

المحصول

في علم الأصول

تقريراً لبحوث آية الله
الشيخ جعفر السبحاني

بقلم
السيد محمود الجلاي المازندراني

الجزء الثاني

يبحث عن بقية مباحث الأوامر، والنواهي، والمفاهيم، والعام والخاص، والمطلق

والمقيد

نشر مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام للتحقيق والتأليف، قم - إيران

(١)

هوية الكتاب

المحصل في علم الأصول / ج ٢	اسم الكتاب:
علم الأصول	الموضوع:
السيد محمود الجلاي المازندراني	بقلم :
اعتماد - قم	المطبعة:
عام ١٤١٩ هـ	التاريخ:
٢٠٠٠ نسخة	الكمية:
مؤسسة الإمام الصادق ٧ للتحقيق والتأليف	الناشر:
١٦٥٠ تومان	السعر:
مؤسسة الإمام الصادق ٧ قم	الصف والإخراج باللاينوترون:

توزيع

مكتبة التوحيد

قم - ساحة الشهداء

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

علم الأصول عبر القرون

الحمد لوليه، والصلاة والسلام على نبيّه، الذي أكمل به الدين وأتم به النعمة، وعلى آله الذين أذهب الله عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً.
أمّا بعد:

فإنّ علم الأصول يُعرّف لنا القواعد الممهدة لاستنباط الأحكام الشرعية وما ينتهي إليه المجتهد في مقام العمل، وقد سمّي به لصلته الوثيقة بعلم الفقه، فهو أساس ذلك العلم وركنه، وعماد الاجتهاد وسناده.

لم يك علم الأصول بمحتواه أمراً مغفولاً عنه في العصور الأولى، بل قد أملى الإمام الباقر عليه السلام وأعقبه الإمام الصادق عليه السلام على أصحابهما قواعد كلية في الاستنباط رتبها بعض الأصحاب على ترتيب مباحث علم الأصول، نظير:

١. المحدث الحر العاملي (المتوفى ١١٠٤ هـ) مؤلف كتاب: «الفصول المهمة في أصول الفقه» وهذا الكتاب يشتمل على القواعد الكلية المنصوصة في أصول الفقه وغيرها.
٢. السيد العلامة عبد الله بن محمد رضا شبر الحسيني الغروي (المتوفى ١٢٤٢ هـ) له كتاب الأصول الأصلية.
٣. السيد الشريف الموسوي، هاشم بن زين العابدين الخوانساري الاصفهاني له كتاب «أصول آل الرسول» وقد وافته المنية عام ١٣١٨ هـ.

فهذه الكتب الحاوية على النصوص المروية عن أئمة أهل البيت في القواعد

والأصول الكلية في مجال أصول الفقه، تعرب عن العناية التي يوليها أئمة أهل البيت عليهم السلام لهذا العلم.

وقد قام لفيف من أصحاب الأئمة عليهم السلام بتأليف رسائل مختصرة حول مسائل أصول الفقه، كيونس بن عبد الرحمان (المتوفى ٢٠٨ هـ) مؤلف كتاب «اختلاف الحديث ومسائله» وأبي سهل النوبختي، إسماعيل بن علي (٢٣٧ - ٣١١ هـ) مؤلف كتاب «الخصوص والعموم» و «الأسماء والأحكام» والحسن بن موسى النوبختي له كتاب «خبر الواحد والعمل به».

وقد صارت تلك الرسائل النواة الأولى لعلم الأصول بعدهم، ثم أعقبهم الشيخ محمد بن محمد النعمان المعروف بالشيخ المفيد (٣٣٦ - ٤١٣ هـ) فألف كتاب التذكرة في أصول الفقه المطبوع ضمن مصنفاته، والسيد الشريف المرتضى (٣٥٥ - ٤٣٦ هـ) فألف كتاب الذريعة، وسأله الديلمي (المتوفى عام ٤٤٨ هـ) فألف كتاب التقريب في أصول الفقه، والشيخ محمد بن الحسن الطوسي (٣٨٥ - ٤٦٠ هـ) فألف كتاب العدة في أصول الفقه. وهم من أعيان القرن الرابع والخامس رضوان الله عليهم.

وقد تداول التأليف حول أصول الفقه من قبل علمائنا عبر القرون، وقد بلغ القمة في عصرنا هذا، فتجد الهوة السحيقة بين علم الأصول في عهد المتقدمين من علمائنا وبين علم الأصول في وقتنا الحاضر، حتى بدا كأنهما علمان.

وهذا هو الجزء الثاني من محاضراتنا في أصول الفقه يقدمه - كسائل الأجزاء - السيد العلامة الحجة محمود الجلالى المازندراني وهو حصيلة الدورتين: الثانية والثالثة، فقد بذل جهوداً مضيئة في سبيل تأليفه فجزاه الله عن العلم وأهله خير الجزاء، كيف لا وهو ممن عقدت عليه الآمال في المستقبل، حفظه الله من كل مكروه ووفقه لمرضاته.

حرّر في ميلاد النورين

محمد المصطفى عليه السلام

وحفيده الإمام جعفر بن محمد الصادق عليه السلام

١٧ ربيع الأول ١٤١٩ هـ - قم المشرفة

جعفر السبحاني

أحكام الضد

هل الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده أو لا؟

وقبل الدخول في صلب الموضوع نقدّم أموراً:

١- المسألة أصولية

هذه المسألة أصولية لوقوع نتیجتها في طريق الاستنباط. فإذا ثبت الاقتضاء، تصير الصلاة المضادة للإزالة، منهيّاً عنها، فلو قلنا إنّ النهي يقتضي فساد متعلّقه، فتصبح الصلاة فاسدة. كما تكون صحيحة على فرض عدم الاقتضاء.

٢- المراد من الاقتضاء

المراد بالاقتضاء أحد الأمرين التاليين:

أ: الدلالة اللفظية بإحدى الدلالات الثلاث. فيبحث حينئذٍ بأنّ الأمر بالشيء هل يدلّ بإحداها على النهي أو لا؟
وعلى هذا، يكون البحث لغوياً، وهو لا ينافي كونه أصولياً أيضاً، لإمكان وجود كلا الملاكين في مسألة واحدة.

ب: الملازمة بين إرادة الوجوب والنهي عن ضده. وعلى هذا يكون البحث

عقلياً.

وقد حكم المحقق النائيني بكون المسألة عقلية، ومع ذلك جعل الاقتضاء أعمّ من العينية والجزئية، واللزوم أعمّ من البيّن بالمعنى الأخص والمعنى الأعم.^(١)

يلاحظ عليه: أنه لو كان المراد من الاقتضاء هو الدلالة بنحو المطابقية أو التضمنية أو الالتزامية، لصارت المسألة لفظية لا عقلية. ولا يتمحض البحث في العقلية، إلاّ بجعل البحث ممحضاً في الملازمة بين وجوب الشيء وحرمة ضده، مع قطع النظر عن كون الأمر مدلولاً للفظ أو لا.

٣- المراد من الضدّ

قد يطلق الضدّ ويراد منه الضدّ بالمعنى العام ، وهو مطلق المعاند الشامل لأمرين: ١- نقيض الواجب أعني تركه، ٢- الأمر الوجودي الخاصّ المعبّر عنه بالمزاحم للواجب. وربما يطلق ويراد منه خصوص الأمر الثاني ويطلق عليه الضدّ الخاص، ولكن الغالب هو استعمال الضدّ العام، في نقيض المأمور به، أي ترك الواجب.

والبحث في هذا الفصل مركز على أمور ثلاثة:

الأول : البحث عن حكم الضدّ العام.

الثاني: البحث عن حكم الضدّ الخاص.

الثالث: الثمرة الفقهية للبحث.

وإنّما قدّمنا البحث عن الضدّ العام على البحث عن الضدّ الخاص لابتناء براهين القائلين بالاقتضاء فيه على ثبوت الحكم في العام.

وإليك فيما يلي البحث عن هذه الأمور الثلاثة في مقامات ثلاثة:

١. أجود التقريرات: ٢٥١/١، وسيأتي بيانه و مناقشته.

المقام الأوّل

حكم الضدّ العام

الظاهر أنّ مراد القائلين بأنّ الأمر بالشيء عين النهي عن ضده، هو الضدّ العام، وإلاّ فادّعاء العينية أو الجزئية في الضدّ الخاص بعيد جداً.
 أمّا ادّعاء العينية في الضدّ العام فحاصله:
 أنّ الأمر بالصلاة عين النهي عن تركها لأنّ النهي عن الترك عبارة عن طلب ترك الترك وهو عين طلب الفعل خارجاً حيث لا فرق بين أن يقول: صلّ وبين أن يقول: لا تترك الصلاة فإنّ العبارتين تؤدیان معنى واحداً.

وبعبارة أُخرى:

إنّ الهيئة في الأمر موضوعة لطلب الفعل، وفي النهي لطلب الترك. وعلى هذا يستفاد من هيئة النهي «طلب الترك» كما يستفاد من هيئة الأمر «طلب الفعل» وإذا تعلّق النهي الذي مفاده طلب الترك بالضدّ العام - وهو الترك الذي هو نقيض الفعل - يكون مفاده «طلب ترك الترك» وهو عين طلب الفعل مصداقاً، وإن كان يغيّره مفهوماً، كعدم العدم الذي هو عين الوجود مصداقاً لا مفهوماً.

يلاحظ عليه أوّلاً: أنّ البحث في أنّه إذا تعلّق أمر بشيء، فهل هناك ملازمة بين الأمر به والنهي عن ضده العام أو لا؟ والقائل بالعينية لم يأت بدليل على الملازمة - التي هي المقصود بالذات - وغاية ما أفاده هو أنّه لو كان هناك أمر بشيء ونهي عن الترك يكون أحدهما عين الآخر، ولكن الكلام في أنّه إذا أمر بشيء هل يكون ملازماً للنهي عنه حتى يكون أحدهما عين الآخر أو لا؟

وثانياً: لو افترضنا أنّ أمره بمنزلة النهي عن الترك لكن ادّعاء العينية المفهومية بمكان من البطلان إذ كيف يمكن أن يكون قوله: «صلّ» عين قوله: «لا تترك الصلاة» مفهوماً إلا أن يكون كلامه ناظراً إلى العينية مصداقاً لا مفهوماً كما يظهر من التشبيه في ذيل كلامه، وهذا غير محطّ البحث.

وثالثاً: أنّ الاستدلال مبني على كون مفاد هيئة النهي هو «طلب الترك» فإذا كان الضدّ العام أيضاً هو «نفس الترك» يكون مفاد النهي هو طلب ترك الترك الذي هو عين الأمر. ولكن المبني باطل، لما سيوافيك من أنّه ليس في مفاد النهي أيّ طلب، إذ هو زجر تشريعي عن الفعل. فالأمر والنهي، يختلفان في المفاد، ويتحدان في المتعلّق - أعني الفعل - على عكس ما تصوّر القائل. فالأمر طلب الفعل أو البعث إليه، والنهي زجر عنه. اللهمّ إلا أن يوجه بما في الكفاية من أنّ هنا طلباً واحداً ينسب إلى الوجود حقيقة وإلى الترك مجازاً، وهو غير محطّ البحث.^(١)

وأما الدلالة على النهي بنحو التضمّن، فهو مبني على كون مفاد هيئة الأمر طلب الفعل مع المنع من الترك. فالنهي عن الضدّ العام جزء لمفاد الأمر حينئذٍ. ولكن يلاحظ عليه: أنّ مفاد الأمر هو البعث إلى الفعل، وهو أمر بسيط. وما ذكر في المبني، تحليل للإرادة المؤكدة، ولا يرتبط بمقام الدلالة.

وأما الدلالة: على النهي بنحو الدلالة الالتزامية، فهي تتصور على نحوين:

١- الالتزام بنحو اللزوم البيّن بالمعنى الأخص بأن يكون نفس تصوّر الوجوب كافياً في تصوّر المنع عن الترك.

٢- الالتزام بنحو اللزوم البيّن بالمعنى الأعم، بأن يكون تصوّر الطرفين

١. كفاية الأصول: ٢١١/١ - ٢١٢.

(الأمر بالشئ، والنهي عن الضد العام) والنسبة كافيًا في التصديق بالاقضاء.
 أمّا الأول، فواضح الانتفاء، إذ كيف يمكن ادعاء الدلالة الالتزامية بهذا النحو، مع أنّ
 الإنسان كثيراً ما يأمر بشئ وهو غافل عن الترك فضلاً عن النهي عنه؟
 وأمّا الثاني، فلو أُريد أنّ هنا وراء الأمر بالفعل، نهى عن الترك، ففيه أنه ما فائدة هذا النهي
 بعد عدم ترتب العقاب والثواب عليه. فهو إما لا حاجة إليه، كما إذا كان الأمر باعثاً. أو بلا ملاك -
 وهو جعل الداعوية - إذا لم يكن باعثاً.

أضف إلى ذلك أنّ الأمر والنهي حكمان مختلفان في المبادئ. فالأمر لأجل وجود
 مصلحة في جانب الفعل، والنهي لأجل المفسدة في جانب المتعلق، وهو الترك هنا. فتواجد الأمر
 والنهي في مورد باعتبار الفعل والترك، يتوقف على وجود تلك المبادئ، وهو ليس أمراً غالبياً، بل
 الغالب هو وجود أحد المبدأين، وهو وجود المصلحة في فعله وعدمها في تركه، لا وجود مفسدة
 في تركه أيضاً.

هذا كله إذا فسّر الاقتضاء بالدلالة اللفظية، وأمّا إذا فسّر بالتلازم بين الإرادتين، فإثبات
 وجود إرادتين متلازمتين في لوح النفس دون إثباتها خرط القتاد.

المقام الثاني

حكم الضدّ الخاص

استدلّ على الملازمة بين الأمر بالشئ والنهي عن ضده الخاص بوجهين:

الوجه الأوّل: مسلك المقدّمية:

وهو مبني على أمور ثلاثة:

- ١- إنّ ترك الضدّ، كالصلاة، مقدّمة للمأمور به، كالإزالة وأداء الدين.
- ٢- إنّ مقدّمة الواجب واجبة، فيكون ترك الصلاة واجباً بهذا الملاك.
- ٣- إنّ الأمر بالشئ (وهو في المقام قوله: أترك الصلاة) يقتضي النهي عن ضده العام، أعني نقيض المأمور به، وهو هنا نفس الصلاة. (١)

أمّا الأمر الأوّل

وهو المهم في الاستدلال، فقد تضاربت الأقوال فيه:

فمن قائل بعدم المقدّمية مطلقاً، لا من جانب الوجود ولا من جانب الترك، فليس وجود أحد الضدين مقدّمة لعدم الضدّ الآخر، ولا العكس، وهذا هو مختار المحقّقين.

١. فالصلاة إذا قيست إلى الأمر بالإزالة، فهي ضدّ خاص. وأمّا إذا قيست إلى الأمر بترك الصلاة فهي ضدّ عام، فلا تغفل.

إلى قائل بالمقدّمية من أحد الجانبين، فعدم الضدّ مقدّمة لوجود الضدّ الآخر دون العكس. وإن شئت قلت: عدم كلّ ضدّ مقدّمة لوجود الضدّ الآخر، دون أن يكون وجود كلّ منهما مقدّمة لعدم الآخر.

إلى ثالث قائل بالمقدّمية من الجانبين، فوجود كلّ ضدّ مقدّمة لعدم الآخر، كما أنّ عدم كلّ واحد، مقدّمة لوجود الآخر. وقد حكي هذا عن الحاجبي، والعضدي.

إلى رابع قائل بتخصيص المقدّمية بصورة وجود الضدّ، فرفعه مقدّمة لوجود الضدّ الآخر. بخلاف ما لو لم يكن أيّ منهما موجوداً.

وقد استدل على هذه المقدّمة الأولى بأنّ توقّف الشيء على ترك ضده ليس إلّا من جهة المضادّة والمعاندة بين الوجودين، وقضيّتها الممانعة بينهما، ومن الواضحات أنّ عدم المانع من المقدّمات.

وقد ناقش المحقّق الخراساني في هذا الاستدلال بوجه ثلاثة:

المناقشة الأولى في مقدّمية عدم الضدّ

إنّ المعاندة والمنافرة بين الشئيين، لا تقتضي إلّا عدم اجتماعهما في التحقّق. وحيث لا منافاة أصلاً بين أحد العينين وما هو نقيض الآخر، بل بينهما كمال الملاءمة، كان أحد العينين مع نقيض الآخر في مرتبة واحدة من دون أن يكون في البين ما يقتضي تقدّم أحدهما على الآخر.

ولما استنتج المحقّق الخراساني من كمال الملاءمة، الوحدة الرتيبة اعترض عليه المحقّق الاصفهاني بقوله: «إنّ غاية ما تقتضيه الملاءمة بين الضدّ ونقيض الضدّ الآخر، هي المقارنة الزمانية بين الضدّ وعدم الآخر. والمقارنة الزمانية لا تنافي

١. نقله المحقّق الخراساني في الكفاية: ٢٠٦/١.

التقدّم بالعلية أو بالطبع. (١)

وحاصله: أنّ كمال الملاءمة، لا يثبت إلاّ عدم التقدّم في الزمان ولا ينفي التقدّم الرتبي الذي هو ملاك العلية.

وأجاب عنه سيّدنا الأستاذ - دام ظلّه - بأنّ عدم الضدّ الآخر يحمل على نفس الضدّ، فيقال: البياض هو اللاسواد، حملاً بالعرض. والحمل كاشف عن اتحادهما في الخارج اتحاداً مصداقياً بالعرض. وما يقع في سلسلة العلل من المقتضيات وعدم الموانع لا يعقل أن يتحد مع معلوله في الخارج، ولو بالعرض، لأنّ وجود المعلول ناش ومفاض منه، وما هذا شأنه لا يعقل أن يتحد مع المتأخّر عنه، إذ الاتحاد يأبى أن يكون أحدهما مقدّماً والآخر مؤخّراً ولو رتبة. (٢)

أقول: إنّ التقدّم الرتبي إنّما يمنع من الاتحاد إذا كان المتقدّم مفيضاً والمتأخّر مفاضاً، وهذا لا يصدق إلاّ على المقتضي الذي هو المُفِيض، أو هو مع الشرط. وأمّا عدم المانع، فإنّ اعتباره ليس لأجل أنّ له دخالة في تحقّق المعلول، بل لأجل أنّ وجوده مزاحم، فعبر عنه بدخالة عدم المانع. وفي مثله، لا يأبى التقدّم الرتبي عن الحمل والاتحاد، كما لا يخفى.

فإذا صحّ الحمل في مورد، لما كشف عن الوحدة في الرتبة. كما أنّه إذا لم يصحّ - كما في قولنا: عدم الرطوبة هي الحرارة - لا يكشف عن التقدّم الرتبي. فما ذكره المحقّق الاصفهاني من أنّ الملاءمة لا تنفي التقدّم الرتبي أولى بالتصديق.

والأولى في نقد الاستدلال ما أفاده المحقّق النائيني من أنّ المانع هو ما يوجب المنع عن رشح المقتضي، بحيث لولاه لآثر المقتضي أثره من إفاضة الوجود إلى المعلول فيكون الموجب لعدم الرشح والإفاضة هو وجود المانع، وهذا المعنى من المانع لا يتحقّق إلاّ بعد فرض وجود المقتضي بماله من الشرائط فأنه عند ذلك

١. نهاية الدراية: ٢١٩/١.

٢. تهذيب الأصول: ٢٨٩/١.

تصل النوبة إلى المانع ويكون عدم الشيء مستنداً إلى وجود المانع وأما قبل ذلك فليس رتبة المانع، لوضوح أنه لا يكون الشيء (كالبلبة) مانعاً عند عدم المقتضي أو شرطه (للاحتراق)، فلا يقال للبلبة الموجودة في الثوب أنها مانعة عن احتراق الثوب إلا بعد وجود النار وتحقق المجاورة والمماسة بينها وبين الثوب وحينئذ يستند عدم احتراق الثوب إلى البلبة الموجودة فيه. وبترتب على ذلك، عدم إمكان مانعية أحد الضدين.

وذلك لأنه لا يتصور المانعية للصلاة إلا بعد تحقق أمرين متضادين:

١- وجود العلة التامة الشاملة للمقتضي لتحقيق الصلاة في الخارج.

٢- وجود المقتضي والشرط للإزالة حتى تكون الصلاة مانعة.

وذلك يستلزم وجود المقتضيين للضدين فكما أنه لا يمكن اجتماع الضدين، كذلك لا يمكن اجتماع مقتضي الضدين لتضاد مقتضيهما أيضاً، وبعد عدم إمكان اجتماع مقتضي الضدين لا يمكن كون أحدهما مانعاً عن الآخر. (١)

هذا ما قيل أو يمكن أن يقال حول المناقشة الأولى ولنا كلام آخر، يأتي بعد دراسة المناقشة الثالثة للمحقق الثاني.

المناقشة الثانية في مقدمية عدم الضد

إن المنافاة بين النقيضين كما لا تقتضي تقدّم ارتفاع أحدهما في ثبوت الآخر، كذلك في المتضادين. (٢)

ويريد المحقق الخراساني بهذه المناقشة قياس حال الضدين بالمتناقضين فكما أن ارتفاع أحد النقيضين (البياض) ليس مقدّمة لتحقيق النقيض

٢. كفاية الأصول: ٢٠٧/١.

١. فوائد الأصول: ٣٠٧/١ - ٣٠٨.

الآخر (اللابياض)، مع كمال المنافرة بينهما، بل رفع أحد النقيضين ملائم لثبوت النقيض الآخر، فهكذا حال الضدين، لا يكون رفع أحدهما (البياض) مقدّمة لثبوت الضدّ الآخر (السواد) والجامع بينهما هو وجود المنافرة والمطاردة بين الطرفين.

ثم إنّ بعض المحقّقين قرّر المناقشة الثانية بوجه آخر وحاصله التمسك بقانون المساواة وهو أنّه لا شكّ في أنّ النقيضين (كالبياض واللابياض) هما في رتبة واحدة، وليس رفع البياض مقدّمة لتحقّق البياض، هذا من جانب.

ومن جانب آخر، أنّه لا شكّ في أنّ الضدين (كالبياض والسواد) في رتبة واحدة، وأنّه يتمتع تواردهما على موضوع واحد لأجل التمانع والمطاردة.

فينتج أنّ نقيض أحد الضدين (كاللابياض) في رتبة الضدّ الآخر (السواد)، لأنّه إذا كان اللابياض في رتبة البياض، وكان البياض في رتبة السواد، تكون النتيجة أنّ اللابياض في رتبة السواد، لقاعدة التساوي، فإنّ مساوي البياض، الذي هو مساو للسواد، مساو للسواد أيضاً.

يلاحظ عليه: أنّ هذا القياس عقيم، لأنّ قانون المساواة إنّما يجري في الكمّيات والمقادير. فيقال مثلاً: إذا كانت زاوية «أ» مساوية لزاوية «ب» وزاوية «ب» مساوية لزاوية «ج»، كانت زاوية «أ» مساوية لزاوية «ج» وأمّا التقدّم والتأخّر والتقارن من حيث الرتبة، فخارج عن مورد القاعدة، بل كلّ واحد من هذه الأمور تابع لوجود الملاك، وقد يوجد الملاك في أحد المساويين دون الآخر.

مثلاً: لا شكّ في أنّ العلة متقدّمة على المعلول رتبة، وأمّا ملازم العلة فليس بمتقدّم على المعلول من حيث الرتبة، لفقدان الملاك فيه، فإنّ ملاك التقدّم الرتبي هو نشوء المعلول عن العلة، وهذا الملاك غير موجود في ملازم العلة، كما لا يخفى.

وعلى ذلك، فكون البياض متّحداً مع السواد من حيث الرتبة، لا يكون

دليلاً على كون اللابياض متّحداً مع السواد في الرتبة، وذلك لفقد الملاك لأنّ النقيضين (اللابياض والبياض) في رتبة واحدة لأجل التناقض وإلاّ يلزم ارتفاع النقيضين وهكذا الضدان في رتبة واحدة بملاك التضاد وليس واحد من الملاكين متحقّقاً بين اللابياض والسواد.

المناقشة الثالثة في مقدّمية عدم الضدّ

لو اقتضى التضاد توقّف وجود الشيء على عدم ضده، توقّف الشيء على عدم مانعه، لاقتضى توقّف عدم الضدّ على وجود الشيء، توقّف عدم الشيء على مانعه، بدهة ثبوت المانعية في الطرفين، وكون المطاردة من الجانبين، وهو دور واضح. (١)

وربّما يردّ الدور - بما في الكفاية - من أنّ توقّف وجود أحد الضدّين على عدم الآخر فعلي، ولكن توقّف عدم الآخر على وجود واحد من الضدّين شأنه، مثلاً: إنّ وجود السواد في محلّ متوقّف فعلاً على عدم تحقّق البياض فيه، وأمّا توقّف عدم الضدّ (البياض) على وجود الآخر فهو شأنه لا فعلي فلا دور.

أمّا كون التوقّف في جانب الوجود فعلي فلوضوح أنّ توقّف وجود المعلول على جميع أجزاء علته ومنها عدم المانع فعلي لأنّ للجميع دخلاً فعلاً في تحقّقه ووجوده في الخارج وأمّا عدم الضدّ فلا يتوقّف على وجود الضدّ الآخر، لأنّ عدمه يستند إلى عدم المقتضي له لا إلى وجود المانع في ظرف تحقّق المقتضي مع بقية الشرائط ليكون توقّفه عليه فعلاً.

هذا إذا لوحظ الفعلان المتضادان بالنسبة إلى شخص واحد وأمّا إذا لوحظا

بالنسبة إلى شخصين كما إذا أراد أحد الشخصين حركة شيء والآخر سكونه، فعدم أحدهما أيضاً مستند إلى فقد المقتضي التام، حيث إن قدرة المغلوب غير كافية في إيجاد الضد، لا إلى وجود الضد الآخر.

هذا توضيح لما في الكفاية.

وقد أجاب عنه المحقق الخراساني بأن الدور وإن ارتفع فعلاً، لكن لم يرتفع شأناً لأن عدم الضد وإن كان موقوفاً عليه بالفعل، لوجود الضد الآخر ولكنه أيضاً موقوف على وجود الضد الآخر، شأناً، بحيث لو وجد المقتضي للإيجاد، يكون عدمه مستنداً إلى وجود الضد، وهو أيضاً محال، ضرورة استلزامه كون شيء مع كونه في مرتبة متقدمة فعلاً، في مرتبة متأخرة شأناً.

تحقيق رافع حول جعل عدم المانع مطلقاً مقدّمة

لنا في المقام كلام ربّما يهدم أصل الاستدلال وما قيل حوله وحاصله: أنّ جعل العدم متوقفاً أو متوقفاً عليه، غفلة عن حقيقة العدم، فإنّ العدم ليس إلا شيئاً مصنوعاً للذهن. فإنّ الإنسان إذا رجع إلى الخارج ولم يجد شيئاً، بالسلب التحصيلي، جعله الذهن أمراً واقعياً، وكأنّ الإنسان وجد العدم في الخارج، فيقول مثلاً: عندما رجع إلى البيت، ولم ير شيئاً زيداً رأيت زيداً غير موجود فيه. مع أنّ واقعه أنّه لم ير شيئاً أو لم يجد فيه شيئاً، لا أنّه وجد عدمه في البيت، والعدم بهذا المعنى لا يمتّ إلى الواقع بصلة، وما هذا شأنه لا يكون مؤثراً، ولا متأثراً، ولا موقوفاً، ولا موقوفاً عليه.

وبذلك يظهر أنّ عدّ عدم المانع من أجزاء العلة، أمر خاطئ جداً، ولا بدّ من توجيهه، وهو أنّه لما كان المانع مزاحماً للمعلول وغير مجتمع معه، لوحظ عدمه شرطاً، فعبر عن تمانع الوجودين بأنّ عدم المانع من أجزاء العلة. وفي الحقيقة أنّ

وجود الضدّ مانع عن وجوده، لأنّ عدمه شرط، وكم من فرق بين الأمرين.

وإن شئت قلت: يعبرون عن مزاحمة المقتضيات، والتمانع بين الوجودات، بكون عدم المانع من أجزاء العلة. من غير فرق بين كونه مانعاً عن تأثير المقتضي كالرطوبة بالنسبة إلى إحراق النار، أو مانعاً من وجود المقتضى (بالفتح) كما في المقام. والذي يعرب عن ذلك كلام المحقّق السبزواري في تفسير ما يقال: «عدم العلة علة لعدم المعلول».

لا مـيـز فـي الأـعـدام مـن حـيـث العـدم *

وهـو، لـهـا إـذاً بـمـيـز تـسـم

كـذا ك فـي الأـعـدام لـا عـلـية *

وإن بها فـاها فـتـقـريـبـة^(١)

فلو قالوا: عدم العلة علة لعدم المعلول، فهو على سبيل التقريب، فإنّ الحكم بالعلية عليه، بتشابه الملكات، فإذا قيل: عدم الغيم علة لعدم المطر فهو باعتبار أنّ الغيم علة للمطر، فبالحقيقة قيل: لم تتحقّق العلية التي كانت بين الوجودين. وهذا كما تجري أحكام الموجبات على السوالب في القضايا، فيقال: سالبة، حملية، أو شرطية، متصلة أو منفصلة أو غيرها. كلّ ذلك بمتشابه الموجبات.^(٢)

وبهذا يظهر ضعف ما أفاده المحقّق الاصفهاني رحمه الله حيث قال: الاستعدادات والقابليات وأعدام الملكات كلّها، لا مطابق لها في الخارج، بل شؤون وحيثيات انتزاعية لأُمور موجودة. فعدم البياض في الموضوع - الذي هو من أعدام الملكات - كقابلية الموضوع، من الحيثيات الانتزاعية منه «فكون الموضوع بحيث لا بياض له»، هو بحيث يكون قابلاً لعروض السواد. فتمتّ القابلية، كنفس القابلية،

١. شرح المنظومة، لناظمها، قسم الحكمة، ص ٤٧، نشر دار العلم.

٢. المصدر السابق: ٤٨.

حيثية انتزاعية. (١)

وجه الضعف: أنّ ما ذكره صحيح في الاستعداد والقابلية والإضافة، دون الأعدام، إذ لا شك أنّ القابلية أمر تكويني في النواة والنفطة، فهي موجودة فيهما، دون الحجر. وهكذا الإضافة، كالأبوة والبنوة، فهما ينتزعا من تخلّق الابن من ماء الأب، ولهما واقعية بواقعية مبدأ انتزاعهما.

وأما الأعدام، فليست لها أيّة واقعية، سوى واقعية ملكاتها. فالواقعية في: «عدم البياض» هي لنفس البياض دون عدمه.

أضعف من ذلك ما قاله من أنّ «متّم القابلية، كنفس القابلية»، مشيراً إلى أنّ عدم المانع متّم للقابلية.

وجه الأضعفية: أنّ قابلية الجسم لتقبّل البياض تامّة لا نقصان فيها، فلا تحتاج إلى أيّ متّم، غير أنّ هذه القابلية لا تخرج إلى حدّ الفعلية مع وجود الضدّ. فعدم قبوله البياض ليس للنقص في القابلية بل للتمانع بين الوجودين، فعبر عن التمانع بأنّ عدم المانع شرط. هذا كلّه حول الأمر الأوّل.

والحاصل أنّ القوم إنّما يمنعون الصغرى وهو كون عدم الضدّ مقدّمة لأجل وحدة الرتبة بحيث لو كان هناك اختلاف في الرتبة لم يكن مانع من كونه مقدّمة كما في عدم الرطوبة بالنسبة إلى الاحتراق، ولكننا ناقشنا الكبرى وأنّه ليس الأمر العدمي بكلا قسميه مقدّمة سواء كان مزاحم المقتضي في التأثير كالرطوبة بالنسبة إلى الإحراق، أو معاند المقتضي ومنافيه كما في المقام فافهم.

وأما الأمر الثاني:

وهو كون مقدّمة الواجب واجبة، فقد مرّ الكلام حوله في الفصل السابق

فتكون النتيجة أنّ الأمر بالإزالة أمر بمقدّماتها وهي ترك الصلاة فتكون تركها واجبة فكأنه قال: «اترك الصلاة».

وأما الأمر الثالث:

وهو أنّ الأمر بالشيء (ترك الصلاة) يقتضي النهي عن ضده العام، وهو نقيضه، الذي هو الفعل هنا، لأنّ الواجب هو ترك الصلاة، فنقيضه ترك ترك الصلاة الذي هو نفس الصلاة. فمجمّل نظرنا فيه هو أنّ النهي عن الضدّ العام، أمر لغو، لا يصدر عن الحكيم، لأنّه إن كان أمر المولى (أزل النجاسة) كافياً في انبعاث العبد نحو المأمور به، فهو كاف عن النهي والزجر عن النقيض (لا تصل)، وإن لم يكن كافياً ولا مؤثراً، يكون النهي والزجر بلا غاية. هذا كلّه حول الدليل الأوّل على حرمة الضدّ الخاصّ، وقبل أن نستعرض الدليل الثاني على حرّمته، وهو وحدة حكم المتلازمين، نبحت - تكميلاً للدليل الأوّل - في تفصيلين:

١- تفصيل المحقق الخوانساري.

نقل عن المحقق الخوانساري التفصيل بين الضدّ الموجود وال ضدّ المعدوم، فذهب إلى توقّف الضدّ على ارتفاع الضدّ الموجود، لا غيره. فلو كان المحلّ أسود، توقّف عروض البياض على ارتفاع السواد، دون ما إذا لم يكن أسود. ووجهه المحقق النائيني بأنّ المحلّ إذا كان مشغولاً بأحد الضدّين، فلا يكون قابلاً لعروض الضدّ الآخر إلا بعد انعدامه، ويكون وجوده موقوفاً على عدم الضدّ الموجود. وهذا بخلاف ما إذا لم يكن شيء منهما موجوداً وكان المحلّ خالياً عن كلّ منهما، فإنّ قابليته لعروض كلّ منهما، فعلية فإذا وجد المقتضي لأحدهما،

فلا محالة يكون موجوداً من دون أن يكون لعدم الآخر دخل في وجوده.^(١)
 يلاحظ عليه: ما عرفت في نقد مقالة المحقق الاصفهاني عليه السلام من أنه لا نقص في القابلية، وهي كاملة، سواء أكان الضدّ موجوداً أم لا، وأنّ عروض الضدّ لا يبطل القابلية للضدّ الآخر. وعدم قبوله له إنّما هو لأجل التمانع بين الوجودين لا للنقص في القابلية.
 ويرد على أصل التفصيل أنّ عدم أنزل من أن يكون موقوفاً عليه، أو موقوفاً، وحقيقة الأمر أنّه يرجع إلى التزاحم بين الوجودين، فعبروا عن رفع التزاحم بأنّ ورود أحدهما يتوقّف على عدم الآخر. ففيما كانت الفاكهة على الشجر سوداء، وإن كان يمتنع عروض البياض عليها، لكن لا لأجل كون عدم السواد مقدّمة لعروض البياض، بل لأجل التزاحم بين الوجودين فعبروا عن التزاحم بكون عدم السواد مقدّمة لعروض البياض.

٢- شبهة الكعبي^(٢) في نفي المباح

نقل الأصوليون عن عبد الله بن أحمد الكعبي، المتكلّم المعروف، انتفاء المباح قائلاً بأنّ ترك الحرام يتوقّف على فعل واحد من أفراد المباح، فيجب المباح بحكم كونه مقدّمة.
 وما ذكره وإن كان في صورته مختصاً بإنكار المباح، لكنّه في النتيجة إنكار للمستحبّ والمكروه، لأنّ ترك الحرام ربّما يتوقّف على فعلهما، فهو في الحقيقة يحصر الأحكام في الحرام والواجب.

وما ذكره مبني على مقدّمات:

١. أجود التقريرات: ٢٥٩/١.

٢. أبو القاسم البلخي، من مشايخ المعتزلة في أوائل القرن الرابع الهجري، توفي عام ٣١٧ أو ٣١٩ هـ.

الأولى: إنَّ النهي عن الشيء يقتضي الأمر بضده العام، فلو كان فعل الشيء حراماً، كالكذب، كان تركه واجباً. وهذا نظير ما لو كان فعله واجباً، كالإزالة، كان تركه حراماً. وبالجملة: كما يتولّد من الأمر بالشيء، النهي عن الضدّ العام، فهكذا يتولّد من النهي عنه، الأمر به.

الثانية: إنَّ ترك الحرام يتوقّف على فعل من الأفعال الاختيارية الوجودية لاستحالة خلوّ المكلف عن فعل من الأفعال الاختيارية.

الثالثة: إنَّ مقدّمة الواجب - وهي الفعل الاختياري الذي يتوقّف عليه ترك الواجب - واجبة، فينتفي المباح.

والمقدّمات كلّها ممنوعة.

أمّا الأولى، فلما مرّ في البحث عن الضدّ العام من أنّ الأمر والنهي لا بدّ وأن يكون لهما ملاك وغاية والغاية من الأمر هي البعث نحو المأمور به، ومن النهي الزجر عن المنهي عنه. والملاك بهذا المعنى غير موجود في كلا الموردین. فكما قلنا إنّ الأمر بالشيء لا يقتضي النهي عن تركه إمّا لعدم الحاجة إليه أو لعدم تأثيره وتحريكه، فكذلك النهي عن الشيء، لا يقتضي الأمر بالترك بنفس هذا الملاك، فإنّه لو كان النهي زاجراً، لما كانت هناك حاجة للأمر بالترك. ولو لم يكن زاجراً في نفس المكلف، لكان الأمر لغواً.

وأمّا الثانية، فممنوعة لوجهين:

الأول: إنّ قوله: ترك الحرام يتوقف صدوره من المكلف على فعل من الأفعال الوجودية، باطل، لما فرغنا عنه من أنّ الأعدام أنزل من أن تكون موقوفة أو موقوفةً عليها، فلا وجود الضدّ موقوف على ترك الضدّ ولا تركه موقوف على فعله.

الثاني: إنّ ترك الشيء مستند إمّا إلى فقد المقتضي، أو إلى وجود المقتضي

للضد الآخر. فترك الكذب مستند إما إلى عدم ميل النفس إليه، لدناءة الكذب وعلو طبع المتكلم، وإما إلى وجود المقتضي للضد الآخر أي الصدق، لا إلى وجود الضد. مثلاً السرقة، تركها إما مستند إلى عدم المقتضي لها، وهو الصارف عنها، أو مستند إلى المقتضي للاشتغال بأفعال أخرى مثل الأكل والشرب، لا أن تركها مستند إلى نفس الفعلين، أعني الأكل والشرب، فلا يكون الفعل المباح موقوفاً عليه. فلو كان المكلف على حاله لو لم يأت بالمباح لوقع في الحرام، فالواجب هو نفس المقتضي لإيجاد المباح، لا نفس المباح. وأمّا الثالثة، فقد عرفت حقيقة الحال فيها في الفصل السابق.

الوجه الثاني: مسلك الملازمة:

والاستدلال مبني على مقدّمات ثلاث:

- أ. إنّ الأمر بالشيء كالإزالة مستلزم للنهي عن ضده العام وهو ترك الإزالة.
- ب. إنّ الاشتغال بكل فعل وجودي (الضد الخاص) كالصلاة والأكل ملازم للضد العام، كترك الإزالة حيث إنّهما يجتمعان.
- ج. المتلازمان متساويان في الحكم، فإذا كان ترك الإزالة منهيّاً عنه - حسب المقدّمة الأولى - فالضد الملازم لها كالصلاة يكون مثله. فينتج أنّ الأمر بالشيء كالإزالة مستلزم للنهي عن الضد الخاص.

يلاحظ عليه: أولاً: بمنع المقدّمة الأولى لما عرفت من أنّ الأمر بالشيء لا يقتضي النهي عن ضده العام، وإنّ مثل هذا النهي المولوي أمر لغو لا يحتاج إليه.

ثانياً: بمنع المقدّمة الثالثة أي لا يجب أن يكون أحد المتلازمين محكوماً

بحكم المتلازم الآخر، بل يمكن أن لا يكون محكوماً بحكم أبدأً، وهذا كاستقبال الكعبة الملازم لاستدبار الجدي، فوجوب الاستقبال لا يلزم وجوب استدبار الجدي. نعم يجب أن لا يكون الملازم محكوماً بحكم يضادّ حكم الملازم، كأن يكون الاستقبال واجباً واستدبار الجدي حراماً، وفي المقام أن يكون ترك الإزالة محرماً والصلاة واجبة.

الثمرّة الفقهية لمسألة النهي عن الضدّ

إنّ ثمرّة البحث عن اقتضاء الأمر بالشيء، النهي عن ضده الخاص، هي بطلان العبادة - إذا ثبت الاقتضاء - لتعلّق النهي بها، الموجب لفسادها. فتقع نتيجة المسألة في طريق الاستنباط. وبعبارة أخرى ببركة هذه المسألة تثبت الصغرى وهو تعلّق النهي بالضدّ وأما الكبرى وهي بطلانه إذا كان عبادة فموكولة إلى بحث النواهي ومن هنا يتبيّن أنّ ما اشتهر من أنّ نتيجة المسألة الأصولية تقع كبرى لقياس الاستنباط أمر غالبي وإلاّ فربّما تقع صغرى لقياس الاستنباط كما في المقام وبعبارة أخرى لا تكون نتيجة المسألة سبباً تامّاً للاستنباط بل تحتاج إلى ضمّ مسألة أخرى إليها كما سيوافيك نظيره في مسألة اجتماع الأمر والنهي حيث نقول: ثمّة إشكالاً على المحقّق النائيني بأنّه لا يشترط في كون المسألة أصولية أن تكون النتيجة سبباً تامّاً بل ربما يحتاج إلى ضمّ أمر آخر .

ويمكن تطبيق هذه الثمرّة فيما إذا وقعت المزاخمة بين واجب موسّع وآخر مضيق، كالصلاة والإزالة. وفيما إذا وقعت بين واجبين مضيقين أحدهما أهمّ من الآخر، فإذا كان الضدّ عبادة، تقع فاسدة، بسبب النهي.

ولكن جماعة أنكروا الثمرّة لوجهين نشير إليهما.

الأوّل: أنّ النهي - بناء على الاقتضاء - غيري، نشأ من مقدّمية ترك الضدّ لفعل الضدّ الآخر، فصار الترك واجباً بالمقدّمية، ولأجله صار الفعل منهيّاً عنه. ومثل هذا النهي بما أنّه لم ينشأ من مفسدة في المتعلّق، لا يكون موجباً للفساد.

هذا من غير فرق بين القول بأنّ ترك الصلاة واجب لأجل كونه مقدّمة للإزالة، أو كونه ملازماً لها والمتلازمان متماثلان في الحكم. وذلك لأنّ النهي عن الصلاة على كلا القولين لأجل أنّ الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده العام أعني الصلاة وليس مثل هذا النهي كاشفاً عن مفسدة في المتعلّق موجبة لعدم صلاحية التقرّب بها.

فما ربّما يتوهم من الفرق بين القولين، من كون النهي غير مفسد على الأوّل دون الثاني، ليس بتام.

الثاني: ما ذكره الشيخ بهاء الدين العاملي من أنّ الفساد لا يتوقّف على النهي، بل يكفي عدم الأمر بالفعل. فإذا كانت الإزالة واجبة مضيّقة، فهو - وإن لم يقتض النهي عن الصلاة - إلاّ أنّه على الأقلّ يقتضي عدم الأمر بها، وهذا كاف في الفساد من دون النهي عنها. (١)

فظهر أنّ الصلاة باطلة سواء تعلّق بها النهي أم لم يتعلّق، لأنّ عدم تعلّق الأمر كاف في البطلان فليس لهذا البحث الطويل ثمرة فقهيّة لعدم إناطة البطلان بالنهي.

وأجيب عن هذا الاعتراض بوجوه ثلاثة وإليك فهرسها:

- ١- كفاية قصد الملاك في صحّة العبادة ولا يلزم قصد الأمر.
- ٢- كفاية قصد الأمر المتعلّق بالطبيعة وإن كان الفرد المزاحم فاقداً للأمر.
- ٣- تصحيح الأمر بالضدّ عن طريق الترتّب.

وإليك تفصيلها:

الجواب الأوّل: ما أفاده المحقّق الخراساني من أنّ الثمرة مع ذلك موجودة، وذلك لأنّ تعلّق النهي يلزم فساد العبادة حسب الفرض دونما إذا لم يتعلّق فإنّ

العبادة حينئذٍ محكومة بالصحة وإن لم يكن هناك أمر، وذلك لكفاية الملاك والرجحان الذاتي في العبادة، إذ الفرد المزاحم من العبادة وغير المزاحم، سيان في الملاك والمحبوبية الذاتية، إذ غاية ما أوجبه الابتلاء بالأهم هو سقوط أمره وأمّا ملاكه فهو بعد باق عليه. (١)

وقد جعل المحقق النائيني قصد الملاك أقوى في حصول التقرب من قصد الأمر، حيث قال: يكفي قصد الملاك في صحة العبادة، وعدم اشتراطها بقصد الأمر، إذ لم يدل دليل على اعتبار أزيد من قصد التقرب بالعمل في وقوعه عبادة، وأمّا تطبيقه على قصد الأمر وغيره من الدواعي القريبة، فإنّما هي بحكم العقل وقصد الملاك لو لم يكن أقوى في حصول التقرب بنظر العقل من قصد الأمر، فلا أقلّ من كونه مثله. (٢)

لا يقال: إنّ العلم بوجود الملاك فرع تعلق الأمر بالصلاة، والمفروض سقوطه، ومعه كيف يعلم الملاك وأنها صالحة للتقرب. وبعبارة أخرى، فإنّ النهي يكشف عن عدم الملاك والأمر يكشف عن وجوده، فمع فقدان الأمر من أين نعلم وجوده؟

فإنّه يقال: إنّنا نعلم إجمالاً أنّ ارتفاع الأمر عنها لأجل ابتلائها بالأهم من دون حدوث حازرة أو مفسدة فيها بحيث لولا الابتلاء لكانت مأموراً بها وهذا معنى اشتغالها على الملاك وإن لم تكن مأموراً بها.

الجواب الثاني: ما نسب إلى المحقق الثاني (٣) وقد أوضحه جماعة من المحققين

١. لاحظ الكفاية: ٢١٢/١، وما ذكرناه توضيح لكلامه.

٢. أجود التقريرات: ٢٦٥/١. ولاحظ المحاضرات: ٧٣-٧١/٣.

٣. جامع المقاصد: ١٢/٥، كتاب الدين، قال: «لانسلم لزوم تكليف ما لا يطاق إذ لا يمتنع أن يقول الشارع: أوجبت عليك كلاً من الأمرين لكن أحدهما مضيّق والآخر موسّع فإن قَدّمت المضيّق فقد امتثلت و سلمت من الإثم وإن قَدّمت الموسّع فقد امتثلت وأثمت بالمخالفة في التقديم.

منهم: المحقّق النائيني (١)، وسيّدنا الأستاذ (٢) وبالغ في تشييده السيد البروجردي (٣) وقد أتى به المحقّق الخراساني بعد الفراغ عن الترتّب بقوله «نعم إذا كانت العبادة موسّعة وكانت مزاحمة بالأهم في بعض الوقت...» (٤).

وحاصله: أنّ البحث عديم الثمرة في المضيّقين، دون المضيّق والموسع.

أمّا الأوّل، فلأنّ المضيّق الآخر، وإن لم يكن منهيّاً عنه، لكنّه ليس بمأمور به، لاستلزام الأمر به الأمر بالضدّين في درجة واحدة. وعدم الأمر كاف في الفساد. فتعلّق النهي به وعدم تعلّقه سيّان.

وأما الثاني: فتظهر فيه الثمرة، إذا قلنا بأنّ تعلّق النهي بالموسّع، يوجب فساده إن كان متعلّقه عبادة، دون ما إذا لم نقل به. فهنا دعويان:

الدعوى الأولى: فساد العبادة على القول بالتعلّق.

الدعوى الثانية: صحّتها إذا لم نقل به.

أمّا وجه الأولى، فهو إنّنا إذا بنينا على أنّ الأمر بالشيء مقتض للنهي عن ضده، فلا محالة يكون الفرد المزاحم من الواجب الموسّع، منهيّاً عنه، فيقيّد به إطلاق الأمر به، كما هو الحال في غير المقام من موارد النهي عن العبادة.

وأما وجه الثانية، فهو إنّنا إذا بنينا على عدم تعلّق النهي بالضدّ، فغايبته عدم تعلّق الأمر بالفرد المزاحم، لعدم القدرة على الإتيان به شرعاً، وهو في حكم عدم القدرة عقلاً، ولكنّه لا يقتضي الفساد، لأنّ الوجوب تعلّق بصرف وجود الطبيعة، لا بخصوصية أفرادها. ولأجل ذلك، ليس التخيير بين الأفراد شرعياً.

١. فوائده الأصول: ٣١٢/١.

٢. تهذيب الأصول: ٣٠٠/١.

٣. نهاية الأصول: ١٩٦/١.

٤. كفاية الأصول: ٢١٩/١ طبعة المشكيني.

وعلى ذلك، فملاك الامتثال إنما هو انطباق المأمور به على الفرد الخارجي، لا كون الفرد الخارجي بشخصه مأموراً به. فهو مصداق الطبيعة وإن لم يكن مصداق المأمور به. وحينئذٍ، فيما أن الواجب الموسع له أفراد غير مزاحمة، وصرف الوجود مقدور للمكلف يصحّ تعلق الأمر به من المولى، إذ لا مزاحمة بينه وبين الواجب المضيق، وإنما المزاحمة بين المضيق والفرد المزاحم من الموسع. وإذا كان صرف وجود الطبيعة مطلوباً للمولى، وكان انطباقها على الفرد المزاحم قهراً، يتحقق به الامتثال قهراً.

يلاحظ عليه: أن ملاك امتناع الأمر بالضدين موجود حتى في المضيق والموسع، ولا يختص بالمضيقين، لأن الموسع لا يخلو من حالات ثلاث:

الحالة الأولى: أن يصير ضيقاً، كالمضيق بالذات، كأن لا يبقى من الوقت إلا مقدار أربع ركعات، فلا يجتمع الأمر بالإزالة مع الأمر بطبيعة الصلاة مع عدم سعة الوقت إلا لواحد من الأمرين.

الحالة الثانية: أن ينحصر الفرد، بالفرد المزاحم، بأن لا يقدر إلا على هذا الفرد، فإن الأمر بالطبيعة ليس له إلا فرد واحد، وهو المزاحم بالمضيق، ومعه كيف يصحّ الأمر بها. وهاتان الحالتان خارجتان عن محط نظر المجيب.

الحالة الثالثة: أن تكون له أفراد طولية، مزاحمة وغير مزاحمة، فمع عدم الإتيان بالمضيق فلأمر بالطبيعة حالات ثلاث:

- ١- أن يكون الأمر بالطبيعة إنشائياً مادام كون الأهم غير مأتي به.
 - ٢- أن يكون الوجوب فعلياً والواجب استقبالياً، أي بعد أن يأتي بالأهم.
 - ٣- أن يكون الوجوب والواجب فعليين.
- لكن الأمر الانشائي لا يصحّ التقرب به، لأن المفروض عدم بلوغ إرادة المولى حدّ الطلب الجدّي.

وإذا كان الوجوب فعلياً والواجب استقبالياً، لا يصحّ الإتيان بالفرد المزاحم، لأنّ المفروض أنّ الطبيعة مقيدة بالزمان المتأخّر.

وأما إذا كان كلّ من الوجوب والواجب فعليين، فهو يستلزم الأمر بالضدّين.

وبالجملة: الواقع لا يخلو عن حالتين إمّا أن يكون الأمر المتعلّق بصرف الوجود أو نفس الطبيعة باعثاً وداعياً بالنسبة إلى هذا الفرد أو لا، فعلى الأوّل، يلزم التكليف بالضدّين وعلى الثاني لا يتّصف المأتيّ بنية الأمر بالطبيعة، بالصحة، لعدم باعثه للمأتيّ به.

هذا كلّه حول الجواب الثاني، بقي الكلام في الجواب الثالث أعني تصحيح الأمر بالضدّين عن طريق الترتّب وقبل الورود في توضيح الجواب الثالث نقدّم البحث عن الفرق بين التزاحم والتعارض.

في التعارض والتزاحم

إنّ «التزاحم» مقابل «التعارض» من اصطلاحات المحقّقين المتأخّرين من الأصوليين وليس منه عين وأثر بين المتقدمين والحرّي أن يُعقد فصل خاص لبيان هذا الأمر لما يترتّب عليه من ثمرات فقهية ولأجل ذلك نبحت عنه في المقام على وجه الإيجاز وسيوافيك بعض الكلام في مبحث التعادل والتراجيح واشباع المقام يتوقّف على البحث عن أمور :

الأول: الفرق بين التعارض والتزاحم

إذا كان التنافي بين الدليلين راجعاً إلى مقام الجعل والإنشاء بأن يستحيل من المقنّن الحكيم صدور حكيمين أو جعلين حقيقيين لغاية الامتثال، ودعوة الناس إليهما، فهو التعارض ويُعرف بالتنافي بين مدلولي الدليلين في مقام الجعل والإنشاء، مثل أنه يستحيل على الحكيم أن يحزّم بيع العذرة وفي الوقت نفسه أن يبيحها فيقول: «ثمن العذرة سحت»، «ولا بأس ببيع العذرة» إذ لا تنقذ الإرادتان المتضادّتان حسب المراد في لوح النفس على وجه الجدّ فعند ذلك نعلم بكذب أحد الدليلين وعدم صدور واحد منهما في مقام التشريع إمّا بالذات كما في المثال وإمّا بالعرض كما إذا ورد الدليل على وجوب صلاة الظهر والجمعة في يومها، ومن المعلوم أنّ إيجاب الأمرين ليس بمستحيل فليس بينهما تكاذب بالذات لكن إذا وقفنا على أنّ الشارع لم يكتب يوم الجمعة إلّا فريضة واحدة فعند

ذلك نقف على تكاذب الدليلين لكن بالعرض هذا كله حول التعارض.

ثم إنَّ التكاذب في مقام الجعل أعمّ من أن يكون هناك تناف في مقام الامتثال كما إذا دلّ دليل على حرمة شيء، والآخر على وجوبه، وهذا ما يسمّى بالتعارض بصورة التضادّ أو لا كما إذا دلّ دليل على وجوبه، والآخر على عدمه، إذ الآتي به يمثل كلا الحكمين وهذا ما يسمّى بالتعارض بنحو التناقض وعلى أيّ تقدير فالملاك في التعارض، هو التنافي في المدلول من دون نظر إلى مقام الامتثال، عكس التزاحم فإنّ التنافي فيه مربوط إلى مقام الامتثال دون الجعل والإنشاء.

وأما التزاحم فالتنافي هناك لا يرجع إلى مقام الجعل بل الحكمان في ذلك المقام متلائمان جداً.

وإنّما التنافي يرجع إلى مقام الامتثال وسبب التنافي أحد الأمرين:

١- عجز المكلف عن الجمع بينهما على وجه يكون صرف القدرة في أحدهما يمنع المكلف عن صرفها في الآخر، كما في قوله: «أنقذ أخاك» وقوله: «أنقذ عمّك»، فجعل الحكمين والأمر بكلا الإنقاذين ليس فيه أيّ تناف في مقام الإنشاء ولذلك لو ابتلى المكلف بهما متعاقباً لا مجتمعاً، يتمكّن من القيام بهما، وإنّما التنافي في مقام الامتثال وصرف القدرة إذا ابتلى بهما معاً.

ومثله إذا قال المولى أزل النجاسة عن المسجد، ثم قال: ﴿أقم الصلاة لدلوك الشمس إلى غسق الليل﴾ فلا تنافي لا في مقام الجعل ولا في مقام الامتثال كما إذا ابتلى بأحدهما دون الآخر وإنّما التنافي بينهما فيما إذا ابتلى بهما معاً حيث يعجز عن القيام بالأمرين، لأنّ امتثال كلّ يمنع عن امتثال الآخر، وما يمرّ عليك من التزاحم في باب الضدّ فهو من هذا القبيل أي ليس التنافي في مقام الإنشاء وإنّما التنافي في مقام الامتثال بمعنى صرف القدرة في أحدهما يمنع المكلف عن صرفها في الآخر.

٢- وجود التنافي بين ملاكي الحكمين فهناك تضادّ بين مصلحة الصلاة مع

مفسدة الغضب فلا تجتمعان.

توضيحه: أنه إذا أمر المولى بالصلاة، ونهى عن الغضب، وكان متعلق الأمر هو الصلاة من دون تقييد بعدم الغضب ومتعلق النهي هو الغضب من دون تقييد بغير حالة الصلاة، وكانت الصلاة تمام المأمور به، والغضب تمام المنهي عنه، لم يكن أي تناف لا في تشريع الحكمين كما هو معلوم، ولا في مقام صرف القدرة، لإمكان التفكيك بينهما لوجود المندوحة كما هو المفروض في باب اجتماع الأمر والنهي وإلا لا يمكن التكليف بهما لاستلزامه التكليف بما لا يطاق.

وعندئذ فإن قلنا بجواز اجتماعهما بحجة أن المتعلقين مختلفان في مقام التشريع وأن حيثية المأمور به غير حيثية المنهي عنه فيه، فلا تزاحم مطلقاً، وأما لو قلنا بالامتناع لأجل وحدة مصداق المأمور به والمنهي عنه في الخارج وإن كان متعلقهما متعدداً في مقام التشريع ولكن لزوم تقديم أحد الحكمين يوجب دخول الحكمين في باب التزاحم، ويرجع التزاحم إلى التنافي بين الملاكين بمعنى أنهما غير قابلين للجمع.

وهذا نوع آخر من التزاحم غير التزاحم الموجود في باب الترتب يجمعهما وجود التنافي إما في مقام الامتثال وصرف القدرة أو في تحقق الملاكين غير القابلين للجمع.

الثاني: في اختلاف المتزاحمين والمتعارضين في المرجحات

إن رفع التنافي بين الدليلين سواء كان من باب التعارض أو التزاحم بمرجحات مذكورة في كتب المتأخرين نشير إليها.

أما التعارض فيما أن التنافي هناك في مقام الجعل والإنشاء فتمييز الصادق عن الكاذب يتوقف على مرجحات سمعية ذكرها الشارع لذلك الغرض، ولا سبيل للعقل إليها. فلما دلّ الدليل على عدم سقوط المتعارضين في مقام الحجية

فالمرجّح عندنا بعد الإمعان في روايات الباب منحصر بمخالفة العامّة فقط، وأمّا سائر المرجّحات كموافقة الكتاب والسنة أو موافقة المشهور فهي من باب تمييز الحجّة عن اللا حجّة وقد بسطنا الكلام في ذلك في مبحث التعادل والتراجيح.

وأما مرجّحات باب التزاحم فهي مرجّحات يستقلّ بها العقل فالجميع يرجع إلى مرجّح واحد وهو تقديم الأهمّ بالذات أو بالعرض لدى الشارع على المهمّ ولهذا التقديم صور نشير إليها ، في الأمر الآتي.

الثالث: في مرجّحات باب التزاحم

قد عرفت أنّ مرجّحات باب التعارض أمور سمعية يتوقّف الوقوف عليها على الرجوع إلى النصوص ومن المعلوم أيضاً أنّ مقتضى القاعدة هو سقوط المتعارضين عن الحجّية غير أنّ الشارع أضاف عليهما الحجّية إمّا مخيراً كما في صورة التساوي أو معيّناً كما في صورة الترجيح.

وأما مرجّحات باب التزاحم فتجمعها الضوابط التالية:

١- تقديم مالا بدل له على ماله بدل.

٢- تقديم المضيّق على الموسّع.

٣- تقديم الأهمّ بالذات على المهمّ.

٤- سبق أحد الحكمين زماناً.

٥- تقديم الواجب المطلق على المشروط.

وقد بسطنا الكلام في هذه الضوابط في باب التعادل والتراجيح فراجع. (١)

١. المحصول: ٤/٤١٣-٤١٧.

تصحیح الأمرين بالترتب

تمهید

قد عرفت أن ثمرة القول باقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضده الخاص تظهر في مقامين: الأول: فيما إذا كان أحد الواجبين مضيئاً والآخر موسعاً، كإزالة النجاسة عن المسجد، والصلاة في الوقت الموسع.

الثاني: فيما إذا كانا مضيئين، كالإزالة والصلاة في آخر الوقت، مع عدم وفاء القدرة إلاً بأحدهما لضيق الوقت.

ثم إننا لو صححنا العبادة عن طريق الملاك، فلا فرق بين المقامين، لوجود الملاك فيهما وكفايته.

وأما لو صححنا العبادة بالأمر بالطبيعة، وإن لم يكن الفرد المذكور مأموراً به، فلا يجري هذا الجواب إلاً في المقام الأول، أعني فيما إذا كانت للطبيعة أفراد غير مزاحمة، لا في المقام الثاني، فإن بقاء الأمر على الطبيعة حينئذٍ، يستلزم طلب الضدين.

ولأجل ذلك صار جمع من أجلّة الأصوليين إلى تصحيح طلب الضدين، بأمرين مترتبين: أمر بالأهم على وجه الإطلاق، وأمر بالمهمّ مقيداً بالعصيان أو بالعزم عليه. وهو ما عُرف بمسألة الترتب.

وقد عكف على بيان هذه المسألة، إكناً وامتناعاً، عدّة من الأعلام، فتضاربت في ذلك آراؤهم.

حقيقة الترتب أن يتعلّق أمر فعلي بواجب - أهم - على وجه الإطلاق بلا تقييد بشيء، ويتعلّق أمر فعلي آخر بضده - المهم - مشروطة فعليته بعصيان ذلك الأمر المتعلّق بالأهم أو العزم على عصيانه.

ولتوضيح الحال ، نقدّم أموراً:

١- إنّ مورد الترتب هو ما إذا كان هناك تراحم بين المضيّق والموسّع، كالإزالة والصلاة الواجبة مع سعة الوقت، أو بين المضيّقين كالإزالة مع الصلاة في آخر الوقت، أو مثل إنقاذ غريقين أحدهما مهم والآخر أهم - كالوصي والنبى - مع عدم القدرة إلّا على واحد منهما. وقد عرفت أنّ إطلاق الأمر بالطبيعة بالنسبة إلى الوقت الذي كان فيه الأمر بالإزالة فعلياً، موجب لطلب الضدين على وجه الإطلاق ولا محيص عن تقييد الإطلاق حتّى يكون طلب المهم في ذلك الظرف على وجه مشروط.

٢- إنّ البحث عن صحّة الترتب وعدمها، بحث عقلي لا دخالة للفظ فيه. وذكره في أبواب مباحث الألفاظ، كذكر الملازمات في باب الأوامر مع أنّ البحث فيها عن الملازمة العقلية.

٣- إنّ مسألة الترتب من المسائل التي يكفي في وقوعها إكناها، وذلك أنّه لَمّا كان طلب الإزالة والصلاة من المكلف في زمن واحد، تكليفاً بغير المقدور، فرفعه يتحقّق بأحد الأمرين، إمّا برفع اليد عن نفس الأمر بالمهم، أو برفع اليد عن إطلاقه، وتقييده بعصيان الأهم. وإذا كان رفع اليد عن إطلاق المهم كافياً في رفع المحذور، فلا وجه لرفع اليد عن نفس الأمر، لأنّه عندئذٍ يكون الالتزام بسقوط الأمر من رأس، بلا جهة ملزمة والضروريات تتقدّر بقدرها.

٤- إنَّ الشرط إمَّا هو العصيان أو العزم عليه، وكلاهما إمَّا على نحو الشرط المتقدِّم أو المتأخَّر أو المقارن، فتصير الصور ستة: ولم يذكر المحقق الخراساني في كفايته من الأوَّل (كون العصيان بوجوده الخارجي) شرطاً لفعلية الأمر بالمهمِّ إلاَّ صورة واحدة، وهي العصيان على نحو الشرط المتأخَّر كما لم يذكر من الثاني (كون نيَّة العصيان شرطاً لفعلية الأمر بالمهمِّ) إلاَّ صورتين: المتقدِّم والمقارن. ونحن فيما يلي نبحت عن جميع الصور فنقول:

إذا كانت حقيقة الترتب عبارة عن اجتماع أمرين فعليين في زمان واحد بشرط أن يكون أحدهما في طول الآخر من حيث الرتبة العقلية، بأن يكون أحدهما مطلقاً والآخر مشروطاً بعصيان الأمر الأوَّل خارجاً، فهو يتصوَّر حينئذٍ على وجوه ثلاثة:

الوجه الأوَّل: أن يكون العصيان بوجوده الخارجي المتقدِّم شرطاً لفعلية الأمر بالمهمِّ. إذا كان العصيان بوجوده الخارجي (لا بالعزم عليه) شرطاً لفعلية الأمر بالمهمِّ والخطاب به، يكون معنى ذلك أنه مالم يعص الأمر بالأهمِّ، لا يكون هناك أمر بالمهمِّ، ولا يصير أمره فعلياً، وإمَّا يكون كذلك إذا عصى أمر الأهمِّ حقيقة وهذا كما إذا كان الأهمِّ موجوداً أنياً لا تدريجياً، كأنقاذ الغريق في البحر. ومثل هذا يكون خارجاً عن الترتب، إذ ليس حينئذٍ إلاَّ أمر واحد، وذلك أنه قبل العصيان ليس هناك سوى أمر واحد وهو الأمر بالأهمِّ، وبعد العصيان ليس هناك إلاَّ أمر واحد هو الأمر بالمهمِّ، لسقوط الأهمِّ بالعصيان.

الوجه الثاني: أن يكون العصيان بوجوده الخارجي المقارن شرطاً لفعلية الأمر بالمهمِّ.

إذا كان كلٌّ من الأهمِّ والمهمِّ تدريجيين، كالإزالة والصلاة، وكان العصيان

الخارجي شرطاً بوجوده الحدوثي المقارن، بأن يكون عصيان الأمر بالأهم في الآن الأول، كافيًا لفعلية الأمر بالمهم في جميع الأزمنة، ولا تتوقف فعليته على استمرار المعصية - ولأجل ذلك لو تبدلت نيته بعد العصيان وأراد امتثال الأمر بالأهم مجددًا، لما فقد الأمر بالمهم فعليته، كما لا يفقد الأمر بالأهم فعليته أيضاً لعدم كفاية العصيان الحدوثي في سقوطه - فالظاهر من المحقق الخراساني أنه خارج عن الترتب، وذلك لأن معصية الأهم في الآن الأول كافية لفعلية الأمر بالمهم في جميع أزمنة امتثاله، فلا تتوقف فعليته في الآن الثاني والثالث على استمرار معصية الأمر بالأهم في الآتات المتأخرة. فيكون كل من الأمر بالأهم والمهم مطلقاً فعلياً في الآن الثاني والثالث و...في عرض الآخر. فتكون النتيجة طلب الجمع بين الضدين. ولعله لأجل ذلك لم يذكر من شرطية العصيان بوجوده الخارجي إلا القسم الثالث كما سيوافيك. والحاصل أنه لا تزاحم بين الأمرين في الآن الأول، ولكن التزاحم بين الأمرين متحقق في الآن الثاني والثالث و....

وبعبارة أخرى: إذا كان العصيان شرطاً بوجوده الحدوثي دون الاستمراري، يكون الأمر بالمهم مشروطاً بالعصيان في الآن الأول، دون الآتات الأخرى، فإذا حصل شرطه ينقلب إلى واجب مطلق فعندئذ يلزم اجتماع أمرين فعليين مطلقين.^(١)

وبذلك يتبين أن المراد من العصيان المتقدم على فعلية الأمر بالصلاة، هو العصيان الموجب لسقوط الأمر بالأهم تماماً، كما أن المراد من العصيان المقارن لفعلية الأمر بالمهم هو العصيان الحدوثي الآتي غير الموجب لسقوط الأمر بالأهم فعند ذلك، لا تزاحم بين الأمرين في الآن الأول لكون أحدهما مطلقاً والآخر مشروطاً وأما بعد هذا الآن فيكون الأمران فعليين مطلقين وهو مساوق لطلب الجمع بين الضدين.

١. والحق صحته أيضاً، لأن الواجب المشروط لا يخرج عن كونه مشروطاً بحصول شرطه.

الوجه الثالث: أن يكون العصيان بوجوده الخارجي المتأخر شرطاً لفعلية الأمر بالمهم. إذا كان الأمر بالمهم مشروطاً بعصيان الأمر بالأهم حدوثاً وبقاءً، بأن يكون الشرط هو العصيان المستمر إلى الإتيان بالجزء الأخير من المهم، بحيث لا يكفي عصيان الأمر بالأهم أنا ما، بل فعلية الأمر بالصلاة عند المزاحمة مشروطة بعصيان الأمر بالإزالة واستمراره إلى الإتيان بالجزء الأخير من الصلاة، فشرط فعلية الأمر بالمهم - على هذا - هو حدوث العصيان في الآن الأول وامتداده إلى الإتيان بالجزء الأخير من المهم بحيث لو ندم أثناء العمل، وأراد امتثال الأمر بالأهم، لكشف عن عدم فعلية الأمر بالمهم من أول الأمر.

ففي هذه الصورة، لا يخرج الأمر بالمهم عن كونه واجباً مشروطاً، بل يصير حصول العصيان في الأزمنة المتأخرة سبباً لفعلية الأمر بالمهم من أول أزمنة امتثاله. وهذه الصورة هي مورد نظر القائل بالترتب.

والحاصل: أنه إذا كان الشرط هو العصيان المستمر، فهو في كل آن واجب مشروط إلى أن يفرغ من الصلاة. بخلاف ما إذا كان مشروطاً بالعصيان الآتي، فإن الأمر بالمهم مشروط في الآن الأول فقط ولكنه مطلق في الآتات المتأخرة وواقع الترتب يقوم بكون أحد الأمرين مطلقاً والآخر مشروطاً إلى الفراغ عن العمل، لا مشروطاً أنا ما، ومطلقاً في سائر الآتات.

وبذلك يعلم أن تخصيص العصيان الخارجي بالقسم الحدوثي، يكون من قبيل الشرط المقارن. كما أن تخصيصه بالعصيان الباقي إلى الإتيان بالجزء الأخير من المهم، يكون من قبيل الشرط المتأخر.

كما يظهر لك وجه تخصيص المحقق الخراساني في كفايته، شرطية العصيان الخارجي بصورة واحدة وهي أخذه شرطاً متأخراً للوجوب لا متقدماً ولا مقارناً،

كما عرفت.

والحاصل أنّ روح الترتب هو اجتماع أمرين فعليين في زمان واحد، مترتبين أحدهما في طول الآخر وهذا لا يتحقق إلاّ بكون الأمر بالمهم مشروطاً بعصيان الأمر بالأهمّ إلى زمان الفراغ عن امتثاله وهو حاصل في أخذ العصيان الخارجي على نحو الشرط المتأخّر دون المتقدّم والمقارن.

وأما إذا كان الشرط هو العزم على العصيان، فقد اختار منه المحقق الخراساني صورتين التاليتين:

أ: إذا كان العزم على العصيان مأخوذاً على نحو الشرط المتقدّم.

ب: إذا كان العزم على العصيان مأخوذاً على نحو الشرط المقارن.

ولم يذكر عن العزم المأخوذ بصورة الشرط المتأخّر، شيئاً وعلى ظاهر كلامه فالصورتان الأوّلتان داخلتان في مسألة الترتب دون الأخيرة. وللتأمل فيما ذكره وجه.

إذا علمت ذلك، فيقع الكلام في مقامين:

المقام الأوّل: توضيح نظرية القائلين بالامتناع.

المقام الثاني: توضيح نظرية القائلين بالجواز.

وإليك البحث في كلا المقامين، الواحد تلو الآخر.

أدلة القائلين بامتناع الترتّب

١- تقريب المحقّق الخراساني

قال في تقريب امتناع الترتّب: إنّ ملاك استحالة طلب الضدّين في عرض واحد موجود في طلبهما كذلك، فإنّه وإن لم يكن في مرتبة طلب الأهم، اجتماع طلبهما، إلاّ أنّه كان في مرتبة الأمر بغيره، اجتماعهما، بدهة فعلية الأمر بالأهم في هذه المرتبة وعدم سقوطه بعد بمجرد المعصية فيما بعد، مالم يعص، أو العزم عليها مع فعلية الأمر بغيره أيضاً، لتحقّق ما هو شرط فعليته فرضاً. (١)

وحاصله: أنّ صحّة الترتّب تستلزم اجتماع حكّمين فعليين في زمان واحد لأنّ المفروض فعلية الأمر بالمهم أيضاً، ولازم ذلك طلب كلّ واحد في آن واحد، وهو بمنزلة طلب الضدّين، والأمر بالمهم وإن لم يكن في مرتبة الأمر بالأهم لكنّه موجود في مرتبة الأمر بالمهم بمعنى فعلية الأمر بالأهم في ظرف فعلية الأمر بالمهم، فيلزم اجتماع أمرين فعليين كلّ يقتضي إيجاد متعلّقه في زمان واحد فتلزم من اجتماعهما فيه، المطاردة بينهما في ذلك الزمان من جهة مضادّة متعلّقهما في الوجود.

يلاحظ عليه: أنّ نتيجة اجتماع الأمرين الفعلين عبارة عن طلب الضدّين، وهو غير طلب الجمع بين الضدّين. والممتنع هو الثاني دون الأوّل، ونتيجة الترتّب هي الأوّل دون الثاني. فلا بدّ من التمييز بين الطلبين.

١. كفاية الأصول: ٢١٣/١.

وإن شئت قلت: إن اجتماع أمرين فعليين في رتبة واحدة، بل في زمان واحد إنما يستحيل إذا كانت نتيجة اجتماع أمرين فعليين، هي طلب الجمع بينهما لا طلب كل واحد منهما. ونتيجة الترتب في المقام تهدف إلى طلب كل من الفعلين، لا طلب الجمع بينهما، وذلك أن الأمر بالأهم والأمر بالمهم، وإن كانا فعليين، لتحقق شرط الأمر بالمهم، إلا أنه لما كان الأمر بالمهم في ظرف فراغ المكلف عن إطاعة الأمر بالأهم، لا يصدق عليه أن المولى يطلب الجمع بينهما، وإن كان يصدق عليه أنه يطلب الضدين أو يجمع بين الطلبين. لكن ليس طلب الضدين مطلقاً، ملازماً لطلب الجمع بينهما.

والدليل على ذلك أنه لو اشتغل بامتنال الأمر بالأهم من أول الأمر، أو أعرض بعد الاشتغال بالمهم عنه إلى الأهم، لما كانت عليه غضاضة إلا لأجل تأخير المضيّق بقدر الاشتغال بالمهم.

ومجرد كون الأمر بالأهم في مرتبة الآخر، لا ينتج إلا طلب الضدين بنحو غير محال، وهو طلب ذاك عند ترك الآخر. وبالجملة فما هو المحال غير مطلوب، وما هو المطلوب غير محال.

وبعبارة أخرى: نسأل القائل بأنه في أي نقطة وموضع يلزم طلب الجمع بين الضدين؟ فلا يخلو:

إمّا أن يلزم في مقام الجعل والإنشاء.

أو يلزم في مقام الفعلية أي تأثير الأمرين وداعويتهما في نفس المكلف عند وجود موضوعهما.

أو يلزم في مقام امتثالهما وإطاعتهما.

أمّا المقام الأول، فيظهر عدم المطاردة بالوقوف على الفرق بين التعارض والتزاحم وبالتالي على الفرق بين المتعارضين والمتزاحمين، وأنّ المقام من قبيل الثاني

دون الأول.

أما التعارض فهو عبارة عن تكاذب الدليلين في مقام الجعل والإنشاء، حيث إن كلاً من الدليلين يكذب صدور الدليل الآخر، فلو ورد «ثمن العذرة سحت» وورد أيضاً: «لا بأس ببيع العذرة» فالعقل يحكم بكذب أحد الدليلين وعدم صدور كليهما من المشرع الحكيم، إذ كيف تنقدح إرادتان جديتان متضادتان في لوح النفس بالنسبة إلى موضوع واحد وبالتالي كيف يصح جعل حكمين متضادين لموضوع واحد لغاية الامتثال.

و أما التزاحم بين الفعلين كإنقاذ الغريقين في زمان واحد فهو ناشئ عن قصور قدرة المكلف في مقام الامتثال، من دون أن تكون هناك أية مطاردة في مقام الجعل والإنشاء ومثل وجوب إنقاذ الغريقين، في المقام، إذ للشارع الحكيم جعل وجوبين أحدهما للإزالة والآخر للصلاة، من دون أن تكون هناك أية ملازمة بين صدق أحدهما وكذب الآخر. وليس دليل كل ناظراً إلى الدليل الآخر حتى يكون الدليل في مقام الجعل ناظراً إلى صورة الاجتماع لما قررنا في محله من أن مفاد إطلاق كل دليل، هو كون متعلقه تمام الموضوع للحكم، وعلى هذا فالإزالة بما هي هي تمام الموضوع للوجوب، كما أن الصلاة بما هي هي تمام الموضوع له، وليس معنى إطلاق وجوب الإزالة، هو وجوبها سواء وجبت الصلاة أم لا، وهكذا بالعكس لما قرر في محله من أن الإطلاق هو رفض القيود، لا الجمع بين القيود.

و يترتب على ذلك، عدم وجود أية مطاردة في مقام الجعل والإنشاء في المتزاحمين كالإزالة والصلاة.

وأما الفعلية، أعني داعوية كل حكم إلى متعلقه عند تحقق موضوعه، فعدم المطاردة فيها لأجل أن كل أمر يدعو إلى متعلقه ولا يبعث إلا إليه لا إلى الجمع بينه وبين الآخر، فقوله: أزل النجاسة، باعث قانوني إلى الإزالة، وليس ناظراً إلى حالة الاجتماع مع الصلاة، ومثله قوله: صل صلاة الظهر.

وبذلك يظهر ما في كلام المحقق الخوئي - دام ظلّه - حيث قال: إنّ التنافي بين المتزاحمين إنّما هو في مرتبة فعلية الأحكام وزمن امتثالها ضرورة أنّ فعلية كلّ من حكمين متزاحمين تأتي عن فعلية الآخر لاستحالة فعلية كليهما معاً^(١) فقد خلط في كلامه بين المقامين: الفعلية والامتثال حيث عطف الامتثال على الفعلية.

وأما المطاردة في زمان الامتثال فهو حقّ إذا كان الأمران مطلقين، كما إذا قال: أزل النجاسة وصلّ الصلاة من دون أن يخص أحدهما بوقت والآخر بوقت آخر، فعندئذٍ يلزم المطاردة، إذ كلّ يطلب صرف القدرة في إيجاد متعلّقه، مع أنّ قدرته لا تفي إلاّ لواحد منهما فلاجل ذلك يمتنع توجه أمرين عرضيين، إلى المكلف الذي لا تفي قدرته إلاّ لامتثال واحد منهما.

وأما إذا كان أحدهما في طول الآخر، وبعبارة أخرى إذا كان أحدهما مطلقاً والآخر مشروطاً فلا يلزم المطاردة وإن كان كلّ منهما فعليين، لأنّه لو لم يكن له صارف عن امتثال الأمر المطلق الأهم، فلا داعوية للأمر بالمهمّ إلى إيجاد متعلّقه لعدم فعليته بعدم حصول شرطه.

فتنحصر الدعوة القانونية بطرف واحد، وأما إذا كان هناك صارف عن امتثال الأمر بالأهم وحصل شرط فعلية الأمر بالمهم، فلكلّ من الأمرين وإن كانت دعوة قانونية لكنّ الدعوتين غير متنافيتين وذلك لأنّ الأمر الثاني ذو مرونة وليونة، فهو في الوقت الذي يدعو إلى إيجاد متعلّقه، لا يابى أن يتركه المكلف ويشغل بالأهم، فإذا كانت الدعوة على هذا النحو فلا تقع بينهما أيّ مطاردة لأنّ الأمر بالأهم يُهاجم والأمر بالمهم يقبله ولكن في الوقت نفسه لا ينثلم أساسه، هذا كلّه إذا أُريد من الدعوة، الدعوة القانونية، وأما إذا أُريد منها التأثير النفسي، فعدم المطاردة واضح، إذا لم يكن هناك صارف فالتأثير للأمر الأوّل، وإن كان صارف فالتأثير للأمر الثاني، وعليك بتفكيك الدعوة القانونية عن التأثير النفسي، وتحليل

١. المحاضر ات: ٢٠٧/٣.

كل واحد، مستقلاً عن الآخر.

ما هو مفتاح حلّ العقدة؟

أظنّ أنّ مفتاح حلّ العقدة في مسألة الترتب، هو التركيز على ما ذكرناه إجمالاً وتفصيلاً أمّا الإجمال فلأنّ لازم الترتب هو طلبُ الضدين، لا طلبُ الجمع بين الضدين والمحال هو الثاني دون الأول، وأمّا التفصيل فبتبيين أنّ حكم المتزاحمين غير حكم المتعارضين، فالتعارض والمطاردة في الثاني يرجع إلى مقام الجعل والإنشاء فلا تصل النوبة إلى المرحلتين الأخيرتين، وفي الأول لا يرجع إلى مقام الجعل والإنشاء، ولا مقام الفعلية والدعوة. وإنّما يرجع إلى مقام الامتثال حيث إنّ القدرة الواحدة لا تفي لامتثال أمرين فعند ذلك فلو كان الطلبان مطلقين، تكون نتيجة الإطلاق (لا نفسه) هو طلب الجمع بين الضدين. وأمّا إذا كان أحدهما مطلقاً والآخر مشروطاً، فلا يلزم ذلك إذ في وسع العبد، صرف القدرة في الأهم من دون أن يكون هناك أيّ لوم وعتاب، وأمّا إذا كان هناك صارف عن امتثاله، وقعد عن امتثال أمر المولى حاول المولى تقليل خسارته ففرض عليه واجباً آخر، لا يزاحم الأهمّ والحال هذه وهو المهم.

و للقاتل بالترتب، أن لا يستوحش من فعلية الأمرين، بل عليه أن يستوحش من أمرين غير قابلين للامتثال كما إذا كانا مطلقين لا من القابلين له بنحو من الأنحاء.

إنّ هذا المسلك الذي سلكناه يُقنع وجدان كلّ إنسان واع وأمّا الطريق الذي سلّكه مؤسس الترتب السيد الجليل الشيرازي وتلاميذه من التركيز على تعدد رتبة الأمرين - لو صحّ - لا يُقنع الوجدان كما سيوافيك.

إلى هنا تمت مناقشة التقريب الذي ذكره المحقّق الخراساني لامتناع الترتب وإليك بيان الإشكالات التي أوردتها على تقريبه ثمّ دفعها.

حول مناقشات المحقق الخراساني

إنَّ المحقِّق الخراساني عليه السلام لما ذكر تقريبه الذي عرفته لامتناع الترتب، أورد على نفسه إشكالات وأجاب عنها، ونحن نذكر فيما يلي، تلك الإشكالات وجوابه عليها ثم نتيجة ما نراه. الإشكال الأوَّل: لا دليل على امتناع اجتماع طلب الضدين إذا كان بسوء الاختيار حيث يعصى فيما بعدُ بالاختيار، فلولاه لما كان متوجَّهاً إليه إلاَّ الطلب بالأهمِّ ولا برهان على امتناع الاجتماع إذا كان بسوء الاختيار.

وأجاب عنه بأنَّ استحالة طلب الضدين ليست إلاَّ لأجل استحالة طلب المحال واستحالة طلبه من الحكيم الملتفت إلى محالِّته، لا تختصُّ بحال دون حال وإلصاح فيما علق على أمر اختياري (بلا خصوصية بسوء اختياره) في عرض واحد بلا حاجة في تصحيحه إلى الترتب مع أنه محال. (١)

يلاحظ عليه: أنَّ ما ذكره من الكبرى صحيح، لأنَّ طلب المحال، محال بالذات، سواء صار محالاً بسوء الاختيار أم لا. ولكن كون الأمر بالضدين من هذا القبيل ممنوع، إذ ليس هنا إلاَّ طلب الضدين لا طلب الجمع بينهما.

وحاصل النظر في الإشكال والجواب أنَّ الأوَّل يسلم كون الأمر بالترتب يستلزم المحال وهو - على زعمه - طلب الجمع بين الضدين، لكنَّه لا إشكال فيه لأنَّه بسوء الاختيار، حيث جعل نفسه في هذا المضيق وإلاَّ كان في وسعه دفع المحال بامتنال الأمر بالأهمِّ.

كما أنَّ الجواب يسلم أنَّ الأمر بالترتب يستلزم المحال، لكنَّه يردُّ جواز طلب المحال بسوء الاختيار بوجهين: أولاً، أنَّ طلب المحال، محال مطلقاً سواء كان بسوء الاختيار أم لا، وثانياً بأنَّه لو جاز، لجاز مع حسن الاختيار كما إذا قال: أزل

١. لاحظ كفاية الأصول: ٢١٣/١-٢١٧.

النجاسة وإن شربت الماء فصلّ مع أنه غير جائز.

وحاصل نظرنا أنه لا يلزم المحال أصلاً، لأنّ المحال، طلب الجمع بين الضدّين، لا طلبهما وذلك لأنّه لو كان الأمران مطلقين في مقام الامتثال يلزم من إطلاقهما طلب الجمع بينهما، لا أقول إنّه يلزم بالدلالة المطابقة على الجمع وإنّما هو نتيجة إطلاقهما وطلبهما بلا قيد وشرط في آن واحد. وأمّا إذا كان أحدهما مطلقاً والآخر مشروطاً، فالأمر بالأهمّ يطلب إيجاد المتعلّق على وجه الإطلاق، والأمر بالمهمّ يطلبه عند فراغ الساحة عن الأهمّ، فلا يلزم من مثله طلب الجمع لأنّه يطلبه عند عدم تأثير الأمر الأوّل. وسيوافيك التوضيح في تحليل المناقشة الثانية بإذن الله.

الإشكال الثاني: فرق بين الاجتماع في عرض واحد والاجتماع كذلك (مترتبين) فإنّ كلاً من الأمرين في الأوّل يطارد الآخر بخلافه في الثاني فإنّ طلب المهمّ، لا يطارد طلب الأهمّ، فإنّه يكون على تقدير عدم الإتيان بالأهمّ، فلا يكاد يريد غير الأهمّ على تقدير الإتيان به وعدم عصيانه. وبالجملة المطاردة من جانب الأمر بالمهمّ غير موجودة.

وأجاب عنه بوجهين:

الأوّل: كيف لا يطارده الأمر بالمهمّ؟ وهل يكون طرده له إلاّ من جهة فعليته ومضادّة متعلّقه له؟ وعدم إرادة المهمّ على تقدير الإتيان بالأهمّ، لا يوجب عدم طرده لطلبه (أي عدم طرد الأمر بالمهمّ لطلب الأمر بالأهمّ) مع تحقّقه (أي تحقّق الطرد) على تقدير عدم الإتيان بالأهمّ وعصيان أمره، فيلزم اجتماعهما على هذا التقدير.

وحاصله: الأمر بالمهمّ - وإن كان لا يطارد الأمر بالأهمّ عند الإتيان بالأهمّ - لكنّه يطارده في صورة عدم الإتيان بالأهمّ.

الثاني: إنّ الأمر بالأهم يطارد الأمر بالمهم مطلقاً، قال: «على أنّه يكفي المطاردة من طرف الأمر بالأهم، فإنّه على هذه الحال، يكون طارداً لطلب الضدّ». (١)

أقول: ماذا يريد من كون الأمر بالمهمّ، يطارد الأمر بالأهم عند عدم الإتيان بالأهم، فهل يريد أنّ الأمر بالمهمّ إنّما يطارد الأمر بالأهم - في صورة عدم الإتيان بالأهم - فذلك غير تام لأنه إنّما يطارد إذا طلب المهمّ بلا قيد ولا شرط، وأمّا إذا كان الأمر بالمهمّ مشروطاً بالعصيان بالأهم بحيث يكون ذا مرونة وليونة بالنسبة إلى الأمر بالأهم ففي نفس الفرض (أي عدم الإتيان بالأهمّ الذي زعم المحقّق أنّ الأمر بالمهمّ يطارد الأمر بالأهم) لا تتحقّق المطاردة، لأنّ له بحكم المرونة والليونة بيانين ومفهومين، أحدهما الحثّ على الإتيان بالمهمّ عند العصيان. ثانيهما: عدم البأس بتركه والاشتغال بالأهم في هذه الحالة ومع هذا كيف يطارد الأمر بالمهمّ الأمر بالأهم.

هذا كلّه حول الجواب الأوّل. وأمّا الجواب الثاني أي كفاية وحدة المطاردة من جانب واحد وهو الأمر بالأهم وشمول إطلاقه لموضع يكون الأمر بالمهمّ فعلياً، فحاصل الجواب عنه، أنّ موضع المطاردة إمّا هو مقام الجعل والإنشاء أو مقام الفعلية، وقد عرفت عدم المطاردة لا في الأوّل كما هو واضح، ولا في الثاني، لأنّ كلّ أمر فعلي يدعو إلى نفسه ولا يدعو إلى ترك غيره من غير فرق بين الأهم والمهمّ فتنحصر المطاردة في مقام الامتثال والموضوع للمطاردة في مقام الامتثال هو التأثير النفسي وقد عرفت أنّ التأثير لأحد الأمرين، فلو كان قاصداً للأمر بالأهمّ، فليس الأمر بالمهمّ فعلياً، وإن كان غير قاصد له. فالأمر بالمهمّ وإن كان فعلياً لكن فعليته ليس على وجه القطع والجزم بل في ظرف عدم تأثير الأمر الأوّل فمثل هذه الدعوة لا يترتب عليها أيّ فساد. وذلك لأنّ المولى يرى أنّ أمره ليس علّة تامة

١. كفاية الأصول: ٢١٧/١، بتصرف يسير.

لانبعث المكلف، بل موجد للداعي في نفس المكلف، ولأجله يحتمل أن يكون المكلف منبعثاً عن الأمر بالمهم، وغير منبعث عن الأمر بالأهم، ويرى ظرف الامتثال خالياً عن كل فعل، بحيث لو لم يأمره بالمهم، لتركه أيضاً، فيأمره بالمهم، ليصل إلى أحد الهدفين. وعبارة أخرى: إن انقداح الإرادتين في نفس المولى ليس من الأمور الممتنعة، كما أن انقداحهما ليس بمعنى الجمع بين الأمرين المتضادين، وإنما الكلام في قدرة المكلف وعجزه عن امتثال الأمرين.

فإذا طلبهما وكانا عرضيين، يلزم منه طلب كل في ظرف الإتيان بالآخر، وهو غير صحيح وأما إذا لم يكونا كذلك، بأن كان طلب أحدهما في ظرف عدم تأثير الآخر، فلا مطاردة أبداً، لا في مقام الجعل، ولا في مقام التأثير، ولا في مقام الامتثال كما لا يخفى. وبذلك يتضح ضعف كلا الوجهين.

الإشكال الثالث: ما الحيلة فيما وقع كذلك من طلب الضدين في العرفيات؟
وأجاب عنه بجوابين:

- ١- أن يكون الأمر بالمهم بعد التجاوز عن الأمر به (الأهم).
- ٢- أن يكون الأمر به (المهم) إرشاداً إلى محبوبيته وبقائه على ما هو عليه من المصلحة والغرض.^(١)

أقول: ماذا يريد من التجاوز؟

هل يريد منه أنه يكون منسوخاً، فهو غير صحيح مع اشتماله على المصلحة الملزمة. ولذا لو رجع إليه بعد العصيان أنا ما، لكان الأمر باقياً.
أم يريد أنه عند الخيبة عن تأثير الأول، يأمر بالمهم، فهو نفس الترتب.

١. المصدر السابق، ص ٢١٨.

مشكلة تعدد العقاب

قد عرفت إشكالات المحقق الخراساني وأجوبته ومدى صحتها، وبقي هاهنا إشكال ربّما يورد على الترتب وهو أنه يلزم على القول بالترتب، تعدد العقاب إذا ترك الأمرين، مع ضرورة قبح العقاب على ما لا يقدر عليه العبد.

و هذا في الحقيقة استدلال من طريق الإنّ على بطلان الترتب، وحاصله أنه لو صحّ الترتب، للزم تعدد التكليف، وبتعدده يلزم تعدد العقاب، ولكن التالي باطل فكذا المقدم. وقد أُجيب عنه بوجهين:

الأول: وحدة العقاب مع تعدد العصيان

هناك من يقبل تعدد العصيان، ولكنه يقول بوحدة العقاب، وذلك لأنّ تعدد العقاب ووحدته تابع لوحدة القدرة وتعددتها، لا وحدة التكليف وتعدده. فلو كانت القدرة واحدة والتكليف متعدداً، لما كان عليه إلاّ عقاب واحد وإنّ عصى جميع التكليف، لاستقلال العقل بقبح تعدده مع عدم قدرته إلاّ على واحد.

و بذلك يظهر سرّ تعدد العقاب في التكليف العرضية، كالصلاة والصوم إذا تركهما، فيعاقب عقابين، لتعدد القدرة، المستلزم كون المخالفة لا عن عذر وهذا بخلاف التكليف الطولية فلا يوجب تعدد التكليف فيها تعدد العقاب مع وحدة القدرة.

الثاني: تعدد العقاب مع تعدد العصيان

و هناك من يقول بتعدد العقاب مع تعدد التكليف ومعصيتها، قائلاً بأنّ المفروض وجود أمرين مستقلين وتعلّق كلّ واحد منهما بأمر ممكن مقدور

للمكلف، ومخالفة كلّ منهما توجب العقاب بلا شكّ. أمّا مقدورية الأهم، فواضحة. وأمّا مقدورية المهم، فمن جهة فرضه في ما كان الزمان خالياً منه. وفي هذه الرتبة يكون المهم مقدوراً بالوجدان. (١)

و قد أوضحه سيّدنا الأستاذ - دام ظلّه - بأنّه لو صرف قدرته في امتثال أحد الأمرين، فقد ترك الآخر عن عذر. وأمّا إذا لم يصرفها في واحد منهما، فقد ترك كلّ واحد بلا عذر، ويقال له: لم تركت هذا بلا عذر، ثمّ لم تركت الآخر كذلك، فيعاقب بعقابين. (٢)

٢- تقريب المحقق الحائري

نقل شيخ مشايخنا العلامة الحائري تقريباً للقول بامتناع الترتب وأشكل عليه وإليك بيان التقريب: (٣)

إنّ هناك مقدّمتين اتّفقت كلمة العلماء عليهما :

- ١- إنّ الضدّين ممّا لا يمكن إيجادهما في زمان واحد عقلاً.
 - ٢- لا يصحّ جعلهما في زمان واحد متعلّقين للطلب المطلق لأنّه تكليف بما لا يطاق.
- وهاتان المقدّمتان ممّا لا يقبلان الإنكار.
- إنّما الشأن بيان أنّ تعلّق الطلبين بالضدّين في زمان واحد ولو على نحو الترتب يرجع إلى الطلب المطلق بهذا، والطلب المطلق بذاك في زمان واحد.

بيانه: أنّ الأمر بإيجاد الضدّ، مع الأمر بإيجاد ضده الآخر، لا يخلو من أنّه إمّا

١. نهاية الأصول، ص ٢٠٨.

٢. تهذيب الأصول: ٣١١/١-٣١٢، ط مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين.

٣. الحائري: الدرر: ١١٤/١، الطبعة المحشاة بتعليق المؤلف.

أمر بإيجاده مطلقاً في زمان الأمر بضده كذلك وإما أمر بإيجاده مشروطاً بترك الآخر، أما الأول فلا يلتزم به كل من أحال التكليف بما لا يطاق والثاني على قسمين إما أن يكون الشرط في ناحية الأمر المشروط هو الترتب الخارجي للأهم، أو كون المكلف بحيث يترك في علم الله. أما الأول، فهو خارج عن الترتب لأنه يدعى تحقق الأمرين في زمان واحد.

وأما الأخير، فلازمه القول بإطلاق الأمر المتعلق بالمهم، في ظرف تحقق شرطه. والمفروض وجود الأمر بالأهم أيضاً، لأنه مطلق. ففي زمان تحقق شرط المهم، يجتمع الأمران المتعلقان بالضدين، وكل واحد منهما مطلق. أما الأمر المتعلق بالأهم، فواضح. وأما الأمر المتعلق بالمهم، فلأن الأمر المشروط يصير بعد تحقق شرطه مطلقاً.

ثم إنه عليه السلام أورد عليه بما لا يهمننا التعرض له فعلاً غير أننا نختار أن الشرط هو الثاني أي كون المكلف بحيث يترك في علم الله لكنه إنما ينقلب إلى الواجب المطلق لو كان العصيان شرطاً بوجوده الآني وعلى حسب مصطلحنا إذا كان الشرط مقارناً، وأما إذا كان الشرط هو العصيان الممتد إلى آخر الصلاة فهو لا ينقلب إلى الواجب المطلق إلا بعد الفراغ وهو ظرف سقوط الأمر بالمهم بالطاعة.

فإن قلت: كيف يكون الأمر بالمهم فعلياً، مع عدم حصول شرطه تماماً. وهل هذا إلتفكيك المشروط - وهو فعلية الأمر بالمهم - عن شرطه؟

قلت: إن حلّ العقدة يحصل بما اخترناه من صحة الشرط المتأخر في الأمور الاعتبارية، وعدم المانع فيها من كون الأمر المتأخر شرطاً للمتقدم، فيؤثر بوجوده المتأخر في فعلية الأمر بالمهم المتقدمة.

و قد عرفت عند البحث عن الشرط المتأخر أن حديث المقارنة إنما هو في

الأمر التكوينية، لا الأمور الاعتبارية، كالبعث الاعتباري وفعليته. نعم يجب في الإرادة التكوينية أن يكون الشرط مقارناً، وهو غير البعث والأمر الاعتباريين.

أضف إليه من إمكان جعل الأمر بالمهم من قبيل الواجب المعلق، بأن يكون الوجوب مطلقاً والواجب مقيداً متأخراً عن الإيجاب. وكون الأمر بالمهم مطلقاً، لا يضر، مع كون المطلوب مقيداً بصورة ترك الأمر بالأهم.

إلى هنا ظهر لك من تحليل دليل المانع، اتقان الترتب وصحته. ولا نحتاج - مع ذلك - إلى دليل أو أدلة المصححين للترتب، ولكننا نذكرها إكمالاً للبحث.

أدلة القائلين بجواز الترتب

ذكروا لصحة الترتب تقريبات نذكرها فيما يلي:

الأول: ما نقل عن بعض الأصوليين:

ولخصه المحقق الاصفهاني بما حاصله: أنّ اقتضاء كلّ أمر لإطاعة نفسه، في رتبة سابقة على إطاعته. كيف لا، وهي مرتبة تأثيره وأثره. ومن البديهي أنّ كلّ علة، منعزلة في مرتبة أثرها، عن التأثير، وإنّما اقتضاؤها، في مرتبة ذاتها المقدّمة على تأثيرها وأثرها. ولازم ذلك كون عصيان المكلف - وهو نقيض طاعته - أيضاً في مرتبة متأخرة عن الأمر واقتضائه.

وعليه، فإذا أُنيط أمر بعصيان مثل هذا الأمر، فلا شبهة أنّ هذه الإناطة تُخرج الأمرين عن المزامحة في التأثير. إذ في رتبة الأمر بالأهم، لا وجود للأمر بالمهم. وفي رتبة وجود الأمر بالمهم، لا يكون اقتضاء للأمر بالأهم. فلا مطاردة بين الأمرين، بل كلّ يؤثر في رتبة نفسه على وجه لا يوجب تحيّر المكلف في امتثال كلّ منهما، ولا يقتضي كلّ من الأمرين إلقاء المكلف فيما لا يطاق، بل كلّ يقتضي موضوعاً لا يقتضي غيره. (١)

يلاحظ عليه أولاً: أنّ التأخر الرتبي يحتاج إلى وجود الملاك في نفس الشيء، وإلا فمجرد كونه مقارناً لما هو متأخر رتبة عن شيء آخر، لا يوجب اتصافه

١. نهاية الدراية: ٢٣٣/١.

بالتأخر الرتبي. والمقام كذلك، لأن تأخر الإطاعة عن الأمر ناشئ من كونها بمنزلة أثر الأمر ومعلوله، فتأخر عن الأمر تأخر المعلول عن علته. وأما العصيان، فليس فيه هذا الملاك، إذ ليس الأمر مقتضياً لعصيان المكلف، حتى يتأخر عنه، فبقي كونه مصاحباً ومقارناً للإطاعة المتأخرة رتبة، وقد عرفت أنه لا يقتضي التأخر الرتبي.

والتمسك بقانون المساواة في الرتب العقلية غير صحيح، إذ هذا القانون إنما هو راجع إلى الكميات المتصلة كما في المسائل الهندسية فإذا كانت زاوية (أ) مساوية لزاوية (ب)، وكانت زاوية (ب) مساوية لزاوية (ج) فينتج أن زاوية (أ) مساوية لزاوية (ج) قطعاً، أو الكميات المنفصلة، كما لو كان زيد متأخراً عن عمرو متأخراً زمانياً، وكان زيد وبكر من حيث الزمان متقارنين، فيكون بكر أيضاً متأخراً عن عمرو. وليس كذلك في التأخر العقلي، فإن الشيء لا يوصف به إلا إذا كان فيه ملاك التأخر، ولأجل ذلك لا يكون ملازم المعلول متأخراً عن العلة، ولا عدم المعلول متأخراً عنها، مع أن ملازم المعلول وجوداً وعدمًا، مع المعلول كذلك في رتبة واحدة.

نعم كان عليه قدس سره أن يسلك مسلكاً آخر وهو التمسك بالتقدم الطبيعي (مكان التقدم العلي والمعلولي وأن ملازم المعلول، متأخر عن العلة مثل المعلول) والمراد منه أن يكون للمتقدم وجود، ولا يكون للمتأخر وجود، ولا عكس. فالأمر يتحقق بلا عصيان، ولكن العصيان لا يتحقق بلا موضوع، وهو الأمر، هذا. ولكن الكلام في المقام هو في التقدم والتأخر الرتبيين. وثانياً: أن التزاحم والتضاد ليسا في المعية العقلية حتى يرتفعا بالتأخر الرتبي للأمر بالمهم. بل موردهما هو المعية الزمانية، إذ الزمان الذي يكون الأمر بالأهم فيه فعلياً، يكون الأمر بالمهم - فيه - أيضاً باعثاً، فاللازم رفع التضاد في ذلك الظرف، لا رفع التضاد باختلاف الرتب.

والحاصل، أنّ مجرد تأخر الأمر بالمهم، عن الأمر بالأهم بحسب الرتبة العقلية، مع المعية في الاقتضاء بحسب الزمان، لا يدفع المطاردة، إذ مناط الاستحالة هي المعية الكونية في المتزاحمات والمتضادات، لا في الرتب العقلية من المراتب الوجودية.

الثاني: ما نقله المحقق الاصفهاني أيضاً:

وحاصله: أنّ مرجع إطلاق الأمر بالأهم، إلى سدّ باب عدمه من جميع الجهات، حتى عدم الآتي من قبل الأمر بالمهم، فهو بإطلاقه يدعو إلى حفظه مطلقاً. وأمّا الأمر بالمهم، فلما كان مترتباً على عدم الأهم وتركه، فإطلاقه يقتضي سدّ باب عدمه من كلّ الجهات إلا من ناحية الإتيان بالأهم.

وإن شئت قلت: إنّ الأمر بالمهم يقتضي سدّ باب عدمه في ظرف انفتاح باب عدم الأهم من باب الاتفاق، ولا منافاة بين قيام المولى بسدّ باب عدم الأهم مطلقاً، وسدّ باب عدم المهم في ظرف انفتاح باب عدم الأهم من باب الاتفاق. فالأمر بالمهم وإن كان فعلياً غير منوط بشيء، لكنّه حيث تعلّق بسدّ باب عدم المهم في ظرف انفتاح باب عدم الأهم من باب الاتفاق، فلا محالة لا محرّكية للأمر بالمهم نحو طرد عدم المهم إلا في ظرف انفتاح باب عدم الأهم من باب الاتفاق.

توضيحه: (١) إنّ لكلّ شيء أعداماً: من جانب فقد المقتضي، وفقد الشرط، ووجود المانع، وهو الضدّ هنا. والأمر بالأهم يقتضي سدّ كلّ عدم يتطرق إليه من أية جهة كان حتى من جانب وجود المانع.

وأما الأمر بالمهم فهو يقتضي سدَّ باب عدمه من جانب المقتضي، ومن جانب الشرط. وأما من ناحية المانع - أعني الأهم - فإنه يقتضي سدَّ عدم المهم، إلا فيما إذا كان سبب عدمه هو وجود الأهم فلا يقتضي - عند ذاك - سدَّ عدمه. فحينئذٍ، لا محركية للأمر بالمهم نحو طرد عدم نفسه، إلا إذا تطرق عدم إلى الأهم من باب الصدفة.

يلاحظ عليه: نحن نركِّز على الصورة التي تطرق عدم على الأهم من باب الاتفاق. فهل الأمر بالأهم عندئذٍ ساقط أو لا، والأوَّل خلاف المفروض، والثاني يستلزم وقوع المطاردة حيث إنَّ الأمر بالأهم يطلب قلب عدمه إلى الوجود، مع التحفظ على عدم المهم، لكون وجوده مانعاً. مع أنَّ الأمر بالمهم في هذه الحالة يقتضي - حسب اعترافه - سدَّ باب عدمه أي قلب عدمه إلى الوجود، فتقع المطاردة بين الاقتضائين.

والحقُّ أنَّ الترتب - الذي هو أمر عرفي - لا يتوقَّف على هذه الدقائق العقلية، بل صحَّته تبني على أحد البيانين التاليين:

- ١- أن لا يكون مفاده طلب الجمع بين الأمرين، وإن كان جمعاً بين الطلبين.
- ٢- أن لا يكون فيه تزامم، لا في مقام الجعل والإنشاء، ولا في الفعلية، ولا في مقام الإطاعة والامتثال، على ما عرفت تفصيله، فلا نعيد.

الثالث: ما ذكره المحقق الإصفهاني أيضاً:

حيث قال: إنَّ الأمر بالإضافة إلى متعلِّقه، من قبيل المقتضي بالإضافة إلى مقتضاه. وإذا كان المقتضيان مترتبين بأن كان أحد المقتضيين لا اقتضاء له إلا عند

عدم تأثير الآخر، فلا مانع من فعلية مقتضي الأمر المترتب. وحيث إن فعلية أصل اقتضاء المترتب منوطة بعدم تأثير المترتب عليه، فلا محالة تستحيل مانعيته عن تأثير الأمر المترتب عليه (أي المهم) لأن ما كان اقتضاؤه منوطاً بعدم فعلية مقتضي سبب من الأسباب، يستحيل أن يزاحمه في التأثير، ولا مزاحمة بين النقيضين إلا من حيث التأثير، وإلا فذوات المقتضيات بماهي، لا تزاحم بينهما. (١)

وهذا التقريب يتحد روحاً مع ما نقله عن المحقق البروجردي، والاختلاف إنما هو في التعبير، وسيوافيك أنه تقريب متين.

الرابع: ما عن المحقق البروجردي عليه السلام:

إنه لا إشكال في أن التكليف بالمحال، بنفسه محال، فإن التكليف الحقيقي إنما يصدر من المولى بداعي انبعاث المكلف وتحركه نحو العمل، فإذا كان نفس المكلف به محالاً، كالجمع بين السواد والبياض، أو الصعود إلى السماء بلا وسيلة، فلا محالة لا تنفذ الإرادة في نفسه جداً، وإن تكلم به فإنما يتكلم به لدواعٍ آخر.

و مثله إذا كان هناك تكليفان وكان كل واحد منهما أمراً ممكناً، والزمان لا يتسع إلا لواحد منهما. فهذا أيضاً لا يصدر من المولى، لا لأن المكلف به أمر محال، لأن المفروض أن كل واحد منهما أمر ممكن، وليس الجمع هو المأمور به حتى يكون الامتناع لأجل طلب الجمع، بل من جهة تزاحمهما في مقام التأثير وإيجاد الداعي، فإن كل واحد من الضدين، وإن كان - بحواله - أمراً ممكناً، لكن لما كان قيامه بهذا الواجب وذاك الواجب في زمان لا يسع إلا واحداً منهما، أمراً غير ممكن، كان صدور الطلب من المولى بهذا النحو، أمراً محالاً بعد التفاته إلى الحال.

وأما إذا فرض البعثان غير متزاحمين في مقام التأثير، بل كان تأثير أحدهما

١. نهاية الدراية، ص ٢٤٣، ط طهران.

عند عدم تأثير الآخر وخلو الطرف من المزاحم، فلا محالة ينقذح في نفس المولى طلب آخر يتعلّق بالضدّ، إذ الفعل مقدور للمكلّف، والأمر الأوّل غير باعث ولا داعٍ، والزمان خالٍ عن الفعل بحيث لولم يشغله المهمّ، لكان الزمان فارغاً عن الفعل مطلقاً. فأبى مانع من طلب المهم عند عدم تأثير الأهم وعدم باعثيته؟

وبالجملة: امتناع الترتب لأجل أحد أمور:

الأوّل: من جهة امتناع التشريع.

الثاني: من جانب التزاحم في مقام التأثير.

الثالث: من جهة القصور في جانب الامتثال.

والكلّ منتف.

أمّا الأوّل، فلأنّ المفروض أنّ كلّ واحد من الضدّين أمر ممكن. وليس الجمع «مكلّفاً به» حتى يكون من التكليف بالمحال.

وأمّا الثاني، فلأنّ المفروض أنّ تأثير الأمر الثاني وداعويته، عند سقوط الأمر الأوّل عن التأثير وعند عدم داعويته وباعثيته.

وأمّا الثالث، فلأنّ المفروض عدم القصور في الامتثال، بمعنى أنّه لو امتثل الأمر بالأهم، لما كان هناك أمر بالمهم حتى نبحت عن امثاله. ولو أتى بالمهم، فلا محذور أيضاً، لأنّه لا يريد إلاّ امتثال الأمر بالمهمّ، والوقت يسعه نعم، هو في هذه الحالة عاص من جهة، ومطيع من جهة أخرى. (١)

ولقد أحسن الله حيث لم يجعل المسألة مبتنية على اختلاف رتبة الأمرين، فقد عرفت أنّ الاختلاف في الرتبة لا يفيد، لأنّ التزاحم والتعارض ليسا في مقام الرتبة حتى يرتفعا باختلاف الرتبتين، بل التزاحم - المتوهم - إنّما هو في زمان الامتثال.

١. ما ذكرناه من البيان، موافق لما ذكره هو نفسه عند البحث في الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري وقد سمعناه منه قدس سرّه شفاهاً لاحظ في المقام نهاية الأصول: ٢٠٣/١-٢٠٤.

وقد عرفت عدم التزاحم بين الأمرين، لا في مقام التشريع، ولا في مقام التأثير، ولا في ظرف الامتثال.

وهذا البيان لا غبار عليه، وهو يفيد القطع بجواز الترتب لمن أمعن ونظر. وكون الأمر بالمهم فعلياً مع فعلية الأمر بالأهم، ممّا لا يضرّ بعد عدم كون مفادهما طلباً للجمع بين الضدين.

كما أنّ كون الأهمّ فعلياً في ظرف فعلية المهم، أيضاً غير مضرّ، لأنّ مفادهما ليس أمراً بالجمع بين الضدين، وإن كان جمعاً بين الطلبين، ولكن النتيجة هي طلب التفرقة بين الضدين. نزيد بياناً، فنقول: إنّ «الأوامر» من الأمور الاعتبارية التي لا يتحقّق بينها التنافي ولا التلاؤم من حيث أنفسها، إذ لا نفسية لها. وإنّما يتحقّق بينها من حيث الآثار المترتبة عليها، كالتلاؤم بين المتعلّقين، والتنافي والتضادّ بينهما. فالتدافع والتضادّ إنّما هما بين المتعلّقين في مقام الامتثال، واتصاف الأمر بهما من باب المجاز.

إذا عرفت ذلك، فاعلم: إذا كان هناك تدافع بين المتعلّقين في مقام الامتثال، بأن يتحدّ ظرف امتثالهما، لا تصف الأمران بالتضادّ، واستحال طلبهما. وأمّا إذا لم يكن هناك تزاحم في مقام الامتثال، فلا مانع من طلب الشئيين على ذاك الوجه. وقد عرفت أنّ تقييد أحد الأمرين بالعصيان يوجب اختلاف ظرف المتعلّقين من حيث الامتثال.

وهذا هو الحقّ القراح، وإن شئت فاجعله وجهاً مستقلاً، أو توضيحاً لما رامه السيّد البروجردي رحمته الله.

ولعلّ ما ذكرنا من التحليل حول دليل المانع وما نقلناه من التقريبات الأربعة جعل صحّة الأمر بالترتب أمراً واضحاً، وصيرّ المخالف في هزيمة نكراء

لكن بقي هنا أمران:

- ١- ما ذكره المحقق النائيني من التقريب لصحة الترتب بتنظيم مقدمات خمسة.
 - ٢- ما قام به سيّدنا الأستاذ بتأسيس أصل آخر، وهو جواز اجتماع أمرين عرضيين.
- و لإكمال البحث، نتعرّض لهما، خاتمين به بحث الترتب وإن طال الكلام و وطال مقامنا مع القراء الكرام في المقام.

الخامس: تقريب للمحقق النائيني رحمته :

قد وقفت على التقريبات الأربعة لتصحيح الترتب، بقي هناك تقريب خامس، قد أسس بنيانه، المحقق المجدّد الشيرازي (١٢٢٤-١٣١٢هـ)، وقد أوضحه المحقق النائيني (١٢٧٤-١٣٥٥هـ) بترتيب مقدمات مؤثرة في استنباط الترتب وبما أنّها حاوية لمطالب مفيدة نذكر كلّ مقدّمة برأسها بتلخيص، منضمّاً بذكر ما يخطر بالبال حولها، قالقدّس سرّه :

المقدّمة الأولى: في بيان محطّ البحث

لا إشكال في أنّ الذي يوجب وقوع المكلف في مضيقه المحال واستلزام التكليف بما لا يطاق إنّما هو إيجاب الجمع بين الضدين وعلى ذلك لا إشكال في سقوط ما هو منشأ إيجاب الجمع ليس إلاّ، ولا يمكن سقوط ما لا يوجب ذلك وهذان الأمران ممّا لا كلام فيهما بل الكلام كلّّه في أنّ الموجب لإيجاب الجمع بين الضدين هل هو نفس الخطابين واجتماعهما وفعاليتهما مع وحدة زمان امتثالهما لمكان تحقّق شرطهما؟ أو أنّ الموجب لإيجاب الجمع ليس نفس الخطابين بل

الموجب هو إطلاق كلّ من الخطابين لحالتي فعل متعلّق الآخر وعدمه.

فلو قلنا بأنّ الموجب لإيجاب الجمع هو إطلاق الخطابين يسقط الإطلاق ويبقى أصل الخطاب ويصحّ الترتّب ولو قلنا بأنّ الموجب هو نفس الخطابين واجتماعهما وفعالتهما مع وحدة زمان امتثالهما يسقط الخطaban من رأس وعليه يبتني بطلانه.

ثمّ قال : ومن الغريب ما صدر من الشيخ قدّس سرّه حيث إنّه أنكر الترتّب في الضدين اللذين يكون أحدهما أهمّ. ولكنّه في مبحث التعادل والتراجع التزم بالترتّب من الجانبين عند التساوي وفقد المرجّح حيث قال في ذيل قوله: «إنّ الأصل في المتعارضين عدم حجّية أحدهما»: ما لفظه: «لكن لما كان امتثال التكليف بالعمل بكلّ منهما كسائر التكليف الشرعية والعرفية مشروطاً بالقدرة، والمفروض أنّ كلّاً منهما مقدور في حال ترك الآخر، وغير مقدور مع إيجاد الآخر، فكلّ منهما مع ترك الآخر مقدور، يحرم تركه ويتعيّن فعله ومع إيجاد الآخر يجوز تركه ولا يُعاقب عليه، فوجوب الأخذ بأحدهما نتيجة أدلّة وجوب الامتثال والعمل بكلّ منهما بعد تقييد وجوب الامتثال بالقدرة، وهذا ممّا تحكّم به بديهته العقل كما في كلّ واجبين اجتماعاً على المكلف ولا مانع من تعيين كلّ منهما على المكلف بمقتضى دليله إلّا تعيين الآخر عليه كذلك. (١)

أقول: ما ذكره في بيان محطّ البحث لا غبار عليه، لكن رمي الشيخ بالقول بالترتّب من جانبين، مع أنّه أنكره من جانب واحد في المقام غير تام، إذ ما ذكره راجع إلى لزوم الأخذ بأحد المتعارضين بناءً على حجّية الأخبار من باب السببيّة وإلّا فالأصل على الطريقة هو السقوط، ولكن ما ذكره لا يمتّ إلى الترتّب بصلّة وذلك لأنّ الترتّب متقومٌ باشتراط التكليف بعصيان الآخر وما ذكره الشيخ متقومٌ بتقييد كلّ واحد من الدليلين بعدم إتيان الآخر، والأوّل مناط الترتّب لأنّ الأمر

١. فوائد الأصول: ٣٣٧/١ - ٣٣٨.

بالمهم يتأخر عن شرطه (العصيان) وهو يتأخر عن نفس الأمر المتعلق بالأهم (تأخر إطاعة وعصيان كل أمر، عن نفسه) والثاني مناط التخيير ونتيجته من دون أن يكون أحد الأمرين في طول الآخر ولكن لما كان حيازة المصلحتين أمراً غير ممكن، حكم العقل بحيازة أحدهما عند ترك الآخر، من دون أن يكون هناك ترتب وعصيان، نعم يجمعهما اشتمال كلا الأمرين على المصلحة، لما عرفت من أنّ محط بحثه هو حجّة الأمارات من باب السببية فلو أردنا التمثيل لنا أن نقول: لو أشرف النبي والإمام على الغرق فالأمر بنجاة الإمام مقيداً بعصيان الأمر الأوّل من باب الترتب، ولو أشرف رجلان مسلمان عاديان عليه، فالأمر بنجاة أحدهما عند ترك الآخر أشبه بالعمل بأحد الخبرين على القول بالسببية.

المقدمة الثانية: في أنّ الواجب المشروط باق على ما كان بعد تحقق شرطه

إنّ الواجب المشروط بعد تحقق شرطه، حاله كحال قبل تحقق شرطه من حيث أنّه بعد على وصف الاشتراط وذلك مبني على أمرين:

١- الأحكام الشرعية مجعولة على نهج القضايا الحقيقية وليست من قبيل القضايا الشخصية، بل هي أحكام كلية مجعولة أزلية على موضوعاتها المقدّرة.

٢- إنّ الشرط في الواجب المشروط يرجع إلى الموضوع، فالبلوغ والعقل والاستطاعة وإن كانت شرائط للتكليف، لكنّها من أجزاء الموضوع فيكون الواجب المشروط عبارة عن الحكم المجعول على موضوعه المقدّر وجوده على نهج القضايا الحقيقية فوجب الحجّ إنّما أنشأ أولاً على العاقل البالغ المستطيع والحكم المجعول على موضوعه، لا ينقلب عمّا هو عليه، ولا يخرج الموضوع عن كونه موضوعاً، ولا الحكم عن كونه مجعولاً على موضوعه، ووجود الشرط عبارة عن تحقق

موضوعه خارجاً، وبتحقق الموضوع خارجاً لا ينقلب الواجب المجعول الأزلي عن الكيفية التي جعل عليها ولا يتصف بصفة الإطلاق بعد ما كان مشروطاً لأن اتصافه بذلك يلزم خروج ما فرض كونه موضوعاً عن كونه موضوعاً.

و ما يقال من أنه بعد حصول الاستطاعة لزيد، لا معنى لكون الوجوب في حقه، مشروطاً بالاستطاعة صحيح لو كانت الأحكام الشرعية، أحكاماً شخصية وقد عرفت خلافه. (١)

يلاحظ عليه أولاً: أن إرجاع جميع القيود إلى الموضوع خلاف المفهوم من القيود الواردة في الكلام فإن القيود على أقسام أربعة:

منها: ما يعدّ قيداً لمتعلق الحكم لا قيداً للموضوع كما إذا قال: صلّ في المسجد، إذا كانت المصلحة مترتبة على الصلاة فيه فيما أن الحكم مطلق يجب عليه إيجاد المتعلق مع قيده أي الصلاة في المسجد، حتى لو لم يكن هناك مسجد وجب عليه بناؤه، والصلاة فيه أخذاً بإطلاق الحكم.

منها: ما يعدّ قيداً للحكم الإنشائي المعبر عن الإرادة، كما إذا قال: إذا نزل بك الضيف فأكرمه، فإن المتبادر من ظاهره أن غرضه لم يتعلّق بإكرام الضيف على الإطلاق بل ربّما لا يريده، ولكن عندما نزل الضيف، من دون اختيار، يأمر عليه بإكرام ضيفه، فالنزول قيد الحكم والوجوب وبالتالي قيد الإرادة، فلم تتعلّق إرادته بإكرام الضيف على وجه الإطلاق، حتّى يستحصل وجوده، بل تعلّقت إرادته عليه، في فرض خاص وهو نزوله به، من دون أن يطلب منه إكرامه على أيّ تقدير.

منها: ما يعدّ موضوعاً للحكم ككونه إنساناً عاقلاً بالغاً. مما يقال من أن الشروط من قيود الموضوع، إنّما يصحّ في هذا القسم لا في كلّ شرط.

ومنها: ما يعدّ غايات للحكم ومن دواعي الجعل كقوله سبحانه في آية

١. فوائد الأصول: ٣٣٩/١ - ٣٤٠.

الطهارة من الحدثين: الأصغر والأكبر ﴿مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهَّرَكُمْ وَلِيَمُنَّ نِعْمَتُهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ (المائدة/٦).

فإذا كانت حقيقة الشرط ثبوتاً على أقسام أربعة، فلا وجه لجعلها قسماً واحداً وهو إرجاعه إلى الموضوع.

وثانياً: أنّ بقاء الواجب المشروط بعد حصول شرطه على ما كان عليه، مبني على حصر الحجج الإلهية بالقضايا الكلية، أعني قوله سبحانه: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ (آل عمران/٩٧). فإنه قضية شرطية، باقية على شرطيتها سواء أحصلت الاستطاعة لزيد أو لا وأما لو قلنا بانحلالها إلى أحكام جزئية حسب اختلاف أحوال الأفراد، فلا شك أنه ينحل قبل الاستطاعة إلى حكم جزئي شرطي، وبعدها إلى حكم جزئي مطلق حسب اختلاف أحوال الأفراد.

وثالثاً: أنّ رعى الترتب إثباتاً ونهياً لا يدور على بقاء الواجب المشروط بعد حصول شرطه، على ما كان عليه، وعدم بقائه، بل يدور على أنّ الشرط المأخوذ في موضوع الأمر بالمهم، بل يقتضي طلب الفعلين أو يقتضي طلب الجمع بينهما فلو اقتضى الأول لصحّ الترتب سواء تمت هذه المقدّمة أو لا، ولو اقتضى الثاني لبطل الترتب وإن صحّت هذه المقدّمة فكان اللازم، التركيز على دراسة خصوصية الشرط ومقتضاه لا على بقاء الواجب المشروط على ما كان وعدمه. ويرشدك إلى ما ذكرنا أنه إذا كان الشرط مشتملاً على خصوصية مستلزمة لطلب الجمع بين الفعلين، كما إذا كان امتثال أمر الأهم شرطاً على وجه الشرط المتأخر لإيجاب الأمر بالمهم، لما صحّ الترتب، وإن قلنا بأنّ الواجب المشروط لا يخرج عمّا هو عليه بعد حصول شرطه، ولكنّه إذا كان الشرط مشتملاً على خصوصية مستلزمة لطلب الفعلين لا على نحو الجمع بينهما، لصحّ الترتب، وإن قلنا بخروج الواجب المشروط عن كونه واجباً مشروطاً بعد حصول شرطه كما إذا

أوجب المولى المهمم، إذا وقف أنّ دواعي العبد مصروفة عن امتثال الأمر بالأهمم.
وهذا ينتج أنّ هذه المقدّمة ليست مؤثرة في استنباط الترتب.

المقدّمة الثالثة: في تقسيم الواجب المضيّق على قسمين:

الأول: ما يكون فيه الشيء شرطاً للواجب المضيّق لكن لا بلحاظ حدوثه بل بلحاظ انقضائه كالقتل بالنسبة إلى الحدّ والقصاص فإنّهما مترتبان على القتل لا بلحاظ حدوثه بل بلحاظ انقضائه ولو أنا ما.

الثاني: ما يكون الشيء شرطاً للواجب المضيّق لكن بلحاظ حدوثه، فيكون التكليف بالمضيّق مقارناً لوجود الشرط وحدثه ولا يتوقف على انقضائه كالصوم بالنسبة إلى الفجر ففي مثله يستحيل تخلف التكليف من الشرط أنا ما. ويعلم ذلك ممّا ذكر في المقدّمة الثانية، من أنّ كلّ شرط موضوع، ونسبة الموضوع إلى الحكم نسبة العلة إلى المعلول، ولو تخلف يلزم أن لا يكون ما فرضناه موضوعاً، بموضوع وهو خلف.

بل يتّحد في الفرض (شرطية الفجر بوجوده الحدوثي) زمان الشرط، والتكليف - كما عرفت - وزمان الامتثال لأنّ نسبة التكليف إليه، كنسبة اقتضاء حركة اليد إلى حركة المفتاح.
ثمّ إنّهُ رتّب على هذه المقدّمة دفع إشكاليين عن القول بالترتّب وإليك بيانهما وكيفية دَبّهما.

الإشكال الأول:

الترتّب مبنيّ على القول بالواجب المعلق والشرط المتأخّر.
بيانه: إنّ تصحيح الترتّب مبنيّ على أمرين باطلين:

١- القول بالواجب المعلق الذي يتقدم فيه زمان التكليف على زمان الامتثال.

٢- الشرط المتأخر أي ما يتقدم الشرط لحاظاً وتصوراً ويتأخر وجوداً.

و ذلك لأنّ الالتزام بأصل في باب التكليف وشرطه، (سبق التكليف وشرطه على زمان الامتثال) صار سبباً لاشتمال الترتب على أمرين باطلين أي القول بالواجب المعلق والشرط المتأخر.

أما الأول، فلأنّ الالتزام على سبق التكليف على زمان امتثاله، بصورة أصل موضوعي يوجب تقدّم الأمر بالمهمّ على ظرف امتثاله الذي هو عبارة أخرى عن زمان عصيان الأمر بالأهم ولا نعي من الواجب المعلق إلاّ هذا.

وأما الثاني، فلأنّ الالتزام بسبق التكليف وشرطه على زمان الامتثال صار سبباً لعدم صلاحية جعل العصيان شرطاً وذلك لأنّ عصيان الأمر بالأهم، نفس ظرف امتثال الأمر بالمهم، وما يكون متّحداً مع ظرف امتثال التكليف، لا يمكن أن يكون شرطاً لنفس التكليف، لأنّ التكليف وشرطه يجب أن يكونا سابقين على ظرف الامتثال، وما هو (عصيان الأمر بالأهم) واقع في رتبة الامتثال، لا يصلح أن يقع شرطاً للتكليف فلا محيص عن جعل الشرط عنواناً مقارناً مع التكليف وليس هو إلاّ العلم بالعصيان المقارن مع التكليف لحاظاً، المتأخر عنه وجوداً، المتّحد وجوده مع ظرف امتثال الأمر بالمهم.

هذا هو الذي استحصلناه من كلا التقريرين (١) مقتصرين باللب:

ثمّ إنّه قدّس سرّه أجاب عن الإشكاليين أمّا عن الإشكال الأول ففيه مضافاً إلى أنّه لا يختصّ بباب الترتب إذ لو صحّ لزوم سبق زمان التكليف على زمان الامتثال لأصبح جميع التكاليف واجبات معلقة من غير فرق بين الموسّع والمضيق أنّ المبنى

١. الكاظمي: فوائد الأصول: ٣٤١-٣٤٩؛ الخوئي: أجود التقريرات: ٢٨٨/١-٢٩٠.

باطل إذ لا يلزم سبق التكليف على زمان امتثاله كما هو الحال في باب الصوم لما عرفت من أنّ زمان التكليف والامتثال واحد.

وأما الثاني، فهو أيضاً مبني على سبق التكليف و بالتالي شرطه (عصيان الأمر بالأهم) على زمان الامتثال، ولذلك لم يصحّ عند المستشكل جعل العصيان شرطاً لتأخّره عن التكليف، لاتّحاده مع ظرف امتثاله وأما إذا أنكرنا ذلك و قلنا بكفاية التقارن، فالتكليف بالمهم، وشرطه وهو عصيان الأمر بالأهم، و ظرف امتثاله واحد.

والحاصل أنّ الالتزام بسبق التكليف وشرطه على زمان الامتثال مبدأ لبروز إشكاليين كما أنّ إنكاره موجب لرفعهما.

الإشكال الثاني:

إنّ خطاب المهمّ لو كان مشروطاً بنفس عصيان الأهم لم يلزم محذور طلب الجمع، لأنّ امتثال خطاب المهمّ أُعتبر في زمان خلوّ المكلف عن الأهم فلا يُعقل اقتضاؤه لطلب الجمع وأما إن أخذ الشرط هو العنوان الانتزاعي ووصف التعقّب - أي كون المكلف ممّن يعصي - فيلزم محذور طلب الجمع، لأنّ خطاب المهمّ يكون فعلياً قبل عصيان الأهم إذا كان ممّن يعصي بعد ذلك، فلم يعتبر (في ظرف امتثاله)^(١) خلوّ المكلف عن الأهم بل يلزم اجتماع كلّ من الأهم والمهمّ في زمان واحد.^(٢)

ثمّ أجاب وقال:

إنّا نختار الشقّ الأوّل، ولا وجه لعدم كونه شرطاً إلاّ توهم لزوم تقدّم زمان

١. الأولى أن يقول: «فلم يعتبر في ظرف فعليته خلوّ المكلف عن الأهم».

٢. الكاظمي: فوائد الأصول: ٣٤٧/١.

التكليف على زمان الامتثال ولما كان العصيان شرطاً للتكليف يلزم تقدمه على زمان الامتثال فلا يمكن أن يكون العصيان شرطاً لاستلزامه الشرط المتأخر فلا بد أن يكون الشرط العنوان الانتزاعي المقارن للتكليف، لكنك عرفت أنه لا ملزم لسبق التكليف فضلاً عن سبق الشرط على زمان الامتثال، وعليه يصح أن يكون العصيان شرطاً، المقارن مع التكليف المقارن مع زمان الامتثال.

و نختار الشق الثاني، ولا يلزم منه طلب الجمع بين الضدين بدهاءة أن عنوان التعقب بالمعصية إنما ينتزع من المكلف بلحاظ تحقق عصيانه في ظرفه المتأخر، فإذا فرض وجود المعصية في ظرفها وكون التعقيب لها شرطاً لخطاب المهمم فيكون الحال فيه كالحال في فرض كون العصيان شرطاً لطلب المهمم.

يلاحظ على ما أفاده حول الشق الأول

أولاً: أن الجواب لا صلة له بالإشكال، لأن الإشكال عبارة عن التفريق بين كون العصيان شرطاً، أو كون العنوان الانتزاعي شرطاً وأن الأول، لا يستلزم طلب الجمع، بخلاف الثاني، فالإجابة عنه بأنه لا وجه لعدم جعل العصيان بنفسه شرطاً إلاّ توهم لزوم تقدم التكليف وشرطه على زمان الامتثال... كأنه لا صلة له بالإشكال أبداً، وسيوافيك أن المحقق الخوئي قرّر هذا الشق بشكل آخر.

وثانياً: أن عدم صحّة اشتراط نفس العصيان ليس لأجل استلزامه الشرط المتأخر حتى يندفع بما ذكر بل الوجه هو أنه لو كان العصيان بوجوده الخارجي شرطاً، يلزم هدم أساس الترتب لأنّ العصيان لو كان أمراً تدريجياً فهو عبارة عن ترك المأمور به في مقدار من الزمان الذي يفوت بمضيّه الأهم فلا بدّ من تعلق الأمر بالمهم بعد مضي زمان يتحقق فيه العصيان وعندئذ يسقط الأمر بالأهم ولا يبقى في البين إلاّ الأمر بالمهم وهو خلف الفرض، وكذا لو كان العصيان أمراً أنبياً فتحققه، وإن كان متّحداً مع فعلية الأمر بالمهم، لكنّه متّحد مع سقوط الأمر بالأهم، وعلى كلّ تقدير ليس هنا أمران فعليان:

وأما الشقّ الثاني فلأنّ العنوان الانتزاعي (التعقب) الذي يعبر عنه بمن يعصي إذا كان ثابتاً للمكلف من أول الأمر ففي هذا الظرف يكون الأمران فعليين الأمر بالأهم لعدم سقوطه إلاّ بالعصيان الخارجي لا العصيان الفرضي، والأمر بالمهم، لحصول شرطه ومجرّد اتّخاذ العنوان الانتزاعي من العاصي بلحاظ ظرف العصيان لا يدفع التضادّ لأنّ المعصية الاستقبالية لا توجب سقوط الأمر إلاّ في ظرفها، لا في ظرف العنوان المنتزَع منها وما هذا إلاّ إسراء حكم منشأ الانتزاع إلى زمان الانتزاع.

اللهمّ الآن يكون نظره إلى ما قدّمناه من عدم المطاردة في المقامات الثلاثة مقام الإنشاء والفعلية والامتثال، وإن كانت عبارته غير وافية.

ثمّ إنّ المحقّق الخوئي قد قرّر الشقّ الأوّل للإشكال بشكل آخر ولعلّه ألقى بالمقدّمة الثانية وحاصله: أنّه لو كان الشرط نفس العصيان، لزم خروج المورد عن خطاب الترتب لاستلزامه سقوط الأمر بالأهم وانحصار الأمر بالمهم وهو خلف.^(١) ثمّ نقل جواباً عن الإشكال فمن أراد فليرجع إلى تقريراته.

المقدمة الرابعة:

الهدف من تأسيس هذه المقدّمة إثبات أنّ الأمر بالمهمّ في طول الأمر بالأهمّ لا في عرضه زاعماً بأنّ كونه في طوله كاف في رفع الغائلة، كما أنّ الهدف من تأسيس المقدّمة الخامسة، إثبات أنّ فعلية الأمرين لا تقتضي إيجاب الجمع، وعلى ضوء ذلك فما يرتبط من المقدّمات الخمس إنّما هو الثانية والرابعة والخامسة، فأما الأولى فإنّما هو لبيان محلّ النزاع كما أنّ الثالثة، لأجل دفع بعض الإشكالات الجانيّة عنه كاستلزام صحّة الترتب الواجب المعلق، والشرط المتأخّر، المتعيّن

١. المحقّق الخوئي: أجود التقريرات: ٢٩١/١.

عند القائل وسيوافيك في آخر هذه المقدمة مدخلية المقدمة الثانية والرابعة في إثبات طولية الأمر الثاني.

قالقدس سره: إنَّ انحفاظ كلِّ خطاب أو حكم فيما يُتصوّر له من التقادير والصور، يتصور على أحد أنحاء ثلاثة:

الأوّل: أن يكون العامل لحفظ الخطاب في صورة خاصة (التقييد) أو جميع الصور(الإطلاق) لحاظ الأمر اختصاص الحكم بها أو سعته لها ولغيرها وهذا ما يسمّى بالإطلاق والتقييد للحاظيين لأنّ سعة الحكم وضيقه وبالتالي انحفاظه فيهما قائمة بلحاظ الأمر وتصوّره. ذلك في الانقسامات الطارئة على المتعلّق قبل تعلق الحكم وإن شئت قلت في القيود الواقعة تحت دائرة الطلب وذلك كتقييد الصلاة بالوقت والطهارة والاستقبال أو كإطلاقها وإرسالها بالنسبة إلى ذاك المكان أو ذلك، فإنَّ انحفاظ الخطاب أو الحكم في كلتا صورتين إنّما بلحاظ كون الصلاة إمّا مقيدةً أو مرسلّةً أولاً، ثمّ يتعلّق بها الخطاب أو الحكم .

الثاني: أن لا يكون الانحفاظ بالإطلاق والتقييد للحاظيين بل بدليل خارجي، تكون نتيجته الإطلاق أو التقييد وذلك في الانقسامات الطارئة على المتعلّق بعد تعلق الخطاب به بحيث لا يكون لذلك التقدير وجود إلّا بعد ورود الخطاب وإن شئت قلت في الانقسامات الواقعة فوق دائرة الطلب كتقدير العلم والجهل بالخطاب أو الحكم، حيث إنّّه لا يعقل تقدير الجهل أو العلم بالحكم إلّا بعد وجوده ففي مثله لا يُمكن الإطلاق أو التقييد الخاطي السابق، نعم يتوسل إلى أحدهما بدليل خارجي يفيد سعة الحكم إلى حالي العلم والجهل، إذا كانت المصلحة موجودة في كلتا الحالتين وكما هو الحال في غالب الأحكام حيث دلّ الإجماع ودليل الاشتراك على كون أحكام الله مشتركة بين العالم والجاهل، أو تخصيصه بحالة العلم كما هو الحال في مسألتي القصر والإتمام والجهل والمخافة، حيث دلّ الدليل على صحّة صلاة من أتمّ في موضع القصر، أو جهر في موضع

المخافة أو العكس. حيث إن الملاك الملزم محفوظ في صورة العلم لا في صورة الجهل بالحكم، فالأمر يصل إلى نتيجة الإطلاق أو التقييد، لكن لا بنفس الدليل بل بدليل خارجي.

الثالث: ما كان انحفاظ الخطاب لا بالإطلاق والتقييد للحاظيين ولا بنتيجة الإطلاق والتقييد وذلك بالنسبة إلى كل تقدير يقتضيه نفس الخطاب وهو الفعل أو الترك الذي يطالب به حيث إن انحفاظ الخطاب في حالتي الفعل والترك بنفسه، وباقتضاء هويته الذاتية لا بإطلاقه لحاظاً أو نتيجة إذ لا يعقل الإطلاق والتقييد بالنسبة إلى تقديري فعل متعلق بالخطاب وتركه بل يؤخذ المتعلق معرّى من حيثية فعل وترك ويلاحظ نفس ذاته، نظير حمل موجود على الإنسان، فإذا قلنا الإنسان موجود بالإمكان، فليس الموضوع مقيداً بالوجود، وإلا لانقلبت النسبة إلى الضرورة ولا بالعدم وإلا لانقلبت إلى الامتناع بل الماهية المعرّاة عن كل قيد ومنه الوجود والعدم.

وهكذا المقام فأنه لا يمكن تقييد المتعلق، بالفعل في مقام البعث إليه، ولا تقييده بالترك ولا إطلاقه بالنسبة إلى تقدير الفعل والترك لاستلزامه طلب الحاصل في الأول، وطلب الجمع بين النقيضين في الثاني، وكلا المحذورين في الثالث، فلا بد من لحاظ ذات المتعلق مهماً معرّى عن كلا تقديري الفعل والترك ومع أنه ليس فيه تقييد ولا إطلاق لا لحاظاً ولا نتيجة ولكن مع ذلك، يكون الخطاب محفوظاً في كلتا حالتي الفعل والترك ما لم تتحقق العصيان فأنه عند ذلك يسقط الخطاب.

ثم إنّه قدس سرّه بعد ما ذكر الفرق بين القسم الثالث الذي يكون الخطاب محفوظاً عنده باقتضاء ذاته وبين الوجهين الأولين اللذين يكون الخطاب محفوظاً عندهما أثبت ما هو الهدف من ترتيب هذه المقدّمة من كون الخطاب الثاني في طول الأوّل وذلك بالبيان التالي:

إن مقتضى إطلاق خطاب الأهم بالنسبة إلى صورتى الفعل والترك (العصيان) كونه متعرضاً لموضوع خطاب المهم وطارداً ومقتضياً لهدمه ورفعته في عالم التشريع وأما خطاب المهم فهو إما يكون متعرضاً لحال متعلقه ولا تعرض له لحال موضوعه لأن الحكم لا يتكفل حال موضوعه من وضع أو رفع بل هو حكم على تقدير وجوده ومشروط به، وبما أن كل شرط موضوع، وبما أن الواجب المشروط لا ينقلب بعد حصول شرطه إلى الواجب المطلق، فالخطاب بالمهم مشروط بوجود الموضوع ومعناه: إنه إن وجد موضوعي وتحقق خارجاً يجب فعل متعلقه وهذا بخلاف لسان الخطاب بالأهم وهو أنه عليك أن لا توجد موضوع خطاب المهم. فيكون خطاب الأهم في رتبة متقدمة على موضوع خطاب المهم (العصيان) وموضوع خطاب المهم مقدم على حكمه، تقدم الحكم على الموضوع فينتج تقدم حكم خطاب الأهم على خطاب المهم برتبتين وهذا هو الذي يرتبته صاحب المقدمة من طرحها. (١)

يلاحظ عليه بوجهين:

الأول: إن الإطلاق والتقيد للحاظيين، لا أساس لهما فإن الإطلاق عبارة عن كون ما وقع متعلقاً للحكم أو موضوعاً له، تمامهما. بلا مدخلة قيد فيهما، ويكفي في ذلك كون المتكلم في مقام البيان من دون لحاظ القيود وضعاً ورفعاً، وبعبارة أخرى الإطلاق رفض القيود لا الجمع بين القيود، وعلى ذلك فتفسير الإطلاق، بكون الشيء واجباً سواء في هذا المكان أو ذاك، لا أساس له.

و بذلك يعلم أن مرجع ما سماه نتيجة الإطلاق أو التقيد، إلى ما ذكرنا لأن دلالة الدليل على أن المتعلق أو الموضوع تمامهما ليست باللفظ بل بالعقل وعليه لا فرق بين ما أمكن بيان ما له دخل في نفس الدليل أو في الدليل المنفصل، فمأل

١. فوائد الأصول: ٣٤٨/١ - ٣٥٢.

القسمين إلى أمر واحد وهو أن ما جاء متعلقاً للحكم أو موضوعاً له تمام الموضوع و المتعلق وإلا كان عليه البيان مع الدليل.

الثاني: إن مجرد كون خطاب المهم في طول خطاب الأهم لا ينفع، ما لم ترفع غائلة طلب الجمع بين الفعلين وذلك بشهادة أنه لو كان الشرط في الأمر الثاني، امثال الأمر الأول، بأن يقول: أزل النجاسة وإن امتثلت فصل، لا بمعنى الامتثال الخارجي بل من سيمثل كما هو الحال في العصيان فلا ترتفع الغائلة بل يلزم طلب الجمع بين الفعلين ولأجل ذلك لا بد من دراسة المقدمة الخامسة التي هي بصدد إثبات أن مقتضى الأمرين ليس إيجاب الجمع بينهما.

المقدمة الخامسة: في أن الخطاب الترتبي لا يقتضي الجمع

هذه المقدمة - كما قلنا سابقاً - ويفصح عنونها، سيقت لإثبات أن الخطاب المقدمي لا يقتضي إيجاب الجمع ولعلها تحمل روح الترتب ولها أهمية خاصة وقد فصل المستدل الكلام في بيان مقصوده، ونحن نقتصر على ما هو اللازم المؤثر في إثبات المدعى.

إذا كان أحد الدليلين متعرضاً لحال الدليل الآخر فإما أن يكون نفس الخطاب رافعاً أو دافعاً لموضوع الآخر وإما أن يكون امتثاله، فإن كان الأول فهذا مما يوجب عدم اجتماع الخطابين في الفعلية ولا يعقل أن يكون كل من الخطابين فعلياً، لأن وجود أحد الخطابين رافع لموضوع الآخر فلا يبقى مجال لفعلية الآخر حتى تقع المزاحمة وهذا كما إذا ربح الرجل وكان عليه دين من عام الربح، فخطاب أد دينك، رافع لموضوع خطاب الخمس لأنه بعد المؤنة^(١) وأداء الدين من المؤنة.

١. الوسائل: الجزء ٦، الباب ٨ من أبواب ما يجب فيه الخمس، الحديث ١.

فإن كان الثاني، أي كان أحد الخطابين بامتناله رافعاً لموضوع الآخر فهذا هو محلّ البحث في الخطاب الترتبي حيث يتحقّق اجتماع كلّ من الخطابين في الفعلية، لأنّه مالم يمتثل خطاب الأهمّ لا يرتفع خطاب الآخر لعدم ارتفاع موضوعه بعد فيجتمع الخطابان في الزمان وفي الفعلية بتحقّق موضوعهما فيقع الكلام عن أنّ اجتماع مثل هذين الخطابين يوجب إيجاب الجمع أو لا والحقّ أنّه لا يوجب لوجه ثلاثة:

- ١- يستلزم المحال في جانب المطلوب فلأنّ مطلوبة المهمّ ووقوعه على هذه الصفة إنّما يكون في ظرف عصيان الأهمّ وخلوّ الزمان عنه، بدهاة أنّ ما يكون قيداً للطلب (فإن عصيت فصل) يكون قيداً للمطلوب فيكون الواجب «الصلاة بعد العصيان»، كالحجّ بعد الاستطاعة، فلو فرض وقوعه على صفة المطلوبة في حال وجود الأهمّ وامتناله، يلزم الجمع بين النقيضين إذ يلزم أن يكون مطلوباً مقيداً بكونه بعد العصيان وفي الوقت نفسه مطلوباً ولو حال عدمه.
- ٢- يستلزم المحال في ظرف الوجوب وذلك لأنّ خطاب الأهمّ يكون من علل عدم خطاب المهمّ لاقتضائه رفع موضوعه، فلو اجتمع خطاب الأهمّ والمهمّ وصار المهمّ في عرض خطاب الأهمّ كما هو لازم إيجاب الجمع لكان من قبيل اجتماع الشيء مع علة عدمه.
- ٣- البرهان المنطقي أيضاً يقتضي عدم إيجاب الجمع فإنّ الخطاب الترتبي بمنزلة المنفصلة المانعة الجمع، بين النسبة الطلبية في جانب المهمّ والنسبة الفاعلية في جانب الأهمّ فصوره القضية هكذا: إمّا أن يكون الشخص فاعلاً للأهمّ، وإمّا أن يجب عليه المهمّ ومعه كيف يعقل إيجاب الجمع. (١)

يلاحظ على الوجه الأوّل، منع كون العصيان قيداً للطلب والمطلوب، وإنّما

١. الكاظمي: فوائد الأصول: ٣٥٧/١ - ٣٦١.

هو قيد للطلب دون المطلوب بشهادة أنه لو تمكّن عن طريق الإعجاز الجمع بين الأهم والمهم لوقع المهم على وصف المطلوبية فما يظهر منه ﷺ من عدم كونه مطلوباً في غير صورة العصيان كما ترى.

وعلى الثاني، أنّ ما ذكره من أنّ خطاب الأهم من علة عدم خطاب المهم لاقتضائه رفع موضوعه. لا يوافق من جعله المقام من القسم الثاني أي كون أحد الخطابين بامثاله رافعاً لموضوع الآخر، فكيف يصحّ أن يقول إنّ خطاب الأهم من علة عدم خطاب المهم لاقتضائه رفع موضوعه.

والحقّ أن يقال: إنّ المحقّق النائيني أتعب نفسه الشريفة في ترتيب هذه المقدمات لتصحيح الترتب، لكن تصحيحه واستنباطه، لا يتوقّف على هذه المقدمات المفضّلة، وكان في وسعه أن يرد من أقصر الطرق وأسهلها كما عرفت ممّا. شكر الله مساعي علمائنا الماضين وحفظ الله الباقيين منهم.

ثمرات بحث الترتب

الفروع الفقهية المترتبة على صحة الترتب

إنّ أدلّ دليل على إمكان الشيء وقوعه، ونحن إذا راجعنا الفقه نرى أنّ هناك أحكاماً شرعية أفتى بها العلماء ولا يصحّ الإفتاء بها إلّا على القول بصحة الترتب، وإليك بعض ما عثرنا عليه أو ذكره غيرنا:

١- المسألة المعروفة أعني ما إذا رأى المكلف نجاسة في المسجد وقد دخل وقت الصلاة، فلا شكّ أنّه تجب المبادرة إلى إزالتها قبل أن يصلي مع سعة الوقت،

- ومع الضيق يقدّم الصلاة، ولكن لو ترك الإزالة مع سعة الوقت واشتغل بالصلاة عصي لأنه ترك الأهمّ وإنّما الكلام في صحّة صلاته، فتحكم بالصحّة على الترتب. (١)
- ٢- إذا كان بدن المكلف أو ثوبه نجساً، ومن جانب آخر كان محدثاً وليس عنده من الماء إلاّ بقدر أحد الأمرين: رفع الحدث أو الخبث. فيما أنّ لرفع الحدث بدلاً وهو التيمّم، يجب استعمال الماء في رفع الخبث، فصار رفع الخبث أهمّ، ورفع الحدث هو المهم. فلو عصي واستعمل الماء في رفع الحدث بالتوضؤ أو الاغتسال، فصحتهما مبنية على القول بالترتب، أي توجه الأمر إلى رفع الحدث عند العزم على عصيان الأمر بالأهمّ. (٢)
- ٣- إذا كانت وظيفة المكلف التيمّم لضيق الوقت عن استعمال الماء، ومع ذلك خالف فتوضأ أو اغتسل، فصحة الوضوء أو الغسل مبنية على صحّة الترتب أو الاكتفاء بالملاك. (٣)
- ٤- إذا كان وضوء الزوجة مفوّتاً لحقّ الزوج، مع سعة الوقت فتوضأت، فصحة وضوءها مبنية على صحّة الترتب، أو القول بكفاية الملاك، كما هو الحال في عامة المسائل. (٤)
- ٥- لو انحصر ماء الوضوء بما يوجد في الأنية المنصوبة، فإن اغترف منها - لأجل التوضؤ - ما يكفيه للوضوء، فيجب عليه الوضوء، وإن عصي في الاعتراف ولا صلة للصحّة هنا بالترتب لسقوط النهي عن الاعتراف بالعصيان وأمّا إذا كان بناؤه على الاعتراف تدريجياً، فاغترف مرّة ما يكفيه لغسل الوجه، فصحة وضوءه

١. لاحظ العروة الوثقى، كتاب الطهارة، فصل «يشترط في صحّة الصلاة...» المسألة الرابعة.

٢. لاحظ العروة الوثقى، كتاب الطهارة، فصل في التيمّم ومسوغاته، في ذيل المسألة ٢٢.

٣. المصدر السابق، المسألة ٢٩.

٤. لاحظ العروة الوثقى، كتاب الطهارة، شرائط الوضوء، المسألة ٣٦.

بهذا الشكل - بأن يغترف مرّة أخرى بعد غسل الوجه، لغسل اليمنى ثم اليسرى - مبنية على صحّة الترتّب، فإنّ القدرة على كلّ غسلة من غسلات الوضوء حاصلة عند كلّ غسلة بالعصيان بالتصرّف في الآنية المغصوبة. (١)

و نظيره الاعتراف من آنية الذهب أو الفضة، وليست القدرة الفعلية على مجموع العمل قبل الشروع فيه شرطاً، بل تكفي القدرة عند كلّ جزء من أجزائه.

٦- إذا توقف حفظ نفس محترمة على ترك الصلاة أو قطعها، فلو عصى واشتغل بالصلاة، مبتدأ بها أو مستمراً فيها، فالصحّة مبنية على صحّة الترتّب أو القول بكفاية الملاك. (٢)

٧- إذا كان المكلف في حال الصلاة فسلم عليه شخص، وجب عليه ردّ السلام، ولو عصى واستمرّ في الصلاة، صحّت لمكان الأمر الترتبي. (٣)

٨- لو شرع في اليومية - مع سعة وقتها - ثمّ ظهر له ضيق وقت صلاة الآية، يجب عليه قطعها والاشتغال بصلاة الآية، فلو لم يقطعها واستمرّ في الصلاة، فالصحّة مبنية على القول بالترتّب أو كفاية الملاك. (٤)

و مثله كلّ صلاة موسّعة عارضت صلاة مضيّقة، كالنافلة في وقت الفريضة مع ضيق وقتها.

٩- إذا وجب السفر في شهر رمضان بإيجاب أهم من صومه، كسفر الحجّ، فلو عصى ولم يسافر توجه إليه الأمر بالصوم بحيث لو أفطر وجبت عليه الكفارة، كما يجب عليه الإتمام ولا يصحّ منه القصر، فكانّ المولى يقول: «سافر، وأفطر،

١. لاحظ فوائد الأصول، للمحقّق الكاظمي: ٣٧٨/١.

٢. لاحظ العروة الوثقى، فصل لا يجوز قطع صلاة الفريضة اختياراً، المسألة ٤.

٣. لاحظ العروة الوثقى، فصل في مبطلات الصلاة، المسألة ١٦.

٤. العروة الوثقى، فصل في صلاة الآيات، المسألة ١٢.

وقصّر، ولو عصيت فصم وأتمم». (١)

١٠- إذا زاحم الصوم، حفظ نفس الغير أو عرضه أو زاحمه حفظ مال أهمّ في نظر الشارع من الصوم، ومع ذلك صام، فالصحّة مبنية على أحد الأمرين الترتّب أو القول بكفاية الملاك. (٢)

١١- إذا كان اعتكاف الزوجة منافياً لحقّ الزوج، أو اعتكاف المستأجر منافياً لحقّ الأجير، فلو خالف وصام واعتكف، فتصحیح العبادة بأحد الأمرين كما مرّ. (٣)

١٢- إذا كان عليه خمس من عام الربح الماضي، وكان عليه دين حال، فيقدّم الدين على الخمس، فلو خالف ولم يؤدّ الدين يمكن القول بوجوب الخمس مترتباً على العصيان. (٤)

١٣- لو صلّى العصر قبل الظهر في الوقت المشترك نسياناً فلا مانع من الإتيان بالظهر في الوقت المختصّ بالعصر.

فلو ترك الإتيان بالظهر في هذا الوقت واشتغل بصلاة أخرى قضاءً فيمكن أن يقال إن اشتغال الذمّة بالواجب الفوريّ - أعني: صلاة الظهر - لا ينافي صحّة عبادة أخرى مضادة له بناء على تعلق الأمر بالموسّع - أعني: صلاة القضاء - فعلاً أيضاً على الترتّب. (٥)

١٤- لو بنينا على بطلان الصلاة في اللباس المغصوب، يعتبر فيه أن لا

١. لاحظ فوائد الأصول: ٣٥٧/١، وأجود التقريرات: ٣٠٢/١.

٢. لاحظ العروة الوثقى، كتاب الصوم، فصل في شرائط صحّة الصوم، في ذيل قوله: «الشرط السادس».

٣. لاحظ العروة الوثقى، كتاب الاعتكاف، فصل: يشترط في صحّته أمور: السابع.

٤. لاحظ فوائد الأصول: ٣٥٨/١. ٥. الحائري اليزدي: كتاب الصلاة، ص ١٦.

يكون معذوراً فيه عقلاً أو شرعاً... أما في صورة العذر الشرعي بأن يكون المورد ممّا رخص شرعاً فواضح وأما في صورة العذر العقلي فلأنه لا مانع من فعلية الأمر بالصلاة في مورد تحقّق العذر للمكلف عن الحرام الواقعي بقاعدة الترتب التي حققناه في الأصول. (١)

ثم إنَّ المحقّق النائيني طرح أمثلة ثلاثة، ثالثها ما مرّ ممّا برقم ١٢، وأما الآخران فإليك نصّ كلامه.

١٥- لو فرضت حرمة الإقامة على المسافر من أوّل الفجر إلى الزوال، فلو فرض أنّه عصى هذا الخطاب وأقام فلا إشكال في أنّه يجب عليه الصوم ويكون مخاطباً به فيكون في الآن الأوّل الحقيقي من الفجر قد توجه إليه كلّ من حرمة الإقامة ووجوب الصوم ولكن مترتباً، فيكون وجوب الصوم أو وجوب التمام مترتباً على عصيان حرمة الإقامة. وكأنّه يقول تحرم عليك الإقامة، وإن عصيت بنيتة الإقامة، فضمّ واتمم.

١٦- لو فرض وجوب الإقامة على المسافر من أوّل الزوال، فلو عصى ولم ينو الإقامة وجب عليه القصر وإفطار الصوم وكأنّه يقول أقم وإن عصيت فقصر وأفطر. (٢)

يلاحظ عليه بأمر:

أ: إنّه ﷺ، ممّن قال بأنّ الشرط هو العصيان الخارجي لا العزم عليه حيث قال: إنّ ظرف عصيان الأهم والشرط وامتثال الأمر بالمهمّ واحد، وعلى ضوء هذا

١. الحائري اليزدي: كتاب الصلاة، ص ٤٨ - ٤٩.

٢. فوائد الأصول: ٣٥٧/١ - ٣٥٨ و ما جاء تحت رقم ١٣، غير ما مرّ منا تحت رقم ٩ فلاحظ ولا يختلط عليك الأمر.

يخرج المثال الأوّل من الخطاب الترتبي لأنّ عصيان حرمة الإقامة من الفجر إلى الزوال لا يتحقّق إلاّ بمضيّ أن من أوّل الفجر، ثمّ يحدث بعده الأمر بالصوم وذلك الأمر بالصوم فرع تحقّق الشرط وهو يتحقّق بالآن الأوّل، وعندئذٍ كيف يصحّ الصوم مع أنّ الجزء الأوّل كان فاقداً للأمر. وهو ظرف تحقّق الإقامة بعصيان حرمتها.

اللهمّ إلاّ أن يقال: بأنّه ﷺ قائل باقتران الأمر مع شرطه وهو العصيان الذي هو ظرف امتثال الأمر بالمهم، كما مرّ نقله عنه وعلى مختاره يكفي الاقتران، ولا يشترط تقدّم العصيان على الأمر بالمهمّ.

ومنه يظهر حال المثال الثاني، فإنّ عصيان وجوب الإقامة يتحقّق بمضيّ أوّل جزء من الزوال وهو فاقد للنيّة ولا تنفع نيّة الإقامة بعد مضيّ الآن الأوّل ثمّ يحدث بعده الأمر بالقصر والإفطار ومن المعلوم أنّه خارج عن الخطاب الترتبي لأنّ فعلية الأمر الثاني، مترتب على سقوط الأمر الأوّل وهو من الجواز بمكان إنّما الكلام في فعلية الأمر بالمهمّ، مع عدم سقوط الأمر الأوّل. نعم لو كان الشرط هو «من سيعصي» المتحقّق قبل الفجر والزوال، لما توجه هذا الإشكال.

ب: إنّ الاستدلال بهذين المثالين هو استدلال على الإمكان عن طريق برهان الإنّ لأنّ أدلّ دليل على إمكان الشيء وقوعه، مع أنّ الواقع لا يمتّ إلى الترتّب بصلّة لأنّ الأمر بالصوم في المثال الأوّل لم يترتب على عصيان حرمة الإقامة. وإنّما ترتّب على شهود الشهر قال سبحانه: ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ (البقرة/١٨٥) وهو بنيّة الإقامة شهد الشهر. كما أنّ الأمر بالقصر في المثال الثاني لم يترتب على حرمة الإقامة بل على الضرب في الأرض، وهو كان ضارباً في الأرض قبل الزوال واستمرّ عليه من دون أن يقطع السفر بنيّة الإقامة فوجب عليه القصر.

ج: لا تكون الإقامة بعنوانها محرّمة أو واجبة، لعدم تعلّق النهي والأمر بها

بعنوانها وأما حرمتها أو وجوبها بالعناوين الطارئة كالنذر واليمين فليس بتام لأن الواجب هو الوفاء بالنذر واليمين، ويتحقق الوفاء تارة في ضمن عدم الإقامة كما في المثل الأول، فلو أقام لزم نقض النذر، أو في ضمن الإقامة كما في المثل الثاني، فلو استمر في سيرة سفره، لزم النقض.

تصحيح امثال المهم لا بنحو الترتب

«الأمر بالضدين عرضاً»

كان الكلام فيما تقدم تصحيح امثال المهم عن طريق الترتب. وهناك نظرية أخرى تصحح امثال المهم لا عن طريق الترتب، بل عن طريق توجه أمرين عرضيين إلى الأهم والمهم بلا تقييد أحدهما بعصيان الآخر، وهي نظرية جديدة أبدعها سيدنا الأستاذ - دام ظلّه - بعد أن لم يرتض التقريبات الخمسة المتقدمة لتصوير الترتب، نستعرضها فيما يلي.

تبني هذه النظرية على مقدمات:

الأولى: في أنّ الأوامر والنواهي متعلقة بالطبائع

إنّ الأوامر متعلقة بالطبائع، لأنّ الغرض قائم بنفس الطبيعة بأي خصوصية تشخصت، وفي ضمن أي فرد تحققت فلا معنى لإدخال أية خصوصية تحت الأمر بعد عدم مدخلتها في الغرض. على أنّ الهيئة تدل على البعث، والمادة على الماهية، فلا دال على الخصوصية.

الثانية: في أنّ الإطلاق جعل الطبيعة تمام الموضوع

إنّ الإطلاق هو رفض القيود وجعل الطبيعة تمام الموضوع للحكم بلا

مدخلية دخالة شيء آخر سواها، لا الجمع بين القيود. وما ربّما يقال: إنّ الطبيعة تتخذ مرآة لأفرادها، أو لحالات أفرادها خروج عن تفسير الإطلاق، وهو موجب لخلط العموم بالإطلاق. فمعنى الإطلاق في قولنا: «أزل النجاسة» جعل الإزالة تمام الموضوع لوجوبها، من دون دخالة شيء في الحكم سواها، لا أنّ الإزالة في هذا المكان أو ذاك المكان، أو أنّ الإزالة وحدها أو مع الاجتماع مع الصلاة، موضوعات لوجوبها. وبما ذكرنا في تفسير الإطلاق، يتّضح أنّ اللفظ الموضوع للطبيعة، ليس ناظراً إلى أفرادها، ولا إلى حالات أفرادها، وليس مفادُه إلاّ كون الموضوع للوجوب هو نفس الإزالة فقط، وهو بنفسه حجّة على وجوب الإزالة في جميع الأفراد والحالات. وكونها حجّة في جميع الموارد، غير كون اللفظ الموضوع للطبيعة ناظراً إلى الأفراد والحالات.

الثالثة: في أنّ الدليل غير ناظر لحال التزام

إنّ التزامات الواقعة في الخارج بين أفراد الطبائع، غير ملحوظة في تلك الأدلة، لأنّ الحكم مجعول على العناوين الكلية، وهو مقدّم على التزام الواقع بين الأفراد برتبتين، لأنّه بعد تعلّق الحكم بالعنوان، يحصل ابتلاء المكلف بالواقعة ثمّ التزام بين الأفراد وهما مرتبتان متأخرتان عن تعلّق الحكم بالعنوان، وماله هذا الشأن من التقدّم لا يتعرض لحال ما يتأخّر برتبتين. على أنّ الأمر له هيئة ومادة، ولا دلالة بشيء منهما على الأفراد الخارجية حتى تكون له دلالة على صورة التزام الأفراد وعلاجها.

الرابعة: في أنّ الحكم ليس له إلاّ مرتبتان

إنّ القوم جعلوا للحكم مراتب أربع، لكن ليس للحكم - عندنا - إلاّ

مرتبتان: الإنشاء والفعلية ونعني من الأول ما حاز مرتبة الجعل، ولكن لم يعلن إمّا برّمته كما في الأحكام المخزونة عند الصاحب - عجلّ الله تعالى فرجه الشريف - أو لم تُعلن مخصصاته أو مقيداته، كالعمومات الواردة في الكتاب والسنة، التي جاءت مخصصاتها أو مقيداتها في لسان أئمة أهل البيت عليهم السلام و نعني بالثاني ما تمّ جعله وبيانه من قبل المولى ولم يبق منه شيء. وأمّا مرتبة الاقتضاء من ملاكات الأحكام ومصالحها ومفاسدها فهي مرتبة قبل الحكم، كما أنّ التنجّز هو حكم العقل به الذي يستحقّ به الثواب والعقاب ولا صلة له بالحكم.

الخامسة: في أنّ الخطاب الشرعي، خطاب واحد لا خطابات

إنّ الخطابات القانونية، خطاب واحد متعلّق بعام، مثل: «الناس» و«المؤمنون» وأمثالهما، وليست هناك كثرة في ناحية الخطاب، وإن كانت هناك كثرة في ناحية المتعلّق. فإنّ المولى يضع التكليف بخطاب واحد، على كلّ من صدق عليه عنوان «الناس» و«المؤمن»، من دون حاجة إلى تكثير الخطاب بتعداد المكلفين.

و يشهد على ذلك وجدان الإنسان، حيث ترى أنّ من يريد إنجاز عمل، أو رفع بليّة، يخاطب الجمع الكثير بخطاب واحد يدعوهم به إلى ما رامه، ولا يدعو كلّ فرد منهم بخطاب خاص.

و توهم أنّ الخطاب الواحد ينحلّ إلى خطابات متعدّدة، لا يرجع إلى محصل، لكفاية الخطاب الواحد بلا حاجة إلى انحلال. ولو قلنا بالانحلال في جانب الإنشاء فيجب أن نقول به في جانب الإخبار، فيلزم إذا أخبر عمرو - مثلاً - كذباً عن شيء له أفراد كثيرة، بأن يقول: «النار باردة» أو «إنّ القوم جاءوا»، مع أنّهم لم يجيئوا، أن يكذب بعدد أفراد النار والقوم، مع أنّه واضح البطلان، بل هو لم يكذب إلاّ كذبة واحدة.

ويؤيّد ذلك أنّ الأحكام الشرعية شاملة للكفّار والعصاة، مع أنّ الخطاب

الخصوصي بالنسبة إليهم مستهجن، فظهر أنّ الخطابات المتوجهة إلى المكلفين خطابات قانونية كلية، لا خطابات شخصية. والخطاب الواحد المتعلق بالعنوان العام، حجة على الكل، أي كل من صدق عليه ذلك العنوان، من دون حاجة إلى تعدد الخطاب حسب تعدد المكلفين.

السادسة: في أنّ الأحكام غير مقيدة بالقدرة شرعاً وعقلاً

إنّ الأحكام الشرعية غير مقيدة بالقدرة لا شرعاً ولا عقلاً وإن كان حكم العقل بالإطاعة والعصيان في صورة القدرة، بل الأحكام الشرعية تشمل القادر والعاجز بإطلاقها وتوهم أنّها بالإرادة الاستعمالية تعلقت بالملق إلا أنّ الجدّة متعلّقة بالمقيدة بالقدرة، مدفوع بأنّ التقييد إمّا من جانب الشرع أو من جانب العقل. ولو قلنا بالأوّل، لزم القول بجريان البراءة عند الشكّ في القدرة والقوم لا يلتزمون بذلك بل قائلون بالاحتياط مع الشكّ فيها ولو قلنا بالثاني لزم تصرف العقل في حكم الغير وإرادته مع كون الشرع غيره ولا معنى لتصرف العقل في إرادة الغير.

السابعة: في أنّ الأمر بكلّ من الضدين أمر بالمقدور

إنّ الأمر بكلّ من الضدين، أمر بالمقدور، والذي يكون غير مقدور هو الجمع بين المتعلّقين، وهو ليس متعلّق التكليف فإذا قامت الحجّة في أوّل الزوال على وجوب الصلاة، وقامت حجة أخرى على وجوب الإزالة عن المسجد فكلّ واحد حجة في مفاده مستقلاً لا في الجمع بينهما وليس قيام الحجّتين على الضدين، إلاّ كقيامهما على الأمرين المتوافقين غير المتزاحمين (كالصلاة والصوم) في أنّ كلّ واحد حجة في مفاده لا في الجمع بينهما. ثمّ إذا كان التكليفان متساويين في المصلحة، فالعقل يستقلّ - في صورة الابتلاء - بالتخيير فإذا اشتغل بأحدهما يكون في مخالفة الأمر الآخر معذوراً عقلاً

من غير تقييد. وأما لو كان أحدهما أهم من الآخر، فلو اشتغل بالأهم فهو معذور في ترك الآخر، ولو اشتغل بالمهم، فقد امثل أحد التكيليفين الكليين، وإن كان غير معذور في ترك الأهم. ومع عدم اشتغاله بذلك لا يكون معذوراً في ترك واحد منهما، لأنه كان قادراً على إتيان واحد منهما، فترك كل واحد يكون بلا عذر.

إذا عرفت هذا، فنقول:

إن هنا فرقاً واضحاً بين الخطابات الشخصية والخطابات القانونية. فإن تكليف المكلف بأمرين، وبخطابين شخصيين، في وقت لا يسع إلا واحداً منهما، قبيح. وأما تكليفه بأمرين في وقت لا يسع إلا واحداً منهما، بخطاب قانوني، فصحيح عقلاً وواقع عرفاً. فإن الخطاب الشخصي لا يهدف إلا صورة الابتلاء بالضد من عدم سعة الوقت إلا لشيء واحد. وأما الخطاب القانوني، فيما أنه تختلف فيه حالات المكلفين حسب الابتلاء وعدمه، والقدرة وعدمها، فيصح تعلق الخطاب بالعنوان العام، ولا يعدّ كونه حجة في مقام الابتلاء بالمزاحم قبيحاً. غاية الأمر أنه يجب على العبد عند إقامة الحجّتين أن يجعل نفسه معذوراً في المخالفة، كما إذا اشتغل بالأهم وصار معذوراً في مخالفة المهم، ويشتغل بأحدهما مخيراً، إذا لم يكن في البين أمر أهم.

وعلى ضوء هذا يكون الأهم والمهم نظير المتساويين في أنّ كلّ واحد مأموراً به في عرض الآخر وهذان الأمران العرضيان، فعليّان متعلّقان بعنوانين كليين من غير تعرّض لهما لحال التزاحم وعجز المكلف إذ المطاردة التي تحصل في مقام الإتيان لا توجب تقييد الأمرين أو أحدهما أو اشتراطهما أو اشتراط أحدهما بحال عصيان الآخر لا شرعاً ولا عقلاً بل تلك المطاردة لا توجب عقلاً إلا المعذورية العقلية في ترك أحد التكيليفين حال الاشتغال بالآخر في المتساويين، وفي ترك المهم حال اشتغاله بالأهم. (١)

١. تهذيب الأصول: ٣٠٢/١ - ٣١٢.

نظرنا في هذا التقريب

هذه عصارة ما أفاده في ضمن المقدمات السبع وماله مدخلية تامة في استنباط ما اختاره من صحة توجه الأمرين العرضيين إلى المكلف، مع التضاد في المتعلق والمهم من هذه المقدمات، هو المقدمة الثالثة والخامسة وما بعدها ولنا في بعض ما أفاد هقدّس سرّه نظر نأتى به تالياً:

الأول : ما أوردناه عليه في سالف الزمان في مجلس درسه وحرّرناه في «التهذيب» بصورة السؤال وحرّرناه ما أجاب عنه أيضاً^(١) لكنّه غير قانع للإشكال.

وحاصل الإشكال: أنّ الإهمال في مقام الثبوت غير ممكن، (وإن كان بالنسبة إلى مقام الإثبات أمراً متصوّراً ممكناً) واللفظ وإن كان غير ناظر إلى حالات المكلف، من الابتلاء والتزاحم، إلا أنّ المولى يمكنه أن يتفطن إلى صورة الابتلاء ويتصوّرها، ويرى موقف المكلف من ابتلائه بالحبّتين مع عدم سعة الوقت إلاّ لواحد منهما. أفهل يرى من نفسه صحّة إلزامه بكلا الدليلين أو لا؟ فعلى الأول، يلزم التكليف بغير المقدور وعلى الثاني، يلزم رفع اليد عن إحدى الحبّتين تعييناً أو تخييراً.

وإن شئت قلت: إنّ اللفظ وإن كان لا يدلّ على شرطية قدرة المكلف أو علمه بالمكلف به - باعتبار أنّ الحاكم بذلك هو العقل - ولكن طلب المولى مقصور على ما إذا وجد فيه هذان الشرطان.

وعلى ضوء ذلك، فلو سئل المولى عن انبساط طلبه وشموله لصورة التزاحم، فإنّ أجاب بالإيجاب، لزم منه الأمر بغير المقدور بالنتيجة، وهذا ما لا يرضى به أحد. وإنّ أجاب بالسلب، فقد رفع يده عن إحدى الحبّتين تعييناً أو تخييراً، وهذا ينتج عدم التحفظ على كلا الأمرين، وهو خلاف مختاره ﷺ .

١. تهذيب الأصول: ٣١٣/١، ط جماعة المدرسين.

وإن شئت فعبر بعبارة ثالثة، وهي أنّ الإطلاق اللحاظي وإن كان أمراً باطلاً، لأنّ اللفظ غير ناظر إلى حالات المكلفين، والمكلف به لا يدلّ إلا على صرف الطبيعة دون الخصوصيات، وقد عرفت أنّ الإطلاق هو رفض القيود لا الجمع بينها، إلا أنّ الإطلاق الذاتي - وهو سريان الحكم إلى أفراد الطبيعة بلا استثناء - أمر لا مفرّ عنه. وليس الإطلاق الذاتي دائراً مدار دلالة اللفظ حتّى يقال إنّ اللفظ غير موضوع إلاّ لنفس الطبيعة، ولا للحاظ الأمر كلّ واحد بحياله وخصوصياته، بل تابع لتحقق نفس الطبيعة في أيّ مكان وزمان.

وعلى ذلك، إمّا أن تكون صورة التزام محكومة بحكم كلتا الحجّتين حسب الإطلاق الذاتي، فيلزم التكليف بغير المقدور. أو لا، فيلزم رفع اليد عن إحداهما تعييناً أو تخييراً. وكما أنّ الخطاب الشخصي لا يجوز توجيهه إلى الشخص المبتلى بالأمرين، فكذا الإطلاق الذاتي قاصر عن أن يعمّ المبتلى بالمزاحم. والتفكيك بين الخطاب الشخصي والخطاب القانوني بأنّه يوجد في مورد الثاني أحاد من المكلفين غير مبتلين بصورة التزام، فيصحّ خطاب الكل به لوجود الملاك في أكثرهم، بخلاف الخطاب الشخصي فإنّ التزام فيه دائمٍ غير مفيد، فإنّ المولى وإن كان غير ناظر إلى حالات الأشخاص، إلاّ أنّه غير غافل عن حالات نوعهم، من واجدي القدرة وغير واجديها، وواجدي العلم وغير واجديه، والمبتلين بالمزاحم وغير المبتلين. ولو كان غافلاً ثمّ التفت إليه، لما جوّز شمول الخطاب لغير القادرين، فلا محالة تنسحب إحدى الإرادتين من مورد الابتلاء.

الثاني: ما استدلّ به على عدم الانحلال في الإنشاء، بأنّه لو قلنا به لزم القول به في الإخبار وعندئذٍ لو كان الخبر كاذباً، يلزم أن يكون الخبر الواحد أكاذيب متعددة في متن الواقع مع أنّ القوم لا يلتزمون به فلو قال النار باردة، فعلى القول بالانحلال، يلزم أن يكذب بعدد وجود النار في العالم، ماضيه، وحاضره

ومستقبله، غير تام وذلك لعدم الملازمة بين الانحلال وتعدّد الكذب، لأنّ الكذب من صفات الكلام المتفوّه به، فإذا كان الكلام المتفوّه به واحداً وإن كان المضمون أوسع لا يلزم إلاّ كذب واحد.

الثالث: ما أفاده من أنّ الأحكام الشرعية غير مقيدة بالقدرة لا من جانب الشرع وإلاّ تلزم صحّة جريان البراءة عند الشكّ في القدرة ولا من جانب العقل وإلاّ يلزم أن ينصرف العقل في حكم الغير، غير تام، لأنّ موقف العقل في المقام ليس موقف التصرف بل موقف الكشف فإنّ العقل إذا وقف على صفات الشارع يستكشف بحكمته، عن توجّه أحكامه إلى القادر فقط، لا العاجز، فالأحكام الشرعية مقيدة عندنا بالقدرة، وأمّا عدم صحّة جريان البراءة فلما قلنا من أنّ كلّ شرط لا يعلم وجوده وعدمه إلاّ بالفحص يجب هناك الفحص كالاستطاعة في الحجّ، والنصاب في الزكاة والقدرة في كلّ الأحكام وإلاّ يلزم تعطيل قسم كبير من الأحكام، وقد نقل هو عليه السلام ذلك الاستثناء عن شيخه العلامة الحائري عليه السلام.

هذا تمام الكلام في مبحث الترتب وأمّا البحث عن الفرق بين التعارض والتزاحم فقد مضى الكلام فيه

في جواز الأمر مع العلم بانتفاء شرطه، وعدمه

هل يجوز أمر الأمر مع علمه بانتفاء شرطه أو لا؟

أقول: إنّ هذه المسألة من فروع مسألة مطروحة في الكتب الكلامية وهو جواز التكليف بما لا يطاق وعدمه فالأشاعرة على الأوّل والعدلية على الثاني.

ثمّ إنّ الأصوليين اختلفوا في تفسير عنوان البحث إلى وجوه ثلاثة ذكر المحقّق الخراساني منها احتمالين، وإليك ذكر الجميع:

١- إنّ الضمير في قوله: «شرطه» يرجع إلى الأمر، والمراد من شرط الأمر، ما يعدّ من علل وجوده وهو يدور بين كونه شرطاً للجاعل وقائماً به كتصوّر المأمور به، والتصديق بفائدته، ثمّ الشوق إليه، ثمّ إرادته وطلبه، أو شرطاً للمكفّف سواء كان عقلياً، كالعلم والقدرة، أو شرعيّاً، كالبلوغ والاستطاعة.

وعلى هذا يكون المراد من الجواز هو الإمكان الوقوعي، ومن المعلوم، عدم جوازه، لأنّ صدور الأمر الجديّ من الأمر، مع وجود الخلل في مبادئ وجوده، معناه تحقّق المعلول بلا علته التامة وهذا لا يليق أن يطرح على بساط البحث، ويبحث عنه المفكّرون.

و احتمال أنّ المراد من الجواز في عنوان البحث، هو الإمكان الذاتي، الذي

يجتمع، مع عدم العلة بعيد عن محلّ الخلاف، لوضوح كونه ممكناً ذاتياً وإن لم يكن ممكناً وقوعياً إذ ما سوى الواجب والممتنعات كلّها، ممكنات بذاتها، ممتنعات، وقوعاً إذا لم يقترن بعلمها.

٢- أن يرجع الضمير في «شرطه» إلى الأمر - مثل الاحتمال الأوّل - لكن يراد من المرجع بعض مراتب الأمر، ومن الضمير الراجع إليه بعض مراتبه الأخر كأن يكون النزاع في أنه يجوز الأمر الإنشائي مع العلم بعدم بلوغه إلى مرتبة الفعلية لانتفاء شرطه.

واختاره المحقق الخراساني قائلاً: بأنّ داعي إنشاء الطلب لا ينحصر بالبعث والتحريك جداً حقيقة، بل قد يكون صورياً امتحاناً، وربما يكون غير ذلك.^(١)

وأورد عليه المحقق الخوئي: بأنّ محلّ البحث في جوازه وعدمه إنّما هو في الأوامر الحقيقية التي يكون الداعي فيها البعث والتحريك نحو إيجاد متعلقاتها في الخارج حقيقة، وأمّا الأوامر الصورية التي ليس الداعي فيها البعث نحو إيجاد متعلقاتها في شيء، فلا إشكال في جوازها مع علم الأمر بانتفاء شروط فعليتها.^(٢)

يلاحظ عليه: أنّ استدلال القائلين بالجواز بأمر إبراهيم بذبح ولده مع عدم تحقّق شرط الأمر - وهو انتفاء النسخ - دليل على صحّة ما ذكره المحقق الخراساني. فإنّ الإنشاء والفعلية وإن كانا من مصطلحات المتأخّرين، لكن واقعتهما كانا موجودين عند القدماء، فيكون محلّ النزاع حينئذٍ هو البحث عن صحّة أمر المولى بشيء في المستقبل الذي يكون في ظرف وجوده فاقداً لشرط الوجوب مع علمه بذلك في ظرف الإنشاء، كما في أمره تعالى إبراهيم عليه السلام بذبح ولده إسماعيل، مع علمه تعالى بفقدانه شرط الفعلية وهو عدم النسخ.

١. كفاية الأصول: ٢٢١/١.

٢. المحاضرات: ٤/٦.

و ممّا ذكر يظهر أنّ ما احتمله العلامة الطباطبائي من رجوع الضمير إلى الامتثال^(١)، ليس احتمالاً مغايراً، فأنّه يرجع إلى ما اختاره المحقّق الخراساني.

٣- الأمر بشيء مع علم الأمر بفقدان شرط المأمور به، كالطهارة بالنسبة إلى الصلاة وأمّا جوازه وعدمه فمبني على تمكّن المكلف وعدمه فأنّه لا يخلو إمّا أن يكون المكلف متمكّناً من تحصيله أو لا.

فعلى الأوّل، يجوز بل الغاية من الأمر، جعل الداعي لتحصيل ما ليس موجوداً.

وعلى الثاني، يكون التكليف محالاً ولغواً.

ثم إنّ سيّدنا الأستاذ - دام ظلّه - قد اختار الوجه الثالث وقال: «و يناسبه ما استدل عليه من الأوامر الامتحانية لا سيّما تطبيق قضية خليل الرحمن لأنّه قد أمر بشيء مع انتفاء ما هو كشرط المأمور به وهو عدم النسخ»^(٢).

يلاحظ عليه: أنّ الاستشهاد بقضية خليل، يناسب كون النزاع في انتفاء شرط بعض

مراتب الأمر، حيث إنّ عدم النسخ من شرائط الفعلية أو التنجز لا من شرائط المكلف به.

وكان عليه أن يمثّل، بشهود الشهر في الأمر بالصوم مع أنّه يعلم أنّه يسافر وعلى كلّ تقدير ثمّ إنّّه - دام ظلّه - فرّق بين الأمر الشخصي، والأمر القانوني فلو كان الأمر شخصياً متوجّهاً إلى شخص معيّن فالحقّ هو القول بالامتناع لأنّ الغاية في الأمر هو الانبعاث وهو لا يجتمع مع العلم بعدم شرائط التكليف أو المكلف به وأمّا إذا كان الأمر قانونياً متوجّهاً إلى عامة المكلفين فلو كان الجميع فاقدين للشرط فلا يجوز أيضاً وأمّا إذا كانوا مختلطين بين واحد وفاقد فيجوز التكليف

١. التعليقة على الكفاية: ١٣٣.

٢. تهذيب الأصول: ٣٢٩/١.

العام وإن كان بعض الأفراد فاقداً للشرط. (١)

يلاحظ عليه: بما مرّ في مبحث الترتّب من أنّ الإهمال في مقام الثبوت غير معقول واللفظ وإن كان قاصراً عن الدلالة على حالات المكلفين من حيث فقدان والوجدان، لكن المولى الحكيم إذا توجه إلى أصناف المكلفين، ووقف على اختلافهم في الشرائط، فهل تكون إرادته شاملة للصنف الفاقد أو لا؟ والأوّل يستلزم المحال والثاني يستلزم عدم الجواز وهو خلاف مطلوبه.

ثمرة البحث

ثم إنّ الثمرة تظهر - على ما قيل - في لزوم الكفارة على من أفطر في يوم شهر رمضان، مع عدم تمامية شرائط الوجوب له إلى الليل، كما إذا سافر قبل الظهر، أو مرض، أو مات وقد أفطر قبله بلا عذر فعلى القول بصحّة التكليف مع عدم شرطه، تجب عليه الكفارة للإفطار في اليوم الذي وجب عليه. لا على القول بعدم كون التكليف صحيحاً لفقدان شرطه.

ولكن الثمرة باطلة، والظاهر لزوم الكفارة مطلقاً، لأنّ الظاهر من أدلّة الكفارة هو لزومها على من أفطر شهر رمضان بلا عذر مسوغ، وهو هنا كذلك. ولا يدور مدار وجوب الصوم وعدمه. والصوم والقصر متساويان في المقام، فكما لا يجري عليه حكم القصر مالم يسافر، فهكذا في الصوم.

ثم إنّ ما جاء في كتب الأصوليين من فروع مسألة كلامية، مذكورة في كتب الكلام وقد أشار إلى ما ذكرنا، السيّد المرتضى في ذريعته والشيخ الطوسي في عدّته. قال السيّد المرتضى: «وفي الفقهاء والمتكلمين من يجوز أن يأمر الله تعالى،

١. تهذيب الأصول: ٣٣٠/١.

بشرط أن لا يمنع المكلف في المستقبل من الفعل، أو بشرط أن يُقَدِّره. ويزعمون أنه يكون مأموراً بذلك مع المنع». (١)

وقال الشيخ الطوسي في العدة: «أمّا ما يجب أن يكون عليه الأمر، فإن كان ممّن يعلم العواقب، وهو الله تعالى، فلا بدّ من أن يكون عالماً بأنّ المأمور يتمكّن من أداء ما أمر به». (٢)

و الداعي للأشعري وأتباعه لتجوير التكليف بما لا يطاق هو اختيار عدم تأثير قدرة العبد في فعله وأنّه مخلوق لله وليس للعبد دور إلاّ كونه ظرفاً للفعل وكون الخلق من الله سبحانه، مقارنة لإرادة العبد فرتبوا على ذلك الأساس جواز التكليف بما لا يطاق، وفرّعوا عليه، تلك المسألة الأصولية.

و لما أخذ الأشعري موقفاً مسبّقاً في المقام أخذ يتفحص في الآيات لعله يجد ما يدعمه من الآيات فاستدلّ بآيات أربع ذكرناها في الإلهيات، وقمنا بتحليلها بوجه رائع فلاحظ. (٣)

٢. عدة الأصول: ١/٩٣.

١. الذريعة: ١/١٤٣، ط جامعة طهران.

٣. الإلهيات: ١/٣٠٢.

الفصل السابع:

هل الأوامر والنواهي تتعلّق بالطبائع أو بالأفراد؟

قبل الدخول في المقصود، نقدّم أموراً:

الأمر الأوّل: في أنّ النزاع ليس لفظياً

الظاهر أنّ النزاع ليس لفظياً حتى يعود البحث إلى تعيين مفاد هيئة الأمر ومادّته، بل يعمّ ما إذا لم يكن هناك أيّ لفظ، كما إذا أمر بالإشارة أو بجملة خبرية. والشاهد عليه أنّ السكاكي نقل الاتفاق على أنّ المصدر المجرد عن اللام والتنوين لا يدلّ إلاّ على نفس الماهية - ومع ذلك - وقع النزاع في متعلّق الأوامر والنواهي، وليس في المقام إلاّ المصدر المجرد وهذا يشعر بأنّ النزاع ليس لفظياً، وإلاّ لما كان للنزاع - بعد الاعتراف المذكور - وجه.

الأمر الثاني: ليس النزاع مبنياً على المسائل الفلسفية

ربّما يتصوّر أنّ النزاع في المقام مبنيّ على مسألتين فلسفيتين:

١- هل الأصيل في الخارج والمنشأ للآثار، هو الوجود أو الماهية التي تعدّ

حدّاً للوجود وبما أنّ المحصّل للغرض هو الأصيل، فعلى الأوّل يتعيّن كون المتعلّق هو الفرد، وعلى الثاني يتعيّن كونه الطبيعة.

٢- هل الطبيعي موجود في الخارج أو لا؟ فعلى الأوّل يكون المتعلّق هو الطبيعة دون الثاني إذ عليه يكون المتعلّق، هو الفرد.

يلاحظ على ذلك: أنّ البحث، إنّما هو في متعلّق الأوامر والنواهي الواردة في كلام العقلاء بما هم عقلاء لا بما هم علماء أو فلاسفة، وأين هؤلاء من هذه المسائل الفلسفية العويصة التي لا يصل إلى كنهها إلاّ العباقرة من الفلاسفة.

و بذلك يعلم أنّ ما أتعب به المحقّق الإصفهاني نفسه الزكيّة لإثبات أنّ النزاع مبني على أنّ الطبيعي بنفسه موجود، أو هو موجود بوجود أفرادهِ^(١) ليس بتام.

والحاصل أنّ البحث مرّكز على متعلّق الأوامر هل هو ذات الشيء أو هو مع ملازماته وضمايمه، من غير فرق بين أن يكون الأصل هو الوجود أو الماهية، أو أنّ الموجود هو الطبيعي أو الموجود هو الفرد.

الأمر الثالث: ما هو المراد من الطبيعة في عنوان البحث؟

ليس المراد من الطبيعي، ما هو المصطلح في المنطق، فإنّ المراد منه هناك هو الماهية الحقيقية التي لو وجدت تكون من الحقائق العينية، وتكون داخلة تحت مقولة واحدة.

بل المراد منه هنا هو الأعمّ من المنطقي، ومن الماهيات المخترعة التي لا تقع تحت مقولة واحدة، فإنّ القراءة من مقولة الفعل، والجمهور والإخفات من مقولة الكيف، والركوع والسجود من مقولة الوضع، ولأجل ذلك ليس لتلك الماهية

١. نهاية الدراية: ٢٢٨/١.

المخترعة وجود حقيقي يساوق الوحدة ، بل وجودات ووحدات منضم بعضها إلى بعض .
وعلى ذلك ، يصير المراد من الطبيعي هنا هو العنوان، سواء أكان أصلياً واقعاً تحت مقولة
واحدة أم كان عنواناً منتزِعاً من مقولات كثيرة.

الأمر الرابع: ما هو المراد من الأفراد في عنوان البحث؟

ما هو المراد من الأفراد في عنوان البحث؟ فهنا احتمالات:

١- المراد هو الأفراد الخارجية المتحققة كما هو المراد إذا قلنا زيد وعمرو وبكر من أفراد
الطبيعة.

يلاحظ عليه: أن الفرد بهذا المعنى هو المصطلح في المنطق مقابل الكلّي ولكنه بهذا
المعنى لا يصلح أن يكون مورداً للنزاع، فإنّ محوره هو تعيين متعلّق الأمر في ظرف حدوثه
وعروضه، والفرد بالمعنى المنطقي هو ظرف سقوطه وإن شئت قلت: إنّ محوره هو تعيين ما
يحصل به الغرض في المستقبل، والظرف بهذا الاصطلاح، ظرف حصوله وتحققه.

٢- المراد هو الطبيعي مع مشخصاته الفردية، لأنّ الطبيعة لا تنفك في الخارج عن
بعض المشخصات الفردية من زمان ومكان، ولا يمكن لنا إيجاد الطبيعة في الخارج منفكة
عنها. فالنزاع في أنّ متعلّق الأمر هو نفس الطبيعة الصرفة بحيث لو قدر المكلف على الإتيان
بها مجردة عن هذه المشخصات الفردية لكان ممثلاً وأتياً بمطلوب المولى؟

أو أنّ متعلّقه هو الطبيعة مع المشخصات الفردية، فالأمر بالطبيعة أمر بهذه المشخصات،
فالمراد من الطبيعي هو ذاته ، بلا ضمّ هذه المشخصات، والمراد من الفرد، ذاك الطبيعي منضمّاً
إلى هذه المشخصات الفردية.

و قد أورد صاحب المحاضرات على هذا الوجه : أنّ تشخص الطبيعي بنفس وجوده، وتشخص الوجود بذاته. وأمّا الأمور الملازمة للوجود الجوهرى خارجاً التي لا تنفك عنه، كأعراضه من الكمّ والكيف والأين والإضافة والوضع وغيرها، فهي موجودات أخرى في قبال ذلك الموجود ومباينة له ذاتاً وحقيقة، ومتشخصات بنفس ذواتها، وأفراد لطباع شتى، لكلّ منها وجود وماهية، فلا يعقل أن تكون الأعراض مشخصات لذلك الوجود، لما عرفت من أنّ الوجود هو نفس التشخص، فلا يعقل أن يكون تشخصه بكمّه وكيفه وأينه ووصفه. (١)

يلاحظ عليه: أنّه خلط بين مصطلح الفلاسفة، وما عليه الأصوليون. والكلّ حقّ حسب اختلاف مشاربهم. فقد كان القدماء قبل الفارابي، يرون أنّ الأعراض مشخصات للجواهر، فالإنسان الطبيعي يتشخص بالكيف والكم وسائر الإضافات. ثمّ تحوّلت النظرية في عصره إلى نظرية أخرى وهي أنّ الأعراض أيضاً أمور كلية، ولا يكون ضمّ كليّ إلى كليّ مفيداً للتشخص، ولأجل ذلك صاروا إلى القول بأنّ التشخص بالوجود، وتشخصه بذاته، والإنسان الطبيعي مالم يوجد، يصلح لأن يصدق على كثيرين. فإذا وجد، تشخص في ذاك الفرد والموجود من الطبيعي في ضمن الفرد المعين، لا يصلح لأن يصدق على كثير.

و لأجل ذلك يقال: تعين الجوهر بوجوده، وتعين العرض بوجوده، ولا يتشخص الجوهر بوجود العرض ولا العرض بوجود الجوهر بل تشخص كلّ بوجوده. وهذا هو الحقّ القراح.

ولكنّ هنا مصطلحاً آخر، وهو مبني على مشرب الأصوليين، المبتني على المفاهيم العرفية، وهو إطلاق المشخصات على الأعراض القائمة بالجواهر، استلهاماً من العرف، حيث إنّ تميّز الإنسان الموجود، عن إنسان آخر - عندهم - بلونه و طول قامته ووضعه وإضافته إلى زيد وعمرو، فإطلاق المشخصات عليها

إنما هو بضرب من التسامح الذي لا يلتفت إليه إلا العقل الدقيق، فلا مشاحة في الاصطلاح، ولا يكون الاختلاف فيه سبباً لعدم طرح النزاع و هو أن المتعلق نفس الطبيعة أو هي مع الضمائم الكلية.

٣- ما اختاره السيد الأستاذ - دام ظلّه - وهو أن المراد من الأفراد هو المصاديق المتصورة بنحو الإجمال من الطبيعة بحيث تكون الطبيعة وسيلة إلى تعلقه بالمصاديق الملحوظة بنحو الإجمال كما هو الحال في الوضع العام والموضوع له الخاص فيكون معنى «صل» أوجد فرد الصلاة ومصدقها، لا بمعنى أن الواجب هو الفرد الخارجي أو الذهني بما هو كذلك بل ذات الفرد المتصور إجمالاً فإن الأفراد قابلة للتصور إجمالاً قبل وجودها كما أن الطبيعة قابلة للتصور كذلك. (١)

أقول: ما ذكره أيضاً احتمال بشرط أن لا ينتهي النزاع إلى كونه، نزاعاً لفظياً بأن لا يقع النزاع في دلالة اللفظ الموضوع للطبيعة، على الأفراد إجمالاً أو لا، فتدبر.

إذا عرفت هذا، فاعلم أن الحق هو أن الأمر يتعلق بالطبيعة دون الفرد، لأن البعث والطلب لا يتعلقان إلا بما هو دخیل فيهما، ولا يتعلقان بما هو أوسع ولا بما هو أضيق منهما. ومثلهما الإرادة والشوق، فلا يتعلقان إلا بما هو محصل لغرضه، وهو ذات الطبيعة دون مفرداتها ومشخصاتها، بحيث لو أمكن للمكلف الإتيان بذات الطبيعة بدونها، لكان ممثلاً. وعلى هذا فالطبيعة بما هي هي، متعلقة للطلب والبعث، وبذلك يعلم متعلق الزجر والنهي.

والحاصل، أن محصل الغرض هو المحدد لموضوع الأمر، وقد عرفت أن المحصل هو نفس الطبيعة لا المشخصات ولا الضمائم استدلالاً للقول الثاني بأمرين:

١. تهذيب الأصول: ٣٤٣/١.

١- إنَّ الطبيعي ليس في الخارج وإنما الموجود فيه، هو الفرد، فكيف يكون ما ليس له وجود أبداً متعلقاً للأمر؟

يلاحظ عليه: أنَّ الطبيعي موجود ومتعدّد بتعدد الأفراد غاية الأمر أنَّ وجوده في الخارج لا ينفك عن عدّة لوازم أو ضمائم فيقع الكلام في تعلق البعث بها وعدمه وقد عرفت عدمه لعدم تعلق الغرض بها.

٢- إنَّ المتلازمين يجب أن يكونا متّحدين في الحكم فإذا تعلق البعث بالطبيعة، يجب أن يتعلّق بلوازمها وضمائمها.

يلاحظ عليه: ما مرّ في مبحث وجوب المقدّمة من أنَّ المتلازمين يجب أن يكونا غير متضادّين في الحكم كأن يكون أحدهما واجباً والآخر محرّماً. أمّا اتحادهما في الحكم فلا.

إجابة عن إشكاليين

إذا وقفت على دليل المدعى وثبت بوضوح أنَّ متعلّق الأوامر والنواهي هو الطبائع دون الأفراد بمعنى عدم سراية الأمر من متعلّق الغرض إلى اللوازم والضمائم، فاعلم أنَّ هنا إشكاليين مطروحين في المقام نذكرهما واحداً تلو الآخر:

الإشكال الأوّل: قد اشتهر بين الفلاسفة أنَّ الطبيعة بما هي هي ليست إلهي لا موجودة ولا معدومة، لا مطلوبة ولا مبغوضة، فإذا كان هذا مقامها وشأنها فكيف يكون متعلقاً للأمر، وموضوعاً للبعث؟

الجواب: إنَّ المقصود أنَّ الطلب ليس نفس الطبيعي ولا جزءه، كما أنَّ الوجود والعدم كذلك، فإنَّ هذه الرتبة، هي رتبة الذات، والذاتيات، وليس في هذه الرتبة إلاّ الشيء نفسه، ولا يحمل عليه سوى الذات والذاتيات لا العناوين العارضة عليه. وأمّا أنَّه لا يتعلّق به الطلب، فليس بمقصود، وذلك لأنّه بعد

هذه المرحلة يتعلّق به الطلب أو الزجر، كما يكون موجوداً أو معدوماً. فالطبيعيّ حسب الحمل الأوّلي ليس مطلوباً ولا مزجوراً ولا موجوداً ولا معدوماً، ولكنّه بالحمل الشائع يصير مطلوباً ومبغوضاً، واجباً وحراماً...، كما لا يخفى.

والحاصل: أنا إذا قصّرنا النظر على مرتبة الذات، فلن نجد في تلك المرتبة سوى الذات. وأمّا إذا لوحظ الشيء بالإضافة إلى شيء آخر، فيحمل عليه ما سوى الذات والذاتيات أيضاً، ولأجل ذلك يوصف بالمطلوب بعد إضافة الطلب إليه.

والحاصل أنّ الطبيعي بالحمل الأوّلي ليس بمطلوب ولا مبغوض، ولكن بالحمل الشائع الصناعي مطلوب ومبغوض وليس هذا السلب والإيجاب متناقضين لعدم وحدة الحمل كما قرّر في محلّه إذ أنّ من شرائط التناقض وحدته، مثلاً مفهوم الجزئيّ جزئيّ بالحمل الأوّلي وليس بجزئيّ بالحمل الشائع.

الإشكال الثاني: الطبيعي الصرف الذي لا يخرج عن حدّ المفهوم، عديم الأثر، غير قاض لحاجة الإنسان. وما يقضي حاجته هو الطبيعي بوجوده الخارجي، و ليس للمفهوم هذا الشأن والمقام. ومعه كيف يكون الطبيعي الصرف، متعلّقاً للبعث والزجر.

الجواب: إنّ الطبيعي أخذ متعلّقاً للأمر والنهي بما هو مرآة للخارج لا بما هو موجود في الذهن، بل هو مغفول عنه من هذه الجهة كما هو شأن كلّ المفاهيم. و البعث إلى الطبيعي بما هو مرآة، يلزم - عند العقل - تحصيله وإيجاده في الخارج. فإذا قال المولى: «اسقني» فهو يجعل عنوان السقي مرآة إلى الحيثية الوجودية، والجهة العينية من الطبيعي، فيطلب الطبيعي بما هو حاك عن الخارج ومرآة له.

و بالجملة: متعلّق البعث هو الماهية لا بشرط التحقّق وعدمه، والوجود وعدمه. ولكن تعلّق البعث بها، مرآة إلى الحيثية التقييدية، أعني الوجود، فيدلّ على أنّ المراد الجدّي هو مصاديقها وأفرادها، وليست مصاديقها إلاّ الوجودات

الخارجية، بدهة أنّ المعدوم ليس مصداقاً لها.

ثمّ إنّ المحقّق الخراساني رحمته الله لمّا وقف على الإشكال الثاني حاول أن يدفعه بالتفريق بين متعلّق الأمر ومتعلّق الطلب فقال: إنّ متعلّق الأمر هو الطبيعة وأمّا متعلّق الطلب فهو وجود الطبيعة وإليك نصّه:

«فانقذ بذلك أنّ المراد بتعلّق الأوامر بالطبائع دون الأفراد أنّها بوجودها السعي بما هو وجودها (قبلاً لخصوص الوجود) متعلّقة للطلب لا أنّها بما هي هي، كانت متعلّقة له كما ربّما يتوهم فإنّها كذلك ليست إلّا هي نعم هي كذلك تكون متعلّقة للأمر فإنّه طلب الوجود». (١)

يلاحظ عليه: أنّه إن أراد أنّ الهيئة تدلّ على أخذ الوجود في متعلّق الطلب فهو غير تام لأنّ الهيئة وضعت للطلب والبعث المجرّدين عن الوجود وإن أراد أنّ القرينة الخارجية تدلّ على أخذ الوجود في مفهوم الأمر وهي أنّ الطبيعة بما هي هي لا تؤمّن الغرض فالجواب أنّه يكفي في ذلك جعل المتعلّق مرآة للخارج من دون حاجة إلى تقدير الوجود، فالبعث إلى الطبيعة التي أخذت مرآة إلى ماوراءها يبعث الإنسان إلى الإيجاد من دون حاجة إلى تقدير الوجود.

ثمرة البحث

تظهر ثمرة النزاع في موردين:

الأوّل: في باب اجتماع الأمر والنهي، فعلى القول بأنّ متعلّق الأمر والنهي، هو نفس الطبيعة، لا المشخّصات الفردية، يكون متعلّق الأمر، غير متعلّق النهي، لأنّ الصلاة تتشخص تارة بالمباح وأخرى بالمغصوب، والكلّ من الملازمات

١. كفاية الأصول: ٢٢٢/١-٢٢٣، ط المشكيني.

المتّحدة معها في الوجود، فلا يتجاوز الأمر عن متعلّقه إلى ملازماته ومشخصّاته.
 بخلاف ما لو قلنا بتعلّق الأمر بالأفراد، بالمعنى الذي عرفت، فتكون الملازمات المتّحدة،
 متعلّقة له، وعندئذٍ يلزم أن يتعلّق الأمر بنفس ما تعلّق به النهي، وهو غير جائز.
 وأورد عليها صاحب المحاضرات: بأنّ الأمر على كلا القولين تعلّق بالصلاة أو بفرد ما منها،
 ولم يتعلّق بفرد ما من هذه الطبيعة وفرد ما من الطبائع الأخرى الملازمة لها في الوجود
 الخارجي. وعلى ذلك فالقائل بتعلّق الأمر بالطبائع يدّعي تعلّقه بطبيعة الصلاة مع عدم ملاحظة
 آية خصوصية من الخصوصيات والقائل بتعلّقه بالأفراد يدّعي أنّه تعلّق بفرد ما من أفرادها، ولا
 يدّعي أنّه تعلّق بفرد ما من أفرادها، وفرد ما من الطبائع الأخرى كالغصب أو نحوه. فالخصوصيات
 من الأعراض - على كلا القولين - خارجة عن مصبّ الأمر. (١)

يلاحظ عليه: أنّ ما ذكره مبني على تفسير «الفرد» بالفرد الخارجي، في مقابل الكلي، وأنّ
 مدار القولين هو تعلّق الأمر بالطبيعي، أو فرد ما منه. وقد عرفت أنّ الفرد بهذا المعنى ليس
 متعلّقاً للأمر، حتى المراد منه.

بل المراد من الفرد هنا، هو الطبيعي مع قيد آخر، وهو المشخصّات واللوازم المتّحدة معه.
 وعلى كلّ تقدير، فمتعلّق الأمر هو المفهوم الكلي على كلا القولين. غاية الأمر، أنّ المتعلّق على
 القول الأوّل هو نفس الكلي الصرف، وعلى الآخر هو الطبيعي مع قيد كلي آخر وهو المشخصّات
 واللوازم.

ف عندئذٍ يصحّ ما ذكرناه من الثمرة من أنّ متعلّق الأمر على القول الأوّل هو نفس الطبيعة
 لا مشخصّاتها - أعني الغصب - وعلى الثاني، يكون المتعلّق هو الطبيعي المقيد بها.

١. لاحظ المحاضر ات: ٢٠/٤.

و سراية الحكم من الطبيعي إلى اللوازم ليس من باب سراية الحكم من أحد المتلازمين إلى الملازم الآخر بل من باب سراية الحكم من الكلّ إلى الجزء، ضرورة أنّ المشخّصات على هذا، من أجزاء الموضوع فافهم واغتنم.

وهذا من غير فرق بين تسمية هذه الأمور مشخّصات، أو ملازمات متّحدة مع الطبيعي، لأنّ المفروض أنّ هذه الأمور من متعلّقات الموضوع.

نعم، الحقّ مع الاجتماعي، لأنّ المادة - أعني الصلاة - لا تدلّ إلاّ على نفس الطبيعة الصرفة. وتعلّق الأمر على شيء زائد عليها يحتاج إلى دليل يدلّ عليه، وليس هنا شيء يدلّ عليه.

وأما الإرادة فقد عرفت عدم تعلّقها بأوسع ممّا يفني بحاجة المرید و هو نفس الطبيعة. وعلى كلّ تقدير، فالتخيير بين الأفراد، تخيير عقلي، لأنّ المأمور به هو نفس حيثية الجهة الخارجية، وهو موجود في عامة الأفراد من غير ميز، فالتخيير بينها حينئذٍ عقلي. نعم الفرد الخارجي مصداق للمأمور به بما فيه تلك الجهة، وأما الجهات الملازمة، فليست ملاكاً للمصداقية بل هي كالحجر في جنب الإنسان، كما هو واضح.

الثاني: في باب الضمائم كما إذا توضع في الصيف بماء بارد وقصد القربة في أصل الوضوء لا في الضمائم فلو قلنا بتعلّق الأمر بالطبائع يكفي وجود القربة في أصل التوضؤ بالماء وأما لو قلنا بتعلّقه مضافاً إلى الطبائع بالأفراد أي اللوازم والمقارنات يبطل الوضوء لعدم القربة فيها بل الغاية منها هو التبريد.

تمّ الكلام في المسألة، بقي هنا شيء وهو أنّ الدائر في لسان بعض المحقّقين من الأصوليين كالشيخ ضياء الدين العراقي، والمحقّق الخوئي وغيرهما - قدّس الله

أسرارهم - وجود الحصص للطبيعة، وقد بنوا على هذه الفكرة، بعض القواعد فيناسب تحليلها لتعلم حقيقة الحال والذي أوصلنا إليه التحقيق أنّ القول بها من مضاعفات القول برأي الرجل الهمداني في الكلي الطبيعي، وأمّا على القول بالمختار عند المحقّقين، فالحصص أمر غير صحيح وإنّما الصحيح هو الأفراد وإليك البيان.

هل للطبيعي حصص أو له أفراد؟

إنّ المراد من الطبيعي في المنطق هو المفهوم المنتزع من الأفراد من حيثية اشتراكها في جهة من الجهات. وهذه الجهة تارة تكون نفس ماهيتها، كما في النوع، كالإنسان المنتزع من جهة الإنسانية المنحلّة إلى الحيوان الناطق. وأخرى تكون جزء ماهيتها، كما في الجنس، كالحيوان المنتزع عن الحيوانية المنحلّة إلى الجسم النامي المتحرّك بالإرادة.

ثمّ إذا لوحظ ذلك المفهوم معرّى عن كلّ قيدٍ، سمّي نفس الطبيعي وإذا لوحظ بقيد الكلية وعروضها عليه، سمّي كلياً عقلياً. والكلي المنطقي هو نفس مفهوم «الكلي»، الذي هو خارج عن البحث.

ثمّ إنّ الطبيعي لمّا كان في ذاته معرّى عن كلّ قيد، فهو غير مقيد لا بالاشتراك، ولا بالتعيّن، ولا بالوجود، ولا بالعدم. نعم، يعرضه الاشتراك في الذهن، كما يعرضه التعيّن في الخارج، وكذلك يعرضه الوجود والعدم، فيقال: الإنسان موجود والإنسان معدوم، وليس ذلك إلّا لتجرّده عن كلّ قيد.

وهكذا، بما أنّه غير مقيد بشيء من الكثرة والوحدة، يتكثّر بتكثّر الأفراد، ويتوحّد بتوحّدها، فهو مع الكثير كثير، ومع الواحد واحد. فلو كان هناك على أديم الأرض فرد واحد من نوع ما، فالطبيعي أيضاً واحد، ولو كانت له أفراد كثيرة، كان الطبيعي كثيراً.

وعلى ذلك، فالإنسان الطبيعي، كثير بتكثّر الأفراد، وواحد بوحدتها.
ولأجل ذلك، فإنسانية زيد غير إنسانية عمرو، وإنسانيته غير إنسانية بكر. والكلّ إنسان تام الإنسانية في جميع أبعادها، لما عرفت من قبول المفهوم للتكثّر حسب تكثّر الأفراد، فكلّ فرد هو نفس الإنسان و يحمل عليه و يقال: «زيد إنسان»، و «عمرو إنسان آخر».
وبذلك تُعلم صحّة ما ذكره الشيخ الرئيس من أنّ نسبة الطبيعي إلى الأفراد، نسبة الآباء إلى الأولاد، لا نسبة الأب الواحد إلى الأولاد.
والفرق بين الطبيعي المتحقّق بالفرد، ونفس الفرد، عبارة عن أن تحقّقه بالفرد لا يأتي عن صدقه على فرد آخر، لأنّه ليس واحداً شخصياً حتى يمتنع صدقه على كثيرين، بخلاف الفرد، لأنّه واحد شخصي.
وإن شئت قلت: إنّ الطبيعي واحد نوعي، والفرد واحد شخصي، ومع ذلك، فالطبيعي نفس الفرد، والفرد يحتوي على نفس الطبيعي بأسره.
وهذا هو الحقّ الذي حقّقه الشيخ الرئيس وألّف فيه رسالة. وفي مقابل هذا الرأي الصائب، نظريتان خاطئتان:
الأولى: ما نقله الشيخ الرئيس عن رجل لاقاه في مدينة همدان وهو يزعم أنّ الطبيعي واحد شخصي قائم بجميع الأفراد، وليس كلّ فرد إلاّ جزء من ذلك الطبيعي.
وفسادها أوضح من أن يبيّن، حيث إنّها مستلزّمة لأن لا يكون كلّ فرد من الأفراد إنساناً، بل جزء منه، وإنّما الإنسان أمر واحد قائم بالجميع، وهذا بيّن البطلان كما لا يخفى.
الثانية: ما نراه في كلمات المشايخ المعاصرين أمثال المحقّق العراقي والمحقّق الخوئي، من التفريق بين الطبيعي والحصة والفرد، وحاصله:

إنّ هنا طبيعياً، وهو أب الآباء، وإنّ هنا حصصاً، وهي بالتحليل العقلي تنحلّ إلى ماهية وإضافة إلى الوجود. وتلك الإضافة توجب صيرورتها حصّة وفرداً، بحيث لو لم تكن تلك الإضافة، فلا حصّة في الخارج ولا فرد. فملاك فردية زيد - مثلاً - وكونه حصّة من الإنسان إنّما هو إضافة الوجود الواقعي إليه. (١)

ولا يخفى أنّه ليس هاهنا إلّا أمران: الطبيعة والفرد، وليس من المتوسط بينهما، الذي أسماه بالحصّة خبر. وذلك لأنّه ليس للطبيعي إضافة إلى الوجود، بل هو متحقّق بالوجود ويكون به عيناً خارجية، لا مضافاً إليه.

وما ذكره من أنّ الطبيعي حسب إضافته إلى الوجود، يتحصص، غير صحيح، بل الصحيح أن يقول: يتكثر ويصير عيناً من الأعيان بعدما لم يكن كذلك وليعذرني الإخوان حيث خرجنا عمّا تعهدنا من عدم إدخال مسألة علم، في علم آخر، ولكن كثرة ورود الحصّة والحصص في كلماتهم ألجأتنا إلى عقد هذا البحث.

الفصل الثامن:

إذا نسخ الوجوب فهل يبقى الجواز أو لا؟

يقع الكلام في هذه المسألة في موضعين:

الأول: إمكان بقاء الجواز بعد نسخ الوجوب.

الثاني: هل هناك دليل يدل على بقاء الجواز أو لا؟

وقبل البحث في واحد من الموضعين نأتي مثلاً للبحث.

أوجب سبحانه على كل من أراد النجوى مع النبي الأكرم عليه السلام أن يقدم صدقة، حتى يصون بذلك وقت النبي عليه السلام عن المساررة حيث كان كثير من المسلمين يطلبونها منه قال سبحانه:

﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَاجَيْتُمُ الرَّسُولَ فَقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَيْكُمْ صَدَقَةً ذَلِكَ خَيْرٌ لَكُمْ وَأَطْهَرُ فَإِنْ لَمْ تَجِدُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴾ (المجادلة/١٢). أي إذا أردتم المساررة فقدموا قبل أن تساروه صدقة. واحتمل الطبرسي أن يكون إيجاب الصدقة لأجل تعظيم النبي عليه السلام. (١)

١. الطبرسي: مجمع البيان: ٢٥٢/٥.

ولما نهوا عن المناجاة حتى يتصدقوا ، ضنّ كثير من الناس وكفّوا عن المسألة فلم يناجه أحد إلاّ علي بن أبي طالب كان ذلك ليالي عشرًا ثمّ نسخت الآية بما بعدها وكانت الصدقة مفوضة إليهم غير مقدّرة قال سبحانه:

﴿ أَشْفَقْتُمْ أَنْ تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوِيكُمْ صَدَقَاتٍ فَإِذْ لَمْ تَفْعَلُوا وَ تَابَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَ آتُوا الزَّكَاةَ وَ اطِيعُوا اللَّهَ وَ رَسُولَهُ وَ اللَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ ﴾ (المجادلة/١٣).

فعندئذ يقع الكلام في جواز الصدقة بنفس هذا العنوان بعد نسخ وجوبها وعدمه، وإن كان حكم الصدقة المطلقة واضحاً.

ثمّ إنّ المحقق الخراساني ركّز على مقام الإثبات والدلالة ، وتسلم إمكان بقاء الجواز بعد نسخ الوجوب وقال: «ضرورة أنّ ثبوت كلّ واحد من الأحكام الأربعة الباقية بعد ارتفاع الوجوب واقعاً ممكن»^(١) ولكن المختار عندنا التفصيل بين كون الوجوب أمراً بسيطاً وكونه أمراً مركباً ولأجل ذلك عقدنا للبحث موضعين:

الموضع الأوّل: إمكان بقاء الجواز

إذا قلنا إنّ الوجوب مركب من جواز ورجحان وإلزام، يصحّ ارتفاع فصلٍ مع بقاء الجنس في ضمن فصل آخر.

فإن قلت: إنّ بقاء الجنس مع ذهاب الفصل غير صحيح في عالم التكوين، فإنّ الجنس أمر مبهم دائر بين هذا النوع وذاك. وإنّما يخرج عن الإبهام بفضل الفصل. فهو متّحد مع الفصل اتّحاداً تاماً، اتحاد المتقوّم مع المقوّم. ومع ذلك، كيف يمكن بقاء المتقوّم مع ذهاب المقوّم، ولو مع فرض قيام فصل آخر مقامه،

١. كفاية الأصول: ٢٢٤/١.

فإنَّ أن الذهاب غير أن القيام، وليس هو مثل إقامة الخيمة بدعامتين مترتبتين.
قلت: ما ذكرته صحيح في عالم التكوين دون الاعتباريات. وفي مقامنا، إذا كان الوجوب
مركباً من ثلاثة أمور، بحيث يكون إنشاء الوجوب عبارة عن إنشاء أمور ثلاثة، فلا مانع من ذهاب
الفصل وقيام فصل آخر مقامه مع بقاء الجنس.

نعم إذا قلنا ببساطة الوجوب، فبقاء الجواز غير ممكن إلاً باعتبار جديد. لأنَّ الوجوب -
على هذا - أمر بسيط، ينتزع منه مفاهيم عديدة وهي الجواز والرجحان والإلزام، وليس معنى
انتزاع هذه المفاهيم منه، وجودها بكثرتها فيه وجود الأجزاء في الكل، بل بمعنى أنَّ طبائع
الجواز والرجحان والإلزام موجودة بعين وجود الوجوب، وباقية ببقائه، وذهابه بذهابه، فكيف
يمكن أن يبقى الجواز مع ذهاب الوجوب الجامع بين هذه المراتب، اللهم إلاً أن يكون هناك
اعتبار آخر.

وإن شئت قلت: إنَّ مفاد الأمر هو البعث إلى المراد، غير أنه إذا ضمَّ إليه حكم العقل
بأنَّ بعث المولى، يحتاج إلى الجواب، ينتزع الوجوب، فإذا ارتفع البعث البسيط فكيف يمكن أن
يبقى فيه الجواز والرجحان. والحاصل أنَّ القول بالإمكان فرع وجود القيود الثلاثة بكثراتها في
الوجوب، نظير الأجزاء التركيبية للمركبات الصناعية أو الكيماوية، بحيث يمكن سحب جزءٍ
وإبقاء جزءٍ آخر، وليس الوجوب المنشأ من هذين القسمين.

فتلخص إمكان البقاء، على التركيب، وعدمه، على البساطة إلاً باعتبار جديد.

غير أنَّ المحقق الخوئي قال بأنه لا موضوع لهذه المسألة لأنَّ المجعول في باب
الواجبات والمحرمات ليس إلاً اعتبار الفعل على ذمة المكلف أو محروميته عنه. والوجوب
والحرمة والاستحباب والكراهة جميعاً منتزعة من اعتبار الشارع، بحكم العقل، وليس شيء منها
مجعولاً شرعياً، فالمجعول إنما هو نفس ذلك الاعتبار، غاية الأمر إن نصب الشارع قرينة على
الترخيص في الترك، فينتزع العقل

منه الاستحباب، وإن لم ينصب قرينة عليه، فينتزع منه الوجوب.
وعلى ذلك، لا يعقل القول بأن المرفوع إنما هو فصل الوجوب دون جنسه، ضرورة
أن الوجوب ليس مجعولاً شرعياً ليكون هو المرفوع بتمام ذاته أو بفصله.^(١)
يلاحظ عليه أولاً: نحن نوافق في أن الوجوب والاستحباب ليسا من الأمور الجعلية، لا
لما ذكره بل لما ذكرناه من أنهما من الأحكام العقلائية ينتزعا من البعث مع السكوت عن
المرخص وعدمه. ولكن لا نوافق في القول بأن كون المجعول في باب الواجبات والمحرمات هو
كون الفعل في ذمة المكلف أو محروميته منه، فإنه لا يساعده التبادر، فإن المتبادر من قوله: «له
عليه دين كذا» أو «له عليه عمل يوم» هو اعتبار الدين أو الفعل في ذمة المكلف. والمتبادر من
قوله: «أد دينك» أو «اعمل في هذا اليوم» هو البعث إلى أداء ما في ذمته بعد الفراغ عن كونه
على ذمته، أو البعث إلى العمل، من دون لزوم اعتبار أن الفعل على ذمته. فتفسير الجميع من
باب واحد لا يساعده التبادر.

وثانياً: أن الالتزام بعدم الجعل في ناحية الحرمة، وأنه ينتزع من محرومية المكلف عن
الفعل، لا يساعده الكتاب العزيز، فإن الظاهر منه إنشاء نفس الحرمة بالمصطلح الدارج في عدة
موارد، منها:

قوله تعالى: «إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ» (البقرة/١٧٣).

وقوله تعالى: «وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا» (البقرة/٢٧٥).

وقوله تعالى: «قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَ مَا بَطَّنَ» (الأعراف/٣٣).

واعتبار تحريم الفعل نفسه غير اعتبار محرومية المكلف عنه، وبينهما تفاوت واضح،
وليس كلامه منحصرًا بالتحريم بصيغة النهي بل يعم تفسير جميع

المحرّمات بأي صيغة أنشأت.

وثالثاً: لو صحّ ما ذكر، فإنّما يصحّ في الأحكام الأربعة دون الإباحة، إذ ليس فيه أيّ واحد من اعتبار الفعل على ذمّة المكلف أو محروميته منه، بل مفاده حينئذٍ المجال للمكلف وكونه مختيراً بين الفعل والترك.

هذا كلّه في الموضوع الأوّل.

الموضع الثاني: هل هناك دليل يدلّ على بقاء الجواز أو لا؟

لو افترضنا إمكان البقاء يقع الكلام في الدليل الدال على البقاء فهو إمّا دليل داخلي أو خارجي إمّا المراد من الداخلي هو دلالة كلّ من النسخ والمنسوخ على البقاء وأمّا الدليل الخارجي فهو عبارة من الاستصحاب.

أمّا الأوّل ربّما قال: إنّ القدر المتيقّن من دليل النسخ، هو رفع خصوص الإلزام وأمّا ما عداه فيؤخذ من دليل المنسوخ. نظيره: ما إذا دلّ دليل على وجوب شيء، ودلّ دليل آخر على عدم وجوبه، كما إذا ورد: أكرم زيدا، وورد: «لا بأس بترك إكرامه» فيحكم - بأظهرية الدليل الثاني - ببقاء الجواز والرجحان.

يلاحظ عليه: أن ليس للأمر إلاّ ظهور واحد و هو البعث نحو المأمور به. وأمّا الوجوب فإنّما يستفاد من أمر آخر وهو كون البعث عند العقلاء تمام الموضوع لوجوب الطاعة والالتزام بالعمل، فإذا دلّ النسخ على أنّ المولى رفع اليد عن بعثه، فلا معنى للالتزام ببقاء الجواز أو الرجحان، إذ ليس له إلاّ ظهور واحد، لا ظهورات متعدّدة طولية أو عرضية حتّى يؤخذ بالباقي.

وأما قياس المقام بالدليلين المتعارضين إذا دلّ أحدهما على الوجوب والآخر على عدمه، فقياس مع وجود الفارق، لأنّ استكشاف الجواز هناك إنّما هو لاتّفاق الدليلين على الجواز. وبالجملة: إنّ بقاء الجواز في المقيس عليه، لأجل تحكيم الأظهر على الظاهر،

وليس المقام منه قطعاً، وإنما هو من قبيل نفي الدليل الأوّل بالدليل الثاني.
 وإن شئت قلت: إنّه لا دليل على بقاء الجواز، فإنّ الدليل إمّا هو المنسوخ، والمفروض أنّه ارتفع. وإمّا هو النسخ، والمفروض أنّ مفاده منحصر في رفع الوجوب لا إثبات أمر آخر.
 وأمّا الثاني أعني اثبات الجواز بالاستصحاب فنقول:

لو فرضنا قصور الدليل الاجتهادي عن إثبات الجواز، فهل يصحّ التمسك في إثبات الجواز بالاستصحاب أو لا؟

الظاهر، لا. لأنّ الجواز الجامع بين الأحكام الأربعة، أمر عقلي ينتزعه العقل من البعث إلى المأمور به، الكاشف عن الإرادة الحتمية، الكاشفة عن جوازه عند المولى، فلا يكون حكماً شرعياً قابلاً للاستصحاب، إذ يعتبر فيه أن يكون المستصحب حكماً شرعياً أو موضوعاً لحكم شرعي.

أضف إليه ما أفاده المحقّق الخراساني من أنّه من قبيل القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلي، لأنّ المتيقّن لنا هو الجواز في ضمن الوجوب، والمفروض انتفاؤه، فبقاء الجواز لا يمكن إلّا بإقامة فرد آخر من الأحكام مقام الوجوب، كالاستحباب والإباحة، ومعه لا يصحّ الاستصحاب، لعدم اتّحاد القضيتين عند العقل والعرف.

وليست الإباحة بالنسبة إلى الوجوب من قبيل نسبة المرتبة الضعيفة إلى الشديدة، حتّى يصحّ استصحابها. والاستصحاب وإن كان بالنسبة إلى الوجوب من هذا القبيل عند العقل، إلّا أنّهما متباينان عند العرف الذي هو المتّبع في هذه الميادين.^(١)

الفصل التاسع:

الواجب التخييري

ينقسم الواجب إلى : تعييني و تخييري.

وقد عرفت الواجب التعيني بأنه ما لا بدل له، ولا يسقط بالإتيان بغيره، بخلاف التخييري فإنه عبارة عما له بدل، ويسقط بالإتيان ببدله. ولا شك في وقوعه في الشرعيات والعرفيات فخصال كفارة الصوم الثلاث، ودية قتل العمد المخير بين الأمور الستة، والتخير بين الحمد والتسبيح في الركعتين الأخيرتين من هذه المقولة. وأما وقوعه في العرف فحدث عنه ولا حرج.

مشاكل في تصوير الواجب التخييري

ثم إن الذي دعاهم إلى عقد البحث عن تحليل الوجوب التخييري عدة أمور:

١- تعلق الإرادة أو البعث بالأمر المردد، وهو أمر محال.

توضيحه: إن الإرادة من الأمور الإضافية لا تتعلق إلا بشيء معين في لوح النفس. وإن شئت قلت: إن تشخص الإرادة في الضمير، بالمراد، فلا يحصل لها التشخص إلا إذا تعلقت بشيء معين. مع أن الظاهر في الواجب التخييري غير ذلك، حيث يظهر أن الإرادة قد تعلقت فيه بأحد الفعلين أو الأفعال، لفرض أن الواجب ليس شيئاً معيناً.

هذا في جانب الإرادة، وأمّا جانب البعث فيقال: إنّ البعث يجب أن يتعلّق بشيء معيّن، إذ لا معنى للبعث إلى المردّد. والظاهر في الواجب التخييري هو أنّ البعث تعلّق بشيء مردّد.

٢- كون الشيء واجباً وفي الوقت نفسه يجوز تركه.

٣- مسألة وحدة العقاب أو تعدده إذا ترك الكلّ أو وحدة الثواب أو تعدده إذا أتى بالجميع.

هذه الأمور دعتهم إلى عقد فصل حول تحليل الواجب التخييري بشكل، ترتفع هذه المشاكل ثمّ إنّ لهم في بيان ما هو الواجب في الواجب التخييري وواقعه آراء مأثورة عن القدماء وهي:

أ: كلّ واحد واجب على التخيير بمعنى عدم جواز تركه إلّا إلى بدل وهو خيرة المحقّق الخراساني والمحقّق النائيني، والمحقّق الاصفهاني لكن بتقريبات مختلفة كما ستوافيك وحاصله، أنّه سنخ من الوجوب يتّصف به كلّ واحد من البديلين إلّا أنّه لا يقتضي امتثال كلّ بعينه، بل الامتثال المردّد بينه وبين غيره.

ب: وجوب الواحد لا بعينه وهو خيرة المحقّق الخوئي بشرط أن يراد منه المفهومي لا المصدقي.

ج: وجوب كلّ منهما تعينيّ إلّا أنّه يسقط بفعل أحدهما ولم يعلم قائله وقد أعرضنا عن ذكره.

د: وجوب المعين عند الله. أي ما يعلم الله أنّ العبد يختاره.

ولنذكر مختار المحقّق الخراساني، ثمّ سائر النظريات للمحقّقين من أصحابنا المتأخّرين.

النظرية الأولى: نظرية المحقق الخراساني

حاصلها: أنّ الوجوب التخييري سنخ من مطلق الوجوب، يتّصف به كلّ واحد من العدلين، وتتعلّق إرادة خاصة بكلّ واحد معيّناً. إلاّ أنّ إطلاق وجوب كلّ منهما مقيّد بعدم الإتيان بالآخر. وإن شئت قلت: إنّ كلّ واحد من العدلين واجب، إلاّ أنّه بنحو يمكن تركه إلى بدل، مطلقاً، فلا يمكن تحصيلهما معاً، كما لا يمكن تركهما.

وأوضحها القائل بقوله: إذا أمر بأحد الشيئين - كأن يقول: أوقد النار أو أسرج المصباح - بملاك أنّ هناك غرضاً واحداً يقوم بكلّ واحد منهما، بحيث إذا أتى بأحدهما، حصل به تمام الغرض ويسقط به الأمر، كان الواجب في الحقيقة هو الجامع بينهما، وكان التخيير بحسب الواقع عقلياً لا شرعياً؛ وذلك لوضوح أنّ الواحد (الغرض) لا يكاد يصدر من الاثنين بما هما اثنان، ما لم يكن بينهما جامع في البين، لاعتبار نحو من السخية بين العلة والمعلول. فجعلهما متعلّقين للخطاب الشرعي، لبيان أنّ الواجب هو الجامع بين هذين الاثنين.

وأما إن كان الأمر بملاك أنّه يكون في كلّ واحد منهما غرض خاص غير ما في الآخر لا يكاد يحصل مع حصول الغرض في الآخر، بإتيانه، كان كلّ واحد واجباً بنحو من الوجوب، تستكشف من هذا النحو تبعاتُهُ من عدم جواز تركه إلاّ إلى الآخر، وترتّب الثواب على فعل الواحد منهما، والعقاب على تركهما. فلا وجه للقول في مثله، بكون الواجب هو أحدهما لا بعينه مصداقاً ولا مفهوماً إلاّ أن يرجع هذا القول إلى ما ذكرناه فيما إذا كان الأمر بأحدهما بالملاك الأوّل من أنّ الواجب هو الواحد الجامع بينهما لا أحدهما معيّناً. مع كون كلّ منهما مثل الآخر في أنّه وافٍ بالغرض. (١)

١. لاحظ كفاية الأصول، ص ٢٤٥، طبعة المشكيني.

حاصل ما أفاده أنه إذا كان الغرض واحداً بالذات قائماً في الظاهر بواجبين مختلفين نستكشف بفضل قاعدة «الواحد لا يصدر إلا عن الواحد»، أنه قائم بسبب جامع بين الواجبين، وهو الواجب في الحقيقة والأمر بالواجبين حسب الظاهر، إرشاد إلى ما هو الواجب واقعاً.

وأما إذا كان الغرض متعددًا، وكلّ غرض قائماً بفعل خاص فلا وجه لتصوير الجامع بين العلل المؤثرة فيها. كما هو الحال في خصال كفارة الصوم غير أنّ الأغراض لما كانت متزاحمة في مقام تعلق التكليف، وفي رتبة قبل الخطاب، يكون الأمر بكلّ واحد، مشروطاً بعدم الإتيان بالآخر. فيُصبح الواجب التخييري كواجبين مشروطين فوجوب كلّ مشروط بعدم الإتيان بالآخر. وهذا التزاحم غير التزاحم المعروف في باب الترتّب، فإنّ التزاحم هناك ليس في مقام تعلق الحكم وجعل الأحكام بل التزاحم في مقام الامتثال من دون أيّ مزاحمة بين الملاكين في مقام الجعل مثل قولك: أنقذ هذا الغريق وأنقذ ذاك الغريق فقولهم قدّس سرّه: «نحو من الوجوب» إشارة إلى هذا الوجوب المشروط.

يلاحظ عليه أولاً: أنّ ذكر القسم الأوّل في المقام، لا وجه له فإنّ البحث في التخيير الشرعي دون التخيير العقلي فإنّ القسم الأوّل من قبيل التخيير العقلي إلا أن يكون الداعي، استيعاب أقسام التخيير، أو كان مقدّمة لبيان التخيير الشرعي.

ثانياً: أنّ استكشاف الجهة الجامعة بين الفعلين إذا أمر بهما بنحو التردد لكونهما مبدأ لغرض واحد تمسكاً بقاعدة: «لا يصدر الواحد إلا عن الواحد»، من غرائب الكلام. فإنّ مصبّ تلك القاعدة - حسب دليلها - صدور الواحد الشخصي البسيط البحت، فإنّ الواحد بذاك المعنى، لا يمكن أن يصدر من كثير، لاشتراط الرابطة والسنخية - ولو كانت ظلية - بين المعلول والعلّة، وصدوره عن الكثير يستلزم رابطتين فما زاد، في الواحد البسيط فيلزم أن يكون مركّباً، وهو

خلف.

وأما المقام ، فالأثر المترتب على الإيقاد والإسراج - في المثال - ليس واحداً شخصياً، بل متعدداً وجوداً، واحداً في النوع - أعني النور - فيكون خارجاً عن القاعدة. وبذلك يعلم أنّ استكشاف الجهة الجامعة في الصلاة، لأجل كونها مبدأ لأثر واحد، كمعراج المؤمن ليس بتام، لأنه ليس بواحد شخصي بسيط، بينما مصبُّ القاعدة هو الواحد الشخصي، كما لا يخفى.

وثالثاً: أنه لا تزاحم في المقام لا في مقام تعلق الحكم، ولا في مقام الامتثال.

توضيحه أنه أشار في كلامه إلى تزاحمين:

١- التزاحم والتمانع في المرتبة السابقة على الخطاب، كما إذا كان لكل من الصيام والعتق والإطعام ملاك يخصه، ولكن لا يمكن الجمع بين الملاكات وكان استيفاء واحد منها مانعاً عن استيفاء الآخر وذلك لا لقصور في قدرة العبد، بل لوجود التضاد والمطاردة بين المناطات.

٢- التزاحم الواقع في المرتبة المتأخرة عن الخطاب لمكان عدم القدرة على الجمع بين متعلقي الخطابين كما في إنقاذ الغريقين، من دون أن يكون هناك أية مطاردة بين الملاكين. وقد فسر المحقق الخراساني الواجب التخييري بالتزاحم في المرتبة السابقة على الخطاب، ولأجل التزاحم وعدم إمكان استيفاء كلا الملاكين أمر بالتخيير ولم يؤمر بالجمع، للتزاحم المزبور، وصار وجوب كل واحد من أفراد التخيير مشروطاً بعدم فعل الآخر فيكون العتق واجباً عند عدم الصيام والإطعام وبالعكس فتكون الإرادة قد تعلقت بكل على نحو الواجب المشروط.

وأنت خبير، بأنه لا تزاحم في المقام لا في المرتبة المتقدمة على الخطاب ولا بعده أما الثاني فواضح لإمكان أن يقوم واحد من المكلفين بالعتق مع الإطعام أو

الصيام وأما الأول فالظاهر أنّ ملاك التخيير هو التسهيل على العباد، ورفع الحرج عنهم ولأجل ذلك لو أفطر بمحرّم وجب عليه الجمع بين الخصال من دون تصور أيّ تزامم بين الملاكات.

ورابعاً: أنّ ظاهر كلامه أنّ الواجب التخييري من قبيل الواجب المشروط فالوجوب في كلّ واحد مشروط بعدم الإتيان بالآخر، ومثله الإرادة.

وأنت خبير بأنّ الوجدان حاكم على خلافه وأنّ سنخ الوجوب التخييري غير سنخ الوجوب المشروط، وإتّما هو قسم من الواجب المطلق على نحو لو أتى بأحد الأطراف يسقط الآخر. كما أنّ سنخ الإرادة فيه غير سنخ الإرادة في الواجب المشروط مثلاً إذا ابتلى الإنسان بإنسداد عروق القلب، فالطبيب يأمره إمّا بشرب الدواء مستمراً أو بإجراء عملية جراحية على عروقه، فهذا نوع من الطلب لا يرجع إلى الواجب المشروط بأنّ كلاً من العاملين مشروط بعدم الآخر، كما هو واضح.

كيفية تخلص الخراساني من الإشكالات الثلاثة

بقي الكلام في أنّ المحقق الخراساني كيف تخلص من الإشكالات الثلاثة المذكورة فنقول:

أما الأول أي تعلق الإرادة، بالأمر المرّدّد مع أنّ وزان الإرادة الأمرية كالإرادة الفاعلية، فكما أنّ الثانية لا تتعلّق إلاّ بالأمر المعين فهذه الإرادة الأمرية لا تتعلّق إلاّ بالشيء المعين. أقول: إنّه ﷺ تخلص من هذا الإشكال بالقول بتعدّد الإرادة وأنه قد تعلق بكلّ من الأطراف إرادة خاصة، لكن على وجه مشروط، بحيث لو أتى بأحدهما لانسحبت الإرادة الأخرى عن مجال الدعوة.

وإن شئت قلت: إنّ هناك سنخين من الإرادة: إرادة لا تنسحب بالعمل

بمراد آخر. كما إذا صَلَّى، فلا تنسحب الإرادة المتعلقة بالزكاة وإرادة خاصة تنسحب عن مجال الامتثال إذا جرى على وفق إرادة أُخرى، وما هذا إلا لأنَّ الغرض يحصل بالعمل بواحد منهما.

ومنه يظهر اندفاع الإشكال الثاني وهو أنه كيف يوصف كلُّ بالوجوب مع أنه يجوز تركه عند الإتيان بالآخر، لما عرفت من أنَّ هنا سنخين من الطلب، فتارة لا ينسحب في مقام الدعوة بإجابة الطلب الآخر وأخرى ينسحب وما هذا إلا لأجل حصول غرض المولى، وليس معنى الواجب على الإطلاق لزوم الإتيان على كلِّ حال وكلِّ تقدير فتفسير الواجب على ذاك النحو خاطئ جداً.

وأما الثالث: فقد يعترض على المحقق الخراساني بأنَّ لازم كلامه (تعدّد الغرضين) هو تعدد العقاب عند ترك كلا الغرضين، بحجّة أنّ مقتضى كون كلِّ من الغرضين ملزماً في نفسه هو وجوب كلِّ من الفعلين، غاية الأمر أنه من جهة المضادة بين الغرضين وعدم إمكان الجمع بينهما في الخارج لا محالة يكون وجوب كلِّ منهما مشروطاً بعدم الإتيان بالآخر. ولازم هذا هو أنّ المكلف إذا ترك كلا الفعلين معاً، يستحقّ عقابين: عقاباً على ترك هذا، وعقاباً على ترك ذاك، لفرض أنَّ وجوب كلِّ منهما عندئذٍ فعليٌّ من جهة تحقّق شرطه وهو عدم الإتيان بالآخر. وقد سبق^(١)ه أستاذه في الإشكال وقال معترضاً على النظرية: «لا يمكن أن يكون التكليف بكلِّ واحد مشروطاً بعدم فعل الآخر إذ تلزم فعلية جميع التكليف عند ترك فعل الكل، لتحقّق شرط الوجوب في كلِّ واحد ولازم ذلك تعدد العقاب وهو ضروريّ البطلان إذ ليس في ترك الواجب التخييري إلاّ عقاب واحد».^(٢)

وبلاحظ عليه: أنّ تعدد العقاب إمّا لأجل تفويت المصلحتين الملزمتين، أو لأجل مخالفة التكليفين الفعليين لحصول شرطهما وهو عدم الإتيان بالآخر،

٢. الكاظمي: فوائد الأصول: ٢٣٤/١.

١. المحاضر ات: ٣٨/٤-٣٩.

وكلاهما غير مفيد.

أمّا الأوّل، فلأنّ المفروض عدم إمكان الجمع بين الغرضين وتنافيهما في مقام التأثير في الغرض، وإذا كان كذلك، فلا يكون الواجب إلّا الممكن، وهو أحد الغرضين، دونهما معاً، إذ المفروض أنّ بينهما تضاداً في مقام الملاك، تضاداً يبطل كلّ واحد منهما أثر الآخر، ومع ذلك كيف يكون الواجب كلا الملاكين؟!

وأمّا الثاني، فإنّ كبراه ممنوعة إذ لا نسلم أنّ ترك كلّ واجب فعلي موجب للعقاب، فإنّ مخالفة الحكم الفعلي إنّما توجب تعدّد العقاب، إذا لم يكتف المولى في مقام الامتثال بواحدٍ منهما. ومعه، لا ملاك لتعدّده. وإنّ أبيت إلّا عن تعدّده فلا مانع من الإلتزام بتعدّده بناءً على ما سبق من سيّدنا الأستاذ - دام ظلّه - من الإلتزام به في باب الترتّب إذا ترك كلا الواجبين فلاحظ. هذا كلّه حول نظرية المحقّق الخراساني . وإليك سائر النظريات في تحليل الواجب التخييري.

النظرية الثانية: نظرية المحقّق النائيني (ع)

وحاصله: كلّ واحد واجب على وجه البديل.

إنّ الإرادة والوجوب تعلّقاً بكلّ واحد، لكن لا على سبيل التعيين، بحيث لا يمكن العدول منه إلى غيره بل تعلّقاً على وجه البديلية .

توضيحه: إنّ الغرض ربّما تقوم بماهية أصليّة وجامع ذاتي، ويكون كلّ واحد من أفرادها كافياً في تحصيل الغرض، فعند ذاك يتعلّق الأمر بذاك الجامع، ويكون المكلف مخيراً في إيجادها في ضمن أيّ فردٍ شاء.

وربّما يكون الغرض قائماً بفعالين (أو أحد أفعال) ليس بينهما جامع ذاتي، ولا يدخلان تحت ماهية أصلية، فعند ذاك يتوصّل الأمر إلى تحصيل غرضه بالأمر

بفعلين لكن على سبيل البدل كما إذا قال: «إن أفطرت فاعتق رقبة ، أو أطعم ستين مسكيناً» ففي الحقيقة إن هنا مصلحة واحدة نوعية قائمة بنوعين من الفعل متغايرين، يحصل بكل واحد منهما غرض المولى، وليس بين الفعلين جامع قريب وعندئذ يتوصل به المولى إلى غرضه بإيجاب الفعلين أو الأفعال على سبيل البدلية.

وتصديق ذلك سهل إذا لوحظت الواجبات التخييرية العرفية، بضميمة أن الوجوب أمر اعتباري يكفي في صحته ترتب الأثر. ولذلك لو ارتكب إنسان جرماً، وتعلق غرض المولى بتأديبه، فإنه يحصل تارة بدفع غرامة نقدية، وأخرى بإلقاء القبض عليه وحبسه. وبما أنه لا يوجد بين الفعلين جامع ذاتي قريب، يتوصل المولى إلى غرضه بجعل الوجوب على الأمرين على سبيل البدلية فإن المفروض أن الغرض - وهو ارتداعه عن الخطأ وعدم تكراره - يحصل بكل واحد من الأمرين.

ومثله ما إذا كان الغرض يحصل بطبخ كل من الأرز، واللحم ، اللذين ليس بينهما جامع ذاتي يشملهما ولا يشمل غيرهما، فلا محالة يتوصل المولى إلى غرضه بإيجاب الأمرين، واعتبار نسبة بين نفسه وكليهما على سبيل البدل.

وهكذا فيمن أفطر في شهر رمضان بلا عذر، فإن غرض المولى هو إزعاج المفطر وتأديبه، وهو يحصل بتكليف بدني، كما في صوم شهرين متتابعين، أو بتكليف مالي، كما في إطعام ستين مسكيناً. ولكن لما لم يكن بين العملين جامع قريب، يتوصل المولى إلى غرضه بإيجاب الأمرين على وجه البدلية.

ثم إن الفرق بين هذه النظرية ونظرية المحقق الخراساني واضح ثبوتاً وإثباتاً:

أما الفرق بينهما ثبوتاً فهو أن غرض المولى في نظريته عليه السلام متعدد وبما أنه لا يمكن استيفاء كلا الغرضين، لم يأمر بالفعلين على وجه التعيين، بل أمر بهما على

نحو الواجب المشروط، وأمّا على هذه النظرية فالغرض واحد ويحصل بكلّ من الفعلين، لكن بما أنّه لا جامع بين الفعلين لم يمكن له الأمر الواحد بالجامع بينهما، المحصّل للغرض فالتجأ إلى الأمر بكلّ على وجه البدلية، وليس أحدهما أصلاً والآخر بدلاً، بل الكلّ أصل بمعنى وبدل بمعنى آخر.

وأما الفرق في مقام الإثبات فقد جعل المحقّق الخراساني الأمرين بهما من باب الواجب المشروط وأمّا القائل بهذا القول فقد جعله من باب الواجب المطلق وقسمه إلى قسمين، مالا بدل له، وماله بدل. هذا هو المختار عندنا وما ذكرنا، هو الظاهر ممّا حرّره المحقّق الكاظمي في تقرير أستاذه، نعم ما حرّره المحقّق الخوئي تقريراً عنه، يخالف ذلك ويوافق النظرية الثالثة التي توافيك عن قريب وإليك نصّ ما في تقريرات الكاظمي:

الوجه الرابع: هو الذي اختاره شيخنا الأستاذ - مدّ ظلّه - وحاصله: أنّه لا مانع من تعلّق إرادة الأمر بكلّ واحد من الشئيين أو الأشياء على وجه البدلية، بأن يكون كلّ واحد بدلاً عن الآخر ولا يلزم التعيين في إرادة الأمر بأن تتعلّق إرادته بأمر معيّن بل يمكن تعلّق إرادة الأمر بأحد الشئيين منهما وإن لم يمكن تعلّق إرادة الفاعل بذلك ولا ملازمة بين الإرادتين على هذا الوجه. مثلاً لا إشكال في تعلّق إرادة الأمر بالكلي مع أنّ إرادة الفاعل لا يعقل أن تتعلّق بالكلي مجرداً عن الخصوصية الفردية.

والحاصل: أنّ بعض الخصوصيات من لوازم الإرادة الفاعلية حيث إنّ الإرادة الفاعلية إنّما تكون مستتبعة لحركة عضلاته ولا يمكن حركة العضلات نحو المبهم المرّدّ وهذا بخلاف إرادة الأمر فإنّه لو كان كلّ من الشئيين أو الأشياء ممّا يقوم به غرضه الوجداني فلا بدّ أن تتعلّق إرادته بكلّ واحد لا على وجه التعيين بحيث يوجب الجمع فإنّ ذلك ينافي وحدة الغرض بل على وجه البدلية

ويكون الاختيار حينئذٍ بيد المكلّف في اختيار أيّهما شاء ويتّضح ذلك بملاحظة الأوامر العرفية فإنّ أمر المولى عبده بأحد الشئيين أو الأشياء بمكان من الإمكان ولا يمكن إرجاعه إلى الكلي المنتزع كعنوان أحدهما فإنّ ذلك غير ملحوظ في الأوامر العرفية قطعاً ولا يلتفت إليه فلتكن الأوامر الشرعية كذلك فالإرادة في الواجب التخييري سنخ من الإرادة في قبال الإرادة المشروطة أو الإرادة المطلقة بشيء معيّن فتأمل جيّداً.^(١)

وكلامه ظاهر في هذا الوجه لولا أنّ في عبارته أمرين ربّما يوهم خلاف هذه النظرية:

١- حاول أن يفرق بين الإرادة الأمرية والإرادة الفاعلية، بوجهين مع أنّه لا حاجة إليه في هذه النظرية وإنما يحتاج إليه على القول الثالث الذي يوافقك، فإنّ إرساء تلك النظرية مبني على إهداء الفرق بين الإرادتين.

٢- أتى في ثانياً كلامه بأحد الشئيين، أو أحد الأشياء الموهوم أنّ الواجب هو العنوان الانتزاعي - ومع ذلك - صرّح في ذيل كلامه بأنّ الواجب ليس ذاك العنوان الانتزاعي، ولأجل ذلك نسبنا هذه النظرية إليه.

وعلى كلّ تقدير فسواء كانت هذه النظرية موافقة لما اختاره أو لا، فهذه نظرية صحيحة، يندفع بها الإشكالات الثلاثة:

أمّا التردّد في متعلّق الإرادة، فالمفروض أنّ هنا إرادتين تعلّقتا بكلّ واحد لكن على سبيل البدل.

وأمّا تركه مع كونه واجباً فلأنّ ترك الواجب على وجه الإطلاق غير جائز لا تركه مع البدل. وأمّا وحدة العقاب فلوحة الغرض، ووحدة الواجب كما لا يخفى.

١. الكاظمي: فوائد الأصول: ٢٣٥/١.

النظرية الثالثة: نظرية المحقق الخوئي: الواجب عنوان أحدهما

إنّ متعلّق الوجوب في الواجبات التعيينية، الطبيعة المتأصلة كالصلاة والصوم والحجّ وما شاكلها. وفي الواجبات التخييرية، الطبيعة المنتزعة كعنوان أحدهما. هذا إجماله وأمّا التفصيل فقد أوضحه بقوله:

الذي ينبغي أن يقال في هذه المسألة تحفظاً على ظواهر الأدلّة هو أنّ الواجب أحد الفعلين أو الأفعال لا بعينه، وتطبيقه على كلّ منهما في الخارج بيد المكلف، كما هو الحال في موارد الواجبات التعيينية، غاية الأمر أنّ متعلّق الوجوب في الواجبات التعيينية الطبيعة المتأصلة والجامع الحقيقي، وفي الواجبات التخييرية، الطبيعة المنتزعة والجامع العنواني، فهذا هو الفارق بينهما وتخيّل - أنّه لا يمكن تعلّق الأمر بالجامع الانتزاعي وهو عنوان أحدهما في المقام، ضرورة أنّه ليس له واقع موضوعي غير تحقّقه في عالم الانتزاع والنفس، فلا يمكن أن يتعدى عن أفق النفس إلى ما في الخارج، ومن الواضح أنّ مثله لا يصلح أن يتعلّق به الأمر - خيال خاطئ جداً، بدهة أنّه لا مانع من تعلّق الأمر به أصلاً بل تتعلّق به الصفات الحقيقية كالعلم والإرادة وما شاكلهما، فما ظنك بالحكم الشرعي الذي هو أمر اعتباري محض. (١)

يلاحظ عليه: أنّه لا مانع عمّا ذكره ثبوتاً ولكن لا يوافقّه الإثبات، فإنّ الظاهر، أنّ الواجب نفس العناوين الواردة في الكتاب والسنة، لا عنوان أحدهما، قال سبحانه: ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَدْتُمُ الْأَيْمَانَ فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ (المائدة/٨٩) فإنّ الظاهر أنّ الواجب نفس العناوين لا العنوان

المنتزع. وهكذا الحال في قوله سبحانه: ﴿فَلَا اقْتَحَمَ الْعَقَبَةَ﴾ * وَ مَا أَدْرِيكَ مَا الْعَقَبَةُ *
فَكُّ رَقَبَةٍ * أَوْ إِطْعَامٌ فِي يَوْمٍ ذِي مَسْغَبَةٍ * يَتِيمًا ذَا مَقْرَبَةٍ * أَوْ مِسْكِينًا ذَا مَتْرَبَةٍ *
(البلد/١١-١٦).

أما اندفاع الإشكالات الثلاثة على هذا الوجه أيضاً فواضح غني عن البيان.

النظرية الرابعة: وهي للمحقق الاصفهاني رحمته الله

قال في تعليقه على الكفاية: يمكن أن يفرض غرضان، لكلّ منهما اقتضاء إيجاب محصّله، إلا أن مصلحة الإرفاق والتسهيل تقتضي الترخيص في ترك أحدهما، فيوجب كليهما لما في كلّ منهما من الغرض الملزم في نفسه، ويرخص في ترك كلّ منهما إلى بدل، فيكون الإيجاب التخييري شرعياً محضاً من دون لزوم الإرجاع إلى الجامع.^(١)

وهذه النظرية هي بعينها نظرية المحقق الخراساني غير أنه قال: إن «التزام الملاكي (دون الخطاب) بين الغرضين أوجب عدم لزوم تحصيل كليهما»، وهو يقول: «إن حديث الإرفاق أوجب عدم لزوم تحصيلهما معاً».

وأورد عليه المحقق الخوئي في «تعاليق الأجد»، وفي «المحاضرات»، إيرادين:
الأول: إنه يستلزم تعدّد العقاب عند عصيان الوجوب التخييري وعدم الإتيان بشيء من الفعلين، ضرورة أن الجائز هو ترك كلّ منهما إلى بدل لا مطلقاً.^(٢)

يلاحظ عليه: بأنّ تعدّد العقاب لا يحسن إلا لأحد أمرين:

١- تفويت المصلحتين الملزمتين.

٢. تعاليق الأجد: ١/١٨٢.

١. نهاية الدر اية: ١/٢٥٤، طهران.

٢- عصيان الخطابين الفعليين المطلقين.

أما الأول، فهو خلاف الفرض، لأن المفروض أن ما يلزم تحصيله هو إحدى المصلحتين لا كلاهما، لأجل التسهيل.

أما الثاني: فهو إنما يصح لو لم يقتصر المولى في مقام الامتثال على واحد منهما كما هو قضية ترك أحدهما بالإتيان بالآخر، فإذا اكتفى بأحدهما فكيف يعاقب بعقابين، نعم الجائز هو ترك أحدهما عند الإتيان بالآخر لا مطلقاً، لكنه يدل على أن اللازم للامتثال هو أحدهما، لا كلاهما وإن كان الكل واجباً.

وبعبارة أخرى: لا يعقل أن تكون دائرة التكليف أوسع من الملاك اللازم تحصيله. والمفروض أن ما هو اللازم، عبارة عن أحد الملاكين لا كليهما، والواجبان وإن كانا فعليين، مطلقين، لكن لهما ضيقاً ذاتياً من جانب الملاك الملزم تحصيله، فلما كان واحد منهما واجب التحصيل يكون واحد من الأمرين لازم الإطاعة.

الثاني: ما ذكره في خصوص «المحاضرات» من أنه لا طريق لنا إلى إحراز الملاك في كل من الطرفين إلا بالأمر، وحيث إن الأمر فيما نحن فيه تعلق بأحد الطرفين أو الأطراف، فلا محالة لا نستكشف إلا قيام الغرض به.^(١)

يلاحظ عليه: أن القول بتعلق الأمر بأحد الطرفين أو الأطراف، الذي اتخذ أساساً للإشكال، مخالف لصريح كلامه حيث قال: «فيوجب كليهما لما في كل منهما من الغرض الملزم في نفسه ويرخص في ترك كل منهما إلى بدل» وعليه لا مانع من استكشاف تعلق الغرضين.

نعم يرد عليه أن تعلق الأمرين بفعليين لا يلازم تعدد الغرض لإمكان أن يكون الفعلان مشتملين على غرض واحد غير أنه لما لم يكن بين الفعلين المحصلين لغرض واحد، جامع قريب أمر بالفعلين، فتعدّد الأمر، أعمّ من تعدّد

١. المحاضرات: ٢٨/٤.

الغرض كما عرفت في تحقيق النظرية الثانية.

النظرية الخامسة:

أن يكون الواجب هو الواحد المعين من الفعلين أو الأفعال، وهو الذي يعلم الله أن العبد يختاره.

ويلاحظ عليها، أولاً: أنها تستلزم عدم الاشتراك في التكليف، وأنّ تكليف من يختار العتق، يخالف تكليف من يختار صوم ستين يوماً، وهو ممّا اتفق الكلّ على خلافه.

وثانياً: أنه يستلزم عدم العقاب على من ترك التكليف رأساً، لأنّ الواجب هو ما يختاره في علم الله، فإذا لم يختار واحداً منهما، كشف عن عدم موضوع للتكليف في علم الله تعالى، ومع فقد الموضوع فلا عقاب.

اللهمّ إلا أن يقال إنّ الاختيار ليس قيداً للوجوب، حتى يلزم عدم توجه تكليف إليه، إذا لم يختار بل هو قيد للواجب وأنه من القيود التي يجب تحصيلها، مثل الطهارة التي يجب تحصيلها.

نتيجة البحث

هذه هي الأقوال والنظريات حول الواجب التخييري وتفسير ماهيته، وقد علمت أنّ الباعث لحدوث هذه الأقوال هو التخلّص عن تعلّق الإرادة بأمر مردّد بين الأمرين.

والحقّ أن يقال: إنّ دفع الإشكال ثبوتاً يتحقّق بأحد وجهين:

الأول: تعلّق إرادتين مستقلّتين بكلّ واحد منهما كما في النظريات الثلاث: الأولى والثانية

والرابعة، غير أنه لما كان الواحد منهما وافياً بالغرض، أراد كلّ واحد

منهما على وجه لو أتى المكلف بواحد منهما تنسحب الإرادة الأخرى، لحصول الغرض، فإن حصوله يوجب سقوط الأمر، سواء أكان بفعل الغير، كما إذا أمر عبده بإنقاذ الغريق، فسبقه آخر إليه، أم بفعل نفسه كما في المقام.

الثاني: أن تتعلّق إرادة واحدة بعنوان أحد الفعلين، ويكون المراد أحد الفعلين مفهوماً، ويكون التطبيق بيد المكلف كما في النظرية الثالثة، وقد عرفت أنّ أحدهما المفهومي غير أحدهما المصدقي، فإنّ الأوّل يتعيّن في الذهن ويكون طرفاً للإرادة، بخلاف الثاني، إذ لا وجود له لا في الخارج، لأنّ الخارج يساوق التعيّن والتشخص، والتشخص رفيق الوجود، ولا في الذهن، لأنّه يرجع عندئذٍ إلى أحدهما المفهومي.

التخيير بين الأقل والأكثر

إذا عرفت مفاد الواجب التخييري، فاعلم أنّه لا إشكال في التخيير بين المتباينين كما في خصال الكفارة إنّما الكلام في جوازه بين الأقل والأكثر كتخيير المصلّي بين تسبيحة واحدة أو ثلاث تسبيحات، وجه الإشكال أنّ الأقلّ يحصل دائماً قبل الأكثر فيسقط به الأمر، ولا تصل النوبة إلى الامتثال بالأكثر ولأجل ذلك حمل الزائد على التسبيحة الواحدة على اجتماع الواجب مع المستحب.

لكن المحقّق الخراساني حاول أن يصحّح التخيير بينهما بالبيان التالي بتوضيح منّا: إذا كان الأثر مترتباً على الأقلّ بحده، والأكثر بحده، وبعبارة أخرى إذا كان الأثر مترتباً على الفرد التام من الأقلّ، والفرد التام من الأكثر، يصحّ التخيير بين الفرد الأقلّ، والفرد الأكثر، وذلك لأنّ الأقلّ الموجود في ضمن الأكثر، لا يكون مصداقاً للواجب، وإنّما يكون مصداقاً له إذا وجد بحده، وبصورة فرد مستقل، وهو لا يتحقّق إلاّ بفضله عن الزائد، وأمّا إذا وجد متصلاً معه، فلا يكون فرداً

للاقل المأمور به وإن كان مصداقاً لذات الأقل.

نعم لو كان الأثر مترتباً على مطلق الأقل الأعم من أن يكون مستقلاً، أو موجوداً في ضمن الأكثر فلا يصح التخيير إذ لا تصل النوبة في مقام الامتثال إلى الامتثال بالأكثر، لأنّ المأتي به لا يخلو إما أن يكون فرداً مستقلاً من الأقل فيسقط الأمر به أو يكون في ضمن الأكثر فيتحقق قبل تحقق الأكثر.

وبعبارة أخرى يصح التخيير بين الفرد البشروط لا، والفرد البشروط شيء. ولا يصح التخيير بين الفرد اللابشروط والبشروط شيء لأنّ الأقل يتحقق دائماً قبل الأكثر.

ثمّ اعترض على نفسه بأنّ هذا التصوير إنّما يختصّ بما إذا كان للأكثر وجود واحد، ولم يكن للأقل في ضمنه وجود على حده كالخطّ القصير الذي هو في ضمن الأكثر، فإنّ للأكثر وجوداً واحداً، وليس للأقل وجود مستقل في ضمنه فعندئذ يكون الآتي بالأكثر غير آتٍ بالأقل الواجب. وأمّا إذا كان للأقل وجود مستقل في ضمن الأكثر، كالتسبيحة في ضمن ثلاث تسبيحات فلا يأتي التصوير المزبور، لأنّ الأقل يتحقق قبل أن يتحقق الأكثر دائماً ولا تصل النوبة إلى الامتثال بالأكثر، نظيره إذا رسم خط طویل، لكن مع تخلل العدم في وسطه، فإنّه يوجب سقوط الأمر بالأقل ولا تصل النوبة إلى الأكثر والحاصل أنّه إنّما يتصور في الأقل الذي ليس له وجود مستقل في ضمن الأكثر كما في رسم الخط الطویل بلا تخلل العدم، وأمّا إذا كان له في ضمنه وجود مستقل كالتسبيحة في ضمن الثلاث أو ثلاثين دلوّاً في ضمن الأربعين أو رسم الخطّ الطویل مع تخلل العدم في وسطه فلا.

ثمّ أجاب عنه بأنّه لا تختلف الحال بذلك الفرق الذي ذكر، أي كون الأقل في ضمن الأكثر على قسمين، غير مستقل تارة كما في الخط الطویل، ومستقل كما في التسبيحة، وذلك لأنّ تصحيح التخيير في القسم الثاني يتوقف على أخذ الأقل

الذي هو عدل للتخيير على نحو بشرط لا، بأن لا ينضم إليه شيء فحينئذ فالتسبيحة الواحدة، مصداق للأقل، وأما التسبيحة التي انضمت إليها تسبيحة أخرى، فليست مصداقاً له، بل مصداق للأكثر فقط.

ثم عطف عنان القلم إلى بيان أن التخيير تارة يكون عقلياً وأخرى شرعياً.^(١)
يلاحظ عليه: أن المحاولة فاشلة، ولا تجعل العدلين من قبيل التخيير بين الأقل والأكثر، بل من قبيل التخيير بين المتباينين، من غير فرق بين الخط القصير والطويل، وبين التسبيحة الواحدة والكثيرة وذلك لأن ملاك المحاولة هو اعتبار الأقل، بشرط لا، حتى يختص بالأقل بحدّه، ولا يشمل على الأقل في ضمن الأكثر ومن المعلوم أن التخيير بين الفرد البشروط لا، والفرد البشروط شيء ليس تخييراً بين الأقل والأكثر بل تخييراً بين المتباينين.
وبعبارة أخرى: إن الأقل الموجود بحدّه وبصورة «بشروط لا» ليس أقلّاً بالنسبة إلى الأكثر، بل هو فرد مباين للأكثر. فالتخيير بينه وبين الأكثر، تخيير بين المتباينين، وهو خارج عن الفرض. والأقل الواقعي، وهو الأقل اللابشروط، موجود في ضمن الأكثر، وقد عرفت أنه لا يصحّ التخيير بينه وبين الأكثر للغوية الأمر به عندئذ.
وعلى ضوء هذا فالخط القصير المحدود بحدّ، والطويل المحدود بحدّ، وإن كان يصحّ التخيير بينهما، لكنهما ليسا من قبيل الأقل والأكثر بل من قبيل المتباينين.
وذاً الخط القصير الأعمّ من المحدود، والموجود في ضمن الأكثر، وإن كان بالنسبة إلى الأكثر من قبيل الأقل والأكثر، لكنه لا يصحّ التخيير بينهما

١. كفاية الأصول: ٢٢٧/١ - ٢٢٨.

لسقوط الأمر مطلقاً بالأقل الأعم من المحدّد، أو الموجود في ضمن الأكثر. ومثله التسبيحات الأربع، فإنّ الغرض، إذا كان مترتباً على التسبيحة الواحدة المقيدة بالوحدة بحيث تخرج عن قابلية لحوق الزائد عليها بها، وإن صحّ التخيير لكنّه تخيير بين المتباينين. أمّا التخيير بين ذات الأقل والأكثر، فقد عرفت لغوية الأمر بهذا النحو. وعلى هذا فما يتجلّى أنّه من قبيل التخيير بين الأقل والأكثر، أمره دائر ثبوتاً، بين التخيير بين المتباينين إذا كان الواجب هو الأقلّ بحدّه والتسبيحة بقيد الوحدة أو كونه من قبيل ضمّ المستحبّ إلى الواجب، إذا كان الواجب ذات الأقلّ سواء وجد بحدّه أو في ضمن الأكثر. وأمّا إثباتاً فيتبع لسان الدليل وكيفية الاستظهار منه.

الواجب الكفائي

نقدّم أموراً

١- لا شكّ في وجود الواجبات الكفائية بين العقلاء والشريعة الإسلامية، فالوالد يأمر أولاده بالإتيان بالماء وتكريم الضيف وغلط الباب. ومثله، المولى بالنسبة إلى عبده على وجه لو أتى به واحد منهم يسقط الأمر، ولو ترك الكلّ يعاقب الجميع. وأمّا الشريعة الإسلامية فإجراء الحدود، كقطع يد السارق وحدّ الزاني، والأمر بالمعروف، وإقامة النظام من الواجبات الكفائية التي لا يشكّ في كفائيتها من له إمام بها.

٢- الواجب الكفائي تقسيم للواجب حسب الموضوع كما أنّ الواجب التخييري تقسيم له حسب المتعلّق وذلك لأنّ للوجوب إضافة إلى الأمر، وإضافة إلى المأمور به الذي يسمّى: «المتعلّق» وإضافة ثالثة إلى الموضوع وهو المكلف، فباعتبار إضافته إلى المتعلّق والمكلف به، ينقسم إلى التعيني والتخييري، وباعتبار إضافته إلى «الموضوع» ينقسم إلى العيني والكفائي بمعنى أنّه تارة يكون المطلوب صدور الطبيعة من مكلف معيّن، وتكون لصدوره عن هذا الفاعل وذاك الفاعل مدخلية في حصول الغرض وأخرى يكون المطلوب إيجاد نفس الطبيعة وتحققه في الخارج من دون التزام بصدوره من شخص خاص بحيث يحصل بفعل أيّ واحد من المكلفين.

٣- عرف الواجب الكفائي بأنه عبارة عن الواجب الذي لو أتى به فرد من المكلفين لسقط عن الباقيين، وإن تركه الجميع، لعُوقبوا، فيكون الواجب الكفائي كالتخييري في وضوح المفهوم أولاً، ومشكلة كيفية تعلّق الإرادة والوجوب ثانياً.

أمّا الأوّل أي وضوح المفهوم في كليهما، فواضح، وأمّا الثاني أي مشكلة تعلّق الإرادة والوجوب، فيقال: إنّ الإشكال في التخييريّ يدور حول الواجب وأتته هل هو أحد الأمرين أو كلاهما، وقد مرّ بيان الإشكال في كلّ واحد وأمّا المقام فيدور حول الموضوع فإن كان الموضوع هو الفرد المردّد، يلزم تعلّق الإرادة والوجوب بالفرد المردّد، وإن كان الموضوع كلّ المكلفين يجب قيام الجميع به مع أنّه يسقط بفعل واحد منهم. ولأجل ذلك جاء الأصوليون بعدة نظريات لتحقق حقيقة الواجب الكفائي ودرء إشكاله.

النظرية الأولى: نظرية المحقّق الخراساني

إنّ الواجب الكفائي سنخ من الوجوب، وله تعلّق بكلّ واحد، بحيث لو أخلّ الكلّ بامتثاله، لعوقبوا على مخالفته جميعاً، وإن أتى به بعضهم لسقط عنهم، وذلك لأنّه قضية ما إذا كان هناك غرض واحد حصل بفعل واحد صادر عن الكلّ أو البعض.^(١)

وحاصله: أنّه لا فرق بين العيني والكفائي في أنّ الطلب متوجّه إلى الكلّ، غاية الأمر أنّ الغرض في الأوّل لما كان متعدداً، لا يسقط تكليف كلّ بفعل الآخر، بخلاف الثاني، فإنّ مقتضى وحدة الغرض هو سقوط التكليف عن الباقي بفعل الواحد، إذ لا معنى لبقاء التكليف مع حصول الغرض. وعلى كلّ حال، الذي يركّز عليه المحقّق الخراساني في بيان الفرق بين العيني والكفائي، هو تعدّد الغرض في الأوّل ووحدته في الثاني فلا يسقط الأمر العينيّ بفعل واحد من المكلفين لبقاء

١. كفاية الأصول، ٢٢٩، طبعة المشكيني.

الغرض، ويسقط في الكفائي لعدم بقائه.

أقول: كان عليه أن يضيف إلى وحدة الغرض، شيئاً آخر، وهو مدخلية قيام مكلف خاص بالمأمور به، في غرض المولى في العيني، دون الكفائي فلا مدخلية لقيامه به في غرضه ولهذا اقتصر بصدور الطبيعة عن أيّ واحد من أفراد المكلفين.

وبهذا يعلم الفرق بين العيني والكفائي فالغرض في الأوّل متعدّد دون الثاني، كما أنّ صدوره عن مكلف خاص دخيل في الغرض في العيني، دون الكفائي.

فإن قلت: إذا كان الغرض واحداً قائماً بفرد من المكلفين فلماذا عمّم التكليف إلى الجميع ، وجعله واجباً على الكلّ؟ وبعبارة أخرى لو كان الغرض حاصلًا بفعل الواحد، فلا وجه لتوجه التكليف إلى الجميع. وأمّا إذا كان لا يحصل إلاّ بفعل الجميع فكيف يسقط بفعل الواحد؟

قلت: إنّ تخصيصه بفرد أو بصنف من المكلفين، يناقض ما ذكرناه من عدم مدخلية صدور الفعل عن مكلف خاص ولا محيص عن تعميم الحكم إلى الجميع وإلاّ لزم أن يكون التخصيص بلا وجه، مضافاً إلى أنّ في هذا النوع من التكليف تحفظاً على الغرض بوجه أبلغ، إذ لو توجه التكليف إلى لفيّ خاص ربّما لا يقومون لأعدار مسموعة أو غير مسموعة بخلاف ما إذا جعل الجميع مسؤولين أمام المكلف، وحذرهم بأنّ تركه موجب لعقوبة الجميع، ففي هذا الظرف يقوم به الأمثل فالأمثل.

وليعلم أنّ تفسير الواجب الكفائي بهذا المعنى، لا يرجع لُبه إلى الواجب المشروط، كما يظهر من صاحب المحاضرات، بل هو واجب مطلق يختلف سنخه مع الواجب المطلق العيني. نعم ظاهر كلام المحقّق الخراساني في الواجب التخييري كونه من قبيل الواجبين المشروطين ولذلك عدلنا عنه واخترنا نظرية

المحقق النائيني حسب تقرير الكاظمي فلاحظ.

فإن قلت: إذا كان الموضوع في الواجب الكفائي، عموم المكلفين فلماذا خصه سبحانه بأمة معينة وفئة خاصة وقال: ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ (آل عمران/١٠٤) ولو كان واجباً على الكل فلماذا خص إجراء الحدود من القطع والجلد بالحكام وذوي المنعة والقوة؟

قلت أولاً: الاستدلال مبني على كون «من» للتبويض مع احتمال كونها نشوئية ابتدائية مثل قولك: وليكن لي منك صديق أي كن صديقاً لي والمراد كونوا أمة يدعون إلى الخير ويؤيد ذلك قوله تعالى في آخر الآية: ﴿وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ لأنه إذا سادت الدعوة إلى الخير، والأمر بالمعروف في المجتمع يعم الفلاح الجميع، من غير فرق بين الأمر والمأمور وغيرهما.

وثانياً: لو افترضنا أن «من» تبعضية، والمقصود قيام لفيق من المجتمع الإسلامي، فإنما هو بصدد بيان صورة تجسيد ذلك الواجب وتحقيقه فيها وليس بصدد بيان متعلق الوجوب ولأجل ذلك نرى في الآيات الأخر يخاطب المؤمنين والمؤمنات بهذه الوظيفة الخطيرة ويقول: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ (التوبة/٧١).

وثالثاً: إن الآية راجعة لبعض مراتب الأمر بالمعروف لا كلها، ولا مانع من أن يختص بعضها لفئة خاصة كما سيوافيك.

وأما اختصاص إجراء الحدود بالحكام، فلأجل أن الأمر بالمعروف ذو مراتب فمرتبة منه يعم الجميع، على درجاته من الإنكار بالقلب واللسان، وإظهار الاشمئزاز بالوجه و قد ورد في الحديث عن علي عليه السلام: أمرنا رسول الله ﷺ أن نلقي

أهل المعاصي بوجهه مُكْفَهَرَةٌ^(١) ومرتبة منه تختص بأصحاب القدرة وفسر الإمام الصادق عليه السلام الآية السابقة بالنحو التالي . يقول مسعدة بن صدقة: «وسئل عن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أوجب هو على الأمة جميعاً؟ فقال: لا، ف قيل له: ولم؟! قال: إنما هو على القوي المطاع، العالم بالمعروف من المنكر لاعلى الضعيف الذي لا يهتدي سبيلاً إلى أي من أي يقول من الحق إلى الباطل، والدليل على ذلك كتاب الله عز وجل قوله: ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ﴾. (٢)

يقول سبحانه: ﴿الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَ لِلَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ﴾ (الحج/٤١).

ومع كون تلك المرتبة واجبة على لفيف من الناس، يصدق عليه حدّ الواجب الكفائي فلو قام أحد الحكام بذلك، يسقط عن ذمّة الآخرين.

ثم ما اخترناه هو نفس مختار المحقق النائيني حيث قال: البحث في الواجب التخييري كان بالنسبة إلى المكلف به، وفي الكفائي بالنسبة إلى المكلف، ويكون المكلف هو جميع الأحاد، وجميع الأشخاص على وجه يكون كل واحد بدلاً عن الآخر. (٣)

وهذا يؤيد أنّ مختاره في الواجب التخييري هو نفس ما استظهرناه منه حيث عطف الكفائي على التخييري، وأنّ المختار في كليهما واحد غير أنّ البدلية في الأوّل في المكلف وفي الثاني في المكلف به.

١. الوسائل: الجزء ١١، الباب ٦ من أبواب الأمر والنهي وما يناسبهما، الحديث ١.

٢. الوسائل: الجزء ١١، الباب ٢ من أبواب الأمر والنهي وما يناسبهما، الحديث ١.

٣. الكاظمي: فوائد الأصول: ٢٣٦/١.

الإشكال على توجّه الحكم إلى الأحاد

ثم إن سيدنا الأستاذ أورد على توجّه التكليف إلى عامة المكلفين وقال ما هذا حاصله: إن ما يسمّى واجباً كفائياً على أقسام:

- ١- ما لا يوجد إلا مرة واحدة، كقتل سبّ النبي ﷺ.
 - ٢- ما يمكن أن يتكثّر ولكن التكثّر ممنوع، كموازة الميت.
 - ٣- ما يمكن أن يتكثّر ولكن التكثّر لا مبعوض ولا مطلوب، كالتكفين مرّتين.
 - ٤- ما يمكن أن يتكثّر ويكون التكثّر مطلوباً، كالصلاة على الميت.
- أمّا الأوّل، فلا يمكن بعث جميع المكلفين إلى ما لا يتكرّر. وأمّا الثاني والثالث، فمع مبعوضية الفرد الآخر أو عدم مطلوبيته، لا يصحّ بعث الجميع، لأدائه إلى نقض الغرض أو البعث إلى ما ليس بمطلوب. وأمّا الرابع، فإمكان بعث الجميع وإن كان لا ينكر، إلا أنّ لازمه هو لزوم اجتماعهم في إيجاد صرف الوجود، ومع عدم اجتماعهم يكون المتخلف عاصياً لترك الأمر المطلق بلا عذر.^(١) ولأجل هذه الأمور اختار عليه السلام النظرية الثانية كما سيوافيك.
- يلاحظ عليه: أنّ بعث الجميع إلى الأمر الواحد ليس بمعنى أن يقوم به كلّ واحد في آن واحد، حتى يقال بأنّ الواجب الكفائي ربّما يكون غير قابل للتكرار، أو يكون التكرار مبعوضاً، أو غير مطلوب وبعبارة أخرى: ليس جعل التكليف على جميع المكلفين مثل جعله على الجميع في الواجب العيني بل يكون بعث الجميع في المقام على وجه البديلية، مثلها في الواجب التخيري ولكن النكته لجعل الوجوب على الجميع مع حصول المطلوب بقيام واحد منهم أمران:

١. تهذيب الأصول: ٣٦٦/١ - ٣٦٧، ط جماعة المدرسين.

١- عدم مدخلية خصوصية المكلف في حصول الغرض، فلأجل ذلك لم يخصّ واحداً بالتكليف، بل جعل الجميع مسؤولاً.

فإن قلت: بناءً علي هذا لكفى أن يوجّهه إلى أحد المكلفين من دون حاجة إلى تعميمه إلى جميعهم.

قلت: نعم، و سيوافيك أنها أيضاً نظرية معقولة، ولكنها تخالف ظواهر الأدلة.

٢- التحفظ على الغرض وصيانته عن الترك فإنّ التسامح في الإتيان بالواجب أمر محتمل في قليل من الناس دون الكثير منهم، ولذلك عمّم التكليف للجميع.

وهاتان الجهتان صارا سببين لتوجيه التكليف إلى الجميع وإن كان غير قابل للتكرار، أو قابلاً له لكن كان مبغوضاً، أو لا مبغوضاً ولا مطلوباً.

وأما الصورة الرابعة: فليس معنى دعوة الناس فيها إلى شيء هو اجتماعهم في إيجاد المطلوب بحيث يكون المتخلف عاصياً لترك الأمر المطلق بلا عذر، بل كون الجميع مسؤولين أمام المولى وأما عدم لزوم اجتماعهم فلأجل أنّ المفروض أخذ البدلية في جانب المكلف، كأخذها في جانب المكلف به في الواجب التخييري.

النظرية الثانية:

إنّ التكليف على ذمة واحد من المكلفين لا بعينه الصادق على هذا وهذا... نظير الواجب التخييري، من غير فرق بينهما إلاّ من ناحية أنّ الواحد لا بعينه في الواجب التخييري هو متعلق التكليف وفي الواجب الكفائي موضوعه. وهذا واقع في العرف، كما إذا أمر المولى بقوله: «فليقم واحد منكم بالإتيان بالعمل»

الفلاني»^(١) وهو خيرة سيّدنا الأستاذ، لكن بتفصيل خاص وهو أنّ المكلف أحد المكلفين بشرط لا فيما لا يقبل التكرار أو يقبل ولكنّه إمّا مبغوض، أو لا مبغوض ولا مطلوب، أو لا بشرط فيما إذا كان المطلوب صرف الطبيعة الصادق على الواحد والكثير كالصلاة على الميت.^(٢)

وأورد عليه السيّد المحقّق البروجردي أنّ المراد من الأحد، إن كان مفهوم الأحد ففيه أنّ المفهوم غير قابل لأن يتوجّه إليه التكليف، وإن كان المراد الفرد المرّدّد، بحيث يكون التكليف متوجّهاً واقعاً إلى الفرد المرّدّد، ففيه أنّه لا مصداق له في الخارج فلا يعقل البعث إليه.^(٣)

يلاحظ عليه: أنّ عنوان التردّد في الفرد المرّدّد الذي هو عبارة أخرى عن أحد المكلفين ليس قيماً للموضوع أي المكلف حتى يستحيل انطباقه على الخارج ويقال إنّّه لا وجود في الخارج إلاّ للمعيّن. وإنّما هو عنوان مشير إلى أحاد المكلفين، فله وجود ومصداق في الخارج فإنّ كلّ واحد منهم مصداق ذلك العنوان.

نعم الذي يبيّده تلك النظرية أنّها على خلاف ظواهر الأدلّة في مورد الواجب الكفائي فلاحظ وإلاّ فلا غبار عليها من حيث هي هي.

النظرية الثالثة:

إنّ التكليف متوجّه إلى عموم المكلفين على نحو العموم الاستغراقي، غاية الأمر أنّه وجّه إلى كلّ مشروطاً بترك الآخر. ويظهر من المحقّق الخراساني عند

١. اختاره العلامة الطباطبائي في تعليقه على الكفاية، ص ١٣٧. و المحقّق الخوئي في المحاضرات: ٥٣/٤.

٢. نهاية الأصول: ٢٢٨.

٣. تهذيب الأصول: ٣٤٧/١.

البحث عن الشكّ في كون الأمر عينياً أو كفاًئياً ارتضاؤه لهذا التفسير، وإن لم يقل به في بحثنا هذا.

وبلاحظ عليه - مضافاً إلى أنه خلاف ظواهر الأدلّة إذ لا يوجد فيها من هذا الشرط عين ولا أثر - أنّ الترك إمّا شرط للوجوب أو شرط للواجب. فعلى الأوّل يلزم على الجميع وجوب القيام بالفعل، دفعة واحدة لحصول الشرط. وعلى الثاني يلزم عدم حصول الامتثال إذا أتى به الجميع لعدم الإتيان بالواجب مع شرطه.

النظرية الرابعة:

إنّ التكليف الواحد متوجّه إلى مجموع أحاد المكلفين من حيث المجموع، فالمكلف هو مجموع الأشخاص على العموم المجموعي، غاية الأمر أنّه يتحقّق فعل المجموع بفعل الواحد منهم، وتركه بترك المجموع. ونسبت إلى قطب الدين الشيرازي في حاشية القوانين.

وربّما يورد عليه بأنّ المجموع من حيث المجموع، لا وجود له في الخارج، وإنّما الموجود هو ذوات الأفراد، وعندئذٍ فلا معنى لتكليف المجموع.^(١)

يلاحظ عليه: أنّه وإن كان لا واقعية له عند الحكيم، لكن المجتمع شيء له واقعية عند العرف، فيكفي وجوده عرفاً في صحّة توجيه الأمر إليه. وقد وقعت الأمة الإسلامية موضوعاً لأوصاف أو أحكام في القرآن والسنة.

والأولى أن يقال في جواب هذه النظرية: إنّ لازم ما ذكر فيها هو لزوم اشتراك المجموع في التكليف، لا سقوط التكليف بفعل واحد منهم، لأنّ المفروض هو توجّه التكليف إلى المجموع لا إلى البعض، فكيف يسقط عنهم بفعله؟ مع أنّ كثيراً من الواجبات الكفائية لا يمكن اشتراك المجموع فيها، كغسل الميت

١. نهاية الأصول: ٢٢٨.

ومواراته، فكيف يمكن أن يتوجه التكليف في مثله إلى المجموع؟
 ومع ذلك يمكن توجيه النظرية بالنحو التالي، على وجه لا يتوجه إليه ذلك الإشكال وهو
 أنّ الواجبات إما تكاليف فردية وليس المخاطب فيها إلا نفس الفرد بما هو هو، أو تكاليف
 اجتماعية يطلبها الشارع من المجتمع بما هو هو. والأولى هي الواجبات العينية والثانية هي
 الكفائية. والمجتمع وإن كان غير موجود في منطلق العقل، لكنه موجود في منطلق العرف، فيكون
 الكلّ مسؤولين عند التخلف والعصيان، كما يكون الكلّ مبرّئين إذا قام به بعض الناس فتدبّر.
 نرى أنّ الذكر الحكيم ربّما يطلب بعض الواجبات من الأمة لا الفرد ويقول: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ
 أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ...﴾ (آل عمران/١١٠) والخطاب
 وإن كان للأفراد لكن بما أنهم أمة ويقول: ﴿الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا
 الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَلِلَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ﴾ (الحجّ/٤١) والمقصود من
 التمكّن هو التمكّن الجماعي، لا الفردي فيكون إقامة الصلاة (لا الإتيان بها) من وظائف الأمة
 والمجتمع الإسلامي وهذا هو روح الواجبات الكفائية وقد أوضحنا حالها في مفاهيم القرآن
 فلاحظ. (١)

النظرية الخامسة:

إنّ التكليف متوجه إلى واحد معيّن عند الله تعالى فإن قام هو بالفريضة وإلا يسقط عنه
 بفعل غيره لأنّ المفروض أنّ الغرض واحد، فإذا حصل في الخارج فلا محالة يسقط الأمر.
 ويلاحظ عليه: أنه خلاف ظاهر الأدلّة، فإنّ ظاهرها أنّ الموضوع هو عموم المكلفين
 استغراقاً أو مجموعاً أو أحد المكلفين الصادق على كلّ واحد واحد.

ثمرات المسألة

وفي الختام نشير إلى أمرين:

الأول: إذا قلنا بأن الواجب الكفائي ماله بدل فإذا قام أحد يسقط الحكم عن الأبدال الآخر فالمقصود البديل الذي يكون مثل الأبدال الآخر في توجه الوجوب إليه، فخرج وجوب أداء الدين عن التعريف فإنه وإن كان يسقط بأداء البريء، لكنه ليس بدلاً بهذا المعنى، إذ ليس الأداء عليه واجباً وإنما هو متبرع له أن يؤدي وله أن لا يؤدي.^(١)

الثاني: في ثمرات المسألة.

إنّ المحقق القمي ذكر أقوالاً ثلاثة بالنحو التالي: ١- واجب على الجميع ويسقط بعمل البعض. ٢- الوجوب متعلق بالمجموع ونسبه في تعليقه القوانين إلى قطب الدين الشيرازي. ٣- الوجوب متعلق بغير المعين ونقله عن الفخر الرازي. ثم رتب على الأقوال الثلاثة الثمرات التالية:

١- لو قلنا بوجوبه على الجميع، يجب على كل واحد ويتّصف عمل كل بالوجوب بخلاف ما لو قلنا بالأخيرين فلا يتّصف به، إذا صدر عن الكلّ، وعلى ذلك لو نذر أحد أن يعطي عشرة رجال لكلّ درهماً إذا أتى كل واحد منهم بواجب، فلو قام الكلّ بالصلاة على الميت، ودفع لكلّ منهم درهماً فقد بزّذره على القول الأول بخلاف القولين الأخيرين، لأنّ المكلف إما المجموع، أو الواحد غير المعين فيبزر بمقدار درهم واحد لأنّ المكلف واحد يحسب عملاً واحداً.^(٢)

٢. القمي: قوانين الأصول: ١٢١.

١. لاحظ الفصول: ١٠٧.

يلاحظ عليه: - مع أنّ ظهور الثمرة في النذر دليل على فقدان الثمرة - أنّ ما ذكره إنّما يتمّ على الأقوال الثلاثة التي ذكرها دون ما ذكرناه فإنّ من الأقوال، كونه واجباً على أحد المكلفين وقد مرّ بيانه في النظرية الثانية، فلو كان مرجعه إلى أنّه واجب على فرد غير معيّن كما في كلامه صحّ ما ذكره غير أنّ معناه أنّ الموضوع هو هذا العنوان، القابل للانطباق على كلّ واحد فيتّصف عمل كلّ فرد، بالوجوب لأنّه من مصاديق أحد المكلفين، ولقد سبق ممّا أنّ النظرية الثانية، تتحدّ نتيجةً مع الأولى وإنّما الفرق في التصوير وتبيين متعلّق الوجوب.

٢- ظهورها في تعدّد العقاب و وحدته، فلو قلنا بأنّ الخطاب متوجّه إلى كلّ واحد من المكلفين فلو ترك الجميع، يكون الكلّ معاقباً، لأنّ كلّ واحد منهم ترك الواجب بلا عذر. وأمّا لو قلنا بأنّ الموضوع هو المجموع من حيث المجموع أو واحد غير معيّن، يكون التكليف واحداً ويتبعه العقاب في وحدته وكثرته، فيقسّط العقاب الواحد على الكلّ.

يلاحظ عليه: أنّ ما ذكر من الثمرة إنّما يصحّ على الأقوال الثلاثة المذكورة في القوانين ، وأمّا على ما ذكرنا من النظرية الثانية فلا فرق في تعدّد العقاب بين النظرية الأولى والثانية، لما عرفت من أنّ عنوان أحد المكلفين منطبق على كلّ واحد منهم، فيتعدّد التمرّد حسب ترك الأفراد وبالتالي يتكثّر العقاب. وإن كان الغرض الفئات واحداً، لأنّ تعدّد العقاب و وحدته ليسا تابعين لوحدة الغرض وتعدّده، بل لتعدد التمرّد و وحدته وهو في المقام على القولين الأوّلين متعدّد، إلّا أنّ يكون مرجع القول الثاني إلى القول بوجوده على فرد غير معيّن . وليس كذلك.

٣- في جواز قصد الأمر فيما إذا كان المتعلّق قابلاً للتكرار ومطلوباً، غير مبغوض كتحصيل علم الدين، مع قيام عدّة معه له، فلو كان التكليف متعلّقاً لكلّ واحد، فيجوز لكلّ، قصده مالم يسقط الأمر، بخلاف ما لو كان الأمر متوجّهاً إلى فرد غير معيّن، فلا يصحّ قصده من الكلّ إذا أقاموا به دفعة.

يلاحظ عليه: أنّ عدم الجواز يختصّ على القول بتعلّقه بفرد غير معين، وأمّا على جميع الأقوال الباقية فيصحّ قصد الورد حتى على القول بتعلّقه بالجميع وكأنّ الموضوع مركّب، وكلّ فرد جزء منه، والأمر متوجّه إلى المركّب، يقصده كلّ واحد من الأفراد الذين هم بمنزلة أجزاء الموضوع وأمّا على القول بتعلّقه بأحد المكلفين، فتكثر الأمر واضح لانطباقه على كلّ واحد منهم.

٤- إنّ المحقّق النائيني ذكر في المقام فرعاً وإن لم يكن ثمرة النزاع وهو إذا كان رجلان متيمّين فوجدا ماءً لا يفي إلاّ بوضوء واحد منهما فهل يبطل تيمّم كلّ منهما أو لا يبطل واحد منهما، أو يبطل واحد منهما على البدل؟ فاختار الوجه الأوّل، وذلك لأنّ بطلان التيمّم مترتب على وجدان الماء المحقّق في ظرف القدرة على الحيازة فيبطل التيممان معاً، وليس بطلانه مترتباً على الأمر بالوضوء حتى يقال بوجود التزام في تلك الناحية حيث إنّ الأمر بواحد منهما بالتوضؤ يزاحم الأمر بالآخر به.

وفصل تلميذه الجليل في التعليقة بين صورة سبق أحدهما إلى الحيازة وعدمه ففي الأولى يبطل تيمّم السابق فقط ويستكشف به عدم قدرة الآخر على الوضوء وبقائه على ما كان عليه من عدم وجدانه الماء وأمّا الصورة الثانية فيبطل كلّ من التيمّمين ، لتحقّق ما ترتّب عليه بطلانه وهو وجدان الماء فإذا تحقّق يترتب عليه كلّ من الأثرين. (١)

أقول: الفرع معنون في العروة الوثقى في باب أحكام التيمّم قال: إذا وجد جماعة تيمّمون ماءً مباحاً لا يكفي إلاّ لأحدهم بطل تيمّمهم أجمع إذا كان في سعة الوقت وإن كان في ضيقه بقي تيمّم الجميع. (٢)

لا يخفى أنّ المتبادر من قوله سبحانه: ﴿لَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً

١. النائيني: أجود التقريرات: ١/١٨٩.

٢. السيد الطباطبائي: العروة الوثقى، أحكام التيمّم، المسألة ٢٢.

طَبِيئاً (المائدة/٦) ليس هو وجدانه وإن لم يتمكّن عرفاً من استعماله، بل المقصود هو التمكن من استعماله تمكّناً عرفياً بلا نزاع وعلى ذلك فلا بدّ أن يقال:

- ١- إذا كانوا منصرفين عن حيازته، يبطل تيمّم الكلّ، لتحقّق شرط البطلان في كلّ واحد.
- ٢- إذا تسابقوا عليه، فسبق واحد منهم لحيازته بطل تيمّمه دون الآخرين.
- ٣- تلك الصورة ولكن كان المسبوق قادراً على التغلّب فتسامح ففي تعليقه السيد الحكيم بطل تيمّمه والحقّ صحّته لأنّ الوجدان محمول على الوجدان العرفي، المتحقّق على الوجه الطبيعي، لا عن طريق المغالبة.

تقسيم الواجب إلى المطلق والمؤقت

والمؤقت إلى الموسع والمضيق

قسم الواجب إلى «مطلق» و«مؤقت»، والمطلق إلى «فوري» و«غير فوري»، والمؤقت إلى «موسع» و«غير موسع»، وإليك بيان هذه الأقسام:

لا شك أن الفعل ملازم للزمان أو مولده، ولا مناص له عنه، ولكن تارة لا يكون للزمان تأثير في ملاكه ويعدُّ ظرفاً للعمل لا قيلاً للواجب، كما في إكرام العالم، وإطعام الفقير، ويكون كسائر الخصوصيات الفردية الملازمة له، وأخرى للزمان تأثير فيه، ويكون كسائر القيود المأخوذة فيه. ويسمى الواجب حسب الاعتبار الأول «مطلقاً» وحسب الثاني «مؤقتاً».

و«المطلق» حسب اعتبار لزوم الإتيان به فوراً ففوراً وعدمه، ينقسم إلى «فوري» كصلاة الآيات و«غير فوري» كقضاء الصلوات الفائتة.

هذا كله حول المطلق بكلا قسميه، ولا بحث فيه، وإنما البحث في المؤقت بقسميه، فنذكر في ذلك أموراً:

١- يتصور في بادئ النظر أن المؤقت على أقسام ثلاثة. فإن وقت الوجوب إما أن يكون مساوياً لوقت الواجب، أو أوسع، أو أضيق. والأول كالصوم، والثاني كالصلوات الواجبة اليومية، ولكن لا سبيل إلى الثالث لاستلزامه التكليف بما لا

يطاق. وعلى ذلك فالمضيّق ما يكون زمان الوجوب مساوياً لزمان الواجب والموسّع ما يكون زمانه أوسع من زمان الواجب، ولا ثالث.

٢- إنّ التخيير بين الأفراد في الموسّع عقلي، فإنّ ما وقع تحت دائرة التكليف هو نفس الطبيعة الواقعة بين الحدّين، فلها أفراد طولية يكون المكلف مخيراً بينها، وليس معناه صل في الوقت الأوّل أو الثاني أو الثالث حتى تكون الصلاة حسب الأوقات المختلفة كخصال الكفارة.

٣- إذا أحرّ المكلف الواجب حتى ضاق الوقت ولم يبق منه إلاّ مقدار الواجب، يصير الواجب مضيّقاً بالعرض، وإن كان موسّعاً بالذات، لأنّ الواجب هو إيجاد الطبيعة بين الحدّين، وهو مصداق لها بالذات، وعدم جواز التأخير ليس إلاّ لكونه مفوّتاً للواجب، لا لكونه مضيّقاً.

٤- أشكل على الواجب الموسّع بأنه يستلزم جواز تركه في بعض الأوقات، وهو لا يجتمع مع وجوبه.

والجواب عنه واضح فإنّ الواجب مالا يمكن تركه من رأس، لا مالا يمكن ترك بعض أفراده العرضية أو الطولية. وإن شئت قلت: الواجب هو الطبيعة الواقعة بين الحدّين، وهو غير متروك، والمتروك إنّما هو بعض مصاديقها، وهو لم يقع تحت دائرة الطلب.

٥- أشكل على الواجب المضيّق بأنه لا يتصوّر أن يكون وقت الوجوب مساوياً لوقت الواجب لأنّ الإتيان به يجب أن يكون متأخراً عن البعث، شأن تأخّر الانبعاث عن البعث، والمعلول عن العلة، ولازمه أوسعية زمان الوجوب عن زمان الواجب المتّحد مع زمان الانبعاث.

يلاحظ عليه: أنّه إنّما يلزم تقدّم البعث على الانبعاث وبالتالي أوسعية زمان الوجوب على الواجب إذا كان تقدّم العلة تقدّماً زمانياً، لا زُتبياً، وإلاّ فيكون

البعث والانبعاث في زمان واحد، ولا يكون زمان الوجوب أوسع من زمان الواجب.
وعلى ذلك فالذي يجب على المولى هو تقديم بيان الوجوب والبعث، لا تقديم نفسهما
على الواجب والانبعاث من غير فرق بين كون الوجوب شخصياً أو قانونياً، والقضية شخصية أو
حقيقية فالذي يجب تقدمه زماناً، هو بيان البعث لا تقديم نفسه، حتى يلزم كون زمان الوجوب
أوسع من زمان الواجب.

هل القضاء تابع للأداء، أو بأمر جديد؟

إذا فات المؤقت في وقته، فهل يجب الإتيان به خارج وقته أو لا؟

وبعبارة أخرى هل المؤقت يفوت وقته أو لا؟

يقع الكلام في الثبوت تارة، وفي الإثبات أخرى.

أما ثبوتاً، فلا شك أنه لو كان الفعل المؤقت مطلوباً واحداً وقد فات، فلا معنى للإتيان بما
ليس بمطلوب خارج الوقت، كما في الوقوف في العرفات والمشعر باختياريه واضطراريه، فإذا
مضيا، فلا وجه لإعادة الوقوف خارج الوقتين. وأما إذا كان أصل الفعل مطلوباً، والإتيان به في
وقته مطلوباً آخر، فعندئذ إذا فات المطلوب الثاني، يجب الإتيان بالمطلوب الأول للتمكّن منه.
وأما إثباتاً، أعني دلالة دليل الواجب لا غيره على تعدده أو وحدته فالأقوال ثلاثة فمن
قائل بأن القضاء بأمر جديد، إلى قائل آخر، بكفاية نفس الأمر الأول، إلى ثالث كالمحقق
الخراساني وهو قائل بالتفصيل والحق هو الأول وذلك: لأن الأمر بالمقيّد بالوقت، يدعو إلى
المقيّد بما هو هو، وليس له دعوة إلى المطلق العاري عنه. كما هو الحال إذا قيّد بالطهارة والقبلة
ولم يتمكّن منهما، فلا يدعو الأمر

المتعلق بالصلاة المقيدة بهما، إلى نفس الصلاة العارية عنهما.
و بالجملة: إن هنا أمراً وحدانياً تعلق بالمركب، وليس له إلا دعوة واحدة، حتى أن دعوته إلى كل جزء هي بنفس دعوته إلى الكل، فإذا سقطت دعوته إلى الكل، لأجل فوت الوقت، لا تبقي له دعوة إلى سائر الأجزاء، فيكون المحكم هو أصل البراءة.
وإن شئت قلت: إذا كان الجزء أمراً غير الزمان فكما أن انتفائه يوجب سقوط داعوية الأمر فهكذا إذا كان القيد هو الزمان، وبذلك يُعلم عدم تمامية القول الثاني وأما القول بالتفصيل فإليك البيان.

تفصيل للمحقق الخراساني

استثنى المحقق الخراساني مورداً وهو ما إذا كان توقيت الواجب بدليل منفصل، وكان لدليل الواجب إطلاق، ولم يكن لدليل المقيّد إطلاق بالنسبة إلى تقييد أصل المطلوب بالوقت، فلازم ذلك ثبوت الوجوب بعد انقضاء الوقت، وكون الوقت دخيلاً في كمال المطلوب لا في أصله. (١)

يلاحظ عليه: أن ما ذكره خارج عن محلّ النزاع، إذ النزاع فيما إذا لم يكن هناك دليل اجتهادي كإطلاق دليل الواجب، وأما معه فلا كلام في بقاء الأمر الأوّل. والمفروض عدم وجود الإطلاق في دليل التقييد، بل المتبادر منه - بحسب الفرض - هو شرطية الوقت عند التمكن، لا مطلقاً حتى يسقط أصل الواجب عند الامتناع.

والدليل على أنّ هذه الصورة خارجة عن محلّ البحث أنّ ما ذكره جارٍ في جميع الأجزاء والشرائط إذا لم يتمكن المكلف من الإتيان ببعضها. فلو كان لدليل

الواجب إطلاق ولم يكن لدليل التقييد إطلاق، لوجب الإتيان بباقي الأجزاء والشروط.

وإذا كان محلّ البحث عنده أعمّ، لكان عليه أن يذكر سائر الصور المتصورة، وهي:

١- إذا كان لكلّ من دليل الواجب والتوقيت إطلاق. والمراد من وجود الإطلاق في دليل التوقيت كونه مطلوباً مطلقاً في حالتي التمكن وعدمه كالركن فيلزم سقوط وجوب الواجب خارجه، أخذاً بإطلاقه ودخالته المطلقة.

٢- إذا لم يكن هناك إطلاق إلاّ لدليل التوقيت الدال على كونه مطلوباً في حالتي التمكن وعدمه فلا يجب الفعل خارج الوقت.

والحق أنّ هاتين الصورتين خارجتان عن محطّ البحث، وإنّما الكلام فيما إذا لم يكن هناك دليل على أحد الطرفين، فلم يكن في دليل الواجب إطلاق ليدلّ على وجوبه خارجه، ولا في دليل التوقيت إطلاق ليدلّ على كونه ركناً وأنه يسقط وجوب الفعل بفقدان ركنه. فعندئذ يقع الكلام في أنّ القضاء هل هو بنفس الأمر الأوّل أو بأمر ثان.

وقد ثبت أنّ الحقّ هو أنّ القضاء بأمر جديد لا بالأمر الأوّل، وأن مقتضى القاعدة سقوط الأمر عن المؤقت بانقضاء وقته، وعدم وجوب الإتيان به إلاّ فيما قام دليل على القضاء، كما هو الحال في موارد الصلاة والصوم.

الأصل العملي في المسألة

ثمّ إذا شككنا في أنّ القضاء هل هو بأمر جديد أو بالأمر الأوّل، فهل يصحّ استصحاب وجوب المؤقت بعد انقضاء الوقت أو لا؟

الظاهر، لا. لأنّ الوقت إمّا قيد للموضوع، أو قيد للمحمول وعلى كلا

الفرضين، لا يصح الاستصحاب لعدم اتحاد القضيتين. محمولاً أو موضوعاً.
 وإن شئت قلت: الذات المطلقة غير الذات المقيّدة. فإسراء الحكم من إحداهما إلى الأخرى، أشبه شيء بالقياس المنهبي عنه، وستوافيك حقيقة الحال في باب الاستصحاب.
 نعم ربّما يستظهر من القرينة الخارجية أنّ المورد من قبيل تعدّد المطلوب، ومثاله من غير هذا المورد عامة المستحبات المقيّدة بقيد، فإذا انتفى القيد يأت بالباقي، مثلاً من لم يتمكن من زيارة الإمام الحسين عليه السلام تحت السماء، فليزره تحت السقف ولأجله قالوا بتعدد المطلوب في المستحبات كلّها.

ثمرات القولين

تظهر الثمرة في موارد، نذكر منها ما يلي:

١- إذا ترك الواجب في وقته قطعاً، فهل يجب عليه القضاء أو لا؟ يجب على القول الثاني، دون الأوّل كما إذا لم يخرج الفطرة في وقته المحدد، أو تساهل في صلاة الخسوف والكسوف حتى انجلى النيران، فهل يجب القضاء أو لا.

٢- إذا أتى بالواجب ولكن شكّ في صحّة العمل، لأجل الشكّ في الشرائط وعدمها على النحو الآتي:

أ: إذا توضأ في الظلمة بماء مردّد بين كونه ماءً مطلقاً أو مضافاً، فشكّ في صحّة العمل بعد خروج الوقت.

ب: إذا صلّى على جهة ثمّ شكّ بعد خروجه، أنّها كانت إلى القبلة أو لا.

ج: إذا توضأ أو اغتسل والخاتم على إصبعه مع العلم بعدم تحريكه وقت العمل، فشكّ بعد خروج الوقت في جريان الماء تحته وعدمه.

فلزوم القضاء وعدمه مبنيّ على تلك القاعدة، فلو قلنا بأنّ القضاء تابع

للأداء وأنَّ الأمر الأوَّل يكفي في الدعوة إليه خارج الوقت أيضاً، يكون المقام من قبيل الشكِّ في السقوط.

فمقتضى القاعدة هو الاحتياط، لأنَّ الاشتغال اليقيني يقتضي البراءة اليقينية، وأمَّا على القول الآخر يعني عدم تبعية القضاء للأداء، وأنَّ الأمر الأوَّل لا يعمُّ خارج الوقت، يكون مرجع الشكِّ إلى الشكِّ في التكليف، لأنَّ الأمر الأوَّل سقط قطعاً بخروج الوقت والشكِّ في حدوث الأمر الثاني.

فإن قلت: لماذا لا يكون المرجع حتى على القول الأوَّل، هو قاعدة الشكِّ بعد خروج الوقت، أو بعد الفراغ عن العمل اللتين مقتضاهما هو صحَّة العمل وعدم القضاء؟ قلت: أمَّا الأولى فمختصة بما إذا شكَّ في أصل العمل، لا في صحَّته كما هي الحال في جميع الصور وأمَّا الثانية، فلأنَّها إنَّما تجري إذا لم تكن صورة العمل محفوظة بأن لا يكون حال الشكِّ وحال العمل من حيث التذكر وعدمه سيان. وبعبارة أخرى أن يكون حال العمل أذكر من حال الشكِّ وليس المقام كذلك، فإنَّ علمه وشكَّه بالنسبة إلى كلتا الحالتين سيان، بشهادة أنه لو نبهه إنسان حال العمل وسأله عن حال الماء أنه مطلق أو مضاف أو أنَّ الماء جرى تحت الخاتم أو لا، لكان حاله كحال حين الشكِّ ففي مثله لا تجري القاعدة والمقام بأمثلته الثلاثة من مصاديقه.

الفصل الثاني عشر:

هل الأمر بالأمر بفعل، أمر بذلك الفعل أو لا؟

إذا أمر المولى فرداً ليأمر فرداً آخر بفعل، فهل الأمر الصادر من المولى أمر بذلك الفعل أو لا؟ كما إذا أمر سبحانه رسوله ليأمر عباده بالغض عن النساء غير المحارم مثل قوله سبحانه: ﴿قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَلِكَ أَزْكَى لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ﴾ (النور/٣٠) وكما في الأمر بالوالدين، ليأمروا صبيانهم بالصلاة. ومثاله من العرفيات مثل ما إذا قال زيد لعمره مر بكرةً أن يبيع هذا الفرس، فهل لبكر أن يبيعه وإن لم يصل إليه أمر الأمر الأوّل؟ إذا وقفت على ذلك فاعلم انّ الكلام يقع في مقامين:

الأوّل: في مقام الثبوت.

الثاني: في مقام الإثبات.

أمّا الثبوت: فيتصوّر على أقسام ثلاثة حسب ما ذكره المحقق الخراساني:

١- إذا تعلّق غرض المولى بنفس الفعل، وكان أمر المأمور الأوّل طريقاً للوصول إلى نفس الفعل من دون دخالة لأمر المأمور الأوّل.

٢- إذا تعلّق الغرض بنفس أمر المأمور الأوّل للمأمور الثاني، من دون أن يكون نفس الفعل مورداً للغرض، كما إذا أراد الحاكم كسر غطرسة شخص ما، وتكبّره فيأمر أحد ملازميه أن يأمره بشيء، والغرض هو الحطّ من مقامه عند الناس، أو أمر ولده الأكبر أن يأمر الآخرين بفعل، ليعلم بذلك، أنّه القائم مقامه

عند رحيله.

٣- إذا تعلّق الغرض بنفس الفعل بعد تعلّق الأمر به من جانب المأمور الأوّل، فيكون لكلا الأمرين دخل في المقصود.

فعلى الأوّل، يكون الأمر الأوّل أمراً بنفس ذلك الفعل، ويجب على المأمور الثاني الإتيان به وإن لم يأمر المأمور الأوّل إذا اطّلع على غرض المولى.

وأما على الثاني والثالث، فلا يكون أمراً بنفس الفعل، لأنّ الأمر الثاني إمّا تمام الموضوع للغرض أو جزء الموضوع، وعلى كلّ تقديرٍ فلا يصحّ القيام بالشيء قبل ثبوت موضوع الحكم. وأما الإثبات: فالظاهر أنّ الأمر بالأمر ظاهر في القسم الأوّل، فإنّ ظهور الأمر الثاني في الطريقية ممّا لا ينبغي أن يشكّ فيه. وكون الغرض قائماً بأمر المأمور الأوّل تمام الموضوع أو جزءه شاذّ لا يوجد إلا نادراً.

ثمرات المسألة

تظهر الثمرة في موردين:

الثمرّة الأولى:

تظهر الثمرة في شرعية عبادات الصبي، وذلك أنّه قد أمر الولي ليأمر صبيانه بالصلاة . روى الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام - بسند صحيح - عن أبيه عليه السلام قال: «إنّا نأمر صبياننا بالصلاة إذا كانوا بني خمس سنين، فمروا صبيانكم بالصلاة إذا كانوا بني سبع سنين»^(١) فإذا كان الأمر بالأمر بفعل، أمراً بنفس ذلك الفعل، تصير عبادات الصبيان شرعية، فيجوز الاقتداء بهم، والاكتفاء بصلواتهم وصيامهم عند

١. الوسائل: ج ٣، أبواب أعداد الفرائض، الباب ٣، الحديث ٥.

النيابة عن الغير. وهذا بخلاف ما إذا لم يكن أمراً بنفس ذلك الفعل، فتكون عباداتهم
تمرينية.

هذا و في نفس الحديث قرينة على أنّ الغرض تعلّق بإيجاد المأمور به ولم يكن لله
غرض في توسيط أمر الغير، وهي عبارة عن نفس أمر الإمام بصبيانه، ولا شك أنّ أمرهم بهم
كان لغاية التبليغ ولم يتعلّق غرضه سبحانه بصلاة الصبي التي يقوم بها بأمر الإمام عليه السلام. فإذا
كانت الحال في جانب الإمام عليه السلام كذلك فيكون مثله في جانب أمر الوالد.

وما يقال من «أنّه لا حاجة إلى إثبات شرعية عبادات الصبي إلى هذه القاعدة لوجود
روايات كثيرة في هذه الموارد ^(١) حيث حكم عليهم بالوجوب المحمول على الاستحباب المؤكّد
في سنين خاصّة».

لا ينفي هذه الثمرة لعدم المانع من وجود طريقتين لإثبات المطلوب.

ثمّ إنّه ربّما يستدل لإثبات شرعية عبادات الصبي، بالعمومات الواردة في الكتاب والسنة،
الشاملة للبالغ والصبي، غاية الأمر أنّ حديث الرفع، رفع للحكم الإلزامي لا الحكم غير الإلزامي
وأصل المحبوبة، لأنّه حديث امتنان، والامتنان موجود في رفع الحكم الإلزامي، لا في غيره.
فالمرفوع - إذن - في عبادات الصبي هو الحكم الإلزامي لا غيره، فتكون عباداته مشروعة. ^(٢)
وبلاحظ عليه بأمرين:

الأوّل: إنّ شمول الخطابات لغير البالغ، أوّل الكلام فإنّ التكليف - في كلّ الحضارات
الإنسانية - تتوجّه إلى البالغين - وإن كان حدّ البلوغ عندهم مختلف فيه - وغيرهم خارجون عن
مصبّ التكليف. وليس للشارع في هذا المورد سنة خاصة.

١. الوسائل: الجزء ٦، الباب ٢٩ من أبواب من يصحّ منه الصوم، الحديث ١-١٤.

٢. السيّد الحكيم: مستمسك العروة الوثقى ٤٢٤/٨، المسألة ٢.

وليس «رفع القلم عن الصبي» دليلاً على شموله للصبي، بل استعمال كلمة الرفع، لأجل قابليته للتكليف إذا كان مميزاً، فلأجل تلك القابلية استعملت كلمة «الرفع» كما أنّ استعمالها في النائم والمجنون لأجل قابلية توجه الأمر إليهما بالقضاء، كما لا يخفى.

والحاصل أنّ تعيين نصاب خاص من السن، بين الطوائف البشرية من دينية أو إحدائية، وصرافها عن القاصرين، قرينة عامّة على انصراف الأحكام الوارد في الكتاب والسنة عن غير البالغ فإنّ مخالفة النوع من بناء العقلاء يحتاج إلى تذكير وتنبيه خاص لا تعلم بنفس التكليف العامّة.

الثاني: إنّ المجعول وهو البعث أو قل الوجوب أمر بسيط، ومع رفعه يرتفع المجعول برأسه لا أنه يرتفع الوجوب ويبقى الاستحباب.

الثمرة الثانية:

إذا أمر الوالد، ولده الأكبر: بأن يأمر ولده الأصغر ببيع متاعه، فنسي الواسطة، واطّلع الأصغر على أمر الوالد، فباع فلو قلنا بأنّ الأمر بالأمر بفعل، أمر بنفس ذلك الفعل لا يكون بيعه فضولياً بخلاف ما إذا قلنا بخلافه. فلا يكون بيعاً مستنداً إليه إلاّ بعد أمر الولد الأكبر. (١)

إلى غير ذلك، ممّا يمكن أن تقع ثمرة للبحث.

١ . الثمرة الثانية للشهيد الثاني في تمهيد القواعد.

الفصل الثالث عشر:

هل الأمر بالشيء بعد الأمر به

ظاهر في التأكيد أو في التأسيس؟

إذا أمر المولى بشيء، ثم أمر به قبل امثال الأمر الأول، فهل هو ظاهر في التأكيد، أو ظاهر في التأسيس؟ وللمسألة صور:

١- إذا قيّد متعلّق الأمر الثاني بشيء يدلّ على التعدّد والكثرة كما إذا قال: صلّ، ثمّ قال: صلّ صلاة أخرى.

٢- إذا ذكر، لكلّ حكم سبباً خاصاً، كما إذا قال: إن ظاهرت فأعتق رقبة. وإن قتلت نفساً فأعتق رقبة.

٣- أن يذكر السبب لواحد من الحكمين دون الآخر، كما إذا قال: توضأ ثمّ قال: إذا بلت فتوضأ.

٤- أن يكون الحكم خالياً من ذكر السبب في كلا الأمرين.

لا إشكال في الصورة الأولى من جهة أنّ الأمر فيها للتأسيس ولا يجوز التداخل لكون الأمر الثاني صريحاً في التعدد ومثلها الصورة الثانية لظهور كلّ سبب، في إيجاب مسبب خاص، وهو إيجاب مغائر لما يقتضيه السبب الآخر. نعم يقع الكلام في إمكان تلبية كلا الوجوبين بعق رقبة واحدة، وعدمه، وسيوافيك الكلام فيه في مبحث المنطوق والمفهوم.

ومحلّ البحث هو صورتان الأخيرتان، فقال المحقق الخراساني بوقوع التعارض بين مقتضى إطلاق المادة وهو التأكيد، لاستحالة تعلّق الطلب التأسيسي بمادة واحدة مرتين، من دون أن يجيئ تقييد لها^(١) وذلك لأنّ تشخص كلّ إرادة بالمراد، فلا يعقل وجود إرادتين مستمرتين في لوح النفس متعلّقتين بشيء واحد، إذ لا يمكن فصل إرادة عن أخرى حتى تتحقّق الإثنية .

ومقتضى إطلاق الهيئة هو التأسيس، لا التأكيد.

ولعلّه يريد ظهور مفاد الهيئة ، في نفسها كما أوضحه المحقق المشكيني.

يلاحظ عليه: أنّ أقصى ما يستفاد من الهيئة المتكرّرة، هو تعدّد الطلب لكنّه أعمّ من التأكيد والتأسيس، ولأجله لا تعارض في البين بل الحقّ هو ظهورها في التأكيد من دون تعارض.

المقصد الثاني

في النواهي

وفيه الفصول التالية:

١. في دلالة النهي على الطلب مثل الأمر مع اختلاف في المتعلق.
٢. في جواز اجتماع الأمر والنهي في واحد وامتناعه.
٣. ما هو المراد من الواحد في هذا العنوان؟
٤. ما هو الفرق بين هذه المسألة ومسألة النهي عن العبادات والمعاملات؟
٥. هل المسألة، مسألة أصولية أو لا؟
٦. المسألة عقلية لا مدخلية للفظ فيها.
٧. ملاك النزاع يعم جميع أقسام الإيجاب والنهي.
٨. جريان النزاع على القولين بتعلق الأحكام بالطبائع أو الأفراد؟
٩. بحوث في التعارض والتزاحم.
١٠. حصول الامتثال على القول بالجواز وأما على القول بالامتناع ففيه تفصيل.
١١. مقدّمات خمس لإثبات امتناع الاجتماع.
١٢. استدلال القائل بالجواز يتعلّق النهي على العبادات.
١٣. حكم الاضطرار إلى الحرام بسوء الاختيار.
١٤. تقديم جانب الحرمة بملاكات مختلفة.
١٥. المقام الأوّل: في أنّ النهي في العبادات يقتضي الفساد أو لا؟
١٦. المقام الثاني: في أنّ النهي في المعاملات يقتضي الفساد أو لا؟

الفصل الأوّل:

مفاد النهي، مادة وصيغة (١)

المشهور بين الأصوليين أنّ النهي ، كالأمر في الدلالة على الطلب، غير أنّ متعلّق الطلب في أحدهما هو الوجود أعني إيجاد الفعل، وفي الآخر العدم، أعني ترك الفعل ونفس أن لا تفعل. ويظهر من المحقّق النائيني ارتضاؤه، حيث قال: إنّ المطلوب في النواهي هو نفس ترك الفعل وعدمه دون الكف. ثمّ قال: إنّ الأمر والنهي يشتركان في أنّ كلّاً منهما يتعلّق بالماهية التي لم يلحظ فيها الوجود والعدم، ويفترقان في أنّ هيئة النهي تدل على إعدام المادة، وهيئة الأمر تدل على طلب إيجادها. (٢)

وحاصل كلامه عبارة عن أمرين:

الأوّل: أنّ مفاد الهيئة، هو الطلب في كلّ من الأمر والنهي.

الثاني: أنّ متعلّق الطلب في الأمر، هو الفعل، وفي الثاني هو الترك والظاهر عدم صحّة الأمرين.

أمّا الثاني، فلأنّ المادة التي تعلّقت بها الهيئة، موضوع للماهية المعرّاة من كلّ قيد، من غير فرق بين كون القيد، هو الوحدة أو الكثرة، أو الفور أو التراخي، أو الفعل أو الترك وعندئذٍ فأين الدال على أحد الأمرين؟

١. أسقط صاحب الكفاية البحث عن مادة النهي اقتصاراً بما أفاده في مادة الأمر.

٢. أجود التقريرات: ١/٣٢٧-٣٢٨.

نعم: الغاية من الأمر، هو الإيجاد، والغاية من النهي، هو الترك، لكن كون شيء غاية، غير كونه داخلياً في مفاد اللفظ، والظاهر حصول الخلط بين ما يطلب غاية، وما يدل عليه مادة الصيغة.

وأما الأوّل: فقد حقّقنا عند البحث عن مفاد الهيئة لصيغة الأمر من أنّ هيئة الأمر موضوعة للبعث إلى ما فيه المصلحة - وبطبع الحال - تكون هيئة النهي موضوعة للزجر والمنع عمّا فيه المفسدة، فكون الشيء مشتملاً للمصلحة موجب لإغراء الغير إليه، كما أنّ كونه مشتملاً على المفسدة داعٍ لزجر الغير وردعه عنه والذي يوضح ذلك أنّ الإنسان يستعين في البعث إلى شيء تارة بيده ورجله، فيبعث الغير إلى مطلوبه بهذين العضوين، وأخرى بتحريك الرأس والإشارة بالعين والحاجب، ولمّا تكاملت الحضارة البشرية، قام اللفظ مقام هذين الأمرين، فيكون مفاد صيغة الأمر نفس ما يستفاد من إعمال هذه الأعضاء.

ويجري ما ذكرنا في نفس النهي، فإنّ الإنسان البدائي كان يستعين في الزجر والمنع بيده ورجله، ثمّ بالإشارة باليد والرأس، ولمّا تكاملت الحضارة قام اللفظ مكانها، فمفاد هيئة النهي نفس ما يستفاده من إعمال هذه الأعضاء، من الزجر والمنع.

ولتوضيح ما ذكرنا نستعين من معادل النهي في اللغة الفارسية، فإنّ مفاد كلمة، «مكش» أو «مزن» هو المنع والزجر، لا طلب ترك الفعل فإنّ التعبير عن المنع، بطلب ترك الفعل أشبهه بالأكل من القفا.

وبعبارة واضحة: إنّ مفاد صيغة النهي هو الزجر الإنشائي، مكان الزجر التكويني، كما أنّ مفاد صيغة الأمر، هو البعث الإنشائي مكان البعث الخارجي، فلو أردنا أن نعبر عن الزجر والبعث بالفارسية نقول: «بازدارى» و«وادارى».

وما ذكرنا خلاصة ما حقّقه سيّد مشايخنا ﷺ غير أنّه عبّر عن المتعلّق

بـ«وجود الطبيعة» ولكنك عرفت أنه هو نفسها وأن الإيجاد، والترك غايتان للبعث والزجر.

والحاصل: أن الأمر والنهي متحدان من حيث المتعلق ، ومختلفان من حيث الحقيقة والمبادئ والآثار:

أما من حيث الحقيقة: فالأمر بعث، والنهي زجر. ذاك بعث إنشائي وهذا زجر إنشائي. وأما من حيث المبادئ: فمبدأ الأمر هو تصوّر الشيء والتصديق بفائدته ومصالحته، وحبّ تحقّقه والاشتياق إليه، ويناسبه البعث. ومبدأ النهي هو تصوّر الشيء، والتصديق باشماله على المفسدة، وبغضه، ويناسبه الزجر.

وأما من حيث الآثار: فإنّ الآتي بالمتعلّق في الأمر، مطيع ومستحق للثواب، والآتي به في النهي عاص ومستحق للعقوبة.

وبذلك يظهر أنّ البحث عن كون المتعلّق في النهي هو الترك ونفس «أن لا تفعل» أو الكف ، ساقط من أصله، لما عرفت من أنّ المتعلّق فيهما هو الطبيعة المعراة من الوجود والعدم. وبما أنه مطروح في كتب القوم بحثت عنه بوجه موجز.

الفصل الثاني:

اجتماع الأمر والنهي

هل يجوز اجتماع الأمر والنهي، أو لا؟

نقدم - توضيحاً للبحث - أموراً:

الأمر الأول: تحرير محل النزاع

لا شك أنّ للأمر إضافة إلى الأمر أولاً، وإلى المأمور ثانياً، وإلى المأمور به ثالثاً. كما أنّ للنهي إضافة إلى الناهي أولاً، وإلى المنهيّ ثانياً، وإلى المنهي عنه ثالثاً.

ولا شكّ أنّه يمتنع اجتماع الأمر والنهي عند اتحاد الجهات الثلاث بضميمة وحدة أمر رابع وهو زمان الامتثال وهذا ما يسمّونه بالاجتماع الأمرى، لا لأجل أنّه تكليف بالمحال، بل لأنّه تكليف محال. والفرق بين التكليف بالمحال والتكليف المحال واضح، فانه إذا كان نفس المكلف به، أمراً محالاً - كالجمع بين الضدين أو النقيضين - لا تتعلّق به الإرادة الجدّية، فيكون نفس التكليف محالاً كما إذا قال: تحرك ولا تتحرك. وأمّا إذا كان المكلف به أمراً سائغاً في حدّ نفسه ولكن كان هناك قصور في قدرة المكلف عن الإتيان به، فانه يكون من التكليف بالمحال، وهذا مثل الأمر بالطيران في الهواء، أو الأمر بإنقاذ الغريقين مع عدم قدرة المكلف إلاّ على إنقاذ غريق واحد. وهذا لا ينافي القول بأنّ مرجع التكليف بالمحال إلى كون نفس التكليف محالاً، فإنّ الاتحاد في المرجع والمأل، غير الاتحاد في الشكل والصورة.

وأما إذا كان هناك اختلاف في واحدة من هذه الجهات، كأن يكون المبعوث إليه، مغايراً للمزجور عنه، كما لو كانا متباينين بحيث لا يتصادقان أبداً، كالصلاة والنظر إلى الأجنبية، أو يكون المبعوث (المكلف) غير المزجور، أو يكون الأمر غير الزاخر، فلا يعدّ التكليف محالاً، ولا يمتنع اجتماع الأمر والنهي.

وإنّما الكلام في مورد آخر أعني ما يسمّونه بالاجتماع المأموري، وهو ما إذا كان المبعوث إليه مغايراً للمزجور عنه مفهوماً ولكنهما ربّما يتصادقان في بعض الموارد، كالصلاة والغصب. وبعبارة أخرى: تكون بين المتعلّقين نسبة العموم والخصوص من وجه، فيقع الكلام في أنه هل يجوز للأمر أن يأمر بالصلاة على الإطلاق وينهى عن الغصب على الإطلاق أو لا يجوز؟ اختلفوا في ذلك على قولين:

- ١- قول بالجواز، لأنّ متعلّق الأمر غير متعلّق النهي، فيخرج عن كونه تكليفاً محالاً.
- ٢- وقول بالامتناع، لأنّ مقتضى الإطلاق جواز اجتماعهما في مورد خاص، وعندئذ يدخل تحت القاعدة المتقدّمة لوحدة المكلف والمكلف ومورد التكليف، بضميمة وحدة الزمان، فلا مناص عن الإبقاء على أحد الإطالاقين ورفض الآخر، لأنّ مرجع ذلك الاجتماع، إلى الاجتماع الأمري حيث إنّ مفاد إطلاق قوله: «صلّ» أي ولو في الدار المغصوبة، وقوله «لا تغصب» أي ولو في حال الصلاة، فعلى القول بالاجتماع يلزم كون الصلاة في الدار المغصوبة واجبة ومحرمّة، وأن يكون الموضوع الواحد محكوماً بحكمين وهذا هو الاجتماع الأمري مآلاً وإن لم يكن بدءاً. فتلخص ممّا تقدّم أنّه لا يجوز الاجتماع إذا كان بين المتعلّقين نسبة التساوي، ويجوز إذا كان بينهما تباين، وإنّما الخلاف فيما إذا كان بينهما عموم وخصوص من وجه.

الأمر الثاني: هل النزاع كبروي أو صغروي؟

الظاهر من عنوان البحث في كتب الأصوليين أنّ النزاع كبروي، وهو أنّه : هل يجوز اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد بعنوانين، أو لا؟

ولكن صاحب الكفاية وغيره ذهبوا إلى أنّ النزاع صغروي وأنّه : هل هو من قبيل اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد أو لا، فمن قال بأنّ تعدّد العنوان يوجب تعدّد المعنوي، وأنّ كلاً من الصلاة والغضب موجود بوجود خاص، فقد قال بالجواز، لأنّ متعلّق الأمر غير متعلّق النهي، ولأنّ الأمر لا يسري إلى ما تعلّق به النهي. ومن لم يقل بذلك، فقد قال بالامتناع، لأنّ النهي يسري من متعلّقه إلى ما ينطبق عليه المأمور به في الخارج، فيلزم انطباق المأمور به على المنهي عنه فعلاً.

ولا يخفى أنّ تصوير النزاع على ما ذكر، لا ينطبق على ما اختاروه من كون متعلّق الأوامر والنواهي هو المفاهيم الكلية وليس الموجود الخارجي متعلّقاً للأحكام، لأنّ الخارج ظرف السقوط والامتناع، لا ظرف التعلّق والعروض، فلو كان النزاع صغروباً لكانت النتيجة: هل الخارج من مصاديق الاجتماع أو لا؟ فيلزم أن يكون متعلّق الأحكام هو الأفعال الخارجية، وهو خلف. والظاهر أنّ النزاع كبروي، حسب ما يعطيه عنوان الباب في الكتب الأصولية، وأنّ النزاع في أنّه : هل يجوز الأمر بشيء والنهي عنه بعنوانين، أعني ما يفترقان تارة ويجتمعان أخرى، وهل التصديق في مورد، مانع عن صحّة التكليفين والأخذ بالإطلاقين، أو لا.

فالقائل بالجواز يقول إنّ الحيثية الصلّاتية غير الحيثية الغصبية، وأنّ إحداها متعلّقة الأمر والأخرى متعلّقة النهي، فلا يكون التصديق في مورد مانعاً،

بعد كون المتعلقين متغايرين.

كما أنّ القائل بالامتناع يقول إنّ مقتضى الإطلاق، جواز اجتماعهما في مورد و كون الصلاة في الدار المغصوبة محكوماً بحكمين مختلفين، فعند ذلك تجتمع شرائط الامتناع من وحدة المكلف والمكلف والمكلف به مع وحدة الزمان فلا يجوز الأمر والنهي بشيء بعنوانين فلا محالة يجب تقييد أحد الإطالقيين بالآخر ويكون روح النزاع في أنّ التصادق في مورد هل هو مانع من التكليفين أو ليس بمانع. ولأجل ذلك اختار سيّدنا الأستاذ - دام ظلّه - أنّ الأولى في عنوان البحث أن يقال: هل يجوز اجتماع الأمر والنهي على عنوانين متصادقين على واحد في الخارج أو لا. (١)

والذي يمكن أن يقال هو أنّ أدلّة المجوزين مختلفة، فإنّ مقتضى بعض الأدلّة أنّ النزاع صغروي، ومقتضى بعضها الآخر، أنّ النزاع كبروي، فالمحقق النائيني ومن تبعه، يستدلّون على الجواز من أنّ التركيب بين المبادئ انضمامي لا اتحادي فحيثية الصلاة من الخارج غير حيثية الغصب فيه فكلّ حيثية خارجية، يتحمّل حكمها، لا حكم حيثية أخرى فعليه يكون النزاع صغروياً وهو بيانه، يثبت أنّه ليس هنا أيّ اجتماع.

وربّما يلوح من بعض الأدلّة أنّ النزاع كبروي كما عرفت من أنّ متعلّق الأحكام طبائع كلية فهي متغايرة.

نعم، يمكن عقد النزاع في الصغرى، لكن لا بالمعنى الذي ذكره المحقق الخراساني، بل بما ذكرناه، وهو أنّ الأصوليين لمّا تسالموا على أنّه إذا كان هناك وحدة في المكلف والمكلف والمكلف به والزمان، يمتنع اجتماعهما، ويسمّونه بالاجتماع الأمري. ولكنهم اختلفوا في أنّه لو اتّحدا في جميع الجهات إلّا في المتعلّق، وكان متعلّق أحدهما غير الآخر، وكان مقتضى إطلاقهما جواز جمعهما في مورد

١. تهذيب الأصول: ٣٧٧/١.

واحد، فالاجتماعي يمنع من دخول المسألة تحت المسألة الأولى محتجاً باختلاف المسألتين في المتعلق، والامتناعي يقول بأن مقتضى إطلاقهما جواز جمعهما في مورد واحد فيلزم اجتماع البعث والزجر في شيء واحد فيكون من صغريات المسألة السابقة.

الأمر الثالث: ما هو المراد من الواحد في عنوان المسألة؟

ما هو المراد من «واحد» في قولهم: هل يجوز اجتماع الأمر والنهي في واحد أو لا، هل المراد منه الواحد الشخصي، أو المراد الواحد النوعي كالصلاة والغصب، أو الواحد الجنسي كالحركة بالنسبة إلى الصلاة والغصب؟ نقل عن العضي أنه اختار الوجه الأول وأن المراد الوحدة الشخصية وأما الواحد بالوحدة الجنسية فلا نزاع في جواز الاجتماع فيه كما في السجود فإنه مأمور به إذا كان لله تعالى ومنهيه عنه إذا كان للصنم.

وذهب المحقق الخراساني إلى أن المراد هو الأعم من الواحد الشخصي والنوعي والجنسي. قال: «المراد منه مطلق ما كان ذا وجهين ومندرجاً تحت عنوانين بأحدهما كان مورداً للأمر وبالآخر للنهي فيعم الواحد الشخصي الذي له عنوانان كالصلاة في الدارالمغصوبة والواحد النوعي مثل عنوان: «الصلاة في المغصوب» أو الواحد الجنسي كالحركة المعنونة بالصلائية والغصبية.

ثم أضاف أن الغرض من الإتيان بلفظ الواحد، إخراج ما إذا تعدد متعلق الأمر والنهي ولكن لم يجتمعا وجوداً ولو جمعهما واحد مفهوماً كالسجود لله والسجود للصنم، لا لإخراج الواحد الجنسي أو النوعي. (١)

يلاحظ عليه: أن لازم كلامه استعمال لفظ «واحد» في العنوان في معنيين،

١. كفاية الأصول: ٢٣٣/١ - ٢٣٤.

لغائتين، فتارة أُريد منه مطلق الواحد الأعم من الشخصي والنوعي والجنسي، ليدخل الجميع ولا يخرج مثل الأمر بالصلاة في المنصوب بوجه كلي أو الحركة المأمور بها لأجل الصلاة والنهي عنها لأجل الغصب وأخرى أُريد منه الواحد الشخصي، حتى يخرج مثل السجود لله وللصنم، حيث لا يجتمعان وجوداً في مصداقٍ واحد.

والأولى أن يقال إن المراد من الواحد هو الواحد الشخصي ولكنه ليس متعلقاً للتكليف، بل المتعلق للتكليف، طبيعتان مختلفتان باسم الصلاة والغصب، وأمّا الواحد الشخصي فهو ممّا يتصادق عليه العنوانان ويتمثلان فيه أو ينتهي إليه الأمر والنهي في مقام الامتثال. وعلى هذا يكون المراد منه هو الواحد الشخصي وحاصل الكلام أن انطباق المتعلقين الكليين على مصداق واحد شخصي هل يمنع عن الأمر بأحدهما والنهي عن الآخر على الوجه الكلي أو لا؟
وبعبارة أخرى، هل التصادق مانع عن الأخذ بالإطلاقين معاً حتى يكون الحق مع الامتناعي، أو غير مانع حتى يكون الحق مع الاجتماعي؟

الأمر الرابع: ما هو الفرق بين المسألتين؟

ما هو الفرق بين هذه المسألة وما سيأتي من دلالة النهي على الفساد في العبادات وعدمها؟

الظاهر أن المسألتين متميزتان جوهرًا وذاتًا، لا وجه اشتراك بينهما حتى نبحت عن وجه الامتياز وذلك:

أولاً: لوجود الاختلاف في ناحية الموضوع نبه به صاحب الفصول لا في هذا المقام بل في مبحث دلالة النهي على الفساد في العبادات وعدمها وقال ما هذا لفظه: «إنّ النزاع هناك (أي مبحث اجتماع الأمر والنهي) فيما إذا تعلّق الأمر

والنهي بطبيعتين متغايرتين بحسب الحقيقة وإن كان بينهما عموم مطلق^(١) وهنالك دلالة النهي على الفساد إذا اتحدتا و تغايرتا بمجرد الإطلاق والتقيد فإن الأمر تعلق بالمطلق والنهي بالمقيّد». (٢)

وثانياً: الاختلاف في ناحية المحمول فإن المحمول في المقام هو جواز الاجتماع أو جواز الأمر بشيء والنهي عنه، بخلاف المسألة الآتية فإن المحمول هو الدلالة على الفساد أو عدمها. وثالثاً: إن البحث في المقام عن الجواز والاستحالة وإن شئت قلت عن الجواز والاستحالة العقلين بخلاف المقام الآتي فالبحث هناك عن الحكم الوضعي أي الصحة والفساد.

ثم إن المحقق الخراساني ذهب إلى أن الفرق بين المسألتين من جهة تعدد الغرض والجهة المبحوث عنها. فإن الغرض من عقد المسألة الأولى هو أن تعدد العنوان في الواحد يوجب تعدد متعلق الأمر والنهي بحيث يرتفع به غائلة استحالة الاجتماع في الواحد بوجه واحد، أو لا يوجبه، بل يكون حاله حاله. فالنزاع في سراية كل من الأمر والنهي إلى متعلق الآخر، لاتحاد متعلقيهما وجوداً، وعدم سرايته، لتعددتهما وجهاً، وهذا بخلاف الجهة المبحوث عنها في المسألة الثانية، وهي كون النهي - بعد فرض تعلقه بالعبادة - موجباً للفساد أو لا. (٣)

وإن شئت قلت: إن البحث في الأولى، بحث في الصغرى وأصل التوجه، والبحث في المسألة الثانية بحث في الكبرى وأنه بعد تسليم التوجه، هل هو موجب للفساد أو لا؟ فمن قال في الأولى بالامتناع وتقديم النهي فقد أثبت

١. أي من غير فرق بين كون النسبة بين المتعلقين، هي العموم والخصوص من وجه كما في مورد الصلاة والغصب أو العموم والخصوص المطلق بشرط كونهما مفهومين متغايرين كما إذا قال: أكرم الناطق، ولا تكرم الشاعر.
٢. كما إذا قال: صلّ ولا تصل فيما لا يؤكل لحمه. لاحظ الفصول: ١٤١.
٣. لاحظ كفاية الأصول: ٢٣٤/١.

صغرى لكبرى المسألة الثانية. وهذا حاصل كلامه.

يلاحظ عليه أولاً: أن الاختلاف في الغرض والأثر، فرع الاختلاف الجوهرى بين المسألتين، إذ لا معنى لترتب أثرتين مختلفين على المسألتين مع عدم اختلافهما في الذات والجوهر، وعلى ذلك يحصل التمايز الجوهرى قبل الجهة والأثر المقصود.

وثانياً: قد عرفت أن عنوان المسألة ليس كما ذكر من أن تعدد العنوان هل يوجب تعدد المعنون أو لا؟ وأن حكم الأمر هل يسري إلى متعلق النهي وبالعكس أو لا؟ حتى يكون البحث في إحداها عن الصغرى وفي الأخرى عن الكبرى، بل عنوان المسألة في كتب القوم: هل يجوز اجتماع الأمر والنهي أو لا؟ وهل يجوز الأمر بشيء والنهي عن شيء آخر يختلفان مفهوماً ويتصادقان أحياناً أو لا؟ وهل التصادق في مورد مانع أو لا؟ وعلى هذا فلا يكون لما ذكره من كون التمايز بالغرض وجه.

الأمر الخامس: في كون المسألة أصولية أو عقلية

الظاهر أن المسألة أصولية، لوجود ملاكها فيها، وهو صحّة وقوع نتیجتها كبرى للاستنباط، فإنه على القول بالاجتماع وعدم سقوط شيء من الحكمين، تترتب عليه الصحّة إذا تمشى منه قصد القربة، كما أنه على القول بالامتناع وتقديم جانب الأمر، تترتب الصحّة أيضاً. ولو قلنا بتقديم النهي، يترتب عليه الفساد، لأن المنهية عنه لا يكون مقرباً. نعم هي مسألة عقلية أصولية، لا نقلية، وسيوافيك بيان عقليتها.

وأشكل المحقق النائيني على كون المسألة أصولية بأن فساد العبادة لا يترتب على صرف القول بالامتناع، بل القول بالامتناع يوجب دخول دليلي الوجوب والحرمة في باب التعارض وإجراء أحكامه عليهما، ويستنبط من ذلك

حكم فرعي. (١)

توضيحه: أنّ القول بالامتناع في المسألة يبتني على سراية النهي من متعلّقه إلى ما ينطبق عليه المأمور به. فلا محالة تقع المعارضة بين دليلي حكمي الوجوب والحرمة، ولا محالة يكون أحد الدليلين كاذباً في مورد الاجتماع، لاستحالة أن تكون الصلاة عندئذٍ مصداقاً للمأمور به والمنهي عنه، فإنّ، لا بدّ من الأخذ بمدلول أحد الدليلين ورفع اليد عن الدليل الآخر. فإذا كان مقتضى القواعد هو رفع اليد عن الوجوب وتقديم الحرمة، فيترتب عليه الفساد.

وعلى ذلك، ففساد العبادة لا يترتب على القول بالامتناع فحسب، بل لا بدّ من إعمال قواعد التعارض وتطبيقها في المسألة لا مطلقاً.

يلاحظ عليه أولاً: أنّ كون المسألة مسألة أصولية، لا يستلزم أن يترتب عليها أثر على كلا التقديرين، بل يكفي ترتب الأثر ولو على تقدير واحد، فقد عرفت أنّ الصحة تترتب على القول بالاجتماع وهذا يكفي في كونها مسألة أصولية وإن كان ترتب الفساد على القول بالامتناع محتاجاً إلى إعمال قواعد أخرى من قواعد باب التعارض.

ألا ترى أنّ حجّية خبر الواحد من المسائل الأصولية، مع أنّ الأثر - وهو وقوع نتيجة المسألة في طريق الاستنباط - يترتب على أحد الشئيين، وهو القول بالحجّية، لا على القول بعدمها.

وثانياً: أنّ الحكم الفرعي لا ينحصر بالصحة والفساد، بل هناك حكم فرعي آخر يترتب على كلا القولين. فعلى القول بالاجتماع، يتّصف المجمع بالوجوب والحرمة، وعلى القول بالامتناع، يتّصف بأحدهما أو بئالذ إن لم نعلمه بعينه. كلّ ذلك من دون إعمال قواعد باب التعارض.

١. أجود التقريرات: ٣٣٤/١، لاحظ فوائد الأصول: ٣٩٩/١ فقد بسط الكلام في تبين المقصود.

وثالثاً: لا يشترط في كون المسألة أصولية، كونها سبباً تاماً للاستنباط وإلا لخرجت مسألة حجّية الخبر الواحد عن كونها أصولية، لأنّ مجرد إثبات حجّيته لا يُستنبط منه الحكم الشرعي، ما لم تنضم إليه مسألة أخرى أصولية وهي حجّية الظواهر. كما لا يخفى.

إذا تبيّن أنّ المسألة أصولية، فاعلم أنّها مسألة أصولية عقلية بحتة، ولا يختصّ البحث فيها بما إذا كان الأمر والنهي مفاد اللفظ، وإن كان التعبير بالأمر والنهي الواردين في عنوان المسألة يوهّم ذلك، لما عرفت من أنّ البحث على مسلك القدماء في أنّه إذا تعلّق الأمر بشيء والنهي بشيء آخر وتصادقا في مورد، فهل يوجب ذلك تعلّق الأمر بنفس ما تعلّق به النهي حتى يكون من قبيل ما إذا كان متعلّقهما واحداً من أول الأمر أو لا؟ ومثل هذا البحث يجري حتّى فيما إذا لم يكن الإيجاب والتحرّيم مدلولين للفظ.

كما أنّ البحث - على مبنى المتأخّرين - هو في سراية حكم أحد المتعلّقين إلى ما انطبق عليه الآخر، وعدم سرايته، ومثل ذلك لا يفرق فيه بين العقل والعرف وإن كان الثاني هو المرجع في تعيين المفاهيم، إلاّ أنّه ليس هنا شكّ متعلّق بها حتى يتّبع نظره.

وتصوّر أنّ الامتثال أمر عرفي فلا يرى العرف مانعاً من عدّ إتيان المجمع امتثالاً من وجه وعصيانياً من وجه آخر، مدفوع بأنّ الامتثال أمر عقلي، لا عرفي أولاً، وأنّ لازمه جواز الاجتماع عرفاً لا امتناعه كما هو المدعى، ثانياً.

وبذلك يعلم أنّه لا وجه للقول بالجواز عقلاً والامتناع عرفاً، لما عرفت من أنّ المسألة عقلية وأنّ ملاك البحث هو أنّ تعدد متعلّقي الأمر والنهي يكفي في رفع الغائلة، أو أنّ تصادقهما في مورد يوجب تعلّق الأمر بنفس ما تعلّق به النهي.

دراسة آراء أخرى في المسألة

قد عرفت أنّ مسألة جواز اجتماع الأمر والنهي وعدمه، مسألة أصولية عقلية بحثت، وهاهنا آراء أخرى في تبيين ماهية المسألة وواقعيتها، نطرحها على طاولة البحث واحداً بعد الأخرى.

١- إنّها مسألة كلامية

ربما يقال إنّها مسألة كلامية باعتبار أنّه يبحث فيها عن جواز اجتماع حكّمين في مورد واحد أو استحالتهم وبما أنّ الأمر والنهي من الأمور الواقعية يصحّ البحث عن جواز اجتماعهما وامتناعه. (١)

وأورد عليه المحقّق النائيني بأنّ علم الكلام هو العلم المتكفّل لبيان حقائق الأشياء من واجباتها وممكناتها وممتنعاتها، ومنشأ التوهم ظاهر عنوان المسألة حيث يبحث عن جواز اجتماع الأمر والنهي وامتناعه فتخيل كون البحث راجعاً إلى مسألة كلامية ولكن واقع البحث في وجود الاجتماع وعدمه لا عن جوازه وامتناعه. (٢)

يلاحظ عليه: أنّ علم الكلام هو العلم الباحث عن ذاته سبحانه وصفاته وأفعاله حتى أنّ البحث عن وجوب بعث الأنبياء ونصب الإمام وإحياء الناس يوم القيامة يرجع إلى البحث عن أفعاله سبحانه، وليس البحث عن حقائق الأشياء بما هو هو من وظيفة المتكلّم أو علم الكلام، وإن كان ربّما يبحث عنه فيه، استطراداً.

والأولى أن يقال: إنّ مقتضى ما ذكر من الدليلين أعني البحث عن جواز

٢. الكاظمي: فوائد الأصول: ٣٩٩/١.

١. أجود التقريرات: ١ / ٣٣٢.

الاجتماع أو استحالته، يجعل المسألة عقلية لا كلامية والملاك في كون المسألة كلامية رجوع البحث إلى البحث عن ذاته تعالى وصفاته وأفعاله.

ولوأردنا جعلها في عداد المسائل الكلامية، لوجب عقد المسألة على غير ما هو المتعارف، بأن يقال: هل يجوز أن يصدر منه تعالى أمر ونهي بشيء واحد باعتبار عنوانين أو لا؟ وهو يستلزم تغيير عنوان المسألة، بينما الملاك في جعل المسألة من علم ما، هو جعل مصبّ عنوانها الموجود في الكتب، لا تغييرها عن أصلها.

٢-إنّها من المبادئ الأحكامية

وقد يقال إنّها من المبادئ الأحكامية حيث إنّها يبحث فيها عن أحوال الحكم وأوصاف الوجوب والحرمة وأنهما هل يجتمعان في شيء واحد أو لا.

وأورد عليه المحقق الخوئي، بأنّ مبادئ الأحكام راجعة إلى المبادئ التصورية أو المبادئ التصديقية وذلك لأنّه إن أريد تصوّر نفس الأحكام كالوجوب والحرمة ونحوهما فهو من المبادئ التصورية (لعلم الفقه) لأنّه لا يعنى من المبادئ التصورية إلّا تصوّر الموضوع والمحمول (و هنا الأخير) وإن أريد منها ما يوجب التصديق بثبوت حكم أو نفيه فهي من المبادئ التصديقية (لعلم الفقه)، (وعلم الأصول كلّ مبادئ تصديقية لعلم الفقه وبفضل هذه المسألة نجزم بحكم الصلاة في الدار المغصوبة).^(١)

يلاحظ عليه: أنّ المبادئ الأحكامية من اصطلاحات القدماء في خصوص علم الفقه والمراد منها لا هذا ولا ذاك بل البحث عن ملازمات الأحكام، كالبحث عن اقتضاء الوجوب، وجوب مقدّمة الواجب أو حرمة ضدّه. والبحث

١. الخوئي: المحاضرات: ١٧٨/٤.

هنا عن استلزام وجوب الشيء لعدم حرمة، أو استلزام حرمة، لعدم وجوبه أو عدم استلزامها له. فالبحث في تلك الأمور هو بحث عن لازم حكم واحد، وفي مقامنا هو بحث عن لازم حكمين.

وإن شئت قلت: البحث عن عوارض نفس الأحكام، فعلم الفقه يبحث عن عوارض فعل المكلف مثلاً، والمبادئ الأحكامية بحث عن حالات عوارض فعل المكلف.

نعم يرد على هذا القول أنّ الملاك في جعل مسألة من باب، هو وجود الملاك في المسألة حسب عنوانه في الكتب، وهو هنا قولهم: هل يجوز اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد أو لا. وجعلها من المبادئ الأحكامية يستلزم تغيير ذاك العنوان.

مع أنّ المطاردة لا تختص بالوجوب والحرمة، بل هي موجودة بين جميع الأحكام في حين أنّ البحث في المقام مختص بجواز اجتماع الوجوب والحرمة. اللهم إلا أن يعتم البحث إلى الكراهة والاستحباب، فلاحظ.

٣- إنّها مسألة فقهية

وجعل بعضهم مسألة جواز الاجتماع أو امتناعه من المسائل الفقهية، قائلاً بأنّ البحث عن صحّة الصلاة - مثلاً - وفسادها عند الإتيان بها في المكان المغصوب. يلاحظ عليه: أنّ الصحّة والفساد من آثار المسألة وليس من متنها بشيء. والمحمول في المسألة هو جواز الاجتماع وعدمه من غير اختصاص باب الصلاة.

٤- إنها من المبادئ التصديقية

وهذه النظرية ، خيرة المحقق النائيني عليه السلام وقد انتقل إليها مما أورده على القول بأنها مسألة أصولية حيث ردّ عليها بأن فساد العبادة لا يترتب على القول بالامتناع مباشرة، بل القول بالامتناع يوجب دخول دليلي الوجوب والحرمة في باب التعارض، وإجراء أحكامه عليهما ليستنبط من ذلك حكم فرعي. والمسألة الأصولية عبارة عما تترتب عليها نتيجة فرعية بعد ضم صغرى نتيجة تلك المسألة إليها، وليس ذلك متحققاً في ما نحن فيه.

فإذاً ليس للمسألة دور إلا أن القول بالامتناع، يحقق موضوعاً للتعارض كما أن القول بالاجتماع يحقق موضوعاً للتزاحم، ومن المعلوم أن البحث عن أحكام التعارض والتزاحم مسألة أصولية، فيكون البحث عن أحكام التعارض والتزاحم أصولية، لكن البحث عن وجود التعارض أو التزاحم بحث عن المبادئ التصديقية.^(١) «فالانصاف أن البحث في المسألة أشبه بالبحث عن المبادئ التصديقية لرجوع البحث فيه إلى البحث عما يقتضي وجود الموضوع لمسألة التعارض والتزاحم».^(٢)

يلاحظ عليه أولاً: أن المبادئ التصديقية عبارة عن المقدمات التي يتوقف عليها الجزم بالنسبة الموجودة في مسائل العلم كعلم الأصول بالنسبة إلى الفقه، وكالبراهين الهندسية بالنسبة إلى مسائل علم الهندسة وأما البحث عن وجود موضوع العلم أو موضوع المسائل فهو من المبادئ التصورية، فإن كان مرجع مسألة جواز الاجتماع وامتناعه إلى البحث عن وجود موضوع العلم أو المسائل فتكون من المبادئ التصورية لعلم الأصول لا من المبادئ التصديقية.

٢. فوائد الأصول: ١/٤٠٠.

١. أجود التقريرات: ١/٣٣٣-٣٣٤.

وثانياً: أنّ الظاهر من كلامه أنّ القول بجواز الاجتماع يدخل المسألة في باب التزاحم، والقول بالامتناع يدخلها في باب التعارض، مع أنّ الحقّ - كما سيوافيك - غير ذلك وهو أنّه على القول بجواز الاجتماع لا تعارض ولا تزاحم، وأمّا على القول بالامتناع، فتدخل المسألة في باب التزاحم، لا التعارض لأنّ الأوّل عبارة عن مطاردة الدليلين في مقام الامتثال مثل أنقذ هذا الغريق، وأنقذ ذاك الغريق. فالدليلان صحيحان جعلاً وإنشاءً، متنافيان امتثالاً أي يصحّ إنشاء كليهما، والعجز أمر طارئ على المكلف، والثاني عبارة عن مطاردة الدليلين في مقام الجعل والإنشاء كقوله: ثمن العذرة سحت، وقوله: لا بأس بثمن العذرة فهما متعارضان في مقام الجعل، ولا يصحّ للحكيم جعلهما. والمقام من مصاديق الأوّل دون الثاني، للعلم بصحّة الدليلين وصدورهما، وإنّما المطاردة في مقام الامتثال وهي مستندة إلى سوء اختيار المكلف، فانظر لما سيوافيك تفصيله.

الأمر السادس: في عمومية النزاع للنفسي والعيني والتعيني ومقابلاتها

هل النزاع يختصّ بالإيجاب والتحرّيم النفسيين، العينيّين، التعينيّين كما عليه صاحب الفصول أو يعمّ غيرها مثل الغيريين والكفائيين والتخييريين؟

أقول: إنّ هنا مقامين:

الأوّل: إذا صدر أمر أو نهي من المولى وشككنا في أنّهما نفسيّان أو غيريّان، عينيّان أو كفائيّان تعينيّان أو تخييريّان، فقد سبق أنّه يحمل على النفسي العينيّ التعينيّ، بمقتضى مقدّمات الحكمة فإنّ غيرها يحتاج إلى بيان زائد في مقام الإثبات دونها وإن كان الكلّ محتاجاً إليه في مقام الثبوت على ما مرّ بيانه في الأوامر.

الثاني: إذا أحرزنا أنّ هنا أمراً غيرياً ونهياً غيرياً، فهل يمكن اجتماعهما في

مورد له وجهان، ومصداق له عنوانان، أو لا؟ ومن المعلوم أنه قابل للبحث مثل النفسيين، لأن أدلة كل من القائل بالامتناع والاجتماع جارٍ فيه.

أما القائل بالامتناع فتارة يستدل، بتضاد الأحكام الخمسة، وأخرى بتضاد مبادئها أعني الإرادة والكرهية وثالثة بأن تعدد العنوان لا يوجب تعدد المعنون، فهذه الأدلة الثلاثة كما تجري في النفسي، تجري في الغيري كما لا يخفى فلا وجه لتخصيص النزاع بالنفسي وبالعيني وبالتعييني.

كما أن دليل القائل بالاجتماع جارٍ في جميع الأقسام وحاصل دليله أن متعلق الأحكام هو الطبائع، فمتعلق كل من الأمر والنهي مغاير للآخر، نعم، يجب أن يكون كل واحد من الأقسام جامعاً لشرائط النزاع، بأن يتعلق النهي بغير ما تعلق به الأمر عنواناً، وإن اتحدا انطباقاً ومصداقاً، كالتوضؤ بالماء المغصوب، أو الغسل به، أو التيمم بالتراب المغصوب، فالأمر تعلق بأحد هذه العناوين الثلاثة، أعني التوضؤ والغسل والتيمم والنهي تعلق بالغصب. نعم الأمر في المثال غيري والنهي نفسي ولا مناقشة في المثال.

وبالجملة يجب أن يكون في المورد موضوعان وعنوانان تقيديان، يكون المعنون بأحدهما واجباً، وبالأخر حراماً، فيدخل الإيجاب والتحریم الكفائيان أيضاً كالغريبين، فإن ملاك النزاع موجود هنا وأدلة الطرفين جارية فيهما بلا خلاف، من غير فرق بين أن يفسر بمثل ما فسره بتعلقه بأحد المكلفين، أو بتعلقه بالجامع بينهما. كما يدخل التخييريان، منهما، مثل ما إذا أمر بالصلاة والصوم تخييراً ونهي كذلك عن التصرف في الدار ومجالسة جماعة، فصلّى فيها مع مجالستهم فإن أدلة الطرفين جارية فيهما أيضاً، فيكون مثل ما لو أمر بالصلاة تعييناً ونهى عن الغصب كذلك.

نعم لو صلّى في الدار المغصوبة، مع عدم مجالستهم، أو صلّى في غيرها مع مجالستهم، ومثله الصوم، إذا صام، في الدار المغصوبة بلا مجالستهم، أو صام

معهم بلا تصرف في الدار، فقد أتى بالواجب ولم يأت بالحرام، لأنّ الحرام هو الجمع بين التصرف في الدار والمجالسة والمفروض أنّه أتى بواحد منهما. ومنه يعلم عدم صحّة التمثيل بما إذا نذر أن يصلي أو يصوم، ونذر أن يترك الصلاة، إمّا في الحمام أو البادية فصلّى في أحدهما، أو صام في أحدهما، فإنّ المجمع عندئذٍ واجب وليس بحرام.

الأمر السابع: في أخذ قيد المندوحة في عنوان النزاع

ربّما يؤخذ في عنوان النزاع، قيد المندوحة^(١) والفسحة في الامتثال فهل يعتبر أخذها أو لا؟ فيه أقوال:

- ١- اعتبارها كما عليه صاحب الفصول^(٢).
 - ٢- عدم اعتبارها فيما هو محطّ البحث كما عليه المحقّق الخراساني.
 - ٣- التفصيل بين ما حصل الاجتماع بسوء الاختيار، فلا يعتبر، وما إذا حصل بدونه فيعتبر كما عليه المحقّق القمي^(٣).
- استدل القائل بالاعتبار بأنّه لولاها لزم التكليف بالمحال وأنّ الإطلاق إنّما هو للاتّكال على الوضوح وإليك نصّ الفصول «وإن اختلفت الجهتان وكان للمكّلف مندوحة في الامتثال فهو موضع النزاع ومن ترك القيد الأخير فقد اتكل على الوضوح لظهور اعتباره».
- استدل المحقّق الخراساني بأنّه لا تأثير لها فيما هو المبحوث عنه في المقام، لأنّ البحث ممحض في لزوم المحال وعدمه، فالقائل بالامتناع يقول بأنّ القول

١. من قولهم ندح الشيء: وسعه، و المندوحة و المنتدح السعة والفسحة.

٢. محمد حسين الغروي: الفصول: ١٢٦. ٣. أبو القاسم القمي، القوانين: ١/٥٣-٥٤.

بالاجتماع يستلزم المحال، وهو لزوم اجتماع الحكّمين المتضادّين. وكون المورد موجّهًا بوجهين، لا يرفع الغائلة.

كما أنّ القائل بالاجتماع ينكر لزوم المحال، ويقول بأنّ تعدّد العنوان يجدي في المقام. فإذا كان البحث ممحّضاً في ذلك، فوجود المندوحة وعدمها غير مؤثّر في صلب البحث. فسواء أكانت هناك مندوحة أم لا، فالقائل بالامتناع يقول به مطلقاً، والاجتماعي يقول بجوازه كذلك.

نعم، يشترط في فعلية التحريم وجود المندوحة، كما يشترط في فعليته غيرها من العقل والبلوغ. فلا غبار في شرطيتها في فعلية الحكم سواء أكان هناك اجتماع أو لا. (١) وبعبارة أخرى هنا مشكلتان:

إحدهما: لزوم التكليف المحال، إذا حمل على الموضوع الواحد حكمان متضادان. ثانيهما: التكليف بالمحال إذا لم تكن هناك مندوحة والمهمّ في المقام هو المشكلة الأولى، وحلّها لا يتوقف على اعتبار المندوحة وعدمها بل على كون تعدد العنوان موجّباً لتعدد المعنويين أو لا، سواء كانت هناك مندوحة أو لا.

وربّما يقال: بالتفصيل بين كون النزاع في المقام صغروباً وأنّه هل هناك اجتماع للأمر والنهي في شيء واحد أو لا، فيكون اشتراط وجود المندوحة أجنبيّاً عن البحث، لأنّ النزاع مبني على أنّ تعدّد العنوان هل يجدي في تعدد المعنويين أو لا؟ وبين كونه كبرويّاً وأنّه هل يجوز اجتماع حكّمين فعليين في مورد واحد باعتبار انطباق عنوانين عليه أو لا؟ فلا بدّ من اعتبار قيد المندوحة، لأنّ

١. لاحظ كفاية الأصول: ٢٣٩/١، ط المشكيني.

فعلية الحكم رهن وجود المندوحة، وإلّا سقط التكليف بالصلاة في المثال، لعدم إمكان امتثالها خارج الدار المغصوبة لعدم المندوحة، ولا فيها، لأنّ الممنوع شرعاً كالممنوع عقلاً. فإنّ لا يمكن أن يتوجّه إليه التكليف بالصلاة.

يلاحظ عليه: أنّ الموجب لأخذ هذا القيد ليس اجتماع الحكمين الفعليين في مورد واحد، بل حتى لو لم يكن هناك اجتماع، للزم وجود هذا القيد، لأنّ التكليف بـ«لا تغصب» إنّما يصحّ إذا كان المكلف قادراً على امتثاله (سواء أكان هناك تكليف بالنسبة إلى الصلاة أم لا) ولا يكون قادراً، إلّا عند وجود الفسحة والسعة، ومع عدمها يسقط ذاك التكليف برأسه.

وبذلك علم أنّه لا صلة بين لزوم وجودها ومسألة الاجتماع سواء أكان النزاع في الصغرى أم كان في الكبرى، وإنّما الموجب له هو صحّة التكليف بحرمة الغصب وفعليته، سواء أكان هناك أمر بالصلاة أم لا، حتى أنّ التكليف الواحد لا يصحّ عند العقل إلّا مع وجود المندوحة، كما اتضح ممّا تقدّم.

وأما القول الثالث فهو خيرة المحقّق القمي صرح به في مسألة من توسّط أرضاً مغصوبةً ويريد الخروج منها التي سيوافيك الكلام فيها في مختتم هذا البحث، حيث قال: إنّ الخروج مأمور به ومنهي عنه، وقال: فإنّهما دليلان يجب إعمالهما ولا موجب للجمع والتقييد، فإنّ الموجب للتقييد لو كان هو العقل، فإنّما يقيد إذا دخل دار الغير سهواً فإنّ الأمر بالخروج عنها والنهي عنه موجب للتكليف بما لا يطاق فهو مأمور بالخروج لا غير، وأمّا فيما نحن فيه فإنّه و إن كان يلزم تكليف بما لا يطاق أيضاً لكن لا دليل على استحالته إن كان الموجب هو سوء اختياره كما يظهر من الفقهاء في كون المستطيع مكلفاً بالحجّ إذا أخره اختياراً وإن فاتت بعد استطاعته. (١)

١. المحقّق القمي: القوانين، في آخر قانون اختلف العلماء في جواز اجتماع الأمر والنهي: ١٥٣ - ١٥٤.

ومن كلامه هذا يمكن استظهار نظره في المقام وأنه لا يشترط المندوحة إذا اضطرَّ إلى الصلاة في الدار المغصوبة تقصيراً وبسوء الاختيار كما إذا توسَّط أرضاً مغصوبة للتنزّه وضاق الوقت، فالوجوب والنهي كلاهما فعليان، وإن لم يتمكّن من الصلاة في غير المغصوبة في الوقت ولو أخرها إلى بعد خروج الوقت فهو وإن كان يتمكّن من أدائها في غير الأرض المغصوبة لكنّها تصير عندئذ قضاءً، والمفروض وجوب الإتيان بها أداءً بخلاف ما إذا توسَّط جبراً وضاق الوقت للصلاة فالأمر فعلي دون النهي لعدم المندوحة لعدم إمكان الإتيان بالصلاة في وقتها في الأرض المباحة.

يلاحظ عليه: أنّ خطاب المضطرّ وغير المتمكّن من ترك الغصب قبيح سواء كان الاضطرار بسوء الاختيار أم بالإجبار ولا يصحّ التكليف بالمحال لما عرفت من أنّ مرجع التكليف بالمحال إلى كونه محالاً، وكون الاضطرار عن تقصير أو قصور يؤثّر في حسن العقاب في الأوّل دونه في الثاني، لا في حسن الخطاب فإنّ الخطاب بترك الحرام مع عدم تمكّنه قبيح مطلقاً فظهر أنّ وجود المندوحة مطلقاً شرط في فعلية النهي وأنه لولاها لما صار النهي فعلياً، نعم ليست شرطاً في تجويز الاجتماع أو امتناعه على ما حقّقه المحقّق الخراساني.

الأمر الثامن: هل النزاع مبني على مسألة تعلق الأحكام بالطبائع أو الأفراد، أو لا؟

هنا أقوال ثلاثة:

١- إنّ القول بجواز اجتماع الأمر والنهي مبني على القول بتعلق الأحكام بالطبائع، والقول بامتناعه مبني على تعلقها بالأفراد، فيجوز على الأوّل قطعاً، ويمتنع على الثاني كذلك.

٢- إنّ النزاع في الجواز وعدمه مبني على تعلّقها بالطبائع، وأمّا على القول بتعلّقها بالأفراد، فلا شكّ في الامتناع.

٣- إنّه يصحّ تصوير القولين على المبنيين، فيمكن للقائل بتعلّق الأمر، بالطبائع، أن يقول بجواز الاجتماع كما يمكن أن يقول بامتناعه كما أنّه يمكن للقائل بتعلّقها بالأفراد، أن يكون اجتماعياً، كما يصحّ أن يكون امتناعياً فلا القول بتعلّقها بالطبائع ملازم للقول بالجواز، ولا القول بتعلّقها بالأفراد ملازم للقول بالامتناع بل يصحّ تصوير الفكرتين على كلّ من المبنيين. وإليك البيان.

ردّ القولين الماضيين

وحاصل ما أفاده المحقّق الخراساني في ردّ القولين الأوّلين عبارة عمّا يلي:

إنّ القول بجواز الاجتماع أو الامتناع لا يدور على القول بتعلّق الأحكام بالطبائع، أو تعلّقها بالأفراد، بل كلا القولين أمام تجويز الاجتماع أو الامتناع سيّان، بل المدار للتجويز والامتناع أمر واحد وهو أنّ تعدّد العنوان، موجب لتعدد المعنون أو لا. فلو قلنا بالأوّل، تكون النتيجة هي الجواز سواء قلنا بتعلّق الأحكام بالطبائع أو بالأفراد وإن قلنا بالثاني تكون النتيجة على القولين هي الامتناع لأنّ تعلّقها على القول الأوّل، وإن كان هو الطبائع الكلية، لكن مجرد القول بتعلّقها بالطبائع لا يلازم الجواز، وذلك لأنّ الطبيعتين وإن كانتا متغايرتين مفهوماً لكنهما متّحدتان وجوداً وخارجاً فيلزم أن يكون الشيء الواحد، واجباً وحراماً، إلا إذا قيل بأنّ تعدّد العنوان موجب لتعدد المعنون فالفرد الخارجي، من حيثية خارجية، مصداق للمأمور به، ومن حيثية خارجية أخرى مصداق للمنهى عنه، ولولا ذلك الدليل، لما يجدي القول بتعلّقها بالطبائع، للزوم اجتماع المتضادّين في مقام الإيجاد والامتناع إلا أنّ يرفع التضادّ، بتعدد الموضوع.

كما أنّ مجرد القول بتعلّقها بالأفراد لا يلازم الامتناع إذا كانت في الفرد كثرة

خارجية، ويكون الموجود الخارجي الموجّه بوجهين، فرداً لكلّ من الطبيعتين ومجمعاً لفردين موجودين بوجود واحد، ويكون بما أنّه مصداق لذاك العنوان، مأموراً به، وبما أنّه مصداق لعنوان آخر، منهياً عنه. نعم هناك فرق بين القولين وهو أنّ القائل بتعلّق الأحكام بالطبائع يواجه مشكلة اجتماع المتضادّين بعد مرتبة تعلّق الأحكام وهو مرتبة التحقّق وإيجاد الطبيعة، والقائل بتعلّقها بالأفراد، يواجه المشكلة في نفس مرتبة تعلّقها. فلو كان تعدّد العنوان مجدداً في رفع الإشكال، فيجدي على كلا القولين، وإلا فلا يجدي عليهما. (١)

ولكن الظاهر أنّ أساس التوهم باطل فإنّه مبني على تفسير الفرد في المقام بالفرد المنطقي الذي هو عبارة عن الجزئي الخارجي الذي لا ينطبق على كثيرين، وعلى هذا التفسير الخاطئ في تفسير الفرد توهم أنّ كلاً من الجواز والامتناع يبتني على القول بتعلّقها بالطبائع وأمّا على القول بتعلّقها بالأفراد فالمسألة ذات قول واحد وهو الامتناع أو أنّ القول بالجواز مبني على القول بتعلّق الأحكام بالطبائع والقول بالامتناع مبني على تعلّقها بالأفراد.

ولكن الفرد بهذا المعنى، يستحيل، لأن يتعلّق به الأحكام، لأنّ الفرد قبل وجوده الخارجي، ليس فرداً إلاّ بالحمل الأوّلي، وبعد وجوده كذلك، وإن كان فرداً بالحمل الشائع لكنّه في هذا الظرف، آية سقوط الأمر لا تعلّقه.

وبذلك يظهر الإشكال فيما أفاده سيّد مشايخنا البروجردي حيث فسر الفرد، بكون كلّ واحد من وجودات الطبيعة بخصوصياته المفردة وعوارضه المشخّصة، متعلّقاً للحكم - ثمّ ذكر أحد القولين - بأنّ الفرد بهذا المعنى، أمر وحداني فلا يعقل تعلّق الأمر والنهي به معاً، فالنزاع في المسألة إنّما هو على القول بتعلّق الأحكام بالطبائع. (٢)

٢. نهاية الأصول: ٢٢٧.

١. كفاية الأصول: ٢٤٠/١-٢٤١.

والعجب أنّ المحقق الخوئي أيضاً فسر الفرد في المقام بهذا المعنى وقال: إنه الطبيعي المشخص بالفرد. (١)

ولكنك عرفت عند البحث عن متعلق الأحكام في الأوامر أنّ المراد من الفرد في المقام هو المصطلح الأصولي، أي كون الأعراض وأمارات التشخيص - بنعت كونها كلية - متعلقة للأمر، مثل نفس الطبايع، فكما أنّ الصلاة مأمور بها، فهكذا تأييدها بأين، متعلق للأمر. وعند ذلك لا يُفرّق بين القول بتعلقها بالطبايع وتعلقها بالأفراد، إذ المصحح للجواز على القول الأوّل هو نفسه المصحح له على القول الثاني، كما أنّ المانع من الجواز على القول الثاني هو نفسه المانع على القول الأوّل.

وبالجملة: القولان يشتركان جوازاً ومنعاً، ودليلاً وجواباً.

نعم إنّ المحقق النائيني ممّن تنبّه بالتفسير الصحيح للفرد، وهو كون العوارض بعناوينها الكلية متعلقة للأمر والنهي لكنّه ذكر وجهاً آخر لابتداء مسألة الجواز والامتناع، على القول بتعلق الأحكام بالطبايع والأفراد، وحاصل ما أفاده: أنّ النزاع في أنّ الأمر المتعلق بالطبيعة، هل يتعلّق بمشخصاتها الخارجية أو أنّها من لوازم الوجود وخارجة عن حيّز الأمر؟ فإذا بنينا على تعلق الأمر بالمشخصات، سواء أكان الأمر بها استقلالياً أم تبعياً، وكانت نسبة كلّ من المأمور به والمنهي عنه، إلى الآخر، نسبة المشخصات، فلا محالة يكون كلّ منهما محكوماً بحكم الآخر، فيلزم منه اجتماع الحكمين المتضادين في موضوع واحد. وأمّا إذا بنينا على خروج المشخصات عن حيّز الطلب، فلا يسري الأمر إلى متعلق النهي، ولا النهي إلى متعلق الأمر. فيكون القول بالجواز أو الامتناع مبنياً على القول بتعلق الأوامر بالطبايع أو الأفراد، بالضرورة. (٢)

١. المحاضر ات: ١٩٢/٤.

٢. لاحظ أجود التقريرات: ٣٤٤/١ - ٣٤٥.

وأورد عليه تلميذه المحقق الخوئي في المحاضرات بأنّ تشخّص كلّ وجود بنفس ذاته وهويته الشخصية لا بوجود آخر، فليست الأعراض الملازمة لهذا الوجود مشخّصة له، ضرورة أنّ تلك الأعراض، واللوازم أفراد لطبائع شتى لكلّ منها وجود وماهية، فيستحيل أن يكون من شخصاته. وإطلاق المشخص عليها مبني على المسامحة. (١)

والحاصل أنّ تلك الأعراض كما أنّها - على القول بتعلّق الأمر بالطبيعة - خارجة عن متعلّقه وغير داخله فيه، غاية الأمر أنّها ملازمة لوجود الطبيعة في الخارج، كذلك على القول بتعلّقه بالفرد، لأنّ تشخّص الفرد بوجوده، لا بوجودات تلك الأعراض الملازمة له خارجاً، فإنّها وجودات في قبال وجود ذلك الفرد، ومبائنة له، غاية الأمر أنّها ملازمة له في الخارج.

يلاحظ عليه: أنّ ما ذكره من أنّ تشخص كلّ فرد بوجوده لا بالعوارض، وإن كان كلاماً متيناً - وأوّل من أبدعه هو الحكيم الفارابي حيث إنّ الفلاسفة قبله كانوا يظنّون أنّ تشخّص الكلي بالعوارض وقد نقده الفارابي بمقولته: إنّ الأعراض كلية مثل الطبيعي، ولا يفيد ضمّ كلي إلى كلي تشخصها - إلاّ أنّ ما ذكره غفلة عن معنى الفرد في مصطلح علم الأصول فإنّ المراد من الفرد فيه هو العوارض الملازمة للطبائع عند الوجود، وإن شئت فسمّها «أمارات التشخّص». وعندئذٍ يصحّ ما ذكره المحقق النائيني إذ تكون أمارات التشخص من متعلّقات الأمر وواقعة تحته، وحينئذٍ تكون نسبة كلّ من المأمور به والمنهي عنه إلى الآخر، نسبة المشخّصات، فلا محالة يكون كلّ منهما محكوماً بحكم الآخر.

نعم، يرد على ما ذكره المحقق النائيني من أنّ القول بتعلّق الأمر بالفرد يستلزم أن يكون الشيء الواحد متعلّقاً للأمر والنهي، إنّما يصحّ لو كان المراد من الأفراد المشخّصات الفردية وما يصاحبها ويقارنها اتفاقاً، كالغصبية للصلاة، إذ

عندئذٍ يكون متعلق الأمر هو الصلاة المشخصة بالغصبية المصاحبة لها اتفاقاً، كما يكون متعلق النهي هو الغصب المصاحب للصلاة اتفاقاً فيكون الشيء الواحد متعلقاً للأمر والنهي. وأما لو كان المراد من الأفراد هو المشخصات الفردية، كأصل الأين، وأصل المتى، لا ما يقارنها اتفاقاً ويصاحبها أحياناً، فلا يكون متعلقهما واحداً، لأنّ كلاً من الصلاة والغصب بالنسبة إلى الآخر، من قبيل المصاحبات والمقارنات الاتفاقيّة. ويمكن أن يجاب بوجه آخر وهو أنّ المراد من الأفراد هو الوجود السعي لأصل الطبيعة بما هو هو، من دون أن تكون العوارض واللواحق متعلّقة للأحكام. فمتعلق الأمر هو الوجود السعي لأصل الصلاة الذي يعمّ كلّ الأفراد، كما أنّ المتعلق للنهي هو الوجود السعي لأصل الغصب، وأما العوارض اللازمة والمفارقة فهي خارجة عن حريم الأحكام مفهوماً ووجوداً، وعند ذلك لا يكون الشيء الواحد متعلقاً للأمر والنهي.

ابتناء القولين على ما هو الأصل من الوجود أو الماهية

إنّ صاحب الفصول جعل النزاع مبنياً على النزاع المعروف في الفلسفة من أنّ الخارج هل هو مصداق للوجود، والماهية أمر انتزاعيّ منه، أو أنّ الخارج مصداق لها، والوجود مفهوم ينتزعه العقل منها؟ فعلى الأوّل، المختار هو الامتناع، وعلى الثاني، الجواز، إذ على أصالة الوجود واعتبارية الماهية، بما أنّ الوجود في مورد الاجتماع واحد، فلا يعقل تعلق الأمر والنهي به، فإذن لا مناص عن القول بالامتناع.

وأما على القول بأصالة الماهية، فيما أنّ الماهية المتعلقة للأمر، غير الماهية المتعلقة للنهي، والماهيات متبائنات بالذات، فلا يمكن اتحاد ماهية مع ماهية أخرى، ولا يمكن اندراج ماهيتين تحت ماهية واحدة، فلا مناص عن القول بالاجتماع.^(١)

يلاحظ عليه: أنه يمكن القول بأصالة الوجود مع تجويز اجتماعهما سواء كان النزاع صغرياً أم كبروياً، إذ على الأول يكون ملاك الجواز والامتناع كون تعدد العنوان موجباً لتعدد المعنوي أو لا، من غير فرق بين كون الخارج مصداقاً للوجود أو للماهية. كما أنه على الثاني، يكون محور النزاع في أنه هل يصح الأمر والنهي المتعلقين بشيئين، والمتصادقين على شيء واحد، أو لا؟

كما أنه يمكن القول بأصالة الماهية، وتصحيح القول بالامتناع، وليس معنى أصالة الماهية عينية كلّ من الماهيتين عينية خارجية واقعية، لا تمتّ إحداها إلى الأخرى بصلة. بل الخارج - على القول بأصالة الماهية - ليس له إلا ماهية واحدة، وبالجملة: لا القول بأصالة الوجود ملازم للقول بالامتناع، ولا القول بأصالة الماهية ملازم للقول بالجواز .

الأمر التاسع: في تمييز باب الاجتماع عن غيره عند تصادق العنوانين

إذا اجتمع عنوانان في موضوع واحد كالغصب والصلاة في الحركة، فما هو الضابطة ثبوتاً في عدّ المسألة من باب اجتماع الأمر والنهي، وعدّها من غيره الذي نسميه في مقام الإثبات بالتعارض وعلى هذا فالبحث مركّز على تمييز ما هو من هذا الباب أو من غيره، إذا كان هناك عنوانان متصادقان على موضوع واحد.

وإذا حاولنا تفهيم ما أفاده المحقق الخراساني في هذا الأمر وما بعده فلنقدّم

١ . محمد حسين الغروي: الفصول: ١٢٧.

مقدّمة وهي :

أنّ في المقام مسألتين:

إحداهما: ما هو الفرق بين التزاحم والتعارض، وإن شئت قلت: ما هو الفرق بين المتزاحمين والمتعارضين؟

ثانيهما: ما هو الفرق بين باب اجتماع الأمر والنهي وباب التعارض؟

أمّا الأولى فيبحث عنها في باب الضدّ مقدّمة لمسألة الترتّب وحاصل الفرق حسب ما مرّ أنّه لو كان التنافي راجعاً إلى مقام الجعل والإنشاء، على وجه يمتنع أن يصدر من الجاعل الحكيم حكمان متضادّان سواء أمكن امتثالهما كجعل الوجوب والإباحة لفعل شيء مثل الدعاء عند رؤية الهلال. فلو دعا، فقد عمل بكلّ من الدليلين، لكن المشكل في ظرف الإنشاء والجعل. وإن لم يكن مشكل في ظرف الامتثال أم لم يمكن جعل الوجوب والحرمة له فهما متعارضان أيضاً كما إذا قال: ثمن العذرة سحت، ولا بأس ببيع العذرة.

و أمّا إذا لم تكن مطاردة في ذلك المقام، بل في مقام الامتثال ونشأت من عجز المكلف كما إذا قال: أنقذ الأب، ثم قال: أنقذ العمّ ولم يكن قادراً على انقاذهما معاً. ومن المعلوم، أنّ التزاحم هنا حصل من عجز المكلف، مع إمكان جعل الحكّمين، ولأجل ذلك، لو كان المكلف وسيع القدرة وتمكن من انقاذهما لما كان هناك أيّ تزاحم فهذا ما يسمّى بالمتزاحمين.

وهذا هو الذي فرغنا عنه وعن فروعها في باب الترتّب، فلو أطلق التزاحم والتعارض فإنّما يراد هذا النوع من التكليف.

وأما الثانية: فالغرض الأصلي من عنوانها هو أنّه إذا كان بين العنوانين عموم وخصوص من وجه فنحن نرى أنّ الأصوليين تارة يبحثون عنه في مبحث اجتماع الأمر والنهي ويمثلون بقولهم: «صلّ ولا تغصب» وأخرى يبحثون عنه في باب

التعادل والتراجيح عند بيان الجمع الدلالي: أكرم العلماء ولا تكرم الفساق ويقولون هل المجمع (العالم الفاسق) داخل تحت العام الأول أو الثاني، أو لا هذا ولا ذاك؟ وعند ذاك يطرح هنا سؤال، وهو لماذا يبحث عن شيء واحد في باين تارة في باب الاجتماع وأخرى في باب التعادل والتراجيح؟ ولماذا صارت المسألة الواحدة مع وحدة الموضوع مسألتين؟ وبالجملة لما ذا يبحث عن عنوانين بينهما عموم وخصوص من وجه، مع تصادقهما على مورد واحد في باين؟ فحاول المحقق الخراساني أن يجيب عن هذا السؤال في الأمرين: الثامن والتاسع، وهو عليه السلام بين الفرق بين المسألتين في الأمر الثامن وبين وجه تمييز إحداهما عن الأخرى في الأمر التاسع. (١)

ثم إن سيدنا الأستاذ أول من تنبه لهذا الموضوع نذكر نصه في درسه الشريف قال: والذي يختلج في البال وليس ببعيد عن مساق بعض عبائره أن يكون مراده قدس سره فيما أفاده في الأمر الثامن والتاسع هو إبداء الفرق بين هذا المقام وبين باب التعارض دفعا عن إشكال ربما يرد في المقام وهو أن القوم - رضوان الله عليهم - لما عنونوا مسألة جواز الاجتماع مثلوا له بالعامين من وجه واختار جمع منهم جواز الاجتماع، ولكن هذا الجمع لما وصلوا إلى باب التعارض جعلوا العامين من وجه أحد وجوه التعارض، ولم يذكر أحد منهم جواز الجمع بينهما بصحة اجتماع الأمر والنهي في عنوانين بينهما عام من وجه فصارت عليه السلام بصدد دفع هذا الإشكال بالفرق بين البابين بأن كون العامين من وجه من باب الاجتماع مشروط بإحراز المناط حتى في مورد التصادق وإلا دخل في باب التعارض وبالجملة فالميز التام هو دلالة كل من الحكمين على ثبوت المقتضي في مورد الاتفاق أو عدمها، (٢)

١. كفاية الأصول: ٢٤١/١ - ٢٤٢، طبعة المشكيني. ٢. تهذيب الأصول: ٣٨٣/١.

هذا.

ثم إنَّ البحث يقع في مقامين: الأوَّل: في مقام الثبوت، وأخرى في مقام الإثبات والمراد من مقام الثبوت هنا دراسة الموضوع من حيث هو مع قطع النظر عن تعلق الحكم به في الكتاب والسنة ويقابله الإثبات. ومن هنا يُعلم أنَّ استعمال لفظ التعارض يختص بمقام الإثبات، لا الثبوت ولأجل ذلك قلنا في عنوان البحث باب الاجتماع وغيره. وإليك تبين ما أفاده المحقق الخراساني في الكفاية تحت عنوان «الأمر الثامن».

حكم المجمع في مقام الثبوت

١- لو أحرز وجود الملاك في كلِّ من الموضوعين مطلقاً، حتى في مقام الاجتماع والتصادق كالصلاة والغصب فهو من باب الاجتماع فعندئذٍ فلو قلنا بجواز الاجتماع فالمجمع يكون محكوماً بحكمين من دون أيِّ تزاحم ومطاردة، بل يكون حكم هذا، مثل ما إذا صلى ونظر إلى الأجنبية.

ولو قلنا بالامتناع فلو كان أحد المناطين أقوى، يكون محكوماً بحكمه، وإن لم يكن كذلك بل كان المناطان متساويين يكون المجمع محكوماً بحكم آخر كالبراءة والحلية.

٢- وأمّا إذا لم يحرز وجود الملاكين في مورد التصادق (وإن كان كلُّ ذا ملاك في غير مورد التصادق) فهو ليس من باب الاجتماع، ولا من باب التعارض لما عرفت أنه إنما يطلق في مقام الإثبات. (١)

وعندئذٍ إمّا أن يحرز الملاك في واحد دون الآخر فيكون الحكم تابِعاً لذي

١. لأنّه من مادة العرض، أي إذا كان أحد الدليلين يعرض نفسه على الآخر ولا يتحقّق ذلك إلا إذا كان كلٌّ من الموضوعين متعلّقاً للحكم فيدخل في مقام الإثبات.

الملاك في مورد الاجتماع أو يحرز عدمه في كلّ واحد في ظرف الاجتماع، فلا يكون المجمع محكوماً بحكم واحد منهما، بل بحكم آخر، من غير فرق بين القول بالاجتماع والقول بالامتناع، لأنّ للقولين تأثيراً عند العلم بالمناطقين وأمّا في غيره فهما أجنبيّان بالنسبة إليه . إذ النتيجة على القولين في هذا القسم واحدة، وهي أنّه لو كان لواحد ملاك دون الآخر في ظرف التصديق فالحكم لذي الملاك وإلاّ ، فالمجمع يكون محكوماً بحكم ثالث. هذا كلّ في مقام الثبوت.

حكم المجمع في مقام الإثبات

قدّم المحقّق الخراساني البحث عمّا لا يكون فيه ملاك في واحد منهما أو في كليهما على ما فيه ملاك في كلّ من العنوانين فقال: إذا أحرز أنّ المناط من قبيل الثاني (أي ما ليس فيه ملاك إمّا في واحد دون الآخر، أو في كليهما في ظرف التصديق)، فيكون من باب التعارض فلا بدّ من عمل المعارضة حينئذٍ بينهما من الترجيح أو التخيير.

وأما إذا أحرز وجود الملاك لكلا العنوانين في المجمع فإن قلنا بجواز الاجتماع فحكمه في مقام الإثبات نفس حكمه في مقام الثبوت، من ثبوت الحكمين وعدم التزاحم أبداً، ولأجل ذلك لم يذكر المحقّق الخراساني شيئاً من هذه الصورة.

وأما إذا قلنا بالامتناع فهو على قسمين:

١- ما لم تحرز فعليّة كلا الحكمين وإن أحرز وجود الملاكين في ظرف التصديق فهو من باب التزاحم بين المقتضيين، فيرجع في تعيين الفعليّ منهما إلى مرجّحات باب التزاحم من الأخذ بأقوى الملاكين وإن كان أضعف سنداً أو دلالة.

٢- إذا أحرزت فعلية كلا الحكمين وأنّ كلاً من الدليلين متكفل لبيان الحكم الفعلي في ظرف التصادق، فهو من جانب، مصداق للتزاحم، باعتبار وجود الملاكين للعنوانين في المجمع، ومن جانب مصداق للتعارض لعدم إمكان فعلية كلا الحكمين، فلا بدّ من إعمال مرجّحات باب التعارض عندئذٍ. (١)

إلى هنا تمّ كلام المحقّق الخراساني وقد خرج بالنتائج التالية:

أولاً: خصص بحثه، بما إذا تصادق العنوانان على موضوع واحد فلو كان ملاك كلّ من العنوانين موجوداً في المجمع، فهو من باب الاجتماع وإلاّ فهو من غير ذاك الباب، سواء كان الملاك لواحد دون الآخر أو لم يكن لواحد منهما في ظرف التصادق، وإن كان لكلّ ملاك في ظرف الافتراق.

وثانياً: إذا كان مجمع العنوانين مشتملاً على الملاكين فلو قلنا بجواز اجتماع الأمر والنهي فلا يرد أيّ إشكال في مقامي الثبوت والإثبات ويكون المجمع محكوماً بحكمين بلا تزاحم وتعارض.

وأما إذا قلنا بالامتناع في هذه الصورة يكون محكوماً بأقوى الملاكين لو كان، وإلاّ فيكون محكوماً بحكم آخر، غيرهما، لقبح الترجيح بلا مرجّح.

وثالثاً: لو لم يكن المجمع مشتملاً على كلا الملاكين بل إما أن يكون مشتملاً لملاك واحد، أو لم يكن مشتملاً حتى على الواحد منهما في ظرف التصادق، فعلى الأول يكون الحكم تابعاً لذي الملاك وعلى الثاني، يكون محكوماً بحكم آخر غير حكم العنوانين لافتراض عدم ملاك لهما في المجمع من غير فرق بين القول بالجواز أو الامتناع، فإنّ النظريتين مؤثرتان فيما إذا أحرز الملاك في المجمع لا ما أحرز أحد الملاكين أو أحرز عدم واحد منهما، كلّ ذلك يرجع إلى مقام الثبوت.

وأما الإثبات فما ليس فيه ملاك للعنوانين في ظرف التصادق أو لواحد منهما

فالدليلان متعارضان ويرجع إلى مرجحات باب التعارض.

وأما إذا أحرز الملاكان في المورد فلو قلنا بجواز الاجتماع يكون الحكم إثباتاً وثبوتاً واحداً،
وأما إذا قلنا بالامتناع فلو كان المحرز تزامم المقتضيين لا الحكمين الفعلين، فيرجع إلى
مرجحات باب التزاحم من الأخذ بأقوى الملاكين، وأما إذا كان الدليلان متكفلين لبيان حكمين
فعليين فهو يكون معجوناً مركباً من باب التزاحم بالذات والتعارض بالعرض.

وبهذا تقف على ما يورد على المحقق الخراساني، من أن ما ذكره ليس ضابطة لتمييز
المتزاحمين عن المتعارضين أولاً بل الضابطة هو وجود التنافي في مقام الجعل، أو الامتثال
غفلة عما يهدف إليه كلامه. فأنه قدس سره ليس بصدد بيان الفرق بينهما، بل هو بصدد إبداء
الفرق بين مسألة واحدة فيبحث عنها تارة في باب الاجتماع وأخرى في باب التعادل، وحاصله:
وجود المقتضي لكلا العنوانين في المجمع وعدمه والأول من صغريات باب الاجتماع والثاني
من صغريات باب التعادل والتراجيح ولا محيص في إبداء الفرق مما ذكره عليه السلام. نعم يظهر من
المحقق النائيني أن الفرق بين البابين أنه إذا كان التركيب بين العنوانين انضمامياً فهو من باب
الاجتماع كما في الصلاة والغصب فإن تركيب المبادي انضمامي وأما إذا كان التركيب اتحادياً
كالعالم والفاسق فهو من باب التعارض لأن التركيب بين المشتقين اتحادي. (١)

١. الكاظمي: فوائد الأصول: ٤١٠/١ بتلخيص، ولكن بيانه يختلف عما جاء في أجود التقريرات: ٣٥٤/١ - ٣٥٥ حيث قال:
الفرق بين كون العنوانين من الجهات التقييدية فهو من باب الاجتماع، والجهات التعليلية فهو من باب التعارض.

الأمر العاشر: في بيان ما يحرز به وجود المناطين

قد عرفت أنه ليس بصدد بيان الفرق بين التزاحم والتعارض الذي يناسب مبحث الضدّ مقدّمة لمسألة الترتّب بل بصدد بيان أنه إذا كان بين العنوانين عموم وخصوص من وجه وانطبقا على مورد، ما هو الدليل على جعلهما تارة من باب اجتماع الأمر والنهي أي وجود المقتضي فيهما و أخرى من باب التعارض وحاصل ما أفاد أنه كلّما كانت هناك دلالة على ثبوت المقتضي في الحكمين فهو من باب الاجتماع وكلّما لم تكن دلالة فهو من باب التعارض ولكن من أين نعلم وجود المناطين فهو ما أفاده بالبيان التالي:

١- لو دلّ دليل كالإجماع والعقل على وجود المناط للحكمين في مورد الاجتماع فلا إشكال أنه من هذا الباب.

٢- لو استكشفنا وجود المناط في مورد الاجتماع بإطلاق الدليلين اللفظيين ففيه تفصيل:
أ: لو كان إطلاقهما في مقام بيان الحكم الاقتضائي لكان دليلاً على ثبوت المقتضي والمناط في مورد الاجتماع فهما من هذا الباب.

ب: ولو كان بصدد بيان الحكم الفعلي فعلى القول بالجواز نستكشف ثبوت المقتضي للعنوانين فيؤخذ بكلا الدليلين وأمّا على القول بالامتناع فالإطلاقان متنافيان فلا يدلان على وجود المناط في المورد فلا بدّ في رفع التنافي من ارتكاب أحد الأمرين:

إمّا أن نقول بوجود المناط فيهما غير أنّ أحد الحكمين فعلي والآخر اقتضائي.

وإمّا أن نقول بوجود المناط في واحد منهما - لا بعينه - لا في كليهما.

والفرق بين الوجهين واضح وذلك لأن رفع التنافي في الأول عن طريق وجود المانع عن تأثير المقتضي، بخلاف الثاني فإن الدفع فيه مستند إلى فقد المقتضي في أحدهما. وهناك وجه آخر لرفع التنافي بغير ذينك الوجهين، وهو أنه لو كان أحدهما أظهر في الفعلية من الآخر يحمل على الفعلية وإن كان أحدهما ظاهراً والآخر غير ظاهر يحمل الظاهر على الفعلية وعند التساوي في الظهور فالتخير بحمل أحدهما على الفعلية والآخر على الاقتضاء.

ولقد أطلنا الكلام في المقام لأجل رغبة الحضار إلى تبين مواقف الكفاية في المقام.

الأمر الحادي عشر: هل النزاع خاص بالعامين من وجه؟

هل النزاع يختص بالعامين من وجه، ويكون العموم المطلق خارجاً عنه، كما عليه المحقق القمي رحمته أو يعمّ كلتا صورتين إذا كان بينهما تغاير عنواناً، كما عليه صاحب الفصول؟ قال المحقق القمي: إن المنهية عنه بالنهي التنزيهي أخص من المأمور به (مثل قولنا: صلّ، ولا تصلّ في الحمام) وهو داخل في مسألة النهي عن العبادات بخلاف مانحن فيه، فإن النسبة بينهما عموم من وجه. (١)

وقال صاحب الفصول: لا فرق في موضع النزاع بين أن يكون بين الجهتين عموم من وجه، كالصلاة والغصب، أو يكون بينهما عموم مطلق مع عموم المأمور به، كما لو أمره بالحركة و نهاه عن التداني إلى موضع مخصوص، فتحرّك إليه، فإن الحركة والتداني طبيعتان متخالفتان وقد أوجدهما في فرد واحد، والأول منهما

١. قوانين الأصول، باب النواهي، ص ١٤٢.

أعم. (١)

والحقّ ما ذكره صاحب الفصول، فإنّ ما هو الملاك لتجويز الاجتماع أو النزاع في جوازه وعدمه، هو تغاير متعلّقي الأمر والنهي في مقام الجعل، وإن كانا متّحدين في مقام الامتثال، وهذا إن كفى في صحّة النزاع لكان كافياً فيما إذا كان بينهما عموم مطلق ولكن مع وجود تغاير بين المفهومين.

فالملاك لجواز النزاع هو التغاير لا كميّة النسبة، ولأجل ذلك خرج عن محلّ النزاع ما إذا كان بينهما عموم من وجه مع وحدة المتعلّق واختلافهما في الإطلاق والتقييد، كما إذا قال: صلّ الصبح، ولا تصلّ في الأرض المغصوبة، مع أنّ النسبة بينهما عموم من وجه. كما خرج قولنا: صلّ، ولا تصلّ في الحمام، لوحدة المتعلّق، وعدم كفاية الإطلاق والتقييد في جواز الاجتماع، وذلك لأنّ المطلق بنحو اللابشرط المقسمي موجود في المقيد، وتعلّق الحكم بالمطلق بنفس تعلّقه بالمقيد، فعندئذٍ يكون الشيء الواحد - أعني المطلق - واجباً بملاك أنّه تمام الموضوع، وحرماً بملاك أنّه جزء الموضوع، فلاحظ.

والحاصل أنّ التغاير المفهومي، بحيث يكون المفهوم من أحدهما غير المفهوم من الآخر، كاف في تجويز النزاع، سواء أكان بينهما عموم وخصوص من وجه، كالصلاة والغصب، أم عموم وخصوص مطلق، كالحركة والتداني، بشرط تعلّق الأمر بالأعم.

كما أنّ وحدة المتعلّقين من حيث المفهوم جوهرًا، غير كافية لتصحيح النزاع، سواء أكان بينهما عموم من وجه، كما إذا قال: صلّ الصبح، ولا تصلّ في الدار المغصوبة، أم عموم مطلق، كما في النهي عن بعض العبادات تنزيهاً.

الأمر الثاني عشر: ثمرة البحث

يبدو عن المحقق الخراساني أنّ الثمرة تظهر في الصور التالية:

- ١- حصول الامتثال، على القول بجواز الاجتماع، عبادياً كان أم توصلياً.
- ٢- حصوله، على القول بالامتناع، مع تقديم جانب الأمر.
- ٣- حصوله في تلك الصورة، مطلقاً حتى في التعديّات إذا كان جاهلاً قاصراً، لحصول التقرب بما يصلح لأن يتقرب به.
- ٤- عدم حصول الامتثال في التعديّات على القول بالامتناع وتقديم جانب النهي، إذا كان جاهلاً مقصراً، أو ناسياً كذلك.
- ٥- عدم حصوله في التعديّات على القول بالامتناع وتقديم جانب النهي إذا كان عالماً .
و لناخذ بالبحث في جميع هذه الصور:

الصورة الأولى: القول بجواز الاجتماع

ذهب المحقق البروجردي رحمته الله إلى بطلان العبادة، من جهة أنّها وجود واحد أتى به العبد مبعوضاً ومتمرداً وخارجاً بالإتيان به عن رسم العبوديّة، فلا يصلح لأن يتقرب به إلى ساحة المولى، إذ المبعّد لا يكون مقرباً. (١)

ويمكن دفعه بأنّ المجمع لمّا كان مركّباً من حيثيتين مختلفتين، فلا مانع من أن يتقرب بالمأتي به من حيثية واحدة، وهذا كما إذا مسح رأس اليتيم في الدار المغصوبة، أو أطعمه فيها، طالباً لرضاه سبحانه، فيكون متقرباً من جهة، وإن كانت الجهة الأخرى مبعّدة.

١. نهاية الأصول، ص ٢٣٣ وأوضحه في ص ٢٣٥.

هذا، و قد أشكل المحقق النائيني على القول بالصحة في صورة القول بجواز الاجتماع بوجه آخر قائلاً بأنّ المأتي به ليس مصداقاً للمكلف به، كما أنه ليس واجداً للملاك. أمّا الأوّل، فلأنّه على القول بأنّ منشأ اعتبار القدرة نفس التكليف لا حكم العقل، يكون متعلّق التكليف هو الحصة المقدورة من الطبيعة، لا مطلق الصلاة، ومن المعلوم أنّ المراد منها هي المقدورة عقلاً أو شرعاً، وبما أنّ الممنوع شرعاً كالممنوع عقلاً، تخرج الحصة المحرّمة من تحت الأمر.

هذا حسب القاعدة، وأمّا تطبيقها على المقام، فلأنّ الصلاة لمّا كانت ملازمة للمحرّم، فلا تكون مصداقاً للأمر، فلا تكون مأموراً بها، ولا يمكن الحكم بالصحة لأجل الأمر. وأمّا عدم إمكان تصحيحها لأجل الملاك، فلأنّ الملاك إنّما يصحّ التقرب به إذا لم يكن ملازماً بالقبح الفاعلي وإلّا فلا يكون صالحاً للتقرب، والصلاة والغصب وإن كانا غير متّحدين، إلّا أنّهما موجودان بإيجاد واحد، فلا محالة يكون موجدتهما مرتكباً للقبح بنفس هذا الإيجاد، ويستحيل أن يكون الفعل الصادر منه مقرباً. (١)

يلاحظ عليه:

أمّا أولاً، فإنّ المبنى ممنوع لأنّ أخذ القدرة في المتعلّق من ناحية العقل، لا بنفس اقتضاء التكليف، ضرورة تعلّقه بنفس الطبيعة لا بالفعل المقدور ولا الإرادي منه. وعلى ذلك يعمّ المقدور وغيره، الممنوع شرعاً وغيره.

وما ذكره من أنّ الأمر هو جعل داعٍ للمكلف نحو العمل، ولا يصحّ جعله داعياً إلّا إلى ما وقع في إطار قدرة المكلف، وإن كان صحيحاً، لكن مآله إلى أنّ

١. لاحظ المحاضر ات: ٢١٦/٤ و ٢١٧ و ٢١٩.

العقل لما كان حاكماً بشرطية القدرة في صحّة التكليف، وقبحه بدونها، انحصرت داعوية التكليف بالمقدور من المتعلّق. ولما كان حكم العقل بشرطية القدرة سابقاً على داعوية الأمر إلى القسم المقدور، فأنه لا يوجب تضييقاً في المتعلّق وتقييداً فيه. بل الحكم على المطلق، والحاكم بالشرطية هو العقل.

وثانياً: أنّ لازم ذلك خروج المقام عن موضوع البحث، لأنّ البحث فيما إذا أُحرز وجود الأمر والنهي في المعنوي، باعتبار العنوانين. وعلى ما ذكره يكون المفروض متعلّقاً للنهي دون الأمر، لخروج الممنوع شرعاً عن متعلّق التكليف، وهو خلف.

وثالثاً: أنّ الصلاة - على القول بجواز الاجتماع - ليست ممنوعة شرعاً، وإنّما الممنوع ملازمها، وهو الغصب. والحاصل أنّ الصلاة إنّما تكون محرّمة إذا كانت متّحدة مع الغصب أو مقدّمة لوجوده وكلاهما منفيان على القول بالجواز فتكون الصلاة من مصاديق الحصّة المقدورة عقلاً وشرعاً.

ورابعاً: أنّ التقرب، من الأمور العقلائية، كما نبهنا عليه آنفاً، فأبي مانع من أن يتقرب بالفعل بحيثية دون حيثية. وإذا صحّ هذا، فالتقرب بالفعل مع كونه موصوفاً بالقيح أمر ممكن لا يخفى، فيصحّ الإتيان بالفعل بالملاك المقرب.

الصورة الثانية: القول بالامتناع وتقديم جانب الأمر

حكم المحقّق الخراساني في هذه الصورة بالصحة لأنّ المجمع - حينئذٍ - مصداق للمأمور به دون المنهي عنه. (١)

ولكنّه ليس صحيحاً على إطلاقه، لأنّ ملاك الصلاة وإن كان أقوى، لكن التقديم إنّما يصحّ إذا دار الأمر بين فوت الأقوى وارتكاب المنهيّ عنه، كما إذا لم يتمكّن من الصلاة إلاّ في المكان المغصوب بأن يكون المكان المباح مقروناً بالمانع.

١. كفاية الأصول: ٢٤٦/١.

وأما إذا كانت هناك مندوحة، فلا يكون من باب دوران الأمر بين فوت الواجب وارتكاب الحرام، لتمكّن المكلف حينذاك من الصلاة في المندوحة من دون أن يفوته الواجب أو يرتكب الحرام.

ولعلّ إطلاق كلامه نازل إلى الصورة التي يدور فيها الأمر بين فوت الواجب وارتكاب المحرّم.

الصورة الثالثة: القول بالامتناع وتقديم جانب النهي مع الجهل بالحرمة قصوراً

الحكم في هذه الصورة هو الصحّة، سواء أكان الجهل بالحكم أم بالموضوع لأنّ الحرمة منفية بحديث الرفع، والعمل ليس مصداقاً للتمرد والطغيان، فيصلح لأن يكون مسقطاً للأمر وإن كان لا يُعدّ امتثالاً. والحكم بالصحّة في هذه الصورة، لأجل الملاك، لا لوجود الأمر، لأنّ المفروض تقديم جانب النهي، وهو كاف في التقرب، لأنّ أتميّة ملاك الغصب لا توجب نقصاً في ملاكها، غاية الأمر أنّ ملاك الغصب كان مانعاً عن إنشاء الحكم على طبق ملاك الصلاة، وهو غير كون ملاكها ناقصاً وغير صالح للتقرب بها، فعدم الأمر هنا كعدمه في الضدين المتزاحمين.

فإن قلت: فمن أين علم الملاك فيها مع أنّ الكاشف عنه هو الأمر وهو غير موجود؟ قلت: إنّ وجود المقتضي ممّا لا يمكن انكاره، والمانع من تأثيره اتحاده مع عمل مبغوض للمولى، ولكن المفروض في هذه الصورة خلافه، لأنّ المفروض أنّ جهله كان عن قصور، فهو مانع عن فعلية الحرمة وهو ملازم لعدم مبغوضية الصلاة، فلا معنى لاضمحلال الملاك عنها. ثم إنّ سيّدنا الأستاذ - دام ظلّه - أورد عليه إشكالاً هذا حاصله:

إنّ الصّحة تتوقف على إثبات اشتغال الصلاة على الملاك التام في مورد الاجتماع، وهو غير ممكن، وذلك للتضادّ بين ملاك الغصب وملاك الصلاة، فإنّ أمكن رفع التضادّ بين الملاكين باختلاف الحيثيتين، أمكن رفعه في الحكمين، مع أنّ القائل بالامتناع لا يلتزم به بل يجب على القائل بالامتناع الحكم بأنّ الحيثية التي تعلّق بها الحكم الإلزامي عين ما تعلّق به النهي، ومع وحدة الحيثية لا يعقل تحقّق الملاكين، فلا بدّ أن يكون المرجوح بلا ملاك، فعندئذٍ تكون الصلاة غير صحيحة، لعدم الأمر بها، كما هو المفروض، ولفقدان الملاك. ومعه لا تأثير للعلم والجهل في الصّحة والبطالان. (١)

يلاحظ عليه: الظاهر هو وجود الفرق بين الأحكام والملاكات، إذ لقائل أن يقول إنّ اختلاف العنوانين لا يكون مصحّحاً لتعلّق الوجوب والحرمة بالشيء الواحد وجوداً، وإنّ جاز أن يكون مصحّحاً لاجتماع الملاكين فيه، وذلك لأنّ العنوانين وإن كانا مختلفين مفهومًا، لكنّهما متحدان وجوداً. ولازم اجتماع الحكمين المتضادّين، طلب إيجاد شيء واحد وتركه، وهو بمنزلة الأمر بالمحال. وهذا بخلاف الملاكين المختلفين في المصلحة والمفسدة، فإنّهما ليسا قائمين بالمكلف به حتى لا يصحّ توصيفه بالصالح والفساد، لأنّهما من الأمور الخارجية الراجعة إلى نفس المكلف تارة، ومجتمعه أخرى. فالصلاة في الدار المغصوبة ذات صلاح وفلاح وهي التي تدفع الإنسان إلى ذكر ربّه، الذي هو مفتاح كلّ خير. كما أنّها مبدأ فساد وشرّ، لاستلزامها التعديّ على حقوق الغير الذي هو قبيح عقلاً، ومستلزمة لرواج الفوضى في المجتمع واختلال النظام. ولا مانع من اجتماعهما لاختلاف محلّهما. وهو - دام ظلّه - صرح بذلك في موضع آخر (٢)، وبذلك صحّ كون الشيء الواحد مقرّباً ومبعداً، حسناً وقبيحاً.

٢. المصدر السابق، ص ٣١٦.

١. لاحظ تهذيب الأصول: ١/٢٨٨.

ثم إنَّ المحقق الخراساني احتمل في هذه الصورة الأخيرة، صدق الامتثال أيضاً، وعلى هذا لو قيل باعتبار قصد الامتثال في صحّة العبادة و عدم كفاية الإتيان بمجرد المحبوبة تصحّ الصلاة و ذلك ببيانين:

الأول: إنَّ العقل لا يرى تفاوتاً بين هذا الفرد و سائر الأفراد في الوفاء بالغرض. فالمجمع - حينئذٍ - مصداق للطبيعة بما هي هي، وإن لم تعمّه بما هي مأمور بها، لكنّه لوجود المانع لا لعدم المقتضي. فيكفي الإتيان بالفرد بنية الأمر بالطبيعة، و إن كان شخص هذا الفرد فاقداً للأمر، للابتلاء بالمزاحم.

الثاني: إنَّ عدم انطباق الطبيعة المأمور بها على هذا الفرد مبنيّ على تزاحم جهات المصالح و المفسد في مقام تأثيرها في الأحكام الواقعية فحيث كانت جهة الحرمة أقوى من جهة الوجوب في الواقع، فلا محالة كان ملاك الأوّل هو المؤثر. وأمّا لو قلنا بعدم المزاحمة بين تلك الجهات في الواقع، و إنّما المزاحمة إنّما هي بين الجهات في مقام فعلية الأحكام، لكان المجمع مصداقاً للطبيعة المأمور بها، وذلك لأنّ المؤثر من الملاكات هو ملاك الأمر لكونه الواصل دون ملاك النهي لكونه غير واصل، كما لا يخفى.^(١)

يلاحظ عليه:

أنّ ما ذكره أولاً، هو نفس ما أفاده المحقق الثاني عليه السلام في بحث الترتب، في الإتيان بالفرد المزاحم، بالأمر المتوجّه إلى الطبيعة. و هو إنّما يكفي مع العلم بعدم الفرق بينه و بين سائر الأفراد، و هو في مثل الأهم و المهم المتمائزين وجوداً، أمر محرز، لأنّ العلم الضروري حاصل بأنّه لا فرق بين الصلاة المبتلاة بالمزاحم - كلزوم إزالة النجاسة - وغير المبتلاة به إلا من جهة اقتران إحداهما بالمانع دون الأخرى.

١. لاحظ كفاية الأصول: ٢٤٧/١، ط المشكيني.

وهذا بخلاف الصلاة في الدار المغصوبة، التي تُكَمَّنُ المَبغُوضِيَّة في صميم ذاتها. فادّعاء عدم الفرق بينها وبين غيرها ممّا يحتاج إلى الدليل، والحاصل أنّ الصلاة في المسجد، مع الابتلاء بالأهم، صلاة تامة، لا حضاضة فيها، بخلافها في الدار المغصوبة فإنّها مبغوضة . وما ذكره ثانياً ، خلط بين مسألة الحسن و القبح، و مسألة تبعية الأحكام للمصالح و المفسد، فإنّ الحسن و القبح الفاعليين يتبعان علم الإنسان بفعله. فما لم يعلم الإنسان بحسن فعله أو قبحه، لا يتّصف الفاعل بالحسن و القبح. وأما تبعية الأحكام للمصالح والمفسد، فإنّما هي ناظرة لما هو الملاك واقعاً، فتتبعه ، سواء علم به المكلف أم لا.

فتزاحم الجهات في مقام الأحكام الواقعية، يستلزم جعل الحكم طبق الأقوى منها، سواء علم به المكلف أم لا. والقول بتبعية الحكم للمعلوم من الملاك دون المجهول، يُشبه قول المصوّبة القائلة بأنّ أحكامه سبحانه تابعة لعلم المكلف، على أنّه يستلزم تقديم الأمر، لا النهي و هو خلاف المفروض.

الصورة الرابعة: القول بالامتناع و تقديم جانب النهي مع الجهل التقصيري

الحكم في هذه الصورة هو البطلان، بلا فرق بين تعلّق الجهل بالحكم أو بالموضوع، كما إذا كان من أطراف العلم الإجمالي. ووجه البطلان، عدم الأمر - كما هو المفروض - أوّلاً، وعدم العلم بالملاك ثانياً، فإنّ الكاشف عنه هو الأمر و هو غير موجود. ومنه يعلم حال الناسي المقصّر، إذ الناسي المقصّر خارج عن مفاد حديث الرفع، كخروج الجاهل المقصّر عن مفاد قاعدة لا تعاد.

الصورة الخامسة: القول بالامتناع و تقديم جانب النهي مع العلم بالحرمة

الحكم في هذه الصورة هو البطلان، بلا إشكال، لأنّ كون العمل محكوماً بالصحة إنّما هو لأحد أمرين: إمّا الأمر أو الملاك. وكلاهما مفقودان. أمّا الأوّل، فلأنّ المفروض هو تقديم النهي دون الأمر. و أمّا الملاك، فلأنّ المفروض مانعية المغصوبية عن التقرب به، بل لا نعلم بوجود الملاك فيه، لأنّ الكاشف عنه هو الأمر، و المفروض سقوطه.

نعم لا كلام في الصحة وسقوط الأمر إذا كان المأمور به توصلياً.

إنّ الثمرة لا تنحصر بما ذكر بل هناك ثمرات أخرى نشير إليها:

١- إذا صلّى في الذهب سواء كان ممّا تتمّ فيه الصلاة أو لا، فصحة الصلاة و عدمها مبنيّة على جواز اجتماع الأمر والنهي قال في الجواهر: فيتّجه البطلان حينئذٍ كالصلاة في المكان المغصوب بناء على ما هو المعلوم من مذهب الإمامية من عدم جواز اجتماع الأمر و النهي. وربما يمنع الابتناء للفرق الواضح بين حرمة اللبس و الكون في المكان المغصوب، لعدم رجوع الأولى إلى النهي عن شيء من أجزاء الصلاة فإنّ اللبس أمر مغاير للأجزاء، بخلاف الثاني. (١)

٢- لو صلّى تحت سقف مغصوب أو خيمة فقد جزم في جامع المقاصد بعدم البطلان لأجل إباحة المكان فانه لا يعدّ مكان بوجه من الوجوه وإن كان

المصلي متصرفاً بكلّ منهما و منتفعاً به، لأنّ التصرف في كلّ شيء حسب ما يليق به و الانتفاع فيه حسب ما أعدّه. (١)

٣- من شرائط صحّة الاعتكاف إبّاحة اللبث، فلو وجب عليه الخروج لجنابة أو لعارض فمكث، يبتني فساد اعتكافه و صحّته على جواز اجتماع الأمر والنهي. ومثله إذا حرم عليه اللبث لعدم إذن من يشترط إذنه في الخروج كالزوج، فالصحّة و عدمها مبنية على جواز الاجتماع و عدمه. (٢)

خاتمة المطاف

إنّ القول بجواز اجتماع الأمر والنهي هو مذهب أكثر الأشاعرة، و الفضل ابن شاذان من قدمائنا. وهو الظاهر من كلام السيّد المرتضى في الذريعة. وذهب إليه فحول المتأخّرين، كالمحقّق الأردبيلي، وسلطان العلماء، والمحقّق الخوانساري، وولده المحقّق ، والفاضل المدقّق الشيرواني، والفاضل الكاشاني، والسيد الفاضل صدر الدين، وغيرهم. ومن المشايخ ، السيد المحقّق البروجردي رحمته الله والسيد الأستاذ - دام ظلّه -

و يظهر من المحدث الكليني - حيث نقل كلام الفضل بن شاذان في كتاب ولم يطعن عليه - رضاه بذلك. كما يظهر من كلام الفضل أنّ ذلك من مسلّمات الشيعة. (٣)

إذا تبينت لك هذه الأمور ، فاعلم أنّه قد استدل المانع والمجوّز، بوجوه متعدّدة، ونحن نقدّم البحث أولاً في أدلّة المانعين ثمّ نعرّج على أدلّة المجوزين.

٢. الجواهر: ١٧/١٨٧.

١. الجواهر: ١٢/٢٣١.

٣. لاحظ القوانين، ص ١٤٠.

دليل امتناع اجتماع الأمر والنهي

استدل على الامتناع بوجه أحسنها و أتقنها وأجزها ، ما أفاده المحقق الخراساني، بترتيب مقدمات، ونحن نتعرض فيما يلي لما هو المهم منها، فنقول:

إنّ الحجر الأساس لاستنباط الامتناع، مقدمتان:

الأولى: تضادّ الأحكام بعضها مع بعض.

الثانية: إنّ متعلّق الأحكام هو الأفعال الخارجية.

وأما المقدّمة الثالثة: أعني أنّ تعدّد العناوين الانتزاعية كالغصب والصلاة، لا يوجب تعدّداً في المعنوي كأنه واضح لا يحتاج إلى البسط في الكلام، لأنّه لو صحّ التعدّد فإنّما هو في العناوين التأصلية كالجنس والفصل دون الاعتبارية كالصلاة والانتزاعية كالغصب.

كما أنّ المقدّمة الرابعة من أنه ليس للشيء الواحد إلاّ ماهية واحدة، غير لازمة، لأنّ تعدّد الماهية ووحدها أيضاً إنّما يتصوّر في الماهيات المتأصلة، لا في مثل العناوين الاعتبارية كالصلاة، أو الانتزاعية كالغصب فالأولى تركيز البحث على المقدمتين الأولىين فنقول:

تحليل المقدّمة الأولى

قال المحقق الخراساني في إثبات الأمر الأوّل^(١): إنّ الأحكام الخمسة متضادّة في مقام فعليتها وبلوغها إلى مرتبة البعث والزجر، ضرورة ثبوت المنافاة والمعاندة التامة بين البعث نحو واحد في زمان، والزجر عنه في ذاك الزمان... فاستحالة

١. كفاية الأصول: ٢٤٩/١، ط المشكيني.

اجتماع الأمر و النهي في واحد لا تكون من باب التكليف بالمحال، بل من جهة أنه بنفسه محال، فلا يجوز عند من يجوز التكليف بغير المقدور أيضاً. (١)

أقول: عرّف الضدان بأنّهما أمران وجوديان لا يستلزم تعقّل أحدهما تعقّل الآخر، يتعاقبان على موضوع واحد، داخلان تحت جنس قريب، بينهما غاية الخلاف.

والتعريف يشتمل على قيود خمسة وكلّ قيدٍ احترازيّ يُخرج ما ليس بضدّ عن التعريف وإليك توضيحها:

- ١- «أمران وجوديان» خرج المتناقضان، والأعدام والملكة.
 - ٢- «لا يستلزم تصوّر أحدهما تصوّر الآخر»، خرج المتضائفان. كالأبوة والبنوة.
 - ٣- «يتعاقبان على موضوع واحد» خرج ما يجتمع من الأعراض كالحلاوة والحمرة.
 - ٤- «داخلان تحت جنس قريب»، خرج المتماثلان لأنّهما داخلان تحت نوع واحد، وإن كانا لا يجتمعان.
 - ٥- «بينهما غاية الخلاف» خرج القتمة (٢) والحمرة.
- إذا وقفت على تعريف التضاد، فهلمّ نحاسب هل ينطبق التعريف على الوجوب والحرمة أو لا ؟

نقول: إن أريد من الأحكام، البعث والزجر الإنشائيين بلفظ «افعل» أو «لا

١. إن تضادّ الأحكام ممّا أطبق على صحته الطرفان، فالمجوز يسعى لأن يجعل متعلّق الأحكام شيئين مختلفين، و المانع يسعى لأن يجعله أمراً واحداً. ولأجل ذلك ينبغي أن يبحث عن هذا الأمر المسلّم.

٢. القتمة لون فيه غبرة و حمرة.

تفعل» ففيه:

أولاً: أنه لا ينطبق التعريف على الحرمة والوجوب، لأنّ الضدين أمران وجوديان، والأحكام الإنشائية من الأمور الاعتبارية التي لا محلّ لها إلا في عالم الاعتبار وحسب المواضع، حيث جعل العقلاء هيئة «إفعل» قائمة مقام البعث التكويني، كما جعلوا هيئة «لا تفعل» قائمة موضع الزجر العملي الخارجي والتضاد - حسب التعريف المزبور - من الأمور الخارجية التكوينية، فلا ينطبق عليهما.

وثانياً: أنّ الظاهر منهم وجود التضادّ بين الأحكام جميعها، مع أنّ التعريف المزبور لا ينطبق على الوجوب والاستحباب، ولا على الحرمة والكراهة، لعدم انطباق القيد الأخير أعني التخالف الشديد بينهما عليهما. فإنّ الاستحباب أخ الوجوب، كما أنّ الكراهة أخت الحرمة، وينتزعان من شدة الإرادة وضعفها، أو شدة الكراهة وفتورها. فإذا كانت مبادئ الوجوب والاستحباب، أو الحرمة والكراهة متميزات بالشدة والضعف، لا بالتباين، فما ظنك بالمنتزع عن المراتب المختلفة لتلك المبادئ.

وإن أريد من الأحكام الإرادة المظهرة بلفظ «إفعل» أو «لا تفعل» فعدم دخول الإرادتين الموجودتين في الوجوب والحرمة، تحت التضاد، أوضح. لما قلنا من أنه يشترط فيه أن يكون الضدان من نوعين داخلين تحت جنس قريب، والإرادتان في الأمر والنهي ليستا من نوعين، بل كليهما فردان من الإرادة النفسانية التي تعدّ نوعاً واحداً.

فإن قلت: إنّ القول باجتماع الأمر والنهي يستلزم اجتماع ما لا يمكن اجتماعهما، سواء أكان من الأمور المتضادة أم من غيرها وذلك في مواضع ثلاثة:

١- في مقام الجعل حيث لا يمكن البعث إلى شيء في وقت، والزجر عنه في نفس الوقت.
٢- في المبادئ حيث إنّ الأمر كاشف عن المحبوبة والمصلحة، والنهي كاشف عن خلافهما.

٣- في مقام الامتثال حيث إنّ بينهما مطاردة من حيث الامتثال والإطاعة، فامتثال الأمر يكون بالإتيان بالمتعلّق، وامتثال النهي بتركه وليس بإمكان المكلف الجمع بين الفعل والترك.

قلت: إنّ البحث مرّكز على مسألة وجود التضادّ بين الأحكام وعدمه، وأمّا البحث عن إمكان اجتماع البعث والنهي وعدم إمكانهما، أو عن اختلاف المبادي وعدم إمكان اجتماعها، أو المطاردة في مقام الامتثال فسيوافيك البحث عنها في التقريب الرابع للقائل بالاجتماع، إن شاء الله تعالى.

تحليل المقدّمة الثانية

قد عرفت أنّ المحقّق الخراساني استند في منعه عن جواز الاجتماع إلى مقدّمتين، أوّلاهما: تضادّ الأحكام وقد سبق تحليلها. وثانيتهما: أنّ متعلّق الأحكام هو فعل المكلف وما هو في الخارج يصدر عنه وهو فاعله وجاعله، لا ما هو اسمه وهو واضح، ولا ما هو عنوانه، مما قد انتزع عنه، وإنّما يؤخذ في متعلّق الأحكام آلة للحاظ متعلّقاتها والإشارة إليها بمقدار الغرض منها والحاجة إليها، لا بما هو هو وبنفسه وعلى استقلاله وحياله. (١)

هذا ما ذكره في المقدّمة وذكر في مقام الاستنتاج ما هذا لفظه: إنّ المجمع حيث كان واحداً وجوداً وذاتاً كان تعلّق الأمر والنهي به محالاً. ولو كان تعلّقهما به

١. كفاية الأصول: ٢٤٩/١.

بعنوانين وذلك لما عرفت من كون فعل المكلف بحقيقته وواقعيته الصادرة عنه، متعلّقاً للأحكام، لا بعناوينه الطارئة عليه. (١)

ثمّ إنّه ذكر في أثناء كلامه تقرّيبين لجواز الاجتماع وردّهما نأتي بهما:

الأول: متعلّق الأحكام، الماهية المقيدة بالوجود

«إنّ الطبائع من حيث هي هي وإن كانت ليست إلهي ولا يتعلّق بها الأحكام الشرعية كالأثار العادية والعقليّة إلاّ أنّها مقيدة بالوجود بحيث كان القيد خارجاً، والتقيد داخلًا صالحاً لتعلّق الأحكام بها، ومتعلّقاً بالأمر والنهي على هذا لا يكونان متحدّين أصلاً لا في مقام تعلق البعث والزجر ولا في مقام عصيان النهي وإطاعة الأمر بإتيان المجمع بسوء الاختيار.

أمّا في المقام الأوّل فلتعددهما بما هما متعلّقان لهما، وإن كانا متحدّين فيما هو خارج عنهما بما هما كذلك. وأمّا في المقام الثاني فلسقوط أحدهما بالإطاعة والآخر بالعصيان بمجرد الإتيان، ففي أيّ مقام اجتمع الحكمان في واحد؟

ثمّ أجب وقال: إنّ متعلّق الأحكام هو المعنونات لا العنونات وأنّها إنّما تؤخذ في المتعلّقات بما هي حاكيات كالعبارات لا بما هي على حيالها واستقلالها.

الثاني: الفرد مقدّمة للطبيعي

إنّ متعلّق كلّ من الأمر والنهي هو الماهية فتعدّد المتعلّق ترتفع الغائلة، وأمّا الفرد فهو مقدّمة المأمور به والمنهي عنه ولا يسري الطلب والزجر إلى المقدّمة إذ لا ملازمة بين وجوب المقدّمة ووجوب ذبيها وكذا الحرمة فلا يجتمع الحكمان المتضادّان في موضوع واحد. وعلى فرض السراية فنقول إنّ حرام غير واجب لأنّ الواجب هو المقدّمة المباحة، لا المحرّمة.

١. المصدر نفسه: ٢٥١/١-٢٥٢.

ثم أجاب بأن الفرد عين الطبيعي في الخارج كيف لا يكون كذلك والمقدّمية تقتضي الإثنية بحسب الوجود ولا تعدّد بعد كون المجمع واحداً وجوداً وماهية. (١)

هذا خلاصة ما أفاده المحقق الخراساني في إرساء نظريته من القول بالامتناع.

أقول: إنّ في متعلّق الأحكام احتمالات نذكرها وندرسها:

١- الأحكام متعلّقة بالمفاهيم الذهنية المقيّدة بكونها في الذهن.
٢- الأحكام متعلّقة بالأفعال الخارجية، والمعنونات الواقعية والموجودات العينية أي الوجود بالمعنى اسم المصدر.

٣- متعلّقة بإيجاد الطبائع في الخارج والذي يقال له الوجود بالمعنى المصدري.

٤- متعلّقة بالطبيعة المعرّاة من كلّ عارض ولاحق، المنسلخة عن كلّ شيء لكن لغاية إيجادها والإيجاد غاية للبعث، وليس متعلّقاّ له.

أمّا الأوّل فلا شكّ في بطلانه وذلك لأنّ المفاهيم بقيد كونها ذهنية لا يسمن ولا يغني من جوع لأنّها لا تخرج عن حيطة الذهن ومثله، لا يُلبّي حاجة المولى.

أمّا الثاني: فلأنّ طلب الأفعال الخارجية بعد وجودها، طلب للحاصل، وقبل وجودها ليست لها أيّة واقعية حتّى يتعلّق به الطلب إلّا المفاهيم الذهنية، والقائل يفرّعن تعلّق الأحكام بها.

والحاصل أنّ المعنونات قبل وجودها لا تصلح لأن تقع طرف الإضافة للإرادة و الطلب، وبعد وجودها تسقط الأمر.

١. كفاية الأصول: ٢٥٢/١ - ٢٥٣، مع تليق بما أفاده المحقق القمي.

أما الثالث: فقد أوعز إليه المحقق الخراساني في باب الأوامر عند البحث عن متعلقات الأوامر في خاتمة كلامه ويرد عليه أمران:

١- ليس لها دالّ على إيجاد الطبائع في الخارج لا في صيغة الأمر والنهي، لأنّ الهيئة فيهما وضعت للبعث والزجر، ولا في المادة لأنّها وضعت لنفس الطبيعة فأين الدال على الإيجاد، نعم الإيجاد هو الغاية.

٢- لو افترضنا صحّة النظرية لما ضرت القول بالجواز، وذلك لأنّ القول بتعلّقها بإيجاد الطبيعة عبارة أخرى عن تعلّقها بالعناوين لكن مقيداً بالإيجاد لا بالمعنونات لأنّ المفروض، أنّ الطبيعة بعد لم توجد وإنّما الأمر بصدد الأمر فيتعلّق الأمر أو النهي، بالعنوان الكلي أي إيجاد طبيعة الصلاة أو إيجاد طبيعة الغضب بالبعث إلى الأوّل والزجر عن الثاني فيكون متعلّق كلّ من البعث والزجر، أمراً متغايراً. والحاصل أنّ البعث إلى إيجاد الطبيعة، لا يجعل الخارج متعلّقاً للحكم مباشرة بل الحكم في هذه الصورة أيضاً يتعلّق بالعنوان والإنسان مهما تصعد أو تصوّب لا يخرج عن حيلة المفاهيم وهو يمارسها على كلّ تقدير حتّى فيما يريد نفس الخارج. و أمّا الرابع: فهو الحقّ القراح الذي لا غبار عليه، فالقوّة المقتنة إنّما ينظر إلى واقع الحياة، عن طريق المفاهيم والعناوين الكلية، ويبعث إليها، لغاية الإيجاد أو الترك، فيكون متعلّق كلّ في الأمر والنهي، مفهوماً فاقداً لكلّ شيء، إلاّ نفسه فلا يكون عندئذٍ أي مطاردة في مقام التشريع. ولا في مقام الامتثال لأنّه بوجوده الواحد، مصداق للامتثال، ومصداق للعصيان لكن كلاًّ بحيثية خاصة.

فإن قلت: إنّ هنا احتمالاً خامساً ولعله مراد القائل بتعلّق الأحكام بالمعنونات، وهو أنّ العنوان متعلّق للأحكام بما أنّه مرآة للخارج وطريق إليه وليس مراد القائل، أنّ الخارج من دون توسط عنوان، متعلّق له، بل الخارج متعلّق لكن بتوسيط عنوان مشير إليه.

قلت: إن أُريد من المرآتية، الطريقية بالفعل، كالصور الذهنية التي هي مرآة للخارج، فهو أمر باطل، لعدم وجود فعل المكلف في الخارج قبل الأمر ولا حينه، حتى يكون المصدر الواقع تحت دائرة الطلب مشيراً إليه.

و إن أُريد منها المرآتية الشأنية وأن الطبيعة بما هي هي ليست مطلوبة، فهو راجع إلى ما نقول به من أن الأمر المتعلق بالطبيعة المعراة عن كل شيء، غير واجد لشيء سوى نفسها وذاتها وأجزائها، وإنما أمر بها لغاية إيجادها وتحققها في الخارج فكون الخارج غاية، غير كونه هو المتعلق. ولما لم تكن الطبيعة المجردة في متناول الإنسان، فيتوسل إليها، من طريق تصوورها في الذهن فيكون المتعلق هو المفهوم المعرى عن كل قيد غير أن الأمر به لغاية الإيجاد. إلى هنا تم تحليل دليل المحقق الخراساني في إرساء نظريته وقد علمت عدم تماميته، ولنعطف عنان البحث إلى بيان أدلة القائلين بالجواز وهي كثيرة تأتي بالقدر المستطاع.^(١)

أدلة القائلين بالجواز

استدل القائلون بالجواز بوجوه من سالف الأيام إلى يومنا هذا وقد عرفت أن المشهور بين الأصحاب هو الجواز، وأن حكم المشهور ببطلان الصلاة في الدار المغصوبة إذا كان المصلي عامداً أو ناسياً أو جاهلاً مقصراً، لا يدل على ذهابهم إلى الامتناع وتقديم جانب النهي بل يمكن أن يكون البطلان مستنداً إلى عدم كون المبعوض عندهم مقرباً وإليك ما ذكروا من الوجوه:

الوجه الأول: ما ذكره قدماء الأصوليين

إذا أمر المولى عبده بخياطة ثوب ونهاه عن الكون في مكان خاص، فخاطه

١. يذكر الأستاذ - دام ظلّه - في المقام وجوهاً سبعة، أمتنها الخامس، ثم السادس.

العبد في ذلك المكان عُدّ مطيعاً لأمر الخياطة، ولذا لا يأمره بتجديد الخياطة، وعدّ عاصياً للكون في ذاك المكان الخاص.

يلاحظ عليه: أنّ الامتناعي لا يعده إلاّ عاصياً لو قدّم النهي، أو مطيعاً لو قدّم الأمر. وأمّا عدم الأمر بتجديد الخياطة، فما هو إلاّ لأجل حصول الغرض. ولكن الحقّ أنّه في نظر العقلاء مطيع وعاص.

أضف إليه أنّ متعلّقي الأمر والنهي مختلفان في مقام التعلّق، والتحقّق. أمّا الأوّل فواضح. وأمّا الثاني، فلأنّ الخياطة لا تختلط بالغصب أبداً، لكونها عبارة عن إدخال الإبرة في الثوب وأمّا الغصب فهو الكون في المكان الخاص. اللهمّ إلاّ أن يقال إنّ دخول الإبرة في الثوب هو أيضاً تصرف في المغصوب، لكونه تصرفاً في الهواء، وهو كما ترى.

الوجه الثاني: ما ذكره المحقّق القمي

قرّره كلّ من المحقّق النائيني والعلامة الخوئي بشكل مُغلق، وإليك فيما يلي ما أفاده في القوانين:

قال رحمه الله: إنّ متعلّق الأمر، طبيعة الصلاة، ومتعلّق النهي طبيعة الغصب، وقد أوجدهما المكلف بسوء اختياره في شيء واحد، ولا يرد في ذلك قبح على الأمر، لتغاير متعلّق المتضادّين، فلا يلزم التكليف بالمتضادّين.

فإن قلت: الكلّي لا وجود له إلاّ بالأفراد، فالمراد بالتكليف بالكلّي هو إيجاد الفرد، وإن كان - على الظاهر - متعلّقاً بالكلّي.

قلت: إنّ الفرد مقدّمة لتحقّق الكلّي في الخارج، فلا غائلة في التكليف به مع التمكن من سائر المقدّمات.

فإن قلت: إنّ الأمر بالمقدّمة، اللازم من الأمر بالكلّي، يكفيننا، فإنّ الأمر

بالصلاة، أمر بالكون الكلي، والأمر به أمر بالكون الخاص مقدّمة، فهذا الكون بعينه منهّي عنه أيضاً بالنهي المقدّمي.

قلت: نمنع وجوب مقدّمة الواجب، وعلى فرض الوجوب، فالواجب هو فرد ما من الكون، لا الكون الخاص الجزئي، وإنّما اختار المكلف مطلقاً الكون في ضمن هذا الفرد المحرّم. نعم، لو كانت المقدّمة منحصرة في الحرام، كما إذا لم يتمكّن إلاّ من الصلاة في الدار المغصوبة فنحن نقول بامتناع الاجتماع، فلا بدّ إمّا من الوجوب أو الحرمة. (١)

هذا ملخص كلامه، وحاصله:

- ١- لا مانع من اجتماع الحكمين، لاختلاف المتعلّقين، والفرد مقدّمة لهما.
- ٢- لو قلنا بوجوب مقدّمة الواجب، وحرمة مقدّمة الحرام، فالكون حرام لا أنّه واجب لاختصاص الوجوب بالمباح، ويسقط وجوب المقدّمة بالمحرّم، لكون وجوبها توصلياً.
- ٣- لو فرض انحصار المقدّمة بالحرام، فلا بدّ من القول بامتناع الاجتماع، فلا بدّ من تقديم الوجوب أو التحريم.

و ربّما ينسب إليه التفصيل بين كون الانحصار بسوء الاختيار وعدمه، وأنّه لا مانع من فعلية وجوب ذبيها لكونه بسوء الاختيار، دون ما لم يكن كذلك، ولكنّه ليس في كلامه إشارة إليه. ولعلّه ذكره في غير هذا المقام، كما قال المحقّق المشكيني رحمته الله، المعلق على الكفاية.

يلاحظ عليه أوّلاً: أنّ الفرد الخارجي نفس الطبيعي في عالم العين وإن كان غيره في عالم التصوّر. ومع العينية، كيف تتصور المقدّمية المستلزمة للإثنية؟ وهي

١. القوانين: ١٤١/١-١٤٢.

منتفية قطعاً.

و ثانياً: أن ما نسب إليه من فعلية وجوب ذبيها مع تسليم حرمة المقدمة إذا كان الانحصار لا بسوء الاختيار قائلاً بجواز التكليف بالمحال، كما ترى. لأن العقل لا يجوز التكليف بالمحال، وإن كان العبد سبباً لكونه محالاً، لأن الغرض من الأمر والنهي جعل الداعي، وهو غير متحقق في الموارد الخارجة عن الاختيار، كما لا يخفى.

و ما ربّما يقال من أن الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار، فالمقصود منه أنه لا ينافيه ملاكاً وعقاباً، لا خطاباً، إذ من الواضح بطلان خطاب العاجز وإن كان عجزه عن تقصير.

الثالث: في تقريب المحقق النائيني:

إجماله: أن تركيب الصلاة مع الغصب تركيب انضمامي لا تركيب اتحادي، فما يحاذي الأول في الخارج، غير ما يحاذي الثاني فيه ولو بالبرهان العقلي، فيكون متعلق الأمر، غير متعلق النهي، في الخارج وترتفع الغائلة. وهذا النوع من التركيب بين العنوانين، كتركيب الصورة مع الهيولى، ولكل في الخارج تحقق وواقعية، وليست الصورة نفس الهيولى، أو الثانية نفس الأولى يقول الحكيم السبزواري:

تركيب عينيّة، اتحادي

إن بقول السيد السناد

و لكن مختاره غير ذلك قال:

من قبله، التركيب الانضمامي

لكن قول الحكماء العظام

هذا إجمال كلامه مجرداً عن البرهان ثم إنه برهن على مختاره ببيان مفصل، نأتي

بموجزه تحت أرقام رياضية.

١- إن الصلاة الموجودة في المجمع لا تنقص عن حقيقة الصلاة بشيء، إذا أتى بها في مكان مباح كما أن الغصب الموجود في المجمع لا تنقص من حقيقة الغصب بشيء.

٢- إن الصلاة من مقولة الوضع وعرف الوضع بأنه نسبة حاصله لشيء من نسبة أجزاء الشيء بعضها إلى بعض والمجموع إلى الخارج، (أي الخارج عن ذلك الشيء) كالقيام والقعود، والاستلقاء والانبطاح وغيرها، فالقيام مثلاً هيئة في الإنسان بحسب نسبة فيما بين أجزائه من كون رأسه من فوق، ورجله من تحت.

فالصلاة مؤلف من قيام وركوع وسجود، وجلوس في التشهد كلهما من مقولة الوضع وأما الهوي إلى الركوع والسجود، فإن قلنا بخروجهما عن ماهية الصلاة وإلا فما هو جزء للصلاة عبارة عن الأوضاع المتلاحقة والمتلاصقة فإن الهوي، لا ينفك عن الأوضاع المتبادلة فإذا شرع في الانحناء للركوع أو السجود إلى الأرض يتبدل الوضع السابق إلى وضع لاحق، ويستمر التبدل إلى أن يصل إلى حد الركوع أو السجود.

كما أن الغصب من مقولة الأين، وعرف الأين بأنه هيئة حاصله من كون الشيء في المكان، وليس مجرد نسبة الشيء إلى المكان بل الهيئة الحاصلة من كون المكين فيه، فالصلاة في الدار لمغصوبة لا ينفك عن كون الإنسان فيها، فتحصل هيئة خاصة باسم الغصب.

٣- يستحيل اشتغال هوية واحدة (الحركة) على الصلاة والغصب وذلك بأحد الوجهين:
أ: كون الحركة جنساً والصلاة والغصب فصلاً لها، لاستلزامه تفصل الجنس الواحد
بفصلين في عرض واحد.

ب: كون الحركة عرضاً، والصلاة والغصب عارضين لها، وهذا باطل

لاستلزامه قيام العرض بالعرض أولاً، وحدث التركب في الأعراض، مع أنها بسائط خارجية وما به الاشتراك فيها نفس ما به الامتياز وذلك لأن الحركة في ضمن الصلاة، متحدة معها، كما أن الحركة مع الغضب متحدة معه، فلا يعقل اتحادهما في حركة واحدة كما هو لازم بساطة الأعراض، بعد ثبوت تباينهما في أنفسهما. فإذا بطل القسمان يتعين الأمر التالي.

٤- إن الحركة لا تدخل تحت مقولة، بل هي في كل مقولة عينها فالحركة في الصلاة وضع كما أن الحركة في الغضب أين (و ليس هذا من خصيتها بل كل أمر وجودي يوجد في أكثر من مقولة واحدة، لا يدخل بما هو هو، تحت مقولة، هذا كمقولة العلم والوجود، والوحدة، فالوجود لا جوهر ولا عرض، ولكنه مع الجوهر جوهر، ومع العرض عرض قال الحكيم السبزواري:

ليس الوجود جوهرًا ولا عرض عند اعتبار ذاته بل بالعرض^(١)

و على هذا فالصلاة بما أنها من مقولة الوضع، والغضب بما أنه من مقولة الأين يمتنع أن يكون تركيبهما اتحادياً بل تركيبهما انضمامي سواء كانا متحققين بالحركة أو بالسكون والوقوف في الدار. فعلى الأول، تكون الحركة الوضعية (الصلاة) غير الحركة الأينية (الغضب) أخذاً بما عرفت من كون التركيب انضمامياً ومثله حال الركون والجلوس، فالكون المتبلور بالوضع، غير الكون المتبلور بالأين، وقد صرح المحقق النائيني بما ذكرنا في خصوص الحركة ويعلم منه نظره في حالة الركون والسكون قال: الصلاة من مقولة، والغضب من مقولة أخرى منضمة إليها. ومن الواضح أن المقولات كلها متباعدة يمتنع اتحاد اثنين منها في الوجود، وكون التركيب بينهما اتحادياً. فالحركة الموجودة في الصلاة مباعدة للحركة الموجودة في ضمن الغضب لفرض أنهما من مقولتين متباعدتين ففرض كون الحركة

١. ما بين القوسين من إفاضات شيخنا الأستاذ - مدّ ظلّه -

الواحدة مصداقاً للصلاة والغصب يستلزم اتحاد مقولتين متبائنتين في الوجود وهو مستحيل. (١)

وفي ما ذكره أنظار نشير إلى بعضها:

أما أولاً: فإنّ سعيه الأكيد لجعل تركيب المبدأين تركيباً انضمامياً لا اتحادياً، يعرب عن أنّ المختار لدى المحقّق النائيني هو تعلق الأحكام بالأفعال الخارجية، فانبرى لتصحيح تغاير المتعلّقين وقد عرفت أنّه خلاف الحقّ وأنّه لا يمكن أن يكون الخارج ظرف التعلّق بل هو ظرف السقوط فهذا السعي على فرض صحّته غير مفيد، مع أنّ متعلّق الأحكام لدى المحقّق أيضاً هو لطباع.

و ثانياً: فإنّ حديث التركيب الانضمامي على فرض صحّته، يختصّ بالعناوين الحقيقية والماهيات المتأصّلة، كالحيوان والنفس الناطقة اللّذين لكل منهما ماهية تامّة ووجود متأصل فيقع البحث في أنّ التركيب انضمامي أو اتحادي.

وأما العناوين الانتزاعية التي تنتزع من أكثر من جنس واحد، فهي خارجة عن مصبّ القاعدة والصلاة والغصب من هذا القسم. فالصلاة ليست ماهية حقيقية متأصّلة داخلية تحت جنس واحد من المقولات العشر، بل هي أمر انتزاعيّ ينتزع من أجناس مختلفة، فالأذكار صلاة، وهي من مقولة الكيف، والركوع والسجود صلاة وهما من مقولة الوضع، والهوي إليهما، من مقولة الحركة في الأين والوضع، ومثل هذا لا يمكن الحكم بأنّ تركيبه انضمامي أو اتحادي لعدم تأصّله .

ومثلها الغصب فإنّه أمر انتزاعي، وهو الاستيلاء على مال الغير عدواناً، ويكفي في ذلك منع المالك من الدخول إلى داره أو الاستفادة من ماله، وإن لم يحدث الغير في ملكه شيئاً، فلو جلس الإنسان في داره وأمر خادمه بمنع زيد من

١. أجود التقريرات: ٣٣٩/١ - ٣٤١.

الاستفادة من ملكه فهو غاصب وإن لم يصدر منه فعل، وهذا يعرب عن كونه أمراً انتزاعياً غير داخل تحت مقولة من المقولات، ففي مثل هذا لا يجري حديث التركيب الاتحادي أو الانضمامي.

و ثالثاً: فإن ما ذكره من تعدّد الحركة في الدار المغصوبة وأن إحدى الحركتين موصوفة بالصلائية والأخرى موصوفة بالغصبية، من غرائب الكلمات، لأنّه مخالف للحس والوجدان، إذ لا تصدر عن المصلّي إلا حركة واحدة لا حركتان، وعلى فرض تعدّدها تتّصف الحركة الصلائية أيضاً بالغصبية لأنّها لا تخرج عن التصرف في ملك الغير.

تقرير مقالة المحقّق النائيني بوجه آخر

إنّ المحقّق الخوئي في تعاليقه على أجود التقريرات قد أفاد بعض ما ذكرنا وهو: إنّ الغصب ليس ماهية متأصلة، إنّما هو مفهوم انتزاعي، ينتزع من مقولة الأين تارة كما في التصرف في دار الغير بالكون فيها، وقد ينتزع من مقولة أخرى كلبس ثوب الغير أو أكل خبزه بغير إذنه، فالغصب المتحقّق في ضمن التصرف في الدار، مغاير بحسب ماهية منشأ انتزاعه، للغصب المتحقّق في ضمن لبس ثوب الغير أو أكل خبزه بغير إذنه. كما أنّ الصلاة أيضاً ليست من الماهيات المتأصلة، بل أمر انتزاعي، ينتزع من ماهيات متعدّدة، فالأذكار من قبيل كيف المسموع، والقيام والركوع والسجود والجلوس من مقولة الوضع، والهويّ إلى الركوع والسجود، أو النهوض منهما إلى القيام من مقولة الحركة في الوضع. فإذا كان الغصب والصلاة من المفاهيم الانتزاعية، لا من الماهيات المتأصلة فلا يأتي فيه حديث التركيب الاتحادي أو الانضمامي. وعلى ضوء ذلك،

فلا بدّ من ملاحظة كلّ مورد من أجزاء الصلاة بخصوصه فإن كان بنفسه منشأ لانتزاع الغصب فلا بدّ من القول بالامتناع وإلاّ فالجواز.

ثمّ إنّ اختار إلى أنّ الصلاة لا تتحدّ مع الغصب إلاّ في مورد واحد وقال: لا ينبغي الشكّ في عدم صدق الغصب على الأذكار ضرورة أنّ التكلم في الدار المغصوبة لا يصدق عليه التصرف في الدار، إنّما الشكّ في صدق الغصب على الأفعال المعتبرة في الصلاة كالقيام والجلوس والركوع والسجود. والصحيح أنّها من مقولة الوضع أعني بها الهيئة الحاصلة للجسم باعتبار إضافة بعض أجزائه إلى بعضها الآخر، وأمّا الغصب فهو منتزع من الكون في الدار، الذي هو من مقولة الأين، فلا يصدق الغصب على شيء منها.

وأما الهويّ إلى الركوع والسجود فيصدق عليهما الغصب لأنّهما من أظهر أفراد التصرف في ملك الغير بلا رضاه، فإن قلنا بأنّهما من أجزاء الصلاة كان المأمور به متّحداً مع المنهيّ عنه وجوداً فلا مناص عن القول بعدم جواز الاجتماع.

وأما إذا قلنا بأنّهما من المقدمات كما هو الظاهر فالغصب بالهويّ أو النهوض يكون مقدّمة لإيجاد المأمور به. وبما أنّ حرمة المقدّمة لا تنافي إيجاب ذي المقدّمة إذا لم تكن منحصرة، فلا بدّ من القول بجواز الاجتماع وحصول الامتثال، ولكن الظاهر أنّ السجود لا تكفي فيه مماسة الجبهة للأرض، بل لا بدّ من اعتمادها عليها ليصحّ معه صدق وضع الجبهة على الأرض ومن الواضح أنّ الاعتماد على الأرض المغصوبة، تصرف فيها فيتحدّ المأمور به والمنهيّ عنه وجوداً. (١)

يلاحظ عليه أوّلاً: أنّ كلامه - دام ظلّه - ككلام أستاذه يعرب عن أنّ متعلّق الأوامر عنده هو الأفعال الخارجية فلأجل ذلك صار لتبيين الموارد، وأنّ أيّ مورد يتحدّ فيه الغصب مع الصلاة وأيّ مورد لا يتحدّ فيه، وقد عرفت أنّ الخارج ظرف

١. تعاليق أجود التقريرات: ٣٣٨/١ - ٣٤٠.

السقوط لا العروض.

وثانياً: أنه قال: أما الغصب فهو منتزع من الكون في الدار الذي هو من مقولة الأين .

و في كلامه هذا نظران:

أ: إن مقولة الأين عبارة عن الهيئة الحاصلة من إحاطة المكان بالمكين، فأين هو من الكون في الدار؟ كما أن الوضع عبارة عن الهيئة الحاصلة من نسبة بعض الأجزاء إلى بعض والمجموع إلى الخارج فتفسير مقولة الأين بالكون في الدار المغصوبة أشبه بتفسير المقولة بمنشأ انتزاعها.

ب: إن تفسير الغصب بالكون في الدار، تفسير غير تام، بل الصحيح أن الغصب هو الاستيلاء على مال الغير عدواناً، ومن المعلوم أنه يتحقق بمجرد منع المالك من التصرف في ماله ولا يتوقف على الكون في الدار المغصوبة. نعم الكون في الدار المغصوبة تصرف حرام، ولو تنزلنا لوجب أن نقول أنه استمرار للغصب الحاصل بالاستيلاء على مال الغير.

وثالثاً: أن مجرد الانحناء والانخفاض ليس ركوعاً مالم يكن هناك هوي، فلا يقال ركع، إلا لمن قصد الانحناء الخاص عن قيام، والتفصيل في محله.

الوجه الرابع

ما ذكره بعضهم^(١) من أن الاجتماع لو كان أمرياً ومن قبل المولى، لكان ذلك مستحيلاً، لكنّه ليس في المقام كذلك بدهاة أنه مأموريّ و من قبل نفس المكلف بسوء اختياره، فلا يكون هناك مانع عن الاجتماع.

يلاحظ عليه: أن القائل بالامتناع يقول بأن الحكم بصحة الاجتماع يؤول إلى

١. لاحظ أجود التقريرات: ٣٥٠/١.

الاجتماع الأمرى، لأن المفروض أن كلا الخطابين - لإطلاق متعلقه - يعم ما لو وجد كل في ضمن الآخر، فيعود المحذور، إذ لو كان لمقولة «صل» إطلاق، يعم ما إذا كانت متحدة مع الغصب، للزم أن يكون المجمع واجباً وحراماً، وهذا لا يمكن الالتزام به.

الوجه الخامس

ما ذكره المحقق البروجردى رحمته الله (١) وشيد أركانه سيدنا الأستاذ - دام ظلّه - (٢)، وإليك محصل كلامهما. بتوضيح وتحقيق زائد منّا:

لو كان متعلق الأمر والنهي شيئاً واحداً، لكان للامتناع وجه، وأمّا إذا كان مختلفاً فلا مانع من تعلق الأمر بحيثية والنهي بحيثية أخرى، وإن تصادق المتعلقان في مقام الامتثال في شيء واحد، لأنّ الحيثية التي تجعله مصداقاً للمأمور به، غير الحيثية التي تجعله مصداقاً للمنهي عنه، ولا يجب أن يكون النسبة بين المتعلقين التباين، بل يكفي كون النسبة عموماً من وجه، توضيحه ببيان أمور. (٣)

الأمر الأول: في أنّ الإرادة لا تتعلّق إلا بما هو الدخيل في الغرض

إنّ الأمر لا يتعلّق إلا بما هو الدخيل في الغرض دون ما يلازمه من الخصوصيات غير الدخيلة في الغرض، ومثله النهي، فلا يتعلّق إلا بما هو المبغوض وفيه الملاك، دون اللوازم والخصوصيات، فاللوازم الوجودية والمقارنات الاتفاقية للمأمور به في الوجود الخارجي غير مأمور بها، وخارجة عن تحت الأمر.

وعلى ذلك فما هو المأمور به هو الحيثية الصلاتية فقط وإن قارنت الغصب

١. لاحظ نهاية الأصول: ٢٥٦-٢٦٠. ٢. لاحظ تهذيب الأصول: ٣٩٨-٣٩١/١.

٣. بعضها راجع إلى مقام الثبوت والبعض الآخر إلى مقام الإثبات.

في مقام الإيجاد، والمنهية عنه هو الحيثية الغصبية وإن قارنت الصلاة في الوجود الخارجي. فالخصوصيات الملازمة أو الاتفاقية كلها خارجة عن حريم الأمر، ولوتعلق الأمر أو النهي بها لكان من قبيل تعلق الإرادة بشيء لا ملاك فيه وليس دخيلاً في الغرض وهو محال على الحكيم.

وبالجملة: إن الإرادة التشريعية كالتكوينية، فكما أن الثانية لا تتعلق حسب اللب إلا بما هو الدخيل في الغرض، المحصل له، ولا تسري إلى مالا مدخلية له فيه، فهكذا الإرادة التشريعية لا تتعلق إلا بما هو المحصل لغرض المرید، دون مالا دخل له فيه، فالمتعلق في كليهما واحد.

الأمر الثاني: في أن اللفظ لا يدل إلا على ما وضع له

إن اللفظ لا يدل إلا على ما وضع له ويمتنع أن يدل على ما يقارن الموضوع له في الخارج أو يلازمه، فإن دلالة اللفظ إنما هي بالجعل والمواضعة والمفروض أن اللفظ موضوع لذات الماهية دون ما يصاحبها من اللوازم والمقارنات.

و مثله الماهية المتصورة فإنها لا تكشف في عالم التصور، إلا عن ذاتها وذاتياتها ولا تكون إلا مرآة لهما دون لوازمهما ومقارناتهما. وعليه فلفظ «الصلاة» في مقام الأمر، كمفهومها الذهني، لا يدل ولا يكشف إلا عن الحيثية الصلاتية لا عن لوازمها ومقارناتها.

و بعبارة أخرى: إن دلالة اللفظ دائرة مدار الاعتبار ووجود العلة - الاعتبارية - والمفروض انتفاؤها بالنسبة إلى لوازمها، فلا تدل إلا على المفاد الكلي.

وأما المفهوم (الماهية) فيمتنع أن يكون مرآة لغيره، كاشفاً عن غير ذاته، لأن الغير ليس جزءاً له ولا عينه. وكون الصلاة متحدة مع الغصب أحياناً، لا يوجب دلالة اللفظ عليه، ولا يوجب كون المفهوم الكلي كاشفاً عنه. فمرآتية اللفظ وكاشفيته فرع وضع اللفظ له، كما أن كاشفية المفهوم الكلي فرع كون الشيء عينه أو

جزء ٥.

وقد ذكرنا في باب الوضع أنّ العام يمتنع أن يكون مرآةً إلا للمعنى العام دون الخصوصيات والمشخصات، ولذلك أنكرنا صحّة كون الوضع عاماً والموضوع له خاصاً على معنى، وإن صحّحناه على وجه آخر^(١)، فلاحظ.

الأمر الثالث: في أنّ الإطلاق رفض القيود

إنّ الإطلاق ليس إلاّ رفض القيود، لا الجمع بين القيود. ومعنى الإطلاق كون الطبيعة بنفسها، بلا مدخلة قيد، متعلّقة للحكم، وتام الموضوع له، لا مدخلة جميع القيود في الحكم سواء أكانت ملازمة أم مقارنة.

وإن شئت قلت: ليس معنى الإطلاق هو كون الشيء بتمام حالاته ولو احقه موضوعاً للحكم، حتّى يكون معنى قوله: «إن ظاهرت فاعتق رقبة مؤمنة» هو وجوب عتق الرقبة عادلة كانت أم فاسقة، عالمة كانت أم جاهلة، بحيث يكون لكل واحد مدخلة في الحكم بل معناه كون الموضوع هو الرقبة لا غير من دون مدخلة أي قيد فيه، لا مدخلة جميع القيود تخبيراً. فعندئذٍ فالحيثية الغصبية حالة من حالات الصلاة لا أنّها قيد من قيودها، فكيف يسرى حكمها إليه؟

الأمر الرابع: في توضيح الإطلاق الذاتي

ربما يتصوّر أنّ لازم الإطلاق الذاتي على القول بالاجتماع هو الأمر بالمحال وذلك لسريان الحكم إلى جميع حالات الطبيعة قهراً، فإن مقتضى كون الطبيعة تمام الموضوع للحكم، هو كونها موضوعاً حتى عند التصادق في الخارج مع الغصب. فعندئذٍ نسأل القائل بالاجتماع: أفهل تنقدح في نفس الإرادة بالنسبة إلى طبيعة

١. أنكرنا صحّته إذا كان العام مرآةً للخاص و صحّحناه، إذا كان العام سبباً للانتقال.

الصلاة والبعث إليها في هذه الحالة، أو لا؟ والثاني خلاف إطلاق المادّة وعلى الأوّل، يلزم التكليف بالمحال لأنّ الصلاة كما هي مأمور بها في هذه الحال، فالغصب أيضاً منهّي عنه كذلك فكيف تنقذ الإرادة في نفسه بطبيعة لا تنفك عن المغصوب وجوداً ولو في مورد خاص. وإن شئت قلت: كما أنّ المتلازمين لا يمكن أن يكونا مختلفي الحكم ومتضادّيه كالأربعة والزوجية فلا يصحّ أن يأمر بإيجاد الأربعة وينهي عن الزوجية، فكذلك الطبيعتان المتصادقتان على مورد، فلا يمكن أن تكون الطبيعة مأموراً بها، إذا كانت توأمة مع طبيعة مبغوضة، والملاك في المقامين أمر واحد وهو الاجتماع سواء كان دائماً كما في المتلازمين، أو في مورد كما في المقام، فعندئذٍ يجب انسحاب أحد الحكمين عن صورة التصادق، وإلاّ يلزم التكليف بالمحال.

أقول: معنى الإطلاق الذاتي للمادة هو كون الصلاة مأموراً بها حتى في زمان التصادق لكن المأمور به هو نفس الحيثية الصلاتية، الحاملة للمصلحة، المحبوبة للمولى وهي المتعلّقة للإرادة كما أنّ المنهي عنه، والحامل للمفسدة، المبغوض للمولى هو الحيثية الغصبية وما توهم من استلزام وجوبها التكليف بالمحال ناشئ من التسوية بين الملازم والمقارن، وما ذكر من لزوم عدم المخالفة في الحكم إنّما يختصّ بالملازم، فلا يمكن أن يجب إيجاد الأربعة، ويحرم إيجاد الزوجية، وهذا بخلاف المقارن الذي يمكن للمكلّف، التفريق بين الواجب والحرام وعلى ضوء ذلك فلا مانع من إيجاب الصلاة، التوأمة مع الغصب، مع تحريم مقارنها ولا يلزم أي محذور حتى التكليف بالمحال إذ من وسع المكلّف، أن يأتي بالمأمور به في المكان غير المغصوب، لكنّه لو أتى بها في المكان المغصوب، فقد أتى بالواجب، والحرام ولكلّ حكمه ولو كان الواجب توصلياً يسقط، ولو كان تعبدياً يتوقف على تمشي قصد القرية.

وعلى هذا التقرير:

يرتفع المحاذير الثلاثة السابقة أعني:

- ١- محذور التضادّ في مقام الجعل والتشريع .
- ٢- محذور التضادّ في مبادئ الأحكام.
- ٣- محذور التضادّ في مقام الامتثال.

و إليك البيان:

١- محذور التضادّ في مقام الجعل والتشريع

فقد اتضح بالأمر الثلاثة من أنّ إرادة التشريعية ثبوتاً والبعث اللفظي إثباتاً لا يتعلّقان إلاّ بما هو المؤمن لغرض المولى، ولا تتعدى الإرادة ولا البعث عمّا هو الموضوع ثبوتاً وإثباتاً، إلى غيره من اللوازم والمقارنات، وليس معنى الإطلاق هو إسراء الحكم من الطبيعة إلى عامة القيود، حتى يكون الغصب بما هو حراماً، وبما أنّه من قيود الصلاة واجباً بل معناه كونها تمام الموضوع وعدم مدخلية الغصب.

٢- المحذور في مقام مبادئ الأحكام

إنّ لازم تعلق الأمر والنهي بشيء واحد عن طريق عنوانين لزوم المحذور في مبادئ الأحكام ولوازمها، فإنّ الحبّ من مبادئ الأمر، والكراهة من مبادئ النهي فكيف يمكن أن يكون شيء واحد محبوباً ومكروهاً، ومثلهما وجود المصلحة في الأمر، والمفسدة في النهي فلا يكون شيء واحد ذا مصلحة ومفسدة مقرباً ومبعداً والكلّ من الأضداد ولا تجتمع.

قلت: ليس الحبّ والبغض من الكيفيات الجسمانيّة القائمة بالشيء الخارجي كالبياض والسواد حتى يلزم من اجتماعهما، اجتماع الضدين، بل هما من الكيفيات النفسانية القائمة بالنفس ذات الإضافة بالذات إلى الصورة العلمية من الشيء، وذات الإضافة بالعرض إلى مصداقها كالعلم .

وكون الشيء محبوباً ليس معناه إلا اشتمال الموجود على حيثية تشتاق إليها النفس لأجلها، وكونه مبغوضاً ليس إلا لأجل اشتماله على حيثية تنزجر لأجلها النفس. وكون الشيء الواحد مشتماً على هاتين الحثيتين المختلفتين، تشتاق النفس إليه لأجل إحديها، وتنزجر لأجل الأخرى، بمكان من الإمكان، وليس ما يصدر من المكلف من قبيل الشيء الواحد البحت البسيط الذي يمتنع عليه الكثرة، كما لا يخفى.

وأما حديث المصلحة، والمفسدة، فجوابه أنهما ليستا من العوارض القائمة بالموضوع بل المصالح والمفاسد إما فردية يعود نفعها وضررها إلى النفس أو اجتماعية يعود إلى المجتمع. فالصلاة ذات مصلحة لأنها من عوامل التربية حيث تسوق الفرد إلى الصلاح والكمال، والغصب ذو مفسدة لأن التصرف في مال الغير ظلم موجب لاختلال النظام. وهذا المعنى غير كون الصلاح والفساد عرضيين قائمين بنفس الصلاة في الدار المغصوبة.

وأما القرب والبعد فقد عرفت أنهما من الأمور العقلائية فلا مانع من أن يكون شيء واحد مقرباً من وجه ومبعداً من وجه آخر، كضيافة اليتيم في الدار المغصوبة، لأجل اشتماله على حيثيتين مختلفتين كما لا يخفى. إلى هنا تبين عدم المحذور في القول بالاجتماع، لا في مقام الجعل والتشريع، ولا في مبادئ الأحكام بفضل تقديم الأمور الثلاثة و لكل دور في توضيح المطلوب.

فعلى الأمر الأوّل: لا تتعلّق الإرادة التشريعية إلا بما هو الموضوع واقعاً، وليس الملازم والمقارن دخيلاً.

وعلى الأمر الثاني: لا يدلّ لفظ الغصب إلا على الماهية المعراة، لعدم دلالة اللفظ على أزيد منها.

وعلى الأمر الثالث: ليس مقتضى الإطلاق، تعلّق الحكم، على جميع القيود الملازمة والمقارنة، مقتضاه كون الطبيعة موضوعاً للحكم فقط، لا سائر القيود.

بقي الكلام في رفع المحذور في مقام الامتثال.

٣- المحذور في مقام الامتثال

إنّ بيت القصيد للامتناعي هو هذا المحذور وحاصله: أنّه يلزم من القول بجواز الاجتماع أن يكون شيء واحد مبعوثاً إليه ومنهياً عنه من غير فرق بين القول بتعلّق الأحكام بالمعنونات وما يصدر من المكلف، أو بالطبائع أمّا الأوّل فواضح وأمّا الثاني فتوضيحه يتوقّف على بيان مفاد الإطلاق الذاتي في الأحكام الذي هو السبب لظهور هذا النوع من المحذور فنقول:

إنّ الإطلاق للحاظي وإن كان باطلاً كما مرّ غير أنّ الإطلاق الذاتي للحكم أمر لا محيص عنه وذلك لأنّ نسبة الحكم إلى الموضوع في جميع الأزمنة والأمكنة، كنسبة لازم الماهية، إليها، فكما لا ينفك اللازم أعني الزوجية عن الماهية كالأربعة، فكذلك لا ينفك الحكم الشرعي عن موضوعه، بعد كون الطبيعة تمام الموضوع للحكم ففي أيّ مكان تحققت الطبيعة بنحو من الأنحاء يشملها الحكم ويعمّها.

وإن شئت قلت: إنّ مفاد الإطلاق الذاتي هو حضور الحكم لدى حضور الموضوع بلا قيد وشرط لحضوره وعدم انفصاله عنه، من دون حاجة إلى لحاظ الأمر وتصوّره، حتى يقال إنّ مرجعه إلى الإطلاق للحاظي وهو باطل.

وعلى ضوء هذا البيان فلو أراد المكلف إيجاد المأمور به، مع المنهية عنه، ففي هذه اللحظة الحساسة إن قلنا بالامتناع يكون الحضور لأحد الحكمين ولا يلزم المحذور وإن قلنا بالاجتماع، يعمّ الحضور لكلا الحكمين أحدهما يبعث إلى الإيجاد، والآخر ينهيه عنه وما هذا إلا الأمر بالمحال.

والجواب: إنّّه إذا كان المنهية عنه بالنسبة إلى المأمور به من قبيل اللوازم غير المنفكّة كان لما توهم وجهه، ولأجله قالوا لا يمكن أن يكون اللازم محكوماً بحكم

مضاداً لحكم الملزوم بأن يكون إيجاد الأربعة واجباً وإيجاد الزوجية محرماً، لأنه تكليف بالمحال.

وأما لو كان المنهية عنه بالنسبة إلى الأمور به من قبيل، المقارن الذي في وسع المكلف تفكيكه عن الأمور به، فلا يلزم من كون الشيء واجباً، والمقارن محرماً، التكليف بالمحال، لأن الحركة في الدار المغصوبة وإن كانت واجبة من حيث كونها مصداقاً للصلاة ومحرمة من حيث كونها مصداقاً للغصب والمولى في وقت واحد، يأمر بها وينهى عنها، لكن الإتيان بالصلاة فيها لما لم تكن واجباً تعيينياً، بل تخييرياً عقلياً، فلا يلزم من توجه الأمر والنهي، محذور التكليف المحال إذ في وسع المكلف الإتيان بها في المكان المباح.

والحاصل أن الحركة الواحدة، باعتبار عنوانين، مبعوث إليها، ومنهية عنها، والمكلف مخير عقلاً بين امتثال الأمر، مع الأمر المحرّم، فيكون مطيعاً من جهة وعاصياً من جهة أخرى، أو امتثاله في مكان مباح فيكون مطيعاً مطلقاً ولا يلزم من توجه الأمر والنهي إلى المكلف أي ضيق وحرص بعد وجود المندوحة.

فإن قلت: قد سبق أن قيد المندوحة غير مؤثر في الحكم بالجواز والامتناع مع أنه على هذا البيان مؤثر في القول بالجواز.

قلت: قد سبق منا، أنه غير مؤثر في كون التكليف عند الاجتماع، تكليفاً محالاً، وذلك لكفاية اختلاف متعلق الأمر والنهي في رفع هذا المحذور سواء أكانت هناك مندوحة أو لا، وأما في مسألة التكليف بالمحال فهو مؤثر جداً، ولولاها يلزم التكليف بالمحال، إذا كان الأمر والنهي باقيين بحالهما وإنما لا يلزم مع بقائهما بحالهما إذا كانت هناك مندوحة.

فإن قلت: أي فائدة في تعميم الحكم - حسب الإطلاق الذاتي - إلى حالة الاقتران مع المحرّم، ولماذا لا ينسحب الأمر عن الساحة إذا اقترن بالمحرّم؟

قلت: أمّا مسألة التعميم أو الانسحاب فليسا بيد المكلف بل الشمول أمر قهري، بعد كون الطبيعة بلا قيد وشرط، تمام الموضوع للحكم، فعندئذ يكون حضور الحكم في عامة الموارد حتى في مورد الاجتماع مع المحرّم أمراً قهرياً، وأمّا الثمرة التي أشرت إليها في أول الإشكال فيكفي في الفائدة سقوط الأمر بالامتثال إذا كان توصلياً أو تعدياً مع تمشي القربة.

فإن قلت: إنّ جمع المكلف بين الصلاة والغصب مع وجود المندوحة وإن كان ، بسوء الاختيار ولكن قد تقدّم أنّ سوء الاختيار لا يكون مجوّزاً ، للتكليف بما لا يطاق.

قلت: إنّ ارتكاب المحرّم بسوء الاختيار على قسمين:

١- قسم يجعل المكلف في مضيق العصيان القطعي، وليس له بعده أيّ مخلص عنه كما إذا ألقى نفسه من شاهق، فلا يكون مكلفاً، بعدم السقوط بعد الإلقاء، لكونه تكليفاً بالمحال، مع عدم مخلص عنه ففي مثله، يسقط التكليف، خطاباً لا عقاباً.

٢- قسم يجعله على عتبة العصيان ولكن له، أن لا يعصي كما إذا ألقى نفسه من شاهق، ولكن كان مجهزاً بجهاز صناعي، لو استعمله، لهبط إلى الأرض بهدوء ففي مثله، لا يسقط النهي، لا خطاباً ولا عقاباً، لإمكان امتثاله.

والمقام من قبيل القسم الثاني فهو في أن الدخول إلى الصلاة في المكان المغصوب، يخاطب بالإتيان بها ، وفي الوقت نفسه، مكلف بترك الغصب كذلك ولا يلزم أيّ محذور في حفظ الإطالين لأنّ الجمع حصل بسوء الاختيار مع إمكان التخلص عنه بالإتيان بها في مكان مباح.

فإن قلت: ما الفرق بين المقام والأمريين العرضيين بالمتزاحمين كالأمر بإنجاء هذا الغريق، وذاك الغريق من دون تقييد أحد الأمرين بترك الآخر، وقد تقدّم أنّه

محال، لأنّه تكليف بالمحال وقد مرّ أنّ كون المكلف قادراً على تعجيزه الشرعي وتعذير نفسه بالاشتغال بأحدهما، لا يصحح التكليف بالمحال.

قلت: إنّ المجوز للتكليف يجب أن يكون قبل الحكم أو مقروناً معه، وإلاّ فالتعجيز بالاشتغال بأحدهما المؤكّد للعذر لا يبرر انقذاح إرادتين إلى أمرين متضادّين، بخلاف المقام، فإنّ المجوز للتكليف متقدّم، حيث إنّ الأمر بالصلاة في الدار المغصوبة ليس على وجه التعيين بل على وجه التخيير بينها وبين المكان المباح فتأمّل.

فإن قلت: ما الفرق بين الإرادة الشخصية والإرادة القانونية، فكما لا يمكن اجتماع إرادتين متضادتين في نفس الإنسان بالنسبة إلى شيء بأن يريد إيجاداً مباشرة وفي الوقت نفسه يريد تركه وعدمه، فهكذا الإرادة القانونية إذ على القول باجتماع الأمر والنهي، يلزم - ولو نهاية وغاية - أن تتعلّق إرادة المقنن، بإيجاد، وفي الوقت نفسه تتعلّق إرادة أخرى بعدمه، فكما أنّ الاجتماع هناك ممتنع وهكذا المقام.

قلت: إنّ القياس باطل لأنّه مع الفارق إلاّ أنّ الإرادة الشخصية تتعلّق بفعل نفس الإنسان، وتكون علّة تامّة لتحقق المراد، فلا يمكن اجتماع علّتين تامّتين متضادّتين على معلول واحد.

وهذا بخلاف الإرادة التشريعية، فإنّها ليست علّة تامّة لتحقق المراد، سواء قلنا إنّها تتعلّق بفعل الغير الأعم من الإيجاد أو الترك، أو أنّها تتعلّق بفعل النفس، وإنشاء البعث، وعلى كلّ تقدير فيما أنّها ليست علّة تامّة للمراد، بل جعل داع ومبدأ تحريك فلا إشكال في تعلّق إرادتين تشريعتين بالنسبة إلى المراد الواحد، بعنوانين، فالحركة في الدار المغصوبة بما أنّها صلاة مبعوث إليها قانوناً وبما أنّها غضب، متعلّقة للنهي، ولا يلزم من جعل الداعيين، التكليف بما لا يطاق فلاحظ.

وأظنّ أنّك لو تأملت فيما ذكرنا في المقامات الثلاثة يتجلى لك جواز الاجتماع بأجلى مظهرة ولا يبقى في ذهنك أيّ ريب وشكّ.

الوجه السادس: يمكن استكشاف جواز الاجتماع من خلال عدم ورود النصّ على عدم جواز الصلاة في المغصوب وبطلانها مع عموم الابتلاء به، فإنّ ابتلاء الناس بالأموال المغصوبة في زمان الدولتين: الأموية والعباسية لم يكن أقلّ من زماننا خصوصاً مع القول بحرمة ما كانوا يغنمونه من الغنائم في تلك الأزمان، حيث إنّ الجهاد الابتدائي حرام بلا إذن الإمام عليه السلام على القول المشهور فكُلّ الغنائم ملك لمقام إمامته، ومع ذلك لم يصلنا نهى في ذلك المورد، ولو كان لوصل، والمنقول (١) عن ابن شاذان المتوفى بعد سنة ٢٥٤هـ هو الجواز، وذلك يكشف عن صحّة اجتماع الأمر والنهي إذا كان المتعلّقان متصادقين على عنوان واحد.

هذه هي الوجوه الستة التي استدلت بها على جواز اجتماع الأمر والنهي والجامع بينها هو قضاء العقل بالجواز بطرقه المختلفة.

لكن هناك دليلاً آخر يغيّر ما سبق في كيفية الاستدلال وهو إقامة الدليل على الجواز من باب أنّ أدلّ دليل على إمكان الشيء وقوعه .

وإليك البيان:

١ . الكليني: الكافي: ٩٤/٦ قال: وإنما قياس الخروج والاخراج كرجل دخل دار قوم بغير إذنه ففصلى فيها فهو عاص في دخوله الدار وصلاته جائزة إلى آخر ما ذكره.

الوجه السابع: الاستدلال بالعبادات المكروهة

إنّ أدلّ دليل على إمكان الشيء وقوعه وقد تعلق النهي في الشريعة الإسلامية بالعبادات المأمور بها، فلو كان التضادّ مانعاً من الاجتماع، لما وقع الاجتماع في غير الوجوب والحرمة من الأحكام. وقد وقع على وجوه:

الأول: ما تعلق فيه النهي بنفس ما تعلق به الأمر من دون أن يكون له بدل، كصوم يوم عاشوراء والنوافل المبتدئة عند طلوع الشمس وغروبها.

الثاني: تلك الصورة لكن مع وجود البديل للواجب كالأمر بالصلاة، والنهي عنها في الحمّام.

الثالث: ما تعلق به النهي بعنوان العبادة في لسان الدليل ولكن علم من الخارج أنّ متعلق النهي عنوان آخر متّحد معه وجوداً أو ملازم معه خارجاً كالصلاة في مواضع التهمة فعلى الأول، يجب بذل الجهد على كلّ من الاجتماعي والامتناعي لرفع المنافاة، وعلى الثاني، لا يجب على الاجتماعي بل هو من أدلّة نظريته وإن كان يجب بذله على الامتناعي وسوف يظهر ما ذكرنا عند دراسة هذا القسم، ثمّ إنّ المحقّق الخراساني قد ذكر قبل دراسة حكم كلّ قسم، أموراً ثلاثة: (١)

١- لا بدّ من التصرف فيما وقع في الشريعة ممّا ظاهره الاجتماع بعد قيام الدليل على الامتناع فإنّ الظهور لا يصادم البرهان.

٢- أنّ الاجتماعي والامتناعي أمام هذا القسم على سواء لأنّ ظواهرها اجتماع الحكمين بعنوان واحد فهو ممّا لا يجوزّه الاجتماعي فضلاً عن الامتناعي فيلزم عليهما بذل السعي لدفع المحذور.

فإن قلت: لو كان النهي تحريمياً، لكان للمحاولة في رفع التضاد وجه وأما إذا كان تنزيهياً كما هو المفروض فلا وجه له.

قلت: لا فرق في حدوث المنافاة في كون النهي تحريماً أو كراهياً، لأنّ تعلق الأمر الاستجابي على صوم يوم عاشوراء كما هو المفروض يكشف عن كونه محبوباً، وتعلق النهي الكراهي بنفس ما تعلق به الأمر يكشف عن كونه ليس كذلك، وهذان الأمران غير مجتمعين ولأجل ذلك قلنا بأنه يجب على الاجتماعي والامتناعي بذل الجهد لرفع المنافاة.

٣- إنّ القائل بالاجتماع إنّما يقول به إذا كانت هناك مندوحة حتى تكون مبررةً لفعلية النهي مع الأمر وأمّا العبادات المكروهة فليس لها بدل لأنّ صيام يوم الحادي عشر في المحرم، موضوع آخر وليس بدلاً عن صيام يوم عاشوراء ولذلك قلنا إنّ الاجتماعي والامتناعي أمام القسمين الأوّلين على سواء.

وأما الأجوبة الثلاثة التفصيلية فيذكرها المحقق الخراساني بعد ملاحظة أمرين:

أ: اتّفاق الفقهاء على صحّة الصوم في يوم عاشوراء.

ب: كانت سيرة أئمة أهل البيت على الترك.

فبالنظر إلى هذين الأمرين لا محيص من تأويل النهي.

دراسة القسم الأوّل

قد تقدّم أنّه لا يجتمع استحباب العمل مع كراهته الاصطلاحية، فيمكن رفع المنافاة على كلا القولين بأحد وجوه ثلاثة:

الوجه الأوّل

انطباق عنوان ذي مصلحة (كمخالفة بني أمية) على الترك، فيكون كلّ من الترك والفعل مشتملاً على المصلحة، ويكون مفاد النهي هو الترك، كما أنّ مفاد الأمر هو الفعل فيكونان من قبيل المستحبّين المتزاحمين (الوجوديين) فعلى فرض تساوي المصلحتين، يكون مخيراً، وإلّا يتعيّن الأهم منهما.

الوجه الثاني

ملازمة الترك لعنوان كذلك (كالقدرة على إقامة مجالس عزاء الحسين عليه السلام) من دون انطباقه عليه. فيكون كما إذا انطبق عليه من غير تفاوت، إلا أنّ الطلب المتعلق بالترك ليس حقيقياً بل عرضي، وإنّما الطلب الحقيقي متعلق بالعنوان الملازم الوجودي. فإذا قال مثلاً: اترك الصوم فكأنه يقول: اترك على الحسين عليه السلام و أقم العزاء له.

الوجه الثالث

حمل النهي على الإرشاد إلى الترك الذي هو أرجح من الفعل (كما في الوجه الأول) أو ملازم لما هو أرجح وأكثر ثواباً (كما في الوجه الثاني)، فيكون النهي على نحو الحقيقة^(١) لا بالعرض والمجاز كما في الوجه الثاني، والكرهية في هذا المورد، غير الكراهة المصطلحة الحاكية عن المنقصة والحزاة بخلاف المقام فإنّها بمعنى الأقل ثواباً. فللكراهة اصطلاحان فتارة يراد منها ما هو المعنى المعروف أي المشتتمل على المنقصة، وأخرى ما هو المراد هنا أي الأقل ثواباً.

يلاحظ على الجواب الأول، بوجهين:

أولاً: قلماً يتفق أن يكون كلّ من الفعل والترك متساويين من حيث المصلحة، بل الغالب وقوع الكسر والانكسار بين الجهات والمصالح، فيكون إمّا مطلوب الفعل فقط أو مطلوب الترك فقط، أو متساوي الطرفين فيكون مباحاً كما لا يخفى، لا أنّه يكون كلّ من الفعل والترك مستحباً.

و ثانياً: أنّ ما ذكره خلاف ما اتفق عليه الفقهاء إذ لم يقل أحد بأنّ كلاً من الفعل والترك في صيام عاشوراء، مستحب أو كون كلّ من الصلاة وتركها عند طلوع الشمس وغروبها، مستحب. ولا يظنّ بأحد أن يقول بأنّ ترك صوم يوم

١. لاحظ كفاية الأصول: ٢٥٧/١، طبعة المشكيني.

عاشوراء مستحب، بحيث إنه لو أكل وشرب فيه فقد قام بعمل مستحب كما إذا صام. يلاحظ على الوجه الثاني، بأن تفسير قوله: «لا تصم يوم عاشوراء، بقوله: أقم العزاء للحسين عليه السلام و ابك له» تأويل بارد، فلا داعي إلى العدول عن الأصل (أي الأمر بإقامة العزاء) إلى التعبير عنه بالنهي عن الصيام فيه، لأن الكناية عبارة عن ذكر الملزوم وإرادة اللزوم بشرط أن تكون هناك ملازمة عقلية أو عرفية واضحة، وليست في المقام كذلك إذ ربّما تارك الصوم، لا يشارك في العزاء.

والصحيح هو الثالث: وهو حمل النهي على الإرشاد إلى أن الترك إما أرجح أو ملازم لما هو الأرجح.

الوجه الرابع

وهناك وجه رابع وهو أنه يمكن أن يجاب بأن متعلق الأمر هو الصوم، ومتعلق النهي هو التشبه المتحقق بالصوم فالنهي عن الصوم، ليس نهياً ذاتياً، بل نهى عرضي، والمنهني عنه بالذات هو التشبه المنطبق هنا على الصوم، وعلى هذا فهناك أمر بالصوم ولا نهى عنه على خلاف الجواب الخامس.

ولا يرد عليه ما أوردناه على الوجه الثاني، لأن الانتقال من النهي عن الصيام، إلى الأمر بإقامة العزاء بعيد جداً، بخلاف المقام بعد وضوح تظاهر الأمويين بالصيام للتبرك فالقرينة الحالية تدلّ على أن النهي عن الصيام لغاية النهي عن التشبه بهم.

ومثله الصلاة عند طلوع الشمس وغروبها، فالنهي ليس متعلقاً بنفس الصلاة، بل متعلق بعنوان التشبه، لأن عبدة الشمس، يعبدونها عند طلوعها وغروبها، فعند ذلك يكون بين المتعلقين صم، ولا تشبه بالأعداء أو صلّ ولا تشبه بعبدة الشمس عموم من وجه وقد عرفت الجواز فيه.

فإن قلت: إن الظاهر أن متعلق النهي هو نفس الصوم والصلاة، لا عنوان التشبه. قلت: الظاهر وإن كان ذلك، إلا أن كلامه عليه السلام في زيارة الإمام الحسين - سلام الله عليه - يُقرب كون المنهي عنه هو التشبه حيث ورد فيه «اللهم إن هذا يومٌ تبرّكت به بنو أمية وابن أكلة الأكباد» ولم يكن تبرّكهم إلا بصيام هذا اليوم شكراً، لانتصارهم فيه على الحسين عليه السلام و قتله.

الوجه الخامس

وهناك وجه خامس: وهو ما ذكره المحقق البروجردي، وحاصله: أن صوم يوم عاشوراء، أو الصلاة حين طلوع الشمس وغروبها، بما أنه مندرج تحت عنوان مبعوض مثل موافقة بني أمية، أو عبدة الشمس، صار ذا حزاة تفوق المصلحة الموجودة فيه، ولذلك صار متعلقاً للنهي التنزيهي. وأما الصحة، فلا تكشف عن تعلق الأمر به، ولعل وجه الصحة هو اشتماله على الملاك، فيكون هناك - عندئذٍ - نهى لا أمر. والنهي التنزيهي لا يمنع عن قصد التقرب، كما لا يخفى. و الفرق بين هذا الوجه والوجه الرابع واضح إذ على الوجه السابق، أن متعلق النهي، هو التشبه لا الصوم فيكون الصوم مأموراً به لا منهيّاً عنه، وأما على هذا الوجه، فالنهي تنزيهي تعلق بالصوم، فهناك نهى لا أمر والصحة لاشتماله على الملاك. (١)

يلاحظ عليه: أن ما ذكره مبني على استكشاف الملاك بلا أمر، وهو غير تام، إذ من أين لنا العلم باشتمال الصوم المنهي عنه، على الملاك لولا الأمر، كما لا يخفى.

اللهم إلا أن يقال: إننا نعلم وجداناً أن الصوم في يوم عاشوراء بعد شهادة

الحسين عليه السلام هو نفس الصوم قبلها في الاشتمال على المصلحة والملاك وإنما الاختلاف في عروض عنوان يمنع عن كون الحكم فعلياً، كما هو مبنى المجيب.

الوجه السادس

ما ذكره المحقق النائيني، وحاصله: أنه إذا اجتمع أمران في مورد واحد، فإن كان متعلقهما واحداً، فلا محيص من اندكاك أحد الأمرين في الآخر، كما في مورد نذر صلاة الليل، وإن كان المتعلقان، متغايرين فلا وجه للاندكاك بل نحتفظ بكلا الأمرين.

و مثله الأمر والنهي، إذا كانا متغايرين من حيث المتعلق نحتفظ بهما من دون اندكاك أحدهما في الآخر والمقام من هذا القبيل.

و إليك نصّ تقريره:

إذا تعلّق النذر بعبادة مستحبة، يكون متعلّق الأمر الناشئ من العنوان الثانوي كالنذر، ومتعلّق الأمر الاستحبابي، شيئاً واحداً. فالأمر الناشئ من النذر، يتعلّق بذات العبادة التي تعلّق بها - أيضاً - الأمر الاستحبابي في نفسها، لا بالعبادة التي تعلّق بها، فلا محالة - حينئذٍ - يندك الأمر الاستحبابي في الأمر الوجوبي، ويتحد به، فيكتسب الأمر الوجوبي جهة التبعّد من الأمر الاستحبابي، كما أنّ الأمر الاستحبابي يكتسب جهة اللزوم من الأمر الوجوبي، فيتولّد من اندكاك أحد الأمرين في الآخر أمر واحد وجوبيّ عبادي.

وقد يكون متعلّق الأمر الناشئ من العنوان الثانوي كالإجارة مغايراً لمتعلّق الأمر بالعبادة وذلك كما إذا كانت العبادة المستحبة متعلّقة للإجارة في موارد النيابة عن الغير، فكان متعلّق الأمر الاستحبابي مغايراً لما تعلّق به الأمر الوجوبي، لأنّ الأمر الاستحبابي - على الفرض - تعلّق بذات العبادة، وأمّا الأمر الناشئ من الإجارة فلم يتعلّق بها بل تعلّق بإتيان العبادة بداعي الأمر المتوجّه إلى المنوب عنه ففي مثله يستحيل تداخل الأمرين.

و مثله المقام، فإنّ متعلّق الأمر هو ذات العبادة، وأمّا النهي التنزيهي فهو لم يتعلّق بها، لعدم مفسدة في فعلها ولا مصلحة في تركها، بل تعلّق بالتعبّد بهذه العبادة، لما فيها من مشابهة للأعداء.

وعلى ذلك، فمتعلّق النهي التنزيهي غير متعلّق الأمر الاستحبابي، فإنّ متعلّق الثاني هو نفس العمل وذات الصوم، بينما متعلّق الأوّل هو التعبّد بالعمل والتقرب به إليه تعالى، فيكون الصوم مستحبّاً، ومع ذلك يكون التعبّد به مكروهاً. وله نظائر في الفقه، فإنّ ذات صلاة الظهر واجبة حيث تعلّق الوجوب بنفس الطبيعة، ولكنها بما هي مقدّمة وجودية لصلاة العصر، واجبة غيريّة، ولا يلزم اتحاد متعلّق الوجوب النفسي والغيري.

هذا حاصل كلامه. (١)

ويلاحظ عليه أولاً: أنّ متعلّق الأمر الاستحبابي غير متعلّق الأمر النذري. فالأوّل تعلّق بذات العبادة كصلاة الليل، والثاني تعلّق بالوفاء بالنذر، ولا يتحقّق الوفاء بالنذر إلاّ بالإتيان بالعبادة بوصف كونها مستحبة ذاتاً.

فإذا كان متعلّق أحدهما غير الآخر، فلا معنى حينئذٍ لاندكاك أحدهما في الآخر، وتولّد أمر واحد منهما.

و من ذلك يتبيّن أنّ المثال الأوّل والمثال الثاني من باب واحد حسب ما شرحناه، فالأمر الاستحبابي تعلّق بنفس العبادة، والأمر الإجمالي تعلّق بالوفاء بالعقود لقوله تعالى: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ (المائدة/١) ولا يتحقّق الوفاء بالعقد إلاّ إذا أتى بالحجّ بداعي الأمر المتوجّه إلى الغير، وجوباً كان أم استحباباً.

وثانياً: أنّ ما ذكره في مورد النهي عن صوم يوم عاشوراء إنّما يتمّ لو قلنا بامتناع «أخذ قصد الأمر في المتعلّق» وأمّا لو قلنا بإمكانه، وكونه مأخوذاً فيه،

١. لاحظ أجود التقرير ات: ٣٦٥-٣٦٧، وفوائد الأصول: ٤٣٩/١-٤٤٠.

فالأمر الاستجابي يكون متعلقاً بنفس ما تعلق به النهي التنزيهي، حيث إنَّ الأوّل تعلق بالصوم بقصد أمر، وبنية التعلّد، والمفروض أنّ النهي أيضاً تعلق به.

و ثالثاً: أنّ مآل ما ذكره إلى تضادّ الحكم مع ما يعطيه مفهوم متعلقه، فلو فرضنا أنّ النهي تعلق بالصوم بقيد التعلّد، والمفروض أنّه لا معنى له إلاّ قصد أمره الاستجابي، فيصير مآله إلى أنّ الصوم بما هو مستحبّ، مكروه، وهو معنى مناقضة الحكم لموضوعه.

و رابعاً: أنّ ما ذكره تمحل ولا دليل له عليه، إذ أيّ معنى لكون الصوم، بما هو هو، مستحباً وبما أنّه مأتي به بقيد التعلّد والاستجاب، مكروه.

إلى هنا تمّ الكلام في القسم الأوّل من أقسام العبادات المكروهة وإليك الكلام في القسم الثاني منها.

أمّا دراسة القسم الثاني، وهو ما إذا كان بين المتعلّقين نسبة الإطلاق والتقييد، فقد أفاد المحقّق الخراساني بأنّه يجري فيه، ما ذكره في القسم الأوّل من الأجوبة الثلاثة حرفاً بحرف لكنّه ذكر في هذا القسم جواباً خاصاً به والفرق بينه وبين الأجوبة الثلاثة المتقدّمة هو أنّ بناء الأجوبة على انطباق عنوان راجح على الترك أو ملازمته له، وأمّا هذا الجواب فمبني على حدوث عنوان قبيح في الفعل.

توضيحه: أنّ الطبيعة تارة تتشخص بمشخص غير ملائم لها كالصلاة في الحمام فإنّه لا يناسب مع كونها معراجاً، وأخرى تتشخص بمشخص شديدة الملائمة لها ومعها مزية فيها كالصلاة في المسجد، وثالثة تتشخص بما لا يكون معه شدّة الملائمة ولا عدمها لها كالصلاة في الدار والكراهة عندئذٍ، بمعنى كونها أقلّ ثواباً.

فإذا كان المقياس لكثرة الثواب وقتته هو ثواب طبيعة الصلاة، فكل عمل زاد ثوابه عن الثواب المترتب على نفس الطبيعة يكون مستحباً وكل عمل كان أقل ثواباً مما يترتب على نفس الطبيعة يكون مكروهاً.^(١)

نظرنا في القسم الثاني

هل يشترط في مسألة اجتماع الأمر والنهي، كون النسبة بين العنوانين عموماً وخصوصاً من وجه أو يعمه وما كانت النسبة بينهما عموماً وخصوصاً مطلقاً كما في المقام، فلو قلنا بالثاني، فال مورد يكون دليلاً على جواز الاجتماع وإلا فيجب على الاجتماعي أيضاً، بذل الجهد لرفع التنافي.

و لكن الظاهر عدم دخوله في محل النزاع ويدل على ذلك أنهم يمثلون بما إذا أمر المولى بالخيطة ونهى عن الكون في مكان خاص، ولو كان الملاك أعم، لناسب، أن يمثلوا بقولهم ونهى عن الخيطة في مكان خاص، أو التنبيه على الفرد أيضاً.

و ربّما يستدل على الخروج بأن المطلق بما هو متعلق للأمر، وبهذا العنوان يكون واجباً، وبما أنه جزء، موضوع للنهي وبهذا العنوان يصير محرماً، فالنهي عن الخيطة المقيّدة، نهى عن نفس الطبيعة اللابشرطية وهو في الوقت نفسه متعلق للوجوب وربّما يجاب بأن الموضوع للأمر هو المطلق ولكن الموضوع للنهي هو المقيّد والمقيّد بما هو مقيّد، غير المطلق، فاختلف الموضوعان وهذا هو الأقوى.

وعلى ذلك، فمثل تلك العبادات، تكون من دلائل مقالة الاجتماعي.

نعم على القول بخروجه عن محل النزاع والاتفاق مع القائل بالامتناع على

١. كفاية الأصول: ٢٥٧/١ - ٢٥٨.

عدم الجواز يمكن أن يقال بوجود الفرق بين النهي التحريمي والنهي التنزيهي فإنه لا منافاة بين الأمر بالصلاة على وجه الإطلاق، والنهي التنزيهي عن إقامتها في مكان خاص، وذلك لأنّ المنافاة إنّما تتحقّق إذا كان النهي تحريمياً، وذلك لأنّ مفاد إطلاق الأمر، هو الترخيص في الإتيان حتّى في ذلك المكان الخاص، مع أنّ مقتضى النهي التحريمي، عدمه فيحصل التدافع بين كلّ من إطلاق الأمر، ومفاد النهي ولأجل ذلك يحمل إطلاق الأمر على غير هذا الفرد لقوّة إطلاق النهي ويكون الجمع دلاليّاً موافقاً لفهم العرف.

و هذا بخلاف ما إذا كان النهي تنزيهياً إذ لا منافاة بين الأمر بالإتيان بالصلاة على وجه الإطلاق الشامل لإتيانها في الحمام والنهي عنها تنزيهياً عن ذلك الفرد، لأنّ الترخيص في إيجاد الطبيعة في ضمن هذا الفرد، لا ينافي النهي التنزيهي وتجويز العدول عنه إلى فرد آخر، لأنّ مفاد الأمر هو جواز العدول منه إلى غيره وإن لم يرد، النهي فضلاً عن ورود النهي.

و إن شئت قلت: إنّ مفاد إطلاق الأمر هو الترخيص في مورد هذا الفرد، ومفاد النهي التنزيهي أيضاً هو الترخيص، فلا تضادّ بين الترخيصين وإنّما التضادّ بين المتعيّنين أو بين المتعيّن والمرخص.

وأما وجه النهي التنزيهي فهو ما ذكره المحقّق الخراساني فلا نعيد.

حكم القسم الثالث على القول بالاجتماع

إنّ للقسم الثالث ظاهراً وواقعاً فالنهي حسب الظاهر، تعلقّ بالعبادة، في مكان خاص، فصار متعلّق الأمر والنهي شيئاً واحداً. وأما حسب الواقع فالأمر تعلقّ بالعبادة، والنهي بالكون في مكان خاص، والمنهي عنه من خصوصيات الأمور به ومتّحداته ولوازمه فأصبح لازماً للصلاة والنهي عن الغضب وعلى هذا

لا حاجة للاجتماعي أن يجيب عن هذا القسم.

و لكن بما أنّ المستدل تمسك بالظاهر وأنّ العبادة ، صارت متعلّقة للنهي، دون خصوص الكون في مكان التهمة، لزم على الاجتماعي والامتناعي، الإجابة عنه، وبعبارة أخرى أنّ الاجتماعي مكلف بالإجابة حسب النظر إلى الظاهر وأما بالنظر إلى الواقع فهو في فسحة من الإجابة لأنّه نظير الصلاة والغصب.

ثمّ إنّ المحقّق الخراساني^(١) ذكر عن جانب الاجتماعي جوابين أحدهما مبني على التصرف في متعلّق النهي وموضوعه والآخر على التصرف في مفهوم الحكم ومعناه.

أمّا الأوّل فبإيجاد الاختلاف في موضوعي الأمر والنهي فالأمر متعلّق بالعبادة والنهي متعلّق في الواقع بالكون في مكان خاص، ولو نسب إلى العبادة فإنّما هو بالعرض والمجاز، وعلى ذلك فالنهي فعلي مولوي متعلّق بالكون لا بالعبادة إلاّ بالعرض.

أمّا الثاني، فهو تفسير الحكم ومفاد النهي وإخراجه عن المولوية إلى الإرشاد إلى ما ليس فيه هذا النقص هذا كلّه على القول بالاجتماع وأما على القول بالامتناع فقد ذكر فيه ما يلي:

دراسة القسم الثالث على القول بالامتناع

إنّ العنوان الموجب للنقصان والحزاة لا يخلو إمّا أن يكون عنواناً ملازماً للصلاة في موضع التهمة أو عنواناً منطبقاً عليها.

١. كفاية الأصول: ٢٥٩/١.

أما الأول: فيقال فيه بمثل ما قيل على القول بالاجتماع^(١) وهو أن الوجوب متعلق بالصلاة، والنهي متعلق بالعنوان الملازم حقيقة، ولو نسب التحريم إلى الصلاة فإنما هو بالعرض والمجاز.

وأما الثاني، فبما أن المفروض صحة الصلاة، فهذا يدل على تقديم الأمر على النهي، ويكفي في رفع الغائلة، التصرف في مولوية النهي وحمله على الإرشاد، حسب ما ذكرناه في القسم الثاني، لأن القسمين: الثاني والثالث مشتركان في هذه الجهة.

ثم إن المحقق الخراساني أشار إلى أمور بعبارات موجزة

الأول: إن للكراهة اصطلاحاً شائعاً وهو كون العمل مرجوحاً لدى الشارع واصطلاحاً خاصاً في باب العبادات بمعنى أقلية الثواب ولا يصح تفسير النهي بهذا المعنى في صوم يوم عاشوراء لأنها إنما يتصور، إذا كان هناك فردان، يستطيع معه الإنسان من العدول عن الأقل ثواباً إلى الأكثر ثواباً وهو فرع تعدد الفرد، والمفروض في القسم الأول عدم البديل.

كما لا يصح ذلك في القسم الثالث على القول بالاجتماع، لأنه لا يسري حكم المنهي عنه إلى المأمور به عند الاجتماعي ولا محيص عن تفسير الكراهة فيهما بمرجوحية العمل ونقصانه وحزازه نعم يصح تفسيرها بالأقلية ثواباً في غير هذين الموردين.

الثاني: إن البحث السابق كان راجعاً إلى حل عقدة اجتماع الوجوب

١. غير أن الاجتماعي اعتمد عليه في كلا العنوانين الملازم والمنطوق، ولكن الامتناعي، يعتمد عليه في خصوص العنوان الملازم دون الثاني إذ عليه يلزم أن يكون الشيء الواحد محكوماً بحكمين متضادين ولو بعنوانين وهو غير جائز عنده.

والكراهة، لكن المستدل كما استدلل به، استدلل باجتماع الوجوب والاستحباب في مثل الصلاة في المسجد، بل استدلل باجتماع الوجوب مع الإباحة^(١) فحاول المحقق الخراساني أن يجيب عنه وحاصل ما أجاب: أن المحال إنما يلزم بتعلق الوجوب والاستحباب على العبادة بنحو يكونان، مولويين، فعليين، حقيقيين، وأما إذا تخلف واحد منهما، فلا يكون الاجتماع محالاً فعلى ذلك يمكن حمل الأمر الاستحبابي المتعلق بنفس العبادة بأحد الأنحاء التالية:

١- أن يكون الأمر الاستحبابي إرشاداً إلى أفضل الأفراد مع كونه حكماً فعلياً متعلقاً بالحقيقة على العبادة، إذ لا مانع من تعلق حكمين بشيء واحد، يكون أحدهما إرشادياً والآخر مولوياً. من غير فرق بين القول بجواز الاجتماع أو الامتناع.

٢- أن يكون الأمر الاستحبابي مولوياً لكن اقتضائياً متعلقاً بالعبادة على نحو الحقيقة، ولا مانع من اجتماع أمرين في شيء واحد، أحدهما: فعلي كالوجوب والآخر اقتضائي، على كلا القولين.

٣- أن يكون الأمر الاستحبابي مولوياً فعلياً حقيقياً بالنسبة إلى العنوان الملازم ومجازياً بالعرض بالنسبة إلى العبادة وذلك فيما إذا اختلف موضوع الأمرين، فالأمر الوجوبي يتعلق بنفس الصلاة والأمر الاستحبابي يتعلق بالعنوان الملازم كتأليف القلوب في الاقتداء بالمخالف، ويكون اتصاف العبادة عندئذٍ بالاستحباب بالعرض والمجاز، هذا من غير فرق بين القول بالاجتماع أو الامتناع إذا كان العنوان ملازماً للعبادة لا متحداً معها.

٤- أن يكون الأمر الاستحبابي مولوياً فعلياً حقيقياً بالنسبة إلى العنوان المتحد وبالعرض والمجاز بالنسبة إلى العبادة، فالأمر الوجوبي يتعلق بنفس

١. كفاية الأصول: ٢٥٤/١، ط المشكيني.

العبادة والأمر الاستجابي يتعلّق بالعنوان المتّحد حقيقة وبوجه العرض والمجاز يتعلّق بنفس العبادة أيضاً لكن هذا على القول بالاجتماع، حيث يرى الاجتماعي عدم سراية الحكمين من أحدهما إلى الآخر وإن كان العنوان متحداً مع العبادة بخلافه على القول بالامتناع، بل على هذا القول يجب أن يحمل الأمر الاستجابي على إحدى الطرق المتقدمة.

الثالث: قد تقدّم في دراسة القسم الأوّل احتمال انطباق أو ملازمة عنوان ذي مصلحة على الترك فيكون الترك كالفعل مستحباً.

وأما المقام فلو كان هنا وراء ملاك الوجوب، ملاك راجح وافترضنا كونه منطبقاً (لا ملازماً) على الفعل لا على الترك - كما هو الحال في مسألة يوم عاشوراء - فعلى القول بالامتناع لا يوجب استحباب الفعل بل يوجب تأكّد الوجوب، فلا يكون الفعل مستحباً، لا حقيقة ولا عرضاً لعدم بقاء الاستحباب.

وأما على القول بالاجتماع، فيكون كلّ من الأمرين مستقراً على موضوعه لا يسري حكم الاستحباب من العنوان المستحب إلى عنوان الواجب، ولا يصير مستحباً إلا بالعرض والمجاز. فتلخّص أنّ ملاك الاستحباب المنطبق على الفعل لا يعطي لنفس الفعل وصف الاستحباب، بل يؤكّد الوجوب على القول بالامتناع.

نعم على القول بالاجتماع يعطي له وصفه لكن بالعرض والمجاز لتغاير الموضوعين. وأما إذا كان العنوان ملازماً فالاجتماعي والامتناعي سواء فلا يوصف العمل بالاستحباب إلا اقتضائياً وبالعرض والمجاز أما كون الاتصاف بالاستحباب بالعرض والمجاز فواضح لتغاير موضوعي الوجوب والاستحباب إنّما الكلام في تفسير قوله: «اقتضائياً» والظاهر أنّه سهو والصحيح «فعلياً»، لأنّ

الاستحباب حكم فعلي على العنوان غاية الأمر حقيقي بالنسبة إلى العنوان، ومجازي بالنسبة إلى المعنون أي العبادة.

ولا يذهب على القارئ أنّ عبارات الكفاية في المقام أشبه بالطلاسم. وقد قمنا - بفضل سبحانه - بحلّها . فاغتنم. (١)

تنبيهات

ذكر المحقق الخراساني تبعاً للشيخ الأعظم تنبيهات في المقام ونحن نقتفيهما.

التنبيه الأول: في حكم التخلّص عن الحرام الأشدّ بالحرام الأخفّ

إذا انحصر التخلّص عن الحرام الأشدّ الذي ارتكبه بسوء الاختيار، بارتكاب الحرام الأخفّ كالخروج من الدار المغصوبة بعد توسّطها على وجه محرّم، وكشرب الخمر للنجاة عن التهلكة التي ارتكب بسوء الاختيار ما يؤدي إليها.

ثم إنّ موضوع البحث هو المضطرّ إلى ارتكاب الحرام وأمّا المختار، سواء كان فيه ملاك الوجوب كالغسل الارتماسي في شهر رمضان، أو لا، كمجرّد الارتماس فيه من دون قصد الغسل فهو خارج عن موضوع البحث. فما يرى من المحقق المشكيني من عدّه في ضمن الأقسام فإنّما هو لأجل الاستطراد.

ثم إنّ المضطرّ إلى ارتكاب الحرام على قسمين تارة يكون الاضطرار إليه لا بسوء الاختيار، كما إذا حبس في مكان مغصوب، وأخرى بسوء الاختيار كما إذا

١. راجع كفاية الأصول: ٢٦٠/١-٢٦١.

توسّط الأرض المغصوبة تنزّهاً، فأراد ترك الحرام بالخروج.

وقد اختصر المحقّق الخراساني الكلام في القسم الأوّل فقال ما هذا نصّه: «إنّ الاضطرار إلى ارتكاب الحرام وإن كان يوجب ارتفاع حرّمته، والعقوبة عليه، مع بقاء ملاك وجوبه لو كان - الملاك - مؤثراً له كما إذا لم يكن بحرام بلا كلام».

وحاصل كلامه أمران:

١- إنّ الإقامة في مكان مغصوب للمحبوس ليس بحرام وترتفع حرّمته.

٢- بما أنّ الحرمة شأنية فلو كان هناك ملاك للوجوب، يكون مؤثراً كالصلاة فيه، فيكون ملاك وجوبه مؤثراً للوجوب، لو كان الملاك ووجد^(١) ولأجل توضيح كلامه نقول: يقع الكلام في مقامين:

١- الاضطرار لا بسوء الاختيار

و يقع الكلام فيه في مقامين:

المقام الأوّل: في حكم التصرّف فيها دخولاً وبقاءً وخروجاً.

لا شكّ في عدم حرّمته فيها مطلقاً، للآيات والروايات الدالّة على أنّ الاضطرار رافع للتكليف كقوله سبحانه: «لَا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا» (الأنعام/١٥٢) فالآية كاشفة عن تحديد التكليف بحدّ الاضطرار، ومعه لا

١. إنّ لفظة: «كان» في قوله: «لو كان» تامّة وقوله «مؤثراً له» حال من ملاك: وتقدير الكلام: «مع بقاء ملاك وجوبه، مؤثراً له لو كان فيه ملاك الوجوب. كما أفاده السيد المحقّق البروجردي في درسه الشريف عام ١٣٦٦ هـ

تكليف وقوله عليه السلام في حديث الرفع: «رفع عن أمّتي تسعة... وما اضطرّوا إليه» رواه الصدوق في خصاله: قال: حدثني أحمد بن محمد بن يحيى العطار القمي عليه السلام عن يعقوب بن يزيد، عن حمّاد بن عيسى عن حريز بن عبد الله، عن أبي عبد الله عليه السلام (١) والسند لا غبار عليه إلاّ توهم أنّ أحمد بن محمّد بن يحيى - شيخ الصدوق - لم يوثق ولكن القرائن، دالّة على وثاقته وذلك لأنّه:

١- من مشايخ الصدوق حيث يروي عنه ويترضى له ويقول عليه السلام كما عرفت.

٢- من مشايخ التلعكبري وقد سمع منه عام ٣٥٦هـ.

٣- كثرة النقل عنه، فإنّ الثقات وإن كانوا يروون عن غيرهم أحياناً، لكن تكثير النقل عن غير الثقة كان عيباً لدى القدماء ولذلك أخرج أحمد بن محمد بن عيسى الأشعري، أحمد بن محمّد بن خالد وسهل بن زياد الآدمي من قم لأجل كثرة النقل عن الضعاف من دون أيّ غمز فيهما، فلو كان الرجل غير ثقة، لما كان لأمثال الصدوق وغيره أيّ داعٍ، لملء كتبهم بالنقل عن الضعيف مع إمكان النقل عن الثقات.

وأما عدم التصريح بالوثاقة فليس أمراً غريباً، فكم له من نظير، فإنّ أحمد ابن الحسن بن الوليد من مشايخ الصدوق الذي يعتمد الصدوق عليه في الجرح والتعديل ومع ذلك لم يوثق، وليس لأحد أن يردّ روايته بمجرد عدم ورود التوثيق الصريح عليه في الكتب الرجالية.

و لو سلّمنا، فيكون أحمد بن محمّد، مهملاً في الرجال لا مجهولاً والفرق بينهما واضح لمن له إلمام بالرجال والدراية فما عليه المحقّق الخوئي في معجم رجال الحديث من كون الرجل مجهولاً فهو كما ترى (٢) فلاحظ.

٢. معجم رجال الحديث: ٣٣٠/٢.

١. الخصال: ٤١٧/٢.

المقام الثاني: في حكم العبادة فيها

الظاهر صحّتها، أمّا على القول بالاجتماع فواضح لا سترة فيه مع تمشي القربة من غير فرق بين أن تكون حيثية الحرام متّحدةً مع حيثية الواجب كالصلاة في الدار المغصوبة لما عرفت من أنّ ميزان جواز الاجتماع ليس كون حيثية الواجب، مغايراً مع حيثية الحرام في الخارج حتى يفرق بين القسمين، بل الميزان كون المتعلّق في مقام التعلّق مختلفاً وهو موجود في كلا القسمين.

وأما على القول بالامتناع وتقديم الحرمة فلأنّ المانع من فعلية حكم الصلاة ليس إلّا فعلية الحرمة فلأجل المزاحمة بينهما وتقديم ملاك الحرمة بوجه من الوجوه صار حكم الواجب غير فعلي فإذا سقطت الحرمة لأجل الاضطرار، فلا مانع من فعلية حكم الواجب إذ لا تزاحم بينهما عندئذٍ ويكون الإتيان، إثباتاً بالواجب مع عامة أجزائه وشرائطه.

فإن قلت: إنّ المانع عن تحقّق الوجوب ليس هو الحرمة الفعلية، حتى يصير ارتفاعها سبباً لتحقّقه، بل المانع عن تحقّقه وتأثير ملاكه فيه، هو أقوائية ملاك الحرمة (أعني المفسدة الداعية إلى جعلها)، من ملاك الوجوب (أعني المصلحة الباعثة نحو الإيجاب) فمادامت المفسدة باقية على قوتها لا مجال لتأثير ملاك الوجوب وإن كان هنا مانع عن فعلية الحرمة أيضاً. (١)

قلت: هذا ما أفاده سيّدنا المحقّق البروجردي (ع) لكن وجود المفسدة الأقوى من مصلحة الواجب عند الاضطرار. أول الكلام، لأنّ العلم بالملاك، رهن وجود الحكم وفعليته، ومع عدمها، كما هو المفروض، فكيف تعلم فعلية المفسدة؟

فإن قلت: لو كان النهي عن التصرف في المغصوب، موجباً لتقيّد الصلاة

بقيد وجودي كلزوم كون الصلاة في مكان مباح أو بقيد عدمي كاشتراطها بعدم كونها في مكان مغصوب الذي مرجعه إلى مانعية الغصب لصحتها، فعندئذ يكون المأمور به مقيداً بقيد وجودي (إذا كانت الإباحة شرطاً) أو عدمي (إذا كان الغصب مانعاً) ومع عدم إمكان تحصيله يسقط الأمر بالمركب لعدم إمكان تحصيله، لا أنّ الواجب ينحصر في الباقي ويصحّ الإتيان به. قلت: إنّ ما ذكرته يتفرّع على بقاء شرطية المكان المباح أو مانعية المغصوب في حال الاضطرار وليس كذلك لأنّه إذا كان الوجوب الوضعي (الشرطية) أو الحرمة الوضعية (المانعية) مستفادين من الحكم التكليفي، فيسقطان مع سقوطه فلا يعقل أوسعية الوضع من التكليف. و إن شئت قلت: إذا قال الشارع لا يجوز لأحد أن يتصرّف في مال الغير إلاّ بإذنه يكون مفاده الزجر تكليفاً عن ذاك التصرف، فلو دلّ - مع ذلك - على شرطية الإباحة أو مانعية الغصب بالنسبة إلى التصرف، فسعة الحكم الوضعي وضيقة، تابع لسعة الحكم التكليفي فلا وجه لبقاء الحكم الوضعي الذي هو الفرع مع ارتفاع الحكم التكليفي الذي هو الأصل.

فالظاهر صحّة الصلاة والأعمال العبادية إلاّ ما كان له بدل مباح مثل الوضوء فإنّ التيمّم بالتراب المباح بدل عنه وعندئذ يجب عليه العدول إلى ماله بدل مباح كما قرر في محلّه. وعلى ضوء ما ذكر تجب عليه إقامة الصلاة التامة قياماً وركوعاً وسجوداً. نعم نقل صاحب الجواهر عن بعضهم رأياً شاداً فلاحظ^(١).

٢- حكم الاضطرار بسوء الاختيار

وهذه المسألة هي التي عقد البحث لبيانها في المقام ويقع في موارد:

الأول: في حكم الدخول.

الثاني: في حكم الخروج تكليفاً.

الثالث: في حكم العبادة حين الخروج وضعاً. فنقول:

أما الأول: فلا شكّ في حرمة الدخول لأنّه من مصاديق الغصب أو التصرف في مال الغير عدواناً. وهذا واضح إنّما الكلام في الأمر الثاني وهو الذي نطرحه .

الأمر الثاني: حكم الخروج

فقد اختلفت الأقوال في حكم الخروج وإليك بيانها:

١- إنّه منهي عنه بالنهي الفعلي وليس بواجب وهو خيرة سيّدنا الأستاذدام ظلّه -

٢- إنّه مأمور به شرعاً مع جريان حكم المعصية عليه، وإنّه منهي عنه بالنهي السابق

الساقط

من ناحية الاضطرار، اختاره صاحب الفصول.

٣- إنّه مأمور به مع عدم جريان حكم المعصية عليه، وليس منهيّاً عنه بالنهي السابق الساقط ذهب إليه المحقق الأنصاري واختاره المحقق النائيني.

٤- إنّه واجب وحرام بالفعل ذهب إليه أبو هاشم الجبائي المعتزلي (المتوفى ٣٠٣هـ) واختاره المحقق القمي.

٥- إنّه واجب عقلاً لدفع أشدّ المحذورين بارتكاب أخفّ القبيحين، وليس محكوماً بحكم شرعي بالفعل. نعم هو منهي عنه بالنهي السابق الساقط بالاضطرار ويجري عليه حكم المعصية. وهذا مختار المحقق الخراساني.

و هنا احتمال سادس^(١) وهو القول بالترتب في المقام وحاصله: أنّ الغصب بجميع أنحاء من الدخول والبقاء والخروج حرام لكن لا بهذه العناوين بل كلّ واحد بما أنّه غصب وتصرف في مال الغير، فإذا قال: لا تغصب يشمل هذه الأمور كلّها ثمّ إنّ هنا حكماً آخر مقيد بعصيان الخطاب الأوّل فلو عصى وغصب بالتوسّط يكون الخروج مأموراً به ومعنواً بعنوان حسن في رتبة عصيان النهي وعدم تأثيره.

يلاحظ عليه: أنّ الترتب إنّما يتصوّر إذا كان هناك خطابان، متزاحمان ملاكاً، وامثالاً، ومختلفان موضوعاً والمقام ليس من هذا القبيل فانه ليس هنا إلّا حكم واحد وهو الحرمة، لموضوع واحد وهو الغصب، فحكم عليه تارة بالنهي وقال: لا تغصب، وأخرى بالأمر بالصدّ العام فإنّ معنى أخرج، أي اترك الغصب بخروجك مثل قولك لا تغتب أو اترك الغيبة.

فكما أنّهما متّحداً حكماً وموضوعاً، متّحداً امثالاً لأنّ الأمر بالخروج أمر مقدّمي، لترك الغصب مهما أمكن، ومتّحداً ملاكاً كما هو واضح فما نحن فيه يفارق الترتب من جهات أربع فهناك حكمان، لموضوعين، لكلّ امثال وملاك وأما المقام فليس كذلك والشاهد على وحدة الحكم وأنّ الثاني أعني قوله: «وإن عصيت فاخرج» تأكيد للحكم الأوّل أنّه لو عصى ولم يخرج، ليس له إلّا عصيان واحد.

والحقّ من بين الأقوال هو قول المحقق الخراساني وهو مركّب من أمور:

١- واجب بالوجوب العقلي.

٢- ليس واجباً بالوجوب الشرعي.

١. نهاية الأصول: ٢٤٦/١، الطبعة الأولى.

٣- منهي عنه بالنهي السابق.

٤- النهي ساقط فعلاً وبقاً أثراً وهو العقاب.

أمّا أنّه محكوم عند العقلاء بوجوب الخروج والتخلّص فلأجل أنّه الطريق الوحيد للتخلّص من أشدّ المحذورين بارتكاب أقلّهما وهو ممّا يستقلّ به العقل، وأمّا أنّه ليس واجباً شرعاً فلأجل أنّه ليس في باب الغضب إلّا حكم واحد وهو حرمة وأما وجوب الخروج على النحو النفسي فليس حكماً مستقلاًّ ذا ملاك مستقلّ في مقابل حرمة الغضب بل هو عبارة أخرى عن حرمة الغضب بقاءً وأمّا الوجوب المقدّمي فسيأتي البحث عنه عند تحليل القول الثالث.

وأمّا أنّه محرّم بالنهي السابق، فلأنّ قوله: لا تغضب شامل لألوان الغضب كلّها ومنه البقاء والخروج لا بعنوانهما بل بما هما من أفراد الغضب، وتوهم أنّ ترك الغضب المتحقّق في ترك البقاء وترك الخروج أمر غير مقدور فلا يعمهما إطلاق لا تغضب مدفوع بأنّه مقدور ولو بالواسطة. أي بترك الدخول، ولا يلزم أن يكون ترك الشيء مقدوراً بلا واسطة.

وأمّا كون النهي السابق ساقطاً فلأجل عدم إمكان امتثاله بعد التوسط فترك التصرف في المغضوب بعد التوسط غير ممكن فالخروج بما أنّه تصرف في المغضوب غير مقدور الترك، ومعه كيف يكون الخطاب فعلياً وبالجملة: التصرف فيه بعد التوسط أمر قهري ضروري سواء كان بصورة البقاء أو الخروج ومعه لا يصحّ أن يخاطب بقوله: لا تغضب زاجراً عن كلّ تصرف صدر منه بعنوان البقاء والخروج.

ثمّ إنّ العلامة الطباطبائي صار إلى تصحيح الخطاب ولو في ظرف التوسط قائلاً بأنّه يكفي في صحّة الخطاب ترتّب الأثر عليه وإن كان الأثر نفس العقاب ويكفي في القدرة، القدرة على الامتثال في ظرف من الظروف والشرطان حاصلان والمكلف كان قادراً على ترك التصرف الخروجي قبل الدخول وهو يكفي في بقاء

الخطاب حتى في صورة العجز عن الامتثال كما إذا توسطها وفائدة الخطاب مع عجزه، هي صحّة عقابه ومؤاخذته. (١)

ولا يخفى أنّه خلط بين الخطاب النابع عن الإرادة الجدّية في حال الاضطرار وبين قيام الحجّة عليه حتى في هذا الظرف.

والأوّل منتف قطعاً لامتناع تعلق الإرادة بفعل العاجز والثاني ثابت بلا كلام لأنّ القدرة قبل الدخول أتمّت الحجّة على العبد في جميع أحواله من الدخول والبقاء والخروج، وكفاية القدرة في ظرف من الظروف إنّما يكفي في الثاني دون الأوّل.

الأقوال الأربعة الباقية

إذا تعرّفت على الحقّ في المقام، يجدر بنا أن نشرح سائر الأقوال الباقية تحت المشراط العلمي وإليك بيانها:

القول الأوّل: الخروج ليس بواجب شرعاً بل منهي عنه بالنهي الفعلي:

فله دعويان:

الأولى: أنّ الخروج ليس بواجب.

الثانية: أنّه حرام بالنهي الفعلي.

أمّا الأولى فلأنّه لم يدلّ دليل على وجوب الخروج من الأرض المغصوبة، أو وجوب التخلّص عن الغصب، أو وجوب ردّ المال إلى صاحبه، أو ترك التصرف في مال الغير بعناوينها بأن تكون هذه العناوين موضوعاً لحكم الوجوب وما ورد

١ . التعليقة على الكفاية، ص ١٤٣، بتوضيح منّا.

في بعض الروايات من أنّ المغضوب كلّه مردود فالظاهر أنّه تأكيد لحرمة الغضب.
وأما ما استدللّ به الشيخ على وجوب الخروج شرعاً فسيوافيك نقده عند التعرّض للقول
الثالث:

وأما أنّه حرام بالفعل فلا مبرر له إلاّ إطلاق الدليل وشمول إطلاق دليل الغضب له أيضاً.
أقول: الدعوى الأولى لا غبار عليها إنّما الكلام في الدعوى الثانية وهي كون الخروج
منهياً عنه بالنهي الفعلي وذلك: لأنّ النهي عن الخروج لا يخلو إمّا أن يكون بعنوانه الخاص أو
بما أنّه داخل تحت الخطاب الكلي أعني لا تغضب أمّا الأوّل فهو دفع للفاسد بالأفسد لأنّ النهي
عنه بذاك العنوان مستلزم للبقاء فيه وهو أشدّ محذوراً، وإن كان بعنوان الكلي وأنّه من
مصاديقه، فهو تكليف بالمحال لعدم قدرة المكلف على ترك الغضب إذ لو ترك الخروج لزم
الالتجاء إلى البقاء وهو أيضاً حرام ، ومعه كيف يصحّ التكليف.

نعم إنّ سيّدنا الأستاذ - دام ظلّه - ذهب إلى بقاء النهي في هذه الحالة وحاصل ما أفاده:
أنّ العجز مانع من الخطاب الشخصي دون الخطاب القانوني حيث إنّّه لا ينحلّ بعدد أفراد
المكلفين، ولا يشترط في صحّتها وجود القدرة والعلم في المكلف بل يتوجّه إلى العالم والجاهل
والقادر والعاجز ، ويكون فعلياً في حقّ الجميع غاية الأمر أنّ لذي العذر عذره، وليس في شأن
العقل، تقييد الخطاب بالقدرة لأنّ تصرّفه في إرادة الجاعل غير صحيح وإنّما شأنه التعذير لا رفع
الخطاب ولكنّه إنّما يعذر إذا طرأ العذر من غير سوء الاختيار لا بسوئه كما في المقام بالحكم
الفعلي قد يخالف بلا عذر، وقد يخالف معه ولا يرتفع أصلاً. (١)

يلاحظ عليه أمّا أوّلاً: فبالنقض، فإنّه ملتزم بتقييد الخطاب الشخصي بالقدرة وعندئذٍ يسأل عن المقيّد فهل هو الجاعل أو العقل، والأوّل منتفٍ لإطلاق كلامه وعدم تقييده، والثاني يستلزم أن يتصرّف العقل في إرادة الجاعل.

وثانياً: فبالحلّ، بيانه أنّ العقل لا يتصرّف في إرادة الجاعل أبداً وإنّما يكشف عن ضيق إرادته وعدم تعلّقها بالإبّالقادر، فالإنسان الذي طرأ عليه العجز ولو بسوء اختياره خارج عن إطار إرادة الفاعل.

وثالثاً: تظهر حقيقة الحال بما ذكرناه في باب الترتّب من أنّ الإهمال في عالم الثبوت غير ممكن فلو سئل المولى عن أنّ الخطاب شامل للعاجز أو لا، فلو قال نعم، يلزم التكليف بالمحال، ولو قال لا، ثبت المطلوب فتلخّص أنّه لا مجال لتصحيح بقاء الخطاب.

القول الثاني: إنّ الخروج واجب فعلاً شرعاً ومحرمّ بالنهي السابق الساقط

بالاضطرار

فالمدعى مؤلف من أمرين:

١- كونه محرماً بالنهي السابق الساقط فقد تبين وجهه، لأنّه أحد أفراد الغصب وأنّه كان من وسعه ترك الخروج بترك الدخول وعليه يصحّ عقابه دون خطابه لعدم إمكان امتثاله في حال الخطاب.

٢- كونه واجباً شرعاً لأنّه مصداق للتخلية وردّ المال إلى مالكه فلا مانع من كونه واجباً ولا مانع من اجتماع الحكمين المختلفين لاختلاف زمان تعلّقهما، لأنّ زمان تعلّق الحرمة هو قبل الدخول وزمان تعلّق الوجوب بعد الدخول والتصرف.

يلاحظ عليه: أنه قد عرفت أنّ الجزء الأوّل من المدعى حقّ لا غبار عليه. إنّما الكلام في الجزء الثاني فإنّه لم يدل دليل على وجوب ردّ المغضوب وإنّما الوارد هو حرمة الغضب، فإمسك المغضوب حرام لأجل كونه غضباً واستيلاء على وجه الطغيان في مال الغير، لا أنّ ردّه واجب. نعم يجب ردّ الأمانة إلى أهلها لقوله سبحانه: «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا» (النساء/٥٨) وهي خارجة عن البحث.

وأورد عليه صاحب المحاضرات بأنّ الميزان في صحّة جواز الاجتماع هو اختلاف زمان متعلقي الأمر والنهي، لا اختلاف زمان الأمر والنهي، فلو نهى يوم الأربعاء عن صوم يوم الجمعة وأمر به يوم الخميس لا يصحّ وإن كان زمان التعلّق مختلفاً، كما أنّه لو أمر بصوم يوم الخميس ونهى عن صوم يوم الجمعة في زمان واحد لجاز، والمقام من قبيل الأوّل لأنّ الخروج منهّي عنه بالنهي السابق على الدخول ومأمور به بالأمر اللاحق بعد الدخول.

أضف إلى ذلك أنّ الخروج إن كان مشتملاً على المفسدة امتنع تعلّق الأمر به وإن كان مشتملاً على المصلحة امتنع تعلّق النهي به. (١)

يلاحظ عليه: أنّ المفروض أنّ النهي السابق قد سقط وغير باق بعد ومعه كيف يمتنع الأمر به، وجريان حكم المعصية عليه ليس بمعنى بقاء الخطاب والحكم، بل معناه أنّه لما كان قادراً على ترك الغضب بألوانه وأفراده الثلاثة كالدخول والبقاء والخروج، ولكنّه عصى نهى المولى باختياره فهو يعاقب لأجل العصيان السابق لا العصيان الفعلي.

و بالجملة، إنّ النهي السابق الساقط لأجل امتناع امتثاله، سبب لصحّة العقاب على الدخول والبقاء والخروج فسبب العقاب المتوجّه إليه الآن، هو مخالفة

النهي السابق، والموجود فعلاً هو الأمر فقط، ولا مانع من الأمر بشيء فعلاً، مع العقاب عليه لأجل المخالفة السابقة.

وما ذكره من أنّ الميزان هو وحدة المتعلّق وإن كان صحيحاً إلاّ أنّه مشروط ببقاء كلا الحكمين إلى زمان الامتثال لا مع عدم بقائه لسقوطه بالاضطرار أو بالنسخ أو غير ذلك وتوهم أنّ العقاب لا يجتمع مع الوجوب مدفوع بوقوعه شرعاً كما في الواقعة في أربعة أشهر بعد الظهر والإيلاء، وإن كان المكلف في هذين الموردين قادراً على رفع العقاب بالكفارة فتأمل.

وما يقال من أنّ الخروج إن كان مشتملاً على المفسدة، امتنع تعلّق الأمر به وإن كان مشتملاً على المصلحة امتنع تعلّق النهي به، مدفوع بأنّ المصالح والمفاسد ليست من الكيفيات الجسمانيّة كالبياض والسواد حتى يمتنع اجتماعهما في مورد واحد بل جهات راجعة إلى حياة الفرد والمجتمع قائمة بنفس المكلف أو مجتمعه، ولا مانع من أن يكون شيء ذات مصلحة من جهة وذات مفسدة من جهة أخرى.

القول الثالث: وجوب الخروج مع عدم إجراء حكم المعصية عليه

استدل على ذلك بوجوه ثلاثة: ذكرها المحقّق الخراساني بصورة الإشكال والجواب:

الوجه الأوّل

إنّ الخروج مقدّمة لترك البقاء الواجب الأهم ومقدّمة الواجب واجبة فلا يكون منهيّاً عنه لامتناع الاجتماع.

وأجاب عنه المحقّق الخراساني أوّلاً: بأنّ مقدّمة الواجب إنّما تكون واجبة إذا

كانت مباحة لا محرّمة وكون الواجب أهمّ من المقدّمة المحرّمة وإن كان يوجب وجوبها إلاّ أنّه فيما لم يكن بسوء الاختيار ومعه لا يتغيّر عمّا هو عليه من الحرمة والمبغوضية. توضيحه: أنّ مقدّمة الواجب على أقسام أربعة، الأوّل: أن تكون مباحة فلا إشكال في وجوبها، الثاني: أن تكون محرّمة مع وجود المقدّمة المباحة فلا شكّ أنّ وجودها مانع عن وجوب المقدّمة المحرّمة. الثالث: أن تكون محرّمة مع الانحصار فيها لا بسوء الاختيار فلو كان الوجوب أهمّ ارتفعت الحرمة ولو كانت الحرمة أشدّ، ارتفع الوجوب وإن تساوى يتخير. الرابع: تلك الصورة مع سوء الاختيار ففيها تكون الحرمة مانعة من اتّصاف المقدّمة بالوجوب كما في المقام من غير فرق بين الحالات الثلاث فترك البقاء وإن كان أهمّ من الحرمة إلاّ أنّه لما كان الابتلاء بسوء الاختيار، تكون الحرمة باقية بحالها.

وثانياً: لو قلنا بسرّاية الوجوب إلى المقدّمة مع سوء الاختيار، يلزم أن تكون حرمة المقدّمة (الخروج) وعدمها معلّقة على إرادة المكلف واختياره. فلو لم يدخل الأرض المغصوبة تبقي المقدّمة على حرمتها وإن دخل، ترتفع الحرمة.

ثالثاً: لم يدل دليل على وجوب ترك البقاء حتى تكون مقدّمته أعني الخروج واجباً وإنّما دلّ الدليل على حرمة الغصب بأنّحاء. اللهمّ إلاّ أن يقال: أنّ النهي عن الشيء أعني: لا تغصب أمر بضدّه العام أعني: «ترك الغصب» و«البقاء» وقد عرفت عدم الملازمة في مبحث الضدّ. (١)

الوجه الثاني

إنّ التصرف في أرض الغير حرام دخولاً وبقاءً وأمّا التصرف الخروجي فليس بحرام أمّا قبل الدخول فلعدم التمكّن منه، وأمّا بعده فلكونه مضطراً إليه لأنّه

سبب للتخلّص، فحاله حال من يشرب الخمر للتخلّص عن الوقوع في التهلكة.
وأجاب عنه المحقّق الخراساني بوجوه:

- ١- النقص بالبقاء فإنّه غير مقدور قبل الدخول مع أنّه حرام وبالنقض بالأفعال التوليدية المترتبة على الأفعال المباشرة قهراً فإنّ تركها بتركها وإيجادها بإيجادها.
- ٢- الحلّ بأنّ التصرف الخروجي حرام مقدور، غاية الأمر أنّه مقدور بالواسطة، فتركه بترك الدخول والمقدور بالواسطة، مقدور أيضاً، وكون ترك الخروج بترك الدخول من قبيل السالبة بانتفاء الموضوع لا يضرّ في صدق المقدورية.
- ٣- إنّ قياس المقام بشرب الخمر لأجل التخلّص عن الهلكة، غير تامّ لما عرفت التفصيل فيه بين كون الاضطرار بسوء الاختيار وعدمه فيجب في الثاني إذا كان الواجب أهمّ دون الأوّل. (١)

والأولى أن يجاب؛ بأنّ التقلّب والتصرّف في المغصوب حرام إذا كان بسوء الاختيار فالدخول والبقاء والخروج حرام لأجل أنّه تقلّب وتصرّف في مال الغير لا بما هو دخول أو بقاء أو خروج فالقول بأنّ الخروج غير محرّم لعدم وقوعه تحت التمكنّ قبل الدخول مبني على كون المحرّم هو العناوين المتقدّمة، فعندئذٍ يقع البحث في أنّه كيف تعلّق النهي بالخروج مع أنّه غير مقدور قبل الدخول ثمّ يجاب بأنّ المقدور بالواسطة مقدور أيضاً، لكن ذلك تبعيد للمسافة، وإتّما المحرّم التقلّب في المغصوب وهو حرام بعمامة أفرادها وأمّا وصف التقلّبات بأسماء خاصة وعناوين معيّنة فإنّما هو من ناحية المكلف لا من جانب الشارع الأقدس كما لا يخفى.

١. المصدر نفسه: ٢٤٥-٢٤٨.

ثم إنّ الشيخ شبهه المقام بشرب الخمر لأجل التخلّص من الهلكة، والتشبيه في غير مورده لأنّه لا شك أنّ هناك تكليفين أحدهما، وجوب حفظ النفس والآخر حرمة شرب الخمر، فعندئذٍ تجري الملاحظة في تقديم أحدهما على الآخر، بخلاف المقام فإنّه ليس هناك إلّا تكليف واحد وهو حرمة الغضب والتصرّف في مال الغير وأمّا وجوب التخلّص أو ردّ مال الغير والخروج فليس واجباً إلاّ عقلاً لا شرعاً، ولو عبّر بوجوب هذه فإنّما هو تعبير آخر عن حرمة الغضب كما لا يخفى.

الوجه الثالث

ثم إنّ هنا وجهاً يمكن به الاستدلال على مختار الشيخ. ذكره صاحب الكفاية في السؤال الثالث وحاصله:

إذا كان الخروج مقدّمة لترك البقاء الواجب فإن كان مأموراً به لا غير فهو وإلّا فكيف يُعقل وجوبه مع حرمة مقدّمته المنحصرة وهل المنع الشرعي إلاّ كالامتناع العقلي. وأجاب عنه المحقّق الخراساني بأنّ المنع عن المقدّمة مع إيجاب ذبيها لا يمكن، لو لم يكن هنا إرشاد من العقل بلزوم الإتيان بالمقدّمة المحرّمة للتخلّص من الحرام الأشد، وأمّا معه فلا يلزم هنا محذور أبداً.^(١)

ولا يخفى عدم إتقان الجواب إذ كيف يرضى العقل بصحّة إيجاب ذي المقدّمة مع النهي عن المقدّمة أو مع العقاب عليها وهل هذا إلاّ طلب الأمر غير المقدور وإرشاد العقل لا يرفع هذا التنافي.

و لذلك عاد إلى جواب ثان وحاصله: إذا سلّمنا كلام الخصم وهو أنّه لا يجوز إيجاب شيء مع تحريم مقدّمته وأنّ إرشاد العقل غير كاف مع تحريم المقدّمة،

١. كفاية الأصول: ٢٦٨/١-٢٦٩.

فلنا أن نقول بسقوط وجوب ذبيها وهو ترك البقاء، أو التخلّص من الغصب والهلاك فيتبعه سقوط وجوب مقدّمتهما فقولته: «فالساقط إنّما هو الخطاب فعلاً» ناظر إلى سقوط وجوب ذبيها - وجه السقوط - هو حرمة المقدّمة، التي صارت سبباً لسقوط وجوب ذبيها ثمّ وجوب نفس المقدّمة.

والأولى إنكار وجوب ترك البقاء أو التخلّص أصلاً لا لسقوط وجوبه لأجل حرمة مقدّمته فليس هنا إلّا خطاب واحد وهو حرمة الغصب، وأمّا وجوب ترك البقاء ووجوب الخروج من باب المقدّمة فليس إلتحليلاً لذاك الحكم، لا حكماً مستقلاً في مقابل تحريم الغصب. وإن شئت قلت: كلّ هذه التعابير من وجوب ترك البقاء والتخلّص، والتخلية وردّ المال توضيح وتحليل لحرمة الغصب وغيرها.

هذه هي الوجوه الثلاثة ممّا استدل به الشيخ أو يمكن به الاستدلال على مدعاه في وجوب الخروج.

القول الرابع: أنّه واجب بالفعل وحرام كذلك

أمّا الأوّل فلأجل أنّه مقدّمة للتخلّص الواجب عقلاً أو شرعاً، وأمّا أنّه حرام فلأنّه مصداق للتصرف في مال الغير.

و أورد عليه المحقّق الخراساني إشكالين:

١- إنّ القول بوجوب الخروج وحرمة لأجل جواز اجتماع الأمر والنهي إنّما يصحّ لو كان متعلّق الأمر، غير متعلّق النهي. مع أنّهما في المقام واحد أمّا كون الخروج متعلّقاً للنهي فواضح وأمّا كونه متعلّقاً للوجوب المقدّمي فلأنّ التخلّص عنوان تعليلي للوجوب لا تقييدي وقد مرّ أنّه لا يكفي العنوان التعليلي. وإنشئت قلت التخلّص عنوان منتزع عن ترك الحرام (البقاء) المسبّب عن

الخروج.

٢- إنه إنّما يصحّ لو كانت هنا مندوحة، حتى يكون هنا مبرراً لفعلية النهي وليست هنا مندوحة ولا يصحّ النهي إلاّ على مبنى سيّدنا الأستاذ - دام ظلّه - من صحّة توجّه الخطابات القانونية إلى العاجز والمضطرّ أو على مبنى العلامة الطباطبائي (ع) من أنّه لا يشترط في صحّة الخطاب إلاّ ترتّب الأثر وهو صحّة العقاب وأنّ الخطاب خطاب تسجيلي لا حقيقي والغرض منه تصحيح العقاب. وقد عرفت ضعف كلا المبنيين.^(١)

فالحقّ هو القول الخامس الذي هو مختار المحقّق الخراساني وقد عرفت صحّته. فقد تم الكلام حول الأمرين الأوّلين حكم الدخول والخروج وحين البحث عن الأمر الثالث.

الثالث: في حكم العبادة حال الخروج فهل هي صحيحة أو لا؟

أفتى المشهور ببطالان الصلاة في حال السعة دون الضيق. وأورد عليه بأنّ اللازم على القول بالاجتماع هو الصحّة مطلقاً وكذلك على القول بالامتناع إذا كان المقدّم هو الأمر، وأمّا إذا كان المقدّم هو النهي فاللازم هو البطالان فما وجه التفصيل؟

أقول: نذكر مقتضى القاعدة ببيان صورها:

١. فقد ذكر المحقّق الخراساني صوراً خمساً^(٢):

١. لاحظ ص ٢٥٧ و ٢٥٩ من كتابنا هذا.

٢. كفاية الأُصول: ٢٧٢/١.

- ١- إذا قلنا بجواز الاجتماع، تكون الصلاة في الدار المغصوبة، والصلاة حال الخروج صحيحة فهو بما أنه غصب حرام وبما أنه صلاة واجب سواء كان بسوء الاختيار أو لا معه.
- ٢- إذا كان الاضطرار لابسوء الاختيار فتكون الصلاة صحيحة لسقوط النهي عن الغصب بالاضطرار فليس هنا إلا أمر سواء قلنا بجواز الاجتماع أو لا.
- ٣- إذا قلنا بالامتناع وكان الاضطرار بسوء الاختيار لكن قلنا بمقالة الشيخ الأنصاري من عدم كون الخروج محرّماً أو لا يجري عليه حكم المعصية فتكون الصلاة صحيحة لعدم النهي.
- ٤- إذا قلنا بالامتناع وكون الخروج منهياً عنه بالنهي السابق أو الحاضر، فإن قلنا بتقديم ملاك النهي، فلا شك في بطلان الصلاة سواء كانت في سعة الوقت أو ضيقه، فإنها في مثل ضيق الوقت تكون نظير فاقد الطهورين الساقطة معه الصلاة وسيوافيك ممّا أنّ تفصيل المشهور ناظر إلى هذه الصورة خلافاً للمحقّق الخراساني حيث جعله ناظراً إلى الصورة الخامسة.
- ٥- إذا قلنا بالامتناع وكون الخروج منهياً عنه بالنهي السابق أو الحاضر ولكن قدّمنا ملاك الأمر فمقتضى القاعدة هو الصحة مطلقاً، لكن يمكن توجيه التفصيل المنقول عن المشهور بما ذكره في الكفاية بتوضيح ممّا وهو أنّ الصلاة في الدار المغصوبة في سعة الوقت وإن كانت مصلحتها غالبية على ما فيها من المفسدة إلا أنه لا شبهة في أنّ الصلاة في غيرها تضادّها فأحد الفردين المضادّين خال عن المفسدة والمنقصة، والآخر واجد لها فلا محالة يكون الفاقد لها أهمّ من الواجد فالأمر الفعلي يتوجّه إلى الفاقد، ويكون الواجد منهياً عنه بحجّة أنّ الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده فتكون الصلاة في الغصب منهياً عنها لخلوّ الأهمّ

من المنقصة الناشئة من قبل اتحادها مع الغصب بخلاف المهم.
وأما الصلاة في ضيق الوقت فلانحصار امتثال الأمر بالصلاة في الأرض المغصوبة فلا أمر بالصلاة في خارج الأرض حتى يكون الأمر بالصلاة فيه ناهياً من إقامتها في الأرض المغصوبة ولعلّ نظر المشهور الذاهب إلى التفصيل، إلى هذا المبنى.

يلاحظ عليه: أنّ الأهمية والمهمية إنّما تتصوران فيما إذا كان الملاك في أحدهما أقوى من الآخر كإنقاذ النبي والوصي، دون ما إذا كان الملاك في الكل متساوياً ولكن كان أحد الفردين مشتتلاً على المفسدة، فإنّ الاشتغال على المفسدة لا يجعل أحد الفردين أضعف ملاكاً والآخر أقوى ملاكاً، فعندئذٍ لا وجه لتعيين الأمر بالصلاة في خارج الأرض حتى يكون موجباً للنهي عن الصلاة في داخلها والمفروض مغلووية مفسدة الغصب وعدم تأثيرها عند الاجتماع مع مصلحة الصلاة فتوجيه التفصيل بما ذكر لا وجه له. (١)

فالأولى أن يقال: إنّ التفصيل الموجود في كلام المشهور ناظر إلى الصورة الرابعة وهي مورد تقديم النهي وكون ملاكه أقوى من الأمر ووجه التفصيل بالصحة في ضيق الوقت، والبطالان في عدمه، هو ما دلّ على عدم سقوط الصلاة بحال، فعندئذٍ يكون حاكماً على أدلة حرمة التصرف في مال الغير، فلا يكون التحريم حكماً فعلياً ولا تكون الصلاة فيها أمراً مبغوضاً. وإن شئت قلت: إنّ الحكم بعدم سقوط الصلاة مطلقاً، والحكم بفعلية حرمة التصرف في مال الغير لا يجتمعان فتقديم الأوّل يقتضي رفع اليد عن الثاني فيكون المجال لحكم الصلاة فقط ومعه تصحّ الصلاة بلا كلام.

١. لاحظ تعليقة المحقق الاصفهاني: ٢٩٧/١.

و هذا بخلاف سعة الوقت إذ لا وجه لتقديم الأمر على النهي مع سعة فتكون التصرفات المتّحدة مع الصلاة أمراً مبعوضاً ومنهياً عنه، بلا أمر، كما هو المفروض من اختيار الامتناع في المسألة.

ثم إنّ المحقق البروجردي قد استوجه صحّة الصلاة في حال الخروج مطلقاً إذا كان الخارج نادماً حاله قائلاً بأنّ العبد إذا تاب بعد توسّطه في الأرض صارت التوبة رافعة للعصيان الصادر عنه بالدخول وتوابعه، وبعد التوبة يصير كمن لم يدخل في أرض الغير على الوجه المحرّم، ويصير الدخول الصادر عنه عصياناً المؤدّي إلى التوابع المحرّمة، بمنزلة ما لو لم يصدر عنه عصياناً وتمرداً فلا يصير الخروج عندئذٍ مبعوضاً إذ الفرض أنّه مضطرّ إليه وكونه أمراً اختيارياً باعتبار الدخول وبعده عصياناً وإن كان صحيحاً من هذه الجهة، لكن ارتفاع حكم الدخول بالتوبة، ارتفاع لحكم الخروج من هذه الناحية أيضاً. وعلى ذلك إن اتّحدت حركاته الخرجية بعد التوبة مع أفعال الصلاة وقت الصلاة تكون صحيحة. (١)

أقول: ما ذكره قدس سرّه تبعاً لصاحب الجواهر لا يكفي في الحكم بصحّة الصلاة لأنّ التوبة لا تكفي في رفع المبعوضية ما لم يحصل رضا صاحب الأرض لأنّ التصرف في أرض الغير ليس اعتداء على حقوقه سبحانه بل اعتداء على حقوق عبده الذين أعطاهم وسلّطهم عليها، فلا ترتفع المبعوضية إلاّ بالندم وكسب رضا صاحبها وعند ذلك تصير الصلاة صحيحة كما لا يخفى ومع إحراز الأمرين، لا يبقى مورد للبحث.

التنبيه الثاني:

في بيان الفرق بين باب الاجتماع والعموم والخصوص من وجه

قد عقد صاحب الكفاية هذا التنبيه لبيان مطالب ثلاثة:

الأول: على القول بالامتناع، ما هو الفرق بين قولنا: صل ولا تغصب وبين الدليلين اللذين بينهما من النسبة العموم والخصوص من وجه كما إذا قال: أكرم العلماء ولا تكرم الفساق ففي العالم الفاسق يجتمع الحكمان.

الثاني: ان تقديم أحد الدليلين وتخصيص الآخر به في المسألة على القول بالامتناع، لا يوجب خروج مورد الاجتماع عن تحت الأمر رأساً حتى تكون العبادة باطلة في مورد الأعداء كما إذا كان النهي اقتضائياً.

الثالث: ما هو المرجح في المقام لتقديم النهي على الأمر على القول بالامتناع وبيان هذه الأمور لأجل كون المختار عنده هو الامتناع والأفلا اجتماعي في فسحة من بيانها. وقد أشبع صاحب الكفاية البحث عن الأمر الأول عند البحث عن مقدمات المسألة فلاحظ الأمر الثامن والتاسع كما أنه بحث عن الأمر الثاني في عاشرها، وكان الأولى له هو عقد البحث للأمر الثالث فقط ونحن نقتفيه على وجه الإجمال. وحاصل ما أفاده في المطلب الأول أمور:

أ: قد سبق منّا في باب الترتب وفي نفس المقام أنّ هنا مسألتين ^(١) ربّما

١. يجمعهما أمر واحد وهو أنّ الكلّ من باب التزام، وهو على قسمين: قسم يكون سبب التزام ضيق قدرة المكلف وعدم تمكنه الجمع بين الحكمين كما في أنقذ الغريقين. وهذا هو الذي مرّ في باب الترتب وقسم يكون سببه، وجود التدافع بين ملاكي الحكمين كما في باب الصلاة والغصب فتدبر.

يوجب الخلط بينهما غموضاً في فهم مقاصد الكفاية.

الأولى: ما الفرق بين التزاحم والتعارض وهذا هو الذي سبق البحث عنه في باب الترتب.
الثانية: ما الفرق بين باب الاجتماع، وباب العامين من وجه كقولنا: أكرم العلماء ، ولا تكرم
الفساق حيث إن الدليلين الأخيرين يعدّان من قبيل المتعارضين في المجمع. بخلاف قولنا: صلّ
ولا تعصب حيث لا يعامل معهما معاملة المتعارضين، مطلقاً، أمّا على القول بالاجتماع فواضح
وأما على القول بالامتناع، فهما من باب المؤثرين والمقتضيين اللذين لا يمكن الجمع بينهما
فالملاك متدافعان تحقّقاً فيقدّم الغالب منهما ملاكاً وإن كان الدليل على مقتضى الآخر أقوى
سنداً وأتقن دلالة وليس من قبيل المتعارضين وإلا لوجب الرجوع إلى الأقوى دلالة وسنداً، بل
يرجع في تمييز الحكم الفعلي إلى الأقوى ملاكاً ومناطقاً وإلى ما ذكرنا يشير المحقّق الخراساني
«بل إنّما هو من باب تزاحم المؤثرين والمقتضيين فيقدّم الغالب منهما وإن كان الدليل على
مقتضى الآخر أقوى». بخلاف باب العموم والخصوص من وجه، فالملاك موجود في واحد
منهما دون الآخر، ولأجله يرجع في تعيين الواجد إلى المرجّحات الدلالية والسندية.

ب: ثمّ إذا علمت فعلية الخطابين، فإن علم الأقوى ملاكاً والأهمّ مناطقاً فيقدّم، وإلاّ
فيكون الأقوى دلالة أو سنداً، طريقاً إلى كشف الأقوى ملاكاً. وإن علمت فعلية أحد الحكمين
دون الآخر يتعيّن الأخذ بالفعلي منهما.

ج: ولو كان كلا الحكمين اقتضائيين يرجع إلى الأصل، مثلاً لو شككنا في مسألة الصلاة
في الدار المغصوبة في شرطية الإباحة أو مانعية الغصب يرجع إلى الأصل المحكّم في باب
الشروط والموانع. (١)

يلاحظ عليه أولاً: أن الأقوائية سنداً أو دلالة لا تكشف عن الأقوائية ملاكاً فلو قال الأعدل: أنقذ الوصي وقال العادل: أنقذ النبي فهل ترى من نفسك أن تجعل الأعدلية كاشفةً عن الأقوائية ملاكاً؟ كلاً.

وإن شئت قلت: إنَّ قوّة الكاشف أجنبية عن قوّة المنكشّف وليست بالإضافة إلى المقتضي من قبيل نسبة المعلول إلى العلة كي تكشف عنها كشافاً آتياً كما لا يخفى. ثم إنَّ المحقّق الاصفهاني وجه كلام المحقّق الخراساني بما هذا حاصله: أنَّ التعبد بالأقوى سنداً ودلالة منبعت عن ملاك ومقتضي فعلي ذاتي أو عرضي فلو لم يكن هذا الملاك أقوى لم يعقل التعبد بخصوص الأقوى بل وجب التعبد بالأضعف سنداً أو دلالة لكون المقتضي للتعبد به أقوى أو وجب التخيير بينهما لو لم يكن بينهما أقوى. (١)

ولا يخفى ما فيه من الخلط بين المصلحة في المتعلق، والمصلحة في نفس العمل بالأقوى سنداً ودلالة والكلام في المورد الأول دون الثاني فإنّ الكلام في أنّ أيّ واحد من الصلاة والغضب أقوى ملاكاً من الآخر حتى يؤخذ بحكمه ومن المعلوم أنّ الأقوائية دلالة وسنداً لا تكشف عن أقوائية الملاك في المتعلق.

وأما الأمر بالأخذ بالأعدل أو الأظهر فليس لأجل كونه كاشفاً عن أقوائية الملاك في المتعلق بل لأجل أنّ الأعدل أبعد من الكذب، والأظهر أقرب إلى مقصود المتكلم وأين هذه المصلحة من مصلحة المتعلق كمرعاج المؤمن في الصلاة أو إشاعة الفوضى في الغضب.

و ثانياً: أنّ ما ذكره من أنه إذا كان كلا الحكمين اقتضائيين يرجع إلى الأصل فلم يعلم مراده من الحكم الاقتضائي فهل المراد منه الأحكام المخزونة عند

صاحب الأمر، أو الأحكام التي لم يتحقق موضوعها، أو غير ذلك؟
هذا كله حول المطلب الأول وأما المطلب الثاني فأفاد:

«أنّ ترجيح أحد الدليلين لا يوجب خروج مورد الاجتماع عن تحت الأمر رأساً فهذا الكلام ناظر إلى تصحيح الصلاة على القول بالامتناع مع تقديم جانب النهي في صورة الجهل، والصحة لأجل أنّ وزان التخصيص في المقام، وزان التخصيص العقلي الناشئ من جهة تقديم أحد المقتضيين على الآخر والحاصل أنّه فرق بين التخصيص اللفظي الكاشف عن خروج المورد عن تحت الدليل العام وعدم شمول الإرادة الجديّة له رأساً، وبين التخصيص لأجل التزاحم فهو تخصيص مؤقت يكون مادام مفاد الدليل الآخر كان فعلياً، فإذا فرضنا عدم كون المقتضي فيه مؤثراً فعلاً للجهل أو الاضطرار يكون الآخر مؤثراً لما عرفت من أنّ الإخراج لم يكن إخراجاً من رأس، بل إخراجاً لأجل التزاحم فإذا ارتفع المانع يؤثّر المقتضي أثره.

ثم إنّ المانع تارة يمنع عن تأثير المقتضي للنهي، كما في مورد الاضطرار، فهو مانع عن أصل التأثير وأخرى يمنع عن فعلية التأثير كالجهل والنسيان، وعلى فرض عدم تأثير النهي أو فعليته فالصحة تارة لأجل الأمر وأخرى بالملاك وإلى ما ذكرنا أشار المحقق الخراساني وقال: «من جهة تقديم أحد المقتضيين وتأثيره فعلاً، المختصّ بما إذا لم يمنع عن تأثيره مانع، المقتضي لصحة مو^(١) رد الاجتماع مع الأمر أو بدونه فيما كان هناك مانع عن تأثير المقتضي للنهي له (كما في مورد الاضطرار)، أو كان هناك مانع عن فعلية التأثير كما في صورة الجهل والنسيان». (٢)

إلى هنا تمّ ما أراده المحقق الخراساني في المطلب الثاني.

١. وصف لقوله «المختص».

٢. كفاية الأصول: ٢٧٤/١.

أما المطلب الثالث أي المرجّحات النوعية لتقديم أحد الحكمين على الآخر على القول بالامتناع (وأما لو قلنا بجواز الاجتماع فلا مانع من إعمال الحكمين) فلا بدّ من تقديم ما هو الأقوى منطاً ثمّ إنهم ذكروا لتقديم النهي وجوهاً ثلاثة:

الأول: كون النهي أقوى دلالة من الأمر.

الثاني: دفع المفسدة أقوى من جلب المنفعة.

الثالث: الاستقراء في الشريعة يرشدنا إلى تقديم جانب النهي على الأمر.

أما الأول: فربّما يقال: إنّ دليل النهي أقوى دلالة من دليل الأمر لأنّ مفاد النهي شمولي بخلاف مفاد الأمر فإنّه بدليّ لأنّ النهي حسب الواقع ينحل بانحلال موضوعه ومتعلّقه في الخارج فيكون هناك نهى بعدد الموضوع، فيكون كلّ تصرّف عصيانياً للنهي المختصّ به وإن لم يتصرّف في شيء آخر كما أنّه لو كان له تصرّفان في مورد واحد، كان له عصيانان، وهذا بخلاف الأمر فإنّه بعث إلى الطبيعة ويكفي في امثالها صرف وجودها بأوّل مصداقها، لأنّ المفروض أنّ المطلوب هو الطبيعة بلا قيد توحيدٍ ولا تكثّر وهو يتحقّق بنفس إيجاد مصداق واحد.

وأورد على الاستدلال بأنّ مفاد النهي وإن كان شمولياً، ومفاد الأمر بدلياً لكنّه لا يكون مرجّحاً بعد كون الدليل فيهما هو الإطلاق، فهو في النهي يقتضي الشمول، وفي الأمر البدل. ورُدّ الإشكال بأنّ الشمول في النهي والنفي لو كان مستنداً إلى الإطلاق يلزم أن يكون استعمال «لاتعصب» في بعض الأفراد حقيقة، وهذا واضح الفساد فلا بدّ أن يكون الدليل عليه هو العقل لأنّ انتفاء الطبيعة إنّما يكون بانتفاء جميع أفرادها.

و نصر المحقّق الخراساني المستشكل بأنّه لا غنى لنا في استفادة الشمول

عن مقدمات الحكمة لأن النهي والنفي يدلان على انتفاء ما أريد من متعلقهما وأما ما هو المتعلق، فهل هو المطلق أو المقيد، فلا يتعين إلا بإجراء مقدمات الحكمة.

و بعبارة أخرى النهي في قوله: «ولا تغصب» يدل على انتفاء ما أريد من المتعلق أي الغصب لكن تعيين دائرة المراد منه، سعة وضيقاً يتوقف على إجراء مقدمات الحكمة فهل المراد هو النهي عن مطلق الغصب أو عن الغصب في غير حال الصلاة.

ثم عدل عما ذكره باحتمال كفاية دلالتهم على الاستيعاب في إثبات أن المراد من المتعلق هو المطلق كما يدعى في لفظة «كل رجل»^(١).

والحق أن يقال: إن كون مفاد أحدهما شمولياً، والآخر بديلاً لا يكون دليلاً على ترجيح مدلول أحدهما على الآخر بعد كونهما مستفادين من الإطلاق وعدم البيان، فكما أن النهي يمكن أن يكون بياناً للأمر، فيخصه بغير المغصوب فهكذا الأمر يمكن أن يكون بياناً للنهي، فيخصه بغير حالة الصلاة.

نعم لو كان الشمول وضعياً والبدي إطلاقياً يصح القول بتقديم الأول على الثاني كما إذا قال: لا تكرم الفساق وقال أكرم عالماً، فيما أن دلالة الأول على الشمول بالدلالة اللفظية أعني الجمع المحلى باللام ودلالة الثاني على كفاية فرد من أفراد الطبيعة بالدلالة العقلية لا مناص من أن يقدم الأول على الثاني عند التعارض كالعالم الفاسق.

هذا كله حول الدليل الأول على تقديم جانب النهي على الأمر.

أما الثاني: فهو مقتضى القاعدة المعروفة «دفع المفسدة أولى من جلب المنفعة»، فإنها تقتضي تقديم النهي على الأمر.

أقول: إن الدليل الأول مبني على تقديم النهي لكونه أقوى دلالة فهو ناظر إلى عالم الإثبات وهذا الدليل مبني على تقديم النهي، لكونه أقوى ملاكاً فهو ناظر إلى عالم الثبوت فهو مركب من صغرى وكبرى.

فالصغرى هي أن في ارتكاب النهي مفسدة، وفي ترك الواجب، ترك المصلحة، والكبرى هي أن دفع الأولى أولى من جلب الثانية.

وقد ناقش المحقق القمي في الصغرى بأن في ترك الواجب أيضاً مفسدة إذا تعيّن. وأورد عليه المحقق الخراساني بأن الواجب إذا تعيّن ليس إلا لأجل أن في فعله مصلحة يلزم استيفائها من دون أن يكون في تركه مفسدة كما أن الحرام بالعكس.

ثم إنّه ﷺ ناقش في الكبرى وسيوافيك الكلام.

الظاهر عدم صحّة القاعدة صغرى وكبرى.

أما الأولى فلأنّ المراد من المصالح والمفاسد، هي الأعمّ من الفردية والاجتماعية فعندئذٍ ربّما يكون في ترك الواجب مفسدة اجتماعية، كما في ترك الجهاد، فإنّه يوجب الذلّ والهوان وسيطرة العدو على النفوس والأموال وأي مفسدة أعظم من ذلك.

قال أمير المؤمنين عليه السلام: «فو الله ما عزي قوم في عقر دارهم قط إلا ذلّوا»^(١) ومثله ترك الزكاة فإن في تركها إيجاد الفوضى واتساع دائرة الفتنة وفقدان الأمن المالي. قال أمير المؤمنين عليه السلام: «فما جاع فقير إلا بما مُتّع به غني»^(٢).

١. نهج البلاغة، الخطبة ٢٧.

٢. نهج البلاغة، قصار الحكم، برقم ٣٢٨.

وأما الكبرى فلأن: الواجبات والمحرمات ليس على وزان واحد فربّ واجب يكون في تركه أشدّ المجازات. قال سبحانه: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا زَحْفًا فَلَا تُولُوهُمْ الْأَدْبَارَ * وَمَنْ يُولِهِمْ يُؤَمِّدْ دُبْرَهُ الْأَمْتَحَرِّفًا لِقِتَالٍ أَوْ مُتَحَيِّزًا إِلَىٰ فِتْنَةٍ فَبَاءَ بِغَضَبٍ مِنَ اللَّهِ وَمَأْوَاهُ جَهَنَّمَ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ﴾ (الأنفال / ١٥-١٦).

فهل يجوز تركه بحجة أنه يستلزم النظر إلى المرأة الأجنبية، وربّما يكون الأمر على العكس فليس هنا ضابط كلي دال على تقديم النهي على الأمر.

ثم إنَّ المحقق الخراساني أورد على القاعدة - بعد المناقشة في كلية الكبرى - ما هذا توضيحه:

١- إنَّ القاعدة راجعة إلى ما إذا دار الأمر بين كون الشيء الواحد واجباً أو حراماً كالمرأة المرددة بين كونها زوجة على رأس أربعة أشهر، أو أجنبية ، أو كالصلاة إلى الجهة المرددة بين كونها محرمة أو واجبة فتختص بما إذا كان هناك حكم واحد مردد بين الحكمين، لا مثل المقام الذي نعلم بوجود الحكمين ولكن حكم العقل بامتناع الاجتماع ولم يعلم ترجيح أحدهما وإن شئت قلت: تختص بما إذا كان دليل واحد ثبوتاً تردّد بين الدليلين إثباتاً، لا ما إذا كان هناك دليلان ثبوتاً وإثباتاً وحكم العقل بعدم إمكان إعمالهما.

٢- لو افترضنا العموم لكنتا الصورتين لكن الترجيح بالقاعدة مخصوص بما إذا قُطع بالأولوية لا ما إذا ظنّ و ليس في المقام أيّ قطع بها.

٣- ولو افترضنا عمومها لما إذا ظنّ بالأولوية لكنّها إنّما تجري إذا لم يكن المورد مجرى للبراءة كما في المثالين حيث دار الأمر بين الوجوب والحرمة التعيينين، حيث إنّ إجراء الأصل في أحد الاحتمالين يعارض إجراءه في الطرف الآخر لعلم القطعي بالإلزام المردد بين الحرمة والوجوب، لا في مثل المقام، فانه تجري البراءة عن الحرمة لاحتمال تساوي الملاكين وتساقطها فتكون الحرمة مشكوكة، ولا تجري

في جانب الوجوب للعلم بوجوب الصلاة على وجه الإجمال ولو في ضمن أفراد أخرى لها.
 ٤- لو قيل: إن الأصل عند الشك في الأجزاء والشرائط - ككون السورة جزء من الصلاة أو لا - هو الاشتغال وبطلان الصلاة بدونها، لما كان دليلاً على القول بالاشتغال وبطلان الصلاة في المقام، وذلك لوجود المقتضي للصحة في المقام وهو الأمر وليس المانع لإلّا الحرمة المرفوعة بأصل البراءة، بخلاف الشك في كمية الأجزاء والشرائط فلا علم بالصحة لاحتمال وجوب الشيء المشكوك جزئيته.

وحاصل الفرق بين المقامين هو أن الأمور به في المقام تام من حيث الأجزاء والشرائط والشك في الصحة نابع من جهة كونه مبغوضاً لأجل حرمة الغصب ولكن المبغوضية الواقعية، لا يؤثر في البطلان، والمبغوضية الفعلية وإن كانت مؤثرة فيه، لكنها مشكوكة لأجل الشك في الحرمة الفعلية المرفوعة بأصالة البراءة عقلاً ونقلًا، بخلاف الشك في الأجزاء والشرائط، فلو كانت السورة جزءاً للصلاة فتركها بما أنه ترك للجزء الواقعي مؤثر في البطلان وأما أصل البراءة فإنما ترفع جزئيتها ووجوبها في الظاهر، وهو غير العلم بعدم جزئيتها للصلاة في الواقع.

٥- هذا كله إذا قلنا بأن المفسدة الغالبة المحرزة مانعة عن صحة الصلاة وأما إذا قلنا بأنها بوجودها الواقعية الغالبة، مانعة وإن لم يعلم بها المكلف، فعندئذ تكون النتيجة معكوسة، فلا يجدي أصل البراءة في المقام وإن قلنا بها في المسألة الأخرى أي الشك في الجزئية والشرطية. والفرق أننا إذا افترضنا أن المفسدة بوجودها الواقعية الغالبة مانعة عن الصلاة، وهي وإن كانت غير معلومة لكنها محتملة ومع احتمال ذلك المانع لا يتمشى قصد القرية، إذ كيف يتقرب العبد تقرباً قطعياً بعمل يحتمل أنه مبعّد في الواقع، بخلاف الشك في الجزئية فإن الشك في البطلان ناش عن الشك في

الصحة الناشئ عن الشك في تعلق التكليف بها فإذا ارتفع التعلق حكم بالصحة. (١)
هذا توضيح كلامه وفيه مواقع للنظر يعلم بالإمعان والدقة نتركها للقارئ الكريم فلاحظ.

وأما الدليل الثالث أعني الاستقراء في الشرع، فالمتحصّل منه موردان:

١- أيام الاستظهار بعد تمام العادة وقبل العشرة حيث أمر الشارع بترك العبادة والحال أنّ الأمر يدور بين وجوب الصلاة وحرمتها ولكن الشارع غلب جانب الحرمة على جانب الوجوب وأمر بترك الصلاة.

٢- الوضوء والغسل بمائين مشتبهين فإنّ الأمر يدور بين الوجوب والحرمة فأمر بإهراق المائين ولزوم التيمم.

ولا يخفى ما فيه من الضعف.

أما أولاً: فلأنّ الحكم بالاستقراء ولو كان ناقصاً يحتاج إلى تتبع قدر معتدلاً به من الجزئيات حتى ينتقل منه الإنسان إلى الحكم الكلي ظناً، وأما تتبع موردين فهو لا استقراء تام ولا استقراء ناقص.

و ثانياً: أنّ لزوم الاستظهار بترك العبادة ، ليس أمراً متفقاً عليه بين الفقهاء بل اختلفوا فيه حسب اختلاف الروايات فمن قائل بالاستحباب كصاحب العروة الوثقى لاختلاف النصوص (٢) وقائل بوجوبه يوماً والتخيير في باقي الأيام، وقائل بوجوبه ثلاثة أيام والتخيير في الباقي إلى غير ذلك من الأقوال ومع هذا الاختلاف كيف يمكن أن يقال قدّم الشارع الحرمة على الوجوب.

٢. السيد الطباطبائي: العروة الوثقى.

١. كفاية الأصول: ٢٧٧/١-٢٧٨.

ثالثاً: أنّ لزوم الاستظهار لأجل الدليل الحاكم على كون الدم المشكوك حياً وهو الاستصحاب أو قاعدة الإمكان أعني كل دم يمكن أن يكون حياً فهو حيض. ومعه لا مجال لتقديم جانب الوجوب.

وأما المورد الثاني: ففيه أولاً: أنّ إطلاقه على خلاف القاعدة، لأنّ مقتضى إطلاقه هو لزوم إهراق الماء ولو كان الماء الثاني المشتبه، كثيراً يكفي لطهارة مواضع التوضي بالماء السابق ثمّ التوضؤ به، مع أنّ مقتضى القاعدة في هذه الصورة هو تكرار الوضوء مع تكرار الصلاة بالنحو الآنف إذ عندئذ يعلم بأنّ إحدى الصلاتين كانت مع الوضوء فإذن خرجنا عن القاعدة لأجل إطلاق النص، فلا يمكن انتزاع قاعدة كلية تفيد أنّ الشارع قدّم جانب الحرمة على الوجوب.

وثانياً: أنّ ترك الوضوء من الإنائين لأحد أمرين إمّا لأجل لزوم التشريع إذا قصد الوضوء الواقعي. وإمّا للتعبّد كما إذا توضأ بهما رجاءً، وعلى كلّ تقدير لا يجوز التعدي منه إلى سائر المقامات أمّا إذا كان تعبداً فواضح إذ معناه الاختصاص بمورده أمّا التشريع فالمفروض عدمه في المقام.

وثالثاً: أنّ تقديم الحرمة على الوجوب في مورد المائتين المشتبهين بإهراق الماء والتميم، لأجل أنّه لو توضأ بهما وإن كان يحصل له العلم بالطهارة من الحدث، لكن في مقابله يحصل له العلم بتنجس الأعضاء تفصيلاً في أنّ إصابة الماء الثاني إذا كان قليلاً، وتستصحب النجاسة إلى العلم بالمزيل هذا من جانب.

و من جانب آخر أنّ فتوى المشهور في بعض الموارد يكشف عن أنّه لو دار الأمر بين تحصيل الطهارة الحديثة والخبثية، تقدّم الثانية كما إذا كان محدثاً وكان بدنه أو ثوبه الساتر نجساً أيضاً، والماء الموجود غير كاف إلاّ لواحد منهما، فيجب عليه تطهير البدن والثوب، والتميم مكان الوضوء وما هذا إلاّ لأنّ للأولى بدلاً دون الثانية، ومن المعلوم في باب التزاحم تقديم ما ليس له بدل على ما له بدل.

وأما حدوث العلم التفصيلي بنجاسة العضو في زمان معين، فلأجل أنّ الماء الثاني لو كان قليلاً فبمجرد إصابة جزء من الماء إلى العضو قبل حصول التعدّد أو انفصال الغسالة، يعلم تفصيلاً بنجاسة ذلك العضو، لأنّه لو كان النجس هو الماء الثاني فواضح ولو كان النجس هو الماء الأوّل فالماء الثاني وإن كان طاهراً وبالتالي مطهراً لكنّه بما أنّه قليل لا يكون مطهراً إلاّ بعد انفصال الغسالة وتعدد الغسل، والمفروض عدم حصولهما، فزمان إصابته للعضو، قبل الانفصال والتعدد، زمان العلم التفصيلي بنجاسته نعم بعد حصولهما ينقلب العلم التفصيلي إلى العلم الإجمالي بنجاسة العضو إمّا بالماء السابق، المرتفعة قطعاً أو بالماء اللاحق، الباقية قطعاً، فيستصحب ذلك المعلوم تفصيلاً ولا مجال لجريان قاعدة الطهارة بعد تمامية أركان الاستصحاب وهو العلم بالنجاسة تفصيلاً في زمان معين . نعم لو كان الماء الثاني كثيراً بحيث لا يحتاج في التطهير به إلى التعدّد وانفصال الغسالة لم يحصل علم تفصيلي بنجاسة العضو بل يكون هناك من أوّل الأمر علم إجمالي بنجاسته إمّا بالماء السابق المرتفعة أو بالماء اللاحق الباقية فلا موضوع للاستصحاب فتجري قاعدة الطهارة.

أقول: الحقّ جريان استصحاب النجاسة في كلتا صورتين حتى فيما إذا كان الثاني كثيراً وذلك لحصول الغاية أعني قوله: «حتى تعلم أنّه قدر» وهي أعمّ من العلم التفصيلي والإجمالي. بل الحقّ كما سيوافيك في مبحث الاستصحاب أنّه يرجع فيه إلى ضدّ الحالة السابقة الموجودة قبل توارد المائين وذلك لأنّه يشترط في تأثير العلم الإجمالي أن يكون العلم محدثاً للتكليف على كلّ تقدير، بأن يكون استعمال الماء الطاهر محدثاً للتكليف مطلقاً سواء تقدّم استعماله أو تأخّر ففي مثله، يكون العلم الإجمالي بحدوث الطهارة والنجاسة مع الشكّ في التقدّم والتأخّر مؤثراً.

و هذا الشرط غير موجود في استعمال الماء الطاهر وإن كان موجوداً في

استعمال الماء النجس وذلك لأننا إذا افترضنا طهارة العضو فالعلم باستعمال الماء، الطاهر غير محدث للتكليف إذا تقدّم استعماله، لأنّ ورود الماء الطاهر على العضو الطاهر، لا يحدث تكليفاً بل يؤكّد طهارة العضو نعم هو محدث للتكليف إذا تأخّر استعماله وتقدّم استعمال الماء النجس فيكون مزيلاً للنجاسة الحاصلة باستعمال الماء النجس، فيكون محدثاً للتكليف على فرض دون فرض وهذا هو الذي قلنا إنّه غير محدث للتكليف على كلّ تقدير، وهذا بخلاف استعمال الماء النجس فهو محدث له على كلّ تقدير فيكون مؤثراً ومنجزاً وتستصحّب النجاسة الحاصلة باستعماله قبل الماء الطاهر أو بعده، إلى أن يحصل العلم بالمزيل، ولأجل ذلك قلنا يؤخذ بضدّ الحالة السابقة ومنه يعلم حكم عكس المسألة أعني ما إذا كان العضو نجساً، فتستصحّب الطهارة بالبيان السابق كما لا يخفى.

التنبيه الثالث

هل تعدّد الإضافات كالإكرام المضاف إلى العالم والفاسق بالأمر بالأوّل والنهي عن الثاني كتعدّد المعنونات والجهات أو لا؟ ذهب المحقق الخراساني إلى الأوّل لأنه لو كان اختلاف العناوين مجدياً مع وحدة المعنون كان تعدّد الإضافات مجدياً لأنّ المصالح والمفاسد تختلف حسب الإضافات والجهات وما يترأى من العلماء معاملة التعارض مع العموم من وجه، لأجل البناء على الامتناع أو إحراز عدم المقتضي لأحد الحكمين في مورد الاجتماع. و يظهر ذلك من الشيخ أيضاً قائلاً بأنّ العالم والفاسق طبيعتان متغائرتان فيلزم على المجوّز في مورد الصلاة والغصب، التجويز فيهما.

تمّ الكلام في باب اجتماع الأمر والنهي

والحمد لله ربّ العالمين

هل النهي عن الشيء يقتضي الفساد أو لا؟

وقبل الورود في صلب الموضوع نقدّم أموراً:

الأوّل: يظهر من المحقق الخراساني أنّ هذه المسألة، والمسألة السابقة متّحدتان جوهرًا ولبًا ومختلفتان في الجهة المبحوث عنها، فإنّ جهة البحث في هذه المسألة هي دلالة النهي بوجه على الفساد، ولكن جهة البحث في المسألة السابقة هي أنّ تعدّد الجهة هل يرفع غائلة اجتماع الأمر والنهي في مورده أو لا؟^(١)

يلاحظ عليه: أنّه لا جهة اشتراكٍ بين المسألتين حتّى نحتاج إلى بيان جهة التمايز فإنّهما مختلفتان موضوعاً ومحمولاً ويعلم ذلك بطرحِ عنواني المسألتين.

فمحور المسألة الأولى هو جواز تعلق الأمر والنهي بشيئين مختلفين في مقام التعلق ومتّحدين في مقام الإيجاد وعدم جوازه، هذا بناء على أنّ النزاع في تلك المسألة كبرويّ.

وأما على القول بأنّ النزاع فيهما صغرويّ كما عليه المحقق الخراساني فلبّ البحث عبارة عن كون تعدّد العنوان موجباً لتعدّد المعنون ورافعاً للغائلة أو لا.

١. كفاية الأصول: ٢٨٣/١.

فأين هذه المسألة ممّا نحن فيه، أعني: وجود الملازمة بين النهي والفساد ثبوتاً على القول بأنّ النزاع عقليّ، ودلالة وإثباتاً على القول بأنّه لفظي. فهما مسألتان مختلفتان من جميع الجهات.

أضف إلى ذلك أنّ ركيزة المسألة الأولى هي وجود الأمر والنهي معاً كما أنّ ركيزة المسألة الثانية هي وجود النهي سواء أكان معه أمر كما في مورد العبادات أم لم يكن معه أبداً كما في باب المعاملات.

نعم لو قلنا في المسألة السابقة بجواز الاجتماع وأنّ متعلّق الأمر غير متعلّق النهي، أو قلنا بالامتناع ولكن قدّمنا الأمر ورفضنا النهي، فلا يبقى حينئذٍ أيّ مجالٍ للبحث عن المسألة الثانية، إمّا لعدم تعلّق النهي بالعبادة، أو لعدم وجود النهي أصلاً.

وأما لو قلنا في المسألة السابقة بالامتناع وقدّمنا النهي، فهو يحقّق موضوعاً وصغرى للمسألة الثانية، والصلة بهذا المقدار لا تجعل المسألتين مسألة واحدة.

الثاني: أنّ البحث في المسألة السابقة عقلي محض وليس لدلالة اللفظ فيها أيّ دخل، وأمّا المقام فمن قائل إلى أنّ البحث عقليّ في هذه المسألة كما عليه الشيخ الأنصاري والمحقّق النائيني - قدس سرهما - إلى قائل آخر بأنّه لفظي كما هو الظاهر من المحقّق الخراساني، أو لا هذا ولا ذاك وإنّما يخضع كونها من أيّ قسم، للدليل القائم عليها، فإن استدلّ بدليل عقلي يكون النزاع عقلياً، وإن استدلّ بدليل لفظي يكون النزاع لفظياً.

وإن شئت قلت: هل البحث في الملازمات العقلية للأحكام وأنّ النهي عن الشيء يلزم الفساد سواء أكان هناك لفظ أم لا؟ أو أنّ النزاع في دلالة الألفاظ على الفساد كما ربّما يقال بأنّ الظاهر من النهي هو الإرشاد إلى الفساد أو إلى

المانعية، والأول كقوله: دعي الصلاة أيام أقرائك^(١) أو لا تبع ما ليس ع^(٢) نذك والثاني كما في قوله عليه السلام: لا تجز الصلاة في شعر ووبر مالا يؤكل لحمه.^(٣) وبعبارة ثالثة هل النزاع في الثبوت كما عليه القول الأول، أو في الإثبات كما عليه القول الثاني؟

استدل للقول الأول بأن أبا حنيفة قال بأن النهي يدل على الصحة ومن المعلوم أن استنتاج الصحة من النهي ليس إلا بالدلالة العقلية لا بالدلالة اللفظية. يلاحظ عليه: أنه لا يجعل النزاع ممحضاً في العقلية غاية الأمر أنه يصح البرهنة عليه من طريق العقل أيضاً.

واستدل المحقق الخراساني على كون النزاع لفظياً، بأن بين الأقوال قولاً بدلالته على الفساد في المعاملات مع انكار الملازمة بينه وبين الحرمة التي هي مفاده فيها.^(٤) يلاحظ عليه: بمثل ما لاحظنا على السابق، فإنه يجعل النزاع صالحاً لأن يكون لفظياً ولا يجعله ممحضاً فيه لإمكان الاستدلال عليه عن طريق العقل كما في باب العبادات. ثم إن المحقق الثاني أورد على نفسه إشكالاً وجواباً وإليك توضيحها: أما الأول فإن الملازمة بين الحرمة والفساد في باب العبادات إما ثابتة أو لا. فعلى الأول يكون النزاع عقلياً سواء كان هناك نهى لفظي أو لم يكن كما إذا

١. كنز العمال: ٤٢/٦، ٢٦٢. ٢. سنن النسائي: ٢٨٩/٧.

٣. الوسائل: الجزء ٣، الباب ٢ من أبواب لباس المصلي، الحديث ٧.

٤. كفاية الأصول: ٢٨٣/١.

كانت الحرمة معقد الإجماع، وعلى الثاني تكون الملازمة منتفية بينهما.
وعلى كلا التقديرين فالنزاع عقلي إثباتاً ونفيّاً هذا هو الإشكال، وقد أجاب عنه بقوله:
«لإمكان أن يكون البحث معه في دلالة الصيغة بما تعمّ دلالتها بالالتزام».^(١)
توضيحه: أنّ النزاع على القول بالملازمة لفظي أيضاً، لأنّ المراد من الدلالة ليست هي
الدلالة المطابقية أو التضمينية، بل الدلالة الالتزامية التي يعدها المنطقيون من الدلالات اللفظية
خلافاً لعلماء البيان فإنهم يعدونها دلالة عقلية، هذا إذا كان النهي موجوداً لفظياً، وأمّا إذا لم يكن
في مقام الإثبات فالنهي اللفظي مستكشف عن معقد الإجماع، فتكون دلالته أيضاً لفظية.
والحقّ أنّ النزاع يمكن لحاظه لفظياً، ويمكن لحاظه عقلياً، ولا اختصاص له بواحد دون
سواه.

فإن كان أساس الاستدلال هو ادّعاء الملازمة وعدمها يكون النزاع عقلياً.
وإن كان أساس النزاع في ظهور النهي في الإرشاد إلى الفساد أو المانعية وعدمه، يكون
النزاع لفظياً.

فإن قلت: إنّ دلالة النهي الإرشادي على الفساد ليس مورداً للنزاع، لاتفاقهم على فساد
المنهي عنه حينئذٍ.

قلت: إنّ الكبرى وإن كانت مسلّمة، لكن البحث في الصغرى وأنّ النهي في العبادات
والمعاملات هل هو ظاهر في النهي الإرشادي إلى الفساد، أو ظاهر في النهي المولوي؟ فكون
الكبرى أمراً مسلماً لا يوجب كون الصغرى كذلك.

الثالث: لا شكّ أنّ المسألة أصولية لكون نتيجة البحث واقعة في طريق الاستنباط فلو
قلنا بدلالة النهي على الفساد، أو بالملازمة بين النهي والفساد،

١. كفاية الأصول: ٢٨٣/١.

تكون العبادات والمعاملات المنهية فاسدة لا يترتب على إتيانها الأثر المقصود من سقوط الإعادة والقضاء، أو خروج المعوّض من ملك البائع ودخوله في ملك المشتري والتمن على العكس فيقال البيع الربوي ممّا تعلّق به النهي، وكلّ ما تعلّق به النهي فهو فاسد، فينتج أنّ البيع الربوي فاسد.

فإن قلت: قد تقدّم في الأمر الأوّل من مقدّمة الكتاب أنّ الفرق بين المسألة الأصولية والقاعدة الفقهية، هو أنّ محتوى الأولى ليس حكماً شرعياً مجعولاً، بخلاف الثانية فإنّ مضمونها هو الحكم الشرعي المجعول.

والمسألة في المقام تحتوى بيان الحكم الشرعي، وهو فساد المنهي عنه على القول بدلالته عليه أو عدمه وليست من المسائل الأصولية.

قلت: ليس الفساد حكماً شرعياً وإنّما هو أمر انتزاعي من عدم ترتّب الآثار الشرعية للبيع المنهي عنه. من خروج المعوّض عن ملك البائع ودخول العوض في ملكه وإلاّ فلو قلنا، بأنّه مجعول كالصحة فلا محيص عن كونها قاعدة فقهية. فلاحظ.

الرابع: في تعيين محلّ النزاع من أقسام النواهي:

إنّ النهي ينقسم إلى تحريمي وتنزيهي، وإلى نفسي وغيري، وإلى أصلي وتبعي، وقد اختلفت كلمتهم في كون الجميع داخلاً في محلّ النزاع إمّا عنواناً إذا كان عنوان البحث شاملاً له، أو ملاكاً إذا لم يشمله عنوانه، كما عليه المحقّق الخراساني، أو اختصاصه بالنهي التحريمي النفسي وأنّ النهي التنزيهي والغيري خارجان عن محلّ النزاع لعدم دلالتهما على فساد العبادة، كما عليه المحقّق النائيني، فلنشرع بتوضيح ما أفاده المحقّق الخراساني.

لا إشكال في دخول النهي التحريمي النفسي الأصلي في محل النزاع، إنّما الكلام في دخول غيره، فهو إما داخل ملاكاً أو عنواناً وذلك أنّ النهي التحريمي داخل في عنوان البحث، ولكن النهي التنزيهي، كالنهي عن الصلاة في الحمام أو عند طلوع الشمس وغروبها، وإن لم يكن داخلاً في العنوان لكّنه داخل فيه ملاكاً، أمّا عدم دخوله فيه عنواناً، فلأنّ النهي ظاهر في النهي التحريمي، وأمّا دخوله فيه ملاكاً، فلأنّ ملاك النزاع عبارة عن كشف النهي عن عدم المطلوبة المانع عن التقرب وهو موجود في كلا القسمين.

نعم النزاع في التنزيهي مختصّ بالعبادات التي يطلب فيها التقرب، ولا يعمّ ملاك التنزيهي، المعاملات لعدم مطلوبة التقرب فيها.

وأما الغيري كالنهي عن الصلاة عند الابتلاء بالإزالة فالأصلي منه داخل في العنوان، وأمّا التبعي منه فلو قلنا بأنّ الأصلي ما فهم حكمه بخطاب مستقلّ والتبعي مالم يكن كذلك، فيدخل التبعي أيضاً في العنوان لكونه من أقسام الدلالة اللفظية. ولو قلنا بأنّ الأصلي ما تعلقت به إرادة مستقلة، والتبعي ما ليس كذلك بل لو التفت لأرادته فيدخل التبعي في عنوان البحث ملاكاً لعدم كونه من مقولة الدلالة.

ثمّ إنّ علل دخول الغيري في محلّ النزاع بقوله: فإنّ دلالته على الفساد... وحاصله أنّ المجوّز لدخول النهي في محلّ النزاع كون الشيء منهياً عنه، وكون النهي كاشفاً عن عدم المطلوبة، سواء ترتب عليه العقاب كما في النفسي أو لا كما في الغيري، ويؤيد ذلك ما سبق، من أنّ ثمرة البحث عن كون الأمر بالشيء، مقتضياً للنهي عن ضده، هو فساد المنهية عنه إذا كان عبادة، هذا حاصل كلامه. (١)

يلاحظ عليه بأمرين:

١- إنّ الظاهر أنّ النهي في لسان الأصوليين أعمّ من التحريمي والتنزيهي لشيوع النواهي التنزيهيّة في الشريعة، فلا وجه لاختصاصه بالتحريمي بل هو والتنزيهي داخلان في العنوان.

٢- إنّهُ لَمَّا جعل النزاع في هذا الفصل لفظياً لا عقلياً، كما مرّ فقد فصل في دخول النهي الغير التبعية بين مسلك المشهور ومختاره، ولمّا كان الغير التبعية على مسلكهم من مقولة الدلالة فيدخل في محلّ النزاع عنواناً، وأمّا على مختاره فلمّا كان من مقولة المعنى فيدخل ملاكاً مع أنّه يلزمه ذاك التفصيل في النهي الغير الأصلي أيضاً فإنّه على مسلكهم من مقولة الدلالة، لا على مختاره، لأنّ كون الشيء متعلّقاً للإرادة المستقلّة، أعمّ من كونه مبرزاً، باللفظ وعدمه، اللهمّ إلاّ أن يقال بالملازمة بين الأصلي والإبراز باللفظ.

ثمّ إنّ المحقّق النائيني قال بخروج النهي التنزيهي من محلّ النزاع قائلاً: بأنّ النهي التنزيهي عن فرد لا ينافي الرخصة الضمنية المستفادة من إطلاق الأمر فلا يكون بينهما معارضة ليقيد به إطلاق الأمر، نعم لو تعلّق النهي التنزيهي بذات ما يكون عبادة لكان لدعوى اقتضائه الفساد مجال من جهة أنّ ما يكون مرجوحاً ذاتاً لا يصلح أن يتقرّب به إلاّ أنّ النواهي التنزيهيّة الواردة في الشريعة المتعلّقة بالعبادات لم تتعلّق بذات العبادة على وجه يتحدّ متعلّق الأمر والنهي. (١)

يلاحظ عليه: أنّ ما ذكره من عدم اقتضاء النهي التنزيهي فساد العبادة وإن كان حقّاً، لكنّه لا يوجب خروجه عن محلّ النزاع إذ يمكن أن يتوهم أنّ النهي كاشف عن عدم المطلوبة أو الحزاة وهما لا يجتمعان مع التقرب.

والحاصل أنّ كون الفساد على خلاف التحقيق أمر، وكونه غير داخل في محطّ النزاع شيء آخر. والكلام في الدخول وعدمه إنّما هو قبل التحقيق وبيان الحال لا بعده، وما ذكره راجع إلى ما بعد التحقيق.

١. الفوائد الأصولية: ١ / ٤٥٥-٤٥٦.

ثم إنهما لم يذكر من النهي الإرشادي والتشريعي والنهي التخييري شيئاً فنقول:

١- النهي الإرشادي المسوق لبيان المانعية كما في النهي عن الصلاة في غير المأكول فلا إشكال في دلالة على الفساد، ولأجل ذلك الوضوح يخرج عن محل النزاع، فإنه يدل على أنّ الصلاة ولُبس غير المأكول لا يجتمعان سواء قلنا بأخذ قيد عديمي في المأمور به كما عليه البعض من إرجاع المانعية إلى أخذ ذلك القيد فيه وإن كان غير تام لرجوع المانعية عندئذٍ إلى شرطية العدم، أو قلنا بأن مفاده هو الإرشاد إلى أنّ ذلك الشيء المنهي عنه والصلاة لا يجتمعان وعلى كلّ تقدير وضوح الحكم يستلزم عدم دخوله في محلّ النقاش بين الأعلام.

وأظهر منه خروجاً النهي المسوق لبيان الفساد كما في قوله: «لا تبع ما لا يُملك».

٢- النهي التشريعي و مفاده النهي عن الاعتقاد بكون شيء مأموراً به بالخصوص ، كما إذا صلّى في مكان خاص زاعماً بتعلّق أمر خاص به مع إطلاق الأمر فصار باعتقاده وعمله مشرّعاً، فهل هو داخل في محلّ البحث أو لا؟

يظهر من المحقّق القوچاني خروجه عن حريم النزاع قائلاً بأنّ مفاد النهي التشريعي هو البطلان فلا يتصوّر فيه النزاع.

يلاحظ عليه: أنّ غاية ما يدل عليه النهي التشريعي هو حرمة الإتيان بالعمل الناشئ منه. أمّا الفساد فليس من المداليل الواضحة، فيقع البحث عن دلالة على الفساد، أو ملازمته معه عقلاً، أو عدمهما.

٣- النهي التعييني والتخييري كما إذا قال: لا تصلّ في الدار المغصوبة، أو لا تجالس الفساق، فصلّى فيها مع مجالستهم، فالظاهر دخول القسمين في محلّ النزاع لكن المحرّم في الأوّل نفس العمل، وفي الثاني الجمع بين العملين.

الخامس: ما هو المراد من العبادة في هذا المقام؟

عُرِّفت العبادة بوجوه:

أ: ما أمر به لأجل التعبد به.

ب: ما تتوقف صحته على النية.

ج: ما لا يعلم انحصار المصلحة فيها في شيء. (١)

د: ما ذكره المحقق الخراساني: ما يكون بنفسه وبعنوانه عبادة له تعالى، موجباً بذاته

للتقرب من حضرته لولا حرمة كالسجود والخضوع له وتسبيحه وتقديسه.

أو ما لو تعلّق الأمر به كان أمره أمراً عبادياً لا يكاد يسقط إلا إذا أتى به بنحو قربي كسائر

أمثاله نحو صوم العيدين والصلاة في أيام العادة. (٢)

يلاحظ على الشق الأول من التعريف الأخير: أنه لو كان السجود والخضوع والخشوع

عبادة ذاتية لما جاز أمر الملائكة بالسجود لآدم، ولما جاز ليعقوب أن يسجد ليوسف، فإن لازم

ذلك أن الله تعالى أمر الملائكة بعبادة آدم، أو أن يعقوب قام بعبادة ابنه وهو كما ترى، إذ معناه

أنه أمر بالشرك، والله سبحانه لا يأمر بالفحشاء: ﴿أَتَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾. (٣)

وبذلك يظهر أنه ليس شيء من السجود والخضوع والخشوع عبادة ذاتية وأن محقق

العبادة بالمعنى الوارد في قوله سبحانه: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ شيء آخر كما سيوافيك.

١. و سيوافيك ما هو التعريف الصحيح للعبادة فانتظر. ٢. كفاية الأ صول: ٢٨٤-٢٨٦/١.

٣. يونس/٦٨.

ثم إنَّ المحقق الخراساني أورد على التعاريف الثلاثة الأولى بأنَّ واحداً منها لا يمكن أن يتعلّق بها النهي (لكونها ملازمة للصحة الفعلية).

يلاحظ عليه: أنّ ما ذكره إنّما يتم في التعريف الأول، فإنَّ ماله الأمر فعلاً يكون صحيحاً، فلا يصحّ تعلّق النهي به والكلام في العبادة التي يصحّ تعلّق النهي بها، وأمّا الأخيران فيصحّ تعلّق النهي بالعبادة المفسرة بهما، وذلك لأنّ ما يتوقّف صحّته على النية أو مالا يعلم انحصار المصلحة فيه لا يلازم الصحة الفعلية حتى لا يصحّ تعلّق النهي به، والحقّ أنّ المراد من العبادة في المقام هو ما ذكره المحقق الخراساني في الشقّ الثاني من عبارته، وهو: مالا يسقط أمره على فرض تعلّقه به إلاّ إذا أتى به بوجه قربي فخرجت التوصيليات لأنّها أمور تسقط لو لم يأت به كذلك، والمراد من المعاملات العقود والإيقاعات، التي تتصفان بالصحة تارة وبالفساد أخرى.

بحث استطرادي

قد عرفت ما هو المقصود من العبادة في مصطلح الأصوليين في المقام ، بقي هناك بحث و هو بيان المقصود من العبادة في القرآن؟

أقول: العبادة في القرآن التي لا يجوز الإتيان بها إلاّ لله، لقوله سبحانه: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ (الحمد/٥) هي القول أو العمل الحاكي عن الخضوع القلبي أمام من نعتقد أنّه إله خالق أو ربّ مدبّر أو من بيده مصير الإنسان عاجلاً وأجلاً.

فلو كان المخضوع له إلهاً حقيقياً وربّاً واقعياً، كان مصير الإنسان بيده حقيقة فالعبادة حقّه والخاضع موحد، وأمّا لو كان إلهاً أو ربّاً كاذباً ولم يكن مصير الإنسان بيده، فالعبادة عبادة لغير صاحبها، والعابد مشرك.

و لأجل ذلك تتّصف عبادة الموحّدين بالعبادة الحقّة، وعبادة المشركين

بالعبادة الباطلة، فإنَّ المشركين وإن لم يؤمنوا بأنَّ الأصنام والأوثان كإله للعالمين وخالقهم، لكن كانوا يؤمنون بأنَّ آلهتهم أرباب يدبرون العالم كله أو بعضه، وقد كان احتجاج إبراهيم على مشركي عصره في ذلك المصاف، فقد كان البابليون يعتقدون بإله العالمين ومع ذلك كانوا يقولون بأنَّ الكواكب والشمس والقمر أرباب يدبرون ما تحتها من الأفلاك ومن فيها، ولأجل ذلك ترى أنَّ إبراهيم يصرُّ على لفظ الربِّ. قال سبحانه: ﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَىٰ كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ إِنِّي لَأَحِبُّ الْإِفْلِينَ﴾ (الأنعام/٧٦).

و إن شئت قلت: إنَّ العبادة عبارة عن الخضوع أمام من يقوم بالخلق والإحياء والرزق وغيرها من أفعاله سبحانه، كإنزال المطر وشفاء المرضى وغفران الذنوب وقضاء الحوائج، فلو كان المخضوع له يملك تلك الأفعال حقيقة فالعبادة حقّه، وإن كان لا يملكها حقيقة، فالخضوع أمامه عبادة له وظلم في حقّه سبحانه.

و عبدة الوثن وإن كانوا مؤمنين بإله العالم وخالقه، لكنهم كانوا على عقيدة أنَّ الله سبحانه فوّض أمر التكوين كله أو بعضه إليهم، وتقاعد هو عن ساحة التدبير، وكانوا يرددون حين الطواف والسعي قولهم: «لبيك اللهم لبيك، لا شريك لك، إلا شريك هو لك، تملكه وما ملك».

هذا وأنَّ الله سبحانه ينسب إلى اليهود والنصارى بأنهم كانوا يتخذون أحبارهم ورهبانهم أرباباً من دون الله. قال سبحانه: ﴿اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَمَا أُمُّرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا إِلَهًا وَاحِدًا لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ سُبْحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ (التوبة/٣١).

ومن المعلوم أنَّهم لم يكونوا مؤمنين بخالقيتهم بل وربوبيتهم في التكوين، وإنَّما كانوا على عقيدة أنَّ التشريع الذي هو فعل الله سبحانه، بأيديهم فلمهم

تحريم حلال الله وتحليل حرامه.

فتحصّل (١) من ذلك : أنه لو كان الخضوع بأشدّ مراحلهِ خالياً عن الاعتقاد بالوهمية المخضوع له أو ربوبيته أو كونه مفضّلاً إليه أمر التكوين والتشريع لا يكون شركاً في العبادة، نعم يمكن أن يكون حراماً لغير ذلك الوجه، كالسجود أمام الإنسان مع الاعتقاد بأنه إنسان لا يملك لنفسه نفعاً ولا ضرراً، لما ورد النهي عن الإتيان بصورة العبادة المشتركة بين جميع الملل أمام غير الله.

السادس: قال المحقق الخراساني (٢): لا يدخل في عنوان النزاع إلا ما كان قابلاً للاتّصاف بالصحة والفساد بأن يكون تارة تاماً يترتب عليه ما يترقب منه من الأثر، وأخرى لا كذلك لاختلال بعض ما يعتبر في ترتبه، فخرج أمران:

١- ما لا أثر له شرعاً، كالنهي عن المشي، فإنه لا موضوع للأثر الشرعي حتى تكون له حالتان فيترتب الأثر تارة فيصح ولا يترتب أخرى فيبطل، فلا يدلّ النهي فيه إلا على الحرمة التكليفية فقط.

٢- أو كان أثره ممّا لا يكاد ينفك عنه كالضمان بالإتلاف والاستيلاء من دون طرو عنوان ثانوي عليهما كما إذا كانت دار ما مأوى للفتنة ولا تخمد إلا بهدمها.

ثم إنّ المحقق الخراساني فسّر المعاملة بالأعم من العقود والإيقاعات، حيث قال: «عقداً أو إيقاعاً أو غيرهما».

و لعلّه أراد من الغير الرضاع والإحياء، كما نهى عن الإرضاع بلبن المشرك أو

١. لاحظ مجمع البيان: ٣٥/٦، ط دار المعرفة في تفسير ماورد حول الآية، من الرواية عن النبي الأكرم ﷺ.

٢. كفاية الأصول: ٢٨٦/١.

الكتابي أو الإحياء بألة غصبية. ولا أُظنّ أنّهما داخلان في محطّ النزاع.

السابع: يظهر من المحقّق الخراساني في المقام وفي بحث الصحيح والأعمّ أمور:

- ١- إنّ الصّحة بمعنى التمام، ولازمه أنّ الفساد بمعنى النقص، وإن لم يُصرّح بذلك.
- ٢- إنّ توصيف الشيء بأحدهما إنّما هو باعتبار الآثار التي يترقّب منه، فوصف العبادة أو المعاملة بأحدهما إنّما هو بلحاظ آثارهما، لا بلحاظ أنفسهما وصرّح بذلك بقوله فربّما يكون شيء واحد صحيحاً بحسب أثر أو نظر وفساداً بحسب آخر.
- ٣- إنّ اختلاف الصّحة في العبادات والمعاملات ليس في المفهوم بل فيهما بمعنى واحد وهو التمامية، وإنّما الاختلاف فيما هو المرغوب منهما من الآثار التي بالقياس عليها تتّصف بالتمامية وعدمها حيث إنّ المطلوب في العبادة سقوط الإعادة والقضاء، وفي المعاملة، ترتّب الأثر المطلوب وحصوله، أعني: النقل والانتقال في البيع.
- ٤- إنّ اختلاف الفقيه والمتكلم في تفسير الصّحة أيضاً لأجل الاختلاف فيما هو المهمّ لكلّ منهما من الأثر بعد الاتفاق ظاهراً على أنّها بمعنى التمامية، ولأجل ذلك فسرها الفقيه بسقوط الإعادة والقضاء لأنّهما يهتمان، وفسرها المتكلم بموافقة الأمر، لأنّ الذي يهتمّه حصول الامتثال الموجب لاستحقاق المثوبة.
- ٥- إنّ الأمر ينقسم إلى ظاهري وواقعي، والواقعي إلى أوّلي وثانوي، وإذا فسر المتكلم الصّحة «بموافقة الأمر»، وانضمّ هذا الكلام إلى قول الفقيه: «امتثال

الأمر يقتضي الإجزاء» فتارة يتساويان وأخرى يختلفان، فلو قيل إن المراد من الأمر في كلا الكلامين أعم من الواقعي والظاهري يتساويان في الصدق، ويكون المأتي بالأمر الظاهري صحيحاً وإن اختلفا بأن خصص الفقيه الأمر، بالواقعي وعمم المتكلم، أو بالعكس يختلفان في الصدق، فالاختلاف ليس في معنى الصحة وإنما الاختلاف في التحقق والصدق. هذا كلامه. (١)

يلاحظ عليه بأمر:

١- إن تفسير الصحة بالتمام يستلزم تفسير الفساد بالنقص، مع أنهما ليسا كذلك لقضاء أهل اللغة وأن موارد الاستعمال على خلافه.

أما التمام والنقص فيستعملان باعتبار كون الشيء جامعاً للأجزاء وعدمه، فمقطوع اليد وفاقد العين ناقصان، ومقابلهما كاملان وإن شئت قلت: إنما يوصف به الشيء باعتبار الكمية وبين اللفظين تقابل العدم والملكية.

قال ابن فارس في مقاييسه: «تم»: التاء والميم أصل واحد وهو دليل الكمال يقال: تم الشيء إذا كمل «والتميمة» كأنهم يريدون أنها تمام الدواء، والشفاء المطلوب. ويقال امرأة حبلى متم.

وبذلك يعلم أن التمام والكمال بمعنى واحد وأنهما يستعملان حسب الكمية ويقال شهر تام أي كامل حسب الأيام، ولو استعمل في غير مورد الكمية فلأجل مناسبة صححت الاستعمال كما سيوافيك.

وأما الصحة فالظاهر أنها كيفية وجودية موافقة للطبيعة النوعية تتصف بها الأنواع من الإنسان والحيوان والنبات، ويقابلها المرض وهي كيفية وجودية مخالفة للطبيعة النوعية وبينهما تقابل التضاد.

١. كفاية الأصول: ٢٨٦/١.

قال ابن فارس: «صحّ» أصل يدلّ على البراءة من المرض والعيب وعلى الاستواء ومن ذلك الصحّة: زهاب السقم والبراءة.

فإذا كان الصحيح في مقابل المريض، وكان إطلاقه للشيء بملاك كونه واجداً لكيفية معتبرة في نوع أفرادها فلا محيص عن القول بأن استعمال الصحّة في لسان الفقهاء في المركّبات المخترعة فيما إذا تمّت أجزاؤها وشرائطها إمّا لوضع جديد وهو بعيد، أو بنحو من العناية وهو قريب بتنزيل الكامل من حيث الكميّة منزلة الكامل من حيث الكيفية، وإلاّ فقد عرفت أنّ الصحّة كيفية وجودية في النوع تجري أفعالها معها على وفق الطبيعة.

وقد تفتنّ لما ذكرناه الطريحي في مجمعه قال: استعيرت الصحّة لمعان فقيل، صحّت الصلاة إذا سقط قضاؤها وصحّ العقد إذا ترتّب عليه أثره، وصحّ: إذا طابق الواقع.

وبالجملة المدار في توصيف الشيء لغة بالصحّة والفساد هو الكيفية، والمدار في توصيف المركّبات الاختراعية بهما هو تماميّتها من حيث الأجزاء ونقصها كذلك فإطلاقهما على المركّبات التامة والناقصة إمّا بالنقل أو بالعناية وهي الأقرب.

٢- إنّ وصف المركّبات الاختراعية بالصحّة والفساد إنّما هو بالإضافة إلى أنفسها، فإن كانت جامعة لما يعتبر فيها فصحيحة، وإلاّ ففسادة لا بالإضافة إلى الآثار المترتبة عليها من سقوط القضاء والإعادة أو موافقة الأمر والشريعة المسقط للعقاب.

نعم لو كانت تامة يترتب عليها الأثر وإلاّ فلا، ولكنّه غير القول بأنّ الاتّصاف بالصحّة لأجل ترتّب الآثار.

وعلى ذلك فيطلق الصحيح على مصداق جامع لجميع الأجزاء والشرائط

مطابق للمخترع والمجعول ويقابله الفاسد.

فإن قلت: فعلى ذلك ينقلب التقابل عن التضاد إلى العدم والملكة مع أنك قلت: إن بين الصحة والفساد تقابل التضاد.

قلت: إنما قلنا ذلك إذا استعملت في الطبائع التي لها كيفية وجودية تقتضيها طبيعة النوع، لا في أمثال المركبات الاختراعية التي ليست لها كيفية طبيعية بل هي من المركبات الاعتبارية فانقلب التقابل من التضاد إلى العدم والملكة لاختلاف الاستعمال.

٣- إن كون الصحة والفساد من الأمور الإضافية تتصور على وجوه:

أ: إيقاع الإضافة بين العمل وأجزائه أو شرائطه فيقال أن العمل صحيح حسب الأجزاء دون الشرائط أو بالعكس وهذا لا يهم أحداً.

ب: أن يكون إضافياً بالنسبة إلى حالات المكلفين وأصنافهم كالصلاة مع الطهارة الترايية فإنها صحيحة لفاقد الطهارة المائية دون الواجد، وهذا مما يقع مورد الالتفات.

ج: أن يكون إضافياً بالنسبة إلى الأنظار فيكون عند فقيه صحيحاً دون فقيه، وهذا ما رامه المحقق الخراساني وهو غير مهم، لأن نظر الفقيه طريق إلى الواقع ولا موضوعية له، والشيء حسب الواقع لا يخلو من الأمرين، واختلاف الأنظار لا يؤثر على الواقع.

الثامن: هل الصحة والفساد مجعولان مطلقاً، أو ليسا كذلك مطلقاً، أو مجعولان في المعاملات دون العبادات، أو الصحة الظاهرية مجعولة دون الواقعية؟ وجوه واحتمالات، فتارة يقع البحث في العبادات، وأخرى في المعاملات.

أمّا العبادات فيظهر من المحقق الخراساني التفصيل وحاصله^(١): أنّ الصحّة والبطلان في العبادات غير مجعولين من غير فرق بين تفسيرهما بمطابقة المأتي به للمأمور به، وعدمه كما عليه المتكلمون، أو تفسيرهما بسقوط الإعادة والقضاء كما عليه الفقهاء، أمّا على التفسير الأوّل (مطابقة المأتي به للمأمور به وعدمه) فهما وصفان اعتباريان ينتزعان من المطابقة وعدمها. وأمّا على التفسير الثاني (من سقوط القضاء والإعادة) فهي من المستقلّات العقلية إذا كان المأتي به مطابقاً للمأمور به بالأمر الواقعي الأوّلي، حيث يستقلّ العقل بسقوط الإعادة والقضاء جزماً، فالصحّة بهذا المعنى ليست بحكم وضعي مجعول بنفسه كالوجوب أو بتبع التكليف كالجزيئية المجعولة باعتبار منشأ انتزاعها، أعني: وجوب السورة كما أنّها ليست بأمر اعتباري منتزع.

نعم عند الإتيان بالمأمور به بالأمر الظاهري سواء كان وافياً بالمصلحة، أو لم يكن، وسواء كان الفأئ غير لازم الاستيفاء أو غير ممكن الاستيفاء، فالصحّة لا تكون مجعولة، لأنّ السقوط قهري وإن كان الفأئ لازماً وأمكن الاستيفاء، لكنّه تفضّل ورفع اليد ويكون الحكم بالصحّة مجعولاً تخفيفاً ومنة على العباد مع ثبوت المقتضي لثبوت الإعادة والقضاء كما مرّ في مسألة الإجزاء.^(٢)

هذا خلاصة كلامه وفيما ذكره مجال للنظر من وجهين:

أحدهما: أنّه جمع بين الاعتباري والانتزاعي، فقال: وصفان اعتباريان ينتزعان مع أنّه على خلاف الاصطلاح، فإنّ الأمر الانتزاعي من مراتب الحقيقة والتكوين، بعد الجوهر والعرض، فلو كان المنشأ متحيّزاً بحيثية وجودية خارجية كالفوق المتحيّز بحيثية واقعية ككونه فوق الأسفل تنتزع منه الفوقية، نعم ليس كلّ

١. كفاية الأصول: ٢٨٩/١.

٢. ذكر في الإجزاء أنّ الصور حسب الثبوت أربع والمقصود ما إذا كان المأتي به غير وافٍ بمصلحة الواقع وكان الفأئ ممكن التدارك و واجبه، فالحكم بالصحّة حكم مجعول شرعاً.

أمر انتزاعي منتزعاً من أمر واقعي حقيقي تكويني، كما في انتزاع الزوجية من إنشائها، والنجاسة من الأمر بالاجتناب، و الجزئية للسورة من الأمر بالقراءة، وعلى كل تقدير فالمفهوم الانتزاعي ما يصنعه الذهن بالنظر إلى منتزعه.

وأما الأمر الاعتباري فهو من مقولة الإنشاء سواء كان المعتبر من الاعتباريات الاجتماعية كالرئاسة والوزارة أو من الأحكام المفوضة على المكلف كالوجوب والحرمة والاعتباريات بكلا قسميها، لا تعد من مراتب الحقيقة.

ثانيهما: بناءً على تفسير الصحة بالمطابقة (على رأي المتكلمين) فإنها ليست من الأمور الاعتبارية ولا الانتزاعية، بل من الأمور الواقعية، فكما أن توازي الخطين وتساويهما من الأمور الواقعية، فكذلك مطابقة المأتي به للمأمور به من الأمور الواقعية التي يدركها العقل كإدراكه الجواهر والأعراض. نعم إن الطرفين في الخطين المتوازيين من الأمور الخارجية وفي المقام أحدهما اعتباري وهو المأمور به والآخر تكويني، غير أن ذلك لا يضرب عدم كون التطابق أمراً اعتبارياً ولا انتزاعياً بل أمراً له واقعية بالنسبة إلى ظرفه، يدركه العقل، فهو ليس اعتبارياً ولا انتزاعياً ولا مجعولاً بنفسه أو بتبع منشئه ولا من المستقلات العقلية، بل من إدراكاته وليس كل إدراك عقلي من قبيل المستقلات.

نعم الصحة بمعنى سقوط القضاء والإعادة - كما أفاده عليه السلام - من الأحكام التي يستقل بها العقل، عند الإتيان بالفعل بعامة أجزائه وشرائطه.

فتحصّل أن الصحة ليست من المجعولات الشرعية، بل أمرها دائر بين كونها من الأمور الواقعية أو من المستقلات العقلية، لا من الأمور الاعتبارية والانتزاعية.

نعم يمكن تصحيح كونها مجعولة في مورد امتثال الأوامر الظاهرية - كما أفاده - باعتبار منشئها، فإن الشارع لا يصف العمل بالصحة إلا إذا رفع اليد عن

جزئية الجزء وشرطية الشرط وإلا فيكون الحكم بالصحة اعتبارياً بلا ملاك، فليست الصحة مجعولة للشارع ابتداءً، بل المجعول إنما هو رفع الشرط والجزء أو إثباتهما.

الصحة في المعاملات

إنّ الصحة فيها عند المحقق الخراساني مجعولة شرعاً حيث إنّ ترتّب الأثر على معاملة إنّما هو بجعل الشارع ولو إمضاءً ضرورة أنّه لولا جعله لما ترتّب الأثر عليها لأصالة الفساد، نعم صحة كلّ معاملة شخصية وفسادها تابعة لانطباقها مع ما هو المجعول سبباً وعدمه ، كما هو الحال في العبادات.^(١)

يلاحظ عليه: وجود الخلط بين موضوع الجعل، وموضوع الصحة فالجعل إنّما يتعلّق بالعناوين الكلية كما في قوله سبحانه: ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ (البقرة/٢٧٥) و في قوله ﷺ : الصلح جائز بين المسلمين^(٢)، وأين هو من جعل الصحة والصحة إنّما توصف بها المصاديق الخارجية . و بعبارة أخرى جعل الجواز على العناوين الكلية كالبيع والصلح حتى الجواز بالمعنى الوضعي ليس بمعنى كونها صحيحة، بل بمعنى أنّها قانونية ومعتبرة عند الشارع، وإنّما توصف بالصحة إذا قام أحد المكلّفين بالبيع والصلح، فعندئذٍ لو كان المأتي به مطابقاً للقانون يوصف بالصحة، وعلى ضوء ذلك فهي هاهنا من الأمور الواقعية التي يدركها العقل كما هو الحال في الصحة لدى المتكلّمين في العبادات على ما مرّ.

١. كفاية الأصول: ١/٢٩٠.

٢. الوسائل: الجزء ١٣، الباب ٣ من أبواب أحكام الصلح ، الحديث ٢.

التاسع: ما هو الأصل المعوّل عليه في المسألة عند الشكّ في دلالة النهي على الفساد؟

يقع الكلام تارة في المسألة الأصولية، وأخرى في المسألة الفقهية.

أمّا الأولى: فإن قلنا النزاع في الملازمة بين النهي والفساد عقلي، فلا أصل يعوّل عليه في المقام. لعدم وجود الحالة السابقة لها بل أمرها دائر بين الوجود أزلاً وعدمه كذلك، على أنه لو افترضنا صحّة جريانه في المقام فلا ينفع، لأنّ مفاد الأصل ليس بنفسه أثراً شرعياً ولا موضوعاً لحكم شرعي، نعم لو ثبتت الملازمة لحكم الشارع بالفساد، ولكنّها غير كافية في صحّة التعبد بها.

وإن قلنا بأنّ النزاع لفظي ومصبّ البحث على أنّ النهي هل وضع لمعنى يدلّ على الفساد أو لا؟ والأصل و إن كان موجوداً لكنّه مثبت في مورد الشكّ. لأنّ المتيقّن هو عدم وضع النهي لمعنى يدلّ على الفساد بالسلب التام، بصورة عدم الموضوع حيث لا لفظ ولا واضح، ولا وضع فلم تكن دلالة على الفساد، ولكن المشكوك هو دلالة «لا تفعل» الموضوع لمعنى خاص على الفساد الذي يعبر عنه بالسلب الناقص واستصحاب السلب التام لغاية إثبات السلب الناقص من أوضح الأصول المثبتة.

أمّا الثانية: فيقع الكلام تارة في المعاملات، وأخرى في العبادات.

فقال المحقّق الخراساني: إنّ الأصل في المعاملات هو الفساد، لأنّ مقتضى الأصل بقاء كلّ من الثمن والمثمن على ملك مالكة وعدم حدوث الملكية الجديدة إلاّ إذا كان هناك عام أو إطلاق يقتضي الصحّة فيتمسك به.

توضيحه: أنّ الأصل في المعاملات هو الفساد، لأنّ مقتضى الأصل بقاء كلّ من الثمن والمثمن على ملك المالك السابق وعدم حدوث الملك الجديد.

هذا إذا لم يكن هناك إطلاق أو عموم يقتضي الصحّة وإلاّ فيحكم بالصحّة

وذلك فيما إذا كان الشك في الفساد ناشئاً من النهي عنه فقط كما في البيع عند النداء، وأما إذا كان هناك منشأ آخر للشك في الصحة وراء النهي كاحتمال عدم كونه مالاً كما إذا نهى عن بيع البول وشكنا في دلالة النهي على الفساد، ومع ذلك شكنا في كونه مالاً أو لا فلا ينعف إطلاق «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» (البقرة/٢٧٥) في المقام لكونه من قبيل الشك في المصدق كما لا يخفى لأن الشك في المالية يلازم الشك في صدق عنوان البيع.

وأما التفصيل (١) في هذه الصورة بين قوله تعالى: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» وقوله تعالى: «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» (المائدة/١) أو «تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ» (النساء/٢٩) فلا يصح التمسك في الأولى دون الأخيرتين لعدم أخذ المالية فيهما. فغير تام لما بيناه في أبحاثنا الفقهية فلاحظ.

وأما الأصل في العبادات أي الشك في حكم العبادة من حيث الحكم الفرعي فقد أفاد المحقق الخراساني بأن الأصل هو الفساد لعدم الأمر بها مع النهي عنها.

وأورد عليه المحقق الاصفهاني بأنه لا شك في المسألة الفرعية حتى يؤسس الأصل في مقام الشك، لأن الصحة لو كانت بمعنى موافقة الأمر فلا شك في الفساد لعدم تعلق الأمر بالعبادة مع تعلق النهي بها، وإن كان بمعنى موافقة المأتي به للمأمور به من حيث الملاك فهو قطعي الثبوت فالمنهي عنه مستجمع لجميع الأجزاء والشرائط الدخيلة في الملاك، والشك في أمر آخر وهو إمكان التقرب مع المبعوضة وعدمه، ولا أصل يقتضي أحد الأمرين فكيف يقال: «الأصل الفساد». (٢)

١. كما عن المحقق، ميرزا محمد تقي الشيرازي رحمته الله. ٢. نهاية الدراية: ١/٣١٠.

يلاحظ عليه: أنه يمكن اختيار الشق الأول والذب عن الإشكال بأن يقال أنه إنما يتم فيما إذا تعلق النهي بنفس العبادة، كالنهي عن صوم الوصال بقوله ﷺ: «لا وصال في صيام»^(١)، لا ما إذا تعلق بوصفه كالجهر ففي مثله يمكن تصوّر الأمر القطعي المتعلق بالكلي غير أن المنهي عنه هو الفرد، كما في النهي عن الجهر موضع الإخفات فالنهي عن الفرد لأجل الوصف غير عدم وجود الأمر المتعلق بالكلي.

اللهم إلا أن يقال: إن النهي عن الجهر في الظهرين يرجع إلى اشتراط الإخفات فيهما، فيرجع الجهر بهما، إلى نقصان الواجب وصفاً وشرطاً فلا أمر قطعاً.

كما يمكن اختيار الشق الثاني وتفسير الصحة بالمطابقة للمأمور به من حيث الملاك وتصور أن الملاك قطعي الثبوت إنما يصح إذا كان النهي عن العبادة لأجل الابتلاء بالأهم كالصلاة مع لزوم الإزالة عن المسجد، وأما إذا كان النهي عن وصف من أوصافه فلا علم لنا بوجود الملاك حتى يتمحض الشك في إمكان التقرب مع المبعوضة وعدمه.

وقد فصل المحقق النائيني بين ما إذا كان الشك في صحتها وفسادها لأجل شبهة موضوعية كما إذا شك في أنه ركع أو سجد في الركعة الأولى أو لا؟ فمقتضى القاعدة الأولى فسادها مع قطع النظر عن القاعدة الثانية (قاعدة الفراغ والتجاوز).

وأما إذا كان لأجل شبهة حكمية فالحكم بالصحة والفساد عند الشك يبتني على الخلاف في جريان البراءة أو الاشتغال عند الشك في الجزئية أو الشرطية أو المانعية، وإن شئت قلت: الشك في اقتضاء النهي للفساد يستتبع الشك في

١. الوسائل: الجزء ٧، الباب ٤ من أبواب الصوم المحرم والمكروه، الحديث ١.

مانعية المنهي عنه عن العبادة ويندرج في مسألة الأقل والأكثر. (١)

يلاحظ عليه:

أولاً: أنّ البحث في المقام ممحض فيما إذا كان الشك في الفساد ناشئاً من تعلق النهي، لا عن الشك في الإتيان بالجزء أو الشرط فأنه خارج عن موضوع البحث ولا من الشك في كون شيء جزءاً أو شرطاً أو لا، فإنّ الموردین خارجان من محطّ البحث، والحاصل أنّ النزاع يختص في اقتضاء النهي للفساد، لا أمر آخر من الشك في الإتيان بالجزء أو كون شيء جزءاً حتى يبتني الحكم على قواعد أخرى.

وبذلك يظهر ضعف ما أفاده شيخ مشايخنا العلامة الحائري رحمته حيث فرّق بين كون النزاع لفظياً وكونه عقلياً إذ على الأوّل يرجع الشك في تقييد دليل العبادة بغير الخصوصية، ومعه إمّا تجري البراءة أو الاشتغال على الخلاف، بخلاف ما إذا كان عقلياً وإنّما الشك في القرب المعتبر في العبادات هل يحصل بإيجاد العمل في ضمن فرد محرّم، أو لا والأصل الاشتغال حتّى يحصل القطع. (٢)

يلاحظ عليه: أنّا نفترض أنّ البحث في المقام لفظي ولكن لا يكون مرجع الفساد مطلقاً، إلى مسألة تقييد الأمر بغير هذه الخصوصية إلّا إذا تعلق النهي بأمر خارج عن العبادة، لا ما إذا تعلق بنفسها فما ذكره إنّما يتم في القسم الأوّل دون الثاني.

والتحقيق أنّ الأصل في العبادات المنهية، الفساد، لأنّ الشك في الصحة والفساد شك في حصول البراءة اليقينية ومعه يجب الإتيان ثانياً لتحصيل اليقين، اللهم إلّا أن يحرز الملاك كما في المهمّ المبتلى بالأهم وقلنا بكفاية الملاك في الصحة ولعله خارج عن حريم الشك.

٢. درر الأُصول: ١٥٥/١.

١. أجود التقريرات: ٣٩٤/١.

العاشر: في أقسام تعلق النهي بالعبادة

إنّ النهي عن العبادة على أقسام:

١- إمّا يتعلّق بنفس العبادة.

٢- أو جزئها.

٣- أو شرطها الخارج عنها كالستر.

٤- أو وصفها الملازم لها.

٥- أو وصفها غير الملازم لها والمنفكّة عنها.

٦- أو يتعلّق بها لا بالمباشرة، بل لأجل تعلق النهي بأحد هذه الأمور.

أمّا القسم الأول، أي إذا كان النهي متعلّقاً بنفس العبادة، ومثله ما إذا كان النهي متعلّقاً بنفس المعاملة، فقد بحث عنه المحقّق الخراساني بعد هذا الأمر واكتفى في المقام بقوله: «وهو داخل في محلّ النزاع» وإنّما خصّص هذا الأمر، بالبحث عن تعلق النهي، بالأمر الخمسة المذكورة ونحن نقتفيه، فنؤخّر البحث عن تعلقه بنفس العبادة بعد الفراغ عن هذه الأقسام الخمسة فنقول:

١- إذا تعلق النهي بجزء العبادة

إذا تعلق النهي بجزء العبادة كالنهي عن قراءة سور العزائم في الصلاة، فقال المحقّق الخراساني بأنّ بطلان الجزء، لا يكون سبباً لبطلان العبادة إلّا في صورتين:
أ: إذا اقتصر على الجزء المنهي عنه، لا مع الإتيان بغيره ممّا لم يتعلّق به النهي.

ب: إذا استلزم محذوراً آخر كالزيادة في الصلاة.

وأورد عليه المحقق النائيني بأنه موجب للفساد وذلك لوجوه:

الأول: إن النهي عن الجزء يوجب تقييد العبادة بما عدا ذلك الجزء وتكون النسبة إليه «بشرط لا»، لامحالة واعتبار العبادة «بشرط لا» بالنسبة إلى شيء، يقتضي فساد العبادة المشتملة على ذلك الشيء لعدم كون الواجد له من أفراد المأمور به بل المأمور به غيره فالآتي بالمنهي عنه غير آتٍ بالمأمور به. والحاصل أن الآتي به في ضمن العبادة إما أن يقتصر عليه فيها أو يأتي بعده بما هو غير منهى عنه.

الثاني: إنه يعدّ زيادة في الفريضة فتبطل الصلاة بسبب الزيادة العمدية المعتبر عدمها في صحتها، ولا يعتبر في تحقق الزيادة قصد الجزئية إذا كان المأتي به من جنس أحد أجزاء العمل نعم يعتبر قصد الجزئية في صدقها إذا كان المأتي به من غير جنسه.

الثالث: إنه تعمّه أدلة مبطلية مطلق التكلم من غير تقييد بكلام الآدمي والقدر الخارج عن هذا الإطلاق هو التكلم بالقرآن والذكر الجائزين ويبقى الذكر والقرآن المنهي عنهما داخلين تحت الإطلاق. (١)

يلاحظ عليه: أمّا في الأول فلأنّ معنى حرمة جزء العبادة لا تقتضي إلاّ عدم الاكتفاء به في مقام الامتثال، وأمّا اعتبار العبادة بالنسبة إليه بشرط لا، فلا تقتضيه، والحاصل أنّ حرمة جزء العبادة ليست إلاّ بمعنى حرمة في نفسه، وأمّا اعتبار العبادة بالنسبة إليه بنحو «بشرط لا» فهو يحتاج إلى الدليل.

وعلى ذلك فالنهي عن الجزء بما أنه عبادة يوجب فساده. لا فساد العبادة إلاّ

١. أجود التقريرات: ٣٩٧/١؛ والفوائد للكاظمي، ص ٤٦٦-٤٦٥، و المنقول ملفق من كلا التقريرين.

إذا اقتصر عليه، وأمّا إذا أتى بغير المنهّي عنه ثانياً وصارت العبادة جامعة للأجزاء فلا إشكال، وتصوّر أنّه ربّما يؤخذ الجزء «بشرط لا» بالنسبة إلى الفرد الآخر من هذا الجزء، فعندئذ تبطل العبادة على كلّ تقدير، لأنّه إذا اكتفى به يكون فاقداً للجزء وإن لم يكتف، يصير فاقداً للشرط أي الوحدة، غير تام لما عرفت من عدم دلالة النهي إلا على فساد نفس الجزء، وأمّا اعتبار الكلّ بالنسبة إليه «بشرط لا»، بحيث يكون وجوده مخالفاً به لأجل الإخلال بقيد شرط الوحدة، فمما لا يدلّ عليه.

وأما في الثاني: فلأنّ التفريق بين ما كان من سنخ العبادة وغيرها باشتراط قصد الجزئية في الثاني دون الأوّل خال عن الملاك، فإنّ تحقّق عنوان الزيادة الواردة في قوله: «من زاد في صلاته فعلية الإعادة»^(١) يحتاج إلى قصد الجزئية بما يؤتى به في الخارج وذلك للفرق الواضح بين كون شيء جزءاً تكوينياً وكونه جزءاً اعتبارياً، فلو زاد شيئاً في المعجون عن سهو يصدق أنّه زاد فيه، سواء كان بقصد الجزئية أم لم يكن، وأمّا إذا كان جزئية شيء لشيء بالقصد والاعتبار فلا تصدق الزيادة وأنّه جعل المحرّم جزءاً إلا بالقصد والأفلا. والمفروض أنّه أتى بالسورة بغير قصد الجزئية لعلمه بحرمة قراءتها في الصلاة وإذا صارت منهياً عنها صارت مبعوضاً عنها والمبعوض لا يكون مقرباً.

نعم لو دلّ على كون مطلق وجود الشيء زيادة وإن لم يكن عن قصد فهو خارج بالدليل كما ورد في السجود والحق به الركوع بالمناط وعلى ذلك فالجزء المحرّم ما لم يقصد به الجزئية، لا دليل على كونه مبطلاً، لعدم صدق عنوان الزيادة.

وأما في الثالث، فالمحرّم هو التكلّم بكلام الأدميين لا مطلق التكلّم حتّى يخرج منه القرآن والذكر الجائزان ويبقى التكلّم بكلام الأدميين والقرآن والذكر المحرّم تحته.

١ . الوسائل: الجزء ٤، الباب ١٩ من أبواب الخلل، الحديث ٢.

ويرشدك إلى ما ذكرنا، النصوص الواردة عن الأئمة عليهم السلام في المورد.
 روى أبوبصير عن الصادق عليه السلام : إن تكلمت أو صرفت وجهك عن القبلة فأعد الصلاة.
 وروى أيضاً: من تكلم في صلاته متعمداً فعليه إعادة الصلاة ومن أن في صلاته فقد
 تكلم». (١)

أضف إلى ذلك أن الوجهين الأخيرين يختصان بباب الصلاة ولا يعلمان غيرها والبحث
 منصب على أن حرمة الجزء وفساده بما هو هل يوجب فساد العبادة أو لا؟ لا بعنوان تحقق
 الزيادة في المكتوبة أو من جهة التكلم بكلام الآدمي، فإن هذه الأدلة تناسب الفروع الفقهية لا
 المسائل الأصولية.

٢- إذا تعلق النهي بشرط العبادة

إذا تعلق النهي بشرط العبادة فهل يوجب الفساد أو لا؟ ذهب المحقق الخراساني إلى
 التفصيل بين ما يكون الشرط عبادة وبين ما لا يكون كالستر، فعلى الأول يوجب فساد الشرط
 ويسري إلى نفس العبادة كما في النهي عن الطهارات الثلاث، بخلاف ما إذا لم يكن عبادة، فإن
 النهي يجتمع مع الصحة لعدم لزوم قصد القرية حتى لا يجتمع مع الحرمة.
 يلاحظ عليه: أن الشرط غير العبادي لو كان متقدماً على المأمور به، كان لما ذكر وجهه، لأن
 الشرط عندئذ أمر توصلي وبحصوله يسقط الواجب وإن كان محرماً.
 وأما إذا كان مقارناً للواجب كما في الستر فالأمر فيه مشكل، لأن الشرط المنهية عنه ينحل
 إلى قيد، أعني: نفس الستر، وإلى تقييد أي الستر والإضافة

١. الوسائل: الجزء الرابع، الباب ٢٥ من أبواب القواطع، الحديث ١ و٢ و٤.

الحاصلة بين الستر والصلاة، والقيّد وإن كان خارجاً عن المأمور به ولكن التقيّد داخل فيه، فيتعلّق الأمر به نحو تعلق، وإذا كان منهياً عنه يوجب فساداً ومع فساداً تفسد العبادة.

فإن قلت: إنّ التقيّد ليس إلاّ أمراً ذهنياً لا خارجياً ولا يتعلّق الأمر إلاّ بالأمر الخارجي.

قلت: لا يراد من كونه ذهنياً هو أمر ذهني محض، بل يراد منه أنه ليس له في الخارج عينية مثل الجواهر والأعراض وإلاّ فله واقعية وخارجية مناسبة لمقامه وإلاّ يلزم أن تكون المعاني الحرفية كلّها أموراً ذهنية لا واقع لها إلاّ في الذهن وهو كما ترى و«التستر» كالتعمّم والتقمّص أشبه بمقولة «الجدّة».

نعم لو قلنا بعدم وجوب التستر بالأمر النفسي بل بوجوبه بالأمر الغيري المقدمي، فلا يلزم من حرّمته، فساداً ولا فساد العبادة، ولكنّه خلاف مبنى القوم.

فإن قلت: ما الفرق بين النهي عن الجزء والنهي عن الشرط حيث نفيت كون النهي عن الجزء بمعنى أخذ عدمه في الصلاة بخلاف النهي عن الشرط حيث قلت بأنّ مآله إلى أخذ عدمه في الصلاة.

قلت: الفرق واضح، حيث أن لا دور للسورة المحرّمة في الصلاة وإنّما هي عمل محرّم فيها، بخلاف التستر بالحريّر فإنّ له دوراً وتأثيراً فيها، حيث يكتفي به المصلّي في إحراز الشرط كما لا يخفى.

و بعبارة أخرى هو يأتي بذات الجزء لا بعنوان الجزئية، وليست الصلاة بالنسبة إليه مأخوذة بشرط لا وإلاّ يلزم أن تكون كذلك بالنسبة إلى كلّ المحرّمات، وهذا بخلاف التستر بالحريّر فإنّه يكتفي به في إحراز الشرط اللازم في الصلاة.

٣- إذا تعلق النهي بالوصف الملازم

إذا تعلق النهي بالوصف الملازم كالجهر بالنسبة إلى القراءة والمراد من الملازم هو أن لا يكون للوصف وجود مغاير للموصوف حيث إنّ الجهر من خصوصيات القراءة و كفيّاتها وليس المراد منه عدم قابلية انفكاك الوصف عن الموصوف كما قيل لانتقاضه بالجهر حيث يمكن انفكاكه عن القراءة كما إذا قرأ الصلاة إخفاتاً ومع ذلك يعدّ من الوصف الملازم، والحاصل أنّ المراد من اللازم ما لا يكون له وجود مستقل.

وعلى أيّ تقدير فقد ذهب المحقّق الخراساني إلى أنّ النهي عن الوصف اللازم مساوق للنهي عن موصوفه فيكون النهي عن الجهر مساوقاً للنهي عن القراءة لاستحالة كون القراءة التي يجهر بها مأموراً بها مع كون الجهر بها منهياً عنه فعلاً.^(١)

يلاحظ عليه: أنّ النسبة بين القراءة والنهي عن الجهر بها، هي العموم والخصوص المطلق فإن قلنا بجواز اجتماع الأمر والنهي فيهما، فلا يسري النهي إلى متعلّق الأمر، وإن قلنا بعدم جوازه، وقدّمنا النهي، فأقصى ما يقتضيه هو عدم تعلق الأمر بالقراءة عند النهي عن الجهر، لا كون القراءة منهياً عنها، لأنّ النهي لا يتجاوز العنوان الذي تعلق به إلى عنوان آخر. كما أوضحناه في المسألة السابقة.

نعم إنّ القراءة وإن لم تكن منهياً عنها (على القول بالاجتماع وعلى القول بالامتناع وتقديم النهي على ما عرفت) لكنّها باعتبار اتّحادها مع المبعوض يشكل التقربّ بها، لكنّه خارج عن حريم البحث، لأنّ البحث منصب على كون النهي عن الوصف بما هو موجباً للفساد أو لا؟ وأمّا الفساد من جانب عدم تمشي قصد القربة لأجل اتّحادها مع المبعوض، فخارج عن عنوان البحث. وما أفاده المحقّق الخراساني صحيح نتيجة وإن كان غير تام دلالة.

١. كفاية الأصول: ٢٩٣/١.

٤- إذا تعلق النهي بالوصف غير الملازم

إذا تعلق النهي بالوصف غير الملازم للعبادة، وكان متّحداً مع العبادة كالغصبية يجري فيه ما قلناه في مسألة اجتماع الأمر والنهي فلو قلنا بجواز الاجتماع فلا يسري وإلا فلو قدّمنا النهي تكون منهيّاً عنها فلا يصلح للتقرب خرج بقولنا إذا كان متّحداً، ما إذا كان غير متّحد وجوداً مع العبادة كالنظر إلى الأجنبية فلا يسري إليها النهي بوجه من الوجوه كما لا يخفى.

٥- إذا تعلق النهي بالعبادة لأجل النهي عن أحد هذه الأمور:

إذا تعلق النهي بالعبادة لأجل النهي عن أحد هذه الأمور، فتارة يكون النهي عن أحدها واسطة في العروض، فيتعلق النهي بالكلّ مجازاً ويكون الوصف بحال المتعلق وبما أنّ النسبة مجازية والاتّصاف بالنهي غير حقيقي لا يزيد شيئاً وراء ما يستفاد من النهي عن أحدها. وأخرى يكون النهي عن أحدها واسطة في الثبوت، ويتّصف الكلّ بالحرمة حقيقة ويكون الوصف بحال الموصوف حقيقة كذلك فيكون حكمه، حكم النهي عن العبادة ابتداءً. ثمّ إنّهُ يمكن تصوير الأقسام الخمسة في المعاملات أيضاً إذا قلنا بأنّها أسماء للأسباب أي العقود والإيقاعات، فإنّ لها جزءاً وشرطاً ووصفاً ملازماً وغير ملازم وربما تكون نفس المعاملة منهيّاً عنها لأجل النهي عن هذه الأمور ولكنها فروض لا مصداق لها في الخارج، نعم لو كانت أسماء المعاملات أسماء للمسبّبات التي هي بسائط غير مركّبات، لا يتصوّر فيها سوى القسم الواحد وهو النهي عن ذاتها.

ثمّ إنّ النهي عن العبادة إمّا مولوي أو إرشادي والأوّل إمّا مولوي ذاتي أو مولوي تشريعي والنزاع منصب على القسمين من المولوي، وأمّا الارشادي فهو

خارج عن محطّ البحث لوضوح الدلالة فيه على الفساد سواء كان إرشاداً إلى المانعية مثل قوله عليه السلام: «لا تجوز الصلاة في شعر ووبر ما لا يؤكل لحمه»^(١) أو إلى الفساد مثل قوله تعالى: ﴿وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ﴾ (النساء/٢٢).

نعم لو دار أمر النهي، بين المولوي والإرشادي، فالظاهر كونه إرشادياً لما هو المتبادر، فإنّ العبادات المخترعة كالمعاجين الطبيّة، لها أجزاء وشرائط وموانع، فكما إذا قال الطبيب: اجعل هذا في الدواء ولا تجعل ذاك فيه، يفهم من الأوّل الجزئية ومن الثاني المانعية، فكذلك إذا نهى عن شيء وقال: «لا تصلّ في وبر ما لا يؤكل لحمه» فإنّ قوله هذا، ووزان قول الطبيب إذا قال: لا تجعل السكر في الدواء.

إذا عرفت ما ذكرنا فاعلم أنّ الكلام يقع في مقامين:

المقام الأوّل: إذا تعلق النهي بنفس العبادة وهو على أقسام:

١. تعلق النهي المولوي الذاتي

إذا تعلق النهي المولوي التحريمي بالعبادة سواء كان النهي متعلقاً بها بلا واسطة، كما في قوله عليه السلام: «دعي الصلاة أيام أقرائك»^(٢) وكان النهي عن الصيام في العيدين أو بواسطة النهي عن وصفه كالنهي عن صوم الوصال بقوله عليه السلام: «لا وصال في الصوم»^(٣) فلا شكّ في دلالته على الفساد، واستدل المحقق الخراساني على الفساد بالبيان التالي:

١- إنّ الصحّة إمّا بمعنى مطابقة الأمر والشريعة ومع النهي عن الشيء لا

١. الوسائل: الجزء ٣، الباب ٢ من أبواب لباس المصلي، الحديث ٧.

٢. مسند أحمد: ٤٢/٦ و ٢٦٢ وفي المصدر «حيضك».

٣. الوسائل: الجزء ٧، الباب ٤ من أبواب الصوم المحرم والمكروه، الحديث ١.

يصح الأمر به لعدم إمكان تعلق الأمر والنهي بشيء واحد.

٢- وإن كانت بمعنى سقوط الإعادة والقضاء فهو مترتب على المأتي به بقصد القرينة ومع الحرمة كيف يتمشى قصدها.

وبعبارة ثالثة: الصحة إما لأجل وجود الأمر، أو لأجل وجود الملاك، وكلا الأمرين منتفیان، أما الأول فلا ممتناع اجتماع الأمر والنهي، وأما الملاك فلا يتصور في المبعوض. (١)

إشكال وإجابة

إن المحقق الخراساني أورد في المقام إشكالاً وحاصله:

إن العبادة لا تتصف بالحرمة الذاتية وإنما تتصف بالحرمة التشريعية، وذلك لأن المكلف بعد تعلق النهي بها، إما يحاول أن يأتي بها بلا قصد الأمر، وهذا ليس بحرام قطعاً بل يكون أشبه شيء باللغو وإن حاول أن يأتي بها بالأمر الواقعي وهذا أمر غير ممكن لعدم تعلق الأمر بها - بعد تعلق النهي - وإن حاول أن يأتي بها بالأمر التشريعي هذا وإن كان ممكناً لكن لا تتعلق بها الحرمة الذاتية لامتناع اجتماع المثليين.

كصلاة التراويح التي نهى عن إقامتها جماعة، فإن أراد أن يأتي بها بلا قصد الأمر فهو ليس بحرام، وإن أراد أن يأتي بها مع قصد الأمر الواقعي فهو غير ممكن لعدم الأمر بها جماعة، وإن أراد أن يأتي بها بالأمر التشريعي فلا تكون محرمة إلا تشريعاً لا ذاتياً ولا يصح تعلق نهى آخر بها لامتناع اجتماع المثليين.

ثم أجاب عنه بوجوه:

أولاً: أننا نختار الشق الأول وذلك لأن المراد من العبادة ليست العبادة

١. كفاية الأصول: ٢٩٤/١.

الفعلية إذ من المعلوم أنها لا تكون متعلقة للنهي بل المراد تعلق النهي بشيء لو كان مأموراً به لكان عبادة، ومثلها تصح أن تكون متعلقة للحرمة الذاتية كصوم العيدين فإنه لو أمر به كان عبادة لا يسقط الأمر به إلا إذا أتى به بقصد الأمر كصوم سائر الأيام فسقط قوله: «بعدم الحرمة بدون قصد القربة».

وثانياً: نختار أن المراد من العبادة هي العبادة الفعلية، ولكنها لا تتوقف على تعلق الأمر بها، لإمكان كون عباديتها ذاتية كما في نهى الحائض عن السجود لله تبارك وتعالى فتكون عبادة محرمة ذاتية.

وثالثاً: لا مانع من اجتماع النهيين، وتوهم أنه من قبيل اجتماع المثليين مدفوع بتغاير الموضوع، لأن الحرمة الذاتية تعلقت بنفس العمل والحرمة التشريعية بعقد القلب بأنه مما أمر به الشارع.

ورابعاً: نعتف صحة ما ذكر وأن النهي في المقام نهى تشريعي، لكنه كاف في إثبات الفساد لأنه يكشف عن عدم تعلق الأمر بها هذا من جانب ومن جانب آخر، لم يحرز الملاك فيها فيحكم بفساد العبادة. (١)

يلاحظ عليه: أن هذه المحاولات لغاية إثبات وجود العبادات المحرمة بالذات، مع أن الظاهر من جميع النواهي الواردة في الشرع المتعلقة بالعبادات كلها، أنها محرمة تشريعاً. حتى مثل قوله ﷺ: «دعي الصلاة أيام أقرائك» (٢) أو النهي عن صوم العيدين، فلو أتت بالصلاة، من دون أن تنسب العمل إلى الشرع لا يكون محرماً.

نعم تعلق النهي الذاتي بالسجود للشمس والقمر قال سبحانه: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ اللَّيْلُ وَالنَّهَارُ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ لَا تَسْجُدُوا لِلشَّمْسِ وَلَا لِلْقَمَرِ...﴾ (فصلت/٣٧).

٢. مسند أحمد: ٤٢ و ٢٤٢.

١. كفاية الأصول: ٢٩٥-٢٩٦.

وأما الأجوبة الأربعة فأكثرها غير تام:

أما الأول: فلأن ما ذكره من تفسير العبادة بما لو تعلق به أمر لكان عبادة وإن كان صحيحاً في مصطلح الفقهاء لكن كونه المراد من العبادة عند تعلق النهي به خلاف الظاهر، فلو قال: «دعي الصلاة أيام أقرأك» فالظاهر أن المنهى عنه هو الصلاة المأمور بها.

نعم لو فسر النهي التشريعي بعدم تعلق الأمر بها فهو خلاف المفروض عند المجيب.

أما الثاني: فقد عرفت عدم صحته وأنه ليس عندنا عبادة ذاتية.

وأما الثالث: فلأن التشريع أمر محال لأن المفروض علم الفاعل بأنه لم يأمر الشارع به ومع ذلك كيف يعتقد بوجوبه شرعاً وإنما المحرم هو البدعة وإشاعة وجوب عمل بين الناس لم يأمر الشارع به وعندئذ يكون المتعلق للحرمة هو نفس العمل الخارجي.

وأما الرابع: فهو حق، لكنه عدول عن المبنى أي وجود الحرمة الذاتية.

٢- تعلق النهي المولوي التشريعي

لا شك في دلالة على الفساد فإنه يكشف عن عدم الأمر مع عدم إحراز الملاك.

أقول: بل لكشفه عن المبعوضة التي يشير إليها قوله سبحانه: ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ كَذَّبَ بِآيَاتِهِ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ﴾ (الأنعام/٢١) وقوله سبحانه: ﴿ءَلَلَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ﴾ (يونس/٥٩) فلا شك أن النهي يدل على الفساد، لأنه بعمله، يحقق الفرية على الله، فهو من أبغض المبعوضات، فكيف يكون مقرباً ومسقطاً عن الإعادة والقضاء؟

٣- تعلق النهي الإرشادي

إذا تعلق النهي الإرشادي بالعبادة فدلالته على الفساد وعدمه تابعة للوقوف على الدليل، فإن كان إرشاداً إلى الفساد يحكم به مثل قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «دعي الصلاة أيام أقرائك»^(١) وإن كان إرشاداً إلى قلة الثواب كما في قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «لا صلاة لجار المسجد إلا في مسجده»^(٢) يحكم بالصحة والكراهة بالمعنى المزبور.

هل النهي في المعاملات يدل على الفساد أو لا؟

المراد من المعاملة مالا يعتبر فيه قصد القرية سواء كانت من العقود والإيقاعات أو لا، وإن خص المحقق الخراساني مورد النزاع فيها بالعقود والإيقاعات، لكنه أعمّ منهما. إذا عرفت ذلك فاعلم أن الكلام يقع في موارد:

الأول: إذا كان النهي مولوياً تحريمياً.

الثاني: إذا كان النهي إرشادياً.

الثالث: إذا لم يعلم حاله من المولوية والإرشادية.

وقد اقتصر المحقق الخراساني بالمورد الأول وذكر له أقساماً تبعاً للشيخ الأعظم ونحن نقدّم البحث حوله ثم نتبعه ببيان الأقسام الأخر. ولنذكر أمراً وهو أنه قد تقدّم اتفاق كلمتهم على أن النهي المولوي التحريمي في العبادات مقتض للفساد بخلاف المقام فقد ذكروا له أقساماً. وجه الفرق أن الصحة في العبادات إما بمعنى موافقة الأمر، والأمر لا يجتمع مع النهي أو سقوط الإعادة وهو فرع قصد

١. مسند أحمد: ٤٢/٦ و ٢٤٢.

٢. الوسائل: ٣، الباب ٢ من أبواب أحكام المساجد، الحديث ١.

القربة ولا يجتمع مع الحرمة فلأجل ذلك اتفقوا على الفساد بلا تفصيل، بخلاف المعاملات ، فليست الصحة فيها إلا رهن كونها موافقة للمشرع بلا حاجة إلى الأمر أو قصد القربة وهي موجودة في بعض الأقسام دون بعض وإليك البيان:

القسم الأول: إذا تعلق النهي بنفس المعاملة بما هو فعل مباشر كالنهي عن البيع وقت النداء فالحرام هو نفس العقد أي الإيجاب والقبول لكونه مانعاً عن الواجب الآخر.

يلاحظ عليه: ذكر البيع في الآية الكريمة: ﴿ذُرُّوا النَّيْعَ﴾ (الجمعة/٩) من باب المثال والمنهي عنه في الحقيقة هو الأعمال المزاحمة للصلاة والبيع أحد مصاديقها وعلى ذلك لم يتعلق النهي بنفس العقد أي الإيجاب والقبول حتى يكون مثلاً للبحث.

وهنا إشكال آخر وهو أن النهي في هذه الموارد ليس ناشئاً من مفسدة موجودة في المتعلق من البيع وغيره بل لأجل كونه مفوّتاً لمصلحة الواجب وعلى ذلك لا يكون النهي إلا تأكيداً للإتيان بنفس الواجب لا شيئاً زائداً وفي الحقيقة، الأمر والنهي في المقام صورتان لعملة واحدة لا تعدد بينهما في الحقيقة.

و يمكن التمثيل بعقد المحرم، فإن النهي تعلق بنفس إجراء العقد مع كونه محرماً إذا أحرز كونه مولوياً لا إرشاداً إلى الفساد.

وعلى كل تقدير لا يدل النهي في هذا القسم على الفساد لأن غايته هو مبعوضة نفس العمل (العقد) وهي لا يلازم الفساد وليس العقد أمراً عبادياً حتى لا يجتمع مع النهي.

القسم الثاني: أن يتعلق النهي بمضمون المعاملة بما هي فعل بالتسبيب.

وإن شئت قلت: أن يتعلق بنفس المسبب كالنهي عن بيع المصحف والعبد المسلم من الكافر أو النهي عن بيع آلات اللهو والقمار، فإن الحرام

هو مالكية الكافر لهما التي هي فعل تسيبيي ويُعدّ سبيلاً على المسلم وسلطة عليه. وقد اختار الشيخ الأعظم والمحقق الخراساني عدم دلالة النهي فيه على الفساد إذ أقصاه كون البيع مبعوضاً وهو لا ينافي الإمضاء والإنفاذ، وبالجملة إذا لم يكن النهي إرشاداً إلى الفساد كما هو المفروض، ولم يكن لسانه، لسان التقييد والتخصيص لأدلة إمضاء البيع على الإطلاق، لما كان وجه للفساد.

ثم إن المحقق النائيني - رضوان الله عليه - فصل بين القسم الأول فاختر فيه عدم دلالة على الفساد وهذا القسم فاختر فيه الفساد قائلاً بأنه يشترط في صحة المعاملة أمور:
الأول: كون كل من المتعاملين مالكاً للعين أو بحكم المالك حتى لا يكون عن النقل أجنبياً.

الثاني: أن لا يكون محجوراً عن التصرف فيها من جهة تعلق حق الغير بها أو لغير ذلك من أسباب الحجر لتكون له السلطنة الفعلية على التصرف فيها.
الثالث: أن يكون لإيجاد المعاملة سبب خاص.

إذا عرفت ذلك فاعلم أنه إذا تعلق النهي بالمسبب وبنفس الملكية المنشأة كالنهي من بيع المصحف، كان النهي معجزاً مولوياً للمكلف ورافعاً للسلطنة عليه، فينحلّ بذلك الشرط الثاني المعتبر في صحة المعاملة أعني به كون المكلف مسلطاً على المعاملة في حكم الشارع ويترتب على ذلك فسادها.

ثم استشهد على كلامه بما حكم به الفقهاء من فساد الإجارة على الواجبات المجانية، لأن العمل لوجوبه عليه، خارج عن سلطانه ومملوك لله سبحانه، كما حكموا ببطلان بيع منذور الصدقة فإن النذر يجعل المكلف محجوراً عن التصرف المنافي له، أو شرط في نفس العقد حجره عن بيع خاص كما إذا باع الدار واشترط

على المشتري عدم بيعها من زيد، فيبطل إذا باعها من زيد والملاك في الجميع استلزام نهى المولى عن معاملة، حَجَرَ المكلّف عنها، المترتب عليها فساد تلك المعاملة. (١)

يلاحظ عليه: أنّ شرط صحّة المعاملة هو أن لا يكون البائع محجوراً شرعاً كالسفيه أو لا يكون مورد المعاملة متعلّقاً لحقّ الغير كالعين المرهونة التي تعلّق بها حقّ الراهن أو ورثة الميّت، أو أموال المفلس، التي تعلّق بها حقّ الديان وأما ما عدا ذلك فلم يقيم دليل على اشتراطه في صحّة المعاملة، وما ذكره إنّما يتمّ لو دلّ دليل على اشتراط عدم كون التصرف حراماً في صحّتها والحاصل أنّ ما هو الشرط أن لا يكون مورد المعاملة متعلّقاً لحقّ الغير كحقّ المرتهن والديان وأن لا يكون البائع محجوراً ولو انتزعت من تلك الموارد، قاعدة كلية تجب أن لا تكون أوسع عن موردها وأما المقام فليس العين مورداً لحقّ الغير ولا البائع محجوراً، بل غاية الأمر أنّ التصرف مبغوض لا أنّه متعلّق لحقّ الغير ولا تدلّ المبغوضيّة على البطلان.

وأما الأمثلة التي استشهد بها فلا تخلو من نظر.

أما الأوّل: فلأنّ بطلان المعاملة فيه ليس من جهة أنّ العمل لأجل وجوبه خارج عن سلطانه، مملوك لله بل لأجل أنّ أخذ الأجرة مخالف لغرض الشارع، كما في تغسيل الميّت وتكفينه ودفنه أو الأذان والقضاء فأخذ الأجرة يضادّغرض الشارع حيث تعلّق غرضه بتحقيق هذه الأمور مجاناً ولأجل ذلك إذا تعلّق غرض الشارع بوجود الواجب أعمّ من المجان وغيره جاز أخذ الأجرة كما في الصناعات والتجارات الكفائية والعينية وهذا يكشف عن أنّ الوجه هو ما ذكرنا وأما كون العمل مملوكاً لله سبحانه فإنّ أريد الملكية التكوينية باعتبار أنّه لا خالق إلاّياه وأنّ العالم وما فيه كلّ مخلوق له سبحانه، فهذا لا ينافي كونه مملوكاً للعبد اعتباراً

لأنّها في طول مملوكيّته له سبحانه وإن أُريد كونه مملوكاً له سبحانه بالاعتبار فهو ممّا لا يصحّ في حقّه تعالى بعد كونه مالكاً حقيقياً.

ولو كانت مالكيّته سبحانه مانعاً يجب أن يكون مانعاً في كلّ مورد وهو كما ترى.

وأما الثاني، أعني: بيع العين المنذورة مع تحقّق المعلّق عليه، فهنا صورتان:

الأولى: أن يكون النذر من قبيل نذر الفعل والمراد منه أن يلتزم أن يفعل كذا وكذا عندما صار كذا، فالبطلان فيه أوّل الكلام لأنّ غايته وجوب العمل بالنذر تكليفاً، مع كون العين باقيةً في ملك الناذر، فلو تخلف عصى، ولكنّه باع شيئاً هو مالك له ولم يتعلّق به حقّ الغير.

الثانية: أن يكون من قبيل شرط النتيجة أي يتعهّد على أنّه إذا صار كذا تكون العين ملكاً للمنذور له، بلا حاجة إلى نقل وإيجاب ولو قلنا بصحّة هذا القسم من النذر والشرط، فالبطلان فيه واضح لعدم كون البائع مالكاً للعين عند البيع لخروجها عن ملكه ودخولها في ملك المنذور له بمجرد وقوع المعلّق عليه.

وأما الثالث: فعدم جواز البيع أوّل الكلام لأنّ بيعها من زيد يعدّ تخلفاً للشرط وهو يوجب حدوث الخيار للبائع، لا بطلان البيع كما لا يخفى.

و بالجملة إمّا أنّ البيع باطل ولكن لا لأجل المحجورية والممنوعية، بل لأجل أنّ أخذ الأجرة مخالف لغرض الشارع أو لكون العين خارجة عن ملك البائع أو أنّ البيع غير باطل فلم يكن للممنوعية دور أبداً.

القسم الثالث، من أقسام النهي في المعاملات أن يتعلّق النهي بالتسبّب كتملّك الزيادة عن طريق البيع الربوي، والتوصّل إلى الطهارة والحيازة بالألة المغصوبة، أو التسبّب إلى الطلاق بقوله: أنت خلية وإن لم يكن السبب ولا المسبّب بما هو فعل من الأفعال بحرام، فالكلام فيه هو الكلام في السابق إذ لا

منافاة بين مبعوضية التسبب وحصول الأثر بعده بشرط أن لا يكون لسانه، لسان التقييد لأدلة السبب أو لم يكن إرشاداً إلى عدم تحقق المسبب بهذا السبب كما هو غير بعيد في قوله عليه السلام: «ليس الطلاق إلا كما روى بكير بن أعين أن يقول لها وهي طاهرة من غير جماع: أنت طالق»^(١) «إنما الطلاق أن يقول لها... أنت طالق»^(٢).

القسم الرابع: إذا تعلّق النهي بالأثر المترتب على المسبب، كما إذا تعلّق النهي بالتصرف في الثمن أو المثمن وعلى جواز الوطاء فهذا عند العرف يساوق الفساد، إذ لا معنى لصحة المعاملة إلاّ ترتّب هذه الآثار عليها فإذا كانت تلك الآثار مسلوّبة، يكشف عن فساد المعاملة. و إن شئت قلت: إنّ الصحة لا تجتمع مع الحرمة المطلقة في التصرف في الثمن الذي دفعه المشتري، أو المثمن الذي دفعه البائع.

وهناك قسم آخر في عالم الإثبات وإن كان لا يتجاوز عن أحد هذه الأقسام الماضية في مقام الثبوت وهو أنّه لو ورد النهي، ولم يعلم أنّه من أيّ الأقسام الأربعة فإذا قيل: « لا تبع ما ليس عندك» فلم يعلم أنّه نهى عن السبب أو المسبب أو التسبب أو الأثر المترتب على البيع فالظاهر وفاقاً لجمع من الأجلّة هو الحمل على القسم الرابع.

١. الوسائل: ج ١٥، الباب ١٦ من أبواب مقدّمات الطلاق، الحديث ٣١ و٣٢.

٢. الوسائل: ج ١٥، الباب ١٦ من أبواب مقدّمات الطلاق، الحديث ٣١ و٣٢.

أما الأسباب فلأنها ملحوظة مرآة وبالتبع غير مطلوبة بالذات ومثله لا يتعلّق به النهي إلا نادراً وأما المسببات، فأنها أمور عقلائية غير مطلوبة إلا بآثارها، وأما التسبب فالنهي عنه قليل، وإنما المطلوب بالذات في المعاملات هو التصرف والتقلب في المثلث أي نحو شاء، فإذا صارت الآثار مسلوقة فكأنه لم تتحقق المعاملة، وبالجملة إن ذهن العقلاء في هذه النواهي لا يتوجّه إلا إلى القسم الرابع.

ومع ذلك ففي هذا التقرير نظر، لأنه استظهار ظني لا ينعقد به للكلام ظهور والحق أن يقال: إن كان للنهي أعني قوله: «لا تبع ما ليس عندك» ظهور فهو، وإلا يكون مجملاً فالمرجع الأصل ومقتضاه هو الفساد، إذ الأصل عدم انتقال الثمن والمثلث من ملك المتبايعين.

دفع وهم

ربّما يستدل بصحيفة زرارة على الملازمة الشرعية بين النهي المولوي التحريمي والفساد نظير الملازمة المستفادة من قوله عليه السلام: «إذا قصرت أفطرت»^(١) وإليك الرواية.

عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: سألته عن مملوك تزوج بغير إذن سيده، فقال: «ذاك إلى سيده إن شاء أجازته وإن شاء فرّق بينهما». قلت: أصلحك الله إن حكم بن عتبية^(٢) وإبراهيم النخعي وأصحابهما يقولون: إن أصل النكاح فاسد ولا تحلّ إجازة السيّد له، فقال أبو جعفر عليه السلام: «إنه لم يعص الله. وإنما عصى سيده»^(٣) فإذا أجازته فهو له جائز»^(٤).

وجه الاستدلال: أن ظاهر قوله: «إنه لم يعص الله...» أنه لو كان هنا عصيان بالنسبة إليه تعالى كان فاسداً والمراد من العصيان هو العصيان التكليفي وبما أنه ليس هنا عصيان بالنسبة إلى الله سبحانه لم يكن فاسداً.

وقد وقعت الرواية مثاراً للبحث من وجهين آخرين مألهم إلى أنه إما لم يعص كليهما أو عصى كليهما وإليك البيان.

١. الوسائل: الجزء ٥، الباب ٢، من أبواب صلاة المسافر، الحديث ١٩.

٢. في الوسائل عيينة مكان عتبية، ولكنه تصحيف والمراد منه أبو محمد.

٣. ففيه تصريح بأن المراد من العصيان هو العصيان الوضعي، نعم السند غير نقي لأجل موسى بن بكر.

٤. الوسائل: الجزء ١٤، الباب ٢٤ من أبواب نكاح العبيد والإماء، الحديث ١، ولاحظ الحديث ٢.

أما الأول: فإنه كما لم يعص الله، لم يعص سيده أيضاً، لأن المفروض أنه تزوج بغير إذن سيده لا مع نهيه، والأول لا يستلزم العصيان والثاني وإن كان يستلزمه لكنه غير المفروض.
أما الثاني: نفترض أنه عصى سيده لكن الإمام كيف خص العصيان بالسيّد، مع أنّ عصيانه عصيان لله سبحانه لأنّه هو الذي أمر العبيد بإطاعة مواليتهم فإذا خالفوهم فقد خالفوا أمره سبحانه.

ويظهر الجواب عن ذينك الوجهين عند الإجابة عن أصل الاستدلال.

أقول: إنّ الاستدلال بالحديث على أنّ النهي المولوي التحريمي يدل على الفساد مبني على تفسير العصيان، بالعصيان التكليفي فيدل حينئذ على أنّ كلّ مخالفة شرعية للحكم التحريمي في مورد المعاملات يوجب الفساد ويثبت مقصود المستدل ويتوجّه عليه الإشكالان الماضيان.

لكن هنا محتملات:

أ: أن يكون المراد من العصيان في كلا الموردین هو العصيان التكليفي المستتبع للعقاب.

ب: أن يكون المراد منه العصيان الوضعي المستتبع للفساد قطعاً.

ج: أن يكون المراد من العصيان في الأول، العصيان الوضعي ومن الثاني العصيان

التكليفي.

د: أن يكون عكس الثالث.

وبما أنّ التفريق بين العصيانيين خلاف الظاهر فيحمل على معنى واحد وبذلك يبطل الاحتمالان الأخيران ولكن الظاهر من الرواية والرواية التالية هو العصيان الوضعي الذي يراد منه كون الشيء غير موافق للقانون والتشريع وتؤيّد الرواية التالية:

عن زرارة، عن أبي جعفر (ع) قال: سألته عن رجل تزوّج عبده امرأة بغير إذنه فدخل بها ثمّ اطّلع على ذلك مولاه، قال: ذاك لمولاه إن شاء فزّق بينهما وإن شاء أجاز نكاحهما... فقلت: لأبي جعفر (ع) فإنّ أصل النكاح كان عاصياً فقال أبو جعفر (ع): إنّما أتى شيئاً حلالاً وليس بعاص لله وإنّما عصى سيّده ولم يعص الله إنّ ذلك ليس كإتيان ما حرّم الله عليه من نكاح في عدّة وأشباهه. (١)

ترى أنّ الإمام يفسر العصيان بالإضافة إلى الله بأنّه ليس كإتيان ما حرّم الله عليه من نكاح في العدّة فتكون النتيجة أنّ أبا جعفر (ع) ينفي العصيان الوضعي في المورد لا العصيان التكليفي ومن المعلوم أنّ الأوّل يدلّ على الفساد بلا إشكال. وأمّا الثاني الذي نحن بصدده فلا تدل الرواية في مورده على شيء.

وبما أنّ الظاهر من الرواية أنّ العصيانيين في كلا الموردين من نوع واحد فيكون المراد من العصيان فيه هو عدم رعاية حقّ المولى وهو إذنه فيكون أيضاً فاسداً معلقاً على عدم الإذن فإذا أذن صحّ.

وبعبارة أخرى أنّ الفساد الوضعي على قسمين وكلاهما مقتضيان للفساد غير أنّ الفساد في أحدهما محتمّ لا يزول بخلاف الثاني فهو معلق يحكم به على العقد مالم يحرز المعلق عليه.

فالعصيان الوضعي بمعنى عدم كونه مشروعاً في الدين كنكاح المحارم أو نكاح ما حرّمه الله كنكاح المعتدّة فهذا النوع من الفساد لا يُغيّر ولا يبدّل وإلاّ لزم طروء النسخ على الشريعة. وأمّا العصيان الوضعي بالوجه الثاني فالفساد فيه شأنه إذا ارتفع المعلق عليه ارتفع الفساد.

وبذلك يعلم اندفاع الإشكاليين لأنّه مبني على تفسير العصيان في الفقرة

١. الوسائل: ج ١٤، الباب ٢٤ من أبواب نكاح العبيد والإماء، الحديث ٢.

الثانية بالعصيان التكليفي ولأجل ذلك قال: إن نفس العقد ليس بحرام قطعاً لعدم حرمة التكلم وعلى فرض الحرمة فعصيان المولى ملازم لعصيانه سبحانه.
 يلاحظ عليه: بأن المبنى غير ثابت بل الثابت خلافه، لأن الاعتراضين مبنيان على تفسير العصيان بالتكليف فلذلك قال: إن نفس التكلم ليس بحرام الخ.
 هذا كله في المورد الأول أعني كون النهي تحريمياً مولوياً بأقسامه الأربعة أو الخمسة ويقع الكلام في المورد الثاني وإليك البيان:

المورد الثاني: ما إذا كان النهي إرشاداً إلى الفساد مثل قوله تعالى: ﴿وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ﴾ (النساء/٢٢). ولا كلام في الدلالة على الفساد إنما الكلام في المورد الثالث. المورد الثالث: إذا ورد نهى، وتردد بين كونه نهياً مولوياً دائراً بين أحد الأقسام الأربعة أو كونه نهياً إرشادياً، فالظاهر أنه يحمل على الإرشاد إلى الفساد وعدم ترتب الآثار.
 وإذا قيل: «لا تبع المصحف»، أو «لا تبع ما ليس عندك أو الكتب الضالة»، فهو إرشاد إلى عدم إمضاء تلك البيوع.

ولذا ترى الفقهاء يستدلون بالنواهي المتعلقة بالمعاملات على الفساد، وما ذلك إلا لأجل كونها ظاهرة في الإرشاد إلى الفساد من أجل عدم صلاحية السبب، أو عدم إمضاء المسبب.
 وإلى ما ذكرنا ينظر ما حكى عن الشيخ في تقريراته: الظاهر من النهي المتعلق بعبادة أو معاملة كونه ناظراً إلى العمومات الشرعية لها تأسيساً أو إمضاءً فيكون بمنزلة المقيّد والمخصّص، فإذا قال الله تعالى: ﴿وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ

أَبَاؤُكُمْ» (النساء/٢٢) علم منه إرادة التخصيص للعمومات الدالّة على صحّة النكاح، والظاهر أنّ كلام المستدل فيما لم يعلم كونه إرشاداً إلى الفساد أو إلى تخصيص الأدلة.

تذنيب

قال المحقّق القمي:

«أفرط أبوحنيفة وتلميذاه أبو يوسف ومحمّد بن الحسن الشيباني، فقالوا بدلالة النهي على الصحّة والكلام تارة في العبادات وأخرى في المعاملات.

أمّا الأولى فتقرّر بوجهين: أمّا الوجه الأوّل فهو ما أفاده المحقّق القمي في القوانين وحاصله: «ليس المراد أنّ دلالة النهي على الصحّة بالدلالة المطابقة أو التضمنية إذ ليست الصحّة مفاد النهي لا عيناً ولا جزءاً، بل المراد أنّه يستلزم الصحّة فقول الشارع «لا تصم يوم النحر» وللحائض: «لا تصلي» يستلزم إطلاق الصوم على صومه والصلاة على صلاتها والأصل في الإطلاق الحقيقة فلو لم يكن مورد النهي صحيحاً لم يصدق تعلق النهي على أمر شرعي فيكون المنهي عنه مثل الإمساك والدعاء وهو باطل مع أنّنا نحن نجزم بأنّ المنهي عنه أمر شرعي». (١)

و الاستدلال دائر بين تعلق النهي بأمر شرعي أو أمر لغوي، وبما أنّ دلالة الثاني باطلة، فتعين الأمر الأوّل وهو الصحيح.

يلاحظ عليه: أنّ هناك شيئاً ثالثاً وهو أيضاً أمر شرعي، وهو أن يتعلّق الأمر بالعبادة المطلقة سواء كانت صحيحة أو فاسدة وليس الأمر دائراً بين إرادة الصحيح أو المعنى اللغوي، بل يمكن أن يراد، المعنى الأعم من الصحيح والفاقد الشرعيان.

١. القوانين: ١٦٣/١.

أما الوجه الثاني فهو «أنَّ النهي عن شيء كالأمر إنَّما يصحَّ بعد كون المتعلِّق مقدوراً، ومن المعلوم أنَّ النهي لم يتعلَّق بالعبادة الفاسدة إذ لا حرمة لها فلا بدَّ أن يكون متعلِّق النهي هو الصحيح ولو بعد النهي فلو اقتضى النهي الفساد يلزم أن يتعلَّق النهي بشيء غير مقدور»، وبعبارة أخرى لو كان النهي سبباً للفساد لزم أن يكون النهي سالباً للقدرة، والتكليف الذي يجعل المكلف عاجزاً عن الإرتكاب يكون لغواً.

وقد أجاب عنه المحقق الخراساني حيث قال:

وأما العبادات فما كان منها عبادة ذاتية كالسجود والركوع والخشوع والخضوع له تبارك وتعالى فمع النهي عنه يكون مقدوراً كما إذا كان مأموراً به وما كان منها عبادة لاعتبار قصد القرية فيه لو كان مأموراً به فلا يقدر عليه إلا إذا قيل باجتماع الأمر والنهي في شيء ولو بعنوان واحد وهو محال. (١)

و ما أجاب به المحقق الخراساني حقّ لولا أنه ليس في العبادات شيء من الذاتية .
هذا كله حول القسم الأول.

وأما الثانية أي المعاملات فقد فصل المحقق الخراساني بين تعلُّق النهي عن المسبب أو التسبب فيدل على الصحة لاعتبار القدرة في متعلِّق النهي ولا يكاد يقدر عليهما إلا فيما كانت المعاملة مؤثرة صحيحة، أما إذا كان عن السبب فلا لكونه مقدوراً، وإن لم يكن صحيحاً وقد عرفت أنَّ النهي عنه لا ينافي الصحة. (٢)

وحاصله الفرق بين النهي المتعلِّق بالسبب والمتعلِّق بالمسبب أو التسبب بأنَّ النهي لا يكشف في الأول عن الصحة ، لأنَّه مقدور بخلاف الثاني فإنَّه يكشف عن مقدوريته، ولا يكاد يقدر عليهما إلا فيما كانت المعاملة مؤثرة

٢. كفاية الأُصول: ١/٢٩٩-٣٠٠.

١. كفاية الأُصول: ١/٢٩٩-٣٠٠.

صحيحة.

وهو من المحقق الخراساني عجيب جداً والحقّ أنّه لا يدلّ على الصّحة بتاتاً وذلك لأنّ المعاملات ليست من الماهيات المخترعة كالعبادات بل ماهيات عرفية اجتماعية وقد أمضاها الشارع بقوله: ﴿وَ أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَ حَرَّمَ الرِّبَا﴾ (البقرة/٢٧٥) وقد تحققت التسمية قبل إمضاء الشارع وتصويبه فلو قلنا إنّها موضوعة للصحيح، فإنّما المراد الصحيح مقابل الفاسد عند العرف ويكون الصحيح العرفي طريقاً لإحراز الصحيح عند الشارع إلاّ إذا قام الدليل على التخطئة والتخصيص في أدلّة الإمضاء.

وعلى ضوء ذلك فيكفي في النهي عن المسبّب، كونه مقدوراً عرفاً وليس كلّ مقدور عرفاً، بصحيح شرعاً، فالنهي عن بيع الميتة وغيرها، وإن كان نهياً عن المسبّب، لكنّه نهى عن الملكية المحقّقة لدى العرف وإن كانت غير متحقّقة عند الشرع وبما أنّ الملكية متحقّقة في نظر العرف يتوجّه النهي إليها لكونها محقّقة ومقدورة وصحيحة عندهم ولكنّه لا يلزم كونها صحيحة ومحقّقة عند الشارع.

و ليس لأحد أن يدّعي أنّ أسماء المعاملات موضوعة للصحيح عند الشارع فإنّه باطل بالبدهة ولا مانع من أن يكون الممنوع ما هو الصحيح عند العرف فأقصى ما يدلّ عليه النهي هو صحّة المتعلّق عرفاً لا شرعاً. كما هو المدّعى.

فروع

ثمّ إنّ الشيخ الأعظم تطرق في تقريراته إلى بعض المسائل التي لها صلة بالموضوع ونحن نقتفيه:

١- إذا تعلّق النهي بالإيجاب دون القبول فهل تسري الحرمة إلى القبول أو لا؟ كما إذا كان الموجب مُحرمّاً دون القابل؟ الظاهر لا، لعدم الملاك إلاّ إذا لوحظت المسألة من باب الإعانة على الإثم وهو خارج عن محطّ البحث، قال في الجواهر:

(٣٣٠)

ذهب جماعة إلى اختلاف حكم المتعاقدين في البيع وقت النداء إذا كان أحدهما مخاطباً بالجمعة دون الآخر، فخصّوا المنع بمن خوطب بالسعي وحكموا بجواز البيع من طرف الآخر نعم رجّح جماعة آخرون عموم المنع من حيث الإعانة بالإثم. (١)

٢- إذا كانت المعاملة باطلة من جانب واحد كما إذا كانت غررية من جانب الموجب دون القابل فهل يسري الحكم الوضعي إلى الطرف الآخر، أو لا؟ الظاهر نعم، لأنّ مفاد المعاملة أمر بسيط لا يقبل التبعض. فالملكية المنشأة إمّا موجودة أو لا. فعلى الأوّل يلزم صحّة المعاملة في كلا الجانبين وهو خلاف الفرض والثاني هو المطلوب.

٣- لو كان لنفس الإيجاب أثر مستقلّ وإن لم ينضمّ إليه القبول. لترتب عليه كما إذا كان الموجب أصلياً دون القابل، فما لم يرد القابل الحقيقي لما كان له حقّ التصرف في المبيع، لأنّه أثر للإيجاب الكامل وهو محقق وليس أثراً لملكية القابل حتّى يقال بأنّها غير متحقّقة بعده. (٢)

الثمرات الفقهية للمسائل

ثمّ إنّ اللازم ذكر بعض الثمرات المترتبة على هاتين المسائلين ليكون سبباً للتدريب والتمرين وإليك بعض ما ورد في الجواهر وغيره في أبواب مختلفة:

١- الصلاة في خاتم الذهب

روى الشيخ بسند صحيح عن عمّار بن موسى عن أبي عبد الله عليه السلام في

٢. مطروح الأنظار: ١٧١.

١. الجواهر: ٢٩/٢٤١.

حديث قال: «لا يلبس الرجل الذهب ولا يصلّي فيه لأنّه من لباس أهل الجنّة».(١)
 روى الكليني بسند صحيح عن النوفلي عن السكوني عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال
 رسول الله صلى الله عليه وآله: لا يصلّي الرجل وفي يده خاتم حديد.(٢)
 و مرسله محمد بن أبي الفضل المدائني عن حذّته عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال: لا يصلّي
 الرجل وفي تكّته مفتاح حديد.(٣)

قال شيخ مشايخنا العلامة الحائري قد دلت طائفة من الأخبار على اعتبار عدم كون لباس
 المصلّي من الذهب للرجال والنهي في تلك الأخبار قد تعلق بالصلاة في الذهب، والنهي
 المتعلق بالعبادة يقتضي الفساد كما حرّر في محلّه.(٤)

٢- لو طلب الإمام الزكاة

يجب صرف الزكاة إلى الإمام عليه السلام لو طلبها ولو فرقتها المالك والحال هذه، فهل هو
 يجزى أو لا؟ قيل لا يجزى للنهي المفسد للعبادة.(٥)

٣- لو تضرّر باستعمال الماء

متى تضرّر باستعمال الماء - في الوضوء - لم يجز استعمال الماء فإن استعمل لم يجز
 لانتقال فرضه فلا أمر بالوضوء مثلاً بل هو منهي عنه بنفسه.(٦)

٤- لا يصحّ التيمّم بالتراب أو الحجر المغصوب أي الممنوع من التصرف فيه شرعاً للنهي
 المقتضي للفساد عقلاً وشرعاً وهو واضح بناءً على جزئية الضرب من

١. الوسائل: الجزء ٣، الباب ٣٠ من أبواب لباس المصلّي، الحديث ٤.

٢. الوسائل: الجزء ٣، الباب ٣٢ من أبواب لباس المصلّي، الحديث ٢-١.

٣. الوسائل: الجزء ٣، الباب ٣٢ من أبواب لباس المصلّي، الحديث ٢-١.

٤. الحائري، الصلاة: ٥٧. ٥. النجفي، الجواهر: ٤٢١/١٥.

٦. النجفي، الجواهر: ١١١/٥.

التيّم بل وشرطيته مع اعتبار النيّة فيه كما هو الأصل في كلّ ما أمر به. نعم لو لم يكن شرطاً وكان كاعتراف الماء من الاناء أو كان شرطاً لكن لم تعتبر النيّة فيه اتّجه عدم اقتضاء النهي للفساد حينئذٍ عقلاً، بل التيّم صحيح وإن كان الضرب محرماً وكيف كان ففساد التيّم دائر مدار النهي عنه شرعاً وإلا فلا فساد حيث لا نهى. (١)

قلت: الظاهر هو الفساد وإن لم نقل بجزئية الضرب على الأرض أو شرطيته وذلك لما حقق في محلّه من اعتبار العلق على اليد ومسحه على الوجه واليدين وقلنا لا يصحّ التيّم على الحجر الأملس الذي لا علق عليه أبداً، قال سبحانه: ﴿لَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً فَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ﴾ (المائدة/٦).

٥- الاكتفاء بالأذان المنهي عنه

إذا تغنى بالأذان، أو أدت المرأة متخضعة أو أدن في المسجد وهو جنب، فهل يمكن الاكتفاء بها وإن كان الفرق بين الصورتين الأولتين والثالثة واضح فإنّ النهي في الأول متوجّه إلى نفس الأذان، بخلافه في الثالث فإنّه متوجّه إلى التوقّف في المكان الغصبي. (٢)

٦- قراءة العزائم في الفرائض

لا يجوز أن يقرأ في الفرائض شيئاً من سور العزائم كما هو المشهور بين الأصحاب شهرة كادت تكون إجماعاً إنّما البحث في البطلان الذي قد اعترف في كشف اللثام بعدم المصرّح به قبل الفاضل غير ابن إدريس وأقصى ما يحتج له

٢. النجفي، الجواهر: ٥٣/٩-٥٩.

١. النجفي، الجواهر: ١٣٥/٥.

بظاهر النهي المقتضي للفساد إمّا في الصلاة وإمّا في الجزء. (١)

٧- طلب الأمر الحرام في الصلاة

لا يجوز أن يطلب شيئاً محرّماً في الصلاة وغيرها ولو فعل بطلت صلاته كما نصّ عليه غير واحد لصيرورته بالنهي عنه من كلام الأدميين أو لما في التذكرة «الدعاء المحرم مبطل للصلاة إجماعاً لأنّه ليس بقرآن ولا دعاء مأمور به بل هو منهي عنه والنهي عنه يدلّ على الفساد». (٢)

٨- إذا حرم الاستمرار في الصلاة

إذا وجب قطع الصلاة لأجل صيانة النفس والمال المحترمين من الغرق والحرق واحتمال انهدام السقف على رأسه احتمالاً عقلاً، فلو استمرّ بطلت صلاته للنهي المفسد للعبادة. (٣)

٩- النهي عن التكفير في الصلاة

قد ورد النهي عن الصلاة بالتكفير أي قبض اليسرى باليمنى كما ورد النهي عن إقامة النوافل بالجماعة في ليالي رمضان أعني صلاة التراويح، فهل الصلاة فاسدة، للنهي عنها أو لا؟ (٤)

١٠- صوم يوم الشك بنيّة رمضان

إذا صام آخر يوم من شهر شعبان بنيّة رمضان، لم يجز عن رمضان إذا كان أوّل يومه للنهي عنه المقتضي للفساد. (٥)

٢. النجفي، الجواهر: ١١/١٢١.

١. النجفي، الجواهر: ٩/٣٤٣-٣٤٤.

٤. النجفي، الجواهر: ١٢/٣٢٨.

٣. النجفي، الجواهر: ١١/١٢٣.

٥. النجفي، الجواهر: ١٦/٢٠٧.

١١- القرآن بين الحجّ والعمرة

لو قرن بين الحجّ والعمرة بنية واحدة بطلا للنهي المفسد للعبادة كما لو نوى صلاتين وكان الوجه في اقتضائه الفساد هنا اقتضاء بطلان النيّة المقتضي لفساد العبادة. (١)

وقال أيضاً لو أحرم متمّعاً ودخل مكة وأحرم بالحجّ قبل التقصير عامداً قيل بطلت عمرته، وصارت حجّته مبتولة وقيل يبقى على إحرامه الأوّل وكان الثاني باطلاً للنهي عنه المقتضي لفساده ضرورة عدم إدخال الحجّ على العمرة قبل إتمام مناسكها والتقصير منها. (٢)

هذه نماذج ممّا تعلق فيها النهي بالعبادة وإليك نماذج ممّا تعلق فيها النهي بالمعاملة.

١٢- شرط اللزوم في المضاربة

اتفقت كلمتهم على أنّ المضاربة جائزة في تمام الأزمان، فلو شرط اللزوم فقد شرط شيئاً مخالفاً للشرع المنكشف عن طريق الإجماع فيكون منهياً عنه فيدخل في الضابطة. (٣)

١٣- إذا استعمل في الاستنجااء مالا يجوز استعماله فيه كالروث والعظم والأحجار الكريمة أو الحجر المغصوب، فالنهي فيها هل يدلّ على الفساد وعدم الاعتداد بهذا النوع من الاستنجااء أو لا؟ (٤)

١. النجفي، الجواهر: ٩٨/١٨ و ٢٥٢. ٢. النجفي، الجواهر: ٩٨/١٨ و ٢٥٢.

٣. السيد الخوئي: مباني العروة الوثقى، كتاب المضاربة، ص ١٣-١٤.

٤. النجفي، الجواهر: ٥٤/٢-٥٥.

١٤- إذا باع يوم الجمعة بعد الأذان، فالنهي لا يدلّ على الفساد لتعلّقه بأمر خارج بخلاف ما إذا تعلّق بنفس المعاملة أو أحد أركانها أو وصفها اللازم، لا مثل المقام الذي تعلّق النهي لأجل كونه مفوّتاً للواجب (١).

المقصد الثالث

في المفهوم والمصداق

وفيه أمور وفصول:

الأمر الأول: المنطوق والمفهوم من أوصاف المدلول.

الأمر الثاني: التقسيم راجع إلى المداليل الجمالية.

الأمر الثالث: تعريف المفهوم.

الأمر الرابع: مسلك القدمات في استفادة المفهوم.

الأمر الخامس: النزاع في باب المفاهيم صغروي.

الأمر السادس: تفسير مفهوم الموافقة ولحن الخطاب.

الأمر السابع: في ما إذا كان الشرط غير محقق للموضوع.

الفصل الأول: مفهوم الشرط مع تنبيهات.

الفصل الثاني: مفهوم الوصف.

الفصل الثالث: مفهوم أداة الغاية.

الفصل الرابع: مفهوم الحصر.

الفصل الخامس: مفهوم اللقب.

الفصل السادس: مفهوم العدد.

و قبل الدخول في أصل المقصود نقدّم أموراً:

الأول: المنطوق و المفهوم من أوصاف المدلول

هل المنطوق و المفهوم من أوصاف المدلول بما هو مدلول بمعنى أنّ قسماً منه منطوق ينطق به المتكلم في نظر العرف و قسماً منه مفهوم، يفهم من كلامه، وإن لم ينطق به، أو هو من أوصاف الدلالة كما يقال: دلالة منطوقية و دلالة مفهومية، كما هي باعتبار آخر على أقسام ثلاثة مطابقية و تضمينية و التزامية.

الظاهر هو الأول، فإنّ ما يدلّ عليه اللفظ بنحو من الدلالة ينقسم إلى ما يسمّى في العرف بما ينطق، وإلى ما يفهم، و وصف الدلالة بهما ليست بنفسها بل بعناية انتزاعهما من المدلول و وصفها بهما. و ذلك إذا كان المدلول، مدلولاً منطوقياً، يصحّ توصيف الدلالة أيضاً بالمنطوقية، وإذا كان مدلولاً مفهوماً، يصحّ توصيفها بالمفهومية، ولما كان المدلول على قسمين فستكون الدلالة بحسبها على قسمين أيضاً.

لكنه ليس من صفات ذات المدلول بما هو هو بل بما هو مدلول، لأنّ من الصفات ما يكون وصفاً للمعنى الذهني وإن لم يكن مدلولاً، كالكلية و الجزئية، ومنها ما يكون وصفاً له بما أنه مدلول للفظ، و حينئذٍ ينقسم المدلول إلى ما يعدّ عرفاً ممّا نطق به فيسمّى مدلولاً منطوقياً أو ما يعدّ عرفاً ممّا فهم منه، وإن لم ينطق فيسمّى مدلولاً مفهوماً. و سيوافيك شرح ذلك.

الثاني: التقسيم راجع إلى المداليل الجمالية

إنّ تقسيم المداليل إلى المفهوم و المنطوق يرجع إلى تقسيم مداليل الجمل و القضايا إليهما و أمّا مداليل المفردات مطابقيها أو تضمينيها أو التزاميها فالكلّ

خارج عن المقسم.

وبذلك يعلم أنه لا واسطة بين المفهوم والمنطوق فما دلّت عليه القضية إمّا مدلول منطوق، أو مفهومي ولا ثالث.

دلالة الاقتضاء والتنبيه والإشارة

كما أنّ المدلول ينقسم إلى منطوق ومفهوم فهكذا ينقسم إلى ثلاثة أقسام آخر:

١- المدلول عليه بدلالة الاقتضاء.

٢- المدلول عليه بدلالة التنبيه والإيماء.

٣- المدلول عليه بدلالة الإشارة.

ولأجل الوقوف على هذه الدلالات وكيفية الإفهام بها نبحت عن كلّ واحدة منها إجمالاً، فنقول: إنّ الدلالة إمّا أن تكون مقصودة للمتكلّم أو لا، والثاني هو المدلول بدلالة الإشارة كما سيوافيك بيانه وأمّا الأوّل فينقسم إلى قسمين:

الأوّل: المدلول بدلالة الاقتضاء وهو ما يدلّ عليه الكلام لأجل توقّف صدق الكلام عليه أو يتوقّف صحّته عقلاً أو شرعاً عليه فالأوّل مثل قوله عليه السلام: «رفع عن أمّتي تسعة»^(١) إذ لو لم تقدر المؤاخذة أو مثلها، لزم الكذب لوجود هذه الأمور التسعة في الأمة الإسلامية والثاني مثل قوله تعالى: «وَاسْئَلِ الْقَرْيَةَ» (يوسف/٨٢) إذ لو لم يقدر الأهل لما صحّ الكلام، والثالث مثل قوله: «اعتق عبدك عني»، فإنّ العتق عن شخص فرع كونه مالكاً للعبد إذ لا يصحّ العتق إلا في ملك.

الثاني: المدلول بدلالة التنبيه وهو استفادة العلية وأمثالها من اقتران شيء

١. الخصال، باب التسعة، ص ٤١٧، الحديث ٩.

بشيء بحيث لو لم يكن المتقدم علة لما صح الاقتران بينهما وذلك مثل قوله ﷺ: «كفر» بعد قول الأعرابي: «هلكت وأهلكت واقعت أهلي في نهار رمضان»^(١) فإن قوله ﷺ: «كفر» بعد قول الأعرابي، يدل على أن الوقاع علة لوجوب الكفارة عليه فهو في قوة قوله: «إذا واقعت فكفر» وهذا يعد في مقابل منصوص العلة.

وأما المدلول بدلالة الإشارة: فهو ما يعد من لوازم كلام المتكلم وإن لم يكن قاصداً مثل دلالة قوله سبحانه: «وَ حَمَلُهُ وَ فَضَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا» (الأحقاف/١٥) مع قوله سبحانه: «وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ» (البقرة/٢٣٣) على كون أقل الحمل ستة أشهر فإن المقصود في الآية الأولى بيان تعب الأم في الثانية بيان أكثر مدة الرضاع، غير أن لازم هذين المدلولين مدلول ثالث وهو أن أقل الحمل ستة أشهر وأما كون المدليل الالتزامية من المدليل المنطوقية أو المفهومية أو التفصيل بين اللازم البين بالمعنى الأخص، وغيره من البين بالمعنى الأعم واللازم غير البين، فسواء فيك الكلام فيه عند البحث عن تعريف المنطوق والمفهوم. وقد تقدم مختار المحقق القمي ﷺ.

الثالث: تعريف المفهوم

عرّف الحاجبي^(٢) المفهوم بما دلّ عليه اللفظ في غير محلّ النطق والمنطوق ما دلّ عليه اللفظ في محلّ النطق.

وفسره العضدي في شرحه بأن المراد من الموصول هو الحكم، وهو إن كان محمولاً على موضوع مذكور فهو منطوق وإن كان محمولاً على موضوع غير مذكور فهو مفهوم، وبذلك فسر قوله: «في محلّ النطق» و«لا في محلّ النطق»^(٣).

١. التاج الجامع للصباح: ٦٧/٢.

٢. منتهى الوصول والأمل ١٤٧، المعروف بالمختصر الحاجبي، مختصره الذي شرحه العضدي وغيره واشتهر بشرح

المختصر. ٣. مطارح الأنظار: ١٧٢.

ولكن التفسير عجيب جداً، لأنّ الفارق بينهما ليس كون الموضوع مذكوراً في المنطوق دون المفهوم، بل الموضوع مذكور في كليهما ففي مثل قوله: «إذا جاء زيداً أكرمته»، الموضوع هو زيد في المنطوق والمفهوم وإن كان الحكمان مختلفين.

وقد أوضح المحقّق البروجردى تعريف الحاجبي بما هذا خلاصته: أنّ ما يفهم من كلام المتكلّم قد يكون بحيث يمكن أن يقال إنّه تنطق به على نحو لو قيل للمتكلّم: أنت قلت هذا؟ لا يصحّ له انكاره.

وهاهنا مداليل أخرى تفهم من الكلام من جهة وجود الخصوصية ومع ذلك يكون للمتكلّم إمكان الفرار منه ونفي صدوره عنه، فإذا قال: «إذا جاءك زيد أكرمته»، فعدم ثبوت الإكرام عند عدم المجيء وإن كان مفهوماً منه لكن للمتكلّم إمكان الفرار منه وانكار أنّه مراده. والمداليل المطابقيه والتضمينية والالتزامية للجمل (لا للمفردات كما تقدّم) ممّا لا يمكن للمتكلّم أن ينكر القول بها بعد إقراره بنطقه بالكلام ولأجل ذلك جعلوها من المداليل المنطوقية ببيان أنّ المنطوق ما تنطق به المتكلّم بلا واسطة كما في المدلول المطابقي أو مع الواسطة كما في الأخيرين، والمفهوم عبارة عمّا لم ينطق به لا بلا واسطة ولا معها ولكن يفهم من كلامه. (١) و محضله أنّ المدلولات الثلاثة ممّا نطق بها المتكلّم وغيرها كالمفاهيم ممّا لم ينطق به المتكلّم وهذا تفسير تعريف الحاجبي، ويؤيد ذاك التفسير أنّ الغزالي عرّف مفهوم الموافقة بأنّه فهم غير المنطوق به من المنطوق به بدلالة سياق الكلام، وعرّف مفهوم المخالفة تخصيص الشيء بالذكر على نفي الحكم عمّا عداه ويسمّى مفهوماً لأنّه مفهوم مجرد لا يستند إلى منطوق وإلّا فما دلّ عليه المنطوق أيضاً مفهوماً. (٢)

٢. الغزالي، المستصفى: ١٩٠/٢-١٩١.

١. نهاية الأصول: ٢٤٣/١.

يلاحظ عليه أولاً: أنه لم يبيّن ضابطاً لما نطق به المتكلم ولما لم ينطق به، حتى يتبين وجه جعل المداليل التضمينية والالتزامية من المنطوق دون المفهوم.

فإن كان الملاك سرعة التبادر إلى الذهن وأنّ الأخيرين أسرع تبادراً إليه من المداليل المفهومية ففيه، أنه ربّ مفهوم أسرع تبادراً من القسمين المذكورين خصوصاً إذا كان المفهوم، مفهوم الموافقة كالنهي عن الشتم والضرب المتبادر من النهي عن التأفيف، وتبادره أسرع من تبادر جزء المعنى الذي يكون مغفولاً عنه، فكيف يكون التنطق بالكل تنطقاً بالجزء، ولا يكون النهي عن التأفيف تنطقاً بالنهي عن الضرب والشمّ عندهم؟ اللهم إلا أن يلتزم قائل بأنّه من المداليل المنطوقية كما هو ليس ببعيد.

وإن كان المقياس هو كون المنطوق ممّا سيق لأجله الكلام، فلا ريب أنّ المفاهيم ربّما تكون ممّا سيق لأجلها الكلام.

وثانياً: أنّ التنطق بالملزوم إنّما يعدّ تنطقاً باللازم إذا كان اللازم من قبيل اللازم البيّن بالمعنى الأخص، وأمّا اللازم البيّن بالمعنى الأعم أو اللازم غير البيّن فجعلهما من قبيل المنطوق بعيد غايته ولا يصحّ أن يقال إنّ المتكلم تنطق بذلك. فلا يصحّ عدّ جميع الدلالات الالتزامية من المداليل المنطوقية.

توضيح ذلك: أنّ دلالة اللفظ على المعنى اللازم على وجوه ثلاثة:

الأول: يكفي تعقل الملزوم في الانتقال إلى لازمه وهذا ما يسمّى باللزوم البيّن بالمعنى الأخص وهذا في المفردات كالبصر بالنسبة إلى العمى، وكون النهار موجوداً بالنسبة إلى قولنا: «الشمس طالعة» في المركّبات.

الثاني: ما لا يكفي ذلك بل لابدّ من تصور اللازم والملزوم والنسبة بينهما وهذا ما يقال له اللازم البيّن بالمعنى الأعم كما في الزوجية بالنسبة إلى الأربعة فما لم

يتصوّر الطرفان والنسبة بينهما لا يحكم بأنّ الأربعة زوج وكون الأجداد الدانية أربعة، فالحكم بالزوجية لا يتحقّق مالم تتصوّر التصوّرات الثلاثة.

الثالث: ما لا يلزم تصوّره مطلقاً حتى بعد تصوّر الطرفين والنسبة بينهما بل لا بدّ من إقامة البرهان كالحديث بالنسبة إلى العالم في المفردات، ومثل دلالة الاقتضاء و التنبيه والإيماء في المركّبات.

فإنّ الانتقال من سؤال القرية إلى السؤال عن أهلها لا يتحقّق إلاّ بضميمة مقدّمة خارجية. كما أنّ الانتقال إلى أقلّ الحمل في الآيتين لا يتحقّق إلاّ بعد المحاسبة والتفريق كما أنّ الانتقال إلى العلية من اقتران الجملتين في قصّة الأعرابي لا تحصل إلاّ بعد مقدّمة خارجية وهي أنّه لو لم يكن الوقاع علّة لما كان اقتران الجملتين صحيحاً.

إذا عرفت ذلك تعرف أنّ جعل اللازم البيّن بالمعنى الأعم أو غير البيّن من المداليل المنطوقية في غاية البعد إذ كيف يمكن لمن تنطق بأنّ أجداده الدانية أربعة أن يحكم عليه بأنّ أجداده الدانية زوج أو من تنطق بالسؤال من القرية أنّه تنطق بالسؤال عن أهلها.

والأولى إخراج هذين القسمين من المداليل المنطوقية وجعلهما من المفاهيم وإن لم يكن من المفاهيم المصطلحة في علم الأصول، والجامع بين هذين القسمين والمفاهيم المصطلحة عدم صحّة توصيف الجميع بأنّه ممّا نطق به المتكلّم.

والظاهر أنّ عبارة الحاجبي لا يشمل إلاّ اللازم البيّن بالمعنى الأخصّ فإنّه هو الذي يعدّ النطق بالملزوم تنطقاً به، لا القسمين الأخيرين.

تعريف المحقق الخراساني للمفهوم

ثم إنَّ المحقِّق الخراساني عرّف المفهوم بأنّه حكم إنشائي أو إخباري تستتبعه خصوصية المعنى الذي أُريد من اللفظ بتلك الخصوصية فالمفهوم حكم غير مذكور لا أنّه حكم لغير مذكور. (١)

و أورد عليه المحقِّق الإصفهاني بأنّه إن أُريد كون الحكم غير مذكور بشخصه فالموضوع أيضاً بشخصه غير مذكور، لأنَّ الموضوع في المنطوق بشخصه غير الموضوع بشخصه في المفهوم وإن أُريد كون سنخ الحكم غير مذكور فلا يعمّ المفاهيم جميعاً لخروج مفهوم الموافقة إذ الحكم في المنطوق والمفهوم واحد سنخاً. (٢)

يلاحظ عليه: أنّ المراد من سنخ الحكم ليس هو الاختلاف في الإيجاب والسلب فقط حتّى يقال بأنّ سنخ الحكم في مفهوم الموافقة مذكور، بل الاختلاف في مادة الفعل الذي يتوارد عليه النفي والإثبات كاف كما في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ﴾ (الإسراء/٢٣) فإنّ مفهومه لا تضربهما، فالاختلاف في نفس الفعل المنفي كاف في كون الحكم غير مذكور.

الرابع: مسلك القدماء في استفادة المفهوم

قد ذهب المحقِّق البروجردي إلى أنّ مسلك القدماء في استفادة المفهوم من القضايا يختلف مع مسلك المتأخرين، فإنّ دلالة الخصوصية المذكورة في الكلام من الشرط أو الوصف أو الغاية أو اللقب أو نحوها على الانتفاء ليست دلالة لفظية، بل هي من باب بناء العقلاء على حمل الفعل الصادر عن الغير على كونه صادراً لغاية وكون الغاية المنظورة منه غايته النوعية العادية والغاية المنظورة (عند العقلاء) من نفس الكلام حكايته لمعناه ومن خصوصياته دخالتها في المطلوب فإذا قال المولى: إن جاءك زيد فأكرمه، حكم العقلاء بمدخلية مجيئ زيد في

٢. نهاية الدراية: ٣١٩/١.

١. كفاية الأصول: ٣٠١/١-٣٠٠.

وجوب إكرامه قائلاً بأنه لولا دخله فيه لما ذكره المتكلم وكذا سائر القيود، وعلى ذلك فاستفادة المفهوم ليس مبنياً على دلالة الجملة على الانتفاء عند الانتفاء بل مبني على أن الأصل في فعل الإنسان أن لا يكون لاغياً بل يكون كل فعل منه وهو الإتيان بالقيود، صادراً لغايته الطبيعية وهو مدخلة القيد في الحكم.

وأما مسلك المتأخرين فهو مبني على دلالة الجملة وضعاً أو إطلاقاً على كون الشرط أو الوصف علةً منحصرة للحكم فيرتفع الحكم بارتفاعه. (١) وعلى ذلك يكون البحث عند القدماء عقلياً وعند المتأخرين لفظياً.

ولا يخفى أن ما ذكره إنما ينطبق على بعض استدلالاتهم كقولهم في إثبات مفهوم الشرط بأنه لو لم يفد التعليق انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط لكان التعليق لغواً يجب تنزيه كلام الحكيم عنه.

ومثله ما ذكره في مفهوم الوصف من أنه لولا دخله، لعرى وجوده عن الفائدة ولكنه لا ينطبق عليه ما ذكره في المعالم لنفي حجية مفهوم الوصف بأنه لو دلّ لدلّ بإحدى الدلالات الثلاث وكلها منتفية أما المطابقة أو التضمن فظاهر وأما الالتزام فلعدم اللزوم الذهني، فإنّ الظاهر أن الاستدلال يدور مدار الدلالة اللفظية، والاستدلال ليس لصاحب المعالم وإنما هو ناقل عمّن قبله.

الخامس: النزاع في باب المفاهيم صغروي

إنّ النزاع في باب المفاهيم صغروي لا كبروي وأنّ مدار البحث هو أنه هل للقضايا الشرطية مفهوم أو لا؟ وأنّ الجملة هل تدل على ذلك أو لا؟ وأما على فرض الدلالة والانفهام العرفي فلا شك في حجيتها.

وأما على مسلك القدماء فقد أفاد المحقق البروجردي على أنّ النزاع كبروي وأنّ النزاع في حجية بناء العقلاء لأنه قد استقرّ بناؤهم على حمل الخصوصيات الموجودة في كلام المتكلم على كونها صادرة عنه بداعي غايتها

١. نهاية الأصول، ص ٢٦٥.

النوعية وأنّ الغاية النوعية هي مدخليتها في المطلوب وهذا البناء من العقلاء موجود والإشكال في حجّيته.

يلاحظ عليه: أنّ الظاهر أنّ النزاع على مسلّكهم أيضاً صغروي، لأنّ البحث ليس في حجّية بناء العقلاء على دخل القيد في الحكم وإنّما الكلام في تفسير معنى الدخل فهل معناه في قوله **عَلَيْهِ**: «إذا كان الماء قدر كَرَّ لم ينجّسه شيء»^(١) هو انتفاء الحكم بانتفاء القيد أعني ارتفاع العاصمية بارتفاع الكرية كما يدعيه القائلون بالمفهوم.

أو أنّ معناه: أنّ الماء وحده ليس موضوعاً تاماً للعاصمية بتقريب أنّه لو كان الماء موضوعاً تاماً لكان ذكر الكرية لغواً وأمّا أنّ ارتفاعه يستلزم ارتفاع الحكم مطلقاً وأنّه لا ينوبه شيء آخر، كالمطر والجريان على رأي بعضهم فلا يستفاد ذلك.

وعلى ذلك يصير النزاع في مفاد مقدار الدخل الذي اتفق العقلاء على أصله بلا كلام وأمضاه الشارع.

السادس: تفسير مفهوم الموافقة ولحن الخطاب

إنّ الحكم المدلول عليه عن طريق المفهوم إمّا أن يكون موافقاً للحكم المذكور، في النفي والإثبات فيسمّى مفهوم الموافقة أو لحن الخطاب^(٢) أو فحواه كدلالة حرمة التأيف على حرمة الضرب وإن كان مخالفاً فيهما فيسمّى مفهوم المخالفة ودليل الخطاب.

السابع: في ما إذا كان الشرط غير محقق للموضوع

إنّ النزاع في وجود مفهوم في القضايا الشرطية فيما إذا عدّ القيد، شيئاً

١. الوسائل: ١، الباب ٩ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١-٢.

٢. وربما يطلق لحن الخطاب على دلالة الاقتضاء.

زائداً على الموضوع وتكون الجملة مشتملة على موضوع ومحمول وشرط فعند ذاك يقع النزاع في أنّ القضية الشرطية هل تدلّ على ارتفاع المحمول عن الموضوع عند ارتفاع الشرط مثل قوله عليه السلام: «إذا كان الماء قدر كَرّ لم ينجسه شيء»، فهناك موضوع وهو الماء ومحمول وهو العاصمية وشرط وهو الكرية .

وأما القضايا التي يعدّ المقدم بمجموعه موضوعاً من دون تفكيك بين الموضوع والشرط فخارج عن حريم البحث مثل قوله: إن شربت الدواء تصحّ ومثله كلّ القضايا التي يعدّ الشرط فيها محققاً للموضوع مثل قوله: إن رزقت ولداً فاختنه.

إذا عرفت هذه الأمور فاعلم أنّ البحث في ثبوت المفهوم وعدمه وقع في موارد تأتي بها:

مفهوم الشرط

هل الجملة الشرطية تدلّ على الثبوت عند الثبوت والانتفاء عند الانتفاء وضعاً أو بقرينة عامة بحيث لا بدّ من الحمل عليه عند الإطلاق إلا إذا دلّ الدليل على خلافه، أو لا تدلّ. هنا مسلكان: مسلك منسوب إلى القدماء، ومسلك مشى عليه المتأخرون. أمّا مسلك القدماء فقد عرفت بيانه وهو أنّ ظاهر القضية وظاهر حال فعل الحكيم دخل القيد في الحكم والأكان الإتيان به لغواً ومقتضاه ارتفاع الحكم عند ارتفاعه. ولكنّه لا يفيد القائل بالمفهوم شيئاً إذ أقصاه كون الخصوصية دخيلة في الحكم. وأنّ الماء في الحديث السابق ليس تمام الموضوع وهو يكفي في ردّ ابن أبي عقيل العمّاني القائل بعدم انفعال الماء القليل وأما أنّه لا يخلفه غيره فلا يدلّ عليه فالقائل بالمفهوم إن أراد كونه دخيلاً إجمالاً فنحن نوافق وإن أراد، أنّه لا يخلفه عنه غيره فهو ممّا لا يدلّ عليه الكلام ولا يقتضيه صون الكلام عن اللغوّة.

توقف المفهوم على ثبوت الانحصار

إنّ دلالة الجملة الشرطية على المفهوم، أي ثبوت الجزاء لدى ثبوت الشرط وانتفائه لدى انتفائه لا يتمّ إلا بإثبات أحد الأمرين:

الأول: أنّ الهيئة للقضية الشرطية موضوعة لذلك فدلالتها على المفهوم دلالة لفظية وضعية.

الثاني: إنّها وإن لم تكن موضوعة لذلك، لكنّها في عامّة الموارد مقرونة بقريضة عامّة تفيد ذلك كالانصراف أو مقدّمات الحكمة فيحمل عليه إلّا إذا دلّت قريضة خاصة على خلافه. فلا بدّ للقائل بالمفهوم من إقامة الدليل على أحد الأمرين المستتبع لترتّب الجزاء على الشرط على نحو ترتّب المعلول على علته المنحصرة. ولا يتمّ ذلك إلّا إذا ثبت الأمور الثلاثة التالية:

١- وجود الملازمة بين الجزاء والشرط في القضية، و ليست من قبيل القضايا الاتّفاقية فإنّ فيها الثبوت عند الثبوت لكن من باب الاتّفاق.

٢- إنّ التلازم من باب الترتّب أي ترتّب أحدهما على الآخر، خرج ما إذا كان كلاهما معلولين لعلّة ثالثة، ففيهما الثبوت عند الثبوت والانتفاء عند الانتفاء، لكن ليس هناك أيّ ترتّب كما إذا قال إن طال الليل، قصر النهار، أو إذا قصر النهار طال الليل، فليس هناك أيّ ترتّب، ولأجل ذلك صحّ كلتا القضيتين لكونهما معلولين لعلّة ثالثة.

٣- كون الترتّب علياً بنحو العلة المنحصرة بعد تسلّم المراتب الثلاثة المتقدّمة ومعنى الانحصار عدم وجود علة أخرى تقوم مقام الشرط. هذا وأنّ للقائل بعدم المفهوم منع إحدى هذه المقدّمات أو أكثر منها وعلى القائل به إثبات جميعها.

أدلة القائلين بالمفهوم

استدل القائل بالمفهوم بوجوه:

الأول: التبادر، إنّ المتبادر كون اللزوم والترتب بين الشرط والجزاء بنحو الترتب على العلة المنحصرة.

يلاحظ عليه: أنّ ادّعاء تبادر اللزوم والترتب والعلية لا غبار عليه إلا أنّ تبادر كون الشرط علة منحصرة ممنوع لوجهين:

١- لو كانت الهيئة موضوعة للعة المنحصرة، يلزم أن يكون استعمالها في غير صورة الانحصار مجازاً ومحتاجاً إلى إعمال العناية كسائر المجازات وليس كذلك.

٢- لو كان كذلك، يجب الأخذ بالمفهوم حتى في مقام المخاصمات والاحتجاجات وعدم القبول من المتكلم إذا قال: ليس لكلامي مفهوم مع أنّه خلاف المفروض.

الثاني: انصراف القضية إلى أكمل أفرادها وهو كون الشرط علة منحصرة.

يلاحظ عليه: أنّ الانحصار لا يوجب أكملية الفرد، فلو كان للعاصمة علة واحدة وهي الكرية أو عللاً متعدّدة مثل المطر والجريان فلا يتفاوت الحال في الأولى وليس نصيب العلة المنحصرة من العلية أشدّ من نصيب الأخرى، على أنّ سبب الانصراف إمّا كثرة الوجود أو كثرة الاستعمال وليست العلة المنحصرة أكثر من غيرها ولا القضية الشرطية أكثر استعمالاً فيها من غيرها.

الثالث: التمسك بالإطلاق.

وقد قرّره المحقّق الخراساني بوجوه ثلاثة:

الوجه الأول: التمسك بإطلاق أداة الشرط أو هيئة الجملة الشرطية بتصور أنّها موضوعة

لمطلق اللزوم إلا أنّ له فردين: اللزوم بنحو الانحصار، واللزوم لا

معه، فإذا علم عدم إرادة الجامع أعني اللزوم بما هو هو لأن الشيء لا يكون مؤثراً إلا بأحد النحويين فلا بد من القول بأنه أريد أحد الفردين، فمقتضى مقدمات الحكمة حملها على الفرد الذي لا يحتاج إلى بيان زائد وهو العلة المنحصرة.

وهذا نظير ما إذا دار الأمر بين الواجب النفسي والغيري فإن الأول هو الواجب على الإطلاق بلا قيد، والثاني هو الواجب لغيره، فمقتضى مقدمات الحكمة كون الواجب نفسياً لكفاية عدم الإتيان بالقيد في ثبوته، بخلاف الواجب الغيري فإفهامه يتوقف على بيان زائد وهو ما وجب لأجل غيره، ومثله العلة المنحصرة فيكفي في بيانه الإتيان بذات العلة والسكوت عن بيان غيرها بخلاف غير المنحصرة فإنه يحتاج إلى بيان زائد وهو الإتيان بالعدل الآخر. ثم أورد عليه بوجهين:

أ: أن ما ذكر إنما يتم في المعاني الاسمية التي يمكن أن يتوارد عليها الإطلاق والتقيد دون المعاني الحرفية، لأن المطلق عبارة عن جعل الطبيعة لا بشرط موضوعاً للحكم وهو يتوقف على لحاظها باللحاظ الاستقلالي وهذا الشرط غير موجود في المقام لأن معنى: «إن» الشرطية أو هيئة الجملة الشرطية معنى حرفي آلي لا يمكن لحاظه مستقلاً وإلا ينقلب إلى معنى اسمي.

ب: وجود الفارق بين المقامين: فإن النفسي هو الواجب على كل حال وعبارة الجامع تكفي في بيانه بخلاف الغيري، فإنه واجب على تقدير دون تقدير فيحتاج بيانه إلى مؤنة التقيد بما إذا وجب الغير فيحمل الإطلاق إذا تمت مقدمات الحكمة على النفسي لعدم احتياجه إلى بيان زائد، بخلاف الغيري وإن شئت قلت: إن للوجوب فردين أحدهما موسع وهو النفسي لأنه الواجب على كل تقدير والآخر مضيّق وهو الغيري لأنه الواجب إذا وجب الغير وعبارة الجامع كافية في بيان الأول بخلاف الثاني بل لا بدّ فيه من قيد آخر وهذا بخلاف قسمي

اللزوم: الانحصاري وغيره فأنهما على نحو واحد ليس في أحدهما ضيق دون الآخر.
و إن شئت قلت: فكل واحد من أقسام اللزوم والترتب أعني المنحصرة وغيرها محتاج في
تعيينه إلى القرينة مثل الآخر بلا تفاوت. (١)
أقول: لا يخفى ما في كلامه من النظر.

أما أولاً: فإن ما ذكره مناف لما اختاره في المعاني الحرفية من اتحاد معاني الحروف
والأسماء وإنما تعرض الآلية والاستقلالية عند الاستعمال وليست الآلية ولا الاستقلالية من
أجزاء المعنى بل هي من طوارئ الاستعمال وعوارضه وعند ذلك يتصور أن يكون معنى «إن»
الشرطية أو هيئة الجملة الشرطية مصباً للإطلاق وملحوظاً على نحو اللا بشرطية القابلة
للانطباق على العاري عن القيد والمتقيد معه.

وثانياً: أن كون معاني الحروف، من المفاهيم الآلية ليست بمعنى كونها مغفولاً عنها من
رأس حتى لا يصح التقييد بشهادة أن كثيراً من القيود راجعة إلى المعاني الحرفية، وترجع غالباً
إلى النسب ومفاد الهيئات وهي كلها معاني حرفية، فلوصح التقييد صح الإطلاق لكونهما أشبه
شيء بالمتضائفين ففي قولنا: زيد قائم في الدار، الظرف ليس قيماً للموضوع ولا للمحمول وإنما
هو قيد للنسبة الموجودة بين الموضوع والمحمول. هذا كله حول إشكاله الأول على التقريب
الأول.

وأما الإشكال الثاني فهو غير صحيح في عالم الثبوت. لأن كلاً من الواجبين يتميزان
بقيود وجودية وإلا يلزم أن يكون القسم عين المقسم، نعم ما ذكره صحيح في عالم الإثبات
ونزيد بياناً بأن السكوت عن التقييد بكونه «ما وجب لنفسه» غير

١. كفاية الأصول: ١/٣٠٥ - ٣٠٦.

ناقض للغرض إذا كان الواجب نفسياً ، وهذا بخلاف ما إذا كان الغرض قائماً بالأمر الغيري فإن السكوت ناقض له، لأنه يأتي به المكلف ولا يكون واجباً لعدم وجوب الغير.

وهناك بيان آخر وهو أدق من الماضي وهو أنه لو أمر وسكت وكان الواجب نفسياً فهو بين الواجب النفسي بالحمل الشائع وإن لم يبيته بالحمل الأولي وهذا بخلاف ما لو أمر وسكت عن التقييد وكان الواجب غيرياً فهو لم يبين الوجوب الغيري لا بالحمل الأولي كما هو واضح ولا بالحمل الشائع لأن الأمر لغاية أخرى مصداق للأمر الغيري لا مطلق الأمر فلاحظ.

إن الكلام الحاكم في هذا التقريب وما يليه من التقريبين الآخرين، هو أن التمسك بالإطلاق فرع كون المتكلم في مقام البيان للحيثية التي بها تنفي مدخلية القيد الزائد. وهي في المقام عبارة عن كونه في مقام بيان الانحصار وعدمه وعند ذلك يصح التمسك به لرد ما يحتاج إلى بيان زائد ولكن إحرازه أمر مشكل جداً، إذ قلما يتفق لمتكلم أن يكون بصدد بيان هذه الجهة وهذا الإشكال يسقط التقريبات الثلاثة عن صحة الاحتجاج وقد أشار إلى ما ذكرناه في نقد التقريب الثاني بل كان عليه أن يذكره وجهاً لمنع الجميع.

الوجه الثاني^(١): التمسك بإطلاق الشرط النحوي أعني الفعل الواقع شرطاً بتقريب أنه لو لم يكن منحصراً لزم تقييد تأثيره بما إذا لم يقارنه أو لم يسبقه شرط

١. الفرق بين التقريبين واضح فإن السابق كان مبنياً على أن هيئة الجملة الشرطية موضوعة لمطلق اللزوم فإذا علم عدم إرادة الجامع به علم إرادة الفرد فيحمل بحكم الإطلاق على الفرد الذي يكون بيان الجامع بياناً له ولا يحتاج إلى قيد زائد، بخلاف هذا التقريب فإنه مبني على أن الشرط النحوي، أعني ما وقع بعد كلمة «إن» مطلق من حيث الحالات وأنه مؤثر في جميع الحالات، سبقه شيء أو قارنه أو لحقه، أو لا وهذا عبارة أخرى عن كونه علّة منحصرة، وإلّا فبؤثر السابق ويؤثر الجامع بينه وبين المقارن دفعاً للترجيح بلا مرجح، مع أن مقتضى إطلاقه أنه مؤثر مطلقاً، وفي جميع الحالات.

آخر ضرورة أنه لو قارنه أو سبقه شرط آخر لما أثر وحده كما في عاصمية الكرفانه إنما يؤثر إذا لم يكن ماءً جارياً عن مبدأ وإلا فلا يكون مؤثراً مع أن قضية إطلاقه أنه مؤثر وحدة، قارنه شيء أم لم يقارنه، سبقه شيء أم لم يسبقه. (١)

يلاحظ عليه: أن إثبات الإطلاق بهذا المعنى مشكل إذ قلما يتفق أن يكون المتكلم في مقام بيان هذه الحيثية يعني أنه هل هو وحده مؤثر أو بضميمة شيء آخر، حتى يكون السكوت دليلاً على أنه مؤثر وحده، نعم لو كان في مقام بيان وحدة السبب وتعدده يعلم من الاقتصار أنه علة منحصرة وإلا يكون ناقضاً لغرضه وأنى لنا إثبات ذلك، كما عرفت في الجواب عن التقريب الأول.

وإن شئت قلت: إن الإطلاق غالباً يدور على أن الشرط تمام الموضوع للجزاء كالكرية بالنسبة إلى العاصمية وليس له جزء آخر، وأما أنه ليس للجزاء شرط آخر، أو للحكم موضوع ثانٍ فالإطلاق قاصر عن إثباته إلا أن يحرز أن المتكلم في مقام البيان حتى من هذه الجهة. الوجه الثالث: إنه مقتضى إطلاق الشرط بتقريب أن مقتضى إطلاقه، انحصاره وتعيينه، كما أن مقتضى إطلاق الأمر تعين كون الوجوب تعيينياً لا تخبيراً.

وهذا الوجه قريب مما ذكره في الثاني أعني إطلاق الشرط النحوي وحاصله أن للمؤثر فردين تعيينياً وتخبيرياً وبما أن المؤثر لا يخلو من أحد الأمرين فإذا لم يأت بالعدل فلا بد من الحمل على التعيين وأنه علة منحصرة كما هو الحال في حمل الأمر على الوجوب التعييني، لأنه ما وجب مطلقاً، أتى بشيء آخر أم لم يأت بخلاف التخيري فإنه الواجب إذا لم يأت بشيء آخر أعني عدله فأشبهه الأول بالواجب الموسع غير المحتاج إلى القيد، بخلاف الثاني المحتاج إلى القيد.

وهذا الوجه ليس شيئاً جديداً وإنما هو ملفق من الأول والثاني فقد أخذ من

الثاني كون مصب الإطلاق هو فعل الشرط لا مفاد هيئة الجملة الشرطية كما أخذ من الأول التشبيه وقد شبه في المقام الثالث بالتعيني والتخييري وهناك بالنفسي والغيري.

ثم أورد عليه المحقق الخراساني ما هذا توضيحه: بأن التعيين والتخيير داخلان في ماهية الوجوبين حيث إن الأول وجوب على كل تقدير أتى بشيء أو لا، والثاني وجوب على تقدير عدم الإتيان بشيء آخر، بخلاف الانحصار وعدمه فأنهما غير داخلين في ماهية العلتين فإن تأثير العلة المنحصرة وشرطيتها، مثل تأثير غير المنحصرة وشرطيتها من دون تفاوت ثبوتاً في نحو التأثير ويترتب على ذلك أن اختلاف الأولين ثبوتاً يكفي في اختلافهما إثباتاً بأن يكون الجامع كافياً لبيان أحدهما دون الآخر وهذا بخلاف الأخيرين فبما أنهما لا يتفاوتان ثبوتاً، يلزم عليه، عدم التفاوت إثباتاً والحاصل أن سنخ الوجوب التخييري سنخ مبائن للوجوب التعيني كما يشهد له اختلافهما في الآثار بخلاف العلة واحدة أو متعددة فإن سنخ العلية في كل منهما غير مبائن مع علية الآخر والشرط إذا كان متعدداً وإن كان محتاجاً إلى البيان لكن ذلك لأجل بيان العدل والتعدد، لا لبيان كيفية التأثير لأنهما في كليهما واحد. (١)

ولا يخفى ضعف الجواب فإن هذا الفرق غير فارق، فإن دخل التعيين والتخيير في ماهية الوجوب وتنوعه بهما، وعدم دخل الانحصار وخلافه في ماهية العلية وعدم تنوعها بهما، غير فارق في المقام، فكما أن بيان الجامع غير كاف لبيان المنوعات والمقومات، كما هو الحال في الواجب التعيني والتخييري فهكذا هو غير كاف لبيان العوارض والمشخصات كما هو الحال في كون العلة منحصرة أو غير منحصرة والأولى أن يقال: وجود الفرق بين المشبه والمشبه به، في مقام الإثبات، أما الواجب التعيني فيكفي فيه ورود الأمر منه بلا قيد، إذ هو الواجب بلا قيد ولا

عدل ويكفي في تحقّق هذا الوصف العدمي، السكوت عن العدل، بخلاف الواجب التخييري فإنّه لا يكفي في بيانه إلاّ ذكر العدل.

وأما المشبّه، فالانحصار وعدمه كلاهما رهن ذكر القيد، فإنّ مرجع الأوّل إلى أنّ الشرط هو المؤثر دون شرط آخر ومرجع الثاني إلى خلافه.

الرابع: ما ذكره المحقّق الاصفهاني في تعليقه، وسيّدنا المحقّق البروجردي في درسه الشريف وهو أنّ مقتضى الترتّب العليّ على المقدّم، أن يكون المقدّم بعنوانه الخاصّ علّة وهو محفوظ عند ما كانت العلّة منحصرة ولو لم يكن كذلك لزم استناد الثاني إلى الجامع بينهما لامتناع استناد الواحد إلى الكثير وهو خلاف ظاهر الترتّب على المقدّم بعنوانه.^(١)

يلاحظ عليه: أنّ المفهوم من المداليل العرفية التي تنتقل إليه الأذهان بعد سماع الجملة بعد التدبّر في منطوقها ومفهومها، وأمّا الانتقال إلى المفهوم بهذه المقدّمة الفلسفية فبعيد عن الأذهان الساذجة التي يدور عليها إثبات المداليل: منطوقها ومفهومها، وأنّي لها إدراك أنّه لو كان لجزء عللاً مختلفة، يجب أن يستند إلى الجامع، وبما أنّه خلاف الظاهر فهو مستند إلى الشرط المذكور، وتصير النتيجة أنّه علّة منحصرة مفيدة للمفهوم.

وقد ذكر سيّدنا البروجردي رحمته في درسه أنّه عرض ذاك التقريب على شيخه المحقّق الخراساني، فأجاب بما أوضحناه.

والعجب من المحقّق الاصفهاني أنّه يتمسّك في المقام بقاعدة الواحد، مع أنّها تختصّ بالتكوين دون الأمور الاعتبارية كالوجوب الاعتباري، كما أنّها تختصّ بالموجود البحت البسيط لا الكثير المطلق.

١. نهاية الدراية/٣٢٢ طبعة طهران، عام ١٣٤٤هـ.ق.

الخامس: ما ذكره المحقق النائيني - رضوان الله عليه :-

إنَّ الشرط المذكور في القضية الشرطية إمَّا أن يكون في حدِّ ذاته ممَّا يتوقَّف عليه عقلاً، وجود ما هو متعلِّق الحكم في الجزاء، وإمَّا أن لا يكون كذلك، وعلى الأوَّل لا يكون للقضية مفهوم لا محالة كما في قولنا: إن رزقت ولداً فاختنه، وبما أنَّ كلَّ قضية حملية تنحلُّ إلى قضية شرطية يكون مقدِّمها وجود الموضوع، وتاليها ثبوت المحمول له، ويكون التعليق عقلياً لا يكون هناك مفهوم.

وأما القسم الآخر فبما أنَّ الحكم الثابت في الجزاء ليس بمتوقَّف على وجود الشرط عقلاً فلا يخلو إمَّا أن يكون مطلقاً بالإضافة إلى وجود الشرط، أو يكون مقيداً به، وبما أنَّه رتب في ظاهر القضية على وجود الشرط، يمتنع الإطلاق فيكون مقيداً بوجود الشرط وبما أنَّ المتكلِّم في مقام البيان قد أتى بقيد واحد، ولم يقيد بشيء آخر، سواء كان التقييد بذكر عدل له في الكلام أم كان بمثل العطف بالواو ليكون قيد الحكم في الحقيقة مركباً من أمرين كما في قولنا: إذا جاءك زيد وأكرمك فأكرم، يستكشف من ذلك، انحصار القيد بخصوص ما ذكر في القضية الشرطية، وبالجملة فكما أنَّ إطلاق الشرط وعدم تقييده بمثل العطف بالواو، يدلُّ على عدم كون الشرط مركباً كذلك إطلاقه وعدم تقييده بشيء مثل العطف، يدلُّ على انحصار الشرط بما هو مذكور في القضية. (١)

يلاحظ عليه: الفرق الواضح بين كون الشرط ذا جزء وبين كونه ذا عدل، إذ لو كان الشك في كون الشرط تمام الموضوع للجزاء فلا ريب في أنَّه يتمسك بإطلاق الشرط ويثبت أنَّه تمام الموضوع، إذ لولاه لزم نقض الغرض وهذا بخلاف ما إذا كان الشك في أنَّ له عدلاً أو لا فلا يمكن التمسك به لأنَّه لو كان له عدل في الواقع ولم يأت به المتكلِّم، لما كان كلامه نقضاً للغرض.

١. أجود التقريرات: ٤١٨/١.

أدلة المنكرين

استدل السيد المرتضى على عدم وجود المفهوم للقضايا الشرطية بأن تأثير الشرط إنما هو تعليق الحكم به وليس يمتنع أن يخلفه وينوب منابه شرط آخر، يجري مجراه ولا يخرج عن كونه شرطاً فإن قوله سبحانه: ﴿وَأَسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ﴾ (البقرة/٢٨٢) يمنع من قبول الشاهد الواحد حتى ينضم إليه شاهد آخر فانضمام الثاني إلى الأول شرط في القبول ثم علمنا أن ضم امرأتين إلى الشاهد الأول شرط في القبول كما في نفس الآية أعني قوله سبحانه: ﴿فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ﴾ ثم علمنا أن ضم اليمين يقوم مقامه أيضاً فنيابة بعض الشروط عن بعض أكثر من أن تحصي. (١)

وأورد عليه المحقق الخراساني بأنه إن كان بصدد إثبات إمكان نيابة بعض الشروط عن بعض في مقام الثبوت فهو لا ينكر لكن الخصم يدعي عدم وقوعه في مقام دلالة القضية وإن كان بصدد إبداء الاحتمال فمجرد الاحتمال لا يضره ما لم يرجح حسب القواعد اللفظية. (٢)

يلاحظ عليه: أنه يمكن توجيه كلام السيد وأنه لا يريد هذا ولا ذاك وإنما يريد أن أقصى ما تدل عليه القضية الشرطية أن لل قيد دخلاً في ثبوت الحكم، وأن الموضوع ليس وحده مما يترتب عليه الحكم، وأما أنه لا ينوبه شرط آخر، فليست للقضية أية دلالة عليه كما أوضحناه سابقاً.

نعم ما ذكره إنما يتم فيما إذا لم يكن المتكلم في مقام التحديد، كما هو مورد الآية، إذ ليست الآية بصدد بيان كل من يقبل قوله في الشهادة، ولأجل ذلك لا يعد قبول قول الرجل واليمين (الذي دل عليه الدليل) نقضاً لما جاء في الآية

٢. كفاية الأصول: ٣٠٨/١.

١. المرتضى: الذريعة: ٤٠٦/١.

بخلاف ما إذا كان في مقام تحديد أسباب الجزاء وشروطه، فالدلالة عندئذٍ ظاهرة واحتمال الخلاف غير محلّ.

نظرنا في الموضوع

الذي يمكن أن يكون حاسماً للنزاع في المقام أن يقال: إن المتكلم تارة يكون بصدد بيان ما هو سبب للجزاء وتارة يكون في مقام بيان كل ما هو سبب له وبعبارة أخرى: تارة لا يكون في مقام «تحديد أسباب الجزاء» وأخرى يكون بهذا الصدد فعلى الأول كان مقتضى الإطلاق هو كونه تمام الموضوع وليس له جزء ولا شرط آخر، ولا يتفرّع عليه المفهوم، بل أقصاه أن ما وقع بعد حرف الشرط تمام الموضوع للجزاء وليس ناقصاً في الموضوعية وأمّا أنه لا يخلفه شيء آخر فلا يمكن دفعه لأنّه ليس في مقام بيانه.

وأما إذا كان بصدد بيان ما هو السبب على وجه الإطلاق للجزاء فإنّ السكوت دالّ على عدم وجود سبب آخر قائم مقامه، فالمهمّ في إثبات المفهوم للجملة الشرطية إحراز كون المتكلم في المقام الثاني وهو قليل أو نادر، فالمهمّ في المقام هو هذا.

والحاصل أنّه لو احرز كون المتكلم في مقام بيان تحديد الأسباب، ومع ذلك اقتصر على سبب واحد يستكشف أنّه ليس له سبب إلّا ما جاء في كلامه، وهذا بخلاف ما إذا لم يكن في مقام التحديد وبيان كلّ سبب فإنّ مقتضى الإطلاق أنّ ما وقع تحت الشرط تمامه، وليس له جزء آخر، وأمّا أنّه ليس للجزاء سبب آخر يخلف الشرط فلا يدلّ عليه.

وعلى هذا تكون النتيجة ارتفاع الحكم الشخصي، وأمّا ارتفاع الحكم النوعي الذي يرافق مع الشرط والنائب منابه فلا.

هذا ويمكن القول بالمفهوم - وراء هذا المورد - إذا كان بصدد بيان ما للجزاء من أسباب إذا كان الشرط من قبيل الضدين اللذين لا ثالث لهما كما إذا قال: إذا سافرت فقصر ، أو إذا استطعت فحجّ. والإنسان لا يخلو عن أحد أمرين: السفر والحضر، الاستطاعة وعدمها فلو لم يكن للقضية مفهوم، يلزم لغوية الشرط. والدلالة عندئذ عقلية لا لفظية.

وينبغي التنبيه على أمور:

الأول: المنفي بالمفهوم هو سنخ الحكم ونوعه، لا شخص الحكم وجزئيه.

إذا قلنا: زيد - إن سلم - أكرمه، فهناك حكمان:

- ١- حكم شخصي محمول على زيد في ظرف التسليم.
- ٢- حكم نوعي قابل للحمل على زيد عند احتمال قيام شرط آخر، مكانه، كإحسانه، أمّا الأول فهو ينتفي بانتفاء قيده - وهو التسليم - وأمّا الثاني، أي الوجوب الجامع الموجود عند كلا الشرطين تسليمه وإحسانه، فهو منفي بالمفهوم، فلو ثبت الوجوب عند إحسانه يكون منافياً للمفهوم ومرفوضاً به.

مثال آخر: إذا ورد: الماء - إذا بلغ قدر كَرّ - لم ينجسه شيء، فالعاصمية المعبر عنها في

الرواية بـ «لم ينجسه» تتصور على وجهين:

- ١- العاصمية في ظرف الكرية، ٢- العاصمية عند رفع الكرية وقيام شرط آخر مقامها، ككونه نابغاً، فالمفهوم إنّما ينفي العاصمية الثانية لا الأولى، فلو ثبت العاصمية لماء المطر وإن لم يكن كراً أو للنابع من الأرض وإن لم يكن كذلك، يقع التعارض بين المفهوم والمنطوق، فيعالج على النحو المذكور في محله.

وإن شئت قلت: فإذا قيّد الموضوع بحالة خاصّة وهو التسليم، طرأ على الحكم من ناحية

التعليق تعيّن وتشخص، به يتميّز عن طبيعة الحكم الكلي الذي

لا قيد له ولا تعين.

وبعبارة ثالثة: إنَّ الفرق بين سنخ الحكم وشخصه، يشبه الفرق بين الكلي وصنفه، أو الكلي ومصادقه، فإنَّ لكلَّ من الصنف والمصداق تعيّنات لا توجد في الكلي، وعليه وجوب الإكرام العاري عن كلّ قيد، سنخ الحكم، والمقيّد بحالة التسليم شخصه.

فعند ذلك يصحّ ما يقال من أنّ المنتفي في باب المفهوم إنّما هو سنخ الحكم لا شخصه فإنَّ شخص الحكم مرتفع بارتفاع ما علّق عليه، سواء أقلنا بالمفهوم أم لم نقل إذ الوجوب المتعلّق بالإكرام المتعيّن بالتسليم، مرتفع قطعاً بارتفاع الموضوع أو قيد من قيوده، أعني: التسليم وإن لم نقل بالمفهوم، لارتفاع الصنف بارتفاع قيده أو المصداق بارتفاع مشخصاته.

و مع ذلك يبقى الكلام في ارتفاع سنخ الحكم أعني وجوب الإكرام على وجه الإطلاق غير المقيّد بالتسليم وعدمه، فلو كانت العلة منحصرة لكان منتفياً لارتفاع المعلول بارتفاع علته، ولو لم تكن منحصرة اقتضى وجود الحكم الكلي في ضمن صنف أو مصداق آخر وهو وجوب الإكرام المقيّد بالإحسان مكان التسليم.

وبذلك يظهر أنّ النزاع في وجود المفهوم وعدمه إنّما يتمّ إذا أمكن أن يكون للحكم المنشأ على موضوع مشروط أو موصوف صنفان أو مصداقان أحدهما مقيّد بالشرط أو الوصف، والآخر غير مقيّد بهما.

وأما إذا انحصر الكلي في صنف أو مصداق واحد، ولم يكن له فرد آخر، فالبحث عن وجود المفهوم وعدمه غير جار هذا كالمال الخارجي المعين، فإذا صار وفقاً أو نذراً أو وصيّة فقد صار ملكاً أو متعلّقاً لهذه الموارد فليست هناك ملكية أخرى حتّى تنتفي عن غير تلك الموارد، فإذا قال: وقفت مالي على أولادي

إذا كانوا فقراء أو أولادي الفقراء، أو قال: وقفت على أولادي، أو قال: أوصيت بثلاث مالي لفلان فلا دلالة للكلام على ارتفاع الحكم عن أولاده الأغنياء أو عن غير أولاده أو عن غير فلان لأن المال الواحد لا يصلح لأن يكون وقفاً أو ملكاً إلا لوحد فعندئذ يكون الارتفاع عن غير مورده عقلياً لا من باب المفهوم. ففرق بين وجوب الإكرام والملكية إذ يصح إنشاء وجوبين تارة في ظرف التسليم وأخرى في ظرف الإحسان، وهذا بخلاف ملكية العين الشرعية فلا يمكن نقلها مرتين، تارة للأولاد، إذا كانوا عدولاً، وأخرى إذا كانوا محسنين.

- ومع هذا التوضيح - فالظاهر عدم الفرق وذلك لما سيأتي منّا في جواب الإشكال الآتي من أنّ لشخص الحكم أحوالاً يكون الجزئي بحسبها أمراً مطلقاً قابلاً للتقييد، فالملكية المنشأة الجزئية للأولاد، مطلق بالنسبة إلى كونهم عدولاً أو لا، فإطلاقها عبارة أخرى عن كونها سنخ الحكم واشتمال القضية للمفهوم، ينفي ذلك الإطلاق المتصور.

ثم إنّ المحقق البروجردي أنكر كون المنفي بالمفهوم هو سنخ الحكم لا شخصه، وأنه لا يعقل لسنخ الحكم وراء شخصه مفهوم معقول وقال ما هذا حاصله: إنّنا لا نتعقل وجهاً معقولاً لسنخ الحكم لوضوح أنّ المعلق في قولك: إن جاءك زيد فأكرمه هو الوجوب المحمول على إكرامه والتعليق يدل على انتفاء نفس المعلق عند انتفاء المعلق عليه فما فرضته سنخاً إن كان متحداً مع هذا المعلق، موضوعاً ومحمولاً فهو شخصه لا سنخه إذ لا تكرر في وجوب إكرام زيد بما هو هو وإن كان مختلفاً معه في الموضوع كإكرام عمرو أو محمولاً كاستحباب إكرام زيد فلا معنى للنزاع في أنّ قوله: إن جاءك زيد فأكرمه يدل على انتفائه أو لا يدل. (١)

يلاحظ عليه: أنّنا نختار الشق الأول ولكن اتّحاده معه، ليس من قبيل اتّحاد

المتساويين بل من قبيل اتحاد الكلّي مع فرده، والعام مع مصداقه، فينحلّ الجزاء المعلق على الموضوع المقيد بالشرط إلى شخص الحكم والوجوب الجزئي المترتب على الموضوع الخاص والمرتفع بارتفاع قيد الموضوع، وإلى طبيعة الوجوب الذي هو أحد مصاديقه ولا يرتفع ذلك إلا بإثبات الانحصار ولولاه لما كان هناك دليل على ارتفاعه إذ من الممكن ثبوته بدليل وقيام شرط آخر مكانه.

وبالجملة هناك وجوبان: وجوب جزئي مترتب على موضوع متقيد ووجوب كلي مترتب على الموضوع غير مقيد بشيء وارتفاع الأوّل من تبعات ارتفاع القيد وارتفاع الثاني من بركة كون العلة منحصرة.

إشكال ودفع

إنّ المنشأ في جانب الجزاء هو الحكم الجزئي لأنّ مفاد الهيئة معنى جزئي وانتفاء الإنشاء الخاص بانتفاء بعض قيوده عقلي وأين سنخ الحكم المنتفي لأجل اشتغال القضية على المفهوم.

والحاصل أنّ الجزاء لو كان جملة خبرية يكون عاماً من حيث الموضوع له والمستعمل فيه فيتصوّر له حالتان: الوجوب عند التسليم و الوجوب عند عدمه، فبمنطوقه يدلّ على وجوبه عند التسليم وبمفهومه يدلّ على ارتفاع ذلك الحكم عند عدمه.

وأما إذا كان الجزاء جملة إنشائية فيما أنّ مفاد الهيئة من المعاني الحرفية وهي عندنا معان جزئية فيكون المنشأ من أوّل الأمر أمراً جزئياً معلقاً على الشرط فينتفي بانتفائه عقلاً فيكون وزان قوله: «إن سلّم زيد فأكرمه» وزان قوله: «وقفت على أولادي إن كانوا فقراء». وقد أُجيب عنه بوجوه:

الأوّل: ما أفاده المحقق الخراساني: إنّ المعلق على الشرط نفس الوجوب

الذي هو مفاد الصيغة ومعناها وأما الخصوصية الناشئة من قبل استعمالها فلا تكاد تكون من خصوصيات معناها المستعملة فيه كما، لا تكاد تكون الخصوصية الحاصلة من قبل الإخبارية من خصوصيات ما أخبر به واستعمل فيه إخباراً لا إنشاء.^(١)

يلاحظ عليه: ما قدمناه من أن ادعاء وحدة المعاني الحرفية والاسمية جوهرًا وأن الاختلاف جاء من جانب الاستعمال غير صحيح كادعاء وحدة مفاد الجمل الخبرية والإنشائية ذاتاً وأن الإنشائية والإخبارية من طوارئ الاستعمال.

لما عرفت في محلّه من تمايز المعاني الحرفية مع الاسمية حتى خارجاً وذهناً والألفاظ وضعت للحكاية عمّا يوجد في الخارج من المعاني، أو يقوم في الذهن وعند ذلك فلا معنى لوضع الألفاظ على خلاف ما يوجد في الخارج والذهن من المعنيين المختلفين جوهرًا، المتفاوتين ذاتاً.

ومثلهما المعاني الإنشائية والخبرية فإنّ القصد قد يتعلّق بالحكاية عمّا في صفحة الوجود من الأشياء والحوادث وقد يتعلّق بإيجاد المعاني في عالم الاعتبار والاجتماع كإيجاد علاقة الزوجية بين الزوجين تشبيهاً لها بالعلاقة الموجودة في عالم التكوين كاليدنين والرجلين والتفاحتين المعلقتين على الشجرة، فإذا كانت نفس المعاني التي تتعلّق بها الأغراض مختلفة من حيث الذات والجوهر، فلا وجه للقول بوحدة المعنى وأنّ جهات الإنشاء والإخبار من طوارئ الاستعمال.

فإذا كان كذلك فالمعاني الإنشائية، معاني إبداعية ولا معنى لكليتها مع كونه من سنخ الإيجاد فهو يلازم الجزئية في عالم الاعتبار كمالزمة معها في عالم التكوين.

الثاني: ما أفاده الشيخ الأعظم وحاصله: أنّ الحكم المعلق على الشرط وإن

كان شخصياً ولكن نفي سنخ الحكم بانتفاء الشرط على القول بالمفهوم إنما يكون من فوائد العلية المنحصرة المستفادة من الجملة الشرطية فإن انتفاء شخص الحكم غير مستند إلى ارتفاع العلية المنحصرة فإنه يرتفع ولو في اللقب والوصف كما لا يخفى.^(١)

فإن قلت: إن ما ذكره وإن كان صحيحاً لكنه غير رافع للإشكال، وذلك لأن المفروض أن الوجوب أمر جزئي لا يتصور له مرحلتان: شخص الحكم وسنخه، حتى يكون انحصار الشرط سبباً لرفع السنخية.

قلت: مراده أنه لا بد في حفظ فائدة الانحصار من أن يقال: إن المعلق في الواقع، وجوب كلي أوسع من المنشأ أي ما يمكن أن يكون مع التسليم كما يمكن أن يكون مع غيره فنفي ذاك الوجوب الكلي عند عدم الشرط بدلالة اللفظ على المفهوم.

الثالث: وجود الرابط بين الشرط ومادة الجزاء يجعل الإنشاء كالإخبار.

توضيحه: أن الإيجاب وإن كان جزئياً إلا أنه ينحل عند العرف إلى وجوب جزئي، وإلى وجوب كلي الذي هو أحد مصاديقه والدليل على ذلك أن ظاهر القضية وإن كان يستكشف منها وجود رابطة بين البعث الجزئي والشرط إلا أنه مالم يكن هناك مناسبة بين الشرط ومادة الجزاء كان طلب إيجاد الجزاء عند وجود الشرط لغواً والرابطة تكشف عن كون الشرط مقتضياً لمادة الجزاء، ويتوصل في بيان ذلك الأمر، بالأمر بإيجاده عند ثبوته، فالخصوصية بين ذات الشرط ومطلق الجزاء الذي تعلق به الحكم الجزئي بلا خصوصية لذاك الحكم، فيشبه الجملة الإخبارية في عموم المجعول.

ولعله إلى ذلك ينظر قول المحقق النائيني: إن المعلق في القضية الشرطية

١. مطارح الأنظار: ١٧٣.

ليس هو مفاد الهيئة لأنّه معنًى حرفي وملحوظ ألي بل المعلق فيها هي نتيجة القضية المذكورة في الجزاء وإن شئت عبّرت عنها بالمادة المنتسبة وعليه يكون المعلق في الحقيقة هو الحكم العارض للمادة كوجوب الصلاة في قولنا: «إذا دخل الوقت فصل» فينتفي هو بانتفاء شرطه غاية الأمر أنّ المعلق على الشرط حينئذٍ هو حقيقة الوجوب. (١)

الرابع: الحكم الشخصي، مطلق حسب حالاته

إنّ المراد من سنخ الحكم، ليس الحكم الكلي، بل الحكم الشخصي بمختلف حالاته والحكم المنشأ وإن كان فرداً مشخّصاً غير قابل للتكثير حسب الأفراد لكنّه من حيث الحالات الطارئة عليه، قابل للكثرة فالوجوب المتشخّص المتعلق بإكرام زيد، له حالتان، تارة يكون مقيداً بتسليم زيد، وأخرى يكون مطلقاً غير مقيد به فالأول هو شخص الحكم والآخر سنخه وهو قابل للثبات مع ارتفاع الشرط فلو قلنا بالمفهوم، يكون هو المرتفع أيضاً.

التنبية الثاني: إذا تعدّد الشرط واتّحد الجزاء

إذا قال: إذا خفي الأذان فقصر وقال: إذا خفي الجدران فقصر، فعلى القول بظهور الجملة الشرطية في المفهوم تقع المعارضة بين مفهوم الجملة الأولى ومنطوق الجملة الثانية فلو بلغ المسافر إلى نقطة يسمع أذان البلد، ولكن لا يرى جدرانه يتمّ حسب مفهوم الجملة الأولى، ويقصر حسب منطوق الجملة الثانية، وهكذا العكس أي يقع التعارض بين مفهوم الجملة الثانية، ومنطوق الأولى.

١. أجود التقريرات: ٢٢٠/١.

وإن شئت قلت: إنّ مفهوم الجملة الأولى أنّه إن لم يخف الأذان لا يقصّر سواء خفي الجدران أم لا، كما أنّ مفهوم الجملة الثانية، أنّه إذا لم يخف الجدران، لا يقصّر، سواء خفي الأذان أم لا فيتعارض منطوق كلّ مع مفهوم الآخر، في بعض الموارد كما إذا خفي الجدران دون الأذان أو بالعكس.

وقد ذكر المحقّق الخراساني، وجوهاً خمسة لرفع المعارضة وهي بين صحيح، وبعيد عن الاعتبار وفساد، والصحيح هو الأوّل والثاني^(١) والبعيد هو الثالث، والفساد هو الأخيران وإليك نقلها:

١- تخصيص مفهوم كلّ منهما بمنطوق الآخر فإذا كان مفهوم قوله: «إذا خفي الجدران فقصّر»، إذا لم يخف الجدران فلا تقصّر فهو يخصّص بقوله: إلّا إذا خفي الأذان، فتكون النتيجة كفاية خفاء واحد من الأمرين فكأنّه قال: إذا خفي الجدران أو الأذان فقصّر فما في عبارة الكفاية من قوله: «عند انتفاء الشرطين» بمعنى كفاية انتفاء واحد من الشرطين وحاصل هذا الجمع، هو عطف الجملة الثانية على الأولى بلفظة «أو» العاطفة.

٢- تقييد إطلاق الشرط من كلّ منهما بالآخر، فيكون الشرط هو خفاء الأمرين معاً فإذا خفيا وجب القصر ولا يجب عند اختفاء أحدهما وحاصل هذا الجمع هو عطف الجملة الثانية على الأولى بواو الجمع. فتكون النتيجة بعد التصرّف، هو: إذا خفي الجدران والأذان فقصّر فعلى الجمع الأوّل يتصرّف في دلالة القضية على كون كلّ واحد علّة منحصرة، مع التحفظ على كون كلّ واحد، علّة تامة بخلاف الجمع الثاني، فيتصرّف - مضافاً إلى الانحصار - في كون كلّ واحد علّة تامة فيكون كلّ واحد، جزء العلّة.

وهذان الوجهان معقولان وأمّا أنّ الترجيح مع أي واحد منهما، فسيوافيك بيانه.

١. حسب ما نقلهما، والأوّل والثالث حسب نقل الكفاية فلاحظ: ٣١٣/١.

- ٣- جعل الشرط هو القدر المشترك بأن يكون تعدد الشرط قرينة على أن الشرط في كل منهما ليس عنوانه الخاص، بل بما هما معرّفان للجامع، منهما.
- وذلك لأن وحدة المعلول - وجوب الجزاء- كاشف عن وحدة العلة، لامتناع صدور الواحد عن الكثير بما هو كثير، من دون جامع بينهما.
- ٤- رفع اليد عن المفهوم فيهما بادعاء أنه لا دلالة لهما على عدم مدخلية شيء آخر من الجزاء، حتى يخصص منطوق كل بمفهوم الآخر.
- و هذا يتحد مع الوجه الأول، غاية الأمر، أن القائل بالجمع الأول يقول بدلالة كل على المفهوم، ولرفع التعارض يقول بتخصيص مفهوم كل بمنطوق الآخر وأمّا القائل بالرابع فينفي أساس التعارض حتى يحتاج إلى العلاج.
- ٥- رفع اليد عن المفهوم في خصوص أحد الشرطين وبقاء الآخر على مفهومه وهذا هو المنقول عن ابن إدريس الحلبي.
- هذه هي الوجوه المذكورة:
- ولنأخذ بتحليل الوجوه الأخيرة ثم نرجع إلى القولين الأولين.
- أمّا الوجه الثالث: فلا يصحّ لأن الكلام في معالجة المتعارضين، بتقديم النصّ على الظاهر أو الأظهر على الظاهر فلا يثبت الظهور العرفي بقاعدة فلسفية، التي لا صلة لها بالمداليل والمفاهيم العرفية على أن القاعدة لو صحّت فإنّما تصحّ في الأمور التكوينية لا في مثل الوجوب الإنشائي الاعتباري كما حقّق في محلّه.
- نعم يمكن لقائل أن يستظهر هذا الجمع في خصوص هذا المقام من قرينة خارجية وهي: أن الشارع لم يرض بالإفطار والتقصير في البلد حفظاً لكرامة الصيام بين أهل البلد، أو الصلاة الرباعية بين أهل والعيال، وإنّما رضى إذا ضرب عليها على وجه يبتعد عن البلد على قدر يخفى الأذان والجدران، وهذا هو المقياس وإنّما جعل الخفاءان أمانة على هذا المقدار.

فإن قلت: كيف يجعل خفاء الأمرين كناية عن الابتعاد عن البلد بقدر معين مع أنّ الأذان يخفى قبل أن يخفى جدران البلد، فإنّ خفاء الثاني يتوقّف على ابتعاد كثير؟
قلت: إذا رجعنا إلى النصوص وجدنا أنّ الوارد فيها هو تواري المسافر عن البيوت لا تواريتها عن المسافر^(١) وبما أنّ تواري المسافر عن أهل البيوت غير معلوم للمسافر، جعل تواري البيوت عن المسافر طريقاً إلى الطريق (تواري المسافر عن البيوت)، والأمرتان متقاربتان جداً.
وأما الوجه الرابع، فيلاحظ عليه: أنّ إخلاء القضيتين من المفهوم ليس طريق المعالجة، فهو بالطرح أشبه من الجمع فإذا كان هناك طريق آخر لعلاج التعارض فلا تصل النوبة إلى إخلائهما عن المفهوم.

أضف إلى ذلك أنّ مرجع ذلك القول، إلى القول الأوّل، أي تخصيص مفهوم أحدهما مع منطوق الآخر فيكون كلّ واحد من الخفائين علة تامة للحكم وإن لم يكن علة منحصرة.
وأما الوجه الخامس: فمضافاً إلى أنّه ترجيح بلا مرجح، لا يرفع التعارض وذلك لوقوع التعارض بين مفهوم أحد الدليلين مع منطوق الآخر الخالي عن المفهوم فإذا قال: إذا خفي الأذان فقصر ورفعنا اليد عن مفهومه، ثمّ قال: وإذا خفي الجدران فقصر، فإنّ مفهومه إذا لم يخف الجدران فلا تقصر وإن خفي الأذان، وهو على طرف النقيض من منطوق الدليل الأوّل إلا إذا كان ظهور أحدهما في المفهوم أظهر من منطوق الآخر.

وإذا تبين عدم تمامية هذه الوجوه الثلاثة الأخيرة يبقى الكلام في الوجهين الأولين:

١. الوسائل: الجزء ٥، الباب ٦ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ٢.

الأول: تخصيص مفهوم كل منهما بمنطوق الآخر.

الثاني: تقييد إطلاق الشرط في كل منهما بالآخر.

فتكون النتيجة على الأول كفاية خفاء واحد منهما وإن لم يخف الآخر، وعلى الثاني شرطية خفاء كلا الأمرين معاً.

وإن شئت قلت: إن المفهوم مبني على كون كل من الشرطين مستقلاً ومنحصراً فالاستقلال والانحصار أساس استفادة المفهوم فعلى الأول يتحفظ على الاستقلال، ويرتفع الانحصار وعلى الثاني، يرتفع الاستقلال ولا يبقى موضوع للانحصار.

وبعبارة أخرى: أن كلاً من القضيتين ظاهر في أن الشرط، بلا شريك، وبلا بديل، فلا جزء شريك له، بمعنى أنه علة تامّة مستقلة، فلا بديل له، بمعنى أنه علة منحصرة ورفع التعارض، يحصل بالتصرف في واحد من الأمرين، إمّا في الانحصار مع التحفظ على الاستقلال، كما هو الحال في تقييد مفهوم كل واحد بمنطوق الآخر، أو في الاستقلال، ومع التصرف فيه وجعل كل جزء للموضوع لا يبقى مجال لرفع الانحصار، لعدم الموضوع له حينئذ.

وهل هناك ترجيح لأحدهما على الآخر أو لا؟ الظاهر من المحقق النائيني عدم الترجيح وصيرورة القضيتين مجملتين فتصل النوبة إلى الأصول العملية وقال: إن كلاً من القضيتين ظاهر في العلة المنحصرة ولكن تعددها ينافي ذلك فلا بدّ إمّا من رفع اليد عن كونه علة تامّة وجعله جزء العلة فيكون المجموع من الشرطين علة تامّة منحصرة ينتفي الجزاء عند انتفائهما معاً (فتكون القضيتان قضية واحدة) مثلاً إذا خفي الأذان فقصر وإذا خفي الجدران فقصر بمنزلة قوله: إذا

خفي الأذان والجدران فقصر. و إما من رفع اليد عن كونه علة منحصرة مع بقائه على كونه علة تامة فيكون الشرط أحدهما تخييراً وتكون القضيتان بمنزلة قوله: إذا خفي الأذان أو خفي الجدران فقصر، ويكفي حينئذ أحدهما في ترتب الجزاء وحينئذ لا بد من رفع اليد عن أحد الظهورين إما ظهور الشرط في كونه علة تامة وإما ظهوره في كونه علة منحصرة.

وحيث لم يكن أحد الظهورين أقوى من ظهور الآخر ولا أحدهما حاكماً على الآخر لمكان أن كلاً من الظهورين إنما يكون بالإطلاق ومقدمات الحكمة، كان اللازم الجري على ما يقتضيه العلم الإجمالي من ورود التقييد على أحد الإطلاقين. (١)

يلاحظ عليه: أن ظهور القضية في كون الشرط علة مستقلة أقوى من ظهورها في كونه علة منحصرة، فيحفظ بالأقوى، ويتصرف في الأضعف، وذلك لما عرفت أنه قلماً يتفق لمتكلم أن يكون بصدد بيان الانحصار وإنما الرائج كونه بصدد بيان أن الشرط تمام الموضوع للحكم. وليس جزء الموضوع وعلى ضوء ذلك، يقدم التصرف الأول على الثاني، فيخصص مفهوم كل بمنطوق الآخر، لا منطوق كل بمنطوق الآخر.

فإن قلت: إن مصب التعارض وإن كان هو المفهوم من جانب والمنطوق من جانب آخر إلا أنه يستحيل التصرف في المفهوم نفسه لأنه مدلول تبعي ولازم عقلي للمنطوق، فلا بد من رفع اليد عن ملزوم المفهوم بمقدار يرتفع به التعارض، ولا يكون ذلك إلا بتقييد المنطوق ورفع اليد عن انحصاره، دون كونه علة تامة، لعدم الحاجة إلى التصرف في تمامية كل واحد من الشرطين بعد إلغاء الانحصار. (٢)

قلت: لا وجه لادعاء استحالة التصرف في المفهوم نفسه بحجة أنه مدلول تبعي ولازم عقلي للمنطوق لأن المنطوق صار واسطة في الثبوت لكونه حجة بنفسه، فلا مانع من جعل المفهوم طرف المعارضة والتصرف فيه، بلا تصرف في ملزومه.

١. الفوائد للكاظمي: ٤٨٧/١-٤٨٨، مؤسسة النشر الإسلامي.

٢. تعاليق الأجود، ص ٤٢٤-٤٢٥.

أضف إلى ما ذكرنا: أنا نعلم علماً وجدانياً بانهدام الانحصار إمّا لانهدام الانحصار وحدة أو لانهدام الاستقلال، ونشكّ في انهدام استقلال كلّ من الشرطين، وهذا العلم وذاك الشكّ، أمر وجداني ومعه كيف يتحفّظ بالعلم الإجمالي بالتصرّف في أحد الأمرين.

والحاصل أنّه ليس هنا علم إجمالي حقيقة بل كانت صورة منه، وأنا نعلم علماً قطعياً بانهدام وصف الانحصار إمّا بنفسه وإمّا بواسطة انهدام الاستقلال، فالقول بأنّ هنا علماً تفصيلياً بارتفاع الانحصار وشكاً بدوياً في انهدام الاستقلال أمر وجداني وهذا كما إذا علمنا علماً وجدانياً بأنّه أصابت قذيفة المدفعية البعيدة المدى بيتاً ذا طابقين، فلو أصابت الطابق الأعلى فهدمته ودمّرتة وحده ولو أصابت الطابق الأسفل فتدمّر الطابقين معاً، فالقول بأنّنا نعلم علماً تفصيلياً بانهدام الطابق الأعلى ونشكّ في انهدام الطابق الأسفل ليس شيئاً ينكر.

ولعلك تعطف المقام، إلى العلم التفصيلي المتعلّق بوجوب الأقل إذا دار الأمر بين وجوبه ووجوب الأكثر، حيث يورد على الانحلال هناك بأنّه يلزم من انحلاله عدم انحلاله، ولكن عند التأمل يظهر الفرق بينه وبين المقام، حيث لا علم تفصيلي بوجوبه هناك ولا على كلّ التقادير ومن التقادير وجوب الأكثر المرتفع بالأصل، بخلاف المقام فهو حاصل على كلّ تقدير تأمل تعرف.

التنبيه الثالث: في تداخل الأسباب والمسببات

وقبل الدخول في صلب الموضوع نقدّم أموراً:

الأول: قد جعل المحقّق الخراساني، عنوان البحث في المسألتين واحداً، وهو إذا تعدّد الشرط واتّحد الجزاء، وجعل تمايزهما، الجهة المبحوث عنها فهي في المسألة

الأولى عبارة عن معالجة تعارض مفهوم القضية الأولى، مع منطوق القضية الثانية، ولكنها في الثانية، عبارة عن تداخل الأسباب في مقام التأثير وعدمه، وعلى الثاني، تداخل المسببات في مقام الامتثال وعدمه.

و إن شئت قلت: البحث في المسألة الأولى، لفظي، يعود إلى وجود التعارض بين مفهوم قوله: «إذا خفي الجدران فقصر» ومنطوق قوله: «إذا خفي الأذان فقصر»، ولكنه في المسألة الثانية عقلي يرجع إلى البحث عن اقتضاء كل سبب وجوباً غير ما يقتضيه الآخر وعدمه، وعلى فرض تعدد المقتضي هل يكفي في مقام الطاعة، الإتيان بفرد واحد من الواجب، أو لا يكفي بل يتوقف على تعدد الامتثال.

والأولى عنوان المسألة الثانية بتداخل الأسباب والمسببات وعدم تداخلهما.

الثاني: ما هو المراد من تداخل الأسباب والمسببات وعدمه؟ أمّا الأسباب، فمرجع التداخل وعدمه فيها، إلى أنهما يقتضيان وجوباً واحداً فتتداخل أو يقتضيان وجوبين فلا تتداخل. وعلى الثاني هل تتداخل المسببات أعني الوجوبين أو أكثر في مقام الامتثال ويكفي الإتيان بالطبيعة مرّة أو لا تتداخل، بل يتوقف الامتثال على الإتيان بمصدقين أو أكثر.

وإن شئت قلت: إن مرجع التداخل السببي وعدمه إلى دعوى عدم اشتغال الذمة إلاّ بوجوب واحد أو بوجوبين كما أنّ مرجع التداخل المسببي وعدمه بعد القول بعدم التداخل في الأسباب إلى دعوى صدق الامتثال بالإتيان بفرد واحد عند تعدد التكاليف والاشتغالات وعدمه، فالتداخل في المسببات لا يعني تداخل الوجوبين بل المراد تداخلهما في مقام الامتثال.

الثالث: إنّ النزاع فيما إذا كان الجزء ماهية قابلة للتكثّر، كالغسل والوضوء

وأما إذا كان غير قابلة له كالقتل فيما إذا ارتدّ وزنى مع الإحصان فهو خارج عن البحث. ثم إنَّ المحقق النائيني أدخل ما ليس بقابل للتكثير، في محطّ البحث، فيما إذا كان الجزاء قابلاً للتقييد بالسبب كالخيار القابل للتقييد بالمجلس، أو الحيوان والعيب مع أنّه أمر واحد وهو ملك فسخ العقد وإقراره، ومعنى تقييده بالسبب، هو أن يلاحظ الخيار المستند إلى المجلس فيسقطه أو يصلح عليه، ويبقى له الخيار المستند إلى الحيوان، وكذا في القتل لأجل حقوق الناس فلو قتل زيد، عمرواً وبكراً أو خالداً فقتل زيد قصاصاً وإن لم يقبل التعدّد، إلاّ أنّه قابل للتقييد بالسبب أي يلاحظ استحقاق زيد للقتل باعتبار قتله لعمرو، فلو أسقط ورثة عمرو حقّ القود، لم يسقط حقّ ورثة بكر وخالد، نعم ما لا يكون قابلاً للتقييد بالسبب كقتل زيد، لكونه محارباً وزانياً محصناً، ومرتداً فهو خارج عن محلّ النزاع لأنّ حقوق الله غير قابل للإسقاط فلا فائدة في التقييد. (١)

يلاحظ عليه: وجود الفرق بين الوضوء والاعتسال، والخيار والقتل، إذ لا شكّ في إمكان تعدّد الوضوء والغسل وأما الخيار والقتل فيما إذا كانا من حقوق الناس فهما إمّا غير قابلين للتعدّد، أو خارجان عن محطّ البحث وذلك لأنّه إن أُريد، منه صرف الخيار، والقتل فهما غير قابلين للتكرار لأنّ الأوّل عبارة عن ملك فسخ العقد، فلا يعقل تملك الفسخ مرّتين، ومثله القتل، وإن أُريد، الخيار الجائي من قبل المجلس، والجائي من العيب فهو وإن كان قابلاً للتعدّد لكنّه خارج عن محطّ البحث لوجود الدليل اللفظي على التعدّد فلا معنى للبحث عن التداخل وعدمه سبباً أو مسبباً.

الرابع: إنّ الشرط قد يكون مختلفاً نوعاً مثل النوم والبول فيقع البحث في أنّه عند تقارنهما أو تعاقبهما مع عدم تخلل المسبّب بينهما هل تتداخل الأسباب أو لا؟

١. فوائد الأصول: ٤٩١/١.

وقد يكون متّحداً ماهية، متعدداً مصداقاً فيقع البحث في أنه مع تعدّد الفرد وعدم تخلل المسبّب، هل تتداخل الأسباب أو لا؟

الخامس: إنّ المحقّق الخراساني خلط بين التداخل في الأسباب والتداخل في المسبّبات ولم يعقد لكلّ عنواناً، وتوضيح الحال يقتضي فصل أحدهما عن الآخر.

السادس: الأقوال في المسألة ثلاثة:

١- عدم التداخل مطلقاً وهو المشهور، وإليه ذهب الشيخ الأعظم والمحقّق الخراساني - قدس سرهما -

٢- التداخل مطلقاً وهو المنسوب إلى المحقّق الخوانساري.

٣- التفصيل بين اختلاف الشرط ماهية واتحاده كذلك فالتداخل في الثاني دون الأوّل وهو المحكي عن ابن إدريس الحلبي. حيث ذهب في مسألة تكرّر وطء الحائض إلى عدم تكرر الكفارة وأنّ الأصل البراءة عن الزائد على المرّة الواحدة، بخلاف سجدتي السهو لكلّ زيادة ونقيصة فيجب لكلّ زيادة سجدتين لعدم الدليل على تداخل الأجناس المختلفة^(١).

السابع: إنّ المحقّق الخراساني: قد تسلّم كفاية الامتثال الواحد إذا قلنا في المسألة السابقة بالوجه الثالث في كلامه وهو تقييد إطلاق كلّ من المنطوقين بالآخر فيكون الشرط لوجوب القصر هو خفاء الأمرين معاً كما يكون الشرط في المقام لوجوب الوضوء وجود الأمرين وتكون العلة هي المجموع.

يلاحظ عليه: أنّه يأتي البحث أيضاً في التداخل وعدمه إذا تعدّد المجموع كما إذا بال ونام مرّتين فيطرح البحث السابق من التداخل وعدمه في الأسباب والمسبّبات.

إذا عرفت ذلك فنقول: يقع الكلام في مقامين:

١. مطارح الأنظار: ١٨٥.

الأول: في حكم الأسباب من التداخل وعدمه

استدل كل من القائل بعدم التداخل والقائل به، بجزء من القضية فالقائل بعدم استدلال بظهور الشرط في حدوث الجزاء عند حدوث الشرط، والقائل بالتداخل استدلال بإطلاق الجزاء الذي لا يصلح لأن يتعلّق به أزيد من وجوب واحد فصار الاستدلالان متعارضين، وكلّ رجح دليله على الآخر بوجه من الترجيح، هذا إجماله وإليك التفصيل:

استدل القائل بعدم التداخل بأنّ ظاهر القضية الشرطية حدوث الجزاء (الوجوب) عند حدوث الشرط (سواء قلنا إنّّه هو السبب أو كاشف عنه) ولازم ذلك هو تعدّد الوجوبين لا الوجوب الواحد وقد عرفت أنّ معنى عدم تداخل الأسباب هو تعدّد التكليف والاشتغال وأنّ ظاهر كلّ قضية أنّ الشرط علّة تامّة لحدوث الجزاء أعني الوجوب مطلقاً سواء وجد الآخر معه أو قبله أو بعده وليس لعدم تداخل الأسباب معنى إلاّ تعدّد الوجوب.

استدل القائل بالتداخل بأنّه لا يمكن الأخذ بهذا الظهور، لأنّ متعلّق الوجوب في كلا الموردین شيء واحد وهو طبيعة الموضوع ومن المعلوم أنّه يمتنع أن يكون الشيء الواحد متعلّقاً للوجوبين ويقع موضوعاً لحكمين متمثلين، للغوية الجعل التأسيسي الثاني، أو لامتناع تعلّق إرادتين بموضوع واحد.

ولأجله يمتنع حفظ كلا الظهورين، فظهور القضية الشرطية من جهة يقتضي حدوث الجزاء عند الشرط وهو يلازم عدم التداخل، ومن جهة أخرى وحدة المتعلّق وكون الموضوع للوجوب هو نفس الطبيعة، تقتضي وحدة الحكم لا تعدّده. وهما لا يجتمعان فلا بدّ من رفع اليد عن أحد الظهورين. وعند ذاك كلّ من القائلين رفع التعارض بشكل خاص. فقال القائل بعدم بأنّه يكفي في تصحيح تعلّق الأمرين على الجزاء

تقدير «فرد آخر» في متعلّق أحد الجزاءين أو لفظة «مرّة أخرى» ولا ضير في كون فرد من الطبيعة محكوماً بحكم، والفرد الآخر منها محكوماً بحكم آخر فيؤخذ بظهور القضية الشرطية في الحدوث عند الحدوث ويتصرّف في ناحية الجزاء.

وأما القائل بالتداخل فهو يتحقّق على ظهور الجزاء في الوحدة ويتصرّف في الشرط بأحد النحويين التاليين:

- ١- منع دلالة القضية الشرطية على الحدوث عند الحدوث بل على الثبوت عند الحدوث، أي ثبوت الوجوب، أعمّ من كونه نفس الوجوب السابق أو الوجوب الجديد.^(١)
 - ٢- الالتزام بحدوث الوجوب عند حدوث الشرط لكنّه لا يلزم أن يكون وجوباً تأسيسياً بل يكفي كونه تأكيداً للوجوب الأوّل إذا وقع متأخراً.
- وبهذين الوجهين ترتفع الغائلة أي تعارض ظهور القضية الشرطية في الحدوث عند الحدوث، مع ظهور الجزاء في وحدة متعلّق الحكم والوجوب.
- ثمّ إنّ المعروف بين المتأخرين تقديم ظهور الشرط في الحدوث عند الحدوث على وحدة متعلّق الوجوب وقد أيد ذلك بوجوه:

الأوّل: ما أفاده المحقّق الخراساني تبعاً للشيخ الأعظم وحاصله:

إنّ مقتضى القاعدة تقديم ظهور القضيتين الشرطيتين في تعدّد الجزاء على ظهور الجزاء في وحدة متعلّق الوجوبين المقتضية كون الآخر مؤكداً، ذلك لأنّ دلالة القضية الشرطية على الحدوث عند الحدوث، بالدلالة اللفظية الوضعية ودلالتها عليه، لا يتوقّف على شيء آخر غير نفسها وهذا بخلاف دلالة الجزاء

١. ذكر المحقّق الخراساني بعد هذا الوجه وجهاً آخر أعني قوله: «أو الالتزام بكون متعلّق الجزاء...» والمناسب ذكره في مقام تداخل المسببات ونحن بصدد بيان حال الأسباب وقد تقدّم في بعض الأمور أنّ المحقّق الخراساني خلط بين المقامين.

(فتوضؤ) على وحدة متعلّق الحكّمين فأنّه بالإطلاق ومقدّمات الحكمة بمعنى أنّ المتكلّم إذا كان في مقام البيان ولم يجعل تحت دائرة الطلب سوى نفس الطبيعة من دون أن يتقيّد بقيد، يكشف ذلك عن كون المتعلّق أمراً واحداً فدلالته على الوحدة معلّق على عدم البيان في مورد النطق، ولكن ظهور القضية الشرطية في الحدوث عند الحدوث كاف لأن يكون بياناً وتكون النتيجة كون متعلّق الوجوب في كلّ من القضيتين شيئاً غير الآخر، وليس ذاك إلاّ كون المحكوم بالوجوب في كلّ فرد، يغيّر متعلّق الآخر. (١)

يلاحظ عليه: أنّ المقام من قبيل تعارض الإطّلاقين، لا من قبيل تعارض الدليل اللفظي مع الإطلاق وذلك لأنّ دلالة القضية الشرطية على الحدوث عند الحدوث وإن كان بالوضع، لكن دلالة الشرط على كونها كذلك مطلقاً سواء أسبقه شرط أم قارنه أو تأخّر عنه، إنّما هو بالإطلاق، فلا وجه لتقديم أحد الإطّلاقين على الآخر، إذ كما أنّ ذاك الإطلاق يمكن أن يكون رافعاً أو مقيداً للإطلاق المستفاد من وحدة متعلّق الوجوب، هكذا يمكن أن يكون إطلاق متعلّق الجزاء كاشفاً عن أنّ الحدوث عند الحدوث فيما إذا تفرّد الشرط، لا ما إذا سبقه الآخر أو قارنه ففيه التأكيد لا التأسيس، فالترجيح حينئذٍ بلا وجه.

إلى هنا تبين أنّ ما ذكره من الدليل لترجيح التصرف في الذيل على التصرف في الصدر وبالتالي لترجيح عدم التداخل على مقابله غير تام.

الثاني: ما أفاده المحقّق الإصفهاني من أنّه نسبة الصدر إلى الذيل نسبة ذات الاقتضاء إلى فاقد الاقتضاء حيث إنّ متعلّق الجزاء نفس الماهية المهملة، والوحدة والتعدّد خارجان عنها، بخلاف أداة الشرط فأنّها ظاهرة في السببية المطلقة ولا تعارض بين المقتضي والاقتضاء. (٢)

٢. نهاية الدراية: ٣٢٦.

١. كفاية الأصول: ٣١٥/١.

يلاحظ عليه: أنّ منشأ التعارض، ليس دلالة القضية الشرطية على الحدوث عند الحدوث، بل منشؤه، الإطلاق المنعقد فوقه وهو الحدوث عند الحدوث مطلقاً، سواء أكان الشرط مقدماً أم مؤخراً أو مقارناً، وعلى ذلك تكون دلالة القضية الشرطية على السببية في جميع الحالات من جهة الإطلاق، والمفروض أنه موجود في جانب الجزاء أيضاً فإن إطلاقه يصلح لأن يكون قرينة على أنّ الحدوث عند الحدوث إذا كان الشرط واحداً، لا اثنين، ففيه يكون المفاد الثبوت عند الحدوث فلا وجه للترجيح.

الثالث: ما أفاده المحقق النائيني وحاصله:

أنّ ظهور الجملة الشرطية في كونها انحلالية أظهر من اتحاد الجزاء في القضيتين وذلك لأنه لا شبهة أنّ القضية الشرطية كالقضية الحقيقية فكما أنّ قوله: «المستطيع يحجّ» عام لمن استطاع في كلّ وقت فكذلك قوله: «إن استطعت فحجّ»، ولازم الانحلال أن يترتب على كلّ شرط جزاء غير ما رتب على الآخر فيكون هذا قرينة للجزاء ويصير بمنزلة أن يقال: «إذا بليت فتوضاً، وإذا بليت ثانياً فتوضاً وضوءاً آخر».^(١)

يلاحظ عليه: أنه إن أراد بالانحلال، انحلال القضية إلى قضية دائمية وأنّ معنى قوله: «إذا بليت فتوضاً» أنه كلّما بليت فتوضاً، فالدلالة على تعدد الوجوب عندئذٍ وإن كانت لفظية لا إطلاقية لكن الكلام في كون القضية الشرطية بمنزلة القضية الدائمة.

وإن أراد من الانحلال - كما قلنا في محلّه - وجود الحجّة في كلّ مورد على وجوب الوضوء فهو وإن كان صحيحاً لكن دلالاته على الوجوب في جميع الحالات من السبق واللاحق والمقارنة بالإطلاق مثل دلالة الجزاء على كون متعلق الوجوب أمراً واحداً.

١. فوائد الأصول: ٤٩٤/١.

الرابع: ما ذكره سيّدنا الأستاذ - دام ظلّه - وحاصله:

إنّ المرتكز في الأذهان هو طلب كلّ سبب تكويني معلولاً خاصاً به، لا معلولاً مشتركاً بين السببين فكّل من النار والشمس مبدأ لحرارة خاصّة من غير فرق بين أن يتقارنا أو يتقدّم أحدهما على الآخر. فإذا كان هذا هو المرتكز في الأذهان، فإذا سمع صاحب الارتكاز من صاحب الرسالة قوله عليه السلام: «إذا نمت فتوضاً وإذا بليت فتوضاً، ينتقل إلى أنّ كلّ من النوم والبول يطلب وجوباً مستقلاً وأنّ أثر كلّ واحد، غير أثر الآخر. والارتكاز الحاصل له في مورد التكوين، يوجب انعقاد ظهور خاص للقضية وهو حدوث الوجوب عند حدوث كلّ شرط، مستقلاً من غير فرق بين صورة التقارن وغيرها وهذا ظهور عرفي، لا ربط له بالظهور الإطلاقي ولأجل ذلك يقدم على ظهور الجزاء في وحدة المتعلّق الآبية عن تعلّق الوجوبين أو الإرادتين به ولا يمكن الاحتفاظ بهذا الظهور إلاّ بتقييد الجزاء بنحو يقبل تعدّد الوجوب. (١)

فإن قلت: إنّ قياس التشريع على التكوين أمر غير صحيح، فلا وجه لطلب العلل التشريعية تعدد المعلول بحجّة أنّ العلل التكوينية كذلك.

قلت: إنّ القياس وإن كان باطلاً، لكن العرف لبساطته يحكم على الجميع، بحكم واحد ويكون المتبادر عنده هو الحدوث عند الحدوث من غير فرق بين وحدة السبب وتعدده ومثل هذا الظهور المتبادر، حجّة، ولعله إلى ما ذكرنا يشير المحقّق الإصفهاني من وجه عدم التداخل: إنّ العرف إذا القي إليه القضيتان فكأنّه يرى مقام الإثبات مقروناً بمقام الثبوت ويحكم بمقتضى تعدّد السبب، بتعدّد الجزاء من غير التفات إلى أنّ مقتضى إطلاق المتعلّق خلافه وهذا المقدار من الظهور العرفي كاف في المقام. (٢)

٢. نهاية الدر اية: ٣٢٤/١.

١. تهذيب الأصول: ٤٢٣/١.

دليل من رجح ظهور الجزاء في الوحدة على ظهور الشرط

ثم إن السيد المحقق البروجردي ذهب إلى لزوم التداخل قائلاً بأنه إذا قال المولى: «إذا بُلْتُ فتوضاً» وقال: «إذا نمت فتوضاً» فإما أن يكون متعلق الوجوب نفس الحيثية المطلقة أعني طبيعة الضوء لكنه محال إذ الفرض وحدة المكلف والمكلف به وصرف الشيء لا يتثنى ولا يتكرّر فكيف يتعلّق الوجوبان بأمر واحد فلا بدّ أن يقال بتقييد كليهما أو واحد منهما بنحو من أنحاء التقييد كأن يقال توضاً وضوءاً آخر ولكنه غير صحيح بوجهين:

الأول: أنه ربّما يكون البول مقدّماً وأخرى يكون مؤخراً فلا يمكن أن يقال في صورة التقدّم فتوضاً وضوءاً آخر.

الثاني: إن هذا الكلام إنّما يصحّ إذا كان أحد الخطابين ناظراً إلى الآخر ولا يمكن الالتزام به. (١)

يلاحظ عليه: أنه لو انحصر الإشكال في علاج وحدة متعلّق الجزاء فالأمر سهل لإمكان تقييده بقيد آخر بأن يقال: إذا بُلْتُ توضاً وضوءاً لأجل البول، وإذا نمت فتوضاً وضوءاً لأجل النوم فيندفع الإشكالان.

الكلام في تداخل المسببات وعدمه

قد ثبت في البحث السابق أنّ كلّ سبب علّة لوجوب مستقلّ وحينئذٍ يقع الكلام في مقام آخر وهو أنّ تعدّد الوجوب هل يقتضي تعدّد الواجب أو لا؟

وبعبارة أخرى كما أنّ تعدّد السبب يقتضي تعدد الوجوب فهل هو أيضاً يقتضي تعدد الواجب أو لا يقتضي، إلاّ تعدّد الوجوب فقط، أمّا تعدّد الواجب فلا لإمكان الاكتفاء بالامتثال الواحد نظير امتثال قوله: أكرم العالم وأكرم الهاشمي، بضيافة العالم الهاشمي وقد عرفت أنّ المشهور هو عدم التداخل وهو خيرة الكفاية.

ذكر المحقق الخراساني وجهاً للتداخل وهي أنّ الذمّة وإن اشغلت بتكاليف متعدّدة حسب تعدّد الشروط إلاّ أنّ الاجتزاء بواحد لكونه مجعماً لها كما في «أكرم هاشمياً» وأضف عالماً، فأكرم العالم الهاشمي بالضيافة ضرورة أنّه بضيافته بداعي الأمرين يصدق أنّه امتثلهما ولا محالة يسقط الأمر بامتثاله وموافقته وإن كان له امتثال كلّ منهما على حدة.

ثمّ أورد على نفسه بأنّه يلزم من القول بالتداخل، اجتماع الحكمين المتماثلين فيه فأجاب عنه بأنّه لا يلزم من انطباق عنوانين واجبين على واحد، اتصاف المورد بوجوبين، بل يكون ذلك منشأ لآتصافه بالوجوب وانتزاع صفته له. (١)

يلاحظ عليه: أنّ ما ذكره من قوله: «يكون ذلك منشأ لآتصافه بالوجوب وانتزاع صفته له» إنّما يصحّ على القول بجواز الاجتماع إذ عندئذٍ يكون متعلّق كلّ من الوجوبين، غير متعلّق الآخر، ويكون سبباً لانتزاع وصف الواجب عن المصدق الخارجي.

وأما على القول بالامتناع وأنّ متعلّق الوجوب هو فعل المكلف وما هو في الخارج يصدر عنه كما نصّ عليه في المقدّمة الثانية عند بيان الامتناع فيلزم اجتماع الوجوبين في مورد واحد فيكون الخارج متعلّق له ومراداً بإرادتين كما لا يخفى.

١. كفاية الأصول: ٣١٦/١.

أدلة القائلين بعدم التداخل

و المراد من تداخل المسببات ، ليس بمعنى تداخل الوجود في الوجود، فإن مرجع ذلك إلى تداخل الأسباب بل المراد تداخلها في مقام الامتثال والاكتفاء بمصداق واحد إذا عرفت هذا فاعلم أنّ القول المشهور هو عدم التداخل في المسببات ولازم ذلك، القول بعدمه في الأسباب أيضاً واستدلّ عليه بوجوه:

الأول: ما استدل به العلامة في المختلف ونقله السيد الصدر في شرح الوافية على ما حكاه الشيخ الأعظم في المطارح وإليك بيانه:

إذا تعاقب السببان أو اقترنا فإمّا أن يقتضيان مسببين، أو مسبباً واحداً، أو لا يقتضيان شيئاً، أو يقتضي أحدهما شيئاً دون الآخر، والثلاثة الأخيرة باطلة فتعيّن الأوّل وهو المطلوب، أمّا الملازمة فلانحصار الصور في المذكورات وأمّا بطلان التوالي: أمّا الأوّل (من الثلاثة الأخيرة) فلما عرفت سابقاً من أنّ النزاع المذكور مبني على خلافه، وأمّا الثاني: فلأنّ ذلك خلاف ما فرضناه من سببية كلّ واحد منهما على ما يقتضيه الدليل، وأمّا الثالث: فلأنّ استناده إلى المعين يوجب الترجيح بلا مرجح مع أنّه خلاف المفروض من دليل السببية، وإلى غير المعين يوجب الخلف المذكور.

ثمّ قال الشيخ الأعظم: واعلم أنّ محصل الوجه المذكور ينحلّ إلى مقدّمات ثلاث:

إحداها: دعوى تأثير السبب الثاني.

الثانية: أنّ أثره غير أثر الأوّل.

الثالثة: أنّ تعدّد الأثر يوجب تعدّد الفعل. فالقائل بالتداخل لا بدّ له من

منع إحدى المقدمات المفروضة على سبيل منع الخلو. (١)

أقول: إنّا نمنع المقدّمة الثالثة، أي كون تعدّد الأثر (أي الوجوب) يقتضي تعدّد الامتثال وأي دليل على الملازمة بين تعدّد الوجوب، وتعدّد الامتثال، ولماذا لا يكفي، إيجاد مصداق ينطبق عليه كلا العنوانين إذ المعتبر في تحقّق الامتثال، الإتيان بما ينطبق عليه متعلّق الأمر خارجاً والمفروض انطباقه عليه كما في المثال الوارد في كلام المحقّق الخراساني، ما لم يدلّ دليل على كون الغرض قائماً بامثالين كما سيوافيك في أبواب الضمانات، والغرامات، والنذور.

الثاني: إنّ متعلّق التكاليف هو الفرد المغاير للفرد الواجب بسبب الأوّل ولا يعقل تداخل فردين من ماهية واحدة بل لا يعقل ورود دليل على التداخل أيضاً على ذلك التقدير إلاّ أن يكون ناسخاً لحكم السببية.

يلاحظ عليه: أنّ الظاهر المراد من قوله: إنّ متعلّق التكاليف هو الفرد المغاير للفرد الواجب بالسبب الأوّل هو تقييد متعلّق الوجوب في السبب الثاني بلفظة «آخر» أي إذا نمت فتوضاً، وإذا بليت فتوضاً وضوءاً آخر وعندئذٍ يصحّ أن يقال إنّ التداخل بين الفردين غير ممكن.

وأنت خبير بعدم تماميته لأنّ إيجاد التكرّر في متعلّق الجزء «الوضوء» لا يتوقّف على تقدير لفظ (آخر) إذ يمكن إيجاد التكرّر في متعلّق الجزء بوجه آخر وهو الذي أشرنا إليه عند الإجابة على إشكال المحقّق البروجردي وهو تعليق كلّ جزء (وجوب الوضوء) بشرطه، فيقال: يجب الوضوء وجوباً ناشئاً من البول أو من النوم وعندئذٍ يصحّ امتثالهما بفعل واحد.

وإن شئت قلت: ليس كلّ تقييد يجعل المقيّد كالمبتابين كما هو الحال في قولنا الإنسان الأبيض والإنسان الأسود بل ربّما يكون التقييد سبباً لكونهما عامين

١. مطارح الأنظار، ١٨١ ولم نعر عليه في المختلف ولكن لاحظ: ١٩١/١-١٩٢.

من وجه ويجتمعان في مصداق كالإنسان العالم والإنسان الهاشمي ومثله المقام فلو قيد متعلق الجزاء بلفظ (آخر) يكون بين متعلقي الوجوبين تباين وأما إذا قيد كل وجوب بشرطه المتقدم فربما يفترقان كما إذا امتثل كل وجوب عليحدة وأخرى يجمعان كما إذا امتثلهما بنيتة واحدة.

الثالث: ما استدل به المحقق النائيني وهو، أن الأصل عدم سقوط الواجبات المتعددة بفعل واحد ولو كان ذلك بقصد امتثال الجميع في غير ما دلّ الدليل على سقوطها به كما هو الحال في سقوط أغسال متعددة بغسل الجنابة، أو بغسل واحد نوى به سقوط الجميع وكما في ارتفاع أفراد الحدث الأصغر بوضوء واحد.

وبالجملة الأصل العملي يقتضي عدم سقوط الواجبات المتعددة مالم يدل على سقوطها دليل بالخصوص.

نعم يستثنى من ذلك مورد واحد وهو ما إذا كانت النسبة بين الواجبين عموماً وخصوصاً من وجه كما في قضية أكرم عالماً وأكرم هاشمياً فإن إكرام العالم الهاشمي يكون مسقطاً لكلا الخطابين ولا يعتبر في تحقق الامتثال إلا الإتيان بما ينطبق عليه متعلق الأمر.^(١) يلاحظ عليه أولاً: أن البحث في التداخل وعدم التداخل في كلتا المرحلتين حول مقتضي الأدلة الاجتهادية وليس الكلام في مقتضى الأصول العملية فالاستدلال بالأصل مع إمكان الاستدلال بالدليل الاجتهادي، غير تام.

وثانياً: أنه لم يعلم الفرق بين المقام ومسألة العموم والخصوص من وجه إذ لو كان المعتبر عند العقل في تحقق الامتثال، الإتيان بما ينطبق عليه متعلق الأمر خارجاً، فيجب القول بالتداخل في المقام، لأنه ينطبق على الوضوء الواحد عنوان

١. أجود التقريرات: ٤٣٢/١.

التوضؤ المأخوذ في الجزاء، إذ المفروض أنّ الجزاء عبارة عن قوله: «يجب عليك الوضوء الناشئ من جانب البول أو النوم».

والحق أن يقال: إنه إذا كان ما به الامتثال مصداقاً للجزاء الموجود في كلتا القضيتين، فالعرف يراه امتثالاً لكلا الأمرين من دون حاجة إلى امتثال آخر بفرد آخر، نعم ربّما تقوم القرينة على عدم التداخل، كما في باب الضمانات والغرامات، فإذا أتلّف عليه ثوبين من صنف واحد فلا يجوز الاقتصار بدفع ثوب واحد أو قيمته لأنّ الضمان لجبر الخسارة الواردة عليه وهو لا يحصل إلاّ بدفع الثوبين أو قيمتهما. ومثله باب النذر والعهد، فلو نذر ذبح شاة لله لقضاء حاجة خاصة، ثمّ نذر ذبحها أيضاً لقضاء حاجة أخرى، ثمّ قضي له الحاجتان فالقرينة دالة على عدم التداخل، ومثله باب الحدود والديّات.

وبالجملة كلّما قامت قرينة على لزوم تعدد الامتثال، فهو وإلّا إذا كان العمل الخارجي مصداقاً لكلا الواجبين فالظاهر كفايته.

بقي الكلام في أمور:

الأول: في نظرية ابن إدريس:

حكى عن ابن إدريس الحلّي الفرق بين ما كان السبب من جنس واحد كتكرّر وطء الحائض، أو من أجناس متعدّدة، كزيادة الفعل والذكر في الصلاة فاختر في الأوّل التداخل دون الثاني فتجب لكلّ سجدة مستقلة. واحتمل في الكفاية أن يكون نظره إلى عدم صحّة التمسك بعموم اللفظ فيما إذا كان من جنس واحد لأنّه من أسماء الأجناس فمع تعدّد أفراد الشرط الواحد لم يوجد إلاّ السبب الواحد، بخلاف ما إذا كان من جنسين لكون كلّ معه سبب فلا وجه لتداخلهما، ويقرب منه ما نقله الشيخ عنه حيث قال في مسألة تكرار الكفارة عند

تكرّر الوطاء ، وأما العموم فلا يصحّ التعلّق به في هذه المواضع لأنّ هذه أسماء أجناس، إذا اختلف الجنس فالأولى عندي بل الواجب الإتيان عند كلّ جنس بسجدي السهو لعدم الدليل على تداخل الأجناس. (١)

يلاحظ عليه: ماذا أراد من اتحاد الجنس: إن كان المراد السبب «الواحد النوعي»، فهو حقّ ولكن لا يثبت مقصوده إذ لا منافاة بين الوحدة النوعية للشرطين، وتعدّد الشرط خارجاً، وإن كان المراد الواحد الشخصي فهو باطل لأنّه متعدّد والسبب هو الفرد الخارجي المتعدّد، لا الواحد النوعي الذي لا وجود له إلّا في الذهن.

الثاني: في نظرية فخر المحقّقين:

حكي عن الفخر أنّه جعل مبنى المسألة على أنّ الأسباب الشرعية معرّفات وكواشف أو أنّها مؤثّرات وعلى الأوّل الأصل هو التداخل بخلافه على الثاني. (٢)

يلاحظ عليه: أنا نختار الشقّ الأوّل ولكن كما يحتمل كونها كواشف عن علّة متداخلة، كذلك يحتمل أن يكون كل كاشفاً عن علّة مستقلة خاصّة. فعندئذٍ يطلب كلّ واحد معلولاً مستقلاً فليس القول بالكاشفية ملازماً للتداخل.

ونختار الشقّ الثاني، من أنّ العلتين المتعدّتين كما يمكن أن تكونا مؤثّرتين بنفسيهما، يحتمل أن تكونا مؤثّرتين بجامعهما وعندئذٍ يؤثر الجامع الواحد في المعلول الواحد فتأمّل.

الثالث: لو لم نصل عن طريق الأدلّة الاجتهادية إلى نتيجة قطعية فما هو مقتضى الأصل العملي في المقام؟

١. تقريرات الشيخ: ١٨١.

٢. كما في مطرح الأنظار: ١٨٠.

أقول: إن مقتضى الأصل عند الشك في تداخل الأسباب وعدمه هو البراءة لأن الشك في حدوث وجوب زائد على الواحد، كما أن مقتضى الأصل عند الشك في المسببات هو الاشتغال، للشك في سقوط الوجوب بالامتثال الواحد.

الرابع: إن البحث فيما إذا كان للوجوب سببان كالنوم والبول وأما إذا كان هناك أمران من دون ذكر السبب كما إذا قال: «صم يوماً» ثم بعد سكوت ما قال: «صم يوماً» فهو خارج عن حريم النزاع وإنما يبحث عنه من جهة أن الأصل في الأمر هو التأسيس أو التأكيد.

الخامس: في تبين مفهوم القضية السالبة الكلية

قد عرفت أن المفهوم عبارة عن انتفاء الحكم المذكور في المنطوق عند انتفاء الشرط ويعتبر في المفهوم أمران:

١- انتفاء الشرط حين انتفاء الجزاء.

٢- وحدة القضية المنطوقية والمفهومية في الموضوع والقيود الموجودة في المنطوق إلا في السلب والإيجاب وبعبارة أخرى يجب أن يكون الحكم الثابت في المفهوم نقيض ما ثبت في المنطوق ولا يتحقق ذلك إلا بوحدة الموضوع والقيود الموجودة في القضية المنطوقية، فلو قال: إن سلم عليك زيد يوم الجمعة فأكرمه، فمفهومه إن لم يسلم عليك زيد في ذلك اليوم، فلا يجب إكرامه فيه، وأما غيره من أيام الأسبوع فالقضيتان ساكتتان عنه.

ثم إن من القيود العموم، وهو على قسمين، فتارة يكون الدال عليه لفظاً موجوداً في القضية المنطوقية، فيكون محفوظاً في القضية المفهومية وأخرى يكون مستفاداً من سياق الكلام. ثم إن العموم المأخوذ في المنطوق تارة يكون عاماً مجموعياً، وأخرى عاماً استغراقياً أما الأول فقولنا: «إن جاءك زيد فتصدق بجميع

أموالك» يكون مفهومه أنه إن لم يجئ لا يجب عليك التصدق بجميع أموالك فلاختلاف بين القضيتين في كيف مع حفظ سائر القيود، ولو دلّ دليل على وجوب التصدق ببعض أمواله لا يعدمعارضاً للمفهوم وأما الثاني فكما قال: إذا جاءك زيد فأكرم العلماء أي كلّ واحد، ويكون مفهومه إن لم يجئك زيد فلا تكرم العلماء أي كلّ واحد منهم، والحاصل يجب أن يكون المنطوق والمفهوم متطابقين في جميع القيود المعتمدة في الكلام، والاعتبارات اللاحقة له إلا الإيجاب والسلب.

وما ذكرناه مختصّ بما إذا كان القيد مذكوراً في الكلام حتّى ينتقل إلى المفهوم بعينه وأما لو كان العموم مستفاداً من سياق الكلام كالنكرة في سياق النفي كما مرّ، فيما أنّ المفهوم على طرف النقيض من المنطوق من جهة كيف، يكون المفهوم حكماً إيجابياً فلا يمكن الأخذ بالقيد في جانبه فإذا قال: إذا جاءك زيد لا تكرم أحداً يكون المفهوم إذا جاءك زيد فأكرم أحداً لا أكرم كلّ أحد، لأنّ العموم كان مستفاداً من سياق الكلام، والمفروض انقلابه إلى سياق آخر فكيف يمكن التحفظ على القيد في جانب المفهوم؟

وبذلك يعلم أنّ الاختلاف بين العلمين: الشيخ محمد تقي صاحب الحاشية والشيخ الأعظم الأنصاري في مفهوم قوله **عَلَيْهِ السَّلَامُ**: «إذا كان الماء قدر كَرٍ لا ينجسه شيء»^(١) حيث ذهب الأوّل إلى أنّ مفهومه «إذا لم يكن قدر كَرٍ ينجسه شيء»، وذهب الثاني إلى أنّ مفهومه «إذا لم يكن قدر كَرٍ ينجسه كلّ شيء من النجاسات» ليس على أساس صحيح وذلك لأنّ أساس الاختلاف إنّما هو التحفظ على القيد في المفهوم مثل ما في المنطوق ولكنّه إنّما يصحّ إذا كان القيد موجوداً في الكلام يمكن حفظه في كلتا القضيتين وأما إذا كان القيد معنوياً مستفاداً من السياق فلا يمكن حفظه عند انقلاب القضية إلى كيف آخر، فلأجل ذلك فالحقّ مع الشيخ صاحب الحاشية وأنّ مفهومه هو ينجسه شيء من

١. الوسائل، الجزء الأول، الباب ٩٠ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٢-١.

النجاسات وليس مفهومه ينجسه كل شيء بحجة لزوم حفظ القيد في كلتا القضيتين. وبذلك يعلم عدم تمامية ما أفاده الشيخ الأعظم في مفهوم الحديث الشريف حيث قال: «ومن هنا (لزوم حفظ القيود بتمامها في المنطوق والمفهوم) يعلم صحّة ما أفاده بعض الأساطين من قوله عليه السلام: «إذا كان الماء قدر كثر لم ينجسه شيء» فإن مفهومه أنه إذا لم يكن قدر كثر ينجسه كل شيء من النجاسات، وفساد ما قيل من «أن لازم القضية المذكورة نجاسة الماء غير الكثر بشيء من النجاسات وهو مجمل لا يفيد ولا يلزم منه النجاسة، بكل شيء من النجاسات».

ثم رتب الشيخ على مختاره وقال: إن ما دلّ على عدم نجاسته في الاستنجااء يعارض عموم المفهوم مثل ما دلّ على نجاسته إذا كان عالياً.^(١)

يلاحظ عليه: بأن ما ذكره إنما يتم إذا كان القيد المفهوم منه العموم مجموعياً كان أو استغراقياً قابلاً للانتقال إلى المفهوم حتى يكون الاستغراق الموجود في المنطوق مأخوذاً في المفهوم وأما إذا كان العموم مستفاداً من سياق النفي، فيكون قائماً بالسياق فإذا تبدل سياق النفي إلى الإيجاب ينتفي ما يدلّ على العموم فلا يمكن أخذه في المفهوم حتى يكون إيجاباً استغراقياً ويكون مفهومه موجبة كلية، بل يتعين كونه موجبة جزئية.

ولعلّ هذا المقدار من البحث كاف ولا نطيل الكلام، وقد أفاض شيخنا الأستاذ الكلام في المقام في الدورة السابقة ولكنه اختصر الكلام في هذه الدورة. وإليك ما أفاده في الدورة السالفة. قال - مدّ ظله -: هذا هو الحقّ الصراح وليس شيء بعده - وهل وراء عبّادان قرية ولعلّ

بين الحضار من يرغب إلى دراسة دليل الشيخ الأعظم فنقول

استدل له بوجهين:

الأول: إنّ العموم لوحظ مرآة وآلة للحاظ الأفراد فكأنّه لم يُذكر في القضية إلاّ الأحكام الجزئية المتعلّقة بالأفراد، فيكون تعليق هذا الحكم المنحلّ إلى أحكام جزئية، منطبقة عليها، مخالفة معها في الإيجاب والسلب وهو أنّه إذا لم يكن قدر كر ينجسه هذا وهذا وذاك وهو الموجبة الكلية.

وإليه يشير المحقّق النائيني - رضوان الله عليه - بقوله: إن كان المعلّق على الشرط بحسب ظاهر القضية الشرطية هو نفس عموم الحكم وشموله مثل العام المجموعي فلا محالة يكون المنتفي بانتفاء الشرط هو عموم الحكم أيضاً فلا يكون المفهوم حينئذٍ إلاّ موجبة جزئية وأمّا إذا كان المعلّق على الشرط هو الحكم العام أعني به الحكم المنحلّ إلى أحكام عديدة بانحلال موضوعه إلى أفراد ومصاديقه كان المعلّق في الحقيقة على وجود الشرط حينئذٍ، هو كلّ واحد واحد من تلك الأحكام المتعدّدة فيكون المنتفي عند انتفاء الشرط هو كلّ واحد من تلك الأحكام.^(١)

يلاحظ عليه: أنّ ما ذكره من الأصل والتوضيح مبنيان على تصوّر كون القضية المحصورة حكماً على الأفراد تفصيلاً بحيث يكون هناك أحكام عديدة حسب وجود الموضوعات جمعت في جملة واحدة وليس كذلك.

بل معناها هو الحكم على الأفراد بعنوان إجمالي مشير إليها ولكن كون كل فرد موضوعاً لحكم خاص ليس مدلولاً للفظ وإنّما هو بحكم العقل بتطبيق العنوان المأخوذ في القضية عليه، وإلاّ يلزم وجود إرادات كثيرة حسب تعدّد الأفراد في صفحة النفس.

وإن كنت في ريب فلاحظ قولك: «أكرم كلّ عالم» ترى فيه حكماً واحداً

١. أجود التقريرات: ٢٢١/١.

على عنوان، وهو «كل عالم» قابلاً للانطباق على الكثير، وبالانطباق يحتج المولى على العبد، كما يحكم به العقل، من دون أن يكون هناك إرادات وإنشاءات، ومن دون فرق بين الإنشاء والإخبار فقولك: كل نار حارة، إخبار واحد عن عنوان واحد ينطبق على كثير، ويصح أن يقع حجة للسامع أنه أخبر عن هذا وذاك، لا أن هناك إخبارات وإلا فلو كانت القضية كاذبة يلزم عليه أن يكذب حسب تعدد الأفراد.

وإن شئت قلت: إن القضية المحصورة برزخ بين القضايا الطبيعية (الحيوان جنس) التي يترتب فيها الحكم على نفس الطبيعة من دون أن يكون فيها شائبة تكثر، والقضايا الشخصية التي يترتب الحكم فيها على نفس الأفراد بكثرتها.

والقضية البرزخية بينهما هي القضية المحصورة، فليس الحكم فيها مترتباً على نفس الطبيعة بما هي هي ولا على ذات الأفراد بكثرتها، بل الحكم على عنوان إجمالي ينطبق على كل واحد واحد من الأفراد عند التحليل، والموضوع هو نفس العنوان الإجمالي الاسمي الذي هو وسيلة لعبور الذهن منه إلى المصاديق والأفراد، فهناك حكم واحد على العنوان إنشاءً وإن كان يتكثر تحليلاً.

وعلى ذلك فالموضوع في منطوق قوله عليه السلام: «الماء إذا كان قدر كز لم ينجسه شيء» ليس هو الكثرات من هذا وذاك حتى يصح ما ذكره ويتبع المفهوم المنطوق، بل الموضوع ذاك العنوان الإجمالي القابل للانطباق على الكثرات، وقد ترتب عليه حكم واحد، فعند ذاك يصير مفهومه: إذا لم يكن كراً يرتفع ذاك الحكم الكلي المترتب على ذاك العنوان الإجمالي، وارتفاع ذاك الحكم الكلي لا ينافي عدم ارتفاعه في بعض الموارد بأن لا ينفعل الماء القليل في بعض الموارد - والحاصل - أن ارتفاع الكرية يوجب ارتفاع الحكم بسعته وعمومه لا عن أصله ولا ينافي ذلك وجوده وثبوته لا بذاك السعة بأن ينفعل الماء القليل في مورد ولا ينفعل في مورد آخر.

وحاصل الكلام: أنّ المعيار في أخذ المفهوم هو مقام الإثبات لا مقام الثبوت، فالقضية وإن كانت متعدّدة حسب الثبوت وكلّ قضية معلّقة على شرط، لكنّه في مقام الإثبات قضية واحدة لها تعليق واحد، فإذا انتفى الشرط يكون مفهومه انتفاء الحكم الواحد عن هذا العنوان العام، ومن المعلوم أنّ انتفائه عن مثله لا يتوقّف على انتفائه عن جميع الأفراد بل يكفي انتفاؤه عن بعض الأفراد.

الثاني: أنّ مناط اشتمال القضية على المفهوم هو إثبات كون الشرط علّة منحصرة للجزء فإذا كانت الكريّة هي العلّة الوحيدة للعاصمية فعندئذٍ، ترفع العاصمية بارتفاع الكريّة فلو لم ترتفع العاصمية في بعض الموارد مع ارتفاع الشرط المنحصر لزم الخلف ويلزم أن يكون هناك عاصم آخر غير الكريّة.

وإلى ما ذكرنا يشير شيخ مشايخنا العلامة الحائري في درره بقوله: «إنّه بعد فرض حصر العلّة في الكريّة يلزم أن لا يكون لبعض أفراد العام علّة أخرى إذ لو كان لبعض الأفراد علّة أخرى يتحصّل المجموع من علّتين وهذا خلف ولازم ذلك في القضية المذكورة الإيجاب الكلي في صورة عدم الكريّة وهذا واضح». (١)

يلاحظ عليه: أنّ الكريّة علّة منحصرة للحكم الواسع والعاصمية العامة، وبارتفاعها يرتفع ذاك الحكم الواسع قطعاً ولا ينافي ارتفاع ذاك الحكم الواسع، مع ثبوته في بعض الموارد وعدم انفعال الماء القليل ببعض النجاسات.

وإلى ما ذكرنا من الجواب يشير سيّدنا المحقّق البروجردي بقوله: «علّة الشرط بنحو الانحصار إنّما هي بالنسبة إلى حكم الجميع لا كلّ فرد فرد بالاستقلال، فعلة الموجبة الكلية مثلاً تنحصر في الشرط وهذا لا ينافي إمكان استناد الحكم في بعض الأفراد إلى علّة أخرى عند عدم ثبوت الحكم للجميع». (٢)

٢. نهاية الأصول: ٢٨١.

١. درر الأصول: ١/١٦٧.

فالحق ما ذهب إليه الشيخ محمد تقي تبعاً للمحقق القمي وصاحب المعالم على ما حكاه الشيخ في تقريراته، فمفهوم قوله: «لا ينجسه شيء» أنه ينجسه شيء لا أنه ينجسه كل النجاسات.

و لكن الاستدلال المنقول من صاحب الحاشية ضعيف حيث استدلل بأن نقيض السالبة الكلية، هو الموجبة الجزئية كما أن نقيض الموجبة الكلية هو السالبة الجزئية فإن رفع السلب الكلي يتحقق بالإيجاب الجزئي كما أن رفع الإيجاب الكلي يتحقق بالسلب الجزئي. وفيه: أن الميزان في الأخذ بالمفهوم هو التفاهم العرفي لا الموازين الدقيقة العلمية فالمتبع هو المتبادر سواء أوافق الحكم العقلي أم لا. نعم المتبادر في المقام ، مطابق لما ذكره المنطقيون.

ثم إن المحقق النائيني ذهب إلى عدم الثمرة لهذا النزاع لعدم القول بالتفصيل بين النجاسات فلو ثبت انفعال ماء القليل بالبعض، يثبت بالكل لعدم القول بالفصل فيها فلا يترتب ثمرة على كون المفهوم موجبة جزئية أو موجبة كلية.

ثم قال: وربما يقال: إن ما تدل عليه الرواية على القول بكون المفهوم موجبة جزئية إنما هو تنجسه بملاقاة نجس ما، غاية الأمر أنه يتعدى من ذلك إلى بقية النجاسات بعدم القول بالفصل، لكن عدم القول بالفصل، مختص بالأعيان النجسة فلا يمكن إثبات تنجس الماء القليل بملاقاته المتنجس إلا على تقدير كون المفهوم موجبة كلية.

ثم أجاب عنه بما هذا نصه: إن المراد من الشيء، هو الذي يكون في نفسه موجباً لتنجس ملاقيه وعلى ذلك فإن ثبت من الخارج تنجيس المتنجس فذلك يكفي في الحكم بانفعال الماء القليل بملاقاته من دون حاجة في ذلك إلى

التمسك بمفهوم الرواية (على فرض كونه كلياً) وإن لم يثبت ذلك فالمتنجس غير داخل في عموم المنطوق لتثبت بمفهومها نجاسة الماء القليل بملاقاته على تقدير كون المفهوم موجبة كلية. (١)

يلاحظ عليه: أننا نختار الشقّ الأوّل وهو وجود الدليل على أنّ كلّ متنجس ينجس ولكن العموم موجود في ناحية منجسية المتنجس، وأمّا كونه منجساً لكلّ شيء حتى الماء، فليس هناك عموم وليس له دليل إلاّ عمومية المفهوم لو قلنا بها وبعبارة أخرى العموم موجود في ناحية المتنجس وأنّ كلّ متنجس يتنجس، وأمّا أنّ كلّ متنجس ينجس كلّ شيء حتى الماء، فليس هناك عموم فلا يثبت في مورد الماء إلاّ على القول بكون المفهوم موجبة كلية حتى يعمّ النجس والمتنجس ويثبت انفعال الماء القليل بهما.

بعض الفروع المترتبة على كون القضية الشرطية ذات مفهوم

١- قال سبحانه: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ﴾ (المائدة/٦).

استدلّ القائل بالمفهوم على نفي وجوب الوضوء عند عدم الشرط. والقائل بعدم المفهوم ذهب إلى أنّ الشرط سيق لبيان الشرطية للصلاة لا للمفهوم فللقضية الشرطية فائدة أخرى وهي بيان الشرطية ولا تنحصر الفائدة في القول بالمفهوم. (٢)

٢. الجواهر: ١٠/١.

١. أجود التقريرات: ٢٢٣/١.

٢- قال سبحانه: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ (الجمعة/٩).

استدل القائل بالمفهوم بأنه لا يجب السعي في إقامة الجمعة نعم لو أقيمت الجمعة يجب السعي نحوها وقال: علق فيها وجوب السعي إلى الصلاة على النداء إليها ومعنى ذلك أنه متى ما تحققت إقامة الجمعة من الخارج ونودي إليها وجب السعي نحوها، ومقتضى المفهوم المستفاد من الجملة الشرطية عدم وجوب صلاة الجمعة إذا لم يُناد إليها ولم يتحقق إقامتها، ويدل على ذلك قوله تعالى: ﴿وَإِذَا رَأَوْا تِجَارَةً أَوْ لَهْوًا انفَضُوا إِلَيْهَا وَتَرَكَوْكَ قَائِمًا قُلْ مَا عِنْدَ اللَّهِ خَيْرٌ مِنَ اللَّهِوِ وَمِنَ التِّجَارَةِ وَاللَّهُ خَيْرُ الرَّازِقِينَ﴾ (الجمعة/١١).

فإن المستفاد من تلك الآية أن السعي نحو الصلاة إنما يُطلب حال كونه صلى الله عليه وآله قائماً للصلاة أو للخطبة أي حال ما أقيمت الصلاة في نفسها وانعقدت خارجاً، وأن السعي حينئذٍ مرغوب فيه للشارع وتركهم لها وهو صلى الله عليه وآله قائم لها واشتغالهم باللهو والتجارة مذموم لدى الله سبحانه فلا ذم على تركهم لها إذا لم يكن صلى الله عليه وآله قائماً بها. (١)

٣- روى علي بن جعفر عن أخيه موسى عليه السلام ، قال: سألته عن الرجل قطع عليه أو غرق متاعه فبقي عرياناً فحضرت الصلاة، كيف يصلي؟ قال عليه السلام : إن أصاب حشيشاً يستر به عورته أتمّ صلاته بالركوع والسجود وإن لم يصب شيئاً يستر به عورته أو مأ وهو قائم». (٢)

فإن المفهوم من قوله «وإن لم يصب شيئاً» أنه لو وجد شيئاً يستر به عورته

١. التنقيح: ١٦/١-١٧.

٢. الوسائل، ج ٣، الباب ٥٠ من أبواب لباس المصلي، الحديث ١.

(٣٩٧)

ويصلي صلاة المختار. (١)

٤- روى الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: كان أمير المؤمنين عليه السلام يضمن القصار والسائغ احتياطاً للناس وكان أبي يتطول عليه إذا كان مأموناً. (٢)

قال المحقق الخوئي بعد نقله هذا، الخبر دلّ على تضمينه إذا لم يكن مأموناً. (٣)

٥- روى علي بن جعفر في كتاب مسائله، سأل أخاه عن حمل المسلمين إلى المشركين التجارة، فقال: إذا لم يحملوا سلاحاً فلا بأس.

فلو قلنا بالمفهوم لدلّ على حرمة التجارة مع المشركين إذا حملوا سلاحاً. (٤)

٦- روى معاوية بن عمّار عن أبي عبد الله، قال: إذا كان الماء قدر كبر لم ينجسه شيء. فهذه الرواية دلّت بحكم اشتمالها على المفهوم على نجاسة القليل بغير التغيير والآكان تعليق عدم الانفعال بالكربة أمراً لغواً إذا كان القليل مثل الكربة. (٥)

٢. الوسائل، ج ١٣، الباب ٢٩ من أبواب الإجارة، الحديث ٤.

١. كتاب الصلاة، للحائري: ٦٨.

٤. الجواهر: ٢٨/٢٢.

٣. مباني العروة، كتاب المضاربة: ١٧.

٥. الجواهر: ١٠٦/١.

٧- روى الحسن بن صالح الثوري عن أبي عبد الله عليه السلام قال: إذا كان الماء في الركي كزاً لم ينجسه شيء.

تمسك بعض الفقهاء في نجاسة البئر بالملاقة بهذه الرواية وأفتى بالتفصيل بين كون ماؤها قليلاً أو كثيراً. (١)

٨- روى عبد الله بن جعفر عن أبي محمد عليه السلام قوله: يجوز للرجل أن يصلّي ومعه فأرة مسك، فكتب: لا بأس به إذا كان ذكياً، فلو قلنا بالمفهوم لدلّ على المنع عن حمل الميتة وإن كان جزءاً صغيراً. (٢)

٩- روى محمد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام قلت له: الأمة تغطي رأسها، فقال: لا، ولا على أم الولد أن تغطي رأسها إذا لم يكن لها ولد. دلّ بمفهومه على وجوب تغطية الرأس مع الولد. (٣)

١٠- روى الحلبي عن الصادق عليه السلام قال: لا بأس بأن يقرأ الرجل في الفريضة بفاتحة الكتاب في الركعتين الأوليين إذا ما أعجلت به حاجة أو تخوف شيئاً. دلّ على وجوب السورة بعد الحمد في غير مورد الشرط. (٤)

٢ . الجواهر: ١٣٢/٦.

١ . الجواهر: ٢٠٢/١.

٤ . الجواهر: ٣٣٤/٩.

٣ . الجواهر: ٢٢٢/٨.

١١- روى ابن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام: لا بأس أن يتكلم إذا فرغ الإمام من الخطبة يوم الجمعة ما بينه وبين أن تقام الصلاة.

استدل بها صاحب الجواهر على حرمة الكلام في أثناء الخطبة. (١)

١٢- روى علي بن الفضل الواسطي عن الرضا عليه السلام ، قال: كتبت إليه إذا انكسفت الشمس أو القمر وأنا راكب لا أقدر على النزول فكتب إلي صل على مركبك الذي أنت عليه.
استدل صاحب الجواهر على عدم جواز إقامة صلاة الآيات على ظهر الدابة إلا مع الضرورة. (٢)

١٣- روى زرارة عن أحدهما عليهما السلام قال: إن دخله الشك بعد دخوله في الثالثة مضى في الثالثة ثم صلى الأخرى ولا شيء عليه.
استدل صاحب الجواهر بأن قضية المفهوم هي توقف الصحة على الدخول في الثالثة المترددة بينها وبين الرابعة ولا يتم ذلك إلا برفع الرأس من السجدة. (٣)

١٤- روى ابن أبي يعفور قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل لا يدري، أركعتين صلى أم أربعاً؟ قال: يتشهد ويسلم ثم يقوم فيصلّي ركعتين وأربع سجّادات يقرأ فيهما بفاتحة الكتاب ثم يتشهد ويسلم.... إلى أن قال عليه السلام : إن تكلم فليسجد سجّدتي السهو.

٢. الجواهر: ١١/٤٧٧.

١. الجواهر: ١١/٢٩٤.

٣. الجواهر: ١٢/٣٣٩.

استدل بمفهوم الجملة الأخيرة على أنه لا سجود للسهو والشك إلا إذا كان هناك
تكلّم. (١)

١٥- روى الحميري عن مولانا صاحب الزمان - عجل الله تعالى فرجه الشريف - : «أنه إذا
لحق مع الإمام من تسبيح الركوع تسيحة واحدة اعتدّ بتلك الركعة».
استدل بها على أنه يشترط في إدراك الركوع للإمام من إدراك الذكر معه. (٢)

١٦- روى سماعة مضمراً، إذا كان كحلاً ليس فيه مسك وليس له طعم في الحلق فلا
بأس (في الصوم).

يدلّ على وجود البأس في الاكتحال فيما إذا وجد طعمه في الحلق. (٣)

١٧- روى معاوية بن وهب بعد أن سأله عن السرية يبعثها الإمام عليه السلام فيصيرون غنائم
كيف تقسم؟ قال عليه السلام: إن قاتلوا عليها مع أمير أمره الإمام عليه السلام أخرج منها الخمس لله تعالى
وللرسول وقسم بينهم ثلاثة أخماس.

استدل بأنه إذا كان هناك حرب بغير إذنه فليس من الغنائم بل من الأنفال. (٤)

٢. الجواهر: ١٣/١٤٨.

١. الجواهر: ١٢/٣٤٨.

٤. الجواهر: ١٦/١٢٤.

٣. الجواهر: ١٦/٣١٧.

١٨- استدل الشيخ وابن إدريس على إجزاء من حجّ و مات بعد الإحرام وقبل دخول الحرم بصحيح بُريد «و إن كان قد مات قبل أن يحرم»... فهو بمفهومه يدلّ على الاجتزاء إذا مات بعد الإحرام. (١)

١٩- أُستدل على أنه يحرم على المحرم إزالة الشعر قليله وكثيره في غير حال المرض والأذى بمفهوم قوله تعالى: ﴿فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِنْ رَأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِنْ صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ﴾ (البقرة/١٩٦). (٢)

٢٠- أُستدل على أنه يحرم على المحرم لبس السلاح لغير ضرورة بصحيح ابن سنان: قال سألت أبا عبد الله عليه السلام أيحمل السلاح المحرم؟ فقال: إذا خاف المحرم عدواً أو سرقاً فليلبس السلاح. (٣)

بعض الفروع المترتبة على هذه المسألة:

١- إذا وجبت عليه الزكاة فهل يجوز دفعها إلى واجب النفقة إذا كان فقيراً من جهة الانفاق؟ قال في الجواهر: لا يجوز لكونه ليس ايتاءً للزكاة، لأصالة عدم تداخل الأسباب. (٤)

٢- إذا اجتمع للمستحق سببان أو ما زاد يستحق بهما الزكاة، كالفقر، والكتابة، والغزو، جاز أن يعطى بحسب كلّ سبب نصيباً لاندرجاه حينئذ في

٢. الجواهر: ٣٧٧/١٨.

١. الجواهر: ٢٩٦/١٧.

٤. الجواهر: ٤٠١/١٥.

٣. الجواهر: ٤٢٢/١٨.

الصنفين مثلاً فيستحقّ بكلّ منهما. (١)

٣- إذا اجتمع سببان للخيار كالمجلس والعيب وخيار الحيوان، فلا يتداخل السببان وفائدته بقاء أحدهما مع سقوط الآخر.

٤- لو تكرّر منه وطء الحائض في وقت واحد كالثلث الأول، أو في وقتين، كما إذا كان الثاني في الثلث الثاني يقع الكلام في تكرّر الكفارة وعدمه. (٢)

٥- إذا وقعت نجاسات مختلفة في البئر، لكلّ تقدير خاص فهل يجب نزع كلّ ما قدّر أو لا؟ مبني على التداخل وعدمه. (٣)

٦- إذا تغيّر أحد أوصاف ماء البئر ومع ذلك وقع فيه من النجاسات ماله مقدّر، فهل يكفي نزع الجميع أو يجب معه نزع ما هو المقدّر؟ مبني على مسألة التداخل وعدمه.

٧- إذا مات وهو جنب فهل يكفي الغسل الواحد أو يجب الغسلان؟

٢. الجواهر: ٢٣٦/٣.

١. الجواهر: ٤٤٧/١٥.

٣. الجواهر: ٢٦٠/١.

الفصل الثاني:

مفهوم الوصف

وقبل الدخول في صلب الموضوع نقدّم أموراً:

الأول: في تعريف مفهوم الوصف

عرّفه الأمدى بقوله: «الخطاب الدال على حكم مرتبط باسم عام مقيد بصفة خاصة» وأورد عليه الشيخ الأعظم بأنّه لا يعمّ الوصف غير المعتمد على موصوفه كقولنا: أكرم عالماً إذ ليس فيه إلاّ شيء واحد، لا اسم منضمّ إلى صفته.

وعرّفه المحقّق القمي: تعليق الحكم بالصفة هل يدلّ على انتفائه لدى انتفائها أو لا وأورد عليه الشيخ بأنّ التعليق يناسب مفهوم الشرط لا الوصف. وفيه تأمل واضح.

وعرّفه الشيخ الأعظم بقوله: إثبات الحكم لذات مأخوذة مع بعض صفاتها، يدلّ على انتفاء ذلك الحكم عند انتفاء تلك الصفة. (١)

يلاحظ عليه: بأنّه أيضاً لا يشمل إلاّ إذا كان الوصف معتمداً على موصوفه كما إذا قال: أكرم رجلاً عالماً وأمّا إذا كان الوصف غير معتمد على موصوفه كما إذا قال: أكرم عالماً فلا يشمل العنوان المذكور من غير فرق بين القول ببساطة المشتق وتركبه أمّا على الأوّل فواضح وأمّا على الثاني فالأنّ الظاهر من التعريف كون الذات غير الوصف لفظاً وفي غير المعتمد من الصفة، الذات والوصف شيء

١. مطارح الأنظار: ١٨٧.

واحد لفظاً وإن كان غيره تحليلاً، اللهم إلا أن يريد التعدد الأعم من اللفظي والتحليلي.

الثاني: قد خصص المحقق النائيني محلّ النزاع على الوصف المعتمد على الموصوف دون غيره قائلاً بأنه لو كان غيره داخلاً في محلّ النزاع لدخلت الجوامد فيه أيضاً بدهاه أنه لا فرق بين الجامد وغير المعتمد من الوصف إلا في أنّ المبدأ في الجامد جعلي وفي غير المعتمد غير جعلي وهذا لا يكون فارقاً بينهما في الدلالة على المفهوم وعدمها.^(١)

يلاحظ عليه أولاً: أنّ الاستدلال بأية النبأ على حجّية خبر الواحد، تمسكاً بمفهوم الوصف وبفهم أبي عبيدة^(٢) من حديث «ليّ الواجد بالذّين يحلّ عرضه وعقوبته»^(٣) من أنّ ليّ غير الواجد لا يبيح عرضه وماله، يدلّ على كون النزاع أعمّ من المعتمد.

وثانياً: وجود الفرق الواضح بين قوله: إسق شجراً وقوله: إسق عالماً فإنّ الأوّل لا ينحلّ إلى ذات ووصف بخلاف الثاني، فإنّه ينحلّ إلى ذات وعلم، فارتفاع الوصف والمبدأ الجعلي في الأوّل، مساوق لارتفاع الذات، بخلاف الثاني فإنّ الذات يبقى فيه مع ارتفاع الوصف.

وأما ما أفاده على ما في تقريرات الكاظمي^(٤) من أنّ ذكر الموضوع بصورة الوصف غير المعتمد كالعالم لا يحتاج إلى نكتة غير إثبات الحكم له، لا إثباته له وانتفائه من غيره.^(٤) غير تامّ لأنّ التعبير عن الموضوع بالوصف العنواني مع إمكان

١. أجود التقريرات: ٤٣٣/١.

٢. المراد معمر بن مثنى المعروف بأبي عبيدة المتوفى عام ٢٠٧هـ أستاذ أبي عبيد، سلام بن قاسم مؤلف كتاب «الأموال» المتوفى ٢٢٥هـ وهو بصري لاكوفي، فما في القوانين من أنّه كوفي غير صحيح.

٣. الوسائل، الجزء ١٣، كتاب الدين، الباب ٨، الحديث ٤.

٤. فوائد الأصول: ٥٠١/١.

التعبير عنه بغيره يُشعر بمدخلية الوصف في ثبوت الحكم وارتفاعه فإذا قال: «إن جاءكم فاسق نبأ» مع إمكان أن يقول: «إذا جاء إنسان بخبر» يفيد أن للفسق مدخلية في عدم القبول وليس الإنسان تمام الموضوع وأنه يرتفع بارتفاعه.

الثالث: أن الوصف على أربعة أقسام:

- ١- أن يكون مساوياً للموصوف كقولنا: الإنسان المتعجب.
- ٢- أن يكون أعمّ منه كالإنسان الماشي.
- لا شكّ في عدم جريان النزاع فيهما. لأنّ البحث في ثبوت المفهوم وعدمه، فيما إذا ارتفع القيد وبقي الموضوع وفي الأوّل يكون ارتفاع القيد مساوياً لارتفاع الموضوع، وفي الثاني لا يمكن بقاء الموضوع مع ارتفاع الوصف لأنّ المفروض كون الوصف أعمّ.
- ٣- أن يكون أخصّ، كقولنا: الإنسان الكريم في مقابل اللئيم.
- ٤- إذا كان أعمّ منه من وجه كما في قولنا: «في الغنم السائمة زكاة» ولكن الافتراق تارة يكون من جانب الوصف كما إذا صار الغنم معلوفة، وأخرى من جانب الموصوف كما في الإبل السائمة.
- لا شكّ في دخول القسم الثالث والقسم الأوّل من الرابع في محلّ النزاع وأمّا القسم الثاني من الرابع فالظاهر خروجه عنه، لأنّ البحث في ثبوت المفهوم وعدمه فيما إذا كان الموضوع باقياً والوصف مرتفعاً، وفي «الإبل السائمة» الموضوع مرتفع والوصف باق وفي الإبل المعلوفة كلاهما مرتفعان غير أنّ بعض الشافعية تخيّل أنّ قولنا: «في الغنم السائمة زكاة»، يدلّ على عدم وجوب الزكاة في الإبل المعلوفة ومن المعلوم أنّ الكلام يدور حول الغنم سائمتها ومعلوفتها دون الإبل فالبحث عن الإبل سائمتها ومعلوفتها خارج عن موضوع الكلام.
- اللهمّ إلاّ إذا فهم من القضية الوصفية حصر مناط وجوب الزكاة في السوم

وأنه لا مدخلية لشيء آخر فعندئذ يفهم وجوب الزكاة في سائمة الإبل وعدم وجوبها في معلوفتها فلاحظ.

الرابع: أنّ النزاع في ثبوت مفهوم الوصف وعدمه لا ينافي اتّفاقهم على أنّ الأصل في القيود أن تكون احترازية لأنّ معنى كون القيد احترازياً ليس إلّا عدم ثبوت الحكم إلّا في مورد القيد فإذا قال: أكرم الرجال الطوال معناه عدم ثبوت الحكم إلّا مع وجود الأمرين: الرجال والطوال وأمّا نفي الحكم عن الرجال القصار، فلا يدلّ عليه، وإن كان القيد احترازياً، بل يكفي فيه أنّ إثبات الحكم في غير مورد النصّ يحتاج إلى الدليل فعدم الدليل يكفي في النفي وهذا بخلاف القول بثبوت المفهوم فإنّ معناه دلالة القضية الوصفية على عدم ثبوت الحكم في غير مورد الوصف والفرق بين الأمرين واضح.

وإن شئت فلاحظ قوله تعالى: ﴿وَرَبَائِكُمْ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ﴾ (النساء/٢٣) فإنّ القيد الأوّل غالبى، والقيد الثانى احترازي وليس معنى كون القيد غالبياً إلّا عدم دخله في الحكم كما أنّ معنى كون القيد الثانى (الدخول بالأمّ) احترازياً ليس إلّا مدخليته في ثبوت الحكم، وأمّا دلالته على عدم الحكم في غير مورد القيد، فلا وهذا بخلاف القول بالمفهوم فإنّ معناه دلالة القضية على مدخليته في ثبوت الحكم، وأنّ سنخ الحكم منفي عن غير مورد القيد قطعاً.

فكون القيد احترازياً أشبه شيء بالمفهوم الذي كان يقول به القدماء من مدخليته في الحكم، وأمّا أنه ليس له بديل يقوم مقامه فلا يدلّ عليه، بخلاف ما إذا قلنا بالمفهوم فإنّه يدلّ على أنه دخيل وليس له نائب وبديل.

وأمّا قولهم: تعليق الحكم بالوصف مشعر بالعلية، فالاتّفاق عليه لا ينافي الاختلاف في دلالة الوصف على المفهوم، لأنّ معناه كون الوصف علّة للحكم وأمّا أنه علّة منحصرة حتى ينتفي سنخ الحكم عن مورد الوصف بانتفائه فلا يدلّ

عليه.

الخامس: أن النزاع في ثبوت المفهوم للوصف لا ينافي ما اتفقوا عليه من حمل المطلق على المقيّد، فإنّ معنى حمل المطلق على المقيّد في المورد الذي يجب الحمل، إنّما هو تخصيص الحكم بالموضوع المقيّد، وقصره عليه فكأنّ الحكم ورد على المقيّد من أول الأمر وأمّا دلالاته على ارتفاع الحكم عن مورد انتفاء القيد، فلا وهذا بخلاف القول بالمفهوم فإنّ معناه دلالة الوصف على انتفاء نسخ الحكم عن غير مورد الوصف وشتان بين قصر الحكم على موضوع مقيّد والسكوت عن انتفائه عن غير مورده، وبين دلالة الشيء على قصر الحكم على المقيّد ودلالاته على انتفائه عن غير مورده.

و من المعلوم أنّ مورد لزوم حمل المطلق على المقيّد، إنّما هو إذا أحرز وحدة الحكم من وحدة السبب وغيرها وعند ذاك يحكم بأنّ الإرادة الجدّية لم تتعلّق من أول الأمر إلاّ على المركّب منهما. ومع ذلك فالدليل ساكت عن ارتفاع الحكم عن غير مورده.

وبما ذكرنا من الأمر الرابع والخامس يعلم ضعف الاستدلال على المقام من «أنّه لو لم يكن للوصف مفهوم لما صحّ القول بالتخصيص في مثل قولنا: أكرم العلماء الطوال، ولما صحّ حمل المطلق على المقيّد إذ لا تنافي بينهما إلاّ من جهة دلالة المقيّد على سلب الحكم من غيره». وقد عرفت أنّ ما يدلّ عليه المقيّد، هو ثبوت الحكم في مورد المقيّد وأمّا عدم ثبوت الحكم أو ارتفاعه على الوجه القطعي عند ارتفاع القيد فلا يستفاد منه.

السادس: إنّ المحقّق النائيني فصل بين رجوع القيد إلى الحكم ورجوعه إلى متعلّقه وموضوعه، فاختر الدلالة على المفهوم في الصورة الأولى دون الصورة الثانية فقال: إنّ التقييد إذا رجع إلى نفس الحكم كان لازم ذلك هو ارتفاعه بارتفاعه، إذ لو كان الحكم ثابتاً عند عدم القيد أيضاً لما كان الحكم مقيّداً به

بالضرورة ففرض تقييد الحكم بشيء يستلزم فرض انتفائه بانتفائه، وأمّا إذا كان القيد راجعاً إلى الموضوع فغاية ما يترتب على التقييد هو ثبوت الحكم على المقيّد ومن الضروري أنّ ثبوت شيء لشيء لا يستلزم نفيه عن غيره وإلّا لكان كلّ قضية مشتملة على ثبوت حكم على شيء دالاً على المفهوم. وذلك واضح البطلان. (١)

يلاحظ عليه: أنّ النزاع يأتي على الوجه الأوّل أيضاً أي إذا كان القيد، قيداً للحكم، فيقع البحث في أنّه قيد لشخص الحكم، فلا مفهوم له، أو سنخ الحكمفه المفهوم وقد عرفت أنّ واقع المفهوم هو ارتفاع سنخ الحكم، لأنّه بارتفاعه يرتفع فالعاصمية المرتبطة بالكريّة مرتفعة بارتفاع الكريّة قطعاً، إنّما الكلام في ارتفاعها على وجه مطلق بحيث، لا تحصل بالمطر وبالمادّة الغزيرة أو غيرهما.

السابع: إنّ المراد من الوصف، هو مطلق القيد الوارد في الكلام الأعم من الوصف الأصولي أي المشتق أو الوصف النحوي التابع لموصوفه، ولذلك يعمّ القيود الزمانية والمكانية أيضاً.

إذا عرفت ذلك فنقول الحقّ وفاقاً لأهله عدم دلالة الوصف على انتفاء سنخ الحكم عند انتفائه إلاّ في بعض الموارد الذي يحرز فيه أنّه القيد المنحصر ولا ينوبه شيء آخر وذلك لعدم صحّة ما استند إليه القائل بها.

وإليك بيان دلائله:

١- التبادر الكاشف عن وضع الهيئة الوصفية للانتفاء عند الانتفاء.

يلاحظ عليه: أنّ غاية ما يتبادر هو مدخلية الوصف في شخص الحكم وأمّا

١. أجود التقريرات: ١/٤٣٥.

مدخليته في سنخ الحكم وأنه لا نائب له، فغير ثابت.

٢- التمسك بالإطلاق على الوجه المقرّر في دلالة الهيئة الشرطية.

يلاحظ عليه: قد عرفت أنّ أقصى ما يدلّ عليه الإطلاق، أنّ الوصف مع موصوفه تمام الموضوع وأمّا أنّه لا ينوب عنه شيء آخر فلا يدلّ عليه. نعم لو أحرز أنّ المتكلّم في مقام بيان كلّ ماله دخل في سنخ الحكم فلم يأت إلاّ بنفس الوصف وحده يكشف عن عدم ما يخلفه وهو غير محرز غالباً.

٣- لو لم يدلّ على المفهوم يلزم اللغوية.

يلاحظ عليه: أنّه إنّما يلزم لو لم يكن له دخل في الحكم أبداً وأمّا إذا كان له دخل ولو بنحو، وإن كان يخلفه وصف آخر أحياناً فلا، وتخصيص ذاك الوصف بالذكر دون غيره لكونه مورد السؤال أو الابتلاء للمخاطب أو للتأكيد نحو إيتاك وظلم الطفل اليتيم، أو لدفع توهم عدم الحرمة في مورد الوصف، كما في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ مِنْ إِمْلَاقٍ﴾ (الأنعام/١٥١) أضف إلى ذلك أنّ غاية ما يقتضيه ذلك الدليل، كون القيد احترازياً ومعنى الاحتراز أنّه دخل في الحكم، وأمّا أنّه لا ينوبه غيره فلا يدلّ عليه وغير ذلك ممّا ذكره.

٤- ما استند إليه المحقق الاصفهاني من أنّ ظاهر القضية الوصفية يقتضي كون الحكم مستنداً إلى نفس العنوان الوصفي دون غيره أعني الجامع فلو فرض كونه علّة منحصرة، لزم الأخذ بالظهور، وإلّا لزم استناد الحكم إلى الجامع بين ذلك الوصف والوصف الآخر وهو خلاف الظاهر. (١)

يلاحظ عليه أولاً: أنّ لزوم كون الحكم مستنداً إلى الجامع عند تعدّد العلّة لقاعدة: «لا يصدر الواحد (الحكم) إلاّ عن الواحد» أمر في غير محلّه، لأنّ موردها هو المعلول التكويني لا المعلول الاعتباري أعني الوجوب بل لا مطلق التكوين،

١. نهاية الدراية: ٣٣٠/١.

بل المعلول البحث البسيط الذي ليست فيه كثرة أبدأ، وأين ذلك ممّا نحن فيه؟
وثانياً: أن البحث في المقام في الاستظهارات العرفية وهو غير مبني على هذه التدقيقات
الصناعية التي لا يلتفت إليها.

٥- إن أبا عبيدة من أهل اللغة الذين ينبغي الرجوع إليهم في تشخيص المعاني وهو قد
فهم من قول رسول الله ﷺ: «لِي الْوَاجِدِ بِالَّذِينَ يَحْلُ عَرَضُهُ وَعَقُوبَتُهُ»^(١) أن لي غير الواجد لا
يُحْلُ، واللي، «المطل» والواجد «الغني» وإحلال عرضه، عقوبته وحبسه.

يلاحظ عليه: أن القيد (الواجد) من قبيل القيود المحققة للموضوع فإن اللي بمعنى التثاقل
وهو متوقف على كون الشخص قادراً لأداء ما عليه من الدين، ولي الفاقد، من قبيل فقدان
الحكم لأجل فقدان الموضوع مثل قولنا: إن لم ترزق ولدافلاً تختنه. مضافاً إلى أنه فهم من
القرائن أن «الغناء والوجدان» علة منحصرة للحكم.

١. الوسائل، الجزء ١٣، كتاب الدين، الباب ٨، الحديث ٤؛ سنن النسائي: ٣١٦/٧ و ٣١٧.

الفصل الثالث:

مفهوم أداة الغاية

الكلام يقع في مقامين:

الأول: هل الغاية تدلّ على ارتفاع الحكم عن ما بعد الغاية أو لا؟

الثاني: هل الغاية داخلة في حكم المغيبي أو لا؟ ودلالة القضية على الارتفاع من باب المفهوم، كما أنّ دلالتها على حكم الغاية بالمنطوق.

أمّا الكلام في المقام الأول: فالمشهور على الدلالة بل ربّما يقال دلالة الغاية على ارتفاع الحكم عن ما بعدها أشدّ من دلالة القضية الشرطية على ارتفاع الحكم عند ارتفاع شرطه، والمنقول عن السيد^(١) والشيخ^(٢) عدمه. وفصل المحقق الخراساني بين كون الغاية قيّداً للحكم، وكونه قيّداً للموضوع. لوضوح أنّ الغاية لا بدّ من أن تتعلّق بشيء من الكلام ليكون ما بعدها غاية وقيّداً له فإن كان القيد، قيّداً للموضوع ومحدّداً له كما في قولك: سر من البصرة إلى الكوفة (فإنه بمنزلة أن يقال): السير من البصرة إلى الكوفة واجب ومثله قوله سبحانه: ﴿فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ﴾ (المائدة/٦) أي غسل الأيدي إلى المرافق واجب، فلا يدلّ على المفهوم، فغاية الأمر أنّ الموضوع المقيد محكوم بالحكم، وأمّا عدم الحكم على الموضوع عند انتفاء القيد، فلا يدلّ عليه لعدم وضع لذلك. إلّا إذا قلنا بدلالة

٢. العدد: ٢٤/٢، ط الهند.

١. الذريعة: ١/٤٠٧.

كل قيد على المفهوم كمفهوم الوصف.

وأما إذا كان القيد في الكلام قيماً لنفس الحكم وغاية له، كما في قوله **إِذَا** : «كل شيء حلال حتى تعرف أنه حرام» و«كل شيء طاهر حتى تعلم أنه قذر» كانت دالة على ارتفاعه عند حصولها لانسباق ذلك منها، وكونه قضية تقييده بها وإلا لما كانت ما جعل غاية له بغاية»^(١).

يلاحظ عليه أولاً: أن تقسيم القيد إلى كونه قيماً للموضوع، وكونه قيماً للحكم وإن كان صحيحاً ثبوتاً، لكنّه دقة عقلية، تفوق مستوى الأفهام العامة الذين هم المخاطبون بالآيات والروايات خصوصاً فيما يرجع إلى الأحكام العملية ولذلك لا يكون عندهم أي تفاوت بين رجوع القيد إلى الموضوع أو رجوعه إلى الحكم بل ربما يستقرّ نظرهم - لا عن وعى - إلى أنّ القيود كلّها للأحكام فحكم الصيام في قوله سبحانه: **﴿ثُمَّ أَتَمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾** (البقرة/١٨٧) محدّد بالليل، ووجوب الغسل في الوضوء محدّد بالمرفق.

وقد نرى ذلك التفصيل بين الشيخ الأعظم والسيد الطباطبائي في مسألة صلاة المسافر حيث إنّ القصر محدّد بإباحة السفر فهى عند الشيخ قيد للموضوع فكأنّ الشارع قال: قطع مسافة شرعية بنيّة الإباحة، موجب للقصر، مع أنّها عند السيد الطباطبائي قيد للحكم فكأنّه قال: «قطع المسافة الشرعية، موجب للقصر إذا كان السفر سائغاً».

وثانياً: افترضنا أنّه قيد للحكم فقد عرفت أنّ للحكم الواحد، مرحلتين، مرحلة الشخص، ومرحلة النوع، والقول بالمفهوم يتوقّف على كونه قيماً لطبيعة الحكم، حتى لا يبقى بعد حصول الغاية، أي أثر للحكم. وإلا فارتفاع الحكم الجزئي، بحصول الغاية لا يكون دليلاً على ارتفاع سنخ الحكم وطبيعته عن ما

١. كفاية الأصول: ١/٣٢٥.

بعد الغاية.

وثالثاً: أنّ ما ذكره من رجوع الغاية إلى الحكم في حديثي الطهارة والحليّة يصادّ مع ما ذكره في مبحث الاشتغال والاستصحاب من كونه قيداً للموضوع وأنهما بصدد بيان قاعدة البراءة والطهارة، وإلاّ تكون الروايتان دليلين للاستصحاب فلاحظ فصل روايات الاستصحاب.

رابعاً: ما هو الضابطة لتمييز القيود الراجعة إلى الموضوع عن القيود الراجعة إلى الحكم؟ وقد ذكر السيّد المحقّق الخوئي ضابطة وإليك بيانها، قال:

فإن كان الحكم المذكور في القضية مستفاداً من الهيئة كان الكلام ظاهراً في رجوعه إلى متعلّق الحكم مثل قوله سبحانه: ﴿فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ﴾ (المائدة/٦) فالغاية قيد للغسل المتعلّق للحكم، وذلك لأنّ الظاهر هو رجوع القيد في الكلام إلى المعنى الحدّثي فرجوعه إلى مفاد الهيئة خلاف الظاهر.

وأما إذا كان الحكم مستفاداً من مادة الكلام فإن كان متعلّق الحكم غير مذكور كما في قولنا: «يحرم الخمر إلى أن يضطرّ إليه المكلف» فإنّ من المحتمل أن يكون المتعلّق شرهه أو بيعه فالقيد راجع إلى الحكم وإذا كان المتعلّق مذكوراً فيحتمل الأمرين مثل قولنا: «يجب الصيام إلى الليل» فعندئذ لا يكون للكلام ظهور في رجوع القيد إلى الحكم أو إلى متعلّقه فلا يكون له دلالة على المفهوم ما لم تقم قرينة في الكلام أو من الخارج عليها.^(١)

يلاحظ عليه: أنه لم يدلّ دليل على تلك الضابطة فكيف يمكن الاعتماد عليها؟

أما القسم الأوّل، أعني ما إذا كان الحكم مستفاداً من الهيئة فرجوع القيد إلى المتعلّق لأجل قرينة خارجية وهي ظهور الآية في أنّها بصدد بيان حدّ المغسول به

١. تعاليق أجود التقريرات: ١/٤٣٧.

فإنّ اليد تطلق ويراد تارة إلى أصول الأصابع وأخرى إلى الزند، وثالثة إلى المرفق، ورابعة إلى المنكب فمثل ذلك قرينة على أنها غاية لغسل اليد، لا للوجوب، وليس لكون الحكم مستفاداً من الهيئة، دور في هذا الرجوع إلاّ أن يقال بامتناع تقييد مفاد الهيئة وهو خلاف المفروض.

وأما القسم الثاني، فوجه رجوع القيد إلى الحكم ليس لأجل حذف المتعلّق فيه بل لوجود قرينة خارجية على أنّ الاضطرار يرفع الحكم (الحرمة) ومنه يعلم عدم صحّة الاستدلال بالحديثين الماضيين (أعني كلّ شيء طاهر حتّى تعلم أنّه قدر، أو كلّ شيء حلال حتى تعلم أنّه حرام)، فإنّ ارتفاع الحكم السابق (الطهارة والحليّة) لأجل امتناع بقائهما مع انكشاف الواقع وأنّه قدر أو حرام، وأنّ الضرورات ترفع المحظورات وإلاّ فهو والقسم الثالث بالنسبة إلى الاحتمالين سواء.

ثمّ إنّ لشيخ مشايخنا العلامة الحائري تفصيلاً آخر وهو أنّه لو قلنا إنّ مفاد الهيئة إنشاء حقيقة الطلب، لا الطلب الجزئي الخارجي، تكون الغاية في القضية غاية لحقيقة الطلب المتعلّق بالجلوس في قولنا: اجلس من الصبح إلى الزوال ولازم ذلك ارتفاع حقيقة الطلب عن الجلوس عند وجودها.

نعم لو قلنا إنّ مفاد الهيئة هو الطلب الجزئي الخارجي فالغاية لا تدل على ارتفاع سنخ الوجوب بل لازم ذلك ارتفاع ذلك الطلب الجزئي ولا ينافي وجود جزئي آخر بعد الغاية وحيث إنّ التحقيق هو الأوّل تكون القضية ظاهرة في ارتفاع سنخ الحكم عن الجلوس في المثال (١).

يلاحظ عليه: أما أولاً، فلأن الظاهر أنّ مراده من إنشاء حقيقة الطلب هو الطلب الكلي الذي يعبر عنه بسنخ الحكم ويرد عليه حينئذ ما عرفت أنّ مفاد الهيئات، معاني إيجابية في عالم الاعتبار وهويساق الجزئية وهي مساوقة للوجود مع الشخص، فلا معنى لإنشاء الوجوب الكلي، لأنّ الإنشاء لا يجتمع مع الكلية نعم لو فسّر حقيقة الطلب وسنخ الحكم بما أوضحناه وهو إطلاق الحكم الجزئي وشموله لغير صورة القيد لا كونه كلياً، كان له وجه.

و ثانياً: أنّ ما أفاده من الضابطة مورد اتفاق وإنما الكلام في الصغرى وأنه هل الغاية قيد لشخص الحكم أو لسنخه، وهو إحالة مجهول إلى مجهول مثله.

فالأولى الخروج عن حيلة الاصطلاحات والرجوع إلى ما هو المتبادر، والظاهر أنّ المتفاهم العرفي في باب التقييد بالغاية هو ارتفاع الحكم عن ما بعد الغاية وأنّ الهدف تحديد الحكم إلى حدّ خاص فإذا قال: احفر إلى هذا المكان، ينتقل منه العرف إلى أنّ الإيجاب إلى هذا الحدّ، سواء كانت الغاية قيداً للوجوب أو للمتعلّق أعني الحفر، وسواء كان الإيجاب أمراً جزئياً أو كلياً ولو أوجبه ثانياً بعد الإيجاب الثاني بدءاً.

ويؤيد وجود المفهوم، التتبع في موارد استعمالها في القرآن مثل قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ﴾ (البقرة/٢٢٢)، ﴿كُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ﴾ (البقرة/١٨٧) ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةً﴾ (البقرة/١٩٣)، فإنّ لفظة «حتى» في هذه الآيات، هي الجارة الدالة على أنّ الوظيفة هو هذا، لا أزيد، ولا أنقص.

المقام الثاني: في دخول الغاية في حكم المعنى وعدمه

حقيقة هذا البحث أنّ الغاية هل هي داخلة في المعنى أو لا؟ فإذا قال: اغسل يدك إلى المرفق، فهل يجب غسل المرفق وهو عبارة عن مكان رفق العظمين

أو لا؟، أو قال: «سر من البصرة إلى الكوفة» فهل يجب دخول الكوفة ولو بجزء منها أو لا؟

اختلف القوم على أقوال فمن قائل بالخروج مطلقاً وهو خيرة المحقق الخراساني وسيدنا الأستاذ- دام ظلّه - إلى قائل بالدخول مطلقاً، إلى ثالث مفصل بين ما إذا كان ما قبل الغاية وما بعدها متّحدين في الجنس كما في قوله سبحانه: ﴿فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ﴾ (المائدة/٦) فتدخل. ^(١) وبين غيره مثل قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَتَمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾ (البقرة/١٨٧) فلا يدخل إلى رابع مفصل ، بين حتّى وإلى فقال بالدخول في الأوّل كما في قولك: جاء الحجاج حتّى المشاة ومات الناس حتّى الأنبياء وبدعم الدخول في الثاني. إلى خامس قائل بعدم الدلالة على شيء من الدخول والخروج وإنّما يتبع في الحكم، القرائن الدالة على واحد منهما. ثم إنّ البحث عن دخول الغاية في حكم المغيبي وعدمه، إنّما يتصوّر إذا كان هناك قدر مشترك أمكن تصويره داخلاً في حكمه تارة وداخلاً في حكم ما بعد الغاية أخرى كالمرفق وأمّا إذا لم يكن كذلك، فلا موضوع للبحث كما إذا قال: اضربه إلى خمس ضربات، فالضربة السادسة، من أفرادها بعد الغاية، والضربة الخامسة داخلة في أجزاء المغيبي حسب التبادر فليس هنا شيء آخر يبحث عن دخوله في حكم المغيبي وعدمه.

استدل نجم الأئمّة على عدم الدخول بأنّ حدود الشيء خارجة عنه وما يترأى من الدخول في بعض الموارد كالمرفق في الوضوء فلقرينة خارجية. وتبعه المحقق الخراساني في البرهنة.

واستدل للقول الثاني بأنّ الغاية بمعنى النهاية وهي الأمر المنتزع من الجزء

١. كما إذا قال: «بعت هذا الثوب من هذا الطرف إلى هذا الطرف».

الأخير للشيء المفروض امتداده كما أنّ الابتداء ينتزع من الجزء الأوّل للشيء. فإن كانت الغاية نهاية الشيء فتكون داخلة في الشيء وتشاركه في الحكم.

يلاحظ عليه: أنّ الظهور لا يثبت بالدليل العقلي: فما نرتّبه هو إثبات ما هو الظاهر والمتبادر من هذه الحروف عند الاستعمال، وأنّ الغاية هل هي داخلة في المعنى أو لا؟ والذي اتّفق عليه الأدباء هو أنّ اللفظين موضوعان للمعنى الحرفي من أسماء النهاية والغاية والحدّ، وأمّا القول بأنّ حدّ الشيء خارج عنه، أو نهايته داخلة فيه، فإنّما هو إثبات للظهور بأمر عقلي ومثل هذا لا يثبت للظهور ما لم يكن مألوفاً للعرف أيضاً إلاّ أن يكون الدليل العقلي ممّا يتلقاه العرف لدى التصرّو.

كما أنّ التفصيل الثالث لم يعتمد على دليل إلاّ على أنّ الغاية لو كانت من جنس المعنى تلحق به بحكم وحدة الجنس وإلاّ فلا. (١)

وأما التفصيل الرابع، فمبناه الخلط بين حتّى العاطفة والخافضة (٢) فإنّ البحث إنّما في الثاني مثل قوله سبحانه: ﴿حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ﴾ (البقرة/١٨٧) لا العاطفة كما مثل القائل وقد صرّح بذلك ابن هشام في المغني وبذلك يظهر ضعف ما اختاره المحقّق النائيني حيث اختار ذلك القول قائلاً بأنّ كلمة «حتّى» تستعمل غالباً في إدخال الفرد الخفي في موضوع الحكم فتكون الغاية داخلة في المعنى.

وهناك تفصيل خامس ذكره شيخ مشايخنا العلامة الحائري وهو التفصيل

١. قال المحقّق القمي في القوانين ١٨٦/١: «والظاهر أنّ دليلهم عدم التمايز فيجب إدخاله من باب المقدّمة كما في إدخال المرفق في الغسل».

٢. إنّ لفظة «حتّى» تستعمل جازة، وعاطفة وناصبة للفعل على مذهب الكوفيين نحو قوله سبحانه: ﴿حَتَّى يَقُولَ الرَّسُولُ﴾ (البقرة/٢١٤) وابتدائية نحو «فوا عجباً حتّى كليب يسبني»، ومحطّ البحث هو الجازة التي مفهومها الغاية و النهاية.

بين كون الغاية قيداً للفعل كما في قولنا: «سر من البصرة إلى الكوفة» و بين كونها غاية للحكم مثل قولنا: «صم من الفجر إلى الليل» فيدخل في الأوّل لأنّ الظاهر دخول جزء من السير المتخصص بالكوفة كما أنّ الظاهر منه دخول السير المتخصص بالبصرة أيضاً في المطلوب، دون الثاني فإنّ المفروض أنّها موجبة لرفع الحكم فلا يمكن بعثه إلى الفعل المتخصص بها. (١)

يلاحظ عليه: أنّ عنوان البحث هو، هل الغاية داخلة في حكم المعنى أولاً؟ فلا يصحّ تعميم البحث إلى غاية الحكم، لأنّ ظاهر العنوان يعطي كون المعنى غير الحكم فكيف يدخل فيه ما إذا كان المعنى نفس الحكم، وبعبارة أخرى: الكلام فيما إذا كان هنا أمور ثلاثة: ١- الحكم ٢- المعنى ٣- الغاية، وهذا إنّما يصحّ إذا كانت الغاية قيداً للموضوع لا قيداً للحكم إذ عندئذ تكون الأمور اثنتين.

نعم لو أردنا إدخاله في عنوان البحث، يجب تغيير عنوانه بأن يقال: هل الظاهر انقطاع الحكم المعنى بحصول غايته أو لا وعندئذ يرجع البحث إلى المقام الأوّل.

والظاهر عدم الدخول مطلقاً إلا أنّ يدل دليل على الدخول للتبادر فلاحظ قول القائل: «قرأت القرآن إلى سورة الإسراء» فإنّ المتبادر خروج الإسراء عن إخباره بالقراءة، وما ذكره من كون المأمور به دخول جزء من السير المتخصص بالكوفة في المطلوب الخ، أوّل الكلام بل لزوم الدخول هناك لأجل أنّ السير يكون لغاية خاصّة من الشراء و لقاء الصديق ولا تحصل تلك الغاية إلاّ بالدخول في نفس البلد، ولولا تلك القرينة، لكفى الوصول إلى باب الكوفة.

ثمّ إنّ لو قلنا بأحد الوجوه في مدخول إلى وحتّى فهو وإلاّ فيصير الكلام

١. درر الأصول: ١٧٠/١.

مجمالاً فينتهي الأمر إلى الأصول العملية فهل المقام من مجارى الاستصحاب أو البراءة فيه خلاف فإذا غسل اليد دون المرفق فهل يمكن التمسك باستصحاب بقاء الوجوب؟ الظاهر لا، لأن استصحاب الوجوب لا يثبت وجوب غسل المرفق إلا على القول بالأصل المثبت. بل المورد مجرى البراءة لكونه من قبيل الشك في الأقل والأكثر الارتباطيين.

الفصل الرابع:

مفهوم الحصر

المشهور أنّ الألفاظ التالية تفيد الحصر: ١- إلاّ الاستثنائية ٢- إنّما ٣- بل الإضرابية ٤- تقديم ما حقّه التأخير ٥- تعريف المسند إليه باللام. وإليك دراستها:

الكلام في إلاّ الاستثنائية

فيقع الكلام فيها في مواضع ثلاثة:

الأوّل: هل الاستثناء من النفي إثبات ومن الإثبات نفي، وأنّه هل تدل «إلاّ» على هذا أو لا؟

الثاني: هل الاستثناء يدلّ على الحصر أي حصر الخروج في المستثنى، وعدم خروج فرد آخر عن المستثنى منه؟

الثالث: هل الدلالة على فرض الثبوت دلالة منطوقية أو مفهومية؟
و يظهر من الشيخ الأعظم في التقريرات^(١) والمحقّق الخراساني في الكفاية أنّ المقصود من إفادة الاستثناء الحصر هو اختصاص الحكم سلباً وإيجاباً بالمستثنى منه ولا يعمّ المستثنى. والظاهر أنّ معنى الحصر، بهذا المعنى يرجع إلى النزاع الأوّل بل المراد، حصر

١. التقريرات: ١٨٧.

الخروج في المستثنى وعدم خروج غيره، فالبحث في المقام الثاني فرع ثبوت الحكم في المقام الأول أي أنّ الاستثناء بعد النفي إثبات ومنشأ الخلط كلمات الشيخ في التقريرات (١) وتبعه المحقق الخراساني (٢) ونبه سيدنا الأستاذ على تعدد البحث فلاحظ. (٣)

وإليك البحث في المواضع الثلاثة:

أما الموضع الأول: فقد اتفقت كلمتهم على تلك القاعدة ولم يخالف فيها إلا أبو حنيفة فزعم أنّ غاية ما يستفاد من الاستثناء أنّ المستثنى غير داخل في الحكم الذي نطق به المتكلم، وأما حكمه واقعاً فيحتمل أن يكون محكوماً بحكم المستثنى منه أيضاً أو يكون محكوماً بخلافه وبالجملة إنّ المتكلم يريد بالاستثناء أن لا يخبر عنه بالحكم المذكور، وعدم إخباره عنه بذاك الحكم لا يثبت عدم كونه محكوماً به بل يحتمل الأمرين وقد أوضح مرامه بما ذكره الشيخ الأعظم في تقريراته. (٤)

واحتجّ بمثل قوله عليه السلام: «لا صلاة إلا بطهور» (٥) فأنه لو كان الاستثناء من النفي إثباتاً يلزم أن تكون نفس الطهور مع فقد سائر الشرائط صلاة.

يلاحظ عليه: أنّه خلاف المتبادر في مورد الاستثناء كما يحكم به الوجدان السليم وأما احتجاجه بالحديث ضعيف، لأنّ المفروض وجود جميع الأجزاء والشرائط سوى الطهارة وبعبارة أخرى: الحديث بصدد التأكيد على شرطية الطهارة، فيكون الكلام متوجّهاً إلى من تهياً للصلاة بشرائطها وأجزائها، غير أنّه ربّما يتساهل في بعضها، فيخاطب بأنّه لا صلاة إلا بكذا وكذا.

١. مطارح الأنظار: ١٨٧. ٢. كفاية الأصول: ٣٢٦/١.

٣. تهذيب الأصول: ٤٥٨/١، وقد نبه قبله شيخه العلامة الحائري في تعاليقه على الدرر. راجع ١٧٤/١ والظاهر أنّ أبا حنيفة

مخالف في الأول دون الثاني. ٤. مطارح الأنظار: ١٨٧.

٥. الوسائل: الجزء ١، الباب ١ من أبواب الوضوء، الحديث ١.

ويدل على ما ذكرنا أن الباء في قوله بِالْبَاءِ: «بطهور» بمعنى «مع» ففي مثل هذا الفرض يقول: «لا صلاة إلا بالطهارة» أي لا تفيد تلك الأجزاء إلا بضم الطهارة إليها ومن المعلوم أنها معها صلاة قطعاً وأين هذا من كون الطهارة المجردة صلاة؟

وأما الموضوع الثاني: أي دلالة الاستثناء على الحصر، فيكفي في ذلك الانسباق والتبادر القطعي بحيث لو دل دليل آخر على خروج فرد غيره لعدّمخالفًا لظاهر الدليل فلو قال بِالْبَاءِ: لا تعاد الصلاة إلا من خمس: الطهور والقبلة والقيام والركوع والسجود^(١) ثم قال بوجوب الإعادة من غيرها لعدّمخالفًا للمفهوم المستفاد من القضية الأولى ولا يحتاج البحث إلى بيان أزيد. وربما يستدل بكلمة الإخلاص. ولكن ما هو محط الاستدلال فهل الاستدلال لأجل أن الاستثناء من النفي يفيد الإثبات ومن الإثبات، النفي أو لأجل إثبات الحصر، ولكنه صالح لكلا الأمرين.

أما الأوّل فيبانه أنه إذا لم يكن الاستثناء من النفي إثباتاً، لم تكن الكلمة اعترافاً بالوهية الباري مع أنها اعتراف، بالاتفاق.

وأما الثاني فلو لم يكن مفيداً للحصر، لم تكن إقراراً بالوحدانية مع أنها كلمة إخلاص. وأورد عليه كما في تقريرات الشيخ الأعظم^(٢) وتبعه صاحب الكفاية^(٣) بأن دلالتها على التوحيد كان بقريئة الحال والمقال.

أقول: سواء أصح ذلك الإيراد أم لم يصحّ فالقاعدة المذكورة بمكان من الوضوح لا يحتاج إلى مثل ذلك الاستدلال لكفاية التبادر من الاستثناء في كل مورد.

١. الوسائل: الجزء ٤، الباب ١٠ من أبواب الركوع، الحديث ٥.

٢. مطارح الأنظار: ١٨٧-١٨٨.

٣. كفاية الأصول: ١/٣٢٧.

بحث استطرادي في الكلمة الطيبة

ثم إن في الكلمة الطيبة بحثاً آخر وهو أن خبر «لا» إما لفظة «ممکن» أو «موجود» فعلى الأول لا يدل الاستثناء إلا على الاعتراف بإمكان المستثنى لا على وجوده فكأنه قال: «لا إله ممكن إلا الله» وعلى الثاني لا يدل على امتناع إله غيره سبحانه، بل يدل على عدم وجود غيره بالفعل.

توضيحه: أنه يجب على المسلم أن يعترف بأمرين أحدهما راجع إلى الامتناع أي امتناع غيره والآخر راجع إلى الفعلية أي فعلية وجوده سبحانه والجمع بين هذين الاعترافين مع وحدة الخبر غير ممكن فإن الخبر إما «ممکن» أو «موجود». فلو قدر الممكن، لفات الثاني، ولو قدر الثاني لفات الأول.

وقد أُجيب عنه بوجوه:

الأول: ما نقله الشيخ الأعظم عن بعضهم بأن «لا» اسمية غير محتاجة إلى الخبر مثل قوله: لا رجل ولا مال وأضرابها.^(١)

وإن شئت قلت: إنَّ العدم ليس هنا رابطاً مثل قوله: زيد ليس قائماً بل العدم محمولي مثل قوله: زيد معدوم والأول يحتاج إلى الطرفين دون الثاني وكلمة «لا» هنا من القسم الثاني فيكون معنى كلمة الإخلاص «الإله معدوم سوى الله تعالى» وكان سيّد الطائفة المحقق البروجردي رحمته الله يرتضيه في درسه الشريف وما ربّما يعترض عليه من أن القضية لا بدّ لها من جهة فإن كانت الإمكان^(٢) فالاستثناء لا يدل على فعليته تبارك وتعالى وإن كانت الفعلية فلا يدل على امتناع غيره بل على

١. مطارح الأنظار: ١٨٧-١٨٨.

٢. في المصدر: «الضرورة» والظاهر أنه غير صحيح بقرينة قوله: «فالاستثناء لا يدل إلا على إمكانه» والصحيح ما أثبتناه.

عدم فعليته غير تام. لأنّ جهة القضية ليست الإمكان ولا الفعلية، بل الجهة هي الضرورة فيكون معنى القضية الإله معدوم بالضرورة إلاّ الله فهو موجود بالضرورة.

الثاني: ما أفاده المحقق الخراساني وحاصله: تفسير «الإله» بواجب الوجود فنفي وجوده في الخارج واثبات فرد منه فيه وهو الله يدل بالملازمة البيّنة على امتناع تحقّقه في ضمن غيره تبارك وتعالى ضرورة أنّه لو لم يكن ممتنعاً لوجد لكونه من أفراد الواجب^(١) أي من غير فرق بين كون المقدّر لفظة «موجود» أو «ممكّن».

أمّا على تقدير «موجود» فهو بالمطابقة يدلّ على فعلية وجوده سبحانه ولكن بالملازمة يدلّ على نفي إمكان غيره، إذ لو كان ممكناً بالإمكان العام، لكان موجوداً لضرورة وجوبه وكونه واجب الوجود، وأمّا على تقدير «ممكّن» فهو يدلّ بالمطابقة على نفي إمكان الوهية غيره وإمكان وجوده سبحانه، ولكن إمكان وجوده سبحانه بالإمكان العام يساوق وجوده لضرورة وجوده.

أقول: إنّ القوم وإن اختلفوا في تفسير الإله فتارة فسّروه بالمعبود من «إله» بمعنى «خضع» وأخرى من «وله» بمعنى تحيّر، لأنّ العقول تتحير في كنه عظمتها، ولكن الحقّ، أنّ «الإله» ولفظ الجلالة بمعنى واحد غير أنّ الأوّل كليّ والثاني علم لفرد منه ومن المعلوم أنّ الإله على هذا وإن كان غير واجب الوجود مفهوماً لكنّه من لوازمه البيّنة ولعلّه مراده ﷺ وإلاّ «الإله» مفهوماً غير واجب الوجود. فكيف يمكن تفسيره به لغة.

الثالث: ما أجاب به السيّد المحقّق البروجردي من أنّ العرب الجاهليين لم يكونوا مشركين إلاّ في العبادة فهم كانوا موحدين في ذاته وخالقيته وربوبيّته، وكانوا يرون ذاته واحداً وكونه هو الخالق وحده، وكونه الربّ المدبّر إلاّ أنّهم كانوا

١. كفاية الأصول: ٣٢٧/١.

مشركين في العبادة، ويقولون بأنَّ العبادة غير منحصرة في الله سبحانه بل يجوز عبادة المكرمين وأوليائه المقربين من الملائكة والأرواح والنفوس، وكانوا يعبدون هؤلاء ليقربوهم إلى الله زلفى، فجاء النبي لرد هذه العقيدة والسيره السيئة بالكلمة الطيبة حتى يُقرَّوا بأنه لا معبود إلا الله فالكلمة غير مسوقة لإثبات الصانع ولا لإثبات وصف من أوصافه من الخالقية والربوبية بل سيقَّت لحصر العبادة فيه فكأنه قيل لا معبود إلا الله. (١)

والظاهر أنَّ الإشكال بعد باق بحاله لأنَّ الخبر إمَّا ممكن أو موجود فعلى الأوَّل، لم يعترف بكونه معبوداً إلا بالإمكان، وعلى الثاني لم ينف إمكان معبودية غيره.

الرابع: ما يظهر من تعاليق العلامة الطباطبائي (٢) وحاصله بتوضيح وتصرف متاً: أنَّ الإشكال مبني على أنَّ الكلمة الطيبة مشتملة على عقدين: عقد النفي وعقد الإثبات، وعندئذٍ يتوجَّه الإشكال المتقدم وأما إذا قلنا بأنَّ الكلمة مشتملة على عقد واحد، وهو نفي كلِّ إله غيره، فلا يرد الإشكال وأما ألوهيته سبحانه فليست الكلمة ناظرة إليها لأنَّها كانت مسلَّمة بل شأنها، نفي إمكان الألوهية عن غيره سبحانه وعندئذٍ يسقط الإشكال إذ يكون الخبر هو لفظة «ممكن» ويصير مفاده نفي إمكان إله غير الله وأما بالنسبة إلى المستثنى فلا شأن له أبداً فعندئذٍ يصير المعنى لا إله غير الله ممكن. ولا يرد الإشكال.

الخامس: ما ذكره الشيخ الأعظم في تقريراته وحاصله أنَّ الهدف في صدر الإسلام هو نفي ألوهية الآلهة الدارجة بين المشركين قاطبة وحصر الألوهية في الله سبحانه، ويكفي في ذلك تقدير «موجود» وأما أنه لا يستلزم نفي إمكان ألوهية غيره فلم يكن مطلوباً في تلك الأيام ولأجله اكتفى به، وقد اعتمد في نفي إمكان

٢. التعليقة على الكفاية: ١٥٩.

١. نهاية الأصول: ٢٨٣.

غيره سبحانه على الدلائل العقلية الواردة في الآيات الكريمة مثل قوله سبحانه: ﴿قُلْ لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ (الأنبياء/٢٢) وقوله: ﴿وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذَا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَى بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ﴾ (المؤمنون/٩١). (١)

هذا غاية توضيح لكلمات القوم والأولى هو الجواب الرابع ثم الخامس.

وأما الموضوع الثالث: فهل الدلالة على الحصر بالمنطوق أو بالمفهوم. والذي يمكن أن يقال إن المفهوم من قولنا: «أكرم العلماء إلاًزیداً» أمور ثلاثة:

١- وجوب إكرام العلماء غير زيد.

٢- عدم وجوب إكرام زيد المستثنى.

٣- حصر عدم الوجوب في زيد.

أما الأول، فلا شك أن الدلالة عليه منطوقية سواء أقلنا إن الإسناد بعد الاستثناء كما ذهب إليه نجم الدين فراراً عن التناقض أم قلنا إن العام استعمل بالإرادة الاستعمالية في العموم والتخصيص ورد على الإرادة الجدوية حسب ما سيوافيك.

وأما الثاني، فقد جعل شيخ مشايخنا العلامة الحائري الدلالة عليه دلالة مفهومية حيث

قال:

قولنا: «أكرم العلماء إلاًزیداً» يشتمل على عقد إيجابي وسلي ودلالة العقد الإيجابي - بعد خروج زيد - على وجوب إكرام باقي العلماء دلالة منطوقية، ودلالة العقد السلبي على إثبات نقيض ذلك الحكم في المستثنى دلالة مفهومية إذ هي لازمة لخروج المستثنى من تحت الحكم المتعلق بالمستثنى منه. (٢)

٢. درر الأصول: ١٧٤/١.

١. التقريرات: ١٩٢.

يلاحظ عليه: أنّ المفهوم عبارة عن الحكم المستفاد من القضية لأجل اشتمالها على خصوصية كانحصار العلة في القضية الشرطية التي تدلّ على ارتفاع الحكم عند ارتفاعها، وهذا التعريف غير صادق على المقام، لأنّ قوله: «إثبات نقيض حكم المستثنى منه، لازم لخروج المستثنى عن تحت الحكم المتعلق بالمستثنى منه غير تام، لأنّ اللازم والملزوم هنا شيء واحد، وليست المحكومة بنقيض الحكم السابق، إلّا عين الخروج من تحت الحكم المتعلق بالمستثنى منه لا أمر آخر عند العرف وإن كان يمكن أن يكون شيئاً آخر عند الدقة لكنّها ليست مناطاً للدلالة.

وأما الثالث، أعني حصر نقيض حكم المستثنى منه على المستثنى، وأنّ الخارج يختصّ بزيد دون غيره فهل يستفاد من المنطوق أو من المفهوم لا يترتب على ذلك ثمرة عملية وليست لتقديم الدلالة المنطوقية على المفهومية ضابطة كلية بل التقديم تابع لأقوى الظهورين وربما تكون الدلالة المفهومية أقوى من المنطوقية كما تكون كثيراً الدلالة المنطوقية أقوى من الأخرى.

وفي الختام نقول: إنّ الظاهر من الخطيب القزويني في التلخيص أنّ المفيد للحصر ليس هو نفس الاستثناء بل الاستثناء فيما إذا وقع بعد النفي حيث قال: «و من أداة الحصر: النفي والاستثناء كقولك في قصر الموصوف أفراداً «ما زيد إلا شاعر» وقلباً «ما زيد إلا قائم» وفي قصرها أفراداً وقلباً «ما شاعر إلا زيد» فلاحظ. (١)

ومن أدوات الحصر كلمة «إنّما»

قال الخطيب في تلخيص المفتاح: «و منها «إنّما» كقولك في قصره أفراداً: «إنّما زيد كاتب» وقلباً «إنّما زيد قائم» (٢)

١. شرح المختصر: ٨٢.

٢. شرح المختصر: ٨٢.

أقول: القصر إما قصر إفراد أو قلب أو تعيين.

أما الأول فالغاية منه قطع الشركة التي يعتقدها المخاطب، فلو اعتقد المخاطب اتصاف زيد بالكتابة والشعر مع أنه عند المتكلم متّصف بواحد منهما. يقول: «ما زيد إلا كاتب» أو يعتقد اشتراك زيد وعمرو في الكتابة مع أنّ واحداً منهما موصوف بها. يقول: ما كاتب إلا زيد. ويراد من الثاني ردّ من يعتقد عكس الحكم الذي يثبتته المتكلم، فلو كان المخاطب يعتقد اتصاف زيد بالعود فيقول ردّاً له: «ما زيد إلا قائم» أو يعتقد أنّ عمراً شاعر دون زيد. ويقول: «ما شاعر إلا زيد».

ويراد من الثالث نفي التردد الموجود في ذهن المخاطب، فلو كان المخاطب شاكاً بين كون زيد قائماً أو قاعداً، تقول: «ما زيد إلا قائم» أو كان شاكاً بين كون الشاعر زيدا أو عمراً، تقول ما شاعر إلا زيد. وغير خفي أنّ واحداً من القسمين من قبيل قصر الموصوف على الصفة والآخر على العكس.

دلالتها على الحصر

نقل ابن هشام في المغني أنّ الزمخشري ادّعى أنّ لفظة أنما (بالفتح) تفيد الحصر كأنما (بالكسر) وقد اجتمعتا في قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا يُوحِي إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُمُ إِلَهٌ وَاحِدٌ﴾ (الكهف/١١٠) فالأولى لقصر الصفة على الموصوف والثانية بالعكس.

وردّ عليه أبو حيان، وقال: والحصر هنا باطلة لاقتضائه أنه لم يوحَ إليه غير التوحيد وردّ عليه ابن هشام بأنه حصر مقيد إذ الخطاب مع المشركين فالمعنى ما أوحى إليّ في أمر الربوبية إلا التوحيد لا الإشراك ويسمى ذلك قصر قلب لقلب اعتقاد المخاطب وإلا فما الذي يقول أبو حيان في نحو قوله تعالى: ﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ﴾ (آل عمران/١٤٤) فإنّ (ما) للنفي وإلاّ للحصر قطعاً وليست صفته

عليه الصلاة والسلام منحصرة في الرسالة ولكن لما استعظموا موته جعلوا كأنهم أثبتوا له البقاء الدائم، فجاء الحصر باعتبار ذلك، ويسمى قصر أفراد. (١)

استدل علماء المعاني على إفادتها للحصر بوجوه:

الأول: أنّ لفظة «إنّما» تتضمّن معنى «ما» و«إلا»، بشهادة قول المفسّرين: إنّ معنى قوله سبحانه: «إنّما حرّم عليكم الميتة» (البقرة/١٧٣) معناه ما حرّم عليكم إلا الميتة.

الثاني: قول النحاة: إنّ لفظة «إنّما» لإثبات ما يذكر بعدها ونفي ما سواه.

الثالث: صحّة انفصال الضمير معه، كقولك: «إنّما يقوم أنا» ولا وجه لانفصال الضمير إلاّ

إفادة الحصر.

وقال الفرزدق:

أنا الذائد الحامي الذمار (٢) وإنّما يدافع عن أحسابهم أنا أو مثلي

هذا ما يذكره علماء علم المعاني، وقد استدللّ علي إفادتها للحصر أيضاً بوجهين آخرين:

١- التبادر عند استعمال تلك اللفظة.

٢- تصريح اللغويين كالأزهري وغيره على أنّها تفيد الحصر. (٣)

وأجيب عن التبادر بأنّ موارد استعمال هذه اللفظة مختلفة ولا يعلم بالدقّة ما هو مرادف

لها في عرفنا، لعدم وجود ما يرادفها في عرفنا حتّى يستكشف منه بمراجعة الوجدان، بخلاف ما

بأيدينا من الألفاظ المترادفة لبعض الكلمات

١. ابن هشام: المغني، باب الحرف، لفظة أنّ. ٢. الذمار كلّ ما يلزمك حمايته وحفظه و الدفع عنه.

٣. لاحظ تقريرات الشيخ، ص ١٩٢، ودرر الأصول، ص ١٩٧.

العربية كما في أداة الشرط. وأن قول اللغوي ليس بحجة إلا من باب حجية مطلق الظن. يلاحظ عليه: أنه يكفي التبادر عند أهل اللسان وإن لم يكن لها مرادف في عرفنا. وأنه إذا تضافر النقل من اللغويين والنحويين وعلماء المعاني على إفادتها الحصر يحصل الاطمئنان الذي هو علم عرفي وحجة بلا إشكال وقد عرفت بعض كلماتهم.

دليل النافين لإفادتها الحصر

استدل النافون لإفادتها الحصر - منهم الرازي في تفسير قوله سبحانه: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾ (المائدة/٥٥) - بأيتين:

الأولى قوله سبحانه: ﴿إِنَّمَا مَثَلُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَاءٍ أَنْزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الْأَرْضِ مِمَّا يَأْكُلُ النَّاسُ وَالْأَنْعَامُ حَتَّىٰ إِذَا أَخَذَتِ الْأَرْضُ زُخْرُفَهَا وَازَّيَّنَتْ وَظَنَّ أَهْلُهَا أَنَّهُمْ قَادِرُونَ عَلَيْهَا أَتَاهَا أَمْرُنَا لَيْلًا أَوْ نَهَارًا فَجَعَلْنَاهَا حَصِيدًا كَأَن لَّمْ تَغْنِبِ بِالْأَمْسِ كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ (يونس/٢٤).

وجه الاستدلال

إن حال الدنيا ليس منحصرًا في هذا المثل بل يمكن بيان حالها بتمثيل آخر، موافق مع هذا المثل جوهرًا كقوله سبحانه: ﴿إِنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهْوٌ﴾ (محمد/٣٦) أو مباين معه كقول الإمام علي عليه السلام: فإِنَّمَا مَثَلُ الدُّنْيَا مَثَلُ الْحَيَاةِ، لِين مَسْمَهَا، وَقَاتِل مَسْمَهَا (١).

١. نهج البلاغة، قسم الرسائل، برقم ٦٨ من رسالته إلى سلمان الفارسي قبل أيام خلافته.

الثانية: قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا يُوحِي إِلَيَّ إِنَّمَا إِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ﴾ (الكهف/١١٠) مع أنه أوحى إليه شيء آخر غير التوحيد من المعارف والأحكام.

والجواب تارة بالنقض بـ«إلا» الاستثنائية المفيدة للحصر عند المنكر مثل قوله: ﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ﴾ (آل عمران/١٤٤) مع أن النبي الأكرم ﷺ له شأن غير كونه رسولا فهو نبي أمي وقد وصف الله سبحانه نبيه في آية واحدة بصفات عشر وقال: ﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ﴾ (الأعراف/١٥٧).

وتصور أن كثيراً من هذه الصفات من فروع كونه رسولا وإن كان صحيحاً لكن كونه نبياً غير كونه رسولا وهما غير كونه أمياً.

وأخرى بالحلّ أما الآية الأولى فهي بما أنها متفقة مع ما جاء في الآية من حيث الحقيقة والذات لا يعدّ نقضاً للحصر فحال الدنيا في مجال الخلود والدثور ليس لها شأن إلا ما جاء في الآية أو ما يعادله من كونها لهواً ولعباً أو كونها كبيت العنكبوت الذي يزيله نسيم الصبا فضلاً عن الطوفان، فكأن الآية تقول: مثل الدنيا هو هذا أو ما يقوم مقامه في اللب والجوهر فلا مانع من ادعاء كون الحصر حقيقياً. والذي يدلّ على ذلك أنه جاء المثل الثاني في مورد اتفقوا على إفادتها الحصر كقوله: ﴿وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَعِبٌ وَ لَهْوٌ﴾ (الأنعام/٣٢) وما هذه الحياة الدنيا إلا لهو ولعب وقد تقدم أن الاستثناء بعد النفي يفيد الحصر.

وأما بالنسبة إلى المثل المغاير جوهرأ مع ذلك المثل كما في تشبيه الدنيا بالحياة فالحصر بالنسبة إليه إضافي لا حقيقي فالنظر إلى الدنيا من حيث كونها خالدة أو دائرة ليس حالها إلا ما جاء في الآية وليس لها في هذا المجال شأن آخر وأما بالنظر

إليها من حيث حسن ظاهرها وسوء باطنها فهي كالحيّة حسنة الظاهر سيئة الباطن، ولا صلة له بموقف الآية.

وأما الآية الثانية فالحصر فيها إضافي لا غير ومعناه أنه ما أُوحي إليه في مجال التوحيد والوثنية إلا التوحيد وعبادة الله سبحانه فقط لا غير كما مرّ نقله عن ابن هشام، كما يعرف الجواب عن الآية الثالثة التي ذكرت عند النقض، فالحصر فيها أيضاً إضافي ومعناها أن النبي الأكرم ﷺ ليس له شأن إلا كونه رسولاً وليس له قدرة غيبية غير مغلوبة حتى يبقى دائماً ولا يموت، فهو في هذا المجال إنسان رسول وحكمه حكم سائر الناس.

والحق أن يقال إن التتبع في الآيات الكريمة يرشدنا إلى كونها مفيدة للحصر سواء كان حقيقياً أم إضافياً. قال سبحانه:

- ١- ﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ﴾ (المائدة/٣٣).
- ٢- ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ...﴾ (البقرة/١٧٣).
- ٣- ﴿لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ... إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُمْ﴾ (المتحنة/٩٨).

إلى غير ذلك من الآيات المشعرة بالحصر خصوصاً إذا كانت بعد السلب كما إذا قيل: ليس زيد قائماً إنما هو قاعد.

وعلى كل تقدير فلو دلّت على الحصر فإنما تدلّ بالمنطوق لا بالمفهوم، ولا وجه لتسمية تلك الدلالة وما تقدّمها مفهوماً.

من أدوات الحصر بل الإضرابية

إنّ لفظة «بل» تستعمل تارة في الترقي كقوله: حبيبي قمر بل شمس وأخرى في الإضراب واستدراك ما فات. أمّا الأوّل فلا تدلّ على الحصر لعدم ملاك الحصر فيه إنّما الكلام إذا كانت للإضراب، فقد اختلفوا فمن قائل بإفادتها الحصر مطلقاً ونسب إلى الحاجبي، إلى قائل بعدم إفادتها، ونسب إلى الزمخشري وأنّ تلك اللفظة ليس لها شأن إلاّ نقل الحكم من المتبوع إلى التابع مثل قوله: جاءني زيد بل عمرو، إلى ثالث قائل بالتفصيل بين النفي والإثبات فتفيده في النفي دون الإثبات مثل قوله: «لم أكن في مربع بل تبيها» وجاء المحقق الخراساني بتفصيل آخر^(١) وحاصله أنّ الإضراب على أقسام ثلاثة:

١- ما كان لأجل أنّ المضرب عنه إنّما أوتي به غفلة أو سبقه به لسانه فيضرب بها عنه إلى ما قصد بيانه، كأن يقول: جاءني زيد بل عمرو فيما إذا التفت إلى أنّ قوله زيد غلط أوتي به غفلة ففي مثله لا دلالة على الحصر فكأنّه أتى بالمضرب إليه ابتداءً، ويعلم ذلك أي أنّه أوتي بها لتصحيح نعمة الكلام وكيفيته.

٢- ما كان لأجل التأكيد فيكون ذكر المضرب عنه كالتوطئة والتمهيد لذكر المضرب إليه فلا دلالة له على الحصر أيضاً كقوله سبحانه: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّى * وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّى * بَلْ تُؤَيِّرُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا﴾ (الأعلى/١٤-١٦).

وقوله تعالى: ﴿وَ لَدَيْنَا كِتَابٌ يَنْطِقُ بِالْحَقِّ وَ هُمْ لَا يُظْلَمُونَ * بَلْ قُلُوبُهُمْ فِي غَمْرَةٍ مِنْ هَذَا وَ لَهُمْ أَعْمَالٌ مِنْ دُونِ ذَلِكَ هُمْ لَهَا عَامِلُونَ﴾ (المؤمنون/٦٢-٦٣).

٣- ما كان في مقام الردع وإبطال ما أثبت أولاً فيدلّ على الحصر، قال سبحانه: ﴿وَ قَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ بَلْ عِبَادٌ مُكْرَمُونَ﴾ (الأنبياء/٢٦) والمعنى بل

١. كفاية الأصول: ١/٣٢٩.

هم عباد ونحوه قوله سبحانه: ﴿أَمْ يَقُولُونَ بِهِ جِنَّةٌ بَلْ جَاءَهُمُ بِالْحَقِّ وَأَكْثَرُهُمْ لِلْحَقِّ كَارِهُونَ﴾ (المؤمنون/٧٠) وهو يفيد الحصر.

ولا يخفى أنها لو أفادت الحصر فالحصر إضافي أي أنه ليس شأن لملائكة الله في مقابل اتهامهم بالولدية إلا أنهم عباد مكرمون ومع ذلك لا ينافي أن يكون لهم شأن في غير ذلك المجال فأنهم كتبتة الأعمال وقبضة الأرواح إلى غير ذلك من الشؤون.

وعلى كل تقدير فلو دخلت على الجملة فهي حرف ابتداء وإن دخلت على المفرد فهي حرف عاطفة وبذلك نستطيع تمييز العاطفة عن الابتداء والتفصيل في محله. (١)

من أدوات الحصر تقديم ما حقه التأخير

من أداة الحصر تقديم ما حقه التأخير وهو يفيد الحصر أحياناً، لأنّ للتقديم عللاً مختلفة منها إفادته الحصر مثل قوله سبحانه: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ (الحمد/٤)

من أدوات الحصر اشتمال المسند إليه على اللام

وذهب المحقق الخراساني إلى عدم إفادتها الحصر بالبيان التالي:

إنّ الأصل في اللام أن تكون لتعريف الجنس كما أنّ الأصل في الجمل في القضايا المتعارفة هو الحمل المتعارف الذي ملاكه مجرد الاتحاد في الوجود ومن المعلوم أنّ حمل شيء على جنس وماهية كذلك (أي بالحمل الشائع الصناعي) لا يقتضي اختصاص تلك الماهية به (المحمول) وحصرها عليه كقولنا: «الأبيض إنسان».

١. المغني: ١/١٥٢، حرف الباء لفظة بل.

نعم إنما تدلّ على الحصر في موارد ثلاثة:

أ: أن تكون اللام للاستغراق.

ب: إذا أخذ مدخول اللام بنحو الإرسال والإطلاق الذي يقيم مكان اللام الاستغراقية.

كقوله تعالى: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ (الحمد/٢).

ج: أن يكون الحمل بين المحمول والموضوع حملاً أولياً ذاتياً.^(١)

هذا كلامه وتوضيحه:

إنّ البحث تارة في أقسام اللام، وأخرى في أقسام الحمل:

أمّا الأوّل فإنّ اللام تارة تكون للجنس كقوله: «الرجل خير من المرأة» وأخرى تكون للعهد

كقوله سبحانه: ﴿وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالأُنثَى﴾ (آل عمران/٣٦) ومثله قولهم: خرج الأمير إذا لم يكن

في البلد إلاّ أمير واحد، وثالثة للاستغراق كقوله سبحانه: ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ﴾ وإليك دراسة

الأقسام من حيث إفادتها للحصر وعدمها:

١- أمّا لام الجنس فغاية ما تفيد أنّ المسند إليه متّحد مع المسند في الوجود وليس

الاتحاد دليل الحصر، إلاّ إذا كان بينهما من النسب، التساوي مثل قولنا: الإنسان ضاحك، أو

كان المسند إليه أخصّ من المسند كقولنا: الإنسان ماش لا ما إذا كان المسند إليه أعمّ من

المسند كقولك: الأمير زيد، أو كانا عامين من وجه كقولك: الغراب أسود فإذا كانت الأقسام أربعة

وتفيد الحصر في الأوّلين دون الأخيرين فكيف يمكن أن يقال إنّ لام الجنس مطلقاً تفيد

الحصر، نعم إذا لوحظ مدخول اللام أي الجنس بصورة الإرسال والإطلاق تفيد الحصر كما

سيجي.

٢- وأمّا لام العهد فلا شأن لها إلاّ الإشارة للفرد المعهود فأين هي من إفادة

١. كفاية الأصول: ٣٢٩/١-٣٣٠

الحصر.

٣- وأما لام الاستغراق فلا شك في إفادتها للحصر.

٤- هكذا إذا كان المدخول أخذ فيه الإرسال والإطلاق مثل قوله سبحانه: «الْحَمْدُ لِلَّهِ» فإن مفاده ما يصدق عليه الحمد فهو لله حتى الحمد المتوجه إلى المخلوق فهو حمد لله تبارك وتعالى لأنه مبدأ كل المحامد.

هذا كله حول اللام وأما الحمل فالمفيد منه للحصر هو الحمل الأولي الذاتي لوجود التساوي بين المسند إليه والمسند دون الحمل الشائع لما عرفت من أنه على أقسام أربعة.

هذا توضيح كلامه ولا يخفى أن في كلام المحقق الخراساني تلخيصاً مخلاً جداً.

ثم إن أدوات الحصر لا تنحصر بما ذكر في الكفاية بل هناك طرق أخرى، مثل توسط الضمير بين المسند إليه والمسند كقولنا: زيد هو القائم، أو تعريف المسند مثل قوله: زيد الأمير إلى غير ذلك من الطرق.

وعلى كل حال فلا يمكن اتخاذ ما ذكر في المقام ضابطة كلية، بحيث تكون هي المقياس وتكون مغنية عن أي استظهار، فلا بد من ملاحظة الموارد، وربما تدل القرائن على خلاف الضابطة أو تكون مؤيدة لها.

مفهوم اللقب

المراد من مفهوم اللقب ما يجعل أحد أركان الكلام والقيود الراجعة إليه كالفاعل والمفعول والمبتدأ والخبر والظروف الزمانية والمكانية فذهب الدقاق والصيرفي وأصحاب أحمد إلى ثبوت المفهوم، والمشهور إلى عدمه واستدل المشهور بأنه لا دلالة لقولك زيد موجود على أنه تعالى ليس بموجود، وقولك: «موسى رسول الله» لا يدل على أن محمداً ليس رسول الله. و منه يظهر عدم المفهوم في باب الوقف والنذر والعهد فإذا قال: هذا وقف لأولادي أو نذر لطلبة البلدة المعينة فلا شك أنه لا يشمل الجيران ولا طلبة غير تلك البلدة، ولكن عدم الشمول لا من باب أن الجملة تدل على ذلك وإنما هو لأجل قصور الإنشاء وعدم شموله لغير موردهما فعدم الشمول من باب فقد الدال والدلالة، لا الدلالة على العدم وإلى ذلك يشير المحقق الخراساني ويقول: «لا دلالة للقب على المفهوم وانتفاء سنخ الحكم عن غير مورده وقد عرفت أن انتفاء شخصه ليس بمفهوم»^(١).

والحاصل أن هنا حكماً واحداً شخصياً وهو مترتب على موضوع وعدم شموله لموضوع آخر لا يسمى مفهوماً.

١. كفاية الأصول: ٣٣٠/١.

هذا كله صحيح لكن ربّما دلّت القرينة على المفهوم كما في خطبة عقيلة بني هاشم زينب الكبرى بنت عليّ عليها السلام حيث قالت مخاطبة لعبيد الله بن زياد: «إنّما يفتضح الفاسق، ويكذب الفاجر وهو غيرنا»، فإنّ جملة «وهو غيرنا» تدلّ بالقرينة على أنّ المراد هو المخاطب. وبذلك يظهر أنّ الأصل في اللقب عدم المفهوم إلّا إذا كانت هناك قرينة دالة على أنّ القيد ورد للتعريض ولا تنس مطالعة ما ذكره الشيخ رحمة الله الكرمانى في حاشيته على الفرائد عند البحث عن آية النبأ. ^(١)

١. الفرائد، ٧٢، طبعة رحمة الله.

مفهوم العدد

إنّ العدد المأخوذ موضوعاً أو قيداً للموضوع يتصوّر على أقسام أربعة حسب الثبوت وإليك بيانها:

أولاً: يؤخذ العدد على نحو لا بشرط في جانبي الزيادة والنقيصة كقوله سبحانه: ﴿إِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ﴾ (التوبة/٨٠).

وثانياً: يؤخذ بشرط لا في كلا الجانبين كأعداد الفرائض.

وثالثاً: يؤخذ بشرط لا في جانب النقيصة دون الزيادة كما هو الحال في مسألة الكرّ فيجب أن يكون ثلاثة أشبار ونصف، طويلاً وعرضاً وعمقاً ولا يكفي الناقص كما لا يضرّ الزائد.

ورابعاً: على عكس الصورة الثالثة بأن يؤخذ بشرط لا في جانب الزيادة دون النقيصة كما في أيام العادة فيحكم عليها بالحيز إلى العشرة بشرط أن لا تتجاوز، وكما هو الحال في الفصل بين المصلّين فيجوز الفصل بالخطوة دون الزائد.

فإذا كان العدد حسب الثبوت على أقسام أربعة فكيف يمكن لنا القول بالمفهوم فيه أي أنّه مأخوذ بشرط لا في كلا الجانبين، إذ ليس معنى المفهوم إلاّ هذا.

والحاصل أنّه لو كان العدد دائماً لغاية التحديد في كلا الجانبين كان علينا

الأخذ بالمفهوم أي بدلالة الدليل على عدم كفاية الأقل وإخلال الزائد، وأمّا إذا كان الواقع على الوجوه الأربعة فلا يمكن استظهار المفهوم.

هذا ما أفاده في الكفاية^(١) بتوضيح منّا فهو قابل للتأمل وذلك: لأنّ العدد وإن كان حسب الثبوت على أقسام أربعة ولكن الظاهر أو المنصرف إليه هوأنه بصدد التحديد قلة وكثرة إلا إذا دلّ الدليل على خلافه فمثلاً قوله سبحانه: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾ (النور/٢) ظاهره التحديد في كلا الجانبين.

نعم قوله سبحانه: ﴿وَأَسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ﴾ (البقرة/٢٨٢) ظاهر بمناسبة الحكم والموضوع في التحديد في جانب النقيصة لا من جانب الزيادة. وعلى كلّ تقدير فاللازم على الفقيه تتبع الموارد.

فربّما يؤخذ بشرط لا من جانب الأقل كما هو الحال في عدد الغسلات من البول والخنزير وعدد منزوحات البئر والنصاب بالزكاة والخمس، وعدد من تقوم به الجمعة والجماعة. وربّما يؤخذ بشرط لا في جانب الزيادة ككون ماتراه المرأة من الدم حيضاً في عشرة أيام بشرط أن لا يتجاوز.

إنّما الكلام فيما إذا لم يعلم أحد الأمرين فالظاهر كونه في مقام التحديد زيادة ونقيصة. نعم يمكن أن يقال إنّ عدم الكفاية في النقيصة ليس لأجل المفهوم بل لعدم الإنشاء فيها.

ويمكن أن نقول إنّ عدم الاجتزاء في الزيادة من باب المفهوم، إن لم نقل

١. كفاية الأصول: ٣٣٠/١.

بأنّ الموضوع إذا كان بشرط لا، يكون الزائد مبيناً مع المأمور به فعدم الاجتزاء من باب قصور الإنشاء.

إذا عرفت ذلك فاللازم ذكر مسائل تترتب على القول بالمفهوم في المسائل السابقة وإليك البيان.

فرعان مبنيان على إفادة إلا للحصر

١- لو حصل التغيير في ماء الكرّ أو الجاري في غير صفاته الثلاث كالحرارة والرقّة والخفّة، فهل ينجس أو لا؟ الظاهر هو الثاني للحصر المستفاد من الاستثناء بعد النفي أعني قوله **إلا** : خلق الله الماء طهوراً لا ينجسه شيء إلا ما غير لونه أو طعمه أو ريحه. (١)

٢- لو ضمّ إلى نيّة التقرب في الوضوء رياء، قال المرتضى بالصحة مع عدم الثواب والمشهور هو البطالان لقوله سبحانه: **«وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ»** (البينة/٤) والمراد من «الدين» هو الطاعة والحصر قاض بأنّ فاقدة الإخلاص لا أمر بها فلا تكون صحيحة. (٢)

فرعان مبنيان على إفادة «إنّما» للحصر

١- يجب أن يُحَنَطَ مساجد الميّت السبعة بالحنوط، وهو الطيب المانع عن

١. الوسائل: الجزء ١، الباب ١ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٩؛ لاحظ الجواهر: ٨٣/١.

٢. لاحظ الجواهر: ٩٦-٩٧/٢.

فساد البدن وظاهر الأدلة حصر الحنوط بالكافور لقول الصادق عليه السلام: «إتما الحنوط بالكافور» وقوله: «الكافور هو الحنوط». (١)

٢- روى أبو بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: إذا كنت إماماً «فإتما التسليم» أن تسلّم على النبي صلى الله عليه وآله وتقول: السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين فإذا قلت ذلك فقد انقطعت الصلاة. (٢)

فیدلّ الحصر على عدم الخروج إلاّ بالتسليم الثاني.

فروع مبنية على مفهوم العدد

١- لا يفسد الصوم ما يصل إلى الجوف بغير الحلق من منافذ البدن المعلومة عمداً غير الحقنة بالمايع لصدق اسم الصوم معه شرعاً وحصر الباقر عليه السلام: ما يضرّ الصائم في أربع: الطعام والشراب، والجماع والارتماس. (٣)

٢- هل يكفي الحجر الواحد إذا كان له أطراف ثلاثة؟ قيل لا، لورود النصّ على ثلاثة أحجار إلاّ أن يحمل على الغالب. (٤)

٣- هل تكره قراءة أزيد من سبع آيات على الجنب؟ قيل نعم لمفهوم موثقة سماعة قال: سألته عن الجنب، هل يقرأ القرآن؟ قال: ما بينه وبين سبع آيات. (٥)

١. لاحظ الجواهر: ١٧٦/٤. ٢. الوسائل: الجزء ٤، الباب ٢ من أبواب التسليم، الحديث ٢.

٣. الجواهر: ٣٥/٢.

٤. لاحظ الجواهر: ٢٩٦/١٦.

٥. لاحظ الجواهر: ٧١/٣.

٤- يسقط خيار الحيوان بانقضاء المدة وهي ثلاثة أيام قال بعض الأفاضل: بلياليها تحقيقاً لأنه الأصل في التحديد. (١)

٥- يستحب أن يرغم الأنف في حال السجود ولا يجب لمفهوم ما دلّ على أن السجود على سبعة أعظم أو أعضاء. (٢)

٦- لا تنعقد الجمعة بالأقلّ من خمسة لقوله عاشراً: «لا تكون الخطبة والجمعة وصلاة ركعتين على أقلّ من خمسة رهط: الإمام وأربعة، فيكون مفهومه - لو قلنا بأنّ للعدد مفهوماً - انعقادها بالخمسة. (٣)

فروع لها صلة بمفهوم اللقب

١- يستدل على حرمة عمل الصور المجسّمة لذوات الأرواح بصحيح زرارة عن أبي جعفر عاشراً قال: لا بأس بتمثيل الشجر. (٤)

٢- يستدلّ على اختصاص خيار الحيوان بالمشتري بصحيح الحلبي عن الصادق عاشراً: «في الحيوان كلّ شرط ثلاثة أيام للمشتري وهو بالخيار فيها إن شرط أو لم يشترط» (٥) فيدلّ على نفيه عن البائع بمفهوم اللقب.

١. لاحظ الجواهر: ٣٠/٢٣. ٢. لاحظ الجواهر: ١٠/١٧٤.

٣. لاحظ الجواهر: ١١/١٩٩.

٤. الوسائل: الجزء ١٢، الباب ٩٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٢: لاحظ الجواهر: ٢٢/٤٢.

٥. الوسائل: الباب ٣ من أبواب الخيار، الحديث ١.

٣- روي عن أمير المؤمنين عليه السلام أن رسول الله صلى الله عليه وآله نهى أن يكفن الرجال في ثياب الحرير فلو قلنا بالمفهوم لدلّ على جواز تكفين المرأة به. (١)

٤- استدلّ على وجوب قراءة سورة كاملة بعد الحمد بصحيح ابن سنان «يجوز للمريض أن يقرأ في الفريضة فاتحة الكتاب وحدها»، ومفهومه عدم جواز الاكتفاء بها لغيره. (٢)

٢. لاحظ الجواهر: ٣٣٤/٩.

١. لاحظ الجواهر: ١٧٠/٤.

المقصد الرابع

في العموم والخصوص

- وفيه أمور وفصول:
- الأمر الأوّل: لا تعاريف حقيقية في الأمور الاعتبارية.
- الأمر الثاني: نقل بعض التعاريف للعموم.
- الأمر الثالث: انقسام العام إلى الاستغراقي والمجموعي والبدلي.
- الأمر الرابع: في بيان ملاك الانقسام.
- الأمر الخامس: البدلي من أقسام العام.
- الأمر السادس: في دوران الأمر بين الأقسام الثلاثة.
- الأمر السابع: في أنّ العشرة وأضرابها ليست بعامة.
- الأمر الثامن: الفرق بين العام والمطلق.
- الفصل الأوّل: في أنّ للعام صيغاً تخصّه.
- الفصل الثاني: العام المخصص حجّة في الباقي.
- الفصل الثالث: في سراية إجمال المخصص إلى العام.
- الفصل الرابع: في إحراز حال الموضوع بالأصل العملي.
- الفصل الخامس: في إحراز حال الفرد بالعناوين الثانوية.
- الفصل السادس: عدم جواز التمسك بالعام قبل الفحص.
- الفصل السابع: الخطابات الشفاهية.
- الفصل الثامن: العام المتعقب بالضمير الراجع إلى بعض أفراد.
- الفصل التاسع: تخصيص العام بالمفهوم.
- الفصل العاشر: الاستثناء المتعقب للجمل المتعددة.
- الفصل الحادي عشر: في تخصيص الكتاب بالخبر الواحد.
- الفصل الثاني عشر: في دوران الأمر بين التخصيص والنسخ.

ولنقدّم أموراً:

الأول: لا تعاريف حقيقية في الأمور الاعتبارية

هل التعاريف الواقعة في كلمات القوم في أمثال المقام تعاريف حقيقية أو تعاريف غير حقيقية؟ اختار الوجه الثاني المحقق الخراساني وعلّله بوجهين:

١- كون المعنى المركوز منه في الأذهان أوضح ممّا هو عرّف به.

٢- عدم تعلق غرض وثمره فقهية وحكم فرعي عليه. (١)

يلاحظ على الوجه الأول: بأنّ الظاهر أنّهم بصدد التعريف الحقيقي ولأجل ذلك أوردوا على التعريف بعدم الطرد والعكس ولو كانوا بصدد التعريف غير الحقيقي تركوا نقد التعاريف. ويلاحظ على الثاني: بأنّه لا يلزم ترتّب ثمره فقهية في كلّ مورد والقوم بحثوا عن أمور لا يترتب عليها أية ثمره فقهية ككثير من المباحث الواردة في مقدّمة الكتب الأصولية. ثم إنّ المحقق الخراساني جعل التعريف اللفظي مرادفاً للتعريف بشرح الاسم، مع أنّه غيره وقد أوضحناه عند البحث عن الواجب المطلق والمشروط فلاحظ.

١. كفاية الأصول: ٣٣١/١.

وربما يقال إنه لا يمكن التعريف الحقيقي في المقام لأجل أن التعريف الحقيقي يختص بالمتأصلات والأعيان الخارجية دون المفاهيم الاعتبارية، لأن مأخذ الجنس والفصل هو الوجود الخارجي وما لا وجود له خارجاً لا جنس له ولا فصل له نعم يعبر عما يقع في التعريف بشكل العموم جنساً وبشكل الخصوص فصلاً، وهذا لا يجعله في عداد التعاريف الحقيقية. أقول: إن ذلك لا ينافي تحديد المعنى الاعتباري وتعريفه بصورة لا يشمل سوى المعبر ولا يخرج عنه شيء آخر، ولانعني من التعريف الحقيقي سوى هذا.

الثاني: في نقل بعض التعاريف للعموم

عزفوه بوجوه:

١- شمول الحكم لجميع أفراد مدخوله.

يلاحظ عليه: أنه غير مانع لشموله المطلق فالحكم فيه أيضاً شامل لجميع أفراد مدخوله مثل قوله: أعتق رقبة.

٢- شمول المفهوم لجميع ما يصلح أن ينطبق عليه. (١)

يلاحظ عليه أولاً: أن الظاهر أن العموم والخصوص من أوصاف اللفظ بماله من المعنى، لا من أوصاف المعنى وحده، وهذا بخلاف المنطوق والمفهوم، فإنهما من أوصاف المعنى وما ذكره من التعريف يجعل العموم والخصوص من أوصاف المعنى وحده.

وثانياً: أن الظاهر أن فاعل قوله: «ينطبق عليه» هو لفظ العام «كالعلماء» في قوله: أكرم العلماء ومن المعلوم أن المقياس في العام شموله لكل ما ينطبق عليه

١. ذكره في الكفاية في تعريف العموم وبالتالي يكون تعريفاً للعام أيضاً.

مفرده، لا شموله لكل ما ينطبق عليه لفظ العام وكم فرق بينهما فإنّ العام لا ينطبق إلا على ثلاثة، ثلاثة، ومفرده ينطبق على كل واحد واحد.

ولأجل ذلك عدل المحقق البروجردي إلى تعريف آخر وقال كون اللفظ بحيث يشمل مفهومه لجميع ما يصلح أن ينطبق عليه مفهوم الواحد فلفظة «العلماء» عام لكونها شاملة لجميع ما يصلح أن ينطبق عليه مفهوم واحد أعني «العالم».

الثالث: في انقسامه إلى أقسام ثلاثة:

إنّ العام ينقسم إلى استغراقي، ومجموعي وبدلي، فإن لوحظ كل واحد من أفراد العام بحياله واستقلاله أي بوصف الكثرة، فهو استغراقي، وإن لوحظ الأفراد لا بحياله بل بنعت الجمع فهو مجموعي وإن لوحظ واحد من الأفراد لا بعينه فهو بدلي.

وإن شئت قلت: إنّ اللاحظ تارة يلاحظ المفهوم من دون أن يكون مشيراً إلى الأفراد، فهذا ما نسميه بالكلي الطبيعي، الذي يناسب البحث عنه في باب الإطلاق.

وأخرى يلاحظ المفهوم بما هو مشير ومرآة إلى الأفراد وعند ذلك تتوارد عليه لحاظات ثلاثة فتارة يلاحظ المتكثرات من الأفراد بما هي متكثرات، بأن لا يلاحظ كل واحد مستقلاً بما هو كما في متن الواقع كذلك، وأخرى يُضفى على الكثرات وصف الوحدة ويلاحظ كتلة واحدة، وثالثة ينظر إلى الأفراد لا بما أنّها تقع في عرض واحد حتى يكون من قبيل القسم الأول، ولا بما أنّها مجموعة واحدة حتى يكون من قبيل الثاني بل يلاحظ كل فرد ولكن لا يقف النظر عنده بل ينتقل إلى فرد آخر فيكون المنظور إليه هذا أو ذاك فيصير العام بدلاً.

الرابع: في بيان ملاك الانقسام:

قد ظهر مما ذكرنا أنّ انقسام العام إلى الأقسام الثلاثة باعتبار ذات العام ولحاظه بوجه مختلفة، مع قطع النظر عن الحكم وكونه موضوعاً، وإن كانت الثمرة تترتب على التقسيم باعتبار تعلق الحكم عليه. ومع ذلك فقد ذهب المحقق الخراساني إلى أنّ الاختلاف باعتبار اختلاف كيفية تعلق الأحكام به وإلا فالعموم في الجميع بمعنى واحد وهو شمول الحكم لجميع ما يصلح أن ينطبق عليه، غاية الأمر أنّ تعلق الحكم به تارة بنحو يكون كلّ فرد موضوعاً على حدة للحكم، وأخرى بنحو يكون الجميع موضوعاً واحداً، بحيث لو أُخِلَّ بإكرام واحد في «أكرم كلّ فقيه» مثلاً لما امتثل أصلاً بخلاف الصورة الأولى فإنه أطاع وعصى، وثالثة بنحو يكون كلّ واحد موضوعاً على البدل بحيث لو أكرم واحداً منهم لقد أطاع وامتثل كما يظهر لمن أمعن النظر وتأمل. (١)

يلاحظ عليه: أنّ ذلك غير تامّ لا من جهة رتبة الموضوع، ولا من جهة الملاك الداعي إلى الإنشاء، ولا من جهة وضع ألفاظ لهذه الغايات.

أمّا من جهة الموضوع فلأنّ الموضوع في رتبة سابقة على الحكم، والحكم متأخر عنه رتبة وتصوراً، فعندئذٍ إما أن يكون الحكم علّة (واسطة في الثبوت) لانقسام الموضوع إلى الأقسام الثلاثة وواسطة في الثبوت فيلزم عليّة المتأخر لانقسام الموضوع إلى أقسام ثلاثة وهو دور لتوقف الحكم على الموضوع، والمفروض توقف الموضوع، على الحكم.

فإن قلت: إنّ الحكم موقوف على ذات الموضوع، ووصفه وعنوانه وانقسامه إلى الأقسام الثلاثة موقوف على الحكم فلا دور.

قلت: إنّ المفروض أنّ الموضوع عبارة عن العام الاستغراقي أو المجموعي

أو البدلي فالعام بأوصافه موضوع لا أن ذاته موضوع والأوصاف خارجة عنه.

فإن قلت: إن الدور محال في عالم التكوين دون عالم الاعتبار.

قلت: صحيح، لكنّه خلاف الأصل في الأمور الاعتبارية بأن يكون المتأخر سبباً لانقسام

المتقدّم رتبة.

وإمّا أن يكون الحكم واسطة في العروض كما في كلام العلامة الطباطبائي عليه السلام في تعليقه. ^(١) مصححاً بذلك توصيف الموضوع بالأوصاف الثلاثة، فهو أيضاً غير تام لأنه يستلزم، كون اتّصاف العام بالأوصاف الثلاثة مجازاً واتّصاف الحكم بها حقيقة مع أنه خلاف الوجدان كما لا يخفى.

وأما من جهة الملاك فلأنّ المولى قد يرى أنّ المصلحة الباعثة إلى الإنشاء قائمة بكلّ واحد من أفراد العام مستقلاً، فيأمر بإكرام كلّ واحد على سبيل الاستقلال، وقد يرى أنّ المصلحة قائمة بإكرام المجموع من حيث المجموع بحيث لو تخلف عن إكرام واحد من الأفراد لما حصلت المصلحة الداعية، وقد تكون قائمة بإكرام واحد من الأفراد على سبيل البدل وعندئذٍ يأمر بواحد على البدل فيأتي حديث الانقسام قبل تعلق الحكم.

وأما من جهة وضع الألفاظ لهذه الغايات فلأنّ الوضع يتبع الغرض فربما يكون الغرض ببيان وقوعه موضوعاً بنحو الشمول الاستغراقي أو المجموعي أو البدلي فلا محالة يستلزم وضع لفظ بازائه ولأجل ذلك نجد في اللغة العربية ألفاظاً مفردة موضوعة لكلّ واحد من الأقسام الثلاثة.

فلفظ «الكل» و«التمام» و«الجميع» دالّ على العام الاستغراقي كما أنّ لفظ «المجموع» دالّ على العام المجموعي وأنّ الأفراد ملحوظة بنعت الاجتماع كما أنّ لفظ «أيّ» دال على العام البدلي وأنّ كلّ فرد من الأفراد ملحوظ على البدل مثل

١. التعليقة على الكفاية ص ١٦٠.

قوله تعالى: ﴿قَالَ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ أَيُّكُمْ يَأْتِينِي بِعَرْشِهَا قَبْلَ أَنْ يَأْتُونِي مُسْلِمِينَ﴾ (النمل/٣٨).
وعلى ذلك فدلالة كل واحد من هذه الألفاظ على كيفية الموضوع بنفسها، لا باعتبار تعلق الحكم به حتى لو لوحظ كل واحد مفرداً وتصوراً، لا تصديقاً وباعتبار تعلق الحكم، تتبادر المفاهيم الثلاثة من هذه الألفاظ.

نعم ذكر سيدنا المحقق البروجردي في درسه الشريف - على ما بيالي - أن العام المجموعي عند القدماء من الأصوليين ما يكون ذا أجزاء كالبيت لا ذا أفراد مثل العلماء ولم يذكر مصدراً لكلامه.

الخامس: في أن البدلي من أقسام العام

قال المحقق النائيني: إن في عد القسم الثالث أي العموم البدلي من أقسام العموم مسامحة واضحة، بدهة أن البدلية تنافي العموم، فإن متعلق الحكم في العموم البدلي ليس إلا فرداً واحداً أعني به الفرد المنتشر، وهو ليس بعام نعم البدلية عامة فالعموم إنما هو في البدلية لا في الحكم المتعلق بالفرد على البدل. (١)

يلاحظ عليه: أنه مبني على تفسير العام بشمول الحكم لجميع الأفراد في عرض واحد، إما بنحو الاستقلال أو بنحو الجمع. و لكنّه مصطلح خاص وهو لا يمتنع عن اصطلاح آخر وهو شمول الحكم لجميع الأفراد على نحو البدلية أيضاً وقد اختار هو بأن ملاك اتصاف الموضوع بالأقسام الثلاثة، باعتبار الحكم، فيصح عندئذ اعتبار العموم في نفس الحكم فإنه يعم ويسع كل فرد، لكن على وجه البدلية، مقابل اختصاص الحكم بفرد واحد.

١. أجود التقريرات: ١/٤٤٣.

السادس: لو دار الأمر بين كون العام من أحد الأقسام

فهل هنا أصل يعين به أحدها قال المحقق النائيني: إن الأصل اللفظي الإطلاقي يقتضي الاستغراقية لأن المجموعة تحتاج إلى عناية زائدة وهي لحاظ جميع الأفراد على وجه الاجتماع وجعلها موضوعاً واحداً.^(١)

يلاحظ عليه: أن الأصل اللفظي لا موضوع له، لما عرفت من أن لكل من الأقسام ألفاظاً معيّنة، فيحمل كل لفظ على معناه، وأمّا النكرة الواقعة تحت النفي، فالمتبادر منه هو الاستغراقي.

نعم يتصور الدوران فيما إذا كان الدليل لبيئاً كالإجماع والسيرة ودار أمر الواجب بين الوجوه الثلاثة فيقع الكلام في مقتضى الأصل العملي وهل هو قاعدة الاشتغال أو أصل البراءة؟ مثلاً إذا شكنا في أن الواجب في كفارة اليمين هو صيام ثلاثة أيام متوالية على حسب العام المجموعي، أو وجوب ثلاثة أيام وإن كانت غير متوالية على نحو العام الاستغراقي.

قال سبحانه: ﴿كَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ ذَلِكَ كَفَّارَةُ أَيْمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ وَاحْفَظُوا أَيْمَانَكُمْ﴾ (المائدة/ ٨٩). فالمرجع هو البراءة، لرجوع الشك إلى شرطية التوالي والأصل عدمها. والحاصل أن مورد البراءة إذا كان الشك في الكلفة الزائدة ولا شك أن صيام ثلاثة أيام واجب على كلا الاحتمالين إنما الشك في وجوب شيء آخر وهو الاتصال والتوالي وهو كلفة زائدة يجري فيها البراءة. نعم على مبني من قال بأن الاستغراق والجمع من كيفيات الحكم، لا الموضوع، يعود الشك إلى الشك في الخروج عن الامتثال وقد عرفت عدم تمامية المبني.

١. فوائد الأصول: ٥١٥/١.

السابع: في أن العشرة وأمثالها ليست بعام

أخذ المحقق الخراساني في تعريف العام، الشمول والانطباق بمعنى أن العام عبارة عن انطباقه لكل ما يشمله وبذلك أخرج كون لفظ العشرة من ألفاظ العموم، لعدم صلاحيتها بمفهومها للانطباق على كل ما تشمله تلك اللفظة، فإنها تشمل الآحاد ولا تنطبق عليها. يلاحظ عليه: أن أخذ هذا القيد وإن كان يخرج العشرة عن كونها من ألفاظ العموم إلا أنه يوجب خروج الجمع المحلي باللام من تحته، لأنه شامل لكل واحد من أفراد لکنه غير منطبق عليه.

والحق أن يقال: إن العام في مصطلح الأصوليين ما يدل على الكثرة من حيث الأفراد والمصاديق ويكون مبهماً من حيث الكمية والمقدار، وذلك مثل لفظ «العلماء» والنكرة الواقعة في سياق النفي وأما العشرة فهي محدودة من حيث الكمية لا يحتمل فيها القلة والكثرة. نعم يمكن عدّها من ألفاظ العموم إذا أريد منها مجموعات من العشرة كالعشرات بحيث يكون كل عشرة مصداقاً وفرداً فلاحظ.

الثامن: الفرق بين العام والمطلق

ثم إن المعروف تقسيم الإطلاق إلى الشمولي والبديلي أيضاً ففي مثل قوله سبحانه: ﴿أحلّ الله البيع﴾ يشمل الحكم جميع أفراد البيع كما أن في قوله: أكرم عالماً يشمل جميع الأفراد على البدل.

وعندئذ يطرح هذا السؤال: ما الفرق بين العام الشمولي والمطلق الشمولي ومثلهما البديان منهما؟ ويجاب عليه بأن الشمول في العام بالوضع، وفي المطلق بمقدّمات الحكمة.

والحق أن يقال: إنه لا صلة للإطلاق بالشمول والبدلية أبداً، إذ الإطلاق كما سيجيء - عبارة عن كون ما وقع تحت دائرة الحكم تمام الموضوع للحكم لا جزؤه، وهذا هو حقيقة الإطلاق من غير فرق بين أن يكون ما وقع تحت دائرة الحكم موضوعاً كلياً أو جزئياً فلو قال: أكرم زيدا، فمعنى الإطلاق إن زيدا وحده بلا ضمّ ضميمة موضوع للحكم سواء أكان قائماً أو قاعداً وهكذا.

نعم إذا كان الموضوع كلياً، فربما تدلّ القرائن على أنّ الحكم من شؤون كلّ واحد واحد، كحلية البيع وجوازه، أو من شؤون فرد ما أيّ فرد كان، كما في قوله: «أكرم العالم» واستفادة البدلية لأجل أنّ المأمور به لما كان إكرام العالم والمفروض أنّ الطبيعة توجد بفرد ما، فيجاب فرد آخر غيره يحتاج إلى الدليل.

والحاصل أنّ الإطلاق باب، واستفادة الشمول والبدلية من الإطلاق نتيجة له فمعنى الإطلاق كون «العالم» تمام الموضوع لا العالم الأبيض أو الهاشمي، وهذا لا ارتباط له بالبدلي والشمولي كما لا يخفى. إذا وقفت على هذه الأمور فلندخل في صلب الموضوع، فصلاً بعد فصل.

هل للعام صيغة تخصه؟

اختلفت كلمتهم في أنه هل للعموم صيغة تخصه فذهب قوم إلى أن له صيغة تخصه كلفظة «كل» والجمع المحلى باللام وذهب آخرون إلى أن الصيغ المدعاة للعموم موضوعة للخصوص وصار آخرون إلى أنها مشتركة بينهما والحق هو الأول وذلك بوجهين:

١- التبادر .

٢- حكمة الوضع، فإنه ربما تمس الحاجة لبيان العام فلا بد للواضع من وضع لفظ أو ألفاظ يدل عليه.

واستدل للقول الثاني أيضاً بوجهين:

١- إرادة الخصوص في مقام الاستعمال متيقنة ولو في ضمن العموم وجعل اللفظ حقيقة فيه أولى من جعله حقيقة في المشكوك.

يلاحظ عليه : أنه استحسان وليس بدليل فإذا كان العموم هو المتبادر، يؤخذ به ويترك الاستحسان على أن البحث في مقام الوضع، فكيف يستدل على كيفية الوضع بما له صلة بالاستعمال أعني كون إرادة الخاص متيقنة؟

٢- التخصيص قد شاع حتى قيل ما من عام إلا وقد خُص وجعله حقيقة في الغالب أولى من جعله حقيقة في غيره.

يلاحظ عليه: أنه لا ملازمة بين كثرة التخصيص وكثرة المجاز، لما سيوافيك من أنّ التخصيص لا يوجب المجاز واستعمال العام في غير ما وضع له، فالعام يستعمل في ما وضع له بالإرادة الاستعمالية، والتخصيص يرد على الإرادة الجدّية من غير فرق بين التخصيص المتصل أو المنفصل. وسيوافيك توضيحه.

وأما الخصوص فيظهر من المحقّق الخراساني أنّ له صيغة خاصة، ولعلّه أراد منه لفظ الخصوص أو البعض وإلاّ فليس له لفظ مثل العام وليس بينهما تقابل حتى يُخصّ كلّ بلفظ وإنما يراد منه العام المخصّص بمخصّص متصل كاستثناء والوصف وغير ذلك.

قد ذكروا للعام صيغاً لا بأس بالإشارة إليها والبحث فيها إجمالاً:

- ١- وقوع النكرة في سياق النفي واليمين.
 - ٢- لفظة كل وما يعادلها في اللغة العربية كلفظ الجميع.
 - ٣- الجمع المحلّي باللام.
 - ٤- المفرد المحلّي باللام كقوله تعالى: ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ (البقرة/٢٧٥)، أو ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خَسْرٍ﴾ (العصر/٢).
- وإليك دراسة الجميع.

١- وقوع النكرة في سياق النفي

المعروف أنّ «لا» النافية إذا دخلت على اسم الجنس تفيد العموم، لأنّها لنفي الجنس وهو لا ينعدم إلاّ بنفي الجميع.

وإن شئت قلت: إنّ (لا) النافية موضوعة لنفي مدخوله ولما كان دخول (لا) على النكرة سبباً لحذف تنوينها الدالّ على الوحدة يصير المدخول متمحضاً في الدلالة على الطبيعة ومن المعلوم أنّ نفيها عقلاً وإن كان يحصل بنفي فرد ما،

ولكنّه في نظر العرف لا يحصل إلاّ بنفيها عن صفحة الوجود بنفي جميع الأفراد.
هذا ما أفاده المحقّق الخراساني^(١) ببيّضاح منّا، ولكن يرد عليه أنّ عدّها من ألفاظ العموم مسامحة وذلك لما عرفت من أنّها عبارة عمّا يدلّ على الكثرة والسعة بالدلالة اللفظية لا بالدلالة العقلية، واستفادة السعة هنا بدليل العقل حيث يرى أنّ نفي الطبيعة رهن نفي جميع الأفراد.

وهناك بحث آخر وهو أنّه هل يتوقّف استفادة العموم على أخذ الطبيعة مرسلة لا مبهمّة قابلة للتقييد أو لا؟ ذهب المحقّق الخراساني إلى أنّها لا تفيد إلاّ إذا أخذت مرسلة لا مبهمّة قابلة للتقييد وإلاّ فسلبها لا يقتضي إلاّ استيعاب السلب لما أريد منها يقيناً لا استيعاب ما يصلح انطباقها عليه من أفرادها وهذا لا ينافي كون دلالتها عليه عقلية فإنّها بالإضافة إلى أفراد ما يراد منها لا الافراد التي تصلح لانطباقها عليها.

ثمّ إنّ المحقّق الخراساني عمّم ذلك إلى مدخول كلّ أيضاً فقال: كما لا ينافي دلالة مثل لفظ كل على العموم وضعاً، وكون عمومه بسبب ما يراد من مدخوله ولذا لا ينافيه تقييد المدخول بقيود كثيرة.

نعم لا يبعد أن يكون ظاهراً عند إطلاقها في استيعاب جميع أفرادها.

ثمّ عمّمه إلى أنّه هو الحال في المحلّي باللام جمعاً كان أو مفرداً^(٢)، وتوضيح ما أفاده أنّ (لا) النافية موضوعة لنفي مدخولها فإذا كان المدخول مطلقاً وأريد منه الطبيعة على وجه السريان، يعم النفي جميع الأفراد، وإذا كان مهملاً ومبهماً أو مقيداً يعمّ النفي كذلك، ولأجل ذلك لا يثبت أنّ المتكلّم أراد من المدخول، الطبيعة السارية إلى جميع أفرادها لا مهملها ولا مقيدتها إلاّ بمقدّمات

٢. المصدر.

١. كفاية الأصول: ٣٣٤/١.

الحكمة.

وإن شئت قلت: إن سعة العموم وضيقة تابع لما أُريد من المدخول فإن أُريد منه الشيعاء يعمّ النفي جميع الأفراد، وإن أُريد منه الطبيعة المهملة أو المقيدة يستوعبه النفي كذلك. وكان السيد المحقق البروجردي مصرّاً على عدم الحاجة إلى إجراء مقدمات الحكمة، وأن وقوع الطبيعة تحت النفي، يعني من أخذ الطبيعة مرسله. (١)

حاصله: أن المقصود هو استيعاب السلب لكل ما يصلح أن تنطبق عليه الطبيعة، وهذا لا يتحقق إلا بأخذها مرسله، لا مبهمه قابلة للتقييد وإلا يلزم استيعاب السلب لما أُريد منها وهو ليس بمقصود.

يلاحظ عليه: أن ما ذكره من التفريق «بين استيعاب السلب لما أُريد منها، واستيعاب السلب لما يصلح انطباقها عليه من أفرادها» يخالف ما سيحييء منه في الفصل القادم، من أن العام مطلقاً يستعمل فيما يصلح أن ينطبق عليه من الأفراد لا فيما أُريد منه جداً، وإنما يشير المتكلم لما أراه جداً بلفظ آخر متصل نحو لا رجل شجاع في الدار أو منفصل، كما في المخصّص المنفصل، ولأجل ذلك ذهب إلى أن العام المخصّص حقيقة مطلقاً، متصلاً كان المخصّص أو منفصلاً.

وبذلك يظهر عدم الحاجة إلى أخذ الطبيعة مرسله، بل يكفي أخذها مبهمه قابلاً للتقييد. إذ على كلا التقديرين يلزم استيعاب سلب ما يصلح أن ينطبق عليه من أفرادها. ومع القول بعدم توقف استفادة العموم على أخذ الطبيعة مرسله لا ينتفي احتمال المخصّص المتصل إلا بجريان مقدمات الحكمة فلو احتملنا أن الرجل ليس تمام الموضوع بل هو مع قيد آخر كالأبيض والأسود، فلا ينتفي القيد إلا به.

١. نهاية الأصول: ص ٢٨٥.

فتلخص أنه لا حاجة إلى أخذ الطبيعة مرسله، ولكن لا ينتفي احتمال القيد المتصل إلا بجريان مقدمات الحكمة.

٢- لفظه كل وما يعادلها

إن لفظه «كل» وضعت لاستيعاب المدخول، فلو كان المدخول مطلقاً، تعم جميع الأفراد كقولك: أكرم كل عالم وإن كان مقيداً تعم جميع أفرادك كقولك: أكرم كل عالم عادل، والتفاوت بينه وبين ما سبق أن استفادة العموم في السابق بدلالة العقل وهنا بدلالة اللفظ، وأما لزوم أخذ المدخول مرسلًا فلا حاجة إليه فإن لفظه كل تقوم مقامه - ومع ذلك - احتمال كون الموضوع مقيداً فلا ينتفي إلا بمقدمات الحكمة ولا تغني عنه لفظه «كل» لأنها وضعت لاستيعاب المدخول، من دون دلالة على أن المدخول، هو المطلق، أو المقيد. فقد حصل الخلط في كلام المحقق الخراساني بين توقف استفادة العموم على أخذها مرسله، وبين توقف رفع احتمال القيد على جريان مقدمات الحكمة. فلاحظ.

٣- الجمع المحلى باللام

ومما عُدَّ من أدوات العموم، الجمع المحلى باللام نحو قولك: جمع الأمير الصاغة، والدليل عليه هو التبادر نحو قوله سبحانه: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ (المائدة/١) وقوله سبحانه: ﴿قَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً﴾ (التوبة/٣٢) والتبادر هو الدليل الوحيد على كونه مفيداً له. وقد استدلل المحقق الخراساني على نفي إفادته للعموم، بقوله: «دلالته للعموم وضعاً محلّ منع بل إنّما يفيد فيما إذا اقتضته الحكمة أو قرينة أخرى لعدم اقتضائه وضع اللام، ولا مدخوله، ولا وضع آخر للمركب منهما. (١)

يلاحظ عليه: أنّ التبادر هو الدليل الرصين على ذلك، فلا تجد مورداً ورد فيها الجمع المحلّي باللام إلاّ وقد أفاد العموم، كقوله سبحانه: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾ (الحجرات/١٠) وقوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيَاطِينَ الْإِنْسِ وَالْجِنِّ يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ زُخْرَفَ الْقَوْلِ غُرُورًا﴾ (الأنعام/١١٢).

وأجاب عنه سيّدنا الأستاذ بوجه آخر وقال: بأنّ الدالّ عليه ليس هو اللام ولا نفس الجمع ولذا لا يستفاد ذلك من المفرد المحلّي ولا الجمع غير المحلّي، بل إنّما يستفاد من تعريف الجمع ووجه دلالتها هو أنّ الجمع له عرض عريض، واللام وضعت لتعريفه وما هو معين إنّما هو أقصى المراتب وغيره لا تعيين فيه حتى أدنى المراتب. (١)

وأما عدم تعيين أدنى المراتب فلأنّ أقلّه الثلاثة - مثلاً - وهو مردّد بين ثلاثة وثلاثة و... فلا يكون معرفة بل يكون بحكم النكرة.

والمقام أيضاً كوقوع النكرة في سياق النفي فلا حاجة في استفادة العموم إلى أخذ الإرسال، وأما الحاجة إلى مقدّمات الحكمة فلأجل نفي القرينة المتّصلة ومع ذلك كلّه فالمعتمد في إفادة العموم هو التبادر.

٤- المفرد المحلّي باللام

وقد عدّ من ألفاظ العموم، المفرد المحلّي باللام واستدل له بوجوه قاصرة، كوصفه بالجمع في المثل الدارج: أهلك الناس الدينار الصفر والدرهم البيض، وصحّة ورود الاستثناء عليه كقوله سبحانه: ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ * إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا﴾ (العصر/٣ و٢)، وأنّ اللام للتعريف والمعرف هو أقصى المراتب.

والظاهر أنّ استفادة العموم في الموردین الأولین بالقرينة الخارجية إذ لا فرق

١. تهذيب الأصول: ٤٦٧/١.

بين دينار ودينار ودرهم ودرهم في أنه يَغَرُّ الإنسان، وبما أنَّ الإنسان طبيعة واحدة، فيكون تمام أفرادها في خسر والوجه الثالث دليل عقلي لا يركن إليه في باب الدلالات. والتبادر لا يساعد العموم في جميع الموارد فالأولى القول بقابليته لإفادة العموم كما في قوله سبحانه: ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ (البقرة/٢٧٥) بالبيان المنقول عن المحقق في المعالم فلاحظ فالأولى تسميته مطلقاً، لا عاماً وحذفه من جدول أدوات العموم.

الفصل الثاني:

هل العام المخصّص حجة في الباقي أو لا؟

إنّ الفرد الذي يتمسك فيه بالعام عند التخصيص على قسمين:

١- نعلم أنّه غير داخل في المخصّص قطعاً ومع ذلك نشكّ في حجّية العام فيه بعد التخصيص.

٢- ما نشكّ في دخوله تحت المخصّص أيضاً مثلاً نحتمل أن يكون عالماً فاسقاً - عندما ورد لا تكرم العالم الفاسق - والفصل منعقد لبيان القسم الأوّل . أمّا القسم الثاني وهو الموسوم بالشبهة المصدقية للمخصّص فيأتي الكلام فيه في الفصل التالي:

استدل القائل بعدم حجّية العام في الباقي بأنّه - بعد التخصيص - يكون مجملاً لتعدّد المجازات حسب مراتب الخصوصيات وتعيّن الباقي من بينها بلا معيّن، ترجيح بلا مرجح. وحاصل الاستدلال: أنّ العام بعد التخصيص يصير مجازاً ومستعملاً في غير ما وضع له، ولمّا كان «غير ما وضع له» متعدّداً حسب مراتب الخصوصيات، لا تتعيّن مرتبة منه حتى يكون العام حجة فيه.

ولمّا كان الاستدلال مبنياً على تسليم مجازية الخاص بعد العام، يجب علينا البحث فيها، ثمّ الانتقال إلى النتيجة وأنّه حجة في الباقي أو لا فنقول هنا

مسألتان:

المسألة الأولى: اختلفوا في أنّ العام بعد التخصيص مجاز أو لا إلى ثلاثة أقوال: ١- مجاز مطلقاً ٢- حقيقة مطلقاً ٣- حقيقة في المخصّص المتّصل مجاز في المنفصل منه. وذهب المحقق الخراساني إلى القول بأنّه حقيقة مطلقاً لكن بيانه في المتّصل، يختلف مع بيانه في المنفصل.

أمّا الأوّل فذهب فيه إلى أنّه لا تخصيص في أداة العام لأنّها وضعت لاستيعاب المدخول، فلو كان المدخول مطلقاً، يدلّ على استيعابه وإن كان مقيداً فكذلك، فلفظة كلّ في قولنا: «أكرم كلّ ضيف»، و«أكرم كلّ ضيف عالم» استعملت في العموم فسواء قيّد الموضوع أو اطلق، فلا يحصل أيّ فرق في ناحية أداة العموم وضعاً أو استعمالاً وإن كان هناك تفاوت بين سعة المدخول وضيقه أو إطلاق المدخول وتقييده وأمّا بالنسبة إلى الحكم فلا تخصيص أصلاً، فلا يبقى موضوع للبحث الثاني وهو حجّية العام بعد التخصيص في الباقي، بل انعقد له الظهور في المعنى الحقيقي من بدء الأمر في شيء واحد وهو إكرام الضيف العالم فليس هنا شيء يصادم ظهوره.

وأما الثاني: فقد ذهب فيه إلى وجود التخصيص، لكنّه في جانب الإرادة الجدّية لا الاستعمالية.

توضيحه: أن^(١) المشهور بين الأصوليين كون العام المخصّص مجازاً سواء كان المخصّص متّصلاً أم منفصلاً بتوهم أنّ التخصيص، قرينة على أنّ العام مستعمل في الخاص، مع أنّه موضوع للعام. غير أنّ المتأخّرين من الأصوليين اختاروا أنّه حقيقة مطلقاً متّصلاً كان المخصّص أم منفصلاً.

١. كفاية الأصول: ٣٣٥/١ - ٣٣٦.

بيانه: أنّ المتكلم إذا قال: أكرم العلماء فهو يستعمل مفرداته في معناه الحقيقي، ولا يريد من العلماء إلا نفس العالم بلا قيد سواء خصَّصه بعددٍ بدليل منفصل أم لا وعلى كل حال لا يستعمله إلا في نفس العموم.

لكنه إذا كان إكرام بعض الآحاد والأصناف فاقداً للملاك، أشار إلى إخراجها بدليل آخر ويقول: لا تكرم زيدا العالم أو لا تكرم الفساق من العلماء غير أنّ الدليل المنفصل لا يكشف عن تضييق الإرادة الاستعمالية التي بها يناط كون الاستعمال حقيقة أو مجازاً، بل أقصاه أنه يكشف عن تضييق الإرادة الجدّية وتخصيصها.

وإن شئت قلت: إنّ للمتكلم إرادتين إرادة استعمالية تعدّ مقومة للاستعمال وهو إطلاق اللفظ وإرادة معناه ويشترك فيها كلّ من تكلم عن شعور وإرادة من غير فرق بين الهازل وغيره والممتحن وغيره، ولا يتوجّه إليها التخصيص ولا التقييد غير أنّ له إرادة أخرى في موارد وراء تلك الإرادة وهي الإرادة المسماة بالجدّية، فربّما يكون المتكلم فاقداً لتلك الإرادة الجدّية من رأس كما في الهازل والأمر امتحاناً وربّما يكون واجداً مطلقاً كقوله: زيد كثير الرماد، وربّما يكون واجداً في حق بعضها دون بعض، كما في العام المخصَّص، وعند ذلك يشير إليه بدليل مستقلّ، ويكشف عن تضييق الإرادة الجدّية من رأس، والملاك في توصيف الاستعمال بالحقيقة والمجاز، هو الإرادة الأولى وهي لم تخصَّص لا الثانية.

فإن قلت: ما الدليل على تعدّد الإرادة، وأنّ الاستعمالية منها، غير الجدّية.

قلت: يدلّ على تعددهما، وجود الكنايات فإنّ المراد الاستعمالي، غير المراد الجدّي، فإذا قال: زيد كثير الرماد، فكثرة الرماد مراد استعمالي لا جدّي ليكون طريقاً إلى الانتقال إلى المراد الجدّي، وهو السخاء والجود.

وإن شئت قلت: إنّ الإرادة الاستعمالية، تارة تكون فاقدة للإرادة الجدّية، كما في الهازل، وأخرى واجدة لها مائة بالمائة، كما في مورد الكناية وثالثة، تكون واجدة لبعض، دون البعض كما في العام المخصّص بالمنفصل.

فإن قلت: لماذا يستعمله من بدء الأمر في العموم ثمّ يشير إلى التخصيص بدليل آخر، ولماذا لا يستعمله في الخاص ابتداءً، وما هو متعلّق الإرادة الجدّية؟

قلت: إنّما يستعمله كذلك لضرب القاعدة وإعطاء الضابطة حتّى يتمسّك به المخاطب في موارد الشكّ فإنّه لو استعمل من أوّل الأمر في معناه الحقيقي، يكون الأمر حجة في حقّ كلّ الأحاد والأصناف، فعندما شكّ في خروج فرد أو صنف يتمسّك بالعموم حتّى يثبت خلافه ولا يصحّ رفع اليد عن العموم إلاّ بمقدار دلّ الدليل على خروجه، وإلى ما ذكرنا يشير في الكفاية بقوله: «بل من الممكن قطعاً استعماله معه في العموم قاعدة»^(١) أي لضرب القاعدة لموارد الشكّ.

وبما ذكرنا يظهر عدم تمامية ما أورده المحقّق النائيني على الإرادة الاستعمالية وأنّ الإرادة أمرها دائر بين الجدّ والهزل، فالمستعمل إن أراد المعاني الواقعة تحت الألفاظ فهو (جدّ) وإلاّ كان هازلاً.^(٢)

وجه الدفع، أنّ المراد منه الإرادة التفهيمية المشتركة بين جميع من يتكلّم عن شعور وعلم غاية الأمر تارة يكون فاقداً للجدّ من رأس كالهازل، وأخرى يكون واجداً لها تماماً، كالكناية حتّى المجاز على التحقيق. وثالثة يكون واجداً في مورد دون مورد كما في العام المخصّص.

وإن شئت قلت: إنّها عبارة عن إرادة المعاني المفهومة من الألفاظ، ولا نسلم أنّها مطلقاً مرادة جدّاً، بل يتصوّر على أقسام ثلاثة كما مرّ فالإرادة الاستعمالية هي

٢. أجود التقريرات: ٤٤٧/١.

١. كفاية الأصول: ٣٣٦/١.

الطلب الإنشائي الموجود في مورد الهزل والتسخير، والتعجيز، والكناية والمجاز، غير أنّ المتكلم تارة يقف عندها كما في مورد الهزل وأخرى يتجاوز عنها إلى إفادة أمر بالجدّ، كالتعجيز والتسخير، والمكني عنه. والفرد الادّعائي في مورد المجاز، أو إفادة أنّ المراد استعمالاً مراد بالجدّ في مورد دون مورد كما في العام المخصّص.

نعم يرد على المحقّق الخراساني أنّ القول بعدم التخصيص في المتّصل إنّما يتمّ في بعض الأقسام دون البعض ففيما إذا كان المخصّص، مثل الاستثناء لا مناص من القول بالتخصيص كما إذا قال: أكرم العلماء إلّا زيدا فقد أخرج زيد عن الوجوب المستفاد من الأمر، ولأجل ذلك ذهب الرضي إلى أنّ الحكم تعلق به بعد الاستثناء كأنه قال العلماء غير زيد أكرمهم. إذا تبين حال المسألة الأولى فلنبحث عن الثانية.

العام المخصّص حجّة في الباقي

و بهذا البيان تبين حال النتيجة وإن شئت قلت: حال المسألة أيضاً وهو كون العام حجّة في الباقي وذلك لأنّ العام حسب الفرض استعمل في العموم بالإرادة الاستعمالية وانعقد ظهوره فيه، ولا يمكن رفع اليد عن هذا الظهور إلّا بمقدار قام الدليل على خلافه والمفروض عدم ورود دليل إلّا في حقّ صنف واحد، لا صنف آخر.

فإن قلت: إنّ الإرادة الاستعمالية إنّما تكون حجّة إذا لم ينكشف خلافها، ومع قيام الدليل الخاص، الكاشف عن عدم تطابقهما لا اعتبار بهذه الإرادة.

قلت: إنّ الأصل العقلائي بمعنى أصالة تطابق الإرادة الاستعمالية مع الإرادة الجديّة، جارية في كلّ واحد واحد من أفراد العموم التي تعلق بها الحكم، وليس هنا أصل واحد حتى لا يجري عند الوقوف على عدم تطابقهما في مورد أو صنف، فهناك حسب الأفراد والآحاد أصل يدل على تطابقهما ولأجل ذلك ترى

العقلاء لا يشكّون في حجّية العام في الباقي وإن عُلم بخروج فرد أو صنف.
فإن قلت: إنّ استعمال العام في العموم بالإرادة الاستعمالية، مع وجود المخصّص، مجرد احتمال وذلك لاحتمال أن يستعمله في خصوص مرتبة من مراتب العام فيكون العام مجملاً.
قلت: إنّ احتمال استعماله في مرتبة من مراتب العام لا يوجب إجماله، وذلك لاستقرار ظهور اللفظ في العام، لأجل انفصال المخصّص فهو حجة مالم يدلّ دليل على خلافه.
فإن قلت: كيف يمكن التمسك بظهور اللفظ في العموم مع أنّ المخصّص المنفصل يزاحمه؟

قلت: إنّ الخاص لا يزاحم ظهور العام في العموم وإنّما يزاحم حجّيته فيه، تحكيماً لما هو الأقوى أعني الخاص وإن شئت قلت: إنّ المخصّص المنفصل لا يزاحم إرادة العموم من اللفظ بالإرادة الاستعمالية، بل يزاحم إرادة العموم منه بالإرادة الجدّية كيف والمفروض أنّه انعقد للعام ظهور. وجاء المخصّص بعد مدّة. فمقدار ما قام الدليل على عدم حجّيته نرفع عنه اليد وفي غيره نتمسك باتحاد الإرادتين كما قرّرناه.

والحاصل أنّ الفرق بين المخصّص المتصل والمنفصل هو عدم انعقاد الظهور في الأوّل إلاّ في الخصوص، وانعقاد الظهور في العام في الثاني، لكنّه ليس بحجّة فيما كان الخاص حجة فيه.

هذا توضيح وتحقيق لما أفاده المحقق الخراساني.

ثمّ إنّ ما ذكرنا من البيان، عبارة أخرى لما ذكره بعضهم من «أنّه يراد العموم من العام المخصّص إرادة تمهيدية ليكون ذكر العام توطئة لبيان مخصّصه» وليس

وجهاً آخر كما يظهر من كلام المحقّق النائيني. (١)

كما أنّ المراد من كون العام مستعملاً في معناه قانوناً ليكون حجّة في ظرف الشكّ، ليس بمعنى كون الشكّ مأخوذاً في موضوع العام كما في قوله: كلّ شيء طاهر، كما أفاده المحقّق المزبور (٢) بل المراد أنّ الداعي لاستعماله في العموم هو كونه حجّة في المتيقّن والمشكوك، لا حجّة في خصوص صورة الشكّ كما لا يخفى.

دليل القول بجواز التمسك على القول بالمجازية

هذا كلّّه إذا قلنا بأنّ العام المخصّص حقيقة في الباقي فقد عرفت أنّه يسهل استنتاج حكم المسألة الثانية منه. إنّما الكلام إذا قلنا بأنّه مجاز فهل هنا طريق لإثبات حجّية العام في الباقي أو لا؟ فهناك وجهان:

الأوّل: أنّه حجّة في الباقي، لأنّه إذا تعذرت الحقيقة فأقرب المجازات أولى وهو الباقي. يلاحظ عليه: كما أفاده الشيخ الأعظم وتبعه في الكفاية أنّ المراد من الأقربية، هو الأقرب للحقيقة حسب زيادة الأنس الناشئة من كثرة الاستعمال، لا الأقرب من جهة الكثرة. وبعبارة أخرى: إنّ انعقاد الظهور للفظ في معنى، معلول لأحد أمرين، إمّا كون اللفظ موضوعاً له أو كونه مستعملاً فيه بكثرة، وليس الباقي أحد الأمرين فينفى ظهوره فيه. الثاني: ما ذكره الشيخ الأعظم من أنّ دلالة العام على كلّ فرد من أفراده غير منوطة بدلالته على فرد آخر من أفراده، ولو كانت دلالة مجازية، إذ هي بواسطة عدم شموله للأفراد المخصوصة لا بواسطة دخول غيرها في مدلوله، فالمقتضي

٢. أجود التقريرات، ص ٤٤٤-٤٤٩.

١. أجود التقريرات، ص ٤٤٤-٤٤٩.

للحمل على الباقي موجود والمانع مفقود، لأنّ المانع في مثل المقام إنّما هو يوجب صرف اللفظ عن مدلوله، والمفروض انتفاؤه بالنسبة إلى الباقي لاختصاص المخصّص بغيره فلو شكّ فالأصل عدمه فليس ذلك على حدّ سائر المجازات حتى يحتاج إلى معيّن آخر بعد الصرف مع تعدّدها فإنّ الباقي متعيّن على حسب تعيّن الجميع عند عدم المخصّص مطلقاً. (١)

وأورد عليه المحقّق الخراساني بوجهين:

١- بأنّ دلالته على كلّ فرد إنّما كانت لأجل دلالته على العموم والشمول فإذا لم يستعمل فيه واستعمل في الخصوص كما هو المفروض مجازاً وكانت إرادة كلّ واحد من مراتب الخصوصيات ممكناً، كان تعيين بعضها بلا معيّن ترجيحاً بلا مرجّح.

٢- لا مقتضى لظهوره في الباقي لأنّ الظهور (و مثله الدلالة) يحصل بأحد الأمرين إمّا بالوضع وإمّا بالقرينة والأوّل مفقود لعدم وضعه للباقي، وأمّا القرينة فإنّما قامت على عدم إرادة الخارج لا على إرادة الباقي، وعلى ضوء هذا فالمانع وإن كان مدفوعاً بالأصل إلاّ أنّه لا مقتضى له بعد رفع اليد عن الوضع.

نعم يتمّ ما ذكره لو قال بما قلناه من منع استعمال العام في الخاص وأنّه مستعمل في العموم بالإرادة الاستعمالية، كما مرّ. (٢)

وقد قام المحقّق النائيني بالدفاع عن مقالة الشيخ حيث قال: إنّ هناك دلالات عرضية فإذا سقطت إحداها عن الحجّية بقيت غيرها من الدلالات على حجّيتها ضرورة أنّه إذا لم تكن دلالة العام على ثبوت الحكم لفرد، دخيلة في دلالته على ثبوته لفرد آخر، لم يكن خروج فرد ما عن الحكم، منافياً لبقاء دلالته على حكم

٢. كفاية الأصول: ٣٣٨/١.

١. مطارح الأنظار: ١٩٦.

الفرد الآخر فخرج بعض الأفراد إذا استلزم المجاز، لا يوجب ارتفاع دلالاته على ثبوت الحكم لبقية الأفراد التي لا يعمّها المخصّص. (١)

يلاحظ عليه: بأنّه ماذا يريد من الدلالات العرضية؟ هل يريد منها، الدلالات العرضية اللازمة للأوضاع المستقلّة كالمشترك اللفظي وهو غير صحيح جداً ولا يلتزم به القائل إذ ليس لفظ العام موضوعاً بأوضاع متعدّدة.

وإن أراد الدلالات العرضية الضمنية، في ضمن دلالة لفظ العام على الكل، ففيه أنّه إذا سقطت الدلالة الثانية لأجل كون العام مستعملاً في غير معنى الكلّ حسب الفرض، تبطل الدلالات التبعية.

الفصل الثالث:

في سراية إجمال المخصّص إلى العام وعدمها

إذا كان المخصّص مجملاً، فهل يسري إجماله إلى العام أو لا؟ وقبل الورود في صلب البحث نذكر صور المسألة فنقول:

إنّ المخصّص إمّا منفصل عن العام أو متّصل به، وعلى التقديرين فالمخصّص إمّا لفظي أو لبي (و اللبي المتّصل كالعقل والمنفصل عنه كالإجماع والسيارة) وعلى التقادير الأربعة فالإجمال تارة مفهومي وأخرى مصداقي وكلّ من الإجمال المفهومي والمصداقي على قسمين فإنّ إجمال المفهوم تارة يكون ناشئاً من تردّد مفهوم المخصّص بين الأقل والأكثر وأخرى من دورانه بين المتباينين ومثله إجمال المصداق وتصير الصور ست عشرة صورة.

وإن شئت قلت: المخصّص إمّا منفصل أو متّصل، والكلّ إمّا لفظي أو لبي هذه أربعة أقسام.

ثمّ الإجمال إمّا مفهومي أو مصداقي وكلّ منهما أمره دائر بين الأقل والأكثر، أو بين المتباينين، هذه أربعة أقسام أيضاً تضرب في الأربعة المتقدّمة فتكون الصور ست عشرة.

غير أنّ الإجمال المفهومي بكلا قسميه من التردّد بين الأقل والأكثر أو

المتباينين لا يتصوّر في المتّصل اللبّي كالعقل فإنّ العقل عارف بسعة موضوعه أو ضيقه، ولا يتردّد في موضوعه بين شيئين. نعم يتصوّر التردّد في الموضوع من حيث المصداق بين الأقلّ والأكثر أو المتباينين.

وعلى ذلك ينحصر البحث في أقسام لا تتجاوز عن أربعة عشر قسمًا:
فلنقدّم البحث.

أولاً: عن المخصّص اللفظي المنفصل بأقسامه؛
وثانياً: عن المخصّص اللفظي المتّصل بأقسامه؛
وثالثاً: عن المخصّص اللبّي المنفصل بأقسامه؛
ورابعاً: عن المخصّص اللبّي المتّصل بقسميه؛
وإليك دراسة الجميع.

وقبل الخوض في بيان أحكام الصور نذكر مختار المحقّق الخراساني وكيفية وروده في البحث .

واعلم أنّه قدّس سرّه قدّم الكلام في الشبهة المفهومية على المصدقية وجعل الكلام في مقامات ثلاثة:

الأول: في الإجمال المفهومي وجعله أقساماً أربعة، لأنّ الإجمال تارة يكون ناشئاً من دوران المفهوم بين الأقلّ والأكثر، وأخرى من دورانه بين المتباينين وعلى كلّ تقدير فالمخصّص إما متّصل أو منفصل.

ثمّ إنّ اختار رأياً ثلاثياً:

١- إذا كان الإجمال دائراً بين الأقلّ والأكثر وكان المخصّص منفصلاً فلا يسري إجماله إلى العام لا حقيقة ولا حكماً.

٢- إذا كان المخصّص منفصلاً وكان دائراً بين المتباينين فيسري إليه الإجمال

حكماً.

٣- إذا كان المخصّص متّصلاً يسري إجماله إلى العام حقيقة سواء كان الإجمال دائراً بين الأقل والأكثر، أو بين المتبائنين.

الثاني: الإجمال المصدّقي

ثمّ إنّه بعدما فرغ من البحث في الإجمال المفهومي، ورد في البحث عن الإجمال المصدّقي فجعل عدم جواز التمسّك في المتّصل مورد اتفاق، وأمّا المنفصل فجعل عدم جواز التمسّك موافقاً للتحقيق ولم يذكر عن تردّد الإجمال بين الأقل والأكثر والمتبائنين شيئاً.

الثالث: المخصّص اللبّي

ثمّ فصل فيه بين المتّصل فقال بعدم جواز التمسّك فيه وبجوازه في المنفصل، ولم يذكر عن الإجمال المفهومي شيئاً. بل خصّه بالمصدّقي فقط ولم يذكر من المصدّقي قسم التردّد بين المتبائنين بل خصّ كلامه بالأقل والأكثر فلاحظ. (١)

١- المخصّص اللفظي المنفصل المجمل مفهوماً المراد بين الأقل والأكثر

إذا كان المخصّص اللفظي المنفصل مجملاً مفهوماً دائراً أمره بين الأقل والأكثر كما إذا قال: أكرم العلماء، وقال منفصلاً: لا تكرم فساق العلماء، ودار مفهوم الفسق بين اختصاصه بالكبائر أو عموميتها لها وللصغائر، فهل إجمال المخصّص يسري إلى العام في مورد الشكّ أو لا، وبعبارة أخرى هل العام حجة في مرتكب الصغيرة أو لا؟ الحقّ، عدم السراية لا حقيقة ولا حكماً بل العام حجة في مورد الشكّ، وذلك لأنّ العام شمل بالإرادة الاستعمالية مرتكب الصغيرة وبما أنّ

١. كفاية الأصول: ٣٣٩/١ - ٣٤٥.

الأصل هو تطابق الإرادتين فهو مراد جداً أيضاً فصار العام حجة في هذا، ثم قام دليل آخر على التخصيص، ودار أمره بين الأقل والأكثر وبما أن حجته مشكوكة في الأكثر أي مرتكب الصغيرة فلا ترفع اليد عن الحجة القطعية، بالحجة المشكوكة، لأن الثانية ليست حجة إلا في مرتكبي الكبائر دون الصغائر.

وإن شئت قلت: إن العام لأجل استعماله في العموم حسب الإرادة الاستعمالية، انعقد ظهوره في العموم وبما أن الأصل هو تطابق الإرادة الاستعمالية مع الجدوية يكون حجة فيه قبل صدور المخصص، ثم إذا قام دليل على عدم التطابق في مورد، ترفع اليد عن الحجة بقدر ما قام الدليل وليس هو إلا الأقل لا الأكثر.

وإلى ذلك ينظر كلام المحقق الخراساني من أنه لا يسري إجمال الخاص إلى العام لا حقيقة ولا حكماً بل كان العام متبوعاً فيما ليس الخاص فيه متبوعاً.^(١)

وبعبارة ثالثة: إن الخاص لو ورد منفرداً من دون سبق عام لا يكون حجة في مورد مرتكب الصغيرة فكيف يكون حجة إذا سبقه العام، وانعقد ظهوره فيه وصار حجة لأجل أصالة التطابق بين الإرادتين.

ثم إن شيخ مشايخنا العلامة الحائري تنظر في دليل القوم، فقاس المخصص المنفصل، بالمتصل فكما أنه يسري إجمال المخصص المتصل إلى العام فكذلك المنفصل بشرط أن تكون عادة المتكلم على ذكر المخصص منفصلاً، فعندئذ يكون حكم المنفصل، حكم المتصل، ويجب إحراز عدم المخصص في مورد التمسك.^(٢)

يلاحظ عليه: أن إجمال المخصص المتصل يزاحم ظهور العام فلا يثبت ظهور له في مورد الصغيرة حتى يتمسك به. وهذا بخلاف ما إذا كان منفصلاً، فإنه لا يزاحم إلا حجية العام في العموم لا ظهوره فيه، لانعقاد ظهوره، وأما

٢. الدر، ص ٣٤٠.

١. كفاية الأصول: ٣٣٩/١.

المزاحمة فإنّما يزاحم حجّية العام فيما ثبتت حجّيته فيه وهو مرتكب الكبيرة وأمّا الصغيرة فلم تثبت حجّيته فيه حتى يزاحمه فيما هو ظاهر فيه.

أضف إليه ما ذكره هو عليه السلام في تعليقه، من أنّه لو صحّ ما ذكر لما جاز لأحد من أصحاب الأئمة التمسك بكلام إمام زمانهم من العموم والإطلاق لاحتمال ورود مخصّص أو مقيد في كلام إمام آخر والمفروض أنّ هذا المنفصل كالمتمّصل فيجب الوقف حتى يتمّ كلام تمام الأئمة عليه السلام وهو خلاف المتفق عليه.

٢- المخصّص اللفظي المنفصل المجمل مفهوماً مردّداً بين المتبائنين

إذا كان المخصّص اللفظي المنفصل، مجملاً مفهوماً مردّداً بين المتبائنين كما إذا قال: أكرم العلماء ولا تكرم زيدا العالم ودار أمره بين زيد بن عمرو وزيد بن بكر العالمين فهل يسري أو لا، الحقّ أنّه يسري حكماً، بمعنى أنّه لا يكون العام حجّة في حقّ هذين الشخصين، للعلم التفصيلي بسقوط العام عن الحجّية في حقّ أحدهما ومعه كيف يمكن أن يكون العام حجّة في مورد أحدهما أو كليهما. وعلى ذلك يجب إعمال قواعد العلم الإجمالي فلو كان لسان المخصّص رفع الوجوب، يجب إكرام كلا الرجلين حتى يحصل البراءة، وإن كان لسانه، تحريم إكرامه، يدور الأمر بين المحذورين فيعمل بحكمه من التخيير أو القرعة.

فإن قلت: ما الفرق بين صورة تردّده بين الأقل والأكثر، وتردّده بين المتبائنين حيث قلنا بعدم السرية في الأولى دون الثانية.

قلت: الفرق انحلال العلم الإجمالي في الأوّل إلى المتيقّن وهو مرتكب الكبيرة وإلى المشكوك وهو مرتكب الصغيرة، فيعمل في الثاني بالعام المقطوع حجّيته لو لم يكن هناك حجّة أقوى، وهذا بخلاف هذه الصورة لبقاء الإجمال بحاله وتردّده بين المتبائنين كما لا يخفى.

٣، ٤- المخصّص اللفظي المنفصل المجمل مصداقاً، بكلا قسميه

إذا كان المخصّص اللفظي منفصلاً ولكن دار أمره بين الأقل والأكثر أو المتبائنين حسب المصداق، كما إذا تردّد الفاسق بين تسعة وعشرة أشخاص أو تردّد عنوان المخصّص المبيّن مفهوماً مثل، زيد بن عمر بين نفرين، فهل يجوز التمسك بالعام في مورد الشكّ، أو لا، خلاف بين المتقدمين والمتأخّرين حيث إنّ الظاهر من القدماء التمسك دون المتأخّرين. ومورد البحث هو ما إذا أحرز عنوان العام كما إذا علم أنّ مورد الشكّ عالم، ولكن شكّ في انطباق عنوان المخصّص أعني الفاسق عليه ويكون المورد شبهة مصداقية للمخصّص، وأمّا إذا كان نفس عنوان العام مورداً للشبهة كما إذا شكّ في أنّه عالم أو لا، فهو شكّ في مصداق العام وهو خارج عن محلّ البحث ولم يقل أحد بالتمسك فيه بالعام.

دليل القائل بجواز التمسك بالعام

استدل القائل بالتمسك بما هذا حاصله: أنّ الخاص إنّما يزاحم العام فيما كان فعلاً حجّة فيه ولا يكون حجّة فيما اشتبه أنّه من أفراد فخطاب لا تكرم العالم الفاسق لا يكون دليلاً على حرمة إكرام من شكّ في فسقه فلا يزاحم العام، للشكّ في كونه مصداقاً، فلا يزاحم العام للقطع بكونه مصداقاً له فلو زاحمه يكون من قبيل مزاحمة الحجّة باللاحجة.

وأجاب عنه المحقّق الخراساني بأنّ الخاص وإن لم يكن دليلاً في الفرد المشتبه فعلاً، إلّا أنّه يوجب اختصاص حجّة العام في غير عنوانه من الأفراد فيكون قوله: أكرم العلماء دليلاً وحجّة في العالم غير الفاسق فالمصداق المشتبه وإن كان مصداقاً للعام بلا كلام إلّا أنّه لم يعلم أنّه من مصاديقه بما هو حجّة

لاختصاص حجّيته بغير الفاسق. (١)

وحاصل كلامه: أنّ الفرد المشتبه مصداق للعموم بما هو ظاهر في العموم ولم يحرز كونه مصداقاً له بما هو حجّة فإنّه حجّة في غير عنوان المخصّص وهو بعد غير محرز.

ولا يخفى ما في ظاهر هذا الجواب من الإشكال، لأنّه خلط بين باب التخصيص والتقييد، وما ذكر في الجواب صالح للاستدلال به في باب التقييد لا التخصيص.

توضيحه: أنّ تقييد المطلق يوجب تركّب موضوعه من موضوع المطلق، وقيد المقيّد، فإذا قال: إذا ظهرت أعتق رقبة، ثمّ قال: إذا ظهرت فاعتق رقبة مؤمنة، يكون الموضوع بعد التقييد مركباً من رقبة ومؤمنة فإذا شكّ في إيمان الرجل وعدمه يكون التمسك بالمطلق، تمسكاً بالدليل مع الشكّ في مصداقه، لأنّ المطلق بعد التقييد، صار بمنزلة المقيّد فالشكّ في الإيمان شكّ في قيد الموضوع وجزئه.

وهذا بخلاف التخصيص فإنّه لا يوجب تعنون العام بقيد زائد على ما جاء في لسان الدليل، بل يوجب خروج من ينطبق عليه عنوان الفاسق، والسرّ في ذلك، أنّ الحكم في العام متعلّق بالأفراد، خصوصاً في مثل قوله: أكرم كلّ عالم، والمخصّص يخرج كلّ من صدق عليه الفاسق، من دون إيجاب تقييد في ناحية العام.

ومن ذلك يظهر الخلط في كلام المحقّق النائيني عند الإجابة عن الاستدلال حيث قال: إنّ تمام الموضوع في العام قبل التخصيص هو طبيعة العالم فإذا ورد عليه المخصّص يكشف عن أنّ العالم بعض الموضوع وبعضه الآخر هو العادل فيكون الموضوع، هو العالم العادل فالتمسك في الشبهة المصداقية للخاص يرجع

١. كفاية الأصول: ٣٤٢/١ - ٣٤٣.

إلى التمسك فيها لنفس العام. (١)

ولا يخفى أنّ ذاك التقرير يناسب التقييد لا التخصيص وما يوجب تركب الموضوع من جزئين إنّما هو باب التقييد وأمّا التخصيص فبما أنّ الحكم متعلّق بأفراد العام أي أفراد مدخول كلّ يكون التخصيص موجبا لإخراج مصاديق الخاص من دون حدوث تركب في الموضوع أو تعنون في ناحيته.

والتحقيق أن يقال ولعله أيضاً مراد المحقّق الخراساني: أنّ الاحتجاج بشيء يتوقّف على إحراز أمور:

- ١- كون ما يحتجّ به ظاهراً في معناه، وغير مجمل في مفهومه.
- ٢- عدم قيام قرينة على خلاف الظاهر ولأجل ذلك لا يمكن الاحتجاج في محرز الفسق بالعموم.

٣- إحراز كون الإرادة الجدّية مطابقة للإرادة الاستعمالية ولأجل ذلك لا يمكن الاحتجاج بكلام الهازل واللاعب، لأجل عدم التطابق بين الإرادتين. إذا عرفت ذلك فاعلم أنّ المرحلتين الأولىين محرزتان في المقام ولكن الإشكال في المرحلة الثالثة وأنّ الإرادة الاستعمالية في هذا الفرد المشكوك هل هي مطابقة للإرادة الجدّية أو لا، ومع الشكّ في التطابق لا يمكن الاحتجاج بالدليل. والحاصل أنّ هنا تقريبين:

الأول: تقريب المحقّق الخراساني وحاصله أنّ الفرد وإن أحرز كونه مصداقاً للعام بما هو ظاهر فيه، لكنّه لم يحرز كونه مصداقاً بما هو حجة فيه، فإنّه حجة في غير عنوان المخصّص وهو بعد لم يحرز.

١. فوائد الأصول: ٥٢٥/١، وأجود التقريرات: ٤٥٩: «أنّ اثبات الحكم لشيء خارجاً إنّما هو فرع إحراز تحقّق تمام موضوعه وبما أنّ المفروض في محلّ البحث أن تحقّق تمام الموضوع مشكوك فيه في الخارج، لا يمكن التمسك بعموم العام لإثبات الحكم للفرد المشكوك.

الثاني: ما ذكرناه وحاصله: أنّ أساس الاستدلال هو إحراز التطابق بين الإرادتين وهو بعدُ غير محرز إذا شكّ في بقاء الفرد تحت العام المخصّص، أو بقائه تحت عنوان المخصّص، فهو بعد من الشبهة المصدّاقية لإحدى الإرادتين ويمكن إرجاع التقريبيين إلى تقريب واحد.

فإن قلت: ما الفرق بين القسم الأوّل والثالث أي الإجمال المفهومي والإجمال المصدّاقية إذا دار الأمر بين الأقل والأكثر، وقد قلنا بجريان أصل التطابق هناك دون هنا.

قلت: إنّ الإجابة عنها واضحة، لأنّ القصور هناك في أصل الحجّة الشرعية حيث إنّ الدليل لم يقدّم إلا على مرتكب الكبيرة دون الصغيرة فلا وجه لرفع اليد عن الثانية بالشكّ، مع قيام الحجّة على العموم الذي يعمّه وغيره، بخلاف المقام إذ لا قصور فيه في البيان فقد قامت على حرمة إكram الفاسق بما هو هو، والقصور في علم المكلف وإطلاعه وقلة إحاطته بالمصاديق وعندئذ يكون الفرد المشكوك مردّداً بين كونه مصداق الدليل الأوّل، أو مصداق الدليل الثاني ومع هذا التردّد، لا يجري أصل التطابق إذ ليس الشكّ في أصل التخصيص، لأنّ المفروض ورود التخصيص على عنوان الفاسق وإنّما الشكّ في وقوعه تحت أحد الدليلين أو إحدى الإرادتين فتدبّر.

تقريب للمحقّق النهاوندي لجواز التمسك

ثم إنّ للمحقّق النهاوندي^(١) تقريباً لجواز التمسك نقله شيخ مشايخنا العلامة الحائري في درره والمشكيني في تعاليقه على الكفاية وحاصله: أنّ عنوان «العلماء» شامل لمصاديقه الواقعية بجميع عناوينها الأولى والثانوية والأولى مثل

١. مؤلف تشریح الأصول المطبوع.

العالم العادل واقعاً والعالم الفاسق واقعاً، والثانية مثل العالم المشكوك عدالته وفسقه وانعقد له ظهور في جميع ذلك بحسب العموم الحالي نعم لا يشمل مقطوع الجهل كما لا يشمل الجاهل الواقعي وكذا لا يشمل مشكوك العلم وإن كان يشمل العالم الواقعي. وأمّا الخاص فهو شامل لمصاديق الفاسق الواقعي سواء كان أبيض واقعاً أو أسود كذلك أو مشكوكهما ولا يشمل مشكوك الفسق الذي يشملهم العام وإن كان شاملاً للفاسق الواقعي.

فحينئذٍ العالم مشكوك الفسق مصداق واقعي للعام ومصداق مشكوك للخاص فحينئذٍ لا يكون الخاص حجة في مشكوك الفسق مطلقاً لأنه لا يشملهم من حيث عنوان مشكوك الفسق، وإن كان يشملهم من حيث كونه فاسقاً واقعاً على تقدير كونه كذلك إلا أنه تمسك به في الشبهة المصداقية التي لا يجوز فيها التمسك قطعاً، وهذا بخلاف العام فإنه يشملهم من حيث عنوان مشكوك الفسق ولا يقدر كونه تمسكاً به في الشبهة المصداقية من حيث عنوان الفاسق الواقعي أو من حيث عنوان العادل الواقعي الذي كانا مشمولين للعام أيضاً. (١)

يلاحظ عليه أولاً: أنّ العموم الأحوالي، ليس شيئاً وراء الإطلاق الأحوالي وقد عرفت أنّ معنى الإطلاق كون الشيء تمام الموضوع للحكم، وأمّا تفسيره بتسرية الحكم إلى جميع حالات الموضوع وأخذها فيه فغير صحيح لأنّ الإطلاق هو طرد القيود لا ضمّ القيود، فما يظهر من كلامه من تفسير العام بكونه الفرد واجب الإكرام في الأحوال الثلاثة معلوم العدالة، والفسق ومشكوكهما غير واضح جداً.

١. لاحظ تعليقة المشكيني على الكفاية ٣٤١/١ ودرر الأصول لشيخ مشايخنا العلامة الحائري و تشریح الأصول للمحقّق النهاوندي وبما أنّ ما حرّره المشكيني أوضح من الكل اكتفينا به.

وثانياً: أنّ العموم الأحوالي فرع العموم الأفرادي، فلو علمنا ببقاء فرد تحت العام قطعاً وبقيناً يحكم بشمول حكم العام للأحوال الثلاثة وأمّا إذا شككنا في دخوله وخروجه فلا معنى للتمسك بالعموم الأحوالي مع الشكّ في العموم الأفرادي، فلو كان واقعاً تحت العام ثبت له العموم الأحوالي ولو خرج من تحته، لا تكون له تلك الأحوال ويكون من قبيل السالبة بانتفاء الموضوع.

وثالثاً: أنّ العام إنّما يمكن أن يكون متعرّضاً لحكم صورة الشكّ إذا أخذ الشكّ في موضوعه، والمفروض أنّه لم يؤخذ في موضوعه الشكّ في ثبوت عنوان المخصّص، ومعه كيف يكون متعرّضاً لحكم تلك الحالة.

وإن شئت قلت: يلزم أن يكون الدليل الواحد متعرّضاً لحكمين، واقعي وظاهري أمّا الأوّل، فهو حكم الأفراد حسب كونهم علماء، وأمّا الثاني فهو حكمهم بما أنّهم مشكوكو العدالة والفسق، وهذا ممّا لا يحتمله قوله: أكرم العلماء.

تقريب ثالث لجواز التمسك

إنّ هنا تقريباً ثالثاً لجواز التمسك بالعام في الشبهة المصدّقية للمخصّص ذكره الشيخ من جانب المجوّزين في التقريرات وحاصله؛ أنّ مقتضى استصحاب حكم العام فيما قطع باندرج المشكوك فيه ثمّ شكّ في خروجه، هو كون مورد الشكّ محكوماً بحكم العام.

يلاحظ عليه: الكلام في التمسك بالعام، لا في استصحاب حكم العام. أضف إليه أنّه من قبيل الشكّ الساري أعني قاعدة اليقين، لا من قبيل الاستصحاب ولا دليل على حجّية القاعدة الأولى فإنّ أدلّة الاستصحاب ظاهرة في وجود اليقين حال الشكّ ولأجل ذلك يقول: لا تنقض اليقين (أي اليقين الفعلي) بالشكّ (الفعلي) والحال أنّه في قاعدة اليقين مرتفع.

وأما كون المقام من قبيل الشكّ الساري فلأجل أنّ اليقين وإن كان موجوداً في ظرف صدور العام أي اليقين بأنّ زيداً عالم وواجب إكرامه ولكن بعد صدور الخاص سرى الشكّ إلى نفس اليقين، وأنه هل كان زيد في زمن صدور العام محكوماً بحكمه جداً أو كان محكوماً بإرادة استعمالية وغير جدية. ومعه لا تشمله أدلة الاستصحاب.

التقريب الرابع لجواز التمسك

إنّ ظاهر عنوان العام كونه مقتضياً للحكم وظاهر عنوان المخصّص كونه مانعاً فإذا شكّ في فرد على النحو المتقدم يكون من قبيل ما أحرز فيه المقتضي وشكّ في المانع والأصل عدمه.

يلاحظ عليه: أنّ هذا هو القاعدة المعروفة بـ«قاعدة المقتضي والمانع» التي شيّد أركانها المحقق الشيخ هادي الطهراني في رسائله، وهو بعد غير ثابت، لأنّ تلك القاعدة غير قاعدة الاستصحاب، وهما غير قاعدة اليقين ولا يمكن أن يكون اللسان الواحد متعرّضاً لقواعد ثلاث مختلفة وسوف يوافقك الفرق بين القواعد الثلاث في بحث الاستصحاب.

أضف إلى ذلك أنّه ربّما لا يكون المخصّص بالنسبة إلى العام من قبيل المانع: كما إذا قال بعد قوله: أكرم العلماء وليكن العلماء عدولاً، فالشكّ في كون زيد عادلاً شكّ في جزء المقتضي لا في وجود المانع.

إلى هنا تبين أحكام الأقسام الأربعة للمخصّص المنفصل اللفظي وإليك الكلام في الأقسام الأربعة للمخصّص اللفظي المتصل .

في أحكام المخصّص اللفظي المتّصل بأقسامه الأربعة

ويقع الكلام في الأقسام الأربعة:

١- لو كان المخصّص اللفظي متّصلاً مجملاً من حيث المفهوم دائراً أمره بين الأقلّ والأكثر كما إذا قال: أكرم العالم غير الفاسق أو إلّا الفاسق.

٢- تلك الصورة وكان دائراً أمره بين المتبائنين كما إذا قال: «غير زيد» أو «إلّا زيداً» ودار أمره بين زيد بن عمرو وزيد بن بكر، فلا كلام في عدم حجّية العام في مورد الشكّ فيهما. أمّا الأوّل: فلأنّ التخصيص بالمتّصل أشبه شيء بالتقييد حيث يعود الموضوع مركّباً من العام وعنوان غير الفاسق فلا بدّ في الحكم بوجود الإكرام من إحراز كلا الجزئين وهو بعد غير محرز وإن كان عنوان العام محرزاً للشكّ في كون مرتكب الصغيرة فاسقاً.

فإن قلت: ما الفرق بين المخصّص المتصل والمنفصل حيث صحّ التمسك به في الثاني دون الأوّل؟

قلت: الفرق واضح حيث إنّ اتصال المخصّص، يوجب عدم انعقاد ظهور للدليل إلّا في العنوان المركّب وليس هنا إلّا دليل واحد وله ظهور واحد، وهذا بخلاف ما إذا كان المخصّص منفصلاً، فأنه ينعقد للعام ظهور فيه، والمخصّص بانفصاله لا يزاحم ظهوره في العموم وإنّما يزاحم حجّيته فيه وبما أنّ المخصّص المنفصل ليس حجّة إلّا في مرتكب الكبائر دون الصغائر حتى لو لم يكن هناك عام لا يصحّ التمسك بالمخصّص في الفرد المشكوك وعندئذٍ يتمسك بالعموم فيه أخذاً بالعام الذي هو حجّة فيما لا حجّة أقوى منه والمفروض عدمه.

وأما الثاني: فيظهر حكمه ممّا سبق فلا يجوز التمسك بالعام لأنّه كما يجب

إحراز كون الرجل عالماً هكذا يجب أن يحرز كونه غير زيد وبما أنه مجمل مفهوماً، فلا يمكن إحرازه إلا بعد الوقوف على مفهومه وهو بعد غير محرز.

٣- ما إذا كان المخصّص لفظياً متصلاً وكان أمره دائراً بين الأقل والأكثر من حيث المصادق كما إذا قال: أكرم العلماء غير الفساق وشكّ في عدد الفساق ودار أمرهم بين عشرة وتسعة.

٤- الصورة السابقة ولكن دار أمره بين المتباينين كما إذا قال: أكرم العلماء غير زيد بن بكر وتردّد مصادق ذلك المفهوم المبيّن بين رجلين، فلا يجوز التمسك بالعام فيهما بعين ماقلناه في المنفصل.

في المخصّص اللبّي المتّصل بأقسامه الأربعة

والصور المتصوّرة فيه في بدء النظر أربع:

١- إجمال المخصّص من حيث المفهوم الدائر أمره بين الأقل والأكثر.

٢- إجمال المخصّص من حيث المفهوم الدائر أمره بين المتباينين.

٣- إجمال المخصّص من حيث المصادق المرّدّد بين الأقل والأكثر.

٤- إجمال المخصّص من حيث المصادق المرّدّد بين المتباينين.

غير أنّ الصورتين الأوليين لا يتصوّران، لأنّ المراد من المخصّص اللبّي المتّصل هو العقل، وهو لا يتردّد في موضوعه حتّى يتردّد بين الأقل والأكثر أو بين المتباينين، فيحكم بقبح الكذب مطلقاً أو بقبح الضارّ من غير تردّد ولأجل ذلك يسقط الكلام في القسمين الأولين. وأمّا الصورتان الأخيرتان فيمكن التردّد بينهما كما في المخصّص اللفظي إذ العقل وإن كان لا يتردّد في حكمه وموضوعه الكلّيين وأمّا الفرد الخارجي فيمكن التردّد فيه بكلتا الصورتين.

ثم المراد من المخصّص اللبي المتصل، ما إذا كان موجوداً في ذهن المتكلّم والمخاطب حين إلقاء الخطاب ويصحّ للمتكلّم أن يتكلّ عليه في مقام التخاطب كالحكم البديهي أو ما يقرب منه.

وأما إذا حصل القطع للعبد بعد زمان التخاطب وبعد التأمّل والتفكّر، كما إذا قال المولى: أكرم جبراني فقطع العبد بعد مدّة أنّه لا يريد أعداءه من الجيران فهو داخل في اللبي المنفصل. وفي القسم الأوّل لا ينعقد للعام ظهور إلاّ في المقيّد بغير عنوان الخاص وعندئذٍ يجب إحراز كلا القيدين والمفروض خلافه.

وما عن الشيخ الأنصاري والمحقّق الخراساني، من التمسك بالعام في الشبهة المصداقية فيما إذا كان المخصّص لبيّاً راجع إلى غير هذه الصورة ممّا يشبه أن يكون كالمنفصل. قال في الكفاية: وأمّا إذا كان المخصّص لبيّاً فإن كان ممّا يصحّ أن يتكلّ عليه المتكلّم في مقام البيان فهو كالمّتلّ حيث لا يكاد ينعقد معه ظهور للعام إلاّ في الخصوص وإن لم يكن كذلك فالظاهر بقاء العام في المصداق المشتبه على حجّيته كظهوره فيه وسيوافيك ضعفه. (١)

في المخصّص اللبي المنفصل بأقسامه الأربعة

وصوره أيضاً أربع مثل ما سبق. والمراد من اللبي المنفصل هو قيام السيرة أو الإجماع أو حصول القطع على خلاف العام وحكم اللبي المنفصل، هو حكم اللفظي المنفصل، حذو النعل بالنعل فلا يسري الإجمال إلى العام إذا كان إجمالاً

المخصّص مفهوماً دائراً بين الأقل والأكثر وإنّما يسري فيما إذا كان إجمال المخصّص مفهوماً دائراً بين المتبائنين كما إذا قام الإجماع على عدم إكرام زيد المرّدّد بين كونه ابن بكر أو ابن عمرو، كما لا يصحّ التمسك بالعام في الشبهة المصداقية في كلا الموردین.

غير أنّ الشيخ والمحقّق الخراساني أجازا التمسك بالعام إذا دار إجمال المخصّص بين الأقل والأكثر مصداقاً وأوضحه المحقّق الخراساني بقوله: إذا قال المولى: أكرم جيراني وقطع بأنّه لا يريد إكرام من كان عدوّاً له منهم كان أصالة العموم باقية على الحجّية بالنسبة إلى من لم يعلم بخروجه عن عموم الكلام للعلم^(١) بعداوته لعدم حجّة أخرى بدون ذلك على خلافه، بخلاف ما إذا كان المخصّص لفظياً فإنّ قضية تقديمه عليه هو كون الملقى إليه كأنّه كان من رأس لا يعمّ الخاص كما كان كذلك حقيقة فيما كان الخاص متصلاً، والقطع بعدم إرادة العدو لا يوجب انقطاع حجّيته إلّا فيما قطع أنّه عدوّه لا فيما شكّ فيه كما يظهر هذا من صحّة مؤاخذه المولى لو لم يكرم واحداً من جيرانه لاحتمال عداوته له وحسن عقوبته على مخالفته وعدم صحّة الاعتذار عنه بمجرد احتمال العداوة كما لا يخفى على من راجع الطريقة المعروفة والسيرة المستمرة بين العقلاء التي هي ملاك حجّية أصالة الظهور وبالجملة كان بناء العقلاء على حجّيتها بالنسبة إلى المشتبه هاهنا بخلافه هناك.^(٢)

والسرّ وجود التفاوت بين إلقاء حجّتين وتكون قضيتيهما بعد تحكيم الخاص على العام كأنّه لم يعمّه الحكم من رأس وكأنّه لم يكن بعامّ بخلافه هاهنا فإنّ الحجّة الملقاة ليست إلّا أمراً واحداً والقطع بعدم إكرام العدو لا يوجب رفع اليد عن عمومه إلّا فيما قطع بخروجه. بل ربّما يمكن أن يقال: إنّ قضية عمومه للمشكوك أنّه ليس فرداً لما علم

١ . متعلق لقوله: «بخروجه».

٢ . كفاية الأصول: ٣٤٤/١.

بخروجه من حكمه بمفهومه (كالمؤمن) فالحكم بعمومه، يوضح أنه ليس بمؤمن.
وحاصل ما أفاده يتلخص في أمور:

١- إنّ المخصّص المنفصل اللفظي يوجب تقيّد موضوع العام في مقام الحجّية بغير عنوان الخاص كما كان كذلك حقيقة فيما كان الخاص متصلاً، وهذا بخلاف ما إذا كان المخصّص لبيّاً فإنه لا يوجب انقطاع حجّيته إلّا فيما قطع بعداوته.

٢- جرت سيرة العقلاء على التمسك بالعام في الموارد المشكوكة وعدم صحّة الاعتذار باحتمال العداوة.

٣- إنّ إلقاء الحجّتين وتقديم إحداها على الأخرى يوجب كون الملقى إليه كأنه كان من رأس لا يعمّ الخاص كما كان كذلك حقيقة فيما كان الخاص متصلاً بخلاف إلقاء الحجّة الواحدة فإنه لا يوجب رفع اليد إلّا في المقطوع.

٤- يتمسك بعموم العام ويحكم للفرد المشكوك أنه ليس من أقسام الفرد المقطوع خروجه. كما في مثال: «لعن الله بني أمية قاطبة» فلو شكّ في إيمان أحد، يحكم بعموم الحكم أنه ليس مؤمناً.

يلاحظ عليه: أمّا أولاً فإنّ المخصّص اللبي المنفصل كالمخصّص اللفظي المنفصل فإنه لا يصادم عموم العام وإنّما يصادم حجّيته حسب ما اختاره هو ﷺ عند البحث عن المخصّص اللفظي المنفصل، لأنّه حجّة

من الحجج فكما أن اللفظي يجعله حجة في غير عنوان الخاص - حسب تقريره - هكذا اللبي يجعله حجة في غير عنوانه أعني العدو فعندئذ يجب إحراز كلا العنوانين ولا يكفي إحراز عنوان واحد.

وثانياً: ما ذكره من الفرق بين إلقاء الحجتين وإلقاء حجة واحدة لا يرجع إلى شيء فإن حكم العقل أيضاً حجة مثل الحجة اللفظية بل أقوى منها، لأنه حجة قطعية يفيد العلم بخلاف النقل فإنه حجة غير مفيد له.

وثالثاً: دعوى جريان السيرة على التمسك بالعام في الشبهة المصدقية فيما إذا كان المخصص لبياً، ممّا لا دليل عليها.

ورابعاً: إن إحراز حال الفرد المشتبه بالأصل اللفظي فرع كونه حجة في مثبتاته فإن الحكم بكفر المشتبه في آل أمية لازم عقلي لبقاء العموم في عمومه ولم تثبت حجية الأصل اللفظي في لوازمه وإن ادعى بعضهم حجّيته فيها.

ثم إن القول بعدم جواز التمسك بالعام من جهة الشبهة المصدقية ممّا أثاره الشيخ الأعظم بعدما كان المشهور عند القدماء هو جواز التمسك ولأجل ذلك إذا دار أمر اليد بين أن تكون يد ضمان وعدمه حكموا بالضمان تمسكاً بقوله عليه السلام: «على اليد ما أخذت حتى تؤدّي»^(١) كما حكموا بانفعال الماء إذا دار أمره بين كونه قليلاً أو كثيراً. وقد عرفت عدم صحة التمسك، إمّا لأن المخصص يوجب تعنون العام بعنوان خاص مشكوك وجوده في مورد الشك وإمّا لأن الاحتجاج مبني على إحراز أمور ثلاثة، والثالث منها غير موجود في مورد الشبهة على ما عرفت. وعلى كل تقدير فهناك تفاصيل عن الأعلام نشير إليها:

١- تفصيل للشيخ الأعظم

ذهب الشيخ الأعظم إلى تفصيل آخر غير ما أفاده المحقق الخراساني وهو أن التخصيص تارة يوجب تعدد الموضوعين وتنويعهما كالعالم والفاسق، والعالم غير الفاسق وأخرى لا يوجب ذلك كما إذا لم يعتبر المتكلم صفة في موضوع الحكم غير ما أخذه عنواناً في العام وإن علمنا بأنه لو فرض في أفراد العام من هو فاسق

١. سنن البيهقي: ٩٥ و ٩٠/٦، و مستند أحمد: ١٣ و ٨/٥.

لا يريد إكرامه فعلى الأوّل لا وجه لتحكيم العام وأغلب ما يكون ذلك إنّما هو في التخصيصات اللفظية وعلى الثاني يجب تحكيم العام وأغلب ما يكون إنّما هو في التخصيصات اللبّيّة. (١)

و يمكن تحرير مقصده بوجه آخر وإن علّله هو بغير هذا الوجه وحاصله: أنّه على الأوّل، لا يلزم من خروج المشكوك، تخصيص زائد لأنّ العام قد خصّص بالعنوان الكلي المنطبق على الكثير والقليل فلو لم يحكّم العام في مورد الشك لا يلزم منه إلّا تخصيص واحد. وهذا بخلاف القسم الثاني فإنّ كلّ فرد خرج بنفسه وبذاته، ودخوله تحت جامع كالفاسق ارتجالي، لا عبرة به في التخصيص ويكون عدد التخصيص بعدد الأفراد فلو لم يحكّم العام لزم التخصيص الزائد.

وعلى ذلك، التخصيص اللبّي على قسمين تارة يقف العقل على علّة الخروج وملاك التخصيص كأن يقف على أنّ الأفراد بما هم فسقة لا يرد إكرامهم وبما أنّ الحثيات التعليلية، جهات تقييدية، يكون موضوع العام حسب نظرهم متقيداً بهذا القيد، وأخرى يقف الإنسان على خروج عدّة من تحت العام من دون أن يقف على ملاك الحكم وإن كان يجمعهم عنوان الفاسق وعندئذ إذا شكنا في خروج بعض دون بعض يكون الشكّ في التخصيص الزائد وكان العام محكّماً، كما إذا وقف عن دليل نقلي على خروج زيد وبكر وشكّ في خروج ثالث، فبما أنّ خروج كلّ واحد، تخصيص على حدة، يكون الشكّ في خروج الفرد الثالث شكّاً في التخصيص الزائد ويكون العام هو المرجع.

ومن هنا يظهر أنّه ليس الفارق هو اللفظي واللبّي، بل الفارق كون الخارج هو العنوان أو ذوات الأفراد.

٢- تفصيل للمحقّق النائيني

ثم إنَّ للمحقّق النائيني تفصيلاً في مورد التمسك بالعام في الشبهة المصداقيّة وإليك بيانه: لو ورد عامّ وعلم أنّ المولى لا يريد جميع ما ينطبق عليه عنوان العام كيف ما اتّفق وهذا على قسمين:

١- ما يصلح أن يكون قيماً للموضوع ولم يكن إحراز انطباق ذلك العنوان على مصاديقه من وظيفة الأمر والمتكلّم بل كان من وظيفة المأمور والمخاطب، كما إذا قال: «انظروا إلى رجل قد روى حديثنا...» حيث علم أنّ العام غير مقصود وقام الإجماع على اعتبار العدالة في المجتهد الذي يرجع إليه في القضاء، ففي مثله يكون المخصّص اللبي كالمخصّص اللفظي، حيث يكون القيد جزءاً للموضوع وفي مثله لا يجوز التمسك بالعام في الشبهة المصداقيّة بل يجب إحراز كونه عادلاً كما يجب إحراز كونه مجتهداً.

٢- ما لا يصلح لأن يكون قيماً للموضوع بل يكون كاشفاً عن ملاك الحكم وعلته من دون أن يوجب ذلك تقييد موضوع الحكم به حيث إنّه لا يصحّ تقييد موضوع الحكم بما هو ملاك ويكون إحراز العنوان من وظيفة الأمر والمتكلّم وهذا كما في قوله: «اللهمّ العن بني أميّة قاطبة»، حيث نعلم أنّ الحكم لا يعمّ كلّ بني أميّة حتّى من كان مؤمناً منهم، ولكن العنوان الذي وقفنا به على خروج بعض الأفراد لا يصحّ أن يقع قيماً للموضوع، كعنوان غير الخير أو المؤمن وذلك لأنّ حكم اللعن بنفسه لا يصلح أن يعمّ المؤمن أو الخير حتّى يصحّ تخصيصه بأحد هذين العنوانين وهذا بخلاف الفاسق، فانه يصلح أن يكون قيماً بل لا يصلح إلاّ لذلك. كما أنّ إحراز وجود ملاك اللعن في بني أميّة من وظيفة المتكلّم حيث إنّه لا يصلح له إلقاء مثل هذه الأمور إلاّ بعد إحراز ذلك، فلو فرض أنّه علمنا من

الخارج أنّ خالد بن سعيد مثلاً كان مؤمناً كان ذلك موجباً لعدم اندراجه تحت العموم ولكن المتكلم لم يبيّنه بمصلحة اقتضت ذلك فلا يجوز لنا لعنه لمكان علمنا بعدم ثبوت ملاك الحكم فيه وأمّا إذا شككنا في إيمان أحد من بني أمية فاللازم الأخذ بالعموم وجواز لعنه لأنّه من نفس العموم يستكشف أنّه ليس بمؤمن وأنّ المتكلم أحرز ذلك حيث إنّه من وظيفته كان إحراز ذلك، فلو لم يحرز أنّ المشكوك شقيّ لما ألقى العموم كذلك.

والضابط الكلّي في بطلان التمسك وصحّته هو أنّه لو كان القيد من العناوين المنوعة الممكن أخذه في موضوع الحكم وكان إحراز انطباق العنوان على الأفراد بيد المكلف لا يجوز فيه التمسك.

وأما إذا لم يكن القيد منوعاً للموضوع وكان إحراز وجود الملاك (العنوان) على عهدة المتكلم والأمر ففي مثل ذلك يجوز التمسك لبساطة موضوع العام وعدم تركّبه ولا يفرق فيه بين أن يكون من العقل الضروري أو النظري أو الإجماع ففي الجميع يصحّ التعويل على العام في الشبهات المصدّقية. (١)

وحاصله: أنّ المخصّص إذا كان كاشفاً عن تقييد موضوع العام فلا يجوز التمسك بالعموم في الشبهة المصدّقية أبداً وإذا كان كاشفاً عن ملاك الحكم فقط من دون تقييد فلا مانع من التمسك بالعموم بل يكون كاشفاً عن وجود الملاك في المشكوك.

ثمّ إنّه ذكر صورة ثالثة وهي أنّه إن تردّد أمره ولم يحرز كونه قيدياً أو ملاكاً فلو كان من الأحكام العقلية الضرورية يمكن الاتكال عليه فيكون قيدياً وإن كان نظرياً أو إجماعياً لا يصحّ الاتكال عليه، فيلحق بالقسم الثاني فيتمسك بالعموم

١. فوائد الأصول: ٥٣٦-٥٣٩ ولاحظ أجود التقريرات: ١/٤٧٥، واللفظ للأول. وراجع في توضيحه

المحاضر ات: ٢٠٣/٥-٢٠٤.

لجواز أن يكون الفرد المشكوك قد أحرز المولى وجود الملاك فيه، مع احتمال أن ما أدركه العقل أو قام عليه الإجماع من قبيل الملاك.

يلاحظ عليه: أمّا أولاً: فلأنّ إلقاء العموم لو كان ملازماً لكون كلّ فرد فرد من بني أمية واجداً لملاك اللعن أعني بغض أهل البيت عليهم السلام أو كونهم غير مؤمنين، صحّ ما ذكره، لأنّ إحراز الملاك من وظائف المولى وأنّ إلقاء مثل هذا العموم لا يصحّ إلاّ بعد إحراز ذلك.

وأما إذا كان إلقاء العموم لا لأجل كون كلّ فرد ملازماً للملاك، بل لوجود الملاك في أكثرهم لكن ألقى الحكم بصورة العام لوجود المصلحة في تأخير البيان (كما ذكره قدس الله سرّه) فلا يكون سكوت المولى عن حكم ذلك الفرد دليلاً على كونه واجداً لملاك اللعن بل يكون لأجل مصلحة مقتضية لإلقاء الحكم بصورة العام كما في المولى الحقيقي أو لجهله بعدم الملاك فيه كما ربّما يتفق في الموالي العرفية.

وحينئذٍ لا يكشف الحكم بالعموم أنّ المولى أحرز الملاك في كلّ واحد حتّى يصحّ لنا الأخذ به ويلعن الجميع حتّى الفرد المشكوك لعدم إحراز أنّ الملاك موجود في كلّ واحد بل من المحتمل أنّه غير موجود في بعضهم وأنّ المولى أخر البيان لأجل مصلحة اقتضت ذلك التأخير. وثانياً: أنّ الموضوع للحكم لا يمكن أن يكون أعمّ من الملاك، فإذا كان الملاك لجواز اللعن هو بغض أهل البيت - سلام الله عليهم - وأمکن أن يكون أبناء أمية على قسمين، مبعضاً وغير مبعض كما اتفق في خالد بن سعيد وغيره فلا يصحّ أن يكون الموضوع هو مطلق أبناء أمية بل ضيق الملاك يكشف عن وجود قيد في الموضوع من نحو «غير المؤمن» وعندئذٍ يلحق القسم الثاني بالقسم الأوّل، ويكون الشكّ في جواز لعن أحدٍ ناشئاً من عدم إحراز جزء الموضوع كما لا يخفى.

وثالثاً: أنّ الشكّ في خروج فرد في كلا القسمين لا يخلو عن إحدى صورتين: إمّا أن يكون الخروج تحت ضابط من الضوابط وعنوان من العناوين كالفاسق وغيره أو يكون الخروج أفرادياً، ويكون اجتماعها تحت عنوان أمراً ارتجالياً لا دخل له في الموضوع ففي الأول لا يصحّ التمسك لأنه شكّ في وجود جزء الموضوع بخلاف الثاني، لأنه شكّ في التخصيص الزائد كما لا يخفى، ويتّحد مع تفصيل الشيخ الأعظم.

ورابعاً: أنّ ما ذكره من الصورة الثالثة أعني مالا يتبين أنه من ملاكات الأحكام أو من قبيل قيود الموضوع لا يتصوّر في الأحكام العقلية كما هو مفروض الكلام، لأنه أعرف بحال موضوعه ولا يشكّ في كليّات الموضوع وخصوصياته.

تفصيل ثالث: إذا كان الحكم الذاتي للموضوع هو الحرمة والفساد. وكانت الحلية والصحة على خلاف طبع الموضوع، وكان الحكم بهما على وجه الندرة والقلة، وبصورة الاستثناء ففي هذه الموارد لو شكّ في مورد أنه باق تحت حكم العام، أو خارج عنه وواقع تحت موضوع المخصّص، فالعام هو المحكّم حتى يثبت الخلاف وإن كان تمسكاً بالعام في مورد الشبهة المصدقية وإليك بعض الأمثلة:

١- إنّ الأصل في النظر إلى المرأة هو الحرمة خرج عنه ما ورد في الآية المباركة أعني قوله سبحانه: ﴿وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ آبَاءِ بُعُولَتِهِنَّ﴾ (النور/٣١). فلو شكّ في امرأة أنها من المحارم أو لا، لا يجوز النظر إليها أخذاً بحكم طبع الموضوع وهو حرمة النظر.

٢- الأصل في الوقف هو حرمة بيعه وفساده إلا في موارد نادرة التي ذكرها الشيخ الأعظم في شرائط العوضين كالخوف من الفتنة والفساد أو خروجه عن

حيّز الانتفاع أو غير ذلك فلو واجهنا أنّ هناك من يبيع الوقف واحتملنا اقترانه بواحد من المجوّزات لا يجوز بيعه تمسكاً بطبع الحكم إلا إذا أحرز المجوّز.

٣- الأصل في مال اليتيم هو حرمة التصرف تكليفاً ووضعاً، للمولى وغيره من عدول المؤمنين إلا إذا كانت هناك غبطة في التصرف فلو قام أحد ببيع مال اليتيم واحتملنا اقترانه بالغبطة لا يجوز شراؤه إلا بعد الإحراز ولا تجري في أمثال الموارد، أصالة الصحة في فعل المسلم، لأنّها إنّما تجري إذا لم يكن الأصل الأوّلي في المورد هو الحرمة والفساد، كما إذا أراد الإنسان بيع مال نفسه فيحمل فعله على الصحة.

٤- لوتلف مال الغير تحت يد الإنسان فالأصل فيه هو الضمان إلا إذا كانت اليد يد أمانة، فلو تلف مال وشكّ في كيفية اليد أنّها يد أمانة أو لا، فالأصل فيه الضمان، ولأجل ذلك حكم الفقهاء في مثل المورد بالضمان وإن كان المورد، من قبيل الشبهة المصدقية لقوله على اليد ما أخذت حتى تؤدّي.

٥- الأصل في اللحوم البحرية هي الحرمة إلا السمك ذات الفلّس، فلو شكّ في نوع سمك أنّه من ذوات الفلّس أو لا، فالأصل فيه الحرمة حتى يثبت الخلاف.

وبذلك يعلم وجه التفريق في كلام الشيخ في فرائده ومتاجره، بين الصلاة على الميت، وبيع مال اليتيم، حيث تجري أصالة الصحة في الأولى دون الثاني فلو قام أحد بإقامة الصلاة على الميت وشككنا في صحّة صلاته وفسادها تحمل على الصحة ولو قام هو ببيع مال اليتيم، أو الوقف، لا يحمل على الصحة إذا كان هناك شك في وجود المسوّغ للبيع.

وهل الدليل في المقام هو العام كما عليه المشهور، أو الأصل المصطاد من الشرع في هذه الموارد وجهان ولعلّ الثاني أظهر. لما ذكر من لزوم إحراز الغبطة في بيع غير الولي دونه.

في إحراز حال الموضوع بالأصل العملي

إنّ عدم صحّة التمسّك بالعام في مورد الشبهة المصدّاقية إنّما هو في مورد لم يحرز عنوان المخصّص وجوداً أو عدماً بأصل موضوعي وإلاّ فيتمسّك بالمخصّص في الأوّل، وبالعام في الثاني.

فلو قال: أكرم العلماء وقال: لا تكرم الفساق منهم، وكان الفرد المشكوك مستصحب الفسق أو عدمه، فيحكم باستصحاب فسقه بأنّه لا يجب أو يحرم إكرامه، وباستصحاب عدمه بأنّه واجب الإكرام وهذا، ما يقال من أنّ الأصل الموضوعي ينقح حال الموضوع من كونه فاسقاً أو غير فاسق، فيدخل المورد تحت أحد الدليلين، والمراد من الأصل المنقح للموضوع ما إذا كان حال كونه موجوداً، محكوماً بإحدى الحالتين ثمّ شكّ في بقاء تلك الحالة، كما مثلناه وأمّا إذا لم يكن موجوداً في زمان ومحكوماً بإحدهما فهل يمكن تنقيح حال الموضوع باستصحاب الحالة العدمية الأزلية بأنّ يقال: بأنّه عندما لم يكن موجوداً، لم يكن فاسقاً، ولما انقلب العدم الأوّل إلى الوجود، نشكّ في انقلاب العدم الثاني إليه وعدمه فنستصحب بقاء العدم الثاني إلى زمن حدوث وجوده وتسريته إلى زمن الشكّ وهذا ما يطلق عليه استصحاب العدم الأزلي وقد وقع مجالاً للنقد والإشكال والنقض والإبرام، فذهب قوم منهم المحقّق الخراساني إلى جواز استصحابه، وأنّه ينقح به حال الموضوع فيتمسّك بأحد الدليلين، حسب مقتضى الاستصحاب،

وذهب آخرون منهم المحقق البروجردي إلى بطلانه، وأنه ليس مصداقاً عرفياً لقوله: «لا تنقض اليقين بالشك» ولو خولف لا يقال أنه نقض يقينه بالشك.

وعلى كل تقدير فقد استدل المحقق الخراساني على جواز التمسك به بما هذا توضيحه:

إنّ الباقي تحت العام على قسمين:

الأول: أن يكون الباقي تحتته معنوياً بعنوان خاص، إذا كان المخصّص متصلاً و كان وصفاً للعام إمّا بصورة الموجبة المحصلة كما إذا قال: أكرم العلماء العدول، أو بصورة الموجبة المعدولة كما إذا قال: أكرم العلماء غير الفساق ويجمع القسمان أنّ العام معنون بعنوان وجودي ففي هذين الموردين لا يجدي استصحاب عدم الأزلي لإثبات العنوان الوجودي، وذلك لأنّ استصحاب عدم كونه فاسقاً بصورة عدم الأزلي لا يثبت شرعاً كونه عادلاً لأنّه نظير نفي أحد الضدّين وإثبات الضدّ الآخر، كما أنّ استصحابه لا يثبت كونه غير فاسق، لأنّ المستصحب أمر عدمي، والقيد المأخوذ في الموضوع أمر وجودي وتلازمهما عقلاً لا يكون دليلاً عليه شرعاً والمستصحب بما أنّه أمر أزلي، لا يتوقّف صدقه على وجود الموضوع بخلاف الموجبة المعدولة الواقعة نعتاً، فهو يتوقّف على وجود الموضوع، فاستصحاب أحدهما لا يثبت الآخر، لتغايرهما مفهوماً وحقيقة.

وأما إذا كان المخصّص منفصلاً، أو كان متصلاً بصورة الاستثناء وشبهه، ففي هذين الموردين يصحّ التمسك بالأصل لتنقيح حال الموضوع وأنّه باق تحت العام غير خارج عنه وذلك للفرق بين المقام وما سبق، فإنّ التخصيص بالمنفصل أو بالاستثناء لا يوجب تعنون العام بعنوان خاص، بل جميع العناوين بالنسبة إليه سواسية، غير أنّه يجب أن لا ينطبق عليه عنوان الخاص فقط وعندئذٍ يكفي في سلب عنوان الخاص، نفس الأصل الأزلي، فيكون من قبيل إحراز أحد الجزئين بالوجدان، والجزء الآخر (سلب عنوان الخاص) بالأصل العدمي.

وحاصل الفرق بين المقامين، أنّ الموضوع في القسم الأوّل يكون مركّباً من شيئين وجوديين: العلماء والعدول أو غير الفساق وأحد الجزئين وإن كان يمكن إحرازه بالوجدان إلا أنّ الجزء الآخر، بما أنّه أمر وجودي لا يمكن إحرازه، بالأصل العدمي بخلاف القسم الآخر فإنّ موضوع العام باق على بساطته، والأثر مترتب على أمر وجودي باسم العلماء وسلب عنوان وجودي والأوّل محرز بالوجدان والثاني بالأصل.

وعلى ضوء ذلك، إذا شككنا في أنّ المرأة قرشية أو لا، يمكن التمسك بالأصل لتنقيح حالها فإذا ورد في الدليل: «المرأة ترى الحمرة إلى خمسين إلا القرشية» أو قال: «المرأة ترى الحمرة إلى خمسين» ثمّ قال: «القرشية تحيض إلى ستين»^(١) ففي هذا المورد يكفي في تنقيح الموضوع بأصالة عدم تحقّق الانتساب بينها وبين القرشي وذلك لأنّ المخصّص لمّا لم يكن عنواناً وقيداً للعام، فلا يوجب تنويع العام وانقسامه إلى قرشية وغير قرشية، بل هو باقٍ على عنوانه خرجت عنه القرشية، فيجب أن لا يصدق عليه عنوان القرشية ويكفي في ذلك نفي عنوان الخاص ولو باستصحاب عدمه الأزلي.

والحاصل أنّه فرق بين كون الباقي تحت العام متعنوناً بعنوان وجودي وقيد خاص كما إذا قال: المرأة غير القرشية ترى الدم إلى خمسين على نحو الموجبة المعدولة فلا يمكن إثبات ذلك الأمر الوجودي بنفي ضده.

وأما إذا كان الباقي تحت العام، هو ذات الفرد غاية الأمر يجب بحكم التخصيص أن لا يصدق عليه عنوان الخاص مثلاً إذا كان الموضوع هو ذات المرأة مع عدم صدق عنوان الخاص ولو بنحو السالبة المحصّلة، فيكفي في إثبات حكم

١. روى في الوسائل عن ابن أبي عمير عن بعض أصحابنا عن أبي عبد الله عليه السلام قال: إذا بلغت المرأة خمسين سنة لم تر حمرة إلا أن تكون امرأة من قريش. لاحظ الوسائل، الجزء ٢، الباب ٢١ من أبواب الحيض، الحديث ٢.

العام ثبوت أحد الجزئين أعني المرأة بالوجدان، والجزء الآخر أعني عدم عنوان الخاص، بالأصل أعني استصحاب عدم تحقق الانتساب بينها وبين قريش، فتدخل تحت العام ويحكم بأنّها تحيض إلى خمسين.

ويؤيد ذلك، حكم المشهور عند تردّد اليد بين العادية وغيرها بالضمن والتمسك بالعام أعني قوله عليه السلام: «على اليد ما أخذت حتى تؤدي»^(١) وليس ذلك إلا لأجل تنقيح الموضوع بالأصل.

توضيحه: أنّه لو قلنا إنّ عموم اليد لا يشمل غيرالعادية بتاتاً وأنها خارجة عنه تخصّصاً لا تخصيصاً يكون التمسك به عند الشكّ في كونها عادية وعدمها، من قبيل التمسك بالعام عند الشكّ في كون المورد مصداقاً له وعدمه، وهو ممّا لم يقل به أحد.

وإن قلنا إنّهُ يشمل العادية وغيرها غير أنّه خرجت عنه يد الأمانة، فالتمسك به لإثبات كونها يد عادية تمسك بالعام مع احتمال كون المورد من مصاديق المخصّص الذي عرفت عدم صحّة التمسك به في السابق.

ولكن يمكن أن يقال: إنّ حكم المشهور بالضمن ليس لأجل التمسك به في الشبهة المصدقية بل لأجل وجود أصل ينقح حال الموضوع ويندرج المشكوك تحت عنوان العام، وهو أصالة عدم إذن المالك ورضاه بالتصرّف وعلى ضوء هذا يكون العام مركباً من شيئين أحدهما محرز بالوجدان وهو الاستيلاء، والثاني وهو عدم الإذن، بالأصل.

وإن شئت قلت: إنّ الباقي تحت العام هو ذات اليد بلا عنوان، غاية الأمر يجب أن لا يصدق عليه عنوان المخصّص بحكم التخصيص فيما أنّ الباقي تحت العام غير معنون بعنوان يكفي في ذلك، نفي عنوان المخصّص فالموضوع للضمن

١. سنن البيهقي: ٩٥/٦ و٩٥، و مستنداً حمد: ١٣/٥ و١٣.

عبارة عن الاستيلاء مقارناً مع عدم رضا المالك فالاستيلاء ثابت بالوجدان، وعدم الرضا ثابت بالأصل.

هذا غاية توضيح لكلام المحقق الخراساني:

ويرد عليه أولاً: أن التفريق بين الوصف مثل قوله: أكرم العلماء العدول وبين الاستثناء وأشباهه نحو أكرم العلماء إلى أن يفسقوا، وأكرم العلماء إن لم يكونوا فساقاً، تفريق بلا فارق فإن الوصف لو كان منوعاً للعام، يكون الاستثناء أيضاً منوعاً له، غير أن تنوع الوصف على وجه تقسيم العلماء إلى العدول وغير العدول، وتنوع الاستثناء على وجه كونهم فساقاً وغير فساق، فالتفكيك بينهما غير تام في نظر العرف وإن صح في نظر العقل الدقيق.

وهذا نظير تفريق الشيخ الأعظم بين قول البائع بعتك هذا الفرس العربي وقوله: بعتك هذا الفرس إذا كان عربياً، فبان عجمياً فجعل الأول من قبيل تخلف نفس المبيع والآخر من قبيل تخلف الشرط أخذاً بظاهر الجملة، مع أن المتفاهم منهما عند العرف شيء واحد. ولو أغمضنا عن ذلك الإشكال يجب الفحص عما هو الباقي تحت العام، بعد التخصيص فهل الباقي تحته هو الموجبة معدولة الموضوع أعني قوله: المرأة غير القرشية ترى الدم إلى خمسين.

أو الباقي الموجبة السالبة المحمول، أعني قوله: المرأة التي هي ليست قرشية ترى الدم إلى الخمسين. (١)

أو الباقي تحته هو السالبة المحصلة والعدم المحمولى، أعني قوله: إذا لم تكن المرأة قرشية ترى الدم إلى خمسين. وهذا هو خيرة المحقق الخراساني حيث

١. المراد من الموجبة السالبة المحمول، هو جعل القضية السالبة المحصلة، خبراً للموضوع، بحيث يكون الرابط قبل الخبر فتحمل السالبة على الموضوع.

اختر أنّ الموضوع بسيط أي المرأة، غاية الأمر مع سلب القرشية ولو بصورة السلب التحصيلي .

والفرق بينها واضح، فإنّ الأوّل والثاني حسب كون السلب أو القضية السالبة ناعتين للموضوع يتوقّف صدقها على وجود الموضوع فلا يصدق قوله: «المرأة غير القرشية» أو «المرأة التي هي ليست قرشية» إلا إذا كانت المرأة موجودة حتى تتّصف بكونها غير قرشية أو ليست قرشية بخلاف القضية الثالثة فإنّها تصدق مع عدم وجود الموضوع شأن كلّ قضية سالبة محصّلة. وبالجملة إنّ الموضوع في الأوّلين لا يصدق إلا على المرأة الخارجية، بخلاف الثالث فإنّه يصدق حتى على المرأة المعدومة فإنّ المرأة الموصوفة بغير القرشية، أو بانّها ليست قرشية فرع وجودها حتى توصف بوصف إيجابي أو سلبي.

إذا علمت هذا فاعلم: أنّ الباقي تحت العام إنّما هو القضية الموجبة المعدولة المحمول أو الموجبة السالبة المحمول على فرق بينهما مبين في المنطق، دون السالبة المحصّلة. وذلك لأنّ الحكم الإيجابي مثل قوله: «ترى» يحتاج إلى وجود الموضوع أخذاً بما قرّر في المنطق من لزوم وجود الموضوع في الموجبة إمّا خارجاً أو ذهنياً أو مقدّراً في عمود الزمان.

فالأجل ذلك لا مناص من كون الموضوع إحدى القضيتين الأوليين اللتين لا تصدقان أيضاً إلا مع وجود الموضوع فيكون الباقي تحت العام أحد الأمرين:

١- المرأة غير القرشية ترى الدم إلى خمسين.

٢- المرأة التي هي ليست بقرشية ترى الدم إلى خمسين.

ومن المعلوم أنّه ليست لهذا الموضوع حالة سابقة، لأنّ المرأة المرادّة بين الوصفين، كانت من لدن تولّدها غير معلومة الوضع، مبهمّة الوصف وأنّها هل هي قرشية أو لا؟

فإذن فما هو الموضوع للقضية، ليست له حالة سابقة، وما كانت له حالة سابقة كالسالبة المحصلة لا تنفع لتنقيح موضوع القضية لأنّ المعلومة هي السالبة مع عدم الموضوع والمجهولة، هي السالبة بانتفاء المحمول واستصحاب القضية الأولى لإثبات القضية الثانية من أوضح الأصول المثبتة.

وإن شئت قلت: إنّ استصحاب النفي التام وإثبات النفي الناقص من الأصول المثبتة فما هو المنفيّ هو النفي التام أي عدم المرأة التي يجتمع مع كونها معدومة، والمشكوك هو النفي الناقص أعني هذه المرأة الموجودة في الخارج والتي نشكّ في انقلاب عدم وصفها إلى الوجود ونريد أن نحكم عليها... بفضل الاستصحاب بعدم القرشية، واستصحاب النفي التام لغاية إثبات النفي الناقص من الأصول المثبتة.

وقد ذكر الشيخ في التنبيه الأول من تنبيهات الاستصحاب نظائر لذلك وقال ما هذا تفصيله:

لو كان في البيت ماء كَرّ وشككنا في نقصانه عن الكريّة فهناك استصحابان: أحدهما بصورة مفاد كان الناقصة والآخر بصورة مفاد كان التامة.

فإذا قلنا إنّ هذا الماء كان كَرّاً والأصل بقاؤه على ما كان عليه كان الاستصحاب غير مثبت وأما لو قلنا كان الكَرّ موجوداً في هذا البيت والأصل بقاؤه وبما أنّه لا ماء في البيت غير ماء واحد فالعقل يحكم بأنّ الكريّة المستصحبة منطبقة على هذا الماء وأنّه كَرّ وهذا من الأصول المثبتة. والعجب أنّ المحقق الخراساني قال بأنّ الباقي تحت العام «المرأة التي لا تكون بينها وبين قريش انتساب» مع أنّه لو كان الباقي هو ما ذكر لما صحّ استصحابه لأنّه نفس القضية الموجبة السالبة المحمول التي لا تصدق إلّا مع وجود الموضوع مع أنّه كان عليه أن يقول: إنّ الباقي تحت العام إذا لم تكن المرأة

قرشية، حتى تكون سالبة محصلة، صادقة مع عدم الموضوع ليصح استصحابها. وبذلك ظهر ضعف ما يقال: إنَّ الموضوع هو المرأة فقط غاية الأمر يجب أن لا يصدق عليها عنوان المخصص بحكم التخصيص، كما أنَّ الموضوع في الضمان هو الاستيلاء غاية الأمر يجب أن لا يصدق عليه عنوان المخصص بالسلب التحصيلي وهو رضا المالك وفي مثل هذا يكفي إحراز أحد الجزئين بالوجدان، أعني المرأة والآخر بالأصل. وجه الضعف: هو ما عرفت من أنَّ الحكم الإيجابي، أعني «ترى» يطلب لنفسه موضوعاً محققاً حتى يحمل عليه بحكمٍ مثل «ترى» والمعدوم المطلق في الأزل، لا يقع موضوعاً لحكم إيجابي.

فإن قلت: يكفي في صحة الاستصحاب كون المستصحب ذا أثر شرعي بقاء وإن لم يكن كذلك حدوثاً مثلاً إذا مات الأب وشككنا في حياة ابنه أو موته قبل الأب فاستصحاب حياته قبل موت الأب يؤثر في إفراز سهمه من التركة وإن لم يكن لحياة الابن في زمان الأب هذا الأثر الشرعي.

المقام من هذا القبيل فإنَّ عدم المرأة وجوداً ووصفاً وإن كان خالياً عن الأثر لكنّه بعد انقلاب عدم وجودها إلى الوجود مع الشكّ في انقلاب عدم الوصف إلى وجوده يكون موضوعاً للأثر الشرعي وهو كونها ترى الدم إلى خمسين فقط.

قلت: ما ذكرت في كفاية ترتّب الأثر على البقاء أمر لا غبار عليه ولكن الكلام في مقام آخر وهو أنَّ دور الاستصحاب بالنسبة إلى الأدلة الاجتهادية دور توسيع الموضوع ورفع قصور الدليل بالنسبة إلى حالة الشكّ وعليه يجب أن يكون الموضوع داخلاً تحت الدليل الاجتهادي في زمان فإذا شكّ في فترة أُخرى في بقاء الموضوع على ما هو عليه فالدليل الاجتهادي وإن كان قاصراً عن شموله لكون الشكّ في مصداق الدليل لكنّه يشمل بفضل الاستصحاب فيكون استصحاب

بقاء الموضوع على ما هو عليه سبباً لشمول الدليل الاجتهادي ثانياً، مثلاً إذا كان الماء كراً على وجه اليقين يشمله الدليل الاجتهادي بأنه لا يفسده شيء فإذا نقص منه شيء فشك في كونه كراً فالدليل الاجتهادي يكون قاصراً عن شموله لهذا المورد ولكن لا قصور في دليل الاستصحاب فيستصحب بقاء الماء على الكرية فيشملة الدليل الاجتهادي ثانياً.

غير أن هذا الشرط غير موجود في المقام لأن الدليل الاجتهادي أعني قوله: المرأة غير القرشية لم يكن شاملاً لها في فترة من الزمن أي عندما كانت معدوم الوجود والصفة فكيف يشملها بعد وجودها مع الشك في بقاء عدم وصفها ففي مثل ذلك لا يشملها الدليل الاجتهادي ولا الاستصحاب.

تفصيل للمحقق النائيني

ثم إنَّ المحقق النائيني فصل بين العناوين اللاحقة لذات موضوع العام بحيث يكون من أوصافه، وانقساماته كالعادل والفاسق بالنسبة إلى العالم، والقرشية والنبطية بالنسبة إلى المرأة، وبين ما يكون من مقارنات الموضوع بحيث لا يكون من انقسامات ذاته بل من الانقسامات المقارنة كما إذا قيد وجوب إكرام العالم بوجود زيد ومجيئ عمره، فإنَّ وجود زيد بنفسه من الجواهر ولا يكون نعتاً للعالم، ومثله مجيئ عمره بل الكل من المقارنات الاتفاقية أو الدائمة. ففي القسمين الأولين (الأوصاف والانقسامات) لا يجري الأصل، لأنه إذا قال: أكرم العلماء إلا فساقهم يكون الموضوع هو العالم غير الفاسق، فالأصل بمعنى عدم التام لا أثر له، لأنه لا يثبت الموضوع وما هو الموضوع لا حالة سابقة له لأنَّ العرض بالنسبة إلى محلّه يكون نعتاً ووصفاً له ويكون للجهة النعتية دخل، سواء كان الناعت وجود الفسق أو عدمه، ومثله القرشية والنبطية، لأنَّ عروضهما للمرأة مساوق زماناً لوجود المرأة فهي إما أن توجد قرشية أو غير قرشية، فليس

العدم النعتي مسبوqاً بالتحقق وأما استصحاب العدم الأزلي، فلا يثبت العدم النعتي وإنما يلازمه إذ عدم وجود القرشية في الدنيا يلازم عقلاً عدم قرشية هذه المرأة المشكوك حالها. وأما القسم الثالث أعني ما لا يكون الموضوع مركباً من الموضوع والعرض بل من الأمور المتقارنة في الزمان فيكفي جريان الأصل بمعنى النفي التام لأنّ الأمور المتقارنة في الزمان لا رابط بينهما سوى الاجتماع في عمود الزمان فمجرد إحراز اجتماعهما في الزمان يكفي في ترتب الأثر سواء كان الإحراز بالوجدان، أو بالأصل، أو بعضها، بالوجدان وبعضها بالأصل.

ثم فرّع على ما ذكره عدّة فروع وقال: ومما ذكرنا يظهر وجه حكم المشهور بالضمان عند الشك في كون اليد، يد عادية من جهة أنّ موضوع الضمان مركّب من اليد والاستيلاء الذي هو فعل الغاصب، ومن عدم إذن المالك ورضاه الذي هو عرض قائم بالمالك وأصالة عدم رضا المالك تثبت كون اليد يد عادية، إذ ليست اليد العادية إلّا عبارة عن هذا.^(١)

يلاحظ عليه: أنّ تقييد الموضوع بالمقارنات الاتّفاقية، (وجود زيد) يتوقّف على حصول رابطة وصلة بين الأمرين، وإلّا فلا يمكن جعل شيئين متبائنين لا صلة بينهما، موضوعاً لشيء واحد، فإنّ وحدة الحكم أعني الوجوب، يكشف عن وحدة الموضوع أعني إكرام العالم، المقيّد بمجيئ عمرو أو وجود زيد، ولولا التقيّد لما صحّ جعلهما موضوعاً واحداً لحكم واحد.

وما ذكره من أنّ وجود زيد ومجيئ عمرو، جوهر وعرض وليسا ناعتين للعالمين كان صحيحاً لكنّه لا ينفى إمكان تقيّد أحدهما بالآخر في عالم الاعتبار.

١. الفوائد للكاظمي: ٥٣٠/١؛ وأجود التقريرات: ٤٦٢/١.

كما أنّ ما ذكره من أنّ الأمور المتقارنة في الزمان لا رابط بينهما سوى الاجتماع في عمود الزمان، وإن كان صحيحاً لكن لو جعلاً موضوعاً لحكم واحد يجب أن تكون بينهما وحدة وصلة لأنّ الاجتماع في عمود الزمان لا يكفي في جعلهما موضوعاً لحكم واحد.

وعلى ذلك فالموضوع في الضمان ليس كلّ من الاستيلاء وعدم الرضا بحياته بل الاستيلاء الموصوف بعدم الرضا فعند ذلك يصير الموضوع من قبيل العدم النعتي كما عرفت والشاهد على ذلك أنّ عدم الرضا المطلق وإن لم يقترن بالاستيلاء، ليس موضوعاً للحكم بل الموضوع حصّة خاصّة، ولا تحصل تلك الخاصة إلاّ بالتقيّد، وقد عرفت منّا غير مرّة أنّ الحصّة بمعنى التقيّد، لها معنى معقول والحصّة بمعنى الحينيّة غير المقيدة، ترجع إلى المطلقة.

وعلى ذلك فيكون الموضوع، الاستيلاء المقيد بالاقتران بعدم الرضا، ومثل ذلك لا حالة سابقة له ونفس عدم الرضا وإن كانت له حالة سابقة بالسلب التحصيلي حين لم يكن هناك استيلاء لكنّه لا يثبت العدم المقترن المتقيّد بالاستيلاء، لأنّه من اللوازم العقلية، لأنّ عدم الرضا في صفحة الوجود، يلازم كون هذا الاستيلاء مقروناً بعدم الرضا.

وإن شئت قلت: إنّ الموضوع ليس نفس عدم الرضا، بل الموضوع هو عدم الرضا المقارن للاستيلاء وليست له حالة سابقة.

كما أنّ الموضوع ليس نفس عدم الانتساب، بل عدم انتساب هذه المرأة ولا حالة سابقة له.

وما ربّما يقال من أنّ الموضوع هو ذات الاستيلاء وعدم الرضا، في حين كونهما مقترنين، وقد حصل كذلك ببركة الاستصحاب ولا يعتبر أزيد من تقارنهما في عمود الزمان، مدفوع بأنّ التقارن إمّا معتبر أو لا، فإن كان الثاني، يلزم كفاية

وجود كل واحد وإن لم يقترنا وهو خلف.

وإن كان الأوّل يلزم أن يكون هنا وراء ذاتهما، لزوم تقارنهما، وهو يقتضي تقييد أحدهما بالآخر.

وقد قلنا كراراً من أنّ القضية الحينية، وإن كانت صحيحة في عالم الثبوت بأن يكون الشيء ظرفاً لشيء لا قيلاً له، كالوجود الذهني بالنسبة إلى كون الماهية كلية ونوعاً، لكنّها لا تصحّ أن تقع موضوعاً في لسان الدليل لأنّ قوله: «حين هو كاتب» إمّا قيد أو لا، فعلى الأوّل يرجع الكلام إلى المشروطة، وعلى الثاني إلى المطلقة ولا يكون الحكم مضيّقاً بقوله «حين هو كاتب».

إلى هنا ظهر عدم تمامية استصحاب العدم الأزلي مبنياً على أنّ المخصّص يعطي عنواناً للعام من غير فرق بين الوصف والاستثناء بل المخصّص المنفصل أيضاً كذلك فإنه يقيد المراد الجدّي وما هو موضوع الحجية وإن لم يكن كذلك بالنسبة إلى المراد الاستعمالي.

ثمّ إنّ بعض المحقّقين حاول أن يدخل من الباب الذي دخل منه المحقّق الخراساني ولكن ببيان جديد وهو أنّ الموضوع باق على بساطته وأنّ المخصّص لا يكون سبباً على تعنون العام بقيد لا بصورة الموجبة المعدولة، ولا بصورة الموجبة السالبة المحمول وهذا هو الذي تطرّق إليه المحقّق الخوئي - دام ظلّه - وقد كان لبيانه هذا صدى واسع في الأجواء العلمية.

بيان للمحقّق الخوئي

إنّ المحقّق الخوئي - دام ظلّه - قد ذهب إلى ما اختاره المحقّق الخراساني وصرّح بأنّ ما أفاده نفس ما اختاره وحاصله: أنّ القيد المأخوذ في طرف العام منحصر بعدم كونه متّصفاً بعنوان الخاص، وإليك توضيح ما أفاده:

إنّ وجود العرض بذاته وإن كان محتاجاً إلى وجود موضوعه، إلا أنّ عدم العرض غير محتاج إلى وجود الموضوع ضرورة أنّ الافتقار إلى وجود الموضوع، إنّما هو من لوازم وجود العرض دون عدمه فعدالة زيد مثلاً وإن كانت بحيث إذا وجدت في الخارج كانت في الموضوع، إلا أنّ عدم عدالته ليس كذلك، بل هو أمر أزلي كان متحققاً قبل تحقّق موضوعه فإذا تحقّق زيد في الخارج، ولم يكن متّصفاً بالعدالة، كان عدم عدالته المعبر عنه بعدم اتّصافه بالعدالة باقياً على ما كان عليه في الأزل، وعلى ضوء هذا إذا أخذ، وجود عرض ما في موضوع حكم شرعي فهو وإن كان لا بدّ من كونه مأخوذاً فيه على وجه النعتية ومفاد كان الناقصة، فلا يمكن إحراز ذلك الموضوع بضمّ الوجدان إلى الأصل فيما لم يكن العرض بوصف كونه نعتاً مسبقاً بالحالة السابقة، إلا أنّ ذلك لا يستدعي أخذ عدم ذلك العرض نعتاً في موضوع عدم ذلك الحكم وارتفاعه، ضرورة أنّ الحكم الثابت للموضوع المقيد بما هو مفاد كان الناقصة، إنّما يكون ارتفاعه بعدم اتّصاف الذات بذلك القيد على نحو مفاد السالبة المحصلة من دون أن يتوقّف ذلك باتّصاف الذات بعدم ذلك القيد على نحو مفاد ليس الناقصة، فمفاد قضية «المرأة تحيض إلى خمسين إلا القرشية» وإن كان هو اعتبار وصف القرشية على وجه النعتية في موضوع الحكم بتحيض القرشية بعد الخمسين إلا أنّه لا يستدعي أخذ عدم القرشية في موضوع عدم الحكم بتحيض المرأة بعد الخمسين على وجه النعتية، أعني به مفاد ليس الناقصة وإنّما يستدعي أخذ عدم القرشية في ذلك الموضوع على نحو السالبة المحصلة، وكلّ امرأة لا تكون متّصفة بالقرشية باقية تحت العام وإنّما الخارج خصوص المتّصفة بالقرشية لا أنّ الباقي بعد التخصيص هي المرأة المتّصفة بعدم القرشية، فإذا شكّ في كون امرأة قرشية لم يكن مانع من التمسك باستصحاب عدم القرشية الثابت لها قبل تولّد تلك المرأة في الخارج.^(١)

١. تعاليق أجود التقرير ات: ١/٤٦٨-٤٦٩، ولاحظ المحاضر ات: ٥/٣٣٢-٣٣٦.

يلاحظ عليه : أنّ أخذ القضية السالبة للموضوع يتصوّر على وجوه ثلاثة:

١- أن تكون السالبة المحصلة تمام الموضوع لحكم إيجابي كأن يقول: إذا لم تكن المرأة قرشية ترى الدم إلى خمسين، و من المعلوم أنّ مثل هذه القضية لا يمكن أن تكون موضوعاً لحكم إيجابي أعني «ترى» أو «تحيض» إذ يلزم أن يكون الموضوع أعمّ من المحمول والحال أنّ المحمول حكم إيجابي يتوقّف صدقه على وجود الموضوع فلا معنى لرؤية المرأة المعدومة الدم إلى خمسين مع أنّ القضية السالبة تصدق مع عدم الموضوع.

٢- أن تكون السالبة المحصلة جزء الموضوع فيكون الموضوع المرأة المتقيّدة بسلب اتّصاف القرشية عنها وعدم كونها متّصفة بهذا الوصف الوجودي، ومن المعلوم أنّ مثل هذا الموضوع ليست له حالة سابقة إذ المرأة المتقيّدة بسلب وصف وجودي لا تصدق إلاّ إذا كانت المرأة موجودة لأنّ التقيّد وصف وجودي ولا معنى لاتّصاف المرأة المعدومة بوصف وجودي. وبعبارة أخرى يكون الموضوع مركّباً من أمور ثلاثة: المرأة ونفس السلب وتقيدها به ومثل ذلك لا يمكن إثباته باستصحاب نفس السلب، إذ المستصحب عندئذٍ عدم محمولي والعدم المأخوذ في الموضوع عدم نعتي، ولا يثبت الثاني بالأوّل.

٣- أن يكون الموضوع ذات المرأة ونفس القضية السالبة المحصلة من دون تقيّد بينهما (وهذا صريح كلامه دام ظلّه) فهو يستلزم أن يكون شيئان موضوعاً واحداً من دون أن يكون ارتباط وصلة بينهما وقد عرفت أنّه خلاف الحقّ، وأنّ وحدة الحكم تستلزم وحدة الموضوع وحدة اعتبارية حرفية ليجعل المتفرّقات شيئاً واحداً ليصحّ جعلهما موضوعاً لحكم واحد، ومراداً بإرادة واحدة، وإلاّ فلا وجه لربط أحدهما بالآخر.

وتصوّر أنّ المراد، اقترانهما في عمود الزمان وأن تكون هناك امرأة صحّ أن

يسلب عنها وصف القرشية، من دون أن يكون هناك تقييد وارتباط واتصاف غير تام، لأنّ الاقتران إمّا أن يكون شرطاً أو لا فعلى الأوّل يلزم تقييد الموضوع بقيد وجودي وهو كونه مقترناً بعدم القرشية، وعندئذٍ ينقلب العدم الأزلي إلى العدم النعتي ومثل هذا لا سابقة له وعلى الثاني يلزم كفايتهما وإن لم يكونا مقترنين وهو ممّا لا يتفوّه به أحد.

وبالجملة فالتلميذ تبع أستاذه الأعظم المحقّق النائيني غير أنّ الأستاذ خصّص جوازه بالمقارنات كعدم الرضا(في الاستيلاء) وهو عممه إلى الأوصاف المقسّمة أيضاً فزعم أنّ الموضوع أمران: المرأة وعدم صدق القرشية مع أنّ الموضوع في لسان الدليل ليس إلّا الشيين اللذين جعلاً شيئاً واحداً، وفي مثل ذلك لا بدّ من اعتبار وصف الاقتران والوحدة الاعتبارية وعند ذلك يكون الموضوع من قبيل العدم الناعت الذي لا يمكن تحصيله بالعدم المحمولي إلاّ على القول بالأصل المثبت وأظنّ أنّي أطنبت في البحث حول هذا الأصل، لما لمسنا فيه من بعض حضار البحث من الميل إلى التفصيل والبسط. (١)

١. إنّ السيّد المحقّق الخوئي طرح الاستصحاب العدم الأزلي في رسالته حول اللباس المشكوك وفي تعاليق الأجود، و المحاضرات غير أنّ مقرّر بحثه في المحاضرات، قرّره بنحو ربّما يخلّ مقصوده مثلاً يقول: إنّ التخصيص بعنوان وجودي في هذين الموردين لا يستلزم إلاّ أخذ عدم ذلك العنوان في طرف العام على نحو التقييد بعدم اتصاف الذات بذلك الوصف لا على نحو التقييد بالانصاف بعده... ولا يخفى أنّ التقييد بأيّ نحو فسّر يخلّ بالمقصود، وإنّما المفيد لمقصود الأستاذ، هو القول بكفاية وجود أحدهما وعدم الآخر في عمود الزمان.

إحراز حال الفرد بالعناوين الثانوية

هذا الفصل له صلة بالمبحث السابق والغاية من عقده هو تبين حال الشبهة المصدقية وقد مضى في الفصل السابق وذيله عدم نهوض الأمرين السابقين لإحراز حال الفرد المشتبه. أعني:

١- التمسك بالعام حتى فيما إذا كان المخصّص لبيّاً.

٢- التمسك بالاستصحاب الأزلي.

وبقي أمران آخران احتمال إمكان إحراز الفرد المشتبه بهما وإليك بيانهما ونقدّم البحث عن التمسك بأحكام العناوين الثانوية لإحراز حال الفرد المشتبه فنقول:

إنّ سبب الاشتباه في الأمرين السابقين هو ورود التخصيص على العام وتعلّق الشكّ بكون الفرد المجهول من مصاديق المخصّص وقد خرج عن تحت العام، أو ليس منها فبقي تحت العام، بخلاف المقام فإنّ سبب الشكّ لأجل إجمال العام كآية الوضوء قال سبحانه: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ﴾ (المائدة/٦) فإنّ قلنا بظهور الآية في الغسل بالماء المطلق أو انصرافه إليه، وإلاّ فيكون مجملاً والشكّ في صحّة الوضوء بالماء المضاف ليس ناشئاً من جهة دورانه بين الدخول في الباقي تحت العام وبين دخوله في عنوان المخصّص المعلوم بل من جهة إجمال النصّ وإلى ذلك يشير

المحقق الخراساني^(١) «لا من جهة احتمال التخصيص بل من جهة أخرى أي إجمال الدليل، فهل يصح استكشاف صحته بعموم ثانوي كقوله تعالى: ﴿وَلْيُوفُوا نُذُورَهُمْ﴾ (الحج/٢٩) بأن يقال: وجب الإتيان بهذا الوضوء وفاءً للنذر وكلما وجب الوفاء به حسب النذر يكون صحيحاً، لأنه لولاه لما وجب الوفاء فينتج أنّ الإتيان بهذا الوضوء صحيح، أو لا يصح الاستكشاف.

أقول: إنّ العناوين الثانوية على قسمين:

الأول: أن يؤخذ في موضوعها حكم من أحكام العناوين الواقعية كأدلة النذر وإطاعة الوالد والسيد حيث اعتبر في موضوع النذر، الرجحان، لقوله عليه السلام: «لا نذر إلا في طاعة الله»^(٢) بناء على دلالة على لزوم الرجحان، لا على كفاية عدم المعصية كما اعتبر في موضوع الباقي الإباحة لقوله عليه السلام: «لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق»^(٣).

الثاني: ما لا يؤخذ في موضوعه حكم من الأحكام بل المأخوذ في عنوانه لفظ العنوان الثانوي كالخرج والضرر.

أمّا الثاني: فلا شك في جواز التمسك به في كل مورد تحقق فيه الحرج والضرر كالوضوء بالماء والصوم الضروريين أو الحرجيين، وليس البحث معقوداً لبيان أحكام هذا القسم وإن أوردته المحقق الخراساني وذكر أقسامه.^(٤)

١. كفاية الأصول: ٣٤٨/١.

٢. لم نثر على النص بهذه الصورة روى الصدوق في الخصال بإسناده عن علي عليه السلام في حديث الأربعمئة قال: «ولا نذر في معصية» نعم يستفاد لزوم كونه طاعة مآرواه أبو الصباح الكناني عن أبي عبد الله عليه السلام: «ليس شيء هو لله طاعة يجعله الرجل عليه إلا ينبغي له أن يفي به، وليس من رجل جعل لله عليه مشياً في معصية الله إلا أنه ينبغي له أن يترك إلى طاعة الله». الوسائل، ج ١٦، الباب ١٧ من أبواب النذر، الحديث ٦.

٣. كفاية الأصول: ٣٤٩/١.

٤. لاحظ التبيان: ٢٠٩/١٠.

وحاصل ما ذكره:

١- لو كان الحكمان المتعلقان بالشيء حسب العنوان الأولي والثانوي متوافقين فلا إشكال مثلاً إذا دلّ الدليل على عدم وجوب شيء بالعنوان الأولي وفي الوقت نفسه كان أمراً حرجياً.

٢- إذا كان دليل العنوان الأولي أخص من دليل العنوان الثانوي كما دلّ على وجوب الموضوع ولو بأعلى الثمن، فيقدّم على قوله لا ضرر ولا ضرار.

٣- إذا كانت النسبة بينهما عموماً من وجه فيؤخذ بأقوى المناطين لو كان وإلا فيطرحان ويرجع إلى الأصول العملية كالإباحة إذا كان أحدهما مقتضياً للوجوب والآخر للحرمة. والتفصيل عند البحث عن قاعدة لا ضرر.

إنّما الكلام في القسم الأول، ولا شكّ في عدم جواز التمسك بحكم العنوان الثانوي وإحراز حال الفرد المشتبه لكونه من قبيل التمسك بالعام في الشبهة المصدقية، لأنّه بعد تخصيص عمومات النذر وإطاعة الوالد، بما دلّ من كونه راجحاً أو مباحاً، يكون الشكّ في صحّة الموضوع بالضاف من قبيل الشكّ في كون هذا العمل راجحاً أو لا ومعه لا يصحّ التمسك به لكونه تمسكاً بالعام في الشبهة المصدقية.

ثمّ إنّ المحقّق الخراساني^(١) جعل عدم جواز التمسك من قبيل ما لا يكاد يتوهم عاقل، مع أنّه من مقولة التمسك بالعام في الشبهة المصدقية وهو ممّا تضاربت فيه الآراء بين مجوّز وغير مجوّز، فكيف يكون المقام ممّا لا يتوهم فيه عاقل؟

فإن قلت: إنّ المقام من قبيل التمسك بالعام مع الشكّ في القدرة وفي مثله لا يتمسك أحد بالعام، لأنّ المنذور فيه ليس الغسلات والمسحات حتّى يقال إنّّه

١. المصدر نفسه: ٣٤٨.

أمر مقدور، بل المنذور هو الوضوء الصحيح الشرعي بالماء المضاف وعندئذ يشك في القدرة على الوضوء الصحيح بالماء المضاف الذي هو أحد متعلقات النذر.

قلت: إن ما ذكر تحريف للعنوان الواقعي للمسألة قطعاً، إذ لا شك أن الإنسان قادر على إيجاد الوضوء ولو بالماء المطلق، إنما الكلام في صحته بالماء المضاف وعدمها لا في قدرته عليه كما لا يخفى.

ثم إن المحقق الخراساني نقل عن بعضهم تأييد التمسك بما ورد في صحة الإحرام قبل الميقات، والصيام في السفر إذا تعلق بهما النذر كذلك.

يلاحظ عليه: أن المعتمد في الموردين هو النص^(١) دون عمومات أدلة النذر، لأنه كما دلّ الدليل على بطلان الإحرام قبل الميقات والصيام في السفر، كذلك دلّ الدليل على جوازهما مع النذر فأين هذا من التمسك بعمومات النذر؟

نعم هنا إشكالان لا بد من الإجابة عنهما:

الأول: أنه يشترط في صحة النذر، وجود الرجحان في متعلقه قبل تعلقه، بأن يكون واجباً أو مستحباً، لا مكروهاً ولا مباحاً وهو هنا مفقود، وإلا لأمر به. قال المحقق: فضابط متعلق النذر أن يكون طاعة مقدوراً للناذر، فهو إذن مختص بالعبادات كالحج والصوم والصلاة... ونحوها مما هو مأمور به واجباً أو مندوباً على وجه يكون عبادة.^(٢)

و أجيب عن الإشكال بوجوه:

١- إن صحة انعقاد النذر كاشف عن رجحانها ذاتاً، وإنما لم يؤمر بهما لأجل وجود مانع يرتفع مع النذر وبالجملة فرق بين عدم رجحانها ذاتاً فلا يصح حتى مع النذر لفقدان شرطه وهو الرجحان الذاتي وبين كونها راجحين ذاتاً لكن

١. الوسائل، الجزء ٨، الباب ١٣ من أبواب المواقيت، الحديث ٢ و٣.

٢. جواهر الكلام: ٣٥/٣٧٧.

كان هناك مانع من تعلق الأمر، وهو يرتفع بالنذر. وأورد عليه بأنه لا ينطبق على الروايات لأنها تدلّ على عدم رجحانها ذاتاً بشهادة تشبيه الإحرام قبل الميقات بالصلاة قبل الوقت الفاقدة لكل رجحان.

يلاحظ عليه: أنه لم نجد تشبيهاً بهذا اللفظ وإنما ورد «من أحرم دون الوقت فلا إحرام له»^(١) و«فإذا انتهى إلى الوقت فليحرم منه»^(٢) وأمثاله والمراد من الوقت، المواقيت التي عينها رسول الله ﷺ.

وإنما ورد التشبيه بمن صلى أربعاً في السفر^(٣) وهو إن دلّ على شيء فإنما يدلّ على وجود المصلحة ولكنّه سبحانه رحمة على الأمة أوجب القصر دون الإتمام، والإحرام من الميقات لا من قبله لكونه حرجياً.

٢- اشتراط الرجحان في ظرف الامتثال (حين الإحرام) لا في ظرف التعلق فالرجحان يعرضهما مع النذر، لا قبله، ويكفي في صحته وجود الرجحان في ظرف العمل كما عليه السيد الطباطبائي في العروة الوثقى. وإليه أشار المحقق الخراساني بقوله^(٤): «وإنما لصيرورتها راجحين بتعلق النذر بهما بعدما لم يكونا كذلك» فيلزم بحدوث عنوان لهما راجح فلازم لتعلق النذر بهما.

يلاحظ عليه: أنه خلاف المستظهر من قوله ﷺ: «لا نذر إلا في طاعة الله»^(٥) حيث إن ظاهره لزوم تعلق النذر بما هو طاعة في نفسه لا أنه طاعة بالنذر. والأظهر هو الجواب الأوّل.

١. الوسائل: الجزء ٨، الباب ٩ من أبواب المواقيت، الحديث ٢٣ و٢٤.

٢. الوسائل: الجزء ٨، الباب ٩ من أبواب المواقيت، الحديث ٢٣ و٢٤.

٣. المصدر نفسه، الباب ١١، الحديث ٥ وهو حديث ميسر.

٤. كفاية الأصول: ٣٤٩/١.

٥. مضى أنه لم نجد حديثاً بهذا اللفظ إلا أن مضمونه موجود في حديث أبي الصباح الكناني الماضي فلاحظ.

الثاني: من الإشكالين: هو أنّ الأمر النذري كالأمر الإجماعي توصلي لا يصلح للقصد ولا التقرب به وإليه أشار في الكفاية «ولا يجدي صيرورتها راجحين بذلك في عباديتهما ضرورة كون الوفاء توصلياً لا يعتبر في سقوطه إلاّ الإتيان بالمنذور بأيّ داعٍ كان»^(١) وقد أجاب عنه بوجوه:

١- يكفي في صحّة العبادة وجود الرجحان قبل النذر كشف عنه دليل صحّتهما ولو قلنا بكفاية الملاك في العبادية فهذا الجواب متقن .

٢- يكفي فيها عروض عنوان راجح منطبق على العمل عند النذر (لا قبله) وإلى هذا أشار صاحب الكفاية بقوله: عباديتهما إنّما تكون لأجل كشف دليل صحّتهما^(٢) الخ وقد عرفت أنّه خلاف المستظهر من الأدلّة.

٣- ما يظهر من عبارة الكفاية ورّبما يخفى على الطالب أو المدرّس وحاصله، كفاية الرجحان الآتي من قبل النذر لا من جانب العنوان المنطبق عليه - عند تعلّق النذر - وهذا هو الفرق بين الجوابين الثاني والثالث ففي الجواب الثاني الرجحان معلول انطباق عنوان عليه عند النذر ككون أفضل الأعمال أحزها وفي الجواب الثالث، الرجحان معلول نفس النذر إذا تعلّق النذر بإتيانهما عبادياً ومتقرباً بهما منه تعالى وإليك نصّ الكفاية: «أمّكن أن يقال بكفاية الرجحان الطارئ عليهما من قبل النذر في عباديتهما بعد تعلّق النذر بإتيانهما عبادياً ومتقرباً بهما منه تعالى فإنّه وإن لم يتمكّن من إتيانهما كذلك قبله إلاّ أنّه يتمكّن منه بعده»^(٣).

٤- إنّ عبادية الإحرام قبل الميقات والصوم في السفر ببركة نفس الأوامر المتعلقة بالإحرام والصوم غاية الأمر أنّ الموضوع فيهما قبل النذر، هو الإحرام من الميقات، والصوم في الحضر، وأمّا الموضوع بعد النذر فهو أوسع وذلك ببركة ما دلّ

٢. كفاية الأصول: ٣٥٠/١.

١. كفاية الأصول: ٣٥٠/١.

٣. كفاية الأصول: ٣٥٠/١.

على صحّتهما مع النذر فالموضوع مع النذر أوسع من الإحرام من الميقات والصوم في الحضر.

وبالجملة لولا ما دلّ على صحّة الإحرام قبل الميقات والصوم في السفر، لما أمكن تصحيحهما مع النذر وحده ولكن الروايات الصادرة عن المعصومين عليهم السلام كشفت عن صحّتهما وفي الوقت نفسه كشفت عن كون الموضوع في حال النذر أوسع منه في غيره. وعلى ذلك فالناذر يأتي بقصد نفس الأمر المتعلّق بحجّة الإسلام أو العمرة والأمر الاستجابي أو الوجوبي المتوجّه له من دون حاجة إلى التمسّك بالرجحان على الوجوه الثلاثة المذكورة في الكفاية.

ولا يخفى أنّ هذه التمحّلات بعد ورود النصّ على صحّة العمل بالنذر ولولاه لما صحّ تقديم أدلّة النذر على دليل البطالان بزعم الاكتفاء بالرجحان الموجود قبل النذر، أو حدوث عنوان ملازم للنذر.

إحراز حال الفرد بالأصل اللفظي

لو دار أمر الفرد بين التخصيص والتخصّص فهل يصحّ إثبات الثاني، بالتمسّك بأصالة العموم أو لا؟ التحقيق هو الثاني.

توضيحه: لو قام دليل على وجوب إكرام العلماء ودلّ الدليل على عدم وجوب إكرام زيد بعينه ولكنّه تردّد بين كونه عالماً خارجاً عنه بالتخصيص، أو جاهلاً خرج عنه بالتخصّص، فهل يمكن إثبات أنّه ليس بعالم بأصالة العموم حتّى يترتّب عليه آثار «أنّه جاهل» أو أنّه أمّي أو غير ذلك، أو لا يمكن حتّى على القول بحجّية الأصول اللفظية المثبتة؟

الظاهر أنّ الأصل اللفظي لا ينهض لذلك، لعدم حجّية الأصول المثبتة حتى اللفظية منها لأنّه خلاف المفروض، بل لعدم جريان الأصل اللفظي في المقام لأنّ هذه الأصول، أصول عقلائية تجري عندهم لاستكشاف المراد، ولكن المقصود في المقام واضح، وإنّما المجهول أمر آخر وهو كيفية خروجه وأنّه هل على وجه التخصّص أو التخصيص، ولم يرد في حجّية هذا الأصل إلاّ سيرة العقلاء وهي غير موجودة في مفروض المقام.

وإن شئت قلت: إنّ أصالة العموم تجري فيما إذا شكّ في تطابق الإرادة الاستعمالية مع الجدّية، والشكّ في هذا الفرض إنّما يتحقّق إذا علم كون المشكوك فرداً من العام لكن شكّ في تعلق الإرادة الجدّية به، وأمّا إذا شكّ في كونه فرداً للعام أو لا فلا مجرى للأصل.

وبذلك يظهر ضعف الاستدلال على طهارة ماء الاستنجاء حيث إنّ غير منجّس قطعاً وإنّما الكلام في كونه نجساً وعدمه، فيقال: إنّ ثبت في الفقه أنّ كلّ نجس منجّس وهو مفاد ما دلّ على انفعال الملاقى بالماء النجس، فإذا دلّت الروايات (١) على عدم انفعال الملاقى بماء الاستنجاء كما ورد في رواية عبد الكريم قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام «عن الرجل يقع ثوبه على الماء الذي استنجى به أينجّس ذلك ثوبه؟ قال: لا». (٢) فيشكّ في أنّ عدم تنجيسه، لأجل كونه غير نجس، حتى يكون من باب التخصّص، أو نجساً غير منجّس حتى يكون من باب التخصيص، فإذا كان العموم محفوظاً من التخصيص لأجل أصالة العموم يلزم كونه طاهراً غير منجّس.

وجه الضعف أنّ التمسك بها إنّما هو عند الشكّ في المراد لا في كيفية الإرادة.

١. الوسائل ج ١، الباب ١٣ من أبواب الماء المضاف. ٢. المصدر نفسه، الحديث ٥.

كما يظهر بطلان الاستدلال على كون ألفاظ العبادات موضوعة للصحيح بأنه ورد أنّ الصلاة تنهى عن الفحشاء هذا من جانب ومن جانب آخر أنّ الصلاة الفاسدة لا تنهى عنها. وعند ذلك فهل يمكن الاستدلال بأصالة العموم على عدم كون الفاسدة مصداقاً لها ويثبت اختصاص الوضع بالصحيح أو لا؟

وقد عرفت أنّ مجرى الأصول إنّما هو الشكّ في تطابق الإرادتين وهو فرع إحراز كون المشكوك فرداً للعام لكن شك في خروجه، والمفروض في المقام عدم إحراز الفردية بل الدوران بين التخصيص والتخصّص.

هذا كلّه إذا لم يكن هناك إجمال من جانب المخصّص إلاّ من هذه الجهة أي أنه خرج تخصصاً أو تخصيصاً.

وأما لو كان هناك إجمال من ناحية المخصّص من غير هذه الجهة كما إذا دار قوله: «لا يجب إكرام زيد» المرّد، بين كون المراد هو زيد العالم فيكون مخصّصاً للعام، أو غيره فيكون الخروج من باب التخصّص، فالظاهر هنا جريان الأصل، لأنّ الشكّ هنا في نفس المراد وأنّه هل أريد زيد العالم أو غيره، فيتمسك بالعموم ويثبت لزوم إكرام زيد العالم دون الجاهل.

وبعبارة أخرى: الشكّ هنا في تطابق الإرادتين في جانب زيد العالم وأنّه هل هو محكوم بالوجوب جدّاً ولبّاً كما هو محكوم به استعمالاً وظاهراً أو لا وعلى ذلك فلا مانع من إجراء الأصل وإثبات لازمه العقلي وأنّ المراد من المخصّص هو زيد غير العالم، فلو كان هناك أثر مترتب عليه، يترتب. (١)

١. ولا يذهب عليك أنّ المقام غير ما مرّ عند البحث عن سرية إجمال المخصّص المرّد بين المتباينين حيث قلنا بعدم جواز التمسك وذلك لأنّه فيما إذا كان التخصيص قطعياً ودار الأمر بين كون المراد من قوله: لا تكرم زيداً العالم، هو كونه «زيد بن عمر» أو «زيد بن بكر» المفروض كونهما عالمين فالتخصيص قطعي والشكّ في المصداق، بخلاف المقام فإنّ التخصيص مشكوك لاحتمال أن يكون المراد من زيد، هو الجاهل لا العالم.

عدم جواز التمسك بالعام قبل الفحص

قد جرت سيرة الفقهاء على عدم جواز التمسك بالعام قبل الفحص عن المخصّص وقبل اليأس عن الظفر به، فلا يجوز التمسك بقوله سبحانه: ﴿وَ أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَ حَرَّمَ الرِّبَا﴾ (البقرة/٢٧٥) قبل الفحص عمّا خرج عن تحت الحليّة كبيع الغرر أو الحرمة كالربا بين المسلم والكافر، أو الزوج والزوجة إنّما الكلام في دليله.

دليله: هو سيرة العقلاء في العالم حيث لا يعملون بالعمومات الواقعة في معرض التخصيص وعدم عملهم بها أمر محرز ولو شكّ في سيرتهم في التمسك وعدمه لكفى في المنع عن العمل بها قبل الفحص لكونه مساوفاً للشكّ في حجّية العمومات قبل الفحص. توضيحه: أنّ ديدن العقلاء في المحاورات الشخصية، هو الإتيان بكلّ ماله دخل في كلامهم ومقاصدهم من غير فرق بين القضايا الشخصية أو القضايا الكلية، ولأجل ذلك يتمسك بظواهر كلماتهم من دون تربّص.

وأما المحاورات غير الشخصية ممّا يرجع إلى جعل القوانين وسنّ السنن، سواء أكانت عالمية أم أهلية، فقد جرت سيرتهم على خلاف ذلك فتراهم يذكرون العموم والمطلق في باب، والمخصّص والمقيّد في باب آخر، كما أنّهم يذكرون العموم والمطلق في زمان، وبعد فترة يأتون بمخصّصه أو مقيّده في زمان آخر، لأجل دواعٍ

وأغراض غير خفية كقلة إحاطتهم بملاكات الأحكام، ومصالح العباد فربما يترأى في أنظارهم أن المصلحة في جعل الحكم على وجه العام لكن مرور الزمان يثبت أنه لا بد من تخصيصه وتضييق دائرته إلى غير ذلك من الدواعي.

وقد سلك التشريع الإسلامي هذا المسلك لا لأجل هذه الدواعي لإحاطة علمه سبحانه بكلّ المصالح والمفاسد، وعلمه الواسع بكلّ شيء فلا يشدّ عنه شيء بل سلك لأجل ملاك آخر نصّ به في كتابه العزيز.

فقد نزل القرآن نحو ما طيلة ثلاث وعشرين سنة، فتكلّم في موضوع واحد في سور مختلفة، بل تكلّم في موضوع واحد في سورة واحدة في موضعين، كأحكام الكلاله الواردة في أوائل سورة النساء وآخرها وقد صار ذلك مثاراً لاعتراض المشركين الجاهلين بمصالح النزول نجوماً ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً كَذَلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلاً﴾ (الفرقان/٣٢) (١).

وأما السنّة فقد وصلت إلينا من النبي الأكرم وأوصيائه المعصومين عليهم السلام في فترات تقرب من مائتي وخمسين سنة فكانت الظروف مختلفة فربما كان الزمان مناسباً لبيان الأحكام من دون بيان خصوصياتها، وربما كان مناسباً لبيان مخصّصاتها ومقيّداتها. ولأجل ذلك نرى العموم في كلام النبي صلى الله عليه وآله والوصي عليه السلام، والخاص والقيّد في كلام الأوصياء الآخرين.

وما هذا شأنه لا يصحّ عند العقلاء التمسك بالعموم قبل الفحص عن مخصّصاته أو المطلق قبل الفحص عن مقيّداته.

نعم لا يجب الفحص عن المخصّص المتصل لأنّ سقوطه من الكلام على

١. لقد بسط شيخنا الأستاذ - مدّ ظلّه - الكلام في هذا الموضوع في بعض مسفوراته التفسيرية حول علل نزول القرآن نجوماً، فلاحظ تفسير سورة «الفرقان» له مدّ ظلّه.

خلاف الأصل ولأنّ سقوطه عمداً تنفيه وثاقه الراوي، وسهواً يخالف الأصل العقلائي المجمع عليه.

وبالجملة: ليس على المولى إلا بيان التكاليف على النحو الذي لوتفحص عنه المكلف لوصل إليه ولا يلزم على المولى إيصال التكاليف إلى المكلف، من دون حاجة إلى الفحص والبحث. وعندئذٍ يجب على المكلف الفحص في مظانّ التكاليف حتى يصل إلى وظائفه، ولا يلزم إيصال الكتب وإرسال الرسل.

وربّما يستدل على وجوب الفحص بوجوه غير تامة ونشير إليها في التالي:

١- لا يحصل الظن الشخصي بالتكليف قبل الفحص.

يلاحظ عليه أولاً: أنّ حجّية الظواهر ليست منوطة بالظن الشخصي أبداً بل هي حجّة وإن كان الظن الشخصي على خلافه، ولا على الظن النوعي - وإن ذهب إليه الأكثر - لما سيوافيك من أنّ حجّيتها لأجل كونها مفيدة للعلم العرفي وهو الاطمئنان، الذي يركن إليه العقلاء في أمورهم (و سيوافيك بيانه عند البحث عن حجّية الظواهر).

وثانياً: أنّها لو كانت منوطة بالظن الشخصي، كان الملاك، حصوله سواء حصل قبل الفحص أو بعده وعليه يكون الدليل أخصّ من المدعى لاقتضائه الاكتفاء بالظنّ وإن حصل قبله وهو غير المدعى.

٢- وجود العلم الإجمالي بالمخصّص

إنّ وجود العلم الإجمالي بوجود عدّة من المخصّصات مانع عن التمسك بالعموم قبل الفحص.

يلاحظ عليه: أنّ البحث أوسع من ذلك، لأنّه يجب الفحص ولو لم يكن هناك علم

إجمالي بل يكفي كون العام معرضاً للتخصيص وإن لم يكن هناك علم إجمالي بل الشكّ البدئي في المقام منجز أيضاً.

و ربّما يورد على الاستدلال على وجوب الفحص عن المخصّص بالعلم الإجمالي إشكالات ثلاثة ندرسها:

الأول: أنه لا يصحّ الاستناد في وجوب الفحص إلى وجود العلم الإجمالي بوجود مخصّصات أو تكاليف كثيرة وإلاّ لزم عدم وجوب الفحص إذا ظفر بالمقدار المعلوم بالإجمال، مع أنّ ظاهر الأصحاب هو وجوب الفحص ولو ظفر بأكثر ممّا علم إجمالاً.

يلاحظ عليه: أنه إذا علم بأنّ في الكتب الأربعة مخصّصات ومقيّدات لو تفحص عنها في مختلف الأبواب والفصول لوقف عليها وعلم أنّ كمّيتها في هذه الكتب مثلاً لا تتجاوز المائة وأنّ الزائد عليها طرف للشك لا العلم.

وإذا سبر ونظر فيها فوقف على القدر المتيقّن في بادئ نظره ولكّنه لم يصل إلى آخر الكتب ولم يستوف النظر في مختلف الأبواب والفصول، كشف ذلك عن بطلان ما زعمه أوّلاً قدراً متيقّناً وأنه أزيد من ذلك فيجب عليه إدامة الفحص والبحث.

الثاني: لو كان الفحص لأجل وجود العلم الإجمالي لزم عدم جواز التمسك بالعام حتى بعد الفحص لعدم انحلال العلم الإجمالي حتّى بعد المراجعة إلى الكتب التي بأيدينا سواء كانت معتبرة أم لا، لأنّ العلم بالمخصّصات لا ينحصر فيما بأيدينا من الكتب بل يعمّ الكتب المؤلفة في عصور الأئمة التي ضاعت ولم تصل إلينا كجامع البزنطي المتوفى عام ٢٢١، ونوادير الحكمة لمحمد بن أحمد بن يحيى المتوفى حوالي ٢٩٠ وغيرهما. ومعه كيف ينحلّ؟

يلاحظ عليه: ما سيوافيك عند البحث عن دليل الانسداد من أنّ ادّعاء العلم الإجمالي بوجود أخبار متضمّنة لأحكام عامة أو خاصة في تلك الكتب

المضاعة مجرد احتمال ليس له دليل، لأنّ الكتب الأربعة قد ألّفت في ضوء هذه الكتب، وكانت الجوامع الأولى في تناول مؤلّفيها، فكيف يمكن لهم عدم نقلها إلى تلك الجوامع؟ أضف إلى ذلك عدم العلم بأنّ المضاع من الأخبار كان من الأحكام الشرعية فمن المحتمل أنّه كان من قبيل الأخلاقيات وسائر المعارف التي لا صلة لها بالأحكام.

الثالث: إنّ لازم ذلك، الفحص عن كلّ الكتب الموجودة بأيدينا سواء كانت من الكتب المعتمدة أو غير المعتمدة من غير فرق بين أن يكون الكتاب فقهياً أو حديثياً أو أخلاقياً، ومن المعلوم أنّ الفحص عن تلك الكتب مع سعتها غير مقدور للمستنبط.

والجواب بوجهين:

١- إنّ دائرة العلم الإجمالي مضيقة من أول الأمر وهو أنّه لا علم لنا بوجود روايات صحيحة كافلة لأحكام عامة أو خاصة، إلّا في الكتب المعتمدة وأما غير المعتمد من الكتب الحديثية أو مطلق الكتب، فوجود روايات صحيحة كافلة لأحكام شرعية، فمشكوك من أول الأمر، وليست طرفاً للعلم الإجمالي.

٢- إنّ العلم الإجمالي الكبير، ينحلّ بنفس العلم الإجمالي الصغير فيكون الخارج عن دائرة العلم الإجمالي الصغير، مجرد احتمال لا أثر له ولا يكون مانعاً من التمسك بالإطلاق والعموم. فلو كان لنا علم بوجود مخصّصات ومقيّدات في ضمن الروايات المروية عن المعصومين عليه السلام وهو ما نسمّيه بالعلم الإجمالي الكبير وكان هناك علم إجمالي آخر صغير وهو وجود مخصّصات ومقيّدات في ضمن الروايات المروية في الكتب المعتمدة، فلا محالة ينحلّ الأول، بنفس العلم الإجمالي الثاني ويكون وجود الحكم

الشرعي في الخارج عن دائرته، صرف احتمال ولا يكون مانعاً من التمسك بالعام. وذلك لأنّ قوام العلم الإجمالي وجود قضية شرطية على سبيل القضية مانعة الخلو، وميزان انحلالها هو ارتفاعها وتبدّلها إلى قضيتين حمليتين إحداهما متيقّنة والأخرى مشكوكة. وعلى ذلك فبعد ما أخرجنا الروايات المروية في الكتب المعتبرة عن دائرة العلم الإجمالي الأوّل، فلا ترى عن القضية الشرطية على سبيل مانعة الخلو أيّ أثر، بل يقتضي العقل وجود مخصّصات قطعية في دائرة العلم الإجمالي الثاني، على سبيل القطع، وعلى وجودها في الخارج عن دائرته احتمالاً.

مثلاً لو علمنا بوجود عشرة أوان نجسة في ضمن مائة اناء، ثمّ علمنا بوجود عشرة أوان نجسة في خمسين اناء ملوّن، واحتملنا أن تكون تلك العشرة، هي نفس العشرة التي وقفنا عليها في ضمن العلم الإجمالي الأوّل فلامحالة ينحلّ العلم الإجمالي الأوّل من دون إشكال.

٣- الفحص متمّم للحجّية

ثمّ إنّ المعروف بين الأصوليين أنّ الفحص عن المخصّص، بحث عن مزاحم الحجّة، فالعام حجّة تامة بلا كلام، والفحص إنّما هو عمّا يزاحمه، بخلاف الفحص عن الدليل عند التمسك بالأصول العملية فإنّه بحث عن متمّم الحجّية، لأنّ الموضوع لها الشكّ مع عدم البيان، فمادام لم يتحقّق الفحص، لا يتمّ موضوع الأصل ولا يحصل المقتضي. قال المحقّق الخراساني: إنّ الفحص هاهنا عمّا يزاحم الحجّية بخلافه هناك فإنّه بدونه لا حجّة، ضرورة أنّ العقل بدونه مستقلّ باستحقاق المؤاخذة على المخالفة فلا يكون العقاب بدونه بلا بيان.^(١)

ولكن بملاحظة ما ذكرنا من البيان في إثبات لزوم الفحص يمكن القول بأنّ

١. كفاية الأصول: ٣٥٤/١.

الفحص في كلا المقامين من واد واحد. وذلك لما أوضحنا سابقاً من أنّ أساس الاحتجاج أمور ثلاثة: ١- وجود الدليل الظاهر في مفهومه ٢- عدم قيام قرينة على خلافه ٣- كون الإرادة الاستعمالية موافقة للإرادة الجدّية.

والأخيران غير محرزين لعدم العلم بعدم القرينة قبل الفحص، وعدم اتّصالها لا يكون دليلاً على عدمها، كما أنّه لم تحرز مطابقة الإرادة الاستعمالية للإرادة الجدّية، لأنّه إذا كانت سيرة المتكلم هو التفريق بين المطلق وقيوده، والعموم وخصوصه، لا تجري أصالة تطابق الإرادة الاستعمالية مع الإرادة الجدّية إلاّ بعد الفحص واليأس على حدّ الاطمئنان.

وإن شئت قلت: إنّ العام غير حجّة قبل الفحص، لعدم جريان السيرة على الاحتجاج بمثل هذا الكلام الذي صدر من متكلم، له سيرة خاصة في إلقاء الأحكام وبيان وظائف المكلفين، وعلى ذلك يكون الفحص عن المخصّص من متمّات الحجّية وشرائطها اللازمة.

مقدار الفحص

أمّا مقداره فهو يختلف باختلاف ما يستدلّ به عليه فلو كان المستند هو العلم الإجمالي فيجب الفحص إلى أن ينحلّ، ولو كان المستند عدم احتجاج العقلاء بمثل هذه العمومات والإطلاقات فيجب الفحص إلى أن يطمئنّ بعدم المخصّص إذ عندئذٍ يحتجّ بها العقلاء وإلى ما ذكرنا يرجع كلام المحقّق الخراساني حيث قال: يتفحص إلى أن يخرج العموم عن معرضية التخصيص^(١) فمراده ما ذكرناه وما أورد عليه المحقّق الخوئي من «أنّه بظاهره لا يرجع إلى معنى محصّل لأنّه بالفحص لا يخرج عن المعرضية لأنّ الشيء لا ينقلب عمّا هو عليه»^(٢) فغير تام، لأنّ المراد من المعرضية احتمال ورود مخصّص عليه موجود في الكتب فإذا سبر ولم يجد ينتفي ذلك الاحتمال فيخرج عن المعرضية كما لا يخفى.

١. المصدر نفسه: ٣٥٣.

٢. المحاضرات: ٢٧٢/٥.

في الخطابات الشفاهية

هل الخطابات الشفاهية مثل قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ﴾ (البقرة/١٨٣) تختص بالحاضرين في مجلس التخاطب أو تعم غيرهم من الغائبين والمعدومين؟
وجعل المحقق الخراساني محلّ النزاع أحد الأمور التالية:

الأول: في أنّ التكليف المتكفل له الخطاب هل يصحّ تعلّقه بالمعدومين كتعلّقه بالموجودين أو لا؟

الثاني: هل تصحّ مخاطبة المعدوم والغائب عن مجلس الخطاب بالألفاظ الموضوعه له أو بنفس توجيه الكلام إليهم أو لا؟

الثالث: هل الألفاظ الواقعة عقيب أداة الخطاب تعمّ المعدوم والغائب أو لا؟

والبحث عن الأولين عقلي وعن الثالث لغوي. (١)

وعلى كلّ تقدير فلنبحث عن مجموع الاحتمالات فهاهنا جهات من البحث:

الجهة الأولى: في صحّة تكليف المعدوم وعدمها

فنقول: إن المحقق الخراساني صورّه بوجوه ثلاثة:

١- أن يتوجّه إليه البعث والزجر الفعليان بأن يكون هناك بعث وزجر، وهذامًا لا يتمشى من الإنسان العاقل وإلى هذا القسم ينظر كلامه حيث قال: لا ريب في عدم صحّة تكليف المعدوم عقلاً بمعنى بعثه أو زجره فعلاً... (١)

نعم ذهب بعض الحنابلة إلى جواز تكليف المعدوم واستدلوا على جوازه بأيتين مباركتين:
أ: «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (يس/٨٢) حيث إنّه يكلف المعدوم بقبول الوجود والتكوّن.

ب: «وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ» (الأعراف/١٧٢) حيث إنّه سبحانه: كلفهم بالشهادة على ربوبيّته، فأجابوا بقولهم بلى.

والاستدلال واهٍ جدًّا.

أمّا الآية الأولى: فليس هنا تكليف تشريعي بالنسبة إلى المعدوم، بل تكليف تكويني بمعنى تكوّنه وتحققه الذي بيده سبحانه ولا يرجع إلى المعدوم شيء منه ولأجل ذلك قال الإمام عليّ (عليه السلام) في تفسير الآية: يقول لمن أراد كونه: كن فيكون لا بصوت يُفزع ولا بندا يُسمع وإنّما كلامه فعل منه أنشأه ومثله ولم يكن من قبل ذلك كائنًا. (٢)

٢. نهج البلاغة: الخطبة ١٧٩، ص ١٢٢، ط عبده.

١. كفاية الأصول: ٣٥٥/١.

وأما الآية الثانية: فليس الاستشهاد والشهادة فيها إلا بلسان الحال، فإن كل إنسان يولد، فإنما يولد بفطرة التوحيد، ثم أبواه يمجسانه وينصرانه ويهودانه، فكل مولود يشهد بفطرته على وجوده ووحدانيته، فالسؤال والجواب تكوينيان لا تشريعيان.

وإن شئت قلت: إن الخطاب في الآية الثانية، ليس خطاباً اصطلاحياً وإنما هو خطاب بلسان الاستعداد، وأنه سبحانه لما أعطى الإنسان في هذه الدنيا الفطرة السليمة الشاهدة على وحدانيته وتنزهه من الشرك، كأنه خاطبهم بـ ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾ فأجابوا بلسان الاستعداد إذ قالوا ﴿بلى﴾ وقد فصلنا الكلام حول مفهوم الآية في موسوعتنا التفسيرية مفاهيم القرآن (١) فراجع.

٢- جعل التكليف الإنشائي للموجودين والغائبين والمعدومين، وإلى هذا القسم ينظر قول المحقق الخراساني «نعم هو بمعنى مجرد إنشاء الطلب بلا بعث ولا زجر لا استحالة فيه أصلاً فإن الإنشاء خفيف المؤونة، فالحكيم تبارك وتعالى ينشأ على وفق الحكمة والمصلحة طلب شيء قانوناً من الموجود والمعدوم حين الخطاب (حين التكليف) ليصير فعلياً بعدما وجد الشرائط وفقد الموانع بلا حاجة إلى إنشاء آخر...» (٢).

يلاحظ عليه: أنه بعيد عن الاعتبار، إذ أي معنى لجعل الحكم على المعدوم بما هو معدوم والأحكام مجعولة على الأفراد وليس المعدوم فرداً للطبيعة وإنما الفرد هو الموجود، وما استشهاد في كلامه بالوقف على البطون المتعددة المتلاحقة وأن المعدوم منهم يصير مالكاً للعين الموقوفة بعد وجوده بإنشائه، فيتلقاها من الواقف بعده، ليس دليلاً على صحة هذا الوجه، لأن صحته أعم من هذا الوجه والوجه الآتي.

٢. كفاية الأصول: ٣٥٥/١.

١. مفاهيم القرآن: ٨٤/١.

٣- إنشاء الحكم مقيداً بوجود المكلف، وكونه جامعاً للشرائط، وإليه أشار المحقق الخراساني بقوله: «وأما إذا أنشأ مقيداً بوجود المكلف ووجدانه للشرائط...»^(١) ولعلّه يريد بذلك إنشاء الطلب بصورة القضايا الحقيقية على العنوان المنطبق على الأفراد، الموجود في طول الزمان، وإن شئت قلت: على العنوان المنطبق على الأفراد النفس الأمرية التي لا تخرج عن إطار الأفراد الموجودة، وإليك توضيح ذلك:

تقسيمات مختلفة للقضية

إنّ القضية تنقسم إلى حملية وشرطية، والحملية تنقسم إلى الأقسام التالية:

أ: التقسيم بحسب الكيف، فتنقسم إلى موجبة وسالبة.

ب: التقسيم باعتبار حالات الموضوع، فتنقسم إلى شخصية وطبيعية ومهملة ومحصورة.

ج: التقسيم باعتبار وجود الموضوع فتنقسم إلى ذهنية وخارجية وحقيقية.

أما التقسيم الأوّل فواضح.

وأما التقسيم الثاني فالحكم إن كان على الفرد الخارجي فالقضية شخصية كقولنا: «زيد قائم» وإن كان على الماهية بما هي هي فطبيعية كما في قولنا: «الإنسان نوع أو كلي» وإن كان على الموضوع بلا بيان كميّة، فمهملة ومع بيانها فمحصورة؛ والمعتبرة من القضايا هي المحصورة لا الشخصية، إذ لا كمال في معرفتها.

قال الحكيم السبزواري:^(٢)

٢. شرح المنظومة: ٤٩.

١. المصدر نفسه: ٣٥٤.

قضية شخصية لا تُعتبر إذ لا كمال في اقتناص ما دُثر
 بل ليس جزئي بكاسب ولا مكتسب بل كسراب في الفلا
 ولا الطبيعية، لأن العلوم تبحث عن حقائق الموجودات، دون الماهيات بما هي هي، ولا
 المهملة فهي داخلة في الجزئية التي هي من أقسام المحصورة، والمحصورة تنقسم حسب الكم
 والكيف إلى الأربعة المعروفة.
 وأمّا التقسيم الثالث أي تقسيم الحملية باعتبار وجود موضوعها فقد عرفت أنّها تنقسم إلى
 ذهنية وخارجية وحقيقية.

فالذهنية عبارة عمّا إذا حكم على شيء، وليس له وجود إلا في الذهن وهو على قسمين
 تارة يكون على وجه يمتنع عليه الوجود في الخارج كقولنا: «اجتماع النقيضين محال» وأخرى لا
 يمتنع، وإن كان غير موجود بالفعل، كقولنا: «جبل من زبيق بارد» أو «جبل من الذهب لامع»
 فإن الموضوع في القضيتين ليس له وجود إلا في الذهن، وإن أمكن وجوده في الخارج .
 والفرق بينها وبين الطبيعية، واضح جداً فإن الثانية لا تنظر إلى الخارج، بل تحكم على
 الماهية بما هي هي من دون نظر إلى الخارج وهذا بخلاف الذهنية فإنها تنظر إلى الخارج
 وتحكم عليه بشيء من الامتناع والإمكان أو غيرهما من آثار الوجود، كالبرودة والحرارة.

الفرق بين القضية الخارجية والحقيقية

هذا كله حول الفرق بين الطبيعية والذهنية، وإنّما الكلام في الفرق بين الخارجية
 والحقيقية، فنقول: إنّ هنا اصطلاحين أحدهما يختصّ بالشيخ الرئيس وتبعه شيخ الإشراق
 وصدر المتألهين والآخر بالحكيم السبزواري وهو المعروف بين الأصوليين كما هو المقصود في
 المقام.

أمّا نظرية الشيخ ومن تبعه في تفسير الحقيقية والخارجية فحاصلها: أنّ المحمول إذا كان من لوازم الماهية، من دون حاجة في حمله على الموضوع إلى اتّصاف الموضوع بالوجود، فالحقضية حقيقية، كما إذا قلنا: «الإنسان ممكن» فالإمكان من لوازم الماهية تتّصف به الماهية قبل الوجود، وهو سلب الضرورتين عن الموضوع، فلو قلنا باتّصافها به بعد الوجود، يلزم أن تكون الماهية ممكنة بعد الوجود، وهو خلاف التحقيق.

ومثله إذا قلنا: «الأربعة زوج» فالزوجية من لوازم ماهية الأربعة ولا تحتاج في اتّصافها بها إلى وجود الأربعة، ولأجل ذلك إنّ الإنسان يتصوّر الأربعة، ويغفل عن وجودها و- مع ذلك - يجدها موصوفة بالزوجية، وهذا دليل على أنّ الوجود للموضوع في الذهن من شرائط ظهور اللزوم لا من شرائط الاتّصاف. تدبّر تعرف. فهذا ما يسمّيه الشيخ بالحقضية الحقيقية وأخرى بالقضايا البتية.

أمّا إذا كان المحمول من عوارض الموضوع الموجود في الخارج كقولنا: النار حارة أو بحر من زبيق بارد فهي قضية خارجية أو قضية غير بتية، بمعنى أنّه لا يصحّ توصيف الموضوع بالمحمول على وجه البت بل على وجه شرطية وجود الموضوع.

وهذا الاصطلاح في القضيتين لا مساس له ببحثنا، وإنّما الكلام في تقسيم الحملية إليهما بمعنى آخر الذي اختاره الحكيم السبزواري في منطقته وفلسفته.

وحاصل التقسيم أنّ الحكم في القسمين يتوجّه على العنوان مطلقاً لا على الأفراد وذلك لأنّ تصوّر الأفراد الكثيرة مشكل للقوى الجزئية، فيتوسّل إلى تصوّرها بالعناوين الكلية، غير أنّها مرايا للأفراد لأجل تصوّرها بكلمة «كل» أو ما يفيد معناه ولا ينطبق العنوان إلاّ على الموجود وبعبارة أخرى إنّ القسمين يشتركان في أمرين:

١- كون الحكم على العنوان مطلقاً.

٢- كون العنوان على وجه لا ينطبق إلا على الموجود، ويفترقان في أمر وهو أن العنوان في الخارجية ينطبق على الأفراد الموجودة حين التكلم. والعنوان في الحقيقية ينطبق على الأفراد الموجودة في طول الزمان والظروف.

وإن شئت قلت: إن الأفراد النفس الأمرية في القسم الأول منحصرة بالأفراد الموجودة في ظرف التكلم أو قبله، وهذا بخلاف الأفراد النفس الأمرية في القسم الثاني فإن لها سعة ينطبق على الأفراد في طول الزمان، فالأول كما إذا قلت: «قتل من في العسكر» و«نهب ما في الدار» فإن الإخبار عن النهب والقتل في الماضي، يضيّق الموضوع ويخصّص العنوان بالأفراد الموجودة حين التكلم أو قبله وهذا بخلاف ما إذا قلنا: «كلّ نار حارّة» أو «كلّ ماء بارد» فإنّ للعنوان سعة ينطبق على مصاديقه الموجودة عبر الزمان وهذا لا يعني وجود الحكم حين التكلم على الأفراد المعدومة بما هي معدومة، أو على الأفراد الموجودة بقيد الوجود، أو على الأفراد الأعمّ من المحقّقة والمقدّرة، إذ كلّها تكلفات بعيدة عن الاعتبار، بل الحكم على العنوان ولكن للحكم خصيصة ذاتية ينطبق على الموجود، فالموجود، ثمّ الموجود في عمود الزمان، فما لم يتحقّق الموضوع ليس له حكم لا فعلاً ولا إنشاءً، فإذا وجد عمّه الحكم بالفعلية التامة، وما هذا إلا لأنّ للقضية بقاء في عالم الاعتبار أو في الصدور أو الكتب، وهو يأخذ لنفسه موضوعاً على مرّ الأزمنة والدهور فليس الحكم إلاّ على العنوان، ولا ينطبق العنوان إلاّ على الموجود ولكن يتكثّر الانطباق حسب تجدد الموضوع وحدوثه، فمادام الموضوع في مجال التكتّر والتولّد يتبعه الحكم في هذه الجهة.

وبذلك تعرف أنّ القضية الحقيقية ليست إلاّ حكماً على العنوان الإجمالي الذي هو مرآة للأفراد إجمالاً لا لها تفصيلاً، ولا ينطبق العنوان على وجه التفصيل إلاّ على الموجود دون المعدوم، فالمعدوم إذا لم يكن مصداقاً للعنوان لا يكون متصفاً

بالحكم لا فعلاً ولا إنشاءً وبما أن الانطباق تدريجي فيتبعه الحكم كذلك فلا نحتاج إلى تقدير المعدوم موجوداً وتنزيله منزلة الموجود.

فقوله سبحانه: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حُجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ (آل عمران/٩٧) تكليف على العنوان وهو الناس وهو حجة على جميع مصاديق الناس وأفراده حسب مَرَّ الزمان، فالحجية مستمرة، ولها بقاء في التشريع وعالم الاعتبار وبذلك يعلم وجه كون القرآن نوراً وهادياً لجميع الناس، في الأزمنة المتلاحقة. قال سبحانه: ﴿وَهَذَا كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ مُبَارَكٌ مُصَدِّقٌ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَلِتُنذِرَ أُمَّ الْقُرَى وَمَنْ حَوْلَهَا﴾ (الأنعام/٩٢). وقال سبحانه: ﴿وَأَوْحِيَ إِلَيَّ هَذَا الْقُرْآنُ لِأُنذِرَكُمْ بِهِ وَمَنْ بَلَغَ﴾ (الأنعام/١٩).

حول نظرية المحقق النائيني

لقد اعتمد المحقق النائيني في علم الأصول على تينك القضيتين في موارد عديدة وبهما رفع المشاكل الموجودة في مواضع من مسائل علم الأصول، ولكنّه قدس سرّه فسّرهما بالنحو التالي:

أما الخارجية فقال في تفسيرها: «إنّ القضية الخارجية فالحكم فيها ابتداءً مترتب على الخارج بلا توسط عنوان سواء كانت القضية جزئية أو كلية فإنّ الحكم في القضية الخارجية الكلية أيضاً إنّما يكون مترتباً على الأفراد الخارجية ابتداءً من دون أن يكون هناك بين الأفراد جامع اقتضى ترتب الحكم عليها بذلك الجامع كما في القضية الحقيقية.

وأما الحقيقية فقد فسّرهما بأنها ما كان الحكم فيها وارداً على العنوان والطبيعة بلحاظ مرآتية العنوان لما ينطبق عليه في الخارج بحيث يرد الحكم على الخارجيات

بتوسّط العنوان الجامع. (١)

هذا ما ذكره في أوائل مبحث العام والخاص وأضاف في المقام قوله وأمّا القضايا الحقيقية فحيث إنّها متكفّلة لفرض وجود الموضوع، وكان الخطاب خطاباً لما فرض وجوده من أفراد الطبيعة كانت الأفراد متساوية الأقدام في اندارجها تحت الخطاب فيستوي الأفراد الموجودة في زمن الخطاب وغيره. (٢)

يلاحظ عليه بوجهين:

الأول: أنه ﷺ خلط بين القضايا الشخصية والقضايا الخارجية حيث قال: «فإنّ الحكم في الثانية مترتب على الأفراد الخارجية ابتداءً من دون توسط عنوان» فإنّ ما ذكره هو تعريف القضايا الشخصية نحو زيد قائم، وخالد جالس وبما أنّ الحكم فيها على نفس الجزئي فلم يعتبر في العلوم لأنّ الجزئي لا يكون كاسباً ولا مكتسباً، بخلاف القضايا الخارجية فإنّها من القضايا المعتبرة فلو كانت سبيلها، سبيل الشخصية فما هو الفرق بينهما بل الحقّ أنّ الحكم في الخارجية مثل الحقيقية على العنوان، غير أنّ العنوان في الأولى منهما ضيق لا ينطبق إلاّ على الموجود بالفعل، بخلاف الثانية.

الثاني: أنّ ما ذكره من أنّ القضايا الحقيقية متكفّلة لفرض وجود الموضوع والخطاب خطاب لما فرض وجوده من أفراد الطبيعة، تكلف غير محتاج إليه وليس من فرض الموضوع في ذهن المتكلّم شيء، بل الحكم مترتب على العنوان ولكن للعنوان قابلية خاصّة ينطبق على الأفراد في عمود الزمان، فلو كانت القضية إخباراً عن الواقع فتنتطبق على عامّة الأفراد حسب تواجدها على نحو التدريج وإن كانت إنشاء وتكليفاً تكون حجةً كلّما تحقّق المصدق.

فتلخص أنّه لا مانع من عمومية التكاليف الواردة في الخطابات للحاضر

٢. فوائد الأُصول: ١/٥١٢ و ٥٥٠.

١. فوائد الأُصول: ١/٥١٢ و ٥٥٠.

والغائب والمعدوم بشرط كون التكليف على نحو القضايا الحقيقية، ومنه تتبين صحّة التمليك من الواقف للبطون اللاحقة وأن كل بطن يصير مالكا ويتلقّى الملكية من يد الواقف وإن كان بينهما فصل زمني.

الجهة الثانية: في إمكان خطاب المعدوم وعدمه

ترجع الجهة الثانية إلى إمكان خطاب المعدوم وعدمه، خطاباً حقيقياً لغاية التفهيم والتفهم، وقد قال المحقق الخراساني بامتناعه كتكليف المعدوم وأشار إلى ذلك بقوله: «وكذلك لا ريب في عدم صحّة خطاب المعدوم بل الغائب حقيقة وعدم إمكانه، ضرورة عدم تحقّق توجيه الكلام نحو الغير حقيقة إلا إذا كان موجوداً وكان بحيث يتوجّه إلى الكلام ويلتفت إليه»^(١). هذا ما ذكره في تحقيق تلك الجهة ولم يزد عليه شيئاً، ثمّ ورد في بيان الجهة الثالثة التي ستوافيك.

يلاحظ عليه: أنه إذا أمكن تكليف الغائب والمعدوم عن طريق القضية الحقيقية فلماذا لا يمكن خطابهما عن تلك الطريقة؟ وذلك لأنّه إن أُريد من امتناع خطاب المعدوم والغائب هو الخطاب الشفهيّ أو الخطاب بوجوده الحدوثي أو المصدري فهو أمر مسلّم، فإنّ الخطاب بالمشافهة أو الخطاب بوجوده الحدوثي والمصدري قائم بأمرين: وجود المخاطب (بالكسر) ووجود المخاطب (بالفتح) والمفروض عدم وجود الثاني فكيف يتحقّق الخطاب بذلك المعنى؟ وأما إذا قلنا بأنّ المراد من الخطاب الحقيقي هو الخطاب لغاية التفهيم والتفهم، لكن لا بوجوده الحدوثي بل بوجوده البقائي أي وجوده حسب بقائه في

الصدور والألسن والكتب والمسجلات فهو أمر ممكن غاية الأمر ليس الخطاب شفهيًا وقائمًا بالشفه، نعم قائم به حدوثًا لا بقاءً، وبعبارة أخرى، قائم به بمعناه المصدرى لا بمعنى الاسم المصدرى.

ولأجل ذلك نرى أنّ الرؤساء يخاطبون الأجيال الحاضرة والمستقبله بهتافاتهم، ولا يخطر ببالهم أنّ الخطاب الحقيقي لا يمكن توجيهه إلى الغائب وذلك لأنّهم يرون لخطابهم بقاءً ويكفي في توجيه الخطاب بقاءه ولو عن طريق النقل والكتابة والتسجيل.

والحاصل أنّه يكفي في كون الخطاب حقيقيًا للأجيال الآتية كون الخطاب بصورة القضايا الحقيقية أولًا، وكونه أمرًا باقياً بنحو من البقاء في الخارج ثانياً. فبما أنّ العنوان المأخوذ ينطبق على الأجيال مرّ الحقب والأعوام كذلك ينطبق الخطاب عليهم كذلك، فما كان هو الحل الجذري للجهة الأولى هو الحل الأساسي أيضاً في هذه الجهة بشرط إلغاء المشافهة في صدق الخطاب وتفسيره باسم المصدر.

ولأجل أنّ للخطاب الحقيقي بقاءً يعمّ الخطابات الواردة في أول الخليقة لجميع الاناسي أعني الآيات التالية:

١- ﴿يَا بَنِي آدَمَ قَدْ أَنْزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا يُؤَارِي سَوَاتِكُمْ وَرِيشًا وَ لِبَاسٌ تَقْوَىٰ ذَٰلِكَ خَيْرٌ ذَٰلِكَ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ لَعَلَّهُمْ يَذَّكَّرُونَ﴾ (الأعراف/٢٦).

٢- ﴿يَا بَنِي آدَمَ لَا يَفْتِنَنَّكُمُ الشَّيْطَانُ كَمَا أَخْرَجَ أَبَوَيْكُم مِّنَ الْجَنَّةِ...﴾ (الأعراف/٢٧).

٣- ﴿يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ...﴾ (الأعراف/٣١).

٤- ﴿يَا بَنِي آدَمَ إِنَّمَا يَأْتِيَنَّكُمْ رُسُلٌ مِنْكُمْ يَقُصُّونَ عَلَيْكُمْ آيَاتِي فَمَنْ اتَّقَىٰ وَأَصْلَحَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ (الأعراف/٣٥).

ولا يراد من الخطاب الحقيقي سوى وجود الخطاب بنحو من أنحاء

الوجود، ووصله إليه بنحو من الأنحاء. وكلا الشرطين موجودان في خطاب الكتاب والنبى والوصى في خطبه وكتبه وقصار كلمه.

ثم إن سيدنا الأستاذ - دام ظلّه - فصل في المقام بين التكليف المجعول على نهج القانون الكلي بلا لفظ خطاب ولا نداء كقوله سبحانه: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ (آل عمران/٩٧) فقال بعموم الحكم عن طريق القضايا الحقيقية، وبين توجيه الكلام إلى المخاطب سواء كان توجيهه بكلام مشتمل على كاف الخطاب أو أداة النداء فلا يصحّ التعميم عن طريق القضايا الحقيقية، إذ لا يمكن تعلّق الخطاب بعنوان أو أفراد إذا لم تكن حاضرة في مجلس التخاطب، إذ الخطاب نحو توجهه تكويني نحو المخاطب لغرض التفهم ومثل ذلك يتوقّف على حاضر ملتفت والمعدوم والغائب ليسا حاضرين ولا ملتفتين.^(١)

يلاحظ عليه: أنه إن أراد من قوله، إن الخطاب يتوقّف على حاضر ملتفت والمعدوم والغائب ليسا حاضرين ولا ملتفتين، الخطاب الشفهي فهو أمر مسلّم ولكن شمول الخطاب لا يتوقّف على هذا النوع بل يكفي أن يكون للخطاب بقاء حسب العرف فعند ذلك يتوجه الخطاب إليهما عند الالتفات فالمعدوم والغائب والحاضر عند شمول الخطاب على حدّ سواء.

والظاهر أنه لا فرق بين تعميم التكليف وبين تعميم الخطاب للغائبين والمعدومين فيكفي في تعميم التكليف كون القضية حقيقية لكن التعميم في الثاني يحتاج - مضافاً إلى ذلك - إلى تفسير الخطاب بوجوده البقائي.

الجهة الثالثة: في عمومية ما وقع بعد أداة الخطاب للمعدومين وعدمها

قد ذهب المحقق الخراساني إلى أن القول باختصاص ما وقع تلو الأداة بالحاضرين أو عمومته للمعدومين يتوقف على ما هو المختار في الجهة الثانية .

فإن قلنا إن ما وضع للخطاب مثل أدوات النداء موضوع للخطاب الحقيقي يلزم تخصيص ما وقع تلو بالحاضرين.

وإن قلنا إن ما وضع للخطاب موضوع للعموم من الخطاب الحقيقي والإنشائي يلزم القول بتعميم ما وقع تلو إن لم يكن هناك انصراف إلى الخطاب الحقيقي.

ثم إنّه رجّح بأنّ مثل أدوات النداء ليست موضوعة للخطاب الحقيقي بل للخطاب الإيقاعي الإنشائي فالمتكلم تارة يوقع الخطاب تحسراً وتأسفاً وحنناً، مثل قوله:

يا كوكباً ما كان أقصر عمره وكذا تكون كواكب الأسحار

و أخرى يخاطب الليل بقول:

ألا يا ليل طلت عليّ حتى كأنك قد خلقت بلا صباح

و ثالثة يخاطب الشجر ويقول:

أيأ شجر الخابور مالك مورقاً كأنك لم تجزع على ابن طريف

و رابعة يخاطب الجبل ويقول:

أيأ جبلي نعمان بالله خلياً نسيم الصبا يخلص عليّ نسيمها

كل ذلك دليل على أنّ أداة الخطاب موضوعة للإنشائي الإيقاعي.
وأما الانصراف فهو مدفوع لأجل وضوح عدم اختصاص الحكم في مثل ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا﴾ و ﴿يَا أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ﴾ بمن حضر مجلس الخطاب.

يلاحظ عليه أولاً: أنّ جعل الخطابات القرآنيّة، خطابات إنشائيّة، جاءت لغايات، غير غاية التفهيم والتعليم، يحطّمن مكانة القرآن الذي يقول فيه سبحانه: ﴿كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ﴾ (ص/٢٩) إلى غير ذلك من الآيات الذي تُعرّف الغاية من خطابه وهتافاته وسائر آياته، ومثله لا ينفك عن كون خطابه حقيقيّة وربّما يتّخذ من لا معرفة له بمغزى هذا القول، ذريعة لتصحيح ما نقل عن بعض متكلمي المسيحيين من أنّ بعض ما ورد في القرآن من القصص والقضايا تمثيلات وأمور رمزية ليست لها حقائق وواقعيات سوى تقريب المعارف وإيرادها بثوب القصة، فإبليس وأدم وحواء والجنة رموز لأهداف تربوية في لباس الحكاية.

وثانياً: أنّ القول بوضع أداة النداء للفرد الحقيقي من الخطاب لا يستلزم تخصيص ما يتلوها بالمشافهين، إلا إذا أُريد من الخطاب الحقيقي، الخطاب الشفهيّ، وإلا فالخطاب بمعناه الاستمراري خطاب حقيقي ويلائم مع كون ما يتلوه عامّاً لهم ولغيرهم كما عرفت.

بقي هنا أمران:

الأول: ربّما يتصوّر أنّ القول بوضع أداة الخطاب للحقيقي، لا يلزم اختصاص خطابه سبحانه بالمشافهين وذلك لإحاطته بالموجود في الحال والموجود في الاستقبال وقد نقله صاحب الفصول عن بعض الحنابلة. (١)

وحاصله: أن تقسيم الموجود إلى السابق والفعل والاقبال إنما هو بالنسبة إلى الإنسان المحبوس في الزمان، الذي لا يستطيع أن يرى ما مضى، ولا ما يأتي وأما الوجود الذي هو خالق الزمان وفوقه فالأشياء كلها بالنسبة إليه سواسية حاضرة لديه، ولأجل ذلك يقول الحكماء: «المتدرجات في وعاء الزمان مجتمعات في وعاء الدهر».

وأورد عليه المحقق الخراساني بأن إحاطته لا توجب صلاحية المعدوم بل الغائب للخطاب، وعدم صحة المخاطبة معهما لقصورهما، لا يوجب نقصاً في ناحيته تعالى كما لا يخفى. (١)

وحاصله، أن إحاطة ذاته سبحانه، غير إحاطة فعله المنتزل إلى عالم المادة، المنصوب بصبغها والمتقيد بالزمان فما كان يتلوه النبي في مسجده إلى أصحابه، إنما هو خطابه سبحانه، ومثله مقيد وواقع في إطار الزمان، ولا يصلح أن يشمل إلا الحاضرين إلا على الوجه الذي أوضحناه.

الثاني: إن في الخطابات الواردة في القرآن احتمالين:

أ: أن يكون الخطاب متوجهاً إلى غير النبي ﷺ لكن بلسانه، وأما النبي ﷺ فهو الملقى إليه الكلام ولكن المخاطب عامة الناس وهذا هو المحور في المقام.

ب: أن يكون الخطاب متوجهاً إلى النبي ﷺ.

وأما على الاحتمال الثاني أي أن النبي ﷺ هو المخاطب، فمقتضى القول بوضع أداة الخطاب، للحقيقي هو اختصاص الخطابات بالنبي ﷺ فقط ويعلم تكاليف الآخرين من دليل الاشتراك في التكليف ومن أراد التعميم فليس له مناص إلا عن القول باستعمالها مجازاً في الخطاب الإنشائي فتوجيه الخطاب إلى النبي ﷺ كتوجيهه إلى الليلة في شعر الشاعر كما مر والمقصود، هو عامة الناس.

والقول الثاني ضعيف، والأوّل هو الصحيح وقد عرفت عدم الملازمة بين كون الخطاب حقيقياً، وكون المراد مما وقع تلو أداته هو الحاضرين فلاحظ.

ثمرة البحث

ذكر المحقّق الخراساني للبحث ثمرتين:

الثمرة الأولى:

حجّية ظهور خطابات الكتاب لغير المشافهين على القول بالتعميم وعدمها على القول بالاختصاص.

والظاهر بطلان الثمرة وأنها حجة لغيرهم كالمشافهين على كلا القولين كما أفاده المحقّق المزبور.

توضيحه: إنّ الثمرة مبنية على مقدّمتين إحداهما صغرى والأخرى كبرى، أمّا الصغرى فهي: الملازمة بين اختصاص الخطاب بالحاضرين، وكونهم المقصودين للإفهام، ولا يصحّ أن يكون الخطاب خاصاً للحاضرين ويكون المقصود بالإفهام أعمّ منهم ومن غيرهم. وأمّا الكبرى فهي: اختصاص حجّية الظواهر بمن قصد إفهامه لا من لم يقصد.

ولكن المقدّمتين ممنوعتان ، أمّا ممنوعية الصغرى أي الملازمة بين اختصاص الخطاب بالحاضرين وبين كونهم المقصودين للإفهام فقط فلأنّ الناظر في القرآن والأحاديث الواردة فيه لا يشكّ في أنّه لم يقصد منه إفهام خصوص الحاضرين في مجلس التخاطب وهو سبحانه يقول: ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ﴾ (البقرة/١٨٥)، ﴿وَ أَوْحِيَ إِلَيَّ هَذَا الْقُرْآنُ لِأُنذِرَكُم بِهِ وَمَنْ بَلَغَ﴾

(الأنعام/١٩)، ﴿وَلَقَدْ صَرَّفْنَا فِي هَذَا الْقُرْآنِ لِلنَّاسِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ﴾ (الكهف/٥٤) إلى غير ذلك مما يجعله كتاباً عالمياً غير مخصوص بجيل دون جيل، أو قوم دون قوم والقول بأن القرآن يقصد إفهام الحاضرين يحط من مقام القرآن وينزله عن قلة العظمة التي يجب أن يكون عليها كلام الخالق.

وأما الكبرى لو سلمنا الصغرى أي أن الحاضرين المتوجه إليهم الخطاب، هم المقصودون بالإفهام فقط فهي ممنوعة لعدم اختصاص حجية الظواهر بمن قصد إفهامه وإنما قال به المحقق القمي فقط، وذلك لما سيوافيك أن العقلاء لا يفرقون بين من قصد إفهامه وغيره ولأجل ذلك إذا قرأ الأجنبي رسالة صديق إلى صديق آخر يحكم بما بينهما من أواصر الود والصدقة، إلى غير ذلك.

فلو أمر المولى عبده بأن يأمر عبده الآخر بكذا وكذا. فرضنا أن سمع الثاني كلام المولى ولم يتمكن العبد الأول من الإبلاغ، فيجب للثاني القيام بما سمعه وإن لم يكن مقصوداً بالإفهام.

الثمرة الثانية:

إذا قلنا بالتعميم يصح التمسك بإطلاقات الكتاب لأن المشافه وغيره في ذلك سواء فلو شكنا في شرطية شيء للبيع أو العقود أو حضور الإمام المعصوم عليه السلام في إقامة الجمعة يصح نفيها بالإطلاقات الواردة فيها دون مالم يكن هناك تعميم إذ على القول بالاختصاص يكون الإطلاق متوجهاً للمشافه، وغيره أجنبي عنه.

فإن قلت: يمكن إثبات حكمه وتسريته إلى غيرهم بقاعدة الإشتراك في التكليف، فإنه لا شك أن حكم الله واحد من جميع الجهات أخذاً بخاتمية الرسالة والكتاب. قلت: إن التمسك بها إنما يصح إذا اتحد المشافه وغيره في الصنف

والخصوصيات كما إذا كان المشافه وغيره في زمان حضور النبي ﷺ فيتمسك بقوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ ﴾ (الجمعة/٩) أخذاً بقاعدة الاشتراك وأما إذا اختلفا في الحالات والخصوصيات فالتعميم أشبه شيء بإسراء حكم من موضوع إلى موضوع آخر كإسراء حكم الحاضر إلى المسافر والمستطيع إلى الفقير.

والحاصل أنه لو أحرزت وحدة الصنف كان للتمسك بالقاعدة مجال وأما إذا كان المشافه وغيره مختلفين فيه أو شك في الاتحاد وعدمه فلا يمكن التمسك بقاعدة الاشتراك وينحصر وجه التمسك بالقول بالتعميم . وهذه هي الثمرة، ولبها أنه على القول بوحدة الصنف تنتفي الثمرة لأن النافي للتعميم يصل عن طريق قاعدة الاشتراك ، إلى النتيجة التي يصل إليها القائل بالتعميم، وأما عند اختلاف الصنف بالطريق واحد وهو القول بالتعميم . هذا غاية التوضيح للثمرة ولنستمع إلى إشكال المحقق الخراساني عليها.

قال ما هذا حاصله^(١): أنه يمكن إحراز وحدة الصنف في القيود المفارقة للمشافهين ويصح التمسك عندئذ بقاعدة الاشتراك وتنتفي الثمرة لأن النافي للتعميم يصل إلى ما يصل إليه القائل به غير أن الطريق مختلف فالنافي يصل عن طريق قاعدة الاشتراك والمثبت عن طريق تعميم الخطابات.

نعم لا يمكن إحراز وحدة الصنف في القيود اللازمة فتظهر الثمرة فالمثبت يجوز له التمسك بالإطلاقات لأجل تعميم الخطاب، والنافي لا يجوز له ذلك لعدم إحراز وحدة الصنف، حتى يتمسك بقاعدة الاشتراك.

وأما توضيحه: فهو أن القيود على قسمين:

الأول: أن يكون ملازماً للحاضرين إلى آخر أعمارهم ولا يتطرق إليهم

١. كفاية الأصول: ٣٦٠/١.

الفقدان ككونهم عرباً أو مكّيين أو مدنيين.

الثاني: أن لا يكون ملازماً لهم إلى آخر أعمارهم بل يتطرق إليهم الفقدان ككونهم عدولاً عند نزول الخطاب وغير ذلك.

ففي القسم الأول إذا شكنا في دخل القيد اللازم لوجودهم في توجه الحكم إلى المشافه، لما صح لنا التمسك فيه بالإطلاق، وإثبات أنّ هذا القيد كان غير دخيل في توجه الحكم إلى المشافه قائلاً بأنه لو كان دخيلاً لبينه.

وذلك لأنه لما كان الوصف ملازماً لوجود المشافهين (ككونهم عرباً وغير ذلك)، غير مفارق عنهم إلى آخر أعمارهم لما وجب عليه، التنبيه بمدخلية القيد بل صح عرفاً اعتماد المتكلم عليه في مقام البيان، ولا يحتاج إلى بيان زائد ولا يعدّ ترك التعرض نقضاً للغرض، لأن الغرض من التعرض هو بعث المكلف إلى تحصيله، والمفروض أنه حاصل بلا تحصيل إلى آخر أعمارهم فاحتمال دخل القيد اللازم في ثبوت الحكم للمشافه كان باقياً لا يرتفع بالإطلاق.

وأما القسم الثاني أعني القيود المفارقة ككونهم عدولاً أو كونهم في المسجد وغيره من القيود التي تفارق الحاضرين ففي مثله يمكن التمسك بالإطلاق، لإثبات عدم مدخلية هذه القيود في حق المشافهين، لأنه لو كان دخيلاً لوجب على المولى بيانه ولا يصح له الاعتماد على وجوده فيهم مؤقتاً، لما قرّر من كونه من الأمور المفارقة، فاحتمال دخل القيد المفارق في توجه الحكم إلى المشافه يرتفع بنفس الإطلاق.

إذا عرفت ذلك فاعلم أنه يمكن إثبات اتحاد الصنف وعدم دخل القيد في الحكم في القسم الثاني وترتفع الثمرة فيه لا في القسم الأول وتظهر الثمرة بين القولين.

وذلك لأنّ مقدّمات الحكمة إنّما تجري في القيود المفارقة لا في القيود اللازمة

إذ يصحّ أن يقال في القسم المفارق بأنه لو كان دخيلاً في الحكم لكان عليه البيان للمشافه لأنّ المفروض أنّه يتّصف به تارة وبعدمه أخرى، فإذا لم يبيّن كشف عن عدم دخله وعندئذٍ يثبت الاتّحاد في الصنف ويكون المورد مجرى لقاعدة الاشتراك في التكليف فيثبت للمشافه والغائب والمعدوم حكم واحد.

ففي هذا القسم لا يترتب على النزاع في التعميم والتخصيص ثمرة، لأنّه كما يحكم على المعدوم على القول بالتعميم، بنفس ما حكم به على الموجود، فهكذا على التخصيص يحكم به أيضاً ببركة قاعدة الاشتراك وإثبات وحدة الصنف بجريان مقدّمات الحكمة في حقّ المشافه بأنّه لو كان دخيلاً في حقّه لكان للمولى بيانه، وحيث لم يبيّن يستكشف عدم دخله.

نعم في مورد القيود اللازمة لا يمكن إثبات اتّحاد الصنف لعدم جريان قاعدة الاشتراك إذ هو فرع وحدة الصنف وهي بعد مشكوك ولا يمكن رفع مدخلية القيد اللازم بالإطلاق بحجّة أنّه لو كان دخيلاً لبيّنه ، لأنّه لما كان ملازماً لوجود المشافه لما كان هناك ملزم لبيان دخله، لأنّ الهدف في البيان هو التحصيل والمفروض وجوده.

فظهر من هذا البيان الضافي أنّ الثمرة منتفية في القيود المفارقة لأنّ القائل بالتخصيص يصل إلى ما يصل إليه القائل بالتعميم ، سواء قلنا بالتعميم أم قلنا بالتخصيص، غاية الأمر أنّه على القول بالتعميم يصحّ التمسك بنفس الإطلاق بلا حاجة إلى إحراز وحدة الصنف وإجراء قاعدة الاشتراك وأمّا على القول بالتخصيص فيرفع احتمال مدخلية القيد المفارق في حقّ المشافه، بإجراء مقدّمات الحكمة وإثبات الإطلاق فيثبت الاتّحاد في الصنف ويحكم على المعدوم بنفس ما حكم به على المشافه لأجل قاعدة الاشتراك.

نعم الثمرة موجودة في القيود اللازمة ولا يمكن للقائل بالتخصيص أن يصل إلى ما كان يصل إليه القائل بالتعميم، لأنّه على القول بالتعميم، يصحّ أن

يتمسك بالإطلاق ولو مع اختلاف الصنف بحجة أنّ الكل مخاطبون.
وأما على القول بالتخصيص، فالوصول إلى ما وصل إليه القائل بالتعميم فرع إحراز وحدة الصنف لتجري قاعدة الاشتراك وهو فرع جريان الإطلاق وهو فرع كون القيد لازم البيان.
وعلى ذلك فلو شككنا في دخل حضور المعصوم عليه السلام في وجوب صلاة الجمعة لا يمكن رفعه بالإطلاق لأنه كان من القيود اللازمة للمشافه، وبالنتيجة لا يحصل الاتحاد في الصنف ولا تجري قاعدة الاشتراك.

بخلاف ما إذا قلنا بالتعميم فالكل محكومون بحكم واحد، اختلفوا في الصنف أم اتحدوا.
يلاحظ عليه: أنّ النزاع مركّز على القيود اللازمة، لا على القيود المفارقة وعلى ذلك فيما أنّ وصف الحضور كان وصفاً لازماً لهم عند نزول آية وجوب الجمعة، لا يصحّ التمسك بإطلاق الآية ومع عدمه لا يصحّ التمسك بدليل الاشتراك، فيكون استفادة حكم صلاة الجمعة في عصر الغيبة دائراً مدار اختصاص الخطابات بالمشافهين أو تعميمها لغيرهم فتكون للبحث ثمرة.
ولا يخفى أنّ في عبارات الكفاية في المقام تعقيداً خصوصاً قوله:

«فيما لو لم يكونوا مختصين بخصوص عنوان» والمراد: لم يكونوا ملازمين لعنوان وقوله: «لو لم يكونوا معنوين به» والمراد، لو كانوا فاقدين له .

و كان له أن يعبر عن مقصوده بالعبارة التالية «إمّا يجدي في عدم اختصاص التكاليف بأشخاص المشافهين في العناوين المفارقة بحيث لو افتقدوا لشكّ في شمولها لهم.

العام المتعقب بالضمير الراجع إلى بعض أفراده

إذا كان هناك عام وله حكم يتعقبه ضمير وله حكم آخر ^(١) يرجع إلى بعض أفراده دلّ به دليل خارجي فهل يوجب ذلك تخصيص العام أو لا؟ مثاله قوله سبحانه: ﴿وَالْمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنَنَّ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَبَعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ إِنْ أَرَادُوا إِصْلاحًا...﴾ (البقرة/٢٢٨).

فقد دلّ الدليل الخارجي على أنه ليس كلّ بعل أحقّ بردّ كلّ مطلّقة، وإنّما هو فيما إذا كانت المطلّقة رجعية، لا بائنة فهل يوجب ذلك تخصيص العام وأنّ التربّص أيضاً للرجعيات فقط، أو لا؟ بل هو باق على عمومه سواء كانت رجعية أم بائنة، أو لا بدّ من التصرف في الضمير باستعماله في بعض المرجع من باب الاستخدام أو استعماله في الكل وارتكاب المجاز في الإسناد، وكأنّه لا بدّ من

١. خرج قوله: ﴿وَأُولاتِ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ (الطلاق/٤) و الضمير في ﴿أَجَلُهُنَّ﴾ يرجع إلى بعض أولات الأحمال أعني المطلّقات لا إلى كلّها فإنّ قسماً منهنّ أعني المتوفى عنها زوجها، أجلهنّ، أبعد الأجلين إمّا وضع الحمل أو أربعة أشهر وعشراً ومع ذلك الآية خارجة عن محطّ البحث، إذ ليس للمرجع ﴿أُولاتِ الْأَحْمَالِ﴾ هناك حكم وراء ما للضمير ﴿أَجَلُهُنَّ﴾، حتى يوجب التخصيص في حكم المرجع.

ارتكاب أحد المجازات.

١- تخصيص حكم العام لأجل عود الضمير إلى البعض فيكون مجازاً.

٢- إيقاؤه على عمومه وارتكاب الاستخدام في الضمير فيكون مجازاً.

٣- عدم التصرف لا في المرجع ولا في الضمير، بل التصرف في الإسناد باسناد الحكم

المسند إلى البعض حقيقة إلى الكل توسعاً وتجاوزاً، فيكون مجازاً في الإسناد.

وإليك تبين هذه الوجوه:

ذهب المحقق الخراساني إلى لزوم حفظ العموم والتصرف في جانب الضمير إما بالاستخدام أو التوسع في المجاز (أي الوجه الثاني أو الثالث) لأن أصالة الحقيقة لا تجري إلا إذا كان هناك شك في المراد لا في كيفية الإرادة، والشك في العام من قبيل الأول بخلاف الثاني فإن الشك فيه في كفيتهما لأننا نعلم قطعاً بالمراد منه وأن غير صاحب الطلاق الرجعي ليس له حق الرجوع، ثم خصّ كلامه فيما إذا انعقد للعام ظهور كما في الآية لا فيما إذا لم ينعقد كما لو ورد: «والمطلقات أزواجهن أحق بردهن» فلا شبهة في تخصيصه به. (١)

و نسب صاحب المحاضرات (٢) إلى المحقق الخراساني أنه قائل بالإجمال مع أن كلامه في الكفاية صريح في خلافه وإنما ذهب إليه فيما إذا وقع العام والضمير في كلام واحد كما لو قال: «والمطلقات أزواجهن أحق بردهن»، وقوله في ذيل كلامه: «وإلا فيحكم بالإجمال» ناظر إلى مثله لا إلى الآية.

والظاهر سقوط الاحتمال الثالث لأن الإسناد المجازي يحتاج إلى مجوز والحكم المسند إلى البعض حقيقة إنما يصح إسناده إلى الكل مجازاً إذا عدّ الكل شيئاً واحداً كأنه أمة واحدة، ولأجل ذلك يقال: قتل بنو فلان، والدي، مع أنه قتل

١. كفاية الأصول: ٣٦٢/١-٣٦٣.

٢. المحاضرات: ٢٨٥/٥.

واحد منهم ولكن لما كان الكل ذات نفسية واحدة نسب حكم البعض إلى الكل لا في مثل المقام الذي يعدّ كل امرأة فرداً مستقلاً، وبعدّ الطلاق البائن غير الرجعي كما لا يخفى.

عدم دوران الأمر بين أحد المجازين

الظاهر عدم لزوم مجاز في واحد من المرجع والضمير، أمّا الأوّل فواضح فإنّ الحكم يبقى فيه على عمومته، وأمّا الثاني فلأنّ العلم بتخصيص الحكم بالرجعية لا يستلزم استعمال الضمير في بعض ما يراد من العموم بنحو الاستخدام حتى يدور الأمر بين أحد المجازين بل من الجائر أن يكون الضمير مستعملاً في المعنى العام، غاية الأمر علمنا من دليل خارجي، باختصاص الحكم بالرجعي وأقصى ما يلزم من ذلك أن يتوجّه التخصيص إلى الإرادة الجدّية لا الاستعمالية كما هو الرائج في كلّ عام مخصّص.

والشاهد على ذلك أنّه لو قال مكان الضمير: «وبعولة المطلّقات أحقّ بردهنّ» وعلمنا من دليل خارجي باختصاص الحكم بالرجعيات، لا يستلزم ذلك استعمال لفظ: «المطلّقات» في الخصوص بل هو كسائر العمومات التي يرد عليها التخصيص وقد قلنا بأنّه لا يستلزم المجازية ولا استعمال العام في غير ما وضع له بل أقصاه ورود التخصيص على الإرادة الجدّية كما لا يخفى والمقام من قبيل تعدّد الدال والمدلول. (١)

والعجب أنّ المحقّق الخراساني غفل عن هذا الوجه مع أنّه شيّد برهانه عند البحث عن كون العام حجّة في الباقي فلاحظ.

الفصل التاسع:

في تخصيص العام بالمفهوم

إذا كان هناك عام وماله مفهوم فهل يقدم المفهوم على العام أو لا؟
 أمّا تخصيص المفهوم بالبحث في المقام دون غيره، فلأجل تصوّر أنّ الدلالة المفهومية
 أضعف من الدلالة المنطوقية الموجودة في العام، فلأجل ذلك طرح الأصوليون ذلك البحث.
 ويقع الكلام في مقامات ثلاثة:

الأول: تخصيص العام بالمفهوم الموافق.

الثاني: تخصيص العام بالمفهوم المخالف إذا كانا متّصلين.

الثالث: تخصيص العام بالمفهوم المخالف إذا كانا منفصلين.

أمّا المقام الأوّل: فقد نقل المحقّق الخراساني^(١) الاتفاق على جواز التخصيص حيث قال:
 وإنّما الاختلاف في القسم المخالف مثلاً إذا قال المولى: «أطع الوالدين» ثمّ قال: ﴿وَإِنْ جَاهِدَاكَ
 عَلَىٰ أَنْ تُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا﴾ (لقمان/١٥) والآية ناظرة إلى الشرك في
 العبادة فلو جاهدا على أن يشرك الولد في أمر التدبير والخلقة الذي هو أعظم من الشرك في
 العبادة فلا تجب الطاعة بالأولوية ويخصّص به العام أعني: أطع الوالدين.

١. كفاية الأصول: ٣٦٣/١.

يلاحظ عليه: أنّ دلالة القضية على المفهوم الموافق دلالة لفظية كما مرّ وعلى ذلك لا تتجاوز عن كون المفهوم دليلاً لفظياً فيعامل معه معاملة الدليل اللفظي وعلى ذلك لا يخصّص العام بالمفهوم الموافق إلا إذا كانت النسبة بينهما نسبة العموم والخصوص المطلق لا من وجه. أمّا الأوّل: كما إذا قال: اضرب من في الدار ثمّ قال: ولا تقل للوالدين أفٍ.

فالدليل الثاني يدلّ على حرمة ضرب الوالدين أيضاً إذا كانا في الدار فيخصّص بهذا المفهوم العام أي اضرب كلّ من في الدار.

وأما الثاني: أعني ما إذا كانت النسبة عموماً من وجه فكما إذا قال: لا تكرم الفساق وقال: أكرم خدام العلماء، فإنّ الثاني يدلّ على وجوب إكرام العلماء بالأولوية، ولكن النسبة بينه وبين تحريم إكرام الفساق هي العموم من وجه، ففي مورد الاجتماع يعامل معه معاملة العامين من وجه إذا كانا لفظيين من الرجوع إلى المرجّحات أو الرجوع إلى الأصول العملية، لو لم يكن دليل اجتهادي آخر.

المقام الثاني: تخصيص العام بالمفهوم المخالف إذا كانا متّصلين:

قال المحقّق الخراساني إذا كان العام وماله المفهوم في كلام أو كلامين على نحو يصلح أن يكون كلّ منهما قرينة متّصلة للتصرّف في الآخر ودار الأمر بين تخصيص العموم أو إلغاء المفهوم فالدلالة في كلّ منهما إمّا بالإطلاق بمعونة مقدّمات الحكمة أو بالوضع فإن كان بالإطلاق فلا يكون هناك عموم ولا مفهوم لعدم تامة مقدّمات الحكمة في واحد منهما لأجل المزاحمة. (والأولى أن يقول لأجل المعارضة).

وإن كان بالوضع فيزاحم ظهور أحدهما وضعاً ظهور الآخر كذلك ففي كلتا صورتين يجب العمل بالأصول العملية.

ولكن ذلك (أي سقوط العام والمفهوم إمّا بالمعارضة أو بالمزاحمة) فيما إذا لم

يكن أحدهما أظهر من الآخر وإلا فالأظهر إما أن يكون مانعاً من انعقاد الظهور للآخر (الضعيف) فيما إذا كانا متقارنين في صدر الكلام أو ذيله، أو مانعاً من استقرار الظهور في الآخر إذا كان غير الأظهر في الصدر والأظهر في الذيل فلا يستمرّ ظهور غير الأظهر هذا كلامه. (١)

يلاحظ عليه:

أولاً: أنه لم يذكر من الأقسام إلا القسمين أي الإطلاقين أو الوضعيين مع أن هناك قسمين آخرين وهما أن يكون العام بالإطلاق والمفهوم بالوضع أو بالعكس.

وثانياً: كان عليه عليه السلام أن يمثل للمقام أي إذا كان أحدهما أظهر والآخر خلافه وهذا كقوله سبحانه: «إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ» (الحجرات/٦) فإن الصدر ظاهر في المفهوم، وهو عدم وجوب التبين لخبر العادل ولكن الذيل عام يدل على أن الجهالة بمعنى عدم العلم بالواقع وهو بعمومه يوجب التبين لكل خبر غير علمي سواء كان المخبر فاسقاً أو عادلاً، فعندئذٍ فالأظهر منهما يقدم على الآخر وإلا فيتساقطان. وأما ما هو الأظهر؟ فقد اختلفت فيه أنظارهم.

أما الشيخ الأعظم فقال: يقدم عموم العلة في ذيل آية النبا المستفاد منه عموم المنع على المفهوم المستفاد من صدره، لأن قبح إصابة قوم بجهالة لا تختص بمورد دون مورد وقال المحقق النائيني عليه السلام: يقدم المفهوم على عموم التعليل.

لأن خبر العدل بعد صيرورته حجة يخرج عن كونه إصابة قوم بجهالة وتكون القضية المشتملة على المفهوم حاكماً على عموم التعليل. (٢)

٢. فوائد الأُصول: ١٧٢/٢، مبحث حجّة خبر الواحد.

١. كفاية الأُصول: ٣٦٣/١-٣٦٤.

وأيدته تلميذه المحقق الخوئي - دام ظلّه - بوجه آخر قائلاً بأنّ عموم العام لا يكون مانعاً عن دلالة القضية على المفهوم، وإلاّ يلزم الدور نظراً إلى أنّ عموم العام يتوقّف على كون المورد في نفسه فرداً للعام وهو يتوقّف على عدم دلالة القضية على المفهوم فلو كان ذلك (عدم الدلالة) متوقفاً على عموم العام لزم الدور. (١)

ويرد على الأستاذ أنّ الحكومة قائمة باللسان والحكومة بأيّ نحو فسّرت، تتوقّف على وجود دليل لفظي يتقدّم على غيره لأجل اشتماله على خصوصية في اللسان، والمفهوم ليس دليلاً لفظياً فكيف يكون حاكماً ويخرج خبر العدل عن موضوع التعليل حكومة، مثل خروج كثير الشكّ بقوله: «لا شكّ لكثير الشكّ» عن أحكام الشكّ.

ويرد على التلميذ - دام ظلّه - أنّ عموم التعليل حسب الإرادة الاستعمالية لا يتوقّف على أزيد من صدق لفظ الجهالة لخبر العادل، وهو مفروض الصدق وإلاّ لا يكون التعليل عاماً حسب الظاهر، نعم عموم العام جداً، يتوقّف على تطابق الإرادتين وهو أيضاً محرز بأصالة التطابق، نعم العمل بهذا الأصل، يتوقّف على عدم معارض للعام وهو بعد لم يثبت وهو أيضاً غير القول بأنّ عموم العام وشموله لخبر العادل يتوقّف على عدم اشتمال القضية للمفهوم.

ويرد على الأستاذ والتلميذ معاً إشكال آخر وهو أنّ احتفاف الكلام بالتعليل الصالح للقرينية يوجب عدم انعقاد ظهور للمصدر في المفهوم أو عدم استقراره لأجل الاتصال المانع عن ذلك. وتامم الكلام في تقديم أي من المفهوم والتعليل على الآخر موكول إلى مبحث حجّية خبر الواحد. (٢)

١. المحاضر ات: ٢٩٧/٥-٢٩٨ و ما ذكر ملخص كلامه. ٢. المحصول: ٣/٢٣٦.

المقام الثالث: تخصيص العام بالمفهوم المخالف إذا كانا منفصلين:

إذا كان العام في كلام، وماله مفهوم في كلام آخر فاختر المحقق الخراساني فيه نفس ما اختاره إذا كانا متصلين حيث قال: «وقد انقذ الحال فيما إذا لم يكن بين ما دلّ على العموم وماله المفهوم، ذاك الارتباط والاتصال، وأنه لا بدّ أن يعامل مع كلّ منهما معاملة المجمل، لو لم يكن في البين أظهر وإلاّ فهو المعوّل، والقرينة على التصرف في الآخر بما لا يخالفه بحسب العمل».

ومع ذلك^(١) فقد نسب المحقق الخوئي - دام ظلّه - إلى المحقق الخراساني أنّه قال لا موجب لتقديم أحدهما على الآخر إذا كانا بالإطلاق أو بالدلالة الوضعية، ويقدم ما كانت دلالتّه بالوضع على ما كانت دلالتّه بالإطلاق.^(٢)

لكنّه غير ظاهر من عبارة الكفاية بل لم يذكر في كلامه سوى الشقين: كونهما وضعيين أو إطلاقيين وحكم بالإجمال إذا لم يكن أحدهما أظهر وإلاّ فهو المتّبع والمعوّل، وعلى كلّ تقدير فالصور المتصورة أربع:

- ١- أن تكون دلالة كلّ من العام والمفهوم مستنتين إلى الوضع.
- ٢- أن تكون دلالتهما مستنتين إلى الإطلاق ومقدّمات الحكمة.
- ٣- أن يكون المفهوم مستنداً إلى الوضع والعام إلى الإطلاق.
- ٤- عكس الثالث.

فلو كان كلّ منهما بالإطلاق ومقدّمات الحكمة، لا ينعقد ظهور لكلّ منهما في مدلول حيث إنّ كلّاً منهما صالح للقرينية فلا يتمّ جريان مقدّمات الحكمة في كلّ منهما، ويكون كلّ منهما مانعاً عن تمامية مقدّمات الحكمة وكذا لو كانا

٢. المحاضر ات: ٢١٧/٥-٢١٨.

١. كفاية الأصول: ٣٦٤/١.

مستفادين من الوضع فإنهما يتعارضان ويتساقطان ويرجع إلى الأصول العملية.
وأما الثالث والرابع فربما يقال بتقديم الدلالة الوضعية فيهما على الدلالة الإطلاقيه لأنّ
دلالة الوضع دلالة تنجيزية، ودلالة الإطلاق دلالة تعليقية، فإنّ استفادة الإطلاق فرع عدم
صلاحية ما يدلّ بالوضع على العموم ومع عدم إحرازه (عدم الصلاحية) لا تجري المقدمات ولا
ينعقد الإطلاق وهذا بخلاف الدلالة اللفظية الوضعية.

هذا ما يمكن استظهاره من كلمات القوم ولكنّه لا يخلو من تأمل، فالظاهر أنّ الكلام
يعود مجملاً في جميع الأقسام لاحتفاف الكلام بما يصلح للقرينية. وإثبات الظهور بالتقريبات
العقلية كما في القسمين الأخيرين لا يركن إليه إذ المتّبع هو الظهور العرفي، وهو لا ينعقد بها.
فالأولى أن يقال إنّه إذا لم تكن لأحد الدليلين في نظر العرف قوّة على الآخر يعود الكلام
مجملاً وأما إذا كان ظهور أحدهما أقوى كما إذا كان حكم العام معللاً بشيء غير قابل
للتخصيص، سواء كان المخصص مفهوماً أو غيره فعندئذٍ يقدّم العام على المفهوم، ولنأت بمثال.
روى محمد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام، وسئل عن الماء تبول فيه الدواب، وتلغ فيه
الكلاب، ويغتسل فيه الجنب قال عليه السلام: إذا كان الماء قدر كره لم ينجسه شيء. (١)

فالرواية تحمل المفهوم وهو، أنّ الماء إذا لم يكن كراً يتنجّس بالنجس.

وفي مقابله عامان، كل قابل للتخصيص بالمفهوم الماضي.

أ- روى محمد بن إسماعيل بن بزيع عن الرضا عليه السلام قال: ماء البئر واسع لا يفسده شيء
إلا أن يتغيّر ريحه أو طعمه فينزح حتّى يذهب الريح ويطيب طعمه

١. الوسائل: الجزء ١، الباب ٩ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١.

لأنّ له مادة. (١)

وهو يدلّ على اعتصام ماء البئر وعدم انفعاله بالملاقاة سواء أكان كراً أو غير كراً، فهل يخصّص العام، بالمفهوم المستفاد من الشرطية، فيختصّ اعتصام البئر بما إذا كان كراً لا قليلاً أو لا، والظاهر هو الثاني لاقوائية عموم العام.

ب: روى ابن إدريس في أوّل السرائر، والمحقّق في الاعتبار والمتبادر منهما أنّه متّفق عليه أنّه قال **بإيضا**: خلق الله الماء طهوراً لا ينجّسه شيء إلاّ ما غير لونه أو طعمه أو ريحه. (٢)
ومفاده عام يعمّ القليل والكثير، فهل يخصّص بالمفهوم المستفاد من الحديث الأوّل أو لا؟ والثاني هو المتعيّن.

بيان للمحقّق البروجردي

ثمّ إنّ السيّد المحقّق البروجردي قال: يتقدّم المفهوم على العام الثاني لأجل أنّ التعارض يرجع إلى اختلاف المطلق والمقيّد، فإنّ قوله في العام: «خلق الله الماء طهوراً لا ينجّسه شيء إلاّ ما غير لونه أو طعمه أو رائحته» يعطي أنّ تمام الموضوع لعدم الانفعال هو الماء، ولكنّ قوله: الماء إذا بلغ قدر كركر يعطي أنّ الماء بعض الموضوع وتام الموضوع للاعتصام هو الماء بقيد الكزّيّة، فيقدّم ما له المفهوم على العام تقدّم المقيّد على المطلق. (٣)

يلاحظ عليه: أنّ ما ذكره تغيير لعنوان البحث إذ هو ليس في تقديم المقيّد على المطلق بل في تقدّم المفهوم على العام بما هو هو من غير دخل عنوان آخر

١. الوسائل: الجزء ١، الباب ١٤ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٦.

٢. الوسائل: الجزء ١، الباب ١ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٩.

٣. نهاية الأصول: ٣٢٤.

ولأجله ربّما لا يجري ما ذكره في بعض الموارد أي ما لا يكون هناك حديث عن الإطلاق والتقييد. كما إذا قال: «أكرم العلماء» ثم قال: «أكرم الفساق إذا أحسنوا إليك».

فعلى فرض عدم إحسانهم يكون المفهوم عدم وجوب إكرام الفساق - فيتعارضان في العالم الفاسق فعلى العام يجب إكرامه ، وعلى المفهوم لا يجب وليس هناك حديث عن الإطلاق والتقييد. ونظيره ملاحظة العام الأوّل الوارد في البئر مع المفهوم فإنّ النسبة بينهما هي العامان من وجه.

وأما تقديم أحدهما على الآخر لأجل كون أحدهما مطلقاً والآخر مقيداً فخارج عن موضوع البحث بل هو محض في تقدّم أحدهما بما هو هو على الآخر.

والظاهر الموافق لسيرة الفقهاء أنه ليست هنا ضابطة خاصة لتقديم أحدهما على الآخر بل لما كان الكلامان منفصلين، ينعقد لكل واحد ظهور ويستقرّ في ما هو ظاهر فيه بدوّاً، وليس المنفصلان كالمتصلين حتّى لا ينعقد ظهور لواحد أو لا يستقرّ وعندئذٍ لا بدّ من التحرّي في تشخيص أظهر الدليلين و تقديمه على الآخر.

فربّما يكون ذات المفهوم أظهر من العام كما في مثال السيّد المحقّق البروجردي وربّما يكون العام المعلّل أظهر من ظهور القضية في الاشتمال على المفهوم، كما في صحيح ابن بزيع حيث قال عليه السلام: «ماء البئر واسع لا ينجسه شيء إلا إذا تغيّر به»^(١) فإنّ صدر الحديث يعارض مفهوم قوله عليه السلام: «الماء إذا بلغ قدر كزّ لم ينجسه شيء» تعارض العموم من وجه فحديث البئر خاص لأجل أنّ الموضوع هو ماء البئر فقط، وعام من حيث كونه شاملاً للقليل والكثير، والمفهوم خاص لكون الموضوع ، ماء القليل، وعام لشموله ماء البئر وغيره، فيتعارضان في ماء البئر القليل.

١. الوسائل: الجزء ١، الباب ١٤ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١.

ولكن يقدم العام على المفهوم لأجل التعليل الوارد في ذيله، سواء قلنا بأنه تعليل لطهارة ماء البئر بعد زوال التغيير في أحد أوصافه الثلاثة أو هو تعليل لاعتصامه وعدم انفعاله بالملاقاة، كما هو الظاهر أو بجعله علة لكلا الحكمين وعلى كل تقدير، يكسب الصدر لأجل التعليل، ظهوراً أقوى من ظهور اشتمال القضية على المفهوم فيقدم عليه، فكأن اشتماله على المادة جعله كحكم الكرّ أو أشد منه.

والحاصل أن اللازم التحري في تشخيص أقوائية الظهور وتقديم الأظهر على الظاهر كما لا يخفى وأما أنه بماذا يثبت الأقوائية فهو خارج عن موضوع البحث.
نعم ربّما يكون أخصية المفهوم موجباً لقوة ظهور القضية في المفهوم فيقدم على العام بخلاف ما إذا كانت النسبة عموماً من وجهه. فتشخيص الأظهر من الظاهر يحتاج إلى دقة.

الاستثناء المتعقب للجمل المتعددة

إذا تعقب الاستثناء جملاً متعدّدة فهل الظاهر رجوعه إلى الجميع أو إلى خصوص الأخيرة أو لا ظهور له في شيء منهما وإن كان رجوعه إلى الأخيرة متيقناً ولكنه غير كونه ظاهراً فيه. مثاله قوله سبحانه: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ * إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَ أَصْلَحُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (النور/٥٤).

والمحصنات هنّ العفاف وتعمّ المتزوجة وغيرها، ويكون المراد من الإحصان، هو إحصان العفة، لا إحصان التزوّج، فإنّ المتزوجة أيضاً تحصن نفسها عن الزنا، وقد بسط المفسّرون الكلام في المقام في رجوع الاستثناء إلى الجميع أو خصوص الأخيرة فمن قائل بأنّه يرجع إلى الأخيرة خاصة دون قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا﴾، فيزول عنه اسم الفسق بالتوبة ولا تقبل شهادته إذا تاب بعد إقامة الحدّ، إلى آخر أنّه يرجع إلى الأمرين لأنّه إذا تاب ورفع عنه الحكم بالفسق فتقبل شهادته حدّ أم لم يُحدّ وهو قول أبي جعفر للملازمة بين رفع الفسق وقبول الشهادة. (١)

أقول: يقع الكلام في مقامين :

١. مجمع البيان: ١٢٦/٤؛ الميزان: ٨٨/١٥.

المقام الأول: في إمكان رجوعه إلى الجميع

الظاهر من المحقق الخراساني أنّ إمكان رجوعه إلى الجميع أمر مسلّم غير أنّ الاختلاف فيما هو ظاهر فيه قال: إنّ تعدّد المستثنى منه كتعدّد المستثنى لا يوجب تفاوتاً أصلاً في ناحية الأداة بحسب المعنى، كان الموضوع له في الحروف عاماً أو خاصاً، وكان المستعمل فيه الأداة فيما كان المستثنى منه متعدّداً، هو المستعمل فيه فيما كان واحداً كما هو الحال في المستثنى بلا ريب ولا إشكال، وتعدّد المخرج أو المخرج عنه خارجاً لا يوجب تعدّد ما استعمل فيه أداة الإخراج مفهوماً. (١)

ومع ذلك، فقد ذهب سيّد مشايخنا المحقق البروجردي إلى الامتناع قائلاً بأنّ الحروف وضعت لحقائق الارتباط المندكة في الأطراف ففي قولنا: «الماء في الكوز» لفظ: «في» دال على الارتباط الظرفي وليس هي قبال الماء والكوز شيئاً مستقلاً بل هي مندكة فيهما في الخارج وإن كان يمكن تصوّرها مستقلاً في عالم الذهن لسعته وعلى ذلك: فيما أنّ لحاظ المعنى الحرفي بلحاظ طرفيه وحيث إنّ تعدّد الأطراف هنا بتعدّد المستثنى منه صار مرجع استعمال أداة واحدة في الإخراج في جميعها إلى لحاظ حقيقة واحدة ربطية بنحو الاندكاك والفناء في هذا الطرف تارة وذاك الطرف أخرى ومقتضى ذلك كون حقيقة واحدة ربطية في عين وحدتها حقائق ربطية متكثرة وهذا مستحيل. (٢)

يلاحظ عليه: أنّ الاستثناء وإن كان مستعملاً في الاستثناء المندك (لا مفهوم الاستثناء الاسمي) لكن رجوعه إلى أكثر من واحد، لا يستلزم كون المعنى الربطي الواحد، حقائق ربطية متكثرة إذ هو في المثال المعروف أكرم العلماء والطلاب

١. كفاية الأصول: ١/٣٦٥.

٢. نهاية الأصول: ٣٢٦-٣٢٧.

والتجار إلاّ الفساق استعملت في الاستثناء المنك في الفساق غير أنّ الذي يصحّ رجوعه إلى أكثر من واحد ليس لعروض الكثرة على المعنى الربطي الواحد، بل لأجل وجود كثرة وسعة في متعلقه أي نفس مفهوم، «الفساق» حيث يشمل الفاسق من الطوائف الثلاث فلو كان المستثنى قابلاً للانطباق على أكثر من واحد بالذات، لسرت الكثرة مجازاً وبالعرض إلى نفس الاستثناء.

وإن شئت قلت: فرق بين تعلق المعنى الربطي الواحد، بكلّ من العلماء والطلاب والتجار، وتعلقه بمفهوم واحد قابل للانطباق على أكثر من واحد، وهو لا يوجب تصرفاً في معنى الاستثناء.

ونعم ما قال المحقق الخراساني أنّ تعدد المستثنى منه كتعدد المستثنى لا يوجب تفاوتاً في ناحية الأداة بحسب المعنى.

المقام الثاني: في بيان ما هو ظاهر فيه

هذا كلّ في الإمكان وأما الاستظهار، فقد ذهب المحقق الخراساني إلى عدم ظهوره في أحد الأمرين أي الرجوع إلى الجميع أو خصوص الأخيرة وإن كان الرجوع إلى الأخيرة متعيّناً نعم غير الأخيرة أيضاً من الجمل لا يكون ظاهراً في العموم لاكتنافه بما لا يكون معه ظاهراً فيه فلا بدّ في مورد الاستثناء من الرجوع إلى الأصول.

إلاّ إذا قيل إنّ أصالة الحقيقة التي مألها في مسألتنا إلى أصالة العموم حجّة من باب التبعّد لا من باب الظنّ بها، فلو كان العموم وضعياً يؤخذ به، دون ما إذا كان إطلاقياً لعدم تماميّة مقدّمات الحكمة. (١)

وأورد عليه المحقق النائيني بأنّ سقوط أصالة العموم في الجمل السابقة

يحتاج إلى دليل مفقود في المقام وتوهم كونه من قبيل اكتناف الكلام بما يصلح للقرينية فهو غير صحيح، لأنّ المولى لو أراد تخصيص الجميع ومع ذلك اكتفى في مقام البيان بذكر استثناء واحد لكان مخالاً ببيانه. (١)

يلاحظ عليه: أنه إنّما يكون مخالاً إذا كان بصدد البيان لا بصدد الإجمال والإهمال، كما سيوافيك عند البحث عن مقدّمات الحكمة، وبما أنه لم يحرز أنه بصدد بيان المراد، لا مانع من القول بالإجمال.

نظرية المحقق النائيني

فصل المحقق النائيني بما هذا حاصله: «أنه لا بدّ من رجوع الاستثناء إلى عقد الوضع لامحالة فإمّا أن يكون عقد الوضع مكرراً في الجملة الأخيرة كما في الآية المباركة: ﴿وأولئك هم الفاسقون إلا الذين تابوا...﴾ أو لا يكون كذلك بل يختص ذكر عقد الوضع بصدر الكلام كما إذا قيل: «أكرم العلماء وأضفهم وأطعمهم إلا فساقهم».

أمّا الأوّل فالظاهر فيه رجوع الاستثناء إلى خصوص الجملة الأخيرة، لأنّ تكرار عقد الوضع في الجملة الأخيرة مستقلاً يوجب أخذ الاستثناء محلّه من الكلام فيحتاج تخصيص الجمل السابقة على الجملة الأخيرة إلى دليل.

وأما الثاني: فلا بدّ من رجوعه إلى الجميع لأنّ الاستثناء يرجع إلى عقد الوضع ولم يذكر إلا في صدر الكلام.

ومنه يظهر حكم صورة ثالثة وهي ما إذا كرّر عقد الوضع في وسط الجمل المتعددة حيث يلزم رجوع الاستثناء إليه فتخصيص الجملة المشتملة عليه والجمل المتأخرة عنها وتبقى الجمل السابقة عليهما على عمومهما، كما إذا قال: أكرم العلماء، وسلّم على الطلاب وأضفهم إلاّ الفساق. (٢)

١. أجود التقريرات: ١/٤٩٧.

٢. أجود التقريرات: ١/٤٩٧، بتصرف يسير.

يلاحظ عليه: أنّ الميزان في رجوع الاستثناء إلى الجميع أو الجملة الأخيرة ليس تكرر عقد الوضع وعدمه بل الميزان هو كون الجملة الأخيرة مستقلة حتى يأخذ الاستثناء محلّه وعلى ذلك تتغير أحكام الصور في الرجوع إلى الجميع أو الأخيرة والحكم فيما ذكره من الصور الثلاث وإن كان صحيحاً لكن الملاك ليس تكرر عقد الوضع بل عدم استقلال الجملة بحيث للمتكلّم أن يلحق بها ما شاء من القيد وبما أنّ الملاك ليس تكرر عقد الوضع يختلف معه في الصور الثلاث الباقية. وإليك بيانها:

أمّا الصورة الرابعة فهي ما إذا كرر عقد الوضع فيها دون عقد الحمل في جميع الجمل كما إذا قال: أكرم العلماء والطلاب والتجار إلاّ الفساق منهم، فإنّ السابق على الاستثناء بمنزلة جملة واحدة، فكأنّه قال: العلماء والطلاب والتجار أكرمهم إلاّ الفساق فيرجع إلى الجميع.

و أمّا الصورة الخامسة فهي ما إذا كرر عقد الوضع والحمل في كلّ جملة كما إذا قال: أكرم العلماء، أكرم الطلاب وأكرم الشيوخ فالظاهر رجوع الاستثناء إلى الجملة الأخيرة لأنّ تكرر عقد الحمل قرينة على انقطاع الجملة الثانية عن الأولى وذلك بأخذ الاستثناء محلّه في الكلام.

و أمّا الصورة الأخيرة فهي ما إذا كان عقد الحمل في الجملة الأخيرة مغائراً مع ما ذكر في الجملة الأولى كما إذا قال: أكرم العلماء والطلاب وجالس الأكابر إلاّ الفساق منهم، فيرجع إلى الأخيرة.

ومع ذلك لا بدّ من مراعاة القرائن حتى يتضح رجوع الاستثناء إلى أيّ واحد منها. وما ذكرنا قرائن ظنية لا يركن إليها مالم تؤيد بسائر القرائن الحاقّة بالكلام. وعلى ذلك كلّه فلو اشتمل الاستثناء على الضمير، يحتمل رجوعه إلى الكل لقابلية رجوع الضمير إلى الكل.

الفصل الحادي عشر:

في تخصيص الكتاب بالخبر الواحد

اختلفوا في جواز تخصيص الكتاب بالخبر الواحد بعد اتفاقهم على جواز تخصيص الكتاب بالكتاب والخبر المتواتر فذهب السيّد في الذريعة، والشيخ في العدة والمحقق في المعارج إلى عدم الجواز وسيوافيك نصوصهم وأمّا المتأخرون فهم قائلون بالجواز بلا تردد. وأمّا العامة فهم بين منكر ومفصل بين تخصيص الكتاب بمخصّص قطعي قبله، فيجوز بالخبر الواحد أيضاً وعدمه فلا يجوز به إلى غير ذلك من التفصيلات.

فما يظهر من صاحب المحاضرات من نسبة عدم الخلاف إلى الطائفة الإمامية في جواز تخصيص عموم الكتاب بخبر الواحد، في غير محلّه لما عرفت من مخالفة أكابر القدماء وستعرف أنّ تخصيص الكتاب بالخبر الواحد ليس بأمر هيّن.

فنقول: يقع الكلام في موردين:

الأوّل: تبيين مجملات القرآن ومبهماتة بالخبر الواحد.

الثاني: تخصيص أحكامه وتقييد مطلقاته به.

أمّا الأوّل: فلا شك أنّ كثيراً من الآيات الواردة حول الصلاة والزكاة والصوم وغيرها واردة في مقام أصل التشريع ولأجل ذلك يحتاج إلى البيان، والخبر

الواحد بعد ثبوت حجّيته، يكون مبيّناً لمجملاته وموضحاً لمبهماتة، ولا يعدّ مثل ذلك مخالفة للقرآن، وتعارضاً له والغاية المهمة من حجّية الخبر الواحد ذلك، ولا أظنّ أنّ من اعترف بحجّية الخبر الواحد أنكر إمكان تبيين مجملات القرآن ومبهماتة به. وما احتجّ به المخالف لجواز التخصيص راجع إلى غير هذا المقام كما ستعرف.

أمّا الثاني: فقد عرفت الخلاف بين الأصوليين وذهب المتأخرين إلى الجواز واستدلّوا بوجهين:

١- جرت سيرة الأصحاب على العمل بأخبار الآحاد في قبال عمومات الكتاب إلى زمن الأئمة عليهم السلام واحتمال أن يكون ذلك بواسطة القرينة واضح البطلان فقد خصّصوا آية الميراث بقوله عليه السلام: لا ميراث للقاتل ^(١)، وآية حلية النساء أعني قوله تعالى: «وَأَحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ» (النساء/٢٤) بما ورد من أنّ المرأة لا تزوّج على عمّتها وخالتها، كما خصّصت آية الربا بما دلّ على الجواز بين الولد والوالد والزوج والزوجة.

٢- إذا لم نقل بجواز تخصيص الكتاب بالخبر الواحد، لزم إلغاء الخبر بالمرّة أو ما بحكمه ضرورة ندره خبر لم يكن على خلافه عموم الكتاب لو سلّم وجوده ما لم يكن كذلك.

يلاحظ على الأوّل: أنّ الدليل الوحيد على حجّية الخبر الواحد، هو السيرة العقلائية وسيوافيك أنّ ما ورد حولها، كلّها إرشادات إلى الصغرى وأنّ فلاناً ثقة أو لا. ولم نجد دليلاً يستظهر منه أنّه بصدد بيان الكبرى أي أنّ خبر الواحد حجّة.

وأما ادّعاء سيرة الأصحاب على التخصيص بخبر الواحد فلم أتحقّقها، وذلك لأنّ الأقطاب الثلاثة للشيعة يمنعونه أشدّ المنع، قال السيد المرتضى عليه السلام:

١. الوسائل، ج ١٧، الباب ٧ من أبواب موانع الإرث، الحديث ١.

والذي نذهب إليه أنّ أخبار الآحاد لا يجوز تخصيص العموم بها على كلّ حال وقد كان جائزاً أن يتعبّدنا الله تعالى بذلك فيكون واجباً غير أنّا ما تعبّدنا به. (١)

وقال الشيخ الطوسي: منهم من أجاز تخصيص العموم بها على كلّ حال ما لم يمنع من ذلك مانع وهو مذهب أكثر الفقهاء والمتكلمين وهو الظاهر عن الشافعي وأصحابه وعن أبي الحسين وغيرهما ومنهم من قال بجواز تخصيصه بخبر الواحد إذا كان قد خصّ لأنّه قد صار مجملاً ومجازاً وإذا دخله التخصيص يجوز أن يخصّ بها وهو مذهب عيسى بن أبان.

ومنهم من قال إذا خصّ العموم بدليل متّصل مثل الاستثناء وما جرى مجراه لم يجز تخصيص العموم به لأنّه ذلك حقيقة على ما حكيناه فيما تقدّم وإذا خصّ بدليل منفصل جاز تخصيصه بأخبار الآحاد لأنّه قد صار مجازاً.

والذي أذهب إليه أنّه لا يجوز تخصيص العموم بها على كلّ حال سواء خصّ أم لم يخصّ بدليل متصل أو منفصل.

والذي يدلّ على ذلك أنّ عموم القرآن يوجب العلم وخبر الواحد يوجب غلبة الظن ولا يجوز أن يترك العلم للظن على حال فوجب بذلك أن لا يخصّ العموم به. (٢)

وقال المحقّق: يجوز تخصيص العموم المقطوع به بخبر الواحد وأنكر ذلك الشيخ أبو جعفر، ثمّ ذكر دليل المجيز بأنّهما دليلان تعارضاً فيجب العمل بالخاصّ منهما لبطان ما عداه من الأقسام. وأجاب عنه بأنّه لا نسلم أنّ خبر الواحد دليل على الإطلاق لأنّ الدلالة على العمل به الإجماع على استعماله فيما لا يوجد عليه

٢. الطوسي: عدّة الأصول: ١/١٣٥.

١. المرتضى: الذريعة: ١/٢٨٠.

دلالة، فإذا وجدت الدلالة القرآنية، سقط وجوب العمل به. (١)

ومع هذا فكيف يمكن ادعاء السيرة؟

وبالجملة : الشكّ كلّ الشكّ في سعة حجّية خبر الواحد فهل يعمّ ما إذا كان في المورد دليل قطعي كتابي أو لا؟

وإن شئت قلت: كون الكتاب حجة ليس ككون خبر الواحد حجة بل هو من الحجج القطعية التي لا يعادله شيء إلاّ نفس كلام المعصوم عليه السلام لا الحاكي عنه الذي يحتمل أن يكون كلامه أو كلام غيره كيف وقد سمى النبي صلى الله عليه وآله القرآن في حديث الثقلين، بالثقل الأكبر والعتره بالثقل الأصغر، وعندئذ كيف يمكن رفع حكمه بمجرد قول الثقة هذا ولا يعدّ ذلك خلفاً في حجّية خبر الواحد فإنّ الكلام ليس في أصلها بل في سعتها.

ولذلك فالقول برفع اليد عن إطلاق الكتاب وعمومه بمجرد ورود خبر ثقة، مشكل جداً إلاّ إذا احتف بقريئة توجب اطمئنان الإنسان بصدوره من المعصوم عليه السلام تجعله بمثابة تسكن النفس إليه. ولأجل ذلك ذهب أكابر القدماء إلى التوقّف وأنهم كانوا لا يتعاملون مع الكتاب العزيز معاملة مطلق الحجّة حتّى يقدّم الخبر الواحد بما هو هو على القرآن.

ويلاحظ على الثاني: بالمنع عن الملازمة فإنّ العمومات الواردة في القرآن على قسمين: قسم منها في مقام البيان، وقسم منها في مقام الإجمال.

فما يمكن أن يكون مخالفاً لخبر الواحد هو القسم الأوّل وأما القسم الثاني فلا يعدّ مخالفاً لعدم وروده في مقام البيان مثل قوله تعالى: ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾ (البقرة/٤٣) أو ﴿وَلْيُوفُوا نُذُورَهُمْ﴾ (الحجّ/٢٩).

فالذي نقصد من منع تخصيص الكتاب بخبر الواحد هو أنّه إذا كان في

١. نجم الدين الحلبي: المعارج: ٤٦.

المقام دلالة قطعية قرآنية تدلّ على الحلية أو الحرمة على وجه العموم فلا يصحّ رفع اليد عنها بخبر لا نعلم صدقه ولا كذبه وإن كان حجّة وما دلّ على حجّيته فإنّما دلّ عليها إذا لم تكن هناك دلالة قرآنية.

والذي ينبّه على ذلك أنّ أبا بكر احتجّ على الصديقة الطاهرة عليها السلام بخبر الواحد وهو: «نحن معاشر الأنبياء لا نورث وماتركناه صدقة» فرفضته الصديقة بأنّه مخالف للكتاب مع أنّ النسبة هي العموم والخصوص المطلق.

وبذلك يعلم أنّ مكانة القرآن أعظم من أن يخصّ بخبر الأحاد من غير احتفافه بشيء يوجب السكون.

وأما ما دلّ على عدم الميراث للقاتل وعدم جواز التزوّج على العمّة والخالة وجواز الربا بين الوالد وولده والزوجة فالخبر الواحد محتف بقرائن قطعية تفيد العلم وإلا فلا يمكن تخصيص قوله سبحانه: ﴿فَاذْنُوا بِحَرْبٍ مِّنَ اللَّهِ﴾ (البقرة/٢٧٩) بخبر العدل وبذلك تبين أنّ الحقّ عدم جواز التخصيص إلا إذا كانت هناك قرائن مفيدة للقطع واليقين.

احتجّ القائل بالمنع بوجوه:

الأوّل: إنّ الكتاب قطعي السند والخبر ظنيّ السند فكيف يجوز رفع اليد عن القطعي بالظنيّ؟

وأجيب عنه بأنّ الكتاب وإن كان قطعياً، ولكنّه ظنيّ الدلالة فإنّ الحكم بالعموم ناشٍ من تطابق الإرادتين وهي ليست بقطعية فرفع اليد عنه بالخبر من قبيل رفع اليد عن المظنون بمثله بل بالمقطوع به فإنّ الخبر وإن كان ظنياً لكنّه ثبتت حجّيته بالأدلة القطعية.^(١)

يلاحظ عليه: أنّ القول بأنّ القرآن ظنيّ الدلالة، من فروع القول بأنّ

١. نهاية الأصول: ٣٢٨.

الظواهر من الظنّيات لا من القطعيّات وهو غير تامّ وإليك توضيحه:

إنّ الكلام ينقسم إلى الأقسام التالية:

١- المبهم والمجمل.

٢- الظاهر.

٣- النصّ.

والأوّل: ما لا يتبادر منه شيء معيّن كالمشترك اللفظي إذا كان بلا قرينة ومثله الآيات المتشابهة.

والثاني: ما يكون له دلالة واضحة على ما استعمل فيه سواء كان حقيقة أو مجازاً ويكون التعبير قالباً للمعنى بلا قصور في الدلالة، غير أنّه لو أُريد منه خلاف ما يتبادر منه بقرينة منفصلة، لا يعدّ تعارضاً في القول، وتناقضاً في الكلام ومن هذا الباب العمومات والمطلقات التي يتبادر منها العموم أو المعنى المرسل من كلّ قيد على حدّ لو قامت قرينة على خلافها، لما عدّ تناقضاً خصوصاً إذا كان في مجال التقنين حيث جرت السنّة على فصل المخصّص والمقيّد عن العام والمطلق.

والثالث: عبارة عمّا يكون واضحة الدلالة على المعنى المستعمل فيه لكن على حدّ، لو أتى الكلام صارفاً له عن مفاده، لعدّ تناقضاً في القول كأكثر الآيات الواردة في مجال العقائد والمعارف، فتأويل النصّ طرد له، دون تأويل الظاهر.

إذا علمت ذلك فاعلم إنّ عدّ الظواهر من الظنّيات مردود بوجوه:

١- إنّ معنى ذلك أن يكون كلّ ما يمارسه الإنسان في مجال الدراسة والمعايشة وإلقاء الخطب والمحاضرة كلّها ظنّياً وهذا ما لا يقبله الطبع السليم، إذ لا يشكّ التلميذ فيما يأخذه عن الأستاذ، والمريض فيما يأمر به الطبيب، والتاجر فيما يسمعه من البائع والمشتري، فلا يشكّ كل واحد من هذه الطوائف في مقصود

المتكلم وجعل هذه كلها من النصوص كما ترى وإلا يلزم أن يكون ظواهر الأحاديث كلها نصوصاً لأن أكثرها لا تخرج عن كونها خطباً أو أجوبة عن أسئلة.

٢- إن المراد من توصيف دلالة الظواهر بالظنية لا يخلو إما أن يراد من الدلالة، التصورية أو التصديقية، فالأولى منهما لا يتصف بالظن والقطع بل يدور أمرها بين الوجود والعدم، فالعالم بالأوضاع عالم بالدلالة التصورية والجاهل بها غير عارف بها وأما الثانية أي الدلالة التصديقية فلا شك أن الملاك في توصيفها بالظنية والقطعية هي الدلالة الاستعمالية دون الجدئية، لأن الرسالة الموضوعية على عاتق اللفظ هي كشفه عن المعاني التي وضع لها أو ما استعمل فيها بالقرينة وأما كون معانيه مرادة بالإرادة الجدئية وعدمها فلا يكشف عنها اللفظ وإما هو على عاتق أصول أخرى من كون المتكلم حكيماً غير هازل. فعلى ضوء ذلك فما يطلب من الكلام هو أن يكشف عن المراد الاستعمالي حسب القانون والمفروض أنه قائم بتلك الرسالة بلا شك. واحتمال أن المتكلم استعمله في غير معناه القانوني جهلاً، أو بعلاقة ومناسبة لكن بغير قرينة، أو كونه هازلاً لا قاصداً، أو كونه مطلقاً للعموم، ومريداً للخصوص فكل ذلك وإن كان أمراً ممكناً لكن دفع تلك الاحتمالات ليس على عاتق اللفظ ولا يطلب منه أن يدفع تلك الاحتمالات حتى توصف دلالتها على معناه لأجل وجودها دلالة ظنية فالمقام من أوضح مصاديق شعر هذا الشاعر:

غيري جنى وأنا المعاقب فيكم فكأنني سبابة المتندم

فليس علينا أن نطلب من الظواهر ما ليس على عاتقها فالذي يصح طلبه منها هو إحضار المعنى الاستعمالي في ذهن المخاطب حسب الموازين القانونية وهو قائم بذلك المعنى كالنص وأما تطرق احتمالات على المعنى لأجل واحد من

هذه الأمور فليس دفعها على عاتق اللفظ حتى يكون وجودها سبباً لتوصيف الدلالة بالظنية. نعم لو كان الكلام عاجزاً عن إفهام نفس المفاهيم الاستعمالية، فهو خارج عن البحث.

٣- إنَّ القول بأنَّ القرآنَ ظنيّ الدلالة إبطال لإعجاز القرآن، فإنَّه معجزة بلفظه ومعناه، فلو جعلناه ظنيّ الدلالة، غير قطعيّ المقصود، فكيف يحكم عليه بأنَّه بلفظه ومعناه معجزة قطعية خالدة أفيصح لنا أن نقول إنَّه معجزة بلفظه دون معناه مع أن الإعجاز يبتني على رصانة لفظه وبداعة معناه.

فتلخص أن دليل المانع متين - مضافاً إلى ما قلناه - من قصور في سعة حجية خبر الواحد، نعم سائر ما استدلل به على المنع غير تام وإليك بيانه.

الثاني: من أدلة المانعين لوجاز التخصيص بالخبر الواحد لجاز نسخ الكتاب به لكونهما مشتركين في التخصيص، فالنسخ تخصيص في الأزمان والآخر تخصيص في الأفراد.

يلاحظ عليه: أنه فرق واضح بين النسخ والتخصيص، فإنَّ النسخ، رفع الحكم رأساً وجعل الآية كعدمها وهو أمر عظيم لا يصح إثباته إلاً بدليل قطعي إذ قال سبحانه: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَاجَيْتُمُ الرَّسُولَ فَقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَيْكُمْ صَدَقَةٌ ذَلِكَ خَيْرٌ لَكُمْ وَأَطْهَرُ فَإِنْ لَمْ تَجِدُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (المجادلة/١٢) و دلَّت الآية على وجوب تقديم الصدقة لمن أراد النجوى مع الرسول، فلو قلنا بجواز النسخ بخبر الواحد، يكون مفاد النسخ في المقام رفع حكم الآية من رأس. وهذا بخلاف التخصيص فإنه بمعنى إخراج بعض الأفراد عن حكم الآية كما في قوله صلى الله عليه وآله: «لا ميراث للقاتل»^(١) بالنسبة إلى قوله تعالى:

١. الوسائل: الجزء ١٧، الباب ٧ من أبواب موانع الإرث، الحديث ١.

﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ﴾ (النساء/١١)، ولأجل ذلك ترى أنّ المسلمين اتفقوا على عدم جواز نسخ القرآن إلاّ بدليل قطعي، حتى يتحفظ على كرامة القرآن ويصان من الأهواء.

وهذا بخلاف التخصيص فإنّ الحكم باق وجار في سائر الأفراد إلاّ أنه يخرج عنه بعض الأفراد فقياس أحدهما على الآخر بعيد جداً.

الثالث: ما دلّ على عدم حجّية خبر لم يوافق القرآن وبخالفه.

هناك روايات تدلّ على عدم جواز الأخذ بالخبر إلاّ إذا وافق كتاب الله وسنّة رسوله.

ففي رواية أيوب بن حرّ قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: كلّ شيء مردود إلى الكتاب والسنّة، وكلّ حديث لا يوافق كتاب الله فهو زخرف. (١)

وهناك روايات تدلّ على طرح مخالف الكتاب مثل ما رواه السكوني عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال رسول الله ﷺ: إنّ على كلّ حقّ حقيقة وعلى كلّ صواب نوراً فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فدعوه. (٢)

والخبر الذي يخصّص به الكتاب غير موافق أوّلاً ومخالف ثانياً.

يلاحظ عليه: أنّ القسم الثاني من الروايات دليل على أنه لا يشترط في حجّية خبر الواحد وجود الموافقة بل يكفي عدم المخالفة وإتّما الضارّ هي المخالفة ولكن المراد من المخالف ما يعدّ متبايناً في نظر العقلاء وفي محيط التقنين وظرف التشريع وهو ما يكون متبايناً كلياً.

وأما المخالف على نحو العموم والخصوص المطلق فلا يعدّ مخالفاً في ظرف التقنين وقد جرت سيرة المقتنين على فصل المخصّصات والمقيّدات عن العمومات

١. الوسائل: ج ١٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٠ و١٤.

٢. الوسائل: ج ١٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٠ و١٤.

والمطلقات.

والذي يدل على ذلك صدور كثير من الروايات عن أئمة أهل البيت عليهم السلام والنسبة بينها وبين الكتاب هو العموم والخصوص المطلق كما عرفت من الأمثلة ومن المعلوم أن قوله عليه السلام: «و ماخالف كتاب الله فدعوه» لا يقبل التخصيص فلا محيص عن حملها على المخالفة بالتباين. والذي يهون الخطب أنه ليس في رواياتنا الفقهية ما يبين القرآن على هذا الوجه فمرجع هذه الروايات إلى ردّما نسب إليهم في بيان مقاماتهم من الغلو والخروج عن حد الاعتدال. فهذه الروايات لأجل كونها مخالفة للكتاب لا يؤخذ بها وسيوافيك تفصيل الكلام في هذا الباب عند البحث عن حجّية الخبر الواحد. (١)

١. راجع المحصول: ٢٢٣/٣ - ٢٢٩.

الفصل الثاني عشر:

إذا دار الأمر بين التخصيص والنسخ

إذا ورد عام وخاص، ودار الأمر بين كون الخاص مخصّصاً، أو ناسخاً أو كونه منسوخاً، فهناك صور تختلف أحكامها. وقبل الخوض في بيانها وأحكامها نشير إلى أمور:

الأول: النسخ في اللغة الإزالة، وفي الاصطلاح رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متأخر على وجه لولاه لكان ثابتاً.

وبذلك يُعلم أنّ النسخ تخصيص في الأزمان أي هناك مانع عن استمرار الحكم لا عن أصل ثبوته. ولنذكر مثلاً. قال سبحانه: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَاجَيْتُمُ الرَّسُولَ فَقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَيْكُمْ صَدَقَةً ذَلِكَ خَيْرٌ لَكُمْ وَأَطْهَرُ فَإِنْ لَمْ تَجِدُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (المجادلة/١٢) فرض الله سبحانه على المؤمنين إذا أرادوا مناجاة الرسول أن يقدموا قبلها صدقة ﴿فَإِنْ لَمْ تَجِدُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾: يستر عليكم ترك ذلك.

قال المفسرون فلما نهوا عن المناجاة حتى يتصدقوا، ضنّ كثير من الناس فكفوا عن المسألة فلم يناجيه إلاّ علي بن أبي طالب، ثم نسخت الآية بما بعدها قال سبحانه: ﴿أَشْفَقْتُمْ أَنْ تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَيْكُمْ صَدَقَاتٍ فَإِذْ لَمْ تَفْعَلُوا وَتَابَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ﴾ أي لما بخلتم وخفتهم الفاقة بالصدقة بين يدي نجواكم، تاب الله على تقصيركم فيه.

هذا هو النسخ وهو نادر في القرآن الكريم جداً ولم نعثر على النسخ في الكتاب إلا في آيتين إحداهما ما عرفت، والثانية ما وردت في عدّة الوفاة حيث كان الواجب هو الاعتداد حولاً كاملاً تكفل ببيانه قوله سبحانه: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذُرُونَ أَزْوَاجاً وَصِيَّةً لِأَزْوَاجِهِمْ مَتَاعاً إِلَى الْحَوْلِ غَيْرِ إِخْرَاجٍ﴾ (البقرة/٢٤٠) واللام في «الحول» إشارة إلى الحول المعهود بين العرب قبل الإسلام حيث كانت النساء يعتدن إلى حول وقد أمضاه القرآن كبعض ما أمضاه من الرسوم السائدة، ثم نسخ بقوله سبحانه: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذُرُونَ أَزْوَاجاً يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْراً﴾ (البقرة/٢٣٤).

هذا هو النسخ المصطلح بين الأصوليين ومنه يعلم أنه يشترط فيه، ورود الناسخ بعد حضور العمل بالمنسوخ وعمل المكلفين به أو تمكّنهم منه.

وأما التخصيص، فهو إخراج فرد أو عنوان عن كونه محكوماً بحكم العام من أول الأمر، فهو تخصيص في الأفراد، مقابل النسخ الذي هو تخصيص في الأزمان، فيشترط وروده، قبل حضور وقت العمل بالعام، لئلا يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة.

الثاني: إن النسخ في الأحكام العرفية، يلزم البدء غالباً أي ظهور ما خفي لهم من المصالح والمفاسد بخلاف النسخ في الأحكام الشرعية فإن علمه سبحانه محيط لا يعزب عن علمه شيء في الأرض ولا في السماء فهو سبحانه يعلم أمد الحكم وغايته، غير أن المصلحة تستدعي إظهار الحكم بلا غاية، ولكّنه في الواقع مغيى. فالنسخ في الأحكام العرفية رفع للحكم، ولكّنه في الأحكام الإلهية دفع له وبيان للأمد الذي كان مغيى منذ تشريعه ولا مانع من إظهار الحكم غير مغيى وهو في الواقع محدّد، بعد وجود قرينة عامة في التشريع من عدم لزوم كون كلّ حكم مستمراً باقياً.

الثالث: اختلفت كلمتهم في جواز النسخ قبل حضور وقت العمل، فأكثر

أصحابنا والمعتزلة وبعض الأشاعرة على المنع ونقل الجواز عن الشيخ المفيد وهو مذهب أكثر الأشاعرة. والحق هو التفصيل بين الأحكام العرفية الوضعية والأحكام الشرعية فيجوز في الأول لعدم امتناع البداء عليهم وجواز ظهور ما خفي عليهم من المصالح والمفاسد بخلاف الثاني فإنه عالم بكل شيء جليله ودقيقه، فإذا فرضنا وحدة متعلق الناسخ والمنسوخ، ووحدة زمان امتثالهما، فالأمر به يكشف عن كونه حسناً وذا مصلحة ملزمة، والنهي عنه أو الترخيص في الترك يكشف عن كونه قبيحاً أو فاقداً للحسن الملازم للإيجاب، أو فاقداً للمصلحة الملزمة له، فلو كان كلا الحكمين صادقاً يلزم التناقض وإلا استلزم الجهل، تعالى الله عنه علواً كبيراً.

ثم إنَّ المحقق النائيني فصل بين القضايا فجوز النسخ قبل حضور وقت العمل في القضايا الحقيقية دون الخارجية وقال: «إنَّ ما ذكره في المقام إنما نشأ من عدم تمييز أحكام القضايا الخارجية عن أحكام القضايا الحقيقية، وذلك لأنَّ الحكم المجعول لو كان من قبيل الأحكام المجعولة في القضايا الخارجية لصحَّ ما ذكره.

وأما لو كان من قبيل الأحكام المجعولة في القضايا الحقيقية، الثابتة للموضوعات المقدّر وجودها في الخارج، كما هو الحال في أحكام الشريعة المقدّسة فلا مانع من نسخها بعد جعلها، ولو كان ذلك في زمان قليل كيوم واحد أو أقلّ، لأنّه لا يشترط في صحّة جعله وجود الموضوع له، أصلاً إذ المفروض أنّه جعل على موضوع مقدّر الوجود.^(١)

يلاحظ عليه: أنّه ليست المشكلة منحصرة في ما أفاده، وإن كان هو أحد المشاكل وذلك لأنّه لا يصحّ من وجهين:

١. أجود التقريرات: ٥٠٧/١، ولكلامه صلة فراجع.

الأوّل: لغوية جعل الحكم الكلي على موضوع لا يوجد له مصداق عبر الزمان كجعل وجوب الحجّ على المستطيع، مع أنّه يعلم بأنّه لا يوجد له أيّ مصداق.

الثاني: عدم ظهور الإرادة في لوح النفس إذا علم أنّ الحكم لا يصل إلى مرتبة الفعلية - حسب مصطلح القوم فيها - أو إلى مرتبة التنجيز حسب مصطلحاته.

وبذلك ظهر عدم صحّة النسخ قبل حضور وقت العمل.

ثم الكلام فيما إذا تعلّقت الإرادة الجدّية بنفس الفعل، وكان الغرض من الإنشاء هو بلوغها مرتبة التنجيز وبذلك يظهر، خروج الموردين عن محطّ البحث.

١- إذا كانت المصلحة قائمة بنفس الإنشاء فقط، كما إذا أمر الأمير أحد حواشيه بشيء معلناً بذلك أنّ المخاطب بعد مطيع غير متمرد وإذا قام بالعمل يرفع عنه التكليف بنحو لا يفوت الغرض من إنشاء الأمر.

٢- الأوامر الاجتماعية: و المقصود منها هي الأوامر الشرعية التي تصدر لإخراج كمال بالقوّة للعبد إلى حيّز الفعل، وهو المراد من اختباره سبحانه خليله إبراهيم لما أمره بذبح ولده إسماعيل، بغية إظهار الخليل ما في مكنونه من الكمال إلى الظهور دون أن تكون الغاية هي العلم بعاقبة الأمر فأنّه سبحانه يحيط علمه كلّ شيء، يعلم عواقب الأمور وأوائلها، وإلى ما ذكرنا يشير الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام حيث قال في تفسير قوله تعالى: «وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا أَمْوَالُكُمْ وَأَوْلَادُكُمْ فِتْنَةٌ» (الأنفال/٢٨) قال: «معنى ذلك أنّه يختبرهم بالأموال والأولاد، ليُتَبَيَّنَ الساخط لرزقه، والراضي بقسمه، وإن كان سبحانه أعلم بهم من أنفسهم ولكن لتظهر الأفعال التي بها يستحقّ الثواب والعقاب». (١)

وأما خروج هذا القسم عن محطّ البحث، فلما عرفت أنّ النزاع فيما إذا تعلقت الإرادة الجديّة بنفس الفعل دون مقدّماته وهي في الأوامر الاجتماعية تعلقت بها دونه. ولأجل ذلك لما حصلت الغاية بتوطين النفس على ذبح إسماعيل بإلقائه على المذبح، وافاه النداء ﴿قَدْ صَدَقْتَ الرَّؤْيَا إِنَّا كَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ * إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْبَلَاءُ الْمُبِينُ﴾ (الصافات/١٠٥-١٠٦).

إذا عرفت هذه الأمور فلنذكر الأقسام التي يتردّد الأمر فيها بين كون الخاص مخصّصاً أو ناسخاً أو منسوخاً فنقول للمسألة صور ست:

- ١- إذا ورد العام والخاص متقارنين.
 - ٢- إذا ورد الخاص قبل حضور وقت العمل بالعام.
 - ٣- إذا ورد الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام.
 - ٤- إذا ورد العام بعد الخاص وقبل حضور وقت العمل بالخاص.
 - ٥- إذا ورد العام بعد حضور وقت العمل بالخاص.
 - ٦- إذا جهل الحال من حيث كون ورود الخاص قبل حضور وقت العمل بالعام أو بعده.
- وإليك تفصيلها:

الأولى: إذا ورد الخاص مقارناً ومتصلاً بالعام فلا شكّ في أنّه مخصّص لا ناسخ لأنّ النسخ إنّما يتصوّر بعد ثبوت الحكم لا قبله، والمفروض إتصال المخصّص على وجه لا ينعقد للعام ظهور فيه كما هو في مجال الوصف والاستثناء والشرط أو لم يستقرّ ظهوره كما إذا ورد بصورة جملة مستقلّة والحال أنّ المتكلم لم يفرغ بعد من كلامه ومقصده.

الثانية: أن يكون الخاص متأخراً عن العام زماناً، ولكن ورد قبل حضور وقت العمل بالعام كما إذا قال المولى يوم الأربعاء: أكرم العلماء يوم الجمعة وقال يوم الخميس: لا تكرم الفساق منهم فيه ولا شك أنه مخصّص، لا ناسخ أمّا كونه مخصّصاً فواضح، وأمّا عدم كونه ناسخاً لأن جعل الحكم الجدّي على جميع الأفراد مع العلم بعدم وصوله إلى مرتبة الفعلية في حق الفساق منهم، لغو جداً. وبعبارة أخرى كيف يجعل الحكم على وجه الجدّ على نحو العموم، مع نسخه قبل حضور وقت العمل، أضف إلى ذلك أنه لو كان في تسرية الحكم إلى العنوان الخارج عن العام (الفساق) مصلحة، لما صحّ الإخراج وإلا لما صحّ جعل الحكم عليه جداً.

وليس هو سبحانه كالموالي العرفية حتى يتصوّر أنّ في التعميم مصلحة ثمّ يتبين له خلافها قبل حضور وقت العمل فينسخه.

وهذا بخلاف ما إذا جعلناه مخصّصاً لأنه كاشف عن عدم كون الخاص مراداً جداً من أوّل الأمر وأمّا النسخ، فهو موقوف على تعلّق الإرادة الجدّية لمورده، ولا يكفي الإرادة الاستعمالية وإلا لم يبق فرق بين التخصيص والنسخ.

الثالثة: أن يكون الخاص المتأخّر وارداً بعد حضور وقت العمل بالعام فمقتضى القاعدة أن يكون الخاص ناسخاً، كما إذا ورد كلّ من الدليلين في لسان النبي ﷺ كما في الآيتين (١) وأمّا إذا ورد العام في الكتاب أو سنة النبي ﷺ مثل قوله سبحانه: ﴿فَلَهُنَّ الثَّمَنُ مِمَّا تَرَكَتُمْ﴾ (النساء/١٢) وورد الخاص في لسان الأئمة عليهم السلام مثل قول الإمام الصادق عليه السلام: «لا ترث النساء من عقار الدور شيئاً» (٢) فالقول بكونه ناسخاً له أو مخصّصاً لا يخلو عن محذور.

أمّا الأوّل فلوجهين:

١. آية النجوى، وآية عدّة الوفاة.

٢. الوسائل: الجزء ١٧، الباب ٦ من أبواب ميراث الأزواج، الحديث ٧.

١- إجماع الأمة على أن النسخ مختص بعصر الرسول ﷺ وأن ما لم ينسخ به، فهو باق مستمر إلى يوم القيامة وهذا هو الوجه في عدم كونه ناسخاً لا أن الوحي انقطع بموته (١) لأن انقطاعه، لا يلزم انقطاع العلم بالناسخ فإن أئمة أهل البيت عليهم السلام عيبة علم الرسول ﷺ وموئل حكمه، كما أشار إليه الإمام علي بن أبي طالب في خطبته. (٢)

٢- أنه اشتهر أنه ما من عام إلا وقد خص، فجعل المخصصات الهائلة من قبيل النسخ يلزم نسخ أكثر الأحكام ولو في بعض مدلولها والالتزام به مشكل جداً.

أما الثاني: فلاستلزامه تأخير البيان عن وقت الحاجة وقد عرفت أنه قبيح، فإذا كان الحكم في مورد الخاص كالعقار في إرث الزوجة غير متعلق للإرادة الجدوية وكانت النساء محرومة من الإرث فيه فلماذا لم يبين في عصر الرسالة وتأخر البيان إلى أوائل القرن الثاني.

و مع ذلك فصل المحقق الخراساني تبعاً للشيخ الأنصاري (٣) وقال:

لو ورد الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام فلا محيص عن كونه ناسخاً لا مخصصاً لئلا يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة فيما إذا أحرز كون العام وارداً لبيان الحكم الواقعي وإلا لكان الخاص أيضاً مخصصاً له كما هو الحال في غالب العمومات والخصوصات في الآيات والروايات. وجهه: أنه لو كان المولى بصدد بيان الحكم الواقعي، لم يجز له تأخير البيان عن وقت العمل، فإذا شاهدنا التأخر فلا مناص عن جعله ناسخاً أي من قبيل

١. قال الإمام أمير المؤمنين عليه السلام عند تجهيز النبي ﷺ: بأبي أنت وأمي يا رسول الله لقد انقطع بموتك ما لم ينقطع بموت غيرك من النبوة والأنباء وأخبار السماء. (نهج البلاغة: الخطبة ٢٣٥).

٢. نهج البلاغة: الخطبة الثانية. ٣. مطروح الأنظار: ٢١٧. وكفاية الأصول: ٣٦٨/١.

ارتفاع الحكم من زمان ورود الخاص وكان الحكم الواقعي إلى زمان ورود الخاص هو العام، فلم يكن هناك إلقاء في المفسدة وتفويت للمصلحة.

وأما إذا كان المولى بإلقاء العموم في مقام بيان الحكم الظاهري دون بيان الحكم الواقعي، كان الناس مكلفين بالحكم الظاهري دون الواقعي ما لم يصل إليهم الخاص، فإذا وصل ارتفع الحكم الظاهري بارتفاع موضوعه، وتصل النوبة إلى العمل بالحكم الواقعي ويكون الخاص مخصّصاً غير متأخّر عن وقت الحاجة.

ولكن الظاهر هو القول بالتخصيص مطلقاً وذلك لأنّ المصلحة أوجبت بيان الأحكام تدريجاً فالأحكام كلّها كانت مشرّعة في عصر الرسول ﷺ نازلة عليه، غير أنّه ﷺ: بيّن ما بيّن، وأودع ما لم يُبيّن - إمّا لعدم استعداد في المجتمع أو لعدم وجود الفرصة للبيان، أو لوجود المصلحة في تأخيره - عند أوصيائه الأئمة المعصومين عليهم السلام بعده، وليس تأخير البيان أمراً قبيحاً بالذات حتى لا يُغيّر حكمه وإنّما هو بالنسبة إلى القبح كالمقتضي نظير الكذب، فلو كان هناك مصلحة غالبية كنجاة المؤمن كان أمراً حسناً. هذا هو الحقّ الذي يدركه من سبر حال النبي ﷺ والمجتمع الإسلامي.

فأقصى ما في تأخير البيان وقوع المكلف في المشقّة، أو تفويت المصلحة أو الإلقاء في المفسدة وكلّها هيّنة إذا اقتضت المصلحة الكبرى تأخير البيان.

الصورة الرابعة: إذا ورد العام بعد الخاص وقبل حضور وقت العمل به كما إذا قال: لا تكرم العالم الفاسق في شهر رمضان ثمّ أمر بإكرام العلماء قبل دخول الشهر، ففي هذه الصورة يتعيّن كون الخاص المتقدّم مخصّصاً للعام المتأخّر، ولا وجه للنسخ لما عرفت من عدم جواز النسخ قبل حضور وقت العمل. أضف إلى ذلك ما سبق من أنّه يلزم لغوية حكم الخاص في المقام وهو لا يصدر من الحكيم العالم بعواقب الأمور.

الصورة الخامسة: تلك الصورة ولكن ورد العام بعد حضور وقت العمل بالخاص أي بعد حضور زمان يمكن العمل به، فهل الخاص المتقدم مخصّص للعام المتأخّر أو العام المتأخّر ناسخ للخاص المتقدم وليست هذه الصورة كالمتقدمة إذ لا تلزم لغوية الخاص من القول بنسخية العام له. والثمرة بين القولين واضحة، فعلى الأول يعمل بالخاص في خصوص مورده، وعلى الثاني ينتهي أمد حكم الخاص ويجب العمل بالعام في الفاسق والعاقل.

قال المحقق الخراساني: الأظهر أن يكون الخاص مخصّصاً لكثرة التخصيص حتى اشتهر ما من عام إلا وقد خصّ مع قلّة النسخ في الأحكام جدّاً وبذلك يصير ظهور الخاص في الدوام ولو بإطلاقه أقوى من ظهور العام ولو كان بالوضع. (١)

ويؤيد ما ذكره أنّ الخاص وإن ورد في لسان الصادق والباقر عليهما السلام والعام ورد في لسان الإمام العسكري عليه السلام، ولكن لا أثر لهذا التقدّم والتأخّر لأنّ المفروض أنّهما حاكيان عن التشريع ولكن التقدّم والتأخّر غير محرز في لسان الرسول صلى الله عليه وآله فكما يحتمل تقدّم الخاص وتأخّر العام بعد حضور وقت العمل بالخاص، كذلك يحتمل ورود العام قبل حضور وقت العمل بالخاص فعلى الأول فالعام ناسخ وعلى الثاني فالخاص مخصّص بل يحتمل ورودهما بصورة أخرى غير الصورتين فمقتضى القاعدة هو الرجوع إلى الأصول العملية في مورد الخاص، لكن لما كان النسخ نادراً والتخصيص شائعاً، يعمل معهما معاملة الخاص والعام، وعليه سيرة المسلمين.

السادسة: إذا حصل تردّد بين ورود الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام، وقبل حضوره، قال المحقق الخراساني الوجه هو الرجوع إلى الأصول العملية. (٢)

٢. كفاية الأصول: ٣٧١/١.

١. كفاية الأصول: ٣٧١/١.

يلاحظ عليه: أنه لا يترتب على كلا القولين أثر في مقام العمل فإنّ الواجب في المقام هو العمل بالخاص في المستقبل سواء كان ناسخاً للعام أو مخصّصاً، لافتراض أنه لو كان ناسخاً فإنّما يكون ناسخاً في مورده الخاص لا في الأعمّ منه.

بخلاف الصورة الخامسة فإنّ الثمرة موجودة في كون الخاص مخصّصاً، أو العام ناسخاً. فعلى الأوّل العمل في المستقبل على الخاص بخلاف الثاني فإنّ العمل عليه على العام. وهناك صورة سابعة وهو الجهل بأحوال الدليلين على وجه الإطلاق من كونهما متقارنين أو متأخرين ولم يعلم المتقدم ولا المتأخّر، ولا كيفيتهما. و بما أنّ المتعين في جميع الصور السابقة هو التخصيص، فيكون حكمه أيضاً هو التخصيص لعدم خروجها عنها. فلاحظ.

ثم إنّ القوم أفاضوا الكلام في النسخ وإمكانه ووقوعه، والبداء و حقيقته وبما أنّ ما أفاده شيخنا الأستاذ - مدّ ظلّه - كان طويل الذيل طوينا الكلام عنه في المقام. (١)

١. وفيما نشره زميلنا الشيخ حسن الحاج العاملي - حفظه الله - غنى وكفاية.

المقصد الخامس

في المطلق والمقيد

وفيه تمهيد وفصول:

تمهيد: في تعريف المطلق والمقيد.

الفصل الأول: في ألفاظ المطلق.

الفصل الثاني: هل المطلق بعد التقييد مجاز؟

الفصل الثالث: في مقدّمات الحكمة.

الفصل الرابع: في حمل المطلق على المقيد.

الفصل الخامس: في المجمل والمتشابه.

في تعريف المطلق والمقيّد

قد عرّف المطلق في السنة القدماء من الأصوليين بأنه ما دلّ على شائع في جنسه وأنّ المقيّد بخلافه، والمراد من الموصول في قولهم: «ما دلّ» هو اللفظ، والمراد من الشائع، هو الفرد المتوقّف وجوده من ذلك الجنس، وفسره في القوانين بقوله: «على حصة محتملة الصدق على حصص كثيرة مندرجة تحت جنس ذلك الحصة وهو المفهوم الكلي الذي يصدق على هذه الحصة وغيرها من الحصص». (١) فخرج العام فأنّه يدلّ على جميع الأفراد بنحو العموم والشمول، وخرجت الأعلام الشخصية من الحدّ فأنّه لا يدلّ إلاّ على المعين.

و بما أنّ في هذا التعريف من القصور لعدم شموله للفظ الدال على الماهية المطلقة مثل قوله تعالى: ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ (البقرة/٢٧٥) عدل الشهيد الثاني إلى تعريفه بأنّه اللفظ الدال على الماهية من حيث هي لا بقيد وحدة ولا تعدّد. (٢)

يلاحظ عليه: أنّه لا يصدق على النكرة، إذ ليس مفادها الماهية بما هي هي كما سيوافيك بيانه؛ هذا تحليل التعريف أو التعريفين. وعلى كلّ تقدير فيرد على تعريف القدماء أمران:

الأول: إنّ ظاهر هذا التعريف أنّ الإطلاق والتقييد وصفان عارضان للفظ بما هو هو، سواء تعلّق به الحكم أم لا، فهناك لفظ مطلق، ولفظ مقيّد، والتعريف

٢. زين الدين، تمهيد القواعد: ١/٢٢٢.

١. القمي: القوانين: ١/٣٢١.

بهذه الصورة يناسب الأبحاث الأدبية واللغوية، التي لا يهتم أصحابهما إلا التعرف على معاني المفردات سواء أوقعت ذريعة لاستنباط الأحكام الشرعية أم لا. وأمّا الأصولي الذي لا يهتمه إلا البحث عن المفاهيم التي تقع ذريعة لاستنباط الأحكام فيجب أن يكون مصطلحه في المطلق والمقيد متناسباً مع فته وهدفه. وهذا لا بمعنى أنّ المطلق والمقيد لفظان مشتركان بين الأديب والأصولي، بل بمعنى أنّ للمطلق والمقيد معنى واحداً، والأول بمعنى المرسل عن القيد والثاني خلافه، ولكن الأديب يصف اللفظ بهما بما هو يقتضي فته وهدفه والأصولي يصفه بهما باعتبار آخر يناسب مقصده وهدفه وسيوافيك بيانه.

الثاني: إنّ الشيوخ إما أن يكون جزءاً لمدلول المطلق أو يكون من لوازم المعنى، والأول خلاف ما اتفقوا عليه من كونه موضوعاً للماهية المطلقة المعرّاة من كل قيد، حتى عن قيد كونها معرّاة عن القيد فضلاً عن تقييده بالشيوع، والثاني يستلزم خروج كثير من المطلقات التي لا شيوع في جنسه كما في الأعلام. فإذا قال: أكرم زيدا وشكنا في كونه مقيداً بالقيام أو الجلوس أو لا، فيصح فيه التمسك بالإطلاق مع عدم صدقه عليه.

وقد اعتذر المحقق الخراساني عن هذه الإشكالات بأنها تعاريف بشرح الاسم وليست تعاريف حقيقية. وقد عرفت عدم صحّة الاعتذار فإنّ الإشكال والذب من الطرفين دليل على أنّها تعاريف حقيقية، كما أوضحناه عند البحث في الواجب المطلق والمشروط.

التعريف الصحيح

الحق أن يقال: المطلق عبارة عن كون اللفظ بما له من المعنى، تمام الموضوع للحكم بلا لحاظ حيثية أخرى، فيما أنه مرسل عن القيد في موضوعيته فهو مطلق، وخلافه مقيد.

و إن شئت قلت: إنّ الإطلاق والتقييد وصفان باعتبار تعلّق الحكم بهما فلو كان اللفظ في مقام الموضوعية، مرسلاً عن القيد والحيثية الزائدة كان مطلقاً وإلا كان مقيّداً.
وكما يمكن أن يكون اللفظ الموضوع للطبيعة، تمام الموضوع أو جزءه كذلك يمكن أن يكون اللفظ الموضوع لشخص معيّن تمامه أو جزءه فلو قال: أكرم زيدا فهو مطلق ولو قال: أكرم زيدا إذا سلّم فهو مقيّد.
وبذلك تظهر أمور:

- ١- لا يشترط في المطلق أن يكون أمراً شائعاً في جنسه، بل يكفي فيه كونه ذا أحوال وأوضاع. كما لا يشترط أن يكون دالاً على الماهية بما هي هي، بل يكفي في تحقّقه كون ما وقع تحت دائرة الطلب تمام الموضوع، سواء كان نكرة أو ماهية أو علماً.
- ٢- إنّ الإطلاق ليس من المداليل اللفظية بل من المداليل العقلية التي يعتمد في استنباطه على كون المتكلم حكيماً غير ناقض لغرضه، ولو كان هناك قيد وكان في مقام البيان لجاء به. والبحث عن الإطلاق في مباحث الألفاظ لأجل الاستطراد وتبعاً للقوم كما لا يخفى.
- ٣- يجوز التمسك بالإطلاق في ما إذا كان متعلّق الحكم أمراً شخصياً كالبيت العتيق، والوقوف في عرفات، والمزدلفة والسعي بين الصفا والمروة، فلو شكّ الساعي في جواز السعي على الجسر المضروب بينهما، صحّ التمسك بالإطلاق، أو شكّ في الطواف على البيت في اشتراط أمر زائد ككونه مستوراً لا مكشوفاً صحّ التمسك به.
- ٤- إنّ بين الإطلاق والتقييد وكذا بين المطلق والمقيّد تقابلاً شبه تقابل العدم والملكة، حيث إنّ المطلق فاقد لما هو يمكن أن يكون واجداً له، وإنّما قلنا

شبه التقابل لأنّه ليس من شأن المطلق أن يُقيّد، بل له قابلية ذاك، وهذا بخلاف الأعمى بالنسبة إلى البصير فإنّه من شأنه أن يكون بصيراً ومقيّداً بالبصر.

٥- إنّ الإطلاق والتقييد أمران إضافيان فيمكن أن يكون الحكم بالنسبة إلى الموضوع مطلقاً ولكنّه بالنسبة إلى طرف الامتثال مقيّداً كما إذا قال أكرم إنساناً في المسجد.

٦- إنّ القوم فتحوا باباً باسم ألفاظ المطلق مع أنّ الأولى حذفه لما عرفت أنّ الإطلاق بمعنى الإرسال في مقابل التقييد وأنّ المناسب لهدف الأصولي تعريفه بكون ما وقع تحت دائرة الطلب تمام الموضوع، سواء أكان اللفظ الموضوع دالاً على مفهوم كليّ أو دالاً على شخص معيّن ذي أحوال ولا يعتبر فيه الشمول والسعة من حيث الأفراد، كاسم الجنس وعلمه والمعرّف باللام وغيره.

غير أنّ القوم لما التزموا في المطلق بالشمول والسعة في جنسه ومجانسه، التجأوا إلى البحث فيما يدلّ عليهما ولكنّا في غنى عن ذاك البحث لعدم اعتباره في المطلق بل يكفي كونه ذا أحوال مع كونه موضوعاً لشخص خاص، وعلى ذلك فنحن نبحت عمّا بحثوا فيه تبعاً للقوم لا لدخله في المورد.

في أفاظ المطلق

١. اسم الجنس:

قال المحقق الخراساني^(١): إنّ أسماء الأجناس من جواهرها وأعراضها وعرضياتها أنّها موضوعة لمفاهيمها بما هي هي، مبهمة مهملة بلا شرط أصلاً ملحوظاً معها، حتى لحاظ أنّها كذلك.

واستدل على ذلك أنّه لو كان موضوعاً لماهية ملحوظاً معها شيء ولو كان ذاك الشيء هو الشمول لما صدق على الأفراد.

كما أنّه لو كان موضوعاً لمعنى ملحوظ معه عدم لحاظ شيء بحيث يكون هذا اللحاظ (لحاظ عدم لحاظ شيء) قيدياً يكون مقيداً بالأمر العقلي أعني اللحاظ ولا ينطبق على الخارج إلا بالتجريد وهو خلاف الوجدان وهو المسمّى باللا بشرط القسمي.

وحاصل ما أفاده أنّ الماهية المبهمة المهملة التي ليست إلا هي، مقسم لأقسام ثلاثة:

١- إذا قيست لأمر خارج عن ذاتها وذاتياتها فإن كانت مشروطة به فهي الماهية بشرط شيء، وإن كانت مشروطة بعدمه فهي الماهية بشرط لا، وإن كانت

١. كفاية الأصول: ٣٧٦/١ بتصرف يسير.

غير مشروطة لا بالوجود ولا بالعدم بل كانت مطلقة بالنسبة إليه على وجه يكون الإطلاق قيداً فهي الماهية لا بشرط القسمي.

ثم إنه قال: بأن أسماء الأجناس لا تكون موضوعة للماهية بشرط الشمول وإلا لا تنطبق على الأفراد ولا على الماهية بشرط الإطلاق (اللابشرط القسمي) لأن الإطلاق أمر ذهني يوجب عدم انطباق الاسم على الخارج.

فيتلخص من كلامه الأمور التالية:

الأول: إن الماهية المبهممة المهملة هي لا بشرط المقسمي، وهو وإن لم يصرح بذلك لكنه لازم كلامه.

الثاني: إن أسماء الأجناس موضوعة لمفاهيم مبهممة مهملة بلا شرط ملحوظ معها حتى لحاظ كونها كذلك.

الثالث: إن أسماء الأجناس لم توضع للماهية بشرط العموم أي الماهية بشرط الشمول، وإلا لم تصدق على الأفراد، ولا للماهية الملحوظة بعدم لحاظ شيء معها التي هي الماهية اللابشرط القسمي وإلا لم تصدق على الخارج لتقييده بأمر ذهني.

أقول: إن أهل المعقول قسّموا الماهية إلى أقسام ثلاثة:

أ: مطلقة وهي اللابشرط. ب: مخلوطة وهي بشرط شيء. ج: مجردة وهي بشرط لا.

قال الحكيم السبزواري: (١)

مطلقة، مخلوطة، مجردة عند اعتبارات عليها موردة

إن قوله: «عند اعتبارات» إشارة إلى أن الماهية بما هي هي، ما لم تقع في إطار اللحاظ

ليست مقسماً للأقسام الثلاثة، وإنما يرد التقسيم عليها عند اعتبارها

١. شرح المنظومة: ٩٠.

ولحاظها.

وبالنظر الدقيق أنّ الماهية مع قطع النظر عن وقوعها في مجال الوجود الخارجي والذهني، تساقطت لعدم فلا يحكم عليها بشيء، فهي كالمعدوم المطلق لا يخبر عنها، ولذلك قال الشيخ الرئيس: ما لا وجود له لا ماهية له.

فتلخص أنّ الماهية - مع قطع النظر عن تجليها بنوع من الظهور والبروز، ذهنياً خارجاً - خارج عن مصبّ البحث، وهي تساقطت المعدوم. وعلى ضوء ذلك فيكون مدار البحث هو الماهية الملحوظة وهي على أقسام:

١- إذا لوحظت الماهية وقصر النظر إلى ذاتها وذاتياتها مع قطع النظر عن ما يلاحقها من العوارض وهذه هي الماهية المهملة، وليست من حيث هي هي إلاّ نفسها لا موجودة ولا معدومة ، ولا كل....

٢- إذا لوحظت الماهية مقيسة إلى الخارج عن الذات، القابلة للتصورات الثلاثة من المطلقة والمخلوطة والمجردة وهي اللابشرط المقسمي وليست واقعيها سوى كونها ملحوظة مضافة إلى الخارج عن الذات من دون أن تتعيّن بشيء سوى كونها قابلة لعروض الأقسام الثلاثة عليها. فإذا تعيّن فأحد الأقسام تكون نفسها كما سيوافيك تالياً.

٣- أن تلاحظ بالإضافة إلى شيء خارج عن ذاتها وذاتياتها، مقترنة به، كالإنسان الملحوظ معه الوجود وهي الماهية بشرط شيء، وكالرقبة المؤمنة.

٤- أن تلاحظ بالإضافة إلى الخارج عنها مقترنة بعدمه، كالإنسان المعدوم بقيد كونه معدوماً فهي الماهية بشرط لا. وكالرقبة المقيدة بعدم الإيمان.

٥- أن تلاحظ بالإضافة إليه لا بشرط، سواء كانت مقترنة بوجوده أو بعدمه وهي لا بشرط القسمي.

والفرق بين المقسمي والقسمي أنّ الأوّل عبارة عن الماهية الملحوظة المقيسة

إلى الخارج على وجه الإجمال القابلة لطوء الاعتبارات الثلاثة عليها.
 وأما اللا بشرط القسمي فهو عبارة عن ماهية ملحوظة: أي مقيسة بشيء معين على وجه
 التفصيل خارج عن ذاتها وذاتياتها، غير متقيّدة بوجوده ولا بعدمه، بحيث يكون هذا الوصف
 (غير متقيّدة) مأخوذاً فيها. وبذلك يظهر أنّ الفرق بين اللا بشرط المقسّمي واللا بشرط القسمي
 جوهرى، فالأول ماهية ملحوظة مقيسة إلى الخارج على وجه الإجمال، القابلة لكل واحد من
 هذه الاعتبارات الثلاثة؛ والثاني ماهية ملحوظة مقيسة بالنسبة إلى قيد ما، وهو وجود الماهية
 مثلاً فتؤخذ مطلقة بالنسبة إليه أي لا مقيّدة باقترانه ولا بعدمه، أي سواء كان معها أم لم يكن.
 و بما أنّ المقسم داخل في الأقسام بل هو نفسها يبلغ حد المتصور من الماهية إلى أربعة:
 الماهية المبهمّة والأقسام الثلاثة.

وقد خرجنا بالنتائج التالية:

- ١- إنّ الماهية إذا لم تقع في أفق الوجود ذهنياً أو خارجاً فهو مساوق للمعدوم المطلق الذي لا يخبر عنه.
- ٢- إذا قصر النظر إلى ذات الماهية وذاتياتها فقط من دون إضافتها إلى الخارج عنها، فهي خارجة عن البحث، مقسماً وأقساماً.
- ٣- إذا لوحظت الماهية مضافة إلى الخارج عن الذات على نحو الإجمال، بمعنى كونها قابلة للإنقسام إلى الأقسام الثلاثة، فهي الماهية المسماة باللا بشرط المقسّمى، فالإطلاق ليس قيداً، بل يشير إلى قابليتها إلى الأقسام كمطلق المفعول المشير لإطلاقه إلى قابليته للأقسام الخمسة.
- ٤- إذا اضيفت وقيدت بوجود القيد الخارج عن الذات فهي المخلوطة، ولو قيدت بعدمه فهي المجردة، وإن اضيفت ولم تقيد بواحد منهما بحيث يكون عدم

التقييد بواحد قيدياً له كالمفعول المطلق فهي اللا بشرط القسيمي.
 فإن قلت: على هذا يكون اللا بشرط القسيمي قسماً من البشرط شيء، والمراد من الشيء
 هو قيديّة الإطلاق؛ بل يدخل البشرط لا في البشرط شيء أيضاً فتتداخل الأقسام.
 قلت: ليس المراد من الشيء في الماهية البشرط شيء، كلّ شيء، بل الشيء الخاص
 وهو القيد الذي اضيفت إليه الماهية كالوجود، والماهية اللا بشرط القسيمي ليست مقيدة بهذا
 الشيء، بل مقيدة بالإطلاق بمعنى عدم التقييد بوجود القيد؟ وعدمه وأنها تجماع مع كلّ منهما،
 وأين هو من التقييد بخصوص وجود القيد وبه يظهر الجواب عن تداخل الماهية البشرط لا في
 القسم البشرط شيء فلا نعيد.
 نعم لو كان المراد من الشيء فيها، مطلق الشيء حتى الإطلاق أو التجرد لكان للإشكال
 وجه:

بقي هنا أمران:

١- ما هو الموضوع لأسماء الأجناس؟

٢- ما هو الكلي الطبيعي من هذه الأقسام؟

أمّا الأوّل: فأسماء الأجناس لو كان الوضع والموضوع له عامين موضوعة للماهية إذا
 لوحظت بذاتها وذاتياتها مع قطع النظر عن إضافتها إلى الخارج ولو إجمالاً، فيكون الموضوع له
 غير اللا بشرط المقسيمي.

فإن قلت: فإذا كان الموضوع له هي الماهية الملحوظة، فلا تنطبق على الخارج
 لأنّ الخارج قيد ذهني، لا خارجي.

قلت: اللحاظ شرط لظهور الموضوع له وإمكان الوضع عليه وليس قيدياً له، وإن شئت قلت:
 أخذ مرآة وبالمعنى الحرفي، لا استقلالاً وبالمعنى الاسمي،

كالوجود الذهني في لازم الماهية فإنّ التصور شرط لظهور الملائمة ، لا لأصلها فلا يكون مرجع لازم الماهية إلى لازم الوجودين كما توهم بل الزوجية لازم لماهية الأربعة غير أنّ الوجود الخارجي والذهني شرط لظهورها لا لزوجيتها.

وأما الثاني: فهو مردّد بين الأمور الثلاثة فهل هو عبارة عن الماهية المبهمة التي يقصّر النظر فيها إلى الذات والذاتيات، أو عبارة عن الماهية المقيسة إلى الخارج عن الذات، أو عبارة عن اللا بشرط القسمي؟ أقوال يظهر من الحكيم السبزواري أنّها عبارة عن اللا بشرط المقسّم حيث قال: (١)

وهو لكلي طبيعي وصف وكونه من كون قسّميه كشف

يلاحظ عليه: أنّ اللا بشرط المقسّم مشتمل على قيد لا مدخلية له في حقيقة اسم الجنس، وهو كونها مقيسة إلى الخارج عن الذات قابلة للاتصاف بواحد من القيود وجوداً وعدمياً وإطلاقاً، ولعلّ مراده من المقسّم ما أسميناه بالماهية المبهمة التي يقصّر النظر فيها إلى الذات والذاتيات.

وذهب المحقّق النائيني إلى أنّ المراد منه هو اللا بشرط القسّم، واستدلّ عليه بأنّه لو كان الكلي الطبيعي هو اللا بشرط المقسّم يلزم أن يكون الماهية بشرط لا من أفراد الحقيقة، لما عرفت من أنّ الكلي الطبيعي عبارة عن الحقيقة الجامعة بين الأفراد وليس الإنسان بشرط لا مثلاً من أفراد حقيقة الإنسان حتى يقال إنّ المقسّم هي الحقيقة وأفرادها: الماهية بشرط لا وبشرط شيء ولا بشرط، فلا بدّ أن يكون الكلي الطبيعي هو اللا بشرط المقسّم الذي يكون تمام حقيقة الأفراد الخارجية. (٢)

يلاحظ عليه: الذي يمنع عن صدق الكلي الطبيعي على الأفراد الخارجية

١. شرح المنظومة، قسم المنطق.

٢. فوائد الأصول: ١/٥٧٢.

هو القيد المأخوذ فيه أعني كونه مجرداً عن الوجود في «بشرط لا»، وبهذا القيد يمتنع صدقه على الأفراد وهذا لا يمنع أن يكون بنفسه ومجرداً عن ذاك صادقاً عليها، والحاصل أن القيد المأخوذ في بعض الأقسام منع المقسم عن الانطباق على الخارج وهذا لا يمنع عن كون المقسم قابلاً له في حد ذاته هذا واضح لاسترة عليه.

ثم إن المراد من الجامع ليس هو الجامع الخارجي ، بداهة أن الشيء الخارجي بوصف الوجود يمتنع أن يكون جامعاً إذ الوجود، ملاك التشخص والوحدة، والجامع على الطرف النقيض منهما. والمراد من اشتراك زيد وعمرو في الإنسانية هو الاشتراك في مفهوم الإنسان الصادق على كل واحد. لا الاشتراك في الإنسانية المشخصة.

ثم إن سيدنا الأستاذ - دام ظلّه - فسّر تقسيم الماهيات الملحوظة إلى الأقسام الثلاثة بوجه آخر وأفاد أن التقسيم ليس بحسب الماهية في مقام ذاتها بل التقسيم باعتبار مرتبة وجودها، وإن شئت قلت: الماهية الموجودة إذا قيست إلى أي شيء فإما أن يكون الشيء لازم الالتحاق بها كالتحيز بالنسبة إلى الجسمية، والزوجية بالنسبة إلى الأربعة، وإما أن يكون ممتنع الالتحاق كالتجرد عن المكان بالنسبة إليها، أو يكون ممكن الالتحاق كالبياض بالنسبة إلى الجسم، فالأول هي الماهية بشرط شيء والثاني هي الماهية بشرط لا والثالثة هي الماهية لا بشرط. (١)

يلاحظ عليه أولاً: أن ما ذكره راجع إلى تقسيم عوارض الوجود وأنها لا تخلو عن حالات ثلاث من ممكن الالتحاق، إلى ممتنعه ولازمه، والبحث في تقسيم الماهية إلى أقسام ثلاثة. وثانياً: أن البحث في تقسيم نفس الماهية أو الملحوظة، لا في الماهية

الموجودة.

ثم إن هذا التقسيم ليس تلاعباً بالألفاظ كما حسبه، بل هذا التقسيم لأجل إيجاد الفرق بين النوع والجنس والفصل والمادة والصورة، وإلا يلزم أن يكون جميع المباحث الدارجة في باب الماهيات تلاعباً بها.

فإن الحيوان على فرض اللا بشرط جنس، وعلى فرض بشرط لا مادة، وعلى فرض بشرط شيء نوع، والمفهوم منه في كل موطن يغير المفهوم منه في موطن آخر.

بقي هنا أمر:

وهو أن الرأي السائد بين الأصوليين قبل سلطان العلماء أن المطلق موضوع للماهية اللا بشرط القسيمي، أي الماهية بقيد الإطلاق والسريان والشيوع، على نحو كانت التسوية بين الأفراد والحالات من مداليل اللفظ فقولنا: اعتق رقبة، أي سواء كانت مؤمنة أم كافرة، لكن صار الرأي السائد بعد تحقيق السلطان، هو أنه موضوع للماهية المبهمة لا بقيد الإطلاق ويسمونه باللا بشرط المقسيمي، ولكن الشمول يستفاد من حكم العقل وأنه لا تفاوت بين الأفراد وإلا كان له البيان وما أفاده السلطان حقاً لكن تسميته باللا بشرط المقسيمي غير تام بل موضوع لما هو في درجة متقدمة على اللا بشرط المقسيمي .

نظرنا في أسماء الأجناس

إن ما ذكره من أن أسماء الأجناس عندهم موضوع بالوضع التعييني لذات الماهية المعرّاة من كل قيد، متوقف على وجود واضح خاص حكيم للكلمات حتى يتصور الماهية الكلية فيضع اللفظ على حيالها، وإثبات واضح بهذا النحو دونه خراط القتاد. وغاية ما يمكن أن يقال في تصحيحه:

إن الإنسان البدائي عندما كان يواجه شيئاً وتمس الحاجة إلى تفهيمه، يطلق

عليه لفظاً يراه متناسباً له، ثم يشاع استعماله في الأفراد المشابهة. والحاصل كانت الحاجة تدعو في مورد إلى إطلاق اللفظ في مقابل فرد من أفراد الماهية ثم كثر استعماله في الأفراد المشابهة إلى أن صارت كثرة الاستعمال سبباً لوضعه التعيني في الجنس المشترك بين أفرادها وهذا هو المراد من كونه موضوعاً للماهية المعرّاة. وعلى هذا فالوضع خاص والموضوع له كذلك في بدء الأمر، وعمومية الموضوع له حصل بالوضع التعيني.

وإن أبيت فالذي يمكن أن يقال هو أن الوضع خاص والموضوع له عام، وقد أوضحنا إمكانه في صدر الكتاب بأن يتصور الشيء الخاص ويضع اللفظ لكل ما هو مثله في الشكل واللون والأثر وهذا هو الرائج عند أرباب الاختراع في مختلف المجالات فإذا اخترع المذيع، فيلاحظه بشخصه ثم يضع، لفظاً خاصاً لكل ما شاكلة وناسبه واتّحد معه في النتيجة. وقد أثبتنا إمكان هذا النوع من الوضع.

في أعلام الأجناس

إنّ في لغة العرب أسماءً ترادف أسماء الأجناس لكن يعامل معها معاملة المعرفة بخلاف أسماء الأجناس فيعامل معها معاملة النكرة، فهناك فرق بين الثعلب والثعالة، والأسد وأسامة حيث يقع الثاني منهما مبتدأً ويجيئ منه الحال، بخلاف الأولين وهذا ما دعاهم إلى تسمية ذلك، علم الجنس. وقد اختلفت أنظارهم في بيان الفرق بينهما إلى أقوال: الأول: ما ذهب إليه الرضي في شرحه على الكافية من أن كون علم الجنس

معرفة، مثل كون الشمس مؤثناً فكما أن التأنيث ينقسم إلى حقيقي ومجازي، كذلك التعريف ينقسم إلى حقيقي كالأعلام الشخصية ومجازي كعلم الجنس، أي يعاملون معه معاملة المعرفة من صحة وقوعه مبتدأً وذا حال. (١)

الثاني: ذهب بعضهم إلى أن كونه موضوعاً للماهية لا بما هي بل بما أنها متعينة بالتعين الذهني بخلاف أسماء الأجناس فإنها موضوعة للماهية المهملة من جميع الجهات والخصوصيات الذهنية والخارجية، وأعلام الأجناس موضوعة لتلك الماهية لكن بشرط تعيينها في الذهن.

وأورد عليه المحقق الخراساني بأن أعلام الأجناس لو كانت موضوعة للماهية المتعينة في الذهن لزم عدم انطباقها على الخارج حيث إن المعنى لا موطن له إلا الذهن، وذلك لأن التعيين في الذهن إما جزء الموضوع أو شرطه وعلى كلا التقديرين لا ينطبق على الخارج إما لكون القيد والتقييد ذهنيين، وإما لكون التقييد وحده كذلك.

وأجيب عنه:

إن تعين المعنى في الذهن على وجه الموضوعية وبالمعنى الاسمي يمنع عن الانطباق على الخارج دون ما إذا كان على وجه الطريقية والمرآتية وعلى وجه المعنى الحرفي.

يقول شيخ مشايخنا العلامة الحائري في هذا الصدد: يمكن أن يكون دخل الوجود الذهني على نحو المرآتية في نظر اللاحظ، كما أنه تنتزع الكلية عن المفاهيم الموجودة في الذهن، لكن لا على نحو يكون الوجود الذهني ملحوظاً للمتصور بالمعنى الاسمي. إذ بهذه الملاحظة مبثثة مع الخارج ولا ينطبق على شيء، ولا معنى لكلية شيء لا ينطبق على الخارج ، ولفظ «اسامة» موضوع للأسد بشرط

١. الاسترآبادي، شرح الكافية و لكلامه ذيل فراجعه.

تعيّنه في الذهن على نحو الحكاية عن الخارج ويكون استعمال ذلك اللفظ في معناه،
بملاحظة القيد المذكور كاستعمال الألفاظ الدالة على المعاني الحرفية. (١)

يلاحظ عليه أولاً: أنّ اللحاظ سواء أخذ على وجه المعنى الاسمي أم الحرفي، أمر ذهني لا
تتغير واقعيته بأخذه اسمياً أو حرفياً، غاية الأمر يكون مغفولاً عنه على الحرفية دون الاسمية،
وعلى كلّ تقدير فهو جزء المعنى، ففي مقام التطبيق، لا ينطبق إلا على نفس الطبيعة، مع قيد
التعيين، وهذا غير ما سبق ممّا من أنّ اسم الجنس موضوع لذات الماهية إذا لوحظت بذاتها
وذاتياتها فقط، وذلك لأنّ اللحاظ هناك شرط لظهور الموضوع له، لا قيد له بخلاف المقام.

ثانياً: لو افترضنا أنّ اللحاظ أمر مغفول عنه، والمراد لحاظ التعيين، عنده يرد إشكال آخر
وهو أنّه إذا كان مغفولاً عنه فلماذا يعامل مع أحدهما معاملة المعرفة ومع الآخر معاملة النكرة مع
وحدتهما مفهوماً عند التطبيق والاستعمال، والمفروض أنّ اللحاظ مغفول عنه؟

الثالث: إنّ الموضوع له هو الماهية في حال خاص وهو كون المعنى متصوراً في الذهن
لا على نحو المشروطة حتى يرجع إلى كونه قيداً للمعنى، ولا على نحو المطلقة حتى يكون
الموضوع له عارياً عن كل قيد، بل الموضوع هو ذات الطبيعة لكن مقارناً بهذا الحال.

وإلى ذلك ينظر كلام صاحب المحاضرات وهو أنّ الإشكال إنّما يلزم إذا أخذ التعيين
الذهني جزءاً أو شرطاً لا ما إذا أخذ على نحو المرآتية والمعرفية فحسب من دون دخله في
المعنى الموضوع له لا بنحو الجزئية ولا بنحو الشرطية. (٢) والفرق بين هذا الجواب والجواب

الثاني الذي اختاره العلامة الحائري

جوهري، فالجواب الثاني على أساس قبول كون التعيّن جزءاً أو شرطاً لكن اخذ مرآة ، بخلاف الجواب الثاني فأنّه مبني على إلغاء أخذ القيد في الموضوع له، وأنّه من حالاته شبيهه القضية الحينية.

يلاحظ عليه: أنّ كون شيء بالنسبة إلى شيء لا مشروطاً ولا مطلقاً وفي الوقت نفسه غير منفك عنه، لو صحّ في التكوين بالدقة الفلسفية^(١) لا يتمّ في عالم الاعتبار لأنّ تلك الحالة إمّا أن تكون دخيلة في الموضوع أو لا، فعلى الأوّل يعود الإشكال، وعلى الثاني، يتحد علم الجنس مع اسم الجنس معاً وذاتاً.

وبالجملة : فالأمر دائر بين الدخل وعدمه فعلى الأوّل يلزم عدم الانطباق وإن كان بنحو المرآتية إذ المرآتية والطريقية أمر ذهني جزء المعنى، وعلى الثاني يعود عدم التفاوت. إلى هنا تبين أنّ الوجهين الأخيرين غير تامين.

الرابع: ما أفاده سيدنا الأستاذ - دام ظله - وحاصله: أنّ الماهية في حدّ ذاتها وفي وعائها وتقررها الماهوي عارية عن كلّ شيء سوى ذاتها وذاتياتها حتى كونها نكرة فضلاً عن كونها معرفة وبالجملة الماهية في مرتبة ذاتها ليست إلاهي ليس فيها شيء من التعريف والتنكير وإلاّ يمتنع أن تتصف بخلافه فاسم الجنس موضوع لهذا المعنى بما هو هو.

و بما أنّ الماهية في رتبة متأخرة متعينة بذاتها ومتميزة عن سائر المعاني بجوهرها وبعبارة أخرى يعرضها التعيين في مقابل اللاتعيين ويعرضها التميز من عند نفسها بين المفاهيم فيوضع عليه علم الجنس.^(٢)

١. هذا كما يقال إنّ المعلول بالنسبة إلى علته غير متقيّد بها للزوم تقيّد المتأخر بالمتقدّم ولا أوسع منها بل على نحو لا يصدر إلاّ منها.

٢. تهذيب الأصول.

يلاحظ عليه: أنّ ما ذكره من التقسيم إنّما يصح للفيلسوف العارف بهذه الدقائق وأنّى للواضع تصور هذه الدقائق وهذه المراحل. وأظنّ أنّه راجع إلى ما نقله عن صاحب الفصول في الوجه الخامس.

الخامس: ما أفاده صاحب الفصول قال: علم الجنس كأسماء فأنّها موضوعة للماهية المعينة باعتبار تعيينها الجنسي أو الذهني ولهذا يعدّ معرفة ويعامل معاملتها و به يفرق بينه وبين اسم الجنس الموضوع للماهية المعينة لا باعتبار تعيينها كأسد، ولا فرق بين علم الجنس والمعرف بلام الجنس إلا أنّ التعريف في الأوّل ذاتي وملحوظ في وضع الكلمة وفي الثاني عرضي طار على الكلمة وبضميمة أمر خارج. وحاصله: «أنّ كلّ معنى طبيعي فهو بنفسه متعين وممتاز عن غيره وهذا وصف ذاتي له، فاللفظ ربّما يوضع لذات المتعين كما هو الحال في اسم الجنس وأخرى للمتعين الممتاز بما هو كذلك كالأسماء»^(١)

يرد عليه ما أوردناه على الوجه السابق فإنّ النظر إلى ذات المتعين تارة باعتبار تعيينها الجنسي وأخرى لا بهذا الاعتبار يحتاج إلى دقة عقلية خاصة، تميّز أحدهما عن الآخر، وأنّى للواضع ذلك.

ولعل الوجه الأوّل، هو الأليق بالقبول من بين هذه الوجوه:

الكلام في المعرف باللام

إنّ اللفظ ينقسم إلى معرب ومبني، والمعرب ما يختلف آخره باختلاف عوامله. وهو لا يستعمل إلا باللام أو التنوين أو الإضافة.

ثمّ اللام تنقسم إلى لام الجنس ولام الاستغراق ولام العهد.
ولام الاستغراق تنقسم إلى استغراق الأفراد، واستغراق خصائصها.

١. الفصول: ١٦٦، فصل العموم والخصوص.

ولام العهد تنقسم إلى ذهني، وذكري وحضوري.

فتكون الأقسام ستة وإليك الأمثلة.

١- المحلّي بلام الجنس مثل قولهم: التمرة خير من جراحة.

٢- المحلّي بلام استغراق الأفراد مثل قولهم: جمع الأمير الصاغة.

٣- المحلّي بلام استغراق خصائص الأفراد، زيد الانسان، أي كل الانسان.

٤- المحلّي بلام العهد الذهني كقوله: «و لقد أمر على اللّيم يسبني» وهو بمنزلة النكرة

عندهم والفرق بينه وبين الجنس هو أنّ القصد فيه إلى نفس الطبيعة من حيث هي وفي

الثاني إلى الطبيعة من حيث وجودها في ضمن فرد.

٥- المحلّي بلام العهد الذكري كقوله سبحانه: «إِنَّا أَرْسَلْنَا إِلَيْكُمْ رَسُولًا شَاهِدًا عَلَيْكُمْ كَمَا

أَرْسَلْنَا إِلَى فِرْعَوْنَ رَسُولًا * فَعَصَى فِرْعَوْنُ الرَّسُولَ فَأَخَذْنَاهُ أَخْذًا وَبِيلاً» (المزمل/١٥-١٦).

٦- المحلّي بلام العهد الحضوري مثل قوله: عليك بهذا الرجل.

ثمّ إنّّه على القول بأنّ اللام للتعريف، تستفاد الخصوصيات الست الماضية من القرائن ،

لامن المدخول، وإلّا لزم كون المدخول مشتركاً بين معان مختلفة ولا من اللام بل هي موضوعة

للتعريف غير أنّ القرائن تدل على الخصوصيات.

نعم الكلام في كون اللام موضوعاً للتعريف والتعيين فإنكره المحقق الخراساني: بأنّه لا

تعيين في تعريف الجنس إلاّ الإشارة إلى المعنى المتميز بنفسه من بين المعاني ذهنياً لازمه أن

لا يصح حمل المعرف باللام بما هو معرّف على الأفراد لما عرفت من امتناع الاتحاد مع ما لا

موطن له إلاّ الذهن إلاّ بالتجريد. ثم استنتج في نهاية المطاف بأنّ اللام للتعيين مثل الحسن

والحسين.

والظاهر أنّ مرادهم من التعريف والتعيين، كون اللام إشارة إلى المعنى المراد من

المدخول فإن كان جنساً فهي إشارة إلى ذات الطبيعة مثل: الرجل خير

من المرأة، فإن كان جمعاً فهو إشارة إلى مدلوله الجمعي مثل قوله: أكرم العلماء، وإن كان فرداً فهو إشارة إلى ذاك الفرد مثل: «إِنَّا أَرْسَلْنَا إِلَيْكُمْ رَسُولًا شَاهِدًا عَلَيْكُمْ كَمَا أَرْسَلْنَا إِلَى فِرْعَوْنَ رَسُولًا * فَعَصَى فِرْعَوْنُ الرَّسُولَ فَأَخَذْنَاهُ أَخْذًا وَبِيلاً» (المزمل/١٥-١٦).

وبالجملة فالمتبادر من اللام في هذه الموارد هو الإشارة إلى المدلول وأما سائر الخصوصيات من الجنسية والعهدية فأنما تستفاد من القرائن وليس المراد من الإشارة إلى مدلولها هو الإشارة الذهنية حتى يمتنع انطباقها على الأفراد، بل إلى واقع المدلول وحقيقته لأن للطبائع واقعيات خارجية، غير أنه إذا كانت الإشارة إلى نفس الطبيعة، تكون الخصوصيات غير مرادة.

وبذلك يندفع ما ذكره المحقق الخراساني حيث إنّه تصور أن المراد من التعريف في الجنس هو الإشارة الذهنية إليها في الذهن من غير فرق بين أقسام العهد حتى العهد الذهني المساوق للنكرة مثل قوله: «فلقد مررت على اللئيم» فهو يشير إلى الفرد الذي مرّ به وهو معهود في فكرته.

والظاهر أنّ هذا هو المتبادر من اللام في عامة الموارد وهو الظاهر من صاحب القوانين قال: لأنّ اللام للإشارة إلى شيء يتصف بمدخولها...^(١) وقال في الفصول عند بيان الفرق بين علم الجنس والمحلّي باللام كالأسد بأنّ الثاني يتضمن الإشارة إلى الماهية.^(٢) وأما دلالة الجمع المحلّي على العموم فقد قدّمنا الكلام فيه فلا نعيد.

الكلام في النكرة

هل هي موضوعة للفرد المردد بين الأفراد، أو الفرد المنتشر، أو حصة كليّة،

١. وهذا هو المراد من المعنيين في كلام المحقق الخراساني في كفايته: ٣٨٣/١.

٢. وهذا هو المراد من المعنيين في كلام المحقق الخراساني في كفايته: ٣٨٣/١.

أو موضوعة للطبيعة المقيدة بالوحدة؟ وإن شئت قلت: هي عبارة عن اسم الجنس الذي دخل عليه التنوين، فاسم الجنس يدل على الطبيعة والتنوين يدل على الوحدة، والتحقيق هو الأخير، ولعل المراد من الفرد المنتشر هو هذا وأما القول بأنّها موضوعة للفرد المرّد بين الأفراد، فغير تام، إذ لا يمكن الامتثال لو كان موضوعاً للفرد المرّد، لأنّ الفرد الممثل به في قوله: جنني بإنسان، لا يصدق عليه أنه المرّد، بل هو هو، لا هو أو غيره.

ثم إنّ الظاهر أنّ النكرة لا تخرج عن الكلية سواء وقعت تحت دائرة الطلب كما إذا قال: أكرم رجلاً أو أخبر عنه وقال: ﴿وَجَاءَ مِنْ أَقْصَا الْمَدِينَةِ رَجُلٌ يَسْعَى﴾ (يس/٢٠) وكونه متعيناً في الواقع، وإن كان صحيحاً إلّا أنّ الكلام في أنّ التعيين مستفادة من نسبة الفعل إليه لا من نفس الكلمة فاستعماله في الإنشاء والإخبار على نحو واحد، فما يظهر من المحقق الخراساني من التفصيل غير تام.

ويظهر من شيخ مشايخنا العلامة الحائري أنّه جزئي في كلا الموردين وقال بأنّ التعيين في الإخبار واقعي وفي الإنشاء بيد المكلف.

يلاحظ عليه: أنّه يستلزم أن تكون الطبيعة الواقعة تحت دائرة الطلب جزئية لأنّ التعيين بيد المكلف.

الفصل الثاني:

هل المطلق بعد التقييد مجاز؟

اختلفت كلمتهم في أن المطلق بعد التقييد مجاز أو لا؟ نُسب إلى المشهور أنه مجاز، وقال سلطان العلماء: إنه حقيقة، وفصل ثالث بين المتصل والمنفصل. ومبنى القولين الأولين هو أن المطلق موضوع للشائع بقيد الشيعو والسريان أو موضوع لمطلق الجنس في اسم الجنس والحصة في النكره^(١) فالتقييد على الأول يوجب المجازية دون الثاني .

وإليك التوضيح:

ذهب المشهور إلى أن المطلق موضوع للشائع في جنسه بحيث يكون الشيعو مأخوذاً في مفهومه.

و من المعلوم أن التقييد سالب للشيعو ومخالف له، فيكون مجازاً، وبعبارة أخرى أن المطلق موضوع للا بشرط القسمي، بحيث يكون الإطلاق مأخوذاً فيه والتقييد ينافيه ويخالفه فيكون مستعملاً في غير ما وضع له. ولأجل ذلك عرفوا المطلق بأنه الشائع في جنسه ، وقالوا بأن تقييد المطلق مجاز. وهذان دليلان على صحة النسبة إلى القدماء. فلا وجه لترديد المحقق الخراساني في صحتها حيث قال: «نعم لو صح ما نسب إلى المشهور من كون المطلق عندهم موضوعاً لما قيد

١. القمي: القوانين: ٣٢٦/١؛ الأنصاري: المطارح: ٣٢١ ولاحظ تعليقه على المعالم.

بالارسال والشمول البدلي»^(١).

قال المحقق الخراساني ان المطلق بهذا المعنى غير قابل للتقييد فان ماله الخصوصية ينافيه ويعانده وهذا بخلافه بالمعنيين (ما أريد منه الجنس أو الحصة كما هو الحال في النكرة) فان كلاً منهما له قابل لعدم انثلامهما بسببه.^(٢)

ثم إن أول من خالف القدماء هو سلطان العلماء، وحاصل كلامه إنه موضوع للماهية المهمة المبهمة من جميع الجهات لإذاتها وذاتياتها، وليس الشيوخ والسريان جزءاً لمدلول المطلق بحيث يدل عليه بالدلالة اللفظية، قال ما هذا لفظه: «أنه يمكن العمل بهما من دون إخراج أحدهما عن حقيقته بأن يعمل بالقيد ويبقى المطلق على إطلاقه فلا يجب ارتكاب تجوز حتى يجعل ذلك (ارتكاب التجوز) وظيفة المطلق وذلك لأن مدلول المطلق، ليس صحة العمل بأي فرد كان (أي الشيوخ أو السريان ليس مدلولاً لفظياً) حتى ينافي مدلول القيد بل هو أعم منه ومما يصلح للتقييد بل المقيد في الواقع.

ألا ترى أنه معروض للقيد كقولنا: «رقبة مؤمنة» إذ لا شك ان مدلول رقبة من قولنا «رقبة مؤمنة» هو المطلق والألزم حصول المقيد بدون حصول المطلق، مع أنه لا يصلح لأي رقبة كان، فظهر ان مقتضى المطلق ليس كذلك وإلا لم يتخلف عنه».^(٣)

وقد أشار في مجموع كلامه إلى أمرين يكفي كل واحد في إثبات أن المطلق بعد التقييد ليس مجازاً.

١. وقد عرفت فيما سبق ان الماهية المهمة عند القوم هو اللابشرط المقسمي على خلاف المختار فهو الماهية الملحوظة المقيسة إلى الخارج عن الذات على وجه الإجمال. ٢. كفاية الأصول: ٣٨٣/١ بتصرف. ٣. القمي: القوانين: ٣٢٦/١ و مطارح الأنظار: ٣٢١.

الأول: انّ المطلق موضوع للماهية المهملة لا المشروطة بالسريان. وبعبارة أخرى اللابشرط المقسمي الذي ليس بالإطلاق فيه قيماً. (١) وهو يجتمع مع ألف شرط.

الثاني: انّ باب المطلق والمقيد، من قبيل تعدد الدال والمدلول وانّ المطلق مطلقاً، مستعمل في المطلق بالإرادة الاستعمالية وإن كان المراد جداً هو المقيد، والميزان للحقيقة والمجاز، هو الاستعمالية لا الجدوية وإليه أشار بقوله: ألا ترى أنّه معروض للقيّد كقولنا: «رقبة مؤمنة» إذ لا شكّ أنّ مدلول رغبة في قولنا: «رقبة مؤمنة» هو المطلق.... وقد عرفت توضيح الحال في ذلك في العام المخصص، ولا نعيد.

وبذلك تبين انّ المطلق حقيقة مطلقاً، من غير فرق بين القيد المتصل والمنفصل. ومع ذلك كلّ فقد زعم كلّ من تأخّر عن السلطان إلى عصرنا بانّ السريان وإن كان غير مأخوذ في مفهوم المطلق وضعاً لكنّه مأخوذ فيه لحاظاً وتصوراً وأنّ الاكتفاء بأيّ فرد من أفراد المطلق في مقام الامتثال دليل على أنّ المتكلم لاحظ الطبيعة سارية في أفرادها شائعة في مصاديقها تصوراً.

و لاحظ الشيوع وإن كان خارجاً لکنّه ملحوظ فيه لحاظاً وتصوراً بشهادة كفاية الاكتفاء لكلّ فرد. ولأجل إثبات ذلك احتاج إلى تأسيس أصل باسم مقدّمات الحكمة حتى يثبت في ضوئه السريان والشيوع في مفهوم المطلق، فالمتأخرون متفقون مع المتقدمين في استفادة الشيوع من المطلق ويختلفون في أنّ السريان على قول القدماء مدلول لفظي وعلى المتأخّرين مدلول عقلي.

وبذلك يتضح أنّ الدلالة الإطلاقيه على مسلك القدماء دلالة لفظية ولا يحتاج في استفادة الإطلاق إلى مزيد من نفي القرينة في الكلام على التقييد.

وعلى مسلك سلطان العلماء والمتأخرين، دلالة عقلية يحكم العقل بكفاية كل فرد، بحجة أنّ المتكلم حكيم ولو كان المقصود هو الفرد الخاص، لوجب عليه التصريح. هذا.

وقد عرفت: أنّ كلا المسلكين عندنا غير مرضي وأنّ الإطلاق لا يتقوم بالشيوع والسريان بل مقوم الإطلاق كون ما وقع تحت دائرة الطلب أو الزجر تمام الموضوع سواء كان ذا أفراد أو ذا أحوال وقد عرفت أنّه ربّما يقع الجزئي لا بما هو هو موضوعاً للحكم ويشك في دخل قيد فيه فيتمسك في نفيه بالإطلاق.

والحاصل أنّ السلطان وإن أحدث ثورة في باب المطلق ولكن لم تكن ثورته جذرياً نافية لدلالة المطلق على السريان والشيوع بل نفى الدلالة اللفظية وأثبتته من باب الدلالة العقلية. ونحن على نفي الصلة بين السريان والإطلاق لما قلنا من أنّه رفض القيود لا الجمع بين القيود. وليس لحاظ السريان هو الجمع بينها حتى في الشمولي البدلي.

ومع ذلك فلسنا أيضاً مستغنين عن مقدمات الحكمة، لكن لا لغاية إثبات الشيوع والسريان، بل لإثبات كون ما وقع تحت دائرة الحكم تمام الموضوع لا جزءه فالأجل ذلك يجب البحث عنها.

مقدمات الحكمة

وقد اختلفت كلماتهم في تحديدها فمنهم من ذهب إلى أنها ثلاث، كما عليه المحقق الخراساني، ومنهم من أضاف إليها مقدمة رابعة كعدم الانصراف إلى صنف أو شخص، والظاهر أنه لا حاجة إليها لدخولها في المقدمة الثانية أعني عدم القرينة كما سيوافيك، ومنهم كالمحقق النائيني اكتفى بمقدمتين، ولم يذكر عدم وجود القدر المتيقن.

وقد حددها المحقق الخراساني بأمور ثلاثة، والحق: انّ بعض ما ذكر، من مقومات الإطلاق وأسباب انعقاده وبعضه الآخر من شرائط التمسك به، فمن قبيل الأول، التمكن من البيان أو عدم القرينة، ومن قبيل الثاني كونه في مقام البيان، وعدم القدر المتيقن على القول بشرطيته فلا بد للباحث أن يميز المقوم لانعقاد الإطلاق عن ما هو الشرط للتمسك، إذا عرفت هذا فلنذكر عامة ما ذكره.

المقدمة الأولى: إحراز كون المتكلم في مقام بيان كل ما هو دخيل في متعلق حكمه، بحيث يكون مع هذا الإحراز، الإخلال بالبيان منافياً للحكمة وقد فرضناه حكيماً. توضيحه: انّ المتكلم قد يكون في مقام بيان تشريع حكم من الأحكام من دون نظر إلى خصوصياته وشرائطه وعندئذ لا يعدّ الإخلال ببيان الشرائط مخالفاً

بالغرض ومنافياً للحكمة.

وهذا نظير ما إذا قال الطبيب للمريض الذي رآه في الشارع ورأى فيه أمارات الانحراف عن الصحة يجب عليك أن تشرب الدواء حتى تصح، فهو بصدد بيان لب غرضه، لا خصوصياته وجزئياته وأما ما هو ذاك الدواء وما خصوصياته؟ فهو موكول إلى وقت آخر ولا يتحقق ذلك إلا بإجراء الفحص والمعينة عليه، وكتابة الوصفة، وفي هذه الصورة لا يتم التمسك بالإطلاق، إذ لا يعدّ الترك مخالفاً للغرض.

وبذلك يعلم حال كثير من الإطلاقات الواردة في القرآن التي لا تهدف إلا إلى بيان أصل الحكم حتى مثل قوله: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ فإن الآية بصدد ردّ قولهم: «إنما البيع مثل الربا» فأجاب سبحانه بالرد على تلك التسوية وأن أحدهما حلال دون الآخر وأما ما هو شرائط البيع كيفاً وكماً فخارج عن حیطة البيان وإن كان الفقهاء يتمسكون به عند الشك في الخصوصيات.

وعلى ذلك لا يصحّ التمسك في نفي الجزئية والشرطية بالإطلاقات الواردة حول وجوب إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة.

ثم إنَّ شيخ مشايخنا العلامة الحائري أنكر هذه المقدمة وقال: «إنَّ المهملة مرددة بين المطلق والمقيد ولا ثالث، ولا إشكال أنه لو كان المراد هو المقيد تكون الإرادة متعلقة بالمقيد أصالة وإنَّما تنسب إلى الطبيعة بالتبع لمكان الاتحاد، مع أنَّ ظاهر قولنا جئني برجل أن الإرادة متعلقة بالذات بنفس الطبيعة، لا أن المراد هو المقيد وإنَّما أضيف الحكم إلى الطبيعة لمكان الاتحاد ومع تسليم هذا الظهور تسري الإرادة إلى تمام الأفراد وهذا معنى الإطلاق»^(١).

وحاصل كلامه أن ظاهر القضية أن الحكم تعلق بالمطلق أصالة لا تبعاً فلو

١. على أنه قد مر الكلام في إمكان أخذ هذه القيود في المتعلق فلاحظ ما مر من المباحث عند البحث عن التوصيلية والتعبدية.

كان هو المراد فهو المطلوب، وإن كان المقيد هو المراد لزم أن يكون تعلق الحكم بالملق تبعياً لمكان اتحاده مع المقيد مع أنه خلاف ظاهر القضية.

يلاحظ عليه: أن ما ادعاه من الظهور من أن الحكم متعلق بالطبيعة بالذات، إنما يثبت لو كان المتكلم في مقام البيان، وإلا فالاحتمالان متساويان لا يمكن ترجيح أحدهما على الآخر، ولولا الإحراز لما كان لما ادعاه من الظهور وجه.

وبعبارة أخرى من أين علم أن الطبيعة تمام الموضوع للحكم لا جزؤه حتى تكون موضوعاً له بالأصالة دون التبع، ولولا إحراز كون المتكلم في مقام البيان لما حصل هذا العلم.

ولأجل ذلك لو أحرز كون المتكلم في مقام الإجمال والإهمال وبيان حكم الطبيعة من حيث هي هي، مثل قوله: الغنم حلال، لا يصح أن ينسب إلى المتكلم بأن الحكم مستند إلى الطبيعة بالذات فإذا احتملنا دخل عدم كونه موطوءاً أو مغصوباً يكون الحكم حسب الجذ مستند إلى المقيد، غاية الأمر يكون الإسناد إلى الطبيعة لأجل الاتحاد.

في مقام البيان لجهة دون أخرى

وقد يكون المتكلم في مقام بيان جهة دون جهة، فلا يصح الإطلاق إلا في الجهة التي صار بصدد بيانها.

فإذا قال سبحانه: ﴿فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ وَاذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ﴾ (المائدة/٤) فالآية بصدد بيان أن ما أمسكه الكلب بحكم المذكي إذا ذكر اسم الله عليه وليس بميتة، فهي في مقام بيان جواز أكل ما يصيد الصيود مطلقاً إن مات قبل دركه لأنه في مقام بيان أن إمساكه تذكية

للصيد ولكن لا يصح التمسك بإطلاقها من جهة ريق فم الكلب حتى يحكم بطهارته من خلال جواز أكله، فالآية لا تدل على طهارة موضع عضه وجواز أكله بدون غسله وتطهيره إذ ليس بصدد بيانها حتى يجعل بيان ترك القيد ذريعة لإثبات الإطلاق وعدم اشتراط الغسل حتى من هذه الناحية فما نقل عن شيخ الطائفة من طهارة موضع العض أخذاً بإطلاق الآية، لا يصار إليه.

فلو ورد: «لا بأس بالصلاة في دم أقل من درهم»^(١) فإنه في مقام بيان أن هذا المقدار من الدم غير مانع، وأما أن المراد منه كل دم في العالم، حتى الدماء الثلاثة أو دم الحيوان غير المأكول، فليس في مقام بيانه. كما هو واضح.

وبذلك يعلم أنه يمكن أن يكون المتكلم في مقام البيان من جهة دون جهة أخرى. فيلزم الدقة في الكلام حتى يتبين الحال.

وجود القابلية للبيان

وربما يعد من المقدمات، كون المتكلم متمكناً من البيان، غير ممنوع منه فلو كان المتكلم ممنوعاً منه، أو كان هناك مصالح أخرى أهم من بيان القيود، فلا يصح التمسك كما في مورد التقييد.

و ربما يعبر عن هذا بأنه إنما يصح التمسك بالإطلاق إذا كان المورد قابلاً للإطلاق والتقييد كالإيمان بالنسبة إلى الرقبة، وأما القيود التي لا تقع تحت دائرة الطلب وكانت من الانقسامات اللاحقة بالموضوع بعد تعلق الطلب كالعلم بالحكم والجهل به، وقصد الأمر والوجه وتميز الأجزاء المستحبة عن الواجبة، فلا يمكن الأخذ بالإطلاق إذ الإطلاق فرع إمكان التقييد فإذا كان المتكلم غير متمكن من بيان القيد في المتعلق وإن كان دخيلاً في الموضوع حسب الثبوت فلا

١. الوسائل، الجزء ٢، الباب ٢٠ من أبواب النجاسات، الحديث ٢.

يعد سكوته دليلاً على عدم الدخول، والانقسامات الثانوية كلها كذلك.
 يلاحظ عليه: أن عدّ هذا من شروط التمسك بالإطلاق غير صحيح فإنّ التمكن من البيان محقق لموضوع مقدمات الحكمة ، لا من جملة مقدماتها، إذ من المعلوم أنّ السكوت إنّما يعدّ دليلاً على الرضا إذا كان هناك تمكّن من البيان أو لم يكن هناك مانع عنه وحال هذه المقدمة، كحال عدم القرينة الذي عدّ من مقدمات الحكمة وسيوافيك أنّه محقق لموضوع الإطلاق إذ مع التقييد بالقرينة لا ينعقد الإطلاق.
 فتبين أنّ كون المتكلم في مقام البيان، شرط للتمسك بالإطلاق، وكونه متمكناً منه لا ممنوعاً منه، من محققات الإطلاق ومقوماته.

ما هو الأصل في كلام المتكلم؟

إذا شكّ في كون المتكلم في مقام البيان أو الإهمال أو الإجمال، فهل هناك أصل يُحرز به كونه في مقام البيان؟ الظاهر ذلك. فإنّ الأصل العقلائي المسلم بين العقلاء في باب المحاورة كونه في مقام البيان لا الإجمال ولا الإهمال - على الفرق بينهما- فإنّ العقلاء يحملون كلّ فعل صادر من الإنسان على غايته الطبيعية أعني ما يعدّ غايةً لهذا النوع من الفعل، والتكلم بما هو فعل اختياري صادر عن المتكلم، له غاية طبيعية وهي إفادة المقصود وبيان المراد فيحمل على هذا، لا على شواذ الأغراض ونوادير الأهداف أعني الإجمال والإهمال.
 وإن شئت قلت: إذا لاحظنا الأمور الثلاثة التالية يحرز كون المتكلم في مقام بيان تمام المراد.

١- التكلم بما هو فعل صادر من الفاعل العاقل، يطلب غاية عقلائية.

٢- وبما أنّه صادر عن الفاعل المختار يطلب غاية اختيارية.

٣- وبما أنّ الفعل الصادر فعل خارجي يطلب غاية مناسبة لطبيعة هذا العمل، وليس هو إلاّ إفهام المراد الجدّي في مجلس التخاطب، لا إفهام المراد الاستعمالي في مجلس وبيان المراد الجدّي في مجلس آخر، إلاّ إذا قام الدليل على خلافه ولأجله يحمل كلام المتكلّم على أنّه بصدد بيان ما هو تمام المراد لا بعضه. فإذا قال: أعتق رقبة يحمل كلامه على أنّه تمام مراده لا بعضه. ولو عثرنا على مقيد، يعدّ ذلك معارضاً للمطلق حسب العرف، غير أنّ بناء التقنين على فصل المقيدات عن المطلقات والمخصّصات عن العموم، وهذا يدفعنا إلى الجمع بينهما بحمل المطلق على المقيد وأنّه كان هناك مصلحة في الفصل.

فإن قلت: فعلى هذا لا حاجة للمقدمة الأولى من مقدمات الحكمة لأنّ الأصل كونه في مقام البيان.

قلت: الهدف من تأسيس هذا الأصل، هو الانتفاع به فيما إذا شكّ في كونه في مقام البيان، فيقال الأصل كونه في مقام البيان، وإلاّ ففيما إذا احرز كونه في مقام البيان أو الإجمال أو الإهمال، فلا حاجة إليه.

أضف إلى ذلك، أنّ كون الأصل في كلام المتكلّم، هو كونه في مقام البيان، لا يعني الاستغناء عن هذه المقدمة بل الحاجة إليها ثابتة والأصل دليل عليها، وإن شئت قلت: الإحراز أمر سهل.

العثور على القيد لا يبطل الإطلاق

العثور على القيد لا يدلّ على عدم كون المتكلّم في مقام البيان بل العثور على القيد، يكشف عن حصول البداء له فيما بعد فاستدرك كلامه الظاهر في كون المطلق مراداً جدّياً، بما يخصّه بالمقيد.

هذا في الموالي العرفية الذين يقومون ببيان تمام مقاصدهم الجدّية في مجلس

واحد.

وأما القوّة التشريعية العرفية أو الإلهية فيما أنّ السيرة فيها جرت على ذكر المقيدات والمخصّصات في غير مجلس التخاطب فالعثور على القيد يكشف عن كون الإطلاق حكماً قانونياً لأجل ضرب القاعدة ولذلك، يجب على المكلف أن لا يحكم بكون المطلق تمام المراد إلاّ بعد الفحص عن القيد واليأس منه، وأما بعده فيحكم به كما يحكم في الموالي العرفية، لوجود الأصل العقلائي وهو تطابق الإرادتين في جميع الموارد إلاّ ما قام الدليل على خلافه.

المقدّمة الثانية: انتفاء القرينة

القرينة إمّا متصلة أو منفصلة، فالمتّصلة تمنع عن انعقاد الإطلاق وفي الحقيقة يعدّ عدمها من مقوماته ومحققاته بخلاف القرينة المنفصلة فإنّها لا تمنع عن انعقاد الإطلاق لأجل انفصالها وإنّما تمنع عن حجّية الظهور وقد أوضحناه في المخصّص المنفصل والمتصل.

عدم الانصراف إلى معنى خاص من شعب هذه المقدّمة

قد عرفت أنّ بعضهم عدّ من مقدمات الحكمة عدم انصراف المطلق إلى فرد أو صنف خاص، والحقّ أنّه ليس مقدّمة مستقلّة بل هو من شعب عدم القرينة فيما يكون الانصراف حجّته.

وذلك أنّ الانصراف على قسمين: بدويّ يزول بالتأمل واستمراري لا يزول به.

أما الأوّل فلا يمنع عن انعقاد الإطلاق ولا عن حجّية ظهوره لافتراض زواله

بالتأمل.

وأما الثاني فهو على قسمين فتارة يكون على وجه يوجب متروكية المعنى الأول ومهجوريته وأخرى لا يصل إلى هذا الحد ومع ذلك يكون للفظ انسباق إلى المعنى المنصرف إليه.

أما الأول فعدمه من مقومات الإطلاق بمعنى أنه لا ينعقد مع المهجورية أي إطلاق له. وأما الثاني فبما أن الانصراف بحكم القرينة المنفصلة فعدمه من مقومات حجية الإطلاق كما إذا صار اللفظ لأجل كثرة استعماله في المعنى، منصرفاً إليه كالمجاز المشهور، وذلك نظير ما جاء في موثقة ابن بكير قال: سأل زرارة أبا عبد الله عليه السلام عن الصلاة في الثعالب والفتك والسنجاب وغيره من الوبر فاخرج كتاباً زعم أنه إملاء رسول الله صلى الله عليه وآله: «أن الصلاة في وبر كل شيء حرام أكله، فالصلاة في وبره وشعره وجلده وبوله وروثه وكل شيء منه فاسد، لا تقبل تلك الصلاة حتى يصلّي في غيره ممّا أحلّ الله أكله». (١)

فإن قوله: «الصلاة في وبر كل شيء حرام أكله» وإن كان يشمل الإنسان لغة لكنه منصرف عند العرف إلى الحيوان غير الإنسان فهو تقسيم للحيوان بهذا المعنى لا الحيوان بالمعنى اللغوي الذي هو عبارة عن كل ذي روح. وهناك أمر ثالث وهو ما إذا شك في صدقه عند العرف كالشك في صدق الماء على ماء الكبريت والزاج ففي مثل ذلك لا ينعقد الإطلاق في نظر العرف .

إشكال وجواب

ربما يقال: إن التمسك بالإطلاق إنما يصح في كلام من دأبه إصاق القيود

١. الوسائل: الجزء ٤، الباب ٢ من أبواب لباس المصلي، الحديث ١.

بالكلام وأما في كلام من ليس دأبه ذلك بل دأبه فصل المقيّد عن المطلق والمخصّص عن العام فلا، ويكون الإطلاق عندئذٍ متزلزلاً.
الجواب: أنّ غاية ذلك، هو لزوم الفحص عن المقيّد في مظانّه لاستقرار، عادة المتكلّم على بيان بعض القيود منفصلة عن الخطاب، لا سقوط كلامه عن الحجّية حتى بعد الفحص وقد مرّ بعض الكلام فيه فلاحظ.

المقدّمة الثالثة: انتفاء القدر المتيقّن في مقام التخاطب لا مطلقاً حتى الخارج عن مقام التخاطب فإنّه غير مؤثر في رفع الإخلال بالعرض لو كان بصدد البيان.
وجه اشتراط هذه المقدّمة هو أنّه لو كان هناك قدر متيقّن في مقام التخاطب لا إخلال بالعرض لو كان المتيقّن تمام مراده وقد بينه وإن لم يصرّح أنّه تمامه .
و حاصله: التفريق بين المتيقّن في مقام التخاطب فيمنع عن انعقاد الإطلاق، دون خارجه. والتفريق بين تعلق العرض ببيان ما هو المصدق بالحمل الشائع، فيخلّ المتيقّن بانعقاد الإطلاق لكفاية ذاك في بيانه وبين تعلقه ببيان تمام المراد بوصف أنّه تمام المراد فلا يكفي القدر المتيقّن في مقام التخاطب في بيان ذلك الوصف.
وفيه نظر:

أما أوّلاً: فإن أُريد من القدر المتيقّن انصراف المطلق إليه عند إلقاء الكلام فلا كلام فيه، وأما إذا لم يبلغ إلى هذا الحدّ كما هو مفروض الكلام فالظاهر عدم مانعيته، لأنّ المقصود من كون المتكلّم مبيّناً تمام المقصود، هو وقوف المخاطب على أنّ المتكلّم بين تمام مراده، وإلاّ فلو بين تمام المقصود بواسطة القدر المتيقّن ولكن لم

يتوجّه المخاطب بأنّه تمامه لم يزل الشك عالقاً بضميره وبقي شاكاً في أنّه هل هو تمام المقصود أو بعضه؟ فلا يصحّ في منطق العقل الاكتفاء بهذا البيان الذي لم يلتفت إليه المخاطب، إذ في وسع المخاطب أن يقول: لو كان تمام مقصوده هو القدر المتيقّن لكان عليه البيان وحيث لم يبيّن فالمقصود هو الطبيعة بما هي هي.

وإلى ذلك ينظر ما أفاده شيخ مشايخنا العلامة الحائري حيث قال: إنّ اللازم أن يكون اللفظ الملقى إلى المخاطب كاشفاً عن تمام مراده وهذا ملازم لصحّة حكم المخاطب أنّ هذا تمام مراده والمفروض عدم صحّة حكم المخاطب بكون القدر المتيقّن تمام مراده فيقال لو كان مراده مقصوراً على المتيقّن لبيّنه لكونه في مقام البيان وحيث لم يبيّنه يكشف أنّ مراده نفس الطبيعة. (١)

و ثانياً: إذا كان القدر المتيقّن في زمان التخاطب مانعاً عن انعقاد الإطلاق بحجّة أنّ المولى بيّن - اعتماداً عليه - تمام المراد وإن لم يصرّح بأنّه تمامه. فليكن كذلك إذا كان هناك قدر متيقّن ولو بعد التأمل خارج التخاطب فإنّه أيضاً ممّا يمكن أن يقال إنّ المولى بيّن المراد اعتماداً على تلك القرينة المنفصلة وإن لم يصرّح بأنّه تمام المراد فإذا قال أكرم العلماء فالقدر المتيقّن هو العالم الهاشمي التقي، كما أنّ المتيقّن في قوله: «أحلّ الله البيع»، هو البيع المنشأ بالصيغة العربية الماضية التي تقدّم الإيجاب فيها على القبول بلا تعليق، مع أنّ مانعية ذلك القدر المتيقّن بمعزل من الكلام وإلّما صحّ التمسك بإطلاق الكتاب والسنة، إذ ما من إطلاق إلاّ وله قدر متيقّن إذا تأمل فيه المخاطب خارج مجلس التخاطب.

ولذا اشتهر بأنّ المورد غير مخصّص لا في الآيات ولا في الروايات.

الفصل الرابع:

في حمل المطلق على المقيد

ولنقدم أموراً:

الأول: إن حمل المطلق على المقيد إنما هو فيما إذا كان القيد منفصلاً عن المطلق، وأمّا إذا كان متصلاً بالكلام فهو خارج عن محلّ البحث لعدم الإطلاق مع وجود القرينة وقد عرفت أنّ عدم القرينة من محقّقات موضوع الإطلاق لا من شرائطه، والحاصل أنّ القرينة المتصلة توجب عدم انعقاد الظهور للكلام في الإطلاق، بخلاف المنفصلة فإنّها توجب عدم حجّية الظهور المنعقد وعدم التصديق بأنّه مراد جداً.

الثاني: إنّ تقدّم ظهور القرينة على ظهور ذي القرينة أشبه بتقديم الدليل الاجتهادي على الأصل العملي، سواء أكانت متصلة أم منفصلة، لما عرفت من أنّ الإطلاق ليس من المداليل اللفظية، وإنّما هو من المداليل العقلية يعتمد فيها على كون المتكلم حكيماً غير ناقض لمراده فلو كان شيء آخر وراء ذات الموضوع دخيلاً، لآتى به وهذا يرتفع بوجود القيد متصلاً ومنفصلاً، ارتفاع الدليل الفقاهي بالدليل الاجتهادي.

أمّا ما ذكره المحقّق النائيني من كون التقديم من باب تقديم الأصل السببي على المسببي بيان أنّ الشكّ في إرادة ما يكون ذو القرينة ظاهراً فيه وعدمها (كالأسد) يكون مسبباً عن الشكّ من إرادة ما تكون القرينة ظاهرة فيه

وعدمها بدهاة أنّ الأخذ بظاهر القرينة يوجب رفع الشك فيما أريد بذي القرينة ولزوم حمله على غير ما يكون ظاهراً فيه لولا القرينة^(١) وإن كان صحيحاً لكن الواقع فوق ذلك لما عرفت من أنّ قوام الإطلاق بعدم البيان، المرتفع بالإتيان بالقيد في الكلام، متصلاً كان أو منفصلاً.

الثالث: قال المحقق الخراساني: إنّ قضيّة مقدّمات الحكمة في المطلقات تختلف حسب اختلاف المقامات فإنّها تارة يكون موجباً لحملها على العموم البدلي وأخرى على العموم الاستيعابي وثالثة على نوع خاص ممّا ينطبق عليه حسب اقتضاء خصوص المقام واختلاف الآثار والأحكام.^(٢)

يلاحظ عليه: أنّ مقدّمات الحكمة لا تثبت إلاّ كون الطبيعة تمام الموضوع للحكم دون السريان سواء كان بدلياً أو استغراقياً، وإنّما يستفاد كلّ ذلك من اختلاف طبيعة الأحكام فإذا وقعت الطبيعة تحت دائرة الطلب تكون نتيجة الإطلاق هو البدلية لأنّ المطلوب هو الطبيعة وهي متحقّقة بفرد ما، كما أنّها إذا وقعت تحت دائرة الإمضاء مثل قوله: «وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» تكون النتيجة هو إمضاء كلّ ما صدق عليه طبيعة البيع، لأنّ إرادة إمضاء البيع مهملاً أو مجملاً ينافي كونه بصدد البيان ولا يناسب شأن التشريع، واحتمال إرادة تحليل نوع خاص عن البيع، مدفوع باحتياجه إلى البيان فيتعيّن حمل الآية على الاستيعاب.

كما أنّ الطبيعة إذا وقعت تحت دائرة النهي، تكون النتيجة هي الاستيعاب لأنّ نفيها عرفاً يتوقّف على عدم الإتيان بمصاديقها من رأس أو غير ذلك من الوجوه التي قدّمناها في بحث النواهي.

وبذلك يعلم أنّ تقسيم الإطلاق إلى بدلي وشمولي ومجموعي، ليس بشيء وليس للإطلاق إلاّ قسم واحد وهو إرسال الموضوع وتحريره عن القيد، وأمّا البدلية

٢. كفاية الأصول: ١/٣٩٥.

١. أجود التقريرات: ١/٥٣٥.

أو الاستيعاب فليس من شؤون الإطلاق دائماً والكل من مقتضيات الأحكام.
نعم لو قلنا بأخذ السريان في مفاهيم أسماء الأجناس وأعلامها لكان لهذا التقسيم مجال.
و بذلك يعلم أنّ ما يقال: «إنّ مقتضى الإطلاق عند الشكّ في كون الأمر نفسياً أو غيرياً
... هو أن يكون نفسياً لا غيرياً، تعيينياً لا تخييرياً، عينياً لا كفائياً» محمول على ما ذكرناه لما
عرفت من أنّ الإطلاق عبارة عن الإرسال وحذف القيود ورفضها والنتائج مربوطة بمقتضيات
الأحكام وخصوصياتها، فإنّ كلاً من الغيرية والتخييرية والكفائية تحتاج إلى قيد، ورفض القيود
وحذفها لا تناسب الإمقابلاتها.

الرابع: إنّ البحث في حمل المطلق على المقيد فيما إذا اتحد الحكم واختلف الموضوع
بالإطلاق والتقييد، لا فيما إذا اختلفا حكماً وموضوعاً مثل قوله: أعتق رقبة مؤمنة، وسلّم على
رجل لعدم التنافي بينهما لا ثبوتاً ولا إثباتاً.

الخامس: إنّ السبب إمّا أن لا يكون مذكوراً في واحدة من القضيتين أو يكون مذكوراً
كذلك، وإمّا أن يكون مذكوراً في كليهما وعلى الأخير إمّا أن يكون السبب واحداً كالظهار أو
متعدداً، فالصور أربع.

ثمّ إنّ القضيتين إمّا أن تكونا مثبتتين، أو منفيتين أو مختلفتين، فبضرب الثلاث الأخيرة
في الأربع المتقدمة تكون الصور اثنتي عشرة، فنقدّم البحث فيما لم يذكر السبب فيه.

القسم الأول: إذا لم يذكر فيه السبب

إذا ورد مطلق ومقيد وكانا خاليتين عن ذكر سبب الحكم، فإمّا أن يكونا مثبتين كما إذا قال
أعتق رقبة وأعتق رقبة مؤمنة، أو يكونا نافيين كما إذا قال: لا

تشرب المسكر ولا تشرب الخمر، أو يكون أحدهما مثبتاً والآخر نافياً كما إذا قال: أعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة، فلنبحث عن أحكام الصور الثلاث:

الصورة الأولى: إذا كانا مثبتين

فقد يقال بحمل المطلق على المقيد مستدلاً بأن في حمل المطلق على المقيد جمعاً بين الدليلين.

وقد أورد عليه بإمكان الجمع على وجه آخر مثل حمل الأمر في المقيد على الاستحباب. وردّ هذا بوجود الفرق بين التصرفين بأن حمل المطلق على المقيد ليس تصرفاً في المطلق لكشف المقيد عن عدم وجود الإطلاق وأنه كان تخيلاً بخلاف حمل المقيد على الاستحباب فإنه تصرف في دلالة الأمر.

والمحقق الخراساني بعد أن نقل المطالب الثلاثة أيد مساواة التصرفين وحاصل ما أفاد: إن حمل المطلق على المقيد أيضاً تصرف وذلك لأن العثور على المقيد لا يكشف عن عدم كون المطلق وارداً في مقام البيان أو وارداً في مقام الإجمال كما يدعيه المستشكل، بل يكون كاشفاً عن أن تعلق الإرادة الاستعمالية بغير مورد المقيد كانت غير جديّة.

والحاصل أنه فرق بين كشف المقيد عن عدم وجود الإطلاق وأن المتكلم كان في مقام الإجمال والإهمال وكشفه عن كون المتكلم في مقام البيان وانعقاد الإطلاق، غير أنه ليس حجة في مورد التقييد فعليه يكون حمل المطلق على المقيد تصرفاً فيه كحمل الأمر على الاستحباب.

نعم، العثور على التقييد إنما يكشف عن بطلان الإطلاق فيما إذا أحرز كون المتكلم في مقام البيان بالأصل لا بالدليل الخارجي.

ثم إنه بعد ما بين أن التصرفين على حدسواء وجه حمل المطلق على المقيد بقوله: «إنَّ ظهور إطلاق الصيغة في الإيجاب التعيني أقوى من ظهور المطلق في الإطلاق».

و بعبارة أخرى: الأمر دائر بين الأخذ بالمطلق ورفع اليد عن الوجوب التعيني في مورد المقيد وأنَّ المكلف مخير بين المؤمنة والكافرة، والأخذ بالظهور التعيني في جانب المقيد ولزوم الإتيان بالقيد ولكن التصرف في ناحية المطلق أهون من التصرف في اقتضاء الصيغة الإيجاب التعيني. (١)

يلاحظ عليه: بأنه لم يظهر وجه الأقوائية في التحفظ على إطلاق الصيغة في الإيجاب التعيني مع أنَّ التعينية مقتضى الإطلاق، وتساوى الأفراد في مقام الامتثال أيضاً من مقتضى الإطلاق فلا وجه لتقديم أحدهما على الآخر.

والذي يمكن أن يقال إنَّ للمسألة صورتين:

الأولى: إذا أحرزت وحدة الحكم وأنَّ هنا وجوباً واحداً لا وجوبين.

الثانية: إذا لم تحرز وحدة الحكم واحتملنا تعدد الحكم وتعدّد الامتثال.

أمَّا الصورة الأولى فيصحَّ فيها ما مرَّ من المناقشات وأنَّ الجمع بين الدليلين لا ينحصر

في حمل المطلق

على المقيد بل هناك وجه آخر وهو حمل المقيد على أفضل الأفراد.
 وغاية ما يمكن أن يقال في ترجيح الوجه الأول: أنّ الرائج في دائرة التقنين، هو فصل المقيدات عن المطلقات، والمخصّصات عن العمومات، إمّا لأجل قصور العلم والعتور على لزوم التخصيص والتقييد بعد مضيّ زمن كما هو الحال في المجالس التقنية البشرية، أو قيام المصلحة على بيان الأحكام على وجه التدريج كما هو الحال في التشريعات السماوية فهذه قرينة تُدعم كون حمل المطلق على المقيد أرجح من حمل المقيد على أفضل الأفراد.
 هذا كلّّه إذا أحرز وحدة الحكم بأيّ سبب كان ولا فرق بين الأحكام التكليفية والوضعية كما في قوله: صلّ ولا تصلّ في النجس، أو صلّ ولا تصلّ فيما لا يؤكل لحمه.
 أمّا الصورة الثانية أي إذا لم تحرز وحدة التكليف والامتثال فضلاً عمّا إذا أحرز تعدّدهما فلا وجه لحمل المطلق على المقيد إذ لا داعي إلى الجمع بين الدليلين حتى يدور الأمر بين الاحتمالين وذلك لأنّ وراء ذينك الاحتمالين احتمالاً ثالثاً وهو أن يكون كلّ من المطلق والمقيد واجباً مستقلاً نظير ما إذا أمر المولى بالإتيان بالماء على وجه الإطلاق وكان غرضه منه غسل الثوب به ولا فرق بين كونه حارّاً أو بارداً قابلاً للشرب أو لا، ثمّ أمر بالإتيان بالماء البارد لأجل الشرب فلا شبهة في أنّهما واجبان مستقلان وحينئذٍ يدور الأمر بين الأمور الثلاثة التالية:
 أ - حمل المطلق على المقيد وامتثال التكليفين بفعل واحد بعق الرقبة المؤمنة.
 ب - حمل المقيد على أفضل الأفراد والتخيير في مقام الامتثال بين عتق المؤمنة والكافرة وإن كان الأفضل هو انتخاب المؤمنة.
 ج - التحفظ على الوجوبين والقول بأنّ هنا تكليفين إلزاميين ومقتضى ذلك لزوم القيام بعق رقبتين يكفي في أحدهما عتق مطلق الرقبة، مؤمنة كانت أو كافرة ويلزم في الثاني عتق رقبة مؤمنة ولا داعي للعدول عن الثالث إلى الوجهين الأولين. وبما أنّ الشكّ في المقام - بعد عتق المؤمنة - من قبيل الشكّ في سقوط التكليف المعلوم، يتعيّن العمل بالوجه الثالث.
 فإن قلت: إنّ المقام أشبه بالأقل والأكثر الاستقلايين فلو دار أمر الدين بين التسعة والعشرة فالواجب هو التسعة فتجري البراءة في الزائد المحتمل ومثله

المقام فالإتيان بالمقيّد واجب قطعاً للعلم التفصيلي على وجوبه، والشكّ في وجوب أمر آخر، يكتفى في امتثاله بعق مطلق الرقبة .

قلت: بين المقامين فرق واضح حيث إنّ تعلق التكليف بالأقل في المشبه به قطعي، وتعلّقه بالأكثر مشكوك من رأس ولو كان واجباً لكان تكليفاً مستقلاً لا صلة له بالأقل كما هو أثر كون المشكوك استقلالياً.

و أما المقام فتعلّق التكليفين بذمة المكلف أمر معلوم لورودهما في الشرع، إنّما الكلام في كيفية الامتثال وأنّ الإتيان بالمقيّد هل هو مسقط لكلا التكليفين - إذا كان الملاك واحداً - أو غير مسقط - كما إذا كان هناك ملاكان - بل مسقط لأحدهما لا بعينه، ولا تفرغ ذمته إلاّ بالإتيان بعق آخر مطلق من حيث كونه مؤمناً أو لا - فيرجع الشكّ إلى الشكّ في السقوط وكيفية الامتثال والمحكمّ فيه هو الاشتغال كما قرّر في محله فإنّ المرجع في الشكّ في السقوط والشكّ في كيفية الامتثال والشكّ في المحصل هو الاشتغال كما لا يخفى وإن كان بين هذه التعابير الثلاثة فرق من حيث السعة والضيّق. لكن يجمع الكل عدم انحلال العلم الإجمالي.

تقريب للمحقّق النائيني في إحراز وحدة التكليف

ثمّ إنّ المحقّق النائيني استقرّب وحدة الحكم في هذه الموارد ببيان مجمل، وأوضحه تلميذه المحقّق الخوئي في تعاليقه وحاصله امتناع تكليفين مستقلّين ناشئين من ملاكين إلزاميين وذلك لأنّ لهذا الفرض صورتين:

١- أن يكون الإتيان بالمقيّد وافياً بكلا الملاكين.

٢- أن يكون وافياً بخصوص أحدهما دون الآخر، أي وافياً بملاك المقيّد لا

المطلق.

لا سبيل إلى الثاني لأنه خلاف ظاهر الأمر المتعلق بصرف الوجود (في الأمر بالمطلق) المنطبق على المقيد أيضاً، فلا وجه لوفائه بملاك المقيد دون المطلق.

ولا سبيل إلى الأول لأنه يستلزم كون الأمر المتعلق بكل من المطلق والمقيد تخبيرياً من باب التخيير بين الأقل والأكثر بأن يختير المكلف بين الإتيان بالمقيد أولاً فيكون مجزياً عن كلا التكليفين، وبين الإتيان بغير المقيد من أفراد المطلق، ثم الإتيان بالمقيد بعده، إذ بعد فرض لزوم الإتيان بالمقيد بعينه ووفائه بكلا الملاكين لا يبقى موجب للأمر بالمطلق إلا بعد تقييده بالإتيان به أولاً في غير ضمن المقيد مع الترخيص في تركه بالإتيان بالمقيد ابتداءً ومن الواضح أنّ هذا تكلف زائد لا سبيل إلى الالتزام به مع عدم القرينة عليه. (١)

وأوضحه في محاضراته، وقال:

إنّ للمسألة صورتين:

الأولى: أن يسقط كلا التكليفين بالإتيان بالمقيد.

الثانية: عدم سقوط التكليف بالمطلق بالإتيان بالمقيد بل لابدّ من الإتيان به أيضاً.

أمّا الأولى: فلا يمكن الأخذ بها لأنّ الإتيان بالمقيد إذا كان موجباً لسقوط الأمر بالمطلق أيضاً فلا محالة يكون الأمر به لغواً محضاً حيث إنّ الإتيان بالمقيد ممّا لابدّ منه ومعه يكون الأمر بالمطلق لغواً وعبثاً فلا بدّ في إخراج الكلام عن اللغوية من تقييد الأمر بالمطلق بالإتيان به في ضمن غير المقيد مع الترخيص في تركه بالإتيان بالمقيد ابتداءً ومردّد ذلك إلى أنّ المكلف مختير بين الإتيان بالمقيد ابتداءً

١. أجود التقريرات: ٥٣٥/١.

ليسقط كلا التكليفين معاً وبين الإتيان بالمطلق في ضمن حصة أخرى أولاً ثمّ بالمقيّد وهذا يعني أنّ المكلف لو أتى بالمطلق فلا بدّ من الإتيان به في ضمن حصة أخرى وهذا خلاف الظاهر.

و أمّا الثانية: أعني إذا لم يسقط التكليف بالمطلق، بالإتيان بالمقيّد فهذا لا يمكن المساعدة عليه لأنّ المفروض تعلّق الأمر بالمطلق فلا بدّ من تقييد الأمر بالمطلق بغير هذه الحصة وإلّا فلا موجب لعدم سقوطه بالإتيان بالمقيّد بعد فرض انطباقه عليه انطباق الطبيعي على حصته ومن المعلوم أنّ التقييد خلاف الظاهر. (١)

يلاحظ عليه: باختيار الشق الثاني وهو عدم وفائه بكلا الملاكين لكن لا بمعنى أنّه يوفي بالملاك الموجود في الأمر بالمقيّد دون الملاك الموجود في الأمر بالمطلق حتى يسأل عن عدم وجه الوفاء بالملاك الموجود في الثاني إلّا بالقول بتقييد المطلق بغير الحصة المقيّدة، بل المراد أنّه واف بأحد الملاكين لا على التعيين من دون حاجة إلى تقييد المطلق بغير الحصة المقيّدة كما إذا أمر المولى بماءين أحدهما للغسل والآخر للشرب ولكن الأمر الأوّل غير مقيّد بعدم صلوحه للشرب فلو أتى بماء صالح للشرب فقد أتى بأحد الملاكين دون الملاك الآخر وإن كان الامتثال غير متعيّن لواحد من الأمرين.

أضف إلى ذلك أنّ إثبات وحدة التكليف بهذه الاعتبارات العقلية بعيد عن الأذهان الساذجة التي هي المرجع في تشخيص وحدة التكليف عن تعدّده، فاتّضح بذلك أنّ الطريق لإحراز وحدة التكليف الملازم لوجود المنافاة بين الكلامين، الباعث إلى التصرف بأحد الوجهين من حمل المطلق على المقيّد أو حمل المقيّد على أفضل الأفراد هو وحدة السبب ماهية في كلا التكليفين أو دلالة القرائن على أنّ القضيتين ناظرتان إلى موضوع واحد، لا هذا الوجه البعيد عن

الأذهان. والمفروض في المقام عدمهما فلا وجه للتصرف في أحدهما بأحد الوجهين بل المتعين هو الوجه الثالث من إيقائهما على كونهما تكليفيين إلزاميين يطلب كل واحد امتثالاً مستقلاً.

الصورة الثانية: إذا كانا نافيين

هذا كله إذا كانا مثبتين إلزاميين وأما إذا كان الدليلان نافيين كقوله: لا تشرب الخمر ولا تشرب المسكر فلا وجه لحمل المطلق على المقيد بعد عدم إحراز وحدة الحكم فيبقى كل بحاله ولا تلزم اللغوية بعد حمل النهي عن شرب الخمر على الحرمة الغلظة.

الصورة الثالثة: أن يكون أحدهما مثبتاً والآخر نافياً

ولها نوعان:

الأول: أن يكون المطلق نافياً والمقيد مثبتاً، نحو قولك: «لا تعتق رقبة وأعتق رقبة مؤمنة» فلا محيص عن اختيار الطريق الأول أي حمل المطلق على المقيد لإحراز التنافي سواء حمل النهي على التحريم أو التنزيه، والأمر على الوجوب أو الاستحباب، إذ التنافي بين حرمة عتق مطلق الرقبة أو كراهته ووجوب عتق المؤمنة أو استحبابه واضح فلا محيص عن حمل المطلق على المقيد.

الثاني: ما إذا كان المطلق مثبتاً ومتعلقاً للتكليف والنافي مقيداً كما إذا قال أعتق رقبة. ولا تعتق رقبة كافرة وهنا شقوق:

أ: إذا أحرز أن النهي تحريمي.

ب: إذا أحرز أن النهي تنزيهي.

(٦٣٢)

ج: إذا لم يحرز وجه النهي وتردد بين الاحتمالين.

أما الأول فالحمل هو الطريق الوحيد لرفع التنافي لأنه إذا وجب عتق الرقبة، وحرم عتق الكافرة منها، فلا يرتفع التنافي إلا بالحمل ولا يصح حمل النهي على التنزيهي لكونه خلاف الفرض واحتمال وجود تكليفين مستقلين أحدهما متعلق بعتق مطلق الرقبة والنهي عن خصوص الكافرة أيضاً منتف لا استلزامه التناقض في التشريع.

أما الثاني: أي إذا أحرزنا كون النهي تنزيهياً كما إذا قال: صل ولا تصل في الحمام، فلا مجال للحمل لعدم التنافي بين الحكمين لأن الثاني حينما ينهى، يرخص في الإتيان أيضاً. فيكون مأل النهي إلى أن الصلاة في الحمام راجحة ذاتاً ولكنها بالنسبة إلى الصلاة في البيت والمسجد مرجوحة أو أقل ثواباً.

وأما الثالث: أي إذا لم يحرز أن النهي تحريمي أو تنزيهي فالتوقف فيه مجال، لأن كلاً من الإطلاق وظهور النهي في التحريم يصلح لأن يكون بياناً للآخر، فالأخذ بالإطلاق أي جواز الصلاة في تمام الأمكنة يقتضي التصرف في النهي، وحمله على التنزيه والكراهة بالمعنى المذكور، كما أن الأخذ بظهور النهي في التحريم وأن إقامتها في الحمام حرام، يستدعي التصرف في الإطلاق وحمله على غير الحمام.

و مع ذلك كله فالتصرف في الإطلاق أقرب إلى الذهن من التصرف في ظهور النهي في التحريم وذلك لما مر من أنهما وردا في ظرف التشريع، والرائج هناك فصل المقيد عن المطلق وذلك يوجب اقربية ذلك التصرف بالنسبة إلى الآخر.

بقي الكلام في مقامين:

الأول: حكم الأحكام الوضعية

إنّ ملاك الأحكام الوضعية كالشرطية والمانعية، هو إحراز التنافي بين المطلق والمقيّد، فربّما لا يحرز التنافي كما إذا جعل المانع في أحد الدليلين مطلق أجزاء مالا يؤكل لحمه، وفي دليل آخر خصوص وبره، فلا يحمل لعدم التنافي بين أن يكون الوبر مانعاً، ويكون مطلق أجزاء مالا يؤكل لحمه منافياً أيضاً، وربّما يحرز التنافي كما إذا قال: لا تصلّ في وبر مالا يؤكل لحمه، ثمّ قال: صلّ في وبر الأسد، لوجود التنافي بين مانعية وبر مالا يؤكل لحمه على الإطلاق وعدم مانعية خصوص وبر الأسد كما لا يخفى.

الثاني: في المستحبّات

ذهب المشهور إلى عدم الحمل مطلقاً بمعنى عدم كون القيد مقوماً للعمل الاستحبابي واختلفت الأنظار في وجه هذا التفريق فقد ذكروا وجوهاً ثلاثة وذكر المحقق الخراساني منها وجهين:

الأول: الغالب في هذا الباب هو تفاوت أفراد المستحبّات حسب مراتب المحبوبة فتأمل.
الثاني: إنّ عدم الحمل بملاحظة ثبوت التسامح في أدلّة المستحبّات وكان عدم رفع اليد من دليل استحباب المطلق بعد مجيئ دليل المقيّد، وحمله على تأكّد استحبابه، من التسامح فيها.

ولا يخ^(١) في عدم تماميتهما.

أمّا الأوّل فلأنّ غلبة الوجود لا يكون دليلاً على إلغاء قرينية المقيّد بالنسبة إلى المطلق، فإنّه بعد ما أحرزت وحدة الحكم، يكون المقيّد قرينة على المراد من

١. كفاية الأصول: ٣٩٣/١.

المطلق، وكون الغالب في المستحبات كثرة المراتب وتفاوتها لا يصح رفع اليد عن القرينة العرفية وبعبارة أخرى إنَّ غلبة استعمال المقيد في المستحبات في أفضل الأفراد، يوجب انصراف المقيد إليه دون غيره، والكثرة بهذه المرتبة غير ثابتة أبداً ولعلَّ إلى هذا أشار بقوله فتأمل.

وأما الثاني فلأنَّ لسان أدلة التسامح، هو البلوغ، وقد روى صفوان عن أبي عبد الله عليه السلام : «أنه من بلغه شيء من الثواب على شيء من الخير فعمله كان له أجر ذلك وإن كان رسول الله صلى الله عليه وآله لم يقله» (١).

و من المعلوم أنه لو كان القيد متصلاً لم يبلغه المطلق أبداً وإنما بلغه ما بلغه من أول الأمر، مقيداً.

وإن كان القيد منفصلاً، فالمطلق وإن بلغه حسب الظهور لكنّه لم يبلغه بما هو حجة لأنَّ المقيد يكشف عن أن المطلق لم يكن حجة فيما كان ظاهراً فيه بل كان حجة في المقيد، ومن المعلوم أن المراد من البلوغ هو البلوغ بما هو حجة فيه في نظر العرف. ولو قلنا بالتسامح في باب السنن والمستحبات فإنما نقول به من حيث السند كما هو ظاهر قوله عليه السلام : «وإن كان رسول الله صلى الله عليه وآله لم يقله» لا التسامح من حيث الدلالة حتى نعمل بما ليس الكلام حجة فيه حسب التفاهم العرفي.

الثالث: ما أفاده المحقق النائيني من أنه إذا لم يكن الأمر إزامياً فلا وجه لرفع اليد عن الإطلاق بحمله على المقيد منهما والوجه في ذلك هو أنه إذا كان الحكم المتعلق بالمقيد غير الإزامي جازت مخالفته فلا يكون منافاة حينئذٍ بينه وبين إطلاق متعلق الحكم الآخر، المستلزم لجواز تطبيقه على كل فرد أراد المكلف تطبيقه عليه في الخارج، ومن الواضح أنه مع عدم المنافاة بينهما لا موجب لرفع

١. الوسائل: ١، أبواب مقدمة العبادات، الباب ١٨، الحديث ١.

اليد عن الإطلاق بحمله على المقيّد، ضرورة أنّ المنافاة إنّما ترتفع بعدم الإلزام بالمقيّد وبالترخيص في ترك امتثال الحكم المتعلّق به فلا يكون هناك مانع من التمسك بإطلاق متعلّق الحكم الآخر سواء أكان إلزامياً أم كان غير إلزامي. (١)

وأوضحه تلميذه في محاضراته وقال: إنّ السبب لحمل المطلق على المقيّد هو التنافي بين دليل المطلق والمقيّد وهذا إذا كان دليل المقيّد إلزامياً وأما إذا كان دليل التقييد استجابياً فإنّه لا ينافي إطلاق المطلق أصلاً لفرض عدم إلزام المكلف بالإتيان به بل هو مرخص في تركه، فإذا لم يكن تناف بينهما فلا موجب لحمل المطلق على المقيّد بل لا بدّ من حمله على تأكّد الاستحباب وكونه الأفضل وهذا هو الفارق بين الواجبات والمستحبات. (٢)

يلاحظ عليه أولاً: أنّ مجرد كون الأمر بالمقيّد غير إلزامي لا يكفي في عدم الحمل إذا كان المقيّد ظاهراً أو مسوقاً إلى بيان الشرطية أي شرطية القيد المأخوذ في متعلّقه للمطلوب الاستجابي، أو مانعية ضده، كما إذا دلّت الأدلّة على استحباب الإقامة مطلقاً، ودلّ الدليل على اشتراط إيقاعها متطهراً أو عدم إيقاعها محدثاً، فلا محيص عن حمل المطلق على المقيّد، فإنّ ظاهر الأدلّة هو أنّ الإقامة حال الطهارة مستحبّ لا مطلقاً، وبالجملة كلّما كان لسان الدليل، لسان الإرشاد إلى الشرطية أو المانعية أو القاطعية، يحمل المطلق على المقيّد، ويقال بأنّ المطلق مع هذا الشرط أو عدم هذا المانع مستحبّ وأنّ التشريع مقيّد به.

وثانياً: أنّ ما ذكره من أنّه إذا كان الحكم المتعلّق بالمقيّد غير إلزامي جازت مخالفته فلا يكون منافاة حينئذٍ بينه وبين إطلاق متعلّق الحكم الآخر المستلزم لجواز تطبيقه على كلّ فرد أراد غير تام إذ لا يتعيّن الأمر حينئذٍ على الحمل على بيان أفضل الأفراد، مع صلاحية كون المقيّد قرينة على أنّ المراد الجدّي من المطلق هو المقيّد، كما لا يخفى.

١. أجود التقريرات: ١/٥٣٩.

٢. المحاضرات: ٥/٣٨٤.

والحق أن يقال: إن الأمر الاستجابي في المقيد لو كان ناظراً إلى الإرشاد إلى الشرطية أو المانعية أو القاطعية أو كان ناظراً إلى تحديد درجة الطلب الموجود في المطلق وجب التقييد. كما أنه إذا علم تعدد المطلوب وكثرة المراتب من ناحية القرائن فلا يجب، وإلا فيتوقف، ومجرد كون الطلب في المقيد استجابياً لا يكون دليلاً على إلغاء القيد.

القسم الثاني: إذا ذكر السبب في كل منهما وله صورتان:

الصورة الأولى: هي أن يتغاير السببان ماهية كما إذا قال: إن أفطرت أعتق رقبة مؤمنة وإن ظهرت أعتق رقبة، فلا وجه للحمل لعدم التنافي بين الحكمين لإمكان أن يكون الواجب في كلٍ غير الواجب في الآخر.

الصورة الثانية: أن يكون السبب فيهما واحداً فيحمل المطلق على المقيد لأن وحدة السبب كاشفة عن وحدة الحكم، الملازمة مع المنافاة فإن الواجب إما عتق مطلق الرقبة أو المؤمنة فلا بد من حمل المطلق على المقيد، وأما حمل الأمر بالمقيد على الاستحباب، فقد عرفت أنه في محيط التشريع مرجوح بالنسبة إلى الحمل.

القسم الثالث: أن يكون السبب مذكوراً في واحد منهما

أن يكون السبب مذكوراً في واحد منهما سواء ذكر السبب في المطلق أو في المقيد كما إذا قال: أعتق رقبة وقال: إن ظهرت أعتق رقبة مؤمنة وبالعكس فالحق عدم الحمل لعدم إحراز المنافاة لاحتمال أن يكون هناك واجبان مستقلان أحدهما في ظرف الظهار والآخر مطلقاً، سواء ظاهر أم لا.

وعلله المحقق النائيني باستلزامه الدور وفيه خفاء فلاحظ. (١)

هذا إجمال الكلام في المطلق والمقيد وبقي الكلام في المجمل والمبين والمحكم والمتشابه.

١. فوائد الأصول: ٥٨٠/١؛ لاحظ تهذيب الأصول: ٥٤١/١.

الفصل الخامس:

في المجمل والمتشابه

و يقع الكلام في أمور:

الأول: في معنى المجمل لغة، قال الفيومي: وأجملت الشيء إجمالاً: جمعته من غير تفصيل^(١) ومنه قوله سبحانه: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً﴾ (الفرقان/٣٢) ويقال المبيّن قال الفيومي: بان الأمر يبين فهو بين وأبان، واستبان، كلّها الوضوح والانكشاف^(٢) وفي الاصطلاح: «كل كلام يكون قالباً حسب المتفاهم العرفي لخصوص معنى فهو مبيّن، والمجمل خلافه، فالمجمل فيه جمع، بخلاف المبيّن ففيه تفصيل وبه تظهر المناسبة بين المعنى اللغوي والاصطلاحي. وليس الثاني إلا صورة منه.

الثاني: إنّ الإجمال والبيان وصفان نفسيّان للكلام يجمعهما كون اللفظ قالباً للمعنى وعدمه لا إضافيان، فما ذكره المحقق الخراساني: «من أنّهما وصفان إضافيان ربّما يكون مجملاً عند واحد لعدم معرفته بالوضع أو لتصادم ظهوره بما حُفّ به لديه، ومبيّناً لدى الآخر لمعرفته وعدم التصادم بنظره». (٣) غير تام لما عرفت من أنّ المدار في الوصف بهما كونه قالباً للمعنى ولو حسب القرائن المتصلة المقالية أو الحالية، وعدمه وهذا لا يطلب لنفسه إلا العالم باللغة والوضع، مفرداً وجملة،

١. الفيومي المصباح المنير، مادة جمل، ٧٠-١١٠ طبعة دار الهجرة.

٢. الفيومي المصباح المنير، مادة جمل، ٧٠-١١٠ طبعة دار الهجرة.

٣. كفاية الأصول: ٣٩٨/١.

وأما الجاهل، فهو خارج موضوعاً عن كون الكلام بالنسبة إليه مجملاً ومبيناً. فلو صح ما ذكره فإنما يصح في دلالة المفردات، فهي دلالة عند العالم بالوضع، دون الجاهل بها. والحاصل أن الإجمال والتفصيل من صفات نفس الكلام لأنه يدور مدار كونه قالباً للمعنى وعدمه دون الدلالة فهي باعتبار السامع فلا دلالة إلا عند العالم بالوضع.

نعم يصح تصوير كونهما إضافيين بكون الكلام مجملاً من جهة ومبيناً من جهة أخرى وهذا كثيراً ما يتفق في الكلام الواحد، يكون مبيناً بالنسبة إلى معنى ومجملاً بالنسبة إلى آخر. الثالث: إن منشأ الإجمال تارة يكون مفردات الكلام، وأخرى هيئته التركيبية فالأول، كالصعيد والغناء، واللهمو والمعدن، واليد الواردة في قوله سبحانه: ﴿السَّارِقُ وَ السَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالاً مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ (المائدة/٣٨). ومثله قوله سبحانه: ﴿فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ﴾ (المائدة/٦) لتردد اليد بين أصول الأصابع، والزند، والمرفق والمنكب، والثاني كقوله عَلَيْهِ السَّلَام: «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب»^(١) و«لا صلاة لجار المسجد إلا في مسجده»^(٢)، لتردده بين نفي الصحة أو نفي الكمال.

الرابع: إن بعض الأصوليين، تعرّضوا لموارد وبحثوا فيها وهل هي من قبيل المجمل أو المبين؟ فقال المحقق الخراساني: «فلا يهمنّا التعرّض لموارد الخلاف» لأنّ شأن الأصولي، هو البحث في الكبريات لا الصغريات ومع ذلك فقد أشار إليها الأصوليون ونذكر شيئاً منها.

١- اختلفوا في المراد من الموصول في قوله تعالى: ﴿الَّذِي بِيده عقدة

١. الوسائل: الجزء ٤، الباب ١ من أبواب القراءة، الحديث ١.

٢. الوسائل: الجزء ٣، الباب ٢ من أبواب أحكام المساجد، الحديث ١.

النكاح ﴿ فهل هو وليّ الزوجة أو نفس الزوج؟ قال سبحانه: ﴿وَإِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ إِلَّا أَنْ يَعْفُونَ أَوْ يَعْفُوا الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ﴾ (البقرة/٢٣٧).

فلو كان المراد منه هو وليّ الزوجة فيكون العفو في المعطوف والمعطوف عليه منطبقاً على مصداق واحد وهو أنّ الفرض فيما إذا لم يدفع الزوج المهر إلى الزوجة، فالطلاق مزيل للنصف وعفو الزوجة أو وليّها مزيل للنصف الآخر، فلا يطلب من الزوج شيء بخلاف ما لو قلنا بأنّ المراد منه هو الزوج فيختلف معنى العفو مصداقاً فعفو الزوجة عبارة عن عدم طلبها منه شيئاً فيكون المفروض فيما إذا لم يدفع الصداق، وعفو الزوج عبارة عن عدم طلب النصف الآخر فيكون المفروض فيما إذا دفع المهر.

٢- ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالِدَمُّ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ﴾ (المائدة/٣) فالإمامية والأشاعرة ذهبوا إلى عدم الإجمال، وقال أبو عبد الله البصري والكرخي، أنّها جملة.

٣- ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ﴾ (النساء/٢٣).

٤- ﴿إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ (المائدة/٩٠).

و يجمع الكل هو أنّ الحرمة نسبت إلى الأعيان مكان نسبتها إلى الأفعال التي هي الموضوع .

والظاهر عدم الإجمال فيما سبق فإنّ التحريم وإن تعلق بالأعيان لا بالأفعال ولكن يتبادر في كلّ مورد، الأثر المناسب له، فالمحرّم في المأكول هو الأكل، وفي المنكوح هو النكاح وفي المشروب هو الشرب إلا إذا قامت قرينة على الأعم.

٥- ﴿وَحُرْمَ عَلَيْكُمْ صَيْدَ الْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرْمًا﴾ (المائدة/٩٦)، فلو كان المراد هو الاصطياد الذي هو فعل المكلف، خرج عن محل البحث وإن كان المراد من الصيد، أكله، سواء صاده بنفسه أو صاده أخذاً بالإطلاق فداخل فيه. (١)

الكلام في المحكم والمتشابه

كان على المحقق الخراساني أن يردف بحث المجمل والمبين بالبحث في المحكم والمتشابه فإن المتشابه من أقسام المجمل والأصل في ذلك قوله سبحانه:
﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخْرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ (آل عمران/٧).

والبحث في مفاد الآية ومؤداهها رهن البحث في أمور:

- ١- ما هو المراد من المحكم والمتشابه؟
- ٢- ما هو المراد من التأويل وابتغاء الفتنة في الآية؟
- ٣- هل الراسخون في العلم يعلمون التأويل أو لا؟

ما هو المراد من المحكم والمتشابه؟

الحكم في اللغة بمعنى المنع، ومنه الحكمة لأنها تمنع صاحبها من أخلاق الأراذل ويطلق على اللجام، الحكمية، لأنها تمنع الدابة من الجموح والحركة، ولو

١. الطبرسي: مجمع البيان: ٢/٢٤٦، ط صيدا.

وصف البناء بالاستحكام لأنه يمنع عن تسرب ما يخربه إليه.

والمتشابه: الذي يشبه بعضه بعضاً، يقول سبحانه: ﴿كُلَّمَا رُزِقُوا مِنْهَا مِنْ ثَمَرَةٍ رِزْقًا قَالُوا هَذَا الَّذِي رُزِقْنَا مِنْ قَبْلُ وَأَتُوا بِهِ مُتَشَابِهًا﴾ (البقرة/٢٥) إِنَّ أَهْلَ الْجَنَّةِ كُلَّمَا رُزِقُوا مِنْ رِزْقٍ، يقولون: هذا الذي رزقناه من قبل في الدنيا ولكنه ليس منه وإنما أوقعهم في هذا، التشابه بين الثمرتين في اللون والحجم مع الاختلاف في الطعم والجودة، وسُميت الشبهه شبهه، لأنها تُشبه الحق.

وعلى ضوء ذلك فالآيات على قسمين، قسم واضح الدلالة على المقصود، تمنع عن دخول غير المراد في معناها فهو محكم البنيان، لا يتسرب إلى مؤداها غير ما قصد، بخلاف المتشابه فهي ليست بهذه المنزلة من الظهور فلا تمنع عن احتمال غير المراد، ويشتهب المقصود بغيره وسيوافيك أمثلة المتشابه.

سؤال وإجابة

إذا كانت الآية السابقة تقسم آيات الكتاب إلى المحكم والمتشابه، فهناك آية أخرى تصف جميع آياته بالإحكام، كما أن آية أخرى تصف جميع آياته بالتشابه فما هو وجه الجمع بين هذا التقسيم، وهذا الوصف الجملي قال سبحانه: ﴿الرَّكِتَابُ أَحْكَمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾ (هود/١) وقال عز من قائل: ﴿اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَانِي تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ﴾ (الزمر/٢٣).

الإجابة

إن تقسيم آيات الذكر الحكيم إلى المحكم والمتشابه، بملاك يغاير مع ملاك

وصف الجميع بالإحكام وذلك، إنّ التقسيم الراجع إلى الإحكام والتشابه يكون من جهة الدلالة فأياته بين محكم المراد ومبينه، ومتشابه المراد وغير واضح، ووصف الجميع بالإحكام بملاك مضامينه ومعانيه فهو في الإتقان والرصانة بمكان لا تضادّ فيها ولا تناقض ولا مخالف للعقل وفطرة الإنسان، فهو متقن المضمون، محكم المعنى، لا يوجد فيه خلل ولأجل هذا الإحكام أنزله تفصيلاً وقال: ﴿فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾ .

والحاصل أنّ التقسيم الراجع إلى الإحكام والتشابه يكون بالنسبة إلى دلالة آياته على المراد، فأياته بين محكم المراد ومبينه، وبين متشابه المراد وغير واضح فهو من هذا الجانب ينقسم إلى قسمين. ولا مانع من أن يكون الكلام رصيناً متقناً من حيث المضمون والمحتوى كلّ، وفي الوقت نفسه يكون غير محكم الدلالة ومتشابه المراد في قسم من الآيات ولكن بعد ما عرف المراد فهو رصين ومتقن.

و بذلك يعلم أيضاً أنّ هذا التقسيم أيضاً لا ينافي توصيف القرآن كلّه بالتشابه في قوله سبحانه: ﴿اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَانِي تَقْشَعْرُ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ﴾ (الزمر/٢٣) لأنّ المراد من قوله: ﴿متشابهاً﴾ هو التماثل ويوضحه قوله: ﴿مثنائي﴾ فالآيات القرآنية متماثلة المضمون يعضد بعضها بعضاً، ويؤكد بعضها بعضاً وهذا التشابه والتماثل من حيث المضمون، غير التشابه من حيث الدلالة والإفادة التي هي الملاك في تقسيمه إلى المحكم والمتشابه.

إذا عرفت ذلك فلنرجع إلى توضيح مفادهما.

وقد أورد المفسرون أقوالاً ربّما تتجاوز العشرة ونقل العلامة الطباطبائي أقوالاً تناهز ستة عشر قولاً ونحن نكتفي بعرض آراء ثلاثة حولهما. فنقول:

١- المتشابه هو الخارج عن إطار العقل والحس

هذا هو القول الأول حيث فسّره بالأُمور الخارجة عن إطار الحس والعقل التي لا يقدر الإنسان على درك حقيقته وكنهه، كذاته سبحانه وحقيقة صفاته، والعالم الغيبية كالملك والجنّ والروح والبرزخ والميزان وغير ذلك من الأمور التي لا يمكن للإنسان المادي درك حقائقها، ويجب عليه الإيمان بها لقوله سبحانه: «الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ». (١)

ولا يخفى أنه تفسير بالرأي لا دليل عليه من الكتاب ولا من السنّة:

أمّا أولاً: فلأنّ تفسير «المتشابه» بالمجهول تفسير غير رصين، فالموجودان المتشابهان عبارة عن شيئين يشتركان في كثير من الأمور يتميّزان في بعض الجهات النادرة بحيث لا يقدر الإنسان على تمييزها إلا بالتعب، كالتوأمن والثمار المتشابهة، وهذا غير كون الشيء مجهول الحقيقة، ومبهم الماهية، لا يدخل في إطار أدوات المعرفة كذاته تعالى وحقيقة صفاته تعالى، وسائر الأمور الغيبية كالبرزخ والقيامة والجنّ والملك، فإنّها من مقولة مجهولات الحقيقة، مبهمات الواقعية، لا من متشابهات الحقائق ومتماثلتها.

وثانياً: أن توصيف «المحكّمات» بأنّها «أمّ الكتاب» يشعر بأنّه يجب ردّ متشابه القرآن إلى محكمه حتّى يتّضح بالرجوع إلى الأمّ، وعلى ما ذكره القائل في تفسيره، يبقى المتشابه في محاق الإبهام والجهل ولا يتّضح مادام الإنسان عائشاً في العالم المادي.

وثالثاً: أنّ ظاهر الآية هو أنّ أصحاب القلوب الزائغة يتّبعون المتشابه لابتغاء الفتنة وابتغاء

تأويله، وهذا إنّما يصحّ إذا كان للمتشابه ظاهر تصديقي

١. تفسير المنار: ١٦٧/٢؛ الإتقان للسيوطي: ١/٣.

يمكن اتّباعه، وهو فرع كون المتشابه من مقولة الآية والجملة، لا من مقولة المفرد، الذي لا ينعقد له ظهور تصديقي كما في هذا القول. وتوهم أنّ تشابه المفرد يوجب تشابه الجملة غير تام ففي مثل قوله سبحانه: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ (الذاريات/٥٦) لا يسري إجمال حقيقة الجنّ إلى مفاد الجملة فالكلّ ينتقل من سماع الآية إلى أنّه سبحانه ما خلقهما إلاّ للمعرفة وأمّا ما هو حقيقة الجنّ فإبهامها لا يضّر بمفاد الآية.

ورابعاً: أنّ ظاهر الآية يدلّ على أنّ أصحاب الأهواء يفتنون المجتمع الإسلاميّ باتّباع المتشابه فهل هناك ما يدلّ على أنّ أصحاب الأهواء، حاولوا الفتنة في القرون الغابرة بهذه الأمور الغيبية من الروح والجنّ والملك وغير ذلك من الأمور الخارجة عن إطار الحس والعقل. كلّ ذلك يدلّ على أنّ المتشابه أمر آخر، له الميزات التي ذكرت في الآية فلا بدّ أن يكون المراد منه شيئاً يتّسم بها. كما سنذكره.

٢- المتشابه الحروف المقطعة

والقائل بذلك استند إلى رواية الطبري وحاصلها أنّ أبا ياسر بن أخطب مرّ برسول الله ﷺ وهو يتلو فاتحة سورة البقرة: ﴿الْم * ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ﴾ فاخبر به أخاه «حيي بن أخطب» فتمشى هو مع رجال من اليهود إلى رسول الله ﷺ فقالوا يا محمد ألم تذكر لنا أنك تتلو فيما أنزل عليك: ﴿الْم * ذَلِكَ الْكِتَابُ﴾ فقال نعم فقال: حيي: الألف واحدة واللام ثلاثون، والميم أربعون، فهذه إحدى وسبعون وهذا مدّة نبوتك ثمّ أقبل على رسول الله ﷺ فقال: يا محمد هل مع هذا غيره فقال ﷺ: نعم. قال: ماذا؟ قال ﷺ: «المص» فقال: هذه أثقل وأطول الألف واحدة، واللام ثلاثون، والميم أربعون، والصاد تسعون، فهذه مائة وإحدى وستون

(٦٤٥)

سنة. ولم يزل يسأل النبي ﷺ وهو يقرأ الحروف المقطعة ويحاسب على حساب الحروف الهجائية فلما وصلوا إلى سبعمائة سنة وأربع وثلاثون فقالوا لقد تشابه علينا أمره فنزل: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ الْكِتَابَ﴾ الخ. (١)

ولا يخفى ما في هذا الرأي من الخلل.

أما أولاً: فلأنّ الحديث مروى عن «سلمة بن الفضل» الرازي وقد ضعفه علماء الرجال وقال أبو حاتم الرازي في كتابه «الجرح والتعديل»: في حديثه إنكار، ليس بقوي لا يمكن أن أطلق لساني فيه بأكثر من هذا يكتب حديثه ولا يحتجّ به. (٢)

وثانياً: أنّ ظاهر قوله تعالى: ﴿أَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ﴾ هو أنّ أصحاب القلوب الزائغة هم الذين آمنوا بالقرآن، ولكن يتبعون قسماً خاصاً منه وهو المتشابه بخلاف الراسخون في العلم فهم يؤمنون بكل من المتشابه والمحكم، ولو صحّت الرواية لزم أن يكون أصحاب القلوب الزائغة ممن لا يؤمنون بالقرآن كله ولا برسله وهو خلاف ظاهر الآية.

و ثالثاً: أنّ ظاهر الآية أنّ الذين في قلوبهم زيغ يتبعون ما تشابه من آياته، مع أنّ اليهود لم يتبعوا شيئاً من القرآن حتى المتشابه منه لأنهم لما سمعوا الحروف المقطعة وبلغ الحساب إلى ٧٣٤ سنة، قاموا قائلين لقد تشابه علينا أمره.

رابعاً: أنّ ظاهر الرواية أنّ حيي اليهودي كان يتلاعب بالحروف المقطعة، ويعين بها مدة نبوته، وكان النبي ﷺ ساكناً في مقابل لعبه بها وهذا ممّا لا يناسب مقام الرسالة بأن يسكت في مقابل اللاعبين بآيات الله سبحانه.

٢. أبو حاتم الرازي: الجرح و التعديل: ١٦٩/٤، طبع الهند.

١. الطبري: التفسير: ٧١/١ و ١١٨/٣.

٣- النظرية المعروفة

إنّ الآيات القرآنية من حيث الدلالة على المقصود على قسمين، قسم يكون المراد منه واضحاً والمعنى منه لائحاً وهو المحكم الذي يتضمّن المعارف الإلهية، والأحكام الفرعية، وغير ذلك من المفاهيم الأخلاقية والقصصية وقسم يكون المراد الواقعي منه غير واضح بدءاً بحيث يشتبه المراد منه بغيره، والمقصود الحقيقي بغيره، ولكن عندما أُضيف لوحظت مدلولها البدائي مع الآيات الأخرى التي تصبح محكمة الدلالة، واضحة المقصود لتبيّن مآلها ومقاصدها، وبما أنّ المحكمات أمّ الكتاب، يجب إرجاع المتشابهات إليها حتّى تفسّر بها، ويرتفع الإبهام ويتعيّن المعنى المقصود.

وإنّما يعرض التشابه للآية لا لقصور في اللفظ أو في الهيئة التركيبية، بل لأجل أنّ المعارف الإلهية إذا نزلت إلى سطوح الأفهام العادية، وأريد بيانها بالألفاظ الدارجة التي وضعت لبيان المعاني الحسيّة الملموسة، عرض لها التشابه في المقاصد فإنّ الألفاظ الدارجة إنّما وضعت للاستعانة بها في إلقاء المقاصد العرفية الحسيّة فإلقاء المعارف العقلية العليا بهذه الوسيلة، لا تنفكّ عن عروض التشابه لها. وهناك سبب آخر للتشابه وهو استخدام المجاز والاستعارة والكناية في حلبة البلاغة فتصير الآية متشابهة المراد لا بحسب المعنى المستعمل فيه، بل حسب المعنى الجدّي منه فيؤخذ بالمستعمل فيه، ويترك المقصد الجدّي الذي سيق لأجله الكلام لابتغاء الفتنة كما قال سبحانه.

و يستوضح ذلك بعدة أمثلة:

١- إنّ الله سبحانه يحيط بالظالمين في الدنيا والآخرة إحاطة قِيوميّة، فيملك الظالم بشرائره وجوده وخصوصياته، ولا يغيب وجوده عنه، فإذا بيّن تلك المعرفة العليا بقوله سبحانه: ﴿إِنَّ رَبَّكَ لَبَلِ الْمُرْصَادِ﴾ (الفجر/١٤) لأجل تقريب المعنى

العقلي الفلسفي بالأمور الحسية يعرض التشابه ، فإن السلطة الحقيقية عند الناس، هي سلطة الصياد بصيده، إذا جلس في المرصاد وأخفى نفسه عنه وهو يراه ولا يراه هو.

٢- إنه سبحانه يريد أن يبين عظمته يوم القيامة، فبينه بقوله: ﴿كَلَّا إِذَا دُكَّتِ الْأَرْضُ دَكًّا دَكًّا * وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا * وَجِيئَ يَوْمَئِذٍ بِجَهَنَّمَ يَوْمَئِذٍ يَتَذَكَّرُ الْإِنْسَانُ وَأَنَا لَهُ الذُّكْرَى﴾ (الفجر/٢١-٢٣).

وهو بظاهره يفيد، نسبة المجيئ إليه سبحانه وبالتالي جسميته والذي أوقع التشابه فيه، أي تشابه المراد هو نزول المعارف العقلية العليا إلى موقع الحس واللمس. فإن ظهور عظمته وقهره يوم القيامة باندكاك الجبال وظهور جهنم يعد مجيئاً له.

٣- يقول سبحانه: ﴿يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِإَيْدِيَّ اسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْعَالِينَ﴾ (ص/٧٥). فأصحاب الأهواء يثبتون له سبحانه يدين جسمانيتين، أو يقولون لا نعلم كيفيتهما، ولكنه لو أمعن النظر يعلم أن التصريح بأنه سبحانه خلق آدم بيديه كناية عن الاهتمام بخلقة آدم حيث خلقه ونفخ فيه من روحه وعلمه الأسماء حتى يتسنى بذلك ذم إبليس على ترك السجود لآدم وأنه ترك السجود لما قمت بخلقه مباشرة ولم يترك السجود لمخلوق غيره وإنما أتى «باليدين» لأن الغالب في عمل الإنسان هو القيام به باستعمال اليد يقول هذا البناء بنيته بيدي، مع أنه استعان في عمله هذا بعينه وسمعه وغيرهما من الأعضاء، وكأنه سبحانه يندد بالشیطان بأنك تركت السجود لموجود اهتمت بخلقه وصنعه.

٤- وبذلك يعلم حال آية الاستواء التي لم تزل حجة في يد المشبهة حتى أجلسوه سبحانه على سرير في العرش الذي يئط كأطيط الرجل، سبحانه وتعالى

عمّا يقول الظالمون. (١)

فعند ذلك فالناس على قسمين قسم يتبع المتشابه لابتغاء الفتنة، وهم الذين في قلوبهم زيغ.

وقسم آخر وهم الراسخون يؤمنون بالكل من دون تفريق بين المحكم والمتشابه، غير أنهم يستعينون في توضيح المتشابه، بإرجاعه إلى المحكم ويوضحونه به.

ما هو المراد من التأويل؟

ربما يطلق التأويل ويراد منه خلاف التنزيل، وعلى ذلك المعنى إنّ لأكثر الآيات تنزيلاً وتأويلاً قال الصادق عليه السلام: «ظهره تنزيله، و بطنه تأويله، منه ما مضى، ومنه ما لم يجي، يجري كما تجري الشمس والقمر» (٢) والمراد هو المصاديق المستجدة عبر الزمان قال الصادق عليه السلام: «إذا نزلت آية على رجل ثم مات ذلك الرجل ماتت الآية مات الكتاب، لكنّه حي يجري في من بقي كما جري في من مضى» (٣).

و أخرى تأويل القسم المتشابه، والمراد منه ما يرجع إليه المتشابه من المعنى المقصود، فهو من آل إليه: رجع إليه فحقيقة تأويل المتشابه إرجاعه حسب الإمعان في الآية والقرائن الحاقّة وسائر الآيات المحكمة إلى المعنى المقصود، وأمّا تفسير التأويل بمعنى حمل الآية على خلاف ظاهرها فهو اصطلاح علمي لم

١. قد استعرض شيخنا الأستاذ - مدّ ظلّه - الآية في كتبه الكلامية. لاحظ كتاب بحوث في الملل والنحل ٣/٣٣٢، قد طوى الكلام عنها في المقام اعتماداً على ما فصل في مقامات أخرى شكر الله مساعيه الجميلة في خدمة الدين الحنيف وتربية الجيل.

٢. مرآة الأنوار، ص ٤.

٣. بحار الأنوار: ٤٠١/٣٥، الحديث ١٣.

يستعمل فيه التأويل في القرآن فقد استعمله القرآن، في حقيقة النوم في سورة يوسف (١) وأسرار العمل (٢) وليس فيهما من حمل الكلام على خلاف ظاهره، والمتشابه لما كان متزلزل الدلالة فتأويله إرجاعه إلى المعنى المقصود وبذلك يخرج عن التزلزل ويعود بعد التأويل محكماً. وبذلك يعلم أن الراسخين في العلم، هم العالمون بحقائق المتشابه من الآيات، بفضل الآيات المحكمات وبالإمعان في نفس المتشابهات وما حقت بها من القرائن.

هذا إجمال الكلام في المحكم والمتشابه وقد استقصى شيخنا الأستاذ - مدّ ظله - الكلام حول المحكم والمتشابه والتأويل والراسخين في العلم في مسفوراته التفسيرية. (٣)

حكى شيخنا الأستاذ - مدّ ظله - أنه بلغت الدورة الأصولية الأولى

إلى نهاية مباحث الألفاظ صبيحة يوم السبت تاسع صفر المظفر

من شهور عام ١٤٠٠هـ وقد بدأ بها في شهر شوال عام ١٣٩٦هـ

و تمّ تقرير هذه المباحث في الدورة الثانية

بيد الفقير السيد محمود الجلالي المازندراني

وقد أعيد النظر في الدورة الثالثة

وتم تبييضه يوم الأربعاء

ثامن شهر شوال المكرم

من شهر عام ١٤١١هـ

و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين

١. وقال: ﴿يَا أَبَتِ هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقًّا﴾ (يوسف/١٠٠).

٢. ﴿سَأُنَبِّئُكَ بِتَأْوِيلِ مَا لَمْ تَسْتَطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا﴾ (الكهف/٧٨). ٣. راجع التفسير الصحيح للآيات المشكّلة.

فهرس محتويات الكتاب

الفصل الخامس

أحكام الضد

- هل الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده أو لا؟ ٥
- حكم الضد العام ٧
- حكم الضد الخاص، وفيه وجهان ١٠
- الوجه الأول: مسلك المقدمية: ١٠
- تحقيق رافع حول جعل عدم المانع مطلقاً مقدّمة ١٦
- الوجه الثاني: مسلك الملازمة: ٢٢
- الثمرة الفقهية لمسألة النهي عن الضد ٢٤
- في التعارض والتزاحم، وفيه أمور ٣٠
- الأول: الفرق بين التعارض والتزاحم ٣٠
- الثاني: في اختلاف المتزاحمين والمتعارضين في المرجّحات ٣٢
- الثالث: في مرجّحات باب التزاحم ٣٣

٣٤	تصحيح الأمرين بالترتب
٣٤	تمهيد
٤٠	أدلة القائلين بامتناع الترتب
٤٠	١- تقريب المحقق الخراساني
٤٤	ما هو مفتاح حلّ العقدة؟
٤٥	حول مناقشات المحقق الخراساني
٤٩	مشكلة تعدّد العقاب
٤٩	الأول: وحدة العقاب مع تعدّد العصيان
٤٩	الثاني: تعدّد العقاب مع تعدّد العصيان
٥٠	٢- تقريب المحقق الحائري <small>رحمته الله</small>
٥٣	أدلة القائلين بجواز الترتب
٥٣	الأول: ما نقل عن بعض الأصوليين:
٥٥	الثاني: ما نقله المحقق الاصفهاني أيضاً:
٥٦	الثالث: ما ذكره المحقق الاصفهاني أيضاً:
٥٧	الرابع: ما عن المحقق البروجردي <small>رحمته الله</small> :
٦٠	الخامس: تقريب للمحقق النائيني <small>رحمته الله</small> :
٦٠	المقدمة الأولى: في بيان محطّ البحث

٦٢	المقدّمة الثانية: في أنّ الواجب المشروط باق على ما كان بعد تحقّق شرطه
٦٥	المقدّمة الثالثة: في تقسيم الواجب المضيّق على قسمين:
٦٩	المقدّمة الرابعة: إثبات أنّ الأمر بالمهم في طول الأمر بالأهم لا في عرضه
٧٣	المقدّمة الخامسة: في أنّ الخطاب الترتيبي لا يقتضي الجمع
٧٥	ثمرات بحث الترتّب
٧٥	الفروع الفقهية المترتبة على صحّة الترتّب
٨١	نظرية تصحيح امتثال المهم لا بنحو الترتّب، وفيها مقدمات
٨١	الأولى: في أنّ الأوامر والنواهي متعلّقة بالطبائع
٨١	الثانية: في أنّ الإطلاق جعل الطبيعة تمام الموضوع
٨٢	الثالثة: في أنّ الدليل غير ناظر لحال التراحم
٨٢	الرابعة: في أنّ الحكم ليس له إلا مرتبتان
٨٣	الخامسة: في أنّ الخطاب الشرعي، خطاب واحد لا خطابات
٨٤	السادسة: في أنّ الأحكام غير مقيدة بالقدرة شرعاً وعقلاً
٨٤	السابعة: في أنّ الأمر بكلّ من الضدّين أمر بالمقدور

الفصل السادس

في جواز الأمر مع العلم بانتفاء شرطه، وعدمه

- هل يجوز أمر الأمر مع علمه بانتفاء شرطه أو لا ؟ ٨٩
- ثمرة البحث..... ٩٢

الفصل السابع

هل الأوامر والنواهي تتعلق بالطبائع أو بالأفراد؟

- وفيه أمور:..... ٩٤
- الأمر الأول: في أنّ النزاع ليس لفظياً..... ٩٤
- الأمر الثاني: ليس النزاع مبنياً على المسائل الفلسفية..... ٩٤
- الأمر الثالث: ما هو المراد من الطبيعة في عنوان البحث؟..... ٩٥
- الأمر الرابع: ما هو المراد من الأفراد في عنوان البحث؟..... ٩٦
- ثمرة البحث..... ١٠١
- هل للطبيعي حصص أو له أفراد؟..... ١٠٤

الفصل الثامن

إذا نسخ الوجوب فهل يبقى الجواز أو لا؟

- الموضع الأول: إمكان بقاء الجواز ١٠٨
- الموضع الثاني: هل هناك دليل يدل على بقاء الجواز أو لا؟ ١١١

الفصل التاسع

الواجب التخييري

- مشاكل في تصوير الواجب التخييري ١١٣
- نظريات حول الواجب التخييري ١١٤
- النظرية الأولى: نظرية المحقق الخراساني ١١٥
- كيفية تخلص الخراساني من الإشكالات الثلاثة ١١٨
- النظرية الثانية: نظرية المحقق النائيني عليه السلام ١٢٠
- النظرية الثالثة: نظرية المحقق الخوئي: الواجب عنوان أحدهما ١٢٤
- النظرية الرابعة: وهي للمحقق الاصفهاني عليه السلام ١٢٥
- النظرية الخامسة: أن يكون الواجب هو الواحد المعين من الفعلين ١٢٧
- نتيجة البحث ١٢٧
- التخيير بين الأقل والأكثر ١٢٨

الفصل العاشر

الواجب الكفائي

- النظرية الأولى: نظرية المحقق الخراساني ١٣٣
- النظرية الثانية: ١٣٨
- النظرية الثالثة: ١٣٩
- النظرية الرابعة: ١٤٠
- النظرية الخامسة: ١٤١
- ثمرات المسألة ١٤٢

الفصل الحادي عشر

تقسيم الواجب إلى المطلق والمؤقت و المؤقت إلى الموسع والمضيق

- هل القضاء تابع للأداء، أو بأمر جديد؟ ١٤٨
- تفصيل للمحقق الخراساني ١٤٩
- الأصل العملي في المسألة ١٥٠
- ثمرات القولين ١٥١

الفصل الثاني عشر

هل الأمر بالأمر بفعل، أمر بذلك الفعل أو لا؟

ثمرات المسألة..... ١٥٤

الفصل الثالث عشر

هل الأمر بالشيء بعد الأمر به ظاهر في التأكيد أو في التأسيس؟

صورة المسألة..... ١٥٧

المقصد الثاني

في النواهي

وفيه فصول..... ١٥٩

الفصل الأول

مفاد النهي، مادة وصيغة..... ١٦١

الفصل الثاني اجتماع الأمر والنهي

- وفيه أمور ١٦٤
- الأمر الأول: تحرير محلّ النزاع. ١٦٤
- الأمر الثاني: هل النزاع كبروي أو صغروي؟ ١٦٤
- الأمر الثالث: ما هو المراد من الواحد في عنوان المسألة؟ ١٦٨
- الأمر الرابع: ما هو الفرق بين المسألتين؟ ١٦٩
- الأمر الخامس: في كون المسألة أصولية أو عقلية. ١٧١
- دراسة آراء أخرى في المسألة ١٧٤
- ١- إنها مسألة كلامية. ١٧٤
- ٢- إنها من المبادئ الأحكامية ١٧٥
- ٣- إنها مسألة فقهية ١٧٦
- ٤- إنها من المبادئ التصديقية. ١٧٧
- الأمر السادس: في عمومية النزاع للنفسي والعيني والتعييني ومقابلاتها ١٧٨
- الأمر السابع: في أخذ قيد المندوحة في عنوان النزاع. ١٨٠
- الأمر الثامن: هل النزاع مبني على مسألة تعلق الأحكام بالطبائع أو الأفراد، أو لا؟ ... ١٨٣

١٨٤	ردّ القولين الماضيين
١٨٨	ابتناء القولين على ما هو الأصل من الوجود أو الماهية
١٨٩	الأمر التاسع: في تمييز باب الاجتماع عن غيره عند تصادق العنوانين
١٩٢	حكم المجمع في مقام الثبوت
١٩٣	حكم المجمع في مقام الإثبات
١٩٦	الأمر العاشر: في بيان ما يحرز به وجود المناطين
١٩٧	الأمر الحادي عشر: هل النزاع خاص بالعامين من وجه؟
١٩٩	الأمر الثاني عشر: ثمرة البحث
١٩٩	الصورة الأولى: القول بجواز الاجتماع
٢٠١	الصورة الثانية: القول بالامتناع وتقديم جانب الأمر
٢٠٢	الصورة الثالثة: القول بالامتناع وتقديم جانب النهي مع الجهل بالحرمة قصوراً
٢٠٥	الصورة الرابعة: القول بالامتناع و تقديم جانب النهي مع الجهل التقصيري
٢٠٦	الصورة الخامسة: القول بالامتناع و تقديم جانب النهي مع العلم بالحرمة
٢٠٧	خاتمة المطاف
٢٠٨	دليل امتناع اجتماع الأمر والنهي

٢١٥	أدلة القائلين بالجواز
٢١٥	الأول: ما ذكره قدماء الأصوليين
٢١٦	الثاني: ما ذكره المحقق القمي
٢١٨	الثالث: في تقريب المحقق النائيني:
٢٢٢	تقرير مقالة المحقق النائيني بوجه آخر
٢٢٤	الرابع: ما ذكره بعضهم
٢٢٥	الوجه الخامس: ما ذكره المحقق البروجردي، وفيه أمور
٢٢٥	الأمر الأول: في أنّ الإرادة لا تتعلق إلا بما هو الدخيل في الغرض
٢٢٦	الأمر الثاني: في أنّ اللفظ لا يدلّ إلا على ما وضع له
٢٢٧	الأمر الثالث: في أنّ الإطلاق رفض القيود
٢٢٧	الأمر الرابع: في توضيح الإطلاق الذاتي
	السادس: يمكن استكشاف جواز الاجتماع من خلال عدم ورود النص على جواز الصلاة في
٢٣٥	المغصوب
٢٣٦	الوجه السابع: الاستدلال بالعبادات المكروهة
٢٥٠	تنبيهات
٢٥٠	التنبيه الأول: في حكم التخلّص عن الحرام الأشدّ بالحرام الأخفّ، وفيه مقامان
٢٥١	المقام الأول: الاضطرار لا بسوء الاختيار

- ٢٥٥ المقام الثاني: حكم الاضطرار بسوء الاختيار. ٢٥٥
- ٢٥٥ ١. في حكم الدخول ٢٥٥
- ٢٥٥ ٢. حكم الخروج ٢٥٥
- ٢٥٨ بيان الأقوال في حكم الخروج ٢٥٨
- ٢٥٨ القول الأول: الخروج ليس بواجب شرعاً بل منهي عنه بالنهي الفعلي: ٢٥٨
- ٢٦٠ القول الثاني: إن الخروج واجب فعلاً شرعاً ومحرم بالنهي السابق الساقط بالاضطرار. .. ٢٦٠
- ٢٦٢ القول الثالث: وجوب الخروج مع عدم إجراء حكم المعصية عليه ٢٦٢
- ٢٦٦ القول الرابع: أنه واجب بالفعل وحرام كذلك ٢٦٦
- ٢٦٧ ٣. في حكم العبادة حال الخروج ٢٦٧
- ٢٧١ التنبيه الثاني: في بيان الفرق بين باب الاجتماع والعموم والخصوص من وجه ٢٧١
- التنبيه الثالث: هل تعدد الإضافات بالأمر الأول والنهي عن الثاني كتعدد المعنونات والجهات أو
لا ؟ ٢٨٣
- ٢٨٤ هل النهي عن الشيء يقتضي الفساد أو لا؟ ٢٨٤
- ٢٨٨ في تعيين محل النزاع من أقسام النواهي: ٢٨٨

- ٢٩٢ ما هو المراد من العبادة في هذا المقام؟
- ٢٩٥ في بيان معنى الصحة والفساد
- ٢٩٦ بحث في الصحيح والأعم
- ٢٩٩ هل الصحة والفساد مجعولان مطلقاً؟
- ٣٠٢ الصحة في المعاملات
- ٣٠٣ ما هو الأصل عند الشك في دلالة النهي على الفساد
- ٣٠٧ في أقسام تعلق النهي بالعبادة
- ٣٠٧ ١- إذا تعلق النهي بجزء العبادة
- ٣١٠ ٢- إذا تعلق النهي بشرط العبادة
- ٣١٢ ٣- إذا تعلق النهي بالوصف الملازم
- ٣١٣ ٤- إذا تعلق النهي بالوصف غير الملازم
- ٣١٣ ٥- إذا تعلق النهي بالعبادة لأجل النهي عن أحد هذه الأمور :
- ٣١٤ إذا تعلق النهي بنفس العبادة وهو على أقسام:
- ٣١٥ إشكال وإجابة
- ٣١٨ هل النهي في المعاملات يدل على الفساد أو لا؟
- ٣٣١ الثمرات الفقهية للمسألتين
- ٣٣١ ١- الصلاة في خاتم الذهب
- ٣٣٢ ٢- لو طلب الإمام الزكاة
- ٣٣٢ ٣- لو تضرر باستعمال الماء

- ٣٣٢ ٤ - التيمّم بالتراب أو الحجر المغصوب
- ٣٣٣ ٥- الاكتفاء بالأذان المنهي عنه
- ٣٣٣ ٦- قراءة العزائم في الفرائض
- ٣٣٤ ٧- طلب الأمر الحرام في الصلاة
- ٣٣٤ ٨- إذا حرم الاستمرار في الصلاة
- ٣٣٤ ٩- النهي عن التكفير في الصلاة
- ٣٣٤ ١٠- صوم يوم الشك بنيّة رمضان
- ٣٣٥ ١١- القران بين الحجّ والعمرة
- ٣٣٥ ١٢- شرط اللزوم في المضاربة
- ٣٣٥ ١٣- إذا استعمل في الاستنجاء ما لا يجوز استعماله
- ٣٣٦ ١٤- إذا باع يوم الجمعة بعد الأذان
- ٣٣٧ المقصد الثالث: في المفهوم والمصداق، وفيه أمور وفصول:
- ٣٣٩ الأوّل: المنطوق و المفهوم من أوصاف المدلول
- ٣٣٩ الثاني: التقسيم راجع إلى المداليل الجمالية
- ٣٤٠ دلالة الاقتضاء والتنبيه والإشارة
- ٣٤١ الثالث: تعريف المفهوم

- ٣٤٥ تعريف المحقق الخراساني للمفهوم
- ٣٤٥ الرابع: مسلك القدماء في استفادة المفهوم.
- ٣٤٦ الخامس: النزاع في باب المفاهيم صغروي
- ٣٤٧ السادس: تفسير مفهوم الموافقة ولحن الخطاب
- ٣٤٧ السابع: في ما إذا كان الشرط غير محقق للموضوع

الفصل الأول

- ٣٤٩ مفهوم الشرط
- ٣٤٩ توقف المفهوم على ثبوت الانحصار.
- ٣٥١ أدلة القائلين بالمفهوم
- ٣٥٩ أدلة المنكرين
- ٣٦٠ نظرنا في الموضوع
- ٣٦١ تنبيهات
- ٣٦١ الأول: المنفي بالمفهوم هو سنخ الحكم ونوعه، لا شخص الحكم وجزئيه
- ٣٦٤ إشكال ودفع
- ٣٦٧ الثاني: إذا تعدد الشرط واتحد الجزاء
- ٣٧٣ الثالث: في تداخل الأسباب والمسببات
- ٣٨٢ دليل من رجح ظهور الجزاء في الوحدة على ظهور الشرط
- ٣٨٢ الكلام في تداخل المسببات وعدمه

- أدلة القائلين بعدم التداخل ٣٨٤
 بعض الفروع المترتبة على كون القضية الشرطية ذات مفهوم ٣٩٦

الفصل الثاني

مفهوم الوصف

- وفيه أمور ٤٠٤
 ١. في تعريف مفهوم الوصف ٤٠٤
 ٢. محلّ النزاع على الوصف المعتمد على الموصوف دون غيره ٤٠٥
 ٣. أقسام الوصف ٤٠٦
 ٤. النزاع في ثبوت مفهوم الوصف وعدمه لا ينافي الاتفاق على أنّ الأصل في القيود تكون
 احترازية ٤٠٧
 ٥. النزاع في ثبوت مفهوم الوصف لا ينافي الاتفاق على حمل المطلق على المقيد ٤٠٨

الفصل الثالث

مفهوم أداة الغاية

- وفيه مقامان ٤١٢
 ١. هل الغاية تدل على ارتفاع الحكم عن ما بعد الغاية أو لا ؟ ٤١٢
 ٢. في دخول الغاية في حكم المغيبي وعدمه ٤١٦

الفصل الرابع

مفهوم الحصر

- الكلام في إلا الاستثنائية..... ٤٢١
- بحث استطرادي في الكلمة الطيبة ٤٢٤
- ومن أدوات الحصر كلمة «إنما»..... ٤٢٨
- دلالتها على الحصر..... ٤٢٩
- دليل النافين لإفادتها الحصر ٤٣١
- وجه الاستدلال ٤٣١
- من أدوات الحصر بل الإضرابية..... ٤٣٤
- من أدوات الحصر تقديم ما حقه التأخير..... ٤٣٥
- من أدوات الحصر اشمال المسند إليه على اللام ٤٣٥

الفصل الخامس

مفهوم اللقب

- ما هو المراد من مفهوم اللقب؟..... ٤٣٨

الفصل السادس

مفهوم العدد

- ٤٤٢ فرعان مبنيان على إفادة إلا للحصر
- ٤٤٢ فرعان مبنيان على إفادة «إنما» للحصر
- ٤٤٣ فروع مبنية على مفهوم العدد
- ٤٤٤ فروع لها صلة بمفهوم اللقب

المقصد الرابع: في العموم والخصوص

- ٤٤٧ وفيه أمور وفصول
- ٤٤٩ الأول: لا تعاريف حقيقية في الأمور الاعتبارية
- ٤٥٠ الثاني: في نقل بعض التعاريف للعموم
- ٤٥١ الثالث: في انقسامه إلى أقسام ثلاثة
- ٤٥٢ الرابع: في بيان ملاك الانقسام
- ٤٥٤ الخامس: في أن البدلي من أقسام العام
- ٤٥٥ السادس: لو دار الأمر بين كون العام من أحد الأقسام
- ٤٥٦ السابع: في أن العشرة وأمثالها ليست بعام
- ٤٥٦ الثامن: الفرق بين العام والمطلق

الفصل الأوّل

هل للعام صيغة تخصّه؟

- في صيغ العام ٤٥٩
- ١- وقوع النكرة في سياق النفي ٤٥٩
- ٢- لفظة كلّ وما يعادلها ٤٦٢
- ٣- الجمع المحلّي باللام ٤٦٢
- ٤- المفرد المحلّي باللام ٤٦٣

الفصل الثاني

هل العام المخصّص حجّة في الباقي أو لا؟

- العام المخصّص حجّة في الباقي ٤٦٩
- دليل القول بجواز التمسك على القول بالمجازية ٤٧١

الفصل الثالث

في سراية إجمال المخصّص إلى العام وعدمها

- في الإجمال المفهومي ٤٧٥

الإجمال المصداقي	٤٧٤
المخصّص اللبّي	٤٧٤
١- المخصّص اللفظي المنفصل المجمل مفهوماً المرّدّ بين الأقلّ و الأكثر	٤٧٤
٢- المخصّص اللفظي المنفصل المجمل مفهوماً المرّدّ بين المتبائنين	٤٧٨
٣، ٤- المخصّص اللفظي المنفصل المجمل مصداقاً، بكلا قسميه	٤٧٩
دليل القائل بجواز التمسك بالعام	٤٧٩
تقريب للمحقّق النهاوندي لجواز التمسك	٤٨٢
تقريب ثالث لجواز التمسك	٤٨٤
التقريب الرابع لجواز التمسك	٤٨٥
في أحكام المخصّص اللفظي المتّصل بأقسامه الأربعة	٤٨٦
في المخصّص اللبّي المتّصل بأقسامه الأربعة	٤٨٧
في المخصّص اللبّي المنفصل بأقسامه الأربعة	٤٨٨
١- تفصيل للشيخ الأعظم	٤٩١
٢- تفصيل للمحقّق النائيني	٤٩٣

الفصل الرابع

في إحراز حال الموضوع بالأصل العملي

تفصيل للمحقّق النائيني	٥٠٦
بيان للمحقّق الخوئي	٥٠٩

الفصل الخامس

إحراز حال الفرد بالعناوين الثانوية

إحراز حال الفرد بالأصل اللفظي ٥١٩

الفصل السادس

عدم جواز التمسك بالعام قبل الفحص

الوجه التي يستدل بها على وجوب الفحص ٥٢٤

١- لا يحصل الظن الشخصي بالتكليف قبل الفحص ٥٢٤

٢- وجود العلم الإجمالي بالمخصّص ٥٢٤

٣- الفحص متمم للحجّة ٥٢٧

مقدار الفحص ٥٢٨

الفصل السابع

في الخطابات الشفاهية، وفيه جهات

الجهة الأولى: في صحّة تكليف المعدوم وعدمها ٥٣٠

تقسيمات مختلفة للقضية ٥٣٢

٥٣٣	الفرق بين القضية الخارجية والحقيقية
٥٣٦	حول نظرية المحقق النائيني
٥٣٨	الجهة الثانية: في إمكان خطاب المعدوم وعدمه
٥٤١	الجهة الثالثة: في عمومية ما وقع بعد أداة الخطاب للمعدومين وعدمها
٥٤٤	ثمرة البحث

الفصل الثامن

العام المتعقب بالضمير الراجع إلى بعض أفراده

٥٥٢	عدم دوران الأمر بين أحد المجازين
-----	--

الفصل التاسع

في تخصيص العام بالمفهوم

٥٥٣	وفيه مقامات ثلاثة
٥٥٣	١. تخصيص العام بالمفهوم الموافق
٥٥٤	٢. تخصيص العام بالمفهوم المخالف إذا كانا متصلين
٥٥٧	٣. تخصيص العام بالمفهوم المخالف إذا كانا منفصلين
٥٥٩	بيان للمحقق البروجردي

الفصل العاشر

الاستثناء المتعقب للجمل المتعددة

- وفيه مقامان ٥٦٢
- المقام الأول: في إمكان رجوعه إلى الجميع. ٥٦٣
- المقام الثاني: في بيان ما هو ظاهر فيه. ٥٦٤
- نظرية المحقق النائيني ٥٦٥

الفصل الحادي عشر

في تخصيص الكتاب بالخبر الواحد

- وفيه موردان ٥٦٧
- المورد الأول: تبين مجملات القرآن ومبهماتة بالخبر الواحد ٥٦٧
- المورد الثاني: تخصيص أحكامه وتقييد مطلقاته به ٥٦٨

الفصل الثاني عشر

إذا دار الأمر بين التخصيص والنسخ

- وفيه أمور ٥٧٧
١. النسخ في اللغة والاصطلاح ٥٧٧

٢. النسخ في الأحكام العرفية يلازم البدء ٥٧٨
٣. في جواز النسخ قبل حضور وقت العمل ٥٧٨
- الصور التي يتردد الأمر فيها بين كون الخاص مخصّصاً أو ناسخاً أو منسوخاً ٥٨١
١. إذا ورد العام والخاص متقارنين ٥٨١
٢. إذا ورد الخاص قبل حضور وقت العمل بالعام ٥٨٢
٣. إذا ورد الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام ٥٨٢
٤. إذا ورد العام بعد الخاص وقبل حضور وقت العمل بالخاص ٥٨٤
٥. إذا ورد العام بعد حضور وقت العمل بالخاص ٥٨٥
٦. إذا جهل الحال من حيث كون ورود الخاص قبل حضور وقت العمل بالعام أو بعده ... ٥٨٥

المقصد الخامس

في المطلق والمقيد

- تمهيد: في تعريف المطلق والمقيد ٥٨٩
- التعريف الصحيح ٥٩٠

الفصل الأوّل

في ألفاظ المطلق

- اسم الجنس: ٥٩٣

٦٠٠	نظرنا في أسماء الأجناس.....
٦٠١	في أعلام الأجناس.....
٦٠٥	الكلام في المعرف باللام.....
٦٠٧	الكلام في النكرة.....

الفصل الثاني

هل المطلق بعد التقييد مجاز؟

٦٠٩	آراء العلماء في المسألة.....
-----	------------------------------

الفصل الثالث

مقدمات الحكمة

٦١٣	المقدمة الأولى: إحراز كون المتكلم في مقام بيان كل ما هو دخيل في متعلق حكمه
٦١٥	في مقام البيان لجهة دون أخرى.....
٦١٦	وجود القابلية للبيان.....
٦١٧	ما هو الأصل في كلام المتكلم؟.....
٦١٨	العثور على القيد لا يبطل الإطلاق.....
٦١٩	المقدمة الثانية: انتفاء القرينة.....
٦١٩	عدم الانصراف إلى معنى خاص من شعب هذه المقدمة.....

- ٦٢٠ إشكال وجواب
- ٦٢١ المقدمة الثالثة: انتفاء القدر المتيقن في مقام التخاطب

الفصل الرابع

في حمل المطلق على المقيد

- ٦٢٥ القسم الأول: إذا لم يذكر فيه السبب
- ٦٢٦ الصورة الأولى: إذا كانا مثبتين
- ٦٢٩ تقريب للمحقّق النائني في إحراز وحدة التكليف
- ٦٣٢ الصورة الثانية: إذا كانا نافيين
- ٦٣٢ الصورة الثالثة: أن يكون أحدهما مثبتاً والآخر نافياً
- ٦٣٤ الأول: حكم الأحكام الوضعية
- ٦٣٤ الثاني: في المستحبات
- ٦٣٧ القسم الثاني: إذا ذكر السبب في كلّ منهما وله صورتان
- ٦٣٧ القسم الثالث: أن يكون السبب مذكوراً في واحد منهما

الفصل الخامس

في المجمل والمتشابه

- ٦٤١ الكلام في المحكم والمتشابه

٦٤١ ما هو المراد من المحكم والمتشابه؟
٦٤٢ سؤال وإجابة
٦٤٤ المتشابه هو الخارج عن إطار العقل والحس
٦٤٥ المتشابه الحروف المقطعة
٦٤٧ النظرية المعروفة
٦٤٩ ما هو المراد من التأويل؟
٦٥١ فهرس المحتويات