

دُرِّ سَيِّدَاتٍ فِي
عِلْمِ الْأَصُولِ

تَقْرِيراً لِأَنْحَاثِ سَمَاحَةِ آيَةِ اللَّهِ الْعُظْمَى
السَّيِّدِ أَبُو الْقَاسِمِ الْخُوِي (قُدْسُهُ)

تَالِيفُ
آيَةِ اللَّهِ السَّيِّدِ عَلِيِّ الْهَاشِمِيِّ الشَّاهِرُودِي

الْجُمُعَةُ الثَّانِي



دراسات في علم الأصول

الجزء الثاني



تأليف

آية الله السيد علي الهاشمي الشاهرودي (قدس سره)

مؤسسة دائرة معارف الفقه الاسلامي

خوني، أبو القاسم، ١٢٧٨ - ١٣٧١
دراسات في علم الأصول / تقرير الأبحاث أبو القاسم الخوني؛ تاليف علي الهاشمي الشاهرودي...
قم: دائرة المعارف الفقه الاسلامي، طبقاً لمذهب أهل البيت (ع)، ١٣٨٤.
ج ٤: نمونه.

ISBN: 964-8360-46-4 (دوره)

ISBN: 964-8360-47-2 (ج ٢)

عربي.

فهرست نویسی بر اساس اطلاعات فیما.

کتابنامه.

١. اصول فقه شيعه. ٢. فقه جعفری -- قرن ١٤. الف. هاشمي شاهرودي، علي، ١٣٠٢ - ١٣٤٢.

ب. مؤسسه دايره المعارف فقه اسلامي.

ج. عنوان.

٢٩٧ / ٣١٢ BP ١٥٩ / ٨ / ٩٥٤ خ

م ٨٣ - ٣٤٩٢٩

کتابخانه ملی ایران



حقوق المبيع محفوظة للنشر

الكتاب: دراسات في علم الأصول - ج ٢
المؤلف: آية الله السيد علي الهاشمي الشاهرودي
الناشر: مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي
الطبعة: الثانية ١٤٢٦ هـ / ٢٠٠٥ م
المطبعة: محمد
عدد النسخ: ٣٠٠٠

- وكلاء التوزيع -

لبنان: بيروت - حارة حريك - بنابة البنك اللبناني السويسري دار الغدير للطباعة والنشر والتوزيع - هاتف: ٩٦١١٥٥٨٢١٥ + فاكس: ٩٦١١٢٧٣٦٠٤ +
العراق: النجف الأشرف - سوق الحويش - تلفون ٩٦٤٣٣٣٧٣٥٦٣ + دار الغدير للطباعة والنشر.

تتمة مبحث الأوامر

- ☐ مباحث التزام.
- ☐ امر الأمر مع العلم بانتفاء شرطه.
- ☐ تعلق الأمر بالطبيعة أو الافراد.
- ☐ دلالة الامر بعد نسخ الوجوب على الجواز وعدمه.
- ☐ الوجوب التخيري.
- ☐ الوجوب الكفائي.
- ☐ الواجب الموسع والمضيق.
- ☐ الأمر بالأمر.
- ☐ الأمر بعد الأمر.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مباحث التزاحم

الكلام في الترتب

ثم أنه على ما اخترناه من عدم إمكان استكشاف الملاك في الواجب المهم فيما اذا وقعت المزاخمة بين واجبين مضيقين يترتب على هذا البحث ثمر مهم كما لا يخفى - وهو الترتب - وهو بحث شريف ، وحيث أنه من فروع التزاحم فلا بد من بيانه وبيان الفرق بينه وبين التعارض .

الفرق بين التزاحم والتعارض :

إنَّ مورد التزاحم هو ما إذا لم يستلزم تقديم أحد المتزاحمين رفع اليد عن دليل الآخر واسقاطه ، وهذا بخلاف التعارض فإنَّ تقديم أحد الحكمين المتعارضين يستلزم رفع اليد عن دليل الآخر بالكلية ، مثلاً لو ورد دليل على وجوب القصر في بعض الموارد ، ودليل آخر على الاتمام ، فحيث نعلم بعدم وجوب صلاتين قصر وتمام على المكلف واقعاً والحكم بالجمع حكم احتياطي لا واقعي لا بدَّ من الأخذ بأحدهما ، فلو قدمنا دليل القصر يسقط دليل الاتمام لا محالة ، فلا يمكن الرجوع إليه أصلاً ، وهكذا العكس فلا مجال فيه للترتب أصلاً .

وقد خلط بعض غير معروف بين التزاحم والتعارض وذهب إلى سقوط دليل المهم بالكلية بعد تقديم الأهم كما في مورد التعارض ، فلا بد لنا من بيان كل من التعارض والتزاحم وبيان حكمهما .

وليعلم قبل ذلك أنَّ المحقق النائيني حكى عن بعض أنَّه أراد تأسيس أصل يرجع إليه عند الشك في كون التنافي بين حكمين من قبيل التعارض أو التزاحم ،

٦ دراسات في علم الأصول

وذكر عليه السلام أنَّ ذلك من قبيل تأسيس الأصل لما اذا شك في أنَّ الأصل في الأشياء هو الإباحة ، أو أنَّ البيع صحيح أو فاسد من حيث عدم المناسبة بين طرفي الشك .
والحق أنَّ ما افاده متين جداً ، فإنَّ التعارض لا ربط له بالتزام ليشك في أنَّ
التنافي بين الدليلين من أي البابين .

وعلى أي حال نقول: التعارض هو تنافي الدليلين من حيث الدلالة في مرحلة
الجعل والتشريع وتكاذبهما بحيث يلزم من صدق كل منهما كذب الآخر من دون أنَّ
يلزم من كذب كل منهما صدق الآخر لاحتمال كذبهما معاً ، كما لو ورد دليل على
وجوب السورة ودليل آخر على عدم وجوبها ، فانه يستحيل جعلها معاً ، فيلزم
من صدق كل منهما كذب الآخر .

ثم أنَّ التعارض تارة: يكون ذاتياً كالمثال ، واخرى: يكون عرضياً ، كما اذا
ورد دليل على وجوب صلاة الظهر في يوم الجمعة ودليل آخر على وجوب صلاة
الجمعة في يومها ، فإنَّه ذاتاً لا تنافي بين الحكمين ، ولا مانع من ثبوتها معاً ، إلاَّ أنَّه
حيث يعلم من الخارج بعدم وجوب صلاتين على المكلف يقع التعارض بينهما
بالعرض . هذا في الشبهة الحكيمة .

وأما في الشبهة الموضوعية فكَذلك ربما يكون التعارض بالذات كما لو
أخبرت البيئة بأنَّ المال المعين ملك لزيد وأخبرت بيئة أخرى بأنَّه ملك لعمر ، فإنَّ
الأخبارين متعارضان ذاتاً ، وربما يكون التعارض بالعرض كما لو أخبر العادل
بطهارة كل من الانائين يعلم بملاقات أحدهما مع البول مثلاً ، فإنَّ الاخبار بطهارة
كل منهما لا يعارض الاخبار بطهارة الآخر إلاَّ من حيث العلم الاجمالي بنجاسة
أحدهما .

وأما التزامه فهو تنافي الدليلين في مرحلة الفعلية والامتنال لافي مرحلة
الجعل والتشريع ، فإنه لا منافاة بين أنَّ يجعل وجوب صلاة الآيات للقادر على

الاتيان بها ويجعل وجوب الصلاة اليومية كذلك ، غاية الامر اذا تضيقا يقع التزاحم بينهما بالعرض لاحالة ، ومن ثمَّ يمكن أن يكون دليل كل من الحكمين المتزاحمين متيقناً سنداً ودلالة ، كما لو فرضنا ورود نص صريح من السنة المتواترة على وجوب الحج مثلاً وورود مثله على وجوب رد السلام ، ووقع التزاحم بينهما .

وبالجملة فالتزاحم انما يكون في مرحلة الفعلية والامتنال مع ثبوت اصل الجعل والتشريع لكلا الحكمين المتزاحمين لعجز المكلف عن امتثالهما معاً ، غاية الأمر انَّ التزاحم تارة: يكون بالذات كما في المضيّقين ، واخرى: بالعرض كما في تزاحم الموسع من المضيّق .

وان شئت فقل: انَّ التزاحم هو ما يكون تقديم أحد الحكمين فيه معدماً لموضوع الحكم الآخر في عرضه ، فإنَّ القدرة مأخوذة في موضوع كل حكم ، وهذا بخلاف التعارض ، فإنَّ تقديم أحد المتعارضين يوجب سقوط الحكم الآخر مع بقاء موضوعه ، كما هو واضح .

ثم انَّ منشأ التزاحم في المتزاحمين ليس إلاَّ عجز المكلف عن امتثالهما ، ولكن المحقق النائيني رحمته الله فرض صورة يكون التزاحم فيها من غير جهة العجز بل يكون التزاحم مع فرض قدرة المكلف على امتثال الحكمين ، وستعرض لاستحالة ذلك انشاء الله .

وتلخص مما ذكر انَّ التعارض والتزاحم ، وإن كانا مشتركين في التنافي إلاَّ انَّ التنافي بين المتعارضين انما يكون في مرحلة الجعل والتشريع بحيث يلزم من صدق كل منهما كذب الآخر ، ولا عكس لاحتمال كذبهما معاً ، بدهاة استحالة جعل الوجوب والحرمة معاً لاکرام زيد مثلاً الذي فرض مصداقاً للعالم والفساق ، فلاحالة يكون تقديم احدهما مستلزماً لسقوط الحكم الآخر مع بقاء موضوعه . وهذا بخلاف باب التزاحم ، فإنَّ التنافي بين المتزاحمين انما هو في مرحلة الفعلية ، ولا

مانع من جعل كليهما ، غاية الامر يلزم من فعلية احدهما عدم فعلية الآخر ، فتقديم أحدهما يستلزم عدم فعلية الآخر بانعدام موضوعه ، فإنَّ القدرة معتبرة في موضوع الحكم الفعلي بالضرورة ، فاذا صرف المكلف قدرته في امتثال احد الحكمين يكون عاجزاً عن امتثال الآخر لاحالة .

وان شئت فقل: انَّ التنافي في المتزامين بين الحكمين الفعليين ، فموضوع كل منهما مغاير مع الآخر بالكلية . هذا كله في بيان موضوعهما .

وأما حكم التعارض ، فلو كان بين المتعارضين جمع عرفي بحيث يرى العرف انَّ احدهما قرينة على الآخر ، كالعام والخاص والمطلق والمقيد ونحوهما ، فالتعارض صوري لا محالة يرتفع بالجمع العرفي .

وأما لو كان التعارض بينهما واقعياً ولم يكن احدهما بنظر العرف قرينة على الآخر ، فبناء على الطريقة المحضة هو التساقط والرجوع إلى الاصل اللفظي من العموم الفوقاني أو الاطلاق كذلك انَّ كان موجوداً ، ومع عدمه إلى الأصل العملي ، وذلك لانَّ نسبة دليل الحجية إلى كل منهما يكون على حد سواء ، اذ المفروض انَّ كلاً من المتعارضين في نفسه حجة لولا المعارضة ، ومن الواضح انَّ شمول الدليل لهما معاً مستلزم لاجتماع حكمين واقعيين متضادين لموضوع واحد وهو محال ، ولاحدهما المعين ترجيح بلا مرجح ، والواحد لا بعينه لا تحقق له سوى هذا وذاك ، وثبوت الحجية لهما تخييراً مما لا دليل عليه ، ودليل الحجية غير متكفل لاثباتها كما هو واضح ، فلا مناص من سقوطهما عن الحجية ، نعم في خصوص الخبرين المتعارضين ورد الدليل الشرعي على الترجيح أو التخيير ، واما في غير الخبرين كما اذا تعارض الخبر مع الشهرة مثلاً على القول بحجيتها فالعقل يحكم فيه بالتساقط كما عرفت .

واما الترجيح بسائر المزايا العقلية التي لا دخل لها في الحجية من كون رواية احد الخبرين أعدل أو هاشمياً أو أسن وامثال ذلك ، فلا وجه له بعد ما الغى اطلاق

دليل الحجية جميعها ، فلا اعتبار بشيء منها . هذا كله في المعارضة بين حكمين واقعيين أي على الطريقة .

واما المعارضة بين الدليلين من حيث الحكم الظاهري بأي معنى فسر ، فعلى مسلك الاشعري والمعتزلي يكون تنافيهما من باب التزاحم لتمكن المكلف من امتثال أحد الحكمين وعجزه عن الآخر ، فيلحقه حكمه ، واما على القول بالمصلحة السلوكية ، فالظاهر سقوطها وعدم دخوله في باب التزاحم ، وذلك لأنَّ فعلية حجية الطريق مقوم للمصلحة السلوكية ، وقد عرفت عدم شمول دليل الحجية لكل منهما .

هذا كله في حكم التعارض .

وأما التزاحم فالتخير أو الترجيح فيه هو مقتضى القاعدة الاولية وبحكم العقل ، أي العقل يستكشفه ، فاذا كان لاحدهما مرجح على الآخر يحكم بتعيينه ، كما لو فرضنا أنَّ احد الغريقين مؤمن والآخر غير مؤمن ، او فرضنا انه وقع من شاهق ودار الامر بين أنَّ يقع على راس مؤمن فيقتله أو على راس كافر ذمي فيقتله وكان متمكنا من تحريك بدنه نحو أيٍّ منهما شاء ، فيتعين الاول بحكم العقل لا محالة ، ولو لم يكن لاحدهما مرجح فيحكم بالتخير ، ولا مجال فيه للتساقط بعد كون المكلف قادراً من امتثال احد الحكمين ، فهل ترى من عقلك في الغريقين أنَّ يقول بسقوط كلا الحكمين لعدم المرجح ؟ كلا .

وبالجملة فالتخير أو الترجيح في المتزاحمين انما هو بحكم العقل أي بادراكه ، ولا مجال فيها للتساقط ، وفي المتعارضين لا بدَّ وأنَّ يثبت دليل شرعي ، وإلا فالعقل يحكم بالتساقط . وننتعرض ان شاء الله لمرجحات باب التعارض في محله .

واما مرجحات باب التزاحم ، فامور:

الاول: أنَّ يكون لاحد المتزاحمين بدل عرضي دون الآخر ، بأنَّ يكون

أحدهما وجوباً تعينياً والآخر تخييرياً ، كما لو وقعت المزاخمة بين صوم الكفارة والحج الواجب ، فإنَّ وجوب صوم الكفارة له بدل في عرضه بخلاف وجوب الحج فإنه وإن كان مشروطاً بالاستطاعة المفسرة بالزاد والراحلة وأمنية الطريق ، إلاَّ أنه بعد حصول شرطه يدور الامر بين رفع اليد عن الحج أو عن صوم الكفارة ، وحيث أنَّ الصوم له بدل ، فيمكن امتثال كلا التكليفين ، بل الفرض خارج عن باب التعارض والتزاحم معاً ، وذلك لأنَّ الواجب للكفارة ليس خصوص الصوم الذي هو طرف التزاحم ، وإنما هو عنوان أحد الامور على ما سنبينه في محله من أنَّ متعلق التكليف في الواجب التخييري هو الجامع بين الاطراف ، وستعرف ان شاء الله انه لو علم الانسان اجمالاً بوجود شبح في الدار مردد من جنس انسان أو بقرا أو غير ذلك ، فإنَّ متعلق العلم هو الوجود الخارجي يقيناً مع أنَّ المعلوم ليس إلاَّ عنوان أحد الامور ، فتعلق العلم بالجامع الانتزاعي لا ينافي تعلقه بالوجود الخارجي ؛ والطلب في الوجوب التخييري كذلك مع تعلقه بالجامع متعلقه اليجاد الخارجي على ما سيأتي تفصيله في محله .

وبالجملة فحيث أنَّ متعلق الوجوب في المقام ليس إلاَّ الجامع ، والمفروض أنَّ طرف التزاحم ليس هو الجامع وإنما هو خصوص الصوم فلا تزاحم في الحقيقة اصلاً ، فالمقام خارج عن باب التعارض والتزاحم معاً .

الثاني: أنَّ يكون لأحد المتزاحمين بدل طولي ، كما لو دار الامر بين الاتيان بالوضوء والصلاة مع الطهارة المائية وحفظ النفس المحترمة في فرض انحصار الماء وعدم التمكن من استعماله في كلا الامرين ، فإنَّ للطهارة المائية أي الصلاة المقيدة بها بدل طولي وهو الصلاة مع الطهارة الترابية على ما يستفاد من التفصيل في قوله تعالى ﴿فلم تجدوا ماءً فتيمموا﴾^(١) وليس المراد من الوجدان هو القدرة العقلية على

الماء ، وانما المراد القدرة على استعمال الماء عقلاً وشرعاً على ما يستفاد من ذكر المريض والمسافر في آية التيمم ، فإنَّ المريض غالباً متمكن من اصل الماء ولا يكون متمكناً من استعماله ، والمسافر بعكس ذلك ، وعليه فاطلاق الامر بحفظ النفس المحترمة يكون معجزاً شرعياً له عن استعمال الماء ، فينتقل إلى التيمم ، وقد ذكرنا في محله أنَّ المستفاد من بعض الاخبار كقوله عليه السلام «رب الماء هو رب الارض»^(١) ، «التراب احد الطهورين»^(٢) وغير ذلك هو كون الصلاة مع الطهارة الترابية مشتملة على تمام مصلحة الصلاة مع الطهارة المائية في ظرف العجز ، فالمكلف عند التزاحم لو صرف الماء في حفظ النفس يتمكن من استيفاء مصلحة الصلاة مع الطهارة أيضاً ، وهذا بخلاف العكس فإنه لو صرف الماء في الوضوء يموت ذلك الشخص ويفوته الملاك الملزم الثابت مطلقاً كما هو واضح ، فيتعين تقديم ما ليس له البديل بحكم العقل . ثم انهم ذكروا في العروة^(٣) وحواشيها من فروع هذه المسألة ما إذا دار الأمر بين استعمال الماء المنحصر في الطهارة الخبثية عن الثوب أو البدن وبين استعماله في الطهارة الحديثة ، فذكروا تقديم الاول واستعمال الماء في رفع الخبث ثم الاتيان بالتيمم لرفع الحدث ، فإنه حينئذ تكون الصلاة مشتملة على كلا الشرطين ، أي في الثوب الطاهر ومع الطهارة عن الحدث ، وهذا بخلاف العكس .

هذا ولنا كلام في المقام ، وحاصله: أنَّ التزاحم لا يتحقق في الواجبات الضمنية ، اذ ليس لها وجود مستقل ، فلا معنى لوقوع التزاحم بين الامر بالقيد أو بالجزء وشيء آخر ، اذ لا يتعلق بالجزء أو بالقيد امر مستقل ، وانما الامر المتعلق به من شؤون الأمر بالمركب أو المقيد ، فطرف التزاحم دائماً هو الأمر بالمركب ،

(١) وسائل الشيعة / باب ٣ من ابواب التيمم.

(٢) المصدر السابق / باب ٧ من ابواب التيمم.

(٣) العروة الوثقى / المجلد الاول / ٣٣٩ طبعة مدينة العلم.

فوجوب الصلاة مع الطهارة المائية يزاحم وجوب حفظ النفس المحترمة ، والصلاة في الثوب الطاهر تزاحم الصلاة مع الطهارة المائية وهكذا . والقدرة المأخوذة في الوضوء حقيقة معتبرة في الصلاة مع الطهارة المائية ، وبدلها هو الصلاة مع الطهارة الترابية ، وهكذا .

وعليه نقول: كما أنَّ القدرة مأخوذة شرعاً في وجوب الصلاة مع الطهارة المائية كذلك القدرة مأخوذة شرعاً في الصلاة في الثوب الطاهر ، وكما جعلت الصلاة مع التيمم بدلاً عن الصلاة مع الطهارة المائية عند العجز كذلك جعلت صلاة العاري بدلاً عن الصلاة في الثوب الطاهر ، لما ورد ما مضمونه «إنَّ قدرت أنَّ تصلي في الطاهر فصلَّ فيه ، وإنَّ لم تقدر فصلَّ عارياً» فالصلاة عارياً تكون بدلاً عن الصلاة في الثوب الطاهر ، فاذن يكون لكل منهما بدل طولي ، فلا بدَّ في تزاحمهما من الحكم بالتخير ، ولا وجه لترجيح الطهارة الخبيثة .

وحاصل ما تقدم ببيان آخر: هو أنَّ الميرزا^(١) ذكر في أول مرجحات باب التزاحم أنَّ يكون أحد الواجبين المتزاحمين ذا بدل دون الآخر ، فيتقدم ما ليس له البديل على ماله البديل . ثم ذكر بعد ذلك أنه تارة تكون القدرة في كلا المتزاحمين معتبرة عقلاً ، وأخرى تكون معتبرة فيهما شرعاً ، وثالثة تكون في أحدهما شرعية وفي الآخر عقلية ، فهذه أقسام ثلاثة . فإنَّ كان المتزاحمان من قبيل الأولين فلا يرجح أحدهما على الآخر ، وإنَّ كان من قبيل الثالث فيتقدم ما يكون اعتبار القدرة فيه بحكم العقل على ما يكون القدرة معتبرة فيه بحكم الشارع ، انتهى .

ونقول: إنَّ مجرد كون أحد المتزاحمين ذا بدل لا يوجب تقدم ما ليس له البديل عليه ، فإنَّ رجع ما ذكره أولاً إلى ما بينه في ذيل كلامه من اعتبار القدرة عقلاً أو

شرعاً فهو ، وإلا فلا عبرة بمجرد وجود البدل لاحد المتزاحمين دون الآخر ، فإنَّ حكم العقل بالتعيين في دوران الامر بين صرف الماء في الوضوء وصرفه في حفظ النفس المحترمة انما هو من جهة أنَّ ذلك لا يوجب تفويت ملاك ملزم أصلاً بخلاف العكس ، وهذا المعنى لا يتم بمجرد كون احد المتزاحمين مما له البدل دون الآخر ، وانما يتم فيما اذا كانت القدرة معتبرةً في أحدهما بحكم الشارع وفي الآخر بحكم العقل .

توضيح ذلك: انه لو كان لاحد الواجبين المتزاحمين افراد عرضية من حيث القدرة وان كانت طويلة من حيث الزمان ، كما في موارد التخيير العقلي أو الشرعي - وان كان احدهما يرجع إلى الآخر على ما بين في محله - ففي الحقيقة لا مزاحمة هناك بين واجبين كما هو واضح .

واما ان كان له افراد طويلة من حيث القدرة ، كعتق رقبة واطعام ستين مسكيناً وصوم ستين يوماً بناءً على طويلة هذه الامور - فالمستفاد من دليلها حينئذٍ اختصاص المرتبة السابقة كعتق الرقبة بالقادر ، فتكون القدرة مأخوذة في وجوبها شرعاً ، كما قد تؤخذ القدرة شرعاً فيما ليس له البدل أصلاً كالحج ، فإنَّ وجوبه مشروط بالاستطاعة مع أنه لا بدل له . وظاهر أخذ القدرة في لسان الدليل بحسب فهم العرف كونها دخيلة في الملاك ايضاً ، فبدونها لا ملاك أصلاً .

وعليه فاذا وقعت المزاحمة بين ما له بدل طولي وما لم يعتبر فيه القدرة شرعاً ، فيتقدم عقلاً على ماله البدل ، لما عرفت من أنَّ عكسه مستلزم لتفويت الملاك الملزم بخلاف تقديم ما لا بدل له ، لأنَّه باطلاق دليله يكون معجزاً عما له البدل فينتقل إلى المرتبة المتأخرة من دون أن يلزم تفويت ملاك أصلاً .

واما اذا كان التزاحم بين ما له البدل وبين ما اعتبرت فيه القدرة شرعاً ، كما لو دار الأمر بين أن يصرف المكلف ماله في عتق الرقبة أو يصرفه في الحج ، فلا وجه

لتقديم احدهما على الآخر اصلاً ، اذ ليس لما لا بد له اطلاق يعجز المكلف عما له بدل ، والمفروض ان القدرة في كل منها شرعية ودخيلة في الملاك ، والمكلف ليس له إلا قدرة واحدة يصرفها في احدهما ، فيكون مخيراً في صرفها في أيّ منها شاء ، اذ لا ترجيح في البين .

وبالجمله فالمرجح الاول أن تكون القدرة في احدهما عقلية وفي الآخر شرعية ، فإنه يتقدم حينئذ الاول على الثاني لما عرفت .

ثم لو سلمنا الكبرى وجعلنا مجرد كون احد الواجبين ذا بدل دون الآخر من موجبات الترجيح فالفرع المعروف أعني دوران الامر بين الطهارة المائية والطهارة الخبثية ليس من صغرياتها ، وذلك لأن الأمر بالمركب ينحل إلى الأمر بالاجزاء بنحو الانضمام ، ولذا ذكرنا ان الاوامر الضمنية لا تراحم بينها ، فاذا تعذر بعض اجزائه فقتضى القاعدة سقوط الأمر رأساً ، ومن ثمّ التزمنا بذلك في جملة من الموارد ، كالصوم مثلاً ، فإن المكلف لو لم يتمكن من الامساك مقداراً من النهار يسقط عنه وجوب الصوم لا محالة ، نعم في خصوص الصلاة ورد الامر بغير المتعذر من الاجزاء في موارد خاصة وبنحو العموم ايضاً بقوله ﷺ «فانها لا تدع الصلاة بحال» وعليه فاذا فرضنا تعذر أحد الأمرين من الطهارة المائية أو الخبثية فالامر بالصلاة المشتتملة عليها ساقط لا محالة ، غاية الأمر نعلم من الخارج بثبوت امر مردد بين أن يكون متعلقاً بالمشتتمل على الطهارة المائية دون الخبثية وبالعكس ، ومن الواضح خروج ذلك عن باب التراحم ، لأنّ في التراحم لابد وأن يكون هناك تكليفان يعجز المكلف عن امتثالهما معاً ، وأما التكليف الواحد المردد فبابه باب التعارض ، فتقع المعارضة بين دليليها لا محالة .

وهذا الحال جار في جملة من الفروع المذكورة في المقام ، كدوران الأمر بين ترك البسملة أو التشهد ، أو بين ترك القيام أو الائمة للركوع والسجود وغير ذلك

فإنَّ جميعها خارجة عن باب التزاحم بالكلية .

بقي الكلام فيما اذا دار الأمر بين الصلاة عن طهارة مائية وادراك ركعة من الوقت وبين ادراك تمام الوقت مع الطهارة الترابية ، وقد طبق المحقق النائيني رحمته تلك الكبرى على هذا المورد ، وافق بلزوم تقديم الوقت والاتباع بنهاية الصلاة في الوقت مع الطهارة الترابية التي هي بدل عن الطهارة المائية ، وحكى انه نسب عكس ذلك إلى السيد الشيرازي رحمته ثم كذب النسبة .

ونقول: قد عرفت انه ولو سلمنا أنَّ مجرد كون أحد الواجبين مما له بدل طولي والآخر مما ليس له بدل من المرجحات إلّا أنَّ تلك الكبرى غير منطبقة على هذا الفرع ، لما عرفت من عدم وقوع التزاحم بين الواجبات الضمنية ، وإنَّ مقتضى القاعدة عند تعذر بعض اجزاء المركب هو سقوط الامر المتعلق به .

فالتحقيق أنَّ يقال: انه لو قلنا بما ذهب إليه بعض الأخباريين وهو الشيخ حسين آل عصفور من أنَّ ضيق الوقت ليس من مسوغات التيمم ، اذ لا دليل عليه مع أنَّ موضوعه غير الواجد أي من لم يكن متمكناً من استعماله ، وعند ضيق الوقت يكون المكلف واجداً للهاء وتمكناً من استعماله غاية أنَّ الوقت ضيق ، والشاهد على ذلك هو أنَّ التيمم لضيق الوقت ليس رافعاً للحدث ، وانما هو مبيح للصلاة فقط ، ولذا لا يجوز معه الدخول في المسجد اذا كان بدلاً عن الغسل ، ولا مسح المصحف وامثال ذلك . وبالجمله على هذا المسلك لا ينبغي الاشكال في تقديم الطهارة المائية على ادراك تمام الوقت .

واما على المشهور من كون ضيق الوقت من مسوغات التيمم ، كما هو الصحيح ، فالحق ما ذهب إليه المحقق النائيني رحمته .

أما كون ضيق الوقت من مجوزات التيمم فيبانه: أنَّ الاستفادة من قوله تعالى ﴿ اقم الصلاة لدلوك الشمس إلى غسق الليل ﴾ ^(١) هو كون مجموع الوقت وقت لمجموع

الصلوات الاربع لكن لا يبحث يمكن الاتيان بكل منها في أي جزء من اجزاء الزمان شاء ، بل ورد في الروايات المفسرة للآية انه «اذا زالت الشمس فقد دخل الوقتان إلا أن هذه قبل هذه»^(١) إلى غير ذلك من الأخبار ، وأنه اذا دخل المغرب فقد دخل وقت العشائين ، فبمقتضى الأخبار بل ضرورة الذين لا يجوز تقديم العشائين على الغروب ، والظهرين على الزوال ، ولا يجوز تأخيرهما عن المغرب ، فالواجب بعد الزوال هو الاتيان بثان ركعات قبل المغرب .

هذا وقد استفدنا من التفصيل في الآيه القاطع للشركة ان الجنب مكلف بالغسل ، وغيره مكلف بالوضوء ، كما استفدنا من ذلك ايضاً كون واجد الماء مكلفاً بالصلاة عن طهارة مائية ، وغير الواجد بالصلاة عن طهارة ترابية ، ومن الواضح بقرينة ذكر المريض في آية التيمم ان المراد بغير الواجد هو من لم يكن متمكناً من استعمال الماء ، لا من مطلق استعماله ، فإن المريض متمكن من كثير من استعمالاته بل من استعماله في الوضوء أو الغسل للصلاة الواجبة وهي الصلاة في الوقت ، فاذا فرضنا ان الوقت ضيق لا يسع للوضوء ، أو الغسل والاتيان بتمام الصلاة في الوقت ، فالمكلف عاجز عن استعمال الماء في الطهارة للصلاة الواجبة ، فيكون داخلًا في قوله تعالى ﴿فلم تجدوا ماء﴾^(٢) فتكون وظيفته التيمم وادراك الوقت .

وامّا حديث «من ادرك» فالمستفاد منه ان الصلاة بما لها من الاجزاء والشرائط بحسب اختلاف وظيفة المكلفين اذا وقعت ركعة منها في الوقت فكأنها باجمعها وقعت في الوقت ، فمن كان وظيفته الصلاة مع التيمم ، أو جلوساً ، أو ايماء ، أو غير ذلك نفس تلك الوظيفة اذا تحقق ركعة منها في الوقت فقد ادرك الفاعل تمام الوقت . واما اخراج المكلف عن موضوع وادخاله في موضوع آخر كالواجد مثلاً

(١) وسائل الشيعة / ٣ / ٩٢ .

(٢) النساء / ٤٣ .

والتغيير فيما كان وظيفة المكلف من حيث الأجزاء أو الشرائط فلا يتكفل به حديث «لا تعاد» وتام الكلام موكل إلى محله ، فعلى مسلك المشهور لابد من التيمم وفعل تمام الصلاة في الوقت .

وبالجملة تارة يكون كلا الواجبين المتزامين مما اعتبر فيها القدرة شرعاً في لسان دليلهما ، ومرادنا من اعتبار القدرة الشرعية في الواجب أن تكون القدرة دخيلة في ملاكه بحيث لو لم يكن متعلقه مقدوراً لا يكون هناك ملاك اصلاً ، واخرى تكون القدرة دخيلة في ملاك احدهما دون الآخر ، وثالثة لا تكون القدرة دخيلة في ملاك شيء منها اصلاً .

اما القسم الثاني: فلا اشكال فيه في تقدم ما لم تعتبر القدرة في ملاكه على ما اعتبرت القدرة فيه شرعاً ولو كان من اهم الواجبات وكان مازاحمه من اضعفها ، كما لو فرضنا وقعت المزامحة بين وجوب الحج ووجوب رد السلام الذي هو اضعف الواجبات فيتقدم هو على الحج ، والوجه في تقدمه واضح ثبوتاً واثباتاً .

اما ثبوتاً ، فأنّ تقديم الحج يوجب تفويت الملاك الملزم الفعلي وهو ملاك رد السلام ، بخلاف العكس فإنه لا يوجب تفويت الملاك اصلاً ، ولا يلزم على المولى أن يلزم المكلف بادخال نفسه في موضوع ما له الملاك كما في الصوم للحاضر مثلاً ، وملاك الحج وإن كان اهم إلا أنه مشروط بتحقق موضوعه ، والمفروض عدمه لعجز المكلف بعد امتثاله للحكم المزامح له ، فيكون انتفاؤه بانتفاء موضوعه .

وامّا اثباتاً ، فلأنّ اطلاق الدليل الغير المشروط بالقدرة شرعاً يكون معجزاً للمكلف عن امتثال التكليف المشروط بالقدرة شرعاً ، ولا يمكن أن يكون ذلك التكليف معجزاً عن هذا ، لأنه مستلزم للدور ، فإنّ معجزيته عنه متوقفة على فعلية موضوعه ، وفعلية موضوعه متوقفة على أن لا يكون التكليف الغير المشروط معجزاً له ، وهو متوقف على معجزية هذا التكليف عنه ، وهو دور واضح .

فاذن لابد من تقدم ما يكون القدرة دخيلة فيه عقلاً على ما يكون القدرة دخيلة في ملاكه ، من غير فرق بين كونها متقارنين زماناً ، أو كون الاول سابقاً على الثاني ، أو العكس .

أما في الاولين فالوجه ظاهر كما عرفت .

وأما في الاخير فلما وقعت المزامحة بين الخروج للحج واداء الدين الواجب في غد مثلاً فلأن الحكم المطلق أي وجوب اداء الدين في المثال وإن لم يكن موجوداً في ظرف وجوب الحج والخروج إليه إلا على القول بالواجب المعلق إلا أن ملاكه تام فعلاً فتأمل ، فيجري فيه ما تقدم من لزوم حفظه برفع اليد عن الواجب الآخر الذي ملاكه مشروط بالقدرة ، فيكون معجزاً عن غيره .

وأما القسم الأول : فلا اشكال في انه ليس هناك إلا ملاك واحد ، لأن المكلف لا يقدر إلا على الاتيان باحدهما بشرط لا عن الآخر ، وإما على امتثالها بنحو الانضمام فلا يتمكن . وفي هذا القسم إن كان أحدهما متأخراً عن الآخر في الزمان كما لو دار أمره بين أن يتوضا لصلاة الظهر أو العصر ، فيتقدم الاول لأنه تمكن على امتثاله ، وتفويته يكون بلا عذر ، وأما لو كانا عرضيين فيتخير بينهما لعدم الترجيح . وبالجمله في هذا القسم أي فيما اذا كانت القدرة مأخوذة شرعاً في كلا الواجبين والمتزامحين ، وكانت دخيلة في ملاكهما ، اذا كان ظرف احد الواجبين متقدماً زماناً على الآخر ، كما اذا دار الأمر بين أن يصلي المكلف صلاة الظهر بطهارة مائة أو صلاة العصر يتعين الاول دون الثاني ، وذلك لانه في ظرفه مقدور عقلاً وشرعاً ، فيجب الاتيان به ، فيكون ذلك معجزاً عن الاتيان بالثاني في ظرفه من غير فرق بين أن يكونا متساويين من حيث الملاك أو يكون أحدهما أهم من الآخر .

وأما اذا كانا متقارنين زماناً فالملاك التام الفعلي لا يكون إلا واحداً ، لأن

المفروض عجز المكلف عن امتثالها ، والقدرة دخيلة في الملاك ، فحيث انَّ القدرة واحدة فالملاك الفعلي ايضاً واحد ، وعليه فجعل الوجوبين معاً مضافاً إلى استلزامه التكليف بما لا يطاق يكون بلا ملاك ، وهو قبيح وترجيح احدهما المعين على الآخر بلا مرجح ، فالعقل يستكشف وجوب احد الامرين تخييراً ، فالتخير شرعي وكاشفه العقل ، وهذا بخلاف التخير في المتساويين من القسم الثالث ، أى ما اذا كانت القدرة معتبرة فيهما عقلاً فانه يكون بحكم العقل بمعنى لزوم الاتيان بكل منهما مشروطاً بترك الآخر على ما سيأتي بيانه ، ويمكن ارجاع التخير في المقام إلى ذلك ايضاً بوجه دقيق .

وأما اذا كان أحد الملاكين اهم من الآخر ، فذهب فيه المحقق النائيني إلى التخير ايضاً بدعوى: إنَّ اهمية الملاك انما هي بعد فعليته ، وهو أوّل الكلام ، اذ لا يجب على المكلف ادخال نفسه في موضوع الملاك الالهم ، فله أن يصرف قدرته في المهم ، فيكون عاجزاً عن الالهم .

ولكن التحقيق: انَّ ما افاده انما يتم في باب التعارض ، فانه اذا ورد دليلان متعارضان لاتكون أهمية أحد الحكمين على تقدير ثبوته من مرجحاته ، واما في باب التزاحم فأهمية أحد الملاكين توجب تقدمه لاحالة ، وذلك لأنَّ الملاك الالهم وإن كان مشروطاً بالقدرة إلا أنَّ القدرة التكوينية على استيفائه موجودة على الفرض ، فلا يكون عاجزاً عنه وجدانا . وأما العجز الشرعي بأن يقدم المولى جانب المهم ويأمره بصرف قدرته فيه فهو ترجيح المرجوح على الراجح ، فلا بدَّ من استيفاء الأهم ، وذلك يكون معجزاً عن الملاك المهم لا محالة .

فتلخص مما ذكر انه لو كان احد الواجبين المتزاحمين المشروطين بالقدرة شرعاً متقدماً زماناً على الآخر يتقدم السابق على اللاحق مطلقاً ، وأما إنَّ كانا متقاربين زماناً فيتقدم الالهم إنَّ كان احدهما أهم من الآخر ، وإلا فيحكم فيهما

بالتخير .

ثم ذكروا من صغريات المقام - اي المتزامين السابق احدهما على الآخر زماناً مع دخل القدرة في ملاكهما - مسألة نذر زيارة الحسين عليه السلام في كل عرفة ، اما لو كان النذر بعد حصول الاستطاعة فلا ينعقد ، لانه من مصاديق تحليل الحرام ، واما لو كان قبل ذلك ، فهل يتقدم النذر لسبقه على الحج زماناً ، كما فيما نحن فيه ، وذهب إليه صاحب الجواهر ، أو ينعكس الامر من تسليم كونه من صغريات الباب كما ذهب إليه الميرزا النائيني ؟

الظاهر انه خارج عن هذه الكبرى ، وذلك لأنّ ما نحن فيه انما هو سبق زمان احد الواجبين على الآخر ، وفي النذر المزبور زمان الواجبين مقارن ، غايته زمان سبب احد الوجوبين وهو النذر مقدم على الآخر ، أو أحد الوجوبين مقدم على الآخر على القول بالواجب المعلق ، وهذا لا يوجب تقدم السابق ، لأنّ المتقدم في مفروض الكلام انما هو من جهة أنّ الاتيان بالواجب السابق يكون معجزاً عن الاتيان باللاحق ، وهذا غير جار في المثال ، لأنّ مجرد سبق احد الوجوبين لا يكون معجزاً عن الآخر بعد تقارن زمانى الواجبين ، والوجوب السابق حدوثاً باقياً في زمان تحقق الوجوب الثاني ، فتقع المزاخمة بينها .

وامّا الواجبان فهما متقارنان زماناً ، بل ربما يقال بسبق زمان الحج على زمان الوفاء بالنذر ، لانه يجب الاتيان ببعض ما يعتبر في الحج قبل يوم عرفة بخلاف الزيارة المنذورة فيه ، فيعكس المطلب .

ثم لو تنزلنا عن ذلك ، وسلمنا كون المثال مما نحن فيه ، إلاّ أنّه لابد من تقديم الحج على الوفاء بالنذر لوجهين :

الاول : أنّ كلا من وجوب الحج ووجوب الوفاء بالنذر وإن كان مشروطاً بالقدرة شرعاً ، إلاّ أنّه يعتبر في وجوب الوفاء بالنذر امر آخر ، وهو أنّ لا يكون

متعلق النذر في نفسه مع قطع النظر عن وجوب الوفاء به مستلزماً لتحليل الحرام أو تحريم الحلال ، كما ورد ذلك في الوفاء بالشرط بقوله ﷺ : «المؤمنون عند شروطهم إلا ما أحل حراماً أو حلل حراماً» وفي المقام متعلق النذر مستلزم لترك الحج الواجب واقعاً ، لأنَّ الحج مع قطع النظر عن وجوب الوفاء بالنذر واجب فعلي على الفرض ، فلا ينعقد مثل هذا النذر اصلاً .

الثاني: أنَّ القدرة المأخوذة شرعاً في الحج ليست إلا القدرة من حيث الزاد والراحلة وخلو السرب كما يستفاد ذلك من تقييد الاستطاعة بقوله «سيلاً» أي من حيث الطريق ، ويدل على ذلك الروايات ايضاً ، فالقدرة من بقية الجهات فيه عقلية وغير دخيلة في ملاكه ، فيكون المثال من قبيل القسم الاول ، وقد عرفت بتقدم ما لم يعتبر فيه القدرة شرعاً على ما اعتبرت فيه كذلك ، فيتقدم الحج على الوفاء بالنذر ، لانه ذو ملاك بعد حصول الزاد والراحلة وخلو السرب ، بخلاف الوفاء فانه عند مزاحمته بالحج لا ملاك فيه اصلاً .

هذا مضافاً إلى أنَّ النذر لو تقدم على الحج لانسد باب الحج كلية ، فإنَّ كل احد قبل استطاعته ينذر أنَّ يصلي في يوم عرفة في مسجد بلده ركعتين ، فيكون معجزاً له عن الحج ، ولا يمكن الالتزام به .

ثم أنه وقع الكلام استطراداً في فرعين:

الاول: نذر الاحرام قبل الميقات ، فإنه غير جائز قبل النذر ، فكيف يتعلق

النذر به ؟!

الثاني: نذر الصوم في السفر .

فهو يكون خروجهما عن دليل اعتبار الرجحان في متعلق النذر بالتخصيص ، لاعتبار الرجحان في متعلق النذر في نفسه ، أو يكون من قبيل التخصيص بدعوى انه يعتبر في متعلق النذر أنَّ يكون راجحاً سواء كان رجحانه في

نفسه ، أو بعد تعلق الالتزام النذري به ، لا تعلق الوجوب به ليكون دوراً ، اذ ربما لا يكون الفعل في نفسه راجحاً إلا أنه يكون راجحاً عند تعلق الوعد به كما هو واضح . وبالجملـة على هذا يكون خروج الموردين بالتخصـص ، كما ذهب إليه السيد في العروة ، واشكل عليه المحقق النائيني في حاشيته بانه عليه يلزم تحليل كل حرام بالنذر ، اذ بعد تعلق النذر به يكون راجحاً ، فلا بدّ وأن يثاب عليه ايضاً .

والتحقيق: أنّ السيد ﷺ ملتفت إلى هذا النقض ، وقد اشار إليه ، وهو غير وارد ، وذلك لأنّ اطلاق دليل حرمة الشيء أو اباحته يكون شاملاً لحال النذر ايضاً ، ومقتضاه عدم ثبوت الرجحان له بالنذر ايضاً ، فلا بدّ من رفع اليد عنه من ورود مخصص على ذلك ، ولم يثبت المخصص إلا في الموردين كما هو ظاهر .

وبالجملـة فلا يستفاد من دليل اعتبار الرجحان في النذر مثل قوله ﷺ « لا نذر إلا في طاعة الله ، أو لا نذر في معصية الله » إلا الرجحان بعد النذر لا قبله ، وعليه فبعد تخصيص دليل حرمة الاحرام قبل الميقات أو الصوم في السفر بغير مورد النذر يخرج الموردين عن ما دل على عدم انعقاد النذر في غير الراجح بالتخصـص . وأما على مسلك الميرزا ومن حذا حذوه فيخصص ذلك الدليل به لاحالة ، ومن ثم ذكرنا أنّ النزاع بين المسلكين علمي محض .

فتلخص من جميع ما تقدم انه لو كانت القدرة معتبرة في المتراحمين شرعاً ، فلو كان أحدهما مقدماً على الآخر زماناً يتقدم عليه ، ولو كانا متقارنين فإن كان أحد الملاكين أهم يتقدم على غيره خلافاً للميرزا ، وإن كانا متساويين يتخير المكلف بينهما شرعاً . وقد عرفت الحال في نذر زيارة الحسين ﷺ يوم عرفة ، وفي الفرعين الآخرين .

وأما القسم الثالث: وهو ما اذا لم تكن القدرة مأخوذة في شيء منها شرعاً ، بل كان اعتبارها في التكليفين بحكم العقل ، فإن كان أحدهما أهم من الآخر بمقدار

ملزم فلا ريب في تقدمه على غيره عقلاً وشرعاً، اذ ليس للشارع ولا لغيره تفويت الملاك الملزم، فيتعين ذلك من غير فرق بين كونه متقدماً على المهم زماناً أو متقارناً معه أو متأخراً عنه، اما في الاولين فواضح، واما في الاخير فلما تقدم في المقدمات المفوتة من انَّ العقل مستقل بحفظ القدرة على استيفاء الملاك الملزم فيما بعد، وفي المقام وإن لم يكن الحكم على طبق الملاك الملزم في طرفه فعليا من اول الامر بناء على انكار الواجب التعليقي إلاَّ انَّ ثبوت الملاك الملزم في ظرفه كافٍ في حكم العقل بلزوم حفظ القدرة عليه، أو حكم الشارع بوجوبها طريقاً على مسلك الميرزا^١ مثال ذلك ما لو كان عنده مقدار من الماء لا يفي إلاَّ لشرب شخص واحد والآن عنده رجل يموت من العطش ولكن يعلم بانَّ غداً يبتلى بنبي يموت عطشاً لو لم يحفظ هذا الماء من الآن.

وأما لو كانا متساويين من حيث الأهمية، فحيث انَّ الترجيح بلا مرجح قبيح، والأمر بهما معاً غير معقول، فلا مناص من ثبوت التخيير، وهو واضح، إلاَّ انَّ الاشكال في انَّ هذا التخيير هل هو تخيير شرعي كما في القسم الثاني، أو انه عقلي بمعنى التخيير في النتيجة؟

فن ذهب إلى الاول ادعى أنه بعد استحالة بقاء التكليفين معاً، وكون ترجيح أحدهما المعين بلا مرجح يسقطان معاً لا محالة، وحيث انَّ الملاك ثابت والمفروض تمكن المكلف من استيفاء أحدهما وليس للشارع تفويته، فيستكشف العقل بنحو اللم حدوث خطاب تخييري متعلق بالجامع بينهما كعنوان أحدهما لا محالة.

ومن ذهب إلى الثاني نظر إلى انَّ التزاحم انما نشأ من اطلاق الخطابين لا من اصلهما، فلا يرفع اليد إلاَّ عن اطلاقهما، لأنَّ الضرورات تتقدر بقدرها، فيقيد العقل اطلاق كل منهما بصورة عدم الاتيان بمتعلق الآخر، فيكون هناك وجوبان تعيينيان كل منهما مشروط بترك متعلق الآخر.

ثم انَّ في المقام اشكال ذكر في مبحث الترتب والأمر بالمهم مشروطاً بترك الالهم ، نشير إليه وإلى جوابه هنا ، وتفصيل القول فيه موكول إلى محله .
وحاصل الاشكال: انه لو ثبت الأمر بكل من الواجبين مشروطاً بترك الآخر ، فعند تركهما معاً يكون التكليفان كلاهما فعلياً ، ونتيجته طلب الضدين ، وهو محال .

والجواب عنه: انَّ نتيجة الخطاين المشروطين ليس إلّا عدم الرضا بالجمع في الترك لا طلب الجمع في الفعل ، ومن الواضح انَّ احد الامرين ليس نقيضاً للآخر ، فإنَّ نقيض الجمع في الفعل عدم الجمع في الفعل ، بل يتحقق ترك الجمع في الترك باتيان احد الفعلين ، وسيأتي مزيد توضيح لذلك في بحث الترتب .
والحاصل: انَّ هذا التخيير من فروع الترتب ، بل هو ترتب من طرفين ، بخلاف الترتب في الالهم والمهم فإنه ترتب من طرف واحد ، فلو صححنا الترتب يصح ذلك ايضاً .

فيقع الكلام في ثمة القولين ، وقد ذكر الميرزا وجوها .
منها: تعدد العقاب عند تركهما معاً على الثاني ، فإنه عصيان لتكليفين فعليين كما هو ظاهر ، ووحدته على الاول ، لانه بتركهما معاً يتحقق عصيان التكليف الواحد التخييري .

ومنها: ما ذكره الميرزا رحمته ايضاً فيما اذا احتمل اهمية احد الوجوبين ، فإنه على الاول يكون من صغريات دوران الأمر بين التعيين والتخيير الشرعي ، فيجري فيه الخلاف المعروف من الرجوع فيه إلى البراءة أو إلى الاشتغال ، وعلى الثاني لا بد من القول بالتعيين لأنَّ اطلاق خطاب ما لا يحتمل اهميته قد قيد على التقديرين ، بخلاف خطاب ما يحتمل اهميته فإنَّ تقيده غير معلوم ، والعقل يستقل فيه بالاشتغال .

ونقول: الظاهر عدم صحة هذه الثمرة ، وذلك لأنه لا بدّ من القول بالتعيين حتى بناء على التخيير الشرعي ايضاً ، والسرفيه يظهر مما تقدم ، فإن الرجوع إلى البراءة عن التعيين انما هو فيما اذا شك في التعيين والتخيير في مرحلة الجعل والتشريع ولم تكن كيفية التكليف معلومة ، واما اذا كان الدوران في مقام الفعلية وبعد ثبوت جعل المحكمين بنحو التعيين وثبوت ملاك كل منهما كذلك ، فالعقل يحكم بالتعيين ، وذلك لأنّ المكلف لو صرف قدرته فيما يحتمل اهميته يكون معذوراً على كل تقدير ، وهذا بخلاف ما لو فوت محتمل الاهمية باستيفاء غيره ، فانه لو كان الفأئت اهيا في الواقع ليس له عذر في ذلك اصلاً ، فالاشتغال العقلي يعينه لا محالة .

وبعبارة اخرى: انما اخترنا التخيير فيما اذا دار الامر بينه وبين التعيين لاجل أنّ تعلق التكليف بالجامع متيقن وتعلقه بالخصوصية مجهول ، فيرجع فيه إلى البراءة ، ولا يجري هذا البيان في المقام ، وذلك لأنّ تعلق التكليف بالتعيين بمحتمل الاهمية كان متيقناً قبل وقوع التزاحم بينه وبين غيره ، وبعد التزاحم يشك في سقوط وجوبه التعيني ، فلا بدّ من الاشتغال ، بخلاف الخطاب المتعلق بغير محتمل الاهمية فإنّه ساقط قطعاً .

ومنها: انه لو كان ظرف احد الواجبين المتزاحمين سابقاً على الآخر زماناً ، فبناء على التخيير الشرعي يكون المكلف مخيراً بين الاتيان بأيّ منها شاء كما هو الشأن في جميع موارد التخيير الشرعي ، واما بناء على التخيير العقلي فحيث انّ المكلف في ظرف الواجب الاول قادر على الاتيان به عقلاً وشرعاً يكون وجوبه فعلياً ، فليس له تفويته ، فاذا فعله يكون عاجزاً عن الاتيان بالواجب الثاني في ظرفه وجداناً .

هذا ونقول: اما ما ذكره ﷺ من ثبوت التخيير على الاول فهو واضح ، كالتخيير بين الاتيان بصلاة الظهر مثلاً في أول الوقت أو في آخره ، ولكنه ثابت بناء

على التخيير العقلي ايضاً ، وذلك لانه بعد ما فرضنا انّ كلا من الواجبين مشتمل على الملاك الملزم في نفسه ، والمكلف غير قادر إلا على استيفاء احدهما فلا وجه لأن يُقيد بحكم العقل خصوص اطلاق الخطاب الثاني دون الاول ، لانه بلا مرجع ، بل يقيد كل من الاطلاقين كما في المتقارنين زمانا ، غاية الامر الشرط في الاول من قبيل الشرط المتأخر وفي الثاني من قبيل الشرط المتقدم ، وما ذكرناه واضح ، وعلى القول بالوجوب التعليقي وفعلية كلا الوجوبين يكون اوضح .

وبيان آخر: بعدما فرضنا انّ الواجب اللاحق مشتمل على الملاك الملزم في ظرفه ، فيجب حفظ القدرة على استيفائه ، اما عقلاً وأما شرعاً ، فلا محالة تقع المزامحة بين وجوب التحفظ وبين وجوب الاتيان بالواجب الاول ، فيثبت التخيير ، فهذه الثمرة ايضاً ساقطة .

بقي الكلام فيما اذا تعذر بعض اجزاء المركب ودار الامر بين ترك بعضها دون بعض ، كالمثال الذي قدمناه . وقد ذكر الميرزا في المقام كليات ، وانه كلما دار الامر بين الجزء والشرط فالجزء يتقدم ، وكلما دار الامر بين الركن وغيره فالركن يتقدم ، وكلما دار الامر بين السابق واللاحق فالسابق يتقدم ، وكلما دار الامر بين اصل الشرط وقيده فالشرط يتقدم إلى غير ذلك ، فهل يمكننا المساعدة على هذه الكليات ام لا ؟

الظاهر هو الثاني ، وذلك لما بيناه من انّ الجزئية أو الشرطية منتزعة من الامر بالمركب أو بالمقيد ، فليس الجزء أو الشرط مأموراً به مستقلاً ، فاذا تعذر بعض الاجزاء او الشرائط يسقط الامر المتعلق بالمركب منه لاحالة ، غاية الامر في خصوص الصلاة ورد الدليل على عدم سقوطها بحال ، فان كان المتعذر امراً معيناً يجب الاتيان بالباقي ، وان كان مردداً فلا محالة يكون المكلف به مردداً ، فيقع التعارض بين دليلي الجزئين أو الشرطين أو الجزء والشرط .

فنتلخص من جميع ما تقدم انه لو تعذر بعض اجزاء المركب معيناً أو مردداً فمقتضى القاعدة سقوط الامر به ، واذا ثبت بدليل وجوب الاتيان ببقية اجزائه فهو تكليف حادث جديد ، ولو كان المتعذر مردداً يكون ذلك التكليف الجديد الواحد مردداً . ولذا ذكرنا انه خارج عن باب التزاحم ، فإن التزاحم لابد وأن يكون بين حكمين ، وفي المقام ليس إلا حكم واحد مردد ، فيكون من باب التعارض ، اذ لا يعتبر في التعارض أن لا يكون منشأ العلم بكذب احد الدليلين أو الحكمين عجز المكلف ، كما لا يعتبر فيه تعدد الدليل ، بل يجري التعارض في الدليل الواحد بلحاظ افراده .

واذا عرفت ذلك فنقول: تارة يكون دليل اعتبار الجزئين المتعذر احدهما دليلاً واحداً ، كما لو تعذر على المصلي القيام في أحد الركعتين ، فإن ما دل على اعتباره في جميع الركعات امر واحد ، واخرى: يكونان مدلوي دليلين ، كما لو دار الامر بين ترك القيام والاتيان بالسجدة أو الاتيان بهما ايماء عن قيام ، فإن لكل من الامرين دليل مستقل .

أما على الاول فيقع التعارض بين نفس ذلك الدليل الواحد بلحاظ افراده ، وليس السبق واللاحق مرجحاً للسابق على اللاحق بعد كون نسبة دليل اعتبار ذلك الجزء أو الشرط اليها على حد سواء ، فلا محالة يثبت التخيير ، إلا أن يستفاد تقدم السابق من نفس دليل اعتباره ، كما لا يبعد ذلك في دليل القيام ، اعني قوله ﷺ «واذا قوى فليقم»^(١) .

واما على الثاني ، فلا محالة يقع التعارض بين الدليلين بالعموم من وجه ، فإن مقتضى اطلاق كل منهما ثبوت جزئية مؤداه حتى في فرض تعذر احدهما ، ومن المعلوم كذب اعتبارهما حينئذ ، وعليه فإن كان احد الدليلين ليياً والآخر لفظياً

يتقدم اللفظي ، اذ ليس للاجماع ونحوه اطلاق يعم ذلك المورد ، وإلا فإن كان عموم احدهما بمقدمات الحكمة وعموم الآخر بالوضع فلا محالة يتقدم العموم الوضعي ، لما بينا في محله من أن الظهور الوضعي مقدم على الظهور الاطلاقي . وإن كان كليهما بمقدمات الحكمة فمقتضى القاعدة في تعارض الاطلاقين هو التساقط ، وحيث يعلم من الخارج بوجوب الاتيان بالمركب الواحد لاحد الجزئين أو الشرطين في الجملة وإن الساقط احدهما كذلك ، فيرجع إلى البراءة في وجوب خصوصية كل منهما معيناً كما هو الشأن في دوران الامر بين التعيين والتخير في مقام الجعل ، فيثبت التخير . وأما ان كانا معاً من العموم الوضعي ، فلا بد فيه من الرجوع إلى مرجحات السند من الشهرة ومخالفة العامة وموافقة الكتاب ، وبالأخرة إلى التخير . وأما الترجيح بالاهمية فلا وجه له لما عرفت .

وملخص الكلام في المقام: انه بعد وضوح كون الاوامر المتعلقة بالاجزاء أو الشرائط كلها ارشاد إلى الجزئية ، أو الشرطية فمقتضى اطلاقها ثبوت الجزئية لها حتى في فرض التعذر ، ولازمه سقوط الامر بالمركب من المتعذر وغيره ، اذ لا معنى لبقاء الأمر بالمركب مع فرض بقاء كلا الاطلاقين ، لاستلزامه التكليف بما لا يطاق ، كما لا يمكن تقييد كل من الاطلاقين بصورة عدم الاتيان بالجزء الآخر ، فإن لازمه ثبوت الجزئية لهما معاً عند تركهما ، وهو محال ، غاية الأمر في الصلاة نعلم ببقاء التكليف بغير ما تعذر من الاجزاء ، ولهذا قلنا بخروج ذلك عن باب التراحم بالكلية .

ويمكن اخراج المقام عن باب التراحم من ناحية مقام الثبوت بأن يقال: انه تارة: يكون كلا الجزئين أو الشرطين المتعذر احدهما دخيلاً في ملاك وجوب المركب ، واخرى: لا يكون شيء منهما دخيلاً في ملاكه ، وثالثة: يكون الجامع بينهما أي عنوان أحدهما دخيلاً في ملاكه .

أما الاول فلازمه عدم ثبوت التكليف بعد تعذر أحدهما، والمفروض ثبوته .
وأما الثاني فلازمه أن لا يؤمر بها حتى مع التمكن منها ؛ وهما واضحا
الفساد ، فيتعين الثالث ، وهو كون الجامع بينهما دخيلاً في الملاك ، فليس لهما ملاكان
ليكونا من المتزامين ، بل هناك ملاك واحد قائم بالجامع .

هذا واما احتمال دخل خصوصية احدهما المعين في الملاك أو كل منهما عند
عدم الاتيان بالآخر فلا بد فيه من الرجوع إلى دليل الجزئية ، فإن ثبت ذلك فهو ،
وإلا يدفع بالاصل على ما هو الحال في جميع موارد دوران الامر بين التعيين
والتخير .

ف نقول : ان كان دليل اعتبار الجزئين امر واحد وكان ليا فلا ينعقد له اطلاق
لصورة تعذر احدهما اصلاً ، وان كان لفظياً فلا يعم مثل ذلك قطعاً ، فيسقط لاحالة ،
وحيث انّ المستفاد عرفاً من قوله : « الصلاة لا تسقط بحال » لزوم الاتيان بكل ما هو
مقدور من الاجزاء ، واحدهما مقدور على الفرض ، فلا بدّ من الاتيان به ، واحتمال
دخل خصوصية كل منهما أو احدى الخصوصيتين يدفع بالاصل .

واما ان كانا مدلولي دليلين ، فإن كان احدهما ليا والآخر لفظياً يتقدم
اللفظي ، وان كانا معاً لبيين لا يكون لهما اطلاق اصلاً ، فيرجع في احتمال دخل
الخصوصيتين إلى الاصل ، وان كانا لفظيين ، فإن كان احدهما عمومه وضعياً
والآخر بمقدمات الاطلاق يتقدم الاول على الثاني ، وان كان عمومهما معاً مستفاداً
من الاطلاق يسقطان معاً ، أي يكونان خارجين عن المتعارضين ، لعدم انعقاد
الاطلاق لشيء منهما على ما بيناه في محله ، فيرجع إلى البراءة في نفي احتمال دخل
الخصوصية ، وان كانا معاً عمومياً وضعياً يرجع فيه إلى المرجحات من الشهرة
ومخالفة العامة وموافقة الكتاب ، ثم يتخير . هذا كله فيما اذا لم يعلم اعتبار احدى
الخصوصيتين ، وإلا فلا بدّ من الاحتياط ولو بتكرار الصلاة كما ذكره في العروة .

تنبيه: لا يخفى أنَّ التزاحم المبحوث عنه في المقام انما هو التزاحم في مرحلة الفعلية الناشئة من عجز المكلف عن الامتثال بعدم ثبوت كل من الحكمين في نفسه ، واما التزاحم في الملاك كما لو فرضنا ثبوت المصلحة والمفسدة في فعل واحد ، فيقع التزاحم في الملاكين لا محالة فهو خارج عن محل الكلام . وفي هذا الفرض ان احرز الامر اهمية احد الملاكين من الآخر بمقدار ملزم ، فيحكم على طبقه الزاماً ، واذا احرز اهميته بمقدار غير ملزم فيحكم باستحباب العمل أو كراهته ، كما انه لو احرز تساوي الملاكين يحكم بالاباحة لا محالة .

ثم انَّ المحقق النائيني^(١) قسم التزاحم إلى اقسام ستة ، والمختار انقسامه إلى ثلاثة اقسام ، لرجوع بعض الاقسام الستة إلى الثلاثة وعدم كون بعضها من باب التزاحم ، فنعرض لما ذكره المحقق المزبور ونشير إلى ما عندنا .

القسم الاول: أنَّ يكون منشأ التزاحم عدم قدرة المكلف اتفاقاً على الاتيان بالواجبين الطويلين ، كما لو عجز المكلف عن الاتيان بصلاة الظهر والعصر معاً مع الطهارة المائية ، أو عن القيام فيها معاً اتفاقاً مع تمكن غيره من ذلك وتمكنه ايضاً في غيره من الموارد ، فهذا معنى العجز الاتفاقي .

القسم الثاني: أنَّ يكون منشأ التزاحم عدم قدرة المكلف على الجمع بين الواجبين عرضاً لتضادهما الاتفاقي ، كما في انقاذ الغريقين عرضاً ، فإنَّه ربما يكون غيره قادراً على ذلك ، فالتضاد بينهما اتفاقي ، بخلاف التضاد بين البياض والسواد فإنه دائم ، ولذا يستحيل اجتماعهما مطلقاً .

وفيه: انَّ التضاد من اوصاف الماهية ، فإنَّ معناه استحالة اجتماع الماهيتين في الوجود ، فلا معنى للتضاد الاتفاقي .

(١) اجود التقريرات / المجلد الاول / ص ٢٨٤ .

وراجع فوائد الاصول / المجلد الاول / ص ٣٢٠ .

وبعبارة أخرى: امتناع اجتماع الضدين كاجتماع النقيضين ذاتي ، فلا يعقل أن يكون ممتنعاً بالغير لعدم تحقق علته من عدم المقتضى أو الشرط أو وجود المانع ، ومن الواضح أن امتناع الجمع بين الانتاذين انما هو من جهة عدم تحقق الشرط ، وهو قدرة المكلف ، وليس امتناعاً ذاتياً ، فالمنشأ للتزاحم في هذا القسم ايضاً ليس إلا عدم قدرة المكلف اتفاقاً ، غاية الأمر في القسم الاول كان عدم القدرة في الجمع بين الواجبين طولاً ، وفي هذا القسم في الجمع بينها عرضاً أو طولاً وعرضاً .

القسم الثالث: أن يكون منشأ التزاحم توقف الواجب على مقدمة محرمة اتفاقاً لا دائماً ، فإنه لو كان توقفه عليه دائماً لخرجا عن باب التزاحم ودخلا في المتعارضين ، للعلم بعدم جعل احدهما حينئذٍ ، كما لو توقف انقاذ الغريق على الدخول في الارض المغصوبة اتفاقاً ، فإن المكلف حينئذٍ لا يقدر على امتثال كلا الحكمين .

القسم الرابع: موارد التلازم الاتفاقية فيما اذا كان احدهما محكوماً بالوجوب والآخر محكوماً بالحرمة ، كاستقبال القبلة واستدبار الجدي ، فانه لا تلازم بينهما في انفسهما ، بل التلازم انما يتفق لمن سكن العراق وما سامته من النقاط ، واما اذا كان التلازم دائماً فلا محالة يقع التعارض بين الدليلين .

القسم الخامس: أن يكون منشأ التزاحم اجتماع الأمر والنهي في مورد واحد بناء على امكانه ، وأما بناء على امتناعه اما لكون مورد الاجتماع طبيعة واحدة وأما لسراية كل من التكليفين إلى متعلق الآخر ولو كان طبيعتين فهو خارج عن باب التزاحم .

وفيه: انه لو كان في البين مندوحة بأن كان المكلف متمكناً من الصلاة في غير الارض المغصوبة فهو خارج عن باب التزاحم كليةً ، لتمكن المكلف من امتثال كل من الامر بالصلاة والنهي عن الغصب ، وإن لم يكن هناك مندوحة فالتزاحم وإن

كان ثابتاً إلا أنه يرجع إلى القسم الرابع ، وهو ما كان منشأ التزامه هو الملازمة بين الواجب والمحرم كما هو واضح ، فهذا القسم أيضاً يرجع إلى القسم المتقدم .
وإلى هنا كان التزام من جهة عجز المكلف في جميع الاقسام المتقدمة ، فكان عدم القدرة على امتثال التكليفين كان جامعاً بينها .

القسم السادس: ما اذا لم يكن منشأ التزام فيه عجز ، المكلف بل كان قادراً على امتثال كلا الحكمين ، بل كان منشأه العلم الخارجي . وقد ذكره رحمته أن مورد هذا القسم نادر في الفقه ، بل لم يعثر له إلا على مورد واحد وهو باب الزكاة وثبت شاة لكل خمس من الابل بعد مضي الحول عليها ، فاذا فرضنا أنه كان للمكلف خمس وعشرون ابلاً ومضى عليها ستة أشهر فزادت واحدة فصارت ستاً وعشرين وزكاة الست والعشرين بنت مخاض ، فبعد تمامية السنة الاولى يجب عليه اعطاء خمسه شياة ، لمضي الحول على الخمس والعشرين ، وبعد انقضاء ستة أشهر اخر يجب اعطاء بنت مخاض ، لما دل على أن في الست والعشرين بنت مخاض ، وامتثال كلا الحكمين باعطاء كلتا الزكاتين مقدور للمكلف ، إلا أنه دل الدليل من الرواية وغيرها على عدم وجوب زكاتين لمال واحد في سنة واحدة ، فيكون الحكمان من المتزامين . هذا ولكن الظاهر خروجه عن باب التزام .

وحاصل الكلام أن أقسام التزام على المختار ثلاثة:

الاول: أن يكون منشأه عدم قدرة المكلف على امتثال كلا الخطابين الطولين أو العرضيين اتفاقاً .

الثاني: أن يكون منشأه توقف الواجب على مقدمة محرمة اتفاقاً مع الانحصار ، فانه حينئذ لا يكون للمكلف مندوحة .

الثالث: أن يكون منشأه الملازمة الاتفاقية بين فعل الواجب وفعل المحرم ، واما باب اجتماع الامر والنهي فقد عرفت دخوله في هذا القسم لو لم يكن للمكلف

مندوحة .

وفي هذه الاقسام الثلاثة يكون منشأ التزاحم عجز المكلف .

وذكر الميرزا رحمته قسماً آخرًا للتزاحم ليس منشأه العجز ، وهو باب الزكاة فيما اذا ملك احد خمساً وعشرين من الابل الذي هو اول حد النصاب ، فاذا مضى عليه سنة يجب فيها خمس شياة فاذا فرضنا ان تلك الابل زادت في اثناء السنة بواحدة تكون مورداً للنصاب الثاني ، وحكمه اعطاء بنت مخاض ، فاذا مضى الحول على النصاب الثاني ايضاً يجب اعطاء الزكاة عن الثاني بمقتضى دليله ، والمكلف قادر على اعطاء كلا الامرين ، إلا أنه يعلم من الخارج عدم تعلق زكاتين بمال واحد في سنة واحدة ، فيقع التزاحم بينهما لا محالة .

وفيه: انَّ مورد التزاحم كما عرفت انما هو بعد ثبوت الملاكين والفراغ عن جعل كلا الحكمين ، ومن الواضح عدم ثبوت الملاك لكلتا الزكاتين في المقام ، وإلا لم يكن وجه لتفويت احدهما من دون جهة شرعية ولا عقلية ، فيستفاد من ذلك انَّ الثابت ليس إلا ملاك واحد ، وانَّ المجمعول ليس إلا وجوب احدى الزكاتين ، فيقع التعارض بين الدليلين .

والصحيح: تقديم دليل النصاب الاول وفاقاً للجواهر لا لسبقه على النصاب الثاني زماناً ، بل لأنَّ دليله يكون معدماً لموضوع النصاب الثاني وحاكماً على دليله ، كما في تقديم الامارات على الاصول العملية ، فانَّ الشك مأخوذ في موضوعها ، فاذا دلت امانة على حكم في مورد يكون المكلف حينئذٍ عالماً بالتعبد فيخرج عن الشاك عن موضوع ادلة الاصول . وفي المقام ايضاً كذلك ، فانه بعد مضي الحول على النصاب الاول جامعاً لشرائط وجوب الزكاة يحكم بوجوب اعطاء خمس شياة لتحقيق موضوعه ، وهو مضي الحول على خمس وعشرين من الابل ، فلا يكون في البين مانع عن فعلية ذلك الحكم ، ونفس حكم الشارع بوجوب الزكاة الاول

يوجب انعدام موضوع الزكاة الثاني ، لأنَّ وجوب الزكاة مشروط بأنَّ لا يكون المال مذكى في تلك السنة ، أي بعدم كونه محكوماً بوجوب الزكاة فيه ، فإذا تمت السنة على النصاب الثاني لا يكون المال مما مضى عليه الحول ولم يذك بمحكم الشارع ، لأنَّ مقداراً منه كان مذكى شرعاً ، ولا يتعلق به الزكاة في نفس الحول ثانياً ، فلا بدَّ في ثبوت الزكاة الثاني من مضي الحول الثاني . هذا فاقسام التراحم ثلاثة كما عرفت .

ويقع الكلام في ثبوت الترتب في كل منها مستقلاً . وحق التقسيم أنَّ يكون هكذا بأنَّ يقال: انه تارة يكون التراحم بين واجبين ، واخرى بين واجب وحرام ، وعلى الثاني ، تارة: يكون منشأ التراحم الملازمة ، واخرى: التوقف والمقدمية .

ويقع الكلام فعلاً في تراحم الواجبين ، فانَّ كانا متساويين يحكم فيهما بالتخير ، كما انه لو كان احدهما أهم أو محتمل الاهمية يتقدم ، فهل يمكن مع بقاء اطلاق خطاب الاهم بالاضافة إلى عصيان خطاب المهم وعدمه أنَّ يبقى خطاب المهم مشروطاً بعصيان الاهم أم لا يمكن ؟

وبعبارة اخرى: المولى لا يرضى بترك الاهم ويعاقب عليه مطلقاً سواء اتى بالمهم أم لم يات ، ولا يعاقب على ترك غير الاهم اذا اتى المكلف بالاهم وصرف قدرته فيه ، لانه حينئذٍ يكون عاجزاً عن الاتيان بالمهم ، إلاَّ انه هل يمكن أنَّ يعاقب على ترك المهم ايضاً عند تركه للاهم وعصيانه له أم لا ؟

وقد اختلفت في ذلك كلماتهم ، وليعلم انَّ امكان الترتب مساوق لوقوعه ، فانَّ التراحم انما يقع بين اطلاق كل من الخطابين لابين اصلهما ، فانَّ لكل من الدليلين دلالتان: أحدهما الدلالة على ثبوت اصل الحكم والاخرى على اطلاقه بالقياس إلى عصيان الآخر وعدمه ، فيدور الامر بين رفع اليد عن اصل الخطاب أو عن اطلاقه ، والمتعين هو الثاني ، لأنَّ الضرورات تقدر بقدرها .

الكلام في الترتب :

وكيف كان ذهب المحقق الثاني إلى امكان الترتب ، وذهب شيخنا الانصاري إلى امتناعه على ما يظهر منه في مسألة الاتمام في مورد القصر حيث ينقل عن كاشف الغطاء تصحيحه بالترتب ثم يورد عليه بعدم امكانه .

وقد ذكر المحقق النائيني لاثبات امكانه مقدمات^(١) ونحن نتعرض لجملة منها وان كانت جميعها تامة إلا أن بعضها مما لا يبتني عليه امكان الترتب ، وبيان تلك المقدمات وايضاها يثبت الترتب بوضوح من غير حاجة إلى اقامة دليل عليه ثبوتاً أو اثباتاً .

المقدمة الاولى: وهي بمنزلة تحرير محل النزاع وحاصلها: ان الامر بالا هم هل هو بنفسه معجز عن المهم أو امتتاله معجز عنه ؟ وعلى الاول لا مجال للترتب اصلاً ، وعلى الثاني لا وجه لانكار الترتب ، اذ عليه في فرض عصيان الاله وعدم الاتيان به يكون المكلف قادراً على فعل المهم ، فلا مانع من الامر به ، وهذه هي النكته الوحيدة للترتب اثباتاً ونفيًا .

وبعبارة اخرى: من الواضح ان المكلف ليس له قدرتان يستعمل احدهما في الاتيان بالا هم والاخرى في الاتيان بالمهم ، وانما له قدرة واحدة فهل تستلزم وحدة القدرة وحدة الامر أو لا يوجب ذلك إلا تقييد الاطلاقين أو اطلاق الخطاب بالمهم لو كان احدهما اهم ؟ ومن هنا ذكرنا ان الترتب لا معنى له في موارد دخل القدرة في ملاك الحكم ، كما لو دار الامر بين صرف الماء في حفظ النفس المحترمة وصرفه في الطهارة المائية المشروطة بالقدرة شرعاً التي ليس لها ملاك في ظرف عجز المكلف ، ولذا لا تصح لو عصى التكليف بحفظ النفس المحترمة وتوضأ بذلك

الماء ، اذ ليست بالاضافة إليه ذات ملاك اصلاً .

المقدمة الثانية: العصيان المشروط به الامر بالمهم هل يعتبر بنحو الشرط المتقدم أو المتأخر أو المقارن ؟

الصحيح: هو الأخير ، لا لما ذهب إليه الميرزا رحمته من استحالة الشرط المتأخر ، بل لانه لم يرد دليل لفظي في المقام على اشتراط الامر بالمهم وتقييده بعصيان الامر بالاهم لينظر في ما يستظهر منه ، بل اشتراطه بحكم العقل لاجل عجز المكلف ، فلا اشتراط لابد وأن يكون بما يرتفع به العجز ، ومن الواضح أن العصيان المتقدم أو المتأخر لا دخل له في القدرة على المهم اصلاً ، وانما الدخيل فيها هو العصيان المقارن ، فهو الذي يقيد به الامر بالمهم بحكم العقل .

ويظهر مما ذكرنا انه لا وجه لما ذكره في الكفاية من أن الشرط هو العزم على العصيان أو ارادته ، اذ ليس بشيء منها دخل في قدرة المكلف على المهم اصلاً .
المقدمة الثالثة: أن امتثال الامر لابد وأن يكون مقارناً زماناً مع ثبوت الأمر ، وهكذا عصيانه ، أو يمكن امتثال الامر السابق المنعدم حال الامتثال أو الذي لم يحدث بعد ؟

الصحيح: هو الاول ، وذلك لأن التحريك التشريعي كالتحريك الخارجي ، فكما يعتبر التقارن الزماني بينه وبين التحرك كذلك يعتبر ذلك بين التحريك التشريعي والتحرك ، اذ من الواضح أن نسبة الامتثال إلى الامر بمنزلة نسبة المعلول إلى علته ، فتقدمه عليه رتبتي لا زماني ، فلا بد وأن يكون الامر ثابتاً حين امتثاله أو عصيانه وإن كان سابقاً عليه حدوثاً .

وعليه فالامر بالاهم وعصيانه ، والامر بالمهم وعصيانه أو امتثاله متقارنة زماناً وإن كانت مختلفة طبعاً ورتبة ، فإن الامر بالمهم متأخر عن الأمر بالاهم برتبتين ، اذ هو متأخر عن عصيان الاهم تاخر الحكم عن موضوعه لاشتراطه به ،

وعصيان الامر بالاھم متاخر عن نفس الامر بالاھم كذلك .

وبالجملة القائل بالترتب يدعى:

اولاً: انَّ المعجز عن المھم ليس نفس الامر بالاھم ، بل امثاله معجز عنه .

وثانياً: انَّ عصيان الامر بالاھم مأخوذ في الامر بالمھم بنحو الشرط المقارن

لا المتاخر ولا المتقدم .

وثالثاً: انَّ الامر بالاھم وعصيانه والامر بالمھم وامثاله أو عصيانه كلها

مقارنة زماناً .

وملخص الكلام في المقدمات:

امّا المقدمة الاولى: فهي انه لو كانت القدرة مأخوذة في دليل الواجب المزاحم

بالاھم فيسقط وجوبه رأساً ، كما في صرف الماء المنحصر في الوضوء دون حفظ

النفس المحترمة ، فإنَّه عند العجز الشرعي لا يكون له ملاك اصلاً .

وامّا في القدرة العقلية فاطلاق الخطاب بالاھم باقٍ على حاله بحكم العقل ،

واطلاق الامر بالمھم تقييد بصورة عصيان الاھم .

امّا المقدمة الثانية: فهي انَّ زمان امتثال الامر أو عصيانه لابدّ وأن يكون

متحدّاً مع زمان ثبوت الامر ، ولا معنى لامتثال الامر المعدوم ولا لعصيانه ، وعليه

فزمان الامر بالاھم متحد مع زمان عصيانه ، كما انَّ الامر بالمھم مقارن مع عصيانه

أو امثاله .

امّا المقدمة الثالثة: فهي انَّ الشرط للامر بالمھم انما هو العصيان المقارن دون

غيره من المتقدم أو المتأخر ، أمّا الامر المتقدم فهو اجنبي عن المتزامين ، اذلا

مزاحمة بين الامر بأحد الضدين في وقت والامر بضده الآخر في وقت آخر ،

فعصيانه اجنبي عنه . وامّا الشرط المتأخر فهو وإن كان معقولاً في نفسه إلا انه يحتاج

إلى دليل في مقام الاثبات ، وليس في المقام ما يدل عليه .

فتحصل من هاتين المقدمتين تقارن زمان كل من الامر بالاھم والمھم وعصيانھما ، أو عصيان الاول وامثال الآخر ، والترتب المبحوث عن امكانه هو هذا .

المقدمة الرابعة: وهي التي يدور عليها الترتب ؛ انا ذكرنا انّ تقابل الاطلاق والتقييد ليس تقابل العدم والملکة ، ولذا قد يستلزم استحالة احدهما ضرورية الآخر احياناً على تفصيل مر في محله ، وذكرنا ايضاً انّ الاهمال النفس الامرّي ثبوتاً غير معقول ، فلا بدّ وأن يكون الحكم مطلقاً أو مقيداً بالقياس إلى كل ما يلحظ إليه من غير فرق بين الانقسامات الاولى والثانوية ، ومن الانقسامات الثانوية مسألة الامتثال والعصيان ، فالحكم بالقياس اليهما مطلق لكن لا بمعنى اخذ القيود ، اذ يستحيل اخذهما في الحكم ، فإنّ اخذ الامتثال فيه مستلزم لطلب المحاصل ، واخذ العصيان فيه مستلزم لطلب الجمع بين نقيضين ، وكلاهما محال ، بل بمعنى رفض القيود بمعنى أنّ يكون التكليف متوجّهاً إلى عامة المكلف من غير فرق في ذلك بين الممتثل والعاصي .

والمحاصل: انّ انحفاظ الحكم في تقدير لا يخلو عن احد اقسام ثلاثة:

الاول: أنّ يكون ذلك القيد دخيلاً في الخطاب ويكون مشروطاً ومربوطاً به الحكم ، كما في قوله ﷺ «اذا زالت الشمس فقد وجب الطهور والصلاة» فعند الزوال يكون وجوب الصلاة ثابتاً لكونه قيداً ماخوذاً فيه ، وهكذا الحال في انحفاظ كل وجوب مشروط عند تحقق شرطه كوجوب الحج عند حصول الاستطاعة .

الثاني: أنّ يكون ذلك القيد اجنبياً عن الحكم بالكلية ولا يكون له دخل في ثبوت الحكم اصلاً ، وهذا هو الاطلاق الذي عرفت انه بمعنى رفض القيود ، كما لو قال المولى (إنّ سافرت فقصر) فإنّ الحكم بوجوب القصر ثابت للابيض والاسود والعجمي والعربي وغير ذلك .

الثالث: أن يكون الانحفاظ لاجل كون الحكم مستتبنا لذلك القيد وجوداً أو عدماً ، كما في الاطاعة والعصيان ، فإنَّ التكليف مقتضى لوجود الاول ولعدم الثاني ، ومن ثم يكون محفوظاً فيها لا محالة .

فهذه اقسام ثلاثة ، ثم يضم إلى هذا ما ذكرناه في مبحث الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري من أنَّ الاحكام بأيّ معنى فسرت لاتضاد بينها لعدم كونها من الامور المتأصلة ، بل يكون تضادها امّا من ناحية المبدأ من الارادة والكراهة في الاوامر العرفية ومن المصلحة والمفسدة في الشرعية ، أو من ناحية المنتهى وامتنال العبد خارجاً .

إمّا من ناحيه المبدأ فلا تنافي في المقام ، لانه لا مانع من ثبوت المصلحة والملاك في كل من الضدين ، ولذا لو كان المكلف قادراً على الجمع بينهما لأمر بهما معاً .

وأما من حيث المنتهى فالتنافي ثابت في المتزاحمين العرضيين ، وذلك لأنَّ المكلف لا يمكنه الانبعاث عن كلا البعثين ، لعدم قدرته على الجمع بين ضدين ، فيستحيل البعث ايضاً ، لأنَّ التكليف معناه ايجاد ما يمكن أن يكون داعياً للمكلف فاذا استحال الانبعاث يستحيل ايجاد ما يمكن أن يكون باعثاً .

وامّا فيما نحن فيه ، أي فيما إذا رتب الأمر بأحد الضدين على عصيان الآخر ، فهل يكون التنافي من ناحية المنتهى ثابتاً أو لا ؟ الصحيح: هو الثاني ، وذلك لأنَّ الامر بالاهم لا يقتضي إلّا امتثاله والاتبان بمتعلقه خارجاً ولا يهدم إلّا عصيان نفسه ، وأما في فرض عصيانه فهو اجنبي عن الاتيان بشيء دون شيء . وأما الأمر بالمهم مشروطاً بعصيان الاهم فهو لا يقتضي عصيان الاهم وعدمه ، لانه مشروط بتحقيقه ، فاذا تحقق بسوء اختيار العبد يقتضي الاتيان بالمهم ، فأين التنافي بينهما من ناحية المنتهى ؟ !

وبعبارة أخرى: إذا امر المولى عبده بالحركة وامره بالسكون أيضاً عرضاً في آن واحد فحيث أن كل من الأمرين بالالتزام يقتضي عدم الاتيان بمتعلق الآخر فلا محالة يقع التنافي بينهما من ناحية المنتهى ، وأما في ما نحن فيه فلا ينفي شيء من الأمرين ما يشتهه الآخر ، وكذلك العكس ، لأن الأمر بالمهم لا يقتضي عصيان الأهم كما أن الأمر بالأهم لا يقتضي شيئاً في فرض عصيانه وتركه ، ففي فرض عصيان الأمر بالازالة لا يقتضي ذلك الأمر الاتيان بشيء دون شيء كالاتيان بالقيام دون الصلاة ، وكذا العكس ، فاذن لا تنافي في المقام من ناحية المنتهى أيضاً ، ويشهد لصحة ما ذكر وقوع ذلك في الأمور التكوينية ، فأننا إذا فرضنا وجود مقتضى الحركة بشيء إلى جانب معين كالجنوب ووجود المقتضي لتحركه نحو طرف آخر أيضاً كالشمال يقع التزاحم بينهما لا محالة . وأما لو فرضنا وجود المقتضي لتحرك شيء إلى جهة ووجود المقتضي لتسويده أو تبيضه مثلاً إذا لم يتحرك إلى ذلك الطرف لا مزاحمة ولا مضادة بين المقتضيين أصلاً ، والمقام من هذا القبيل .

والحاصل: انه لو امر المولى بالحركة وامر بالسكون كل منهما بنحو الاطلاق يستحيل ذلك ، لأن كلا منهما بالالتزام ينفي مفاد الآخر ، وهكذا لو امر بالسكون مطلقاً وامر بالسكون مشروطاً بمجيء زيد وفرض تحقق ذلك الشرط فانه يقع المضادة بين الحكيم حينئذ لا محالة وأما لو امر المولى بالضدين في غير المثال مما لهما ثالث كما هو محل الكلام لكن مشروطاً بترك الآخر لا يلزم منه طلب الجمع بين الضدين ، ولا تنافي بينهما أصلاً ، وذلك لأن الأمر بالأهم لا يقتضي إلا الاتيان بمتعلقه وعدم عصيانه ، كما أن الأمر بالمهم على تقدير عصيان الأهم لا يقتضي إيجاد العصيان خارجاً ، بل دائماً يكون مشروطاً ومرتباً على العصيان حتى في حين تحقق العصيان ، إذ الواجب المشروط لا يصير مطلقاً بحصول شرطه ، بل يكون باقياً على اشتراطه ، فالامر بالمهم دائماً يقتضي الاتيان بمتعلقه على فرض عصيان الأهم ، ولذا

لا يكون بينها تناف أصلاً ، وقد عرفت ثبوت ذلك في المقتضيين في الامور التكوينية .

وقد يتفق ذلك في الامرين الصادرين من امرين مثلاً يقول: احد الجارين للجار الذي يريد بيع داره بعه اياي ويقول الجار الآخر بعه اياي ، فلا محالة يقع التراحم بينهما ، وهناك جار ثالث يقول للمالك إن لم تبعه اياهما فبعه اياي ، فهل يتوهم التراحم بين امره وامر الجارين الاولين ؟ ! والمقام كذلك .

ثم بما بيناه ظهر ما في كلام الكفاية^(١) من ان الامر المطلق متحقق في زمان فعلية الامر المشروط فيقع التراحم بينهما ، وذلك لأننا لا ننكر وجود الامرين معاً ، إلا اننا نريد أن نقول: لا يلزم من ذلك التنافي ، ولا طلب الجمع بين الضدين كما عرفت . وقد اوضح الميرزا ما ذكر بمثال ، وهو انه لو امر المولى عبده بدخول المسجد ثم أمره بالقراءة على تقدير ترك الدخول في المسجد ، فلو فرضنا ان المكلف اتى بهما معاً بأن دخل المسجد وقرأ لا يكون آتياً بواجبين بالوجدان ، ويستكشف من ذلك عدم استلزامه طلب الجمع بين ضدين .

وهكذا لو فرضنا محالاً تمكن احد من الجمع بين الضدين واتى بهما معاً لا يكون ممثلاً لامرين وآتياً بواجبين .

وبما بيناه ظهر ايضاً فساد ما في الكفاية^(٢) من ان اشتراط التكليف بأمر اختياري لو كان موجباً لجواز الامر بالجمع بين ضدين لجاز ذلك في مثل أن يقال: إن صعدت السطح فاجمع بين ضدين ، ومن الظاهر استحالته ، وذلك لما عرفت من أنه اذا اشترط احد الخطابين بترك الآخر لا يلزم من ذلك طلب الجمع بين ضدين كما عرفت ، لا انه جائز إذا استند إلى سوء اختيار المكلف كما توهم ، كما لو فرضنا ان

(١) كفاية الاصول / المجلد الاول / ص ٢١٣ .

(٢) كفاية الاصول / المجلد الاول / ص ٢١٧ .

الوالد امر ولده بالصعود إلى السطح وامرته والدته بالنزول إلى السرداب فإنّ التنافي بين الامرين ظاهر ، وأما لو فرضنا أنّ الوالد امره بالصعود إلى السطح لكن مشروطاً بعدم نزوله إلى السرداب ، فليس بين الامرين حينئذٍ تناف أصلاً ، وإذا صح ذلك في امرين من أمرين يصح في أمرين من شخص واحد أيضاً .

وحاصل الكلام: أنّ الامر بالضدين يتصور على اقسام اربعة: لانه تارة: يؤمر بكل منهما بنحو الاطلاق ، مثلاً يقول المولى تحرك إلى الشمال وتحرك إلى الجنوب .

واخرى: يؤمر بكل منهما مشروطاً بأمر غير عصيانه الآخر ، وقد حصل الشرط خارجاً .

وثالثة: يؤمر باحدهما مطلقاً وبالاخر مشروطاً كذلك .

ويستحيل الجمع بين الطلبين في جميع الاقسام الثلاثة ، لاستلزامه طلب الجمع بين الضدين ، اما مطلقاً وأما عند حصول الشرط .

ورابعا: يؤمر بكل منهما مشروطاً بعصيان الآخر ، أو باحدهما مطلقاً وبالاخر مشروطاً بترك الآخر وعصيانه . والقائل بالترتب يدعي عدم استلزام هذا القسم لطلب الضدين أصلاً ، وذلك لأنّ الامر بالاهم وإن كان ثابتاً في ظرف عصيانه لكون العصيان عصيائاً له ، كما أنّ الامر بالمهم أيضاً فعلي حينئذٍ لتحقيق شرطه إلاّ انه مع ذلك لا تنافي بينهما ، لأنّ الامر بالاهم وإن كان معدماً للامر بالمهم لانه نافٍ لعصيان نفسه إلاّ أنّ الامر لا يقتضي عصيانه بل يأمر بالمهم على تقدير العصيان ، هذا حل المطلب .

واما نقضه فيما اذا صدر من المولى امران بغير الضدين مما يمكن الجمع بينهما وكان احدهما مشروطاً بترك الآخر ، مثلاً قال المولى: ادخل المسجد واذا تركته فاقراً القرآن ، فلو اتى المكلف بهما معاً فهل يكون آتياً بواجبين ؟ من الواضح خلافه ، بل

الترتب ٤٣

لم يأتِ إلّا بواجب واحد ، لأنّ الآخر كان وجوبه مشروطاً بعدم الاتيان بذلك ، فيعلم من ذلك عدم تعلق الامر بهما بنحو يلزم منه طلب الجمع ، ونمثل لتوضيح ما ذكرناه بمثالين احدهما عرفي ، والآخر شرعي .

أمّا العرفي فما اذا امر الوالد ولده بالمطالعة وامره بالكتابة على تقدير عدم المطالعة ، ومثل هذين الأمرين كثيراً ما يصدر منا ، وبالوجدان نرى أنّ لنا طلبين مولويين لا ارشاديان إلى ثبوت ملاكين ، فاذا اتى الولد بالمطالعة يكون مطيعاً ، وإنّ فات منه ملاك الكتابة إلّا انه مستند إلى عجزه لا إلى اختياره ، واما لو تركهما معاً يكون معاقباً عندنا بقايين .

واما المثال الشرعي فيما لو فرضنا أنّ السفر على شخص كان واجباً والاقامة كانت محرمة عليه حدوثاً وبقاءً ، فدائماً يكون مأموراً بالسفر ويقال له لاتنوّ الاقامة ، ولكن اذا فرضنا انه عصى ونوى الاقامة فهل يكون مكلفاً بالصوم في شهر الصيام وباتمام الصلاة مع ثبوت المضادة بينهما وبينه ام لا ؟ من البديهي كونه مكلفاً بذلك ، ولا يتم هذا إلّا بالترتب بأنّ يقال له لاتنوّ الاقامة وإنّ عصيت فصم واتم صلاتك فالترتب لا بدّ من الالتزام به في مثل المقام ، فتامل .

وبما بيناه ظهر أنّ الشرط في الترتب ليس هو العصيان حدوثاً وإلّا لزم منه طلب الجمع بين الضدين لو تحقق العصيان آنأما ، بل العصيان حدوثاً وبقاءً ، ففي كل آن يكون الامر بالاھم ثابتاً يتبعه الامر بالمهم مشروطاً بعصيان ، فدائماً يكون الامر بالمهم مشروطاً حتى في فرض تحقق العصيان ، لأنّ المشروط لا ينقلب مطلقاً بعد فعلية شرطه ، فأين طلب الجمع بين ضدين ؟

وتوهم المنكرين للترتب عمدته ناشيء من ذلك ، ويندفع ذلك بما بيناه من اشتراط الامر بالمهم دائماً وفي كل آن بعصيان الھم ، فلا يلزم منها التنافي وطلب الجمع بين ضدين .

تنبيهات

الاول: انَّ القول بالترتب مستلزم لتعدد العقاب عند ترك كلا الامرين وعصيان كلا الخطابين ، فانَّ الامر بالاهم مطلق فعصيانه يوجب استحقاق العقاب ، والامر بالمهم وإن كان مشروطاً إلاَّ انه بعد حصول شرطه على الفرض يكون فعليا بفعلية شرطه ، فيستلزم عصيانه العقاب .

وتخيل انَّ ذلك مستلزم لثبوت العقاب على امر غير اختياري ، مدفوع بما مر في طيِّ كلمتا من انَّ العقاب ليس على ترك الجمع ليكون على أمر غير مقدور ، بل هو على الجمع في الترك وضم الترك الثاني إلى الترك الاول ، ومن الواضح انَّ كليهما مقدور للمكلف . ونظير ذلك جميع الواجبات الكفائية ، فانَّ التكليف في الواجب الكفائي تكليف واحد غير انحلالي متوجه إلى عامة المكلفين ، نظير أن يأمر المولى العرفي غلمانه بدخول واحد منهم عليه بحيث لو دخل منهم اثنان لا يكون احد الدخولين مصداقاً لمطلوبه ، ففيما كان الواجب الكفائي مما لا يمكن صدوره من عامة المكلفين دفعياً لو فرضنا ترك ذلك الواجب ولم يأت به احد منهم فان عاقب منهم البعض المعين كان بلا مرجح ، كما انَّ البعض الغير المعين لا معنى له ، فتعين أن يكون المعاقب جميع المكلفين مع عدم تمكن جميعهم من الاتيان بالواجب بما هو واجب ، فلا بد وأن يكون عقاب كل منهم على ضم تركه إلى بقية التروك الذي كان اختيارياً له ، وفي المقام ايضاً كذلك .

الثاني: قد ذكرنا انَّ امكان الترتب كاف في وقوعه ، ولا نحتاج إلى اقامة دليل عليه في مقام الإثبات .

بيان ذلك: ان مقتضى اطلاق كل من دليلي الواجين المتزامين ثبوت الامر به سواء أتى بالآخر أو لم يأت به ، والتنافي انما ينشأ من هذين الاطلاقين ، فالعقل عند التساوي ، يقيد كل منهما بعدم الاتيان بالآخر ، وإذا كان احدهما اهم فاطلاق غيره مقيد قطعاً ؛ واما تقييد اطلاقه فمشكوك فيه ، فيؤخذ به ، وأما رفع اليد عن اصل الخطاب فلا وجه له .

الثالث: ان الترتب انما يتصور فيما اذا كانت القدرة في كلا الخطابين معتبرة بحكم العقل ، واما اذا كانت القدرة مأخوذة في احدهما أو كليهما شرعاً فلا مجال للترتب اصلاً ، وذلك لأن الترتب معناه اشتراط الخطاب بعصيان الآخر ، وهو انما يعقل فيما اذا لم يكن مجرد الامر معدماً لموضوعه .

وبالجملة تارة يكون نفس احد الامرين معدماً لموضوع الآخر ، واخرى يكون امتثاله معدماً لموضوعه ، والترتب يتصور في الثاني ، اذ عند تحقق العصيان فيه يقدر المكلف على الاتيان بالثاني .

واما لو كان نفس الامر معدماً لموضوعه فبمجرد تحقق الامر انعدم موضوع ذلك سواء عصى المكلف أو امتثل ، ولا دخل للعصيان وعدمه في ذلك ليوثر به على فرض العصيان ، وموارد اخذ القدرة في الحكم شرعاً دائماً من هذا القبيل ، كالامر بالطهارة المائية للواجد بمعنى القادر المعبر عنه باللغة الفارسية (توانائی) ، فاذا فرضنا أمر المولى المكلف بصرف مائه في حفظ النفس المحترمة ، فجرد ذلك يوجب خروجه عن عنوان الواجد ، لانه غير متمكن من استعمال الماء شرعاً ، فلو عصى وتوضأ لا يمكن تصحيحه بالترتب كما نسب ذلك إلى العروة وإن لم نعر عليه فيه ، ولا بالملاك عند القائلين به ، لأن ظاهر اخذ القدرة في الخطاب عرفاً هو دخلها في الملاك بحيث لا يكون له ملاك عند العجز اصلاً .

نعم فيما كان امتثال الخطاب معدماً لموضوع الخطاب الآخر لا نفسه يصح

الترتب ، لانه عند عصيان الاول يتحقق الموضوع للثاني لا محالة ، و يترتب على هذا فروع .

منها: مسألة الحج ، فإنه لو كان أحد مديوناً بدين معجل ولم يؤد دينه وحج لا يكون مستطيعاً ، لأن مجرد امر المولى باداء الدين يخرج عن عنوان المستطيع ولو عصاه .

ونظيره الخمس المترتب على فاضل المؤنة ، فلو فرضنا ان المكلف مديون من نفس سنة الخمس ولم يؤد دينه ، فمجرد امر المولى بادائه يخرج مقدار الدين عن فاضل المؤنة ، فلا يتعلق به الخمس ، نعم في الديون من السنوات السابقة خلاف ، قول يتعلق الخمس به وعدم احتسابه من المؤنة مطلقاً ، وقول بعكسه مطلقاً ، وقول بالتفصيل بينما ما اذا أداه قبل تمام السنة ، أو لم يؤده ، والقول الاول هو الاول واحوط .

نعم فيما كان الامر بالاداء مجرد امر تكليفي لا وضعي كما في باب الانفاق على الزوجة أو على الوالدين والوالد ، لو عصى ولم ينفق يتعلق الخمس بذلك المقدار ايضاً .

وبالجملة فيما كانت القدرة دخيلة في الملاك لا معنى للترتب اصلاً ، لانعدام الملاك فيه بمجرد الامر بالآخر .

وما ذكره المحقق النائيني رحمته من ان الترتب انما يتم فيما اذا احرز الملاك في كل من الواجبين وإن كان راجعاً إلى ما ذكرناه إلا ان احراز الملاك انما يكون بنفس الترتب فيما لم يؤخذ القدرة فيه شرعاً ، لانه لا بد أولاً من احراز الملاك ثم الحكم بالترتب لاجل ثبوت الملاك ليكون الحكم مؤخراً عنه رتبة ، اذ ليس لنا كاشف عن الملاك غير نفس الخطابات الشرعية .

الرابع: لا اشكال في صحة الاتمام في موضع القصر ، والاجهار في مورد

الاخفات ، وبالعكس اذا لم يكن عن عمد لو كان الجاهل مقصراً .

وظاهر كلام الاصحاب ثبوت استحقاق العقاب في ذلك ايضاً ، كما هو الحال في مطلق تارك الفحص اذا كان عن تقصير ، فان عمله يكون محكوماً بالبطلان ظاهراً بمعنى عدم الاجتزاء بما اتي به عقلاً .

وفي اعتبار مطابقة ما اتي به لرأى من كان يجب عليه تقليده حين العمل أو من يجب عليه تقليده فعلاً في صحة عمله واقعاً كلام يذكر في محله .

وكيف كان وقع الاشكال في الموردين في انه كيف يمكن القول بصحة ما اتي به الجاهل مع كونه مستحقاً للعقاب ؟ واجاب عنه الشيخ الكبير كاشف الغطاء رحمته بالترتب ، وانَّ القصر للمسافر واجب مطلقاً والاتمام واجب على تقدير تركه القصر ، فاذا أتم المسافر يعاقب على عصيانه الامر الاول ، ويكون ما اتي به صحيحاً لكونه مصداقاً لما امر به بنحو الترتب . واورد عليه شيخنا الانصاري باستحالة الترتب مطلقاً .

وحيث انَّ المحقق النائيني رحمته يرى امكانه ذكر انَّ الترتب في نفسه وإن كان صحيحاً إلاَّ أنَّه مستحيل في المقام لوجوه ثلاثة ^(١) :

احدها: الترتب انما يجري فيما اذا كان التضاد اتفاقياً ناشئاً من عجز المكلف وعدم قدرته على الجمع بين الامرين ، فاطلاق الخطاب المتعلق بالاھم حينئذٍ يبقى على حاله ، واطلاق خطاب المھم يُقَيَّد بحكم العقل بعصيان الخطاب الاھم ، واما موارد التضاد الدائم فهي خارجة عن باب التزامه ، ولا يعقل ثبوت الملاک في كل منهما ولا تعلق الامر بهما اصلاً ، بل يكون بابها باب التعارض ، ولا معنى فيه للترتب .

وفيه: أنَّ ما افاده تام من جهة ، وغير تام من جهة ، وذلك لأنَّ الترتب الذي يكفي امكانه في وقوعه ولا حاجة فيه إلى اقامة دليل على وقوعه في مرحلة الاثبات يختص بباب التزام دون التعارض ، لعدم وجود اطلاقين فيه ليقيد احدهما ويبقى الآخر .

واما اصل الترتب والامر باحد الضدين مطلقاً وبالأخر مشروطاً بعصيان الاول ، فأمكانه فيه واضح ، اذ لا يلزم منه طلب الجمع بين الضدين ، ولا اختصاص الترتب بموارد ثبوت ملاكين لا يتمكن المكلف من استيفائها ، ولذا يجري بحث الترتب حتى على مسلك الاشعري المنكر للملاك .

نعم الترتب في المقام لا بدَّ له من دليل خاص ، والشيخ الكبير ناظر إلى مرحلة امكانه لا إلى مرحلة الاثبات ووقوعه ، فإنَّ صحة الصلاة المأتي بها في الفرض معلوم لا حاجة فيه إلى الاستدلال ، فنفس دليل صحتها كاف لمرحلة الاثبات .

ثانيها: أنَّ الترتب انما يتم في الضدين اللذين لهما ثالث ، واما الضدان اللذان ليس لهما ثالث كالحركة والسكون فحيث أنَّ فرض عدم كل منهما عين فرض وجود الآخر لا مجال فيهما للترتب ، لأنَّ طلب كل منهما مشروطاً بترك الآخر يكون من طلب المحاصل فإنَّ مآل قولك ان لم تتحرك فاسكن إلى قولك ان سكنت فاسكن .

وفيه: أنَّ الكبرى وإن كانت تامة إلا أنها اجنبية عما نحن فيه:

أما أولاً: فلأنَّ للقصر والتمام ضد ثالث وهو الاتيان بثلاث ركعات أو خمس ركعات .

وثانياً: أنَّ الجهر والاخفات أو القصر والتمام إن كانا واجبين مستقلين كانا كذلك ، إلا أنَّ الامر ليس كذلك ، فإنَّ الامر بكل منهما ضمني ، فالواجب هو الصلاة الجهرية أو الاخفاتية والصلاة عن قصر أو اتمام اعنى الحصة الخاصة ، ومن الواضح

انَّ انتفاؤها تارة يكون بترك اصل الصلاة أو القراءة مثلاً ، واخرى بترك قيدها من الجهر والاخفات أو القصر والتمام كما هو الحال في انتفاء كل مقيد فكل من الامر مضاد للمقيد .

ثالثها: انَّ امكان جعل الحكم ابتداءً أو بنحو الترتب انما يكون فيما اذا امكن فعليته وأن يكون باعثاً ومحركاً للمكلف ، فلو فرضنا استحالة ذلك لاحالة يستحيل جعله ايضاً ، لانه لغو محض ، مثلاً يستحيل أن يجعل المولى حكماً مشروطاً باجتماع النقيضين في الخارج ، فانَّ مثله لا يكون فعلياً ابداً لاستحالة فعلية شرطه ، وكذلك لا يمكن تكليف الناسي بهذا العنوان ، فانه ما لم يلتفت إلى انه ناسي لا يرى نفسه داخلاً في ذاك الموضوع ليكون الامر محركاً ، وبمجرد التفاته اليه يخرج عن عنوان الناسي ويكون ذاكرةً .

والمقام من هذا القليل ، فانَّ الشرط في الخطاب الترتبي كالامر بالاتمام ليس عصيان التكليف القصري ولو عن عمد ، بداهة بطلان الصلاة التامة من العامد الملتفت ، فالشرط هو العصيان لا عن عمد ، وبمجرد الالتفات إلى ذلك يخرج عن هذا العنوان ويدخل تحت عنوان العامد ، فمثل هذا التكليف يستحيل فعليته ، فيستحيل جعله .

وفيه: انَّ ما افاده يتم لو كان الشرط في الترتب خصوص عنوان العصيان وورد دليل على ذلك ، وليس كذلك وانَّ كان يعبر به غالباً ، فانَّ العصيان فيه طريقي ، والمراد به الترك سواء كان تركاً موجباً لاستحقاق العقاب كما في المضطر ، أو غير موجب له كما في القاصر ، ومن الواضح انَّ المسافر يمكنه الالتفات إلى انه تارك للقصر من غير أن يستلزم تبدل الموضوع فتأمل .

فتلخص: انَّ الترتب في مفروض الكلام امكانا لا مانع منه ، فكلامنا مع الشيخ الكبير في مرحلة الوقوع ، فانَّ المانع فيها ، لا في مرحلة الامكان ، وذلك لانَّ

لازم الترتب أن يكون المسافر الجاهل بوجوب القصر معاقباً بعقابين فيما اذا لم يصل أصلاً ، ويكون عقابه اكثر من عقاب العالم التارك ، وهذا بديهي الفساد .

مضافاً إلى ان لازمه أن يكون الواجب على المكلف الجاهل بوجوب الجهر والاخفات عشر صلوات وعلى المسافر الجاهل بالقصر ثمان صلوات ، مع بدهة أن الواجب على كل مكلف في اليوم والليلة ليس إلا صلوات خمس ، وعليه فوقوعاً لا يمكن الالتزام بالترتب .

فالجواب عن الشبهة كما بيناه في محله هو أن القول بثبوت استحقاق العقاب في المقام مما لا دليل عليه ، وانما ذكره بعض الاصحاب ، بل الدليل على خلافه ، فإن ظاهر قوله ﷺ : «فقد تمت صلاته»^(١) انه لم ينقص شيئاً على ما هو وظيفته ، فالعقاب لماذا ؟

وبعبارة اخرى: الذي يستفاد من الاخبار الواردة في ذلك ان الجهر والاخفات أو القصر شرط علمي لا واقعي ، فتركه عن جهل لا يوجب استحقاق العقاب أصلاً .

الخامس: أن التزاحم في الواجبين المضيقين انما يندفع بالترتب ، واما الواجب المضيق والموسع فلا تزاحم بينهما أصلاً ، كما في الازالة والصلاة ، فإن الامر بالموسع على مسلك المشهور يتعلق بخصوص الافراد المقدورة دون المبتلى بالمزاحم .
نعم شمول اطلاق الوجوب لتلك الافراد انما يتم على القول بالترتب ، فالترتب في الموسع انما يكون في الاطلاق وفي المضيق في اصل الخطاب ، هذا كله على المشهور .

واما على مسلك المحقق الثاني ﷺ من أن متعلق الامر في الموسع هو الطبيعي

دون الافراد وأنَّ الاتيان بالفرد انما يكون موجبا لسقوط الامر لانطباق الطبيعي عليه فلا مزاحمة اصلاً ، لأنَّ المأمور به وهو الطبيعة لا يزاحم المضيق ، والافراد المزاحمة لم يتعلق بها امر فاذا اتى بها المكلف يكون انطباق الطبيعي عليها قهرياً من دون حاجة إلى الترتب ، وقد تقدم الكلام في ذلك .

ثم أنه قد ذكرنا فيما تقدم انه لو وقع التزام بين واجبين مضيقين يبق وجوب الاهم منهما على اطلاقه ، واما اطلاق وجوب المهم فيقيد بعصيان الاهم وبذلك يرتفع التزام بينهما . وهذا الترتب اثباتاً لا يحتاج إلى دليل ، بل نفس دليلي الواجبين يكفي في ذلك لأنَّ الضرورات تقدر بقدرها .

ولكن الذي ينبغي أن يقال: هو أنَّ التزام تارة: يكون بين واجبين آتئين كما في انقاذ الغريقين . والترتب في مثل ذلك آتياً كما لا يخفى .

واخرى: يكون الواجب الاهم آتياً دون المهم كما لو وقع التزام بين الانقاذ والصلاة في سعة وقتها . وقد عرفت خروج مثل ذلك عن باب التزام ، لأنَّ الامر في الموسع انما يتعلق بالافراد المقدورة التي ليست مزاحمة بواجب أهم على ما مر الكلام فيه .

وثالثة: ينعكس الامر بأن يكون المهم آتياً دون الاهم . وفي مثل ذلك ايضاً يكون الترتب آتياً ، وهذا كله واضح .

ورابعة: يكون كل منهما استمرارياً أي مركباً وموسعاً . وفي مثله لا يكفي الترتب الآتية ، بل لابد فيه من الالتزام بالشرط المتأخر ، كما في الصلاة والازالة ، فإنَّ ترك الازالة حدوثاً أي آناً ما لا يكفي في صحة الامر بالصلاة ، فإنَّ الصلاة اسم لمجموع الاجزاء لا لخصوص تكبيرة الاحرام ، فعصيان الازالة من اول الشروع في الصلاة إلى آخر الفراغ عنها شرط في الامر بالصلاة بنحو الشرط المتأخر ، وهذا ظاهر .

ثم هل يحتاج الالتزام بالشرط المتأخر في الفرض ايضاً إلى دليل خاص يدل عليه كما في بقية موارد الالتزام به أم لا ؟ الظاهر هو الثاني ، فإنّ نقيض دليل الواجب المهم يكفي في اثباته بالبيان المتقدم في الالتزام بأصل الترتب من أنّ الضرورات تتقدر بقدرها ، فلا يرفع اليد عن دليل الواجب إلاّ بمقدار اقتضته الضرورة ، وفي الفرض لا مانع من الاخذ به بنحو الشرط المتأخر كما عرفت .

ثم انه ذكر في العروة أنّ توقف صحة الصلاة المزاحمة بالازالة على القول بالترتب انما هو فيما اذا علم المصلي بتنجس المسجد قبل أن يشرع في الصلاة ، واما لو تنجس المسجد في اثناء اشتغاله بالصلاة أو تنجس سابقاً ولكن لم يعلم به إلاّ بعد الشروع فيها فصحة الصلاة غير مبنية على الترتب .

ووجه الميرزا رحمته بأنّ تقدم الازالة واهميتها من الصلاة انما كانت من جهة كونها واجباً فورياً دون الصلاة ومن ثم يكون الصلاة أهم من الازالة اذا ضاق وقتها ، وعليه فبعد الشروع فيها حيث يحرم قطعها تكون فورياً ، فتكون هي أهم من الازالة .

ونقول: الامر كما افاده لو قلنا بأنّ حرمة قطع الصلاة مستفادة من الروايات ، فإنّ دليل فورية الازالة ليس إلاّ الاجماع ، بل لا دليل على اصل وجوبها إلاّ الاجماع ، ولا يزاحم الدليل اللبي الدليل اللفظي كما عرفت فيما سبق . واما لو كان دليل حرمة قطع الصلاة ايضاً هو الاجماع كدليل فورية الازالة فحيث يستحيل شمولها لمورد التزاحم فيسقطان لا محالة ، فيثبت التخيير .

ثم انهم ذكروا فيما اذا انحصر ماء الوضوء بماء في اناء الذهب أو الفضة صحة الوضوء بالترتب ، اما اذا افرغ من الاناء دفعة بمقدار يتمكن من التوضيء به فواضح ، واما في الاغتراف التدريجي فلاّنه مأمور بالوضوء على نحو الترتب وعصيان حرمة استعمال الآنية .

وفيه: ما لا يخفى ، فإنَّ المقام اجنبي عن الترتب ، بل داخل في عنوان الواجد والفاقد ، ففي ما اذا افرغ من الماء بمقدار تمام وضوئه يدخل تحت عنوان الواجد فيجب عليه الوضوء ، واما لو لم يتمكن إلا من الاغتراف تدريجاً فهو غير متمكن من الماء ، فلا يؤمر بالوضوء اصلاً ، فتأمل إلا أنَّ لا يكون اغترافه منه استعمالاً للأناء .

وقد ذكر الميرزا أنَّ الوضوء في هذا الفرض صحيح فيما لو كان الماء ملكاً للمتوضئ وغصبه غاصب وجعله في اناء الذهب ، فإنَّ تخليص ماله حينئذٍ جائز له بقوله «الناس مسلطون على امواهم» فيجوز تخليصه ولو تدريجاً ، فلا مانع من التوضئ .

وفيه: ما لا يخفى ، فإنَّ قوله «الناس مسلطون» لا يحل الحرام كما هو ظاهر . نعم في غير الماء مما له مالية عرفية ربما يقال: بارتفاع حرمة استعمال الاناء في مثل ذلك لحديث لا ضرر ، كما لو فرضنا أنَّ احداً غصب دهن غيره فجعله في اناء الذهب أو الفضة فإنَّ عدم جواز تخليصه حينئذٍ يكون ضرراً عليه ، فتأمل . ثم انه قد ذكرنا أنَّ التزاحم بين الحكمين ينقسم إلى اقسام ثلاثة ، لأنَّ منشأ تارة يكون التضاد الاتفاقى وعجز المكلف الخاص عن امتثال كلا الحكمين كما في انقاذ الغريقين ، واخرى: يكون توقف الواجب على محرم وانحصار مقدمته بالحرام ، وثالثة: يكون اجتماع الامر والنهي ، وإلى هنا كان كلامنا في القسم الاول ، وسيأتي البحث في القسمين الآخرين .

وقد عرفت أنَّ التزاحم في الواجبين العرضيين يندفع بالترتب ، فلا وجه حينئذٍ لرفع اليد عن اصل احد الخطابين بعد ارتفاع التزاحم برفع اليد عن اطلاقه على ما عرفت .

واما في الخطابين الطويلين كما لو دار امر المكلف بين صوم احد يومين ولم

يتمكن من صيام كليهما ، وقد مثل الميرزا^١ لذلك بما اذا لم يتمكن المصلي من القيام في الركعتين من الصلاة ، ونحن لا نمثل به لما عرفت من أنَّ الواجبات الضمنية لا يقع التراحم بينها ، ولذ مثلنا بالواجبين الاستقلاليين . وكيف كان إنَّ لم يكن الواجب المتأخر اهم فعلى مسلكه قد يتعين على المكلف الاتيان بالواجب السابق ، لأنَّ التكليف به تكليف بلا مزاحم في ظرفه ، وعلى المختار يكون التخيير ثابتاً .

وأمّا لو كان الواجب المتأخر اهم بحيث تعين على المكلف حفظ قدرته فيه ، كما لو فرضنا انه ليس للمكلف إلّا ماء واحد وكان هناك عطشان لو لم يشرب الماء يتضرر ويمرض لكن لا يهلك بل يعالج فيما بعد ، ولكن هذا المكلف الذي ليس له إلّا ماء واحد يعلم بانه بعد ساعة يبتلى بعطشان يموت من العطش لو لم يحفظ هذا الماء له ، فحيث أنَّ حفظ النفس المحترمة اهم لا بدّ له من صرف قدرته فيه ، وفي مثل ذلك هل يمكن أن يتعلّق الامر بالمهم واعطاء الماء للعطشان بالفعل مشروطاً بعصيان الاهم وترك اعطائه لمن يموت فيما بعد من العطش بحيث يكون ذلك مصداقاً للواجب فيما لو فرضنا أنَّ هذا المكلف عدو لمن يعطش فيما بعد ولا يسقيه الماء ام لا ؟

ويترتب على ذلك صحة المهم لو كان عبادة ، كما لو دار الامر بين أن يصوم المكلف شهر شعبان أو يصوم شهر رمضان مثلاً ، فهل يمكن تعلق الامر بالاستحبابي بصوم شهر شعبان بنحو الترتب ، فانه غير منحصر بالاحكام الالزامية كما انه غير مختص بالعبادات بل يجري في التوصليات ايضاً أم لا ؟ كما يترتب على ذلك تعدد العقاب عند تركها معاً في الواجبين .

ذكر الميرزا^١ أنَّ الترتب غير جار في الطولين ، وأفاد في وجهه ما حاصله : أنَّ الشرط في الخطاب الترتبي سواء كان عصيان الاهم في ظرفه بنحو الشرط المتأخر ، أو عنوان التعقب بالعصيان ، أو العزم عليه ، أو العصيان المقارن لخطاب حفظ القدرة غير ممكن في المقام .

اما عصيان الاله فاشتراط الخطاب به مبني على القول بالشرط المتأخر ، وهو ممتنع ، لانه مستلزم لفعلية الحكم قبل تحقق موضوعه ، نظير أن يكون حرمة شرب الخمر فعلية للبائع قبل صيرورته خمرأً فان شرائط الحكم ترجع إلى الموضوع وتكون قيداً له فتأمل .

وامّا عنوان التعقب فاشتراط الخطاب به محتاج إلى مؤنة زائدة ودليل على ذلك ، وهو مفقود ، مضافاً إلى أن الترتب واشتراط الخطاب بعصيان الاله انما هو لدخله في القدرة على المهم ، ومن ثم قلنا باعتباره فيه بنحو الشرط المقارن دون المتأخر ، ومن الواضح انه لا دخل للعصيان المتأخر ولا لوصف التعقب في القدرة على الاتيان بالواجب الفعلي فيما نحن فيه .

واما كون الخطاب مشروطاً بعصيان الخطاب بحفظ القدرة فغير معقول ايضاً ، وذلك لأن ترك حفظ القدرة للواجب الاله انما يكون باحد امرين ، إمّا بصرف الماء في المثال في الواجب المهم وسقيه لمن يمرض من العطش ، وإمّا بصرفه في غير ذلك مما يضاذه كاهراقه على الارض مثلاً ، وعلى التقديرين لا يعقل الامر بصرفه في المهم وسقيه للعطشان بالفعل ، اما على الاول فلأن الامر به طلب للحاصل ، واما على الثاني فتكليف بغير المقدور كما هو واضح .

فيحصل من ذلك عدم امكان الترتب في الواجبين الطويلين .

ونقول: في كلامه ﷺ مواقع للنظر ، نتعرض لبعضها .

فما افاده ﷺ من أن اشتراط وصف التعقب لا دليل عليه ، يرد عليه: أن الدليل على ذلك عين الدليل على وقوع الترتب في الواجبين العرضيين من الوجهين المذكورين في كلامه ﷺ .

احدهما: من ناحية الآن وهو أن الملاك الملزم في المهم قابل للاستيفاء في فرض عصيان الاله ، فلا يجوز على المولى تفويته . ونحن قد ناقشنا في ذلك ، وقلنا:

بأنَّ الملاك لابدُّ من استكشافه من الخطاب ، ولا يمكن العكس عادةً ، إلّا أنَّ هذا الوجه على تقدير صحته جارٍ فيما نحن فيه ، فإنَّ الملاك في المهم قابل للاستيفاء عند عصيان الاله في ظرفه .

ثانيهما: وهو الصحيح أنَّ الضرورات تتقدر بقدرها ، فاذا ارتفع التزام برفع اليد عن اطلاق الخطاب بالاهم لا وجه لرفع اليد عن اصله ، وهذا ايضا جارٍ في المقام ، فإنَّ التزام يرتفع باشتراط الخطاب بالمهم بوصف التعقب .

وما افاده ﷺ من أنَّ الاشتراط والترتب انما هو لدخل عصيان الاله في قدرة المكلف على المهم ، واضح الفساد ، فإنَّ المكلف في نفسه قادر على الاتيان بكل منهما في نفسه ، وانما لا يتمكن من الجمع بينهما ، والالتزام بالترتب انما هو لرفع غائلة طلب الجمع بين ضدين ، ومن الواضح انه يرتفع في المقام باشتراط التكليف بالمهم بعنوان التعقب بالعصيان كما هو واضح .

وبما ذكرناه ظهر أنَّ الشرط ليس الاَّ عصيان نفس الخطاب بالاهم لا عصيان الخطاب بحفظ القدرة ، وذلك لانه ليس خطابا شرعياً على ما عرفت الحال فيه في المقدمات المفوتة .

القسم الثاني: من أقسام التزام أنَّ يكون الواجب متوقفاً على فعل محرم أو ترك واجب ، فإنَّ كانا متساويين من حيث الاهمية يثبت التخيير على المختار ، ويتعين ترك الحرام على مسلك الميرزا لتقدمه على اتيان الواجب .

وامّا لو كان الواجب اهم من المحرم فالمختار سقوط المقدمة المفروض كونها منحصرة في الحرمة ، اذ يستحيل الامر بذي المقدمة مع حرمة مقدمته ، فلا يبقى إلّا تكليف واحد ، فيخرج عن موضوع التزام . وعلى مسلك الميرزا ﷺ كلا الحكمين ثابتان إلّا أنَّ الواجب يتقدم على الحرام لاهميته المفروضة .

وعلى التقديرين فهل يمكن النهي عن المقدمة مشروطاً بعصيان ذبيها في ظرفه

بنحو الترتب ام لا ؟ ذهب الميرزا رحمته إلى امكانه بالبيان المتقدم في القسم الاول ، فإنَّ محذور طلب الجمع بين الضدين يرتفع بالالتزام بالترتب .

ولكن الصحيح: عدم جريانه في المقام ، اّما بناء على اختصاص الوجوب بالمقدمة الموصلة فواضح ، لانه عليه يكون احدى الحصتين من المقدمة باقية على حرمتها ، وهي الغير الموصلة ، والمقدمة الموصلة واجبة ، ويستحيل الترتب فيها ، اذ فرض ترك ذي المقدمة عبارة عن عدم كون المقدمة موصلة .

واما بناء على القول بوجوب ذات المقدمة مطلقاً فعدم امكان الترتب ليس من جهة عدم الدليل على اشتراط وصف التعقب في الخطاب بالمهم ، اذ عرفت خلافه ، وانَّ الامر يدور بين رفع اليد عن اصل خطاب المهم أو اطلاقه ، فیتعين الثاني ، فاطلاق الامر بالمهم يسقط قطعاً بخلاف اطلاق خطاب الاله فانه لا يعلم بسقوطه فيؤخذ به ، ولا من جهة انه لا يرتفع به محذور طلب الجمع بين الضدين ، بل من حيث انه مستلزم لاجتماع حكيم متضادين في موضوع واحد .

بيان ذلك: انَّ المقدمة محكومة بالوجوب على الفرض لفعلية وجوب ذیها ، فاذا فرضنا انه يترك الواجب اعني ذا المقدمة في ظرفه فالحرمة ايضاً فعلية لفعلية شرطها ، فيلزم اجتماع الحكيم المتضادين من ناحية المبدأ والمنتهى معاً ، وهو مستحيل .

وقد تنبه الميرزا رحمته لهذا الاشكال ، واجاب عنه بما حاصله: انه لا تضاد بين هذين الحكيم لاختلافهما في الرتبة ، ويعتبر في اجتماع الضدين الاتحاد في الرتبة زائداً على الوحدات الثمانية ، وقد اضافه اليها في اجتماع النقيضين بعض .

توضيح ذلك: هو انَّ الغرض من ايجاب المقدمة ليس إلا التوصل بها إلى ذي المقدمة ، فهي تابعة له في الاطلاق والاشتراط ونحوه ، والامر بشيء يستحيل أن يكون مقيداً بالاتيان بمتعلقه لاستلزامه طلب الحاصل ، كما يستحيل اشتراطه بعدمه

لاستلزامه التكليف بما لا يطاق ، واذا استحال التقييد يستحيل الاطلاق لأنَّ تقابلها تقابل عدم والملكة ، فلا بدَّ وأنَّ يكون الخطاب مهماً ، فاذن الامر بالشئ وان كان ثابتاً في ظرف امتثاله والاتيان بمتعلقه إلا أنَّ ثبوته من قبيل ثبوت المقتضي في مرتبة مقتضاه ، فإنَّ الامر يقتضي ايجاد متعلقه ، كما انه ثابت كذلك في ظرف عصيانه وترك متعلقه ، لانه يقتضي هدمه ، والمقدمة أيضاً كذلك ، لانها تابعة لذيها ، فليس للامر المتعلق بها اطلاق بالاضافة إلى ترك ذيها أو فعله ، كما لا يكون مقيداً باحد الامرين ، وعليه فاذا فرضنا ثبوت الحرمة للمقدمة مشروطة بترك ذي المقدمة لا محالة لا تكون تلك الحرمة في مرتبة الوجوب ، بل يكونان في مرتبتين ، فيرتفع التنافي بينهما باختلاف الرتبة .

هذا وفي كلامه ﷺ مواضع للنظر .

اما أولاً: فلأنَّ ما يترتب على اتحاد الرتبة واختلافها انما هو الاحكام المترتبة على الرتبة كاستحالة الدور وتقدم المعلول على علته وامثال ذلك ، واما الاحكام المترتبة على الزمان كاستحالة اجتماع الضدين في زمان واحد فلا ترتفع بالاختلاف الرتبي ، ومن ثمَّ ترى امتناع اجتماع المثليين كيباضين أو الضدين كسواد وبياض في مكان واحد ولو فرض كون احدهما علّة للآخر واختلافهما رتبة ، وقد ذكرنا ذلك في بحث فروع العلم الاجمالي وقلنا: انَّ الاحكام الشرعية كلها امور مبنية على الزمان والزمان ولا تختلف باختلاف الرتبة .

وثانياً: تقدم مراراً أنَّ استحالة التقييد لا تستلزم استحالة الاطلاق ، بل ربما توجب ضروريته ، فإنَّ الاطلاق ليس عبارة عن جمع القيود بل معناه رفض القيود ، وعليه فالامر بالشئ يكون ثابتاً في كلا تقديرَي عصيانه واطاعته بالاطلاق للناظر ، وكذلك ايجاب مقدمته ، فلو ثبت لها الحرمة بنحو الترتب يجتمع كلا الحكمين في مرتبة واحدة كما هو واضح .

وثالثاً: أنَّ ما ذكره ﷺ لو سلّم فانما يتم بالاضافة إلى ايجاب ذي المقدمة ، وأما المقدمة فهي وجود مستقل مغاير لذيها ، فأَيّ مانع من اشتراط ايجابها بالاتيان بذي المقدمة ، أو بعدم الاتيان به ، فتأمل .

فتلخص مما ذكر: أنَّ محذور الترتب في المقام ليس المحذور المتوهم في القسم المتقدم ، وهو طلب الجمع بين ضدين ، الذي اثبتنا ارتفاعه بتقييد احد الخطابين بعصيان الآخر ، بل محذوره امر آخر وهو اجتماع الحكمين المتنافيين ، وهذا لا يرتفع بالترتب ، فلا يمكن القول به .

وعلى هذا فيسقط حرمة المقدمة في مفروض المقام مطلقاً بناء على القول بوجوب مطلق المقدمة ، فيثبت ما ذهب إليه المحقق الخراساني من جواز ارتكاب المقدمة ولو بدون قصد الايصال ، فيجوز الدخول في الدار الغصبية اذا توقف عليه انقاذ الغريق ولو بداعي التفرج ونحوه مع العلم بعدم ترتب الانقاذ عليه .

وهذا يظهر: انه بناء على القول بمقدمية ترك احد الضدين لفعل الآخر والقول بوجوب ذات المقدمة ينسد باب الترتب كلية ، مثلاً اذا فرضنا أنَّ ترك الصلاة مقدمة لفعل الازالة التي هي أهم ، فيكون ترك الصلاة واجباً مطلقاً ، فاذا قلنا: بوجوب فعل الصلاة ايضاً بنحو الترتب ومشروطاً بترك الازالة يلزم طلب فعل الصلاة وتركها ، وهو محال ، لانه تكليف بما لا يطاق ، فلا يبق مجال للترتب .

القسم الثالث: ما اذا كان التزاحم من جهة اجتماع الامر والنهي . ولا بدَّ أنَّ يفرض الكلام في فرض عدم وجود المندوحة ، وإلا فلا تزاحم بين الحكمين لأمكان امتثالهما معاً ، فعلى الامتناع يتقدم الاهم لا محالة ونفرض في المثال المعروف اهمية الغضب وتقدم الحرمة على وجوب الصلاة ، فهل يمكن الامر بها مشروطاً بعصيان النهي عن الغضب ؟

ذهب الميرزا ﷺ إلى استحالته ، بدعوى: أنَّ فعل الغضب لا يخلو من أنَّ يتحقق

في ضمن فعل الصلاة ، أو في ضمن ضدها من النوم والجلوس ونحوه ، وعلى الاول يكون الامر بالصلاة مشروطاً بالغصب من قبيل طلب المحاصل ، وعلى الثاني طلب الجمع بين ضدين ، وكلاهما محال .

وبعارة اخرى : بناء على الامتناع وكون العنوانين عنواناً لوجود واحد يلزم من الالتزام بالترتب أن يكون عصيان النهي موجباً لاتصاف متعلقه بالوجوب ، ومن البديهي أن الحرام لا يعقل أن يتبدل ويصير واجباً في ظرف العصيان ، فالترتب فيه غير معقول .

ونقول : الصحيح أن باب اجتماع الامر والنهي على القول بالامتناع اجنبي عن باب التزام الكلية ، بل يكون داخلياً في باب التعارض ، لوقوع التنافي بينهما حينئذ في مرحلة الجعل لا الفعلية ليكون ناشئاً من عجز المكلف عن الامتناع ، وذلك لأن القول بالامتناع مبني على احد امرين : أما القول بأن المعنون بالعنوانين موجود واحد وأن التركيب بينهما اتحادي لا انضمامي ، أو القول بأن التركيب بينهما وإن كان انضمامياً إلا أن الامر يسري إلى متعلق النهي وبالعكس ، ومن الواضح انه على كلا التقديرين يكون التكاذب بين الحكمين في مرحلة الجعل ، فلا معنى حينئذ للترتب . فنزاع جريان الترتب وعدمه لابد وأن يكون على القول بجواز اجتماع الامر والنهي ، وأن التركيب بين متعلقيهما انضمامي من دون أن يسري الامر إلى متعلق النهي أو العكس ، غاية الامر يكون بين امتثال كل منهما وعصيان الآخر ملازمة خارجة لا يتمكن المكلف من امتثالها لعدم وجود المندوحة ، فحينئذ يقع التزام بين الحكمين ، فيتقدم الاهم منها لا محالة ونفرضه الغصب فيتقدم النهي .

وعليه يقع البحث في انه هل يمكن الامر بالصلاة مشروطاً بعصيان النهي المتعلق بالغصب بأن يقول المولى إن عصيت وغصبت فصل ؟ من الظاهر انه لا مانع من ذلك لأن الغصب على القول بجواز الاجتماع بنفسه موجود مستقل ، ولا يلزم أن

يكون في ضمن فعل الصلاة ، أو في ضمن ضده ليكون الامر بها مشروطاً بالغصب من طلب المحاصل أو طلب الجمع بين ضدين ، كما لا يلزم منه حينئذٍ انقلاب الحرام وصيرورته واجباً بعصيان النهي ، فلا مانع من الترتب اصلاً .
هذا تمام الكلام في الترتب .

فصل: هل يجوز الامر مع علم الأمر بانتفاء الشرط

تارة: يقع الكلام في شرائط الجعل ، واخرى: في شرائط مقام المفعول اعني الفعلية .

أما مقام الاضافة إلى الجعل فيتحقق الحكم منوطاً بفعلية شرائطه خارجاً ؛ ومنها وجود الجاعل وانقذاح الداعي له على الجعل وعند انتفائها لا يتحقق الجعل وإلا لزم تحقق المعلول بدون وجود علته من دون أن يكون للعلم والجهل دخل في ذلك .

وأما شرائط المفعول والفعلية ، فهي راجعة إلى قيود الموضوع ، كما أن قيود الموضوع ترجع إلى شرائط الحكم من غير فرق بين الاخبارات ، كقولك النار حارة فانه بمنزلة أن نقول: اذا وجد شيء وكان ناراً فهو حار ، والانشاءات كما في قوله تعالى ﴿ والله على الناس ﴾^(١) ، فانها بمنزلة أن يقال: اذا استطاع المكلف يجب عليه الحج ، وعليه فعني قولهم يجوز الامر مع العلم بانتفاء الشرط انه يجوز الامر مع العلم بانتفاء الموضوع .

فنقول: إن كان انتفاء الموضوع مسبباً عن نفس جعل الحكم ، كما لو فرضنا أن جعل القصاص أو جب سد باب الجنائية والقتل وأن جعل الكفارة للافطار اوجب انتفاء موضوعه وهو الافطار فلا ريب في جواز مثل ذاك الجعل بل لزومه ، كما يقع

ذلك في القوانين العرفية بل في القضايا الشخصية أيضاً .

واما إن كان الموضوع منتفياً في نفسه مع قطع النظر عن جعل الحكم ، كما لو قال اذا «طرت إلى السماء فتوضاً» وأنَّ الطيران إلى السماء في نفسه منتفي فلا يجوز جعله ، لانه لغو محض إلاَّ أن يكون صورة حكم بداعي الامتحان والاختبار ، كما لو قال المولى لعبده: «اشتر اللحم» مع علمه بانتفائه بداعي اخباره وانه يشتغل بمقدمات شرائه من المشي إلى السوق ونحوه ام لا .

وبالجملة فالصحيح في المقام هو التفصيل بأنْ يقال: أمّا شرائط الجعل فبانتفائها ينتفي الجعل ، سواء كان الجاعل عالماً به أو لم يكن وأمّا شرائط المجعول فيصح الجعل مع علم الأمر بانتفائها فيما اذا كان نفس الجعل سبباً للانتفاء ، واما اذا لم يكن الانتفاء مستنداً إليه فجعله لغو غير جائز إلاَّ اذا كان الجعل صورياً بداعي الامتحان ونحوه .

فصل: هل يتعلق الامر بالطبيعي أم بالافراد؟

وقع النزاع في ان الامر متعلق بالطبيعي أو بالافراد . ونتعرض للثمرة المترتبة على ذلك في بحث اجتماع الامر والنهي ايضاً ، وقد خالفوا في ذلك مع تسالمهم على امرين:

الأول: استحالة تعلق الطلب بايجاد الموجود ، فانه من طلب الحاصل .

الثاني: استحالة تعلقه بالماهية من حيث هي ، فانها ليست إلا هي وغير قابلة لأن تكون مطلوبة .

فيستنتج منها بالضرورة ان متعلق الطلب ايجاد الماهية في الطلب التكويني والتشريعي من غير فرق بينهما ، غايته ان المطلوب في الاول فعل نفسه ، وفي الثاني فعل غيره ، وعلى هذا فلا وقع للنزاع المزبور اصلاً .

فالصحيح ان هذا النزاع مبني على امور اخر:

احدها: أن يكون مبنياً على المسألة المعروفة في الفلسفة من ان الكلي الطبيعي موجود في ضمن حصصه وافراده بأن يكون الوجود الواحد وجوداً للفرد والطبيعي ، بل لماهيات عديدة طولاً إلى أن ينتهي إلى جنس الاجناس ، لصحة حمل الكلي على الفرد بالحمل الشائع ، وملاكه انما هو الاتحاد في الوجود ، أو انه غير موجود خارجاً ، وانما الموجود افراده ، ونسبة الطبيعي اليها نسبة الامر الانتزاعي إلى منشأ أنتزاعه .

فعلى الاول يكون متعلق الطلب نفس الطبيعي ، فانه لا وجه لرفع اليد عن ظهور الامر في طلب الطبيعي بعد امكان تحقيقه خارجاً ، فان المادة موضوعة

للطبيعي ، والهيئة تدل على الطلب أما بالمطابقة وأما بالالتزام على المختار من كونها موضوعة لابرار اعتبار الابدائية فإن دلالتها على الطلب حينئذ تكون بالالتزام كما هو واضح .

وعلى الثاني لا بد من تعلقه بالافراد ، لأن الطبيعي غير قابل للوجود غاية الامر للاختصار علق الطلب بالطبيعي لكونه اخصر ، وعليه يكون التخيير بين الافراد شرعياً ، وعلى الاول عقلياً ، وكون النزاع مبنياً على هذا الخلاف مما لا باس به .

ثانيها: أن يكون المبنى ما ذكره القوم من أن الشيء ما لم يتشخص لم يوجد ، فانهم ذكروا ايضاً أن الشيء ما لم يوجد لا يتشخص ، فمن ذهب إلى أن الوجود انما يعرض التشخيصات وأن الشيء في الرتبة السابقة على عروض الوجود عليه لا بد وأن يتشخص ثم يعرض الوجود ، لامناص له من القول بأن متعلق الطلب انما هو الافراد ، ومن ذهب إلى عكس ذلك وأن التعيين ناشيء من الوجود يقول بتعلق الطلب بالطبيعي دون الفرد ، وقد ذكر هذا المبنى المحقق النائيني رحمته الله وجعل النزاع مبنياً عليه .

ونقول: لو امكن النزاع في أن الوجود يعرض التشخيصات وأن الشيء ما لم يتشخص لم يوجد لكان ما افاده تاماً ، إلا أن ذلك بديهي الفساد لا يحتمل أن يتوهم احد ، ولا مناص من أن يكون التشخص ناشئاً من الوجود ، وذلك لأن ما يتصور امور ثلاثة: الوجود والعدم بمفهومها والماهية ، فتشخصه بالعدم غير معقول ، كما أن تشخصه بضم ماهية اخرى إليه لا يوجب تعينه ؛ لأن تقيد الكلي بالكلي لا ينافي الكلية وإن وجب تضيق دائرته إلا انه لا يوجب التعيين كما هو واضح ، فلا بد وأن يكون التشخص بالوجود .

وأما الكلام المعروف من أن الشيء ما لم يتشخص لم يوجد ، فليس المراد منه

هل يتعلق الامر بالطبيعي ام بالافراد ٦٧

عروض الوجود على التشخيص ، بل المراد أنَّ الشيء مالم يتعين في مرتبة علته أي لم يتعين أنَّ تكون العلة علّة لهذا المعلوم بوجود الربط بينهما لا يوجد المعلول ، فإنَّ لكل موجود تعين في نفسه في نظام الوجود وتعين آخر له في مرتبة علته ، وهذا هو المراد من التشخيص في الكلام ، وعلى هذا فلا معنى لجعل مبنى النزاع المعروف الخلاف في أنَّ الشيء مالم يتشخص لم يوجد ، أو مالم يوجد لم يتشخص .

ثالثها: أنَّ يكون النزاع مبنياً على ما تقدم في بحث مقدمة الواجب من لزوم اتحاد المتلازمين وجوداً في الحكم وعدمه . فعلى الاول يكون الطلب متعلقاً بالافراد ، وعلى الثاني بالطبيعي .

بيانه: أنَّنا وإنَّ التزمنا بوجود الطبيعي في ضمن الحصاص والافراد إلا أنَّ الكلي الطبيعي لا يوجد في الخارج إلاَّ معروضاً لعوارض يعبر عنها بالمشخصات مساحمة في التعبير من الكم والكيف والشكل ونحوه ، وهي الخصوصيات الفردية ، فبناء على القول بلزوم اتحاد المتلازمين في الحكم لا محالة تكون تلك الخصوصيات واجبة ايضاً غايته بوجوب آخر ثان ، ولو لم نقل بذلك ، وقلنا بانه يعتبر عدم مخالفتها في الحكم ، فلا وجه لتعلق الطلب بالخصوصيات الفردية . والظاهر أنَّ ابتناء النزاع على هذا أوجه وأنسب ، وبما بيناه ظهر مدرك القولين وما هو الصحيح منها .

فصل: نسخ الوجوب

إذا نسخ الوجوب فهل يبقى الجواز بالمعنى الاعم ؟

يقع الكلام تارة: في دلالة كل من دليل الحكم المنسوخ أو الناسخ على البقاء مستقلاً؛ واخرى: في دلالتها عليه منضماً . ثم على تقدير عدم دلالة شيء منها على ذلك هل يمكن اثباته بالاستصحاب أم لا ؟

أمّا دلالة دليل الحكم المنسوخ على بقاء الجواز بعد نسخ الوجوب فهي واضحة الفساد ، فإنه غير متكفل لبيان حكم ما بعد ارتفاع مدلوله ، وكذلك دلالة الدليل الناسخ ، فإنّ غاية مدلوله رفع الحكم السابق ، وليس ناظراً إلى اثبات حكم آخر أصلاً .

وأمّا هما معاً بقرينية كل منهما على الآخر فغاية تقريب دلالتها على ذلك أنّ يقال: أنّ دليل الواجب بالمطابقة يدل على الالتزام وبالالتزام الاعم من التضمن يدل على رجحان متعلقه ، ويدل على الترخيص في فعله بمعنى عدم ثبوت استحقاق العقاب عليه ، ودليل الناسخ لا ينفي الدليل المنسوخ بجميع مدلولاته ، والألزم ثبوت الحرمة عند ارتفاع الوجوب ، بل يحتمل أنّ ينفي خصوص الالتزام ، كما يحتمل نفيه لاصل الرجحان أو للجواز ايضاً فيؤخذ بالمقدار المتيقن وهو نفي اللزوم فيبقى الرجحان على حاله .

وفيه: أولاً: أنّ الاحكام ليست من الامور المتأصلة ، لا من الجواهر ولا من الاعراض ، بل هي اعتبارات ، فالوجوب اعتبار الالابدية وثبوت الفعل في ذمة المكلف ، والحرمة اعتبار حرمان المكلف ، والاباحة اعتبار الاطلاق والارسال

للمكلف وهكذا، وتكون اعتبارات متباينة ليس بعضها من مراتب بعض آخر، كما يتصور ذلك في الموجودات المتأصلة، مثلاً البياض الشديد مرتبة من وجود البياض كما انه اذا ضعف ايضاً يكون مرتبة ضعيفة لذاك البياض، والجسم الضعيف يكون مرتبة من مراتب الجسم فاذا سمن ايضاً يكون ذاك الوجود بعينه غايته مرتبة قوية منه، وعلى هذا فاذا اعتبر الوجوب لشيء ونسخ لا يعقل القول ببقاءه في مرتبة ضعيفة ليكون مستحباً، لأن الاستحباب ليس من مراتب الوجوب بل هو اعتبار مباين له.

وثانياً: قد ذكرنا مراراً أنَّ الدلالة الالتزامية تابعة للدلالة المطابقة حدوثاً وبقاء، فاذا فرضنا انتفاء الدلالة المطابقة وسقوطها تسقط الدلالة الالتزامية ايضاً، ولذا لو قال المولى «اكرم كل عالم» وورد في دليل «لا يجب اكرام زيد العالم» لم يحتمل احد استحباب اكرامه بتخيل أنَّ العام بالالتزام اثبت رجحان اكرامه والمخصص انما رفع لزومه، فاصل رجحانه باق على حاله، والمقام من هذا القليل، فإنَّ النسخ تخصيص من حيث الازمان فلا يمكن القول ببقاء الرجحان بعد زمان نسخ الوجوب.

فتحصل انه لا يمكن استفادة بقاء الجواز أو الاستحباب في المقام من الدليلين لا مستقلاً ولا منضماً.

وأما استحباب الجواز فهو غير جار، لانه من قبيل القسم الثالث من استحباب الكلي، فإنَّ الرجحان أو الجواز المتيقن في ضمن الوجوب قد ارتفع قطعاً، وشك في حدوثه في ضمن الاستحباب مقارناً لارتفاع الوجوب، وبيننا في محله عدم جريانه، فلا بدَّ من الرجوع لحكم ما بعد النسخ إلى الادلة الاجتهادية إنَّ كان وإلا فإلى الاصل العملي من البراءة والاشتغال، ولا ينبغي التعرض لهذا البحث ازيد مما ذكر.

فصل: في الوجوب التخييري

لا اشكال في امكان الوجوب التخييري ووقوعه في الشرع والعرف . وحيث انَّ الواجب هو ما لا يجوز تركه ويستحق العقاب عليه ، وقع الاشكال في الواجب التخييري في انه كيف يكون واجباً مع جواز تركه ولو إلى بدل ؟ ! فكأنَّ ذلك يكون من اجتماع النقيضين وقد ذكروا في تصويره وجوهاً:

احدها: ما نسبته المعتزلة إلى الاشاعة وبالعكس ، وتبرأ منه كلتا الطائفتين من انَّ الواجب هو ما يختاره المكلف ويأتي به ، المعلوم عنده تعالى ولو كان مجهولاً لغيره .

وفيه: أولاً: انه لو عصى المكلف ولم يأت بشيء منها فما يكون الواجب حينئذٍ ؟

وثانياً: انَّ الواجب التخييري موجود في الامور العرفية ايضاً ، واهل العرف لا يعلمون الغيب ، فطلوبهم في الواقع أي شيء ؟ مضافاً إلى انَّ الظاهر اشتراك المكلفين في الاحكام ، ولا فرق بينهم في ذلك .

ثانيها: انَّ كلا منها واجب إلا انَّ وجوب جميعها يسقط بفعل واحد منها .
وفيه: انَّ الاتيان بمتعلق كل امر لا يوجب إلا سقوط امره دون الامر المتعلق بغيره .

وفصل في الكفاية^(١) بين ما اذا كان هناك غرض واحد للامر قائم بكل من الامور بحيث يحصل بأتيان كل منها ، فالامر حينئذٍ امر واحد متعلق بالجامع بينها ،

فيكون التخيير عقلياً ، وما اذا كان هناك غرضان أو أكثر كل منها مترتب على شيء غايته أن المكلف غير متمكن من استيفاء الغرض الثاني والثالث بعد استيفاء الغرض الاول ، وعليه يكون هناك تكليفان غايته سنخ تكليف يسقط كل منهما بامتنال الآخر .

وبعبارة أخرى: إن كان هناك غرض واحد مترتب على كل من اطراف الواجب التخييري على البديل ، فحيث أن الواحد لا يصدر إلا من الواحد ، ويستحيل أن يؤثر امران متباينان بما هما متباينان في اثر واحد يستكشف أن هناك جامع ذاتي بين تلك الافعال وهو المأمور به ، وعليه يكون التخيير بينها تخييراً عقلياً: وإن كان هناك غرضان أو أكثر كل منها قائم بفعل منها غاية الامر لا يتمكّن المكلف من استيفائها لا لعجزه عن اتيان الفعلين أو الافعال وتضادها ذاتاً ، واتفاقاً ليدخل في باب التراحم ، بل لتضاد الغرضين والملاكين في نفسيهما ، وعلى هذا فيكون هناك وجوبان غايته سنخ وجوب يسقط كل منهما بفعل الآخر ، فإذا اتى المكلف باحد الواجبين يسقط كلا الامرين ، اما سقوط الامر المتعلق به فلاستيفاء غرضه ، واما سقوط الامر الاخر فلعدم التمكن من استيفاء ملاكه .

هذا وفيما افاده بكلا شقيه نظر .

اما الشق الاول ففيه: أولاً: انا قد ذكرنا في اول الكتاب أن برهان الواحد لا يصدر إلا من الواحد على فرض صحته فانما يتم في الواحد الشخصي ، فانه يستحيل صدوره من شخصين وإلا لزم توارّد علّتين على معلول واحد ، وإلى هذا يشير الشاعر بقوله:

وفي كل شيء له آية تدل على انه واحد

واما الواحد بالنوع فلا مانع من صدوره من مقولات متباينة لا جامع بينها اصلاً ، وذكرنا لذلك امثلة ، فلا نعيدها ، والغرض في المقام من الامر باتيان النار أو

الفروة مثلاً ليس واحداً شخصياً ، بل واحد بالنوع وهو الادفاء مثلاً ، فلا مانع من أن يؤثر كل من الامرين في فرد من الغرض من دون أن يكون بين الامرين جامع اصلاً .

وثانياً: لو سلمنا ذلك فهذه التدقيقات انما تفيد في الامور الفلسفية ، واما الاحكام الشرعية فلا بد وأن تترتب على امور يفهمها العرف ، والجامع بين الواجبات التخيرية المستكشف من وحدة الغرض ليس كذلك ، فلا معنى لأجابه ، اذ الغرض من ايجاب الشيء انما هو انبعاث المكلف نحوه ، فاذا لم يمكن الانبعاث لعدم امكان معرفته لا يكون ايجابه صحيحاً .

والقول بأن النبي واوليائه عليهم السلام يبينون لنا ذلك ببيان مصاديقه سخياف جداً ، اذ الافراد على هذا لا تكون واجبة ، فالقول بوجوبها تشريع محرم ، فكيف يبين الامام عليه السلام وجوب ما ليس بواجب دون ما هو واجب ؟ !

واما الشق الثاني من كلامه فيرد عليه:

اولاً: ان التضاد بين الغرضين والملاكين مع تمكن المكلف من الاتيان بالفعلين فرض ملحق بانبياء الاغوال^(١) اذ لا وجه لعدم تمكن المكلف من استيفاء الملاكين بعد تمكنه من الاتيان بالفعلين .

وثانياً: لو سلمنا ذلك ، فهل يكون التضاد بين الغرضين في خصوص ما اذا اراد المكلف استيفائها طوياً ، بمعنى استحالة استيفاء الغرض الثاني اذا استوفى الغرض الاول وان التضاد بينهما ثابت حتى عرضا ؟ وعلى الاول أي اذا امكن استيفاء الملاكين دفعة واحدة لا وجه لتفويت المولى على المكلف احد الملاكين ، بل لابد له من ايجاب كلا الفعلين دفعياً ، وعلى الثاني اذا فرضنا ان المكلف اتى بفردين

(١) اغوال جمع غول وهو: كل ما اخذ الانسان من حيث لا يدري فاهلكه وتزعّم العرب انه نوع من الشياطين تظهر للناس في الفلاة / المعجم الوسيط ٢: ٦٦٧.

من الواجب التخيري في آن واحد بأن اعتق الرقبة واطعم ستين مسكيناً دفعة واحدة ، فالغرضان لم يستوفها على الفرض . والقول باستيفاء الغرض المترتب على عتق الرقبة دون المترتب على الاطعام ترجيح بلا مرجح ، وهكذا عكسه ، فلا بد من الالتزام بعدم استيفائه حينئذٍ لشيء من الغرضين ووجوب الاتيان باحدهما عليه ، ولم يلتزم بذلك احد .

وذكر المحقق النائيني^(١) ما حاصله: انَّ الارادة التكوينية تفترق عن الارادة التشريعية في انَّ متعلق الارادة التكوينية لا بدُّ وأن يكون هو الشخص المعين ولا معنى لتعلقها بأمر مردد ، وهذا بخلاف الارادة التشريعية فانها متعلقة بالكلي ، فلا مانع من أن تتعلق بالمردد ، وكان يعبر^{عنه} عن ذلك بواقع احد الامرين أو الامور لا مفهومه .

ونقول: لا يمكننا المساعدة على ما افاده بعد ما صرح به في ذيل كلامه ، فانَّ الواقع المردد لا معنى له اصلاً ، اذ المردد لا ذات له ولا ماهية ولا وجود . اللهم إلا أن يرجع كلامه إلى الوجه الاول ، وهو كون الواجب ما يختاره المكلف خارجاً ، وقد عرفت ما فيه .

وذكر بعض اعاضم مشايخنا^{عليهم السلام} ما حاصله: انَّ الواجب كل من الطرفين أو الاطراف بالخصوص لاشتماله على المصلحة ، إلا انَّ الشارع ارفاقاً يرفع اليد عن وجوب بقية الاطراف اذا اتى المكلف باحدها .

والفرق بين هذا الوجه والوجه الثاني غير خفي ، فانَّ في ذلك الوجه ذهب القائل إلى سقوط وجوب بقية الاطراف باتيان طرف واحد ، ولذا اشكلنا عليه بأنَّ اتيان الواجب لا يوجب سوى سقوط الامر المتعلق به دون غيره ، واما في هذا

الوجه فالسقوط يكون باسقاط المولى ارفاقاً ، فلا يرد عليه ما اوردناه هناك ، إلا أنه ايضاً غير تام لوجهين:

الاول: انَّ الواجب التخييري ليس منحصراً بالشارع ، لانه موجود في العرف ايضاً ، واذا راجعناهم نرى انَّ في الوجوب التخييري العرفي ليس للآمر امران ثم يسقط احدهما بامتثال الآخر ، كما لو امر المولى عبده باحضار احد الامرين من النار أو الفروة ، بل ليس له إلا امر واحد .

والثاني: انَّ لازم ذلك تعدد العقاب فيما لو عصى المكلف ولم يأت بشيء من الاطراف .

فالوجوه المتقدمة كلها غير تامة .

والصحيح أن يقال: انَّ الواجب التخييري ثبوتاً يمكن تصويره على وجهين . احدهما: أن تكون هناك مصلحة واحدة قائمة بكل من الاطراف على البدل . ثانيهما: أن يكون في كل منها مصلحة مستقلة إلا انها معاً ليستا بملزمتين ، فذات المصلحة موجودة في كل من الاطراف إلا انها بصفة الالتزام غير موجودة إلا في الجامع بينهما اعني احدهما ، ولذا لا يمكن إلا ايجاد الجامع .

وكل من الامرين ممكن ثبوتاً ، إلا انَّ مقام الاثبات انما يساعد الصورة الاولى دون الثانية ، وعليه فالواجب انما هو عنوان احد الامرين أو امور الذي هو كلي طبيعي انتزاعي نظير الكلي المتأصل وكل منها قابل الانطباق على ما في الخارج .

هذا وربما يستشكل في ذلك من حيث انَّ العنوان الانتزاعي الذي لا وجود له كيف يتعلق به الطلب ويكون مورداً لاعتبار اللابدية ؟ !

والجواب عنه انا نرى بالوجدان انه قابل لأن يتعلق به الصفات النفسانية المتأصلة فكيف بالامر الاعتبار . وأوضح مثال لذلك ما اذا علمنا اجمالاً بنجاسة

احد المايعين وكان كلاهما نجساً في الواقع ، فالمعلوم نجاسة أيّ منها ؟ أو علمنا بفسق احد شخصين وكانا معاً فاسقين ، فهل المعلوم فسق احدهما معيناً أو فسقهما معاً أو فسق غيرهما ؟ كل ذلك خلف ، فليس المعلوم إلاّ عنوان احدهما ، وهو عنوان قابل الانطباق على ما في الخارج ، وكما يصح أن يقال: هذا عباء مثلاً يمكن أن يقال: مشيراً إليه هذا احد مملوكات زيد من غير مسامحة ، وهكذا يمكن أن يتعلق الشوق بعنوان احد الامرين أو الامور فنقول اني أشتقت احد الطعامين ، واذا امكن تعلق الصفة النفسانية به فامكان تعلق الامر الاعتباري به يكون بطريق أولى ، فتأمل . فلا مانع من أن يأمر المولى بعنوان احد الامرين ويطلب نفس هذا العنوان الانتزاعي على ما له من الوجود الانتزاعي خارجاً عنه .

وعلى هذا فالفرق بين التخيير العقلي والشرعي هو أنّ الشارع تارة يعلق حكمه على الطبيعي ابتداءً ، فيكون تطبيقه على افراده بيد المكلفين من غير اختصاصه باحد دون احد ، وهذا هو التخيير العقلي ، واخرى يبين الشارع افراد متعلق حكمه وإن كان كل منها كلياً ، ثم العقل ينتزع جامعاً عنوانياً بين تلك الافراد ، وهذا هو مورد التخيير الشرعي .

«التخيير بين الاقل والاكثر»

اذا عرفت حقيقة الواجب التخييري . فنقول: وقع الخلاف في امكان التخيير بين الاقل والاكثر ، فذهب بعض إلى امكانه ، وجماعة إلى استحالته وإنّ الزائد على الاقل اما يقع مستحباً ، واما يكون تشريعاً محرماً .

والتحقيق: انّ الاقل تارة: لا يكون موجوداً في ضمن الاكثر ، بل يكون الاقل موجوداً بوجود مغاير لوجود الاكثر كما في الطويل والقصير ، مثلاً لو امر

المولى بإيجاد خط مستقيم وهو اقصر خط يفرض بين نقطتين ، فشرع العبد في ايجاده ، فلما لم يرفع قلمه لا يوجد الخط المستقيم لاحتمال أن يميل قلمه ويجعله منحنيًا أو مثلثًا أو غير ذلك من الاشكال ، واذا رفع القلم يكون ذلك خطأ واحداً محدوداً بحد خاص كشبر أو متر ونحوه ، وليس وجود الخط المستطيل بمقدار شبرين وجود خطين كل منهما بقدر شبر مثلاً ، فإن الاتصال مساوق للوحدة بالدقة العقلية وإلاّ لزم وجود الجزء الذي لا يتجزأ ، وهو محال ، وبنظر العرف ايضاً ، بداهة انّ الحبل المستطيل لا يعد عرفاً إلاّ حبلاً واحداً لا حبلاً كثيرة .

ونظير ذلك ما اذا كانت القلة والكثرة من حيث الكم لا المساحة ، كما لو امر المولى عبده بأن يتصدق درهماً أو عشرة دراهم دفعةً واحدة لا تدريجاً ، فانه لو اختار الثاني لا يكون تلك العشرة مشتملة على درهم واحد وزائد ، وهذه الصورة في الحقيقة خارجة عن التخيير بين الاقل والاكثر ويكون من قبيل المتباينين .

واخرى: يكون الاقل موجوداً في ضمن الاكثر ، وهذا ينقسم إلى قسمين ، فإنّ الاقل الموجود في ضمن الاكثر ربما يكون مأخوذاً بشرط لا عن الزائد في متعلق الامر ، وربما يكون لا بشرط بالاضافة إليه .

مثال الاول التخيير بين القصر والتمام في مواضع التخيير ، فإنّ ركعتين وإن كانتا موجودتين في ضمن اربع ركعات وهي مشتملة عليهما ، إلاّ انها مأخوذتان بشرط لا عن الزيادة ، ولذا لو صلى المكلف ثلاث ركعات لم يأت بالواجب بحده وإنّ اتى بذات الركعتين في ضمن الثلاث ، فرجع هذا ايضاً إلى المتباينين وإنّ كانت الصورة صورة الاقل والاكثر ، فلا مانع من التخيير في مثاله ايضاً .

واما القسم الثاني ، كالتخيير في ذكر الركوع والسجود بين الواحد والاكثر ، وفي مثل ذلك يستحيل التخيير ، لانه بعد ما اتى المكلف بالاقل فقد اتى بالواجب اذ المفروض انه لم يكن محدوداً ، بل كان حده اللابشرطية فيسقط الوجوب لا محالة ،

فكيف يمكن أن يقع بقية الوجودات ايضاً مصاديقاً للواجب ، فلا بد من الالتزام في نظائر ذلك باستحباب المقدار الزائد لا محالة ، ولا يجري منها ما ذكره في الكفاية من امكان التخير بين الاقل والاكثر اصلاً .

فصل: في الواجب الكفائي

قد ذكرنا غير مرة أنّ غرض المولى ربما يكون متعلقاً بالطبيعي ، سواء كان كلياً متأسلاً أو كلياً منتزعاً بنحو صرف الوجود ، فتكون جميع الخصوصيات الفردية خارجة عن حيز طلبه وهكذا امره ، وربما يكون متعلق غرضه وامره الطبيعى بقسميه بنحو مطلق الوجود أي السريان ، مثلاً يقول: «اكرم كل عالم» أو «اضف كل جيرانى» وهكذا . وهذان القسمان كما يمكن تصويرهما بالاضافة إلى متعلق التكليف كذلك يتصوران بالقياس إلى المكلفين ، فقد يكون الغرض قائماً بصدور الفعل من طبيعى المكلفين بنحو صرف وجودهم ، فتكون خصوصيات المكلفين كلها ملغاة في نظره ، ولا يكون لشيء منها دخل في امره اصلاً ، وقد يكون غرضه صدوره من جميع المكلفين أي كل واحد منهم .

وبعبارة اخرى: ربما يكون الغرض حصول الفعل خارجاً من طبيعى المكلف ، ويعبر عنه بالمعنى الاسم المصدري ، فليس للمولى غرض إلى خصوصية الفاعل من كونه زيداً أو عمرو اصلاً ، وربما يكون الغرض صدور الفعل من كل مكلف أو من اشخاص معينين منهم .

والواجب على الاول هو الواجب الكفائي ، وعلى النحو الثانى يسمى بالعيني ، وحيث أنّ المكلف في الاول هو طبيعى الانسان البالغ العاقل الواحد لشروط التكليف فاذا عصى جميع الافراد ولم يأتِ بالواجب احد منهم يكون كلهم معاقبين ، لأنّ جميعهم كانوا مصداقاً للطبيعى وكان الطبيعى منطبقاً على كل واحد منهم ، كما انهم لو امتثلوا جميعاً دفعة واحدة كلهم يثابون ، واذا اتى بالواجب بعضهم دون بعض يثاب المتمثل لا بما انه شخص ، بل بما انه مصداق لطبيعى المكلف المتمثل

للامر ، ولا يثاب غيره من افراد الطبيعي لعدم وجود المقتضي للثواب فيهم ، وهذا كله واضح .

ثم ان بعضهم ارجع الوجوب الكفائي إلى الوجوب العيني المشروط ، وذهب إلى ان التكليف في الواجبات الكفائية متوجه إلى كل واحد من المكلفين مشروطاً بعدم اتيان غيره بالواجب .

وكأن الميرزا رحمته الله ارتضاه ثبوتاً وامكاناً ، حيث لم يستشكل عليه إلا من ناحية الاثبات ، وانه لا وجه لتعدد الايجاب مع وحدة الغرض .

ونقول: إن كان متعلق التكليف مما يستحيل أن يوجد له إلا واحد من المكلفين ، كما لو فرضنا أن غرض المولى تعلق بأن لا تبقى اللقمة من الخبز في الخارج وأن تؤكل فيأمر كلاً من عبيده بأكله مشروطاً بعدم اكل غيره له ، فلا مانع منه ثبوتاً ، بل المانع منحصر بالمانع الاثباتي ومن حيث ان وحدة الغرض لا يقتضي تعدد الايجاب .

واما إن كان الواجب مما يمكن أن يوجد جمع من المكلفين دفعة واحدة ، كالصلاة على الميت ، فلا يمكن أن يؤمر كل منهم بايجاده مشروطاً بترك غيره ثبوتاً ايضاً ، وذلك لانه ما المراد من الشرط أعني به ترك غيره ؟

إن أريد به الترك آناً ما أي بمقدار يسع الوقت للاتيان به فلازمه أن يكون الواجب فعلياً بالاضافة إلى عامة المكلفين فيما اذا مضى زمان يمكن فيه الاتيان بالواجب ولم يأت به أحد ، لحصول شرطه بالقياس اليهم اجمعين ، فلا يسقط الوجوب بعد ذلك عن الجميع بفعل البعض ، وهذا لا يلتزم به .

وإن أريد بالترك الترك في مجموع الوقت بأن يكون الترك في كل آن شرطاً لوجوب الفعل في ذلك الآن ، نظير ما ذكرناه في الترتب واشتراط الامر بالمهم بعضيان الاله ، وعليه لو فرضنا ان جماعة من المكلفين تقارن شروعاتهم في الاتيان

بالواجب ، وفرغوا عنه في آن واحد لازم ذلك أن لا يقع فعلهم مصداقاً للواجب
الفعلي أصلاً ، لعدم تحقق شرط الوجوب بالاضافة اليهم فيجب اعادته .

اللهم إلا أن يقال: أن الشرط هو عدم سبق الغير بالشروع لا الترك ، ومن
الواضح أن هذا تمحل لا وجه له أصلاً .

ثم انه ذكر في المقام فرع لا باس ببيانه: وهو: انه لو كان هناك محدثان أو
متيمين فوجدا في اثناء الوقت مثلاً ماء بمقدار لا يفي إلا لوضوء احدهما لا كليهما ،
فإن كان الماء مباحاً لاحدهما دون الآخر فلا اشكال في انتقاض تيممه بذلك لو كان
تيمماً ووجوب الطهارة المائية عليه دون صاحبه .

وأمّا لو فرضنا اباحة الماء لكل منها ، فهل يجب الوضوء عليها معاً وجوباً
مطلقاً ، أو على خصوص احدهما ، أو لا يجب على شيء منها ، أو يجب على كل
منهما مشروطاً باستيلائه على الماء ؟

الصحيح: هو الاخير ، فإن هذا الفرع يكون نظير باب التزاحم ، غايته في الاتيان
الخارجي لا في حكين ، وعليه فحيث أن طلب الماء واجب ووجوبه مطلق يجب
على كل منها السعي لأن يحصل الماء ، فاذا استولى عليه احدهما يكون وجوب
الوضوء أو الغسل بالاضافة إليه فعلياً دون الآخر ، واذا استوليا معاً عليه وكان من
المباحات الاصلية لا يكون الوجوب فعلياً بالاضافة إلى احد منها لحصول
الشركة ، كما انه لو تنازعا في الطلب إلى أن ضاق الوقت يسقط وجوب الطهارة
المائية عنهما معاً . واما وجوب الوضوء أو الغسل فهو متوجه إلى كل منها غايته
مشروطاً كما عرفت . هذا في الحكم التكليفي .

وأمّا من حيث الحكم الوضعي ، فهل ينتقض في الفرض تيمم كل منها ، لأن
وجدان الماء من نواقضه على ما صرح به في الروايات أو لا ينتقض تيممها أصلاً ؟
بعد وضوح انه لا معنى للحكم بانتقاض كل من التيممين مشروطاً .

فنقول: ذهب الميرزا^١ إلى القول بانتقاض تيممها معاً وإن لم يكن المكلف بالطهارة المائية فعلاً إلا أحدهما .

إلا أن الصحيح: ثبوت الملازمة بين الحكيمين ، ففي كل مورد ثبت الحكم التكليفي الفعلي بالوضوء ينتقض التيمم أيضاً ، وإلا فلا لاتحاد موضوعهما ، فإنَّ الوجدان ماخوذ في كل من انتقاض التيمم ومن وجوب الوضوء بمقتضى التفصيل الذي هو قاطع للشركة .

وعليه فلا بد أن يفصل بين ما اذا لم يكن كل منهما مانعاً عن الآخر في تصرفه في ذلك الماء ، ولم يكن بينهما ممانعة اصلاً ، فيحكم حينئذٍ بانتقاض تيمم كليهما ، وجوب الوضوء على كل منهما تكليفاً ، وذلك لتمكن كل منهما في نفسه على استعمال ذلك الماء ، وكفايته لوضوئه ، وعدم وجود مزاحم على الفرض ، فلو فرضنا حينئذٍ انها لم يتوضا إلى أن فقد الماء يجب التيمم على كل منهما ، لانتقاض تيممهما السابق .
وامّا لو كان بينهما تزاحم وتمانع فيقع التزاحم بين طلبيهما لا محالة ، فكل من استولى على الماء وحازه قبل صاحبه يكون واجداً للماء وتمكناً منه ، فينتقض تيممه وتجب عليه الطهارة المائية من الغسل أو الوضوء ، واما الآخر الذي لم يقدر على حيازة الماء فيستكشف عدم كونه واجداً . للماء وتمكناً منه من الاول ، فلا ينتقض تيممه ، كما لا يكلف بالوضوء ايضاً .

وبالمجمل مدعانا ثبوت الملازمة بين انتقاض التيمم من جهة وجدان الماء وبين وجوب الطهارة المائية ، فلا يمكن التفكيك بينهما .
هذا كله في الوجوب الكفائي .

فصل: في بيان الواجب الموسع والمضيق

يقسم الواجب إلى موقت ، اذ يمكن أن يقيد الواجب بالزمان كما يقيد بالمكان كافعال الحج ، وغير موقت .

وكل منهما ينقسم إلى قسمين .

أما الغير المؤقت أي مالم يعين له في الشرع وقت ولم يقيد به ، فتارة يكون فورياً كاداء الدين المطالب ، وأخرى لا يكون فورياً كقضاء الفوائت وصلاة الزلزلة على قول .

وأما المؤقت فقد يكون مضيقاً بمعنى أن الوقت المعين له لا يكون أطول من ظرف وقوعه خارجاً كالصوم ، فإنَّ وقت وجوبه من طلوع الفجر إلى الغروب وظرف العمل أيضاً ذلك من دون زيادة ، وقد يكون موسعاً كالصلوات اليومية ، فإنَّ ما يحتاج إليه كل منها من الزمان اقصر من زمان الاتيان به بكثير ، بل زمان فضيلة كل منها أيضاً أطول من زمان فعله كما هو واضح .

وهذه الاقسام الاربعة باجمعها واقعة في الشرع والعرف ، إلا أنه قد استشكل في تصوير كل من الواجب المضيق والموسع .

أما في المضيق ، فبانَّ فعلية البعث لا بدَّ وأن تكون سابقة على الانبعاث ، لانه انما يكون بعد وصول البعث إلى المكلف وتصوره اياه ولعاقبة عصيانه وامتناله ، ثم بعد ذلك ينقدح في نفسه الداعي على الامتنال ، فلا مناص من وجود البعث الفعلي سابقاً على زمان العمل ولو بهذا المقدار ، فكيف يعقل أن لا يزيد الوقت في المضيق على زمان الاتيان بالعمل .

والجواب عنه يظهر مما قدمناه في الترتب ، فإن تأخر الانبعاث عن البعث كما عرفت ليس تاخراً زمنياً ، بل هو تاخر رتبي ، فاذن لامانع من ثبوت الامر الفعلي في الآن الاول من الوقت وفي نفس ذلك الآن يتحقق الانبعاث ايضاً من دون فصل زمني بينهما .

نعم لا كلام لنا في علم المكلف بالامر وانه لا بدّ وأن يكون عالماً بالتكليف وكونه فعلياً في الزمان الخاص . كما انّ الكلام ليس في الانشاء ولزوم كونه قبل مجيء الوقت كما في وجوب الصوم الذي هو منشأ قبل الف سنة واكثر ، بل كلامنا في خصوص فعلية البعث ، ونريد أن نقول: انّ الفعلية لا يلزم أن تتحقق قبل زمان العمل كما عرفت .

وامّا الموسع ، فربما يستشكل فيه بما استشكل به في الواجب التخييري من انه كيف يعقل انّ اتيان الفعل في زمان واجبا ومع ذلك يجوز تركه ولو إلى بدل ، وقد عممنا هذا الاشكال إلى التخيير بين الافراد العرضية ايضاً كالتخيير بين افراد الطبيعي كالاتيان بالصلاة في الدار أو السجن أو المسجد ونحوه ، فكيف يعقل أن يكون كل منها واجباً ويجوز تركه ؟ !

والجواب عنه ايضاً تقدم وهو: انّ الواجب انما هو الجهة الجامعة المشتركة بين الافراد الطولية أو العرضية ، ومن الواضح عدم جواز تركه ، فلا اشكال في الواجب الموسع ولا المضيق .

بقي الكلام في فروع:

الاول: انّ الواجب الموسع هل هو من قبيل تعدد المطلوب ، بحيث يدل دليhle على لزوم الاتيان به بعد الوقت اذا لم يؤت به في الوقت ، ومن صغرياته تبعية القضاء للاداء ، أو انه يكون بامر جديد ؟

فصل صاحب الكفاية^(١) بين ما اذا كان تقييد الواجب بالوقت بدليل متصل ، فلا دلالة له على وجوب العمل بعد مضي وقته ، وما اذا كان التقييد بقرينة منفصلة . واورد عليه الميرزا^(٢) بما حاصله^(٣) : انه لا فرق بين القرينة المتصلة والقرينة المنفصلة ، فان كلاً منها تدل على ان مراد المولى كان مقيداً من اول الامر ، فلا فرق في النتيجة بين أن يقول المولى «صل في الوقت» أو يقول : «صل» ثم يقول : «إئت بها في الوقت» كما لا فرق من هذه الجهة بين صورتين في غير الزمان من انحاء القيود ، فعلى ما ذكره يلزمه الالتزام بهذا التفصيل في بقية المقيدات ايضاً .

هذا ونقول : الظاهر ان مراد الاخوند^(٤) ليس ما استظهره^(٥) ، بل هو امر دقيق صحيح جار في جميع المقيدات المنفصلة ، وهو انه اذا ثبت وجوب شيء ثم دل دليل مقيد لذلك الواجب ، فتارة : يكون لكل من الدليلين اطلاق لحال تعذر ذلك القيد وعدمه ، واخرى : لا يكون لشيء منها اطلاق ، وثالثة : يكون لاحدهما اطلاق دون الآخر ، فالصور اربع .

أما إن كان للدليل المقيد اطلاق كما في قوله «صل عن طهارة» أو «لا صلاة إلا بطهور» فإن اطلاقه يعم صورة تعذره وعدمه ، من غير فرق بينها ، ولا وجه لما ذكره المحقق القمي^(٦) من ان المقيد اذا كان بصيغة الامر لا يتم له اطلاق ، ولا يعم صورة عجز المكلف ، اذ يستحيل تكليف العاجز ، وذلك لما ذكرناه في محله من ان هذه الاوامر ليست تكليفية ، وانما هي ارشاد إلى الجزئية أو الشرطية .

وبالجملة اذا كان للمقيد اطلاق يؤخذه من غير فرق بين ما اذا كان لدليل الواجب ايضاً اطلاق أم لم يكن ، فإن اطلاق المقيد يتقدم على اطلاق المطلق فيثبت القيدية المطلقة ، ولازمه أن لا يبقى امر بالواجب عند تعذر ذلك القيد .

(١) كفاية الأصول / ج ١ / ص ٢٣٠ (ط قديم).

(٢) اجود التقريرات / ج ١ / ص ١٩١.

وأمّا اذا لم يكن للدليل المقيد اطلاق كما في دليل اعتبار الطمأنينة في الصلاة الذي هو الاجماع ، فإن كان لدليل الواجب اطلاق يؤخذ به ، فيثبت به وجوب العمل عند تعذر القيد ايضاً ، فيجب الصلاة بغير طمأنينة اذا تعذرت الطمأنينة . وهذا المعنى هو الذي طبقه الاخوند على تقييد الواجب بالزمان ، ففي هذه الصورة يستفاد وجوب العمل بعد الوقت من نفس اطلاق دليل الواجب ، إلا أنّ تسميته حينئذٍ بالقضاء غير خالية عن المسامحة ، ومن الواضح عدم جريان ذلك في التقييد بالقرينة المتصلة .

ثم انه اذا شككنا في وجوب القضاء لشبهة حكيمة ، فإن كان لدليل الواجب اطلاق يثبت به وجوب الاتيان به في خارج الوقت فهو ، وإلاّ فإن ثبت ذلك بدليل اجتهادي كما ورد النص على وجوب قضاء الصوم المعين المنذور يؤخذ به ، وإلاّ فهل يمكن اثبات وجوبه بعد الوقت بالاستصحاب أم لا ؟

الظاهر هو الثاني ، وذلك لأنّ الشاك في البقاء تارة: يعلم بأنّ الواجب في الوقت كان بنحو وحدة المطلوب إلاّ انه يحتمل حدوث تكليف آخر بعد سقوطه ، واخرى: يحتمل أنّ يكون نفس التكليف الاول باقياً لاحتمال كونه من قبيل تعدد المطلوب . واما الاستصحاب على الاول فهو من الكلي القسم الثالث ، وهو غير جار على ما بين في محله ، وأمّا على الاول فحيث لم يحرز فيه اتحاد القضية المتيقنة مع المشكوكة ، لأنّ المستصحب متحد مع المتيقن لو كان الواجب في الوقت بنحو تعدد المطلوب ، واما لو كان بنحو وحدة المطلوب فهو امر حادث مغاير له ولا يجري الاستصحاب مالم يحرز الاتحاد .

وهذا نظير ما لو علم وجوب اكرام زيد ولكن شككنا في انّ وجوبه هل هو من قبيل تعدد المطلوب بأنّ يكون الواجب اكرام العالم من دون دخل لخصوصية الزيدية فيه ، غايته انّ اكرام خصوص زيد بما هو زيد واجب آخر ، فاذا تعذر

اكرامه هل يمكن أن يتوهم احد جريان استصحاب وجوب اكرام العالم ؟! كلا .

وبالجملة فالاستصحاب لا يجري على التقديرين ، فالمرجع هو البراءة .

وأما لو شككنا في وجوب القضاء لشبهة موضوعية بعد العلم به من حيث الشبهة الحكمية بأن لم نعلم اننا اتينا بالواجب في الوقت أم لم نأت به ، فهل يمكن اثبات وجوب القضاء باستصحاب عدم الاتيان في الوقت مع قطع النظر عن قاعدة الحيلولة أم لا يمكن ؟

الظاهر هو الثاني ، وذلك لأن وجوب القضاء انما هو مترتب على عنوان الفوت ، وهو امر وجودي ملازم للترك وعدم الاتيان بالعمل في الوقت لانفسه ، ويعبر عنه في الفارسي (بازكية رفتن) فيقال تركت السرعة ففاتني البحث مثلاً ، فيترتب الفوت على الترك ، وعلى تقدير كونه عدمياً فهو من قبيل عدم الملكة بخلاف الترك فتأمل .

ويشهد لتغايرهما أن الترك حاصل من اول الوقت ولا يصدق عنوان الفوت ، وهكذا في اثناء الوقت إلى أن يبقى من الوقت مقدار لا يسع الاتيان بالعمل خارجاً ، وعلى هذا فاستصحاب عدم الاتيان بالواجب في الوقت لا يثبت عنوان الفوت ، فانه مثبت . ولو شككنا في ذلك ولم نعلم أن الفوت عين الترك وعدم الفعل في الوقت أو انه لازمه لا يجري الاستصحاب ايضاً ، وذلك لاختصاص دليل حجية الاستصحاب كقوله عليه السلام «لا ينقض اليقين بالشك» بما اذا كان المتيقن ذا اثر شرعي ، وإلا فالاستصحاب غير جار ، فلا بد من احراز ذلك في اجزائه ، وإلا فالتمسك به يكون من قبيل التمسك بالعام في الشبهة المصدقية .

وفي المقام لم نحرز ذلك ، اذ نحتمل أن لا يكون موضوع الحكم اعني الفوت متحداً مع المستصحب ، بل يكون في فرض اتصال القرينة والمخصص لا انفصاله كما هو واضح .

فتحصل: عدم امكان اثبات وجوب الاتيان بالمؤقت في خارج الوقت
بالاستصحاب لا في الشبهة الحكمية ولا الموضوعية . هذا كله في الموسع .

فصل: هل الامر بالامر امر ام لا؟

يتصور ذلك على انحاء ثلاثة: فإنَّ غرض الأمر تارة: مترتب على مجرد أمر الواسطة ويكون لأمره موضوعية في نظر المولى ، واخرى: يكون أمره طريقاً محضاً وواسطة للإيصال ، وثالثة: يكون وسطاً بين القسمين بأن يكون المطلوب حصول المأمور به في الخارج لكن لا تعينه ، بل بما امر به الواسطة ، كما يتفق ذلك في الملوك وابنائهم ، فيأمر الملك ابنه بأن يأمر العسكر بالحركة إلى جانب خاص ، ويكون غرضه أن يأتمر العسكر بأمره ويتحركون إلى تلك الجهة بعد امره ليظهر عندهم أمريته وعظمته .

أما في القسم الاول ، فليس الامر أمراً بالعمل اصلاً ، لعدم تعلق الغرض به ، فلا يجب الاتيان به على الفاعل ، سواء أمره الواسطة أم لم يأمر فيما اذا لم تكن الواسطة بنفسها واجب اطاعة ، بل كان شخصاً عادياً . كما لا اشكال في لزوم العمل على الفاعل في القسم الثاني ولو لم يأمره الواسطة ، بل علم بغرض المولى من طريق آخر . واما في القسم الثالث فيفصل بين ما اذا أمر الواسطة فيجب ، وإلا فلا ، لأنَّ الغرض لم يكن مترتباً على ذات العمل ، وانما كان مترتباً عليه بما امر به الواسطة ، فلو لم يأمر لا يكون ذا مصلحة اصلاً . هذا كله في الاقسام المتصورة .

إلا أنَّ ظاهر الامر بالامر بحسب الفهم العرفي هو الثاني ، اعنى الطريقة المحضة ، ولذا لو امر المولى ابنه وقال: «مر الخادم بأن يشتري اللحم» ولم يفعل الولد ولكن الخادم بنفسه سمع صوت المولى ومع ذلك لم يفعل يعد معاقباً عند العقلاء ، وليس له أن يعتذر بأن الابن لم يأمرني بذلك ، وهذا واضح .

ويترتب على هذا البحث ثمر مهم في مسألة مشروعية عبادات الصبي وكونها
 تمرينية محضة ، التي هي معركة الراء ، اذ ليس عليها دليل سوى ما ورد في الاخبار
 من خطاب اولياء الاطفال بأن يأمرُوا صبيانهم بالصلاة والصيام ، وتظهر الثمرة فيما
 اذا حال بين المأموم والامام صبيانهم ولكنهم كانوا مؤتمنين ايضاً ، وفيما اذا انحصر
 المأموم بطفل مميز وشك الامام وحفظ الطفل ، فهل يرجع الامام إليه أم لا ؟ إلى غير
 ذلك ، وكلها مبتنية على مشروعية عبادة الصبي المبتنية على هذا البحث ، وقد
 عرفت ما هو الصحيح فيه .

فصل: الامر بالشيء بعد الامر به

الامر بالشيء بعد الامر به يتصور على وجوه ، فإنه تارة: يكون كل منهما معلقاً على سبب مغاير لما علق عليه الآخر ، مثلاً يقول المولى: «إن ظهرت فاعتق رقبة» ثم يقول: «إن افطرت صوم شهر رمضان متعمداً فاعتق رقبة» ولا اشكال في هذا القسم في تعدد التكليف ، وأنَّ هناك خطابان: احدهما مترتب على الظهار ، والآخر مسبب عن الافطار ، فاذا فعلها المكلف يكون الاكتفاء بعق واحد وعدمه مبنياً على القول بتداخل الاسباب وعدمه ، وهذا خارج عن محل الكلام ، وسيأتي البحث عنه ان شاء الله في مفهوم الشرط .

فيبقى قسمان آخران وهما مورد البحث .

أحدهما: ما اذا اتحد السبب ، أي علق كل من الامرين على سبب واحد .

ثانيهما: ما اذا لم يذكر المسبب اصلاً ، كما لو قال: «اعط لزيد درهم» ثم قال ثانياً: «اعط لزيد درهما» فهل يكون الظاهر منهما تعدد التكليف أو يكون الثاني تأكيداً للامر الاول ؟

فنقول: ظاهر الامر وإن كان هو التأسيس ، والتأكيد في نفسه خلاف الاصل ، إلا أن ذلك انما يكون فيما اذا لم يكن الامر مسبوقاً بأمر آخر ، وإلا فالتحفظ على اطلاق مادته يقتضي الالتزام بالتأكيد دون التأسيس ، وذلك لأنَّ الطبيعي الواحد لا يعقل تعلق الامرين به تأسيساً ، فلا بدَّ من تقييد اطلاق مادة الامر الثاني بعنوان كعنوان الآخر مثلاً ، ففي مثال الامر الثاني بالاعطاء لا بدَّ وأنَّ يقيّد «اعط لزيد درهماً» بعنوان الآخر ، فيكون المراد اعطه درهماً آخر ، وهو خلاف الظاهر .

مبحث النواهي

- ☐ معنى النهي ودلالاته.
- ☐ اجتماع الأمر والنهي.
- ☐ دلالة النهي على الفساد.

1870

1870

1870

النواهي

ذكروا أنَّ النهي هو طلب ترك الفعل ، وذكر بعض آخر انه بمعنى الكف عن الفعل ، وهو امر وجودي بتخيل أنَّ الترك وعدم الفعل خارج عن قدرة المكلف ، فانه ازلي ، فيستحيل تعلق الطلب به . إلّا انه غير صحيح ، فإنَّ العدم الازلي وإن لم يكن مقدوراً للمكلف ولذا كان متحققاً قبل وجوده إلّا أنَّ ابقاء العدم واستمراره امر مقدور له ، وإلّا لما كان الفعل ايضاً مقدوراً ، فإنَّ المقدور ما كان طرفاه تحت قدرة المكلف وإلّا لكان الفعل ضرورياً كما في المعالم ، وهذا ظاهر .

إلّا أنَّ الصحيح: أنَّ النهي كالزجر متعلقه نفس الفعل ، لا الترك ولا الكف ، غايته أنَّ الامر هو البعث نحو الفعل لمصلحة فيه تكون هي الباعث للمولى ، والنهي زجر عنه لمفسدة فيه تكون هي الزاجر ، ففي الامر يعتبر المولى لا بدّية الفعل على ذمة المكلف ، وفي النهي يعتبر حرمانه عن الفعل ، نظير البعث والزجر الخارجين .

نعم قد يستعمل النهي في موارد محبوبة الترك واشتماله على المصلحة ، كما في تروك الاحرام وترك المفطرات في الصوم ، إلّا أنَّ اطلاق النهي فيها مسامحة ، ولذا قد ذكر الاصحاب تروك الاحرام في الواجبات دون المحرمات ، وهذا يكون كاطلاق المبعوضة على ترك الواجبات .

ثم طلب الترك يتصور على اقسام ثلاثة: لانه تارة يكون من قبيل العام الاستغراقي بأن يكون كل فرد من افراد الترك واجباً مستقلاً ، له اطاعة وعصيان مستقل .

واخرى: يكون الترك مطلوباً بنحو العام المجموعي الذي نعبر عنه بخلو صفحة

الوجود ، مثلاً لو اراد المولى أن ينام فقال: «لا يدخل عليّ احد» يكون مقصوده ترك الدخول بنحو العام المجموعي وخلو الدار عنهم .

وثالثة: يكون متعلق الغرض عنوان بسيط منتزع من التروك .

ويختلف الحال في هذه الاقسام من حيث جريان البراءة والاشتغال فيما اذا شك فيها لشبهة موضوعية ، مثلاً ورد في باب الصلاة «لا تصل فيما لا يؤكل لحمه»^(١) فلو شككنا في لباس انه من غير الماكول فلو كان المطلوب ترك لبس كل فرد من افراد غير الماكول بنحو العموم الاستغراقي تجري البراءة عن حرمة المشكوك لا محالة ، لانه من الشك في الاقل والاكثر الغير الارتباطي في الشبهة الموضوعية الوجوبية التي لم يخالف في جريان البراءة فيها الاخباريون ايضاً .

وامّا لو كان بنحو العام المجموعي فيكون من الاقل والاكثر الارتباطي ، فمن يقول بالبراءة هناك يقول به في المقام ، ومن يقول بالاشتغال فكذاك .

وامّا على الثالث أي لو كان المطلوب عنواناً بسيطاً متحصلاً من التروك فلا ينبغي الريب في جريان قاعدة الاشتغال ، لانه من الشك في المحصل .

ثم انك بعد ما عرفت من انّ التكليف في كل من الامر والنهي انما هو الفعل ، غايته في باب الاوامر يبعث نحو الفعل ، وفي باب النواهي يزجر عن الفعل اعتباراً كالبعث والزجر الخارجيين وانّ طلب الترك ليس نهياً يقع الكلام في امور .

الامر الاول: انا قد ذكرنا مراراً أنّ الطبيعة المهملة المعبر عنها بالابشرط المقسمي يستحيل تعلق التكليف بها ، بل لا بدّ وأن يكون متعلق الامر أو النهي هو اللابشرط القسمي أي الطبيعة المطلقة السارية في جميع الافراد ، أو المقيدة بقيد خاص ، فإنّ الاهمال غير معقول . وعلى هذا فمتعلق كل من الامر أو النهي يكون

(١) وسائل الشيعة ٣ / ٢٥٠ الباب الثاني من ابواب لباس المصلي.

الطبيعة المطلقة أعني السارية ، فما هو السر في أنَّ امتثال البعث يتحقق بصرف وجود الطبيعي أي بأول وجوده ، وفي النواهي لا يتحقق الانزجار إلا بترك جميع افراد الطبيعي مع أنَّ المتعلق في كليهما هو الطبيعي بنحو السريان في الافراد ؟ والجواب المعروف عن هذا هو: أنَّ وجود الطبيعي يتحقق بأول وجود منه بخلاف عدم الطبيعة فانه لا يكون إلا بترك جميع افرادها .

وهذا الجواب غير تام عندنا ، وذلك لأنَّ متعلق التكليف في كل من الامر والنهي انما هو الطبيعة السارية لا المهملة ، ومن الواضح انها لا توجد في ضمن وجود فرد واحد من افرادها ، بل كل حصة منها موجودة في ضمن فرد ، فاذا اوجد المكلف بعض افرادها دون بعض يصدق أنَّ حصة منها موجودة ، والحصة الاخرى منها معدومة من غير فرق في ذلك بين كون الطبيعة متعلقة للامر وكونها متعلقة للنهي .

وليعلم اولاً - أنَّ محل كلامنا انما هو متعلق التكليف لا موضوعه ، فإنَّ الوجوب ايضاً قد يكون انحلالياً بحسب افراد موضوعه كما في قوله تعالى ﴿ اوفوا بالعقود ﴾ ^(١) فإنَّ ظاهره وجوب الوفاء بكل عقد لا بصرف وجود العقد ، بل مورد البحث هو المتعلق كالضرب والاكرام ونحوه ، مثلاً لو قال المولى « اضرب زيداً » يمثل بضرب واحد ، ولو قال : « لا تضرب زيداً » لا يتحقق الانزجار إلا بترك كل ما يفرض للضرب من الافراد مع أنَّ متعلق التكليف هو طبيعي الضرب بنحو السريان في كلا الموردين ، فما هو الفارق ؟

والجواب الصحيح عن ذلك هو أنَّ الباعث على الامر انما هو وجود المصلحة في المتعلق أو وجود غرض للمولى فيه يكون باعناً وداعياً له على أنَّ يأمر ، وهو

بحسب الغالب متعلق بصرف وجود الطبيعة المنطبق على اول الوجود ، وتطبيقه على الافراد يكون بيد المكلف ، وقد يتفق نادراً تعلق غرضه بمطلق وجود الطبيعي إلا انه لابد من التنبيه عليه بأن يقول: «اضرب زيدا مرتين أو اكثر» وإلا فنفس الغلبة تكون قرينة لظهور الامر في القسم الاول .

وأما الداعي للمولى على الزجر فانما هو وجود المفسدة في الطبيعي ، وبحسب الغالب تكون المفسدة أو ما ينافر طبع المولى الموجب لنهييه متحققاً في كل فرد من افراد الطبيعة ، وربما يتفق نادراً كون المفسدة في صرف وجود الطبيعة المنطبق على اول وجودها ، كما في المثال المتقدم اعني ما اذا اراد المولى أن ينام ونهى عن الدخول عليه ، فإن المنافر لطبعه حينئذ اول وجود الدخول لا مطلقه ، إلا أن ذلك يحتاج إلى قرينة ، وإلا فنفس الغلبة توجب ظهور النهي في القسم الاول .

وبالجملة فالفرق بين الاوامر والنواهي من حيث تحقق امتثال الاول بصرف وجود الطبيعي وعدم امتثال الثاني إلا بترك جميع افراده انما هو من ناحية الغرض ، وانه في الاول متعلق بصرف الوجود ، وفي الثاني بمطلقه بحسب الغالب ، وهذه الغلبة قرينة على ذلك في الموردين إلا أن تقوم قرينة على خلافها .

وبالجملة الطبيعي في مقام تعلق الامر به أو النهي لابد وأن يكون ملحوظاً أما مقيداً بالاضافة إلى كل قيد وانقسام يتصور له ، وأما سارياً ومطلقاً بالقياس إلى ذلك ونعبر عنه بالابشراط القسمي .

فإذا فرضنا انه مطلق ، فما هو السر في حصول امتثاله في باب الاوامر بايجاد اول فرد منه ، وفي النواهي لا يتحقق الامتثال إلا بترك جميع الافراد ؟
والوجه الصحيح لذلك هو أن الطبيعي في الاوامر ملحوظ بنحو صرف الوجود ، وفي النواهي بنحو مطلق الوجود والقرينة على ذلك امران .

احدهما: ما تقدم من ان الغرض والمصلحة بحسب الغالب مترتب على صرف

وجود الطبيعة ، والمنافر للطبع أو المفسدة مترتبة على مطلق وجودها ، وهذه الغلبة احدى القرينتين على كون متعلق الامر صرف وجود الطبيعي ومتعلق النهي مطلق وجوده .

ثانيهما: وهو العمدة ولا اختصاص له بالقضايا الانشائية بل هو جار في الجملة الخبرية ايضاً ، فإنَّ الاشكال غير مختص بالانشائيات ، بل يجري في الاخبارات ايضاً ، فإنه لو قال المتكلم «عندي درهم» لا يستفاد منه إلا تحقق صرف وجوده عنده ، ولو قال «ليس عندي درهم ، أو لا درهم عندي» يستفاد منه انتفاء جميع افراده ، وهذا هو الكلام المعروف من أنَّ النكرة في سياق النفي يفيد العموم .

فالاشكال جار في كل قضية موجبة وسالبة ، سواء كانت خبرية أو انشائية ، وهذه القرينة الثانية على ارادة صرف الوجود في الايجابية ، ومطلق الوجود في السلبية موجودة في القضايا الخبرية والانشائية وهي: انه لا اشكال في انَّ وجود جميع افراد طبيعة واحدة عند شخص واحد يكون مستحيلاً عادة ، كما انَّ ايجادها بالاضافة إليه كذلك ، بل ربما يكون مستحيلاً عقلاً ، اذ ربما تكون الحصص متقابلة ، مثلاً لو قال المولى «بع دارك لزيد» يستحيل أن يبيعه المكلف بالفارسي وبالعربي وبالبيع اللازم والبيع الخياري إلى غير ذلك ، وعلى هذا ففي القضايا الايجابية اذا اخبر عن وجود الطبيعي عنده أو طلب ايجاده لابدَّ وأن يكون المطلوب أو المخبر به هو صرف وجود الطبيعي لهذه القرينة .

واما في القضايا السلبية فما انَّ انتفاء صرف وجود الطبيعي امر ضروري لابدَّ منه عادة فلا يكون قابلاً لأنَّ يخبر عنه أو لأنَّ يطلب ، فلا معنى لأنَّ يقول المتكلم «ليس عندي درهم» ويريد به نفي طبيعي الدرهم بنحو صرف الوجود ، أي يزجر عن شرب الخمر بنحو صرف الوجود ، وهذه قرينة على انه اذا تعلق النهي أو

النفي بالطبيعة المطلقة فهي ملحوظة بنحو مطلق الوجود المنطبق على جميع الافراد وإلا:

فان قلت: ان هذه القرينة انما تكون قرينة على ان المراد من الطبيعي في القضية الموجبة الافراد الممكنة بحسب العادة لا صرف وجود الطبيعة ، وهكذا في القضايا السالبة يمكن أن يكون ذلك قرينة على تعلق السلب بصرف وجود الافراد الممكنة عادة من الطبيعي بالقياس إلى هذا الشخص ، مثلاً لو قال: «اشتريت كتاباً» لابد وأن يراد به شراء الكتب الممكنة ولو باجمعا لا خصوص صرف وجودها ، ولو قال: «ما اشتريت كتاباً» يراد به نفي شراء الكتاب بنحو صرف الوجود بالقياس إلى ما امكن عادة شراؤه له من الكتب .

قلت: هذا وإن كان صحيحاً إلا أن الانسان يقطع من الخارج بعدم وجود جميع الافراد الممكنة عادة عند الشخص ، فان من يمكنه بحسب العادة أن يشتري الف كتاب اذا قال: «ما اشتريت اليوم كتاباً» لا يمكن حمله على النفي بنحو صرف الوجود ، اذ يعلم من الخارج انه مع تمكنه لا يشتري في اليوم الواحد الف كتاب ، فتأمل .

وامّا نفي المقدار الخاص فهو مناف للاطلاق وينافيه التقييد بمحد مخصوص . هذا كله في الافراد العرضية .

الامر الثاني: في أن النهي عن الطبيعي هل يستفاد منه الاستمرار والزرع عن الافراد الطولية ايضاً ؟ الظاهر ذلك ، وقد ذكر الميرزا^(١) له وجهاً وحاصله: ان ترك الطبيعي آناً ما حاصل لكل احد ، فطلبه لغو محض ، فلا بد وأن يراد منه الاستمرار .

وفيه: أنَّ اللغوية ترتفع بتقييده بازيد من المقدار الضروري ، مثلاً يراد من «لا تشرب الخمر» الزجر عنه في نصف عمره مثلاً فإنَّ به يرتفع محذور اللغوية .

فالوجه الصحيح للاستمرار وعدم سقوط النهي بترك الافراد العرضية آنا ما هو اطلاق المادة ، وانه بعد ما اثبتنا أنَّ الزجر لابدَّ وأنَّ يتعلق بالطبيعي بنحو مطلق الوجود والسريان فلا محالة تكون الافراد الطولية ايضاً متعلقة للنهي كالافراد العرضية من غير حاجة إلى التمسك باللغوية فتأمل .

الامر الثالث: لو فرضنا أنَّ المكلف عصي النهي وأتى ببعض افراد الطبيعي المنهي عنه ، فهل يقتضي النهي الزجر عن الافراد الأخر أم لا ؟
ذكر المحقق الخراساني^(١) أنَّ اطلاق النهي من سائر الجهات لا يكفي اطلاقه من هذه الجهة ، فلا بد في ذلك من اطلاق آخر ، أو دليل على بقاء النهي .

ولكن الصحيح: أنَّ ما افاده انما يتم في النهي الشخصي كما في النهي عن المفطرات في الصوم ، فانه لا يقتضي الزجر عن اتيان المفطر بعد العصيان ، وقد دل الدليل على ذلك من الخارج . واما في ما كان النهي من قبيل القضايا الحقيقية فنفس الاطلاق الاول وسريان الطبيعي إلى الافراد العرضية والطولية يقتضي انحلال التكليف ، فعصيانه في بعض الافراد لا يستلزم سقوطه في غيره من الافراد .

وبالجملة جميع هذه الامور الثلاثة مبنية على أنَّ يكون متعلق النهي هو مطلق وجود الطبيعة لا صرف وجودها ، وقد عرفت القرينتين على ذلك .

اجتماع الامر والنهي

لابدّ من التعرض لامور:

الاول: انّ محل البحث انما هو ما اذا كان عنوانان يتعلق باحدهما الامر وبالاخر النهي ، وكان العنوانان متحدين خارجاً نحو اتحاد ولو بالمساحة العرفية على ما سنبينه ان شاء الله .

وبعبارة اخرى: يكون المصداق الواحد مصداقاً للعنوانين ، فيقع الكلام في أنّه هل يسري كل من الامر والنهي إلى ما تعلق به الآخر ليقع المعارضة بين اطلاقهما ، لاستحالة اتصاف الفعل الواحد بحكمين متضادين وكونه محبوباً ، ومبغوضاً ، أو لا يسري شيء منهما إلى ما تعلق به الآخر ، إمّا من جهة أنّ ما يتعلق به التكليف انما هو العنوانان وهما متغايران ، والفرد الخارجي لا يتعلق به التكليف ، واما لما ذكره بعض وسنبينه ان شاء الله من كون الفرد الخارجي متعدداً بالدقة العقلية وإن كان متحداً عرفاً فلا يلزم من ثبوت الحكمين اجتماع الضدين ؟

وبهذا ظهر: انه لا جامع بين مسألتنا ومسألة النهي في العبادة اصلاً ، فإنّ الكلام في المقام انما هو في السراية وعدمها ، وهناك بعد الفراغ عن ذلك في كونه موجباً للفساد وعدمه . نعم لو قلنا فيما نحن فيه بامتناع الاجتماع وقدمنا جانب الحرمة يكون من صغريات ذلك البحث .

الثاني: وقع الكلام في كون المسألة كلامية أو فرعية أو اصولية أو من المبادئ الاحكامية أو من المبادئ التصديقية ، وقد ذكر الاخوند^(١) انّ فيها الجهات

جميعها .

أما الوجه في كونها كلامية فهو أنَّ المبحوث عنه فيها إنما هو الجواز بمعنى الامكان العقلي وامتناعه ، فالبحث عقلي ، فيكون كلاميا .

والوجه في كونها فرعية هو امكان أنَّ يكون المبحوث عند فيها صحة الصلاة الواقعة في الدار المغصوبة وفسادها ، فتكون فرعية .

والوجه في كونها من المبادئ الاحكامية أي البحث عن لوازم الاحكام كوجوب المقدمة اللازم لوجوب ذمها هو كون المبحوث عنه في المقام من لوازم الاحكام .

والوجه في كونها من المبادئ التصديقية هو انها على القول بامتناع الاجتماع محقق لصغرى من صغريات باب التعارض .

ولكن الصحيح: فساد جميع هذه الوجوه ، والحق انها من المسائل الاصولية .
اما كونها كلامية فيرده .

اولاً: انه ليس كل مسألة عقلية من المسائل الكلامية ، وإلاَّ لكانت مسألة الانسداد ايضاً من علم الكلام ، بل لابدَّ في ذلك من كونها مما ترجع إلى المبدأ أو المعاد .

وثانياً: انه لا يبحث في مسألة اجتماع الامر والنهي عن استحالة اجتماع الضدين ، بل البحث فيها صغروي كما هو ظاهر .

واما كونها فرعية ، ففيه: انه لم نرى اصولياً جعل المبحوث عنه في هذه المسألة صحة الصلاة في الدار المغصوبة وفسادها . نعم هما من نتيجة هذا البحث .

واما كونها من المبادئ الاحكامية ، ففيه: انا لا نعقل معنى صحيحاً للمبادئ الاحكامية اصلاً ، وذلك لأنَّ نتيجة المسألة لو كانت واقعة في طريق الاستنباط فهي من المسائل الاصولية ، سواء كان البحث فيها عن لوازم الاحكام

أو عن غيرها ، وإن لم يكن كذلك بل كانت من المبادئ فلا بدّ وأن يكون من احد القسمين: أمّا من المبادئ التصديقية وأمّا من المبادئ التصورية المبينتين في علم المنطق .

وأمّا كونها من المبادئ التصديقية لبحث التعارض فهو الذي بنى عليه الميرزا^١ وذكر ما حاصله: أنّ المسألة الاصولية لا بدّ وأن تكون نتيجتها كبرى كلية لو انضم إليها صغرها انتجت حكماً فرعياً ، ومن الواضح انه لو بنينا على امتناع الاجتماع وضممنا إليها صغرها أعني قوله «صل ولا تغصب» لانستفيد من ذلك أي حكم فرعي ، فلا يمكن عدها من المسائل الاصولية ؛ ولكن حيث انها توجب التصديق بكون مورد اجتماع الامر والنهي من صغريات باب التعارض تكون من مبادئه التصديقية .

وفيه: انّ الميزان في كون المسألة اصولية وإن كان ما افاده ؛ إلاّ انا ذكرنا في اوائل الكتاب انّ ترتب النتيجة الفرعية على المسألة الاصولية لا يلزم أن يكون على كلا تقديرين النفي والاثبات ، أي نفي المحمول في المسألة واثباته ، بل يكفي في كون المسألة اصولية ترتب النتيجة على احد تقديره ، وهو فرض ثبوت المحمول في المسألة مع قطع النظر عن بقية المسائل مما سبقه ولحقه ، وإلاّ لخرجت جميع مسائل علم الاصول عن كونها اصولية ، فمسألة حجية الخبر أي حكم فرعي يترتب عليها على تقدير البناء على عدم حجتيه غير انها تحقق صغرى من صغريات مسألة البراءة ونحوها ؟ فانه على تقدير عدم حجية خبر الواحد القائم على وجوب السورة في الصلاة يكون ذلك مورداً للبراءة ، فالحكم الشرعي في مورده مستفاد منها لا من عدم حجية الخبر ، وانما يترتب الحكم الفرعي على التقدير الآخر أعني على حجية الخبر كما هو واضح .

وهكذا مسألة حجية الاستصحاب ، فإنّ الحكم الفرعي مترتب على تقدير

القول بحجتيه دون التقدير الآخر .

ومسألة اجتماع الامر والنهي وإن لم يترتب عليها حكم فرعي على تقدير القول بالامتناع ، بل يتحقق بها حينئذٍ صغرى من صغريات باب التعارض كما كان يتحقق بنفي حجية خبر الواحد صغرى من صغريات البراءة ، إلا أنه يترتب عليها الحكم الفرعي على تقدير القول بالجواز من دون حاجة إلى ضم شيء من بقية المسائل إليها مما سبقه أو لحقه ، لكن لا مطلقاً بل في الجملة أي فيما اذا كان في البين مندوحة ، وإلا فعلى القول بالجواز أيضاً يدخل مورد الاجتماع في باب التزاحم لعدم قدرة المكلف على الامتناع . واما مع وجود المندوحة فلا تزاحم كما عرفت في محله ؛ فيترتب الحكم الفرعي على مجرد هذه المسألة بنحو الموجبة الجزئية وهو صحة الصلاة الواقعة في الدار المغصوبة مثلاً ، وكون مورد الاجتماع كغيره مصداقاً للهامور به وجواز الاتيان به بقصد الامر ، وبكفي هذا المقدار في كون المسألة اصولية كما بينا .

الثالث: انّ البحث عن هذه المسألة عقلي ، فنظر العرف غير متبع فيها ، لانه انما يتبع في باب المفاهيم والالفاظ بما انّ الشارع يتكلم بلسانهم . واما في باب التطبيقات وتمييز الوجود الواحد عن المتعدد فلا ، فما ذكره بعض من انّ اجتماع الامر والنهي مستحيل عرفاً وإن كان ممكناً عقلاً على فرض صحة حكم العرف بالاستحالة ، لانهم يرون مورد الاجتماع وجوداً واحداً لقصر نظرهم ، لا يعبأ به بعد ما رأى العقل تعدد ذلك وكون التركيب بينها انضمامياً لأمكان أن يشار اليهما باشارتين ، اذ لا قيمة لنظر العرف في ذلك .

الرابع: انه هل يجري نزاع الاجتماع في التكاليف الغيرية أو التخيرية أو الكفائية أو يختص بالتكليف النفسي العيني التعيني ؟ ذهب الاخوند^(١) إلى الاول ،

لثبوت ملاك البحث في الجميع ، وهو لزوم تعلق الارادة والكرهه أو الحب والبغض بشيء واحد وعدمه .

والكلام في المقام يقع في موردين:

المورد الاول: في انه هل يتصور الغيرية والتخيرية والكفائية في التحريم كما يتصور ذلك في الوجوب أم لا ؟

أما النهي الغيري فهو متحقق كالوجوب الغيري ، اذ كما يمكن النهي عن شيء لوجود المفسدة فيه يمكن النهي عن شيء لوجود المفسدة في شيء آخر مترتب عليه ، ونظير ذلك بالمساحة ما اذا كان ترك شيء مقدمة لفعل واجب ، فإن الترك حينئذ يكون واجباً ، فبالمساحة يكون فعله حراماً .

وأما الحرمة التخيرية كالوجوب التخيري فالظاهر انه غير معقول ، وذلك لأن معنى الوجوب التخيري أن تكون المصلحة قائمة بالجامع ، فيكون الوجوب في مقام الجعل متعلقاً بالجامع بحيث يكون خصوصيات الفعل كلها ملغاة ، وفي التحريم لو فرضنا أيضاً أن المفسدة قائمة بالجامع وكانت خصوصيات الافعال ملغاة فلازمة حرمة كل من الافعال وعدم جواز الاتيان بشيء منها ، وهذا خلاف المطلوب . وإن كانت المفسدة قائمة بالمجموع وتعلق النهي ايضاً بالمجموع فالتخير حينئذ وإن كان ثابتاً إلا أنه تخير في مقام الامتثال لا الجعل ، فإن المكلف في مقام امتثال النهي مخير بين ترك المجموع وترك كل منهما دون الآخر ، وهذا غير التخير المصطلح ، ونظيره مسألة التصوير التام فإنه حرام ، فيتخير المكلف في مقام الامتثال بين الترك رأساً وترك تصوير الرأس أو الطرف الايمن أو الايسر وهكذا ، وهذا ليس تخيراً في الحكم ، وهكذا في الصوم المحرم ، فالحرمة التخيرية غير معقولة .

وبهذا البيان ظهرت استحالة الحرمة الكفائية ايضاً ، فإن المصلحة في الواجب الكفائي قائمة بطبيعي الفعل الملغى عنه خصوصيات الفاعل ، وفي التحريم لو فرضنا

١٠٦ دراسات في علم الأصول

قيام المفسدة بالطبيعي وكانت خصوصيات الفاعلين ملغاة فلازمه حرمة الاتيان به على كل مكلف ، وهذا خلاف المطلوب . واما لو كانت المفسدة قائمة بفعل المجموع فالتخير حينئذ يكون في مرحلة الامتثال لا في مقام الجعل ، نظير ما لو قال المولى لعيبه «لا يدخل عليّ مجموعكم» فانهم حينئذ يخرون في مقام الامتثال بين أن لا يدخل منهم احد أو يدخل بعضهم دون بعض ، وهذا ليس من قبيل الواجب الكفائي .

وبالجملة لو كانت المفسدة قائمة بالمجموع لا يكون كل من اجزاء المركب بشرط لا متصفاً بالحرمة ، وانما المحرم هو ضم الجزء الآخر إلى بقية الاجزاء أي منها بشرط انضمام بقية الاجزاء ، فإن المكلف مخير في ذلك بين ترك المركب رأساً وترك بعض اجزائه دون بعض ، إلا أن هذا تخير في مرحلة الامتثال ، وهو اجنبي عن التكليف التخييري أو الكفائي . هذا كله في المورد الاول .

واما المورد الثاني: فالظاهر جريان ملاك هذا النزاع في جميع الاقسام ، فإن التضاد ثابت بين طبعي الوجوب والحرمة بما لهما من الاقسام ، كالتضاد الثابت بين السواد والبياض بما لهما من المراتب ، فكما أن الوجوب النفسي التعيني مضاد مع الحرمة ، كذلك الوجوب الغيري مضاد مع الحرمة الغيرية ، والوجوب التخييري مضاد مع الحرمة التعينية إلى غير ذلك ، فإن الارادة والكرهية ومبغوضية شيء ومحوبيته مما لا يجتمعان ، فيجري هذا النزاع فيما اذا اتى المكلف بصلاة الجمعة التي هي واجب تخيري في الدار المغصوبة .

نعم لا تترتب الثمرة المطلوبة من هذا البحث على اجتماع الامر والنهي الغيري ، ولا على اجتماع الامر الغيري مع النهي النفسي أو العكس .

أمّا لو اجتمع الامر الغيري مع النهي ، فإن كان الامر الغيري كالامر المتعلق بالمقدمة امراً توصلياً فن الواضح أن الغرض منه وهو التوصل إلى الواجب النفسي

يحصل بالاتيان به ولو في ضمن فرد محرم ، فلا معنى فيه للصحة والفساد . وإن كان عبادياً كبعض المقدمات العبادية مثل الوضوء في الاناء المغصوب فحيث أن الامر الغيري لا يكون عبادياً ولا تحصل به القربة وليس ملاك العبادية ، فوجوده كعدمه مما لا يترتب عليه اثر ، وقد عرفت أن عبادية مثل الوضوء انما هي بقصد امره النفسي الاستجابي ، ففي الحقيقة يكون اجتماع الامر والنهي من ذلك الحيث لا من حيث الامر الغيري .

وامّا عكس هذا بأن اجتماع الامر النفسي مع النهي الغيري كما في باب التضاد فيما لو كان ترك احد الضدين مقدمة لفعل واجب اهم ، كالازالة والصلاة ، فإن ترك الصلاة حينئذ يكون واجباً ، فبالمسامحة يكون فعلها محرماً غيرياً ، فحيث أن النهي الغيري لا يوجب مبعوضة متعلقة وغاية ما يستلزمه هو عدم كونه مأوراً به ، لأن الامر والنهي متضادان ، فلو بنينا على امتناع اجتماع الامر والنهي وقدمنا جانب النهي ايضاً يكون العمل صحيحاً ، امّا بالملك كما ذهب إليه المحقق الثاني ومن تبعه ، وامّا بالترتب على المختار ، فلا يترتب ثمرة على بحث اجتماع الامر والنهي الغيريين وإن كان ملاك النزاع جارياً فيها ايضاً ، واما بقية الاقسام فالنزاع جار فيها ، كما أن الثمرة ايضاً مترتبة فيها .

الخامس: لا يعتبر وجود المندوحة في جريان هذا النزاع اصلاً ، اذ كون التركيب بين متعلق الامر والنهي انضمامياً أو اتحادياً اجنبياً عن وجود المندوحة وعدمها ، كما أن القول بالجواز أي عدم سراية كل من الامر والنهي الى متعلق الآخر ايضاً غير متوقف على وجود المندوحة .

فالانصاف أن ما ذكره في الكفاية^(١) في المقام من عدم اعتبار المندوحة متين

نعم الجواز الفعلي أي ثبوت الاطلاقين بالفعل يتوقف على وجود المندوحة ،
اذ بدونها يدخل مورد الاجتماع في باب التزامهم على القول بالجواز لعدم قدرة
المكلف حينئذٍ على أن يصلي ولا يغضب ، فتجري فيه قواعد التزامهم ، وان لم يكن
من باب التعارض لكون التركيب انضمامياً .

ثم أنه على تقدير وجود المندوحة والقول بجواز الاجتماع ، هل يكون مورد
اجتماع الحكمين داخلياً في باب التزامهم ايضاً أم لا ؟ هذه المسألة مبتنية على ما تقدم
في مقدمات بحث الترتب من أن المحقق الثاني رحمته الله ذهب إلى أن اعتبار القدرة في متعلق
الخطاب انما هو بحكم العقل ، وعليه فاذا كان فرد من افراد الطبيعي مقدوراً للمكلف
يصح تعلق التكليف به ، فإن الطبيعي مقدور بالقدرة على بعض افراده فع وجود
المندوحة لا يكون التكليفان تكليفاً بما لا يطاق .

وذكر المحقق النائيني أن اعتبار القدرة انما هو من مقتضيات نفس التكليف ،
فإن إمكان البعث يستدعي إمكان الانبعاث ، وعليه فلا محالة يتعلق التكليف
بالافراد المقدورة من الطبيعي دون غيرها ، ففي مورد الاجتماع لابد وأن لا يكون
احد الخطابين موجوداً لعدم القدرة على امتثالهما ، فيكون داخلياً في بحث التزامهم ،
ولابد من تقديم الاقوى . وعلى هذا بنى رحمته الله بعد ذهابه إلى جواز الاجتماع ما افق به
المشهور من بطلان الوضوء من الاناء المغصوب في صورة العلم بالغصب ولو مع
وجود الماء المباح في اناء مباح وادعى أن بطلان الوضوء في ذلك انما هو من جهة
التزامهم لا اجتماع الامر والنهي .

والحاصل: انه لو لم يكن في البين مندوحة يكون مورد اجتماع الامر والنهي
بناء على الجواز وعدم السراية داخلياً في باب التزامهم ، لعدم قدرة المكلف على
امتثال كلا التكليفين ، فيتقدم اقواهما وهو النهي لكون اطلاقه استيعابياً بخلاف

اطلاق الامر فانه بدلى ، فصحة العبادة حينئذٍ لا بدَّ وأن تكون أتما من ناحية الملاك ، وأتما على الترتب كما هو المختار .

وأما مع وجود المندوحة ، فهل يدخل مورد الاجتماع في باب التراحم أيضاً ؟ أم لا ؟ أما على ما ذهب إليه المحقق الثاني وهو الصحيح من أنَّ اعتبار القدرة في متعلق التكليف إنما هو بحكم العقل فتكفي القدرة على فرد من افراد الطبيعي في كونه مقدوراً وصحة التكليف به وإن كان بعض افراده ممتنعاً ، لأنَّ الخصوصيات الفردية غير داخلة تحت التكليف ، فهي ملغاة في مقام الطلب والبعث ، فعدم الدخول واضح ، فإنَّ المكلف على فرض متمكن من امتثال كلا التكليفين لوجود المندوحة ، وقد تعلق الوجوب بطبيعي الصلاة التي هي مقدورة بالقدرة على بعض افراده عقلاً وشرعاً ، فاذا فرضنا أنَّ المكلف بسوء اختياره أوجد الطبيعي المأمور به في ضمن الفرد المحرم فقد امتثل ، لأنَّ انطباق الطبيعي المأمور به على مصداقه قهري غايته يكون معاقباً أيضاً لعصيانه .

وأما على مسلك الميرزا^(١) من كون اعتبار القدرة في متعلق التكليف من مقتضيات نفس التكليف ، وأنَّ التكليف إنما يتعلق بالحصص المقدورة من الطبيعي عقلاً وشرعاً دون غيرها وإن كان مصداقاً للطبيعة ، فقد ذهب^(٢) إلى انه على القول بجواز اجتماع الامر والنهي وعدم السراية يدخل مورد الاجتماع في باب التراحم ، وذلك لأنَّ الامر بالطبيعي كالصلاة مثلاً إنما يتعلق بالحصص المقدورة ، فلا يعم الصلاة في الدار المغصوبة ، لانه غير مقدور شرعاً ، والممتنع شرعاً كالممتنع عقلاً . فلا محالة تقع المزاخمة بين اطلاق الامر والنهي ، وحيث أنَّ النهي اقوى ويتقدم لكون عمومه استيعابياً دون اطلاق الامر لانه بدلى لا محالة يختص الامر المتعلق بالطبيعي بغير تلك الحصة ، فلا تكون مصداقاً للمأمور به ، فلا تصح الاتيان بها .

نعم لو قدمنا جانب الامر أو سقط النهي لجهة اخرى من اضطرار أو اكراه

ونحوه لشملة اطلاق الامر ، وكان الاتيان بها حينئذٍ مجزياً .

هذا ولنا كلام معه ﷺ في مقامين :

الاول: في اصل تمامية الكبرى وعدمها ، وانه لا تكفي القدرة على بعض افراد الطبيعي في صحة البعث نحوه ، وإنَّ البعث انما يتعلق بالحصص المقدورة من الطبيعة دون غيرها ، وقد تقدم الكلام فيه ، وعرفت فساد ، فلا يفيد .

الثاني: بعد تسليم تمامية الكبرى ، هل تنطبق على ما نحن فيه ام لا ؟ الظاهر هو الثاني ، وذلك لأنَّ هذا الكلام منه ﷺ مبني على جواز اجتماع الامر والنهي ، وإنَّ التركيب بين متعلق كل منهما انضمامي ، ولا يسري شيء منها إلى ما يتعلق به الآخر ، وقد صرح ﷺ بهذا مكرراً ، وعليه فلا يكون مصداق الطبيعي المأمور به منهيّاً عنه ليكون ممتنعاً شرعاً ، وانما المحرم الوجود الآخر المنضم به .

توضيح ذلك: انَّ الممتنع تارة يكون ممتنعاً عقلاً ، وأخرى شرعاً . والممتنع الشرعي على نحوين .

الاول: أن يكون نفس الواجب منهيّاً عنه ، كما في موارد النهي في العبادة ، ويلحقه مورد اجتماع الامر والنهي على القول بالامتناع والسراية ، فيكون ممتنعاً شرعاً .

الثاني: أن يكون الواجب متوقفاً على مقدمة منحصرة محرمة وكانت حرمتها أهم من وجوب ذبيها ، كما لو فرضنا أنَّ غسل الميت متوقف على التصرف في ملك الغير ، فإنَّ الاتيان بالواجب حينئذٍ من دون الاتيان بمقدمته ممتنع عقلاً ، والاتيان به مع مقدمته ممتنع شرعاً . والعجز الشرعي منحصر بهذين الموردين ، فتأمل .

وامّا مجرد كون الواجب ملازماً مع المحرم بسوء اختيار العبد لا يوجب امتناع لازمه شرعاً ، فإنَّ حرمة احد المتلازمين لا يستلزم حرمة اللازم الآخر . نعم لا يمكن أن يكون المتلازمان مختلفين في الحكم ، ومن الواضح انه لا ملازمة في مفروض

الكلام بين المأمور به والمنهي عنه أعني الطبيعتين لوجود المندوحة ، وانما الملازمة بين الفردين ، ولم يتعلق بخصوصهما امر ولا نهي .

فتلخص: انه ولو سلمنا اصل الكبرى إلا انها غير منطبقة على ما نحن فيه بعد البناء على جواز اجتماع الامر والنهي وعدم السراية ، فاطلاق الامر المتعلق بالطبيعي يعم مورد الاجتماع ، ولا يدخل في باب التراحم اصلاً ، فينحصر مورد التراحم بما اذا لم يكن في البين مندوحة . وسنبين ثمرة دخوله في باب التراحم انشاء الله .

السادس: انه قد ظهر من مطاوي ما ذكرناه ان ملاك النزاع في مبحث اجتماع الامر والنهي إنما هو كون التركيب بين متعلقى الحكمين اتحادياً أو انضمامياً ، وهذا الذي عبر عنه المحقق النائيني بكون الجهتين تعليليتين أو تقييديتين .

فإن قلنا: بأن التركيب بين المتعلقين اتحادي ، بمعنى ان مورد الاجتماع واحد وجوداً وماهية ، وأن العنوانين ينتزعان من وجود واحد ويكونان علّة لثبوت الحكم لذاك الواحد الخارجي فلا بدّ من القول بامتناع اجتماع الامر والنهي مطلقاً ، لاستحالة اجتماع الضدين ، سواء قلنا: باستحالة التكليف بما لا يطاق أم لم نقل به كما ذهب إليه الاشعري ، فإن اجتماع الضدين مستحيل من غير فرق بين أن يكون بعلة واحدة أو بعثتين ، بدهاة امتناع اتصاف محل واحد بالسواد والبياض ولو كان علّة كل منهما مغايراً لعلّة الآخر ، وذلك واضح .

وامّا إن قلنا: بأن التركيب بينهما انضمامي وأن في الخارج وجودين ، غاية الامر بينهما اتحاد مساحي عرفي ، وأن خصوصيتيه الصلاتية والغصبية من الشخصات الفردية أي من الضاممات الخارجية التي نعبر عنها مساحية بالمشخصات فإن وجود كل جوهر لا ينفك خارجاً عن بعض المقولات التسع العرضية ، فيدخل المقام في المبحث المتقدم ، وهو تعلق التكليف بالطبيعي أو الافراد بهذا المعنى ، فإن

اخترنا سرية التكليف من الطبيعي إلى الشخصيات أعني المنضعات فنقول بالامتناع ايضاً ، اذ لازمه تعلق الامر والنهي بوقوع الصلاة في المحل المغصوب ، وإن اخترنا عدم تعلق التكليف بالخصوصيات ، كما هو الصحيح خصوصاً على ما اخترناه من القول بعدم وجوب عقد الواجب فكيف ببقية لوازمه فلا مانع من اجتماع الامر والنهي .

فالقول بالجواز يتوقف على امرين:

احدهما - كون التركيب انضمامياً .

ثانيهما - كون التكليف متعلقاً بالطبيعي وخروج الشخصيات عن حيز التكليف .

وبأنكار احدهما يتحقق القول بالامتناع ، وعمدة النزاع انما هو في الاول منها ، فإن الثاني امر مفروغ عنه ، وقد اثبتنا خروج الخصوصيات عن متعلق التكليف .

السابع: انَّ مورد النزاع في البحث انما هو امكان اجتماع الامر والنهي واستحالته ، وروح البحث كما عرفت هو كون التركيب اتحادياً فيقع المعارضة بين اطلاق الخطابين في مقام الجعل والثبوت أو انه انضمامي فلا معارضة بينهما . فالتنافي انما هو في مقام الجعل لا في مرحلة الامتناع ، وهو غير مبني على القول بتبعية الاحكام للمصالح والمفاسد أي الملاكات كما في المعارضة بين اطلاق قوله: «اكرم العلماء» «ولا تكرم الفساق» ونحوه من العامين من وجه ، فإنَّ الاشعري المنكر للحسن والقبح العقليين ايضاً يقول بالمعارضة بين قولك «اكرم زيدا» وقولك «لا تكرم زيدا» وانه لا بدَّ من رفع اليد عن احدهما .

فليس هذا البحث في التزام بين الحكمين ليدور مدار وجود الملاك أو تعدده وعدمه ، فلا وجه لشيء مما ذكره في التنبيه الثامن والتاسع من الكفاية^(١) من

الاول: ما في الكفاية^(١) وحاصله: أنَّ المجمع مشتمل على المصلحة وملاك الوجوب ولو قدم جانب النهي وقيد به اطلاق الامر ، فإنَّ التقييد عقلي لاشرعي وحينئذٍ فعلم والعلم وفرض تنجز الحرمة حيث أنَّ الفعل يصدر من الفاعل مبغوضاً فلا يمكن أنَّ يقصد به القرية ويضاف إلى المولى ، وأما مع العذر فما أنَّ صدور الفعل لا يكون مبغوضاً فيمكن اضافته إلى المولى بقصد الملاك الثابت به فيه ، فيكون عبادة ويتحقق به الامتثال .

وفيه: اولاً - ما الدليل على ثبوت الملاك فيه بعد فرض سقوط اطلاق الامر بالتعارض ، ونتيجته عدم تعلق التكليف بالمطلق من اول الامر لا سقوطه لاجل عجز المكلف عن الامتثال كما في باب التزاحم ، فتأمل ، وقد ذكرنا مراراً أنه لا كاشف عن الملاك إلا الامر .

وثانيا: لو سلمنا ثبوت ملاك الوجوب في المجمع ، فمن الواضح انه ملاك مغلوب بالمفسدة الموجودة فيه ، فكيف يمكن أنَّ يتقرب به ، وهل الملاك المغلوب بمفسدة اهم إلا كعدمه ؟ ومثاله الواضح في العرف انه لو فرضنا أنَّ المولى عطشان فأقى عبده اليه بماء مخلوط بدواء يوجب تمريض المولى مدة شهر أو أزيد ، فهل يمكن أنَّ يتقرب به إليه لكون احضار الماء مشتملاً على الملاك مع كونه مغلوباً بالاضافة إلى المفسدة ؟ !

الثاني: إنَّ تقييد اطلاق الامر بالاضافة إلى المجمع عقلي لاشرعي ، نظير تقييد اطلاق الامر بالصلاة بقوله ﷻ « لا تصل فيما لا يؤكل »^(٢) أو قوله ﷻ « دعي الصلاة ايام اقرائك »^(٣) فلا بدُّ من الاقتصار فيه على مقدار الضرورة أي بما يرتفع به

(١) كفاية الاصول / المجلد الاول / ص ٢٤٧.

(٢) وسائل الشريعة ٣ / ٢٥٠.

(٣) الكافي ٣ / ٨٥.

الاول: ما في الكفاية^(١) وحاصله: أنَّ المجمع مشتمل على المصلحة وملاك الوجوب ولو قدم جانب النهي وقيد به اطلاق الامر ، فإنَّ التقييد عقلي لشرعي وحينئذٍ فعلم والعمد والعلم وفرض تنجز الحرمة حيث أنَّ الفعل يصدر من الفاعل مبغوضاً فلا يمكن أنَّ يقصد به القرية ويضاف إلى المولى ، وأما مع العذر فما أنَّ صدور الفعل لا يكون مبغوضاً فيمكن اضافته إلى المولى بقصد الملاك الثابت به فيه ، فيكون عبادة ويتحقق به الامتثال .

وفيه: اولاً - ما الدليل على ثبوت الملاك فيه بعد فرض سقوط اطلاق الامر بالتعارض ، ونتيجته عدم تعلق التكليف بالمطلق من اول الامر لا سقوطه لاجل عجز المكلف عن الامتثال كما في باب التزاحم ، فتأمل ، وقد ذكرنا مراراً أنه لا كاشف عن الملاك إلا الامر .

وثانيا: لو سلمنا ثبوت ملاك الوجوب في المجمع ، فمن الواضح انه ملاك مغلوب بالمفسدة الموجودة فيه ، فكيف يمكن أنَّ يتقرب به ، وهل الملاك المغلوب بمفسدة اهم إلا كعدمه ؟ ومثاله الواضح في العرف انه لو فرضنا أنَّ المولى عطشان فأقى عبده اليه بماء مخلوط بدواء يوجب تمريض المولى مدة شهر أو أزيد ، فهل يمكن أنَّ يتقرب به إليه لكون احضار الماء مشتملاً على الملاك مع كونه مغلوباً بالاضافة إلى المفسدة ؟ !

الثاني: إنَّ تقييد اطلاق الامر بالاضافة إلى المجمع عقلي لشرعي ، نظير تقييد اطلاق الامر بالصلاة بقوله ﷻ « لا تصل فيما لا يؤكل »^(٢) أو قوله ﷻ « دعي الصلاة ايام اقرائك »^(٣) فلا بدُّ من الاقتصار فيه على مقدار الضرورة أي بما يرتفع به

(١) كفاية الاصول / المجلد الاول / ص ٢٤٧.

(٢) وسائل الشريعة ٣ / ٢٥٠.

(٣) الكافي ٣ / ٨٥.

المحذور .

وبعبارة اخرى: لو كان التقييد أو التخصيص بدليل لفظي كما لو قال «اكرم العلماء ولا تكرم فسادهم» فلا محالة يكشف ذلك عن عدم تعلق الامر بافراد المخصص من الاول ، فلو اكرم المكلف عالماً فاسقاً ، ولو جهلاً بفسقه لم يمتثل اصلاً ، ولم يأت بفرد المأمور به .

وهكذا الحال لو كان بين الدليلين المتعارضين عموم من وجه وقدم جانب النهي كما لو قال: «اكرم العلماء ولا تكرم الفاسق» فانه بعد تقديم النهي يختص الامر باكرام العالم غير الفاسق ، فلا يفرق الحال فيه بين صورة العلم والجهل العذري .
وامّا فيما نحن فيه فتقييد اطلاق الامر ليس بدليل لفظي بل بحكم العقل ، فانه بعدما تعلق الامر بالطبيعي كالصلاة يكون المكلف مخيراً في تطبيقه على أي فرد شاء من افراده ، وهذا الترخيص في التطبيق لا يجتمع مع النهي الفعلي المنجز عن بعض افراد الطبيعي ، لانهما متضادان ، فلو قدم جانب النهي يختص الامر بغير مورده ، واما في فرض العذر وعدم تنجز الحرمة لعدم وصولها فحيث انّ الترخيص الظاهري ثابت ولذا يباح الدخول في ملك الغير مع الجهل ظاهراً ، فلا مانع من بقاء الترخيص في التطبيق وإن كان النهي الواقعي ثابتاً في مورده . وهذا الوجه احسن من الوجه السابق .

وفيه: انه متين في المتراحمين كالصلاة والازالة ، ولذا لو يكن المكلف عالماً بتنجس المسجد تصح صلاته ، ولو لم نقل بالترتب ، وذلك لانّ الامر بالازالة انما يكون معجزاً عن الصلاة في فرض وصوله وتنجزه ، ومع عدم تنجز الالهام فالامر بالمهم باق على حاله ولا يتم في باب التعارض كما فيما نحن فيه اصلاً ، بداهة: انّ التنافي بين المتعارضين انما هو في مقام الجعل لا الامتثال ، فيستحيل بقاء الامر على اطلاقه مع ثبوت الحرمة لبعض الافراد واقعاً من غير فرق بين العلم بها وعدمه ،

فإنَّ الجَهل بالحرمة لا يوجب ارتفاعها واقعاً كما لا يوجب جواز اجتماع الضدين كما هو واضح .

وإنَّ شئت قلت: أنَّ التقييد في باب التعارض دائماً يكون لفظياً كما في جميع موارد التعارض بين العامين من وجه ، فالتفصيل بين صورة العلم والجَهل لا وجه له بعد فرض تقديم جانب النهي ، لكون عمومه شمولياً .

ومن ثم ذهب المحقق النائيني إلى انكار ما نسب إلى المشهور من ذهابهم إلى امتناع اجتماع الامر والنهي وابتناء هذه المسألة عليه ، وذكر: أنَّ تفصيل المشهور بين الصورتين مبني على ذهابهم إلى جواز الاجتماع ودخول المسألة في باب التزاحم .
فتلخص: من جميع ما ذكرناه انه بناء على القول بامتناع اجتماع الامر والنهي ، أمَّا لاجل أنَّ التركيب بين المتعلقين اتحادي ، وأمَّا لاجل سريّة كل من الامر والنهي إلى متعلق الآخر ولو كان التركيب انضمامياً ، وتقديم جانب النهي لا يتحقق الامتنال بالاتيان بالجمع ، من غير فرق بين العبادات والتوصليات ، لانه حينئذٍ لا يكون مصداقاً للمأمور به ، فإنَّ الامر بالطبيعي بنحو الاطلاق ورفض القيود المستلزم لترخيص المكلف في تطبيقه على أي فرد شاء ينافي النهي الواقعي عن بعض الافراد علم به المكلف ام لم يعلم ، فلا محالة يقيد به ذاك الترخيص ويختص بغير مورد النهي ، فالتفصيل بين الصورتين على هذا المبني غير صحيح . هذا كله في الجَهل الذي هو عذر .

وأمَّا النسيان أو الاكراه أو الاضطراب ونحوها مما يرتفع الحكم في مورده واقعاً لا ظاهراً ، كما لو فرضنا أنَّ مكلفاً اضطر إلى الدخول في المحل المغصوب وإلّا قتلوه ، أو اكراه على ذلك كما لو حبس في محبس مغصوب ، أو نسي غير الغاصب غصيبة الدار ، أو كان غافلاً عن ذلك ، فهل تصح صلاته حينئذٍ في ذلك المكان أو لا تصح ؟

ذهب الميرزا^(١) إلى الثاني بدعوى: أنَّ غاية ما يستفاد من دليل سقوط التكليف في هذه الموارد كحديث الرفع انما هو سقوط التكليف اعني به الحرمة في محل البحث ، واما المفسدة الواقعية فهي باقية على حالها حتى عند طرواح هذه العناوين ، ولذا لو لم يكن الاضرار إلى الغضب مثلاً مستوعباً لتمام الوقت لا يجوز للمكلف أن يصلي في المكان المغصوب بل يجب عليه أن ينتظر زوال اضطراره ، وليس ذلك إلا من جهة وجود المفسدة ، وعليه فلا يمكن التقرب بما فيه المفسدة ، انتهى .

وفيه: أنَّ ما افاده^(٢) من بقاء المفسدة عند الاضرار إلى ارتكاب الحرام وإن كان تاماً ، ولا يقاس بما تقدم منا من أنَّ الكاشف عن الملاك انما هو الامر فاذا سقط فليس لنا كاشف عن ثبوت الملاك ، وذلك لأنَّ ظاهر حديث الرفع الوارد في مقام الامتنان على الامة على ما يستفاد من قوله^(٣): «عن امتي»^(١) هو ثبوت المقتضى لتحقق الحرمة في هذه الموارد إلا أنها رفعت ارفاقاً على هذه الامة ، فالمفسدة باقية إلا أنَّ مجرد وجود المفسدة لم يكن مقيداً لاطلاق دليل الوجوب خصوصاً بعد كونها مغلوبة في مصلحة الارفاق .

فحينئذٍ نسأل القائل ونقول: هل الحرمة ثابتة في هذه الموارد أو انها ساقطة ؟ أمّا بقائها فننافي للاخبار كقوله^(٤) «ما حرم الله شيئاً إلا وأحلّه عند الضرورة» فهي ساقطة واقعاً ، فدليل الحرمة من اول الامر يكون مقيداً بصورة عدم طرواح هذه العناوين ، وعند طروحه فالحكم الواقعي هو الاباحة ، وفي الحقيقة هناك عنوانان نظير عنوان المسافر والمحاضر ، والحكم الثابت لاحدهما هو الحرمة وللآخر هو الاباحة . وقد ذكرنا في مبحث البراءة أنَّ نسبة الرفع بالاضافة إلى ما لا يعلمون تغاير

(١) الخصال ٢ / ١٧ والحديث هو: «رفع عن امتي تسعة الخطأ والنسيان وما اكرهوا عليه وما لا يعلمون...»

نسبته إلى بقية الفقرات ، فإنَّ الرفع في مالا يعلم ظاهري ولا يقيد به اطلاق الادلة المثبتة للتكاليف ، لأنَّ الاطلاق يخرج المورد عن كونه مما لا يعلم ، وهذا بخلاف الرفع بالاضافة إلى الاضطرار والاكره ونحوه فانه واقعي في عرض الحكم الواقعي ، ولذا يقيد به اطلاق الادلة .

وعليه ففيما نحن فيه لا تكون الحرمة ثابتة في المجمع ، بل هو مباح فيعمه اطلاق الامر ، وقد عرفت أنَّ المانع عن اطلاق الترخيص في التطبيق والمقيد له لم يكن إلَّا الحرمة والمبغوضية ، واما مجرد وجود المفسدة المغلوبة فغير موجب لذلك ، فالاتيان بالمجمع مجز عند طرواح العناوين المزبورة .

وحاصل الكلام: انه بناء على الامتناع وتقديم جانب النهي لا محالة يخرج المجمع عن الطبيعة المأمور بها ، فلا يكون المكلف مرخصاً من المولى في تطبيقها على المجمع ، وهذا واضح فيما اذا كانت حرمة المجمع منجزة بمنجز من علم أو حجة أو اصل أو بالاحتمال قبل الفحص ونحو ذلك ، فإنَّ مبغوضية فرد بالفعل منجزا ينافي الترخيص فيه كما هو ظاهر .

واما فيما اذا كانت الحرمة الواقعية ثابتة فيه ولم يكن منجزاً للجهل بها عن قصور بعد الفحص فالاباحة الظاهرية حينئذٍ وإن كانت ثابتة إلَّا أنَّ الحرمة الواقعية المتحققة تنافي الترخيص في مرحلة الجعل على ما عرفت ، فلا يجزي الاتيان بالمجمع في هذا الفرض ايضاً .

وأما فيما اذا كانت حرمة المجمع ساقطة واقعاً لطرو نسيان أو اكره أو اضطرار ، ففي هذه الصورة ذهب الميرزا رحمته الله الى عدم الاجزاء ايضاً من حيث بقاء المفسدة فيه وان كانت الحرمة ساقطة على ما يستفاد من حديث الرفع ولا يمكن التقرب بالمبغوض .

وقد عرفت الجواب عنه ، وأنَّ مجرد وجود المفسدة المغلوبة غير المستتبعة

للحرمة لا تنافي الترخيص ، ولذا يجوز التصرف في العين المغصوبة عند الاضرار والاكراه واقعاً ، فالترخيص في التطبيق واطلاق الامر بالطبيعي يكون باقياً على حاله .

والمثال العرفي لذلك ما اذا فرضنا انَّ المولى امر عبده بكتابة شيء ونهاه عن استعمال الحبر الخاص المختص به ، وفرضنا انَّ العبد اكره على التصرف في ذلك الحبر فاعتنم الفرصة وكتب به ذلك الكتاب ، فيكون ذلك مورداً لاجتماع الامر والنهي ، فهل يتوهم عاقل انَّ المولى يعاقب ويقول له: لم كتبت الكتاب بالحبر الخاص ؟ اذ من الواضح انَّ الكتابة لم تكن مشروطة بأن لا تكون بذلك الحبر ، وانما كان المانع عنها حرمة التصرف في الحبر ومبغوضيته ، فاذا سقطت بالاكراه لا يفرق في الكتابة المأمور بها بين الاتيان بها مع ذلك الحبر أو مع غيره ، ومقامنا من هذا القبيل .

فالصحيح هو التفصيل بين الصورة الثالثة والصورتين الاوليين ، فتصح الاتيان بالعبادة في ضمن المجمع في الصورة الثالثة أي عند الاكراه أو الاضرار ونحوه ولو لم يكن مستوعباً لتمام الوقت بخلاف الصورتين الاخيرتين .

ثم انه في فرض الاكراه أو الاضرار بالغصب مثلاً مما يمكن التفات المكلف إلى ذلك العنوان بخلاف النسيان الذي لا يلتفت الناسي إليه ، هل يجب على المكلف اذا اراد الصلاة أن يقتصر على الضرورة ويؤمى للركوع والسجود أو يصلي معها صلاة تامة ؟

ذهب جماعة إلى الاول ومنهم الميرزا رحمته الله بدعوى انَّ الركوع أو السجود تصرف زائد لم يتعلق به الاضرار ، فلا يجوز .

والصحيح: انَّ هذه المسألة مبنية على كون مثل هذه التصرفات تصرفاً زائداً على اصل الكون في المحل المغصوب المضطر إليه ، نظير أن يقلع باب غرفة الحبس في المكان المغصوب مثلاً أو يهدم حائطه وامثال ذلك وعدم كونه كذلك ، والظاهر هو

الثاني .

بيانه: انَّ الغصب إنْ كان بالاستيلاء على ملك الغير الذي لا يتحقق ذلك في فرض الاضطراب لأنَّ المضطر محكوم . نعم يتصور في فرض الاكراه ، فلا يفرق فيه بعد الاستيلاء على مال الغير بين أنْ يجلس فيه أو ينام أو يقيه في الدار مثلاً . وأمّا الغصب من حيث اشغال فضاء الغير فلا يفرق في مقدار ما يشغله الجسم من الفضاء اشكاله من الجلوس والنوم والقيام ونحوه ، وهذا امر مبرهن في الهندسة من انَّ اختلاف شكل الجسم لا يوجب اختلاف مقدار ما يشغله من الفضاء ، مثلاً الفضاء الذي يشغله مقدار كر من الماء لا يختلف بين أنْ نجعله في ظرف مربع أو مثلث أو مستطيل وهكذا ، وعليه فالركوع أو السجود لا يزيد في مقدار اشغال المصلي لفضاء الغير ، وهكذا من حيث الحركة والسكون .

وأمّا من حيث اشغاله للمكان فبالدقة وإنْ كان يختلف مقدار ما يشغله الجالس عن ما يشغله النائم مثلاً إلاَّ انَّ ذلك بنظر العرف لا يعد تصرفاً زائداً ، ولذا لم يقل احد بانَّ من حبس في المحل المغصوب يجب عليه أنْ يقف على اصبع واحد فانَّ عجز فعلى اصبعين ، وهكذا يقتصر على مقدار الضرورة . ولذا ذكر في الجواهر ما حاصله: انَّ ذلك لو كان واجباً لكان نفسه اشد حبس على المحبوسين ، وعليه فيجب فيما نحن فيه على المصلي أنْ ياتي بالصلاة تامة لا ايماء .

وملخص ما تقدم: انه في مورد اجتماع الامر والنهي بناء على الامتناع لا بدَّ من رفع اليد عن اطلاق احدهما ، فانَّ قدمنا جانب الامر وقيدنا به اطلاق النهي فلا اشكال في صحة الاتيان بالعبادة في ضمن المجمع ولا عصيان فيه اصلاً ، وأمّا لو قدمنا جانب النهي فلا بدَّ من التفصيل بين صورة ثبوت النهي واقعاً ، سواء كان منجزاً بالعلم ونحوه أو لم يكن منجزاً لجهل ونحوه ، فانَّ الجهل لا يرفع التكليف على اصول المخطئة غاية الامر أنْ يكون رافعاً للعقاب وعذراً للمكلف ، وبين ما اذا سقط

النهي واقعاً بطروا كراه أو اضطرار أو نسيان ونحوه فلا تصح العبادة المأتي بها في ضمن المجمع في صورتي العلم بالحرمة والجهل بها ، لعدم كونه مصداقاً للمأمور به . ويصح في صورة طرو شيء من الاكراه والاضطرار ونحوه مما يرفع التكليف واقعاً من دون أن يستلزم الاتيان به عصياناً مستلزماً للعقاب ، كما في فرض تقديم جانب الامر ، اذ لا نهى حينئذٍ واقعاً . هذا كله على القول بالامتناع .

وأما على القول بجواز اجتماع الامر والنهي وكون التركيب انضمامياً ، فعلى عدم المندوحة يكون المجمع داخلياً في باب التراحم لعجز المكلف عن امتثالها ، ففي فرض الجهل بالحرمة وعدم تنجزها لا اشكال في انها لا تكون معجزةً عن الواجب شرعاً ، فلا تراحم حينئذٍ فيكون الاتيان بالمجمع مجزياً .

ولا اشكال فيه إلا ما ذكره الميرزا رحمته الله من انه حيث أن الوجودين متحققان بايجاد ومؤثر واحد ، وقد فرضنا أن احدهما مشتمل على المفسدة الواقعية فلا يمكن التقرب بذلك الايجاد لاشتاله على المفسدة .

والجواب عنه: ما تقدم مراراً من أن الايجاد والوجود متحدان حقيقة وتغايرهما بالاعتبار ، فإن تعدد الوجود لا محالة يكون الايجاد ايضاً متعدداً ، والمفروض أن ايجاد الواجب لا مفسدة فيه ، فيصح التقرب به وإن استلزم ايجاد مافيه المفسدة ايضاً ، فتأمل .

وأما لو فرضنا تنجز النهي ووصوله ايضاً ، فعلى تقدير تقديم جانب النهي تبني صحة العبادة على القول بالترتب ، فعلى القول به في الواجبين المتراحمين يمكن تصحيح العبادة فيما نحن فيه بذلك ايضاً بأن تكون الصلاة في الدار المغصوبة مثلاً واجبة في ظرف عصيان النهي عن الغضب بأن يقول المولى: «اذا عصيت ودار الامر بين أن تجلس في المكان المغصوب أو تصلي فصل» كما عرفت ذلك في الترتب في التراحم بين واجبين . نعم يختص ذلك بموارد يجري فيها الترتب ، فلا يتم في مثل

الوضوء بآنية الذهب مثلاً فيما يكون وجوبه مشروطاً بالقدرة شرعاً على ما مر الكلام فيه .

والحاصل: انه بناء على جواز الاجتماع مع عدم المندوحة يقع المزاومة بين التكاليفين لعدم قدرة المكلف على امتثالهما ، فلا بدّ من تقديم احدهما ، أمّا في فرض الجهل بالحرمة وعدم وصولها ، وتنجزها على المكلف فلا اشكال في صحة العبادة اذا اتى بها في ضمن المجمع ، لأنّ النهي غير الواصل لا يكون معجزاً ، واما لو كان واصلًا ، فإنّ قدمنا جانب الامر فكذلك تصح العبادة لثبوت الامر به كما هو واضح . واما إنّ قدمنا جانب النهي فصحة الاتيان بالمجمع يكون بالترتب ، ولا اشكال فيها ، لأنّ ما افاده الميرزا من أنّ الوجودين حيث انها يكونان بايجاد واحد فيتصف بالقبح الفاعلي لاشتتاله على ما فيه المفسدة ، فلا يمكن التقرب به ، قد عرفت الجواب عنه ، وإنّ تعدد الوجود يستلزم تعدد اليجاد ، وايجاد الواجب غير مشتمل على المفسدة وإنّ كان مستلزماً له على الفرض لعدم المندوحة .

وهذا التلازم لا يمنع صحة الامر على الفرض ، وإلّا للزم القول بامتناع الاجتماع ، وقد فرضنا جوازه ، فتصح العبادة المأتي بها في ضمن المجمع وإنّ كان عاصياً من حيث اقترانها بالحرام . وهذا اعني صحة العبادة اوضح في فرض وجود المندوحة من غير حاجة إلى الترتب ، فإنّ المجمع حينئذٍ يكون مشمولاً لاطلاق الامر بالطبيعة بناء على المختار من أنّ الاطلاق عبارة عن رفض القيود وانه يكفي في مقدورية الطبيعة القدرة على فرد واحد منها ، واذا تعلق الامر بالطبيعي مطلقاً ، فانطباقه على المجمع قهري ، فلا محالة يتحقق به الامتثال .

نعم على مسلك الميرزا^(١) وغيره من اعتبار القدرة على الافراد في ثبوت الاطلاق للطبيعي يدخل الفرض في باب التراحم ايضاً ، فصحة العبادة حينئذٍ على تقدير تقدم جانب النهي تكون بالترتب .

فالتفصيل في صحة المجمع بين صورتي العلم والجهل على ما نسب إلى المشهور لا ينطبق على القاعدة أصلاً، لما عرفت من أنه لا بد من القول بالفساد في الصورتين على القول بالامتناع، والحكم بالصحة فيها على القول بالجواز .
فما استفدناه من بيان الثمرة امرين:

الاول: انَّ هذا البحث بحث شريف ، اذ يترتب على القول بالامتناع فساد الاتيان بالمجمع في صورتي العلم بالنهي والجهل به ، إلا فيما ورد الدليل الخاص فيه على الصحة من حديث لا تعاد ونحوه كما في الصلاة في الثوب المغصوب جهلاً ، وعلى القول بجواز الاجتماع صحته في الصورتين .

الثاني: انَّ ما نسبوه إلى المشهور من التفصيل بين الصورتين في الحكم بالصحة والفساد لا ينطبق على القاعدة ، لانه على الامتناع تفسد العبادة في كلتا الصورتين ، وعلى الجواز تصح فيها ، غايته تكون الصحة في صورة الجهل بالحرمة مطلقاً ، وفي فرض العلم مع وجود المندوحة مستندة إلى اطلاق الامر من دون حاجة إلى الترتب ، وفي فرض العلم بالنهي وعدم المندوحة إلى الترتب على ما عرفت .
هذا كله في مقدمات المسألة .

وامّا تحقيق اصلها: فقد ذهب صاحب الكفاية إلى استحالة اجتماع الامر والنهي وذكر في وجهه مقدمات بديهية أو مما ينتهي اليها .

منها: انَّ الاحكام متضادة . والتضاد^(١) بالمعنى اللغوي أعني التنافي بين الاحكام ضرورية ، نعم التضاد الاصطلاحي أعني استحالة اجتماع عرضين في موضوع واحد ثبوته في الاحكام مبني على كون الاحكام من قبيل الاعراض ، واما التضاد اللغوي فهو ثابت بلا اشكال .

ومنها: أنَّ الموجود الواحد لا يكون له إلا ماهية واحدة . وهذا أيضاً واضح ، فإنَّ الماهية بناءً على اصالة الوجود وكونها اعتبارية منتزعة من حدود الوجود ، وليس لوجود واحد حدود متباينة لينتزع منها ماهيتان أو أكثر ، وهكذا الحال بناءً على اصالة الماهية فليس للموجود الواحد إلا ماهية واحدة .

ومنها: أنَّ العنوان الواحد يستحيل أنْ يتعلق به الامر والنهي معا . وهذا أيضاً واضح .

وانما المهم في المقام بيان أنَّ تعدد العنوان يوجب تعدد المعنون ليكون التركيب انضمامياً ويعبر عنه بكون العنوانين جهة تقييدية ، أو انه لا يوجب تعدده ويكون التركيب اتحادياً والحرمة جهة تعليلية ؟

ذهب في الكفاية إلى الاول ، واهمل الاستدلال على دعواه سوى انه قال: «والعناوين الكثيرة ربما تنطبق على الواحد وتصدق على الفارد ، ثم ذكر الشعر المعروف بـ «عبارتنا شتى وحسنك واحد»^(١) .

وفيه: أنَّ صدق العناوين العديدة على الواحد في الجملة لم يكن قابلاً للانكار إلا أنَّ اثبات كون مورد اجتماع الامر والنهي من هذا القبيل كان محل البحث وبعبارة أخرى: يعتبر في انتاج الشكل الاول كلية الكبرى .

وسار الميرزا النائيني رحمته الله إلى خلاف ذلك ، حيث ذهب إلى أنَّ العناوين لو كان اختلافها من قبيل اختلاف العناوين الاشتقاقية كعنوان العالم والعاقل مثلاً فتعدها لا يوجب تعدد المعنون ، فإنَّ قيام كل من المبادئ بالذات جهة تعليلية لصدق ذاك العنوان الاشتقاقي على تلك الذات الواحدة ، ومن ثمَّ فيما لو تعلق كل من الامر والنهي بعنوان واحد وكان اختلافه باضافته إلى العنوان الاشتقاقي . وبعبارة أخرى:

اذا تعدد موضوع الحكيم واتحد متعلقها ، كما لو قال «اكرم عالماً» و «لا تكرم فاسقاً» فإنَّ متعلق الامر والنهي طبيعة واحدة وهي طبيعي الاكرام ، والاختلاف انما هو في الموضوع وعلى الفساد والعدالة بينهما تعليلية لم يتوهم احد دخول ذلك في باب اجتماع الامر والنهي ، بل اجرؤا الفقهاء في مثل ذلك قواعد باب التعارض . وهذا بخلاف ما اذا كان تغاير العنوانين من قبيل الاختلاف في المبدئين كعنوان العلم والعدالة مثلاً ، فإنَّ ذلك يستلزم تعدد المعنوں ، ولذا يستحيل حمل احدهما على الآخر ، لأنَّ كلا منهما غيره خارجاً ، ومن هذا القبيل عنوان الصلاة وعنوان الغضب ، فإنَّ تغايرهما من قبيل تغاير المبدئين ، فكل منهما موجود بوجود مستقل حتى في الجمع .

والشاهد على ذلك ما تراه من أنَّ الصلاة قد تتحقق في ضمن غير الغضب ، وهو قد يتحقق في ضمن غير الصلاة ، وكل من العنوانين جامع لما يوجد في الجمع وغيره ، فهما ماهيتان فكيف يعقل أنَّ يوجد بوجود واحد ، فالصلاة في الدار المغصوبة وجودان: وجود الغضب ووجود الصلاة ، وان لم يكن تمييز كل منهما عن الآخر ولم يمكن الاشارة الحسية إليه ، إلا أنَّ البرهان قد ساقنا إلى ذلك وعلى هذا الاساس بنى رحمته جواز اجتماع الامر والنهي .

وحاصل ما ذكره: أنَّ العناوين تارة تكون من العناوين الاشتقاقية ، كعنوان العالم والفاقد ، وتعددها لا يستلزم تعدد المعنوں ، لأنَّ الحيشة فيها تعليلية ، فصدق العالم مثلاً معلول لقيام مبدئه وهو العلم بالذات ، وصدق الفاسق عليه معلول لقيام مبدئه وهو الفساد بها ، فالذات الواحدة معنونة بالعنوانين بعلتين ، ولذا في مثل ذلك يستحيل اجتماع الامر والنهي ، ومن ثم لم يتوهم فيه احد ، كما في المثال المتقدم .

واخرى: يكون العننوانان من قبيل المبادئ ، كعنوان العلم والعدالة ، فحيث انها ماهيتان يستحيل اتحادهما في الوجود بأن يكون وجود واحد مصداقاً لهما ،

لأنَّ المقولات بل افراد مقولة واحدة متباينة ، فاذا كان بينها العموم من وجه من حيث اجتماعهما في محل واحد واجتمعا فلا محالة يكون مصداق كل منهما مغايراً لمصداق الآخر ، لأنَّ الحيثية فيها تقييدية بمعنى أنَّ صدق العنوان فيها على المصداق لا يكون لقيام عنوان آخر به كما في المشتقات ، بل الفرد مصداق له بالذات كما أنَّ زيد مصداق الانسان بالذات لابقام امر اخر به ، وهكذا العلم والعدالة ، فإنَّ مصداق العلم علم بالذات ، وهذا هو المراد من كون الحيثية تقييدية .

فتعدد مثل هذا العنوان يستلزم تعدد المعنوں ، فيجوز اجتماع الامر والنهي فيها ، وعلى هذا بنى رحمته جواز الاجتماع حيث أنَّ متعلق التكاليف دائماً يكون من المبادئ والاختلاف فيها من قبيل تغاير المبادئ .

والمختار عندنا هو التفصيل ، بيان ذلك: هو انه اذا تعلق الامر بمبدأ والنهي بمبدأ آخر ، وكان بينها العموم من وجه من حيث امكان اجتماعهما في محل واحد ، فلا يخلو الحال فيها من احد وجوه ثلاثة: لآنه تارة: يكونان معا من العناوين المتأصلة أي من المقولات ، واخرى: يكونان معاً من الامور الانتزاعية ، وثالثة: يكون احدهما متاصلاً والآخر انتزاعياً .

اما في القسم الاول ، أي ما اذا كان كلاهما متاصلاً ، فقد عرفت أنَّ الماهيات العرضية جميعها متباينة بعضها مع بعض من غير فرق بين الجواهر والاعراض ، ولذا يستحيل حمل الجوهر على العرض ، وحمل مقولة على مقولة اخرى ، وحمل فرد من نوع على فرد آخر فمصادق واحد يكون مصداقاً لهما غير معقول . نعم بعضها متباينة من حيث الاجتماع ايضاً وبعضها يمكن اجتماعها في محل واحد كبعض اقسام الاعراض .

وبالجمله ، تارة: يكون كلا العنوانين الذي تعلق الامر باحدهما والنهي بالآخر من العناوين المتأصلة ، كما لو فرضنا امر المولى بكتابة شيء ونهى عن

الدخول في محل ، فحيث أنّ المقولات المتأصلة متباينة ، كما أنّ كل فرد أو صنف من مقولة متباين مع فرد أو صنف آخر منها يستحيل أن يكون المصداق الواحد مصداقاً لهما ، بل لابد وأن يوجد كل منهما بوجود مستقل ، فاذا جمع المكلف بينهما بأن كتب في حال الدخول في المحل المحرم يكون مطيعاً وعاصياً .

وهذا المورد هو الذي حكى في المعالم أنّ جواز الاجتماع فيه بديهياً ، ومثّل له بما اذا امر المولى بخياطة ثوب ونهى عن الكون في مكان ، فخطه المكلف في ذلك المكان . فيكون مطيعاً وعاصياً بالضرورة^(١) .

هذا ولا مجال في هذا القسم لأن يقال: أنّ تعدد العنوان ربما يتحقق مع وحدة المعنون إلى غير ذلك .

واخرى: يكون احد العنوانين متأصلاً والآخر انتزاعياً أي غير متأصل ، كعنوان الصلاة والغضب فإنّ الهيئة التركيبية في الصلاة وإن كانت امراً اعتبارياً إلا أنّ واقعها اعني الافعال والاذكار والنية كلها مقولات متأصلة من الفعل والوضع والكيف النفساني وغير ذلك ، واما الغضب اعني التصرف العدواني الذي هو متقوم بعدم رضا المالك ولذا ينقلب الغضب بغير الغضب بمجرد رضائه أو موته اذا كان المتصرف وارثاً له ، فالتصرف المقارن لعدم رضا المالك حرام ، والتصرف بمعنى التغير قد يتحقق في ضمن مقولة اخرى ، فهو عنوان صادق على مقولات متباينة ، نظير عنوان الفعل الذي يصدق على الایجاد والوجود ايضاً ، فهو مفهوم وسيع ، واوسع منه مفهوم الشيء الذي يطلق على ذات الباري جلّت عظمتة . وبما انه لا جامع ذاتي بين المقولات فلا بدّ وأن يكون عنوان التصرف العدواني أي المقارن مع عدم رضا المالك عنواناً انتزاعياً .

وفي هذا القسم لابد من التفصيل في الجواز والامتناع ، وذلك لأنَّ العنوان الانتزاعي لا وجود له مستقلاً فلابدَّ وأنَّ يكون وجوده بوجود احد المقولات المتأصلة ، وعليه فاذا كان منشأ انتزاعه مصداق ما تعلق به التكليف الآخر فلا محالة يتحد المعنويان فيمتنع الاجتماع ، وإلاَّ فيجوز ، مثال ذلك ما اذا نهى المولى عبده عن القيام الذي هو عنوان متأصل وامره باكرام شخص ، الذي هو عنوان انتزاعي ربما يتحقق بالضيافة ، وقد يتحقق باعطاء المالك ، وقد يتحقق بالقيام له ، فاذا فرضنا أنَّ العبد اكرمه بغير القيام مثل السلام وتحريك اليد وقام مقارناً لذلك بحيث لم يكن الاكرام منتزعاً منه فلا محالة يكون مطيعاً وعاصياً ، وأما لو اكرمه بالقيام فيمتنع الاجتماع لاتحاد متعلق التكليفين كما هو واضح .

ومن ثم فصلنا في الصلاة في الدار المغصوبة بين الصلاة الايمائي بفتح العين وغمضه وبين غيرها من الصلوات التامة ، فإنَّ مجرد الكون في المكان ليس من اجزاء الصلاة ، وما يكون من اجزائها وهو الايماء بالعين لا يكون تصرفاً ومنشأً لانتزاع عنوان الغضب ، فتكون صحيحة .

وأما توهم كون الذكر أو فتح العين وغمضه تصرفاً بالدقة لاستلزامه توجُّه الهواء مدفوع بأنَّ الامر وإنَّ كان كذلك عقلاً إلاَّ أنَّ ذلك لا يعد تصرفاً بنظر العرف ، ولذا لو نفخ احد من الخارج في دار غيره لم يفعل محرماً ، وهذا بخلاف الصلاة المشتملة على الركوع والسجود .

وحاصل الكلام أنَّ القول بجواز اجتماع الامر والنهي مطلقاً والقول بالامتناع كذلك وإنَّ كان هو المشهور ، إلاَّ أنَّ الصحيح هو التفصيل ، بيانه: أنَّ متعلق الامر والنهي وهو فعل المكلف الذي يكون تحت اختياره قد يكون امراً متأصلاً وقد يكون امراً انتزاعياً من ماهية متأصلة ، وهو ايضاً مقدور للمكلف بالقدرة على ايجاد منشأه .

فتارة: يكون متعلق كل من الامر والنهي ماهية متأصلة ، كما لو امر المولى عبده بالقيام ونهاه عن التكلم فاوجدهما معاً .

واخرى: يكون المتعلقان كلاهما امراً انتزاعياً ، كما لو امره باكرام العالم ونهاه عن اكرام الفاسق ، فان الاكرام امر منتزع من القيام والسلام ونحوه ، فاكرمهما بقيام واحد .

وثالثة: يكون متعلق الامر أو النهي متأصلاً ومتعلق الآخر انتزاعياً ، كما لو أمره بالقيام ونهاه عن اكرام الفاسق ، فقام واكرم به فاسقاً أو العكس ، فالاقسام اربعة .

أمّا في القسم الاول: اعني ما اذا كان متعلق كل من الامر والنهي ماهية متأصلة ، فما ان لكل ماهية وجود مستقل مغاير لوجود الماهية الاخرى اذا كانتا عرضيتين ، ويستحيل أن يوجد بوجود واحد ، فهناك ماهيتان ووجودان ، غاية الامر انضم احدهما بالآخر ، فيجوز اجتماع الامر والنهي فيهما مطلقاً .

وأمّا القسم الثاني: فلا بدّ فيه من التفصيل ، فان كان منشأ انتزاع الامرين الانتزاعيين موجود واحد كما لو اكرم العالم واكرم الفاسق بقيام واحد امتنع الاجتماع ، لأنّ الفعل الواحد يستحيل أن يكون مأموراً به ومنهياً عنه ، وأمّا لو كان لكل منهما منشأ انتزاع مستقل مغاير لمنشأ انتزاع الآخر كما لو فرضنا انه اكرم العالم بالقيام والفاسق بالسلام مثلاً دفعة واحدة ، فيجوز اجتماع الامر والنهي فيهما .

وأمّا القسم الثالث: فكذلك يفصل فيه بين ما اذا كان منشأ انتزاع الامر الانتزاعي الذي تعلق به الامر أو النهي عين الامر المتأصل الذي تعلق به الامر أو النهي فيمتنع الاجتماع ، وما اذا كان غيره فيجوز الاجتماع ، مثلاً لو امر المولى بالقيام ونهى عن اكرام الفاسق أو العكس ، فأتى بهما المكلف دفعة واحدة ، فان كان اكرامه للفاسق بنفس القيام امتنع الاجتماع ، لأنّ نفس القيام مصداق للمنهى عنه ومبغوض

١٣٠ دراسات في علم الأصول

للمولى فكيف يكون محبوباً له ايضاً ، وأما لو قام واكرم الفاسق بالسلام مثلاً فيجوز الاجتماع ، لما عرفت من تعدد المصدقين .

فتحصل : انَّ اطلاق القول بالجواز لتعدد العنوان لا وجه له ، كما انَّ القول بالامتناع مطلقاً بدعوى انَّ تعدد العنوان لا يوجب تعدد المعنون فاسد ، وذلك لانَّ تعدد العنوان وإن لم يوجب تعدد المعنون إلا انه لا يوجب وحدته ايضاً . فالصحيح هو التفصيل على ما عرفت .

وبالجمله ملاك الامتناع والامكان هو كون التركيب اتحاديا والحيثية تعليلية ، وكونه انضمامياً والحيثية تقييدية ، فلا بدَّ وأن ينظر إلى المتعلقين ، فان كانا انتزاعيين من موجود واحد ، أو كان احدهما متأصلاً والآخر منتزعا عنه فالتركيب اتحادي ، فلا بدَّ من الامتناع . وأما إن كانا متأصلين ، أو كان كل منهما منتزعا عن موجود متأصل مغاير للآخر ، أو كان الانتزاعي منتزعا عن غير ذلك المتاصل فالتركيب انضمامي ، فيجوز الاجتماع ، فيختلف ذلك باختلاف الموارد . هذا كله في بيان الكبرى .

وبقي الكلام في تطبيقها على الوضوء بالماء المغصوب ، فالظاهر انه من قبيل القسم الثاني من الاقسام المتقدمة ، فتأمل .

فانَّ الوضوء كعنوان التصرف في مال الغير امر منتزع من الغسلات ، وبما انَّ منشأ انتزاعها فعل واحد فلا محالة يمتنع اجتماع الامر والنهي فيهما ، وحيث انا نقدم في امثال ذلك جانب الحرمة لاستحالة تعلق الامر بما هو مبعوض للمولى ، اذ لا يكون المبعوض مقرباً ، فلا يشمل اطلاق الامر مورد الاجتماع .

ويترتب على هذا فرع مهم لم نر من تعرض له ، وهو فساد الوضوء بالماء المغصوب مطلقاً حتى مع الجهل بالغصية ، فانَّ الجهل وإن كان عذراً رافعاً للمغوصية إلا انه لا يرفع الحرمة الواقعية ، فاطلاق الامر غير شامل لذلك ، لما

عرفت انَّ مورد اجتماع الامر والنهي يكون داخلياً في باب التعارض لا التزاحم ،
 فنتيجة تقديم احدهما هو تخصيص الآخر ، فيختص المأمور به في الفرض بغير الماء
 المغصوب .

وامّا الملاك فليس لنا طريق لكشفه على ما مر منا مراراً . والعجب من
 الميرزا رحمته فانه مع ما بنى عليه من امتناع الاجتماع وتقديم جانب الحرمة وافق متن
 العروة في التفصيل في فساد الضوء بالماء المغصوب بين صورتي العلم بالغصب
 والجهل به لشبهة موضوعية .

نعم ادعى في مفتاح الكرامة الاجماع على صحة ذاك الضوء جهلاً ، إلا انه
 على فرض تحققه ليس اجماعاً تعبدياً كاشفاً عن رأي المعصوم عليه السلام ، لانَّ المجمعين
 عللوا ذهابهم إلى الصحة بما هو مذكور في كلماتهم من ادخال باب اجتماع الامر في
 باب التزاحم ولا يزاحم التكليف المنجز ما لم ينتجز بجهل ونحوه ، وقد عرفت ما فيه .
 واما الضوء في المكان المغصوب فان لم يكن مصب الماء مغصوباً فالظاهر
 صحة الضوء ، وذلك لانَّ الغصب حينئذٍ ليس إلا من جهة اشغال ذاك المكان أو
 الفضاء ، فنفس الاشغال وإن كان محرماً كتحرريك اليد إلا انَّ ذلك ليس بمأمور به ،
 وما هو المأمور به أعني مماسة الماء للبشرة ليست تصرفاً في ملك الغير . واما لو كان
 مصب الماء مغصوباً ، فان كان في البين واسطة بأن كان المصب ابتداءً محلاً مباحاً ثم
 يصب منه إلى المكان المغصوب وكان المتوضئ متمكناً من المنع عن ذلك بوضع
 حائل أو ميزاب يمنع الماء عن أن يصب في ملك الغير فلا اشكال ايضاً في صحة
 الضوء . واما لو لم يكن هناك واسطة كذلك فيدخل المقام في باب مقدمة الحرام ،
 وحيث انكرنا في محله وجوب مقدمة الواجب فضلاً عن حرمة مقدمة الحرام ما لم
 تكون علّة تامة فالوضوء حينئذٍ وإن كان مقدمة لانصباب الماء في ملك الغير إلا انه
 ليس بمحرم ، فلا يكون داخلياً في باب اجتماع الامر والنهي ، فيكون مأموراً به إلا في

فرض الانحصار ، فلا بدَّ حينئذٍ من تقديم أحد الحكمين من حرمة ذي المقدمة ووجوبها .

ولكن الصحيح أنَّ يقال: أنَّ الحرام انما هو انصباب الماء ووقوعه في المكان المغصوب الذي هو لازم كل جسم ، والواجب انما هو الغسل اعني مماسة الماء للبشرة ، وليس ذلك مقدمة لانصباب الماء في ذاك المكان .

نعم صب الماء مقدمة لحصول كلا الامرين ، فالمقام لا يدخل في مقدمة الحرام ليكون الوضوء فاسداً على القول بحرمتها ، بل يكون الحرام والواجب مشتركين في المقدمة ، نظير ما لو فرضنا أنَّ المكلف بضرب واحد قتل شخصين احدهما واجب القتل والآخر محفوظ الدم ، ومن الواضح انه لا يلزم اتحاد المشتركين في المقدمة من حيث الحكم . فالمقام اجنبي عن باب الاجتماع حتى لو قلنا بجرمة مقدمة الحرام كما هو واضح .

وامَّا التوضيء في آنية الذهب والفضة بالاغتراف منها ولو تدريجاً ؛ ففي غير صورة الانحصار يصح ايضاً ، وذلك لأنَّ عنوان استعمال آنية الذهب والفضة الذي ورد النهي عنه في الاخبار ليس كعنوان النهي عن الاكل فيها الذي هو ايضاً منهي عنه ، فإنَّ عنوان الاكل يختلف عرفاً باختلاف الاواني ، مثلاً الاكل في القدر ليس بمعنى وضع القدر على الشفه والاكل منه ؛ بل استعماله في الاكل انما هو بالطبخ فيه ، وهكذا في المصفاة إلى غير ذلك ، واما الاستعمال فلا يختلف صدقه باختلاف الاواني ، بل معناه امر واحد ، وعليه فلو فرضنا أنَّ احداً اخذ الماء من اناء من الذهب ، فأخذه منه استعمال له ، واما لو رشه بعد ذلك على الارض أو سقاه إلى حيوان لا يكون الرش والسقي استعمالاً لذلك الاناء عرفاً ، وهذا واضح . ففي المقام الاغتراف من الاناء وإن كان استعمالاً له إلا أنَّ غسل الوجه بذلك الماء الذي هو الوضوء ليس استعمالاً للاناء ليكون محرماً ، فلا يكون من باب اجتماع الامر والنهي

اصلاً ، وهكذا الحال في التوضيء بالاناء المغصوب .

نعم في صورة الانحصار لابد من تقديم احد الجانبين على ما عرفت . هذا كله في الوضوء .

واما الصلاة فتارة: يقع الكلام فيها من حيث اللباس والمحمول ، واخرى: من حيث المكان .

اما من حيث المكان فقد اعتبر فيها الفقهاء اباحة المكان ، ثم رتبوا عليه فساد الصلاة في المكان المغصوب ، فالمعتبر عنوان عام يعم حرمة المكان من حيث الغصب ومن سائر الحثيات ، مثل كونه مصداقاً للخلوة مع الاجنبية ، أو كونه معرضاً للتهمة ، أو لتلف النفس كالصلاة في المسبل^(١) وامثال ذلك ، وفي هذا الفرض ليس المحرم إلا مجرد الكون في ذاك المكان ، واما بقية التصرفات فيه فليس بمحرم ، ومن الواضح ان الكون في المكان انما هو من لوازم الجسم وليس مقوماً للصلاة ومأموراً به ، ومن ثم لو فرضنا ان احداً صلى في غير مكان صحت صلاته ، فهو خارج عن باب اجتماع الامر والنهي كلية .

واما الصلاة في المكان المغصوب فلا اشكال في ان المحرم حينئذ ليس بمجرد الكون في المكان ، بل يحرم كل ما يعد تصرفاً في الغصب مثل الحركة ونحوها ، وعليه فتدخل الصلاة في مورد الاجتماع من جهتين ، احدهما: من حيث الركوع ، والثانية: من حيث السجدة .

بيان ذلك: انه إن قلنا بان الركوع المأمور به انما هو مجرد تلك الهيئة التقوسية ، والهوى مقدمة له ، فلا اشكال من هذه الجهة اذ لا يلزم اجتماع الامر والنهي ، فان المأمور به هو تلك الهيئة ، وليست تصرفاً ، والمنهي عنه ما هو مقدمته وهو الهوى ،

(١) المسبل: اي الطريق.

وتعبير الميرزا رحمته أنَّ الصلاة منتزعة من مقولة الوضع والكيف ، والغصب منتزع من مقولة الأين ، فكيف يجتمعان . واما لو قلنا بأنَّ الهوى والانحاء مقوم للركوع ومن ثمَّ لا يقال : «ركع زيد» لو قام من جلوس إلى أن وصل إلى تلك الهيئة فلا محالة يتحد مورد الامر والنهي ، فيمتنع اجتماعهما . هذا من حيث الركوع .

وأما من حيث السجود ، فإنَّ قلنا : بأنه عبارة عن مماسة الجبهة للمسجد فلا اجتماع ، لأنَّ المماساة لا تكون غصباً . وإنَّ قلنا : بأنه عبارة عن وضع الجبهة الذي هو متقوم بالاعتماد على الارض وجعل ثقله عليها يكون من مورد امتناع اجتماع الامر والنهي ، فيقدم جانب النهي ويحكم بفساد الصلاة .

نعم تصح الصلوات غير المشتملة على الركوع والسجود ، كصلاة الميت والصلاة الايمائي خصوصاً اذا كانت بالعين .

وبالجملة الغصب عنوان ينتزع عن التصرف في ملك الغير والاستيلاء العدواني على الشيء ، مثلاً لو شرب الانسان الماء المغصوب ، فعنوانه المتاصل هو الشرب ، وينتزع عنه عنوان الغصب ايضاً .

ولا وجه لما ذكره الميرزا رحمته من أنَّ الغصب من مقولة الأين فلا يصدق على الصلاة التي هي من مقولة الكيف والوضع مثلاً ، لأنَّ المقولات متباينة ، فإنَّ ذلك انما هو في المقولات المتأصلة ، واما العناوين الانتزاعية فيمكن اجتماعها في مورد واحد ، وتعدد العنوان الانتزاعي لا يستلزم تعدد المعنوي .

وعلى هذا فاجتماع الامر والنهي في الصلاة في المكان المغصوب المشتمل على الركوع والسجود يكون من جهتين .

أما من ناحية السجدة بناء على كونها متقومة بالاعتماد على الارض كما هو الصحيح ، ومن ثمَّ لا تجوز السجدة على مكان لا يمكن الاستقرار عليه كالوحد والرمل . نعم بناء على أنَّ تكون السجدة مجرد مماسة الجبهة فلا اجتماع من هذا

الحيث .

وامّا من ناحية الركوع ، فانه لو قلنا: بأنّ الركوع عبارة عن مجرد تلك الهيئة التقوسية ، والهوى مقدمة له ، فلا يتحد مصداق الواجب والحرام ، نعم مقدمة الواجب محرمة ، ولا يستلزم حرمة المقدمة حرمة ذبيها .

وامّا لو قلنا: بأنّ الهوى مقوم للركوع لا مقدمة له ففي الهوى حركتان . حركة في الوضع أعني هيئة الشخص ، فانه بمجرد ما يشرع في الانحناء تتوارد عليه الهيئات والاضاع إلى أنّ يصل إلى حد الراكع ، وحركة في الاين وهي طي المسافة في المكان أو الفضاء المغصوب على الفرض ، والغصب منتزع من الثانية لا الاولى ، فإنّ الحركة في الاين قد يجتمع مع الحركة في الوضع كما في المثال ونحوه ، وقد لا يجتمع معها كما لو مشى الغاصب في المكان المغصوب مستقيماً من دون تحقق تغيير في هيئته ، وعليه فانّ كان مقوم الركوع هو الحركة في الوضع فلا يجتمع الامر والنهي في الركوع ، وانّ كان مقومه الحركة في الاين لزم اجتماعهما لا محالة ، لاتحاد مصداق المامور به والمنهي عنه ، فلا مناص من القول ببطلان الصلاة لتقديم جانب الحرمة . هذا كله في صورة العلم والعمد .

واما في صورة الجهل بالغصب ، فهل يمكن القول بصحة الصلاة في المكان المغصوب ام لا ؟ امّا المشهور فتفصيلهم بين صورتين مبني على تخيلهم كون باب اجتماع الامر والنهي داخلاً في باب التراحم ، وقد عرفت منا ما فيه مراراً . ولكن على مسلكنا ايضاً امكانا يمكن التفصيل بين صورتين ، لا على القاعدة ، بل من جهة حديث لا تعاد ، فانه ربما يحتمل أنّ يكون المراد من الركوع والسجود المذكورين فيه ذاتهما لا بوصف كونهما ماموراً بهما ، وعليه يتم التفصيل .

إلا أنّ الظاهر خلافه ، فإنّ مورد الحديث انما هو اجزاء الصلاة وشرائطها لا ما هو اجنبي عنها ، فما نستظهره من الحديث هو الركوع والسجود بما لهما من

المخصوصيات الدخيلة في كونها مأموراً بهما ، وعليه فالمقام يكون داخلياً في المستثنى ، فتبطل الصلاة في فرض الجهل ايضاً . ومع التنزل عما استظهرناه يكفينا اجمال الحديث من هذه الجهة ، فإن مقتضى القاعدة عند الاخلال بشيء مما اعتبر في المأمور به هو البطلان ، والصحة كانت على خلاف القاعدة كما هو واضح .

وامّا الصلاة في اللباس المغصوب ، فإن كان اللباس ساتراً بالفعل يتحقق فيها اجتماع الامر والنهي ، وذلك لأن الستر المعتبر في الصلاة ليس كالستر عن الناظر المحترم الذي يتحقق بكل ما يمنع عن النظر من الظلمة والدخول في الماء والتسلطخ بالطين ونحو ذلك ، بل المأمور به في الصلاة عنوان لبس ما يكون من قبيل الثوب لقوله ﷺ : «يجد ثوباً يستر به عورته» .

فلا وجه لما في الجواهر من أن الستر لا يكون مصداقاً للغصب فلا يكون حراماً ، والمحرم مقدمة التستر ، فإن اللبس هو المأمور به ، وهو بنفسه من اظهر مصاديق غصب الثياب والتصرف فيها ، فع الاثفات والعمد تبطل الصلاة في الفرض لا محالة . واما في صورة الجهل فتصح الصلاة من حيث التستر لا من حيث الركوع والسجود على ما سيأتي ، لكن الصحة من هذه الجهة ليست على القاعدة ، بل لحديث لاتعاد ، فإن التستر ليس من الخمس المذكورة فيه ، فكأن هذا الشخص صلى عارياً جهلاً أو نسياناً .

ثم انك بما عرفت ان المراد من الساتر هو الساتر بالفعل لو فرضنا ان المصلي لابس لأثواب متعددة ، فإن كان واحد منها مباحاً يخرج ذلك عن الفرض أعني كون الساتر بالفعل مغصوباً ويدخل في الفرع الآتي وهو كون لباس المصلي مغصوباً ، وسيأتي التعرض لحكمه .

بقي الكلام في غير الساتر بالفعل من اللباس والمحمول المغصوب . فبناءً على القول بأن الهوى في الركوع والسجود مقدمة لهما تكون الصلاة في اللباس المغصوب

ومع المحمول كذلك محكمة بالصحة في فرض العلم والعمد فضلاً عن صورة الجهل .
 وأما لو قلنا: بأنه مقوم لهما ، فحيث أنّ الهوى الذي هو مأمور به على الفرض
 مقدمة للحرام لاستلزامه حركة المغصوب ، فبناء على حرمة مقدمة الحرام تبطل
 الصلاة المشتملة على الركوع والسجود من غير فرق بين صورتي العلم والجهل ، كما
 لا فرق بين الصورتين من هذه الجهة في الفرض المتقدم أعني كون الساتر الفعلي
 مغصوباً .

هذا كله في كبرى بحث اجتماع الامر والنهي وتطبيقها .

وتلخص من جميع ما ذكر: أنّ اطلاق القول بامتناع اجتماع الامر والنهي
 كاطلاق القول بجوازه مما لا وجه له ، بل لابدّ من التفصيل ، ففي كل مورد اتحد
 مصداق المأمور به مع مصداق المنهي عنه لابدّ من القول بالامتناع ، فلا يكون مورد
 الاجتماع مصداقاً للمأمور به من غير فرق من هذا الحث بين صورتي العلم والجهل .
 وقد ظهر بما قدمناه الجواب عن استدلالات كل من المنكرين والمثبتين ، إلّا
 أنّ المجوزين استدّلوا على الجواز بوقوع ذلك في الشريعة ، وهو اخص من الامكان
 في باب العبادات المكروهة .

والجواب الاجمالي عن ذلك ما ذكره في الكفاية من أنّ العبادات المكروهة
 خارجة عن باب اجتماع الامر والنهي ، فانه انما يكون فيما اذا تعلق الامر بعنوان
 والنهي بعنوان آخر واتحد مصداقهما خارجاً ، واما اذا تعلق النهي بحصة من العنوان
 المأمور به فبابه باب النهي في العبادة ، ولا بد من تخصيص متعلق الامر بغير تلك
 الحصة ، كما لو قال: «صل» وقال: «لا تصل في الحمام» فيكون المأمور به غير الصلاة
 في الحمام ، فكل من القائل بجواز اجتماع الامر والنهي والقائل بامتناعه لابد له من
 الجواب عن العبادات المكروهة .

وأما الجواب التفصيلي ، فتارة: يكون العبادة المكروهة مما تعلق النهي فيها

بعنوان والامر بعنوان آخر واتحد مصداقهما خارجاً ، واخرى: يكون النهي متعلقاً بحصة من الطبيعي الذي تعلق به الامر .

وعلى الثاني تارة: يكون للفرد المنهي عنه بدل غير منهي عنه ، واخرى: لا يكون له بدل ، فالاقسام ثلاثة:

اما القسم الاول: فثاله ما اذا فرضنا انّ المولى امر بالصلاة ونهى عن الكون في مواضع التهمة فصلى المكلف فيها ، أو فرضنا انه نهى عن استعمال الماء المسخن بالشمس فتوضأ المكلف به . اما في موارد كون التركيب انضمامياً ، فلا اشكال .

وامّا الموارد التي يكون التركيب اتحادياً ، فتفصيل الكلام فيه: هو انا قد ذكرنا في مبحث الترتب انه لو تعلق الوجوب أو الندب بالطبيعي على نحو صرف الوجود ، فالمأمور به انما هو الطبيعي دون افراده ، فلا تتصف بالوجوب ، كما انّ الكلية صفة للطبيعي ، ولا تتصف بها افراده ، فلا يقال: زيد انسان والانسان كلي فزيد كلي ، اذ ليس زيد مصداقاً للانسان بما هو كلي ، كما انّ زيداً بخصوصه ليس بواجب الاكرام وليس مصداقاً لطبيعي اكرام العالم الواجب بما هو واجب ، واوضحنا ذلك في بحث الضد ايضاً ، وذكرنا انه لو ترك المكلف اكرام العالم مطلقاً لا يعاقب على ترك اكرام خصوص زيد وخصوص عمرو وهكذا ، بل يعاقب على ترك اكرام العالم ، فالواجب هو طبيعي الاكرام ، وايجاده انما هو بايجاد مصداقه ، واما الوجود الخاص فليس بواجب وانما هو مصداقه .

نعم الاحكام الانحلالية تتعلق بالافراد كما عرفت ، وعليه فما انّ الامر في الفرض متعلق بالطبيعي ، والنهي انحلاي متعلق بالفرد ، فلم يجتمع الامر والنهي اصلاً ، والتعبير بالاجتماع مسامحة ، فلاوجه للقول بالامتناع اصلاً .

وانّ قلت: هذا البيان بعينه جار في اجتماع الامر والنهي التحريمي ، فلماذا التزمتم فيه بالامتناع مع انه لا فرق بين الاحكام من حيث تضاد بعضها مع

بعض ؟!

قلت: التنافي هناك ايضاً ليس بين نفس الحكمين ، وانما هو بين الترخيص في التطبيق المستفاد من اطلاق الامر بالطبيعي وبين النهي ، فان لازم اطلاق المأمور به بمعنى رفض القيود كون المكلف مرخصاً في تطبيقه على أي فرد شاء ، فاذا فرضنا ان فرداً من افراد الطبيعي مبعوض للمولى تحريمياً لا يعقل بقاء الترخيص في التطبيق بالقياس اليه ، فمن هذه الجهة تقع المعارضة بين اطلاق دليل الامر ودليل التحريم .

واما في النهي التنزيهي ، فحيث انه لا ينافي الترخيص بل ربما يصرح به فيه غاية الامر يكون فيه حزازة فلا منافاة بينها اصلاً ، وعليه فيكون اصل الطبيعي مأموراً به والتطبيق مكروهاً اصطلاحياً . ولعل هذا هو مراد من حمل الكراهة على اقلية الثواب^(١) ، وإلا فلو أُريد منها ظاهرها فأغلب العبادات مكروهة ، فان زيارة الحسين عليه السلام يوم السبت اقل ثواباً منها في ليلة الجمعة وهكذا . هذا فيما اذا كان في البين مندوحة .

وامّا في فرض عدمها ، فتسقط الكراهة لا محالة ، اذ لا معنى لها بعد الانحصار وعدم قدرة المكلف على امتثال كلا الخطابين ، فلا بد من سقوطها حينئذ .

وبهذا البيان ظهر الحال في القسم الثاني ، فان الامر فيه متعلق بالطبيعي ، ولا ينافيه تعلق النهي التنزيهي ببعض افراده .

وامّا القسم الثالث: أعني ما اذا تعلق النهي بحصة مما تعلق به الامر من دون أن يكون لها بدل كالنهي عن صوم يوم عاشورا ، فكيف يعقل كون الفعل الواحد محبوباً ومبعوضاً ؟!

وقد اجيب عن ذلك بوجوه ، احسنها ما ذكره الشيخ رحمته الله وحاصله: انّ النهي

فيه ليس نهياً اصطلاحياً بمعنى الزجر عن الفعل لمفسدة فيه ، بل يكون هناك مصلحة قائمة بالفعل ومصلحة أخرى قائمة بالترك ، ولا يبعد كونها أهم من مصلحة الفعل ، كما يستفاد ذلك من كثرة الحث عليه والتزام الائمة به . هذا في مرحلة الثبوت .

وأما في مقام الاثبات ، فالمراد من النهي أما أن يكون طلب الترك ويكون مستعملاً في معناه الحقيقي بناء على القول بأنه طلب ترك الفعل ، أو يكون مستعملاً في الارشاد إلى اولوية اختيار الترك لاشتاله على المصلحة الاهم مع كونه موافقاً لراحة النفس ولو كان استعماله في ذلك على نحو من المسامحة ، اذ لا يعقل أن يكون مستعملاً في معناه الحقيقي وهو الزجر عن الفعل ، فيكونان من قبيل المستحبين المتزامين .

وقد استشكل^(١) في ذلك بأنه ما فائدة جعل مثل هذين الحكمين مع أن المكلف بطبعه لا يخلو من الفعل أو الترك .

وبعبارة أخرى: طلب النقيضين والضدين اللذين لا ثالث لهما مستحيل ، لانه إن كان تعيينيا فهو من طلب المحال ، وإن كان تخييريا يكون من اللغو الواضح ، ومن هذه الجهة لم يرتض الميرزا^{رحمته} هذا الجواب ، واجاب بجواب آخر سنيينه ان شاء الله . ويرد على الاشكال أن طلب الضدين اللذين لا ثالث لهما وإن كان محالاً كالنقيضين إلا أن المقام ليس كذلك ، فإن الفعل المطلوب ليس هو مجرد الكف والامساك ، وانما هو الامساك الخاص أعنى مع النية وله ضدان: احدهما مجرد ترك ذلك ، وثانيهما الترك مع النية أي بقصد القرية ، وما يعلق به الطلب انما هو ذات ترك الصوم دون المقيد بقصد القرية ، فيكون توصليا كأكل الرمان يوم الجمعة . فبابه باب المستحبين المتزامين كما هو واضح ، فالتوجيه الذي ذكره الشيخ^{رحمته} احسن ما قيل

في المقام على ما نعلم .

والميرزا رحمته بعد ذكر الاشكال المتقدم وجه المقام بتوجيه آخر مبين على مقدمة وهي: ان الحكمين سواء كانا وجوبيين تعديين أو مختلفين اذا تعلقا بموضوع واحد ، فتارة: يكونان عرضيين كما لو نذر احد أن يزور الحسين عليه السلام ، فإن الامر الاستحبابي متعلق بذات الزيارة ، والامر النذري ايضاً كذلك لانه توصلي ، فكلاهما عرضيان ، وفي مثله لابد من الالتزام بالاندكاك ، ونتيجته حدوث امر وجوبي عبادي ، فإن الامر النذري يكتسب العبادية من الامر النذبي وهو يكتسب الالتزامية من الامر الوجوبي ، ونظيره في الخارج ما اذا مزج مائع ابيض حلو بمائع احمر غير حلو فيتحقق هناك ما يع حلو احمر .

واخرى: يكونان طويلين ، كما لو اجر احد نفسه للعبادة عن الغير كالزيارة ونحوها ، فإن الامر المتحقق من جهة الوفاء بالعقد ليس متعلقاً بذات العمل ، بخلاف الامر المتعلق بالمنوب عنه فانه متعلق بذات العمل ، ولذا لا يحصل فراغ ذمة الاجير بالالتيان به كذلك ، وانما هو متعلق باتياناه بعنوان النيابة عن الغير ، فالحكمان طويلان .

وفي هذا القسم لا مانع من بقائهما ، ولا وجه للاندكاك اصلاً ، والمقام من هذا القليل ، فإن الامر بالصوم متعلق بذات العمل ، واما الامر بالترك فانما هو متعلق بترك امتثال ذلك الامر اعني ترك الصوم مع النية ، فهما طويلان لا مانع من اجتماعهما

ونقول: ما افاده من الكبرى وانطباقها على المقام محل نظر . اما الكبرى فلأن ما ذكره في اندكاك الحكمين العرضيين وإن كان تاماً كما ذكر إلا ان ما افاده من الطولية في باب الاجارة على العبادات ممنوع ، وذلك لأن الامر الموجود هناك ثلاثة .

الاول: الامر المتوجه إلى المنوب عنه .

الثاني: الامر بتبرع كل مسلم عن كل مؤمن .

الثالث: الامر الناشئ من الاجارة .

فطولية الامر الناشئ عن الاجارة يلحظ إلى أي من الامرين ؟ . إما الامر المتعلق بالمنوب عنه فلا ربط له بالاجير ليقاس الامر المتعلق به إليه اصلاً ، بل ربما يكون معدوما حين وجوده كما في النيابة عن الميت ، فانه غير قابل للتكليف ، أو غير قادر على امتثاله فليس مكلفاً بشيء .

وعلى أي تقدير ما تعلق به التكليف المتوجه إلى المنوب عنه انما هو الفعل الصادر عنه ، وهذا لا يعقل أن يكون مطلوباً عن النائب ، لانه غير قادر على الاتيان بفعل الغير كما هو ظاهر .

فالامر الاجاري وإن كان متعلقاً بالاتيان بما كان المنوب عنه مكلفاً بأتيانه ولذا لا معنى لأن ينوب أحد عن غيره أزيد من زمان تكليفه بأن ينوب عن عاش عشرين سنة خمسون أو أزيد إلا انها اجنبيان متوجهان إلى شخصين فكيف يقال: هما طوليان أو عرضيان ؟ بل لا ربط بينهما اصلاً ، وأما الامر التبرعي فهو في عرض الامر الاجاري كما هو واضح .

ثم لو سلمنا الطولية في الاجرة في العبادات إلا أن قياس المقام بها لا وجه له بأن يقال: أن الامر متعلق بذات الصوم والنهي متعلق بالتعبدية ، وذلك لا التعبد وقصد القرية مما يتعلق بها الامر المولوي بتعدد الامر على مختاره ، وبنفس الامر الاول على المختار ، وليس اعتبارها بحكم العقل ، فالتعبد بالامر بنفسه مأمور به فكيف يعقل النهي عنه ؟ ! نعم يتم ذلك على مبنى صاحب الكفاية رحمته الله .

فتحصل: أن ما افاده الشيخ هو الصحيح الذي لا بد من الالتزام به .

بقي الكلام في موردين:

الاول: انَّ الميرزا القمي رحمه الله ذهب إلى جواز اجتماع الامر والنهي ، بدعوى: انَّ المأمور به انما هو الطبيعي كالصلاة ، والمحرم وهو الغصب مثلاً انما هو الفرد وهو مقدمة للمأمور به أي الطبيعي ، ولا تسري حرمة إليها في فرض عدم الانحصار . وفيه: اولاً: انَّ الوجود المتحقق في الخارج ليس إلّا وجوداً واحداً ، وهو كما يكون وجوداً للفرد يكون وجوداً للطبيعي ، فلا تعدد في البين فضلاً عن المقدمة . وثانياً: انه لو سلمنا كون الفرد مقدمة للطبيعي ، إلّا انَّ مورد كلام المحقق المزبور إن كان صورة كون التركيب انضمامياً ، فلا حاجة فيها إلى هذه التكاليفات ، وإن كان فرض كون التركيب اتحادياً ، فلا محالة يكون طبيعي المأمور به كالصلاة مثلاً متحداً مع طبيعي الغصب ، لاتحاد مصداقهما على الفرض وانطباقهما عليه ، فعاد المحذور .

فصحة ما افاده رحمه الله مبني على مقدمتين احدهما: كون الفرد مقدمة للطبيعي ، والثانية: كون الفرد بنفسه طبيعي الغصب ، وكلاهما ممنوع .

الثاني: انه بناء على القول بامتناع اجتماع الامر والنهي أو في موارد ، لو فرضنا ارتفاع النهي لعذر من اضطرار أو اكراه أو نسيان عذري أو جهل بناء على كونه عذراً ، فهل يصح الاتيان بالجمع حينئذ أم لا ؟

المشهور هو الاول ، والميرزا رحمه الله ذهب إلى الثاني ، وذكر لبيانه مقدمة بينها في مبحث الاقل والاكثر وحاصلها: انَّ المانعية المستفادة من النهي تارة: تكون من النهي الارشادي ، فانَّ النهي اذا تعلق بالمركبات الاعتبارية يكون ارشاداً إلى الفساد والمانعية كما في قوله «لا تصل في الحرير» مثلاً أو «نهى النبي ﷺ عن بيع الغرر» فانَّ المستفاد من ذلك بحسب الفهم العرفي ليس إلّا الفساد دون الحرمة المولوية . وعليه فاطلاق مثل هذا النهي يعم القادر والعاجز ، ولذا مقتضى القاعدة عند تعذر ذلك هو سقوط التكليف بالمركب إلّا في موارد دل النص على بقاءه متعلقاً

ببقية الاجزاء كما في الصلاة لقوله «الصلاة لا تسقط بحال» .

واخرى: يكون التنافي من حيث التزامهم ، كما لو فرضنا انحصار مقدمة الواجب بالحرام ، فزال الحُرمة لعذر . ومقتضى القاعدة في ذلك هو الصحة ، لأنَّ الحُرمة غير المنجزة لاتزام الوجوب المنجز ، ولذا ذكرنا في بحث الترتب صحة العمل في هذا الفرض حتى بناء على انكار الترتب .

وثالثة: يكون التنافي من قبيل باب التعارض وعدم امكان ثبوت الحكمين معا ، وهذا هو محل الخلاف بين المشهور وبين المحقق النائيني رحمته .

وبعبارة اخرى: أنَّ تقييد اطلاق دليل الواجب اذا ثبت يكون باحد انحاء ثلاثة:

الاول: أنَّ يكون التقييد بأمر أو نهي ارشادي إلى شرطية شيء فيه أو مانعيته عنه ، كما لو ورد امر بالصلاة ثم ورد «صل إلى القبلة» ، فانه يستفاد منه شرطية القبلة للصلاة ويقيدها اطلاق الدليل الاول ، أو ورد «لا تصل في الحرير» فيستفاد منه مانعية ذلك فيقيده اطلاق الامر . وحيث أنَّ مثل هذا الامر أو النهي متمحض في الارشاد وليس فيه تكليف لا يختص بالعالم ولا بالقادر ، بل يعم الجاهل والعاجز ، فيثبت به الشرطية أو المانعية المطلقة الواقعية . وعليه فلو لم يأت المكلف بذلك القيد لم يأت بالمأمور به اصلاً من غير فرق في ذلك بين العبادات والتوصليات إلا أنَّ في التوصليات قد يحصل الغرض بذلك فيسقط الامر لسقوط الغرض لا للامتنال ، وعلى هذا فمقتضى القاعدة عند تعذر القيد هو سقوط التكليف رأساً إلا إذا ثبت الامر بالفاقد بدليل خاص كما في الصلاة ، وهذا واضح .

الثاني: أنَّ يكون تقييد الامر الاول من مزاحمة الامر الاول بامر آخر أهم أو نهي كذلك ، والاول كما اذا ورد امر بالصلاة ثم تنجس المسجد وورد أمر فوري بازالتها ، أو انكسفت الشمس فورد الامر بصلاة الكسوف فوراً ، فحيث لا يتمكن

المكلف من امتثالها لا محالة يقيد الامر الاول بعصيان الامر بالاهم وعدم الاتيان به . والثاني كما اذا توقف الاتيان بفرد من الواجب على مقدمة محرمة وكانت حرمتها اهم من وجوبه فلا محالة يقيد اطلاق دليله بغير هذا الفرد ، والتقييد في هذا الفرض منحصر بما اذا كان التكليف بالاهم فعلياً منجزاً ، وإلا فلا يكون شاغلاً لقدرة العبد ، ولا يوجب تقييد الامر الاول كما هو ظاهر .

الثالث: أن يكون التقييد من جهة المعارضة ، ولا اشكال في عدم جريان ذلك فيما اذا كان كلا الحكمين ايجابيا حتى فيما اذا فرضنا أن طرف احد الواجبين الاستقلاليين هو الواجب الآخر ، كما اذا قال المولى: «صل» وقال: «اقتت في صلاتك» مع فرض كونه تكليفاً استقلالياً ، فالتقييد بالحكم الايجابي في المقام لا وجه له .

نعم يجري ذلك فيما اذا كان الدليل الثاني تحريماً ، ومن ذلك مورد بحثنا أعني موارد اجتماع الامر والنهي مع كون التركيب اتحادياً ، كما في الامر بالصلاة والنهي عن الغضب ، فبما أن المحرم والمبغوض يستحيل أن يكون مطلوباً ومقرباً لا محالة يقيد اطلاق دليل وجوب الصلاة المتعلق بالطبيعي بنحو صرف الوجود بغير الفرد المحرم . وفي هذا الفرض لا يفرق على المختار بين صورتي العلم والالتفات إلى الحرمة والجهل بها ، لأن الجهل لا يرفع الحرمة الواقعية على ما عرفت الكلام فيه .

وأما لو ارتفعت الحرمة واقعاً باضطرار أو اكراه ونحوه مما يكون رافعاً للتكليف فهل يعود الامر الساقط ويشمله اطلاق الدليل الاول كما ذهب إليه المشهور لأن المانع قد ارتفع ، أو أن الاطلاق الساقط لا يعود كما ذهب إليه المحقق النائيني رحمته الله ^(١) ؟

وقد ذكره في تفصيل ذلك ما حاصله: أنَّ الحكمين اذا كانا طوليين يثبت الوجوب عند ارتفاع الحرمة ، وإن كانا عرضيين فلا .

بيانه: انا إن قلنا: بأنَّ عدم كل من الضدين مقدمة لوجود الضد الآخر فعدم الحرمة مقدمة لوجود الوجوب ، فالنهي انما يدل على انتفاء الوجوب في مورد الاجتماع لاجل انتفاء مقدمته طولاً ، فاذا سقط النهي لعذر ونحوه فلا محالة يثبت الوجوب بتحقيق علته . واما لو فرضنا أنَّ النهي في عرض دلالة على الحرمة مطابقة بالالتزام يدل على نفي الوجوب ، فسقوط مدلوله المطابق لعذر من اضطرار ونحوه لا يستدعي سقوط مدلوله الالتزامي ، فهو باق على حاله .

وبعبارة اخرى: إن كانت دلالة النهي على انتفاء الوجوب عن مورده في طول دلالة على ثبوت الحرمة من جهة كون عدم الضد مقدمة لوجود الضد الآخر فسقوط الحرمة في مورد المعارضة يوجب شمول اطلاق دليل الوجوب وثبوته فيه ، واما إن كانت دلالة النهي على انتفاء الوجوب عن مورد في عرض دلالة على ثبوت الحرمة فيه ، غاية الامر بالالتزام ، فسقوط المدلول المطابق لا يقتضي عود الوجوب .

وفيه: أنَّ طولية الحكمين ومقدمية عدم كل ضد لوجود ضده غير صحيحة على ما عرفت الكلام فيه في بحث الضد ، وأنَّ عدم الضد اعني الحرمة ثبوتاً لا يقتضي ثبوت الوجوب إلاَّ أنَّ سقوط الحرمة يوجب ثبوت الوجوب اثباتاً .

وبيان ذلك: انه لو ورد عام كقولك: «اكرم العلماء» ثم ورد مخصص بقولك: «لا تكرم فساقهم» فمدلوله المطابق هو حرمة اكرام العالم الفاسق ، كما أنَّ مدلوله الالتزامي عدم شمول عموم دليل الامر لتلك الحصة ، فإنَّ ثبوت الحرمة لفرد لا يجتمع مع كونه مصداقاً للمأمور فيما اذا كان الامر متعلقاً بالطبيعي بنحو صرف الوجود ، ولا مع كونه بنفسه مأموراً به فيما اذا فرضنا تعلق الامر بالطبيعة بنحو

السريان ومطلق الوجود ، فلا محالة يختص الامر ويقتد بغير ذاك الفرد ، فاذا فرضنا انّ دليل التخصيص خصص ايضاً وانتفت حرمة اكرام فساق العلماء في يوم الجمعة مثلاً كما لو قال «لا تكرم فساقهم إلاّ يوم الجمعة» فعموم دليل الامر يشملهم ويحكم بوجوب اكرامهم في يوم الجمعة .

وهذا واضح وجار بعينه في المقام ايضاً ، فاذا فرضنا تقديم دليل النهي وحرمة الغصب في مورد الاجتماع لا محالة يقتد اطلاق الامر بالصلاة بغير ذاك الفرد ، فاذا خصصت الحرمة في مورد وارتفعت ولو بنتيجة التخصيص أي الحكومة بحديث الرفع ونحوه يشملهم اطلاق دليل الامر لا محالة ، فيثبت فيه الوجوب .

وربما يتوهم الفرق بين المقام وبين التخصيص بأنّ يقال: انّ التخصيص وإنّ كان متأخراً عن العام إلاّ انّ المنكشف به هو تقييد المراد الواقعي من اول الامر ، اذ ليس بين دليل التخصيص والعام معارضة . وهذا بخلاف الحكومة الثابتة في حديث الرفع ، فإنّ الرفع انما يستعمل في مورد ثبوت المقتضي ، فيستفاد منه ثبوت المفسدة للحرمة في كل مورد ارتفعت بالحديث ، واذا ثبتت المفسدة والمبغوضية الواقعية كيف يمكن شمول الامر له ؟ !

والجواب عنه: هو انّ ثبوت المفسدة خصوصاً ما اذا كانت مزاحمة بمصلحة اهم ولو كانت هي التسهيل لا ينافي الوجوب ، وما ينافيه انما هو الحرمة والمبغوضية الفعلية ، والمفروض ارتفاعها بالحديث ، فكأنّ المستوهم خلط بين المفسدة والمبغوضية .

بقي الكلام في جهة اخرى: وهي انه لو اضطر المكلف إلى البقاء في ملك الغير ، أو اكره عليه فيدخل وقت الصلاة ، فالمعروف فيه عدم جواز الاتيان بالصلاة ، واذا استوعب ذلك الوقت كله تجب الصلاة ايماءً ، لأنّ الصلاة التامة تكون تصرفاً زائداً في ملك الغير .

ونقول: قد عرفت الكلام في ذلك مفصلاً، واجماله: أنَّ الكون في ذاك المكان الذي هو لازم الجسم المفروض انه مضطر إليه واشغال الفضاء لا يفرق فيه بين اختلاف الهيئات، فإنَّ المقدار الذي يشغله الكر من الماء لا يفرق فيه من الزيادة والنقصان بين جعله في ظرف مربع أو مستطيل أو غير ذلك، كما أنَّ تبديل الهيئة ايضاً ليس تصرفاً في ملك الغير، فانه نظير أنَّ يكره الانسان على مطالعة شيء من الكتب المغصوبة مدة من الزمان على البدل، فانه لا يفرق في ذلك بين أنَّ يطالع كتاباً واحداً في جميع ذلك الوقت أو يطالع في كل يوم كتاباً غاصباً، فلا تبقى إلا مسألة الاعتماد على الارض وهو وإنَّ كان تصرفاً فيها حقيقة إلا انه ليس كذلك بالنظر العرفي.

فالصحيح: هو الاتيان بالصلاة تامة الاجزاء والشرائط. هذا كله فيما اذا لم يكن الاضطراب بسوء الاختيار.

وامّا اذا كان كذلك، كما لو فرضنا أنَّ المكلف بسوء اختياره دخل الدار المغصوبة فهو مضطر إلى الخروج لا محالة فالكلام يقع في مقامين.

الاول: في حكم نفس ما اضطر إليه، كالخروج في المثال.

الثاني: في جواز الاتيان بالمأمور به كالصلاة حينئذٍ وعدمه. ومن الواضح انه مترتب على المقام الاول، فانه لو كان ذلك التصرف في نفسه محكوماً بالجواز فالصلاة ايضاً جائزة، وإلا فيكون بابه باب اجتماع الامر والنهي.

امّا المقام الاول: فالاقوال فيه خمسة على ما في الكفاية^(١)، وتعرض الميرزا لاربعة من الاقوال.

الاول: أنَّ يكون متمحضاً في الحرمة، كما في غير صورة الاضطراب، فإنَّ

(١) كفاية الاصول / المجلد الاول / ص ٢٦٣ وما بعدها.

الامتناع اذا كان بسوء اختيار العبد لا يمنع من ثبوت التكليف ، ومن ثم ذكرنا أنَّ التكليف بذى المقدمة فعلى قبل وجود مقدماته اذا كان اختيارياً للمكلف .

الثاني: أنَّ يكون كلا من الوجوب والحرمة فعلياً ، كما في بقية موارد اجتماع الامر والنهي .

الثالث: أنَّ يكون متمحضاً في الوجوب . وهذا ايضا على قسمين: اما مع ثبوت العقاب فيه ، واما مع عدمه .

الخامس: أنَّ لا يكون محكوماً بحكم فعلي اصلاً ، لا الوجوب ولا الحرمة ، غاية انه منهي عنه بالنهي السابق الساقط .

هذه ملخص الاقوال ، والعمدة منها الوجهان الاخيران ، فنقول:

اما الوجه الاول ، ففيه: أنَّ النهي عن الخروج مع فرض حرمة البقاء وسائر التصرفات يكون تكليفاً بما لا يطاق ، فاذا يفعل المكلف حينئذٍ؟! وكون ذلك بسوء الاختيار لا يرفع استحالة التكليف بغير المقدور ، فانه نظير أنَّ يقول المولى لعبده ، «اذا صعدت السطح فطر إلى السماء» فهل يمكن أن يقال: أنَّ تكليفه بالطيران الممتنع جائز اذا صعد السطح بسوء اختياره؟ نعم بقاء العقاب لا مانع منه عقلاً .

وبهذا ظهر بطلان القول الثاني وذلك:

أولاً: أنَّ الامر بالخروج والنهي عنه تكليف بما لا يطاق وإن حصل ذلك بسوء اختيار المكلف .

وثانياً: يكون ذلك مسلتماً لاجتماع الضدين .

وثالثاً: سنعرف ان ثبوت الامر لا مقتضى له اصلاً ، وهذا مانع في مقام الوقوع لا الامكان بخلاف الوجهين المتقدمين .

واما الثالث ، فأولاً: لا مقتضى للامر كما قلنا وستعرف .

وثانياً: أنَّ تعلق الامر والنهي بشيء واحد مما لا معنى له بالقياس إلى المولى

العارف الملتفت وإن كان زمان التكليفين مختلفا ، نعم عكس هذا ممكن بأن يتعلق الامر والنهي في زمان واحد بمتعلقين مختلفين من حيث الزمان ، وهذا يختص بالاحكام التكليفية .

وامّا الاحكام الوضعية فيمكن تعلق حكمين في زمانين مع اتحاد متعلقها ، كما في بيع الفضولي على النقل ، فانا ذكرنا في محله أنّ المبيع قبل حصول الاجازة يكون ملكاً للمالك الاول حقيقة ، وبعد الاجازة يحكم بملكيته للمشتري من اول الامر . والفارق بين الاحكام التكليفية والوضعية من هذه الجهة هو: أنّ التكاليف حيث انها متعلقة بافعال المكلفين فهي تابعة لما في متعلقاتها من المصالح والمفاسد ، والفعل الواحد لا يعقل أن يكون ذا مصلحة ومفسدة معاً دون كسر وانكسار في البين ، فالمولى الملتفت لابد وأن يلاحظ متعلق حكمه من حيث المجموع ، فإن كان مشتملاً على المصلحة يأمر به ، وإن كان مشتملاً على المفسدة ينهي عنه ، فالامر به في زمان والنهي عنه في زمان لا يناسب مقام الشارع نعم يمكن ذلك بنحو البدا في الموالي العرفية ، وهذا بخلاف الاحكام الوضعية ، فانها تابعة لمصالح في انفسها ، فربما يكون جعل الحكم في زمان ذا مصلحة وفي زمان آخر جعل خلافه يكون ذا مصلحة ، وعليه فتعلق الامر والنهي ولو في زمانين بمتعلق واحد يستحيل في تكاليف الشارع .

فهذه الاقوال الثلاثة باجمعها فاسدة .

فبقي الكلام في القولين الاخيرين ، أي كون الخروج محكوماً بالوجوب من دون أن يكون فيه عقاب اصلاً ، أو عدم كونه محكوماً بحكم راساً غاية الامر يكون المكلف معاقباً عليه بالنهي السابق الساقط ، نظير من التقي نفسه من شاهره فانه في الاثناء لا يكون منهياً عن الوقوع على الارض لعدم تمكنه من ذلك إلاّ انه معاقب على ذلك بالنهي السابق ، أو من اطلق البندقية على مسلم ، فانه بعد ذلك لا يكون

منهياً عن قتل النفس إلا أنه يكون معاقباً عليه وهكذا في المقام أيضاً لا يكون امر ولا نهى ولكن العقاب ثابت على التقديرين ، فالعقل حينئذٍ من باب الارشاد يلزم العبد بالخروج واختيار اقل المحذورين ، نظير ما اذا وقع احد من السطح ودار الامر بين أن يقع على رأس مؤمن أو كافر محقون الدم وكان متمكناً من اختيار احد الامرين ، فإن العقل يلزمه إلى اختيار الثاني ، ولا يستلزم ذلك كون اقل المحذورين محبوباً أو مأموراً به ، مثلاً لو فرضنا أن امر الانسان دار بين أن ينام في محل يؤذيه البق أو ينام في محل يلدغه العقرب ، فالعقل يلزمه باختيار الاول مع انه ليس بمحبوب له اصلاً .

وبالجملة: أما القول بأن الخروج منهى عنه بالفعل ، ففيه: أن النهي عن كل ما يتمكن منه المكلف من الخروج والبقاء ، والمشي الزائد يكون تكليفاً بما لا يطاق ، وبعبارة اخرى: النهي عن جميع ذلك مع كون المكلف مضطراً إلى الجامع بينها تكليف بغير المقدور ، وكون ذلك مسبباً عن سوء اختيار العبد لا يجوز ذلك .

وأما الثاني: أعني كونه محكوماً بالوجوب وبالحرمة بالفعل فضافاً إلى كونه تكليفاً بما لا يطاق مستلزم لاجتماع الحكيم في موضوع واحد بعنوان واحد ، وهو ايضاً محال ، وثالثاً: أن الامر لا مقتضى له كما سنثبت .

وأما القول الثالث: وهو كونه محكوماً بالوجوب مع اجراء حكم المعصية عليه كما اختاره في الفصول ففيه: مضافاً إلى أن الامر لا مقتضى له أن النهي عن شيء في زمان والامر به في زمان آخر مما لا يجتمعان بالاضافة إلى المولى الحكيم الملتفت ، فإن الفعل إن كان فيه المصلحة محضاً أو غالبية على المفسدة فلا بد وأن يامر به المولى في جميع الازمان ، ولو انعكس انعكس . فبقى قولان اخران .

احدهما: أن يكون مأموراً به فقط من دون أن يكون فيه عقاب كما اختاره

ثانيهما: أن لا يكون محكوماً بحكم فعلاً ولكن يجري عليه العقاب للنهي السابق الساقط ، فإن الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار عقاباً ، وهو مختار الكفاية^(١).

وذهب الميرزا^{رحمته} إلى الاول منها ، وحيث انه مركب من عقد ايجابي وهو كونه واجباً ، وسلبى وهو عدم اجراء حكم المعصية عليه ، استدل على كل من الامرين .

أما ما استدل به على الايجاب وهو كون الخروج مأموراً به فحاصله: انّ مطلق التصرف في ملك الغير لا يكون غصباً وحراماً ، وانما المحرم ما لا يكون مصداقاً للمأمور به ، ولذا رد مال الغير لا يكون حراماً مع كونه تصرفاً فيه لانه واجب ، فلو فرضنا انّ ثوب الجار وقع في منزل شخص يجب عليه رده ، ولا يكون حراماً ، بل هو احسان إليه ، خصوصاً اذا كان في معرض التلف . والمقام كذلك ، فإنّ ملك الغير وإن لم يمكن الرد فيه لانه ليس من قبيل المنقولات إلا انّ التخلية بينه وبين مالكه واجب ، فلا يكون حراماً ، بل يكون واجباً .

وفيه: انه ما المراد بكون التخلية مأموراً بها ، هل هي واجبة بوجوب نفسي أو انها واجبة بوجوب مقدمي ؟ وكلاهما باطل .

أما الوجوب النفسي ، فلأنّ التخلية وإن كانت واجبة إلا انها في مقابل الاشغال ، فهي امر عديمي أو منتزع منه أي من عدم الاشغال ، ومن الواضح انّ المشي في ملك الغير وهو الخروج ليس مصداقاً للتخلية ، بل هو اشغال لمال الغير للخروج انما هو مقدمة للكون في المكان المباح ، وهو يستلزم ذلك الامر العدمي أعني به عدم الكون في ملك الغير المعبر عنه بالتخلية من دون أن يكون بين الكون

في محل مباح وعدم الكون في ملك الغير مقدمة وتوقف . وقد عرفت أنَّ وجود الضد لا يكون مقدمة لعدم الضد الآخر وإن كان بينهما ملازمة .

فاذن لا يتم القول بوجوب الخروج مقدماً حتى على القول بوجوب مقدمة الواجب ، لانه ليس مقدمة لواجب ، وهذا هو الذي وعدنا أنَّ نبينه من عدم وجود المقتضى للامر بالخروج .

هذا هو الوجه الاول الذي بينه من حيث الايجاب أعني كون الخروج واجباً . واما ما افاده من حيث النفي أعني عدم كون الخروج من صغريات الكبرى المعروفة: وهي أنَّ الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار عقاباً ، فاذا ثبت ذلك يثبت ما اختاره ﷺ فامور .

احدها: أنَّ الامتناع بالاختيار انما يجري فيما لا يقدر المكلف على ايجاده ، والخروج فيما نحن فيه مقدور للمكلف وإلا فكيف يلزمه العقل باختياره تقديماً لاخف المحذورين ، وهل يمكن الزام العقل بالمتنع ؟ وبعبارة اخرى: المكلف انما هو مضطر إلى الجامع بين الخروج والبقاء والمشي الزائد ، فالاخيران منها محكومان بالحرمة ، فانَّ الاضطرار لم يتعلق بهما ليرفع حرمتها ، وانما تعلق بالجامع ، نظير ما اذا اضطر المكلف إلى شرب احد مايعين يكون احدهما المعين نجساً ، فانه لا يرفع حرمة النجس منها ، والاول منها وهو الخروج ايضاً باق على وجوبه لما عرفت ، فليس بمتنع لا عقلاً ولا شرعاً .

وفيه: أنَّ الامتناع بسوء الاختيار في باب الواجبات يفترق عنه في باب المحرمات وإن كان يجمعها كون العمل ممتنعاً وانتهاء امتناعه إلى اختيار العبد ، فانَّ امتناع الواجب انما هو بتعذر الفعل ، كما فيما مثل به من الحج الواجب اذا تعذر الاتيان به على من كان مستطيعاً ، واما امتناع المحرم فهو بامتناع الترك ، كما فيمن القى نفسه من شاهق ، فانَّ ترك الوقوع عليه ممتنع وإن كان تحققه ضرورياً .

واذا عرفت هذا ففما نحن فيه بعدما فرضنا أنَّ المكلف لا يخلو امره عن امور ثلاثة: من المكث والمشي الزائد والخروج ، وقد تعلقت الحرمة باتيان اثنين منها وهما البقاء والمشي الزائد ، فبالعرض يمتنع عليه ترك الخروج امتناعاً شرعياً ، فالامتناع الثابت فيه امتناع شرعي عرضي ، ولا يفرق في قاعدة «الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار» بين الامتناع التكويني والامتناع الشرعي كما هو واضح .

وبهذا الجواب يظهر الحال في بقية ما استدلل به ﷺ من الامور الاربعة .
وبالجملة: بعدما حكم العقل ارشاداً إلى لزوم ترك البقاء في الدار المغصوبة والمشي الزائد فيها واختيار الخروج من باب كونه اخف المحذورين واقل الضررين ، فلا محالة يكون فعله ضرورياً وتركه ممتنعاً شرعاً لا تكويناً .
ثانها: انَّ الخروج واجب بحكم العقل وكما تعتبر القدرة في الالتزام الشرعي كذلك تعتبر في الالتزام العقلي ، فمن ذلك يعرف كونه مقدوراً ، والا لما تعلق به الالتزام العقلي .

وفيه: انَّ هذا من الخلط بين التكاليف الوجوبية والتحريمية ، فانَّ الممتنع في الاولى هو الفعل ، وفي الثانية هو الترك وفي المقام ايضاً كذلك ، فانَّ فعل احد الضدين اللذين ليس لهما ثالث وترك الآخر لا يكون ممتنعاً ، وانما الممتنع تركهما معاً ، ففعل الخروج في فرض ترك البقاء والمشي الزائد لا محذور فيه ولا استحالة .
نعم المستحيل ترك الخروج في هذا الفرض ، فيمتنع النهي عنه دون الامر به ، اذ لا مانع منه ، فانَّ للمكلف أن يتركه ويختار الضد الآخر من البقاء أو المشي الزائد .

وبهذا ظهر الجواب على الوجهين الاخيرين أي الثالث والرابع ، ويرجع احدهما إلى الآخر ، وحاصل ذلك: انَّ مورد قضية الامتناع بالاختيار لا ينافي

الاختيار مع ما نحن فيه متعاكسان ، فإنَّ مورد القاعدة انما هو ما اذا كان ترك المقدمة سبباً لامتناع ذيها كما في ترك المشي إلى الحج الواجب فيمتنع الاتيان بالمناسك في ظرفها بسوء اختياره . ولكن في المقام ايجاد المقدمة وفعلها يوجب امتناع ذي المقدمة ، فإنَّ الدخول مقدمة للخروج ، وبه يمتنع الخروج على ما تقدم ، فالقاعدة لا تنطبق عليه .

وفيه: انَّ هذا ايضاً من شؤون الفرق بين التكاليف الوجوبية والتحريمية ، ففي باب الواجبات يكون الامتناع بالاختيار مسبباً عن ترك الاتيان بمقدمة الواجب ، واما في باب المحرمات فينعكس الامر ويكون فعل مقدمة الحرام موجباً لامتناع تركه كما في رمي البندقية وفي من القى نفسه من شاهر إلى غير ذلك ، ومن هذا القبيل ما نحن فيه .

وحاصل الكلام: انه بعد تسليم امرين: احدهما: ما ذكرناه من الفرق بين بابي الواجبات والمحرمات ، ثانيهما: كون الامتناع الشرعي كالامتناع العقلي ، تندفع جميع الوجوه المذكورة في كلامه ﷺ ، فانه بعد ما حكم العقل بترك الامرين من البقاء والمشي الزائد يكون ترك الخروج ممتنعاً غايته شرعاً لا تكوينياً ، وحيث انه منتهى إلى سوء اختياره يكون داخلاً تحت كبرى قاعدة الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار .

فتلخص من جميع ما قدمناه انَّ الصحيح: ما ذهب إليه الاخوند ﷺ من انَّ الخروج لا يكون محكوماً بحكم اصلاً . اما الوجوب فلما عرفت ، واما الحرمة فلكون تركه ممتنعاً شرعاً ، ولكنه يجري فيه العقاب للنهي السابق الساقط بالامتناع ، لانَّ الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار عقاباً ، فيعاقب عليه . هذا كله في الخروج من الدار الغصيبة الذي لا يكون مقدمة للواجب .

واما لو فرضنا انَّ المكلف بسوء اختياره اضطر إلى ارتكاب محرم وكان

مقدمة لواجب اهم ، كما لو فرضنا انه بسوء اختياره مشى إلى الصحراء بحيث اضطر إلى اكل لحم الحيوان غير المأكول ، فانه حينئذ يكون واجباً لكونه مقدمة لحفظ النفس الواجب شرعاً ، فهل يجري فيه ما ذكرناه ، أو يتصف حينئذ بالوجوب الغيري ؟

فنقول: اما بناءً على ما هو الصحيح من عدم وجوب مقدمة الواجب فلا يفرق بين هذا الفرض والفرض السابق .

واما بناءً على وجوبها من جهة الملازمة العقلية بين وجوب ذي المقدمة ووجوب مقدمته فلا بد من الالتزام بمقالة الفصول من كونه متمحضاً في الوجوب الغيري ، ويجرى عليه العقاب للنهي السابق الساقط بسوء الاختيار ، فحينئذ لا بد من التكلم في امرين:

احدهما: وجه اتصافه بالوجوب الغيري .

ثانيهما: عدم جريان ما قدمناه من الايراد على الفصول من ان تعلق الامر بشيء في زمان مع تعلق النهي به في زمان آخر مستحيل بالنسبة إلى الأمر الحكيم الملتفت .

اما الاول: اعني لزوم اتصاف المقدمة المحرمة بالوجوب ، فلأن وجوب مقدمة الواجب على القول به انما هو من باب الملازمة بين وجوب ذي المقدمة ووجوب مقدمته ، ومن الواضح ان التفكيك بين المتلازمين مستحيل ، فلا وجه لما في الكفاية من ان وجوب المقدمة انما يكون فيما اذا لم تكن محرمة ، فان هذا الوجوب ليس وجوباً تحت اختيار المولى ليختص بمورد دون مورد ، بل لا بد له من ايجاب المقدمة بعدما اوجب ذبها للملازمة ، فكيف يعقل التفكيك ؟ !

واما الثاني: فلأن النهي عن شيء والامر به وإن كان ممتنعاً ولو كانا في زمانين إلا ان ذلك يتم في الحرمة والوجوب النفسي ، لأن المصلحة فيه انما هو المتعلق ، فلا

مناص من الكسر والانكسار وثبوت الحكم على طبق المصلحة أو المفسدة الموجودة فيه . واما الوجوب الغيري فحيث انه ناشئ عن المصلحة في ذي المقدمة لا في نفسها فلا مانع من كون الشيء حراماً ذاتاً ثم يتصف بالوجوب الغيري المقدمي بعد سقوط النهي عنه للاضطرار ، فلو لم يكن بسوء اختيار المكلف يسقط العقاب ايضاً ، وإلاً فيبقى العقاب للنهي السابق الساقط .

وبالجملة لا منافاة بين المبعوضة الذاتية وثبوت الامر الغيري والمحبوبة كذلك ، اذ لا يلزم منه اجتماع المصلحة والمفسدة في شيء واحد ليلزم الكسر والانكسار ، فتأمل . ونظير ذلك في العرف ما اذا نهى المولى عبده من النظر إلى زوجته ولمس جسدها ثم فرضنا انَّ العبد لسوء اختيار التقي زوجة السيد في البحر بحيث انحصر تخليصها بأنَّ يمس العبد جسدها ، فهل يشك احد في انَّ اللمس حينئذٍ يكون واجباً بالوجوب الغيري وإن جري عليه العقاب لكون الاضطرار مستنداً إلى سوء اختيار العبد .

فتحصل من جميع ما ذكر ، انَّ في الخروج الذي لا يكون مقدمة للواجب نلتزم بما ذكره في الكفاية من عدم كونه محكوماً بحكم اصلاً ، ويعاقب العبد عليه لكونه بسوء اختياره .

وامّا في غير ذلك مما يكون مقدمة لواجب اهم ، فعلى القول بوجوب مقدمة الواجب نلتزم فيه بما في الفصول من كونه محكوماً بالوجوب محضاً غايته وجوباً مقديماً لانفسياً ، ويجري عليه العقاب لكونه مستنداً إلى سوء اختيار العبد .

هذا كله في حكم الخروج ونحوه في نفسه .

وامّا المقام الثاني: اعني به حكم الصلاة المأتي بها حال الخروج . فتفصيل الكلام فيه هو انه تارة: يصلي حال الخروج صلاة تامة الاجزاء والشرائط من الركوع والسجود وسائر ما يعتبر فيها ، واخرى: يأتي بها ايماء في حال الخروج .

وعلى هذا ايضاً اما أن يكون المصلي موظفاً بالصلاة مع الركوع والسجود وانما يأتي بها ايماء لكونها واقعة حال الخروج ، واما أن تكون وظيفته الاصلية هي الصلاة عن ايماء لعذر آخر ولو اتي بها في غير حال الخروج .

اما في الفرض الاول ، فلا ينبغي الاشكال في فساد الصلاة ، سواء قلنا بكون الخروج مأموراً به أو منهيّاً عنه أو لم نقل ، وذلك لأنّ الاتيان بالركوع والسجود يستدعي تصرفاً زائداً على الخروج من المكث والاعتماد على الارض ونحوه .

واما الفرض الثاني ، فكذلك لا من جهة وقوع الصلاة حال الخروج ، بل من حيث الاخلال بما هو وظيفته من الركوع والسجود ، فلا يفرق في ذلك بين القول بأنّ الخروج مأموراً به أو منهيّاً عنه وعدمه .

واما الفرض الثالث ، فالظاهر جواز الصلاة فيه فيما اذا لم يكن المكلف موظفاً بالاستقرار حتى لو صلى في غير حال الخروج لخوف ونحوه ، وإلاّ فبطل صلاته للاخلال به كما هو واضح ، وهذا ايضاً من غير فرق بين القول بكون الخروج واجباً أو محرماً وعدمه .

ثم أنّه على القول بامتناع اجتماع الامر والنهي أو في موارد اتحاد متعلقهما ذكروا لتقديم جانب الحرمة وجوها:

الاول: انّ عموم دليل الحرمة شمولي وعموم دليل الوجوب بدلي ، نظير ما لو قال المولى: «اكرم عالماً» وقال: «لا تكرم الفاسق» فإنّ مفاد الامر وجوب واحد متعلق بطبيعي العالم على البدل ، وقد عرفت انه في موارد تعلق الامر بصرف وجود الطبيعي لا يكون الفرد المأتي به مصداقاً للمأمور به حتى بعد الاتيان به . وهذا بخلاف دليل النهي فإنّ مفاده احكام عديدة كل منها متعلق بفرد من افراد الفاسق ، فيتقدم العموم الشمولي على العموم البدلي ، لأنّ دليل الوجوب لا يقتضي وجوب اكرام خصوص العالم الفاسق ، بخلاف دليل الحرمة فانه يقتضي عدم اكرامه ، فهو من

قبيل تراحم اللا اقتضاء مع المقتضي فيتقدم ما فيه الاقتضاء لا محالة .

وفيه: انّ هذا انما يتم في باب التراحم ، مثلاً شرب الماء في نفسه مباح فاذا تنجس بالملاقات مثلاً يعمه دليل حرمة شرب المتنجس ، فلا محالة يقع التراحم بين الدليلين ، وحيث انّ دليل الاباحة لا اقتضاء ودليل النهي مقتضي للحرمة يتقدم دليل الحرمة على دليل الاباحة .

وامّا المقام فقد عرفت دخوله في باب التعارض ، فيعلم بكذب احد الدليلين ، اما دليل الحرمة أو دليل الوجوب ، فلا يجري فيه ما ذكر اصلاً ، ومن هنا في موارد التعارض بالعموم من وجه لم نجعل من المرجحات كون عموم احد المتعارضين شمولياً دون الآخر ، كما هو ظاهر فتأمل .

وبعبارة اخرى: دليل الامر وإن كان عمومه بديلاً إلاّ انه بعد تعلقه بصرف وجود الطبيعي بالالتزام يدل على ثبوت الترخيص في تطبيقه على أي فرد شاء ، وهذا الترخيص عمومه شمولي ، فلا محالة تقع المعارضة بينه وبين دليل الحرمة المقتضي للعدم ، فلا وجه لتقديم احدهما على الآخر .

نعم في المقام لنا دليل آخر على تقديم جانب الحرمة وهو الظهور العرفي ، فإنّ الحكم الثابت بالعنوان الثانوي بحسب الظهور العرفي يتقدم على الاحكام الثابتة بالعناوين الاولى ، فكأنّ دليل الحكم الثابت بالعنوان الثانوي يكون ناظراً إلى تلك الاحكام نظير الحكومة وإن لم تكن حكومة حقيقية ، ودليل النهي عن الغصب من هذا القبيل .

توضيحه: انه اذا لوحظت النسبة بين دليل حرمة الغصب وكل واحد من ادلة المباحات أو المستحبات أو الواجبات يكون بينه وبينها عموم من وجه ، مثلاً النسبة بينه وبين دليل اباحة شرب الماء عموم من وجه ، وهكذا النسبة بينه وبين استحباب اكل الرمان يوم الجمعة عموم من وجه إلى غير ذلك . ومن الواضح انه لا يحتمل

١٦٠ دراسات في علم الأصول

أحد من العرف جواز اكل رمان الغير عدواناً يوم الجمعة تقدماً لاطلاق دليل استحبابه على دليل حرمة الغصب ، بل يقدمون دليل العنوان الثانوي مطلقاً .

الثاني: انّ دفع المفسدة أولى من جلب المنفعة .

وفيه: انه لم يرد بذلك دليل فتختلف الاولوية باختلاف المفاسد والمصالح ، مضافاً إلى انّ ذلك انما هو فيما اذا ثبتت المصلحة في فعل والمفسدة في فعل ودار الامر بينهما ، وفي المقام يدور الامر بين ثبوت احدهما دون الآخر .

الثالث: الاستقراء ، وقد ذكروا له موردين .

احدهما: الوضوء بالانائين المشتبهين ، وقد ورد الامر باحراقهما والتيمم .

وثانيهما: المرأة في ايام استظهارها ، اذ يدور امرها بين ترك الواجب وفعل المحرم ، فقدم الثاني فترك العبادة .

وفيه: اولاً: انّ الوضوء بالماء المتنجس ليس من المحرمات فلا ربط له بالمقام .
وامّا الحائض فلو قلنا بحرمة العبادة عليها ذاتاً لا تشريعاً لقوله ﷺ «فلستقي الله» فبابه باب دوران الامر بين المحذورين بعد ثبوت وجوب العبادة على فرض وحرمتها على فرض آخر ، ومقتضى القاعدة هو التخيير ، ولكنّ الشارع قدم فيه جانب الحرمة ، هذا مضافاً إلى انّ ذلك هو مقتضى استحباب كونها حائضاً لانه كان متيقناً سابقاً ، فأی ربط له بما نحن فيه الذي لم يثبت بعد شيء من المصلحة والمفسدة ؟ !

وثانياً: انّ الاستقراء كيف يمكن اثباته بمورد أو موردين .

فهذه الوجوه لا يرجع شيء منها إلى محصل ، والصحيح في وجه تقديم دليل حرمة الغصب ما بيناه من الظهور العرفي .

ثم لا بأس بتوضيح الفرع الاول ، وانّ الحكم بأراقة الانائين المشتبهين هل هو حكم على القاعدة ، أو انه تعبدی ؟

فنعول: الظاهر كونه حكماً تعدياً ، وذلك لتمكن المكلف من الاتيان بالصلاة مع الطهارة المائية وطهارة البدن من الخبث واحراز ذلك بتكرار الصلاة بأن يتوضأ تارة بأحد الانائين ويصلي ثم يطهر مواضع وضوئه من الاناء الثاني ويتوضأ به ويصلي ثانياً ، فانه يقطع باتيانَه بالصلاة مستجمعة لجميع الشرائط ، غاية الامر لا يمكنه تمييز ما هو مصداق المأمور به خارجاً ، وهو غير لازم ، نظير ما اذا تردد ثوبه بين الثوب المتنجس والظاهر ، فإن جماعة من الفقهاء في فرض انحصار الثوب بالمتنجس افتوا بانه يصلي عارياً . وأما في الثوبين المشتبهين حكموا بلزوم الاتيان بصلاتين في ثوبين ، ومقامنا من هذا القليل ، وعليه فالحكم باراقة المائتين حكم تعدي محض .

وصاحب الكفاية^(١) فصل بين ما اذا كان الماء ان قليلين وما اذا كانا كثيرين ، ففي الاول ذهب إلى استصحاب نجاسة البدن ، فإن المكلف بمجرد وصول الماء الثاني إلى بدنه قبل انفصال الغسالة الذي هو مقوم لعنوان الغسل يعلم بنجاسة بدنه ، سواء كان الماء الاول نجساً أو الماء الثاني ، وبعد ذلك يستصحاب النجاسة ، وعليه فالتوضي بالمائتين وإن كان مستلزماً لاحراز الطهارة المائية إلا انه مستلزم للعلم بنجاسة البدن ولهذا يكون تبدل الوظيفة إلى التيمم حكماً على طبق القاعدة ، وهذا بخلاف ما اذا كان الاناء الثاني كراً فانه لا يتيقن النجاسة في زمان اصلاً .

وفيه: مضافاً إلى ما ذكرناه ، ان استصحاب النجاسة في الفرض الاول وإن كان جارياً إلا انه على المختار من عدم اعتبار اتصال زمان اليقين بالشك يكون استصحاب الطهارة هناك جارياً ايضاً ، وهو استصحاب الكلي المردد من حيث الزمان ، فانه كما يعلم بنجاسة بدنه عند ملاقاته مع الاناء الثاني كذلك يعلم بطهارة

بدنه في زمان معين واقعاً مردد عند المكلف ، فهي مرتفعة لو كانت ثابتة قبل ملاقات الاناء الثاني وثابتة لو كانت بعد ملاقات الاناء الثاني ، فيستصحب بقائها . ونظير ذلك ما اذا علم المكلف بالجناية يوم الخميس واغتسل منها ثم رأى في ثوبه اثر وتردد بين كونه حادثاً قبل أن يغتسل فيكون مرتفعاً قطعاً ، وحدوثه بعده فيكون باقياً قطعاً ، وحيث انه يعلم بتحقق جنايته حين خروج ذاك الاثر على اجماله ويشك في ارتفاع الجناية المتيقنة حينئذٍ فيستصحبها .

وبالجمله فاستصحب نجاسة البدن معارض باستصحاب طهارته ، فامّا يسقطان بالمعارضة ، أو لا يجري شيء منهما على الخلاف في ذلك ، فلا فرق بين الصورتين اصلاً .

نعم بعد عدم جريان استصحاب النجاسة ايضاً لا يمكن الرجوع إلى قاعدة الطهارة ، وذلك للعلم الاجمالي ، فانه بعد ما شرع في استعمال الاناء الثاني يعلم اجمالاً بنجاسة جزء من بدنه ، امّا الجزء الملاقي لهذا الماء الثاني ، واما الجزء الملاقي للاناء الاول ، وهذا العلم الاجمالي يمنع جريان قاعدة الطهارة مطلقاً ، فلا يمكن احراز طهارة البدن .

هذا ولكن قد عرفت امكان احراز الاتيان بالصلاة تامة الاجزاء والشرائط بتكرار على النحو المتقدم ، وعليه فالامر باهراق المائتين تعدي لمصلحة التسهيل أو لغير ذلك .

ثم ان صاحب الكفاية رحمته الله ^(١) ذكر انه لا يعتبر في باب اجتماع الامر والنهي تعلق كل من الامر والنهي بعنوان مستقل ، بل لو تعلق الامر والنهي بعنوان واحد وكان تغايره بتعدد الاضافة ايضاً يكون من صغريات اجتماع الامر والنهي ، ومثّل

له بما اذا ورد اكرم العلماء ولا تكرم الفساق ، فيكون العالم الفاسق مورد اجتماع الامر والنهي ويجري فيه حكمه .

ثم اورد على ذلك بانه لو كان الامر كذلك فلماذا يعاملون الفقهاء معاملة التعارض في موارد العموم من وجه .

واجاب عنه بانّ ذلك انما هو لعلمهم بعدم ثبوت ملاك احد الحكمين ، فالتعارض يكون بالعرض لعلمهم الخارجى .
هذا وفيما افاده صغرى وكبرى نظر .

اما اولاً: فلأنهم كيف علموا عدم اشتغال احد الحكمين على الملاك في جميع موارد التعارض بالعموم من وجه ، وليس لهم علم الغيب ؟

وثانيا: انّ الامر في المثال المذكور في كلامه وهو اكرم العلماء عمومهم شمولي لابدلي ، ويعتبر في باب اجتماع الامر والنهي ان يكون عموم الامر بديلاً ، وإلا فمع تعدد العنوان ذاتاً ايضاً يستحيل الاجتماع لعدم المندوحة ، مثلاً لو قال المولى: «صل في كل مكان ولا تغصب» فبالقياس إلى المكان المغصوب لا يتمكن المكلف من الامتنال اصلاً ، فيخرج عن باب اجتماع الامر والنهي .

وثالثاً: في باب اجتماع الامر والنهي لابدّ وأن يكون عنوانان احدهما: متعلق الامر ، والآخر: متعلق النهي ليرى هل ان تعدد العنوان موجب لتعدد المعنون وانّ الحثيتين تقييدتان ليجوز الاجتماع ، أو انها تعليلتان ليمتنع الاجتماع .

وامّا لو فرضنا انه ليس هناك إلا عنوان واحد وهو الاكرام في المثال واختلافهما باختلاف الاضافة ، بل لا اختلاف في الاضافة ايضاً حقيقة ، فانّ المضاف إليه في كل من الاكرام المتعلق للامر وللنهي معنون واحد وهو زيد ، غاية الامر يكون هناك عنوانان تعليليان وهما عنوانا العلم والفسق ، فالعلم علّة لوجوب الاكرام ، والفسق علّة لحرمة ، فلا محالة يكون وجوب الاكرام وحرمة متعلقاً

١٦٤ دراسات في علم الأصول

بشخص واحد لعلّيتين ، فكيف يمكن القول بجواز اجتماع الحكمين ، فهو خارج عن محل البحث لا محالة ، فشيء مما افاده ﷺ في هذا الامر لا يتم كما عرفت .

دلالة النهي

على الفساد في العبادات والمعاملات

وينبغي التنبيه على امور:

الاول: ان الفرق بين هذه المسألة والمسألة السابقة واضح ، فانّ البحث هناك كان في سراية كل من الامر والنهي إلى متعلق الآخر وعدمه ، وفي المقام بعد الفراغ عن ذلك يتكلم عن دلالة النهي على الفساد وعدمه . نعم بناء على امتناع اجتماع الامر والنهي وتقدير جانب النهي يتحقق صغرى من صغريات البحث .

الثاني: انّ هذا البحث اجنبي عن مباحث الالفاظ بالكلية ، وانّ لفظ النهي المولوي لا يدل على الفساد ، وانما دلالاته عليه يكون بالالتزام ومن باب انّ الحرمة ملازمة لذلك أو ملازمة للصحة كما ذهب إليه ابو حنيفة . نعم الامر أو النهي الارشادي كما في قوله ﷺ «نهى النبي عن بيع الغرر» حيث يدل على شرطية متعلقة في باب الاوامر والى مانعته في باب النواهي فيدل على فساد المشروط عند انتفاء الشرط أو وجود المانع ، إلا أنّ ذلك خارج عن محل الكلام ، اذ لم ينكر دلالاته على الفساد بهذا المعنى احد على ما نعلم .

وامّا النهي المولوي فلا دلالة للفظه على الفساد اصلاً ، فلا يفرق في ذلك بين كون الحرمة مستفادة من لفظ النهي أو من غيره من الاجماع ونحوه ، والتعبير بالنهي انما هو من باب انّ الحرمة غالباً مستفادة من النهي .

الثالث: في انّ النزاع يختص بالنهي التحريمي النفسي أو يعم النهي الغيري

والنهي التنزيهي ؟ ظاهر الكفاية ^(١) هو الثاني .

فنقول: أمّا النهي عن العبادة كما لو فرضنا أنّ ترك واجب صار مقدمة لفعل واجب اهمّ فمّا انه لا يكون ناشئاً عن مبغوضية متعلّقه بل الغرض منه التوصل إلى الواجب الاهم لا يكون مستلزماً للفساد ، أمّا على الترتب فواضح ، اذ عليه يكون المهمّ مأموراً به في فرض ترك الاهم فيصح الاتيان به بقصد الامر ، وأمّا لو انكرنا الترتب فما تعلق به النهي وإن لم يكن مأموراً به اصلاً إلاّ انه مع ذلك يصح الاتيان به بقصد الملاك ، لما ذكرنا من أنّ النهي الغيري لا يكشف عن مبغوضية متعلّقه فيجوز التقرب به كما هو واضح .

وامّا النهي التنزيهي فهو على قسمين: وذلك لانه تارة: يرجع إلى النهي عن تطبيق المكلف طبعي المأمور به على بعض افراده ، كما لو فرضنا أنّ المأمور به هو الطبيعي بنحو صرف الوجود فانه بالالتزام يدل على ترخيص المكلف في التطبيق أو أنّ هناك يكون الترخيص ثابتاً بحكم العقل ، فاذا تعلق النهي بفرد من افراده ، فإنّ كان تحريمياً لا محالة يقيد به الترخيص المزبور ، وإن كان تنزيهياً فمّا انه لا ينافي الترخيص لا يوجب تقييداً في ذلك اصلاً ، نعم يستفاد منه حزاة ذاك الفرد ومنقصته عن غيره .

واخرى: يتعلّق النهي التنزيهي بغير ما تعلق به الامر ، كما لو فرضنا تعلق الامر بالطبعي بنحو مطلق الوجود وقال «اكرم كل عالم» ثم ورد نهي تنزيهي عن اكرام زيد العالم فمّا أنّ الاحكام الخمسة كلها متضادة لا محالة يرتفع الامر المتعلق بذلك الفرد ، فلا تصح العبادة حينئذٍ ، وعليه فالنهي التنزيهي ايضاً يدل على الفساد لكن في العبادات لا المعاملات .

الرابع: فيما يراد من العبادة والمعاملة في المقام . ذكر الاخوند^(١) انه يمكن أن يراد بالعبادة في المقام العبادة الذاتية التي تكون بنفسها خضوعاً وتعظيماً ، نظير السجود الذي هو بمعنى غاية الخضوع ، فاذا وضع الانسان جبهته على الارض بعنوان الخضوع الذي هو مقوم لهذا العنوان لا لحك الراس وشبهه يكون عبادة وتعظيماً ، أمر به المولى أو لم يأمر . ويمكن أن يراد بها ما لو أمر به المولى لكان عبادة مقرباً لا يكاد يسقط امره إلا اذا أتى به بقصد القربة عبادة .

ونقول: يمكن أن يراد بها ما يقصد به المكلف التعبد والتقرب إلى المولى وإن لم يكن يحصل به القرب ، اذ لا يعقل حصوله بالمبغوض وربما يقصد المكلف القربة بالمحرم كما وقع ذلك في قتل الحسين عليه السلام على ما في الرواية ، وإن يكن مقرباً واقعاً فينتعلق النهي بالاتيان به قريباً نظير صلاة الحائض فإن الاتيان بها لتعليم الغير لا يكون منهاياً عنه ، واما التعبد بها والاتيان بها قريباً فنهي عنه .

وبالجملة فالمراد بالعبادة في المقام ليست العبادة بالفعل ، اذ لا يعقل تعلق النهي بها ، بل المراد بها ما يكون فيه شأنية التقرب ويقصد به القربة ويؤتى به جامعاً لجميع الاجزاء والشروط المعتبرة فيه بحيث يكون مقرباً للعبد لولا النهي ، فيبحث عن ان النهي المتعلق بمثل هذا العمل كصلاة الحائض المأتي بها بقصد القربة يدل على فساد أم لا ؟ هذا كله في العبادة .

وامّا المعاملة ، فتارة: يراد بها خصوص ما يتقوم بالايجاب والقبول وهو العقود ، ويعبر عنها بالمعاملة بالمعنى الاخص ، فيكون المبحوث عنه دلالة النهي التحريمي المولوي على فساد العقد اذا تعلق به .

واخرى: يراد بها معنى اعم من ذلك بحيث يشمل الايقاعات ايضاً ، بأن يراد

١٦٨ دراسات في علم الأصول

منها مطلق ما يتقوم بالانشاء ؛ أمّا بالقول أو بالفعل ، اذ لا وجه لتخصيص النزاع بالعمود مع جريانه في الايقاعات كالطلاق ايضاً ، كما لا وجه لاجراج ما يشبه الايقاعات مما يعتبر فيه القصد دون الانشاء كالحيازة والتحجير عن حريم النزاع ، بداهة جريانه فيها .

فالصحيح أنّ يقال: أنّ المراد بالمعاملة في المقام كل فعل تسببي يتسبب به المكلف إلى ايجاد امرأ آخر مما يتقوم بالقصد ، فيعم مثل الطهارة الحديثة والخبيثة فيجري نزاع دلالة النهي على الفساد في جميعها ، غاية الامر علمنا من الخارج عدم دلالة عليه في بعض الموارد مثل الطهارة عن الخبث فانها تتحقق بغسل المنتجس حتى بالماء المغصوب ونحوه .

الخامس: في بيان معنى الصحة والفساد وما يرجع اليهما . والكلام فيه يقع في جهتين .

أحدهما: في بيان مفهومهما .

الثانية: في انها يكونان من الامور الانتزاعية والمجعية الشرعية أو من الامور الواقعية ؟

أمّا الجهة الاولى: فالصحيح قد يستعمل في مقابل المعيب بمعنى ما لا يترتب عليه الاثر الكامل المرغوب منه ، وهو بهذا المعنى اجنبي عن المقام . واخرى: يستعمل في مقابل الفاسد أعني ما لا يترتب عليه الاثر اصلاً ، بحيث كأنه لا يكون مصداقاً لذلك الطبيعي اصلاً ، وهذا هو المراد في المقام .

وتفصيل ذلك: هو أنّ الاثر المرغوب تارة: يكون مترتباً على امر بسيط لاجزاء له ولا شرط ، ولا يتصف مثل ذلك بالصحة والفساد اصلاً ، بل أمّا يكون موجوداً ، وأمّا يكون معدوماً .

واخرى: يكون المؤثر لذلك الاثر مركباً ، وعليه ايضاً أنّ يترتب الاثر

المرغوب على كل جزء من اجزاء المركب اثر مختص به ، نظير الدار فانه مركب من القباب والسرداب ونحو ذلك إلا أنه يترتب على كل من اجزائه اثر مختص به ، وهذا ايضاً لا يتصف بالصحة والفساد ، فلا يطلق الفاسد على الدار الفاقد للسرداب مثلاً ، ولا على كتاب ناقص غير مشتمل على صحيفة أو اكثر ، فلا يقال: انّ الكتاب فاسد ، ولكن يطلق عليه الناقص ، فتفسير الفساد بالنقص كما في الكفاية^(١) لا وجه له .

وامّا أن يترتب اثر واحد على مجموع الاجزاء والشرائط ، وهذا هو الذي يتصف بالصحة تارة وبالفساد اخرى إلا أن يكون الاثر المترتب عليه من قبيل الحكم المجعول بنحو القضية الحقيقية على الموضوع المركب كوجوب الحج الثابت للعاقل البالغ المستطيع مثلاً ، فانه لا يقال على الموضوع الفاقد لبعض الخصوصيات المعتبرة فيه انه موضوع فاسد وعلى التام انه موضوع صحيح ، والوجه فيه ظاهر ، فانّ الحكم ليس من الاثر المرغوب من الموضوع .

وبالجمله فالصحة والفساد يكونان بمعنى ترتب الاثر المرغوب على المركب وعدمه ، وعليه فالاثر المرغوب من العبادة انما هو حصول فراغ الذمة عن التكليف ، فانّ ما يكون داعياً للمكلف على الاتيان بها هو ذلك ، لا حصول المصلحة في الدنيا ، أو في عالم البرزخ أو الآخرة ، بدهاة اتصاف العبادة بالصحة والفساد عند الاشعري المنكر للملاك والمصلحة ايضاً ، فاذا حصل الفراغ بالاتيان بالعبادة فقد ترتب الاثر المرغوب عليها فتكون صحيحة وإلاّ تفسد .

وامّا في المعاملة ففي مثل البيع غرض المتبايعين انما هو حصول النقل والانتقال والتبديل في المالين ، فاذا ترتب هذا الاثر يتصف بالصحة وإلاّ فيكون

فاسداً ، وهكذا في غيره من المعاملات .

والحاصل: حيث عرفت أنَّ المراد بالصحة والفساد هو ترتب الاثر المرغوب على الشيء وعدمه ظهر لك انه لا يتصف بهما إلا المركب أو المقيد الذي يترتب عليه اثر واحد ، سواء كان عبادة أو عقداً ، أو ايقاعاً أو ما شابهه . وأما الموضوع المركب فلا يتصف بشيء منها ، لأنَّ الحكم ليس الاثر المرغوب من الموضوع ، وإنما هو محمول عليه كما في بقية القضايا الحقيقية ، فلا يقال للبالغ العاقل غير المستطيع انه موضوع فاسد وللمستطيع انه موضوع صحيح .

الجهة الثانية: في أنَّ الصحة والفساد امران واقعيان أو انتزاعيان أو حكمان جعليان كالملكية ونحوها ؟

فصل الاخوند^(١) في ذلك بين العبادات والمعاملات ، وذهب إلى أنَّ الصحة والفساد في العبادات منتزعتان من انطباق المأمور به على المأتي به ، وأما في المعاملات فالصحة عبارة عن حكم الشارع بترتب الاثر على المعاملة الخاصة وعدمه ، فهما مجعولان فيها .

وهناك تفصيل آخر عن المحقق النائيني سيظهر لك عند بيان المختار .

أما ما افاده في الكفاية فالجواب عنه هو: أنَّ الصحة والفساد يكونان من قبيل عوارض الوجود ، ولا يتصف بهما إلا الموجود الخارجي ، فانه الذي قد يترتب عليه الاثر وقد لا يترتب ، نظير حرارة النار وبرودة الماء فلا يتصف به الطبيعي إلا بنحو الفرض والتقدير ، فاذا قيل البحر من الزئبق سيال معناه اذا فرض ذلك في الخارج يكون سيالاً ، وعليه فالصحة في المعاملة ايضاً منتزعة من انطباق ما أخذ موضوعاً في حكم الشارع بالملكية أو غيرها من الاحكام الوضعية على المأتي به في

الخارج .

وبعبارة أخرى: ما يتعلق به الامضاء الشرعي هو الطبيعي ، وهو لا يتصف بالصحة والفساد ، والمتصف بهما الفرد بلحاظ انطباق الطبيعي عليه وعدمه .

فالذي ينبغي أن يقال: هو التفصيل بين الاحكام الواقعية وبين الاحكام الظاهرية ، فاذا احرز المكلف بالقطع الوجداني اشتغال ما أتى به على جميع ما اعتبره الشارع في حكمه ، مثلاً توضأ بماء مقطوع طهارته واطلاقه واستقبل في صلاته القبلة المعلومة وهكذا من حيث بقية الاجزاء والشرائط وفقد الموانع ، فالصحة فيها تكون منتزعة عن انطباق المأمور به على المأتي به .

واما لو فرضنا انه توضأ بماء مستصحب الطهارة أو إلى طرف اخبرت البيئة بكونه إلى القبلة ، فهو وجدانا يحتمل أن لا تكون صلاته إلى غير القبلة أو بلا طهارة غاية الامر حكم الشارع بصحة ما أتى به بمقتضى دليل حجية الاستصحاب أو البيئة أو بمقتضى قاعدة التجاوز أو الفراغ ، فالصحة حينئذ تكون بحكم الشارع بانطباق المأمور به على ما أتى به خارجاً ، والفساد عبارة عن عدم حكمه ، فهما بذلك مجموعان شرعيان .

والى هنا هذا التفصيل موافق لما ذكره الميرزا رحمته الله ، وما نفترق معه فيه هو: انه في موارد الحكم الظاهري ايضاً تارة: تكون الصحة صحة ظاهرية بحيث تنقلب الصحة إلى الفساد لو انكشف الخلاف ، واخرى: تكون صحة واقعية لا تجب الاعادة حتى لو انكشف الخلاف ، كما في موارد ثبوت الاجزاء بحديث لا تعاد ، فالصحة والفساد في القسم الاول مجموعان دون القسم الثاني ، وذلك لان اكتفاء الشارع بالفاقد للجزء أو الشرط واقعاً ملازم لرفع اليد عن جزئية الفاقد أو شرطيته ، وإلا لزم رفع اليد عن التكليف رأساً ، فكأنه من الاول تكون وظيفة هذا الشخص الاتيان بالفاقد ووظيفة غيره الاتيان بخصوص الواجد ، واذا كان كذلك

١٧٢ دراسات في علم الأصول

فانطبق طبيعي المأمور به بالقياس إلى هذا الشخص على ما أتى به يكون قهرياً ، فتكون الصحة أو الفساد فيها منتزعاً .

وبالجملة فالصحة الظاهرية الثابتة للشاك المتقومة به التي تدور مدار الشك بمجولة شرعاً ، وكذلك الفساد ، وأما الصحة الواقعية التي ليس فيها انكشاف الخلاف فهي منتزعة لا محالة .

السادس: فيما يقتضيه الاصل عند الشك في دلالة النهي على الفساد .

فصل في الكفاية^(١) بين المعاملات والعبادات ، فذهب إلى أن الاصل في المعاملة هو الفساد وعدم ترتب الاثر عليها ، وفي العبادات فصل بين ما اذا كان الشك في اصل تعلق الامر بعبادة ، وما اذا كان الشك في الاقل والاكثر ، وما اذا كان حدوث الشك في الصحة في الاتناء أو بعد الفراغ عن العمل .

والظاهر أن جميع ذلك خارج عما هو محل البحث والنزاع ، فإن المباحث عنه إنما هو الشك في الصحة والفساد من حيث دلالة النهي على ذلك وعدمه ، لا الشك فيهما من جميع الجهات .

فالاولى أن يقال: أما الشك في ذلك من حيث المسألة الاصولية ، أعني دلالة النهي على الفساد والملازمة بين حرمة الشيء وفساده فليس فيها اصل يعول عليه عند الشك ، إذ الملازمة ازيلية وجوداً وعدمًا ، نظير ما مر في الاصل العملي عند الشك في الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته ، فتصل النوبة إلى المسألة الفرعية . والصحيح فيها هو التفصيل بين المعاملات والعبادات .

أما المعاملات ، فمقتضى الاصل فيها وإن كان عدم ترتب الاثر عليها عند الشك في صحتها بقاء كل من المالين على ملك ماله في البيع ، إلا أن هناك

دلالة النهي على الفساد في العبادات والمعاملات ١٧٣

اطلاقات في موارد خاصة كقوله تعالى ﴿احل الله البيع﴾^(١) في البيع ، وقوله ﷺ «النكاح جائز بين المسلمين» في النكاح ، أو في مطلق العقود أو الايقاعات ايضاً كقوله تعالى ﴿اوفوا بالعقود﴾^(٢) وقوله ﷺ «المؤمنون عند شروطهم»^(٣) إلى غير ذلك ، فاذا تعلق النهي المولوي التحريمي بمعاملة وشككنا لأجله في صحتها فاصالة العموم أو الاطلاق تقتضي صحتها ، ومن الواضح انّ الاصل اللفظي حاكم على الاصل العلمي .

وبعبارة اخرى: انّ الاطلاقات الواردة في المعاملات تامة ، فاذا احرزنا فساد معاملة نخصص به تلك الاطلاقات ، واذا احتملنا ذلك فالاطلاقات محكمة .
وامّا العبادات ، فهي توقيفية لو لم يثبت تعلق الامر بها لا يجوز اسنادها إلى المولى ، لانه تشريع محرم بالادلة الاربعة على ما في كلام الشيخ ﷺ ، فيعتبر في صحة كل عبادة ثبوت الامر فيها ، وعليه فاذا تعلق النهي التحريمي بعبادة لا محالة يقيد به اطلاق دليل الامر بتلك العبادة ، اذ الامر والنهي متضادان ، فلا تصح الاتيان بها حتى بالملك كما ستعرف ان شاء الله .

السابع: انّ النهي تارة: يتعلق بحصة مما تعلق به الامر أي بنفس ذلك العنوان كنهى الحائض عن الصلاة والنهي عن صوم العيدين ، واخرى: يتعلق بجزء من العبادة .

اما الاول ، فهو داخل في محل النزاع ، ويدل النهي فيها على الفساد ، وذلك لانّ النهي عن فرد من افراد الطبيعي يستلزم تخصيص ترخيص المكلف في تطبيق الطبيعي بغير مورد النهي ، اذ لا يحصل التقرب بالمبغوض ، فلا يتعلق به الامر لا

(١) البقرة / ٢٧٥ .

(٢) المائدة / ١ .

(٣) الكافي / ج ٥ / ٤٠٤ .

محالة ، فيكون فاسداً .

وأمّا تصحيح ذلك بالملاك ، ففيه :

أولاً: ما ذكرناه من أنّ الكاشف عن ثبوت الملاك في مورد ليس إلا الامر فاذا سقط من اين سينكشف الملاك ؟

وثانياً: سلّمنا تحقق الملاك في الفرد المحرم ايضاً ولكن كيف يمكن التقرب بملاك مغلوب للمفسدة الموجودة في مورده بحيث اثرت تلك المفسدة حتى حرّمه الشارع .
وأمّا الثاني ، أعني ما اذا تعلق النهي بجزء العبادة ، نظير مالوا اتي المكلف ببعض اجزاء الصلاة رياءً ، فإن لم يكن ذلك الجزء قابلاً للاستبدال فلا محالة تفسد العبادة لفساد جزئها ، فإنّ المركب ينتفي بانتفاء بعض اجزائه .

وأمّا إن كان قابلاً للاستبدال ، فتارة: يكون النهي مما يقيد اصل العمل ايضاً كالرياء ، فانه مفسد في أي عمل تحقق بل هو شرك حقيقة كما في الروايات . وفي هذا الفرض تفسد العبادة ولو استبدل الجزء لا لمجرد النهي عنه بل لخصوصية في المورد .
واخرى: لا يكون النهي كذلك ، وفي هذا القسم لو استبدل المكلف ذاك الجزء فلا وجه للفساد إلا اذا استلزم الاستبدال ثبوت مانع عن الصحة كالزيادة العدمية المخلة في الصلاة ، بل الزيادة قد تتحقق بنفس الفرد المحرم على ماسنين .

هذا ولكن غير الفرض الاول من الفروض المذكورة يكون البحث فيها صغرياً لا كبروياً كما هو ظاهر ، فما افداه في الكفاية^(١) من صحة العبادة التي تعلق النهي بجزء منها اذا استبدل الجزء المحرم بغيره باطلاقة غير تام .

وبالجملة اذا تعلق النهي بنفس العبادة يدل على فسادها بالبيان المتقدم ، واذا تعلق بجزء من اجزائها لا يلزم منه إلا فساد ذاك الجزء ، فاذا امكن استبداله بفرد

دلالة النهي على الفساد في العبادات والمعاملات ١٧٥

غير محرم ولم تكن حرمة ذاك الجزء المأثي به محرماً سارية إلى نفس العبادة نظير بعض الامراض المسرية في الثمار وغيرها ولم يكن الاستبدال مستلزماً للزيادة فيما توجب البطلان كالصلاة والطواف لا تستلزم منه فساد المركب .

ثم انا ذكرنا في محله انه يعتبر في تحقق الزيادة حتى في الافعال قصد الجزئية ، فالزيادة متقومة بهذا القصد . نعم في خصوص السجدة ورد الدليل على كونها زيادة ولو اتى بها بغير قصد الجزئية ، ويثبت ذلك في الركوع بالأولوية . وأما في غيرها من الافعال كالقيام والجلوس فالزيادة متقومة بما ذكرناه ، ولذا لو قام احد في صلاته لاجل النظر إلى الهلال أو جلس لغرض لا يكون ذلك زيادة في الصلاة ، فالزيادة في الصلاة في غير الركوع والسجود انما يتحقق فيما اذا اتى بالجزء المحرم بقصد الجزئية لا بغير ذلك .

اذا عرفت هذا فنقول: استدل المحقق النائيني رحمته على فساد العبادة التي تعلق النهي ببعض اجزائها بوجوه ثلاثة ، يعم واحد منها مطلق العبادات ، والاثنان الاخران مختصان بخصوص الصلاة .

أما الوجه الاول: فحاصله ان الامر بالمركب لا يخلو الحال فيه من أن يكون لا بشرط بالقياس إلى ذلك الجزء المحرم ، أو يكون بشرط لا عن ذلك ، أي أما يكون مطلقاً بالقياس إليه أو يكون مقيداً بعدمه ، وحيث ان الاول يستلزم الترخيص في المعصية فيتعين الثاني ، فاذا كان المأمور به مقيداً بعدم ذلك الجزء المحرم فلا محالة يكون الاتيان به مانعاً عن العمل فيفسد بأتيانه .

وفيه: انه إن اراد من الشرط لاثية كون الامر الضمني المتعلق بالجزء مقيداً بغير الفرد المحرم فهو وان كان حقاً إلا انه لا يستلزم إلا فساد الجزء ، والمفروض استبداله بغير الفرد المحرم ، وإن اراد بها ان المركب مقيد بعدم الاتيان بالجزء المحرم ، فهو ممنوع كما لا يقيد الواجب بعدم بقية المحرمات ، بل يكون الواجب مطلقاً

بالقياس إلى ذلك من دون أن يلزم الترخيص في المعصية ، ولذا لم يقبل احد بفساد الصلاة اذا اقترنت بالنظر إلى الاجنبية أو بالكذب ونحوه من المحرمات .

وحل المطلب هو: انَّ ما ذكرنا من تقيد الواجب بغير الفرد المحرم انما هو في فرض وحدة وجود المأمور به مع المحرم ، وينحصر ذلك بما اذا تعلق الامر بالطبيعي وكان بعض افراده محرماً ، فإنَّ اطلاق الامر به الملازم للترخيص في تطبيقه على أي فرد شاء يستلزم الترخيص في المعصية ، فلا بدَّ وأنْ يقيد بغير الفرد المحرم . واما اذا فرضنا انَّ هناك وجودان احدهما محرم وقد يقارن الواجب أو يسبقه أو يلحقه ، فلا مانع من كونه مطلقاً بالقياس إليه اصلاً ، بل لا مانع من أنْ يصرح المولى بالاطلاق بأنْ يقول: صلَّ سواء كذبت أم لم تكذب ، أو نظرت إلى الاجنبية أو لم تنظر . وهكذا ، فيكون الواجب لا بشرط بالقياس إليها ، ولا يلزم الترخيص في المعصية من ذلك اصلاً .

الوجه الثاني: وهو مختص بغير الاذكار من اجزاء الصلاة اعني الركوع والسجود والقيام والجلوس ، فحاصله: انه لو أوجد المكلف شيئاً منها في الفرد المحرم ، فلا يخلو الحال من انه يستبدله بفرد آخر ، أو لا يستبدله ، وعلى الثاني يبطل العمل لفساد الجزء ، وعلى الاول تفسد للزيادة العمدية فانها في الافعال غير متقومة بقصد الجزئية ، انتهى^(١) .

وقد مر الجواب عنه فلا نعيد ، لانك عرفت انَّ الزيادة في الصلاة في غير الركوع والسجود متقومة بقصد الجزئية فتدور مدارها .

الوجه الثالث: وهو مختص بالاذكار من الصلاة ، وهو انه لو أتى المكلف بشيء من الاذكار الواجبة في الصلاة في ضمن فرد محرم كاللعن أو الدعاء على

دلالة النهي على الفساد في العبادات والمعاملات ١٧٧

مؤمن فبما أنَّ كلام الآدمي الذي يعم مطلق التكلم مبطل للصلاة كما ورد النص به ، وقد خرج عن ذلك القرآن والذكر والدعاء لقوله ﷺ «كَلِمًا نَاجِيَتْ بِهِ رَبُّكَ فَهُوَ مِنَ الصَّلَاةِ» وهذه الأدلة المخصصة لا تعم الدعاء والذكر المحرم ، فانه يستحيل أن يكون من الصلاة ، لانه منهي عنه على الفرض ، فيبقى تحت عموم كلام الآدمي ، فيكون مفسداً .

وفيه: أنَّ هذا انما يتم لو قلنا بأنَّ كلام الآدمي يعم الدعاء والذكر في نفسه ، فإنَّ المخصص كما ذكر لا يشمل الفرد المحرم على ما بين ، ولكن لو قلنا بأنَّ كلام الآدمي منصرف إلى التكلم المتعارف فلا يعم في نفسه المناجات وقراءة القرآن حتى لو لم يكن هناك دليل مخصص ، فلا مقتضى حينئذٍ للبطلان اصلاً .

والحاصل: أنَّ النهي تارة: يتعلق بذات العبادة ، واخرى: بجزئها ، وثالثة: بوصفها ، ورابعة: بشرطها .

أما النهي المتعلق بذات العبادة فقد عرفت دلالتها على الفساد .

وأما المتعلق بجزء العبادة فهو في نفسه لا يوجب إلّا فساد نفس الجزء دون المركب ، فاذا امكن تبديله بجزء آخر لا يلزم فساد اصل العمل إلّا اذا استلزم محذوراً آخراً من الزيادة العمدية ونحوها .

وأما اذا تعلق النهي بوصف العبادة فذكروا: انه تارة: يكون وصفاً ملازماً للموصوف كالجهر أو الاخفات في القراءة ، فإنَّ القراءة وإن كانت تنفك عن كل منها إلّا أنَّ كلا منهما لا ينفك عن القراءة كما هو ظاهر ، واخرى: يكون مقارناً له ، ففي الاول يكون النهي عن الوصف بمنزلة النهي عن الموصوف فيوجب الفساد دون الثاني .

ونقول: إنَّ كانت الملازمة بين الوصف والموصوف من الطرفين بأنَّ كان الموصوف ايضاً مستلزماً للصفة ولم يمكن انفكاكه عنها كما هو ظاهر المفاعلة على

ما هو المعروف فيها ، فالنهي عن الصفة حينئذٍ لا ينافي الامر بالموصوف لامكان الاتيان بها في المثال اخفائاً ، وعليه فلا فرق بين اللازم بهذا المعنى والمقارن فيما نحن بصدده .

فالذي ينبغي أن يقال: هو انه تارة: تكون الصفة من الصفات المنوعة أو المصنفة أو المشخصة ، وبعبارة جامعة تكون متحدة مع الموصوف وجوداً بنظر العرف ، واخرى: تكون مغايرة معه وجوداً كذلك . فالنهي عن الصفة في القسم الاول يدل على فساد الموصوف دون القسم الثاني ، والجهر أو الاخفات في القراءة من قبيل الاول ، فإن شدة الصوت الناشئة من شدة ضغط الهواء وهكذا خفته لا يعد عرفاً وجوداً مغايراً لنفس الصوت ، فدلالة النهي عن الجهر في القراءة على فسادها انما هي من هذه الجهة لا من جهة الملازمة التي ذكرها القوم . ومن هنا لو فرضنا أن النهي تعلق بمطلق الاجهار في الصوت مثلاً لا تكون القراءة الجهرية مصداقاً للامور به مع أن الجهر حينئذٍ لا يكون ملازماً للقراءة بل يكون من مقارناتها لامكان انفكاكه عنها ، وليس ذلك إلا من جهة اتحاد الوجود ، وهذا بناء على بساطة الاعراض اوضح فتأمل .

واما اذا نهى المولى عن النظر إلى الاجنبية حال القراءة مثلاً فبما انها وجودان فلا دلالة للنهي عنه على فساد القراءة اصلاً ، ففي النهي المتعلق بوصف العبادة لا بد وأن يفصل هكذا .

وامّا اذا تعلق النهي بشرط العبادة ، ومرادنا من الشرط مطلق ما اعتبر وجوده في العبادة ، سواء كان نفس فعل المكلف أو الاثر الحاصل منه ، فهو تارة: يكون عبادياً ، واخرى: غير عبادي .

امّا إن كان عبادياً ، فالنهي عنه يوجب فساد الشرط ، ولانه عبادة هو مستلزم لفساد المشروط لا محالة من غير فرق بين قسميه ، امّا فيما كان الشرط نفس

الفعل العبادي كما لو قلنا: بأنَّ الشرط في الصلاة نفس الغسلات والمسحات مثلاً دون الاثر المحاصل منها فواضح فإنَّ نفس الشرط حينئذٍ يكون عبادياً فيفسد بسبب النهي ، واما لو فرضنا أنَّ الشرط في العبادة هو الاثر ، والافعال محصلة له كما هو المشهور ، فلأنَّ محصل الاثر عبادي على الفرض ، فالنهي عنه يوجب فساده ، فلا يترتب عليه الاثر ، فلا يتحقق شرط العبادة فتفسد . فلا وجه لما ذكره الميرزا رحمته من أنَّ الشروط العبادية في العبادات كلها من قبيل الثاني ، فالنهي عنها لا يوجب الفساد ، لأنَّ الاثر ليس عبادياً .

واما الشرط غير العبادي فهو ايضاً على قسمين: لانه تارة: يكون نفس الفعل شرطاً ، واخرى: الاثر المحاصل منه .

أما إنَّ كان من قبيل الثاني فالنهي عن السبب حينئذٍ لا يدل على فساده وعدم ترتب الاثر عليه ، لانه ليس عبادياً على الفرض فيترتب الاثر عليه لا محالة ، فيتحقق شرط العبادة ، مثلاً من شرائط الصلاة طهارة البدن التي هي اثر حاصل من الغسل فاذا فرضنا أنَّ الغسل محرم كما لو غسل جسده بالماء المغصوب يحصل الطهارة لا محالة فيتحقق شرط الصلاة ، وهكذا طهارة الاعضاء شرط في الوضوء وهي تتحقق ولو بغسلها بالماء المغصوب .

وأما إنَّ كان الشرط غير العبادي نفس فعل المكلف كاللبس في الصلاة على المختار من أنَّ نفس هذا العنوان شرط لا التستر فبما أنَّ النهي عن فرد من اللبس كلبس الحرير يوجب اختصاص الامر المتعلق بالمشروط بغير المقيد بذاك الفرد فلا محالة لا يكون الثاني به في ضمنه مأموراً به ، فيفسد . فلا وجه لما ذكره الميرزا رحمته من أنَّ المعتبر في الصلاة هو عنوان التستر ، واللبس محصل له كما عرفت في محله .

اذا عرفت هذه الامور ، فيقع الكلام في اصل المطلب في مقامين:

الاول: في دلالة النهي على الفساد في العبادات .

والثاني: في المعاملات بعد الفراغ من أن المراد من الدلالة ليست الدلالة اللفظية ، فانها متنتية ، بل المراد منها الملازمة بين الحرمة والفساد .

أمّا المقام الاول: فالظاهر أن النهي التحريمي الذاتي اذا تعلق بالعبادة يدل على فسادها أمّا بناءً على اعتبار قصد الامر في عباديتها فواضح ، فإنّ النهي لا يجتمع مع الامر فاذا انتفى الامر كيف يقصد ؟

وأمّا بناءً على الاكتفاء بالملك فكذلك لوجهين .

الاول: أن عبادية كل شيء متقومة بامرین: قابلية الفعل لأنّ يضاف إلى المولى ، واضافته إليه بالفعل ، وعليه فالعبادة المنهي عنها لا يمكن احراز قابليتها للاضافة إلى المولى وذلك:

اولاً: لما عرفت من انه ليس لنا كاشف عن الملاك بعد سقوط الامر .

وثانياً: لو فرضنا ثبوت الملاك فهو لا يوجب القابلية في العمل بعد ما كان مغلوباً للمفسدة الفعلية ، فهو نظير ما اذا كانت بعوضة على وجه المولى واراد العبد أن يزيلها بلطم خد المولى مثلاً .

والثاني: أن العبد لا يمكنه اضافة تلك العبادة إلى المولى فلا يضيفها ، اما مع الالتفات فواضح ، وبدونه ايضاً كذلك ، لانه صورة اضافة لا واقع لها ، فتفسد لا محالة ، وهذا كله ظاهر .

هذا في الحرمة الذاتية .

وأمّا اذا تعلق النهي التشريعي بالعبادة ، فذهب في الكفاية إلى دلالة على الفساد ايضاً ، لانه يدل على عدم الامر لا محالة .

ونقول: النهي التشريعي إن كان متعلقاً بعبادة خاصة بخصوصها كما في قوله «لا صيام في السفر»^(١) أو قوله ﷺ: «الصلاة ركعتان ركعتان» ، فانه نهى عن الركعة

دلالة النهي على الفساد في العبادات والمعاملات ١٨١

الواحدة إلا في صلاة الوتر ، فهو يدل على عدم الامر بل على عدم الملاك ايضاً ، وإلا لما كان الاتيان بها تشريعاً محرماً ، فيدل على فسادها للوجهين المتقدمين .

وأمّا لو كان النهي التشريعي متعلقاً بالعبادة لا بعنوانها بخصوصه ، كما في موارد عدم ثبوت الامر ولا الحرمة الذاتية ، فإنّ اسناد العمل حينئذ إلى المولى تشريع محرم بالدالة الاربعة ، وفي مثل ذلك لا مانع من الاتيان به رجاء ، اذ يحتمل ثبوت الامر أو الملاك واقعاً ، فاذا اتى به تشريعاً واسنده إلى المولى جزماً فهل الحرمة التشريعية الثابتة فيه تدل على فساده أم لا ؟

الظاهر هو الاول ، وذلك لانه: اما أنّ ينكشف عدم الامر والملاك فيه بعد العمل ، واما ينكشف وجوده فيه . أمّا على الاول فالفساد واضح للوجهين المتقدمين ، وأمّا على الثاني أي فيما اذا انكشف وجود الامر أو الملاك فيه فكذلك ، لأنّ الملاك الذاتي الموجود فيه واقعاً كان مزاحماً بمفسدة التشريع الثابتة قبل انكشاف الخلاف فلم يكن مؤثراً وموجباً لقابلية العمل لأنّ يضاف به الى المولى . هذا مضافاً إلى أنّ الاضافة الفعلية حينئذ لا تتحقق من الملتفت اصلاً إلا بنحو التشريع ، وهكذا من غيره لا تكون الاضافة إلاّ صورية .

فالصحيح: دلالة النهي على فساد العبادات في جميع الصور ، فانه يستلزم سقوط الامر وسقوط العبادات عن قابليتها الاضافة إلى المولى كما عرفت .

وأمّا النهي المولوي اذا تعلق بالمعاملات من العقود والايقاعات ، فهل يدل على الفساد ، أو على الصحة مطلقاً ، أو لا يدل عليها مطلقاً ، أو يفصل في ذلك ؟ فنقول: قسموا النهي المتعلق بذلك إلى اقسام: فانه تارة: يتعلق بذات السبب ، واخرى: بالمسبب ، وثالثة: بالتسبب ، ونظير ذلك في الاسباب الخارجية الخشب الذي تسبب به العبد إلى ايجاد النار ، فانه تارة: ينهى عن التصرف في ذلك الخشب الذي يتسبب به العبد إلى ايجاد النار واخرى: يبغض المسبب أعني ايجاد النار ،

وثالثة: ينهى عن التسبب إلى النار بذاك الخشب من دون أن يكون نفس التصرف في الخشب أو إيجاد النار بغيره مبعوضاً .

وهكذا الكلام في الاسباب الاعتبارية ، فانه ربما يتعلق النهي بإيجاد ذات السبب كما لو انشأ البيع في اثناء الصلاة ، فإنَّ نفس الانشاء واللفظ حينئذٍ يكون مبعوضاً للمولى لكونه موجباً لفساد الصلاة . وقد يتعلق النهي بالمسبب أعني المبادلة دون اللفظ كالبيع وقت النداء ، فإنَّ إيجاد اللفظ حينئذٍ لا يكون مبعوضاً وإنما المبعوض هو المبادلة . وقد يتعلق النهي بالتسبب كالمراهنة بغير الالات المعدة للقيار كما لو تراهنا بالمصارعة أو الحظ أو نحو ذلك ، فإنَّ نفس تملك المال ليس مبعوضاً كما أنَّ مجرد المصارعة من دون المراهنة لا يكون منهاً عنه ، وإنما المحرم التسبب بذلك إلى المراهنة ، وهذا واضح .

والمحقق النائيني رحمته فصلٌ في دلالة النهي على الفساد بين ما اذا تعلق بالمسبب فيدل على الفساد دون ما اذا تعلق بالتسبب أو بالسبب . وذكر في بيان ذلك مقدمة وهي: أنَّ صحة المعاملة كالبيع متقوم بامور ^(١)؛

الاول: أنَّ يكون البائع مالكاً لايجاد ذلك العقد بأنَّ يكون البائع مالكاً للمبيع أو ماذوناً ، وهكذا المشتري بالقياس إلى الثمن .

الثاني: أنَّ لا يكون ممنوعاً من التصرف فيه بحجر أو رهن أو نحو ذلك .

الثالث: أنَّ يكون إيجاد تلك المعاملة بما جعله الشارع سبباً لها لا بغيره ، مثلاً اذا اعتبر الشارع في الطلاق لفظ «هي طالق» فايجاده بلفظ «انت خلية أو برية» ممنوع .

وبالجملة اذا انتفى احد هذه الامور تبطل المعاملة لا محالة . وعلى هذا فاذ

دلالة النهي على الفساد في العبادات والمعاملات ١٨٣

تعلق النهي بالمسبب فيكون ذلك ممنوعاً عنه شرعاً ، فتنتفي المقدمة الثانية من مقدمات الصحة ، فيكون نظير بيع المرهون أو المحجور عليه الممنوع عن التصرف . وفيه أن أصل هذا التقسيم لا وجه له فضلاً عن التفصيل ، وذلك لأن المسبب أعنى الامضاء الشرعي أو العقلاني ليس فعل العبد بل هو فعل المولى أو فعل العقلاء ، فكيف يمكن تعلق النهي به ليبحث عن دلالة على الصحة أو على الفساد ؟ ! فكل ذلك لا مجال له أصلاً .

وتفصيل هذا ما مر عليك في بحث الانشاء والاخبار من أن ما يوجد في باب الانشاء أمور ثلاثة: اعتبار المتعاملين فانه ثابت ولو لم يكن هناك عاقل غيرهما ، وابرار هذا الاعتبار النفساني ، وامضاء الشارع لذلك أو امضاء العقلاء له .

أما الامضاء الشرعي أو العقلاني فغير قابل لأن يتعلق به النهي كما هو واضح ، فلا يبقى في البين شيء يمكن تعلق النهي به إلا نفس اعتبار المتعاملين ، أو ابرازهما ، أو هما معاً ، فلا بدَّ وأن ننظر في أن النهي عن ذلك يدل على الفساد أم لا ؟ وحق المطلب أن يقسم المقام هكذا: ويقال: أن ما يوجد في موارد الانشاء أمور ثلاثة: اعتبار المتعاملين ، وابرازهما باللفظ أو بغيره ، وامضاء العقلاء أو الشارع . أما الامضاء فغير قابل لأن يتعلق النهي به ، وأما الاعتبار النفساني المجرد عن ابراز فلم نجد مورداً تعلق النهي المولوي به ، كما لا يطلق عليه عناوين المعاملات من العقود والايقاعات ، فلا يطلق البيع على اعتبار المتعاملين محضاً .

وأما ابراز فمن حيث تعلق النهي به ينقسم إلى قسمين: لانه إما أن يتعلق بذاته بما هو لفظ كما اذا انشأ البيع بلفظ «بعت» في اثناء الصلاة بناءً على حرمة قطعها ، وهذا لا يدل على الفساد قطعاً ، اذ النهي عنه غير متعلق بالمعاملة كما هو واضح .

وأما أن يتعلق النهي به بعنوان كونه مبرزاً للاعتبار النفساني أي يتعلق النهي

بالتسبب وإن لم يكن هذا التعبير خالياً عن المسامحة ، وهذا هو المورد للنزاع في أن النهي المولوي فيه يدل على الفساد ، أو على الصحة أو لا يدل على شيء منها ؟ فنقول: غاية ما يمكن أن يقال في تقريب دلالة على الفساد هو ما ذكره الميرزا^١ وتقدم بيانه من انه اذا تعلق النهي بعاملة فلا محالة يكون المكلف ممنوعاً عنها ، نظير موارد تعلق حق الغير بالمبيع ، فكما أن المنع هنا يوجب فساد البيع كذلك في المقام .

ونقول: اولاً: قياس المقام بموارد الحجر الشرعي قياس مع الفارق ، فإن ملكية المالك هناك ليست ملكية تامة ، وانما هي ملكية ناقصة لكون المال متعلقاً لحق الغير ، بخلاف المقام الذي يكون المالك فيه تام الملكية .

وثانياً: انا انما نقول بفساد البيع هناك من جهة ورود الدليل على فساده لا من جهة الملازمة الفعلية بين المنوعية والفساد ، ولذا في جملة من موارد كون المال متعلقاً لحق الغير من قبيل الموقوفات ومورد اشتراط عدم البيع في ضمن العقد اللازم نقول بنفوذ البيع وجوازه مع ثبوت الحرمة المولوية ، أو كون المال متعلقاً لحق الغير ، غاية الامر يثبت خيار تخلف الشرط للشارط بعد تحقق البيع ومخالفة الشرط .

وبالجملة مورد كلامنا هو الملازمة بين الحرمة المولوية وفساد المعاملة ، وهي غير ثابتة ، ولذا يجوز أن يصرح بنهي المولى عن معاملة مولياً ، ويصرح بنفوذها اذا اوجدها المكلف .

فتلخص من جميع ما تقدم أن النهي المولوي لا يدل على الفساد في المعاملات اصلاً .

ثم انه نسب القول بدلالة النهي على الصحة في المعاملات إلى أبي حنيفة بدعوى: أن متعلق النهي لا بد وأن يكون مقدوراً ، فاذا لم تكن المعاملة صحيحة لا

تكون مقدورة ، فلا يعقل تعلق النهي بها .

وجوابه: ظهر مما بيناه ، فإنَّ النهي لا يتعلق بالامضاء الشرعي ، وإنما هو متعلق بالاعتبار المبرز كما عرفت ، وهو مقدور للمكلف كان ممضى شرعاً أو عرفاً أم لم يكن .

بقي الكلام في روايات استدل بها من جهتين ، فبعض جعلها دليلاً على دلالة النهي عن المعاملة على الفساد ، وبعض استدل بها على عدم دلالاته على الفساد^(١) .
أما تقريب الاستدلال بها على دلالة النهي على الفساد ما ذكره الميرزا^(٢) وحاصله: أنَّ المراد بالعصيان في كلتا الفقرتين هو العصيان التكليفي ، فالمعنى أنَّ العبد لم يعص الله تعالى بفعله ابتداءً لأنه لا يكون قابلاً للزوال ، وإنما عصى سيده فبالعرض عصى الله تعالى ، وبما أنَّ عصيان السيد قابل للزوال باذنه واجازته فاذا اجاز يسقط العصيان بقاء ، فيجوز تزويجه . فيستفاد من ذلك أنَّ العصيان اذا كان عصيان الله ابتداءً وقد مثل له في الروايات بمثل النكاح في العدة ونكاح الشغار فبما انه غير قابل للزوال فلا يصح اصلاً .

وأما الاستدلال بها على عدم دلالة النهي على الفساد فتقريبه: أنَّ المراد بالعصيان في الفقرة الاولى هو العصيان الوضعي ، والمراد منه في الفقرة الثانية هو العصيان التكليفي ، فالمعنى حينئذٍ أنَّ العبد لم يأت بشيء لم يمهض الشارع كالامثلة المذكورة من نكاح المرأة في عدتها ونحو ذلك ليكون فاسداً ، بل ما اتى به ممضى شرعاً غايته مشروطاً ، وإنما عصى سيده تكليفاً ، لانه تصرف في ملكه بدون اذنه ، وهو حرام شرعاً ايضاً ، فاذا اجاز وحصل الشرط جاز له ، فيستفاد من ذلك أنَّ

(١) وهي ما ورد في العبد الذي تزوج بغير اذن سيده فقال عليه السلام انه لم يعص الله وإنما عصى سيده فاذا اجاز فهو له جائز. الكافي / ٥ / ٤٧٨ .

(٢) اجود التقريرات / المجلد الاول / ص ٤٠٦ .

بمجرد الحرمة لا تستلزم الفساد ، فإنَّ تزويج العبد بدون اذن سيده كان حراماً شرعاً ومع ذلك كان ممضى ومحكوماً بالصحة .

والظاهر عدم تمامية كلا الاستدلالتين ، وإنَّ المراد من العصيان في كلتا الفقرتين هو العصيان الوضعي دون التكليفي ، وذلك لانه لم يرد دليل على وجوب استئذان العبد من المولى في جميع افعاله واعماله ، نعم يجب عليه اطاعة اوامره ونواهيه ، فاذا فرضنا انه لم ينه عن التزويج فتزوج لا يكون ذلك عصياناً تكليفاً للسيد ولا لله تعالى ، وهكذا لو فرضنا انه وكَّل غيره لأنَّ يزوج له أو وكله غيره في ذلك كل ذلك لا يكون عصياناً . وليس هذا النحو من التصرف من العبد باعظم من بيع الفضولي مال غيره مع انه لا يكون معصية اصلاً ، فلا بدَّ وأنَّ يراد من العصيان في كلتا الفقرتين من الرواية العصيان الوضعي . فالمعنى حينئذٍ أنَّ العبد لم يأت بما ليس بممضى شرعاً كالامثلة المذكورة فيها ، وانما عصى سيده أي اتى بما لم يمضه السيد ولم يجزه ، وفي مثل ذلك يكون امضاء الشارع مشروطاً باجازة السيد ، فاذا اجاز يحصل الشرط .

وبعبارة أخرى: يستفاد من الرواية أنَّ بعض المعاملات لا تكون ممضاة شرعاً ، وبعضها تكون ممضاةً مطلقاً ، وبعضها مشروطاً كما في موارد تعلق حق الغير فاذا حصل الشرط فيها تنفذ لا محالة ، وعليه فلا ربط للرواية بالنهي عن المعاملة أصلاً . ويمكن أن يستدل بعموم العلة المستفادة منها على جواز بيع الفضولي ايضاً . هذا كله في النهي الذاتي .

بقي الكلام في النهي التشريعي في المعاملة وانه يدل على الفساد أم لا ؟ أمّا لو اتى المكلف بمعاملة لا يعلم صحتها شرعاً بعنوان الرجاء فلا اشكال في جوازه تكليفاً ، وأمّا لو اوجدها مسنداً لها إلى المولى فلا اشكال في حرمة ذلك تشريعاً ، إلاَّ انه لم يتوهم أحد فيها الدلالة على الفساد وحينئذٍ فما لم ينكشف صحة تلك المعاملة

دلالة النهي على الفساد في العبادات والمعاملات ١٨٧

شريعاً يحكم بعدم ترتب الاثر عليها للاصل ، وأما اذا انكشف صحتها فيترتب عليها
الآثر بلا اشكال .

هذا تمام الكلام في النهي في العبادات والمعاملات .

and the other two are the same as the first two.
The first two are the same as the first two.
The first two are the same as the first two.

The first two are the same as the first two.

مبحث المفاهيم

☐ مفهوم الشرط.

☐ مفهوم الوصف.

☐ مفهوم الغاية.

☐ مفهوم الحصر.

~~CONFIDENTIAL~~ ~~CONFIDENTIAL~~

CONFIDENTIAL

CONFIDENTIAL

CONFIDENTIAL

CONFIDENTIAL

CONFIDENTIAL

المفاهيم

المنطوق بحسب معناه الوضعي من صفات اللفظ ، اذ كما انَّ الناطق من صفات الالفاظ فيقال «نطق به» ويتعدى بالباء فيكون الالفاظ ناطقاً واللفظ منطوقاً . والمفهوم بحسب ماله من المعنى وضعاً من صفات المعنى .

وامّا بحسب الاصطلاح فهما من صفات الدلالة بيان ذلك: انَّ الدلالة تارة: تكون في الالفاظ المفردة ، واخرى: في المركبات . وعلى كل تارة: تكون دلالة مطابقة مستفادة من حاق اللفظ ، واخرى: تكون دلالة التزامية وهي تشمل المعنى التضمني ايضاً ، فانَّ دلالة اللفظ على جزء معناه تكون بالالتزام ، نعم نفس المعنى ينقسم إلى المطابقي والتضمني والالتزامي لا الدلالة ، فانها: امّا مطابقة وامّا التزامية ، والدلالة الالتزامية تارة: تكون مستفادة من الوضع ، واخرى: تكون مستفادة من قرينة عامة غير مختصة بمورد دون مورد ، وثالثة: تستفاد من خصوصية المورد .

امّا دلالة الالفاظ المفردة فهي خارجة عن محل الكلام .

واما دلالة المركبات فالدلالة المطابقة هي يعبر عنها بالمنطوق ، والدلالة الالتزامية المسندة إلى خصوصية المورد كما في قوله ﷺ في جواب السائل عن الماء الذي لا ينجسه شيء «كر من الماء» فانه بقرينة السؤال يدل على انَّ الاقل من الكر ينفعل تكون خارجة عن محل الكلام ، ولا يتصف بشيء من المنطوق والمفهوم .

وامّا الدلالة الالتزامية المستندة إلى الوضع أو إلى القرينة عامة فهي المفهوم ، فالمتصف بعنوان المفهوم هي الحصة الخاصة من الدلالة الالتزامية اي في المركبات

المستندة إلى الوضع أو إلى قرينة عامة دون غيرها .

وعلى هذا فالمنطوق والمفهوم بمعناهما الاصطلاحي كلاهما من صفات الدلالة وإن اتصف بهما المدلول واللفظ أحياناً مساححة .

وبهذا ظهر أنه لا فرق بين أن يقال: في تعريف المفهوم من «أنه حكم غير مذكور» أو «حكم لغير مذكور» وكلاهما صحيح ، فإن في قولك «إن جاءك زيد فأكرمه» الحكم المذكور في القضية هو الوجوب ، والمفهوم عدم الوجوب ، كما أن الموضوع الأعم من المتعلق في المنطوق هو الأكرام ، وفي المفهوم عدمه . وهكذا في مفهوم الموافقة كما في قوله تعالى ﴿وَلَا تَقْلُ لِهَٰمَا أَفْ﴾^(١) فإن الحكم في المنطوق والمفهوم وإن كان هو الحرمة إلا أنه في المنطوق حصة خاصة وهي حرمة القول الخاص ، وأما في المفهوم فهي حرمة الضرب والشتم ، وكذلك متعلق الحكم في المنطوق هو القول ، وفي المفهوم عنوان الضرب والشتم ونحوه ، فكلا الأمرين ينطبق على ما ذكرناه من الدلالة الالتزامية .

إذا عرفت المراد من المنطوق والمفهوم فيقع الكلام في الموارد التي وقع النزاع في ثبوت المفهوم ، ودلالة الجملة التركيبية بالوضع أو القرينة العامة على المعنى الالتزامي أي الانتفاء عند الانتفاء وعدمه .

الجملة الشرطية

أعني تعليق شيء بشيء .

ونقول: لا اشكال في عدم جواز استعمالها في المقارنات الاتفاقية ، فلو قال: «ان كان زيد عالماً فعمرو تاجر» يكون هذا الاستعمال غلطاً إلاَّ أن يكون هناك ملازمة من جهة اخرى ولو من حيث الوقوع الخارجي ، والمثال المعروف لذلك قولهم «ان كان الانسان ناطقاً فالحمار ناهق» .

وبالجملة فبحسب الوضع حيثية الجملة الشرطية لا تستعمل إلاَّ في موارد ثبوت ملازمة بين الشرط والجزاء ، اما يكون الشرط علّة للجزاء ، كما في قولهم «إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود» واما العكس كعكس المثال ، واما لكونها معلولين لعلّة ثالثة كما يقال: «ان كانت حركة نبض زيد سريعة فهو محموم» فإنّ كلا الامرين معلول لفساد الاخلاط ، فجامع الملازمة أي المعنى العام الشامل للامور الثلاثة بحسب الوضع معتبر في الجمل الشرطية .

وامّا اعتبار خصوص كون الجزاء علّة للشرط فهو اجنبي عن الوضع . نعم الغالب في الجملة الشرطية المستعملة في الاحكام الشرعية ذلك ، لأنّ الشرط فيها غالبا يرجع إلى الموضوع ، ونسبته إلى الحكم نسبة العلّة إلى معلوها ، إلاَّ ان ذلك ايضاً لا يكون بالوضع ، ولذا لو فرضنا في مورد لم يكن الشرط موضوعاً للجزاء بل كان حكماً ايضاً كما في قوله ﷺ: «إن قصرت افطرت وإن افطرت قصرت» فلا يستفاد عليّة الشرط للجزاء حينئذٍ ، ولذا كررت القضية ولا يكون ذلك مجازاً ايضاً . واما في غير الاحكام الشرعية فربما يستفاد عليّة الشرط للجزاء من تبعية

مقام الاثبات للثبوت ، وذلك لأنَّ الجزء في مقام اللفظ والاثبات متفرع ومترتب على الشرط ، فالتبعية المذكورة يستكشف أنَّ مراد المتكلم واقعاً هو ايضاً التفريع والمعية .

وبالجملة فمن الوضع نستفيد اعتبار مجرد الملازمة بين الشرط والجزء ، ومن تبعية مقام الاثبات للثبوت نستفيد اعتبار خصوص حصة منها ، فمن مجموع الامرين نستظهر في الجمل الشرطية كون الشرط علّة للجزء . وهل يكفي مجرد ذلك في تحقق تلك الدلالة الالتزامية المعبر عنها بالمفهوم أعني الانتفاء عند الانتفاء ؟ الظاهر: لا ما لم يحرز انحصار العلّة بالشرط ، اذ لا يلزم ذلك لو كان له بدل ، مثلاً لو قيل «إن شرب زيد السم فقد مات» لا يستفاد منه انه إن لم يشرب فلم يمت ، اذ لو لم يشرب ايضاً يحتمل موته لعلّة اخرى من ذبح ونحوه ، فلا بدّ من بيان دلالتها على الانحصار وعدمها .

وبالجملة دلالة الجملة الشرطية على المفهوم مبتنية على مقدمات ثلاث:
الاولى: أنَّ تكون الهيئة فيها موضوعة لتعليق احد المتلازمين على الآخر ، وقد عرفت انها كذلك واستعمالها في المقارنات الاتفاقية اما مجاز أو غلط ، ولذا التجأوا إلى التقدير والاضمار في قوله تعالى ﴿وإن يكذبوك فقد كذبت رسل من قبلك﴾^(١) أي فلا تحزن ، فاقيمت العلّة مقام المعلول ، وهكذا في قوله تعالى ﴿إن تكفروا فإن الله غني عنكم﴾^(٢) أو قوله تعالى: ﴿وإن يسرق فقد سرق اخ له من قبل﴾^(٣) إلى غير ذلك .

والثانية: أنَّ يكون الشرط علّة والجزء معلولاً دون العكس ، أو كونها

(١) فاطر / ٤ .

(٢) الزمر / ٧ .

(٣) يوسف / ٧٧ .

معلولين لعلّة ثالثة ، وذلك لأنّ انتفاء العلّة ولو ببعض اجزائها مستلزم لانتفاء المعلول لا محالة ، وأمّا انتفاء المعلول فلا يستلزم إلّا انتفاء العلّة التامة دون المقتضي أو هو مع الشرط ، فاذا فرضنا أنّ الشرط معلول والجزاء كان مقتضيا له ، فانتفاء المعلول لا يستلزم انتفائه كما هو واضح ، لاحتمال أنّ يكون انتفاء المعلول لعدم الشرط ، أو لوجود المانع مع ثبوت المقتضى .

وبهذا ظهر الحال فيما اذا كانا معلولين لعلّة ثالثة ، وقد عرفت انه يمكننا استفادة هذا المعنى من تبعية مقام الاثبات للثبوت ، مضافاً إلى أنّ الغالب في القضايا الشرطية المستعملة في الاحكام الشرعية من هذا القبيل ، لأنّ الشرط فيها موضوع والجزاء حكمه ، والموضوع بمنزلة العلّة للحكم .

الثالثة: مما يعتبر في دلالة القضية الشرطية على المفهوم كون الشرط علّة منحصرة للجزاء ، والا فلا يوجب انتفاؤه إلّا انتفاء المعلول من جهته لا مطلقاً ، مثلاً ورد في الاخبار «اذا بليت فتوضاً ، واذا نمت فتوضاً» فاذا انتفى النوم مثلاً لا يوجب إلّا انتفاء وجوب الوضوء من جهة النوم ، ولا ينافي ثبوته من ناحية البول .

فالعمدة في المقام اثبات دلالة القضية الشرطية على كون الشرط علّة منحصرة للجزاء . واحسن ما قيل في ذلك هو استفادته من سياق الكلام . بيانه: انه إنّ قلنا: برجوع القيد الى المادة كما عن الشيخ فلا دلالة للقضية على المفهوم ، لأنّ الحكم حينئذٍ غير معلق على شيء لينتفى بانتفائه . وإنّ قلنا: بانه يرجع إلى الهيئة ، فإنّ كان القيد قيداً عقلياً ومما علق عليه الحكم واقعاً سواء ذكر في القضية اللفظية أم لم يذكر فلا مفهوم لها ايضاً ، اذ انتفاء الحكم حينئذٍ يكون من قبيل السالبة بانتفاء الموضوع كما في المثال المعروف «إنّ رزقت ولدا فاختنه» فإنّ بدون الولد لا معنى للختان ، ويعبر عن مثل هذه القضايا بما سيق لبيان الموضوع ، واما إنّ كان القيد قيداً غير معتبر في الحكم واقعاً بل المولى اخذه فيه فن اطلاق كلام المولى واخذه

ذلك القيد يعلم دخله فيه .

وبالجملّة اذا كان الشرط قيداً للحكم ولم يكن قيداً عقلياً مسوقاً لبيان الموضوع كالمثال المتقدم ، فإنّ ترتب الحكم بالختان على وجود الولد من قبيل ترتب الحكم على موضوعه ، فمن الوضع نستفيد الملازمة بين الشرط والجزاء ، ومن تبعية مقام الاثبات للثبوت نستفيد أنّ ترتب الجزاء على الشرط من قبيل ترتب المعلول على علته لا العكس ، ولا من ترتب احد المعلولين لعلّة واحدة على الآخر .

وامّا كون الشرط من قبيل العلة المنحصرة فهو مستفاد من اطلاق الشرط أو الجزاء ، فانه بعد ما كان المتكلم في مقام بيان تمام الجهات وكان متمكناً من ذكر العدل لما علق عليه حكمه ولم يعلقه إلّا على خصوص ذلك يستفاد منه أنّ ما اخذه قيداً هو الدخيل في الحكم الذي يدور مداره وجوداً وعدماً ، وهذا نظير ما ذكرناه في التمسك باطلاق الامر لاثبات الوجوب التعيني ، فإنّ هناك قلنا: بما أنّ المولى في مقام البيان ولم يبين عدلاً للواجب فاطلاق الامر يقتضي وجوب الاتيان بمقتضاه سواء اتى بشيء آخر أو لم يات ، والمقام ايضاً كذلك . ولو شك في كون المولى في مقام البيان من تمام الجهات فالاصل العقلاني يقتضي كونه كذلك .

وقد اورد عليه في الكفاية بما حاصله: أنّ اثبات الوجوب التعيني من اطلاق الامر انما كان من جهة أنّ الوجوب التعيني والتخييري امران متباينان ، وبما أنّ الثاني يحتاج إلى مؤنة زائدة في مقامي الاثبات والثبوت من ذكر العدل ولحاظه فاذا لم ينه المولى مقتضى اطلاق كلامه هو الاول . واما في المقام فترتب الجزاء على العلة المنحصرة وعلى العلة غير المنحصرة على حد سواء ولا يحتاج احدهما إلى مؤنة زائدة ، فالقياس مع الفارق^(١) .

وفيه: انه وان لم يكن بين نحوى الترتيبين فرق إلا انا لا نريد التمسك بالاطلاق من حيث ترتب الجزاء على الشرط ، وانما نتمسك باطلاق الحكم ، فإن المولى كان له أن يقيده بخصوص القيد الخاص كما كان له أن يقيده باحد القيدين ، وحيث ان الثاني محتاج إلى مؤنة زائدة فاطلاق الحكم اثباتاً يكشف عن انحصار القيد المذكور في القيدية ، فينتفي الحكم بانتفائه ، فالمقام من قبيل الواجب التعييني كما عرفت .

ثم ان الميرزا^(١) ذكر تنظيراً في المقام وحاصله: ان التمسك باطلاق الشرط يمكن أن يكون من جهتين ، احدهما: من حيث دفع احتمال كون الشرط مركباً من امرين بنحو الجمع بالعطف بالواو ، وثانيهما: من حيث احتمال وجود البدل للحكم مثلاً فيما لو قال «إن جاءك زيد فاكرمه» اذا احتملنا كون الشرط مركباً من مجيئه واکرامه بأن يكون المراد «إن جاءك زيد واکرمك فاكرمه» يدفع ذلك باطلاق الشرط بغير شبهة ، وكذلك لو احتملنا كون المراد «إن جاءك زيداً واکرمك فاكرمه» بالعطف باو ، وهذا ايضاً يدفع باطلاق الشرط^(١) .

ونقول: ما افاده وإن كان متيناً من حيث النتيجة إلا انه لا يرجع في ذلك إلى اطلاق الشرط ، وانما المرجع فيه اطلاق الحكم ، فانه كان للمولى أن يقيده حكمه بالقياس إلى كل شيء يمكن أن يكون قيداً له ، فاذا لم يفعل ففي المقدار المتيقن نلتزم بالتقييد وفي ازيد من ذلك نتمسك باطلاق الحكم .

والحاصل: ان ثبوت المفهوم للقضية الشرطية من الامور الواضحة عند العرف ، ولا يشك فيه احد ولذا لو استاذن ابن اباه في زيارة كربلاء فقال له: «اذا كان يوم الجمعة فزر الحسين^(ع)» يستفاد منه عدم الرخصة في غيره من الايام ، فما

ذكرناه انما هو تقريبات للفهم العرفي . وقد استدللنا في الدورة السابقة باستشهاد المعصوم عليه السلام بمفهوم قول امير المؤمنين عليه السلام حيث سئل عن جواز اكل المذبوح اذا لم يتحرك بعد الذبح فنهى عليه السلام عن ذلك مستشهداً بقول علي عليه السلام «اذا تحرك الذبيحة فكله» .

فتحصل: مما ذكر انَّ ثبوت المفهوم للقضية الشرطية وعدمه منوط برجوع القيد إلى الحكم اعني الهيئة ، ورجوعه إلى المادة ، فعلى الثاني لا يثبت لها مفهوم ، لانه حينئذ يكون من قبيل مفهوم الوصف أو اللقب ، وعلى الاول كما هو المختار المحقق في بحث الواجب المشروط يثبت لها المفهوم لكون الحكم حينئذ مطلقاً مربوطاً بالشرط ، فاذا انتفى ينتفي الجزاء لا محالة بالظهور العرفي ، لا من جهة الاستناد وكون الشرط علّة منحصرة للجزاء ، لما عرفت من انَّ الانحصار لا يستفاد منها لا بالوضع ولا بقرينة عامة ، وانَّ غاية ما يستفاد من الوضع انما هو الملازمة بين الشرط والجزاء ، وعلّيته له انما يستفاد من السياق وتفريعه عليه . واما الانحصار فلا ، ولذا لا ينافي قولك «زيد انْ شرب السم فقد مات» كونه ميتاً بسبب آخر .

فالعمدة في ثبوت المفهوم هو الظهور العرفي المستفاد من تقييد الحكم مطلقاً بالشرط لا الاستناد .

تنبيهات

التنبيه الاول: استشكل في رجوع القيد إلى الحكم فيما اذا كان مستفاداً من الهيئة التي هي معنى حرفي ، فنَّ فصلوا في ثبوت المفهوم بين ما اذا كان الحكم في الجزاء مستفاداً من الفعل الماضي أو المضارع كقوله عليه السلام «اذا زالت الشمس فقد وجب الطهور والصلاة» فما انه وجوب مستفاد من معنى اسمي قابل للاطلاق والتقييد علق على الزوال يستفاد انتفاء طبعي الحكم عند انتفاء الشرط . واما اذا كان الحكم في الجزاء مستفاداً من صيغة الامر مثلاً فليس لها مفهوم ، لانَّ الحكم

حينئذٍ جزئي غير قابل للاطلاق والتقييد ، فهو ينتفي بانتفاء موضوعه ، سواء علق على الشرط ام لم يعلق ، ولذا في القضية الحملية ايضاً ينتفي شخص الحكم عند انتفاء موضوعه لا محالة .

وقد اجيب عن ذلك بوجوه .

منها: ما حكى عن الشيخ رحمته الله من ان انتفاء الحكم سنخا مستفاد من كون الشرط من قبيل العلة المنحصرة .

وفيه: ما لا يخفى ، فان انحصار العلة انما يوجب انتفاء ما أريد من الجزاء لا غيره ، والمفروض انه حكم شخصي وهو واضح .
ومنها: ما في الكفاية من ان المنشأ وهو المعلق على الشرط كلي ، وانما يصير شخصيا بالانشاء ^(١) .

ومنها: ما ذكره الميرزا رحمته الله من ان المعلق على الشرط انما هو مفاد مجموع الجزاء ، وهو وجوب ذلك الشيء وهو معنى اسمي ^(٢) .

وقد مر الكلام في جميع ذلك مفصلاً في مبحث الواجب المشروط فلا نعيد .
والذي ينبغي أن يقال: مضافاً إلى ان الاشكال غير منحصر بما اذا كان الحكم مستفاداً من صيغة افعّل لجريانه فيما اذا كان مستفاداً من الفعل الماضي أو المضارع ، لان الحكم حينئذٍ لا يستفاد من المادة فقط ليكون معنى اسمياً ، وانما هو مستفاد من مجموع الهيئة والمادة ، ومفاد المركب من المعنى الحرفي يكون معنى حرفياً لا محالة ، هو ان المعاني الحرفية ايضاً كليات ، وذلك لان المعروف بينهم ان الانشاء هو ايجاد المعنى باللفظ ، فان أريد بذلك ان اللفظ وجود للفظ ذاتاً وللمعنى عرضاً فهذا امر موجود في المفردات ايضاً ، ولذا يعد من الوجودات الوجود اللفظي ، فليس

(١) كفاية الاصول / المجلد الاول / ص ٣١٠ .

(٢) اجود التقريرات / المجلد الاول / ص ٤٢٠ .

مرادهم من تعريف الانشاء ذلك ، وإن أُريد به الانشاء الخارجي ففيه : انه لا يوجد في الخارج شيء عند انشاء الامر أو البيع ونحوه سوى اللفظ ، وإن أُريد به إيجاد اعتبار العقلاء أو الشارع فهو ايضاً خارج عن اختيار المكلف ويستحيل إيجاده باللفظ ، فلا يبقى إلا اعتبار المنشئ ، ومن الواضح أن اعتباره متقدم على الانشاء باللفظ فيعتبر ثم ينشئ ، فلا مناص من القول بأن اللفظ أو الفعل ليس إلا مبرزاً لا اعتبار المتعاملين ، والمعتبر قد يكون كلياً سواء كان مبرزه هيئة فعل أو الجملة الاسمية أو غير ذلك .

وعليه فلا فرق في رجوع القيد إلى الحكم واستفادة المفهوم منه بين كونه مستقداً من هيئة افعال أو غيرها ، فما تعلق على الشرط هو نفس اعتبار اللابدية ، فاذا انتفى الشرط تنقضي اللابدية أيضاً ، وهذا المعنى ثابت في جميع الانشاءات ، غايته دل الإجماع على بطلان التعليق في المعاملات في غير الوصية .

التنبيه الثاني: اذا ذكر في الشرط اموراً ورتب الجزاء عليها ، كما لو قال: «اذا جاء زيد واكرمك مثلاً فاكرمه» فلا محالة يكون الشرط هو المجموع من حيث المجموع ، وعليه فدائرة المفهوم تكون اوسع ، اذ بانتفاء كل منها ينتفي الجزاء لا محالة . نعم اذا فرضنا أن بعض تلك الامور مما يعلق عليه الجزاء عقلاً يتضيق دائرة المفهوم بالاضافة إليه لا محالة ، مثلاً لو قال «إن رزقت ولداً وكان يوم الجمعة فاخنته» فبالنسبة إلى تحقق الولد لا يتحقق للقضية مفهوم ، ويتحقق ذلك بالنسبة إلى انتفاء يوم الجمعة ، وهذا واضح .

التنبيه الثالث: اذا علق عموم الجزاء على الشرط فلا محالة يكون هو المنتفي عند انتفاء الشرط . وأما اذا علق الحكم العام على الشرط كما في قوله ﷺ «اذا بلغ الماء قدر كر لا ينجسه شيء»^(١) فكان الجزاء سالبة كلية حينئذ هو العموم ، فيكون

مفهومه موجبة جزئية ، أو أنَّ المنفي هو الحكم العام فيكون المفهوم موجبة كلية ؟ وجهان بل قولان .

ذهب جماعة إلى الاول بدعوى: أنَّ نقيض السالبة الكلية هو الموجبة الجزئية ، والمفهوم هو نقيض المنطوق . وذهب بعض منهم الميرزا^(١) إلى الثاني ، وذكر أنَّ ما ذهب إليه المنطقي من أنَّ نقيض السالبة الكلية هو الموجبة الجزئية اجنبي عن مداليل الالفاظ ، لأنَّ المنطقي غرضه انما هو جعل قواعد كلية ممهدة في مقام البرهان ، فلما رأى أنَّ الموجبة الجزئية هي التي تناقض السالبة الكلية بحيث لا يتصادقان ولا يتكاذبان ويستحيل اجتماعهما وارتفاعها فذكروا أنَّ نقيض السالبة الكلية هو الموجبة الجزئية دون غيرها ، وهذا لا ربط له بظهورات الالفاظ ومداليلها المبتنية على الاستظهارات العرفية .

وعليه فحيث أنَّ العموم في القضية مستفاد من معنى حرفي وهو وقوع النكرة في سياق النفي وليس مستفاداً من معنى اسمي مثل لفظة «كل» ونحوه فهو غير قابل للتعليل على الشرط ، فالمعلق عليه لابدَّ وأنَّ يكون مفاد جملة الجزاء ، وهو الحكم العام المنحل إلى احكام عديدة بعدد افراد موضوعه ، فاذا انتفى الشرط تنتفي تلك الاحكام باجمعها ، ففهوم قوله ﷺ «اذا بلغ الماء قدر كر لا ينجسه شيء» انه اذا لم يبلغ الكر ينجسه كل شيء .

ثم ذكر^(٢) أنَّ كلية المفهوم وعدمها لا يترتب عليها ثمرة في المثال ، لانه اذا ثبت تنجس الماء القليل بشيء ما من النجاسات يثبت انفعاله بجميعها بعدم القول بالفصل . نعم يترتب الثمرة على ذلك في غير المقام .

ثم اجاب عنه بانه يمكن أن يقال: بظهور الثمرة في ملاقات القليل مع المتنجس

لعدم تحقق الاجماع بالقياس إليه .

ودفع ذلك ايضا: بانه لا يمكن أن يراد من الشيء في الحديث كل ما يطلق عليه هذا العنوان ، فإن لازمه أن يفعل القليل بكل شيء حتى بملاقاته مع الطاهر أو بالتكلم ونحوه ، وهذا يدهي الفساد ، بل المراد منه ما يكون فيه قابلية التنجيس وشأنيته ، فقول: « لا ينجسه شيء » من قبيل عدم الملكة ، وقابلية الشيء للتنجيس وعدمها لابد وأن يستفاد من دليل آخر . وعليه فدليل تنجيس المتنجس إن كان له اطلاق يثبت به تنجيسه للماء القليل وإلا فلا ، سواء كان المفهوم كلياً أو جزئياً .

هذا ملخص ما افاده ، ولنا فيه مواقع للنظر .

اما: أولاً: فلأن ما افاده من استحالة رجوع القيد الى العموم لكونه مستفاداً من معنى حرفي قد عرفت مافيه .

وثانياً: نسلم أن المعلق انما هو الحكم العام لا عموم الحكم ، إلا أن المنشأ فيه ليس إلا حكماً واحداً متعلقاً بالطبيعة السارية ، فإن اللفظ الواحد ليس له إلا مدلول واحد غايته لباً ينحل إلى احكام عديدة ، فالانحلال مدلول التزامي له لا انه ينشأ به احكاماً عديدة ، كما في الاخبار ايضاً فاذا اخبر احد كذباً مثلاً قال: « كل فرد ينقسم إلى متساويين » لم يكذب كذباً غير متناه بالبداهة ، لانحلال خبره إلى اخبار غير متناهية لعدم تناهي الاعداد ، وذلك لأن المخبر به هو امر واحد غايته بالالتزام ينحل إلى اخبارات عديدة ، وهذا امر ظاهر .

وعليه فاذا كان الحكم في المنطوق حكماً واحداً فهذا الحكم الواحد يستتفي بانتفاء الشرط وتحقق انتفائه بالموجبة الجزئية كما هو واضح ، وقد مثلنا لذلك بمثالين عرفيين: احدهما: ما اذا قيل « اذا لبس زيد درعه فلا يخاف احداً » فانه ليس مفهومه انه لو لم يلبسه يخاف من كل احد ، وكذا لو قيل « ان الأمير اذا غضب لا يحترم احداً » فانه ليس مفهومه انه اذا لم يغضب يحترم كل احد ، والسر في جميع ذلك ما

ذكرناه من أن المنفي عند انتفاء الشرط ليس إلا الحكم المذكور في المنطوق اعني الحكم العام على ما عرفت .

وثالثاً: ما ذكره من عدم ظهور الثمرة في تنجيس المتنجس للماء القليل .

وفيه: انه لو كان في البين دليل خاص على انفعال الماء القليل بملاقاته مع المتنجس كما يستفاد ذلك من بعض الاخبار الواردة في الوضوءات البيانية وانه (ع) اغترف بيده من الاناء وقال هكذا إن كانت الكف طاهرة ، فلا ثمره ، كما انه لا ثمره ايضاً لو قلنا بوجود الدليل الخاص على عدم انفعال الماء القليل من المتنجس ، كما ذهب إليه في الكفاية ومال إليه بعض مشايخنا العظام رحمهم الله . ولكن لو فرضنا عدم الدليل على شيء من الامرين فلا محالة تظهر الثمرة حينئذٍ ، لأن مفهوم الخبر المزبور إن كان موجبة كلية فيستفاد منه تنجسه بالمتنجس ، وإن كان موجبة جزئية فلا .

وتوهم: أن المراد من الشيء في الحديث خصوص ما يكون فيه شأنية التنجيس ذاتاً لا مطلقاً وإلا فما فيه شأنية التنجيس بالعرض فغير متناه ، فلا ثمره بين القولين في تنجيس المتنجس وعدمه .

مدفوع: اذ لا وجه لتخصيص الشيء بالنجاسات العينية اصلاً .

وبالجملة فثمره كلية المفهوم وجزئيته تظهر في المتنجسات ، فإن عدم القول بالفصل غير تام بالاضافة إلى المتنجسات . نعم في نفس المتنجسات عدم القول بالفصل ثابت ، اذ لم يفصل في تنجس الماء القليل بمتنجس دون متنجس ، وهذا واضح .

التنبيه الرابع: فيما اذا تعدد الشرط واتحد الجزاء . والمثال المعروف لذلك قولهم «اذا خفي الاذان فقصر ، واذا خفي الجدران فقصر» ولم يرد هذا المضمون في الروايات ، وما ورد في الاخبار انما هو تواري المسافر عن البلد ، الذي ارجعوه إلى تواري البلد عنه وعدم سماعه للاذان ، ولا كلام لنا في ذلك .

وعلى أي حال تارة: يكون بين الشرطين ملازمة خارجاً لا يتحقق أحدهما بدون الآخر ، بل يكونان عنوانين لامر واحد ، نظير عنوان يريدان وثمانية فراسخ ومسيرة يوم وبياض يوم الماخوذ شرطاً في وجوب القصر ، فإن المراد من مجموعها شيء واحد ، ولا بأس بأن نعبر عن ذلك بالتساوي .

ونقول: تارة: يكون الشرطان متساويين لكن في الصدق ، وهذا الفرض خارج عن محل الكلام ، لانه من قبيل اتحاد الشرط .

واخرى: يكون احد الشرطين اخص مطلقاً من الآخر بمعنى ان أحدهما اقل ويتحقق قبل الآخر ، كما لو حدد المسافة المعتبرة في القصر في رواية بميل وفي اخرى بميلين ، وقال في أحدهما «اذا سرت ميلاً فقصر» وفي الآخر «اذا سرت ميلين فقصر» وفي هذا الفرض يقع المعارضة بينهما لا محالة ، فإن مقتضى التحديد بالاقل عدم اعتبار الزائد فيه ، فلا بد من علاج التعارض إلا اذا كانا معرفين للآخر أو كان أحدهما معرفاً للآخر نظير ما ذكر في تحديد الكر بالاشبار من انه معرف للوزن وقيل ذلك في خفاء الجدران والاذان مطلقاً . فإن الظاهر ان خفاء الجدران جعل معرفاً لخفاء الاذان ، حيث ان النظر غالباً لا يصادف اوقات الاذان والميزان في خفاء الاذان انما هو بالبلد المتعارف والمؤذن المتعارف والمحل المتعارف والهواء المتعارف وغير ذلك مما يوجب اختلافا فيه ، فإن عدم سماع الاذان يختلف باختلاف قوة سامعة المسافر وصوت المؤذن ومكان الاذان من حيث كونه في آخر البلد أو وسطه وهكذا ، وحيث ان ذلك غير مضبوط ويعسر احرازه للمسافر غالباً جعل خفاء الجدران الذي هو امر ميسور معرفاً لذلك ، فلا يضر اختلافه في المقدار مع خفاء الاذان .

وهذا الفرض ايضاً مطلقاً غير داخل فيما بينه ، فما مثل به في الكفاية لمحل البحث بهما غير خال عن المسامحة ، اذ لا تجري فيه الوجوه المذكورة لرفع التنافي كما

ستعرف .

وثالثة: يكون الشرطان من قبيل المتباينين بمعنى استحالة اجتماعهما خارجاً ، نظير ما لو قال «إنْ تولد ولدك الخاص في شهر المحرم فتصدق» وورد أيضاً «إنْ تولد ذاك الولد في شهر الصيام فتصدق» وفي هذا الفرض أيضاً لا مجال لمجرى بعض الوجوه المذكورة لرفع التنافي على ما سنبينه .

ورابعة: يكون بين الشرطين عموم من وجه بمعنى امكان تحقق كل منهما خارجاً بدون الآخر وامكان اجتماعهما ، وفي هذا أيضاً لو لم نقل بثبوت المفهوم للقضية الشرطية مطلقاً فلا تنافي بين القضيتين ، لانه نظير الامر باكرام زيد واجبا باكرام عمرو ، ولا ربط لاحدهما بالآخر ، واما اذا قلنا بثبوت المفهوم لهما فلا محالة يقع التنافي بين منطوق كل منهما ومفهوم الآخر .

وبالجملة فنحل الكلام الذي يجري فيه جميع الوجوه الاتية متقوم بامرين .

أحدهما: أن يكون بين الشرطين عموم من وجه .

وثانيهما: أن يلتزم بثبوت المفهوم للجملة الشرطية ، وحينئذٍ فيما أن مفهوم كل منهما يقتضي انتفاء الجزاء عند انتفاء الشرط المذكور فيه مطلقاً لا محالة يقع التنافي بين اطلاقه ومنطوق الآخر المثبت للجزاء عند تحقق الشرط الآخر .

وقد ذهبوا في دفع ذلك إلى جهات .

أحدها: انه لا تدل كل من القضيتين حينئذٍ إلا على الثبوت عند الثبوت ، ولا تدلان على الانتفاء عند الانتفاء ، فلا مفهوم لهما ، وقد نسب ذلك إلى الجواهر .

وفيه: انه لا وجه لرفع اليد عن المفهوم رأساً مع كون المعارضة بين اطلاقه ومنطوق الآخر ، فإنه انما يرفع اليد عن المتعارضين أو عن احدهما بمقدار التنافي لا أزيد .

ثانيها: انه يقيد اطلاق كل من المفهومين بعدم تحقق الشرط الآخر .

وفيه: أنَّ المفهوم انما هو دلالة التزامية ثابتة بحكم العقل مستفادة من انحصار العلة ، المستفاد من اطلاق الحكم وتعليقه على الشرط من دون ذكر عدل له ، نظير دلالة الامر بالشيء على وجوب مقدمته من باب الملازمة ، ومع بقاء المنطوق على اطلاقه يستحيل تقييد المفهوم لانه تخصيص في حكم العقل ، وهو مستحيل كاستحالة تخصيص وجوب مقدمة الواجب بمورد دون مورد .

ثالثها: أنَّ يقيد اطلاق كل من القضيتين بالآخر بالواو ، فيكون الشرط حينئذٍ مركباً منها ، فاذا تحققاً معاً يتحقق الجزاء ، واذا انتفى احدهما ينتفي الجزاء .
ورابعها: أنَّ يقيد اطلاق كل من الشرطين بالآخر باو ، فيكون الشرط احدهما على البدل ، فاذا انتفيا معاً ينتفي الجزاء .

خامسها: ما ذكره في الكفاية واستدل عليه ببرهان عقلي ، وهو كون الشرط هو الجامع بينهما ، لأنَّ الواحد لا يصدر إلاَّ عن الواحد ، فتأثير كل منها في تحقق الجزاء يقتضي أنَّ يكون المؤثر امراً واحداً وهو الجامع بينهما^(١) .

وفيه: على فرض تسليم البرهان وأنَّ الواحد لا يصدر منه إلاَّ الواحد ولا يصدر إلاَّ من الواحد أنَّ ذلك لا يجري فيما يرجع إلى الاحكام الشرعية التي ذكرنا مراراً أنَّ بابها اجنبي عن باب التأثير والتأثر ، وانما هي معرفات .

هذا مضافاً إلى أنَّ ذلك انما يتم فيما اذا قلنا: بأنَّ كلا من الشرطين شرط على البدل ، واما اذا قلنا: بأنَّ مجموعهما شرط فلا مجال حينئذٍ لهذا البرهان والقول بأنَّ الشرط هو الجامع اصلاً .

فهذه الوجوه كلها فاسدة سوى الوجهين المتوسطين ، أعني تقييد كل من الشرطين بالآخر باو أو بالواو ، ولا بدَّ من اختيار احدهما .

أما فيما اذا كان الشرطان متباينين فالعطف بالواو غير جار ، لاستحالة اجتماعهما على الفرض ، فيدور الامر فيه بين رفع اليد عن المفهوم رأساً ، أو يقيد كل منهما بكلمة أو ، فيكون الشرط احد الامرين على البدل ، أو الجامع بينهما على مسلك الاخوند ، وحيث ان الاول لا وجه له فيتعين الثاني . كما ان العطف بأو ايضاً لا يستقيم في الفرض الثاني أعني ما اذا كان بين الشرطين عموم مطلق ، لأن لازمه التخيير بين الاقل والاكثر الباطل ، فينحصر مورد دوران الامر بين التقييد بأو أو بالواو في الفرض الرابع .

وللمحقق النائيني رحمته في المقام كلام نتيجته نتيجة الالتزام بالعطف بالواو وحاصله: ان لكل من القضيتين اطلاقاً ، احدهما الاطلاق الذي يستفاد منه كون الشرط علّة منحصرة ، ولازمه أن لا يكون له بدل ، ثانيهما: الاطلاق من حيث ترتب الجزاء على نفس الشرط الذي لازمه استقلال كل منهما في الشرطية ، وحيث نعلم اجمالاً بتقيد احد الاطلاقين وليس في البين اصل لفظي يعين احدهما ، فلا يمكننا الرجوع إلى شيء منها فنأخذ بالمقدار المتيقن ، فاذا تحقق الشرطان معاً نحكم بترتب الجزاء لثبوته حينئذٍ على التقديرين ، وإلا فلا وهذا نتيجة التقييد بالواو ، بل نرجع إلى الاصول العملية ، أو إلى عام فوق إن كان هناك عام ، في المثال المعروف اذا خفي الجدران والاذان فقصر والا فتمسك بعمومات التمام ، ومن ثم اعتبر في حاشية العروة في مسألة خفاء الاذان اعتبار كلا الامرين في وجوب القصر خلافاً للسيد الماتن حيث اكتفى بتحقيق احدهما في ذلك ^(١) .

هذا ولكن الظاهر تعين التقييد بأو ، وذلك لما يبينه في محله من انه اذا وقع التعارض بين ظاهرين لا من حيث سندهما بل من حيث ظهورهما فلا بد في مقام

الجمع من رفع اليد عن اضعف الظهورين الذي هو طرف المعارضة .
 وأما لو فرضنا أنَّ هناك ظهور ثالث لا يكون طرفاً لها ولكن يرتفع التنافي برفع اليد عنه من باب السالبة بانتفاء الموضوع فلا يجوز رفع اليد عنه لعدم كونه طرفاً للمعارضة ، مثال ذلك ما اذا ورد في دليل «اكرم العلماء» وفي دليل آخر «لا يجب اكرام زيد العالم» فقتضى عموم العام وجوب اكرام زيد ، ومقتضى الخاص عدمه ، فيقع التنافي بينهما ، فيتقدم اقوى الظهورين ، وهو الخاص فيخصص به العام ، ولكن هناك ظهور ثالث ليس طرف المعارضة إلا أنه يرتفع التعارض برفع اليد عنه ، وهو ظهور الامر في العام في الوجوب ، فانه لو حملناه على الاستحباب ارتفع التعارض ، فهل ترى من نفسك تجوز رفع اليد عنه مع أنَّ المعارضة ليس بينه وبين الخاص ، ولذا لا ينافي الخاص وجوب اكرام غير زيد من افراد العلماء ، وأما المعارضة بينه وبين عموم العام كما عرفت ، فلا بد من رفع اليد عنه دون الوجوب وهذا واضح .

وفي المقام نقول: أنَّ طرفي المعارضة فيه هما منطوق كل منهما مع مفهوم الآخر المستفاد من انحصار العلة ، وليس ظهور القضية في استقلال كل من الشرطين في الشرطية طرفاً للمعارضة اصلاً وإن كان برفع اليد عنه يرتفع التعارض ، ولذا لو فرضنا ترتب الحكم على كل من الشرطين لكن لا في القضية الشرطية كما لو ورد خبر على انه يجب القصر عند خفاء الاذان وخبر آخر على الامر بالقصر عند خفاء الجدران لا تنافي بينهما اصلاً ، فطرف المعارضة انما هو المفهوم المستفاد من انحصار العلة ، وبما أنَّ ظهور القضية فيه اضعف من ظهور الاخرى في المنطوق فلا بدَّ من رفع اليد عن ظهور كل من القضيتين في انحصار العلة بالقياس إلى منطوق الاخرى ، فيثبت العطف باوكما هو واضح .

ثم انه بما ذكرنا ظهر فساد ما في الكفاية من انتفاء التنافي برفع اليد عن مفهوم

احدى القضيتين^(١)، لانك قد عرفت أنَّ التعارض ليس بين المفهومين وانما هو بين مفهوم كل من القضيتين ومنطوق الاخرى ، فهناك تعارضان كما لا يخفى ، والظاهر انما ذكره من سهو القلم .

التنبيه الخامس: انه ربما تعنون هذه المسألة من جهة اخرى بأن يقال: اذا تعدد الشرط واتحد الجزاء فهل تتداخل المسببات ويجتزئ باتيان الجزاء مرة واحدة أو تتعدد ؟

وليعلم انَّ المراد من اتحاد الجزاء في هذا الامر هو الاتحاد بحسب الصورة لا واقعاً ، وبهذا يظهر الفرق بين هذه المسألة والمسألة المتقدمة ، فانَّ البحث هناك في انه اذا اتحد الجزاء واقعاً مع فرض تعدد الشرط بحسب ظاهر القضية فهل يحكم فيه بالتقييد بالواو أو باو أو بغير ذلك ، وفي المقام اتحاد الجزاء ظاهري وتعددده واقعاً مفروغ عنه على عكس ما فرض هناك ، فيبحث في انه اذا تحقق الشرطان خارجاً هل يثبت هناك حكمان يجب امتثال كل منهما مستقلاً أو يتداخلان ؟ مثال ذلك ما اذا ورد في الخبر: «إن ارتمست في نهار شهر رمضان فكفر» وفي خبر آخر «إن جامعته فيه فكفر» ففعلهما المكلف ، فهل يكتفي بكفارة واحدة أو تجب عليه كفارتان ؟

اذا عرفت ذلك نقول: تارة يكون الشرطان من جنس واحد ، كما لو أكل في نهار رمضان مكرراً ، واخرى: يكونان من جنسين كالمثال المتقدم . وتارة: يقع البحث في ذلك عما يقتضيه الاصل العملي ، واخرى: عما يقتضيه الدليل .

وبالجملة البحث في المسألة السابقة انما كان في فرض اتحاد الجزاء واقعاً بأن كان الجزاء حكماً واحداً كلتا القضيتين ، ومن ثم كان تقع المعارضة بين مفهوم كل

منها ومنطوق الآخر ، وكانت تلك المسألة منعقدة لعلاجها ، ولذا كان موردها منحصرأ بموارد ثبوت المفهوم وإلا فلو فرض سقوط المفهومين في مورد لم تكن هناك منافاة بين القضيتين اصلاً ، فالبحث فيه مخصص بالقضايا الشرطية .

وأما في هذه المسألة فبعد الفراغ عن تعدد الجزاء وأنّ كلا من الشرطين اذا تحقق وحده يترتب عليه الحكم بلا شبهة يبحث عن تداخل الاسباب وتداخل المسببات ، ولذا لا يختص هذا البحث بالقضايا الشرطية بل يجري في القضايا الحملية ايضاً فهو اجنبي عن مبحث المفاهيم ويذكر فيه استطرادا ، مثلاً ثبت أنّ الاغسال انواع مختلفة ولو بالاعتبار وكانت كل منها على عنوان خاص فغسل الجنابة على المقاربة ونحوها ، وغسل الحيض على الحائض ، ومس الميت على مَنْ مس ميتاً ، وهكذا . فيقع البحث في انه اذا تحقق عنوانان منها هل تتداخل الاسباب بمعنى انه لا يثبت الا تكليف واحد بالغسل أولاً ؟ وعلى فرض عدم التداخل وكون السبب الثاني مؤثراً في ثبوت فرد آخر من الغسل يبحث عن تداخل المسببات ، وانه هل يسقطان بامثال واحد أم لا ؟

ويقع الكلام تارة: فيما يقتضيه الاصل العملي عند الشك في تداخل الاسباب أو الشك في تداخل المسببات في الاحكام التكليفية أو الوضعية ، واخرى: فيما يستظهر من الادلة فنقول:

اما المقام الاول: فلو شكنا في تداخل الاسباب في الاحكام التكليفية لاجمال النص وتعارضه مثلاً ولم يعلم أنّ السبب الثاني إنّ تحقق اوجب ثبوت حكم تكليفي ثاني متعلق بفرد اخر من الطبيعي ام لا ، فمن حيث التداخل ليس لنا اصل عملي يعين احد الاحتمالين ، إلا أنّ الاصل هو البراءة عن تحقق التكليف الثاني ، ونتيجته نتيجة تداخل الاسباب ، وهذا ظاهر .

واما لو شك في تداخل المسببات بأن علمنا من الخارج بتحقيق حكيم ولكن

احتملنا سقوطهما بامتنال واحد ، ومقتضى الاصل حينئذ هو الاشتغال بعكس ما قلنا عند الشك في تداخل الاسباب ، وذلك لأن الشك في ذلك شك في مرحلة الامتنال بعد العلم بتكليفين كما هو واضح ، هذا في الاحكام التكليفية .

وامّا الاحكام الوضعية ، فاذا شككنا فيها من حيث تداخل الاسباب فالاستصحاب يقتضى بعدم تحقق الحكم الوضعي الثاني بتحقيق سببه ، واذا شك فيها من حيث تداخل المسببات ينعكس الامر ، فإن مقتضى الاستصحاب عدم سقوط الحكم الوضعي الثاني بسقوط الحكم الاول ، فلا فرق من هذه الجهة بين الاحكام التكليفية والوضعية ، فإن مقتضى الاصل في كل منهما موافق للقول بتداخل الاسباب وعدم تداخل المسببات ، غاية الامر ان ذلك في الاحكام التكليفية يثبت بالبراءة والاشتغال ، وفي الاحكام الوضعية بالاستصحاب وجوداً وعدماً .

هذا كله في ما يقتضيه الاصل العملي .

وامّا المقام الثاني ، أي ما يقتضيه الادلة الاجتهادية ، فتفصيل الكلام فيه يقع

في أمرين:

احدهما: في تحرير محل النزاع . فنقول: لاشكال في ان بحث تداخل الاسباب والمسببات غير مخصص بموارد القضايا الشرطية بل يجري في القضايا الحملية أيضاً ، كما ورد في دليل من ارتمس في نهار رمضان تجب عليه الكفارة وفي دليل آخر من اتى اهله في نهار رمضان تجب عليه الكفارة فاتى بهما مكلف في يوم واحد فهذا ايضاً داخل في محل النزاع .

ثم ان الحكم المترتب على كل من الشرطين ، تارة: يكون قابلاً للتعدد حقيقة كوجوب الكفارة في المثال ، فانه لا مانع من وجوب كفارة ثانية على المكلف .

واخرى: لا يكون قابلاً للتعدد إلا انه يكون قابلاً للتقيد بجهة دون اخرى وحيث دون حيث ، ونعبر عنه بالتعدد الحكمي ، كما في الحكم بالخيار فانه عبارة عن

ملك فسخ العقد ولا معنى لثبوت ملكيتين في مورد واحد ، إلا أن الخيار قابل للتقييد وأن يكون ثبوته من حيث الغبن مثلاً تارة ومقيداً بحيثية العيب أخرى ، فإذا فرضنا سقوطه من إحدى الجهتين يبقى من الحيثية الأخرى كما إذا كان له من إحدى الجهتين أثر زائد يترتب أيضاً ، مثلاً أثر خيار الغبن هو تخير من له الخيار بين فسخ العقد وامضائه مجاناً وأثر خيار العيب هو جواز اخذ الارش ، فعند ثبوتها يتخير المكلف بين الفسخ والامضاء مجاناً واخذ الارش ، ولا اشكال في دخول هذين القسمين في محل النزاع لأمكان التداخل وعدمه فيها .

وثالثة: لا يكون الحكم قابلاً للتعدد أصلاً لا حقيقة ولا حكماً إلا أنه قابل للتأكد ، كما لو فرضنا أنه أوجد سببين لوجوب القتل فإن ذلك إن كان من قبيل حق الناس والقصاص كما لو فرضنا أنه قتل اب زيد وابن عمرو يكون وجوب القتل قابلاً للتقييد ، ولذا يجوز لأحد الوليين أن يأخذ منه الدية وللآخر أن يقتله قصاصاً ، ويجوز لأحدهما أن يعفو عنه والآخر يأخذ منه الدية أو يقتص وهكذا فهذا من قبيل الثاني ودخل في محل النزاع .

وأما إن كان وجوب القتل من قبيل حق الله تعالى كما لو فرضنا أنه ارتد وسب النبي ﷺ نعوذ بالله فإن كلا منهما سبب لوجوب القتل ولا معنى لتعدد الحكم به ، إلا أنه حينئذ يتأكد كما هو واضح ، وهذا الفرض خارج عن محل النزاع ، إذ لا معنى فيه للتداخل وعدمه .

وبهذا يظهر الحال في الصورة الرابعة وهي ما إذا لم يكن الحكم قابلاً للتأكد أيضاً كما في الاحكام الترخيصية ، مثلاً لو فرضنا أنه تحقق سببان للحكم باباحة شرب المنتجس كالاضطرار والاكراه فإن الاباحة لا تكون أكد منها فيما إذا لم يثبت إلا الاضطرار فقط ، وهذا أيضاً خارج عن البحث بطريق اولي ، وهكذا في الاحكام الوضعية مثلاً إذا لاقى مع البول مرتين أو مع الدم مرة ومع جسد الكافر

ثانياً لا تكون النجاسة فيه أكد مما لم يلاق إلا أحدهما .

هذا هو الامر الاول .

ثانيهما: انَّ المعروف من زمن فخر الدين رحمته انَّ القول بالتداخل وعدمه مبني على كون الاسباب الشرعية اسباباً حقيقية أو معرفات ، وانَّ الاول مستلزم لعدم التداخل ، والثاني لثبوته .

إلا انَّ التحقيق: انَّ هذا النزاع لغو محض مضافاً إلى انَّ المقام اجنبي عنه ، وذلك لانَّ القائل بكون الاسباب الشرعية اسباباً حقيقية لو اراد بذلك انَّ السبب الذي يرجع إلى الموضوع ويكون دخيلاً فيه علّة لتحقيق الحكم امّا علة فاعلية واما غائية ففساده واضح ، وذلك لما ذكرنا غير مرة من انَّ الحكم الشرعي من افعال المولى الصادرة بارادته واختياره ، فليس للموضوع وما يرجع إليه ادنى تأثير وأقتضاء لثبوته ، فعلّته الفاعلية هو المولى ، واما علّته الغائية فبناءً على مسلك العدلية من تبعية الاحكام لما في متعلقاتها من المصالح والمفساد فهي تلك الامور لا الموضوع ، واما على مسلك غيرهم فليس هناك علّة غائية اصلاً . واما عدم كونه علّة صورية أو مادية للحكم فواضح ، والعلّة لا تخلو من الاقسام الاربعة .

وامّا القائل بالمعرفية فانَّ اراد بذلك انَّ السبب ملازم لما هو الموضوع واقعاً فتحققه معرف لثبوت ماهو الموضوع في الواقع مثلاً زوال الشمس بنفسه ليس موضوعاً لوجوب الصلاة واما موضوعه امر لازم له كاقتران كوكبين في السماء مثلاً فهذا خلاف ظاهر الدليل الذي اخذ ذاك السبب فيه موضوعاً للحكم .

وانَّ اراد انه معرف لثبوت الملاك وتحققه أو لثبوت الحكم فلا تضايق في ذلك ، إلا انه لا يستفاد من أخذه في الموضوع سوى ترتب الحكم على نفسه وموضوعيته له والمعرفية بهذا المعنى غير ملازم للتداخل ولا لعدمه .

فالهم في المقام الذي يدور التداخل مداره وجوداً أو عدماً هو دفع التنافي

الواقع بين ظهورين ثابتين لكل من القضيتين ، فإنَّ ظاهر كل منهما هو حدوث الحكم والمجزأ عند تحقق موضوعه وهو الشرط ، لا حدوثه بعد ذلك أو قبله ، وهذا الظهور يستدعي تعدد الحكم وعدم التداخل ، هذا هو الظهور الاول ، وبما انه لا معنى لتعلق وجوبين مستقلين بطبيعة واحدة بنحو صرف الوجود إلا اذا قيدت في الثاني بمرّة ثانية مثلاً فظاهر اطلاق القضيتين مع تعلقهما بالطبيعي بنحو صرف الوجود وعدم تقيدهما بشيء يقتضي التداخل ووحدة الحكم ولا بد من رفع اليد عن أحد الظاهرين أي عن اضعفهما ، فعمدة بحث التداخل يدور مدار ترجيح احد الظهورين على الآخر .

وبالجمله قد عرفت ان مقتضى الاصل العملي هو التداخل والبراءة عن التكليف الثاني . كما عرفت ان هذه المسألة غير مختصة بالقضايا الشرطية ، وغير مبتنية على القول بمفهوم الشرط .

نعم المسألة المتقدمة مبتنية عليه على ما تقدم تفصيله .

ثم الاقوال في المقام ثلاثة ، قول بالتداخل مطلقاً ، وقول بعدمه مطلقاً ، وقول بالتفصيل بين ما اذا كان الشرطان اعني الموضوعين متحدين مختلفين شخصاً ووجوداً وبين ما اذا كانا مختلفين نوعاً .

وليعلم ان مورد الكلام انما هو ما اذا كان الشرط أو الموضوع بعنوانه قابلاً للتعدد ولم يكن معرفاً لما لا يفعل التعدد فإنَّ عنوان الافطار الذي هو بمعنى الكسر أو ناقض الوضوء أو مبطل الصلاة مثلاً الذي هو غير قابل للتعدد خارج عن محل البحث ، فنفرض الشرط عنوان الاكل في نهار رمضان أو عنوان الارتماس في الماء وامثال ذلك .

فنعول: الظاهر ان التفصيل لا وجه له ، بل ظاهر القضيتين هو تعدد الحكم وعدم التداخل مطلقاً . امّا في فرض اختلاف الشرطين نوعاً فلانَّ الشروط

الشرعية وإن لم تكن اسباباً حقيقة إلا أن الظاهر كونها بانفسها موضوعات لاحكام لا انها معرفات محضة ، ومن الواضح ان كل موضوع يترتب عليه حكمه لا محالة سواء قاربه الموضوع الآخر أو سبقه أو لحقه أو لم يكن شيء من ذلك . واما في فرض اتحادهما نوعاً فبما ان الاحكام الشرعية مطلقاً من قبيل القضايا الحقيقية فيترتب على كل وجود حكم مطلق ، سواء تحقق الوجود الآخر أم لم يتحقق ، فظهور القضيتين في التعدد غير قابل للانكار .

وانما الكلام في انه هل هناك ظهور آخر أقوى منه معارض له ليرجع إلى الاصل المقتضي للتدخل على ما عرفت بعد تساقط الظهورين أم لا ؟
فقول: ما يتوهم معارضته لهذا الظهور هو ان متعلق التكليف في كل من القضيتين انما هو الطبيعي بنحو صرف الوجود على ما هو مقتضى اطلاقهما وعدم تقيدهما بعنوان مرة اخرى ونحوه ، ومن الواضح ان تعلق حكيمين بالطبيعي كذلك مستلزم لاجتماع المثليين ، وهو محال كاجتماع الضدين ، فلا بد من الالتزام بالتدخل وعدم التعدد ، فتقع المعارضة بين هذين الظهورين ، فيرجع الى الاصل الذي نتيجته نتيجة التدخل .

وفيه: انا ذكرنا في موارد عديدة ان عنوان صرف الوجود أو اول الوجود ونحوه خارج عن مدلول الامر بالطبيعي ، فان المادة لا تدل إلا على نفس الطبيعي غير المقيد بالوحدة الذي لا يتثنى ، فان الاتينية انما تتحقق من ناحية العوارض الخارجية ، والهيئة على المعروف دالة على مطلوية الطبيعي ، وعلى المختار فهي مبرزة لاعتبار اللابدية على ذمة المكلف .

فما هو المعروف من ان المطلوب هو صرف الوجود انما هو من جهة ان الطبيعي يتحقق في الخارج بأول وجوده فيسقط الامر حينئذ لا محالة وتفرغ الذمة عما اشتغلت به . على هذا فاذا تعدد الامر يكون هناك اعتباران فتكون ذمة المكلف

مشغولة بها كما في موارد الدين اذا استدان احد من غيره مرتين ، فانه تشتغل به ذمته مرتين من دون أن يكون لكل منهما تعين حتى في علم الله تعالى ، ومقتضى ذلك هو لزوم تفرغ الذمة عنها بالاثنيان بالطبيعي مرتين كما في الدينين ، فاذا اتى بالطبيعي أولاً يسقط احد التكليفين ، واذا اتى به ثانياً يسقطان معاً من دون أن يكون لكل منهما تعين بعنوان المرة الاولى أو الثانية أو نحو ذلك كما في الدينين .

وعلى هذا فلا مانع من اجتماع حكيم وجويين في طبيعة واحدة وتعلق اعتبارين بها ليكون ظهور القضيتين في ذلك معارضاً لظهورهما في التعدد .

ثم ذكر الميرزا رحمته بعد التنزل عن ذلك وفرض كون متعلق التكليف هو صرف الوجود أن التنافي بين الظهورين انما ينشأ من اطلاق متعلق الحكيم المتوقف على عدم بيان القيد ، فلو فرضنا ظهور القضيتين في التعدد فلا محالة يكون ذلك قرينة على التقييد ، فيرتفع الاطلاق لا محالة ، فلا يثبت التداخل .

هذا كله في التداخل من حيث الاسباب .

وامّا التداخل من حيث المسببات فيما اذا تعدد الحكم ، فهل يمكن امتثالها بالاثنيان بفرد واحد ، أو يمكن سقوطها بذلك بغير الامتثال أم لا ؟

وقد عرفت أن مقتضى الاصل العملي في ذلك: هو انه تارة: يكون متعلق كل من الحكيم عين متعلق الآخر ، واخرى: يكون غيره ، وعلى الثاني انما يتصادقان في فرد واحد ، وانما لا يتصادقان . وعلى الاول انما يكون الصدق من جانب واحد ، وانما يكون من جانبيين .

وبعبارة اخرى: تارة: يكون المتعلقان متساويين ، واخرى: متباينين ، وثالثة: يكون بينهما العموم المطلق ، ورابعة: العموم من وجه ، فهذه شقوق اربعة .

اما الصورة الاولى ، فلا مجال فيها لتداخل الامتثالين اصلاً ، نعم يمكن أن يسقط فيها احد التكليفين بامتثال الآخر إلا انه يحتاج إلى دليل .

وأمّا الصورة الثانية فتعدد الحكم فيها لغو محض ، اذ لا يترتب على الحكم الثاني اثر بعد اتحاد متعلقيهما اصلاً ، وعلى فرض عدم اللغوية وتعدد الجعل فسقوط كل منها بامتنال الآخر محتاج إلى دليل فتأمل .

وأمّا الصورة الثالثة كما لو قال المولى «اكرم عالماً» بنحو العموم البدلي لا الشمولى وقال ايضاً «اكرم عالماً هاشمياً» فما انّ الامر فيها لا يتعلق بالافراد وانما يتعلق بالطبيعي وهناك طبيعتان احدهما اوسع من الآخر لا يلزم اللغوية من تعدد الحكم ، ومقتضى اطلاق الدليل العام كون المكلف مرخصاً في تطبيق الطبيعى الواسع على مورد الاجتماع أى على الطبيعى الضيق كما له أن يطبقه على غيره ويمتثل كلا منها بامتنال مستقل ، فاذا فعل ذلك واكرم العالم الهاشمي يتحقق كلنا الطبيعتين ويمتثل به كلا الامرين ، اذ لم يكن المأمور به في شيء منها مقيداً بالوحدة والتعدد .

وأمّا الصورة الرابعة فالتداخل فيها اوضح ، مثلاً لو ورد امر باكرام عالم ، وامر ثان باكرام عادل ، فاطلاق كل منهما يعم مورد الاجتماع قطعاً ، فالمكلف مرخص في تطبيقهما على المجمع ، فاذا اكرم العالم العادل فقد تحققت الطبيعتان في الخارج وسقط الامران ، كما له أن يمتثل كلا منهما بامتنال يخصه ، هذا كله في موارد الانطباق الواقعي التكويني واضح كما في الامثلة المتقدمة التي لم تكن من العبادات . واما فيما يكون الانطباق فيه قصدياً لا يتحقق إلا به كنافلة المغرب وصلاة الغفيلة مما يكون بين العنوانين عموم من وجه فللمكلف أن يقصد العنوانين بصلاة واحدة . وذكر في العروة امكان الاتيان بصلاة جعفر في ضمن الفريضة فتأمل . وهكذا في الاغسال ، فمن كان عليه غسل الجنابة وغسل مس الميت مثلاً يمكنه أن يقصدهما بغسل واحد مع انها طبيعتان متباينتان ، كما له الاتيان بكل منهما مستقلاً . واما الوضوء فما انه طبيعة واحدة واختلافه من ناحية الاسباب يكون من قبيل اختلاف الافراد لا الطبيعة ، فلو فرضنا انه تحقق له سببان وقصد المكلف

باتيانه رفع الحدث الناشيء من احدهما بالخصوص كالناشيء من البول دون النوم ،
ففيه: قولان: قول بصحة ذلك وارتفاع الحدث به من جهة انَّ الوضوء طبيعة واحدة
وقصد ارتفاع الحدث الناشيء من السبب الخاص لغو . وقول: يبطلانه ، لأنَّ مثل
هذا القصد يرجع إلى قصد المتناقضين ، فإنَّ قصد ارتفاع الحدث الناشيء من البول
وبقاء الحدث الناشيء من النوم مع انه ليس في البين إلاَّ حدث واحد مرجعه إلى
قصد ارتفاع الحدث وبقائه . وقد ذهب الميرزا^(١) إلى الثاني .

ولكن الصحيح: هو الاول ، وذلك لأنَّ مثل هذا القصد وإنَّ كان من قبيل
قصد المتناقضين إلاَّ أنَّ قصد ارتفاع الحدث غير معتبر في صحة الوضوء اصلاً ، وانما
المعتبر فيها امران: الاتيان بالافعال الخاصة وازافتها إلى المولى ، فمثل هذا الوضوء
صحيح رافع للحدث مطلقاً .

مفهوم الوصف

هل يستفاد من توضيق موضوع الحكم بالوصف انتفاء سنخه عند انتفاء ذاك الضيق ام لا ؟ ينبغي ذكر امور:

الاول: انَّ محل البحث انما هو الوصف المعتمد على الموصوف ، واما غير المعتمد فهو خارج عن محل النزاع كالجوامد ، فانه ليس فيه توضيق ، ليتخيل دلالته على انتفاء الحكم عند انتفائه ، وما هو المعروف من انَّ تعليق الحكم بالوصف مشعر بالعلية وإن كان صحيحاً بل غير مختص بالوصف الاشتقاقي ويجري في الجوامد ايضاً ، فاذا قال «الكذب حرام» مثلاً يستشعر منه انَّ عنوان الكذب علة للحرمة لا انه معرف لما هو الموضوع لها ، إلا انه ليس ظهوراً عرفياً ، وعلى فرض تسليم الظهور العرفي كما لا يبعد هو اجنبي عن ثبوت المفهوم وعدمه ، فانَّ ثبوت الحرمة للكذب وعليته له لا ينافي ثبوتها لغير هذا العنوان بعلّة اخرى . وثبوت وجوب اكرام العالم لكونه عالماً لا ينافي ثبوت وجوب غيره كالعادل بدليل آخر لعلّة اخرى ، فلا دلالة لعلية العنوان سواء كان اشتقاقياً أو جامداً على انتفاء سنخ الحكم عند انتفائه .

ثم انه ظهر بما ذكرنا انَّ محل البحث ليس مطلق الوصف المعتمد على الموصوف ، بل خصوص ما اذا كان موجباً لتضييق الموصوف ، فاذا فرضنا كون الوصف مساوياً مع الموصوف أو اعم منه مطلقاً كما لو قال: «اكرم هاشمياً انساناً» مثلاً لا مجال لتوهم دلالته على المفهوم اصلاً ، اذ ليس في ذلك الكلام توضيق ليستفاد منه المفهوم ، فينحصر مورد البحث بالوصف المعتمد على الموصوف فيما اذا أوجب تضييقه ، أما مطلقاً كما لو كان اخص منه مطلقاً ، أو من جهة كما لو كان اخص من

وجه ، والاول مثل ما اذا قال: «اكرم انساناً هاشمياً» والثاني: مثل أن يقال: «اكرم رجلاً هاشمياً» أي منتسباً إلى هاشم فيمكن أن يقال فيه بانتفاء الحكم عن الموضوع الفاقد لذاك القيد ، وهذا معنى المفهوم .

وأما انتفاء الحكم عن موضوع آخر غير الموضوع المذكور في الكلام اذا كان فاقداً للوصف فلا ربط له بمفهوم الوصف اصلاً ، اذ لم يكن ذكر الوصف بالقياس إليه موجباً للتضييق ليستفاد انتفاء الحكم عنه عند انتفائه ، وقد توهم ذلك في قوله عليه السلام «في الغنم السائمة زكاة» فاستدل بعض بمفهومه على انتفاء الزكاة عن معلوقة الابل ، وهو كما ترى .

هذا كله في تنقيح محل النزاع .

الثاني: انهم ذكروا ان الأصل في القيد أن يكون احترازياً . والمراد بكون القيد احترازياً دخله في متعلق الحكم أو موضوعه بحيث لو اتى المكلف بالفاقد لما امتثل ، وفي مقابله عدم كونه احترازياً ، والمراد منه كون الحكم ثابتاً للمطلق أو متعلقاً به والقيد انما جيء به لغرض آخر ، مثلاً لو قال المولى «جئني بماء بارد» فكون القيد احترازياً معناه دخله في المتعلق ، وانه هو الحصة المقيدة بحيث لو اتى المكلف بالماء الحار لما أتى بالمأمور به . وعدم كونه احترازياً معناه ان المأمور به هو الاتيان بمطلق الماء غاية الامر اتى الامر في كلامه بالقيد لان المكلف غير متمكن من الاتيان بغير المقيد أو لغرض آخر . ومن الواضح ان هذا اجنبي عن ثبوت المفهوم وعدمه إلا ان ظهور القيد في الاحترازية غير قابل للانكار ، ولا يختص ذلك بما يكون من العناوين الاشتقاقية ، بل يجري في غيرها ايضاً ، فلا يرفع اليد عن هذا الظهور إلا لقرينة كما ادعت في قوله تعالى «وربائبكم اللاتي في حجوركم»^(١) .

ثم لا فرق في ما ذكرناه من ظهور القيد في الاحترازية بين ما اذا كان في كلام واحد متصل كالمثال المتقدم ، أو في كلامين منفصلين في حكم الكلام الواحد المتصل كما لو قال «اعتق رقبة» وقال: «اعتق رقبة مؤمنة» وعلمنا من الخارج اتحاد الحكيم ، فلا بدَّ حينئذٍ من حمل المطلق على المقيد سواء قلنا بمفهوم الوصف أم لم نقل .
 الثالث: أنَّ المراد من الوصف ليس الوصف الاصطلاحي ، بل المراد منه مطلق القيد ولو مثل الجار والمجرور ونحوه مما يوجب توضيق الموضوع أو المتعلق ، فمثل قولك «صل في المسجد» داخل في محل البحث ، فإنَّ القيد فيه يضيق المتعلق ، ولذا لا يتحقق امتثاله باتيان الصلاة في غير المسجد ، فكان الانسب أن يعبر عن مفهوه الوصف بمفهوم القيد .

وكيف ما كان الظاهر أنَّ الوصف لا مفهوم له . وتفصيل ذلك: أنَّ القيد الوارد في الكلام ثبوتاً يمكن أن يرجع إلى الهيئة أي الحكم ويعبر عنه بالمنشا ، فيكون مقيداً من غير فرق بين انشاء الطلب وغيره من العقود والايقاعات فينشأ البيع معلقاً على مجيء عمرو غاية الامر ورد الدليل على مبطلية التعليق في غير الوصية والتدبير من العقود والايقاعات ، كما يمكن أن يرجع إلى الموضوع أو المتعلق بأن يقيد في المرتبة السابقة عن ثبوت الحكم ثم يتعلق به الحكم مقيداً فهما كان القيد في الكلام من قبيل الاول فيثبت له المفهوم ويدل على انتفاء الحكم عند انتفاء القيد وإلا لم يكن وجه لضيقة ويقيده به ، وهذا بخلاف ما اذا كان القيد راجعاً إلى الموضوع أو المتعلق فإنَّ ثبوت الحكم لموضوع خاص لا يستلزم انتفائه عن موضوع آخر ولو كان تعليق الحكم على القيد في بعض الموارد مشعراً بعليته للحكم .

نعم اذا كان علّة منحصرة له لدل على انتفائه عند انتفائها ، إلا أنه لا دلالة للكلام على الانحصار كما هو واضح ، فإن ثبت بقرينة خارجية يثبت المفهوم ايضاً .
 هذا كله في مقام الثبوت .

وأما بحسب مقام الاثبات فإنَّ ظاهر القضية المشتملة على الوصف رجوعه إلى الموضوع لا الحكم ، بل الظاهر أنَّ استعمالها في مورد ارادة ارجاع القيد إلى الهيئة غلط محض كأنَّ يقول احد «اكرم رجلاً عالماً» واراد به تعليق وجوب اكرام الرجل على كونه عالماً ، وانه يثبت وجوب اكرامه اذا كان عالماً . وعليه فدلالة الوصف على المفهوم تنحصر بما اذا قامت قرينة من الخارج على كونه علّة منحصرة .

وقد ذكر الميرزا^(١) أنَّ الوصف يدل على المفهوم في موردين ، احدهما: اذا كان قيلاً للحكم ، والثاني: فيما اذا استفيد انحصاره في العلّة من الخارج . وقد عرفت أنَّ المورد الاول غير تام لاستحالة رجوع الوصف إلى المنشأ ، وأما الثاني فهو تام اذا قامت قرينة على الانحصار .

مفهوم الغاية

الكلام في مفهوم الغاية: يقع في مقامين:

أحدهما: من حيث منطوق الكلام المشتمل على الغاية سعة وضيقاً أعني دخول الغاية في المعنى وعدمه .

ثانيهما: من حيث المفهوم ودلالته على انتفاء الحكم عند تحقق الغاية وعدمها . ونؤخر التكلم في المقام الأول لنكتة ستظهر إن شاء الله فنقول:

أما المقام الثاني: فثبوت المفهوم للكلام وعدمه يدور مدار رجوع القيد إلى الحكم ورجوعه إلى المتعلق أو الموضوع بحسب مقام الثبوت ، فعلى الأول ينتفي الحكم عند انتفاء القيد وإلا لم يكن وجه لتقييده به على ما عرفت في مفهوم الشرط ، وقد استظهرناه هناك في مقام الإثبات أيضاً خلافاً للشيخ رحمه الله حيث أنكر رجوع الشرط إلى الحكم لزمه استحالته للوجهين المذكورين في كلامه . وأما رجوع القيد إلى الحكم في القضية الشرطية بحسب القواعد العربية والظهور اللفظي فلم ينكره أحد حتى الشيخ رحمه الله .

وبالجملة بحسب مقام الثبوت يمكن أن ترجع الغاية كغيرها من القيود إلى الحكم ، كما يمكن رجوعها إلى المتعلق أو الموضوع . وأما بحسب مقام الإثبات فالغاية واسطة بين الشرط والوصف ، فإن القضية الشرطية ظاهرة في تعليق مفاد جملة بجملة ، ومن ثم اخترنا دلالتها على المفهوم ، وأما الوصف غير الغاية فالظاهر رجوعه إلى المتعلق أو الموضوع دون الحكم ، ولذا أنكرنا دلالته على المفهوم ، وأما الغاية فكما ليس لرجوعها إلى الحكم أو الموضوع ضابط كلي ثبوتاً ، ليس لها ضابط

اثباتاً ايضاً ، وعليه فإن كان الكلام المشتمل عليها ظاهراً في رجوعها إلى الموضوع أو المتعلق كما في قوله تعالى ﴿ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ ﴾ ^(١) فإن ظاهره تحديد اليد التي تطلق على تمام اليد إلى المنكب وعلى المرفق فما دون وعلى الزند فما دونه بالمرفق لا تحديد الحكم ، فلا يثبت له مفهوم .

والأ فان كان الحكم مستفاداً من الهيئة ومدلولاً لمعنى حرفي لا يثبت له مفهوم ايضاً ، وذلك لأن كل قيد مأخوذ في الكلام سواء كان وصفاً اصطلاحياً أو ظرفاً أو غاية أو غير ذلك التي يعبر عنها بالملابسات يرجع إلى المتعلق ، أعني العقل بحسب ظاهر اللفظ ، مثلاً لو قال « صل في المسجد » فظاهره تقيد الصلاة بذلك لا الوجوب ، وكذا لو قال « صم إلى الليل » فيحدد الطبيعي أولاً ثم يعلق به الحكم ، فلا يثبت حينئذٍ للكلام مفهوم ، بدهاءة انه لو اعترف احد بان الارض الفلانية إلى المحل الكذائي ملك لزيد لا يستفاد منه ان ما بعده ليس ملكاً له ، وكذا لو قال المولى « الجلوس إلى الزوال واجب » لا يستفاد منه عدم وجوبه بعده .

واما ان كان الحكم مستفاداً من معنى اسمي ، فان لم يكن متعلق الحكم مذكوراً في الكلام كما لو قال « الخمر حرام إلى أن يضطر إليه » فما ان الخمر غير قابل لأن يقيد بتلك الغاية يدور الامر بين أن تكون الغاية قيداً للمتعلق المقدر أعني الشرب ، وبين رجوعها إلى الحكم ، وحيث ان الاول خلاف الاصل لانه مبني على الاضرار والتقدير يتعين الثاني ، فتكون راجعة إلى الحكم فيثبت المفهوم .

وان كان المتعلق مذكوراً فلا بد من ملاحظة القرائن الخاصة الثابتة في الكلام ، فان دلت على رجوع الغاية إلى الحكم يثبت للكلام مفهوم ، كما انه اذا دلت على رجوعها إلى المتعلق أو إلى الموضوع لا يثبت له المفهوم ، وإن لم يكن في البين قرينة

معينة لذلك فلا يثبت له المفهوم ايضاً لاجمال الكلام . فثبت المفهوم للغاية وعدمه ليس تحت ضابط كلي ، بل لابدّ فيه من التفصيل ، ولذا ذكرنا انه وسط بين مفهوم الشرط والوصف .

وبالجملة ثبوت مفهوم الغاية مترتب على كون الغاية غاية للحكم لا لغيره من الموضوع أو المتعلق ، وإلاّ فتدخل الغاية في الوصف الذي عرفت عدم دلالة على المفهوم .

ثم انه بناءً على رجوع الغاية إلى الحكم لا مجال للنزاع في المقام الاول أعني كون الغاية داخلة في المعنى وعدمه ، وهذه هي النكتة التي اخرنا لاجلها التكلم في المقام الاول .

بيان ذلك: انه لو كانت الغاية غاية للموضوع كما في آية الوضوء فإنّ قوله فيها «إلى المرافق» تحديد لما اخذ موضوعاً فيها وهو اليد ، يمكن النزاع في أنّ الغاية أعني المرفق وهو مجمع العظمين داخل في المعنى أعني الموضوع وهو اليد فتعمه حكمه أعني به «وجوب الغسل» أو خارج عنه وأمّا اذا كانت غاية للمتعلق كما في قولك «صم إلى الليل» فلا معنى لكون الغاية أعني الليل داخلة في المعنى وهو الامساك حقيقة .

نعم يمكن أن تكون داخلة فيه حكماً بأن يكون محكوماً بحكمه ، وأمّا اذا كانت غاية لنفس الحكم كما لو قال: «الجلوس واجب إلى الزوال» فلا معنى لدخول الزوال في الحكم لا حقيقة ولا حكماً ، فتأمل .

وكيف ما كان الاقوال في دخول المعنى في المعنى وعدمه اربعة ، ثالثها: التفصيل بين ما اذا كانا من جنسين أو من جنس واحد ، ورابعها: التفصيل بين ما اذا كانت الغاية مدخولاً لكلمة «إلى» وما اذا كانت مدخولة لكلمة «حتى» بدعوى أنّ لفظ «حتى» انما يستعمل لبيان الفرد الخفي كقولك «مات الناس حتى الانبياء» فانهم

من حيث الموت من الافراد الخفية للناس ، فلا محالة تكون داخلة في المعنى .
وفيه: ما لا يخفى فانَّ كلمة «حتى» المستعملة لبيان الفرد الخفي كما في المثال
اجنبية عن الغاية ، بل هي عاطفة بمعنى الواو ، ولذا لا يتعين الجر في مدخولها ، فهي
خارجة عما نحن فيه ، فهذا التفصيل كالتفصيل السابق لا وجه له .
والصحيح: انه ليس لذلك ضابط كلي ، بل يختلف دخول الغاية في المغيبي
باختلاف الموارد والقرائن الخاصة ، ولو لم يكن في البين قرينة يكون الكلام مجملاً
من ذلك الحيث ، فيرجع إلى الاصل العملي .

مفهوم الحصر

الكلام في مفهوم الحصر بكلمة «انما» أو لفظ «إلا» الاستثنائية لا ما يكون وصفاً كما في قوله تعالى ﴿لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا﴾^(١).

وقد وقع الكلام في أنّ لفظ «انما» كلمة مفردة أو مركبة من «أنّ» و «ما» ولا اثر للبحث عن ذلك ، كما انه لا اثر للبحث عن كون دلالة اداة الحصر على الانتفاء عند الانتفاء دلالة منطقية لكونها موضوعة لذلك ، أو انها دلالة مفهومية وانها موضوعة للحصر وبالالتزام تدل على ذلك .

فالمهم لنا استظهار دلالتها على الحصر . وكلمة «انما» وإن لم نجد لها مرادفاً في الفارسية إلا أنّ الظاهر عدم الخلاف عند اهل اللسان في دلالتها على الحصر كدلالة إلا الاستثنائي عليه ، فإنّ الاستثناء من النفي اثبات وبالعكس وقد خالف في دلالة لفظ «انما» على الحصر الرازي في تفسيره لقوله عز شأنه ﴿انما وليكم الله ورسوله﴾^(٢) فانه على ما حكى بعد تسليمه نزول الآية في شأن علي عليه السلام انكر دلالة «انما» على الحصر ، واستشهد في ذلك بقوله عز شأنه ﴿انما الحياة الدنيا لعب ولهو﴾^(٣) بدعوى أنّ الحياة الدنيا غير منحصرة بها ، اذ يمكن صرفها في غير تلك الامور من الجهاد والعبادات ، فلا يتم الحصر .

وفيه: ما لا يخفى، أمّا أولاً: فبالنقض بكلمة «إلا» فانه سلّم دلالتها على

(١) الانبياء / ٢٢.

(٢) المائد / ٥٥.

(٣) محمد / ٣٦.

الحصر ، وقد ورد في الآية الشريفة ﴿وما الحياة الدنيا إلا متاع الغرور﴾^(١) .

وثانياً: بالحل ، فإنَّ ما ذكره من الاشكال انما يتم لو كانت الحياة مضافة إلى الدنيا ، وهو اول الكلام ، بل الظاهر أنَّ الدنيا صفة للحياة أي الحياة الدنية ، فإنَّ الحياة تنقسم إلى عليا ودنيا ، والدنيا ليس إلا متاع الغرور وليس إلا لهو ولعب كحياة الحيوانات ، واما الحياة العليا فهي التي تصرف في مرضاته تعالى .
وبالجملة: بعد ما راجعنا ما ذكره في ذيل تفسيره لآية الولاية رأينا انه استشهد على ما انكره من دلالة «انما» على الحصر بآيتين .

احدهما: قوله عز شأنه ﴿انما مثل الحياة الدنيا كماء انزلناه من السماء﴾^(٢) بدعوى أنَّ لازم ظهور هذه الكلمة في الحصر أنَّ يكون مثل الحياة منحصرًا بما ذكر في الآية ، وهو واضح الفساد ، فانه يمكن تمثيل الدنيا بكل امر غير قار كالنوم ونحوه .
ثانيهما: قوله تعالى ﴿انما الحياة الدنيا لعب ولهو﴾^(٣) بدعوى أنَّ «انما» لو كان للحصر لزم أنَّ يكون اللهو واللعب منحصرًا بالحياة الدنيا دون غيرها من حياة الآخرة والبرزخ ، أو دون غيرها من الحياة العليا والوسطى لو كانت الدنيا صفة للحياة .

ويرد على الاول: انه انما يتم لو لم يكن الماء مدخولاً لكلمة «لام» ، واما معه فلا مجال لذلك التوهم اصلاً ، فإنَّ معنى الآية حينئذٍ أنَّ مثل الحياة الدنيا بما يشبه الماء المنزل من السماء إلى آخر الآية ، أي من الامور غير القارة لا في نفس الماء .
ويرد على الثاني: أنَّ الحصر في الآية المباركة حصر الحياة الدنيا باللهو واللعب لا العكس ، وقد ذكرنا أنَّ الحياة ليست مضافة إلى الدنيا ، بل الدنيا على

(١) آل عمران / ١٨٥ .

(٢) يونس / ٢٤ .

(٣) محمد / ٣٦ .

وزن فضلى صفة لها بمعنى افعل التفضيل أي الحياة الادنى كحياة الحيوانات ، وهي منحصرة في اللهو واللعب دون غيرها من الحياة الوسطى والعليا ، فالحصر ثابت في الآيتين ولا محذور فيه .

وخالف أبو حنيفة في دلالة «إلا» الاستثنائية على الحصر بتوهم انه لو كان مفيداً للحصر لزم عدم صدق الصلاة على غير الظهور لقوله ﷺ «لا صلاة إلا بطهور» .

وفيه: انَّ المستثنى لو كان مدخولاً لحرف الجر ففاد الاستثناء ليس إلا عدم تحقق المستثنى منه بدونه لكونه دخيلاً فيه شطراً أو شرطاً كما في قوله ﷺ «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب» أو «إلا إلى القبلة» ففاده: انحصار تحقق المستثنى منه في فرض تحقق المستثنى ، وهذا ثابت واضح .

ثم انه قد استدل على دلالة الاستثناء على الحصر بقوله ﷺ «اسلم من قال لا إله إلا الله» فإنه لو لم يكن دالاً على الحصر لما كان دالاً على الاقرار بالتوحيد .
واورد على ذلك: تارة: بأنَّ قبوله ﷺ لذلك لعله كان للتعبد أو لقرائن خاصة .

ولكن الانصاف: انَّ ظهور الاستثناء في الحصر اوضح من أنَّ يستدل عليه بهذا الاستدلال ليجاب عنه ، فانه امر ظاهر عند اهل اللسان ، وقد صرحوا به في كتب اللغة .

ثم أنَّ في كلمة الاخلاص اشكال معروف وهو انه لو قدر فيها خبر لا لفظ موجود لما دل على نفي امكان تعدد الالهة ، ولو جعل المقدر عنوان ممكن لما استفيد منه اثبات وجود الاله الواحد .

والجواب عنه واضح ، فانَّ الاله واجب الوجود ذاتاً وصفة ، فلو جعلنا الخبر ممكن لا يجوز أن يراد منه امكان الخاص الذي هو بمعنى سلب الضرورة من

الطرفين ، بل لابدَّ وأنْ يراد منه الامكان الخاص أي نفي الضرورة من ناحية عدمه فالمعنى لا إله ممكن بالامكان الخاص إلا الله ، فاذا امكن وجب وجوده . كما انه لو جعل المقدر موجود فنفي الوجود عن المتعدد مستلزم لنفي امكانه ، لأنَّ الواجب بالذات لو كان ممكناً لوجب وجوده ، فعدم وجوده ملازم لعدم امكانه ، كما أنَّ صفاته الذاتية ايضاً كذلك ، فإنَّ كل صفة يمكن ثبوتها فيه تعالى تجب كالصفات الثبوتية من الحياة والعلم والقدرة ، وما لا يمكن ثبوته فيه يجب عدمه كالصفات السلبية .

ثم انَّ بعض أجرى ما ذكرناه في صفاته تعالى في افعاله ايضاً على ما حكاه شيخنا المحقق في حاشية الكفاية بدعوى: انه تعالى فياض ومنيع للفيض فانْ كان المحل قابلاً يجب عليه الافاضة ، وإلاَّ فيمتنع ، فامكان الاستفاضة في المحل ملازم لوجوب الافاضة .

وفيه: انَّ الوجوب هناك ليس وجوباً ذاتياً وانما هو بمعنى مالا ينبغي تركه على الحكيم ، فانا قد بينا في محله انَّ افعاله تعالى صادرة عنه بارادته واختياره ، فهو فاعل مختار لا مجبور ، وهذا بخلاف الوجوب في ذاته وصفاته فانه وجوب ذاتي ، وأحد أدلة التوحيد التي استدل به ، فانهم ذكروا انَّ تعدد الاله لو كان ممكناً لوجب وجوده ، فيلزم وجود الالهة إلى مالا نهاية له ، اذ لا ترجيح لبعض مراتب العدد على بعض .

هذا تمام الكلام في بحث المفاهيم .

مبحث العام والخاص

- ☐ تعريف العام واقسامه.
- ☐ حجية العام في الباقي بعد التخصيص.
- ☐ حكم العام مع المخصص المجمل.
- ☐ عدم حجية العام قبل الفحص عن المخصص.
- ☐ اختصاص الخطاب بالمشافهين وعدمه.
- ☐ تعقب العام بضمير يرجع الى بعضه.
- ☐ تخصيص العام بالمفهوم.
- ☐ تعقب الاستثناء لجمل متعددة.
- ☐ تخصيص العام القرآني بخبر الواحد.
- ☐ النسخ والبداء.

1. The first part of the paper is devoted to a discussion of the

theoretical aspects of the problem.

2. The second part is devoted to a

discussion of the

experimental results.

3. The third part is devoted to a

discussion of the results of the

theoretical calculations.

4. The fourth part is devoted to a

discussion of the results of the

conclusion.

العام والخاص

الكلام في العموم والخصوص يقع في جهات:

الجهة الاولى: انَّ العموم لغة بمعنى الشمول . واصطلاحاً عبارة عن شمول اللفظ لكل ما يصلح أن ينطبق عليه بالوضع ، سواء كان ذلك بدلالة اللفظ بمادته مثل «كل» أو بهيئته فقط كالجمع المحلى باللام ، ويعبر عنه بالعام الاصولي .

وهذا القيد ظهر الفرق بينه وبين الاطلاق ، فإنَّ المطلق ايضاً يشمل كل ما يمكن أن ينطبق عليه إلا أنه ليس بالوضع بل بمقدمات الحكمة ، كما في قوله تعالى ﴿احل الله البيع﴾^(١) وقوله تعالى ﴿وانزلنا من السماء ماء طهوراً﴾^(٢) فالبيع فيها يشمل كل ما يمكن انطباقه عليه من افراده إلا أنه ليس لاجل وضع اللفظ لذلك ، بل هو من جهة عدم وجود قرينة في الكلام معينة لبعض الافراد ، وحلية الفرد غير المعين لافائدة فيها ، فيحمل على العموم والشمول ، وهكذا الكلام في لفظ الماء في الآية الثانية .

وقد ظهر ايضاً مما ذكرناه في تعريف العموم الاصطلاحي اعني الاصولي انَّ المركب الشامل لاجزائه غير داخل فيه وإن كان عاماً لغوياً كالدار والصلاة والاعداد ، فانها وإن كانت تشمل اجزائها إلا أن كل منها ليس مما يصلح أن ينطبق عليه تلك العناوين ، فلا ينطبق عنوان الصلاة على كل من الركوع والسجود ونحو ذلك ، كما لا ينطبق عنوان الدار على كل من القبة والسرداب والسطح ، والعشرة لا

(١) البقرة / ٢٧٥ .

(٢) الفرقان / ٤٨ .

تتطبق على كل من الوحدات وهكذا ، فلا يعمه التعريف الاصطلاحي . نعم يمكن أن يعم كل منها افراده اذا ادخل عليه بعض اداة العموم كلفظ كل ، فليل كل عشرة ينقسم إلى متساويين مثلاً ، ولكن العموم حينئذٍ مستفاد من اداته لا من لفظ العشرة .

ثم ان ثمة هذا الاصطلاح تظهر في مبحث التعادل والتراجع في مسألة التعارض بين العموم والاطلاق ، فان العام يتقدم على المطلق بلا اشكال . ولتوضيح ذلك اصطالحوا على العام بالعام الاصولي .

الجهة الثانية: ان العموم ينقسم إلى اقسام من الاستغراقي والمجموعي والبدلي . ولا فرق بين هذه الاقسام من حيث الشمول الذي هو الجهة المشتركة بينها ، فهذا التقسيم انما هو بلحاظ اختلاف كيفية جعل الحكم لا في نفسه ، فان الحاكم في مقام حكمه ، تارة: يلاحظ الطبيعي بما هو طبيعي فتكون القضية طبيعية ، فلا يحمل عليه سوى ذاتياته ، كقولك «الانسان حيوان ناطق» ، وهو خارج عن محل الكلام ، واخرى: يلاحظه فانياً في افراده بنحو مطلق الوجود ، ومن هذا القبيل غالب القضايا الحقيقية فيقال «اكرم كل عالم» وثالثة: يلاحظه فانياً في الافراد من حيث المجموع ، ورابعة: يلاحظه فانياً فيها بنحو صرف الوجود المنطبق على اول الوجودات ، ويعبر عنه بالعام البدلي . نعم العام البدلي شمولي من حيث مدلوله الالتزامي ، وهو ترخيص المكلف في تطبيق الطبيعي على أي فرد شاء .

ثم انه لا يشتبه العموم البدلي بالقسمين الاولين ، لان اداته غالباً تكون كلمة «أي» ، ولكن ربما يشتبه كل منهما بالآخر فيما اذا كان اداة العموم هيئة الجمع المحلي باللام ، كما لو قال «اكرم العلماء» فاذا شككنا في ان المراد هو العموم المجموعي أو الاستغراقي ولم يكن قرينة معينة لاحدهما ، فهل هناك اصل لفظي يعين لنا احدهما ، ام لا ؟

ذهب الميرزا رحمته الله ^(١) إلى أن الأصل في العموم أن يكون استغراقياً ، لأنَّ المجموعي محتاج إلى مؤنة زائدة في مقام الثبوت ، وهو لحاظ وحدة الكثرات ، فاذا لم يكن في الكلام ما يدل عليه فالاطلاق يقتضي عدمه .

ويظهر الجواب عنه مما بيناه ، فإنَّ العموم المجموعي والاستغراقي ليسا من قبيل الأقل والاكثر لاحتاج احدهما إلى مؤنة زائدة ، بل كل منهما محتاج إلى لحاظ مباين للحاظ الآخر ، ففي العموم الاستغراقي لابدَّ من لحاظ الكثرات على ماهي عليها من الكثرة فتأمل ، وفي العموم المجموعي لابدَّ من لحاظها واحدة ، فليس في البين اصل لفظي يرجع إليه ، بل لابدَّ حينئذٍ من الرجوع إلى الاصل العملي .

ثم انه لا اشكال في ثبوت الفاظ موضوعة للعموم وسريان الحكم إلى مجموع الافراد ، كما لا اشكال في ثبوت الفاظ للخصوص كلفظ «البعض» . ولا وجه لما ذكر من أنَّ من ثبوت ذلك مستلزم لكثرة المجاز فإنَّ اغلب العمومات مخصصة حتى قيل انه ما من عام إلا وقد خص ، فاذا كانت الفاظه موضوعة للعموم يلزم أن تكون اغلب الالفاظ الموضوعة للعموم مستعملة في غير ما وضعت له لما ستعرفه ، مضافاً إلى أنَّ ارادة خلاف الظاهر له من اللفظ غير مستلزم لمجازيته من أنَّ التخصيص بالمتصل لا ينافي عموم العام وشموله ، لأنَّ المدخول أولاً يقيد ثم يرد عليه لفظ العموم ، وهكذا في المنفصل ، فإنَّ عدم شمول الحكم لبعض الافراد لا ينافي استعمال العام في العموم كما سيتضح ان شاء الله .

ثم انه وقع الخلاف في أنَّ سعة الحكم وشموله لجميع افراد الطبيعة هل يتوقف على اجراء مقدمات الحكمة في مدخول اداة العموم ام لا ؟

ذهب صاحب الكفاية رحمته الله إلى الاول وتبعه الميرزا رحمته الله في ذلك ^(٢) ، وتعرض

(١) اجود التقريرات / المجلد الاول / ص ٤٤٣ .

(٢) كفاية الاصول / المجلد الاول / ص ٣٣٤ - ٣٣٥ . اجود التقريرات / المجلد الاول /

لكل من لفظ «كل» و «الجمع المحلى باللام والنكرة الواقعة في سياق النفي أو النهي» وذكر ما حاصله: أنَّ لفظ «كل» وإن كان موضوعاً لسراية الحكم إلى جميع افراد مدخوله إلا أنه قد يكون المدخول واسعاً، كما لو قال «اطعم كل حيوان» وقد يكون ضيقاً كما لو قال: «اكرم كل انسان» فسعة دائرة المدخول وكثرة افراده أو ضيقه وقلة افراده اجنبي عن لفظ «كل» فاذا قال «اكرم كل عالم» واحتملنا انه اراد منه خصوص الفقيه واطلق عليه العالم من باب اطلاق المطلق على بعض افراده، ونصب عليه قرينة خفيت علينا، فلفظ «كل» لا يدفع ذلك، بل لابدَّ فيه من الرجوع إلى قرائن خاصة أو عامة، وهي مقدمات الحكمة.

وأما المحلى باللام فكلمة «لام» لا تفيد العموم، كما أنَّ مجرد الجمع ايضاً لا يفيد، بل العموم مستفاد من ورود مجموع تلك الهيئة على الطبيعي، واطلاقه لابدَّ وأن يستكشف من اجراء مقدمات الحكمة في المادة. وأما النكرة في سياق النفي أو النهي فانعدام الطبيعي وإن كان بعدم جميع افراده عقلاً إلا أنَّ كون متعلقه هو مطلق الطبيعي دون المقيد لابدَّ وأن يستفاد من الاطلاق ومقدمات الحكمة.

هذا ونقول: ما افاده في النكرة في سياق النفي أو النهي متين جداً، فإنَّ لفظة «لا» انما تدل على أنَّ متعلقها مورد لزجر المولى أو لفضله، وأما كون المتعلق مطلق الطبيعي أو الحصة الخاصة منه فهو اجنبي عن الهيئة كما في الايجاب، فلا فرق بين القضية الموجبة والسالبة من هذه الجهة، فكما أنَّ شمول الحل في قوله تعالى ﴿احل الله البيع﴾^(١) لجميع افراده مبني على اجراء مقدمات الحكمة في المتعلق، كذلك في قولك «لا تكرم فاسقاً» اطلاق الفاسق وعدم تقيده بقيد لابدَّ وأن يدفع بتلك المقدمات، والهيئة لا دلالة فيها إلا على الزجر عن ما اريد من المتعلق، فالشمول في ذلك لجميع

الافراد مبني عليها .

ومن ثم لو وقع التعارض بين القضية السالبة والموجبة كما لو ورد «اكرم عالما» وفي آخر «لا تكرم فاسقا» لا يقدم الثاني على الاول ، بل يرجع فيه إلى مرجحات باب التعارض ، وليس هذا إلا من جهة أنَّ السريان في كل منهما مستفاد من مقدمات الحكمة وإن كان اطلاق الثاني شموليا والاول بدليا ، مع أنَّ كلامنا فعلا ليس من تلك الحيشية أعني الترجيح من حيث البدلية والشمولية ، وهذا في النكرة في سياق النفي أو النهي واضح .

واما لفظ «كل» فالظاهر انه بالوضع يدل على عدم تقيد مدخوله بغير ما ذكر في الكلام من القيود ، فما هو مستفاد من عدم التقيد في الاطلاق لعدم الدليل يستفاد من نفس كلمة «كل» بالوضع ، فهي دليل على العدم والشاهد على ذلك هو الاستعمالات العرفية ، فلو قال احد لعبده «بع كل كتبي أو جميعها» فيسأل العبد مولاه بعد ذلك هل ابيع خصوص العريية منها أو جميعها يلومه مولاه ويقول له «أما قلت لك بع كلها» .

وبالجملة فلفظ «كل وجميع وما بمعناه» بنفسها تدل على اطلاق المدخول وعدم تقيده بقيد زائد على ما ذكر في الكلام ، ومعه لا مجال للتمسك بمقدمات الحكمة ، وهذا هو السر في تقديم ذلك على المطلقات عند التعارض كما هو ظاهر .
واما الجمع المحلى باللام ، فلا ينبغي الريب في دلالة على العموم بالوضع كلفظ «كل» ، ولذا لو قال المولى «اكرم العلماء» لا مجال لسؤال المكلف عن أنَّ مرادك اكرام جميعهم أو خصوص حصة منهم ؟

وانما الكلام في أنَّ العموم مستفاد من وضع خصوص المادة أعني بها الجمع ، أو من هيئة المجموع من حيث المجموع من اللام والجمع ، أو من خصوص الالف واللام .

أما احتمال استفادته من خصوص الجمع فواضح الفساد ، ولم يقل به أحد . كما أنَّ احتمال وضع هيئة المجموع لذلك يدفعه صحة استعمال الجمع المحلى باللام في موارد العهد من الذهني والذكري بلا مسامحة ، ولو كانت تلك الهيئة موضوعة للعموم لكان استعمالها في ذلك مجازاً ، مضافاً إلى انه لا وجه لوضع مجموع الهيئتين بعد وضع كل منهما مستقلاً ، لانه خلاف المتعارف في باب الاوضاع .

فيتعين الاحتمال الثالث ، وهو كون العموم مستفاداً من كلمة «ال» ، بيان ذلك: هو أنَّ هذه الكلمة موضوعة للإشارة والتعريف ، فاذا ادخلت على المفرد اعني الطبيعي تكون اشارة إلى الجنس ومعرفاً له ، سواء أُريد به نفس الطبيعي كما في قولك «الانسان نوع» أو اخذ بنحو السريان إلى الخارج كما في قولك «الرجل خير من المرأة» واما اذا دخلت على الجمع فبما أنَّ الجمع لا يراد منه الطبيعي بل يكون ناظراً إلى الافراد لدلالته على العدد ، كما انه ليس المراد منه صرف وجود الطبيعي لدلالته على التعدد والكثرة ، وطبيعي الكثرة ليس إلا جامعاً مساحياً أنزاعياً ، فلا بدَّ وأنَّ يراد باللام الافراد الكثيرة وتعيين تلك الكثرة وتعريفها . فاذا كان في البين عهد ذهني أو ذكري يتعين به مقدار منها ، كما لو ذكر جماعة من العلماء ثم قال «اكرم العلماء» فهو ، وإلا فلا بدَّ وأنَّ يكون اللام اشارة إلى جميع الافراد ، لانه المعين الذي لا ابهام فيه ولا تردد دون غيره من مراتب الكثرة .

فلا وجه لأنَّ يقال: أنَّ اقل الجمع وهو الثلاثة هو المتعين ، لانه وإنَّ كان معيناً من حيث العدد إلاَّ انه نكرة مبهم من حيث الانطباق على كل ثلاثة من الطبيعي ، وهكذا احتمال تعيين اكثر مراتب الجمع وهو العشرة .

وبالجملة الافراد الكثيرة المتعينة من جميع الجهات إلاَّ جميع الافراد فيتعين باللام ، فدلالته على العموم تكون مستندة بالوضع بهذا البيان ، ولذا يتقدم الجمع المحلى باللام على المطلق عند المعارضة ولو كان اطلاقه شمولياً فضلاً عن ما اذا كان بديلاً .

فصل: في العام المخصص وانه هل يكون مجازاً أم لا ؟

أمّا على ما سلكه الاخوند^(١) وتبعه في ذلك الميرزا^(٢) من استفادة العموم من اطلاق المدخول فعدم المجازية واضح ، اما في المخصص المتصل فلأنّ اطلاق المدخول يقيد ويضيق دائرته أولاً ثم يرد العموم عليه ، فيكون العموم بمقدار سعة المدخول ، وعليه فاطلاق التخصيص على مثل ذلك غير خال عن المسامحة . وأمّا في التخصيص بالمنفصل ، ففي غير الشارع المقدس العالم بالاشياء يكون التخصيص بالمنفصل من قبيل النسخ والبداء ، فلو قال «اضف جبراني» ثم قال «لا تضاف البغداديين منهم» يكون الثاني نسخاً للحكم الاول بالقياس إلى بعض مدلوله ، فلا يستلزم مجازية العموم واستعماله في غيره ، واما في الشارع المستحيل في حقه البداء فالتخصيص المنفصل يستكشف منه أنّ مراده من المدخول من الاول لم يكن مطلقاً ، بل كان مقيداً ، ومن الواضح كما سيأتي في بحث المطلق والمقيد أنّ تقييد الاطلاق لا يستلزم المجازية وإن كان خلاف الظاهر ، وذلك لأنّ شيئاً من الاطلاق والتقييد ليس جزء مما وضع له اللفظ المطلق ، بل وكلاهما خارجان عن الموضوع له ، وظهور اللفظ في الاطلاق وإن لم يكن قابلاً للانكار إلاّ انه مستفاد من مقدمات الحكمة كما هو ظاهر .

وأمّا على المسلك المختار ، فعدم المجازية في التخصيص بالمتصل واضح ، فإنّ المدخول يقيد أولاً ثم يدخل اداة العموم على المفهوم الضيق ، وقد عرفت ان لفظ

(١) كفاية الاصول / المجلد الاول / ص ٣٣٥ .

(٢) اجود التقريرات / المجلد الاول / ص ٤٤٧ .

أداة العموم موضوعة للدلالة على عدم دخل خصوصية أخرى في الحكم غير ما ذكر في اللفظ . وأما في التخصيص بالمنفصل ، فبيان عدم المجازية يتوقف على ذكر مقدمة وهي : اننا قد ذكرنا في مبحث الوضع أنَّ الدلالة الوضعية انما هي الدلالة التصديقية ، أي دلالة اللفظ على أنَّ المتكلم به اراد تفهيم معناه ، وهي التي تستند إلى الوضع ، واما الدلالة التصويرية فهي مستندة إلى انس الذهن واجنبية عن الوضع ، وذلك لأنَّ الوضع عبارة عن تعهد الواضع ذكر اللفظ عند ارادة تفهيم المعنى ، فالدلالة الوضعية دلالة اللفظ على قصد تفهيم المعنى وبيانه ، وهذه هي النعمة المهمة التي انعم الله تعالى بها على الانسان وذكرها بقوله عز شأنه ﴿ علمه البيان ﴾^(١) ولولا تلك أي القدرة على البيان لاختل امور الانسان ولم يتمكن من تفهيم اكثر مقاصده بالاشارة ونحوها ، أمّا في الكلمة ونحوها فظاهر ، وأما في غيره فلعدم امكان تفهيم جميع المقاصد بها كما هو واضح .

والظاهر أنَّ المراد بالناطق المستعمل في تعريف الانسان هو القدرة على تفهيم مقاصده بالالفاظ ، لا بمجرد التكلم ، فانه مشترك بينه وبين جملة من غيره من الحيوانات ، فالدلالة المستندة إلى الوضع هي دلالة اللفظ على قصد المتكلم للتفهم ، وهناك دلالة أخرى للفظ مستندة إلى بناء العقلاء وهي الدلالة على أنَّ ما قصد تفهيمه هو مراده الجدي ، ويعبر عنها بالحجية .

اذا عرفت هذا فنقول: القرائن المنفصلة ومنها التخصيص انما تتراحم الدلالة الثانية وهي الحجية دون الدلالة الاولى ، مثلاً اذا قال « اكرم كل عالم » ثم قال « لا تكرم فساقهم » فالنحصر سواء كان حكماً شخصياً أو كلياً يكشف عن أنَّ المراد الجدي لم يتعلق بالعموم وجميع افراد العالم ، ولا ينافي الدلالة الاولى أعني كون

العام المخصص هل يكون مجازاً أم لا؟ ٢٤١

المتكلم قصد تفهيم العموم لمصلحة في ذلك ، ومن الواضح أنَّ الحجية وكون المراد الاستعمالي مطابقاً للمراد الجدي اجنبي عن الحقيقة والمجاز .

وبالجملة: قد ذكرنا في مبحث الوضع أنَّ الوضع في المفردات عبارة عن تعهد الواضع والتزامه بذكر اللفظ عند قصد تفهيم المعنى ، فاذا استعمله عند عدم ارادة تفهيم المعنى يكون ذلك على خلاف التزامه وتعده ، فالدلالة الوضعية هي دلالة اللفظ على قصد تفهيم المعنى المعبر عنها بالدلالة التصديقية . وأما هيئة الجمل الخبرية فموضوعة للحكاية بها عن النسبة ايجاباً أو سلباً ، ولذا ذكرنا أنَّ الجملة الخبرية من حيث دلالتها الوضعية لا تتصف بالصدق والكذب ، وانما تتصف بهما من حيث مطابقة الحكاية مع الخارج وعدمها . وأما هيئة الجمل الانشائية فموضوعة لابرار الاعتبار النفساني .

وأما الدلالة على المراد الجدي وكونه مطابقاً للمراد الاستعمالي فهي ثابتة ببناء العقلاء ، وهذه الدلالة ثابتة في الافعال ايضاً كما هو واضح .

اذا عرفت هذه المقدمة نقول: اذا كان التخصيص بالمتصل كالاستثناء ونحوه فلا مجال لتوهم مجازية العام ، لأنَّ المدخول أولاً يتضيق ثم يرد العام عليه من غير فرق بين الاخبارات والانشاءات . وأما اذا كان المخصص منفصلاً فلا بدَّ من التفصيل بين الجمل الخبرية والانشائية ، ففي الجملة الخبرية كما لو قال «زارني جميع علماء البلد» ثم اخبر بانه «ما زارني النحاة منهم» يحمل احد الخبرين على الكذب عرفاً ، كما يشهد به وجداننا ، ولا يحمل العام على الخاص لا من حيث المراد الجدي ولا الاستعمالي .

وأما في الجمل الانشائية فلا معنى للصدق والكذب ، بل يكون الخاص المنفصل مزاحماً لحجية العام وكونه مراداً جدياً للمتكلم فتأمل ، فيتقدم عليه لأظهريته ، فلا مجازية اصلاً .

فيبقى الكلام في أمرين .

أحدهما: أنَّ المتكلم لماذا يأتي باللفظ العام مع أنَّ مراده المجدي هو الخاص؟! ثانيهما: أنَّ غاية ما ذكر هو احتمال كون الخاص مزاحماً للارادة الجدية دون الاستعمالية ، ولكن يحتمل أنَّ يكون الخاص قرينة على مجازية العام وعدم استعماله في العموم ، فيكون من قبيل احتفاف الكلام بما يصلح للقرينية .

أمَّا الاول فالوجه فيه في المتكلم العرفي يمكن أنَّ يكون جهله بالحال ، وفي المولى الحكيم ربما يكون ذلك لمصلحة في تأخير بيان المخصص ، وربما يكون لمفسدة في ذكره من اول الامر .

وأمَّا الثاني فجوابه: أنَّ بناء العقلاء ثابت في الرجوع إلى اصالة الحقيقة مالم يثبت قرينة على الخلاف ، والمخصص غير صالح لذلك بعد ما يمكن رفع التنافي بينه وبين العام بجملة على خلاف الارادة الجدية فتأمل .

حجية العام في تمام الباقي بعد التخصيص

فصل: لا ينبغي الريب في أنَّ العام المخصص سواء كان بالمتصل أو بالمنفصل حجة فيما بقي من افراد العام ، فيتمسك به لاثبات الحكم في الافراد الباقية .

أمَّا على مسلك الميرزا^(رحمته) من كون التخصيص تقييداً لا إطلاقاً مدخول أداة العموم فلأنَّ التخصيص بالمتصل حقيقة تضيق دائرة العموم ، مثلاً لو قال «اكرم كل رجل عالم» أو «اكرم كل رجل إلا الجاهل» فهو بمنزلة أنَّ يعبر عن ذلك المعنى الضيق بلفظ بسيط لو كان له لفظ بسيط ، فنفرض أنَّ لفظ القضية موضوع للرجل العالم فكأنه قال «اكرم كل فقيه» فهل يتوهم عدم جواز التمسك بعمومه؟ كلا . وبالجمله لا فرق بين أنَّ يعبر عن المفهوم الضيق بلفظ مركب أو بلفظ بسيط في جواز التمسك بالعام ، وهذا ظاهر .

حجية العام في تمام الباقي بعد التخصيص ٢٤٣

واما في التخصيص بالمنفصل على هذا المسلك فلأنَّ تقييد المطلق من جهة لا يستلزم اجماله ، ولم يتوهم فيه ذلك ، لأنَّ عدم كون المولى في مقام البيان من جهة لا ينافي كونه في مقام البيان من الجهات الاخرى ، فلو قال «اكرم كل رجل عالم» ثم قال «لا تكرم زيد العالم» يستكشف منه عدم كون المولى في مقام بيان العموم من حيث ذاك الفرد فقط ، دون غيره من الافراد ، وهكذا لو ورد «اكرم كل عالم» ثم ورد «لا تكرم فساق العلماء» فإنَّ عدم كونه في مقام البيان عند ذكر العام من حيث الفسق لا ينافي كونه في مقام البيان من سائر الحيثيات .

وامّا على المختار ، فالخاص انما يزاحم العموم ويعارضه من حيث كونه مراداً جدياً لللافظ المعبر عنه بالحجية ، ولا يعارض المراد الاستعمالي ، فإنَّ العام ينحل إلى احكام عديدة اذا كان استغراقياً ، ويكون متعدداً من حيث المتعلق اذا كان عمومه مجموعياً ، والخاص يزاحمه في الحجية بالقياس إلى بعض الافراد فيتقدم عليه لاقوائيته . ومن الظاهر انَّ رفع اليد عن حجية الدليل في بعض مدلوله لمعارضته بما هو اقوى منه أو مساوي له لا ينافي حجيته في الباقي ، نظير ما اذا اخبرت البينة بانَّ جميع كتب زيد لعمر وعلمنا من الخارج اشتباهها في كتاب مفتاح الكرامة مثلاً ، فانه لا يوجب رفع اليد عن حجيتها في غيره ، بل يؤخذ بها فيه كما عليه السيرة وبناء العقلاء ، وهكذا الحال في معارضة العامين من وجه .

فتحصل: مما ذكر انَّ العام المخصص حجة في تمام ما بقي على مسلك الميرزا رحمته من كون التخصيص يرجع إلى تقييد المتعلق ، وهكذا على المختار من انَّ للفظ دالتان: احدهما: دلالة على انَّ المتكلم قصد تفهيم المعنى الذي تعهد ذكر ذلك اللفظ عند ارادة تفهيمه ، ثانيها: دلالة على مطابقة المراد الاستعمالي للمراد الجدي في مقابل السخر به والاستهزاء وامثال ذلك ، وانَّ المخصص انما يزاحم العام في الدلالة الثانية المعبر عنها بالحجية ، فإنَّ رفع اليد عن حجية العام في بعض افراده

لمعارضته بحجة اقوى أو مساوي لا يقتضي إلا رفع اليد عنه في ذاك المقدار .
 وأما على القول بمجازية العام المحصص فذكر شيخنا الانصاري رحمته ما حاصله:
 أنَّ هذا المجاز ليس كسائر المجازات ، فإنَّ المجازية فيه ليس من جهة دخول ما دخل
 تحت العام ، وإنما هي من جهة خروج ما خرج فيكون العام حجة في الباقي .
 وقد أوضحه الميرزا رحمته ^(١) بما حاصله: أنَّ العام كما انه منحل إلى احكام عديدة
 عرضية أي غير متوقف ثبوت كل من تلك الاحكام على موضوعه على ثبوت
 الحكم لفرد آخر ، كذلك في مقام الاثبات يكون العام منحلًا إلى دلالات عديدة
 عرضية ، بمعنى أنَّ دلالة العام على ثبوت الحكم لفرد غير متوقفة على دلالته على
 ثبوت الحكم لفرد آخر ، وإلا لزم الدور ، فإنَّ نسبة الافراد إلى العام على حد سواء ،
 واذا كان كذلك فانتفاء الحكم عن فرد لا يستلزم انتفائه عن غيره ، وهكذا انتفاء
 الدلالة بالاضافة إلى فرد لا يستلزم انتفائها بالاضافة إلى بقية الأفراد ، كما أنَّ نسخ
 حكم لا يستلزم نسخ غيره .

ونقول: ما أفيد من المقدمة وإن كان تاما ، فإنَّ العام منحل إلى احكام
 عرضية ، كما أنَّ الدلالة ايضاً كذلك ، ولكن النتيجة لا تترتب عليها ، وذلك لأنَّ
 جميع تلك الدلالات معلولات لعلّة واحدة وهي استعمال العام في العموم ، فاذا ثبت
 ذلك يثبت جميع الدلالات عرضا ، واما اذا لم يثبت ذلك فلا يثبت شيء منها .
 وبعبارة واضحة: استكشاف مراد المتكلم من اللفظ لا بدَّ وأنَّ يستند إلى أحد
 امور ثلاثة: أمّا إلى الوضع ، واما إلى القرينة الخاصة ، واما إلى القرينة العامة . أمّا
 الوضع فمفقود في الفرض ، لأنَّ العام غير مستعمل في معناه الحقيقي ، وهكذا القرينة
 العامة والخاصة ، وحينئذٍ فكما يمكن أنَّ يكون العام مستعملاً في تمام الباقي يحتمل أنَّ

حجية العام في تمام الباقي بعد التخصيص ٢٤٥

يكون مستعملاً في بعضه ، فها هو المعينّ للاول ؟ فتأمل ، ولو في فرض القطع بعدم ورود مخصص آخر فضلاً عما اذا احتتمل ذلك ، فإنّ القطع بعدم التخصيص الاخر لا يستلزم استعمال العام في تمام الباقي فكيف بالاصل العقلائي ، فينحصر القول بحجية العام المخصص في تمام الباقي على البناء على أحد الوجهين المتقدمين .

هذا مضافاً إلى أنّ توجيه الميرزا رحمته لا يتم إلّا في العام الاستغراقي دون المجموعي فانه غير منحل إلى احكام عديدة عرضية كما هو واضح ، والظاهر انه لم يفصل احد بين القسمين .

ثم انّ عدم العموم تارة: يكون من جهة ورود المخصص واستكشاف انّ العموم لم يكن مراداً جدياً للمتكلم ، وقد عرفت الكلام فيه . واخرى: يكون العموم مراداً جدياً ويعلم من الخارج مطابقة الارادة الجدية مع الارادة الاستعمالية إلّا انا علمنا من الخارج اشتباه المتكلم وخطاه ، كما لو فرضنا انّ البيئة اخبرت بنجاسة كل اناء في البيت وعلمنا بطهارة بعضها المعينّ وانّ العموم خطأ واشتباه ، فهل يمكننا في مثل ذلك التمسك بالعام في الباقي ، أو انّ البيئة تسقط عن الحجية رأساً ؟

وبعبارة اخرى: ذكرنا في بعض المباحث المتقدمة انّ الدلالة الالتزامية تابعة للدلالة المطابقة ثبوتاً وسقوطاً ، فهل الدلالة التضمنية ايضاً كذلك ، ام لا ؟ الظاهر هو التفصيل بين موارد الانحلال بحيث يكون الخبر به احكاماً عديدة قد اديت بلفظ واحد للاختصار ، وعدمه كالعام المجموعي ، فيكون العام حجة في الباقي في الاول دون الثاني .

والحاصل: انه اذا اخبرت البيئة بشيء ، فتارة: تشك في مطابقة الخبر للواقع من جهة الشك في مطابقة المراد الاستعمالي للمراد الجدي ، وهذا هو مورد بناء العقلاء على مطابقة ما قصد تفهيمه للمراد الجدي .

واخرى: يشك في ذلك بعد العلم بمطابقة مراده الاستعمالي لمراده الجدي من

جهة احتمال غفلته واشتباهه ونحوه ذلك ، وهذا ايضاً يدفع باصالة عدم الغفلة ، وهذا هو معنى حجية البيئة .

وثالثة: يقطع باشتباه البيئة فيما اخبرت به بالاضافة إلى بعض مدلوله ، فهل تكون تلك البيئة حجة في الباقي ، أو تسقط عن الحجية رأساً على ما بيناه في بحث الواجب المشروط من تبعية الدلالة الالتزامية للدلالة المطابقة ؟

الظاهر هو التفصيل بين ما اذا كان اخبار البيئة من قبيل العام الاستغراقي الذي يكون لبّاً منحلّاً إلى اخبارات عديدة ودلالات عديدة ، بل في الحقيقة يكون الجمع في اللفظ والتعبير للاختصار ، وما اذا كان من قبيل العام المجموعي الذي ليس إلّا اخباراً واحداً ، فلتلزم بحجية البيئة في الباقي على الاول دون الثاني . والسّر في ذلك ما ظهر مما بيناه من انحلال الاول إلى اخبارات ، نظير ما لو اخبرت بأنّ جميع الكتب الموجودة في الدار ملكاً لزيد ، فانه منحل إلى أنّ هذا الكتاب له وذاك ايضاً له وهكذا من دون أنّ يكون بينها انضمام وتوقف ، فاذا علمنا بكذب الخبر بالاضافة إلى بعضها المعين لا ينافي ذلك صدقه بالاضافة إلى الباقي لعدم ارتباط بينها ، وهذا نظير ما ذكرناه من أنّ رفع اليد عن حجية العام في بعض افراده بحجة اخرى لا ينافي بقاء حجيته بالقياس إلى الباقي .

وهذا بخلاف ما لو كان اخباره من قبيل العام المجموعي ، كما لو اخبر العادل بوجوب صلاة أربع ركعات فاذا علمنا بعدم وجوب الركعة الرابعة من الخارج لا يمكننا العمل بالخبر في الثلاث الباقية ، لانه لم يكن إلّا اخبار واحد لفظاً ولبّاً ، فاذا كان كذباً لا يمكن أنّ يتصف بالصدق اصلاً بل يسقط رأساً .

حجية العام مع المخصص المجمل

فصل: بناء على حجية العام المخصص في تمام الباقي اذا فرضنا اجمال المخصص

فهل يسري اجماله إلى العام ام لا ؟

اما في المخصص المتصل فلا اشكال في السراية على المسلكين ، وذلك لأنَّ المخصص المتصل انما يوجب تقييد المتعلق ، اما بقيد وجودي نظير ما اذا كان بالوصف كما لو قال : « اكرم كل رجل عالم » ، او عديمي كالتخصيص بالاستثناء كقوله : « اكرم كل عالم إلا النحويين » أي العالم غير النحوي ، فاذا كان المخصص مبيناً يتضيق به دائرة المتعلق ويكون مصب العام ضيقاً ، فيقل افراده لا محالة ، كما لو كان له لفظ بسيط فعبّر به . واما اذا فرضنا أنَّ المخصص مجمل مردد بين الاقل والاكثر أو بين متباينين ، فلا يعلم المراد الجدي من العام وإن كان المراد الاستعمالي منه معلوماً ، مثلاً لو قال : « اكرم كل عالم عادل » ولم تدر أنَّ العدالة اسم للمجتنب عن خصوص الكبائر أو عنها وعن الصغائر ، فلا محالة يكون المراد الجدي من العام وهو « اكرم كل عالم عادل » مجملاً مردداً بين ما يقل افراده وما يكثر ، وهذا معنى قولهم أنَّ اجمال المخصص يسري إلى العام .

وبالجملة اجمال المخصص المتصل ولو كان مردداً بين الاقل والاكثر يوجب التردد في المراد الجدي من العام ، اما سعة وضيقاً ، واما من حيث التردد بين متباينين .

واما في المخصص المنفصل فما أنَّ العام ينعقد له الظهور في العموم وتثبت حجيته بناء العقلاء على مطابقة المراد الاستعمالي للمراد الجدي لا يرفع اليد عنه إلا

بحجة اقوى ، فان كان اجمال المخصص من حيث دورانه بين متباينين فيما انه حجة اقوى يعلم منه ان العموم لم يكن مراداً جدياً للمتكلم بالقياس إلى ما اريد من الخاص ، وحيث انه مردد بين شيئين وحجة في احدهما لا محالة يكون المراد المجدي من العام ايضاً مردداً ، وهذا معنى اجماله ، ونتيجته نتيجة السراية التي ذكرناها في المخصص المتصل ، وإن كان بينهما فرق فإنه في المتصل لم ينقد له ظهور في المراد المجدي اصلاً ، وفي المنفصل قد انقد له الظهور في ذلك إلا انه يرفع اليد عنه بحجة اقوى ، ومثال ذلك ما اذا قال «اكرم كل عالم» ثم قال «لا تكرم زيداً» وتردد بين كونه ابن عمر أو ابن خالد فنتيجة الخطابين: «اكرم كل عالم إلا احدهما» . هذا كله في المنفصل المردد بين متباينين .

وامّا إن كان المخصص مردداً بين الاقل والاكثر ، فالظاهر عدم سراية اجماله إلى العام ، وذلك لأن العام كما عرفت انقد له الظهور الذي هو حجة ببناء العقلاء ، فلا يمكن رفع اليد عنه إلا بمقدار قامت الحجة الاقوى على خلافه ، والمخصص على الفرض لم يثبت حجيته إلا في المقدار المتيقن وهو الاقل ، فلا وجه لرفع اليد عن العموم الذي كان حجة بالاضافة إلى الاكثر ، مثلاً لو قال «اكرم كل عالم» ثم قال «لا تكرم فسادهم» ولم نعلم ان معنى الفاسق خصوص مرتكب الكبيرة أو اعم منه ومن مرتكب الصغيرة ، فن حيث الوضع وإن لم يكن في البين قدر متيقن ، ولا معنى لأن يقال: ان وضعه للاقل متيقن وللزائد مشكوك ، بل الامر من حيث الوضع دائر بين متباينين إلا انه ينحل من حيث الظهور الاستعمالي ، فيقال: إن ارادة خصوص مرتكب الكبيرة منه قطعي ، فهو حجة فيه ، واما الزائد فلم يحرز ارادته منه لشبهة مفهومية فلم تثبت حجيته فيه .

وبعبارة اخرى: لم يرد من الفاسق في المثال مفهومه من حيث هو ، اذ لا معنى للنهي عن اكرام الطبيعي بما هو ، وانما اخذ هذا العنوان مرآة لما في الخارج ، فالمعنى

لا تكرم من ارتكب هذه المعصية وتلك المعصية وهكذا ، فقدر من المعاصي نعلم بخروج مرتكبها عن العام ، واما الباقي فنشك في خروجه ، واصالة العموم بالاضافة اليها محكمة . والسر الحقيقي لذلك ما ذكرناه من انه لا يجوز رفع اليد عن الحجة إلا بحجة اقوى على خلافها ، ولم يثبت حجة على خروج المقدار الزائد .

وبما بيناه ظهر الجواب عما قيل: من انه اذا قال «اكرم كل عالم» ثم قال «لا تكرم فساقهم» فيكون العام معنواً بغير عنوان المخصص ، فالمراد من العالم وجوب اكرام كل عالم غير فاسق ، فاذا تردد الفاسق بين الاقل والاكثر في نفسه فلا محالة يتردد العام بينها ايضاً ، لما عرفت من ان الفاسق عنوان مشير إلى الفساق الموجودين في الخارج ، فالمعنى حينئذٍ اكرم العلماء غير هذا وذاك وهكذا بقية الافراد المتينة الدخول في الخاص دون المشكوكه فانه لم يعلم خروجها .

وبالجملة ففي سراية اجمال المخصص المنفصل تفصل بين ما اذا كان اجماله من قبيل الدوران بين المتباينين فيسري ، وما كان من قبيل الاقل والاكثر فلا يسري ، من غير فرق بين القضايا الحقيقية كالمثال المتقدم والقضايا الخارجية كما لو قال «اكرم جيرانى» ثم اشار إلى بعضهم وقال «لا تكرم هؤلاء» وتردد المشار اليه بين الاقل والاكثر .

التمسك بالعام في الشبهة المصدقية

ثم انه هل يجوز الرجوع إلى العام في الشبهة المصدقية أم لا ؟

امّا في ما اذا كان المخصص متصلاً كما لو قال «اكرم كل عالم إلا الفساق منهم» ولم نعلم كون زيد فاسقاً أو غير فاسق لا لشبهة مفهومية بل لاشتباه خارجي فلا ينبغي الريب في عدم جواز التمسك بالعموم ، وذلك لان الحكم لا يتكفل اثبات موضوعه ، وانما يثبت بعد فرض وجوده ، فاذا علمنا بكون زيد عالماً غير فاسق يعمه الحكم العام وإلا لزم جواز الرجوع إلى عموم العام في كل مورد شككنا في

دخوله تحت موضوع العام ولو لم يكن العام مخصصاً، كما لو ورد «اكرم كل عالم» أو احتمالنا كون زيد عالماً فتمسك بالعموم ونحكم بكونه عالماً، وهذا بديهي الفساد. ومن الواضح انه لا فرق بين وحدة اللفظ وتعدد.

وامّا في ما اذا كان المخصص منفصلاً، فربما يتوهم جواز الرجوع إلى العام بدعوى: انّ الفرد المشتبه كان داخلاً في عمومه وكان العام حجة فيه، والآن لشبهة مصداقية لا نعلم كونه مصداقاً للمخصص فلا نعلم حجية فيه، فلا وجه لرفع اليد عن الحجة الاولى بالاضافة إليه.

وبالجملة: اذا ورد عام كقولك «اكرم كل عالم» ثم ورد خاص وشككنا في انطباقه على فرد، فهل يمكننا التمسك فيه بالعموم ام لا ؟

نسب إلى مشهور القدماء جوازه، والظاهر انّ هذه المسألة غير معنونة في كلماتهم، ومنشأ النسبة فتاواهم في فروع عديدة بما توهم توقفها على التمسك بالعام في الشبهة المصداقية، ومن جملتها الحكم بالضمان فيما اذا تنازع المالك وصاحب اليد، فادعى المالك انّ يده على العين التالفة كانت يد ضمان وادعى صاحب اليد كونها يد أمان تمسكاً بعموم «على اليد ما أخذت حتى تؤدي» إلى غير ذلك من الفروع، وتعرض لبعضها ونبين عدم توقفها على التمسك بالعام في الشبهات المصداقية.

وهكذا نسب ذلك إلى السيد بتخيل توقف جملة من الفروع المذكورة في العروة عليه. وليس الواقع كذلك، كما صرح به في كتاب النكاح في مسألة ما اذا تردد أمر المرأة بين الاجنبية واحد محارمه، وحكم فيها بجرمة النظر لا من جهة التمسك بالعام في الشبهة المصداقية.

وكيفما كان احسن تقريب يمكن أن يقال في الاستدلال على جواز ذلك هو: انّ تنجز كل حجة متوقف على وصولها صغرى وكبرى كليتها، فلو وصلت

حجية العام مع المخصص المجلد ٢٥١

الصغرى وعلمنا خمرية مايع ولكن لم يصل اليها حرمة شرب الخمر لا عن تقصير لا يكون منجزاً. أما الثاني فواضح ، وأما الاول فلأن كل حكم معمول على نحو القضية الحقيقية ينحل إلى احكام عديدة بحسب ماله من الافراد ، فقولك «لا تكرم الفساق» ينحل إلى النهي عن اكرام هذا الفاسق وذاك الفاسق وهكذا ، والعلم بثبوت الحكم لجملة من الافراد أي المعلومة منها لا يستلزم ثبوته للفرد المشكوك فيه ، فالتحرك عن امر المولى أو الانزجار والتجنب بنهيه انما يكون بعد وصوله من كلتا الحيتين .

إذا عرفت هذه المقدمة يقال: بعد ما ورد العام وثبت ببركة الوضع استعماله في العموم وثبتت حجيته ومطابقته للمراد الجدي بيناء العقلاء فلا محالة يكون العام حجة حتى في الفرد المشكوك فيه ، وبعد ما ورد الخاص نرفع اليد عن حجية العام بالمقدار الذي يكون الخاص حجة فيه لا قوائمه ، وقد عرفت انحصار حجته بالافراد المتيقنة التي يكون الحكم بالاضافة اليها واصلاً صغرى وكبرى ، وليس حجة بالاضافة إلى الفرد المشكوك ، فحجية العام بالقياس اليها محكمة ، اذ لا يجوز رفع اليد عنها إلا بحجة اقوى .

هذا ونقول: ان حجة الخاص تكون من جهتين وحيتين ، والتقريب المتقدم ناشئ من اشتباه احدهما بالآخرى . بيان ذلك: انه تارة: يراد بحجية الخاص كونه قاطعاً للعدول ومصححاً لاحتجاج المولى ، وهي من هذا الحيث متقومة بالوصول صغرى وكبرى ، فلو فرضنا وصول الكبرى الكلية أعنى بها قوله «لا تكرم الفساق» ولكن الصغرى لم تكن واصلة بأن شك في كون زيد فاسقاً لا محالة يتمسك بالبراءة العقلية والشرعية المتفق عليها في الشبهات الموضوعية حتى عند الاخباريين سوى المحدث الاستربادي ، فيكون معذوراً في اكرامه ، وهذا بخلاف ما اذا احرزت الصغرى ايضاً وعلم بكون زيد فاسقاً فانه يصح للمولى الاحتجاج

حينئذٍ اذا خالف العبد ، وليس له عذر .

واخرى: يراد بحجتيه كونه موجباً لسقوط العام عن الحجية وعدم كون العموم مراداً جدياً للمتكلم ، وهذه الجهة غير متوقفة إلا على وصول نفس الكبرى ، ففي المثال يستفاد من الخاص أنَّ المراد الجدي من كل عالم هو العالم غير الفاسق ، فتنحصر حجتيه فيه ، فاذا شك في انطباق الفاسق على شخص لا محالة يشك في انطباق ما أُريد من العام عليه ايضاً ، ومعه كيف يصح التمسك به ؟ !
ثم أنَّ الفرق بين الشبهة المصدقية والمفهومية مما لا يكاد يخفى ، فإنَّ اجمال المخصص هناك انما كان في مرحلة الجعل وكان المجهول مردداً بين الواسع والضيق ، ولذا قلنا بتخصيص العام بالمقدار المتيقن من الخاص ، واما في الزائد فالعام حجة لعدم قيام حجة اخرى على خلافها .

وهذا بخلاف المقام الذي لا اجمال للمخصص في مرحلة الجعل ، وانما الاجمال من حيث الانطباق ، اذ لا نشك في ماهو المراد من الفاسق في المخصص اصلاً وأنَّ العام قد قيد اطلاقه وسريانه بغير الفاسق الواقعي فتأمل ، غايته نشك في انطباقه على فرد اذ من الواضح أنَّ الموضوع في القضايا الحقيقية ليس هو الافراد الخارجية ، وهكذا في القضايا الخارجية في امثال المقام مثل قولك « اكرم جميع جيرانى » بل كثيراً ما لا يعرف الحاكم الافراد ولا مقدارها اصلاً ، فتأمل .

وبالجملة: الفرق بين الشبهة المفهومية في دوران امر المخصص بين الاقل والاكثر وبين الشبهة المصدقية فيما اذا كان للمخصص افراد متيقنة وافراد مشكوكة بحيث يظهر به الجواب عن استدلال القائل بجواز التمسك بالعموم في الشبهات المصدقية هو: أنَّ الحجية تارة: تكون في مقام العمل ، واخرى: في مقام الاستناد والافتاء ، والاولى متقومة بوصول الحكم صغرى وكبرى ، فلوم يحرز حرمة شرب الخمر أو خمرية المايع المعين لا تكون حرمة منجزة . واما الثانية فغير متوقفة على

حجية العام مع المخصص المجلد ٢٥٣

وصول الصغرى أصلاً ، فإنَّ الفقيه بعد ما وصل إليه المخصص يفتى على طبقه ، ويكون له حجة على ذلك بنحو القضية الحقيقية ولو لم يكن لما افتى به صغرى في الخارج فضلاً عن احرازها مثلاً بعدما ورد قوله ﷺ «خلق الله الماء طهوراً لا ينجسه شيء» ووصل إليه هذا العام ثم شك لشبهة حكمية في أنَّ القليل ايضاً لا ينفعل بملاقات النجس أو ينفعل فوصل إليه قوله ﷺ «الماء اذا بلغ قدر كر لا ينجسه شيء» بمجرد ذلك يفتى على طبقه ويكتب في الرسالة حكيم بنحو القضية الحقيقية ، احدهما: أنَّ الماء القليل ينفعل ، والآخر: أنَّ الكثير لا ينفعل بعد ما تصور طبيعي الماء القليل والماء الكثير من دون توقف على وجود صغرى لهما في الخارج فضلاً على احرازها ، فتكون هناك قضيتان حقيقتان ، فاذا شككنا لشبهة مصداقية في فرد ولم يحرز انه مصداق للقليل أو للكثير لا يمكننا ادخاله تحت احدهما ، لأنَّ نسبته إلى كل من القضيتين نسبة واحدة فتأمل .

فالعبرة في الحجية في مقام الافتاء انما هي بوصول الكبرى ، وهي في موارد الشبهة المصداقية مجعولة وواصلة وانما الشك في انطباقها على الفرد المشكوك ، فلا بدَّ من الافتاء على طبقها . وهذا بخلاف موارد الشبهة المفهومية ، فإنَّ الكبرى بالاضافة إلى الزائد على المتيقن لم يعلم جعلها أصلاً ، فتأمل . فالاستدلال المتقدم منشأؤه الخلط بين الحجيتين كما عرفت .

وإنْ شئت قلت: أنَّ التخصيص نتيجه الحكومة ، فبعد وروده يعلم أنَّ المراد من العام كان من الاول هو الحصة المقيدة بغير عنوان المخصص كعنوان العالم غير الفاسق في المثال ، ولا فرق بين التخصيص والحكومة إلّا من حيث أنَّ هذا المعنى مدلول مطابق للحاكم ومدلول التزامي للمخصص ، فاذا شك في صدق الخاص على فرد لا محالة يشك في صدق العام المخصص عليه ايضاً ، فكيف يمكن التمسك به .

«تذنيب»

تقدم التفصيل في بحث سراية اجمال المخصص إلى العام بين المتصل والمنفصل ،
وقلنا: بالسراية في المنفصل ايضاً اذا كان الامر فيه مردداً بين متباينين ، وعدمها اذا
دار الامر بين الاقل والاكثر بالبيان المتقدم .

وربما يدور الامر بين التخصيص والتخصص ، فهل يرجح الثاني على الاول
أم لا ؟ الظاهر هو الاول ، لعين ما تقدم ، فإنَّ العام حجة في جميع ما يمكن أن يفرض
له من الافراد ، ولا يرفع اليد عنها إلا بحجة اقوى ، وما يحتمل كونه مخصصاً لاجماله
لا يكون حجة ، مثلاً لو قال «اكرم كل عالم» ثم قال امّا متصلاً أو منفصلاً «لا تكرم
زيداً» وتردد بين كونه زيد العالم أو زيد البقال ، فبما أنَّ العام حجة بالقياس إليه ،
والخاص يحمل وليس بحجة اصلاً لا بدَّ من الرجوع إلى اصالة العموم فيثبت
التخصص .

وقد يتوهم أنَّ العلم الاجمالي بحرمة اكرام احد الشخصين فيما اذا كان الخاص
حكماً الزامياً منجزاً لحرمة اكرام كليهما ، فلا يمكن الرجوع إلى العموم .
والجواب عنه واضح لما بيناه في محله من أنَّ العلم الاجمالي بنفسه لا يكون
منجزاً ، بل هناك واسطة بينه وبين التنجيز وهي تعارض الاصول وتساقطها . وفي
المقام لا تعارض بين الاصلين لاختلاف مرتبتها ، فإنَّ الاصل الجاري في مصداق
العام انما هو اصل لفظي وهو اصالة العموم ، وفي الآخر اصل عملي وهو البراءة ،
ولا معارضة بينهما ، بل الاصل اللفظي بالالتزام يثبت أنَّ المراد من زيد انما هو زيد
الجاهل دون العالم ولوازمه حجة .

ثم انه ربما يتمسك للتمسك بالعام في الشبهات المصدقية بقاعدة المقتضي
والمانع بدعوى: أنَّ عنوان العام كالعلم في مثالنا مقتضي لوجوب الاكرام ، وثبوت
الضيق مانع عنه ، وحيث أنَّ تحققه في الفرد المشكوك فيه غير معلوم تجري فيه

قاعدة المقتضي ، ويبني على عدم المانع .

وفيه: اولاً - انَّ هذه القاعدة لا دليل عليها على ما سنبينه في مبحث الاستصحاب ، لا من الاخبار ولا من بناء العقلاء .

وثانياً - انه يمكن انَّ لا يكون عنوان المخصص مانعاً ، بل كان شرطاً كأنْ يقول: يشترط في اكرام العالم انَّ يكون عادلاً ، فالقاعدة على تقدير تماميتها غير مطردة ، فتأمل .

بقي الكلام فيما نسب إلى المشهور من جواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية . وقد ذكرنا انَّ منشأ ذلك فتاواهم في موارد توهم عدم استقامتها إلا على القول بذلك ، منها: ما حكموا به من ضمان صاحب اليد في العين التالفة فيما اذا اختلف مع المالك وأدعى المالك انَّ يده كان يد ضمان وادعى صاحب اليد انه لم يكن كذلك ، فتوهم انَّ هذا انما يستقيم تمسكاً بعموم «على اليد» مع انَّ الشبهة مصداقية ، لانه خرج عن عموم الايادي الامانية مثل الوديعة ونحوها .

وقد تنظر الميرزا^(١) في ذلك وذكر:

اولاً: ما حاصله: انَّ الضمان في المقام من موارد احراز احد جزئي الموضوع المركب بالوجدان وجزئه الآخر بالتعبد ، وذلك لانَّ الموضوع للضمان مركب من استيلاء على مال الغير ومن عدم طيب نفسه ورضاه ، وفي المقام الاستيلاء محرز بالوجدان ، وعدم رضاء المالك يستصحب ، فانه لم يكن طيب النفس ثابتاً قبل استيلائه على العين فيستصحب ، ولا بأس بذلك ، فانَّ الموضوعات المركبة كما يمكن انَّ تكون جميع اجزائها محرزة بالوجدان ويُمكن انَّ يكون جميع اجزائها محرزة بالتعبد يمكن انَّ يكون بعضها محرزاً بالوجدان وبعضها بالتعبد .

وثانياً: أنَّ مورد النزاع في جواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية إنما هو في المخصص المنفصل ، وأما في المخصص المتصل فلم يتوهم احد ذلك ، والمخصص في المقام من قبيل المتصل ، لأنَّ ظاهر الاخذ إنما هو الاستيلاء على الشيء مع القهر والغلبة ، فلا يمكن التمسك فيه بالعموم اصلاً .

وفيه: اولاً: أنَّ ما ذكره أولاً من استصحاب عدم طيب النفس وإن كان جارياً في بعض الموارد إلّا أنه غير مطرد ، اذ ليس النزاع دائماً في حصوله ، بل ربما يتفق اتفاقهما على حصول الرضا وطيب النفس ، كما لو ادعى المالك أنَّ العين كانت قرصاً وصاحب اليد ادعى أنها كانت هبة ، أو ادعى المالك أنها كانت مبيعاً وصاحب اليد قال كانت هبة ، فإنَّ الضمان يعم الضمان بالمسمى ايضاً ، وفي هذا الفرض لاعمى للتمسك بالاستصحاب .

وما افاده ثانياً: من أنَّ ظاهر الاخذ هو الغلبة والاستيلاء قهراً وعدواناً فغير مسلم .

ولكن الظاهر أنَّ عموم «على اليد» في نفسه غير شامل لموارد اليد الأمانة كالودعي ، خصوصاً اذا كان محسناً أو الموهوب مجاناً ونحو ذلك قطعاً ، اذ لا يتوهم عاقل ثبوت الضمان في هذه الموارد .

والحاصل: ما اجاب به المحقق النائيني رحمته عن ما توهمه جمع من ابتناء الحكم بالضمان في الفروع المتقدمة على التمسك بالعام في الشبهات المصداقية من أنَّ ذلك من باب احراز احد جزئي الموضوع بالوجدان والجزء الآخر باستصحاب عدم الرضا وإن كان متيناً في الجملة إلّا أنَّ استصحاب عدم الاذن والرضا لا يجري في جميع الفروض ، وذلك لأنَّ عدم الضمان في موارد الاستيلاء على مال الغير إنما يكون باحد وجوه ثلاثة .

الاول: أنَّ يكون باجازة المالك ، فلو اختلفا في الفرض فادعى صاحب اليد

حجية العام مع المخصص المجمل ٢٥٧

أنَّ العين كانت هبة مجانية أو أنَّ الخبز إباحه له المالك فأكله وادعى المالك انه غصبها عدوانا ، ففي هذا الفرض يمكن التمسك باستصحاب عدم الرضا وعدم ثبوت الاجازة المالكية .

الثاني: أنَّ يكون الاستيلاء باجازه الشارع كما في مجهول المالك أو مال الغائب أو اللقطة ، مثلاً ادعى صاحب اليد أنَّ العين ضاعت منه وانه اخذها لأنَّ يردها إليه والمالك ادعى انه سرقها منه ، وفي هذا الفرض ايضاً يجري استصحاب عدم اجازة الشارع واذنه .

الثالث: أنَّ يكون اختلافهم في التسليط المجاني وعدمه ، بأنَّ اتفقا على كون استيلائه على المال كان باذن المالك واجازته ولكن اختلفا فادعى المالك انه باعه اياه وادعى صاحب اليد انه وهبه له مجاناً ، فإنَّ التسليط المجاني مما يوجب زوال احترام المال وعدم الضمان ، أو ادعى صاحب اليد انه اباح له التصرف فيه مجاناً وادعى المالك انه كان قرضاً عنده الذي حقيقته نقل العين إلى الذمة ، وفي امثال هذه الفروض لا مجال لما ذكره رحمته من استصحاب عدم الاذن والرضا ، بل لابدَّ فيها من التمسك باستصحاب العدم الازلي الذي صححناه في محله ، فإنَّ التسليط المجاني مسبوق بالعدم الازلي فيستصحب ، ويترتب عليه عدم الضمان ، لانه متقوم بعدم كون التسليط مجانياً من دون حاجة إلى التمسك بعموم «على اليد» ليتوهم اختصاصه بالاستيلاء على ملك الغير لا ملك نفسه وإنَّ كان الشيخ رحمته في المكاسب اجاب عن مثل هذه الشبهة في التمسك بقوله تعالى ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ﴾ ^(١) ولا يكون استصحاب عدم التسليط المجاني معارضا باستصحاب طرفه كالبيع ونحوه ، اذ لا يترتب على استصحاب عدم البيع ثبوت الضمان إلاَّ على القول بالاصل المثبت .

٢٥٨ دراسات في علم الأصول

والبحث عن جريان الاستصحاب في الاعدام الازلية من المباحث الشريفة التي
يترتب عليه فوائد مهمة في كتاب الطهارة وغيره .

التعويض عن العام باستصحاب العدم الازلي

ثم يبق الكلام في امكان ادخال الفرد المشكوك تحت العام باستصحاب العدم الازلي ، وهذا هو نتيجة التمسك بالعام في الشبهة المصداقية وعدمه .
أمّا لو كان المخصص عنواناً وجودياً للعام ، كما لو قال «اكرم كل عالم عادل» أو قال «اكرم كل عادل» ثم بالمنفصل قال «يشترط أن يكون العالم عادلاً» فاستصحاب العدم الازلي ينتج عكس ذلك ، أي دخول الفرد المشكوك في المخصص دون العام .

وأمّا لو كان موجباً لتقييد العام بعنوان عدمي ، كما لو قال: «اكرم كل عالم إلا فساقهم» بالاستثناء أو قال بالمنفصل «لا تكرم فساقهم» فهل يمكن حينئذٍ ادخال الفرد المشكوك تحت العام بأستصحاب عدم تحقق عنوان المخصص فيه أم لا ؟
والمثال المعروف لذلك عموم ما ورد من أن المرأة تحيض إلى خمسين ، وخصص ذلك بالقرشية والنبطية وانها تحيض إلى ستين ، فلو شككنا في المرأة انها قرشية أم لا ، فهل يمكن ادخالها تحت العموم باستصحاب عدم انتسابها إلى قریش أزلًا أم لا ؟
ذهب الاخوند ^(١) إلى جواز التمسك باستصحاب العدم الازلي في الشبهة المصداقية وادخال الفرد المشكوك تحت العام في المخصص المتصل اذا كان استثناء ، وفي المنفصل اذا كان بعنوان وجودي ^(٢) .

(١) كفاية الاصول / المجلد الاول / ص ٣٣٦ .

(٢) فان الفرد المردد كان مصداقاً للعام يقينا ويشك في اتصافه بعنوان المخصص والأصل عدمه صحيح .

وانكره المحقق النائيني رحمته الله ببيان مقدمات ^(١).

الاولى: انَّ المخصص وإن كان منفصلاً يوجب تعنون العام وتضييقه بغير عنوان الخاص ، فانه يستحيل بقاء العام على سعته واطلاقه مع ثبوت المخصص لاستلزامه اجتماع الضدين ، غايته في المخصص المتصل لا ينعقد ظهور للعام اصلاً إلا في المقدار الضيق ، وأما في المنفصل فالظهور الجدي يكون ضيقاً على المختار ، واطلاق الوجوب يتقيد على مسلكه رحمته الله ، ولا يكون التخصيص بالمنفصل من قبيل موت بعض افراد العام وانعدامه كما توهم ، خصوصاً فيما يكون من قبيل القضايا الحقيقية التي ليس فيها نظر إلى الافراد الخارجية وانما هي احكام معلقة على موضوعاتها المقدرة وجودها .

الثانية: انَّ الموضوع المركب إن كان مركباً من جوهرين كوجود الابن والام في الارث مثلاً يمكن احراز ذلك باستصحاب وجود كل منهما بنحو مفاد كان التامة إن كان متيقناً ، ويجري فيه استصحاب عدمه بنحو مفاد ليس التامة إن كان مسبقاً به . وهكذا إن كان مركباً من عرضين في محلين كركوع الامام وركوع المأموم في الائتام ، أو في محل واحد ككرية الماء واطلاقه في زوال النجاسة به ، أو علم زيد وعدالته ، أو كان مركباً من جوهر وعرض في محل آخر كموت المورث بناء على عدم كونه من الاعراض واسلام المورث ، فالظاهر في جميع هذه الموارد عدم اعتبار انصاف الجزئين ، فإنَّ اعتباره فيها يحتاج إلى مؤنة زائدة ومن ثم يمكن فيها اجراء الاستصحاب بنحو مفاد كان أو ليس التامة اذا كان امراً عديماً .

وأما إن كان الموضوع مركباً من العرض ومحله فبما انَّ انقسام الموضوع إلى انصافه به وعدمه من الانقسامات السابقة للموضوع ، فإنَّ الرجل مثلاً في نفسه

قابل الاتصاف بالعلم أو الجهل والفسق أو العدالة وهكذا لابدَّ وأن يكون اخذ العرض فيه بنحو مفاد كان أو ليس الناقصة دون التامة ، فإن كان الاتصاف له حالة سابقة يجري فيه الاستصحاب وإلا فاثباته باستصحاب الوجود أو العدم المحمولى من اوضح انحاء المثبت ، وذلك لانه لو كان العرض المأخوذ فيه بنحو مفاد كان التامة ، فاما أن يكون المعروض حينئذٍ في المرتبة السابقة مطلقاً بالاضافة إلى اتصافه بهذا العرض أو مقيداً بعدمه فيلزم التضاد لما عرفت من استحالة بقاء العام على سعته مع ثبوت النقص لانه مستلزم لاجتماع الضدين ، واما أن يكون المعروض مقيداً بالاتصاف به فيكون حينئذٍ اعتبار العرض بنحو مفاد كان التامة لغوا ، ولا يقاس هذا القسم بالاقسام المقدمة .

الثالثة: انَّ الوجود والعدم المحمولين لا يمكن اجتماعهما لاستلزامه اجتماع النقيضين ، ولا ارتفاعهما لاستلزامه ارتفاع النقيضين ، واما النعتان فاجتماعهما غير ممكن ايضاً ، فلا يقال زيد عالم وزيد ليس بعالم إلا مع تعدد الجهة ، واما ارتفاعهما فممكن بنحو القضية السالبة المحصلة فيما لم يكن المحل قابلاً للاتصاف بذاك الوصف ولا يلزم منه ارتفاع النقيضين ، فإنَّ نقيض الاتصاف بالوجود ليس هو الاتصاف بالعدم واما هو عدم الاتصاف ، فيصح أن يقال: الجدار ليس بعالم وليس بلا عالم بنحو القضية المحصلة لا معدولة المحمول من قبيل السالبة بانتفاء الموضوع ، فإنَّ القضية المعدولة المحمول لابدَّ فيها من وجود الموضوع ، كما لابدَّ منه في القضية الموجبة لثبوت النسبة في كليتهما ، فلا يقال زيد لا عالم إلا في فرض وجوده .

ثم رتب ﷺ على هذه المقدمات عدم جريان الاستصحاب في الاعدام الازلية وعدم إمكان احراز الموضوع فيما نحن فيه بضم الوجدان إلى الاصل .

ونقول: أمّا ما افاده في المقدمة الاولى فتين جداً .

وأمّا ما ذكره في الثانية في الموضوع المركب من جوهرين ، أو عرضين في

محلين أو محل واحد، أو جوهر وعرض في محل آخر من كونها ماخوذتين محموليا لا نعتيا فيجوز التمسك باستصحاب الوجود أو العدم المحمولين واحراز الموضوع بضم الوجدان إلى الاصل فكذلك متين. وهكذا ما ذكره في القسم الخامس أي الموضوع المركب من جوهر وعرض في ذلك المحل من أنَّ ظاهره اعتبار الاتصاف دون مجرد اجتماع الامرين في زمان واحد، لا لما ذكره من سبق مرتبة الاتصاف وانقسام الموضوع إليه على اخذ الغرض في الموضوع، فإنَّ اخذ الوصف في الموضوع فيه يغني عن أخذ الاتصاف على ما ستعرفه، بل لأنَّ العرض ليس له وجودان، وانما له وجود واحد غايته وجوده لنفسه عين وجوده لموضوعه، فلاختلاف بالاعتبار، فلا فرق بين اخذ الاتصاف في الموضوع أو اخذ الوصف فيه، ولا فرق بين أن يقال زيد متصف بالعدالة أو العدالة موجودة فيه، فؤداها واحد والاختلاف في التعبير. فاذن لو كان لوجود العرض في ذاك المحل حالة سابقة فلا محالة يكون للاتصاف حالة سابقة وهكذا العكس، بل عرفت أنَّ كلا من الامرين في الحقيقة يرجع إلى الآخر، لما ذكرنا من أنَّ وجود العرض لنفسه عين وجوده لموضوعه وهذا واضح. وعلى هذا لا مجال لما افاده من أنَّ الموضوع في المرتبة السابقة امَّا أن يكون مقيداً بالاتصاف فاخذ الوصف حينئذٍ لغو، أو مطلق بالاضافة إليه أو مقيد بعدمه، فيلزم التناقض، فإنَّ اخذ الوصف في المحل مغني عن أخذ الاتصاف فيه.

ولكن عمدة خلافنا مع المحقق المزبور الذي عليه يدور جريان الاستصحاب في الاعدام الازلية هو: أنَّ هذا انما يتم في ما اذا كان الموضوع مركبا من وجود العرض ومحل، لا في الموضوع المركب من الجوهر وعدم الوصف فيه، فإنَّ العرض وجوده لنفسه عين وجوده لموضوعه، وليس عدمه كذلك، فحال الموضوع المركب من الجوهر وعدم العرض حال بقية الاقسام المتقدمة التي يحتاج اخذ الاتصاف فيها إلى مؤنة زائدة، وظاهر اخذه في الموضوع اخذه محموليا بنحو مفاد ليس التامة، لا

الناقصة . وعليه ففي المقام بعد ورود المخصص يكون الموضوع في العام بحسب المراد الجدي مركبا من عنوان العام وعدم كونه معنونا بالعنوان المأخوذ في الخاص ، فيجري فيه استصحاب العدم الازلي كما في المرأة التي يحتمل كونها قرشية فيستصحب عدم انتسابها إلى قریش قبل وجودها .

وبالجملة: ما افاده في المقدمة الاولى صحيح ، فإنَّ الخاص يوجب تعنون العام بغير عنوان الخاص سواء كان متصلاً أو منفصلاً وهكذا ما ذكره في المقدمة الثالثة من امكان ارتفاع الوجود والعدم النعتين لعدم التناقض بينهما ، فإنَّ تقيض كل شيء رفعه ، فنقيض الاتصاف بالوجود عدمه لا الاتصاف بالعدم ، فيصح أنَّ يقال: زيد قبل وجوده لا عالم ولا لا عالم ، وهذه قضية محصلة سالبة بانتفاء الموضوع التي مفادها نفي الاتصاف ، وأما الموجبة المعدولة المحمول فبما أنَّ مفادها الاتصاف بالعدم فلا تصح إلاَّ بعدم وجود الموضوع ، وهذا واضح .

وانما الكلام في المقدمة الثانية التي افادها ، فإنَّ الموضوع المركب من الجوهر وصفة وإنَّ كان ظاهره دخل الاتصاف فيه كما عرفت إلاَّ انه لا يتم فيما اذا اخذ عدم الوصف في الموضوع ، فإنَّ طبع اخذ العدم في شيء يقتضي أنَّ يكون بنحو السالبة المحصلة أي عدماً محمولاً لا الموجبة المعدولة المحمول أي العدم النعتي كما هو الحال فيما اذا اخذ الموضوع مركبا من جوهرين أو من وجود جوهر وعدم الآخر ، فاخذ عدم الوصف في الموضوع ناعتيا يحتاج إلى مؤنة زائدة ولحاظ ارتباطه بينه وبين الجزء الآخر ، وبدون ذلك لا يتحقق المقسم لانقسام الموضوع إلى الاطلاق أو التقييد بالقياس إلى الاتصاف بالعدم ، فلا مجال فيه لشيء مما ذكره المحقق المزبور في الموضوع المركب من الجوهر ووصفه ، فانه انما يتم بالاضافة إلى الاوصاف التي ينقسم الموضوع إلى الاتصاف بها وعدمه في طبعه ونفسه لا في ما يتوقف تحقق المقسم على اعتبار الشارع كما في المقام ، فانه لو لم يعتبر ذلك لا يبيق مجال للانقسام

ولا لاطلاق الموضوع بالقياس اليه وتقييده .

نعم بعدما اعتبر ذلك وتحقق المقسم والانقسام يمكنه رفض تقيده بالاتصاف فيثبت الاطلاق ، كما يمكنه اخذه وجوداً أو عدماً ولولا هذا لانسد جريان الاستصحاب في الموضوعات المركبة مطلقاً حتى الاقسام الاربعة المتقدمة ، لجريان ما ذكره ﷺ من انقسام الموضوع من حيث الاتصاف مع جزئه الآخر وعدمه فيها إلى آخر ما افاد ، وهذه هي النكتة الوحيدة في جريان الاستصحاب في الاعدام الازلية ، وقد اطلنا الكلام في بيان ذلك في مبحث اللباس المشكوك .

وكيف كان على هذا يكون العدم المأخوذ في الموضوع المركب من الجوهر وعدم وصفه عدماً محمولاً بحسب طبعه من دون لزوم لغوية ولا اجتماع ضدّين أو تقيضين . ففي المثال المعروف المرأة التي تحيض إلى خمسين هي المرأة التي لاتتصف بهذه الصفة ، وعدم اتصافها بها ازلي يشك في تبدله حين وجودها ، فيستصحب ، فيلتزم الموضوع من دون أن يكون هذا الاستصحاب مثبتاً .

ثم انه ﷺ اشكل على الاخوند بايراد لفظي وهو انه لماذا استصحب عدم الانتساب ؟ فانه لو كان جارياً يستصحب نفس عدم القرشية . وفيه ما لا يخفى ، فإن القرشية ليس إلا الانتساب إلى قريش فما كان يفهم من ياء النسبة صرح به الاخوند ﷺ .

ثم ان من جملة امثلة المقام ، المثال المعروف وهو اللباس المشكوك كونه من غير المأكول ، فانه يجوز الصلاة في كل شيء خرج عنه عنوان اجزاء ما لا يؤكل ، فاذا شك في لباس انه من المأكول أو غيره ، فهل يمكن احراز عدم كونه من غير المأكول بالاستصحاب أم لا ؟

فصل في ذلك بين ما اذا كان هذا الوصف معتبراً في المصلي كالطهارة ، أو معتبراً في نفس الصلاة كما هو ظاهر حديث أبي بكر ، أو شرطاً للباس ، فعلى الاول

يجري استصحاب عدم كون المصلي لابسا لغير الماكول ، وعلى الثاني يجري استصحاب كون الصلاة في غير الماكول فيما اذا احتمل وقوع شيء من اجزائه عليه في اثناء الصلاة ولم يحتمله من اول شروعه فيها ، وعلى الثالث يجري فيما اذا كان الشك في اللباس طاريا لاجل التصاق شيء به غير نفسه كالدكمة والقيطان ونحو ذلك .

ونقول: اما على المختار من جريان استصحاب العدم الازلي فتصح الصلاة فيه على جميع الفروض والتقاير كما هو واضح . واما بناء على عدم جريانه وكون الشرط معتبرا في اللباس كما هو ظاهر الفقهاء ، ومن ثم تعرضوا له في مبحث لباس المصلي ، فهل يمكن تصحيح الصلاة فيه باستصحاب العدم النعتي أم لا ؟

المختار هو الاول ، وذلك لان الاستصحاب لا يختص جريانه بالاعراض الخارجية وجودا أو عدماً ، بل يجري في الصور النوعية ايضاً ، فلو شككنا في زوال الصورة النوعية عن شيء واتصافها بصورة نوعية اخرى نقول تلك المادة كانت متصفة بالصورة الاولى ونشك في زوال اتصافها بها فنستصحبها ، وكانت متصفة بعدم الاتصاف بالصورة الاخرى فنستصحبها ، مثلاً اذا احتملنا تبدل الخمر بالخل نجري استصحاب اتصاف المادة بالصورة الخمرية وعدم الخلية . والظاهر ان جريان هذا الاستصحاب مما لا اشكال فيه ، كما انه في مورد العلم الاجمالي باتصاف المادة باحدى صورتين من الخمرية والخلية لا يكون استصحاب عدم اتصافها بالصورة الخمرية معارضاً باستصحاب عدم اتصافها بالخلية ، فانه لا يثبت خمريتها إلا على القول بالاصل المثبت ، ولا يترتب عليه اثر آخر فلا يجري اصلاً .

وبعد وضوح الامرين من جريان الاستصحاب في الصور النوعية ، وعدم كون معارضا في مورد العلم الاجمالي في نظائر المثال ، نقول: في ما نحن فيه بما ان جميع اجزاء الحيوان متبدلة مما ياكله أو يشربه من الغذاء والشراب ، ولا وجه لما

ذكره بعض المتكلمين في دفع شبهة اتحاد الآكل والماكول من أنَّ غذاء الانسان لا ينقلب جزء منه ، وانما يوجد الله تعالى اجزائه من غير شيء ، فانه مخالف للبدهة وللأخبار والروايات ، فهما شككنا في كون شيء جزءاً من غير الماكول تقطع بأن مادته حين كانت متصورة بالصورة الغذائية قبل أن تؤكل كانت متصفة بعدم كونها من غير الماكول فنستصحب اتصافها بعدم تلك الصورة ، وهو عدم نعني كما هو واضح ، ولا يعارضه استصحاب اتصافها بعدم الصورة الماكولية ، اذ لا اثر له كما عرفت .

وبالجملة يمكن تصحيح الصلاة في اللباس المشكوك بوجوه ثلاثة:
استصحاب العدم الازلي ، وإن انكرناه ، فاستصحاب عدم اتصاف المادة بالصورة النوعية غير المأكولة ، وإن منعه ، فاستصحاب عدم مانعية ذلك اللباس بالخصوص بمعنى عدم تقيد الصلاة بعدم لبسه ، وقد بينا في مبحث البراءة أنَّ مرجع الشك في تقيد المركب بشيء هو البراءة دون الاشتغال .
هذا كله في اللباس المشكوك .

التمسك بالعام في الشبهة المصداقية فيما اذا كان المخصص لبيئاً:
ثم انه ذهب جماعة إلى جواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية فيما اذا كان المخصص لبيئاً ، بدعوى: أنَّ مرجع التخصيص بحكم العقل إلى القطع بعدم ارادة العموم من اللفظ ، فلو ورد «اكرم كل عالم» وعلمنا بقبح ايجاب اكرام من يعمل بالقياس كأبي حنيفة فنعلم بخروجه وخروج امثاله عن العموم بذك الملاك ، فكل فرد علمنا بخروجه عن العام يخرج ، ومالم نعلم بخروجه يكون داخلاً تحت العام . وهذا بخلاف المخصص اللفظي ، فإن فيه يكون هناك حجتين نسبة الفرد المشكوك إلى كل منها على حد سواء .

وقد تنظر المحقق النائيني رحمته في ذلك ، وحاصل ما ذكره هو أنَّ المخصص للبي

التمسك بالعام في الشبهة المصداقية اذا كان المخصص ليئاً ٢٦٧

تارة: يكون حكماً عقلياً بديهياً ، فيكون بمنزلة المخصص المتصل ، كما لو ورد في الدليل «اكرم كل عالم» فانا نقطع بعدم شموله للعالم بالرقص والموسيقى مثلاً ، بل المراد منه علماء الدين أو الدنيا مما ينفع الناس ، فلا ينعقد للعام ظهور إلا في ذلك ، فاذا شككنا في فرد انه عالم ديني أو عالم بالرقص لا ينبغي الريب في عدم جواز الرجوع فيه إلى العام .

واخرى: يكون من قبيل المخصص المنفصل كالاجماع مثلاً ، فلو فرضنا تحقق الاجماع وانعقاده على عدم وجوب اكرام شارب الخمر منهم فإن ذلك يكشف عن ان المراد الجدي من العام غير شارب الخمر ، فع الشك في فرد لا يمكننا التمسك بالعموم . وكان ﷺ يعبر ويقول الميزان انما هو المنكشف لا الكاشف ، والمنكشف ليس إلا وجوب اكرام العالم غير الشارب للخمر ، فلا يعم الفرد المشكوك ، فلا فرق بين المخصص اللبي واللفظي .

نعم استثنى ﷺ عن ذلك مورداً واحداً وهو ما اذا كان الشك في الفرد المشكوك من جهة الشك في الملاك ، فانه اذا علمنا بعدم اشتال فرد على الملاك نقطع بخروجه عن العموم لا محالة ، بناء على مسلك العدلية من تبعية الاحكام للمصالح اما في نفسها أو في متعلقاتها . واما لو شككنا في ذلك فما ان كشف الملاك من وظائف المولى لا يعقل أن يكون الموضوع مقيداً بثبوت الملاك فيه عند الشك في ثبوت الملاك للمكلف أن يمتنع عن امتثال تكليف المولى معتذراً بعدم احرازه الملاك ، فلا محالة في المقام يتمسك بالعموم ونحز ثبوت الملاك للفرد المشكوك بذلك .

هذا والظاهر عدم تمامية ذلك على اطلاقه ، بل لابد من التفصيل ، فنقول: اما في القضايا التي تكون من قبيل القضايا الحقيقية مما يكون تطبيق الموضوع فيها موكولاً إلى المكلف فاذا علمنا بعدم ثبوت الملاك في فرد مع كونه فرداً من الموضوع ، فلا بد وأن يكون ذلك لثبوت مانع في ذاك الفرد ، فلا يخلو اما أن يكون

ذلك المانع معيناً عندنا ، أو يتردد بين امرين أو أكثر ، مثلاً نفرض أنَّ المانع عن ملاك وجوب اكرام العالم في زيد العالم كونه شارب الخمر أو تارك الصلاة مثلاً ، فلا يخلو امّا أنَّ يكون المانع خصوص الاول ، أو كلا الامرين ، أو احدهما معيناً أو مردداً ، أو نعلم في مانعية الاول ونحتمل مانعية الثاني ايضاً ، وعلى أيِّ ماهو مانع في زيد من اشتماله على الملاك يكون مانعاً عنه اذا وجد في فرد آخر ايضاً لتساوي الافراد من هذه الجهة ، فلا بدَّ حينئذٍ من أنَّ يكون الحكم العام مقيداً بعدم تحقق تلك الخصوصية وإن لم يكن الموضوع مقيداً بالملاك كما افاد .

فعلى الاولين يكون العموم وهو قوله «اكرم كل عالم» مقيداً بغير شارب الخمر ، أو بأن لا يكون تارك الصلاة وشارب الخمر ، أو بأن لا يكون متصفاً باحد الوصفين على الثالث ، وقد عرفت عدم جواز التمسك بالعموم في الشبهة المصداقية سواء كان المخصص لفظياً أو غير لفظي ، وعلى الرابع يكون ذلك من قبيل المخصص المجمل ، وقد عرفت أنَّ اجماله يسري إلى العام ، وعلى الخامس يلحق بدوران المخصص بين الاقل والاكثر ، وذكرنا جواز الرجوع فيه إلى العموم فيرجع إليه في المقام ايضاً . وبالجمله: فتجري في الفرض جميع الوجوه المذكورة في المخصص اللفظي وتفاصيلها .

وامّا فيما يكون من قبيل القضايا الخارجية ، فما أنَّ تطبيق الموضوع فيها بيد المولى ولا بدَّ له أنَّ يطبق حكمه على ما فيه الملاك دون غيره ، ولو علمنا بعدم اشتمال فرد من افراد موضوع حكمه على الملاك لا محالة نحكم باشتباه المولى وغفلته عن ذلك فيما كان من الموالي العرفية ، أو بشبوت مانع عن اخراجه أو مصلحة في ادخاله في الموضوع . واما لو شككنا في ذلك فكما ذكره ﷺ لا يمكننا رفع اليد عن امتثال تكليف المولى بعدم احراز ثبوت الملاك ، بل نحرزه من تعلق التكليف به ، ومن هذا القبيل (لعن الله بني امية قاطبة) .

التمسك بالعام في الشبهة المصدقية اذا كان المخصص لبيئاً ٢٦٩

وحاصل الكلام في المقام ان شيخنا الانصاري رحمه الله ذهب إلى جواز التمسك بالعام في الشبهة المصدقية فيما اذا كان المخصص لبيئاً ، ولا يقاس ذلك بالمخصص اللفظي ، وذلك لان فيه يكون هناك حجتان ، ونسبة الفرد المشتبه إلى كل منهما نسبة واحدة ، ولا ترجيح في البين ، وهذا بخلاف المقام فان المخصص اللبي انما هو بمنزلة القطع الخارجي ، فلا يرفع اليد عن العام الذي كان حجة في الفرد المشتبه .

وقد فصل الميرزا رحمه الله بما يظهر الجواب عنه بما نبينه من المختار . وليعلم ان هذه المسألة مما يتفرع عليها ثمر فرعي لكثرة تخصيص العام بالاجماع والسيرة ونحوهما من الدليل اللبي وإن لم يكن تخصيص العمومات بحكم العقل كثيراً .

فنقول : تارة يكون العام المخصص بالدليل اللبي من قبيل القضايا الحقيقية ، كما هو الغالب فيما هو محل ابتلائنا من الاحكام الفرعية ، واخرى ، يكون من قبيل القضايا الخارجية .

اما ما كان من قبيل الاول ، فلا فرق فيه بين المخصص اللفظي والمخصص اللبي اصلاً ، وذلك لانه بعدما قطعنا بخروج فرد عن عموم العام وحكم به العقل فيما ان حكم العقل لا يكون جزافاً ، فلا بد وأن نفتش عن اوصاف الفرد الخارج لئلا نرى ما هو السبب والملاك في خروجه ، فان تمكنا من تعيينه فلا محالة يكون المراد المجدي من العام ما لم يكن فيه ذاك الوصف سواء كان وجودياً أو عدمياً كما في المخصص اللفظي ، ومن الواضح عدم شموله للفرد المشتبه ، فلا يمكن التمسك فيه بالعموم . وإن لم تتمكن من تعيينه ، فاما أن يتردد بين متباينين فلا محالة اجماله يسري إلى العام على ما عرفت في المخصص اللفظي ، فيكون العام مجملاً ، واما يكون مردداً بين الاقل والاكثر كما لو فرضنا انا احرزنا كون وصف شرب الخمر والنظر إلى الاجنبية معاً مانعاً عن وجوب الاكرام لكن احتملنا كفاية كل منهما في المنع عن وجوب الاكرام فنتمسك بالعموم في الزائد على المتيقن كما عرفت في المخصص اللفظي . هذا كله في

القضايا الحقيقية .

وأما اذا كان العام من قبيل القضايا الخارجية التي هي خارجة عن محل ابتلائنا ، ونعرض له تنميًا للبحث ، فإن وكلّ المولى مع ذلك تطبيق الموضوع إلى العبد كما لو فرضنا انه ورد بلدة لا يعرف أهلها فقال لعبده: «اضف علماء البلد» فإنّ ظاهره ايكال تطبيق الموضوع على ما في الخارج إلى العبد ، يجري فيه ما قدمناه في القضايا الحقيقية حرفاً بحرف ، فاذا قطع بعدم وجوب ضيافة أحدهم لابدّ من الفحص والتفتيش على ما تقدم . وإن تكفل المولى التطبيق ايضاً كما لو قال لعبده «بع جميع الكتب الموجودة في الغرفة الخاصة» فإن كان المخصص حينئذٍ حكماً عقلياً ضرورياً فهو بمنزلة المخصص المتصل الذي لا ينعقد معه ظهور للعام اصلاً ، فلا معنى فيه للرجوع إلى العام في الفرد المشتبه ، وإن كان حكماً عقلياً نظرياً الذي هو كالمخصص المنفصل فيرجع في الزائد عن متيقن الخروج إلى عموم العام لا محالة ، لأنّ المولى هو الذي طبق الموضوع على جميع الافراد ، ففما قطعنا خروجه لابدّ لنا من الحكم بأنّ المولى غفل عن اخراجه أو كانت مصلحة في ادخاله إن كان المولى حكيماً ، وأما الفرد المشكوك فزفع الشبهة فيه بتطبيق المولى موضوع حكمه عليه ، ففي المثال المتقدم لو علمنا بأنّ الكتاب الخاص وقف والمولى لا يأمر ببيعه لا محالة نقطع بانه غفل عن استثنائه أو كان هناك مفسدة فيه ، وأما لو شككنا في فرد آخر في انه وقف ام لا فتمسك بكلامه ونحكم بعدم وقفيته ، لانه اعرف بكتبه ، اذ لو كان وقفاً لما امر ببيعه ومن هذا القبيل قوله «لعن الله بني امية قاطبة» فانا لم نعر على أمرهم عليهم السلام بلعن بني امية ليكون من قبيل القضايا الحقيقية ، فليس في البين إلا ما صدر منهم عليهم السلام من لعنهم قاطبة ، ونقطع من الخارج بعدم جواز لعن المؤمن ، فإن كان هذا حكماً ضرورياً بمنزلة المخصص المتصل ، فلا محالة لا يجوز لنا لعن من نشك في ايمانه منهم ، اذ لا ظهور على هذا لقولهم عليهم السلام «لعن الله بني امية قاطبة» إلّا في لعن

الشك في شمول العام لفرد من غير جهة احتمال التخصيص ٢٧١

غير المؤمن منهم . واما لو لم يكن كذلك بل كان عدم جواز لعن المؤمن منهم حكماً
لبياً نظرياً ، فمن تيقنا بايمانه منهم لا يجوز لنا لعنه ، ومن شككنا في ايمانه يجوز لعنه
لعموم قوله ﷺ «لعن الله بني امية قاطبة» .

هذا ومحصل ما ذكر انّ ما افاده الشيخ رحمه الله من الرجوع إلى العموم في المخصص
اللبّي انما يتم هذا الفرض لو كان الحكم اللبّي من الاحكام النظرية . كما انّ ما افاده
الميرزا ايضاً مورده خصوص هذا الفرض فيما اذا كان المخصص من الاحكام
الضرورية .

هذا تمام الكلام في التمسك بالعام في الشبهة المصداقية .

الشك في شمول العام لفرد من غير جهة احتمال التخصيص

ثم انّ بعضهم ذهب إلى جواز التمسك بالعموم فيما اذا شك في شمول الحكم العام
لفرد من غير جهة احتمال التخصيص ، كما اذا نذر الاتيان بشيء من العبادات
كالوضوء أو الغسل بمايع مضاف كماء الورد مثلاً وشك في شمول دليل الوفاء بالنذر
له وعدمه فيتمسك بعموم دليل وجوب الوفاء بالنذر ويثبت به تعلق الأمر المولوي
بذاك الوضوء أو الغسل ، وبما انّ المولى لا يأمر بالفساد فينكشف منه صحته ،
وحيث لا فرق في صحة العمل بين تعلق النذر به وعدمه تستفاد صحة الوضوء أو
الغسل بالماء المضاف مطلقاً تعلق النذر به أم لم يتعلق .

ونقول: اولاً لا بدّ لنا من تحليل هذه الكبرى ، أعني الشك في شمول الحكم
العام لفرد وعدمه من غير جهة احتمال التخصيص ، فإنّ الشك في ذلك لا يخلو امّا أنّ
يكون بعد شمول الموضوع العام له بماله من القيود ، فلا بدّ وأن يكون الشك من جهة
التخصيص واحتمال كونه مصداقاً للمخصص ، فيجري فيه ما تقدم . واما ان يكون

من جهة الشك في شمول الموضوع المأخوذ في العام بماله من القيود له في نفسه ،
فالشك في ذلك من غير جهة احتمال التخصيص منحصر بالتالي .

وعليه فان كان منشأ الشك في ثبوت الحكم لفرد أخذ أمر وجودي
في موضوع العام يشك في ثبوته للفرد المشكوك فتكون الشبهة مصداقية مع اتصال
المخصص ، ولا يجوز التمسك فيها بالعموم اتفاقاً ، وإن كان منشأؤه أخذ أمر عديمي
بمعنى اخراج بعض الافراد عن العموم الذي هو من قبيل المخصص المنفصل وشك في
ثبوت الحكم العام لفرد لاحتمال كونه منها ، فيلحقه حكم التمسك بالعموم في
الشبهات المصدقية في فرض انفصال المخصص وقد عرفت ان المختار عدم جوازه .
فهذه الكبرى فسادها ظاهر بعد التحليل . نعم لو بنينا على جواز الرجوع إلى
العموم في امثال المقام . فبما أن أصالة العموم من الاصول اللفظية يثبت بها لوازمها ،
فلو أمكن الرجوع الى عموم دليل وجوب الوفاء بالنذر في المثال لثبت به صحة
الوضوء أو الغسل التي هي من لوازمه .
هذا كله في الكبرى .

وأما الصغرى والمثال المذكور فتفصيل الكلام فيها ان الأدلة المتكفلة لاحكام
الثابتة للعناوين الثانوية تارة: يكون الموضوع فيها مقيداً بالرجحان أو بالجواز ، أما
بنفس ذاك الدليل ، أو بدليل منفصل آخر كما في دليل وجوب الوفاء بالنذر أو
الشرط ، أو استحباب أجابة المؤمن ، أو الوالد أو الزوج لما ورد من أنه لا طاعة
لمخلوق في معصية الخالق ، أو قوله ﷺ «المؤمنون عند شروطهم إلا ما أحل حراماً أو
حرم حلالاً» وامثال ذلك .

وأخرى: لا يكون الحكم الثابت للعنوان الثانوي مقيداً بشيء من ذلك اصلاً .
أما على الاول فاذا شككنا في شمول عموم الحكم الثابت بالعنوان الثانوي
لمورد للشك في جوازه وحرمته ، كما لو أمر الوالد بشرب التتن ، وشككنا في اباحته ،

الشك في شمول العام لفرد من غير جهة احتمال التخصيص ٢٧٣

فإن كان هناك أصل عملي يثبت به جوازه كما لو فرض الشبهة بدوية بعد الفحص فلا محالة يدخل المشكوك في موضوع دليل الحكم الثابت للعنوان الثانوي ويعمه حكمه ، وإن لم يكن في البين أصل عملي كما لو فرضنا الشبهة في اطراف العلم الاجمالي ، نظير ما اذا امر مؤمن بشرب أحد المايعين المعلوم نجاسة أحدهما ، أو كانت حكمية قبل الفحص ، فلا يجوز التمسك بعموم ذاك الدليل اصلاً ، لأن الدليل لا يتكفل اثبات موضوعه ، بل هو من التمسك بالعموم في الشبهات المصادقية الذي تقدم الكلام فيه ، خصوصاً في امثال المقام الذي يكون المخصص فيه عنواناً وجودياً قد اعتبر في العام الذي يكون بحكم المخصص المتصل والمثال من هذا القبيل .

وأما على الثاني فتارة: يكون الحكم الثابت للشيء بعنوانه الاول بنظر العرف في مقام الجمع حكماً طبيعياً لموضوعه ، أي ثابتاً له في طبعه وقد ذكرنا في مبحث اللباس المشكوك أن المراد مما لا يؤكل لحمه المعتبر في اللباس هو ما يحرم اكله في نفسه وطبعه ، ولا يعم ما اذا فقد الحرمة لعارض ، فيثبت حينئذ الحكم الثابت له بالعنوان الثانوي ، اذ لا منافاة بينهما مثلاً ثبتت اباحة أكل لحم الغنم في نفسه ، فاذا فرضنا انه كان مضراً بالنفس أو مستلزماً لأفطار صوم يوم واجب صومه فما أن العرف في مقام الجمع بين الحكمين لا يرى معارضة بينهما ، بل يحكم بأن الاباحة حكم طبعي للحم ، والحرمة حكم ثابت له بعنوان الاضرار أو الافطار ، فيتقدم الحكم الثانوي .

واما لو كان كلا الحكمين فعلياً كما هو ظاهر في موارد الاحكام الالزامية فلا محالة يقع التنافي بينهما ، وقد ذهب الاخوند رحمته إلى ادخال ذلك في باب التزامهم وتقديم اقوى الملاكين من ملاك الوجوب والحرمة . ولكنه مخدوش من وجهين:

الاول: انه يعتبر في المتزامين تمامية الحكمين من حيث مقام الجعل وامكان جعلها معاً ، غايته أن المكلف لا يقدر على امتثالها فيقدم الاقوى ملاكاً ، وفي المقام

تعلق حكيم بشيء واحد ولو بعنوانين مستحيل جعلاً، لانه مستلزم لاجتماع الضدين، فنعلم بعدم ثبوت جعل احدهما لا محالة، وهذا معنى التعارض، فلا بد من علاجه، فان كان بينهما جمع دلالي بأن كان أحد الدليلين اخص مطلقاً من الآخر يتقدم عليه، وإلا فيتساقطان ويرجع الى اصل آخر.

الثاني: انه لو سلمنا ذلك وألحق المقام بباب التزاحم فنقول: وجوب تقديم الاقوى ملاكاً باطلاقه غير صحيح، وذلك لأن المقدار الزائد من الملاك الثابت في الاقوى إن كان ملزماً يجب الترجيح، وإلا فيستحب ذلك.

بقي الكلام في الفرعين المذكورين في المقام من نذر الاحرام قبل الميقات، والصوم في السفر، وانه كيف يصح ذلك بالنذر مع انه يعتبر الرجحان في متعلق النذر، ولا رجحان في شيء منها على ما صرح به في الاخبار، وقد ذكر لذلك وجوه ثلاثة:

الاول - احتمال أن يكون كل من الاحرام قبل الميقات والصوم في السفر مشتملاً على مصلحة، غاية الامر هناك مانع عن امر المولى به، وبالنذر يرتفع المانع.

وفيه: اولاً - انه خلاف ظاهر الادلة.

وثانياً - لازمه صحة الاتيان بكل منهما بدون النذر ايضاً لاشتتاله على المصلحة، وعدم الامر به لمانع لا يوجب فساد، ولا يلتزم بذلك.

الثاني - ان الرجحان المعتبر في متعلق النذر انما هو رجحانه في ظرف العمل لا في زمان النذر، ولذا ينعقد من الحائض نذر صوم يوم بعد انقضاء حيضها، وهو حاصل في المقام ولو بالنذر.

وقد ذكر ذلك السيد في العروة. واورد عليه الميرزا رحمته في حاشيته بما حاصله: ان الرجحان الناشيء من قبل النذر لو كان كافياً لزمه صحة تعلق النذر بالمحرمت

ايضاً ، فانها تكون راجحة بالنذر .

والظاهر ان ايراده غير وارد ، وذلك لان مراد السيد عليه السلام وغيره من الرجحان في ظرف العمل ليس الرجحان الناشيء من قبل النذر ، بل المراد به الرجحان الثابت ولو بعد النذر غايته ان ثبوته يحتاج إلى دليل ، وقد يكون الدليل عليه نفس ما دل على صحة النذر اذا تعلق به كما في المقام ، فاشكاله عليه السلام على السيد غير وارد .
إلا ان ما ذكر خلاف ظواهر الادلة .

الثالث - وهو الصحيح ، الالتزام بالتخصيص وان الرجحان معتبر في متعلق النذر إلا في الموردين ولا بأس بذلك .

التمسك بالعام لاثبات التخصص

ثم انه قد تكرر منا ان الاصول اللفظية حجة في مثبتاتها ، وعليه فاذا ورد عام وورد خاص ايضاً وشككنا في كونه مخصصاً له مثلاً ورد «اكرم علماء البلد» وقال «لا تكرم زيداً» وتردد بين زيد العالم والجاهل ، فيتمسك باصالة العموم في وجوب اكرام زيد العالم ، ولازمه ثبوت الحرمة لاکرام زيد الجاهل . ونظير هذا ما اذا قامت البيئة على طهارة احد الاناثين معينا المعلوم نجاسة احدهما ، فانه يثبت به نجاسة الاناء الآخر ، وهذا واضح .

واما اذا علمنا حكم فرد وانه خارج عن حكم العام ولكن شككنا في ان خروجه بنحو يوجب التخصيص في العام ، أو بنحو التخصص ، مثلاً لو علمنا بان زيداً يحرم اكرامه ولكن شككنا في انه عالم يحرم اكرامه ليكون تخصيصاً في دليل اكرام العلماء ، أو انه جاهل يحرم اكرامه ليكون تخصصاً ، فهل يمكن في مثل ذلك التمسك باصالة العموم والحكم بجهله ليرتب عليه آثاره لو كان له آثار ام لا ؟

ومثاله الفقهي ماء الاستنجاء ، فانه لا يتنجس قطعاً للدلة الخاصة ، ولكن يشك في انه متنجس لا ينجس ليكون ذلك تخصيصاً لعموم ان كل منجس يتنجس ، أو انه طاهر ولا ينجس ليكون تخصصاً فيترتب عليه لوازم الطهارة من جواز الشرب ونحوه .

الظاهر عدم امكان اثبات التخصص في المقام باصالة العموم ، لا من جهة أنَّ الاصول اللفظية لا تثبت مثبتاتها ، بل لعدم جريان اصالة العموم وعدم حجيتها في امثال المقام ، فانَّ دليل حجيتها ليس إلا بناء العقلاء ، وبنائهم في الرجوع اليها انما هو فيما اذا شك في ثبوت الحكم العام لفرد وعدمه لا فيما اذا علمنا بخروج فرد عنه وتردد خروجه بين كونه بنحو التخصيص أو التخصص ، فلم يثبت حجية اصالة العموم في المقام ليرتب على ذلك آثار التخصص ولوازمه امّا بعكس النقيض أو بغيره .

التمسك بالعام قبل الفحص

وقع الكلام في جواز التمسك بالعام قبل الفحص . وهذا النوع غير مختص بالعمومات ، بل يجري في مطلق التمسك بالظهورات عند احتمال وجود قرينة على ارادة خلاف الظاهر منها ، ولذا يتعرض له في مبحث حجية الظواهر ايضاً وهو جار في بحث المطلق والمقيد ونظائره . وقد ذكروا انه كما لا يجوز التمسك بالاصول العملية قبل الفحص كذلك لا يجوز التمسك بالاصول اللفظية قبل ذلك .

وهل هناك فرق بين الفحص في الموردين ام لا ؟ ذهب صاحب الكفاية^(١) الى الاول ، وانَّ الفحص في المقام فحص عن المانع والمزاحم الاقوى فانَّ العام حجة في العموم وانما يفحص عن الحجة الاقوى المزاحمة له ، واما الفحص في التمسك بالاصول العملية فانما هو عن المقتضى ، فانَّ العقلية منها وهي قبح العقاب بلا بيان موضوعها متقوم بالفحص ، وقبله لا موضوع له اصلاً ، واما الشرعية منها كحديث الرفع فموضوعه في نفسه وإن كان مطلقاً غير مقيد بالفحص ولكنه مقيد به بالاجماع ، أو بالاخبار كقوله في بعضها «هلاً تعلمت» فيكون الفحص في مطلق الاصول العملية فحصاً عن المقتضي والموضوع بخلاف المقام .

وقد اورد على ذلك بعدم الفرق بين الموردين ، وحاصل ما قيل: انَّ بناء العقلاء والسيرة الثابتة على العمل باصالة العموم ونحوها إن لم يكن مقيدة بالفحص فيجب العمل بالعموم قبل الفحص ايضاً ، لانه حجة ببناء العقلاء ما لم تثبت حجة اقوى على خلافها . وان كانت مقيدة به ففي الحقيقة يكون الفحص عن الموضوع

والمقتضي كما في الفحص في الاصول العملية .

هذا والصحيح: عدم تمامية كل من القولين على اطلاقه ، وتاميتها في الجملة ، وذلك لانّ منشأ لزوم الفحص إنّ كان هو العلم بأنّ المتكلم يعتمد في بيان مراداته على القرائن المنفصلة ، أمّا لتصريحه بذلك وأمّا للقطع الخارجي ، فالحق مع المستشكل لعدم ثبوت بناء من العقلاء على الرجوع إلى اصالة الظهور في مثل ذلك إلّا بعد الفحص ، فالفحص حينئذٍ يكون عن المقتضى .

وأمّا إنّ كان منشأه العلم الاجمالي بورود مخصصات وقرائن على ارادة خلاف الظاهر وكان العام الذي نريد العمل به من اطرافه ، فالحق فيه مع المحقق الخراساني ، لانّ العام حينئذٍ مورد لاصالة العموم في نفسه ببناء العقلاء إلّا أنّ العلم الاجمالي الموجود مانع عنها ، فالفحص بما يوجب انحلاله يكون فحصاً عن المانع ، ونظيره ثابت في بعض موارد الرجوع إلى الاصل العملي ايضاً كما في موارد العلم الاجمالي بحرمة احد المايعين ، فإنّ جريان اصالة الاباحة في كل منها مشروط بالفحص الموجب لانحلال العلم الاجمالي الذي هو فحص عن المانع . فكل من الكلامين المتقدمين تام في مورد دون آخر ، والحق هو التفصيل .

وكيف كان فقد استدل على وجوب الفحص عن المخصص بوجوه:

الوجه الاول - أنّ العمل بالعام انما هو من باب الظن بالمراد ، وهو لا يحصل إلّا بعد الفحص ، وهكذا الحال في كل ظاهر احتمل وجود قرينة منفصلة على ارادة خلافه .

وفيه: انه ممنوع صغرى وكبرى . أمّا صغرى ، فلأنّ العام كغيره من الظهورات بنفسه موجب للظن النوعي بالمراد كما هو واضح . وأمّا كبرى ، فلأنّ الوجه في العمل بالظواهر انما هو بناء العقلاء لا من باب افادته للظن بالمراد .

الوجه الثاني - أنّ غالب العمومات تكون من قبيل الخطابات الشفاهية ،

التمسك بالعام قبل الفحص ٢٧٩

وهي لا تعم الغائبين والمعدومين ، فاثبات مفادها لهم لابدَّ وانْ يكون بما دلَّ على الاشتراك في التكليف من اجماع ونحوه ومؤداه انما هو ما يطمئن ثبوته للحاضرين ، ولا يحصل الاطمينان بثبوت مؤدى العام لهم إلا بعد الفحص .

وفيه: اولاً - انَّ دعوى كون اغلب العمومات من قبيل خطاب المشافهة المختص بالحاضرين مما لا شاهد عليها .

وثانياً - انَّ حصول الاطمينان بثبوت العموم بعد الفحص ممنوع بعد احتمال وجود مخصص لم نعر عليه كما هو ظاهر ، فعلى ذلك لا يفرق بين ما قبل الفحص وبعده .

الوجه الثالث - العلم الاجمالي بورود مخصصات على جملة من العمومات الواردة في الكتاب والسنة ، وكما انَّ العلم الاجمالي يمنع جريان الاصول العملية في الاطراف يمنع جريان الاصول اللفظية ايضا .

وفيه: انَّ لازم هذا الاستدلال بهذا المقدار هو عدم جواز التمسك بالعمومات مطلقاً ، وذلك لانَّ اطراف العلم الاجمالي على ما هو ظاهر المستدل انما هو جميع كتب الاخبار من المعتمدة وغيرها ، بل ومن كتب العامة ايضاً بل الكتب الفقهية ايضاً ، اذ يحتمل وجود مخصص مذكور فيها لم يذكر في الكتب المعدة لنقل الروايات ، ومن الظاهر انَّ وقت الانسان باجمعه لا يسع الفحص عنها .

فلا بدَّ وانْ يقال: انَّ هذا العلم الاجمالي الكبير منحل بعلم اجمالي آخر صغير ، وهو العلم بصدور مخصصات من الائمة عليهم السلام مذكورة في الكتب المعتمدة عند الشيعة ، وانَّ المعلوم بالاجمال فيها يكون بمقدار المعلوم بالتفصيل من حيث العدد ، مثلاً المتيقن من المخصص الصادر للعمومات نفرضه خمسمائة فنعلم اجمالاً بثبوت خمسمائة مخصص في الكتب المعتمدة ، فهذا ينحل العلم الاجمالي بصدور مخصصات في ضمن جميع ما في كتب الروايات وغيرها من الكتب الفقهية كما هو الميزان في

الانحلال .

وقد اورد في الكفاية على هذا الاستدلال بانه اخص من المدعى ، وذلك لأن هذا العلم الاجمالي انما يوجب الفحص عن المخصص إلى أن ينحل بالظفر على المقدار المعلوم بالتفصيل ، كما في بقية موارد العلم الاجمالي بما هو مردد بين الاقل والاكثر ، ففي الفرض المتقدم اذا فحصنا مقدراً من الكتب المعتبرة حتى ظفرنا على خمسمائة مخصص وخصصنا بها العمومات ، فليس لنا بعد ذلك علم اجمالي بالمخصص ، بل ينحل ويكون احتمال وجود المخصص في غير ذلك شكاً بدوياً يدفع بالاصل ، مع أن المدعى هو وجوب الفحص عن المخصص مطلقاً .

واورد عليه المحقق النائيني^(١) بما حاصله: انَّ الانحلال بالظفر على المتيقن في موارد العلم الاجمالي المردد بين الاقل والاكثر انما يتم فيما اذا لم يكن المعلوم بالاجمال معنونا بعنوان آخر غير عنوان العدد بل كان متمحضاً في العدد ، واما اذا كان له عنوانان ، فانحلالة من حيث احدهما لا يوجب انحلاله من الحيثية الاخرى ، وقد مثل لذلك بما اذا علم اجمالاً بانه مديون لزيد بمقدار مردد بين عشرة دنانير أو اكثر ولكنه عالم ايضاً بأن مقدار دينه مسطور في الدفتر ، فحينئذٍ له علم اجمالي بعنوانين ، احدهما عنوان العدد المردد بين الاقل والاكثر ، وثانيهما: بعنوان المسطور في الدفتر ، فانحلالة من حيث العدد لكونه من الشك في الاقل والاكثر لا يستلزم انحلاله من حيث العلم بكونه مديوناً لزيد بمقدار مسطور في الدفتر وهل يمكن القول في مثل ذلك بانه اذا رجع إلى دفتره وفحص إلى أن عثر بالمقدار المتيقن لا يجب عليه الفحص بعد ذلك ويرجع إلى اصالة البراءة ، فانه واضح الفساد . والمقام من هذا القبيل ، فان المعلوم بالاجمال وإن كان مردداً بين الاقل والاكثر من حيث العدد إلا

انه معنون بعنوان آخر ، وهو كونه مسطوراً في الكتب المعتمدة .

هذا ونقول: ما افاده انما يتم فيما اذا لم يكن المعلوم بالاجمال بالعنوان الآخر ايضاً مردداً بين الاقل والاكثر ، كما اذا علمنا بنجاسة اناء زيد واشتبه بين اناءات ثم علمنا بوقوع قطرة من الدم في احدها ، فانا نعلم حينئذٍ بنجاسة احدها لكن بعنوانين ، فاذا فرضنا انا علمنا تفصيلاً بعد ذلك بان قطرة الدم وقعت في احدها بخصوصه ، فانحلال العلم الاجمالي بذلك العنوان لا يوجب انحلاله بعنوانه الآخر اعني بعنوان ان احدها اناء زيد كما هو واضح ، واما لو كان المعلوم اجمالاً بالعنوان الآخر ايضاً مردداً بين الاقل والاكثر كما لو فرضنا في المثال ان اناء زيد المعلوم نجاسته ايضاً مردد بين الواحد والاكثر ، فينحل العلم الاجمالي حينئذٍ بكلا عنوانيه إلى معلوم تفصيلي ، وهو المتيقن والمشكوك البدوي .

وما نحن فيه من هذا القبيل فان المعلوم بالاجمال من التخصصات الصادرة بعنوان كونها مذكورة في الكتب المعتمدة مردد بين الاقل والاكثر ، فينحل لا محالة بالظفر على المقدار المتيقن ، فيخصص به العمومات . واما احتمال وجود مخصص زائد على ذلك فهو شك بدوي يدفع بالاصل ، فما اشكل به المحقق الخراساني رحمته متين جداً .

واما المثال المذكور في كلامه رحمته ، فالعلم الاجمالي بالدين المردد بين الاقل والاكثر ينحل لا محالة بعد الظفر بالمقدار المتيقن ، اما المقدار الزائد عليه فان كان ثبوته أو ثبوت بعضه مطمئناً به كما لو فرضنا انه ظفر على المقدار المتيقن بعدما فحص حساباته في الدفتر الى شهر شعبان مثلاً ولكنه يطمئن بانه استدان من هذا الشخص في شهر رمضان ايضاً ، فاطمينانه يمنع من الرجوع في ذلك إلى الاصل العملي . واما في غير ذلك مما يظن به أو يحتمله فلا مانع من الرجوع إلى الاصل العملي إلا ما يمنع من الرجوع إليه في موارد احتمال الاستطاعة ، أو بلوغ المال حد

النصاب ، أو زيادة الربح على مؤنة السنة وامثال ذلك مما لا يحرز عادة إلا بالفحص ، فإن من لم يرزق مالا كثيراً ولم يربح ربها فاحشاً لا يمكنه احراز استطاعته في سنته الاولى إلا بالفحص ، وهكذا احراز الامرين الآخرين ، ففي مثل هذه الموارد يستقل العقل بوجوب الفحص ولا يجوز الرجوع إلى البراءة قبل ذلك ، وهذا اجنبي عن العلم الاجمالي كما هو ظاهر .

والذي يشهد لما ذكرناه من انحلال العلم الاجمالي في المثال هو: انه لو فرضنا ان الدفتر المشتمل على الحساب ضاع يجوز له الرجوع إلى البراءة في المقدار الزائد ، ولا يجب عليه الاحتياط ، مع انه لو لم يكن العلم الاجمالي منحللاً لوجب الاحتياط .

الوجه الرابع - ما ذكره الميرزا^(١) مبنيًا على مختاره من ان التمسك بالعموم يبتني على جريان مقدمات الحكمة في المدخول ، وحاصله: ان من مقدمات الحكمة كون المولى في مقام بيان تمام مراده ، فلو فرضنا ان المتكلم يعتمد على قرائن ومقيدات منفصلة لعدم تمكنه من ابراز جميع مقاصده كما كان هذا دأب اهل البيت عليهم السلام وحالهم على ما يظهر من مراجعة تاريخهم وحالاتهم ، فلا يمكننا احراز اول مقدمة من مقدمات الاطلاق إلا بعد الفحص ، وأما قبله فلا يتحقق الاطلاق للمدخول لينعقد العموم للعام .

وفيه: اولاً - ان أداة العموم كما عرفت بنفسها متكفلة لبيان الاطلاق وعدم دخل قيد زائد في المدخول ، فهي بيان العدم والاطلاق الثابت بمقدماته ليس إلا عدم البيان .

وثانياً - لو سلمنا توقف العموم والسريان على اجراء مقدمات الحكمة في المدخول فمن الظاهر ان الظهور الاطلاقي ينعقد للفظ حتى لو كان معرضاً للتقييد

وكان المتكلم متكلماً على القرائن المنفصلة غالباً كما هو ثابت ببناء العقلاء من باب تبعية مقام الاثبات لثبوت ، وظهور المقيد فيما بعد لا يكشف عن عدم انعقاد الظهور للمطلق من الاول ، وانما يكون تقديمه على المطلق من باب تقديم اقوى الظهورين كما سنبينه في المبحث الآتي . مع انَّ ما ذكره ﷺ من انَّ اجمال المخصص المنفصل لا يسري إلى العام لا يتم إلا على ما بيناه ، مثلاً لو ورد «اكرم كل عالم» وورد في دليل منفصل «لا تكرم فساقهم» وكان الفاسق مجملاً من حيث شموله لمرتكب الصغيرة ، فذهب ﷺ إلى انَّ العام حجة في ذلك ، فلو فرضنا انَّ ظهور العام في العموم لا ينعقد إلا بعد الفحص والعتور على المخصص يكشف عن عدم انعقاد الظهور للعام من الاول ، فكيف يمكننا التمسك به لاثبات وجوب اكرام العالم المرتكب للصغيرة .

فهذا الوجه ايضاً غير تام .

الوجه الخامس: مما يستدل به على وجوب الفحص عن المخصص ما ذكره في وجوب الفحص عن الاحكام الالزامية في موارد الرجوع إلى البراءة ، وحاصله: انَّ الرجوع إلى الاصل العملي قبل الفحص بما انه يكون معرضاً لاندراست الاحكام أو جملة منها غير جائز ، لأنَّ ديدن الشارع في الاحكام وبيانها والموالي العرفية في تبليغ قوانينهم ليس بايصالها اليهم بالجبر والقهر ، وانما هو بيانها في معرض تمكن المكلف من الوصول اليها بالفحص ، فاذا لم يفحص يفوته ذلك عادة ولا يكون معذوراً في جهله ، لأنَّ العقل في مثله يستقل بلزوم الفحص والروايات تطابقه كقوله ﷺ «يقال للعبد يوم القيامة هلاًّ تعلمت» وهذا الحكم العقلي والروايات المؤيدة له يقيد اطلاق دليل البراءة كحديث الرفع .

ونظير هذا البيان يجري في المقام ايضاً ، فانه اذا احرزنا انَّ ديدن المتكلم انما هو على الاتكال على القرائن المنفصلة لتقية أو نحوها من المصالح أو المفسد ، وانه لا يوصلها إلى المكلفين بالقهر والجبر وانما يجعلها في معرض الوصول اذا فحص العبد

عنها ، فن الرجوع إلى الأصول اللفظية كإصالة العموم فيما نحن فيه قبل الفحص يلزم اندراس الاحكام خصوصاً فيما اذا كان المخصص المحتمل الزامياً ، فذلك الحكم العقلي بلزوم الفحص عن تلك القرائن المنفصلة ثابت ، كما ان الروايات ايضاً شاملة له ، فلا محالة ليس قبل الفحص بناء من العقلاء على حجية إصالة الظهور من عموم وغيره . والفرق بين هذا الوجه والوجه المتقدم بعد اشتراكهما في التوقف على المقدمة المذكورة ان المدعى هناك كان عدم تحقق الظهور للعام في العموم ، وماندعيه هنا ان الظهور للعام في العموم منعقد ، وتقديم المخصص المنفصل عليه انما هو من باب تقديم اقوى الظهورين إلا انه ليس بحجة قبل الفحص لعدم بناء من العقلاء على حجتيه . وبهذا الوجه يتم وجوب الفحص عن المخصص وغيره من قرائن ارادة خلاف الظاهر .

ثم يقع الكلام في مقدار الفحص . ذكر في الكفاية^(١) انه على هذا لابد وأن يفحص حتى يخرج العام عن مرضية التخصيص .

ونقول: ما معنى خروجه عن المرضية؟ فان معنى معرضيته لذلك هو كون ديدن الحاكم على الاتكال على القرائن المنفصلة ، ومن الواضح ان الفحص عن المخصص العام حتى بعد القطع الوجداني بعدمه لا يوجب تبدل ديدن الحاكم وكونه متكللاً على القرائن المنفصلة غالباً ، ولا نفهم معنى صحيحاً لما افاده إلا أن يرجع الى ما سنذكره .

والحاصل ان محتملات المسألة ثلاثة:

الاول - أن يفحص إلى أن يحصل له القطع الوجداني بالعدم ، واعتبار ذلك يوجب عدم جواز العمل بالعمومات ، وذلك لأن حصول القطع بعدم المخصص

مشكل جدا حتى بعد تبويب الاخبار فضلاً عما قبل .

الثاني - أن يحصل له الظن ، ولا عبرة به بعد أن ورد انه لا يغني من الحق شيئاً .

الثالث - أن يحصل له الاطمينان بالعدم ، وهذا هو الصحيح ، اذ به يخرج العام عن كونه معرضاً للتخصيص بمعنى كونه في مظان ورود المخصص عليه .

ثم لا يخفى ان ما بيناه من وجوب الفحص عن المخصص بتفصيله ، وما ذكرناه في مقداره يجري في الفحص عن المعارض ايضاً بالقياس إلى حجية السند ، فانه بعد ما كانت الرواية معرضاً لورود المعارض له وعرفنا ان ديدن الحاكم على ذكر المعارضات لتقية أو لمصالح أخر يستقل العقل بلزوم الفحص عنها كما تؤيده الاخبار ايضاً ، فيكون ذلك مقيداً لادلة حجية السند بما بعد الفحص عن المعارض .

اختصاص الخطاب بالمشافهين وعدمه

فصل: وقع الكلام في أنَّ الخطابات الشفاهية تعم الغائبين والمعدومين ام لا ؟ وتظهر ثمره هذا البحث بناءً على ما ذهب إليه المحقق القمي من اختصاص حجية الظواهر بمن قصد افهامه بضميمة عدم كوننا مقصودين بالافهام اذا لم تشملنا الخطابات ، فانه عليه يكون ظواهر الخطابات الشفاهية حجة لنا بناءً على شمولها للغائبين والمعدومين ، وليست حجة بالاضافة اليها بناءً على عدمه . فلا بد حينئذٍ في اثبات مؤدياتها في حقنا من التمسك بما دل على الاشتراك في التكليف ، وهو لا يجري إلّا في فرض اتحاد في الصنف ، فاذا احتملنا الاختلاف لا يجري ذلك ، مثلاً في قوله عز شأنه ﴿يا ايها الذين آمنوا اذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله﴾^(١) تتمسك باطلاقه ونثبت الحكم بوجوب صلاة الجمعة علينا لو قلنا بشمول الخطاب للمعدومين ، وإلّا فليس ظاهر الآية حجة بالقياس اليها لنتمسك به ، وحيث أنَّ الحاضرين كانوا واجدين لخصوصية وهي كونهم في زمان الحضور ونحن نفقدها نحتمل دخلها في الحكم ، فلا تجري فيه قاعدة الاشتراك في التكليف ايضاً لاختلاف الصنف ، فليس لنا دليل على وجوب صلاة الجمعة في حقنا . هذا على مسلك الميرزا القمي من عدم حجية الظواهر لغير المقصودين بالافهام .

وتظهر الثمرة ايضاً على المسلك الآخر الذي سنبينه من حجية الظواهر حتى لمن لم يقصد افهامه في جواز التمسك بالاطلاق وعدمه ، وذلك لانه لو كانت الخطابات مختصة بالمشافهين الحاضرين ولم يكن غيرهم مقصوداً بالافهام منها فما

أنَّ جميعهم في امثال الآية الشريفة كانوا واجدين للقيد الذي يحتمل دخله في الحكم لأنَّ جميعهم كانوا في عصر الحضور فلا ملزم للمولى أنَّ يقيد حكمه ، ولو كان مراده الواقعي مقيداً فلو لم يبين القيد لا يكون مخرلاً بمقصوده ، فمن عدم بيان القيد لا يستكشف اطلاق مراده الواقعي ، فلا ينعقد لكلامه اطلاق من تلك الجهة ، لعدم تمامية مقدماته .

ونظير ذلك في العرف لو كان حكمه مقيداً بالهاشميين واقعاً وحيث أنَّ جميع مخاطبين الوجه اليهم الحكم هاشميين فيخاطبهم بقوله «افعلوا كذا» من دون تقييد ، بل يكون ذكر القيد في مثله لغوا .

وبالجملة: فعلى القول بعدم شمول الخطاب للمعدومين لا ينعقد له اطلاق لتتمسك به ، ولو قلنا بحجية الظواهر لغير المقصودين بالافهام ايضاً ، وهذا بخلاف ما اذا قلنا بشموله للمعدومين ، فانه حينئذٍ لا يجري البيان المتقدم ، لأنَّ من المقصودين بالافهام حينئذٍ من يكون واجداً لذلك القيد المحتمل دخله في الحكم كالكون في عصر الحضور في المثال فلا بدَّ للمولى من بيان القيد وذكره لو كان مراده واقعاً مقيداً ، فاذا لم يبين متمسك باطلاق كلامه لا محالة ، وتنفي احتمال دخله في الحكم .

ومما يؤيد ثبوت الثمرة حتى على القول بعدم اختصاص حجية الظواهر بالمقصودين بالافهام أنَّ هذا البحث كان من الابحاث القديمة ومتداولاً بين العلماء السابقين على الميرزا القمي ، فانهم كانوا يبحثون فيه ، ويجعلون ثمرته صحة التمسك بظاهر الخطابات وعدمها . فهذه المسألة مسألة اصولية مهمة ولا وجه لنفي الثمرة عنها كما في الكفاية .

ثم أنَّ صاحب الكفاية^(١) جعل البحث في مراحل ثلاثة ، بعضها عقلية

وبعضها لفظية ، وذكر أنّ فيه جهات:

الاولى - أنّ يبحث في أنّ تكليف الغائبين والمعدومين ممكن عقلاً أو مستحيل ، وهذا بحث عقلي .

الثانية - أنّ يبحث في امكان توجيه الخطاب إلى الغائبين والمعدومين واستحالته ، وهذا أيضاً بحث عقلي .

الثالثة - أنّ يبحث في اداة الخطاب وانها موضوعة بنحو يعم الغائبين والمعدومين ام لا ؟ وقد جعل الميرزا^(١) البحث في مرحلتين .

ولكن الصحيح: أنّ يجعل البحث في مرحلة واحدة ، اذ لا ينبغي النزاع في الآخرين اصلاً ، بيان ذلك: انه لا ينبغي الاشكال في صحة تعلق التكليف بالمعدومين بعد ما بيناه في محله من أنّ الحكم ليس إلا اعتبار شيء على ذمة المكلف ، فكما يمكن تعلق الاعتبار بشيء معدوم يمكن الاعتبار لشيء معدوم كما نرى ذلك في باب الوصية والوقف على البطون اللاحقة ، ونرى ذلك في القوانين العرفية والدولية ، ومن ثمّ لم يستشكل احد في ثبوت الاحكام المبيّنة بغير الخطابات الشفاهية للغائبين والمعدومين ، وانها مجعولة بنحو القضايا الحقيقية . نعم فعليه الحكم منوط بفعلية موضوعه فهذه المرحلة مما لا نزاع فيها .

وأما المرحلة الثانية وهي امكان توجيه الخطاب إلى المعدومين واستحالته فكذلك ، لانه إنّ أريد من الخطاب معناه الحقيقي أعني توجيه الكلام إلى الغير بداعي التفهيم والتفهم ، فهو مستحيل بالاضافة إلى غير الملتفت الشاعر من النائم والمغمى عليه ونحوه فضلاً عن الغائب والمعدوم ، وإنّ أريد به الخطاب الانشائي أي توجيه الكلام لا بداعي التفهيم والافادة بل بدواعي آخر ، فهو ممكن بالاضافة إلى الجماد

والنبات والمعدوم والغائب ايضاً كما في جملة من الاشعار وغيرها في جميع اللغات .
فهذه ايضاً مما لا ينبغي النزاع فيها .

انما البحث في المرحلة الثالثة ، وانّ اداة الخطاب هل هي موضوعة للخطاب الحقيقي ليستحيل شمولها للمعدومين والغائبين أو هي موضوعة للخطاب الانشائي ليعم الغائبين والمعدومين ايضاً ؟ والظاهر هو الثاني ، وذلك لانا لا نرى أي مساحمة في الخطابات المتوجهة إلى الجمادات ونحوها ، بل يصح قول الشاعر ايا جبلي نعمان ... الخ . بلا عناية كالخطاب الموجه إلى الشاعر المتلفت فتأمل وهكذا نظائره من النثر والشعر ، فأداة الخطاب موضوعة للخطاب الانشائي أعني به ابراز الخطاب وانشائه ، ومع التنزل عن ذلك وتسليم كونها موضوعة للخطاب الحقيقي فالخطابات الشفاهية الواردة في الكتاب ليست كذلك قطعاً لعدم اختصاص مؤدياتها من الاحكام بخصوص الحاضرين مجلس التخاطب ، بل تعم غيرهم من الموجودين في ذلك الزمان يقينا ، فلا محالة يعممهم الخطاب ايضاً ولو استلزم كون الاستعمال مجازياً . ثم انّ هذا كله مبني على امر غير ثابت وهو أنّ تكون الخطابات الواردة في الكتاب المجيد مما انشأه النبي الاكرم ﷺ بأمر من الله جل شأنه ليكون الخطاب خطاباً منه ﷺ متوجهاً إلى الحضار ، ولكن الثابت خلاف ذلك وانّ النبي ﷺ انما يحكي القرآن ويتلو ما نزل عليه من الله تعالى قبل ذلك كتلاوتنا اياه ، واليه يشير قوله تعالى ﴿ وَلَا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُقْضَى إِلَيْكَ وَحْيُهُ ﴾ ^(١) فليس هناك حضار لمجلس التخاطب ليختص بهم الخطاب دون غيرهم ، فلا بدّ وأنّ تحمل الخطابات الواردة في القرآن على الخطاب الانشائي بداعي تفهيم البشر ، نظير ما يقع من هذا القليل في تأليف المؤلفين . هذا في الخطابات الشفاهية الواردة في القرآن .

تعقب العام بضمير يرجع إلى بعض مدلوله ٢٩١

وأمّا الاخبار المتكفلة للاحكام فلم نعثر فيها على خطاب شفاهي بعنوان يا أيها الناس أو يا أيها الذي آمنوا ونحو ذلك اصلاً ليقع البحث عنها . وبالجملة فهذا النزاع مما ليس له صغرى اصلاً .

تعقب العام بضمير يرجع إلى بعض مدلوله:

فصل: اذا ورد لفظ عام وتعقبه ضمير في حكم آخر أو قضية اخرى يرجع إلى بعض افراد العام ، ودار الامر بين الالتزام بالاستخدام وأن يراد به بعض ما أريد بمرجعه حين التكلم به الذي هو خلاف الظاهر فإنّ الضمير بمنزلة الاشارة إلى لفظ بما له من المعنى ، فاذا اراد المتكلم منه حين تكلمه به معنى فالظاهر أنّ ذلك المعنى هو المراد ايضاً في ارجاع الضمير إليه ، وغيره خلاف الظاهر ، غاية الامر أنّ الاستخدام له مراتب ، اذ قد يكون الاستخدام بارادة امر مابين مما أريد من المرجع أولاً ، وقد يكون بارادة بعض ما اريد منه ولكن كله خلاف الظاهر ، وبين الالتزام بالتخصيص وان المراد الواقعي من العام انما هو الخاص من اول الامر ؟ ومثل لذلك بقوله تعالى ﴿والمطلقات يتربصن﴾^(١) .

وقد وقع الخلاف في ذلك ، وذهب بعض إلى الاستخدام تمسكاً باصالة العموم كما هو ظاهر الميرزا^(٢) ، وذهب بعض إلى التوقف وأنّ الكلام حينئذٍ يكون من المحتف بما يصلح للقرينية ، فلا يتمسك باصالة العموم ولا باصالة عدم الاستخدام كما في الكفاية^(٣) ، وبعض التزم بالتخصيص تحفظاً على اصالة عدم الاستخدام وهو الاظهر .

وقد ذكر لعدم جريان اصالة عدم الاستخدام وجهان .

(١) البقرة / ٢٢٨ .

(٢) اجود التقريرات / المجلد الاول / ص ٤٩٢ .

(٣) كفاية الاصول / المجلد الاول / ص ٣٦٢ .

أحدهما: ما ذكره الميرزا رحمته وليس بهم .

وثانيهما: أنَّ الأصول اللفظية الثابتة ببناء العقلاء التي يعملون بها في مكالماتهم ، ويحتج بها بعضهم على بعض انما تجري فيما اذا كان الشك في المراد ، بأن كان اللفظ موضوعاً لمعنى أو ظاهراً فيه واحتمل ارادة خلافه تعويلاً على قرينة ، فيتمسك حينئذٍ باصالة الظهور ، واصالة عدم القرينة ، أو اصالة الحقيقة ، ومرجع الجميع إلى شيء واحد ، فيحكم بأن المتكلم اراد الظاهر دون غيره . وأما اذا كان المراد معلوماً وشك في كيفية الارادة ، فلم يثبت من العقلاء بناء على التمسك بتلك الأصول اصلاً . وما نحن فيه من هذا القليل ، فإنَّ ما أريد من الضمير وهو بعض افراد العام معلوم ويشك في كيفية ارادته ، وانه بنحو الاستخدام الذي هو خلاف ظاهر السياق أو بغيره ، فلا مجال لجريان اصالة عدم الاستخدام .

هذا كله في بيان المنع عن جريان اصالة عدم الاستخدام ومن هنا ينشعب القولان ، أي ما ذهب إليه الميرزا رحمته وما ذكر في الكفاية ، فإنَّ القائل بالاجمال وسقوط اصالة العموم ايضاً يرى بعد سقوط اصالة عدم الاستخدام أنَّ العام المتعقب بهذا الضمير يكون من الكلام المحتف بما يصلح للقرينة ، لصلاحية ذيله لذلك ، فلا تجري فيه اصالة العموم ، فيتساقطان معاً ، وغاية الامر سقوط اصالة عدم الاستخدام يكون من باب عدم المقتضي ، وسقوط اصالة العموم يكون لوجود المانع . والمحقق النائيني يدعى أنَّ العام كلام مستقل مشتمل على حكم كذلك ، وليس الذيل صالحاً لصرفه عن ظاهره ، فتجري فيه اصالة العموم ، فكل من القولين مبني على المنع عن جريان اصالة عدم الاستخدام .

والجواب عن المنع هو انه لو كان التمسك باصالة عدم الاستخدام لتعين كيفية الارادة وأنَّ ما أريد من الضمير وهو البعض كان بنحو الاستخدام أو بغيره لم ما ذكر ، إلا أنَّ الامر ليس كذلك ، فإنَّ مرادنا من اصالة عدم الاستخدام هو أنَّ الظهور

تعقب العام بضمير يرجع إلى بعض مدلوله ٢٩٣

السياقي يقتضي أن يكون المراد من الضمير عين ما أريد من مرجعه أولاً لا غيره ، وهذا الظهور السياقي بمنزلة القرينة بالاضافة إلى المرجع المذكور سابقاً ، ولذا نرى أن هذا الظهور السياقي يتقدم على الوضع واصالة الحقيقة فضلاً عن غيره ، ومن ثم لو قال احد « رأيت اسداً وعاملت معه » لا يشك احد في أن المراد من لفظ الاسد من الاول هو الرجل الشجاع ، ولا يتمسك فيه باصالة الحقيقة اصلاً إلى غير ذلك من الامثلة . وعلى هذا اذا جرت اصالة عدم الاستخدام وثبت هذا الظهور القوي نعين به اصل المراد من اللفظ العام ، فتأمل ، وانه اريد به الخاص من الاول ، فيرتفع به الشك في المراد .

فظهر أن اصالة عدم الاستخدام جارية في المقام ، ولأقوائيتها تتقدم على اصالة العموم ، ويحكم في مثل المقام بالتخصيص وأن المراد المجدي من لفظ العموم كان هو الخاص لا العام . هذا كله في كبرى المسألة .

وأما الآية المباركة فالظاهر عدم كونها من صغريات هذه الكبرى ، وذلك لانه ليس في نفس الآية المباركة قرينة لا حالية ولا مقالية على أن المراد من الضمير في قوله تعالى ﴿ وبعولتهن احق بردهن ﴾^(١) خصوص المطلقات الرجعية ، فلو كنا نحن والآية لحكمنا بأن ذلك حكم لجميع المطلقات ، فالمراد من الضمير العموم ، فهو بمنزلة تكرار المطلقات غاية الامر قد خصص ذلك بمخصص منفصل من الاخبار ، وهو لا يوجب المجازية على ما عرفت ، فالآية الشريفة اجنبية عن الاستخدام بالكلية .

تخصيص العام بالمفهوم

فصل: ذكر في الكفاية^(١) انه لا خلاف في تخصيص العام بمفهوم الموافقة . وفي تخصيصه بالمفهوم المخالف خلاف ، ثم بين بعض كبرى كلية لا ترجع إلى محصل وهي: انه لو كان كل من عموم العام والمفهوم مستفاداً من مقدمات الاطلاق فلا ينعقد لهما ظهور في المخصص المتصل ، ولو كان بالوضع فلا يستقر لهما ظهور ، وهكذا في المخصص المنفصل إلى آخر ما افاد .

والتحقيق: انَّ المفهوم ينقسم إلى موافق ومخالف ، والموافق ينقسم إلى قسمين: الاولوية القطعية والمساواة . والاولوية ايضاً على نوعين:

أحدهما: أن يكون ذلك مفهوم عرفياً من نفس اللفظ يعرفه كل عارف باللغة كقوله تعالى ﴿ فلا تقل لهما اف ﴾^(٢) فانه يستفاد منه كل احد حرمة الشتم والضرب والقتل ايضاً بالاولوية القطعية ويعرف انَّ ذكر كلمة «اف» انما هو من جهة كونه ادنى مرتبة التضجر .

وثانيهما: أن يحتاج استفادته إلى ضم مقدمة عقلية إليه ، كما لو قال المولى «سب الامام موجب للكفر» فانه بعد علم من الخارج انَّ ذلك انما هو لحرمة الامام وليس لكونه بشراً مخلوقاً يفهم منه حرمة سبه تعالى بالاولوية ، ولا بدَّ فيه من كون المقدمة العقلية قطعية ، وإلا فيكون استحسانا وليس بحجة .

وامّا المساواة ، وهي الملازمة بين ثبوت الحكم لموضوع وثبوت لموضوع آخر ، أي القطع بثبوت الحكم لموضوع على تقدير ثبوت لمورد آخر فهي ايضاً على

(١) كفاية الاصول / المجلد الاول / ص ٣٦٣ .

(٢) الاسراء / ٢٣ .

قسمين .

الاول: أن يكون منصوص العلة قد ذكرت العلة في دليل الحكم ، كما لو قيل للمريض «لا تأكل الرمان لانه حامض» فيفهم منه حرمة اكل كل حامض ولو من غير الرمان ، وهذا معنى ما يقال: من أن العلة تكون معما ومخصصا .

وللمحقق النائيني رحمته في المقام كلام تعرض له في بحث اللباس المشكوك مفضلاً واصله: ان العلة التي تفيد المفهوم هي التي تكون كبرى كلية قابلة الانطباق على مصاديقها بحيث يتشكل منها بعد ضم صغرها قياس بنحو الشكل الاول ، كما في قولك «لا تشرب الخمر فانه مسكر» فيتشكل منه الشكل الاول ويقال: «هذا مسكر ، وكل مسكر يحرم شربه» كما في قولك «العالم متغير وكل متغير حادث» وهذا نظير ما ذكره الشيخ الرئيس في تعريف حد الوسط من انه «ما يصلح اقترانه بلام العلة بأن يقال العالم حادث لانه متغير» واما لو لم تكن العلة المنصوصة كبرى كذلك فلا محالة يكون حكمه للحكم لا يتعدى بها إلى موضوع آخر ، كما لو قيل «لا تشرب الخمر لاسكاره» اذ من المحتمل أن يكون لعنوان الموضوع أعني الخمرية خصوصية في الحكم . ورتب على هذا فروعاً ، منها: تخصيص ما ورد في كثير الشك في عدد الركعات وعدم الاعتناء به ، لانه من الشيطان ، فاذا لم يعتن به يذهب بمورده وعدم التعدي عنه إلى غير ذلك .

وفيه: انا لا نرى فارقاً بين القسمين ، فإن احتمال الخصوصية موجود على كلا التقديرين ، والظهور العرفي في عدمه ايضاً ثابت في كلا الفرضين ، ومن ثم ان الفقهاء اتفقوا على حرمة كل مسكر تمسكاً بما ورد في قوله ﷺ «ان الله لم يحرم الخمر لاسمه ، وانما حرمه لاسكاره» مع ان العلة ليست كبرى كلية على ما ذكره رحمته . نعم قد لا يستفاد المفهوم والتعميم من العلة القريبة كما لو قال: «اعطني هذا الرمان لكبره أو لانه كبير» فلا يستفاد منه مطلوبة كل شيء كبير ، إلا انه لا ربط له بكون العلة كبرى

كلية وعدمه اصلاً ، ولذا لا ينعقد الظهور في المفهوم حتى اذا كانت كبرى كلية كما في المثال .

الثاني: أن يحرز العلة من الخارج . وهذا نادر جداً ، اذ ليس لنا في الغالب طريق للقطع بملاك الحكم وعلته ، ومن الواضح اعتبار القطع به في هذا القسم دون الظن ، فانه قياس لا نعمل به ، كما كان ذلك استحساناً في الفرض الثاني من الاولوية .

اذ عرفت مفهوم الموافقة باقسامه يقع الكلام في موردين:

المورد الاول: في مفهوم الموافقة ربما يقال بتقدمه على العموم ، بدعوى أن العام قابل لأن يتصرف فيه حتى على القول بكون التخصيص مجازاً ، بخلاف المفهوم فإن التصرف في نفسه بلا تصرف في المنطوق مستحيل ، لانه من اللوازم العقلية للمنطوق اما بالمساواة واما بالاولوية غير منفك عنه ، وإلا لما ثبت المفهوم اصلاً ، فالتصرف فيه مع بقاء المنطوق على حاله خلف . واما التصرف في المنطوق فلا وجه له بعد عدم كونه معارضاً للعام ، فالتصرف فيه مقتضى ، ولعله لهذا ذكر ان تخصيص العام بمفهوم الموافقة مما اتفقوا عليه .

وفيه: ان وجود الملزوم كما انه يستلزم وجود اللازم سواء كان لازماً مساوياً أو اعماً كذلك عدم اللازم يستلزم انتفاء ملزومه على التقديرين وهو واضح ، مثلاً اذا كان الاربعة ملزوماً للزوجية يلزم من وجودها وجود الزوج ، فن انتفاء الزوجية يلزم انتفاء الاربعة لا محالة ، وعلى هذا يبني القياس الاستثنائي في البراهين المنطقية ، فانه بعد اثبات الملازمة فيها بين المقدم والتالي ينفي التالي فينفي المقدم ، فيقال: «إن كان هذا انساناً فهو ضاحك بالقوة ، لكنه ليس بضاحك ، فليس بانسان» ولو لم يكن انتفاء اللازم مستلزماً لعدم الملزوم لما انتج القياس الاستثنائي . وعلى هذا فاذا فرضنا وقوع المعارضة بين المفهوم والعام وتقديم العام على

المفهوم ، فانتفاؤه مستلزم لانتفاء ملزومه وهو الحكم المذكور في المنطوق لا محالة ، من دون حاجة إلى تصرف آخر في نفس المنطوق ، وهذا نظير ما اذا قامت البينة على ثبوت احد المتلازمين ، أو على انتفاؤه ، فانها تثبت اللازم الاخر أو تنفيه من دون حاجة إلى قيام بينة اخرى على ذلك .

وان شئت فقل: انَّ المعارضة حقيقة تكون بين العام والمنطوق في لازمه ، فالتصرف فيه ليس بلا مقتضى ، كما انَّ التصرف في المفهوم بما انه بنفسه تصرف في المنطوق لا يكون مستحيلاً ، وعليه فاذا وقع التعارض بين العام ومفهوم الموافقة فانَّ كان المفهوم اخص مطلقاً من العام يخصه ، وإنَّ كان بينهما عموم من وجه يتقدم الاظهر منهما على الآخر فيما اذا كان احد الظهورين بالوضع والآخر بالاطلاق أو كان احدهما اقوى من جهة اخرى ، وإلاَّ فلا بدَّ من الرجوع إلى مرجحات المعارضة ، أو القول بالتساقط والرجوع إلى اطلاق أو عموم فوقاني ، أو إلى الاصول العملية على ما بين في محله .

المورد الثاني: في تخصيص العام بالمفهوم المخالف . اذا تحققت المعارضة بين العام ومفهوم المخالفة ، هل يتقدم العموم على المفهوم ، أو ينعكس الامر ، أو يفصل كما في الكفاية^(١) بين ما اذا كان العموم بالوضع والمفهوم من مقدمات الحكمة فيتقدم العام ، واذا انعكس الامر ينعكس ، وإنَّ كان كلاهما بالاطلاق فلا ينعقد الظهور لشيء منهما اذا كانا في كلام واحد ، وإنَّ كانا معاً بالوضع أو كانا في كلامين فلا يستقر لهما ظهور ؟ وجوه .

والصحيح: انَّ المفهوم اذا كان اخص مطلقاً من العام يتقدم عليه مطلقاً ، سواء كان العموم بالوضع وقلنا: بأنَّ تخصيص العام مجازاً ، أو كان بالاطلاق ، سواء قلنا:

بأنَّ المفهوم مستند إلى الوضع أو إلى الاطلاق ، أو كان مستفاداً من الوضع ومقدمات الحكمة معاً كما هو المختار ، فانه متوقف على امرين ، احدهما: رجوع القيد إلى الحكم وهو مستند إلى الوضع ، ثانيهما: عدم العدل للشرط وهو مستفاد من جريان مقدمات الاطلاق ، وذلك لأنَّ ترجيح احد الظهورين على الآخر انما يكون فيما اذا تحققت المعارضة بينهما ، فيتقدم الاقوى منها ظهوراً على غيره .

وامّا اذا لم يكن بينهما تعارض بنظر العرف ، بل كان احدهما قرينة على الآخر بالفهم العرفي ، فيتقدم القرينة ولو كان ظهورها في نفسه مع قطع النظر عن كونه قرينة من ادنى الظهورات ومستفاداً من الاطلاق على ظهور ذي القرينة ولو كان بالوضع ومن اقوى الظهورات في نفسه ، ومن ثمَّ لم يتوهم احتمال تقدم ظهور لفظ الاسد في الحيوان المفترس على ظهور الرمي في رمي النبل في قولك « رأيت اسداً يرمي » بعد ظهور كلمة يرمي في القرينية ، لكونها فضلة في الكلام .

وفيما نحن فيه بما انَّ المفهوم على الفرض يكون خاصاً ، لا محالة يكون قرينة على العام عرفاً ، والشاهد على ذلك انه لو صرح بوجوب اكرام العالم مطلقاً وقال: « يجب اكرام العالم أيَّ عالم كان » ثم قال « لا تكرم زيد العالم » ووقعت المعارضة بين الحكمين بالعموم المطلق فيتقدم الثاني على الاول مع صراحته في الوجوب لعدم كونه بصيغة الامر وكون الخاص ظاهراً في الحرمة ، اذ يحتمل حمل النهي فيه على بيان الفرد المرجوح ، ولا يتوهم عاقل من اهل العرف خلاف ذلك ، وعليه فيتقدم المفهوم فيما نحن فيه على تقدير تحققه وثبوته ولو كان في ادنى مراتب الحجية على العام ولو كان اقوى ظهوراً في العموم ، فاذا كانا في كلام واحد لا ينعقد للعام ظهور اصلاً ، واذا كانا في كلامين لا يستقر له ظهور تصديقي على ما مر الكلام فيه .

ولهذا البحث ثمر مهم في الفقه لكثرة موارد المعارضة بين المفهوم والعموم في

الاخبار ، من جملتها قوله ﷺ «الماء اذا بلغ قدر كر لا ينجسه شيء»^(١) مفهومه اذا لم يبلغ ذلك المقدار ينجسه شيء في الجملة ، وهو اخص من عمومات عدم انفعال الماء كقوله ﷺ «خلق الله الماء طهوراً لا ينجسه شيء إلا ما غير طعمه أو ريحه» وفي بعض الاخبار «أو لونه» ولما ذكرناه لم يستشكل ظاهراً أحد من الفقهاء في تقديم المفهوم في هذه الروايات على تلك العمومات والاطلاقات .

وبالجملة: الخاص بمدلوله ولو كان معارضاً مع العام إلا انه بحجتيه يكون حاكماً عليه ، بمعنى ان جريان اصالة الظهور والحجية الثابتة ببناء العقل في الخاص يمنع جريانها في العام لحكومتها عليها كما هو الشأن في كل قرينة وذوي القرينة .

وهذا ظهر عدم الفرق بين ما اذا كان المفهوم متصلاً بالعام أو كان في كلام منفصل إلا فيما بيناه كما وضع الحال ايضاً فيما اذا كان المفهوم بمدلوله حاكماً على العام ، كما في مفهوم آية النبا وهي قوله تعالى ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ لَا تَصِيبُوا قَوْمًا بجهالة﴾^(٢) بناء على ثبوت المفهوم لها وهو حجية خبر العادل وعدم لزوم التبين عنه ، فان في المقام آيات وروايات مانعة عن العمل بغير العلم ، واطلاقها يعم العمل بخبر العادل اذا لم يفد العلم ، كما ان التعليل المذكور في الآية وهو قوله «ان لا تصيبوا» ظاهر في عدم جواز العمل اذا كان جهالة ولم يكن عن علم ورشد ، واطلاقه يعم العمل بخبر العادل فيما لا يفيد العلم ، ولكن المفهوم على فرض ثبوته في نفسه يكون حاكماً على الاطلاقين أي معدماً ونافياً لموضوعهما الذي هو احد انحاء الحكومة ، فانها لو ثبت للآية مفهوم يكون العمل بقول العادل علماً تعبداً وخارجاً عن موضوع ما دل على حرمة العمل بغير العلم فيتقدم المفهوم على الاطلاقات بلا شبهة ، وبيان ذلك: ان العام والمطلق لا يثبت موضوع نفسه وانما هو حكم مجعول

(١) الاستبصار / ج ٢ / ص ٦.

(٢) الحجرات / ٦.

٣٠٠ دراسات في علم الأصول

على الموضوع المفروض وجوده بنحو القضية الحقيقية ، فثبوت العموم أو الاطلاق مبني على عدم ثبوت المفهوم ، وأما المفهوم فغير متوقف على عدم العموم وإلا لدار . وبما بيناه ظهر فساد ما ذكره الميرزا رحمته من أنَّ مفهوم الآية وإن كان يتقدم على عمومات مادل على النهي عن العمل بغير العلم إلا أنه لا يمكن تقديمه على التعليل المذكور في الآية لاقوائته في الظهور ، فإنَّ الدليل الحاكم يتقدم على المحكوم كيف ما كان ضعيفاً أو قوياً على ما بين في محله . هذا كله فيما اذا كان المفهوم اخص من العام أو حاكماً عليه .

وأما اذا كان بينهما العموم من وجه ولم يكن في البين حكومة كما في مفهوم رواية الكر واطلاق دليل الجاري كقوله عليه السلام «ماء النهر يظهر بعضه بعضاً» وباطلاقه يعم الكر والقليل ، كما أنَّ المفهوم باطلaque يشمل الجاري وغيره ، ومورد اجتماعهما الجاري القليل فانه يفعل بمقتضى المفهوم ولا يفعل بمقتضى اطلاقات الجاري ، وحيث أنَّ إن كان في احدهما مرجح كما هو كذلك في المقام فإنَّ تقديم المفهوم على روايات الجاري يوجب الغاء عنوان الجاري بالكلية وكون اخذه لغوا ، فيتقدم الراجح وإلا فان كان عموم المنطوق بالوضع فيتقدم على المفهوم وإلا فيتساقطان ويرجع إلى الاصل العملي ، أن يحكم بالتخيير على الخلاف .

تعقب الاستثناء لجمل متعددة

فصل: اذا تعقب الاستثناء جملاً متعددة ، فهل يرجع إلى خصوص الاخير أو إلى المجموع ، أو أنَّ رجوعه إلى الاخير متيقن وأما غيره من الجملات فلا يصح التمسك بعمومها ايضاً لكونها من الكلام المحتف بما يصلح للقرينية فتكون بمجمل ؟ وجوه .

والظاهر أنَّ الاستثناء لا خصوصية فيه ، بل البحث يعم كل قيد تعقب جملاً عديدة وامكن رجوعه إلى البعض أو الجميع ، سواء كان استثناءً أو ظرفاً أو مجروراً أو غير ذلك .

والتحقيق: أنَّ تعدد الجمل واختلافها لابدَّ وأنَّ يكون لاحد امور ثلاثة: أمّا لتعدد محمولاتها مع وحدة الموضوع ، وأمّا لتعدد الموضوعات ووحدة المحمول ، وأما لتعددتهما واختلافهما معاً . مثال الاول مالو قال «العلماء اكرمهم واضفهم واطعمهم» ، ومثال الثاني مالو قال «اكرم العلماء والتجار والاشراف» ، ومثال الثالث مالو قال «اكرم العلماء وجالس التجار واضف الاشراف» .

أمّا القسم الاول ، فتارة: لا يتكرر ذكر الموضوع في شيء من تلك الجمل ، واخرى: يتكرر في بعضها . فاذا لم يتكرر فالظاهر بحسب الفهم العرفي أنَّ المحمول في تلك الجمل امر واحد ، وحيث لم ير المتكلم جامعاً بين المحمولات أعني الاكرام والضيافة والاطعام في المثال ليعبر به اطال الكلام وجاء بمحمولات عديدة ، فتلك الجمل وإن كانت متعددة صورة ولباً ويلحق كلا منها حكمه إلا أنها بالفهم العرفي تكون في حكم جملة واحدة ، وبمنزلتها ، فكأنَّ المتكلم حكم دفعة بثبوت جميع المحمولات للموضوع الواحد ، فاذا تعقبها استثناء أو قيد آخر في هذا الفرض فلا محالة يرجع إلى الجميع لانه تقييد أو تخصيص للموضوع بما له من الحكم .

وأما اذا تكرر ذكر الموضوع في اللفظ مثلاً قال «العلماء اكرمهم واطعمهم ، والعلماء اضفهم» فلا بدَّ وأنَّ يكون التكرار لعناية ، وهي بالنظر العرفي ليس إلا قطع تلك الجملة وما بعدها عن الجمل السابقة وجعلها مستقلة من جميع الجهات ، فاذا تعقبها استثناء في هذا الفرض ، وقال «إلا فساقيهم» فلا محالة يرجع إلى خصوص الجملة التي كرر فيها ذكر الموضوع والجمل المذكورة بعدها دون الجمل السابقة عليها ، وهذا ظاهر بحسب الفهم العرفي . ولو تنزلنا عن ظهور ذلك ، فرجوع القيد

إلى خصوص تلك الجملة يقيني ، ورجوعه إلى ما سبقها مشكوك فيه ، فيجري فيها اصاله العموم أو الاطلاق .

وأمّا توهم عدم جريانها لاحتفاف الكلام بما يصلح للقرينية ، ففساده مبني على بيان المراد من احتفاف الكلام بما هو صالح للقرينية ، فانه كلام كثير الدوران في الالسنه ولم يبين المراد منه ، فحققه في المقام .

ونقول: ليس المراد بالصالح للقرينية وجود مطلق ما يحتمل السامع اتكال المتكلم عليه في ارادة خلاف الظاهر من اللفظ ، حتى مثل همس الصوت في مقام الامر اذا احتتمل السامع اتكال الأمر عليه في ارادة الندب مثلاً ، فإنّ هذا امر واضح الفساد ، فإنّ الظهورات التي يحتج بها العقلاء في المحاورات يتمسك بها في استكشاف مرادات المولى لتبعية مقام الاثبات للثبوت ، إلا اذا كان الكلام مجملًا عرفاً ، ولم يكن له ظهور بحسب المتفاهم العرفي ، فالمراد بالصالح للقرينية ما يحتمل السامع ظهوره عرفاً في القرينية وهو لا يعلم بذلك لجهله بمعناه الظاهر فيه عرفاً ، فيكون الكلام حينئذٍ مجملًا عنده . وأمّا اذا علم السامع بأجماله وعدم ظهوره في القرينية عند العرف ايضاً فليس ذلك صالحاً للقرينية اصلاً ، اذ كيف يعقل أن يتكل المتكلم في ارادة خلاف الظاهر على امر مجمل ، بل لابد له من الاتكال على امر ظاهر ليكون مبيناً لارادة خلاف الظاهر من ذي القرينة ، اذ لا يرفع اليد عن الظاهر بالمجمل .

وبالجملة: فالمجمل عرفاً لا يصلح لأن يكون مبيناً وقرينة على ارادة خلاف الظاهر من لفظ آخر كما في العام المخصص بمجمل منفصل مردد بين الاقل والاكثر ، كما لو قال «اكرم العلماء» ثم قال «لا تكرم فساقهم» وتردد بين مطلق العاصي أو خصوص مرتكب الكبائر ، ولم يكن هناك ظهور عرفي في سراية اجمال المخصص إلى العام .

إذا عرفت المراد بأحتفاف الكلام بالصالح للقرينية ، نقول: فيما نحن فيه بما أنَّ رجوع الاستثناء إلى الجمل السابقة بجمل عرفاً ، فلا يوجب اجمالها ، ولا يكون ذلك من احتفاف الكلام بما يصلح للقرينية ، بل يجري فيها اصالة العموم ، والآية الشريفة من هذا القبيل ، فإنَّ ذكر الموصول في قوله تعالى ﴿واولئك هم الفاسقون﴾^(١) بمنزلة تكرار الموضوع ، فالاستثناء يرجع إلى خصوص هذه الجملة دون الجمل السابقة ، فالحكم بالجلد وسقوط الشهادة لا يسقطان بالتوبة كما ورد ذلك في الاخبار ايضاً . هذا كله في القسم الاول .

ويجري ما ذكرناه في القسم الثاني ايضاً ، وهو فرض اختلاف الجمل بتعدد الموضوعات فقط مع وحدة المحمول ، فإنَّ الموضوع فيه حقيقة واحد ، وهو عنوان جامع لتلك الموضوعات ، والتكرار انما هو لعدم وجدانه عنواناً جامعاً ، ويجري في القسمين المزبورين من تكرار المحمول وعدمه بجميع مزاياهما ، فلا نعيد . وبهذا ظهر الحال في القسم الثالث الذي هو خامس الاقسام على ما عرفت ، فإنَّ الاستثناء فيه يرجع إلى خصوص الجملة الاخيرة دون غيرها ، والاحتمال مندفع بالاصل كما تقدم .

وبالجملة الضابط في الكلام المحتف بما يصلح للقرينية هو انه بعد ما جرى بناء العرف والعقلاء على تفهيم مراداتهم بالظهور المستند إلى الوضع أو إلى قرائن عامة التي منها الاطلاق ومقدمات الحكمة لا يصح للمتكلم أن يتكل في ارادة خلاف الظاهر إلا على ما يكون ظاهراً في ذلك بنظر العرف ، والمخالف يعد محكوماً في محاكم العقلاء ويحتج عليه لا محالة . وعليه فإنَّ كان ما يحتمل السامع قرينته على ارادة خلاف الظاهر مما يحتمل ظهوره في القرينية عرفاً وهو جاهل فلا محالة يوجب

اجمال اللفظ عنده ، اذ يحتمل أن يكون محتمل القرينة مما يصح اتكال المولى عليه في ارادة خلاف الظاهر . واما لو علم باجمال محتمل القرينية حتى عند العرف ، فلا يوجب ذلك اجمال اللفظ اصلاً ، لعدم جواز اتكال المتكلم على مثله في ارادة خلاف الظاهر كما عرفت ، ورجوع الاستثناء في محل الكلام إلى الجمل السابقة على مورد تكرار الموضوع أو المحمول أو إلى غير الأخيرة عند اختلافها موضوعاً ومحمولاً غير ظاهر ، فلا يجوز اتكال المتكلم عليه في ارادة خلاف الظاهر أعني الخاص منها ، فيجري فيها اصالة العموم ولا يوجب اجمالها .

ثم انه ربما يقال: كما قيل: انَّ المعارضة في المقام انما هو بين عامين ، ويدور الامر بين تخصيص احدهما ، وذلك لانَّ مقتضى عموم تلك الجمل وإن كان تخصيص الاستثناء لخصوص الجملة الاخيرة إلاَّ انَّ عموم الاستثناء الذي هو جمع محلى باللام أو مضاف كقولك «إلاَّ فساقهم» يقتضي شموله لجميع الجمل ، فالامر دائر بين تخصيصين ، ولا ترجيح وهو يوجب الاجمال .

والجواب عنه واضح ، فانَّ عموم الموضوع وخصوصه انما يكون بلحاظ الحكم المترتب عليه ، فسعة دائرة الفساق أو ضيقها دائرة مدار اخراجه عن الجميع أو عن البعض . وإن شئت فقل: انها تدور مدار مرجع الضمير ، فانَّ رجوع إلى الجميع يكون وسیعاً وإلاَّ فيكون ضيقاً ، والمفروض انَّ رجوعه إلى ما عدى الجملة الأخيرة غير معلوم ، فلم ينعقد للاستثناء عموم في زمان اصلاً ليدور الامر بين رفع اليد عنه أو عن الجمل المتقدمة .

تخصيص العام الكتابي بخبر الواحد

فصل: وقع الكلام في جواز العمل بالخبر فيما اذا خالف عموم الكتاب أو اطلاقه . وهذه المسألة حقيقة من مباحث حجية الخبر ، فيبحث عن انَّ دليل حجية

تخصيص العام الكتابي بخبر الواحد ٣٠٥

الخبر هل تثبت حجتيه مطلقاً حتى فيما اذا كان مخالفاً لعموم الكتاب أو اطلاقه ، أو انه مختص بغير ذلك . وانما يتعرض لها في المقام المناسبة كونه مستلزماً لتخصيص الكتاب .

وكيف كان يقع البحث في موردين .

الاول: في حجية الخبر الموجب لتقييد الكتاب أو لتخصيصه من حيث المقتضى .

الثاني: من حيث المانع .

أما المورد الاول ، فيقال: انّ دليل حجية الخبر انما هو الاجماع وسيرة المتدينين إلى اصحاب الأئمة عليهم السلام ومن كان في عصرهم ، فانه يقطع بانهم ما كانوا باجمعهم يصلون بخدمة الامام عليه السلام ، ويسألون مسائلهم منه عليه السلام بلا واسطة ، بل كان يصل إليهم احكامه عليه السلام مع الواسطة خصوصاً النساء وكانوا يعملون بها اذا كان الخبر موثقاً ، وهما دليلان لبيان لا بدّ من الاقتصار فيها على المتيقن الذي هو صورة عدم مخالفة الخبر لعموم الكتاب .

وفيه: اولاً - انا نظمئن بعدم الفرق بين القسمين في قيام السيرة على العمل بالخبر ، فانا نرى كل من ذهب إلى حجية خبر الواحد من الفقهاء وغيرهم يعتمدون على الخبر الموثق من غير فحص عن مخالفته لعموم الكتاب أو اطلاقه .

وثانياً - انّ دليل حجية الخبر غير منحصر بالاجماع وسيرة الاصحاب ، بل عمدته سيرة العقلاء ، ومن الواضح انّ العقلاء لا يفرقون بين القسمين اصلاً .

وأما المورد الثاني ، فتقريب وجود المانع من وجهين .

احدهما: انه ولو كان الخبر في الموثق نفسه حجة إلاّ انه ظني والكتاب قطعي ،

فكيف يمكن رفع اليد عن القطعي بالظني ؟ ؟ !

وفيه: انّ هذا الاستدلال اشبه شيء بالخطابة ، وإلاّ فلم يدع احد رفع اليد

عن سند الكتاب بالخبر ليرد ذاك الایراد ، بل يرفع اليد عن ظاهر الكتاب بالخبر ، وكلاهما ظنيان ، فترجيح قوله «لاربا بين الوالد والولد» على اطلاق قوله تعالى ﴿وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾^(١) يكون من رفع اليد عن ظني بظني آخر .

ويمكن أن يقال: أن ذلك من قبيل ترجيح احد القطعيين على الآخر ، بتقريب: أن الخبر الموثق وإن كان ظني الصدور إلا أن دليل حجيته لابد وأن يكون قطعياً ، فهو قطعي الحجية . وإلا فكيف يمكن اعتماد العقلاء عليه مع عدم كونه مؤمناً ؟ ومن هنا قلنا: أن ما دل على المنع من العمل بغير العلم من الآيات والروايات كلها ارشاد إلى ما يحكم به العقل وليس شيء منها مخصصاً ، فالمؤمن دائماً يطلب المؤمن في اقتحامه في الامور كما هو ظاهر قوله تعالى ﴿الْمُتَّقِينَ فِي مَقَامِ امِينٍ﴾^(٢) فتأمل ، بخلاف المنافق فانه يرتكب كلما اقتضاه شهوته ولو لم يكن مؤمناً في البين كما هو ظاهر قوله تعالى ﴿وَكُنَّا نَخْوُضُ مَعَ الْخَائِضِينَ﴾^(٣) وهكذا ظهور الاية من عموم أو اطلاق وإن كان ظنياً إلا انه قطعي الحجية ببناء العقلاء ، ومن هنا لو سئل من افق بجواز الربا بين الوالد والولد عن مدركه لا يقول لاني ظان بالحكم الواقعي ، بل يقول لقيام الحجية القطعية على ذلك ، وهكذا العكس . فالمعارضة انما هي بين مقطوعي الحجية ، وفي الحقيقة بين دليل حجية سند الخبر وبين عموم الكتاب أو اطلاقه ، والنسبة بينهما وإن كانت عموم من وجه لكنه يرجح عليه دليل حجية السند لحكومته عليه ، فإن التعبد بصدور الخبر بنفسه يرفع الشك في العموم ، لانه تعبد بعدمه كما هو الحال في التعبد بكل قرينة بالاضافة إلى ذبها . وهذا بخلاف العكس ، فإن التعبد بالعموم ليس بنفسه تعبداً بعدم صدور الخبر ، نعم يدل عليه

(١) البقرة / ٢٧٥.

(٢) الدخان / ٥١.

(٣) المدثر / ٤٥.

بالالتزام من باب استحالة اجتماع الحكيم .

وهذا البيان بعينه ايرادا وجواباً يجري في جميع موارد معارضة خبر الواحد الخاص مع عام أو مطلق مقطوع الصدور كالخبر المتواتر أو المحفوف بالقرائن القطعية .

وتوضيح تقديم دليل حجية الخبر على العام الكتابي مع ان النسبة بينها عموم من وجه بالحكومة هو ان الاصول اللفظية كأصالة العموم ونحوها يكون الشك في ارادة الظاهر من اللفظ ماخوذاً في موضوعها ، ولذا يعبر عنها بالاصول العملية ، وعليه فالخاص بما انه قرينة على العام يكون التعبد به بنفسه رافعاً للشك في ارادة العموم من العام ، بل هو في حكم القطع بتخصسه وعدم ارادة العموم منه ، فينتفي موضوع الاصل اللفظي وهو الشك في ارادة الظاهر ، وهذا معنى الحكومة من حيث الحجية فان الخاص تارة يكون بمذلوله المطابق حاكماً على العموم ، كما في قوله عليه السلام «لا ربا بين الوالد والولد» بالاضافة إلى الآية ، وقوله عليه السلام «لا شك لكثير الشك» بالاضافة إلى ادلة الشكوك ، وإلا فدائماً يكون بحجته حاكماً على العام كما لو ورد «لا بأس بالربا بين الوالد والولد» . وهذا الوجه جار في التعبد بكل قرينة بالاضافة إلى ذبها ، وهو السر في حكومة الامارات على الاصول العملية وتقديمها عليها ، وأما العكس فالتعبد بالعموم بنفسه لا يذهب الشك في صدور الخاص ، وإنما يدل عليه بالالتزام وحكم العقل باستحالة اجتماع الحكيم .

وربما يجاب عن هذا الايراد أي عن تقديم دليل حجية الخبر على العام مع كون النسبة بينهما عموم من وجه بما اشير إليه في الكفاية ^(١) من انه لو قدم جانب الآية وخصص دليل حجية الخبر بغير موارد معارضته مع عموم أو اطلاق كتابي

لزم تخصيصه بالموارد النادرة لمخالفة اغلب الاخبار له ، وقد بين في محله ان من مرجحات تقديم احد العامين على الآخر لزوم مثل هذا المحذور من عكسه .

وفيه: انه لا يمكننا المساعدة على ذلك ، اذ ليس في الكتاب عموم يستفاد منه اباحة كل فعل صادر عن المكلف ، وطهارة جميع الاشياء ، ونفوذ النكاح باقسامه إلى غير ذلك من احكام المعاملات والعبادات لتكون اغلب الاخبار الدالة على اعتبار بعض الخصوصيات فيها مخالفاً للكتاب ، وهذا واضح لمن سبر ابواب الفقه . فالجواب الصحيح ما ذكرناه .

المانع الثاني: الروايات الواردة في ان ما خالف قول ربنا لم نقله ، أو باطل ، أو زخرف^(١) وامثال ذلك ، فإن دعوى عدم صدق المخالفة في التنافي بالعموم المطلق فاسدة فإن التنافي بين العام والخاص موجود غاية الامر تقدم الخاص على العام عرفاً .

والجواب عنه: مضافاً إلى ان هذه المادة أعني المخالفة واردة في موردين ، احدهما: هذه الاخبار وهي روايات العرض ، ثانيهما: الاخبار العلاجية ، والظاهر انه اريد منها في موردين معنى واحد ، وسنبين ان المراد منها في اخبار التعارض هو المخالفة بالعموم من وجه او التباين بحيث لم يجمع بينهما عرفاً ، فلا بد وأن يراد ذلك ايضاً في المقام .

انا نقطع بانه لم يرد من المخالفة في تلك الاخبار ما يعم هذا التنافي ، للقطع بصدور المخالف للكتاب بهذا المعنى عن المعصومين مع ان لسانها آبية عن التخصيص ، اذ لا معنى لأن يقال: ما خالف قول ربنا لم نقله إلا في المورد الفلاني . ويشهد لذلك المقبولة والمرفوعة الواردتان في تعارض الخبرين ، فإن المقبولة

بناء على ماهو الصحيح عدم كونها في مقام تمييز الحجة عن اللاحجة كما ذهب إليه في الكفاية ظاهرة في حجية كل من الخبرين من قطع النظر عن المعارضة ، والامر بالترجيح بموافقة الكتاب كأنه تقرير لحجية الخبر المخالف للكتاب ايضاً في نفسه لولا المعارضة ، وهذا ظاهر . واما المرفوعة فهي صريحة في ذلك ، لانه جعل موافقة الكتاب فيها ثاني المرجحات والمرجح الاول هو الشهرة حيث قال «خذ باشهرهما» فهي نص في الاخذ بالاشهر المخالف للكتاب وطرح الشاذ الموافق له ، فن جميع ذلك يعلم ان المراد بالمخالف في اخبار العرض ليس هو مطلق التنافي ، بل بحيث لم يكن بينهما جمع عرفي .

ويؤيد ذلك ايضاً ان في بعض الاخبار امر بعرض الاخبار على السنة النبوية ايضاً على ما يبالي كالعرض على الكتاب ، فلو استفيد منها عدم جواز تخصيص عموم الكتاب بالخبر لزم عدم جواز تخصيص الخبر النبوي به ايضاً ، وهو بديهي الفساد .

ثم انه ربما يستدل على عدم جواز تخصيص الكتاب بالخبر بما هو مبني على مقدمة وهي : ان النسخ في الاحكام لا بد وان يكون تخصيصاً في الازمان وعدم ارادة ثبوت الحكم في الزائد على ذات الزمان من الاول ، كالتخصيص المصطلح الذي هو تخصيص في الافراد ، فان النسخ الحقيقي مستحيل في الاحكام لاستلزامه جهل الحاكم ، وعليه فاذا جاز تخصيص الكتاب بالخبر لجاز نسخه به ايضاً ، لانه تخصيص زمني ، وهو باطل .

وفيه : انه لو اريد الملازمة بينهما امكانا فهي ثابتة ولا مانع من نسخ الكتاب بخبر الواحد لو دل عليه دليل ، واما وقوعا فلا ، لقيام الاجماع على عدم جواز نسخ الكتاب بخبر الواحد ، ولعل السرفيه والله العالم عدم ورود ناسخ له من الأئمة أي بعد النبي ﷺ ، ولو تحقق ذلك من النبي ﷺ لوصل اليها بالتواتر وشاع ذلك لعدم

٣١٠ دراسات في علم الأصول

وجود داع على اخفائه كما لم يخف علينا نسخ القبله الاولى والتوجه إلى الكعبة .
فالانصاف وفاقاً للفقهاء جواز تخصيص الكتاب وتقييده بخبر الواحد .

الشك في كون الخاص مخصصاً أو ناسخاً

فصل: اذا شككنا في كون الخاص مخصصاً أو ناسخاً ، فهل يحكم بالتخصيص ، أو بالنسخ ، أو بشيء آخر ؟ وجوه .

ولابدّ من بيان اقسام العام والخاص ، فانهما تارة: يكونان متقارنين زماناً ، وعليه لابدّ من الالتزام بكون الخاص مخصصاً للعام ولا يحتمل ناسخيته لعدم انعقاد الظهور للعام في الزائد على ذلك ، واخرى: يكونان مختلفين زماناً ، وعليه أمّا يكون العام سابقاً على الخاص ، وأمّا يكون الخاص متقدماً على العام ، وعلى كل تارة: يكون صدور اللاحق بعد حضور وقت العمل السابق ، واخرى: قبله ، فالاقسام اربعة .

أمّا لو فرضنا تقدم العام على الخاص ووروده قبل حضور وقت العمل بالعام بالاضافة إلى مورد الخاص ، فيتعين في التخصيص ، ولا يحتمل النسخ ، لاستحالة النسخ قبل حضور وقت العمل ، لاستلزامه لغوية جعل الحكم اذا كان بداعي الجد أي البعث والزجر الحقيقي الذي هو مورد الكلام دون الحكم الصوري الظاهري فانه لا يطلق على رفعه النسخ .

نعم يتصور النسخ الحقيقي قبل حضور وقت العمل بالاضافة إلى المولى الجاهل لجهله بالملاك ، فيجعل الحكم لتخليه بكونه ذا ملاك ثم بعد مضي زمان لا يفي باتيان العمل يبدو له فيرى عدم كونه ذا ملاك ، فينسخ حكمه ، وأمّا المولى الحكيم العالم بالغيب فكيف يجعل الحكم بداعي الجد مع علمه بانه ينسخه قبل حضور وقت العمل به وتمكنه منه ، وهل هو إلّا لغو ظاهر ، فاذن لا مناص في مثل ذلك من

الشك في كون الخاص مخصصاً أو ناسخاً ٣١١
التخصيص .

ولكن المحقق النائيني رحمته الله ذهب إلى جواز النسخ قبل حضور وقت العمل بالمنسوخ ، واختار التخصيص في الفرض لوجه آخر وحاصل ما ذكره هو ^(١) : إنَّ الاحكام الشرعية قد تكون من قبيل القضايا الخارجية فيقول المولى : « اكرم زيداً أو هؤلاء » وقد تكون من قبيل القضايا الحقيقية ، وهي ايضاً تارة : تكون مؤقتة بوقت خاص كالحكم بوجوب الحج في الموسم ، واستحباب العمرة في الاشهر الحرم ، والصلوات في أوقاتها ، واخرى : لا تكون مؤقتة . أمّا القسمان الاولان فعدم جواز النسخ فيهما قبل حضور وقت العمل .

وقد مر منه نظير هذا في مبحث جواز امر الأمر مع علمه بانتفاء الشرط ، واعتراضنا عليه هناك بأنَّ انتفاء الشرط إنَّ كان مستنداً إلى ذلك الحكم ، كالحكم بالقصاص المترتب على قتل النفس المحترمة اذا علم الحاكم بانتفاء ذلك لاجل حكمة بالقصاص وكثيراً يتفق ذلك في الاحكام التحريمية ، فيجوز جعله بل قد يقتضيه الحكمة ، وأمّا لو كان انتفاء الشرط غير مستند إلى ذلك ، كما لو قال « يجب اعطاء دينار على من شرب جميع ماء البحر » مع علمه بأنَّ احداً لا يقدر عليه ، فهو لغو محض .

وبهذا البيان يظهر عدم امكان جعل الحكم في المقام ولو بنحو القضية الحقيقية مع علمه بأنه ينسخه قبل حضور وقت العمل به ، فانه من اللغو الواضح ، واما جعل حرمة شرب الخمر وحرمة قتل النفس بنحو القضية الحقيقية فحضور وقت العمل به انما هو بنفس تمكن المكلف من ايجاد ذلك . فتحصل انَّ جعل الحكم ولو بنحو القضية الحقيقية مع علم الأمر بنسخه قبل حضور وقت العمل لغو قبيح ، فاذا ورد الخاص

قبل حضور وقت العمل بالعام يتعين في التخصيص لا محالة .

وأما اذا ورد الخاص بعد حضور زمان العمل بالعام فكونه مخصصاً يستلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة ، وقد ذهبوا إلى قبحه ، وحيث أنّ الالتزام بالنسخ في هذه المخصصات على كثرتها فإنّ غالبها صادرة عن الصادقين عليه السلام والعمومات والاطلاقات غالبها صادرة عن النبي ﷺ بعيد ، لا من جهة أنّ النسخ لا يكون بعد النبي ﷺ لانقطاع الوحي ، فانه امر ممكن ببيان النبي ﷺ أمداً الحكم لاوصيائه عليه السلام وهم يبينونه للناس في وقته ، فثبوت النسخ عن الأئمة عليه السلام ايضاً ممكن إلا أنّ كثرة النسخ بهذا المقدار مستبعد جداً فتأمل .

ومن ثم وقعوا في الاشكال ، لأنّ الالتزام بالتخصيص مستلزم لتأخير البيان عن وقت الحاجة ، والمفروض انه قبيح ، والالتزام بالنسخ في هذه الموارد على كثرتها بعيد .

وقد اجاب شيخنا الانصاري رحمته عن ذلك بما حاصله: أنّ قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة انما هو فيما اذا كان العموم من العام مراداً بالارادة الجديدة ، وأما اذا كان مراداً استعمالياً فقط لا بداعي الجد بل بداعي جعل القانون ليكون حكماً ظاهرياً يعمل به عند الشك ، فلا قبح حينئذٍ في تأخير البيان عن وقت الحاجة ، وعليه يكون الخاص مخصصاً بالاضافة إلى الحكم الواقعي وناسخاً بالاضافة إلى الحكم الظاهري انتهى .

وقد تقدم في كون العام المخصص بالمنفصل مجازاً وعدمه أنّ صاحب الكفاية رحمته ذكر ما حاصله: انه لا ملازمة بين الارادة الاستعمالية والارادة الجديدة ويمكن عدم مطابقتها ، والميزان في الحقيقة والمجاز بالارادة الاستعمالية ، والتخصيص انما يكشف عن الارادة الجديدة دونها ، ولذا لا يوجب مجازية العام .

وقد اورد عليه الميرزا رحمته هناك بعدم تعددهما . واجبنا عنه بما تقدم ، ولذا

الشك في كون الخاص مخصصاً أو ناسخاً ٣١٣

اخترنا تبعاً للكفاية عدم استلزام التخصيص لمجازية العام ، إلا أن اختلاف الارادتين لا يرفع الاشكال في المقام ، بل هو اجنبي عنه ، وذلك لأن المتكلم الذي تتخلف اراداته الجديدة عن اراداته الاستعمالية إما أن ينصب قرينة ولو عامة على ذلك ، وحينئذ لا ينعقد لكلماته من العمومات وغيرها ظهور اصلا حتى في الحكم الظاهري ليجتاز إلى النسخ أو التخصيص ، وإما يتكلم بما له ظاهر ويريد خلافه من دون نصب قرينة عليه ، فهذا هو بنفسه تأخير البيان عن وقت الحاجة ، وقد فرض قبحه ، اذ لا نعي به أزيد من ذلك .

وبعبارة اخرى ليس لاختلاف الارادتين وكون العموم مراداً بالارادة الاستعمالية دون الجديدة دخل في قبح تأخير البيان وعدمه ، فإن القبح إن كان يرتفع بوجود مصلحة في التأخير أو مفسدة في البيان فلا قبح عند تحققه ولو لم نقل باختلاف الارادتين وإن لم يرتفع فكذا ذلك .

والصحيح في الجواب: انه بعدما جرى بناء العقلاء على تفهيم مراداتهم الجديدة باستعمال الالفاظ يكون استعمال اللفظ وارادة خلاف ظاهره من دون نصب قرينة مخالفاً لطريقة العقلاء وخروجاً عن محاوراتهم ، فمع قطع النظر عن بنائهم لاقبح في تأخير البيان اصلاً ، ولكن بلحاظ هذا البناء يكون التخلف قبيحاً كقبح خلف الوعد .

وانما الكلام في أن قبح ذلك هل هو ذاتي كقبح الظلم بحيث يستحيل انفكاكه عن هذا العنوان ، أو هو قبح يعبر عنه بقبح في نفسه كقبح الكذب فانه في نفسه قبيح ، ولكنه قابل لأن يتصف بالحسن لطروء عنوان عليه كإنجاء مؤمن مثلاً ؟ والظاهر انه من قبيل الثاني ، وعليه فاذا فرضنا أن في البين مانع عن التخصيص ، أو هناك مصلحة في تركه فلا قبح في تأخيره اصلاً ، بل الحكمة قد يقتضيه ، ومثال ذلك في العرفيات واضح ، ومن هنا لم يبين النبي الاكرم ﷺ الاحكام الالهية إلا تدريجاً ،

ولا يبعد أن يكون ذلك لعدم تمكنه ﷺ من البيان أو لمانع آخر . ومن الواضح أن الأئمة عليهم السلام لم يتمكنوا من بيان الاحكام إلا في عصر الصادقين ، فحصل لهم فرجة لبث الاحكام الالهية ، فبينوا جملة من المخصصات وقد بقي مقدار منها محفوظاً عند امام العصر (عج) على ما في بعض الاخبار .

وبالجملة فتاخير البيان لغرض أو لمانع لا قبح فيه ، فلا مانع من الالتزام بالتخصيص في الفرض ، كما لا مانع من الالتزام بالنسخ ايضاً في نفسه لولا الكثرة التي يبعد الالتزام بها ، فيتعين التخصيص . هذا كله فيما اذا ورد الخاص بعد العام بقسميه .

وامّا اذا انعكس الامر ، وورد العام بعد ورود الخاص ، فهو ايضاً على قسمين: لأن العام تارة: يكون وارداً قبل حضور وقت العمل بالخاص فيتعين التخصيص لاستلزام النسخ لغوية الخاص ، واخرى: يكون العام وارداً بعد حضور وقت العمل بالخاص ، فيدور الامر بين كون الخاص المتقدم مخصصاً للعام فيكون العمل على طبق الخاص ، وكون العام ناسخاً للخاص فيكون العمل على طبق العام . وقد ذكر في الكفاية لترجيح التخصيص ما حاصله: ان التخصيص اكثر واغلب ، والظن يلحق الشيء بالاغلب .

وفيه: ان الاغلبية لا توجب قوة الظهور ، وانما يوجب الظن وهو لا يغني عن الحق شيئاً . والميزان في تقديم احد الظاهرين على الآخر انما هو اقوائية الظهور . هذا مضافاً إلى ان ظهور الخاص في الاستمرار غالباً يكون بالاطلاق ، وظهور العام في العموم الافرادي غالباً يكون بالوضع ، ولو كان بمقدمات الحكمة ايضاً يكون اقوى كما هو ظاهر .

بل ذكر المحقق النائيني رحمه الله في بحث دوران الامر بين التمسك بعموم العام واستصحاب حكم المخصص ان دليل جعل الحكم لا يمكن أن يتكفل لبيان استمراره

الشك في كون الخاص مخصصاً أو ناسخاً ٣١٥

حتى بالاطلاق ، لأنَّ الحكم باستمرار الحكم فرع ثبوته ، تفرع كل حكم على موضوعه ، فلا محالة يكون استمرار الاحكام ثابتاً بالاستصحاب ، وعلى هذا فتكون المعارضة حقيقة في المقام بين الاستصحاب والعموم ، ومن الواضح أنَّ الاصل العملي لا يقاوم العموم اللفظي ، فيثبت النسخ لا محالة .

وقد اجبنا عن هذا بما تقدم في باب النواهي من امكان جعل الاستمرار لنفس الحكم بأنَّ يكون هو الموضوع للاستمرار وإنَّ لم يمكن لما ذكر إلاَّ انه لا مانع من جعله وبيانه بنفس دليل جعل الحكم ، فانه كما يمكن لحاظ متعلق الحكم مطلقاً وسارياً من حيث الافراد العرضية يمكن لحاظه كذلك من حيث الافراد الطولية فيجعل له الحكم ، فيثبت الاستمرار ، ويمكن التمسك باطلاقه في مقام الاثبات ، فالاستمرار ايضاً ظهور لفظي وليس مفاد الاستصحاب ، إلاَّ أنَّ الكلام في وجه تقديمه على ظهور العام في العموم .

والذي ينبغي أنَّ يقال: في وجه ذلك هو أنَّ الاحكام الشرعية من عموم وغيره ليس مفاد دليلها ثبوت الحكم من حيث صدور الدليل ، بل مفاده ثبوت الحكم من اول الشريعة ، ففاد العام المتأخر ثبوت الحكم العام من اول زمان ثبوت الخاص ، وعليه فيرتفع احتمال النسخ رأساً ، لأنَّ النسخ على ما ذكرنا من انه تخصيص في الازمان انما يكون فيما اذا كان مفاد النسخ ثابتاً من حين صدوره لا من الاول ، وإلاَّ فليس هناك تخصيص في الازمان ، فيتعين التخصيص ولا مانع من تقديم البيان عن وقت الحاجة .

وعلى هذا فلا وجه للتقسيمات المتقدمة من سبق العام على الخاص ، أو عكس ذلك ، أو كون المتأخر وارداً بعد حضور وقت العمل بالمتقدم ، أو قبله اصلاً ، لأنَّ احتمال النسخ منتفي في جميعها .

والظاهر أنَّ هذه الاشكالات جميعها ناشئة من خلط الاحكام الشرعية

بالاحكام الخارجية الصادرة من الموالي العرفية التي يكون اللاحق منها ثابتاً من حين ورود دليله ، فيحتمل فيه النسخ ، ولا نحتمل ذلك في الاحكام الشرعية ، اذ من الواضح ان حكمه ﷺ بفساد الصلاة في ما لا يؤكل لحمه في جواب السائل لا يكون حادثاً حين سؤاله ، بل يكون حكماً ثابتاً من اول الشريعة المقدسة ، وكان موجباً لفساد الصلاة واعادتها أو قضائها حتى بالاضافة إلى من فعلها قبل ذلك ، وبهذا يندفع الاشكال راساً .

حقيقة النسخ والبداء

بقي الكلام في حقيقة النسخ والبداء:

أمّا النسخ فتفصيل الكلام فيه انه تارة: يكون الحكم الثابت أولاً صوريا ظاهرياً بداعي الامتحان ونحوه ثم يصدر ناسخ له ، وهذا خارج عن النسخ المصطلح ، ولا اشكال في امكانه بل وقوعه ، اذ لا مانع من أن يتكلم المولى لمصلحة فيه .

واخرى: يكون حكماً حقيقياً بداعي البعث والزجر . وهذا على اقسام: فانه أمّا أن يكون في مقام الاثبات محدوداً بحد خاص ، وهو اجنبي عن النسخ ، وأمّا أن يكون مهملاً في مرحلة الاثبات ثم يرد الثاني فيكون ميبناً لاجماله لاناسخاً له ، فجميع هذه الاقسام خارجة عن النسخ المصطلح . وأمّا أن يكون بحسب مقام الاثبات مطلقاً دالاً على الاستمرار وضعاً أو اطلاقاً فيرد الدليل الثاني ويرفع ذاك الاستمرار ، فيكشف عن عدم كونه مراداً جدياً من اول الامر ، نظير التخصيص في الافراد ، وهذا هو المراد من النسخ اصطلاحاً ، كما هو المناسب للفظه لغة ، فانه يقال «نسخت الشمس الظل» اذا رفعته .

وقد خالفنا في جوازه اليهود ، فذهبوا إلى استحالة النسخ في الاحكام الشرعية ، وتبعهم النصارى في ذلك ، حيث ذهبوا إلى ان موسى ﷺ اول من اتى بالشرعية ، وقبله لم تكن احكام من الشارع سوى نفي الشرك ، وهو الذي جاء بالناموس أي التابوت فيه احكام الله ، وهي ثابتة لا تتسخ ، وقد وقعوا في الاشكال من حيث ذهابهم إلى نسخ بعض احكام التوراة ، وليس لنا غرض بالتعرض لذلك .

وقد استدلوا على استحالة النسخ بأنَّ الحكم لو كان ذا مصلحة وملاك فلم يرفعه ، وإن لم يكن فيه ملك فلماذا يضعه .

وهذا انما يتم لو أريد من النسخ رفع الحكم ثبوتاً ، ولا دافع له حينئذٍ اصلاً ، ولكن قد عرفت أنَّ المراد من النسخ انما هو رفع الحكم المستمر اثباتاً فقط ، فلا يلزم منه محذور اصلاً .

وأما البداء في التكوينيات فقد خالفنا فيه العامة ايضاً تبعاً لليهود ، وشنعوا الشيعة بها حتى نسبوا اليهم ما لا ينبغي جهلاً بمرادهم من البداء . وقد ورد عن ائمتنا عليهم السلام في روايات مستفيضة أنَّ من لم يعتقد بالبداء لم يكمل ايمانه ، وفي بعضها ما بُعث نبياً إلا اخذ منه العهد والاقرار بالبداء ، فلا بد لنا من بيان امرين .

أحدهما: المراد من البداء الذي نقول به .

ثانيهما: ما ورد من التخلف وعدم وقوع ما اخبر به بعض الانبياء والاصياء خارجاً .

أما الامر الاول ، فلا ريب في قدرته تعالى على جميع الاشياء وإن كل شيء تحت سلطانه عز شأنه ، وقد بينا في محله أنَّ علمه الذاتي وانكشاف افعال العباد لديه جل شأنه قبل وجودها وإن لم نعرف حقيقته بعد علمنا بانه ليس من قبيل الاعراض لا ينافي صدورها عنهم باختيارهم خلافاً للمجبرة ، لأنَّ العلم بالفعل ليس من مبادئ صدورهم ، وانما يتعلق به على واقعه ، فلو فرضنا محالاً عدم علمه بافعالنا كيف كانت تصدر عنا بعد علمه ايضاً كذلك لانه متعلق بها على ماهي عليه واقعاً ، نظير المرأة ونظير علمنا بصدور بعض الافعال عن انفسنا ، فليس للعلم أي دخل وتأثير في تحقق الفعل اصلاً ، وكما لا يوجب علمه بافعال العباد سلب قدرتهم واختيارهم ، كذلك لا يوجب علمه بافعال نفسه سلب قدرته عنها كما قال عز شأنه «بل يدها مبسوطتان» .

ثم ان الامور المتحققة واقعاً غير منحصرة بالموجودات الخارجية ، بل هناك موجودات نفس الامرية ثابتة في الواقع ، وليست من قبيل الفرض الممكن متعلقة بكل شيء ، كالامكان الثابت للامور الممكنة ، والامتناع الثابت للامور المستحيلة ، فانها امران واقعيان ، وليس مجرد اعتبار كما توهم بدعوى ان الامكان لو كان موجوداً فلا بد وان يكون ممكناً ايضاً وهكذا إلى ان يتسلسل ، وان استحالة اجتماع النقيضين لو كانت موجودة لزم وجود موضوعها وهو خلف ، فان وجودهما ليس وجوداً خارجياً ليلزم ذلك ، بل هو وجود وتحقق نفس الامر كما بين . ومن هذا القليل الملازمات فانها ايضاً ثابتة واقعاً بين المتلازمين ، فالموجودات على قسمين: موجودات خارجية وموجودات متحققة في الواقع ونفس الامر وإن لم يكن لها ما بحذاء في الخارج ، وكل منها قابل لتعلق العلم به كما نشاهد ذلك وجدانا . ومن الواضح ان عدم تحقق اللازم في الخارج لعدم تحقق ملزومه لا ينافي الملازمة ولا يستدعي ان يكون العلم بها جهلاً .

اذا عرفت ذلك نقول: علمه تعالى باعتبار المعلوم ينقسم على ما يستفاد من الأدلة الى ثلاثة اقسام:

الاول: علمه المكنون الذي استأثر به نفسه ، ولم يخبر به احداً من خلقه لا ملكاً مقرباً ولا نبياً مرسلأ ، وجهلهم بذلك لا يوجب منقصة فيهم ، فان المخلوق يستحيل أن يحيط بما احاط به الخالق تبارك وتعالى ، وهذا هو العلم بالمشيئة .

الثاني: علمه المعبر عنه بالقضاء المحتوم ، وهو علمه بتحقيق الاشياء خارجاً حتماً ، وقد اخبر به مخلوقاته وعباده كل بحسبه ، والأوفر حظاً من ذلك اشرف مخلوقاته وهو خاتم النبيين ثم اوصيائه المعصومون ، ويعبر عنه باللوح المحفوظ ، وهو الذي يتنزل به الملائكة والروح في ليلة القدر على النبي ﷺ ووصيه .

الثالث: علمه جل شأنه بالملازمات وتحقق الاشياء في الخارج لولا المشيئة

٣٢٠ دراسات في علم الأصول

على خلافها ، وقد اخبر جل شأنه وبينها لاولياته ، ويعبر عنه بالتقدير والقضاء المعلق ، فانه عالم بالملازمات والاعدام .

اما العلم الاول ، فلا يعقل فيه البداء ، ولكن يكون منه البداء ، أي يكون منشأً للبداء كما صرح به في بعض الاخبار الصادرة عن اهل البيت .

وامّا العلم الثاني فليس فيه البداء ، لانه حتمي على الفرض ، والبداء فيه مستلزم لتكذيب الانبياء وافحامهم تعالى عن ذلك ، وهو جل شأنه لا يكذب نفسه ولانيه ، كما ليس منه البداء لانه ظاهر واضح على الفرض ، وليس خفياً على العباد .

وامّا العلم الثالث ، ففيه البداء فانه اخبار بتحقيق امور معلقاً على أن لا تكون المشية على خلافه ، كما انا نخبر بأمر تارة بنحو الحتم ، واخرى: بتحققها معلقاً على أن لا يتوسط في ذلك احد مثلاً ، فاذا كانت المشية على خلافها بحسب ما هو معلوم له جلّ شأنه بعلمه المكنون ولم يتحقق ذلك المخبر به يكون هذا بداء ، وهو لا يستلزم الجهل ولا غيره مما لا يليق بمقامه المقدس ، لما عرفت انّ العلم بالملازمة لا ينافي عدم تحقق الملزوم ، ولذا ورد عن الائمة عليهم السلام [لولا آية من كتاب الله لاخبرتكم بما كان وما يكون وهي قوله تعالى ﴿يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾^(١)] وهذا المعنى مما يجب التدين به ، فانّ معناه قاهريته تعالى على كل شيء وكون جميع الاشياء تحت مشيئته وقدرته .

وغثل لما ذكرناه مثلاً من القوانين الدولية ، فانّ كل من يعرف القانون اذا سألته عن حكم من قتل نفساً متعمداً يقول: إنّ حكمه الشنق أو السجن ، وهذا امر على القاعدة إلاّ انه معلق على عدم صدور الارادة الملكية على خلاف ذلك ولا

يعرف ذلك احد حتى الملك نفسه . فالمشية الالهية بمنزلة الارادة الملكية ، والاخبار التعليقية نظير القوانين ، غاية الامر في المقام مولانا جلّ شأنه عالم بعلمه المكنون بالمشية ، والملك غير عارف بارادته قبل تحققها .

هذا كله في الامر الاول .

وامّا الامر الثاني ، وهو ما صدر عن بعض الانبياء والأئمة من الاخبار التي لم تتحقق خارجاً ، فنقول: انّ الاخبار بشيء تارة: يكون اخباراً حتمياً منجزاً فهو من القسم الثاني ، ولا بدّ وأن يقع ، وإلا يلزم تكذيب الانبياء . واخرى: يكون تعليقية وقد صرح فيه بالتعليق على المشية صريحاً فتكون تلك القرائن العامة كافية في كونه معلقاً على المشية ، فلا يلزم من عدم تحقق الخبر به في الخارج محذور .

ثم لا يخفى انّ العامة الذين شنعوا على الشيعة بل استهزؤا بهم لالتزامهم بالبداء ايضاً التزموا به ، والاخبار الواردة عن النبي ﷺ من طرقهم في ذلك اكثر مما ورد من طرق الخاصة ، قد حكاها جماعة من الصحابة عن النبي ﷺ كابن عباس وغيره منها: ما ورد في تفسير الآية الشريفة ﴿يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ﴾ ومنها: ما ورد في باب الأدعية إلى غير ذلك مما ذكر في كتبهم ، ولذا التزم جملة منهم بامكان البداء في كل شيء ، واستثنى بعضهم من ذلك السعادة والشقاوة تمسكاً بقوله ﷺ «الشيء شقي في بطن امه» وبما رواه عنه ﷺ من انه رأى احد الصحابة النبي ﷺ ويديه اليمنى كتاب ويده اليسرى كتاب ، فسئل عما في يمينه ، فقال: كتاب فيه اسامي اهل الجنة ، وعما في يساره ، فاجاب: بانه كتاب فيه اسامي اهل النار . ولكن يخالف ذلك ما رواه عن عمر من انه كان يدعو ويقول: «اللهم ان كنت سعيداً فثبتني ، وإن كنت شقياً فامحني واجعلني سعيداً» وقد رووا عن كعب الاحبار ، انه قال لولا آية في كتاب الله لاخبرتكم بما كان وما يكون وهي قوله تعالى ﴿يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ﴾ .

فالبداء مما اتفق عليه الخاصة والعامة . وقد عرفت انه بالمعنى الذي بيناه غير

مستلزم لمحدور اصلاً، بل هو مما لا بد منه عقلاً، والروايات ارشاد إلى حكم العقل، فانه مستقل بانه تعالى عالم بجميع الاشياء حتى الملازمات والمعدومات، لانه تعالى مجمع الصفات الحسنة التي منها العلم بجميع الاشياء .

بقي الكلام في وجه تسمية ذلك بالبداء . ويذكر له وجهان:

الاول: المشاكلة، فإنَّ تعلق مشيئته المقدسة بعدم تحقق ما تحقق المقتضي لثبوته شبهه بالبداء الحقيقي، ومن هذا الباب قوله تعالى ﴿ لنعلم أي الحزبين احصى لما لبثوا امدا ﴾^(١) مع انه كان عالماً به، وقوله تعالى ﴿ ليميز الخبيث من الطيب ﴾^(٢) مع انه كان مميزاً عنده .

الثاني: وهو وجه دقيق بعيد عن الفهم العرفي، وتوضيحه يكون ببيان مقدمة وهي: انه تعالى له علمان، علمه الذاتي وهو انكشاف ذاته لديه، وفي هذا يتحد العلم والعالم والمعلوم، فإنَّ العالم ذاته والمعلوم ذاته والانكشاف ايضاً ذاته المقدسة، وعلمه الفعلي وهو علمه بمخلوقاته، فانها حاضرة لديه جل وعلا باعلى مراتب الحضور، ونمثل لذلك بعلمنا، فإنَّ الانسان اذا تصور صورة شيء خارجي في ذهنه فيكون عالماً به بالعلم الحسولي أي ترسم صورة منه في الذهن، وهذا هو المعبر عنه بالعلم الحسولي المستحيل فيه تعالى وتقدس . واما نفس تلك الصورة التي هي مخلوقة للنفس فهي بواقعها حاضرة لدى النفس، والنفس عالمة بها لا بصورتها وإلاَّ لزم التسلسل، كما أنَّ علم النفس بنفسها ايضاً حضوري، فإنَّ النفس بواقعها حاضرة لدى النفس، وفيه يتحد العالم والمعلوم . وعلم الباري جل شأنه بمخلوقاته حضوري نظير علم النفس بمخلوقاتهما، وعلمه بذاته نظير علم النفس بذاتها فإنَّ النفس مرآة له تعالى ذاتاً وفعلاً وصفة، وهذا معنى قوله تعالى ﴿ وما يغرب عن ربك

(١) الكهف / ١٢.

(٢) الانفال / ٣٧.

عن مثقال ذرة في الارض ولا في السماء»^(١) فإنَّ جميع الاشياء بتحقيقها ووجوداتها حاضرة لديه باعلى مراتب الحضور .

اذا عرفت هذا فنقول: اذا كان مقتضى لتحقيق شيء موجوداً فلم يوجد بل وجد خلافه بمشيئته المكنونة فقد بدى وظهر له ما وجد ، لما ذكرنا من علمه الفعلي ، وانه بمعنى حضور الاشياء بوجوداتها لديه وظهورها عنده ، فيصدق انه بدى له تعالى لوجوده بعد ما كان خلافه ظاهراً عند الناس .

واما البدا الثابت في حق بعض الأئمة عليهم السلام وأولهم الامام موسى بن جعفر عليه السلام بالاضافة إلى اسماعيل بن الصادق عليه السلام ، وثانيهم الجواد عليه السلام ، وثالثهم الهادي ، ورابعهم الحسن العسكري عليه السلام كما هو وارد في زياراتهم فتوضيح الحال فيه: انَّ الأئمة عليهم السلام كانوا معينين باشخاصهم ولم يكن العلم بهم من العلم المكنون ، بل اخبر الله تعالى نبيه ﷺ وبعض عباده بذلك ، بل كانت اسماؤهم مذكورة في مصحف الصديقة عليها السلام ، وقد روى انَّ رجلاً دخل على أمير المؤمنين عليه السلام وشهد بامامة الاثني عشر باسمائهم عليهم السلام وكان هو الخضر عليه السلام إلا انه لم يكن امراً ظاهراً لعامة الناس حتى الشيعة ، وانما كانوا يعلمون بانَّ الامام اللاحق بعد السابق هو ولده الاكبر اذا كان صالحاً للامامة ، وانَّ الامامة لم تجتمع في اخوين إلا في الحسين عليه السلام ، ولذا انتقلت الامامة إلى الحسين عليه السلام من امير المؤمنين لا من اخيه الحسن عليه السلام ، ولذا تقول في زيارته السلام عليك يا وراث علي أمير المؤمنين ، ويا وصي أمير المؤمنين ، وليس في زيارته السلام عليك يا وارث الحسن ، ولذا كان الحسن عليه السلام اماماً في حياة أخيه الحسن غايةته كان يلزم عليه متابعة الحسن لكبره .

وبالجملة هذه الكبرى الكلية وهي انَّ الامامة تنتقل إلى الولد الاكبر مع

صلوحه كانت ظاهرة عند اغلب الشيعة ، ولم يكن بيان الامام تفصيلاً لعامة الناس
ممكناً للامة عليه السلام لابتلائهم بالتقية ، بل كانوا يخفون كثيراً كما هو ظاهر . وهذه الكبرى
كانت الشيعة تتخيل ان الامام بعد الصادق عليه السلام ولده اسماعيل لكبره وجلالة قدره
لعدم علمهم بموته ، فاذا مات وتحققت في الخارج امامة موسى بن جعفر بدى الله
بوجوده وتحققه بعد ما كان امراً خفياً عند الناس فظهر لهم ايضاً . هذا معنى البداء
بالاضافة إلى مولانا موسى ابن جعفر ، وقد وقع نظيره في الامام الحسن
العسكري عليه السلام بالاضافة إلى السيد محمد عليه السلام ، فيجري فيه ما قدمناه . واما البداء في أبي
جعفر الجواد والهادي عليه السلام فيكون من جهة البداء الثابت في حق موسى ابن جعفر ،
فان البداء في حقه بداء في حق أولاده ايضاً بحسب الكبرى المتقدمة .

مبحث المطلق والمقيد المجمل والمبين

- ☐ تعريف الاطلاق والتقييد.
- ☐ حمل المطلق على المقيد.
- ☐ الاطلاق الشمولي والبدلي.

1. The first part of the paper is devoted to a discussion of the

2. The second part of the paper is devoted to a discussion of the

3. The third part of the paper is devoted to a discussion of the

4. The fourth part of the paper is devoted to a discussion of the

5. The fifth part of the paper is devoted to a discussion of the

6. The sixth part of the paper is devoted to a discussion of the

7. The seventh part of the paper is devoted to a discussion of the

8. The eighth part of the paper is devoted to a discussion of the

9. The ninth part of the paper is devoted to a discussion of the

10. The tenth part of the paper is devoted to a discussion of the

المطلق والمقيد

الظاهر انه ليس للقوم اصطلاح خاص في هذين اللفظين ، بل يريدون بالمطلق اللغوي وهو المرسل ، وبالمقيد خلافه ، ويتصف بكل منها كل من اللفظ والمعنى ، فيقال: معنى مطلق أو لفظ مقيد ، وعلى هذا فلا وجه لتعريف المطلق والمقيد ثم الاشكال عليه بعدم الاطراد والانعكاس .

وقد تعرضوا بالمناسبة لبيان ما وضع له جملة من الاسماء .

منها : اسم الجنس . فنقول في توضيحه: انَّ الانسان قد يلحظ الماهية مقتصرًا على ذاتياتها ولا يلاحظ معها شيء آخر اصلاً حتى الاقتصار على الذات وعدمه ويعبر عنها بالماهية المهملة ، ولا يحمل عليها شيء سواء ذاتها وذاتياتها ، فيقال: الانسان من حيث هو حيوان أو ناطق أو حيوان ناطق بنحو القضايا الاولى ، وهي موجودة في ضمن جميع الاقسام الآتية ، وهي المعبر عنها بالكلي الطبيعي . وقد تلحظ بالاضافة إلى الخارج عن ذاتياتها ، ويعبر عنها حينئذٍ أي اذا لوحظت مع لحاظ الخارج عن ذاتياتها باللاشرط المقسمي ، وكأنه قسم للطبيعة المهملة ، لانها لم يكن يلحظ معها شيء خارج عن ذاتها ، وفي اللا بشرط المقسمي يلحظ ذلك وهو مقسم للاقسام الآتية ، فإنَّ الماهية بعد ما لوحظت مع الخارج عن ذاتياتها .

فتارة: تلحظ موضوعياً بحيث لا تصدق على شيء من افرادها اصلاً ، ويعبر عنها بالماهية المجردة وبشرط لا ، وهي الكلي العقلي ، ولا موطن لها إلا في الذهن ، فلا يحمل عليها إلا المعقولات الثانوية مثل عنوان نوع إن كان جامعاً بين الافراد ، أو عنوان جنس إن كان جامعاً بين الانواع .

واخرى: تلحظ مرآة لكن بحيث لا تصدق إلا على بعض الافراد كصنف منها كالانسان المقيد بالعلم، ويعبر عنها بالماهية المخلوطة وبشرط شيء، ولا يفرق في ذلك بين أن يكون القيد امراً وجودياً، أو عدمياً من قبيل عدم الملكة، أو السلب في قبال الايجاب، وتوهم كون ذلك من قبيل بشرط لا اذا كان القيد عدمياً خلاف الاصطلاح.

وثالثة: تلحظ الطبيعة فانية في جميع الافراد بالغاء جميع القيود وعدم دخل شيء منها المستلزم لسريانها في جميع الافراد، لا اخذ جميعها فإن اريد التصريح بذلك يقال: اكرم كل انسان سواء كان عالماً أو لم يكن، سواء كان فاسقاً أو لم يكن، فجميع القيود تكون ملغاة، وهذه هي اللابشرط القسمي المعبر عنها بالطبيعة المطلقة.

وتحصل مما ذكر امور:

الاول: فساد ما ذكره في الكفاية^(١) من أن اللابشرط القسمي وهي الطبيعة السارية كلي عقلي غير قابل للصدق على الافراد، فإن لحاظ السريان غير مأخوذ فيها، بل الملحوظ هو الغاء جميع القيود وطرحها، وهو يستلزم السريان.

الثاني: فساد ما ذكره الميرزا^(٢) من أن اللابشرط المقسمي ليس هو الكلي الطبيعي المنطبق على الافراد، وانما هو اللابشرط القسمي، فإن اللابشرط المقسمي هو الجهة الجامعة بين ما ينطبق على ما في الخارج وما لا ينطبق، فكيف يكون منطبقاً عليه^(٢).

ووجه الفساد أن الكلي الطبيعي هو ما يكون قابلاً للصدق على ما في الخارج، ولا يعتبر فيه الصدق بالفعل، فالمعتبر فيه قابلية الصدق، ومن الواضح أن القدر

(١) كفاية الاصول / المجلد الاول / ص ٣٧٨.

(٢) اجود التقريرات / المجلد الاول / ص ٥٢٣.

الجامع بين ما ينطبق وما لا ينطبق قابل للصدق والانطباق ولو بلحاظ بعض اصنافه .

الثالث: أنَّ الماهية المهمة ليست هي اللابشرط المقسمي الذي هو المقسم للابشرط القسمي وبشرط لا وبشرط شيء ، بل هو كالقسم لها للحاظ الخارج عن الذاتيات معها ، وبعد لحاظ الخارج عن مقام الذات يحصل التقسيمات الثلاثة من المجردة والمخلوطة والمطلقة .

إذا عرفت ذلك فاعلم أنَّ اسم الجنس مطلقاً ولو كان من قبيل الامور الاعتبارية موضوع لنفس الذات ، والشاهد عليه صحة استعماله في جميع الاقسام بلا عناية ، فيقال: الانسان نوع ، ويقال: الانسان العالم يجب اكرامه ، ويقال: كل انسان ضاحك بالقوة ، ويقال: الانسان حيوان ناطق ، وعليه فلا يدل من حيث هو إلا على الذات ، والاطلاق لابدٌ وأن يستفاد من دليل آخر .

ومنها: علم الجنس كلفظ اسامة . والمعروف انه موضوع للطبيعة المتعينة بالتعنين الذهني ، ولذا يعامل معه معاملة المعرفة . وقد اشكل على ذلك في الكفاية^(١) بانه على هذا يكون كلياً عقلياً ، ولا يكاد يصدق على الخارجيات لتقيده باللحاظ الذهني ، ولا فائدة لوضع اللفظ لمثل ذلك ، فلا يصدر من الحكيم .

ونقول: بعد وضوح أنَّ مراده من الكلي العقلي ليس هو المصطلح أعني الطبيعة المقيدة بالكلية ، بل اطلقه مسامحة على الطبيعة المقيدة باللحاظ الذهني ، فإنَّ كلا منهما غير قابل للصدق على ما في الخارج ، أنَّ الكلام في ذلك تارة: يقع في مرحلة الامكان ، واخرى: في الوقوع .

اما المقام الاول ، فالقيد المأخوذ في الشيء ، تارة: يكون جزءاً له ، كالدار فانه

مقيد بالقبلة والسرداب والسطح ، وكل منها يكون جزء لها ، واخرى: شرطاً له ، كما في الرقبة المقيدة بالايان ، وثالثة: يكون اخذ القيد والتقييد لمجرد المعرفية ، فيكون مشيراً محضاً من دون أن يكون له دخل في المقيد اصلاً ، نظير ما اذا قال «اكرم اخا عمرو أو والد بكر» فإن الاخوة أو البنوة انما اخذ قيداً لأن المخاطب لا يعرف إلا بهذا العنوان من دون أن يكون لهما دخل في الحكم بوجوب الاكرام .

وعليه في المقام إن كان اللحاظ الذهني في علم الجنس جزء للموضوع له بأن كان أسامة موضوعاً للحيوان المفترس ، والتعين في الذهن أو شرطاً له بأن كان موضوعاً للحصة الخاصة من الحيوان المفترس وهي المتعينة في الذهن لكان الامر كما ذكره ، فانه يستحيل صدق الموجود الذهني بما هو كذلك على ما في الخارج إلا بالتجريد والمفروض خلافه ، ولكن اذا اخذ التعين الذهني بالتصور أو التصديق في معناه معرفاً محضاً فلا يلزم محذور اصلاً ، ونظير هذا أن يقول اعط الدراهم لمن تعلم بفقره ، أو لمن تعرفه علوياً ، فهل يتوهم احد استحالة امتثال مثل هذا التكليف لأن المتعين في الذهن لا ينطبق على ما في الخارج ، وهكذا لو قال اعطني ما تعرف انه الكتاب الفلاني ، فهل يجيبه المكلف أن الموجود في ذهني يستحيل انطباقه على الخارج ؟ كلا ، وليس هذا إلا لأن أخذ العلم والمعرفة انما هو من جهة المعرفية والمشيرية لا غير ، فلفظ اسامة يمكن أن يكون موضوعاً للحيوان المفترس المعلوم في الذهن لكن بنحو يكون العلم معرفاً لا غير ، ولا يلزم منه عدم صدقه على ما في الخارج ، فهو امكاناً ممكن .

وأما المقام الثاني ، اعني مرحلة الوقوع ، فالظاهر عدم اخذ التعين الذهني فيه اصلاً ، فإن العارف باللسان لا يفهم من لفظ اسامة سوى ما يفهمه من لفظ الاسد ، كما أن غير العارف باللغة لا يفهم منها شيء اصلاً ، فوقعاً لم يوضع علم الجنس إلا لما وضع له اسم الجنس وهو الطبيعة المهملة ، والظاهر أن ما ذهب إليه المشهور من

النحويين من أخذ التعيين الذهني في علم الجنس انما هو من جهة انَّ العرب يعاملون معه معاملة المعرفة ، فالترمووا بذلك ، ولا حاجة إلى هذا التكلف اصلاً ، ضرورة امكان أن يكون في اللغة العربية نكرات يعامل معها معاملة المعارف ، فتكون معارف سماعية ، كما ثبت فيها مؤنثات سماعية ، وهي اسماء يعامل معها معاملة التأنيث من دون أن تكون مؤنثات حقيقية أو لفظية كالمكرر من اعضاء الانسان مثل اليد والرجل والعين وامثال ذلك ، فيقال اليد اليمنى أو الرجل اليسرى وهكذا من دون أن يكون مؤنثاً لفظاً ولا معنى .

ومنها: المفرد المعرف باللام ، ذكر في الكفاية^(١) انَّ المعروف انَّ اللام تكون موضوعة للتعريف ومقيدة للتعين في غير العهد الذهني . ثم اورد على ذلك بما تقدم من انَّ لازم اخذ التعين في المعنى عدم صدقه على ما في الخارج . ويجري فيه ما ذكرناه حرفاً بحرف ، ثم اختار بعد ذلك انَّ اللام مطلقاً تكون للترتين ، والتعنين مستفاد من خصوصيات الموارد .

ونقول: الظاهر انَّ اللام موضوعة للإشارة نظير لفظ «هو» أو «ذا» غاية الامر كما انه تارة: يشار بلفظ «هو» إلى الكلي فيقال: «الكلي هو الذي يكون قابلاً للصدق على الكثيرين» ، واخرى: يشار به إلى الموجود الخارجي ، وثالثة: إلى غير ذلك ، كذلك لفظ (ال) تارة: يشار به إلى الطبيعي فيفيد الاستغراق كما في قوله تعالى ﴿والعصر انَّ الانسان لفي خسر﴾^(٢) أي جنسه ، فيعم جميع الافراد إلا ما استثنى ، واخرى: يشار به إلى المذكور في الكلام كما في قوله تعالى ﴿فعصى فرعون الرسول﴾^(٣) ويعبر عنه بالعهد الذكري ، وثالثة: يشار به إلى الخارج ، فيقال «اكرم

(١) كفاية الاصول / المجلد الاول / ص ٣٨٠.

(٢) العصر / ١.

(٣) المزمل / ١٦.

الرجل» ويعبر عنه بالعهد الخارجي .

وكل من هذه الخصوصيات لابدَّ وأنَّ يستفاد من الخارج كما هو الحال في لفظ «هو» وبقية أسماء الإشارة ، واما العهد الذهني فلم نعرف له معنى محصلاً ليتمكن الإشارة إليه باللام ، فإنَّ أُريد منه المقيد باللحاظ الذهني ، فيرد عليه ما في الكفاية من لزوم عدم صدقه على ما في الخارج ، وإنَّ أُريد به نفس الطبيعة فهو الجنس لا شيء آخر .

والظاهر والله العالم أنَّ النحاة راوا انه قد يعامل مع المعرف باللام معاملة النكرة فيوصفونه بالجملة مع انها بحكم النكرة ، فذهبوا في تصحيحه إلى الالتزام بالعهد الذهني .

والصحيح: أنَّ اللام في مثل ذلك يكون للترتين كما في الكفاية وهو بدل لتكوين التكوين الذي لا يتم الاسم العرب إلَّا به أو باللام ، والشاهد عليه انا لا نرى أي فرق بين قوله «ولقد امر على اللثيم يسبني» الذي مثلوا به للعهد الذهني وبين أنَّ يقال: «ولقد امر على لثيم» بالتكوين اصلاً ، ولهذا يعامل معه معاملة النكرة . هذا كله في المفرد المعرف باللام .

وامَّا الجمع المعرف به ، فقد تقدم الكلام فيه ، وذكرنا انه اشارة إلى الجماعة ، وبما انه ليس في الكلام ما يعينها من عهد ذكرى أو خارجي فلا بدَّ وأنَّ يراد به الاستغراق ، ويكون اشارة إلى جميع الافراد وإلَّا فيكون مجملاً ، واقل الجمع انما هو متيقن لا متعين ، فلا وجه للاقتصار عليه .

ثم لا يخفى أنَّ الشارح الرضي قد صرح بما ذكرناه من عدم الفرق بين اسم الجنس وعلم الجنس معنى ، وانها موضوعان للطبيعة المهمة إلَّا انهم يتعاملون مع علم الجنس معاملة المعرفة ، فتعريفه نظير التأنيث في المؤنثات السماعية . كما انه ﷺ صرح ايضاً بما بيناه في العهد الذهني ، وذكر انا لا نرى فرقاً من حيث المعنى بين

المعرف باللام للعهد الذهني بَأَنْ يقول «اعطه الدرهم» وبين الفاقد لللام بَأَنْ يقول: «اعطه درهما»، ومن ثم يتعاملون معه معاملة النكرة .

ومنها: النكرة . وتطلق تارة: في مقابل المعرفة ، واخرى: في مقابل اسم الجنس ، ومحل كلامنا هو الاطلاق الثاني .

وذكر في الكفاية ^(١) انَّ النكرة بالحمل الشايع اما هو الفرد المعين في الواقع غير المعين عند المخاطب كما في قوله تعالى ﴿وجاء من اقصى المدينة رجل يسعى﴾ ^(٢) أو حصة خاصة من الطبيعي أي الماهية المقيدة بقيد الوحدة كما في قولك «اعط زيدا درهماً أو درهمين» فإنه لو كان المراد به الجنس لشمّل الدرهمين ايضاً ولم يكن وجه لذكره فانه المستفاد منه .

اما ما ذكره أولاً فلا يمكن المساعدة عليه ، فإنَّ الرجل في الآية لم يستعمل إلا في الحصة الخاصة من الطبيعي أو المقيد بقيد الوحدة ، والتعين انما هو من لوازم الاخبار بالتحقق الخارجي ، فإنَّ المجائي لا يعقل أن لا يكون معيناً في الخارج .

فالصحيح: ما ذكره ثانياً ، وإنَّ النكرة في مقابل اسم الجنس هي اللفظ الموضوع للماهية المقيدة بالوحدة توضيح ذلك: انَّ اسم الجنس الموضوع تارة: يستعمل مع اللام فيكون اشارة إلى الجنس فيفيد الاستغراق ، واخرى: يستعمل بلا كلمة (ال) فلا بدَّ وأن يكون مع التنوين إلا في حال الوقف . والتنوين تارة: يكون تنوين التمكن أي ما يستقر به الاسم المختص بالاسماء المعربة ، واخرى: يكون تنوين التنكير ، وبينهما عموم من وجه ، فقد يكون التنوين متمحضاً في التمكن كما في قولك «اكرم زيداً» ، واخرى متمحضا في التنكير كما في اسماء الافعال التي هي مبنيات ، وقد يجتمعان كما في قولك «اعط زيدا درهماً أو درهمين» فيستفاد منه امران التمكن

(١) كفاية الاصول / المجلد الاول / ص ٣٨١ .

(٢) يس / ٢٠ .

٣٣٤ دراسات في علم الأصول

والتنكير ، فيدل على الحصة الخاصة من الطبيعي وهي المقيدة بالوحدة ، فالنكرة عبارة عن اسم الجنس اذا لحقه تنوين التنكير ، ويدل على الماهية المقيدة بالوحدة ، وهذا كله ظاهر لا كلام لنا فيه .

وانما الكلام فيما يطلق عليه عنوان المطلق ، وقد عرفت عدم ثبوت اصطلاح خاص فيه وفي لفظ المقيد ، وانه يراد منها معناها اللغوي أي الارسال فيقال: «فرس مطلق العنان» ، وفي قبالة المقيد وهو خلافه ، فيتصف بكل منها كل من اللفظ والمعنى كما تقدم ، وعليه فنطلق المطلق على اسم الجنس وعلى النكرة وعلى علم الشخص ايضاً بلحاظ حالاته فانَّ كلا منها مرسل بحسب اللفظ اذا لم يقيد بقيد لفظاً ، وبحسب المعنى اذا لم يلحظ فيه قيد .

ثم بقي الكلام في انَّ تقييد المطلق يوجب مجازيته ام لا ؟

اما في عدم استلزامه المجازية في علم الشخص فواضح ، لانه لم يوضع إلا للشخص ، فلا ينافيه التقييد من حيث الحالات .

واما في اسم الجنس والنكرة ، فالاقوال ثلاثة: ثالثها: التفصيل بين التقييد بالمتصل وانه مجاز ، وبين التقييد بالمنفصل وانه حقيقة .

اما التفصيل فلا وجه له ، اذ لا دخل في اتصال القرينة وانفصالها في كون اللفظ مستعملاً في معناه وعدمه ، فلا بدَّ من القول بالحقيقة مطلقاً ، أو بالمجاز كذلك ، ويبتنى القولان على الخلاف فيما وضع له اسم الجنس ، فانَّ قلنا: بانه موضوع للابشرط القسمي أو الطبيعة المطلقة التي لوحظ فيها رفض جميع القيود والخصوصيات فلا محالة يستلزم التقييد للمجازية ، فانَّ المقيد غير مستعمل في الماهية كذلك بالضرورة ، واللابشرط القسمي يباين بشرط شيء . واما انَّ قلنا: بانه موضوع للماهية المهمة كما هو المختار فالتقييد لا يستلزم المجازية ، لانَّ الماهية المهمة موجودة في جميع الاقسام ، وقد عرفت انه هو الصحيح ، وذلك لصحة استعمال اسم

الجنس في نفس الماهية في الحدود فيقال: «الانسان حيوان ناطق» وفي المجرد فيقال: «الانسان نوع» وفي المخلوطة فيقال «الانسان الضاحك» وفي المطلقة فيقال: «اكرم كل انسان» من غير حاجة إلى عناية ومسامحة . هذا مضافا إلى أنَّ حكمة الوضع ايضاً تقتضي وضعه لذلك دون اللابشرط القسمي للحاجة إلى الاستعمال في جميع الاقسام دون خصوصية ، فالتقييد مطلقاً لا يستلزم المجازية إلا اذا لم يكن التقييد بنحو تعدد الدال والمدلول بل استعمل اللفظ في المقيد بما هو مقيد فيكون مجازاً لا محالة .

ثم انه بعد ما اثبتنا كون اسم الجنس موضوعاً للماهية المهمة ، وأنَّ كلا من التقييد المعبر عنه بشرط شيء والاطلاق المعبر عنه باللابشرط القسمي خارجان عما وضع له لفظه ، لا بدَّ وأنَّ يكون استفادة كل منهما بقرينة خارجية حالية أو مقالية ، فاذا شككنا في مورد في الاطلاق والتقييد فحينئذٍ يدور الامر بين قسمين أي اللابشرط القسمي أو بشرط شيء ، واما بشرط لا فهو غير محتمل في القضايا المتعارفة لما عرفت من انه غير قابل للطلب اصلاً ، بل لا يحمل عليه شيء سوى ما كان من المعقولات الثانوية حيث لا موطن لها إلا في الذهن .

وبالجملية اذا شك في الاطلاق والتقييد ، فهل يكون قرينة عامة يستفاد منها الاطلاق ام لا ؟

المعروف هو الاول ، ويعبر عن تلك القرينة بقرينة الحكمة لاختصاص قرينتها بما اذا كان المتكلم حكيماً ، ولا تنتج في المتكلم السفیه وما يلحق به ، وهذه القرينة مركبة من مقدمات .

المقدمة الاولى: ورود الحكم على المقسم وتمكن المتكلم من التقييد ، وتوضيح ذلك: وإنَّ كان قد تقدم الكلام فيه في مبحث التعبدى والتوصلي بما لا مزيد عليه هو: انا قد ذكرنا آنفاً أنَّ الاطلاق والتقييد مما يتصف بهما كل من اللفظ والمعبر

فالاطلاق أو التقييد تارة: يكون ثبوتياً ، واخرى: اثباتياً . أما الثبوتيان فالتقابل بينهما ليس تقابل العدم والمملكة كما توهم ، بل تقابل التضاد ، لأن كلا منهما امر وجودي متقوم باللحاظ ، فالتقييد عبارة عن لحاظ قيد واخذه في الماهية وهي الماهية بشرط شيء ، والاطلاق عبارة عن لحاظ القيود ورفضها في مقام الحكم المعبر عنه سواء كان كذا أو كذا الذي هو مستلزم للسريان لجميع الافراد وهي الماهية اللابشرط القسمي ، فهما ضدان ، ومن هنا ذكرنا في ما تقدم ان استحالة احدهما بعد وضوح استحالة الاهمال النفس الامري تستدعي ضرورة الآخر ، لا استحالاته كما توهم مبني على التوهم السابق . وأما الاطلاق والتقييد في مقام الاثبات فتقابلهما تقابل العدم والمملكة ، فإن الاطلاق عبارة عن عدم ذكر القيد في الكلام في مورد قابل للتقييد ، وعليه فاذا استحال التقييد في مورد ولم يتمكن المولى منه لتقية أو سعال أو عدم ورود الحكم على المقسم أو نحوه استحال الاطلاق ايضاً ، فلا تتمكن من استكشاف اطلاق المراد من اللفظ اصلاً . فالمقدمة الاولى للتمسك بالاطلاق هي تمكن المتكلم من التقييد لو كان مراده مقيداً .

المقدمة الثانية: كون المتكلم في مقام البيان ، فلو فرضنا انه في مقام الاهمال واصل التشريع كما لو رأى طبيب مريضاً في الطريق وقال له لا بد لك من شرب الدواء لا يتوهم عاقل جواز التمسك باطلاق مثل ذاك الكلام وشرب مطلق ما يصدق عليه الدواء ، وهكذا لو كان في مقام البيان من جهة لا يمكن التمسك باطلاق كلامه من الجهة الاخرى التي لم يحرز كون المتكلم في مقام البيان منها ، مثلاً قوله تعالى ﴿فكُلُوا مما امسكن﴾^(١) في مقام البيان قطعاً من جهة عدم اعتبار التذكية بالذبح فيما يصطاده الكلب ، فهل يتوهم التمسك باطلاقه من حيث عدم نجاسة

موضع فم الكلب ، أو عدم وجوب غسله من دمائه أو غير ذلك ؟ ! وهكذا ما ورد في العفو عن الدم اذا كان اقل من الدرهم في الصلاة ، فهل يمكن التمسك باطلاقه من غير جهة النجاسة مثل كونه من غير المأكول ايضاً ؟ ! وكذلك ما ورد في العفو عن نجاسة مما لا تتم فيه الصلاة وحده ، فهل يمكن التمسك باطلاقه من حيث الغصية ايضاً ، والقول بجواز الصلاة فيما لا تتم فيه الصلاة اذا كان متنجساً ولو كان مغضوباً إلى غير ذلك ؟ ! فكون المولى في مقام البيان من جهة لا يصح إلا بالتمسك بالاطلاق من تلك الجهة لا من تمام الجهات .

ثم لو شككنا في كون المتكلم في مقام البيان من جميع الجهات بعد احراز كونه في مقام البيان من جهة خاصة معينة ، فهل هناك بناء من العقلاء على كونه في مقام البيان من جميع الجهات ام لا ؟

أما اذا شك في اصل كون المولى في مقام البيان في مقابل كونه في مقام الاهمال ، فبناء العقلاء ثابت على كونه في مقام البيان ، فإن الغرض من وضع الالفاظ انما هو بيان المرادات بها ، وهو واضح ، واما اذا احرزنا كونه في مقام البيان من جهة واحتملنا كونه في مقام البيان من بقية الجهات ، ويعبر عنه بالاطلاق الوارد في مقام بيان حكم آخر ، فلم يثبت بناء من العقلاء على اثبات ذلك اصلاً ، بل كثيراً ما لا يلتفت المتكلم إلى جميع جهات الكلام فضلاً عن أن يكون في مقام بيانها ، فلا بد حينئذٍ من الاختصار في الاخذ بالاطلاق على الجهة التي احرز كون المولى في مقام بيانها .

والفرق بين القسمين هو انه اذا شككنا في كون المتكلم في مقام البيان أو الاهمال ، فحيث ان الاهمال الثبوتي غير معقول على ما تقدم الكلام فيه وانه لابد من الاطلاق أو التقييد ، ومقام الاثبات واللفظ تابع لمقام الثبوت ابرازاً وإن كان الامر بالعكس كشفاً فإن الالفاظ موضوعة لابرار مقام الثبوت ، فلا محالة لا يكون

الاهمال ثابتاً في مرحلة الاثبات واللفظ ايضاً ، إلا اذا كان هناك غرض على الاهمال ونصب عليه قرينة ، وإلا فالمتكلم حينئذٍ خارج عن طرق المحاورات العرفية ، بل لابد من الاطلاق أو التقييد ، ومن هنا استقر بناء العقلاء على الحكم بكون المتكلم في مقام البيان لا الاهمال مهما شك في ذلك . وهذا بخلاف ما اذا احرزنا كونه في مقام البيان من جهة واحتملنا كونه في مقام البيان من جهات آخر ، فإن الشك حينئذٍ في سعة مقام الثبوت وضيقه ، ومن ثم لم يستقر بناء من العقلاء على كونه في مقام البيان من جميع الجهات ، وهذا هو الفارق بين القسمين .

ثم انه ما المراد بالبيان المعتبر في مقدمات الحكمة .

لا ينبغي الريب في انه لم يرد منه كون المتكلم في مقام التفهيم في الجملة ، فانه ثابت في كلام كل متكلم ، ولو كان في مقام التشريع إلا اذا كان غافلاً أو نائماً . كما انه لا يراد منه كونه في مقام بيان تمام ماله دخل في مراده الجدي ، فانه مناف لتأخير ذكر القرينة وانفصالها عن علم وعمد ، مضافاً إلى انه غير ثابت في موارد ثبوت الوضع للفظ أي الدلالات الوضعية فضلاً عن موارد الاطلاق والسكوت في مقام البيان ، فإن الالفاظ على ما تقدم الكلام فيها غير موضوعة للمراتب الجديدة ، وانما هي موضوعة للمراتب الاستعمالية وقصد التفهيم ، ومن هنا فصلنا في بحث العام والخاص بين الارادتين أعني الارادة الجديدة والارادة الاستعمالية ، وذكرنا ان تطابقهما انما يكون ببناء العقلاء ، من باب تبعية مقام الثبوت للاثبات كشفاً ، وأن المراد الاستعمالي مطابق للمراد الجدي سعة وضيقاً ، وإلا فيمكن في الواقع أن يكون المراد الاستعمالي عاماً والمراد الجدي خاصاً ، غاية الامر اذا كان المراد الاستعمالي عاماً بحسب وضع اللفظ وعدم نصب قرينة على التخصيص يثبت عموم المراد الجدي ايضاً ببناء العقلاء المعبر عنه باصالة الظهور على ما عرفت . وهكذا في المطلق اذا كان المتكلم في مقام بيان المراد الاستعمالي وتفهمه وسكت عن ذكر القيد وبيانه ،

مثلاً قال «اكرم عالماً» فهو في قوة التصريح بقول «اكرم أي عالم» فيثبت اطلاق المراد الجدي ببناء العقلاء على مطابقة الارادتين . فالمراد من كون المتكلم في مقام البيان امر وسط بين الامرين ، وهو كونه في مقام بيان مراده الاستعمالي أي تفهيم اللفظ . هذا ويترتب على ما ذكرناه امران .

الاول: انَّ المقيد المنفصل لا يكشف عن كون المتكلم في مقام الاهمال ، لأنَّ التقييد انما يكشف عن تقييد المراد الجدي دون المراد الاستعمالي كما بيناه في النخصص المنفصل ، وهو لا ينافي اطلاق المراد الاستعمالي ، ومن هنا قلنا: انَّ تخصيص العام لا يوجب مجازيته .

الثاني: انَّ العثور على مقيد انما يوجب رفع اليد عن الاطلاق بمقدار ما عثرنا عليه من المقيد ، واما في الزائد عليه فالاطلاق محكم وهو واضح .

المقدمة الثالثة: أنَّ لا ينصب قرينة على التقييد لا متصلاً لانه يمنع عن تحقق الظهور في الاطلاق ، ولا منفصلاً لأنَّ القرينة المنفصلة وإن لم تكن مانعة عن انعقاد الظهور في الاطلاق إلا أنها تمنع حجيتها ، فلا يترتب على المطلق حينئذٍ الثمر المرغوب منه ، وهو كشف اطلاق المراد الجدي .

فاذا تمت هذه المقدمات الثلاث ، أي كان المولى متمكناً من التقييد ، وكان في مقام البيان ولم ينصب قرينة على التقييد لا متصلة ولا منفصلة ، وكان المتكلم حكماً ينعقد لكلامه الظهور في الاطلاق ، وينكشف بذلك ببناء العقلاء انَّ مراده الواقعي ايضاً مطلق ، اذ لو كان مراده في الواقع مقيداً وفعل ذلك لكان مخالفاً لطريقة العرف والعقلاء ومحاوراتهم ، والحكيم لا يفعل ذلك . فلا نحتاج بعد هذه المقدمات الى ضم ما ذكره في الكفاية من انَّ المخالفة تكون نقضاً للغرض ، ولا إلى غير ذلك اصلاً ، بل يكفي مجرد المقدمات الثلاثة في الانتاج .

واما اعتبار عدم وجود القدر المتيقن في التمسك بالاطلاق فتوضيح الكلام

فيه: أنَّ المراد من المتيقن أنَّ لا يحتمل ثبوت الحكم لبعض الافراد او الاصناف وعدم ثبوته لفرد أو لصنف خاص وان كان العكس بمعنى اولوية ثبوت الحكم لبعض الافراد بالاضافة إلى البعض الآخر . والمتيقن تارة: يكون متيقنا من الخارج من مناسبة الحكم والموضوع ونحوها ، ويعبر عنه بالمتيقن الخارجي ، واخرى: يكون متيقناً من نفس الكلام وخصوصياته ، ويعبر عنه بالمتيقن في مقام التخاطب .

أمَّا القسم الاول: فكما لو قال المتكلم «اكرم عالماً» فإنَّ العالم العادل هو المتيقن في ثبوت وجوب الاكرام له ، فانه لا يحتمل من مناسبة الحكم والموضوع أنَّ يكون العالم الفاسق واجب الاكرام ولا يكون العالم العادل كذلك ، ويحتمل العكس ، ومن الواضح انه لا يضر بصحة التمسك بالاطلاق ، ولم يتوهمه احد وإلاَّ لم يمكن التمسك بالاطلاق اصلاً في أيِّ مورد لوجود المتيقن بهذا المعنى في جميع الموارد .

وأمَّا القسم الثاني: فيتحقق بأمور ، منها: المورد أو مورد السؤال ، فانه كثيراً ما يكون السؤال مقيداً ويوجب المتكلم بجواب مطلق يعم مورد السؤال ، وهو كثير في الاخبار ، مثلاً يسأل عن حكم دم الرعاف في الصلاة ، فيجيب الامام بنفي البأس عن الدم اذا كان اقل من الدرهم ، فإنَّ شمول الجواب لمورد السؤال ودخوله تحت الجواب متيقن في مقام التخاطب بحيث يفهمه المخاطب من نفس الجواب ، اذ يقبح على المتكلم أنَّ يجيب عن السؤال بما لا يعمه لغير غرض وضرورة من تقية ونحوها . وربما توهم أنَّ وجود المتيقن في مقام التخاطب يمنع عن الاطلاق .

وفيه: ما لا يخفى ، فإنَّ المعيار انما هو بالجواب ، ومورد السؤال انما هو من صغرياته ، وليس تيقنه إلاَّ لذلك لا لأختصاص الحكم به ، والفهم العرفي شاهد عليه ، ومن ثم قالوا: في العام أنَّ المورد لا يكون مخصصاً .

ونقول في المقام: انه لا يكون مقيداً وإلاَّ لما امكن التمسك باغلب الاخبار الواردة في شرائط الصلاة وموانعها ، فانها مسبوقة بالسؤال ، وصاحب الكفاية رحمته

ايضا غير ملتزم به في الفقه . فاذا تمت المقدمات المتقدمة فيتحقق الاطلاق ولو كان هناك متيقن في مقام التخاطب ، ويثبت به الاطلاق الثبوتي ببناء العقلاء على تبعيته له كشفاً .

وامّا الانصراف ، فهل يكون مانعاً عن الاطلاق ام لا ؟

نقول: انصراف اللفظ عن فرد أو صنف تارة: يكون بدوياً ناشئاً من غلبة وجود بعض الاصناف دون بعض ، كانصراف لفظ الماء في النجف الاشرف إلى ماء الكوفة أو البئر مثلاً لكونه متعارفاً فيه دون غيره ، فلو قال احد هناك يجب على كل احد أن يشرب الماء في الساعة الفلانية ينصرف ذهن الاهالي إلى ماء النهر ، إلا أنه بدوي يزول بادنى تأمل في ما وضع له لفظ الماء وتساو به من حيث الصدق عليه وعلى غيره من الافراد ، وهذا لا يمنع عن تحقق الاطلاق اصلاً .

واخرى: يكون انصرافاً حقيقياً ثابتاً عند العرف ، كما في الماهيات التشكيكية التي يكون صدقها على بعض الافراد أولى من صدقها على البعض الآخر ، وهذه الاولوية كالاولوية في قوله تعالى ﴿واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض﴾^(١) وهذا نظير انصراف الحيوان عن الانسان ، فإن الحيوان بمادته وهي الحياة بمعنى الحركة بالارادة ، وهيته وهي فعلان صفة مشبهة بمعنى المتصف بالحياة يصدق لغة على الانسان ايضاً إلا أنه لشرافته كأنه ليس من افراد عرفاً ، ولذا لو خوطب انسان بلفظ أيها الحيوان يغضب ، ولو قيل لاحد جئني بحيوان فجاءه برجل شريف معتبر ربما يضحك على فعله ، وليس هذا إلا لانصراف الحيوان عن الانسان عرفاً ، وهذا النحو من الانصراف مانع عن الاطلاق جزماً لمنعه عن تحقق اول مقدمة من مقدماته وهي ورود الحكم على المقسم ، فإن الحيوان بالفهم العرفي غير

قابل للتقسيم إلى الانسان .

وثالثة: يكون الانصراف من جهة الشك في الصدق على ما اصطلاح عليه الشيخ رحمته في قبال الشبهة المصدقية ، بأن كان الشك في سعة المفهوم وضيقة في مقام التطبيق بعد وضوحه في الجملة ، وقد مثل له بلفظ الماء ، فإنه من اوضح المفاهيم العرفية ومع ذلك في مقام التطبيق يشك في صدقه على ماء الزاج والكبريت ، وانه ماء مخلوط بوحل وكدر حار اولا ينطبق عليه عنوان الماء .

والانصراف بهذا المعنى ايضاً يمنع الاطلاق اذ معه يشك في تحقق المقدمة الاولى اعني ورود الحكم على المقسم لعدم احراز كون العنوان مقسماً حينئذٍ ، ولا بد من ارحازها في التمسك بالاطلاق ، وهذا كله واضح .

فصل: اذا ورد مطلق ومقيد ، فتارة: يكونان مثبتين ، واخرى: نافيين ، وثالثة ، يكونان مختلفين ، وكأن حمل المطلق على المقيد في القسم الاخير فيما اذا كان المطلق مثبتاً والمقيد نافياً مورد التسالم بينهم ، وقد وقع الاستدلال والنقض والابرار في القسم الاول . ونقول: يقع الكلام في المقام في موردين .

الاول: ما اذا كان المطلوب في المطلق بنحو صرف الوجود .

الثاني: فيما اذا كان بنحو مطلق الوجود أي انحلالياً .

أما المورد الاول: فكما لو ورد في دليل «اكرم عالماً» وفي دليل آخر «لا تكرم فساقهم واكرم العالم العادل» وقد عرفت ان الاستدلال والاشكال وإن وقع في خصوص الثاني إلا انه غير منحصر به ، بل يجري في القسم الاول ايضاً أيراداً وجواباً .

فن جملة ما استدل به على ذلك ان حمل المطلق على المقيد هو الذي يقتضيه الجمع بين دليلين .

واورد عليه بانه غير منحصر بحمل المطلق على المقيد ، اذ يمكن الجمع بينهما

بحمل المقيد على الاستحباب أي على بيان الفرد أو الصنف الافضل ، وهذا هو المراد من حمله على الاستحباب ، وإلا فلا معنى لاستحباب بعض افراد الواجب . ومن الظاهر جريان هذا الاستدلال والايراد فيما اذا كان المقيد نافياً ايضاً ، اذ لا ينحصر فيه الجمع بين الدليلين بحمل المطلق على المقيد ، اذ يمكن ذلك بحمل النهي على الكراهة وأردء الافراد .

وقد اجاب في الكفاية^(١) عن الايراد بأنَّ ظهور الامر في المقيد في الوجوب اقوى من ظهور الامر في المطلق في الاطلاق . وهذا الجواب ايضاً جار في المقيد المنفي ، ولكن صدوره منه عجيب ، فانه ﷺ صرح في مبحث الاوامر بأنَّ التعينية والتعينية والنفسية كل ذلك مستفاد من مقدمات الحكمة ، وعليه فالمعارضة في الحقيقة تكون بين اطلاقين ، ولا مرجح لاحدهما على الآخر .

والظاهر انَّ جميع الوجوه المذكورة اعوجاج من غير داع ، والذي ينبغي أن يقال في المطلق والمقيد المثبتين هو انه اذا علمنا من الخارج وحدة الحكم وإن كان بحسب الدليل متعدداً ، فلا مناص حينئذٍ من حمل المطلق على المقيد ، فإنَّ المقيد يكون قرينة على المطلق ، وظهور القرينة مقدم على ظهور ذبيها بلا شبهة ، والشاهد على قرينته فرضها في كلام واحد متصل ، فإنَّ قال متصلاً «اشتر لي داراً أو اشتر لي داراً جامعة لخصوصيات كذا» فإنَّ العرف يفهم انَّ مراده هو المقيد ، اذ لا فرق بين المتصل والمنفصل إلا أنَّ الاول مانع عن انعقاد الظهور والثاني عن حجيته . ولا مجال في هذا الفرض لتوهم دوران الامر بين رفع اليد عن ظهور الامر في الوجوب أو المطلق في الاطلاق ، فإنَّ المفروض قرينية المقيد على المطلق . وهذا كله واضح ، وانما المهم هو انه هل يمكن استفادة وحدة الحكم من نفس الدليلين ام لا يمكن ؟

والحاصل: انه اذا ورد مطلق ومقيد وكان المطلق مما يجتزىء فيه المولى بصرف الوجود المنطبق على اول الوجودات ، فان علمنا من الخارج وحدة الحكم ، فيدور الامر بين تقييد المطلق وحمله على المقيد ، وبين رفع اليد عن ظهور الامر في المقيد في الوجوب وحمله على افضل الافراد ، وبما ان المقيد اظهر لقرينته على المطلب يتعين حمله عليه .

واما اذا لم نحز وحدة الحكم من الخارج ، فالمحتملات امور .
اثنان منها الوجهان المتقدمان .

الثالث: ان يحمل الامر في المقيد على وجوب القيد ، نظير الواجب في واجب ، كما لو نذر الاثنيان بالصلاة الواجبة في المسجد ، فان الخصوصية ايضا واجبة غاية الامر طرفها ، الواجب الآخر بحيث لو اتى بالواجب الاول فاقدًا لتلك الخصوصية لا يبق مجال بعده لامتنال الامر بالمقيد فيعصي لا محالة .

الرابع: ان يحمل المقيد على وجوب حصة اخرى من الطبيعي المقيدة بذاك القيد .

اما الاحتمالان الاولان اذا دار الامر بينهما ، فقد عرفت ان المتعين منها حمل المطلق على المقيد دون حمل الامر بالمقيد على افضل الافراد ، فيبقى الاحتمالان الاخران .

اما الاحتمال الثالث ، أي حمل الامر بالمقيد على وجوب الخصوصية فهو خلاف الظاهر ، لان الامر على الفرض قد تعلق بالحصة من الطبيعي لا بالقيد .
واما الاحتمال الرابع ففي نفسه وإن كان لا بأس به إلا انه عليه نقول: اذا اتى المكلف أولاً بالمقيد ، فاما أن لا يسقط الامر بالمطلق ، فهو مخالف لظاهر الامر بالمطلق أي الطبيعة اينما سرت ، فان المطلق متحقق في ضمن المقيد ، ولازمه سقوط الامر به باتيان المقيد ، واما أن يسقط الامر بالمطلق ايضا على ما هو مقتضى

الاطلاق فيثبت المطلوب أعني به وحدة الحكم .

وأمّا اذا اتى بالمطلق أي الفاقد للقيّد أولاً فالامر بالمقيد باق على حاله ، ولا بدّ من امتثاله بالاتيان بالمقيد ثانياً ، ونتيجة ذلك ثبوتاً هو التخيير بين الاقل والاكثر أي بين الاتيان بالمقيد ابتداءً أو الاتيان بغير المقيد أولاً ثم الاتيان بالمقيد ثانياً ، وهذا خلاف ظاهر كلا الدليلين ، بل أي عاقل يبين هذا الوجوب التخييري ثبوتاً بمثل ذاك الدليل في مقام الاثبات فنفس الدليلان كافيان في اثبات وحدة الحكم .

فالاختلالان الاخيران يسقطان ، فيبقى الاولان ، وقد عرفت انّ المتعين منها هو حمل المطلق على المقيد .

وبما بيناه ظهر انه لو احرزنا من الخارج تعدد الحكمين كما لو قال «إن ظهرت فأعتق رقبة» ، وفي دليل آخر «إن افطرت فأعتق رقبة مؤمنة» فإنّ تعدد السبب يكشف عن تعدد الحكم لا يجري ما ذكرناه ، بل يكون هناك حكمان احدهما: متعلق بصرف وجود المطلق ، والآخر بصرف وجود المقيد ، فاذا اتى المكلف بالمقيد ابتداءً يبقى الامر بالمطلق باقياً على حاله . كما ظهر ايضاً عدم جريان ما ذكرناه في العامين من وجه ، كما اذا ورد «اكرم عالماً» وورد ايضاً «اكرم هاشمياً» فأكرم العالم الهاشمي ، فانه ليس هناك الزام من الشارع بالمقيد ليكون منافياً مع اطلاق المطلق ، بل التخيير فيه عقلي في مرحلة التطبيق والامتثال ، وكل من الحكمين متعلق بذات الطبيعي الملقى عنه جميع الخصوصيات تعييناً ، وليست الخصوصية والتقيد أعني اكرام العالم الهاشمي تحت الالتزام المولوي اصلاً ، ولذا قبلنا انّ التداخل فيه على القاعدة ، وهذا بخلاف المقام الذي فرض فيه تعلق الامر بالمقيد بخصوصه المنافي للامر بالمطلق المستلزم لثبوت التخيير الشرعي بين الاقل والاكثر بالنحو المذكور المخالف لظاهر الدليل .

وبالجمله فنفس الدليلين في الفرض كافيان في استكشاف وحدة الحكم

المستلزم لحمل المطلق على المقيد ، ومن هنا في الفقه يحمل العلماء المطلقات على المقيدات من دون أن يستشكل احد على غيره في استكشاف وحدة الحكم وطريقه اصلاً ، وليس ذلك إلا من جهة كفاية نفس الدليلين لاستكشاف وحدة الحكم .

والحاصل: اذا ورد امر بالطبيعي على اطلاقه وامر آخر بحصة منه وثبتت وحدة الحكم يحمل المطلق على المقيد . واما اذا تعلق الامر الثاني بالتقيد كما لو قال «صل» وقال «ولتكن صلاتك قائماً» ، فامكاناً يمكن أن لا يحمل المطلق على المقيد ، بل يكون الامر الثاني متعلقاً بتطبيق الطبيعي للمأمور به على الصنف الخاص مع بقاء الامر الاول على اطلاقه ، كما لو نذر الاتيان بالفريضة في المسجد ، فانه لا يوجب زوال اطلاق الامر بالصلاة ، بل يكون هناك تكليفان وحكمان من قبيل الواجب في واجب ، ولا يجري فيه ما تقدم في ما اذا كان الامر الثاني متعلقاً بحصة من الطبيعي ولكن يحمل فيه المطلق على المقيد لوجه آخر ، وهو ظهور الاوامر والنواهي المتعلقة بخصوصيات العبادات أو المعاملات بالمعنى الاعم في الارشاد عرفاً ، بداهة انه لو امر أحد خياطاً بخياطة ثوبه ثم قال ولتكن خياطته رومياً لا يستفاد منه إلا أن الامر بالخياطة مقيد بذلك ، وهكذا لو قال اطبخ التبن ولا تجعل فيه ملحاً لا يستفاد منه التحريم المولوي ، بل العرف يفهم أن الطبخ مقيد بأن لا يجعل فيه الملح ، وهكذا ، فظهور الامر والنهي ينقلب في موارد تعلقها بخصوصيات المركبات أو المقيدات إلى الارشاد ، فالامر يكون ارشاداً إلى الجزئية فيما امكن الجزئية ، كما لو امر بالصلاة ثم قال ولتكن مع الركوع ، أو إلى الشرطية ، كما لو قال ولتكن صلاتك قائماً ، والنهي يكون ارشاداً إلى المانعية ، وهذا هو السر في حمل الامر أو النهي المتعلق باجزاء المركبات على الارشاد في الفقه ، فحمل المطلق على المقيد في الفرض انما يكون من هذه الجهة وإلا فبحسب الامكان لا مانع من بقاء الحكمين على مولويتها ، ولا يلزم منه المحذور المذكور في الفرض المتقدم .

بقي التنبيه على امور:

الاول: انه لو كان الدليلان ظاهرين في تعدد الحكم المستلزم لتعدد الامتثال لا يحمل المطلق على المقيد ، وانما يكون ذلك فيما اذا كان الدليلان ظاهرين في وحدة الحكم أو استفيد ذلك من الخارج ، وتفصيل ذلك وإن تقدم في بحث التداخل إلا انه لا باس بال تكرار اجمالاً . فنقول: تارة: يكون كل من المطلق والمقيد مطلقاً غير مشروط بشيء بأن قال «صل قائماً» ، أو كانا مشروطين بشرط واحد كما لو قال «إن ظاهرت اعتق رقبة» وقال ايضاً «إن ظاهرت اعتق رقبة مؤمنة» وفي هذين الفرضين يحمل المطلق على المقيد على ما عرفت ، والحمل في الثاني اظهر لظهوره في وحدة الحكم في نفسه .

واخرى: يكون المطلق مطلقاً غير مشروط والمقيد يكون مشروطاً ، كما لو قال «اعتق رقبة» وقال ايضاً «إن ظاهرت فاعتق رقبة مؤمنة» فإن ظاهر ذلك تعدد الحكم وإن عتق مطلق الرقبة واجب على كل مكلف ، ويجب ايضاً عتق خصوص المؤمنة على من ظاهر ، فلكل منها اطاعة وامتثال مستقل . وهكذا لو كان كل من المطلق والمقيد معلقاً على سبب مغاير للآخر كما لو قال: «إن ظاهرت فاعتق رقبة» وقال ايضاً: «إن افطرت فاعتق رقبة مؤمنة» وهذا اظهر في التعدد من سابقه .

وبالجمله فحمل المطلق على المقيد في المقام لا وجه له بعد ظهور الدليلين في التعدد اصلاً كما هو واضح .

الثاني: ان حمل المطلق على المقيد غير جار في المستحبات ، ولذا كأنه انتقض بها على من حمل المطلق على المقيد في الواجبات ، فانه يقال: لو كان المقيد قرينة عرفية على المطلق فلا يفرق فيه بين الالزام وغيره اصلاً ، وقد اجيب عنه بامور من التسامح في السنن ، والعلم بكون المستحبات ذات مراتب وغيره مما لا يرجع إلى محصل .

والذي ينبغي أن يقال: هو أنَّ المستحب المقيد يتصور على اقسام: فانه تارة: يكون له مفهوم ينفي الحكم المطلق ، كما لو ورد في دليل «صم اول الشهر» وفي دليل آخر «اذا كان الهواء بارداً صم اول الشهر» فإنَّ مفهومه عدم وجوب الصوم اذا لم يكن الهواء بارداً ، وفي هذا الفرض يحمل المطلق على المقيد ، لأنَّ الاطلاق كان متوقفاً على عدم البيان ، والمفهوم نعم البيان على أنَّ المراد لم يكن مطلقاً بل كان مقيداً .

واخرى: لا يكون للمقيد مفهوم . وهذا ينقسم إلى قسمين: لأنَّ فيه امّا أنَّ يكون متعلقاً بالحصّة من الطبيعي المطلق ، وامّا يكون متعلقاً بالتقيد . وعلى الاول منها لا يحمل المطلق على المقيد اصلاً ، لا لما ذكر من الوجوه الفاسدة ، بل لأنَّ المقيد لم يتعلق به الزام من قبل المولى على الفرض ليكون منافياً مع بقاء الامر بالمطلق ويلزم حمله على الحكم التخييري بالبيان المتقدم في الواجبات ، أو رفع اليد عن اطلاقه بالحمل على المقيد ، أو حمل الامر بالمقيد على بيان افضل الافراد ، بل يجوز ترك المقيد راساً فيكون الطبيعي المطلق مستحباً والمقيد ايضاً مستحباً ، فقهرّاً يكون هو افضل الافراد . والسر فيه ظاهر ، فإنَّ حمل المطلق على المقيد في باب الواجبات انما كان من جهة التنافي بين الالزام بالمقيد وبقاء المطلق على حاله لما عرفت من أنَّ الاطلاق انما هو رفض القيود والغائها وهو ينافي الامر ببعضها ، وامّا في المستحبات فلا الزام بالمقيد ، بل يجوز ترك الطبيعة مطلقاً ، فلا تنافي بينها اصلاً ، ولذا لا مانع من التصريح بالاطلاق والامر بالمقيد في كلام واحد . هذا فيما اذا كان الامر بالمقيد .

وامّا اذا كان الامر بالتقيد فيحمل المطلق عليه ، وذلك لما عرفت من ظهور الامر المتعلق بخصوصيات المركب أو المقيد في الارشاد إلى الجزئية أو الشرطية ، وبعبارة اخرى: الامر في نفسه ظاهر في الالزام غايته أنَّ الالزام تارة: يكون نفسياً ، واخرى: شرطياً ، وفي المقام الالزام النفسي غير مراد من الأمر بالتقيد قطعاً ، فلا

محالة يكون الالتزام الزاماً شرطياً بمعنى انه اذا اراد الاتيان بالمستحب فيجب الاتيان به مقيداً بالمقيد الخاص ، واذا امكن التحفظ على ظاهر اللفظ لا وجه لرفع اليد عنه .
وبيان ثالث ان الامر بالتقيد قرينة بالاضافة إلى الامر بالمطلق ، ولا يفرق في ذلك كون الامر الزامياً أو غير الزامي فيوجب تقييده .

وبهذا ظهر الحال في قسم رابع ، وهو ما اذا ورد امر استحبابي بمطلق ثم ورد النهي عن بعض افراده ، فانه ظاهر في الالتزام والزجر ، وبما انا نعلم بعدم ثبوت الحرمة النفسية في متعلقه فلا محالة يحمل النهي على المانعية ، فيكون ارشاداً إلى اعتبار عدم كون المأمور به مما تعلق به النهي . وكون المستحبات ذات مراتب لا يوجب سقوط النهي عن ظهوره ، ومن هنا اعتبرنا القيام والطهارة في الاقامة لما ورد من النهي عنها بدون الامرين خلافاً للمشهور .

وتحصل: ان المطلق والمقيد في باب المستحبات إن كان للمقيد مفهوم ينافي الامر بالمطلق لابد من تقييده ، وإلا فإن كان الامر متعلقاً بالمقيد لا يحمل المطلق عليه لعدم التنافي بينهما ، وإن كان متعلقاً بالتقيد لابد من الحمل لكونه ارشاداً ، وإن كان النهي قد تعلق ببعض افراد المطلق فهو ارشاد إلى المانعية على ما عرفت . هذا كله فيما اذا كان الامر بالمطلق بنحو صرف الوجود .

وأما إن كان بنحو مطلق الوجود والانحلال ، أما من حيث الموضوع كما لو ورد «الخمر حرام» وورد «الخمر المتخذ من التمر حرام» أو من حيث المتعلق كما لو قال «لا تكذب» وقال: «لا تكذب على الانبياء» فلا يحمل المطلق فيه على المقيد ، لأن الانحلال مستلزم لتعدد الحكم بعدد افراد الموضوع أو المتعلق ، فهناك احكام عديدة ، ولا مانع من بيان حكم بعض الافراد مرة وبيان حكم جميع الافراد مرة اخرى إلا اذا كان للمقيد مفهوم ينافي الاطلاق كما لو قال «العصير اذا غلى حرام» ثم قال ايضاً «العصير المغلي إن كان متخذاً من العنب حرام» فإن مفهومه ينفي حرمة

غير العصير العنبي ، فلا بدّ من حمّله على المقيد ، وهكذا لو كان المقيد وارداً في مقام التحديد كما ورد ﴿خلق الله الماء طهوراً﴾ وورد أيضاً «سألته عن الماء الذي لا يفعل فقال: كرم الماء» فإنّ التقييد في مقام التحديد ظاهر في اختصاص الحكم به دون غيره ، فلا بدّ فيه أيضاً من حمل المطلق على المقيد .

فتلخص من جميع ما ذكر أنّ المطلق والمقيد اذا كانا مثبتين وكانا من قبيل صرف الوجود يحمل المطلق على المقيد في الواجبات إلّا اذا كان الدليلان ظاهرين في تعدد الحكم ، وفي المستحبات على التفصيل المتقدم ، وإن كان الحكم بنحو مطلق الوجود فلا يحمل المطلق على المقيد لا في الواجبات ولا في المستحبات ولا في الاحكام الوضعية إلّا فيما اذا كان للمقيد مفهوم ، والمنفيان من هذا القليل ، وأمّا في المختلفين فيحمل المطلق على المقيد دائماً ، وظهر وجهه مما تقدم .

ثم لا يخفى انا قد ذكرنا أنّ الاطلاق والتقييد يتصف بكل منهما كل من اللفظ ومقام الاثبات ، والمعنى ومقام الثبوت . كما عرفت ايضاً انه ليس للاصوليين في هذين اللفظين اصطلاح خاص ، بل يريدون بالاطلاق السعة والارسال ، وبالتقييد الضيق ، وذكرنا ايضاً أنّ الاطلاق في مقام الاثبات يكشف عن الاطلاق في مقام الثبوت والمراد الجدي ، والتقييد في اللفظ يكشف عن تقييد المراد الجدي .

ونقول: هذه الكبرى وإن كانت كلية بحسب الواقع إلّا انها بحسب الصورة ربما لا تكون كذلك ، بل يستفاد من التقييد في مقام اللفظ والاثبات السعة والاطلاق في مقام الثبوت وبالعكس ، وينحصر مورد ذلك بباب الاوامر وفي تقييد المولى كلامه بلفظ (أو) وعدمه ، مثلاً لو قال المولى «اعتق رقبة أو اطعم ستين مسكيناً» فاللفظ وإن كان مقيداً إلّا انه يستكشف به الاطلاق والسعة ثبوتاً وإن الواجب غير متعين في عتق الرقبة ، بل هو اوسع منه ومن الاطعام ، وأمّا لو اطلق اللفظ ولم يقيد بهذا القيد يستكشف من اطلاقه أنّ الواجب ضيق ثبوتاً ومتعين في العتق ، لما بيناه في

مبحث الاوامر ان الواجب لابد وأن يكون تعيينياً أو تخييرياً ، والاطلاق فيه مما لا معنى له ، فاذا لم يبين العدل في الكلام يستكشف ان الوجوب تعيني ، وهكذا الحال من حيث العينية والكفائية .

تنبيه: العموم المستفاد من الاطلاق تارة: يكون شمولياً ، واخرى: بدلياً . اما الثاني فيتحقق في الواجبات ، فانه اذا تعلق الايجاب بالماهية المهمة حيث يكون امثاله بايجاد اول وجود الماهية فاذا تمت هناك مقدمات الاطلاق يستفاد العموم البدلي وأن المكلف مخير في تطبيقها على أي فرد شاء ، واما باب النواهي فهو من قبيل الاول ، والعموم فيها يكون شمولياً ، وقد بينا وجهه في مبحث النواهي فراجع . وهكذا الاحكام الترخيضية وكذلك الاحكام الوضعية فالعموم في جميعها شمولي كما في قوله تعالى ﴿احل الله البيع﴾^(١) فالعموم المستفاد من اجراء مقدمات الحكمة يختلف باختلاف الموارد مع ان جريانها في جميعها على نهج واحد .

المجمل والمبين

فصل: الكلام في المجمل والمبين . ومعنى اللفظين مبين ، فإنَّ المبين بمعنى الظاهر ، والمجمل هو غير الواضح ، وليس للاصوليين فيهما اصطلاح خاص ، ولا يترتب على تحقيق معناهما اللغوي ثمر عملي بعد عدم ورودهما في شيء من الآيات والاخبار .

فنقول: إنَّ كان اللفظ ظاهراً في ما قصد المتكلم تفهيمه فهو مبين ، فليس المعيار في المبين ظهوره من حيث المراد المجدي ولا المراد الاستعمالي ، بل الوسط بين الارادتين وهو ما اراد المتكلم تفهيمه ، فإنَّ كان اللفظ بما له من الخصوصيات ظاهراً في ذلك عرفاً فهو مبين ، وإلاَّ فمجمل .

ثم انَّ اجمال المجمل تارة: يكون ذاتياً كما في المشترك اللفظي بناءً على عدم جواز استعماله في اكثر من معنى أو عدم وقوعه ، فانه اذا استعمل بغير قرينة معينة يكون مجملاً .

واخرى: يكون اجماله عرضياً ، كما في موارد احتفاف الكلام بما يصلح للقرينية ، نظير ما اذا قال «اكرم كل عالم إلاَّ فساقهم» وتردد الفاسق بين مرتكب الكبيرة فقط ومرتكب مطلق المعصية ، فإنَّ العالم مبين المعنى ولفظة «كل» كذلك إلاَّ انَّ الكلام مجمل لا حتفافه بالاستثناء ، فهو مجمل بالعرض .

وثالثة: يكون الكلام مجملاً حكماً لا حقيقة ولا عرضاً ، بل يترتب عليه نتيجة الاجمال ، وهو فيما اذا علمنا بكذب احد الدليلين أو ورد عام وخصص بمنفصل مردد بين متباينين ، فإنَّ العام حينئذٍ لا يكون مجملاً بكلا قسميه ، لانه يكون

ظاهراً فيما قصد المتكلم تفهيمه إلا أنه بحكم المجمل .

وكل من المبين والمجمل بجميع اقسامه من الصفات الواقعية للفظ ، فاللفظ اما يكون مبيناً ظاهر المعنى ، واما يكون مجملاً ، والعلم يكون طريقاً إليه . فلا وجه لما ذكره في الكفاية ^(١) من ان المجمل والمبين من الامور الاضافية ، فربما يكون اللفظ مجملاً عند شخص ومبيناً عند آخر ، فان اللفظ اذا كان في نفسه مبيناً عند اهل العرف لا يصير مجملاً بسبب عدم علم الجاهل بمعناه وإلا لكان القرآن مجملاً بالاضافة إلى العجمي غير العارف باللغة العربية ، وهكذا كليات سعدي مع فصاحتها كانت مجملة بالاضافة إلى العربي غير العارف باللغة الفارسية . فالاجمال والتبين امران واقعيان صفتان للفظ ، والعلم طريق اليهما فتأمل .

وعليه فيمكن اقامة البرهان على كل منهما بالرجوع إلى العرف العارف بمعاني الالفاظ وظواهرها ؛ ولا وجه لما افيد في الكفاية ^(٢) متفرعاً على ما سبق من انها من الوجدانيات فلا يمكن اقامة البرهان عليها .
ثم ان الالفاظ المجملة كثيرة .

منها: بعض المفردات ، كلفظ الصعيد ولفظ الكعب وامثال ذلك .

ومنها: الهيئات ك (لا) النافي للجنس مثل «لا صلاة إلا بطهور» فانها مجملة من حيث ظهورها في نفس الجنس فقط أو نفي الصحة أو الكمال .

ومنها: الاحكام المتعلقة بالاعيان كقوله «الخمر حرام» فانه يدور المحرم حينئذ بين أن يكون جميع آثارها ، أو خصوص الظاهرة منها إلى غير ذلك من الموارد ، وليس محل البحث عنها علم الاصول ، فهما لم يثبت لها ظهور لابد من

(١) كفاية الاصول / المجلد الاول / ص ٣٩٨ .

(٢) كفاية الاصول / المجلد الاول / ص ٣٩٨ .

الرجوع إلى الأصول العملية .

والحمد لله أولاً وآخراً ، وصلى الله على محمد وآله الطاهرين .

قد وقع الفراغ ليلة الاربعاء العشرين من ربيع الثاني،

سنة ١٣٧٢ هجرية بيد العبد الفقير إلى رحمة

ربه الغني علي الحسيني الشاهرودي.

فهرست الجزء الثاني من كتاب دراسات في علم الاصول

الصفحة

الموضوع

مباحث التزام

٨-٥	الفرق بين التزام والتعارض
٩-٨	حكم التعارض
٩	حكم التزام
٢٦-٩	مرجحات باب التزام
٣٠-٢٦	الكلام فيما اذا تعذر بعض اجزاء المركب ودار الامر بين ترك بعضها دون بعض
٣٢-٣٠	ما ذكره المحقق النائيني من انقسام التزام الى اقسام ستة
٣٤-٣٢	انقسام التزام على المختار الى اقسام ثلاثة
٣٤	القسم الأول: التزام الواجبين

بحث الترتب

٣٥	مقدمات ذكرها المحقق النائيني لاثبات امكان الترتب
	الاولى: في تحرير محل النزاع، وان الامر بالاهم هل هو بنفسه معجز عن المهم أو امثاله
٣٦-٣٥	معجز عنه؟

٣٥٦ دراسات في علم الأصول

الثانية: العصيان المشروط به الامر بالمهم هل يعتبر بنحو الشرط المتقدم أو المتأخر أو

المقارن؟ ٣٦

الثالثة: ان امتثال الامر هل لابد وان يكون مقارناً زماناً مع ثبوت الامر وهكذا عصيانه، أو

يمكن امتثال الامر السابق المتقدم حال الامتثال أو الذي لم يحدث بعد؟ ٣٦-٣٧

الكلام في تمحيص هذه المقدمات ٣٧-٣٨

الرابعة : والتي يدور عليها حال الترتب ٣٨-٤٣

تنبيهات

الاول: القول بالترتب مستلزم لتعدد العقاب عند ترك كلا الامرين ٤٥

الثاني: امكان الترتب كاف في وقوعه ٤٥-٤٦

الثالث: الترتب انما يتصور فيما اذا كانت القدرة في كلا الخطابين معتبرة بحكم

العقل ٤٦-٤٧

الرابع: لا اشكال في صحة الاتمام في موضع القصر، والاجهار في موضع الاخفات

وبالعكس اذا لم يكن عن عمد لو كان الجاهل مقصراً ٤٧-٥١

الخامس: لا تراحم بين الواجب المضيق والموسع ٥١-٥٢

تلخيص للقسم الاول من التراحم الذي يكون بين الواجبين ٥٢-٥٧

القسم الثاني من اقسام التراحم: ان يكون الواجب متوقفاً على فعل محرم أو ترك

واجب ٥٧-٦٠

القسم الثالث: ما اذا كان التراحم من جهة اجتماع الامر والنهي ٦٠-٦٢

فصل: هل يجوز الامر مع علم الامر بانتفاء الشرط ٦٣-٦٤

فصل: هل يتعلق الامر بالطبيعي أم بالافراد ٦٥-٦٧

فصل: دلالة الأمر بعد نسخ الوجوب على الجواز وعدمه ٦٨

الكلام في دلالة كل من دليل المنسوخ أو الناسخ على بقاء الجواز بالمعنى الاعم

فهرست الجزء الثاني ٣٥٧

مستقلاً، وفي دلالتهما عليه منضماً ٦٩-٦٨

الكلام في امكان اثبات بقاء الجواز - بالمعنى الاعم - بالاستصحاب ام لا؟ ٦٩

فصل: في الوجوب التخيري

امكان الوجوب التخيري ووقوعه في الشرع والعرف ٧٠

الوجوه التي ذكروها لتصوير الوجوب التخيري ٧٤-٧٠

المختار في تصوير الواجب التخيري ثبوتاً واثباتاً ٧٥-٧٤

التخيير بين الاقل والاكثر

الكلام في امكان التخيير بين الاقل والاكثر وعدمه ٧٥

١- لو لم يكن الاقل موجوداً ضمن الاكثر ٧٥

٢- لو كان الاقل موجوداً في ضمن الاكثر ٧٧-٧٦

فصل: في الواجب الدفائي ٨١-٧٨

فصل: في بيان الواجب الموسع والمضيء ٨٧-٨٢

الكلام فيما استشكل به في تصوير الواجب الموسع والمضيء والجواب عنه ٨٣-٨٢

الواجب الموسع هل هو من قبيل تعدد المطلوب بحيث يدل دليله على لزوم الاتيان به

بعد الوقت اذا لم يؤت به في الوقت، أو انه يكون بامر جديد؟ ٨٥-٨٣

فيما لو شك في وجوب القضاء لشبهة حكمية ٨٦-٨٥

فيما لو شك في وجوب القضاء لشبهة موضوعية ٨٧-٨٦

فصل: هل الامر بالامر أمر أم لا؟ ٨٩-٨٨

ثمرة المسألة في مشروعية عبادات الصبي ٨٩

فصل: الامر بعد الامر ٩٠

النواهي

في بيان المراد من النهي ٩٤-٩٣

٣٥٨ دراسات في علم الأصول

ما هو السر في أنَّ أمثال البعث يتحقق بصرف وجود الطبيعي، وفي النواهي لا يتحقق الانزجار إلا بترك جميع افراد الطبيعي؟ ٩٨-٩٥

النهي عن الطبيعي هل يستفاد منه الاستمرار والزجر عن الافراد الطولية أيضاً؟ ... ٩٨-٩٩

لو فرض أنَّ المكلف عصى النهي وأتى ببعض افراد الطبيعي المنهي عنه، فهل يقتضي النهي الزجر عن الافراد الأخرام لا؟ ٩٩

اجتماع الامر والنهي

- ١ - تنقيح محل البحث ١٠١
- ٢ - الكلام في كون المسألة كلامية أو فرعية أو أصولية أو من المبادئ الاحكامية أو من المبادئ التصديقية ١٠١-١٠٤
- ٣ - البحث عن هذه المسألة عقلي ١٠٤
- ٤ - هل يجري نزاع الاجتماع في التكاليف الغيرية أو التخيرية أو الكفائية أو يختص بالتكليف النفسي العيني التعيني؟ ١٠٤-١٠٧
- هل يتصور الغيرية والتخيرية والكفائية في التحريم كما يتصور ذلك في الوجوب ام لا؟ ١٠٥-١٠٦
- في عدم ترتب الثمرة المطلوبة من هذا البحث على اجتماع الامر والنهي الغيري، ولا على اجتماع الامر الغيري مع النهي النفسي أو العكس ١٠٦-١٠٧
- ٥ - لا يعتبر وجود المندوحة في جريان هذا النزاع اصلاً على تقدير وجود المندوحة والقول بجواز الاجتماع هل يكون مورد اجتماع الحكمين داخلاً في باب التزاحم ايضاً أم لا؟ ١٠٧-١١١
- ٦ - أنَّ ملاك النزاع في مبحث اجتماع الامر والنهي انما هو كون التركيب بين متعلقي الحكمين اتحادياً أو انضمامياً ١١١-١١٢
- ٧ - أنَّ مورد النزاع في البحث انما هو امكان اجتماع الامر والنهي واستحالته . ١١٢-١١٣

فهرست الجزء الثاني	٣٥٩
٨- الكلام فيما اذا أتى المكلف بالمجمع عن عذر، فهل يتحقق به الامتثال ام لا؟	١١٣-١٢٣
تحقيق أصل المسألة	١٢٣-١٣٧
ما ذهب اليه صاحب الكفاية من استحالة الاجتماع	١٢٣-١٢٦
المختار في المسألة	١٢٦-١٣٠
تطبيق المسألة على الوضوء	١٣٠-١٣٣
١- الوضوء بالماء المغصوب	١٣٠-١٣١
٢- الوضوء في المكان المغصوب	١٣١-١٣٢
٣- التوضيء في آنية الذهب والفضة	١٣٢-١٣٣
تطبيق المسألة على الصلاة	١٣٣-١٣٧
١- تطبيقها من حيث المكان	١٣٣-١٣٦
٢- الصلاة في اللباس المغصوب	١٣٦-١٣٧
استدلال المجوزين بوقوع ذلك في الشريعة - في باب العبادات المكروهة - والجواب عنه	١٣٧
الكلام فيما ذهب اليه الميرزا القمي من جواز اجتماع الامر والنهي	١٤٣
بناءً على القول بالامتناع، لو فرضنا ارتفاع النهي لعذر فهل يصح الاتيان بالمجمع حينئذ ام لا؟	١٤٣-١٤٧
الكلام فيما لو اضطر المكلف الى البقاء في ملك الغير أو اكراه عليه فدخل وقت الصلاة	١٤٧
١- اذا لم يكن الاضطرار بسوء الاختيار	١٤٨
٢- اذا كان الاضطرار بسوء الاختيار	١٤٨-١٥٨
المقام الاول: في حكم نفس ما اضطر اليه، كالخروج	١٤٨-١٥٧

٣٦٠ دراسات في علم الأصول

فيما لو اضطر المكلف بسوء اختياره الى ارتكاب محرم وكان مقدمة لواجب

أهم ١٥٥ - ١٥٧

المقام الثاني: في جواز الاتيان بالمأمور به كالصلاة وعدمه ١٥٧ - ١٥٨

١- فيما لو صلى حال الخروج صلاة تامة الاجزاء والشرائط ١٥٨

٢- فيما لو أتى بها ايماءً حال الخروج ١٥٨

الكلام فيما ذكره من الوجوه لتقديم جانب الحرمة على القول بامتناع اجتماع الامر والنهي

أو في موارد اتحاد متعلقهما ١٥٨ - ١٦٠

الكلام في ان الحكم بأرأقة الانائين المشتهين هل هو حكم على القاعدة أو انه

تعدي؟ ١٦٠ - ١٦٢

الكلام فيما ذكره صاحب الكفاية من انه لا يعتبر في باب اجتماع الامر والنهي تعلق كل

منهما بعنوان مستقل ١٦٢ - ١٦٤

دلالة النهي على الفساد في العبادات والمعاملات

١- الفرق بين هذه المسألة ومسألة اجتماع الامر والنهي ١٦٥

٢- هذه المسألة اجنبية عن مباحث الالفاظ ١٦٥

٣- هل يختص النزاع بالنهي التحريمي النفسي أو يعم النهي الغيري والنهي

التنزيهي ١٦٥ - ١٦٦

٤- المراد من العبادة والمعاملة في المقام ١٦٧ - ١٦٨

٥- معنى الصحة والفساد وما يرجع اليهما ١٦٨ - ١٧٢

الجهة الاولى: في بيان مفهومهما ١٦٨ - ١٧٠

الجهة الثانية: في ان الصحة والفساد امران واقعيان أو انتزاعيان أو حكمان

جعليان؟ ١٧٠ - ١٧٢

٦- ما يقتضيه الاصل عند الشك في دلالة النهي على الفساد ١٧٢ - ١٧٣

فهرست الجزء الثاني ٣٦١

٧- لو تعلق النهي بحصة مما تعلق به الامر ١٧٣-١٧٩

لو تعلق النهي بجزء من العبادة ١٧٧

اذا تعلق النهي بوصف العبادة ١٧٧-١٧٨

اذا تعلق النهي بشرط العبادة ١٧٨-١٧٩

الكلام في تحقيق اصل المسألة ١٧٩-١٨٧

المقام الاول: في دلالة النهي على الفساد في العبادات ١٨٠-١٨١

في تعلق النهي التحريمي الذاتي بالعبادة ١٨٠

في تعلق النهي التشريعي بالعبادة ١٨٠-١٨١

المقام الثاني: في دلالة النهي على الفساد في المعاملات ١٨١-١٨٧

الكلام في النهي المولوي ١٨١-١٨٤

ما نسب الى ابي حنيفة من دلالة النهي على الصحة في المعاملات ١٨٤-١٨٥

الكلام في النهي التشريعي في المعاملة وانه يدل على الفساد ام لا؟ ١٨٦-١٨٧

المفاهيم

الضابطة في تحديد المنطوق والمفهوم ١٩١-١٩٢

الجملة الشرطية ١٩٢-٢١٨

المقدمات التي تبنتني عليها دلالة الجملة الشرطية على المفهوم ١٩٤-١٩٨

تنبيهات ١٩٨

الاول: الاشكال في رجوع القيد الى الحكم فيما اذا كان مستفاداً من الهيئة ... ١٩٨-٢٠٠

الثاني: فيما اذا ذكر في الشرط اموراً ورتب الجزاء عليها ٢٠٠

الثالث: فيما اذا علق الحكم العام على الشرط ٢٠٠-٢٠٣

الرابع: فيما اذا تعدد الشرط واتحد الجزاء ٢٠٣-٢٠٩

الخامس: اذا تعدد الشرط واتحد الجزاء فهل تتداخل المسببات ويجتزىء باتيان الجزاء

٣٦٢ دراسات في علم الأصول

مرة واحدة أم تتعدد؟ ٢٠٩-٢١٨

المقام الاول: فيما يقتضيه الاصل العملي عند الشك في تداخل الاسباب أو المسببات في

الاحكام التكليفية أو الوضعية ٢١٠-٢١١

المقام الثاني: فيما يقتضيه الادلة الاجتهادية ٢١١-٢١٨

١- في تحرير محل النزاع ٢١١-٢١٣

٢- في انّ القول بالتداخل وعدمه هل هو مبني على كون الاسباب الشرعية اسباباً

حقيقة أو معرفات أم لا؟ ٢١٨-٢١٣

مفهوم الوصف ٢١٩-٢٢٢

١- تنقيح محل النزاع ٢١٩-٢٢٠

٢- فيما ذكره من انّ الاصل في القيد أن يكون احترازياً ٢٢٠-٢٢١

٣- المراد من الوصف مطلق القيد ٢٢١

المختار في المسألة ٢٢١-٢٢٢

مفهوم الغاية ٢٢٣-٢٢٦

الكلام في ثبوت المفهوم وعدمه ٢٢٣-٢٢٥

الكلام في دخول الغاية في المعنى وعدمه ٢٢٥-٢٢٦

مفهوم الحصر ٢٢٦-٢٣٠

العام والخام

الجهة الاولى: تعريف العموم ٢٣٣-٢٣٤

الجهة الثانية: اقسام العموم ٢٣٤

اذا شك في انّ المراد هل هو العموم المجموعي أو الاستغراقي ولم يكن قرينة معينة

لاحدهما، فهل هناك اصل لفظي يعين لنا احدهما ام لا؟ ٢٣٤-٢٣٥

الكلام في انّ سعة الحكم وشموله لجميع افراد الطبيعة هل يتوقف على اجراء مقدمات

فهرست الجزء الثاني ٣٦٣

الحكمة في مدخول اداة العموم ام لا؟ ٢٣٥-٢٣٨

فصل: في العام المخصر وانه هل يدور مجازاً ام لا؟ ٢٣٨-٢٤٢

بناءً على ما سلكه المحقق الخراساني والمحقق النائيني رحمهما من استفادة العموم من اطلاق المدخول ٢٣٨

بناءً على المسلك المختار ٢٣٨-٢٤٢

فصل: في حجية العام في تمام الباقي بعد التخصيص ٢٤٢-٢٤٦

فصل: حجية العام مع المخصر المجرى ٢٤٧

اجمال المخصص المتصل ٢٤٧

اجمال المخصص المنفصل المردد بين متباينين ٢٤٧-٢٤٨

اجمال المخصص المنفصل المردد بين الاقل والاكثر ٢٤٨-٢٤٩

التمسك بالعام في الشبهة المصداقية ٢٤٩-٢٧١

١- اذا كان المخصص متصلاً ٢٤٩-٢٥٠

٢- اذا كان المخصص منفصلاً ٢٥٠-٢٥٢

الفرق بين الشبهة المصداقية والمفهومية ٢٥٢-٢٥٤

لماذا الامر بين التخصيص والتخصص، فهل يرجح الثاني على الاول ام لا؟ ٢٥٤

التعويض عن العام باستصحاب الازلي ٢٥٩-٢٦٦

اذا شك في لباس انه من الماكول أو غيره، فهل يمكن احراز عدم كونه من غير الماكول

بالاستصحاب أم لا؟ ٢٦٤-٢٦٦

التمسك بالعام في الشبهة المصداقية فيما اذا كان المخصر لبياناً ٢٦٦-٢٧١

الشك في شمول العام لفرد من غير جهة احتمال التخصيص ٢٧١-٢٧٥

التمسك بالعام لاثبات التخصر ٢٧٥-٢٧٦

التمسك بالعام قبل الفحص ٢٧٧-٢٨٥

دراسات في علم الأصول	٣٦٤
الوجوه التي استدلت بها على وجوب الفحص عن المخصص	٢٧٨-٢٨٤
مقدار الفحص	٢٨٤-٢٨٥
اختصار الخطاب بالمشافهير	٢٨٧-٢٩١
تعقب العام بضمير يرجع الى بعض مدلوله	٢٩١-٢٩٣
تخصيص العام بالمفهوم	٢٩٤-٣٠٠
اقسام مفهوم الموافقة	٢٩٤-٢٩٦
تخصيص العام بمفهوم الموافقة	٢٩٦-٢٩٧
تخصيص العام بالمفهوم المخالف	٢٩٧-٣٠٠
تعقب الاستثنا، لجمل متعددة	٣٠٠-٣٠٤
تخصيص العام الكتابي بخبر الواحد	٣٠٤-٣١٠
المورد الاول: في حجية الخبر الموجب لتقييد الكتاب او لتخصيصه من حيث المقتضي	٣٠٥
المورد الثاني: من حيث المانع	٣٠٥-٣١٠
الشك في دور الخاص مخصصاً أو ناسخاً	٣١٠-٣١٦
النسخ والبداء	٣١٧-٣٢٤
حقيقة النسخ	٣١٧-٣١٨
حقيقة البداء	٣١٨-٣٢٣
١- المراد من البداء الذي نقول به	٣١٨-٣٢١
٢- ما ورد من التخلف وعدم وقوع ما اخبر به بعض الانبياء والاوصياء	٣٢١-٣٢٤
المطلق والمقيد	
تعريف المطلق والمقيد	٣٢٧
اسم الجنس	٣٢٧-٣٢٩

فهرست الجزء الثاني	٣٦٥
علم الجنس	٣٢٩-٣٣١
المفرد المعرف باللام	٣٣١-٣٣٣
النكرة	٣٣٣-٣٣٤
هل انَّ تقييد المطلق يوجب مجازيته ام لا؟	٣٣٤-٣٣٥
اذا شك في الاطلاق والتقييد، فهل توجد قرينة عامة يستفاد منها الاطلاق ام لا؟	٣٣٥-٣٤١
هل يكون الانصراف مانعاً عن الاطلاق أم لا؟	٣٤١-٣٤٢
الكلام فيما لو ورد مطلق ومقيد وكانا مثبتين	٣٤٢-٣٤٧
تنبيهان	٣٤٧
١- لو كان الدليلان ظاهرين في تعدد الحكم المستلزم لتعدد الامتثال، لا يحمل المطلق على المقيد	٣٤٧
٢- حمل المطلق على المقيد غير جار في المستحبات	٣٤٧-٣٥١
تنبيه: العموم المستفاد من الاطلاق قد يكون شمولياً وقد يكون بديلاً	٣٥١
المجمل والمبين	٣٥٢-٣٥٤

