الكافي
في
أصول الفقه

تأليف

السيد محمد سعيد الطباطبائي الحكيم

الجزء الأول

دار الهادي

الكافي في أصول الفقه

الكافي
في
أصول الفقه

تأليف

السيد محمد سعيد الطباطبائي الحكيم

الجزء الأول

جميع الحقوق محفوظة

الطبعة الرابعة

١٤٢٨هـ ـ ٢٠٠٧م

اسم الكتاب: ..... الكافي في أصول الفقه / ج١

المؤلف: ..... السيد الحكيم

المطبعة: ..... فاضل

العدد: ..... ٣٠٠٠ نسخة

الناشر: ..... دار الهلال

ISBN: ٩٧٨-٩٦٤-٨٢٧٦-٦٤-٠

مُقَدِّمَة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين . والصلاة والسلام على أشرف النبيين وخاتم المرسلين **محمد** وآله الطيبين الطاهرين . ولعنة الله على أعدائهم أجمعين إلى يوم الدين .

وبعد..

فإن للكتب الدراسية أهمية كبرى في سير الدراسة في الحوزات العلمية الدينية ونظم أمرها وارتفاع مستواها . وقد شغلت جملة من الكتب القيّمة ـ ذات الأهمية العلمية ـ الساحة مدة طويلة ، وصار عليها مدار الدرس والتدريس في الأصول والفقه وغيرهما من فروع المعرفة منذ أمد بعيد ، وكان لها الأثر المحمود في خدمة الحوزات ورفع مستواها العلمي . واستحق مؤلفوها العظام الشكر الجزيل والثناء الجميل ، قدس الله تعالى أسرارهم ورفع درجاتهم وشكر سعيهم وأعظم أجرهم إنه حميد مجيد .

غير أنه بارتفاع مستوى العلم في الحوزات وتطوره بمرور الزمن تتجدد الحاجة إلى تبديل الكتب الدراسية والارتفاع بمستواها إلى ما يتناسب والتطور الذي حصل ، ليساهم الكتاب في انفتاح الطالب على المعلومات المستجدة وهضمها وتهيئته لتطويرها والارتفاع بالمستوى العلمي لنفسه وللحوزة التي هو فيها .

إلا أن سدّ هذه الحاجة لا يسهل في الوضع الحوزوي القائم ، حيث يغيب في غالب الأوقات القرار المركزي الذي يملك التغيير ، ولو حصل ذلك في بعض الفترات ـ بقيام مرجعية موحدة تقوى على ذلك ـ فإن الكتاب البديل قد لا يتيسر ، لأن التأليف وإن كان مستمراً ، وكثيراً في الحوزات العلمية ، وبمستويات عالية ، سواءً كان ابتدائياً مستقلاً أم تقريراً لدروس الأساتذة وحفظاً لإفاداتهم من الضياع ، إلا أن تلك المؤلفات لم تعدّ لتكون كتباً دراسية في المنهجية والتبويب والمادة المعروضة وأسلوب العرض وقوة البيان والتعبير ، بل هي كتب علمية تتناسب مع مستويات مؤلفيها أو مستويات أساتذتهم الذين أرادوا حفظ إفاداتهم ، عرضت فيها المطالب العلمية بعمقها ومداخلاتها ببيان قد لا يناسب التدريس . على أن كثيراً منها لا يستوعب دورة علمية تامة .

ولو كان فيها ما هو صالح للتدريس فهو مغمور في تلك الكثرة الكاثرة من المؤلفات ، وقد لا يتيسر الاطلاع عليه ليأخذ موقعه المناسب ، حتى على الصعيد الفردي لو أراد بعض طلاب الحوزة الخروج عن الوضع القائم .

ومن ثم لم تأخذ فكرة التبديل موقعها المناسب من الحديث في الحوزات ، لتفرض نفسها على الواقع ، بل بقي الوضع القائم بقوة الاستمرار وبهيمنة الإكبار والإجلال للكتب الحوزوية المعهودة ولمؤلفيها العظام قدس الله أسرارهم الزكية . وبقي الحديث عن التجديد محدوداً ضيقاً في مناسبات متفرقة كان لنا ومعنا منه نصيب في عهد سابق .

ومن أهم الأدوار الدراسية التي يجري وجرى الحديث عنها معنا هو السطوح العالية في علم الأصول ، حيث يدرس فيها الكتابان الجليلان (الرسائل) تأليف علم التحقيق المجدد والمؤسس للأصول الحديثة الشيخ الأنصاري قدس سره وهو الكتاب الذي يتكفل ببحث القسم الثاني من الأصول في القطع ومباحث الحجج والأصول العملية والتعارض ، بتفصيل واستيعاب .

و(كفاية الأصول) تأليف العَلَم الباني على تلك الأسس المحقق الخراساني قدس سره وهو الكتاب الذي يستوعب بجزئيه دورة أصولية كاملة بعمق واختصار .

وقد عالج الكتابان مشاكل علمية سابقة ، وتضمنا مطالب جديدة ، وأرسيا قواعد جليلة ينهض عليها علم الأصول الحديث ، وأديا دوراً خطيراً مشكوراً في خدمة الحوزة دراسياً وعلمياً ، وصارت مطالبهما مدار البحث والتحقيق في مدة تقرب من قرن ونصف للكتاب الأول وقرن للكتاب الثاني .

غير أن تطور العلم في هذه المدة الطويلة بفضل أعلام التحقيق الذين برزوا في الساحة يفرض الحاجة لكتاب يخلفهما يتناسب مع ذلك التطور المشرِّف ، ويحاول التخلص من سلبيات الكتابين ، وأهمها عدم تناسبهما في العرض ، وعدم وفاء الكتاب الأول بدورة أصولية كاملة ، والاختصار المشفوع بالتعقيد وغموض البيان في الكتاب الثاني .

وكانت وجهة نظرنا أن نجاح مشروع التجديد بعد غياب القرار المركزي في الحوزات يخضع لعوامل كثيرة وملابسات معقدة لا تتسنى السيطرة عليها ولا الإحاطة بها ، قد يكون أهمها خلوص النية مع الله تعالى الذي منه فيض التوفيق والتسديد ، وليس من السهل صرف الوقت الثمين والطويل وبذل الجهد المضني لتأليف كتاب لو وفق صاحبه فيه وكان صالحاً للتدريس فإنه لا يضمن ترتب الغرض المطلوب عليه واقتناع الحوزة بإدخاله في مناهجها ،ليسدّ الحاجة القائمة .

غير أن فكرة وجود هذا الكتاب مع كل ذلك بقيت تراودنا ونتمنى التوفيق للعمل لها ، ليكون الكتاب في متناول الطالب عسى أن يقتنع به من يقتنع وينتفع به من ينتفع ، ونكون قد أدينا ما علينا ، ويبقى ما على الله تعالى الذي بيده كل شيء وإليه يرجع الأمر كله .

وشاء الله سبحانه وتعالى بفضله ولطفه أن يوفقنا بعد جهود مضنية لإنجاز كتابنا (المحكم) الذي هو حصيلة تدريس دورة أصولية كاملة موسعة لنخبة من أهل الفضل ، والذي بحثنا فيه بتفصيل أحدث النظريات في علم الأصول في أوج تكامله وتطوره ونضوجه .

وكان لذلك أعظم الأثر في فاعلية فكرة تأليف الكتاب المطلوب ، حيث يتيسر لنا بعد تأليف (المحكم) أن نلتقط منه ما يتناسب وحاجة الطالب في مرحلة السطوح العالية ، ونعرضه عرضاً يصلح للتدريس بحسب قناعتنا التي نتمنى أن نوفق فيها . غير أنه قد حالت ظروف عسيرة دون تحقيق هذه الأمنية ، فبقينا نتوقع انفراج الأزمة وتيسر الشروع في تحقيق ذلك الأمل .

وسارعنا في أول فرصة لإنجاز مشروعنا مستغلين فراغاً مفروضاً علينا ، حتى إذا أنجزنا ما يقارب ربع الكتاب عادت الأمور إلى مجاريها الطبيعية ، ورجعت إلينا مشاغلنا العلمية والدينية والاجتماعية ، بل زادت بصورة ضاغطة منعتنا من الإسراع في إنجاز الكتاب . وبقي العمل فيه بطيئاً حتى تيسر لنا إكماله قبل أيام قليلة بعون الله تعالى وتوفيقه وحسن صنيعه .

وقد جاء هذا الكتاب منتخباً من (المحكم) في مباحثه لا يخرج عنه إلا في القليل النادر ، بل كثيراً ما لا يخرج عن تعبيره وبيانه . وقد زاد على كتاب رسائل الشيخ الأنصاري قدس سره بما يقرب من الثلث ، كما زاد عليه ببحث ما لم يتضمنه ، وهو القسم الأول من الأصول في مباحث الظهورات اللفظية والملازمات العقلية . وقد استوعب دورة أصولية كاملة متناسقة في التبويب والعرض والتعبير .

وقد حاولنا فيه تهذيب الأصول من النظريات القديمة والمباحث غير المجدية ، أو التخفيف في بحثها بما يتناسب وأهميتها ، والتركيز على المطالب

المستجدة نتيجة التطور المثمر الذي حصل في هذه المدة الطويلة . ولعل من المناسب من أجل ذلك أن يكون اسمه (الكافي في أصول الفقه) لأنه ـ فيما نعتقد ـ يتناسب وقابلية الطالب الناجح في هذه المرحلة .

وربما يؤخذ على هذا الكتاب..

أولاً : عمق البحث ودقة الملاحظة .

وثانياً : رصانة التعبير وإيجاز البيان ، بنحو قد يحتاج استيعابه إلى تكلف لا يسع الكثيرين .

لكن عمق البحث ودقة الملاحظة هو المفترض في كتاب يصلح للتدريس في مرحلة السطوح العالية ـ التي منها ينتقل الطالب لبحث الخارج ـ خلفاً لما سبقه من الكتب الرفيعة المستوى ، ليكون حلقة في سلسلة التكامل العلمي الذي حصل نتيجة البحث والتمحيص في الأجيال العلمية المتعاقبة .

وهو أمر تتميز به الحوزات الشريفة بما لها من حرية علمية ، وأصالة في الفكر ، وإخلاص في البحث من أجل معرفة الحقيقة والوصول إليها . كما أنه من أسباب الفخر والاعتزاز التي تجب المحافظة عليها وتنميتها أداءً للواجب في بذل الجهد واستفراغ الوسع لمعرفة الحكم الشرعي ، وقياماً بمقتضى الأمانة العلمية ، واحتراماً للعقل والفكر .

والحذر ثم الحذر من التفريط بها رغبة في التيسير والتسهيل والإسراع في صعود المراتب الوهمية الذي قد يجر للسطحية وينتهي بالضحالة العلمية ، ويؤدي بالآخرة للتفريط في أداء الوظيفة والوصول للحكم الشرعي ، وضياع المكاسب العظيمة التي غنمناها نتيجة عدّة قرون من الجد والجهد والتعب والنصب . وتفقد الحوزات بذلك مقامها العلمي الرفيع ، ويكون منا ـ لا سمح الله تعالى ـ بدء العدّ التنازلي بدلاً من الصعود في طريق التطور والتكامل .

وأمـا البـيان والتـعبير فـنرجـو أن نكـون قـد بـعدنا بـه عـن الإغـلاق والاضطراب . غير أن عمق البحث يفرض التعبير العلمي الرصين غير المبتذل . على أن أُلفة الطالب للتعابير العلمية الرصينة تسهّل عليه الانفتاح على الماضي وتيسر له استيعاب الكمّ الهائل من التراث العلمي الذي خلفه لنا علماؤنا الأبرار قدس الله أسرارهم الزكية ، فيستفيد ويفيد منها ، ولا يكون غريباً عليها منفصلاً عنها محروماً من فوائدها وثمراتها .

هذا ما تيسر لنا القيام به بقدر الوسع والطاقة خدمة للحوزة الشريفة التي نعتز بالانتماء إليها ونرجو أن نوفق للمزيد من خدمتها والعمل من أجلها . كما نرجو أن يحفز ذلك الآخرين للمساهمة في أمثال هذا المشروع ، وسدِّ الحاجة في بقية فروع المعرفة .

ونسأل الله سبحانه وتعالى أن يمدّنا وجميع العاملين في الحوزة الشريفة بالتوفيق والتسديد ، مع صلاح النية ، والإخلاص في السعي ، والاستقامة في العلم والعمل ، وتوثق العلاقة معه جلّ شأنه ، لنكون أهلاً لرحمته وموضعاً للطفه وعطفه .

كما نسأله سبحانه أن يعضد الحوزات الشريفة ، ويأخذ بناصرها لأداء وظيفتها على أتمّ الوجوه وأفضلها ، ويدفع عنها كيد الخائنين وبغي الظالمين . إنه أرحم الراحمين وولي المؤمنين ، وهو حسبنا ونعم الوكيل . وما توفيقي إلا بالله عليه توكلت وإليه أنيب .

النجف الأشرف
١٢ جمادى الثانية سنة ١٤١٩هـ

محمد سعيد الطباطبائي الحكيم

وقع في هذا الكتاب الإشارة إلى بعض الأكابر برموز هذا شرحها :

سيدنا الأعظم : الأستاذ الجد السيد محسن الطباطبائي الحكيم قدس سره .

شيخنا الأعظم : الشيخ مرتضى الأنصاري قدس سره .

بعض الأعاظم : الشيخ الميرزا محمد حسين النائيني قدس سره .

بعض الأعيان المحققين : الشيخ أغا ضياء الدين العراقي قدس سره .

بعض المحققين : الشيخ محمد حسين الأصفهاني قدس سره .

شيخنا الأستاذ : الشيخ حسين الحلي قدس سره .

بعض مشايخنا : السيد أبو القاسم الخوئي قدس سره .

بعض المعاصرين : الشيخ محمد رضا المظفر قدس سره .

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين . والصلاة والسلام على أشرف النبيين وخاتم المرسلين محمد وآله الطيبين الطاهرين . ولعنة الله على أعدائهم أجمعين إلى يوم الدين .

تمهيد :

فيه أمران :

الأمر الأول : وقع الكلام من جماعة من أهل الفن في لزوم وحدة موضوع العلم ـ وهو الجامع بين موضوعات مسائله ـ وفي معيار وحدة العلم ، وفي تحديد موضوع علم الأصول خاصة ، وتعريف العلم المذكور وتحديد الغرض منه ورتبته وغير ذلك . وأكثر ذلك خال عن الفائدة المصححة لصرف الوقت . ولعل أهم ذلك وأنفعه الكلام في تعريف علم الأصول ، لما فيه من ضبط مسائله وتمييز مقاصده الأصلية عن المباحث الاستطرادية ، فالأنسب الاقتصار على ذلك .

تعريف علم الأصول

ولا يخفى أن تحديد العلم تابع لسعة الغرض الموجب لتدوينه ، والغرض من تدوين علم الأصول هو تيسير عملية استنباط الأحكام الشرعية ، وتحديد وظيفة المكلف عند الجهل بها مقدمة لامتثالها والخروج عن عهدتها ، ليؤمن العقاب على مخالفتها ، وينال الثواب بموافقتها . وذلك لتعقد عملية

الاستنباط كلما بعُد العهد عن عصور المعصومين (صلوات الله عليهم) بسبب اختلاف الأخبار وظهور الخلاف بين الأصحاب واختفاء كثير من أدلة التشريع .

ومن هنا كان الأنسب تعريف علم الأصول بأنه : (**هو القواعد المقررة ليستعان بها على استنباط الأحكام الشرعية والوظائف العملية الشرعية والعقلية في موارد الشبهات الحكمية**) .

وقولنا : (**القواعد**) جنس يشمل جميع قواعد العلوم . وبه يخرج علم الرجال ، لأنه وإن كان ينفع في الاستنباط ، بل لعل الغرض المهم من النظر فيه في العصور المتأخرة الاستعانة عليه ، إلا أن موضوعات مسائله لما كانت جزئية ـ وهي أفراد الرواة ـ لم تكن نتائج مسائله قواعد ، لتدخل في هذا التعريف .

وقولنا : (**المقررة ليستعان...**) لإخراج مسائل العلوم الأخرى التي لا تنفع في الاستنباط ، أو تنفع فيه من دون أن يكون الغرض من تحريرها ذلك ، بل حررت لأغراض أخرى هي أغراض تلك العلوم ، كجملة من المسائل العقلية والنحوية والصرفية والبيانية ، وكذا ما ينفع في الاستنباط من المسائل غير المحررة في علم أصلاً لوضوحها .

وقولنا : (**استنباط**) يراد به الوصول للمطلوب ، إما بالقطع ، أو بقيام الحجة ، لأن لسان الحجة الحكاية عن الواقع .

وقولنا : (**والوظائف العملية**) لبيان عموم علم الأصول ، للمسائل التي تنفع في تنقيح الوظيفة العملية عند تعذر استنباط الحكم الشرعي أو عند الشك في امتثاله .

وقولنا : (**في موارد الشبهات الحكمية**) يراد به موارد الشك في الكبريات الشرعية وجوداً وعدماً أو سعة وضيقاً . وإنما ذكرنا ذلك لإخراج القواعد الفقهية والعقلية الجارية في خصوص الشبهات الموضوعية الناشئة من

اشتباه الموضوع الخارجي . من دون أن تنفع في الشبهات الحكمية كقاعدتي اليد والفراغ ، وقاعدة الاشتغال عند الشك في الإتيان بالواجب ، حيث لا يرجع إليها الفقيه في مقام استنباط الحكم الشرعي أو تحديد الوظيفة ، وإنما يرجع إليها المكلف في مقام تشخيص الوظيفة الفعلية .

وحيث انتهى الكلام من شرح مفردات التعريف فالمناسب استيفاء الكلام بذكر أمرين :

أولهما : أن الغرض من تأسيس علم الأصول لما كان هو الاستعانة على الاستنباط لم يحتج فيه لتحرير المسائل التي تنفع في الاستنباط إذا كانت محررة في علوم أخرى لأغراض أخرى مع تيسر اطلاع الباحث عليها في تلك العلوم ، ولا سيما إذا كانت تلك العلوم مقدمة رتبة على علم الأصول في البحث ، بحيث ينظر فيها الباحث قبل النظر فيه ، كعلوم النحو والصرف والبيان .

نعم ، لو لم يستوفَ الكلام في تلك المسألة في العلم الذي حررت فيه بالنحو المناسب لعلم الأصول ، أو لم يتيسر للباحث في علم الأصول الرجوع إليها في ذلك العلم ـ لابتنائها فيه على مقدمات لا غرض في استيعابها ـ اتجه تحريرها في علم الأصول بالوجه المناسب للحاجة إليها فيه . ومن هنا أخذ في التعريف المتقدم كون الغرض من تحريرها الاستعانة على الاستنباط لا مجرد كونها نافعة فيه .

ثانيهما : اقتصر القدماء في التعريف على استنباط الأحكام الشرعية ، ولم يتعرضوا لاستنباط الوظائف العملية ، ولازمه كون البحث في الكبريات الظاهرية الشرعية والعقلية التي يستعان بها على تشخيص الوظيفة العملية في ظرف تعذر معرفة الحكم الشرعي أو الشك في امتثاله استطرادياً . وهو لا يناسب أهمية تلك الكبريات بلحاظ الغرض المتقدم لتحرير علم الأصول ،

ولاسيما مع وضوح كون علم الأصول مقدمة لعلم الفقه ، حتى حرر كذلك في كلام جماعة ، وكثير من مسائل الفقه قد تضمن بيان الوظائف المذكورة دون الحكم الشرعي . ولو أمكن إدخال الوظيفة الشرعية في الحكم الشرعي ، فلا مجال لذلك في الوظيفة العقلية . ومن هنا أضيف في العصور المتأخرة إلى استنباط الحكم الشرعي استنباط الوظيفة العملية على نحو ما تضمنه التعريف المتقدم .

بل اقتصر بعض مشايخنا في تعريف علم الأصول على أنه العلم بالقواعد لتحصيل العلم بالوظيفة في مرحلة العمل . ومراده بالوظيفة الأعم من الشرعية والعقلية . وهو وإن كان أخصر فيكون أنسب بالتعريف ، إلا أن ما تقدم أولى ، لما فيه من الإشارة الإجمالية لغرضي العلم ووظيفتي المجتهد . بل المقصود الأصلي هو استنباط الحكم الشرعي ، لأنه المجهول المطلوب ، والاكتفاء بالوظيفة إنما هو عند تعذره ، فلا يحسن إهمال التنصيص في التعريف عليه .

هذا ، وقد اتضح مما سبق أنه لا جامع حقيقي بين المسائل الأصولية ، كما لا جامع بين موضوعاتها ، ليكون هو الموضوع لعلم الأصول ، بل المعيار فيها ما سبق تبعاً للغرض المتقدم ، سواءً كان البحث فيها عن الحجيّة والدليلية ، أم عن الظهور العرفي ، أم الملازمة العقلية ، أم الوظيفة الظاهرية الشرعية أو العقلية ، أم غير ذلك مما يأتي التعرض له إن شاء الله تعالى . وقد أطالوا في ذلك بما لا مجال لمتابعتهم فيه .

منهج البحث

الأمر الثاني : حيث كانت نتائج المسائل الأصولية كبريات تنفع في الاستنباط ، فالكبريات المذكورة على قسمين :

أحدهما : ما يكون مضمونه أمراً واقعياً نظرياً لا يتضمن العمل بنفسه ، وإنما يترتب عليه العمل في بعض الموارد لخصوصية موضوعه أو بضميمة أمر

خارج عنه ، وتنحصر بمباحث الألفاظ ـ التي يبحث فيها عن تشخيص الظهورات اللفظية ومداليل المواد والهيئات الإفرادية والتركيبية ـ ومباحث الملازمات العقلية ، كملازمة الأمر بالشيء للأمر بمقدمته ، والنهي عن ضده .

فإن تشخيص الظهور تنقيح لأمر واقعي مدرك للعرف لا يتقوم بالعمل ، وإنما يترتب العمل على مفاد الظاهر إذا كان عملياً ـ كالأحكام التكليفية ـ وبضميمة ثبوت حجية الظهور .

كما أن الملازمات العقلية أمور واقعية مدركة للعقل ، وحكمه بها نظري لا يتقوم بالعمل ، وإنما يترتب العمل عليها بتوسط إدراك اللازم تبعاً لثبوت الملزوم .

ثانيهما : ما يكون مضمونه عملياً مبتنياً على التعذير والتنجيز المستتبعين للعمل ، وهي مباحث الحجج والأصول العملية الشرعية والعقلية ، لوضوح تقوّم الحجيّة والوظيفة الظاهرية بالعمل ، ويلغو جعلهما شرعاً أو عقلاً بدونه .

ومن ثم يقع الكلام في كل من القسمين على حدة . ولنطلق على الأول **(الأصول النظرية)** لتمحض الكلام فيها في البحث عن إدراك العرف أو العقل . وعلى الثاني **(الأصول المتقومة بالعمل)** . ولكل من القسمين مقاصد مقومة له تكون مبحوثة بالأصل ، وربما يكون له أو لمقاصده بحوث خارجة مناسبة تبحث مقدمة أو خاتمة لها . على ما يأتي في محله إن شاء الله تعالى .

كما أنه ينبغي تقديم علم الأصول بقسميه بمقدمة يبحث فيها عن حقيقة الحكم الشرعي ، الذي حرر علم الأصول لأجل استنباطه ، فهو من مبادئه المهمة التي لمعرفتها الدخل في بعض مباحثه . وقد بحث غير واحد من الأصوليين ذلك في مواضع متفرقة من مباحثه تبعاً للحاجة له ، غير أن بحثه في مقدمة علم الأصول هو الأنسب بعد خروجه عن المقاصد المقومة للعلم

المذكور ، وكونه نافعاً في الكلام في بعض مقاصده .

وينبغي أيضاً إلحاق علم الأصول ـ بقسميه ـ بخاتمة في مباحث الاجتهاد والتقليد التي يبحث فيها عن أقسام الاستنباط ولواحقه وأحكامه مما هو خارج عن علم الأصول ـ الذي يبحث فيه عن مقدمات الاستنباط ـ وله نحو تعلق به .

ونسأله تعالى العون على استيفاء هذا المنهج واستيعابه والتسديد في ذلك ، إنه ولي التوفيق وهو حسبنا ونعم الوكيل .

مقدمة
في حقيقة الحكم الشرعي

الأحكام التي تضمنتها الشريعة المقدسة ويهتم الفقهاء باستنباطها والمكلفون بمعرفتها على قسمين :

الأول : الأحكام التكليفية ، وهي نحو نسبة بين المكلِّف والمكلَّف والفعل ، تقتضي بنفسها الفعل أو الترك بالإضافة إلى المتعلق أو السعة فيهما بنحو تتقوّم بذلك وتلغو مع تعذر أحدهما .

الثاني : الأحكام الوضعية ، وهي ما عدا ذلك من المحمولات التابعة للجعل الاعتباري ـ بالذات أو بالعرض ـ من دون أن يكون لها ما بإزاء في الخارج ، وهي تقوم بمتعلقاتها نظير قيام الأعراض الحقيقية أو الإضافية بموضوعاتها ، سواءً كان متعلقها واحداً ، كالطهارة والنجاسة والحرية ، أم أكثر ، كالملكية والزوجية والولاية .

وهي لا تقتضي بنفسها الفعل ولا الترك ولا السعة فيهما ، بل لابد في ذلك من جعل آخر لحكم تكليفي في طولها ، كحرمة أكل النجس وجواز التصرف في الملك والاستمتاع بالزوجة ووجوب الإنفاق عليها وغير ذلك . ومن ثم لا تتقوم غالباً بالفعل ولا الترك ولا تلغو مع تعذر أحدهما لو كانت مجعولة بنفسها ، حيث يكفي في صحة اعتبارها ورفع لغويته ترتب العمل عليها في

الجملة .

نعم ، يستثنى من ذلك الحجيّة ، لابتنائها على العمل فتلغو بدونه ، إلا أن العمل الذي تقتضيه ليس بالإضافة إلى متعلقها ـ وهو الحجة ـ بل بالإضافة إلى أمر آخر .

وبذلك اختلفت الأحكام الوضعية عن الأحكام التكليفية سنخاً ، وكان المناسب بحث كل من القسمين في مقام يخصه .

نعم ، يشتركان في الكلام في مراتب الحكم ، ومن ثم يأتي التعرض لذلك بعد الفراغ عن حقيقة كل من القسمين تتمة للبحث في هذه المقدمة لمناسبته لمحل الكلام جداً ، ومن ثم يكون الكلام هنا في مقامين وخاتمة .

المقام الأول
في الأحكام التكليفية

وهي ـ حسبما تضمنته الأدلة النقلية وتطابق عليه المتشرعة والعقلاء ـ خمسة ، لأن الحكم إما أن يقتضي الفعل أو الترك ، أو لا ، فالثاني الإباحة ، والأول إما أن يبتني على الإلزام بالفعل أو الترك ، أو لا ، فالأول الوجوب والحرمة ، والثاني الاستحباب والكراهة . ومنه يظهر أن وصفها بالتكليفية يبتني على التغليب ، لأن التكليف مأخوذ من الكلفة الموقوفة على الإلزام .

ومن الظاهر أن الأحكام المذكورة لا تختص بالشارع الأقدس ، بل تكون من غيره من الموالي الشرعيين ونحوهم ممن تجب طاعته شرعاً ، بل الموالي العرفيين ممن يعتمد على سلطانه وقدرته ، بل تكون من غير ذوي القدرة ممن له دالّة على غيره تقتضي إطاعته ، كالرحمية والصداقة والإحسان ونحوها مما ينتزع منه نحو حق . غايته أن الطاعة تجب للشارع الأقدس عقلاً بملاك

الاستحقاق ، وللمولى الشرعي ونحوه بالوجوب الشرعي . وأما لغيرهم فلا تجب ، بل يكون فعلها بدواع أخر ، كخوف الضرر الذي قد يجب دفعه شرعاً ، والوفاء وغيرهما . إلا أن ذلك لا يوجب اختلاف منشأ انتزاعها من قِبَل من تصدر منه ، والذي يكون به قوامها .

وتوضيح ذلك : أن صاحب الحق بالذات ـ وهو المولى الأعظم ـ أو بالجعل أو بالزعم والقهر ، أو بغير ذلك ، إذا خاطب بالأمر والنهي بداعي جعل مقتضاهما محسوباً عليه ومنتسباً إليه ـ بحيث يصح أن يؤتى به لأجله وعلى حسابه بما أنه صاحب تلك الجهة المقتضية للمتابعة ـ كان ذلك الخطاب منشأ لانتزاع المشروعية التي هي أعم من الوجوب والاستحباب ومن الحرمة والكراهة .

وحينئذٍ إن ابتنى الخطاب مع ذلك على جعل السبيل على المخاطب ومسؤوليته بحيث يكون عدم متابعته له خرقاً لها وخروجاً على مقتضاها كان منشأ لانتزاع أحد الحكمين الإلزاميين ، وهما الوجوب والحرمة ، وإن لم يبتن على ذلك بل على مجرد بيان نسبة مقتضى الخطاب للمخاطب ، بحيث يتابع لأجله من دون أن يخل بتلك الجهة ، كان منشأ لانتزاع أحد الحكمين الاقتضائيين غير الإلزاميين ، وهما الاستحباب والكراهة . ومنه يتضح حال الإباحة بالمعنى الأخص فهي الترخيص لبيان عدم اقتضاء الجهة المذكورة للفعل ولا للترك .

ولعله إلى هذا يرجع ما ذكره بعض الأعاظم قدس سره من أن الخطاب بالتكليف يتضمن إيقاع المادة تشريعاً على المكلف ، وما ذكره بعض مشايخنا من أن مفاد الطلب اعتبار كون المادة على ذمة المكلف ، لأن جعل السبيل والمسؤولية يشبه ما ذكراه ، وإلا فما ذكراه من سنخ الوضع المباين للتكليف .

حقيقة الإرادة والكراهة التشريعيتين

هذا ، والظاهر أن الخطاب بالنحو المذكور هو حقيقة الإرادة والكراهة التشريعيتين اللتين شاع في كلماتهم انتزاع الأحكام التكليفية منهما ، كما وقع التعبير عنهما بالإرادة والمحبة والكراهة والبغض لغة وعرفاً وشرعاً . ومن الظاهر أن الإرادة والكراهة تستعملان لغة وعرفاً حقيقة في الحالتين النفسيتين المستتبعتين لتحريك العضلات نحو تحقيق المراد ومنع المكروه ، والمعبر عنهما بالإرادة والكراهة التكوينيتين ، فإطلاق الإرادة والكراهة أيضاً على الإرادة والكراهة التشريعيتين ـ بالمعنى المتقدم ـ إما أن يبتني على الاشتراك اللفظي أو على التوسع والمجاز ، إما بلحاظ مشاركتهما للتكوينيتين في اقتضائهما تحقيق المراد ومنع المكروه ، أو بلحاظ كثرة موارد تبعية التشريعيتين للتكوينيتين ، إذ كثيراً ما تكون التشريعيتان من مقدمات تحقيق المراد أو منع المكروه التكوينيين .

الفرق بين الإرادتين التكوينية والتشريعية

وكيف كان ، فهما مختلفتان سنخاً ، فالحقيقيتان التكوينيتان من الصفات النفسية الحقيقية ، وهما تابعتان لوجود الغرض الداعي لمقتضاهما مما يترتب خارجاً عليه ، والتشريعيتان من سنخ الأمور الاعتبارية المتقوّمة بالجعل الذي هو ـ كسائر الأفعال الاختيارية ـ تابع لإرادة تكوينية متعلقة به تابعة لغرض مترتب على نفس الجعل . ولذا أمكن فيهما أمور..

الأول : تحقق التشريعيتين مع العلم بعدم تحقق مقتضاهما من المكلَّف ـ قصوراً أو تقصيراً ـ مع امتناع ذلك في التكوينيتين .

الثاني : تخلف مقتضاهما عنهما ـ قصوراً أو تقصيراً ـ مع قدرة المكلَّف على تحقيق مقتضاهما بإيصال التكليف وتمكين المكلَّف من مقدمات الامتثال ، وإحداث الداعي له إليه بترغيب وترهيب ، وبتوفيق وهداية منه تعالى ، أو بإقناع ـ ولو بواسطة ـ من غيره . وهو ممتنع أيضاً في التكوينيتين .

الثالث : فرض الإلزام وعدمه في التشريعيتين مع عدم تعقل عدم الإلزام في التكوينيتين إذا أخل بتحقيق المراد ومنع المكروه ، لأن الإرادة والكراهة لما كانتا عبارة عن الشوق والبغض المستتبع لتحريك العضلات لإيجاد المراد ومنع المكروه فالشوق والبغض المذكوران مهما كانت مرتبتهما من الضعف والقوة ـ تبعاً لمرتبة ملاكهما ـ إن بلغا مرتبة تحريك العضلات والسعي لتحصيل المراد ومنع المكروه امتنع الترخيص في مخالفة متعلقهما إذا أخل بتحقيق المراد ومنع المكروه ، وإلا لم يبلغا مرتبة الإرادة والكراهة ، وكانا محض رغبة ونفرة لا تستتبعان السعي لتحصيل متعلقهما ومنعه بالخطاب .

ومن جميع ما ذكرنا يظهر ضعف ما يظهر من غير واحد من كون التشريعيتين من سنخ التكوينيتين ، بل من أفرادهما حقيقة ، وانحصار الفرق بينهما بالمتعلق ، فمتعلق التكوينيتين فعل المريد وترك الكاره بنفسيهما ، ومتعلق التشريعيتين فعل المكلَّف من قبله وتركه ، فإن ذلك ـ مع منافاته للوجدان الصادق في حقيقة التشريعيتين ـ لا يناسب ما سبق من وجوه الفرق الثلاثة .

وكأن منشأ اختلاط الأمر إطلاق الإرادة والكراهة على الأمرين معاً ـ كما أشرنا إليه آنفاً ـ وكثرة موارد تقارنهما عند تعلقهما بفعل الغير بسبب كونه واجداً لمصلحة أو مفسدة تقتضيهما معاً .

لكن التأمل في الارتكازيات وملاحظة الشواهد المتقدمة قاض بعدم تلازمهما ، فضلاً عن اتحادهما ، بل ليس بينهما إلا عموم من وجه موردي ، مع كون التشريعية في مورد الاجتماع معلولة للتكوينية ، بلحاظ أن التكليف من مقدمات وجود المراد ومنع المكروه التكوينيين .

ولابد في مثل ذلك من علم المكلَّف أو احتماله امتثال التكليف ،

واستفراغه الوسع في ذلك بترغيب المكلَّف وترهيبه ونحوهما . كما لابد من عدم الاكتفاء بالخطاب غير الإلزامي إلا مع علمه بتحقق مقتضاه . لما سبق من امتناع التخلف في التكوينيتين مع القدرة ، وامتناع حصولهما مع العلم بالتخلف .

وتنفرد التكوينية فيما لو تعذر تكليف الشخص الذي يراد أو يكره فعله أو لزم منه محذور ، وأمكن حصول الغرض بخطابه إلتماساً أو إرشاداً أو بتكليف شخص ثالث بأن يكلفه أو نحوهما مما يستلزم حصول مقتضاها منه .

كما تنفرد التشريعية في موارد التكاليف الناشئة عن ملاكات في المتعلق لا تقتضي الاهتمام بحفظها من جميع الجهات . وكذا في موارد التكاليف الامتحانية ونحوها مما يكون ملاكه مصلحة في التكليف دون المكلف به ، حيث يكون بالإرادة المذكورة قوام التكليف الذي هو المدار في الداعوية العقلية ، من دون حاجة للإرادة والكراهة التكوينيتين .

ولذا كان التكليف الامتحاني حقيقياً يجب إطاعته حتى لو علم المكلف بحاله ، ولا يكون التكليف صورياً إلا إذا خلا من الإرادة أو الكراهة التشريعيتين ، كما لو كان الغرض من الخطاب إظهار تكليف المخاطب أمام الغير لغرض في الإظهار لا في التكليف ، ولذا لا يجب على المخاطب متابعة الخطاب المذكور لو علم بحاله ، بل قد لا يحسن .

وينبغي التنبيه على أمور..

حقيقة الاستحباب والكراهة

الأول : بناء على ما سبق منا في حقيقة الحكم الاقتضائي الإلزامي وغيره يظهر أن الفرق بينهما ثبوتاً تابع لذاتي الحكمين في مقام الجعل ، فإن الخطاب بكل منهما وإن ابتنى على جعل مقتضاه محسوباً على المخاطِب بما أنه صاحب الجهة المقتضية للمتابعة ، إلا أنه يبتني في الإلزامي ـ مع ذلك ـ على جعل السبيل

بلحاظ تلك الجهة ، وفي غير الإلزامي لا يبتني على ذلك .

ومن الظاهر أن الخطاب لا يخلو عن أحد الوجهين ، ولا دخل للترخيص وعدمه في ذلك . نعم هما لازمان للخصوصيتين المذكورتين . كما قد يكون الترخيص أو عدمه سبباً في إثبات إحدى الخصوصيتين وإحرازها .

ويظهر نظير ذلك حتى ممن بنى على أن الإرادة التشريعية من سنخ الإرادة التكوينية ، حيث يظهر منه أنها تنقسم للإلزامية وغيرها .

لكن صرح بعض الأعاظم قدس سره بأن الخطاب بنفسه موضوع لصدق عنوان الإطاعة الواجبة عقلاً ما لم تقم قرينة على أن مصلحته غير لزومية ، وذلك بورود الترخيص من المولى ، فإذا ورد لم تصدق الإطاعة وكان الفعل مستحباً أو مكروهاً . ومقتضاه تقوم الحكم غير الإلزامي بوصول الترخيص .

وهو غريب ، لوضوح أن إلزامية الحكم وعدمها لا يختصان بأحكام الشارع الأقدس الواجب الطاعة عقلاً ، بل يجريان في أحكام غيره ـ ممن تجب إطاعته أو لا تجب ـ تبعاً لخصوصية في الحكم ، وليس الترخيص وعدمه إلا لازمين لإحدى الخصوصيتين . كيف! ولازم ذلك انقلاب الطلب من الوجوب أو التحريم للاستحباب أو الكراهة بوصول الترخيص ، ولا يظن منهم البناء على ذلك إلا في النسخ الذي لا إشكال في عدم كون ما نحن فيه منه .

وما أبعد ما بينه وبين ما عن بعضهم من إرجاع الاستحباب والكراهة للأوامر والنواهي الإرشادية ، لدعوى منافاة البعث للترخيص في الترك . وإن كان هو ظاهر الضعف أيضاً بعد ما ذكرنا من ابتناء الخطاب بالاستحباب والكراهة على كون مقتضاهما منسوباً للمولى ومحسوباً عليه ، مع وضوح عدم كون الأوامر والنواهي الإرشادية كذلك .

الثاني : مما تقدم تظهر حقيقة الحكم غير الاقتضائي ، وهو الإباحة **حقيقة الإباحة**

بالمعنى الأخص . لكن لا يخفى أن مجرد عدم تمامية ملاك الحكم الاقتضائي في الفعل والترك لا يصحح جعل الحكم المذكور بعد كفاية عدم جعل الحكم الاقتضائي في ترتب أثر الإباحة .

نعم ، قد يحسن عرفاً ذلك لدفع توهم الحظر كما قد يحسن في مورد وجود مقتضي المنع ، تنبيهاً للمقتضي المذكور ، ولإنعام المولى على المكلفين بالتخفيف تشريعاً ، كما هو ظاهر الأدلة في موارد كثيرة .

ومن ثم قد يحسن العمل بالترخيص إذعاناً بالنعمة المذكورة وشكراً لها ، كما قد يشير إليه ما عن تفسير النعماني بإسناده عن علي عليه السلام : «قال : ... وقال رسول الله صلى الله عليه وآله : إن الله يحب أن يؤخذ برخصه كما يحب أن يؤخذ بعزائمه»[1] ، ولا يتحقق ذلك بمجرد عدم المنع فإنه قد يكون لعدم المقتضي .

اللهم إلا أن يقال : هذا إنما يقتضي تشريع الحلّ بالمعنى الأعم ، لكفايته في دفع توهم الحظر ، وفي الامتنان والسعة عملاً ، كما هو ظاهر الأدلة المتضمنة للرخصة والحلّ والإباحة ونحوها ، وأما خصوصية الإباحة بالمعنى الأخص فلا أثر لها في السعة . ولعله لذا لا استحضر ورود دليل يتضمن تشريعها ، بل لا يعهد لفظ مختص بها لغة ، بل ولا عرفاً ، وإنما هي مصطلح للفقهاء في مقام تقسيم الأحكام إلى الخمسة .

ومن هنا لا يبعد عدم جعل الإباحة بالمعنى الأخص ، بل هي حكم منتزع من عدم تشريع الحكم الاقتضائي مع الترخيص أو بدونه .

نعم ، لو كان منشأ الحكم الاقتضائي الإرادة والكراهة الحقيقيتين كان منشأ الإباحة الرضا بالفعل والترك معاً ، وكان أمراً حقيقياً ، كالحكم الاقتضائي . لكن عرفت المنع من ذلك .

---

(١) الوسائل ج : ١ باب : ٢٥ من أبواب مقدمة العبادات ، حديث : ١ .

داعوية الملاك

الثالث : أن التكليف وإن كان تابعاً لفعلية الخطاب به تبعاً لفعلية موضوعه ، إلا أن الظاهر ـ تبعاً للمرتكزات العقلائية ـ أن موضوع الطاعة والمعصية والتقرب والتمرد هو فعلية الغرض ، بمعنى بلوغه مرتبة الداعوية ، بحيث يهتم المولى بحفظه تشريعاً ، وإن لم يكن التكليف فعلياً لوجود المانع من فعلية الخطاب به ، كما في موارد التزاحم . ومن ثم ذكروا عدم جواز تعجيز المكلف نفسه عن امتثال التكليف قبل دخول الوقت فضلاً عما بعده ، كما ذكرنا في مبحث التزاحم عدم جواز فعل ما يؤدي إلى تزاحم التكليفين وتعذر امتثال أحدهما ، مع وضوح أن الباقي مع التعجيز والتعذر ليس إلا الملاك دون التكليف ، وذكروا في مسألة الضد أن سقوط أمر المهم لمزاحمته بأمر الأهم ـ بناء على عدم ثبوت الأمر الترتبي ـ لا يمنع من مشروعية التقرب بلحاظ ملاكه . ويترتب على ذلك ثمرات عملية مهمة أشير إليها في مباحث التزاحم استوفينا الكلام في كثير منها في مسألة الضد ومباحث التعارض .

بل لا إشكال في حسن تحصيل الغرض المذكور مع غفلة المولى عنه ـ لو كان ممن يمكن منه الغفلة ، كما في الموالي العرفيين ـ وكفايته في التقرب إليه . بل لزوم تحصيله لو كان لزومياً ، وعدم صحة الاعتذار بعدم فعلية الخطاب به . نعم ، لا مجال لذلك مع انحصار الغرض بالامتحان ، لأن غفلة المولى مساوقة لعدم فعلية غرضه المذكور ، لتقوم الامتحان بالقصد ، فلا موضوع للامتثال والتقرب حينئذٍ .

رفع الحكم بنحو الرخصة أو العزيمة

الرابع : لما كان الفرق بين الحكم الإلزامي وغيره بزيادة حدّ في الإلزامي يستتبع المسؤولية بالإضافة للجهة التي يبتني الخطاب على ملاحظتها ، مع اشتراكهما في المشروعية والانتساب للمولى ـ كما سبق ـ كان الحكم الاقتضائي غير الإلزامي موجوداً بذاته في ضمن الحكم الإلزامي وإن لم يكن موجوداً بحدّه المميز له ، وحينئذٍ فالمرتكزات العقلائية قاضية بأنه كما يكون للحاكم رفع

الحكم الإلزامي بكلا حدّيه ، بنحو لا تبقى معه المشروعية ، له رفعه بحدّه المميز له عن الحكم غير الإلزامي ، برفع المسؤولية المقتضية للإلزام مع بقاء المشروعية ، فيخلفه الحكم الاقتضائي غير الإلزامي ، لتمامية حدّيه بذلك ، فرفع الإلزام والحكم بالاستحباب أو الكراهة لا يتوقف على رفع مشروعية الفعل أو الترك المقارنة للإلزام ثم تشريعهما مرة أخرى .

وإلى هذا يرجع ما في كلماتهم من التعبير بالرخصة والعزيمة ، حيث يراد بالأولى رفع الإلزام مع بقاء المشروعية ، وبالثانية رفع أصل المشروعية . ومن ثم كانتا من شؤون الأحكام التكليفية .

هذا ، وتشخيص مفاد دليل الرفع وأنه بأي من النحوين تابع لما يستفيده الفقيه من الأدلة .

المقام الثاني
في الأحكام الوضعية

وينبغي تقديم الكلام في حقيقتها بأمور..

الأمر الأول : إن إطلاق الحكم في المقام ليس باعتبار الحكم به شرعاً ، لأن حكم الشارع به مساوق لجعله له ، مع أن الكلام هنا إنما هو في جعل الشارع للأحكام الوضعية ، بل المراد به ما حكم به في كلام أهل الاستدلال أو المتشرعة مما كان تابعاً في الجملة لجعل الشارع ، سواءً كان مجعولاً له أم لازماً لجعله أم غير ذلك .

عدد الأحكام الوضعية

الأمر الثاني : ربما وقع الاختلاف في عدد الأحكام الوضعية ، فقيل : إنها ثلاثة ، وهي السببية والشرطية والمانعية ، وقيل : إنها خمسة ، بإضافة العلية والعلامية ، وقيل : إنها تسعة ، بإضافة الصحة والفساد والرخصة والعزيمة ،

وقيل : إنها غير محصورة ، بل كل ما ليس بحكم تكليفي فهو حكم وضعي . ولا طريق لنا لتحديد المصطلح المذكور بعد عدم الوقوف على مبدئه ومنشئه .

نعم ، حيث كان سبب البحث فيها هو الاختلاف في حقائقها ، وهو لا يختص بما سبق ، فالمناسب تعميم البحث لكل ما ليس بحكم تكليفي ، بل لا بأس بتعميم المصطلح له ـ كما سبق منا ـ تبعاً لعموم الغرض المصحح للاصطلاح ، وهو الخلاف في حقيقة هذه الأحكام . وعلى هذا جرى المتأخرون .

تحديد محل الكلام

الأمر الثالث : الكلام في حقيقة الأحكام الوضعية ليس في تحديد مفاهيمها تفصيلاً ، لعدم تيسر ذلك ، بسبب كثرتها وبساطة مفاهيمها وارتكازية بعضها بالنحو غير القابل للشرح ، مع أنه لا أثر لذلك ، فلو أشير إلى ذلك في بعضها فهو استطراد خارج عن محل الكلام . بل الكلام إنما هو في جعلها شرعاً ، بحيث يكون لها بسبب الجعل الشرعي نحو من الوجود الصالح لأن يترتب عليه الأثر العملي ، لما يترتب على البحث في ذلك من الأثر المهم ، وهو إمكان التعبد بها ظاهراً عند الشك فيها .

ثمرة النزاع في الأحكام الوضعية

وتوضيح ذلك : أن من الظاهر أن المصحح للتعبد الشرعي الظاهري هو ترتب الأثر العملي ، بحيث يكون التعبد منشأ لحدوث الداعي العقلي للعمل ، ويلغو بدون ذلك ، إما لكونه أجنبياً عن مقام العمل كطيران الطير في الجو وغوص السمك في البحر ، أو لمضي وقت العمل ، كما لو شك المكلف بعد أكل الطعام في حرمته ، أو لتعذر العمل ، كما لو شك في حل أكل ما يتعذر أكله .

كما أنه تقرر في مباحث الأصول العملية أنه لابد في العمل الملحوظ في مقام التعبد الظاهري من كونه مترتباً بلحاظ القضايا الشرعية ، من دون توسط أمر خارج عنها ، إما لكون الأمر المتعبد به مجعولاً للشارع ومنشأ لحدوث

الداعي العقلي للعمل بلا واسطة ـ كالأحكام التكليفية ـ أو لكونه موضوعاً ـ في قضية شرعية ـ لحكم شرعي يترتب عليه العمل وإن لم يكن بنفسه مجعولاً للشارع ، كالوقت الذي هو موضوع لوجوب الصلاة .

إذا عرفت هذا ، فيقع الكلام هنا في أن الحكم الوضعي هل له بمفهومه نحو من الوجود الاعتباري مستند للشارع ، ليمكن التعبد الظاهري به نفياً أو إثباتاً بلحاظ كل من العمل المترتب عليه بلا واسطة والمترتب عليه بواسطة حكمه الشرعي ، أو أن له نحواً من الوجود لا يستند للشارع ، فلا يمكن التعبد به إلا بلحاظ العمل المترتب عليه بواسطة حكمه الشرعي ، دون المترتب عليه بلا واسطة ، أو أنه لاوجود له أصلاً يكون به موضوعاً للأحكام الشرعية ، فلا يترتب عليه العمل بنفسه ولا بواسطة الحكم الشرعي ، فلا يمكن التعبد به أصلاً .

الأمر الرابع : قد يعبر في كلام أهل الفن عن المفهوم المتقرر **تارة** : بالأمر الحقيقي . **وأخرى** : بالأمر الاعتباري . **وثالثة** : بالأمر الانتزاعي .

ولا إشكال في المراد بالأمر الحقيقي وأنه عبارة عما له ما بإزاء في عالم التكوين والخارج ، كما أن وجوده يستند لأسبابه التكوينية من دون دخل للجعل التشريعي والاعتباري فيه . ووضوح ذلك يغني عن إطالة الكلام فيه . والمهم إنما هو الكلام في الأمر الاعتباري والأمر الانتزاعي ، حيث وقع في كلام بعضهم الخلط بينهما ، للاشتباه في المفهوم والمصداق ، فلابد من بيان المقوم لكل منهما ، فنقول :

حقيقة الأمر الاعتباري

أما الأمر الاعتباري فهو المفهوم المتقرر عند العرف أو عند الشارع ـ إمضاءً لما عند العرف أو تأسيساً ـ الذي له نحو من الوجود تابع ثبوتاً لجعله تشريعاً ، والبناء عليه ممن بيده الأمر ، ومسبب عنه ، من دون أن يكون له ما

بإزاء في الخارج تكويناً .

ولا معنى مع ذلك لإنكار وجوده ، إذ إنكار وجوده في عالم الاعتبار خلاف الفرض ، وإنكار وجوده في الخارج لا ينافي المدعى .

وبذلك يكون متوسطاً بين الأمر الحقيقي ـ الذي تقدم بيانه ـ والأمر الادعائي المحض الذي لا يكون له تقرر ووجود ـ لا عرفاً ولا شرعاً ـ وراء الادعاء مسبب عنه ، كما في موارد الاستعارات والمبالغات المبنية على العلاقات المجازية ونحوها ، كادعاء أن الرجل الشجاع أسد ، وأن المطلقة رجعياً زوجة ، والمزوجة متعة مستأجرة .

هذا ، وقد يقع الاعتبار في كلماتهم مراداً به مطلق الانتزاع الذهني وإن كان تخييلياً . لكنه لا يحكي عن مصطلح في قبال ما تقدم .

ثم إن الغرض المصحح لاختراع المفهوم الاعتباري والبناء عليه في عالم الاعتبار ، مع عدم التقرر له في الخارج ، هو تنظيم الأحكام والآثار العملية المناسبة له التابعة لمن بيده الاعتبار من شرع أو عرف ، فكما كان له جعل الأحكام كان له اختراع موضوعاتها وتنظيمها .

لكن لا بمعنى تقوم مفهوم الأمر الاعتباري بخصوص بعض الأحكام ، ليلزم ارتفاعه بارتفاعها ، بل بمعنى كون اعتباره لأجل تحديد الموضوع الصالح لها في الجملة وإن لم تجعل .

نعم ، قد يتقوم بعض الأمور الاعتبارية بالعمل ويلغو بدونه ، كالحجية بناءً على أنها من المجعولات الاعتبارية .

حقيقة الأمر الانتزاعي

وأما الأمر الانتزاعي فهو مأخوذ من الانتزاع الذي يراد به استحصال العنوان من الجهة المقومة لمفهومه ، وتشترك في ذلك جميع العناوين ، فالعناوين الذاتية تنتزع من مقام الذات ، والعرضية تنتزع من الذات بلحاظ

طروء العرض عليها ، على اختلاف الأعراض في كونها حقيقية أو اعتبارية ، والإضافية تنتزع من نحو نسبة بين الأطراف ، كالعلية والفوقية والمشابهة وغيرها .

لكن الظاهر ـ كما ذكر غير واحد ـ عدم كون ذلك مراداً لهم على إطلاقه هنا ، بل المراد المناسب للمقام ما يصلح أن يكون قسيماً للأمر الحقيقي والاعتباري ، وهو أحد معنيين .

الأول : ماعدا التكوينيات والاعتباريات من المفاهيم المتقررة في عالمها والتي يستقل العقل بإدراكها وانتزاعها من منشأ انتزاعها ـ حسب ما أودعه الله جلّت قدرته في الإنسان من قوة الإدراك والبيان بصورة عجيبة تذهل المعتبر لا تقف عند حدود الخارجيات التكوينية والاعتباريات الجعلية ـ سواءً كانت من سنخ الجواهر والذوات القائمة بأنفسها ، كالكليات العقلية المجردة ، والعدميات ، والمفاهيم الممتنعة ـ كشريك الباري ـ أم من سنخ الأعراض القائمة بغيرها المحمولة عليه ، كالامتناع والإمكان والجنسية والنوعية ، أم من سنخ النسب القائمة بأطرافها والمنتزعة من خصوصيات تلك الأطراف ، كالعلية والمعلولية والفوقية والتحتية والمشابهة والتناقض والتضاد وغيرها .

وقد ذكر بعضهم أنها ذهنية محضة لا وجود لها إلا بملاحظتها ذهناً .

فإن كان المراد نفي وجودها الخارجي التكويني أو الاعتباري فهو في محله ، غاية الأمر أن منشأ انتزاعها قد يكون موجوداً خارجياً أو اعتبارياً ، كأفراد الكلي التي هي منشأ انتزاع الكلي الطبيعي والعقلي ، وخصوصيات الموجودات التي ينتزع منها التشابه والتضاد وغيرهما من النسب .

وإن كان المراد أن وظيفة الذهن اختراعها من دون أن يكون لها تقرر في الظرف المناسب مع قطع النظر عن اختراعه ـ نظير التخييليات والاعتباريات ـ

فلا مجال للبناء عليه ، لما هو المدرك بالوجدان من عدم انسلاخ عناوينها عن الحكاية ، بل هي حاكية عن مفاهيمها المتقررة ، كما تحكي عناوين التكوينيات والاعتباريات عما يطابقها في عالم الخارج أو الاعتبار ، ولذا لا يكون الذهن مطلقاً في انتزاعها ـ كما في التخييليات والاعتباريات ـ فلا يكون النوع جنساً ولا الفوق تحتاً ولا المعلول علة ولا المتقدم متأخراً ، بل هي تابعة لواقع واحد ليس للذهن التصرف فيه ، وإنما له إدراكه والوصول إليه . وتمام الكلام في المطولات .

الثاني : ما يحكم به في كلام الشارع أو المتشرعة أو يحكم عليه مع أنه في الحقيقة ليس محكوماً به ولا محكوماً عليه ، إما لكون موضوعه منتزعاً في مرتبة متأخرة عن ورود الحكم ، فيستحيل أخذه في موضوع الحكم ، لاستحالة أخذ المتأخر في المتقدم ، كوجوب أداء الفرائض ، حيث لا يصدق عنوان الفريضة إلا في مرتبة متأخرة عن وجوبها ، فلا تكون بمفهومها موضوعاً للوجوب المذكور ، فلابد من كون الحكم المذكور منتزعاً من وجوب ذواتها ـ كالصلاة والصوم والحج ـ لا بما هي فرائض .

وإما لكون المحكوم به أو عليه هو الواقع الخارجي المطابق له بعنوان آخر ، كالغصب الذي قد يحكم عليه بالحرمة ، أو يحكم به على بعض التصرفات ، مع أن موضوع الحرمة ليس هو الغصب بما هو أمر وجودي بمفهومه العرفي الذي هو عبارة عن الاستيلاء على ملك الغير قهراً عليه ، بل هو التصرف في ملك من هو محترم المال بغير طيبة نفسه أو نفس من يقوم مقامه ، فهو موضوع مركب من أمر وجودي ـ وهو التصرف ، واحترام المال ـ وعدمي ـ وهو عدم طيبة النفس ـ ونحو ذلك مما يكون بمفهومه منتزعاً من حكم آخر مجعول للشارع أو موضوع آخر محكوم عليه من قِبَله .

ثم إن الكلام في المقام حيث كان في حقيقة الأحكام الوضعية وأنها

مجعولة أو منتزعة ، فالظاهر أن المراد بكونها منتزعة أحد هذين المعنيين ـ على ما يتضح عند الكلام في ذلك ـ في قبال كونها مجعولة بنفسها بما لها من مفاهيم خاصة .

ويظهر أثر النزاع المذكور في كونها موضوعاً للتعبد الشرعي ، كما يتضح بملاحظة ما سبق في الأمر الثالث في ضابط جريان التعبد المذكور ، حيث إنه بناءاً على كونها مجعولة يتجه التعبد بها بلحاظ آثارها العملية المترتبة عليها بلا واسطة أو بواسطة أحكامها الشرعية ، كما سبق .

أما بناءاً على كونها منتزعة بالمعنى الأول فحيث كان لها نحو من الوجود لا يستند للشارع أمكن التعبد بها بلحاظ آثارها الشرعية ، دون غيرها من الآثار .

وأما بناءاً على كونها منتزعة بالمعنى الثاني فلا مجال للتعبد بها أصلاً بمفاهيمها الخاصة ، لفرض عدم كونها بنفسها مورداً للجعل ولا موضوعاً لحكم مجعول شرعاً ، بل لا يمكن التعبد إلا بمنشأ انتزاعها .

إذا عرفت هذه الأمور فالكلام في حقيقة الأحكام الوضعية يكون في ضمن مسائل..

حقيقة الأحكام الوضعية الواردة في لسان الشارع الأقدس

المسألة الأولى : الظاهر أن الأحكام الوضعية التي أخذت في موضوع الأحكام الشرعية الأخرى ـ كالحرية والرقية والزوجية والملكية والوقفية وغيرها ـ أمور مجعولة للشارع الأقدس تأسيساً أو إمضاءاً لما عليه العرف . لظهور أدلتها في ذلك تبعاً للمرتكزات المتشرعية ، بل العرفية في كثير منها . ولاسيما مع أن كثيراً منها يثبت تبعاً لإنشائه ممن له السلطنة عليه في العقود والإيقاعات ، حيث لاإشكال في أن قصد المنشئ لها إيجادها اعتباراً ، وظاهر أدلة النفوذ والإمضاء الشرعية تنفيذ إنشائه وجعل مقتضاه شرعاً . ومنه يظهر أن جميع مضامين العقود والإيقاعات المعتبرة أحكام شرعية وضعية .

وخالف في ذلك شيخنا الأعظم قدس سره قال في تعقيب حجة القول السابع من أقوال الاستصحاب ـ عند الكلام في حقيقة الصحة والفساد ، بعد أن ذكر أنهما في المعاملات عبارة عن ترتب الأثر وعدمه ـ : «فإن لوحظت المعاملة سبباً لحكم تكليفي ـ كالبيع لإباحة التصرفات والنكاح لإباحة الاستمتاعات ـ فالكلام فيها يعرف مما سبق في السببية وأخواتها . وإن لوحظت سبباً لأمر آخر ـ كسببية البيع للملكية والنكاح للزوجية والعتق للحرية وسببية الغسل للطهارة ـ فهذه الأمور بنفسها ليست أحكاماً شرعية .

نعم ، الحكم بثبوتها شرعي . وحقائقها إما أمور اعتبارية منتزعة من الأحكام التكليفية ، كما يقال : الملكية كون الشيء بحيث يجوز الانتفاع به وبعوضه ، والطهارة كون الشيء بحيث يجوز استعماله في الأكل والشرب والصلاة ، نقيض النجاسة ، وإما أمور واقعية كشف عنها الشارع» .

ولا يخفى أن ما ذكره من أن الحكم بها شرعي وإن لم تكن أحكاماً شرعية مبني على أن المراد من الحكم مجرد الحمل والإسناد الذي هو مفاد القضية وإن كان بداعي الإخبار . كما أن تعبيره بأنها أمور اعتبارية مبني على التوسع في معنى الاعتبار بالوجه الذي أشرنا إليه في ذيل الكلام في تحديد مصطلح الأمر الاعتباري ، ومراده هنا ما يناسب الأمر الانتزاعي بالمعنى الثاني الذي تقدم في أواخر الأمر الرابع .

وكيف كان ، فلا مجال لما ذكره قدس سره بعدما عرفت . على أن كونها منتزعة من الأحكام التكليفية الثابتة في مواردها لا يناسب أخذها في موضوع تلك الأحكام ، على ما تضمنته أدلتها ، لما أشرنا إليه ـ في تحديد المعنى الثاني للأمر الانتزاعي ـ من امتناع كون العنوان المنتزع من الحكم موضوعاً له ، ولا مجال لاحتمال الإشارة بها لما هو الموضوع بعنوان آخر ، لأنه ـ مع مخالفته لظاهر أخذها في أدلة تلك الأحكام ـ موقوف على وجود عنوان ملازم لها خارجاً

مدرك للعرف صالح للموضوعية ، وإلا لزم عدم صلوح الحكم لأن يترتب عليه العمل ، لعدم إدراك موضوعه ، ومن الظاهر أنه لا وجود للعنوان المذكور .

مضافاً إلى عدم اتفاق الأفراد الواجدة لعناوين الأحكام الوضعية ولا أحوالها في الأحكام التكليفية ، واشتراك أكثرمن حكم وضعي في بعض الأحكام التكليفية ، فالزوجية ـ مثلاً ـ لا تقتضي جواز الوطء أو الاستمتاع دائماً ، بل يحرم الاستمتاع بالزوجة حال الإحرام مثلاً ، كما لا تختص به ، بل يشاركها فيه ملك اليمين ، وملك اليمين إنما يقتضي جواز الاستمتاع إذا كان المالك رجلاً والمملوك امرأة بشروط خاصة ، دون بقية الصور ، فلو كان عنوان الحكم الوضعي منتزعاً من الحكم التكليفي لزم اختلاف مفهومه باختلاف الأحكام التكليفية في مورده ، كما يلزم اتحاد مفاهيم الأحكام الوضعية المشتركة في الأحكام التكليفية التي يفرض انتزاعها منها ، مع وضوح بطلان ذلك كله .

وقد اعترف قدس سره بذلك في النجاسة في أول الكلام في النجاسات من طهارته ، قال : «ويظهر من المحكي عن الشهيد في قواعده أن النجاسة حكم الشارع بوجوب الاجتناب استقذاراً واستنفاراً ، وظاهر هذا الكلام أن النجاسة عين الحكم بوجوب الاجتناب . وليس كذلك قطعاً ، لأن النجاسة مما يتصف به الأجسام فلا دخل له في الأحكام . فالظاهر أن مراده أنها صفة انتزاعية من حكم الشارع بوجوب الاجتناب للاستقذار والاستنفار . وفيه : أن المستفاد من الكتاب والسنة أن النجاسة صفة متأصلة يتفرع عليها تلك الأحكام ، وهي القذارة التي ذكرناها ، لا أنها صفة منتزعة من أحكام تكليفية ، نظير الأحكام الوضعية المنتزعة منها ، كالشرطية والسببية والمانعية» .

وأما كونها أموراً واقعية كشف عنها الشارع فهو خلاف المقطوع به في أكثر تلك الأحكام ، حيث لا يشك العرف في تبعيتها حدوثاً وارتفاعاً للإنشاء والجعل من دون أن يكون لها ما بإزاء في الخارج .

حقيقة الطهارة والنجاسة

نعم ، قد يعتد بالاحتمال المذكور في خصوص الطهارة والنجاسة ، لعدم تبعيتهما للإنشاء ليدرك العرف اعتباريتهما ، ولمناسبة ملاكهما للأمر الحقيقي .

لكن منع من ذلك بعض الأعاظم قدس سره مدعياً بداهة أن الطهارة والنجاسة بمعنى النظافة والقذارة من الأمور الاعتبارية العرفية ، ولذا يستقذر العرف والعقلاء بعض الأشياء دون بعض . غايته أن الشارع قد أضاف بعض الأمور لذلك مما لا يستقذرونه ، تخطئة منه لهم في المصداق ، من دون تبديل المفهوم .

ويشكل.. **أولاً** : بأن الاستقذار العرفي يبتني على عدم ملائمة الشيء للنفس لخصوصية فيه يدركها العرف ويكون للعادة والتنفير دخل في ذلك ، ولذا يختلف باختلاف المجتمعات والأفراد والأوقات ، فهو من الأمور الواقعية الإضافية ، لا الاعتبارية الجعلية . بل ما ذكره قدس سره من فرض تخطئة الشارع فيه للعرف لا يناسب كونه اعتبارياً .

وثانياً : بأن التأمل في المرتكزات الشرعية والعرفية قاض باختلاف الطهارة والنجاسة الشرعيتين عن النظافة والقذارة العرفيتين سنخاً ، وأن النجاسة الشرعية بمفهومها تناسب قبح الارتكاب المقتضي للذم ، والقذارة العرفية تناسب عدم الارتكاب لمجرد عدم ملاءمته للنفس ، وليس الاختلاف بينهما ناشئاً من تخطئة الشارع للعرف في المصداق مع اتحادهما حقيقة .

ويناسب ما ذكرنا صحيح زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام : «قال : إن سال من ذكرك شيء من مذي أو ودي وأنت في الصلاة فلا تغسله... فإنما ذلك بمنزلة النخامة ، وكل شيء خرج منك بعد الوضوء فإنه من الحبائل أو من البواسير وليس بشيء فلا تغسله من ثوبك إلا أن تقذره»[1] . لظهوره في إقرار الغسل للاستقذار من دون أن يكون الحكم بعدم نجاسته راجعاً لتخطئة العرف في

---

(١) الوسائل ج : ١ باب : ١٢ من أبواب نواقض الوضوء حديث : ٢ .

استقذاره ورادعاً عن غسله .

فلعل الأولى في تقريب كونهما اعتباريتين ملاحظة بعض النصوص ، كصحيح داود بن فرقد عن أبي عبد الله عليه السلام : «قال : كان بنو إسرائيل إذا أصاب أحدهم قطرة بول قرضوا لحومهم بالمقاريض ، وقد وسع الله عليكم بأوسع ما بين السماء والأرض وجعل لكم الماء طهوراً فانظروا كيف تكونون»[١] . لظهوره في كون مطهرية الماء حكماً امتنانياً تسهيلياً ، ولو كانت الطهارة أمراً واقعياً كشف عنه الشارع لكانت مطهرية الماء تكوينية .

ونحوه في ذلك قوله عليه السلام في الصحيح : «إن الله جعل التراب طهوراً كما جعل الماء طهوراً»[٢] . حيث يلزم حمله على الجعل التشريعي دون التكويني بقرينة السياق ، لأن طهورية التراب تشريعية ، كما يظهر من النصوص[٣] .

وما في رواية جابر في الطعام الذي تقع فيه الفأرة من النهي عن أكله حيث قال السائل : «الفأرة أهون علي من أن أترك طعامي من أجلها . فقال عليه السلام : إنك لم تستخف بالفأرة وإنما استخففت بدينك ، إن الله حرم الميتة من كل شيء»[٤] ، بناءاً على أن المراد بالتحريم النجاسة ، لمناسبتها لمورد الرواية .

على أن ملاحظة اختلاف موارد ثبوتهما تبعِّد كونهما واقعيتين تابعتين لخصوصية مشتركة بين تلك الموارد ، وتقرب كونهما اعتباريتين مجعولتين للشارع تبعاً للملاكات المختلفة وإن لم تكن قائمة بذات النجس ، كالتنفير والحرج ، فماء الاستنجاء طاهر أو لا ينجّس ما أصابه من بين الغسالات المختلفة ـ على المشهور ـ والدم المتخلف في الذبيحة طاهر دون الخارج

---

(١) الوسائل ج : ١ باب : ١ من أبواب الماء المطلق حديث : ٤ .

(٢) الوسائل ج : ١باب : ١ من ابواب الماء المطلق حديث : ١ .

(٣) راجع الوسائل ج : ٢ باب : ٧ من أبواب التيمم .

(٤) الوسائل ج : ١ باب : ٥ من أبواب الماء المضاف حديث : ٢ .

بالذبح ، والشمس تطهر الأمور الثابتة دون المنقولة ، والأرض تطهر باطن القدم والنعل دون غيرهما ، وبعض الأمور تطهر بالتبعية ، والكافر وما يلحق به من أطفاله قد اشتهر القول بنجاستهم عيناً... إلى غير ذلك .

وهناك بعض الأقوال الأخر في الطهارة والنجاسة لا مجال لإطالة الكلام فيها قد يظهر ضعفها بما ذكرنا وبالتأمل فيها . فلتطلب من المطولات .

حقيقة الحكم بالطهارة والحدث

هذا ، ومما ذكرنا في وجه كون النجاسة والطهارة الخبثيتين اعتباريتين يظهر أن الحدث الأكبر والأصغر والطهارة الحدثية المائية والترابية اعتبارية أيضاً ، لأن سبر الأدلة شاهد بتبعيتها للجعل الشرعي ، وبدخل الحرج ونحوه من الملاكات الخارجة عن خصوصية البدن فيها ، كما يظهر مما تضمن طهورية الماء والتراب[١] ، وما تضمن تعليل تخفيف الوضوء بأن الفرائض إنما وضعت على قدر أقل الناس طاقة[٢] ، وما تضمن أن الوضوء حدّ من حدود الله ليعلم من يطيعه ومن يعصيه ، وأن المؤمن لا ينجسه شيء[٣] ، وتعليل عدم وجوب الغسل مما يخرج من الطرفين بأنه شيء دائم لا يمكن الاغتسال منه كلما حصل ولا يكلف الله نفساً إلا وسعها[٤] . بل هو المقطوع به بلحاظ الاكتفاء في أسباب الطهارة بالميسور من ذي الجبيرة ونحوه ، وبما تقتضيه التقية ، وبلحاظ الانتقال للطهارة الترابية عند تعذر المائية وغير ذلك .

حقيقة الحكم بالتذكية

ونظيرها في ذلك التذكية في الحيوان ، للاكتفاء فيها بالميسور في كثير من الموارد ، واعتبار بعض ما يقطع بعدم دخله تكويناً في الحيوان المذبوح ، كالتسمية والاستقبال .

---

(١) راجع الوسائل ج : ١ أبواب الماء المطلق ، و ج : ٢ باب : ٧ من أبواب التيمم .

(٢) الوسائل ج : ١ باب : ١٥ من أبواب الوضوء حديث : ١٣ .

(٣) الوسائل ج : ١ باب : ٥٢ من أبواب الوضوء حديث : ١ .

(٤) الوسائل ج : ١ باب : ٢ من أبواب الجنابة حديث : ٤ .

بقـي شيء

حقيقة الإمـامة والولايـــــة ونحوهما

وهو أنه مما تقدم في أول المسألة يتضح أن الإمامة العامة وإمامة الجماعة وكون الشخص قاضياً والولاية والوصاية والوكالة من الأحكام الوضعية المجعولة شرعاً، لتبعيتها للجعل والاعتبار ممن بيده الاعتبار. بل الأربعة الأخيرة مقتضى مضمون إنشائي، كسائر مضامين العقود والإيقاعات التي عرفت وضوح جعلها شرعاً. ولأخذ الكل في موضوع الأحكام الشرعية، كوجوب الطاعة والمتابعة في أفعال الصلاة وجواز التصرف ونفوذه ونحوها، حيث يكون ذلك شاهداً بتقدمها رتبة على تلك الأحكام، كما تقدم نظيره.

وأما ما يظهر من غير واحد من المفروغية عن عدم كون الإمامة العامة من الأحكام الوضعية، وأنها كالنبوة. فهو كما ترى! إذ لا ينبغي التأمل في تبعيتها للجعل والاعتبار بعد قوله تعالى: ﴿**إني جاعلك للناس إماماً**﴾[1]. والنصوص المتضمنة لذلك.

ولا يمنع من ذلك اعتبار كمال النفس وصفائها بمرتبة عالية فيها، لأنها شرط الأهلية لها، لا مقومة لمفهومها، لتكون من الأمور الحقيقية التكوينية.

وأما النبوة فإن كانت تابعة للجعل والاعتبار على نحو ما يعتبر في الإمامة فالالتزام بأنها من الأحكام الوضعية المجعولة غير عزيز، وإن كانت تابعة لسبب تكويني فلا وجه لقياس الإمامة عليها.

حقيقة الحجية

المسألة الثانية: الظاهر أن الحجية من الأمور الاعتبارية المجعولة بنفسها، كما يظهر من المحقق الخراساني قدس سره، ومرجعها إلى كون الشيء بنحو يصلح لأن يعتمد عليه في إحراز الواقع والبناء عليه في مقام العمل. ولازم ذلك نهوضها بالمعذرية والمنجزية بالإضافة للواقع. ومقتضاهما حكم العقل طريقياً

---

(١) سورة البقرة الآية: ١٢٤.

بوجوب العمل على طبق مؤدى الحجة أو جوازه .

خلافاً لما صرح به سيدنا الأعظم قدس سره وغيره من أن المجعول للشارع هو الحكم الطريقي بوجوب العمل بالطريق أو جوازه مع كون الحجية منتزعة من ذلك من دون أن تكون مجعولة بنفسها .

كيف؟! ولازم ذلك كون الحجية في الأحكام الإلزامية مباينة للحجية في الأحكام الترخيصية ، لاختلاف منشأ انتزاعهما ، فالأولى منتزعة من وجوب العمل بالحجة والثانية منتزعة من جواز العمل بها . مع أن مجرد الأمر بالعمل على طبق الطريق أو جوازه لا يستلزم حجيته ، بل إن كان تعبدياً لمحض احتمال إصابته للواقع ـ نظير الأمر بالاحتياط والترخيص في مورد البراءة ـ لم يكن الطريق حجة ، وإن كان متفرعاً على صلوح الطريق لإثبات مؤداه ، بحيث يعتمد عليه في البناء عليه ، ويكون العمل على المؤدى ، كما يعمل عليه مع انكشافه بالقطع ، كان حجة . وذلك راجع إلى كون الحجية أمراً اعتبارياً يترتب عليه العمل عقلاً .

ويشهد لما ذكرنا التأمل في المرتكزات العقلائية ، فإن اعتماد العقلاء على الحجج التي عندهم في أعمالهم التابعة لأغراضهم الشخصية بعين ملاك اعتمادهم عليها في خروجهم عن التكاليف المولوية الشرعية أو العرفية ، مع وضوح عدم التكليف الطريقي في مورد الأغراض الشخصية ، بل ولا في مورد التكاليف العرفية لو فرض غفلة المولى العرفي عن حجية الحجة أو عن قيامها على التكليف أو على موضوعه ليلزم بمتابعتها . وظاهر حال الشارع الجري على ما عند العقلاء في الحجج العرفية التي يجاريهم فيها ، وكذا في الحجج التعبدية التي يختص بها .

ويناسب ذلك التوقيع الشريف : «وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى

رواة حديثنا ، فإنهم حجتي عليكم وأنا حجة الله»[١] ، لظهوره في جعل الحجية بنفسها بما لها من مفهوم عرفي ، كما هو الحال في سائر ما تضمن عنوان الحجية مما ورد في كلام المعصومين عليهم السلام وعبر عنها في الكتاب المجيد بالسلطان . بل حيث كان المراد من الرجوع لرواة الحديث في التوقيع تطبيق العمل على أقوالهم أو سؤالهم لأجل ذلك كان كالصريح في ترتب العمل على الحجية ، لا أنها منتزعة منه .

هذا ، ويأتي الكلام في حقيقة الحجية التخيرية عند الكلام في مقتضى الأصل في المتعارضين من مبحث التعارض إن شاء الله تعالى .

حقيقة السببية والشرطية ونحوهما

المسألة الثالثة : وقع الكلام بينهم في حقيقة السببية والشرطية والمانعية والرافعية ونحوها مما يرجع إلى مقام العلية والتأثير في وجود الشيء أو عدمه ، وهل أنها من الأحكام المجعولة بالأصل أو بالتبع ، أو منتزعة من خصوصية جعلية أو تكوينية ، ولا كلام فيما لا تعلق له منها بالحكم الشرعي ، ولا بمتعلقه ، بل بالأمور التكوينية ، كسببية النار للإحراق ، حيث لا إشكال في عدم تبعيتها للجعل والتشريع ، بل هي منتزعة من خصوصيات تكوينية ، على ما يتضح بملاحظة ما تقدم في حقيقة الأمر الانتزاعي .

وإنما الكلام فيما له نحو تعلق بالحكم ، حيث يكون تابعاً للجعل في الجملة ، وهو يلحظ :

تارة : بالإضافة إلى نفس الحكم التكليفي أو الوضعي ، كسببية الاستطاعة لوجوب الحج والغسل للطهارة والعقد لمضمونه وشرطية البلوغ للتكليف ونفوذ العقد ، ومانعية الحيض من وجوب الصلاة والإكراه من نفوذ العقد ، ورافعية الضرر للتكليف والطلاق للزوجية .

---

(١) الوسائل ج : ١٨ باب : ١١ من أبواب صفات القاضي حديث : ٩ .

وأخرى : بالإضافة إلى المكلف بـه كشـرطية السـتر للـصلاة ، ومـانعية النجاسة منها ، وقاطعية الكلام لها . وأما السببية والرافـعية للـمكلف بـه فـهي تختلف باختلافه ، فإن كان المكلّف به أمراً تكوينياً كان سـببه تكـوينياً أيـضاً وكانت مسببيته منتزعة مـن خـصوصيتهما التكـوينية ، وإن كـان أمـراً جـعلياً ، كالطهارة المسببة عن الغسل والمرتفعة بالحدث ، فسببية سببه ورافعية رافـعه من صغريات السببية للحكم الشرعي والرافعية له .

ومن هنا يكون الكلام في مقامين :

الكـلام فـي السـببية والشـرطية ونـحوهما للحكم الشرعي

المقام الأول : فيمـا يكون بالإضافة إلى نفس الحكم .

وقد أصر شيخنا الأعظم تَيْرُّ ـ في تعقيب حجة القول السابع من أقـوال الاستصحاب ـ على كونه منتزعاً من جعل الحكم على النحو الخاص من دون أن يكون مجعولاً مستقلاً في قباله ، ولا تابعاً في الجعل له ـ نظير ما قيل من تبعية التكليف الغيري للتكليف النفسي ـ فضلاً عن أن يكون مجعولاً بالأصل ويكون الحكم مجعولاً بتبعه أو منتزعاً منه ، وحكي عن شرح الزبدة نسبته للمشهور ، وعن شرح الوافية أنه الذي استقر عليه رأي المحققين .

وقد استدل عليه بالوجدان ، لأن الحاكم لا يجد من نفسه جعل أمر غير الحكم ، ولا يراد من بيان هذه الأمور لو وقعت في لسان الحاكم أو من ينقل عنه إلا بيان نحو جعل الحكم من دون أن تكون مجعولة بنفسها .

ومع ذلك فقد حكي عن غير واحد البناء على كون السببية مجعولة ، منهم المحقق الأعرجي في شرح الوافية ، مدعياً بداهة اختلاف التكليف عن الوضع وعدم رجوع أحدهما للآخر ، وإن كانا متلازمين في مقام الجعل ، فيكون جعل أحدهما مستلزماً لجعل الآخر بتبعه . قال ـ بعد بيان ذلك ـ : «فقول الشارع دلوك الشمس سبب لوجوب الصلاة ، والحيض مـانع مـنها ، خـطاب وضـعي وإن

استتبع تكليفاً، وهو إيجاب الصلاة عند الزوال وتحريمها عند الحيض، كما أن قوله تعالى: ﴿**أقم الصلاة لدلوك الشمس**﴾[1] و«دعي الصلاة أيام أقرائك» خطاب تكليفي وإن استتبع وضعاً، وهو كون الدلوك سبباً والأقراء مانعاً، والحاصل: أن هناك أمرين متباينين كل منهما فرد للحكم، فلا يغني استتباع أحدهما للآخر عن مراعاته واحتسابه في عداد الأحكام».

وقد جرى على ذلك في الجملة بعض الأعيان المحققين تَيْرُ فذكر أنه بعد انتزاع كل من السببية والحكم من الجعل المتضمن لإناطة الحكم بموضوعه لابد من البناء على كونهما معاً مجعولين بجعل واحد من دون وجه لدعوى كون أحدهما منتزعاً من الآخر.

أقول: جعل الأحكام التكليفية والوضعية إنما يصح بلحاظ الأثر المترتب عليها ـ ولو في الجملة ـ لأنه هو المصحح لاعتبارها عند العقلاء والرافع للغوية جعلها بنظرهم. ومن هنا لا مجال لدعوى اعتبار كل من الحكم والسببية وجعلهما في عرض واحد، لكفاية أحدهما في ترتب الآثار العملية المهمة، بلا حاجة إلى انضمام الآخر إليه. بل لابد من أحد أمور:

الأول: جعل الحكم في طول السببية، نظير ترتب حرمة الاستعمال على النجاسة، حيث يكون كل من الجعلين مورداً للأثر. **الثاني**: اختصاص السببية بالجعل، مع كون الحكم منتزعاً منها من دون أن يكون له وجود اعتباري جعلي مباين لها مستقل عنها أو تابع لها. **الثالث**: العكس.

ولا مجال للأول لعدم ترتب الحكم على السببية الجعلية لا تكويناً ولا تشريعاً، أما الترتب التكويني فلامتناعه بين الاعتباريات، بل هي تابعة لاعتبار من بيده الاعتبار، وأما الترتب التشريعي فلأنه فرع إمكان التفكيك بينهما، وهو

---

(١) سورة الإسراء الآية: ٧٨.

متعذر في المقام بالضرورة .

كما لا مجال للثاني ، لظهور الأدلة ـ طبقاً للمرتكزات ـ في جعل الحكم على النحو الخاص بنفسه . كما أن التكليفي منه هو الموضوع للإطاعة والمعصية بمقتضى المرتكزات العقلائية ، والوضعي منه هو الموضوع للأحكام الشرعية في ظاهر الأدلة . بل لا معنى لجعل السببية دون الحكم بعد كونها نحو نسبة قائمة به وبالسبب .

ومن ثم يتعين الثالث ، وهو اختصاص الحكم بالجعل الاعتباري ، وكون السببية منتزعة منه . لكن لا بمعنى كونها منتزعة من الحكم بنفسه ، بل من الخصوصية القائمة به وبالسبب المستفادة من الكبرى الشرعية المتضمنة لجعله الراجعة لموضوعية السبب له . ومن ثم كانت السببية من سنخ الإضافة القائمة بالحكم والسبب معاً ، نظير العلية في التكوينيات .

ومجرد انتزاعها هي والحكم من الكبرى الشرعية ـ كما تقدم من بعض الأعيان المحققين قدس سره ـ لا يقتضي جعلها اعتباراً مثله ، لما تقدم في الأمر الرابع من أن الإضافات القائمة بالأمور التكوينية أو الاعتبارية ليس لها وجود خارجي أو اعتباري في قبال منشأ انتزاعها ، نعم ، يصح نسبتها للجاعل بلحاظ جعله تشريعاً لمنشأ انتزاعها . كما أنها لا تستفاد من دليل الجعل إلا بلحاظ ذلك .

هذا ، وقد ذكر المحقق الخراساني قدس سره أنه لا مجال لانتزاع السببية ونحوها من الحكم ، لتأخر الحكم عن السبب فكيف يكون منشأ لانتزاع السببية له؟! بل هي تابعة لخصوصية تكوينية في ذات السبب ونحوه اقتضت دخله في التكليف بالنحو الخاص من دون أن تكون تابعة للجعل .

ويندفع بأن المدعى ليس هو انتزاع السببية للسبب من الحكم بما له من الوجود الخارجي الخاص المتأخر رتبة عن ذات السبب والمتفرع على سببيته

له ، بل من نحو الترتب بينه وبين السبب التابع لأخذه في موضوعه في الكبرى الشرعية المتضمنة لجعله ، ومنه ينتزع أيضاً المسببية للتكليف ، نظير انتزاع التقدم والتأخر والعلية والمعلولية للمتقدم والمتأخر والعلة والمعلول من نحو الترتب بينها من دون أن ينافي ذلك ترتبها .

وأما الخصوصية التكوينية التي أشار إليها فهي عبارة عن دخل السبب في ملاك الحكم الداعي لجعله ، وتبعية السببية للخصوصية المذكورة كتبعية الحكم للملاك مما لا إشكال فيه ، إلا أنها ليست محلاً للكلام ، لأنها من سنخ تبعية الشيء لعلته الإعدادية ، ومحل الكلام التبعية التي هي من سنخ تبعية الشيء للمقتضي المؤثر فيه ، ومن الظاهر تبعية السببية بالنحو المذكور للجعل ، كما هو الحال في الحكم أيضاً ، ولا يكفي فيها الملاك ، ولا خصوصية السبب التكوينية ، وقد عرفت أن الجعل منشأ لوجود الحكم اعتباراً ، ولانتزاع السببية من دون أن تكون مجعولة .

وبما ذكرنا يظهر الحال في غير السببية ، كالرافعية والشرطية والمانعية ونحوها مما تقدم ، مما يرجع إلى مقام العلية والتأثير في الشيء ، فإنها في الجعليات تنتزع من خصوصية الحكم المجعول القائمة به وبأطرافه والمستفادة من دليل جعله ، حيث يجري فيها ما تقدم في السببية على نحو واحد .

الكلام في السببية والشرطية ونحوهما للمكلف به

المقام الثاني : فيما يكون بالإضافة إلى المكلف به .

والكلام المتقدم في المقام الأول جار هنا ، فليس المجعول إلا التكليف بالفعل الخاص وهو المقيد بالشرط أو بعدم المانع أو نحوهما ، لأنه مورد الملاك وموضوع الغرض ، وليست شرطية الشرط للمكلف به ومانعية المانع منه إلا من الإضافات المنتزعة من ذلك من دون أن تكون مجعولة في قباله أو بتبعه ، لعدم كونها مورداً للغرض ، ولا موضوعاً لما هو المهم من الأثر ، على ما

يتضح بملاحظة ما سبق .

وقد جرى على ذلك المحقق الخراساني تَتَرُّكُ من دون أن يشير إلى وجه الفرق بين المقامين ، مع وضوح أن الشرطية في المقام أيضاً تابعة لخصوصية تكوينية في ذات الشرط والمانع اقتضت دخلها في ترتب الملاك على المكلف به ، نظير ما تقدم قريباً في المقام الأول .

حقيقة الجزئية

المسألة الرابعة : الظاهر ـ كما صرح به جماعة من مشايخنا ـ أن الجزئية منتزعة من الأمر بالمركب ، من دون أن تكون مجعولة معه لا استقلالاً ولا تبعاً .

وتوضيح ذلك : أن الجزئية والكلية عنوانان إضافيان متقابلان ينتزعان من لحاظ الوحدة بين الأمور المتكاثرة فلا يصدقان مع عدم الكثرة ، ولا مع عدم لحاظ الوحدة بين المتكاثرة .

وتلك الوحدة.. **تارة** : تكون مقوّمة لمفهوم واحد ذي عنوان واحد ، كما في الماهيات المخترعة للعرف العام كالدار والمدينة ، أو الخاص الشرعي كالصلاة والحج ، أو غيره كالكلام باصطلاح النحويين .

وأخرى : تكون مسببة عن اشتراك الأمور المتكاثرة في جهة تجمعها من دون أن يكون لها عنوان خاص بها إلا العنوان المنتزع من تلك الجهة ، كعنوان النافع وما في الصندوق ومملوك زيد .

وحينئذٍ فجزئية الشيء للمأمور به موقوفة.. **أولاً** : على دخل ذلك الشيء في الغرض الداعي للأمر به .

وثانياً : على أخذه في متعلق الأمر في مرتبة سابقة على الأمر ، لما هو المعلوم من سبق متعلق الأمر على الأمر .

وثالثاً : على ورود الحكم بالنحو الخاص المناسب لذلك .

ولا يخفى أن الأمر الأول منشأ لانتزاع جزئية الشيء من موضوع الغرض ، والثاني منشأ لانتزاع جزئيته من متعلق الأمر بذاته ، والثالث منشأ لانتزاع جزئيته من متعلق الأمر بما هو مأمور به .

وحيث كان محل الكلام في المقام هو الثالث ـ لأنه القابل لاحتمال الجعل استقلالاً أو تبعاً لجعل الحكم ، ولأنه مورد الأثر والعمل ـ تعين البناء على انتزاع الجزئية من الحكم على نحو ما تقدم في السببية وأخواتها ، لأنها مثلها من الإضافات التابعة لخصوصية الحكم المجعول .

ولا وجه مع ذلك لما ذكره بعض مشايخنا من جعلها تبعاً لجعل الحكم ، فضلاً عن جعلها استقلالاً .

كما لا وجه لما احتمله شيخنا الأستاذ دام ظله من جعلها أو انتزاعها في رتبة سابقة على الحكم ، ومع قطع النظر عنه . إلا أن يريد منها الجزئية لمتعلق الغرض أو لمتعلق الأمر بذاته ـ لا بما هو مأمور به ـ اللذين عرفت خروجهما عن محل الكلام .

حقيقة الصحة والفساد

المسألة الخامسة : وقع الكلام في حقيقة الصحة والفساد ، وأنهما من الأمور الواقعية ، أو المتأصلة بالجعل ، أو المنتزعة . ومن الظاهر أن الصحة لغة وعرفاً تقابل السقم والمرض ولا تقابل الفساد ، والذي يقابل الفساد هو الصلاح ، فالتقابل بين الصحة والفساد مختص بعرف المتشرعة ـ تبعاً لأهل العلم والاستدلال من الفقهاء والأصوليين ـ ومبني على ملاحظة المناسبة لمعناهما اللغوي والعرفي ، لا جرياً عليه . ومنه يظهر ضعف ما يظهر من جماعة من تطابق معناهما المتشرعي مع المعنى اللغوي والعرفي ، وأنهما بمعنى التمامية وعدمها . بل صرح بعض مشايخنا بأن معنى الصحة لغة تمامية الأجزاء والشرائط ومعنى الفساد عدمها . كيف؟! والمقابل للتمامية لغة وعرفاً النقص لا

الفساد .

وكيف كان فالصحة والفساد إنما ينتزعان بلحاظ ترتب الغرض المهم من العمل الداعي له وعدمه ، لا بمعنى مطابقتهما لهما مفهوماً ، بل بمعنى كون الغرض المذكور معياراً في صدقهما ومصححاً لانتزاعهما ، فالصحة تصدق مع تمامية الأجزاء والشرائط الدخيلة في الغرض المذكور ، والفساد يصدق مع عدم تماميتها ، فلو لم يكن هناك غرض مهم من العمل لم يصدق عليه الصحة والفساد . ومن هنا لا يتصف الإتلاف مثلاً بالصحة بلحاظ ترتب الضمان عليه ، كما لا يتصف الأكل نسياناً من الصائم بالفساد بلحاظ عدم ترتب الإفطار عليه .

ومنه يظهر أن الصحة والفساد أمران إضافيان يختلف صدقهما باختلاف الأعراف تبعاً للاختلاف في الغرض المهم من العمل ، كما نبه له غير واحد . ولعله لذا حكي عن بعض المتكلمين تعريفهما بموافقة الأمر في الشريعة وعدمها ، وعن بعض الفقهاء تعريفهما بإسقاط الإعادة والقضاء وعدمه ، والخلاف بين التعريفين راجع للاختلاف في معيار الصدق ، لا للاختلاف في المفهوم . وإن كان الظاهر عدم اختصاص الغرض المهم للفقيه بإسقاط الإعادة والقضاء ، بل يعم غيره من الآثار الوضعية ، كالطهارة في الغسل ، والتذكية في الذبح ، والزوجية في العقد ، والبينونة في الطلاق ، وغيرها .

هذا ، وحيث عرفت أن الصحة والفساد وصفان للعمل منتزعان بلحاظ تماميته ومطابقته لموضوع الغرض المهم وواجديته لجميع ما يعتبر فيه وعدمها ، فمن الظاهر أن المطابقة وعدمها من الأمور الواقعية التي لا دخل للشارع فيها .

نعم ، ترتب الغرض المهم ـ كسقوط الإعادة والقضاء ـ على موضوعه **تارة** : لا يستند للشارع الأقدس ، بل يكون عقلياً ، كسقوط الإعادة والقضاء في

مورد مطابقة المأتي به للمأمور به الواقعي ، حيث تقرر في محله أن إجزاءه عقلي لا دخل للشارع به ، وليس المجعول للشارع إلا الأمر بموضوع الغرض المذكور .

وأخرى : يستند إليه ، كسقوط الإعادة والقضاء في مورد عدم مطابقة المأتي للمأمور به ، كما في موارد حديث : «لا تعاد الصلاة»[1] ونحوها ، وكترتب مضامين العقود والإيقاعات عليها ، لأن المضامين المذكورة أحكام شرعية لا تترتب إلا بجعل الشارع لها تبعاً لموضوعاتها .

لكن هذا لا يستلزم كون صحة العمل الخارجي في الموارد المذكورة بحكم الشارع بعد ما سبق من ملازمة الصحة لترتب الأثر المذكور وعدم مطابقتها له مفهوماً . نعم ، لو كانت الصحة نفس ترتب الأثر دون التمامية الملازمة له اتجه استنادها للشارع في الثاني . لكنه خلاف ظاهرهم .

خاتمة

مراتب الحكم

صرح المحقق الخراساني قدس سره ـ في مبحث الجمع بين الأحكام الواقعية والظاهرية من حاشيته على الرسائل ـ بأن للحكم مراتب أربع :

الأولى : مرتبة شأنية الوجود ، من دون أن يكون موجوداً أصلاً .

الثانية : مرتبة الوجود الإنشائي من دون أن يبلغ مرتبة البعث والزجر والترخيص فعلاً .

الثالثة : مرتبة فعلية البعث والزجر والترخيص من دون أن يبلغ مرتبة التنجيز .

الرابعة : مرتبة التنجيز المستتبع للعقاب والثواب .

---

(١) الوسائل ج : ٤ باب : ١٠ من أبواب الركوع حديث : ٥ .

ويظهر من بقية كلامه أن المراد من المرتبة الأولى ما إذا تم المقتضي لإنشاء الحكم مع وجود المانع منه أو فقد شرطه قال: «كما لا يبعد أن يكون كذلك قبل بعثته ﷺ». ولعله لذا نسب له ﷺ جعل المرتبة الأولى مرتبة الاقتضاء.

كما يظهر منها ومن بعض كلماته الأخر ـ ومنها ما في مبحث الواجب المشروط من الكفاية ـ أن المراد من المرتبة الثانية ما إذا حصلت العلة التامة للإنشاء ـ لتمامية الملاك في المتعلق ـ فحصل الإنشاء، إلا أن الحكم لا يكون فعلياً لوجود المانع من فعلية البعث والزجر والترخيص، لعدم استعداد الناس له، حيث يلزم معه تشريع حكم آخر تابع لمصلحة فيه لا في المتعلق، وأن منه الواجب المشروط قبل تحقق شرطه، والأحكام في أول البعثة قبل ظهورها تدريجاً، والأحكام المودعة عند الحجة(عجل الله فرجه) التي يكون هو المظهر لها.

لكن فرض عدم وجود الحكم أصلاً في المرتبة الأولى لا يناسب عدها من مراتبه، بل غاية ما ينبغي عدها من مراتب ملاكه. كما أن التنجز ـ الذي ذكره في المرتبة الرابعة ـ وإن كان من شؤون الحكم الفعلي، إلا أنه من لواحقه الخارجة عنه، التي لا دخل لجعل الحكم فيها، بل هو تابع لسبب التنجيز الذي هو عبارة عن وصول الحكم، أو كون الجهل به غير معذر عنه، وهو متأخر رتبة عن الحكم تأخر مقام الإثبات عن مقام الثبوت، فلا وجه لعدّه من مراتبه أيضاً.

وأما ما ذكره في المرتبة الثانية من فرض إنشاء الحكم من دون بعث وزجر وترخيص فعلي، فهو ـ مع اختصاصه بالأحكام التكليفية ـ غير متعقل، لأن منشأ انتزاع الأحكام التكليفية ليس إلا البعث والزجر والترخيص على النحو المتقدم، وبدونها لاوجود له. مع أن الملاك ما لم يبلغ مرتبة الفعلية بحيث ينبغي للمكلف استيفاؤه لا يصلح لتشريع الحكم على طبقه، بأي مرتبة

فرضت ، لعدم الأثر للحكم المذكور بعد عدم ترتب العمل عليه ، وعدم كونه موضوعاً للتنجيز ولا للطاعة والمعصية ، لاختصاصها بالحكم الفعلي ، كما اعترف به في مبحث القطع من الكفاية .

وأما ما قد يتردد في كلمات أهل الاستدلال في مقام الجمع بين الأدلة من حمل الدليل في بعض موارد إحراز الملاك مع وجود المزاحم أو المانع من فعلية الحكم على الحكم الاقتضائي . فلا مجال لحمله على جعل حكم اقتضائي يعم ثبوتاً حال وجود المزاحم للملاك أو المانع من تشريع الحكم ، بل لابد من رجوعه إلى حمل الدليل ـ إثباتاً ـ على أن العنوان الذي تضمنه يقتضي تشريع الحكم الفعلي في مورده مطلقاً ـ تبعاً لعموم الملاك ـ لولا الابتلاء بالمزاحم أو المانع ، في مقابل ما إذا كان قاصراً عن ذلك في بعض موارده تخصيصاً لعدم إحراز الملاك رأساً . وهو في الحقيقة اقتضاء الحكم لا حكم اقتضائي .

وأما الواجب المشروط قبل تحقق شرطه فظاهر أدلته أنه غير تام الملاك ولا الموضوع ، بل لا يتم الملاك والموضوع إلا بتحقق الشرط . ويأتي بعض الكلام فيه . وأما الأحكام قبل البعثة أو في أول أزمنتها فهي ليست أحكاماً حقيقية ولا مجعولة ، غاية الأمر أنها أحكام اقتضائية بالمعنى المتقدم .

كما أن ما تضمنته بعض النصوص من اختصاص الحجة(عجل الله فرجه) ببعض الأحكام ، وأنه هو المظهر لها ، محمول إما على تشريع الأحكام المذكورة قبل ذلك معلقة على موضوعات لا تتحقق إلا بظهوره عليه السلام ، أو على تشريعها بعد ظهوره مأخوذة من النبي صلى الله عليه وآله من العلم الذي أودعه عند أهل البيت عليهم السلام أو من العلم الحادث الخارج عنه صلى الله عليه وآله بعد وفاته للأئمة عليهم السلام حتى

ينتهي إلى إمام العصر على ما تضمنته بعض النصوص[١] ، لتكون من جملة شريعته المقدسة ، كي لا ينافي ما تضمن بقاء شريعته ﷺ وأن حلاله حلال إلى يوم القيامة وحرامه حرام إلى يوم القيامة .

وبالجملة : لا وجود للحكم إلا في مرتبته الفعلية التي بها يكون الحكم التكليفي موضوعاً للطاعة والمعصية والعقاب والثواب ، ويكون الحكم الوضعي موضوعاً للآثار الشرعية .

وأشكل من ذلك ما ذكره ـ في ذيل ما تقدم من حاشيته على الرسائل ـ من أن الحكم المشترك بين الكل والذي يشترك فيه العالم والجاهل هو الحكم بالمرتبتين الأوليتين ، وأما بالمرتبتين الأخيرتين فهو يختلف باختلاف الأزمان والأحوال والأشخاص ، مدعياً إمكان دعوى الإجماع والضرورة على ذلك . إذ فيه : أن حقيقة الحكم هو الحكم الفعلي الذي ذكره في المرتبة الثالثة ، فعدم اشتراكه بين العالم والجاهل عين التصويب الباطل بالنصوص والإجماع ، بل الضرورة من المذهب .

نعم ، موضوع الحكم الفعلي **تارة** : يكون فعلياً ، فيشرِّع الحكم بلسان القضية المنجزة الخارجية . **وأخرى** : لا يكون فعلياً ولو في حق بعض المكلفين ، فيشرِّع الحكم بلسان القضية التعليقية أو الحقيقية ، كما هو حال أحكام التشريعات العامة ، وقد يعبر عن الحكم حينئذٍ بالحكم الإنشائي .

ولا إشكال في كفاية الإنشاء بالنحو الثاني في صدق تشريع الحكم . ومن ثم أمكن ورود النسخ عليه .

وإنما وقع الكلام بينهم في أن التشريع بالنحو المذكور هل يكفي في

---

(١) راجع الكافي ج : ١ ص : ٢٥٣ ـ ٢٥٥ . وبحار الأنوار ج : ٢٦ ص : ١٨ باب : ٣ من أبواب علومهم عليهم السلام من كتاب الإمامة .

جعل الحكم ووجوده وفعليته وإن لم يتحقق موضوعه في الخارج ، ولا يترتب على تحقق الموضوع إلا داعوية الحكم عقلاً وترتب العمل عليه ، أو لا بل يتوقف جعل الحكم ووجوده وفعليته على تحقق موضوعه في الخارج ، ولا فائدة لإنشاء الحكم وتشريعه بالنحو المذكور إلا ضبط موارد الحكم الفعلي وبيان أن المدار فيها على تحقق موضوعه . والظاهر الثاني على ما يأتي عند الكلام في استصحاب الحكم عند الشك في نسخه إن شاء الله تعالى . وعلى كل حال ليس للحكم إلا وجود حقيقي واحد تابع إما للإنشاء أو لتحقق الموضوع ، وهو الحكم الفعلي لاغير .

هذا ما تيسر لنا ذكره في حقيقة الحكم الشرعي . ويأتي بيان حقيقة الحكم الظاهري والطريقي عند الكلام في إمكان التعبد بغير العلم في أوائل مباحث الحجج إن شاء الله تعالى .

ويقع بعد ذلك الكلام في المباحث الأصولية بقسميها . ونستمد من الله عزوجل العون والتسديد ، وهو حسبنا ونعم الوكيل .

القسم الأول
في الأصول النظرية

وهي تنحصر ـ كما سبق ـ بمباحث الألفاظ ومباحث الملازمات العقلية ، وحيث كان البحث في كل منهما يختلف عن البحث في الآخر سنخاً كان المناسب بحث كل منهما في باب يخصه ، فيقع الكلام هنا في بابين :

الباب الأول
في مباحث الألفاظ

وهي التي يبحث فيها عن ضوابط تشخيص الظهورات الكلامية ، لتنقيح صغريات كبرى حجية الظهور ، التي يأتي الكلام فيها في القسم الثاني من علم الأصول إن شاء الله تعالى ، ولا يترتب عليها العمل إلا بضميمة الكبرى المذكورة .

تمهيد

حيث كان تشخيص الظهورات متفرعاً على دلالة اللفظ على المعنى ، كان المناسب التعرض لبعض المباحث اللغوية الدخيلة في دلالة اللفظ على المعنى أو المناسبة لها مقدمة للكلام في هذا المقام ، ولاسيما مع عدم استيفاء البحث عنها في علوم اللغة ليستغني به الباحث في علم الأصول عن ذكرها هنا . وذلك بذكر أمور..

الأمر الأول : في حقيقة الوضع

من الظاهر أن دلالة اللفظ على المعنى تبتني.. **تارة** : على أداء اللفظ للمعنى بنفسه بلا توسط عناية في البين .

وأخرى : على عناية وتوسع خارجين عن حقيقة المعنى . والاستعمال في الثاني مجازي أو نحوه مما يجري عليه أهل الاستعمال ، وليس هو فعلاً مورداً للكلام . وأما في الأول فهو حقيقي ، وهو متفرع على علاقة خاصة بين اللفظ والمعنى تصحح نسبة أحدهما للآخر ، فيقال : هذا معنى اللفظ ، وهذا المعنى لفظه كذا .

ولا إشكال في عدم تبعية هذه العلاقة لذات اللفظ والمعنى ، وإن كان قد يوهمه ما قيل من أن دلالة اللفظ على المعنى طبعية ، إذ لا يظن بأحد الالتزام بظاهر ذلك مع ظهور وهنه باختلاف اللغات ، وتوقف فعلية الدلالة على العلم بمعنى اللفظ لغة ، وتبدل معنى اللفظ في اللغة الواحدة باختلاف الأزمنة . بل العلاقة المذكورة تابعة لأمرين :

تقسيم الوضع إلى تعييني وتعيني

الأول : كثرة الاستعمال في المعنى ولو بقرينة وعناية حتى يبلغ مرتبة تستغني إرادته منه عن العناية والقرينة ، ويصلح اللفظ لأداء المعنى بنفسه .

الثاني : تعيين اللفظ للمعنى ممن يتعارف قيامه به ومتابعته فيه ، كوليّ الطفل ، ومخترعي المفاهيم كأصحاب الفنون في مصطلحاتهم المتعلقة بفنونهم ونحوهم . وهو المسمى بالوضع التعييني ، في قبال الأول الذي يطلق عليه الوضع التعيني ، لاشتراكهما في الفائدة ، وهي العلاقة المصححة للاستعمال . وإلا فالوضع الذي هو من مقولة الفعل مختص بالتعييني ، وعمومه للتعيني يحتاج إلى عناية .

ثم إن الظاهر أن الوضع التعييني يتضمن جعل نسبة الاختصاص بين

اللفظ والمعنى اعتباراً نظير ما يحصل عرفاً بسبب كثرة الاستعمال . وأما البناء على إطلاق اللفظ وإرادة المعنى من دون عناية وقرينة ، فهو متفرع على الوضع لا مقوم له . وكذا الاستعمال بالنحو المذكور . فهما كالتصرف المتفرع على الملكية والمترتب عليها من دون أن يكون مقوما لها .

وقد أطال مشايخنا في المقام بما يضيق المجال عن استقصائه ولا سيما مع عدم وضوح الفائدة في ذلك .

نشوء اللغة

هذا ، والظاهر أن الوضع التعييني يختص بمثل الأعلام الشخصية والمفاهيم المخترعة مما كان أمر وضع اللفظ له بيد شخص أو أشخاص قليلين ، حيث يدرك من بيده أمرها الحاجة لتعيين لفظ يخصها ، فيختار اللفظ المناسب بنظره .

وأما المفاهيم العامة التي يتساوى فيها الناس والتي عليها مدار اللغات فمن البعيد جداً أن يكون وضع الألفاظ لها تعيينياً ـ وإن كان قد يوهمه شيوع التعبير بالواضع عند التعرض لشرح حقيقة الوضع أو تحديد المفاهيم ـ لتعذره عادة في حق شخص واحد أو مجموعة قليلة من الناس بعد كثرة المعاني الأفرادية والتركيبية وتشعبها ، ولعدم معروفية من له الأهلية لأن يقوم بذلك ويتابعه فيه الكل ، ولذا لم ينقل ذلك في التواريخ مع أهميته جداً .

ومثله تصدي كل من يبتلى بمعنى لوضع لفظ يخصه فيتابع فيه حتى تكاملت اللغة تدريجاً ، لوضوح غفلة الإنسان في عصوره الأولى عن فائدة الوضع ، ولا همَّ لمن يبتلى بالمعنى حينئذٍ إلا بيانه وتفهيمه ولو بمعونة القرائن . على أنه لا منشأ لإلزام الآخرين بمتابعته ، بل لا يتيسر تبليغهم به حين وقوعه ليتابعوه بعده فيه .

وأما تعدد الواضع للمعنى الواحد بسبب تعدد المبتلين بالمعنى قبل

ظهور اختصاص لفظ به ، فهو يستلزم كثرة الاشتراك ، واختلاف الذين يبتلون بالمعنى عادة في الحدود المأخوذة في المفهوم ، ونحو ذلك مما يوجب ارتباك اللغة كثيراً .

ومن هنا قرب شيخنا الأستاذ دام ظله كون تلك الأوضاع تعينية وأن مبدأها الاستعمال بصورة بدائية ـ ولو بمعونة القرينة ـ من دون تحديد دقيق للفظ ولا للمعنى ، تبعاً للحاجة ، وإعمالاً لملكة البيان التي فطر الله تعالى الإنسان عليها ، نظير تعابير الطفل في أول نطقه حيث يتكامل بتكامل الإنسان ويدخله التحسين والتطوير حتى تستقر اللغة وتشيع بين مجموعة من الناس .

لكن الإنصاف أن ذلك وإن كان مناسباً لطبيعة الإنسان في التدرج والتكامل ، إلا أنه يحتاج لزمان طويل ، وهو لا يناسب الآيات والنصوص الكثيرة المتضمنة لكلام الله سبحانه وتعالى مع آدم وحواء ، وكلامهما معه في مبدأ الخلقة ، والمحاورة بينهما وبين الملائكة والشيطان ، والمحاورة فيما بينهما ، وبينهما وبين ذريتهما ، وبين ذريتهما أنفسهم ، حيث يظهر منه تكامل البيان من أول الأمر ووجود لغة كافية في أداء المقاصد .

ومن هنا كان الظاهر أن الله ـ جلت قدرته وعظمت نعمته ـ قد ساعد الإنسان في مبدأ الخلقة ، فألهمه وهداه إلى النطق بمجموعة من الألفاظ وبتراكيب وهيئات مختلفة بحيث يسد حاجته ويستوفي أغراضه ، فتكلم بها بطبعه من دون أن يلتفت لعدم مسبوقيتها بالوضع ، وجرى عليها حين أدرك قضاء مآربه بها . وبذلك تكونت اللغة الأولى ، ثم خضعت بعد ذلك لنظام التغيير والتبديل والتحسين والتطوير والتكامل فتوسعت تبعاً لتجدد الحاجة ، وربما تشعبت اللغات منها ، كما ربما يكون تعدد اللغات بفيض منه تعالى دفعي إعجازي ، كما قد يظهر من بعض النصوص . وإلى هذا قد يرجع القول بأن الواضع هو الله تعالى ، وإلا كان مردوداً على قائله .

والظاهر أن سنته تعالى مع الإنسان على نحو ذلك في جميع أموره وضروراته في معاشه ومعاده ، ولم يكله إلى نفسه ليكون بدائياً في كل شيء .

ومن هذا يتضح بأن ما قد يقع منا من التعبير بالوضع أو بالواضع ليس إلا لمجاراتهم أو لضيق التعبير ، مع أن المقصود نتيجة الوضع ـ وهي العلاقة الخاصة بين اللفظ والمعنى ـ وإن لم تستند لكثرة الاستعمال ، فضلاً عن أن تستند لوضع تعييني من واضع خاص .

الأمر الثاني : في أقسام الوضع

ما سبق من تقسيم الوضع إلى التعييني والتعيني إنما هو بلحاظ اختلاف خصوصيته في نفسه واختلاف منشأ العلاقة بين اللفظ والمعنى .

وقد قسموه تقسيمين آخرين بلحاظ متعلقيه وهما الموضوع ـ من لفظ ونحوه ـ والمعنى الموضوع له ، اللذين بهما تقوم إضافة الوضع .

تقسيم الوضع إلى شخصي ونوعي

الأول : تقسيمه بلحاظ الموضوع ـ من لفظ ونحوه ـ إلى الوضع الشخصي والنوعي .

وتوضيحه : أن من الظاهر أن الموضوع دائماً ليس هو اللفظ الشخصي الملفوظ للواضع في التعييني وللمستعمل في التعيني ، لتصرمه ، بل هو الكلي المنطبق على ما لانهاية له من الأفراد المتماثلة . وإرادته حين الوضع التعييني تبتني على إطلاق اللفظ وإرادة نوعه . ومن هنا كان التقسيم المذكور محض اصطلاح .

ولعل المعروف بينهم في تحديد الاصطلاح المذكور أن وضع الهيئات الأفرادية ـ كهيئات الجمع والمشتقات ـ والهيئات التركيبية ـ كهيئات الجمل والإعراب والإضافة ـ نوعي بلحاظ عدم أخذ خصوص مادة فيها ، وصلوحها للمواد والمفردات المختلفة . كما أن وضع الجوامد والحروف ومواد

المشتقات شخصي .

ولعل الوجه في ذلك أن نسبة الهيئة للمادة لما كانت نسبة العرض للموضوع ـ كما هو الحال في نسبة معنى الهيئة لمعنى المادة أيضاً ـ كان المنظور الأصلي هو المادة ، وكان المعيار في الوحدة والتعدد عليها ، وكان تعددها في الهيئة الواحدة موجباً لكون وضع الهيئة نوعياً ، بخلاف تعدد الهيئات في المادة الواحدة ، فلا يلتفت إليه ليكون وضع المادة نوعياً ، بل هو كتوارد الهيئات التركيبية على المفردات حيث لا يوجب كون وضع المفردات نوعياً .

وهذا كاف في صحة التقسيم المذكور بعد أن لم يكن حقيقياً ، بل محض اصطلاح ، كما سبق .

تقسيم الوضع بلحاظ المعنى الموضوع له إلى عام وخاص

الثاني : تقسيمه بلحاظ المعنى الموضوع له . وذلك أنه لابد للواضع من تصور المعنى الموضوع له عند إرادة وضع اللفظ . وحينئذٍ إن تصور معنى عاماً صالحاً للانطباق على أفراد كثيرة .

فتارة : يضع اللفظ له على عمومه ، بحيث يحكي اللفظ عن القدر المشترك بين الأفراد ، دون الخصوصيات الفردية لكل منها .

وأخرى : يضع اللفظ لأفراد ذلك المعنى بخصوصياتها الفردية المتباينة ، بحيث يحكي اللفظ عن كل من تلك الخصوصيات المتباينة الداخلة تحت ذلك المعنى العام على نحو البدل . ويكون فائدة تصور المعنى العام حين الوضع جعله معياراً لأفراده بخصوصياتها وطريقاً لضبطها .

وبلحاظ عموم المعنى المتصور في القسمين معاً يسمى الوضع عاماً ، إلا أنه في القسم الأول يكون المعنى الموضوع له عاماً أيضاً ، وفي الثاني يكون الموضوع له خاصاً .

وإن تصوَّر الواضع حين الوضع معنى خاصاً لا تكثر فيه ، فلا ريب في أن

له الوضع له بخصوصيته . وحينئذٍ يكون الوضع خاصاً والموضوع له خاصاً أيضاً ، لخصوص كل من المعنى المتصور حين الوضع والمعنى الموضوع له .

ولا مجال معه للوضع لمعنى عام ، لأن الخاص يصلح للدخول تحت مفاهيم عامة كثيرة ، فلا يمكن الإشارة به لخصوص أحدها إلا بتجريده من الخاص ولحاظه بنفسه بما له من حدود مفهومية ، ثم الوضع له ، فيدخل في القسم الأول .

وعلى هذا تكون الأقسام الممكنة ثلاثة :

الأول : الوضع العام والموضوع له عام . واللفظ معه يحكي عن المعنى العام على عمومه .

الثاني : الوضع العام والموضوع له خاص . واللفظ معه يحكي على نحو البدل عن كل فرد من أفراد المعنى العام المتكثرة بما له من خصوصية مميزة .

الثالث : الوضع الخاص والموضوع له خاص . واللفظ معه لا يحكي إلا عن خصوصية شخصية واحدة .

وبلحاظ مميزات الأقسام الثلاثة يمكن فرضها جميعاً في موارد الوضع التعيني الذي لا يستند فيه لواضع خاص . إذ على ذلك الوجه يمكن أيضاً فرض اختصاص اللفظ بالمعنى وحكايته عنه على أحد الوجوه الثلاثة ، وبالأنحاء المميزة لبعضها عن بعض ، وإن لم يكن هناك واضع قد تصور معنى عاماً أو خاصاً عند إرادة الوضع .

الأمر الثالث : في المعنى الحرفي

حيث سبق بيان أقسام الوضع بلحاظ المعنى الموضوع له ، فلا إشكال في وقوع الوضع العام والموضوع له العام ، كما في أسماء الأجناس . وكذا الوضع الخاص والموضوع له الخاص ، كما في الأعلام الشخصية . وإنما الكلام في

وقوع الوضع العام والموضوع له الخاص ، حيث ذهب جماعة إلى أن منه وضع الحروف وما ألحق بها من أسماء الإشارة والموصولات والضمائر والهيئات . وليس التقسيم المذكور إلا مقدمة لتحقيق حالها . وقد اختلفوا في حقائق مفاهيمها وفي عمومها وخصوصها ، وكثر النقض والإبرام في ذلك بما يضيق المجال عن تعقيب كلماتهم فيه ، ولا سيما مع كون مفاد الحروف ارتكازياً ، حيث قد يصعب الاستدلال في الارتكازيات . فلنقتصر على ما لابد منه في بيان ذلك ، فنقول :

الأقوال في معاني الحروف

عمدة الأقوال في معاني الحروف وما ألحق بها ثلاثة :

الأول : أنها إخطارية ، بمعنى أنها مفاهيم متقررة في أنفسها مع قطع النظر عن مقام الاستعمال ، ولا يكون الاستعمال فيها إلا بعد خطورها في الذهن وإدراكها ، كالمفاهيم الإسمية . كما أنها عامة صالحة للانطباق على كثيرين . ولا فرق بينها وبين المفاهيم الإسمية إلا أنها آلية لا تصلح إلا للربط بين المفاهيم الإسمية ـ التي تقوم بها النسب ـ والمفاهيم الإسمية استقلالية لا تصلح للربط ، بل تكون أطرافاً للنسب .

الثاني : أنها إخطارية آلية أيضاً ، إلا أنها جزئية لا تحكي إلا عن خصوصيات النسب .

الثالث : أنها إيجادية بمعنى أنها موجدة للنسب الرابطة في مقام الاستعمال ، من دون أن يكون لها معان ذات واقع متقرر في نفسه ـ مع قطع النظر عن الاستعمال ـ يكون محكياً بها . وعليه لابد من كون معانيها جزئية ، إذ لا وجود في الخارج للكلي .

المختار في المعنى الحرفي

إذا عرفت هذا ، فالأظهر في الجملة هو الثالث ، وتوضيح ذلك : أنه لا إشكال في أن جملة من الحروف ذات معان إيجادية تتحقق باستعمالها من دون

أن يكون لها تقرر مع قطع النظر عن الاستعمال ، كحروف وهيئات التمني والترجي والنداء والاستفهام والطلب بأنواعه والنهي والإضراب ونحوها ، فكما يكون هناك أمر نفسي يطابق هذه الأمور أو يقاربها يكون لها وجود كلامي بأدواتها المعهودة ، وليس الأمر النفسي المذكور محكياً بهذه الحروف على نحو حكاية المعنى باللفظ الموضوع له ـ الذي يكون المعنى مدلوله المطابقي اصطلاحاً ـ بل هو داع لإيجاد مضامينها في عالم التلفظ والكلام . كما أنه قد يكون داعياً لوجودها في عالم الإشارة ، كما لو حرك المستفهم بيده مثلاً بداعي الاستفهام .

ولذا لا يلزم الكذب من الإتيان بها لإيهام تحقق ما يناسبها في النفس مع عدم تحققه ، كما لا يكون الإتيان بها بداع آخر ـ كالاستفهام بداعي التوبيخ أو التقرير ـ بقرينة مجازاً .

وعليه لا يكون المراد بوضع هذه الحروف للمعاني المذكورة هو الحكاية بها عن هذه المعاني ، نظير وضع الأسماء لمسمياتها ، بل إيجادها في عالم الكلام والبيان بها ، نظير وضع المطرقة للطرق ، والسكين للقطع ، والسيارة للنقل ، غايته أن وضع هذه الأدوات للأغراض المذكورة لمناسبة طبيعية بينها وبين تلك الأغراض ، ووضع هذه الحروف لهذه المعاني ناشئ من تعارف استعمالها فيها ، من دون ملاحظة سبب طبيعي بينها . ومن ثم حسن تسمية هذه الحروف بالأدوات ، ولم يعهد منهم إطلاق الأداة على الاسم .

ويلحق بالحروف المذكورة في ذلك لام التعريف والضمائر وأسماء الإشارة والموصول ونحوها ، فإنها أدوات لإحداث نحو من الإشارة ، غايته أنها إما أن تتضمن الإشارة للشيء بنفسه ـ كما في أسماء الإشارة ـ أو من حيثية معهوديته في الذهن ـ كما في لام التعريف والضمائر ـ أو من حيثية بعض ما يتعلق به ـ كما في الموصول ـ فإن الإشارة في الجميع لا تقرر لها مع قطع

النظر عن الاستعمال ، وإنما تتحقق به ، كما تتحقق الإشارة الخارجية بمثل تحريك اليد والعين .

نعم ، لما كانت الإشارة تتعلق بمشار إليه له تقرر في نفسه مع قطع النظر عنها وكانت مستلزمة لحضوره في الذهن فقد يدعى أنها حاكية عنه وأن معانيها إخطارية ، ولذا عدت من الأسماء ولحقتها خواصها ، فصلحت لأن تكون طرفاً للنسب التامة والناقصة . ويتجه حينئذٍ الكلام في عموم معناها وخصوصه .

لكن الظاهر عدم حكايتها عن المشار إليه بنفسه ، ولا عن معنى يعمه ، على نحو حكاية الأسماء عن مسمياتها ، ليكون ذلك معناها المطابق لها ، بل لما كان المشار إليه يحضر بنفسه في الذهن بسببها تبعاً لتحقق الإشارة ـ كما هو الحال في الإشارة الخارجية ـ يكون الحكم عليه ، لا على اسم الإشارة بما هو ذو معنى محكي به . ولذا لا يكون المشار إليه ارتكازاً معنى لها ولا مصداقاً لمعناها ـ مع قطع النظر عن استعمالها الخاص ـ بنحو يحمل عليها بالحمل الأولي الذاتي أو الشايع الصناعي ، كما تكون ذات زيد مثلاً معنى للفظه ومصداقاً لمعنى رجل مع قطع النظر عن استعمالها فيه .

ومثلها في ذلك هيئة الأمر فإنها مستعملة لإيجاد النسبة البعثية وإنشائها . ودلالتها على الطلب النفسي الواقعي بالملازمة العرفية ، لكونه الداعي النوعي لإنشاء النسبة المذكورة عرفاً . وكذا أسماء الأفعال التي هي بمعنى فعل الأمر ، بل وكذا غيرها من أسماء الأفعال وهيئات وأدوات المدح والذم والتأكيد والقسم ، فإن الظاهر سوقها لإيجاد مضامينها في مقام البيان والكلام دون الحكاية عنها بها ، غاية الأمر أن يكون الداعي النوعي للاستعمال هو بيان وجود ما يناسبها في النفس . وهذا كله ظاهر .

وإنما الإشكال فيما يتضمن من الحروف والهيئات النسب التي لها

محكي خارجي له نحو تقرر في نفسه مع قطع النظر عن الكلام ، بحيث تكون مطابقة مفاد الكلام لما في الخارج وعدمها معياراً في صدق الكلام وكذبه . حيث قد يكون ذلك شاهداً على كون معانيها إخطارية .

وذلك كأكثر حروف الجر والشرط والحصر وغيرها ، والهيئات الكلامية الدالة على النسب الخارجية التامة ، كهيئات الجمل الإسمية والفعلية غير الطلبية . بل حتى الناقصة كهيئات الإضافة والحال والتمييز وغيرها ، وهيئات المفردات الاشتقاقية . لأنها وإن لم تتصف بنفسها بالصدق والكذب ، إلا أنها لما كانت قيداً للنسب التامة المتصفة بها أو لموضوعاتها كان وجود المطابق الخارجي لها وعدمه دخيلين في صدق الكلام المتضمن لها وكذبه . وهو يستلزم تقرر مفاد تلك النسب مع قطع النظر عن الكلام .

ومن ثم قد تتجه دعوى أن معاني الحروف والهيئات المذكورة إخطارية ، والكلام متمحض في الحكاية عنها . ويتجه أيضاً الكلام في أنها جزئية أو كلية .

وحينئذٍ قد يستدل على أنها كلية بصلوحها للحكاية عما لم يقع من النسب في القضايا الاستقبالية والطلبية ونحوها ، مع وضوح انطباقه على أكثر من وجه واحد ، وعدم أخذ خصوصية فردية فيه ، لتوقف التشخص على الوجود ، وذلك مستلزم لكون المفهوم والمعنى كلياً منطبقاً على كثيرين .

وكذا الحال فيما إذا حكي بها عن أكثر من نسبة واحدة ، كما في قولنا : ساروا من البصرة ، وكما في القضايا الحقيقية ، كقولنا : من سار من البصرة ندم . فإنه يناسب الحكاية بها عن مفهوم كلي ينطبق على كثيرين ، لا عن مفهوم جزئي متشخص في واحد .

وأما تشخّص مؤداها من النسب وجزئيته فيما هو واحد موجود ـ من مفاد القضايا الحالية والماضية ـ فإنما هو لملازمة الوجود للتشخص ، لا لأخذ

الخصوصية الشخصية في المفهوم ، لوضوح عدم اختلاف مفادها فيها مع مفادها في القضايا الاستقبالية ونحوها ، فالخصوصية من لوازم مفادها لا مقوّمة له ، نظير استعمال أسماء الأجناس وإرادة أفراد خاصة لها .

هذا ، ولكن التأمل في حال بعض النسب شاهد بأن انتزاع الصدق والكذب لا يتوقف على كون أدوات النسب حاكية عن واقع متقرر في نفسه ، بل قد يكون مع حدوث نحو من النسبة الكلامية التي لا تقرر لها لولا الكلام ولا وجود لها بدونه ، كما هو الحال في نسبة الاستثناء حيث لا تقرر لها في نفسها ، بل هي اعتبار محض متفرع على اعتبار عموم الحكم في مقام الاستعمال لغير من ثبت له . فليس الواقع المتقرر مع قطع النظر عن الكلام إلا عدم ثبوت الأمر المحكوم به للمستثنى وثبوته لما عداه من أفراد المستثنى منه ، وكما يمكن بيانه ببيان حال كل من القسمين على حدة ، فيقال مثلاً : تقبل شهادة العادل ولا تقبل شهادة غيره ، يمكن بيانه بإثبات الحكم للكل واستثناء بعض الأفراد ، فيقال : تقبل شهادة المؤمن إلا غير العادل ، وبنفيه عن الكل واستثناء بعضها ، فيقال : لا تقبل شهادة أحد إلا العادل وبوجوه أخر ، كأن يقال : إنما تقبل شهادة العادل ، أو : تقبل شهادة العادل فقط ، وغير ذلك .

وذلك يكشف عن عدم المطابق للنسبة الاستثنائية المؤداة بالأداة مع قطع النظر عن مقام البيان ، وعدم التقرر لها بواقع خارجي محكي بالأداة حكاية المعنى باللفظ . وإنما يكون الواقع معياراً في الصدق والكذب بلحاظ كون الداعي لإيجاد النسبة عند أهل اللسان هو بيانه ، لا مجرد وجوده كما في مثل الاستفهام والطلب من النسب الإنشائية على ما سبق . فالفرق بين أدوات الاستفهام مثلاً وأدوات الاستثناء ـ بعد اشتراكها في كون مضامينها إيجادية ـ أن الأولى لا تساق لبيان أمر خارج عن مقام الكلام ، وإن كان لابد فيها من غرض ، كسائر الأفعال الاختيارية ، أما الثانية فهي تساق لبيان ما يصحح انتزاعها عند

أهل البيان من دون أن يكون المصحح المذكور محكياً بها حكاية المعنى باللفظ ، لتكون إخطارية . وحيث كان موضوع الصدق والكذب هو البيان تعين اتصاف الثانية بهما دون الأولى .

وكذا الحال في أدوات العموم ، لأن العموم أمر متقوّم باللحاظ في مقام الحكم من دون أن يكون له ما بإزاء في الخارج ، بل ليس في الخارج إلا ثبوت الأمر المحكوم به للأفراد كل على حدة ، وإن كان الحكم العام يتصف بالصدق والكذب بلحاظ ذلك .

ولعل مثل أدوات الاستثناء والعموم في ذلك بعض أدوات العطف والإضراب ـ كـ(أو) و(بل) ـ فإن مفادها إيجاد نحو من النسبة القائمة بالكلام التي ليس لها واقع وراءه محكي بها ، وإن كان إيجادها قد يكون بداعي بيان واقع خاص يكون وجوده وعدمه معياراً في الصدق والكذب . وبالاستقراء والتأمل قد يظهر ذلك في غيرها مما يدل على النسب في ضمن الكلام القابل للاتصاف بالصدق والكذب .

وإذا ثبت عدم ملازمة اتصاف الكلام بالصدق والكذب لكون معاني الأدوات إخطارية فلا طريق لإثبات كون المعنى إخطارياً في شيء من الحروف والهيئات ، بل ربما تكون بأجمعها إيجادية ، بأن تكون أداة لتحقيق نحو من النسب الكلامية في مقام البيان وإن كان الداعي لها قد يكون هو بيان واقع خاص يكون مصححاً لاعتبار تلك النسب ومعياراً في الصدق والكذب عند أهل البيان . وهو الذي أصر عليه بعض الأعاظم قدس سره . ولعله الأقرب .

كما قد يناسبه ما هو المعلوم من إمكان بيان الواقع الواحد بصور مختلفة وبأكثر من نسبة واحدة تقوم بها الحروف والهيئات المختلفة ، فكما يصح أن تقول : سرت من البصرة ، يصح أن تقول : بدأت بالسير من البصرة ، وكما يصح

أن تقول : كان سيري من البصرة ، يصح أن تقول : مبدأ سيري البصرة ، وكما تقول : سافر زيد ، تقول : تحقق من زيد السفر ، وتحقق سفر زيد ، وحقق زيد السفر ، وهكذا الحال في غيرها من المضامين . فلولا أن النسب اعتبارية محضة لا تتقيد بواقع واحد لكان المناسب عدم الحكاية عن الواقع الواحد إلا بنسبة واحدة .

كما يناسب ذلك أيضاً ما هو المشاهد بالوجدان من عدم تصور معاني الحروف والهيئات وعدم أدائها لمعانيها إلا في مقام الاستعمال في ضمن تركيب كلامي ، بخلاف الأسماء فإنها لما كانت مطابقة لواقع متقرر في نفسه أمكن تصور مسمياتها والحكاية بها عنها وإن لم تكن في ضمن تركيب كلامي . وبذلك تكون الحروف وما ألحق بها أدوات للربط في مقام اللحاظ والبيان بين المفاهيم الإسمية المستقلة المتفرقة .

ولعل هذا هو منشأ الآلية التي ادعيت للحروف والهيئات تبعاً للفارق الارتكازي بينها وبين الأسماء ، فيراد أنها آلات لإيجاد معان لا استقلال لها بأنفسها ، بل هي قائمة بغيرها ولا تلحظ إلا في ظرف تصوره في مقام البيان والإتيان بالتركيب الكلامي . وإلا خفي وجه كون المعنى الذي له تقرر مفهومي في نفسه آلياً لا يتصور ولا يؤدى إلا في ضمن الكلام مع ما هو المعلوم من سعة الذهن في مقام اللحاظ والتصور .

نعم ، قيل في الآلية غير ذلك . لكن يضيق الوقت عن التعرض له وتعقيبه .

المعنى الحرفي جزئي

وبذلك يتعين كون معاني الحروف مطلقاً جزئية ، لأن الإيجاد لا يكون إلا للجزئي ، غايته أن الواقع الخارجي الذي قد تساق لبيانه ويكون مصححاً لانتزاعها عند أهل اللسان قد يكون كلياً ، كما في القضايا الاستقبالية والطلبية

ونحوها .

كما يتعين البناء على أن المعاني التي تتضمنها الحروف والهيئات ليست مصاديق للمفاهيم الكلية المذكورة في بيان معانيها ـ كالابتداء والانتهاء والظرفية ونحوها ـ لأن جزئيات تلك المفاهيم ليست أموراً اعتبارية تابعة للكلام ، بل لها نحو من التقرر في عالمها مع قطع النظر عن الكلام . غايته أنها قد تكون مصححة لاعتبار النسب المذكورة من دون أن تكون محكية بها . ولا يحسن تفسيرها بالمفاهيم المذكورة إلا تسامحاً لضيق التعبير ، لتعذر تحديد المفاهيم الآلية الإرتكازية على حقيقتها .

ولعل في محكي كلام السكاكي في المفتاح إشارة إلى ما ذكرنا ، قال : «المراد بمتعلقات معاني الحروف ما يعبر عنها عند تفسير معانيها ، مثل قولنا : (من) معناها ابتداء الغاية ، و(في) معناها الظرفية ، و(كي) معناها الغرض ، فهذه ليست معاني الحروف ، وإلا لما كانت حروفاً ، بل أسماء ، لأن الإسمية والحرفية إنما هي باعتبار المعنى ، وإنما هي متعلقات لمعانيها ، أي إذا أفادت هذه الحروف معاني ترجع تلك المعاني إلى هذه بنوع استلزام» .

تنبيهان

الكلام في قبول المعنى الحرفي للتقييد

الأول : ربما تجعل ثمرة النزاع في كلية المعنى الحرفي وجزئيته قبوله للتقييد لو كان كلياً وعدم قبوله له لو كان جزئياً ، لأن الجزئي لا يقبل الإطلاق فلا يقبل التقييد لتقابلهما تقابل العدم والملكة . ويترتب على ذلك الكلام في رجوع القيد في الواجب المشروط للهيئة ذات المعنى الحرفي أو للمادة ذات المعنى الإسمي . ومن ثم جزم شيخنا الأعظم قدس سره بامتناع رجوع القيد للهيئة ورجوعه للمادة مع اعترافه بأنه على خلاف مقتضى القواعد العربية . وقد حاول غير واحد التخلص عن الثمرة المذكورة بوجوه لا تخلو عن غموض أو إشكال ،

ولا يسع المقام التعرض لها .

ولعل الأولى أن يقال : جزئية المعنى الحرفي إنما تمنع من نحو خاص من التقييد ، وهو الراجع إلى قصر المراد الجدي من الماهية على بعض أفرادها ، كالتقييد بلسان التوصيف ، ويقابله الإطلاق الراجع لعموم المراد الجدي من الماهية بتمام أفرادها ، لوضوح أنه لا موضوع لهما مع جزئية المفهوم وعدم انطباقه على كثير . أما ما لا يرجع من التقييد إلى ذلك ، بل إلى نحو من التضييق الراجع إلى قصور مّا في الوجود الواحد المطابق للمعنى ، فالجزئية لا تمنع منه ، كما لا تمنع من الإطلاق الراجع إلى سعة الوجود المذكور ، لأن الوجود الواحد قابل للسعة والضيق معاً .

ومن الظاهر أن تقييد الهيئة بالشرط لا يرجع إلى الأول ، فهو لا يقتضي حمل ماهية الطلب المستفاد من الهيئة على خصوص أفرادها الواجدة للشرط ، كما لا يقتضي إطلاقها إرادة ماهيته بتمام أفرادها ، بل ليس مقتضاه إلا إناطة الطلب الخاص المنشأ وتعليقه على الشرط بنحو يقصر عن حال فقده في قبال إطلاقها المقتضي لسعة الطلب الواحد بنحو يثبت في جميع الأحوال . فالفرق بينهما نظير الفرق بين الزوجية الدائمة والمنقطعة راجع إلى سعة الوجود وضيقه ، لا إلى كثرة الأفراد وقلتها . ولعله إلى هذا يرجع ما ذكره بعض المحققين قدس سره من دعوى الفرق بين التقييد بمعنى التعليق والتقييد بمعنى تضييق دائرة المعنى ، وأن الممتنع هو الثاني ، والمدعى في المقام الأول .

ومن الغريب ما سبق من شيخنا الأعظم قدس سره من رجوع الشرط للمادة مع اعترافه بأنه على خلاف القواعد العربية . إذ فيه : أن القواعد العربية ارتكازية ملازمة للظهور النوعي ، فكيف يكون مقتضى الإرتكاز والظهور النوعي ممتنعاً؟! بل ينبغي أن يكون ذلك كاشفاً عن خلل في بعض مقدمات المدعى .

هذا ، وقد منع بعض الأعاظم قدس سره من رجوع الشرط للهيئة ، لا لما سبق من جزئية المعنى الحرفي ، بل لأن الإطلاق والتقييد إنما يعرضان المفاهيم الإسمية الملحوظة استقلالاً ، دون المفاهيم الحرفية التي هي آلية يتعذر لحاظها استقلالاً .

لكنه يشكل بأن كون المعنى الحرفي آلياً وإن ذكر في كلماتهم بنحو قد يظهر منهم التسالم عليه ، إلا أن المراد به لا يخلو عن غموض ، والمتيقن منه ما سبق من عدم تقرر المعنى الحرفي بنفسه بنحو يستقل بالتصوّر ، بل هو قائم بأطرافه فلا يتصور إلا عند تصورها في مقام البيان في ضمن الكلام ، وذلك إنما يمنع من التقييد الراجع إلى قصر الماهية على بعض أفرادها ، لأنه فرع تقرر المقيد في نفسه ، بنحو يكون له أفراد ، ولذا كان امتناع التقييد المذكور مطابقاً للمرتكزات الاستعمالية ، أما التقييد بالنحو الآخر المتقدم فالوجه المذكور لا ينهض بالمنع عنه ، بل هو كتحديد النسبة بأطرافها ، لابد من البناء على وقوعه بعد كونه هو المفهوم من الكلام ارتكازاً .

الفرق بين الخبر والإنشاء

التنبيه الثاني : يظهر مما سبق في حقيقة المعنى الحرفي أن الحروف والهيئات إن تضمنت نسباً ناقصة فهي قيود للنسب التامة أو لموضوعاتها ، وإن تضمنت نسباً تامة يحسن السكوت عليها فهي .

تارة : تتمحض في إنشاء مضامينها ولا تتصف بالصدق والكذب ، كحروف التمني والترجي وهيئة الأمر

وأخرى : تساق للحكاية عما يكون مصححاً لاعتبارها . وهي التي تتصف بالصدق والكذب .

هذا ، ومن الظاهر أن هذا القسم كما يساق للحكاية ويتصف بالصدق والكذب ، كذلك قد يقصد به الإنشاء وإيجاد المحكوم به اعتباراً ، كما في صيغ

العقود والإيقاعات . وقد وقع الكلام في منشأ الفرق بين الاستعمالين وحقيقته .

ويظهر من المحقق الخراساني قدس سره اتحاد المعنى في الاستعمالين ، وأن الفرق بينهما ينحصر في اختلاف الداعي للاستعمال ، فهو في أحدهما الحكاية عن المعنى ، وفي الثاني إنشاؤه وإيجاده اعتباراً ، بل قد يظهر منه تعدد الوضع للمعنى الواحد بلحاظ اختلاف الداعي .

ويشكل بما هو المعلوم من استعمال صيغة الماضي والجملة الاسمية في الإنشاء مع تجرد الأولى عن الخصوصية الموجبة للدلالة على الماضي ، والثانية عن الخصوصية الموجبة للدلالة على الثبوت ، حيث يتحقق الأمر المنشأ في خصوص الزمان المتصل بالكلام . فإن ذلك كاشف عن اختلاف ما يستعمل فيه الكلام عند الإنشاء عما يستعمل فيه في مقام الحكاية ، بل الأمر كذلك حتى مع الإنشاء بصيغة المضارع ، لوضوح دلالتها في مقام الحكاية عن تحقق النسبة في مطلق الزمان المستقبل ، لا خصوص المتصل منه بالكلام .

ومن هنا كان الظاهر اختصاص الهيئات المذكورة وضعاً بالأول ، وهو إيجاد النسب بداعي الحكاية عما يصحح انتزاعها بالخصوصيات الزمانية المذكورة ، لأن ذلك هو المتبادر منها . وأما استعمالها في مقام الإنشاء فهو مبني على القرينة والتوسع ـ بعد عدم وجود أداة كلامية صالحة له وضعاً ـ مع تجريدها عما يناسب الخصوصيات الزمانية المذكورة . وأما تحقق المنشأ في الزمن المتصل بالكلام فليس ناشئاً من أخذه في مؤدى الكلام ، بل لأن مقتضى طبع السبب تأثيره للمسبب بالمباشرة من دون فصل . ولذا قد يخرج عن ذلك بالتقييد ، والتعليق ، كما في الوصية التمليكية والتدبير ، حيث يكون التمليك والعتق فيها معلقاً على موت الموصي والمدبّر .

وأما احتمال تعدد الوضع فلا مجال له بعد احتياج الاستعمال في مقام

الإنشاء للقرينة دون الاستعمال في مقام الإخبار .

الأمر الرابع : في الاستعمالات المقبولة طبعاً

لا يخفى أن الجري على مقتضى الوضع إنما يحسن بلحاظ كونه مقبولاً عند أهل اللسان ارتكازاً ، وعليه جرت سيرتهم . ومقتضى ذلك الجري على كل ما يناسب سيرتهم وارتكازياتهم في مقام البيان وإن لم يبتن على الوضع ، كما هو الظاهر في بعض الاستعمالات الشائعة عندهم .

منها :الاستعمالات المجازية ، بناء على كونها من استعمال اللفظ في غير ما وضع له ، فإن الظاهر ابتناؤها حينئذٍ على مقتضى الطبع والذوق ، من دون نظر للوضع والواضع .

وأما ما قد يدعى من ابتنائها إما على وضع اللفظ للمعنى المجازي ـ كوضع لفظ الأسد للرجل الشجاع ـ وضعاً شخصياً ثانوياً في طول وضعه للمعنى الحقيقي ، بأن يبتني الاستعمال في المعنى المجازي على ملاحظة المعنى الحقيقي . وإما على وضع الألفاظ وضعاً نوعياً بلحاظ خصوصيات العلاقات المجازية المختلفة كالمشابهة والملازمة ونحوها . وإما على ترخيص الواضع في الاستعمال فيما يناسب المعنى من دون نظر إلى خصوصيات العلاقات المجازية .

فلا مجال له ، للقطع بعد ملاحظة سيرة أهل اللسان بعدم تحقق شيء من ذلك .

بل يمنع من الأول تعذر حصر الموارد التي يصح فيها الاستعمال المجازي ، ليمكن الوضع الثانوي لكل منها . ومن الثاني عدم اطراد الاستعمال بلحاظ كل علاقة مجازية في كل لفظ موضوع . كما يمنع منهما معاً عدم توقف اختيار المستعملين للعلاقة المجازية ولموردها على ثبوت استعمالها عند أهل

اللغة بالنحو الذي يتحقق معه الوضع ، بل كلما كانت مخترعة للمستعمل مبتدعة له كان مجلّياً . ويمنع من الثالث ما سبق من عدم ثبوت واضع خاص في ألفاظ المفاهيم العامة التي بها تقوم اللغة ، وعدم تصدي الواضع في خصوص بعض الموارد ـ كالأعلام الشخصية والماهيات المخترعة ـ للترخيص المذكور . بل ليس المدار في المجاز إلا على طبع المستعملين وأذواقهم . ولذا اشترك في كثير من العلاقات المجازية أهل اللغات المختلفة .

نعم ، بناء على ابتناء الاستعمالات المجازية على ادعاء دخول مورد الاستعمال في المعنى الموضوع له ـ كما عن السكاكي ـ تكون الاستعمالات المجازية مبتنية على الوضع ، لا خروجاً عنه ، ويكون الطبع مصححاً للادعاء المذكور ، لا للاستعمال ، ويخرج عن محل الكلام .

ومنها : استعمال اللفظ وإرادة اللفظ دون المعنى في مثل قولنا : (ضرب فعل ماض) و(من حرف جر) . فإنه لا يبتني على وضعه لذلك ، ولا على استعماله فيه مجازاً ، لعدم العلاقة المصححة لذلك ، بل على محض الجري على مقتضى الطبع . وإن كان الوقت يضيق عن تحقيق حاله وتفصيله .

نعم ، لا إشكال في أن الاستعمالات المذكورة في الموردين على خلاف مقتضى الأصل المعول عليه عند العقلاء وأهل البيان ، فتحتاج إلى القرينة ، وبدونها يحمل استعمال اللفظ على إرادة معناه الموضوع له ، لأنه مقتضى الطبع الأولي ، الذي يجري عليه البيان في تفهيم المقاصد وفهمها بمقتضى سيرة أهل اللسان وارتكازياتهم .

الأمر الخامس : في علامات الحقيقة

حيث عرفت حقيقة الوضع ثبوتاً يقع الكلام في طريق إحرازه إثباتاً . ولا يراد به إحرازه بالحجة ظاهراً الذي يكفي في مقام العمل ، لأن ذلك من المقاصد

الموكولة لمباحث الحجج ، حيث وقع الكلام هناك في حجية قول اللغويين ، بل إحرازه واقعاً بالعلم الوجداني بالنظر لبعض آثاره ولوازمه .

وقد ذكروا لذلك أموراً جعلوها علامات له .

الأول : التبادر . وهو عبارة عن انسباق المعنى من اللفظ بنفسه من دون حاجة للقرينة ، بحيث يكون اللفظ مؤدياً للمعنى وموجباً لحضوره في الذهن ، لوضوح أن ذلك لا يكون إلا بسبب العلاقة الخاصة بين اللفظ والمعنى التي هي نتيجة الوضع ، فيدل عليها دلالة الأثر على المؤثر .

وقد استشكل فيه : بأن مجرد الوضع لا يكفي في التبادر ما لم يكن معلوماً ، فإن كان التبادر موجباً للعلم الذي هو شرط في حصوله لزم الدور ، وإن كان موجباً لفرد آخر من العلم لزم اجتماع المثلين . مع أنه موجب للغوية علامية التبادر ، لوفاء العلم المذكور بالغرض ، فلا يحتاج للتبادر .

وأجيب عن ذلك : بأنه يكفي في التبادر العلم الارتكازي بالمعنى بسبب الاطلاع على استعمالاته المختلفة وإن لم يلتفت إليه تفصيلاً بنحو يعمل عليه عند إرادة ترتيب أثره ، ويتجلى بالتبادر مفاد الارتكاز المذكور بنحو يترتب عليه العمل ، فما يترتب على التبادر نحو من العلم مخالف لنحو العلم الذي يتوقف عليه التبادر ، لا عينه ، ولا مثله .

نعم ، لابد من العلم باستناد التبادر للفظ من دون دخل قرينة عامة أو خاصة فيه ، ومع الشك لا يصلح التبادر لإحراز الوضع .

ودعوى : أن الأصل عدم القرينة .

مدفوعة ـ مضافاً إلى ما سبق من أن الكلام فيما يوجب العلم الوجداني بالوضع ، والأصل المذكور لا يوجب ذلك ، بل غايته لزوم العمل به تعبداً ـ بأن

الأصل المذكور إن رجع إلى الاستصحاب الشرعي فهو مثبت ، لأن ملازمة عدم القرينة حين التبادر لحجية اللفظ في الدلالة على المعنى ليست شرعية ، بل خارجية بتوسط الملازمة بين تبادره منه من دون قرينة ووضعه له ، وبين وضعه له وظهوره فيه ، وبين ظهوره فيه وحجيته فيه .

أصالة عدم القرينة لا تجري مع العلم بالمراد

وإن كان أصلاً عقلائياً مستقلاً في نفسه فلم يثبت بناء العقلاء وأهل اللسان عليه في تشخيص حال التبادر مع الشك في الوضع ، كما لم يثبت بناؤهم عليه في تشخيص حال الاستعمال حينئذٍ ، بل غاية ما ثبت منهم الاعتماد عليه في تشخيص حال الاستعمال مع العلم بالوضع لو احتمل خروج المتكلم عن مقتضاه اتكالاً على قرينة خفيت على السامع .

ولعل الوجه في الفرق : أن همّ العقلاء وعامة أهل اللسان معرفة مراد المتكلم للعمل عليه ، فلو بني على التوقف عن حمله على المعنى الموضوع له بمجرد احتمال قرينة خفيت على السامع سقطت فائدة الكلام في كثير من المواراد ، لعدم الإحاطة بموارد احتمال القرينة ، ليتسنى للمتكلم سدّها بالطرق القطعية . أما تحقيق منشأ التبادر ، أو كيفية الاستعمال ، مع معرفة المعنى المتبادر إليه أوالمستعمل فيه ، وأنهما يستندان للفظ وحده ليكشف عن الوضع ، أو للقرينة فلا يكشف عنه ، فهو همّ الخاصة ممن استجدت لهم الحاجة لتحقيق المعنى الموضوع له ، ولا غرض فيه لعامة أهل اللسان أو العقلاء بمرتكزاتهم البيانية أو العقلائية ، ليتضح مبناهم وسيرتهم العملية فيه ، بمقتضى ارتكازياتهم التي يكون مقتضى الأصل موافقة الشارع لهم فيها .

ومنه يظهر عدم صحة الاستدلال على وضع اللفظ للمعنى باستعمال أهل اللغة فيه ، تحكيماً لأصالة الحقيقة وعدم القرينة . بل الاستعمال أعم من الحقيقة من هذه الجهة .

الثاني : صحة الحمل وعدم صحة السلب . فقد ذكروا أن حمل اللفظ بما له من المعنى على شيء وعدم صحة سلبه عنه علامة على كونه حقيقة فيه . كما أن صحة سلبه عنه وعدم صحة حمله علامة على عدم كونه حقيقة فيه ، بل لو استعمل فيه كان مجازاً .

وتوضيح ذلك : أنه حيث كان مفاد الحمل بين الشيئين هو الاتحاد بينهما فلابد فيه من جهة اتحاد بينهما ، ولا يصح مع الاختلاف بينهما من جميع الجهات ، كما أنه حيث كان حمل الشيء على نفسه مستهجناً ، لخلوه عن الفائدة فلابد فيه من جهة اختلاف بينهما .

ومن هنا فالحمل عندهم قسمان :

أولهما : الحمل الأولي الذاتي . وملاكه الاتحاد بين طرفيه مفهوماً مع التغاير بالاعتبار ، كالحمل بين المترادفين في مثل قولنا : القط هو الهر ، والحمل بين الحد التام والمحدود في مثل : الإنسان حيوان ناطق . والحيوان الناطق إنسان . وحينئذٍ إن صح سلب أحد المعنيين عن الآخر ولم يصح حمله عليه بالحمل الأولي الذاتي عُلمَ عدم وضع لفظ أحدهما للآخر و عدم كون استعماله فيه حقيقياً . وإن صح الحمل المذكور بين شيئين ولم يصح سلب أحدهما عن الآخر عُلمَ وضع لفظ أحدهما للآخر ، وكون استعماله فيه حقيقياً ، لأن مفاد الحمل وإن كان هو اتحاد المعنيين من دون نظر للفظ ، إلا أن لازم اتحاد المعنيين مفهوماً كون اللفظ الموضوع لأحدهما موضوعاً للآخر .

نعم ، لابد من كون لفظ المحمول حقيقة في معناه المراد به حين الحمل ، ليستلزم كونه حقيقة في مطابقه الذي صح حمله عليه . وإليه يرجع ما سبق من تقييده بكون المحمول هو اللفظ بما له من المعنى ، فإن المراد به هو معناه الذي ينسب له ـ لكونه الموضوع له ـ لا معناه المراد به حين الحمل ولو مجازاً .

ثانيهما : الحمل الشايع الصناعي . وملاكه الاتحاد بين طرفيه خارجاً مع الاختلاف مفهوماً ، إما لكون الموضوع من أفراد المحمول ، لأن المحمول عنوان ذاتي له ، كحمل الإنسان على زيد ، أو عنوان عرضي له كحمل الأبيض على زيد ، وإما لتطابقهما في الأفراد ، كحمل النوع على الخاصة أو بالعكس في مثل قولنا : الضاحك إنسان ، أو : الإنسان ضاحك .

ولا يخفى أن الحمل المذكور لا يكشف عن معنى اللفظ الموضوع له وتحديد مفهومه ، بل عن سعة مفهوم اللفظ وانطباقه على ما حمل عليه بنحو يكون استعماله فيه حقيقة ، فهو غير صالح لمعرفة المعنى وتحديده من جميع الجهات . بل من الحيثية المذكورة لا غير . نعم لو كان معلوماً من بقية الجهات كان الحمل متمماً لمعرفته . أما لو لم يصح الحمل المذكور وصح سلبه عنه فإنه يكشف عن عدم سعة مفهوم اللفظ له وعدم انطباقه عليه ، فلو صح استعماله فيه كان مجازاً .

الإشكال في كون صحة الحمل وعدم صحة السلب من علامات الحقيقة

هذا ، ولكن الحمل وعدم صحة السلب بقسميه وإن كان ملازماً للحقيقة إلا أنه لا يصح جعله علامة لها ، لتوقفه على العلم بتحقق النسبة المصححة له بين الطرفين ، ومع العلم بها يعلم بالحقيقة فلا يكون علامة لها وسبباً للعلم بها ، وإلا لزم الدور أو اجتماع المثلين ولغوية العلامية المذكورة نظير ما سبق في التبادر .

وقد حاول غير واحد توجيه ذلك بالاكتفاء في حصوله بالعلم الارتكازي ، كما سبق في التبادر . لكنه يشكل بالفرق بين الحمل والتبادر بأن التبادر من سنخ الانفعال الذهني ، فتكفي فيه العلاقة الذهنية الارتكازية ، بخلاف الحمل وعدم صحة السلب ، لأنهما نحو من الحكم ، وهو لا يتسنى للحاكم ما لم يتوجه تفصيلاً للنسبة التي تضمنها ولطرفيها ، ولا يتسنى له العلم بصحتها ما لم يتوجه تفصيلاً لما يصححها ويطابقها في عالمه ، ولا يكفي فيه

الوجود الذهني الارتكازي من دون أن يتجلى له ويستوضحه تفصيلاً .

الثالث : الاطراد . فعن بعض المتأخرين عدّه من علامات الوضع : ويظهر من بعضهم أن المراد منه أن اطراد استعمال اللفظ في المعنى كاشف عن وضعه له .

الإشكال في كون الاطراد علامة للحقيقة

وقد استشكل فيه المحقق الخراساني تَيْرُّ بأن المجاز وإن لم يطرد بلحاظ نوع العلاقة المجازية كالمشابهة والملازمة ونحوهما ، إلا أنه قد يطرد بلحاظ خصوص مواردها ، كالشجاعة المصححة لاستعمال الأسد ، والخُبث المصحح لاستعمال الذئب ، والمكر المصحح لاستعمال الثعلب ونحوها .

وتقييد الاستعمال الذي يكون اطراده علامة بما إذا لم يكن بعناية ، مستلزم للغوية علاميته وابتنائها على الدور أو اجتماع المثلين ، نظير ما سبق في صحة الحمل وعدم صحة السلب ، إذ لابد من العلم بالعلامة تفصيلاً ، ومع العلم بعدم العناية في الاستعمال يعلم بالوضع للمعنى المستعمل فيه في مرتبة سابقة على تحقق العلامة .

وقد ظهر من جميع ما تقدم انحصار علامة الوضع والحقيقة بالتبادر ،دون صحة الحمل وعدم صحة السلب ، والاطراد .

أهمية صحة الحمل وعدم صحة السلب والاطراد في علامية التبادر على الحقيقة

نعم ، سبق أن علامية التبادر مشروطة بإحراز استناده لحاق اللفظ ، وإحراز ذلك يحتاج إلى مؤنة ، إذ كثيراً ما تكون القرائن الدخيلة مغفولاً عنها ، خصوصاً العامة منها ، ككثرة الابتلاء بالمعنى ، الموجبة لاشتباه الانصراف بالتبادر ، وكمقدمات الحكمة الموجبة لاشتباه مقتضى الإطلاق بالمعنى المتبادر إليه ، وكشيوع التلازم بين المعنيين الموجب لاشتباه معنى اللفظ بلازم معناه ، ونحو ذلك مما يحتاج معه تمييز حال التبادر لمزيد من التأمل والتروي .

ومن أهم ما يستعان به في ذلك الاطراد وصحة الحمل وعدم صحة

السلب ، حيث يظهر بالاطراد عدم دخل كثير من الأمور ـ التي يحتمل قرينيتها ويطرد الاستعمال بدونها ـ في التبادر ، وبعدمه عدم الوضع للمعنى على إطلاقه ، أو عدم استناد التبادر لحاق اللفظ ، بل للقرائن التي يتخلف بتخلفها .

كما يظهر بصحة الحمل وعدم صحة السلب سعة المفهوم ، فلو تبادر خصوص بعض أفراده انكشف كونه من سنخ الانصراف المستند لبعض القرائن ، ويظهر بصحة سلب اللفظ عن بعض أفراد المعنى المتبادر إليه وعدم صحة حمله وجود خلل في تبادر المعنى على إطلاقه.. إلى غير ذلك مما يظهر بمزيد من التأمل في حدود المعنى وخصوصياته .

ومن هنا فالعلامات الثلاث كثيراً ما تشترك بمجموعها في تحديد معنى اللفظ ، ويستعين بها الفاحص المتثبت في الوصول إلى ما خفي من جهاته ، فلا ينبغي الاكتفاء بالتبادر والتسرع في الاستنتاج بسببه .

تنبيه :

أصالة عدم النقل

لا يخفى أن العلامات المذكورة إنما تشخص المعنى الثابت للفظ حين حصولها ، دون المعنى الثابت له حين صدور الاستعمال الذي يراد تشخيص مفاده ، كالاستعمال الوارد في الكتاب والسنة ، فاللازم الفحص عما إذا كان هناك بعض الاستعمالات أو الأمارات الكاشفة عن تبدل المعنى ، فإن أحرز ذلك لم يعمل على المعنى الحالي ، بل على المعنى الأول لو أمكن تشخيصه بالطرق المعتبرة .

وإن شك في تبدل المعنى فقد صرحوا بأن اللازم العمل على المعنى الحالي لأصالة تشابه الأزمان وعدم النقل ، المعول عليها عند العقلاء وأهل اللسان ، حيث لا إشكال عندهم في حمل الاستعمالات القديمة ـ في الكتاب والسنة وكلام العلماء والمؤرخين والكتاب والشعراء والوصايا والأوراق

القديمة المتضمنة للأوقاف وغيرها ونحو ذلك ـ على ما يفهمونه منها حين الاطلاع عليها ، ولا يعتنى باحتمال تبدل المعنى ، وكون المعنى المتبادر إليه فعلاً حادثاً بعد الاستعمال الذي يراد تشخيص المراد منه .

نعم ، لو علم بحصول النقل وتبدل المعنى وشك في سبقه على الاستعمالات التي يراد تشخيص المراد منها وتأخره عنها فالظاهر التوقف ولزوم الفحص عما يعين أحد الأمرين .

بل قد يظهر من بعضهم لزوم البناء على مقتضى المعنى الأول ، لأن الأصل تأخر النقل . لكنه لا يخلو من إشكال فيما لو علم بتاريخ الاستعمال وشك في تاريخ النقل ـ فضلاً عن غيره ـ لعدم رجوع الأصل المذكور للاستصحاب الشرعي ، إلا بناء على الأصل المثبت . وعدم وضوح بناء العقلاء وأهل اللسان على الأصل المذكور ، لعدم شيوع الابتلاء بذلك فيما هو مورد الآثار العملية ، ليتضح قيام سيرة لهم عملية على ذلك ، وعدم وضوح ارتكازياتهم فيه مع قطع النظر عن العمل .

بل الظاهر التوقف عن العمل بأصالة تشابه الأزمان وعدم النقل مع الشك فيه إذا كان هناك من الاستعمالات القديمة أو تصريحات اللغويين وغيرها ما يثير احتماله بوجه معتد به وإن لم يبلغ مرتبة الحجية ، لأن المتيقن من مورد عملهم بها غير ذلك ، وهو صورة الاحتمالات المجردة التي ليس لها مثير معتد به .

الأمر السادس : في استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد

من المعلوم إمكان تعدد معاني اللفظ الواحد إما بنحو الاشتراك ـ بناء على ما هو الظاهر بل المقطوع به من إمكانه ، بل وقوعه ـ أو مع كون بعضها أو تمامها مجازياً .

وقد وقع الكلام بينهم في إمكان استعمال اللفظ باستعمال واحد في أكثر

من معنى واحد على أقوال .

تحديد محل الكلام

وظاهر المعالم وصريح الفصول والكفاية أن محل الكلام ما إذا استعمل اللفظ في كل معنى على حياله واستقلاله ، بحيث يلحظ بما به امتيازه عن غيره ، كما لو لم يستعمل اللفظ إلا فيه ، دون ما إذا استعمل في القدر المشترك المبني على إلغاء خصوصية كل معنى منها ، أو في المجموع المركب المبني على ملاحظة كل معنى ضمناً تبعاً لفرض وحدة اعتبارية بين الكل ، لأن الاستعمال حينئذٍ في معنى واحد مجازي مبني على التوسع والعناية ولا إشكال في صحته ، كما صرح به غير واحد .

نعم ، لابد من كون العناية والتوسع بأحد الوجهين المذكورين بنحو مقبول عند أهل اللسان غير مستبشع ولا مستهجن .

وجوه الاستدلال على منع استعمال اللفظ في أكثر من معنى

إذا عرفت هذا ، فاعلم أنه قد أصرّ جماعة على امتناع الاستعمال في أكثر من معنى واحد على النحو الذي هو محل الكلام . لوجوه . .

الأول : ما يظهر من المحقق الخراساني قدس سره من أن حقيقة الاستعمال في الكلام ليس مجرد جعل اللفظ علامة على المعنى ـ ليمكن كونه علامة على أكثر من معنى ـ بل جعله وجهاً وعنواناً له ، بل بوجه نفسه كأنه الملقى ، فيكون فانياً في المعنى فناء الوجه في ذي الوجه ، ويمتنع لحاظ ذلك في استعمال واحد بالإضافة إلى معنيين ، لاستلزامه لحاظه فانياً في كل منهما .

لكن لم يتضح نهوض ذلك بالمنع ، لأنه إن رجع إلى امتناع فناء اللفظ في كل من المعنيين ، بل ليس له إلا فناء واحد .

أشكل بأن فناء الوجه في ذي الوجه ليس حقيقياً ، بل هو راجع إلى طريقية الوجه لذي الوجه ، ولا مانع من كون الشيء الواحد طريقاً لشيئين ، وسبباً لحضورهما معاً في الذهن .

وإن رجع إلى أن اتحاد اللفظ بالمعنى في مقام الاستعمال يمتنع فرضه في معنيين ، لامتناع اتحاد الشيء الواحد مع أمرين متباينين .

أشكل بعدم ابتناء الاستعمال ارتكازاً على اتحاد اللفظ بالمعنى ، بل على مجرد طريقيته له ، كما ذكرنا .

وإن رجع إلى ما قد يظهر من بعض الأعيان المحققين قدس سره من أن استعمال اللفظ في معنيين وفناءه فيهما مستلزم للحاظه آلة مرتين ، تبعاً لكل منهما ، ويمتنع تعدد اللحاظ مع وحدة اللفظ الملحوظ حال الاستعمال .

أشكل بأن لا ملزم بتعدد لحاظ اللفظ تبعاً لتعدد المعنى ، بل يمكن الاكتفاء بلحاظ واحد للفظ طريقاً لكل من المعنيين حاكياً عنهما وفانياً فيهما .

الثاني : ما يظهر من بعض المحققين قدس سره من أن حقيقة الاستعمال إيجاد المعنى باللفظ ، فاستعمال اللفظ وجود له بالذات ووجود للمعنى بالجعل والمواضعة والتنزيل ، وحيث كان اللفظ الموجود بالذات واحداً امتنع تعدد الوجود التنزيلي للمعنى بتعدده ، لاتحاد الوجود والإيجاد بالذات .

وفيه ـ مضافاً إلى المنع من كون وجود اللفظ وجوداً تنزيلياً للمعنى ، بل ليس اللفظ إلا حاكياً عن المعنى ، كما سبق ـ : أنه لا مانع من كون الوجود الواحد للفظ وجوداً لكلا المعنيين تنزيلاً ، وهو لا ينافي ما ذكره من اتحاد الوجود والإيجاد بالذات ، لأن التعدد في المقام ليس للوجود بالمعنى المطابق للإيجاد ، بل للموجود ، ولا ريب في عدم توقف تعدده على تعدد الإيجاد ، فهو نظير قتل رجل لشخصين بضربة واحدة .

ودعوى : أن مرجع وجود المعنيين بإيجاد واحد حينئذٍ إلى الاستعمال في مجموع المعنيين الذي سبق خروجه عن محل الكلام . ممنوعة لأن المعيار في الاستعمال في مجموع المعنيين لحاظ وحدة اعتبارية بينهما ، بحيث يكون

كل منهما ملحوظاً فيها ضمناً ، والمدعى في المقام إيجادهما معاً في فرض لحاظ كل منهما استقلالاً من دون لحاظ الوحدة الاعتبارية المذكورة .

الثالث : ما ذكره بعض الأعاظم قدس سره من أن الاستعمال في كل من المعنيين استقلالاً مستلزم لتعدد اللحاظ في آن واحد ، وهو ممتنع عقلاً . وكأن مراده استحالة الجمع بين اللحاظين الاستقلاليين لكل من المعنيين ، كما نسب إليه في كلام بعضهم .

لكن دعوى استحالة الجمع بين اللحاظين الاستقلاليين مع تعدد الملحوظ خالية عن الشاهد ، كما ذكره غير واحد ممن تصدى للجواب عن استدلاله ، بل غاية ما يدعى احتياجه إلى عناية وكلفة ، قد تصل إلى مرتبة التعذر عادة في حق عامة الناس .

وهناك بعض الوجوه الأخر ، لا مجال لإطالة الكلام فيها وقد يظهر حالها مما سبق . ومن هنا لا مجال للبناء على امتناع الاستعمال في أكثر من معنى عقلاً .

الوجه المختار للمنع في المقام

فالأولى في وجه منعه : أنه خارج عن الطريقة العرفية في البيان ، فإن بناء أهل اللسان على قصر اللفظ في مقام الاستعمال على أداء معنى واحد في مقام التفهيم والتفهم ، ولو بسبب احتياج تعدد اللحاظ الاستقلالي للعناية التي أشرنا إليها . ومن ثم تكفي عندهم قرينة المجاز على صرف الكلام عن المعنى الحقيقي ، وقرينة أحد المجازات على صرف الكلام عن باقيها ، وقرينة أحد معاني المشترك على صرفه عن بقية معانيه . كما يتعين الإجمال مع عدم القرينة المعينة لأحدها ، أو لأحد المعاني المجازية في ظرف قيام القرينة على عدم إرادة المعنى الحقيقي . . إلى غير ذلك مما يتضح بأدنى ملاحظة لسيرة أهل البيان وارتكازياتهم .

هذا ، وأما ما يتردد في كلام بعض المفسرين من حمل الكتاب المجيد على جميع المحتملات ، لأنه أشمل وأفيد . فقد يكون ناشئاً عن الاهتمام ببيان عظمة الكتاب الشريف بنحو اقتضى الغفلة أو التغافل عن سيرة أهل البيان ومرتكزاتهم المشار إليها ، وإلا فمن البعيد جداً التزامهم بذلك في غير الكتاب المجيد .

نعم ، كثيراً ما يقصد المتكلم بيان لوازم المعنى المستعمل فيه التي يلتفت إليها عامة السامعين أو بعضهم ممن يقصد تفهيمه ، نظير الكنايات . لكنه لا يبتني على استعمال اللفظ فيها مع المعنى الملزوم ، بل على كون التنبيه لها من دواعي الاستعمال ، مع قصر الاستعمال على المعنى الملزوم .

ومثله سوق بعض الألفاظ لمحض العلامية على أمور خاصة غير المعنى المستعمل فيه ، لاتفاق خاص بين المتكلم وبعض من يطلع على كلامه ، لا تبتني على مقتضى الطريقة العرفية في البيان ، فلا تنافي ما سبق من خروج الاستعمال في أكثر من معنى عن سيرة أهل اللسان وارتكازياتهم في مقام البيان .

الكلام في أخذ قيد الوحدة في المعنى الموضوع له

وكأن الارتكازيات المذكورة هي المنشأ لدعوى بعضهم أخذ الوحدة قيداً في المعنى الموضوع له ، حيث يترتب على ذلك عدم صحة الاستعمال في أكثر من معنى أو كونه مجازاً ـ كما في المعالم ـ وإن أمكن في نفسه . وإلا فلا مجال للدعوى المذكورة بعد ما هو المعلوم من غفلة الواضع عن القيد المذكور في مثل الأعلام الشخصية مما له واضع خاص ، وكون المتبادر في غيرها هو المعنى بحدوده المفهومية من دون أخذ القيد المذكور .

ومن ثم لا ينبغي إطالة الوقت في مفاد الدعوى المذكورة ولوازمها . فالعمدة ما ذكرناه من المرتكزات .

الكلام فيما إذا دار الأمر بين المجاز والاستعمال في أكثر من معنى

هذا ، ويترتب على ما ذكرنا أنه لو دار الأمر بين حمل الكلام على المجاز وحمله على الاستعمال في أكثر من معنى تعين الأول ، لمقبوليته عند أهل اللسان دون الثاني ، وهي تكفي في القرينية على المجاز . ولا مجال معه للبناء على الإجمال فضلاً عن تعين الثاني ، للبناء على كونه استعمالاً حقيقياً ، والأصل في الاستعمال الحقيقة . لوضوح أن أصالة الحقيقة تختص بما إذا كان الاستعمال مقبولاً عند أهل اللسان غير خارج عن طريقتهم .

وينبغي التنبيه على أمور..

الكلام في المثنى والجمع

الأول : اعلم أن ما ذكرنا يجري في المثنى والجمع فلا مجال لأن يراد بهما التعدد في الأفراد بلحاظ أكثر من مفهوم واحد ، بل ليس مفاد هيئاتهما إلا التعدد من أفراد المفهوم الواحد ، كما هو الحال في سائر الهيئات ، حيث لا يراد بها إلا خصوصية قائمة بالمفهوم الاسمي ، لا معنى في مقابله . وإليه قد يرجع ما قيل من أنهما في قوة تكرار المفرد . ولا يصح على حقيقته ، لوضوح أن تكرار المفرد راجع إلى تعدد استعمال الاسم ، ولا إشكال معه في إمكان تعدد المعنى الاسمي ، فكيف يقاس به المثنى والجمع في الاستعمال الواحد ، مع أنهما يتضمنان المفاد الاسمي والمفاد الحرفي الذي هو مباين له سنخاً وقائم به؟!

وأما ما في المعالم من الاستدلال على جواز أن يراد بهما التعدد من معاني متعددة بتثنية الأعلام وجمعها ، مع وضوح تباين معانيها بنحو الاشتراك .

فيندفع بابتناء تثنية الأعلام وجمعها على التأويل بالمسمى الذي هو معنى واحد جامع بين معانيها المتباينة ، كما يشهد به خروجها مع التثنية والجمع عن التعريف إلى التنكير والشيوع ، وجريان أحكام النكرات عليها ، من قبول أداة التعريف ، والوصف بالنكرة ، وعدم جواز الابتداء بها إلا لمسوغ ، وغيرها . فهما نظير إضافة الأعلام التي لا تصح إلا بالتأويل المذكور الموجب للشيوع .

ولذا كان ظاهر قولنا : هذان زيدان بيان اسمهما ، لا ذاتهما بخلاف قولنا : هذا زيد .

الكلام في المعاني الإضافية

الثاني :لا يخفى أن بعض المفاهيم الإضافية ونحوها قد يختلف صدقها باختلاف ما يصحح اعتبارها ، كعنوان (الكبير) الذي يصدق **تارة** : بلحاظ العموم . **وأخرى** : بلحاظ الحجم . **وثالثة** : بلحاظ الشأن والأهمية . **ورابعة** : بلحاظ السن . ومثل ذلك وإن لم يوجب الاختلاف في المفهوم ، بل في معيار الصدق الذي هو نحو من الاختلاف المصداقي .

إلا أن الظاهر عموم ملاك المنع المتقدم له ، فيمتنع استعمال اللفظ في الإضافة الخاصة الخارجية بلحاظ أكثر من مصحح واحد لاعتبارها ، لأن ما هو موضوع الغرض والأثر والأحكام ليس هو الإضافة بنفسها ، بل منشأ انتزاعها المختلف باختلاف اعتبارها ، فلابد من أخذ منشأ الاعتبار قيداً فيها ضمناً في مقام الحكم عليها ، ويمتنع ملاحظة أكثر من منشأ اعتبار واحد بخصوصيته ، وأخذه قيداً في مقام الاستعمال ، بعين ملاك امتناع استعمال اللفظ في أكثر من معنى . إلا أن يكون بين مناشئ اعتبار الإضافة جامع عرفي فيمكن أخذه وحده نظير استعمال اللفظ في القدر المشترك بين معانيه . نعم ، لو لم يكن الاستعمال بلحاظ الإضافة الخارجية ، لم يحتج لملاحظة منشأ الاعتبار بخصوصيته ، وأمكن إرادة العموم ، كما هو الحال في موارد شرح مفهوم الإضافة .

الكلام في بطون القرآن المجيد

الثالث : ورد في بعض النصوص أن للقرآن ظهراً وبطناً[1] ، وفي آخر أن له ظاهراً وباطناً[2] ، وفي ثالث : أن له بطناً وللبطن ظهراً[3] ، وفي رابع : أن له

---

(١) الوسائل ج : ١٨ باب : ١٣ من أبواب صفات القاضي حديث : ١٧ ، وتفسير العياشي ج : ١ ص : ١١ .

(٢) الوسائل ج : ١٨ باب : ١٣ من أبواب صفات القاضي حديث : ٣٩ .

(٣) تفسير العياشي ج : ١ ص : ١٢ .

بطناً وظهراً وللظهر ظهراً[١] .

وحيث كان الاستعمال في أكثر من معنى ممتنعاً عقلاً عند غير واحد فقد حاولوا توجيه النصوص المذكورة ونحوها بحملها..

تارة : على ما يعم لوازم المعنى مما أريد بيانه تبعاً لبيان الملزوم وإن لم يكن اللفظ مستعملاً فيه ، نظير الكنايات التي تقدمت الإشارة إليها .

وأخرى : بمايراد من اللفظ بمحض العلامية التي تقدمت الإشارة إليها أيضاً .

وقد يناسب الأول مرسلة العياشي عن حمران عن أبي جعفر عليه السلام قال : «ظهر القرآن الذي نزل فيهم ، وبطنه الذين عملوا بمثل أعمالهم»[٢] ، وما في مرسلته الأخرى عن الفضيل عنه عليه السلام : «قال : ظهره وبطنه تأويله منه ما مضى ، ومنه ما لم يكن بعد ، يجري كما يجري الشمس والقمر كلما جاء منه شيء وقع»[٣] .

كما قد يناسب الثاني بعض التفاسير الغريبة الواردة عنهم عليهم السلام .

هذا ، وحيث سبق أن وجه امتناع الاستعمال في أكثر من معنى خروجه عن الطريقة العرفية ، فلا مانع من البناء عليه في القرآن المجيد ، لإمكان خصوصيته في المخاطِب به والمخاطَب ـ وهم أهل البيت عليهم السلام ـ وعهد بينه وبينهم خارج عن مقتضى طريقة أهل اللسان . بل قد يفهمه بعض الخواص ، على ما تشهد به بعض الوقائع المنقولة .

---

(١) الوسائل ج١٨ باب : ١٣ من أبواب صفات القاضي حديث : ٤١ .

(٢) تفسير العياشي ج : ١ ص : ١١ .

(٣) تفسير العياشي ج : ١ ص : ١١ .

الأمر السابع : في الحقيقة الشرعية

لا ريب في أن الألفاظ التي يطلقها المتشرعة على الوظائف الشرعية ، ـ كالوضوء والغسل والتيمم والصلاة والزكاة والحج وغيرها ـ صارت حقائق فيها منقولة إليها ، فتتبادر منها بلا قرينة دون معانيها القديمة بحسب أصل اللغة .

وإنما وقع الكلام بينهم في أن ذلك حصل في عصر الشارع الأقدس ،وهو النبي صلى الله عليه وآله ، وفي عرفه وعرف أتباعه المعاصرين له ، مع هجر المعاني اللغوية الأصلية ، أو بقائها في عرف غير الشارع وأتباعه ، فهي فيها حقائق شرعية ، أو لم يحصل في عصره صلى الله عليه وآله وإنما حصل بعده في عرف المتشرعة المتأخرين عنه ، فهي حقائق متشرعية لا شرعية .

ثمرة النزاع

وتظهر ثمرة النزاع المذكور فيما وقع من الألفاظ المذكورة مجرداً عن القرينة في الكتاب العزيز ، أو في كلامه صلى الله عليه وآله أو كلام أتباعه المعاصرين له مِن من يترتب الأثر على تعيين مرادهم ، لأنه يلزم حمل الاستعمال على ما هو الحقيقة في عرف المتكلم الذي يجري عليه مساق كلامه .

وعن بعض الأعاظم قدس سره المنع من ترتب الثمرة المذكورة ، لأن هذه الألفاظ قد صارت في زمان الصادقَين عليهما السلام حقائق في المعاني المستحدثة ، وما ورد عن النبي صلى الله عليه وآله من طريق الأئمة عليهم السلام بحكم ما يرد منهم ، وما ورد عنه من غير طريقهم خارج عن الابتلاء .

لكنه يشكل بأن ما ينقل عنه صلى الله عليه وآله من طريقهم عليهم السلام إنما يكون بحكم ما يرد عنهم إذا نقلوه في مقام بيان التشريع ، لظهوره في إرادة المعنى المعروف في عصرهم عليهم السلام ، وإلا كان عليهم التنبيه لاختلاف المراد به ، أما إذا كان نقلهم له لمجرد نقل ألفاظه ـ كما في موارد نقل الخطب ـ فلا ظهور له في ذلك . وأما ما ينقل عن طريق غيرهم فهو إنما يخرج عن الابتلاء إذا لم يبلغ مرتبة الحجية ،

والجزم بذلك في جميع ما ينقل من طريق غيرهم يحتاج إلى مزيد فحص وتتبع . على أنه يكفي النقل غير الحجة في مورد قاعدة التسامح في أدلة السنن . مع أنه يكفي في الثمرة ما ينقل عن الأئمة السابقين على الصادقَين أو عنه صلى الله عليه وآله من طريقهم . فالجزم بعدم فعلية الثمرة في غير محله .

ثم إن اختصاص النزاع والثمرة بتحقق الوضع في عصر النبي صلى الله عليه وآله قد يكون ناشئاً من أن أصل تحرير المسألة قد وقع من العامة ، أما بناء على ما عليه أهل الحق من حجية أقوال أئمة أهل البيت عليهم السلام وأفعالهم فحصول الوضع في عصر كل منهم مورد للثمرة بالإضافة إلى ما يصدر منه ومن أتباعه في مقام الحكاية عنه ، كما هو ظاهر .

المنع من الوضع التعييني

إذا عرفت هذا ، فالظاهر أنه لا مجال للبناء على صدور الوضع التعييني من الشارع ، لما في ذلك من الكلفة والعناية غير المألوفة في تلك العصور ، ولم يكن الغرض الفعلي إلا تفهيم المعنى ولو بالقرينة . مع أن ذلك لو صدر لظهر وبان ، لأهميته جداً ، وتوفر الدواعي لنقله ، من دون موجب لإخفائه .

نعم ، قرب المحقق الخراساني قدس سره تحقق الوضع من الشارع باستعمال اللفظ في المعنى الشرعي على أنه معناه الدال عليه بنفسه ، لا بالقرينة ، ولو بإقامة القرينة على ذلك . نظير إنشاء العقود والإيقاعات وإبراز الالتزام بها بترتيب آثارها كالمعاطاة . بل ذكر بعض الأعيان المحققين قدس سره أنه لابد من البناء على ذلك ، لأن سيرة أهل العلوم والفنون والصناعات المخترعة لهم على تعيين الألفاظ المناسبة ليسهل تفهيمها ، ولا تدون وتضبط إلا بعد تكامل العلم .

لكنه يشكل بأن تكوّن مصطلحات العلوم والفنون والصناعات تدريجي ، ولا همّ للمؤسسين إلا تفهيم المعاني بالطرق الميسورة ولو بضميمة القرائن . على أن هذا الوجه يشارك الوجه الأول في وجه المنع ، لعدم ترتب الغرض عليه إلا بظهوره ، ومعه لابد من وصوله إلينا . بل حيث كانت الكلفة

والعناية فيه أشد كان أولى بالمنع .

الكلام في الوضع التعيني

فالعمدة في المقام هو الوضع التعيني حيث يقرب حصوله في غالب الألفاظ المذكورة ، بأن استعملت أولاً في المعاني الجديدة ، إما مجازاً لمناسبتها للمعاني الأصلية ـ كالزكاة ـ وإما لأنها من أفراد المعاني الأصلية ـ كالصوم والأذان ـ ثم اشتهرت فيها حتى انصرفت إليها بعد مدة وجيزة في عرف الشارع الأقدس وتابعيه ، بسبب كثرة الاستعمالات منهم ، وأنس أذهانهم بالمعاني الجديدة بسبب الحاجة إليها دون المعاني الأصلية ، إذ يبعد مع ذلك عدم تحقق النقل في عرفهم ، بحيث يحتاجون في تفهيم المعاني الجديدة إلى تكلف القرائن الخاصة . غاية الأمر أن يبقى المعنى الأصلي معروفاً عند غيرهم ممن لا يبتلي بالمعاني الجديدة . على أنه لا يبعد هجره عند الكل بعد ظهور الإسلام في بلاد العرب وانتشاره في أواخر عصره صلى الله عليه وآله .

الكلام في مطابقة المعاني الشرعية للمعاني اللغوية

هذا ، وقد ادعى المحقق الخراساني قدس سره الوضع للمعاني الشرعية بحسب أصل اللغة في كثير من الوظائف ، كالصلاة والزكاة والصوم والحج وغيرها ، لما تضمنته كثير من الآيات والنصوص من تشريعها في الشرايع السابقة .

لكنه إنما يقتضي ثبوت تلك المفاهيم في الشرايع السابقة ـ وإن اختلف ما عندنا عما عندهم في الخصوصيات المصداقية ، نظير اختلاف المصاديق عندنا في مثل القصر والتمام ـ ولا يقتضي تسميتها بالأسماء المخصوصة ، بل هو مقطوع بعدمه بعد اختلاف اللغة .

نعم ، لو ثبت بقاء معروفيتها بين أهل تلك الشرايع حتى اختلطوا بالعرب ، وألِفها العرب بسببهم ، وعبروا عنها بالألفاظ المذكورة اتجه ذلك . لكن لا طريق للجزم به إلا في مثل الحج والعمرة وغسل الجنابة والمسجد ونحوها مما ثبت في شريعة إبراهيم الخليل عليه السلام وأخذه العرب منها .

ثم إنه قال في الفصول : «ربما عزي إلى الباقلاني القول بأن هذه الألفاظ باقية في معانيها اللغوية والزيادات شروط لقبولها وصحتها... » . وعليه يكون إطلاقه على الوظائف الشرعية من باب إطلاق الكلي على بعض أصناف أفراده ، كما قد يناسبه لزوم لام التعريف لها .

لكنه يشكل بأنه لا ريب في عدم انطباق المعنى الموضوع له بحسب أصل اللغة على بعض تلك الوظائف ، كالزكاة . مع أن كونها من أفراد المعنى الأصلي لا ينافي تحقق الوضع لها في عرف الشارع بسبب غلبة الاستعمال ، كما وقع نظيره في بعض المفردات اللغوية ، كالعقبة والمدينة . بل لا إشكال في تحقق ذلك في عرف المتشرعة للتبادر القطعي ، وإنما الإشكال في مبدئه ، وما سبق منا ينهض بإثبات حصوله في عصر الشارع الأقدس . وأما اللام فهي للجنس لا للعهد .

تنبيه :

لو فرض عدم بلوغ ما سبق في تقريب الوضع التعيني مرتبة تقتضي القطع بالوضع ، إما مطلقاً أو في خصوص بعض الألفاظ ولو في بعض الأزمنة ، فحيث يعلم بحصول النقل بعد ذلك يكون الشك في حال بعض الاستعمالات الصادرة عن المعصومين عليهم السلام من صغريات ما إذا شك في تقدم النقل على الاستعمال وتأخره الذي تقدم منا في آخر الكلام في علامات الحقيقة لزوم التوقف معه والبناء على الإجمال ، لا على الحمل على المعنى القديم . فراجع .

الأمر الثامن : في الصحيح والأعم

اختلفوا في أن ألفاظ العبادات مختصة بالصحيح أو تعمه والفاسد .

وينبغي تمهيد الكلام في ذلك بذكر أمور..

الأول : لما كانت ثمرة البحث تتعلق بالبيانات الشرعية التي يترتب عليها العمل ، فالمهم في المقام تحديد مفاد الألفاظ الواقعة فيها وأنها ظاهرة في أي الأمرين الصحيح أو الأعم .

الكلام في جريان النزاع بناء على عدم ثبوت الحقيقة الشرعية

وحينئذٍ لا ريب في جريان النزاع بناء على ثبوت الحقيقة الشرعية . وكذا بناء على عدم ثبوتها لو كان المدعى عدم صحة الاستعمال أو عدم وقوعه إلا في أحد الأمرين ، إما لأن العلاقة بالمعنى اللغوي مختصة به ، أو لوجود الجامع بين أفراده دون الآخر ، حيث يتعين حينئذ الحمل عليه مع القرينة الصارفة عن المعنى اللغوي .

وأما بناء على صحة الاستعمال في كل منهما بنحو يحتمل وقوعه فقد يشكل عموم النزاع بأنه بناء على عدم ثبوت الحقيقة الشرعية يكون الاستعمال في كل منهما مجازياً ومعه لا مرجح لأحدهما .

اللهم إلا أن يقال : حيث لا إشكال في صيرورة الألفاظ المذكورة حقائق في المعاني المذكورة بعد ذلك بسبب الوضع التعيني الناشئ من كثرة الاستعمال فتعيين أحد الأمرين ـ من الصحيح والأعم ـ حينئذٍ راجع إلى أنه هو المستعمل فيه في الصدر الأول ولو غالباً لكونه مقتضى القرينة النوعية ، وأن الاستعمال في الآخر لو وقع يحتاج إلى قرينة خاصة . وحينئذٍ لو شك في حال الاستعمالات الواقعة قبل حصول الحقيقة الشرعية مع القرينة الصارفة عن المعنى اللغوي يتعين حملها على ما هو مقتضى القرينة النوعية التي جرى عليها الاستعمال المستتبع للوضع التعيني بعد ذلك .

وبذلك يظهر أن الكلام إنما هو في ألفاظ العبادات التي ثبت وضعها ـ ولو عند المتشرعة ـ في الخصوصيات الخارجة عن معانيها اللغوية ، حيث تكون بذلك من الماهيات المخترعة للشارع التي يمكن الكلام في اختصاصها بالصحيح وعمومها للفاسد ، دون غيرها مما بقي على معناه اللغوي ، وإن قُيِّد ببعض القيود في مقام الأمر به ، كقراءة القرآن والركوع والسجود ، فضلاً عن غير العبادات ، كالإنفاق على الزوجة ، حيث لا موضوع للنزاع فيها ، بل يتعين الرجوع في تحديد مفاهيمها للغة والعرف . بل أكثر ذلك لا يتصف بالصحة والفساد ، عدا المعاملات التي يأتي الكلام فيها في ذيل هذا البحث .

تحديد المراد بالصحة والفساد في المقام

الثاني : تقدم في المسألة الخامسة من مباحث الأحكام الوضعية أن الصحة والفساد منتزعان من التمامية وعدمها بلحاظ ترتب الأثر المهم ، وأن تعريف الصحة بإسقاط الأمر أو بإسقاط الإعادة والقضاء ، ليس للاختلاف في مفهومها ، بل للاختلاف في معيار صدقها ، تبعاً للاختلاف في الغرض المهم . ولم أعثر عاجلاً على تصريح في كلماتهم بتعيين معيار الصحة في المقام .

نعم ، لا يبعد عن أكثر حجج القائلين بالصحيح إرادة الموافقة للأمر الواقعي . وإن كان من البعيد جداً بناؤهم على عدم صدق المسميات المذكورة على ما أسقط الإعادة والقضاء إذا لم يطابق الأمر . فالمناسب إيكال ذلك للنظر في حجج القول المذكور . ومثله الكلام في عموم النزاع للصحة من حيثية الشروط مطلقاً أو في الجملة . فإن الكلام في ذلك هنا سابق لأوانه يستغنى عنه بالتأمل في تلك الحجج .

ثمرة النزاع

الثالث : ذكروا أن ثمرة النزاع في المقام تظهر في الخطابات الشرعية المتضمنة لعناوين العبادات ، فبناء على الأعم يمكن التمسك بإطلاقات الخطابات المذكورة لنفي اعتبار ما يحتمل اعتباره في صحة العمل من الأجزاء والشرائط إذا لم يتوقف عليه صدق عناوينها عرفاً ، أما بناء على الصحيح فلا

مجال لذلك ، لأن الشك في اعتبار شيء في العمل مساوق للشك في الصحة وفي صدق عنوانه بدونه ، ولابد في التمسك بالإطلاق من إحراز عنوانه .

لكن قد يمنع التمسك بالإطلاقات حتى بناء على الأعم لوجهين :

أولهما : ما أشار إليه شيخنا الأعظم‌ﷺ من أنه حيث قام الإجماع بل الضرورة على أن الشارع لا يأمر بالفاسد فقد ثبت تقييد الأمر بالمسميات المذكورة بكونها صحيحة جامعة لتمام ما يتعين فيها واقعاً ، ومعه لا مجال للتمسك بالإطلاق مع الشك في صحة العمل بناء على التحقيق من عدم جواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية من جهة الخاص .

ويندفع بأن عنوان الصحيح لم يؤخذ قيداً زائداً في المأمور به ، ليجب إحرازه ، بل هو منتزع من مقام الأمر ، فكل ما تعلق به الأمر هو الصحيح ، فإذا كان مقتضى إطلاق الخطاب تعلق الأمر بالمسمى كان هو الصحيح ، واحتاج إثبات دخل ما زاد عليه في المأمور به وفي الصحة إلى دليل .

ثانيهما : ما أصر عليهﷺ في مبحث الأقل والأكثر الارتباطيين من أن جميع الأوامر الواردة في الكتاب المجيد بالعبادات ـ كالصوم والصلاة والحج ـ ليست واردة في مقام بيان ما هو المشروع والمأمور به منها ، بل في مقام الحث عليه والتأكيد على ذلك ، مع إهمال بيان المأمور به وإيكاله إلى الخطابات المتعرضة لذلك والواردة قبله أو التي ترد بعده .

وعمم في التقريرات ذلك لخطابات السنة الشريفة أيضاً ، وذكر أنها إما أن تكون في مقام الإهمال أو في مقام بيان خواص العبادات وآثارها ، لا في مقام بيان المأمور به منها إلا ما شذ .

وما ذكرهﷺ قد يتم فيما ورد في مقام التأكيد على العمل والحث عليه ،

كقوله تعالى : ﴿**وأقم الصلاة إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر**﴾[١] ، وقوله عز اسمه : ﴿**حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى**﴾[٢] ، وقوله سبحانه : ﴿**إن الصلاة كانت على المؤمنين كتاباً موقوتاً**﴾[٣] ، لأن مقام الحث والتأكيد يناسب سبق التشريع ومعرفة المشروع .

ولا يتم فيما يتضمن الأمر بالوظيفة وتشريعها ، كقوله تعالى : ﴿**كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم**﴾[٤] ، وقوله سبحانه : ﴿**ولله على الناس حج البيت...**﴾[٥] ، لأن مقام الأمر والتشريع كما يناسب بيانهما يناسب بيان المشروع والمأمور به ، فالاكتفاء في بيانهما بذكر العنوان ظاهر في الاكتفاء به على إطلاقه . وأظهر من ذلك ما تضمن بيان بعض قيود المأمور به كالنصوص المتضمنة للأمر بصلاة ركعتين ، أو بسوَر معينة ، حيث تظهر الثمرة فيها بالإضافة إلى غير القيد الذي تضمنته .

لابد من فرض جامع يكون هو الموضوع له

الرابع : الوضع **لكل** من الصحيح والأعم يبتني على فرض جامع بين أفراده يكون هو الموضوع له ، وتكون إرادة خصوصيات الأفراد عند إطلاق العنوان من باب تطبيق العام على الخاص . ومن هنا يتعين الكلام في تعيين الجامع على كل من القولين ، بل هو من أهم مباحث المسألة ، وعمدة ما يبتنى عليه الاستدلال فيها .

والكلام فيه في مقامين :

المقام الأول : في الجامع الصحيحي . وقد يشكل تصويره بلحاظ

---

(١) سورة العنكبوت الآية : ٤٥ .
(٢) سورة البقرة الآية : ٢٣٨ .
(٣) سورة النساء الآية : ١٠٣ .
(٤) سورة البقرة الآية : ١٨٣ .
(٥) سورة آل عمران الآية : ٩٧ .

اختلاف أفراد الصحيح في كثير من العبادات ـ كالوضوء والصلاة والزكاة والحج ـ اختلافاً فاحشاً . ولا مجال لأخذ عنوان الصحيح فيه ـ الذي هو جامع لشتاتها ـ لأن العنوان المذكور متفرع على الأمر ومنتزع منه ، فلا يكون مقوماً لمفهوم المأمور به .

تحديد الجامع الصحيحي من طريق الأثر

لكن جزم المحقق الخراساني بوجوده وإمكان الإشارة إليه بخواصه وآثاره ، فقال : «فإن الاشتراك في الأثر كاشف عن الاشتراك في جامع واحد يؤثر الكل فيه بذلك الجامع ، فيصح تصوير المسمى ، كلفظ الصلاة مثلاً بالناهية عن الفحشاء ، وما هو معراج المؤمن ونحوها» .

وهو يبتني.. **أولاً** : على عموم الآثار المذكورة لتمام أفراد الصحيح وقصورها عن تمام أفراد الناقص الذي لا يطابق الأمر أو الذي لا يجزي .

وثانياً : على امتياز كل عبادة ذات عنوان خاص بأثر يخصها لا يشاركها فيه غيرها .

وثالثاً : على ما أشار إليه هنا وفي غير مقام من ملازمة وحدة الأثر لوحدة المؤثر .

ولا طريق لإثبات الأول ، لأن الآثار المذكورة سيقت في الأدلة لبيان الفائدة ، لا لبيان ملاك الأمر أو موضوعه الذي يدور مداره وجوداً وعدماً ، فلا مانع من عمومها لبعض أفراد الفاسد ، خصوصاً ما كان المكلف معذوراً في نقصه . كما لا مانع من قصورها عن بعض أفراد المأمور به أو المجزي ، وعدم ثبوتها إلا للفرد الكامل منها ، وهو المشتمل على بعض شروط القبول أو كلها . ولا مجال للاستدلال على عمومها بإطلاق أدلتها بعد ورودها في مقام الحث والتأكيد على العمل ، لا في مقام تشريعه .

ولا سيما مع ظهور بعض أدلة شروط القبول في عدم الاعتداد بالعمل

بدونها ، حيث يبعد جداً ترتب الآثار المذكورة عليه . بل هو صريح خبر يونس : «قال أبو عبدالله عليه السلام : اعلم أن الصلاة حجزة الله في الأرض فمن أحب أن يعلم ما أدرك من نفع صلاته فلينظر ، فإن كانت صلاته حجزته عن الفواحش والمنكر فإنما أدرك من نفعها بقدر ما احتجز... »[1] .

ومثله الثاني ، لأن مجرد نسبة الأثر للماهية لا يقتضي اختصاصها به ، وليس في أدلتها قرائن تشهد به . كما ربما لم يرد في بعض الوظائف أدلة تشهد بثبوت آثار لها ، لينظر في ظهورها في اختصاصها بها .

الكلام في الملازمة بين وحدة الأثر ووحدة المؤثر

وأما الثالث فقد أشار للاستدلال عليه في مبحث الواجب التخييري بأنه لابد من نحو من السنخية بين العلة والمعلول .

لكن المراد بالسنخية إن كان هو كون الأثر من سنخ المؤثر ، المستلزم لاتحاد المؤثرات سنخاً بعد فرض وحدة أثرها ـ الذي هو عبارة أخرى عن وجود الجامع بينها ـ فلا ملزم به ، بل لا مجال له ، لرجوعه إلى لزوم وجود الجامع الماهوي بين العلة والمعلول ، ولا يظن من أحد البناء عليه . وإن كان المراد بها أن استناد الأثر للمؤثر فرع خصوصية ذاتيهما ، لما قيل : من أنه لولا ذلك لأثر كل شيء في كل شيء ، فهو لا يقتضي لزوم الجامع بين المؤثرات ، إذ لا إستحالة في كون الخصوصية الذاتية للأثر الواحد تناسب تحققه بمؤثرات متعددة لا جامع بينها . ومن هنا لا شاهد للملازمة التي ادعاها . ولذا أنكرها بعض المحققين وغيره ، بل يظهر منهم إنكارها من جماعة من أهل المعقول .

على أن ما ذكره من الوجه يشكل ـ مضافاً إلى ذلك ـ بوجهين :

أولهما : أنه كيف يمكن فرض الجامع الماهوي بين أفراد الصحيح مع اختلافها في الخصوصيات المعتبرة في فردية الفرد له ، فإنه وإن أمكن اختلاف

---

(١) الوسائل ج : ٤ باب : ٢ من أبواب أفعال الصلاة حديث : ٨ .

أفراد الماهية الواحدة في الخصوصيات ، بل هو مما لابد منه في تباين الأفراد وتعددها ، إلا أنه ليس بنحو تكون الخصوصيات دخيلة في فردية الفرد للماهية ، بل هي زائدة عليها ، لا يستلزم تخلفها خروج الفرد عن الفردية . أما الخصوصيات المتباينة في المقام فقد تكون مقومة لفردية الفرد ، لتوقف صحته عليها دون غيره من الأفراد ، بل قد تكون مانعة من فرديتها ، كالركعة الرابعة المقومة لصلاة العشاء والمبطلة لصلاة المغرب .

ثانيهما : أن وجود القدر الجامع المشترك واقعاً لا يكفي في التسمية ما لم يكن معلوماً ومحدوداً ولو إجمالاً ، ليكون هو معنى اللفظ المختص به ، وليتصور عند الاستعمال في مقام الحكاية عنه وأدائه باللفظ . وحينئذٍ فالجامع الماهوي المذكور إن كان مدركاً بنفسه كان الأولى التنبيه له وبيان حدوده التفصيلية ، ولم يحتج لاستكشافه من طريق الأثر بضميمة الملازمة المتقدمة .

ودعوى : أنه يكفي تصوره من طريق أثره إجمالاً ، فالصلاة مثلاً هي ذوات الأفعال الناهية عن الفحشاء والمنكر بما لها من واقع متقرر في نفسه .

مدفوعة : بأن مقتضى ذلك كون ترتب الآثار المذكورة ملازماً ذهناً لمعاني تلك الألفاظ ، لعدم إدراكها إلا من طريقها ، وهو ظاهر البطلان ، كيف؟! ولازمه لغوية القضايا المتضمنة إثبات الآثار لتلك الوظائف ، لرجوعها إلى قضايا بشرط المحمول .

على أن ذلك لو تم أغنى عن استكشاف الجامع الحقيقي بالملازمة بين وحدة الأثر ووحدة المؤثر ، حيث يكفي الجامع الاعتباري المذكور المتقوم بلحاظ الأثر وإن فرض عدم الجامع الحقيقي بين أفراده .

وأشكل من ذلك دعوى أخذ الآثار في مفهوم الجامع بحيث يتقوم بحيثية صدورها زائداً على ذوات الأفعال . إذ فيها ـ مضافاً إلى ما سبق من عدم التلازم

الذهني بين الأمرين ، وإلى بداهة التباين بين مفهومي الصلاة والناهي عن الفحشاء مثلاً ـ : أن لازمه الرجوع مع الشك في اعتبار شيء فيها لقاعدة الاشتغال ، لرجوع التكليف حينئذٍ للتكليف بأمر بسيط زائداً على الذات ، وهو منشأ انتزاع العنوان ، وحيث يشك في تحقق ذلك يجب إحراز الفراغ عنه بالإتيان بالأمر المشكوك ، على ما يأتي توضيحه عند الكلام في قاعدة الاشتغال تمهيداً للكلام في المتباينين من الفصل الثالث من الأصول العملية إن شاء الله تعالى ، مع أن بناءهم على الرجوع معه للبراءة .

تحديد الشيخ الأنصاري للجامع المركب

هذا ، وأما شيخنا الأعظم قدس سره فإنه ـ بعد ملاحظة ما سبق من اختلاف أفراد الصحيح في الأجزاء والشرائط ، فلا يمكن فرض الجامع المركب بينها ، كما لا يمكن ملاحظة الجامع البسيط بينها المنتزع من جهة عرضية انتزاعية ، كالمنتزع من الأثر الخاص ، لنظير ما سبق ـ ذكر ـ كما في التقريرات ـ أن الوجه هو الالتزام بأن الموضوع له هو خصوص الأجزاء والشرائط الثابتة في حق القادر المختار العالم العامد من دون حاجة إلى فرض جامع عنواني بسيط بينها . وليس ما ثبت في حق غيره من أفراد المسمى الشرعي حقيقة ، بل هو بدل مسقط عنه وإن أمكن أن يكون من أفراد المسمى عند المتشرعة ، لتوسعهم في استعمال الألفاظ .

لكنه كما ترى! لا مجال للالتزام به :

أولاً : لأن الأجزاء والشرائط الثابتة في حق القادر المختار العالم العامد مختلفة باختلاف الأنواع والأفراد في الصلاة والزكاة والحج وغيرها ، فلو أمكن فرض قدر جامع بينها وحدها أمكن فرضه بينها وبين غيرها مما ثبت في حق غير الشخص المذكور .

وثانياً : لأن أدنى ملاحظة للاستعمالات في عرف الشارع ومعاصريه

تشهد بشيوع إطلاق المسمى فيها على ما يعم ما ثبت في حق غير الشخص المذكور ، على نحو إطلاقه على ما ثبت في حقه .

امتناع الترديد في الماهيات الحقيقية دون الماهيات الاعتبارية المخترعة

والذي ينبغي أن يقال : الترديد إنما يمتنع في الماهيات الحقيقية ، لأنها أمور واقعية تتقوم بذاتياتها ، فلا يعقل دخل شيء فيها بالإضافة إلى فرد دون آخر ، فضلاً عن مانعيته في الآخر .

أما الماهيات الاعتبارية المخترعة فلا مانع من الترديد فيها ، لتقوّمها بالاعتبار ، فيمكن لحاظها بالإضافة لبعض الخصوصيات بنحو الترديد ، فتختلف فيها باختلاف الأفراد ، سواء كانت من سنخ ما به الاشتراك بين الأفراد ـ كعدد الركعات في الصلاة ـ أم من سنخ آخر ـ كسياق الهدي الذي يختص به حج القِران ـ فهي في ذلك نظير الماهية المشككة بالإضافة إلى مراتب وجود الحقيقة الواحدة .

فمفهوم الدار مثلاً يتوقف على المكان المسور المشتمل على غرفة ، وقد أخذ فيه بنحو الترديد زيادة الغرف ، وبعض الكماليات ، مثل الحمام والسرداب ، فهي في ظرف عدمها في الفرد لا تخل بصدق الدار التامة عليه ، وفي ظرف وجودها لا تكون زائدة عليها خارجة عنها ، فليست هي كالمحل التجاري الذي لو اتصل بالدار خرج عنها ، وكان المجموع أكثر من دار . وكذا الحال في مثل السيارة التي تختلف التامة منها في الأجزاء والشرائط باختلاف الأفراد اختلافاً فاحشاً ، حتى ربما يكون بعض الآلات مقوماً لفرد منها ومضراً بآخر .

المختار في الجامع الصحيحي

ومن هنا لا يمنع اختلاف أفراد الصحيح في الأجزاء والشرائط سنخاً وكمّاً من فرض جامع اعتباري بينها ، قد أخذت فيه خصوصيات الأجزاء والشرائط بنحو الترديد تبعاً لاختلاف الأفراد فيها .

نعم ، لابد فيه من لحاظ جهة تجمع شتات الأفراد المختلفة وتقصر عن غيرها تكون معياراً في تحديد المسمى . والإشكال إنما هو في تعيين تلك الجهة بعد ما سبق من الإشكال في الجامع البسيط والمركب الذي لأجله منع غير واحد من وجود الجامع الصحيحي .

لكن الإشكال مختص بما إذا كان الوضع تعيينياً من قبل الشارع الأقدس مع قطع النظر عن التشريع ، حيث لا جهة تصلح للتعيين حينئذٍ ، وقد سبق في مبحث الحقيقة الشرعية أنه لا مجال للبناء عليه ، بل الوضع في العرف الشرعي تعيني مستند للاستعمالات المتكثرة من الشارع وأتباعه للألفاظ الخاصة في الوظائف الخاصة بعد الابتلاء بها بسبب التشريع .

إذ عليه يمكن كون التشريع معياراً عندهم في التسمية ، لا بمعنى أخذ التشريع بمفهومه قيداً في المسمى ، ليرجع للجامع البسيط ، بل بمعنى أن العرف الخاص بعد الالتفات لأفراد المشروع من كل وظيفة من هذه الوظائف ، وإدراك نحو من السنخية بينها ينتزع منها جامعاً اعتبارياً صالحاً للانطباق عليها ، ويكون الوضع التعيني له ، ولا مانع من شمول الجامع المذكور لما شرع بعد الوضع ، لتحقق معياره فيه ، فيدخل في المسمى .

فالتشريع يكون معياراً لضبط العرف الشرعي للأفراد التي ينتزع الجامع منها بعد إدراك نحو من السنخية بينها ، مع مطابقة الجامع لكل فرد بما له من أجزاء وشرائط ـ اقتضاها التشريع ـ بعناوينها الذاتية ، وليست خصوصياتها ملحوظة إلا بنحو الترديد تبعاً لواقع الأفراد . وعليه يكون الجامع مركباً بالنحو المذكور ، ومعياره التشريع . وهذا الجامع يمكن الوضع له ثبوتاً ، وإن كان إحراز ذلك موقوفاً على النظر في حجة القول بالصحيح .

هذا ، ولا يخفى أنه لا مجال لاستعمال الشارع في الجامع المذكور في

مقام تشريع الماهية أو تشريع فرد منها ـ كصلاة العيد ـ لتأخر صدق الجامع عن التشريع رتبة ، بل لابد في بيان ما هو المشروع من الاستعمال بوجه آخر ولو باستعمال الألفاظ مجازاً في الذوات بأنفسها مع قطع النظر عن التشريع ، أو بالاستعمال في المعنى اللغوي مع تقييده ببعض القيود بنحو تعدد الدال والمدلول .

وحينئذٍ لو شك في اعتبار شيء فيه فلا موضوع للثمرة المتقدمة ، وهي إجمال الخطاب بسبب إجمال العنوان الصحيحي من حيثية الأمر المشكوك ، لفرض عدم الاستعمال في الجامع المذكور ، بل يتعين الرجوع لدليل التشريع ، فإن نهض ببيان اعتباره ، أو عدمه ، وإلا كان المرجع الأصل .

نعم ، يمكن الاستعمال فيه في مقام بيان أمر آخر بعد الفراغ عن التشريع ، مثل تأكد مطلوبيته في بعض الأحوال كاستحباب الصلاة لدخول المسجد ، والصوم يوم الغدير . وحينئذٍ لا بأس بالتمسك بإطلاقه لإحراز عموم المراد لتمام أفراد المشروع ، لا لإحراز سعة الأمر المشروع ودفع احتمال اعتبار شيء فيه .

المقام الثاني : في الجامع الأعمي . ومما سبق منا في تقريب الجامع الصحيحي يتضح تقريب الجامع الأعمي ، لأنه بعد ابتلاء أهل العرف الشرعي بالماهيات المخترعة فكما يمكنهم انتزاع الجامع الاعتباري بين أفرادها المشروعة بنحو الترديد بين الخصوصيات المتعددة في أفرادها المختلفة ، كذلك يمكنهم انتزاع الجامع بينها وبين ما يشبهها عرفاً مما كان مسانخاً لها في الأجزاء ـ وإن خالفها في خصوصياتها ـ على نحو الترديد بين الخصوصيات المتبادلة في الأفراد المختلفة ، بحيث ينطبق على قليل الأجزاء بعين انطباقه على كثيرها ، من دون أن يكون في الكثير زيادة على المسمى ، ولا في القليل نقص عنه .

وعليه في الجملة يبتني تقسيم العمل إلى التام والناقص والصحيح والفاسد ، لأن التقسيم فرع ملاحظة جامع بين القسمين يكون مقسماً لهما ، وينطبق على كل منهما ، وإن وقع الكلام في أن هذا الجامع هو الموضوع له أو لا .

ولعله إلى هذا يرجع تقريبه بأنه عبارة عن معظم الأجزاء التي تدوز مدارها التسمية عرفاً ، فصدق الاسم كذلك يكشف عن وجود المسمى ، وعدمه عن عدمه .

وفي التقريرات أنه نسب إلى جماعة من القائلين بالأعم ، بل قيل : إنه المعروف .

حيث لا يبعد عدم إرادتهم الوضع لمفهوم المعظم ، بل لواقع الأجزاء التي يتحقق بها في الخارج ، وعدم إرادتهم أجزاء معينة ، بل كل ما يتحقق به المعظم في الخارج بنحو البدلية ، وعدم إرادتهم خصوص المعظم ، بحيث يكون في التام أو الزائد عليه زيادة على المسمى ، بل مرادهم الأعم من المعظم والزائد وما بينهما من المراتب بأخذ الأجزاء بنحو الترديد من حيثية النوع والكّم . وبذلك يندفع ما أورد عليه في كلام غير واحد .

ولعل هذا أحسن الوجوه وأبعدها عن الإشكال ، كما يظهر من مراجعتها في كلماتهم . ومن ثم نقتصر عليه في المقام .

إذا عرفت هذا ، فيقع الكلام في حجج كل من القولين ، وهو في مقامين :

المقام الأول : في حجة القول بالصحيح . وقد استدل عليه بوجوه..

الأول : التبادر . لكن قد يدفع بعدم وضوح استناده لحاقّ اللفظ ، بل قد يكون منشؤه اختصاص الآثار والأغراض بالصحيح ، فإن ذلك كالقرينة العامة التي يمكن استناد التبادر إليها في المقام . وقد يناسب ذلك أن المتبادر من

الكلام في مقام الحث على العمل هو خصوص المأمور به ، وفي مقام الإخبار عن الأداء مطلق المجزي وإن لم يكن مطابقاً للمأمور به .

الثاني : صحة السلب عن الفاسد . فقد أصرّ عليها المحقق الخراساني قدس سره ، وذكر أن إطلاق الأسماء على الفاسد وإن صح تسامحاً وبالعناية ، إلا أن السلب يصح أيضاً بالمداقة ، التي هي المعيار في الدلالة على قصور المعنى الموضوع له عن مورد السلب . لكن سبق عند الكلام في علامات الحقيقة الإشكال في الاستدلال بصحة السلب . مضافاً إلى أن المتيقن صحة السلب بلحاظ عدم ترتب الأثر المهم . وأما صحته بلحاظ المعنى الحقيقي للفظ فهي لا تخلو عن إشكال .

الثالث : ما تضمن إثبات بعض الخواص والآثار للمسميات كقوله تعالى : ﴿**إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر**﴾[١] ، وقوله صلى الله عليه وآله : «الصلاة عماد دينكم»[٢] ، وقوله عليه السلام : «الصوم جنة من النار»[٣] ، بدعوى : أن مقتضى إثباتها للماهية ثبوتها لجميع أفرادها ، وحيث لا تثبت للفاسد لزم عدم كونه من أفرادها . وكذا ما تضمن أخذ بعض الأجزاء والشرائط في الماهية ، كقوله عليه السلام : «لا صلاة إلا بطهور»[٤] ، وقوله عليه السلام في من لا يقرأ بفاتحة الكتاب في صلاته : «لا صلاة له إلا أن يقرأ بها...»[٥] ، وقوله عليه السلام : «فإن النبي صلى الله عليه وآله قال : إن أصحاب الأراك لا حج لهم ، يعني الذين يقفون عند الأراك»[٦] ، وغيرها . لظهوره في

---

(١) سورة العنكبوت الآية : ٤٥ .

(٢) الوسائل ج : ٢ باب : ١ من أبواب الاستحاضة حديث : ٥ .

(٣) الكافي ج : ٢ ص : ١٩ . كتاب الإيمان والكفر ، باب دعائم الإسلام حديث : ٥ .

(٤) الوسائل ج : ١ باب : ١ من أبواب الوضوء حديث : ١ .

(٥) الوسائل ج : ٤ باب : ١ من أبواب القراءة في الصلاة حديث : ١ .

(٦) الوسائل ج : ١٠ باب : ١٩ من أبواب إحرام الحج والوقوف بعرفة حديث : ١١ .

عدم صدق مفاهيم هذه الألفاظ حقيقة في الموارد المذكورة .

لكن سبق عند الكلام في استكشاف الجامع الصحيحي من طريق الأثر الإشكال في اختصاص الآثار بالأفراد الصحيحة ، وفي عمومها لجميعها . على أن ذلك لو تم واستفيد من هذه الأدلة فلعله بقرينة ورودها في مقام الحث على العمل تأكيداً لداعوية التشريع ، فتختص بالمشروع ، لا لاختصاص المسمى بالصحيح .

وأما ما دل على نفي الماهية عند انتفاء بعض الأجزاء أو الشرائط فالاستدلال به موقوف على كون النفي حقيقياً ، لا ادعائياً بلحاظ عدم ترتب الأثر المهم ، ولا تنهض أصالة الحقيقة بذلك ، لأن المتيقن من بناء العقلاء عليها ما لو شك في المراد وعلم بالوضع ، دون العكس ، كما أشرنا إليه عند الكلام في كون التبادر علامة على الحقيقة . ومن الظاهر أن ما سيقت له هذه الأدلة ليس هو بيان سعة المفهوم وتحديده ـ نظير كلام اللغويين ـ ليرجع الشك في كون النفي حقيقياً أو ادعائياً إلى الشك في المراد ، بل بيان بطلان العمل وعدم الاعتداد به في مقام الامتثال ، لأن ذلك هو وظيفة الشارع ، ولذا لو دل دليل على الاجتزاء بفاقد الجزء أو الشرط الذي تضمنته هذه الأدلة كان معارضاً لها ، ولو كانت مسوقة لتحديد المفهوم لم يكن معارضاً لها ، لأن عدم تحقق المسمى بالفاقد لا ينافي الاجتزاء به بدلاً عنه .

الرابع : ما اعتمده شيخنا الأعظم قدس سره ـ كما في التقريرات ـ وهو أن طريقة الواضعين وديدنهم في الوضع للماهيات المخترعة هو الوضع لخصوص التام منها ، لأنه الذي تقتضيه حكمة الوضع ، وهي مساس الحاجة للتعبير عنها كثيراً والحكم عليها بما هو من لوازمها وآثارها . وأما استعماله في الناقص الذي قد تدعو الحاجة إليه فليس إلا تسامحياً تنزيلاً للمعدوم منزلة الموجود .

وقد أورد عليه سيدنا الأعظم بأن التمام والنقصان كالصحة والعيب تطرءان على الماهيات المسماة ، فيقال : سرير ناقص وسرير تام ، وبيت ناقص وبيت تام ، كما يقال : هو صحيح ومعيب ، بلا تصرف ولا عناية ، فلابد من الالتزام بأن المسميات في الماهيات المخترعة ـ ومنها المقام ـ الأعم من التام والناقص ، وهو الذي يطرأ عليه النقصان والتمام .

ويندفع بأن فرض التمامية والنقص شاهد بكون المسمى هو التام ، إذ لو عم الناقص كان الجزء مأخوذاً بنحو الترديد ـ نظير الماهية المشككة ـ فلا يفرق في صدق المسمى وتماميته بين القليل والكثير ، ولا يكون النقص إلا بفوت بعض المسمى المستلزم لاختصاص التسمية بالتام . ومن ثم كان التوصيف بالنقص من سنخ الاستدراك والاستثناء عرفاً ، والتوصيف بالتمامية من سنخ التأكيد الذي لا يختلف مفاده عن المؤكد . كما لا إشكال ظاهراً في انصراف الإطلاق للتام .

ولا مجال لقياس المقام بالصحة والعيب اللذين هما من الحالات الطارئة على الأفراد من دون إخلال بشيء من مقومات الماهية الدخيلة في التسمية ، لعدم كون المعيار فيهما تمامية الأجزاء وعدمها ، بل عروض أمور خارجة تمنع من ترتب الغرض النوعي من الماهية على الفرد .

ومن هنا لابد من ابتناء التقسيم إلى التام والناقص على نحو من التسامح والخروج بلفظ المقسم عن معناه ، واستعماله في الجامع بينه وبين الناقص ، نظير تقسيم الماء إلى المطلق والمضاف . وبلحاظه قد يطلق المسمى على الناقص من دون أن يكون استعماله حقيقياً . ولذا لا إشكال في صحة الاستعمال في الناقص فيما يعلم اختصاصه بالتام ، كالكتب التي يسميها أصحابها حيث لا إشكال في كون المسمى هو التام منها .

نعم ، حيث يشترك القسمان في الصورة كان انتزاع الجامع المذكور ارتكازياً ولم يحتج إلى عناية زائدة ، بل قد يغفل عن العناية فيه ، بخلاف التقسيم المذكور في أسماء المقادير من الأعداد والأوزان والمكاييل والمساحات ، فإنه يبتني على عناية ظاهرة ، لتقومها بمحض الكمّ من دون أخذ صورة فيها يسهل بملاحظتها انتزاع الجامع بين التام والناقص .

ومن هنا قد يجعل التوصيف بالتمامية والنقص والتقسيم للتام والناقص دليلاً آخر على الوضع لخصوص الصحيح . إلا أن يمنع القائل بالأعم من التوصيف والتقسيم المذكورين حقيقة بلحاظ نقص بعض الأجزاء أو الشرائط وتماميتها ، بدعوى أنهما إنما يصحان تسامحاً بلحاظ ترتب الغرض وعدمه .

وكيف كان فقد ظهر عدم نهوض ما سبق بدفع ما ذكره شيخنا الأعظم قدس سره من الاستدلال على الصحيح بطريقة الواضعين .

فالعمدة في الإشكال فيه : أنه يبتني على استناد التسمية لوضع تعييني من قِبَل الشارع الأقدس ، وقد سبق في مبحث الحقيقة الشرعية المنع منه ، وأن الوضع تعييني مستند للاستعمالات المتكثرة من أهل العرف الشرعي في المعنى الجديد بعد الابتلاء به ، وحينئذٍ كما يمكن اختصاصه بالصحيح الذي هو مورد الغرض والأثر ، يمكن عمومه للجامع المنتزع منه ومن الفاسد ـ بلحاظ السنخية المشار إليها آنفاً ـ بسبب الابتلاء به ، وحيث لا إشكال في وقوع الاستعمال منهم في الصحيح بخصوصيته ، لأنه مورد الغرض والأثر ، وفي الجامع المنتزع بينه وبين الفاسد ، لشيوع الحاجة إليه ، فلابد من إثبات أن أي الاستعمالين غلب حتى تحقق الوضع على طبقه وبقي الآخر محتاجاً للقرينة .

المقام الثاني : في حجة القول بالأعم . وقد استدل عليه بوجوه..

الأول : التبادر . وفيه أنه لا ريب في التبادر لخصوص الصحيح ، وإن

سبق الإشكال في استناده لحاقّ اللفظ .

الثاني : عدم صحة السلب عن الفاسد . لكن سبق في علامات الحقيقة الإشكال في الاستدلال بذلك . مضافاً إلى أنه لم يتضح عدم صحة السلب بلحاظ المسمى بما له من حدود مفهومية ، بل قد يكون بلحاظ الجامع المنتزع ارتكازاً بين الصحيح والفاسد ، فإنه كالجامع المنتزع بين التام والناقص الذي سبق أنه لا يحتاج إلى مزيد عناية ، بل قد تخفى العناية فيه لكونه ارتكازياً وإن كان الوضع لخصوص الصحيح . ويأتي في بيان المختار ما يشهد بابتناء عدم صحة السلب على ذلك .

الثالث : صحة التقسيم إلى الصحيح والفاسد . فإنها تستلزم انطباق المسمى المقسم على كل منهما وعمومه لهما . وما سبق في الوجه الرابع للاستدلال على الصحيح من منع الاستدلال على الأعم بصحة التقسيم للتام والناقص ، لا يجري في المقام ، لأن فرض التمامية والنقص مستلزم لدخل الأجزاء التي تتوقف عليها التمامية في الحدود المفهومية للمسمى ، بخلاف الصحة والفساد ، فإنهما ـ كالصحة والعيب ـ إنما ينتزعان من ترتب الغرض النوعي وعدمه ، ولو مع تحقق الماهية المسماة في الحالين .

وفيه : أن صحة التقسيم إنما تستلزم عموم المراد من المقسم في مقام التقسيم ، ولا تكشف عن عموم المعنى الموضوع له إلا إذا ثبت أن المراد بالمقسم في مقام التقسيم هو المعنى الموضوع له بما له من الحدود المفهومية ، ولا مجال لذلك في المقام بعد ما أشرنا إليه في الوجه المذكور من ارتكازية الجامع بين الصحيح والفاسد بلحاظ اشتراكهما في الصورة بنحو قد يغفل عن العناية فيه .

الرابع : جملة من النصوص الظاهرة في إرادة الفاسد . كموثق فضيل أو

صحيحه عن أبي جعفر عليه السلام : «قال : بنى الإسلام على خمس : على الصلاة والزكاة والصوم والحج والولاية ، ولم يناد بشيء كما نودي بالولاية ، فأخذ الناس بأربع وتركوا هذه»[١] ، وفي صحيح زرارة عنه عليه السلام : «أما لو أن رجلاً قام ليله وصام نهاره وتصدق بجميع ماله وحج جميع دهره ولم يعرف ولاية ولي الله فيواليه... »[٢] ، فإن الأخذ بالأربع لا يكون إلا بإرادة الفاسد منها ، بناء على اعتبار الولاية في صحة العبادة . ومثله ما تضمن نهي الحائض ونحوها عن الصلاة مما هو كثير جداً ، لتعذر الصحيح منها في حقها فيمتنع النهي عنها إلا بإرادة الفاسد .

وفيه ـ مع أن الاستعمال أعم من الحقيقة ـ : أن المراد من الأربع التي بني الإسلام عليها في الحديث الأول هي الصحيحة ، وهي التي أخذ الناس بها بمقتضى السياق ، غايته أن أخذ الناس بها ادعائي ولو لاعتقادهم صحتها . ومن القريب حمل الحديث على ذلك ، بالتسامح في إطلاق هذه العناوين على ما وقع منهم ، لاعتقادهم تماميته .

كما أن ما تضمن نهي المحدث عن الصلاة إن كان إرشادياً فكما يمكن أن يكون إرشاداً إلى بطلان العمل مع تحقق المسمى كما هو مقتضى الوضع للأعم ، يمكن أن يكون إرشاداً إلى عدم تحقق المسمى كما هو مقتضى الوضع للصحيح . وإن كان مولوياً راجعاً إلى تحريم الفعل ـ الذي عليه يبتني وجه الاستدلال ـ فمن المعلوم أن المحرم ليس مطلق ما يصدق عليه الاسم عرفاً ، ليناسب إرادة الأعم ، بل خصوص ما هو الصحيح لولا الحدث ، فيناسب إرادة الصحيح ـ ولو كان إضافياً ـ في المقام .

---

(١) الكافي ج : ٢ ص : ١٨ . كتاب الإيمان والكفر ، باب دعائم الإسلام حديث : ٣ .

(٢) الوسائل ج : ١ باب : ٢٩ من أبواب مقدمة العبادات حديث : ٢ .

وبعبارة أخرى : لابد من ابتناء الاستعمالات المذكورة على نحو من التصرف والعناية ، إذ على الأعم يراد به بعض أفراد المسمى لا جميعها ، كما هو مقتضى الإطلاق ، وعلى الصحيح يراد به ما تحقق به المسمى لولا الجهة الموجبة للنهي ، ويحتاج تعيين أحد الأمرين إلى دليل .

ومنه يظهر حال الاستدلال بإمكان نذر مثل ترك الصلاة في الحمام ، مع عدم إرادة خصوص الصحيح منها ، لتعذره بسبب النهي الحاصل من النذر . لاندفاعه بلزوم ابتناء الاستعمال على التصرف بأحد الوجهين المتقدمين ، ولا يمكن حمله على ما يناسب الظهورات الأولية على كل حال .

هذه عمدة الوجوه المستدل بها للقولين ، وهناك وجوه أخر يضيق الوقت عن ذكرها لظهور ضعفها . ومن هنا لا ينهض ما ذكروه بإثبات أحد الوجهين .

الوجه المختار في المقام

والذي ينبغي أن يقال : الأدلة التي استفيد منها أجزاء العبادات ذات العناوين الشرعية الخاصة بأنواعها ـ كالوضوء والصلاة والحج ـ وبأصنافها ـ كصلاة الآيات والعيدين وحج الإفراد ـ على قسمين :

الأول : ما كان مسوقاً لشرح الماهية المسماة وبيان أجزائها كقوله عليه السلام في بيان حدّ الوضوء : «تغسل وجهك ويديك وتمسح رأسك ورجليك»[1] ، وصحيح عمر بن أبي المقدام عن أبي عبد الله عليه السلام : «أنه وصف التيمم فضرب بيديه على الأرض ثم رفعهما فنفضهما ثم مسح على جبينيه وكفيه مرة واحدة»[2] . وقوله في الصلاة : «ويفتتح بالتكبير ويختم بالتسليم»[3] ونحوها غيرها مما ورد في شرح الوضوء والغسل والحج وغيرها .

---

(١) الوسائل ج : ١ باب : ١٥ من أبواب الوضوء حديث : ١ .

(٢) الوسائل ج : ٢ باب : ١١ من أبواب التيمم حديث : ٦ .

(٣) الوسائل ج : ٤ باب : ١ من أبواب التسليم حديث : ٢ .

ومقتضى هذا توقف صدق المسمى على تمام الأجزاء الذي تضمنه بنحو المجموع لا بنحو الترديد بحيث يكفي فيه المعظم . والظاهر جري العرف الشرعي على ذلك ، لما هو المتعارف من أخذ الماهيات المخترعة من مخترعها ، والجري على ما أسسه فيها ، ولاسيما في عرفه وعرف أتباعه .

الثاني : ما كان مسوقاً لبيان ما يجب في الماهية بحيث يتوقف عليه امتثال أمرها ، كآيتي الوضوء والغسل والتيمم ، وكقوله صلى الله عليه وآله : «كل صلاة لا يقرأ فيها بفاتحة الكتاب فهي خداج»[١] . وقوله عليه السلام : «الوقوف بالمشعر فريضة...»[٢] .

وهذا القسم وإن لم يصرح فيه بأن ما تضمنه جزء للمسمى إلا أن المتشرعة جروا على جزئيته منه ، إما للمفروغية عن أن ما يجب في العمل المسمى ليس إلا أجزاؤه المقومة له ، فيصلح ما يدل على وجوب شيء فيه لبيان جزئيته منه وإما لأن المسمى عندهم هو المطلوب في العمل ، نظير ما سبق منا في تقريب الجامع الصحيحي من كون التشريع عندهم معياراً في التسمية .

وحيث كان مفاد هذا القسم لزوم تمام ما تضمنه بنحو المجموع أيضاً لا بنحو الترديد ـ بحيث يكفي المعظم ـ تعين اختصاص المسمى بالواجد لتمام تلك الأجزاء ، كما هو الحال في القسم الأول .

وبعبارة أخرى : حيث لا طريق لمعرفة أجزاء الماهية المعتبرة في المسمى بمجموعها ـ كما هو مقتضى القول بالصحيح ـ أو بنحو الترديد والاكتفاء بالمعظم ـ كما هو مقتضى القول بالأعم ـ إلا اشتمال الأدلة ـ بقسميها المتقدمين ـ عليها كان اللازم الرجوع لها في كيفية أخذ تلك الأجزاء في المسمى ، وحيث كان مقتضاها لزوم تلك الأجزاء بمجموعها ، وعدم الاكتفاء بالمعظم منها ، تعين كون دخلها في المسمى بهذا النحو ، كما هو المناسب

---

(١) الوسائل ج : ٤ باب : ١ من أبواب القراءة في الصلاة حديث : ٦ .

(٢) الوسائل ج : ١٠ باب : ٤ من أبواب الوقوف بالمشعر حديث : ٢ .

للقول بالصحيح .

وأما احتمال خروج العرف الشرعي في التسمية عن مقتضى الأدلة المذكورة إلى الأعم بسبب كثرة الابتلاء بالناقص والحاجة لتفهيمه . فهو بعيد جداً ، بل لا يعتد به عرفاً ، سواءً أريد به حصول التسمية عندهم للأعم ابتداء ، بحيث لم يبلغ ما تقتضيه الأدلة حدّ الوضع ، أم تجدد التسمية له بعد الوضع للتام بنحو النقل أو الاشتراك . إذ الأول لا يناسب ما تقدم . والثاني إنما يتجه لو فقد الصحيح خصوصيته المقتضية للاهتمام بتفهيمه وصار كالفاسد في ذلك ، ومن المعلوم عدم فقده الخصوصية المذكورة ، حيث لم يزل مورد الغرض والأثر الموجب لاختراع الماهية المسماة ، وليس الابتلاء بالفاسد إلا بتبعه . ولا سيما مع عدم احتياج تفهيم الأعم لمزيد عناية بعد ما تقدم من ارتكازية الجامع ومألوفيته عرفاً ، حيث لا تمس الحاجة مع ذلك للوضع له .

بل الرجوع للمتشرعة في بيان أجزاء المسميات وشرحها ـ بأنواعها وأصنافها ـ شاهد بمتابعتهم لمقتضى الأدلة المذكورة ، حيث يستوفون أجزاءها المعتبرة فيها على أنها بتمامها أجزاؤها المقومة لها والتي تنقص بدونها ، لا أنه يكفي في صدقها وجودها في الجملة بحيث يتم المسمى مع نقص شيء منها وإن لم يجزئ إلا بتماميتها .

وبذلك يظهر أن إطلاق الأسماء على الفاسد أو الأعم منه ومن الصحيح مبني على التسامح والخروج عن المعنى بلحاظ الجامع الارتكازي الذي أشرنا إليه عند الكلام في الاستدلال على الأعم بعدم صحة السلب .

الفرق بين أجزاء الماهية وأجزاء الأصناف

نعم ، الظاهر أن الماهية الواحدة إذا اختلفت أصنافها كان المعيار في صدقها عرفاً هو الأجزاء المعتبرة في جميع الأصناف مع الترديد فيها بالإضافة إلى الخصوصيات الأخر حسب اختلاف تشريعها ، ولا تكون الخصوصيات الزائدة على ذلك معتبرة فيها ، بل في الأصناف ، لأن ذلك هو الأنسب بشرح

الماهية وبيان أجزائها من قبل الشارع ، فالصلاة مثلاً عبارة عن التكبير وقراءة الفاتحة والركوع والسجدتين ـ بأذكارها ـ والتشهد والتسليم ، لأنها المعتبرة في كل الصلوات ، مع الترديد من حيثية أنحاء الركوع والسجود ـ من قيام وجلوس أو غيرهما ـ وكمية القراءة وعدد الركعات والركوعات والفاتحة والتسبيحات في الأخيرتين وغير ذلك مما تختلف فيه أصنافها ، فإن تمت هذه الأمور تمت ماهية الصلاة وإن لم تكن مشروعة . والإخلال بالخصوصيات إنما يوجب الإخلال بالأصناف المشروعة منها بخصوصياتها ـ كالظهر والعصر ـ لا بصدق الماهية المشتركة بين الأصناف ، بل لا يخل بها إلا نقص الأجزاء المقومة أو فقدها ، فإذا خلت الصلاة عن الركوع مثلاً كانت صلاة ناقصة ، أما إذا كانت ركعة واحدة واجدة للأجزاء المذكورة فهي صلاة تامة مشروعة ـ كالوتر ـ أو غير مشروعة .

والظاهر أن تشريع بعض الصلوات الخالية عن بعض هذه الأجزاء يبتني إما على البدلية عن الصلاة ـ كصلاة المطاردة ، كما يناسبه التعبير في بعض نصوصها بفوت الصلاة ـ أو على الاكتفاء بالصلاة الناقصة ـ كصلاة الأخرس وجميع موارد قاعدة الميسور ـ وإطلاق الاسم عليها توسع بلحاظ تحقق الغرض به ، كما أن ما تضمن الاكتفاء بالناقص في مورد حديث : «لا تعاد...» ، ونحوها لا يستلزم كونها صلاة تامة بل مقتضى الجمع بين الأدلة أنها ناقصة مجزية عن التامة .

ويجري ذلك في جميع الماهيات المركبة ، كالطهارات الثلاث والصوم والحج والعمرة وغيرها .

الكلام في الشروط

هذا ، وأما الشروط فهي مختلفة ، إذ لا إشكال في دخل قصد عناوين الأفعال ـ من وضوء وصلاة وصوم ونحوها ـ ولو إجمالاً ، فإن العرف لو اطلعوا على خلوّ العمل عنه لحكموا بأنه صورة العمل المسمى لا من أفراده . وفي

دخل الترتيب والموالاة ـ في مثل الصلاة ـ إشكال .

وأما بقية الشروط فالظاهر عدم دخلها وإن اعتبرت في تمام أفراد الماهية ـ كالخلوص من الرياء في جميع العبادات ، والطهارة في الصلاة ـ كما هو الحال في جميع الشروط الدخيلة في فعلية ترتب الأثر في الماهيات المخترعة عند العرف ، لصحة الحمل على الفاقد لها ارتكازاً ، ولو كانت دخيلة في التسمية لم يصح الحمل إلا بعناية المشابهة في الصورة ، نظير الحمل على صورة العمل الخالية عن قصد عنوانه ، مع أنه ليس كذلك قطعاً . وليس هو كالفاقد للجزء مما يصح فيه الحمل بلحاظ الجامع الارتكازي بين التام والناقص الذي تقدم التعرض له ، لأن الناقص بعض العمل المسمى ، وفاقد الشرط مباين لواجده رأساً .

القول بدوران التسمية مدار الأركان

هذا ، وأما ما ذكره بعض مشايخنا من دوران التسمية مدار الأركان ـ بمعنى توقف صدق الاسم عليها مع لحاظ بقية الأجزاء والشروط بنحو الترديد ـ لأن مقتضى أدلتها كونها مقومة للمفاهيم المذكورة .

فيندفع بأن عنوان الأركان لم يؤخذ في الأدلة الشرعية لينظر في مفهومه ، وإنما هو مصطلح أطلقه جماعة من الفقهاء على بعض أجزاء الصلاة وشروطها ، لامتيازها عن غيرها ببطلان الصلاة بالإخلال بها ولو سهواً ، وبصحتها مع المحافظة عليها ولو مع الإخلال بغيرها سهواً . والأول أعم من توقف المسمى عليها ، لإمكان تحقق المسمى وعدم إجزائه ، للإخلال بالقيد المأخوذ في المطلوب منه ، والثاني أعم من تحقق المسمى لإمكان الاجتزاء بالناقص ، بل بالمباين للواجب ، لكونه سبباً في سقوط الملاك ، على ما يذكر في مبحث الإجزاء ، وفيما عدا ذلك لا امتياز للأركان عن غيرها في البيانات الشرعية .

ومن هنا لامخرج عما ذكرنا الذي هو نحو من التفصيل بين الصحيح والأعم . ويترتب عليه أمران :

الأول :إمكان التمسك بإطلاق عناوين الماهيات المذكورة لنفي اعتبار ما شك في اعتباره في الخصوصية الصنفية حتى لو كان وارداً في مقام التشريع ، لإحراز صدق العناوين بدونه وعدم إجمالها ، كما لو ورد : لا تدع المسجد من غير صلاة ، ثم شك في اعتبار سور خاصة فيها أو عدد خاص من الركعات .

الثاني : تعذر التمسك به لنفي ما يشك في اعتباره في أصل الماهية ، لعدم إحراز صدق العناوين بدونه وإجمالها بالإضافة إليه .

مع أنه لا مجال للأول على الصحيح ، ولا للثاني على الأعم . وهذه ثمرة مهمة ، وهي قريبة للمرتكزات الفقهية في مقام الاستدلال ، بل لعل سيرتهم الارتكازية عليها .

تتميم :

سبق في المقدمة الثانية اختصاص الكلام بالعبادات التي ثبت استعمالها عند المتشرعة في الخصوصيات الزائدة على معانيها اللغوية ، دون غيرها من العبادات الباقية على معانيها الأصلية ـ كالركوع والسجود ـ فضلاً عن غير العبادات ـ كالإنفاق على الزوجة ـ حيث يكون المرجع في تحديده العرف واللغة . بل غالب ذلك لا يتصف بالصحة والفساد عرفاً ، لما ذكرناه آنفاً من انتزاعهما من التمامية وعدمها بلحاظ الأثر المهم ، المطلوب نوعاً من الماهية ، والأمور المذكورة وإن كانت مورداً للأحكام الشرعية التي قد تدعو لفعلها ، فيؤتى بها بداعي امتثالها وحصول الإجزاء بها ، إلا أن ذلك أمر طارئ عليها خارج عن مقتضى طبعها بما لها من المعاني العرفية ، فلا يكون منشأ لانتزاع الصحة والفساد عندهم ، غاية الأمر أن يشك في وقوعها واجدة للقيد المطلوب

فتجزئ ، أو فاقدة له فلا تجزئ ، بخلاف الماهيات المخترعة للشارع التي كان منشأ اختراعها وقوعها مورداً للأحكام المذكورة ، حيث يكون الأثر المذكور ـ وهو الامتثال والإجزاء ـ هو المطلوب نوعاً منها والثابت لها بطبعها .

الكلام في المعاملات

نعم ، لما كان الأثر المرغوب فيه نوعاً للمعاملات ـ من العقود والإيقاعات ـ حتى عند العرف هو نفوذها وترتب مضامينها ، لترتيب آثارها ، كانت مورداً للصحة والفساد عرفاً بلحاظ ترتب الأثر المذكور وعدمه . ومن هنا ناسب الكلام فيها ـ تبعاً للكلام في العبادات ـ وإن كانت باقية على مفاهيمها العرفية ولم تكن من الماهيات المخترعة للشارع .

إذا عرفت هذا ، فقد وقع الكلام منهم :

تارة : في أنها موضوعة للأسباب ـ وهي العقود والإيقاعات ـ أو للمسببات الحاصلة بها .

وأخرى : في أنها تختص بالصحيح أو تعم الفاسد .

وثالثة : في ترتب الثمرة المتقدمة ، وهي التمسك بالإطلاقات لنفي اعتبار ما شك في نفوذها بدونه . وقد أطالوا في تحقيق هذه الجهات بما لا مجال لتعقيب كلماتهم فيه ، فلنقتصر على ما عندنا ، وإن كان قد يظهر به حال بعض ما ذكروه .

وحينئذٍ يقع الكلام : **تارة** : في تحديد مفاهيمها . وبه يتضح الحال من الجهتين الأوليين . **وأخرى** : في إمكان التمسك بإطلاقاتها .

فهنا مقامان :

المقام الأول : في تحديد مفاهيمها

ولا ينبغي التأمل في أن مسمياتها هي المضامين الاعتبارية التي سبق في

المقدمة الكلام في حقيقتها ، وذكرنا أن لها نحواً من التقرر عند العرف أو الشرع ، وأن وجودها في عالم الاعتبار تابع لاعتبار من بيده الاعتبار من عرف أوشرع أوسلطان ، وليست العقود والإيقاعات اللفظية وغيرها المتضمنة لإنشائها إلا أسباباً لها وموضوعات لاعتبار من بيده اعتبارها ، كسائر موضوعات الأحكام ، ولذا كان مفاد أدلة جعلها من الحاكم إمضاء الالتزام المذكور ونفوذه ، مع وضوح أن الإمضاء للشيء لايكون إلا مع تطابق موضوعيهما مفهوماً ، ولا مجال مع ذلك لتوهم أنها عين العقود والإيقاعات ، لوضوح أن العقود والإيقاعات أمور حقيقية لها ما بأزاء في الخارج ولا تقبل الإنشاء ولا الإمضاء .

نعم ، للمضامين المذكورة نحوان من الوجود :

الأول : الوجود المتقوم بالالتزام بها المبرز بالإنشاء اللفظي أو بغيره ـ مما يصلح للإبراز كالمعاطاة ـ من طرف واحد في الإيقاعات ، ومن أكثر في العقود . وهو في الحقيقة نحو من الوجود الاعتباري الضيق الخاص بطرف الالتزام أو أطرافه .

الثاني : الوجود الاعتباري التابع لاعتبار من بيده الاعتبار ـ من شرع أو عرف أو سلطان ـ تبعاً لالتزام من له السلطنة عليها بنظره الراجع لإمضاء التزامه .

وبذلك تختلف مضامين المعاملات عن بقية الأمور الاعتبارية التي يكون الحكم بها ممن هي بيده تبعاً لتحقق موضوعاتها ، من دون أن يكون بلسان الإمضاء ، كالضمان بسبب الإتلاف ، والانعتاق بسبب التنكيل ، ووجوب النفقة بسبب الزوجية ، فإنه لا يكون لها إلا النحو الثاني من الوجود من دون أن يتفرع على التزام أحد بها ويكون إمضاء له .

وحيث كان الوجود الأول موضوعاً للوجود الثاني صح إطلاق السبب عليه عرفاً ، كسائر الموضوعات بالإضافة إلى أحكامها . ولا يصح إطلاقه على

العقد اللفظي مثلاً إلا بلحاظ إبرازه للالتزام بالمضمون الذي هو النحو الأول من الوجود له .

هذا ، ولا يخفى أن غالب أسماء المعاملات حاك عن إيجاد مضامينها وإيقاعها على متعلقاتها ، كالبيع والإجارة والمزارعة والتزويج والطلاق والوقف وغيرها ، فإنها مصادر لأفعال متعدية فاعلها موقع تلك المضامين على متعلقاتها ، وليست مصادر لأفعال لازمة فاعلها نفس المتعلقات .

والظاهر أن مصحح النسبة للفاعل ليس هو حكمه بها ، وإلا صح نسبتها للشارع الأقدس أيضاً بلحاظ إمضائه للعقد ، بل هو فعله لأسبابها التكوينية ، كما هو الحال في جميع الأمور الاعتبارية الوضعية ، كالتطهير والتنجيس والتذكية .

ومن هنا يتعين نسبة هذه الأفعال لموقع المعاملة والحكاية بها عن السبب المبرز لالتزامه ـ من عقد أو إيقاع ـ إما بلحاظ كونه سبباً بالمباشرة لتحقق المعاملة في التزامه واعتباره الخاص ، أو لكونه سبباً بالواسطة لحكم من بيده الاعتبار بها إمضاءً لالتزامه المذكور ، وإن كان الظاهر هو الأول .

لكن ذلك لخصوصيته في الهيئة ، وهي هيئة الفعل . وأما المادة ـ وهي القدر المشترك الصالح لهيئتي الفعل والانفعال ـ فهي صالحة للوجهين ، وبلحاظها كان دليل الثاني إمضاءً للأول ، لما سبق من أن إمضاء الشيء لا يكون إلا مع تطابق موضوعيهما مفهوماً .

ويظهر الفرق المذكور في العناوين المنتزعة من المفادين . فمثل المبيع والمستأجَر والمزوَّج حيث كانت منتزعة من مفاد الفعل ، كان المنظور فيها وقوعها طرفاً للعقد من دون نظر لإمضائه . ومثل الزوج والزوجة والملك ، حيث كانت منتزعة من مفاد الانفعال أمكن أن يكون الملحوظ فيها وقوعها طرفاً للعقد ، وأن يكون الملحوظ فيها حصول مضمون المعاملة اعتباراً . بل

الثاني هو الأظهر ، لأن مفاد المادة لما كان من الاعتباريات كان الظاهر من إطلاقه الوجود الاعتباري ، دون الالتزامي ـ الذي هو الموضوع والسبب له ـ لأنه نحو من الاعتبار الشخصي ، الذي لا يعتد به عرفاً .

هذا ، وحيث ظهر أن غالب أسماء المعاملات تحكي عن الوجود الالتزامي الإنشائي المستند لموقعها ، وهو الموضوع للوجود الاعتباري والسبب له بمعنى ، وكان الوجود الاعتباري هو الداعي لفعلها والأثر المرغوب فيه نوعاً لها ، ظهر إمكان اتصافها بالصحة والفساد بلحاظ ترتب الأثر المذكور وعدمه .

وحينئذٍ يقع الكلام في وضعها لمطلق الوجود الإنشائي المذكور ، أو لخصوص الصحيح منه ، وهو الذي يترتب عليه الأثر المرغوب فيه نوعاً وهو الوجود الاعتباري المذكور .

ودعوى : أن الوضع للصحيح مستلزم لتصرف الشارع في معاني هذه الألفاظ ، لإناطة الصحة شرعاً بقيود لا دخل لها عرفاً في ترتب الأثر على المعاملة ، فلا يمكن دعوى أخذها في الموضوع له عرفاً ، مع بُعد التصرف المذكور جداً ، لعدم حاجة الشارع له بعد مسانخة المعنى العرفي لموضوع الأثر عنده ، بل يكتفي بتقييده عند أخذه موضوعاً لأحكامه ، كسائر المفاهيم العرفية المأخوذة في موضوعات الأحكام الشرعية .

مدفوعة بإمكان ابتناء وضعها للصحيح على وضعها له عرفاً ابتداء من دون حاجة إلى تصرف شرعي . لكن لا بمعنى وضعها للصحيح الشرعي ، لعدم إدراك العرف له . ولا للصحيح الواقعي ـ وإن اختلف العرف والشرع في تشخيصه ـ لعدم كون الأثر الذي تنتزع منه الصحة والفساد أمراً واقعياً متقرراً في نفسه قد يختلف الشارع والعرف في تشخيصه ، كالنفع والضرر .

بل حيث كانا منتزعين من ترتب الأثر وعدمه التابعين لاعتبار من بيده الاعتبار كانا من الأمور الإضافية التي يكون اختلاف طرف الإضافة فيها موجباً للاختلاف في صدقها ، من دون أن يرجع للاختلاف في المفهوم ، ولا إلى التخطئة في المصداق ، فهو نظير الاختلاف في المصطلحات والأذواق .

نعم ، يصعب إقامة الدليل على ذلك ، حيث لا موجب لدعواه ظاهراً إلا تبادر الصحيح من الإطلاق ، وهو لا يصلح دليلاً في المقام ، لأنه قد يكون مسبباً عن اختصاص الغرض به ، الذي هو قرينة عامة صالحة لأن تكون منشأ لانصراف الإطلاق ، نظير ما تقدم في الاستدلال بالتبادر على الصحيح في العبادات .

بل لما كان الظاهر ـ كما تقدم ـ أن التسمية بلحاظ كون المسمى هو الوجود الإنشائي الالتزامي للمفهوم وهو الذي يتحقق من موقع المعاملة بالمباشرة ، فمن الظاهر أن المنشأ هو المفهوم المجرد ، وليس ترتب الأثر إلا من لواحقه . فيبعد جداً أخذه في المسمى . بل يبعد جداً صحة السلب عن الفاسد .

هذا كله في أسماء المعاملات التي هي عبارة عن مصادر الأفعال المتعدية وما ينتزع بلحاظها من عناوين ، وأما العناوين المنتزعة من نتائجها ـ كالزوج والزوجة والملك ـ فقد سبق أن الظاهر انتزاعها بلحاظ الوجود الاعتباري ، وحينئذٍ لا تصدق إلا بترتب الأثر .

المقام الثاني : في التمسك بالإطلاقات مع الشك في اعتبار بعض القيود في صحة المعاملة

والكلام.. **تارة** : في إطلاقات نفوذ المعاملات ، كقوله عليه السلام : «الوقوف على حسب ما يقفها أهلها»[1] .

---

(١) الوسائل ج : ١٣ باب : ٢ من أبواب كتاب الوقوف والصدقات حديث : ٢ .

وأخرى : في إطلاقات أحكامها الأخر ، كوجوب الإنفاق على الزوجة .

أما الأولى فلا إشكال في إمكان التمسك بها بناء على ما سبق من وضع أسماء المعاملات للأعم . وكذا لو قيل بوضعها للصحيح العرفي ، غايته أنه لابد حينئذٍ من إحراز صحة المعاملة عرفاً .

بل وكذا لو قيل بوضعها للصحيح شرعاً أو للصحيح بما له من مفهوم إضافي صالح للانطباق على الصحيح الشرعي ، لما هو المعلوم من أن الصحيح الشرعي لا يقبل الإمضاء الشرعي ، فلابد من تنزيل دليل الإمضاء على الاستعمال في الأعم أو في الصحيح العرفي ، فيلحقه ما سبق .

وأظهر من ذلك إطلاق نفوذ العقود ، لأن العقد منتزع من نفس الإيجاب والقبول ، وليس عبارة عن المضمون المعاملي المنشأ بهما ، فلا مجال لاحتمال اختصاصه بالصحيح .

وأما الثانية فما كان منها قد أخذ فيه عنوان منتزع من إيقاع المعاملة ـ كالمبيع والمستأجَر والمزارع ـ يصدق بمجرد إيقاع المعاملة ، فيكون مقتضى الإطلاق عدم توقف الحكم الذي تضمنه على أمر زائد على ذلك ، ولازمه نفوذ المعاملة مطلقاً ، لما هو المعلوم من عدم ترتب الأحكام مع بطلانها .

اللهم إلا أن يرجع ذلك إلى تقييد موضوع الأحكام لبّاً بالصحيح ، للاستغناء عن التصريح به بالقرينة العامة القاضية بأن موضوع الأغراض والأحكام هو الصحيح . وحينئذٍ لا ينهض الإطلاق بإثبات ترتب الحكم مع الشك في صحة المعاملة فضلاً عن أن ينهض بإثبات صحتها مع الشك فيها .

وأظهر من ذلك ما لو كان العنوان المأخوذ منتزعاً من نتيجة المعاملة ـ كعنوان الزوج والزوجة ـ لما سبق من عدم صدقها إلا بترتب الأثر .

نعم ، قد يكون مقتضى الإطلاقات المقامية للأحكام المذكورة الاكتفاء

بما عند العرف ، على تأمل وتفصيل لا يسعه المقام .

هذا تمام ما تيسر لنا من الكلام في المسألة . وبه ينتهي الكلام في مقدمة مباحث الظهورات .

ولندخل فيما هو المقصود بالأصل من المباحث المذكورة . والمراد بـه تشخيص الظهورات العـامة ، سـواء كـانت مسـتندة للـوضع أم لقـرائـن عـامة منضبطة . أما ما يستند للقرائن الشخصية غير المنضبطة فلا مجال للبحث عنه هنا ، لعدم تيسر استقصائه ، بل يوكل للفقه عند الابتلاء به في الأدلة المتفرقة . والبحث في ذلك يتم في ضمن مقاصد .

المقصد الأول
في بحث المشتق

وقد وقع الكلام في أن المشتق هل يكون حقيقة في خصوص ما تلبس بالمبدأ في الحال؟ أو فيما يعمه وما انقضى عنه؟ مع الاتفاق ـ كما قيل ـ على كونه مجازاً فيما لا تلبس له به إلا في الاستقبال. فمرجع النزاع إلى النزاع في سعة مفهوم المشتق وضيقه.

وأما ما ربما يدعى من رجوعه إلى النزاع في حال صدقه، وأن صدقه على ما انقضى عنه التلبس هل هو لكونه من أفراده الحقيقية، أو لكونه من أفراده الادعائية مع الاتفاق على مفهومه. فهو كما ترى، لأن صدق العنوان على الفرد وعدمه فرع سعة مفهومه له وضيقه عنه، فلا يعقل صدقه عليه حقيقة مع ضيقه عنه، ولا عدمه مع سعته له، فلابد من رجوع النزاع في أحد الأمرين للنزاع في الآخر.

ثم إنه حيث كان مورد البحث تشخيص ظهور المشتق كان داخلاً في المقاصد الأصلية من مباحث الألفاظ، ولا وجه مع ذلك لذكره في مقدمات علم الأصول ـ كما جرى عليه جماعة ـ أو في مقدمات خصوص مباحث الألفاظ. وينبغي تقديم أمور لها دخل في توضيح محل النزاع، أو نافعة في مقام الاستدلال.

موضوع المسألة

الأمر الأول: المشتق في مصطلح النحويين ما شارك غيره في مادة واحدة مع مخالفته له في الهيئة، كالفعل واسمي الفاعل والمفعول وغيرها.

ولكن محل النزاع فعلاً هو العنوان المنتزع من الذات والحاكي عنها بلحاظ نحو نسبة بينها وبين جهة خارجة عنها .

وبينه وبين المشتق بالمعنى الأول عموم من وجه ، فإنه يعم بعض الجوامد باصطلاح النحويين ، كالأب والأخ والزوج والزوجة ، حيث يظهر من بعض كلماتهم المفروغية عن عموم النزاع لها ، كما أنه يقصر عن مثل الفعل والمصدر مما لا ينتزع من الذات ولا يكون عنواناً لها .

لكن ينبغي أن يكون النزاع في المشتقات في تحديد ما وضعت له هيآتها نوعياً ، أما في الجوامد المذكورة ـ كالأب والزوج ـ فهو في تحديد ما وضعت له شخصياً ، إذ لا هيئة تجمعها . نعم لا يبعد مشابهتها للمشتقات ارتكازاً في محل الكلام ، فالكلام في المشتقات يغني عن الكلام فيها .

الكلام في اسم الزمان

هذا ، وقد يستشكل في عموم النزاع لاسم الزمان ، لأن تصرم الزمان مستلزم لعدم بقاء الذات بعد ارتفاع الحدث ، ليدخل في موضوع النزاع .

وهو مبني : **أولاً** : على وضع الهيئة له بخصوصه بنحو الاشتراك اللفظي بينه وبين المكان ، وهو لا يخلو عن إشكال ، بل لعل الأقرب وضعه بوضع واحد للجامع بينهما ، وهو الظرفية ، كما هو المناسب لاطراد اتفاقهما في هيئة واحدة وارتكازية الجامع بينهما . إذ لا موضوع مع ذلك للإشكال المذكور ، إذ لا اسم للزمان حينئذٍ ، وإنما الاسم للظرف ، والظرفية قابلة للارتفاع عن الذات ولو في المكان .

وثانياً : على كون المحكي باسم الزمان خصوص ما يقارن الحدث من الأمد الموهوم ، أما لو أمكن إطلاقه على ما هو أوسع منه مما يقع بين حدين اعتباريين ، كالساعة واليوم والشهر ـ كما يظهر من غير واحد ـ فيتجه فرض البقاء له بعد ارتفاع الحدث .

صدق المشتق في موارد عدم الفعلية ،كالملكة والصنعة وغيرهما

الأمر الثاني : حيث سبق أن محل الكلام هو العنوان المنتزع من الذات بلحاظ جهة خارجة عنها فالمصحح لانتزاع العنوان :

تارة : يكون فعلية اتصاف الذات بتلك الجهة كالمريض المنتزع من فعلية الاتصاف بالمرض .

وأخرى : يكون أمراً آخر ، كثبوت الملكة أو القابلية أو الحرفة أو الصنعة أو المنصب ، كما في المجتهد اصطلاحاً المنتزع من تحقق ملكة الاجتهاد في الشخص ، والكاتب المنتزع من كون حرفة الشخص أو وظيفته الكتابة ، والصائغ المنتزع من كون صنعته الصياغة ، وأسماء الآلة المنتزعة من قابلية الشيء لأن يتحقق به الحدث بحيث لا يحتاج صدوره به إلا إلى إعماله فيه ، كالفتح للمفتاح والسمر للمسمار .

والاكتفاء بما عدا الفعلية في الثاني إما أن يستند إلى التوسع والتصرف في المادة ، بأن لا يراد منها الفعلية ، كالاجتهاد الذي يراد به اصطلاحاً الملكة ولو من دون مزاولة عملية الاستنباط ، والكتابة التي يراد بها الحرفة أو الوظيفة ، ولذا تدل المادة على ذلك في غير الهيئة المذكورة .

وإما أن يستند لخصوص الهيئة ، كما في أسماء الآلة حيث لا إشكال في كون المراد بموادها نفس الفعل الخارجي ، وليس الاكتفاء فيها بالقابلية إلا مقتضى الهيئة الخاصة . ومثل ذلك ما أفاد الصنعة مما بني على فعّال ، كالصراف والنجار والوزان ، ولذا تدل هيئتها على ذلك فيما ينتزع من الجوامد كالحداد والبزاز والجمال ، مع وضوح عدم التصرف في موادها . فهي نظير هيئة النسبة التي قد يراد بها ذلك ، كما في الجوهري .

هذا ، ولا إشكال في دخول القسم الثاني ـ كالقسم الأول ـ بجميع صوره في محل النزاع ، وإنه هل يختص بحال التلبس ، أو يعم حال الانقضاء . لكن لا

يراد به التلبس بفعلية العمل ، بل التلبس بالملكة أو الصنعة أو القابلية أو نحوها مما تقدم ، سواء كان الحمل على هذه الأمور للتوسع في المادة والخروج بها عن معناها الأصلي ، أم لأنها مستفادة من نفس الهيئة .

ومنه يظهر أنه لا مجال للاستدلال على عموم المشتق لحال الانقضاء بصحة إطلاق هذا القسم مع انقضاء التلبس بالحدث ، كإطلاق الصائغ على الشخص حال نومه ـ مثلاً ـ وعدم انشغاله بعمل الصياغة . فإن ذلك خروج عن محل الكلام ، إما لعدم كون المراد بالمادة الحدث ، بل الصنعة أو نحوها ، أو لعدم دلالة الهيئة على التلبس بالفعلية ، بل بالقابلية .

كيف؟ ولازمه عدم اعتبار الملابسة حتى في الماضي ، لصدق بعض هذا القسم بلحاظ القابلية من دون تلبس أصلاً ، كما في موارد الاستعمال في الملكة والوظيفة ، وكما في أسماء الآلة . نعم لو صدق مثل ذلك بعد انقضاء ما يراد بالهيئة والمادة اتجه الاستدلال به .

الفرق بين زماني النطق والتلبس

الأمر الثالث : لا يخفى أن إطلاق العنوان على الذات ـ حاكياً عنها ، أو وصفاً لها ، أو محمولاً عليها ـ إنما هو بلحاظ اتحاده معها ـ بما له من مفهوم ـ وانطباقه عليها ، وظرف الاتحاد المذكور هو المعبر عنه في بعض كلماتهم بزمان الجري . وهو يكون .

تارة : زمان النطق ، كما في قولنا : زيد عادل الآن ، أو أكرم من هو الآن عادل .

وأخرى : زماناً آخر ، كما في قولنا : زيد مريض أمس أو مسافر غداً ، وأنفقت على عائلة من هو أمس مسافر ، وسأسافر اليوم لاستقبال القادم غداً .

ومقتضى الإطلاق عرفاً هو تنزيل حال الجري على حال النطق ، ولا يحمل على خلافه إلا بقرينة خاصة ـ كالأمثلة المتقدمة ـ أو عامة ، كما إذا وقع

المشتق طرفاً لنسبة ، حيث يحمل حال الجري على حال تلك النسبة ، فإن قيل : تصدق على فقير ، كان ظاهره إرادة من هو فقير حال التصدق ، وإن قيل : إن جاء زيد دعا الأغنياء ، كان ظاهره إرادة من هو غني حال الدعوة ، وغير ذلك مما تقتضيه المناسبات العامة والخاصة .

ثم إنه لا ينبغي التأمل في أنه لا يعتبر في صدق المشتق التلبس بالمبدأ ـ أو ملكته أو قابليته أو غير ذلك مما تقدم في الأمر السابق ـ في خصوص حال النطق ، بل يكتفى به فيما قبله أو بعده ، لعدم العناية في الاستعمالات السابقة .

وحينئذٍ لابد من كون النزاع في اختصاص المشتق بالحال أو عمومه لحال الانقضاء إنما هو بلحاظ حال الجري الذي هو ظرف الاتحاد الملحوظ بين الذات والعنوان ، بمعنى أنه هل يعتبر في اتحاد الذات والعنوان وجريه عليها في زمان تحقق التلبس في ذلك الزمان أو يكفي فيه التلبس قبله ، وإن لم يحصل التلبس فيه؟ ولعل لالتباس حال الجري بحال النطق ـ بسبب كون التطابق بينهما مقتضى الإطلاق ـ دخلاً في اشتباه حال المشتق ، ولوقوع النزاع فيه ، على ما قد يتضح عند بيان المختار والاستدلال له .

اختصاص المشتق بحال التلبس والاستدلال على ذلك

إذا عرفت هذا ، فاعلم أن الأقوال في المسألة وإن كثرت ، إلا أن الحق منها هو القول باختصاص المشتق بحال التلبس ، من دون فرق بين أقسامه وحالاته . لأنه المتبادر في الجميع ، ولصحة السلب عما انقضى عنه التلبس بلا ريب . ولذا كان المرتكز تضاد العناوين الاشتقاقية إذا كانت مباديها متضادة ـ كالحاضر والمسافر ، والأسود والأبيض ، والغني والفقير ، والقائم والقاعد ، والمجتهد والعامي ـ مع وضوح إمكان اجتماعها في زمان واحد بناء على عموم المشتق لحال الانقضاء ، وذلك بلحاظ اختلاف زمان التلبس . وأدنى سبر لموارد صدق المشتق موجب لوضوح ما ذكرنا ، بعد ملاحظة ما سبق في الأمر الثاني والثالث .

وكأن التوقف من بعضهم في ذلك ناشئ من أحد أمرين :

الأول : دلالة مادة المشتق أو هيئته في بعض الموارد على أمر غير الفعلية ـ من ملكة أو شأنية أو حرفة أو غيرها ، على ما سبق التنبيه له في الأمر الثاني ـ كما يظهر من بعض استدلالاتهم .

الثاني : اشتباه حال الجري في بعض الموارد ، وتخيل كونه في زمان خاص ، مع الغفلة عن القرينة الصارفة له إلى زمان آخر ، حيث قد يوجب ذلك تخيل كون منشأ الصدق عموم مفهوم المشتق لحال الانقضاء مطلقاً أو في بعض الموارد التي ذكرها القائلون بالتفصيل .

كما هو الحال في المشتقات المأخوذة من المبادئ التي لا بقاء معتد به لها ، ليتعارف الإخبار بها أو ترتيب أحكامها حين حصولها ، بل لا يخبر بها ولا يراد ترتيب أحكامها غالباً إلا بعد انقضائها ، كالضارب في قولنا : زيد ضارب ، أو : اقتص من الضارب ، حيث لا إشكال في أنه لا يفهم منه الإخبار بالضرب حال وقوعه أو طلب الاقتصاص منه حين ضربه ، بل بعده . إلا أن ذلك ليس لعموم المشتق لحال الانقضاء ، بل لعدم كون حال الجري هو حال النطق ، بل هو سابق عليه مطابق لحال التلبس ، فيراد زيد ضارب سابقاً ، واقتص من الضارب سابقاً ، لأجل القرينة المذكورة المخرجة عن مقتضى الإطلاق المذكور في الأمر الثالث .

وكذا فيما إذا قضت المناسبات الارتكازية بكون حدوث المبدأ ـ وإن لم يستمر ـ علة لحدوث الحكم وبقائه ، كما في قولنا : يضمن المتلف ويجلد الزاني ويقطع السارق ويجزى المحسن بإحسانه ، حيث لا إشكال في ثبوت هذه الأحكام لهم حتى بعد انقضاء المبدأ عنهم ، إلا أن ذلك ليس لصدق العناوين عليهم حين ثبوت الأحكام وترتبها المستلزم لعموم المشتق لحال

الانقضاء ، كما قد يتوهم ، بل لعدم إرادة خصوص الجري حال ثبوت الأحكام والعمل بمقتضاها ، بل ما يعم الجري فيما سبق ، للقرينة المذكورة المخرجة عما تقدم في الأمر الثالث من أن مقتضى القرينة العامة حمل الجري على حال النسبة والعمل على الحكم .

ومثله ما ينتزع من المبادئ المبنية على التجدد والحركة ، كالبناء والحرث والنوح والكلام ، حيث لا يتعارف التعبير عنه حال التلبس باسم الفاعل ، بل بالفعل المضارع ، فيقال : زيد يبني الآن ويحرث وينوح ويتكلم ، ولا يقال : بانٍ وحارث ونائح ومتكلم إلا بعد الفراغ من العمل غالباً ، فإن الظاهر عدم ابتناء الجميع على عموم المشتق لحال الانقضاء ، بل على إرادة الجري في غير حال النطق.. إلى غير ذلك من القرائن الخاصة التي بملاحظتها يتضح عدم كون حال الجري هو حال النطق أو نحوه مما يقتضيه الإطلاق أو القرينة المتقدمة ، بل ما يطابق حال التلبس .

ولذا لا يظن بأحد التوقف في تبادر حال التلبس في المشتقات المذكورة وغيرها مع تعيين ما أريد بالمادة والهيئة وتعيين حال الجري بالنص ، فلو قيل : زيد زانٍ أو ضارب أو بانٍ أو صائغ أو نجار يوم الجمعة ، لا يتوهم صدق القضية مع انقضاء ما أريد من المبادئ المذكورة عنه قبل الجمعة . وكذا لو قيل : يجلد غداً الزاني اليوم ، أو يقتص غداً من الضارب اليوم ، أو عامل غداً النجار اليوم ، حيث لا يتوهم شموله لمن انقضت عنه المبادئ المذكورة قبل اليوم .

ومنه يظهر الحال فيما لا بقاء له بنفسه ، بل البقاء لأثره ، كالجرح والقتل والتسخين في الماء والتنظيف للثوب وغيرها . فإنه إن أريد من المبدأ فيه المعنى الحدثي المصدري الذي لا بقاء له كان مما سبق ، وابتنى الاستعمال فيه على أن الجري ليس بلحاظ حال النطق أو حال العمل بالحكم وترتيب الأثر ، بل بلحاظ ما سبق ذلك مما يطابق حال التلبس ، ولازم ذلك

العموم لما لو ارتفع الأثر .

وإن أريد من المبدأ فيه تسامحاً ما يساوق الأثر ويبقى ببقائه ـ كما هو الغالب في اسم المفعول ـ خرج عما سبق ، وحينئذٍ لا ملزم بالخروج في حال الجري فيه عن مقتضى الإطلاق أو القرينة العامة ، بل يبقى على مقتضاهما ، ويختص بحال التلبس ، وهو حال وجود الأثر .

هذا ، وأما ما في الفصول من التفصيل بين المشتق المأخوذ من المبادئ المتعدية ـ كالضارب والمكرم ـ فيعم حال الانقضاء ، والمأخوذ من المبادئ اللازمة ـ كالعالم والنائم ـ فيختص بحال التلبس ، مستدلاً بالتبادر في المقامين .

فكأن منشأه أن الغالب في المتعدي عدم البقاء بالنحو المعتد به ، وفي اللازم البقاء بالنحو المذكور ، فمنشأ تفصيله الشبهة السابقة . ولذا ينصرف لخصوص حال التلبس من المتعديات اللابس للثوب والساكن في الدار ونحوهما ، ويتبادر لما يعم حال الانقضاء من اللوازم الزاني والجاني والمذنب وغيرها . ولعله لذا غفل ﷺ فعدّ المالك من اللازم ، مع أنه متعدٍ . وإلا فمن البعيد جداً اختلاف مفاد الهيئة لغة باختلاف المواد . فلا مخرج عما سبق .

الاستدلال للقول بعموم المشتق لحال انقضاء التلبس

بقي الكلام في حجج القائلين بالعموم . وقد استدلوا بعلامتي الوضع ، وهما التبادر ، وعدم صحة السلب . ويظهر المنع منهما مما سبق في تقريب حجة الاختصاص بحال التلبس .

كما احتجوا بجملة من الاستعمالات في حال الانقضاء ، كآيتي السرقة والزنى وغيرهما . بل ربما ادعي كثرة ذلك بنحو لا يناسب كونه مجازاً .

وفيه ـ مع أن الاستعمال أعم من الحقيقة ـ : أنه لم يتضح كون الاستعمالات المذكورة بلحاظ ارتفاع التلبس ، بل الظاهر كونها بلحاظ حال

التلبس ، مع كون الجري في غير حال النطق ، ولا حال العمل بالحكم ، بل بلحاظ ما سبقهما مما يطابق حال التلبس ، كما يظهر بملاحظة ما تقدم ، حيث يغني عن إطالة الكلام في ذلك .

الاستدلال على عموم المشتق بآية: (لا ينال عهدي الظالمين)

نعم ، يحسن بسط الكلام في استدلالهم بما رواه الخاصة والعامة عن النبي صلى الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام في تفسير قوله تعالى : **﴿وإذ ابتلى إبراهيم ربه بكلمات فأتمهن قال إني جاعلك للناس إماماً قال ومن ذريتي قال لا ينال عهدي الظالمين﴾**[1] .

ففي صحيح هشام بن سالم : «قال أبو عبد الله عليه السلام : الأنبياء والمرسلون على أربع طبقات : فنبي منبأ في نفسه لا يعدو غيرها ، ونبي يرى في النوم ويسمع الصوت ولا يعاينه في اليقظة ، ولم يبعث إلى أحد ، وعليه إمام ، مثل ما كان إبراهيم على لوط ، ونبي يرى في منامه ويسمع الصوت ويعاين الملك ، وقد أرسل إلى طائفة قلّوا أو كثروا كيونس... وعليه إمام ، والذي يرى في نومه ويسمع الصوت ويعاين في اليقظة ، وهو إمام ، مثل أولي العزم . وقد كان إبراهيم عليه السلام نبياً وليس بإمام ، حتى قال الله : إني جاعلك للناس إماماً . قال : ومن ذريتي؟ فقال الله : لا ينال عهدي الظالمين . من عبد صنماً أو وثناً لا يكون إماماً»[2] .

وعن ابن المغازلي بسنده عن عبد الله بن مسعود قال : «قال رسول الله صلى الله عليه وآله : أنا دعوة أبي إبراهيم . قلت : يا رسول الله وكيف صرت دعوة أبيك إبراهيم؟ قال : أوحى الله عز وجل إلى إبراهيم : إني جاعلك للناس إماماً ، فاستخف إبراهيم الفرح ، قال : ومن ذريتي أئمة مثلي؟ فأوحى الله عز وجل إليه

---

(١) سورة البقرة الآية : ١٢٤ .

(٢) الكافي ج : ١ ص : ١٧٤ . باب طبقات الأنبياء والرسل والأئمة من كتاب الحجة حديث : ١ .

أن يا إبراهيم إني لا أعطيك عهداً لا أفي لك به . قال : يا رب ما العهد الذي لا تفي لي به؟ قال : لا أعطيك لظالم من ذريتك عهداً . قال إبراهيم عندها : واجنبني وبني أن نعبد الأصنام رب إنهن أضللن كثيراً من الناس . فقال النبي صلى الله عليه وآله : فانتهت الدعوة إلي وإلى علي ، فاتخذني نبياً ، واتخذ علياً وصياً»[١] . وقريب منهما غيرهما[٢] .

فقد ذكروا أن الاستدلال بالآية الشريفة الذي تضمنته النصوص المذكورة إنما يتم بناء على عموم المشتق لحال انقضاء التلبس ، إذ لازمه كون المراد بعدم إمامة الظالم الذي تضمنته الآية الشريفة عدم إمامته حتى بعد ارتفاع ظلمه .

الجواب عن الاستدلال بالآية الشريفة

وقد أجيب عن ذلك بوجوه :

الأول : ما ذكره الشيخ الطوسي والطبرسي قدس سرهما ، ويظهر من غيرهما ، وتوضيحه : أن الآية لما لم تكن واردة بنحو القضية الخارجية لتقصر عن من انقضى عنه الظلم حين صدورها ، بل بنحو القضية الحقيقية ، كانت شاملة للظالم حين وجوده وتلبسه بالظلم ، ومقتضى إطلاقها عدم نيله العهد أبداً ، لأن تسليط النفي على الفعل المضارع من دون توقيت يقتضي التأبيد .

وفيه : أن مقتضى الإطلاق عدم ارتفاع الحكم عن موضوعه ، لا عدم ارتفاعه بارتفاع موضوعه ، وحيث أخذ في موضوع امتناع الإمامة عنوان الظالم لزم بقاؤه ببقائه ، لا بقاؤه للذات بعد ارتفاعه ، نظير ما لو قيل : لا يصلى خلف الفاسق .

---

(١) غاية المرام في حجة الخصام للبحراني ص : ٢٧٠ . وقريب منه في أمالي الشيخ الطوسي ص : ٣٨٨ طبع النجف الأشرف .

(٢) راجع الكافي ج : ١ ص : ١٧٥ ، الباب السابق ، وغاية المرام في حجة الخصام ص : ٢٧٠ ـ ٢٧٢ .

نعم ، لو كان العنوان مسوقاً لمجرد الحكاية عن الذات مع كونها تمام الموضوع اتجه ما ذكروه . لكنه مخالف لظاهر أخذ العنوان في القضايا الحقيقية جداً .

الثاني : ما ذكره المحقق الخراساني قدس سره من احتمال كون الظلم بحدوثه مانعاً من الإمامة إلى الأبد ، فيكفي في امتناع إمامة الشخص صدق الظالم عليه بلحاظ حال التلبس ، بل هو المناسب لجلالة قدر الإمامة وعِظَم خطرها .

وفيه : أن الاحتمال المذكور مخالف لظاهر جعل العنوان ، لما سبق من أن حمل حال الجري على حال النسبة ـ وهي في المقام عدم نيل العهد ـ مقتضى القرينة العامة . ومجرد كون عموم المانعية لحال عدم صدق العنوان أنسب بجلالة قدر الإمامة لا تقتضي تعيينه بعد كون تبعيتها لصدقه ممكناً ، لأن رفعة المنصب بالمقدار الزائد على ذلك عين الدعوى .

الثالث : أن وضوح منافرة منصب الإمامة للتلبس بالظلم مانع من حمل الآية الشريفة عليه ، لاستهجان بيانه ، بل لابد أن تحمل على ما يحتاج للبيان مما فيه نحو من الخفاء ، وهو مانعية الظلم آناً مّا من قابلية الإمامة ، فيكفي صدق العنوان سابقاً بلحاظ حال التلبس .

وفيه : أن وضوح منافرة المنصب للظلم بحسب المرتكزات العقلية والضروريات الفطرية الأولية لا يمنع من بيانه بعد خروج الناس عن ذلك عملاً بسبب جور الظالمين ، بل اعتقاد كثير من أهل الأديان بخلافه ، لشبهات روجها الطواغيت ، فقد اشتهر عند المسيحيين إيمانهم المطلق بالكنيسة ، وجرى بعض فرق المسلمين على ذلك ، بل عليه عامتهم في الإمامة الدنيوية .

ولولا ما منَّ الله تعالى به من وضوح الحجة ببقاء القرآن المجيد وجهود أهل البيت عليهم السلام وشيعتهم المخلصين في التأكيد على ذلك وكشف حال

الظالمين وسلب الثقة منهم لاتخذ عامة المسلمين طواغيتهم أئمة في الدين يتبعونهم في الأحكام ويأخذون منهم الحلال والحرام ، كما تبعوا بعض الأوائل في كثير من فروع الدين وأصوله مع وضوح ظلمهم حين ادعاء المنصب . وإن حاول بعض الأتباع التلبيس والدفاع عن أئمتهم وتنزيه ساحتهم عن الظلم ، وسننهم في الدين عن الابتداع ، بعد أن اتضحت مانعية التلبس بالظلم من الإمامة . فكيف يستهجن مع ذلك إتمام الحجة ببيان صريح في القرآن المجيد الذي يتلى آناء الليل وأطراف النهار ، و **﴿لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد﴾**[1] .

إن قلت : إن تم هذا في عامة الناس فلا مجال لتوهمه في إبراهيم عليه السلام ، الذي هو المخاطب بالآية الشريفة ، حيث لا إشكال في استيضاحه منافرة منصب الإمامة للتلبس بالظلم حينها .

قلت : لعل خطاب إبراهيم عليه السلام بذلك بلحاظ رسالته ، من أجل إعلام الناس به . نظير قوله تعالى : **﴿ولقد أوحي إليك وإلى الذين من قبلك لئن أشركت ليحبطن عملك ولتكونن من الخاسرين﴾**[2] .

وهناك وجوه أخر لا مجال لإطالة الكلام فيها بعد ما سبق .

المختار في الجواب

والذي ينبغي أن يقال : الاستدلال بهذه النصوص على عموم المشتق موقوف..

أولاً : على ورودها في مقام الاحتجاج بالآية الشريفة على عدم إمامة من عبد صنماً أو وثناً ، كي يتعين كون استفادة ذلك منها بمقتضى الوضع أو الظهور العام ، ليتسنى إلزام الخصم به في مقام الاحتجاج .

---

(١) سورة فصلت الآية : ٤٢ .

(٢) سورة الزمر الآية : ٦٥ .

وثانياً : على أن المراد بالعهد في الآية الإمامة التي لا تثبت فعلاً للشخص إلا بوجوده واجتماع الشروط فيه ، ومنها عدم كونه ظالماً ، كي يدعى أن ظاهرها لزوم عدم كونه ظالماً حين انعقاد الإمامة له ، فلا يشمل من خرج عن التلبس بالظلم إلا بناء على عموم المشتق .

ولا طريق لإثبات أحد الأمرين فضلاً عن كليهما ، لو لم يكن الظاهر خلافهما .

أما الأول فلعدم ظهور النصوص في الاحتجاج بالآية الشريفة والإلزام بمفادها في مقابل خصم منكر ، بل في مجرد بيان المراد منها ، ولا مانع من ابتناء إرادة ما تضمنته النصوص منها على خلاف ظهورها البدوي لقرائن اطلع عليها من أوتي علم الكتاب ، تشهد باستعمال المشتق ـ ولو مجازاً ـ في حال انقضاء التلبس ، أو بأن حال الجري ليس هو حال ثبوت الحكم .

وأما الثاني فلاحتمال أن يكون المراد بالعهد في الآية هو عهده تعالى لإبراهيم عليه السلام بجعل الإمامة في ذريته بعد طلبه ذلك واستفهامه عنه ، بل لا يبعد ظهورها في ذلك بحمل العهد على الفعلي الشخصي ، لا الكلي المنحل إلى أفراد تقديرية لا تكون فعلية إلا بنصب الإمام في وقته .

على أن إطلاق العهد على ذلك لا يخلو عن تكلف ، فإن العهد عرفاً مساوق للوعد الجازم ، الذي يكون موضوعه أمراً استقبالياً ، فنصب الإمام ليس عهداً ، بل تنفيذ للعهد المذكور . بل ذلك كالصريح من النبوي . وعليه يكون مفاد الآية أن العهد الذي أعطاه الله تعالى لإبراهيم عليه السلام بجعل الأئمة من ذريته لا يتناول الظالم منهم .

وحينئذٍ لابد أن لا يراد به الظالم منهم حين قطع العهد ، لعدم وجودهم أو عدم وجود أكثرهم حينه ، بل يتعين حمله على من يكون ظالماً حين وجوده

ولو بلحاظ خصوص حال التلبس بالظلم ، فيعم بإطلاقه من يبقى عليه ومن يفارقه . وذلك كما يقتضي عدم مقارنة الإمامة للتلبس بالظلم يقتضي عدم تأخرها عنه وعدم سبقها عليه . وهو المناسب لما عليه الإمامية أعز الله دعوتهم وأظهر حجتهم من وجوب عصمة الإمام .

كما أن الآية الكريمة تناسب مذهبهم في الإمامة و أنها مجعولة منه تعالى لشخص الإمام ابتداء ، لعلمه السابق بأهليته لها ، لا إمضاء لبيعة الناس له بها الذي هو مذهب العامة ، لعدم صحة النسبة له تعالى في الإمضائيات عرفاً ـ على ما سبق عند الكلام في المعاملات من مبحث الصحيح والأعم ـ وللعلم بعدم ابتناء إمامة إبراهيم عليه السلام على ذلك . وبذلك تصلح الآية الشريفة للحكومة على أدلة أحكام الإمامة ـ كالنبوي المتسالم عليه بين الفريقين المتضمن أن من مات ولم يعرف إمام زمانه مات ميتة جاهلية[1] ـ لنهوضها ببيان كيفية نصب الإمام .

ومن الغريب ما أجهد به الرازي نفسه في محاولة لحمل الآية على إمامة النبوة دون إمامة الخلافة بوجوه سطرها لا ترجع إلى طائل ، غافلاً أو متغافلاً عن أن الإمامة تباين النبوة مفهوماً وإن اجتمعتا في بعض الأشخاص ـ كما تضمنه صحيح هشام بن سالم المتقدم ـ وعن أن إمامة إبراهيم عليه السلام كانت بعد نبوته ، وبعد أن أتم الكلمات التي ابتلاه الله تعالى بها ووفى بها .

والحمد لله تعالى على هدايته لدينه والتوفيق لما دعا إليه من سبيله . ونسأله الثبات على الهدى والصلاح . ومنه نستمد العون والتوفيق والتسديد والتأييد ، وإليه يرجع الأمر كله ، ولا حول ولا قوة إلا به ، عليه توكلت وإليه أنيب .

---

(١) الكافي ج : ١ ص : ٣٧٦ . باب من مات وليس له إمام من أئمة الهدى من كتاب الحجة . والبحار ج : ٢٣ ص : ٧٦ باب وجوب معرفة الإمام ... من كتاب الإمامة .

المقصد الثاني
في الأوامر والنواهي

وقد جرى الأصوليون على التفريق بين الأوامر والنواهي وتخصيص كل منهما بمقصد يخصه ، مع أن النواهي تشارك الأوامر في جلّ المباحث المذكورة في مقصدها أو تقابلها فيها ، ولذا لم يذكروا أكثر تلك المباحث في مقصد النواهي اكتفاء بما ذكروه في مقصد الأوامر . ومن هنا كان الأنسب ما جرينا عليه من جمعهما في مقصد واحد ، مع تعميم موضوع البحث لهما في مورد الاشتراك ، وتخصيصه بأحدهما في مورد الانفراد .

مقدمة

حقيقة التقابل بين الأمر والنهي

الظاهر أن الأمر والنهي متقابلان مفهوماً واقتضاء ، فالأمر نحو نسبة وإضافة بين الآمر والمأمور والماهية المأمور بها تقتضي تحقيق المأمور للماهية المأمور بها وإيجادها في الخارج ، والنهي نحو نسبة وإضافة بين الناهي والمنهي والماهية المنهي عنها تقتضي ترك المنهي للماهية المنهي عنها . فتقابلهما بلحاظ سنخهما وأثرهما ، نظير تقابل الإرادة والكراهة في حقيقتهما ونحو اقتضائهما للمراد والمكروه .

وقد يظهر من بعض عباراتهم اتحاد نحو النسبة فيهما وأن التقابل بينهما إنما هو في المتعلق ، فقد ذكروا في بيان مفاد النهي أنه لا فرق بينه وبين الأمر إلا

في أن المطلوب في الأمر الوجود وفي النهي العدم ، بل يظهر من بعض عباراتهم رجوع أحدهما للآخر ، حيث حكي عن بعضهم في مسألة الضد أن الأمر بالشيء عين النهي عن ضده العام وهو الترك .

لكن ذلك مناف للمرتكزات العرفية في معنى النسبتين ، ومبني على نحو من التسامح أو اشتباه حقيقة النسبة بلازم مقتضاها في مقام الامتثال والعمل .

إذا عرفت هذا فالكلام في الأوامر والنواهي يقع في ضمن فصول..

الفصل الأول
فيما يتعلق بمادة الأمر والنهي

ذكروا لمادة الأمر معاني كثيرة ، كالطلب والشأن والحادث والفعل العجيب وغيرها . والظاهر أنه مشترك لفظاً بين معنيين : الطلب أو ما يرجع إليه ـ وهو المهم في المقام ، والذي يأتي الكلام في بعض الخصوصيات المأخوذة فيه ـ والشأن أو ما يرجع إليه ، وهو الجامع بين بقية المعاني المذكورة ، وإرادة خصوصياتها في مقام الإستعمال مستفادة من قرائن الأحوال ، فذكر تلك المعاني له مبني على اشتباه المفهوم بالمصداق ، لبعد استقلال كل منها بالوضع مع تقاربها ذهناً بنحو يدرك العرف بسببه رجوعها لجامع واحد . وصعوبة تحديده تفصيلاً لا ينافي إدراكه ارتكازاً .

نعم ، صدق هذا المعنى على الأمر الطلبي بما أنه حادث من الحوادث ـ كصدقه على النهي والاستفهام ـ لا ينافي اختصاصه بوضع آخر ، بحيث يكون لفظ الأمر مشتركاً لفظياً بينهما ، لتعدد الجهة ، كما يشهد به أن الأمر الطلبي مشتق يجمع على أوامر ، والأمر الشأني جامد يجمع على أمور .

هذا وأما مادة النهي فهي مقابلة لمادة الأمر بالمعنى الأول ، الذي هو الأمر الطلبي ، ويشتركان في أكثر الجهات المبحوث عنها هنا أو في جميعها .

إذا عرفت هذا ، فيقع الكلام..

تارة : في اتحادهما مع الإرادة والكراهة النفسيتين أو مباينتهما لهما ، لتقومهما بالإنشاء .

وأخرى : في أخذ علوّ الآمر والناهي أو استعلائه في مفهومهما .

وثالثة : في ظهورهما ـ وضعاً أو إطلاقاً ـ في الإلزام .

مباينة الأمر والنهي للإرادة والكراهة

والذي ينبغي أن يقال : لا إشكال بعد النظر في المرتكزات العرفية في مباينة الأمر والنهي للإرادة والكراهة النفسيتين ، وتقومهما بالخطاب الذي قد يكون مسبباً عن الإرادة والكراهة ، وقد يكون مسبباً عن أمر آخر ، كالامتحان ، نظير ما سبق في حقيقة الأحكام الاقتضائية في مقدمة علم الأصول . فليس الأمر والنهي إلا عبارة عن الخطاب بالحث نحو الشيء أو بالزجر عنه وإن لم يكن مسبباً عن الإرادة أو الكراهة النفسيتين ، فهو غير ملازم لهما ، فضلاً عن أن يتحد معهما .

أخذ الاستعلاء في مفهوم الأمر والنهي

نعم ، الظاهر عدم الاكتفاء فيهما بمطلق الحث والزجر ، بل يختصان بما يبتني منهما على اعتماد الآمر والناهي على قوته ونحوها مما يوجب متابعته وتنفيذ أمره على المأمور والمنهي ، إما لسلطان غالب أو لحق لازم . غايته أنه لا يعتبر كون وجود أحد هذين الأمرين حقيقياً ، بل يكفي كونه وهمياً أو ادعائياً من قبل الآمر والناهي ، بل لا يكفي الوجود الحقيقي إذا لم يبتن الخطاب عليه . ومرجع ذلك إلى اعتبار الاستعلاء ، دون العلوّ . خلافاً لما ذكره غير واحد من العكس .

أخذ الإلزام في مفهوم الأمر والنهي

ومن هنا كان الظاهر توقف مفهوم الأمر والنهي على الإلزام ، كما هو المتبادر من إطلاقهما ، بل الظاهر صحة السلب عن غيره ، وإن صح إطلاقه على ما يعمه باستعماله في مطلق الطلب أو الزجر بنحو من العناية ، كما هو الحال في مقام التقسيم للإلزامي وغيره .

وقد يشهد بما ذكرنا جملة من الآيات والروايات المتضمنة ترتب العقاب أو الذم على المخالفة والتحذير منها ، كقوله تعالى : ﴿**فليحذر الذين يخالفون**

عن أمره أن تصيبهم فتنة...﴾[١] ، وقوله سبحانه : **﴿والذين ينقضون عهد الله من بعد ميثاقه ويقطعون ما أمر الله به أن يوصل ويفسدون في الأرض أُولئك لهم اللعنة ولهم سوء الدار﴾**[٢] ، وقوله صلى الله عليه وآله : «لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك عند وضوء كل صلاة»[٣] ، أو«مع كل صلاة»[٤] ، وما في حديث بريرة : «فقال لها النبي صلى الله عليه وآله : راجعيه فإنه أبو ولدك ، فقالت : يا رسول الله أتأمرني؟ قال : لا ، إنما أنا شفيع ، فقالت : لا حاجة لي فيه»[٥] ، فإن الاستعمال وإن كان أعم من الحقيقة ، إلا أن ابتناء الاستعمالات المذكورة ونحوها في الخصوصية على القرينة بعيد جداً ، ولاسيما في النبويات . ولا أقل من كونها مؤيدة للمدعى . وهي وإن وردت في الأمر إلا أن الظاهر مشاركة النهي له ، للتقابل بينهما عرفاً .

هذا ولو فرض عدم ثبوت المدعى كان ما يأتي في وجه استفادة الإلزام من الصيغة بالإطلاق ونحوه جارياً في المقام .

---

(١) سورة النور الآية : ٦٣ .

(٢) سورة الرعد الآية : ٢٥ .

(٣) الوسائل ج : ١ باب : ٣ من أبواب السواك حديث : ٤ .

(٤) الوسائل ج : ١ باب : ٥ من أبواب السواك حديث : ٣ .

(٥) مستدرك الوسائل باب : ٣٦ من أبواب نكاح العبيد والإماء حديث : ٣ .

الفصل الثاني
فيما يتعلق بمادة الطلب

الطلب لغة هو السعي نحو الشيء لمحاولة تحصيله والوصول إليه ، وهو المناسب لموارد إطلاقه في الكتاب المجيد والسنة الشريفة واستعمالات أهل العرف . والظاهر عدم خروجه عن المعنى المذكور عند إطلاقه في مورد الحث على الشيء ، لأن الحث على الشيء نحو من السعي لتحصيله . ومن هنا كان الظاهر اتحاده خارجاً مع الحث المذكور ، وليس هو متحداً مع الإرادة النفسية ، لا مفهوماً ولا مصداقاً ، خلافاً للمحقق الخراساني قدس سره . بل غايته أن يكون ملازماً لها .

على أنه لا يبعد عدم ملازمته لها وصدقه على الحث على الشيء وإن لم يكن بداعي تحصيله ـ لعدم إرادته ـ بل بداعي الامتحان . ودعوى : أنه حينئذٍ طلب صوري لا حقيقي . غير ظاهرة ، وإنما يكون الخطاب طلباً صورياً إذا لم يكن بداعي الحث ، بل لإيهامه ، كما في موارد التقية .

ومثله في الضعف ما ينسب للأشاعرة من أنه أمر قائم بالنفس غير الإرادة ، وهو المسمى عندهم بالكلام النفسي ، والمدلول للكلام اللفظي ، وقد ذكروا أنه هو المعيار في التكليف دون الإرادة . وبذلك وجهوا تخلف الامتثال عن التكليف الشرعي مع امتناع تخلف مراده تعالى عن إرادته .

إذ فيه : أنه لا واقع للكلام النفسي ، فضلاً عن أن يكون هو الطلب والمعيار في التكليف . وتخلف الامتثال عن التكليف ناشئ عن أن منشأ التكليف هو الإرادة التشريعية ، دون الإرادة التكوينية الحقيقية ، على ما تقدم

توضيحه عند الكلام في حقيقة الأحكام من مقدمة علم الأصول .

عدم أخذ الاستعلاء والإلزام في مادة الطلب

ثم إن الظاهر أن مادة الطلب لا تقتضي العلوّ من الطالب ولا الاستعلاء ، فكما يصدق على الأمر يصدق على الدعاء والرجاء وغيرهما .

كما أنها ليست مختصة بالإلزام . ومن ثم كان الطلب أعم من الأمر . نعم ما يأتي في وجه استفادة الإلزام من صيغة الأمر ـ مع عدم اختصاصها به وضعاً ـ جارٍ هنا .

الفصل الثالث

فيما يتعلق بصيغة الأمر والنهي

والمراد بصيغة الأمر في كلماتهم هي هيئة فعل الأمر ، وألحق بها لام الأمر الداخلة على الفعل المضارع . أما النهي فلا هيئة تخصه ، وإنما يستفاد من (لا) الناهية .

وقد ذكروا لصيغة الأمر معاني متعددة .

منها : الطلب الذي هو شايع من موارد استعمالها .

ومنها : الإباحة ، كقوله تعالى : ﴿**وإذا حللتم فاصطادوا**﴾[١] .

ومنها : التمني ، كقول الشاعر :

ليـــلة العـــاشر طـــولي والبســـي ثـــوب الظـــلام

ومنها : التعجيز ، كقوله تعالى : ﴿**فأتوا بسورة من مثله**﴾[٢] .

ومنها : التهديد ، كقوله تعالى : ﴿**اعملوا على مكانتكم إنا عاملون * وانتظروا إنا منتظرون**﴾[٣] .

ومنها : الاحتقار ، كقوله تعالى : ﴿**فاقض ما أنت قاض إنما تقضي هذه الحياة الدنيا**﴾[٤] ... إلى غير ذلك . كما يجري نظيرها في لام الأمر . بل في (لا)

---

(١) سورة المائدة الآية : ٢ .

(٢) سورة البقرة الآية : ٢٣ .

(٣) سورة هود الآية : ١٢١ ، ١٢٢ .

(٤) سورة طه الآية : ٧٢ .

الناهية ، حيث تصلح للاستعمال في تلك المعاني عدا الطلب الذي يخلفه فيها النهي .

وقد وقع الكلام بينهم في اشتراكها بين هذه المعاني أو اختصاصها ببعضها مع كونها مجازاً في الباقي . لكن الظاهر ـ تبعاً لجمع من المحققين ـ أنها موضوعة لنحو نسبة خاصة لا تخرج عنها إلى غيرها لا حقيقة ولا مجازاً ، واختلاف المعاني المذكورة لها راجع لاختلاف دواعي الاستعمال ، فكما أن القضية الحملية تستعمل : **تارة** : بداعي الإخبار والحكاية . **وأخرى** : بداعي الاستهزاء والسخرية ، مع عدم خروج هيئتها عن معناها ، كذلك الحال في المقام ، كما يشهد بذلك التدبر في المرتكزات الاستعمالية .

والنسبة المذكورة حيث كانت من المعاني الحرفية التي سبق اختلافها عن المعاني الاسمية سنخاً فلا يكون شرحها بالاسم ـ كالطلب والبعث ونحوهما ـ إلا لفظياً ، لضيق التعبير ، على ما سبق في مبحث المعنى الحرفي .

مفاد هيئة الأمر والنهي

ولعل الأنسب التعبير عن النسبة التي تؤديها هيئة الأمر واللام بالنسبة البعثية ، دون الطلبية ، لأنها أقرب ارتكازاً إلى البعث الصادر من الباعث والقائم بين المبعوث والمبعوث إليه منها إلى الطلب القائم بالطالب والأمر المطلوب ، ولا يكون المطلوب منه ـ في المقام ـ إلاّ آلة له ، من دون أن يكون طرفاً له . وبهذا كانت مقابلة لـ(لا) الناهية التي كان الأنسب التعبير عن النسبة التي تؤديها بالنسبة الزجرية ، لعين ذلك .

نعم ، الخطاب بالنسبة المذكورة والحث بها يصدق عليه الطلب بلحاظ ما سبق من معنى الطلب ، لأن الحث المذكور سعي نحو المطلوب . كما قد يصدق على الخطاب بالنسبة الزجرية الطلب ، بلحاظ كونه سعياً نحو المطلوب ، وهو الترك .

على أنه لا يهم تحقيق ذلك ـ وإن أطالوا الكلام فيه ـ لعدم الأثر له فيما هو المهم من العمل ، إذ لا ريب ظاهراً في أن الأصل حمل هيئة الأمر وأداته على كونها بداعي الحث على الفعل ، وحمل أداة النهي على أنها بداعي الزجر عنه ، دون بقية المعاني أو الدواعي المتقدمة من إباحة أو تهديد أو غيرها .

الكلام في إفادة هيئة الأمر والنهي للإلزام

وإنما المهم استفادة الإلزام منها بالوضع أو الإطلاق أو نحوهما ، بحيث يكون هو الأصل الذي يحمل عليه الكلام مع عدم القرينة على غيره ، لأهمية ذلك في مقام العمل جداً . ومن ثم كان ذلك حقيقاً بالكلام في المقام .

والظاهر أن النزاع في ذلك لا ينحصر بالإلزام المستلزم لاستحقاق العقاب لكون المخاطب واجب الطاعة عقلاً ـ كالشارع الأقدس ـ بحيث لا موضوع له في خطاب غيره ـ كما قد يظهر من بعض الوجوه الآتية ـ بل يجري في مطلق الإلزام ولو من الموالي العرفيين ، بل ولو من غير الموالي ، كالداعي والملتمس والشافع .

تقسيم الطلب إلى مولوي وإرشادي

وتوضيح ذلك : أن الطلب.. **تارة** : يبتني على نسبة المطلوب للطالب بحيث يصح إضافته إليه ، فيؤتى به لأجله ويحسب عليه ، ويستحق الممتثل الشكر منه .

وأخرى : لا يبتني على ذلك ، بل على محض الكشف عن واقع لا دخل له به . والثاني هو الطلب الإرشادي .

أما الأول فهو المولوي إن صدر من المولى . بل قد يطلق على كل طلب صادر ممن يهتم بطاعته بنظر العقلاء ، ولو لخوف عقابه ورجاء ثوابه وإن لم يكن مستحقاً للطاعة . بل من كل من كان مستعلياً وإن لم يكن عالياً في نفسه .

وإن صدر من السافل للعالي كان دعاء واستعطافاً ، وإن صدر من النظير للنظير كان التماساً أو نحوه .

منشأ الإلزام في الطلب ثبوتاً

وحينئذٍ فالإلزام في الطلب الإرشادي تابع ثبوتاً للواقع الذي يرشد إليه الطالب ، حيث يكون موقوفاً على أهميته وعدم المزاحم المانع من الإلزام به .

وأما في المولوي وأخويه فهو تابع لنحو الطلب الصادر من الطالب، حيث يتوقف ـ زائداً على إضافة المطلوب للطالب وجعله في حسابه ـ على نحو من الإصرار على المطلوب، بحيث يكون عدم امتثاله مخالفة للطالب ورداً عليه، وإن لم يكن موجباً لاستحقاق العقاب عقلاً أو عرفاً، لعدم كون الطالب لازم الطاعة. ولذا يكون الإخلال به خروجاً عن مقتضى المولوية التي يبتني عليها الطلب المولوي، على ما سبق في بيان حقيقة الأحكام التكليفية. وأما خصوصية الملاك فهي علة غائية للإلزام ـ نظير علية أصل الملاك لمطلق الطلب ـ لا معياراً مقوماً له ، كما في الطلب الإرشادي. هذا كله في منشأ الإلزام ثبوتاً .

وأما في مقام الإثبات فقد وقع الكلام في دلالة صيغة الأمر على الإلزام وضعاً أو إطلاقاً أو عدم دلالتها عليه . ونظير ذلك يجري في صيغة النهي ، وإنما خصصنا الكلام بصيغة الأمر تبعاً لهم .

قال في الكفاية : «في أن الصيغة حقيقة في الوجوب أو في الندب ، أو فيهما ، أوفي المشترك بينهما وجوه ، بل أقوال» .

ولا ينبغي التأمل في عدم اختصاصها بالطلب غير الإلزامي ، بعد عدم تبادره منها ، وعدم العناية في استعمالها في الإلزام . كما أن الظاهر عدم اشتراكها لفظاً بين الطلب الإلزامي وغيره ، بعد وجود القدر المشترك بينهما عرفاً ، وهو مطلق الطلب الحاصل من النسبة البعثية . ولاسيما مع بُعد الاشتراك في نفسه .

فالمهم في المقام قولان :

الأول : اختصاصها بالطلب الإلزامي ، بمعنى : أنها موضوعة لنحو من النسبة البعثية لا تلائم غيره .

الثاني : أنها حقيقة في مطلق الطلب الصالح للأمرين ، لوضعها للنسبة

البعثية الملائمة لكل منهما .

الاستدلال على اختصاص هيئة الأمر بالإلزام

وقد ذهب جماعة من الأصوليين إلى الأول . ومرجع أدلتهم وجهان :

أولهما : التبادر مع عدم القرينة الحالية والمقالية ، ولذا يصح إطلاق الأمر على مفاد الصيغة ـ الذي سبق عدم صدقه إلا مع الإلزام ـ ويصح الذم على مخالفته ، كما ورد في قضية امتناع ابليس من السجود لآدم ، مع كون الخطاب به بالصيغة . كما أنه لا يصح عرفاً الاعتذار باحتمال الندب في فرض عدم القرينة الصارفة عن الوجوب .

وثانيهما : استعمالها في كثير من الآيات والروايات ولسان أهل العرف في مقام بيان الإلزام من دون حاجة إلى ضم القرينة بالوجدان .

ومنه يظهر أنه لا مجال لدعوى أن الاستعمال أعم من الحقيقة ، إذ هي إنما تتجه مع احتمال القرينة ، لا مع القطع بعدمها . كما لا مجال لمعارضة ذلك باستعمالها في الندب ، بعد عدم الإشكال ظاهراً في بناء العرف والمتشرعة على احتياجه للقرينة .

مناقشة الاستدلال المتقدم

نعم ، إنما ينهض هذان الوجهان بإثبات أن الوضع لخصوص الطلب الإلزامي إذا لم يكن الطلب الإلزامي مقتضى الأصل في مفاد الصيغة أو القرينة العامة التي يلزم الحمل عليها مع عدم المخرج عنها ، حيث ينحصر منشؤهما بالوضع حينئذٍ . أما إذا احتمل ذلك أو ثبت فلا ينهضان بإثبات الوضع ، لإمكان استنادهما حينئذٍ للأصل أو القرينة المذكورة دون الوضع . ويأتي توضيح ذلك إن شاء الله تعالى .

الاستدلال على عدم اختصاص هيئة الأمر بالإلزام

هذا ، والمعروف بين محققي المتأخرين الثاني . والعمدة في وجهه : أن الطلب غير الإلزامي وإن احتاج للقرينة ، إلا أن إرادته من الصيغة لا تبتني إرتكازاً على العناية والخروج بها عن معناها ، بل هي لا تدل ارتكازاً إلا على محض البعث القابل للأمرين .

ولذا كان ديدنهم فيما لو خوطب بجملة أمور قام الدليل على عدم الإلزام ببعضها البناء على الإلزام في الباقي ، كما لو قيل : أكرم زيداً وعمراً وبكراً ، وقام الدليل على عدم وجوب إكرام بكر ، مع أنه لو ابتنت إرادة الطلب غير الإلزامي من الصيغة على الخروج بها عما وضعت له من الإلزام لم يكن وجه لاستفادة الإلزام في الباقي ، كما لعله ظاهر . ومن ثم كان الظاهر وضع الصيغة لمطلق البعث .

وجه حمل الهيئة على الإلزام مع عدم القرينة

وحينئذٍ يتعين النظر في وجه الحمل على الإلزام مع عدم القرينة الصارفة عنه .

ولهم في ذلك طرق..

توجيه الانصراف ومناقشته

الأول : الانصراف لخصوص الإلزام ، لكثرة الاستعمال في الطلب الإلزامي ، أو لغلبة وجوده ، أو لأكمليته . وفيه ـ مع أنه ليس شيئاً مما ذكر معياراً للانصراف ، بل معياره المناسبات الارتكازية المعينة لبعض الأفراد ـ : أن الاستعمال في غير الإلزامي وكذا وجوده ليس بأقل ، بل هما في خطابات الشارع الأقدس أكثر ، فإن المندوبات والمكروهات أضعاف الواجبات والمحرمات ، وأما الأكملية فهي مبنية على كون المعيار في الإلزام شدة الإرادة والكراهة وتأكدهما ، وقد سبق المنع منه عند الكلام في حقيقة الأحكام التكليفية ، وأن المعيار أمر آخر ذكرناه هنا وهناك .

دعوى أنه مقتضى الإطلاق ومناقشتها

الثاني : أنه مقتضى الإطلاق . لما في الكفاية من أن الندب كأنه يحتاج إلى مؤنة بيان التحديد والتقييد بعدم المنع من الترك ، بخلاف الوجوب ، حيث لا تحديد فيه للطلب ولا تقييد . وفيه : أن عدم المنع من الترك في الاستحباب ليس من سنخ التقييد للطلب لينفى بالإطلاق ، بل هو أمر مقارن له خارج عنه مطابق للأصل ، فلا وجه لنفي الإطلاق له .

وهناك وجوه أخر لتقريب الإطلاق لا مجال لإطالة الكلام فيها .

دعـــوى أنـــه مـقتضى حكـم العقل ودفعها

الثالث : حكم العقل ، فـقد ذكـر بـعض الأعـاظم‌ﷺ أن الوجـوب هـو الثبوت ، وهو يكون في التشريعيات عقلياً ، تبعاً لصدق عنوان الإطـاعة عـلى الفعل ، فإذا صدر بعث من المولى لشيء ولم تقم قرينة على كون المصلحة غير لزومية انطبق عنوان الإطاعة على الانبعاث عن بعثه ، فيجب عقلاً . نعم لو قامت قرينة على كون المصلحة غير لزومية لم يكن الانبعاث إطاعة فلا يجب عقلاً .

وفيه : أن محل الكلام ليس هو الوجوب العقلي التابع لوجـوب إطـاعة الآمر ، بل ما يساوق الإلزام التابع ثـبوتاً لخـصوصية فـي الخـطاب ، والذي لا يختص بخطاب من تجب طاعته عقلاً كما سبق ، والوجوب العقلي تابع للإلزام المذكور ثبوتاً ، لا لعدم وصول الترخيص في الترك .

ولو فرض حكم العقل بوجوب الانبعاث مـع الشك فـي الإلزام وعـدم وصول الترخيص ، فهو حكم آخر طريقي ظاهري في طول الحكم بـوجوب الإطاعة وقبح المعصية واقعاً ، نظير الحكم بوجوب الاحـتياط مـع الشك فـي الفراغ ، ومن المعلوم من مذهبه عدم بنائه عليه ، بل على البراءة ، كما لو تردد الأمر بين الوجوب والاستحباب ، لعدم الدليل ، أو لإجماله ، أو لتردده بين ما هو ظاهر في الوجوب وما هو ظاهر في الاستحباب . وقد تقدم في التنبيه الأول في ذيل الكلام في حقيقة الأحكام التكليفية ما يتعلق بالمقام .

ومثله ما ذكره بعض مشايخنا من أن مفاد هيئة الأمر إبراز جعل المادة في عهدة المكلف واعتبارها في ذمته ، فيجب عليه عقلاً السعي لتحقيقه والخروج عما انشغلت به ذمته ما لم يرخص المولى نفسه في الترك . فالوجوب مستفاد من حكم العقل ، لا من الصيغة ، بل هي مطلقاً للإبراز المذكور ، وليس الفرق بين الوجوب والاستحباب ثبوتاً إلا في لزوم المصلحة وعدمه ، وإثباتاً إلا فـي

الترخيص وعدمه .

إذ فيه : **أولاً** : أن لازم ذلك البناء على الوجوب مع إجمال الدليل لاحتفاف الهيئة بما يصلح للقرينية على الاستحباب من دون أن يبلغ مرتبة الظهور فيه ، وكذا مع تردد الدليل بين ما هو ظاهر في الوجوب وما هو ظاهر في الاستحباب .

وثانياً : أنه لا مجال لتفسير مفاد الهيئة بذلك مع وضوح عدم الفرق في مفادها بين أن تصدر من الشارع وغيره ممن لا تجب طاعته عقلاً بل ولا عرفاً ، بل وإن وقعت في مقام الإرشاد . بل المفاد المذكور من سنخ الوضع الذي لا يناسب مفاد هيئة الأمر جداً .

المختار في وجه حمل هيئة الأمر على الإلزام

ولعل الأولى أن يقال : المعيار في الظهور لما كان هو طريقة أهل اللسان تبعاً لمرتكزاتهم في مقام التفاهم لم يهم معرفة منشئه بعد استيضاح طريقتهم ، ومن الظاهر أن سيرتهم في المقام على الاكتفاء في بيان الطلب الإلزامي والحمل عليه بإطلاق ما يدل على الطلب والبعث من دون حاجة للتنبيه على الإلزام ، بل هو لو بين من سنخ التأكيد المستغنى عنه ، وليس المحتاج للبيان إلا عدم الإلزام ، وقد سبق في بيان حجة الوضع لخصوص الإلزام التسليم بذلك مع دعوى إمكان جمعه مع الوضع للأعم .

ولعل الوجه في بنائهم على ذلك : أن عدم الإلزام ناشئ عما هو من سنخ المانع عن تأثير الملاك في الإلزام ، فلا يعتنى باحتماله مع إحراز المقتضي بنفس البعث ، أو أن البعث والطلب لما كان مقتضياً للانبعاث كان اقتصار المتكلم عليه من دون تنبيه على الترخيص الذي قد يمنع من فعلية الانبعاث ظاهراً في إرادة الإلزام ، وكان الترخيص عرفاً من سنخ الاستدراك على خلاف مقتضى البعث والطلب ، فلا يعتنى باحتماله معه . فالمورد من صغريات قاعدة

المقتضي التي قد يجري عليها العقلاء في بعض الموارد .

لكن لا بنحو تكون بنفسها دليلاً ، بل بنحو تكون من القرائن العامة المحتفة بالكلام الظاهر في البعث والطلب ، فتوجب ظهوره في الإلزام ، مع كون الحجة هو الظهور المنعقد للإطلاق على طبقها . ولذا لو لم ينعقد الظهور ـ لاحتفاف الكلام بما يصلح للقرينية ـ أولم يحرز ـ لتردد الدليل بين ما هو ظاهر في الإلزام وما هو ظاهر في عدم الإلزام ـ لم تنهض قاعدة المقتضي بنفسها لإحراز الإلزام .

كما أن ذلك لا يرجع إلى كون قاعدة المقتضي قرينة على استعمال الصيغة في الإلزام زائداً على البعث والطلب ـ الذي سبق وضعها له ـ بل هو موجب لانعقاد الظهور الإطلاقي للكلام في الإلزام ، مع كونه خارجاً عن مفاد الصيغة .

ويظهر أثر ذلك فيما لو تضمنت الصيغة البعث نحو جملة من الأمور وعلم من الخارج عدم الإلزام ببعضها ، حيث لا مجال للبناء على الإلزام في الباقي لو كان مقتضى القرينة العامة المذكورة استعمال الصيغة في الإلزام ، للعلم بالخروج عنها حينئذٍ ، بخلاف ما لو كان مقتضاها انعقاد الظهور الإطلاقي فيه ، حيث يتعين الاقتصار في الخروج عن مقتضى الإطلاق على المتيقن ، كما عليه سيرتهم في المقام وفي سائر موارد الخروج عن مقتضى الإطلاق في بعض مدلول الكلام .

نعم ، لو استفيد عدم الإلزام في البعض من قرينة متصلة مانعة من انعقاد الإطلاق تعين التوقف وعدم البناء على الإلزام في الباقي .

ولعل هذا هو الوجه في أن كثرة استعمال الصيغة في موارد الاستحباب في كلام الشارع وأتباعه لا تمنع من ظهورها مع عدم القرينة في الوجوب ، فإن

كثرة الخروج عن مقتضى الإطلاق بالقرينة لا يمنع من العمل بمقتضاه مع عدمها ، بخلاف كثرة الخروج عن المعنى الموضوع له بالقرينة ، فإنه قد يوجب صيرورة المجاز مشهوراً ، فيمتنع الحمل على المعنى الموضوع له مع عدم القرينة . ومن ثم استشكل في المعالم في حمل الصيغة في عرف الشارع على الوجوب وإن كان هو الموضوع له عنده .

عموم الكلام لغير هيئة الأمر مما يدل على الطلب أو النهي

ثم إن ما تقدم منهم ومنا في صيغة الأمر يجري في لام الأمر وفي أداة النهي ، كما يظهر بأدنى تأمل . بل يجري في كل ما يدل على الطلب أو الزجر ، كمادة الطلب ومادتي الأمر والنهي ـ لو قيل بعدم ظهورها وضعاً في الإلزام ـ وغيرها ، كما أشرنا إليه آنفاً .

تنبيه :

وقوع هيئة الأمر عند توهم المنع مانع من ظهورها في الطلب

الظاهر أن وقوع هيئة الأمر أو لام الأمر عقيب النهي أو في مورد توهمه مانع من ظهورهما في الحث على الفعل وطلبه ، فضلاً عن الإلزام به ، كما أن وقوع أداة النهي عقيب الأمر أو في مقام توهمه مانع من ظهورها في الزجر ، لأنها وإن لم تخرج عن الاستعمال في النسبة البعثية أو الزجرية ، إلا أن ما سبق من أصالة كون الداعي للاستعمال هو الحث والزجر لا يجري في الموردين المذكورين ، لقصور بناء أهل اللسان عنه ، والمتيقن منه البناء على كون الداعي لاستعمال صيغة الأمر ولام الأمر حينئذٍ بيان عدم النهي ، والداعي لاستعمال أداة النهي حينئذٍ بيان عدم الأمر .

ولعل هذا هو المراد مما عن المشهور من دلالتها في الموردين المذكورين على الإباحة . أما لو كان مرادهم الإباحة بالمعنى الأخص ـ التي هي أحد الأحكام الخمسة ـ فهو خال عن المنشأ .

هذا ، وعن بعضهم أن الأمر إن علق بزوال علة النهي كان ظاهراً في رجوع

الحكم الثابت قبل النهي ، كما في قوله تعالى : ﴿**وإذا حللتم فاصطادوا**﴾[١] ، وقوله سبحانه : ﴿**فإذا تطهرن فأتوهن من حيث أمركم الله**﴾[٢] .

وهو قد يتجه فيما لو كان موضوع النهي المرتفع من سنخ العنوان الثانوي الطارئ على العنوان الأولي والمانع من تأثير مقتضيه ـ كما في الآيتين المتقدمتين ـ حيث يكون الكلام الدال على انتهاء أثر العنوان الثانوي بارتفاعه ظاهراً في فعلية حكم العنوان الأولي ، لارتفاع المانع منه . وهو في الحقيقة تأكيد لمقتضى إطلاق حكم العنوان الأولي ، الذي هو الدليل في المقام على رجوع حكمه بعد ارتفاع المانع منه ، كما يكون دليلاً على ذلك في سائر الموارد .

ولا مجال له في غير ذلك ، بأن يكون موضوع النهي المرتفع عنواناً يخلف العنوان الأول ، لا طارئاً عليه مجتمعاً معه ، كما لو كان السلام على الصبية مستحباً ، وورد النهي عن السلام على الشابة ، ثم ورد : إذا شابت المرأة فسلم عليها ، حيث لا مجال لدعوى ظهوره في عود استحباب السلام عليها الثابت قبل أن تصير شابة .

---

(١) سورة المائدة الآية : ٢ .

(٢) سورة البقرة الآية : ٢٢٢ .

الفصل الرابع
في الجمل الخبرية

لا إشكال في استعمال الجمل الخبرية في مقام بيان الحث على المادة في الجمل الإثباتية ، والزجر عنها في الجمل السلبية . وقد وقع الكلام في ظهورها في اللزوم وعدمه ، فذهب بعضهم إلى عدم ظهورها فيه ، بل المتيقن منها مطلق الطلب ، لدعوى : أنه بعد الخروج بها عن معناها الحقيقي ـ وهو الإخبار ـ فلا مرجح للوجوب ، بل هو كغيره من المجازات ، فيتعين حملها على مطلق البعث والطلب . لا بمعنى كونها مستعملة أو ظاهرة فيه ـ ليتجه ما تقدم في تقريب استفادة الإلزام من هيئة الأمر ، من أنه مقتضى إطلاق كل ما سيق لبيان البعث أو الزجر ـ بل بمعنى ترددها بين الاستعمال في خصوص الوجوب ، وفي خصوص الاستحباب ، وفي مطلق الطلب ، فيلزم مع عدم القرينة إجمالها . ومعه لا مجال للوجه المتقدم ، لأنه فرع الظهور في مطلق الطلب .

لكن ترددها بدواً بين الوجوه الثلاثة لو تم بدوي ، والتامل في الاستعمالات المذكورة قاض باستعمالها في الثالث ، وهو مطلق الطلب ، لعين ما سبق في هيئة الأمر وأداته وأداة النهي من صلوحها للإلزام منهما وغيره من دون تبدل في المعنى المسوقة له ارتكازاً . وحينئذٍ يجري ما سبق في وجه الحمل على الإلزام .

على أن هذا الوجه يبتني على الخروج بالجمل الخبرية عن معناها الحقيقي . وقد اشتهر المنع عنه في العصور المتأخرة . وقد ذكروا في توجيه بقائها على معناها الحقيقي ، وتوجيه الدلالة على الإلزام معه ، وجوها كثيرة

يضيق المقام عن استيعابها وتعقيبها .

ولعل الأولى أن يقال : تقدم في التنبيه الثاني من لواحق الكلام في المعنى الحرفي أن الظاهر اختصاص الجمل المذكورة بإيقاع النسب التي تضمنتها بداعي الإخبار والحكاية عن وقوع مضامينها في ظرفها ، فلو خرجت عن ذلك كانت مجازات . إلا أنه لا يبعد عدم خروجها في المقام عن الخبرية ، وإن كانت مسوقة بداعي بيان مطلوبية مضمونها ، لأنها مستعملة في مقام الحكاية والإخبار عن حال المأمور والمنهي بلحاظ ما ينبغي وقوعه منه بسبب مطلوبية الشيء أو النهي عنه ، فكأن استعداده للامتثال قد لحظ مفروض الوجود ، والإخبار بوقوع الفعل أو عدمه منه إما أن يبتني على المفروغية عن تحقق الاستعداد المذكور ، لاعتقاد ذلك فيه ، أو لادعائه بسبب ظهور حاله فيه ، أو تشجيعاً ، أو ترغيباً ، أو تخويفاً ، وإما أن يبتني على كون الإخبار معلقاً لباً ومنوطاً بكونه في مقام الامتثال وعدم الخروج عما يراد منه .

وبذلك ينهض الاستعمال المذكور بإثبات الطلب أو النهي ، ويصلح لبيان أحدهما ، لكونهما ملزومين للمدلول اللفظي لها ، وهو الإخبار عما يحصل من المكلف من حيثية كونه مطيعاً .

وبهذا يمكن توجيه دلالة الجملة الاسمية على الطلب ، كما في مثل قوله تعالى : ﴿**فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج**﴾[1] . فيحمل على الإخبار بعدم وقوع هذه الأمور ممن فرض عليه الحج للمفروغية عن كونه في مقام القيام بوظائف الحج ، أو معلقاً على ذلك .

هذا والظاهر من المرتكزات الاستعمالية سوقها لبيان أصل الطلب أو الزجر ، لا خصوص الإلزامي أو غير الإلزامي منهما ، ولا بنحو تكون مرددة

---

(١) سورة البقرة الآية : ١٩٧ .

بينهما فقط أو مع مطلق الطلب أو الزجر ، لعين ما سبق في هيئة الأمر وأداته وأداة النهي من صلوحها للإلزامي منهما وغيره من دون تبدل في المعنى المسوقة لبيانه ارتكازاً . وحينئذٍ يتجه حمل إطلاقها على خصوص الإلزامي منهما للوجه المتقدم .

كما يتجه حمل الجمل الإثباتية منها الواردة عقيب النهي أو في مورد توهمه على مجرد الترخيص في الفعل ، وحمل الجمل السلبية منها الواردة عقيب الأمر أو في مقام توهمه على مجرد الترخيص في الترك ، لاستعمالها في الإخبار عنه للمفروغية عن كون المكلف في مقام العمل على السعة الثابتة في حقه أو معلقاً على ذلك بالوجه المتقدم ، لأن المتيقن حينئذٍ سوقها لأحد الأمرين ، لا لبيان الطلب أو الزجر .

الفصل الخامس
في سعة كل من الأمر والنهي موضوعاً وحكماً

تقدم أن ورود الأمر على الماهية يرجع إلى نحو نسبة بينها وبين الآمر والمأمور ، وورود النهي عليها يرجع إلى نحو نسبة بينها وبين الناهي والمنهي ، وبهاتين النسبتين قوام الحكم الشرعي . ومن الظاهر أن الآمر والناهي شخصي لا سعة فيه لينطبق على كثيرين ، وكذا المأمور والمنهي إلا في الواجب الكفائي على كلام يأتي في محله إن شاء الله تعالى . والذي لا إشكال في أن له نحواً من السعة ويقبل الإطلاق التقييد هو المأمور به والمنهي عنه ، لأنهما كليان . وكذا النسبة التي بها قوام الحكم الشرعي ، فإنها ـ وإن كانت جزئية ـ تقبل نحواً من السعة والتضييق بالإطلاق والتقييد بشرط أو غاية أو غيرهما ، على ما سبق في التنبيه الأول من تنبيهات الكلام في المعنى الحرفي . والمتبع في تحديد سعة كل من الأمرين في مقام الإثبات ظاهر الدليل . وبعد تحديد سعة كل منهما إطلاقاً أو تقييداً فالظاهر المصرح به في كلام جماعة اختلاف الأمر والنهي في جهتين :

الأولى : أنه يكفي في موافقة الأمر والجري على مقتضاه تحقيق صرف الوجود من الماهية المأمور بها مطلقة كانت أو مقيدة ، بخلاف النهي حيث لابد في موافقته والجري على مقتضاه من استيعاب تمام أفراد الماهية المنهي عنها بالترك ، ولا يكفي ترك بعض أفرادها مع فعل غيره .

الثانية : أن مقتضى الأمر الجري عليه وموافقته ـ بتحقيق صرف الوجود ـ في بعض أزمنة وجوده ، تبعاً لوجود موضوعه . أما النهي فلا يكفي فيه ذلك ،

بل لابد من الجري عليه ـ بترك تمام أفراد الطبيعة ـ في تمام أزمنة وجوده .

وقد ذكروا في منشأ الفرق المذكور وجوهاً كثيرة لا يخلو بعضها عن الإشكال في نفسه ، وبعضها وإن كان تاماً في نفسه إلا أنه ليس منشأ للفرق ارتكازاً ، ولابد في القرينة من أن تلحظ ـ ولو ارتكازاً ـ في مقام الإفادة والاستفادة . ومن هنا لا مجال لإطالة الكلام فيما ذكروه .

المختار في توجيه الفرق بين الأمر والنهي في كيفية الامتثال

الأولى أن يقال : الطبيعة التي يتعلق بها الأمر والنهي لما لم تكن مقيدة بنحو خاص من الوجود تعين حملها على الماهية الخارجية ـ بما لها من حدود مفهومية صالحة للانطباق على أفرادها ـ لا خصوص المقيدة بالسريان أو البدلية ، لأن السريان ـ المتقوم باجتماع الأفراد ـ والبدلية ـ المتقومة بالاكتفاء ببعضها ـ قيدان زائدان على الماهية خارجان عن مفهومها ، لا قرينة على كل منهما ، ولا مرجح لأحدهما ، بل مقتضى الإطلاق عدم أخذهما في متعلق الأمر ولا النهي ، والاكتفاء بالماهية الخارجية بما لها من وجود صالح للانطباق على الفرد والأفراد بنحو واحد .

نعم ، حيث كان مقتضى الأمر إيجاد متعلقه ، ومقتضى النهي تركه ، فسعة انطباق الماهية الخارجية مستلزمة للاكتفاء في امتثال الأمر بصرف الوجود الحاصل بالفرد والأفراد وعدم الاكتفاء في امتثال النهي إلا بترك جميع الأفراد لأن إيجاد أي فرد منها لا يجتمع مع ترك الماهية المذكورة ، بل هو إيجاد لها .

فالفرق بين الأمر والنهي في البدلية ـ في الجملة ـ والسريان ليس لاختلاف متعلقهما ، كي يطالب بوجه الفرق بينهما ، بل قد لا يناسب ما سبق في أول هذا المقصد من وحدة متعلقهما ، بل لاختلاف مقتضاهما . ولذا كان التحقيق امتثال الأمر بصرف الوجود الصادق على القليل والكثير ، ولا يكون ما زاد على الفرد الواحد خارجاً عن الامتثال ، كما هو لازم كون متعلق الأمر هو

الماهية البدلية .

لكن هذا الوجه ـ كأكثر الوجوه المذكورة في كلماتهم ـ إنما ينهض ببيان الفرق بين الأمر والنهي من الجهة الأولى ، دون الثانية ، لوضوح أن توقف ترك الماهية على ترك تمام أفرادها الطولية والعرضية لا ينافي الاكتفاء بتحقق الترك المذكور في بعض أزمنة النهي ، كما هو الحال في الأمر ، ويحتاج إثبات لزوم استمرار الترك المذكور في تمام الأزمنة إلى وجه آخر .

ولعل الوجه في الفرق بينهما ما يستفاد من سيدنا الأعظم قدس سره وتوضيحه : أن مقتضى الأمر والنهي ليس هو الفعل والترك بمعناهما الاسمي ، كي يكون مقتضى إطلاق النهي الاكتفاء بتحقق الترك ـ لتمام الأفراد ـ ولو في بعض الأزمنة ، كما يكفي نظيره في الأمر ، لما هو الظاهر من عدم أخذ الفعل والترك بمعناهما الإسمي في متعلق الأمر والنهي ، بل ليس متعلقهما إلا الماهية مع اختلاف نحو النسبة إليها فيهما بالنحو المقتضي ارتكازاً للفعل والترك بمعناهما الحرفي المطابق للنسبة في القضية الحملية الموجبة والسالبة . ولذا صح قيام الجملة الخبرية الحملية الموجبة والسالبة مقام الجملة المفيدة للأمر والنهي ، ولم يكن الفرق ارتكازاً بين إرادة النفي والنهي إلا في سوق الأولى في مقام الحكاية ، والثانية في مقام الزجر ، مع التطابق بينهما في سعة المفاد .

وحينئذٍ يتجه الفرق المذكور بين الأمر والنهي ، لما هو المعلوم من أنه يكفي في صدق القضية الموجبة تحقق النسبة ولو في بعض الأزمنة ، ولا يكفي في صدق القضية السالبة إلا استمرار السلب في تمام الأزمنة ، ولذا كان التناقض ارتكازياً بين قولنا : ضرب زيد ، ولم يضرب . وكذا بين قولنا : يضرب زيد ، ولا يضرب ، بخلاف قولنا : فعل الضرب وتركه ، وكذا قولنا : يفعل الضرب ويتركه ، لأن الترك في الأخيرين مأخوذ بمعناه الإسمي الذي هو مفاد القضية المعدولة المحمول ، والذي يكفي فيه الترك في بعض الأزمنة .

ولعل ذلك هو الوجه في تبادر إرادة استمرار الترك من عنوان التحريم ومن مادة النهي ونحوهما مما يقتضي ترك الفعل ، لظهور أن المراد بهما ما يراد بأداة النهي . بل لعله هو الوجه في انسباق ذلك من الأمر بالترك ، مع أن الجمود على مدلوله الحقيقي لا يقتضيه ، كما سبق ، فإن المستفاد منه تحريم الفعل لا وجوب تركه .

إذا عرفت هذا فينبغي الكلام فيما يتعلق بذلك ويترتب عليه مما صار مورداً للبحث في كلامهم ويتعلق بالأوامر والنواهي ، واستيفاؤه يكون في ضمن مسائل..

المسألة الأولى : في المرة والتكرار

فقد وقع الكلام بينهم في أن الأمر هل يقتضي المرة أو التكرار أو لا يقتضي شيئاً منهما؟ . والظاهر ـ تبعاً لظاهر كلماتهم ومساق حججهم ـ أن البحث فيها راجع إلى مقام الجعل وتشخيص المطلوب ، فيتفرع عليه مقام الامتثال ، لا إلى مقام الامتثال بعد الفراغ عن عدم اقتضاء الجعل لأحدهما ليكون من مباحث مسألة الإجزاء .

هذا وفي الفصول أن الأكثر حرروا النزاع في هيئة الأمر ، بل نص جماعة على اختصاصها بها . ولذا عدها من مباحث هيئة الأمر . لكن مساق حججهم لا يناسب الاختصاص بها ، ولذلك ألحقناها بهذا الفصل .

بيان المختار في المقام والاستدلال عليه

إذا عرفت هذا فالمرة والتكرار.. **تارة** : يجعلان من شؤون المكلف به المستفاد من المادة ونحوها .

وأخرى : يجعلان من شؤون التكليف المستفاد من هيئة الأمر ونحوها .

أما على الأول ـ الذي هو ظاهرهم ـ فالحق ـ المصرح به في كلام جماعة ـ عدم اقتضاء التكليف بنفسه المرة ولا التكرار . إذ ما دل على التكليف ـ كالهيئة

ونحوها ـ لا يتعرض للمكلف به ، وما دل على المكلف به ـ كالمادة ونحوها ـ إنما يدل بإطلاقه على الماهية من حيث هي ، والمرة والتكرار خارجان عنها ، فينهض الإطلاق بنفي اعتبار التكرار ، كما ينهض بنفي اعتبار المرة لو أريد بها ما نعية التكرار . وكذا لو أريد بها خروج ما زاد عن المرة عن المكلف به وإن لم يكن مانعاً منه ، لاحتياج إرادتها بهذا المعنى للتقييد ، لأنها أمر زائد على الماهية بما لها من حدود مفهومية .

نعم ، لو لم يكن للمكلف به إطلاق لفظي تعين الرجوع للأصل . ومقتضاه عدم وجوب التكرار ، وعدم ما نعيته ، من دون أن يتعرض لخروج ما زاد على المرة عن المكلف به أو دخوله فيه في ظرف وجوده ، لعدم اقتضاء كل منهما زيادة كلفة في مقام العمل .

وأما على الثاني فلا إشكال في المرة بمعنى وحدة التكليف المجعول بعد ما سبق من كون المكلف به هو الماهية من حيث هي ، لاستحالة اجتماع المثلين . ولابد في تعدده من تعدد متعلقه ، وذلك بقيام القرينة على أن المكلف به ليس هو الطبيعة من حيث هي ، بل كل فرد منها بنحو الاستغراق ، حيث يتعين حينئذ تعدد التكليف تبعاً لتعدد الأفراد ، كما يتعين وحدته لو كان متعلقاً بالأفراد بنحو المجموعية .

وكذا يتعين تعدده لو ابتنى التكليف على الانحلال إلى تكاليف متعددة بتعدد الموضوعات المفروضة ، كما في القضايا الحقيقية ، مثل قوله تعالى : **﴿أقم الصلاة لدلوك الشمس إلى غسق الليل﴾**[1] ، حيث كان ظاهره تعدد الموضوع بتعدد أفراد الدلوك ، فيتجدد التكليف بتجدده في كل يوم .

ولعل ذلك هو منشأ القول بالتكرار ، لا بتناء الخطاب بالأحكام الشرعية

---

(١) سورة الإسراء الآية : ٧٨ .

على القضايا الحقيقية ، مع الغفلة عن أن منشأ ذلك ليس هو إفادة الأمر التكرار ، بل ظهور الخطاب في القضية الحقيقية المنحلة إلى قضايا متعددة تبعاً لتعدد الموضوع . وإلا فمن البعيد جداً البناء على لزوم التكرار من دون أن يتجدد موضوع التكليف ، مع وضوح خروجه عن طريقة العقلاء في مقام الامتثال ، بنحو يلحق بالبديهيات .

هذا ، وقد أطالوا في حجج القولين بما لا مجال لإطالة الكلام فيه بعد ما ذكرنا .

الاستدلال على التكرار ودفعه

نعم ، قد يستدل على التكرار مع قطع النظر عن مفاد الأمر..

تارة : بما في مجمع البيان[1] ، وعن عوالي اللآلي مرسلاً عن النبي صلى الله عليه وآله أنه قال : «إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم» .

وأخرى : باستصحاب وجوب الطبيعة بعد الإتيان بها مرة .

ويندفع الأول : بأن الحديث محمول على الاستحباب ، كما ذكرناه عند الكلام في الاستدلال به على قاعدة الميسور في التنبيه الثالث من تنبيهات مبحث الأقل والأكثر الارتباطيين .

وأما الثاني فهو ـ مع أنه لا يقتضي لزوم التكرار ، إذ هو لا يمنع من الاكتفاء بالمرة في آخر الوقت ـ مندفع : بأن فرض تعلق الوجوب بالطبيعة على إطلاقها مستلزم لفرض العلم بسقوطه بالمرة ، كما يأتي ، ومعه لا مجال للاستصحاب . واحتمال بقاء الوجوب إنما يكون لاحتمال تعلقه بالطبيعة بقيد التكرار الذي هو مخالف للإطلاق والأصل .

---

(١) مجمع البيان المجلد الثاني ص : ٢٥٠ .

تنبيهان

الاجتزاء بالمرة بمعنى الدفعة في مقام الامتثال

الأول : بناء على ما ذكرنا من تعلق الأمر بالماهية من حيث هي من دون تقييد بمرة أو تكرار ـ سواء أحرز ذلك بالإطلاق أم بالأصل ـ فلا إشكال في تحقق الامتثال بالإتيان بفرد واحد ، لصدق الماهية به . وكذا بالاتيان بأفراد متعددة إذا كان دفعة واحدة ، بحيث يفرغ منها في زمان واحد ، لصدق الماهية عليها بعين صدقها على الفرد الواحد .

وأما الفرد أو الأفراد التي يتأخر الفراغ منها عن الفراغ من الفرد أو الأفراد الأولى ، فالماهية المذكورة وإن كانت تصدق عليها ، لأنها تصدق على الأفراد المتعاقبة كما تصدق على الأفراد المتقارنة ، إلا أنه لا مجال لدخلها في الامتثال بعد تحقق الامتثال وسقوط الأمر بالفرد أو الأفراد الأولى ، لأن سقوط الأمر وخروج المكلف عن عهدته أمر غير قابل للتعدد ولا للتأكد ثبوتاً ، فمع استناده للسبب السابق يلغو السبب اللاحق كما هو الحال في سائر موارد اجتماع العلل على المعلول الواحد .

وأما التخيير بين الأقل والأكثر فهو وإن أمكن حتى في التدريجيات ، إلا أنه لا يناسب الإطلاق بل يتوقف على تقييد المأمور به في مقام الجعل بنحو يمنع من انطباقه على الفرد الواحد في ظرف وجود غيره ولو بعده ، على ما يأتي في محله ، وهو خلاف المفروض في المقام من تمامية الإطلاق .

وبذلك يكون المتحصل : أن الحق هو المرة بمعنى الفرد بلحاظ نفس التكليف ، وأما بلحاظ المكلف به فلا مجال للبناء على المرة ولا التكرار في مقام الجعل ، وإنما يتعين البناء على المرة بمعنى الدفعة ـ مع وحدة الفرد أو تعدده ـ في مقام الامتثال بحكم العقل ، مع كون المعيار فيها مع تعدد الأفراد هو التقارن في الفراغ ولو مع الترتب في الشروع .

حمل الأوامر الندبية على الاستغراق والسريان على تفصيل

التنبيه الثاني : مبنى الأصحاب في جملة من الموارد على حمل الأوامر الندبية على السريان والاستغراق ، فيسري الحكم إلى جميع الأفراد الطولية والعرضية ، بنحو يقتضي التكرار في مقام الجعل ، ولا تسقط بصرف الوجود ، كما في الأمر بقراءة القرآن والصلاة والصدقة والبر والإحسان وغيرها ، مع أن ما سبق في الأوامر الوجوبية جار فيها . وقد حاول بعضهم توجيه الفرق بما لا مجال لإطالة الكلام فيه .

والتحقيق : أن ما سبق من الوجه كما يجري في الأوامر الوجوبية يجري في الأوامر الندبية ، والخروج عنه في الأوامر الندبية المتقدمة ونحوها إنما هو للمناسبات الارتكازية والقرائن الحالية والمقالية القاضية برجحان الماهيات المأمور بها بنحو السريان والاستغراق ، لا بنحو البدلية . ولذا لا مجال للحمل على الاستغراق في الأوامر بالماهيات المذكورة في خصوص مورد ، كاستحباب قراءة القرآن بعد الصلاة واستحباب الصدقة عند الخروج من المنزل أو عند السفر ونحو ذلك ، حيث يتعين البناء على وفاء الدفعة الأولى بالخصوصية ، وعدم استحباب مابعدها من حيثية تلك الخصوصية ، وإن كان مستحباً بلحاظ مطلوبية أصل الماهية بنحو السريان والاستغراق .

المسألة الثانية : في الفور والتراخي

وقع الكلام في أن الأمر هل يقتضي الفور ـ بمعنى المبادرة للامتثال في الزمن الثاني من الخطاب ، أو في أول أزمنة الإمكان ـ كما عن الشيخ وجماعة ، أو يقتضي التراخي بمعنى جواز التأخير . وأما بمعنى لزومه فلم أعثر عاجلاً على قائل به ، وإنما يظهر من الفصول وجود متوقف فيه يرى أن التأخير هو المتيقن من الامتثال .

والذي يظهر من ملاحظة كلماتهم وحججهم أن النزاع لا يختص

باستفادة أحدهما من الهيئة ـ وإن صرح باختصاصه بها في الفصول ، وقد يظهر من تحرير بعضهم للنزاع فيها ـ بل يعم استفادته من دليل خارجي شرعي أو عقلي يقتضي أحدهما بنحو وحدة المطلوب أو تعدده ، بل قد يدعى عمومه للزوم الفور عقلاً في مقام الامتثال ، وإن لم يؤخذ في مقام الجعل ، على ما يأتي الكلام فيه في آخر المسألة .

بيان المختار في المقام والاستدلال عليه

إذا عرفت هذا ، فالحق ما ذكره جماعة من عدم لزوم الفور ولا التراخي شرعاً في مقام الجعل . لخروجهما عن مفاد المادة والهيئة ، لما سبق من عدم دلالة المادة إلا على الماهية من حيث هي ، فهي تصدق على جميع الأفراد الطولية بنحو واحد ، ولتمحض الهيئة في الدلالة على البعث نحو المادة على ما هي عليه من السعة ، فلا مرجح لبعض أفرادها . وكذا الحال في غير الهيئة مما يدل على التكليف . ولذا لا اشكال ظاهراً في عدم اقتضاء الأمر بنفسه البدار أو التراخي لو كان الواجب موقتاً بوقت واسع ، مع وضوح إمكان كل منهما بالإضافة للطبيعة المقيدة بالوقت المذكور .

الاستدلال على الفور وجوابه

ودعوى : أن البعث الاعتباري يستتبع الانبعاث حين تحققه ، للتلازم بينهما ، كالتلازم بين البعث والانبعاث الخارجيين حقيقة .

ممنوعة؛ لأن البعث والانبعاث الخارجيين متلازمان تلازم المتضايفين فيمتنع انفكاك أحدهما عن الآخر عقلاً .

أما البعث الاعتباري بالخطاب بالتكليف فهو غير ملازم للانبعاث ـ بمعنى فعلية الطاعة ـ لا عقلاً ولا عرفا ، وإنما يقتضي إحداث الموضوع للطاعة بالنحو الصالح للداعوية للعمل . أما نحو العمل المدعو إليه فهو تابع سعة وضيقاً للمأمور به ، فمع اقتضاء إطلاقه إرادة الطبيعة على سعتها لا وجه لكون البعث سبباً لإحداث الداعي نحو خصوص بعض افراده .

الاستدلال على الفور ببعض الآيات الشريفة

ثم إنه قد يستدل لوجوب الفور بقوله تعالى : ﴿**وسارعوا إلى مغفرة من ربكم وجنة عرضها السماوات والأرض**﴾[١] ، وقوله سبحانه : ﴿**سابقوا إلى مغفرة من ربكم وجنة عرضها كعرض السماء والأرض**﴾[٢] ، وقوله تعالى : ﴿**فاستبقوا الخيرات**﴾[٣] ، بدعوى : أنه ليس المراد من المغفرة والجنة إلا سببهما ، ومنه فعل الواجبات التي هي من الخيرات أيضاً .

الجواب عن الاستدلال المذكور

وفيه : **أولاً** : أن سببية فعل الواجبات للمغفرة والجنة وكونه من الخيرات ـ بناء على أن المراد بها الأخروية ، كما هو الظاهر ، وعليه يبتني الاستدلال ـ في رتبة متأخرة عن تعلق الأمر ، فلا يصلح الأمر بالمسارعة والاستباق إليها لتقييد موضوع الأمر شرعاً ، بنحو يكون عدم المسارعة وعدم الاستباق مخرجين لها عن كونها سبباً للمغفرة والجنة ومن الخيرات ، لخروجها عن المأمور به .

وثانياً : أنه لو حملت على الإلزام المولوي لزم تخصيص الأكثر بلحاظ الواجبات الموسعة والمستحبات ، وهو آبٍ عن التخصيص . ودعوى : أن خروجها تخصص لا تخصيص ، لاستحالة وجوب ما يجوز تركه ، فلا يهم كثرته . ممنوعة ، لأن استحالة شمول الحكم لبعض أفراد العام لا يقتضي خروجه تخصصاً ، بل هو تخصيص عقلي قد يستبشع إذا كثر ، أو كان العام آبياً عن التخصيص ، فيكون قرينة على إرادة ما لا يلزم منه ذلك .

وبذلك يظهر أنه لا مجال لحملها على وجوب الفور بنحو تعدد المطلوب من دون أن يرجع إلى تقييد المأمور به ، وإن لم ينهض بمنعه الوجه الأول . بل يتعين حملها على الإرشاد إلى حكم العقل بحسن البدار للطاعات مطلقاً وإن لم تكن واجبات .

---

(١) سورة آل عمران الآية : ١٣٣ .

(٢) سورة الحديد الآية : ٢١ .

(٣) سورة البقرة الآية : ١٤٨ .

الاستدلال على التراخي وجوابه

هذا ، وأما التراخي فقد سبق أنه لم يعرف القول بوجوبه ، بل غاية الأمر وجود متوقف فيه .

وقد يستدل للزومه بأن الواجب غالباً يحتاج إلى مقدمات مستلزمة للتراخي في امتثاله قهراً .

لكنه يندفع : بأن الاضطرار للتأخير غالباً لا يستلزم مطلوبيته ، بنحو يلزم التأخير حتى مع عدم احتياج الواجب لمقدمات تقتضي صرف الوقت أو مع تحققها قبله . ومن هنا لا مخرج عما ذكرنا من عدم دلالة الأمر بنفسه على الفور ولا على التراخي ، بل على الطبيعة المطلقة الحاصلة مع كل منهما ، وهو راجع إلى جواز التراخي .

بقي في المقام أمور..

قد يستفاد الفور من شاهد الحال

الأول : أنه قد يستفاد الفور العرفي من شاهد الحال ، كما يكثر في الخطابات الشخصية غير المبنية على التقنين العام ، حيث يغلب صدورها عند الحاجة للأمر المطلوب ، لا لمحض بيان تحقق موضوع التكليف به ، سواء كانت الخطابات تنجيزية ، كما لو قيل : ناولني ماء أو أغلق الباب ، أم تعليقية ، كما لو قيل : إن أظلم الليل فأغلق الباب ، وإن طرقت الباب فافتحها . كما ربما يحتف بالخطاب ما يصرفه لوقت آخر .

وهذا بخلاف القوانين العامة ، كما في موارد القضايا الحقيقية ونحوها ، فإن المراد بها محض بيان تحقق موضوع التكليف ، من دون أن تكون ظاهرة في بيان وقت العمل به ، فلا يخرج فيها عن مقتضى الإطلاق المتقدم إلا بقرينة .

مقتضى الأصل في المسألة لو فقد الإطلاق

الثاني : لو لم يكن للخطاب إطلاق فلا إشكال في أن مقتضى أصل البراءة عدم وجوب الفور ولا التراخي بنحو تعدد المطلوب ، بل ولا بنحو وحدة المطلوب قيداً في المأمور به ، بناء على المشهور المنصور من أن المرجع مع الدوران بين الأقل والأكثر الارتباطيين البراءة .

الكلام في وجوب الفور عقلاً في مقام الامتثال

الثالث : ما تقدم إنما هو بلحاظ مقام جعل التكليف ، وأما في مقام امتثاله والفراغ عنه فقد يدعى وجوب الفور عقلاً وإن لم يجب في مقام الجعل شرعاً لأن الإطاعة من حقوق المولى ، ويجب أداء الحق في أول أزمنة القدرة على أدائه ، وتحرم المماطلة به ، لأنها نحو من الحبس له المنافي لسلطنة صاحبه عليه .

ويشكل بأن وجوب المبادرة بأداء الحق ليس عقلياً ، بل شرعي مستفاد من دليل السلطنة بالتقريب المذكور ، وهو مختص بالاستحقاق المساوق للملكية الشرعية ، كاستحقاق منفعة العين المستأجرة ، ولا يشمل مثل استحقاق المولى للطاعة الذي هو عقلي . بل هو تابع سعة وضيقاً بنظر العقل لداعوية التكليف في مقام الجعل ، فمع فرض عدم اقتضائه الفور لا وجه لوجوب المبادرة . ولذا لا ريب ـ كما تقدم ـ في عدم وجوب الفور في الواجبات الموقتة الموسعة ، مع عدم الفرق بينها وبين محل الكلام إلا في استفادة السعة فيها من صريح الكلام ، وفي محل الكلام من الإطلاق أو الأصل ، وهو غير فارق بنظر العقل .

نعم ، لو علم بالعجز عن الامتثال مع عدم المبادرة فلا إشكال في وجوب المبادرة عقلاً في الموردين . لكنه بمقتضى وجوب الطاعة لا بمقتضى وجوب المبادرة إليها .

بل مقتضى لزوم إحراز الفراغ والإمتثال لزوم المبادرة مع احتمال تجدد العجز ، لولا أصالة السلامة المعول عليها عند العقلاء في سائر الموارد ، إلا مع ظهور أمارات العجز مع عدم المبادرة . وعلى ذلك جرت سيرة المتشرعة وفتاوى الأصحاب بلزوم المبادرة لتفريغ الذمة مع ظهور أمارات الموت . لكنه لا يرجع إلى وجوب المبادرة واقعاً في مقام الفراغ والامتثال ـ كما هو محل الكلام ـ بل ظاهراً بملاك الاحتياط .

المسألة الثالثة : فيما يتعلق بالنهي

حيث سبق أن امتثال النهي إنما يكون بترك تمام أفراد الطبيعة المنهي عنها في تمام أزمنة النهي كان مناسباً للفور والتكرار على خلاف ما سبق في الأمر ، وليس هو مورداً للإشكال عندهم ، وإنما وقع الكلام في أمرين..

هل يكفي في امتثال النهي ترك المنهي عنه ، أو لابد من كفّ النفس؟

الأمر الأول : في أنه هل يكتفى في امتثال النهي وموافقته بمحض الترك ولو مع الغفلة عن المنهي عنه أو مع وجود الصارف عنه ، أو لابد فيه من كف النفس عن الماهية الموقوف على الإلتفات إليها ثم الإعراض عنها؟ .

وقد يظهر منهم المفروغية عن أن مقتضى حاق اللفظ هو الاكتفاء بمحض الترك . وكأنه لما ذكرنا آنفاً من أن مقتضى النهي عرفاً مفاد القضية الحملية السالبة .

ولا وجه لاعتبار الكف زائداً على الترك إلا دعوى : أن الترك لما كان عدمياً كان أزلياً سابقاً على وجود المكلف ، فلا يكون مقدوراً له ولا يمكن صرف التكليف له ، بل لابد من صرفه لما هو المقدور له وهو الكف . لكنها مندفعة بما ذكره غير واحد من أن عدم قدرة المكلف على الترك الأزلي لا ينافي قدرته على الترك ببقائه واستمراره ، وهو كافٍ في إمكان التكليف به .

نعم ، بناء على أن الأصل في الأمر أن يكون تعبدياً فمقتضى بعض الوجوه المذكورة له العموم للنهي ، ومقتضاه عدم الاكتفاء بالترك ، بل لا بد من كونه بداعي إمتثال النهي ، وهو أخص من الكف . لكن الوجه المذكور غير تام على ما يأتي في مبحث التعبدي والتوصلي ، إن شاء الله تعالى . مع أنه مختص بتحديد مقتضى الإطلاق ، ولا يجري فيما إذا دل الدليل على كون النهي توصلياً ، حيث لا إشكال في كثرة ذلك في النهي .

هل يسقط النهي لو خولف في بعض الأفراد

الأمر الثاني : حيث أنه كان مقتضى النهي ترك الطبيعة بتمام أفرادها العرضية والطولية ، فهل يسقط النهي بالمخالفة في بعض الأفراد أو لا ، بل يلزم ترك بقية الأفراد؟ صرح المحقق الخراساني بعدم دلالته على أحد الأمرين بنفسه ، قال : «بل لابد في تعيين ذلك من دلالة ، ولو كان إطلاق المتعلق من هذه الجهة... ، ولم يتعرض لبيان مقتضى الإطلاق الذي ذكره .

والذي ينبغي أن يقال : بعد أن كان النهي متعلقاً بالماهية الخارجية بما لها من حدود مفهومية فإن ابتنى على ملاحظة الأفراد بنحو الارتباطية والمجموعية كان النهي واحداً لا يطاع إلا بترك تمام الأفراد ، ومع فعل بعضها يسقط بالمخالفة ، وإن ابتنى على ملاحظتها بنحو الانحلال كان النهي منحلاً إلى نواهي متعددة بعدد الأفراد لكل منها طاعته ومعصيته ، وحينئذٍ فسقوط النهي في كل فرد بمخالفته لا يقتضي سقوطه في بقية الأفراد .

والظاهر أن المفهوم عرفاً هو الثاني ، ولذا يعدّ التارك في الآن الأول مطيعاً عرفاً ، لا أن إطاعته مراعاة باستمراره على الترك ، كما تكون إطاعة من يشرع في إمتثال الواجب الارتباطي ـ كالصوم ـ مراعاة بإكماله .

وكأنه لا بتناء الارتباطية على نحو من العناية الموجب لاحتياجها لمزيد بيان ، وبدونه ينهض الإطلاق بدفع احتمالها . من دون فرق في ذلك بين الأفراد الطولية والعرضية . ويترتب على ذلك زيادة المعصية بزيادة الأفراد المأتي بها دفعة ، فمن نظر لامرأتين في زمان واحد كان أكثر معصية ممن ينظر لامرأة واحدة . ويكفي في استيضاح ذلك أدنى تأمل في المرتكزات العرفية . وإن أطال بعضهم في المقام بما لا يسعنا ذكره وتعقيبه .

الفصل السادس
في تقسيمات المأمور به والمنهي عنه

والتقسيمات المذكورة هنا وإن جعلت في كلماتهم تقسيمات للواجب ، إلا أن الظاهر المفروغية عن جريانها في المستحب ، وليس ذكرها للواجب إلا لأهميته . بل جملة منها تجري في المنهي عنه ، وإنما ذكرت في كلماتهم للواجب لتقديم الكلام عندهم في الأوامر فاستغنوا بذكرها فيه عن ذكرها في المنهي عنه . ومن ثم كان الأولى في عنوان هذا الفصل ما ذكرنا . بل قد ينفع الكلام في بعض تلك الأقسام في غير التكليفيات ، كما يظهر عند الكلام فيها إن شاء الله تعالى .

إذا عرفت هذا فالكلام يقع في ضمن مباحث..

المبحث الأول
في تقسيم المأمور به والمنهي عنه
إلى مطلق ومشروط

لا إشكال في أنه كما يمكن ثبوتاً إطلاق متعلق الأمر والنهي بنحو يشمل تمام أفراد الماهية يمكن تقييده بنحو يقصر عن بعض أفرادها ، وفي أن المرجع في تعيين أحد الأمرين إثباتاً ظاهر الدليل ، ومع عدمه فالمرجع الأصل . وليس هو محل الكلام في المقام ، وإن أوهمه كل من ظاهر العنوان المتقدم وظاهر تعبيرهم عن محل الكلام بالواجب المشروط .

كما لا إشكال في إطلاق الخطاب بالأمر والنهي بنحو يكون فعلياً صالحاً للداعوية من دون حاجة إلى تحقق أمر مفقود ، كما هو الحال في القضايا

الخارجية المطلقة .

تحرير محل النزاع

وإنما الإشكال في تقييد الخطاب المذكور واشتراطه بنحو لا يكون الخطاب فعلياً إلا بعد وجود القيد والشرط من دون أن يؤخذ القيد في المتعلق . فإن أمكن ذلك ثبوتاً تعين الرجوع في تعيين إطلاق الخطاب وتقييده إثباتاً لظاهر الدليل ، وإن امتنع التقييد والاشتراط تعين رفع اليد عن ظهور الدليل فيه وتنزيله على تقييد المتعلق ـ وهو المأمور به والمنهي عنه ـ مع إطلاق الخطاب بالأمر والنهي . فمحل الكلام في الحقيقة ما إذا كان ظاهر الدليل اشتراط نفس الخطاب بالأمر والنهي وتقييده ، وأنه هل يمكن العمل بالظهور المذكور أو لا بل لابد من تنزيله على تقييد المتعلق؟ . أما إذا كان ظاهر الدليل هو تقييد متعلق الأمر والنهي فهو خارج عن محل الكلام ، حيث لا إشكال في العمل بالظهور المذكور بعد إمكان مؤداه .

ومن هنا كان مورد كلامهم وأمثلتهم الخطاب بالتكليف في القضية الشرطية ، لأن مفاد أداة الشرط بمقتضى القواعد العربية نحو نسبة بين نسبة جملة الشرط ـ التي مطابقها في الخارج وجود الشرط ـ ونسبة جملة الجزاء ـ التي مطابقها في الخارج الحكم الفعلي الصالح للبعث والزجر ـ تقتضي إناطة الثانية بالأولى ، وهي بطبعها تستلزم عدم فعلية الحكم إلا بفعلية الشرط .

وأظهر من ذلك القضية الحملية الحقيقية الراجعة إلى جعل الحكم على ما يعم الأفراد المقدرة للموضوع ، كما في قولنا : يجب على الزوج الإنفاق على زوجته ، لوضوح أن عنوان الموضوع ـ كالزوج في المثال ـ مأخوذ في الحكم ومقوم له ، وليس زائداً عليه كالشرط ، كما أنه ليس كالإنفاق مأخوذاً في المتعلق . ورجوعها للقضية الشرطية لباً لا ينافي كونها أظهر منها في دخل العنوان في الحكم .

وكيف كان ، فالمشهور رجوع الشرط في الشرطية للتكليف المستفاد من هيئة الأمر والنهي أخذاً منهم بظاهر الأدلة ، بل ظاهر من سبق على شيخنا الأعظم قدس سره المفروغية عن ذلك . كما جرى عليه جملة ممن تأخر عنه .

دعوى الشيخ الانصاري رجوع الشرط للمادة

وخالفهم في ذلك شيخنا الأعظم قدس سره ، حيث حكي عنه دعوى رجوع الشرط للمكلف به الذي هو مفاد مادة الفعل بنحو يقتضي تقييد الماهية التي هي مورد التكليف مع إطلاق التكليف وفعليته بنحو يصلح للداعوية والبعث حتى قبل وجود الشرط ، مع الاعتراف بأن مقتضى القواعد العربية ما عليه المشهور ، لما سبق توضيحه .

والمستفاد مما حكي عنه في التقريرات أن الملزم لما ذكره وجهان :

دعوى امتناع تقييد الهيئة ، لأن معاني الحروف جزئية آلية لا تقبل التقييد

الأول : أنه لا إطلاق في الفرد الموجود من الأمر الذي هو مفاد الهيئة ليقبل التقييد بالشرط ، لما اختاره قدس سره من أن المعاني الحرفية جزئية ، بخلاف الواجب الذي هو مفاد المادة ، فإنه مفهوم كلي قابل للإطلاق والتقييد ، فيتعين رجوع الشرط إليه وتقييده له ومثله ما ذكره بعض الأعاظم قدس سره من امتناع تقييد المعنى الحرفي ، لكونه آلياً .

الجواب عن ذلك

لكن سبق في التنبيه الأول من مبحث المعنى الحرفي أن جزئية المعنى الحرفي وآليته لا تمنعان من تقييده بمثل الشرط ، بل يتعين البناء عليه بعد الاعتراف بأنه مقتضى القواعد العربية ، على ما سبق توضيحه .

على أن الوجه المذكور لو تم يختص بما إذا كان التكليف مستفاداً من الشرطية ونحوها مما يتضمن النسبة المتضمنة للحكم ، دون ما إذا كان مستفاداً من القضية الحملية الحقيقية الراجعة إلى جعل الحكم على ما يعم الأفراد المقدرة للموضوع ، لوضوح أن عنوان الموضوع طرف للنسبة المتضمنة للحكم لا قيد زائد عليها ، لتتجه دعوى امتناع تقييدها مع جزئيتها وآليتها .

ولعله لذا احتمل ﷺ عدم فعلية التكليف في مثل ذلك قبل تحقق العنوان المأخوذ في موضوع التكليف . لكنه لا يناسب الوجه الثاني الآتي منه ﷺ حيث يكون مقتضاه عدم الفرق في امتناع عدم فعلية التكليف المجعول شرعاً بين طرق بيانه .

دعوى حكم الوجدان برجوع الشرط للمادة

الثاني : أن اختلاف ما يدل على الطلب إثباتاً وظهوره.. **تارة** : في رجوع الشرط للتكليف .

وأخرى : في رجوعه للمكلف به لا أثر له بعد كون الطلب المنكشف به على نحو واحد ثبوتاً ولا يختلف وجداناً .

فإن العاقل إذا توجه إلى شيء فإما أن لا يتعلق به طلبه أصلاً ، وإما أن يتعلق به طلبه . لا كلام على الأول . وعلى الثاني فإما أن يكون ذلك الشيء لطلبه على جميع وجوهه وأحواله ، فيكون مطلقاً ، وإما أن يتعلق به طلبه على تقدير خاص اختياري للمكلف ـ كالطهارة والصلاة والسفر والقصر ـ أو غير اختياري له ـ كالزمان ـ فإن كان اختيارياً.. **فتارة** : يتعلق الغرض بالتكليف به مطلقاً بنحو تكون الخصوصية مورداً للتكليف ، فيجب تحصيلها مقدمة له ، فيكون واجباً مطلقاً كالأول ، وإن افترق عنه بأخذ الخصوصية فيه .

وأخرى : يتعلق الغرض بالتكليف به بنحو لا يجب تحصيل خصوصيته ، بل يكتفى بحصولها من باب الاتفاق ، فيجب تحصيله على تقدير حصول تلك الخصوصية ، كما في القصر مع السفر ، وهو الواجب المشروط . وكذا الحال لو كانت الخصوصية غير اختيارية ـ كالوقت ـ لاستحالة التكليف بها حينئذٍ .

فالفرق بين الواجب المشروط والمطلق في فرض اعتبار الخصوصية فيه ليس بكون الخصوصية قيداً للتكليف في الأول والمكلف به في الثاني ، بل في

كونها مورداً للتكليف في الثاني دون الأول مع كونها قيداً في المكلف به في كليهما ، سواء كان دليل الطلب ظاهراً في رجوع الخصوصية للتكليف أم للمكلف به ، إذ ليس الموجود وجداناً إلا ما ذكرنا ، وليس هناك صور أخرى يكون الطلب فيها مشروطاً ، ليمكن العمل بظاهر الدليل الدال عليه .

امتناع تعلق الغرض بالمقيد من دون تكليف بالقيد

ويشكل.. **أولاً** : بأن فرض أخذ الخصوصية المقدورة في المكلف به مع كون التكليف به بنحو لا يقتضي التكليف بها ، بل يكتفى بحصولها من باب الاتفاق ، غير ظاهر ، وإن أقره عليه غيره ، لأنه مع فرض تعلق الغرض بالمقيد وإمكان تحصيله بتحصيل قيده يتعين مطلوبية القيد بتبعه . وعدم تعلق الغرض بتحصيل الخصوصية مع القدرة عليها ملازم لعدم تعلق الغرض بتحصيل المقيد بها الذي يكون حصوله مشروطاً بها . ولذا كان لزوم تحصيل مقدمة الواجب عقلياً . ولو أمكن أخذ الخصوصية في الواجب بنحو لا يقتضي لزوم تحصيلها كان الوجوب شرعياً محتاجاً لدليل خاص .

ودعوى : أن عدم التكليف بالخصوصية إنما هو لعدم كون الخصوصية على إطلاقها دخيلة في المكلف به ، بل الدخيل فيه هو خصوص ما يؤتى به منها لا بداعي التوصل للمكلف به ، فعدم التكليف به غيرياً ، لعدم الأثر للتكليف المذكور ، بعد عدم صلوحه للداعوية .

مدفوعة : بأن لازم ذلك هو التكليف غيرياً بتحصيل الخصوصية لا بداعي التوصل بها للمكلف به ، لا عدم التكليف بها أصلاً . بل لازمه عدم ترتب الأثر على الخصوصية لو جيء بها بداعي تحصيل المكلف به ، ولا يظن منهم البناء على ذلك .

ومن هنا كان الظاهر أن الشروط التي لا يجب تحصيلها مع القدرة عليها شروط للتكليف ، لا للمكلف به ، فلا يصلح التكليف للداعوية إليها ، لعدم

فعليته قبلها ، ولأنه إنما يدعو إلى متعلقه لا إلى موضوعه . ولذا كان عدم وجوب تحصيل الشرط تابعاً إثباتاً لظهور الدليل في كونه قيداً لنفس التكليف ، لأخذه عنواناً لموضوعه أو شرطاً فيه في ضمن قضية شرطية أو نحوها ، مع وضوح أنه لو بني على تنزيل ما ظاهره رجوع الشرط للتكليف على رجوعه للمكلف به لم يكن وجه لاستفادة عدم وجوب تحصيل الشرط منه ، ولزم توقف البناء عليه أو على وجوب تحصيله على دليل خاص ، وليس بناؤهم على ذلك .

الفرق بين شروط التكليف وشروط المكلف به

وثانياً : بأن ما ذكره يبتني على الخلط ثبوتاً بين شروط التكليف وشروط المكلف به ، مع وضوح الفرق بين القسمين بالتأمل في المرتكزات والأمثلة العرفية ، كما ذكره بعض الأعيان المحققين قدس سره فإن الخصوصية..

تارة : تكون دخيلة في تعلق الغرض بالماهية ذات الأثر الخاص والفائدة الخاصة وفي تحقق الحاجة لها ، فبدونها لا يحتاج إليها ولا يرغب في فائدتها . كالمرض بالإضافة إلى شرب الدواء والجوع والعطش بالإضافة إلى الطعام والماء .

وأخرى : تكون دخيلة في ترتب أثرها الخاص وفائدتها المهمة مع فعلية تعلق الغرض بها وحصول الحاجة إليها وإلى أثرها وفائدتها ، كالغليان للدواء والطهي للطعام والتبريد للماء .

فالأولى تكون قيداً للتكليف وشرطاً له ، لتبعية التكليف للغرض ، والمفروض عدم تعلق الغرض بالماهية بدونها ، ولذا لا يجب تحصيلها ، لعدم فعلية التكليف بدونها ، ولأن التكليف إنما يدعو إلى متعلقه لا إلى موضوعه . بل قد تكون مبغوضة للمولى ، كالمحرمات التي تكون موضوعاً لبعض التكاليف ، كوجوب الكفارة . والثانية تكون قيداً للمكلف به ، لتبعية المكلف به سعة وضيقاً للفائدة والأثر المرغوب فيه ، فيجب تحصيلها تبعاً للواجب المقيد بها

في فرض فعلية التكليف به ، لتمامية موضوعه . إلا أن تكون خارجة عن الإختيار ، كالخصوصية الزمانية ، حيث يأتي إن شاء الله تعالى في المبحث الثاني الكلام في فعلية التكليف بالقيد قبل حصولها .

وحيث اتضح الفرق بين شروط التكليف وشروط المكلف به يتضح حال ما ذكره شيخنا الأعظم قدس سره من أن العاقل إذا توجه لشيء فإما أن لا يتعلق به غرضه ولا يريده أصلاً أو يتعلق به غرضه فيطلبه فعلاً . إذ يظهر بذلك أن هناك صورة ثالثة يكون فيها الشيء الملتفت إليه مورداً لغرض تعليقي منوط بأمر غير حاصل يتعين إناطة التكليف به تبعاً للغرض ، ولا يكون التكليف بدونه فعلياً . وعليه ينزل جميع ما كان ظاهراً أو صريحاً في اشتراط نفس التكليف ، كالشرط في القضية الشرطية وعنوان الموضوع في القضية الحقيقية ، ولا ملزم بالخروج عن ظاهره .

المبحث الثاني
في تقسيم المأمور به والمنهي عنه
إلى منجز ومعلق

قسم صاحب الفصول الواجب إلى منجز ومعلق ، فالأول ما يكون زمانه متحداً مع زمان وجوبه ، والثاني ما يكون زمانه متأخراً عن زمان وجوبه ، فيكون الوجوب فيه حالياً والواجب استقبالياً . وقد ذكر قدس سره هذا التقسيم لبيان الفرق بين المعلق والمشروط بأن التكليف في المشروط قبل تحقق شرطه غير فعلي ، وفي المعلق فعلي حتى قبل مجيئ وقته .

الغرض من هذا التقسيم

وغرضه بذلك التمهيد لما يأتي في مبحث مقدمة الواجب إن شاء الله تعالى من ظهور الثمرة بين القسمين في المقدمات المفوتة ـ وهي التي يتعذر

حصول الواجب في وقته إلا مع حصولها قبل الوقت ، كالغسل من الحدث الأكبر قبل الفجر مقدمة للصوم في النهار ـ حيث لا إشكال في لزوم تحصيلها قبل الوقت تبعاً لوجوب ذيها لو كان من المعلق ، وإنما ينحصر الإشكال في لزومه لو كان الواجب مشروطاً بالوقت ، لعدم فعلية وجوبه حينئذٍ .

وبذلك يظهر اندفاع ما أورده عليه المحقق الخراساني قدس سره من عدم الثمرة لهذا التقسيم ، لعدم الفرق بين المعلق والمنجز في الغرض المهم بعد كون التكليف في كليهما حالياً ، لأن الثمرة المذكورة مترتبة على إطلاق التكليف الذي هو مشترك بين القسمين ، ولابد في صحة التقسيم من كونه بلحاظ ترتب الثمرة بين القسمين وإلا لكثرت التقسيمات .

وجه الاندفاع : أنه يكفي في صحة هذا التقسيم بيان الفرق بين المعلق والمشروط ، وظهور الثمرة بلحاظه بعد خفائها .

نعم ، كان المناسب لصاحب الفصول أن يجعل هذا التقسيم من لواحق تقسيم الواجب إلى مطلق ومشروط ، لأنه تقسيم لأحد قسميه ، وهو المطلق ، لا في مقابله . والأمر سهل .

إذا عرفت هذا ، فيقع الكلام.. **تارة** : في إمكان المعلق ثبوتاً . **وأخرى** : في كيفية استفادته إثباتاً . فالكلام في مقامين :

المقام الأول: في إمكان المعلق

حيث سبق ـ في الوجه الثاني لمناقشة شيخنا الأعظم قدس سره في إنكاره رجوع الشرط للتكليف ـ تقريب الفرق الارتكازي بين شروط الوجوب وشروط الواجب يظهر أن الخصوصية الاستقبالية إذا كانت دخيلة في تعلق الغرض بالواجب بحيث لا حاجة إليه قبلها فهي خارجة عن محل الكلام ، حيث تكون دخيلة في التكليف ويكون الواجب مشروطاً بالمعنى المتقدم .

وإنما الكلام فيما إذا لم تكن الخصوصية الاستقبالية دخيلة في تعلق الغرض بالواجب لو توقف تحقق الواجب عليها ، إما لكونها من قيوده الشرعية الدخيلة في ترتب الغرض عليه وحصول أثره ـ كالطهارة من الحيض التي يتوقف عليها الصوم الواجب بكفارة قد تحقق سببها حال الحيض ـ وإما لكونها ظرفاً للقدرة عليه ، لتوقفه على أمر استقبالي خارج عن الاختيار ـ كدخول شهر شوال الذي هو ظرف لصوم القضاء الذي يجب بالإفطار في شهر رمضان ـ وإما لتوقفه على مقدمات اختيارية تحتاج إلى زمن .

هذا وصريح الفصول تعميم المعلق للصورة الأخيرة ، وظاهر غير واحد ـ ممن وافقه في إمكان المعلق وممن خالفه فيه ـ خروجها عنه ، مع اتفاق الكل ، بل مفروغيتهم عن إمكانها ووقوعها . بل كثير من التكاليف منها ، لوضوح أنه بسبب فعلية التكليف بذي المقدمة ينبعث المكلف لمقدماته ، فتعيين دخولها في المعلق محض اصطلاح لا ينبغي إطالة الكلام فيه .

والعمدة الكلام في الصورتين الأوليين اللتين تشتركان في توقف المكلف به على أمر غير اختياري ، مع فرض تجدد القدرة عليه بعد ذلك ، لتحقق ما يتوقف عليه في الزمن المستقبل ، حيث يقع الكلام في أن ذلك هل يمنع من فعلية التكليف أولا؟ ومرجعه إلى أن القدرة المعتبرة في فعلية التكليف ـ زائداً على فعلية الملاك والغرض ـ هل هي القدرة على المكلف به في وقته ولو كان مستقبلاً أو خصوص القدرة الفعلية حين فعلية التكليف؟

تحديد موضوع الإمكان المدعى في المقام

هذا ولا إشكال في أن البعث نحو الأمر الاستقبالي الموقوف على أمر غير اختياري لا يصح على الإطلاق وبلحاظ جميع المقدمات بنحو يقتضي الداعوية للانبعاث إليه حتى من حيثية المقدمة الخارجة عن الاختيار ، لاستحالة ذلك ، والقائل بإمكان المعلق إنما يلتزم بإمكان البعث للأمر الاستقبالي من غير حيثية المقدمة المذكورة ، بل بنحو يقتضي الانبعاث إليه بفعل مقدماته الاختيارية ،

وبفعله بنفسه في وقته بعد تحققها ، لا مطلقاً ، ولو قبله .

ومنه يظهر أنه لا مجال للمنع من المعلق.. **تارة** : لقبح التكليف بما لا يطاق .

وأخرى : لأن الغرض من التكليف جعل الداعي لموافقته ، فمع تعذر موافقته يمتنع تحقق الداعي إليها ، فيلغو جعل التكليف والخطاب به ، لتخلف غرضه .

إذ فيه : أن الوجهين المذكورين إنما يتوجهان لو كان المدعى فعلية التكليف في المقام بالنحو المقتضي للداعوية له على الإطلاق بالانبعاث نحو المكلف به فعلاً ، حيث يقبح ويلغو مع فرض تعذر الانبعاث المذكور ، أما بلحاظ ما سبق من كيفية داعويته فلا مجال للوجهين المذكورين .

ومثله دعوى : أن داعوية التكليف لتمام مقدماته ارتباطية فلا يمكن التفكيك بينها في داعوية التكليف بذيها لها ، فمع تعذر بعضها وامتناع الداعوية له يتعين عدم الداعوية للباقي ، بل سقوط التكليف بذي المقدمة .

لاندفاعها بأن الارتباطية بين المقدمات إنما هي بسبب داعوية التكليف للمكلف به المقتضية للسعي لتحصيله بفعل تمام مقدماته ، وهو إنما يقتضي فعلية الداعوية للمقدمة مع القدرة عليها ، ولذا سبق المنع مما ذكره شيخنا الأعظم قدس سره من إمكان كون الخصوصية الدخيلة في الواجب بنحو يكتفى بحصولها من باب الاتفاق ، ولا ينافي عدم الداعوية للمقدمة مع تعذرها ، فإنه ناشئ عن قصور المقدمة عن مقام الداعوية ، لا عن قصور في داعوية التكليف نفسها .

وأما سقوط التكليف رأساً بتعذر بعض مقدمات الواجب فهو ناشئ من أن تعذر المقدمة مستلزم لتعذر ذيها ، فيمتنع التكليف به ، وذلك لا يجري في

المقام بعد فرض تحقق المقدمة غير الاختيارية أو القدرة عليها في المستقبل الموجب للقدرة على المكلف به حينئذٍ ، فيمكن التكليف به فعلاً ، ويكون ذلك التكليف صالحاً للداعوية لما تيسر من المقدمات في طول الداعوية لذيها .

تقريب إمكان المعلق

ومن هنا لا يتضح الوجه في امتناع المعلق . بل لو كان لزوم تحصيل المقدمات المفوتة موقوفاً على فعلية التكليف قبل زمن الواجب لكان وضوح لزوم تحصيلها كافياً في استيضاح فعليته وإمكان الواجب المعلق ووقوعه . إلا أنه حيث يأتي ـ في مبحث مقدمة الواجب إن شاء الله تعالى ـ عدم توقفه على ذلك افتقر استيضاح إمكان فعلية التكليف بالمعلق وعدم لغويته للرجوع للوجدان فيهما بنفسهما .

ولا يبعد قضاء الوجدان بهما ، كما يناسبه قياس التعذر قبل الوقت بالتعذر الموقت الطارئ بعده ، كما لو تعذرت بعض مقدمات الصلاة بعد دخول وقتها ، بنحو يقتضي تأخيرها عن بعض أجزاء الوقت ، أو تعذر قضاء الصلاة أو الصوم أو نحوهما في وقت خاص لطارئ من حيض أو نحوه ، فإن الالتزام بعدم فعلية التكليف في ذلك وسقوطه في مدة التعذر بعيد عن المرتكزات . والفرق بين المقامين أبعد عنها . ومن هنا كان البناء على إمكان المعلق قريباً جداً .

عموم الكلام للمستحب والمحرم والمكروه

هذا ، وبالتأمل يظهر عدم اختصاص أكثر ما سبق بالواجب ، بل يجري في المستحب ، بل في المحرم والمكروه أيضاً ، ومن ثم عممنا موضوع الكلام للمأمور به والمنهي عنه ، ولم نخصه بالواجب ، وإن اقتصروا في موضوع كلامهم عليه .

المقام الثاني : في إحراز كون الواجب معلقاً في مقام الإثبات

وحيث كان المعيار فيه فعلية التكليف فلابد من إحرازها ولو بإطلاق دليل الخطاب به ، لتمامية موضوعه قبل الوقت .

هذا ، ولو علم إجمالاً برجوع القيد إما للتكليف أو للواجب فقد قرب شيخنا الأعظم قدس سره رجوعه للواجب . **أولاً** : لأن إطلاق الواجب بدلي وإطلاق التكليف شمولي .

وثانياً : لاستلزام تقييد التكليف عدم الأثر لإطلاق الواجب ، إذ لابد من الاقتصار عملاً على الحصة المقارنة لفعلية التكليف ، فلا تجري أصالة الإطلاق فيه على كل حال ، إما لرجوع القيد إليه ، وإما لعدم الأثر لإطلاقه ، فلا معارض لأصالة الإطلاق في التكليف .

لكن الأول ـ مع اختصاصه بالواجب ، الذي هو محل كلامهم والمستحب ، دون المحرم والمكروه ـ مبني على عموم مرجحية كون الإطلاق شمولياً ، وهو ممنوع ، خصوصاً إذا لم يكن الإطلاق الشمولي إفرادياً مستفاداً من إطلاق الماهية ، بل أحوالياً مستفاداً من إطلاق الخطاب ، كما في المقام ، على ما يأتي في مبحث الجمع العرفي من مباحث التعارض إن شاء الله تعالى .

والثاني يختص بما إذا انعقد للكلام ظهور في الإطلاق ، بأن كان التقييد منفصلاً ، أما إذا كان متصلاً فهو يكون مانعاً من انعقاد الظهور في الإطلاق ، كما هو الحال في سائر موارد احتفاف الكلام بما يصلح للقرينية ، فيلزم التوقف والرجوع للأصل المقتضي لعدم فعلية التكليف .

الكلام في رجوع ظرف الزمان للمادة أو للهيئة

نعم ، ذكر في الفصول : أن مقتضى القواعد العربية رجوع ظرف الزمان للمادة دون الهيئة ـ المستلزم لكون الواجب معلقاً ـ قياساً على ظرف المكان ، فكما أنه إذا قيل : صل في المسجد ، أو فوق السطح ، كان الظاهر رجوع القيد للواجب مع إطلاق الوجوب ، فيجب تحصيله مقدمة للامتثال ، كذلك إذا قيل :

سافر غداً ، أو في يوم الجمعة ، كان ظاهره إطلاق الوجوب وفعليته قبل الزمان المذكور ، ورجوع القيد للواجب ، وان لم يجب تحصيله لتعذره . وكأنه لاتحاد هيئة ظرفي الزمان والمكان ارتكازاً ، الملزم باتحاد مفادهما ومتعلقهما .

وبهذا فرق بين ما إذا كانت الخصوصية الاستقبالية مأخوذة بلسان الظرف فتكون قيداً للواجب وما إذا كانت مأخوذة بلسان الشرط في جملة شرطية ، حيث يتعين في الثاني كونها قيداً للتكليف بمقتضى القواعد العربية ، على ما سبق توضيحه في مبحث الواجب المشروط .

الفرق بين ظرفي الزمان والمكان

ولكنه يشكل بالفرق بين ظرفي الزمان والمكان ، لا من جهة اختلاف مفاد هيئتهما وضعاً ، بل لأنه لا معنى لظرفية المكان للحكم ، إلا بتأويل القضية الظرفية بقضية شرطية يكون الشرط فيها ظرفية الظرف للمكلف ، بأن يرجع قولنا : صل في المسجد ، مثلاً إلى قولنا : صل إن كنت في المسجد ، وهو تكلف مستبعد ، فكان الأولى صرف الظرفية للمكلف به المصرح به في الخطاب ، فيرجع ذلك إلى قولنا : صل صلاة واقعة في المسجد .

أما ظرفية الزمان فكما يمكن تعلقها بالمكلف به يمكن تعلقها بالحكم ، وحينئذٍ لا مانع من رجوعها للحكم لو كان هو مقتضى الظهور الأولي ، كما هو الظاهر . ولذا كان هو ظاهر التركيب الكلامي لو كانت الخصوصية الزمانية اختيارية ، كما لو قيل : صل حين سفرك أو حين دخولك المسجد ، فلا يكون التكليف فعلياً قبل تحقق الخصوصية ، ولا يجب تحصيلها مقدمة لامتثاله . ومن هنا لا يبعد ظهور هيئة الظرفية بحسب التركيب الكلامي في الرجوع للحكم وإن لزم الخروج عن ذلك في الظرفية المكانية ، لما سبق .

المبحث الثالث
في تقسيم المأمور به والمنهي عنه
إلى نفسي وغيري

فقد قسم الأصوليون الواجب إلى القسمين المذكورين ، لتعرضهم لأمثال ذلك في مباحث الأوامر واهتمامهم بخصوص الوجوب منها ، مع عدم الإشكال في جريانه في المستحب ، بل الظاهر جريانه في الجملة في المنهي عنه بقسميه ، على ما يتضح في مبحث مقدمة الواجب إن شاء الله تعالى .

وقد اختلفوا في تعريف كل من القسمين ، إلا أن خلافهم ـ فيما يبدو ـ ليس للخلاف في مصاديق كل منهما ، بل في التعريف الجامع لتلك المصاديق المانع من غيرها .

ولعل الأولى أن يقال : الأمر بالشيء إن كان لمقدميته لمأمورٍ به فهو غيري ، وإلا فهو نفسي ، سواء كان بداعي حسن الماهية ذاتاً ، أو عرضاً بلحاظ المصالح والمفاسد المترتبة عليها التي لم تكن بنفسها مورداً للتكليف ، أم بداعي حسن التكليف لا غير . وكذا الحال في النهي ، فإنه إن تعلق بالشيء لمقدميته للمنهي عنه كان غيرياً ، وإلا فهو نفسي .

هذا ، وثبوت التكليف الغيري المولوي بمقدمة المكلف به النفسي يبتني على الملازمة بين التكليف بالشيء والتكليف بمقدمته . ويأتي إن شاء الله تعالى في مباحث الملازمات العقلية إنكار الملازمة المذكورة ، وأن التكليف بالمقدمة عقلي لا شرعي مولوي .

وأما أمر المولى بمقدمة المأمور به ، ونهيه عن مقدمة المنهي عنه ، فهو لو صدر لا يكون بداعي التكليف المولوي ، بل بداعي الإرشاد للطاعة ، أو بداعي بيان المقدمية .

بقي شيء

إذا تردد المأمور به بين النفسي والغيري

وهو أنه إذا ورد الأمر بشيء ، وتردد بين كونه مطلوباً نفسياً وكونه مطلوباً لمقدميته لغيره ، فلا يبعد ظهور الأمر في الأول ، وأن المأمور به مورد للغرض بنفسه وعنوانه ، لا في طول داعوية غيره .

بل لو كان الغير الذي يحتمل مقدميته له مشروطاً بشرط كان احتمال مقدميته له ملازماً لاحتمال كون أمره مشروطاً بذلك الشرط ، لتبعية أمر المقدمة لأمر ذي المقدمة في الإطلاق والاشتراط . وحينئذٍ ينهض الإطلاق بدفع ذلك . مثلاً إذا ورد الأمر بالوضوء وتردد بين كونه مطلوباً لنفسه وكونه مطلوباً لأجل الصلاة ، فحيث كان الأمر بالصلاة مشروطاً بالوقت ، فإطلاق الأمر بالوضوء قاض بعدم اشتراطه بالوقت ، الملازم لعدم كونه غيرياً من أجل الصلاة .

بيان مقتضى الأصل في المقام

هذا ، ولو لم يكن للأمر إطلاق ولا ظهور في كون المأمور به نفسياً كان المرجع الأصل . ولا ريب في أنه إذا علم بوجوب شيء في الجملة وشك أن وجوبه نفسي أو غيري تبعاً لوجوب شيء آخر ، فمع عدم وجوب ذلك الآخر فعلاً حيث يشك في فعلية وجوب ذلك الأمر المردد بين الوجوب النفسي والغيري فمقتضى الأصل البراءة من وجوبه . وكذا الحال مع الشك في وجوب ذلك الآخر .

أما مع العلم بوجوب الآخر فيختلف الحال باختلاف فروض المسألة وصورها بما يضيق المقام عن استقصائه ، وقد يظهر بالتأمل .

المبحث الرابع
في تقسيم الأمر إلى تعييني وتخييري

وتخصيصهم هذا التقسيم بالواجب ناشئ عن اهتمامهم به ، نظير ما سبق .

نعم ، الظاهر عدم جريانه في المنهي عنه وإن جرى نظيره فيه ، على ما يأتي في ذيل الكلام في هذا التقسيم إن شاء الله تعالى .

هذا ، والمراد بالأمر التعييني ما يتعلق بالشيء على نحو يدعو إليه بعينه ، كأكثر الأوامر الشرعية ، وبالتخييري ما يتعلق بالشيئين أو الأشياء بنحو يقتضي الاكتفاء ببعضها ولا يجوز ترك كل منها إلا إلى بدل منها ، كما في خصال الكفارة .

نعم ، حيث كان متعلق التكليف مطلقاً ـ حتى القسم الأول منه ـ هو الماهية ذات الأفراد الكثيرة ، ويكفي في امتثاله تحقيق فرد منها من دون مرجح لبعضها ، كان التكليف مطلقاً مبنياً على التخيير . لكن التخيير المذكور عقلي ، ومحل الكلام هو التخيير الشرعي .

الفرق بين التخيير العقلي والشرعي ثبوتاً

ومحصل الفرق بينهما ثبوتاً : أن الغرض الداعي للتكليف إن كان قائماً بما به الاشتراك بين الأطراف ، بحيث يكون وافياً به من دون دخل لما به الامتياز بينها فيه ، كان التكليف متعلقاً بما به الاشتراك بينها ـ وهو الجامع ـ بعينه ، دون ما به الامتياز ، وكان التخيير بين الاطراف عقلياً بملاك تحقق الإطاعة بكل منها مع قبح الترجيح من غير مرجح ، من دون أن يستند للمولى ، لأنه ليس من شؤون تكليفه .

وإن كان قائماً بكل منها ـ ولو لتعدد الغرض وعدم وجوب استيفاء أكثر من غرض واحد ـ بحيث يكون لما به الامتياز بينها على البدل دخل فيه ،ويستند لكل منها بخصوصيته حين تحققه ، لزم تعلق التكليف بينها على نحو وفائها بالغرض ، ويكون التخيير بينها تابعاً لكيفية تعلق التكليف بها من قِبَل المولى ، فيكون شرعياً ، وهو محل الكلام في المقام .

إحراز التخيير الشرعي والعقلي في مقام الإثبات

هذا ، وأما في مقام الإثبات فظاهر الأمر بالجامع بين أمرين أو أكثر كون التخيير عقلياً بين أفراده وأصنافه ، لا شرعياً . كما أن ظاهر الأمر تخييراً بين أمرين أو أكثر كون التخيير بينها شرعياً .

نعم ، قد تقتضي المناسبات الارتكازية والقرائن الحالية أو المقالية رجوع الأمر المذكور للأمر بالجامع بينها تعييناً وكون التخيير عقلياً .

كما قد يستفاد أحد الأمرين من الأمر بكل منها ـ الظاهر في وجوب الكل تعييناً ـ مع قيام القرينة الخارجية على عدم وجوب الجمع بينها . ولا ضابط لذلك ، بل يوكل لنظر الفقيه في كل مسألة مسألة .

بل لو فرض تعذر الأمر بالجامع مع تعلق الغرض به ، لعدم إدراك العرف له وإن أدركه المولى ، فإنه وإن تعين حينئذٍ الأمر بالأفراد أو الأصناف تخييراً ، ويكون التخيير شرعياً في ظاهر الكلام ، إلا أن التخيير عقلي لبّاً ، لتبعية الأمر للغرض ، والمفروض تعلقه بالجامع ، المستلزم للأمر شرعاًبه تعييناً ، ويكون الخطاب بالأفراد أو الأصناف عرضياً **للوصول** بها للجامع ، مع كون التخيير عقلياً .

حقيقة الوجوب التخييري

إذا عرفت هذا ، فقد وقع الكلام بينهم **في حقيقة** الوجوب التخييري على أقوال وهي تجري في الاستحباب التخييري أيضاً .

القول باختلاف الوجوب التعييني والتخييري سنخاً

الأول : ما ذكره المحقق الخراساني قدس سره من أن الوجوب التخييري سنخ خاص من الوجوب مباين للوجوب التعييني ثابت لكل طرف من أفراد التخيير ، فكل منها واجب بوجوب تخييري يستكشف عنه تبعاته من عدم جواز تركه إلا إلى الآخر ، وترتب فعل الثواب على فعل الواحد منها ، والعقاب بتركها بتمامها .

وإليه قد يرجع ما قيل من أنه طلب ناقص ناشئ عن إرادة ناقصة لمتعلقه تقتضي وجوده في ظرف عدم الآخر لا مطلقاً ، بخلاف الوجوب التعييني .

ويشكل بأن التأمل في المرتكزات يشهد..

أولاً : بوحدة الوجوب التخييري ، وعدم تعدده بتعدد أطراف التخيير ، كما هو ظاهر الأدلة أيضاً ، لأن العطف بـ(أو) ونحوَه يناسب تعدد المتعلق مع وحدة النسبة .

وثانياً : باتحاد الوجوب التخييري مع الوجوب التعييني سنخاً . كما أنا لا نتعقل الوجوب والإرادة الناقصتين .

القول برجوع الوجوب التخييري لوجوب كل طرف تعييناً بنحو يسقط بفعل أحدها

الثاني : أن الوجوب التخييري راجع إلى وجوب كل طرف تعييناً ، مع كون كل منها مغيّى بعدم فعل متعلق الآخر ، إما لكون بقائه مقيداً بذلك شرعاً ، أو لكون فعل متعلق كل منها مسقط للآخر من دون أن يؤخذ قيداً فيه ، نظير سقوطه بارتفاع الموضوع .

ويشكل بما سبق من قضاء المرتكزات بوحدة التكليف في مورد الوجوب التخييري .

مع أن لازم تعدده بالوجه المذكور تعدد الامتثال في فرض الجمع بين الأطراف دفعة ، وتعدد المعصية في ظرف ترك الكل .

القول برجوع الوجوب التخييري لوجوب أحد الأطراف المعين في علم الله تعالى

الثالث : أن الوجوب التخيري راجع إلى وجوب واحد معين في علم الله تعالى ، إما مع البناء على أنه يعلم عندنا بفعل المكلف ويتعين به ، أو على أنه لا يعلم ولا يتعين حتى بفعله ، بل لو صادف أن فعل غير ما هو المعين عند الله كان مسقطاً للتكليف من دون أن يكون امتثالاً له ، نظير التخيير بين الإنفاق على الزوجة وطلاقها .

لكن ظهور وهن هذا الوجه مغنٍ عن إطالة الكلام في دفعه .

المختار في المقام

ومن هنا كان الظاهر بعد التأمل في المرتكزات العقلائية أن الوجوب التخييري تكليف واحد متحد مع التكليف التعييني سنخاً ، ولا يختلف عنه إلا في المتَعلق وكيفية التعلق ، فالتعييني يتعلق بالماهية المعنية بنحو يدعو إلى تحقيقها بعينها ، والتخييري يتعلق بإحدى الماهيتين أو الأكثر بخصوصيتها بنحو يدعو إلى تحقيق إحداها بدلاً من دون أن يتعلق بقدر مشترك بينها يدعو إلى تحقيقه بعينه ، كما لا يصح نسبته لواحد منها إلا بضم الآخر إليه بنحو التخيير ، بخلاف التعييني .

ودعوى : أنه يكفي في وحدة متعلقه تعلقه بعنوان أحد الأمرين ، حيث يدعو له بعينه ، ويقتضي تحقيقه بفعل أحد فرديه .

مدفوعة : بأن عنوان أحد الأمرين منتزع من كل منهما بخصوصيته ، ويحكي عنهما كذلك ، من دون أن يحكي عن جهة مشتركة بينهما حقيقية ـ كالعلم ـ أو اعتبارية ـ كالزوجية ـ أو انتزاعية ـ كالفوقية ـ ولذا يطابق مفاد العطف بـ(أو) الذي هو معنى حرفي قائم بالأطراف ذات الغرض والأثر ، من دون أن يكون بنفسه موضوعاً لهما ، ومع عدم وجود منشأ لانتزاع العنوان زائد على الخصوصيتين يكون منشأ للغرض والأثر لا مجال لكون العنوان متعلقاً للتكليف ، بل لابد من كون متعلقه الخصوصيتين بأنفسهما بنحو يقتضي التخيير

بينهما ، كما ذكرنا . وعلى هذا يكون متعلق التكليف التخييري مصداق أحد الأمرين أو الأكثر ، لا مفهومه المشترك بينها .

الكلام في امتناع التخيير في الإرادة التشريعية قياساً على الإرادة التكوينية

ودعوى : امتناع تعلق التكليف بأحد الأمرين تخييراً ، لأنه ناشئ عن الإرادة التشريعية ، وهي لا تتعلق إلا بالمعين ، قياساً على الإرادة التكوينية .

مدفوعة ـ مضافاً إلى ما تقدم من اختلاف الإرادة التشريعية عن التكوينية سنخاً ـ بأنه لا مانع من تعلق الإرادة التكوينية بالمردد تخييراً في مرتبة تعلق الغرض ، تبعاً لوفاء كل طرف من أطراف التخيير به . بل حتى في مرتبة السعي نحو المراد ، إذا كان هناك مقدمات مشتركة بين الأطراف ، حيث يمكن الإتيان بها بداعي التوصل لأحد الأطراف على ما هو عليه من الترديد . نعم قد يمتنع تعلقها به في مرتبة تحقيق المراد ، لامتناع وجود المردد تخييراً في الخارج ، بل لابد حينئذٍ من الترجيح بين الأطراف واختيار بعضها معنياً لو توقف عليه تحقيق المراد .

لكن ذلك ليس تابعاً للإرادة الناشئة عن الغرض الأصلي ، بل لإرادة أخرى ناشئة عن امتناع تحقيق الغرض المذكور بالمردد ، لامتناع وجوده في الخارج المستلزم للترجيح بمرجحات خارجية زائدة عن ذلك الغرض . والفرق بينهما هو الفرق بين الإرادة المتعلقة بالماهية تبعاً لتعلق الغرض بها ، والإرادة المتعلقة بالخصوصية في مقام تحقيق الغرض وفعل المراد .

ولذا لو لم يتوقف تحقيق المراد على الترجيح لم تتحقق إرادة المعين ، بأن كان هناك سبب توليدي صالح لتحقيق كل من الطرفين ، كما لو أراد قتل أحد شخصين فرمى سهماً صالحاً لأن يصيب كلاً منهما . ومن الظاهر أن الإرادة التشريعية إنما يصح قياسها على الإرادة التكوينية في مرتبة تعلق الغرض ، لا في مرتبة تحقيق المراد ، بل الذي هو نظير الإرادة التكوينية في مرتبة تحقيق المراد

هو إرادة المكلف في مقام الامتثال . كما يظهر بأدنى تأمل.. ومن هنا لا مخرج عما ذكرنا بعد مطابقته للمرتكزات ، وظاهر الأدلة .

بقي في المقام أمور..

إطلاق الأمر بالشيء ظاهر في كونه واجباً تعيينياً

الأول : مقتضى إطلاق الأمر بالشيء البناء على كونه تعيينياً ، لما أشرنا إليه من أن تعلق الأمر التخييري بمتعلقه يقتضي عدم نسبته للطرف الواحد ، بل لتمام الأطراف بنحو التخيير ، فالاقتصار على نسبته للواحد ظاهر في كونه مأموراً به تعييناً ، وفي عدم الاجتزاء عنه بفعل غيره .

نعم ، يصح الأمر بأحد أطراف التخيير لو تعين غيره بالعرض بسبب تعذر غيره ، كما يصح الاقتصار في نسبة الوجوب إليه . إلا أن الخطاب حينئذٍ يكون بنحو القضية الخارجية الواردة لبيان الحكم الشخصي ، لا بنحو القضية الحقيقة لبيان الحكم الكلي بحسب أصل الجعل ، التي هي مقتضى الظهور النوعي في القضايا الشرعية .

هذا ولو لم يكن لدليل الوجوب إطلاق ووصلت النوبة للأصل فالكلام في أن مقتضى الأصل التعيين أو التخيير موكول لمسألة الدوران بين الأقل والأكثر الارتباطيين ، لمناسبته لهما ، ولا مجال مع ذلك لإطالة الكلام فيه هنا .

الكلام في التخيير بين الأقل والأكثر

الثاني : قد وقع الكلام بينهم في أمكان التخيير بين الأقل والأكثر . ولا ينبغي التأمل في إمكانه لو كان الإتيان بالزيادة التي بها يمتاز الأكثر قبل تمامية الأقل ، إما في أثنائه ـ كالتخيير بين القصر والتمام ـ أو مقارناً له ـ كالتخيير بين قراءة القرآن وحدها وقراءته مع النظر في المصحف ـ حيث لا مانع من استناد الامتثال للأقل في ظرف انفراده ، لاستقلاله حينئذٍ في تحقيق الغرض ، وللمجموع في ظرف وجوده ، لدخله بتمامه في الغرض وعدم وفاء الأقل حينئذٍ به .

بل الظاهر إمكانه أيضاً مع الإتيان بالزيادة بعد تمامية الأقل الصالح لأن يستقل بالغرض ، كالتخيير بين صوم يوم واحد وصوم يومين .

ودعوى : أنه بعد صلوح الأقل لأن يستقل بالغرض لا مجال لدخل الزيادة فيه ، ليكون الأكثر طرفاً للتخيير . مدفوعة بأن الملاك الداعي للتكليف بالعمل لا يلزم أن يكون أثراً تسبيبياً مترتباً عليه بالمباشرة ، كانكسار الإناء الداعي للأمر برمي الحجر عليه ، بل قد يكون أمراً مترتباً عليه بوسائط بعد مدة من الزمن ـ كالشفاء المترتب على استعمال الدواء ـ وحينئذٍ يمكن استقلال الأقل بترتبه مشروطاً بعدم انضمام الزيادة إليه وإلحاقها به ، أمامع انضمامها إليه فيستند الأثر للمجموع ولا يستقل به الأقل . ولا وجه مع ذلك للتكليف بالأقل تعييناً بحيث لا دخل للزيادة ـ إن حصلت ـ في الامتثال ، بل يتعين التخيير بين الأقل والأكثر .

وأما ما ذكره بعض مشايخنا من عدم كون ذلك تخييراً بين الأقل والأكثر ، بل هو في الحقيقة تخيير بين المتباينين ، لأن الأقل حينئذٍ مقيد بعدم كونه في ضمن الأكثر ، فيباين الأكثر . ففيه : أن مرادهم بالتخيير بين الأقل والأكثر هو ذلك بلحاظ زيادة الأجزاء الخارجية ، وإلا فلو أخذ الأقل لا بشرط ـ بمعنى أن الغرض يترتب عليه وحده سواءً انضمت الزيادة له أم لا ـ كان التخيير بينه وبين الأكثر من التخيير بين المطلق والمقيد الذي لا إشكال في امتناعه ، لتحقق المطلق في ضمن المقيد ، فمع وفائه بالغرض وتحقق الامتثال به يكون دخل المقيد في الغرض والامتثال خلفاً .

نعم ، لما كان التخيير بين الأقل والأكثر على خلاف المتعارف كان الحمل عليه محتاجاً إلى عناية ، وكان الأظهر عرفاً حمل التخيير بين الأقل والأكثر على أفضلية الزيادة ، من دون أن تكون دخيلة في امتثال الواجب .

وأظهر من ذلك ما لو لم يكن البيان بلسان التخيير ، بل كان الأمر بكل من

الطرفين بلسان ظاهر في التعيين واستفيد عدم وجوب الزيادة من الخارج .

هل يجب فعل المسقط للتكليف عند تعذر امتثاله؟

الثالث : إذا علم بوجوب شيء تعييناً وعلم بوجود المسقط له ـ كالانفاق على الزوجة الذي يسقط بطلاقها ـ فهل يجب عقلاً مع تعذر الواجب فعل المسقط المذكور ، كما يجب شرعاً فعل أحد أطراف الواجب التخييري عند تعذر الباقي أو لا؟ .

قد يدعى الأول بتقريب : أن رفع موضوع الملاك بفعل المسقط أولى عقلاً من فوته بالتعذر مع فعليته وتحقق موضوعه .

وفيه : أن فوت امتثال التكليف بالتعذر حيث لم يكن باختيار المكلف فلا موضوع معه للأولوية المذكورة ، لسقوط التكليف المانع من تحقق المخالفة . ولا منشأ لوجوب الفرار بفعل المسقط عن فوت الملاك بعد عدم وجوب تحصيله على المكلف لتعذره .

نعم ، لو لم يسقط التكليف رأساً ، لعدم تعذره ، وإنما المتعذر موافقته القطعية ، للدوران بين المحذورين ونحوه ، لم يبعد وجوب فعل المسقط عقلاً فراراً من المخالفة الاحتمالية ، كما في موارد الاحتياط الوجوبي في النكاح وموارد العلم الإجمالي بزوجية إحدى امرأتين ، حيث لا يبعد وجوب الطلاق فراراً عن المخالفة الاحتمالية بالإضافة إلى الأحكام الإلزامية للزوجية التي يتعذر فيها الاحتياط ، كوجوب الوطء في كل أربعة أشهر ـ كما أشار إلى ذلك سيدنا الأعظم قدس سره في المسألة الثانية عشرة من فصل العقد وأحكامه من كتاب النكاح من مستمسكه ـ لأن المخالفة الاحتمالية اختيارية للمكلف ، ومن القريب جداً عدم ترخيص العقل فيها مع إمكان تجنبها بفعل المسقط .

وأظهر من ذلك ما لو كان التعذر مستنداً لاختيار المكلف ، كما لو عجّز الجنب نفسه عن الغسل ليلاً في شهر رمضان واستطاع السفر قبل الفجر ، حيث

لا ينبغي الريب في وجوبه عقلاً ، دفعاً لضرر العقاب .

يجري في النهي نظير التخيير

الرابع : من الظاهر أنه كما يمكن كون الملاك الموجب للأمر بنحو يقتضي الاكتفاء بأحد الأمرين أو الأمور ، فيكون الأمر تخييرياً ، كذلك يمكن كون الملاك الموجب للنهي مقتضياً للاكتفاء بترك أحد الأمرين أو الأمور .

لكنه لا يوجب النهي التخييري ، لعدم مناسبة التخيير للنهي عرفاً ، بل إما أن يوجب النهي عن الجمع بين الأمرين كتزويج الأختين ، أو الترخيص التخييري ، كالتخيير بين القصاص وأخذ الدية .

المبحث الخامس

في تقسيم المأمور به إلى عيني وكفائي

وهو لا يختص بالوجوب ، وإن اختصت به بعض كلماتهم ، ولا يجري في النهي ، بل يجري نظيره ، نظير ما تقدم في التقسيم السابق .

والمراد بالعيني ما يطلب فعله من جميع المكلفين الواجدين لموضوع التكليف ، بحيث يمكن من كل منهم امتثاله ومعصيته ، كالصلاة والصوم .

وبالكفائي ما يكتفى فيه بفعل البعض ، لكن لو تركه الكل عوقبوا كلهم عليه ، كالصلاة على الميت .

وقد اختلفوا في حقيقة الوجوب الكفائي على أقوال..

القول باختلاف التكليف العيني والكفائي سنخاً

الأول : ما يظهر من المحقق الخراساني قدس سره من أنه سنخ خاص من الوجوب يعرف بآثاره ، نظير ما سبق منه في الوجوب التخييري .

ويشكل بعدم وضوح الفرق بين العيني والكفائي سنخاً ، نظير ما سبق هناك .

القول بأن التكليف الكفائي تكاليف عينية تسقط بامتثال أحدها

الثاني : أنه عبارة عن وجوبات عينية بعدد أفراد المكلفين يكون بقاء كل منها في حق كل شخص مشروطاً بعدم امتثال غيره لتكليفه .

ويشكل : بأن الذي يكلف به كل مكلف إن كان هو الماهية على إطلاقها في مقابل العدم المحض والتي يكفي في تحققها فعل أحدهم فلا مجال لإرجاعه للتكاليف العينية في حق جميع المكلفين ، لوضوح ابتناء التكاليف العينية في حق كل منهم إلى تكليفه بفعله المباين لفعل غيره والمقابل لعدم فعله هو ، لا للعدم المحض . كما لا يحتاج معه سقوط تكاليف الباقين بفعل الواحد إلى تقييدها بعدمه ، لعدم بقاء موضوعها معه .

وإن كان هو خصوص الماهية الصادرة منه في مقابل عدم فعله هو لها ، بحيث يكون كل منهم مكلفاً بفرد من الماهية غير ما يكلف به الآخر ـ نظير التكاليف العينية ـ فمن الظاهر عدم تعلق الغرض الفعلي في مرتبة سابقة على التكليف بفعل الكل ، ليستتبع تكليف كل أحد بفعله ، بل لا غرض من أول الأمر إلا بفعل واحد ، إما لامتناع تعدد الفعل ـ كتطهير المسجد وحفظ المال ـ أو لعدم تعلق الغرض إلا بفعل واحد ، أو لتعذر استيفاء الغرض من فعل الكل المستلزم للاكتفاء بأحدها بدلاً .

القول بأن التكليف الكفائي تكليف واحد ثابت لطبيعة المكلفين بنحو صرف الوجود

الثالث : ما ذكره بعض الأعاظم قدس سره من أن الوجوب الكفائي لما كان ناشئاً عن غرض واحد تعين كونه وجوباً واحداً متعلقاً بطبيعة المكلف بنحو صرف الوجود ، فبامتثال أحد المكلفين يتحقق الفعل من صرف الوجود ، فيسقط الأمر تبعاً لتحقق الغرض ، ولا يبقى مجال لامتثال الباقين . كما أنه بامتثالهم دفعة يثابون جميعاً ، لانطباق صرف الوجود عليهم جميعاً .

وفيه : أنه لا يتعقل تكليف صرف الوجود ، لأن التكليف إضافة خارجية لا تتعلق لا بالمكلف والمكلَّف الخارجيين المعينين . وإنما أمكن تعلقه

بالمكلَّف به على إطلاقه بنحو ينطبق على الكثير والقليل ، ويكتفى فيه بصرف الوجود ، لأنه لا يتعلق به في ظرف وجوده ، بل وجوده ظرف سقوط التكليف بالامتثال ، لا ظرف ثبوته ، وإنما يتعلق به في ظرف عدمه بنحو يقتضي وجوده ، فلا يلحظ إلا بعنوانه الكلي الصالح للانطباق على الكثير والقليل .

القول بأن التكليف الكفائي تكليف واحد متعلق بأحد المكلفين على تردده

ومثله ما ذكره بعض مشايخنا من أنه وجوب واحد يتعلق بأحد المكلفين على تردده ، نظير تعلق الوجوب التخييري بأطرافه .

إذ فيه : أن مرجع الترديد في الوجوب التخييري إلى التخيير ، وهو إنما يتعقل في المكلف به دون المكلف ، لنحو ما تقدم . على أن استحقاق العقاب والثواب فرع التكليف ، فإذا كان المكلف هو الواحد المردد لزم كون العقاب والثواب واحداً ثابتاً لأحدهم كذلك حتى مع عصيانهم أو إطاعتهم جميعاً ، نظير ترك تمام الأطراف أو فعله في الواجب التخييري ، وهو كما ترى لا معنى له .

هذا ، مضافاً إلى الإشكال في جميع الوجوه المتقدمة بأن لازمها أنه لو عجز المكلف عن امتثال التكليف الكفائي بفعله لم يجب عليه السعي لامتثال غيره له ، لسقوط التكليف عنه بالعجز ، وعدم وجوب السعي لامتثال الآخرين لتكاليفهم إلا من باب وجوب الإعلام بالحكم الشرعي أو الأمر بالمعروف اللذين قد لا يتم موضوعهما في المقام .

مع أنه لا إشكال ظاهراً في أن تعذر امتثال الواجب الكفائي من بعض المكلفين لا يسقطه عنه رأساً مع إمكان سعيه له بفعل غيره بأي وجه كان ، إلا بدليل مخرج عن ذلك . كما لا إشكال ظاهراً في وجوب التعاون بين المكلفين على امتثال الواجب الكفائي مع تعذر استقلال كل منهم فيه ، مع أن مقتضى الوجوه المتقدمة عدم وجوبه .

نعم ، قد لا يرد ذلك على ما تقدم من بعض الأعاظم لو أمكن في نفسه .

الوجه المختار في حقيقة التكليف الكفائي

ومن هنا كان الظاهر أن التكليف الكفائي تكليف كل فرد من المكلفين بالماهية ، لا بنحو يقتضي تكليفه بفرد منها غير ما يكلف به غيره ، بل بنحو يقتضي وجودها في مقابل عدمها المطلق ، لوفاء ذلك بالغرض الداعي للتكليف .

فالفرق بينه وبين التكليف العيني في المكلف به لا غير ، فهو في العيني فرد من الماهية يخص كل مكلف ـ سواءً اعتبرت فيه مباشرته فيه أم اكتفي بقيام غيره مقامه ـ وفي الكفائي الوجود المطلق للماهية الحاصل بفعل أحدهم أو بمشاركة أكثر من واحد منهم ، في مقابل العدم المطلق .

ودعوى : امتناع تعدد التكليف مع وحدة المكلف به .

ممنوعة ؛ لأن التكليف إضافة قائمة بالمكلِّف والمكلَّف والمكلف به يكفي في تعددها تعدد بعض أطرافها ولو مع اتحاد بعضها الآخر ، كما هو الحال في سائر الإضافات .

ومثلها دعوى : امتناع تكليف الإنسان بالقدر الجامع بين فعله وفعل غيره ، لعجزه عن فعل غيره ، بل لابد من تقييد المأمور به بخصوص الفعل المقدور له .

لاندفاعها بأنه لا يعتبر في القدرة على الماهية المكلف بها القدرة على تمام أفرادها ، بل يكفي في القدرة عليها القدرة على بعض أفرادها .

على أن فعل الغير قد يكون مقدوراً للمكلف ، وذلك إذا كان قادراً على إحداث الداعي للغير مع قدرته على الفعل ، أو على إقداره عليه مع تحقق الداعي له ، أو عليهما معاً مع عدمهما . ولذا قد يكلف عيناً بالفعل من دون اعتبار المباشرة ، أو بما لا يقدر على فعله بالمباشرة إذا كان قادراً على الاستنابة فيه .

وبهذا يتجه لزوم سعي المكلف لحصول الواجب الكفائي مع عجزه عن

الاستقلال بامتثاله ، إما بالاشتراك مع الغير في امتثال واحد أو باستقلال الغير في ذلك بإحداث الداعي له للامتثال ، أو باقداره عليه ، وذلك للقدرة على الماهية المطلقة حينئذٍ ، فلا يسقط التكليف بها بالعجز عن الاستقلال بالامتثال . وليس هو كالواجب العيني الذي يسقط بالعجز عن الاستقلال بامتثاله ، ويحتاج وجوب السعي معه لامتثال الغير إلى دليل مخالف لمقتضى الأصل .

بقي في المقام أمور..

لا يجتزأ بالفعل الاضطراري من العاجز مع إمكان الفعل الاختياري من غيره

الأول : أن المكلف به حيث كان هو الوجود المطلق تعين عدم إجزاء العمل الناقص الاضطراري من العاجز عن التام الاختياري ، لا في حقه ، ولا في حق غيره ، إلا مع تعذر العمل التام من غيره ولو لعصيانه وتعذر اقناعه ، لعدم صدق الاضطرار إلا مع ذلك . وهذا بخلاف ما لو كان كل فرد مكلفاً بفعله ، حيث يصدق الاضطرار في حقه بذلك ، فيشرع له الناقص .

الكلام في مقتضى الإطلاق

الثاني : حيث كان الفرق بين التكليف العيني والكفائي بإطلاق المكلف به في الكفائي بنحو يكتفى فيه بصرف الوجود الصادر من أي مكلف ، وتقييده في العيني بفرد يختص بالمكلف ، فإن كان هناك إطلاق يقتضي الأول ـ كما لو كان الخطاب بالفعل المبني للمجهول مثل : يجب على المسلمين أن يُحج البيت ـ عمل به . وإلا فإن كان هناك ظهور يقتضي تكليف بعضهم أو جميعهم بأفراد تخصهم ـ كما هو ظاهر الخطاب بالفعل المبني للفاعل مثل : صل في المسجد ، أو حجوا البيت ـ تعين الثاني .

مقتضى الأصل العملي

وإن فقد الأمران كان المرجع الأصل العملي . وحينئذٍ إن علم بتكليف الكل وشك في أن المكلف به مطلق إيجاد الماهية الذي يكفي فيه صرف الوجود ولو من واحد الراجع للوجوب الكفائي ، أو الوجود المتعدد بعدد الأفراد ، فمقتضى الأصل الأول ، بناء على ما يأتي في مبحث الأقل والأكثر

الارتباطيين من أن المرجع البراءة مع الشك في أخذ الخصوصية الزائدة على الماهية . وإن علم بتكليف شخص واحد بمطلق الماهية وشك في تكليف غيره بذلك أيضاً ، ليكون الوجوب كفائياً ، فمقتضى الأصل عدم تكليف الغير ، والاقتصار على تكليف المتيقن .

جريان نظير التقسيم المذكور في النهي

الثالث : كما أن الأمر بالطبيعة يقتضي تكليف كل من أفراد الموضوع.. **تارة** : بفرد يخصه منها **وأخرى** : بالوجود المطلق القابل للعدم المحض ، فيكون عينياً في الأول وكفائياً في الثاني .

كذلك النهي عن الطبيعة يقتضي نهي كل فرد **تارة** : عن إيجاده هو لها **وأخرى** : عن أصل وجودها من أي شخص فرض .

وعلى الأول يكفي في امتثال كل فرد لتكليفه تركه هو ، ولا يجب عليه منع غيره إلا بدليل ، كدليل النهي عن المنكر . وأما على الثاني فلا يتحقق امتثال كل فرد من المكلفين إلا بترك الطبيعة من الكل ، فيجب منع غيره من المكلفين لأجل ذلك ، بل قد يجب منع غير المكلفين أيضاً . فهو نظير الوجوب الكفائي في كيفية توجيه التكليف للطبيعة .

غاية الأمر أنهما يفترقان في كيفية الامتثال ، حيث يكفي في امتثال الوجوب الكفائي فعل الواحد ، ويعتبر في امتثال النهي المذكور ترك الكل . لكن الفرق بذلك متفرع على الفرق بين الأمر والنهي طبعاً في كيفية الامتثال ، حيث يكتفى في امتثال الأمر بصرف الوجود ويعتبر في امتثال النهي ترك تمام الأفراد .

نعم ، يكثر في موارد القسم الثاني من النهي ثبوت النهي عن الخصوصية أيضاً ـ وهي التسبيب والمباشرة ـ في حق كل فرد . مثلاً : النهي عن قتل المؤمن راجع إلى نهيين نهي عن مباشرة قتله عيناً على كل أحد يكفي في امتثاله من كل

مكلف تجنبه له ، ونهي للكل عن تحقق ذلك ، بنحو يجب على الكل منع كل أحد منه ، وهو مساوق لوجوب حفظه عليهم ، فمن لم يقتله ومنع من قتله امتثل النهيين ، ومن لم يقتله ولم يمنع من قتله امتثل الأول دون الثاني ، ومن قتله خالفهما معاً . ولذا يكون أشد معصية من الثاني . وكذا الحال في الوجوب الكفائي ، فإنه كثيراً ما يصاحب استحباباً عينياً للمباشرة ، كما في أحكام الميت في الجملة .

المبحث السادس

في تقسيم المأمور به إلى مطلق وموقت

من الظاهر أنه لابد من الزمان في كل حدث ، ومنه الفعل المأمور به ، فهو من لوازم المأمور به التي يمتنع أخذها فيه شرعاً ، للزوم اللغوية .

إلا أنه **تارة** : لا تؤخذ فيه خصوصية زمانية . **وأخرى** : تؤخذ فيه خصوصية زمانية زائدة على أصل الزمان اللازم له . والأول هو المطلق ، والثاني هو الموقت .

وقد تقدم في المسألة الثانية من الفصل الخامس ما يتعلق بالمطلق ، وأن إطلاق الأمر هل يقتضي الفور في مقام الجعل أو الامتثال ، أو لا يقتضيه؟ ومن ثم كان المهم في المقام الكلام في الموقت .

تقسيم الموقت إلى الموسع والمضيق

وقد قسموه إلى قسمين :

الأول : الموسع ، وهو الذي يكون وقته أوسع منه .

الثاني : المضيق ، وهو الذي يكون وقته بقدره .

وقد استشكل بعض القدماء في الموسع بأنه يؤدي إلى ترك الواجب .

وفيه : أنه إن كان المراد به تركه في أول الوقت اللازم من تـأخيره ، فـهو ليس محذوراً . وإن كان المراد تركه في تمام الوقت الذي قد يحصل بسبب جـواز التأخير ، حيث قد يتخيل المكلف القدرة عليه في آخر الوقت أو يكون ذلك مقتضى الأصل ، فلا يبادر إليه ، ثم ينكشف عجزه عنه في آخر الوقت ، فهو غير راجع لجواز ترك الواجب واقعاً الذي هو محذور ينافي وجوبه ، بل لفوته خطأ مع العذر ، الذي كثيراً ما يحصل في التكاليف في موارد الطرق الظاهرية والخطأ في الاعتقاد ، وليس هو محذوراً .

وأما المضيق فقد يستشكل فيه بأنه لابد من تقدم البعث على الانبعاث ولو آنًا مّا ، فإذا كان حـدوث البـعث والتكـليف سـابقاً عـلى الوقت لزم تـقدم المشروط على شرطه ، وإن كان مقارناً لأوله لزم تأخر الانبعاث والفعل عـنه ، وهو راجع إلى كون الوقت أوسع من الفعل ، لا بقدره .

وفيه ـ مضافاً إلى أن تقدم البعث على الانبعاث طبعي رتبي لا زماني ـ :أنه يمكن فرض تقدم البعث على الوقت قـليلاً بـالمقدار الذي يـقتضيه التـرتب المدعى بين البعث والانبعاث حتى لو قلنا بامتناع الواجب المعلق ، لأن عمدة ما يذكر وجهاً لامتناعه هو امتناع فعلية التكليف بالأمر المتأخر لعدم كونه اختيارياً ، فيلغوا البعث نحوه . وهو ـ لو تم ـ إنما يقتضي امتناع تأخر المكلف بـه عـن التكليف مدة أطول مما يقتضيه الترتب بين البعث والانبعاث ، أما تأخره عـنه بالمدة المذكورة فلا يستلزم لغويته ، كما لا يخفى .

نعم ، كثيراً مـا لا يـتيسر العـلم بـدخول الوقت وخـروجه مـقارناً لأوله ولآخره ، بل لا يعلم بدخوله إلا بعد مضي شـيء مـنه ، ولا بـخروجه إلا بـعد أمدمّا ، لعدم وضوح حدوده . كما أن ترتب العمل على العلم يحتاج إلى مدة قليلة ، ليستحكم المعلوم في النفس ويندفع المكلف تبعاً له ، كما هو الحال في سائر موارد العلم بموضوع العمل ، على ما يتضح بالرجوع للمرتكزات .

ومن هنا لا يتناسب التضييق إلا مع كون المأمور به أمراً استمرارياً يمكن الشروع فيه قبل الوقت والبقاء عليه بعده لا بنية الامتثال ، بل ليقع ما يقارن منه تمام الوقت امتثالاً ، كالإمساك في الصوم ، والكون في المسجد في الاعتكاف ، دون مثل الصلاة ، حيث لا مجال لتوقيتها بوقت ضيق بحيث يلزم الشروع فيها في أوله والفراغ منها في آخره ، لتعذر امتثالها عادة حينئذٍ .

هذا وحيث اتضح إمكان كل من المطلق والموقت ، بل لا إشكال في وقوعهما ينبغي الكلام في أمور..

الكلام في وجوب تدارك الموقت لو فات في الوقت

الأمر الأول : لا ريب في عدم دلالة الأمر بالوقت بوجه على وجوب تداركه لو فات في الوقت ، لأن التوقيت لما كان راجعاً إلى التقييد ، وكان تعذر القيد موجباً لتعذر المقيد ، تعين قصور دليل الأمر بالموقت عن إثبات وجوب الفعل خارج الوقت ، بل لابد في استفادة وجوبه أو عدمه من دليل آخر .

وتوضيح ذلك : أنه **تارة** : يكون هناك إطلاق يقتضي وجوب ذات الواجب ولو خارج الوقت ، واستفيد التوقيت من دليل منفصل . **وأخرى** : لا يكون هناك إطلاق بالنحو المذكور ، بل ليس إلا الأمر بالموقت .

كما أن دليل التوقيت **تارة** : يكون ظاهراً في انحصار مشروعية الواجب بالوقت ، بحيث لا يشرع في خارجه مطلقاً . **وأخرى** : لا يكون ظاهراً في ذلك ، بل في مجرد لزوم الإتيان به في الوقت .

ففي الصورة الأولى لدليل التوقيت يلزم البناء على عدم وجوب تدارك الواجب بعد الوقت في كلتا صورتي دليل أصل الواجب المتقدمتين ، وفي الصورة الثانية لدليل التوقيت يلزم البناء في الصورة الأولى لدليل أصل الواجب على وجوب تدارك الواجب بعد الوقت ، أما في الصورة الثانية لدليل الواجب فلابد من التوقف والرجوع لدليل ثالث .

وربما يدعى أن مقتضى قاعدة الميسور ـ بناء على شمولها للشروط ـ وجوبه بعد الوقت ، كسائر موارد تعذر بعض ما يعتبر في الواجب . بل قد يدعى أن مقتضاها وجوبه حتى لو كان لدليل التوقيت ظهور في الانحصار ، لحكومتها على أدلة الاجزاء والشرائط الظاهرة في الارتباطية بينها مطلقاً المستلزمة لسقوط الواجب بتعذر بعضها . لكن الظاهر عدم تمامية القاعدة من أصلها ، على ما يأتي في التنبيه الثالث من مسألة الأقل والأكثر الارتباطيين إن شاء الله تعالى .

الكلام في مقتضى الأصل

هذا ، ولو لم ينهض دليل بإثبات التدارك ولا عدمه فالمرجع البراءة من وجوب التدارك . ولا مجال لاستصحاب وجوب الواجب إلى ما بعد الوقت ، لاحتمال كون الوقت قيداً في الواجب ، فيكون ما بعد الوقت مبايناً لما علم بوجوبه في الوقت ، ومع احتمال تعدد الموضوع يمتنع جريان الاستصحاب ، ولا اعتبار بالتسامح العرفي في موضوع الاستصحاب ، على ما ذكرناه في محله .

الأمر الثاني : لو كان دليل الموقت قاصراً عن إثبات وجوبه بعد الوقت ـ لعدم الإطلاق لدليل أصل الواجب ، أو لظهور دليل التوقيت في الحصر ـ فقد ورد وجوب القضاء في كثير من الفرائض والنوافل ، كالصلاة والصوم وغيرهما .

الكلام في أن القضاء من سنخ الأداء أو يتدارك به

وحينئذٍ يقع الكلام في أن القضاء هل هو من سنخ الأداء ـ إما لوفائه بتمام ملاكه مع كون ملاك الوقت مبايناً لملاك الواجب ، بحيث يكون الوقت معتبراً بنحو تعدد المطلوب ، وإما لوفائه ببعض ملاكه لكون الوقت دخيلاً في بعض مراتب ملاكه ـ أو هو من سنخ آخر لا يكون محصلاً لمصلحة الأداء ، لفوتها بتمامها بفوت الوقت ، بل هو تدارك لفوته ، نظير تدارك المرض الحاصل من عدم الأكل بالدواء وتدارك التلف بالضمان .

وقد ذكر بعض الأعاظم قدس سره أن الأول وإن كان ممكناً ثبوتاً ، إلا أن ظاهر أدلة القضاء الثاني ، لظهور لفظ القضاء في تدارك ما فات في وقته ، ولا معنى

للتدارك في الأول ، حيث يكون الفعل خارج الوقت مأموراً به بنفس الأمر الأول بعد كون ملاكه باقياً بتمامه أو ببعض مراتبه . ويؤيده ثبوت القضاء في الحج والصوم المنذورين ، مع أن الوجوب في النذر تابع لقصد الناذر ، وهو لم يتعلق إلا بالفعل المقيد بزمان خاص ، فيستحيل بقاء الأمر التابع لقصده بعد فوت الوقت المقيد به .

وفيه : أنه إن أريد بتدارك ما فات في وقته ـ الذي ادعي ظهور لفظ القضاء فيه ـ مجرد الإتيان بالواجب بعد وقته فهو لا ينافي الوجه الأول . وإن أريد به تدراك النقص الحاصل بسبب فوت الواجب ، بحيث يكون الفرق بين الأداء والقضاء هو الفرق بين حراسة المال من السرقة ، وضمانه بعد السرقة بسبب التفريط في الحراسة . فهو بعيد عن معنى القضاء عرفاً ، بل لا يكون قضاء الشيء بعد وقته إلا بالإتيان بما هو من سنخه ، كما يناسبه تفسير اللغويين للقضاء بالأداء والوفاء للدين أو بالعهد أو نحوهما .

وهو الظاهر من قوله تعالى : ﴿**فإذا قضيتم مناسككم**﴾[1] ، وقوله سبحانه : ﴿**فإذا قضيتم الصلاة فاذكروا الله قياماً وقعوداً...**﴾[2] ، وقوله عز اسمه : ﴿**فلما قضى موسى الأجل**﴾[3] ، وقول الشاعر :

قضى كل ذي دين فوفى غريمه

إلى غير ذلك مما هو كثير جداً . وهو الظاهر أيضاً من الاستعمالات العرفية ، ولذا لا يصدق القضاء عندهم على مثل الضمان في الفرض السابق وعلى استعمال الدواء أو العملية الجراحية تداركاً للتفريط في

---

(١) سورة البقرة الآية : ٢٠٠ .

(٢) سورة النساء الآية : ١٠٣ .

(٣) سورة القصص الآية : ٢٩ .

الصحة ، وغيرهما .

والظاهر عدم خروج القضاء عند المتشرعة عن ذلك ، فهو أداء للشيء بنفسه ، غايته أنه يختص بما إذا كان بعد وقته . ولذا لا يصدق عندهم على جميع أنحاء التدارك الشرعية بالضمان والدية والفدية والصوم وغيرها ، ويصدق على الصوم بعد شهر رمضان ممن تركه فيه لسفر أو مرض مع قوله تعالى في تشريع الصوم والقضاء : **﴿يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون أياماً معدودات فمن كان منكم مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر... شهر رمضان الذي أنزل فيه القرآن... فمن شهد منكم الشهر فليصمه ومن كان مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ولتكملوا العدة...﴾**[1] ، فإنه ظاهر في وحدة الأمر تبعاً لوحدة الغرض والملاك ، وإن اختلف الزمان الواجب في الصوم باختلاف الأشخاص ، كما يناسبه صدره المتضمن فرض الصيام واختلاف أيامه باختلاف الأشخاص ، وذيله المتضمن تعليل القضاء بإكمال العدة ، حيث لا يناسب ذلك اختصاص الملاك بصوم شهر رمضان ، بحيث يكون صيام المسافر والمريض جبراً لما حصل من نقصان بسبب الإفطار فيه ، نظير الفدية ، والضمان في المثال المتقدم .

على أن جملة من أدلة القضاء لم تتضمن عنوان القضاء ، بل مجرد الأمر بالفعل بعد الوقت ، والمفهوم منه عرفاً قيام الفعل بعد الوقت بما يقوم به في الوقت ولو ببعض مراتبه .

ودعوى : أن ذلك لا يناسب تعبيرهم عن القضاء بأنه تدارك ما فات ، لأن مصلحة أصل الواجب لا فوت فيها مع تحققها بالقضاء ومصلحة الوقت لا

---

(١) سورة البقرة الآية : ١٨٣ ـ ١٨٥ .

يمكن تداركها .

مدفوعة : بأنه لم يعلم كون موضوع الفوت والتدارك هو المصلحة ، بل الظاهر أنه نفس الواجب ففوته بلحاظ عدم حصوله في وقته الذي ينبغي وقوعه فيه ، وتداركه بلحاظ الإتيان به بعد ذلك . على أن التعبير بذلك لم يقع ممن يؤمن عليه الخطأ ، ليخرج به عما هو المرتكز في معنى القضاء .

وأما تأييد ما ذكره بثبوت القضاء في الحج والصوم المنذورين . فيدفعه أنه لا دليل على قضاء الحج المنذور إلا الإجماع ، كما قيل ، ولا يعلم منهم إرادة المعنى الخاص العرفي من القضاء ، بل لعلهم نزلوا البدلية منزلة القضاء . وأما قضاء الصوم المنذور فقد تضمن أكثر نصوصه وجوب يوم مكان يوم أو بدل يوم[١] ، ولم أعثر على ما اشتمل على عنوان القضاء إلا خبر صالح بن عبد الله : «قلت لأبي الحسن موسى عليه السلام : إن أخي حبس فجعلت على نفسي صوم شهر فصمت فربما أتاني بعض إخواني فأفطرت أياماً أفأقضيه؟ قال : لا بأس»[٢] ، وهو ـ مع عدم صراحته في الصوم المعين ـ قد يحمل على نحو من التسامح في اطلاق القضاء ، خصوصاً مع كون إطلاقه في كلام السائل ، لا في كلام الإمام عليه السلام .

على أن قيود المنذور وإن كانت مأخوذة في مقام الجعل بنحو الارتباطية تبعاً لقصد الناذر ، إلا أنه يمكن لحاظها في مقام التكليف شرعاً بالأداء بنحو الانحلال ، بحيث يكون أداء الفاقد للقيد وافياً ببعض مراتب ملاك أداء النذر وإن لم يكن أداء لبعض المنذور ، ولذا ورد وجوب أداء المنذور مع تعذر بعض القيود الأخرى غير الوقت[٣] .

---

(١) راجع الوسائل ج : ٧ باب : ٧ من أبواب بقية الصوم الواجب .

(٢) الوسائل ج : ٧ باب : ١٧ من أبواب بقية الصوم الواجب حديث : ٢ .

(٣) راجع الوسائل ج : ٧ باب : ١٣ ، ١٦ من أبواب بقية الصوم الواجب .

ومن هنا لا مجال للخروج عما ذكرناه في مفهوم القضاء من كونه من سنخ الأداء ، وإن لم يكن وافياً ببعض مصلحته وهي مصلحة الوقت .

نعم ، لا يبعد اختصاصه عند المتشرعة بما إذا كانت مصلحة الوقت من مراتب مصلحة الواجب ، بحيث يكون الوقت وقتاً للواجب ، دون ما إذا كانت مستقلة عنها ، كما لو نذر المكلف أن يأتي بالفريضة في الوقت الفضيلي فلم يأت بها فيه ، حيث لا يصدق على الإتيان بها بعد ذلك القضاء ، كما لا يصدق الفوت بالإضافة إلى الفريضة ، لعدم كون النذر موجباً لتوقيتها به .

وعلى ذلك لا يصدق القضاء مع الإخلال بالفورية إذا لم تكن قيداً ، بل وجبت بملاك آخر .

ومن هنا لا بأس بإطلاق الفوت والقضاء فيما إذا استفيد وجوب الواجب خارج الوقت من إطلاق دليل الواجب مع عدم ظهور دليل التوقيت في الانحصار إذا استفيد من دليل التوقيت دخله في ملاك الواجب . ولا وجه لما يظهر من غير واحد من الإشكال فيه .

هذا ، وأما في الاستعمالات الشرعية فلم يتضح تحديد القضاء بذلك ، بل قد يختلط فيها المعنى المذكور بالمعنى اللغوي المتقدم .

والمتحصل من جميع ما سبق : أنه في غير صورة إطلاق دليل الواجب وعدم ظهور دليل الوقت في الانحصار يحتاج القضاء لدليل خاص . لكنه لا يكشف عرفاً عن أمر مباين للأمر الأول ، تبعاً لتباين متعلقيهما وملاكيهما ، بل يكشف عن حال الأمر الأول ، وأنه بنحو يقتضي التكليف بالموقت بعد الوقت استيفاء لبعض ملاكه .

ومن هنا كان المنصرف منه أخذ جميع ما يعتبر في الأداء من الأجزاء والشرائط في القضاء وإن لم يصرح في الأمر به بذلك .

الكلام في تقديم الموقت على الوقت

الأمر الثالث :كما يمكن أن يكون الموقت بنحو يجب قضاؤه لو فات في الوقت يمكن أن يكون بنحو يجزي مع تقديمه عليه ، لوفائه بملاكه ، فيجزي عنه في وقته ، لاستيفاء ملاكه . وهو إنما يكون من تقديم الواجب على وقته إذا كان الوقت شرطاً للتكليف ، حيث لا يقع قبل الوقت.امتثالاً مع عدم فعلية التكليف ، كما هو الحال في ما ورد من تقديم الفطرة في شهر رمضان .

أما مع إطلاق التكليف فلا مجال لأخذ الوقت شرطاً في المكلف به مع فرض وفاء الفعل السابق بالغرض ، لتبعية التكليف للغرض سعة وضيقاً ، ومع إطلاق التكليف والمكلف به لا يكون الفعل قبل الوقت من تقديم الواجب على وقته .

عدم اختصاص هذا التقسيم بالواجب

الأمر الرابع :لا إشكال في عدم اختصاص التقسيم المذكور بالواجب وجريانه في المستحب . بل الظاهر جريانه في المنهي عنه أيضاً ، لإمكان اختصاص الفعل المنهي عنه بزمان خاص ، تبعاً لاختصاص الغرض به . ولا إشكال فيه مع ضيق الوقت ، فيقتضي تركه في تمام الوقت .

وأما مع سعته بحيث يتعلق الغرض بتركه في بعض الوقت لا في تمامه ، فهو وإن كان ممكناً ، إلا أنه لا يناسب النهي ، لما سبق من ابتنائه على استيعاب أفراد المنهي عنه الطولية والعرضية بالترك ، لا البدلية فيها ، فلابد في مطابقة التكليف للغرض المذكور من أن يكون بنحو الأمر بالترك في بعض الزمان الخاص ، فتكون السعة في المأمور به لا في المنهي عنه .

المبحث السابع
في تقسيم المأمور به إلى تعبدي وتوصلي

والمراد بالتعبدي ما يعتبر فيه حصوله بوجه قربي ـ على الكلام الآتي في تحديد الوجه القربي ـ وبالتوصلي ما لا يعتبر فيه ذلك ، بل يكفي فيه تحقق المأمور به بأي وجه .

تمهيد :

تحديد الوجه القربي

حيث كان تحديد الوجه القربي مما يبتني عليه الكلام في المقام فالمناسب التعرض له مقدمة له . فأعلم أنهم ذكروا للمقربية وجوهاً كثيرة ، كقصد الإمتثال ، وقصد المصلحة ، وطلب الثواب وخوف العقاب الأخرويين أو الدنيويين . وفي الجواهر أن الجميع محمول على إرادة قصد الإمتثال وراجع إليه ، لأنه في طوله . وقد يظهر من غير واحد موافقته . وعن شيخنا الأعظم قدس سره موافقته فيما عدا قصد المصلحة ، بل هو في عرضه . وربما قيل بأنها جميعاً في عرض واحد . كما ربما يمنع من تحقق التقرب وصحة العبادة مع طلب الثواب وخوف العقاب ، بل نسب ذلك للمشهور ، وعن السيد رضي الدين بن طاووس القطع به ، وعن قواعد الشهيد أن الأصحاب قد قطعوا بذلك .

هذا وقد تقدم في التنبيه الثالث في ذيل الكلام في حقيقة الأحكام التكليفية أن موضوع الطاعة والمعصية والتقرب هو فعلية الغرض والملاك وبلوغه مرتبة تقتضي اهتمام المولى بتحصيله والحكم على طبقه ، وإن لم يترتب الحكم ، لغفلة المولى عن الملاك ـ لو كان ممن يمكن في حقه الغفلة ـ

أو للتزاحم الحكمي . وعليه يبتني ما ذكروه في مسألة الضد من إمكان التقرب بالمهم مع مزاحمته بالأهم وإن قيل بعدم ثبوت الأمر الترتبي . وعلى ذلك تكون مقربية قصد امتثال الأمر بلحاظ كونه في طول قصد موافقة الغرض والملاك الفعلي ، لتبعية الأمر للملاك المذكور .

كما أن قصد المصلحة إن أريد به قصدها بما هي هي فهو ليس مقرباً من المولى ، لعدم دخله به ، وإن أريد به قصدها بما أنها قد تعلق غرض المولى بتحصيلها فهو عبارة عما ذكرنا من قصد موافقة الغرض والملاك الفعلي .

الكلام في مقربية العمل برجاء الثواب وخوف العقاب

وأما قصد طلب الثواب وخوف العقاب فالظاهر أنهما في طول قصد موافقة الغرض والملاك ، لا في عرضه .

وتوضيح ذلك : أن موافقة الغرض لما لم يكن راجحاً بنظر المكلف لذاته لم يصلح للداعوية إلا بلحاظ جهات خارجية تكون داعية في طول داعويته ، وتلك الجهات.. **تارة** : ترجع إلى المولى نفسه ، ككونه أهلاً للطاعة ، أو حبّ العبد له ، أو شكره لإنعامه وامتنانه **وأخرى** : ترجع إلى العبد نفسه ، كطلب الرفعة عند المولى واستحقاق الشكر منه ، أو طلب الثواب أو خوف العقاب في الآخرة ، أو دفع المحذور واستجلاب المحبوب في الدنيا . والظاهر عدم منافاة شيء منها للتقرب والعبادية ، بل تصح العبادة مع الجميع .

إن قلت : العمل برجاء تحصيل المحبوب ودفع المكروه من قبيل المعاوضات التي لا تناسب مقام العبودية للسيد المستحق للطاعة لذاته .

قلت : ذلك إنما يتم إذا لحظت داعويتهما بالمباشرة ، نظير داعوية الأجرة للأجير . أما إذا لحظ في طول داعويتهما إرضاء المولى والتحبب له وعبادته والتذلل له ونحو ذلك فلا يخلّ بالعبادية ، ولا يمنع من التقرب ، وذلك بأن يأتي العبد بالعمل إرضاءً للمولى وطاعة له ، كي يقع موقع القبول منه ،

ويكون العبد أهلاً لرحمته وثوابه وبعيداً عن نقمته وعقابه ، نظير تحبب الإنسان لعشيرته بالإحسان إليهم ، لأنهم جناحه الذي به يطير ويده التي بها يصول ، حيث لا إشكال في كونه متقرباً لهم ، ومستوجباً لشكرهم وامتنانهم ، واستحقاق الجزاء منهم .

إن قلت : من المعلوم أن داعي الداعي هو الداعي الحقيقي ، فاذا أمر زيد بإطاعة عمرو فمن أتى بالفعل إطاعة لأمر عمرو بداعي إطاعة أمر زيد كان الداعي الحقيقي للفعل هو إطاعة زيد ، ويكون التقرب له ، لا لعمرو ، وحيث فرض في المقام أن الداعي للفعل بداعي إطاعة المولى هو طلب ثوابه أو دفع عقابه كان طلب الثواب ودفع العقاب هو الداعي الحقيقي ، ولا ينظر لداعي إطاعته ليكون متقرباً بسببه .

قلت : هذا إنما يتم إذا كان الداعي الأول مجرد موافقة أمر الآمر نظير موافقة أمر المستأجر ، دون ما إذا كان هو موافقته من حيثية كونه محباً للعمل المستتبعة لرضاه والتحبب إليه ، فإنها تكون مقربة منه وإن كان الداعي لها أمراً آخر كموافقته أمر شخص آخر أو طلب الثواب ودفع العقاب . ولذا كان قضاء حاجة المؤمنين والإحسان إليهم من حيثية إيناسهم وتحقيق محبوبهم بداعي أمر الشارع بذلك موجباً للتقرب منهم واستحقاق الشكر عليهم والجزاء الحسن منهم بحسب المرتكزات العقلائية .

على أنه لا ينبغي التأمل في عدم منافاة داعوية طلب المحبوب ودفع المكروه الأخرويين والدنيويين لصحة العمل ومقربيته بملاحظة سيرة المتشرعة وارتكازياتهم ، وبعد ملاحظة الآيات الكثيرة والروايات المستفيضة الحاثّة على الطاعة والزاجرة عن المعصية ببيان ما يترتب على الأولى من أنواع الخير الدنيوي والأخروي وعلى الثانية من أنواع المحذور الدنيوي والأخروي ، لوضوح سوقه ليكون داعياً للعمل . وكذا نصوص قاعدة التسامح في أدلة

السنن[١] ، وما تضمن بيان مراتب العبادة[٢] ، كصحيح هارون الآتي وغيره .

بل تضمن بعض النصوص الترغيب في العمل طلباً لما عند الله تعالى ففي النبوي : «إنما الأعمال بالنيات ولكل امرئ ما نوى ، فمن غزا ابتغاء ما عند الله فقد وقع أجره على الله عز وجل ، ومن غزا يريد عرض الدنيا أو نوى عقالاً لم يكن له إلا ما نوى»[٣] .

وفي صحيح الحسين بن أبي سارة : «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول : لا يكون المؤمن مؤمناً حتى يكون خائفاً راجياً ولا يكون خائفاً راجياً حتى يكون عاملاً لما يخاف ويرجو»[٤] .

نعم ، العمل بقصد دفع المحذور وطلب المحبوب مرتبة دانية من الإطاعة ، والتقرب به دون التقرب بالوجوه الأخرى المتقدمة ، لأن تلك الوجوه أظهر في تعظيمه تعالى . مع مناسبتها لرفعة نفس العامل المتقرب وعلوّ همته وشرف مقصده ، ففي صحيح هارون بن خارجة عن أبي عبد الله عليه السلام : «قال : العبادة [إن العباد] ثلاثة : قوم عبدوا الله عز وجل خوفاً فتلك عبادة العبيد ، وقوم عبدوا الله تبارك وتعالى طلب الثواب فتلك عبادة الأُجَراء ، وقوم عبدوا الله عز وجل حبّا له ، فتلك عبادة الأحرار ، وهي أفضل العبادة»[٥] ، وقريب منه غيره .

لكنه أمر آخر لا ينافي الصحة والإجزاء الذي نحن بصدده ، بل يدل عليه .

هذا، ولا يبعد ابتناء عمل المتشرعة مع قصد طلب الثواب ودفع العقاب

---

(١) راجع الوسائل ج : ١ باب : ١٨ من أبواب مقدمة العبادات .
(٢) راجع الوسائل ج : ١ باب : ٩ من أبواب مقدمة العبادات .
(٣) الوسائل ج : ١ باب : ٥ من أبواب مقدمة العبادات حديث : ١٠ .
(٤) الوسائل ج : ١١ باب : ١٣ من أبواب جهاد النفس حديث : ٥ .
(٥) الوسائل ج : ١ باب : ٩ من أبواب مقدمة العبادات حديث : ١ .

الأخرويين على الوجه الذي ذكرناه الراجع إلى كون ترتبهما فرع التحبب بالعمل لله تعالى واسترضائه به ، ليكون العبد أهلاً لرحمته وبعيداً عن نقمته . وكذا الحال في قصد طلب المحبوب ودفع المحذور الدنيويين ، لا بتناء ترتبها بنظرهم على كونها من سنخ الجزاء منه تعالى للعبد لصيرورته أهلاً للرحمة بتقربه إليه ، لا من سنخ اللوازم والآثار الطبيعية الوضعية للعمل المترتبة عليه بنفسه ، ولا من سنخ الأجر المحض عليه ، نظير أجرة الأجير على عمله .

ولو فرض كون ترتب بعضها بأحد النحوين الآخرين ، من دون توسط التحبب للمولى واسترضائه ، فلابد في صحة العبادة مع قصدها من الداعي القربي واستقلاله في التأثير بحمل النفس على ذلك ولو بترويضها عليه لأجل ترتب المنافع ودفع المضار المذكورة . وإلا أشكلت صحة العبادة ، كما هو الحال في جميع الضمائم غير القربية ، على ما يذكر في مباحث النية من الفقه .

ودعوى : أن المستفاد من النصوص المشار إليها وسيرة المتشرعة اكتفاء الشارع بقصدها في تحقق العبادية تعبداً ، فالعمل معها عبادة تعبدية لا عرفية .

ممنوعة ، بل ظاهر النصوص الحث على العبادة من طريق بيان المرغبات لها ، لا التصرف في مفهومها ، وسيرة المتشرعة مبتنية على مفاد النصوص ، ومرتكزاتهم تناسب ما ذكرنا .

ولو فرض خروج بعض العوام منهم عن ذلك واكتفائهم بالإتيان بالعمل بداعي طلب المحبوب ودفع المكروه الدنيويين أو الأخرويين من دون توسط التقرب للمولى فهو ناشئ عن جهلهم بمفاد النصوص وغفلتهم عما ذكرنا ، لا لاطلاعهم على ما يقتضي الاكتفاء بذلك تعبداً ، لينهض بالخروج عما ذكرنا .

إذا عرفت هذا ، فالكلام يقع : **تارة** : في الفرق بين التعبدي والتوصلي بحسب حقيقتهما في مقام الثبوت ، وهو الفرق الذي استلزم اختلافهما عملاً

بلزوم قصد التقرب في التعبدي دون التوصلي .

وأخرى : في مقتضى الوظيفة العملية في مقام الإثبات عند دوران المأمور به بينهما ، فهنا مقامان :

المقام الأول : في الفرق بين التعبدي والتوصلي ثبوتاً

والظاهر بدواً أن الفرق بينهما في إطلاق المتعلق في التوصلي وتقييده بما يؤتى به بوجه قربي في التعبدي . ولا إشكال في ذلك بناء على ما سبق منا في الأمر الأول من أن الوجه القربي هو موافقة غرض المولى البالغ مرتبة الفعلية ، لوضوح أنه أسبق رتبة من الأمر فيمكن أخذه قيداً في متعلقه .

أما بناء على ما هو المعروف من أن الوجه القربي هو موافقة قصد امتثال الأمر فيه فقد استشكل فيه بوجهين :

الإشكال بامتناع التقييد بقصد الامتثال لاستلزامه أخذ المتأخر في المتقدم

الأول : ما ذكره شيخنا الأعظم قدس سره وتبعه جماعة على اختلاف عباراتهم وحاصله : أن قصد الامتثال لما كان من شؤون الأمر كان متأخراً عنه رتبة ، وحيث كان المأمور به متقدماً على الأمر رتبة تقدم الموضوع على عرضه كان قصد الامتثال متأخراً عن المأمور به بمرتبتين ، فيمتنع أخذه فيه ، لامتناع أخذ المتأخر في المتقدم .

وأما ما ذكره بعض المحققين قدس سره من أن العارض على المتعلق المتأخر عنه رتبة هو الحكم بوجوده الخارجي ، والمدعى أخذه فيه ليس هو داعويته ، لتكون من شؤونه المتوقفة عليه والمتأخرة عنه رتبة ، بل داعوية صورته الذهنية ـ غير المتوقفة عليه ـ لأن الداعي هو الحكم بوجوده العلمي . ففيه : أن الداعي ليس هو الصورة الذهنية للأمر بنفسها ، بل بما هي عبرة لوجوده الخارجي ، فلابد في أخذ داعوية الأمر في المتعلق من تصور الآمر للأمر مفروض التقرر ، وهو ممتنع في مقام إنشائه ، لعدم تقرره إلا في رتبة متأخرة عن الإنشاء ، كما

يظهر بأدنى تأمل .

المختار في دفع الإشكال

فالأولى دفع الإشكال المذكور بأن ذلك حيث لا يرجع إلى امتناع اختصاص متعلق الأمر بالواجد لقصد الامتثال ، بل إلى امتناع لحاظ القصد المذكور قيداً في المتعلق حين الأمر ، فالمتعين مع تعلق الغرض بخصوص الواجد للقصد المذكور عدم التكليف بالمطلق ، بل بخصوص الحصة الواجدة له ، لتبعية التكليف للغرض سعة وضيقاً ، وذلك إما بالتقييد بقيد يلازمه ـ كالتقييد بالإتيان بالمأمور به بوجه قربي ـ أو بالإطلاق لفظاً مع إرادة المقيد لباً بنتيجة التقييد ، مع بيان ذلك بطريق آخر ـ لفظي أو لبي ـ يكشف عن حال المتعلق . وكأن ما ذكره شيخنا الأعظم قدس سره في التخلص عن هذا الإشكال راجع إلى ذلك .

الكلام في امتناع التقييد المذكور لإستلزامه داعوية الأمر لداعوية نفسه

الثاني : أن الأمر لما كان يدعو إلى متعلقه فلو كانت داعويته مأخوذة في متعلقه لزم كونه داعياً إلى داعوية نفسه ، وهو كعليته لعلية نفسه محال .

ويندفع : بأن داعوية الأمر لمتعلقه التي هي من لوازمه الذاتية ليست هي داعويته الفعلية ، فإنها من شؤون المكلف ، بل بمعنى اقتضاء حصول المتعلق ، والداعوية المأخوذة في المأمور به ليست بهذا المعنى ، بل بمعنى فعلية داعويته في نفس المكلف ، ولا مانع من اقتضاء الأمر لها لخصوصية في متعلقه خارجة عن ذات الأمر .

وهناك بعض الوجوه الأخر في الإشكال على ذلك لا مجال لإطالة الكلام فيها بعد ظهور ضعفها بالتأمل أو بملاحظة ما ذكرنا . ولاسيما مع عدم الموضوع لوجوه الإشكال المذكورة بناء على ما تقدم منا من أن التقرب يكون بقصد موافقة الغرض البالغ مرتبة الفعلية الذي هو سابق على الأمر رتبة ، فيمكن أخذ قصد التقرب به في موضوع المأمور به بلا إشكال .

محاولات لتوجيه التعبدي بناء على امتناع تقييده بالوجه القربي

ومن ذلك يظهر أنه لا حاجة لما تكلفه غير واحد ـ بعد البناء على امتناع تقييد المأمور به بالوجه القربي ـ من توجيه التعبدي **تارة** : بحكم العقل بلزوم التقرب بالعمل وعدم الإجتزاء بالإمتثال بدونه في مورد يتوقف تمامية الغرض عليه وإن لم يؤخذ فيه شرعاً لمانع من التقييد به .

وأخرى : بتعدد الأمر ، بأن يتعلق الأمر أولاً بذات العبادة ، ثم يؤمر ثانياً بالإتيان بها بداعي الأمر الأول ، ولا يسقط الأمران إلا معاً ، لوحدة الغرض الداعي لهما وعدم حصوله إلا بامتثالهما معاً .

وثالثة : باختلاف سنخ الأمر في التعبدي عنه في التوصلي ، فالثاني لا يقتضي التقرب ، والأول يقتضيه ولو مع إطلاق المتعلق فيهما معاً .

الإشكال في المحاولات المذكورة

على أن الأول يشكل بأن العقل وإن كان يحكم بلزوم متابعة الغرض ـ على ما تقدم في الأمر الأول وفي ذيل مبحث الكلام في حقيقة الأحكام التكليفية ـ ولا يجتزئ بامتثال التكليف إذا أحرز عدم وفائه بالغرض ، إلا أن مخالفة الحكم المجعول للغرض سعة وضيقاً إنما يمكن مع غفلة المولى ، أما مع التفاته وعلمه بما يطابق غرضه ـ كما هو الحال في الشارع الأقدس ـ فيمتنع جعله الحكم بنحو لا يطابقه ، ليستقل العقل بعدم الاجتزاء بالامتثال بالوجه الذي لا يحصل معه الغرض .

والثاني إن ابتنى على إطلاق الأمر الأول بنحو لا يطابق الغرض أشكل بما سبق من امتناع مخالفة الحكم المجعول للغرض مع التفات الحاكم .

وإن ابتنى على إهماله من حيثية القيد الذي يمتنع التقييد به أشكل بامتناع الإهمال في حكم الحاكم . وتمام الكلام في ذلك عند الكلام في مقدمات الإطلاق من مباحث المطلق والمقيد ، حيث يأتي هناك إن شاء الله التعرض لما ذكره بعض الأعاظم من الالتزام بتعدد الجعل مع قصور الجعل الأول عن استيفاء

الغرض في موارد امتناع التقييد .

وأما الثالث فيشكل بعدم تعقل اختلاف سنخ الأمر ، بل الظاهر أن الأمر لا يقتضي إلا الموافقة بتحقيق متعلقه مطلقاً كان أو مقيداً ، وليس اختلاف أنحاء الامتثال إلا للاختلاف في المتعلق . ومن هنا لا مجال للتعويل على شيء من الوجوه المذكورة ، فضلاً عن وجود الملزم بها بعد ما سبق .

المقام الثاني : في مقتضى الوظيفة العملية في مقام الإثبات

وذلك عند تردد المأمور به بين كونه تعبدياً وكونه توصلياً .

والكلام هنا.. **تارة** : في مفاد الأمر بنفسه بمادته وهيئته . **وأخرى** : في مقتضى الدليل الخارجي . **وثالثة** : في مقتضى الأصل العملي . فهنا جهات ثلاث..

الجهة الأولى : في مفاد الأمر بنفسه .

استفادة التوصلية من إطلاق المأمور به

ولا ينبغي التأمل في أن مقتضى إطلاق المأمور به هو التوصلية ، بناء على ما ذكرنا من أن القصد القربي يكون بقصد ملاك المحبوبية وموافقة الغرض ، لإمكان التقييد به صريحاً ، لأن شأن الإطلاق نفي احتمال التقييد . بل وكذا بناء على أن القصد القربي هو قصد امتثال الأمر ، لأنه وإن امتنع التقييد به صريحاً إلا أن إمكان بيان اختصاص الغرض بخصوص الحصة الواجدة له من الماهية إما بالتقييد بما يلازمه أو بنتيجة التقييد موجب لظهور الإطلاق في العموم .

خلافاً لما ذكره جماعة على ما يأتي الكلام فيه في المقدمة الأولى من مقدمات الإطلاق من مباحث المطلق والمقيد إن شاء الله تعالى .

هذا، ولو فرض امتناع التمسك بإطلاق المأمور به فقد ذكر بعضهم ظهور الأمر في التوصلية ، منهم شيخنا الأعظم قدس سره على ما في التقريرات ، قال فيها :

«إذ ليس المستفاد من الأمر إلا تعلق الطلب الذي هو مدلول الهيئة للفعل [بالفعل . ظ] على ما هو مدلول المادة ، وبعد إيجاد المكلف نفس الفعل في الخارج لامناص من سقوط الطلب ، لامتناع طلب الحاصل» .

لكن ذلك إن رجع إلى ظهور الصيغة في طلب المادة بنفسها ووفائها بالغرض فهو عبارة أخرى عن التمسك بإطلاق المادة الذي فرض امتناعه وأنكره في صدر كلامه .

وإن رجع إلى ظهورها في طلب المادة في الجملة من دون أن ينهض بالإطلاق من حيثية القيد المذكور ـ ليناسب ما سبق منه ـ فمن الظاهر أن طلب المادة في الجملة لا يستلزم إجزاء المأتي به لا بقصد القربة ، لعدم ثبوت شمول المطلوب له ، ليلزم من عدم إجزائه طلب الحاصل .

وإن رجع إلى إمكان تعلق الطلب بالمادة على إطلاقها وإن لم تف بالغرض ، لتوقف الغرض على ما يمتنع التقييد به ، مع إمكان عدم مطابقة الأمر للغرض ، فلابد من البناء على عدم استلزام تحقق المطلوب لسقوط الطلب ، بل يتوقف سقوطه على تحقق جميع ما يتوقف عليه الغرض وإن لم يؤخذ في المطلوب ، وإلا لزم امتناع التعبدي . ومن ثم كان كلامه في غاية الإشكال .

بل يظهر منه في مواضع أخر من التقريرات والفرائد قصور الإطلاق عن إثبات أحد الأمرين ، وأن المرجع هو الأصل العملي مع الاختلاف في الأصل الجاري ، وأنه البراءة المطابقة عملاً للتوصلية ، أو الاشتغال المطابق عملاً للتعبدية .

ومن ثم كانت مبانيه في غاية الاضطراب ، ولا يسع المجال استقصاء كلماته .

الكلام في استفادة التوصلية من الإطلاق المقامي للخطاب

أما بعض الأعاظم قدس سره فبعد أن سبق منه امتناع كل من الإطلاق والتقييد ولزوم الإهمال من حيثية القيد المذكور ، وأنه لابد في التعبدية من تتميم الجعل بالأمر الثاني ذكر أن التوصلية وإن لم ينهض بها الإطلاق اللفظي إلا أنها مقتضى الإطلاق المقامي بدعوى : أن المولى إذا كان بصدد بيان تمام جعله ، ولم ينصب قرينة على الجعل الثاني المتمم للجعل الأول ، فمقتضى الإطلاق تمامية الجعل الأول وعدم احتياجه للمتمم ، وبذلك تحرز التوصلية .

لكنه يشكل بأنه لما كان مبنى كلامه على الإهمال وعدم الإطلاق ثبوتاً ، لامتناع الإطلاق بامتناع التقييد ، فلا معنى لكشف الإطلاق المقامي عن تمامية الجعل ، كما هو الحال لو صرح بالإهمال من بعض الجهات ، بل لابد للجعل من متمم يفيد فائدة الإطلاق أو فائدة التقييد . غاية الأمر أن يدعى أن مقتضى الإطلاق المقامي كون المتمم بخصوص أحد الوجهين ، ولم يتعرض في كلامه لذلك ، ولا لوجهه .

وأما دعوى : أن الإطاعة عند العقلاء لما كانت بموافقة المأمور به ، كان مقتضى الإطلاقات المقامية للأوامر الشرعية ذلك ، واحتاج اعتبار التقرب فيها لبيان خاص .

فهي مدفوعة بأن احتمال التعبدية لا يرجع لاحتمال مخالفة الطاعة في الأوامر الشرعية للطاعة في الأوامر العرفية ، بل لاحتمال دخل التقرب في المأمور به ، لتوقف الغرض عليه ، والمفروض عدم نهوض الإطلاق بدفع ذلك .

نعم ، قد يوجه ذلك : بأن غلبة التوصلية في الأوامر العرفية ، بل ندرة التعبدية أو عدم وقوعها يقتضي ظهور الكلام عرفاً في التوصلية واحتياج التعبدية للعناية والبيان المخرج عن الظهور المذكور . لكن في كفاية الغلبة في

ذلك بعد فرض قصور الإطلاق إشكال . وإلا فما أكثر القيود الشرعية التي لا عهد للعرف بأخذها في المأمور به ـ كالطهارة والاستقبال وغيرهما ـ فهل يدعى نظير ذلك فيها لو فرض قصور الإطلاق؟! . على أن ذلك ـ لو تم ـ لا يرجع إلى توجيه الإطلاق المقامي ، بل إلى دعوى ظهور الكلام بسبب الغلبة .

والعمدة عدم وضوح مبنى قصور الإطلاق اللفظي ، ليتسنى التأمل في وجه الحمل على التوصلية مع عدمه ، واستيضاح ذلك ، أو منعه .

بقي شيء

دعوى أن مقتضى الأمر التوصلية

وهو أنه ذهب جماعة ـ منهم الكلباسي في الإشارات على ما حكي ـ إلى أن مقتضى الأمر التعبدية ، لأن غرض المولى من الأمر جعله محركاً للعبد نحو الفعل المأمور به ، فلابد في موافقته للغرض المذكور من الإتيان بالمأمور به بداعي امتثال الأمر . وبذلك يرفع اليد عن إطلاق المادة لو تم كونه مقتضياً للتوصلية . بل لابد في الاكتفاء بالإتيان بالمأمور به بدون قصد الإمتثال من دليل مخرج عن ذلك .

وأما ما ذكره بعض الأعاظم قدس سره من ابتنائه على لزوم قصد الامتثال في التعبدي ، مع أنه ليس بلازم .

فيندفع بأن البناء على عدم لزوم قصد الامتثال والاكتفاء بغيره من وجوه التقرب إنما هو لعدم الدليل على لزومه ، ولو تم هذا الوجه كان صالحاً لإثباته ، ولزم البناء على ذلك لأجله ، وإن لم نلتزم به لولاه .

مناقشة الدعوى المذكورة

فالعمدة عدم تماميته في نفسه لوجوه:

الأول : أن الغرض من الشيء ليس إلا ما يترتب عليه ولا يتخلف عنه ، ومن الظاهر أن فعلية التحرك عن الأمر ليس مما يلزم ترتبه عليه ، بل كثيراً ما يتخلف عنه بالمعصية أو غيرها ، فلا يكون غرضاً من الأمر ، بل ليس الغرض

منه إلا إحداث الداعي العقلي الصالح للمحركية نحو العمل ، وهو مشترك بين التعبدى والتوصلي .

الثاني : أن الغرض الذي يجب متابعته ويلزم مطابقة المأمور به له سعة وضيقاً وإطلاقاً وتقييداً هو الغرض من المأمور به ، وهو الملاك ونحوه مما يترتب عليه ، لا الغرض من الأمر نفسه ، كمحركية المأمور أو إحداث الداعي العقلي له أو نحوهما ، فلو كان غرض الآمر من الأمر تعوّد المكلف على الفعل لم يلزم تقييد الفعل واختصاص الامتثال بحال التعوّد ، بل لو فعل ما أمر به نادراً في خصوص بعض الوقائع تحقق الامتثال وسقط الأمر في تلك الوقائع .

كيف؟! ولا ريب في أن الغرض المذكور ـ وهو المحركية أو إحداث الداعي العقلي أو نحوهما ـ هو الغرض من جميع الأوامر حتى التوصلية ، فلولا عدم اقتضائه تقييد المتعلق بقصد الامتثال لامتنع كون الأمر توصلياً .

ودعوى : أن جميع الأوامر تعبدية ، وأن الدليل على عدم اعتبار قصد الامتثال في سقوط الأمر لا يكشف عن عدم اعتبار قصد الامتثال في متعلقه وعن كونه توصلياً ، بل غاية الأمر أن يكون الفعل الخالي عنه رافعاً لموضوع الأمر ، فيسقط الأمر به ، لعدم الموضوع له معه ، لا لكونه امتثالاً له . وإليه ترجع جميع الأوامر التوصلية .

غريبة جداً ـ وإن صدرت من بعض من لا يستهان به في مجالس المذاكرة أو الدرس على ما ببالي ـ ضرورة أن سقوط الأمر بالعمل الخالي عن القصد المذكور في تلك الموارد ليس لتعذر استيفاء الملاك معه ، نظير سقوط أحكام الميت بإتلافه ، ولذا لا يكون محرماً ، بل لحصول الملاك به ، كما يحصل مع القصد المذكور ، ومع عموم الملاك لا وجه لتقييد المتعلق وقصور الامتثال .

الثالث : أن الالتزام بذلك في الأمر يقتضي الالتزام به في النهي ، حيث

يدعى أن الغرض منه أيضاً جعله داعياً للترك . بل في الترخيص أيضاً ، لأن الغرض منه أيضاً كونه داعياً للعبد للسعة في مقام العمل . ومن الظاهر عدم كونهما تعبديين . كما لا يظن بأحد الالتزام بأن ذلك للدليل الخاص مع تقييد متعلقهما بما يناسب التعبدية .

الجهة الثانية : في مقتضى الدليل الخارجي .

وقد استدل لأصالة التعبدية بأمور :

الاستدلال على أصالة التعبدية بالآية الشريفة

الأول : قوله تعالى : ﴿**وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة وذلك دين القيمة**﴾[1] ، وظاهر قوله : ﴿**وذلك دين القيمة**﴾ أن الحكم المذكور ليس من شأنه النسخ ، لأن المراد بالقيمة الملة أو الأمة المستقيمة .

فلا يبتني الاستدلال بالآية الشريفة على استصحاب أحكام الشرايع السابقة الذي هو محل الكلام .

مناقشة الاستدلال المذكور

وفيه **أولاً** : أن الظاهر من الإخلاص لله تعالى في الدين ليس هو التقرب بالعمل له ، فإنه إخلاص له في العمل لا في الدين ، بل هو التوحيد في مقابل التدين بالشرك أو بعبادة غيره تعالى . ويناسبه قوله سبحانه : ﴿**حنفاء**﴾ حيث تضمن جملة من الآيات الشريفة أخذه في التدين بدين الإسلام ، وتضمن جملة منها مقابلته بالشرك .

وفي صحيح عبد الله ابن مسكان عن أبي عبد الله عليه السلام ، في قول الله عز وجل : ﴿**حنيفاً مسلماً**﴾ قال : «خالصاً مخلصاً ليس فيه شيء من عبادة الأوثان»[2] .

---

(١) سورة البينة الآية : ٥ .

(٢) الوسائل ج : ١ باب : ٨ من أبواب مقدمة العبادات حديث : ١ .

كما يناسبه أيضاً عطف الصلاة والزكاة اللتين هما من الواجبات الزائدة على التوحيد ، والمعتبر فيها الإخلاص بمعنى التقرب ، حيث لا يناسب عطفهما عليه لو كان هو المراد بالإخلاص .

بل حيث كان المعنى المذكور غير لازم في كثير من الواجبات فالحمل عليه يستلزم التخصيص ، مع أن مقتضى قوله تعالى : ﴿**وذلك دين القيمة**﴾ أن الحكم المذكور ليس من شأنه التخصيص .

وثانياً : على أنه لو تم إرادة التقرب بالعمل من الآية فهي لا تنفع فيما نحن فيه ، لأن اللام في قوله تعالى : ﴿**ليعبدوا**﴾ إن كانت للغاية والمغيى نفس الأمر ، أو لتقوية العامل ـ فتساوق لام الإرادة التي ذكرها بعضهم ـ فهي لبيان المأمور به . وحينئذٍ تدل الآية على أنهم لم يؤمروا إلا بالعبادة الخالصة له تعالى ـ إن كان الحصر حقيقياً ـ أو لم يؤمروا بالعبادة إلا على وجه الإخلاص له تعالى ـ إن كان الحصر إضافياً ـ لا أنه يعتبر في الواجبات أن تكون عبادية .

وهي حينئذٍ ظاهرة في بيان قضية خارجية أخبر بها عن حال أحكامهم ، والتشريعات الثابتة في حقهم ، لا قضية حقيقية تشريعية تتضمن لزوم الإخلاص في الواجبات ، لتنفع في حقنا .

نظير ما لو قال : لم نأمرهم إلا بالصلاة عن طهارة ، فإنه لا يقتضي اعتبار الطهارة في كل صلاة حتى غير ما أمروا به ، بخلاف ما لو قيل : (لا صلاة إلا بطهور) فإنه يقتضي شرطية الطهور في كل صلاة تفرض ، حتى لو لم تجب عليهم ، فينفع في الصلاة التي وجبت علينا .

وإن كانت اللام للغاية والمغيى المأمور به ، فمقتضاه أنهم لم يؤمروا إلا بأشياء فائدتها التوفيق للعبادة الخالصة ، نظير ما تضمن بيان فوائد كثير مما ورد الأمر به ، وهو أجنبي عما نحن فيه .

الاستدلال على أصالة التعبدية بنصوص الحث على النية

الثاني : ما في غير واحد من النصوص من أنه لا عمل إلا بنية ، وأن الأعمال بالنيات ، ولكل امرئ ما نوى[1] ، بتقريب : أنه بعد تعذر حمله على المعنى الحقيقي يتعين حمله على الحث على النية بلسان نفي الموضوع ادعاءً بلحاظ عدم ترتب الأثر ، وهو راجع إلى تقييد إطلاق موضوع الأثر بالواجد للنية ، نظير قولهم : (لا صلاة إلا بطهور) . وحيث كان ظاهر هذه النصوص إرادة التقرب من النية بكون مقتضى إطلاقها عموم التعبدية في الواجبات .

مناقشة الاستدلال المذكور

لكنه يشكل بأنه بعد أن تعذر حمل النفي على الحقيقة فليس حمله على إناطة الإجزاء بالنية بأولى من حمله على إناطة الثواب ونحوه بها ، لأن كلاً منهما مورد للغرض المهم الصالح لأن يبين ، فيصح نفي الحقيقة توسعاً بلحاظه . وليس أحدهما من مراتب الآخر نظير الصحة والكمال ، ليكون ظاهر نفي الحقيقة نفي ما يعم المرتبة الدنيا المستلزم لانتفاء تمام المراتب ، لأنه أقرب لنفي الحقيقة ، بل الثواب والإجزاء أمران متباينان بينهما عموم من وجه موردي يمكن تعلق الغرض بكل منهما بانفراده .

ودعوى : أن مقتضى الإطلاق العموم لكلا الأمرين .

مدفوعة بعدم الجامع بينهما عرفاً ، إذ لو أريد نفي الثواب كانت القضية ارتكازية إرشادية ، ولو أريد نفي الإجزاء كانت تعبدية محضة ترجع إلى تقييد إطلاقات التشريع بالنية .

وبهذا يظهر أن الأول أظهر في نفسه ، لأن أنس الذهن بالقضايا الارتكازية يوجب انصراف الذهن إليها مع صلوح الكلام لها ، فإرادة غيرها يحتاج إلى قرينة صارفة ، وبدونها يحمل الكلام عرفاً على القضية الارتكازية . ولاسيما مع استلزام الثاني كثرة التخصيص بنحو ظاهر عند الخطاب بالكلام ،

---

(١) راجع الوسائل ج : ١ باب : ٥ من أبواب مقدمة العبادات .

لأن عدم اعتبار التقرب في كثير من الأعمال في الجملة من الواضحات التي لا تخفى بحال ، خصوصاً مع شمول إطلاق القضية للمستحبات ، بل لموضوعات جميع الأحكام حتى الوضعية . ومن ثم كانت القضية آبية عن التخصيص عرفاً ، مع وضوح أن الآبي عن التخصيص هو المعنى الأول الارتكازي .

ويؤيده ما في حديث إسماعيل بن محمد عن الرضا عليه السلام وعلي بن جعفر عن الإمام الكاظم عليه السلام عن آبائه عليهم السلام عن النبي صلى الله عليه وآله في حديث قال : «إنما الاعمال بالنيات ، ولكل امرئ ما نوى ، فمن غزا ابتغاء ما عند الله فقد وقع أجره على الله عز وجل ، ومن غزا يريد عرض الدنيا أو نوى عقالاً لم يكن له إلا ما نوى»[1] .

الاستدلال على أصالة التعبدية بما تضمن الأمر بالطاعة ومناقشته

الثالث : ما تضمن الأمر بالطاعة من الآيات والروايات الكثيرة ، بدعوى : أن الإطاعة لا تكون إلا بقصد الامتثال .

وفيه : أن الظاهر من الإطاعة في المقام محض الموافقة في مقابل المخالفة ، فتكون الأوامر المذكورة للإرشاد ، كما يناسبه مقابلته بالمخالفة في مثل قوله تعالى : **﴿وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول فإن توليتم فإنما على رسولنا البلاغ المبين﴾**[2] وعطف إطاعة الرسول عليه ـ وحده أو مع أولي الأمر ـ في كثير من الآيات ، مع وضوح عدم اعتبار قصد امتثال أمر غيره تعالى .

مضافاً إلى ظهور شمولها للنواهي مع عدم الإشكال في عدم اعتبار قصد التقرب فيها ، كعدم اعتباره في كثير من الأوامر . والتزام خروجها تخصيصاً ـ مع استلزامه تخصيص الأكثر ـ ليس بأولى من الحمل على المعنى الذي ذكرناه . بل هو الأولى بعد كونه ارتكازياً ينصرف الذهن إليه ، نظير ما ذكرناه في الدليل

---

(١) الوسائل ج : ١ باب : ٥ من أبواب مقدمة العبادات حديث : ١٠ .

(٢) سورة التغابن الآية : ١٢ .

الثاني ، ولذا كانت آبية عن التخصيص ارتكازاً . ومن هنا كان المنصرف من الأوامر المذكورة مطلوبية الإطاعة استقلالاً ، ولو إرشاداً ، لا الإرشاد لقيديتها في متعلق الأوامر الأخرى .

الجهة الثالثة : في مقتضى الأصل العملي مع عدم الدليل الإجتهادي .

تقريب أن مقتضى الأصل التوصلية

ولا ينبغي التأمل ـ بناء على ما سبق منا من دخل قصد التقرب في متعلق الأمر العبادي تبعاً لدخله في الغرض ـ في كون المقام من صغريات مسألة الدوران بين الأقل والأكثر الارتباطيين التي كان التحقيق فيها جريان البراءة من الأمر المشكوك ، والاكتفاء في مقام الامتثال بما علم التكليف به من الأجزاء والشرائط .

وكذا الحال بناء على وجوبه بأمر ثانٍ ، لأنه لما كان الأمر الثاني متمماً للجعل الأول فالشك فيه شك في حدود الواجب الارتباطي المستفاد من الأمرين معاً .

كما أنه بناء على أن الفرق بين التعبدي والتوصلي في سنخ الأمر فلا يبعد البناء على عدم منجزية العلم الإجمالي بأحد التكليفين إلا للأثر المشترك بينهما المتيقن في مقام العمل ، وهو مجرد الموافقة ، دون ما يمتاز به التكليف التعبدي من لزوم التقرب ، فهو نظير العلم الإجمالي بوجوب شيء أو استحبابه ، حيث لا ينجز ما يمتاز به الوجوب من لزوم الامتثال بل خصوص القدر المشترك ، وهو رجحانه .

دعوى لزوم الاحتياط لو كانت التعبدية تابعة للغرض

وأما لو كان الفرق في الغرض الداعي للتكليف ـ كما تقدم من المحقق الخراساني قدس سره ويحتمله كلام شيخنا الأعظم قدس سره ـ فقد قيل : إنه لا مجال للرجوع للبراءة حتى بناءً على كونها المرجع عند الدوران بين الأقل والأكثر الارتباطيين .

وكأنه لاختصاص البراءة العقلية والشرعية بالشك في التكليف الشرعي

ولو كان ضمنياً ، والمفروض عدم احتمال دخل التقرب في المكلف به ، ليكون مكلفاً به ولو ضمناً ، وإنما يحتمل وجوبه عقلاً لتحصيل غرض المولى . بل حيث كان الشك في دخله في الغرض مستلزماً للشك في سقوط التكليف بالواجب بدونه كان مقتضى قاعدة الاشتغال لزوم الإتيان به عقلاً ، تحصيلاً للفراغ اليقيني .

دفع الدعوى المذكورة

لكن لا يخفى أن ذلك جار في الدوران بين الأقل والأكثر الارتباطيين ، لما هو المعلوم من ملازمة احتمال دخل شيء في المأمور به لاحتمال دخله في الغرض ، ومع فرض اختصاص البراءة بالشك في التكليف فهي لا تقتضي إلا السعة من حيثية التكليف لا من حيثية الغرض وإن كان ملازماً له ، بل يلزم الاحتياط من حيثية الغرض بعين البيان المذكور هنا .

ومن هنا ذكرت شبهة الغرض وجهاً للاحتياط في تلك المسألة ، ولابدَ في البناء على البراءة فيها من دفع الشبهة المذكورة ، وقد ذكرت جملة من الوجوه لدفعها تنفع كلها أو جلها في المقام .

وعمدتها ـ حسبما ذكرناه في محله ـ أن بيان أصل الغرض وما هو الدخيل فيه من وظيفة المولى ، كبيان التكليف وخصوصيات المكلف به ، وكما لا يتنجز التكليف ولا خصوصيات المكلف به إلا ببيانها ، كذلك لا يتنجز الغرض من أصله ولا بخصوصيات ما يتوقف عليه بدونه .

نعم ، لو علم بالغرض بتمام الخصوصيات المعتبرة فيه وشك في حصوله للشبهة الموضوعية لزم إحراز الفراغ عنه ، كما هو الحال في التكليف وخصوصيات المكلف به .

ومنه يظهر الحال في المقام ، لأن تعلق الغرض بالعمل في الجملة وإن كان معلوماً إلا أن دخل التقرب فيه لما لم يكن معلوماً فلا يتنجز .

ومن هنا كان الظاهر على جميع المباني جريان البراءة في المقام ، إما لأن المسألة من صغريات مسألة الدوران بين الأقل والأكثر الارتباطيين ـ كما هو الظاهر ـ أو لأنها نظيرها . بل بناء على أن الفرق بين التعبدي والتوصلي في سنخ الأمر قد يكون جريان البراءة فيها أظهر ، كما يظهر بملاحظة ما تقدم .

بقي في المقام تنبيهات :

الكلام في قصد الوجه والتمييز ونحوهما

الأول : مما تقدم في اعتبار التقرب في التعبدي يظهر الحال في غيره مما قيل أو يحتمل اعتباره في العبادة مما كان متفرعاً على الأمر ، كقصد الوجه ـ الذي هو عبارة عن قصد خصوصية الأمر من الوجوب والاستحباب داعياً ـ والتمييز ـ الذي هو عبارة عن قصد خصوصيتي الوجوب والاستحباب عنواناً للفعل ، أو تمييز الأجزاء الواجبة والمستحبة ـ فإنهما كقصد الامتثال يمتنع تقييد المأمور به بهما بعنوانهما ، وقد سبق أن ذلك لا يمنع من التمسك بالإطلاق والأصل لنفي اعتبار القيد .

وكذا الحال في الاجتزاء بالامتثال الإحتمالي والإجمالي وإن استلزم التكرار . لأنه يكفي في التقرب الإتيان بالفعل لاحتمال كونه مطلوباً ومورداً للغرض ، فاعتبار ما زاد على ذلك يحتاج إلى دليل مخرج عن مقتضى الإطلاق والأصل بالتقريب المتقدم . ويأتي في الفصل الخامس من مباحث القطع ما ينفع في المقام .

التنبيه الثاني : من الظاهر اختصاص الإشكال في التعبدي بما إذا كان الأمر نفسه تعبدياً قد أخذ في متعلقه قصد التقرب من حيثيته إما بقصد امتثاله ، أو بقصد موافقة الغرض المستكشف به ، أما لو كان الأمر توصلياً وقد اعتبر التقرب في موضوع حكم آخر فلا إشكال أصلاً ، بل هو كسائر القيود غير المتفرعة على الحكم المقيد والتي يمكن لحاظها في مرتبة سابقة عليه وأخذها في متعلقه .

الكلام في الطهارات الثلاث ونحوها

ومن ذلك الطهارات الثلاث . فإن أمرها النفسي ـ وهو الأمر بالكون على الطهارة ـ توصلي لا يعتبر في امتثاله التقرب به ، بل هو راجع إلى استحباب الكون على الطهارة بالمعنى الاسم المصدري وإن كان إحداث الطهارة بالمعنى المصدري بداعي أمر آخر غير الاستحباب المذكور .

وكذا الحال في مطلوبيتها الغيرية لمثل الصلاة والطواف سواءً قيل بثبوت الأمر الشرعي الغيري أم قيل بعدمه ولزوم المقدمة عقلاً ، لتوقف امتثال ذي المقدمة عليها ، وأن مقربيتها بلحاظ ذلك ، حيث تكون شروعاً في امتثاله . لما هو المعلوم من أن مطلوبية المقدمة ليست تعبدية ، فلا يعتبر في مقدمية المقدمة التقرب بأمرها المقدمي ، بل يكفي حصولها بأي وجه اتفق .

غاية الأمر أن الدليل قام على أن سببية أسباب الطهارة لها مشروطة بإيقاعها بوجه عبادي قربي ، ومن الظاهر أن مقربية الطهارة لا تتفرع على سببية أسبابها لها ، ليمتنع تقييدها بها ، ويجري الكلام المتقدم في التعبدي . بل هي متفرعة على مطلوبيتها نفسياً أو مقدميتها لمطلوب نفسي ، وهو أمر أجنبي عن السببية المذكورة .

ويترتب على ذلك أنه لو فرض الشك في معيار التعبدية المعتبرة لزم الاقتصار على المتيقن والرجوع في نفي الزائد لإطلاق أدلة سببية الأسباب للطهارة .

وتظهر ثمرة ذلك في بعض الفروع المبتنية على اعتبار العبادية في الطهارات المذكورة في الفقه ، ولا يسعنا التعرض لها هنا .

الكلام في جريان التعبدية في غير الواجبات

التنبيه الثالث : لا إشكال في عدم اختصاص التعبدي بالواجب ، بل يجري في المستحب . وأما جريانه في المنهي عنه فهو يتم بناء على أن القصد القربي في التعبدي أمر خارج عن المتعلق يعتبر فيه شرعاً بأمر آخر ، أو عقلاً لتوقف الغرض عليه . حيث لا يقتضي النهي عن الماهية إلا محض الترك ، وإن

وجب شرعاً أو عقلاً امتثاله بنحو التقرب .

أما بناء على أنه من شؤون المتعلق المأخوذة فيه ـ كما سبق أنه الأظهر ـ فلا يكون النهي تعبدياً ، لأن اعتبار قصد التقرب قيداً في الترك راجع إلى الحث عليه ، والحث على القيد حث على المقيد ، فيرجع الأمر المذكور إلى الأمر بالترك المقيد بقصد التقرب ، من دون أن يكون الفعل منهياً عنه ، لما سبق في مقدمة مبحث الأوامر والنواهي من أن النهي ليس أمراً بالترك ، بل هو نسبة مقابلة لنسبة الأمر تقتضي ترك المتعلق . ولعل ذلك هو المنشأ لعدّهم الصوم من الواجبات التعبدية ، ولم يعدوا ما يمسك عنه الصائم محرماً تعبدياً .

والحمد لله رب العالمين .

الفصل السابع
في تعلق الأوامر والنواهي بالطبايع أو الأفراد

وقد اختلفت كلماتهم في تحرير النزاع ، بنحو قد يظهر منهم عدم تحديده مما قد يستوجب نسبة كل طرف في النزاع للآخر ما لا يقول به . ولا ينبغي إطالة الكلام في ذلك ، لخلوه عن الفائدة ، بل المناسب بيان حقيقة الكلام في المقام من دون تعرض لكلماتهم وتعقيبها . وذلك يكون بذكر أمور..

يتعلق التكليف بمتعلقه في ظرف عدمه ويسقط في ظرف وجوده

الأول : أن تعلق التكليف بمتعلقه ليس على حدّ تعلق سائر الأعراض الحقيقية والإعتبارية بمتعلقها ، لوضوح أن العرض الخارجي لا يقوم إلا بمتعلقه الخارجي ، ولا يكون فعلياً في مورد عدم فعلية متعلقه ، بخلاف التكليف ، فإنه لا يكون فعلياً إلا في ظرف عدم وجود متعلقه ، وإنما يتعلق بمتعلقه بحدود المفهومية التي بها تتقوم الماهية المتعلقة للتكليف ، غايته أنه يدعو إلى وجود متعلقه أو إلى عدمه ، وليس وجود متعلقه في الخارج إلا ظرف سقوط التكليف بالإطاعة أو العصيان . نعم قد يكون تعلقه في ظرف فعليته بالحدود المفهومية مصححاً لنسبته للماهية ، كما تكون داعويته لوجودها أو عدمها ـ الذي يكون بوجود الفرد أو بعدمه ـ مصححة لنسبته للفرد .

موطن الأغراض والملاكات هو الوجود الخارجي دون الماهية المجردة

الثاني : لا ريب في أن محط الأغراض والملاكات هو الوجود الخارجي ، دون الماهية المجردة التي لا موطن لها إلا الذهن ، فلا يعقل تعلق الأمر والنهي بها ، فلو ورد الحكم على الماهية تعين حملها على الماهية الخارجية ، لأن ما في الخارج هو موطن الأغراض والملاكات . ولا يظن بأحد النزاع في ذلك ، وإن أوهمت بعض استدلالات القائلين بتعلق الأوامر والنواهي بالأفراد كون مراد

القائل بتعلقها بالطبايع تعلقها بالماهية المجردة .

الخصوصيات الفردية قد تكون دخيلة في الغرض وقد لا تكون دخيلة فيه

الثالث : أن قيام الغرض والملاك بأفراد الماهية بنحو يقتضي الخطاب بالأمر والنهي **تارة** : يكون لاستناد الغرض إلى خصوص ما به الاشتراك بينهما ، ويكون ما به امتياز كل منها مقارناً لمورد الملاك غير دخيل فيه **وأخرى** : يكون لدخل ما به امتياز كل منها فيه بنحو البدل أو الاستغراق ، كما لو كان للعلم والإحسان والكرم والشرف دخل في تعلق الغرض بالإكرام ، وكان في الدار عالم ومحسن وكريم وشريف ، فأمر بإكرام من في الدار بنحو البدلية أو الاستغراق .

وحيث كان موضوع متعلق الأمر هو موضوع الغرض تعين في الأول تعلق الأمر بالجهة المشتركة بين الأفراد ، دون خصوصياتها ، وفي الثاني تعلقه بالخصوصيات بنحو الاستغراق أو البدلية ، وعدم الاكتفاء بالجهة المشتركة ، لعدم وفائها بالغرض .

ولكن يظهر من غير واحد أن مراد القائلين بتعلق الأوامر والنواهي بالأفراد دخل الخصوصيات في متعلقهما مطلقاً حتى في الصورة الأولى . وإن كان ذلك بعيداً جداً ، بل أنكره بعضهم أشد الإنكار . ولعله ناشئ عن عدم تحديد محل النزاع بوجه كافٍ .

وكيف كان فظاهر تعلق الأمر بالطبيعة بعنوانها هو الأول دون الثاني ، لرجوعه إلى أن ذكر العنوان لمجرد كونه مشيراً لمتعلقات الأحكام وجامعاً لشتاتها من دون أن يكون بنفسه متعلقاً لها ، وهو خلاف ظاهر أخذ العنوان في موضوع الحكم .

ومن جميع ما سبق يتضح عدم تحصل نزاع جوهري في البين ، وأنه يقرب ابتناء النزاع على عدم تحديد موضوع الكلام بنحو كافٍ .

الفصل الثامن
في الأمر بالأمر أو النهي

قد وقع الكلام في أن الأمر بالأمر هل يكون أمراً في حق المأمور الثاني أو لا . ونظيره في ذلك الأمر بالنهي ، وأنه هل يقتضي نهي المنهي من قبل الآمر بالنهي أو لا . ولا وجه لتخصيص الكلام في الأمر إلا ذكرهم ذلك في مباحث الأوامر .

وحيث كان مبنى الكلام في المقامين واحداً فلنجر في تحرير المسألة على ما جروا عليه ، ومنه يتضح الحال في النهي . وينبغي الكلام في صور ذلك ثبوتاً ، ثم فيما هو الظاهر من الأمر ولو بضميمة القرائن العامة إثباتاً .

فالكلام في مقامين :

المقام الأول : في صور الأمر المذكور ثبوتاً

اعلم أنه إذا أمر زيد عمراً بأن يأمر بكراً بالسفر فهو يكون على وجوه..

الأول : أن يكون ناشئاً من ملاك مستقل بالأمر من دون ملاك يقتضي أمر زيد لبكر بالسفر حتى بعد أمر عمرو له به ، كما لو أراد استكشاف حال بكر ، وأنه يطيع عمراً أو لا . وعليه يكون الأمر من عمرو لبيان مراده ، لا لبيان مراد زيد ، وتكون إطاعة بكر له لا لزيد . كما لا أثر للأمر المذكور من زيد في حق بكر

الثاني : أن يكون ملاكه تتميم الملاك للسفر في حق بكر ، بأن يكون ملاك السفر من بكر موقوفاً على أمر عمرو له به . وهذا الوجه موقوف على

وجوب إطاعة عمرو على بكر من قبل زيد ، نظير وجوب إطاعة المولى على العبد شرعاً ، وإلا لم يتوصل بأمر عمرو لبكر للغرض المذكور فيكون أمر عمرو بكـــــراً
بالسفر محققاً لموضوع أمر زيد له به ، فهو شرط للواجب والوجوب معاً . ويكون إطاعة الأمر الثاني إطاعة لهما معاً ومعصيته معصية لهما معاً . كما أنه لا يكفي الأمر المذكور في وجوب السفر على بكر إذا لم يأمره عمرو به ، لا من قِبَل زيد لعدم تحقق موضوع أمره ولا شرط المأمور به ، ولا من قِبَل عمرو لعدم صدور الأمر منه .

الثالث : أن يكون ملاكه محض التبليغ ، وإيصال تكليف زيد لبكر بالسفر من طريق الأمر المذكور ، نظير أمره تعالى لرسله بأمر أممهم بما تضمنته شريعته من أوامر . وعليه لا يكون الأمر من عمرو لبيان مراده ، بل لبيان مراد زيد ، فلا تكون إطاعة بكر للأمر ومعصيته له إطاعة ومعصية لعمرو ، بل لزيد عكس الوجه الأول . كما يكفي العلم بالأمر المذكور في لزوم الطاعة في حق بكر وإن لم يأمره عمرو بالسفر .

الرابع : أن يكون ملاكه تأكيد الداعي لبكر في إطاعة الأمر بالسفر مع ثبوته في حقه وفعليته مع قطع النظر عن أمر عمرو له به ، نظير الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر . وهو يشارك الوجه الثاني في كون الإطاعة والمعصية من بكر لهما معاً . ويفارقه في عدم توقف لزوم الطاعة من حيثية زيد على أمر عمرو له بالسفر .

الخامس : أن يكون ملاكه حمل بكر على السفر من دون أن يكلف به من قبل زيد حتى بعد أمر عمرو له به ، لعدم علقة بينهما تصحح تكليفه له ، كما لو كان بكر عبداً لعمرو وكان السفر مرغوباً لزيد ، أو لمانع من تكليفه له ، كما لو كان زيد يترفع عن تكليف بكر ، أو يرأف به بنحو لا يرغب أن يكون مسؤولاً

من قِبَله ، فتكون الإطاعة والمعصية من بكر لعمرو فقط ، كما في الوجه الأول ، وإن فارقه في كون السفر من بكر هو الغرض الأقصى من أمر زيد لعمرو .

وربما يكون هناك بعض الوجوه الأخر يضيق المجال عن ذكرها قد يظهر حالها مما سبق .

المقام الثاني : في مفاد الأدلة إثباتاً

حيث ظهر اختلاف وجوه الأمر بالأمر ثبوتاً فالظاهر أن الوجه الأول بعيد في نفسه ، ومخالف لظاهر الأمر ، لأن ارتكاز إقتضاء الأمر لتحصيل متعلقه موجب لظهور الأمر به في تعلق الغرض بمتعلقه الذي هو كالمعلول له ، كسائر موارد الأمر بالعلة .

كما لا يبعد ذلك في الوجه الثاني أيضاً ، لأن استبعاد تقييد المطلوب بخصوصية علة له ـ بحيث لا يراد منه إلا ما يصدر عنها ـ يوجب انصراف إطلاق الأمر عنه ، وظهوره في تعلق الغرض بمتعلق الأمر بذاته وإن لم يسبق بالأمر المذكور . مع عدم الأثر المهم له في الأوامر الشرعية بعد ما سبق من توقف الوجه المذكور على فرض تكليف الآمر الأول للمأمور الثاني بإطاعة المأمور الأول ، إذ مع إحراز ذلك لابد له من إطاعته له في أمره بالعمل وإن لم يكن مراداً للآمر الأول بعنوانه .

فيتردد الأمر بين الوجوه الثلاثة الباقية . وذهب جماعة إلى ظهور الأمر بالأمر في الثالث . وكأنه ناشئ عن غفلتهم عن الوجهين الأخيرين . وإلا فالظاهر توقف الظهور في الوجه المذكور على المفروغية في ظرف الخطاب بالأمر عن كون وظيفة المخاطب به التبليغ عن الآمر ، كما في الأنبياء والأوصياء صلوات الله عليهم ، حيث ينصرف أمره بالأمر إلى إرادة إعمال وظيفته .

وأما في غيره فلا يتضح وجه ظهور الأمر فيه . بل حمل الأمر الذي يؤمر

به على مجرد التبليغ مخالف لظاهره لغة وعرفاً . ولذا يفهم منه لزوم قيام المخاطب بوظيفة الآمر الذي يحمل المأمور مسؤولية أمره ، بل يحاول السعي لتحصيل مطلوبه بالترغيب والترهيب ونحوهما .

كما أن الوجه الرابع حيث يبتني على تكليف الآمر الأول للمأمور الثاني بالفعل احتاج إلى قرينة ومؤنة بيان . وبدون ذلك يتعين الوجه الخامس ، لأنه مقتضى الأصل . وأولى بذلك ما لو كانت هناك قرينة على عدم كونه بصدد تكليفه ، فضلاً عما لو علم بذلك .

ثمرة النزاع في المسألة

ثم أنه ذكر غير واحد أن ثمرة النزاع المذكور تظهر في عبادات الصبي ، وأنه بناء على الوجه الثالث ـ الذي سبق عن جماعة ظهور الأمر بالأمر فيه ـ يمكن استفادة شرعيتها من مثل قوله عليه السلام : «فمروا صبيانكم بالصلاة إذا كانوا بني سبع سنين»[1] ، وقوله عليه السلام : «فمروا صبيانكم إذا كانوا بني تسع سنين بالصوم ما أطاقوا من صيام»[2] ، وغيرهما مما ورد في أمر الولي للصبي بالعبادات .

ولابد لأجله من حمل حديث رفع القلم على رفع الإلزام مع ثبوت أصل المشروعية .

لكنه يشكل بأنه لو بني على ذلك فمقتضى الجمع العرفي حينئذٍ تخصيص حديث رفع القلم بأدلة الأوامر المذكورة ، لأنها أخص مطلقاً ، لاختصاصها بالصلاة والصوم للصبي لا رفع اليد عن ظهور الأوامر المذكورة في الوجوب ، وإنما يلتزم بتقديم حديث رفع القلم على المطلقات الشاملة للصبي وغيره ، لأنه حاكم عليها بعد أن كان بينها وبينه عموم من وجه ، مع أنه ليس

---

(١) الوسائل ج : ٣ باب : ٣ من أبواب أعداد الفرائض ونوافلها حديث : ٥ .

(٢) الوسائل ج : ٧ باب : ٢٩ من أبواب من يصح منه الصوم حديث : ٣ .

بناؤهم على ذلك .

بل كيف يجمع بينه وبين الأوامر المذكورة بحملها على عدم الإلزام مع صراحة بعض تلك الأوامر في الأمر بإلزامهم وأنهم يضربون على ذلك[١] ، إذ لو كان الأمر طريقياً مبنياً على محض التبليغ فلا وجه للإلزام بما ليس بلازم شرعاً . فلا وجه للبناء على عموم حديث الرفع مع ذلك إلا حمل الأوامر المذكورة على الوجه الخامس .

كما هو المتعين فيما تضمنته جملة من النصوص أو قام عليه الإجماع واقتضته المرتكزات من لزوم منعه وتعزيره عن بعض المحرمات المستهجنة كالزنا واللواط وشرب الخمر . فهو نظير ما تضمن الأمر بمنع الصبيان والمجانين من دخول المساجد لا يراد به إلا تجنب ذلك من دون خطاب لهم بحرمة الدخول أو كراهته .

نعم ، يمكن استفادة مشروعية العبادات المذكورة للصبي من الأوامر المذكورة ، لا بالوجه المتقدم منهم ، بل من جهة ظهور نسبة العبادات المذكورة للصبيان في الأمر بها على ما هي عليه بحقائقها المعهودة المستلزم للقدرة عليها كذلك ، لا أنهم يؤمرون بصورها لمحض التمرين ، فيلزم مشروعيتها ، لتعذر التقرب بها بدونها .

هذا ، مضافاً إلى نهوض إطلاقات أدلة العبادات بإثبات مشروعيتها في حق الصبي ، لما هو التحقيق من ظهور حديث رفع القلم في مجرد رفع الإلزام ، فيكون مقتضى الجمع بينه وبينها ثبوت المشروعية دون الإلزام في حق الصبي ، بلا حاجة إلى هذه النصوص . وتمام الكلام في محله .

---

(١) راجع الوسائل ج : ٣ باب : ٣ من أبواب أعداد الفرائض ونوافلها ، وج : ٧ باب : ٢٩ من أبواب من يصح منه الصوم .

الفصل التاسع
في الأمر بعد الأمر

ذكرنا غير مرة أن التكليف إضافة ونسبة قائمة بين المكلِّف والمكلَّف والمكلف به ، وحيث كانت وحدة الإضافة منوطة بوحدة أطرافها ، والمفروض وحدة المكلِّف والمكلف فلابد في تعدد التكليف من تعدد المكلف به ، ومع وحدة المكلف به من جميع الجهات يتعين وحدة التكليف .

إذا عرفت هذا ، فإذا ورد الأمر بالماهية مرتين مثلاً فالمحتمل وجوه ثلاثة .

الوجوه الممكنة ثبوتاً مع تعدد الأمر

الأول : أن يراد بهما بيان تكليف واحد تابع لملاك واحد لا تأكد فيه ، والتكرار لتأكيد البيان أو غيره مما يأتي .

الثاني : أن يراد بهما معاً بيان تكليف واحد متعدد الملاك وقد تضمن كل منهما ثبوته من حيثية خاصة مباينة للحيثية المبينة بالآخر . ولازمه تأكد التكليف لتعدد ملاكه والجهة المقتضية له ، ولا تأكيد في بيانه ، لتعدد المبين حقيقة بسبب تعدد الجهة .

الثالث : أن يراد بكل منهما بيان تكليف مستقل تابع لملاكه مباين للتكليف المبين بالآخر ، وحيث سبق استلزام تعدد التكليف لتعدد المكلف به فلابد من كون متعلق كل منهما مبايناً لمتعلق الآخر وإن كانا من ماهية واحدة ، بأن يراد بكل منهما فرد منها مباين للفرد الآخر .

ما تقتضيه ظواهر الخطابات إثباتاً

هذا ، ومقتضى إطلاق متعلق التكليف في كل من الخطابين هو الاكتفاء بصرف الوجود المستلزم لوحدة التكليف ، فيتردد الأمر بين الوجهين الأولين . بل مع اتحاد موضوع التكليف في الخطابين ـ كما لو ورد مرتين : من ظاهر

فليكفّر ـ يتعين الوجه الأول ، لوحدة الجهة المقتضية للتكليف .

ودعوى : أن التأكيد في البيان خلاف الأصل ، بل الأصل فيه التأسيس وتعدد المبين ، إما لتعدد التكليف أو لتعدد الجهة الموجبة له .

مدفوعة **أولاً** : بأن أصالة التأسيس ليست بنحو تنهض برفع اليد عن إطلاق المتعلق المقتضي لوحدة التكليف .

وثانياً : بأن تكرار البيان في الوجه الأول قد لا يكون للتأكيد ، بل لغفلة الآمر ـ لو أمكن في حقه الغفلة ـ أو المأمور عن البيان الأول ، أو جهلهما به ، كما قد يكون لاختلاف مقام البيان مع وحدة المبين ، لاختصاص التأكيد المخالف للأصل بالبيان اللاحق المبتني على البيان السابق بحيث يكونان في مقام واحد . ومن هنا لا مخرج عما سبق .

نعم ، لو كان ظاهر الخطاب تعدد الجهة الموجبة للأمر ، بأن اختلف موضوعه أو شرطه ـ كما في مثل : من أفطر فليكفّر ، و : من ظاهر فليكفّر ـ فلا مجال للوجه الأول . وحينئذٍ يتردد الأمر بين الوجهين الأخيرين . ويأتي في التنبيه الخامس لمبحث مفهوم الشرط إن شاء الله تعالى أن الأصل في مثل ذلك يقتضي الوجه الثالث الذي إليه ترجع أصالة عدم التداخل ، لا الثاني الذي ترجع إليه أصالة التداخل .

الكلام في النهي

هذا ، وأما النهي بعد النهي فلا مجال فيه للوجه الثالث ، لكون النهي استغراقياً يقتضي ترك تمام الأفراد سواء اتحد أم تعدد ، فيتردد الأمر فيه بين الوجهين الأولين ، ولا أثر للتردد المذكور عملاً . على أنه مما سبق يتضح لزوم حمله على الثاني مع تعدد الموضوع أو الشرط ، وعلى الأول بدون ذلك . فلاحظ .

والله سبحانه وتعالى العالم العاصم ، ومنه نستمد العون والتسديد ، وهو حسبنا ونعم الوكيل . والحمد لله رب العالمين .

المقصد الثالث
في المفاهيم

والبحث هنا عن ظهور الكلام في المفهوم كما هو الحال في سائر مقاصد مباحث الألفاظ ، لا عن حجية المفهوم مع المفروغية عن الظهور فيه ـ وإن أوهمته بعض عباراتهم ـ فإنه من صغريات كبرى حجية الظهور التي تأتي في مباحث الحجج من القسم الثاني لعلم الأصول إن شاء الله تعالى .

تمهيد

من الظاهر أن المنطوق لغة هو المؤدى بآلة النطق ، والمفهوم هو المعنى المدرك بقوة الفهم ، وكل منهما بالمعنى المذكور له ليس مورداً للكلام في المقام ، وإنما يراد بهما مصطلح خاص بالجمل المتضمنة لحكم خبري أو إنشائي . وهما متقابلان في الكلام الواحد ، فالكلام الذي له مفهوم له منطوق ، وما لا مفهوم له لا منطوق له بالمصطلح المذكور .

تحديد المنطوق والمفهوم اصطلاحاً

ويستفاد من غير واحد أن المنطوق هو الحكم الذي تتضمنه القضية بمدلولها المطابقي ، والمفهوم هو الحكم الذي لم يذكر فيها ، وإنما استفيد بالملازمة من خصوصية قد تضمنتها ، فمنطوق قولنا : إنما القائم زيد ، ثبوت القيام لزيد المستفاد من الكلام بالمطابقة ، ومفهومه عدم قيام غيره ، وهو ملازم للحصر الذي تؤديه أداة (إنما) .

لكن الظاهر أنه لا يعتبر في الخصوصية التي يستفاد منها المفهوم أن تتضمنها القضية ، بل يكفي استفادتها منها بدلالة الاقتضاء أو غيرها ، كما في مفهوم الموافقة ومفهوم الوصف لو قيل به . كما لا يعتبر في المنطوق أن يكون

مدلولاً مطابقياً لها ، بل قد يكون لازماً لها ، فمنطوق القضية الشرطية هو ثبوت الجزاء حال الشرط ، الذي هو مفاد قضية حملية مقيدة بحال ثبوته ، وهو لازم للشرطية ـ المتضمنة إناطة الجزاء بالشرط ـ لا عينها ، والتعبير عن المنطوق في جملة من كلماتهم بنفس الشرطية مبني على الغفلة أو التسامح .

ومن هنا لم يكن اختلاف المنطوق والمفهوم اصطلاحاً بما ذكر ، بل بلحاظ كيفية استفادتهما من القضية عرفاً ، فالمنطوق أقرب عرفاً لمضمون القضية من المفهوم ، إما لكونه المدلول المطابقي لها ، والمفهوم مدلولها الالتزامي ، أو لأنه الأقرب للمدلول المطابقي والمفهوم الأبعد منه . على أنه لم يتضح بعدُ عموم ذلك واطراده ، في كل ما هو الأقرب للمنطوق والأبعد ، ليتجه تعريفهما بذلك ، بل المتيقن أن ذلك مشترك بين جميع الموارد التي أطلق فيها المفهوم مقابل المنطوق ، ووقع الكلام فيها في هذه المباحث .

ثم إنهم قسموا المفهوم إلى قسمين :

الأول : مفهوم الموافقة ، وهو الذي يوافق المنطوق في الإيجاب والسلب .

الثاني : مفهوم المخالفة ، وهو الذي يخالف المنطوق فيهما .

الكلام في مفهوم الموافقة

وقد جعلوا الأول مفهوم الأولوية العرفية . والمعيار فيه أن يستفاد عرفاً من الخطاب بالحكم في الأضعف ثبوته في الأقوى أو العكس بسبب إدراك العرف جهة الحكم من نفس الخطاب به ، نظير دلالة تحليل وطء الجارية على تحليل ما دونه من الاستمتاع كالتقبيل ، ودلالة المنع من التقبيل على المنع من ما فوقه كالوطء ، وإن فرض غفلة المتكلم عنه حين التحليل أو المنع ، حيث يفهم عرفاً أن الجهة الموجبة للتحليل هي الاهتمام بمتعة المحلَّل له وإشباع رغبته ، ومن الظاهر أن رفع الحرج لأجل ذلك عن الأهم يستلزم عرفاً رفعه عن الأخف . كما أن الجهة الموجبة للمنع هي الاهتمام بصون الجارية ، والمنع

لأجل ذلك من الأخف يستلزم المنع من الأشد .

وأظهر من ذلك ما لو فهم من الكلام سوقه لبيان عموم الحكم ببيان ثبوته في الأدنى أو الأعلى ، لينتقل لغيره بالأولوية . ولعل منه قوله تعالى : ﴿**فلا تقل لهما أفٍ**﴾[1] . إذ يفهم منه عرفاً أن الغرض منه بيان عموم النهي عن الإهانة والإيذاء بالنهي عن الفرد الضعيف منهما .

الفرق بين مفهوم الموافقة والأولوية العقلية

وبهذا كان الانتقال المذكور من باب العمل بالظهور ، وافترق عن الانتقال من أحد الفردين للآخر بالأولوية التي هي من الأدلة العقلية ، حيث لا يعتبر فيها أن يفهم من الدليل سوقه لبيان عموم الحكم ، ولا إدراك جهة الحكم من نفس الدليل ، بل أن يثبت من الخارج أن الملاك في الفرد الآخر أقوى منه في مورد الدليل . ولذا لابد فيه من القطع بالملاك ، ولا يعتبر ذلك في مفهوم الموافقة ، بل يكفي ظهور الدليل عرفاً في ذلك .

ومنه يظهر أن الأنسب عدم اختصاص مفهوم الموافقة بمورد الأولوية العرفية ، بل يجري في جميع موارد فهم عموم الحكم من الدليل الوارد في خصوص بعض الموارد ، إما للعلة المنصوصة ، وإما لإلغاء خصوصية المورد عرفاً ، حيث لا يعتبر في التعدي حينئذٍ أولوية مورد التعدي عن مورد الدليل .

لكنهم اقتصروا في بيان مفهوم الموافقة على مفهوم الأولوية العرفية . إما لعدم كونهم بصدد موارده ، أو لغير ذلك مما لا يهّم بعد عدم الخلاف في التعدي عن مورد الدليل في الموارد المشار إليها ، حيث لا ينبغي معه إطالة الكلام فيها .

ومن هنا نقتصر على الكلام في مفهوم المخالفة ، تبعاً لأهل الفن ، حيث تعرضوا لجملة من الموارد ، وقع الكلام في انعقاد الظهور في المفهوم فيها . والبحث فيها يقع ضمن فصول..

---

(١) سورة الإسراء الآية : ٢٣ .

الفصل الأول
في مفهوم الشرط

لا إشكال في دلالة القضية الشرطية على ثبوت الجزاء عند ثبوت الشرط ، وهو منطوقها اصطلاحاً . وإنما الكلام في دلالتها على انتفاء الجزاء بانتفاء الشرط الذي هو مفهومها ، فقد أصر عليه جماعة كثيرة ومنعه آخرون . ومحل الكلام إنما هو في دلالتها وضعاً أو بالقرينة العامة ، بحيث يكون المفهوم مقتضى الظهور النوعي للقضية الذي لا يخرج عنه إلا بالقرينة ، وإلا فلا إشكال ظاهراً في فهمه منها في كثير من الموارد ، وتجردها عنه في موارد أخرى بالقرينة المتصلة أو المنفصلة .

ومحل الكلام فعلاً ما تضمن من القضايا الشرطية (إن) ونحوها ، لأنه المتيقن منه ، وأما عموم ذلك لكل شرطية فيأتي الكلام فيه بعد ذلك إن شاء الله تعالى .

المعيار في دلالة الشرطية على المفهوم

هذا وظاهر شيخنا الأعظم قدس سره وجملة ممن تأخر عنه أن المعيار في دلالة الشرطية على المفهوم ظهورها في كون الشرط علة منحصرة للجزاء ، وبدونه لا دلالة لها عليه .

لكن الظاهر ـ كما صرح به في الفصول ـ أنه يكفي ظهورها في مجرد لزوم الشرط للجزاء ، بمعنى عدم وجوده إلا مع وجود الشرط ، سواءً كان الشرط علة منحصرة للجزاء ، أم كان الجزاء علة للشرط ، أم كانا معلولين لعلة واحدة ، لاشتراك الجميع في المطلوب ، وهو انتفاء الجزاء عند انتفاء الشرط . بل يكفي ظهورها في التلازم الخارجي بالنحو المذكور وإن كان اتفاقياً . ومن هنا كان ذلك هو المهم في محل الكلام .

إلا أن المناسب التعرض لما ذكره شيخنا الأعظم قدس سره من الكلام في دلالتها على العلية المنحصرة ، لأنها وإن كانت أخص من اللزوم المذكور ، إلا أن تحقيق دلالة الشرطية عليه لا يخلو في نفسه من فائدة . مع أنه ينفع في إثبات اللزوم المذكور . والكلام في ذلك يقتضي الكلام في أمور مترتبة في أنفسها .

الكلام في ظهور الشرطية في كونها لزومية ، لا اتفاقية

الأول : لزوم الجزاء للشرط لعلاقة بينهما في مقابل كون الشرطية اتفاقية . والظاهر أن المعيار في العلاقة أن تكون مدركة للمتكلم ، ليتسنى الحكاية عنها ، ولا يكفي وجودها واقعاً . كما لا يعتبر فيها أن تكون عقلية ، بأن يمنع العقل من التخلف بسببها ، بل يكفي أن تكون طبعية مدركة ولو بالتجربة .

ولا ينبغي التأمل في ظهور الشرطية في ذلك ، كما أصر عليه غير واحد . بل لا يصح استعمالها في الاتفاقية إلا بعناية ، كما ذكره بعض الأعاظم قدس سره .

والظاهر أن مبنى تقسيم المنطقيين الشرطية إلى لزومية واتفاقية على أن مرادهم بالشرطية ما تضمن مجرد الاتصال بين النسبتين أو الانفصال بينهما ، ولذا تؤدى المتصلة عندهم بمثل : (كلما كان كذا كان كذا) ، مع وضوح أن (ما) في كلما ظرفية مصدرية متمحضة في الدلالة على الزمان ، وليست كأدوات الشرط خصوصاً (إن) التي سبق أنها محل الكلام فعلاً ، حيث لا إشكال في أن المفهوم منها عرفاً معنى زائد على الظرفية لا يصدق في الاتفاقية .

الكلام في دلالة الشرطية على ترتب الجزاء على الشرط

الثاني : ترتب الجزاء على الشرط ، دون العكس ، أو كونهما في مرتبة واحدة ، لكونهما معلولين لعلة ثالثة . وقد أصرّ غير واحد على ظهور الشرطية فيه ، وإن اختلفوا في كونه بالوضع أو بسبب آخر .

نعم ، ظاهر المحقق الخراساني قدس سره إنكاره ، لعدم العناية في استعمالها في مطلق اللزوم من غير ترتب ، بل مع عكسه ، كما في قولنا : إن عوفي زيد فقد استعمل الدواء ، وإن أفطر فهو مريض .

لكن لا إشكال في استهجان استعمالها فيما لو كان الجزاء متقدماً رتبة ، كما لو قيل : إن انكسر الإناء وقع على الأرض ، وإن طهر الثوب غسِل .

وأما مثل الاستعمالين المتقدمين فليس الجزاء فيه علة للشرط ، بل معلول له ـ كما نبه له غير واحد في الجملة ـ لأن مفاد نسبة الجزاء فيه ليس محض الحدوث الذي هو علة للشرط ، ولذا لو قيل بدل المثالين المتقدمين : إن عوفي زيد شرب الدواء ، وإن أفطر مرض ، انقلب المعنى .

بل مفادها في المثال الأول التحقق والاتضاح الذي هو مفاد (قد) وفي المثال الثاني ذلك أيضاً ، أو التقرر والثبوت الذي هو مفاد الجملة الاسمية ، وكلاهما مسوقان لبيان لزوم العلم بالجزاء بطريق الإنّ ، المبني على الانتقال من وجود المعلول لوجود العلة ، ومن الظاهر أن العلم بالعلة في مثل ذلك معلول للعلم بالمعلول ومترتب عليه .

ويشهد به دخول الفاء على الجزاء الدالة على ترتب ما بعدها على ما قبلها ، ولا معنى لترتب العلة على المعلول إلا بلحاظ ترتب العلم بها على العلم به .

وأما استعمالها فيما لو كانا متحدي الرتبة ، كما في قولنا : إن صارت هند زوجة لك صرت زوجاً لها ، وإن ركع زيد ركع عمرو فيما لو كانا مأمومين في جماعة واحدة ، فلا يبعد ابتناؤه على التوسع بتجريد (إن) عن الشرطية واستعمالها في الظرفية ، أو بادعاء ترتب الجزاء على الشرط ، بسبب سبق فرضه ، حيث يستتبع فرض الجزاء بضميمة التلازم بينهما ، كما يناسب الثاني الفرق ارتكازاً بحسب المعنى في كل طرف بين جعله شرطاً وجعله جزاءً ، وليس هو كالتقديم والتأخير في مثل : اشترك زيد وعمرو ، لا أثر له في المعنى .

وإلا فمن البعيد جداً إفادة الشرطية القدر الجامع بين خصوص ترتب

الجزاء على الشرط وتساويهما في المرتبة ، لعدم كونه جامعاً عرفياً بينهما ، ولا مفهوماً من الشرطية . بل ليس الجامع العرفي بينهما إلا محض التلازم الذي يعم صورة ترتب الشرط على الجزاء . وحيث سبق استهجان الاستعمال في الصورة المذكورة ، تعين اختصاصها بترتب الجزاء على الشرط ، وابتناء استعمالها مع تساويهما رتبة على التوسع ، كما ذكرنا . ولذا لو لم تقم قرينة ملزمة بحمل القضية على التوسع بأحد الوجهين المتقدمين كان ظاهر الشرطية الترتب الحقيقي بينهما ، فيستفاد من مثل : إن جاء زيد جاء عمرو ، تبعية عمرو لزيد في المجيء .

وأما ما ذكره بعض المعاصرين في أصوله من أن المترتب على الشرط في مثل ذلك وفيما لو كان الجزاء علة للشرط ليس هو الجزاء ، بل الإخبار والحكاية عنه .

فلا مجال للبناء عليه ، لأن التعليق إنما هو بين مفادي الشرط والجزاء المحكيين ، فكما يكون المعلق عليه هو الشرط لا الحكاية عنه يكون المعلق هو مضمون الجزاء لا الحكاية عنه . ولو تم ما ذكره لصح استعمال الشرطية مع عكس الترتيب في مثل قولنا : إن انكسر الإناء وقع على الأرض ، وقد سبق استهجانه .

الكلام في دلالة الشرطية على علية الشرط للجزاء

الثالث : كون الترتب بنحو العلية . وظاهر كلام جماعة أن الكلام فيه هو الكلام في أصل الترتب ، حيث لم يفصلوا بينهما . وكأنه لعدم كون المراد بالترتب هو الترتب بالشرف ولا بالزمان ، لعدم استلزامهما كون حصول الجزاء عند حصول الشرط لعلاقة الذي سبق دلالة الشرطية عليه ، بل الثاني مستلزم للانفكاك بينهما ، وإنما المراد به الترتب بالطبع الذي يظهر منهم أن المعيار فيه كون المتقدم جزءاً من علة المتأخر .

ولذا لا إشكال ظاهراً في بناء الفقهاء وأهل الاستدلال على ظهور الشرطية في القضايا الشرعية في كون الشرط موضوعاً للحكم الذي يتضمنه الجزاء ، بمعنى كونه سبباً في فعليته بضميمة الجعل الشرعي الكبروي له . ومن ثم يكفي التعبد به ظاهراً في التعبد بالحكم ، ولا يبتني على الأصل المثبت ، وذلك لا يتم بمجرد اللزوم من دون علية .

الكلام في معنى قولهم :الأسباب الشرعية معرفات

وأما ما عن بعضهم من كون الأسباب الشرعية معرفات فلا يبعد كون المراد به أنها معرفات لفعلية الملاكات الداعية لجعل الحكم ، لملازمة موضوع الحكم لفعلية ملاكه في قبال كونها بنفسها ملاكات للأحكام ، أو أنها معرفات للجعل الشرعي الفعلي الذي هو السبب التكويني للحكم ، في قبال كونها أسباباً حقيقية تكوينية له ، لا أنها معرفات عن الموضوعات من دون أن تكون موضوعات حقيقية .

المراد بالعلية ما يعم تتميم العلة

كما أن المراد بالعلية ليست هي العلية التامة ، لتكون أخص وتحتاج إلى إثبات زائداً على إثبات الترتب ، لعدم الإشكال في عدم دلالة الشرطية عليها ، كيف والأحكام الشرعية أهم أجزاء علتها جعل الشارع لها ، ولا يؤخذ شرطاً في القضايا الشرطية المتكفلة ببيانها إلا موضوعاتها التي هي شروط فعليتها . فالمتعين كون المراد بالعلية في المقام هو الأعم من العلية التامة وتتميم العلة ، لأن ذلك هو المستلزم لوجود الجزاء عند وجود الشرط .

الكلام في دلالة الشرطية على علية الشرط للجزاء بنحو الانحصار

الرابع :كون العلية بنحو الانحصار . وقد وقع الكلام بينهم في ظهور الشرطية فيه ، وأصرّ عليه غير واحد . ولو تم تعين دلالة الشرطية على المفهوم ، بل سبق أنه يكفي فيه دلالتها على لزوم الشرط للجزاء بنحو لا يتحقق الجزاء بدونه ، فالمهم إثبات اللزوم المذكور . إلا أنه بعد دلالتها على العلية ـ كما سبق ـ يكون اللزوم المذكور مساوقاً لكون العلية بنحو الانحصار . وكيف كان فقد استدل له بوجوه..

أولها : أن الظاهر من إطلاق العلاقة اللزومية إرادة الفرد الأكمل منها ، وهو الناشئ عن انحصار العلية . وفيه ـ مضافاً إلى عدم انصراف الإطلاق للأكمل ـ : أنه لا دخل لانحصار العلية في اللزوم بنحو يقتضي أكمليته ، وكذا الحال في العلية ، بل أكمليتهما قد تتبع منشأهما ، فاللزوم الذاتي أكمل عرفاً من اللزوم لأمر خارج ، والعلية العقلية أكمل من العلية الطبعية .

ثانيها : أنه مقتضى إطلاق نسبة اللزوم ، كما كان مقتضى إطلاق هيئة الأمر الحمل على الوجوب التعييني دون التخييري . ويشكل بالفرق بأن هيئة الأمر حيث كانت متضمنة للبعث نحو المأمور به كانت ظاهرة في لزوم الانبعاث نحوه وعدم الاكتفاء بغيره ، إلا مع قيام الدليل على وجود العِدل له بحيث يتخير بينهما . بخلاف المقام فإن اللزوم لا يقتضي إلا عدم انفكاك الجزاء عن الشرط ، ولا دخل للانحصار وعدمه في ذلك .

ومثله في ذلك تقريب هذا الاستدلال بأنه مقتضى إطلاق الشرط ، قياساً على اقتضاء إطلاق الواجب كونه تعيينياً . إذ فيه : أن كون الواجب تعيينياً لا يستفاد من إطلاق الواجب ، بل إطلاقه لا يقتضي إلا الاجتزاء بأي فرد منه من دون نظر لكونه تعيينياً ، وإنما يستفاد ذلك من إطلاق الوجوب ، سواءً استفيد من مدلوله الاسمي أم من معنى حرفي وهو مفاد الهيئة بالتقريب المتقدم .

وكذا تقريب الاستدلال المذكور بإطلاق نسبة الجزاء بدعوى أن الاقتصار في تقييدها على الشرط وعدم تقييدها بغيره بمفاد : (أو) ظاهر في انحصار العلة به ، كما كان عدم تقييدها بغيره بمفاد الواو ظاهراً في استقلال الشرط وعدم توقف نسبة الجزاء على انضمام غيره إليه ، بحيث يكون هو العلة التامة أو متمم العلة ، كما تقدم .

لاندفاعه : بأن الإطلاق إنما ينهض بدفع القيد لرجوعه إلى تضييق

موضوعه الذي هو مفاد الاسم أو الحرف ، ومن الظاهر أنه كما يكون أصل اشتراط نسبة الجزاء بالشرط راجعاً إلى تضييق النسبة المذكورة ، فيكون مدفوعاً بإطلاقها ، كذلك يكون عدم استقلال الشرط في فرض التقييد به ، لأن توقف فعلية نسبة الجزاء على انضمام غيره إليه موجب لزيادة تضييقها ، فيكون زيادة في تقييدها ، ويدفع بإطلاقها ، أما عدم انحصار العلية بالشرط وقيام شيء آخر مقامه فهو لا يستلزم زيادة تضييق النسبة المذكورة ، ليدفع بإطلاقها .

وبالجملة : لا مجال للاستدلال بالإطلاق سواءً أريد به إطلاق نسبة اللزوم أم إطلاق الشرط أم إطلاق الجزاء ، على اختلاف كلماتهم واضطرابها . ومجرد الحاجة في بيان الشرط الآخر إلى العطف بمفاد (أو) لا يكفي في ذلك ، ولا يصح قياسه على حمل إطلاق الأمر على الوجوب التعييني . ولذا لو صرح باللزوم بالمفاد الاسمي كما لو قيل : مجيء زيد مستلزم لوجوب إكرامه لم ينفع الإطلاق في استفادة الانحصار ، سواءً أريد به إطلاق اللازم أم الملزوم أم الملازمة ، بخلاف ما لو صرح بالوجوب بالمفاد الاسمي ، حيث يحمل كهيئة الأمر على الوجوب التعييني .

ثالثها : أن ظهور القضية الشرطية في دخل خصوصية الشرط في وجود الجزاء موجب لظهورها في كونه علة منحصرة له ، إذ لو ناب منابه شرط آخر كان الجزاء مستنداً للجامع بينهما بلا دخل للخصوصية .

ويندفع ـ مضافاً إلى انتقاضه بغير الشرطية من القضايا المتكفلة ببيان موضوعات الأحكام ، وبما لو صرح بسببية شيء للحكم بالمفاد الاسمي ـ بأنه يبتني على أن وحدة الأثر تستلزم وحدة المؤثر الذي سبق المنع منه في مبحث الصحيح والأعم . ولو تم فهو كبرى برهانية لا يدركها العرف وأهل اللسان ، ليترتب عليها الظهور النوعي في المفهوم ، لوضوح أن الظهورات النوعية تبتني على الارتكازيات المدركة لعامة أهل اللسان .

على أن ذلك إنما يقتضي كون الشرط هو القدر المشترك إذا كان الملاك واحداً وكان دخلهما فيه بنحو واحد ، دون ما لو تعدد الملاك ، أو كان واحداً واختلف نحو دخلهما فيه . مثلاً إذا كان الفقر مقتضياً للتصدق على الشخص ، وكانت الإساءة مانعة من التوسعة على المسيء ، صح الحكم بوجوب الصدقة على الفقير إذا لم يكن مسيئاً ، وإذا كان ذا عيال ، من دون ملزم برجوع الشرطين لجامع واحد ، لأن دخل عدم الإساءة في الملاك بلحاظ عدم المانع ، ودخل كونه ذا عيال بلحاظ قصور المانع .

رابعها : أنه بناءً على ما سبق من ظهور الشرطية في العلية فمقتضى إطلاقها تأثير الشرط للجزاء مطلقاً ، ولازمه انحصار العلة به ، إذ لو كان غيره مؤثراً له لزم انفراد الغير به لو كان أسبق ، ولا يكون هو مؤثراً له حينئذٍ .

ويشكل **أولاً** : بأن المنصرف من إطلاق تأثير المؤثر للأثر بيان تحققه تبعاً له في فرض عدمه ، لا مطلقاً بنحو يقتضي عدمه قبله ، فإذا قيل وقوع الإناء على الأرض سبب لانكساره كان ظاهره تأثير الوقوع للانكسار لو لم ينكسر قبله ، لا أنه لا ينكسر قبله ، ليستلزم انحصار السبب به ، بل انكساره قبله رافع لموضوع الإطلاق عرفاً من دون أن ينافيه عرفاً .

وثانياً : بأن ذلك إنما يمنع من استناد الجزاء لأمر سابق على الشرط بنحو لا يبقى معه موضوع لتأثير الشرط في ظرف وجوده، كما في موارد عدم قابلية الجزاء للتكرار مع إمكان اجتماع السببين في الموضوع الواحد ، كما لو قيل : إن استقبل زيد الشمس فقد بصره ، واحتمل فقده له باستقبال النار .

بخلاف ما لو كان الجزاء قابلاً للتكرار ، أو لم يمكن اجتماع السببين في الموضوع الواحد ، كما لو قيل : إن صلى زيد فادفع له درهماً ، واحتمل وجوب دفع درهم له إذا صام أيضاً ، أو قيل : إن أفطر الرجل في نهار شهر رمضان

بالجماع وجبت عليه الكفارة ، واحتمل وجوبها عليه إن أفطر بالأكل أيضاً .

وحيث لا إشكال في عدم الفرق في دلالة الشرطية على الانحصار والمفهوم بين الموارد لزم عدم نهوض هذا الوجه بإفادة الانحصار ، كما يناسبه الغفلة عنه بحسب المرتكزات في مقام إفادة الشرطية لمعناها واستفادته منها تعين استناد إفادتها الانحصار على المفهوم ـ لو تمت ـ لوجه آخر .

هذه عمدة الوجوه المذكورة في كلماتهم لإثبات ظهور الجملة الشرطية في الانحصار بضميمة الإطلاق من دون أن تكون موضوعة لذلك ، بل مع عدم وضعها عند بعضهم حتى لإفادة العلية ، وقد عرفت وهنها . وهكذا الحال في بقية الوجوه المذكورة في كلماتهم التي يضيق المجال عن استقصائها .

المختار في وجه الاستدلال على المفهوم

ولعل الأولى ما يظهر من شيخنا الأعظم قدس سره وسبقه إليه جملة من القدماء من ظهورها بنفسها وضعاً في الانحصار ، بمعنى لزوم الشرط للجزاء بحيث ينتفي بانتفائه ـ الذي سبق أنه المعيار في المفهوم ـ لقضاء الوجدان بذلك حسب التأمل في المرتكزات الاستعمالية ، للفرق ارتكازاً بين الشرط وغيره من قيود النسبة ـ كالظرف والحال وغيرهما ـ في أن التقييد به لا يبتني على مجرد ثبوت النسبة عند وجوده ، بل تعليقها عليه وإناطتها به .

ولذا أطلق عليه الشرط عندهم ، وعلى القضية أنها شرطية ، لوضوح أن شرط الشيء ليس كل ما يحصل عنده ، بل خصوص ما يتوقف وجوده عليه ، فلولا ارتكاز أن مفاد الشرطية الإناطة بالنحو الذي ذكرنا لم يكن وجه لإطلاق الشرط عليه .

نعم ، لا إشكال في كثرة موارد تجريد الشرطية عن الخصوصية المذكورة وسوقها لبيان مجرد حصول الجزاء عند حصول الشرط من دون تعليق عليه ولا إناطة به .

ولعل ذلك هو منشأ بناء من تقدم على كون الخصوصية المستلزمة للمفهوم خارجة عن مفاد القضية وضعاً، وبسبب ارتكاز ظهورها في الخصوصية المذكورة تكلفوا توجيه كونها مقتضى الإطلاق بمقدمات الحكمة.

لكن الارتكاز المذكور كاف في إثبات إفادتها لها وضعاً من دون أن ينافيه كثرة موارد تجريدها، لشيوع التوسع في الاستعمال، نظير التوسع في استعمال غير الشرطية من القضايا المتضمنة للتقييد بالوصف والظرف وغيرهما بسوقها لبيان الإناطة والتعليق بنحو تكون ذات مفهوم، مع وضوح عدم إفادتها بنفسها لذلك لا وضعاً ولا إطلاقاً.

الاستدلال على ظهور الشرطية في المفهوم بالنصوص

ثم إنه قد يستدل على إفادة الشرطية للمفهوم ببعض النصوص الظاهرة في المفروغية عن إفادة الشرطية للمفهوم، كصحيح عبيد بن زرارة: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: قوله عز وجل: **﴿فمن شهد منكم الشهر فليصمه﴾**، قال: ما أبينها، من شهد فليصمه ومن سافر فلا يصمه»[1]، وصحيح أبي أيوب عنه عليه السلام: في تفسير قوله تعالى: **﴿فمن تعجل في يومين فلا إثم عليه ومن تأخر فلا إثم عليه﴾**، قال عليه السلام: «فلو سكت لم يبق أحد إلا تعجل. ولكنه قال: **﴿ومن تأخر فلا إثم عليه﴾**»[2]، وصحيح أبي بصير: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الشاة تذبح فلا تتحرك ويهراق منها دم كثير عبيط. فقال: لا تأكل، إن علياً عليه السلام كان يقول: إذا ركضت الرجل أو طرفت العين فكل»[3]، وغيرها. وهي إن لم تكن بنفسها دليلاً على المطلوب ـ لاحتمال استناد استفادة المفهوم في مواردها لقرائن خفيت علينا ـ فلا أقل من كونها مؤيدة له، ولا سيما الأولين، وخصوصاً الثاني لظهوره في فهم الناس المفهوم من الشرطية بأنفسهم.

---

(١) الوسائل ج: ٧ باب: ١ من أبواب من يصح منه الصوم حديث: ٨.

(٢) الوسائل ج: ١٠ باب: ٩ من أبواب العود إلى منى حديث: ٤.

(٣) الوسائل ج: ١٦ باب: ١٢ من أبواب الذبائح حديث: ١.

هذا ، وأما ما ذكره المنطقيون في القياس الاستثنائي من أن رفع المقدم لا يقتضي رفع التالي ، فهو مبني على أن مرادهم من الشرطية ما تضمن مجرد الاتصال بين النسبتين ، على ما سبق عند الكلام في دلالة الشرطية على اللزوم .

وينبغي التنبيه على أمور..

الكلام في الشرطية التي لا تتضمن (إن)

الأول : أشرنا في أول الفصل إلى أن المتيقن من محل الكلام الجملة المقترنة بـ(إن) ونحوها ، لأن (إن) أظهر أدوات الشرط في إفادة الخصوصية المستلزمة للمفهوم ، وهي الإناطة والتعليق . ولكن الظاهر مشاركة كثير من أدوات الشرط لها سواء كانت جازمة كـ(من) و(ما) ، أم لا كـ(إذا) كما يؤيده النصوص المتقدمة . ولا ينافي ذلك ما صرح به النحويون من أن (إذا) وصلتها جملة ظرفية معمولة للجزاء ، لأنه لو تم فتضمن(إذا) معنى الظرف لا ينافي إفادتها الإناطة أيضاً . نعم ما يقل استعماله في أعرافنا مثل(أيان) و(حيثما) و(إذما) و(متى) و(مهما) لا يسهل تحديد مفادها بالتبادر ، وإن كان من القريب مشاركتها لسائر أدوات الشرط في التعليق والإناطة ، وأن ذلك هو المنشأ لعدّ النحويين لها من أدوات الشرط .

بل الظاهر استفادة المفهوم من الشرطية الخالية عن الأداة ، وهي المتضمنة لجواب الطلب ، نحو : (أسلم تسلم) لقوة ظهورها في التعليق والإناطة . ويؤيدها ما في صحيحة جميل عن أبي عبد الله عليه السلام : «قال له رجل : جعلت فداك إن الله يقول : **﴿ادعوني أستجب لكم﴾** وإنا ندعوا فلا يستجاب لنا . قال : لأنكم لا تفون الله بعهده ، وإن الله يقول : **﴿أوفوا بعهدي أوفِ بعهدكم﴾** والله لو وفيتم لله لوفى الله لكم»[1] .

نعم ، يشكل استفادة المفهوم من الحملية المشعرة بالشرط ، وهي التي

---

(١) تفسير القمي ج : ١ ص : ٤٦ .

كان المبتدأ فيها موصولاً والخبر مقترناً بالفاء ، نحو : الذي جاءني فله درهم ، فإنهم وإن ذكروا أن دخول الفاء على الخبر مشعر بتضمن الموصول معنى الشرط ، إلا أن المتيقن من ذلك تضمنه له من حيثية إفادة كون الصلة علة لمفاد الخبر ، دون الإناطة والتعليق .

المعيار في المفهوم انتفاء سنخ الحكم

الأمر الثاني : تكرر في كلماتهم أن المفهوم انتفاء سنخ الحكم عن غير موضوعه ، وإلا فانتفاء شخص الحكم عن غير موضوعه لابد منه في كل قضية ، لتقوم الحكم الشخصي بجميع ما يؤخذ في القضية المتضمنة له من موضوع وقيود على اختلاف أقسامها .

ومن هنا وقع الكلام في وجه دلالة الشرطية وغيرها من القضايا ذات المفهوم على انتفاء سنخ الحكم ، مع أن المنشأ فيها ليس إلا شخص الحكم .

وقد أطالوا الكلام في ذلك وربما بناه بعضهم على عموم المعنى الحرفي وخصوصه . ولا مجال لتعقيب ما ذكروه ، بل ينبغي التعرض لحقيقة الأمر حسبما يتراءى لنا ، فنقول :

لا إشكال في أن الحكم سواء أدي بمفهوم اسمي أم حرفي ، يتضيق بالنسب الطارئة عليه في مقام الإخبار أو الإنشاء ، لا بمعنى تضيقه بعد سعته خارجاً ، لتقوم الحكم في الخارج بموضوعه وقيوده بنحو لا وجود له إلا بها ، فلا يتبدل عما وقع عليه إلا بنسخه وجعل حكم آخر بدله أوسع منه ، أو أضيق ، بل بمعنى وجوده ضيقاً ، تبعاً لموضوعه والنسب الطارئة عليه ، وعدم بقائه على سعته المفهومية . فهو في مرتبة سابقة على التقييد أوسع منه في المرتبة المتأخرة عنه .

المراد من شخص الحكم وسنخه

ومن هنا ينبغي أن يراد من شخص الحكم هو الحكم في المرتبة المتأخرة عن التقييد ، وهو الحكم المتحصل بعد تمامية القضية بموضوعها وقيودها ، وهو الحكم المنشأ أو المخبر عنه ، وهو يقصر عن غير حدودها من

موضوع وقيود. كما يراد من سنخ الحكم هو الحكم في المرتبة السابقة على التقييد بما له من سعة، سواءً كان حكماً مجرداً غير مضاف إلى موضوع ولا قيد أصلاً، أم مضافاً لموضوعه من دون تقييد، أو مشتملاً على بعض القيود، من دون أن تتم قيود القضية. وهو أضيق سعة من الأول ـ وهو الحكم المجرد ـ وإن كان يشاركه في عدم التشخص، لعدم تمامية القضية به.

وتشترك في ذلك جميع القضايا، سواء تضمنت التعرض للحكم بمفاد اسمي ـ كالوجوب والحرمة والملك ـ أم حرفي ـ كهيئة افعل ولام الملك ـ لأن لكل منهما نحواً من السعة مفهوماً، وهي قابلة للتضييق بالقيد، على ما أشرنا إليه عند الكلام في التنبيه الأول من تنبيهات المعنى الحرفي. كما لا يفرق في ذلك بين القضايا ذات المفهوم وغيرها.

وليس معيار المفهوم إلا نحو النسبة. بيان ذلك: أنه إذا كان مقتضى النسبة قصر الحكم ـ بما له من سعة مع قطع النظر عنها ـ على طرفها وإناطته به، كان لها مفهوم راجع إلى نفي الحكم المذكور عن غير مورد القيد، وإن كان مقتضاها مجرد مقارنة الحكم لطرفها لم يكن للقضية مفهوم، لأن الحكم المتحصل منها وإن قصر عن غير مورد القيد، إلا أنها لا تنهض بنفي ثبوت مثل ذلك الحكم في غير مورد القيد.

ظهور القضية في المفهوم في مثل الوقف والوصية

نعم، إذا كان ثبوت شخص الحكم في مورد القيد منافياً لثبوت مثله في غير مورده تعين عدم ثبوته في غير مورده مطلقاً، من دون فرق بين القضايا.

لكن ذلك لا يرجع إلى دلالة القضية على المفهوم بالمعنى المصطلح، بل لخصوصية في الحكم، وذلك كما في الوقوف والوصايا ونحوها مما يتعلق بالأموال الخارجية من الإضافات غير القابلة للتعدد في الموضوع الواحد.

فإذا قال إخباراً أو إنشاء: هذه الدار وقف على أولادي الفقراء، فكما لا

يشمل هذا الوقف الذي تضمنته القضية غير الفقراء من أولاده ـ وإن لم نقل بثبوت مفهوم الوصف ـ ولا غير أولاده ـ وإن لم نقل بثبوت مفهوم اللقب ـ لما سبق من قصور الحكم الشخصي عن غير حدود القضية ، كذلك لا مجال لدخول غيرهم في وقفية أخرى للدار ، لامتناع وقف المال مرتين ، إلا مع بطلان الأولى . نعم مع تعدد الموضوع لا مانع من تعدد الوقف ونحوه ، كما لو أوقف داراً أخرى على جميع أولاده .

وعلى هذا لو أوصى بإعطاء داره لجيرانه ، ثم أوصى بإعطائها لجيرانه الفقراء كانت الوصية الثانية ناسخة للأولى ، للتنافي بينهما ، من دون فرق بين كون القضية الثانية ذات مفهوم وعدمه . أما لو أوصى بإعطاء كل رجل من جيرانه عشرة دراهم ، ثم أوصى بإعطاء كل من كان فقيراً منهم عشرة دراهم كان نسخها للأولى موقوفاً على ظهور القضية الثانية في المفهوم .

ولعله إلى ما ذكرنا يرجع ما عن الشهيد الثاني في محكي تمهيد القواعد من عدم الإشكال في دلالة القضية على المفهوم في مثل الوقف والوصايا والنذور والأيمان قال : «كما إذا قال : وقفت هذا على أولادي الفقراء أو إن كانوا فقراء أو نحو ذلك . ولعل الوجه في تخصيص المذكور هو عدم دخول غير الفقراء في الموقوف عليهم ، وفهم التعارض فيما لو قال بعد ذلك : وقفته على أولادي مطلقاً» .

المعيار في سعة المفهوم

ثم إنه على ما ذكرنا يظهر المعيار في سعة المفهوم ، فانها تابعة لسعة الحكم الذي يكون طرفاً للتقييد ، فحيث كان مفهوم اللقب مبنياً على ظهور جعل الشيء موضوعاً للحكم في انحصاره به ، وكان الموضوع قيداً للحكم بما للحكم من سعة مفهومية ، فهو ـ لو تم ـ أوسع المفاهيم ، لرجوعه إلى انتفاء ذات الحكم عن غير الموضوع المذكور في القضية . أما غيره من القيود ـ كالشرط والوصف والغاية ـ فحيث كانت واردة على الحكم بعد تضييقه بالانتساب

لموضوعه المذكور في القضية فمفهومها ـ لو قيل به ـ انتفاء الحكم الوارد على ذلك الموضوع في غير مورد القيد ، لا انتفاء الحكم مطلقاً عن غير مورد القيد ، بحيث يستلزم انتفاءه عن موضوع آخر .

ولذا كان مفهوم الوصف في قولنا : أكرم العالم العادل ، عدم وجوب إكرام العالم غير العادل ، لا عدم وجوب إكرام غير العالم مطلقاً ، أو إذا لم يكن عادلاً ، وكان مفهوم الشرط في قولنا : أكرم زيداً إن جاءك عدم وجوب إكرام زيد عند عدم مجيئه ، لا عدم وجوب إكرام غيره مطلقاً أو عند عدم مجيئه .

كما ظهر بذلك الحال في الشرطية المسوقة لتحقيق الموضوع ، فإن ظهور الشرطية في المفهوم ـ كما سبق ـ إنما يقتضي ظهور الشرطية المذكورة في إناطة ثبوت الحكم لموضوعه بالشرط المفروض عدم انفكاكه عنه ، ولازمه ارتفاع الحكم عن موضوعه بارتفاع الشرط بنحو السالبة بانتفاء الموضوع ، وأما ارتفاع الحكم عن غير موضوعه بارتفاع الشرط فهو أمر خارج عن المفهوم . فعدم دلالة الشرطية المذكورة عليه لا ينافي ظهور الشرطية في المفهوم ، ليصح النقض به في المقام ، كما عن بعضهم .

الكلام في مفهوم القضية الكلية

الأمر الثالث : لما كان منشأ مفهوم الشرط هو ظهور الشرطية في إناطة الجزاء بالشرط ، كان مقتضاه ثبوت نقيض الجزاء عند عدم الشرط . وهو ظاهر فيما إذا كان مفاد الجزاء حكماً واحداً ، كما في قولنا : أكرم زيداً إن جاءك ، وكذا لو كان حكماً عاماً منحلاً إلى أحكام متعددة بعدد أفراد موضوعه وكان الشرط منحلاً إلى شروط متعددة بعددها ، كما في قولنا : أكرم العالم إن كان عادلاً ، حيث يكون المستفاد منه إناطة وجوب إكرام كل عالم بعدالته .

أما لو كان مفاده حكماً عاماً وكان الشرط واحداً لا يبتني على الانحلال فهل يكون المفهوم قضية كلية لا تختلف مع المنطوق إلا في الإيجاب والسلب

أو مهملة في قوة الجزئية؟ فمفهوم قولهم عليهم السلام : «إذا بلغ الماء قدر كرّ لم ينجسه شيء» على الأول انفعال ما دون الكر بكل نجس ، وعلى الثاني انفعاله في الجملة ولو ببعض النجاسات . ومفهوم قولنا : إن أحسن إليك زيد فأكرم ولده ، على الأول عدم وجوب إكرام أولاد زيد حتى واحد منهم عند عدم إحسانه ، وعلى الثاني عدم وجوب إكرامهم كلهم حينئذٍ من دون نفي وجوب إكرام بعضهم .

الظاهر الثاني ، لأن إناطة العام بالشرط إنما تستلزم عدم ثبوته مع عدمه ، لا انتفاء جميع أفراده بارتفاعه ، لأن نقيض الكلية جزئية تخالفها في الإيجاب والسلب . من دون فرق في ذلك بين أن يكون العموم انحلالياً وأن يكون مجموعياً والمعلق على الشرط في الأول وإن كان أحكاماً متعددة حقيقة وعرفاً بخلافه في الثاني ، إلا أن ذلك ليس فارقاً في المقام بعد كون المعلق والمنوط في القسمين معاً هو العام .

نعم ، لو كان المعلق والمنوط في الانحلالي كل واحد من تلك الأحكام على حياله واستقلاله ، بحيث يرجع إلى إناطات متعددة بعدد تلك الأحكام اتجه عموم المفهوم ، لأن إناطة كل فرد بنفسه تستلزم ارتفاعه بارتفاع الشرط ، فيلزم ارتفاع الجميع بارتفاعه .

لكنه يحتاج إلى عناية خاصة زائدة على مفاد العام . ومجرد كون العموم انحلالياً لا يستلزم ذلك ، لأن انحلالية العام إنما تقتضي استقلالية كل فرد من أفراده ملاكاً وإطاعة ومعصية ، ولا تنافي مجموعيتها في الإناطة بحيث تكون الإناطة للعام ، كما هو مقتضى الظهور البدوي للكلام . ولذا لا إشكال في ظهور مثل قولنا : إذا لبس زيد لامة حربه لم يخف أحداً ، في أنه إذا لم يلبسها خاف في الجملة ، لا من كل واحد ، مع أن العموم فيه انحلالي بلا إشكال .

ومما تقدم يظهر أن الجزاء لو كان قضية مهملة أو جزئية كان مفاد المفهوم قضية عامة مخالفة له في الإيجاب والسلب . إلا أن يراد بالجزئية الإشارة إلى أفراد خاصة ، فيكون مفاد المفهوم قضية جزئية أيضاً موضوعها خصوص تلك الأفراد . لكنه موقوف على عناية وقرينة خاصة .

إذا تعدد الشرط واتحد الجزاء

الأمر الرابع : إذا تعددت الشرطية مع وحدة الجزاء وتعدد الشرط لزم التنافي بناء على ظهور الشرطية في المفهوم ، لأن مقتضى كل شرطية عدم تحقق الجزاء إذا لم يتحقق شرطها وإن تحقق شرط الأخرى ، وهو ينافي إطلاق منطوق الأخرى .

ولا إشكال في ذلك مع عدم قابلية الجزاء للتعدد ، كما في قولنا : إذا خفي الأذان فقصر ، وإذا خفي الجدران فقصر ، وقولنا : إن أنزل الرجل أجنب ، وإن جامع أجنب ، أما مع قابليته له ، كما في قولنا : إن ظاهرت فاعتق رقبة ، وإن أفطرت فاعتق رقبة ، فقد يدعى عدم التنافي ، حيث يمكن تعدد التكليف بتعدد العتق تبعاً لتعدد السبب ، فمع تحقق أحد الشرطين يتحقق التكليف التابع له ويكون منوطاً به ، دون التكليف التابع للآخر ، فلا ينافي مفهوم الشرطية الأخرى .

لكنه يشكل بأن تعدد التكليف في ذلك لما كان موقوفاً على تعدد المكلف به ، بحمله في كل شرطية على فرد من الماهية مباين للفرد المكلف به في الأخرى ، فهو مخالف لإطلاق المكلف به في كل منها ، إذ مقتضى إطلاق المكلف به في كل منها إرادة أصل الماهية الحاصلة بصرف الوجود المستلزم لوحدة التكليف ، فيلزم التنافي بين الشرطيتين بالتقريب المتقدم .

ومما ذكرنا يتضح أنه يكفي في التنافي أن تكون إحدى القضيتين شرطية والأخرى حملية دالة على ثبوت جزاء الشرطية في غير مورد الشرط ، بل يكفي

مطلق ما دل على حصر الحكم بموضوع وإن لم يكن بلسان القضية الشرطية مع ما دل على ثبوت ذلك الحكم في غير ذلك الموضوع ، كقولهم عليهم السلام : «ليس ينقض الوضوء إلا ما خرج من طرفيك... »[١] ، مع ما تضمن ناقضية النوم[٢] .

نعم ، قد تختص الشرطية ببعض الجهات الدخيلة فيما ذكروه في المقام . ومن ثم ينبغي جعلها ـ تبعاً لهم ـ موضوعاً للكلام . وإن أمكن استفادة حال غيرها مما يذكر فيها ، وإن امتاز بشيء ينبه عليه .

وجوه الجمع المحتملة بين الشرطيتين

إذا عرفت هذا فقد وقع الكلام بينهم في كيفية الجمع بين الشرطيتين في المقام ، والوجوه المحتملة بدواً ثلاثة :

الأول : المحافظة على مفهوم كل من الشرطيتين مع تقييده لمنطوق الأخرى ، ومرجعه إلى رفع اليد عن ظهور الشرط في كل منهما في الاستقلال والبناء على أن الشرط هو مجموع الشرطين ، فلا يثبت الجزاء إلا مع ثبوتهما معاً ، وينتفي بانتفاء أحدهما فضلاً عن انتفائهما معاً . وأطلقوا عليه : الجمع بمفاد الواو .

الثاني : المحافظة على إطلاق منطوق كل منهما وعلى ظهورهما في الإناطة المستتبعة للمفهوم مع تقييد مفهوم كل منهما بمنطوق الأخرى ، ومرجعه إلى كفاية أحد الشرطين في ثبوت الجزاء ، مع انتفائه بانتفائهما معاً وأطلقوا عليه الجمع بمفاد(أو) .

الثالث : رفع اليد عن المفهوم رأساً فتحمل الشرطية على بيان مجرد ثبوت الجزاء عند ثبوت الشرط ، دون إناطته به . وهو وإن شارك الوجه الثاني في ثبوت الجزاء بثبوت أحد الشرطين ، إلا أنه يخالفه في البناء على انتفائه

---

(١) راجع الوسائل ج : ١ باب : ٢ من أبواب نواقض الوضوء .

(٢) راجع الوسائل ج : ١ باب : ٣ من أبواب نواقض الوضوء .

بانتفائهما معاً ، تبعاً للاختلاف بينهما في تحديد مفاد الشرطيتين . ومن هنا لا وجه لما ذكره بعض الأعاظم‌قدس‌سره من رجوع الثالث للثاني .

ضعف الجمع بين الشرطيتين بتقييد الشرط بمفاد الواو

هذا ولم أعثر عاجلاً على من اختار الوجه الأول . نعم حيث سبق من بعض الأعاظم‌قدس‌سره رجوع الثالث للثاني لزم تردد الأمر عنده بين الوجهين الأولين . وقد ذكرقدس‌سره أنه لا مرجح لأحدهما ، لا بتناء كل منهما على تقييد الشرط إما بمفاد الواو أو بمفاد (أو) ، وحيث كان كل منهما مخالفاً للإطلاق تعين البناء على الإجمال ، والرجوع للأصول العملية في صورة تحقق أحدهما دون الآخر .

لكن تقدم عند الكلام في دلالة الشرطية على الانحصار أن وجود العِدل للشرط المطابق لمفاد (أو) لا يستلزم تقييد الشرط ليدفع بالإطلاق ، وينهض بمعارضة ظهور الشرط في الاستقلال الذي يكون مقتضى الوجه الأول رفع اليد عنه ، بل الوجه في دفعه ظهور الشرطية في الإناطة . ولا ريب في أن ظهورها فيها لا يصلح لمعارضة ظهور الشرط في الاستقلال ، لكثرة تجرد الشرطية عن إفادة الإناطة ، بخلاف تجردها عن الظهور في استقلال الشرط . ومن ثم كان ظهورها فيه أقوى من ظهورها في الإناطة ، فيلزم تقديمه . وعلى ذلك لا مجال للوجه الأول إلا بقرينة خاصة ملزمة ، وحيث عرفت عدم رجوع الثالث للثاني يتعين التردد بينهما لا غير .

وقد اختار جماعة الوجه الثاني ، وبنوه على أحد وجوه..

الأول : ما ذكره شيخنا الأعظم‌قدس‌سره وغيره من تقييد مفهوم كل منهما بمنطوق الأخرى . ولا مجال للالتزام بظاهره ، لما أشار اليه غير واحد من أن المفهوم ليس مفاد قضية قابلة للتقييد ، بل هو لازم لمفاد الشرطية ، فلابد في التصرف في الملزوم المدلول للشرطية بحمله على ما ينتج نتيجة التقييد المذكور ، بدعوى حمل الشرطية على الإناطة الناقصة بالمقدار الذي لا ينافي

ثبوت الجزاء مع الشرط الآخر ، بلا حاجة إلى رفع اليد عن الإناطة رأساً .

لكنه يشكل بأن الإناطة أمر بسيط لا يقبل الانحلال والتحليل عرفاً ، ليتجه رفع اليد عن بعض مراتبها مع المحافظة على الباقي في مقام الجمع العرفي بين الأدلة المتنافية ، بل لابد إما من رفع اليد عنها رأساً ، أو البناء عليها ورفع التعارض بوجه آخر . ومجرد كون نسبة المفهوم اللازم مع منطوق الشرطية الأخرى العموم المطلق لا يكفي في الجمع المذكور ما لم يكن عرفياً .

الثاني : حمل الشرط على القدر المشترك بين الشرطين . وهو راجع إلى التصرف في ظهور الشرط في الخصوصية ، وحمله في كلتا الشرطيتين على القدر الجامع ، مع المحافظة على ظهورها في الإناطة المستلزمة لانتفاء الجزاء بانتفاء القدر الجامع . قال في التقريرات : (ولعل العرف يساعد على ذلك بعد الاطلاع على التعدد) .

ويشكل بأن المراد بذلك إن كان جعل تعدد الشرط قرينة على أن المراد بكل شرط هو القدر الجامع ، بحيث يكون مسوقاً في القضية طريقاً إليه وعبرة له ، نظير ما لو مرّ حيوان على شخص فقال : اسم هذا أرنب ، حيث لا يراد به بيان اسمه بشخصه بل بجنسه . فهو بعيد جداً لقوة ظهور العنوان في الحكاية عن معنونه استقلالاً ، واحتياج فنائه في غيره إلى عناية خاصة يصعب البناء عليها في غالب الموارد ، بل يمتنع ذلك فيما لو لم يكن بين الشرطين جامع عرفي ، لتفرع مقام الإثبات على مقام الثبوت .

وإن كان المراد به كون تعدد الشرط قرينة على أن موضوع الحكم الذي يتضمنه الجزاء هو القدر الجامع ، وليس ذكر كل من الشرطين إلا لأنه فرد منه ، من دون دخل خصوصيته فيه . فهو وإن كان قريباً جداً فيما لو كان بين الشرطين جامع عرفي ، بل مطلقاً بناء على ما تكرر من بعضهم ـ كالمحقق الخراساني ﷺ ـ

من امتناع تعدد موضوع الحكم الواحد حقيقة ، لأن وحدة الأثر تستلزم وحدة المؤثر ، إلا أنه لا ينفع في المحافظة على ظهور الشرطية في المفهوم بأن تدل الشرطيتان على انتفاء الجزاء بانتفاء كلا الشرطين ، لامتناع تعليق الحكم على بعض أفراد موضوعه وإناطته به ، وإنما يقتصر على الحكم بثبوته حين ثبوته لا غير .

مثلاً : لو شرّع ملك ولد مطلق المملوك عبداً كان أو أمة ، صح أن يقال : يملك ولد العبد ، ولا يصح أن يقال : يملك المولود إن كان ولد عبد ، إلا أن يراد بالعبد مطلق المملوك ولو كان أمة ، أو لا يراد بالشرطية الإناطة .

الثالث : تقييد الشرط بمفاد (أو) . لكن تقدم في وجوه استدلالهم على مفهوم الشرط أن ذلك ليس من التقييد ، وإنما هو نحو آخر من التصرف في متعلق الإناطة .

وحينئذٍ يشكل بأن كفاية أحد الأمرين في ثبوت الحكم إنما يصحح تعليقه وإناطته بأحدهما بنحو الترديد بالتصريح بالعطف بـ(أو) ولا يصحح إناطته بأحدهما بعينه ، بل لابد من تنزيل الشرطية المقتصر فيها على أحدهما بعينه على مجرد الثبوت عند الثبوت ، دون الإناطة .

إلا أن يراد الإشارة بالمعين إلى المردد بين الأمرين ، لمعهودية الترديد بينهما ، كما في خصال الكفارة وهو محتاج إلى عناية زائدة لا مجال للبناء عليها إلا بقرينة خاصة ، لا يكفي فيها مجرد اختلاف الشرط في الشرطيتين أو الأكثر قطعاً .

وهناك وجوه أخر يبتني عليها الوجه الثاني لا يسع المقام الكلام فيها . وهي مشاركة للوجوه المتقدمة في الضعف ، إن لم تكن أضعف منها . ومن هنا لا مجال للبناء على الوجه المذكور ، بل لابد من البناء على الوجه الثالث .

والظاهر مفروغيتهم عنه فيما لو أمكن تعدد الجزاء ، كمثال التكفير مع الظهار والإفطار المتقدم ، ولذا غفل بعضهم عن التنافي بين الشرطيتين فيه بدواً بسبب وضوح الجمع بهذا الوجه وارتكازيته .

نعم ، قد يقوى ظهور الشرطيتين في الإناطة ، كما في موارد عدم الحاجة لبيان مجرد ثبوت الجزاء عند ثبوت الشرط ، حيث يتعين حينئذٍ سوقهما للتحديد والإناطة المستلزمة للمفهوم ، كما هو الحال فيما تضمن أنه إذا خفي الأذان فقصر ، وإذا خفي الجدران فقصر ، فإن مجرد وجوب القصر في مورد الشرطين لما كان مقتضى إطلاق دليل وجوب القصر على المسافر ، تعين سوق الشرطيتين لبيان مبدأ القصر ، فيكون ظاهر كل منهما إناطته بشرطها ، لبيان عدم ثبوته بدونه الذي هو مفهوم الشرطية .

وربما تكون هناك قرائن أخرى حالية أو مقالية تلزم بسوقها للتحديد والإناطة ، لا مجرد ثبوت الجزاء عند ثبوت الشرط .

وحينئذٍ لا مجال للوجه الثالث ، بل لابد من الجمع بوجوه أخر ، تبعاً لخصوصيات القرائن المختلفة باختلاف الموارد من دون وضوح ضابط لها . ولا يسعنا استقصاء الوجوه الممكنة حينئذٍ ، بل نكتفي بالإشارة لما يحضرنا منها ، ليستعين به الفقيه في مقام الجمع بين الأدلة ورفع التنافي بينها .

فمنها : الوجه الأول المبتني على رفع اليد عن ظهور القضيتين في استقلال الشرط أو نحوهما مما يقتضي الحصر ، وكون الموضوع مجموعهما .

ومنها : اختلاف سنخ الحكم في القضيتين ، نظير ما تضمن توقف حلية السمك على ما إذا كان له فلس مع ما تضمن توقفها على إخراجه من الماء حياً ، فيحمل الأول على الحلية من حيثية ذات الحيوان والثاني على الحلية الفعلية .

ومنها : حمل القضيتين أو إحداهما على الحصر الإضافي ، الذي هو من

الاستعمالات الشايعة عند العرف في القضايا المسوقة للحصر ، نظير حمل ما تضمن حصر نواقض الوضوء بما يخرج من الطرفين الأسفلين على كونه بالإضافة إلى سائر ما يخرج من البدن ، كالقيء والرعاف ، فلا ينافي ناقضية ما لا يخرج منه ، كالنوم .

ومنها : التصرف في خصوص إحدى القضيتين إما بتقييد الموضوع فيها بموضوع الأخرى لو كان أخص منه ، أو بحمله فيها على كونه علامة على تحقق الموضوع في الأخرى ، ويكون هو الموضوع حقيقة . ولذا احتمل في التقريرات كون ذلك هو الوجه لما في السرائر وعن غيرها من أن التعويل على خفاء الأذان ، وأن خفاء الجدران أمارة يتوصل بها لمعرفته... إلى غير ذلك مما لا يتيسر ضبطه ، ويوكل لنظر الفقيه في الموارد المختلفة .

مسألة التداخل

الأمر الخامس : لا إشكال في فعلية الحكم تبعاً لوجود موضوعه في الخارج بتمام حدوده المأخوذة في الكبرى الشرعية ، فإذا تعدد وجود الموضوع في الخارج هل يلزم تعدد الامتثال ، أو يكتفى بامتثال واحد؟

تحديد موضوع المسألة

ولا فرق في محل الكلام بين كون الموضوعين من سنخ واحد يختص به الحكم كبروياً ـ كما لو لم يجب إكرام زيد إلا بمجيئه ، فجاء مرتين ـ أو لا يختص به ـ كما في الكفارة لو ظاهر الشخص مرتين ـ وكونهما من سنخين ، كل منهما موضوع له كبروياً ـ كما في الكفارة لو ظاهر الشخص وأفطر ـ لعدم الفرق في ملاك النزاع بعد اشتراك الكل في تعدد السبب خارجاً ووحدة المسبب . وقد عنونت المسألة في كلماتهم بمسألة التداخل .

ومما ذكرنا يظهر عدم تفرع هذه المسألة على الكلام في المسألة السابقة ، لأن الكلام في تلك المسألة في أنه مع تعدد الشرط ووحدة الجزاء هل يتعين البناء كبروياً على أن كل شرط موضوع مستقل للحكم الذي تضمنه ، أو أن

الموضوع مجموع الشروط؟ . أما الكلام في هذه المسألة ففي أنه لو تعدد الموضوع صغروياً في الخارج فهل يتعدد الامتثال؟ بعد الفراغ عن تحديد الموضوع كبروياً ، واحداً كان أو متعدداً ، مستفاداً من قضية شرطية أو من غيرها .

نعم ، تصلح تلك المسألة لتنقيح بعض صغريات هذه المسألة ، لأن وجود كلا الشرطين في الخارج يكون من تعدد الموضوع ومن صغريات هذه المسألة لو بني في تلك المسألة على أن مقتضى الجمع بين الشرطيتين البناء على استقلال كل شرط في الموضوعية للحكم . ولعل هذا هو المنشأ لذكرهم لها في ذيل مسألة مفهوم الشرط .

هذا ، ولابد في موضوع المسألة من أمرين :

الأول : كون الحكم مما يقبل التعدد تبعاً لتعدد متعلقه ، كالوجوب والاستحباب المقتضيين للامتثال بفرد من الماهية المطلوبة بنحو البدلية ، حيث يمكن تعددهما ـ تبعاً لتعدد الموضوع ـ مع تعدد متعلقهما ، بأن يختص كل تكليف بفرد من الماهية مباين لمتعلق الآخر فيلزم تعدد الامتثال تبعاً لذلك . وكذا الضمان الذي قد يتعلق بقدر معين من المال حيث يمكن تعدده بتعدد المضمون من ذلك المقدار . وهذا ما لا يقبل التعدد لوحدة متعلقه ، إما لكون المتعلق كلياً قد تعلق الحكم به بنحو الاستغراق ، كمتعلق التحريم والكراهة ، أو لكونه شخصياً ، كمتعلق النجاسة المسببة عن الملاقاة الذي هو الجسم الخارجي غير القابل للتعدد . فإنه لا إشكال في التداخل في مثل ذلك ، لامتناع تعدد الحكم من سنخ واحد مع وحدة متعلقه ، لأنه من اجتماع المثلين ، ومع وحدة الحكم لا إشكال في وحدة الامتثال .

الثاني : عدم تخلل الامتثال بين الموضوعين ، وإلا فلا ريب في عدم

التداخل واختصاص الامتثال المتخلل بالتكليف الأول ، واحتياج الثاني لامتثال آخر .

الكلام في تداخل الأسباب وتداخل المسببات

هذا ، وقد ذكر غير واحد أن الكلام **تارة** : في تداخل الأسباب . والمراد به أن تعدد الموضوع في الخارج هل يوجب تعدد الحكم أو لا؟ والمرجع فيه ظهور الدليلين ، ومع فقده فالأصل التداخل ووحدة التكليف .

وأخرى : في تداخل المسببات ، بمعنى : أنه بعد فرض تعدد التكليف ـ تبعاً لتعدد الموضوع في الخارج ـ هل يلزم تعدد الامتثال ، أو يكتفى في امتثال التكاليف المتعددة بامتثال واحد؟ ومع الشك فمقتضى قاعدة الاشتغال عدم التداخل وتعدد الامتثال .

لكن الظاهر أنه لا مجال للبناء على عدم التداخل في الأسباب مع التداخل في المسببات . لوضوح أنه مع وحدة المكلف به لابد من وحدة التكليف ، لامتناع اجتماع المثلين ، ومع تعدد المكلف به لابد من تعدد الامتثال . وحينئذٍ فالمكلف به مع تعدد الشرط إن كان هو الماهية المطلقة التي يكفي في تحققها صرف الوجود فلابد من البناء على وحدة التكليف ، الراجع لتداخل الأسباب ، فيلزم الاكتفاء بالامتثال بصرف الوجود ، ومع تعدد التكليف لابد من تعدد المكلف به وحمل التكليف بالماهية في كل خطاب على خصوص فرد منها مباين للفرد الآخر ، ومع ذلك لابد من تعدد الامتثال الراجع لعدم التداخل في المسببات .

نعم ، يتجه البحث في المقامين فيما لو كان ترتب التكليف على الموضوع بتوسط أثر يستتبع التكليف ، كما في ترتب التكاليف بأسباب الطهارات على تحقق نواقض الطهارة ، بتوسط سببيتها للحدث .

حيث يمكن فيها الكلام **أولاً** : في تعدد الحدث مع تعدد سببه أو

وحدته ، الراجع للكلام في تداخل الأسباب وعدمه .

وثانياً : في لزوم تعدد المطهّر ـ كالغسل والوضوء ـ في فرض تعدد الحدث وعدمه ، الراجع للكلام في تداخل المسببات ، على ما يأتي التعرض له إن شاء الله تعالى بعد الكلام في التكليف ونحوه ـ كالملكية ـ الذي هو عمدة الكلام في المقام .

تقريب أن القاعدة تقتضي عدم التداخل

إذا عرفت هذا فالمنسوب للمشهور عدم التداخل مطلقاً ، وعن جماعة التداخل مطلقاً ، وعن الحلي التفصيل بين اتحاد الموضوعات جنساً واختلافها ، فالتداخل في الأول دون الثاني . والتحقيق الأول .

وتوضيح ذلك : أنه لا ينبغي التأمل في أن مقتضى إطلاق متعلق حكم الجزاء في كل دليل كون المتعلق هو الماهية المطلقة الصادقة بكل فرد ، ولازم ذلك التداخل والاكتفاء في امتثال الكل بصرف الوجود ، لصدق الماهية المذكورة عليه قطعاً . فاللازم في البناء على عدم التداخل ولزوم تعدد الامتثال من التماس المُخرِج عن مقتضى الإطلاق المذكور .

فاعلم أنه حيث يمتنع تعدد الحكم مع وحدة متعلقه ، للزوم اجتماع المثلين ، كان مقتضى الإطلاق المذكور وحدة الحكم الوارد على الماهية المذكورة مع تعدد الموضوعات في الخارج ، ولازم ذلك استناد الحكم لأسبقها وجوداً ، واحداً كان أو متعدداً ، أما اللاحق فلا يكون سبباً لحدوث الحكم ، بل يكون مؤكداً للحكم الأول لو كان قابلاً للتأكد ـ كالحكم التكليفي ـ أو خالياً عن الأثر لو لم يكن الحكم المذكور قابلاً للتأكد ـ كالضمان ـ من دون أن يوجب حدوث حكم خاص به ، وهو مخالف لظاهر دليل موضوعية الموضوع للحكم ، لظهوره في حدوث الحكم تبعاً لحدوث الموضوع دائماً ، لا مجرد مقارنته له وإن كان سابقاً عليه بسبب وجود موضوع سابق .

ولا ينبغي التأمل في أن الظهور المذكور أقوى من ظهور إطلاق المتعلق في إرادة الماهية المطلقة المستلزم لوحدة الحكم ، فلابد من رفع اليد عن الظهور الثاني وحمل المتعلق في كل دليل على فرد من الماهية مباين للفرد المتعلق للحكم الذي تضمنه الدليل الآخر ـ وإن كان ذلك نحواً من التقييد لها ـ ليتعدد الحكم تبعاً لتعدد الموضوع ، وهو راجع لعدم التداخل .

هذا في فرض تعاقب الموضوعات وجوداً في الخارج ، وأما مع تقارنها فوحدة الحكم المترتب عليها وإن لم تناف ظهور دليل موضوعية الموضوع في ترتب الحكم عليه ، إلا أن دليل موضوعية الموضوع كما يكون ظاهراً في ترتب الحكم عليه كذلك هو ظاهر في استقلاله في تأثير الحكم ، ولازم ذلك تعدد الأحكام تبعاً لتعدد الموضوعات .

وبالجملة : مقتضى إطلاق المتعلق في كل قضية وإن كان هو وحدة المتعلق في جميعها ، وهو الماهية المطلقة بما لها من حدود مفهومية ، ولازم ذلك وحدة الحكم المترتب على الموضوعات المختلفة ، سواءً تعاقبت في الخارج أم تقارنت ، وهو مرجع التداخل ، إلا أنه لابد من الخروج عن ذلك بظهور القضية في ترتب الحكم على الموضوع باستقلاله ، المستلزم لتعدد الحكم تبعاً لتعدد الموضوع ، وتعدد المتعلق تبعاً لذلك ، بأن يكون المتعلق لكل حكم فرداً من الماهية يختص به مبايناً للفرد المتعلق للحكم الآخر ، وهو راجع لعدم التداخل .

ثم إن تحقق موضوع المسألة ـ وهو تعدد الموضوع ـ بتعدد أفراد سنخ واحد يبتني على أخذ الموضوع بنحو الانحلال بلحاظ الأفراد ، بحيث يكون كل فرد موضوعاً للحكم ، لا بنحو يكون الموضوع هو مطلق الوجود الناقض للعدم المطلق الذي لا يقبل التكرار ، وهو يختلف باختلاف الأدلة . إلا أن المفروض في محل الكلام هو الأول . ولعله مقتضى الظهور النوعي .

ولذا لا إشكال في مفروض الكلام في أنه لو تجدد وجود الماهية بفرد آخر بعد العمل بمقتضى الحكم المسبب عن الفرد الأول لاقتضى ثبوت الحكم وترتيب الأثر ، مع أنه لو أخذ الموضوع بالنحو الآخر لم يكن الوجود اللاحق موضوعاً للحكم ومورداً للأثر حتى بعد الامتثال ، لعدم ناقضيته للعدم المطلق .

ومنه يظهرأنه لا مجال لما تقدم عن الحلي من التفصيل في التداخل وعدمه بين تعدد الموضوع من سنخ واحد ومن سنخين . إذ مع أخذ الماهية في الموضوع بنحو الانحلال يتعين عدم التداخل ، كما في صورة اختلاف السنخ ، ومع أخذها بالنحو الآخر يخرج عن مسألة تداخل الأسباب ، لخروج الفرد اللاحق عن الموضوعية المستلزم لعدم الأثر له حتى بعد امتثال الحكم المترتب على الفرد الأول ، وهو خارج عن مفروض الكلام .

في مقتضى الأصل العملي

هذا ، ولو لم يكن لدليل الحكم إطلاق ـ ينهض بأن الماهية مأخوذة في الموضوع بنحو الانحلال ، وأن كل فرد مقتض لثبوت حكم مستقل ـ كان مقتضى الأصل البناء على التداخل ، لوضوح أن مقتضى أصالة البراءة الاقتصار في التكليف على المتيقن ، وهو التكليف الواحد الذي يكفي في امتثاله الفرد الواحد . ولا مجال معه لقاعدة الاشتغال ، لأن الشك في الفراغ ليس للشك في الامتثال ، بل للشك في ثبوت التكليف الزائد .

الكلام فيما لو جيئ بفرد واحد بناء على عدم التداخل

ثم إنه بناء على عدم التداخل يتعين سقوط أحد التكليفين بالإتيان بفرد واحد وإن لم يقصد به أحدهما بعينه ، لأنه وإن لم يكن امتثالاً لأحدهما بخصوصه ، لعدم المرجح له بعد صلوح الفرد المذكور لأن يقع امتثالاً لكل منهما ، إلا أن عدم دخل الخصوصية في الغرض وعدم الامتياز بين موضوعي الغرضين ثبوتاً بأكثر من تعدد الوجود مستلزم لسقوط أحد الغرضين بالإتيان بأحد الفردين قهراً ، المستلزم لسقوط أحد التكليفين وبقاء التكليف الآخر بفرد آخر . واعتبار قصد خصوص أحد الأمرين في امتثاله محتاج إلى دليل خاص

دال على دخل القصد المذكور في غرضه ، والإطلاق والأصل يدفعان ذلك .

نعم ، قد يختص امتثال أحد التكليفين بأثر ، كما فيمن كان عليه صوم يوم من سنته وآخر من السنة السابقة ، حيث يكون أثر صوم الأول قبل مجيء شهر رمضان اللاحق عدم ثبوت الفدية . وحينئذٍ يتعين توقف ترتب ذلك الأثر على سقوط خصوص أمره ، إما بقصد امتثاله بخصوصه بالفرد الأول ، أو بالإتيان بفردين الموجب لحصول كلا الغرضين وسقوط كلا الأمرين . فلاحظ .

بقي في المقام أمور..

الكلام فيما إذا كان الحكم قابلاً للتأكد دون التعدد

أولها : إذا كان الحكم غير قابل للتعدد ، لوحدة متعلقه ، فلا إشكال في استناده لأسبق الأسباب واحداً كان أو متعدداً دون اللاحق . وحينئذٍ إن كان قابلاً للتأكد لم يبعد البناء على تأكده باللاحق ، لأنه بعد تعذر البناء على مقتضى ظهور دليل سببيته في ترتب حكم مستقل عليه لم يبعد التنزل إلى تأثيره تأكيد الحكم الواحد ، كما هو مقتضى طبع السببية في مثل ذلك ، لأنه أقرب من رفع اليد عن ظهور الدليل في تأثير المتأخر رأساً . بل لا ينبغي التأمل في تعينه مع تقارن السببين ، لأن اشتراك المتقارنين في مسبب واحد ليس إلا لأنه مقتضى طبع السببية ، وهي تقتضي التأكد مع قابلية المسبب له .

الكلام فيما إذا اختلف متعلق الحكمين مفهوماً

ثانيها : ما تقدم إنما هو مع اتحاد متعلق الحكم المسبب عن الشروط المتعددة مفهوماً ومصداقاً . أما إذا اختلف المتعلق مفهوماً ولو بلحاظ اختلاف القيود المأخوذة في الماهية وكان بين المفهومين تصادق في الخارج ، فإن كان بينهما عموم من وجه كما لو كان الواجب في أحدهما إكرام العالم وفي الآخر إكرام الهاشمي فالظاهر البناء على التداخل ، بمعنى إمكان امتثال كلا الأمرين بفرد واحد من مورد الاجتماع ، عملاً بإطلاق الواجب في كل منهما ، ولا ينهض إطلاق دليل السببية بالخروج عنه ، إذ لا مانع من تأثير كل سبب لحكمه المستقل

بعد اختلاف متعلقي الحكمين مفهوماً ومصداقاً .

ومجرد اجتماعهما في بعض الأفراد لا يمنع من إطلاق كل منهما بنحو يشمل حال الاجتماع ، لعدم لغوية التكليف بكل منهما على إطلاقه بعد إمكان امتثال كل منهما بالفرد الذي به الافتراق ، ومع ذلك لا موجب للتقييد في كل منهما بما إذا لم يمتثل به الآخر بعد إمكان وفاء المجمع بكلا الغرضين .

وبعبارة أخرى : ملاك محذور اجتماع المثلين مع وحدة متعلق التكليفين عدم اعتبار العرف تعدد التكليفين إلا مع اختلاف ما يدعو إليه كل منهما ، ولا موضوع للمحذور المذكور في الفرض بعد اختلاف متعلقي التكليفين في الجملة ، لانطباق كل منهما على ما لا ينطبق عليه الآخر ، وإن تطابقا في بعض الأفراد ، لأن تطابقهما فيه وإن اقتضى دعوة كل منهما إلى وجوده ، إلا أن كلاً منهما إنما يدعو إليه بنحو البدلية بينه وبين ما به الافتراق من كل من المتعلقين ، فاختلف نحو داعويتهما إليه .

ولأجل ذلك لا يبعد البناء على التداخل فيما إذا كان أحدهما أخص من الآخر مطلقاً ، لأن الأخص وإن كان مدعواً إليه بكل من التكليفين ، إلا أن التكليف الوارد عليه يدعو إليه عيناً ، والتكليف الوارد على العام يدعو إليه بنحو التخيير والبدلية ، فاختلف نحو داعويتهما إليه ، فلا يلغو التكليف بكل من المفهومين على إطلاقه ، ليتعين تقييد كل منهما بما يباين الآخر ـ المستلزم لعدم التداخل ـ محافظة على تعدد التكليف الذي هو مقتضى إطلاق دليل السببية .

ومن ذلك يظهر أن مقتضى القاعدة التداخل لو كان التكليفان تخييريين مشتركين في بعض الأطراف وينفرد كل منهما بطرف ، أو كان أحدهما تخييرياً والآخر تعيينياً متعلقاً بأحد أطراف التخيير ، لاختلاف نحو تعلق الحكم في مورد الاشتراك .

بل يتعين ذلك في جميع موارد اختلاف نحو تعلق الحكم بالمتعلق الواحد، ككونه مطلوباً استقلالاً في أحدهما وضمناً في الآخر. وأولى بذلك ما لو كان بين المفهومين اجتماع موردي بين بعض أفرادهما من دون اتحاد كاللبس والتزين.

نعم، كثيراً ما تقوم القرينة على كون الواجبات المسببة عن الأسباب المختلفة ماهيات متباينة في أنفسها شرعاً ـ نظير التباين بين صلاتي الظهر والعصر، وسجودي الصلاة والعزيمة ـ وهو خارج عن محل الكلام، إذ الكلام في مقتضى الجمع بين دليلي الحكمين مع قطع النظر عن القرائن الخارجية.

الكلام فيما إذا كان التكليف مسبباً عن الشرط بتوسط أثره

ثالثها: أشرنا آنفاً إلى أن محل الكلام في التداخل وعدمه ما إذا كان التكليف مسبباً عن الموضوع المذكور في القضية بالمباشرة. وأما إذا كان مسبباً عنه بتوسط أثره، ـ كالتكليف بالوضوء المسبب عن البول والنوم بتوسط أثرهما، وهو الحدث ـ فيما لو تكرر السبب الواحد أو اجتمع أكثر من سبب.

فالكلام.. **تارة**: في تداخل الأسباب بمعنى: أن تعدد الموضوع الشرعي هل يوجب تعدد الأثر ـ كالحدث في المثال ـ أو لا؟

وأخرى: في تداخل المسببات، بمعنى أنه لو فرض تعدد الأثر فهل يلزم تعدد الامتثال ـ كالوضوء مرتين في المثال ـ أو لا؟.

أما الأول فحيث كان المفروض عدم التصريح في الدليل بالأثر فلا مجال لاستفادة أحد الوجهين من الدليل، بل كما يمكن تعدد الأثر مع تعدد السبب يمكن وحدته مع التأكد وبدونه، ولا طريق لإحراز شيء من ذلك إلا بقرينة خارجية.

وأما الثاني فلا إشكال في الاكتفاء بالامتثال الواحد مع إحراز وحدة الأثر وعدم تأكده المستلزم لعدم تأثير الموضوع الثاني، كما هو الحال فيما تضمن

وجوب التكفير بتعمد الأكل على الصائم في نهار شهر رمضان ، فإنه حيث كان ذلك بتوسط سببية الأكل لنقض الصوم ـ الذي لا يقبل التعدد ولا التأكد ـ يتعين عدم تعدد الكفارة بتعدد السبب . إلا أن تتعدد بملاك آخر يحتاج إلى دليل خاص ، كما ورد في تكرار الجماع .

وأما مع إحراز تعدد الأثر أو تأكده أو احتمال أحد الأمرين **فتارة** : لا يكون ملاك سببية الأثر للحكم رفع الأثر ، كما لو قيل من بال في المسجد فليتصدق بدرهم ومن أراق فيه الدم فليتصدق بدرهم ، وعلم بأن منشأ وجوب التصدق هو النجاسة المترتبة على الأمرين .

وأخرى : يكون ملاك سببية الأثر للحكم رفعه ، كما في سببية البول والنوم للوضوء ، وسببية الإنزال والجماع للغسل .

أما الأول فالظاهر البناء معه على عدم التداخل ، لعين الوجه المتقدم ، فإن مقتضى إطلاق سببية السبب للحكم تعدد الحكم بتعدد السبب المستلزم لتعدد المتعلق وعدم التداخل . وبه يخرج عن إطلاق المتعلق المقتضي للتداخل .

وأما الثاني فالظاهر البناء معه على التداخل ، لإطلاق متعلق الأمر ، كالوضوء والغسل في المثالين المتقدمين . ولا ينافيه ظهور دليل السببية في تجدد الأمر بالمتعلق تبعاً لتعدد السبب ، لأن الأمر المذكور لما كان غيرياً لأجل رفع الأثر ، فحيث لا مانع من وحدة الرافع مع تعدد الأثر المرفوع ، أمكن تعدد الأمر الغيري بالرافع الواحد ، تبعاً لتعدد الأثر المرتفع به ، لاختلاف نحو الداعوية ، لأن داعوية كل أمر غيري بالمقدمة في طول داعوية الأمر النفسي بذيها ، فمع تعدد الأثر في المقام يتعدد الأمر النفسي بالرفع بتعدد الأثر ، ويترشح من كل أمر أمر غيري بالمقدمة وإن كانت واحدة ، ولا يلزم مع ذلك محذور اجتماع المثلين .

هذا بناء على كون الأمر الغيري مولوياً شرعياً ، وأما بناء على كونه عقلياً فالأمر أظهر ، لرجوعه إلى تعدد الأمر النفسي الشرعي برفع الأثر لا غـير تـبعاً لتعدد الأثر . ولعله لذا كان التداخل في الرافع للحدث والخبث مفروغاً عنه بين الفقهاء .

الفصل الثاني
في مفهوم الوصف

وقع الكلام في أن أخذ الوصف في موضوع الحكم هل يدل على إناطته به بحيث ينتفي بانتفائه ـ الراجع لثبوت المفهوم له ـ أو على مجرد ثبوته حينه .

تحديد موضوع النزاع

والظاهر عدم اختصاص النزاع بالوصف المعتمد على الموصوف . كما لا يختص بانتفاء الحكم ـ على تقدير القول بالمفهوم ـ عن خصوص الموصوف ، بل يعم انتفاءه عن غيره ، فيدل قولنا : لا تأكل الرمان الحامض على جواز أكل غير الحامض حتى من غير الرمان . لحكاية القول بعموم المفهوم للموردين عن بعضهم ، وظهور عموم بعض أدلتهم على المفهوم لهما . ومجرد وضوح بطلان العموم عند بعضهم لا يكفي في تخصيص محل النزاع . بل قد يتجه تعميم النزاع للوصف بالكناية المعبر عنه بالوصف الضمني ، كما في النبوي : «لئن يمتلئ جوف الرجل قيحاً خير من أن يمتلئ شعراً»[1] ، بلحاظ أن امتلاء البطن كناية عن كثرة الشعر ، فلو كان له مفهوم كان مقتضاه الاختصاص بالشعر الكثير . بل مقتضى بعض أدلتهم عموم ملاك النزاع لغير الوصف من القيود ، كالحال والظرف ، كما قد نشير إلى جميع ذلك عند استطراد الأدلة الآتية .

في مبنى دلالة الوصف على المفهوم

إذا عرفت هذا فلا إشكال في أن مفاد القضية مطلقاً جعل الحكم الشخصي المتقوم بتمام ما أخذ فيها من قيود وشروط وخصوصيات أو الحكاية عنه كذلك ، كما تقدم في التنبيه الثاني من تنبيهات مفهوم الشرط ، ولا تتضمن الحكم بنحو أوسع من ذلك .

---

(١) بحار الأنوار ج : ٧٩ ص : ٢٩٢ .

إلا أن يخرج بعض الأطراف عن كونه قيداً في القضية ، كالوصف المذكور لبيان حال الموضوع اللازم أو الغالب ، كتقييد الربائب المحرمة في الآية الشريفة بكونها في الحجر . أو تكون خصوصية الطرف ملغية ، بحيث يكون مسوقاً لبيان دخل ما هو الأعم منه ، كما لو قيل : إذا كان الرجل كثير الشك أهمل شكه ، وأريد به بيان عدم الاعتناء بشك كثير الشك مطلقاً من دون خصوصية الرجل . وكلاهما مخالف لظاهر أخذ العنوان في القضية . ولعله إلى الأول يرجع ما قيل من أن الأصل في القيد أن يكون احترازياً .

وقد ذكرنا في التنبيه المذكور أن ذلك وحده لا يكفي في الدلالة على المفهوم ، لأن انتفاء الحكم الذي تضمنته القضية بانتفاء بعض أطرافها لا ينافي ثبوت مثله في مورد الانتفاء ، بل لابد مع ذلك من ظهور القضية في كون الطرف دخيلاً في سنخ الحكم بحيث ينتفي بانتفائه .

والظاهر أن الوصف ـ ككثير من القيود المذكورة في القضية من الحال والظرف غيرهما ـ لا ظهور له في ذلك وضعاً ولا إطلاقاً ، لعدم فهمه من نفس الكلام . من دون أن ينافي ما تقدم من أن الأصل في القيد أن يكون احترازياً ، وأن ظاهر العنوان دخله بخصوصيته في الحكم ، لما سبق من أن ذلك إنما هو بالإضافة إلى شخص الحكم لا سنخه .

وحينئذٍ لابد في الاستدلال على مفهوم الوصف وغيره من القيود بوجوه أخر لا ترجع إلى كونه مقتضى الوضع أو الإطلاق . وما يمكن الاستدلال به بعد النظر في كلماتهم وجوه..

الاستدلال على المفهوم بدعوى لغوية الوصف بدونه

الأول : دعوى لزوم اللغوية بدونه ، إذ لو كان الحكم يعمّ حال فقد القيد لم يكن لتكلّف ذكره فائدة . وهو لو تم يجري في غير الوصف من القيود .

نعم ، لا يجري في الوصف غير المعتمد على موصوف ، لأنه يكفي في فائدة ذكره بيان ثبوت الحكم في مورده ، ولا تتوقف على نفيها عن غيره . وإلا

لزم نهوض هذا الوجه بإثبات مفهوم اللقب ، مع عدم استدلالهم به عليه . بخلاف المعتمد على موصوف ، لأن إطلاق الموضوع كاف في بيان ثبوت الحكم في مورد الوصف ، فلابد من كون فائدة ذكر الوصف المعتمد أمراً آخر .

كما أن المفهوم اللازم من الاستدلال بهذا الوجه هو كون انتفاء الوصف موجباً لانتفاء الحكم عن بقية أفراد الموضوع وأحواله ، لكفايته في رفع اللغوية المدعاة ، وإن لم يوجب ارتفاع الحكم عن موضوع آخر حال فقد القيد ، كما لعله ظاهر .

دفع الاستدلال المذكور

وكيف كان فيندفع هذا الوجه بأن توقف عدم لغوية ذكر الوصف على المفهوم غير مطرد ، بل قد يكون ذكره لدفع توهم عدم ثبوت الحكم في مورده ـ لكونه من أفراد الموضوع الخفية ـ أو لكونه مورد اهتمام الحاكم لأولويته بالملاك ، أو لكونه مورد الابتلاء أو السؤال أو نحو ذلك .

مضافاً إلى أنه يكفي في رفع اللغوية دخل القيد في الحكم ، بنحو لا يثبت لذات لمقيد مطلقاً ، ولا يتوقف على انحصار الحكم به بحيث لا يخلفه أمر آخر ، كما هو مقتضى المفهوم ، فإذا قيل : أكرم الرجل العالم ، لم يتوقف عدم لغوية التقييد بالعالم على انحصار وجوب الإكرام به ، بل يكفي دخل العلم فيه وإن أمكن أن يقوم مقامه أمر آخر ، كالتدين وحسن الخلق والفقر في مقابل وجوب إكرام كل رجل .

الاستدلال بدلالة الوصف على العلية

الثاني : دلالة الوصف على العلية . قال في التقريرات : «قد ملأ الأسماع قولهم : إن التعليق على الوصف يشعر بالعلية» . وهو لو تم مختص بالوصف ولا يعم غيره من القيود . كما أنه لا يختص بالوصف المعتمد على الموصوف .

وأما المفهوم الذي يقتضيه فهو انتفاء الحكم بانتفاء الوصف مطلقاً إن لم يكن الوصف معتمداً . وإن كان معتمداً ، فإن رجع الوجه المذكور إلى كون

الوصف علة تامة منحصرة من دون خصوصية للموضوع تعين عموم المفهوم وانتفاء الحكم تبعاً لانتفاء الوصف مطلقاً ولو عن غير الموصوف ، وإن رجع إلى ما يعمّ كونه متمم العلة اتجه اختصاص المفهوم بالموضوع ، من دون نظر لانتفاء الوصف عن غيره ، لإمكان اختصاص الاحتياج إلى تتميم العلة بالموصوف ، مع كون غيره علة تامة من دون حاجة إلى الوصف .

دفع الاستدلال المذكور

وكيف كان فيشكل **أولاً** : بأن المعروف بينهم الإشعار بالعلية ، دون الظهور الحجة . **وثانياً** : بأنه غير مطرد ، بل يختص بالوصف المناسب للحكم ارتكازاً ، كالعلم والعدالة بالإضافة إلى وجوب الإكرام ، دون مثل قولنا : تقلّ الثياب البيض ، والماء العذب ، وتكثر الرجال القصار ، والنساء الطوال . **وثالثاً** : بأن العلية بمجردها لا تكفي في المفهوم ما لم تكن بنحو الانحصار ، ولا إشعار للوصف بذلك .

نعم ، قد يستفاد الانحصار من قرينة خاصة ، أو من سوقه مساق التعليل ، كما لو قيل : لا تأكل الرمان لأنه حامض . ولعله إليه يرجع ما عن العلامة من التفصيل في ثبوت المفهوم بين كون الوصف علة وعدمه .

دعوى ابتناء الجمع بين المطلق والمقيد على مفهوم الوصف

الثالث : أنه لولا ظهور الوصف في المفهوم لم يكن وجه لحمل المطلق على المقيد إذا كانا إثباتيين ، لعدم التنافي بينهما بدواً ، مع أن بناء الفقهاء وأهل الاستدلال على التنافي البدوي بينهما ولزوم الجمع بذلك . وهو لو تم يعم الوصف المعتمد وغيره ، بل يعم غير الوصف من القيود ، لعموم بنائهم على الجمع بين المطلق والمقيد فيها . كما أن مقتضاه اختصاص الحكم بالمقيد ، وانتفاؤه عن غيره حتى في غير موضوع القيد .

وفيه : أن الجمع المذكور لا يبتني على دلالة الوصف على المفهوم ، بل على كون ظهور الدليل المقيد في التعيين أقوى من ظهور المطلق في الإطلاق .

ولذا يختص بما إذا كانا إثباتيين مع كون المطلق بدلياً يقتضي التخيير بين واجد القيد وفاقده ، دون ما إذا كان استغراقياً إثباتياً أو سلبياً على ما يأتي في محله إن شاء الله تعالى ، مع وضوح عدم اختصاص دلالة الوصف على المفهوم لو قيل بها بذلك .

هذه عمدة الوجوه المذكورة في كلماتهم . وربما استدل بعضهم بفهم أهل اللسان المفهوم في بعض الموارد . وهو كما ترى لا ينهض بالاستدلال بعد احتمال استناد فهمهم لقرائن خاصة خارجة عن مفاد التوصيف .

ومن هنا يتعين البناء على عدم دلالة الوصف بنفسه على المفهوم ، وإن كان قد يحمل الكلام عليه لقرائن خاصة مقالية أو حالية غير منضبطة .

بقي شيء

القول بدلالة الوصف على عدم ثبوت الحكم للموصوف على الإطلاق

وهو أن المحكي عن بعض مشايخنا أن الوصف وإن لم يدل على المفهوم بمعنى انتفاء سنخ الحكم بانتفاء الوصف ، إلا أنه يدل على عدم ثبوت الحكم لذات الموصوف على الإطلاق ، بل لابد في تتميم موضوعيتها من انضمام أمر آخر إليها ، سواءً كان هو الوصف المذكور أم غيره ، فقولنا : أكرم الرجل العالم ، وإن لم يدل على عدم وجوب إكرام غير العالم ، إلا أنه يدل على عدم وجوب إكرام كل رجل ، بل لابد في وجوب إكرام الرجل من اشتماله على خصوصية زائدة ، سواءً كانت هي العلم أم غيره .

وقد استدل على ذلك بأن ظاهر القيد أن يكون احترازياً إلا بقرينة مخرجة عن ذلك ، وثبوت الحكم للذات الوارد عليها القيد على إطلاقها من دون أن يكون الوصف دخيلاً فيه ينافي كون القيد احترازياً .

ومن ثم خصه بالوصف المعتمد على موصوف ، أما غيره فحيث لم يكن مسوقا لتقييد متعلق الحكم لم يكن له ظهور في الاحترازية ، بل هو كسائر

الموضوعات التي يرد عليها الحكم ابتداء ، فلا مجال لدعوى ظهوره في المفهوم بناءً على عدم ثبوت مفهوم اللقب .

مناقشة القول المذكور

لكنه يشكل بأن المراد بأصالة الاحترازية في القيد إن كان بالإضافة إلى شخص الحكم ـ كما تقدم احتماله آنفاً ـ فهو لا ينفع في إثبات ما ذكره ، لأن ثبوت شخص الحكم لذات الموصوف في مورد الوصف لا ينافي ثبوت مثله لها في مورد عدمه ، كما يظهر بملاحظة ما ذكرناه في أول الفصل . وإن كان بالإضافة إلى سنخ الحكم فهو يقتضي انحصاره بواجد القيد المستلزم للمفهوم ، لأن مقتضاه الاحتراز بالقيد عن ورود الحكم في غير موارده ، ولا ينهض بالتفصيل الذي ذكره .

نعم ، يتجه ما ذكره لو كان المدعى ظهور القيد في دخله في ثبوت الحكم في مورده ، لاستلزام ذلك عدم كفاية الذات في ثبوت الحكم وعدم كونها تمام الموضوع له ، فلا يثبت في تمام أفرادها ، وإن أمكن أن يخلفه أمر آخر يقوم مقامه في الدخل في الحكم وتتميمه لموضوعه . وبما تقدم في الاستدلال على المفهوم يظهر حال الظهور المذكور .

الفصل الثالث

في مفهوم الغاية

وقع الكلام في أن التقييد بالغاية هل يدل على انتفاء الحكم بحصولها ، أو لا؟ . وقد ذكر غير واحد أن الغاية **تارة** : تكون قيداً للحكم **وأخرى** : تكون قيداً للموضوع . وبنوا على ذلك الكلام في المفهوم في المقام . وينبغي الكلام في التقسيم المذكور مقدمة للكلام في المفهوم ، فنقول :

تحقيق المراد برجوع الغاية للنسبة

الظاهر أن المراد بالأول رجوع الغاية للنسبة التي يتضمنها الكلام ، لا للمحمول ، ففي قوله عليه السلام : «كل شيء لك طاهر حتى تعلم أنه قذر» وقولنا : كل مسافر مستوحش حتى يجد رفيقاً ، يكون المراد استمرار النسبة إلى حصول الغاية ، لا الحكم بحصول الطهارة والوحشة المستمرتين إلى حصول الغاية . فإن لازم الثاني توقف صدق القضية على حصول الغاية ، لأن صدق الحملية كما يتوقف على تحقق المحمول يتوقف على تحقق قيوده . وليس كذلك على الأول ، لعدم توقف صدق القضية على تحقق قيود النسبة التي تضمنتها من شرط أو غاية أو ظرف أو غيرها .

غاية الأمر أنه لابد من مطابقة النسبة في ظرف تحققها لنحو قيدية القيد ، فتتحقق النسبة مع تحقق الشرط والظرف ومع عدم تحقق الغاية ، وترتفع في غير ذلك أو تكون مسكوتاً عنها ، على الكلام في ثبوت المفهوم للقيود المذكورة وعدمه .

وحيث لا ظهور للقضية في تحقق الغاية ، ولذا لا تكذب مع عدم تحققها ، لزم رجوعها للنسبة . وما يظهر من بعض عباراتهم من أنها قد ترجع

إلى المحمول في غير محله على الظاهر ، لعدم معهوديته في القضايا المتداولة .

تحقيق المراد برجوع الغاية للموضوع

وأما الثاني فقد تردد في بعض كلماتهم أن الغاية فيه ترجع **تارة** : لمتعلق الحكم ، كالسير في قولنا : سر من الكوفة إلى البصرة .

وأخرى : لموضوع المتعلق ، كالأيدي والأرجل في قوله تعالى : **﴿فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق وامسحوا برؤوسكم وأرجلكم إلى الكعبين﴾**[1] ، حيث لا تكون غاية للغسل والمسح ، ولذا لا يجب الانتهاء فيهما بالمرفق والكعب ، وإليه يرجع ما قيل من أنها لتحديد المغسول .

لكن الظاهر رجوع الثاني للأول ، وأن المراد بالآية بيان غاية الغسل والمسح ، غاية الأمر أنه ليس بلحاظ التدرج في وجود أجزائهما ـ الذي يكون معيار الفرق فيه بين المبدأ والمنتهى بدء الوجود ونهايته ـ بل بلحاظ محض التحديد وبيان المقدار الذي يكون الفرق فيه بين المبدأ والمنتهى بمحض الاعتبار ، نظير تحديد الأمكنة والبقاع ، حيث يصح أن يقال في تحديد البحر الأبيض المتوسط مثلاً : أنه يمتد من جبل طارق إلى بلاد الشام ، كما يصح أن يقال : أنه يمتد من بلاد الشام إلى جبل طارق . فيكون المراد بيان مقدار الغسل بلحاظ سعة المغسول . وإلا فحملها على تقييد نفس الموضوع الخارجي بلحاظ أجزائه بعيد عن المرتكزات ، غير معهود النظير ، كما لا يناسب ما ذكره النحويون ، وتساعد عليه المرتكزات ، من أن الجار والمجرور لابد أن يتعلق بالفعل أو ما يقوم مقامه من الأسماء المتضمنة معنى الحدوث والتجدد ، حيث يناسب ذلك أن يكون الجار والمجرور قيداً للنسب التي يتضمنها الفعل والأسماء المذكورة ، ولا يكون قيداً للأسماء الجامدة المتمحضة في الإسمية .

وبالجملة : الغاية ترجع دائماً للنسبة ، وليس الفرق بين رجوع الغاية

---

(١) سورة المائدة الآية : ٦ .

للحكم ورجوعها للموضوع إلا في أن مرجع الغاية في الأول هي النسبة بين الحكم ومتعلقه ، وفي الثاني هي النسبة التي تكون متعلقاً للحكم ، فإذا قيل : يجب أن تقرأ في المسجد من طلوع الشمس إلى الظهر ، فإن كان التوقيت للنسبة بين الوجوب والقراءة ـ مع إطلاق القراءة الواجبة ـ كانت الغاية راجعة للحكم ، وإن كان التوقيت للنسبة الصدورية بين المكلف والقراءة التي هي متعلق الوجوب ـ مع إطلاق النسبة بين الوجوب وبينها ـ كانت الغاية راجعة للموضوع .

إذا عرفت هذا فالمناسب الكلام في مقامين :

المقام الأول : في غاية الحكم

وقد ذكر غير واحد ثبوت المفهوم ، بل لعله المعروف بينهم . وقد استدل المحقق الخراساني قدس سره على ذلك بأن فرض كون الشيء غاية لشيء ملازم لارتفاعه بارتفاعه وإلا لم يكن غاية له .

ولا مجال للإشكال فيه بأن ذلك فرع كون الغاية غاية لسنخ الحكم لا لشخصه ، ولابد من إثبات ذلك . لظهور اندفاعه مما سبق في التنبيه الثاني من تنبيهات مفهوم الشرط من أن ما تتضمنه القضية وإن كان هو شخص الحكم المتقوم بتمام ما أخذ فيها من قيود ، إلا أن موضوع التقييد هو الذات على سعتها المساوقة للسنخ بالمعنى المتقدم فتتضيق بالقيد ، فالقيد دائماً يرد على السنخ وإن كان المتحصل من القضية المتضمنة له هو الشخص ، فإذا كان مقتضى القيد ارتفاع المقيد ـ كما هو الحال في الغاية ـ كان مفاد التقييد ارتفاع السنخ ، لا الشخص فقط .

فالعمدة في الإشكال على الاستدلال المذكور : أنه مع فرض كون الشيء غاية فكما لابد من ثبوت المفهوم ، كذلك لا معنى للنزاع فيه ، فلابد من رجوع

النزاع إلى النزاع في ظهور الكلام في كون الشيء غاية . فإن التعبير بالغاية إنما وقع في كلام أهل الفن تسامحاً ، من دون أن يتضمنه الكلام الذي وقع النزاع في دلالته على المفهوم ، وإنما تضمن الكلام أدوات خاصة ، مثل : (حتى) و(إلى) . ومرجع النزاع في المقام إلى النزاع في ظهور تلك الأدوات في كون ما بعدها غاية للنسبة بحيث ترتفع بعده ، وعدم ظهورها في ذلك ، بل إنما تدل على مجرد استمرار النسبة إليه ، سواءً انتهت به أم بقيت بعده .

ونظير ذلك تعبيرهم عن المقدم في الشرطية بالشرط ، فإن فرض كونه شرطاً ملازم لدلالة القضية على المفهوم ، والنزاع في دلالتها عليه راجع للنزاع في ظهور الأدوات في شرطيته للجزاء ، أو في مجرد تحققه حينه ، وإن أمكن أن يتحقق بدونه .

الكلام في دلالة الأدوات على الغاية والانتهاء زائداً على الاستمرار

وحينئذٍ لا ينبغي التأمل في عدم دلالة الأدوات المذكورة على الانتهاء والغاية ، بل على مجرد الاستمرار فيما لو كانت قيوداً لفعل المكلف ، لا للحكم ، فقولنا : سرت من الكوفة إلى البصرة ، أو حتى دخلت البصرة ، لا يستفاد منه انتهاء السير بالبصرة ، بحيث لا سير بعد الدخول إليها ، وقولنا : سر من الكوفة إلى البصرة ، لا يستفاد منه إلا تقييد السير الواجب بأن يستمر للبصرة وإن لم ينته بها ، بل يستمر بعدها . وكذا الحال في الغاية الزمانية ، كما لو قيل : سرت إلى ساعة ، أو : سر إلى ساعة ، حيث لا يستفاد الانتهاء بالمدخول إلا بقرينة خارجة عن ذلك ، كورود الكلام في مقام التحديد ، حيث يستفاد المفهوم معه حتى في اللقب والعدد ، كما يأتي إن شاء الله تعالى .

ولعل شيوع ورود الأدوات المذكورة في المورد المذكور هو الموهم لدلالتها على الانتهاء والغاية زائداً على الاستمرار . لكن تشخيص المفاد الوضعي إنما يكون بملاحظة الموارد الخالية عن القرائن الخارجية . وربما يكون أظهرها موارد الاستفهام ، كما لو قيل : هل سرت من الكوفة إلى البصرة ،

أو : حتى دخلت البصرة ، أو : هل جلست في الدار من الشروق إلى الزوال ، أو : حتى صار الزوال ، حيث لا إشكال ظاهراً في أن المستفاد منه الاستفهام عن مجرد الاستمرار ، دون الغاية والانتهاء زائداً على ذلك ، إلا بقرينة خاصة مخرجة عن مقتضى الظهور النوعي .

تقريب دلالة الأدوات على المفهوم إذا كانت قيداً للحكم

كما لا إشكال أيضاً في انسباق المفهوم في موارد تقييد الحكم بالأدوات المذكورة ، تبعاً لظهورها في الغاية والانتهاء زائداً على الاستمرار . بل ظهورها فيه أقوى من ظهور التقييد بأدوات الشرط فيه ، كما صرح به غير واحد .

ويشهد به كثرة استعمال أدوات الشرط معراة عن المفهوم ، بخلاف الأدوات المذكورة . مضافاً إلى ظهور التعارض مع اختلاف الغاية بالزيادة والنقيصة ، كما لو قيل : كل شيء طاهر حتى يشهد شاهدان أنه قذر ، وكل شيء طاهر حتى يشهد أربعة شهود أنه قذر ، مع وضوح عدم التنافي لو تمحضت الأداة ببيان الاستمرار .

ولا يهم تحقيق منشأ الظهور المذكور ، لعدم تعلق الغرض به ، بل بنفس الظهور الذي هو أمر وجداني لا يقبل الإنكار أو الإشكال . نعم يبعد جداً اختلاف مفاد الأدوات وضعاً باختلاف متعلق التقييد بها ، بل هو كالمقطوع بعدمه .

ومن هنا كان من القريب عدم دلالتها وضعاً إلا على الاستمرار ، من دون نظر للغاية والانتهاء . وأما دلالتها عليها ـ المستتبعة لدلالتها على المفهوم ـ في مقام تقييد الحكم ، فهي ناشئة عن أمر آخر غير الوضع ، وهو سوقها للتحديد ، فإنه لما كان مقتضى إطلاق جعل الحكم على موضوعه استمراره باستمراره كان سوق هذه الأدوات لبيان مجرد الاستمرار مستغنى عنه ولاغياً عرفاً ، بخلاف فعل المكلف فإن مقتضى إطلاقه الاكتفاء بصرف الوجود ، فلا يلغو بيان

استمراره . وذلك أوجب مألوفية استعمالها عند تقييد الحكم بها في مقام التحديد زائداً على بيان أصل الاستمرار الذي هو مفادها الوضعي ، حتى صار لها عند تقييد الحكم بها ظهور ثانوي في ذلك زائداً على ظهورها الوضعي في الاستمرار .

ولا يرجع ذلك إلى كون اللغوية قرينة موجبة للظهور في التحديد ، ليتجه ما سبق في وجه منع استناد مفهوم الوصف إليها من عدم انحصار الغرض المصحح لذكر القيد بالتحديد ، بل إلى كونها علة في مألوفية استعمالها في التحديد بين أهل اللسان ، بنحو أوجب ظهورها فيه نوعاً ، وإغفالهم بقية الأغراض المصححة لبيان مجرد الاستمرار .

مضافاً إلى الفرق بين مدخول الأدوات المذكورة ومثل الوصف والظرف ، فإن الوصف والظرف ونحوهما إنما تقارن حصصاً خاصة من أفراد الماهية وأحوالها ، فأمكن أن يكون الغرض من بيان ثبوت الحكم فيها أمراً غير التحديد ، ككونه أخفى الأفراد والأحوال أو مورد السؤال أو غير ذلك مما تقدم في مفهوم الوصف . أما مدخول الأدوات فهو إنما يتضمن الحدّ ، ولا فائدة في بيان الاستمرار للحد بعد أن كان مقتضى إطلاق الحكم ، فيتعين حمله على التحديد والمفهوم .

نعم ، قد يكون ذكر الغاية لتأكيد الإطلاق ، وذلك فيما إذا كان الحدّ مساوقاً لارتفاع الموضوع ، نحو قولنا : أكرم الصادق حتى يكذب والعادل حتى يفسق .

المقام الثاني : في غاية الموضوع

وقد ذكر غير واحد أنه لا دلالة لها على المفهوم ، لأن ثبوت الحكم للموضوع المقيد لا ينافي ثبوت مثله لفاقد القيد ، نظير ما تقدم

في مفهوم الوصف .

هذا وحيث سبق عدم وضع الأدوات المذكورة للغاية والنهاية فلا إشكال في عدم دلالة التقييد بها على كون متعلق الحكم هو الفعل المنتهي بمدخولها ، بحيث لا ينطبق على ما لاين تهي به ويستمر بعده بأن تكون الزيادة مانعة من الامتثال به .

وإنما الكلام في أن التقييد بها هل يدل على انتهاء متعلق الحكم بحصول مدخولها ، بحيث لا يكون ما بعده مورداً للحكم ، أو لا ، بل يكون مسكوتاً عنه محتملاً لذلك؟ فإذا قيل : اجلس في المسجد من طلوع الشمس إلى الظهر ، هل يكون ظاهر الكلام خروج الجلوس بعد الظهر عن الواجب ، أو لا ، بل يكون مسكوتاً عنه ، بحيث لو دل دليل على دخوله في الواجب لم يكن منافياً له؟ .

موارد دلالة غاية الموضوع على المفهوم

ولا ينبغي التأمل في الظهور في المفهوم بحمل التقييد بالأدوات على التحديد زائداً على الاستمرار الذي هو مفادها وضعاً في موردين .

الأول : ما إذا كان مدخول هذه الأدوات جزءاً مما قبلها ، كما في آية الوضوء ، وكما لو قيل : اجلس في المسجد يوم الجمعة إلى الظهر ، لأن أخذ ما قبلها في موضوع الحكم يقتضي الاستيعاب له وضعاً ، فجعل مدخولها بعض أجزائه ـ كالمرافق والكعبين في الآية ، والظهر في المثال ـ لو كان لمجرد بيان إرادة الاستيعاب له من دون تحديد به كان لاغياً ، بل موهماً لخلاف المراد ، فيتعين حمله على التحديد المستلزم للمفهوم ، فهو نظير استثناء ما بعد الغاية من الاستيعاب المستفاد وضعاً ، ونظير بدل البعض من الكل ، الذي يلزم حمله على حصر الحكم الوارد على الكل به ، دفعاً للغوية .

الثاني : ما إذا تمت مقدمات الإطلاق ، كما هو الحال في فرض وحدة الحكم ، بأن كان بالإضافة لأجزاء الزمان بدلياً ، كما لو قيل : يجب أن تجلس

ساعة من طلوع الشمس إلى الظهر ، أو مجموعياً ارتباطياً ، كما في قوله تعالى : ﴿ثم اتموا الصيام إلى الليل﴾[1] ، لأن مقتضى إطلاق متعلق الحكم تحديده سعة وضيقاً على طبق القيود المأخوذة في الخطاب من دون خصوصية لأدوات الغاية ، فإذا كان بدلياً كان مقتضاه تعين الامتثال بفرد من الماهية المقيدة والاجتزاء به ، وإذا كان مجموعياً كان مقتضاه الاجتزاء بالماهية المذكورة وعدم لزوم ما زاد عليها ، وكلاهما يستلزم عدم دخول ما بعد مدخول الأدوات المذكورة في متعلق الحكم .

وأما مع تعدد الحكم ، لكونه بالإضافة لأجزاء الزمان انحلالياً راجعاً إلى أحكام متعددة بعددها ، لكل منها إطاعته ومعصيته ، فالإطلاق إنما يقتضي ثبوت الحكم للفعل في كل جزء من أجزاء الزمان أو المكان الواقعة قبل مدخول الأدوات بحياله واستقلاله من دون نظر إلى غيره فلا ينهض بنفي الحكم عما بعد مدخولها .

إلا أن يستفاد من ذكرها إرادة التحديد وبيان الغاية زائداً على الاستمرار ، كما هو غير بعيد . ولعله لشيوع استعمالها في مقام التحديد . ولذا لا يفرق ارتكازاً في ظهور مثل آية الصوم في عدم وجوب ما زاد على الحد بين كون الإمساك الواجب في تمام النهار مجموعياً وكونه انحلالياً .

ومن هنا يتعين البناء على ظهور الأدوات المذكورة في المفهوم ، من دون فرق بين كونها قيداً للحكم وكونها قيداً للموضوع ، كما أطلقه بعضهم ، من دون أن يستند لوضعها للغاية والانتهاء ، بل لاستعمال العرف لها ـ في الموردين ـ في مقام التحديد وبيان الغاية زائداً على الاستمرار والاستيعاب الذي هو مفادها الوضعي ، بنحو يكون منشأ لثبوت ظهور ثانوي لها فيه .

---

(١) سورة البقرة الآية : ١٨٧ .

نعم ، تختلف الموارد في مراتب ظهورها في ذلك . فأظهرها ما كان الاستيعاب الاستمرار فيه مقتضى الوضع لولا التقييد بها ، كما لو كان مدخولها جزءاً مما قبلها . ثم ما كان الاستمرار فيه مقتضى الإطلاق ، كما في موارد تقييد الحكم . ومثله ما إذا كان المفهوم مقتضى الإطلاق ، كما إذا كانت قيوداً في متعلق الحكم مع وحدة الحكم لكونه بدلياً أو مجموعياً . ثم ماعدا ذلك مما قد يكون منشؤه شيوع استعمالها في مقام التحديد ومألوفيته عرفاً .

وينبغي التنبيه على أمور..

الضابط في رجوع الغاية للحكم ورجوعها للموضوع

الأول : بناء على عدم الفرق في ثبوت المفهوم بين رجوع الغاية للحكم ورجوعها للموضوع فلا أثر لتشخيص أحد الأمرين إثباتاً ، أما بناء على اختصاص المفهوم بالأول ، فتشخيص أحد الأمرين مورد للأثر العملي .

ولا ينبغي التأمل في رجوع الغاية المكانية للموضوع دون الحكم ، لما سبق في مبحث الواجب المعلق من عدم قابلية الحكم للظرفية المكانية ، وأما الغاية الزمانية فهي من لواحق الظرفية الزمانية ، وقد سبق هناك تقريب ظهور الكلام بدواً في رجوعها للحكم ، واحتياج خلاف ذلك للقرينة . فراجع .

الكلام في بعض أدوات الغاية

الثاني : لا إشكال في أن من أدوات الغاية التي هي محل الكلام (إلى) و(اللام) التي بمعناها و(حتى)الجارة . دون العاطفة التي هي لبيان عموم الحكم للمورد الخفي ، كما في قولنا : مات الناس حتى الأنبياء ، فإنها لتأكيد العموم ، من دون نظر للاستمرار والغاية .

وأما (أو) التي ذكر النحويون أنها بمعنى (إلى) أو(إلا) فالظاهر أنها لا تخرج عن معناها من الترديد الذي يراد به في المقام مفاد مانعة الخلوّ ، غايته أنها إن تعقبت فعلاً لا يقبل الاستمرار دلت على لزوم وقوع أحد الأمرين ، فتناسب مفاد (إلا) وإن تعقبت فعلاً يقبله دلت على استمراره إلى أن يتحقق مدخولها ، فيناسب مفاد (إلى) من دون نظر لارتفاعه بعد حصوله ، كما هو حال

مانعة الخلوّ ، ولا تدل حينئذٍ على المفهوم . إلا أن يستفاد من الكلام ورودها للتحديد ، نظير ما تقدم .

هل تدخل الغاية في حكم المغيى أو لا؟

الثالث : وقع الكلام في دخول مدخول أدوات الغاية في حكم المغيى بحيث يستمر الحكم حينه ، ويرتفع أو يكون مسكوتاً عنه ـ على الكلام في المفهوم ـ بعده ، وعدم دخوله في حكمه ، بل يستمر الحكم إلى ما قبل المدخول ، ويرتفع أو يكون مسكوتاً عنه حينه . والكلام إنما هو في مقتضى الظهور النوعي مع قطع النظر عن القرائن ، إذ كثيراً ما تتحكم القرائن الحالية والمقالية في تعيين أحد الأمرين .

وربما استدل على عدم دخولها في حكم المغيى بما عن نجم الأئمة من أن الغاية من حدود المغيى ، فيتعين خروجها عنه . وهو كما ترى ، لأن كونها حداً بالمعنى المذكور أول الكلام ، بل للقائل بدخولها دعوى كونها آخره الذي ينتهي به ، لا الذي ينتهي قبله .

أما ابن هشام فقد فصل في المغني بين (إلى) و(حتى) مدعياً البناء على الدخول في الثانية دون الأولى ، حملاً على الغالب في البابين .

لكن الغلبة ـ لو سلمت ـ إنما تنفع إذا أوجبت الظهور النوعي ، ولا يتضح ذلك في المقام .

وأما مجرد الغلبة ولو مع القرائن الخاصة فهي ليست من القرائن العامة التي يلزم العمل عليها في مورد فقد القرينة . ومن هنا يتعين التوقف في مورد فقد القرينة .

والذي يهوّن الأمر كثرة احتفاف الكلام بما يصلح شاهداً على أحد الأمرين .

الفصل الرابع
في مفهوم الحصر

لا يخفى أن حصر الحكم بمورد مساوق لانتفائه عن غيره الذي هو عبارة أخرى عن المفهوم ، ولا معنى مع ذلك للكلام في مفهوم الحصر ، بل لابد من رجوع الكلام في المقام إلى الكلام في تشخيص مفاد أدوات خاصة ، وفي أنها هل تدل على الحصر ، ليكون لها مفهوم ، أو لا ، بل هي متمحضة في الدلالة على ثبوت الحكم في المورد من دون أن تتضمن الحصر؟ ، نظير ما تقدم في مفهوم الغاية . وهي عدة أدوات .

الكلام في أدوات الاستثناء

منها : أدوات الاستثناء ، مثل (إلا) و(غير) و(سوى) و(عدا) وغيرها مما ذكره النحويون . ومورد الكلام ما إذا وردت للاستثناء ، دون التوصيف ، بل يبتني الكلام فيها حينئذٍ على الكلام في مفهوم الوصف .

هذا والظاهر شيوع استعمال (غير) للتوصيف ، دون الاستثناء كما في قوله تعالى : **﴿ربنا أخرجنا نعمل صالحاً غير الذي كنا نعمل﴾**[1] ، وقولنا : أكرم عالماً غير فاسق ، وأكرمت رجلاً غير فاسق . ومن هنا يشكل البناء على الاستثناء في المورد الصالح له وللتوصيف ، كما في قولنا : أكرم العلماء غير العدول . إلا أن يعين أحد الأمرين بكيفية الإعراب ، أو بقرينة خارجية .

وأما (إلا) فقد ذكر النحويون أنها قد تكون للتوصيف مستشهدين بقوله تعالى : **﴿لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا﴾**[2] ، على كلام لا مجال للإطالة فيه ،

---

(١) سورة فاطر الآية : ٣٧ .

(٢) سورة الأنبياء الآية : ٢٢ .

كما ذكروا أنها قد ترد عاطفة وزائدة . لكن لا ينبغي التأمل في تبادر الاستثناء منها ، فيتعين الحمل عليها إلا في مورد امتناعه الذي لا يسعنا فعلاً ضبطه . كما أن الظاهر عدم استعمال بقية الأدوات في التوصيف .

الكلام في دلالة الاستثناء على المفهوم

إذا عرفت هذا فلا إشكال في دلالة الاستثناء على ثبوت الحكم لما عدا المستثنى من أفراد المستثنى منه ، وهو المراد بالمنطوق في المقام . وأما بالإضافة إلى المستثنى فقد وقع الكلام في دلالته على انتفاء الحكم فيه وثبوت نقيضه له المساوق للمفهوم ـ كما هو المعروف ، بل عن جماعة دعوى الإجماع عليه ـ أو عدم دلالته على ذلك ، بل يكون مسكوتاً عنه ، لتمحض الاستثناء في تضييق دائرة الموضوع ، كما عن أبي حنيفة .

والحق الأول ، لتبادر ذلك منه ، حيث يتضح بملاحظته الفرق بين الاستثناء ومثل الوصف مما يتمحض في تضييق الموضوع . ومن ثم اشتهر ـ تبعاً للمرتكزات الاستعمالية ـ دلالة الاستثناء على الحصر . ولا سيما بملاحظة أنه لا يراد به دلالته على انحصار الحكم بما عدا المستثنى ، بل على انحصار نقيضه بالمستثنى ، المناسب للمفروغية عن ثبوت النقيض له ، بل كونه المقصود بالأصل منه . كما يناسبه أيضاً حسن تأكيده بما يدل على انحصاره به ، مثل : (وحده) و : (لا غير) . إذ انصراف التأكيد إليه شاهد بكونه هو المقصود بالأصل منه ، وأن ذكر حكم المستثنى منه للتمهيد له .

الاستدلال على مفهوم الاستثناء بقبول إسلام من قال كلمة الاخلاص

ومع ذلك لا حاجة للاستدلال عليه بقبول إسلام من قال كلمة الإخلاص ، مع وضوح أنه لولا دلالة الاستثناء على ذلك لم تدل على التوحيد . فإن الاستدلال المذكور وإن كان تاماً ، إلا أن الأمر أوضح من أن يتشبث له به .

وأما الإشكال في الاستدلال المذكور.. **تارة** : بأن قبول الإسلام بذلك شرعاً لا يستلزم دلالته عليه لغة ، بل هو نظير الشعار الذي يعتمد على التباني

والإصطلاح .

وأخرى : بأن مجرد الاستعمال لا يدل على الوضع ، لإمكان استناد الدلالة على التوحيد لقرينة حال أو مقال .

فهو كما ترى! لوضوح أن قبول الإسلام بها شرعاً فرع دلالتها على الإقرار بالتوحيد ، كما يناسبها تأكيده بقوله : (وحده لا شريك له) ، وحيث لم يكن قبوله مشروطاً باطلاع القائل على القرينة واستناده إليها فلابد من دلالته عليها وضعاً . وهو المناسب للنصوص الشارحة للإسلام بالشهادتين[١] .

نعم ، قد يستشكل في دلالتها على التوحيد بأن خبر (لا) إن قدر (موجود) لم تدل على امتناع إله غيره تعالى ، وإن قدر (ممكن) لم تدل على فعلية وجوده تعالى .

وقد حاول غير واحد الجواب عن ذلك . ولعل أقرب الوجوه ما في التقريرات وغيرها من أنه لا يعتبر في التوحيد المعتبر في الإسلام إلا الإقرار بألوهيته تعالى فعلاً ونفيها عن غيره كذلك . وأما نفي إمكان ألوهية غيره فهو بواسطة ملازمة واقعية لا يضر خفاؤها ، ولا يخل عدم الإذعان بها في جريان حكم الإسلام .

نعم ، لا يبعد كونه من ضروريات الإسلام الزائدة على أركانه ، فلا يعتبر في الإسلام الالتفات إليه ، فضلاً عن الإذعان به إلا بعد الاطلاع على حاله من الدين ، بسبب الرجوع لمرتكزات المتشرعة والنظر في الاستدلال عليه في الكتاب والسنة بقضايا برهانية واضحة عند المسلمين ، كقوله تعالى : **﴿لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا﴾**[٢] .

---

(١) راجع الكافي ج : ٢ ص : ١٨ ـ ٢٥ الطبعة الحديثة .

(٢) سورة الأنبياء الآية : ٢٢ .

على أنه لو فرض أخذ امتناع ألوهية غيره تعالى في التوحيد الذي هو ركن الإسلام أمكن ذلك بحمل القضية على بيان الانحصار به تعالى خارجاً مع كون الضرورة جهة لها بتمامها ارتكازاً، لا أن الإمكان قيد في موضوع عقد السلب منها، كي لا تدل على فعلية وجوده تعالى وألوهيته.

الاستدلال لعدم دلالة الاستثناء على المفهوم ومناقشته

هذا، وقد استدل لما سبق عن أبي حنيفة من عدم دلالة الاستثناء على ثبوت نقيض حكم المستثنى منه للمستثنى بمثل قولهم عليهم السلام: «لا صلاة إلا بطهور» بدعوى: أنه لو دل على ذلك لدل على حصول الصلاة مع الطهارة ولو مع فقد بقية الأجزاء والشرائط، مع أنه لا إشكال في عدم دلالتها على ذلك.

ويندفع بأن حكم المستثنى منه لما كان هو السلب المطلق للصلاة بدون الطهارة بنحو الاستيعاب والاستغراق، فمفهومه المستفاد من الاستثناء ليس إلا نقيضه وهو وجودها في الجملة مع الطهارة، لا وجودها معها مطلقاً، إذ نقيض السلب الكلي هو الإيجاب الجزئي، دون الإيجاب الكلي. وهكذا الحال في نظير المثال من التراكيب.

وقد تقدم توضيح ذلك في التنبيه الثالث من مبحث مفهوم الشرط.

الكلام في دلالة (إنما) على المفهوم

ومنها: (إنما) فإن المعروف فيها إفادة الحصر، على ما يظهر من تصريح أهل اللغة، بل عن بعضهم أنه لم يظهر مخالف فيه، وعن آخر دعوى إجماع النحاة عليه، وفي التقريرات أنه المنقول عن أئمة التفسير.

ويقتضيه التبادر، حيث لا إشكال في ظهورها في انحصار المتقدم بالمتأخر. غاية الأمرأنها ـ كسائر أدوات الحصر ـ كثيراً ما تستعمل في الحصر الإضافي بلحاظ خصوص بعض الجهات التي تشهد بملاحظتها القرائن الحالية والمقالية.

بل هو المتعين دائماً في حصر الموصوف بالصفة، نحو: إنما زيد شاعر،

حيث لا يراد به نفي كل صفة أخرى عنه ، لما هو المعلوم من عدم خلوّه عن كثير من الصفات ، كالحياة والتكلم وغيرهما ، بل المراد به خصوص نفي بعض الصفات مما تقتضيه قرينة السياق ، كالعلم أو الشجاعة أو غيرهما . وكأن ذلك هو الذي أوجب الالتباس عند بعضهم ، فقد استشكل في التقريرات في دلالتها على الحصر ، لاختلاف موارد استعمالها .

كما أنكر الرازي دلالتها عليه في مقام الجواب عن استدلال الإمامية بقوله تعالى : **﴿إنما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راكعون﴾**[١] ، قال : «لا نسلم أن الولاية المذكورة في الآية غير عامة ، ولا نسلم أن كلمة (إنما) للحصر . والدليل عليه قوله تعالى : **﴿إنما مثل الحياة الدنيا كماء أنزلناه من السماء﴾**[٢] ، ولا شك أن الحياة الدنيا لها أمثال أخرى سوى هذا المثل . وقال : **﴿إنما الحياة الدنيا لعب ولهو﴾**[٣] ، ولا شك أن اللعب واللهو قد يحصل في غيرها) .

لكن الآيتين الكريمتين لا تنافيان دلالة (إنما) على الحصر . أما الأولى فلأن وجود أمثال أخر للدنيا إنما يمنع من حملها على الحصر الحقيقي ، دون الإضافي للردع عن توهم أهميتها ، المناسب لركون عامة الناس إليها كأنها باقية لهم ، ولذا حسن الحصر بـ(إلا) في نظيره في قول الشاعر :

وما الدهر إلا منجنوناً بأهله ... وما صاحب الحاجات إلا معذباً

وكذا الحال في الآية الثانية ، فإن الحصر فيها إضافي توهيناً لحال الدنيا وردعاً لمن يرغب فيها . لكن مع ابتنائه على التغليب ـ ولو ادعاءً ـ إغفالاً لما

---

(١) سورة المائدة الآية : ٥٥ .

(٢) سورة يونس الآية : ٢٤ .

(٣) سورة محمد الآية : ٢٦ .

يكسبه أهل البصائر والكمال من المكاسب الشريفة والمقاصد المنيفة ، ولذا حسن الحصر المذكور بـ(إلا) في مثل قوله تعالى : ﴿**وما الحياة الدنيا إلا لعب ولهو**﴾[١] .

وأما ما ذكره من أن اللهو واللعب قد يحصل في غيرها فهو إنما ينافي حصر اللهو واللعب بها ، لا حصرها بهما الذي تضمنته الآية .

دلالة تعريف المسند إليه بـ(لام الجنس) على المفهوم

ومنها : تعريف المسند إليه باللام ، حيث يدل على انحصاره بالمسند وانتفائه عن غيره ، نحو : العالم زيد ، والنجس من الميتة ما كان له نفس سائلة ، ونحوهما . ومحل الكلام ما إذا لم تكن اللام للعهد ، وإلا اقتضت انحصار المعهود بالمسند دون أصل الماهية .

وقد استشكل فيه بأنه موقوف إما على كون الحمل أولياً ذاتياً ، لملازمة التطابق المفهومي للتساوي المصداقي في الخارج ، أو على كون اللام للاستغراق ، أو كون الماهية ملحوظة بنحو الإرسال . لكن الحمل الأولي خلاف الظاهر في القضايا المتعارفة ، بل يتعين عدمه في غالب الموارد للعلم فيها بعدم التطابق المفهومي ، فليس الحمل فيها إلا شايعاً صناعياً . كما أن الأصل في اللام أن تكون للجنس ، وحملها على الاستغراق يحتاج إلى القرينة لو كان معهوداً في الاستعمالات ، كحمل الماهية على الإرسال . وعلى ذلك فليس مفاد القضية في المقام إلاحمل المسند على الماهية بلحاظ تطابقهما في الخارج ، وهو لا يقتضي اختصاصها به .

ويندفع بأن ظاهر حمل الشيء على الماهية ـ ولو بضميمة مقدمات الإطلاق ـ اتصاف تمام أفرادها به ، المستلزم لعدم اتصاف شيء منها بما يباينه في الخارج .

---

(١) سورة الأنعام الآية : ٣٢ .

نعم ، لا ينافي ذلك اتصاف تمام أفرادها أو بعضها بما لا يباين المحمول خارجاً وإن خالفه مفهوماً . فإذا قيل : الإنسان أبيض كان ظاهره صدق الأبيض على تمام أفراده وعدم انطباق غيره مما يضاده ويباينه خارجاً ـ كالأحمر والأسود ـ على شيء منها ، وإن أمكن إنطباق ما يخالفه ولا يضاده ـ كالماشي والآكل ـ عليها .

وبذلك يتم المدعى ، لأنه إذا كان ظاهر قولنا : العالم زيد كون العالم بتمام أفراده متصفاً بأنه زيد لزم عدم كون غير زيد من أفراد الإنسان المباينة له عالماً ، وهو عبارة أخرى عن المفهوم ، كما لا يخفى .

على أن الظاهر من حمل أحد الشيئين على الآخر ليس محض انطباق أحدهما على الآخر ، بل التطابق بينهما ، بحيث يكون أحدهما عين الآخر ـ مفهوماً لو كان الحمل أولياً ذاتياً ، وخارجاً لو كان الحمل شايعاً صناعياً ـ كما هو مفاد هو هو ، ولازم ذلك اختصاص أحدهما بالآخر ، وعدم انطباقه على ما يباينه .

وعلى هذا يبتني التعريف بالرسم في مثل قولنا : الإنسان هو الحيوان الضاحك ، والخفاش هو الطائر الولود ، مع وضوح أن الحمل فيه شايع صناعي ، ولو لم يكن مقتضى الحمل التطابق لم يصلح الحمل فيه للتحديد .

ولا مجال للنقض على ذلك بالحمل مع تنكير أحدهما ، كما في قولنا : الإنسان ماش وزيد عالم .

لأن مفاد النكرة ليس هو نفس الجنس ، كمفاد المعرف باللام ، بل ما يعم مفاد الحصة منه ، فلا يدل الحمل المذكور إلا على التطابق بين الإنسان والماشي وبين زيد والعالم في الجملة ، ولو بلحاظ التطابق بينهما وبين حصة من كل منهما ، ومرجعه إلى مجرد انطباق جنس الماشي على الإنسان وجنس العالم

على زيد ، وإن لم يطابقاهما ولم يختصا بهما .

الكلام في تعريف المسند

وبذلك يتضح عدم الفرق في الدلالة على الحصر بين كون المعرف بلام الجنس مسنداً إليه ـ الذي هو محل الكلام ـ وكونه مسنداً ، كالمثالين المتقدمين ، كما هو المطابق للمرتكزات الاستعمالية التي هي المعيار في الظهور الحجة .

عموم الكلام لسائر وجوه تعريف الجنس

ثم إن ما ذكرنا كما يجري في المعرف باللام يجري فيما يشبهه مما يحكي عن الجنس والماهية في مقام التعريف ، كالموصول في قولنا : الذي يجب إكرامه زيد ، أو زيد هو الذي يجب إكرامه . ومثله المضاف إذا أريد به العهد الجنسي نحو قول الشاعر :

إن أخاك الحق من يسعى معك ... ومن يضر نفسه لينفعك

دون ما إذا سيق لمحض النسبة بين الطرفين ، كما هو كثير فيما يقع خبراً نحو : زيد أخو عمرو أو عدوه أو جاره . ولعله خارج عن أصل معنى الإضافة ، كما تعرض له بعض البيانيين .

الكلام في دلالة تقديم ما حقه التأخير على المفهوم

ومنها : تقديم ما حقه التأخير . فقد ذكر البيانيون أنه يدل على حصر المتأخر بالمتقدم كتقديم المفعول في قوله تعالى : ﴿**إياك نعبد وإياك نستعين**﴾[1] . وقد صرح في التلخيص وشرحه بأن دلالته ليست بالوضع ، بل بفحوى الكلام ، حسبما يدركه الذوق السليم .

لكنهم ذكروا أيضاً في وجه تقديم المسند وغيره من متعلقات الفعل التي حقها التأخير وجوهاً أخرى ، كالتشويق في مثل قول الشاعر :

ثلاثة تشرق الدنيا ببهجتها ... شمس الضحى وأبو اسحاق والقمر

والاهتمام كقولنا : أمير جاءني . ومرجع ذلك إلى تبعية دلالته على الحصر

---

(١) سورة الفاتحة الآية : ٥ .

للمناسبات والقرائن التي اختلفوا في ضوابطها ، وربما لا يبلغ بعضها إلا مرتبة الإشعار الذي يكفي في البلاغة دون الظهور الحجة ، الذي هو المهم في المقام . وقد يجري ذلك في تقديم ما حقه التقديم ، كالمسند إليه ، على ما ذكروه . ولا مجال لإطالة الكلام في ذلك ، بل يوكل لنظر الفقيه عند النظر في الأدلة .

الفصل الخامس
في مفهوم اللقب

ولا يبعد أن يكون المراد به ظهور جعل الحكم على موضوع في نفيه عما لا يتناوله . والظاهر عدم ثبوت المفهوم لذلك بنفسه ، كما نسبه في التقريرات إلى أهل الحق وجماعة من مخالفينا . وقال : «وذهب جماعة ـ منهم الدقاق والصيرفي وأحمد ـ إلى ثبوت المفهوم فيه» . ويشهد لما ذكرنا عدم تبادر المفهوم من حاق الكلام مع قطع النظر عن القرينة .

غاية الأمر أن المفهوم قد يثبت لذلك لخصوصية في الحكم ، كما لو أخذ قيداً في متعلق أمر بدلي ، كما لو ورد الأمر بعتق رجل ، أو السفر للحج ، أو ماشياً ، أو يوم الجمعة ، فإنه يدل على عدم إجزاء عتق المرأة ، ولا السفر لغير الحج ، ولا راكباً ، ولا في غير يوم الجمعة . ولو ورد إطلاق يقتضي إجزاء أحد هذه الأمور لزم رفع اليد عنه بالدليل المذكور .

لكنه ليس لإفادة التقييد الحصر الذي هو محل الكلام ، بل لظهور الأمر بشيء في كونه تعيينياً ، ولذا لا يجري فيما لو لم يكن الأمر بدلياً ، بل استغراقياً ، كما تقدم التنبيه له في مفهوم الوصف .

كما أنه قد يستفاد منه المفهوم لقرينة خارجية ، إما للزوم اللغوية بدونه عرفاً ، ولا ضابط لذلك . وإما لوروده في مقام التحديد ، كما في صحيح عاصم بن حميد عن أبي عبد الله عليه السلام قال : «قال رجل لعلي بن الحسين عليه السلام : أين يتوضأ الغرباء؟ قال : تتقي شطوط الأنهار والطرق النافذة وتحت الأشجار

المثمرة ومواضع اللعن... »[1] ، لأن ظاهر السؤال طلب بيان تمام ما ينبغي اجتنابه .

كما قد يكون أخذ شيء في موضوع الحكم مشعراً بثبوت نقيضه في غيره ، فقول القائل في مقام التعريض بشخص : الحمد لله الذي نزهني عن السرقة ، مشعر بأن ذلك الشخص قد سرق . بل قد يبلغ مرتبة الظهور الحجة بضميمة خصوصية حال أو مقال لا مجال لضبطها . وكأن بعض ما تقدم هو الذي أوهم من سبق ثبوت مفهوم اللقب ، كما يظهر مما أشار إليه في الفصول والتقريرات من استدلالهم .

---

(١) الوسائل ج : ١ باب : ١٥ من أبواب أحكام الخلوة حديث : ١ .

الفصل السادس
في مفهوم العدد

الظاهر أنه لا مفهوم للعدد بنفسه ، كما نسبه في التقريرات لجمع كثير من أصحابنا ومخالفينا قال : «بل وادعى بعضهم وفاق أصحابنا فيه . وحكي القول بالإثبات مطلقاً . ولم نعرف قائله» .

ويقتضيه ما سبق في اللقب من عدم تبادره من حاق اللفظ فقوله ﷺ في النبوي : «إن الله كره لكم أيتها الأمة أربعاً وعشرين خصلة ونهاكم عنها... »[1] ، لا دلالة له على عدم كراهة ما زاد عليها . وقد أشار في الفصول والتقريرات إلى احتجاج القائلين بالمفهوم بوجوه ظاهرة الضعف لا مجال لإطالة الكلام فيها .

نعم ما سبق في اللقب من الدلالة عليه في خصوص بعض الموارد ، وإشعاره به في بعضها جار هنا . بل لا يبعد كونه هنا أظهر وأكثر ، ولا سيما التحديد ، حيث يكثر سوق العدد له ، بل لا إشكال في ظهور الكلام فيه لو ورد طرفاً للحمل ، كقولنا : حد الزنا مائة جلدة ، لما سبق في تعريف المسند إليه من أن مقتضى الحمل التطابق بين طرفيه . وكذا لو وقع جواباً للسؤال عن الكم... إلى غير ذلك .

غاية الأمر أن التحديد.. **تارة** : يكون لنفي الزيادة والنقيصة معاً ، لكن بنحو يقتضي خروج الزائد عن الحدّ ، دون ما نعيته من الامتثال .

وأخرى : لنفي النقيصة دون الزيادة ، كما في صحيح البزنطي عن

---

(١) الوسائل ج : ٤ باب : ١٢ من أبواب قواطع الصلاة حديث : ٥ .

الرضا عليه السلام : «سألته عن الرجل يريد السفر في كم يقصر؟ فقال : في ثلاثة برد»[١] .

وثالثة : بالعكس ، كحديث حماد : «قلت لأبي عبد الله عليه السلام : في أدب الصبي والمملوك فقال : خمسة أو ستة وأرفق»[٢] .

هذه هي المفاهيم المذكورة في كلماتهم بعناوينها الخاصة . وربما يستفاد المفهوم ـ الذي هو عبارة عن ثبوت نقيض الحكم المذكور في غير مورده ـ من بعض الألفاظ وفي بعض الموارد الخاصة ـ من دون أن يدخل تحت عنوان أحدها ـ ولو بضميمة قرينة خارجية ، وحيث لا ضابط لذلك لا يسعنا استقصاء موارده ، ولا إطالة الكلام فيه ، بل يوكل للناظر في الاستعمالات الممارس لها .

والحمد لله رب العالمين .

---

(١) الوسائل ج : ٥ باب : ١ من أبواب صلاة المسافر حديث : ١٠ .

(٢) الوسائل ج : ١٨ باب : ٨ من أبواب بقية الحدود والتعزيرات حديث : ١ .

المقصد الرابع
في العام والخاص

تمهيد

المـــراد بـالعام والخاص ما يعم المطلق والمقيد

جرى المتأخرون على فصل مباحث العام والخاص عن مباحث المطلق والمقيد . وكأن مبنى الفرق بينهما عندهم على أن العام ما يفيد الشمول والسريان في الأفراد وضعاً ، والمطلق ما يستفاد منه ذلك بضميمة مقدمات الحكمة . كما قد يظهر من بعض كلمات القدماء إطلاق العام على ما يكون حكمه شمولياً ، والمطلق على ما يكون حكمه بدلياً .

لكن الظاهر تداخل جملة من مباحثهما على كلا وجهي الفرق ، كمباحث الجمع بين العام والخاص ، والعمل بالعام قبل الفحص عن المخصص ، وتعقب الاستثناء لجمل متعددة وغيرها ، حيث يكون البحث فيها عن العام من حيثية ظهوره في تساوي الأفراد أو الأحوال بالإضافة إلى الحكم ، من دون فرق بين القسمين .

ولذا كان المناسب تعميم هذا المقصد لكلا القسمين ، بجعل موضوعه العموم والخصوص من الحيثية المذكورة ، مع التعرض عند الكلام فيما يدل على العموم لمنشأ ظهور المطلق في الإطلاق ، ولاسيما مع أن استناد دلالة المطلق على السريان لغير الوضع ليس اتفاقياً ، وكذلك دلالة بعض ما عدّ من ألفاظ العموم على العموم بالوضع ـ كالنكرة في سياق النفي والنهي ـ على ما

سيظهر إن شاء الله تعالى . بل لا إشكال في عموم جملة من المباحث لما إذا استفيد العموم من قرائن خارجية خاصة ، من دون أن يستند للوضع ولا لمقدمات الحكمة .

تعريف العام والخاص في محل الكلام

ومن هنا كان المناسب تعريف العام في محل الكلام بأنه (**ما دل على سريان الحكم في أفراد متعلقه أو أحواله ، بحيث تتساوى فيه**) من دون نظر إلى منشأ الدلالة .

نعم يخرج عن ذلك ما إذا كان الاستيعاب مأخوذاً في مفهوم المتعلق ، كالعشرة والشهر في قولنا : أضف عشرة رجال شهراً . لوضوح أن نسبة الأجزاء له حينئذٍ ليست نسبة الفرد أو الحال للمتعلق ، بل نسبة الجزء للكل الذي به قوامه . ومن ثم لا تجري فيه مهمات المباحث الآتية .

أما الخاص فلا يراد به إلا (**ما دل على حكم موافق أو مناف لحكم عام أوسع منه شمولاً**) سواءً كان الموضوع فيه جزئياً أم كلياً ، كقولنا : لا تكرم زيداً ، أو لا تكرم الفلاسفة ، بالإضافة لقولنا : أكرم العالم ، أوكل عالم ، أو أكرم عالماً . فهو عنوان إضافي ، لا يصدق على الدليل اصطلاحاً إلا بلحاظ عام أوسع منه شمولاً ، وبلحاظه يصدق عليه ذلك ، وإن كان هو عاماً في نفسه ، بل قد يكون هناك خاص أخص منه .

وهو بذلك يعم المقيد ، إذ لا فرق بين المقيد والخاص عندهم إلا في أن الخاص مقابل العام ، والمقيد مقابل المطلق ، وحيث أردنا بالعام ما يعم المطلق تعين أن يراد بالخاص ما يعم المقيد . وعلى ذلك جرى كثير من إطلاقاتهم في مقام الاستدلال وملاحظة النسبة بين الأدلة حيث أغفلوا الفرق بين الأمرين .

إذا عرفت هذا فينبغي الكلام في مباحث العام والخاص في ضمن فصول..

الفصل الأول
في أقسام العموم

لا يخفى أن أخذ الطبيعة في الحكم بنحو تتساوى فيه جميع أفرادها..

تارة : يكون بنحو الانحلال ، بأن يرجع إلى ثبوت الحكم لكل فرد من أفرادها على حياله واستقلاله مع قطع النظر عن غيره ، بحيث يكون كل منها متعلقاً لحكم يخصه ، له إطاعته ومعصيته ، مع قطع النظر عن غيره ، فتتعدد الأحكام بعدد الأفراد .

وأخرى : لا يكون كذلك ، بل تكون الطبيعة بتمام أفرادها متعلقة لحكم واحد .

وهو.. **تارة** : يقتضي الجمع بين الأفراد بتمامها فعلاً أو تركاً أو غيرهما من أنحاء اقتضاء الحكم .

وأخرى : يقتضي الاكتفاء بفرد منها بنحو البدلية .

والأول هو العموم الاستغراقي ، والثاني المجموعي ، والثالث البدلي . ويجري نظير الأقسام المذكورة بالإضافة إلى الأزمنة والأحوال .

ثم إنه إن علم أحد الأقسام بعينه فلا كلام ، وإلا فالظاهر عدم الاشتباه أو ندرته بين العموم البدلي وقسيميه ، بل الوضع والقرائن العامة والخاصة وافية بتمييز موارده عن مواردهما ، ولو فرض الاشتباه فلا طريق لتعيين أحدها ، وإنما الكلام في الاشتباه والتردد بين العموم الاستغراقي والمجموعي .

إذا تردد العام بين الاستغراقي والمجموعي

وقد ذكر بعض الأعاظم قدس سره أن الأصل في العموم أن يكون استغراقياً ، لاحتياج العموم المجموعي إلى مؤنة زائدة ، وهي مؤنة اعتبار الأمور الكثيرة أمراً واحداً ، ليحكم عليها بحكم واحد ، وهو خلاف الأصل .

ويشكل بعدم وضوح توقف العموم المجموعي على ملاحظة الأمور

الكثيرة أمراً واحداً بل يكفي فيه وحدة الحكم المجعول لها ولو مع ملاحظتها بأنفسها من دون انتزاع أمر واحد منها ، في قبال ما إذا كان لكل منها حكم مستقل به . ونظير ذلك يجري في تعاطف المفردات ، كما لو قيل : أكرم زيداً وعمراً وبكراً ، حيث لا ملزم بلحاظ الوحدة بينها لو كان ورود الحكم عليها بنحو المجموعية والارتباطية .

بل قد يدعى أن العموم الاستغراقي هو المحتاج لنحو من العناية ، وهي ملاحظة الحكم الذي تضمنته القضية منحلاً إلى أحكام متعددة بعدد الأفراد ، فإن ذلك إن لم يكن خلاف الظهور الأولي فلا أقل من كونه خلاف الأصل .

فالعمدة في وجه البناء على الانحلال دون المجموعية هو انصراف العرف إليه من الإطلاق ، تبعاً للمرتكزات الاستعمالية ، حيث تبتني المجموعية على الارتباطية التي تحتاج عندهم إلى مؤنة بيان . وقد سبق في آخر الفصل الخامس من المقصد الثاني عند الكلام في حكم النهي لو خولف ما ينفع في المقام .

الفصل الثاني
فـيما يدل على العموم

اختلفت كلماتهم فيما وضعت له أسماء الأجناس ونحوها مما يدل على المفاهيم الذاتية والعرضية ، وأنه هل هو المطلق الساري في تمام الأفراد ، بنحو يكون الاستعمال مع التقييد مجازاً ، أو ما يعمه والمقيد .

أقسام لحاظ الماهية في مقام الحكم عليها

وتوضيح ذلك : أن الماهية في مقام الحكم عليها **تارة** : تلحظ بنفسها بما لها من حدود مفهومية ، فيقصر الحكم عليها من دون أن يسري إلى ما في الخارج من أفرادها ، كما في قولنا : الإنسان نوع ، وكما في موارد الحمل الأولي الذاتي . ولعل ذلك هو المراد بالماهية الذهنية .

وأخرى : تلحظ عبرة لما في الخارج من أفرادها ، فيكون الحكم وارداً على الأفراد الحقيقية . ولعل ذلك هو المراد بالماهية الخارجية .

وهي حينئذٍ **تارة** : تلحظ بنفسها مع قطع النظر عما هو الخارج عنها ، فيعبر عنها بالماهية لا بشرط ، نحو : أكرم العالم .

وأخرى : تلحظ مع ما هو الخارج عنها مقيدة بوجوده نحو : أكرم العالم العادل ، أو بعدمه نحو أكرم العالم غير الفاسق ، ويعبر عنها حينئذٍ بالماهية بشرط شيء ، أو بشرط لا .

هذا ، ولا إشكال ظاهراً في أن الاستعمال في الماهية الذهنية حقيقة ، لقضاء الوجدان بعدم ابتنائه على العناية التي لابد منها في المجاز . وكذا في الماهية الخارجية الملحوظة لا بشرط ، لاشتراكه مع الأول في الحكاية عن

الماهية بحدودها المفهومية . وأما سوقها عبرة للأفراد فهو مقارن للاستعمال خارج عن المستعمل فيه .

في أن الموضوع له هو الماهية الأعم من المطلقة والمقيدة

وإنما الإشكال في الاستعمال في الماهية الخارجية المقيدة فقد حكي عن القدماء أنه مجازي ، وعن السلطان ومن تأخر عنه أنه حقيقي . وهو الأظهر ، لقضاء التأمل بوضع اللفظ للمعنى الواحد المحفوظ في حالتي الإطلاق والتقييد ، وهو الماهية بحدودها المفهومية . ومجرد ملاحظته مقيداً والحكاية عن التقييد بدال آخر لا يوجب خروج اللفظ عما هو الموضوع له ، نظير الإخبار والتوصيف حيث لا يوجبان خروج اللفظ الدال على موضوعهما عن معناه الحقيقي .

ودعوى : أخذ الإطلاق والسريان في الماهية قيداً في المعنى الموضوع له ، وحيث كان التقييد خروجاً عن ذلك كان لازمه الاستعمال في غير ما وضع له ، فيلزم المجاز . مدفوعة بأن السريان أمر زائد على الموضوع له ، لأن الموضوع له هو الأعم من الماهية الخارجية والذهنية التي لا تقبل الإطلاق والتقييد .

ومثلها دعوى : أن السريان وإن لم يؤخذ في الموضوع له ، إلا أن التقييد مستلزم لأخذ أمر زائد على الموضوع له في مدلول اللفظ ، وهو الخصوصية المتقومة بالقيد الزائدة على الماهية ، فيلزم المجاز .

لاندفاعها بأن خصوصية القيد ليست مأخوذة فيما يستعمل فيه اللفظ الموضوع للماهية المقيدة ، ليلزم التصرف في المعنى الموضوع له ، بل ليس المستعمل فيه ـ مع التقييد ـ إلا الماهية بحدودها المفهومية . ودخل الخصوصية في الحكم مستفاد من دال آخر ، وهو التقييد ، الذي هو مطرد شايع غير مبتن على العناية . وهو نحو نسبة بين ذات المقيد ـ وهو الماهية ـ والقيد تقتضي قصر الحكم على الحصة المقارنة للقيد من الذات .

وإلا فإن كان المدعى هو استعمال اللفظ الموضوع للماهية في الحصة المقارنة للقيد بذاتها لا بما هي واجدة للقيد ، فلازمه رجوع التقييد للتوصيف ، مع وضوح الفرق بينهما ارتكازاً ، ولاسيما إذا كان التقييد بلسان الاستثناء ونحوه مما يتضمن إخراج مورده عن حكم العام .

وإن كان المدعى هو استعمال اللفظ في المقيد بما هو مقيد ، بحيث يكون القيد مقوماً للمستعمل فيه لم يبق لأدوات التقييد والقيد مدلول قائم بحياله مؤدى بها ، بل كانت ألفاظاً مهملة لا غرض من الإتيان بها إلا الإشارة والتنبيه إلى تبدل معنى لفظ المقيد ، من دون أن تفيد معنى زائداً عليه ، وهو ـ مع ظهور وهنه ـ غير معهود في الاستعمالات العرفية ، فإن قرائن المجاز والمشترك ونحوها ذات مدلول خاص بها مباين للمعنى المراد بلفظ ذي القرينة ، وقرينيتها على المعنى المراد بلحاظ ملائمتها له ، من دون أن تتمحض لبيان استعمال اللفظ فيه .

ويتضح ما ذكرنا فيما لو أريد بيان شجاعة زيد مثلاً تارة : بقولنا : زيد رجل ، وأخرى : بقولنا : زيد رجل شجاع ، حيث لا إشكال ظاهراً في وضوح الفرق في معنى الرجل بين الوجهين ، وابتناء الأول على الخروج به عن معناه الحقيقي ، واستعماله في خصوصية الشجاع زائداً عليه ، وعدم الخروج به في الثاني عن معناه ، وإنما أفيدت الشجاعة بالتقييد الزائد عليه .

وبالجملة : ليس مفاد التقييد إلا نسبة زائدة على الماهية لا توجب تبدل معنى اللفظ الموضوع لها ، ليلزم المجاز ، كما هو الحال في سائر النسب ، حيث توجب إضافة معنى على أطرافها ، من دون أن توجب تبدلاً في معاني تلك الأطراف .

التقييد بالمنفصل

هذا كله في التقييد المتصل . وأما المنفصل فلا ينفع ما تقدم فيه ، لأنه يكشف عن ثبوت الحكم للمقيد مع أن المأخوذ في موضوع الحكم هو الماهية لا

بشرط ، من دون أخذ القيد فيها بنسبة زائدة ، ليجري فيه ما تقدم .

وقد حاول غير واحد توجيه عدم المجاز في الاستعمال معه بدعوى : أن الموضوع له هو القدر المشترك بين الماهية الذهنية والخارجية المطلقة والمقيدة ، الذي قد يعبر عنه باللا بشرط المقسمي .

ويشكل.. **أولاً** : بأن القدر المشترك المذكور مما لا يمكن لحاظه في نفسه ، لانحصار الماهية الملحوظة بأحد الوجوه المتقدمة ، وليس هو اعتباراً مقابلاً لها ، مشتركاً بينها ، ليكون جامعاً مفهومياً يمكن الوضع له ، بل هو جامع انتزاعي بينها ، نظير عنوان أحد الأمور ، وليس مرجع الوضع له إلا إلى الوضع لأقسامه بنحو الترديد ، نظير الاشتراك اللفظي ، وهو مما يقطع بعدمه .

وثانياً : بأن لازم ذلك هو استعمال اللفظ مع التقييد المتصل في الماهية بشرط شيء ، وقد عرفت منعه ، وأنه ليس المستعمل فيه في جميع الموارد إلا الماهية بحدودها المفهومية القابلة للحاظ بالوجوه الثلاثة ، والتي هي قدر مشترك بينها .

وحينئذٍ حيث كان المفروض مع التقييد المنفصل عدم تقييد الماهية عند الحكم عليها مع ورود الحكم على المقيد منها فقط ، فقد تتجه دعوى المجاز والخروج باللفظ عما وضع له .

لكن الظاهر ابتناء الكلام فيه على أمر آخر ، وهو أنه هل يعتبر في الحكم على الماهية الخارجية بحدودها المفهومية وبنحو اللابشرط ثبوت الحكم لتمام أفرادها ـ بحيث لو كان مختصاً ببعضها لم يصح نسبته للماهية إلا مع التقييد المتصل الذي سبق عدم لزوم المجاز به ، أو استعمال اللفظ في المقيد خروجاً به عما وضع له المستلزم للمجاز ـ أو لا ، بل يكفي في نسبة الحكم لها بحدودها المفهومية ثبوته لبعض أفرادها من دون حاجة للتقييد؟

وجهان ، الظاهر الثاني .

صحة نسبة الحكم للماهية بنحو القضية المهملة

ومرجعه إلى صحة نسبة الحكم للماهية الخارجية بنحو القضية المهملة ، من دون أن يخرج باللفظ عن معناه ، أو يقصد البعض الخاص ـ باستعمال اللفظ فيه مجازاً ، أو بإرادته بنحو التقييد الضمني ، أو بنتيجة التقييد المبتنية على ملاحظته بذاته ـ لعدم العناية ارتكازاً في الاستعمال بالنحو المذكور ، الذي عليه يبتني كثير من القضايا الشايعة بين أهل اللسان ، كقولنا : قد رأيت الأسد ، وركبت الفرس ، ولبست الديباج ، وغيرها . وكما في القضايا المتضمنة للأحكام مع عدم كون المتكلم في مقام البيان من بعض الجهات ، حيث لا إشكال في عدم ابتناء ذلك على العناية باستعمال اللفظ في المقيد ، إذ قد لا يكون المتكلم حينئذ محيطاً بالخصوصيات والقيود الدخيلة في الحكم، ليتسنى له الاستعمال في المقيد بها أو المقارن لها ، فلولا صحة الحكم على الماهية بحدودها المفهومية بنحو القضية المهملة لم تصح الاستعمالات المذكورة .

والفرق بين ما ذكرنا وما سبق عن غير واحد من دعوى الوضع للجامع بين المطلق والمقيد أن التوسع على ما ذكروه في مفاد اللفظ الدال على الماهية ، وعلى ما ذكرناه في مفاد الحكم عليها .

نعم ، كما يمكن ابتناء الحكم في موارد التقييد المنفصل على ما ذكرنا يمكن ابتناؤه على قيام قرينة متصلة حالية أو مقالية قد اختفت ، أو على استعمال المطلق في المقيد مجازاً ، لأنه بعد فرض انعقاد الظهور في العموم على خلاف ما ثبت في التقييد المنفصل تكون جميع الوجوه المذكورة مخالفة للأصل ، فلابد في تعيين أحدها من معين .

ويأتي ما يناسب المقام في فصل العام المخصص إن شاء الله تعالى .

كما أن الإهمال يختص بالقضية الموجبة ، أما السالبة فالظاهر استفادة

العموم منها ، لا السلب في الجملة .

ومنشأ الفرق بينهما أن سعة وجود الماهية بتعدد أفرادها يستلزم صحة إثبات الحكم لها بثبوته لأفرادها في الجملة ، وعدم صحة نفيه عنها إلا بانتفائه عن تمام الأفراد . ويأتي في مبحث مفاد النكرة في سياق النفي والنهي ما ينفع في المقام .

صحة نسبة الحكم للموضوع بنحو القضية المهملة من حيثية الاستمرار

ثم إن ما ذكرنا من صحة الحمل على الماهية تارة : بنحو التقييد المتصل وأخرى : من دون تقييد ، وأنه يكفي في الثاني ثبوت الحكم للماهية في الجملة ، فتكون القضية مهملة ، وتجتمع مع التقييد المنفصل ، يجري نظيره في النسبة التي إليها يرجع العموم الأحوالي ، فنسبة الحكم للموضوع قد تبتني على ثبوته له في خصوص حال يستفاد من التقييد بشرط أو غاية أو غيرهما من القيود المتصلة ، كما قد تبتني على ثبوته له في الجملة ، الذي يجتمع مع ثبوته له دائماً ، ومع ثبوته في خصوص حال ، يستكشف بتقييد منفصل ، من دون أن يخرج في شيء منها عن مفاد النسبة وضعاً ، لعدم العناية في جميع الاستعمالات المذكورة على نحو ما تقدم في مفاد أسماء الأجناس . والظاهر عدم الفرق في إمكان إهمال النسبة بين الإيجابية والسلبية ، وليس هو كتسليط النفي على نفس الماهية الذي عرفت أنه لا يكون بنحو الإهمال ، بل يتعين كونه بنحو العموم الإفرادي .

وقد تحصل من جميع ما تقدم : أن مقتضى الوضع مع عدم التقييد المتصل ليس إلا ثبوت الحكم للماهية في الجملة بنحو القضية المهملة بالإضافة إلى الأفراد والأحوال . ومن هنا لابد من الكلام فيما يدل على العموم وضعاً أو عقلاً أو بقرائن عامة ، ليترتب عليه الظهور النوعي الذي هو المهم في المقام ، وله عقد هذا الفصل . وذلك يكون في ضمن مباحث..

المبحث الأول
في أدوات العموم

لا إشكال في دلالة بعض الأدوات على العموم الأفرادي أو الأحوالي ، مثل : (كل) و(جميع) و(أي) ، في مثل : أكرم كل رجل ، أو جميع الرجال ، أو أي رجل ، و(دائماً) وأدوات الغاية في مثل : الخمر نجسة دائماً ، أو حتى تنقلب خلاً ، ونحو ذلك . لأن ذلك هو المتبادر منها . ومعه لا مجال لما حاوله بعضهم من تقريب اشتراكها بين العموم والخصوص ، أو اختصاصها بالخصوص . كما لا مجال لإطالة الكلام في حججهم بعد ظهور ضعفها بمراجعتها في مثل كتاب المعالم وغيره .

هذا ، ويظهر من غير واحد أن مفاد أداة العموم ليس هو عموم الحكم لتمام أفراد مدخولها ، بل لتمام أفراد ما أريد منه مطلقاً كان أو مقيداً ، ولذا أمكن تقييد المدخول ، ففي مثل أكرم كل عالم عادل لا يستفاد العموم لكل أفراد العالم ، بل لخصوص أفراد العادل منه . وحينئذٍ لابد في استفادة العموم منها لتمام أفراد المدخول من إحراز كون المراد بالمدخول الماهية المطلقة المرسلة ، وهو إنما يكون بمقدمات الحكمة ، التي يأتي الكلام فيها ، ومع عدم تماميتها لا مجال لإحراز ذلك .

لكنه يبتني على كون اللفظ الدال على الماهية موضوعاً للقدر المشترك بين المطلقة المرسلة والمقيدة ، حيث يحتاج تعيين إرادة الأولى لمقدمات الحكمة . وقد سبق ضعفه ، وأنه موضوع للماهية بحدودها المفهومية ، والتقييد نسبة زائدة عليها . غايته أن نسبة الحكم للماهية لا يقتضي استيعابه لأفرادها ،

بل يكفي ثبوته لها في الجملة بنحو القضية المهملة ، فمع دلالة الأداة على عموم الحكم لتمام أفراد المدخول يتعين خروج القضية عن الإهمال ، وكونها عامة ، بلاحاجة لمقدمات الحكمة . ولا ينافي ذلك قصور العموم مع تقييد المدخول بقيد متصل ، لأن نسبة التقييد كما تقتضي قصر الحكم على أفراد المقيد تقتضي قصر العموم عليها ، ومع عدمه يتعين سعة العموم .

نعم لو احتمل التقييد المتصل لمدخول الأدوات بقرينة ـ حالية أو مقالية ـ قد اختفت فاستفادة العموم لتمام الأفراد تبتني على أصالة عدم القرينة ، لا على مقدمات الحكمة . وما ذكرناه هو المطابق للمرتكزات الاستعمالية من استناد الدلالة على العموم للأدوات المذكورة ، وعدم سوقها لتأكيد العموم المستفاد من مقدمات الحكمة ، بحيث لا يستفاد مع عدم تماميتها .

المبحث الثاني
في النكرة في سياق النفي والنهي

لا إشكال في دلالة النكرة في سياق النفي والنهي على العموم ، لأن سعة وجود الماهية بتعدد أفرادها كما يستلزم وجودها بوجود بعضها يستلزم عدم انتفائها ـ الذي هو مفاد النفي ومقتضى النهي ـ إلا بانتفاء جميعها ، كما تقدم في أوائل الفصل الخامس من مقصد الأوامر والنواهي وأشرنا إليه في آخر الكلام في مفاد أسماء الأجناس . ومنه يظهر أن الدلالة على العموم عقلية متفرعة على دلالة اللفظ وضعاً على الماهية ذات الوجود الواسع .

كما يظهر جريان ذلك في كل ما يدل على الماهية المذكورة وإن لم يكن نكرة ، كـ(اسم الجنس) المعرف باللام نحو قولنا : لم أرَ الأسد .

نعم بناء على ما سبق عن بعضهم من وضع اسم الجنس للقدر المشترك

بين المطلق والمقيد يتعين عدم دلالة النكرة في سياق النفي والنهي على العموم إلا مع إحراز كون المراد بها المطلق ، بضميمة مقدمات الحكمة ، إذ بدون ذلك يحتمل إرادة الماهية المقيدة التي يكفي في نفيها نفي أفرادها لا غير . لكن عرفت ضعفه .

هذا كله في العموم الأفرادي ، أما العموم الأحوالي الذي هو مقتضى إطلاق الهيئة فلا يبعد توقفه على مقدمات الحكمة ، لما سبق في ذيل الكلام في مفاد أسماء الأجناس من إمكان إهمال النسبة من دون فرق بين القضية الموجبة والسالبة .

تنبيه :

تحقيق مفاد النكرة

ذكر غير واحد أن مفاد النكرة الطبيعة المتشخصة بالفرد الواحد . ولا يبعد كون نظرهم إلى قسم منها . وذلك أنها تختلف **فتارة** : تدل على الماهية بنفسها ، فتنطبق على الكثير بعين انطباقها على القليل ، كالمصادر الأصلية . ومثلها في ذلك مواد المشتقات ، ولذا تقدم أن الأمر لا يقتضي المرة ولا التكرار . وكذا اسم الجنس الافرادي ، كماء وتراب وحنطة .

وأخرى : تدل على الماهية المتشخصة بواحد ، كالمصدر الذي على وزن (فَعلة) ومثل رجل وامرأة وثوب وما يقترن بالتاء من ما يفرق بينه وبين واحده بها ، كشجرة وحبة ، وما يتجرد عنها من عكسه ، كـ(كمء) .

وثالثة : تدل على الماهية المتكثرة ، وهو اسم الجنس الجمعي ، كالمجرد عن التاء مما يفرق بينه وبين واحده بها ، كشجر وحب ، والمقترن بها من عكسه كـ(كمأة) بناء على أنه اسم جنس لا جمع .

هذا ، وما تقدم في وجه دلالة النكرة في سياق النفي والنهي على العموم كما يجري في الأول يجري في الثاني ، لأن انتفاء المتشخص بالواحد لا يصدق

مع وجود الأفراد المتكثرة . نعم لو كان مفاد نفيها انتفاء وحدة التشخص لم يناف وجود المتكثر . لكن من المعلوم عدم اقتضاء نفي النكرة ذلك .

وأما مثل لا رجل في الدار بل رجلان ، فالظاهر ابتناؤه على تقييد الوجود المنفي بالانفراد ، فكأنه قيل : لا رجل فقط في الدار بل رجلان ، نظير قولنا : ليس بعض العلماء في الدار بل كلهم ، وليس زيد في الدار بل الزيدان . وإليه يرجع ما ذكره بعض النحويين من أن (لا) تأتي لنفي الوحدة . وإلا فالظاهر عدم اختلاف معنى (لا) وأنها دائماً لنفي ما بعدها الذي إليه يرجع نفي الجنس ، ولذا يحتاج نفي الوحدة لقرينة الاستدراك .

وأما الثالث فقد يشكل جريان ما تقدم فيه ، لعدم منافاة انتفاء الطبيعة المتكثرة لوجود الفرد الواحد أو الفردين . لكن الرجوع للمرتكزات الاستعمالية يأبى ذلك ، فمثل لا شجر في الدار ولا ثمر في الشجر ، ولا بقر في المرعى يدل على انتفاء الماهية رأساً ، كما عن بعض النحويين التنبيه عليه .

ولعله ناشئ عن شيوع استعمال النكرة في سياق النفي والنهي في نفي الطبيعة ، فأوجب الإنصراف لذلك وفهمه عرفاً حتى في هذا القسم إلغاء لقيد المجموعية . أو عن عدم أخذ التكثر قيداً في مفهوم هذا القسم لغة ، بل هو كالقسم الأول ، وانصرافه للمتكثر بسبب كثرة استعماله فيه ، كما احتمله أو جزم به بعض النحويين ، ولذا يتجرد عن قيد التكثر مع تعريفه بلام الجنس ، كما في مثل : الشجر نبات له ساق مرتفع وأغصان ، و : رأيت الشجر ، وأكلت التمر والثمر ، فمع وقوعه في سياق النفي أو النهي يستعمل في معناه الأصلي .

ثم إن أخذ النكرة بجميع أقسامها في الحكم الإثباتي لا يقتضي العموم المجموعي ولا الاستغراقي ، بل البدلي ، بمعنى الاجتزاء بالواحد من مدلولها ، فرداً كان أو أكثر ، الراجع للعموم البدلي . كما أن سعة العموم المذكور لتمام

أفراد الماهية موقوف على قرينة خارجية ، ولو كانت هي مقدمات الحكمة ، لنظير ما سبق في أسماء الأجناس من إمكان نسبة الحكم للماهية بنحو الإهمال .

المبحث الثالث

في المعرف باللام

لا إشكال في دلالة اللام على التعريف في الجملة ، وإنما الكلام في اختصاصها به أو دلالتها على غيره ، وفي سنخ التعريف الذي تدل عليه . فقد ذكر غير واحد أنها تدل **تارة** : على التعريف العهدي ، بالإشارة لفرد معهود ، لتقدم ذكره ، كقوله تعالى : **﴿كما أرسلنا إلى فرعون رسولاً فعصى فرعون الرسول﴾**[١] أو أنس الذهن به كقوله تعالى : **﴿ودخل المدينة على حين غفلة من أهلها﴾**[٢] **وأخرى** : على الاستغراق لتمام أفراد المدخول كقوله تعالى : **﴿والعصر * إن الإنسان لفي خسر * إلا الذين آمنوا﴾**[٣] .

وثالثة : لتعريف الجنس نحو قولنا : الرجل خير من المرأة ، و : أكلت الخبز وشربت اللبن ، حيث لا عهد ، فإنه لا يراد منه العموم ، لتكون استغراقية **ورابعة** : للتزيين أو للمح المعنى الأصلي الذي نقل عنه اللفظ في الأعلام الشخصية ، كالحسن والحسين والفضل .

في أن اللام لا تخرج عن التعريف

لكن الظاهر بعد الرجوع للمرتكزات الاستعمالية عدم خروج اللام في الجميع عن التعريف . وحقيقته الإشارة لما أريد من المدخول بما أنه متعين ذهناً وحاضر عند العقل . لكن لا على أن يكون الحضور الذهني هو تمام المراد

---

(١) سورة المزمل الآية : ١٥ ، ١٦ .

(٢) سورة القصص الآية : ١٥ .

(٣) سورة العصر الآية : ١ ، ٢ ، ٣ .

من المعرَّف أو جزءاً منه ـ كما توهمه بعض عبارات النحويين في بعض أقسام التعريف ـ ليلزم امتناع كون المعرف طرفاً للنسبة ذات المطابق الخارجي ، لعدم انطباق الوجود الذهني على ما في الخارج ، بل على أن يكون مقارناً للاستعمال ، مع كون المراد بالمعرف نفس المفهوم في التعريف الجنسي والفرد في التعريف العهدي ، المفروض حضورهما ذهناً ، وهما اللذان يكونان طرفاً للنسبة ، من دون دخل فيها للحضور الذهني . فالتعريف نظير الإشارة التي هي خارجة عن المشار إليه غير دخيلة في طرفيته للنسبة بوجه .

الكلام في حقيقة التعريف الجنسي

هذا ، وتمحض اللام في إفادة التعريف بالمعنى المتقدم لا ينافي اختلاف مفاد الكلام تبعاً لاختلاف خصوصيات الموارد بما يناسب الأقسام الأربعة المتقدمة ، فحيث يكون هناك ما يقتضي تعين فرد بخصوصيته ـ من تقدم ذكره أو أنس الذهن به ـ ينصرف التعريف للماهية من حيثية تشخصها في الفرد المذكور ، ويكون التعريف عهدياً ، ومع عدمه ينصرف التعريف للماهية والمفهوم بنفسه ، لأنه هو مدلول المدخول المتعين ذهناً من دون صارف عنه ، فيكون التعريف جنسياً ، ويراد بالمدخول مفهومه من حيثية تعينه ذهناً .

ودعوى : أن مفهومه مع العلم بالوضع متعين بنفسه ذهناً بلا حاجة إلى اللام ، ومع الجهل به لا تصلح اللام لتعيينه ، فلابد من كون التعريف فيه صورياً لفظياً ، بخلاف التعريف العهدي ، فإن مفاد النكرة الفرد الشايع المردد ، وفائدة التعريف رفع الشياع والتردد في الفرد ، وتعينه بالفرد المعهود .

مدفوعة بأن فائدة اللام ليست هي التعيين ذهناً ـ وإنما هو مستند لغيرها ـ بل الإشارة للمتعين بما هو متعين والتنبيه لتعيينه ، من دون فرق بين التعريف العهدي والجنسي . وأما ارتفاع الشياع والتردد في التعريف العهدي فهو ليس مفاد اللام ، بل حيث كان المراد بالمدخول الفرد ، فإفادة اللام التنبيه على التعيين تلزم بحمله على الفرد المتعين ، لتقدم ذكره أو لأنس الذهن به .

أما مع فرض عدم خصوصية بعض الأفراد ذهناً وتساويها فيه ، فيتعين حمل التعريف والتنبيه للتعيين ـ الذي هو مقتضى اللام ـ على الماهية نفسها بلحاظ أنس الذهن بها ، من دون أن يقتضي رفع الشياع والتردد ، لعدم التردد في الماهية . ولا ملزم مع ذلك بحمل اللام على التعريف اللفظي الصوري ، بل لا مجال له .

ولذا كان دخول اللام مع عدم العهد موجباً لفهم عدم إرادة الفرد الشايع بين الأفراد ـ الذي هو مفاد النكرة ـ بل الماهية بنفسها ، لأنها هي المتعينة بعد فرض عدم تعين الفرد ، لعدم العهد . ولو كانت اللام في ذلك منسلخة عن التعيين والتعريف لم يكن وجه لاختلاف مفاد المعرفة عن مفاد النكرة حينئذٍ .

وأما ما ذكره بعضهم من أن قولنا : ادخل السوق واشتر اللحم ، مع عدم العهد في معنى قولنا : ادخل سوقاً واشتر لحماً . فهو مخالف للوجدان ، لوضوح الفرق بينهما في نسبة الحكم للماهية في الأول وللفرد في الثاني وإن كانا متلازمين خارجاً .

ومجرد عدم إفادة اللام في الأول رفع الشياع لا ينافي اقتضاءها التعريف ، لعدم تقوم التعريف برفع الشياع ، بل هو لازم له في خصوص ما إذا كان الحكم وارداً على الفرد الذي لا يقبل الشياع .

على أنه لا مجال له في مثل : الإنسان نوع ، و : الرجل خير من المرأة ، لعدم مناسبة الحكم لمفاد النكرة .

أقسام التعريف

الجنسي

ثم إن اللام حيث تكون للجنس مع عدم العهد ، ويكون طرف النسبة هو الجنس والماهية ، فإن كان الحكم من شؤون الماهية بحدودها المفهومية مقصوراً على ذاتياتها من دون نظر للخارج لم يقبل العموم ولا الخصوص ، كما في القضايا الذهنية ، مثل : الإنسان نوع ، والواردة للتحديد

مثل : الإنسان حيوان ناطق .

وإن كان الحكم من شؤون الماهية الخارجية ، لكونه لاحقاً للأفراد ، فهو يقبل العموم والخصوص ، وحيث تقدم عند الكلام في مفاد اسم الجنس أنه يكفي في نسبة الحكم للماهية ثبوته لبعض أفرادها ، فليس مفاده وضعاً إلا قضية مهملة ، ولا يستفاد عمومها إلا بقرينة عامة ، كمقدمات الحكمة ، أو خاصة كالاستثناء الذي هو فرع العموم .

وإليه ترجع اللام الاستغراقية المتقدمة في كلماتهم . وليس العموم حينئذٍ مستفاداً من اللام ومؤدى لها في قبال تعريف الجنس ، لتكون في قبال اللام الجنسية وقسيمة لها ، لعدم الفرق في معنى اللام ارتكازاً ، ولبعد الاشتراك اللفظي خصوصاً في الأدوات .

ثم إنه قد تقدم في مفهوم الحصر أن تعريف المسند إليه ظاهر في عموم الحكم لجميع أفراده ، لخصوصية في هيئة الجملة لا من جهة اللام ، وليست اللام إلا لتعريف الجنس . وعليه يترتب أن مثل : الرجل خير من المرأة ، و : العالم خير من الجاهل ، يقتضي العموم . غايته أنه لا إطلاق للحكم بنحو يعم جميع الجهات ، بل التفاضل يختص بحيثية العنوان المذكور في الكلام ، كحيثية الرجولة والأنوثة ، والعلم والجهل ، فهو في معنى قولنا : الرجولة خير من الأنوثة ، والعلم خير من الجهل . ومن هنا لا وجه لعدّهم اللام في ذلك في قبال الاستغراقية وقسيمة لها ، بل هي من أفرادها لو كانت الاستغراقية قسيمة للجنسية .

هذا ، وأما لام التزيين في الأعلام الشخصية فالظاهر رجوعها إلى لام العهد التي هي لتعريف المفرد ، لما هو المرتكز من خروج الاسم بها عن العلَمية إلى المعنى الأصلي الكلي القابل للانطباق على كثيرين ، والذي يمكن

أن يراد به ـ بضميمة اللام ـ خصوص المسمى ، لأنه المعهود ذهناً ، كما يناسبه ما ذكروه من أن اللام لِلَمح المعنى المنقول عنه اللفظ ، واعتبروا في جواز دخولها قابلية المعنى المنقول عنه لها . فليست هي لتزيين اللفظ ، بل لتزيين البيان ، بلحاظ تضمنه معنى زائداً على الذات ، أو لتزيين المراد بها إذا كان المعنى الأصلي مدحاً ، وإن كان ذماً كانت للتهجين والذم . نعم قد يغفل عن ذلك في أعرافنا المتأخرة ، للبعد عن اللغة ، والجهل بخصوصيات البيان .

وبهذا يتم ما ذكرناه آنفاً من تمحض اللام في التعريف ، وأن الأقسام المذكورة لا تخرج عنه ، واختلافها إنما يكون لاختلاف خصوصيات الموارد .

كما ظهر أن إفادة المعرف باللام للعموم يحتاج إلى قرينة عامة ـ كمقدمات الحكمة ، وكون المعرف مسنداً إليه ـ أو خاصة ، كالاستثناء . هذا كله في تعريف المفرد .

الجمع المحلى باللام

وأما تعريف الجمع فالظاهر عدم الإشكال في إفادته العموم مع عدم العهد لخصوص بعض الأفراد ، وإنما الكلام بينهم في وجهه .

وقد ذكر المحقق الخراساني ﷺ أنه يبتني إما على كون اللام فيه للاستغراق ، وإما على وضعه بهيئته له ابتداء .

ويشكل الأول ـ مضافاً إلى أن المتبادر منه استغراق الأفراد ، لا استغراق الجموع ، كما هو مقتضى الوجه المذكور ـ بأنه لو تم وضع اللام للاستغراق وغض النظر عما سبق ، فلا ريب في عدم اختصاصها به ، واحتياج حملها عليه إلى القرينة ، مع عدم الإشكال في عدم الحاجة لها في المقام .

كما يشكل الثاني ـ مضافاً إلى أن لازمه كون استعماله في الخصوص في موارد العهد يبتني على الاشتراك أو المجاز ـ بأن اختصاص المركب بمعنى لا تؤديه مفرداته غير معهود في اللغة .

فالظاهر أن استفادة العموم منه ليس إلا بسبب دلالة اللام على التعريف . لكن لا يراد به تعريف الماهية بنفسها على أن يكون التعريف للجنس ـ كما في تعريف المفرد ـ لظهور أن هيئة الجمع لا تناسب ذلك ، لدلالتها على التكثر ، ولا تكثر في الماهية ، وإنما التكثر في أفرادها . بل المراد تعريف نفس الأفراد المتكثرة ، وإنما يستفاد العموم من أجل أنه حيث لا مرجح لبعض الأفراد على بعض ـ لفرض عدم ما يوجب العهد لبعضها بخصوصه ـ يتعين إرادة جميعها ، بلحاظ تعينها في الذهن وتميزها عن غيرها من حيثية كونها أفراداً للماهية ، بخلاف ما لو أريد بعضها لعدم امتيازها عن غيرها من أفراد الماهية ، ليصح فرض التعيين لها المستفاد من التعريف .

بقي في المقام أمران :

الكلام في المعرف بالإضافة

الأول : ما ذكرناه كما يجري في المعرف باللام يجري في المعرف بالإضافة ، نحو : أكرم عالم البلد ، أو علماءه ، لأن الإضافة بطبعها تقتضي التعريف زائداً على الاختصاص ، للفرق الواضح بين قولنا : غلام زيد وغلام لزيد ، كما أشرنا إليه في ذيل الكلام في تعريف المسند إليه من مفهوم الحصر .

وحينئذٍ إذا كان المضاف جمعاً اقتضى الاستغراق والعموم بالتقريب المتقدم ، وإذا كان مفرداً حمل غالباً على العهد الذهني ، فيراد من مثل عالم البلد أظهر علمائه .

وقد يراد به الجنس المقيد ، كما في قولنا : الصلاة في مسجد البلد بمائة صلاة . وقولنا : ماء البحر مالح ، وشجر الصحراء صلب العود .

نعم ، قد تتمحض الإضافة في الاختصاص من دون تعريف ، كما سبق . ومنه الإضافة للنكرة ، كعالم بلد ، لأن شيوع المضاف إليه يستلزم شيوع المضاف ، فيكون نكرة مثله ، ويلحقه حكمها .

الكلام في علم الجنس

الثاني : الكلام في تعريف لام الجنس وأنه حقيقي أو لفظي يجري في تعريف علم الجنس ، كأسامة للأسد ، وبعالة للثعلب . ولا مجال للرجوع في حقيقته أتبادر والمرتكزات الاستعمالية بعد عدم شيوع استعماله في عصورنا . نعم الظاهر إطباقهم على كونه بمعنى المعرف بلام الجنس ، ولذا كان اختيارهم فيهما متفقاً . ويناسبه صحة استعمال أحدهما في موضع الآخر . وحينئذٍ يجري فيه ما تقدم في المعرف بلام الجنس من كون التعريف حقيقياً ، لا لفظياً .

المبحث الرابع
في مقدمات الحكمة التي يبتني عليها الإطلاق

سبق أنه يكفي في صحة نسبة الحكم للماهية ثبوته لها في الجملة بنحو القضية المهملة ، وأن استفادة العموم الأفرادي فبأحوالي تحتاج إلى قرينة خاصة أو عامة . وحيث كانت القرائن الخاصة غير منضبطة فاللازم إيكالها للفقيه عند النظر في الأدلة ، ومن ثم اختصت مباحث الألفاظ من علم الأصول بالطهورات النوعية .

وينبغي التعرض هنا للقرينة العامة ، وهي مقدمات الحكمة التي عليها يبتني الإطلاق الإفرادي فبأحوالي عندهم . وقد اختلفوا في عددها وتحديدها . ولابد من التعرض لجميع ما ذكر في كلماتهم ، والنظر في توقف الإطلاق على كل واحد منها . وهي عدة مقدمات..

المقدمة الأولى : إمكان التقييد . فلو امتنع ، لاستحالة لحاظ القيد في مرتبة جعل الحكم ، لكونه متفرعاً عليه ، يمتنع الإطلاق ، كما في تقييد متعلق الأمر بقصد امتثاله ، وتقييد الحكم بالعلم به . وقد ذكر ذلك غير واحد ، أولهم ـ فيما عثرت عليه ـ شيخنا الأعظم قدس سره على ما في التقريرات .

ولا يخلو المراد بذلك عن إجمال إذ **تارة** : يراد بذلك أن امتناع التقييد يستلزم امتناع الإطلاق ثبوتاً في مقام ورود الحكم على الماهية واقعاً ، فلا يكون الحكم مطلقاً ولا مقيداً لبّاً ، بل يكون مهملاً ثبوتاً .

وأخرى : يراد به أن امتناع التقييد مانع من ظهور الكلام في الإطلاق اثباتاً ، بل يكون مجملاً من هذه الجهة ، وإن كان ثبوتاً غير خارج عن الإطلاق والتقييد ، لامتناع الإهمال . فالواسطة بين الإطلاق والتقييد على الأول الإهمال ثبوتاً ، وعلى الثاني الإجمال إثباتاً .

دعوى لزوم الإهمال ثبوتاً عند امتناع التقييد

أما الأول : فعمدة الوجه فيه ما ذكره بعض الأعاظم قدس سره من أن الإطلاق وإن كان عبارة عن عدم التقييد ، إلا أن التقابل بينهما ليس من تقابل النقيضين ، بل من تقابل الملكة والعدم ، حيث لابد فيهما من ورود الحكم على المقسم بين واجد القيد وفاقده ، وهو الذي يقبل الإطلاق والتقييد ، ويمتنع كل منهما مع امتناع ورود الحكم على المقسم ، كما هو المفروض في المقام ، بلحاظ عدم انتزاع المقسم ـ الذي يلحظ عند التقسيم للقسمين ـ إلا في رتبة متأخرة عن الحكم .

وقد رتب على ذلك أنه لابد من جعل آخر يتمم الجعل الأول ، ويفي بالحكم في مورد الإهمال الذي يستلزمه ، إما على ما يناسب الإطلاق أو على ما يناسب التقييد ، وهو الذي عبر عنه بمتمم الجعل . وحيث كان الجعلان ناشئين عن غرض واحد كانا ارتباطيين في مقام الامتثال والعمل .

دفع الدعوى المذكورة

لكنه يشكل بأن تقابل الإطلاق والتقييد وإن كان من تقابل العدم والملكة ، لا من تقابل الضدين ، لأنه يكفي في الإطلاق عدم لحاظ القيد ، وعدم أخذه عند جعل الحكم ، ولا من تقابل النقيضين ، لأنه لابد فيهما من فرض موضوع قابل لهما ، ولذا لا يصدق الإطلاق والتقييد الأفراديين إذا كان موضوع الحكم هو

الماهية الذهنية المجردة التي لا وجود لها في الخارج ، أو الجزئي الذي لا يقبل الانطباق على كثيرين ، بل لابد فيهما من ورود الحكم على الماهية الخارجية القابلة للانطباق على كثيرين . إلا أن ذلك لا يستلزم الإهمال ثبوتاً ، بل الماهية المتعلقة للحكم إن كانت وافية بالغرض تعين الاكتفاء بأخذها في الحكم وعدم أخذ شيء معها ، فيلزم الإطلاق وسريان الحكم لتمام أفرادها حتى ما كان مقارناً لخصوصية متفرعة على الحكم ، لأن امتناع لحاظ تلك الخصوصية وتعميم الحكم بلحاظها لا ينافي شمول الحكم للفرد بذاته ، لانطباق الماهية عليه قهراً . وإن لم تكن وافية بالغرض فلا مجال للاكتفاء بها ، بعد كون انطباقها قهرياً ، وامتناع عدم مطابقة الجعل للغرض ، بل لابد من أخذها بنحو تقصر عما لا يفي من أفرادها بالغرض ، إما بالتقييد صريحاً بالعنوان الدخيل في الغرض ـ لو امكن ـ أو بما يلازمه ، وإما بنتيجة التقييد بقصر الحكم على الحصة المقارنة للقيد بذاتها .

وعلى ذلك إن أراد من الإهمال مجرد عدم التقييد بالقيد الخاص بعنوانه وعدم التعميم من حيثيته ، مع ثبوت أحدهما بلحاظ ذات الأفراد ، فهو خلاف ما نفهمه من الإهمال ، ولا يستلزم قصور الجعل ثبوتاً ، بحيث يحتاج لمتمم الجعل الذي ذكره ، بل يحتاج لبيان حال الجعل الواحد سعة وضيقاً بوجه غير التقييد بالقيد الخاص أو التعميم من حيثيته . وإن أراد منه عدم شمول الحكم ولا قصوره ، فلا مجال له بعد ما ذكرنا .

وأما ما ذكره قدس سره من أنه لابد في الإطلاق من ورود الحكم على المقسم . فيندفع بأن المقسم في المقام ليس إلا الماهية الخارجية كما ذكرنا ، لأن مقسميتها لحصصها واقعية قهرية . ومجرد امتناع تعنون الحصة بالقيد في مرتبة ورود الحكم على الماهية إنما يمنع من مقسميتها للحصة بعنوانها المذكور ، لا من مقسميتها لها بذاتها . واللازم حينئذٍ إما شمول الحكم لها بذاتها أو قصوره

عنها كذلك ، ويمتنع الإهمال .

ثم إن ذلك يجري في الإطلاق الأحوالي أيضاً ، لأن الغرض الداعي لجعل الحكم إن كان يقتضي جعله على جميع الأحوال تعين الإطلاق بلحاظها ، وإلا تعين قصور الجعل عما لا يقتضيه الغرض ، إما بتقييده صريحاً بالعنوان الدخيل في الغرض أو بلازمه ، وإما بقصوره عن الحال الذي يقصر عنه الغرض بنتيجة التقييد ، ولا يعقل الإهمال .

على أن ما ذكره من لزوم متمم الجعل في مورد الإهمال الذي ادعاه يشكل.. **تارة** : بما هو المعلوم بالوجدان في الأحكام العرفية من وحدة الجعل وعدم الحاجة للمتمم المذكور على طبق الإطلاق أو التقييد بالإضافة للقيود التي يمتنع أخذها في مقام الجعل .

وأخرى : بأنه يجري في المتمم المذكور ما يجري في الجعل الأول من امتناع تقييده بما يتفرع عليه ، فلو امتنع الإطلاق أيضاً ولزم الإهمال احتيج لمتمم له ، وهكذا الحال في متممه... إلى مالا نهاية ، وهو معلوم البطلان ، كما نبه له شيخنا الاستاذ دام ظله .

دعوى لزوم الإجمال إثباتاً عند امتناع التقييد

وأما الثاني : وهو عدم ظهور الكلام في الإطلاق مع امتناع التقييد ، بل يلزم الإجمال وبه تكون المسألة من مباحث الظهورات ، فعمدة الوجه فيه : أن ظهور المطلق في الإطلاق إنما يتم بلحاظ أن عدم التقييد مع دخل القيد في الغرض مناف للحكمة ، وهو إنما يتم مع إمكان التقييد ، أما مع تعذره فلابد من عدم بيان القيد ولو مع تعلق الغرض به من دون أن ينافي الحكمة .

دفع الدعوى المذكورة

لكنه يشكل بأن التقييد وإن تعذر إلا أنه يمكن بيان إرادة خصوص واجد القيد بطريق آخر ـ كالتقييد بلازم القيد المطلوب ، أو بإتباع الكلام بشرح تفصيلي للمراد ـ أو إحاطة الكلام بما يوجب إجماله من حيثية القيد المذكور ،

أو ترك البيان رأساً لو لم يكن الإطلاق وافياً بغرضه ، فعدم سلوك المتكلم لهذه الطرق وإطلاقه لكلامه ينافي الحكمة لو لم يكن الإطلاق وافياً بغرضه ، وذلك مستلزم لظهور كلامه في الإطلاق .

تحقيق حال دعوى ابتناء الظهور في الإطلاق على حكمة المتكلم

على أن عدم منافاة الإخلال بالتقييد للحكمة لا يختص بصورة تعذر التقييد عقلاً ـ كما في محل الكلام ـ بل يجري في سائر موارد العذر العقلائي لتركه ، من ضرر أو خوف ، أو غفلة عن الحاجة له ـ لتخيل ملازمة القيد المطلوب للذات خارجاً ـ أو وجود مصحح للإخلال بالبيان ، كعدم استيعاب السامع لتمام ما يلقى إليه مع عدم ابتلائه بفاقد القيد ، حيث لا يخل ترك التقييد حينئذٍ بالغرض ، بل قد يكون ذكره مخلاً به . فلو بني على توقف ظهور الكلام في الإطلاق على أن يكون الإخلال بالتقييد منافياً للحكمة لزم قصور الإطلاق وعدم استفادة العموم منه في جميع الموارد المذكورة .

بل مقتضاه التوقف بمجرد احتمال شيء من ذلك ، حيث لا يحرز معه كون عدم ذكر القيد لو كان دخيلاً في الغرض منافياً للحكمة ، ولا أصل يدفع الاحتمالات المذكورة . ولازم ذلك عدم استفادة العموم من الإطلاق إلا مع العلم بانحصار سبب عدم ذكر القيد بعدم دخله في الغرض ، بحيث لو كان دخيلاً كان ترك التقييد منافياً للحكمة ، وحينئذٍ يكون الإطلاق موجباً للعلم بالمراد في فرض حكمة المتكلم . وهو خلاف المقطوع به من محل كلامهم ـ تبعاً لأهل اللسان ـ لما هو المعلوم من أنه من صغريات حجية الظهور الذي قد لا يوجب الظن ، فضلاً عن العلم .

فلابد من البناء على أن وجود المصحح لترك القيد مع دخله في الغرض وإن كان عذراً للمتكلم في تركه حينئذٍ ، إلا أنه لا يمنع من ظهور الكلام في الإطلاق الذي هو حجة للمتكلم وعليه . ولأجله يتعين على المتكلم الحكيم تجنب البيان بالنحو المذكور ـ الظاهر في الإطلاق ـ إذا لم يفِ بغرضه ، إما بتركه

البيان رأساً ، أو بإحاطته بما يمنع من ظهوره في الإطلاق . ولو فرض وجود الملزم له حينئذٍ بالبيان بالنحو الظاهر في الإطلاق كان عذراً له من دون أن يمنع من ظهور كلامه فيه ، ويكون الظهور حجة ما لم يبتل بما يسقطه عن الحجية .

ومن هنا لا يبعد أن يكون مرجع ما ذكروه ـ من ابتناء ظهور عدم ذكر القيد في إرادة الإطلاق على منافاة عدم ذكر القيد مع دخله في الغرض للحكمة ـ إلى أن تعلق الغرض بالقيد لما كان مقتضياً لبيانه ـ بأي وجه ـ من الحكيم لولا المانع ، كان ذلك قرينة عامة عند العقلاء وأهل اللسان موجبة لظهور عدم ذكر القيد في عدم دخله في الغرض ، وظهور الكلام في الإطلاق ، ولا يعتنى باحتمال استناد عدم ذكر القيد لأمر آخر مع دخله في الغرض . فمحذور الإخلال بالحكمة بلحاظ المقتضيات الأولية جهة ارتكازية وقرينة نوعية موجبة لظهور الكلام مع عدم التنبيه للقيد ـ بأي وجه كان ـ في الإطلاق ، وليس علة شخصية فعلية بلحاظ تمام الجهات يدور انعقاد الظهور مدارها .

ولذا لا إشكال في انعقاد الظهور المذكور وحجيته حتى مع العلم بعدم حكمة المتكلم ، وعدم تقيده باستيفاء مراده ببيانه أو احتمال ذلك ، فيصح الاحتجاج منه وعليه بظاهر كلامه المستند للقرينة المذكورة ، ولا يصح الاعتذار منه ولا من المخاطب بعدم حكمته .

والمتحصل مما تقدم : أن الإطلاق لا يتوقف ـ ثبوتاً ، ولا إثباتاً ـ على إمكان التقييد ذاتاً ، فضلاً عن إمكانه بلحاظ الجهات العرضية أيضاً ، فلا مجال لعدّ ذلك من مقدمات الحكمة التي يتوقف عليها انعقاد الظهور في الإطلاق .

ويتضح ذلك بأدنى ملاحظة لطريقة أهل اللسان ومرتكزاتهم ، حيث يستفيدون بطبعهم العموم بلحاظ القيود المذكورة من الإطلاق من دون التفات لهذه الخصوصيات . ولذا بنى من منع من الإطلاق في الفرض على ما يطابقه

عملاً ، فأصرّ في التقريرات على ظهور الأمر في التوصلية ، كما أصر بعض الأعاظم قدس سره على استفادتها بمتمم الجعل ، وادعى غيره وفاء الإطلاق المقامي بها ، من دون أن يتضح وجه تقريب هذه الدعاوى في كلماتهم بعد فرض عدم الإطلاق اللفظي . بل الظاهر عدم الإشكال في عدم تماميتها لو صرح في الخطاب بثبوت الحكم بنحو القضية المهملة ثبوتاً ـ لو أمكن ـ أو إثباتاً ، مع أن مرجع إنكار الإطلاق اللفظي إلى ذلك .

المقدمة الثانية : عدم البيان على التقييد . سواء كان بلسان الحصر وثبوت نقيض الحكم لفاقد القيد ـ كالقيود ذات المفهوم ـ أم بلسان آخر لا يقتضي إلا قصور شخص الحكم عن الفاقد للقيد . ولا إشكال في اعتبار هذه المقدمة وما نعية البيان من الظهور في الإطلاق .

الكلام في توقف الإطلاق على عدم البيان المنفصل

وإنما الإشكال في عموم ذلك للبيان المنفصل ، بحيث يكون وروده رافعاً لموضوع الإطلاق ، ومانعاً من تمامية مقتضى الظهور فيه ، أو اختصاصه بالمتصل ، فلا يكون العثور على المنفصل رافعاً لموضوع الإطلاق ومانعاً من تمامية مقتضى الظهور فيه ، بل منافياً له ومعارضاً بدواً ، كسائر الظهورات المتنافية التي يعالج تنافيها بالجمع العرفي المبتني على تنزيل أضعف الظهورين على أقواهما .

صرح في التقريرات بالأول . قال في بيان ما يتوقف عليه الإطلاق : «انه موقوف على أمرين : الأول : انتفاء مايو جب التقييد داخلاً وخارجاً... فلو دل دليل على التقييد لا وجه للأخذ بالإطلاق ، لارتفاع مقتضي الإطلاق ، لا لوجود المانع عنه ، وإن كان الدليل الدال على التقييد أيضاً مما يحتمل فيه التصرف بحمل الأمر الوارد فيه على الاستحباب ، إلا أن أصالة الحقيقة يكفي في رفع ذلك الاحتمال . ولا تعارض بأصالة الحقيقة في المطلق ، لعدم لزوم مجاز فيه ، وإنما حمل على الإطلاق والإشاعة بواسطة عدم الدليل . فالإطلاق حينئذٍ بمنزلة

الأصول العملية في قبال الدليل ، وإن كان معدوداً في عداد الأدلة ، دون الأصول فكأنه برزخ بينهما» . ويظهر من بعض الأعاظم‌قدس‌سره في مبحث التعارض الجري على ذلك .

لكن المرتكزات الاستعمالية تشهد بأن الإطلاق كسائر الظهورات تابع لفراغ المتكلم عن كلامه ، لسيرة أهل اللسان على أن للمتكلم أن يلحق بكلامه ما شاء ، ولا يستقر ظهور كلامه مادام مشغولاً به ، فإذا فرغ منه استقر ظهوره ، وتم مقتضي الحجية فيه ، ويكون البيان المنفصل على خلافه منافياً للمقتضي المذكور ، لا مانعاً منه ورافعاً لموضوعه . وبذلك يفترق عن البيان المتصل .

ويناسبه أن احتفاف الكلام بما يصلح للقرينية مانع من انعقاد ظهوره في الإطلاق وتمامية موضوع الحجية فيه ، وإن لم يكن ظاهراً في التقييد ، فضلاً عن الحصر ، مع عدم الإشكال في عدم مانعية البيان المنفصل من ذلك إذا كان مجملاً ومحتملاً لما ينافي الإطلاق ، بل لابد من ظهوره في ذلك .

وأما ما ذكره بعض الأعاظم‌قدس‌سره من خروج الشارع الأقدس عن طريقة أهل اللسان في البيان ، لاعتماده على القرائن المنفصلة . فهو ـ مع عمومه لغير الإطلاق من الظهورات الوضعية وغيرها ـ غير تام في نفسه ، كما يأتي في مبحث التعارض عند الكلام في الجمع العرفي إن شاء الله تعالى .

ويترتب على ذلك أن الجمع بين الإطلاق والبيان المنفصل من صغريات الجمع العرفي المبني على تقديم أقوى الظهورين ، ولا يتعين تقديم البيان المنفصل ، بملاك رافعيته لموضوع الإطلاق . ومجرد عدم لزوم المجاز من التصرف في المطلق ولزومه من التصرف في البيان المنفصل ـ مع عدم اطراده ـ لا يصلح لترجيح ظهور البيان المنفصل ، فضلاً عن كونه رافعاً لموضوع الظهور الإطلاقي ، لأن أصالة الحقيقة من صغريات أصالة الظهور ، فمع تمامية ظهور

المطلق في الإطلاق يشتركان في تحقق ملاك الحجية ، ويتعين ترجيح أقوى الظهورين .

هذا ، ولو شك في التقييد المتصل فلا إشكال عندهم في البناء على عدمه . وهو من صغريات أصالة عدم القرينة التي يعول عليها في تشخيص سائر الظهورات عند الشك في احتفافها بما يمنع من انعقادها . نعم أشرنا آنفاً إلى أنه لو احتف الكلام بما يصلح للتقييد ـ وإن لم يحرز إرادته منه ـ فلا مجال للبناء على عدم التقييد ، بل لا يستقر الظهور في الإطلاق ، كما هو الحال في سائر الظهورات عند احتفافها بما يصلح للقرينية .

المقدمة الثالثة : كون المتكلم في مقام البيان . ومن الظاهر أن الغرض من الكلام هو البيان والإفادة للمقاصد ، وعدم كون المتكلم في مقام البيان أصلاً إما أن يكون لخروجه عن مقتضى طبيعة الكلام ، الذي هو خلاف الأصل فيه ، أو لغفلته عن صدور الكلام منه ، التي يدفعها أصالة عدم الغفلة ، المعول عليها في جميع تصرفات الإنسان وأفعاله . ومن هنا كان بناء العقلاء على كاشفية الكلام عن مقاصد المتكلم وأغراضه .

لكن ذلك بمجرده لا ينفع في محل الكلام ، إذ هو إنما يقتضي كونه بصدد إفادته لمؤداه الذي يصلح لبيانه ، وحيث فرض في محل الكلام أن مفاد المطلق وضعاً ليس إلا القضية المهملة ، فاستفادة العموم منها يحتاج إلى مزيد عناية ، ولا يكفي فيها إحراز كون المتكلم في مقام البيان بالوجه المتقدم .

بل لابد من كون المراد من هذه المقدمة أن يكون المتكلم في مقام بيان تمام ما يكون دخيلاً في موضوع الحكم وترتب الغرض ، ليكون اقتصاره على ذكر الماهية ـ المطلقة أو المقيدة ـ كاشفاً عن كونها تمام الموضوع وما يحصل به الغرض ، المستلزم للعموم لتمام أفرادها ، وعدم إرادة القضية المهملة المساوقة

للجزئية والمستلزمة لعدم إحراز وفاء الماهية المذكورة بالغرض ، لتكون تمام موضوع الحكم ، بل قد تتوقف على انضمام قيد إليها يكون متمماً له . وقد ذكر أو يذكر له وجوه..

الأول : الغلبة كما يظهر من التقريرات . ويشكل بأن الغلبة ـ مع عدم الدليل على حجيتها ـ غير ظاهرة ، إذ لا قرينة في أكثر المطلقات على ذلك ، وغاية ما يدعي بناء العقلاء على حمل المطلقات على الإطلاق ، لكن من دون إحراز الغلبة المدعاة في رتبة سابقة على ذلك .

الثاني : بناء العقلاء على أصالة كون المتكلم في مقام البيان بالنحو المذكور . لما ذكره بعض المحققين من أنهم كما بنوا على أصالة مطابقة المراد الجدي للاستعمال بنوا على أصالة بيان المراد الجدي وعدم إهماله ، وحيث كان المراد الجدي مردداً بين المطلق والمقيد ولا إهمال فيه ، تعين عدم الحمل على الإهمال ، وبعد فرض عدم التقييد يتعين الحمل على الإطلاق .

ويشكل بأنه لم يتضح من العقلاء البناء على أصالة بيان المراد الجدي بتمامه ، ولا وجه لقياسه على بنائهم على أصالة مطابقة البيان للمراد الجدي الذي هو مقتضى طبع البيان ووظيفته حسبما يدركه الإنسان ، بل للمتكلم الاقتصار على بيان بعض مراده ، وهو في المقام القدر المشترك بين الإطلاق والتقييد ، من دون تعرض لإحدى الخصوصيتين ، وليس في ذلك خروج عن مقتضى طبيعة الكلام .

ولذا لا يحمل غير المطلق من وجوه البيان على الإطلاق إذا لم يف به الكلام ، فلو قيل : يتوقف وجوب الحج على ملك الزاد والراحلة ، و : لا صلاة إلا بطهور ، لم يحمل على عدم دخل غير الزاد والراحلة في الحج ، وعدم اعتبار غير الطهارة في الصلاة .

الثالث : بناء العقلاء على أن الأصل في الكلام أن يترتب عليه العمل ، لأنه الغرض النوعي منه ، وحيث لا تصلح القضية المهملة لذلك ، وكذا بيان جزء الموضوع الدخيل في الغرض من دون استيفائه بالبيان ، يتعين حمل المطلق في القضية على كونه تمام الموضوع ، المستلزم لكونها كلية صالحة لأن يترتب عليها العمل .

وفيه **أولاً** : أنه لو كان ذلك هو الوجه في الحمل على الإطلاق لزم عدم ظهور المطلق في الإطلاق فيما لا يترتب عليه العمل ـ كالقضايا التاريخية ، والقضايا العلمية والواقعية ـ وفيما لو كان له متيقن في مقام التخاطب صالح لأن يترتب عليه العمل ، كالمورد والتمثيل ونحوهما مما يعلم معه بإرادة بعض الأفراد أو الأحوال ، بنحو يكفي في ترتب العمل ولو مع عدم إرادة الإطلاق ، مع ظهور عدم البناء على شيء من ذلك .

وثانياً : أن كون الغرض من الكلام بيان المقاصد مقدمة الاستيفائها بالعمل ليس بنحو يمنع من الحمل على القضية المهملة إذا كانت هي مفاد الكلام حتى في القضايا العملية . وكثيراً ما يكون غرض المتكلم مقصوراً على ذلك ، لعدم إحاطته حين الخطاب بخصوصيات ما هو الدخيل في الغرض ـ كما في الموالي العرفيين الذين يمكن في حقهم الجهل ـ أو لعدم كون غرضه من البيان ترتب العمل عليه ، بل مجرد الإعلام ، أو لاكتفائه بترتب العمل في الجملة اللازم من بيان القضية المهملة مع الاتكال على بيان آخر يستقل بالعمل ، أو غير ذلك . ولم يتضح بناء أهل اللسان على عدم الاعتناء بالاحتمالات المذكورة . ولذا لا إشكال في عدم بنائهم على ذلك في غير الإطلاق مما يتضمن دخل شيء في موضوع الحكم والغرض ، كما في مثل : لا صلاة إلا بطهور ، ويتوقف الحج على ملك الزاد والراحلة ، كما سبق .

نعم قد يحتف بالكلام ما يدل على سوقه للبيان الذي يستقل بالعمل ،

فيتعين وروده لبيان تمام ما هو الدخيل في الموضوع والغرض وحمله على القضية الكلية دون المهملة كما لو ورد الخطاب بالإطلاق أو بغيره مما يدل على دخل شيء في موضوع الحكم عند طلب المكلف من المولى بيان ما يعمل عليه فعلاً، حيث يستفاد منه حينئذٍ عدم دخل أمر غير ما تضمنه البيان المذكور. كما لو قال السائل: أريد أن أسافر فبأي سيارة أركب؟ فقال: لا تركب سيارة صغيرة. فإن المستفاد منه جواز الركوب بكل سيارة غير صغيرة، مع أن الكلام بنفسه لولا القرينة المذكورة لا ينهض بذلك. لكن من الظاهر أن حمل المطلق على الإطلاق لا يختص بالمورد المذكور.

الرابع: بناء العقلاء على أصالة كون المتكلم في مقام بيان تمام المراد في خصوص موارد الإطلاق. وقد استشهد له غير واحد ببناء العرف وأهل اللسان في محاوراتهم على التمسك بالإطلاقات ما لم يفهم من مساق الكلام صدوره لبيان أصل التشريع بنحو القضية المهملة، نظير قول الطبيب للمريض: لابد لك من استعمال الدواء، أو في مقام البيان من خصوص بعض الجهات، كقوله تعالى: ﴿**فكلوا مما أمسكن عليكم**﴾[1]، حيث ينصرف إلى بيان تحقق الذكاة بالصيد وحلية الأكل مطلقاً من حيثيتها، لا من جميع الجهات، بحيث لا يجب تطهير محل الامساك، ولا يفرق بين أقسام الحيوان المصيد، وغير ذلك مما لا يرجع للتذكية.

ويشكل بأن السيرة المذكورة لا تكشف عن أن الأصل عندهم كون المتكلم في مقام البيان إلا إذا ثبت توقف التمسك بالإطلاق عندهم على إحراز ذلك، نظير توقفه على عدم التقييد المتصل، وهو غير ثابت، بل قد يكون مبنياً على وجه آخر. وغاية ما تكشف عنه السيرة المذكورة أن الإطلاق عندهم

---

(١) سورة المائدة الآية: ٤.

مقتضى الأصل والظهور النوعي ، الذي يحمل عليه المطلق ما لم يحتف بما يناسب وروده في مقام أصل التشريع أو في مقام البيان من خصوص بعض الجهات ، فيتعين البناء على ذلك .

وهو لا ينافي ما تقدم من صحة إرادة القضية المهملة من المطلق ، لأن الوجه في ذلك لما كان هو الرجوع لطريقة أهل اللسان وسيرة أهل المحاورة ـ كما سبق ـ فاللازم النظر في حدود سيرتهم ، وهي تختص بما إذا احتف الكلام بما يناسب أحد الأمرين ، مع سيرتهم ـ كما تقدم ـ على الحمل على الإطلاق في غير ذلك وأنه مقتضى الأصل عندهم ، ولا ملزم بدعوى تفرعه على إحراز وروده في مقام البيان ، ثم التماس الطريق لإحراز ذلك .

بل الإنصاف أن التأمل في المرتكزات الاستعمالية قاض بأن ورود المطلق في مقام البيان بالنحو المذكور مقتضى ظهوره في الإطلاق والسريان وتابع له إثباتاً ، كالعام الوضعي ، لا من مقدمات ظهوره في الإطلاق التي يلزم إحرازها في رتبة سابقة ، نظير عدم وجود القيد المتصل ، الذي هو من مقدمات الظهور في الإطلاق المحرزة بأصالة عدم القرينة من دون أن يستفاد من نفس الكلام .

ولذا لو ثبت من الخارج عدم كون المتكلم في مقام البيان ـ إما مع التقييد المنفصل أو بدونه ـ من دون أن يحتف بالكلام ما يناسب أحد الأمرين المتقدمين لم ينكشف عدم ظهور المطلق في الإطلاق ـ الذي يتفرع عليه ظهور كونه في مقام البيان ـ بل الظهور فيه باق وإن سقط عن الحجية ، بخلاف ما لو ثبت احتفافه بقرينة متصلة حالية أو مقالية دالة على التقييد ، حيث ينكشف بذلك كذب أصالة عدم القرينة ، وعدم ظهور المطلق في الإطلاق ، لعدم تمامية مقدمته ، لا أن الظهور باق مع سقوطه عن الحجية .

المقدمة الرابعة : عدم وجود القدر المتيقن في مقام التخاطب . وإلا اقتصر في ثبوت الحكم عليه ، ولا يبنى على الإطلاق ، كما ذكره المحقق الخراساني قدس سره .

وتوضيح ذلك : أن أفراد المطلق وأحواله.. **تارة** : تتساوى في احتمال شمول الحكم لها ، من دون مرجح لبعضها ، لا بلحاظ الخطاب ولا بلحاظ أمر خارج عنه .

وأخرى : لا تتساوى فيه ، بل يكون شموله لبعضها أظهر ، بحيث يكون متيقناً بالإضافة لغيره .

وهذا على قسمين :

الأول : أن يكون متيقناً بلحاظ أمر خارج عن الخطاب ، لا يكون من القرائن المحيطة به عرفاً ، كما لو علم من الخارج وجه المناسبة بين الحكم والموضوع ، وكان الوجه المذكور في بعض الأفراد أو الأحوال أظهر منه في غيرها ، أو دل دليل آخر على ثبوت الحكم في بعضها .

الثاني : أن يكون متيقناً بلحاظ مقام الخطاب وما يحيط به من قرائن حالية أو مقالية ، كالمناسبة الارتكازية المستفادة منه التي تكون في بعض الأفراد أو الأحوال أظهر ، والتمثيل والمورد ونحوها . والجمود على عبارة المحقق الخراساني قدس سره يناسب إرادة هذا القسم .

ومرجع استدلاله عليه ـ بعد الفراغ عن أخذ المقدمة الثالثة في الإطلاق ، وتوقف الظهور فيه على كون المتكلم في مقام البيان ـ : أنه مع عدم وجود المتيقن مطلقاً لو لم يكن المتكلم مريداً بالمطلق تمام أفراده ، بل كان مريداً لبعضها ، كان مخلاً بغرضه ، لعدم بيانه لذلك البعض بعد فرض صلوح المطلق له ولغيره من غير مرجح . وكذا لو كان هناك متيقن لا بلحاظ مقام التخاطب ، لأن

وجوده لا يكفي ما لم يكن مبيناً بالخطاب ، الذي هو المناسب للمقدمة الثالثة ، فيتعين حمل المطلق على الإطلاق بعد صلوحه لبيانه ، بخلاف ما لو كان هناك متيقن في مقام التخاطب ، حيث يصلح الخطاب لبيانه بعد فرض ترجحه على بقية الأفراد ، فلا ملزم بالحمل على الإطلاق وإرادة تمام الأفراد .

ويشكل ـ مضافاً إلى ابتنائه على المقدمة الثالثة ، وقد سبق عدم توقف الإطلاق عليها ـ بأنه إنما يتجه لو كان مرادهم من كون المتكلم في مقام البيان ـ الذي تقدم في المقدمة الثالثة ـ كونه في مقام بيان تمام الأفراد والأحوال التي يشملها حكمه ، بحيث لو قصر عن العموم لبعضها كان مخلاً بغرضه ، إذ عليه يكون وجود القدر المتيقن المذكور مستلزماً لصلوح الإطلاق لأن يكون بياناً لتمام المراد لو كان المراد مختصاً به . لكن الظاهر عدم إرادتهم به ذلك ، وإلا لزم ثبوت المفهوم للإطلاق ، لأن كون أفراد المطلق وأحواله تمام الأفراد التي يتعلق بها الحكم عبارة أخرى عن عدم ثبوت الحكم في غير تلك الأحوال ولغير تلك الأفراد ، ومن المعلوم عدم بنائهم على ذلك .

ومن هنا يتعين حمل مرادهم من كون المتكلم في مقام بيان تمام المراد على ما سبق منا وتقتضيه أكثر كلماتهم ، وهو كونه في مقام بيان تمام ما هو الدخيل في موضوع الحكم وترتب الغرض ، ليكون الاقتصار على ذكر الماهية مستلزماً لعدم دخل خصوصية زائدة عليها ، المستلزم لسريان الحكم لتمام أفرادها ، وفي تمام أحوالها .

وحينئذٍ لا يكون وجود القدر المتيقن في مقام التخاطب بالمعنى المتقدم مانعاً من الحمل على الإطلاق ، لأن كون المطلق بياناً لثبوت الحكم للمتيقن المذكور لا يستلزم كونه بياناً على دخل خصوصيته في الحكم زائداً على الماهية ، ليمنع من الحمل على الإطلاق والعموم لتمام أفرادها وأحوالها .

بل لا مجال للبناء على ما ذكره بملاحظة سيرة أهل الاستدلال تبعاً للمرتكزات الاستعمالية ، ولذا اشتهر أن المورد لا يخصص الوارد . كما أن الظاهر المفروغية عن عدم قصر الإطلاق على موارد التمثيل ، ولا على أظهر الأفراد ونحوها مما يكون متيقناً في مقام التخاطب بالمعنى المذكور .

المختار في مقدمات الإطلاق

نعم ، يتجه اعتبار عدم وجود المتيقن في مقام التخاطب لو أريد منه ما يمنع من انعقاد ظهور المطلق في الإطلاق مما لا يبلغ مرتبة الظهور في التقييد ، كما في موارد احتفاف الكلام بما يصلح للقرينية على التقييد من دون أن يتعين لها ، إذ لا إشكال في أن الإطلاق من صغريات الظهور ، ولا مقتضي فيه للحجية بدونه .

والذي تحصل من جميع ما تقدم : أن حمل المطلق على الإطلاق والعموم لتمام الأفراد والأحوال يتوقف على أمور ثلاثة :

الأول : عدم اشتماله على التقييد المتصل .

الثاني : عدم احتفافه بما يصلح للقرينية على التقييد وإن لم يكن ظاهراً فيه عرفاً الذي قد يراد من عدم وجود المتيقن في مقام التخاطب .

الثالث : عدم احتفافه بما يناسب وروده في مقام أصل التشريع أو في مقام البيان من خصوص بعض الجهات غير الجهة التي يراد التمسك بالإطلاق من حيثيتها .

ويكفي في إحراز الأوليين مع الشك أصالة عدم القرينة المعول عليها عند العقلاء .

أما الثالث فلا ضابط لتشخيصه ، بل يوكل لنظر الفقيه في كل مورد بخصوصه .

الكلام في مانعية الإنصراف من التمسك بالإطلاق

ومما ذكرنا يظهر حال الانصراف إلى خصوص بعض الأفراد أو الأحوال الذي كثيراً ما يدعى ما نعيته من التمسك بالإطلاق . فإنه إنما يمنع منه إذا رجع إلى عدم تمامية أحد الأمرين الأولين ، إما لكونه عرفاً من قبيل القرينة الحالية الظاهرة في التقييد ، أو لكونه صالحاً للقرينية عليه وإن لم يكن ظاهراً فيه ، بل يكون موجباً للإجمال ، سواء كان ناشئاً من كثرة الاستعمال أم من غيرها ، كمناسبة الحكم والموضوع .

أما إذا لم يكن بأحد النحوين المذكورين فهو بدوي لا يعتد به ، كالناشئ من كثرة الابتلاء بالفرد ، أو من كونه أظهر الأفراد ، أو نحوهما .

الفصل الثالث

في العام المخصص

لا إشكال ظاهراً في أنه مع التنافي بين العام والخاص فالعمل بالخاص في مورده ـ في الجملة ـ دون العام ، من دون فرق بين الخاص المتصل والمنفصل . غايته أن الأول مانع من انعقاد ظهور العام بدواً في شمول مورده ، والثاني مانع من حجيته فيه مع استقرار ظهوره في العموم له ، تقديماً للخاص على العام من باب الجمع العرفي ، الذي يأتي في مبحث التعارض إن شاء الله تعالى لزوم العمل عليه مع تنافي الظهورين بدواً .

تحرير محل النزاع

وإنما الكلام في حجية العام في الباقي بعد رفع اليد عن حجيته في العموم ، فالمعروف حجيته في الباقي مطلقاً .

وعن بعضهم إنكار حجيته مطلقاً ، أو مع تفصيلات لا مجال لاستقصائها . والمهم منها التفصيل بين ما إذا كان المخصص متصلاً وما إذا كان منفصلاً ، فالعام حجة في الباقي في الأول ، دون الثاني .

حجة القول بعدم حجية العام في الباقي

وقد احتج منكر الحجية في الباقي مطلقاً أو مع التفصيل..

تارة : بأن اللفظ حقيقة في العموم ، وهو غير مراد منه بقرينة الخاص ، وما دونه من المراتب مجازات ، واللفظ صالح لكل منها ، ولا معين ، فيتعين الإجمال .

وأخرى : بأنه لا ظهور للعام بعد التخصيص في الباقي ، فلا يكون حجة فيه .

الاحتجاج المذكور لا مجال له في التخصيص المتصل

هذا ، وقد تقدم في أول الفصل الثاني أن التخصيص المتصل نحو نسبة تقتضي قصور الحكم عن مورد التخصيص من دون أن تستلزم استعمال العام الوضعي أو الإطلاقي في غير المعنى الموضوع له ، ليلزم المجاز فيه . بل لو فرض لزوم المجاز فلا إشكال في ظهور العام في إرادة تمام الباقي ـ الذي هو موضوع الحجية ـ كما يشهد به أدنى ملاحظة للمرتكزات العرفية في فهم الكلام .

والظاهر جريان ذلك في التخصيص المستفاد من القرائن الحالية التي يعتمد عليها المتكلم في مقام البيان ، فالعام معها ظاهر في إرادة تمام الباقي . غاية الأمر أن الاستعمال معها.. **تارة** : يبتني على الحذف وتقدير التخصيص اعتماداً على القرينة ، الذي هو كسائر موارد الحذف والتقدير ليس من المجاز في شيء .

وأخرى : يبتني على التوسع في استعمال الكلام الدال في نفسه على العموم ، وإرادة خصوص الباقي منه . ولا أثر لذلك بعد انعقاد الظهور في الباقي الذي هو المعيار في الحجية .

ومن هنا يلزم صرف الكلام لما إذا كان المخصص منفصلاً ، بقرينة ـ لفظية أو غيرها ـ لا يظهر من المتكلم الاعتماد عليها في مقام بيان العام .

تقريب عدم حجية العام في الباقي مع التخصيص المنفصل

والعمدة في تقريب الإشكال فيه : أنه بعد فرض رفع اليد عن ظهور العام في العموم بقرينة الخاص فلا مجال لإحراز إرادة تمام الباقي ، لا من العام بنفسه ، لعدم ظهوره في نفسه إلا في إرادة العموم بتمامه ، دون تمام ما عدا مورد الخاص ، ولا بضميمة الخاص ، لأنه إنما يتضمن عدم إرادة مورده من العام ، من دون أن يتضمن شرح المراد من العام . نعم يتجه ذلك فيما إذا كان ناظراً للعام ومبيناً للمراد منه ، حيث يكون حاكماً عليه حكومة بيانية . لكنه هو خارج

عن محل الكلام .

ولا يهم مع ذلك تحقيق أن استعمال العام في مورد التخصيص حقيقي أو مجازي . إذ لو كان ظاهراً في نفسه أو بضميمة المخصص في إرادة الباقي بتمامه كان حجة وإن كان مجازاً ، ولو لم يكن ظاهراً فيه لم يكن حجة وإن كان حقيقة ، لإمكان إرادة مادونه الذي هو حقيقة أيضاً . وإن كان ربما يتضح الحال فيه من هذه الجهة تبعاً للكلام في وجه الحجية الذي هو المهم في المقام .

وجوه الجواب عن التقريب المذكور

وقد يدفع ذلك بوجوه :

الأول : أن الاستعمال فيما دون العموم من المراتب وإن كان مجازاً ، إلا أن الترجيح لتمام ماعدا الخاص ، لأنه أقرب للعام من ما دونه ، فيتعين الحمل عليه بعد تعذر الحمل على المعنى الحقيقي .

وفيه : أنه لا اعتبار في الترجيح لبعض المجازات بالأقربية بحسب الكمّ ، بل المعيار فيه الأقربية الذهنية ، إما لتعارف الاستعمال فيه وكثرته عند عدم إرادة الحقيقة ، أو لقوة للمناسبة بينه وبين المعنى الحقيقي ، فمثلاً إرادة خصوص النافع من العالم بلحاظ مناسبة العلم للنفع أقرب عرفاً من إرادة كل من عدا زيد منه ، وإن كان الثاني أكثر أفراداً وأقرب كمّاً من العام .

الثاني : ما في التقريرات من أن دلالة العام على أفراده انحلالية ، فدلالته على كل فرد غير منوطة بدلالته على بقية الأفراد . وحينئذٍ فصرف دليل الخاص للعام عن دلالته على مورده لا ينافي ظهوره في غيره من أفراده ، فيلزم العمل به فيه مع عدم الصارف عنه .

وفيه : أن دلالة العام على حكم أفراده ارتباطية لا انحلالية ، لأن العموم إن كان وضعياً فأداته لها معنى واحد وهو العموم ، وإن كان إطلاقياً فهو ظاهر في كون الماهية تمام الموضوع ، وسريان الحكم لأفرادها وأحوالها قهري

وتحليله في القسمين إلى حكم كل فرد فرد وحال حال عقلي ، لا عرفي دلالي بنحو يكون للكلام دلالات متعددة ، نظير تعدد المدلول تبعاً لتعدد الكلام .

إلا أن يرجع إلى دعوى : أن الدلالات على الأفراد وإن كانت في نفسها ارتباطية تبعاً للدلالة على العموم ، إلا أنها ليست ارتباطية في مقام الحجية ، فسقوط بعضها عن الحجية بسبب الخاص لا يستلزم سقوط الباقي عنها ، لعدم الارتباطية بين الدلالات التضمنية في الحجية . نظير ما يدعى من عدم الارتباطية في الحجية بين الدلالة الالتزامية والدلالة المطابقية ، بل يمكن سقوط المطابقية عن الحجية بسبب المعارض مع بقاء الالتزامية على الحجية .

لكن الدعوى المذكورة ممنوعة ، كما هي ممنوعة في النظير ، وهو الدلالة الالتزامية على ما ذكرناه في مباحث التعارض عند الكلام في حجية المتعارضين في نفي الثالث .

الثالث : ما ذكره المحقق الخراساني قدس سره من أن التخصيص لا يستلزم استعمال العام في الخصوص ، ليكون مجازاً مردداً بين مراتب الخصوص ، بل مقتضى أصالة الحقيقة استعماله في العموم ، غاية الأمر أنه يحمل على ضرب القاعدة ، مع كون الخاص مانعاً من حجية ظهوره في مورده ، تحكيماً للنص أو الأظهر على الظاهر ، ولا مصحح للخروج عنه في غير مورده بعد استقرار ظهوره في العموم وعدم المنافي له فيه .

وفيه : أن مراده باستعمال العام في العموم لضرب القاعدة إن كان هو الاستعمال في العموم لضرب القاعدة الظاهرية التي يرجع إليها عند الشك ، خروجاً عن ظهوره البدوي في إرادة عموم الحكم الواقعي . أشكل بأنه خلاف الظاهر جداً ، لما فيه من التصرف في موضوع حكم العام بتقييده بالشك في الحكم الواقعي ، وفي نفس حكمه بحمله على التعبد بالحكم ظاهراً في مقام

العمل ، لا جعل نفس الحكم . كما أن لازمه عدم التنافي بين حكمي العام والخاص بنحو يكون العمل بالثاني تحكيماً لأقوى الظهورين ، بل كشف الخاص عن المراد من العام بنحو يقتضي التباين بين حكميهما سنخاً ، مع فعلية حكم الخاص في مورده ، لتقدمه رتبة ، وارتفاع موضوع الحكم العام بوصوله . وكل ذلك مما تأباه المرتكزات العرفية في الجمع بين الدليلين جداً . بل ليس فيه محافظة على استعمال العام في العموم بعد رجوعه إلى تقييد موضوع الحكم بالشك .

وإن كان مراده أن العام مستعمل في العموم لبيان الحكم الواقعي ، لكن لا بداعي بيان المراد الجدي ، بل بداعي ضرب القاعدة التي يرجع إليها عند عدم المخرج عنها ، إما تسهيلاً لبيان المراد الجدي فيما لو لم يتسن للمتكلم استيعابه بتمام خصوصياته ببيان واحد ، أو لغرض آخر .

أشكل بأن حمل العام على صدوره لا بداعي المراد الجدي مناف لأصالة الجهة فيه المعول عليها عند العقلاء ، التي لعلها أقوى من أصالة الظهور فيه .

ولذا كان بناء أهل الاستدلال على عدم حمل أحد الدليلين المتنافيين على التقية إلا مع تعذر الجمع العرفي بينهما حتى بحملهما على المجاز .

ولا وجه لقياسه على موارد التقييد المتصل حيث يكون حمل الاستعمال فيه في العموم على عدم بيان المراد الجدي مقتضى ظهور الكلام الوضعي أو الإطلاقي .

ومن هنا لم يكن حمل العام على ذلك بأولى من حمله على الاستعمال في الخصوص على خلاف ظهوره . بل الثاني أولى ، لأن أصالة الجهة أقوى من أصالة الظهور . وربما يكون هناك بعض الوجوه الأخر لتقريب حجية العام المخصص في الباقي ، لا مجال لإطالة الكلام فيها .

المختار في وجه حجية العام المخصص في الباقي

ولعل الأولى أن يقال : الوجه في حجية العام المخصص في الباقي بناء أهل المحاورة على ذلك وسيرتهم القطعية الارتكازية ، التي جرت على طبقها سيرة أهل الاستدلال من صدر الإسلام إلى يومنا هذا بمقتضى طبعهم ، من غير نكير منهم . ولولا ذلك لاختل نظام الاستدلال والاستنباط ، لكثرة تخصيص العمومات ، حتى قيل : ما من عام إلا وقد خصّ . وكفى بسيرتهم ـ تبعاً لارتكازيات أهل المحاورة ـ حجة في المقام ، لأنها الدليل على حجية الظواهر الكلامية في جميع الموارد . ولا يعتنى بخلاف من تقدم للشبهة المتقدمة بعد شذوذه وخروجه عن ذلك .

والظاهر ابتناء حجية العام في الباقي عندهم على كون العام من سنخ المقتضي للكشف عن إرادة المتكلم لعموم الحكم لأفراده وأحواله ، فلا يرفع اليد عنه فيها إلا في مورد المزاحمة بالخاص ـ تقديماً لأقوى الدليلين ـ عملاً بالمقتضي ما لم يثبت المانع ، بناء منهم على التفكيك بين الأفراد والأحوال في مقام استكشاف مراد المتكلم من العام ، لخصوصية فيه ، لا لعموم التفكيك في الحجية بين الدلالات التضمنية ، لينافي ما تقدم منا في دفع الوجه الذي سبق من التقريرات .

ولا يهم مع ذلك تحقيق أن العام صادر لضرب القاعدة ، أو للتقية ، أو غيرهما مما ينافي أصالة الجهة ، أو أنه مبتن على التوسع أو المجاز في استعمال أداة العموم أو مدخولها ، لتنزيل الأفراد الخارجة منزلة العدم ، اعتماداً على قرينة متصلة حالية أو مقالية اختفت علينا ، أو غير ذلك مما يصحح للمتكلم بيان العام مع إرادة الخاص . فإن ذلك كله وإن أمكن ثبوتاً ، إلا أنه لا دخل له في مقام العمل بعد ما سبق من لزوم البناء على حجية العام والاقتصار في الخروج عنه على مورد ثبوت التخصيص .

نعم لابد من صلوح الباقي لأن يحمل عليه العام عرفاً ، ولا يكون سوقه

لأجله مستنكراً عند أهل المحاورة . وإلا امتنع حمل العام عليه ، ولزم الجمع بوجه آخر . ومع عدم وضوحه يستحكم التعارض بين العام والخاص . كما إذا لزم تخصيص الأكثر ، أو أظهر الأفراد ، أو المورد ، أو غيرها .

كما لابد من تعين الخاص للتقديم عرفاً في مقام الجمع ، فلو كان هناك وجه آخر أولى في مقام الجمع عرفاً تعين . ومع عدم المرجح لأحدهما يلزم التوقف . ولا ضابط لذلك ، بل يوكل لنظر الفقيه عند النظر في الأدلة . إلا أن المفروض في محل الكلام تقديم الخاص ورفع اليد به عن عموم العام ، كما سبق في أول الفصل .

الفصل الرابع
في إجمال الخاص واشتباهه

لا إشكال في أن التمسك بالدليل في مورد فرع إحراز موضوعه فيه ، فلا يتمسك به مع عدم أحرازه ، للشبهة الموضوعية ، أو لإجمال الموضوع بنحو الشبهة المفهومية أو غيرها . ومن هنا لا إشكال في عدم حجية كل من العام والخاص مع عدم إحراز عنوانه .

تحرير محل النزاع

وإنما الإشكال والكلام بينهم في حجية العام مع إحراز عنوانه في مورد إجمال الخاص والشك في تحقق عنوانه .

هذا ، وحيث سبق أن المخصص المتصل مانع من انعقاد ظهور العام في العموم تعين عدم حجية العام في مورد اشتباه الخاص المتصل مطلقاً ، لسريان إجماله للعام ، كما لو كان الإجمال والاشتباه في عنوان العام بنفسه . ومن هنا يكون موضوع الكلام اشتباه الخاص المنفصل الذي لا يسري إلى العام ، ولا يمنع من انعقاد ظهوره في العموم الذي تقدم في الفصل السابق أنه المقتضي للحجية في جميع أفراده أو أحواله .

إذا عرفت هذا فإجمال الخاص واشتباهه بالإضافة إلى بعض الموارد يكون **تارة** : للشبهة المفهومية **وأخرى** : للشبهة المصداقية مع وضوحه مفهوماً فيقع الكلام في مقامين :

المقام الأول : في الشبهة المفهومية

والمعيار فيها اشتباه المراد بالخاص . وهي تكون **تارة** : للتردد بين الأقل والأكثر ، حيث يختص الاشتباه بالزائد ، كما لو تردد الفاسق بين مطلق العاصي وخصوص مرتكب الكبيرة .

وأخرى : للتردد بين المتباينين ، إما مع وجود قدر متيقن يكون الخاص حجة فيه قطعاً ، كما لو تردد بين مفهومين بينهما عموم من وجه ، نظير تردد الشريف بين الفاطمي ، وذي الشرف الاجتماعي ، أو بدونه ، كما لو تردد زيد بين رجلين .

أما في الصورة الأولى فالظاهر ـ كما صرح به جماعة ـ هو حجية العام في مورد الإجمال . لما تقدم من أن سقوط العام عن الحجية في مورد الخاص المنفصل إنما هو لمزاحمة ظهوره فيه بما هو أقوى منه وما يكون عرفاً من سنخ الرافع لمقتضى حجيته . وهو لا يتم بالإضافة إلى مورد إجمال الخاص ، لعدم حجية الخاص فيه لينهض بمزاحمة العام ، فهو كسائر موارد الشك في التخصيص الزائد الذي تقدم في الفصل السابق حجية العام المخصص فيها . ومجرد احتمال شمول الخاص المعلوم له لا يصلح فارقاً بعد عدم حجيته فيه .

وأما في الصورة الثانية فالظاهر سقوط العام عن الحجية في كل من طرفي الترديد بخصوصيته ، للعلم الإجمالي بإرادة أحدهما من الخاص ، فيكون الخاص حجة فيهما إجمالاً ، بنحو يمنع عن جريان أصالة العموم كذلك بعد عدم المرجح لأحدهما . كما يكون العام حجة أيضاً في أحدهما إجمالاً ، إذ لا ملزم بخروجهما معاً عن حكم العام بعد قصور الخاص عن ذلك .

المقام الثاني : في الشبهة المصداقية

والظاهر أن محل الكلام هو الشبهة البدوية . أما مع العلم الإجمالي بفردية أحد فردين للخاص دون الآخر فالظاهر عدم الإشكال بينهم في حجية كل من العام والخاص في كل منهما إجمالاً ، وعدم حجيته في كل منهما بخصوصيته ، نظير ما تقدم ، في الشبهة المفهومية ، وإنما لم يتعرضوا لذلك لوضوحه . والكلام في الفرق بين الشبهة الموضوعية والمفهومة إنما هو في خصوص ما إذا لزم الشك في زيادة التخصيص في الشبهة المفهومية ، وزيادة أفراد الخاص في الشبهة المصداقية .

وقد اختلفت كلماتهم في حجية العام في مورد الاشتباه بين القول بحجيته مطلقاً ، وبعدمها كذلك ، وبالتفصيل بوجوه مختلفة يأتي الكلام فيها . والظاهر عدم الحجية مطلقاً وأن ما قيل بحجيته فيه من الموارد إما غير تام ، أو خارج عن محل الكلام .

الاستدلال على عدم حجية العام في الشبهة المصداقية من جانب الخاص

والوجه في ذلك : أن التمسك بدليل الحكم في مورد يتوقف **أولاً** : على تعين المراد الجدي به الذي يكون حجة فيه بحيث تتحدد به الكبرى المتضمنة للحكم ويتعين موضوعه الذي يترتب عليه ثبوتاً .

وثانياً : على إحراز انطباق ذلك الموضوع في المورد ، ليكون صغرى للكبرى المفروضة . وحيث كان مقتضى الخاص في المقام عدم تعلق الإرادة الجدية بالعموم ، بل بما عدا مورد الخاص منه ، فلا وجه للاكتفاء في إثبات الحكم العام بإحراز عنوانه العام في مورد الشك في صدق عنوان الخاص ، لعدم إحراز الموضوع الحقيقي ـ المستلزم للحكم ثبوتاً ـ بذلك ، بل لابد معه من إحراز عدم صدق الخاص عليه ، ليتم الموضوع المذكور .

وبعبارة أخرى : العام لا يكون حجة في بيان حكم الفرد ابتداء ، لعدم

تعرضه له ، بل بتوسط شرحه لحدود الحكم الكلي على الموضوع الكلي ، حيث يكون انطباقه على الفرد مستلزماً لثبوت حكمه ، فمع فرض عدم استقلال العام بشرح الحكم الكلي وتحديد موضوعه ، لثبوت المخصص له ، بل يكون موضوع الحكم المذكور متحصلاً من مجموع الدليلين ، يتعين عدم البناء على ثبوت الحكم في الفرد إلا بعد إحراز دخوله في الموضوع المتحصل منهما ، وهو الداخل في عنوان العام الخارج عن مورد الخاص ، ولا يكفي دخوله في عنوان العام في ثبوت حكمه له مع عدم إحراز خروجه عن مورد الخاص .

ولا مجال مع ذلك لقياسه بصورة إجمال الخاص بعد ما تقدم من أنه مع عدم حجية الخاص في مورد الإجمال يتعين حجية العام في تحديد الحكم الكلي بالإضافة إليه ، لعدم المانع من ذلك مع ثبوت مقتضي الحجية فيه ، كما لو شك في أصل التخصيص .

وبذلك يظهر اندفاع الاستدلال لحجية العام في مورد الاشتباه بأن الخاص إنما يزاحم العام فيما هو حجة فيه ، وحيث لا يكون حجة في مورد الاشتباه تعين حجية العام فيه ، إذ لا ترفع اليد عن الحجة إلا بالحجة . وجه الاندفاع : أن العام أيضاً لا يكون حجة فيه بعد عدم كون عنوانه تمام موضوع الحكم الكلي ، بل لابد من إحراز موضوعه ، وهو المتحصل من الدليلين ، كما سبق .

الاستدلال على حجية العام في الشبهة المصداقية بقاعدة المقتضي ودفعه

هذا ، وقد يستدل على حجية العام في مورد الشك بأن عنوان العام مقتض لثبوت حكمه ، وعنوان الخاص من سنخ المانع منه ، فمع إحراز المقتضي في الفرد المشتبه لا يعتنى باحتمال المانع ، لقاعدة المقتضي .

لكنه يندفع بما ذكره غير واحد من منع الكبرى والصغرى . أما الكبرى فلأنه لم يتضح من بناء العقلاء عموم الرجوع لقاعدة المقتضي ، سواء أريد بها

عدم الاعتناء عملاً باحتمال المانع ابتداء ، أم بتوسط التعبد ظاهراً بعدمه ، بأن يدعى أن بناء العقلاء دائماً على أصالة عدم المانع . وإنما ثبت في خصوص بعض الموارد ، وليس منها المقام .

وأما الصغرى فلأنه لا يطرد كون عنوان العام من سنخ المقتضي للحكم ثبوتاً وعنوان الخاص من سنخ المانع منه . بل قد يكون عنوان العام جزء المقتضي ، أو من سنخ ارتفاع المانع ، وعنوان الخاص من سنخ المقتضي أو متمماً له ، أو من سنخ الشرط . وهو لا ينافي ما تقدم من كون العام من سنخ المقتضي للحجية ، والخاص من سنخ المانع منه . لعدم السنخية بين مقامي الثبوت والإثبات ، ولا تلازم بينهما .

ومن هنا لا مخرج عما ذكرنا من عدم حجية العام في المقام ما لم يحرز عدم دخول الفرد في الخاص . ويأتي الكلام في ضابط ذلك إن شاء الله تعالى .

لابد في عدم حجية العام في الشبهة الموضوعية من كون الخاص عنوانياً

نعم لابد من كون موضوع التخصيص هو العنوان بمنشأ انتزاعه ، بحيث يكون جريان حكمه في الفرد وخروجه عن حكم العام بتوسط ثبوت منشأ انتزاعه فيه ، بخلاف ما إذا سيق العنوان لمحض الحكاية عن عناوين أخرى أو عن الأفراد بخصوصياتها ، بحيث تكون هي الدخيلة في موضوع الحكم من دون أن يكون العنوان دخيلاً فيه ، نظير التخصيص في قوله تعالى : ﴿**أحلت لكم بهيمة الأنعام إلا ما يتلى عليكم**﴾[1] ، لوضوح أن موضوع التحريم العناوين الخاصة من الخنزير والميتة ونحوهما من دون أن يكون للتلاوة دخل فيه . وكما لو سبق من المتكلم ذكر مجموعة أشخاص للمخاطب ، ثم قال : لا تكرم من سبق ذكره ، حيث لا دخل لسبق الذكر في الحكم .

فإنه يتعين حينئذٍ عدم لزوم إحراز العنوان المذكور ، بل يرجع الشك في

---

(١) سورة المائدة الآية : ١ .

انطباقه على عنوان خاص أو فرد خاص إلى الشك في زيادة التخصيص ، الذي يكون المرجع فيه عموم العام إذا كان الخاص منفصلاً ، ويخرج عن محل الكلام من التمسك بالعام في مورد اشتباه الخاص .

وإلى هذا يرجع التفصيل بين كون الخاص عنوانياً وكونه غير عنواني الذي ذكره في التقريرات ، وإن استدل بما يناسب التفصيل الآتي .

هذا ، وبقي الكلام في التفصيلات المذكورة في كلماتهم ، أو المناسبة لاستدلالاتهم ، وقد ذكرنا آنفاً أنها إما غير تامة أو خارجة عن محل الكلام ، ومنها التفصيل المتقدم بين كون الخاص عنوانياً وكونه غير عنواني . والمهم منها ـ عداه ـ تفصيلان :

التفصيل بين ما إذا كان العام ظاهراً في إحراز العنوان المشتبه وعدمه

الأول : أنه إذا كان العام ظاهراً في إحراز العنوان المشتبه ـ المفروض دخله في الحكم غير عنوان العام ـ في تمام أفراده تبعاً لتحقق حكمه فيها كان حجة في الفرد المشتبه ، وإن لم يكن ظاهراً في ذلك لم يكن حجة فيه . وتوضيح ذلك : أنه لما كان ظاهر العام بدواً ثبوت حكمه في تمام أفراده كان مقتضاه ثبوت تمام ما يتوقف عليه الحكم من الملاك وما يستلزمه فيها ، فإذا قال المولى : أكرم كل من أزوره ، وعلم من الخارج توقف وجوب الإكرام بنظره على العلم والعدالة ، كان ظاهر العموم المتقدم كون كل من يزوره عالماً عادلاً ، كما يكون مقتضاه تمامية ملاك وجوب الإكرام في جميعهم ، ولازم ذلك عدم التنافي بينه وبين ما دل على اعتبار العلم والعدالة فيمن يجب إكرامه .

لكن لا مجال للبناء على ذلك في أكثر عمومات الأحكام العامة الشرعية وغيرها بالإضافة إلى أدلة اعتبار بعض الأمور في أحكامها غير عناوينها ،لوضوح غلبة عدم التلازم خارجاً بين عناوين العمومات والأمور المأخوذة في تلك الأدلة ، بنحو لا مجال معه لحمل العام على بيان تحقق تلك

الأمور في أفراده ، كما هو ظاهر في مثل عموم مطهرية الغسل بالماء مع ما دل على اعتبار التعدد في التطهير من البول ، وعموم الاكتفاء بغسل الوجه واليدين ، ومسح الرأس والرجلين في الوضوء مع ما دل على اعتبار الترتيب والموالاة في الوضوء ، وعموم صحة البيع مع ما دل على اعتبار العلم بقدر الثمن ، إلى غير ذلك مما لا يحصى كثرة .

وحينئذٍ يتعين البناء في ذلك على التنافي بين الدليلين ، ثم قد يتعين عرفاً الجمع بالتخصيص ، الراجع إلى أن المراد الجدي بالعام ليس إثبات حكمه في تمام أفراده ، بل في خصوص ما كان منها واجداً لتلك الأمور ، وأن موضوع حكم العام يختص بذلك ، فلا يكفي حينئذٍ إحراز عنوان العام في ترتب الحكم ، بل لابد معه من إحراز تلك الأمور . وعليه يترتب ما تقدم من عدم حجية العام في الشبهة المصداقية .

نعم كثيراً ما يكون ظاهر العام تحقق ذلك الأمر المعتبر في الحكم في تمام أفراده ، وأنه ملازم لعنوان العام كحكمه ، لعدم المانع من ذلك بعد عدم وضوح الانفكاك بينهما عند العرف .

بل لا إشكال في دلالته على ذلك لو كان الأمر المذكور ظاهر الملازمة للحكم عقلاً ـ كالملاك ـ أو عرفاً ، كالطهارة الملازمة عرفاً وارتكازاً للمطهرية على تفصيل ذكرناه في مباحث المياه من الفقه .

وفي مثل ذلك لا مجال لدعوى تقييد موضوع حكم العام بصورة وجود ذلك الشيء ، إذ لا معنى للتقييد به مع استفادة الحكم بوجوده تبعاً للحكم الملزوم له ، بل يكون مقتضى عمومه ثبوته في تمام أفراده ، بحيث لو ثبت عدم تحققه في فرد كان منافياً للعموم المذكور وكاشفاً عن تخصيص موضوع حكم العام بالإضافة إلى ذلك الفرد بخصوصيته .

ومثل ذلك ما لو كان المستفاد من العام ـ بنفسه أو بقرائن خارجية ـ تحديد مفهوم الأمر المعتبر في الحكم أو مصداقه أو بيان مصاديقه ، وأن الحكم الذي تضمنه مترتب على التحديد والبيان المذكورين ومتفرع عليهما .

فالأول مثل ما لو دل دليل على جريان حكم التوارث بالشهادتين ، ودل آخر على اعتبار الإسلام فيه ، حيث يستفاد منهما أن الأول شارح لموضوع الثاني ، وأن مفهوم الإسلام متقوم بالإقرار بالشهادتين .

والثاني مثل ما دل على أن من ترى الدم ثلاثة أيام تترك الصلاة ، مع ما دل على المانع من الصلاة هو الحيض ، حيث يستفاد منه تحديد مصاديق موضوع الثاني ، وهو الحيض وأنه يتحقق بالدم المستمر ثلاثة أيام .

والثالث مثل ما لو دل دليل على لعن بني أمية قاطبة مع ما دل على أنه لابد في من يلعن أن لا يكون مؤمناً .

حيث يستفاد من الأول تشخيص مصاديق الثاني ، وأن استحقاقهم للعن لأنهم غير مؤمنين . وفي جميع ذلك لا ينبغي التأمل في عدم التنافي بين الدليلين ، ليكون الثاني مخصصاً للأول ، بل يكون العام الأول وارداً على الآخر ومنقحاً لموضوعه .

وحينئذٍ لو ثبت عدم تحقق ذلك الأمر المعتبر في الحكم في بعض أفراد العام المستلزم لعدم ترتب حكمه ـ كما لو ثبت في الفروض المتقدمة كفر منكر الضروري وإن شهد الشهادتين ، أو عدم حيضية الدم المستمر ثلاثة أيام مع عدم سبق طهر عشرة أيام عليه ، أو إيمان بعض بني أمية المعين ـ فلا يرجع ذلك إلى تخصيص العموم بصورة وجود ذلك الأمر المعتبر في الحكم ـ بحيث ترجع الأدلة المتقدمة مثلاً إلى أنه يثبت التوارث بالشهادتين إلا أن يكون الشاهد بهما غير مسلم ، وأن من ترى الدم ثلاثة أيام تترك الصلاة إلا أن تكون غير حائض ،

وأن بني أمية ملعونون قاطبة إلا المؤمن منهم ـ لتكون الأفراد المذكورة من مصاديق الخاص الخارجة عن عموم العام . فإن ذلك خلاف فرض سوق العموم لتنقيح ذلك الأمر المعتبر في الحكم ، بل يتعين تخصيص العموم المذكور بذلك الفرد بخصوصه ، فيبنى في الأمثلة المذكورة على تخصيص عموم التوارث بالشهادتين وتحقق الإسلام به بغير منكر الضروري ، وتخصيص عموم حيضية الدم المستمر ثلاثة أيام ووجوب ترك الصلاة به بما إذا سبقه طهر عشرة أيام ، وتخصيص عموم لعن بني أمية وعدم إيمانهم بغير الشخص المذكور .

ويترتب على ذلك أن المرجع مع الشك في حال بعض أفراد العام المذكور وفي أنه واجد للأمر الذي دل الدليل على اعتباره في الحكم أو فاقد له هو عموم ذلك العام ، لأنه يكون بياناً على ثبوته فيه وثبوت الحكم تبعاً له ، فيعمل عليه بمقتضى أصالة العموم ، كما لو شك في كفر منكر الضروري عن جهل بثبوته في دين الإسلام ، أو في حيضية الدم الفاقد للصفات وإن استمر ثلاثة أيام ، أو في إيمان شخص خاص من بني أمية . ومن هنا يتم التفصيل المذكور .

لكنه ليس تفصيلاً في محل الكلام ، لما سبق من عدم تخصيص العموم بدليل اعتبار ذلك الأمر في الحكم ، ليكون الشك في تحققه في الفرد راجعاً إلى الشك في مصداق الخاص ، بل التخصيص إنما يكون بالفرد بخصوصيته ، فمع الشك في حال فرد آخر يكون المرجع عموم العام بلا كلام ، لرجوعه للشك في زيادة التخصيص .

التفصيل بين المخصص اللفظي واللبّي

الثاني : ما ذكره غير واحد من التفصيل بين المخصص اللفظي واللبّي ، فالعام حجة في مورد الاشتباه في الثاني دون الأول .

وقد استدل عليه المحقق الخراساني بأن المخصص إذا كان لفظياً فالمولى قد ألقى حجتين يجب اتباعهما ، وحيث كان مقتضى الجمع بينهما تقديم الخاص وحمل العام على ما عدا مورده ، لزم التوقف في مورد الشك ، لعدم إحراز دخوله في المراد من العام . أما إذا كان لبيّاً فالملقى من المولى ليس إلا العام الظاهر في إرادة العموم بتمامه ، فيلزم اتباعه إلا فيما يعلم بعدم إرادته منه ، لأن على الحكيم إلقاء كلامه على وفق غرضه ، واليقين بعدم إرادة الخاص إنما يكون حجة فيما يعلم بانطباقه عليه .

ويشكل بأن ذلك ليس فارقاً بعد مشاركة المخصص اللبّي للفظي في صحة احتجاج المولى به وفي الكشف عن مراده من العام وعن قصور موضوع حكمه عن أفراد الخاص الواقعية الذي هو المنشأ لعدم حجية العام في الشبهة المصداقية كما ذكره هو وسبق منا .

كما أن ما ذكره في المخصص اللبّي من أن على الحكيم إلقاء كلامه على وفق غرضه لا ينفع بعد ذلك ، وإلا فهو يجري في المخصص اللفظي أيضاً . وكذا ما ذكره من أن اليقين بعدم إرادة الخاص إنما يكون حجة فيما يعلم بانطباقه عليه وخروجه عن العام ، جار في اللفظي أيضاً . لكنه إنما يقتضي عدم ترتب الحكم الخاص في مورد الشك ، لا ترتب حكم العام ، بعد أن كان مقتضى الجمع بينهما قصور العام عن أفراد عنوان الخاص الواقعية ، وأن تمام موضوعه ليس هو عنوان العام ، بل المتحصل من مجموع الدليلين ، وهو المقيد بغير مورد الخاص ، والمفروض عدم إحرازه في مورد الشك .

نعم لو لم يكن الدليل اللبّي عنوانياً ، أو كان عنوانياً مردداً بين الأقل والأكثر ، تعين الاقتصار على المتيقن منه ، ولزم إحراز خروج الفرد عن ذلك المتيقن ، مع الرجوع في الزائد لعموم العام ، للشك في زيادة التخصيص ، وخرج عن محل الكلام .

ومثله ما عن التقريرات من أن إلقاء المولى للخاص اللفظي كاشف عن أنه أحال معرفة أفراده وتمييزها عن بقية أفراد العام على المخاطب ، فلا يكون دخول المشكوك في الباقي تحت العام بأولى من دخوله في الخاص الخارج عنه . وأما إذا كان الخاص لبّياً فالمتكلم لم يلق لبيان حكمه إلاحجة واحدة ، وهي العام ، وظاهره أنه بصدد بيان مصاديق حكمه بنفس عنوان العام ، وأنه كلما يصدق عليه فهو محكوم بحكمه ، وأنه ليس في أفراده عنوان مناف لحكمه ، فيكون حجة في كل ما لم يعلم بخروجه من الأفراد .

لاندفاعه بأن الخاص اللبّي لما كان ـ كاللفظي ـ منافياً للعام وكاشفاً ـ بعد فرض التخصيص ـ عن عدم وفاء عنوان العام ببيان مصاديق حكمه ، بل ليس موضوع الحكم إلا المتحصل من مجموع الدليلين ، فلا مجال للتمسك معه بالعام إلا مع إحراز الموضوع المذكور بأن يحرز أن الفرد خارج عن الخاص .

وأما دعوى دلالة العام على أنه ليس في أفراده منافٍ لحكمه . فهي إن رجعت إلى دعوى دلالته على عدم منافاة العناوين الموجودة في أفراده ـ الفعلية في القضايا الخارجية والأعم منها ومن المتوقعة في القضايا الحقيقية ـ لحكمه ، فهي عبارة أخرى عن دلالته على كون عنوانه تمام الموضوع ، والمفروض منافاة الخاص اللفظي واللبّي معاً له في ذلك ، ولزوم الخروج عن عمومه بهما ، والبناء على منافاة عنوان الخاص للحكم .

وإن رجعت إلى دعوى دلالته على عدم وجود ما ثبت كونه منافياً للحكم في الأفراد ، وتحقق تمام ما يعتبر فيه ـ غير عنوان العام ـ فيها ، فقد سبق في التفصيل الأول أن العام كثيراً ما لا يدل على ذلك ، وإذا دل على ذلك في مورد فما دل على اعتبار ذلك الشيء في الحكم ـ لبياً كان أو لفظياً ـ لا ينافي العام حينئذٍ ، ليجمع بينهما بالتخصيص ، بل يكون العام وارداً عليه ، ويتعين العمل عليه في تمام أفراده إلا ما ثبت فقده لذلك الشيء فيكون العام مخصصاً بالإضافة

إليه بخصوصيته ، لا بالعنوان المستفاد من اعتبار ذلك الشيء في الحكم ، ويكون الشك في حال الفرد من الحيثية المذكورة شكاً في التخصيص ، الذي يكون المرجع فيه عموم العام ، لا في مصداق الخاص الذي هو محل الكلام .

وكأنه إلى ذلك نظر المحقق الخراساني قدس سره في ذيل كلامه ، حيث قال : «بل يمكن أن يقال : إن قضية عمومه للمشكوك أنه ليس فرداً لما علم بخروجه عن حكمه ، فيقال في مثل : لعن الله بني أمية قاطبة ، إن فلاناً وإن شك في إيمانه يجوز لعنه ، لمكان العموم ، وكل من جاز لعنه لا يكون مؤمناً ، فينتج أنه ليس مؤمن» . ويظهر حاله مما ذكرنا .

على أن الدليل على ما يعتبر في الحكم وما ينافيه في المثال الذي ذكره ليس لبّياً فقط ، بل لفظياً أيضاً ، لوضوح أن عدم جواز لعن المؤمن يستفاد بالمطابقة والالتزام مما دل على حرمة لعن غير المستحق[١] ، وسب المؤمن[٢] ، وتعييره وتأنيبه[٣] ، وإيذائه[٤] ، وإهانته[٥] ، وإذلاله واحتقاره[٦] ، والطعن عليه[٧] ، وغير ذلك مما يتضمن حرمته وحرمة عرضه .

بل لولا ما ذكرنا لم يتجه التمسك بعموم اللعن حتى لو كان دليل حرمة لعن المؤمن لبّياً وتم التفصيل المذكور ، لاختصاص ذلك باللبّي المحتاج إلى نحو من الفحص ، بحيث لا يكون من الوضوح بحدّ يكون من القرائن المتصلة التي تحتف بالعام وتمنع من انعقاد ظهور الكلام في العموم ، لما أشرنا إليه في

---

(١) راجع الوسائل ج : ٨ باب : ١٦٠ من أبواب أحكام العشرة .
(٢) راجع الوسائل ج : ٨ باب : ١٥٨ من أبواب أحكام العشرة .
(٣) راجع الوسائل ج : ٨ باب : ١٥١ من أبواب أحكام العشرة .
(٤) راجع الوسائل ج : ٨ باب : ١٤٥ من أبواب أحكام العشرة .
(٥) راجع الوسائل ج : ٨ باب : ١٤٦ من أبواب أحكام العشرة .
(٦) راجع الوسائل ج : ٨ باب : ١٤٧ من أبواب أحكام العشرة .
(٧) راجع الوسائل ج : ٨ باب : ١٥٩ من أبواب أحكام العشرة .

أول الفصل واعترف به هو نفسه من سريان إجمال الخاص المتصل للعام بنفسه . ومن الظاهر أن حرمة لعن المؤمن من الوضوح في ارتكازيات المتشرعة بحيث تكون من القسم الثاني .

وينبغي التنبيه على أمرين :

الكلام في تعنون موضوع حكم العام المخصص بعنوان يناسب التخصيص

الأمر الأول : لا يخفى أن التخصيص متصلاً كان أم منفصلاً **تارة** : يتضمن تحديد موضوع حكم العام بحدود مفهومية زائدة على عنوان العام ، فالمتصل كالتخصيص بالوصف في مثل قولنا : أكرم العالم العادل ، والمنفصل كتخصيص عموم إكرام العلماء بمثل : إنما يكرم العالم العادل ، أو غير الفاسق .

وأخرى : لا يتضمن ذلك ، بل مجرد إثبات نقيض حكم العام أو ضده لبعض العناوين أو الأفراد وإخراجه عن عموم حكمه ، فالمتصل كالتخصيص بالاستثناء ونحوه مما لا يتضمن تحديد الباقي تحت عموم العام ، بل تحديد الخارج عنه لا غير ، والمنفصل كتخصيص عموم إكرام العلماء بمثل : لا تكرم النحويين ، أو لا تكرم زيداً .

ومن الظاهر أن القسم الأول يوجب تعنون موضوع حكم العام بالعنوان الخاص زائداً على عنوان العام ، بحيث يصير موضوعه مركباً من العنوانين . ويترتب على ذلك أنه يكفي في ترتب حكم العام في الفرد المشكوك حاله إحراز العنوانين فيه ولو بالأصل .

وأما القسم الثاني فالمحتمل فيه بدواً وجوه :

الأول : أنه يوجب تعنون موضوع حكم العام بعنوان وجودي مضاد لعنوان الخاص .

الثاني : أنه يوجب تعنونه بكل عنوان مناف له .

الثالث : أنه يوجب تعنونه بعنوان مناقض له .

الرابع : أنه لا يقتضي تعنونه بعنوان آخر غير عنوان العام ، بل لا يقتضي إلا خروج مورده عن العام .

ولا ينبغي التأمل في ضعف الأول ، لمخالفته للمرتكزات في فهم الأدلة ، ولاسيما وأن العناوين المضادة للخاص قد تتعدد مع تلازمها ، والترجيح بينها في الموضوعية بلا مرجح ، والجمع بينها خال عن الفائدة ، فيمتنع للزوم اللغوية . ومنه يظهر ضعف الثاني وإن كان هو الظاهر من المحقق الخراساني قدس سره . ومن ثم لا مجال للاكتفاء في جريان حكم العام في المشكوك بإحراز العنوان المضاد واحداً كان أو أكثر .

وأما الثالث فقد استدل عليه بعض الأعاظم قدس سره بأنه حيث يمتنع الإهمال في موضوع الحكم فموضوع حكم العام بالإضافة إلى عنوان الخاص إن كان ملحوظاً بشرط شيء أو لا بشرط لزم التهافت أو التناقض بين حكمي العام والخاص ، فتعين لحاظه بشرط لا ، وهو المدعى ، لرجوعه إلى تقييد موضوعه بعدم عنوان الخاص .

وفيه : أن لحاظ موضوع حكم العام بالإضافة إلى عنوان الخاص لا بشرط إنما يستلزم التهافت والتناقض مع حكم الخاص إذا رجع إلى عموم موضوع حكم العام لمورد الخاص ، بأن يكون عنوان العام تمام موضوع الحكم ، وهو خلاف الفرض ، للمفروغية عن أن التخصيص يستلزم قصور موضوع حكم العام عن مورد الخاص ، المستلزم لعدم كون عنوانه تمام الموضوع ، إلا أن ذلك كما يكون لأخذ عدم عنوان الخاص متمماً لموضوعه ، يمكن أن يكون لأخذ عنوان آخر أو عناوين أخر فيه ملازمة لقصوره عن مورد الخاص ، وحيث لا نظر في دليل الخاص لحكم العام ، ولا لتحديد موضوعه ، بل لمجرد ثبوت حكمه ـ المناقض لحكم العام أو المضاد له في مورده ـ فلا مجال لاستفادة تعنون موضوع العام بنقيض عنوان الخاص من دليله ، الذي ذكره قدس سره .

فإن كان ما ذكرنا هو المراد من الوجه الرابع فهو المتعين . وإن كان المراد به عدم أخذ شيء في موضوع حكم العام زائداً على عنوانه أصلاً ، أشكل بمنافاة ذلك لقصوره عن مورد الخاص ، لاستحالة انفكاك الحكم عن موضوعه .

نعم يتجه الوجه الثالث فيما إذا أحرز عموم مقتضي حكم العام لمورد الخاص ، وكان عنوان الخاص من سنخ العنوان الثانوي المانع من تأثير مقتضي الحكم الأولي ، كالحرج والضرر ، حيث يتعين حينئذٍ كون عدم عنوان الخاص مأخوذاً في موضوع حكم العام ومتمماً له ، كما يكون عدم المانع متمماً للعلة في التكوينيات . أما في غير ذلك من موراد التخصيص فلا مجال لذلك ، ويتعين ما سبق .

ثمرة النزاع

هذا ، ولا ينبغي التأمل في أنه على الوجه الثالث يكفي في التعبد بحكم العام في الفرد المشكوك إحراز عدم عنوان الخاص فيه . وأما على الوجه الرابع ـ الذي قد يرجع إلى ما ذكرنا ـ فقد صرح بعض الأعيان المحققين وسيدنا الأعظم قدس سره ـ بعد اختيارهما له ـ بعدم جدوى الأصل الموضوعي وجودياً كان أو عدمياً في ذلك ، وأن الأصل العدمي وإن كان ينفع في نفي حكم الخاص ، إلا أنه لا يقتضي اثبات حكم العام . وكأنه لأن العدم المذكور بعد أن لم يحرز أخذه في موضوع حكم العام فترتب التعبد بالحكم المذكور على الأصل المحرز له يبتني على الأصل المثبت .

لكن يصعب البناء على ذلك بالنظر للمرتكزات الاستدلالية ، بل لا يظن منهما ولا من غيرهما العمل على ذلك في الفقه . بل قد جرى سيدنا الأعظم قدس سره في مستمسكه في جملة من الفروع على التعبد بحكم العام بالأصل العدمي المذكور . وإن كان قد يظهر من بعض كلماته عدوله عن مبناه المتقدم والتزامه بالوجه الثالث .

وكيف كان فالظاهر نهوض الأصل العدمي المذكور بالتعبد بحكم العام حتى على الوجه الرابع ، لأن التخصيص وإن لم يقتض تعنون موضوع حكم العام بعنوان عدم الخاص حينئذٍ ، إلا أنه يقتضي تحديده بما يطابقه ، لما سبق من أنه يكشف عن عدم كون عنوان العام تمام الموضوع لحكمه ، بل هو مقيد بخصوصية مّا ، وهذه الخصوصية وإن لم تحدد من قِبَل الشارع الأقدس مفهوماً بعنوان يكون سوراً للموضوع ، إلا أنها قد حددت من قِبَله مصداقاً ببيان عدم خروج غير موارد عنوان الخاص عنه ، فمع إحراز أن الفرد من القسم الباقي دون الخارج بالتخصيص يحرز واجديته للحدّ المأخوذ من الشارع لموضوع الحكم ، وذلك كاف في الخروج عن الأصل المثبت ، لأن المعيار فيه ليس على خصوص موضوع الحكم الدخيل فيه بمفهومه ، بل على إحراز مورد الحكم تبعاً للحدّ المستفاد من الشارع الأقدس الإناطة به في مقام العمل . وهو حاصل في المقام .

وأما عدم الاكتفاء بإحراز العنوان الانتزاعي المذكور في كلام الشارع الأقدس فليس هو لعدم دخل العنوان المذكور في الحكم بمفهومه ، بل لسوقه في كلام الشارع لمحض الحكاية عما هو الحدّ للحكم من دون أن يراد تحديد الحكم وبيان موارده به ، فهو نظير الكنايات التي يراد بها الحكاية عما يباين مفاهيمها . فلا يقاس بما نحن فيه .

الكلام في حجية العام في عكس نقيضه

الأمر الثاني : لا إشكال في جواز التمسك بالعام لإثبات حكمه بعد إحراز موضوعه ، وإنما الإشكال في جواز التمسك به لإثبات حال الموضوع بعد إحراز الحكم . وقد ذكر في التقريرات لذلك موردين :

الأول : ما لو علم بعدم جريان حكم العام في مورد معين ، وشك في كون خروجه عنه تخصيصاً مع واجديته لعنوانه أو تخصصاً لعدم واجديته لعنوانه ، كعموم وجوب إكرام العلماء مع العلم بعدم وجوب إكرام زيد

المحتمل كونه عالماً .

الثاني : ما لو علم بعدم جريان حكم العام في مورد مردد بين ما هو من أفراد العام ، فيخرج تخصيصاً ، وما ليس من أفراده ، فيقصر عنه تخصصاً ، كعموم وجوب إكرام العلماء مع العلم بعدم وجوب إكرام زيد المشترك بين شخصين عالم وغيره .

وقد صرح في التقريرات بحجية العام فيهما ، فيبنى في الأول على أن زيداً ليس بعالم ، وفي الثاني على أن المراد به غير العالم .

لكن لا ينبغي التأمل في البناء في الثاني على ثبوت حكم العام في الفرد الواجد لعنوانه من طرفي الترديد ، لإحراز عنوان العام فيه مع الشك في حكمه ، فيكون العام حجة فيه كسائر موارد الشك في التخصيص ، ولا يبتني على الكلام في هذه المسألة .

وإنما الكلام في نهوض العام بشرح الدليل الدال على عدم ثبوت حكم العام ، وحمله على أن المراد به خصوص الطرف الآخر ، بحيث تترتب جميع لوازم ذلك . وكذا الكلام في البناء في الأول على أن الفرد غير واجد لعنوان العام كما سبق من التقريرات . بل قال : «وعلى ذلك جرى ديدنهم في الاستدلالات الفقهية ، كاستدلالهم على طهارة الغسالة على أنها [بأنها . ظ] لا تنجس المحل ، فإن كان نجساً غير منجس يلزم تخصيص قولنا : كل نجس منجس» .

هذا ، ومن الظاهر أنه لا نظر للعموم بطبعه إلى حال الموضوعات ، بل هو متكفل بإثبات الحكم بعد الفراغ عن تحقق الموضوع . وغاية ما يقال في وجه ما في التقريرات : إن ثبوت الحكم لتمام أفراد العام الذي هو مفاد أصالة العموم لما كان ملازماً لشرح حال الموضوع لزم البناء عليه ، لأن العام من سنخ الأمارة التي هي حجة في لازم مؤداها ، وليس كالأصل يقصر عن ذلك . فمثلاً قضية : كل

عالم يجب إكرامه ، تستلزم أن كل من لا يجب إكرامه ليس بعالم ، لأنه عكس نقيضها ، فيترتب عليه ما تقدم في الموردين .

لكنه يندفع بما ذكره غير واحد من أن الدليل على حجية العموم لما كان هو سيرة أهل اللسان الارتكازية لزم الاقتصار في حجيته على مقتضاها ، والمتيقن منها الرجوع للعام في ثبوت حكمه في فرض تحقق موضوعه ، دون شرح حال الموضوع بالنحو المدعى . وما اشتهر من أن الأمارة حجة في لازم مؤداها ليس على إطلاقه ، على ما ذكرناه عند الكلام في الأصل المثبت من مباحث الاستصحاب . ولذا لا يظن منه ﷺ ولا من غيره البناء على نهوض العام برفع إجمال الخاص لو تردد بين الأقل والأكثر ، مع أنه لازم لجريان حكم العام في مورد الشك .

نعم ، إذا كان بيان الحكم المخالف للعام في مورد مسوقاً لبيان عدم ثبوت عنوان العام فيه من باب بيان الموضوع بلسان بيان الحكم ، أو مستفاداً منه بسبب الملازمة العرفية الذهنية بينها أو بقرائن خاصة ، فلا إشكال في البناء على عدم التخصيص . كما في ما تضمن عدم وجوب غسل ملاقي بعض الأمور ـ كالجاف والمذي ـ أو عدم وجوب الوضوء من بعض الأمور ـ كالقبلة وخروج المذي ـ حيث يستفاد من ذلك عدم تنجس الملاقي وعدم سببية الأمور المذكورة للحدث ، ولا مجال معه لاحتمال التنجس وتحقق الحدث من دون أن يجب التطهير من الخبث أو التطهير من الحدث في الموارد المذكورة تخصيصاً لعموم ما نعيتهما .

ولعل هذا هو الذي أوهم صحة الاستدلال بأصالة العموم في المقام ، كما نسبه في التقريرات للأصحاب في استدلالاتهم . لكنه ليس لأصالة العموم في الحقيقة ، بل لخصوصية في دليل الحكم المخالف للعام . وأما الاستدلال المتقدم منه على طهارة الغسالة فهو عقيم ، كما نبه له بعضهم .

الفصل الخامس

في تعقب العام بضمير يرجع إلى بعض أفراده

قد وقع الكلام بينهم في أن تعقب العام بضمير يرجع إلى بعض أفراده هل يمنع من البناء على عموم حكمه ، فيقتصر فيه على خصوص الأفراد المرادة بالضمير ، أو لا بل يبقى العام على عمومه؟

والظاهر التفصيل بين أن يكون اختصاص الضمير ببعض الأفراد مقتضى قرينة متصلة ، وأن يكون مقتضى قرينة منفصلة . فالأول نحو قوله تعالى : **﴿للذين يؤلون من نسائهم تربص أربعة أشهر فإن فاؤوا فإن الله غفور رحيم * وإن عزموا الطلاق فإن الله سميع عليم﴾**[1] ، فإن الإيلاء هو الحلف على ترك الوطء ، ومن أجله أمكن عموم حكم الإيلاء لكل زوج حتى من كان زواجه منقطعاً ، إلا أن قوله تعالى : **﴿وإن عزموا الطلاق﴾** مختص بمن يشرع منه الطلاق ، وهو من كان زواجه دائماً .

وفي مثل ذلك يتعين التوقف عن عموم حكم العام ، لأن ذلك من القرائن المحيطة بالكلام التي لو لم توجب ظهوره في الخصوص فلا أقل من أن تمنع انعقاد ظهوره في العموم ، وجميع ما ذكر في كلماتهم في وجه عدم رفع اليد عن العموم ـ لو تم ـ إنما يتوجه مع انعقاد ظهوره في العموم ، وتحقق مقتضى الحجية فيه .

والثاني نحو قوله تعالى : **﴿والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء...**

---

(١) سورة البقرة الآية : ٢٢٦ ، ٢٢٧ .

وبعولتهن أحق بردهن في ذلك...﴾[1] ، فإن ظاهر الصدر عموم العدة المذكورة لجميع المطلقات ، وظاهر الذيل المشتمل على الضمير جواز الرجوع بكل مطلقة ذات عدة ، وتخصيصه ببعض الأقسام ـ كالطلاق الأول والثاني دون الثالث ـ إنما استفيد من أدلة أخرى خارجة عن الكلام . وفي هذا القسم حيث ينعقد الظهور في عموم حكم العام السابق على حكم الضمير ، وهو حجة في نفسه ، فلا ملزم برفع اليد عنه بالدليل الخارج المتضمن تخصيص حكم الضمير ، لعدم التلازم بينهما ، بل يتعين العمل على العموم المذكور .

إن قلت : لما كان ظاهر الكلام التطابق بين الضمير ومرجعه ، فبعد قيام الدليل الخارجي على اختصاص حكم الضمير ببعض الأفراد يدور الأمر بين التصرف في العام بحمله على خصوص تلك الأفراد ، والتصرف في الضمير بالبناء على عدم التطابق بينه وبين مرجعه من باب الاستخدام ، أو على التوسع في اسناد الحكم إليه على عمومه مع ثبوته لبعض أفراده ، وليس التصرف في الضمير بأحد الوجهين بأولى من التصرف في العام بالتخصيص ، بل لعل الثاني هو الأولى .

قلت :إنما يتم ذلك لو كان مرجع الجمع بين العام والخاص بالتخصيص إلى كون العام مستعملاً في بعض أفراده ، حيث يلزم مع تخصيص حكم الضمير دون حكم مرجعه التصرف في الضمير بأحد الوجهين المذكورين ، وقد سبق أن الجمع بالتخصيص لا يبتني على ذلك ، بل على مجرد رفع اليد عن ظهور العام في إرادة العموم لمورد الخاص ، تقديماً لأقوى الحجتين في الكشف عن مراد المتكلم ، وإن أمكن أن يكون العام مستعملاً في العموم لضرب القاعدة التي يرجع اليها عند عدم المخرج عنها أو مع قرينة متصلة على

---

(١) سورة البقرة الآية : ٢٢٨ .

اختصاص حكم العام ببعض الأفراد أو الأحوال أو غير ذلك ، ومن الظاهر أن ذلك يقتضي الاقتصار في التخصيص على مورد التعارض بين العام والخاص ، وهو حكم الضمير ، دون حكم مرجعه .

وبذلك يظهر أن الأولى جعل عنوان المسألة أن تخصيص حكم الضمير الذي يرجع للعام هل يقتضي تخصيص حكم العام؟ لأن عود الضمير في ذلك إلى بعض أفراد العام أول الكلام .

الاستثناء المتعقب لجمل متعددة

تتميم :

ما ذكرناه في معيار التفصيل يجري في جميع موارد اشتمال الكلام الواحد على عمومات متعددة ثبت التخصيص في بعضها بقرينة متصلة أو منفصلة ، واحتمل سريانه لجميعها ، ومنه الجمل أو المفردات المتعددة المتعقبة باستثناء واحد ، فإن المتيقن وإن كان هو رجوع الاستثناء للأخير ، إلا أن الاستثناء لما كان من القرائن المتصلة فهو يمنع من انعقاد الظهور في العموم في الجميع . وإن كانت الموارد ربما تختلف تبعاً لخصوصيات الكلام ، حيث يصعب معه إعطاء قاعدة عامة ، بل يتعين إيكال ذلك لنظر الفقيه عند النظر في الأدلة .

الفصل السادس

في الجمع بين المطلق والمقيد

سبق في أول الفصل الثالث أن الكلام في العام المخصص إنما هو بعد الفراغ عن تقديم الخاص على العام وحمل العام على ما عدا أفراد الخاص. وذلك كما يجري فيما لو كانت الدلالة على الشمول بالوضع، الذي هو العموم باصطلاحهم، يجري فيما لو كانت بمقدمات الإطلاق الذي هو المطلق باصطلاحهم. غير أنه وقع الكلام في بعض صغريات الجمع بين المطلق والمقيد، لخصوصية أوجبت تنبههم لتحرير الكلام في ذلك، دون الجمع بين العام والخاص. ونحن نتابعهم في ذلك، ونذكر بعض الضوابط التي قد تنفع في غير المطلق والمقيد.

فنقول: حيث كان الجمع العرفي بين الدليلين فرع التنافي بينهما بدواً فالتنافي بين المطلق والمقيد يتوقف على أمرين:

لابد في محل الكلام من وحدة الحكم

أحدهما: وحدة الحكم الكبروي الذي يردان لتحديده، لوضوح عدم المانع من اختلاف الحكمين في الحد. ولا ينبغي التأمل في تعدد الحكم مع اختلاف الموضوع، كما لو ورد: إن ظاهرت فاعتق رقبة، و: إن أفطرت فاعتق رقبة مؤمنة، أو: إن أفطرت فلا تعتق إلا رقبة مؤمنة. ومنه ما لو أطلق أحدهما وعلق الآخر على موضوع خاص.

وأما في غير ذلك فلا إشكال فيما لو صرح بوحدة الحكم أو كانت مقتضى مساقهما. بل لا يبعد البناء على الوحدة بمجرد كونهما مطلقين أو معلقين على أمر واحد، حيث لا يبعد انسباق وحدة الحكم منهما، لبعد اقتصار

المتكلم في كل دليل على بيان أحد التكليفين وإهمال الآخر مع وحدة الموضوع . وكذا حمل المطلق على بيان أصل الواجب والمقيد على بيان الواجب في الواجب بنحو تعدد المطلوب ، إذ يبعد إهمال المتكلم عند الإطلاق لخصوصية القيد لو كانت واجبة زائداً على وجوب أصل الماهية .

لابد في محل الكلام من التنافي بين الدليلين

ثانيهما : أن يتنافيا بحسب ظهورهما في تحديد الحكم الكبروي الواحد ، كما لو كان المطلق بدلياً ظاهراً في الاكتفاء بأصل الماهية ، وكان المقيد ظاهراً في مطلوبية خصوصية زائدة عليها ، أو عدم الاكتفاء ببعض أفرادها . كما في قولنا : اعتق رقبة ، مع قولنا : اعتق رقبة مؤمنة ، أو : لا تعتق رقبة كافرة .

وأما لو كان المطلق شمولياً وكان المقيد متضمناً ثبوت الحكم لبعض الأفراد أو في بعض الأحوال ، فإن كان المقيد ظاهراً في الحصر فلا إشكال في التنافي بينهما . والظاهر وضوح لزوم تنزيل المطلق على المقيد عندهم حينئذٍ ، لأن ظهور المقيد في الحصر أقوى من ظهور المطلق في الإطلاق . بل كثيراً ما يكون أقوى من ظهور العام الوضعي في العموم ، كما يأتي إن شاء الله تعالى في الفصل السابع .

وأظهر من ذلك ما لو دل المقيد على نفي الحكم عن بعض الأفراد أو في بعض الأحوال صريحاً أو ظاهراً . وعلى ذلك يبتني تقديم الخاص على العام عندهم ، ولذا سبق في أول الكلام في العام والخاص مشاركة المطلق والمقيد لهما في أكثر جهات الكلام .

وإن لم يكن المقيد ظاهراً في الحصر فلا تنافي بين الدليلين ، لأن ثبوت الحكم لبعض أفراد الماهية أو أحوالها لا ينافي ثبوته لجميعها .

ومن ثم يختص الكلام في المقام بما إذا كان المطلق بدلياً . بل مقتضى فرضهم الكلام في الإثباتيين كون محل الكلام بعض أقسامه وأن تحكيم المقيد

مع كونه سلبياً ليس مورداً للإشكال ، كما صرح به بعضهم .

الاستدلال على حمل المطلق على المقيد

إذا عرفت هذا فالمعروف بينهم حمل المطلق في ذلك على المقيد . والوجه فيه : ما أشار إليه المحقق الخراساني﵀ من أن ظهور المقيد في الأمر التعييني الإلزامي أقوى من ظهور المطلق في الإطلاق والاجتزاء بالفرد الفاقد للقيد .

ولا مجال مع ذلك لتحكيم المطلق وحمل المقيد على الوجوب التخييري للواجد للقيد ، أو على الوجوب التعييني مع إلغاء خصوصية القيد وكون الخطاب بالمقيد بما أنه من أفراد الماهية المطلوبة ، أو على الاستحباب وبيان أفضل الأفراد .

والوجه فيه : أن حمل الأمر بالمقيد على كونه تخييرياً بعيد عن ظاهره جداً . وكذا إلغاء خصوصية القيد . وحمله على بيان أفضل الأفراد وإن لم يكن كذلك إلا أنه أبعد من رفع اليد عن الإطلاق . ولذا سبق عدم الإشكال عندهم في تقديم المقيد المنفي ، مع أنه يمكن حمله على الكراهة ببيان الفرد المرجوح ـ كما ثبت في كثير من الموارد ـ حفاظاً على الإطلاق .

نعم قد يحتفّ المطلق أو المقيد بخصوصية أو قرينة داخلية أو خارجية تقتضي أقوائية المطلق ، فيلزم تحكيمه وحمل المقيد على أحد الوجوه المتقدمة ، ولا سيما الأخير منها . كما لا يبعد ذلك في العموم البدلي الوضعي ، مثل قولنا : اعتق أي رقبة شئت . ولا يبعد خروجه عن مورد كلامهم ، وأن مرادهم العموم المستفاد من مقدمات الإطلاق مع المقيد في أنفسهما مع قطع النظر عن الخصوصيات المكتنفة لهما . ولذا قد يجري ذلك في بقية الأقسام المتقدمة التي لا إشكال بينهم ظاهراً في تقديم المقيد فيها ، كما لو كان المقيد سلبياً أو إثباتياً ظاهراً في الحصر .

بقي شيء

الكلام في المستحبات

وهو أنه قد يشكل ما سبق في وجه تقديم المقيد على المطلق بعدم بنائهم على ذلك في المستحبات، بل يغلب بناؤهم فيها على حمل المقيد على أفضل الأفراد مع مشروعية فاقد القيد واستحبابه تحكيماً للإطلاق.

لكن لا يخفى أنه لا مجال للإشكال المذكور فيما إذا كان إطلاق الاستحباب شمولياً، كإطلاق استحباب قراءة القرآن والدعاء وزيارة المعصومين عليهم السلام مع ما تضمن الحث عليها مقارنة لبعض الآداب كالطهارة والاستقبال وغيرهما، وإطلاق استحباب الصدقة ووجوه البر مع ما تضمن الحث على الإتيان بها سراً... إلى غير ذلك مما هو كثير، لما سبق من عدم التنافي بين الدليلين إذا كان المطلق شمولياً.

وأما إذا كان بدلياً فالمقيد وإن كان ظاهراً في التعيين وعدم امتثال أمره بفاقد القيد، إلا أن أمره كما يمكن أن يكون هو عين الأمر بالمطلق، ليلزم التنافي بين الدليلين ـ لامتناع اختلاف متعلق الأمر الواحد بالإطلاق والتقييد ـ فيلزم الجمع بتنزيل المطلق على المقيد، يمكن أن يكون أمراً آخر متعلقاً بالخصوصية زائداً على الماهية المطلوبة بأمر المطلق، فلا ينافي المطلق ليلزم حمله عليه، ومرجع ذلك إلى حمل المقيد على أفضل الأفراد. ولا مجال للبناء على الأول ـ بعد منافاته لمقتضى الإطلاق ـ إلا بقرينة خاصة.

وأما ما سبق في الشرط الأول للتنافي بين الدليلين من استبعاد تعدد الحكم مع إطلاقه في الدليلين أو تعليقه على شرط واحد فهو مختص بالحكم الإلزامي الذي لا يحسن التسامح في بيانه، أما الحكم غير الإلزامي فلا يبعد فيه ذلك حيث قد يهتم الحاكم ببيان مطلوبية أصل الماهية لإحداث الداعي لها، ويهمل بيان مطلوبية الخصوصية الزائدة عليها، لعدم كونها إلزامية وعدم مناسبة

المقام لبيانها .

على أن الأثر المهم في الواجبات هو الاجتزاء بفاقد القيد ، وفي المستحبات هو مشروعية فاقد القيد ، والأول كما لا يترتب مع وحدة الحكم المستلزمة لتنافي الدليلين وحمل المطلق على المقيد لما سبق ، لا يترتب مع تعدده ، وحمل المقيد على تعدد المطلوب ، لوجوب امتثال الثاني حينئذٍ . أما الثاني فيترتب مع تعدد الحكم ، لا مع وحدته ، وحيث كان مقتضى الإطلاق ترتبه المستلزم لتعدد الحكم ، فلابد في الخروج عنه من قرينة ملزمة بوحدة الحكم .

وبعبارة أخرى : حمل المقيد على أفضل الأفراد في الواجبات مستلزم لرفع اليد عن ظهوره في الإلزام بالخصوصية ، وهو أقوى من ظهور المطلق في الإطلاق كما سبق . أما في المستحبات فحيث لا يراد الإلزام من المقيد فلابد في الخروج عن مقتضى الإطلاق من قرينة ملزمة بوحدة الحكم ، ليكون المقيد منافياً له ، ومع عدمها يتعين العمل بالإطلاق .

نعم ، ذلك إنما يتم إذا كان تمحض المقيد في الأمر بالخصوصية ، أما إذا كان ظاهره زائداً على ذلك شرح الماهية المطلوبة ، كما لو ورد السؤال عن كيفية زيارة الحسين عليه السلام فأجيب بالأمر بالطهارة فيها ، فمقتضى القاعدة حينئذٍ وحدة الحكم والجمع بالتقييد . وحمله حينئذٍ على بيان أفضل الأفراد محتاج لقرينة ، ولو كانت هي المناسبات الارتكازية . وكذا لو كان ظاهراً في بيان حدّ الماهية لا بلسان الأمر ، كقولنا : إنما النافلة بعد الفريضة ، أو : لا نافلة لمن لا يؤدي الفريضة .

هذا ، وأما إذا كان المقيد بلسان النهي عن بعض الخصوصيات ، مثل : لاتزر الحسين عليه السلام ضاحكاً ، أو بغير غسل . فإن أمكن إبقاؤه على ظاهره من

كونه مولوياً تحريمياً أو تنزيهياً فلا إشكال في كون ظهوره أقوى من ظهور المطلق في الإطلاق ، فيقيد به المطلق لو كان شمولياً . وأما لو كان بدلياً فالتنافي بينهما يبتني على ما يأتي عند الكلام في تضاد الأحكام من مبحث إجتماع الأمر والنهي . وإن تعين حمله على الإرشاد لبيان كيفية الامتثال كان ظاهره تعذر امتثال المستحب بمورده . ولا مجال للخروج عن ذلك إلا بقرينة تقضي بحمله على الفرد المرجوح والأقل فضيلة .

هذا ما تيسر لنا في ضبط مقتضيات الجمع العرفي بحسب طبع الأدلة . وكثيراً ما تتحكم القرائن الخاصة ـ ومنها مناسبة الحكم والموضوع ـ بنحو تؤكد مقتضى ذلك ، أو تلزم بالخروج عنه .

الفصل السابع
في تخصيص العام بالمفهوم

لما كان المعيار في التخصيص على أقوائية الخاص ظهوراً من العام فقد وقع الكلام في تخصيص العام بالمفهوم ، بلحاظ أن دلالة الكلام على المفهوم أضعف من دلالته على المنطوق . وحيث كانت دلالة العام على العموم بالمنطوق كان أقوى من الخاص من هذه الجهة وإن كان أضعف منه من حيثية العموم والخصوص .

لكن لا يبعد غلبة أقوائية المفهوم من العموم وتخصيصه له . بل لا إشكال في ذلك في جملة من المفاهيم ، كمفهوم الغاية وبعض أقسام مفهوم الحصر . وإن كان اللازم ملاحظة الخصوصيات المحيطة بالكلامين والقرائن الصالحة للتحكم في كيفية الجمع العرفي بينهما مما يوكل لنظر الفقيه ، لعدم الضابط له .

هذا في مفهوم المخالفة ، وأما مفهوم الموافقة فلا إشكال بينهم في تخصيص العام به ، لأن وضوح ملازمته للمنطوق تمنع من التفكيك بينهما عرفاً . فعدم تخصيص العام به تستلزم رفع اليد عن المنطوق أيضاً ، ولا يجري فيه الوجه السابق للتوقف .

وهناك بعض المسائل الأخرى لمباحث العموم والخصوص حررها الأصوليون أعرضنا عن التعرض لها ، إما لعدم أهميتها بسبب عدم ترتب الأثر العملي لها ـ كمسألة عموم الخطاب لغير المشافهين ـ أو لظهور الكلام فيها من ما يأتي في مباحث الحجج ، كمسألة تخصيص عموم الكتاب بخبر واحد التي يتضح الحال فيها من ما يأتي في استدلال المانعين من حجية خبر الواحد ،

لكثرة مخالفته لظواهر الكتاب ، ومسألة الدوران بين التخصيص والنسخ التي يظهر الحال فيها ما يأتي في مباحث الجمع العرفي من التعارض عند الكلام في الدوران بينه وبين النسخ ، ومسألة العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص التي يظهر الحال فيها مما يأتي في خاتمة مباحث الاجتهاد والتقليد من الكلام في وجوب الفحص عن الأدلة .

كما أنهم خصوا المجمل والمبين بمقصد خاص من مباحث الألفاظ ، تعرضوا فيه لتعريفهما ولبعض صغرياتها . ولا مجال لصرف الوقت في ذلك بعد كون مفهومهما بالمقدار الذي يحتاج إليه في مقام العمل من المفاهيم العرفية الجلية ، وعدم انضباط صغرياتهما ، لأنها كما تتبع الظهورات النوعية المنضبطة تتبع القرائن الخاصة غير المنضبطة ، وتتبع تحديد مفاهيم المفردات وعدمه . فيتعين إيكالها لنظر الفقيه عند النظر في الأدلة .

وبذلك ينتهي الكلام في المقام الأول من الأصول النظرية الخاص بمباحث الألفاظ .

والحمد لله رب العالمين .

الباب الثاني
في الملازمات العقلية

أشرنا في المقدمة إلى أن الأصول النظرية هي التي يكون مضمونها أمراً واقعياً مدركاً لا يتضمن العمل بنفسه ، بل لخصوصية في متعلقه ، ككونه حكماً شرعياً ، وأنها تنحصر في مباحث الألفاظ المتكفلة بتشخيص الظهورات الكلامية ، ومباحث الملازمات العقلية المبنية على إدراك العقلاء الملازمة بين أمرين ، ليكون العلم بأحدهما مقدمة للعلم بالآخر .

ويفترقان في أن الظهورات اللفظية حيث لا تستلزم العلم بمضمونها يتوقف العمل بها على ثبوت كبرى حجية الظهور التي هي مسألة أصولية . أما الملازمات العقلية فحيث كانت قطعية كان ترتب العمل عليها مبنياً على كبرى حجية العلم وليست هي مسألة أصولية ، كما يأتي في محله .

ولا وجه مع ذلك لما جرى عليه بعض المعاصرين رحمه الله من جعلها صغريات لكبرى مسألة أصولية ، وهي مسألة حجية الدليل العقلي . ومن هنا فالمسألة الأصولية ليست إلا مسألة الملازمة ، حيث تقع نتيجتها ـ لو تمت ـ كبرى تنتج بضميمة ثبوت اللازم الحكم الشرعي .

إذا عرفت ذلك فالكلام في هذا الباب يقع في ضمن فصول . .

الفصل الأول

في ملازمة حكم الشرع لحكم العقل

وقع الخلاف بين المسلمين من عصور الإسلام الأولى في ثبوت حكم العقل ، ثم في حقيقته ، ثم في ملازمة حكم الشرع له .

وحيث كانت الملازمة المذكورة متفرعة على ثبوت حكم العقل كان المناسب البحث عن ذلك ـ وإن كان خارجاً عن البحث في الملازمة ـ لأن الملازمة لا تتضح إلا بعد اتضاح أطرافها .

وحيث لا يكون البحث في حكم العقل في متناول الناظر في علم الأصول فينبغي التعرض له هنا . وهو وإن كان من سنخ المقدمة للكلام في الملازمة، إلا أن أهميته تناسب عقد بحث مستقل له .

ومن هنا يكون الكلام في هذا الفصل في مبحثين :

المبحث الأول

في ثبوت حكم العقل في الوقائع العملية وعدمه

من الظاهر أنه لابد في صدور الفعل الاختياري من أن يدرك فاعله داعياً ينبعث نحوه ، ويفعل الفعل من أجله .

ولا إشكال في وجود الدواعي الفطرية ـ كطلب النفع ودفع الضرر ـ والعاطفية ـ كالحب والبغض والشهوة والغضب ـ والتأديبية ـ الشرعية والاجتماعية والقانونية ـ والعادية العرفية والشخصية .

تحرير محل النزاع

وإنما الكلام في وجود الدواعي العقلية ، وهي التي تدعو العاقل بما هو عاقل مجرد عن كل داع خارج عن العقل ، رهي دواعي الحسن والقبح .

فقد اشتهر النزاع بين العدلية والأشاعرة في ذلك . فادعى العدلية ثبوت الحسن والقبح في الأشياء في الجملة ، وأنكر ذلك الأشاعرة ، فليس الحسن والقبيح عندهم إلا ما حسّنه الشارع أو قبحه . وبدونه فالأشياء كلها على نحو واحد ليس فيها حسن ولا قبيح .

والحق الأول . وقد يستدل عليه بوجوه ، لعل الأولى الاقتصار على وجهين منها .

الاستدلال على ثبوت حكم العقل بالوجدان

أولهما : الوجدان . فإن الإنسان بوجدانه المجرد عن شوائب الشبهات والأوهام ، والبعيد عن الدواعي الخارجية ـ الشهوية والغضبية وغيرها ـ يرى أن في الأفعال ما هو حسن ينبغي فعله ، ويمدح فاعله ـ كالصدق والوفاء والإحسان والإيثار ـ وما هو قبيح ينبغي تركه ويذم فاعله ـ كالكذب والخيانة وإيذاء الغير والتعدي عليه ـ وإنكار ذلك مكابرة لا يصغى إليها . وربما تبتني على شبهات أو عواطف تخرج بالإنسان عما يحسه ويدركه بضميره ووجدانه .

نعم لا إشكال في أن جهات الحسن والقبح في تلك الأفعال قد تزاحم بجهات تضادها ، فيكون المعيار في فعلية الداعوية على الأهمية ، كما هو الحال في جميع موارد تزاحم الداعويتين من سنخ واحد ، فالكذب الذي تندفع به مفسدة مهمة عقلاً لا يخرج في الحقيقة عن القبح ، والصدق الذي يترتب عليه مفسدة مهمة لا يخرج عن الحسن ، بل تسقط داعوية قبح الأول وحسن الثاني بسبب أهمية داعوية الجهة المزاحمة المترتبة عليهما .

ولعل هذا هو مرادهم من أن الحسن والقبح في هذه الأمور عرضيان غير ذاتيين ، وأنها مقتضية لهما لا علة تامة . وإن كان ظاهرهم انقلابها عما هي عليه

من الحسن أو القبح الاقتضائي بطروء الجهة المزاحمة . وهو في غير محله ، لأن لازمه كون الكذب الذي ينحصر به اندفاع المفسدة المهمة كغيره مما لا قبح فيه إذا توقف عليه اندفاع تلك المفسدة ، وهو مخالف للارتكاز جداً . ويأتي بعض الكلام في ذلك عند الكلام في حقيقة الحسن والقبح المذكورين .

كما أن جهات الحسن والقبح العقلية قد تزاحم بدواع خارجية عاطفية أو غيرها . وقد تمنع من تأثيرها في فعلية الاندفاع عنها ، كما هو الحال في جميع الدواعي مع اختلاف سنخ الداعوية ـ كما لو تزاحم الداعي العاطفي والداعي الشهوي مثلاً ـ حيث يبقى كل من الداعيين على ما هو عليه من فعلية الداعوية وإن امتنع تأثيرهما في العمل معاً ، بل يختص أحدهما به أو يسقطان معاً عن التأثير .

بل الدواعي المزاحمة في المقام قد تمنع من تجلي الحسن أو القبح المدركين ، أو من الاعتراف بهما مع تجليهما ، حيث قد لا يهون على الإنسان الاعتراف بخروجه عن الميزان العقلي ، بل تكون كبرياؤه غشاءً مانعاً من تجلي الحقيقة ، أو سبباً في الإنكار والمباهتة .

لكن ذلك لا يغير الحق عما هو عليه ، ولا ينهض بالعذر في مقابل المرتكزات العقلية التي تقوم بها الحجة عند الله تعالى وعند الناس .

الاستدلال على ثبوت حكم العقل بصدور الممكنات من الله تعالى

ثانيهما : أنه بعد صدور الممكنات ـ من التكوينيات والتشريعيات ـ من الله عز وجل فحيث يمتنع تحقق الإرادة من غير داع ، وامتنع في حقه سبحانه الداعي الفطري ـ من طلب النفع ودفع الضرر ، لاستلزمهما الحاجة ـ وغيره من الدواعي العقلائية غير العقلية المتقدمة ـ لاستلزمها النقص ـ فضلاً عن الدواعي غير العقلائية ـ لاستلزمها العبث ـ تعين ثبوت الداعي العقلي الراجع لحسن النظام الأكمل التكويني والتشريعي ، المعلوم له جل شأنه في رتبة سابقة

على تعلق إرادته به .

غاية الأمر أنا لا نعلم تفاصيل النظامين المذكورين وجهات حسنها بخصوصياتها ، وهو لا ينافي ثبوت الحسن المذكور واقعاً ، والعلم به إجمالاً بسبب العلم بالإرادة التكوينية والتشريعية على طبقه .

ولا مجال مع ذلك لما عن الأشاعرة من تبعية الحسن لإرادته تعالى وحكمه . على أنه لا يتضح لنا بمدركاتنا حكم العقل بالحسن في رتبة متأخرة عن حكم الشارع إذا لم يندرج في كبرى يستقل العقل بإدراكها ـ كحسن شكر المنعم ـ أو يرجع إلى كشف حكمه عن واقع سابق عليه رتبة ، كما ذكرنا .

إلا أن يكون مرادهم إنكار حكم العقل بالحسن والقبح حتى في الرتبة المتأخرة عن حكم الشارع ، وأنه ليس في البين إلاتحسين الشارع وتقبيحه ، الراجع إلى أمره ونهيه اللذين يلزم طاعتهما بمقتضى الداعي الفطري ، الراجع لتحصيل النفع ودفع الضرر .

حجج المانعين من حكم العقل ودفعها

هذا وقد احتج الأشاعرة على منع الحسن والقبح في الأشياء مع قطع النظر عن حكم الشارع بوجوه..

أحدها : أن الأشياء المدعى لها الحسن والقبح تختلف بالوجوه والاعتبارات ، فيكون الصدق قبيحاً لو ترتب عليه مفسدة مهمة ، والكذب حسناً لو اندفعت به مفسدة مهمة ، وكذا غيرهما .

ويظهر الجواب عنه مما تقدم من أن الاختلاف إنما يكون في داعوية الحسن والقبح بسبب المزاحمة ، لا في أصل ثبوتهما . ولو سلم فهو إنما يمنع من كون الأمور المذكورة عللاً تامة للحسن والقبح ، لا من ثبوتهما لهما في الجملة ولو مع عدم المزاحم ، فهي من سنخ المقتضي لأحدهما من دون حاجة لحكم الشارع .

ثانيها : أنه لو حسن الفعل أو قبح مع قطع النظر عن التشريع لزم عدم كون الباري مختاراً في تشريع الأحكام ، لأن قبح مخالفة مقتضى الحسن والقبح منه تعالى يستلزم امتناع مخالفته منه ، فلا يكون مختاراً فيه .

وفيه : أنّ امتناع صدور القبيح منه تعالى ليس لعجزه عنه ، كي ينافي اختياره ، بل لأن اختياره له لا يناسب كماله ويلزم باختياره للحسن ، فهو مبتن على الاختيار ، وليس منافياً له .

ثالثها : ما قيل : إنه أهم أدلتهم ، وهو أنه لو كانت قضية الحسن والقبح مما يحكم به العقل لما كان هناك فرق بين حكمه بها وحكمه بأن الكل أعظم من الجزء ، مع وضوح الفرق بينهما ، حيث لا خلاف في الثاني ، مع شدة الخلاف في الأول .

وفيه : أنه لا ملزم باتفاق المدركات العقلية في الوضوح والخفاء ، بل تختلف باختلاف القضايا ، فقضية : الكل أعظم من الجزء ، لما كانت لازمة لمفهوم طرفيها فهي من الأوليات التي يكون التصديق بها عند الالتفات إليها لازماً لتصور طرفيها ، بخلاف قضية التحسين والتقبيح ، فإنها ليست كذلك ، بل يحتاج التصديق بها إلى شيء من التروي والرجوع للمرتكزات العقلية الكامنة في النفس والمحتاجة للتنبيه ، وللتمييز بين الداعوية العقلية التي هي محل الكلام وسائر الداعويات النفسية المتقدمة ، وذلك مما يوجب نحو خفاء لها قد يسهل معه توجيه الشبه فيها والإشكالات عليها ، حتى قد يلتبس الأمر ويضيع على النفس مقتضى المرتكزات أو تتحفز فيها المكابرة والمغالطات ، كما حصل في كثير من البديهيات ، كتوقف وجود الممكن على العلة وامتناع الصدفة .

وهناك بعض الوجوه الأخر لا مجال لإطالة الكلام فيها بعد وضوح

ضعفها ، أو ابتنائها على مبان ظهر بطلانها في محلها المناسب . بل الإنصاف أن الأمر من الوضوح بحدّ يلحق أدلة المنع بالشبهة في مقابل البديهة .

الكلام في حقيقة الحسن والقبح

بقي الكلام في حقيقة الحسن والقبح المذكورين ، وكيفية إدراك العقل لهما . والظاهر بعد التأمل في المرتكزات أن العقل يدرك أولاً حسن الشيء أو قبحه على أنه أمر واقعي ـ كسائر المدركات الواقعية ـ ثم يدعو لفعل الحسن وترك القبيح .

والداعوية المذكورة وإن كانت نحواً من الحكم ، إلا أنه لا يعتمد على قوة وسلطان ، ليكون أمراً ونهياً ، إذ لا قوة للعقل ولا حول ، بل محض إرشاد ونصح ، مبتن على نحو من التشجيع والتأنيب نابع من صوت الوجدان والضمير الذي أودعه تعالى في الإنسان واحتج به عليه . وإليه يرجع حكم العقلاء باستحقاق المدح والذم ، وأهلية الثواب أو العقاب . والحكمان المذكوران مختلفان سنخاً ، ومترتبان في أنفسهما ترتب الحكم على الموضوع . ونظير ذلك إدراك اللذات في الأشياء ، ثم دعوة النفس لتحصيلها ، وغير ذلك من الداعويات المختلفة . ولا يهم مع ذلك تحقيق أن الحاكم هو العقل النظري أو العملي ، إذ هو أشبه بالاصطلاح الذي لا مشاحة فيه .

حديث الشيخ المظفر في أصول الفقه

لكن يظهر من بعض المعاصرين﴿ إنكار الأمر الأول ، وأن الحسن والقبح متمحضان في الثاني ، حيث ذكر أنه لا واقع لهما إلا إدراك العقلاء وتطابقهم على أن الشيء ينبغي أن يفعل أو يترك ، وأن ذلك من التأديبيات الصلاحية الداخلة في القضايا المشهورة التي لا واقع لها وراء تطابق العقلاء .

قال : «فمعنى حسن العدل أو العلم عندهم أن فاعله ممدوح لدى العقلاء ، ومعنى قبح الظلم والجهل أن فاعله مذموم لديهم . ويكفينا شاهداً على ما نقول ـ من دخول أمثال هذه القضايا في المشهورات الصرفة التي لا واقع لها إلا الشهرة ، وأنها ليست من قسم الضروريات ـ ما قاله الشيخ الرئيس في منطق

الإشارات : ومنها الآراء المسماة بالمحمودة ، وربما خصصناها باسم الشهرة ، إذ لا عمدة لها إلا الشهرة . وهي آراء لو خلي الإنسان وعقله المجرد ووهمه وحسّه ولم يؤدب بقبول قضاياها والاعتراف بها... لم يقض بها الإنسان طاعة لعقله أو وهمه أو حسّه . مثل حكمنا بأن سلب مال الإنسان قبيح وأن الكذب قبيح لا ينبغي أن يقدم عليه . وهكذا وافقه شارحها العظيم الخواجة نصير الدين الطوسي».

مناقشة حديث المظفر

وهو كما ترى! لوضوح أن مدح العقلاء وذمهم على الأفعال ليس اعتباطاً ، بل لإدراكهم أمراً فيها يقتضي فعلها أو تركها ، تكون الداعوية العقلية إليه متفرعة عليه تفرع الحكم على الموضوع . وذلك الأمر هو الحسن والقبح ، وهو متقدم رتبة على إدراكهم له ، فضلاً عن داعويتهم على مقتضاه . ولذا يصح أن يقال : ينبغي الصدق ولا ينبغي الكذب ، لأن الصدق حسن والكذب قبيح .

وعلى هذا يتفرع ما ذكرناه آنفاً من أن طروء الجهات المزاحمة للحسن والقبح لا يخرج الحسن عن حسنه والقبيح عن قبحه ، بل يسقطهما عن الداعوية العقلية لو لم يكونا أهم من المزاحم . أما لو تم ما ذكره من أن الحسن والقبح عبارة عن نفس حكم العقلاء المذكور وحكمهم باستحقاق المدح والذم لزم تأثير المزاحم فيهما ورفعه لهما ، بل يخرج عن كونه مزاحماً ، ويكون من قيود الموضوع .

وأما الاستشهاد بقول العلمين المذكورين فلا مصحح له إلا الشهرة . على أنه قد يكون مرادهما أن الشهرة هي العمدة في إثبات الحسن والقبح واستيضاحهما ، لا في ثبوتهما ، فلا ينافي ما ذكرنا ، كما قد يناسبه أن المحقق الطوسي ذكر أنه مع طروء الجهات المزاحمة يجوز ارتكاب أقل القبيحين لظهوره في المفروغية عن ثبوت قبح الأضعف مع المزاحمة ، وإن لم يستتبع الداعوية العقلية لتركه .

المبحث الثاني
في ملازمة حكم الشرع لحكم العقل

لعل المعروف بين أصحابنا ثبوت الملازمة المذكورة، ولذا تكرر في كلماتهم الاستدلال على حرمة بعض الأمور شرعاً بدليل العقل، لابتناء الاستدلال به على إدراك قبحها، وهو إنما يقتضي حكم الشارع بحرمتها بضميمة الملازمة المذكورة.

وقد استدل عليها بجملة من الوجوه، تعرض لجملة منها في الفصول وأطال الكلام فيها.

الاستدلال على الملازمة بأن الشارع سيد العقلاء فيتفق معهم في حكمهم

ولعل أمتنها ما جعله ثالث الوجوه، وإليه يرجع ما اعتمده بعض المعاصرين رحمه الله قال: «فإن العقل إذا حكم بحسن شيء أو قبحه.. . فإن الحكم هذا يكون بادي رأي الجميع، فلابد أن يحكم الشارع بحكمهم، لأنه منهم، بل رئيسهم، فهو بما هو عاقل ـ بل خالق العقل ـ كسائر العقلاء لابد أن يحكم بما يحكمون. ولو فرضنا أنه لم يشاركهم في حكمهم لما كان ذلك الحكم بادي رأي الجميع. وهذا خلاف الفرض».

ومقتضاه كون الملازمة في المقام من صغريات ملازمة الجزء للكل، نظير ملازمة قول الإمام عليه السلام للإجماع المصطلح بين الأصحاب.

دفع الاستدلال المذكور

لكنه يشكل بأن محل الكلام ليس هو إدراك الشارع كسائر العقلاء حسن الشيء أو قبحه والدعوة لفعل الأول وترك الثاني، واستحقاق المدح والذم بموافقتها ومخالفتها، فإن ذلك لا يصحح نسبة الحكم إليه، بنحو تكون موافقته طاعة له مستتبعة لاستحقاق ثوابه، ومخالفته معصية له

مستتبعة لاستحقاق عقابه .

وأما ما ذكره بعض المعاصرين ﷾ من أن المراد باستحقاق المدح والذم المفروض في حكم العقل بالتحسين والتقبيح المجازاة بالخير الشامل للثواب ، والمكافأة بالشر الشامل للعقاب . فيشكل بأن العقلاء يشاركون الشارع الأقدس في التحسين والتقبيح العقليين ، مع عدم استحقاق الموافق له والمخالف الثواب عليهم والعقاب منهم . بل لابد في استحقاقهما على الشخص من نسبة الحكم له بما هو مولى ، بأن يأمر وينهى كذلك ، ليصدق الطاعة له بموافقته والمعصية له بمخالفته ، المستتبعتين لاستحقاق الثواب عليه والعقاب منه إذا كان أهلاً للطاعة ، ولا يكفي فيه إدراكه الحسن والقبح بما هو عاقل ، بل ولا أمره ونهيه كذلك ، وإنما يكونان إرشاديين فقط ، لا يستتبعان طاعة ولا معصية ، ولا ثواباً ولا عقاباً .

ولذا لو أمر ونهى على خلاف مقتضى ما يدركه من التحسين والتقبيح العقليين ، كان المعيار في صدق الطاعة والمعصية له واستحقاق الثواب والعقاب منه ـ بنظره ومعاييره ـ على أمره ونهيه ، لا على ما يدركه من التحسين والتقبيح .

فلابد في المقام من إثبات ملازمة الحكم الشرعي بالمعنى المذكور للحكم العقلي زائداً على إدراك الشارع له بما هو عاقل من العقلاء . ولم يتضح لنا عاجلاً ما ينهض بذلك على كثرة الوجوه المذكورة في الفصول .

الاستدلال على الملازمة بقاعدة اللطف

والتحقيق : أن لزوم حكم الشارع الأقدس على طبق مقتضى حكم العقل يبتني على وجوب اللطف منه تعالى عقلاً بحفظ مقتضى حكم العقل تشريعاً . وذلك لعدم كفاية الداعوية العقلية غالباً في الجري على مقتضى حكم العقل..

أولاً : لقصور العقل عن الإحاطة بكثير من الصغريات لكبريات التحسين

والتـقبيح العـقليين ، للـجهل بـموارد المـصالح والمـفاسد ، وبـخصوصيات المزاحمات لها .

وثانياً : لعدم كفاية الداعوية العقلية غالباً في الجري على مقتضى حكم العقل ، لمزاحمتها بالدواعي الأخرى في أكثر الناس .

ومن هنا يجب على الشارع الأقدس حفظ مقتضى حكم العقل بـجعل الحكم المولوي من قِبَله على طبقه ، لتتأكد الداعوية العقلية بالداعوية الشرعية ، حيث يتسنى بجعله للحكم المولوي الجري على مقتضى الحكم العقلي لأجله تعالى والعمل لحسابه ، لكونه المنعم المالك الكـامل القـادر ، إمـا لأنـه اللازم الشكر لإنعامه ، أو الذي هو أهل لأن يعبدَ بالطاعة بمالكيته وكـماله ، فـيتأكـد الداعي العقلي بمثله ، أو لأنه المحبوب لإنعامه وكماله ، فيتأكد الداعي العقلي بالداعي العاطفي ، أو لأنه المرجوّ المرهوب لمـالكيته وقـدرته ، المسـتلزمين لرجاء الثواب والرهبة من العقاب بسبب استحقاقهما منه ، فيتأكد الداعي العقلي بالداعي الفطري الراجع لتحصيل النفع ودفع الضرر ، الذي هو أقوى الدواعي عند عامة الناس .

ولا يخفى أن وجوب اللطف المذكور عليه تعالى حكم آخر للعقل متفرع على حكمه بحُسن الحسَن وقبح القبيح ، تفصيلاً مع العـلم بـخصوصياتهما ، وإجمالاً مع الجهل بها . نظير وجوب الأمـر بـالمعروف والنـهي عـن المـنكر شرعاً ، المتفرع على ثبوت المعروف والمنكر تشريعاً . وهـو مـختص بـحق الشارع الأقدس ، لاختصاص القدرة على مقتضاه به ، بسبب علمه المطلق التام بمقتضيات الحسن والقبح بخصوصياتها وبموارد مزاحـماتها ، وقـدرته عـلى حفظها بالدواعي المذكورة آنفاً بسبب التشريع ، لوا جديته لجهاتها ، وقـدرته على الثواب والعقاب بأتم وجه ، ولا يشاركه في ذلك غيره سبحانه وتعالى جل شأنه وعز اسمه وعظمت آلاؤه ونعماؤه .

دفع الاستدلال المذكور

هذا، ولكن وجوب اللطف المذكور عليه تعالى بحفظ مقتضيات الدواعي العقلية بالتشريع ـ لو تم ـ لابد فيه من أمرين:

أحدهما: عدم المزاحم للمقتضيات المذكورة بما يمنع فعلية تأثيرها في الداعوية العقلية.

ثانيهما: عدم المانع من التشريع على طبقها، وإن كانت فعلية التأثير في الداعوية العقلية، حيث قد يكون في جعل الشارع للحكم وانتسابه له مفاسد أهم من مصلحة حفظ مقتضيات الدواعي العقلية، بحيث يتعين جعل الحكم منه على نحو آخر، نظير رفع القلم عن الطفل المميز، فإن الداعي العقلي في حقه وإن كان فعلياً ـ فيحسن منه ويقبح ما يحسن من البالغ ويقبح عقلاً ـ إلا أن الشارع الأقدس حيث أدرك المفسدة في إلزامه بمقتضاه شرعاً رفع القلم عنه من قِبَله ولم يلزمه بالجري على مقتضاه.

ولعل منه كثيراً من موارد الحكم بالاستحباب أو الكراهة، بأن يكون عدم الإلزام لمصلحة في الترخيص أو لمفسدة في نفس الإلزام، لا لمزاحمة جهة الحسن أو القبح في الفعل بما ينافيها عملاً، كما هو ظاهر ما تضمن الترخيص للامتنان والتيسير، كقوله صلى الله عليه وآله: «لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك عند وضوء كل صلاة»[1].

وأما ما تضمن اهتمام الشريعة بالفضائل ومحاسن الأخلاق، كالنبوي المشهور: «بعثت لأتمم مكارم الأخلاق»[2]. فهو محمول على كون الاهتمام بها مقتضى طبع التشريع والأصل الأولي فيه، في مقابل الشرايع الباطلة، المهملة لذلك، أو المبتنية على إنتهاك الحرمات وترويج الرذائل، فلا ينافي

---

(١) الوسائل ج: ١ باب: ٣ من أبواب السواك حديث: ٤.

(٢) بحار الأنوار ج: ٧٠ ص: ٣٧٢.

ملاحظة المزاحمات والموانع في مقام التشريع والوقوف عندها .

ومن هنا يمتنع البناء على ملازمة حكم الشرع لحكم العقل بنحو ينتقل من الثاني للأول ، لعدم إحاطة العقل بكثير من موانع التشريع غير المانعة من الداعوية العقلية ، كما لا يحيط أيضاً بكثير من المزاحمات لمقتضيات الداعوية العقلية المانعة من فعلية الداعوية .

والداعوية مع الجهل بوجود المزاحم وإن كانت فعلية ، لعدم التعويل على احتمال المزاحم في الخروج عن المقتضي للداعوية ، إلا أن احتمال اطلاع الشارع على المزاحم يمنع من العلم بجعله الحكم على طبق المقتضي العقلي المعلوم .

الكلام فيما يكون علة تامة للحسن أو القبح

هذا وقد تكرر في كلامهم أن بعض العناوين علل تامة للحسن والقبح وللداعوية العقلية ، ولا يمكن مزاحمتها بما يمنع من فعلية تأثيرها فيها ، وأنه لابد من حكم الشارع على طبق الداعوية العقلية فيها ، كعنوان العدل والإحسان والظلم والعدوان .

وذلك وإن كان مسلماً في الجملة ، إلا أنه لا ينفع في المقام ، لأن تشخيص مصاديق العناوين المذكورة تابع للتشريع ، لما هو المعلوم من أن العدل ـ الذي هو محل الكلام ـ هو وضع الشيء في موضعه ، والإحسان هو فعل ما هو حسن ، وأن الظلم والعدوان هو هضم حق الغير والتجاوز عليه . ولا يكفي في الدخول تحت العناوين المذكورة ثبوتاً التشخيص العرفي لأفرادها ، بل ليس موضوعها الحقيقي إلا الفرد الواقعي المتحصل بتشخيص الشارع الأقدس .

ولذا لا يكون قتل المؤمن بالكافر عدلاً ، ولا إعانة المرتد إحساناً ، ولا ذبح الحيوان أو قتل الحربي أو أكل المارة من ثمر الشجر في طريقهم المملوك

للغير ظلماً ولا عدواناً.. إلى غير ذلك .

وبعد فرض أخذ التشخيص من الشارع يكون الحكم الشرعي معلوماً في رتبة سابقة على إحراز الحسن أو القبح عقلاً ، فلا ينفع العلم بالحسن أو القبح في الاستنباط .

بل مرجع ذلك إلى ملازمة حكم العقل لحكم الشرع باعتبار أن الشارع الأقدس هو المالك المطلق والمنعم المفضل الذي يجب عقلاً متابعته والجري على مقتضى حكمه ، وإن لزم كون حكمه أيضاً على طبق الميزان العقلي الذي يحيط به أكمل إحاطة ، لأن كماله يمنع من خروجه عن ذلك .

التحقيق في موضوع الملازمة ثبوتاً

ومن جميع ما سبق يتضح أن المستلزم للحكم الشرعي ليس هو حكم العقل بحسن الشيء أو قبحه ـ كما هو المدعى ـ بل حكم العقل بحسن الحكم نفسه ، إما لحسن متعلقه أو قبحه من دون مزاحم ولا مانع من جعل الحكم ، أو لمصلحة في نفس الحكم من دون نظر للمتعلق كمصلحة الامتنان والتيسير أو الامتحان أو التأديب والعقاب . كما لا يبعد ذلك في تكليف ابراهيم عليه السلام بذبح ابنه ، وفي تحريم بعض الأمور على اليهود ، كما قد يظهر من قوله تعالى : **﴿وعلى الذين هادوا حرّمنا كل ذي ظفر ومن البقر والغنم حرمنا عليهم شحومهما إلا ما حملت ظهورهما أو الحوايا أو ما اختلط بعظم ذلك جزيناهم ببغيهم وإنا لصادقون﴾**[1] ، وغيره . ومن الظاهر أن الملازمة المذكورة لا تنفع في استنباط الحكم الشرعي ، لعدم إحاطة العقل بنفسه بالملزوم بجميع خصوصياته ، ليتسنى تشخيص موارده .

نعم، قد يدرك العقل بنفسه في بعض الموارد قبح التكليف ، وأنه ظلم ينزه عنه تعالى ، كالتكليف واقعاً بما لا يطاق ، وظاهراً مع الجهل المطلق ـ حتى

---

(١) سورة الأنعام الآية : ١٤٦ .

بوجوب الاحتياط ـ لا عن تقصير ، الذي هو مرجع البراءة العقلية . وذلك ينفع في معرفة حدود التكليف الشرعي الواقعي ومعرفة الوظيفة الظاهرية العملية .

إلا أن ذلك غير مهم فيما نحن فيه ، للتسالم على عدم التكليف بما لا يطاق ، بنحو لا يهتم بإثباته من طريق الملازمة ، ولعدم نهوض البراءة العقلية ببيان الحكم الواقعي ، لتكون من الأدلة التي هي مورد البحث ، وإنما هي أصل عملي عقلي يبحث عنه في محل آخر . إلا أن يراد من الأدلة ما يعم دليل الوظيفة الظاهرية العمليّة . ولعله لذا خص بعضهم دليل العقل بالبراءة الأصلية .

بقي شيء

الكلام في الملازمة الظاهرية بين حكم العقل وحكم الشرع

وهو أن صاحب الفصول وإن نفى الملازمة الواقعية بين حكم العقل بحسن الشيء أو قبحه وحكم الشرع على طبقه ، إلا أنه ذهب إلى الملازمة بينهما ظاهراً ، بمعنى أن مقتضى الأصل مطابقة حكم الشارع لحكم العقل ما لم يثبت خلافه من الشارع الأقدس . واستدل على ذلك بوجهين :

الاستدلال على الملازمة الظاهرية بالأدلة النقلية

الأول : قوله تعالى : ﴿**إن الله يأمر بالعدل والإحسان وإيتاء ذي القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغي**﴾[1] ، وقوله سبحانه : ﴿**يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث**﴾[2] ، وقوله عز اسمه : ﴿**قل إنما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن والإثم . . .**﴾[3] ، ونحو ذلك .

مناقشة الاستدلال المذكور

لكن الاستدلال بها حيث لا يرجع لحكم العقل ، بل لظهور الأدلة النقلية ، التي تكون نتيجتها أحكاماً فرعية لا مسألة أصولية ، فهو خارج عن محل الكلام . كما لا يسعنا إطالة الكلام في مفادها . ولا سيما مع عدم اختصاص الأدلة

---

(١) سورة النحل الآية : ٩٠ .

(٢) سورة الأعراف الآية : ١٥٧ .

(٣) سورة الأعراف الآية : ٣٣ .

المناسبة بالآيات المذكورة ، واستقصاء الكلام في جميعها وفي مقتضى الجمع بينها في أنفسها وبينها وبين غيرها يحتاج لجهد كثير ووقت طويل ، فالأولى إيكاله إلى مورد الحاجة إليه من الفقه ، وبحثه بالمقدار الذي يقتضيه المورد .

الاستدلال على الملازمة الظاهرية بقاعدة المقتضي ، والجواب عنه

الثاني : أن العقل بعد أن يدرك مقتضي الحكم لا يعتد باحتمال المانع . لكنه يبتني على قاعدة المقتضي التي لم تثبت كلية ، ولم يتضح الاعتماد عليها في خصوص المورد ، وإنما ثبت في بعض الموارد لخصوصيتها .

ولا مجال لقياس المقام بما لو احتمل وجود المزاحم لحسن الحسَن وقبح القبيح ، حيث لا يعتد به العقل في رفع اليد عن داعويته على طبق الحسن والقبح المعلومين ، فلا ينبغي الكذب بمجرد احتمال ترتب مصلحة مهمة عليه ، ولا ترك الصدق لاحتمال ترتب مفسدة مهمة عليه .

للفرق بإحراز موضوع الداعوية بالإضافة للحكم العقلي ، وليس الشك إلا في المزاحم ، أما بالإضافة للحكم الشرعي فلا يحرز موضوع الداعوية ، الذي هو عبارة عن موضوع الحكم ، لأن موضوعه لا يتم بمجرد تمامية مقتضي حكم العقل ، بل لابد معه من عدم المزاحم للمقتضي المذكور ، وعدم المانع من تشريع الحكم من قِبَل الشارع على طبقه . فهو نظير الفرق بين إحراز موضوع التكليف الشرعي مع الشك في المزاحم له ، وإحراز مقتضي ملاكه مع احتمال المانع ، الملازم لعدم إحراز موضوعه ، حيث يعتد بالاحتمال الثاني دون الأول . ومن هنا لا مجال للبناء على ما ذكره قدس سره .

الفصل الثاني
في الإجزاء

وقع الكلام بينهم ـ في الجملة ـ في أن الإتيان بالمأمور به بالنحو الذي يقتضيه الأمر ويدعو إليه هل يقتضي الإجزاء أو لا؟ . وهو إنما يكون بعد الفراغ عن تحديد المأمور به ، وأنه المرة أو التكرار أو الأعم منهما على ما تقدم في مباحث الأوامر والنواهي . والبحث في هذه المسألة على بعض وجوهها عقلي ، وعلى بعضها الآخر يبتني على مقتضى الظهور أو الأصل ، على ما يتضح إن شاء الله تعالى ، وبلحاظ الأول حررناها في مباحث الملازمات العقلية .

الكلام في تحديد الإجزاء

هذا ، وقد وقع الكلام منهم في تحديد الإجزاء الذي هو محل الكلام ، وأنه عبارة عن إسقاط الأمر ، المستلزم لعدم الإعادة ، أو إسقاط القضاء . والظاهر ـ كما ذكره في التقريرات في الجملة ـ عدم خروج الإجزاء عن معناه اللغوي والعرفي وهو الكفاية ، وحيث كانت أمراً إضافياً يختلف باختلاف ما يكفي الشيء عنه أو فيه ، فالإجزاء يختلف باختلاف الأمر المهم الذي يراد البحث عنه ، وهو الامتثال أو سقوط القضاء .

ولا تخلو كلماتهم في تحديده عن اضطراب ، قد يكون منشؤه إختلاف الأمر الذي هو موضوع كلامهم ، حيث يراد منه .. **تارة** : الواقعي الأولي ، **وأخرى** : الواقعي الاضطراري ، **وثالثة** : الظاهري .

ولا ينبغي إطالة الكلام في ذلك بعد وفاء البحث الآتي إن شاء الله تعالى بالجميع .

موافقة الأمر تقتضي الإجزاء عنه عقلاً

إذا عرفت هذا ، فلا ينبغي التأمل في أن موافقة الأمر بالنحو الذي يدعو إليه تقتضي الإجزاء ، بمعنى امتثاله وسقوط داعويته عقلاً ، وذلك عبارة أخرى عن عدم لزوم الإعادة ، فضلاً عن القضاء ، الذي هو عبارة عن تدارك فوت المأمور به في الوقت بالإتيان به خارج الوقت محافظة على أصل الواجب دون خصوصية الوقت . من دون فرق في ذلك بين القول بأن القضاء بالأمر الأول والقول بأنه بأمر جديد ، إذ لابد فيه ـ على كلا القولين ـ من الفوت ، ولا فوت في محل الكلام . ومنه يظهر أن التعبير بسقوط الإعادة والقضاء لا يخلو عن تسامح ، إذ السقوط فرع المقتضى للثبوت .

ووضوح ذلك يغني عن إطالة الكلام فيه ، وإن حكي عن بعض العامة الخلاف فيه . قال في الفصول : «ذهب الأكثرون إلى أن موافقة الأمر يستلزم الإجزاء . وذهب أبو هاشم وعبد الجبار إلى أنه لا يستلزمه . قال عبد الجبار فيما نقل عنه : لا يمتنع عندنا أن يأمر الحكيم ويقول : إذا فعلتَه أثِبتَ عليه وأديتَ الواجب . ويلزم القضاء مع ذلك.. . » . وهو من الشذوذ ومخالفة الضرورة بمكان الظاهر .

نعم يمكن وجوب الإتيان بالفعل ثانياً في الوقت أو في خارجه من دون أن يكون إعادة أو قضاء ، بل على أن يكون مأموراً به بأمر آخر من دون أن يكون قضاء للأمر الأول . وهو خارج عن محل الكلام .

الكلام في تبديل الامتثال

هذا ، وقد ذكر غير واحد أنه يمكن تبديل الامتثال بامتثال آخر . وذكر بعض الأعاظم قدس سره أن ذلك ممكن ثبوتاً ومحتاج للدليل إثباتاً . وجعل منه ما ورد في إعادة الصلاة فرادى أو جماعة بالصلاة جماعة . وخصه المحقق الخراساني قدس سره بما إذا لم يكن الامتثال علة تامة لحصول الغرض ، وإن كان يفي به بعد ذلك لو اكتفي به . قال : «كما إذا أتى بماء أمر به مولاه ليشربه فلم يشربه بعد ، فإن الأمر بحقيقته وملاكه لم يسقط بعد ، ولذا لو أهرق واطلع عليه العبد

وجب عليه إتيانه ثانياً ، كما إذا لم يأت به أولاً . ضرورة بقاء طلبه ما لم يحصل غرضه الداعي إليه ، وإلا لما أوجب حدوثه ، فحينئذٍ يكون له الإتيان بماء آخر موافق للأمر ـ كما كان له قبل إتيانه الأول ـ بدلاً عنه... ويؤيد ذلك ، بل يدل عليه ، ما ورد من الروايات في باب إعادة من صلى فرادى جماعة ، وأن الله يختار أحبهما إليه» .

وكأن ما ذكره يبتني على ما سبق منه في مبحث التعبدي والتوصلي من إمكان عدم مطابقة المأمور به للغرض ، وحيث سبق منا إمتناعه مع علم المولى بما يطابق الغرض ، تعين كون المأمور به في الفرض المذكور مقيداً لباً بما يترتب عليه الغرض ، ولازم ذلك عدم تحقق الامتثال بمجرد حصول الفعل ، بل يكون مراعى بترتبه عليه ، فتبديله بفرد آخر قبل ذلك لا يكون من تبديل الامتثال ، بل من العدول عن الامتثال بفرد للامتثال بغيره ، نظير العدول قبل الفعل . وهذا هو الوجه فيما ذكره من أن الأمر بحقيقته وملاكه لم يسقط بعد ، وإلا ففرض تحقق الامتثال بالفرد الأول لا يناسب عدم سقوط الأمر .

وأما مسألة إعادة الصلاة جماعة ـ التي تضمنتها جملة من النصوص[١] ـ فهي لا تبتني على تبديل الامتثال ، إذ لا إشكال في تحقق الامتثال بالصلاة الأولى وسقوط الأمر ، ومعه لا موضوع لامتثال آخر ، بل على مشروعية الإعادة واستحبابها بملاك زائد على ملاك أمر الفريضة الممتثل ، إما أن يقتضي إستحباب الإعادة زائداً على أصل الماهية ـ كما يقتضيه ما تضمن أن له بذلك صلاة أخرى[٢] ، وقد يستفاد من غيره[٣] ـ أو يبتني على استحباب اختيار الفرد الأفضل ، كالصلاة جماعة أو نحوها . غاية الأمر أن ظاهر دليل تشريع الفرد

---

(١) راجع الوسائل ج : ٥ باب : ٦ ، ٥٤ من أبواب صلاة الجماعة .

(٢) الوسائل ج : ٥ باب : ٥٤ من أبواب صلاة الجماعة حديث : ٢ .

(٣) راجع الوسائل ج : ٥ باب : ٦ من أبواب صلاة الجماعة .

الأفضل بدواً اختصاص موضوعه بامتثال أمر الماهية ، فلا موضوع له بعده ، إلا أن هذه الأدلة دلت على إمكان إستيفائه بعده بالإتيان بالفرد الأفضل ، فيترتب ثوابه كما يترتب لو كان الامتثال به ابتداء . كما هو ظاهر ما تضمن : أن الله يختار أحبهما إليه[١] ونحوه . بمعنى أنه يكتب في سجل الحسنات الصلاة الأفضل وإن كان الامتثال بغيرها .

نعم في صحيحي هشام بن سالم وحفص بن البختري : «يصلي معهم ويجعلها الفريضة»[٢] ، وحيث لا يمكن الالتزام بظاهره ، لسقوط الفرض بالصلاة الأولى ، تعين حمله على أن المأتي به من سنخ الفريضة ماهية ، وإن لم تكن فريضة بالفعل ، وأنها تحسب في مقام الجزاء والثواب كما لو امتثل الفرض بها .

هذا ، ولا يخفى أن ما ذكرناه من أن موافقة الأمر تستلزم امتثاله وعدم مشروعية الإعادة والقضاء كما يجري في الأمر الواقعي الأولي يجري في الأمر الاضطراري الثانوي ، وفي الأمر الظاهري ، فموافقتهما تمنع من التعبد بهما ثانياً بالإعادة أو القضاء .

وإنما وقع الكلام بينهم في أمرين :

أولهما : إجزاء الأمر الاضطراري عن الأمر الاختياري ، بمعنى أنه لا تجب مع موافقة الأمر الاضطراري الإعادة أو القضاء بالإتيان بالمأمور به الاختياري بعد ارتفاع العذر .

ثانيهما : إجزاء الأمر الظاهري عن الأمر الواقعي ، بمعنى : أنه لا تجب مع موافقة الأمر الظاهري الإعادة أو القضاء بالإتيان بالمأمور به الواقعي لو انكشف مخالفة المأتي به له . ومن هنا ينبغي الكلام في مقامين :

---

(١) الوسائل ج : ٥ باب : ٥٤ من أبواب صلاة الجماعة حديث : ١٠ .

(٢) الوسائل ج : ٥ باب : ٥٤ من أبواب صلاة الجماعة حديث : ١ ، ١١ .

المقام الأول
في إجزاء الأمر الاضطراري

بمعنى أنه لا يجب القضاء لو ارتفع العذر بعد الوقت ، أما إجزاؤه عن الإعادة لو ارتفع العذر في أثناء الوقت فهو إنما يكون بعد الفراغ عن مشروعيته بمجرد طروء العذر في أثناء الوقت وإن لم يستوعبه ، إذ مع توقف مشروعيته على استيعاب العذر للوقت يكون ارتفاع العذر في الوقت كاشفاً عن عدم مشروعيته من أول الأمر ، ويخرج عن محل الكلام من إجزاء الأمر الاضطراري . غاية الأمر أنه لو فرض القطع باستمرار العذر أو التعبد به ظاهراً فمع الإتيان بالمأمور به الاضطراري ثم ارتفاع العذر في الوقت ينكشف خطأ القطع أو التعبد الظاهري ، فيبتني على الكلام في إجزاء الأمر الظاهري الذي يأتي الكلام فيه في المقام الثاني إن شاء الله تعالى .

القول بلزوم إجزاء الأمر الاضطراري

إذا عرفت هذا فقد ذكر بعض الأعاظم قدس سره أن تشريع المأمور به الاضطراري في الوقت يستلزم إجزاءه وعدم وجوب القضاء لو ارتفع العذر بعد الوقت ، لأن تعذر القيد في الوقت إن أوجب سقوط قيديته حال التعذر كان فاقد القيد وافياً بالملاك ، فلا يصدق مع الإتيان به الفوت الذي هو موضوع القضاء ، وإن لم يوجب سقوط قيديته ـ لعدم حصول ملاك الواجب بدونه ـ امتنع الأمر بفاقد القيد .

ولا مجال لوجوب القضاء بلحاظ تحصيل مصلحة القيد نفسه وإن حصلت مصلحة أصل الواجب ، لأن مصلحة القيد إنما يمكن تحصيلها حال كونه مقارناً للمأمور به ، فمع فرض عدم قيديته فيه ، لحصول أصل المأمور به ،

وسقوط أمره بفعل الاضطراري في الوقت ، لا مجال لاستيفاء مصلحة القيد وإن كان ملاكها إلزامياً لولا تعذر تحصيله .

دفع القول المذكور

وفيه : **أولاً** : أنه لا يلزم في المأمور به الاضطراري أن يكون وافياً بملاك أصل المطلوب الاختياري دون قيده ، بل قد يكون ملاكه تدارك أو تجنب مفسدة تأخيره عن وقته ، من دون أن يؤدي شيئاً من ملاكه ، كما لو وجب غسل المسجد يوم الجمعة ، فإن تعذر وجب فرشه ، وكان مصلحة الغسل التنظيف ومصلحة الفرش مع تعذره إخفاء الوسخ لئلا يهتك المسجد وتتسخ ثياب المصلين .

ودعوى : خروج ذلك عن المأمور به الاضطراري اصطلاحاً ، كما قد يظهر منه قدس سره . ممنوعة ، إذ ليس المراد به إلا ما يجب بدلاً عن المطلوب المتعذر ، ولا طريق لنا لتشخيصه إلا ذلك ، إذ لا يتيسر تشخيص حال الملاكات وكيفية ترتبها .

وثانياً : أنه لو سلم لزوم وفاء المطلوب الاضطراري بملاك المطلوب الاختياري بذاته دون ملاك قيده ـ كما فرضه قدس سره ـ فلا ملزم بالبناء على تعذر استيفاء ملاك القيد بالقضاء ، بل قد يمكن استيفاؤه به وإن استوفي ملاك أصل المطلوب بفعل المطلوب الاضطراري ، كما لو وجب الغسل بالماء الحار لأجل التطهير والتدفئة ، فإن تعذر وجب الغسل بالماء البارد لأجل التطهير ، حيث يمكن حينئذٍ مطلوبية الغسل بالماء الحار بعد تيسره لأجل التدفئة . وهو لا ينافي فرض الارتباطية بين القيد والمقيد ، لاختصاصه بحال القدرة على القيد دون غيره .

ثم إن ما ذكره كما يجري في القضاء يجري في الإعادة ـ في فرض ارتفاع العذر قبل خروج الوقت وكون موضوع الأمر الاضطراري مطلق التعذر وإن لم

يستوعبه ـ لتوقف تشريع الإعادة على عدم استيفاء الملاك بالبدل الاضطراري وإمكان استيفائه بها ، فيجري فيه ما سبق .

ومن هنا كان الظاهر إمكان تشريع القضاء والإعادة . بل في صحيح عبد الله ابن سنان : أنه سأل أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل تصيبه الجنابة في الليلة الباردة ويخاف على نفسه التلف إن اغتسل . فقال : «يتيمم ويصلي ، فإذا أَمِن من البرد اغتسل وأعاد الصلاة»[1] ، وفي موثق عمار عنه عليه السلام : أنه سئل عن رجل ليس عليه إلا ثوب ولا تحل الصلاة فيه وليس يجد ماء يغسله كيف يصنع؟ قال : «يتيمم ويصلي ، فإذا أصاب ماءً غسله وأعاد الصلاة»[2] ، ونحوهما غيرهما[3] . وهي وإن قيل بحملها على استحباب الإعادة بعد القدرة على الماء ، إلا أنه كما يمكن حملها على الاستحباب يمكن حملها على الوجوب . وعلى كل حال فهي منافية لما ذكره ، لأن مقتضاه عدم مشروعية الإعادة ولو استحباباً .

هذا كله في إمكان الإجزاء وعدمه ثبوتاً ، وأما وقوعه وعدمه ، وما تقتضيه الأدلة إثباتاً ، فالذي ينبغي أن يقال :

إجزاء الأمر الاضطراري عن الإعادة

لما كان تشريع المطلوب الاضطراري معلقاً على تعذر الاختياري فالمستفاد عرفاً من دليله عدم وفائه بتمام الملاك ـ الذي هو مورد الغرض ـ حال التعذر ، وليس هو كالأبدال الاختيارية ، ولذا لا يجوز ارتكازاً تعجيز النفس عن الواجب الاختياري لتحقيق موضوع الاضطراري . ولازم ذلك عرفاً عدم الاكتفاء بالمأمور به الاضطراري مع عدم استيعاب التعذر للوقت ، لمنافاته لتعلق الغرض بالملاك بتمامه .

---

(١) الوسائل ج : ٢ باب : ١٤ من أبواب التيمم حديث : ٢ .

(٢) الوسائل ج : ٢ باب : ٣٠ من أبواب التيمم حديث : ١ .

(٣) راجع الوسائل ج : ٢ باب : ١٤ ، ١٥ ، ١٦ من أبواب التيمم .

وحينئذٍ إن دل الدليل على مشروعية المأمور به الاضطراري بمطلق التعذر وإن لم يستوعب الوقت ، فإن كان المراد به أو المتيقن منه مجرد المشروعية ـ في مقابل لغويته وعدم ترتب شيء من الملاك عليه ـ لم يناف ما ذكرنا ، ويتعين حينئذٍ عدم إجزائه عن الإعادة في الوقت بعد ارتفاع التعذر ، عملاً بإطلاق دليل المطلوب الاختياري ، المقتضي لفعلية الأمر به بالقدرة عليه في بعض الوقت ، من دون أن ينافيه دليل الأمر الاضطراري بعد كون المراد به المشروعية بالمعنى المذكور .

وإن كان ظاهراً في الاجتزاء به في أداء التكليف المتوجه في الوقت كان مسوقاً لبيان إجزائه عن الإعادة الذي هو محل الكلام في المقام ، وكشف عن وفائه في حال التعذر بتمام ما يجب تحصيله من الملاك الذي يفي به الاختياري في حال القدرة ، على خلاف ما سبق منا أنه المستفاد عرفاً من إطلاق دليل تشريع البدل الاضطراري ، ولزم جواز تعجيز النفس لتحقيق موضوعه .

ثم إن المفهوم عرفاً من تشريع البدل الاضطراري هو المعنى الثاني ، لأنه المهم لعامة المكلفين ، فتنصرف إليه الأسئلة والأجوبة والبيانات الشرعية والمتشرعية ، وإرادة المعنى الأول تحتاج إلى عناية لا مجال لحمل الكلام عليها إلا بقرينة .

إجزاء الأمر الاضطراري عن القضاء

هذا كله في الإعادة ، وأما القضاء فلا ينبغي التأمل في سقوطه لو استفيد من الأدلة سقوط الإعادة مع ارتفاع العذر في أثناء الوقت ، لأنه أولى منها بذلك . وأما في غير ذلك ، فعدم إجزاء المطلوب الاضطراري عن القضاء وإن كان ممكناً ، بأن يكون المطلوب الاضطراري غير واف ببعض الملاك اللازم التحصيل مع إمكان تحصيله بالقضاء . إلا أنه لا يبعد ظهور أدلة تشريعه نوعاً في إجزائه عن القضاء ، والخروج به عن الخطاب بالماهية من أصله ، لا عن خصوصية الوقت مع بقاء أصل المطلوب ، ليتجه لزوم الفراغ عنه بالقضاء .

فإن المطلوب الاضطراري إن كان واجداً لعنوان الماهية المطلوبة بالأصل ـ كالصلاة من جلوس عند تعذر الصلاة من قيام ـ فدليل تشريعه لما كان منقحاً لفرد الماهية كان ظاهره الفراغ به عن الأمر الوارد عليها ، وارداً على دليل القضاء الذي موضوعه عدم الإتيان بها . وإن لم يكن واجداً لعنوانها ـ كالاستغفار عند تعذر الكفارة ـ فدليل تشريعه ظاهر في بدليته عنها ، والمنصرف منه البدلية في الفراغ عن الأمر الوارد عليها ، فيكون حاكماً على دليل القضاء ، لأن مقتضى البدلية قيام البدل مقام المبدل .

ولا ينافي ذلك ما سبق من عدم وفاء المطلوب الاضطراري بتمام ملاك الاختياري . لإمكان كون الإتيان بالمطلوب الاضطراري مانعاً من فعلية تعلق الغرض بالباقي من الملاك ، إما لتعذر تحصيله بالقضاء ، أو لاقتضاء مصلحة التسهيل أو نحوها رفع اليد عنه .

ولا أقل من كون ذلك هو مقتضى الإطلاق المقامي لأدلة تشريع المطلوب الاضطراري ، للغفلة معه عن وجوب القضاء جداً ، بسبب كون المهم للمكلف الخروج عن عهدة التكليف ، فينصرف تشريع المطلوب الاضطراري لذلك ، ويغفل معه عن وجوب القضاء ، فعدم التنبيه له عند تشريعه ظاهر بمقتضى الإطلاق المقامي عن سقوطه به .

على أنه لو فرض إجمال دليل التشريع الاضطراري من هذه الجهة فلا أقل من كون سقوطه مقتضى الأصل ، لأن المتيقن من أدلة القضاء وجوبه مع عدم الإتيان بالمطلوب رأساً ، ولا يشمل فرض الإتيان بالمطلوب الاضطراري الذي هو فرد منه أو بدل عنه ، والذي يحصل به بعض الملاك .

المقام الثاني
في إجزاء الأمر الظاهري

ومحل الكلام في المقام هو مقتضى الحكم الظاهري ـ بمقتضى دليله أو دليل خارج ـ بعد الفراغ عن ظهور دليل الحكم الواقعي في نفسه في تبعية الأمر للواقع . أما لو فرض ظهوره في أن موضوعه الأعم من الواقع والظاهر أو خصوص الظاهر فلا إشكال في الإجزاء ، ويدخل في إجزاء موافقة الأمر الواقعي الذي تقدم الكلام فيه في أول الفصل . ومن هنا يكون مقتضى الأصل الأولي في محل الكلام عدم الإجزاء ، عملاً بمقتضى دليل الحكم الواقعي ، ويحتاج الإجزاء إلى الدليل .

كلام المحقق الخراساني

إذا عرفت هذا ، فقد ذكر المحقق الخراساني قدس سره أن الحكم الظاهري إن ابتنى على تعبد الشارع بالموضوع من جزء العمل أو شرطه وجعله ظاهراً ـ كما هو مفاد قاعدتي الحل والطهارة ، بل الاستصحاب ، بناءً على أنه يتضمن تنزيل المشكوك منزلة المتيقن ، لا تنزيل اليقين منزلة الشك ـ اقتضى الإجزاء ، لحكومة دليله على دليل الأمر الواقعي ، حيث يكون موسعاً للموضوع ، ومبيناً أنه أعم من الظاهري والواقعي ، فيصح العمل ويجزئ ، لوا جديته لجزئه أو شرطه ، وانكشاف الخلاف فيه بعد العمل لا يوجب انكشاف فقدان العمل لجزئه أو شرطه ، بل ارتفاع أحدهما من حين ارتفاع الجهل ، بخلاف ما يبتني منه على التعبد بوجود الشرط واقعاً ، كما في موارد الأمارات ، فإنه حيث لا يبتني على جعل الموضوع في قبال الواقع ، بل على إحراز ثبوت الموضوع في الواقع ـ كما هو مفاد أدلة التعبد بالأمارات ـ فبانكشاف الخطأ ينكشف عدم

تحقق الموضوع واقعاً ، وفقد العمل لجزئه أو شرطه ، فلا يجزئ .

مناقشة كلام المحقق الخراساني

وفيه : أنه لو كان مفاد أدلة الأصول المذكورة حاكماً على أدلة الأحكام الواقعية وموسعاً لدائرة الجزء والشرط ، بحيث يقتضي الإجزاء واقعاً في المأمور به ، لجرى في شروط وأجزاء غير المأمور به مما يكون مورداً للآثار ، كالعقود والإيقاعات ، وغيرها كالتذكية والتطهير ، لأن نسبة دليل التعبد للجميع على نحو واحد ، فإذا تم التعبد الظاهري بمقتضى الأصول المذكورة حين الإتيان بالأفعال ذات الآثار صحت واقعاً وترتبت آثارها وإن انكشف عدم مطابقة التعبد المذكور للواقع ، فيصح واقعاً بيع أو وقف مستصحب الملكية ، ويكون العقد على المرأة المستصحب كونها في العدة محرماً لها على الزوج مؤبداً ، ويطهر المتنجس إذا غسل بماء محكوم بالطهارة بمقتضى أصالة الطهارة أو استصحابها... إلى غير ذلك . ووهن اللازم المذكور غني عن البيان ، بل لا يظن الالتزام به حتى من القائلين بالتصويب ، لاختصاصه عندهم على الظاهر بالأحكام الكلية .

ومنه يظهر أنه لا مجال للبناء على أن موضوع الجزئية والشرطية ـ في المأمور به والعقود والإيقاعات وغيرها ـ وغيرهما من الأحكام الأعم من الواقع والظاهر ، ولا على كون موضوعها خصوص الواقع ، مع كون مفاد التعبد الظاهري جعل المؤدى بحيث يكون من أفراد الموضوع حقيقة ، لاستلزام المبنيين معاً المحذور المذكور .

كما أن البناء على الموضوع خصوص الواقع مع كون مؤدى التعبد الظاهري مبايناً له وليس من أفراده مستلزم لعدم ترتب الأثر على التعبد حتى ظاهراً حال الجهل ، لعدم كون مؤدى التعبد من أفراد موضوع الحكم الشرعي ، ليترتب عليه الحكم ، وهو أوهن مما سبق ، لاستلزام لغوية جعل الحكم الظاهري .

حـقيقة التـعبد الظاهري

ومن هنا كان التحقيق أن مفاد التعبد الظاهري ليس هو جعل حكم نظير الحكم الواقعي ، ليقع الكلام في أنه من سنخه ومن أفراده أو مباين له ، بل ليس في المقام إلا أمر واحد حقيقي ـ كالشهر والبنوة وبلوغ سن اليأس وغيرها من الموضوعات الخارجية ـ أو اعتباري جعلي ـ كالزوجية والملكية والطهارة وغيرها من الأحكام الشرعية ـ يكون بنفسه موضوعاً للأثر العملي الشرعي أو العقلي . وتحققه في مقام الثبوت تابع لأسبابه التكوينية إذا كان خارجياً حقيقياً ، ولجعله من قِبَل من بيده الاعتبار إذا كان جعلياً اعتبارياً ، وهو الذي تتضمنه أدلة الأحكام الواقعية . كما أن البناء عليه في مقام الإثبات والعمل تابع للقطع به ، ومع عدمه فللتعبد الظاهري . فالتعبد الظاهري لا يتضمن جعل شيء في عرض الواقع ، بل لزوم البناء عليه في مقام العمل إثباتاً وفي طول الواقع .

غايته أن البناء عليه في مقام العمل بمقتضى التعبد الشرعي . .

تارة : يتفرع على قيام الحجة عليه ، لصلوحها شرعاً لإثباته ، كما هو مقتضى أدلة حجية الحجج .

وأخرى : لا يتفرع عليها ، بل يكون التعبد به إبتدائياً لمحض الجهل به أو مع سبق اليقين به أو لغيرذلك ، مما تتضمنه أدلة الأصول . على ما يأتي تفصيل الكلام فيه في مبحث إمكان التعبد بغير العلم من التمهيد لمباحث الحجج إن شاء الله تعالى .

ومنه يظهر أن ترتيب أثر الواقع في مورد التعبد مقتضى نفس دليل التعبد ، وإن كان موضوع الأثر ثبوتاً هو الواقع بنفسه ، لا ما يعمه والظاهر ، لأن مقتضى دليل التعبد هو التعبد بالواقع ذي الأثر . وأن عدم الإجزاء بانكشاف الخلاف إنما هو لانكشاف عدم تحقق الموضوع وفقدان العمل لما يعتبر فيه ، بعد ارتفاع موضوع التعبد بسبب اختصاصه بحال الجهل المفروض ارتفاعه ،

كما هو الحال فيما لو قطع حين العمل بتحقق ما يعتبر فيه ثم انكشف خطأ القطع بعد الفراغ منه ، حيث لا إشكال ظاهراً في عدم الإجزاء حينئذٍ ، إلا بدليل مخرج عن مقتضى الأصل .

وبالجملة : لا ينبغي التأمل في أن مقتضى الأصل عدم إجزاء موافقة الحكم الظاهري مع انكشاف مخالفته للحكم الواقعي من دون فرق بين أقسامه .

نعم يمكن حكم الشارع بالإجزاء والاكتفاء بالعمل المذكور من باب الاكتفاء عن المأمور به بغيره ، إما لوفائه بتمام الغرض في ظرف الإتيان به خطأ ، أو لمانع من التكليف باستيفاء الغرض ، أو لتعذر استيفائه حينئذٍ . ويأتي إن شاء الله تعالى في مبحث الاجتهاد والتقليد الكلام في ثبوت ذلك من الشارع في الجملة أو مطلقاً .

الفصل الثالث

في مقدمة الواجب

قد حررت هذه المسألة في كلام قدماء الأصوليين ومتأخريهم . ومورد الكلام فيها وجوب مقدمة الواجب شرعاً تبعاً لوجوب ذيها وعدمه ، ومرجعه لملازمة وجوبها لوجوبه وعدمها ، وبهذا تكون المسألة من قسم الملازمات العقلية ، لا من القواعد الفقهية ، كما قد يوهمه الجمود على تعبير بعضهم بوجوب مقدمة الواجب ، ولا من قسم الظهورات اللفظية ، كما قد يوهمه تعبير بعضهم بأن الأمر بشيء هل يدل على وجوب مقدمته .

عدم اختصاص موضوع المسألة بالوجوب

ثم إنه يظهر من مطاوي كلماتهم في الفقه والأصول المفروغية عن عدم خصوصية الواجب في موضوع الكلام ، بل يعم المستحب ، وأن مقدمته هل تكون مستحبة تبعاً لاستحبابه أو لا؟ . بل الظاهر عموم ملاك النزاع للحرام والمكروه ، على ما يتضح في محله إن شاء الله تعالى . ومن هنا يكون موضوع الكلام في الحقيقة هو الملازمة بين ثبوت الحكم الاقتضائي للشيء وثبوت مثله لمقدمته . وإن كنا سنجري في عرض البحث على ما جروا عليه من جعل موضوع البحث الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته ، لئلا يضطرب نظم الكلام عند التعرض لكلماتهم .

كما أنه قد تعرض المتأخرون بتبع الكلام في الملازمة لبعض ما يتعلق بالمقدمة مما هو خارج عن الملازمة في ضمن مباحث عقدت تمهيداً لمحل الكلام أومن لواحقه التابعة له .

هذا ، والظاهر أن موضوع كلامهم بالأصل ـ وهو الملازمة المذكورة ـ

ليس مورداً للأثر العملي ، وأن جميع ما يترتب على تقدير الملازمة يترتب على تقدير عدمها ، وأن المهم في مقام العمل هي الأمور التي بحثت في كلامهم تبعاً ، ولا يتفرع البحث فيها على ثبوت الملازمة ، على ما سيتضح إن شاء الله تعالى .

ومن هنا لا يحسن تخصيص موضوع البحث بالملازمة وجعل البحث في الأمور المذكورة تابعاً له ، كما جروا عليه ، بل ينبغي بحث كل من الأمور المذكورة في ضمن بحث يخصه يستقل عن بحث الملازمة .

وإنما نبحث في الملازمة مع ما ذكرنا من عدم الأثر العملي لها . .

أولاً : لمتابعتهم فيما جروا عليه من الاهتمام بها

وثانياً : ليظهر في مطاوي البحث فيها ما ذكرناه من عدم الأثر العملي لها .

وينبغي التمهيد لتلك المباحث بأمرين دخيلين في تنقيح محل الكلام وتحديد موضوع الأبحاث المعقودة في هذا الفصل .

في الداعوية الغيرية

الأمر الأول : لا إشكال ظاهراً في أن فعلية الداعي العقلي أو غيره من الدواعي لفعل الشيء يستلزم حدوث الداعي المسانخ له لفعل مقدمته ، على أن يكون الداعي الثاني في طول الداعي الأول تابعاً له فانياً فيه مرتبطاً به غير مستقل عنه ، لوحدة الغرض الموجب لهما ، فلا يكون الثاني صالحاً للمحركية ما لم يصلح الأول لها ، بل محركية الأول إنما تكون بالجري على طبق الثاني .

كما أن الجري على الثاني شروع في الجري على الأول ، ولا يكون متعلقه موضوعاً للداعوية إلا من حيثية ذلك . ومن ثم كانت الداعوية نحو المقدمة غيرية . ووضوح ما ذكرنا يمنع عادة من إنكاره ، ويغني عن إطالة الكلام فيه .

موضوع البحث في هذا الفصل

وإنما الكلام فيما يلحق ذلك . . **تارة** : في تحديد المقدمة التي هي موضوع الداعوية ، وأنه مطلق المقدمة أو خصوص قسم منها .

وأخرى : في سعة الداعوية المذكورة وأنها مطلقة أو مقيدة .

وثالثة : في أن المقدمة التي هي موضوع الداعوية هل يلزم مشاركتها لذيها في الحكم الشرعي المستتبع للداعوية العقلية نحو الفعل أو لا؟ . وإليه يرجع البحث في الملازمة التي هي مورد كلامهم بالأصل في هذا الفصل ، حتى جعلوا البحث في الأمرين الأولين من لواحقه .

ولا وجه له بعد عدم تفرع البحث فيهما عليه . نعم قد يحسن لا جل ما ذكروه تقديم البحث فيه على البحث فيهما ، لأنه أقرب لتناسق الكلام فيهما مع كلامهم .

الأمر الثاني : من الظاهر أن المراد بمقدمة الواجب ما يتوقف عليه وجود الواجب ويكون له الدخل فيه . وقد قسمت في كلماتهم تقسيمات كثيرة ، بعض الأقسام فيها خال عن الأثر المصحح للتقسيم في المقام ، وبعضها خارج عن محل الكلام . ولعل الأولى الاقتصار على تقسيمين لا يخلو التقسيم فيهما عن فائدة في تحديد محل الكلام .

تقسيم المقدمة إلى داخلية وخارجية

الأول : تقسيمها إلى داخلية وخارجية .

والداخلية عبارة عن الأجزاء المقومة للواجب المتحدة بمجموعها معه ، والخارجية هي ما يتوقف عليه وجود الواجب مما يباينه ولا ينطبق عليه .

وقد وقع الكلام بينهم في دخول المقدمة الداخلية في محل الكلام ، فمنع بعضهم من دخولها ، لعدم المقدمية بينها وبين الواجب ، لفرض كونها عينه ومتحدة معه حقيقة ، ولا اثنينية بينهما ، فليس في المقام إلا الداعوية النفسية نحو المركب المنبثة على أجزائه بنحو ترجع إلى الداعوية لكل منها ضمناً بنحو الارتباطية .

وقد حاول بعضهم دفع ذلك بدعوى التغاير بينهما بالاعتبار ، لأن ذا

المقدمة ـ وهو المركب ـ منتزع من مجموع الأجزاء الواجد لعنوان المركب الخاص ، أما المقدمة فهي كل جزء بنفسه . وقد أطالوا الكلام في ذلك بما لا مجال لاستقصائه .

والعمدة في الإشكال فيه : أن التغاير الاعتباري لا ينفع في المقام ، لأن المقدمية إنما تكون بلحاظ توقف ذي المقدمة على المقدمة في الخارج ، وهو يتوقف على التباين الخارجي بينهما . هذا مع أن الداعوية للمقدمة لما كانت في طول الداعوية لذيها ومرتبطة بها غير مستقلة عنها ، بحيث يكون الجري على الداعوية للمقدمة شروعاً في الجري على الداعوية لذيها ـ كما تقدم ـ فهي مختصة لباً بصورة تحقق تمام المقدمات ـ على ما يظهر مما يأتي في بحث المقدمة الموصلة ـ فلو فرض ثبوت الداعوية الغيرية للأجزاء لكانت مختصة بصورة تحقق تمامها ، الذي هو عبارة عن تحقق نفس المركب الذي هو موضوع الداعوية النفسية ، ولا فرق بينهما ليمكن أن تكون إحدى الداعويتين في طول الأخرى ، ويكون متعلق الغيرية مقدمة لمتعلق النفسية .

تقسيم المقدمة إلى شرعية وعقلية

الثاني : تقسيمها إلى تكوينية وشرعية .

فإن توقف الواجب على شيء . . **تارة** : يبتني على علاقة تكوينية بينهما ، كتوقف الحج على قطع المسافة .

وأخرى : يبتني على تقييد الواجب بذلك الشيء شرعاً ، كتوقف الصلاة على الستر أو الطهارة . ولا إشكال في دخول الأولى في محل النزاع .

أما الثانية فقد يتوهم خروجها عنه ، وأنها كالجزء لا تجب بالوجوب الغيري بل النفسي لا غير ، بلحاظ أن التقييد لما كان داخلاً في المأمور به وجزءاً منه فهو واجب بالوجوب النفسي ، ولما كان منشأ انتزاع التقييد هو القيد ، والأمر بالعنوان المنتزع أمر بمنشأ انتزاعه ، إذ لا وجود له إلا بذلك ، فيكون الأمر

النفسي المتعلق بالتقييد أمراً بالقيد ، و إذا وجب القيد نفسياً كيف يجب مرة أخرى غيرياً؟!

ويندفع : بأن المراد بالتقييد إن كان هو أخذ القيد في الواجب فهو ليس من أفعال المكلف ، ليدخل في المأمور به ويجب معه نفسياً ، بل هو من شؤون جعل التكليف الذي هو فعل المولى .

وإن كان هو حفظ القيد في مقام الامتثال ـ الذي هو فعل المكلف ـ فلزومه ليس لوجوب القيد نفسياً ، ودخوله في الواجب ، بل لتوقف حصول الحصة المقارنة له من الماهية ـ التي هي الواجب المقيد ـ عليه ، فيكون وجوبه غيرياً . والفرق بينه وبين الجزء أن الجزء ما يكون مقوماً للمأمور به ويستند الغرض إليه في ضمنه ، والقيد ما يخرج عن المأمور به ، وإن كان دخيلاً في ترتب الغرض عليه ، بحيث لا يكون المأمور به وافياً بالغرض إلا في ظرف حصوله .

بقي شيء

المقدمة التكوينية لا تكون إلا مقارنة

وهو أن المقدمة التكوينية لابد أن تكون متصلة بذيها ومقارنة له زماناً ، بحيث لا يكون بينهما إلا التقدم الرتبي ، من دون فرق بين أجزاء العلة التامة من المقتضي والشرط وعدم المانع ، لامتناع تأثير ما لاوجود له حين الأثر . وأما تقدم بعض أجزاء العلة في بعض الموارد ، وهو ما يسمى بالمعدّ ، فليس لكون المؤثر هو الوجود المتقدم ، بل إما لكون المؤثر حقيقة هو الوجود المذكور باستمراره إلى حين وجود الأثر ، أو لكون المؤثر هو أثره الباقي بعد انعدامه .

انقسام المقدمة الشرعية إلى متقدمة ومقارنة ومتأخرة

وأما المقدمة الشرعية فحيث سبق أن منشأ مقدميتها أخذها قيداً في المأمور به شرعاً فمن الظاهر أن التقييد ـ كسائر الإضافات الاعتبارية ـ كما يمكن أن يكون بالمقارن يمكن أن يكون بالمتقدم وبالمتأخر .

نعم لما كان الأمر تابعاً للغرض والملاك سعة وضيقاً فتقييد المأمور به

لابد أن يكون لاختصاص الغرض بالمقيد ، وحينئذٍ قد يشكل بأن المتأخر والمتقدم كيف يكونان دخيلين في فعلية ترتب الغرض على المأمور به مع عدم وجودهما حينه ، نظير ما تقدم في العلل التكوينية ، لأن ترتب الغرض على المأمور به تابع لخصوصيات تكوينية ، لا للجعل الشرعي .

ولابد من توجيهه بأحد وجهين :

أولهما : أن يكون القيد ملازماً للحصة المؤثرة للغرض من دون أن يكون دخيلاً في ترتب الغرض عليها .

وثانيهما : أن يكون الغرض من سنخ الأمور الاعتبارية التي يمكن دخل غير المقارن فيها ، نظير حسن الضيافة المترتب على بذل الطعام القليل أو غير الجيد بشرط الاعتذار وإن كان متقدماً عليه أو متأخراً عنه . ويزيد الشرط المتقدم بوجه ثالث ، وهو أن يكون من سنخ المعدّ الذي تقدم إمكانه في التكوينيات أيضاً .

وبأحد هذه الوجوه يمكن توجيه الارتباطية بين أجزاء المركب الواحد مع تعاقبها في الخارج وعدم وجودها دفعة واحدة ، لأنها ترجع إلى اشتراط تأثير كل منها في الغرض بوجود الباقي في موقعه متقدماً عليه أو متأخرا عنه ، فيلحقها ما يجري في الشرط المتأخر أو المتقدم .

وبما ذكرنا يظهر أنه كما يمكن تقييد المأمور به بشرط متقدم أو متأخر يمكن تقييد الحكم نفسه ـ تكليفياً كان أم وضعياً ـ بذلك ، لأنه أيضاً منتزع من التقييد الذي يمكن بالأمرين معاً ، كما يمكن بالمقارن . ولا محذور فيه إلا بلحاظ أن دخل الشرط في الحكم إنما هو لدخله في فعلية الغرض المقتضي لجعله ، ومع مقارنة فعلية الغرض للشرط يمتنع تقدم الحكم أو تأخره عنه ، ومع تأخر فعلية الغرض عن الشرط أو تقدمها عليه يمتنع تأثير الشرط فيها ـ ليكون شرطاً للحكم ـ لاستحالة تأثير المعدوم . ولابد من توجيهه بأحد الوجوه

السابقة لتوجيه الشرط المتقدم أو المتأخر للمأمور به ، كما يظهر بالتأمل .

وبهذا ينتهي الكلام في التمهيد لمباحث المقدمة ويقع الكلام في المباحث المقصودة بالأصل ، وهي ـ كما يظهر مما تقدم في الأمر الأول ـ ثلاثة .

المبحث الأول
في الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته

وقد اختلفوا في ثبوت الملازمة وعدمه على أقوال بين النفي مطلقاً ، والإثبات كذلك ، والتفصيل .

استدلال أبي الحسين البصري على وجوب المقدمة ودفعه

وقد استدل للقول بالإثبات مطلقاً بوجوه كثيرة . وأقدم الوجوه ـ فيما يظهر ـ ما نسب لأبي الحسين البصري من أنها لو لم تجب لجاز تركها ، فإن بقي الواجب على وجوبه لزم التكليف بالمحال ، وإلا خرج الواجب المطلق عن كونه واجباً .

ووضوح وهن هذا الوجه يغني عن إطالة الكلام في مناقشته ، بداهة أن أحد الأمرين ـ من التكليف بالمحال ، وخروج الواجب عن كونه واجباً ـ إنما يلزم من وجوب ترك المقدمة ، بحيث يمتنع وجودها ، لا من مجرد جواز تركها شرعاً مع إمكان فعلها ، بل وجوبه عقلاً ، كما يأتي . ومن هنا يلزم النظر في غيره من الوجوه المستدل بها في المقام .

الاستدلال لوجوب المقدمة بالوجدان

ولعل عمدتها ما ذكره جماعة من المتأخرين . وحاصله : أن الوجدان السليم يقضي بتبعية إرادة المقدمة لإرادة ذيها وطلبها لطلبه . وليس المدعى في المقام هو الطلب الفعلي للمقدمة على نحو طلب ذيها ـ لوضوح أن الطالب قد يغفل عن المقدمات ، بل قد يعتقد عدم توقف الواجب على بعضها ـ بل هو طلبها تبعاً إجمالاً ، بمقتضى الارتكازيات الكامنة في النفس ، على نحو لو توجه إليها تفصيلاً لطلبها كذلك ، وذلك نحو من أنحاء الطلب الذي تترتب عليه

آثاره . بل حيث كان المهم في المقام هو وجوب المقدمة في التكاليف الشرعية فاستحالة الغفلة من الشارع الأقدس تستلزم الطلب الفعلي التفصيلي منه بعد ثبوت الملازمة بالنحو المذكور بين التكليف بالمقدمة والتكليف بذيها . فهو نظير ما تقدم منا في الأمر الأول من التمهيد لمباحث المقدمة من أن حدوث الداعي العقلي أو غيره لفعل شيء يستلزم حدوث الداعي المسانخ له لفعل مقدمته .

الجواب عن الاستدلال بالوجدان

لكن ذلك لا يكفي في تعلق الطلب الغيري بالمقدمة والتكليف بها لأمرين :

أحدهما : أن مثل هذه الإرادة أو الداعوية لا تكون منشأ للطلب والتكليف ، لأن الغرض من التكليف إحداث الداعي لفعل المكلف ـ وإن لم يندفع عنه ـ وبدونه يكون لاغياً ، وحيث كان التكليف بذي المقدمة كافياً في إحداث الداعي نحو المقدمة ، تبعاً لإحداث الداعي نحو ذيها ، يكون التكليف بها مع التكليف به لاغياً . ولا مجال لكونه مؤكداً للداعوية المذكورة نحوها ، لأن ذلك إنما يتجه مع كون الداعويتين في عرض واحد ينشأ كل منهما عن ملاك وغرض مستقل عن ملاك الأخرى وغرضها ، لا في مثل المقام ، حيث يكون التكليف الغيري بالمقدمة في طول التكليف بذيها ، وداعويته في طول داعويته ، لكونهما ناشئين عن غرض واحد ، ولا يكون التكليف الغيري سبباً لداعوية خاصة للمقدمة في قبال الداعوية لها الحاصلة من التكليف النفسي ، لتكون مؤكدة لها ، بل يتعين عدم صلوحه لإحداث داعوية أصلاً ، فيكون لاغياً .

ثانيهما : أن ذلك يبتني على ما تكرر في كلام جماعة من انتزاع التكليف من تعلق إرادة المولى بفعل المكلف على نحو إرادته لفعل نفسه ، على نحو لا فرق بينهما إلا في متعلق الإرادة ، وأن الإرادة التشريعية من سنخ الإرادة التكوينية ، إذ عليه لا يتحقق التكليف النفسي إلا بعد تعلق غرض المولى

وإرادته بذي المقدمة المستلزم لتعلق غرضه وإرادته بالمقدمة تبعاً .

لكن سبق في مقدمة علم الأصول عند الكلام في حقيقة الحكم التكليفي المنع من ذلك وأن التكليف منتزع من الخطاب بداعي جعل السبيل ، ولا مجال مع ذلك لاحتمال وجوب المقدمة . لوضوح أن الخطاب بذي المقدمة إنما يقتضي جعل السبيل بالإضافة إليه ، دون مقدمته ، لأنه هو موضوع الملاك والغرض الفعلي ، وهو الذي يكون موضوعاً للإطاعة والمعصية ، وما يستتبعهما من ثواب وعقاب ، ولا ملازمة بين جعل السبيل بالإضافة إليه وجعله بالإضافة إلى المقدمة ، والملازمة المتقدمة إنما هي بالإضافة للإرادة والداعوية ، أما جعل السبيل فيختص بموضوع الغرض ، بل يلغو بالإضافة للمقدمة بعد عدم ترتب آثاره بالإضافة إليها .

نعم ، لما كان التكليف بذي المقدمة مستلزماً لحدوث الداعي إليه في حق المكلف ، فهو مستلزم ـ بتبع ذلك ـ لحدوثه بالإضافة إلى المقدمة في حقه أيضاً ، لما سبق . فالمقدمة تشترك مع ذيها في الداعوية المسببة عن التكليف ، لا في الداعوية السابقة عليه رتبة ، وهي داعوية الملاك والغرض لجعل التكليف ، بل هي مختصة بذي المقدمة الذي هو موضوع الملاك والغرض .

الأوامر الشرعية ببعض المقدمات

وبذلك يظهر أن الأوامر الشرعية ببعض المقدمات لابد أن تكون مسوقة لبيان شرطيتها ومقدميتها للواجب ، أو لبيان مطلق اللزوم ولو بلحاظ الداعي العقلي ، أو بلحاظ كيفية إيقاع الواجب وحصوله خارجاً أوغير ذلك مما يناسبه لسان تلك الأدلة ، ولا مجال لحمله على الوجوب الشرعي بعد ما ذكرنا .

التفصيل بين السبب وغيره

هذا ، وأما التفصيلات ، فهي كثيرة قد يتضح بعضها مما يأتي في المبحثين الآتيين ، وبعضها ظاهر الضعف بملاحظة ما تقدم .

ولعل الأولى الاقتصار على التفصيل بين السبب وغيره ، لعدم خلوه عن

الفائدة ولو في غير المقام .

وكأن مرادهم بالسبب هو السبب التوليدي الذي لا ينفك عنه الواجب ،بل يكون نتيجة قهرية له من دون توسط اختيار الفاعل بينهما ، كإلقاء الثوب في النار الموجب لاحتراقه ، وأفعال الوضوء الموجبة للطهارة .

وقد استدل على وجوبه بأنه لابد من صرف التكليف بالمسبب إليه ، لأنه فعل المكلف المقدور له ، دون المسبب ، بل هو نتيجة فعله ، ممتنع عليه مع عدم تحقق السبب ، وواجب مع تحققه ، من دون أن يكون فعلاً له ، ولا مقدوراً له بنفسه ، ليصح تكليفه به .

لكنه ـ كما ترى ـ لا يصح دليلاً على وجوب السبب غيرياً ـ الذي هو محل الكلام ـ بل على صرف الوجوب النفسي من المسبب للسبب . على أنه يندفع بأنه يكفي في نسبة المسبب للمكلف وقدرته عليه المصححين لتكليفه به قدرته على فعل سببه المذكور الذي لا ينفك عنه ، ولا وجه معه لصرف التكليف للسبب مع ظهور الدليل في التكليف بالمسبب .

بقي شيء

استحقاق الثواب والعقاب بإطاعة التكليف النفسي ومعصيته دون الغيري

وهو أنه لا إشكال في استحقاق العقاب بمخالفة تكليف المولى الأعظم المستحق للطاعة وعصيانه . وكذا في استحقاق الثواب بموافقته وإطاعته ، لا بمعنى ثبوت حق للمطيع على المولى ، نظير استحقاق الأجير أجرته ، لعدم وضوح ذلك بعد كون الطاعة حقاً للمولى ، بل بمعنى كونه أهلاً للثواب بملاك الشكر والجزاء ، ولا يكون ثوابه تفضلاً ابتدائياً ، كسائر النعم المبتدأة .

والمتيقن من ذلك هو موافقة ومخالفة التكليف النفسي . وأما التكليف الغيري بالمقدمة ـ لو قيل بثبوته ـ فيظهر مما نقله في التقريرات عن بعضهم

مشاركته للتكليف النفسي في ذلك ، بل صرح في محكي الإشارات بثبوت عقابين .

لكنه مخالف للمرتكزات العقلائية ، فإن المعيار في التقرب والتمرد اللذين يناط بهما الثواب والعقاب هو التكاليف النفسية المجعولة بالأصل ، والتي هي مورد الأغراض والملاكات ، دون الغيرية التي هي في طولها جعلاً وطاعة ومعصية . وملازمة التكليف مطلقاً لاستحقاق الثواب والعقاب . ممنوعة جداً بعد كون المرجع في الملازمة العقل .

نعم ، حيث كان ترك المقدمة موجباً لمخالفة التكليف النفسي تعين كونه سبباً لاستحقاق العقاب عليه .

كما أنه لما كان المعيار في استحقاق الثواب هو الحسن الفاعلي ـ بالانقياد للمولى والخضوع لأمره وتحمل المشقة في سبيله ـ يكون فعل المقدمة منشأ لاستحقاق الثواب . لكن لا من جهة امتثال أمره الغيري ، بل لكونه شروعاً في امتثال التكليف النفسي الذي يزيد ثوابه كلما كان أشق وكان أمد الانقياد بمتابعته أطول ، كما يناسبه ما تضمن أن أفضل الأعمال أحمزها[1] .

وعليه ينزل ما ورد في كثير من النصوص من ثبوت الثواب على مقدمات كثير من الطاعات . ولا يفرق في ذلك بين القول بوجوب المقدمة وعدمه .

والظاهر أن ذلك جار في جميع دواعي الطاعة المترتبة على التكليف ، كشكر المنعم ، وكونه أهلاً للطاعة ، ومحبوبيته ، والتقرب منه ، فهي لا تقتضي فعل المقدمة لامتثال أمرها الغيري ـ لو قيل بثبوته ـ بل لكونه شروعاً في امتثال الأمر النفسي الذي هو مورد الملاك والغرض الأصلي .

---

(١) بحار الأنوار ج : ٧٠ ص : ١٩١ .

عدم الأثر العملي للتكليف الغيري

ومن ثم يكون الأمر الغيري خالياً عن الأثر العملي بالإضافة إلى متعلقه . فلا ينبغي الاهتمام بإثباته ، لتنفع مسألة الملازمة في الاستنباط ، ويتحقق بها الغرض من المسألة الأصولية .

الكلام في التقرب بقصد امتثال الأمر الغيري

لكن ذكر بعض الأعيان المحققين قدس سره أن الأثر العملي للأمر الغيري هو إمكان التقرب بقصده ، لأن حقيقة الامتثال هو الإتيان بالمأمور به بداعي الأمر المولوي المتوجه للمكلف ، من دون نظر لخصوصيات الإرادة .

وفيه : أن التقرب بالأمر إنما هو بقصد متابعته على نحو داعويته ، وحيث كانت داعوية الأمر الغيري في طول داعوية الأمر النفسي فلابد في التقرب به من قصد الأمر النفسي في طول قصده ، ومع قصد الأمر النفسي يتحقق التقرب بالمقدمة ولو مع عدم قصد الأمر الغيري بها ، بل ولو مع عدم ثبوته ، كما سبق .

بل سبق منا في مبحث التعبدي والتوصلي أن التقرب إنما هو بقصد ملاك المحبوبية المستكشف بالأمر ، ومن الظاهر أن الغرض الأصلي من المقدمة الداعي للأمر بها هو الغرض من الأمر النفسي ، فلابد في مقربية المقدمة من قصده ، سواء كانت مأموراً بها غيرياً أم لا . فلا مخرج عما ذكرنا من عدم الأثر العملي للأمر الغيري بنفسه بالإضافة إلى متعلقه .

المبحث الثاني

في تحديد المقدمة التي هي موضوع الداعوية

حيث سبق في أول الفصل أن فعلية الداعي نحو الشيء تستتبع فعلية الداعي المسانخ له نحو مقدمته يقع الكلام هنا في تحديد موضوع الداعوية التبعية المذكورة ، وأنه مطلق المقدمة أو خصوص قسم منها .

ومحل كلامهم وإن كان هو تحديد موضوع الوجوب بناء على الملازمة ،

إلا أن الظاهر عدم اختصاص ملاك الكلام وثمرته بذلك ، بل يجري بلحاظ الداعوية المذكورة حتى بناءً على عدم الملازمة . نعم حيث كان موضوع كلامهم الوجوب ، فالمناسب منا متابعتهم في ذلك محافظة على نسق الكلام في عرض الحجج والأقوال . ومنه يستفاد تحديد موضوع الداعوية ، لأن الظاهر تبعية الوجوب ـ بناء على الملازمة ـ للداعوية المذكورة سعة وضيقاً ، كما يظهر مما سبق في تقريب الاستدلال على الملازمة بالوجدان .

إذا عرفت هذا فقد أطلق القدماء وجماعة من المتأخرين وجوب المقدمة ، بل صرح بعموم الوجوب لمطلق المقدمة المحقق الخراساني قدس سره ، بدعوى : أنه ليس الغرض منها إلا سدّ عدم ذي المقدمة من جهتها بحصول ما لولاه لما أمكن حصوله ، ولا يفرق في ذلك بين أفرادها . وقد ظهر في العصور القريبة تفصيلان .

القول باختصاص المقدمة الواجبة بما يقصد منه التوصيل لذيها

التفصيل الأول : ما يظهر من التقريرات ـ على اضطراب في كلامه ـ من أن الواجب منها خصوص ما يؤتى به بقصد التوصل لذي المقدمة ، وإن كان الغرض منها ـ وهو التوصل لذي المقدمة ـ يحصل بغيره أيضاً . ومن ثم صرح بعدم ظهور أثر النزاع في المقدمات غير العبادية بسبب إجزاء الفعل المأتي به لا بقصد التوصل ، وتحقق الغرض به ، وهو التوصل لذي المقدمة .

ثم قال : «نعم يظهر الثمرة من جهة بقاء الفعل المقدمي على حكمه السابق ، فلو قلنا بعدم اعتبار قصد الغير في وقوع المقدمة على صفة الوجوب لا يحرم الدخول في ملك الغير إذا كانت [كان . ظ] مقدمة لإنقاذ غريق ، بل يقع واجباً ، سواء ترتب عليه الغير أو لا ، وإن قلنا باعتباره في وقوعها على صفة الوجوب ، فيحرم الدخول ما لم يكن قاصداً لإنقاذ الغريق» .

وقد استدل على ما ذكره بالوجدان على عدم تحقق امتثال الأمر الغيري إلا مع قصد التوصل بالمقدمة لذيها .

مناقشة القول المذكور

ويشكل : بأنه إن أراد بالامتثال موافقة الأمر ـ التابعة لسعة المأمور به لما أتي به ـ فالظاهر تحققه بما لم يقصد به التوصل لذي المقدمة ، لأن منشأ تبعية المقدمة لذيها في الداعوية هو دخلها في حصوله ، والغرض من وجوبها غيرياً ـ بناءً على الملازمة ـ هو التوصل بها إليه ، ومعه لا وجه لاختصاصها بما يقصد به التوصل بعد عدم دخل القصد المذكور في ترتب ذي المقدمة عليها .

وإن أراد به ما يساوق العبادية فهو ـ كما ذكره ـ غير متحقق في المقام ، لما تقدم من أن التقرب بالأمر الغيري في طول التقرب بالأمر النفسي . إلا أنه لا يستلزم انحصار الوجوب بما يقصد به التوصل ، نظير توقف عبادية الواجب التوصلي على قصد أمره ، مع عموم الواجب نفسه لما لم يقصد به الأمر ، تبعاً لعموم ملاكه والغرض منه .

ثمرة النزاع

هذا وتظهر الثمرة لذلك فيما تقدم منه التعرض له ، وهو فرض مزاحمة حكم المقدمة في نفسها بحكم ذيها ، لأن ارتفاع حكمها إنما هو لمنافاته للوجوب والداعوية الغيريين ، فلا يرتفع إلا في مورد ثبوتهما . وحيث عرفت عدم اختصاص المقدمة الواجبة بما يقصد به التوصل تعين البناء على ارتفاع حكمها عما لم يقصد به التوصل . نعم بناءً على اختصاص الوجوب بالمقدمة الموصلة ـ كما يأتي ـ فلابد من إناطة ارتفاع الحرمة بالإيصال واقعاً . فلو لم يقصد التوصل بالمقدمة وكانت موصلة واقعاً كان متجرياً لا غير ، وإن قصد التوصل بها ولم تكن موصلة واقعاً كانت محرمة واقعاً وإن كان المكلف معذوراً .

القول باختصاص المقدمة الواجبة بالمقدمة الموصلة لذيها

التفصيل الثاني : ما ذكره في الفصول ووافقه عليه جملة من الأكابر من أن الواجب خصوص المقدمة الموصلة ، وهي التي يترتب عليها الواجب ، فإذا حصلت كانت مراعاة بترتب ذيها عليها ، فإن ترتب كشف عن وقوعها على صفة الوجوب ، وإلا انكشف عدم وقوعها كذلك . وقد أنكر ذلك عليه أشد

الإنكار شيخنا الأعظم والمحقق الخراساني وبعض الأعاظم قدس سرهم .

حجة صاحب الفصول على اختصاص الوجوب بالموصلة

وقد احتج في الفصول على التفصيل المذكور بقصور موضوع الملازمة عقلاً عن غير الموصلة . وبأن العقل لا يأبى أن يصرح الآمر الحكيم بعدم إرادة غير الموصلة . وبأنه لما كان الغرض من المقدمة مجرد التوصل للواجب وحصوله فلابد من أخذ التوصل شرطاً فيما هو المطلوب منها .

ولا يخفى أن مرجع الوجهين الأولين إلى دعوى الوجدان التي يسهل على الخصم إنكارها ، كما أنكرها في المقام ، فلا ينبغي إطالة الكلام فيهما . وإن كان الحق مع الفصول .

الكلام في تعيين الغرض من وجوب المقدمة

فالعمدة الوجه الأخير المبني على ما هو المعلوم من تبعية الواجب للغرض سعة وضيقاً .

وقد أجاب عنه المحقق الخراساني قدس سره بأن الغرض من وجوب المقدمة ليس هو التوصل لذي المقدمة ، لأن الغرض من الشيء هو الذي يترتب عليه ويكون معلولاً له بوجوده الخارجي . ولا يترتب ذو المقدمة على المقدمة بنفسها ، بل يتوقف معها على مقدماته الأخرى ، ومنها اختيار المكلف له . إلا أن تكون المقدمة سبباً توليدياً ، ومن المعلوم عدم اختصاص الوجوب الغيري ـ وكذا الداعوية التبعية ـ بذلك . فلابد من كون الغرض من وجوب المقدمة أمراً آخر تشترك فيه جميع المقدمات الواجبة ، وهو حصول ما لولاه لما أمكن حصول ذي المقدمة ، فلا يختص بالموصلة .

لكن من الظاهر أن مراد صاحب الفصول وغيره من كون الغرض من المقدمة هو ترتب ذي المقدمة عليها ليس هو ترتبه مباشرة بحيث لا يتأخر آناً مّا ، ليختص بالأسباب التوليدية ، بل وجوده فعلاً ولو متأخراً عنها ، وترتبه عليها ولو ضمناً وبتوسط بقية المقدمات . وذلك يعم كل مقدمة ، ولا يختص

بالأسباب التوليدية .

كما أن ما ذكره المحقق الخراساني ﷺ من أن الغرض من وجوب المقدمة حصول ما لولاه لما أمكن حصول ذي المقدمة ، بحيث يمتنع وجود ذي المقدمة بدونه ، مما لا يمكن البناء عليه ، لأن امتناع وجود الواجب بدون حصول شيء لا يقتضي وجوب ذلك الشيء ـ ولا الداعوية إليه ـ على إطلاقه بنحو يسري لجميع أفراده ، كي يتعين عموم المقدمة الواجبة لغير الموصلة ، بل يقتضي وجوبه ـ وكذا الداعوية إليه ـ في الجملة ، في مقابل السلب الكلي الذي لا يمكن وجود الواجب معه ، ولذا يصدق ذلك بالإضافة إلى الجامع بين المقدمة وغيرها ، فكما يصح أن يقال : لولا الغُسل لم تمكن الصلاة ، ومع عدمه يتعين عدمها ، كذلك يصح أن يقال : لولا غَسل البدن لم تمكن الصلاة ومع عدمه يتعين عدمها ، وكما أن الثاني لا يصحح وجوب مطلق غسل البدن مقدمة للصلاة ولو لم يتحقق به الغُسل ، كذلك الأول لا يصحح وجوب مطلق الغُسل ولو لم يكن موصلاً للصلاة ، كما هو المدعى لهم .

الكلام في الفرق بين الجهة التعليلية والتقييدية

وأشكل من ذلك ما يظهر منه ومن التقريرات من أنه لو سلم كون الغرض من وجوب المقدمة هو حصول ذيها إلا أنه لا يقتضي قصور المقدمة المطلوبة عن صورة عدم حصوله ، بل تقع على ما هي عليه من المطلوبية وإن لم يحصل، لأن حصول ذي المقدمة جهة تعليلية، وهي لا تقتضي تبعية المطلوب لها وقصوره عما لا يترتب عليه الغرض، وإنما يختص ذلك بالجهة التقييدية لا غير.

إذ فيه : أن الجهة التعليلية لما كانت هي الغرض الداعي للطلب فعدم تبعية المطلوب لها سعة وضيقاً خلف . غاية الأمر أن تبعية الطلب للغرض ـ الذي هو الجهة التعليلية ـ ليس بوجوده الواقعي ، بل العلمي ، فإذا اعتقد صاحب الغرض وفاء شيء به طلبه وإن لم يكن ذلك الشيء وافياً به واقعاً . وبهذا تفترق الجهة التعليلية عن الجهة التقييدية التي يتبعها المطلوب بوجودها الواقعي .

لكن تقدم في مبحث التعبدي والتوصلي أن المعيار في الداعوية العقلية ولزوم الإطاعة هو الغرض ، ولا يكفي متابعة الأمر إذا لم يطابقه . مع أن الاختلاف بين وجود الغرض الواقعي ووجوده العلمي إنما يكون مع غفلة المولى وجهله ، ولا يعقل في حق العالم الملتفت ، كالشارع الأقدس ، بل اللازم التطابق بينهما في حقه المستلزم لمطابقة طلبه لباً لموضوع غرضه بما له من وجود واقعي ، وإن لم يطابقه لفظاً . فلا يظهر الفرق في أوامره من هذه الجهة بين الجهة التقييدية والتعليلية .

هذا كله في الطلب الفعلي التفصيلي الأصلي . وأما الطلب الارتكازي ـ ومنه الطلب الارتكازي المدعى للمقدمة ـ فهو تابع للغرض واقعاً سعة وضيقاً حتى في حق من يمكن في حقه الغفلة والجهل ، لعدم توجه الطالب للمطلوب تفصيلاً ، كي يمكن خطؤه في تشخيص موضوع الغرض ، بل هو كامن في مرتكزاته التابعة لارتكازية الغرض ، فلا يعقل انفكاكه عن الغرض وعدم مطابقته له . بل وضوح ارتكازية الغرض في المقام ووضوح اختصاصه ببعض أفراد المقدمة صالحان عرفاً للقرينية على تقييد المقدمة المطلوبة غيرياً بالموصلة لو فرض وقوعها مورداً للطلب في دليل له إطلاق لفظي صادر ممن يمكن في حقه الغفلة .

وبالجملة : لا ينبغي التأمل في اختصاص الغرض الذي هو المنشأ للداعوية التبعية والطلب الغيري ـ لو قيل به ـ بالمقدمة الموصلة ، وفي لزوم اختصاص الداعوية والوجوب بها تبعاً لذلك .

بل التأمل في المرتكزات يقضي بأن موضوع الداعوية الغيرية هو العلة التامة للمطلوب النفسي ، لأنه هو الذي يترتب عليه ذو المقدمة ، دون كل جزء بحياله واستقلاله ، فليس في المقام إلا داعوية غيرية استقلالية واحدة متعلقة بالعلة التامة ، وهي تنحلّ إلى داعويات ضمنية ارتباطية بعدد أجزائها ، بحيث

يكون كل منها قيداً للآخر . وكذا الحال في الطلب الغيري لو قيل به ، وغايته أنه إذا كان بعضها غير قابل للتكليف ـ كما قد يدعى في مثل الاختيار ـ لا يكون بنفسه موضوعاً للطلب الغيري ، بل قيداً للمطلوب منه لا غير .

زيادة الاستظهار في الاستدلال على اختصاص الوجوب بالمقدمة الموصلة

وعلى ما ذكرنا ـ من اختصاص الداعوية بالمقدمة الموصلة ـ يبتني ما تقدم منا من أن الداعوية الغيرية في طول الداعوية النفسية ومرتبطة بها ، وأنها لا تصلح للمحركية ما لم تصلح الداعوية النفسية لها ، وأن محركيتها ومقربيتها بلحاظ كون الجري عليها شروعاً في الجري على طبق الداعوية النفسية . فإن ذلك لا يتم مع فرض عموم موضوع الداعوية الغيرية للمقدمة غير الموصلة ، إذ مع ذلك يمكن الجري على طبق الداعوية الغيرية مستقلاً عن الجري على طبق الداعوية النفسية باختيار المقدمة غير الموصلة .

ويزيد الأمر وضوحاً أن الأمر الغيري ـ مع التفات المكلف لاختلاف أفراد المقدمة من حيثية الإيصال وعدمه ـ إن كان يدعو لصرف الوجود الصادق على غير الموصل ، لزم جواز ترك الموصل بعد تعذر ترتب الواجب النفسي على الفرد الأول ، ولو بسبب اختيار المكلف ، كما لو أحدث بين الوضوء والصلاة ، وهو باطل ضرورة . وإن كان يدعو للفرد الأول وما بعده حتى يترتب الواجب ، فهو خلاف المعهود من تعلق الأمر بالطبيعة بنحو البدلية المستلزم للاجتزاء في امتثاله بصرف الوجود ، فيتعين اختصاص داعويته ابتداء بالموصل ، كما هو المدعى . ويكفي ما ذكرنا في إثبات اختصاص الوجوب بالموصلة ، فلا حاجة إلى الاستزادة من وجوه الاستدلال .

الإيصال جهة تعليلية لا تقييدية

نعم لما كان الإيصال منتزعاً من ترتب ذي المقدمة الذي هو المطلوب النفسي فالظاهر عدم أخذه بعنوانه قيداً في المقدمة التي هي موضوع الداعوية الغيرية ، لعدم دخله في الغرض ، وهو ترتب ذي المقدمة على المقدمة ، بل هو عين ترتبه . ومن ثم يتعين البناء على أن المطلوب الغيري هو خصوص المقدمة

الموصلة بذاتها . وإليه يرجع ما سبق من كون الإيصال جهة تعليلية لا تقييدية . وكلام صاحب الفصول لا يأبى الحمل على ذلك ، لعدم ظهور كلامه في النظر لهذه الجهة ، بل لمجرد منع عموم الواجب الغيري لغير الموصل . والأمر سهل .

الاستدلال لعموم المقدمة الواجبة لغير الموصلة

هذا وقد أطال غير واحد ممن تأخر عن صاحب الفصول في بيان عموم المقدمة الواجبة ، ومحاذير القول بوجوب خصوص الموصلة منها . ولا يسع المقام التعرض لها بعد تعقّد بعضها ، وظهور اندفاعها بالتأمل ، وبعد ابتناء جملة منها على رجوع القول المذكور إلى أخذ التوصل بعنوانه قيداً في المقدمة الواجبة ، مع أنه لا ملزم بذلك ، بل سبق أنه لا مجال للبناء عليه .

ولنقتصر على وجه واحد مذكور في التقريرات والكفاية ، وهو قضاء صريح الوجدان بسقوط التكليف الغيري بمجرد الإتيان بالمقدمة من دون انتظار ترتب الواجب عليها ، وذلك آية عدم اعتبار ترتب الواجب في وقوعها على صفة المطلوبية .

دفع الاستدلال المذكور

ويظهر اندفاعه مما سبق ، حيث لابد من البناء على أن تحقق الامتثال به وسقوط التكليف الغيري مراعى بتحقق بقية المقدمات وترتب ذي المقدمة ، كما هو الحال في سائر الواجبات الارتباطية المنوطة بغرض واحد . ولذا لا إشكال في جواز التبديل بفرد آخر ، بل لزومه لو تعذر ترتب ذي المقدمة على الفرد الأول بعد إمكانه ، ويكون الامتثال بالثاني لا غير . غايته أن الأمر في المقام لا يدعو إلى الإتيان بفرد آخر مع عدم تعذر ترتب ذي المقدمة على الفرد الأول ، للإشتراك بين الفردين في الصلوح لأن يكون امتثالاً بترتب ذي المقدمة عليه ، وإن كانت فعلية الامتثال بكل فرد منوطة بذلك . نظير الإتيان بجزء الواجب الارتباطي ، حيث يكون الامتثال به مراعى بإكمال الواجب ، من دون أن يدعو التكليف إلى فرد آخر إلابعد تعذر الامتثال به بطروء المبطل .

بقي شيء

ثمرة النزاع في المقام

وهو أن ثمرة النزاع تظهر فيما لو كانت المقدمة محرمة ذاتاً ، وزوحمت حرمتها بوجوب ذيها ، وكان وجوبه أهم ، نظير ما ذكرناه في ثمرة التفصيل الأول . والظاهرأن الالتفات للثمرة المذكورة يزيد في وضوح اختصاص المقدمة الواجبة بالموصلة .

المبحث الثالث

في تحديد الداعوية للمقدمة

حيث ذكرنا في أول الفصل أن فعلية الداعي العقلي أو غيره نحو الشيء تستتبع فعلية الداعي المسانخ له نحو مقدمته فلا ينبغي التأمل في أن مقتضى ذلك تبعية الداعي التبعي نحو المقدمة للداعي الأصلي نحو ذيها سعة وضيقاً ، لأنه مقتضى تبعيته له في أصل وجوده . وإليه يرجع ما ذكروه من تبعية الوجوب الغيري ـ على القول به ـ للوجوب النفسي في الإطلاق والاشتراط ، لما أشرنا إليه من أن موضوع الوجوب الغيري هو موضوع الداعوية الغيرية .

دعوى صاحب المعالم اختصاص وجوب المقدمة بصورة إرادة فعل ذيها

لكن يظهر من صاحب المعالم ما ينافي التبعية المذكورة ، حيث ذكر أنه يمكن تصحيح العبادة إذا كانت ضداً لواجب ، حتى بناءً على وجوب مقدمة الواجب ، وعلى أن من مقدمات الواجب ترك ضده الخاص ، وأنه لا مجال لتوهم حرمة العبادة حينئذٍ ـ لوجوب تركها ـ المستلزمة لبطلانها . قال في تقريب ذلك : «وأيضاً فحجة القول بوجوب المقدمة ـ على تقدير تسليمها ـ إنما تنهض دليلاً على الوجوب في حال كون المكلف مريداً للفعل المتوقف عليها ، كما لا يخفى على من أعطاها حق النظر . وحينئذٍ فاللازم عدم وجوب ترك الضد الخاص في حال عدم إرادة الفعل المتوقف عليه من حيث كونه

مقدمة له...» . وظاهره اختصاص وجوب المقدمة بما إذا أريد فعل ذيها ، مع وضوح عدم اختصاص وجوب ذيها بالحال المذكور ، فينافي ما سبق من تبعية وجوب المقدمة لوجوب ذيها في الإطلاق والاشتراط .

دفع الدعوى المذكورة

إلا أنه لا مجال لما ذكره بعد ما سبق ، بل لابد من البناء على فعلية الداعوية نحو المقدمة وفعلية وجوبها الغيري ـ لو قيل به ـ حتى في حال عدم إرادة ذيها ، لفعلية وجوب ذيها حينئذٍ .

نعم بناءً على ما تقدم في المبحث السابق من اختصاص الداعوية والوجوب بالمقدمة الموصلة فلو أتى المكلف بالمقدمة حال عدم إرادة ذيها لم تقع مورداً للداعوية وعلى صفة الوجوب إلا أن يترتب ذوها عليها ، فينكشف وقوعها مورداً للداعوية وعلى صفة الوجوب على خلاف ما قصد منها .

وكأن هذا منه وما تقدم من شيخنا الأعظم قدس سره ـ من اعتبار قصد التوصل في وقوع المقدمة على صفة الوجوب ـ مبنيان على اختصاص الداعوية والوجوب بالمقدمة الموصلة ، واختلافهما مع صاحب الفصول ناشئ عن الاشتباه في تحديد مورد الارتكاز ، واختلاط مؤداه .

بقي شيء

الكلام في المقدمات المفوتة

وهو أنه يتفرع على ما سبق ـ من تبعية الداعوية للمقدمة ووجوبها ، لو قيل به ، لوجوب ذيها في الإطلاق والاشتراط ـ الكلام المشهور في المقدمات المفوتة ، وهي التي لو لم يؤت بها قبل الوقت لا يمكن تداركها فيه ، فيتعذر الواجب في وقته ، كقطع المسافة للحج ، وغسل الجنب ليلاً من أجل الصوم ونحوهما . حيث قد يشكل البناء على وجوبها ولزوم تهيئتها قبل الوقت بعدم فعلية وجوب ذيها حينئذٍ ، فلا تجب مقدمته عقلاً أو شرعاً ، لمنافاة وجوبها للتبعية المذكورة .

ومن ثم التزم صاحب الفصول قدس سره بالواجب المعلق ورجوع قيد الوقت للمكلف به ، مع إطلاق التكليف وفعليته قبل الوقت ، فيتبعه وجوب المقدمة موسعاً مع إمكان تداركها في الوقت ومضيقاً مع تعذره . كما التزم شيخنا الأعظم قدس سره برجوع جميع القيود للمكلف به ، دون التكليف .

وقد سبق منا أن الواجب المعلق وإن أمكن ثبوتاً ، إلا أنه يحتاج إلى إثبات ، وما ذكره في الفصول من ظهور دليل التوقيت فيه غير تام . وكذا ما ذكره شيخنا الأعظم من لزوم رجوع جميع القيود للمكلف به دون التكليف . فراجع .

القول بوجوب المقدمات المفوتة نفسياً

ولعله لذا حكي عن المحقق التقي في حاشيته على المعالم أن المقدمات المفوتة واجبة بوجوب أصلي ، لا غيري تبعي . ومن ثم فالعقاب مع تركها إنما يستحق على تركها ، لا على فوت الواجب المتعذر بسببه . غاية الأمر أن الحكمة الباعثة على إيجابها هي حصول الواجب في وقته وحفظ ملاكه .

دفع القول المذكور

لكنه يشكل.. **أولاً** : بمخالفته للمرتكزات العقلائية التي هي المرجع في العقاب والثواب ، لقضائها بأن العقاب مع ترك المقدمات المفوتة ليس عليها ، بل على فوت الواجب ، كما هو الحال في ترك سائر المقدمات . بل الظاهر أنه كذلك شرعاً ، فيجب بتركها الكفارة فيما لو كانت تجب بترك ذي المقدمة ، كالصوم .

وثانياً : بأنه إن أراد بما ذكره مجرد توجيه لزوم الإتيان بالمقدمة المفوتة في مورد ثبوت ذلك لم ينفع في إثبات وجوب الإتيان بالمقدمة المفوتة ، واحتاج إثباته في كل مورد مورد للدليل . وإن أراد به إثبات وجوب الإتيان بها في جميع مواردها فالوجه المذكور لا ينهض به ، لأن التكليف الأصلي بها مخالف للأصل ، فيحتاج إلى إثبات .

وهناك بعض الوجوه الأخر مذكورة في كلماتهم غير تامة لا مجال لإطالة

الكلام فيها .

المختار في وجه وجوب المقدمات المفوتة

والعمدة في توجيه لزوم المقدمات المفوتة : هو حكم العقل فإنه كما يحكم بوجوب امتثال التكليف في وقته يحكم بكونه منشأ للمسؤولية قبل وقته بنحو يقبح من المكلف تعجيز نفسه عن امتثاله ، لقبح تفويت غرض المولى الفعلي في وقته . والعجز إنما يكون عذراً عقلاً إذا لم يستند للمكلف . فللتكليف والغرض قبل الوقت نحو من الداعوية العقلية يقتضي حفظ القدرة عليه ، كما يكونان في الوقت موضوعين للداعوية العقلية للامتثال . ويكفي في استيضاح ما ذكرنا الرجوع للمرتكزات العقلية والعقلائية في التكاليف الشرعية والعرفية . وعليه تبتني منجزية العلم الإجمالي في التدريجيات ، فإن طرف العلم الإجمالي المتأخر لو لم يكن مستتبعاً لنحو من الداعوية تقتضي حفظه في وقته لم يصلح العلم الإجمالي للتنجيز ، بل يكون كما لو خرج بعض أطراف العلم الإجمالي عن الابتلاء ، على ما يأتي في محله إن شاء الله تعالى .

ثم إنه لا مجال للاستشهاد بذلك على فعلية التكليف قبل الوقت على مسلك صاحب الفصول قدس سره في الواجب المعلق ومسلك وشيخنا الأعظم قدس سره في الواجب المشروط . لعدم الملزم بانحصار الداعوية العقلية لحفظ المكلف به وموضوع الغرض بحال فعلية التكليف . كيف؟! والجهة المذكورة تعم صورة العلم بعدم توجه صاحب التكليف والغرض لحدوثهما في الوقت اللاحق ، فلو علم الشخص من حال صديقه مثلاً أنه سوف يتعلق غرضه أو طلبه بفعل شيءٍ مّا لم يحسن منه بمقتضى حق الصداقة بينهما تعجيز نفسه عن ذلك الشيء ، وإن كان الصديق حال التعجيز غافلاً عن تعلق غرضه أو طلبه في المستقبل بذلك الشيء ، بل معتقداً عدمهما ، جهلاً بحدوث الحاجة له أو بتبدل نظره ، حيث لا مجال مع ذلك لتوهم سبق وجود تكليف معلق أو مشروط منه ، كي يتوهم أن له نحواً من الفعلية وأن حكم العقل بعدم جواز التعجيز مبتن عليها .

فليس العتاب والعقاب في مثل ذلك وفي المقام على مخالفة التكليف والغرض بعد فعليتهما ، بل على التفريط في الغرض الفعلي وتفويت مقتضاه ، وإن لم يحصل التكليف على طبق مقتضاه .

تنبيه :

لا يلزم حفظ المقدمة المفوتة مع أخذ القدرة في موضوع التكليف

ما ذكرناه من وجوب المقدمات المفوتة وعدم جواز التعجيز عن امتثال التكليف في وقته موقوف على تمامية ملاكه وفعلية غرضه على تقدير العجز ، لعدم أخذ القدرة عليه جزءاً من الموضوع ـ وإن توقف عليها فعلية التكليف ، لامتناع تكليف العاجز ـ كما هو مقتضى إطلاق الخطاب بالتكليف معلقاً على الشرط أو الوقت ، على ما يأتي في خاتمة مبحث التعارض عند الكلام في الفرق بينه وبين التزاحم .

أما إذا كانت فعلية القدرة دخيلة في ملاكه ومأخوذة في موضوعه فلا محذور في التعجيز قبل الوقت ، لعدم استلزامه فوت الملاك والغرض الفعلي ، لمانعية العجز حينئذٍ من فعليته . ومن هنا يجوز تعجيز المكلف نفسه عن الحج قبل ملك الزاد والراحلة وعن التصرف بالمال الزكوي قبل حلول الحول . فلا مجال لتوهم منافاة ذلك لما ذكرنا هنا . بل قد يجوز التعجيز في الوقت ، كما لو كان العجز فيه رافعاً للموضوع والملاك بعد ثبوتهما ـ من دون أن يلزم فوت الملاك الفعلي ـ حيث لا يقبح عقلاً رفع موضوع التكليف وملاكه في الوقت ، نظير ما لو سافر الصائم فساغ له الإفطار ، وليس القبيح إلا تفويت الغرض الفعلي والامتثال مع فعلية التكليف ، لا غير .

خاتمة

ذكرنا في أول الفصل أن موضوع المسألة في تحرير الأصوليين لها هو مقدمة الواجب ، وأنه يظهر من مطاوي كلماتهم وكلمات الفقهاء المفروغية عن عموم جهات الكلام فيها لمقدمة المستحب .

الكلام في مقدمة الحرام والمكروه

وأما مقدمة الحرام والمكروه فالظاهر عموم ملاك النزاع لهما . فكما كان حدوث الداعي لفعل الشيء مستتبعاً لحدوث الداعي لمقدمته ، كذلك يكون حدوث الداعي لتركه مستتبعاً لحدوث الداعي لترك مقدمته . ويتفرع على ذلك الكلام في جهات ثلاث تقدم الكلام في نظيرها في مقدمة الواجب .

الأولى : الملازمة بين النهي عن الشيء شرعاً والنهي عن مقدمته . والظاهر ابتناؤها على ما تقدم في مقدمة الواجب ومشاركتها لها مختاراً ودليلاً ، كما يظهر بالتأمل في المرتكزات .

الثانية : تحديد المقدمة التي هي موضوع الداعوية المذكورة . وقد تقدم في مقدمة الواجب أنها خصوص العلة التامة ، وأن مقتضى ذلك وجوب كل جزء من أجزائها بوجوب ضمني ارتباطي ، ومرجعه إلى وجوب المقدمة الموصلة .

وأما هنا فحيث فرض أن الداعي الأصلي يقتضي ترك الشيء ، وكان وجوده مستنداً للعلة التامة كان الداعي المذكور مستتبعاً لحدوث الداعي لعدم تمامية العلة ، ومرجعه إلى اقتضاء الداعي ترك كل جزء من أجزاء العلة على البدل ، كما نبه له في الجملة سيدنا الأعظم قدس سره .

ومقتضى البدلية عدم مخالفة الداعي التبعي المذكور إلا بفعل ما ينحصر بتركه عدم تمامية العلة ، وهو آخر أجزائها لو كانت تدريجية أو ما قبل الآخر إن

خرج المبغوض الأصلي بعده عن الاختيار ، نظير مخالفة الأمر الموسع التي لا تتحقق إلا بترك آخر الأفراد الطولية الممكنة ، دون الأفراد السابقة عليها ، وإن كان ناوياً للترك من أول الأمر . غاية الأمر أن القصد المذكور موجب للقبح الفاعلي في حقه ، وهو أمر آخر لا يرجع إلى المخالفة بفعل الأجزاء الأولى لعلة الحرام في المقام وبترك الأفراد الأولى في الواجب الموسع . وإلى ما ذكرنا يرجع ما ذكره المحقق الخراساني قدس سره من اختصاص الحرمة بالمقدمة التي يمتنع معها ترك الحرام .

نعم لو كان الإتيان بالجزء الأول لعلة الحرام بقصد التوصل للحرام فالظاهر تحقق التمرد به ، لا بملاك المخالفة ، بل بملاك آخر ، نظير فعل مقدمة الحرام برجاء ترتبه عليها مع عدم العلم بانضمام بقية أجزاء العلة إليها . وأما لو أتي به لا بقصد التوصل للحرام فلا مخالفة ولا تمرد أصلاً ، ولو مع العلم بترتب الحرام عليه بالاختيار للعزم على فعل الحرام بعد تمامية مقدماته .

ومما ذكرنا يظهر ضعف ما ذكره بعض الأعيان المحققين قدس سره في المقام من حرمة الموصلة ـ بذاتها لا بقيد الإيصال ـ مطلقاً ولو عدم قصد التوصل للحرام ـ نظير ما هو المختار له ولنا في مقدمة الواجب ـ فإنه يبتني على حرمة تمام أجزاء العلة في ظرف تماميتها ولو تدريجاً . وهو في غير محله ، لأنه حيث يكفي في عدم تحقق المبغوض عدم أي جزء من أجزاء علته ، فلا وجه لمبغوضية تمامها في ظرف اجتماعها .

نعم لو فرض وجودها دفعة تعين استناد المخالفة والعصيان للكل ، لا لمبغوضية الكل بنحو المجموع ، بل لعدم المرجح بعد صلوح كل منها لانطباق الوجود البدلي عليه ، نظير ترك تمام الأفراد العرضية للواجب البدلي ، فإنه إنما يقتضي المخالفة بترك الكل ، لعدم المرجح بينها في استناد الوجود البدلي المطلوب إليه ، لا لإرادة الكل بنحو المجموع .

وتظهر الثمرة لذلك في مثل ما لو توضأ المكلف في حوض مباح عالماً بفتح طريق جريان الماء منه بعد إكمال الوضوء للأرض المغصوبة ، فعلى القول بحرمة المقدمة الموصلة مطلقاً يتعين بطلان الوضوء ، لكونه مقدمة إعدادية موصلة للحرام ، فيكون تمرداً على المولى ومخالفة للحرمة ويمتنع التقرب به . وعلى ما ذكرنا يصح الوضوء ، لعدم التمرد إلا بفتح طريق الحوض الذي هو آخر أجزاء علة الحرام ، ولا يبطل الوضوء إلا إذا كان هو آخر أجزاء العلة ، لانفتاح الطريق من أول الأمر .

الثالثة : تحديد الداعوية نحو المقدمة . والظاهر أنه يجري هنا ما تقدم في مقدمة الواجب من تبعية حكم المقدمة لحكم ذيها في الإطلاق والاشتراط ، كما أن المنع قبل وقت فعلية حرمة الحرام من مقدمته التي ينحصر تركه في وقته بتركها قبل وقته يبتني على ما تقدم في المقدمات المفوتة . من دون فرق بين المقامين ، كما يظهر بأدنى تأمل .

الفصل الرابع
في مسألة الضد

وقع الكلام بينهم في أن الأمر بالشيء هل يقتضي النهي عن ضده أو لا؟ .

بيان المراد بالضد

والمراد بضد الشيء كل ما لا يقارنه في الخارج ، سواءً كان عدمياً ـ وهو تركه ـ ويطلق عليه في كلماتهم الضد العام ، أم وجودياً ـ كالصلاة التي تتعذر مع تطهير المسجد ـ ويطلق عليه الضد الخاص ، سواءً أريد به كل واحد من الأضداد الخاصة ، أم الجامع بينها ، وإن قيل أنه قد يطلق على الثاني الضد العام أيضاً .

في بيان المراد بالاقتضاء

والمراد باقتضائه له ما يساوق عدم انفكاكه عنه ، سواءً رجع إلى أن النهي عن الشيء عين الأمر بضده ، أم جزؤه ـ كما قد يدعى في الضد العام ـ أم ملازم له إما لكون ترك الضد مقدمة لفعل المأمور به ، أو لأمر آخر . وبلحاظ الأخير صح لنا تحرير المسألة في مباحث الملازمات العقلية ، لأنه المهم من جهات الكلام فيها .

لا أثر عملي للنهي عن الضد

وينبغي التمهيد لمحل الكلام بأمر ، وهو أنه حيث كانت نتيجة المسألة متضمنة لحكم الضد شرعاً صح منهم عدها مسألة أصولية ، بناءً على المعيار المتقدم في المسألة الأصولية . لكن من الظاهر أن الحرمة المدعاة للضد ليست بنفسها مورداً للأثر العقلي من العقاب بالمخالفة والثواب بالموافقة ، حيث لا إشكال ظاهراً في أنها في طول الأمر بالضد في الغرض والطاعة والمعصية . ومن ثم لا يترتب على موافقتها الثواب ، ولا على مخالفتها العقاب ، زائداً على الثواب والعقاب بموافقة الأمر بالضد ومخالفته . وبذلك لا تكون النتيجة

المذكورة مهمة في مقام العمل ، ليحسن كونها غرضاً من تحرير المسألة ، نظير ما تقدم في مسألة مقدمة الواجب .

الثمرة العملية للمسألة

فالظاهر أن الثمرة العملية للمسألة ما صرح به بعضهم من أنه بناءً على اقتضاء الأمر بالشيء النهي عن ضده يمتنع التعبد بالضد والتقرب به ، فيبطل لو كان عبادة ، بناءً على ما يأتي في الفصل السادس إن شاء الله تعالى من اقتضاء النهي عن العبادة فسادها . لكن هذه الثمرة لا تتوقف على حرمة الضد شرعاً ، بل يكفي فيها كونه تمرداً على المولى وإن لم يكن محرماً شرعاً . ومن هنا لا يكون بحثهم في المسألة عن حرمة الضد مناسباً للثمرة المهمة التي حررت من أجلها .

وربما أوجب ذلك اضطراب كلماتهم في المقام ، فنظر القدماء في إثبات اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضده في بعض الموارد إلى كون فعل الضد تمرداً على المولى ومخالفة لأمره ، واختلط ذلك بالنهي عن الضد ، ورتبوا الثمرة المذكورة ، ونظر المتأخرون في نفي الاقتضاء إلى التدقيق في حقيقة الأمر والنهي ، مع إغفال حال الثمرة التي ذكرناها ، وعدم التنبيه إلى أن نفي الاقتضاء لا ينافي ترتبها .

والمناسب لنا الجمع بين الأمرين بالبحث عن اقتضاء الأمر بالشيء النهي عن ضده وعدمه ، مجاراة لهم في تحرير محل النزاع ، ثم البحث عن ترتب الثمرة المذكورة ، لكونه الغرض المهم منه .

هذا، ولابد في ترتب الثمرة المذكورة من أمرين:

أحدهما : تمامية ملاك الأمر في العبادة ودخولها في موضوعه ذاتاً في ظرف الأمر بالضد ، ليمكن صحتها في نفسها لولا التمرد على المولى اللازم منها . أما لو كان الأمر بالضد مقارناً لفقدها للملاك وخروجها عن موضوع الأمر ذاتاً فبطلانها لعدم المقتضي ، لا من جهة الأمر . ويأتي الكلام في ضابط ذلك

في مبحث اجتماع الأمر والنهي إن شاء الله تعالى .

ثانيهما : التفات المكلف للجهة الموجبة لكون الفعل تمرداً على المولى ليكون متمرداً بالفعل ويمتنع منه التقرب به . بل يكفي في ذلك اعتقاده بها خطأ كما هو ظاهر .

إذا عرفت هذا فالكلام في تحرير محل النزاع ومورد الثمرة المذكورة يكون في ضمن أمور . .

عدم اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضده العام

الأمر الأول : تقدم منا في أوائل مبحث الأوامر والنواهي أن الأمر والنهي متحدان متعلقاً ـ وهو الماهية ـ و متقابلان مفهوماً واقتضاء ، فالأمر بالشيء نحو إضافة تقتضي فعله ، والنهي عنه نحو إضافة تقتضي تركه . كما أنه تقدم في مقدمة علم الأصول عند الكلام في الفرق بين الحكمين الاقتضائيين الإلزامي وغيره أن كلاً منهما بسيط له منشأ انتزاع خاص به ، ولا تركيب فيهما .

وعليه لا مجال لدعوى : أن الأمر الإلزامي بالشيء مركب من طلبه مع النهي عن تركه ـ الذي هو الضد العام ـ بحيث يكون النهي المولوي عن ترك الشيء جزءاً من الأمر الإلزامي به ، فضلاً عن أن يكون عينه ، كما قد يدعى أيضاً في المقام .

وكذا دعوى : أن الأمر الإلزامي بالشيء يستلزم النهي عن تركه . إذ فيها : أنه لا أثر للنهي المذكور بعد أن كان الأمر بالشيء ملزماً بفعله ، ومع عدم الأثر له يكون لاغياً . إلا أن يساق مساق التأكيد للأمر من دون أن يرجع لجعل شيء زائد عليه . وكذا الحال في النهي الإلزامي عن الشيء مع الأمر بتركه .

الأمر بالشيء يمنع من التقرب بضده العام

نعم لما كان الأمر بالشيء يقتضي فعله فكما يكون الفعل طاعة للأمر يكون الترك مخالفة له ، فإذا كان الأمر إلزامياً يكون الترك معصية للآمر وتمرداً عليه ، ويتعذر التقرب به ، ويبطل إذا كان عبادة ، وإن لم يكن منهياً عنه شرعاً ،

فإذا وجب الأكل في نهار شهر رمضان لخوف ظالم أو نحوه ، فعصى المكلف بتركه ، امتنع منه التقرب بالصوم الذي هو عبارة عن ترك المفطرات ، ومنه الترك المذكور .

ونظير ذلك ما إذا أمر بترك الشيء ، فإن فعله يكون تمرداً ومعصية وإن لم يكن منهياً عنه ، لعدم اقتضاء الأمر بالشيء النهي عن نقيضه ، فإذا وجب ترك الارتماس لأنه من المفطرات امتنع التقرب بفعله ، ويبطل الغسل لو قصد به .

بل لا يبعد جريان ذلك في العدم والملكة ، وفي الضدين الوجوديين اللذين لا ثالث لهما في الموضوع الواحد ، كالحركة والسكون ، والاجتماع والافتراق ، فإن الأمر بأحدهما وإن لم يقتض النهي عن الآخر ، إلا أن فعل الآخر يكون عرفاً مخالفة للأمر المذكور وتمرداً على الآمر إذا كان الأمر الزامياً . وعلى ذلك تترتب في جميع ما ذكرنا الثمرة المتقدمة وإن لم يكن الاقتضاء تاماً فيها .

الكلام في اقتضاء الأمر بالشيء النهي عن ضده الخاص

الأمر الثاني : ربما يدعى اقتضاء الأمر بالشيء النهي عن ضده الخاص ، بلحاظ توقف الشيء على عدم ضده ، ومقدمية عدم الضد له ، وإذا كان من مقدماته وجب غيرياً تبعاً لوجوبه ، وإذا وجب عدم الضد حرم فعله . ومرجع ذلك إلى مقدمات ثلاث:

الأولى : مقدمية ترك الضد لفعل ضده.

الثانية : ملازمة وجوب المقدمة لوجوب ذيها.

الثالثة : اقتضاء وجوب ترك الشيء لحرمة فعله . ويظهر بطلان المقدمة الثالثة مما تقدم في الأمر الأول ، وبطلان الثانية مما تقدم في الفصل السابق . ويأتي الكلام في الأولى .

لكن المقدمتين الأخيرتين إنما يحتاج إليهما لإثبات النهي الشرعي عن الضد . أما بلحاظ الثمرة المتقدمة ـ وهي امتناع التقرب بالضد ، وبطلانه لو كان

عبادة ـ فلا حاجة للمقدمة الثالثة ، لما سبق في الأمر الأول من أنه مع الأمر بالترك يكون الفعل تمرداً على المولى فيمتنع التقرب به وإن لم يكن محرماً شرعاً . كما لا حاجة للمقدمة الثانية ، لأن مقدمة الواجب وإن لم تجب شرعاً إلا أن وجوب ذيها نفسياً لما كان يدعو إليها في طول داعويته إليه كان تركها مخالفة لمقتضى وجوب ذيها وتمرداً على المولى ، فيمتنع التقرب به مع ذلك ، كما يظهر بأدنى تأمل في المرتكزات العقلائية التي عليها المعول في أمثال المقام .

ومن هنا كانت المقدمة الأولى كافية في ترتب الثمرة المذكورة . ولذا اهتم جماعة بالكلام فيها حتى صار من أهم مباحث المسألة . فينبغي لنا متابعتهم في ذلك ، فنقول :

عدم الضد ليس مقدمة لوجود ضده

مجرد التضاد بين الشيئين بحيث يمتنع اجتماعهما في الوجود لا يقتضي توقف وجود أحدهما على عدم الآخر ، بحيث يكون عدم الآخر مقدمة له . خلافاً لما يظهر من بعض المحققين قدس سره من كفاية ذلك في التوقف والمقدمية ، بدعوى : أن عدم الضد متمم لقابلية الموضوع للاتصاف بالضد الآخر ، وقابلية الموضوع من أجزاء العلة . إذ يدفعها : أن مجرد امتناع اجتماع الأمرين في الموضوع الواحد لا يستلزم توقف قابلية الموضوع لأحدهما على خلوه عن الآخر في رتبة سابقة عليه ، بحيث يكون عدم الآخر متمماً لقابلية الموضوع له ومن أجزاء علته ، وإنما يتم ذلك في المانع .

الفرق بين المانع والضد

ومحصل الفرق بين المانع والضد : أن المانع ما يستند إليه عدم تأثير المقتضي حين وجوده في المعلول ، إما لخصوصيته التكوينية ، كالرطوبة المانعة من تأثير النار للإحراق ، أو لأخذ عدمه في الموضوع شرعاً ، كزوجية البنت من شخص المانعة من زوجية أمها منه . من دون فرق بين ما إذا تعذر ارتفاع المانع ، إما لما نعيته مطلقاً بحدوثه فقط ، كزوجية الأم المذكورة ، أو بحدوثه وبقائه مع تعذر ارتفاعه ، كالسور الحصين المانع من اقتحام العدو

للمدينة ، وما إذا أمكن ارتفاعه ، إما بتأثير المقتضي بأن يكون المقتضي رافعاً له أولاً وباستمراره يؤثر في المعلول ، كالرطوبة المانعة من إحراق النار للجسم إلا بعد تجفيفها له واستمرارها بعد التجفيف ، أو بتأثير غيره ، كغلق الباب المانع من دخول الحيوان له إلا بعد فتح الانسان له . وزوجية المرأة من شخص المانعة من زوجيتها من غيره ما لم ينفصل عنها الأول .

أما الضد فهو لا يصلح للمانعية من تأثير مقتضيه له ، لعدم واجديته للخصوصية المناسبة لذلك ، فلا يكون وجود أحد الضدين مفتقراً لعدم الآخر ، بحيث لابد من عدم الضد في رتبة سابقة على وجود ضده . غاية الأمر أنه يمتنع اجتماعهما في الوجود ، إما للتنافر بين مقتضييهما بحيث يلزم من وجود المقتضي لكل منهما عدم المقتضي للآخر ، كالصلاة وإزالة النجاسة ، حيث يمتنع تعلق الإرادة ـ التي هي من سنخ المقتضي لهما ـ بهما معاً في فرض قصور القدرة عن الجمع بينهما ، فيستند عدم كل منهما في ظرف إرادة الآخر ووجوده لعدم المقتضي له ، لا لمانعية وجود الآخر من تأثير مقتضيه فيه . وإما لمانعية مقتضي أحدهما من تأثير مقتضي الآخر ، كحركة الثوب المستندة للهواء ، وسكونه المستند لجاذبية الأرض . فمع وجود الهواء المقتضي للحركة لا يستند عدم السكون لعدم المقتضي ـ لبقاء قوة الجاذبية معه ، وإن كانت مغلوبة له ـ ولا للحركة ، بل لوجود الهواء المقتضي لها ، حيث يكون هو المانع من تأثير الجاذبية في السكون . ومع عدم الهواء يستند السكون للجاذبية من دون دخل لعدم الحركة ، فليس كل من الحركة والسكون مانعاً من الآخر .

ومما ذكرنا يظهر أن قابلية الموضوع للعارض التي هي من أجزاء علته إنما تكون بخلوه عن الموانع التي يستند إليها عدم تأثير مقتضيه فيه ، لا بخلوه عن الأضداد ، وهي التي لا تجتمع معه من دون أن يستند إليها عدم تأثير مقتضيه فيه .

كما ظهر أن دعوى مانعية أحد الضدين من الآخر خلف ، لأن المراد بالضد ليس مطلق ما لا يجتمع مع الشيء في الوجود ، بل خصوص ما لا يمنع من تأثير المقتضي في الموضوع ، فإذا فرض ما نعيته خرج عن كونه ضداً وصار مانعاً ، وخرج عن محل الكلام . ومن هنا لا حاجة إلى تكلف الاستدلال على عدم مانعية أحد الضدين من الآخر ، كما وقع من جماعة من المتأخرين ، حيث قد يقرب الامتناع بدعوى استلزام المانعية للدور .

وذلك لأنه كما يستند وجود الشيء لعدم المانع ، بحيث يكون عدم المانع من مقدماته ، كذلك يستند عدم الشيء لوجود المانع ، بحيث يكون وجود المانع من مقدمات العدم المذكور ، فإذا كان كل من الضدين مانعاً من الآخر فكما يلزم استناد وجود كل من الضدين لعدم الآخر ومقدميته له ، بملاك علية عدم المانع للمعلول ومقدميته له ، كذلك يلزم استناد عدم كل منهما لوجود الآخر ومقدميته له ، وهو دور واضح .

الكلام في إمكان التقرب بالضد لو لم يكن عدمه مقدمة لضده

الأمر الثالث : أشرنا في تمهيد هذه المسألة إلى أن ثمرتها المهمة هي فساد الضد لو كان عبادة . وعن البهائي قدس سره إنكار الثمرة المذكورة ، بدعوى أن الأمر بالضد وإن لم يقتض النهي عن ضده إلا أنه يستلزم عدم الأمر بضده ، فيمتنع التقرب به ، لأنه فرع الأمر به ، فيبطل لو كان عبادة .

لكن ذلك إن ابتنى على أن الأمر بالضد يستلزم قصور الأمر بضده خطاباً وملاكاً ، نظير الصلاة الفاقدة للطهارة ، أشكل بأن قصور الأمر المذكور إنما هو من جهة التزاحم بين الأمرين ، وهو إنما يوجب فعلية الأهم وقصور المهم خطاباً لا ملاكاً ، على ما يأتي عند الكلام في معيار التزاحم من خاتمة مبحث التعارض .

وإن ابتنى على أن المعيار في العبادية على الأمر الفعلي ، وعدم كفاية

قصد الملاك في التقرب ، فيظهر ضعفه مما تقدم منا في مبحث التعبدي والتوصلي من أن معيار العبادية التقرب بقصد ملاك المحبوبية ، فلابد من البناء على كفايته في المقام في صحة العبادة ما لم يمنع منه وقوع الفعل على نحو التمرد على المولى ، لكونه منهياً عنه ، أو لكون تركه مقدمة للواجب النفسي ، وهو الذي يرجع إليه الكلام في هذه المسألة .

الكلام في استلزام الأمر بالضد عدم الأمر بضده الآخر

هذا وأما ما ذكره من استلزام الأمر بالضد عدم الأمر بضده الآخر ، فهو يتم في الجملة مع كون الأمر بالضد الآخر مزاحماً له ، بحيث لا يمكن جمعهما في مقام الامتثال ، حيث يتعين مع فعلية أحدهما لأهميته سقوط الآخر عن الفعلية في عرضه ، لامتناع التكليف بغير المقدور . غاية الأمر أنه وقع الكلام في إمكان الأمر به في طول الأمر الفعلي المفروض بالأهم بنحو الترتب ، على ما يأتي التعرض له إن شاء الله تعالى .

وإنما الإشكال فيما إذا لم يكن الأمر بالضد الآخر مزاحماً للأمر الفعلي المفروض ، لإمكان الجمع بينهما في مقام الامتثال بامتثال الأمر بالضد الآخر بفرد لا يزاحم الضد المأمور به فعلاً ، إما لكونه موسعاً ، كما لو وجبت المبادرة لتطهير المسجد مع سعة وقت الصلاة فانشغل المكلف بالصلاة . أو لكونه مضيقاً ذا فردين فرد مضاد للواجب الفعلي يتعذر جمعه معه ، وفرد غير مضاد له . كما لو وجبت المبادرة لتطهير المسجد ، وضاق وقت الغسل الواجب وأمكن الغسل تارة بنحو يتحقق معه تطهير المسجد بتكثير ماء الغسل حتى يجري على الموضع النجس من المسجد فيطهره ، وأخرى بنحو لا يتحقق معه تطهيره فاغتسل بالنحو الثاني .

فقد وقع الكلام بينهم في مثل ذلك في أن الأمر بالضد الآخر هل يشمل الفرد المزاحم للمأمور به فعلاً بحيث يمكن قصد امتثال الأمر به وإن لزم عصيان الأمر الفعلي بالضد ، أو يقصر عنه فلا يمكن قصد الامتثال به إلا بناءً على ثبوت

الأمر الترتبي الطولي المشار إليه آنفاً .

والظاهر الأول ، لعدم الملزم بالتقييد بعد عدم مزاحمة التكليف بالمطلق على إطلاقه للتكليف الفعلي ، لعدم داعوية التكليف بالمطلق لصرف القدرة في خصوص الفرد المزاحم للضد لينافي التكليف الفعلي بالضد عملاً ، ويتعين تقييد الإطلاق وقصوره عن الفرد المذكور ، بل يتعين البناء على سعته ، كما هو مقتضى إطلاق دليله ، فينطبق على الفرد المزاحم قهراً ، ويمكن الإتيان به بقصد امتثاله .

هذا كله بناءً على عدم اقتضاء الأمر بالشيء النهي عن ضده ، وأما بناءً على اقتضائه له ففي منافاة النهي المذكور للأمر بالضد مطلقاً أو في خصوص صورة المزاحمة لانحصار الضد المأمور به بالفرد المنهي عنه كلام يأتي عند الكلام في تضاد الأحكام من مبحث اجتماع الأمر والنهي إن شاء الله تعالى .

الكلام في ثبوت الأمر الترتبي

الأمر الرابع : حيث سبق سقوط الأمر بالضد مع فعلية الأمر بضده ـ مطلقاً ، أو في خصوص صورة التزاحم وتعذر الجمع بينهما في مقام الامتثال ـ فالمتيقن من ذلك سقوطه في الجملة بمعنى عدم ما نعيته من امتثال الأمر الفعلي بالضد ، بل مانعية الأمر بالضد من امتثاله بحيث لو امتثل الأمر بالضد فلا خطاب به.

أما سقوطه مطلقاً ولو مع عصيان الأمر المذكور فهو محل كلام بينهم ، حيث اشتهر في العصور المتأخرة الكلام في ثبوته بنحو لا يقتضي معصية الآخر ، بل في طولها ، وبنحو الترتب بينهما مع اجتماعهما في الفعلية ، فيصح قصد الامتثال بمتعلقه .

والكلام المذكور وإن حرر في مسألة الضد المفروض فيها التزاحم بين الوجوبين ، تبعاً للتضاد بين متعلقيهما ، إلا أن ملاكه لا يختص بذلك ، بل يجري

في سائر موارد التزاحم بين التكليفين تحريميين كانا أو وجوبيين أو مختلفين .

إذا عرفت هذا فاعلم أنه قد تقرر في محله أنه مع تزاحمّ التكليفين في مقام الامتثال فمع عدم المرجح لأحدهما يتعين امتثال أحدهما تخييراً ، ومع وجوده يتعين امتثال الراجح . ومرجع ذلك إلى تصرف صاحب التكليف وجاعله ـ مع التفاته ـ في تكليفه بنحو يقتضي ذلك .

أما التخيير مع عدم المرجح فسوف يتضح الحال فيه مما يأتي في صورة الترجيح إن شاء الله تعالى . وأما تعين الراجح مع وجوده ، فهو يبتني على بقاء الراجح على إطلاقه وتقييد المرجوح بحيث لا يصلح لمزاحمته في مقام الامتثال .

وقد وقع الكلام في كيفية التقييد . ولعل المعروف سابقاً كونه بنحو يقتضي قصور المرجوح عن صورة المزاحمة ، فما دام الراجح فعلياً لا يكون المرجوح فعلياً ، ولازم ذلك تعذر قصد الامتثال بموافقة المرجوح ، لسقوطه بسبب المزاحمة .

لكن ذكر جماعة أن التقييد ليس بالنحو المذكور ، بل بنحو يقتضي قصور المرجوح عن مزاحمة الراجح ، مع فعليته على تقدير عصيان الراجح ، بحيث لو عصي الراجح وجيء بالمرجوح كان أمره فعلياً وأمكن قصد امتثاله به . وهو المعروف بالأمر به بنحو الترتب ، أو بالأمر الترتبي .

وقد يوجه بما ذكره المحقق التقي قدس سره في حاشيته على المعالم ، وهو أن يكون التكليف المرجوح مشروطاً بعصيان الراجح بنحو الشرط المتأخر ، بحيث يكون عصيان الراجح في وقته مستلزماً لفعلية المرجوح من أول الأمر ، فمع عصيان الراجح يجتمع التكليفان في مقام الفعلية من أول الأمر ، الراجح لإطلاقه ، والمرجوح لتحقق شرطه ـ وهو عصيان الراجح ـ في وقته . وحينئذٍ

تكون موافقة المرجوح في الفرض المذكور امتثالاً له . أما لو كان مشروطاً بعصيان الراجح بنحو الشرط المتقدم أو المقارن فلا يجتمع الأمران ، إذ لا يكون المرجوح فعلياً إلا بعد سقوط الراجح عن الفعلية بالعصيان ، وذلك بترك العمل عليه في تمام وقته فيتوقف تقريب الأمر الترتبي على كون العصيان شرطاً متأخراً .

هذا وقد يستشكل فيه بأن لازمه التكليف بالضدين المفروض تعذر الجمع بينهما ، ومن الظاهر امتناع التكليف بما لا يطاق .

ودعوى : أن ذلك حيث كان باختيار المكلف لعصيان الراجح لم يكن محذوراً ، لقدرته على عدم عصيانه ، فلا يكون المرجوح فعلياً ، والامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار .

مدفوعة بما ذكره غير واحد من أن امتناع التكليف بالضدين وما لا يقدر عليه المكلف لا يختص بما إذا كان موضوع التكليف خارجاً عن اختيار المكلف ، بل يجري حتى مع كونه باختياره ، لما تقدم من أن الغرض من التكليف إحداث الداعي للمكلف نحو امتثاله ، فمع تعذر امتثاله يلغو التكليف . وقاعدة : أن الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار ، إنما تنفع في استحقاق العقاب على ما يستند تعذره للاختيار ، لا في تصحيح التكليف بما يستند تعذره للاختيار ، فضلاً عن تصحيح التكليف بما لا يطاق بمجرد استناد موضوعه للاختيار ، كما هو المدعى في هذا الوجه .

فالأولى في دفع المحذور المذكور ما يستفاد من غير واحد ، وحاصله : أن مجرد فعلية التكليفين مع تعذر امتثالهما لا يكفي في التزاحم بينهما ، بل لابد فيه من تنافي مقتضييهما ، بنحو لابد معه من مخالفة أحدهما ، وذلك بأن يقتضي كل منهما صرف القدرة لامتثاله وترك الآخر ، وهو غير حاصل في

المقام ، لأن المرجوح بعد كونه مشروطاً بعصيان الراجح لا يقتضي صرف القدرة لامتثاله بنحو يستلزم عصيان الراجح ، لأن التكليف لا يقتضي حفظ شرطه وموضوعه ، والراجح وإن اقتضى صرف القدرة لامتثاله وعدم موافقة المرجوح ، إلا أن ذلك لا يخالف مقتضى المرجوح ، لأن امتثال الراجح يرفع شرط المرجوح ويمنع من فعليته ، فكل من التكليفين لا ينافي مقتضى الآخر ، ولا يقتضي عصيانه . ولو فرض تحقق العصيان للراجح وحده أو مع المرجوح فهو مستند لسوء اختيار المكلف من دون أن يكون مقتضى أحد التكليفين ، ليلزم التزاحم بينهما المانع من فعليتهما معاً .

وأما ما اشتهر من أن التكليف المشروط يصير مطلقاً بتحقق شرطه ، فهو راجع إلى أنه يصير كالمطلق في فعلية داعويته تبعاً لفعليته ، لا أنه كالمطلق في إطلاق داعويته بنحو يقتضي موافقته مطلقاً ولو بحفظ شرطه .

وبذلك يتضح أن اجتماع التكليفين بالنحو المذكور لا يقتضي الجمع بينهما في مقام الامتثال ، ليمتنع مع تعذر الجمع المذكور ، بل يقتضي امتثال الراجح مطلقاً ، وامتثال المرجوح عند عصيان الراجح ، وكل منهما مقدور للمكلف ، فلا وجه لامتناع اجتماعهما .

بل يتعين جعلهما حينئذ بالنحو المذكور بعد فرض تمامية ملاك المرجوح ، المقتضي لوجوب حفظه على المولى بجعل التكليف مهما أمكن .

وتعذر حفظه مع تحصيل ملاك الراجح بالامتثال لا يصحح التفريط فيه مع فوت الملاك المذكور بالعصيان ، بل يلزم حفظه بجعل الحكم على طبقه ، كما يجب حفظه على الإطلاق بجعل الحكم كذلك مع عدم المزاحمة بالراجح . ولاسيما مع ما اعترف به المحقق الخراساني قدس سره من وقوع الترتب في العرفيات ، وإن حاول توجيهه بما يناسب امتناعه ، ويظهر ضعفه بالتأمل .

الكلام في الترتب مع تساوي التكليفين في الأهمية

ومما ذكرنا يتضح الحال فيما إذا كان التكليفان المتزاحمان متساويي الأهمية، حيث يتعين البناء على تقييد إطلاق كل منهما بمخالفة الآخر، لارتفاع التزاحم بينهما بذلك. لكن لا بمعنى تقييده بعصيان الآخر بعنوانه، ليلزم أخذ كل منهما في موضوع الآخر، وتقدمه عليه رتبة ـ كما أورد به بعض الأعيان المحققين قدس سرهم ـ بل يكفي تقييده بما يلازم ذلك، أو قصوره عن صورة امتثال الراجح بنتيجة التقييد. كما يكفي ذلك في صورة أهمية أحد التكليفين أيضاً.

أما من يقول بامتناع الترتب فلا يتضح مبناه في ذلك، إذ لا يظن منهم البناء على سقوط الأمرين معاً، كما التزموا بسقوط المرجوح رأساً بسبب المزاحمة، وإذا أمكن عندهم الترتب في صورة التساوي بالنحو الذي ذكرنا فلِمَ لا يمكن في صورة رجحان أحدهما بعينه؟!

بقي في المقام شيء

الكلام في تعدد العقاب مع الترتب

وهو أنه قد استشكل المحقق الخراساني قدس سره في الترتب بأن لازمه استحقاق عقابين في صورة مخالفة كلا التكليفين، لفعلية كلٍ منهما حينئذٍ، ولا يظن بهم الالتزام به، لضرورة قبح العقاب على ما لا يقدر عليه المكلف. قال: «وكان سيدنا الأستاذ لا يلتزم به على ما هو ببالي، وكنا نورد به على الترتب، وكان بصدد تصحيحه».

لكن الالتزام بتعدد العقاب ليس بأصعب من الالتزام بأن عقاب تارك امتثال التكليفين المختلفي الأهمية كعقاب تارك امتثال الأهم فقط، لأنه لا تكليف سواه، بناءً على عدم الترتب. على أنه قد أصر غير واحد ممن يلتزم بالترتب على تعدد العقاب في المقام تبعاً لتعدد التكليف وتعدد العصيان.

هذا وبعد أن كان القائلون بالترتب مختلفين في وحدة العقاب ـ كما حكاه المحقق الخراساني عن السيد الشيرازي قدس سره ـ وتعدده ـ كما ذهب إليه بعض الأعاظم وسيدنا الأعظم قدس سرهما وغيرهما ـ يظهر أنه لا مجال للاستدلال على بطلان

الترتب باستلزامه تعدد العقاب ، والكلام في ذلك لا يرجع لتتميم الاستدلال على الترتب .

نعم لا بأس بالتعرض له تتميماً للفائدة ـ وإن كان هو بمباحث الكلام أنسب منه بمباحث الأصول ـ فنقول :

كبرى استلزام المعصية للعقاب تقضي بتعدده مع ثبوت الأمر الترتبي ، وحيث كان ثبوت الأمر الترتبي مقتضى كبرى لزوم حفظ الملاك والغرض تشريعاً ـ كما تقدم ـ وكان تعدد العقاب منافياً لكبرى قبح العقاب على ما لا يطاق ، لزم التدافع بين الكبريات الثلاث المذكورة ، الكاشف عن قصور بعضها عن المقام . وحيث لم تكن هذه الكبريات مأخوذة من أدلة لفظية قابلة للتخصيص ، بل هي عقلية وجدانية رجع ذلك إلى قصور بعضها في نفسه ، وأن صوغها بنحو القضية الكلية الشاملة للمورد في غير محله ، وناشئ عن اختلاط الأمر على الوجدان . بل اللازم التحفظ في الجزم بعمومها ، والتأمل في الوجدان بالإضافة إلى خصوصيات الموارد والتمييز بينها ، ليتضح عموم هذه الكبريات لها أو قصورها عنها . ولا ينبغي سوقها على أنها مسلمة الثبوت على عمومها ، ثم الاحتجاج بها في المورد . ولاسيما مع ثبوت الخلاف في عموم كل منها له ، حيث أنكر جماعة الترتب على خلاف عموم الكبرى الثانية ، والتزم بعضهم به مع البناء على وحدة العقاب على خلاف عموم الأولى ، كما التزم آخرون به مع البناء على تعدد العقاب على خلاف عموم الثالثة .

إذا عرفت هذا فلا ينبغي التأمل في إمكان الترتب ولزومه بعد ملاحظة ما تقدم في تقريبه ودفع المحاذير عنه . كما لا ينبغي التأمل في عدم تعدد العقاب معه ، بحيث يكون عقاب عاصي التكليفين معاً في المقام كعقاب عاصيهما مع عدم تزاحمهما وإمكان الجمع بينهما في الامتثال .

مثلاً : لو تعرض للغرق مؤمن ومستضعف وأشرفا على الخطر ، وقد

حضرهما شخصان يستطيع أحدهما إنقاذهما معاً والآخر إنقاذ أحدهما فقط ، فتركاهما حتى غرقا ، فهل يمكن بعد التأمل في المرتكزات العقلائية البناء على أن عقابهما على نحو واحد ، لاشتراكهما في مخالفة التكليفين ، وإن كان التكليفان ثابتين في حق الأول في عرض واحد ، وفي حق الآخر بنحو الترتب .

وأيضاً فالأمر الترتبي في المتزاحمين كما يجري في التكليفين المختلفي الأهمية ، يجري في التكليفين المتساويين ، كما سبق ، فهل يمكن الالتزام في صورة تعدد التكاليف ـ كتعرض سفينة فيها جماعة كبيرة للخطر ـ بأنه مع اختلاف قدرة المكلفين ـ من حيثية امتثال الكل ، أو البعض الكثير ، أو القليل ـ لو تهاونوا وعصوا في تمام التكاليف يتساوون في العقاب ، لأنهم عصوا كل تكليف مع فعليته في حقهم ، إما مطلقاً ، أو مشروطاً .

كما أنه هل يمكن الالتزام بأن المكلف إذا كان قادراً في الفرض على امتثال تكليف واحد لا غير ، فإن تميز أحد التكاليف بأهميته كان عقابه مع ترك الكل واحداً ، لوحدة التكليف ، وإن تساوت التكاليف كان عقابه بعدد الكل ، لفعلية كل منها في حقه وإن كان مشروطاً بعصيان الباقي... إلى غير ذلك من الفروض التي يزيد التأمل فيها استيضاح ما ذكرنا من عدم تعدد العقاب حتى بناءً على ما هو الظاهر من ثبوت التكليف بنحو الترتب ، وأنه لابد معه من البناء على وحدة العقاب ، وأنه لايزيد على طاقة المكلف ، فيتداخل العقابان .

وعلى ذلك إن كان التزاحم بين تكاليف متساوية ولا طاقة إلا بامتثال واحد منها كان العقاب المستحق بقدر العقاب على واحد منها ، نظير الأمر التخييري الذي يُستحق مع ترك امتثاله بترك تمام الأطراف عقاب واحد ، وإن اختلفا في أن وحدة العقاب في النظير لوحدة الغرض ، وفي المقام لعجز المكلف وقصوره عن استيفاء الغرضين معاً .

وإن كان التزاحم بين تكاليف مختلفة الأهمية ، فحيث كان المرجوح

مشاركاً للراجح في مرتبة من الأهمية ويمتاز الراجح بمرتبة أخرى ، فبلحاظ ما به الاشتراك يلحقهما حكم المتساويين ، وبلحاظ ما به الامتياز يكون الراجح كالواجب التعييني المستقل يستحق العقاب لأجله ، للقدرة على استيفائه بفعله . نظير العقاب الحاصل بترك امتثال التكليفين غير المتزاحمين إذا كان أحدهما وافياً ببعض ملاك الآخر ، كالأمر بتهيئة اللبن بملاك كونه شراباً وغذاء ، والأمر بتهيئة الماء بملاك كونه شراباً ، حيث لا إشكال في لزوم التكليف بهما بنحو التكليف الترتبي بالأهم والمهم من الضدين المتزاحمين ، فيكون التكليف باللبن مطلقاً ، وبالماء مقيداً بعصيان اللبن ، مع خلوّهما عن شبهة التكليف بالضدين . وحينئذٍ لا ينبغي التأمل في تداخل العقابين بمخالفتهما على النحو الذي ذكرناه في الضدين المختلفي الأهمية ، وإن افترقا في أن التداخل في ذلك لخصوصية في الملاك ، وفي الضدين لقصور المكلف وعجزه عن امتثال التكليفين .

ومنه يظهر أنه لا مجال لدعوى : أن الخطاب الترتبي بالمرجوح إرشادي ، بلحاظ عدم استتباع مخالفته العقاب زائداً على عقاب مخالفة الراجح . لاندفاعها بأنه يكفي في كونه مولوياً استتباع موافقته تخفيف العقاب الواحد اللازم من عصيانهما . على أن المعيار في كون التكليف مولوياً ليس هو استتباعه الثواب والعقاب ، بل صحة إضافة مقتضاه للمولى ، بحيث تكون موافقته لأجله ولحسابه ، ومخالفته خروجاً عن مقتضى مولويته ، كما تقدم عند الكلام في حقيقة الأحكام الشرعية من المقدمة . وترتب العقاب والثواب من توابع ذلك ـ في الجملة ـ من دون أن يكون به قوام التكليف .

ولنقتصر على هذا المقدار من الكلام في الترتب ، وإن كان هناك بعض التفاصيل التي تقل فائدتها ، ويضيق المقام عن الاستطراد فيها . ومنه سبحانه نستمد العون والتوفيق . وهو حسبنا ونعم الوكيل .

الفصل الخامس
في اجتماع الأمر والنهي

تحديد محل النزاع

وقع الكلام بينهم في إمكان اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد وامتناعه . والظاهر أن محل الكلام اجتماعهما مع تعدد الجهة والعنوان فيما يكون مجمعاً للجهتين والعنوانين ، مع المفروغية عن امتناع اجتماعهما في الواحد من جهة واحدة وعنوان واحد .

ومن ثم يرجع النزاع إلى أن تعدد الجهة والعنوان لكل من الأمر والنهي هل يكفي في تعدد متعلقهما ولو مع اجتماع الجهتين والعنوانين في وجود خارجي واحد ، فيكون الوجود المذكور مجمعاً لمتعلقي الأمر والنهي تبعاً لتعدد عنوانه ، أو لابد معه من تعدد الوجود الخارجي ، ولا يكفي مع وحدته تعدد الجهة والعنوان في إمكان اجتماع الأمر والنهي ، بل لابد من قصور أحدهما أوكليهما عن المجمع؟ . كل ذلك بعد الفراغ عن دخل العنوان في الحكم وعدم سوقه لمحض الحكاية عن الأفراد بذواتها .

المسألة عقلية

ومن هنا كانت المسألة عقلية يبحث فيها عن كيفية ورود الحكم على العنوان ، وكيفية دخل العنوان فيه ، وذلك مما يستقل به العقل ، بعد استفادة أصل دخله من دليل الحكم اللفظي أو غيره . وربما يأتي لذلك مزيد توضيح .

في أن المسألة أصولية

كما لا ينبغي التأمل في كون المسألة أصولية ، بعد تحريرها لأجل استنباط الأحكام الفرعية ، ووقوع نتيجتها في طريق استنباط أحكام موارد الاجتماع ، وتعيين ما يترتب على ذلك من إمكان امتثال الأمر بها وعدمه ، على ما يتضح بعد ذلك إن شاء الله تعالى . ولا ينافي ذلك واجديتها لجهات أخر تقتضي عدّها

من مسائل علوم أخر . لأنه لا يعتبر في المسألة الأصولية تمحضها في غرض الاستنباط وعدم ترتب غرض علم آخر عليها، بل يكفي تحريرها لغرض الاستنباط ووقوعها في طريقه ، كما تقدم في تعريف علم الأصول .

هذا وكلامهم في المسألة في غاية الاضطراب ، لاختلافهم في تحديد موضوع النزاع والمعيار فيه ثبوتاً ، وعدم إيضاح جملة منهم لكيفية تشخيصه إثباتاً ، كما اختلفوا في مباني المسألة ومقدمات الاستدلال فيها . ولا مجال لاستيعاب كلماتهم والنظر فيها ، بل نقتصر على ما يخص الثمرة المهمة للمسألة ، وهي حكم مورد الاجتماع بلحاظ إمكان الامتثال به وصحته ـ مع الالتفات للحرمة ، أو الغفلة عنها ، أو الجهل بها ـ وعدمهما . وتحديد مباني الكلام في ترتبها يكون بذكر أمور مقدمة للمطلوب .

في تضاد الأحكام التكليفية، مع الكلام في منشئه

الأمر الأول : لا إشكال في تضاد الأحكام التكليفية الخمسة ، بمعنى : امتناع اجتماع أكثر من حكم واحد في موضوع واحد . إنما الكلام في وجه التضاد بعد الفراغ عن أن الأحكام المذكورة متقومة بالاعتبار الذي هو خفيف المؤونة ، وليست أموراً حقيقية يكون تضادها تابعاً لخصائصها التكوينية .

ويظهر من الفصول وغيره أن منشأ تضادها وتنافيها هو تضاد منشأ انتزاعها ، وهو المحبوبية والمبغوضية والإرادة والكراهة . ويظهر ضعفه مما سبق في مقدمة علم الأصول من عدم انتزاعها من ذلك ، بل من الإرادة والكراهة التشريعيتين المباينتين للإرادة والكراهة الحقيقيتين . وتضاد الإرادة والكراهة التشريعيتين يحتاج للدليل .

أما سيدنا الأعظم قدس سره فقد ذكر أن منشأ تضادها هو تضاد ملاكاتها ، فملاك وجوب الشيء كونه ذا مصلحة بلا مزاحم ، وملاك حرمته كونه ذا مفسدة كذلك ، ولو فرض محالاً واجدية موضوع واحد لملاكي حكمين منها تعين

اجتماعهما فيه .

وفيه ـ مضافاً إلى ابتنائه على القول بتبعية الأحكام للمصالح والمفاسد في متعلقاتها ، مع وضوح عدم ابتناء التضاد عندهم على ذلك ، بل عمومه حتى لما إذا لم يكن الحاكم حكيماً مقيداً بالملاكات ـ أن مقتضاه ـ كما صرح قدس سره به ـ كون التضاد بين الأحكام بالعرض ، لا بالذات ، مع أن الظاهر ـ بعد التأمل في المرتكزات ـ أنها متضادة بالذات . بل بناءً على ما ذهب قدس سره إليه من أن الإرادة والكراهة التشريعيتين من سنخ الإرادة والكراهة التكوينيتين ، فالتضاد بالذات بين الإرادة والكراهة التكوينيتين بحيث يمتنع اجتماعهما من شخص واحد بالإضافة إلى شيء واحد بديهي لا يحتاج إلى استدلال .

المختار في وجه تضاد الأحكام التكليفية وغيرها من الأمور الاعتبارية

والتحقيق : أن الأحكام التكليفية وإن كانت من سنخ الأمور الاعتبارية ـ بناءً على ما سبق منا في حقيقة الإرادة والكراهة التشريعيتين ، لأن جعل السبيل من سنخ الاعتبار ـ والاعتبار قائم بنفس المعتبر ، وتابع لجعله ، وهو خفيف المؤونة ، إلا أن خفة مؤنة جعل الأمر الاعتباري لا تستلزم إطلاق السلطنة على جعله ، بل المحكم في إمكان جعله هو العرف ، كما كان هو المحكم في أصل تقرر الأمر الاعتباري وعدم لغوية جعله بعد أن لم يكن له ما بأزاء في الخارج .

ولذا لابد من قابلية الموضوع له بنظر العرف ، لكونه قابلاً للآثار المناسبة للأمر المعتبر .

فموضوع الطهارة والنجاسة المعهودتين هو الجسم الموجود القابل للتقذر وللملاقاة ونحوهما ، دون مثل الأعراض ، كالبياض والنوم والكليات الذمية . بخلاف موضوع الملكية ، فإنه أعم من ذلك ، فهي كما تتعلق بالأجسام والأعيان الموجودة تتعلق بالكليات الذمية ، وبالأعمال التي هي من سنخ الأعراض . وموضوع الزوجية خصوص الموضوع القابل للاستمتاع

والمؤانسة ، دون مثل الهواء والماء ، فضلاً عن مثل الأعراض والأفعال . وهكذا جميع الأمور الاعتبارية لا مجال لاعتبارها إلا مع قابلية الموضوع لها عرفا .

أما تضاد الأمور الاعتبارية فهو يبتني على تنافرها عرفاً ، كتنافر الأمور الحقيقية خارجاً .

فإذا رآى العرف تنافر الأمرين الاعتباريين ، بحيث يقتضي كل منهما بطبعه نحواً من الأثر لا يناسب ما يقتضيه الآخر ، كانا متضادين ، كالطهارة والنجاسة ، والحرية والرقية ، والوقفية والملكية ، وملكية الشخص للمال استقلالاً وملكية الآخر له كذلك . . إلى غير ذلك . فإن الطهارة بنظر العرف ـ ولو بسبب الاعتبار الشرعي ـ معنى في الشيء يناسب ملابسته ، والنجاسة معنى يناسب التنفر عنه . والحرية معنى في الشخص يناسب إطلاق الأمر له واستقلاله في التصرف ، والرقية معنى فيه يناسب التحجير عليه وتقييده . وملكية الشخص للشيء علاقة تقتضي استقلاله بالسيطرة عليه ، فلا يناسب ملكية غيره له . وهكذا سائر الأمور الاعتبارية المتضادة .

وليس المراد بذلك أن الأمور الاعتبارية متقومة بآثار خاصة لا تنفك عنها ، بل المراد أنها أمور مناسبة لبعض الآثار طبعاً ، فتضاد ما لا يناسبها بطبعه ، وإن أمكن انفكاكها عنها في بعض الحالات ، فيجوز شرب النجس للضرورة ، ويجب اجتناب الطاهر في بعض الحالات ، ويكون العبد مستقلاً في بعض التصرفات ، كما يكون الحرّ محجراً عليه في بعض التصرفات أو الأوقات . . إلى غير ذلك .

أما الأحكام التكليفية فهي متقومة بنحو اقتضائها للعمل فعلاً ، ولا مصحح لجعلها بدونه ، وحيث كانت متنافية بطبعها في نحو الاقتضاء للعمل تعين التضاد بينها بأجمعها ، بحيث لا يمكن اجتماع حكمين منها بتمام

حدودهما في الموضوع الواحد ، فضلاً عن أكثر من حكمين .

التضاد قد يكون تاماً وقد يكون ناقصاً بلحاظ بعض حدود الحكم

غايته أن التضاد بينها.. **تارة** : يكن تاماً ، وبلحاظ جميع الحدود، **وأخرى** : لا يكون تاماً ، بل بلحاظ بعض الحدود لا غير . فتضاد الوجوب والتحريم تضاد تام بلحاظ تمام الحدود ، لعدم اشتراكهما في جهة من جهات الاقتضاء ، فلا يمكن موافقة أحدهما إلا بمخالفة الآخر ، بخلاف التضاد بين بقية الأحكام في أنفسها ، أو بينها وبين الوجوب والتحريم ، فإنه ليس تاماً ، بل من جهة خصوص ما به امتياز أحد الحكمين عن الآخر من الحدود ، فالوجوب والاستحباب يشتركان في اقتضاء الفعل ، ويختلفان في الإلزام به وعدمه ، وكذا الحرمة والكراهة بالإضافة إلى الترك ، والاستحباب والكراهة يشتركان في عدم الإلزام بالفعل ولا الترك ويختلفان في اقتضاء أحدهما... إلى غير ذلك .

ويظهر أثر ذلك في إمكان تأكد أحد الحكمين بالآخر بالإضافة إلى الحدّ المشترك إذا كان اقتضائياً ، كتأكد الوجوب بالاستحباب بالإضافة إلى اقتضاء الفعل .

عدم التضاد التام بين التحريم والوجوب أو الاستحباب البدلي

كما يبتني على ذلك عدم التضاد التام بين التحريم والوجوب أو الاستحباب البدلي ـ إما للتخيير العقلي أو الشرعي ـ فيما إذا أمكن امتثال الثاني بغير مورد الأول ، لكون موضوعه أعم من موضوع الأول مطلقاً أو من وجه ، كوجوب إكرام العالم وحرمة إكرام الفاسق ، لأن الحكم البدلي يقتضي عملاً السعة بالإضافة إلى مورد الاجتماع والاجتزاء به في مقام امتثاله ، ومقتضى التحريم بالإضافة إليه وإن كان عدم السعة ، فينافي حدّه الأول ، إلا أنه لا ينافي حده الثاني ، وهو الاجتزاء به في امتثاله ، لإمكان وفائه بغرضه وإن كان مستلزماً لعصيان التحريم . ومن هنا لا ملزم بتقييد الحكم البدلي بنحو يقصر عن مورد التحريم ، بل يتعين عمومه له مع وفائه بغرضه وملاكه ، لعدم التضاد بينهما من هذه الجهة .

كما لا تضاد أصلاً بين الوجوب أو الاستحباب المذكور والكراهة في الفرض ، لأن الأمر بالماهية إنما يقتضي السعة في امتثاله بالإضافة إلى مورد الاجتماع من دون أن ينافي مرجوحيته بنحو ينبغي اختيار غيره من الأفراد ، كما نبه لذلك بعض الأعاظم قدس سره في مسألة اقتضاء النهي عن العبادة الفساد .

إن قلت : لازم هذا عدم تعارض الدليلين في مثل ذلك أصلاً والبناء على حجية إطلاق كل منهما في عموم مفاده ، مع أن بناء العرف ظاهراً على التعارض بينهما بدواً ، ثم الجمع بالتخصيص والتقييد ، فإذا ورد : أكرم عالماً ، ثم ورد : يحرم إكرام الفاسق ، فلا مجال للبناء على حجية إطلاق كل منهما ، بل يتعين الجمع بالتخصيص ، بحيث لو قدم الثاني تعين عدم إجزاء إكرام العالم الفاسق ، لا مجرد حرمته مع إجزائه .

قلت : لا إشكال في ذلك لو أريد بالنهي الإرشاد لعدم إجزاء مورده وخروجه عن الماهية المطلوبة ، كما هو الحال في جميع موارد النهي الوارد لشرح الماهيات المطلوبة ، كالنهي عن الصلاة في أجزاء ما لا يؤكل لحمه ، وهو أجنبي عن المقام من فرض التنافي بين التحريم والوجوب أو الاستحباب البدلي .

أما لو أريد بالنهي التحريم المولوي ، لملاك أجنبي عن ملاك الأمر فاطراد التعارض والجمع بالنحو المذكور لا يخلو عن إشكال ، بل لا يبعد اختلافه باختلاف الموارد ، تبعاً لخصوصيات المناسبات والقرائن المحيطة بالكلام ، على ما قد يظهر في الأمر الثاني .

ولو تمّ في مورد فلا يبعد كون منشئه أن إطلاق الأمر كما يقتضي إجزاء كل فرد يقتضي السعة وعدم الحرج بالإضافة إلى الأفراد ، وحيث كان النهي منافياً للثاني فرفع اليد عن الإطلاق في متعلق الأمر وحمله على غير مورد النهي

أقرب عرفاً من التفكيك بين الإجزاء والسعة في مورد النهي محافظة على الإطلاق فيه . وذلك راجع إلى مقام الإثبات التابع للظهور ، فلا ينافي ما ذكرنا من إمكان إجزاء مورد النهي ، لعدم التضاد بين الأمر المذكور والنهي من هذه الجهة ، الذي هو راجع لمقام الثبوت . فلا ينهض ذلك ـ لو تم ـ بالخروج عما تقدم .

في الفرق بين مورد اجتماع الأمر والنهي ومورد التعارض

الأمر الثاني : من الظاهر أنه لا تعارض بين إطلاقي دليلي الأمر والنهي في المسألة بناءً على جواز الاجتماع ، لعدم التنافي بين الدليلين . أما بناءً على الامتناع فالمشهور أنه مع تقديم جانب النهي لا يخرج مورد الاجتماع عن موضوع الأمر تخصيصاً وملاكاً ، بل للمانع ، مع دخوله فيه ذاتاً وواجديته لملاكه بتمامه ، فإن كان الأمر توصلياً أجزأ عنه مطلقاً ، وإن كان تعبدياً أجزأ مع عدم مبعدية النهي ـ للغفلة عنه أو الجهل به ـ فضلاً عما لو لم يكن فعلياً بسبب الاضطرار ونحوه .

هذا ولا إشكال عندهم أيضاً في التعارض البدوي بين الدليلين المتضمنين لحكمين متضادين إذا كان بينهما عموم مطلق أومن وجه ، ولم يشر أحد منهم للتفصيل في ذلك بين القول بامتناع اجتماع الأمر والنهي وعدمه . كما لا إشكال عندهم ظاهراً في أنه مع عدم المرجح لأحد الدليلين يسقطان معاً عن الحجية في مورد الاجتماع ، ومع المرجح لأحدهما يسقط الآخر عنه.. وفي كلا الحالين لا طريق للبناء على ثبوت ملاك الحكم الذي يسقط دليله عن الحجية في مورد الاجتماع ، بل يتوقف في ذلك ، فلا يجتزأ به في امتثال الأمر ـ توصلياً كان أو تعبدياً ـ لو سقط دليله عن الحجية بسبب التعارض أو تقديم الدليل الآخر . وهذا كاشف عن أن موضوع مسألة اجتماع الأمر والنهي بنظرهم مباين لمورد التعارض ، وإن اشتركا في كون النسبة بين العنوانين العموم من وجه ، أو ما يعم العموم المطلق .

حديث الشيخ المظفر في ضابط الفرق بين الموردين

وقد تعرض بعض المعاصرين رحمه الله في أصوله لضابط الفرق بينهما. وحاصل ما ذكره: أن العنوان الذي يؤخذ موضوعاً للحكم في دليل كل من الحكمين ـ اللذين بينهما عموم مطلق أو من وجه ـ **تارة**: يلحظ فانياً في مصاديقه على نحو يسع جميع الأفراد بما لها من الميزات، فيكون شاملاً بسعته للمجمع بين العنوانين، فيعد في حكم المتعرض له بالخصوص، ولو من جهة كونه متوقع الحدوث، على وجه يكون من شأنه أن ينبه عليه المتكلم. وحينئذٍ يكون دليل الحكم دالاً التزاماً على نفي الحكم الآخر المضاد له في المجمع. قال: «لا نضايقك في أن تسمي هذا العموم العموم الاستغراقي، كما صنع بعضهم».

وأخرى: يلحظ فانياً في مطلق الوجود المضاف لطبيعة العنوان من دون ملاحظة كونه على وجه يسع جميع الأفراد، فلم تلحظ كثرتها ومميزات بعضها عن بعض في مقام جعل الحكم، فيكون المأمور به والمنهي عنه صرف وجود الطبيعة. قال: «ولتسم مثل هذا العموم العموم البدلي، كما صنع بعضهم».

ففي الصورة الأولى يلزم التعارض بين دليلي الأمر والنهي في مقام الجعل والتشريع، لتكاذبهما في مورد الاجتماع، لاقتضاء كل منهما ثبوت حكمه فيه بالمطابقة، ونفي حكم الآخر بالالتزام، للتنافي بين الحكمين. ومقتضى القاعدة تساقطهما معاً في المورد المذكور، فلا يحرز فيه الوجوب ولا الحرمة. ولا مجال معه لدخوله في موضوع مسألة الاجتماع، لاختصاصه بصورة شمول الدليلين لمورد الاجتماع وحجيتهما فيه، وذلك إنما يكون مع عدم التعارض بينهما في مقام الجعل والتشريع.

أما في الصورة الثانية فيدخل المورد في موضوع مسألة الاجتماع، ولا تعارض بين الدليلين، لعدم لحاظ العنوان بنحو يسع الأفراد جميعها، وإن كان العنوان في ذاته شاملاً لها، لأن الحكم يتعلق بصرف الطبيعة المأمور بها ـ

كالصلاة ـ والمنهي عنها ـ كالغصب ـ فلا يكون دليل الصلاة مثلاً دالاً على وجوبها حتى في مورد الغصب ، ليدل بالالتزام على عدم حرمته ، كما لا يكون دليل حرمة الغصب دالاً على حرمته حتى في مورد الصلاة ليدل بالالتزام على انتفاء الوجوب فيه ، فلا يقع التعارض بين الدليلين . وحينئذٍ لو اختار المكلف الجمع بينهما في مقام الامتثال فعلى الجواز يكون مطيعاً وعاصياً ، وعلى الامتناع يكون مطيعاً لا غير إن ترجح الأمر ، وعاصياً لا غير إن ترجح النهي ، لوقوع التزاحم بين التكليفين الملزم بالترجيح بقوة الملاك .

مناقشة حديث الشيخ المظفر

وفيه : أن الفرق بين الصورتين لا يخلو عن غموض وإشكال ، إذ لو أريد بالأولى العموم الاستغراقي بالمعنى المعروف ـ الراجع لسعة الحكم لتمام الأفراد بنحو يقتضي الجمع بينها ـ وبالثانية العموم البدلي بالمعنى المعروف ـ الراجع لسعة الحكم لتمام الأفراد بنحو يقتضي التخيير بينها ـ فلا مجال لفرض الثانية في النهي ، لعدم الإشكال في كون عمومه استغراقياً بالمعنى المذكور .

ولو أريد بالأولى العموم الوضعي ، وبالثانية العموم الإطلاقي فالفرق بينهما بالإضافة إلى حكم الأفراد المبين فيهما ممنوع ، فإن منشأ الدلالة على حكمها وإن اختلف فيهما ، إلا أنهما يشتركان في أصل الدلالة عليه ، وفي كيفية تعلق الحكم ، ولذا لا إشكال في أن ما ذكروه من تحقق التعارض بين العامين من وجه يجري في المطلقين ، وفي أن المراد بالعام فيه وفي كثير من أحكام العام ما يعم المطلق ، كما أشرنا إليه في أوائل مبحث العموم والخصوص ، ويشهد به أدنى سبر لكلماتهم .

أما لو أريد بالأولى ثبوت الحكم للماهية السارية في تمام الأفراد ، وبالثانية ثبوته للماهية الخارجية في الجملة ، بنحو القضية المهملة من دون إحراز السريان فيها ، كان مرجع الثانية إلى عدم إطلاق دليل الحكم بنحو يشمل المجمع ويثبت فيه . وحينئذٍ فعدم التعارض بين الدليلين وإن كان متعيناً ، إلا أنه

يتعين أيضاً عدم كون المجمع بين العنوانين من صغريات مسألة الاجتماع ، لاختصاص موضوعها بما إذا ثبت في المجمع كلا الحكمين لولا التضاد ، ليقع الكلام حينئذٍ في أن تعدد العنوان يجدي في عدم لزوم محذور اجتماع الضدين ، أو لا يجدي فيه .

وبالجملة : مع عموم دليلي الحكمين للمجمع بحيث يثبت كل منهما فيه لولا التضاد لا أثر لاختلاف لسان الأدلة فيما هو المهم من تضاد الحكمين وامتناع اجتماعهما في الموضوع الواحد ، ومع عدم عمومهما له كذلك يخرج المجمع عن موضوع مسألة الاجتماع . فما ذكره﵀ لا يرجع إلى محصل ظاهر في تحديد موضوع المسألة ، ولا في الفرق بينه وبين مورد التعارض الذي ذكروه بين العامين من وجه . على أنه لا ينهض بتوجيه ما عليه المشهور من أنه بناءً على الامتناع ، وتقديم النهي فالمجمع يجزي عن الأمر إذا كان توصلياً مطلقاً وإذا كان تعبدياً في بعض الصور ، كما سبق .

هذا ولم أعثر في كلام غيره على ما يصلح لبيان الفرق بين الموردين وتوجيه مبنى المشهور في المسألة .

حديث المحقق الخراساني والشيخ الحائري

نعم ذكر المحقق الخراساني﵀ في ضابط موضوع مسألة الاجتماع أنه لابد من اشتمال المجمع على ملاكي الحكمين معاً ، كي يمكن جريان النزاع حينئذٍ في ثبوت كلا الحكمين تبعاً لهما ، وعدمه لاستلزام اجتماع الضدين .

وتبعه في ذلك بعض الأكابر في درره ، وجعله ضابطاً للفرق بينه وبين موارد التعارض ، وأنه لابد في التعارض من وحدة الملاك في المجمع ، واختصاصه بأحد الحكمين . وهو مناسب لما سبق من المشهور من البناء على إجزاء المجمع عن الأمر في موضوع هذه المسألة مع بنائهم على الامتناع وتقديم جانب النهي ، وما سبق من عدم الإشكال في عدم الإجزاء في مورد

التعارض وعدم تقديم الأمر .

التعقيب على حديث المحقق الخراساني والشيخ الحائري

لكنه ـ لو تم ـ ضابط ثبوتي ، لا إثباتي ، ليتجه الرجوع إليه في تمييز موضوع المسألة عن مورد التعارض ، لوضوح أن الأدلة لا تتعرض لثبوت الملاكات في الموارد ابتداء ، ليمكن دلالتها على ثبوت ملاكي الحكمين في مجمع العنوانين وإن امتنع اجتماع الحكمين فيه ، وإنما تتعرض لثبوت الأحكام واستفادة الملاكات منها بتبعها . فلابد من التمييز بين الموارد التي يحكم فيها ابتداء بتعارض الدليلين في مجمع العنوانين ـ بنحو يستلزم سقوط أحدهما ، أو سقوطهما معاً عن الحجية حتى بالإضافة إلى الملاك ـ وموضوع هذه المسألة الذي يحرز فيه من الإطلاقين ثبوت كلا الملاكين في المجمع ، ويبتني إحراز كلا الحكمين أو أحدهما فقط فيه على النزاع في إمكان اجتماع الأمر والنهي وعدمه .

أما مع عدم التمييز المذكور وفرض الموارد بنحو واحد إثباتاً فاللازم في الجميع ابتناء التعارض بين الدليلين وعدمه على الخلاف في إمكان الاجتماع وامتناعه ، فعلى الإمكان لا تعارض ، بل يبنى على ثبوت الحكمين والملاكين معاً في مجمع العنوانين .

وعلى الامتناع يلزم التعارض بين الدليلين في مدلولهما المطابقي ، وهو ثبوت كلا الحكمين في المجمع . وحينئذٍ إن قيل بأن تعارض الدليلين في مدلولهما المطابقي كما يسقطهما عن الحجية فيه يسقطهما عن الحجية في مدلولهما الالتزامي ـ كما هو التحقيق ، على ما ذكرناه في مبحث التعارض ـ تعين عدم إحراز ملاك أحد الحكمين أو كليهما في المجمع من الإطلاقين ، فلا يجزي عن الأمر مع تقديم النهي . وإن قيل بأنه لا يسقطهما عن الحجية في المدلول الالتزامي ، تعين إحراز الملاكين في المجمع وإجزاؤه عن الأمر ولو مع تقديم النهي ، من دون فرق في ذلك كله بين الموارد .

لكن عرفت أن بناء المشهور ليس على ذلك ، بل على التعارض في بعض الموارد مطلقاً وإن قيل بجواز الاجتماع ، المستلزم لعدم إجزاء المجمع عن الأمر مع عدم تقديم دليله ، وعلى إجزاء المجمع في خصوص موضوع مسألة الاجتماع مع بنائهم على الامتناع وتقديم النهي فيه .

تخطئة السيد الخوئي للمشهور في ذهابهم لإجزاء المجمع

ومن ثم ذكر بعض مشايخنا أن ذلك من المشهور ناشئ من الغفلة عن مقتضى التعارض الذي يتعين الالتزام به بناءً على الامتناع وتقديم جانب النهي ، وأن اللازم بناءً على ذلك عدم صلوح المجمع لامتثال الأمر مع العلم بالنهي ومع الجهل به ونحوه مما لا يرتفع به النهي واقعاً ، لأن فعلية النهي في المجمع تستلزم قصور متعلق الأمر عنه ، فلا يحرز ملاكه فيه ، ليكون مجزياً عنه .

نعم لم يلتزم بذلك مع الاضطرار لمخالفة النهي ، كما يظهر من غيره أيضاً . وقد يوجه بأنه حيث يقصر النهي عن مورد الاضطرار لا مانع من عموم إطلاق الأمر له ، ومع عمومه يحرز ثبوت الملاك فيه ، ويتعين إجزاؤه .

لكنه يشكل بأن المنشأ للتعارض في العامين من وجه وإن كان هو تنافي الحكمين بنحو يمتنع فعليتهما معاً مع وحدة المتعلق ، فيقصر عن صورة الاضطرار لمخالفة الراجح ، حيث يلزم سقوطه ولا يمتنع معه فعلية الآخر . إلا أن بناء العرف فيه على كون مورد التعارض الموجب لقصور أحد الدليلين أو كليهما هو المجمع بذاته وبعنوانه الأولي ، لا بما هو محكوم فعلاً بالحكم الذي تضمنه الدليل الراجح ، فيؤخذ بذاته قيداً في موضوع الدليل المرجوح ، ويستثنى منه ـ ملاكاً وخطاباً ـ مطلقاً ، ولو مع سقوط حكم الدليل الراجح بمثل الاضطرار والحرج مما لا يرتفع معه الملاك ، كما يشهد بذلك ملاحظة الآثار والنظائر في سائر موارد العامين من وجه .

فإذا ورد مثلاً : أكرم عالماً أو العلماء ، وورد لا تكرم الفاسق ، فتقديم

النهي في العالم الفاسق راجع إلى تقييد الأمر بغير الفساق من العلماء ، وقصوره عنهم ذاتاً وإن ارتفعت حرمة إكرامهم بالاضطرار ، ولذا لا يظن بأحد البناء مع الاضطرار لإكرام فاسق من العلماء بإجزائه عن الأمر لو كان بدلياً ، ومع الاضطرار لإكرام فاسق مخير بين العالم وغيره بلزوم إكرام العالم الفاسق تحكيماً لعموم الأمر لو كان استغراقياً بعد قصور عموم الحرمة بالاضطرار .

بل لو تم ذلك جرى في العموم المطلق ، فيلتزم بأنه لو سقط الحكم الخاص للاضطرار يرجع في مورده لحكم العام ، فيجزي عنه لو كان بدلياً . ولا يظن بأحد البناء على ذلك ، بل بناؤهم على خروجه رأساً عن حكم العام بعنوانه الأولى ، كما ذكرناه في العامين من وجه .

وأشكل من ذلك ما ذكره من استثناء صورة النسيان أيضاً . فإنه مبتن ـ مع ما سبق ـ على ما ذكره من كون الرفع مع النسيان واقعي كالرفع مع الاضطرار . وهو خلاف التحقيق ، بل هو ظاهري مع بقاء الحرمة واقعاً ، كالرفع مع الجهل ، لأنهما من سنخ واحد .

الدفاع عن المشهور في ذهابهم لإجزاء المجمع

على أن الظاهر جريان المشهور على مقتضى الارتكازيات في فهم الأدلة ، ولا مجال لتخطئتهم فيما ذكروه ، فإن التأمل قاض بالفرق الإثباتي بين موارد التعارض وموضوع مسألة الاجتماع ، وقد جرى عليه المشهور بمرتكزاتهم البيانية وإن لم يحدد تفصيلاً .

وتوضيح ذلك : أن امتناع التمسك بالإطلاقين معاً لإثبات فعلية الحكمين المتضمنين لهما كما يكون مع تضاد حكميهما ووحدة متعلقهما ، لاستحالة اجتماع الضدين ، كذلك يكون مع تعدد متعلق حكميهما وتعذر الجمع بينهما في مقام الامتثال، إما للغوية جعل التكليف حينئذٍ، أو لقبح التكليف بما لا يطاق.

إلا أن بناء العرف في الأول على تكاذب الإطلاقين في مقام الإثبات ، وهو

المراد بالتعارض الذي يكون معيار الترجيح فيه قوة الدليل ، ولا أثر فيه لقوة الملاك وأهمية التكليف ، ولا طريق معه لإحراز ملاك الحكم الذي يتضمنه الدليل الساقط عن الحجية .

وأما في الثاني فلا تكاذب بين الإطلاقين بنظرهم ، بل يحمل كل منهما على بيان ثبوت حكمه في نفسه لولا العجز عن الامتثال الذي يسقط معه الحكم عن الفعلية مع بقاء ملاكه ، ويتعين فيه تزاحم الحكمين الذي يكون معيار الترجيح فيه أهمية الحكم تبعاً لأهمية ملاكه ، ولا أثر فيه لقوة الدليل ، على ما يأتي في خاتمة مبحث التعارض . ولا إشكال في شيء من ذلك .

كما لا إشكال في أن أظهر مصاديق الأول ما إذا اتحد موضوع الحكمين بلحاظ العنوان والمعنون ، كما لو دل الدليل على وجوب إكرام العلماء والآخر على حرمة إكرامهم ، وأن أظهر مصاديق الثاني ما إذا تعدد موضوعهما بحسب العنوان والمعنون ، كما فيما دل على وجوب إنقاذ المؤمن وما دل على حرمة التصرف في المغصوب ، لو توقف الإنقاذ على التصرف فيه .

تحديد موارد التعارض من موارد الاجتماع في محل الكلام

وإنما الإشكال فيما إذا تعدد موضوعهما بحسب العنوان واتحد بحسب المعنون ، لاجتماع العنوانين في بعض الأفراد ، حيث يلتبس الأمر في ذلك . وعليه يبتني الكلام في تمييز موارد تعارض العامين من وجه من موضوع مسألة اجتماع الأمر والنهي . وإن كان الظاهر اتضاح الحال بملاحظة أقسام العناوين وكيفية انتزاعها من معنوناتها .

فإن العناوين الحاكية عن فعل المكلف الصالح لأن يكون موضوعاً للأحكام التكليفية ومعروضاً لها **تارة** : تكون أولية حاكية عنه بذاته من دون أمر خارج عنه ، كعنوان المشي والنوم والتكلم والأكل والشرب والسب والمدح والغيبة وغيرها.

وأخرى : تكون ثانوية منتزعة للفعل بلحاظ أمر خارج عنه ، كالعناوين التسبيبية المنتزعة من ترتب شيء عليه ، كعنوان الإحراق ، والإضرار والتكريم والتأديب ، والعناوين الإضافية المنتزعة من نحو إضافة خاصة بينه وبين غيره ، كالمقابلة والمعاندة والإطاعة والمعصية والمتابعة والمشابهة .

والظاهر أن مرجع التكليف بالعناوين بقسميها إلى التكليف بمنشأ انتزاعها ، لكونه موطن الغرض والملاك ، ففي القسم الأول يكون المكلف به هو الفعل بذاته ، وفي الثاني يكون المكلف به هو منشأ انتزاع العنوان الخارج عن الذات ، وهو موطن الغرض والملاك ، وليس التكليف بالفعل إلا للتوصل إليه ، لكونه مسبباً عنه أو قائماً به . ومن ثم يتعين إحرازه في مقام الامتثال ، ويجب الاحتياط لو تردد الفعل المحصل له بين الأقل والأكثر ، لأن الشك في الحقيقة ليس في المكلف به ، بل في محصله . بخلاف ما إذا تردد الفعل المحكي بالعنوان في القسم الأول بين الأقل والأكثر ، فإن المرجع فيه البراءة ، لرجوعه للشك في وجوب الزائد ، كما أشرنا إلى ذلك في الجملة في تقريب الجامع الصحيحي من طريق الأثر .

هذا ولا فرق في القسمين بين التكليف بالعنوان على إطلاقه والتكليف به مقيداً ببعض القيود الخارجة عنه ، كتقييد المشي بالسرعة ، أو بحال أو وقت خاص ، وتقييد الأكل بطعام خاص ، وتقييد الإضرار بالمال أو بشخص خاص ، وتقييد المشابهة بفعل خاص ، وهكذا ، إذ ليست فائدة التقييد به إلا تضييق مورد التكليف وقصره على ما يقارن القيد من دون أن يكون القيد بنفسه مورداً للتكليف وجزءاً من متعلقه ، على ما سبق التعرض له في أوائل الكلام في تقسيم المقدمة إلى تكوينية وشرعية .

إذا عرفت هذا فاختلاف العنوانين إن كان لاختلاف قيودهما التابعة للخصوصيات الخارجة عن منشأ الانتزاع ، كخصوصيات الزمان والمكان

والمتعلق وغيرها ، مع اتحاد منشأ الانتزاع في الخارج ، كان راجعاً لوحدة الموضوع الذي تقدم حصول التعارض معه ، سواءً كان العنوانان أوليين ـ كالسفر في شهر رمضان والسفر إلى كربلاء ، أو على الدابة ـ أم ثانويين ـ كإيذاء المؤمن وإيذاء العاصي بالإضافة لشخص واحد متصف بالأمرين ـ فتجري فيه أحكام التعارض المتقدمة من ترجيح أقوى الدليلين ، وعدم إحراز ملاك الحكم الذي يسقط دليله عن الحجية .

وإن كان لاختلاف منشأ انتزاعهما ، كان راجعاً لتعدد الموضوع المعتبر في التزاحم ، سواء كان أحدهما أولياً منتزعاً من الذات والآخر ثانوياً ـ كعنواني المشي والإيذاء أو المحاكاة ـ أم كانا معاً ثانويين مع اختلاف منشأ انتزاعهما ـ كعنواني الإيذاء والإكرام ، أو إكرام زيد وإكرام عمرو ـ . وحينئذٍ تترتب آثار التزاحم ، من ترجيح أقوى الملاكين ، وبقاء الملاك الأضعف وإن سقط حكمه وغير ذلك .

ولذا كان المرتكز أن عمومات استحباب إيناس المؤمن ، وقضاء حاجته ، ووجوب إنقاذه من الهلكة ، لا تعارض مثل عمومات حرمة الغناء والغيبة والكذب ، وإن كانت نسبة كل واحد من تلك العمومات مع كل واحد من هذه هي العموم من وجه ـ حيث قد يصدق العنوانان على فعل واحد ويوجدان في الخارج بوجوده ـ بل يكون مجمع العنوانين مورداً للتزاحم بسبب تحقق الملاكين الفعليين معاً ، كل في موضوعه ، فيرجع فيه لمرجحات التزاحم ، فيقدم الأهم على المهم ، والإلزامي على غيره ، والتعييني أو المضيق على التخييري أو الموسع ، إلى غير ذلك مما يذكر في محله .

هذا والظاهر أن موضوع مسألة الاجتماع عندهم هو الثاني دون الأول . وبذلك يجمع بين ما ذكروه من إطلاق التعارض بين العامين من وجه ، وما يظهر منهم في المقام من المفروغية عن إحراز ملاك الحكمين وعدم التعارض

بين دليليهما . كما يناسبه مفروغيتهم في المقام عن تقديم النهي ، مع أنه لا يتجه في التعارض ، بل في التزاحم بلحاظ أن النهي لما كان شمولياً يكون تعيينياً في المجمع ، بخلاف الأمر المفروض في أمثلتهم كونه بدلياً تخييرياً .

وكذا تمثيلهم لتعارض العامين من وجه بمثل : أكرم العلماء ، أو عالماً ، و : لا تكرم الفساق ، الذي هو من القسم الأول ، ولمسألة الاجتماع بمثل حرمة الغصب ووجوب الوضوء أو الغسل أو الصلاة ، فإن متعلق الأمر في الوضوء والغُسل هو الغَسل ـ بذاته أو بعنوان كونه طهارة الذي هو من العناوين التسبيبية ـ وفي الصلاة هو الأفعال بعناوينها الأولية من القيام والجلوس والركوع والسجود ، أما متعلق النهي في الغصب فليس هو الفعل بأحد العناوين المذكورة ، بل بعنوان كونه تصرفاً في ملك الغير بغير إذنه ، وهو من العناوين الإضافية المباينة في منشأ الانتزاع للعناوين المذكورة ، إلى غير ذلك مما يظهر بمزيد التتبع لكلماتهم . وبذلك يتجه كلام المشهور ، ويتضح ضابط موارد التعارض من موارد موضوع مسألة الاجتماع .

الكلام في أن متعلق الأحكام هي العناوين أو المعنونات

الأمر الثالث : يظهر من كلام غير واحد ابتناء الكلام في المسألة على أن متعلق الأحكام هي العناوين أو المعنونات . وينبغي لأجل ذلك الكلام في المبنى المذكور ، وإيكال الكلام في ابتناء النزاع في هذه المسألة عليه إلى ما يأتي عند التعرض للمختار فيها . فنقول : الأحكام ـ ككثير من الأمور الاعتبارية والذهنية ـ تختلف في طبعها على أقسام ثلاثة .

أحدها : ما يتعلق بكل من العناوين الكلية والمعنونات الجزئية ، كالملكية المتعلقة . .

تارة : بالعناوين ، كالذميات ومنافع الأعيان في مثل الإجارة والشرط ، حيث تملك فعلاً بمثل البيع والإجارة ويترتب الأثر على ملكيتها قبل وجودها

وتعينها في الخارج ، فيحق لمالكها المطالبة بها .

وأخرى : بالمعنونات الجزئية ، كملكية الأعيان الموجودة .

ثانيها : ما يتعلق بالمعنونات الخارجية لا غير ، كالزوجية والرقية والطهارة والنجاسة ، وليس تعلقها في مقام الجعل أو الإخبار ـ في مثل قولنا : الميتة نجسة ، و : ما أشرقت عليه الشمس فقد طهر ـ إلا بنحو القضية التعليقية الراجعة لعدم فعلية الحكم إلا في الفرد تبعاً لفعلية انطباق العنوان عليه ، وليس العنوان إلا جهة تعليلية من دون أن يكون بنفسه بما له من حدود مفهومية كلية موضوعاً للحكم الفعلي .

ثالثها : ما يتعلق بالعناوين الكلية بما لها من حدود مفهومية ، دون معنوناتها ، وهو الأحكام التكليفية ، إذ لا مجال للبناء على تعلقها بالفرد الخارجي على نحو تعلق القسم الثاني به ، لأن ظرف وجود الفرد ظرف سقوط التكليف بالإطاعة والعصيان ، لا ظرف ثبوته وفعليته ، وإنما يثبت ويكون فعلياً قبل وجوده ، ولا موضوع له حينئذٍ إلا العنوان الكلي ، نظير ملكية الأمور الكلية من الذميات وغيرها .

نعم تعلقها بالعنوان الكلي مبني على النظر لمقام العمل المتعلق بالفرد الخارجي ، لأنه موطن الآثار والأغراض والملاكات ، ولكل منها نحو من الإقتضاء له ، فالوجوب والاستحباب يقتضيان إيجاد متعلقهما في الخارج بإيجاد فرد منه ، والحرمة والكراهة يقتضيان ترك متعلقهما بترك أفراده ، فوجود الفرد وعدمه يطابقان مقتضى الحكم أو يخالفانه ، وبهما يكون طاعته ومعصيته . نظير وفاء الكلي الذمي بفرد منه ، أما الإباحة فهي تقتضي التخيير بين الأمرين . وكأنه إلى هذا نظر من حكم بتعلق التكليف بالمعنون ، وإلى ما ذكرناه أولاً نظر من حكم بتعلقه بالعنوان . وقد تقدم في مبحث تعلق الأوامر والنواهي

بالطبايع أو بالأفراد ما يناسب المقام .

في أن تعدد العنوان هل يستلزم تعدد المعنون؟

الأمر الرابع : وقع الكلام بينهم في أن تعدد العنوان هل يستلزم تعدد المعنون أو لا ، بل يمكن تعدد العنوان لمعنون واحد؟ . ولا يخلو النزاع المذكور عن غموض ، لوضوح أن العنوان مهما كان ـ ذاتياً أو عرضياً ـ إنما يحكي عن الذات الواجدة لمنشأ انتزاعه ، لا عن منشأ الانتزاع وحده ، وحيث أمكن واجدية الذات الواحدة لمنشأ انتزاع عناوين متعددة تعين إمكان حكاية العناوين المتعددة عنها وإمكان وحدة المعنون مع تعدد العنوان ، بل هو المفروض في محل الكلام من تعلق الأمر والنهي بعنوانين متحدين في الخارج في بعض الأفراد ، ووضوح ذلك لا يناسب النزاع المذكور .

إلا أن يكون مرجع النزاع إلى النزاع في أن تعلق الأمر والنهي بالعنوانين المتحدين خارجاً في فرد واحد هل يستلزم تعدد المأمور به والمنهي عنه تبعاً لتعدد العنوانين ، أو وحدتهما تبعاً لوحدة الفرد الذي هو مجمع لهما في الخارج؟ .

وحينئذٍ يتعين الرجوع إلى ما تقدم في الأمر الثاني في تحديد موضوع المسألة ، والفرق بينه وبين مورد التعارض من العامين من وجه ، حيث يتضح به أن اختلاف العنوانين إن كان بسبب اختلاف منشأ انتزاعهما لزم تعدد متعلقي الأمر والنهي ، وإن كان بسبب اختلاف القيود مع وحدة منشأ الانتزاع لزم وحدة متعلقهما ، وأن موضوع المسألة هو الأول ، ومورد التعارض هو الثاني .

ولنقتصر في مقدمات الكلام في المسألة على هذه الأمور الأربعة المتقدمة ، لكفايتها في توضيح محل النزاع .

إذا عرفت هذا كله فاعلم أنه حيث تقدم في الأمر الثاني تحديد محل الكلام ، وأنه ملحق بالتزاحم بين الحكمين ، وأن إطلاق كلا الدليلين فيه ينهض

بإثبات ملاك كل من الحكمين في المجمع ، فلا إشكال في إجزاء المجمع في امتثال الأمر والفراغ عنه لو تمت فيه الشروط المعتبرة ، ومنها التقرب به لو كان عبادة ، لكفاية الملاك فيه ولو مع عدم فعلية التكليف فيه من جهة التزاحم .

وإنما الكلام والإشكال في أمرين :

الأول : في إمكان اجتماع الحكمين فيه وفعليتهما معاً تبعاً لملاكيهما ، الذي هو مورد الكلام في عنوان المسألة .

الثاني : في إمكان التقرب به مع فرض فعلية النهي ، إما لإمكان اجتماعه مع الأمر ، أو لتقديمه على الأمر مع امتناع الاجتماع ، الذي هو من أهم الآثار العملية .

فالكلام في مقامين :

المقام الأول
في إمكان الاجتماع وامتناعه

ويظهر من جملة من كلماتهم أنه بناءً على تعلق الأحكام بالعناوين ـ كما تقدم منا ـ لا يلزم من عموم الحكمين معاً للمجمع اجتماع الضدين . أما في مقام البعث والزجر فلتعدد المتعلق ، وهو العنوان . وأما في مقام الإطاعة والعصيان بالفرد فلسقوط أحدهما بالطاعة والآخر بالعصيان ، من دون أن يلزم اجتماعهما في واحد . ومن ثم ذهب إلى جواز الاجتماع بعض المحققين ، وتبعه بعض المعاصرين في أصوله ، قال : «وإذا جمع المكلف بينهما صدفة بسوء اختياره فإن ذلك لا يجعل الفعل الواحد... متعلقاً للإيجاب والتحريم إلا بالعرض ، وليس ذلك بمحال ، فإن المحال إنما هو أن يكون الشيء الواحد بذاته متعلقاً للإيجاب والتحريم... » .

وفيه : أن منشأ تضاد الأحكام ـ كما سبق ـ ليس إلا اختلاف مقتضياتها في مقام العمل ، وحيث كان متعلق العمل هو الفرد لزم التضاد بينها بلحاظ اختلاف نحو العمل المتعلق به من حيثية كل منهما ، ولا أثر لتعدد العنوان في ذلك . ومن ثم لا إشكال ـ بعد ملاحظة المرتكزات العرفية ـ في أن امتناع اجتماع الحكمين مع التطابق بين العنوانين وكون النسبة بينهما التساوي ليس لخصوص محذور التكليف بما لا يطاق ، ولذا يمتنع اجتماعهما مع إمكان الجمع بينهما عملاً ، كالكراهة أو الاستحباب مع الوجوب ، بل لمحذور اجتماع الضدين أيضاً الراجع للتنافي ارتكازاً بين الحكمين ، كما تقدم في الأمر الأول .

بل الوجه المختار ـ لنا ولهما ـ لتعلق الأحكام بالعناوين دون المعنونات جار في جميع العناوين من دون فرق بينها ، مع أن بعض المعاصرين اعترف فيما سبق بتنافي الإطلاقين في بعض موارد العموم من وجه ، والتزم لأجله بالتعارض بينهما وخروجهما عن موضوع مسألة الاجتماع واختصاص موضوعها بما إذا لحظ كل من العنوانين فانياً في مطلق الوجود المضاف للطبيعة من دون ملاحظة كونه على وجه يسع جميع الأفراد ، ولولا الاكتفاء بوحدة المعنون في التنافي بين الحكمين وامتناع اجتماعهما لم يكن وجه لذلك كله ، كما يظهر بأدنى تأمل .

فالعمدة في دفع محذور اجتماع الضدين أمران :

المختار في دفع محذور اجتماع الضدين

الأول : ما تقدم منا من أن التضاد بين الوجوب البدلي والتحريم إذا كان موضوع الأول أعم مطلقاً أو من وجه ليس تاماً ، لأن الحكم البدلي كما يقتضي السعة بالإضافة إلى تمام أطرافه يقتضي الإجتزاء بها في مقام امتثاله ، والتحريم ينافي السعة لمورده ، ولا ينافي إجزاءه في مقام امتثاله . إذ يتعين حينئذٍ إمكان اجتماع الأمر مع النهي في الفرد من حيثية الإجزاء . غاية الأمر أنه تقدم في آخر الكلام في تضاد الأحكام دعوى قصور إطلاق دليل الأمر في مقام الإثبات عن

شمول مورد النهي بنحو لا مجال معه لإحراز إجزائه عنه وإن أمكن إجزاؤه ثبوتاً . وهي لو تمت تختص بموارد التعارض التي لا يحرز فيها من الإطلاقين ثبوت كلا الملاكين في المجمع ، دون موضوع مسألة الاجتماع الذي سبق نهوض الإطلاقين فيه بإحرازكلا الملاكين فيه ، إذ مع إحراز كلا الملاكين وإمكان تأثيرهما معاً فيه لا مجال لاحتمال قصور الأمر من حيثية الإجزاء ، كما لعله ظاهر .

الثاني : ما تقدم منا أيضاً ـ في تحديد موضوع المسألة وبيان الفرق بينه وبين مورد التعارض في العامين من وجه ـ من أنه لابد في المقام من اختلاف منشأ انتزاع العنوانين المتعلقين للأمر والنهي ، وأن متعلق الأمر والنهي في الحقيقة هو منشأ انتزاع العنوان ، وليس التكليف بالفعل الواجد له إلا للتوصل إليه ، حيث يتعين حينئذٍ تعدد متعلق الأمر والنهي خارجاً تبعاً لتعدد منشأ انتزاع العنوانين في الفعل الواحد ، ولا يلزم اجتماع الضدين . ولا يكون اتحاد العنوانين فيه خارجاً إلا كسائر موارد التقارن الاتفاقي بين متعلقي الأمر والنهي . وحينئذٍ يتعين البناء على فعلية كل من الأمر والنهي ، عملاً بإطلاق دليليهما بعد عدم التزاحم بينهما ، لأن المفروض في محل الكلام كون الأمر بدلياً مع وجود المندوحة وإمكان امتثاله بفرد آخر . هذا هو المهم من الكلام في المسألة .

وهناك بعض الوجوه الأخر استدل بها في كلماتهم لامتناع الاجتماع وجوازه لا مجال لإطالة الكلام فيها ، ولا سيما مع ظهور حال بعضها مما تقدم . كما أنه ربما احتج للجواز بالعبادات المكروهة . ويأتي الكلام فيها في تنبيهات المسألة إن شاء الله تعالى .

المقام الثاني
في إمكان قصد التقرب بالمجمع
في فرض النهي عنه

ولا ينبغي التأمل في إمكان قصد التقرب به مع الغفلة عن النهي أو الجهل به ، لعدم صلوحه للمبعدية حينئذٍ لينافي القصد المذكور ، وحينئذٍ يتعين الاجتزاء به لو كان عبادة . غايته أن الاجتزاء به مع البناء على إمكان الاجتماع لكونه من أفراد الطبيعة المأمور بها ، ومع البناء على امتناعه لمجرد واجديته للملاك المفروضة في المقام . كما أن الكلام في كفاية الجهل التقصيري في تحقق التقرب المعتبر في العبادة تابع لدليل اعتبار التقرب المعتبر فيها ، والنظر فيه موكول للفقه ، وليس الكلام هنا إلا في إمكان قصد التقرب الذي يكفي فيه الجهل بالنهي مطلقاً ، كما ذكرنا .

وأما مع الالتفات للنهي ، فإن قيل بامتناع اجتماع الأمر والنهي بملاك اجتماع الضدين ، لوحدة متعلق الحكمين في المجمع للعنوانين المتعلقين لهما ، فلا إشكال في امتناع قصد التقرب في المقام ، لامتناع فعلية التقرب والانقياد بما هو مبعد وتمرد على المولى ، وإن كان واجداً لملاك المقربية . وكذا لو قيل بإمكان الاجتماع مع وحدة المتعلق ، لعدم التضاد التام بين الحكمين ـ كما تقدم منا ـ لعين الوجه المذكور .

توجيه المحقق الأصفهاني التقرب بالمجمع ومناقشته

أما لو قيل بإمكان الاجتماع لتعدد المتعلق ، إما لتعلق الحكم بالعنوان ـ المفروض تعدده ـ دون المعنون ـ كما تقدم من بعض المحققين والمعاصرين ـ وغض النظر عما تقدم ، أو لتعدد منشأ انتزاع العنوانين ـ كما تقدم منا ـ فقد ذكر بعض المحققين والمعاصرين أن اللازم البناء على إمكان التقرب بالمجمع ،

لأنه يكون من ضم الطاعة للمعصية في مقام الامتثال ، لا من التقرب بما هو مبعد الممتنع .

لكنه يشكل بأنه لا أثر لذلك في إمكان التقرب ، لأن الانقياد والتقرب والبعد والتمرد لا تتبع مقام الجعل وثبوت التكليف ، بل مقام الامتثال والعصيان اللذين يكونان بالمعنون الذي هو فعل المكلف المفروض في المقام وحدته ولو مع تعدد العنوان ، فيلزم التقرب بما هو مبعد .

ولذا يتعين امتناع التقرب بالفعل الموصل للحرام ، بحيث لا يتخلل بينهما الاختيار ، كما لو كانت الصلاة على السطح موجبة لتخلخله بحيث ينفذ فيه المطر ويسقط على من تحته من المؤمنين ، أو كانت سبباً لغضب الظالم وقتله مؤمناً تحت يده ونحو ذلك . بلحاظ أن موضوع الحرمة في ذلك وإن كان مبايناً لموضوع الوجوب في مقام الجعل ، إلا أن استناد الحرام فيه لفعل المكلف بنحو لا يعذر فيه موجب لصدق المعصية عليه وكونه تمرداً على المولى ومبعداً منه ، وهو لا يجتمع مع التقرب به منه ، ليمكن قصده .

وقد حاول بعض المحققين قدس سره دفع ذلك فقال : «وأما التقرب بالمبعد فإن أريد به ما هو نظير البعد والقرب المكانيين بحيث لا يعقل حصول القرب إلى مكان مع حصول البعد عنه . ففيه : أن لازمه بطلان العمل حتى في الاجتماع الموردي نظراً إلى حصول القرب والبعد معاً في زمان واحد . وإن أريد به سقوط الأمر والنهي وترتب الغرض وعدمه فلا منافاة بين أن يكون الواحد مسقطاً للأمر حيث إنه مطابق ما تعلق به ، ومسقطاً للنهي بالعصيان ، حيث إنه خلاف ما تعلق به ونقيضه . وكذا ترتب الثواب عليه من حيث إنه موجب لسقوط الأمر بإتيان ما يطابق متعلقه المحصل للغرض منه ، فإنه لا ينافي ترتب العقاب عليه من حيث إنه موجب لسقوط النهي بإتيان ما يناقض متعلقه المنافي لغرضه منه» .

ويشكل بأن التقرب المعتبر في العبادة ليس بمعنى القرب المكاني، ليمتنع اجتماعه مع البعد في وقت واحد ولو مع تعدد الفعل. ولا بمعنى موافقة التكليف والغرض، ليمكن اجتماعه مع البعد ولو مع وحدة الفعل. بل بمعنى وقوع الفعل في طريق المولى ولأجله وفي حسابه، بحيث يكون مظهراً للخضوع له ولعبادته وللانقياد له والفناء فيه. وذلك لا يمكن مع وقوع الفعل نفسه على وجه العصيان للمولى والتمرد عليه والخروج عن مقتضى مولويته، وإن أمكن ذلك بالإضافة إلى فعل آخر مباين له ولو مع وحدة الزمان. ومنه يظهر الحال في استحقاق الثواب والعقاب، فإنهما تابعان للبعد والقرب بالمعنى المذكور، لا لمجرد موافقة التكليف والغرض ومخالفتهما، ليمكن اجتماعهما بالإضافة إلى الفعل الواحد.

ولولا ما ذكرنا لأمكن التقرب بالمجمع حتى بناءً على الامتناع وتقديم جانب النهي، لأنه وإن لم يكن مأموراً به حينئذٍ إلا أن المفروض واجديته لملاك الأمر ووفاؤه بغرضه، وأن المورد من صغريات التزاحم، ولذا كان المعروف صحة الامتثال به مع الغفلة عن النهي، وحينئذٍ يتقرب به بلحاظ واجديته للملاك، مع أن ظاهره ـ كصريح بعض المعاصرين وغيره ـ المفروغية عن عدم التقرب حينئذٍ، لامتناع التقرب بما هو مبعد.

وينبغي التنبيه على أمور..

يتعين العمل على النهي مع المندوحة

الأمر الأول: أشرنا فيما سبق إلى اختصاص مورد كلامهم بصورة وجود المندوحة وإمكان امتثال الأمر بغير المجمع، وأنه لا تزاحم حينئذٍ بين الأمر والنهي، بل يبقى كل منهما فعلياً تبعاً لفعلية ملاكهما وإطلاق دليلهما. وحينئذٍ يلزم تقديم جانب النهي عملاً، لأنه تعييني يمكن استيفاء غرضه مع استيفاء غرض الأمر التخييري بفرد آخر.

ومعه لا حاجة في تقديم النهي إلى وجه آخر ثبوتي راجع لترجيح النهي بالأهمية أو نحوها ، أو إثباتي راجع لترجيح دليله ، وإن أطال في ذلك غير واحد .

أما في صورة عدم المندوحة وانحصار امتثال الأمر بالمجمع فيلزم التزاحم بين الحكمين ، ويتعين تقديم الأهم منهما ، على ما هو المقرر في التزاحم . ولا مجال للترجيح بين الدليلين ، لأنه فرع التعارض ، وقد سبق خروج المورد عنه .

الكلام في العبادات المكروهة

الأمر الثاني : أشرنا في آخر المقام الأول إلى استدلال بعضهم على جواز اجتماع الأمر والنهي بالعبادات المكروهة ، كالصلاة في الحمام ، وصوم يوم عاشوراء ، وغيرهما . وتقريبه : أن وجه تضاد الأحكام لا يختص بالوجوب أو الاستحباب مع الحرمة ، بل يجري في الوجوب أو الاستحباب مع الكراهة أيضاً ، فلو كان مانعاً من اجتماع الحكمين في محل الكلام لامتنعت كراهة العبادة ، لتقوم العبادة بالأمر ، فيلزم اجتماع الكراهة مع الوجوب أو الاستحباب ، مع أنه لا إشكال في إمكانها ، بل ثبوتها في الجملة .

لكن لا مجال للاستدلال المذكور ، لأن من العبادات المكروهة عندهم ما ينحصر امتثال أمره بالفرد ، كصوم التطوع يوم عاشوراء ، مع وضوح امتناع اجتماع الأمر والنهي فيه لو كانا لزوميين . بل يتحد في كثير منها منشأ انتزاع العنوانين المتعلقين للأمر والنهي وإن اختلفا بالإطلاق والتقييد ، ككراهة الصلاة في الحمام مع وجوب أو استحباب الصلاة مطلقاً ، وقد سبق بناؤهم فيه على التنافي بين الحكمين والتعارض بين الدليلين مطلقاً وخروجه عن مسألة اجتماع الأمر والنهي .

ومن هنا يلزم النظر في العبادات المكروهة ، وتوجيه الجمع فيها بين

الأمر والنهي ، فنقول ـ ومنه سبحانه نستمد العون والتسديد ـ : العبادات المكروهة على قسمين :

القسم الأول : ما يختلف فيه منشأ انتزاع العنوانين المتعلقين للأمر والنهي ، كالوضوء والغسل بالماء المشمس ، حيث يظهر من أدلة الكراهة أن موضوعها استعمال الماء المذكور في الغسل ونحوه بعنوانه الأولي ، مع أن موضوع الأمر بالوضوء والغُسل هو الغَسل بلحاظ ترتب الطهارة عليه ، فهو عنوان ثانوي تسبيبي . والكلام في هذا القسم هو الكلام المتقدم في مسألة الاجتماع من كون المورد ملحقاً بالتزاحم في واجديته لملاك كلا الحكمين .

فإن أمكن امتثال الأمر بفرد آخر غير المجمع أثر كل من الملاكين أثره ، لعدم التضاد بين الحكمين بعد عدم كون الأمر اقتضائياً في المجمع ، فيبقى الأمر على إطلاقه فيه ، مع فعلية الكراهة فيه . وإن انحصر امتثال الأمر بالمجمع لزم التزاحم بين الحكمين ، ويتعين تقديم الأمر إن كان إلزامياً ، وإلا فالترجيح بالأهمية ، ومع سقوط المرجوح بالمزاحمة يبقى ملاكه ، فيصح الامتثال بالمجمع لو كان المرجوح هو الأمر .

والظاهر عدم الإشكال بينهم في عدم مانعية كراهته من التقرب به لو كان عبادة ، كما يظهر بأدنى ملاحظة لكلماتهم في الفقه ، حيث ذكروا في شروط العبادات ـ كالطهارات والصلاة والحج ـ إباحة متعلقاتها في الجملة ، كالماء والإناء والمصب والساتر وغيرها على تفصيل يرجع إلى اعتبار عدم اتحاد فعل العبادة مع الحرام أو إيصاله إليه ، ولم يشيروا لذلك في الكراهة ، وما ذلك إلا لمفروغيتهم عن عدم مانعيتها من التقرب .

وكأنه لأن المانع من التقرب أحد أمرين:

الأول : كون الفعل تمرداً على المولى ومعصية له ، إما لكونه بنفسه

محرماً أو لكونه سبباً توليدياً لمحرم أو مقدمة قصد بها التوصل له أو مانعاً من واجب أو نحو ذلك .

الثاني : كونه مبغوضاً للمولى بحيث يكره إيقاعه ، ويتنفر منه ، وإن لم يكن معصية له .

ومن الظاهر أنه لا مجال للأول في المكروه بعد عدم كون النهي إلزامياً ، بل هو يختص بالمحرم . وأما الثاني فثبوته في الحكم بالكراهة يبتني على انتزاع الأحكام التكليفية من الإرادة والكراهة الحقيقيتين ، وقد سبق في بحث حقيقة الأحكام التكليفية من مقدمة علم الأصول المنع من ذلك ، وأن الإرادة والكراهة التشريعيتين اللتين بهما قوام الأحكام التكليفية مختلفتان مع الإرادة والكراهة الحقيقيتين سنخاً ، ومتقومان بالخطاب بداعي التشريع وإضافة الفعل أو الترك لحكم المولى وجعله في حسابه ، بحيث يتابع لأجله ، مع المسؤولية ـ المستلزمة للتمرد بالمخالفة ـ في الأحكام الإلزامية وبدونها في غيرها من الأحكام الاقتضائية ، من دون أن يستلزم حباً أو بغضاً أو إرادة أو كراهة ، بل هي محال في حقه تعالى خاصة .

وبذلك لا حاجة إلى تنزيل الكراهة على الكراهة العرضية الراجعة لاستحباب الترك ومحبوبيته لترتب مصلحة عليه ، دون الحقيقية الراجعة لمبغوضية الفعل لترتب مفسدة عليه . على أنه تكلف قد تأباه الأدلة في بعض الموارد .

القسم الثاني : ما يتحد فيه منشأ انتزاع عنواني متعلقي الأمر والنهي مع الاختلاف بالإطلاق والتقييد ، كما في الصلاة في الحمام أو في السواد وصوم يوم عاشوراء وغيرهما .

ولا يخفى أن اجتماع الملاكين في المجمع كما يمكن ثبوتاً مع اختلاف

منشأ انتزاع العنوانين كذلك يمكن مع اتحاد منشأ انتزاعهما ، وإنما الفرق بينهما في استفادة ذلك إثباتاً من الإطلاقين ، حيث ينهض الإطلاقان بذلك عرفاً مع اختلاف منشأ الانتزاع ، ولا ينهضان به مع اتحاده ، بل يكونان فيه متعارضين عرفاً ، ومع فرض تقديم النهي لا مجال لإحراز ملاك الأمر .

لكن لابد في المقام من إحراز ملاك الأمر ، لأن كراهة العبادة وعدم حرمتها تستلزم مشروعيتها وصحتها التي هي فرع ثبوت ملاكها . ومن هنا يمكن حمل الكراهة المستفادة من النهي على أحد وجهين :

الأول : الكراهة الحقيقية الراجعة إلى مرجوحية الفعل ، وذلك بأن يكون المجمع واجداً لملاكها مع ملاك الأمر المفروض . وحينئذٍ إن كان الأمر بدلياً لا ينحصر امتثاله بمورد الكراهة ـ كالصلاة في الحمام أو في السواد بالإضافة إلى وجوب صلاة الفريضة واستحباب صلاة النافلة المرتبة ، وصوم يوم عاشوراء بالإضافة إلى صوم القضاء ـ تعين عدم التزاحم بين الحكمين ، وعموم الحكم البدلي لمورد الكراهة ، بناءً على ما سبق منا من عدم التضاد التام بين الأمر البدلي والنهي .

وإن كان بدلياً ينحصر امتثاله بمورد الكراهة ـ كالصلاة المذكورة مع ضيق الوقت ـ أو استغراقياً شاملاً لمورد الكراهة ـ كالنوافل المبتدأة في الأوقات المكروهة ، واستحباب مطلق الصوم بالإضافة إلى يوم عاشوراء ـ لزم التزاحم بين الحكمين ، فإذا كان ملاك الأمر إلزامياً كان الأمر فعلياً دون الكراهة فلا يتأتى توهم مانعيتها من التقرب الذي تقدم الكلام فيه . ومع عدم كون الأمر إلزامياً يتعين الترجيح بالأهمية .

فإن كان الأمر أهم لم تكن الكراهة فعلية وإن كان ملاكها فعلياً . وإن كانت الكراهة أهم لم يكن الأمر فعلياً ، كما هو الظاهر من مثل صوم يوم عاشوراء ،

حيث يظهر من أدلة النهي عنه مرجوحيته ، بحيث يكون تركه أرجح من فعله[١] . بل قد يكون ظاهرها الحرمة ، لولا المفروغية ظاهراً عن مشروعيته . وإن كان تحقيق ذلك موكولاً للفقه .

نعم هذا لا ينافي إمكان التقرب بالفعل العبادي بلحاظ ملاكه وإن امتنع الأمر به . ولا فرق بينه وبين سائر موارد التزاحم المعهودة إلا في أن التزاحم في تلك الموارد اتفاقي ، فيكون التكليف في غير مورد المزاحمة فعلياً ، وفي المقام دائمي لا يكون المرجوح فيه فعلياً دائماً ، مع اشتراكهما في إمكان تحصيل ملاك المرجوح ، فيمكن التقرب به بلحاظ ذلك بعد ما سبق في القسم الأول من عدم مانعية الكراهة من التقرب .

ودعوى : أنه يمتنع بلوغ الملاك المذكور مرتبة الفعلية التي يصلح معها للمقربية ، لأنه حيث يلزم من تحصيله فوت ملاك الأهم ينبغي على المولى سدّ باب تحصيله برفع اليد عنه بنحو لا يصلح أن ينسب إليه الفعل ويؤتى به لأجله ، منعاً من تفويت الملاك الأهم ، ويبقى ملاكاً اقتضائياً ، كما في سائر موارد التزاحم الملاكي .

مدفوعة : بأنه مع بلوغ الملاك المذكور مرتبة الفعلية وصلوحه للمقربية لا وجه لسدّ باب تحصيله بمجرد مزاحمته للملاك الأهم ، إذ لا يجب على المولى تحصيل الملاك الأهم في الخارج وتعجيز المكلف عن تفويته ، بل غاية ما يلزمه هو حفظه تشريعاً ، وهو حاصل بتشريع الكراهة المفروض أهميتها .

الثاني : الكراهة الإضافية الراجعة إلى نقص الفرد المرجوح بلحاظ ماهية المأمور به بطبعها من حيث هي وإن كان راجحاً في نفسه . وذلك أن الماهية المأمور بها قد يكون لها بنفسها نحو من الأثر والملاك مع قطع النظر عن

---

(١) راجع الوسائل ج : ٧ باب : ٢١ من أبواب الصوم المندوب .

المشخصات والمقارنات . أما تشخصها في بعض الأفراد ومع بعض المقارنات.. **فتارة** : لا يكون له دخل في الأثر المذكور، **وأخرى** : يختص بميزة لا تلائمه ، بل تقتضي نقصه، **وثالثة** : يختص بميزة تلائمه وتقتضي زيادته . والأول هو الفرد العادي ، والثاني هو الفرد المكروه ، والثالث هو الفرد المستحب . وإن كان الكل مؤدياً للمقدار الداعي لتشريع أصل الماهية وجوباً أواستحباباً ، ولذا كان مجزياً ، فيكون راجحاً حقيقة ، وليست كراهة المكروه إلا إضافية بلحاظ الماهية بطبعها .

نعم الكراهة المذكورة إنما تصحح النهي الشرعي مع وجود المندوحة وإمكان تحصيل ملاك الأمر بالطبيعة في فرد لا نقص فيه ، أما مع عدمها وانحصار الامتثال بالفرد الناقص فلا يصح النهي عنه لأجلها ، إذ به ينحصر حصول ما يمكن تحصيله من الملاك الراجح .

ومن هنا لا مجال لتنزيل كراهة صوم يوم عاشوراء على هذا الوجه ، لعدم اختصاصها بمثل صوم القضاء مما يمكن امتثاله في غير اليوم المذكور ، بل يعم صوم التطوع الاستغراقي الراجع لاستحباب صوم كل يوم لملاك يخصه لا يفي به غيره . فيتعين تنزيل كراهته على الوجه الأول .

حكم الاضطرار بسوء الاختيار لفعل المجمع

الأمر الثالث : بعد فرض اجتماع ملاكي الأمر والنهي في المجمع فقد تقدم في الأمر الأول لزوم تقديم النهي عملاً ، لأن مفروض كلامهم وجود المندوحة في امتثال الأمر ، وأنه مع عدم المندوحة فيه وانحصار امتثاله بمورد الاجتماع يلحق المورد بالتزاحم الذي يتعين فيه تقديم الأهم .

وعلى ذلك لو فرض تقديم النهي في المجمع ـ لوجود المندوحة أو لأهميته مع عدمها ـ إلا أن المكلف اضطر لارتكاب أحد أفراد الماهية المحرمة التي منها المجمع فلا إشكال في سقوط النهي عن الفعلية في تمام أفراد الماهية ـ

ومنها المجمع ـ بنحو البدلية مطلقاً ولو كان الاضطرار بسوء الاختيار ، لما تقدم من امتناع التكليف مع تعذر امتثاله ، للزوم اللغوية . وحينئذٍ يلزم البناء على وجوب المجمع ، لأنه بعد فرض عدم تأثير ملاك النهي بسبب الاضطرار يتعين تأثير ملاك الأمر وفعليته .

لكن يظهر من المحقق الخراساني قدس سره امتناع الأمر مع كون الاضطرار بسوء الاختيار ، لكون الفعل حينئذٍ معصية ومبغوضاً مستحقاً عليه العقاب ، وذلك ينافي الأمر به ، لأنه فرع محبوبيته ، ومستلزم لكونه طاعة مستحقاً عليه الثواب . وهو الفارق بينه وبين الاضطرار لا بسوء الاختيار .

ويشكل بأن مبغوضية الماهية من حيثية تفويت الملاك الأهم لا تنافي محبوبية خصوص المجمع بعد فوت الملاك المذكور ـ بسبب الاضطرار ـ من أجل تحصيل الملاك المهم ، فهو بعد الاضطرار محبوب فعلاً وإن كان مبغوضاً اقتضاءً . ولا فرق بين الاضطرارين بالإضافة للملاك الذي هو المعيار في المحبوبية والمبغوضية ، والأمر والنهي . بل تقدم أن التكاليف الشرعية لا تنتزع من المحبوبية والمبغوضية ، بل من الخطاب بداعي التشريع ، وهو تابع لحال الملاك ، الذي لا يفرق فيه بين الاضطرارين ، كما ذكرنا .

وإنما الفرق بينهما في استحقاق العقاب على الحرام وعدمه . ولا دخل لذلك في إمكان الأمر ، إذ المؤاخذة على الحرام مع كون الاضطرار بسوء الاختيار لا تبتني على كونه حين وقوعه معصية فعلية ، كيف ولا إشكال في سقوط النهي قبل الفعل ، بل على كون إيقاع النفس في الاضطرار مصححاً للعقاب عليه بلحاظ تفويت ملاك الحرمة به ، وهو لا ينافي الأمر به تبعاً للملاك الآخر بعد فرض فوت الملاك الأهم بسبب الاضطرار ، فيقع امتثالاً للأمر الذي صار فعلياً بعد الاضطرار ، وإن كان فعل سبب الاضطرار منشأ للعقاب عليه ، لاستناد تفويت الملاك إليه .

ونظير ذلك ما إذا لاحظ المولى ملاكاً ، وجعل التكليف لحفظه ، فألجأه المكلف لرفع اليد عن ذلك التكليف مع بقاء ملاكه بإحدات الملاك الأهم المزاحم له ، حيث يكون إحداث الملاك المذكور بمنزلة التعجيز عن التكليف الأول في استحقاق عقاب مخالفته ، كالمعصية له ، وإن تعين على المولى التكليف على طبق الملاك الأهم الحادث بفعل المكلف ، كما يتعين على المكلف امتثاله بعد فعليته . كما لو أوجب المولى حفظ الماء لأمر يهمه ، ففعل المكلف ما يوجب عطش من يهتم المولى بحفظه ، واضطر بذلك المولى لرفع اليد عن التكليف المذكور والأمر بصرفه في رفع عطشه ، فإنه يستحق بسبب فعل ما يوجب العطش العقاب على صرف الماء وتفويت ذلك الأمر المهم ، وإن كان المولى قد أوجب عليه صرفه في رفع العطش بعد حصوله .

ودعوى : أن العقاب في مثل ذلك على إحداث الملاك الأهم وهو فعل سبب العطش ، لا على صرف الماء المأمور به بعد حصول العطش . مدفوعة : بأن إحداث الملاك الأهم وإن كان هو منشأ في استحقاق العقاب ـ نظير إحداث سبب الاضطرار في المقام ـ إلا أن العقاب بلحاظ الملاك الفائت ، ولذا يكون تابعاً له قلة وكثرة . وإن أبيت فيه إلا عن ذلك جرى مثله في المقام ، لأنهما من باب واحد ، فيلتزم في المقام بأن العقاب على إحداث سبب الاضطرار .

وكيف كان فالمتعين في المقامين البناء على أن استحقاق العقاب على تفويت الملاك بسبب الاضطرار أو إحداث الملاك المزاحم لا ينافي الأمر على طبق الملاك الآخر الممكن التحصيل أو اللازم التحصيل لأهميته ، لعدم رجوع استحقاق العقاب بعد التفويت بأحد الوجهين إلى الوعيد المستتبع للداعي العقلي المنافي لمقتضى الأمر ، بل هو أمر واقعي لا أثر له في مقام العمل ، ولا ينافي الأمر .

ومن ذلك يظهر إمكان التقرب مع الاضطرار للحرام ، لأن الأمر بالشيء

مستلزم لمقربيته . بل يكفي فيه سقوط النهي بسبب الاضطرار وعدم تأثير ملاك الحرمة معه في المبعدية والتمرد بالعمل ، حيث يمكن حينئذٍ التقرب بالملاك غير المزاحم . ولا يمنع منه كون الاضطرار بسوء الاختيار ، لأن التمرد معه إنما يكون بفعل سبب الاضطرار ، لا بفعل نفس الحرام بعده . والعقاب على فعل الحرام حينئذٍ ليس لكونه بنفسه تمرداً ، بل بمعنى عدم معذرية الاضطرار في الإتيان به .

وبعبارة أخرى : ظرف القبح الفاعلي المنافي للتقرب هو ظرف الإتيان بسبب الاضطرار ، لا ظرف فعل الحرام ، وإنما هو ظرف القبح الفعلي الذي يستحق عليه العقاب من دون أن يمنع من التقرب .

نعم لابد ـ مع ذلك ـ من الالتفات إلى سقوط الحرمة بسبب الاضطرار ، بحيث يكون الارتكاب لأجل ذلك ، لا لعدم الاهتمام بمخالفة المولى والتمرد عليه على كل حال ، بحيث تستمر حالة التمرد الحاصلة حين فعل سبب الحرام إلى حين فعل الحرام ، فيفعله تمرداً على المولى ، لا لأجل سقوط حرمته ، والوجه في ذلك أن سقوط الحرمة بالاضطرار من سنخ العذر الذي لا أثر له في المعذرية وفي رفع التمرد ما لم يلتفت له المكلف ، ويعتمد عليه .

وأظهر من ذلك ما لو حصلت التوبة الماحية للذنب ووقع الندم على التورط بفعل سبب الاضطرار حيث لا إشكال حينئذٍ في إمكان التقرب . وما عن الجواهر من أن التوبة إنما يترتب عليها الأثر إذا كانت بعد الفعل لا قبله . إنما يتجه فيما إذا كان التمرد بنفس الفعل ، لا في مثل المقام مما يكون فيه التمرد سابقاً على الفعل بفعل سبب الاضطرار مع لا بدية الفعل معه . مع أنه لو تم مختص بأثر التوبة الراجع للشارع وهو مسقطيتها للعقاب ، دون مثل التقرب من الآثار التكوينية حيث لاريب في إمكانه معها . فلاحظ .

ولنكتف بما ذكرنا من الكلام في الاضطرار ، حيث يغني عن الكلام فيما أطالوا فيه من حكم الخروج عن الأرض المغصوبة لمن دخلها بسوء اختياره ، لأن المهم من ذلك هو إمكان التقرب بالعبادة المبنية على التصرف في المغصوب حال الخروج ، وقد ظهر حاله مما سبق . وأما نفس حكم الخروج فلا يهم الكلام فيه بعد المفروغية عن لزومه عقلاً ولو لتجنب أشد المحذورين . ومنه سبحانه نستمد التوفيق ، والحمد لله رب العالمين .

الفصل السادس
في اقتضاء النهي الفساد

وقع الكلام بينهم في أن النهي عن العبادة أو المعاملة هل يقتضي الفساد أو لا؟

وجه عدّ المسألة من مسائل الملازمات العقلية

ولا يخفى أن عدّ هذه المسألة من مسائل الملازمات العقلية يبتني على ما هو الظاهر منهم من عدم الفرق في محل الكلام بين استفادة النهي من دليل لفظي واستفادته من غيره، إذ عليه يكون موضوع البحث هو الملازمة بين النهي والفساد ثبوتاً، لا ظهوره فيه إثباتاً.

نعم قد ينافي ذلك ما عن بعضهم من دلالة النهي على الفساد في المعاملات مع إنكار الملازمة بينه وبين الحرمة فيها، فلو كانت المسألة عقلية لكان اللازم عدّ القول المذكور قولاً بالنفي، لا قولاً بالإثبات، كما عن بعضهم. لكن لا مجال لرفع اليد بذلك عما سبق. فالأولى إدخال المسألة في الملازمات العقلية وعدّ القول المذكور قولاً بالنفي، فإنه أولى بنظم البحث. ولاسيما مع قرب كون منشأ القول المذكور دعوى الملازمة الشرعية بين الحرمة والفساد ـ لظهور بعض النصوص في ذلك كما يأتي ـ وإن لم تستفد الحرمة من دليل لفظي، حيث لا مجال مع ذلك لكون المسألة من مباحث الألفاظ.

هذا وقد تقدم في المسألة الخامسة من مبحث حقيقة الأحكام الوضعية من المقدمة أن الصحة والفساد في العمل منتزعان من التمامية وعدمها بلحاظ ترتب الغرض المهم عليه، فما تم فيه ما يعتبر في ترتب الغرض المهم هو الصحيح، وغيره الفاسد. وحينئذٍ لما كان الغرض المهم من فعل العبادة هو

الإجزاء والخروج عن مقتضى الأمر بها كان المبحوث عنه في المقام منافاة النهي عنها لترتبه ، أما الغرض المهم من المعاملة ـ عقداً كانت أو إيقاعاً ـ فهو ترتب مضمونها شرعاً ، فيكون المبحوث عنه في المقام منافاة النهي لذلك .

وحيث كان منشأ المنافاة في كل منهما مبايناً لمنشئه في الآخر كان البحث في مقامين .

المقام الأول
في العبادات

تقريب الملازمة بمنافاة النهي للأمر الذي يتوقف عليه التقرب

وقد يقرب اقتضاء النهي عنها فسادها بمنافاة النهي للأمر بها الذي لابد منه في مشروعية العبادة وصحتها . وهو يبتني على ما تقدم في المسألة السابقة من التضاد بين الأحكام .

لكن قد تقدم المنع من عمومه لما إذا كان الأمر بدلياً يمكن امتثاله بغير مورد النهي . على أن المفروض في محل الكلام إن كان هو إحراز ملاك الأمر في مورد النهي ـ بدليل خاص أو بمقتضى الضابط المتقدم في تلك المسألة ـ فمن الظاهر أن ذلك يكفي في صحة العبادة وغيرها مما يؤمر به ولو مع سقوط الأمر . وإن كان المفروض عدم إحراز ملاك الأمر في مورد النهي فذلك هو منشأ الفساد ثبوتاً ، دون النهي . غاية الأمر أن دليل النهي قد يمنع من إحراز ملاك الأمر من إطلاق دليله ، وهو أمر آخر غير اقتضاء النهي الفساد .

مضافاً إلى أن الوجه المذكور لا يختص بالعبادة ، بل يجري في كل مأمور به وإن كان توصلياً ، لوضوح أنه لا مجال لإجزاء ما لا يشمله الأمر ، ولا يكون واجداً لملاكه ، مع أن ظاهر أخذهم العبادة في موضوع الكلام خصوصيتها في اقتضاء النهي الفساد .

تقريب الملازمة بأن النهي عن الشيء يمنع من التقرب به

ومن هنا كان الظاهر ابتناء اقتضاء النهي الفساد على مانعية النهي الفعلي من التقرب ولو مع إحراز الملاك ، بل ولو مع عموم الأمر لمورد النهي ، إما لإمكان اجتماع الأمر والنهي مع تعدد العنوان ، أو لعدم التضاد التام بين النهي والأمر البدلي . وقد تقدم تفصيل الكلام في الأمرين في المسألة السابقة .

ويترتب على ذلك أمور :

جهات الفرق بين الوجهين

الأول : اختصاص اقتضاء النهي الفساد بما إذا التفت المكلف للنهي وكان منجزاً بعلم أو حجة أو أصل . أما مع عدم تنجزه أو مع الغفلة عنه أو عن تنجزه ـ ولو تقصيراً ـ فيمكن التقرب به وجداناً . نعم قد يدعى عدم كفاية التقرب المذكور مع التقصير المصحح للعقاب ، وهو يبتني على تحديد التقرب المعتبر في العبادة الذي هو بالفقه أنسب . كما أنه لا يختص بالنهي الواقعي ، بل يجري مع اعتقاده خطأ أو احتماله بوجه منجز ولو مع عدم وجوده .

وهذا بخلاف ما لو كان مبنى المسألة الوجه الأول ، لوضوح التنافي بين الأمر والنهي بوجودهما الواقعي ولو مع عدم تنجزهما ، ولا أثر لتنجزهما فيه .

الثاني : اختصاص الاقتضاء بالنهي التحريمي ، دون التنزيهي ، لما تقدم في العبادات المكروهة من عدم ما نعيته من التقرب . بخلاف ما لو كان مبنى المسألة هو الوجه الأول ، لعموم التنافي للنهي التنزيهي . إلا مع إمكان امتثال الأمر بغير مورد الكراهة ، لما تقدم عند الكلام في تضاد الأحكام من عدم التضاد أصلاً بين الكراهة والأمر حينئذٍ .

الثالث : عموم اقتضاء النهي الفساد لمقدمة الحرام المأتي بها بقصد التوصل للحرام ، أو التي يترتب عليها الحرام قهراً ، لكونها حينئذٍ تمرداً على المولى ، فلا يمكن التقرب بها ، كما تقدم عند الكلام في مقدمة الحرام في ذيل مبحث مقدمة الواجب . بخلاف ما لو كان مبنى المسألة هو الوجه الأول ، لأن

وقوع المأمور به مقدمة للحرام الفعلي وإن كان قد يوجب سقوط الأمر للتزاحم ـ كما لو انحصر المأمور به بما يترتب عليه الحرام قهراً ـ إلا أنه لا ينافي ثبوت ملاكه فيه ، ويتعين معه الإجزاء .

بقي شيء

صور النهي في المقام

وهو أنه بناءً على اقتضاء النهي الفساد لأحد الوجهين السابقين فالنهي في المقام يكون على وجوه . .

أولها : النهي المتعلق بالعبادة بنفسها وبتمامها . ولا إشكال في اقتضائه الفساد .

ثانيها : النهي عن جزئها . والأمر فيه كذلك ، لأن الجزء حيث كان عبادة يفسد بالنهي ، وفساده مستلزم لفساد الكل . إلا في فرض إجتزاء الشارع بالناقص ، نظير موارد حديث : «لا تعاد الصلاة... »[1] ، أو فرض تداركه بإعادة الجزء في محله . ومنه يظهر أنه يكفي في الفساد كون الجزء عبادياً وإن لم يكن المركب بتمامه كذلك .

الكلام في ملازمة النهي عن شرط العبادة لفسادها

ثالثها : النهي عن شرط العبادة . والظاهر أنه بنفسه لا يوجب فسادها ما لم يثبت ما نعيته منها ومبطليته لها ، كما ثبت مانعية لبس الحرير للرجال من الصلاة زائداً على حرمة لبسه عليهم .

لكن ذكر بعض مشايخنا أن النهي عن الشرط يستلزم تقييد الشرط بغير الفرد المحرم ، ضرورة أن المأمور به لابد من مغايرته في الخارج للمنهي عنه ، فالعبادة المقترنة بالشرط المنهي عنه لا تنطبق عليها الطبيعة المأمور بها ، فتقع فاسدة لا محالة . وهو لو تم لا يقتضي مبطلية الشرط المحرم ، بل عدم إجزائه

---

(١) الوسائل ج : ٤ باب : ١٠ من أبواب الركوع حديث : ٥ .

ولزوم تحقق الفرد الحلال من الشرط ، كما لعله عليه يبتني كلامه في الفقه .

وفيه : أن تقييد المأمور به بالشرط لا يرجع للأمر بالشرط ، كي يدعى منافاة النهي له ، ويلزم قصور الشرط المأمور به عن الفرد المنهي عنه ، بل هو راجع إلى أن المأمور به هو خصوص المقارن للشرط بنحو لا يسع غيره من دون أن يكون الشرط نفسه مأموراً به . ولذا قد يكون الشرط غير اختياري كالوقت ، على ما تقدم توضيحه في أوائل الكلام في تقسيم المقدمة إلى تكوينية وشرعية من مبحث مقدمة الواجب . وحينئذٍ لا ينافيه حرمة الشرط بوجه . فوجوب خصوص الصلاة المقارنة للستر مثلاً لا تنافي حرمة الستر بوجه ، فلا ملزم بتقييد الستر الذي هو شرط في الصلاة بخصوص الفرد الحلال . إلا أن ينحصر الشرط بالحرام ، حيث يلزم التزاحم بين الحكمين . وهو خارج عن محل الكلام .

ومثله ما ذكره بعض المحققين قدس سره في وجه اقتضاء النهي عن الشرط البطلان من أن التقرب بالمتقيد بالمبغوض كالتقرب بالمبغوض ، وكذا الأمر بالمتقيد بالمبغوض كالأمر بالمبغوض . وهو راجع إلى امتناع الأمر بالمشروط والتقرب به مع حرمة الشرط .

لكن امتناع الأمر بالمشروط مع حرمة الشرط يختص بما إذا انحصر الشرط بالحرام ، كما سبق . وأما التقرب بالمشروط مع حرمة الشرط فلم يتضح الوجه في امتناعه بعد كونهما فعلين متباينين اختياريين صادرين عن إرادتين ، لا دخل لإحداهما بالأخرى .

نعم لو انحصر الداعي لفعل الشرط المحرم بفعل المشروط ، بحيث تبتني إرادة المشروط على إرادة فعل الشرط والعصيان به لم يبعد امتناع التقرب بالمشروط ، كما قد يتضح بالتأمل في المرتكزات . نظير ما ذكرناه في الفقه من

امتناع التقرب بالمركب إذا استلزم فعل الحرام تدريجاً ، كالوضوء بالاغتراف من إناء الذهب ، لأن الغسل بنفسه وإن لم يكن محرماً ، إلا أن القصد للغسل الوضوئي إذارجع للقصد إلى إكماله بتكرار الاغتراف المحرم امتنع التقرب به .

الكلام في ملازمة النهي عن وصف العبادة لفسادها

رابعها : النهي المتعلق بوصف العبادة الخارج عنها . وقد ذكر المحقق الخراساني قدس سره أن الوصف إذا كان لازماً للعبادة ، بحيث لا يمكن وجوده في غيرها ـ كالجهر في القراءة الذي لا ينفك عنها ، وإن أمكن انفكاكها عنه واتصافها بغيره ـ كان النهي عنه مساوقاً للنهي عنها ، فيترتب عليه حكم النهي عن العبادة .

وهو غير ظاهر الوجه ، إذ مجرد ملازمة الوصف للموصوف لا تقتضي اشتراكهما في الحكم ، ولا تمنع من اختلافهما في المقام بعد فرض إمكان خلوّ الموصوف عن الوصف ، فيكون الوصف حراماً والموصوف واجباً .

نعم لما كان الموصوف في المقام هو فعل المكلف الذي هو من الأمور المتصرمة غير القارة في الوجود ، فإن كان الوصف منتزعاً من فعل منفصل عنه في الوجود وبإرادة متجددة لا دخل لها بارادته ـ كالعجب بالعبادة وإعلام الغير بها المتأخرين وجوداً عنها ـ فلا إشكال في عدم مانعية حرمة الوصف المذكور من التقرب بالفعل الموصوف حين وقوعه . إلا أن يكون إيجاده بداعي التوصل لتحقيق الوصف ، حيث يكون العمل حينئذٍ تجرياً مبعداً يمتنع التقرب به .

وإن كان منتزعاً من فعل مقارن له في الوجود منتزع من أمر قائم به ـ كالجهر بالقراءة ـ أو خارج عنه ـ كالرياء به ـ أشكل التقرب به مع الالتفات لحرمة الوصف ، لأن القصد للفعل قصد لتحقيق موضوع الوصف المحرم الذي يكون به وجوده وبعدمه عدمه ، وبلحاظ ذلك يكون مبعداً يتعذر التقرب به. والتفكيك بين القصدين تبعاً لتعدد الفعلين دقة لا يكفي في تحقق

التقرب ارتكازاً .

وعلى ذلك يبتني بطلان الصلاة مع الرياء ببعض خصوصياتها الخارجة عنها ـ كالتحنك حالها أو إيقاعها في المسجد أو جماعة ـ فضلاً عن مثل التأني فيها أو الجهر بها أو اختيار بعض السور المأثورة فيها .

المقام الثاني
في المعاملات

ولا ينبغي الإشكال في عدم اقتضاء النهي عنها الفساد لو كان راجعاً لحرمة المعاملة بعنوانها ـ كما في حرمة البيع حين النداء لصلاة الجمعة ـ فلا يمنع من ترتب أثرها عليها . إذ ليس نسبتها لأثرها إلا نسبة الموضوع لحكمه ، ومن الظاهر عدم منافاة حرمة الموضوع لترتب حكمه عليه ، كتحريم كثير من الأسباب الشرعية ، كأسباب الضمان والقصاص والكفارات وغيرها . وأظهر من ذلك ما لو رجع النهي إلى حرمة المعاملة لجهة خارجة عنها ، كما لو حرم إيقاع العقد الكلامي لإضرار الكلام بالعاقد ، أو لحرمة كلام أحد المتعاقدين مع الآخر .

الكلام فيما إذا رجع النهي عن المعاملة للنهي عن أثرها

وإنما الإشكال فيما لو كان راجعاً لحرمة الأثر ، بحيث لا تحرم المعاملة إلا لكونها الفعل الاختياري المستتبع لترتبه شرعاً مع عدم قدرة المكلف عليه مباشرة ، نظير تنجيس المسجد الذي يحرم بلحاظ ترتب النجاسة عليه . ومثاله في المقام ما لو حرم بيع المصحف أو المسلم من الكافر لقيام المفسدة بتملك الكافر لهما ، فقد يدعى استلزام التحريم للفساد لوجهين :

الأول : أن ترتب الأثر على المعاملة لما لم يكن لخصوصيتها التكوينية بل لحكم الشارع به تبعاً لها ـ الراجع لا مضائه لها ـ فمع فرض ترتب المفسدة

عليه ومبغوضيته شرعاً ـ ولذا حرمه ـ كيف يمكن جعله من قبله وحكمه بترتبه؟! ، بل يتعين عدم حكمه به ، الراجع لفساد المعاملة .

وقد يدفع ذلك بإرجاع النهي في مثل ذلك إلى المؤثر ـ وهو المعاملة ـ لأن الأثر ليس فعلاً للمكلف ، لا بالمباشرة ولا بالتسبيب ، لعدم كون سببية السبب ذاتية ، بل هو تابع لاعتبار الشارع الخارج عن اختيار المكلف ، فيمتنع نهي المكلف عنه ، ويتعين رجوع النهي للنهي عن إيجاد المعاملة بنفسها ، لأنها الفعل الاختياري له ، فيلحقه حكم الصورة الأولى .

وفيه : أن ذلك وإن تم ، إلا أنه لا يفي بدفع الإشكال بعد فرض أن موضوع المفسدة والمبغوضية هو الأثر ، وأن ورود النهي على المعاملة ليس إلا لكونها الأمر الاختياري الموصل له في الجملة ، إذ كيف يجعل الشارع الأثر مع ذلك؟!

ولعل الأولى دفعه ـ مضافاً إلى أن لازمه البطلان مع كون النهي تنزيهياً ، لمشاركته للتحريمي في كونه ناشئاً عن مفسدة وإن لم تقتض الإلزام في حق المكلف ـ بأن الحكم وإن كان ذا مفسدة ومبغوضاً للحاكم ، إلا أنه يمكن اختلاف حاله قبل وجود الموضوع عن حاله بعده ، ولو لتجدد المزاحم لتلك المفسدة ، فإن ذلك يقتضي مبغوضيته قبل وجود الموضوع ـ كالمعاملة في المقام ـ بنحو يوجب النهي عن إيجاده فراراً عن تحقق المزاحم الملزم بجعل الحكم وإن لزمت المفسدة . ولذا لا يكون النهي عن إعطاء الأمان منافياً ارتكازاً لنفوذه ، دفعاً لمفسدة التغرير بالمستأمن وخديعته .

ونظيره في الأحكام الشرعية غير المعاملات تحريم تنجيس المسجد الراجع للنهي عن إيجاد سبب النجاسة بلحاظ سببيته لها لا لذاته ، مع الحكم بها بعد تحققه ، وتحريم إقرار ذي اليد بما تحت يده لغير المالك بلحاظ كونه

تفريطاً بأمانته ، لما يستتبعه من حكم الشارع ظاهراً بحرمان المالك منها من دون أن ينافي الحكم المذكور الراجع لحجية الإقرار . وفي الأمور العرفية ما لو كان خروج الدار عن ملك مالكها مبغوضاً له لمفسدة مهمة ، إلا أنه كان يرى أن في عدم مضي بيع ولده لها مفسدة أهم ، فإنه ينهى ولده عن بيعها ، ويمضي بيعه لو وقع .

الثاني : ما ذكره بعض الأعاظم قدس سره من أن النهي عن المسبب بالنحو المذكور موجب لسلب سلطنة المكلف على المعاملة وحجره عنها ، فلا ينفذ تصرفه ، لوضوح اعتبار سلطنة موقع المعاملة عليها في نفوذها .

وفيه ـ مع أن لازمه البطلان لو كان النهي متعلقاً بالمعاملة بعنوانها لا من جهة خصوص السبب ، كالنهي عن البيع وقت النداء ـ : أن السلطنة المعتبرة شرعاً في موقع المعاملة هي السلطنة الوضعية الراجعة إلى أهليته من حيثية كون التصرف من شؤونه التابعة له ، كالمالك الكامل والوكيل والولي الشرعي ، وهي منوطة بأمور خاصة ليس منها حِلّ المعاملة تكليفاً ، لا السلطنة التكوينية الراجعة إلى قدرته على المعاملة خارجاً ، ولا التكليفية الراجعة لترخيصه فيها شرعاً .

بقي في المقام أمور . .

القول بملازمة النهي للفساد شرعاً

الأول : قد يدعى استفادة الملازمة الشرعية بين النهي والفساد من النصوص الواردة في نكاح العبد بغير إذن مولاه الظاهرة في أنه لو كان عاصياً لله تعالى فسد نكاحه ، كصحيح زرارة عن أبي جعفر عليه السلام : «سألته عن مملوك تزوج بغير إذن سيده ، فقال : ذاك إلى سيده إن شاء أجازه وإن شاء فرّق بينهما . قلت : أصلحك الله ، إن الحكم بن عيينة وإبراهيم النخعي وأصحابهما يقولون إن أصل النكاح فاسد ، ولا تحل إجازة السيد له . فقال أبو جعفر عليه السلام : إنه لم

يعصي الله وإنما عصى سيده ، فإذا أجازه فهو له جائز»[1] ، وغيره .

ودعوى : أن نفي عصيانه تعالى لا يناسب فرض عصيان السيد ، لوضوح ملازمته لعصيانه تعالى ، فالحكم بالصحة معه لا يناسب اقتضاء النهي الفساد ، بل عدمه . ولابد أن يكون المراد بنفي عصيانه تعالى نفي عصيانه الوضعي الراجع لمشروعية النكاح ذاتاً .

مدفوعة : بأن المراد من نفي عصيانه تعالى ليس هو نفي مطلق العصيان ، لينافي فرض عصيان السيد ، بل نفي خصوص عصيانه الراجع لمخالفة نهيه بلحاظ حقه بالمباشرة ، لا بتوسط حقوق الناس بعضهم على بعض . ويكون المتحصل من الرواية : أن مانعية النهي حدوثاً وبقاء تابعه له حدوثاً وبقاء ، فالنهي عن المعاملة إن كان راجعاً لحقه تعالى فحيث لا رافع له ، لعدم تجدد الرضا منه بما خولف فيه ، يستتبع فسادها رأساً بنحو لا يمكن تصحيحها ، وإن كان راجعاً لحق الناس فحيث يمكن ارتفاع النهي الشرعي بتجدد رضا من له الحق تكون صحتها مراعاة بذلك ، لارتفاع نهي الشارع به . هذا ما قد يرجع إليه كلام بعض الأعاظم قدس سره في توجيه الاستدلال .

مناقشة القول المذكور

لكنه يشكل بأن النهي عما وقع لا يقبل البقاء ولا الارتفاع ، لعدم الموضوع له بعد مخالفته ، والعصيان المسبب عنه لا يرتفع بعد تحققه .

ودعوى : أن المراد بارتفاع النهي والعصيان المسبب عنه ارتفاع موضوعه ومنشأ حدوثه ، وهو في المقام مخالفة مقتضى سلطنة السيد الذي يرتفع بتجدد رضاه .

مدفوعة : بأن ذلك لا يكفي في تصحيح المعاملة الفاسدة من غير جهة مخالفة مقتضى السلطنة ، فمن تزوج ذات العدة أو بنت زوجته غير المدخول

---

(١) الوسائل ج : ١٤ باب : ٢٤ من أبواب نكاح العبيد والإماء حديث : ١ .

بها ، لم يصح زواجه بخروج الأولى من العدة أو طلاق أمّ الثانية .

على أنه لا مجال لفرض العصيان التكليفي ـ الذي هو محل الكلام ـ في مورد النص بعد ظهور عدم عصيان العبد تكليفاً بمجرد إيقاع العقد ، كما لا يتحقق في أكثر موارد إيقاع المعاملات الباطلة وغير المشروعة . كما أنه لا يناسب سياق عصيان الله تعالى بعصيان السيد مع عدم فرض سبق النهي من السيد الذي يتوقف عليه عصيانه التكليفي .

ومن هنا كان الظاهر ما ذكره غير واحد من حمل العصيان في المقام على العصيان الوضعي المنتزع من إيقاع المعاملة على خلاف الوجه المشروع . ويرجع مضمون النصوص إلى أن مخالفة المعاملة للوجه المشروع إن كان بإيقاعها على وجه لم يشرع أصلاً ـ كالنكاح في العدة ـ فهي تبطل ذاتاً ، ولا تقبل التصحيح ، وهو المراد بمعصية الله تعالى . وإن كان بإيقاعها على وجه مشروع ذاتاً ، وإنما لم تنفذ لمخالفتها مقتضى سلطنة الغير ، كالمولى ـ وهو المراد بمعصية السيد ـ أمكن تصحيحه برضا من له السلطنة وإجازته . فتكون هذه النصوص أجنبية عن محل الكلام من النهي التكليفي .

القول بدلالة النهي على الصحة

الثاني : قال في التقريرات : «حكي عن أبي حنيفة والشيباني دلالة النهي على الصحة ، والمنقول عن نهاية العلامة التوقف . ووافقهما فخر المحققين في نهاية المأمول» . وقد ذكر للاستدلال على ذلك وجهين يرجع أولهما إلى اعتبار القدرة في متعلق النهي مع قطع النظر عنه ، والثاني إلى لزوم صحة متعلق النهي ، لعدم الفرق بينه وبين متعلق الأمر .

مناقشة القول المذكور

لكن الأول لا يقتضي القدرة بعد النهي ليتوهم منافاتها للبطلان . على أن البطلان لا ينافي القدرة بناء على الأعم ، لصدق العنوان المنهي عنه مع البطلان على المبنى المذكور . وأما بناء على الصحيح فمتعلق النهي وإن لم يكن مقدوراً إلا مع الصحة ، لتوقف عنوانه عليها ، إلا أن متعلق النهي هو واجد العنوان ـ وهو

الصحيح ـ لولا النهي ، لتقدم الموضوع على حكمه رتبة ، وحينئذٍ فهو مقدور وإن صار فاسداً بسبب النهي .

ومنه يظهر اندفاع الثاني ، لأن متعلق الأمر والنهي ليس إلا ما يصدق عليه العنوان في رتبة سابقة على حكمه ومع قطع النظر عنه ، وحينئذٍ فاختصاص متعلق الأمر والنهي بالصحيح لا ينافي الفساد في رتبة متأخرة عن الحكم .

محل الكلام هو النهي التكليفي دون الوضعي

الثالث : محل الكلام في العبادات والمعاملات هو النهي التكليفي عن العبادة أو المعاملة المستتبع للعقاب ، دون النهي الوارد للإرشاد لبطلان العمل وعدم ترتب الأثر عليه ، كالنهي عن الصلاة فيما لا يؤكل لحمه ، وعن بيع ما ليس بملك ، فإنه مسوق لبيان الفساد إثباتاً ، مع استناده ثبوتاً لعدم تمامية الملاك ، لا لملازمته للنهي . كما إنه لا يقتضي تحريم العمل تكليفاً . ومثله النهي عن ترتيب الأثر ، كالنهي عن أكل الثمن ، فإنه وإن أمكن أن يكون تكليفياً بالإضافة إلى ترتيب الأثر إلا أنه لا يكون تكيلفياً بالإضافة إلى إيقاع العمل ذي الأثر ، بل يدل على فساده لا غير .

نعم قد يجتمع الأمران في العبادة أو المعاملة فتكون محرمة تكليفاً وفاسدة وضعاً ، كما هو الظاهر في الصلاة بلا وضوء والمعاملة الربوية . بل قد توجب بعض المعاملات شدة حرمة الثمن بحيث يكون أكله أشد من أكل مال الغير بدون إذنه ، كما قد يظهر في بعض أدلة حرمة الربا . لكنه خارج عن محل الكلام وتابع للدليل الخاص ، ولا ضابط له . فلاحظ .

والله سبحانه وتعالى العالم .

انتهى الكلام في مبحث اقتضاء النهي الفساد

وبه ينتهي الكلام في الملازمات العقلية

كما يختم به الكلام في قسم الأصول النظرية

والحمد لله رب العالمين

المحتويات

المقدمة ٥
تمهيد : فيه أمران: ١٣
الأول : في لزوم وحدة الموضوع ١٣
تعريف علم الأصول ١٤
الثاني : منهجية البحث ١٦
مقدمة : حقيقة الحكم الشرعي ويقع الكلام في مقامين: ١٩
المقام الأول : الأحكام التكليفية ٢٠
حقيقة الإرادة والكراهة ٢٢
الفرق بين الإرادة التكوينية والشرعية ٢٢
تنبيهات الأول : حقيقة الاستحباب والكراهة ٢٤
الثاني : حقيقة الإباحة ٢٥
الثالث : داعوية الملاك ٢٧
الرابع : رفع الحكم بنحو الرخصة أو العزيمة ٢٧
المقام الثاني : الأحكام الوضعية وينبغي تقديم أمور ٢٨
الأمر الأول : المراد من الحكم ٢٨
الأمر الثاني : عدد الأحكام الوضعية ٢٨
الأمر الثالث : تحديد محل الكلام ٢٩
ثمرة النزاع في الأحكام الوضعية ٢٩
الأمر الرابع : حقيقة الأمر الاعتباري ٣٠
حقيقة الأمر الانتزاعي ٣١
مسائل الأحكام الوضعية ٣٤
المسألة الأولى : حقيقة الأحكام الوضعية الواردة في لسان الشارع ٣٤
حقيقة الطهارة والنجاسة ٣٧
حقيقة الإمامة ٤٠
المسألة الثانية : حقيقة الحجية ٤٠

المسألة الثالثة : حقيقة السببية الشرطية، وفيه مقامان: ٤٢
المقام الأول : الكلام في السببية والشرطية للحكم الشرعي ٤٣
المقام الثاني : الكلام في السببية والشرطية للمكلف به ٤٦
المسألة الرابعة : حقيقة الجزئية ٤٧
المسألة الخامسة : حقيقة الصحة والفساد ٤٨
خاتمة : مراتب الحكم ٥٠

القسم الأول
الأصول النظرية

الباب الأول : في مباحث الألفاظ، وفيه أمور ٥٥
الأمر الأول : حقيقة الوضع ٥٦
تقسيم الوضع إلى تعييني وتعيني ٥٦
الأمر الثاني : أقسام الوضع ٥٩
تقسيم الوضع إلى شخصي ونوعي ٥٩
تقسيم الوضع إلى عام وخاص ٦٠
الأمر الثالث : المعنى الحرفي ٦١
المختار في المعنى الحرفي ٦٢
جزئية المعنى الحرفي ٦٨
تنبيهان: الأول : في قبول المعنى الحرفي للتقييد ٦٩
الثاني : الفرق بين الخبر والإنشاء ٧١
الأمر الرابع : الاستعمالات المقبولة طبعاً ٧٣
الأمر الخامس : علامات الحقيقة ٧٤
الأول : التبادر ٧٥
الثاني : صحة الحمل وعدم صحة السلب ٧٧
الإشكال في كون صحة الحمل وعدم صحة السلب من علامات الحقيقة ٧٨
الثالث : الاطراد، والإشكال في كونه من علامات الحقيقة ٧٩
تنبيه : في أصالة عدم النقل ٨٠
الأمر السادس : في استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد ٨١
وجوه الاستدلال على منع استعمال اللفظ في أكثر من معنى ٨٢
الأول : استدلال المحقق الخراساني ﵀ ٨٢
الثاني : استدلال المحقق الأصفهاني ﵀ ٨٣
الثالث : استدلال المحقق النائيني ﵀ ٨٤

الوجه المختار ٨٤
تنبيهات الأول : الكلام في المثنى والجمع ٨٦
الثاني : الكلام في المعاني الإضافية ٨٧
الثالث : بطون القرآن ٨٧
الأمر السابع : في الحقيقة الشرعية ٨٩
الأمر الثامن : في الصحيح والأعم، وفيه أمور ٩٣
الأول : تحديد مفاد الألفاظ الواقعة في بيانات الشارع ٩٣
الثاني : تحديد المراد من الصحة والفساد ٩٤
الثالث : ثمرة النزاع ٩٤
الرابع : لابد من فرض الجامع ليكون هو الموضوع له ٩٦
وهنا مقامان المقام الأول : في الجامع الصحيحي ٩٦
المقام الثاني : في الجامع الأعمي ١٠٣
في حجج كل من القولين فيقع الكلام في مقامين: المقام الأول : في حجة القول بالصحيح ١٠٤
المقام الثاني : في حجة القول بالأعم ١٠٨
الوجه المختار ١١١
الفرق بين اجزاء الماهية واجزاء الاصناف ١١٣
الكلام في الشروط ١١٤
الكلام في المعاملات، يقع الكلام في مقامين ١١٧
المقام الأول : في تحديد مفاهيم المعاملات ١١٧
المقام الثاني : في التمسك بالإطلاقات مع الشك في اعتبار بعض القيود ١٢١
ويقع الكلام في مقاصد المقصد الأول : في بحث المشتق، ويقع في ضمن أمور ١٢٥
الأمر الأول : موضوع المسألة ١٢٥
الأمر الثاني : صدق المشتق في موارد عدم الفعلية ١٢٧
الأمر الثالث : الفرق بين زمان النطق وزمان التلبس ١٢٨
الاستدلال على عموم المشتق ١٣٢
المقصد الثاني : في الأوامر والنواهي ١٣٩
الفصل الأول : فيما يتعلق بمادة الأمر والنهي ١٤١
الفصل الثاني : فيما يتعلق بمادة الطلب ١٤٤
الفصل الثالث : فيما يتعلق بصيغة الأمر والنهي ١٤٦
تقسيم الطلب إلى مولوي وارشادي ١٤٨
منشأ الإلزام في الطلب ١٤٩

المختار في وجه حمل هيئة الأمر على الإلزام ١٥٣
تنبيه : وقوع الأمر عند توهم المنع ١٥٥
الفصل الرابع : الجمل الخبرية ١٥٧
الفصل الخامس : في سعة كل من الأمر والنهي موضوعاً وحكماً ١٦٠
المختار في توجيه الفرق بين الأمر والنهي في كيفية الامتثال وفيه مسائل ١٦١
المسألة الأولى : في المرة والتكرار ١٦٣
تنبيهان : الأول: الاجتزاء بالمرة دفعة في مقام الامتثال ١٦٦
الثاني: حمل الأوامر الندبية على الاستغراق ١٦٧
المسألة الثانية : الفور والتراخي ١٦٧
المسألة الثالثة : فيما يتعلق بالنهي،الأمر الأول : في كفاية الامتثال في النهي بالترك وعدمه ١٧٢
الأمر الثاني : في سقوط النهي لو خولف في بعض الموارد وعدمه ١٧٣
المبحث الأول : في تقسيمها إلى المطلق والمشروط ١٧٤
تحرير محل الكلام ١٧٥
دعوى الشيخ في رجوع الشرط للمادة والإشكال عليه ١٧٦
المبحث الثاني :في تقسيم المأموربه والمنهي عنه إلىمنجزومعلق،وفيه مقامين:..... ١٨٠
المقام الأول: في إمكان التعليق ١٨١
المقام الثاني: في احراز كون الواجب معلقاً في مقام الاثبات ١٨٥
المبحث الثالث : في تقسيم المأمور به والمنهي عنه إلى نفسي وغيري ١٨٧
المبحث الرابع : في تقسيم الأمر إلى تعييني وتخييري ١٨٩
حقيقة الوجوب التخييري ١٩٠
المختار في الوجوب التخييري ١٩٢
بقي في المقام أمورالأول:إطلاق الأمربالشيء ظاهر في كون الواجب تعينياً ١٩٤
الثاني: في التخيير بين الأقل والأكثر ١٩٤
الثالث: وجوب فعل المسقط للتكليف عند تعذر امتثاله وعدمه ١٩٦
الرابع: إمكان جريان التخيير في النهي نظير التخيير في الأمر ١٩٧
المبحث الخامس : الواجب الكفائي ١٩٧
الوجه المختار في حقيقة الواجب الكفائي ٢٠٠
بقي في المقام أمور الأول: عدم الاجتزاء بالفعل الاضطراري من العاجز مع إمكان الاختيار ٢٠١
الثاني: في مقتضى الإطلاق ٢٠١
الثالث: جريان نظير التقسيم المذكور في الأمر والنهي ٢٠٢
المبحث السادس : في تقسيم المأمور به إلى مطلق وموقت ٢٠٣

تقسيم الموقت إلى موقت ومضيق ٢٠٣
وهناأمورالأمر الأول :الكلام في وجوب تدارك الموقت لوفات في الوقت ٢٠٥
الأمر الثاني : الكلام في كون القضاء من سنخ الأداء أو مباين له ٢٠٦
الأمر الثالث : الكلام في تقديم الموقت على الوقت ٢١١
الأمر الرابع : عدم اختصاص هذا التقسيم بالواجب ٢١١
المبحث السابع : في تقسيم المأمور به إلى تعبدي وتوصلي ٢١٢
مقربية العمل برجاء الثواب وخوف العقاب ٢١٣
المقام الأول : في الفرق بين التعبدي والتوصلي ٢١٧
المقام الثاني : في مقتضى الوظيفة العملية في مقام الاثبات وفيه جهات ٢٢٠
الجهة الأولى: في مفاد الأمر ٢٢٠
الجهة الثانية: في مقتضى الدليل الخارجي ٢٢٥
الجهة الثالثة: في مقتضى الأصل العملي ٢٢٩
تنبيهات الأول : في قصد الوجه والتمييز ٢٣١
الثاني : الكلام في الطهارات الثلاث ونحوها ٢٣٢
الثالث : الكلام في جريان التعبدية في غير الواجبات ٢٣٢
الفصل السابع : في تعلق الأوامر والنواهي بالطباع ٢٣٤
الفصل الثامن : في الأمر بالأمر والنهي، وفيه مقامان ٢٣٦
المقام الأول: في صور المذكور ثبوتاً ٢٣٦
المقام الثاني: في مفاد الأدلة اثباتاً ٢٣٨
ثمرة النزاع في المسألة ٢٣٩
الفصل التاسع : في الأمر بعد الأمر ٢٤١
المقصد الثالث : في المفاهيم ٢٤٣
الفصل الأول : مفهوم الشرط، وفيه أمور مترتبة في نفسها ٢٤٦
الأول: ظهور الشرطية في اللزومية لا الاتفاقية ٢٤٧
الثاني: في دلالة الشرطية على ترتب الجزاء مع الشرط ٢٤٧
الثالث: دلالة الشرطية على العلية ٢٤٩
الرابع: دلالة الشرطية على الانحصار ٢٥٠
الوجه المختار في الاستدلال على المفهوم، وفيه أمور ٢٥٤
الأمر الأول : الشرطية التي لاتتضمن إن ٢٥٦
الأمر الثاني : المعيار في المفهوم انتفاء سنخ الحكم ٢٥٧
الأمر الثالث : في مفهوم القضية الكلية ٢٦٠

الأمر الرابع : إذا تعدد الشرط واتحد الجزاء ٢٦٢
الأمر الخامس : مسألة التداخل ٢٦٨
تداخل الأسباب وتداخل المسببات ٢٧٠
تقريب اقتضاء القاعدة التداخل ٢٧١
الفصل الثاني : مفهوم الوصف ٢٧٩
الاستدلال على المفهوم بدعوى اللغوية ٢٨٠
الاستدلال بدلالة الوصف على العلية ٢٨١
دعوى ابتناء الجمع بين المطلق والمقيد على مفهوم الوصف ٢٨٢
الفصل الثالث : مفهوم الغاية ٢٨٥
ويقع الكلام في مقامين المقام الأول : في غاية الحكم ٢٨٧
المقام الثاني : في غاية الموضوع وفيه أمور ٢٩٠
الأول: الضابط في رجوع الغاية للحكم أو الموضوع ٢٩٣
الثاني: في بعض أدوات الغاية ٢٩٣
الثالث: هل تدخل الغاية في حكم المغيى أم لا؟ ٢٩٤
الفصل الرابع : مفهوم الحصر ٢٩٥
الكلام في دلالة الاستثناء على المفهوم ٢٩٨
الكلام في دلالة إنما على المفهوم ٢٩٨
دلالة تعريف المسند بلام الجنس على المفهوم ٣٠٠
الكلام في تقديم ما حقه التأخير على المفهوم ٣٠٢
الفصل الخامس : مفهوم اللقب ٣٠٤
الفصل السادس : مفهوم العدد ٣٠٦
المقصد الرابع : العام والخاص ٣٠٨
الفصل الأول : أقسام العموم ٣١٠
الفصل الثاني : فيما يدل على العموم ٣١٢
وهنا مباحث الأول : في أدوات العموم ٣١٨
المبحث الثاني : في النكرة في سياق النفي أو النهي ٣١٩
تنبيه : تحقيق مفاد النكرة ٣٢٠
المبحث الثالث : في المعرف باللام ٣٢٢
أقسام التعريف الجنسي ٣٢٤
الجمع المحلى باللام ٣٢٦
المبحث الرابع : مقدمات الحكمة ٣٢٨

المقدمة الأولى: إمكان التقييد ٣٢٨
المقدمة الثانية: عدم البيان على التقييد ٣٣٤
المقدمة الثالثة: كون المتكلم في مقام البيان ٣٣٦
المقدمة الرابعة: عدم وجود القدر المتيقن في مقام التخاطب ٣٤١
الفصل الثالث : في العام والمخصص ٣٤٥
المختار في وجه حجية العام المخصص في الباقي ٣٥٠
الفصل الرابع : في إجمال الخاص واشتباهه والكلام يقع في مقامين ٣٥٢
المقام الأول: في الشبهة المفهومية ٣٥٣
المقام الثاني: في الشبهة المصداقية ٣٥٤
الأمر الأول : تعنون موضوع الحكم بعنوان يناسب التخصيص ٣٦٤
ثمرة النزاع ٣٦٦
الأمر الثاني : الكلام في حجية العام في عكس نقيضه ٣٦٧
الفصل الخامس : في تعقب العام بضمير يرجع إلى بعض أفراده ٣٧٠
تتميم : الاستثناء المتعقب لجمل متعددة ٣٧٢
الفصل السادس : في الجمع بين المطلق والمقيد ٣٧٣
التنافي بين المطلق والمقيد على أمرين الأول : وحدة الحكم ٣٧٣
الثاني : التنافي بين الدليلين ٣٧٤
الكلام في المستحبات ٣٧٦
الفصل السابع : في تخصيص العام بالمفهوم ٣٧٩
الباب الثاني : الملازمات العقلية وفيه فصول ٣٨١
الفصل الأول : في ملازمة حكم الشرع لحكم العقل والكلام في مبحثين ٣٨٢
المبحث الأول: في ثبوت حكم العقل في الوقائع العملية وعدمه ٣٨٢
الكلام في حقيقة الحسن والقبح وحديث المظفر ٣٨٧
مناقشة حديث المظفر ٣٨٨
المبحث الثاني: في ملازمة حكم الشرع لحكم العقل ٣٨٩
التحقيق في موضوع الملازمة ٣٩٠
الملازمة الظاهرية بين حكم العقل وحكم الشرع ٣٩٥
الفصل الثاني : الإجزاء ٣٩٧
تبديل الامتثال بامتثال آخر ٣٩٨
المقام الأول: إجزاء الأمر الاضطراري ٤٠١
إجزاء الأمر الاضطراري عن الإعادة ٤٠٣

إجزاء الأمر الاضطراري عن القضاء ٤٠٤
المقام الثاني: إجزاء الأمر الظاهري ٤٠٦
حقيقة التعبد الظاهري ٤٠٨
الفصل الثالث : مقدمة الواجب ٤١٠
تمهيد : وفي أمور الأمر الأول : في الداعوية الغيرية ٤١١
الأمر الثاني : تحقيق المراد من المقدمة، وفيه قسمان ٤١٢
الأول: تقسيم المقدمة إلى داخلية وخارجية ٤١٢
الثاني: تقسيم المقدمة إلى شرعية وعقلية ٤١٣
انقسام المقدمة الشرعية إلى متقدمة ومقارنة ومتأخرة ٤١٤
المبحث الأول : الكلام في الملازمة بين وجوب شيء ووجوب مقدمته ٤١٦
استحقاق الثواب والعقاب بإطاعة التكليف النفسي ومعصيته دون الغيري ٤١٩
المبحث الثاني :في تحديد المقدمة التي هي موضوع الداعوية، وفيه تفصيلات ٤٢١
التفصيل الأول: اختصاص المقدمة الواجبة بما يقصد منه التوصل لذيها ٤٢٢
التفصل الثاني: اختصاص المقدمة الواجبة بالمقدمة الموصلة ٤٢٣
المبحث الثالث : في تحديد الداعوية للمقدمة ٤٢٩
بقي شيء: الكلام في المقدمات المفوتة ٤٣٠
المختار في وجه وجوب المقدمات المفوتة ٤٣٢
تنبيه : عدم لزوم حفظ المقدمة المفوتة مع أخذ القدرة في التكليف ٤٣٣
خاتمة: في مقدمة الحرام والمكروه ٤٣٤
الفصل الرابع : مسألة الضد ٤٣٧
الثمرة العملية للمسألة والكلام فيها يقع ضمن أمور ٤٣٨
الأمر الأول: عدم اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضده العام ٤٣٩
الأمر الثاني: اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضده الخاص ٤٤٠
الفرق بين المانع والضد ٤٤١
الأمر الثالث:الكلام في إمكان التقرب بالضدلولم يكن عدمه مقدمة لضده ٤٤٣
الأمر الرابع: الكلام في ثبوت الأمر الترتبي ٤٤٥
بقي شيء: في تعدد العقاب مع الترتب ٤٤٩
الفصل الخامس : اجتماع الأمر والنهي، وفيه أمور مقدمة للمطلوب ٤٥٣
الأمر الأول: في تضاد الأحكام التكليفية ٤٥٤
المختار في وجه التضاد ٤٥٥
الأمر الثاني: الفرق بين مورد الاجتماع ومورد التعارض ٤٥٩

الأمر الثالث: في أن متعلق الأحكام هي العناوين أو المعنونات ٤٦٩
الأمر الرابع: في أن تعدد العنوان هل يستلزم تعدد المعنونات، والكلام في مقامين: ٤٧١
المقام الأول: في إمكان الاجتماع وعدمه ٤٧٢
المقام الثاني: في إمكان قصد التقرب بالمجمع في فرض النهي عنه ٤٧٥
وينبغي التنبيه على أمور الأول : تعيين العمل على النهي مع المندوحة ٤٧٧
الأمر الثاني : الكلام في العبادات المكروهة وهي على قسمين ٤٧٨
القسم الأول: ما يختلف فيه منشأ انتزاع العنوانين ٤٧٩
القسم الثاني: ما يتحد فيه منشأ انتزاع العناوين ٤٨٠
الأمر الثالث : حكم الاضطرار بسوء الاختيار ٤٨٣
الفصل السادس : اقتضاء النهي الفساد والكلام في مقامين ٤٨٨
المقام الأول : في العبادات ٤٨٩
صور النهي في المقام ٤٩١
المقام الثاني : في المعاملات ٤٩٤
بقي في المقام أمور الأول: القول بملازمة النهي للفساد شرعاً ومناقشته ٤٩٦
الثاني: القول بدلالة النهي على الصحة ٤٩٨
الثالث: محل الكلام هو النهي التكليفي دون الوضعي ٤٩٩
المحتويات ٥٠١

مكتب سماحة المرجع الديني الكبير
السيد الحكيم دام ظله

العراق ـ النجف الأشرف: هاتف : ٣٣٣١٨٠ـ٣٧٠٠٤٦ (٣٣ ٩٦٤+).

ايران ـ قم: ص.ب (٤٨٦/ ٣٧١٨٥). هاتف: ٧٧٣٤٢٢١ـ ٧٧٤٠٢٣٠ (٢٥١ ٩٨+)
فاكس: ٧٧٤٢١٤٦(٢٥١ ٩٨+).

سوريا ـ دمشق ـ السيدة زينب عليها السلام: هاتف:٦٤٧٠٧٥٢ . فاكس :٦٤٧٢٠٥٨ (١١ ٩٦٣+).

لبنان ـ بيروت: هاتف:٤٥١٦٣٤(١ ٩٦١+) . فاكس :٤٥١٦٣٥ (١ ٩٦١+).

العنوان على الانترنت: http://www.alhakeem.org

الحكمة للثقافة الإسلامية: http://www.alhikmeh.com

البريد الالكتروني: info@alhakeem.com