نتائج الأفكار

في الأصول

تقرير البحوث أستاذ الفقهاء والمجتهدين

آية الله العظمى السيد محمود الحسيني الشاهرودي

بقلم

الحجة المحقق

سماحة آية الله المصطفى السيد محمد جعفر الجزائري المروج

المجلد الثاني

إعداد وتحقيق آل المرتضى

نتائج الأفكار

في الأصول

تقريرًا لبحوث أستاذ الفقهاء والمجتهدين

آية الله العظمى السيد محمود الحسيني الشاهرودي دام ظله

شبكة الفكر
alfeker.net

بقلم

الحجة المحقق

سماحة آية الله العظمى السيد محمد جعفر الجزائري المروج دام عزه

المجلد الثاني

إعداد وتحقيق آل المرتضى عليهم السلام

جزائري، محمد جعفر، ۱۲۸۸ ـ ۱۳۷۸
نتائج الأفكار في الاصول / تقريرا لبحوث محمود الحسيني الشاهرودى؛ بقلم محمد جعفر الجزائري المروج؛ مصحح مجتبى شاهرودى.ـ قم : آل المرتضى، ۱۳۷۸ -
ج.
ISBN 964-91127-8-2 :۱۰۰۰۰ ریال
فهرستنویسی بر اساس اطلاعات فیپا.
عربی .
ISBN 964-5822-05-x (دوره) ـ (ج. ۲ (۱۳۸۱)
ISBN 964-5822-00-9 (ج. ۲)
۱ .اصول فقه شیعه . الف .حسینی شاهرودی ، محمود ، ۱۲۶۴ ـ . ب.شاهرودی ، مجتبی ، مصحح .
ج .عنوان ۲۰ ن ۴ ج | ۸ | ۱۵۹ BP ۲۹۷/۳۱۲
کتابخانه ملی ایران ۲۶۱۴۲ ـ ۷۸ م

* * *

هوية الكتاب

اسم الكتاب : المجلد الثانى من كتاب نتائج الأفكار تقريرات مباحث الأُصول للمرجع الفقيد آية الله العظمى الحاج السيّد محمود الحسيني الشاهرودي قدس سره

تأليف : مرحوم آية الله العظمى الحاج السيّد محمّد جعفر المروّج الجزائري قدس سره

الناشر: ..... آل المرتضى عليهم السلام للتحقيق و النشر
المطبعة: ..... شريعت
العدد: ۱۰۰۰
الطبعة: ..... الاولى
تاريخ: ..... ۱۳۸۱هـ ش
شابک: ISBN 964-5822-00-9

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ربّ العالمين، والصلاة والسلام على سيّدنا محمّد وآله الطيّبين الطاهرين.

وبعد؛

فهذا هو الجزء الثاني من كتاب (نتائج الأفكار) لمؤلّفه العلّامة الفقيد آية الله العظمى السيّد محمّد جعفر المروّج الجزائري قدس سره، تقريراً لبحث استاذه المرجع الأعلىٰ آية الله العظمى السيّد محمود الحسيني الشاهرودي (طاب ثراه) في الاصول.

وقد تمّ إخراجه والحمد لله باهتمام المحقّقين والمصحّحين في قسم التحقيق و تحت الإشراف المباشر لسماحة آية الله السيّد حسين الشاهرودي و آية الله السيّد جعفر علم‌الهدىٰ حفظهما الله.

والجدير بالذكر هنا أن نشير إلى نقطة مهمّة وهي أنّ هذا الجزء تناول بعض الإضافات التي ذكرت في الدورة اللاحقة للدورة المقرّر فيه، بقلم المؤلّف الفقيد قدس سره، فما كان منه موافقاً للسياق أُدخل في المتن، وما لم يكن كذلك أُشير بعلامة (*) كما كان في المجلّد السابق.

و من الله التوفيق

مؤسسة آل المرتضى عليهم السلام

شعبان المعظم ١٤٢٣

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ربّ العالمين وصلّى الله على محمد وآله الطيبين الطاهرين .

الكلام في جملة من المباحث التي لها ربط بمباحث الألفاظ والمباحث العقليّة غير المستقلّة وهي أُمور:

«الأمر الأوّل مقدّمة الواجب»

وقبل الخوض في المقصود ينبغي تقديم أُمور :

الأوّل : في بيان كونها مسألة أُصوليّة أو قاعدة فقهيّة ، **وتوضيحه** يتوقّف علىٰ بيان ضابط هذه الامور فنقول وبه نستعين :

أمّا المسألة الأُصوليّة فحاصلها أنّها: عبارة عما يقع كبرىٰ لقياس يكون نتيجته حكماً كلياً فرعياً كحجيّة خبر الواحد ودليل الانسداد بناء علىٰ الكشف لكونه كاشفاً عن حجيّة الظن دون الحكومة ودون تبعيض الاحتياط علىٰ ماقرّر في محله فالمسألة الأُصوليّة لا تتكفل أزيد من الحجيّة .

وأما القاعدة الفقهيّة فهي: عبارة عن الحكم الكلي المستنبط لعنوان تحته عناوين مختلفه ، كقاعدة مايضمن بصحيحه يضمن بفاسده ومالايضمن بصحيحه لايضمن بفاسده ، فإنّ الضمان حكم وضعي شرعي ثبت لكل عقد معاوضي ، سواء

كان بيعاً أم إجارة أم صلحاً مبنياً علىٰ المداقة .

ثم إنّ إشكال عدم اطراد هذه القاعدة أصلاً وعكساً كالإجارة الفاسدة التي يحكم فيها بضمان العين المستأجرة ولو بدون التفريط والتعدي وبعدمه في الإجارة الصحيحة مع أنّ مقتضىٰ العكس المزبور هو عدم الضمان إذ لاضمان في صحيحها فلابدّ أن يكون كذلك في فاسدها أيضاً مع أنّه ليس كذلك ، مندفع بأنّ مقتضىٰ القاعدة المزبورة هو الضمان او عدمه من حيث المعاوضة ، وأمّا من جهة أُخرىٰ كقاعدة علىٰ اليد وغيرها فلا تعرّض في القاعدة له ، فيحكم بعدم ضمان العين المستأجرة في الإجارة الصحيحة من حيث الإجارة وبالضمان في الإجارة الفاسدة لأجل قاعدة علىٰ اليد مثلاً .

وأما المسألة الفقهيّة : فهي عبارة عن استنباط حكم كلي لعنوان خاص كاستخراج حكم الخمر والحنطة والخل وغير ذلك من الأحكام الثابتة لموضوعاتها المعينة العنوان ، وبعد استنباط الحرمة للخمر مثلاً يكون تطبيقه في مقام العمل مشتركاً بين المجتهد والمقلد ، فيقال : إنّ هذا المائع خمر وكلّ خمر حرام فهذا حرام . **وبالجملة** فالمسألة الأُصوليّة تكون من علل القاعدة الفقهيّة والمسألة الفقهيّة ، إذ دليل القاعدة والمسألة الفقهيتين كالخبر والإجماع ودليل الانسداد يكون اعتباره وحجيّته مسألة أصوليّة بخلافهما ، فإن المسألة الأُصوليّة لاتتوقّف عليهما كما هو أوضح من أن يخفىٰ .

إذا عرفت الفرق بين المسألة الأُصوليّة وبين القاعدة الفقهيّة والمسألة الفقهيّة فنقول : إن كان البحث عن مقدّمة الواجب راجعاً الىٰ البحث عن وجود الملازمة بين وجوب المقدّمة ووجوب ذيها ـ **وإن شئت فقل** : إنّ البحث في المقام إن كان عن الملازمة بين إرادة ذي المقدّمة وإرادة المقدّمة ـ فيكون البحث أصولياً ، **وإن كان** عن وجوب المقدّمة وعدمه فيكون فقهياً .

هذا تمام الكلام في الأمر الأوّل .

الأمر الثاني : أنّ الوجوب المتنازع فيه في مقدّمة الواجب يحتمل أن يكون هو الوجوب النفسي الاستقلالي بحيث يكون خطاب ذي المقدّمة منحلاً الىٰ خطابين نفسيين ، **ويحتمل** أن يكون هو الوجوب الغيري وهذا يتصور علىٰ نحوين .

أحدهما : أن تكون المقدّمة مرادة للمولىٰ تبعاً لإرادة ذي المقدّمة .

والآخر : أن تكون مرادة قهراً لابإرادة اختياريّة . أمّا الوجوب النفسي الاستقلالي فلا سبيل إليه لعدم مصلحة في المقدّمة إلّا توقّف وجود الواجب عليها وهذا التوقّف لايصلح لأن يكون داعياً الىٰ تشريع أمر نفسي مولوي . **وأما الوجوب الغيري** الإرادي فهو أخصّ من المدّعى ، إذ الكلام في وجوب المقدّمة مطلقاً سواء التفت الآمر إلىٰ مقدّميّة المقدّمة أم لا ، ومن المعلوم أنّ الإرادة متقومة بالالتفات ومع الغفلة لاإرادة كما لايخفىٰ[1] .

---

١) ويمكن دفع هذا الإشكال ، بأنّه لامانع من تعلّق الإرادة بكل مقدّمة وجوديّة بعد الالتفات الإجمالي إلىٰ كلّ مايتوقّف وجود الواجب عليه بنحو القضيّة الحقيقيّة وإن لم يلتفت تفصيلاً الىٰ كلّ مقدّمة بالخصوص ، فإن هذا الالتفات الإجمالي كافٍ في تحقق الإرادة بالنسبة الىٰ كلّ مقدّمة ، فيقال في تصوير الوجوب المولوي أنّ إرادة ذي المقدّمة هل تكون إرادة لمقدّماته أم لا ؟ وبعبارة أُخرىٰ هل تترشح من إرادة ذي المقدّمة إرادة قهريّة بالنسبة الىٰ مايتوقّف عليه الواجب فتكون المقدّمات مرادة قهراً بنفس إرادة ذي المقدّمة وواجبة بالوجوب المولوي الترشحي لوقوع التلازم بين الوجوبين كبرىٰ لقياس استنباط الحكم الكلي الفرعي كوقوع حجيّة خبر الثقة كذلك ، والحاصل أنّ وجوب المقدّمة مولويا بمعنىٰ ترشح إرادة قهريّة من إرادة ذي المقدّمة عليها أمر ممكن قابل للبحث عنه ، فوجوبها المولوي علىٰ هذا قهري وليس لأجل الحاجة حتىٰ يقال بعدم الاحتياج الىٰ الوجوب المولوي بعد إمكان وجوبها بحكم العقل من باب الإطاعة وبالجملة فبعد تصوير الوجوب المولوي للمقدّمة بهذا النحو يظهر أنّ بحث مقدّمة الواجب ليس من الأبحاث الساقطة التي لا موضوع لها .

فيتعيّن الوجوب الغيري غير الإرادي ـ أعني التبعيّ القهري بمعنىٰ اللابديّة ـ وهي عبارة أُخرىٰ عن المقدّميّة ، ومن البديهي عدم كون هذا الوجوب مولوياً ، فيكون مطلوبيّة المقدّمة بحكم العقل لتوقّف امتثال أمر ذي المقدّمة علىٰ إتيان المقدّمة ، ومن المعلوم أنّ كلّ شيء يتوقّف عليه الامتثال يكون مطلوباً بحكم العقل ، ولو فرض أمر الشارع به يكون إرشاداً الىٰ حكم العقل كقوله تعالىٰ ﴿أطيعوا الله ...﴾[1] والإرادة الترشحيّة الغيريّة القهريّة لاثمرة فيها لعدم ترتّب ثواب ولاعقاب علىٰ فعلها وتركها ، وماذكرناه سابقاً من ترتّب الثواب والعقاب علىٰ موافقة الأمر الغيري ومخالفته إنّما يكون فيما إذا أراده المولىٰ ، وأمّا مع عدم الإرادة كالمقام بناء علىٰ الوجه الثاني من الوجوب الغيري العاري عن الإرادة فلا يترتّب عليه ثواب ولاعقاب ، نعم تترتّب الثمرة علىٰ وجوب المقدّمة بناء علىٰ القول باقتضاء الأمر بالشيء النهي عن ضده وعلىٰ كون ترك أحد الضدين مقدّمة للآخر .

الأمر الثالث : أنّهم قسموا المقدّمة إلىٰ أقسام منها الداخليّة والخارجيّة .

أما المقدّمة الداخليّة فهي عبارة عن أجزاء المأمور به فإنها مقدّمة من جهة وواجبة بالوجوب النفسي من جهة أُخرىٰ ، والإشكال علىٰ المقدّمات الداخليّة باستلزامها لاجتماع المثلين أعني الوجوبين مندفع بإمكان التأكد .

كما أنّ تصويرها ـ من دون استلزام لاجتماع المثلين ـ بفرض ذي المقدّمة عنواناً بسيطاً وجعل الركوع والسجود وغيرهما محصلات لذلك العنوان البسيط خارج عن المفروض ، ضرورة أنّ ذلك خروج عن المقدّمة الداخليّة إلىٰ الخارجيّة كما هو أوضح من أن يخفىٰ .

فالأولىٰ في تصوير المقدّمات الداخليّة أن يقال : إنّ الأجزاء كالركوع ونحوه

---

١) سورة النساء : ٥٩ .

تارة تلاحظ لابشرط وأُخرىٰ بشرط شيء ، فإن لوحظت لابشرط تكون مقدّمة وإن لوحظت بشرط شيء تكون نفس الواجب ، **ومن المعلوم** مغايرة الماهية اللابشرطيّة للمشروطة بشيء وكون كلّ منهما قسيماً للآخر وكونهما قسمين للماهية اللابشرط المقسمي المعراة عن كلّ شيء ولحاظ ، وهي الماهية التي لايركبها لحاظ لاحظ واعتبار معتبر .

والحاصل أنّ المقدّمات الداخليّة هي الأجزاء غير الملحوظ معها شيء وذو المقدّمة هو الأجزاء بشرط الانضمام وهذا التصوير لابأس به ، إلا أنّ الإشكال كلّه في أنّ تعدّد اللحاظ يوجب تعدّد الملحوظ ذهناً لاخارجاً ، والمفروض أن الوجود الذي هو متعلّق الخطاب واحد لوحدة وجود الركوع سواء لوحظ لابشرط أم بشرط شيء . **ومن المعلوم** أنّ وجود المقدّمة غير وجود ذي المقدّمة لتوقّف وجود الثاني علىٰ الأُولىٰ كما تقدّم ، ومع وحدة الوجود لامعنىٰ للتوقّف لانه توقّف الشيء علىٰ نفسه فلا يجدي تعدّد اللحاظ في إمكان مقدّميّة الأجزاء ، **كما لايجدي** في تصوير مقدّميّتها كون كلّ جزء من أجزاء المركّب الارتباطي شرطاً لغيره من سائر الأجزاء كما يكون جزء في نفسه ، فكل جزء مقدّمة لصحة غيره من الأجزاء ، ولذا لابدّ من الالتزام في المركّبات الارتباطيّة كالصلاة بالشرط المتأخر والوجوب التعليقي اللذين قيل باستحالتهما كما قرّروه في محله ، **وذلك** لعدم تعدّد الوجود في كلّ جزء بلحاظ شرطيّته لغيره بل هو موجود واحد .

ومن هنا يظهر الإشكال أيضاً في تصوير المقدّمة الداخليّة بما حاصله: أنّ للصلاة مثلاً لحاظين أحدهما : قبل التركيب والآخر بعده ، وبالاعتبار الأوّل الذي هو متقدّم رتبة علىٰ اللحاظ الثاني تكون الصلاة أشياء عديدة وأعمالاً كثيرة ، فإن الركوع غير السجود وهو غير القيام وهكذا سائر الأجزاء فقبل ورود الأمر عليها

ولحاظها عملاً وحدانياً اعتبارياً تكون الصلاة أُموراً كثيرة* ووحدتها نشأت من الأمر فالواجب هو تلك الأشياء بالانضمام والمقدّمة هي ذواتها ومن المعلوم أنّ ذات الركوع مع قطع النظر عن السجود وغيره مغاير للركوع المنضم الىٰ السجود وغيره، فالسجود باعتبار ذاته يكون مقدّمة وباعتبار انضمامه إلىٰ غيره يكون واجباً نفسياً، فالمقدّمة غير ذيها وهي مقدّمة رتبة علىٰ ذيها لتقدّم الذات علىٰ الوصف فإن لحاظ الركوع مثلاً بوصف انضمامه متأخر عن ذات الركوع.

توضيح الإشكال هو أنّ لحاظ الوحدة والتركيب الناشئين من وحدة الأمر لا يوجب تعدّد الوجود واستقلال كلّ من المقدّمة وذيها في الوجود، وقد عرفت أنّ تعدّد الوجود في المقدّمة وذيها ممّا لابدّ منه، وعليه فلا تتصور المقدّمة الداخليّة بالمعنىٰ الاخص وهو كون المقدّمة داخلة في الواجب قيداً وتقيداً كالركوع والسجود لا تقيداً فقط كالطهارة، فإنها تكون من المقدّمات الخارجيّة كما سيأتي إن شاء الله تعالىٰ. فتلخص أنّ تقسيم المقدّمة الىٰ الداخليّة وغيرها لا وجه له فتأمّل جيّداً والله العالم.

وأما المقدّمة الخارجيّة: فتنقسم إلىٰ الشرعيّة كالوضوء وأخويه - بمعنىٰ كون المميّز لمقدّميّتها الشرع - وإلىٰ العقليّة والعاديّة، وبعد ثبوت المقدّمة عقلاً أو شرعاً

---

*) وبهذا الاعتبار تكون الأجزاء مقدّمة للكل، فكل واحد من الأجزاء شيء بحياله كما إذا لم تكن في البين انضمام وتركب، وبهذه الملاحظة تكون الصلاة مجرىٰ لقاعدة التجاوز فإن كلاً من أجزاء الصلاة لوحظ شيئاً بحياله بخلاف الوضوء. فإنه لوحظ عملاً واحداً وشيئاً فارداً في جريان قاعدة التجاوز ولذا لا تجري فيه إلا بعد الفراغ عنه والدخول في صلاة أو غيرها كما في بعض الروايات.

ثم إنّ الميرزا النائيني ﷺ يقول بكون جريان قاعدة التجاوز في الصلاة علىٰ خلاف القاعدة وعدم جريانها في الوضوء علىٰ طبقها والشيخ ﷺ يقول بالعكس ولعلّه أمتن فتدبّر، وبالاعتبار الثاني تكون الصلاة مثلاً شيئاً واحداً كوحدة الوضوء والغسل مثلاً.

أو عادة يكون التوقّف عقليّاً لحكم العقل بعد تشخيص المقدّمه باللاّبديّة وتوقّف الواجب عليها، ولا فرق بين الجميع في كونها محلاً للنزاع، فإن المقدّمة الشرعيّة كالطهارات الثلاث تكون مقدّمة لوصف الواجب وقيده أعني الطهارة. فإن الصلاة مع الطهارة تتوقّف علىٰ الوضوء وأخويه، والمقدّمة تارة تكون مقدّمة لأصل وجود الواجب وأُخرىٰ تكون مقدّمة لقيده، ولافرق بينهما أصلاً من حيث المقدّميّة.

وتنقسم المقدّمة الخارجيّة أيضاً إلىٰ الشرط والسبب.

ونسب إلىٰ السيّد﵀[1] وجوب المقدّمة السببيّة، ولكن الميرزا النائيني ﵀ أنكر صحة النسبة وقال: إنّ كلام السيّد ليس في مقام بيان وجوب المقدّمة، بل في مقام بيان عدم إمكان اشتراط وجوب الواجب بوجود مقدّمته السببيّة، بداهة لزوم طلب الحاصل حينئذٍ لعدم انفكاك الواجب من حيث الوجود عن وجود سببه فلايمكن أن يكون وجوبه مشروطاً بوجود سببه، نعم يمكن اشتراط وجوب الواجب بوجود غير المقدّمة السببيّة من سائر المقدّمات.

وكيف كان فبعضهم يذهب الىٰ أنّ غير المقدّمة السببيّة يكون في محل النزاع. وأما هي فيقال بوجوبها النفسي حقيقة إذ المسبب ليس مقدوراً للمكلف حتىٰ يتعلّق به التكليف، فوجوب المسبب يصرف إلىٰ السبب فهو الواجب النفسي دون المسبب، لإمكان تعلّق الإرادة المأموريّة التي تتبعها الإرادة الأمريّة به لابالمسبب لعدم إمكان تعلّق هذه الإرادة به فلايتعلّق به التكليف أصلاً.

وتوضيح الكلام في المقام وتنقيحه أن يقال: إنّ السبب والمسبب المعبّر عنهما بالعلّة والمعلول تارة يكونان وجودين مستقلّين كرفع العطش المترتّب علىٰ شرب

---

١) راجع: الذريعة الى اصول الشريعة ١/٨٥.

الماء مثلاً ، وأُخرىٰ يكونان عنوانين لفعل واحد وموجود فارد كالإلقاء والإحراق فإنّهما عنوانان لفعل العبد وهو الإلقاء ، غاية الأمر بنحو الطوليّة فإنّ الإلقاء ينطبق أولاً عليه ثم الإحراق بمعناه المصدري لا الاسم المصدري .

فإن كان المراد بالسبب والمسبب المعنىٰ الأوّل ، فلا وجه لصرف الأمر المتعلّق بالمسبب الىٰ السبب لكون المسبب مقدوراً بالواسطة وقابلاً لتعلّق الإرادة المأموريّة والأمريّة به ، وعليه فتكون المقدّمة السببيّة داخلة في محل النزاع ، وان كان المراد بالسبب والمسبب المعنىٰ الثاني كالإلقاء والإحراق والغسل والتطهير في الطهارة الخبثيّة كقوله : اغسل ثوبك من أبوال مالايؤكل لحمه أوطهّر ثوبك منها ، وكقوله : ﴿ اغسلوا وجوهكم وأيديكم ... ﴾ [١] وقوله : « لا صلاة إلّا بطهور » بناء علىٰ كون الطهور هو نفس الغسلتين والمسحتين دون الحالة النفسانيّة إذ علىٰ تقدير كونه هي الحالة النفسانيّة يندرج في القسم الأوّل . فيصح تعلّق الأمر بكل من السبب والمسبب لما عرفت من كون الفعل الواحد معنوناً بكل منهما ، غاية الأمر مع الطوليّة كما مرّ.

ولكن الحقّ انطباق ضابط المقدّمة علىٰ مثل الإلقاء إذ نمنع تعنونه بعنوان الإحراق لمغايرتهما فإن الإحراق فعل النار والإلقاء فعل الفاعل المختار ، فهما موجودان ويكون الإلقاء مقدّمة وجوديّة للإحراق وينطبق عليهما ضابط المسبب التوليدي ويدخلان في محل النزاع .

وبالجملة فما أُفيد من لزوم صرف الأمر بالمسبب إلىٰ السبب وجعل السبب واجباً نفسياً بأمر المسبب لاوجه له مطلقاً سواء أُريد المعنىٰ الأوّل أم الثاني فتدبّر .

فتلخص أنّ المراد بالسببيّة إن كان العلة التامة التي لا يتخلف عنها المعلول

---

١) قوله تعالى : ﴿ فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلىٰ المرافق ﴾ سورة المائدة : ٥ .

فهي مفقودة إذ ليس شيء من العلل كذلك، لتوقّف ترتّب المعلول علىٰ علته علىٰ إرادته سبحانه وتعالىٰ، فالإلقاء في النار ليس علة تامة للإحراق بل يتوقّف الإحراق علىٰ عدم المانع وهو رطوبة الجسم الملقىٰ في النار، فليس الإلقاء علة تامة للإحراق، وإن كان المراد بالمقدّمة السببيّة المقتضى وكان لإرادة الفاعل المختار دخل في ترتّب المسبب عليه كما إذا شرط عليه أن لا يبيع ماله من زيد فإن البيع الذي هو عبارة عن مجموع الإيجاب والقبول وإمضاء الشارع غير مقدور للمكلف، إذ ليس تحت اختياره إلّا نفس الإيجاب ونظيره شرط جعل الزرع سنبلاً، فلا وجه لجعلها مفروغة الوجوب بل هي داخلة في محل النزاع، **وعلىٰ تقدير** إرادة العلة التامة فيكون المسبب مقدوراً بالواسطة لكونه فعلاً توليدياً للفاعل كما أنَّ السبب فعله المباشري فلا مانع من تعلّق الخطاب بالمسبب، ولا ملزم لإرجاعه إلىٰ السبب بعد فرض مقدوريّة المسبب ولو بالواسطة، وبالجملة فلا مانع من صحة تعلّق الخطاب بالمسبب كصحة تعلّقه بالسبب، **وعلىٰ كلّ حال** لا مزيّة للمقدّمة السببيّة علىٰ غيرها من المقدّمات، بل هي كغيرها داخلة في محل النزاع.

ومن تقسيمات مقدّمة المقدّمة تقسيمها إلىٰ المعدّ وغيره وكلها داخلة في محل النزاع.

ومن تقسيماتها تقسيمها إلىٰ المقدّمة السابقة والمقارنة واللاحقة وهي الشرط المتأخر، والمراد بها الأمر الذي يكون بوجوده الخارجي المتأخر دخيلاً في وجود غيره بحيث لولاه لما يوجد، وهذا المعنىٰ من الشرط المتأخر بعد فرض كونه من أجزاء علة المشروط لا يعقل وجوده بعد المشروط، إذ مع فرض دخله في وجود المعلول لابدّ من تقدّمه عليه لكون المعلول رشح العلة ولا يعقل الرشح قبل العلة، وهذا في الامور العينيّة التكوينيّة ممّا لاإشكال فيه، وكذا الامور الاعتباريّة فإنّ موضوع الحكم بمنزلة العلّة له من حيث عدم الانفكاك وتقدّم العلة طبعاً علىٰ المعلول

وليس الموضوع علة حقيقيّة للحكم لامتناع جعل السببيّة وكون الحكم فعلاً اختيارياً للشارع لارشحاً للموضوع، فإن جعل الإيجاب والقبول ورضا المالك مثلاً موضوعاً للملكيّة بمعنىٰ أنّه حكم بترتّب الملكيّة عند تحقق الإيجاب والقبول والرضا، فإذا فرض ترتّب الملكيّة علىٰ الإيجاب والقبول قبل الرضا يكون خُلفاً، إذ المفروض أنّ الموضوع للملكيّة هو مجموع الامور الثلاثة فإذا فرض ترتّبها علىٰ الإيجاب والقبول فيلزم تخلف الحكم عن موضوعه وتقدّمه عليه ومافرض موضوعاً ليس بموضوع.

وإذا عرفت برهان استحالة الشرط المتأخر فاعلم أنّه قد استدل علىٰ إمكانه بل وقوعه بوجوه:

منها: أنّ امتناع الشرط المتأخر عقلاً إنّما يكون في العلل والمعلولات الحقيقيّة التكوينيّة دون العلل والمعلولات الشرعيّة التي هي من الامور الاعتباريّة التي تكون كيفيّة اعتبارها بيد معتبرها.

والدليل علىٰ إمكان الشرط المتأخر في الامور الاعتباريّة هو وقوعها كاشتراط صحة صوم المستحاضة بالغسل الواقع منها في الليلة الآتية، فإن الوقوع أدلّ دليل علىٰ الإمكان كما لايخفىٰ.

وفيه: أنّ الشرط المتأخر في الأمور الاعتباريّة إمّا له الدخل في الأمر الاعتباري وإمّا ليس له الدخل، والثاني خارج عن الكلام إذ البحث في الشرط الذي له الدخل، **والأوّل** الذي هو المبحوث عنه في المقام لايعقل فيه وجود الدخل قبل حصول ماله الدخل، **نظير** حصول ربح التجارة قبل تحقق التجارة فلا فرق في الاستحالة بين الأمور الاعتباريّة والحقيقيّة، **وأما مسألة** صوم المستحاضة وغيرها من الموارد التي توهم كون الشرط فيها متأخراً فسيأتي التعرض لها إن شاء الله تعالىٰ.

ومنها: ماأفاده صاحب الكفاية ﷺ[١] من أنّ الالتزام باستحالة الشرط المتأخر يستلزم الالتزام بها أيضاً في الشرط المتقدّم لوحدة مناط الامتناع فيهما.

توضيحه: أنّ وجه الاستحالة هو تأثير المعدوم في الموجود، إذ المشروط يوجد قبل وجود شرطه فالشرط حين وجود المشروط معدوم، والمفروض أنّ الشرط دخيل فيه فيؤثر في وجود المشروط مع كونه معدوماً وهذا المناط بعينه موجود في الشرط المتقدّم، وذلك لان القبض مثلاً شرط لصحة بيع الصرف فإذا تحقق العقد ولم يحصل القبض إلا بعد شهر مثلاً ومن المعلوم أنّ العقد حين تحقق القبض معدوم، والمفروض أنّه يؤثر في الملكيّة فيلزم تأثير المعدوم في الموجود كما لا يخفى.

وصاحب الكفاية ﷺ[٢] جعل الشرط الوجود العلمي لا الخارجي، والوجود العلمي مقارن لامتأخر فلا إشكال، وأنت خبير بأنّ ذلك يتم في القضايا الخارجيّة لان كلّ عنوان يؤخذ فيها يكون ملاكاً والموضوع هو الشخص كقوله: يا زيد أدخل داري باعتقاد صداقته له، فإن الصداقة تكون بوجودها العلمي دخيلاً بخلاف قوله: أيّها الصديق أو أذنت لكل صديق أن يدخل داري فإن عنوان الصداقة يكون حينئذٍ موضوعاً فيدور الحكم مداره وجوداً وعدماً، فإن كان صديقاً واقعاً يجوز له الدخول في الدار وإلّا فلا، والأحكام الشرعيّة التي هي محل البحث تكون من قبيل الثاني دون الأوّل فالشرط هو الوجود الخارجي لاالعلمي فهذا الجواب لايمكن المساعدة عليه.

وأمّا ما أفاده من النقض بالشرط المتقدّم ففيه: أنّ العلة إذا كانت مركّبة

---

١) كفاية الأُصول /٩٢.

٢) كفاية الأُصول: ٩٣.

فيكون لكل من أجزائها نحو دخل حال وجوده ، فإذا وجد يؤثر أثره وإن كان أثراً إعداديا وإنّ عدم كالعقد في بيع الصرف مع تأخر القبض عنه زماناً ، واللازم عدم انفكاك المعلول عن الجزء الأخير من العلة التامة .

ومنها : ماأفاده الميرزا النائيني ﷺ تبعاً لبعض من تقدّمه من كون الشرط حقيقة هو عنوان التعقّب الذي هو أمر انتزاعي دون وجود مايتخيل كونه شرطاً ، ففي بيع الصرف يكون عنوان تعقّب العقد بالقبض شرطاً لترتّب الأثر ـ أعني الملكيّة ـ علىٰ العقد لانفس وجود القبض خارجاً ، وعنوان التعقّب يكون مقارناً للعقد لا متأخراً عنه ولو لم يكن التعقّب شرطاً أشكل الأمر في جميع المركّبات الارتباطيّة ، إذ لابدّ حينئذٍ من الالتزام بكل من الشرط المتأخر والوجوب التعليقي فيها .

أمّا الأوّل : فلأنّ الأجزاء المتأخرة عن الجزء الأوّل أي تكبيرة الإحرام في الصلاة والإمساك في الآن المقارن لطلوع الفجر وغير ذلك شرط لصحة الجزء الأوّل .

وأمّا الثاني : فلأنّ زمان وجوب الأجزاء المتأخرة عن الجزء الأوّل متأخر عن زمان الجزء الأوّل ، مع فرض فعليّة وجوبها كما دلّ عليه الدليل الدال علىٰ وجوب الصلاة بمالها من الأجزاء في أول الزوال مثلاً .

وبالجملة فالشرط حقيقة هو عنوان التعقّب دون وجود الشيء خارجاً ، وعنوان التعقّب مقارن لامتأخر .

وفيه : أنّ عنوان التعقّب إن كان منتزعاً عن ذات الموجود السابق مع قطع النظر عن وجود الأمر المتأخر كان متيناً لكونه مقارناً ، لكنه ليس كذلك ضرورة أنّ تعقّب شيء لشيء لاينتزع إلا عن وجود الشيء اللاحق ، ومع عدم وجوده في الزمان اللاحق لاينتزع عنوان التعقّب للسابق فيكون عنوان التعقّب متأخراً كنفس وجود اللاحق ، **هذا كله** مضافاً إلىٰ مخالفته لظاهر الدليل إذ ظاهره دخل نفس

الموجود المتأخر أعني القبض في بيع الصرف والاجازة في بيع الفضولي ، **والحاصل** أنّه لا يندفع الإشكال بما أفاده الميرزا النائيني ﷺ من جعل الشرط عنوان التعقّب .

ويمكن دفع الإشكال بما حاصله : أنّ امتناع تخلف المعلول عن علته وتقدّمه عليها إنّما يكون في الأُمور التكوينيّة دون الاعتباريّة ، فيمكن أن يعتبر الشارع الملكيّة حين تحقق القبض والعقد لا بمعنىٰ تأثير العقد والقبض في الملكيّة إذ يلزم حينئذٍ كون الملكيّة رشحاً للعقد لا فعلاً اختيارياً للشارع ، بل حين حصول العقد والقبض يحكم الشارع بالملكيّة كحكمه بوجوب الصلاة عند دلوك الشمس لما قرّر في محله من استحالة جعل السببيّة ، فالدلوك والعقد وغيرهما موضوع لحكم الشارع وضعياً كان أم تكليفياً ، **والحاصل** أنَّ الشارع يحكم بالملكيّة عند تماميّة موضوعها المعبّر عنها بالسبب من العقد والقبض ، وإن كان العرف حاكماً بالملكيّة عند وجود العقد فقط لكن الشرع خطّأه كما أنّه وافقه فيما أمضاه ومعنىٰ إمضائه لما عند العرف هو موافقة نظره لنظرهم ، وعلىٰ هذا فمقتضىٰ القاعدة في بيع الفضولي هو النقل [١] .

وينبغي هنا ذكر بعض المطالب التي ترتبط بالشرط المتأخر وإن ذكرنا بعضها سابقاً .

المطلب الأوّل : أنّ محل النزاع بين القائلين بجواز الشرط المتأخر وامتناعه هو كون الشرط المتأخر الوجود الخارجي كما في عقد الفضولي والمكره ، فإنّ الشرط وجود الإجازة خارجاً لا تصورها كما في الكفاية [٢] ، فإنّ الوجود التصوري ليس

---

١) وأنت خبير بأنّ ما أفاده سيّدنا الاستاذ (مد ظله) أجنبي عن الشرط المتأخر إذ النزاع في الشرط المتأخر هو ماإذا تحقق الاثر قبل وجود المؤثر ووجود الدخل قبل تحقق ماله الدخل وإن كان في الامور الاعتباريّة بداهة ، دخل الشرط بنحو من أنحاء الدخل في المشروط ومع الدخل كيف يمكن تأخره عن المشروط .

٢) كفاية الأُصول : /٩٣ : «فيكون دخل كلّ من المقارن وغيره بتصوّره ولحاظه . . .».

من الشرط المتأخر في شيء بل من العلل الغائيّة التي تكون بوجوداتها اللحاظيّة علة للجعل والتشريع كما لايخفىٰ.

المطلب الثاني: فيما أُجيب به عن إشكال الشرط المتأخر من لزوم تقدّم المعلول علىٰ العلة ووجود المعلول حين عدم علته، والوجوه التي أُجيب بها عن الإشكال أُمور:

أحدها: ماعرفت من الكفاية من جعل الشرط هو الوجود العلمي المقارن للمشروط.

وفيه مالايخفىٰ، لأنّه أجنبي عن محل النزاع في الشرط المتأخر من كون الشرط الوجود الخارجي فجعل الشرط الوجود العلمي لا يصلح الشرط المتأخر ولا يدفع إشكاله.

ثانيها: جعل الشرط في الموارد التي توهم فيها كون الشرط متأخراً كالاجازة في عقدي الفضولي والمكره وغير ذلك عنوان التعقّب الذي هو مقارن للعقد غاية الأمر أنّ وجود الإجازة في الخارج كاشف عن تحقق عنوان التعقّب للعقد حين وقوعه، لا أنّ الاجازة بوجودها الخارجي تؤثر في الملكيّة، فالمؤثر هو عنوان التعقّب الثابت للعقد مقارناً له، كما يدل عليه خبر تزويج الصغيرين الدال علىٰ إرث الزوجة من الزوج بعد الاجازة الواقعة من المرأة بعد موت الزوج بسنين[1]، فمقتضىٰ هذه الرواية الكشف الحقيقي لأنّ إرثها منه مترتّب علىٰ كونها زوجة له قبل موته حتىٰ يصدق علىٰ الرجل أنّه مات عن زوجة، فالاجازة تكشف عن تأثير العقد في الزوجيّة حين وجوده لاحين الاجازة إلّا أن يقال: إنّ موضوع الإرث مركّب من إنشاءات ثلاثة: الأوّل: إنشاء الإيجاب، والثاني: إنشاء القبول وبهما

---

١) وسائل الشيعة ٢٦ / ٢١٨ الباب ١٠، الحديث ٣٢٨٦١.

يتحقق العقد العرفي ، والثالث : إنشاء الإجازة وبعد تحقق مجموع هذه الإنشاءات الثلاثة يترتّب حكم الشارع بالإرث ، فالإجازة في عقد الفضولي سواء كان نكاحاً أم بيعاً أم غيرهما من العقود بناء علىٰ تطرق الفضوليّة في جميع العقود ـ إن قلنا بكون الفضولي علىٰ طبق القاعدة كماهو الحقّ تكون جزء أخيراً لموضوع حكم الشارع بالزوجيّة او الملكيّة او غيرهما ، فلا تكون الإجازة شرطاً متأخراً حتىٰ يلزم محذور ، وعزل نصيب الزوجيّة من تركة الزوج الميت الىٰ أن تبلغ الصغيرة إنّما هو لاحتمال إجازتها بعد بلوغها ، فراعاة هذا الاحتمال أوجبت العزل المزبور كما أوجب احتمال تولد الحمل حيّاً عزل نصيبه .

وفيه : أنّ عنوان التعقّب المنتزع عن الإجازة المتحققة فيما بعد وان كان ممّا يرفع الإشكال في الموارد الموهمة لكون الشرط متأخراً ، إلا أنّه لايصلح أيضاً إشكال الشرط المتأخر المبحوث عنه ، لما عرفت من أنّ محل البحث هو كون الأمر المتأخر بوجوده الخارجي دخيلاً في الأثر السابق فتدبّر . وأمّا خبر التزويج المزبور فلايدل علىٰ الكشف الحقيقي لاحتمال أن يكون الإرث حكماً تعبدياً للإجازة في حال موت الزوج فيكون مقتضىٰ الرواية الكشف الحكمي وتفصيل الكلام فيه موكول الىٰ محله .

ثالثها : التفكيك بين الامور التكوينيّة وبين الأُمور الاعتباريّة بالالتزام بعدم جواز الشرط المتأخر في العلل والمعلولات الحقيقيّة التكوينيّة ، والجواز في الأُمور الاعتباريّة لكونها تابعة لاعتبار المعتبر .

وفيه : أنّ الأمر الاعتباري إن لم يكن مايسمّىٰ بالشرط المتأخر دخيلاً فيه فهو خلاف الفرض ، وإن كان دخيلاً فيه فتحقق الأمر الاعتباري قبله محال في محال.

أما الأوّل فلأنّه لابدّ من الالتزام بجعل السببيّة الذي ثبت في محله استحالته .

وأمّا الثاني فلاستحالة وجود الأثر قبل المؤثر عقلاً مضافاً الىٰ لزوم الخلف، إذ المفروض كون ذلك الأمر المتأخر كالاجازة في بيع الفضولي شرطاً في الملكيّة، فتحقق الملكيّة قبل الإجازة مستلزم لعدم دخل الاجازة فيها وذلك خلف، وعليه يكون مقتضىٰ القاعدة النقل في الفضولي دون الكشف سواء علم حين العقد بتحقق الإجازة من المالك فيما بعد أم لا، إذ مقتضىٰ دخل الإجازة بوجودها الخارجي في تحقق الملكيّة هو عدم حصولها إلا بوجود الإجازة في الخارج وعدم كفاية العلم بوجود الاجازة فيما بعد في تحقق الملكيّة حين العقد، وإلا فيخرج عن الشرط المتأخر الىٰ الشرط المقارن لكون العلم بوجود الإجازة حينئذٍ شرطاً ومقارناً للعقد كما لا يخفىٰ.

رابعها: ما ينسب إلىٰ فخر المحققين ﷺ[1] من أنّ إنكار الشرط المتأخر يستلزم إنكار تأثير إيجاب البيع في الملكيّة، توضيحه: أنّ وجه إنكار الشرط المتأخر هو لزوم تأثير المعدوم في الموجود لأنّ الشرط المتأخر معدوم حين مشروطه وهذا المناط بعينه موجود في الإيجاب، لأنّه يؤثر في الملكيّة حال وجود القبول، ومن المعلوم انعدام الإيجاب حين وجود القبول، فعدم معقوليّة تأثير الشرط المتأخر موجود في الإيجاب أيضاً ولم يتأمّل أحد في تأثير الإيجاب المعدوم حال تحقق القبول في الأثر كالملكيّة، فليكن الأمر في الشرط المتأخر كالإيجاب ولاوجه للتفكيك بينهما أصلاً، والفرق بينهما ليس إلّا في انعدام الإيجاب بعد وجوده ووجود الشرط المتأخر بعد عدمه، وليس هذا فارقاً بينهما بعد اشتراك مناط الامتناع فيهما فلامحيص عن الالتزام بالشرط المتأخر.

---

١) لم نقف علىٰ هذه النسبة، راجع: إيضاح الفوائد في شرح القواعد، كتاب المتاجر: في المتعاقدين، بيع الفضولي (الطبعة الحجريّة).

وفيه : أنّ الملكيّة التي هي حكم شرعي تترتّب علىٰ إنشائين : أحدهما قائم بالبائع ، والآخر بالمشتري كما هو شأن جميع العقود دون الإيقاعات المتقومة بإنشاء واحد كالجعالة والطلاق ، وبعد تحققهما يترتّب حكم الشارع بالملكيّة ، وبعبارة اُخرىٰ مجموع الإنشائين موضوع لحكم الشارع بالملكيّة لا أنّهما مؤثران في الملكيّة وسببان لها لاستحالة جعل السببيّة كما قرّر في محله ، فالإيجاب والقبول موضوع للملكيّة كموضوعيّة الدلوك لوجوب الصلاة ، غاية الأمر أنّه اُطلق السبب علىٰ الموضوع في الوضعيات والموضوع في التكليفيات ، والنكتة في إطلاق السبب علىٰ الموضوع في الوضعيات هي أنّ العقد ونحوه لما كان بنظر العقلاء سبباً للملكيّة ونحوها من الوضعيات فاُطلق السبب عليه ، وإلا ففي الحقيقة يكون العقد ونحوه موضوعاً .

خامسها : ماعن سيّد مشايخنا الأساطين العلامة الشيرازي ﷺ[1] من أنّ الشرط هو الوجود الدهري لاالزماني ومن المعلوم ان المتفرقات في سلسلة الزمان مجتمعات في وعاء الدهر ، فلا يكون الأمر المتأخر شرطاً بل يكون ذلك مقارناً .

وفيه : أنّه خروج أيضاً عن محل النزاع من الشرط المتأخر إلىٰ المقارن ، **مضافاً إلىٰ** عدم مساعدة الأدلة عليه فتدبّر .

وبالجملة فبعد البناء علىٰ دخل الأمر المتأخر بوجوده الخارجي دون العلمي في الأثر المتقدّم يستحيل وجود الأثر قبل الشرط الذي فرض تأثيره فيه للزوم التناقض ، ضرورة أنّ وجود المشروط قبل الشرط يكشف عن عدم دخل الأمر المتأخر فيه والمفروض دخله فيه ، فيلزم دخل الأمر المتأخر وعدمه وهذا تناقض بالضرورة ، والتوجيهات المشار إليها من جعل الشرط عنوان التعقّب أو الوجود

---

١)راجع تقريرات آيةالله المجدّد الشيرازي ٢/٢٦٨ ـ ٢٧١ : « والحاصل أنّه إذا كان الشرط من الأمور الزمانيّة ـ أى المتقيد بالزمان ـ فيكفي تقارنه مع المشروط في عالم الدهر وأما في عالم الزمان فلايجب ، بل لايعقل ... ».

العلمي لاتنافي البرهان المزبور لكونها موجبة للخروج عن الشرط المتأخر إلىٰ المقارن، فتلك التوجيهات أجنبيّة عن محل النزاع، ويمكن أن يقع بها التصالح بين المجوزين والنافين بأن يكون مراد المجوز هو عنوان التعقّب ونحوه، ومراد المنكر هو دخل نفس الأمر المتأخر بوجوده الخارجي في المشروط كما عرفت أنّه مورد البحث في الشرط المتأخر دون عنوان التعقّب ونحوه.

فتلخص أنّ البرهان المزبور يقتضي استحالة الشرط المتأخر.

وأمّا ماقيل أو يمكن أن يقال في جوازه من أنّ وقوعه في الشرعيات أدلّ دليل علىٰ إمكانه **كما في** المركّبات التدريجيّة الارتباطيّة التي يكون وجود الجزء الأخير منها شرطاً للأجزاء المتقدّمة عليه كالصلاة والصوم فإن الجزء الأخير من الصلاة وكذا الآن الأخير من النهار يكون دخيلاً فيما سبقه من الأجزاء، **وكما في** الأغسال الليليّة لصوم المستحاضة بناء علىٰ قول دلّ عليه بعض الروايات، وكما في رؤية الدم الواجد لصفات الحيض فانّه بمجرد رؤيته تترك المرأة صلوتها مع أنّ رؤيته في الأيّام الثلاثة التي هي أقل الحيض ـ متواليّة أو متفرقة في ضمن العشرة علىٰ الخلاف ـ معتبرة في حيضيّته فالدم فعلاً محكوم بالحيضيّة مع تأخر شرطها وكما في إسلام الوارث قبل القسمة إذا تأخرت عن الموت بشهر مثلاً فإن الإسلام دخيل في إرثه من مورثه حين موته ولذا يرث من منافع التركة العائدة من زمان الموت الىٰ زمان الإسلام. **وكما في** الحمل فإنّ وضعه حيّاً يؤثر في إرثه من زمان موت المورث مع تأخره عن الموت.

ففيه: أنّ الكلام تارة يقع في موضوعات الأحكام الوضعيّة كالإيجاب والقبول والتراضي وشرائط العوضين والمتعاقدين، فالموضوع للحكم الوضعي بناء علىٰ كون الملكيّة من الأُمور الاعتباريّة الشرعيّة ـ ويراها العقلاء كما يراها الشارع أحياناً وقد لايراها ويخطئ العقلاء في ذلك في بعض الموارد كالمنابذة ـ لا من الأُمور

التكوينيّة التي تترتّب علىٰ الإيجاب والقبول قهراً ، إذ علىٰ هذا التقدير تخرج الملكيّة عن الأحكام الشرعيّة وتندرج العقود والآثار المترتّبة عليها في العلل والمعلولات التكوينيّة دون الموضوعات والأحكام الشرعيّة التي هي محل الكلام ، فمورد البحث هو ماإذا كانت الملكيّة ـ التي هي تبديل طرف الإضافة لانفس الإضافة ولا المضاف إليه كما في الإرث علىٰ تفصيل محرر في محله ـ من الأحكام الشرعيّة الوضعيّة ، فحينئذٍ يكون موضوع الملكيّة الشرعيّة مركّباً من إنشاء مفهوم البيع وإنشاء مفهوم القبول وغيرهما من الشرائط ، ومن المعلوم أنّ الموضوع المركّب ما لم يتحقق تمام أجزائه لا يترتّب عليه حكم الشارع بالملكيّة التي هي من الامور البسيطة ، فإذا وجد الجزء الأخير من الموضوع يترتّب عليه الملكيّة وإلّا فلا ، إذ مع ترتّب الحكم علىٰ الموضوع الفاقد لجزء يلزم التناقض وهو كون ذلك المفقود جزءً وغير جزء ، دخيلاً وغير دخيل .

وبالجملة فالموضوعات المركّبة التدريجيّة مالم توجد بتمامها لايترتّب عليها شيء من الأحكام الوضعيّة ، فلا يمكن تشريع الحكم قبل تماميّة موضوعه. هذا في موضوعات الأحكام الوضعيّة ، وكذا الحال في موضوعات الأحكام التكليفيّة فإن موضوع وجوب الحج مثلاً البالغ العاقل القادر الحرّ المستطيع المدرك للموسم ولايشرع الوجوب إلّا بعد تحقق جميع هذه الأُمور .

وأُخرىٰ يقع الكلام في متعلّقات الأحكام كالصلاة والصوم وغيرهما ، والبحث في هذا يقع في جهتين الأُولىٰ :في كيفيّة تعلّق الحكم بمتعلّقه ، والثانية : في كيفيّة امتثاله .

أمّا الجهة الأُولىٰ : فحاصل الكلام فيها أنّه بعد تماميّة الموضوع يتصور الحاكم مجموع العمل المركّب الارتباطي ثم يشرع الحكم له ، ومن المعلوم أنّ المتصور في عالم الذهن يكون جميع أجزائه مقارناً ، ولا تقدّم ولا تأخر بين أجزائه فلا يتصور

الشرط المتأخر بالنسبة إلىٰ متعلّق الحكم الشرعي في عالم التشريع فإن الأمر البسيط يتعلّق في آن واحد بمجموع ماتصوره الحاكم في ذهنه .

وأمّا الجهة الثانية : فلخص الكلام فيها أنّ الإطاعة ان كانت تدريجيّة فلا يتصور الشرط المتأخر في المتعلّق أيضاً ، لأنّ امتثال أمر التكبيرة مثلاً يتحقق بإيجاد التكبير ، وامتثال أمر الفاتحة وكذا سائر الأوامر الضمنيّة المتعلّقة بالأجزاء ، فلا يتوقّف امتثال أمر جزء علىٰ امتثال أمر جزء متأخر عنه ، فلا يتصور الشرط المتأخر في امتثال الأوامر الضمنيّة . **وإن كانت** الإطاعة دفعيّة كما إذا توقّف امتثال أمر التكبيرة علىٰ امتثال أمر التشهد وغيره علىٰ ما هو مقتضىٰ الارتباطيّة ، إذ المأمور به ليس ذات التكبيرة بل التكبيرة المقيّدة بالفاتحة والتسليم وغيرهما من الأجزاء فكذلك لايلزم الشرط المتأخر ، وبعبارة أُخرىٰ أنّ الامتثال يتوقّف علىٰ انطباق المأمور به بتمامه وكماله علىٰ المأتيّ به ، ولا يتحقق ذلك إلّا بعد تحقق الجزء الأخير ، وعلىٰ هذا فيكون الامتثال دفعياً كدفعيّة تعلّق الأمر بالمركّب الارتباطي ، ولا محيص في المركّبات الارتباطيّة من الالتزام بدفعيّة الامتثال ، وأنّ إتيان الجزء الأوّل بمجرده لايوجب سقوط أمره ، بل يكون مراعىٰ بإتيان سائر الأجزاء ، فإن أتىٰ بها يكشف ذلك عن اتصاف الجزء الأوّل بكونه متعقّباً بالأجزاء الأُخر فإن قضيّة الارتباطيّة هي كون كلّ جزء جزءً في نفسه وشرطاً لغيره من الأجزاء ، **والحاصل** أنّ الامتثال علىٰ هذا في المركّبات الارتباطيّة يكون دفعياً ، فلايلزم الشرط المتأخر بل يكون وجود الجزء الاخير كاشفاً عن امتثال الأمر الثابت للمركّب .

حيث إنّ فرديّته لطبيعي المأمور به منوطة بوجود جميع مايعتبر في الطبيعة شطراً أو شرطاً ، والمفروض أنّ الأمر تعلّق بالطبيعة وانطباقها علىٰ الفرد قهري والإجزاء عقلي ، فطلوبيّة الفرد إنّما تكون لأجل الانطباق وحينئذٍ فينوي المكلف طبيعة

الصلاة، فإذا أتم ما بيده يسقط أمر الطبيعة لانطباقها عليه، فليس الفرد بنفسه مأموراً به، وإذا كانت الطبيعة هي المأمور بها فأمرها يدعو إلىٰ الامتثال، ولا يسقط إلّا بانطباقها علىٰ المأتيّ به فالامتثال دفعي لاتدريجي حتىٰ يتصور فيه الشرط المتأخر.

ان قلت: كيف يتمشىٰ منه قصد امتثال أمر الطبيعة مع عدم إحراز بقائه جامعاً للشرائط إلىٰ آخر الأجزاء.

قلت: يحرز بقائه بالاستصحاب ولايكون مثبتاً لعنوان التعقّب لعدم كونه شرطاً بعد فرض دفعيّة الامتثال وعدم كون الفرد بخصوصه مأموراً به.

وببيان أوضح: أنّ الشرط لكل جزء هو تعقّبه بجزء آخر لانفس الجزء حتىٰ يلزم كون الجزء المتأخر شرطاً متأخراً للمتقدّم، إذ لاينعت العرض بالعرض حقيقة، بل الشرط هو التعقّب ولايحرز عنوان التعقّب إلّا بوجود الجزء المتأخر، فما لم يوجد الجزء الأخير لا يعلم بوجود الأمر الانتزاعي أعني التعقّب. **والحاصل** أنّ الشرط في متعلّقات التكاليف إذا كانت من المركّبات الارتباطيّة هو عنوان التعقّب فلا يلزم الشرط المتأخر في المركّبات الشرعيّة أصلاً.

وأمّا مسألة اشتراط صوم المستحاضة بالأغسال الليليّة في الليل المتأخر عن نهار الصوم، ففيها: أنّه لم يظهر تسالم علىٰ الاشتراط المذكور، بل الشرط المسلّم هو اعتبار الغسل لصلاة الفجر قبل طلوعه حتىٰ تكون حين الطلوع متطهرة ليقع صومها عن طهارة، هذا بالنسبة الىٰ غسلها لصلاة الفجر وكذا يعتبر في صحة صومها غسلها للظهرين، ومن المعلوم عدم لزوم إشكال الشرط المتأخر في هذين الغسلين أصلاً وأمّا اشتراط صحة الصوم بالغسل في الليلة المتأخرة فلم يثبت، وإن دلّ الدليل علىٰ

اعتباره فلا محيص عن الالتزام بصحة الشرط المتأخر[١].

وأمّا ما أُورد علىٰ شرطيّة التعقّب من أنّه عنوان انتزاعي كالفوقيّة والتحتيّة، ولا يمكن قيام المصالح والمفاسد بالأُمور الانتزاعيّة التي لا وجود لها في الخارج ففيه:

أولاً: عدم ثبوت استحالة ذلك، كما في ركوع المأموم قبل أن يرفع الإمام رأسه عن الركوع، فإنّ القبليّة التي هي من الأُمور الانتزاعيّة معتبرة في إدراك الركعة مع الإمام ولذا لا تحرز باستصحاب ركوع الإمام ركوع المأموم لكونها لازماً عقليّاً لبقاء ركوع الإمام، وثانياً ان التعقّب ليس من الأُمور الانتزاعيّة التي يكون قوامها اللحاظ والتصور ومع الغفلة عنها لاوجود لها حتىٰ تصوراً، وذلك لأنّ تعقّب التكبيرة بالتسليم عبارة عن وجودها قبل وجود التسليم وهذا أمر موجود اعتباري لوحظ أولا كما لا يخفىٰ.

---

١) أقول: بل لا محيص عن التوجيه وإرجاع الشرط إلىٰ عنوان التعقّب لوجهين: أحدهما: البرهان المتقدّم أعني المناقضة لما تقدّم من أنّ إناطة شيء بشيء تقتضي تأخر وجود المنوط عما أُنيط به، فتقدّمه عليه يقتضي عدم الدخل والإناطة فيلزم الإناطة وعدمها وهذا تناقض ظاهر.

ثانيهما: ما تقدّم أيضاً من عدم نعتيّة عرض لعرض آخر قائمين بمحل أو محلين فيرجع أمر التقييد إلىٰ انتزاعي كالتعقّب، وأمّا حيضيّة الدم بمجرد رؤيتها وكذا إسلام الوارث قبل القسمة وكذا تولد الحمل حيّاً فالشرط فيها أيضاً هو عنوان التعقّب الذي هو مقارن لا متأخر، غايته أنّ وجود الدم في تمام الثلاثة ووجود الإسلام قبل القسمة وتولد الحمل حيّاً يكشف عن وجود ذلك العنوان ويحرزه كسائر الوسائط الإثباتيّة، وأمّا ترتيب آثار حيضيّة الدم من حين رؤيته مع الشك في عنوان التعقّب فهو لأجل استصحاب الدم إلىٰ آخر الثلاثة كاستصحاب شرائط الحج إلىٰ آخر الأعمال.

والحاصل أنّ الدليل علىٰ تقدير دلالته لايوجب إمكان الممتنع، وقد عرفت امتناع الشرط المتأخر فبرهان الاستحالة يكون قرينة عقليّة علىٰ التصرف في ظاهر الدليل من دخل الأمر المتأخر في المتقدّم بجعل الشرط عنوان التعقّب.

هذا تمام الكلام في تقسيم المقدّمة الىٰ المقارنة والمتقدّمة والمتأخرة .

إذا عرفت هذه الأُمور فالكلام يقع في مقامين :

المقام الأوّل : فيما يقتضيه الأصل العملي من وجوب المقدّمة وعدمه ، **والمقام الثاني** : فيما يقتضيه البرهان .

أمّا المقام الأوّل : فنخبة الكلام فيه أنّه **تارة** يبحث عن وجود الملازمة بين وجوب ذي المقدّمة وبين وجوب المقدّمة ، وأنّه لابدّ من ترشح وجوب من ذي المقدّمة علىٰ مقدّمته أو لا ؟ ، **وأُخرىٰ** يبحث عن وجوب المقدّمة شرعاً وعدمه . **فعلىٰ** الأوّل لا أصل في البين لكون الملازمة وجوداً أوعدماً أزليّة ، **وعلىٰ الثاني** تجري في وجوب المقدّمة أصالة البراءة لكون المشكوك فيه حكماً شرعياً ، **والحاصل** أنّه لا أصل في المسألة الأُصوليّة ، وفي المسألة الفقهيّة تجري البراءة سواء التفت المتكلّم الىٰ المقدّمة أم لا ، وذلك لكفاية الالتفات الإجمالي إلىٰ ما هو مقدّمة لذي المقدّمة وهذا ممّا لا ينبغي الإشكال فيه .

ولكن الإشكال في تصوير محل النزاع ، **توضيحه** : أنّ مجرىٰ البراءة لابدّ أن يكون مجعولاً شرعياً ، **ومن الواضح** أنّ المقدّمة لا مصلحة فيها إلّا توقّف وجود ذي المقدّمة وامتثال أمر الواجب علىٰ وجودها وهذه المصلحة لاتصلح لأن تكون داعية إلىٰ تشريع الأمر المولوي للمقدّمة ، بل وجوب كلّ شيء يتوقّف امتثال الأمر المولوي عليه عقلي ، وأنّ أمر المولىٰ به يكون إرشاداً الىٰ حكم العقل كما في **﴿أطيعوا الله وأطيعوا الرسول﴾** [1] . **وعليه** فيسقط بحث وجوب المقدّمة وعدمه من أصله لعدم إمكان تعلّق الأمر المولوي بالمقدّمة كما لايخفىٰ .

وأمّا المقام الثاني : فقد ظهر الحال فيه ممّا تقدّم من الإشكال علىٰ تصوير

---

١) النساء : ٥٩ .

الخطاب المولوي للمقدّمة ، وأنّه لا محيص عن القول بكون وجوب المقدّمة عقليا محضاً بملاك توقّف امتثال الأمر النفسي المتعلّق بذي المقدّمة عليها ، فالعمدة في إشكال وجوب المقدّمة مولوياً هو امتناع تعلّق الخطاب المولوي بها لعدم مصلحة فيها تقتضي تشريع الوجوب المولوي لها ، إذ المصلحة فيها منحصرة بعليّتها لوجود ذيها وهذه المصلحة لاتصلح أن تدعو الىٰ الأمر المولوي ، نعم بعد فرض إمكان تعلّق الأمر المولوي بالمقدّمة تصل النوبة إلىٰ إشكال آخر : وهو عدم الأثر العملي لوجوب المقدّمة ، وعدم الحاجة الىٰ الوجوب المولوي بعد الوجوب العقلي من باب الإطاعة .

ثم إنّ الميرزا النائيني ﷺ صار بصدد إثبات إمكان تعلّق الأمر المولوي بالمقدّمة وتصحيح النزاع في وجوب المقدّمة مولوياً بما حاصله : أنّ الوجوب المتنازع فيه إن كان هو الوجوب النفسي الاستقلالي فلا يتصور ذلك في المقام أصلاً ، بداهة عدم مصلحة في المقدّمة تقتضي تشريع الخطاب النفسي لها .

وإن كان الخطاب التبعيّ بمعنىٰ كون الخطاب متعلّقاً أولاً وبالذات بذي المقدّمة ، وثانياً وبالعرض بالمقدّمة بحيث يكون إسناد الوجوب إلىٰ المقدّمة مجازاً كإسناد السير والحركة إلىٰ جالس السفينة ، أو بمعنىٰ تبعيّة خطاب المقدّمة لخطاب ذيها كتبعيّة حركة المفتاح لحركة اليد ، فعلىٰ الأوّل لامعنىٰ للنزاع إذ لاوجه للنزاع في إسناد الوجوب مجازاً إلىٰ المقدّمة لأنّ الوجوب غير ثابت حقيقة للمقدّمة قطعاً ، وعلىٰ المعنىٰ الثاني الذي مرجعه إلىٰ ثبوت الوجوب حقيقة للمقدّمة في طول وجوب ذيها يختص الوجوب بما إذا التفت المولىٰ إلىٰ مقدّميّته حتىٰ يريدها ، وأمّا مع الغفلة عنها فلاتكون واجبة لعدم الإرادة .

وإن كان هو الوجوب الترشحي بمعنىٰ كون خطاب المقدّمة رشحاً ومعلولاً لخطاب ذيها تكويناً وثابتاً قهراً وان لم يلتفت المولىٰ الىٰ مقدّميّة المقدّمة ، فلا بأس به

وتسميّة هذا الخطاب بالخطاب المولوي مع كونه قهرياً لخطاب ذي المقدّمة إنّما تكون لأجل مولويّة الخطاب المولّد له ، وبالجملة فيمكن تصوير الخطاب المولوي بالنسبة إلىٰ المقدّمة بالمعنىٰ الأخير وهو الخطاب التولدي الناشيء عن الإرادة القهريّة التي نشأت عن إرادة المطلوب النفسي إذ لاتنفكّ إرادة إيجاد مقدّمات وجود المطلوب عن إرادة نفس المطلوب .

والدليل علىٰ ثبوت هذا الوجوب التولدي للمقدّمة ما تقرّر في محله من تبعيّة الإرادة الآمريّة للإرادة الفاعليّة وكون الخطاب محرّكاً لإرادة العبد فإن العبد لايريد الكون علىٰ السطح إلّا مع إرادة نصب السلم والصعود عليه ، وكذلك المولىٰ فإنه لايريد كون العبد علىٰ السطح إلّا بنحو إرادة العبد ، ولافائدة في الخطاب إلّا البعث وإحداث الداعي في العبد ، لما ثبت في محله أيضاً من كون فائدة الخطاب هي المحرّكيّة دون غيرها إذ المصلحة تكون في نفس الفعل دون الخطاب . وبالجملة فبعد تسليم تبعيّة إرادة الآمر لإرادة الفاعل لعدم تعلّق إرادة الآمر بما لايكون مقدوراً للمأمور ، وتسليم محرّكيّة الخطاب لإرادة العبد يظهر ثبوت الوجوب التولدي للمقدّمة .

ويرد عليه : أنّ إرادة المولىٰ تتعلّق بما فيه المصلحة الداعيّة الىٰ الأمر النفسي المولوي وهو ذو المقدّمة دون غيره من المقدّمات إذ لامصلحة فيها حتىٰ يريدها المولىٰ ، ولو فرض الأمر بها يكون إرشاداً إلىٰ حكم العقل بلزوم تحصيل جميع مايتوقّف عليه الامتثال ، ولايتصور إمكان تعلّق الأمر المولوي بالمقدّمة أصلاً مضافاً إلىٰ أنّ الإرادة القهريّة المتولدة من إرادة ذي المقدّمة ليست حكماً بناء علىٰ مجعوليّة الأحكام الشرعيّة كما هو مبنىٰ الميرزا النائيني ﷺ ، فإنّ مفاد هيئة (إفعل) سواء كان إنشاء النسبة كما هو مبناه ﷺ أم إنشاء الطلب كما هو مبنىٰ غيره مغاير

للإرادة القهريّة ، ضرورة كون الإنشاء بكلا النحوين المزبورين فعلاً اختيارياً للمنشئ والمفروض أنّ الإرادة المذكورة غير اختياريّة ، فلخص هذا الإشكال أنّ الإرادة القهريّة خارجة عن حيّز المجعول الشرعي لعدم مجعوليّتها وعدم اختياريّتها[1] ،فلا رافع للإشكال قطعاً ولا أساس للنزاع في وجوب المقدّمة جزماً .

تنبيه : قد عرفت عدم تصوير الأمر المولوي للمقدّمة بل الوجوب عقلي من باب وجوب الإطاعة عقلاً ، ولافرق في ذلك بين مقدّمة وجود الشيء كنصب الدرج والصعود عليه للكون علىٰ السطح والمسير للحج ، وبين مقدّمة وصف الشيء كالوضوء الذي هو مقدّمة لقيد الصلاة وهو الطهور . والفارق بينهما أنّ تمييز المقدّميّة في الأول بيد العرف ، وفي الثاني بيد الشرع تارة كالوضوء الذي يتوقّف عليه الطهارة الحدثيّة وبيد العرف أُخرىٰ كالطهارة الخبثيّة فإنّها عبارة عن نقاء المحل ، وأمّا بعد صيرورة شيء مقدّمة سواء كان تمييز مقدّميّته بالعرف أم بالشرع فلا فرق في كون وجوبها بحكم العقل بين أقسام المقدّمة فجميع المقدّمات واجبة بالوجوب العقلي .

إذا عرفت عدم الفرق في حكم المقدّمة من الوجوب العقلي بين أقسام المقدّمة فاعلم أنّ ثمرة وجوب المقدّمة عقلاً سقوط البحث المعروف في وجوب الوضوء بعد دخول وقت الفريضة ، بتقريب : أنّ الوضوء مستحب في نفسه وبعد دخول الوقت يصير واجباً بالوجوب المقدّمي ويندكّ فيه الاستحباب .

وجه السقوط : أنّ المقدّمة لاتكون واجبة بالوجوب المولوي حتىٰ تندكّ مرتبة الاستحباب في الوجوب كاندكاك استحباب المستحبات النفسيّة المنذورة في

---

١) أقول : يمكن أن يقال : إنّ الإرادة القهريّة دليل لمّي علىٰ استكشاف إنشاء حكم مولوي للمقدّمة لا أنّها بنفسها حكم حتىٰ يستشكل علىٰ الميرزا النائيني ﷺ بما تقدّم، نعم لابأس بالإشكال الأوّل وهو لا مصلحة في المقدّمة يدعو إلىٰ جعل الوجوب النفسي المولوي لها .

وجوب الوفاء بالنذر كالنوافل التي يتعلّق بها النذر، **بل حال** الوضوء قبل الوقت وبعده علىٰ حد سواء، وحكمه الاستحباب النفسي مطلقاً وتحصل الطهارة في أيّ وقت حصل الوضوء ولايتصف بالوجوب أصلاً قبل الوقت ولابعده، فليس الوضوء كالنوافل المنذورة في الاندكاك المزبور لعدم وجوب المقدّمة مولوياً حتىٰ يندكّ فيه استحبابها النفسي كما لايخفىٰ، نعم يكون الوضوء بعد الوقت واجباً عقليّاً من باب توقّف الإطاعة عليه.

لايقال: علىٰ هذا لايجري الاستصحاب في الوضوء لأنّ وجوبه عقلي من باب الإطاعة لاشرعي.

فإنّه يقال: يكفي في صحة استصحابه كونه مستحباً نفسياً ذا أثر شرعي وهو جواز الدخول في الصلاة وغيرها ممّا يتوقّف علىٰ الطهارة نعم لاتجري فيه أصالة البراءة لأنّ مجراها هو الحكم الشرعي من الوجوب والحرمة.

ثم إنّه وقع الإشكال في أنّ معروض الوجوب العقلي أو الشرعي علىٰ الخلاف في وجوب المقدّمة **هل هو** مطلق المقدّمة أم خصوص المقدّمة التي يقصد بها التوصل الىٰ ذي المقدّمة؟ **فإن كان** الأوّل فيلزم وجوب التصرف في أرض الغير بدون إذنه إذا كان مقدّمة لانقاذ مؤمن ولو بدون قصد الإنقاذ أصلاً، إذ المفروض كون معروض الوجوب المقدّمي ذات المقدّمة لاالمقيّدة بقصد التوصل، وكذا يلزم صدور واجبات من المستطيع إذا سافر مراراً الىٰ بعض النقاط الواقعة في طريق مكة بغير قصد المسير إلىٰ الحج، كما إذا سافر إليها لغرض الاحتطاب والاحتشاش، ولايمكن الالتزام به مع أنّ ملاك الوجوب وهو المقدّميّة والتوقّف موجود في كلّ واحد من تلك الأسفار، بداهة أنّ المقدّمة هي ذات الشيء بملاك المقدّميّة التي هي جهة تعليليّة.

والحاصل أنّ قيام التوقّف والمقدّميّة بذات المقدّمة يقتضي وجوب ذات المقدّمة سواء ترتّب عليها ذو المقدّمة أم لا ، وسواء قصد التوصل بها إلىٰ ذي المقدّمة أم لا ، فلا دخل في وجوب المقدّمة للقصد ولا للإيصال أصلاً ، **مع أنّ** وجوب ذات المقدّمة مطلقاً يستلزم المحذور المذكور ، **وإن كان الثاني** فيلزم عدم وجوب السير الىٰ الميقات إذا وقع بدون قصد التوصل إلىٰ الحج كما إذا قصد به التجارة ، ووجوب إعادة السير بقصد المقدّمة ، مع أنّه لايجب الإعادة قطعاً ، **وبالجملة** فالمحذور موجود علىٰ كلّ حال سواء كان مطلق المقدّمة واجباً أم المقيّدة بقصد التوصل .

ولكن يندفع الإشكال في المقدّمة المحرمة بالترتّب ، بتقريب : أنّ الحكم الثابت للمقدّمة بعنوانها الأوّلي مشروط بعدم وقوعها في طريق امتثال الأمر بذي المقدّمة ، وإذا وقع في طريقه فيرتفع حكمه الأوّلي ويصير محكوماً بحكم ذي المقدّمة . وإن **شئت** فقل: إنّ المزاحمة تقع بين ذي المقدّمة كالإنقاذ وبين التصرف في الأرض المغصوبة الذي هو مقدّمة للإنقاذ ، ولما كان وجوب الإنقاذ لكونه حفظاً للنفس المحترمة أهم من حرمة التصرف في المغصوب فيرتفع حرمته ، ويقدّم الإنقاذ كتقدّم الدين علىٰ الصلاة او الإزالة عليها ، فإن ترك أداء الدين أو الإزالة وجب عليه الصلاة ، فالمهم يكون وجوبه أو حرمته أو غيرهما من الأحكام التكليفيّة مشروطاً بترك الأهم ، فإن لم يقصد الإنقاذ يحرم عليه التصرف في المغصوب **فالمقدّمة** وان كانت ذات الشيء إلا أنّ وجوبها يكون في ظرف امتثال الواجب ، وهذا الترتّب قد التبس بالمقدّمة الموصلة . **وبالجملة** فالترتّب في المقدّمة المحرّمة ممّالابدّ منه **فلاحاجة** الىٰ الالتزام بالمقدّمة الموصلة ، حتىٰ يشكل عليها بأنّ الإيصال يتوقّف علىٰ وجود ذي المقدّمة وبغده لامعنىٰ لوجوب المقدّمة ، **وإن كان** مدفوعاً بأنّ ذلك يلزم بناء علىٰ كون الإيصال من الجهات التقييديّة ، وأمّا بناء علىٰ كونه من الجهات التعليليّة

فلايلزم ذلك ، **نعم** يكون ترتّب ذي المقدّمة علىٰ المقدّمة كاشفاً عن اتصاف المقدّمة بالوجوب لمكان إيصالها .

وبالجملة فعلىٰ القول بصحة الترتّب يمكن دفع المحذور بالترتّب ، **وأمّا علىٰ القول** بعدم صحة الترتّب **فتارة**: يدفع المحذور ـ وهو وجوب التصرف في مال الغير بدون إذنه مع عدم إرادة الإنقاذ الواجب وصدور واجبات من المستطيع إذا سافر إلىٰ بعض النقاط الواقعة في طريق مكة لتجارة أو غيرها من الأغراض غير الحج ـ بأخذ إرادة الواجب شرطاً لوجوب المقدّمة فلايكون المقدّمة مطلقاً واجبة بل فيما إذا أراد الواجب .

وأنت خبير بما فيه ، لان قضيّة تبعيّة وجوب المقدّمة لوجوب ذيها هي تبعيّته له في الإطلاق والاشتراط ، فإذا كان وجوب المقدّمة مشروطاً بإرادة ذي المقدّمة فمقتضىٰ التبعيّة المزبورة هو كون الإرادة شرطاً لوجوب ذيها حتىٰ تكون الإرادة شرطاً لوجوب المقدّمة ، **ومن الواضح** عدم تبعيّة وجوب ذي المقدّمة للإرادة بل هو تابع لتماميّة الموضوع من البلوغ والعقل وغيرهما من الشرائط العامة والخاصة فجعل إرادة ذي المقدّمة شرطاً لوجوب المقدّمة غير سديد .

وأُخرىٰ: يدفع بدخل قصد التوصل بالمقدّمة إلىٰ الواجب في وجوب المقدّمة فلا تتصف المقدّمة بالوجوب إلا إذا قصد بها التمكن من امتثال الواجب والقدرة علىٰ إتيانه . **وأنت ترىٰ** مافيه من الإشكال أيضاً إذ لازمه عدم اتصاف المقدّمة بالوجوب إذا أتىٰ بها بدون القصد المزبور مع إتيان الواجب بعده ، مضافاً إلىٰ أنّ مقتضىٰ التبعيّة أيضاً إناطة وجوب ذي المقدّمة بقصده وهو معلوم البطلان .

وثالثة: بجعل المقدّمة الواجبة خصوص الموصلة منها ، لوضوح انقسام المقدّمة إلىٰ ماتكون موصلة الىٰ الواجب والىٰ مالاتكون كذلك والمتصف بالوجوب

من المقدّمة هو القسم الذي يترتّب عليه ذو المقدّمة .

وفساده أيضاً كسابقيه بل أوضح منهما لاستلزامه كون ذي المقدّمة مقدّمة وجوديّة لوصف المقدّمة وهو الإيصال ، فيترشح من المقدّمة وجوب على ذيها فيعرضه الوجوب الترشحي .

توضيحه : أنّ اتصاف المقدّمة بكونها موصلة منوط بوجود ذي المقدّمة ، فيكون ذو المقدّمة مقدّمة وجوديّة للإيصال الذي هو وصف المقدّمة فيترشح وجوب تبعيّ من المقدّمة على ذي المقدّمة وهذا بمكان من الفساد .

ولذا عدل صاحب الحاشية عن الإيصال بهذا المعنى وقال ـ على ما حكي عنه ـ ما حاصله: أنّ الإيصال إن كان جهة تقييديّة للمقدّمة الواجبة يتوجه عليه ماتقدّم من الإشكال لكون الإيصال قيداً للمقدّمة ، ولايتحقق هذا القيد إلّا بترتّب وجود ذي المقدّمة عليها ، فيصير ذو المقدّمة مقدّمة وجوديّة للمقدّمة . وأما بناء على كون الإيصال جهة تعليليّة لوجوب المقدّمة ، بأن كان معروض الوجوب ذات المقدّمة لابعنوان كونها موصلة بل كان الإيصال علة وملاكاً لوجوبها فلا يتوجه عليه المحذور المزبور أعني صيرورة ذي المقدّمة مقدّمة وجوديّة للمقدّمة .

ولكن يرد عليه أيضاً : أنّ ذات المقدّمة إما واجبة مطلقة أو مقيّدة ، فعلى الأول يرجع المحذور المتقدّم في وجوب مطلق المقدّمة ، وعلى الثاني يعود محذور المقدّمة الموصلة التي يكون الإيصال فيها قيداً لمعروض الوجوب ، والمفروض أنّ معروض الوجوب لابدّ أن يكون إمّا ذات المقدّمة مطلقاً من دون قيد أو خصوص الموصلة منها ، إذ لايمكن اجتماع الضدين بناء على مانسب إلى المشهور من كون التقابل بين الإطلاق والتقييد تقابل التضاد ولا يمكن اجتماع المتناقضين ، بناء على كون التقابل بينهما تقابل السلب والإيجاب ، فإنه لايمكن اجتماع المتناقضين بأن

يكون الإيصال قيداً وأن لايكون كذلك ، كما لايمكن ارتفاع النقيضين بأن لم يكن لوجود الإيصال دخل في الوجوب ولالعدمه دخل ، فإنّه لامحيص عن دخل الإيصال أو عدم دخله ولا يمكن رفعهما . نعم بناء علىٰ كون التقابل بين الإطلاق والتقييد العدم والملكة ، كما هو التحقيق علىٰ مايأتي في محله إن شاء الله تعالىٰ يمكن ارتفاعهما ، إذ بعد قيام البرهان علىٰ استحالة التقييد بالإيصال يمتنع أيضاً الإطلاق ، إذ علىٰ هذا المبنىٰ من التقابل يكون الإطلاق عبارة عن عدم القيد فيما له شأنيّة التقييد ، فإذا ثبت امتناع التقييد ثبت امتناع الإطلاق فلا إطلاق ولا تقييد .

وبالجملة فتقييد وجوب المقدّمة بالإيصال بحيث تكون الموصليّة من الجهات التقييديّة كما عليه صاحب الفصول ، ـ لجعله الموصلة منوّعة للمقدّمة وقسّمها علىٰ قسمين موصلة وغيرها والواجب منها هو القسم الأوّل ـ ممّا لا يمكن المصير إليه والالتزام به لما عرفت من استحالة قيديّة الإيصال للمقدّمة الواجبة .

وأمّا كلام صاحب الحاشية ـ المتفطن لاستحالة أخذ الإيصال قيداً للمقدّمة الواجبة ولذا لم يلتزم بقيديّة الإيصال بل جعله جهة تعليليّة للوجوب ـ **فلا يلزم** منه كون الواجب المقدّمة بلا قيد إذ يلزم ذلك بناء علىٰ كون التقابل بين الإطلاق والتقييد التضاد لا العدم والملكة ، والمنسوب الىٰ صاحب الحاشية ان التقابل بينهما العدم والملكة لا التضاد ولا الإيجاب والسلب ، فيثبت بامتناع التقييد استحالة الإطلاق أيضاً **وعلىٰ هذا** فلعل مراد صاحب الحاشية ما أفاده بعض المحققين ﷺ [1] من أنّ المراد الجدّي للمولىٰ لايمكن إهماله ، فعروض الوجوب هو القطعة الخاصة من وجود المقدّمة ، ويكون عنوان الموصلة مشيراً إلىٰ تلك القطعة من دون أن يكون للإيصال دخل في وجوب تلك القطعة أصلاً .

---

١) وهو المحقق العراقي ﷺ .راجع: نهاية الأفكار ١/ ٣٤١.

ولا يمكن أن يكون مراده ما أفاده الميرزا النائيني ﷺ من أنّ مقصوده إما دخل عنوان انتزاعي في وجوب المقدّمة ، نظير المركّبات الارتباطيّة فكما أنّ صحة التكبيرة مثلاً مشروطة بتعقّبها بسائر الأجزاء فكذلك وجوب المقدّمة منوط بترتّب ذي المقدّمة عليها ، وإما الترتّب بأن يقال : إن تركت المقدّمة فهي حرام علىٰ تقدير كون حكمها بعنوانها الأولي الحرمة ، وإن فعلتها فهي واجبة ، فللمقدّمة حكمان مترتّبان ، الحرمة علىٰ تقدير تركها والوجوب علىٰ تقدير فعلها ، وذلك لفساد كليهما .أمّا الأوّل : فلأنّ مرجعه الىٰ اعتبار الإيصال وقد تقدّم مافيه .

وأما الثاني :فلأنّ الترتّب وإن كان صحيحاً ، لكنه في الضدين اللذين يكون ترك أحدهما موضوعاًلحكم الآخر كموضوعيّة ترك الإزالة لوجوب الصلاة مثلاً ، لافي ترك شيء بالنسبة الىٰ فعله ، فلا معنىٰ لموضوعيّة ترك المقدّمة لحرمتها .

وكيف كان فقد عرفت عدم أساس لوجوب المقدّمة تعبداً حتىٰ يقع البحث عن وجوبها مطلقاً او بقيد الإيصال ، بل وجوبها عقلي من باب وجوب الامتثال ، فلا ينبغي إطالة الكلام في هذه المباحث التي لاجدوىٰ لها لعدم موضوع لها .

ثمرة وجوب المقدّمة :

تنبيه : قد ذكروا في ترتّب الثمرة علىٰ وجوب المقدّمة شرعاً أُموراً :

الأوّل : فساد عبادة يكون تركها مقدّمة لواجب أهم كالإزالة ، فإذا كان ترك الصلاة مثلاً مقدّمة لوجود الإزالة فلامحالة يكون نقيض ترك الصلاة منهياً عنه ، فإنّ وجوب أحد النقيضين كترك الصلاة في المثال يستلزم حرمة الآخر فالصلاة حينئذٍ تكون باطلة للنهي عنها .

وأُورد عليه بوجوه : عمدتها ما ذكره صاحب الفصول من ان هذه الثمرة إنّما تترتّب علىٰ القول بوجوب المقدّمة مطلقاً لان نقيض ترك الصلاة المطلق فعلها

فتكون باطلة ، **لاعلىٰ القول** بالمقدّمة الموصلة ، ضرورة أنّ المقدّمة الواجبة هي الترك الخاص الموصل إلىٰ وجود الإزالة ، ونقيضها رفع هذا الترك الخاص وهو قد يقارن الفعل وقد يقارن تركه ، وحرمة النقيض لاتسري الىٰ ملازمه فضلاً عن مقارنه فلا يحرم فعل الصلاة حتىٰ تفسد .

واعترض عليه في التقريرات[١] بما حاصله : ان نقيض الترك الخاص ـ وهو الموصل إلىٰ الإزالة ـ هو الأعم ، فينطبق نقيض الترك الخاص تارة علىٰ الفعل وأُخرىٰ علىٰ الترك المجرد عن الفعل ، كما إذا ترك الصلاة ونام أو أكل . **وبالجملة** فلا فرق في حرمة النقيض بين أن يكون له مصداق واحد كما في مطلق المقدّمة وكون المقدّمة ترك الصلاة مطلقاً ، وبين ان يكون له مصداقان فلافرق في ترتّب الثمرة المزبورة بين المقدّمة الموصلة وغيرها ، فابتناء هذه الثمرة علىٰ القول بالمقدّمة الموصلة كما عن الفصول ليس علىٰ ماينبغي .

واورد المحقق صاحب الكفاية ﷺ[٢] علىٰ التقريرات بما حاصله أن نقيض الترك الخاص عدم الترك الخاص ولايصدق هذا النقيض علىٰ الفعل والعدم ، إذ لاجامع بينهما ، فليس هناك نقيض يكون له فردان أحدهما الوجود ، والآخر الترك فلا محالة يكون الفعل مقارناً للنقيض لامصداقاً له حتىٰ يسري إليه النهي الثابت للنقيض ، وهذاالإيراد وارد والحقّ مع صاحب الفصول ، **لكن الذي يسهل الخطب** أن هذه الثمرة مترتّبة علىٰ مقدّميّة ترك أحد الضدين للآخر ، وقد حقق في محله عدم المقدّميّة فليست هذه الثمرة بثمرة لوجوب المقدّمة فهذه الثمرة ساقطة .

الثاني : ما عن الوحيد البهبهاني ﷺ[٣] من أنّه بناء علىٰ وجوب المقدّمة يلزم

---

١) مطارح الأنظار / ٨٠.

٢) كفاية الأُصول /١٢١ .

٣) علىٰ ما نسبه إليه سيدنا الاستاذ ﷺ والشيخ الرشتي ﷺ في حاشيته علىٰ الكفاية .(المقرر ﷺ)

اجتماع الوجوب والحرمة فيما إذا كانت المقدّمة محرمة علىٰ القول بجواز اجتماع الأمر والنهي ، وعلىٰ القول بعدمه ليس إلاّ الحرمة .

وبالجملة فهذه الثمرة أي اجتماع الوجوب والحرمة مبنية علىٰ جواز اجتماع الأمر والنهي ، وعلىٰ الامتناع وتغليب جانب النهي يكون الحكم خصوص الحرمة فقط .

وقد اعترض عليه صاحب الكفاية ﷺ [1] أولاً : بأنّ المقام أجنبي عن باب اجتماع الأمر والنهي لعدم انطباق ضابط الاجتماع عليه ، إذ ضابطه هو كون متعلّقي الأمر والنهي عنوانين كليّين مبدئيّين كالصلاة والغصب ونحوهما من الجهات التقييديّة حتىٰ يكون التركيب بينهما انضمامياً وهذا لا ينطبق علىٰ المقدّمة المحرمة ، ضرورة أنّ عنوان المقدّميّة من الجهات التعليليّة لا التقييديّة التي تقع في حيّز الخطابات ، فمعروض الحكم في المقدّمة هو ذاتها وهو أمر شخصي لايتعدّد وجوده حتىٰ يكون التركيب انضمامياً بل يتحد وجوده كما في العالم والفاسق في قوله : (أكرم العالم ولاتكرم الفاسق) ونحوهما من العناوين الاشتقاقيّة التي يكون التركيب فيها اتحادياً فلا تكون المقدّمة من باب الاجتماع .

وفيه : ان المقدّميّة وإن كانت جهة تعليليّة لاتقييديّة ، إلّا أنّ المعنون به تارة يكون واجباً إذا وقع مقدّمة لواجب وحراماً إذا كان تصرفاً في مال الغير بدون إذنه ، فالسير للحج واجب لمقدّميّته للحج وحرام لكونه غصباً فلا محذور في كون المقدّمة من باب الاجتماع كما لا يخفى .

لكن الحقّ عدم الاجتماع حينئذٍ لأنّ قوام باب الاجتماع إنّما هو بتقييديّة الجهات الموجبة لاندراج المجمع في التزاحم ، وأمّا بناء علىٰ تعليليّة الجهات

---

١) كفاية الأُصول / ١٢٤ .

فيخرج المجمع عن التزاحم، ويندرج في التعارض الذي حقيقته التنافي في مقام الجعل، لأنّ الموضوع حينئذٍ واحد شخصي يستحيل جعل حكمين له، بل المجعول حكم واحد تابع لأقوىٰ الملاكين فلا اجتماع أصلاً.

وثانياً[1]: أنّ اجتماع وجوب المقدّمة وحرمتها لايتصور في المقام، إذ لايخلو إما أن يكون للمقدّمة أفراد مباحة ومحرمة كما إذا كان لإنقاذ الغريق طريق مباح وطريق حرام، **وإما أن** تكون المقدّمة منحصرة في الفرد المحرم، **فعلىٰ** الأوّل لايتصف الفرد المحرّم بالوجوب أصلاً حتىٰ يلزم الاجتماع بل يكون المقدّمة الواجبة خصوص الأفراد المباحة ذاتاً وبعنوانها الأولي. **وعلىٰ الثاني** تقع المزاحمة بين وجوب ذي المقدّمة وحرمة المقدّمة فإن كان وجوب ذي المقدّمة أهم من حرمة المقدّمة فترتفع الحرمة عن المقدّمة وتتصف بالوجوب فقط، فلا اجتماع للوجوب والحرمة، وإن لم يكن أهم فالمقدّمة محرمة فقط وعلىٰ كلّ حال لا اجتماع كما هو واضح.

الثالث: أنّه علىٰ القول بوجوب المقدّمة يحرم أخذ الأُجرة عليها[2] لحرمة

---

١) كفاية الأُصول: ١٢٥.

٢) قد استند عدم جواز أخذ الأُجرة علىٰ الواجبات التوصليّة إلىٰ وجهين وعلىٰ التعبديّة إلىٰ وجوه ثلاثة: أمّا الوجهان في التوصليّة، فاحدهما: عدم مقدوريّة الواجب إذ المقدور عبارة عمّا يكون فعله وتركه تحت إرادة العبد واختياره فإذا صار الفعل واجب الوجود بالغير او ممتنع الوجود كذلك فلا محالة يخرج عن حيّز القدرة وقد اعتبر في الإجارة القدرة علىٰ تسليم العوضين، وبعد صيرورة الفعل واجباً يخرج عن حيّز القدرة لكون المانع الشرعي كالعقلي.

وثانيهما: عدم كون الواجب مملوكاً للفاعل حتىٰ يجوز له أخذ الاجرة بإزائه لمملوكيّة الواجب له (تعالىٰ شأنه) فليس لفاعله مال حتىٰ يأخذ المال بإزائه فإنّ الإجارة تبديل المال بالمال.

هذا وأنت خبير بما في كلا الوجهين إذ في الأوّل أنّه يلزم من وجوده عدمه إذ الواجب ←

أخذ الاجرة علىٰ الواجبات . وفيه : أنّ الواجبات الكفائيّة طراً سواء كانت توصليّة نظاميّة أم تعبديّة تكون واجبة بمعناها المصدري فإن الزرع والخياطة والطبابة مثلاً واجبة عليه ، **ولكن** معناها الاسم المصدري ليس واجباً **فالطبيب** يجب عليه تهيئة نفسه للطبابة وأمّا حضوره في بيت المريض فلا ، فيجوز له أخذ الأُجرة لحضوره عند المريض **وكذا** الزارع ، فإنّ الواجب عليه هو نثر البذر في الأرض وتربيته من سقي الماء وتهذيب ماحوله من الحشيش وأمّا نفس الزرع فهو مملوكه ويجوز له البيع **وبالجملة** فالنتيجة المترتّبة علىٰ الفعل الواجب ليس مملوكاً له سبحانه وتعالىٰ في الواجبات الكفائيّة فلا يصحّ أن يقال : لا يجوز أخذ الأُجرة عليها لعدم كون المكلف مالكاً لها ، ومع عدم مالكيّته لها لايجوز المعاوضة عليها فينهدم أحد ركني المعاوضة .

ومن جملة الواجبات التي لاتكون مملوكة له سبحانه وتعالىٰ بمعناها الاسم المصدري المقدّمات الوجوديّة للواجبات ، فإنّ إتيانها واجب علىٰ المكلف من دون أن تكون بمعناها الاسم المصدري مملوكة له تبارك وتعالىٰ ، فلا بأس بأخذ الاجرة عليها فهذه الثمرة أعني حرمة أخذ الأُجرة علىٰ الواجبات بناء علىٰ وجوب المقدّمة ساقطة فتدبّر .

هذا تمام الكلام في مقدّمة الواجب **وأمّا مقدّمة المستحب** فالكلام فيها هو الكلام في مقدّمة الواجب بعينه .

← إذا صار واجب الوجود خرج عن كونه واجباً لاشتراطه بالقدرة فلايمكن ان يكون الوجوب رافعاً للقدرة . وفي الثاني أن الملكيّة إن أُريد بها مايكون ثابتاً لنا فتعالىٰ الله عنه علوا كبيرا ، وان أُريد به الإضافة الإشراقيّة فهي خارجة عن محل البحث .

وأمّا الوجوه الثلاثة في الواجبات العباديّة فهي الوجهان المتقدّمان في الواجبات التوصليّة وقصد القربة ، حيث أنّ أخذ الأُجرة ينافي القربة المقومة للعبادة فإذا كانت المقدّمة عبادة لايجوز أخذ الأُجرة عليها لعدم تمشي قصد القربة معها بخلاف ماإذا كانت توصليّة كالسير إلىٰ الحج .

وأمّا مقدّمة الحرام فملخص الكلام فيها : أنّ صاحب الكفاية ﷺ [١] قسّمها الىٰ قسمين **أحدهما** : ان تكون المقدّمة علة تامة للحرمة بحيث لايمكن انفكاك الحرام عنها كالإلقاء بالنسبة إلىٰ الإحراق ، وكصبّ الماء علىٰ الأعضاء إن كان نفس الصبّ علة تامة لوقوع القطرات علىٰ الأرض المغصوبة فتكون المقدّمة سببيّة وتحرم لا محالة .

ثانيهما : أن لاتكون علة تامة لتحقق الحرام في الخارج ، بل كانت معدّة له وكان للفاعل إيجاد الحرام وعدمه كأكل الأغذية المقوّية للتقوي بها علىٰ ارتكاب الزنا مثلاً إلىٰ غير ذلك ، وهذا القسم من المقدّمة لايتصف بالحرمة ، وبالجملة فالمقدّمة إن كانت علة تامة للحرام بحيث لايمكن التخلص عنه بعد إيجاد مقدّمته فهي محرّمة ، كالغسل في الماء الموجب لحركات الماء وتموّجاته المحرّكة للمئزر الغصبي المتعلّق ببدن الغير ، فإن الغسل حرام وباطل لكونه من النهي في العبادة الموجب لفسادها ، حيث يكون علة تامة للتصرف في المئزر الغصبي بوساطة أمواج الماء ولا فرق في العليّة التامة بين عدم توسط شيء بين العلة والمعلول [٢] وبين وساطة الأمر

---

١) كفاية الأُصول / ١٢٨ .

٢) كضرب اليتيم بيده الذي هو فعل مباشري له وبين المسبب التوليدي وهو الأثر الذي يترتب علىٰ الفعل بوساطة غير فاعل ذي شعور كإرسال الماء إلىٰ دار الغير او تأجيج النار فيها فإن احتراق الدار بالنار او انهدامها بالماء وكذا جريان ماء الوضوء علىٰ أرض الغير وكذا حركات الماء بالغسل المحرّكة للمئزر الغصبي المتعلّق ببدن الغير فان حركة المئزر بامواج الماء فعل توليدي للمغتسل وتصرف في المغصوب فيكون الغسل حراماً وباطلاً ، إلّا أن يمنع صدق التصرف علىٰ هذه الحركة .

أقول : يمكن ان يقال بالحرمة أيضاً ، لأن التصرف وان لم يكن صادقاً علىٰ هذه الحركة إلّا انّ قوله ﷺ : (لا يحل مال امرء إلّا بطيب نفسه) بمقتضىٰ حذف المتعلق يشمله ، لان المقصود بعدم الحلية حينئذ هو كل مايتعلق بمال الغير وان لم يصدق عليه التصرف عرفاً الا ان يقال : إنّ الخطاب لمّا كان ملقىٰ الىٰ العرف فما يفهمه العرف هو المتبع فتدبر. ←

الغير الاختياري الذي لاشعور له كالامواج الحاصلة للماء بسبب الغمس فيه بقصد الغسل المحرّكة للمئزر المغصوب ، فإن الغسل علة تامة لتحريك المئزر بواسطة امواج الماء التي لاشعور لها . وعلىٰ هذا فيكون مقدّمة الحرام التي هي علة تامة للحرام مجمع العنوانين ـ أعني الغسل والتصرف في المغصوب ـ فيكون الغسل حراماً لكونه مقدّمة للحرام وواجباً لكونه مـأموراً به ويندرج في باب اجتماع الأمر والنهي .

ثم اعترض [1] علىٰ نفسه بما حاصله : أنّه كيف يمكن أن يكون الفعل بـدون مقدّمة سببيّة ومن المعلوم أنّ الشيء مالم يجب لم يوجد ، ففرض فعل خـالياً عـن مقدّمه تكون علة تامة له مجرد فرض .

وأجاب عنه بما ملخصه : أنّه لامنافاة بين قولهم : (الشيء مالم يجب لم يوجد) وبين تقسيم المقدّمة إلىٰ مايكون علة تامة للحرام وإلىٰ ما لا يكون كذلك ، وجه عدم المنافاة أنّ التقسيم المزبور ناظر إلىٰ المقدّمات الاختياريّة ، وأمّا وجوب الشيء فهو أعمّ من كونه بالاختيار كمقدّماته الاختياريّة ، ومن كونه بدون الاختيار كمبادئ الاختيار . وهذا الكلام ـ أي عدم كون الإرادة اختياريّة ـ قد صدرت عـنه ﷺ في موارد كثيرة مذكورة في الكفاية ، وأنت خبير بأنّ هذا عين الالتزام بالجبر فإنّ الأكل والشرب وغيرهما من الأُمور المباحة وغيرها ما لم تجب لم توجد ، وقد تـقدّم في مبحث الطلب والإرادة دفع هذا الإشكال ، وأنّ الحقّ أنّه مع الإرادة يقدر المـريد أيضاً علىٰ كلّ من الفعل والترك .وأماالميرزا النائيني فقـد فصل في مقدّمة الحرام بما يرجع الىٰ ما أفاده في الكفاية فلاحظ .

← وبالجملة لافرق في مقدمة الحرام التي تتصف بالحرمة وتكون علة تامة لوقوع الحرام بين الفعل المباشري والتوليدي .

١) كفاية الأُصول / ١٢٩ .

المبحث الثاني

هل الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده أم لا ؟

ينبغي التكلّم في مقامين الأوّل في الضد العام أعني الترك ـ وإطلاق الضد عليه مسامحة ـ والثاني في الضد الخاص وهو الأمر الوجودي المعاند .

أمّا المقام الأوّل : فالحق بداهة عدم الاقتضاء إن أُريد بالنهي النهي المولوي وذلك لأنّ مرجع النهي إلىٰ مبغوضيّة ترك المأمور به وقبحه من باب المعصية ، ومن المعلوم أنّه من المستقلات العقليّة ، ولو نهى الشارع عنه لكان كأمره بالإطاعة إرشادياً لعدم ملاك المولويّة في الإطاعة والمعصية كما قرّر في محله ، ولا فرق في عدم اقتضاء الأمر للنهي المولوي بين بساطة الأمر وتركبه لعدم قابليّة المورد للمولويّة .

وأمّا المقام الثاني : فملخص الكلام فيه عدم اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن أضداده الخاصة أيضاً ، والنهي المولوي في هذا المقام وإن كان ممكنا لعدم رجوعه إلىٰ المعصية كما في المقام الأوّل لقابليّة الاضداد الوجوديّة لتعلّق الأمر المولوي بها ، لكن العقل لايحكم بالملازمه بين الأمر بالشيء وبين النهي عنها بل مقتضىٰ حكمه هو عدم الأمر بالاضداد ، إذ الأمر بها يستلزم طلب الجمع بين الاضداد في آن واحد وهو مستحيل ، وهذه الاستحالة ترتفع بعدم الأمر بالضد فما يقتضيه حكم العقل هو عدم الأمر بالضد لاالنهي عنه .

ثم إنّ هذا البحث يكون من الملازمات لا الالفاظ ولا من العقليات المستقلّة لتوقّف حكم العقل بالملازمة علىٰ أمر الشارع .

وقبل الاستدلال وتحرير محل النزاع لابدّ من التعرض لشرح بعض الألفاظ الواقعة في عنوان البحث ، **فنقول وبه نستعين** : قد عرفت سابقاً معنىٰ الأمر ، وأمّا

الاقتضاء فتارة يكون لفظياً واُخرىٰ عقليّاً ، فإن قلنا بكون الأمر عبارة عن طلب الفعل مع المنع من الترك يكون الاقتضاء لفظياً بمعنىٰ كون اللفظ دالاً بالدلالة التضمنيّة علىٰ النهي عن الضد .وإن قلنا بكون الأمر هو الطلب البسيط أو إنشاء مصداق النسبة الإيجاديّة الفاعليّة لا القابليّة بين الفعل والفاعل الذي ينتزع عنه الوجوب ، فلا يدل الأمر علىٰ النهي عن ضده تضمناً ، كما أنّه لا يدل علىٰ ذلك مطابقة ، بداهة أنّ مفهوم الأمر مغاير لمفهوم النهي ، ولا عينيّة بينهما قطعاً .

وبالجملة فعلىٰ القول بتركب الأمر من الطلب والمنع عن الترك يندرج هذا البحث في مباحث الالفاظ لكون الدلالة لفظيّة ، وعلىٰ القول بدلالة الأمر علىٰ الطلب البسيط أو إنشاء النسبة وكون الوجوب منتزعاً عن ذلك الإنشاء يندرج هذا المبحث في باب الملازمات التي يراد بها حكم العقل بملاحظة حكم الشارع ، بحيث يكون حكم الشارع موضوعاً لحكم العقل في قبال الأحكام المستقلّة العقليّة . فإندراج المقام في باب الملازمات غير المستقلّة مبني علىٰ كون الأمر هو الطلب البسيط أو إنشاء النسبة ، وعلىٰ مبنىٰ التركب يندرج في مباحث الالفاظ وبهذا الاختلاف يختلف الاقتضاء المأخوذ في عنوان البحث .

فعلىٰ مبنىٰ تركب الأمر من الطلب والمنع من النقيض يكون الاقتضاء لفظياً لكون الدلالة حينئذٍ مستندة الىٰ اللفظ ، وعلىٰ مبنىٰ بساطة الطلب أو إنشاء النسبة يكون الاقتضاء عقليّاً ، لعدم استناد الدلالة حينئذٍ إلىٰ اللفظ ، فيقع الكلام حينئذٍ في ان الأمر بالشيء هل يلازم النهي عن كلّ مايعاند ذلك الشيء أم لا ؟ ، وبعبارة اُخرىٰ يقع الكلام في أنّه هل يكون من لوازم الأمر بشيء النهي عن ضده أعني كلّ مايعاند وجود المأمور به أم لا ؟ ، ثم علىٰ تقدير الملازمة هل يكون اللزوم اللزوم البيّن بالمعنىٰ الاخص وهو مايكون تصور الملزوم كافياً في تصور اللازم ـ كالعمىٰ الذي

يكون تصوره كافياً في تصور البصر ـ أم البين بالمعنىٰ الأعم كتصور الزوجيّة للأربعة فإنّ الجزم بلزوم الزوجيّة للأربعة يكون بعد تصور الأربعة والزوجيّة معاً، ولايكفي في الجزم باللزوم تصور الأربعة فقط بل لابدّ من تصور مفهوم الزوجيّة أيضاً.

والحاصل ان القائلين بالاقتضاء **بين من** يدّعي العينيّة بدعوىٰ أنّ قوله (صلّ) بمنزلة قوله (لا تترك الصلاة) وعينه، وان هنا إنشائين يكون أحدهما عين الآخر ويتعلّق أحدهما بفعل الصلاة، وهو قوله (صلّ) والآخر بتركها وهو لاتترك الصلاة، وترك الصلاة الذي هو متعلّق النهي وإن كان مفهوماً مغايراً لفعل الصلاة الذي هو متعلّق الأمر، لكنه عينه مصداقاً، وقد قرّر في محله أنّ وزان الإرادة التشريعيّة وزان الإرادة التكوينيّة، **ومن المعلوم** أنّ الإرادة التكوينيّة لاتتعلّق إلّا بنفس الوجود الطارد للعدم، وكذلك الإرادة التشريعيّة، فالنهي المتعلّق بالترك هو نفس طلب الفعل.

وفيه: أنّ النهي عن الترك مجرد تغيير في العبارة وإلّا فهو طلب الفعل، فليس في البين إلّا إنشاء واحد وطلب فارد متعلّق بالفعل، لا أنّ هنا إنشائين، **نعم** لاينبغي الارتياب في أنّ المريد لفعل شيء وإن كان يبغض تركه إلاّ أنّ هذه المبغوضيّة تكون لأجل انطباق عنوان العصيان عليه، **ومن البديهي** أنّ مبغوضيّة العصيان لا تستتبع نهياً مولوياً كما هو مفروض البحث، بل لو نهىٰ الشارع عنه يكون إرشاداً إلىٰ حكم العقل بقبح المعصية كأمره بالإطاعة، فالقول بأقتضاء الأمر بشيء للنهي عن ضده بنحو العينيّة ساقط.

وبين من يدّعي القول بالاقتضاء بنحو التضمن لتركب مدلول صيغة إفعل من طلب الفعل والمنع من الترك وقد عرفت عدم دلالتها إلّا علىٰ إنشاء النسبة بين الفعل

والفاعل والوجوب منتزع عنه ، فالتعبير عن الوجوب بطلب الفعل والمنع من الترك يكون في مقام تحليل الوجوب لا أنّه مركّب منهما ، **فالقول** باقتضائه له بالتضمن ضعيف أيضاً .

بقي الوجهان الآخران للاقتضاء ، **الأوّل** : الالتزام[1] ، بتقريب أنّ الأمر بشيء يستلزم عقلاً النهي عن تركه باللزوم البين بالمعنىٰ الأخص كما مال إليه الميرزا النائيني ﷺ في بعض دوراته كلّ الميل وفي بعضها الآخر بعض الميل ، وعلىٰ تقدير عدم اللزوم البين بالمعنىٰ الأخص التزم به بالمعنىٰ الأعم بلا إشكال .

وفيه أيضاً ما لا يخفىٰ ، لأنّ اللزوم المذكور سواء كان بالبيّن الأخص أم الأعم **وإن كان** ثابتاً لكنه أجنبي عن المدّعىٰ .

توضيحه : أنّ المقصود من اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضده هو انحلال الخطاب الىٰ خطابين مولويين بحيث كانت مخالفته مخالفة لخطابين وموجبة لعقابين واللزوم المزبور غير مرتبط بالمدّعىٰ إذ اللزوم العقلي يكون بين الأمر بالشيء وبين مبغوضيّة تركه عقلاً لكون الترك ممّا ينطبق عليه عنوان المعصية لا أنّه مبغوض في نفسه ، وقد أشرنا آنفاً إلىٰ أنّ قبح العصيان كحسن الإطاعة عقلي ولا يستتبع خطاباً مولوياً ، فاللزوم الثابت لا يجدي في إثبات المدّعىٰ وأجنبي عنه فلا تغفل .

فتلخص ان القول بالاقتضاء لأجل التلازم ضعيف .

الثاني : المقدّميّة ، بدعوىٰ أنّ ترك أحد الضدين مقدّمة لفعل الآخر .

تقريبه: أنّ العلة بأجزائها مقدّمة علىٰ المعلول من غير فرق بين المقتضي والشرط وعدم المانع ، ومن المعلوم تعاند الضدين وتمانعهما في الوجود فلا يوجد أحدهما مع وجود الآخر بل مع عدمه فيكون عدمه عدم المانع ، والمفروض أنّ عدم

---

١) المراد الاقتضاء بالدلالة الالتزاميّة كما لا يخفى .

المانع من أجزاء العلة التي هي مقدّمة رتبة علىٰ المعلول فيكون عدم أحد الضدين مقدّمة لوجود الآخر ، وبعد فرض وجوب مقدّمة الواجب يكون عدم أحد الضدين واجباً لمقدّميّته لوجود الضد الآخر الواجب ، فإذا وجب عدم أحد الضدين للمقدّميّة فقد حرم فعله لكونه مانعاً عن وجود الضد الواجب .

وفيه : أنّه بعد تسليم مقدّميّة عدم أحد الضدين لوجود الآخر لا تكون المقدّمة واجبة لما تقدّم في مبحث مقدّمة الواجب من عدم وجوب مقدّمة الواجب فلا يجب عدم أحد الضدين لأجل المقدّميّة . **مضافاً** الىٰ ماقيل من إنكار مقدّميّته لوجوه ثلاثة :

الأوّل : أنّ عدم وجود الضد لايكون مستنداً إلىٰ وجود المانع وهو الضد الآخر حتىٰ يكون عدمه من عدم المانع ، بل مستند إلىٰ عدم المقتضي مثلاً ترك الإزالة ليس مستنداً الىٰ ضدها من الصلاة والأكل والنوم مثلاً حتىٰ تكون مانعة عن الإزالة ويصير عدمها عدم المانع بل ترك الإزالة مستند إلىٰ عدم المقتضي وهو في الأفعال الاختياريّة الإرادة . **ومن الواضح** أنّه مع عدم المقتضي لايتصف الشيء بالمانعيّةفلايقال : إنّ بلل الثوب مانع عن احتراقه مع عدم نار في البين ، بل ذلك ممّايضحك به الثكلىٰ لعدم اتصاف البلل بالمانعيّة إلا بعد وجود المقتضي والشرط وهما النار والمماسة ، فحينئذٍ يصحّ أن يستند عدم الاحتراق إلىٰ البلل إذ لولاه لأثّر المقتضي أثره واحترق الثوب بالنار فعدم الاحتراق لأجل وجود البلل .

وبالجملة ففي الأفعال الاختياريّة يكون عدم الفعل مستنداً إلىٰ عدم المقتضي ـ أعني الإرادة ـ لا إلىٰ المانع وهو الضد الآخر ، فلا يكون وجود الضد مانعاً حتىٰ يكون عدمه من عدم المانع الذي هو من أجزاء العلة ، **فالمتحصل** أنّ أحد الضدين لايكون مانعاً حتىٰ يعد عدمه من عدم المانع ، فالمانعيّة ممنوعة .

الثاني : الدور ، وهو أنّه كما يتوقّف وجود أحد الضدين علىٰ عدم الآخر كذلك يتوقّف ذلك العدم علىٰ وجود الضد ، مثلاً تكون الإزالة متوقّفة علىٰ ترك الصلاة وترك الصلاة متوقّف أيضاً علىٰ وجود الإزالة ، فعدم الصلاة مقدّم على وجود الإزالة لتقدّم عدم المانع علىٰ المعلول ومؤخر عن وجود الإزالة لكونها مقدّمة لعدم الصلاة ، فعدم الصلاة يكون قبل رتبة وجود الإزالة ثابتاً لمقدّميّته لوجود الإزالة وغير ثابت لكون وجود الإزالة مقدّمة له ، وليس ذلك إلا اجتماع النقيضين الذي هو ملاك استحالة الدور ، ولما كان اجتماع النقيضين محالاً فلا يكون عدم أحد الضدين مقدّمة لوجود الضد الآخر .

وقد أُجيب عن هذا الدور بما حاصله : أنّ التوقّف من طرف الوجود فعلي ومن طرف العدم شأني لتوقّفه علىٰ ثبوت المقتضي لوجود الضد مع شرائطه إلّا عدم وجود ضده ، فإنّه لا يوجد إلا بانعدام ضده ، فعدمه يكون مقدّمة لوجوده ووجوده يكون مانعاً ، فاتصاف وجود الضد بمانعيّته لوجود الضد الآخر يكون بعد وجود المقتضي وشرائطه التي منها عدم وجود ضده ، فوجود الضد حينئذٍ يكون مانعاً وعدمه يندرج في عدم المانع ، **ولعلّ** وجود المقتضي كان محالاً لانتهاء عدم وجود الضد مع وجود ضده إلىٰ عدم تعلّق الإرادة الأزليّة به وتعلّقها بالآخر ، فيكون العدم مستنداً إلىٰ عدم المقتضي له لا إلىٰ وجود المانع حتىٰ يلزم الدور.

لا يقال : هذا إذا لوحظا بالنسبة الىٰ إرادة شخص واحد لعدم تمشي إرادة كلا الضدين اللذين يستحيل وجودهما ، فإنّ وجود مقتضييهما كنفس الضدين من المحالات ، وأمّا بالنسبة إلىٰ شخصين فلا محذور في إرادة أحدهما لأحد الضدين كالحركة والآخر للضد الآخر كالسكون ، **فحينئذٍ** يكون المقتضي لكل من الضدين موجوداً والعدم لا محالة يستند فعلاً إلىٰ وجود المانع .

فإنّه يقال: إنّ الإرادتين إمّا متساويتان فلا يوجد شيء من المرادين لعدم صلاحيّة الإرادة حينئذٍ لاقتضاء الوجود فيكون العدم مستنداً الىٰ عدم المقتضي أيضاً وامّا تغلب إحديهما علىٰ الأُخرىٰ فيكون العدم في أحد الضدين مستنداً أيضاً إلىٰ عدم مقتضيه، لعدم صلاحيّة الإرادة المغلوبة للتأثير، **والحاصل** أنّ العدم علىٰ كلّ حال مستند الىٰ عدم المقتضي لا إلىٰ وجود الضد.

واعترض عليه صاحب الكفاية ﷺ[1] بأنّ ماذكره المجيب وإن كان دافعاً لنفس الدور، لكنه لايدفع محذور استحالة الدور وهو اجتماع النقيضين، فإن صلاحيّة وجود الضد لمقدّميّته لعدم الآخر توجب عود الاستحالة، لكون وجود الضد حينئذٍ في رتبة علة عدم الضد الآخر، فيكون وجود الضد مقدّماً علىٰ عدم الآخر، **والمفروض** أنّ هذا الوجود الذي هو ذو المقدّمة ومتأخر عن عدم الآخر يصير علة لعدم الضد الآخر فيكون الوجود مقدّماً علىٰ عدم الآخر لمقدّميّته له ومؤخراً عنه لكون عدم ذلك الضد مقدّمة لوجود هذا الضد، فيبقي ملاك استحالة الدور علىٰ حاله، ومعه يستحيل مقدّميّة عدم أحد الضدين لوجود الآخر.

الثالث: أنّه لا ريب في تقدّم رتبة المقدّمة علىٰ ذي المقدّمة لتقدّم رتبة كلّ علة علىٰ معلولها ويستحيل اتحاد رتبة العلة والمعلول، **ولاريب** أيضاً في وحدة رتبة الضدين لعدم العليّة بينهما حتىٰ يكون أحدهما مقدّماً رتبة علىٰ الآخر، فإن السواد والبياض يكونان في رتبة واحدة كما لاريب في وحدة رتبة النقيضين، فوجود السواد وعدمه في رتبة واحدة، لأنّ نسبة الوجود والعدم إلىٰ الماهية من حيث هي ـ المسماة باللابشرط المقسمي ـ علىٰ حد سواء فيكون وجود البياض في رتبة عدمه، وقد عرفت وحدة رتبة النقيضين التي لازمها كون عدم أحد الضدين في رتبة وجود

---

١) كفاية الأُصول / ١٣١.

الآخر إذ المفروض كون عدم الضد في رتبة وجوده الذي يكون في رتبة وجود ضده، فعدم كلّ ضد كالسواد متحد رتبة مع وجود ضده كالبياض، ومع وحدة الرتبة كيف يعقل مقدّميّة عدم أحد الضدين لوجود الضد الآخر، مع وضوح لزوم تقدّم المقدّمة رتبة علىٰ ذي المقدّمة تقدّم العلة علىٰ المعلول، وبالجملة فمع وحدة رتبة عدم كلّ ضد مع وجود الضد الآخر تستحيل المقدّميّة المتقومة بالطوليّة وتعدّد الرتبة، للزوم اجتماع النقيضين وهو محال، مثلاً يلزم تقدّم عدم الصلاة لأجل المقدّميّة علىٰ وجود الإزالة وعدم تقدّمه عليه لكون عدم الصلاة في رتبة وجود الإزالة ومن المعلوم ان التقدّم وعدمه متناقضان فمرجع هذا الوجه الثالث من إشكالات المقدّميّة هو اجتماع النقيضين.

فتلخص ممّا ذكرنا استحالة مقدّميّة ترك أحد الضدين لوجود الآخر مطلقاً سواء كان الضد موجوداً أم معدوماً.

فتفصيل بعض الأعلام﵀[1] بين الضد الموجود وبين المعدوم بالتوقّف والمقدّميّة في الأوّل لتوقّف وجود الضد المعدوم علىٰ رفع الضد الموجود بالحس والوجدان، بداهة عدم وجود السواد في محل إلا بعد رفع بياضه، بخلاف ما إذا كان معدوماً فإن المحل قابل لعروض كلّ من الضدين عليه، ولا يتوقّف علىٰ شيء فمع وجود المقتضي لأحدهما يوجد من دون توقّف علىٰ شيء آخر. والحاصل أنّ التوقّف يكون في الضد الموجود الشاغل للمحل لشهادة الوجدان والعيان بتوقّف وجود السواد في محل مشغول بالبياض علىٰ رفع البياض، وأمّا مع خلو المحل عن كلّ من السواد والبياض فلا يتوقّف وجود أحدهما علىٰ عدم الآخر بل يتوقّف علىٰ وجود مقتضيه، فعدم كلّ منهما يستند إلىٰ مقتضيه لا إلىٰ شيء آخر، في غير محله،

---

١) هو المحقق الخونساري، راجع مطارح الأنظار / ١١٠.

لأنّ التفصيل المزبور ـ المحكي عن المحقق الخونساري الناسب إلىٰ المحقق الدواني والمنسوب الىٰ المحقق الأنصاري ﷺ الميل إليه ـ مبني علىٰ عدم احتياج الممكن في بقائه إلىٰ المؤثر حتىٰ يكون الضد الموجود باقياً بلا مقتضٍ ، فلا محالة يتوقّف حينئذٍ وجود الضد المعدوم علىٰ عدم الضد الموجود الباقي بلا علة مبقية لفرض الاستغناء في مرحلة بقائه عن العلة المبقية ، فما لم يرتفع الضد الموجود لايوجد الضد المعدوم ، ولكن المحقّق في محله عدم استغناء الباقي عن المؤثر بل في كلّ آن يحتاج الممكن في بقائه إلىٰ فيض المقتضي ، وإلّا فينعدم لاشتراك العلة المحوجة إلىٰ وجود المقتضي في وجود الضد ـ وهي الإمكان ـ بين الحدوث والبقاء ، فوجود الضد الموجود في الآن الثاني محتاج الىٰ مقتضٍ كوجوده في الآن الأوّل ، فالمحل في الآن الثاني بالنسبة إلىٰ الضد الموجود والمعدوم علىٰ حد سواء لقابليّته لكل منهما ، فوجود أحد الضدين في الآن الثاني مستند إلىٰ وجود مقتضيه من غير فرق في ذلك بين الضد الموجود والمعدوم وليس مستنداً إلىٰ شيء آخر .

وبالجملة فمقتضىٰ ما تقدّم ـ من استناد وجود كلّ من الضدين الىٰ مقتضيه لا إلىٰ عدم ضده الآخر وأنّه لا مقدّميّة بين الضدين بل هما وجوداً وعدماً في رتبة واحدة ـ فساد التفصيل المذكور فتدبّر .

ثمّ إنّه ربما يترتّب علىٰ مقدّميّة عدم أحد الضدين للآخر وكونه من عدم المانع الذي هو من أجزاء العلة ، فساد الوضوء الارتماسي فيما إذا كانت اليد متنجسة ورمسها في الماء العاصم قاصداً به الوضوء ، فعلىٰ القول بمانعيّة أحد الضدين للآخر يكون عدم نجاسة العضو مقدّماً رتبة علىٰ الوضوء ، فلا يتحقق الوضوء وطهارة العضو برمس واحد لاستحالة اتحاد رتبة المقدّمة وذيها ، وعلىٰ القول بعدم مانعيّة أحد الضدين للآخر وكونهما في رتبة واحدة فلا محذور في تحقق الطهارة والوضوء

برمس واحد ، وكذا بناء علىٰ المانعيّة[١] يستحيل جعل الشرطيّة لأحد الضدين والمانعيّة للآخر لأنّ العدم دائماً يستند إلىٰ فقد الشرط المتقدّم رتبة علىٰ المانع لا الىٰ المانع كشرطيّة الاستقبال ومانعيّة الاستدبار فإنّ عدم الصحة مستند إلىٰ عدم الشرط[٢] لا إلىٰ المانع وهو الاستدبار ، وأمّا بناء علىٰ عدم المانعيّة وكون الضدين في رتبة واحدة فلا مانع من جعل الشرطيّة لأحد الضدين والمانعيّة للآخر ، لأنّ العدم يستند إلىٰ كلّ من الشرط والمانع فيما إذا كان المانع والشرط معتبراً في جميع الحالات ، وإلىٰ المانع فقط فيما إذا كان مانعاً في جميع الحالات والشرط شرطاً في خصوص الأجزاء .

فتلخص ممّا ذكرنا عدم مقدّميّة ترك أحد الضدين لوجود الآخر للوجوه الثلاثة المتقدّمة .

ولكن التزم بعض بالمقدّميّة وأنكر وجوب مقدّمة الواجب لاستلزامه انتفاء المباح وانحصار الأحكام في الأربعة والتالي باطل بالضرورة لكون الأحكام خمسة فالمقدّم وهو وجوب المقدّمة مثله .

توضيحه : انّ المكلف لايخلو في كلّ آن من فعل وجودي من نوم وأكل وجلوس وقيام وغيرها ، فإذا خلا من هذا الافعال وغيرها من الأفعال المباحة فلابدّ من اشتغاله بشرب الخمر مثلاً الذي هو من الأفعال المحرمة فلا يترك الحرام إلّا بإيجاد فعل مباح ، فيكون ترك الحرام موقوفاً علىٰ الفعل المباح فيصير المباح لأجل

---

١) أي كون عدم أحد الضدين مقدّمة لوجود الآخر وعليه يكون أحد الضدين مانعاً للآخر (لجنة التحقيق) .

٢) توضيحه : انّ عدم الاستقبال الذي هو الشرط يكون مقدّماً علىٰ الاستدبار الذي هو المانع ـ لأجل المقدّميّة بين عدم الضد والضد الآخر ـ فيكون بطلان الصلاة دائماً مستنداً إلىٰ عدم الشرط وهو الاستقبال لا إلىٰ المانع (لجنة التحقيق) .

مقدّميّته لترك الحرام الواجب واجباً، فينتفي المباح رأساً وهو بديهي البطلان، فلا محيص عن إنكار وجوب المقدّمة لئلا يلزم انتفاء المباح.

وأنت خبير بفساده، أمّا أولاً: فبإمكان خلو المكلف من الفعل فإن السكون مثلاً ليس بفعل، **وأمّا ثانياً**: فبأنّ كلّ فعل ليس مضاداً للحرام حتىٰ يكون واجباً لتوقّف ترك الحرام عليه فإن المشي فعل ولا يتوقّف ترك الحرام عليه، بل يمكن اجتماع المشي مع شرب الخمر ونحوه من الافعال المحرمة، فلايكون كلّ فعل مباح مضاداً للحرام حتىٰ يتوقّف ترك الحرام عليه، وبالجملة فعدم خلو المكلف عن فعل من الأفعال غير صحيح وعلىٰ تقديره ليس كلّ فعل مقدّمة لترك الحرام.

فما عن الكعبي من انتفاء المباح لكونه مقدّمة لترك الحرام الواجب ومقدّمة الواجب واجبة، فالافعال المباحة لمقدّميّتها لترك الحرام تصير واجبة في غاية الوهن والسقوط، هذا كله مضافاً إلىٰ عدم مقدّميّة الفعل لترك الحرام لاستناد الترك إلىٰ الصارف وعدم الإرادة للحرام، لا إلىٰ الفعل الذي يكون من المقارنات الاتفاقيّة فتدبّر جيّداً.

فتلخص ممّا ذكرنا عدم اقتضاء الأمر بالشيء النهي عن ضده لابنحو المقدّميّة ولا العينيّة ولا التضمن ولا الالتزام، لعدم الملازمة بين الأمر بشيء وإنشاء النهي عن ضده، وان كانت الدلالة الالتزاميّة في سائر الموارد موجودة ـ كدلالة صيغة البيع علىٰ تبديل المالين مطابقة والالتزام من المتبايعين بالتبديل التزاماً، ودلالة المعاطاة علىٰ تبديل المالين مطابقة وعدم دلالتها علىٰ الالتزام ويترتّب عليه كون الجواز في المعاطاة حكماً وفي البيع العقدي حقاً وتفصيل الكلام في محله ـ.

وأمّا ثمرة القول باقتضاء الأمر بالشيء النهي عن ضده فهي علىٰ ما قيل فساد الضد إن كان عبادة لكونها منهياً عنها والصحة بناء علىٰ عدم اقتضاء الأمر النهي

عن الضد .

وفيه : انتفاء هذه الثمرة علىٰ كلّ حال ، لانه بناء علىٰ احتياج العبادة إلىٰ الأمر لاتصحّ مطلقاً سواء قلنا باقتضاء الأمر النهي عن الضد أم لم نقل ، ضرورة أنّه مع القول بعدم الاقتضاء فلا محيص عن الالتزام بعدم الأمر بالضد ، لعدم إمكان طلب الضدين معاً ، فالأمر بالشيء يقتضي عقلاً من باب قبح المطالبة بغير المقدور عدم الأمر بالضد ، فإذا كان الضد عبادياً لايصحّ لعدم الأمر . وبناء علىٰ كفاية الملاك وعدم الحاجة الىٰ الأمر تصحّ العبادة مطلقاً وان قلنا باقتضاء الأمر النهي عن الضد ، ضرورة عدم كون هذا النهي نفسياً ذا مفسدة حتىٰ يوجب فساد العبادة ، بل هو نهي غيري تبعيّ لتحقق امتثال الأمر المتعلّق بالضد ، فلا يقتضي إطاعة ولاعصيانا ولا ثواباً ولا عقاباً .

فإن قلت : إنّه لاطريق الىٰ استكشاف الملاك بعد فرض عدم الأمر بالضد ، إذ طريق الاستكشاف وهو الأمر مفقود فالإتيان بالفعل حينئذٍ يكون رجائياً ، لاحتمال وجود الملاك لا العلم به ولايمكن الاكتفاء به لعدم الدليل علىٰ جواز الاجتزاء به .

قلتُ : قد ثبت في محله عدم دخل القدرة في الملاك إلاّ القدرة الشرعيّة ، وأما العقليّة فلا ، فحينئذٍ يكون الضد ذا ملاك لعدم دخل القدرة فيه حتىٰ يقال بذهابه بعدم القدرة فالملاك موجود .

فإن قلت : إنّ نفس الخطاب يقتضي مقدوريّة متعلّقه ، ومع اقتضاء الخطاب لاعتبار القدرة تكون القدرة موضوعاً وممّا له دخل في الملاك كالبلوغ والعقل ومع انتفاء القدرة ينتفي الملاك الذي هو مقوّم الأمر ، فمع سقوط الأمر بعدم القدرة الكذائيّة لاسبيل الىٰ احراز الملاك بل عدمه محرز كما هو واضح .

قلتُ: إنّ القدرة لاتكون دخيلة في الملاك بمعنىٰ كونها موضوعاً كموضوعيّة سائر القيود وشرائط التكاليف كالبلوغ والعقل والحريّة والاستطاعة في الحج إلاّ إذا أخذت في نفس الخطاب، وأمّا إذا لم تؤخذ فيه فلاتكون موضوعاً حتىٰ يتقوم به الملاك، فاقتضاء الخطاب للقدرة في المقام إنّما يكون من جهة القبح العقلي، ضرورة حكم العقل بقبح مطالبة العاجز. **مضافاً** إلىٰ عدم إمكان أخذ القيد الناشيء من الخطاب في الملاك المتقدّم رتبة علىٰ الخطاب، فلايصحّ أن يقال: إنّ مقتضىٰ الخطاب مطلوبيّة الطبيعة المقدورة لامطلق الطبيعة وان لم تكن مقدورة، هذا ملخّص ما نسب إلىٰ الميرزا النائيني ﷺ.

ويرد عليه: أنّ مجرد أخذ القدرة في الخطاب لايوجب كونها دخيلة في الملاك وموضوعاً للحكم، بل القدرة التي لها دخل في الملاك غير القدرة العقليّة كالاستطاعة المأخوذة في الحج المفسرة بالزاد والراحلة وغيرهما، وأما القدرة العقليّة فهي أجنبيّة عن الملاك وليست موضوعاً للحكم وان أخذت في الخطاب تكون إرشاداً إلىٰ حكم العقل بقبح مطالبة العاجز، ونظير القدرة في الاختلاف في دخلها في الملاك وعدمه اعتبار علم الآمر والناهي بالمعروف والمنكر فإنه إن كان من شرائط الوجود يجب تحصيل العلم بالمعروف والمنكر وإن كان شرطاً لوجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فلا يجب تحصيله حتىٰ يجب عليه الأمر بالمعروف وإن وجب عليه معرفة المعروف والمنكر في فعل نفسه من باب وجوب تعلم الأحكام.

فالجواب الصحيح أنّ القدرة العقليّة لا دخل لها في الملاك وحينئذٍ فعدم الأمر بالضد الذي يقتضيه الأمر بضده لعدم إمكان الجمع في الوجود لايرفع الملاك، فملاك الضد ـ إذا كان عبادة ـ موجود فيصح التقرب به بناء علىٰ عدم توقّف العبادة علىٰ قصد الأمر، بل توقّفها علىٰ مطلق الداعي الالهي كما هو الحق علىٰ ماتقدّم في مبحث

التعبدي والتوصلي.

إلّا أنّ هنا إشكالاً آخر وهو أنّ إطلاق خطاب كلّ من الضدين لا يمكن أن يكون موجوداً حتىٰ في ظرف وجود خطاب الضد الآخر فيتعارض الإطلاقان في مقام الجعل والتشريع لامحالة فيقع الإشكال في جعل المولىٰ، ومعه يخرج الضدان المبحوث عنهما في المقام عن باب التزاحم ويندرجان في باب التعارض، ولا يمكن التصحيح بالملاك ولابالترتّب فينهدم أساس الترتّب ويصير بسبب الاندراج في التعارض من المحالات الأوّليّة. ولكن إذا ارتفع هذا الإشكال وصارا من باب التزاحم فيصير الترتّب من البديهيات الأوّليّة.

هذا محصل الإشكال وأساس الترتّب موقوف علىٰ دفع هذا الإشكال ولا يتضح اندفاعه الابعد بيان ضابط التعارض والتزاحم.

«باب التزاحم»

فذلكة متعلّقة بالقدرة:

وحاصلها أنّ الميرزا النائيني ﷺ جعل القدرة المأخوذة في الخطاب وإن كانت عقليّة دخيلة في الملاك كدخل البلوغ والعقل فيه، وفرّع علىٰ هذا المبنىٰ فروعاً منها: أنّه إذا أخذت القدرة في لسان الخطاب في الصلاة مثلاً ولم يكن قادراً علىٰ إتيان الصلاة في تمام الوقت فلايجب قضاء الصلاة لعدم تماميّة الموضوع لوجوب الصلاة أداء حتىٰ يجب عليه قضائها.

ومنها: الوضوء في ضيق الوقت مثلاً فإن الميرزا النائيني ﷺ جعل كلاً من المتمكن من استعمال الماء والعاجز عنه موضوعاً مستقلاً، كموضوعيّة الحاضر والمسافر، فإذا توضأ في ضيق الوقت يكون باطلاً لعدم المصلحة والملاك بالفرض

لدخل التمكن في الوضوء وملاكه ولا ملاك له مع العجز كما لايخفىٰ. وأمّا علىٰ ماذكرنا من كون القدرة المأخوذة في الخطاب غير القدرة العقليّة ودونها وأنّها عبارة عما يقابل المشقة العرفيّة ولازمها عدم الخطاب مع الحرج والمشقة وإن كانت القدرة العقليّة موجودة، فلا تكون القدرة العقليّة دخيلة في الملاك أصلاً بل دخيلة في حسن الخطاب ودخلها في الخطاب يكون إرشاداً إلىٰ حكم العقل هذا ما يتعلّق بأخذ القدرة في الخطاب.

وأما ضابط التعارض والتزاحم فالذي يستفاد من ظاهر الكفاية[1] هو أنّ التزاحم يكون في المقتضيات والمناطات، فيؤخذ بأقوىٰ المناطين إذا كان الدليلان في مقام بيان الحكم الفعلي وإن كان دليل الأقوىٰ مناطاً أضعف سنداً ودلالة من دليل الأضعف مناطاً، فالمدار حينئذٍ علىٰ أقوىٰ المناطين لا أقوىٰ الدليلين، وإن كان الدليلان في مقام بيان الحكم الإنشائي فلاتنافي بينهما إذ التهافت يكون في مقام الفعليّة، والحاصل أنّ صاحب الكفاية ذكر في المقام مرحلتين إحداهما مرحلة الثبوت والأُخرىٰ مرحلة الإثبات ولابدّ من توضيح مافي الكفاية في المقام في وقت آخر، والمتحصل فعلاً من الكفاية هو أنّ التزاحم يكون في المناطين لا في الخطابين.

وأمّا الميرزا النائيني ﷺ فقد جعل التزاحم في الخطابين وجعل التعارض في المناطين.

وبعبارة أوضح: إنّ هنا مرحلتين من التنافي إحديهما مرحلة الجعل والإرادة الآمريّة، والأُخرىٰ مرحلة الامتثال والإرادة المأموريّة، والأُولىٰ تكون فيما إذا كان المتعلّق واحداً وكان فيه مصلحة تدعوا المولىٰ إلىٰ جعل الوجوب، ومفسدة تدعوه الىٰ جعل الحرمة ولايمكنه إجابة كلتا الدعوتين، فلا محالة يكون الجعل واحداً.

---

١) كفاية الأُصول / ١٥٥ و ١٧٥.

فالخبران اللذان أحدهما يأمر والآخر ينهىٰ يكون المجعول فيهما أحد المحكيين لا كليهما.

والثانية: تكون فيما إذا تعدّد المتعلّق كالصلاة والصوم والحج وغيرها فإنّها لاتزاحم بينها في مقام الجعل وإرادة المولىٰ، فلامانع من جعل الوجوب للصلاة والصوم وإنقاذ الغريقين وغيرها، فلا تنافي في مرحلة إرادة المولىٰ وجعله، نعم قد يتفق عدم القدرة علىٰ إيجاد المتعلّقين من باب الاتفاق ويسمّىٰ التنافي في هذه المرحلة بالتزاحم، فمورد التزاحم هو الخطابان لا الملاكان ومورد التعارض هو التنافي في مقام الجعل لا الخطاب.

وقد ظهر ممّا ذكرنا ضابط تشخيص كون المورد من موارد التزاحم أو التعارض وذلك لأنّه إن كان المتعلّق واحداً يكون من التعارض كما في الأخبار المتعارضة لكون موضوعها واحداً ـ كصلاة الجمعة الدالة بعضها علىٰ وجوبها مثلاً والآخر علىٰ حرمتها ـ وإن كان المتعلّق متعدّداً كانقاذ الغريقين يكون من التزاحم، نعم يلحق بالتعارض ما إذا كان التعاند بين المتعلّقين دائميا بحيث لا يقدر المكلّف علىٰ الامتثال في زمان من الازمنة ويلزم لغويّة هذا الجعل.

وبالجملة، فعدم القدرة تارة يكون في مرحلة الجعل لعدم قدرة المولىٰ علىٰ إجابة دعوة كلا المقتضيين، وأُخرىٰ في مرحلة الامتثال بعد عدم تعاند في مقام الجعل أصلاً، وعدم القدرة حينئذٍ يكون للمكلف فالجامع بين التزاحم والتعارض هو عدم القدرة، غاية الأمر أنّ عدم القدرة إن كان للمولىٰ يسمّىٰ بالتعارض وإن كان للمكلف يسمّىٰ بالتزاحم، فالتعارض يكون في الملاكات وهو المسمّىٰ بتزاحم المناطين فتعاند المناطين هو التعارض، وتعاند الخطابين هو التزاحم.

ولكل منهما آثار فإن الخبرين المتعارضين واليدين المتعارضتين والبينتين

المتعارضتين وغيرهما من الأمارات طراً تكون من باب التعارض لكشفها عما لايمكن جعلهما بل لابدّ من كون المجعول واحداً، ومرجحات باب التعارض غير باب التزاحم وأمثلة التزاحم في الفقه كثيرة جدا، كتزاحم وجوب الصوم في شهر رمضان مع وجوب الإنفاق علىٰ نفسه وزوجته المتوقّف علىٰ الحصاد فإن صام لايقدر علىٰ الحصاد فلا يقدر علىٰ إنفاق واجبي النفقة الىٰ غير ذلك من الأمثلة، هذا إذا كان التعاند بين المتزاحمين اتفاقياً.

وأمّا إذا كان دائمياً بحيث لايقدر المكلف علىٰ إتيانهما أصلاً فيقال بكونه ملحقاً بالتعارض، فيعامل معه معاملة التعارض للزوم لغويّة جعل أحد الحكمين فالجعل منوط بأمرين أحدهما: عدم مزاحمة المقتضيين والآخر: عدم مانع من الجعل كعدم قدرة العبد في شيء من الأزمنة علىٰ إتيانهما، فلا يترتّب عليه فائدة الجعل وهو إحداث الداعي للمكلف علىٰ الامتثال فمع انتفاء الفائدة يلغو الجعل لكلا الحكمين.

ولكن يشكل بأنّ التزاحم الاتفاقي يندرج أيضاً في باب التعارض، ضرورة تعاند جعل الإطلاقين، ولافرق بين تعاند أصل الجعلين كما في التعاند الدائمي ـ المسمّىٰ بالتعارض التبائني ـ وبين تعاند جعل الإطلاقين كما في التعاند الاتفاقي ـ المسمّىٰ بالتعارض من وجه ـ فلابدّ من إعمال مرجحات باب التعارض في كلّ من التعاند الدائمي والاتفاقي، فينحصر الباب في التعارض وليس هناك تزاحم أصلاً لأنّ التزاحم امّا في المتعاندين الدائميين وامّا في الاتفاقيين وقد عرفت اندراج كليهما في التعارض.

ويجاب عن هذا الإشكال بأنّ وجه عدم جعل الإطلاقين هو عدم القدرة علىٰ امتثال الجعلين لاعدم قدرة المولىٰ علىٰ الجعل، وقد مرّ عدم دخل القدرة في الملاك

فلامانع في مرحلة الجعل .

لكن فيه : أنّ عدم القدرة يمنع أيضاً عن جعل الإطلاقين وإن لم تكن القدرة دخيلة في الملاك ، إذ لافرق في عدم قدرة الشارع علىٰ التشريع بين عدم المقتضي ـ أعني الملاك ـ وبين وجود المانع وهو عدم قدرة العبد علىٰ الامتثال لوضوح قبح مطالبة العاجز فيؤول الأمر إلىٰ عدم قدرة الحكيم من حيث إنّه حكيم علىٰ جعل كلا الإطلاقين .

فلابدّ من دفع الإشكال بوجه آخر وهو : ان الإشكال كان مبنياً علىٰ جعل الإطلاقين ومن المعلوم أنّ جعلهما فرع إمكان الإطلاقين ، إذ مع امتناعهما لا معنىٰ لجعلهما وفي المقام يكون الإطلاق ممتنعاً فيمتنع جعله . وتوضيحه يتوقّف علىٰ مقدّمتين :

إحديهما : استحالة تقيّد كلّ خطاب بوجود متعلّقه وعدمه لاستلزام الأوّل طلب الحاصل المحال . والثاني لاجتماع النقيضين .

ثانيتهما : كون التقابل بين الإطلاق والتقييد العدم والملكة المستلزم لامتناع الإطلاق بعين امتناع التقييد كما حقق في محله ، إذا عرفت هاتين المقدّمتين فاعلم أنّ إطلاق الجعل المولوي بالنسبة الىٰ وجود متعلّقه وعدمه محال لاستحالة تقييده بأحدهما كما عرفت آنفاً وامتناع التقييد دليل علىٰ امتناع الإطلاق ، ففي المقام يستحيل تقييد الإزالة مثلاً بوجود الصلاة لفرض تمانعهما في الوجود ، فالتقييد بوجود الصلاة تقييد لخطاب الإزالة بعدم الإزالة لاستلزام وجود الصلاة لعدم الإزالة فهو بمنزلة أن يقال : أوجد الإزالة المقيّدة بعدمها المجتمع مع وجود الصلاة ، فلايقال : إنّ استحالة تقييد الخطاب بوجود متعلّقه او عدمه لاتسري الىٰ تقييده بغير متعلّقه كتقييد وجوب الإزالة بعدم الصلاة او وجودها ، فتلخص ان الإطلاقين

ليسا بمجعولين حتىٰ يقع التعارض بينهما في مقام الجعل، والمفروض ان التعارض كان مبنياً علىٰ جعل الإطلاقين [١].

وبالجملة فهناك عناوين ثلاثة: **التزاحم** وقد عرفت بيانه **والتعارض** وقد مرّ أيضاً حدّه، **واشتباه الحجة باللاحجة**، ويأتي بيانه في باب التعارض والترجيح إن شاء الله تعالىٰ، ولكل منها حكم يخصه، فإن التخيير في التزاحم يكون عقليّاً وفي التعارض يكون شرعياً للأخبار العلاجيّة، **وكذا يكون** مرجحات باب التعارض غير مرجحات التزاحم.

«مرجّحات باب التزاحم»

بيانه: انّ المتزاحمين تارة يكون أحدهما تعيينيّاً كوجوب النفقة علىٰ الزوج، والآخر تخييرياً كوجوب إطعام ستين مسكيناً الذي هي إحدىٰ خصال الكفارة مع القدرة علىٰ جميع الخصال، فيرجّح المعيّن وهو الإنفاق علىٰ المخيّر وهو إطعام ستين مسكيناً، لعدم مزاحمة مافيه الاقتضاء لما ليس فيه الاقتضاء.

وأُخرىٰ يكونان تعيينيين مع كون أحدهما ماله البدل والآخر ما لا بدل له كما إذا كان عنده ماء لايكفي إلّا لإحدىٰ الطهارتين ولا يكفي لكلتيهما، فإنّ صرفه في تطهير الخبث يتيمم، وان صرفه في الوضوء يلزم أن يصلي مع النجاسة الخبثيّة، **فحينئذٍ** يقدّم ماليس له البدل وهو التطهير الخبثي فيصرفه فيه ويتيمم، وكما إذا دار

---

١) أقول: الظاهر عدم اندفاع الإشكال بمنع جعل الإطلاقين، ضرورة ان نفس جعل الحكمين للضدين كافٍ في التنافي بين جعلهما لوضوح تنافيهما في مقام المحرّكيّة الناشئة من الجعل، إلّا أن يقال: إنّ المحرّكيّة عبارة أُخرىٰ عن تنجز الحكم بقيام الحجة عليه والتنجز حكم عقلي وليس مجعولاً شرعياً حتىٰ يكون تنافي التحريكين من قبيل تنافي الجعلين الذي جعلناه من التعارض.

الأمر بين التيمم والصلاة في الوقت وبين الوضوء وادراك بعض الصلاة في الوقت ، فيقدّم الصلاة في الوقت مع التيمم علىٰ الصلاة مع الوضوء .

ودعوىٰ : أنّ للوقت أيضاً بدلاً وهو الوقت التنزيلي المستفاد من دليل (من أدرك) فيكون الصلاة مع الوضوء أيضاً ممّا له البدل ، فيكونان من المتزاحمين اللذين يكون لكل منهما بدل فتصل النوبة الىٰ مرجح آخر .

غير مسموعة : ضرورة أنّ قاعدة من أدرك تجري مع قطع النظر عن تضيّق الوقت لتحصيل الشرط ، بأن كان الضيق غير مستند إلىٰ تحصيل الوضوء أو غيره من الشرائط كما حقق في محله .

وثالثة : يكون المتزاحمان تعيينيين مع عدم البدل لأحدهما ، وهذا القسم يتصور علىٰ وجوه ثلاثة : **أحدها** : أن يكون القدرة في كلّ منهما عقليّة . **ثانيها** : أن تكون القدرة في كلّ منهما شرعيّة . **ثالثها** : أن تكون القدرة في أحدهما شرعيّة وفي الآخر عقليّة . **أمّا إذا** كانت القدرة في أحدهما عقليّة وفي الآخر شرعيّة فيقدّم ماهو مقدور بالقدرة العقليّة لأنّه رافع لموضوع المقدور الشرعي ، ففعليّة الواجب الغير المشروط بالقدرة الشرعيّة ترفع شرط المزاحم المشروط بالقدرة الشرعيّة ، كوجوب الحج المشروط بالقدرة الشرعيّة إذا زاحم الصلاة مثلاً ، فإن توقّف الحج علىٰ فوات الصلاة كما إذا استلزمت حركة السفينة في وقت الصلاة فوت الصلاة فيقدّم حينئذٍ الصلاة لعدم اشتراطها بالقدرة الشرعيّة ، بخلاف الحج فإنه مشروط بالقدرة الشرعيّة ، ولا فرق في تقدّم الواجب غير المشروط بالقدرة الشرعيّة علىٰ المشروط بالقدرة الشرعيّة بين تقدّمه زماناً علىٰ المشروط بالقدرة الشرعيّة وبين تأخره عنه كذلك .

وأمّا إذا كانت القدرة في كليهما شرعيّة فالمرجح فيهما هو التقدّم الزماني ، لأنّ المقدّم زماناً يتقدّم علىٰ صاحبه في الفعليّة فيقدّم عليه كوجوب الحج فإنّه إذا زاحم

الواجب المشروط بالقدرة الشرعيّة يقدّم منهما ماهو مقدّم زماناً إلّا إذا كان مزاحم الحج النذر، كما إذا نذر زيارة المولىٰ المظلوم (صلوات الله عليه وأرواحنا له الفداء) في كلّ عرفة وبعد عشر سنين مثلاً استطاع للحج فحينئذٍ ينحل النذر ويجب عليه الحج وإن كان كلاهما مشروطين بالقدرة الشرعيّة، ومقتضىٰ مرجحيّة التقدّم الزماني هو تقدّم الزيارة علىٰ الحج ومع ذلك يقدّم الحج علىٰ النذر لخصوصيّة في النذر اوجبت تقدّم الحج عليه.

توضيحه: أنّ النذر قد اعتبر فيه مضافاً الىٰ رجحان متعلّقه ديناً او دنياً كما في النص أن لا يكون محرّما لحلال أو محللاً لحرام، وفي المقام يكون النذر محللاً لحرام وهو ترك الحج فينحل النذر لعدم وجود شرطه وهو عدم محلليّته للحرام، **أمّا وجه** كون النذر مشروطاً بالقدرة الشرعيّة فهو أنّ الناذر لايقصد في مقام النذر إلّا ما يكون مقدوراً له ووجوب الوفاء بالنذر يتعلّق بما قصده الناذر، فكأنّه قيل: (فِ بما يكون مقدوراً لك)، فالقدرة علىٰ هذا تكون مأخوذة في لسان الخطاب فتكون شرعيّة، **هذا** ملخّص ماأفاده الميرزا النائيني ﷺ في المقام.

وأنت خبير بأنّ هذا الوجه ينافي ماذكره في استكشاف الملاك من إطلاق المادة ـ في مقام الجواب عن إشكال أنّ المادة وإن كانت مطلقة إلّا أنّ الطلب يقيّدها ويضيّق دائرة مطلوبيّة المادة بالقدرة، فتكون مطلوبيّة المادة مقيّدة بالقدرة ـ **من أنّ** عروض الطلب علىٰ المادة لايقيّد المصلحة القائمة بالمادة بخصوص ما إذا كانت المادة مقدورة، فإن القدرة الناشئة من الطلب لاتضيق المصلحة، بل هذا التضييق يكون من باب قبح مطالبة العاجز لامن باب ضيق المصلحة واختصاصها بالقدرة، **وبالجملة** فهذا الوجه الذي يكون مبنىٰ استكشاف كون القدرة شرعيّة هو الوجه الذي أبطله سابقاً.

وأمّا ماأفاده من اعتبار عدم كون النذر محللاً لحرام أو محرما لحلال فهو وإن

كان صحيحاً ـ وإلّا يلزم صحة نذر المحرمات ونذر ترك الواجبات ـ لكنّه لا يلزم منه في المقام انحلال النذر، بداهة أنّ محلّليّته للحرام وهو ترك الحج موقوف علىٰ تسلم وجوب الحج حتىٰ يكون تركه حراماً لكنه أوّل الكلام.

وبالجملة فالمرجحات التي ذكروها في التزاحم أُمور:

أحدها: عدم البدل لأحد المتزاحمين إذا كان لأحدهما بدل.

ثانيها: التعيينيّة فيما إذا كان أحد المتزاحمين تعيينياً والآخر تخييرياً.

ثالثها: القدرة العقليّة إذا كان أحد المتزاحمين مشروطاً بالقدرة الشرعيّة.

رابعها: كون أحد المتزاحمين المشروطين بالقدرة الشرعيّة النذر أو العهد أو اليمين فإن المزاحم الآخر الشرعي يقدّم علىٰ النذر وأخويه لخصوصيّة فيها وهي عدم محلليّتها للحرام او العكس، ومع تقدّم النذر أو أحد أخويه يلزم فوت الواجب الفعلي أو الوقوع في الحرام الفعلي، ومع عدم كون أحد المتزاحمين المشروطين بالقدرة الشرعيّة النذر أو أحد أخويه يكون الحكم التخيير بحكم العقل.

خامسها: الأهميّة فيما إذا كان المتزاحمان غير مشروطين بالقدرة الشرعيّة، بأن كانت القدرة في كلّ منهما عقليّة، فإنّه لا يقدّم أحدهما علىٰ الآخر إلّا بالأهميّة، فالترجيح بالأهميّة منحصر في المتزاحمين المقدورين بالقدرة العقليّة.

ولكنك خبير بأنّ ما ذكروه لا يخلو من الإشكال، أمّا الترجيح بعدم البدل فلازمه تقديم طهارة الساتر علىٰ الطهارة المائيّة فيما إذا لم يكف الماء إلّا للوضوء أو تطهير الساتر وان كانت الطهارة المائيّة أهم من طهارة الثوب، والالتزام به في غاية الإشكال فالترجيح فيه إنّما هو بالأهميّة.

وأمّا الترجيح بالتعيينيّة فلأنّه من باب حكم العقل بأولويّة الجمع مهما أمكن فإنّه مع الإتيان بالواجب التعييني يقدر علىٰ الجمع بين التعييني والتخييري، ومع الإتيان بعدل الواجب التخييري المزاحم للواجب التعييني يفوت التعييني فنفس

التعيّنيّة لم تثبت مرجحيّتها ، وأمّا المتزاحمان المشروطان بالقدرة الشرعيّة فالترجيح فيهما يكون بالأهميّة كما إذا دار الأمر بين القيام مع فوت الاستقرار وبين الجلوس وحفظ الاستقرار ، فإنّ تقديم أحدهما علىٰ الآخر منوط بالأهميّة ، ومع عدم الأهميّة يحكم العقل بالتخيير ، فالتقدّم الزماني غير مرجح بل المرجح فيهما هو الأهميّة .

وأمّا الترجيح بالقدرة العقليّة ففيه : أنّ المقدور العقلي يكون وجوبه مطلقاً والمقدور الشرعي يكون وجوبه مشروطاً فلا يكون في البين خطابان فعليان متزاحمان حتىٰ يندرجا في باب التزاحم فهما أجنبيان عن باب التزاحم ، بل يندرجان في الخطاب المطلق والمشروط ويكون الخطاب المطلق فعليا فقط فالتعبير بالترجيح بالقدرة العقليّة مسامحة ، هذا مضافاً الىٰ عدم الموضوع لهذا البحث أصلاً لعدم وجود واجب أخذت القدرة الشرعيّة فيه .

وأمّا ماذكره الميرزا النائيني ﷺ من جعل الحج من المشروط بالقدرة الشرعيّة نظراً إلىٰ أخذ الاستطاعة في لسان دليله فيكون مشروطاً بالقدرة الشرعيّة فيعتبر في الحج أن لا يكون مستلزماً لترك واجب أو فعل حرام .

ففيه : أنّ القدرة غير معتبرة شرعاً في وجوب الحج ، ضرورة أنّ المراد بالاستطاعة كما فسرت في الأخبار هي الزاد والراحلة وخلو السرب والرجوع إلىٰ الكفاية علىٰ الأقوىٰ ، وليس عدم استلزامه لترك واجب او فعل حرام معتبراً في وجوب الحج ، إذ لادليل علىٰ اعتباره وقد عرفت المراد بالاستطاعة ، فإذا تحقق الموضوع من البلوغ والعقل والحريّة والاستطاعة بالمعنىٰ المزبور يتم موضوع الحج فيجب الحج حينئذٍ ولايتوقّف وجوبه علىٰ شيء آخر ، ولو كان عدم استلزام فعل الحرام او ترك الواجب معتبراً في وجوب الحج لكان اللازم منه وجوب اعادته في القابل إذا حج مع ترك واجب كردّ السلام مثلاً بسبب الحج كوجوب اعادته مع

إفساده بالجماع قبل المشعر ، ولا يظن التزام أحد بذلك الىٰ غير ذلك من النقوض التي لايلتزم بها أحد ، وعليه فلا يكون الحج مشروطاً بعدم استلزامه لترك واجب او فعل حرام فإذا زاحم الحج واجب كالنذر مثلاً يكون من التزاحم الواقع في مقام الامتثال كالصلاة والإزالة لامن التعارض الواقع في مرحلة الجعل فتلاحظ الأهميّة ، فإن كان الحج أهم من المزاحم الآخر يقدّم عليه وإن كان ذلك أهم يقدّم علىٰ الحج ، وإلّا فهو مخير ، وعلىٰ تقدير اختيار غير الحج يجب عليه الحج فيما بعد وان ذهبت الاستطاعة لأنّ سقوط خطاب الحج كان لأجل التزاحم وعدم القدرة علىٰ الامتثال فمع القدرة علىٰ الامتثال فيما بعد يجب ذلك . فتلخص أنّ الحج غير مشروط بالقدرة شرعاً .

وأمّا النذر وأخواه فكذلك إذ المعتبر في متعلّقها هو الرجحان ، وأمّا اعتبار عدم استلزامه لفعل حرام أو ترك واجب فلم يثبت .

وأمّا استكشاف اعتبار ذلك من قصد الناذر الذي لا يتعلّق بغير المقدور فيكون وجوب الوفاء بالنذر وارداً علىٰ المقدور المقصود للناذر كما تقدّم تقريبه . ففيه : ما عرفت من أنّ لازم ذلك كون جميع الواجبات والمحرمات من المشروطات بالقدرة الشرعيّة ، لعدم إرادة الشارع ماهو غير مقدور للعبد وهو كما ترىٰ .

نعم يمكن استكشاف ذلك ممّا ورد في الشرط من أنّه يعتبر فيه أن لا يكون مخالفاً للكتاب والسنة ، بدعوىٰ أنّ النذر وأخويه من الشرط فيعتبر أن لاتكون محرمة لحلال ولامحللة لحرام .

ولكن فيه ما لا يخفىٰ ، ضرورة أنّ معنىٰ المخالفة هو عدم كون المشروط أو المنذور مخالفاً لحكم الشارع ، كما إذا نذر ترك الصلاة الواجبة او شرب الخمر **فحينئذٍ** يكون المنذور وهو ترك الواجب حراماً ومخالفاً للحكم الالهي ، وأمّا إذا كان المتعلّق موافقاً للشرع ولكن استلزم امتثال الأمر النذري ترك واجب أو فعل حرام فلم

يدل دليل علىٰ كون ذلك مانعاً عن انعقاده ، نعم إذا صار متعلّق الحلف مرجوحاً بعد أن كان راجحاً ، وكذا اذا صار متعلّق النذر مرجوحاً حال الفعل ينحل الحلف والنذر ، وأما مع بقاء المتعلّق علىٰ الرجحان ولكن استلزم ترك واجب أو فعل حرام فلا وجه لانحلاله ، بل يكون حينئذٍ مزاحماً كسائر الأُمور المتضادة المتزاحمة .

إذا تحقق لك ذلك فاعلم أنّ الحج إذا زاحم النذر كما في نذر صاحب الجواهر ﷺ زيارة عرفة حتىٰ لايستطيع للحج قبل اتمام كتاب الجواهر ـ الذي هو ناسخ لسائر الكتب الفقهيّة الاستدلاليّة ـ فلا يتقدّم عليه النذر وإن كان سابقاً عليه ، بل مقتضىٰ ما ذكرنا كون الحج والنذر متزاحمين ، ولابدّ من ملاحظة الترجيح بينهما ، ومن المعلوم أهميّة الحج من النذر فيقدّم الحج عليه سواء تقدّم النذر علىٰ الاستطاعة أم تأخر أم تقارن ولا وجه لانحلال النذر كما أفاده الميرزا النائيني ﷺ ، ولا التفصيل بين تقدّم النذر علىٰ الحج بوجوب النذر حينئذٍ دون الحج كما في العروة ، لما عرفت من كون الحج واجباً بتحقق شرائطه المتقدّمة فكل من الحج والنذر واجب ويقدّم الحج عليه لأهميّته ، وحينئذٍ فإن كان النذر مطلقاً فيأتي بالمنذور فيما بعد ، وإن كان مقيّداً بتلك السنة التي استطاع فيها فإن كان المنذور الصوم فيقضيه وإن كان غيره فلا قضاء عليه ، وإن أتىٰ بالمنذور وترك الحج عصياناً فقد عصىٰ وجوب الحج وامتثل أمر المهم أعني النذر فعليه الإتيان بالحج فيما بعد لاستقرار الحج عليه لاجتماع جميع الشرائط المعتبرة في موضوعه ولو متسكعاً* .

---

*) يمكن أن يقال : بتقدّم الحج علىٰ النذر لا من باب الأهميّة بل لأجل كون النذر مخالفاً للكتاب . توضيحه : انّ النذر والشرط وغيرهما من الالتزامات الخلقيّة والخالقيّة قد اعتبر في ادلتها قيد اوجب محكوميّتها وتقدّم غيرها عليها ، وذلك القيد هو عدم مخالفتها للكتاب والسنة ، فإذا كان الالتزام مخالفاً لحجة ولو كانت عموماً أم إطلاقاً فلا ينفذ لمخالفته لتلك الحجة ، وحينئذٍ فيكون نذر زيارة عرفة في سنة الاستطاعة مخالفاً لإطلاق دليل ←

ولا بأس بمزيد توضيح لما يتعلّق بالنذر ، فنقول وبه نستعين : إنّ المستفاد من أدلة النذر اعتبار رجحان المنذور في نفسه بمعنىٰ رجحان الفعل المنذور علىٰ تركه أو الترك المنذور علىٰ فعله ، فإذا نذر شرب بعض المشروبات مثلاً فيعتبر في انعقاد هذا النذر رجحان الشرب علىٰ تركه او نذر ترك التدخين فيعتبر في انعقاد هذا النذر رجحان هذا الترك علىٰ فعله .

وبالجملة المراد برجحان متعلّق النذر هو رجحانه في نفسه لارجحانه بالنسبة إلىٰ ذلك المتعلّق في وقت آخر فينعقد نذر صوم يوم السبت من أيّام الجمادىٰ مع كون صوم يوم الخميس منها أرجح منه ، ولارجحان المنذور بالنسبة الىٰ غيره كنذر زيارة مولانا سيّد الشهداء عليه أفضل التحيّة والثناء وأرواحنا له الفداء بالنسبة إلىٰ نذر قرائة سورة من القرآن ، فإنّ الزيارة أفضل من قرائة سورة من القرآن ولا يلزم أن يكون المنذور أرجح من غيره بل يلزم أن يكون في نفسه راجحاً وإن كان غيره أرجح منه كنذر قراءة سورة من القرآن مع أرجحيّة زيارة عرفة مثلاً منها ، فإنه لاينبغي الارتياب في انعقاد نذر قراءة بعض السور مع أرجحيّة الزيارة مثلاً منها ، فلا يعتبر في انعقاد النذر أرجحيّة المنذور من غيره بل

← وجوب الحج ، إذ المفروض عدم تقييد هذا الإطلاق بعدم استلزامه لترك واجب او فعل حرام كاستلزام حج المرأة للنظر إليها لتطبيق تمثالها عليها ونحو ذلك من المحرمات ، بل إطلاق دليل وجوب الحج سليم عن التقييد وهادم لموضوع النذر فيقدّم عليه الحج لعدم تماميّة موضوع النذر مع المخالفة لإطلاق دليل وجوب الحج ، نعم لحديث المزاحمة أصل بالنسبة الىٰ سائر الواجبات كالصلاة والصوم ونحوهما ، فإذا زاحم الحج واجباً من الواجبات يلاحظ الأهم منهما إذ لم يؤخذ في ادلتها كدليل وجوب الحج قيد فموضوع كلّ منهما يتحقق ، فلا محالة يقع التزاحم بينهما ، هذا .

لكن الحقّ ماذكرناه في الدورات السابقة من كون نذر الزيارة والحج من صغريات باب التزاحم ولامنشأ لانحلال النذر لما عرفت ممّا قرّرناه في الدورة السابقة من معنىٰ المخالفة للكتاب فلاحظ العروة وحواشيها حتىٰ تعرف الصحيح منها من السقيم والغث من الثمين .

المعتبر هو رجحان المتعلّق ، والمراد بالرجحان هو الرجحان حين العمل لا حين النذر فلو نذر فعلاً راجحاً حين النذر ولكن صار مرجوحاً حين العمل فينحل النذر وينكشف عدم انعقاده ، هذا ما يستفاد من النصوص في باب النذر ، وأمّا اعتبار عدم كون النذر مستلزماً لفعل حرام أو ترك واجب فلا يستفاد ذلك من أدلة النذر .

وتوهم كون النذر وأخويه من مصاديق الشرط ، ومن المقرّر في محله اعتبار عدم مخالفة الشرط للكتاب والسنة في صحة الشرط ووجوب الوفاء به ، فيعتبر حينئذٍ أن لا يكون النذر وأخواه مخالفة للكتاب والسنة . فاسد : فإنه بعد تسليم اندراج النذر واخويه في الشرط يكون المراد بالشرط المخالف كون المشروط مخالفاً كما إذا كان المشروط شرب الخمر أو ترك الواجب فإن إيجاب شرب الخمر أو ترك الواجب مخالف للكتاب والسنة فلا يكون هذا الشرط صحيحاً ، وأمّا إذا كان المشروط موافقاً للكتاب والسنة كما إذا شرط الصلاة في أوّل وقتها ولكن زاحمت واجباً أهم كإنقاذ الغريق فإنّ نفس المشروط موافق للكتاب والسنة إلّا أنّ إتيانه صار اتفاقاً مزاحماً لترك واجب أهم ، فإنّ الشرط حينئذٍ لا يكون مخالفاً بل يندرج حينئذٍ في باب التزاحم نظير الصلاة والإزالة .

ثمّ إنّ طريق استكشاف كون القدرة في النذر شرعيّة علىٰ ما أفاده الميرزا النائيني ﷺ : هو أنّ الناذر لا يتعلّق قصده إلّا بما هو مقدور له ، فتكون القدرة في باب النذر مأخوذة في المتعلّق في الرتبة السابقة علىٰ خطاب الوفاء بالنذر ، فتكون القدرة علىٰ المنذور موضوعاً لوجوب الوفاء ، ومن المعلوم ان الملاك قائم بالموضوع فغير المقدور لاملاك له ، وتوقّف الحكم علىٰ الملاك من الواضحات عند العدليّة . وعلىٰ هذا فالفرق بين النذر وبين سائر الخطابات أنّ المتعلّق في النذر يكون قبل تعلّق النذر به مقيّداً بالقدرة فلا إطلاق له ، فقبل الخطاب النذري تكون دائرة المتعلّق مضيقة بخلاف متعلّقات التكاليف ، فإنّ المادة فيها لها إطلاق ، بمعنىٰ عدم تقيد المصلحة فيها

بالقدرة حتىٰ لايكون لتلك المتعلّقات إطلاق ، بل إطلاق المادة فيها ثابت وتضيقها بالقدرة ناشٍ من عروض الطلب عليها من باب قبح مطالبة العاجزولأجل إطلاق المادة نستكشف الملاك بعد سقوط الخطاب لمزاحمته لخطاب الضد ، بناء علىٰ عدم اقتضاء الأمر بالشيء النهي عن ضده بل اقتضائه عدم الأمر بالضد ، فإن وجود الملاك في الضد مع عدم الأمر به يكون لأجل إطلاق المادة وعدم تقيد المصلحة القائمة بها بالقدرة .

وبالجملة ، فالقدرة في باب النذر تكون دخيلة في الموضوع والملاك ، فليس للمتعلّق إطلاق بل قبل الخطاب وفي مرحلة التصور يكون متعلّق النذر ضيقاً بخلاف متعلّقات التكاليف فإن مصلحتها غير مقيّدة بالقدرة عليها ، فهي في مقام التصوّر واللحاظ مطلقة وضيقها يكون في مرحلة عروض الطلب عليها ، لأجل قبح مطالبة العاجز والقدرة الناشئة في مرحلة عروض الطلب ليست دخيلة في الموضوع والملاك ، ولذا لايكون المصلحة مختصة بحال القدرة علىٰ إيجاد المتعلّق بل عامة للمقدور وغيره ، فإنّ في إنقاذ الغريق مصلحة سواء كان قادراً علىٰ الإنقاذ أم لا .

هذا توضيح وجه استكشاف دخل القدرة شرعاً في النذر علىٰ ما أفاده شيخنا الميرزا النائيني ﷺ .

ولكن الحقّ عدم كون القدرة دخيلة في الموضوع في باب النذر إذ القدرة المزبورة التي تكون مقصودة للناذر هي القدرة العقليّة كسائر الخطابات الشرعيّة ، ولا يكون للنذر خصوصيّة من جهة القدرة ، فوزان خطاب (فِ بالنذر) وزان (أقيموا الصلاة) في كون القدرة عقليّة . **وعليه** فإذا تحقق موضوع النذر بأن يكون المتعلّق راجحاً ديناً أو دنياً وصار فعلياً يصير وجوب الوفاء فعلياً أيضاً ، **وحينئذٍ** فإن وجد موضوع خطاب آخر يصير ذلك الخطاب فعلياً أيضاً ، فإن قدر المكلف علىٰ الجمع بينهما كالصوم والصلاة مثلاً فلا إشكال في أنّه يأتي بهما معاً ، وان لم يقدر

إلّا علىٰ إتيان أحدهما فإن كان أحدهما أهم من الآخر يأتي بالأهم وإلّا فهو مخير بينهما .

إذا عرفت هذا تعرف أنّ مسألة نذر زيارة المولىٰ المظلوم صلوات الله وسلامه عليه في عرفة مع حصول الاستطاعة في بعض السنين يكون من باب التزاحم لتماميّة موضوع النذر ، بداهة رجحان الزيارة فيكون وجوب الوفاء بالنذر ثابتاً ، وتماميّة موضوع وجوب الحج لتحقق الاستطاعة المفسرة بما تقدّم فيكون المكلّف موظفاً بوفاء النذر والحج كسائر التكاليف المتضادة ، ولا يقدر علىٰ إتيان كليهما ، ولمّا كان الحج أهم علىٰ ما يستفاد من الأخبار فيقدّم علىٰ الوفاء بالنذر . ولم يظهر وجه لاعتبار القدرة الشرعيّة في الحج بمعنىٰ اعتبار عدم كون الحج مستلزماً لفعل حرام أو ترك واجب علىٰ حد اعتبار الاستطاعة الماليّة حتىٰ لا يصير واجباً لاستلزامه لترك واجب وهو الوفاء بالنذر ، بل تمام موضوع وجوب الحج هو الاستطاعة المفسرة بما عرفت ، **وعليه** فيكون الحج والنذر متزاحمين كالصلاة والإزالة ويعامل معهما معاملة التزاحم ، وحيث إنّه ثبتت أهميّة الحج من الزيارة يقدّم عليها مطلقاً سواء كان النذر مقدّماً علىٰ الاستطاعة أم متأخراً عنها كما لا يخفىٰ ، ولا وجه للتفاصيل المذكورة في المسألة فراجع حج العروة والله العالم .

وبالجملة فالحج كسائر الواجبات الشرعيّة غير مشروط بالقدرة الشرعيّة إلّا باعتبار الأدلة العامة الرافعة للعسر والحرج ، وعليه فيكون كلّ تكليف مشروطاً بعدم العسر والحرج ، فالقدرة العرفيّة دخيلة في جميع التكاليف فكل خطاب يكون بمقتضىٰ أدلة العسر والحرج مشروطاً بالقدرة العرفيّة ، **ولكن** الحج يمتاز عن سائر الواجبات باعتبار اليسر الزائد علىٰ اليسر العرفي فيه ، فإذا تمكن من المشي الىٰ الحج بدون الراحلة من دون مشقة عليه لا يجب عليه الحج ، بخلاف ما إذا تمكن من تحصيل المال وبذله في شراء الماء للوضوء فإنّه يجب عليه ذلك . **ولايعتبر** في وجوب

الحج عدم استلزامه لترك واجب او فعل حرام حتىٰ يقال إنّ الحج مستلزم لترك واجب وهو الوفاء بالنذر، فلا يجب الحج لعدم تماميّة موضوعه الذي من قيوده عدم استلزامه لترك واجب.

فإن قلت: يكفي دليلاً علىٰ اعتبار عدم استلزام الحج لترك واجب أو فعل حرام ما دلّ من الروايات [1] علىٰ ان من ترك الحج لعذر يعذره الله فلم يترك شريعة من شرائع الإسلام.

قلتُ: المراد بالعذر الذي يعذره الله هو الواجب الأهم الذي يزاحم الحج كحفظ النفس المحترمة، وأمّا ترك الحج لمزاحمته مع واجب مهم كرد السلام ونحوه فلا يكون من العذر الذي أعذره الله تعالىٰ.

وعلىٰ هذا فلم يظهر دليل علىٰ اعتبار عدم استلزام الحج لترك واجب أو فعل حرام في وجوب الحج، وعليه فبعد تماميّة موضوع الحج من الاستطاعة الماليّة والبدنيّة والسربيّة والرجوع الىٰ الكفاية علىٰ الأقوىٰ يجب الحج، وكذا إذا تم موضوع النذر من رجحان المتعلّق وعدم كونه في معصية يجب الوفاء بالنذر، فيكون وجوب الوفاء بالنذر ووجوب الحج من الخطابين المتزاحمين.

ولا يبعد أهميّة الحج من النذر وان دلت بعض الروايات علىٰ وجوب قضاء صوم يوم نذر صومه وصادف يوم الفطر، فإن وجوب القضاء وعدم انحلال النذر كاشف عن اهتمام الشارع بالنذر، لكن يمكن ان يكون للصوم خصوصيّة مفقودة في غيره. ودعوىٰ القطع بالمناط دون إثباتها خرط القتاد واحتمال الأهميّة في أحد المتزاحمين كافٍ في حكم العقل بتقديمه علىٰ ما ليس فيه هذا الاحتمال، وقد عرفت نفي البعد عن أهميّة الحج من النذر فيقدّم علىٰ النذر وإلّا فالتخيير، بل ينبغي الجزم

---

١) وسائل الشيعة ١١ / الباب ٦ من أبواب وجوب الحجّ وشرائطه.

بذلك لما ورد من كون ترك الحج كبيرة موبقة ومن أنّه يخير تارك الحج بين أن يموت يهودياً أو نصرانياً[١].

وبالجملة فالنذر والحج نظير الصلاة في آخر الوقت والإزالة أو أداء الدين لانظير الصلاة في أوّل الوقت ووسطه والإزالة، إذ المزاحمة تتصور فيما كان الوقت الواحد للمتزاحمين، وأمّا إذا كان أحدهما موسعاً والآخر مضيقاً، فحيث إنّ المطلوب صرف الوجود من الطبيعة ومن الوقت فلا مزاحمة، فما تعارف في الألسنة والكتب من جعل الصلاة والإزالة أو اداء الدين من المتزاحمين لابدّ من تقييده بما إذا تضيق الوقت، وأمّا مع السعة فلا ولكن مع الضيق تقدّم الصلاة علىٰ الدين والإزالة.

فتلخص ممّا ذكرنا أنّ مرجحيّة عدم البدل فيما إذا كان أحد المتزاحمين ممّا له البدل والآخر ممّا ليس له البدل غير ثابتة لعدم دلالة نص عليه ولاقيام حكم عقلي ـ ومن المعلوم أنّه لابدّ أن يكون المرجح حجة عقلاً او شرعاً وإلّا يكون من الأُمور الاستحسانيّة التي لاعبرة بها لكونها من القياس الممنوع استشمام رائحته ـ فالحكم بوجوب صرف الماء في تطهير الخبث والتيمم بدل الوضوء محتاج الىٰ دليل لإمكان أهميّة الطهارة المائيّة ـ مع أنّ لها البدل ـ من الطهارة الخبثيّة، وكذا مرجحيّة التقدّم الزماني إلّا إذا كانا متساويين ملاكاً، فإن المقدّم زماناً يتقدّم فيصرف القدرة في المقدّم كالقيام المقدور في إحدىٰ الركعتين، أو كان كلّ منهما مشروطاً بعدم الآخر، فإنّ المقدّم زماناً يصير فعلياً ومانعاً عن فعليّة الخطاب الآخر، وأمّا إذا كان المؤخر زمانا أهم من المقدّم كما إذا كان القيام المؤخر زماناً ركناً دون المقدّم فلا مجال للترجيح بالتقدّم الزماني، وكذا الترجيح بالقدرة العقليّة فيما إذا كان أحد المتزاحمين

---

١) وسائل الشيعة ١١ / ٣٢، الحديث ٤١٦٢.

مشروطاً بالقدرة الشرعيّة والآخر بالقدرة العقليّة ، لأنّه علىٰ تقدير وجود الموضوع وكون الخطاب الآخر مشروطاً بالقدرة الشرعيّة لاربط لهما بباب التزاحم أصلاً ، لكون الخطاب المشروط بالقدرة العقليّة رافعاً لموضوع الخطاب الآخر لا مزاحماً له ضرورة تقوم التزاحم بفعليّة الخطابين المنوطة بفعليّة موضوعيهما في آن واحد ، فمع عدم فعليّة موضوع أحدهما لاخطاب له فعلاً حتىٰ يزاحم خطاباً آخر ، فلا يتصور حينئذٍ تزاحم حتىٰ يحتاج الىٰ الترجيح بالقدرة العقليّة .

وبالجملة فالترجيح منحصر بالأهميّة وتشخيصها ليس إلّا بـبّيان الشـارع لقصور العقول عن إدراك المصالح وملاكات الأحكام ، فإذا ظفرنا في مورد تزاحم واجبين بحكم الشارع بتقديم أحدهما علىٰ الآخر يستكشف من هذاالتقديم أهميّته من الآخر كما في مزاحمة حفظ النفس لهتك جسد المؤمن ، بأن توقّف حفظ نـفس المؤمن علىٰ أكل لحم مؤمن ميت يجب ذلك ، أو توقّف علىٰ أكل الميتة أو لحم الخنزير أو غير ذلك فإنّ حفظ نفس المؤمن مقدّم علىٰ حرمة هتك جسد المؤمن أو أكل الميتة أو لحم الخنزير . **وأمّا إذا** توقّف علىٰ أكل لحم نبي من الأنبياء فلا يجوز الهتك باكله بل يصبر إلىٰ أن يموت ويستريح من هم الدنيا وغمها ، **وكما إذا** توقّف حفظ النفس علىٰ النظر إلىٰ الأجنبيّة ولمسها فإنّ حفظ النفس مقدّم علىٰ حرمة النظر واللّمس ، فإذا توقّف إنقاذ الأجنبيّة عن البحر علىٰ النظر إليها وضمها إلىٰ جسده يجب الإنـقاذ ، **وكما** إذا توقّف حفظ النفس علىٰ الوقوف في غير يوم عرفة كاليوم الثامن ، فـإن حفظ النفس أهم من الوقوف فيجب الاتقاء والوقوف معهم في غير يوم عـرفة ، ويندرج فيمن فاته الحج ويتحلل بالعمرة المفردة ، ولايسقط الوقوف لما دلّ علىٰ الدخل المطلق للوقوف فإن استقر عليه الحج يحج من قابل وكذا إذا بقيت استطاعته إلىٰ القابل ، وأما إذا لم تبق فيستكشف عـدم الوجـوب لعـدم التمكـن مـن الحـج والمفروض أنّ القدرة عليه من شرائط الوجوب .

وبالجملة فإذا أُحرزت أهميّة أحد المتزاحمين من الآخر فلا إشكال في تقديمه. وأمّا إذا لم تحرز فإن قطع بتساويهما ملاكاً أو احتمل أهميّة كلّ منهما فالحكم التخيير، وإن احتمل أهميّة أحدهما بالخصوص فيندرج في التعيين والتخيير، فإن كان التخيير في صورة التساوي بحكم العقل ففي صورة أهميّة أحدهما احتمالاً يستقلّ العقل بتعيّن محتمل الأهميّة لأنّ الإتيان به يوجب القطع بالفراغ بخلاف غيره، وإن كان بحكم الشارع ففي صورة احتمال أهميّة أحدهما قولان: **أحدهما**: جريان البراءة عن التعيينيّة، **والآخر**: جريانها في التخييريّة، وهذه من الثمرات المترتّبة علىٰ كون التخيير في المتزاحمين المتساويين عقليّاً أو شرعياً، فعلىٰ الأوّل يتعيّن محتمل الأهميّة لكون الشك في الفراغ واليقين به منوطاً بنظر العقل بإتيان محتمل الأهميّة، وعلىٰ الثاني يأتي فيه القولان المزبوران فلابدّ من عطف عنان البحث إلىٰ إثبات أنّ التخيير في المتساويين عقلي أو شرعي، ثم التكلّم فيما يترتّب عليهما من الثمرات.

ولايخفىٰ أنّ مرجحيّة المرجح في المتزاحمين لابدّ أن تكون إمّا بحكم الشارع وإمّا بحكم العقل المستقلّ، ففيما إذا كان أحد المتزاحمين أهم بعد احراز الأهميّة ببيان الشارع بأن قدّمه علىٰ واجب مثلاً في مورد التزاحم أو بيّن في أحدهما مايترتّب عليه من الثواب والعقاب مالم يبيّنه في الآخر، فإنّه يستكشف من كثرة ثواب أحدهما وشدة عقابه أهميّته من الآخر، ويحكم العقل بالضرورة بتقديم الأهم علىٰ غيره، وإذا حكم الشارع حينئذٍ علىٰ طبقه يكون إرشاداً إلىٰ حكم العقل، وفيما إذا كانا متساويين يكون الحكم فيهما بالتخيير قطعاً إنّما الكلام في أنّ هذا التخيير عقلي أو شرعي: فذهب بعضهم الىٰ كونه شرعياً والآخر الىٰ كونه عقليّاً.

أمّا وجه كونه شرعياً فهو أنّ الخطابين التعيينيين لما لم يمكن امتثالهما معاً ولم يمكن ترجيح أحدهما بالخصوص لكونه بلا مرجح فيسقط الخطابان لامحالة وحينئذٍ

لما كان الملاك في كلّ منهما تاماً لما تقدّم سابقاً من عدم دخل القدرة في الملاك وإنّما هي دخيلة في المطالبة لقبح مطالبة العاجز فيقتضي الملاكان تشريع خطاب يناسبهما، وليس الخطاب المناسب لهما إلّا الخطاب التخييري ومن المعلوم أنّ الشارع لا يعمل علىٰ خلاف ما تقتضيه الحكمة لافي التشريعيات ولا في التكوينيات، فلابدّ من جعل خطاب تخييري بأن يقول في الصوم والصلاة المتزاحمين مثلاً: (صم) أو (صل)، وعلىٰ هذا فالتخيير في المتزاحمين المتساويين يكون شرعياً لاعقليّاً. إلّا أن يقال: إنّ التخيير الشرعي إنّما يكون فيما إذا كان هناك ملاك واحد تقوم به الأبدال كخصال الكفارة في الكفارات المخيرة لا المرتبة، فإنّ كلّ واحد من الأبدال يقوم به ما يقوم بالآخر من الملاك، فإذا أتىٰ بواحد منها فقد استوفىٰ ملاكاً واحداً وكذا إذا أتىٰ بالجميع، وهذا بخلاف المقام فإنّ كلّ واحد من الضدين يقوم به ملاك مستقلّ فالملاك متعدّد.

وأمّا وجه كون التخيير عقليّاً كما يظهر من الميرزا النائيني ﷺ فهو: أنّ التزاحم يكون في إطلاق الخطابين لاذاتهما لما سيأتي في الترتّب إن شاء الله تعالىٰ من أنّ محرّكيّة الخطاب نحو المتعلّق ليست بالإطلاق لاستحالة إطلاق الخطاب وتقييده بالنسبة إلىٰ متعلّقه وكذا نتيجة الإطلاق والتقييد، ولما كان التحريك بذات الخطاب فمقتضىٰ (الضرورات تتقدر بقدرها) سقوط الإطلاقين وبقاء ذات الخطابين، فتصل النوبة حينئذٍ إلىٰ حكم العقل بالامتثال فيحكم حينئذٍ بالتخيير بينهما.

والحاصل أنّ كلاً من ذاتي الخطابين باق علىٰ حاله، فالفردان المتزاحمان فردان من الطبيعتين بما هما مأمور بهما لأنّه ما لم يشتغل بامتثال أحدهما ولم يصرف قدرته في واحد منهما يكون قادراً علىٰ كلّ منهما، ومجرد إرادة امتثال أحدهما لا يسلب قدرته التكوينيّة علىٰ امتثال الآخر.

لكن يرد عليه أنّ بقاء نفس الخطابين وسقوط إطلاقيهما ممّا لا يتصور سواء

قلنا بكون الأحكام انحلاليّة أم قلنا بتعلّقها بالطبائع وكون مطلوبيّة الأفراد من باب انطباق الطبائع المكلف بها عليها ، ضرورة أنّه علىٰ الأوّل لا يكون الفرد المزاحم متعلّقاً للخطاب لعدم القدرة الموجب لعدم تعلّق الخطاب به ، فالصلاة المزاحمة للإزالة لا أمر بها ، وكذا الإزالة المزاحمة للصلاة علىٰ تقدير تساوي الصلاة والإزالة في الملاك وعدم أهميّة أحدهما من الآخر ، فلا خطاب حينئذٍ بالصلاة ولا بالإزالة ، وعلىٰ الثاني لاتكون الصلاة المزاحمة للإزالة مثلاً فرداً للطبيعة المتصفة بكونها مأموراً بها .

وإن كانت ذات ملاك وفرداً لطبيعي الصلاة فلا خطاب أيضاً حينئذٍ ، لأنّ الطبيعة ليست بما لها من السّعة الوجوديّة متعلّقة للخطاب لتضيق دائرة مطلوبيّتها بعروض الطلب علىٰ المادة كما عرفت فلا محالة تكون دائرة الخطاب أضيق من دائرة المصلحة القائمة بالمتعلّق ، لعدم دخل القدرة في الملاك فيكون دائرة الملاك أوسع من دائرة الخطاب ، والحاصل أنّ الفرد المزاحم ليس مأموراً به في حال المزاحمة سواء قلنا بكون متعلّق الخطاب هو الفرد أم الطبيعة ، فلا خطاب أصلاً ، فلا معنىٰ لوجود ذات الخطاب في الفرد المزاحم وسقوط إطلاقه ، وعلىٰ هذا فمن أوّل الأمر يكون تشريع الخطاب بالنسبة الىٰ الفرد المزاحم مشروطاً بعدم الإتيان بالمزاحم الآخر ، فالأمر بالصلاة في صورة عدم المزاحمة مطلق وفي صورة المزاحمة مشروط بترك الإزالة ، وكذلك الأمر بالإزالة فإنّه مطلق في غير صورة المزاحمة ، وفيها مشروط بترك الصلاة وهذا الاشتراط ينتج خطابين تعيينيين مشروطين ، ولازم هذين الخطابين تعدّد العقاب في صورة تركهما بخلاف التخيير الشرعي ، فإنّ ترك المتزاحمين معاً بناء علىٰ كون التخيير فيهما شرعياً لايوجب إلّا استحقاق عقاب واحد ، إذ المتروك واجب واحد لا واجبان وقد تقدّم في مبحث الواجب التخييري أنّ الميرزا النائيني ﷺ جعل الواجب التخييري من قبيل الخطابين المشروط كلّ منهما

بترك الآخر وقد مرّ الإشكال فيه .

فتلخص ممّا ذكرنا أنّ ما أفاده الميرزا النائيني ﷺ من سقوط الإطلاقين وكون التخيير عقليّاً ممّا لايمكن المساعدة عليه ، **بل الحقّ** كون التخيير شرعياً لابمعناه المعهود المصطلح بل بمعنىٰ جعل خطابين مشروطاً كلّ منهما بترك متعلّق الآخر بعد فرض وجود المناط في الفرد المزاحم ـ كما هو المفروض في باب التزاحم ـ واقتضاء الحكمة قبح تفويت الملاك من دون تدارك ، فيستكشف العقل من هذه المقدّمات حفظاً للملاك تشريع خطابين كذلك ، ومقتضىٰ هذين الخطابين تعدّد العقاب علىٰ تركهما لفعليّة كلّ منهما بترك الآخر الذي هو شرط فعليّته ، فليس المقام من التخيير الشرعي المصطلح ، ضرورة أنّ المصلحة في التخيير الشرعي قائمة بأحد الأبدال فإذا ترك الجميع ترك واجباً واحداً بخلاف المقام ، فإنّ المصلحة قائمة بكل واحد من المتزاحمين ، غاية الأمر أنّ المكلف لا يقدر علىٰ استيفاء كلتا المصلحتين ، فإذ تركهما فقد ترك واجبين واستحق عقابين .

فالثمرة الأُولىٰ التي رتبها الميرزا النائيني ﷺ ـ علىٰ كيفيّة التخيير في المتزاحمين المتساويين ملاكاً من أنّ التخيير إن كان شرعياً لايستحق تاركهما إلاّ عقاباً واحداً وإن كان عقليّاً يستحق عقابين ـ ساقطة لما عرفت من أنّ المقام ليس من الخطابات التخييريّة الشرعيّة المصطلحة بل من الخطابات التعيينيّة المشروطة ، ففي صورة ترك كلا المتزاحمين تتعدّد العقوبة لامحالة سواء قلنا بسقوط أصل الخطابين أم بسقوط إطلاقهما كما أفاده الميرزا النائيني ﷺ لأنّ حفظ أحد الملاكين واستيفاءه يكون بجعل خطابين مشروطين بأن يقول المولىٰ لعبده : افعل هذا إن تركت ذاك وافعل ذاك إن تركت هذا ، **لا بجعل** الخطاب التخييري ، لأنّ مورده هو ما إذا كان في شيئين أو أشياء مصلحة واحدة بحيث إذا أتىٰ بالجميع فقد استوفىٰ مصلحة واحدة وإذا ترك

الجميع فلم يفت منه إلّا مصلحة واحدة، والمقام أجنبي عنه[١].

بداهة أنّ كلاً من الضدين المتزاحمين واجد للملاك التام غاية الأمر أنّ العبد لايقدر علىٰ استيفائهما معاً فلو فرض محالاً إتيانه بكلا الضدين فقد استوفىٰ مصلحتين لا مصلحة واحدة بخلاف الواجب التخييري، فإنّ الآتي به بجميع ما له من الأبدال لايستوفي إلّا ملاكاً واحداً، فالخطاب التخييري الشرعي اجنبي عما نحن فيه.

ولا ينبغي الارتياب في كون التزاحم بين إطلاقي الخطابين لاذاتهما، بداهة وجود الخطاب بالنسبة إلىٰ الأفراد الغير المزاحمة، وكذا الخطاب الآخر، فإنه بالنسبة إلىٰ الأفراد الغير المزاحمة أيضاً موجود، فالتزاحم يكون في إطلاق الخطاب للفرد المزاحم لعدم قدرة المكلف علىٰ امتثال كلا الخطابين، فالعقل يحكم بلزوم امتثال أحدهما مخيراً لعدم الترجيح لأحدهما بالخصوص ومقتضىٰ التخيير العقلي هو اشتراط أحدهما بترك الآخر فتكون نتيجة هذا التخيير الترتّب من الطرفين، كما أنّ الترتّب في الأهم والمهم يكون من طرف واحد، والحاصل انّ التخيير في المتزاحمين المتساويين عقلي لا شرعي كما في تعارض الخبرين للأخبار العلاجيّة.

وعليه فمع احتمال أهميّة أحد المتزاحمين يتعيّن مراعاة محتمل الأهميّة، وإن قلنا بجريان البراءة في التعيين والتخيير، وحينئذٍ فتسقط الثمرات المترتّبة علىٰ التخيير الشرعي والعقلي لما عرفت من عدم المحيص إلّا عن الالتزام بالتخيير العقلي لا الشرعي.

ثم إنّه قد ينسبق إلىٰ بعض الأذهان عدم الفرق بين التزاحم والتعارض وكون

---

١) لا يقال: مبنى الميرزا النائيني ﷺ أنّ الخطاب التخييري الشرعي من هذا القبيل فإنّ كلاً من الخطابين مشروط بترك متعلّق الآخر لأنّنا نقول: هذا غير صحيح ولا ينطبق علىٰ التخيير الشرعي كما مرّ ذكره في تصوير الواجب التخييري. (لجنة التحقيق)

التزاحم هو التعارض ببيان أنّ تزاحم إطلاقي الخطابين هو تعارض العامين من وجه لأنّ التعارض هناك يكون بين إطلاقي الدليلين فإنّ قوله (أكرم العلماء ولا تكرم الفساق) يتعارض إطلاقهما في العالم الفاسق كتزاحم إطلاق دليلي الصلاة والإزالةفالصلاة المزاحمة للإزالة تكون مجمع الخطابين ـ كالعالم الفاسق ـ فالتزاحم هو تعارض العامين من وجه فلا ميز بين بابي التزاحم والتعارض ، وعليه فلا ملاك في الضدين المتزاحمين حتىٰ يصحّ التعبد بالملاك أو تصوير الأمر بنحو الترتّب الآتي بيانه إن شاء الله تعالىٰ .

وملخّص دفع هذا التوهم أنّ الموضوع في باب التزاحم متعدّد (كالصلاة والإزالة) وفي التعارض متحد (كالعالم الفاسق) ومن المعلوم أنّه لا مانع في مقام الجعل في الصورة الأُولىٰ ، فيحكم بوجوب كلّ من الصلاة والإزالة لما في كلّ من الصلاة والغصب من الملاك ، بخلاف الصورة الثانية فإن المانع في مرحلة الجعل هو عدم إمكان تعلّق الحب والبغض بشيء واحد ، فإن العالم الفاسق موجود واحد ومتعلّق فارد فيه جهة مصلحة تدعو المولىٰ إلىٰ تشريع الوجوب وجهة مفسدة تدعوه إلىٰ جعل الحرمة ، ولا يمكن للمولىٰ إجابة كلتا الدعويين .

والحاصل أنّ التزاحم يكون مع تعدّد المتعلّق المستلزم لكون التعاند في مقام الامتثال وقدرة المكلف لافي مرحلة الجعل والتشريع . **والتعارض** يكون مع وحدة المتعلّق المستلزمة لكون التعاند في مرحلة الجعل والتشريع ، فجعل التزاحم الاتفاقي من باب تعارض العامين من وجه لاوجه له .

ومن هنا ظهر أنّ التعاند الدائمي مع تعدّد المتعلّق داخل أيضاً في التزاحم دون التعارض ، لان ضابط التزاحم ينطبق عليه دون التعارض خلافاً للميرزا ﷺ كما تقدّم .

فتلخص من جميع ما ذكرنا أُمور :

الأوّل :تغاير التعارض للتزاحم من ناحية المتعلّق والجعل والترجيح ، فإن مرجحات باب التزاحم التي قد عرفت رجوعها إلىٰ واحد وهي الأهميّة غير مرجحات باب التعارض كأقوائيّة الدلالة وغيرها ممّا يأتي في محله إن شاء الله تعالىٰ .

الثاني : أنّ التخيير في المتزاحمين المتساويين عقلي لاشرعي .

الثالث : أنّ الضدين يكونان من المتزاحمين لا المتعارضين فالملاك في كليهما موجود بلا إشكال . هذا تمام الكلام في مزاحمة التكاليف الاستقلاليّة النفسيّة .

وقد يكون في الخطابات الضمنيّة كما إذا كان متعلّق خطاب مركّباً ذا أجزاء وشرائط فإنّ مقتضىٰ القاعدة الأوليّة انتفاء أصل الخطاب بارتفاع جزء أو شرط إلاّ إذا قام دليل ثانوي كقاعدة الميسور علىٰ مطلوبيّة الباقي المعسور ، وهذا الدليل الثانوي لايجري فيما له الدخل المطلق في المركّب كالأركان ، فإنه إذا تعذر الركن يسقط الخطاب عن المركّب رأساً ، ولاتجري فيه قاعدة الميسور جزماً .

وأمّا إذا كان المعسور من غير الأركان ودار الأمر بين مراعاة أحد الخطابين الضمنيين كخطاب الستر والاستقبال أو خطاب الستر وعدم مراعاة مانعيّة ما لا يؤكل ، أو خطاب الطهارة الجامعة بين المائيّة والترابيّة مع الوقت إلىٰ غير ذلك من موارد تزاحم الخطابات الضمنيّة في صورة عدم سقوط أصل الخطاب عن المركّب فالأهم من الخطابين الضمنيين يقدّم علىٰ غيره وتشخيص الأهم يكون بالنصوص الخاصة ، وفي غير مورد النصوص لاوجه للترجيح كما في مزاحمة خطاب القيام المعتبر في التكبيرة مع القيام المعتبر في الركوع ، إذ لابدّ من كون الركوع عن قيام ، فإنه لم يرد نص في ترجيح أحدهما علىٰ الآخر ، فترجيح أحدهما كما عن الميرزا ﷺ اجتهاد بلا حجة ، وتفصيل الكلام في الفقه .

« مبحث الترتّب »

ثم إنّه لما ثبت كون الضدين من التزاحم لا التعارض وأنّ الساقط هو إطلاق الخطاب لا نفسه يقع الكلام في أنّ الساقط هل هو خطاب المهم، مطلقاً وإن ترك الأهم أم في خصوص صورة الإتيان بالأهم، وأمّا مع ترك الاشتغال بالأهم فلا وجه لسقوط المهم.

فالنزاع المعروف من صحة الترتّب وعدمها مرجعه الىٰ سقوط خطاب المهم بالكليّة حتىٰ عند ترك الأهم أو سقوطه في الجملة بمعنىٰ سقوطه عند الاشتغال بالأهم، فقد اختار كلاً من الوجهين جماعة.

وقبل الخوض في المقصود ينبغي التنبيه علىٰ أمر ذكره الميرزا النائيني ﷺ وهو أنّ التزاحم قد يكون في المقتضي وملاك الحكم وقد عرفت أنّه التعارض، وقد يكون في الأسباب كتزاحم اليدين الواقعتين علىٰ مباح دفعة فإنّ كلاً من اليدين تقتضي الاستقلال في ملكيّة المحاز المباح لصاحب اليد، لكن الشارع رفع هذا الاستقلال وحكم بنقص كلّ منهما وأنّ المحاز بينهما نصفان، وكما إذا ملك النصاب الخامس من الإبل وبعد انقضاء ستة أشهر ملك إبلاً أُخر، فبعد انقضاء الستة أشهر الثانية يتم حول النصاب الخامس فيجب عليه خمس شياة، وبعد مضي ستة أشهر أُخرىٰ يصير مجموع الزمان ثمانية عشر شهراً، وحينئذٍ يتم حول النصاب السادس فيجب عليه بنت مخاض، إلّا أنّ الدليل قام علىٰ أنّ المال الواحد لا يزكىٰ في عام واحد مرتين فتقع المزاحمة بسبب هذا الدليل الخارجي بين سببيّة النصاب الخامس لوجوب الزكاة وبين سببيّة النصاب السادس له.

وقد يكون التزاحم في قدرة المكلف وهو يكون في مواضع:

منها: تزاحم التضاد كما إذا كان متعلّقاً الخطابين بنفسهما متضادين كالاستقرار والمشي، فإنّهما متضادان ولا يتحققان من شخص واحد في آن واحد، نظير السواد والبياض في الأعراض الخارجيّة فإنّهما لا يجتمعان في محل واحد في آن واحد حتىٰ من شخصين، ففي المقام إذا أمر بالصلاة فقد أمر بالاستقرار وإذا أمر بالإزالة أو أداء الدين إذا توقّفا علىٰ المشي فقد أمر بالمشي، ومن المعلوم ضديّة المشي والاستقرار، ولكن الميرزا النائيني ﷺ جعل هذا القسم من التعارض لا التزاحم.

ومنها: ما إذا كان عدم القدرة اتفاقيا لا لأجل تضاد المتعلّقين كانقاذ الغريقين، فإنّ إنقاذ كلّ منهما ليس مضاداً للآخر بل المكلف من باب الاتفاق صار عاجزاً عن إنقاذ كليهما.

ومنها: باب اجتماع الأمر والنهي بناء علىٰ تعدّد متعلّقي الأمر والنهي وعدم سراية الطلب المتعلّق باحدىٰ الطبيعتين إلىٰ الأُخرىٰ حتىٰ يندرج في باب التزاحم وإلّا فهو أجنبي عن التزاحم لاندارجه مع وحدة المتعلّق في باب التعارض كما لا يخفىٰ.

ومنها: المقدّمة المحرمة لواجب فإن الترتّب فيها قد اشتبه بالمقدّمة الموصلة، لكنه ليس كذلك بل هو روح الترتّب فيها لا المقدّمة الموصلة كما سيأتي توضيحه[1].

---

١) إذا توقّف الإنقاذ علىٰ التصرف في الأرض المغصوبة فيكون التصرف واجباً لكونه مقدّمة للإنقاذ الواجب وحراماً لكونه تصرفاً في مال الغير، لكن يجري فيه الترتّب فنقول: التصرف واجب مقدّمة للإنقاذ الأهم، لكن اذا لم تنقذ فالتصرف حرام، وقد اشتبه ذلك بالمقدّمة الموصلة فقيل بأنّ حرمته عند عدم الإنقاذ لأجل أنّ المقدّمة الموصلة واجبة والمفروض انّ التصرف غير موصل إلىٰ الإنقاذ، لكن الصحيح انّ روح الترتّب يجري ←

ومنها: موارد التلازم الاتفاقي فيما حكم علىٰ أحدهما بالوجوب وعلىٰ الآخر بالحرمة، كما إذا وجب استقبال القبلة وحرمة استدبار الجدي وصار المكلف من باب الاتفاق في أواسط العراق، فإن استقبال القبلة فيها يلازم استدبار الجدي وليس في كلّ مكان كذلك. فالتلازم إتفاقي وهذه الأقسام من تزاحم الخطابين في قدرة المكلف ممّا ذكره الميرزا النائيني ﷺ وجعل مورد الترتّب تزاحم التضاد ثم المقدّمة المحرمة دون باب اجتماع الأمر والنهي، فإنه لخصوصيّة فيه لا يأتي فيه الترتّب وإن ملئت الدنيا من الخطابات الترتّبيّة وسيأتي توضيح ذلك كله إن شاء الله تعالىٰ.

والحقّ رجوع هذه الأقسام إلىٰ قسم واحد وهو التزاحم التلازمي الاتفاقي لاندراج باب الاجتماع والمقدّمة المحرمة وغيرها في التزاحم التلازمي الاتفاقي، لأنّ الخطابين في مورد المقدّمة المحرمة صارا من باب الاتفاق متزاحمين وفي مورد الاجتماع صار المتعلّقان اتفاقاً متلازمين فإنّ دخول الأرض المغصوبة لانقاذ الغريق صار اتفاقاً ملازماً للإنقاذ، كما أنّ الصلاة صارت اتفاقاً ملازمة للغصب كملازمة استقبال القبلة لاستدبار الجدي من باب الاتفاق ـ كما إذا كان المكلف في أواسط العراق علىٰ ما سمعت ـ فرجع الأقسام إلىٰ قسم واحد.

إذا عرفت هذا الأمر فاعلم أنّه وقع الكلام في أنّ الأمر بالشيء المقتضي لعدم الأمر بضده هل يكون عدم الأمر به مطلقاً أم يكون مقيّداً بفعل الأهم، فمن يقول بالإطلاق يلتزم باستحالة الترتّب، لأنّه علىٰ تقدير سقوط خطاب المهم في صورة الإتيان بالأهم وعدم سقوطه في حال ترك الأهم ـ بأن يكون خطاب المهم مشروطاً بترك الأهم ـ فإذا ترك الأهم فيكون شرط خطاب المهم موجوداً فيصير

← هنا حتى لو قلنا بأنّ مطلق المقدّمة واجبة ووجوبها ليس مختصاً بالإيصال. (لجنة التحقيق)

خطابه فعلياً والمفروض أنّ خطاب الأهم فعلي مطلقاً لعدم اشتراطه بترك متعلّقه ولا بفعله لما ثبت في محله من إستحالة تقيد كلّ خطاب بوجود متعلّقه ولابعدمه ، فيكون خطاب الأهم فعلياً مطلقاً ، فحينئذٍ يجتمع خطابان فعليان يقتضيان طلب الجمع ، ومن البديهي أنّ المكلف لا يقدر علىٰ الجمع فيستحيل فعليّة الخطابين ، ولما كان أحدهما أهم يصير خطابه فعلياً ويسقط خطاب المهم راساً سواء ترك الأهم أم أتىٰ به وهذا معنىٰ استحالة الترتّب كما لايخفىٰ .

وكيف كان فقد ذهب الىٰ صحة الترتّب جماعة من المحققين كالمحقق الثاني وسيّد الاساطين الميرزا المحقق الشيرازي والسيّد المدقق المسدد السيّد محمد الإصفهاني قدس الله تعالىٰ أسرارهم ، وذهب جمع آخرون كالشيخ الأعظم الأنصاري وصاحب الكفاية[1] وغيرهما قدس سرهم إلىٰ عدم صحة الترتّب ، والحقّ هو الأوّل وإثباته يتوقّف علىٰ تمهيد مقدّمات .

المقدّمة الأُولىٰ : في بيان أمرين :

الأوّل : أنّ طلب الجمع بين الضدين ، إنّما يكون فيما إذا لم يكن بينهما طوليّة وترتّب ، كما إذا قال : (استقر وامش) أو (تحرّك واسكن) فإنّ طلب كلّ من الاستقرار والمشي مطلق ولازم هذا الإطلاق طلبهما جمعاً ، **وأمّا إذا كان** طلب أحدهما مشروطاً بعدم الآخر فيكون بينهما ترتّب وطوليّة ، ولا يكون من طلب الجمع أصلاً كما إذا قال : استقرّ وإلّا فامش ، فطلوبيّة المشي تكون في ظرف عدم الاستقرار فلو فرض محالاً إتيان كليهما لايكون المطلوب إلّا أحدهما ، أو فرض عدم التضاد بينهما كما إذا أمر بدخول المسجد وقرائة القرآن ، بأن قال : ادخل المسجد وإلّا فاقرء القرآن ، فإذا دخل المسجد قارئاً للقران لاتكون القراءة مطلوبة

---

١) كفاية الأُصول / ١٣٤.

لاناطة مطلوبيّتها بترك الدخول في المسجد ، فمع الدخول في المسجد لا تكون القراءة مطلوبة فلا يقع كلاهما بصفة المطلوبيّة .

والحاصل أنّ طلب الجمع يكون في الطلبين العرضيين ، وأمّا في الطوليين فلا يكون طلب جمع أصلاً بل الطوليّة مضادة لطلب الجمع كما لايخفىٰ .

الثاني : أنّ منشأ سقوط أحد الخطابين ليس لأجل عدم المقتضي إذ المفروض تماميّة الملاك في كلّ من المتزاحمين بل المنشأ عدم قدرة المكلف علىٰ كليهماوحينئذٍ لامنشأ لسقوط الخطابين راساً للزوم تفويت المصلحة بدون تداركوهذا قبيح علىٰ الحكيم فلابدّ من سقوط إطلاق الخطاب لأنّه المنشأ للمزاحمة وطلب الجمع ضرورة انّ مقتضىٰ قوله: (أزل سواء صليت أم لا) و (صل سواء أزلت أم لا) هو مطلوبيّة كلّ منهما في ظرف وجود الآخر وهذا هو طلب الجمع المحال فمع تقيده بترك متعلّق الخطاب الآخر يرتفع هذا المحذور . ولا وجه لسقوط الخطاب رأساً ولا موجب له قطعاً ، وحينئذٍ فيصح أن يقول المولىٰ أزل النجاسة عن المسجد وإلّا فصل فيقيّد إطلاق وجوب الصلاة بترك الإزالة ، فكانه قيل إن كنت لاتصرف قدرتك في الإزالة فاصرفها في الصلاة .

ثم إنّ الميرزا النائيني ﷺ تعجب من الشيخ ﷺ حيث أنكر الترتّب من طرف واحد في باب الأهم والمهم [1] ولكنه التزم بترتّبين في تعارض الأمارتين بناء علىٰ الموضوعيّة [2] ، لكونه قائلاً فيهما بالتخيير الذي مرجعه إلىٰ الترتّب من الطرفين لأول التخيير الىٰ وجوب الإتيان بكل منهما عند ترك الآخر ، فالشيخ ﷺ لم يلتزم بترتّب واحد في المتزاحمين مع أهميّة أحدهما ولكنه التزم بترتّبين في المتساويين.

---

١)مطارح الأنظار / ١٢٣.

٢)فرائد الأُصول / ٤٣٨ خاتمة في التعادل والتراجيح ، المقام الاوّل : في المتكافئين.

ولكن الحقّ أنّ تعجب الميرزا ﷺ في غير محله، لأنّ التخيير في الخبرين المتعارضين بناء علىٰ الموضوعيّة يكون من تزاحم المقتضيين لامن تزاحم الخطابين، ضرورة أنّ قيام الأمارة يوجب حدوث مصلحة في المؤدىٰ، فكل من الأمارتين توجد مصلحة في المؤدى ولايمكن للمولىٰ إجابة دعوة كلتا المصلحتين وليس هذا إلّا التعارض، فالتخيير يكون شرعياً فلا ربط للتخيير في تعارض الخبرين بالتخيير في المتزاحمين حتىٰ يرد علىٰ الشيخ بالتزامه بالترتّب من الطرفين في باب تعارض الخبرين وعدم التزامه بترتّب واحد في المتزاحمين اللذين يكون أحدهما أهم من الآخر.

والحاصل أنّه لا وجه لسقوط خطاب المهم رأساً بعد حفظ القدرة علىٰ إيجاد متعلّق خطاب المهم تكويناً ولو بعصيان خطاب الأهم وبعد اشتمال المهم علىٰ الملاك إذ يكون عدم جعل خطاب المهم حينئذٍ تفويتاً للملاك من دون تدارك ومن المعلوم أنّه خلاف الحكمة.

المقدّمة الثانية: أنّ كلّ شرط يرجع إلىٰ الموضوع والغرض من هذه المقدّمة عدم صيرورة خطاب المهم بسبب تحقق شرطه أعني ترك الأهم مطلقاً حتىٰ يقال: إنّ خطاب المهم أيضاً مطلق فيلزم طلب الجمع المحال، فيستحيل الترتّب لاستلزامه طلب الجمع المحال.

وأمّا توضيح هذه المقدّمة فهو: أنّه قد تقدّم في مبحث الواجب المشروط أن مرجع كلّ شرط إلىٰ الموضوع الذي يعبر عنه تارة بالموضوع باعتبار ترتّب الحكم وحمله عليه، وأُخرىٰ بالسبب باعتبار أنّه لولاه لما يوجد الحكم وبانتفائه ينتفي الحكم، وثالثة بالعلة لوجود الحكم عند تحقق الموضوع كوجود المعلول عند وجود العلة، ولا يكون الشرط من دواعي الجعل والتشريع لاستلزامه تحقق الحكم بدونه، لما تقرّر في محله من كون علل التشريع وجودها العلمي لا الواقعي الخارجي فإذا

قال : (إن جائك زيد فأكرمه) ، وكان المجيء علة للجعل يلزم فعليّة الحكم بدون المجيء الخارجي ، وهذا خلاف الضرورة فالشرط يكون علة للمجعول يعني موضوعاً للحكم لكون وجود المجيء خارجاً دخيلاً في الحكم لاوجوده العلمي ، ومن المعلوم أنّ الموضوع بعد وجوده لاينسلخ عن موضوعيّته ، بل الحكم مشروط به وليس مطلقاً .

فما قد يتوهم من أنّ المشروط بعد حصول شرطه يصير مطلقاً ـ فخطاب المهم بعد حصول شرطه أعني ترك الأهم يصير مطلقاً والمفروض إطلاق خطاب الأهم أيضاً ، فيجتمع خطابان فعليان عرضيان ومقتضاهما طلب الجمع المحال ـ **واضح الفساد**؛ لأنّه مساوق لعدم موضوعيّة الموضوع بعد وجوده ، وعليه فخطاب المهم بعد ترك الأهم أيضاً مشروط ، فالمولىٰ يقول إن تركت الأهم فأت بالمهم لا أنّه يجب الإتيان بالمهم مطلقاً سواء تركت الأهم أم أتيت به .

فتلخص ممّا ذكرنا ان هذه المقدّمة تشتمل علىٰ أمرين ، **أحدهما** : كون الشرط موضوعاً للحكم لا ملاكاً له ، **ثانيهما** : أنّ المشروط لايصير مطلقاً بوجود شرطه فتأمّل جيّداً .

المقدّمة الثالثة : أنّ زمان وجود الموضوع والحكم والامتثال واحد والاختلاف يكون في الرتبة لافي الزمان كالعلة والمعلول فإنّ اختلافهما رتبي لازماني ، **والغرض** من هذه المقدّمة إثبات عدم كون خطاب المهم من الوجوبات الفعليّة المعلّقة المتقدّمة زماناً علىٰ امتثالها حتىٰ يقال : إنّ خطاب المهم فعليّ وفي آن قبل زمان امتثاله يجتمع خطابان فعليان عرضيان مستلزمان لطلب الجمع .

توضيحه : أنّه قد لا يكون لمتعلّق الخطاب موضوع خارجي كوجوب الصلاة والصوم فإنّ الوجوب يتعلّق بفعل المكلف وليس له موضوع خارجي عدا المخاطب ، وقد يكون لمتعلّق الحكم موضوع خارجي ويعبر عنه بمتعلّق المتعلّق

كالخمر الذي يتعلّق به الشرب المتعلّق للحرمة مثلاً ، سواء كان مقدوراً للعبد كالخمر المقدور إيجاده للمكلف ، أم لم يكون مقدوراً له كالزمان والعقل فلا إشكال في ترتّب الحكم عليه وعدم تقدّمه عليه ولا تأخره عنه زمانا للخلف والمناقضة ، إذ لو تحقق مافرض موضوعاً فإن وجد الحكم فلا كلام وإلّا فلابدّ من عدم كون مافرض موضوعاً بموضوع ، وإن وجد الحكم قبل تحقق ما فرض موضوعاً فيلزم المناقضة للزوم دخل ذلك المعدوم في الموضوع كما هو المفروض ، وعدم دخله فيه لوجود الحكم قبله وليس هذا إلّا التناقض ، ولأجله بنينا علىٰ استحالة الوجوب المعلّق وبطلان الشرط المتأخر .

وهذا القسم من الخطابات أعني ما كان لمتعلّقه موضوع خارجي ينحل إلىٰ خطابات عديدة بعدد الموضوعات الخارجيّة ، سواء كان الموضوع الذي تعلّق به فعل المكلف اختيارياً كالخمر فإنّه ممّا يمكن للمكلف إيجاده ، أم غير اختياري كالمؤمن الموضوع لحرمة الغيبة والسب والتوهين .

وعلىٰ التقديرين لايوجد الحكم إلّا بوجود موضوعه لكون الحكم بمنزلة المعلول ، فكما أنّه لا يتقدّم المعلول علىٰ علته التكوينيّة فكذلك لا يتقدّم الحكم علىٰ موضوعه ، هذا بالنسبة إلىٰ الحكم وموضوعه الذي قد عرفت ترتّب الحكم علىٰ وجود الجزء الأخير من الموضوع ، فإذا كان متعلّق الخطاب من الواجبات المضيّقة كصوم شهر رمضان مثلاً فوجوب الصوم يصير فعلياً في آن طلوع الفجر ، وكذلك الموسع فإنّ وجوب الظهرين يصير فعلياً في أوّل الزوال ، والفرق بينهما في جواز التأخير في الامتثال وعدمه فإنه في المضيق لا يجوز التأخير وفي الموسع يجوز ، وأمّا في فعليّة الخطاب بنفس وجود الجزء الاخير من الموضوع فلا فرق بين الخطابات المضيقة والموسعة أصلاً .

هذا حال الحكم والموضوع وقد عرفت عدم انفكاكهما زماناً ، ومنه يظهر حال

الامتثال والحكم فإنّ الحكم بمنزلة العلة للامتثال ، فزمان الامتثال والحكم واحد كوحدة زمان الموضوع والحكم ، وعليه فزمان وجود الموضوع والحكم والامتثال واحد والاختلاف والطوليّة بينهما في الرتبة ، نعم في المضيق بل الموسع أيضاً إذا أُريد امتثاله في أوّل زمانه لابدّ من العلم بالخطاب قبل زمان فعليّة الخطاب لينبعث عنه في أوّل آن وجوده ، وقد اشتبه ذلك علىٰ بعض وتخيل أنّ المتقدّم زماناً علىٰ الامتثال هو الخطاب وغفل عن أنّ الامتثال بمنزلة المعلول للخطاب ، فلابدّ من اتحادهما زماناً ، فما قد يتوهم من لزوم تقدّم الخطاب زماناً علىٰ امتثاله حيث إنّ وجوب الإمساك إن لم يتقدّم آناماً علىٰ الإمساك في أوّل الفجر فإن كان المكلف في آن الطلوع ممسكاً يلزم من تكليفه بالإمساك فيه طلب الحاصل وإن كان مفطراً يلزم منه طلب المستحيل لعدم إمكان الإمساك فيه ضعيف غايته .

المقدّمة الرابعة : قد عرفت سابقاً أنّ كلّ حاكم ومقنن قانون لابدّ أن يتصور كلّ ما له دخل في مطلوبه من الزمان والزماني ، فإن كان قابلاً لأن يلاحظه في رتبة موضوع خطابه أو متعلّقه مع الغض عن الخطاب فهو مورد الإطلاق اللحاظي أو التقييد اللحاظي ، فإن كان وجوده أو عدمه دخيلاً في مطلوبه يسمّىٰ ذلك بالتقييد اللحاظي ، وإن لم يكن لوجوده ولا لعدمه دخل فيه يسمّىٰ ذلك بالإطلاق اللحاظي .

وضابط هذا القسم المسمّىٰ بالانقسامات الأوليّة هو إمكان لحاظه واتصاف الموضوع به مع قطع النظر عن الخطاب ككون الصلاة في زمان كذا أو مكان كذا ، وكون الرقبة مع الإيمان أو بدونه وكونها زنجيّة أو غيرها إلىٰ غير ذلك ، من غير فرق في هذا القسم بين ما يرجع إلىٰ تقييد الموضوع أو إطلاقه وبين ما يرجع إلىٰ إطلاق أو تقييد المتعلّق كالصلاة علىٰ ما عرفت ، فالصلاة مثلاً بالنسبة إلىٰ الطهارة مثلاً يمكن إطلاقها وتقييدها اللحاظيان .

وإن لم يكن قابلاً للّحاظ مع قابليّته لأن يكون دخيلاً في لّب غرض المولىٰ دونّ الخطاب فيسمّىٰ ذلك بالانقسامات الثانويّة. **وضابط** هذا القسم أن يكون دخيلاً في الملاك مع عدم إمكان تصوره ولحاظه مع الخطاب، وهذا القسم منحصر في الأُمور المترتّبة علىٰ الخطابات كقصد القربة والتمييز والوجه والعلم والجهل بالحكم وهذا القسم يكون الخطاب بالنسبة إليه مطلقاً أو مقيّداً ملاكاً وحكماً ونتيجة لا خطاباً ولحاظاً.

وهناك قسم ثالث لايقبل الإطلاق والتقييد لالحاظاً ولا ملاكاً، **وضابطه**: أن يكون ممّا يقتضيه الخطاب بحيث يكون الخطاب مقتضياً وعلة له كالإطاعة والعصيان، فإنّ كلّ خطاب يقتضي وجود متعلّقه إن كان وجوبياً وعدمه إن كان تحريمياً، فوجود متعلّقه أو عدمه من آثار الخطاب ومعلولاته، ولا يعقل أن يكون أثر الخطاب موضوعاً للخطاب والعلة معلولاً، فوجود المتعلّق لايقبل إطلاق الخطاب ولا تقييده بالنسبة إليه لا لحاظاً ولا ملاكاً، سواء قلنا بكون التقابل بين الإطلاق والتقييد العدم والملكة كما عليه جماعة منهم الميرزا النائيني ﷺ، أم التضاد كما عليه جماعة أُخرىٰ منهم الشيخ الأعظم ﷺ[1] ـ بتقريب: أنّ الإطلاق عبارة عن الماهية التي لم تقيد بأمر وجودي حتىٰ تكون الماهية بشرط شيء ولا بأمر عدمي حتىٰ تكون الماهية بشرط لا فيكون الإطلاق قسيماً لهذين القسمين، وجميع هذه الأقسام أقسام الماهية المهملة اللابشرط المقسمي الذي هو مقسم لهذه الأقسام، وتلك الماهية هي الطبيعة التي تكون في مقام ذاتها وقبل تصورها ووجودها لا بالوجود الذهني ولا الخارجي، وهي الماهية التي يصحّ نفي الوجود والعدم عنها ويرتفع النقيضان في مرتبة ذاتها، وبعد تنزل الماهية عن مرتبة الذات إلىٰ الوجود

---

١) مطارح الأنظار / ٢٢٠.

الذهني أو الخارجي يعرضها هذه القيود وعلىٰ هذا يكون التقابل بين الإطلاق والتقييد التضاد ـ أو قلنا بأنّ التقابل بينهما هو تقابل الإيجاب والسلب كما ذهب إليه بعض علىٰ ما قيل .

والحاصل أنّ من المستحيل تقيد الخطاب بوجود متعلّقه أو عدمه ولكن لامحذور في تقيده بوجود متعلّق خطاب آخر أو عدمه كما في كفارات الإحرام ، فإنّ وجوبها مترتّب علىٰ وجود متعلّق الخطابات التحريميّة المتعلّقة بتروك الإحرام ، وكما في المتزاحمين المتساويين فإنّ عدم كلّ منهما موضوع للآخر ، وفي المقام يكون خطاب الأهم غير مشروط بترك متعلّق خطاب المهم ، لكن خطاب المهم مترتّب علىٰ ترك متعلّق الأهم فموضوع خطاب المهم هو ترك الأهم فمع ترك الأهم يصير موضوع خطاب المهم فعلياً فيصير خطابه أيضاً فعلياً وخطاب الأهم لاقتضائه لوجود متعلّقه يهدم موضوع المهم ، إذ موضوعه ترك الأهم ومن المعلوم انّ الأهم يقتضي وجود متعلّقه وهذا الوجود هادم لموضوع خطاب المهم فمع ترك الأهم يصير خطاب المهم فعلياً لتحقق موضوعه ، **والمفروض** انّ خطاب الأهم أيضاً فعلي فيجتمع خطابان فعليان إلّا أنّ اقتضائهما مختلف فإنّ الأهم يقتضي وجود متعلّقه الهادم لموضوع المهم والمهم يقتضي وجود متعلّقه علىٰ تقدير وجود موضوعه وعدم ارتفاعه بإتيان الأهم ففي مثل الإزالة والصلاة يكون أمر الصلاة منوطاً بترك الإزالة ، فالمولىٰ يقول : إن تركت الإزالة فصل ، ومن المعلوم أنّ الخطاب لايحفظ موضوعه فلا يدل خطاب (صلِّ) علىٰ وجوب ترك الإزالة حتىٰ يكون وجوب الإزالة ـ الذي هو مقتضى أزل النجاسة ـ مع وجوب ترك الإزالة من طلب الجمع المستحيل بل المهم يدل علىٰ مطلوبيّة الصلاة علىٰ تقدير ترك الإزالة والأهم يرفع ذلك التقدير نظير الدليل الحاكم علىٰ الدليل المحكوم المنوط بالتقدير مع كون الحاكم رافعاً وهادماً لذلك التقدير ، **ومن البديهيات** أنّ هذا اللسان ضد طلب الجمع ، **ولذا**

لو فرض محالاً إمكان إتيان الأهم والمهم معاً لايتصف كلاهما بالمطلوبيّة بل المطلوب هو الأهم فقط لتوقّف مطلوبيّة المهم علىٰ ترك الأهم كما لايخفىٰ.

إن قلت: سلمنا إمكان الترتّب بهذه التقريبات ولكنه لادليل علىٰ وقوعه.

قلتُ: الدليل علىٰ وقوعه هو حكم العقل المستقلّ لأنّه بعد أن تبيّن سابقاً واجديّة كلّ من المتزاحمين للملاك والمانع هو تزاحم إطلاق الخطابين، وهو يعالج بتقييد خطاب المهم فلو لم يقيّده المولىٰ يكون ذلك تفويتاً للملاك بدون التدارك وهو قبيح علىٰ الحكيم، فمقتضىٰ الحكمة تقييد إطلاق خطاب المهم لئلا يفوت بالمرة إن كان بناء المكلف علىٰ عصيان الأهم، فإنه حينئذٍ قادر تكويناً علىٰ إتيان متعلّق المهم، فلو لم يرد المولىٰ المهم ولم يوجبه في حال ترك الأهم كان ذلك علىٰ خلاف الحكمة، فلابدّ من جعل خطاب مقيّد للمهم كما لايخفىٰ، فقد ظهر ممّاذكرنا كون الترتّب من الضروريات والواضحات ولا مجال لانكاره أصلاً فتأمّل جيّداً.

إن قلت: إنّ امتناع إطلاق الخطاب بالنسبة إلىٰ وجود متعلّقه أو عدمه بامتناع التقييد لايتأتىٰ علىٰ جميع المباني في الإطلاق والتقييد بل علىٰ مبنىٰ كون التقابل بينهما العدم والملكة، وأمّا علىٰ مبنىٰ التضاد أو السلب والإيجاب فلا، ولا يلزم من قيام البرهان علىٰ امتناع أحد الضدين امتناع الآخر.

قلتُ: إنّ هذا الإشكال يلزم علىٰ تقريب الميرزا النائيني ﷺ، **وأمّا** علىٰ تقريبنا المتقدّم من أنّ أثر الخطاب المتأخر عن الخطاب ـ تأخر المعلول عن علته والمقتضى عن مقتضيه ـ لا يعقل أن يكون موضوعاً له ومتقدّماً عليه تقدّم العلة علىٰ المعلول فلا يرد هذا الإشكال أصلاً، بل امتناع كلّ من الإطلاق والتقييد يكون حينئذٍ من البديهيات.

والحاصل عدم إمكان تقييد الخطاب بما يقتضيه من الوجود إن كان وجوبياً والعدم إن كان تحريمياً كما لايخفىٰ.

فإن قلت : علىٰ ماذكرت من فعليّة خطاب الأهم لإطلاقه والمهم لحصول شرطه وهو ترك الأهم يلزم طلب الجمع إذ المفروض فعليّة الخطابين المقتضية لوجود متعلّقيهما .

قلتُ : نعم يلزم من الترتّب اجتماع الطلبين في زمان واحد وأما اجتماع المطلوبين فلا ، لما عرفت من أنّ طلب المهم مشروط بترك الأهم ، فطلوبيّته منوطة بترك الأهم ولذا لو فرض محالاً إتيان المهم والأهم معاً لا يتصف بالمطلوبيّة إلّا الأهم لتوقّف مطلوبيّة المهم علىٰ ترك الأهم فمع وجود الأهم لا يتصف المهم بالمطلوبيّة أصلاً ، وإن كان الملاك فيه تاماً لما تقدّم سابقاً من أنّ الأمر بالشيء لا يقتضي إلاّ عدم الأمر بالضد لاالنهي عنه ، ولا يرفع ملاك الضد بل الملاك باق علىٰ حاله وإن سقط الأمر بالمزاحمة .

وبالجملة فالترتّب يكون ضد طلب الجمع لانفسه ، هذا هو الجواب الحلّي المستفاد ممّا تقدّم .

وأمّا الجواب النقضي فحاصله : أنّ الأحكام الخمسة بأسرها متضادة ، ولا اختصاص للمضادة بين الوجوبين المتزاحمين بل الأمر كذلك فيما إذا تزاحم مباح مع مثله أو مع الكراهة والاستحباب أو الوجوب ، فإذا وجب السير مع الرفقة للحج وكان الوقت مضيقاً بأن كانت القافلة القافلة الاخيرة أو كان في ضيق وقت الصلاة ، فترك السفر أو الصلاة واشتغل بأكل الطعام أو النوم أو غيرهما من المباحات ، فلا ينبغي الإشكال في بقاء الأكل علىٰ اباحته مع وجوب الضد أعني السفر أو الصلاة عليه ففي هذا الآن اجتمع الوجوب والإباحة ، إذ المفروض عدم اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضده ولا يكون الأكل مثلاً حراماً أيضاً من باب المقدّمة لما تقدّم في صدر البحث من كون الترك مستنداً الىٰ الصارف لا إلىٰ فعل الضد ، ولا فرق بين اجتماع الوجوب والإباحة وبين وجوب شيئين كالمقام .

فإن قلت : سلمنا إمكان الترتّب لكنه لا دليل علىٰ وقوعه .

قلتُ : يدل علىٰ وقوعه البرهان اللّمي والآني .

أمّا اللّمّي : فلما عرفت سابقاً من أنّ تماميّة الملاك تستدعي جعل الخطاب وإلّا يلزم خلاف الحكمة ، والمقدار المزاحم هو جعل الخطاب للمهم مطلقاً وأما جعله مقيّداً فلا يوجب تزاحماً .

وأمّا الإنّي : فحاصله أنّه وقع في الشرعيات ما لا يمكن تصحيحه إلّا بالترتّب .

منها : ماذكره الميرزا النائيني ﷺ من أنّه إذا وجب السفر عن محل وعصىٰ المكلف ولم يسافر ونوىٰ إقامة عشرة أيّام فيه فيحكمون عليه بوجوب الصوم وإتمام الصلاة ، وليس هذا إلّا الترتّب فكأنّه قيل سافر وإلّا فصم .

والحاصل انّ نتيجة المقدّمات المتقدّمة هي أنّ كلاً من الضدين المتزاحمين واجد للملاك والموضوع ، والمحذور منحصر في عدم قدرة المكلف علىٰ الإتيان بكليهما ، ويرتفع التزاحم بجعل أحدهما مشروطاً بترك الآخر ، **والحاصل** أنّ محل الكلام في الترتّب هو وجود الموضوع والملاك لكل من الخطابين وانحصار المحذور في عدم القدرة علىٰ إيجادهما معاً ، **وأمّا** إذا كان فعليّة أحد الخطابين رافعة لموضوع الخطاب الآخر فهو خارج عن الترتّب المبحوث عنه ، كما إذا وجب عليه إنفاق الأقارب ، فإن أنفق فلا فاضل له عن مؤونته حتىٰ يجب عليه الخمس ، فإنّ امتثال وجوب الإنفاق رافع لموضوع وجوب الخمس أعني فاضل المؤونة ، وهذا بخلاف المثال المعروف وهو وجوب الإزالة والصلاة ، فإنّ الاشتغال بالإزالة وصرف القدرة فيها لايرفع موضوع وجوب الصلاة وملاكها بل يرفع القدرة الدخيلة في الخطاب فقط ، **وأما المثال** الذي ذكره الميرزا النائيني ﷺ من حرمة الإقامة علىٰ المسافر في محل ووجوب الصوم عليه علىٰ تقدير الإقامة وعصيان حرمتها فلا

ينطبق علىٰ الترتّب المبحوث عنه في المقام ، وهو اجتماع خطابين فعليين في آن واحد مع طوليّتهما رتبة ، وذلك لإمكان ترك الإقامة بعدم قصدها وترك السفر أيضاً ، فإن حرمة الاقامة تسقط بترك قصدها ولا يسافر أيضاً فلا يجتمع خطابان فعليان .

والمثال المطابق للمقام هو أن يفرض وجوب الإقامة في نفسها للمصلحة الثابتة فيها ووجوب السفر فإنّ الإقامة والسفر ضدان ، فإن فرض أهميّة السفر كما إذا كان للحج مع ضيق الوقت ، فإن ترك السفر تجب عليه الإقامة ومايترتّب عليها من الصوم مثلاً ، فعصيان الأمر بالسفر يكون موضوعاً لخطاب وجوب الاقامة ، وحينئذٍ يجتمع خطابان فعليان وهما وجوب السفر مطلقاً ووجوب الإقامة مشروطاً بترك السفر ، ولكن هذا المثال وإن كان مطابقاً للمقام إلّا أنّه مجرد فرض ولم يظهر فتوىٰ الأصحاب فيه حتىٰ يقال : إنّ الفتوىٰ المسلّمة فيه مبنيّة علىٰ الترتّب ، بل مثال فرضي نظير مثال الصلاة والإزالة ، فمن قال بالترتّب قال بوجوب الاقامة والصوم في المثال ومن لم يقل به لايقول بوجوب الإقامة والصوم .

وبالجملة الأمثلة الفقهيّة التي يكون فيها الترتّب كثيرة إلّا أنّ الترتّب قد يكون بفقد موضوع أحد الخطابين كما في ترتّب خطاب التيمم علىٰ فقدان الماء الذي وجوده يكون موضوعاً لوجوب الطهارة المائيّة .

وقد يكون بعدم فعليّة أحد الخطابين ، فإذا صار فعلياً فيرتفع موضوع خطاب الآخر كما فيالدين الحاصل في عام الربح خصوصاً إذا كان للمؤونة ، فإنّ نفس وجود خطاب الأداء رافع لفاضل المؤونة الذي هو موضوع وجوب الخمس ، فوجوب الخمس منوط بعدم فعليّة خطاب أداء الدين .

وقد يكون بامتثال أحد الخطابين لا بفعليّته ، بأن كان امتثال أحدهما رافعاً لموضوع الخطاب الآخر كما في الدين السابق علىٰ عام الربح ، فإنّ نفس وجوب أداءه لا يرفع فاضل المؤونة الذي هو موضوع وجوب الخمس بل امتثاله وصرف

الربح فعلاً في أداء الدين يرفع موضوع الفاضل ، فموضوع وجوب الخمس موقوف علىٰ ترك أداء الدين وعصيانه ، ومع الترك يجتمع خطابان فعليان بأداء الدين وإخراج خمس الربح ، وأمّا إذا امتثل خطاب الدين في أثناء عام الربح فيرتفع موضوع وجوب الخمس وملاكه ، لاالقدره فقط كما هو مفروض البحث في الترتّب المصطلح فإنّه يكون فيما إذا كان كلّ واحد من موضوعي الخطابين وملاكيهما موجوداً .

وقد يكون بعصيان أحد الخطابين ، وحينئذٍ يكون موضوع الخطابين وملاكهما موجوداً كما في الصلاة والإزالة ، فإنّ وجوب الصلاة مترتّب علىٰ ترك الإزالة وعصيان خطابها ، وحينئذٍ يكون كلا الخطابين فعلياً ، وعلىٰ تقدير الاشتغال بالإزالة يسقط خطاب المهم لكن موضوعه وملاكه موجود .

إذا عرفت أنحاء ترتّب الخطابات تعرف أنّ ماذكروه من الأمثلة الفقهيّة دليلاً إنّياً علىٰ صحة الترتّب ليس من الترتّب المبحوث عنه في المقام ، لما عرفت من أنّ الترتّب المقصود بالبحث هو ما إذا كان خطاب المهم مترتّباً علىٰ عصيان خطاب الأهم ، وعلىٰ تقدير امتثال الأهم كان الملاك في المهم موجوداً وكان عدم تعلّق الطلب به لأجل عدم القدرة لا لأجل ارتفاع موضوعه وملاكه ، وحينئذٍ يظهر أنّ تلك الأمثلة أجنبيّة عن الترتّب المبحوث عنه وإن كان الترتّب فيها أيضاً موجوداً لكنه غير الترتّب المقصود .

أمّا القسم الأوّل : ـ وهو ما يكون أحد الخطابين مترتّباً علىٰ ارتفاع موضوع الآخر كترتّب وجوب التيمم علىٰ فقدان الماء ـ **فخروجه** عن الترتّب المبحوث عنه واضح ، لعدم اجتماع خطابين فعليين في آن واحد فيه بخلاف المقام فإنّ الترتّب فيه يكون مع اجتماع خطابين في آن واحد .

وأمّا القسم الثاني : ـ وهو ما يكون أحد الخطابين مترتّباً علىٰ عدم فعليّة

الآخر كترتّب خطاب وجوب الخمس في فاضل المؤنة علىٰ عدم خطاب أداء دين سنة الربح ، فمع وجوده يرتفع موضوع وجوب الخمس وملاكه ـ فخروجه عن الترتّب المقصود أيضاً واضح ، لعدم اجتماع خطابين فعليين في زمان واحد فيه إذ المفروض انّ موضوع وجوب تخميس الربح يرتفع بنفس خطاب أداء الدين وإن لم يمتثل ولذا يقولون بوضع مقدار الدين عن الربح .

وأمّا القسم الثالث : ـ وهو ما يكون امتثال أحدهما رافعاً لموضوع خطاب الآخر ولا محالة يكون أحد الخطابين مترتّباً علىٰ عصيان الآخر بحيث اجتمع خطابان في ظرف عصيان أحدهما كترتّب وجوب الخمس علىٰ عصيان خطاب أداء الدين ، فإنه حين عدم أداء الدين يخاطب بأداء الدين وإخراج الخمس نظير وجوب الصلاة حين عصيان وجوب الإزالة مع بقاء خطاب الإزالة علىٰ حاله ـ فخروجه عن الترتّب الذي نبحث عنه واضح أيضاً ، ضرورة أنّ عصيان أحد الخطابين وإن كان موضوعاً لخطاب آخر وموجباً لاجتماع خطابين فعليين ، إلّا أنّ امتثال ذلك الخطاب كأداء الدين يرفع موضوع خطاب الآخر وهو فاضل المؤونة وملاكه ، وقد عرفت أنّ الأمر ليس كذلك في ترتّبنا ، لوضوح أنّ امتثال الأهم كالإزالة لا يعدم موضوع وجوب الصلاة وكذا ملاكها ، بل الموضوع والملاك موجود غاية الأمر أنّ القدرة عليها مع صرفها في الإزالة مفقودة .

ومن هنا يظهر أنّ كثيراً من الأمثلة الفقهيّة التي ذكرهاالميرزا النائيني ﷺ لتصحيح الترتّب بالدليل الإنّي خارج عن مورد البحث وإن كان مشابهاً له من وجه ، وهو ترتّب أحد الخطابين علىٰ عصيان خطاب الآخر .

ووجه الخروج ما عرفت من أنّ امتثال أحد الخطابين رافع لموضوع الآخر وملاكه وليس المقام كذلك ، **وعليه** فيتضح وجه خروج مسألة حرمة الاقامة ووجوب الصوم علىٰ تقدير الإقامة ، بداهة أنّه يرتفع موضوع وجوب الصوم

وملاكه بامتثال حرمة الاقامة باختيار السفر، لأنّ الصوم غير النذري لا ملاك له في السفر أصلاً.

والحاصل أنّ الترتّب في مسألة حرمة الاقامة ووجوب الصوم ثابت لما عرفت من أنّه علىٰ تقدير العصيان وتحقق الاقامة يجب الصوم وحرمة الإقامة ثابتة أيضاً، فاجتمع خطابان فعليان مترتّباً أحدهما علىٰ الآخر وهذا الترتّب يجري في صورة فقد أحد قيود السفر الموجب للقصر والإفطار، كما إذا كان سفره حراماً فإنّ حرمة السفر موجودة مع وجوب الصوم علىٰ تقدير عصيان الحرمة وعدم العدول إلىٰ السفر المباح، فكأنّه قيل لا تسافر محرماً وإن تركته وأتيت بالسفر المحرم فصم، ولكن عرفت أنّ الترتّب في هذه الفروع الفقهيّة وإن كان ثابتاً لكنه أجنبي عن الترتّب المبحوث عنه في المقام فلا يتم الدليل الإنّي علىٰ صحة الترتّب إلّا أنّ في البرهان اللمي المتقدّم غنى وكفاية.

وعليك بالتدبّر في كلّ مايرد عليك من الأمثلة الفقهيّة وعرضها علىٰ أنحاء الترتّب المزبورة، فإن كان من قبيل القسم الرابع الذي هو الترتّب المقصود بالذكر هنا فلا كلام وإلّا فهو أجنبي عن مورد البحث ولا يكون شاهداً له ودليلاً إنّياً عليه فتدبّر.

فإن قلت: علىٰ ماذكرت من وجود خطابين فعليين في آن واحد كما هو قضيّة الدليل اللمّي المذكور يلزم تعدّد العقاب علىٰ ترك الخطابين معاً، مع أنّ المفروض عدم قدرته إلّا علىٰ إتيان أحدهما، فالعقاب علىٰ كليهما يكون عقاباً علىٰ غير مقدور وهو قبيح، وهذا القبح يكشف عن بطلان الترتّب.

قلتُ: العقاب يكون علىٰ الجمع في الترك وهو مقدور، نظير عقاب الجميع علىٰ ترك الواجب الكفائي مع عدم إمكان أزيد من إطاعة واحدة، ضرورة أنّه مع امتثال بعض المكلفين للوجوب الكفائي لايقدر غيره علىٰ الامتثال لانتفاء الموضوع

فيعاقب الكل علىٰ الترك مع أنّ جميعهم لا يقدرون علىٰ ذلك لأنّه إذا اتىٰ به واحد منهم يسقط الواجب.

ثم إنّ حقيقة الترتّب تنحل الىٰ قضيتين منفصلتين علىٰ سبيل منع الجمع، نظير كون العدد الموجود إما زوجاً وإمّا فرداً إذ المكلف إمّا تارك للأهم وإمّا فاعل له، فمع فعله للأهم لا مطلوبيّة للمهم ومع تركه للأهم يكون فاعلاً للمهم ويقع هو المطلوب.

والحاصل أنّ المنفصلة المانعة الجمع ضد لطلب الجمع كما لايخفىٰ، فقد ظهر من جميع ماذكرنا صحة دعوىٰ الترتّب الرافع لتزاحم الخطابين مع عدم رفع اليد عن المباني المتقدّمة من بطلان الشرط المتأخر، والواجب التعليقي بل تصحّ دعوىٰ الترتّب مع عدم لزوم شيء من هذه المحاذير.

إيقاظ:

لايخفىٰ أنّ النكتة في التعبير عن ترك الأهم الذي هو شرط خطاب المهم بالعصيان مع أنّ الشرط في الحقيقة هو ترك الأهم لا عنوان العصيان هي أنّ محل الكلام في الترتّب هو تزاحم الخطابين المتقوم بالعلم بهما، ومن المعلوم أنّ ترك امتثال الخطاب المنجز هو العصيان فالتعبير عن هذا الترك بالعصيان في محله، وأمّا نكتة جعل الشرط ترك الأهم دون إرادة تركه، فهي أنّ المهم يكون في طول الأهم وهذه الطوليّة منوطة بجعل شرط خطاب المهم ترك الأهم لا إرادة تركه.

توضيحه: انّ أثر خطاب الأهم هو وجود متعلّقه لأنّه مقتضىٰ كلّ خطاب وجوبي والمقتضى متأخر رتبة عن مقتضيه لا محالة ووحدة رتبة النقيضين تقتضي كون عدم المتعلّق في رتبة وجوده المتأخر رتبة عن نفس الخطاب، فترك متعلّق خطاب الأهم يكون في طول نفس الخطاب، والمفروض أنّ هذا الترك موضوع

لخطاب المهم فيكون خطاب المهم مترتّباً علىٰ ترك الأهم الذي هو متأخر عن خطاب الأهم.

وأمّا إذا كان شرط خطاب المهم إرادة ترك الأهم فلا يكون خطاب المهم في طول خطاب الأهم بل في عرضه، لأنّ إرادة فعل المتعلّق أو تركه ليست من ما يقتضيه الخطاب حتىٰ تكون الإرادة أثراً للخطاب ومعلولاً له ومتأخراً عنه، بل أثر الخطاب ومقتضاه هو وجود متعلّقه لا إرادة وجوده أو عدمه، هذا تمام الكلام في أصل مسألة الترتّب.

ثم إنّ هنا أُموراً ينبغي التنبيه عليها والغرض من بيانها التنبيه علىٰ دفع توهم كون جملة من الموارد من باب الترتّب كما سيتضح إن شاء الله تعالىٰ.

الأوّل: أنّه قد ظهر ممّا تقدّم ان مورد الترتّب هو ما إذا كان كلّ من المتزاحمين واجداً للملاك، ولم يكن القدرة موضوعاً للخطاب ومأخوذة فيه حتىٰ تكون دخيلة في الملاك، فلو أُخذت القدرة في لسان الخطاب الظاهر في دخلها في الملاك لايتأتىٰ فيه الترتّب، لفقد الملاك المقوّم لباب التزاحم، وعليه ففي موارد وجوب التيمم لايصحّ الوضوء كما نسب إلىٰ المحقق الأنصاري وتلميذه السيّد العلامة الكبير الشيرازي ﷺ، مع ذهاب الشيخ ﷺ الىٰ صحة العبادة بقصد الملاك والثاني إلىٰ الترتّب، وذلك لأنّ القدرة مأخوذة في موضوع الوضوء كما في قوله تعالىٰ ﴿فلم تجدوا ماءً فتيمموا صعيداً طيباً﴾[1] فلا يصحّ أن يقال: (إن عصيت أمر التيمم فتوضأ)، هذا ملخّص ما أفاده الميرزا النائيني ﷺ.

ولكن فيه: أنّه لم يثبت أخذ القدرة موضوعاً في خطاب الوضوء إذ معنىٰ قوله تعالىٰ: ﴿فلم تجدوا ماءً﴾ هو ظاهره أي عدم الوجدان، فكأنّه قيل: إن لم يكن

---

١) النساء: ٤٣ ـ المائدة: ٦.

عندكم ماء فتيمموا وجعله بمعنىٰ إن لم تتمكنوا خال عن الشاهد، فالآية تكفلت لحكم فقدان الماء، وغيرها من الأخبار تعرضت لموارد الضرورة والحرج وأنّ وجوب الوضوء في صورة الحرج او الضرر او الخوف مرفوع، وقد قرّر في محله أنّ الأدلة الواردة في مقام الامتثال لا ترفع إلّا الإلزام وأما المصلحة فهي باقية علىٰ حالها، فإذا تحمل المشقة والحرج وتوضأ فلا ينبغي الإشكال في صحته.

وبالجملة فالأدلة الخاصة الرافعة للوضوء في بعض الموارد وكذا الأدلة العامة الرافعة للأحكام الالزاميّة امتناناً كقاعدتي الضرر والحرج الحاكمة علىٰ جميع الأحكام الأوليّة لاترفع غير الالزام، فلا تكون رافعة للملاك حتىٰ تصير شاهدة علىٰ كون معنىٰ ﴿فلم تجدوا ماء﴾ وإن لم تتمكنوا. وإن أوجبت القاعدة العامة الرافعة للحرج والضرر دخل القدرة في الوضوء بحيث كان الوضوء في مورد العسر خالياً عن المصلحة، فلابدّ من الالتزام بكون القدرة دخيلة في جميع الخطابات لحكومة القاعدة علىٰ جميعها بوزان واحد مع أنّه لا يمكن الالتزام به أصلاً.

فالمتحصل ان الوضوء في موارد وجوب التيمم لايرتفع ملاكه فإذا ترك التيمم وتوضأ صحّ وضوئه تبعاً للسيّد الفقيه صاحب العروة ﷺ[1] وخلافاً للشيخ وتلميذه وتلاميذ تلميذه.

الأمر الثاني: أنّه ينسب إلىٰ كاشف الغطاء ﷺ[2] أنّه دفع الإشكال الوارد علىٰ الجهر والاخفات بالترتّب.

---

١)العروة الوثقى، في التيمم، موجبات التيمم، الثالث: الخوف من استعمال الماء. مسألة ١٨: «اذا تحمّل الضرر وتوضأ... فلايبعد الصحة وان كان يجوز معه التيمم لان نفي الحرج من باب الرخصة لا العزيمة...».

٢) كشف الغطاء / ٢٧

وتوضيح الكلام فيه : أنّه قام النص [١] على أنّ المكلف إذا أجهر في محل الإخفات أو العكس جاهلاً أو ناسياً صحت صلاته ، وقيل باستحقاق العقاب إن كان الجهل تقصيرياً ، **ولذا** اشكل الأمر حينئذٍ بأنّه كيف يمكن أن يكون المأمور به تعييناً كلّ من الجهر والإخفات ، إذ المفروض أنّه مع الجهل بوجوب الإخفات إذا اخفت فقد أتى بالمأمور به التعييني ، وإذا اتى في حال الجهل بوجوب الإخفات بالقراءة جهراً فقد أتى بالمأمور به التعييني أيضاً لا التخييري ، إذ لو كان وجوب الجهر والإخفات تخييريا فلا وجه لاستحقاق العقوبة ، ضرورة إتيانه بأحد عدليه الرافع لاستحقاق العقوبة .

وبالجملة فظاهر الإشكال هو أنّه كيف يعقل وجوب كلّ من الجهر والإخفات تعييناً في حال الجهل .

وقد دفع هذا الإشكال كاشف الغطاء ﷺ [٢] بالترتّب ، بتقريب أنّ كلاً من الجهر والإخفات واجب تعييني طولاً لا عرضاً ببيان : أنّ المأمور به أولاً وبالذات في الصلاة الإخفاتيّة مثلاً هو الإخفات مطلقاً وعلى تقدير الترك يجب الجهر فوجوب الجهر وإن كان تعيينياً لكنه مترتّب على ترك الإخفات والإخفات واجب تعييني قبل رتبة وجوب الجهر .

وقد اورد على هذا الجواب المحقق النائيني ﷺ بعدم صحة الترتّب في المقام لوجوه :

الأوّل : أنّ مورد الترتّب هو التزاحم الذي يكون في الأمرين اللذين يكون التعاند بينهما اتفاقياً كالصلاة والإزالة ، وأمّا إذا كان التعاند دائمياً ، فيندرج في باب

---

١) وسائل الشيعة ٦/ ١٨٦.

٢) كشف الغطاء / ٢٧.

التعارض وقد عرفت أنّ مورد الترتّب هو التزاحم لا التعارض ، ومن المعلوم أنّ التعاند بين صفتي الجهر والاخفات دائمي لأنّهما من الضدين اللذين لا ثالث لهما فيخرجان عن التزاحم ، فلا مورد للترتّب في الجهر والإخفات .

ولكن هذا تام علىٰ مبنىٰ الميرزا النائيني ﷺ من كون التعاند الدائمي مندرجاً في التعارض وأما علىٰ المختار من كون التعاند الدائمي مندرجاً أيضاً في التزاحم فلا يتم هذا الجواب فتدبّر .

الثاني : انّ مورد الخطاب الترتّبي يكون فيما إذا لم يكن متعلّق المهم علىٰ تقدير ترك الأهم مفروض الوجود ، إذ لو كان ترك الأهم مساوقاً لوجود المهم فيكون خطاب المهم لغواً لاستلزامه تحصيل الحاصل المحال . توضيحه : أنّه في الضدين اللذين لهما ثالث لا يكون ترك الأهم مساوقاً لوجود المهم كالصلاة والإزالة ، فإنّ ترك الإزالة لايكون مساوقاً لوجود المهم كالصلاة والإزالة ، فإن ترك الإزالة لايكون مساوقاً لفعل الصلاة ، بل يمكن ترك الإزالة والصلاة معاً ، وهذا بخلاف الضدين اللذين لاثالث لهما كالجهر والإخفات ، فإنّ ترك أحدهما مساوق لوجود الآخر ، فإذا ترك الإخفات يلغو الخطاب بالجهر لوجوده بمجرد ترك الإخفات ولا يكون وجوده حينئذٍ من ناحية بعث المولىٰ .

الثالث : انّ الترتّب يكون علاجاً للمتزاحمين ورافعاً لتزاحم الخطابين فمورده هو التزاحم ، ومن البديهي تقوّم التزاحم بالتنجز المترتّب علىٰ العلم بالخطابين ، فمع الجهل أو الغفلة لا تنجز فلا تزاحم حتىٰ يدعو كلّ واحد من الخطابين إلىٰ صرف قدرة المكلف في امتثاله ، والمفروض أنّ المقام كذلك إذ الصحة علىٰ ما دلت عليه الرواية تكون في صورتي الجهل والنسيان ، وأمّا مع العلم بالجهر مثلاً إذا ترك وأخفت فلا تصحّ الصلاة قطعاً ، فتلخص أنّ تصحيح الصلاة الإخفاتيّة التي جهر فيها جهلاً أو نسياناً وكذا الصلاة الجهريّة التي أخفت فيها كذلك بالترتّب

في غاية الإشكال .

الأمر الثالث : قد ظهر ممّا ذكرنا عدم لزوم طلب الجمع إذا ترك الأهم واشتغل بالمهم ، وقد يتوهم استلزام الترتّب لطلب الجمع بتقريب : أنّ موضوع خطاب المهم وهو ترك الأهم لمّا صار فعليا فيتبعه خطابه أيضاً في الفعليّة فخطاب المهم يصير بفعليّة موضوعه فعلياً ، والمفروض فعليّة خطاب الأهم أيضاً بقول مطلق فاجتمع خطابان فعليان مستلزمان لطلب الجمع المحال ، وعليه فلا سبيل إلىٰ الالتزام بالترتّب أصلاً ، وهذا الإشكال ممّا ذكره في الكفاية [1] .

ولكن قد ظهر من المقدّمة وجه اندفاعه من أنّ المشروط بعد تحقق شرطه لا يصير مطلقاً ، لأنّ إطلاقه بمنزلة عدم اشتراط الحكم بموضوعه ، فيلزم بقاء الحكم بلا موضوع كما إذا كان الحج مثلاً مشروطاً بالاستطاعة فحصلت الاستطاعة في آن ثم ذهبت ، فيلزم بقاء وجوب الحج بدون الاستطاعة وهو خلاف المفروض ، إذ المفروض كون وجوب الحج مشروطاً بالاستطاعة وكون الاستطاعة موضوعاً له فيلزم وجود الحكم بلا موضوع ، وقد عرفت أنّ الموضوع بمنزلة العلة والحكم بمنزلة المعلول ، ولا يمكن التخلف بين العلة والمعلول كما هو واضح .

فملخص الدفع ان المهم المفروض اشتراطه بترك الأهم لا يصير مطلقاً حتىٰ يكون المهم مطلوبا مطلقاً سواء ترك الأهم أم لا كإطلاق خطاب الأهم وطلب الجمع يلزم من إطلاق الخطابين كما تقدّم سابقاً ، فحين الاشتغال بالمهم كالصلاة يخاطب بالصلاة واتمامها علىٰ تقدير ترك الإزالة ، ففي كلّ آن من آنات الصلاة يؤمر بالصلاة علىٰ تقدير بقاء الموضوع وهو ترك الإزالة ، ومن المعلوم أنّ إعدام الموضوع بيده وتحت اختياره ، ففي الأمور التدريجيّة يكون الأمر المتعلّق بها منوطاً ببقاء

---

١) كفاية الأُصول / ١٣٤ .

الموضوع إلىٰ آخر جزء من أجزاء المركّب التدريجي لئلا يلزم بقاء الحكم بدون الموضوع ، واشتراط الحكم ببقاء الموضوع إلىٰ إتيان الجزء الأخير من متعلّقه كالصلاة ممّا لا إشكال فيه ، فإنّ بقاء المكلف حيّاً وعلىٰ صفات التكليف إلىٰ آخر أجزاء المتعلّق من البديهيات ، ولا فرق في ذلك بين التكاليف أصلاً ، مثلاً بقاء المرأة خالية عن الحيض بمقدار أربع ركعات من أول الوقت شرط في بقاء وجوب الصلاة ، وإلّا فلا تجب عليها الصلاة ، فإنّ كلّ موضوع كذلك ، وفي المقام يكون ترك الأهم في جميع آنات الصلاة موضوعاً لها ، فكل جزء من أجزاء الصلاة مشروط بوجود الموضوع وهو ترك الأهم ، وقد تقرّر في محله أنّه لابدّ في التدريجيات من الالتزام بالشرط المتأخر والوجوب التعليقي فإنّ وجوب التشهد في حال التكبيرة فعليّ وزمانه استقبالي كما أنّ صحة التكبيرة مشروطة بتعقّب التشهد ، فكل جزء شرط لما تقدّمه ولما لحقه ، فليس الالتزام بالشرط المتأخر في الترتّب محذوراً مستقلاً مختصاً بالترتّب ، بل لامحيص عن الالتزام في التدريجيات سواء قلنا بالترتّب أم لا وكان هناك أمر بضد أم لا ، فإذا فرضنا عدم ابتلاء الصلاة بمزاحم يكون وجوب كلّ جزء منها مشروطاً بوجود المكلف واجداً لشرائط التكليف إلىٰ آخر العمل .

والحاصل أنّ لزوم الالتزام بالشرط المتأخر في الترتّب لا يوجب بطلانه ورفع اليد عنه لأنّه لازم في التدريجيات علىٰ كلّ حال وإن لم يكن خطاب ترتّبي .

ثمّ إنّه لا بأس بزيادة توضيح للمطلب دفعاً للإشكالات وإن كان مشتملاً علىٰ التكرار فنقول : قد تحصل ممّا سبق أنّ مجرد طوليّة الخطابين وكون خطاب المهم مترتّباً علىٰ خطاب الأهم برتبتين ؛ أحدهما : تأخر ترك متعلّق الأهم عن خطاب الأهم ، إذ الخطاب يقتضي وجود متعلّقه فيكون وجوده في رتبة معلوله ، **ومن المعلوم** أنّ عدم المتعلّق في رتبة وجوده لكونه نقيضاً له ولابدّ من وحدة الرتبة في

النقيضين ، فترك الأهم متأخر برتبة عن خطابه . والأُخرىٰ : انّ هذا الترك موضوع لخطاب المهم وكلّ موضوع متقدّم علىٰ خطابه برتبة فخطاب المهم متأخر عن ترك متعلّق الأهم برتبتين ، لا يجدي لأنّ إطلاق خطاب الأهم موجود في رتبة المهم ، فبالاخرة يجتمع خطابان فعليان في رتبة واحدة ، نظير وجود الحكم الواقعي في رتبة موضوع الأُصول الذي هو الشك في الحكم الواقعي فإنّ الشك وإن كان متأخراً رتبة عن الحكم الواقعي لتخلل (الفاء) بين المجعول وبين تعلّق العلم أو الجهل به فيقال : جعل فعلم أو جهل إلّا أنّ إطلاق الحكم الواقعي للحالات الطارئة عليه من العلم أو الجهل موجود في رتبة الشك فيه الذي هو موضوع الأُصول ، فيجتمع حكمان فعليان أحدهما ظاهري والآخر واقعي ، ومن المعلوم عدم إمكان اجتماع حكمين مثلين أو ضدين لموضوع واحد ، ولذا قلنا في محله بعدم إمكان الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري بتعدّد الرتبة .

وكذا المقام فإنّ مجرد تعدّد الرتبة وعدم كون المهم في رتبة الأهم لا يجدي في رفع غائلة طلب الجمع لكون الأهم في رتبة المهم .

فالعمدة في دفع إشكال طلب الجمع هو تقييد إطلاق المهم الذي كان منشأ لطلب الجمع واختلاف اتتضاء الخطابين لأنّ اقتضاء خطاب الأهم إيجاد متعلّقه الذي هو إعدام موضوع خطاب المهم ، وقد عرفت سابقاً أنّ شيئاً من الخطابات لا يقتضي وجود موضوعه ، فخطاب المهم لايقتضي وجود موضوعه الذي هو ترك الأهم حتىٰ يكون مقتضيا لحفظ الأهم وخطاب الأهم مقتضياً لترك هذا الترك أعني فعل الإزالة . فيقع التزاحم بين اقتضاء الخطابين وهو فعل الإزالة وتركها وحينئذٍ فلا تهافت بين الخطابين أصلاً لأنّ الأهم يقتضي وجود متعلّقه الذي هو عبارة أُخرىٰ عن إعدام موضوع المهم ، والمهم يقتضي وجود متعلّقه علىٰ تقدير موضوعه وهو ترك الأهم فالمهم يقول : إن تركت الإزالة فصل ، والأهم يقول : أوجد الإزالة ،

فالخطابان وإن اجتمعا في آن واحد بعد ترك متعلّق الأهم إلّا أنّ اقتضائهما مختلف، ولا مانع من اجتماعهما أصلاً، فإذا ثبت إمكان اجتماع خطابين بهذا النحو ثبوتاً فقد عرفت سابقاً حكم العقل الضروري بوجودهما إثباتاً لكون عدم ثبوت خطاب المهم حين ترك الأهم مع وجود موضوعه وملاكه والقدرة عليه خلاف مقتضىٰ الحكمة كما تقدّم تفصيله.

نعم يمكن الإشكال علىٰ الترتّب بعدم اجتماع خطابين فعليين لأنّ المولىٰ الحكيم الشارع العالم بالغيب يعلم بأنّ المكلف تارك للأهم إلىٰ آخر جزء من متعلّق المهم أو فاعل له بعد رفع اليد عن المهم في الأثناء.

فعلىٰ الأوّل: يكون الخطاب بالمهم موجوداً ولكنه لا علم للمكلف به.

وعلىٰ الثاني: لاخطاب للمهم واقعاً فالعلم بالخطابين الفعليين غير ثابت في الترتّب إذ علىٰ تقدير يكونان موجودين ولكن لاعلم بهما لاحتمال العدول عن ترك الأهم في اثناء الاشتغال بالمهم، والمفروض في المقام هو جعل الترتّب في الخطابين المتزاحمين اللذين يكون بين متعلّقيهما مضادة، ومن البديهي أنّ قوام التزاحم بالعلم المنجز للخطابين، ومع احتمال العدول عن ترك الأهم لاعلم بفعليّة خطاب المهم حتىٰ يجتمع خطابان فعليان منجزان في زمان واحد، وعلىٰ تقدير لايكون خطاب المهم مجعولاً واقعاً لأنّه إن عدل عن ترك الأهم فيكشف ذلك عن عدم الموضوع للمهم ومع عدم الموضوع لاخطاب واقعاً كما هو أوضح من أن يخفىٰ.

وبعد أن ظهر إمكان الترتّب ووقوعه بحكم العقل المستقلّ وعدم الحاجة الىٰ بيان من الشارع ولو بيّن لكان إرشاداً إلىٰ حكم العقل، يقع الكلام في دفع بعض الشبهات وبيان نكتة بعض التعبيرات المتقدّمة كجعل شرط خطاب المهم ترك متعلّق الأهم دون إرادة تركه.

وحاصل وجهه: هو انّ الإرادة ليست من مقتضيات الخطاب، ضرورة أنّ

الخطاب يقتضي وجود متعلّقه لا إرادة وجوده والإرادة تكون من مقدّمات وجود متعلّقه ، فإذا لم يكن خطاب الأهم مقتضياً لإرادة الفعل فلا يكون خطاب الأهم هادماً لموضوع المهم ، إذ شرط المهم وهو إرادة ترك الأهم يتحقق بصرف إرادة ترك الأهم وحيث إنّ خطاب الأهم لا يقتضي إرادة وجود متعلّقه بل يقتضي وجوده فلا يكون هادماً لموضوع المهم فيكون كلّ من المهم والأهم مقتضيا لوجود متعلّقه بقول مطلق ، فقوله : (صل) و(أزل) حينئذٍ يكون في قوة قوله : (صل سواء أزلت أم لا وأزل سواء صليت أم لا) فيلزم طلب الجمع من جعل شرط المهم إرادة ترك الأهم لانفس تركه ، **بخلاف** ما إذا كان شرط المهم ترك الأهم لا إرادة تركه لاقتضاء الأهم وجود متعلّقه ومن المعلوم انّ وجود متعلّق الأهم هادم لموضوع المهم فالأهم بنفس اقتضائه طارد للمهم وخطاب المهم لايقتضي حفظ موضوعه فلا مانع من اجتماعهما لعدم المزاحمة بين المقتضي واللّامقتضي ، فخطاب الأهم يقتضي رفع موضوع المهم والمهم لايقتضي حفظ موضوعه ، فجعل الشرط إرادة ترك الأهم وإن كان الترتّب وطوليّة الخطابين معه موجوداً إلّا أنّ اقتضائهما لما لم يكن متنافياً لأنّ المفروض أنّ خطاب الأهم يقتضي وجود متعلّقه ولا يكون عدمه شرطاً للمهم حتىٰ يكون اقتضاء الأهم رافعاً لموضوع المهم ، بل الشرط هو إرادة الترك فيكون الأهم حينئذٍ مقتضياً لوجود متعلّقه سواء اشتغل بالصلاة أم لا والمهم مقتضياً لوجود متعلّقه أيضاً سواء اشتغل بالأهم أم لا ، فلزوم طلب الجمع بناء علىٰ كون الشرط إرادة ترك الأهم ضروري فلا محيص حينئذٍ عن جعل الشرط ترك الأهم لا إرادته .

وأمّا التعبير بالعصيان فلأجل أنّ الترتّب يكون علاجاً لرفع التزاحم بين الخطابين ، ومن المعلوم أنّ قوام التزاحم بالتنجز المترتّب علىٰ قيام الحجة علىٰ التكليف أما كون التزاحم بين الخطابين المنجزّين فلأنّ الخطابات الواقعيّة

بوجوداتها الواقعيّة ليست محرّكة ، بل هي قاصرة في المحرّكيّة في ظرف الجهل بها إلّا بجعل إيجاب الاحتياط المتمم لمحرّكيّتها ، فتحريك الخطاب وصرف القدرة إلىٰ إيجاد متعلّقه فرع تنجزه ووصوله إلىٰ العبد ، وإلّا فإذا شك في وجود خطاب الأهم تجري البراءة فيه ويصرف القدرة فيما علم من المهم ، ولا تزاحم أصلاً ولذا قيل إنّ الأحكام لاتضاد بينها في مقام الجعل بل في مقام المحرّكيّة والامتثال لأنّها في مقام المحرّكيّة يصرف كلّ منها قدرة المكلف إلىٰ نفسه ، والقدرة الواحدة لايمكن أن تصرف في امتثال خطابين يكون بين متعلّقيهما مضادة .

إذا عرفت نكتة التعبير عن ترك الأهم بالعصيان ، فاعلم أنّه إذا كان الخطابان المتزاحمان مضيقين بحيث يكون الاشتغال بأحدهما في آن مفوتاً لموضوع الآخر كالغريقين ، فإذا أنقذ أحدهما ينعدم الآخر فلا إشكال لأنّ مجرد ترك الأهم يوجب عصيان الأهم الرافع لموضوعه فيتصور عصيان الخطاب في المضيقين بلا كلام ، وأمّا إذا كان أحدهما موسعاً كالإزالة والصلاة في سعة الوقت فعصيان خطاب الأهم عبارة عن عصيان فوريّته لانفس خطابه لبقاء موضوعه ، والعصيان إن لم يرفع موضوع الخطاب لايوجب سقوط الخطاب ، بل سقوط الخطاب منحصر بالامتثال أو ذهاب الموضوع وأما صرف العصيان فلا يرفع الخطاب ، لكن لا يضر ذلك بالترتّب ، لأنّ موضوع خطاب المهم ليس هو عصيان الأهم أو سقوط خطابه أو ارتفاع موضوعه ، بل خطاب المهم معلّق علىٰ مجرد ترك الأهم لكن فيه إشكالاً آخر يمنع من جريان الترتّب ، من جهة أنّ المهم لما كان موسعاً فالفرد المزاحم للأهم ليس مأموراً به حتى علىٰ تقدير ترك الأهم ، لأنّ الواجب والمأمور به إنّما هي الطبيعة وصيرورة الفرد مأموراً به لأجل انطباق الطبيعة عليه فتأمّل جيّداً .

ثم إنّ هنا إشكالين توهم ورودهما علىٰ الترتّب :

أحدهما : أنّ مقتضىٰ ماتقدّم من رجوع كلّ شرط إلىٰ الموضوع هو عدم

وجود خطاب المهم وموضوعه وملاكه إلّا بعد ترك الأهم، مع أنّكم قلتم بتماميّة الموضوع والملاك في المهم والأهم معاً ويكون التزاحم في القدرة فقط.

ولكن قد ظهر ممّا تقدّم دفعه، لان الموضوع تارة يكون دخيلاً في حسن الخطاب وأُخرىٰ يكون في الملاك، والمراد بالموضوع في المقام هو الموضوع الدخيل في حسن الخطاب لا الملاك وقد تقدّم سابقاً مفصلاً عدم دخل القدرة إلّا في حسن الخطاب فتدبّر.

ثانيهما: أنّ المولىٰ الحكيم عالم بأنّ العبد إما يترك الأهم راساً ويأتي بالمهم فلاخطاب واقعاً بالأهم لعدم قدرته علىٰ إيجاد كلّ من الأهم والمهم، وإما يرفع اليد عن المهم في الأثناء ويأتي بالأهم فلاخطاب بالمهم لعدم تحقق موضوعه وهو ترك الأهم، وعلىٰ كلا التقديرين لايجتمع خطابان فعليان كما هو مفروض البحث في الترتّب، وأنت خبير بأنّه من المغالطات الواضحة.

ثم إنّ الميرزا النائيني ﷺ تعرض هنا لفرع وهو: أنّه إذا كان هناك ماء مباح في آنية مغصوبة أو آنية الذهب أو الفضة وانحصر الماء فيه فيحرم عليه الوضوء بأخذ الماء منه لأنّ التصرف فيه حرام، ولكن إذا عصىٰ وأفرغ الماء في إناء مباح يجب عليه الوضوء مطلقاً، وأما إذا أخذ غرفة لغسل الوجه وغرفة أُخرىٰ لغسل اليد اليمنى وهكذا إلىٰ آخر الوضوء فصحة الوضوء حينئذٍ مبنيّة علىٰ أخذ القدرة شرعاً في وجوب الوضوء وعدمه، **فعلىٰ** الأوّل كما هو مبنىٰ الميرزا النائيني ﷺ لا يصحّ الوضوء لعدم الأمر به ولعدم تماميّة ملاكه، **ولا يمكن** تصحيحه بالترتّب لأنّ مورد الترتّب هو تماميّة الملاك في كلّ من المتزاحمين وانحصار المانع عن فعليّة الخطابين في عدم القدرة علىٰ امتثال كليهما، وأما مع عدم تماميّة الملاك في أحدهما فلا يتأتىٰ فيه الترتّب. ففي المقام لايمكن تصوير الأمر الترتّبي للوضوء، وعلىٰ الثاني كما هو الأظهر فلامانع من الترتّب إذ المفروض كون الوضوء واجداً للملاك وعدم الخطاب

لأجل فقدان الماء الجائز استعماله في الوضوء فإذا وجد الماء ولو بعصيان خطاب حرمة التصرف في مال الغير أو الآنية المصوغة من الذهب أو الفضة وأخذ الماء تدريجاً يصحّ وضوءه بالأمر الترتّبي بعد كون الوضوء بالفرض واجداً للملاك وانحصار مانع عدم الخطاب في عدم القدرة علىٰ التوضّؤ بالماء فإذا صار قادراً عليه ولو بعصيان خطاب آخر فيكون خطاب الوضوء فعلياً، فكأنّه قيل: «إن عصيت حرمة التصرف في المغصوب أو آنية الذهب والفضة فتوضأ» هذا تمام الكلام في ترتّب المتزاحمين المتضادين من أقسام التزاحم.

وأمّا سائر أقسام التزاحم التي اشير إليها سابقاً فهل يتأتىٰ فيها الترتّب أم لا؟ فيه تفصيل.

أمّا تزاحم السابق واللاحق ـ كما إذا وجب عليه القيام في الركعتين ولم يقدر إلّا علىٰ قيام واحد في إحدىٰ الركعتين ـ فمع أهميّة المتأخر كما لو فرض كون القيام في الركعة اللاحقة ركناً وفي الأُولى غير ركن فنفس خطاب الركعة الثانية لايعصىٰ إلّا بعد مجيء زمان امتثاله فإذا صرف القيام في الركعة الأولىٰ فلا يكون هذا عصياناً لخطاب الأهم، نعم يكون عصيانا لمتمّمه الحافظ له من باب المقدّمة المفوتة وذلك الخطاب هو «احفظ القدرة» وهذا الخطاب ـ حين الشروع في الصلاة ـ موجود فإذا عصاه ولم يحفظ القدرة لايمكن تصحيح الركعة الأولىٰ بالترتّب، ضرورة أنّه حين العصيان إمّا أن يصرف القيام في الركعة الأولىٰ وإمّا يصرفه في أمر آخر كحمل شيء من مكان إلىٰ آخر، فعلىٰ الأوّل يلزم تحصيل الحاصل، لأنّه بمنزلة قوله: «إن عصيت خطاب احفظ القدرة وقمت فقم» فيكون متعلّق خطاب المهم وهو القيام موضوعاً لنفس الخطاب المهم، **وعلىٰ الثاني** يسقط خطاب المهم والأهم كلاهما لعدم القدرة علىٰ واحد منهما فالترتّب في تزاحم الخطابين اللذين يكون زمان امتثال أحدهما مقدّماً علىٰ الآخر **غير معقول**.

وأما تزاحم **التضاد** الاتفاقي كوجوب استقبال القبلة وحرمة استدبار الجدي لمن صار في أواسط العراق فلا يمكن جعل خطاب للاستقبال بالترتّب أيضاً إذا فرض أهميّة الاستدبار **بأن يقال** : «إن تركت الاستدبار وعصيت فاستقبل» ضرورة أنّ عصيان خطاب الاستدبار يكون بوجود متعلّق المهم وهو استقبال القبلة ، فرجع اشتراط خطاب الاستقبال بعصيان خطاب الاستدبار إلىٰ اشتراط خطاب الاستقبال بمقتضاه وهو وجود الاستقبال ويلزم منه صيرورة المعلول وهو مقتضىٰ الخطاب ـ أعني وجود الاستقبال ـ علة وموضوعاً ومقتضياً للخطاب وهو وجوب الاستقبال ، **وفساده** من أوضح البديهيات فالترتّب حينئذٍ واضح الفساد جداً ، **فالمتحصل** أنّ الترتّب لا يتأتّىٰ في التزاحم الاتفاقي التلازمي .

وأمّا تزاحم باب اجتماع الأمر والنهي بناء علىٰ تعدّد المتعلّق فيه وكون التركيب فيه انضمامياً حتىٰ يندرج في باب التزاحم ـ وإلّا فمع وحدة المتعلّق يكون أجنبياً عن التزاحم ومندرجاً في باب التعارض وصغرىٰ لمسألة النهي في العبادة ـ **فلا يتأتىٰ** فيه الترتّب أيضاً ، ضرورة أنّ عصيان خطاب الأهم وهو حرمة التصرف في مال الغير عين الصلاة فيكون مرجع اشتراط خطاب الصلاة بعصيان حرمة التصرف الىٰ اشتراط وجوب الصلاة بوجود متعلّقه لأنّ ترك امتثال حرمة التصرف في مال الغير عين الإتيان بالصلاة ، وقد عرفت أنّه من المحالات لاستلزام هذا الترتّب صيرورة المعلول وما يقتضيه الخطاب ـ أعني وجود متعلّقه ـ علة ومقتضياً للخطاب ، ومن المستحيل أن يكون مقتضىٰ الشيء مقتضياً وعلة له فالترتّب في باب اجتماع الأمر والنهي غير معقول أيضاً .

نعم إن قلنا : بكون الشرط في خطاب المهم هو إرادة ترك الأهمّ والبناء عليه فالترتّب في جميع أقسام التزاحم ممّا لا محذور فيه ، **ولكن** عرفت أنّ شرطيّة إرادة ترك الأهمّ لخطاب المهم تستلزم محذور طلب الجمع المحال فيستحيل الترتّب أيضاً .

وبالجملة فوجه عدم تصور الترتّب في باب الاجتماع أحد أمرين : إما كون متعلّق الخطاب موضوعاً له ، وإما امتناع إيجاد المتعلّق .

توضيح ذلك : أنّ ترك امتثال حرمة الغصب بالتصرف في المغصوب إما يكون بالصلاة في المغصوب أو بالمشي والنوم ونحوهما ، فإن كان التصرف بالصلاة فيكون بمنزلة قوله : «إن صلّيت فصلّ» وليس ذلك الامن المحال لاستحالة أخذ مايقتضيه الخطاب وهو وجود المتعلّق في موضوعه المتقدّم رتبة عليه . وإن كان التصرف بغير الصلاة كالمشي مثلاً فيلزم الامتناع وعدم إمكان امتثال الخطاب ، إذ حاصل الترتّب حينئذٍ يرجع إلىٰ قوله : «إن عصيت خطاب حرمة التصرف في المغصوب وتصرفت بغير الصلاة فصلّ مادمت ماشياً أو نائماً» فرجع هذا الكلام الىٰ أنّه «إن مشيت أو نمت مثلاً فصل» ومن المعلوم استحالة إيجاد الصلاة مادام ماشياً ، إذ المفروض أنّ المشي الذي هو الموضوع لوجوب الصلاة لابدّ من بقائه إلىٰ آخر جزء من المتعلّق كما هو الحال في جميع الموضوعات بالنسبة إلىٰ المتعلّقات .

فتلخص أنّ عدم معقوليّة الترتّب في أقسام التزاحم غير تزاحم التضاد والمقدّمة المحرمة إنّما هو لأجل أحد المحذورين المذكورين أعني امتناع أخذ متعلّق الخطاب موضوعاً له ، أو عدم القدرة علىٰ إيجاده كما عرفت آنفاً في مثال جعل المشي موضوعاً لوجوب الصلاة .

وأما المقدّمة المحرمة : فإن كان وجوب ذي المقدّمة وحرمة المقدّمة متساويين ملاكاً فقد يقال : بالتخيير بين امتثال خطاب ذي المقدّمة وعصيان خطاب المقدّمة وبين امتثال حرمة المقدّمة وعصيان خطاب ذي المقدّمة كسائر موارد تزاحم الواجبين المتساويين ، لكن الحقّ عدمه ، لأنّ امتثال وجوب ذي المقدّمة لما كان متوقّفاً علىٰ ارتكاب محرم وهو ممنوع شرعاً والممتنع شرعاً كالممتنع عقلاً فيكون مسلوب القدرة علىٰ امتثال خطاب ذي المقدّمة فيسقط لعدم حسن

الخطاب حينئذٍ[١].

وأما لو كان وجوب ذي المقدّمة أهمّ من حرمة المقدّمة فالميرزا النائيني ﷺ قال بعدم سقوط خطاب المقدّمة رأساً بل سقوط إطلاقه لارتفاع التزاحم بذلك، فكأنّ المولىٰ قال: «إن تركت الإنقاذ ولم تدخل الأرض المغصوبة لأجل الإنقاذ فلا تدخل فيها لتصرفات أُخر» فإطلاق حرمة التصرف في ملك الغير يقيّد بغير التصرف للإنقاذ، فسائر التصرفات حرام ولا وجه لسقوط الحرمة عنها بعد فرض ارتفاع التزاحم والتعاند بتقييد إطلاق الحرمة.

اللهم إلّا أن يقال: إنّ الترتّب هنا يوجب الالتزام بأمرين، **أحدهما**: إمكان طلب الحاصل، **ثانيهما**: الرجوع إلىٰ ما فررت منه أعني الشرط المتأخر والوجوب المعلّق.

أما الأوّل: فلأنّ مرجع الترتّب في المقدّمة المحرّمة إلىٰ قوله: «إن تركت التصرف في المغصوب للإنقاذ فلا تتصرف» وإن شئت فقل: إنّ ما يقتضيه حرمة التصرف يكون موضوعاً لها وهو محال كما تقدّم مفصلاً في سائر أقسام التزاحم.

وأما الثاني: فلأنّ معنى الترتّب انّ المقدّمة المحرمة واجبة عند الإتيان بذي المقدّمة الأهم ومحرمة عند عدم الإتيان بذي المقدّمة الأهم فوجوبها معلّق أو

---

١) هذا ماأفاده سيّدنا الاستاذ مد ظله، ولكن قد يختلج بالبال أنّ هذا الإشكال يتطرق في خطاب المقدّمة أيضاً ضرورة أنّ امتثال خطاب المقدّمة منوط بعصيان خطاب ذيها وهو ممنوع شرعاً عن مخالفة خطاب ذي المقدّمة والمانع الشرعي كالعقلي فلا يكون قادراً شرعاً علىٰ امتثال حرمة المقدّمة فتسقط. وعليه، فالحق ان التخيير هنا ثابت كسائر المتزاحمات المتساوية(*) «المقرّر ﷺ».

(*) لكن لا يرد هذا الإشكال لأنّ ترك المقدّمة المحرمة لا يتوقّف علىٰ عصيان خطاب ذيّها لا عقلاً ولا شرعاً، نعم يلزم منه عدم القدرة عليه فيقع التزاحم بين حرمة المقدّمة ولزوم حفظ القدرة لذي المقدّمة «لجنة التحقيق».

مشروط بإتيان ذي المقدّمة وهو الإنقاذ المتأخر وحرمتها أيضاً مشروط بعدم الإتيان بالإنقاذ المتأخر.

والمتحصل ممّا ذكرنا أنّ الترتّب في المقدّمة المحرمة المتقدّمة زماناً علىٰ زمان ذي المقدّمة معقول كترتّب التضاد، إذ نقول: التصرف في ملك الغير في نفسه لاشتماله علىٰ مفسدة حرام وباعتبار مقدّميّته للإنقاذ الواجب الأهمّ يكون واجباً فعلاً، إذ المفروض فعليّة وجوب الإنقاذ ومن المعلوم تبعيّة المقدّمة إطلاقاً واشتراطاً لذي المقدّمة، وحينئذٍ فيكون وجوب التصرف للإنقاذ فعلياً والحرمة ـ أيضاً ـ فعليّة، فيجتمع الخطابان الفعليان وهو «تصرف للإنقاذ» و «لا تتصرف لكونه غصباً» وهذا التعاند والتزاحم يرتفع بتقييد إطلاق «لاتتصرف» الشامل لما إذا تصرف للإنقاذ لأنّه بمنزلة قوله: «لا تتصرف سواء أنقذت أم لا وأنقذ سواء تصرفت أم لا» ومن المعلوم مزاحمة هذين الإطلاقين وترتفع بتقييد إطلاق حرمة التصرف بما إذا كان للإنقاذ فيحرم التصرف إلّا إذا كان للإنقاذ، فكأنّه قيل: «أنقذ مطلقاً ولا تتصرف علىٰ تقدير ترك الإنقاذ فإن تركت الإنقاذ يحرم التصرف» فالحرمة الموجودة منوطة بترك الإنقاذ ووجود الإنقاذ هادم لهذا التقدير، فالحرمة والوجوب موجودان في آن واحد لكن بالترتّب والطوليّة، فإنّ خطاب الحرمة في طول وجوب الإنقاذ ومتأخر عنه برتبتين كترتّب التضاد ويكون اقتضائهما مختلفا، لأنّ حرمة التصرف تنادي بأنّي موجودة علىٰ تقدير وجود موضوعي وهو ترك الإنقاذ، ووجوب الإنقاذ ينادي بأنّي هادم لموضوع الحرمة فلا تعاند بينهما أصلاً ولا يلزم طلب الجمع قطعا، وبالجملة فوزان ترتّب المقدّمة المحرمة وزان نترتّب التضاد من دون تفاوت بينهما.

لايقال: إنّ وجوب التصرف للإنقاذ موقوف علىٰ ترتّب الإنقاذ عليه وإلّا فهو حرام وحين الشروع في التصرف لايعلم بترتّب الإنقاذ عليه لإمكان عدم

وصوله إلىٰ الغريق أو إنقاذ غيره له ، ومع عدم علمه بالترتّب المزبور لايعلم بوجوب التصرف فوجوب التصرف حينئذٍ يكون مشكوكاً للشك في موضوعه كسائر الشبهات الموضوعيّة .

فإنّه يقال :بالنقض بالتضاد فإن الأمر بالصلاة منوط بعدم رفع اليد عنها والاشتغال بالإزالة ، ومع احتمال رفع اليد عنها والاشتغال بالإزالة لا يعلم بوجوب الصلاة فعلاً ، ويكون التكليف بالصلاة مشكوكاً للشك في بقاء موضوعه وهو ترك الأهمّ إلىٰ آخر الصلاة ، إذ الأمر بالإزالة في كلّ آن من آنات الاشتغال بالصلاة يقتضي هدم الصلاة والإتيان بالإزالة .

وبالجملة ففي جميع التدريجيات لابدّ من الالتزام بشرطيّة عنوان التعقّب فليس هذا ـ أي إشكال الشرط المتأخر ـ إشكالاً مختصاً بالمقدّمة المحرمة بل جارٍ في تمام الأُمور التدريجيّة .

وعليه فلا بأس بالالتزام بالترتّب في المقدّمة المحرمة بأن يقال : إنّ التصرف واجب لأجل الإنقاذ والتصرف الآخر حرام وهذا هو ما ارتكز في الأذهان من وجوب المقدّمة الموصلة ، ولكن لابمعنىٰ كون الإيصال جهة تقييديّة لاستلزامه صيرورة ذي المقدّمة مقدّمة وجوديّة للمقدّمة علىٰ ماتقدّم في مبحث مقدّمة الواجب بل يكون الإيصال جهة تعليليّة ، **فتلخص** ممّا ذكرنا إمكان الترتّب في المقدّمة المحرمة .

نعم الإشكال يكون في المبنىٰ وهو عدم تحقق الوجوب الشرعي للمقدّمة بل وجوب المقدّمة عقلي من باب حكم العقل بحسن الإطاعة[1] فلا يتصور حينئذٍ

---

١) إلّا في مقدّميّة الطهور للصلاة لدلالة قوله ﷺ «إذا دخل الوقت وجب الصلاة والطهور» علىٰ الوجوب الشرعي ان لم نقل بأنّه بعد حكم العقل بلزومه يصبح ارشادياً لكونه في سلسلة المعلولات .

وجوب شرعي للمقدّمة حتىٰ يجتمع خطابان فعليان مترتّباً أحدهما علىٰ الآخر، ولكن يتصور الترتّب بين خطاب ذي المقدّمة وخطاب المقدّمة الأصلي وهو حرمة التصرف في مال الغير. هذا تمام الكلام في المقدّمة المحرمة المتقدّمة زماناً علىٰ ذي المقدّمة.

وأما المقدّمة المحرمة المقارنة زماناً كمقدّميّة ترك أحد الضدين لوجود الضد الآخر كترك الصلاة لوجود الإزالة، فتصوير الترتّب فيها بأن يقال: إنّ ترك الصلاة واجب مقدّمةً للإزالة فاذا ترك الإزالة فيجب عليه فعل الصلاة فوجوب الصلاة مشروط بترك الإزالة وأما إذا لم يتركها وأزال النجاسة فلا يتصف فعل الصلاة بالوجوب لعدم تحقق موضوعها أعني ترك الإزالة، فكأنّه قيل: «إن تركت الإزالة فصلّ وإلّا فلا».

ولكن يشكل الترتّب فيه بأنّ ترك الإزالة وعدم صرف القدرة فيها إن كان بالاشتغال بالصلاة وصرف القدرة فيها فيلزم طلب الحاصل، لأنّ مرجع الترتّب فيه إلىٰ قوله: «إن تركت الإزالة وصليت فصل» وإن كان بالاشتغال بغير الصلاة وصرف القدرة في حمل ثقيل مثلاً فحيث إنّ وجود الموضوع إلىٰ آخر جزء من أجزاء المتعلّق شرط بالضرورة فيلزم الامتناع، لأنّ مرجع الخطاب حينئذٍ إلىٰ قوله: «إن تركت الإزالة وصرفت القدرة في حمل ثقيل فصل مادمت حاملاً للثقيل» لأنّ حمل الثقيل علىٰ ماعرفت موضوع لوجوب الصلاة فلابدّ من بقائه إلىٰ الجزء الأخير من الصلاة، ومن المعلوم امتناع هذا التكليف لعدم إمكان الصلاة مع صرف القدرة في حمل الثقيل، **هذا كله** مضافاً إلىٰ فساد المبنىٰ أعني مقدّميّة ترك أحد الضدين للآخر أولاً، وعدم الوجوب الشرعي الناشي عن الملاك في ذات المقدّمة بعد تسليم المقدّميّة ثانياً، فلا مجال للترتّب في المقدّمة المحرمة.

وأما تزاحم باب اجتماع الأمر والنهي فقد عرفت عدم تصور الترتّب فيه

للزوم أخذ متعلّق الخطاب المتأخر عنه موضوعاً له .

وأما التلازم الاتفاقي كحرمة استدبار الجدي ووجوب استقبال القبلة لمن في أواسط العراق فقد عرفت أيضاً عدم مجيء الترتّب فيه للمحذور المذكور في باب الاجتماع .

وأما تزاحم السببين فهو خارج عن التزاحم المصطلح الذي هو عبارة عن تزاحم الخطابين في مرحلة الامتثال بعد عدم محذور في عالم الجعل والتشريع ، وفي باب تزاحم السببين ليس الأمر كذلك إذ لو اجتمع سببان لتزكية المال مثلاً فمن المعلوم أنّ المكلف قادر علىٰ تزكية المال في عام واحد مرتين فلا تزاحم في مقام الامتثال أصلاً بل التعاند إنّما يكون في مقام الجعل ، فباب تزاحم السببين خارج عن التزاحم راساً ومندرج في التعارض ، هذا تمام الكلام في مبحث اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن الضد .

فذلكة البحث

لايخفىٰ أنّه قد ظهر ممّا ذكرنا اشتراط الترتّب المبحوث عنه في المقام بأُمور :

أحدها : وجود خطابين نفسيين مشتملاً كلّ منهما علىٰ ملاك تام ، فلو كان الملاك في أحدهما دون الآخر كالمتعارضين فلاترتّب .

ثانيها : اشتراط أحدهما ـ أي الأهم ـ بترك متعلّق الآخر دون إرادة ترك الآخر ، لأنّ الإرادة ليست ممّا يقتضيه خطاب الأهمّ مثلاً والمفروض أنّه لابدّ أن يكون موضوع المهم مثلاً ممّا يقتضي خطاب الأهمّ هدمه وإعدامه لئلا يلزم محذور طلب الجمع .

ثالثها : أن لايكون ترك الأهمّ مثلاً عين وجود متعلّق المهم كما عرفت في

مثال استقبال الكعبة واستدبار الجدي ، إذ يلزم تحصيل الحاصل وكون المعلول وهو مايقتضيه الخطاب ـ أعني المتعلّق ـ علة للخطاب .

رابعها : أن يكون متعلّق المهم مقدوراً له حين ترك متعلّق الأهمّ ، ضرورة اعتبار مقدوريّة متعلّق كلّ خطاب .

خامسها : أن يكون الخطابان المتزاحمان منجزين حتىٰ يقع التزاحم بينهما إذ مع عدم التنجز لا يكون أحدهما معجزاً للآخر ومناط التزاحم هو التعجيز وصيرورة كلّ من الخطابين معجزاً للآخر ، **ومن** البديهي توقّف التعجيز علىٰ المحرّكيّة المتوقّفة علىٰ تنجز الخطاب ، **ومن هنا ظهر** عدم صحة الترتّب في الشبهات الحكميّة التي تجري فيها الأُصول سواء كانت قبل الفحص أم بعده ، **أما بعد** الفحص فلعدم تنجز خطاب أصلاً وإن كان في الواقع موجوداً وكان أهم ، وقد عرفت تقوم التزاحم بالتنجز ، **وأما قبل** الفحص فكذلك أيضاً إذ وجوب الاحتياط عقلاً في الشبهة قبل الفحص حكم طريقي تابع للواقع ، فإن كان هناك خطاب واقعاً فالاحتياط متمم له ، وإن لم يكن فليس وجوب الاحتياط بشيء ، فوجود الخطاب الواقعي مشكوك ومع الشك فيه لاتنجز فلا تزاحم فلا ترتّب ، نعم إن كان وجوب الاحتياط حكماً نفسياً كان منجزاً لكنه ليس كذلك ، لكون وجوب الاحتياط حكماً طريقياً لا نفسياً كما لايخفىٰ .

وقد ظهر أيضاً عدم صحة الترتّب في الأحكام الظاهريّة بأن يجمع بينها وبين الأحكام الواقعيّة بالترتّب بحيث يكون شيء واحد في آن واحد حلالاً ظاهراً وحراماً واقعاً بنحو الترتّب بأن تكون الحليّة مترتّبة علىٰ فعل الحرام الواقعي . **وذلك** لعدم تنجز الحرمة الواقعيّة حتىٰ يجيء الترتّب ، **والحاصل** أنّ الحكم الواقعي غير معلوم حتىٰ يتصور فيه الترتّب ، **وكذا التخيير** بين فتوىٰ المجتهدين المتساويين في الفضيلة المخالفين في الفتوىٰ فإنّه أجنبي عن الترتّب ، ووجهه كون حجيّة الفتوىٰ من

باب صرف الوجود المنطبق عقلاً علىٰ كلّ واحدة من الفتاوىٰ علىٰ البدل نظير مطلوبيّة الوضوء بالماء والتيمم بالصعيد فإن هذا المعنىٰ أي الحجيّة علىٰ البدل هو مقتضىٰ رواية الاحتجاج « وأما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه ... »[1] التي يستفاد منها حجيّة كلّ فتوى علىٰ البدل وليس وجه الحجيّة علىٰ البدل هو الترتّب كما سيتضح وجهه .

وأما الخبران المتعارضان فهل يتاتىٰ الترتّب فيهما مع الغض عن الأخبار العلاجيّة حتىٰ تكون الأخبار الدالة علىٰ التخيير علىٰ طبق القاعدة أم لا؟ وجهان .

وتقريب الترتّب فيهما : أنّ كلاً من الخبرين حجة ومشمول لدليل اعتبار خبر الثقة في ظرف عدم الآخر ، وكذا الاستصحابان المتعارضان بأن يكون كلّ واحد « لاشتماله علىٰ اليقين والشك » مشمولاً لقوله : « لاتنقض اليقين بالشك » في ظرف عدم شمول دليل الاعتبار للآخر فكل واحد حجة عند عدم الآخر ، وهذا هو الترتّب المنسوب إلىٰ الشيخ الأعظم ﷺ في تعارض الخبرين .

والحاصل أنّه هل يتصور الترتّب بين كلّ خطابين وجوبيين أو تحريميين أو مختلفين نفسيين أو طريقيين ؟ بأن **يقال** : إنّ التزاحم بين الخطابين ناشئ عن إطلاقهما فيرفع اليد عن الإطلاقين بتقييدهما إن لم يكن أحدهما أهمّ ، وإلّا فيكتفى في رفع التزاحم بتقييد أحدهما وهو المهم ، **وعليه** فيقيّد دليل اعتبار خبر الثقة في صورة التعارض بعدم الأخذ بالآخر ، فكل واحد من الخبرين المتعارضين حجة في ظرف عدم الآخر ، وكذلك الأصلان المتعارضان والبيّنتان المتعارضتان واليدان المتعارضتان .

والحقّ عدم مجيء الترتّب في الطرق لأنّ دليل الاعتبار يشمل كلاً من الطرق

---

١) الاحتجاج ٢/٤٥٧، وسائل الشيعة ٢٧/١٣١ ، الحديث ٣٣٤٠١.

تعييناً بنحو العام الشمولي الانحلالي ، فمدلول الدليل هو الحجيّة التعيينيّة ومقتضىٰ الترتّب هو الحجيّة التخييريّة وهذا غير مدلول دليل الاعتبار فماهو مدلول دليل الاعتبار غير مايقتضيه الترتّب فالترتّب في الطرق ممكن لكنه لادليل عليه .

فإن قلت : إنّ الترتّب في الخطابين النفسيين لم يكن أيضاً ممّا دلّ عليه الدليل بالخصوص .

قلتُ : نعم ولكن الحكم العقلي المستقلّ هناك كان حاكماً بالترتّب لفرض تماميّة الملاك في كلا الخطابين ، وانحصار المانع من فعليّتهما في عدم القدرة وارتفاع التزاحم بتقييد أحدهما ، فعدم الخطاب حينئذٍ يكون منافياً للحكمة ، وهذا بخلاف المقام فإن الملاك في كلّ من الامارتين المتعارضتين ليس موجوداً بناء علىٰ الطريقيّة فلا يحكم العقل بوجود خطابين مترتّبين في الأمارات ، نعم بناء علىٰ مبنىٰ الشيخ قدس سره[1] في الأمارات من الحكم التكليفي لامانع من الترتّب لكون الأمارتين المتعارضتين حينئذٍ مندرجتين في المتزاحمين النفسيين ، وأما علىٰ سائر المباني من جعل الطريقيّة أو إمضاء بناء العقلاء لما هم عليه من العمل بأخبار الثقات من باب الاطمئنان والوثوق فلايتصور الترتّب لعدم الوثوق بشيء من المتعارضين حتىٰ يشمله دليل الإمضاء .

فإن قلت : فعلىٰ هذا لاوجه لما تسالموا عليه ظاهراً من تخيير العامي بين الأخذ باحدىٰ الفتويين المختلفتين مع تساوي المجتهدين في العلم والورع .

قلتُ : قد عرفت الوجه في التخيير المزبور من أنّ مقتضىٰ رواية الاحتجاج المتقدّمة هو اعتبار إحدىٰ فتاوىٰ المجتهدين بنحو صرف الوجود ، فالتخيير يكون

---

١)فرائد الأُصول / ٢٧ ـ ٣٠ في إمكان التعبّد بالظن ، الجواب عن إشكال ابن قبة .... الثالث : «ان لايكون للأمارة القائمة علىٰ الواقعة تأثير ... » .

عقليّاً كسائر موارد تعلّق الطلب بصرف الوجود من الطبائع كقوله تعالىٰ: ﴿فتيمموا صعيداً طيباً﴾ [١]، وأكرم عالماً وغير ذلك، فإن التخيير بين الأفراد حينئذٍ يكون عقليّاً، **وبالجملة** فأصل دليل اعتبار الفتاوىٰ يقتضي التخيير وليس التخيير المزبور من باب الترتّب أصلاً، **وقد ظهر** ممّا ذكرنا عدم تأتي الترتّب بين أحد محتملات التكليف المعلوم بالإجمال وبين خطاب آخر، كما إذا دار الأمر بين الإتيان بالصلاة إلىٰ إحدىٰ الجهات التي اشتبهت القبلة فيها الواجب عقلاً وبين الإتيان بواجب آخر بأن يقال: إن تركت الصلاة إلىٰ تلك الجهة فأدّ الدين مثلاً أو العكس.

وجه عدم إمكان الترتّب فيه أنّ وجوب الإتيان بالصلاة إلىٰ تلك الجهة يكون عقليّاً من باب المقدّمة العلميّة لتوقّف العلم بالامتثال علىٰ إتيان الصلاة إلىٰ أربع جهات فلم يثبت وجوب هذه الصلاة واقعاً حتىٰ يصحّ الترتّب بينه وبين واجب آخر، **وكذا الاحتياط** الشرعي كالشبهة التحريميّة الحكميّة بناء علىٰ ترجيح أخبار الاحتياط فإذا دار الأمر بين الأخذ بالاحتياط وبين ترك واجب فعلي منجز فلا يقال: «إن تركت ذلك الواجب فاحتط واترك المشتبه» أو «إذا تركت الاحتياط فأتِ بذلك الواجب» **وجه** عدم إمكان الترتّب هنا أيضاً عدم احراز الخطاب الواقعي، إذ إيجاب الاحتياط حكم متمم لمحرّكيّة الخطاب المجهول علىٰ تقدير وجوده، وأما مع عدم وجوده واقعاً فلا متمِّم ولا متمَّم، ففي ظرف الشك في وجود الخطاب واقعاً لامجال للترتّب إذ وجود الخطابين موضوع للترتّب فمع الشك فيه لاترتّب.

فتلخص من جميع ما ذكرنا أنّ الترتّب في الطرق والأُصول ممّا لا مجال له

---

١) النساء: ٤٣، المائدة: ٦.

فالأصل في الطرق والأُصول المتعارضة هو التساقط لا التخيير إلّا الفتويين المتعارضتين ، فإنّ مقتضىٰ دليل اعتبار الفتوىٰ هو التخيير ولا ربط للتخيير بين الفتويين بالترتّب كما تقدّم . هذا تمام الكلام في الأوامر .

المقصد الثاني :

«النواهي»

وفيه مباحث ، وقبل الخوض فيها لا بأس بذكر مقدّمة وهو : أنّ المطلوب في النواهي هو إبقاء الترك الأزلي علىٰ حاله فالطلب في نحو قوله : «لاتشرب الخمر» يتعلّق باستمرار ترك شرب الخمر ، فلا وجه لإرجاع النهي إلىٰ الكف ، وبالجملة المبغوض هو الفعل والنهي يتعلّق بترك المبغوض والترك مقدور له باعتبار بقائه كما أنّ المحبوب في الأوامر هو الفعل .

ثم إنّ تعلّق الطلب باستمرار العدم في النواهي يتصور ثبوتاً علىٰ وجوه أربعة :

أحدها : أن يكون ترك الطبيعة مطلوباً بنحو العام المجموعي ، بأن يكون ترك مجموع الأفراد من حيث المجموع مطلوباً له بطلب واحد كمطلوبيّتها كذلك في الأمر أحياناً .

ثانيها : أن يكون ترك أفراد الطبيعة مطلوباً له بنحو العام الاستغراقي ، بأن يكون عدم كلّ فرد من أفرادها مطلوباً بطلب مستقلّ ، والقضيّة المشتملة علىٰ النهي في هاتين الصورتين إما خارجيّة وإما حقيقيّة بعد وضوح عدم كونها عقليّة وطبيعيّة بداهة كون موضوع القضيّة خارجياً .

ثالثها : أن يكون المطلوب ابقاء الوصف العدمي مثل لاشاربيّته للخمر بنحو القضيّة المعدولة .

رابعها: أن يكون المطلوب ترك الوجود السّعي.

والثمرة علىٰ هذه الوجوه غير خفيّة، فإنّه علىٰ الأوّل إن شرب قطرة من الخمر مثلاً فقد عصىٰ ويسقط النهي فلايحرم شرب الخمر بعد ذلك. وعلىٰ الثاني يتعدّد العصيان والإطاعة فمع ترك شرب بعض أفراد الخمر وشرب بعضها الآخر يطاع النهي في الأفراد المتروكة ويعصىٰ في غيرها، كما أنّه علىٰ الوجهين الأولين تجري البراءة فيما شك في فرديّته للطبيعة المنهيّ عنها بخلاف الاخيرين فإنّه لاتجري البراءة فيه لكون الأفراد مطلوبة بالطلب الغيري المقدّمي لاالنفسي الاستقلالي ولا الضمني فيكون الشك في المحصل، هذا بحسب الثبوت. وأما مقام الإثبات فظاهر النهي هو العام الاستغراقي دون المجموعي لكون المجموعيّة محتاجة ثبوتاً وإثباتاً إلىٰ مؤونة زائدة إذ تحتاج المجموعيّة إلىٰ لحاظ الأفراد مركّباً للحكم أولاً وتقيّد كلّ منها بالآخر ثانياً، فلذا نقول: بالبناء علىٰ الاستغراقيّة في صورة دوران الأمر بين الاستغراقيّة والمجموعيّة.

والحاصل أنّ المتبادر من النواهي هو كون المطلوب فيها ترك كلّ فرد بنحو الاستقلال من غير فرق فيه بين النواهي الاستقلاليّة النفسيّة كـ«لا تشرب الخمر» وبين النواهي الغيريّة كـ«لا تصلّ في الحرير أو النجس أو ما لايؤكل لحمه»، ومن غير فرق أيضاً في ذلك بين أن يكون لمتعلّق النهي موضوع خارجي كالخمر والمؤمن في «لا تشرب الخمر ولا تغتب مؤمنا» سواء كان مقدوراً للمكلف وتحت اختياره كالخمر فإنّه ممّا يقدر المكلف علىٰ إيجاده أم لا كالمؤمن في مثال «لا تغتب مؤمناً»، وبين أن لايكون لمتعلّقه موضوع خارجي كقوله: «لاتكذب ولاتكلّم» فإنّ الظاهر من النهي في جميع هذه الموارد هو تعلّق النهي بكل من أفراد الطبيعة بنحو العام الاستغراقي.

ثم إنّه وقع الكلام في أنّ دلالة النهي علىٰ مطلوبيّة الأفراد الطوليّة والعرضيّة

بالوضع أو بالإطلاق ، أو التفصيل بينهما بكونها في الطوليّة بالإطلاق وفي العرضيّة بالوضع .

الحقّ أن يقال : إنّه بالإطلاق في كلتيهما ، لأنّ الموضوع له في الألفاظ هو نفس الماهية المهملة المعبّر عنها باللابشرط المقسمي ، والطوارىء العارضة لها ـ من تقيّدها بأمر وجودي المسمّىٰ بالماهية بشرط شيء أو بأمر عدمي المسمّىٰ بالماهية بشرط لا ، أو بلحاظها عارية عن القسمين المسمّىٰ باللابشرط القسمي ـ ، تكون متأخرة ونازلة عن مرتبة ذات الماهية ، وإذا ثبت أنّ لحاظ الماهية موضوعاً لحكم من الأحكام متأخر عن مرتبة ذات الماهية فيظهر أنّ نفس الماهية لاتدل بالوضع علىٰ شيء من أفرادها الطوليّة والعرضيّة .

وبالجملة ، النهي يكون إنشاء النسبة بين العبد وبين ترك الفعل ، كما أنّ الأمر يكون إنشاء النسبة بين الفاعل وبين الفعل ، هذا بناء علىٰ كون معنىٰ الهيئة حرفياً وكون مفادها إنشاء النسبة ، **وأما** علىٰ تقدير كون معنىٰ الهيئة إنشاء الطلب فكذلك أيضاً فإنّ المنشأ في الأمر هو طلب الفعل وفي النهي هو طلب الترك والعقل يحكم بلزوم مطابقة تكوين العبد لتشريع المولىٰ وهذا هو الوجوب ، **وأما** البعث في الأمر والزجر في النهي فليس شيء منهما منشأ بل هما من لوازم الطلب الأمري والنهيي ، **وبعد أن** ظهر كون النهي طلب الترك يقع الكلام في أنّ متعلّق النهي ترك الطبيعة بنحو المعدولة أو السلب المحصل ، وقد عرفت آنفاً ماهو الحقّ وأنّ المعدولة خلاف ظاهر النهي جداً لاستلزامه رجوع النهي إلىٰ الأمر والسالبة إلىٰ الموجبة إذ مفاد قوله : « لاتشرب الخمر » حينئذٍ هو وجوب كونه لا شارباً فكأنّه قال : « كن لا شارباً » .

ثم إنّه وقع الكلام في أنّ النهي إذا كان لمتعلّقه موضوع خارجي كالخمر في المثال وحرمة غيبة المؤمن وغير ذلك هل يدل علىٰ حرمة الأفراد الطوليّة والعرضيّة

بالوضع أو بالإطلاق أو التفصيل ؟ وهذا النزاع مبني علىٰ الخلاف الواقع بين المشهور علىٰ ما نسب إليهم من كون الموضوع له هو الماهية المطلقة بحيث يكون الإطلاق والسريان ـ المعبّر عنه بأيّ فرد من الخمر في المثال ـ جزء للموضوع له ، وبين سلطان العلماء ﷺ من كون الموضوع له هو الماهية المهملة المعراة عن جميع العوارض والضمائم الخارجيّة من الزمان والزماني ، وعلىٰ مذهب المشهور يكون دلالة النهي علىٰ مطلوبيّة ترك الأفراد ـ طوليّة كانت أو عرضيّة ـ بالوضع وعلىٰ مذهب سلطان العلماء ﷺ تكون بالإطلاق ومقدّمات الحكمة وسيأتي في محله إن شاء الله تعالىٰ استحالة أخذ الإطلاق في الموضوع له .

والحقّ كون الموضوع له في أسماء الأجناس هي الماهية المهملة الموجودة في أقسامها من الماهية المشروطة بشيء وبشرط لا واللابشرط القسمي ويشهد بذلك استعمال اسم الجنس المتعلّق للحكم كالخمر وكذا الفعل المتعلّق له كالشرب في الماهية المقيّدة بقيود والمعراة عنها بدون عناية وتجوّز ، بل يكون الاستعمال في الجميع علىٰ نهج واحد مثلاً يقال : إنسان عربي أو عجمي أو عالم أو جاهل أو مؤمن أو منافق إلىٰ غير ذلك ومن المعلوم إرادة الطبيعة في الجميع .

وبالجملة فالموضوع له هو نفس الطبيعة المهملة من دون أن يكون الارسال جزء للموضوع له وهذا مختار السلطان ﷺ وصاحب الكفاية ﷺ حيث إنّه نسب إليه أنّه قال : في مجلس درسه الشريف حين الشروع في مبحث المطلق والمقيّد :

« نه بدام قيود قيد شدم ـ نه بدام اطلاق نيز صيد شدم »

يعني أنّ الموضوع له هو نفس الماهية من دون تقيّدها بقيد ولا كونها لابشرط وهذا هو مبنىٰ الميرزا النائيني ﷺ أيضاً ، فما نسب اليه ﷺ في بعض التقريرات من دلالة اللفظ في النواهي علىٰ مطلوبيّة الأفراد العرضيّة بالوضع لاتخلو صحته عن

تأمّل [١].

وعلىٰ هذا المبنىٰ تكون دلالة اللفظ علىٰ مطلوبيّة ترك الأفراد الطوليّة والعرضيّة بالإطلاق لا الوضع، كما أنّ ظاهر عبارة الكفاية من كون المطلوب في النواهي ترك الطبيعة وكون ترك الأفراد مطلوباً من باب المقدّمة لتوقّف ترك الطبيعة عقلاً علىٰ ترك جميع أفرادها ممّا لايمكن المساعدة عليه، لأنّ ظاهره كون المطلوب في النواهي هو نتيجة المعدولة إذ لازم ترك الطبيعة مطلوبيّة ترک الأفراد من باب المقدّمة وإن لم يكن المطلوب والموضوع نفس المعدولة حتىٰ يقال: بكونها خلاف الظاهر لأنّ كون المطلوب تحصيل عنوان اللاشاربيّة للخمر وتاركيّة الطبيعة منوط ثبوتاً وإثباتاً بمؤونة زائدة، وترك الأفراد بحكم العقل يلائم المعدولة لاالسلب المحصل الذي مقتضاه مطلوبيّة ترك الأفراد نفسياً لا مقدّمياً* وقد عرفت أنّه خلاف

---

١) بل نقل سيّدنا الاستاذ مد ظله في مجلس الدرس أنّ تقريره لدرس شيخه الميرزا النائيني ﷺ خال عن هذه النسبة.

*) وترك الطبيعة معاً ومطلوبيّة الأفراد غيريّة لاتختص بالمعدولة، فلابدّ من إثبات مطلوبيّتها النفسيّة التي يترتّب عليها جريان البراءة في مشكوك الفرديّة، ولايكفي في إثبات مطلوبيّتها النفسيّة مجرد إنكار المعدولة بدعوىٰ إناطتها بمؤنة زائدة ثبوتاً وإثباتاً، وبالجملة فالبناء علىٰ كون المطلوب في النواهي ترك الطبيعة ينافي الالتزام بجريان البراءة في الشبهات الموضوعيّة التي اتفقت كلمة المحدثين والأُصوليين علىٰ جريان البراءة فيها، لأنّه بناء علىٰ مبنىٰ ترك الطبيعة يكون الشك في المحصل الذي هو مجرىٰ قاعدة الاشتغال لا البراءة مع أنّ القائلين بمبنىٰ ترك الطبيعة ملتزمون بالبراءة في الشبهات الموضوعيّة، والحاصل أنّ التهافت بين هذا المبنىٰ وبين جريان البراءة في الشبهات الموضوعيّة في غاية الوضوح فينعكس هذا الإشكال فقهياً علىٰ مسألة أخذ المال من البنوك المشتملة علىٰ الحرام والحلال، فيستلزم حرمة أخذ النقود من البنوك لا للعلم الإجمالي باختلاط نقودها بالاموال المحرمة، لعدم منجزيّته كما هو واضح بادنى تأمّل، بل لحرمة التصرف في مال المشكوك كونه مال الغير.

إذالمفروض أنّ المطلوب هو ترك طبيعة التصرف في مال الغير، ولا يحرز هذا الترك ←

التحقيق وصاحب الكفاية لا يلتزم أيضاً بهذا المبنىٰ أعني كون المطلوب في النواهي نتيجة المعدولة لا السلب المحصل في اللباس المشكوك فيه إذ لازم هذا المبنىٰ هو عدم جريان البراءة في المشكوك مع أنّه ﷺ يلتزم بالبراءة في اللباس المشكوك فيه فلاحظ وتأمّل [١] هذا تمام الكلام في المقدّمة .

وأمّا أصل الموضوع فيقع البحث عنه في أُمور :

← إلّا بترك المشكوك كونه مال الغير كالفرد المعلوم .

كما أنّ لازم مبنى ترك الطبيعة هو استحالة الطبيعة بإيجاد فرد منها ، لصيرورة ترك الطبيعة حينئذٍ مستحيلاً فيسقط النهي ويجوز إيجاد سائر الأفراد ، وهو كما ترى .

فالمتحصل ورود إشكالين علىٰ كون المطلوب في النواهي ترك الطبيعة ، أحدهما : انسداد باب البراءة في الشبهات الموضوعيّة . ثانيهما : سقوط النهي بإتيان فرد من أفراد الطبيعة وفساد هذين اللازمين يكشف عن فساد الملزوم ـ أعني المبنىٰ المزبور ـ وأما نحن فقد التزمنا بكون المطلوب في النواهي السلب المحصل الذي لازمه الانحلال المترتّب عليه جريان البراءة في الشبهات الموضوعيّة . (من الدورة اللاحقة) .

أقول : الظاهر أنّ المقصود من ترك الطبيعة هو ترك الأفراد ، ضرورة أنّ موضوع الحكم هو مايقوم به الملاك لتبعيّة الحكم له بناء علىٰ مذهب العدليّة ، ولاريب في أنّ مركّب المصلحة هو أفراد الطبيعة لانفسها ، لعدم ترتّب أثر علىٰ الطبيعة من حيث هي ، وعليه فيراد من ترك الطبيعة ترك وجوداتها القائمة بها المفاسد ، فالنهي يتعلّق بترك الأفراد لامحالة لقيام الحكم بما يقوم به الملاك ، وقد عرفت قيام الملاك بوجودات الطبيعة لانفسها ، فيستقيم حينئذٍ جريان البراءة في الشبهات الموضوعيّة .

١) بل لازم هذا المبنىٰ عدم جريان البراءة في جميع الشبهات البدويّة التحريمة والحال أنّه ﷺ ملتزم بجريانها .

المبحث الأوّل :

مسألة جواز اجتماع الأمر والنهي وعدمه

ولا يخفىٰ أنّ عنوان المسألة بالجواز وعدمه يوهم عدم التضاد بين الأحكام وجواز اجتماعها ، وإلّا فبعد تسليم التضاد يرجع محصل عنوان المسألة إلىٰ أنّه هل يجوز اجتماع الضدين أم لا ؟ وهذا غير معقول ، فالنزاع المعقول حينئذٍ يصير صغروياً ، لأنّه يقال : إنّ الأمر إذا تعلّق بطبيعة والنهي بأُخرىٰ وكانت النسبة بين المتعلّقين عموماً من وجه فإذا تصادقا في مورد فهل يتعدّد المتعلّق حتى يجتمع الأمر والنهي في المجمع الذي يكون متعدّداً حقيقة وإن كان بحسب الحس متحداً أم لا يجتمعان لكون المتعلّق متحداً لا يتحمل حكمين ؟ . وبعبارة أُخرىٰ يقع النزاع في أنّ العنوانين المبدئيين كالعنوانين الاشتقاقيين كالعالم الفاسق في كون المجمع مركّباً اتحادياً ومندرجاً في التعارض أو لا فيكون التركيب انضمامياً وداخلاً في التزاحم .

ثم إنّ التضاد بين الأحكام من الواضحات ومن قبيل الأعراض الخارجيّة كالسواد والبياض فكما لايمكن جعل محل واحد في آن واحد أسود وأبيض ولو من شخصين فكذلك الأحكام ، فإنّ البغض والحب بالنسبة إلىٰ شيء واحد لا يمكن اتحادهما في نفس الجاعل .

والقول : بعدم تضادهما نظراً إلىٰ إمكان كون شيء واحد في آن واحد محبوباً لشخص ومبغوضاً كذلك لآخر ، فلو كان الحب والبغض اللذان يعبر عنهما بالوجوب والحرمة متضادين ومن قبيل الأعراض الخارجيّة لم يمكن تعلّق الحب والبغض بذلك الشيء الواحد ، فيستكشف من هذا عدم تضاد الأحكام .

فاسد ، لأنّ الحب والبغض من الصفات ذوات الإضافة فإن المحبوب المضاف

إلىٰ زيد غير المبغوض المضاف إلىٰ غيره ولا يعقل محبوبيّة شيء واحد ومبغوضيّته في آن واحد لشخص واحد كما هو مفروض البحث، إذ المفروض تعلّق حب الشارع وبغضه بشيء واحد ومن البديهي عدم إمكانه فالأحكام الشرعيّة متضادة في جميع المراحل من مباديها وعالم محرّكيّتها لا أنّها غير متضادة أصلاً أو متضادة في خصوص مقام المحرّكيّة.

ثم لايخفىٰ أنّه بعد تحقق التضاد بين الأحكام لابدّ من تبديل العنوان المزبور أعني جواز الاجتماع وعدمه لإيهامه جواز اجتماع الضدين أعني الحرمة والوجوب وقد عرفت أنّه بعد فرض التضاد بين الأحكام لا وجه للنزاع في جواز اجتماع الضدين وعدمه، **فالأولىٰ** تبديل العنوان بما يكون جامعاً للقيود المقصودة بأن يقال: إنّه إذا تعلّق أمر بطبيعة تكون مبدأ لا عنواناً اشتقاقياً ونهي بطبيعة كذلك، وكانت النسبة بينهما عموماً من وجه واجتمعتا في مورد بإيجاد واحد فهل يسري الأمر من متعلّقه إلىٰ متعلّق النهي وكذا النهي أم لا؟ **فعلىٰ** السراية يكون المتعلّق واحداً ويندرج في باب النهي في العبادة، **وعلىٰ** عدم السراية يتعدّد المتعلّق ويندرج في باب التزاحم.

والمثال المطابق لهذه المسألة الواجد لجميع هذه القيود هو المثال المعروف أعني الصلاة والغصب، **وعلىٰ هذا** تكون هذه المسألة من المبادئ التصديقيّة لاحدىٰ المسألتين من المسائل الأُصوليّة علىٰ سبيل منع الخلو، لأنّه علىٰ تقدير وحدة المتعلّق يكون باب الاجتماع صغرىٰ من صغريات النهي في العبادة، وعلىٰ تقدير تعدّد المتعلّق يكون صغرىٰ من صغريات باب التزاحم ويبحث فيه عن أحكام التزاحم من إمكان الترتّب وعدمه فيه، وصحة الصلاة في صورة الجهل بالموضوع اتفاقاً ـ كما قيل ـ لأنّ المانعيّة حينئذٍ تكون من المانعيّة المترتّبة علىٰ التزاحم المنوط بتنجز

الحكم ، ومع عدم التزاحم لا مانعيّة واقعاً بخلاف وحدة المتعلّق فإن المانعيّة حينئذٍ واقعيّة فتكون الصلاة في الغصب مقرونة واقعاً بالمانع كالصلاة في الحرير .

وبالجملة فعلىٰ عنوان القوم تندرج مسألة الاجتماع في المسائل الكلاميّة لأنّه يبحث فيها عن تضاد الأحكام وعدمه ، **وعلىٰ ماذكرنا** من العنوان تكون من المبادي التصديقيّة لاحدىٰ المسألتين الأُصوليتين علىٰ سبيل منع الخلو ولاربط لها بالمسألة الأُصوليّة ولا الفقهيّة ولا الكلاميّة كما هو واضح .

إذا عرفت ماذكرنا من عنوان البحث والقيود الدخيلة فيه يقع الكلام في مقامين :

المقام الأوّل : في أنّ الجهتين الموجودتين في المجمع هل هما تقييديتان ـ يعني أنّهما مكثرتان للموضوع ـ أم تعليليتان ، **فعلىٰ الأوّل** :لايسري الأمر من متعلّقه إلىٰ متعلّق النهي وكذا النهي ، لكونهما من مقولتين ، وعدم جامع بين المقولات وكونها من الأجناس العالية التي تكون متبائنة وليس بينها جامع كما هو واضح ، ومن **المعلوم** أنّ المتعدّد ماهيّة لايتحد وجوداً فالتركيب لامحالة يكون انضامياً ، **وعلىٰ الثاني** يسري الأمر من متعلّقه إلىٰ متعلّق النهي وبالعكس فيكون المجمع واحداً لامتعدّداً .

المقام الثاني : في أنّه إذا ثبت في المقام الأوّل تعدّد المتعلّق وكون الجهتين في المجمع تقييديتين لاتعليليتين يقع البحث في أنّه يترتّب علىٰ المجمع أحكام التزاحم أو لا ؟

وقبل الخوض في المقصود مهّد الميرزا النائيني ﷺ مقدّمات يرجع بعضها إلىٰ المقام الأوّل وبعضها إلىٰ المقام الثاني وبعضها إلىٰ المقامين معاً ، وجعل المقدّمة الأولىٰ في تشخيص كون هذه المسألة من المسائل الأُصوليّة أو غيرها وقد عرفت

علىٰ ماذكرناه كونها من المبادي التصديقيّة لمسألة اصوليّة فلانتعرض للمقدّمة الأولىٰ التي ذكرها الميرزا النائيني ﷺ ونعطف عنان الكلام إلىٰ المقدّمة الثانية .

المقدّمة الثانية : أنّه ـ بعد أن عرفت أنّ محل النزاع في باب اجتماع الأمر والنهي هو كون متعلّق كلّ من الأمر والنهي عنواناً مبدئياً كالصلاة والغصب ، لا عنواناً اشتقاقياً كالعالم والفاسق ، إذ حينئذٍ يكون العلم والفسق من الجهات التعليليّة والموضوع هو زيد المتصف بالعلم والفسق فيندرج في باب التعارض لاالتزاحم لوحدة المتعلّق وكونه ذاصلاح من جهة وذا فساد من أُخرىٰ وأنّ التعاند يكون في مقام الجعل لافي مقام الفعليّة والتحريك ـ يقع الكلام في أنّ الجهتين اللتين تكونان في المجمع تقييديتان لا تعليليتان ، وتكون النسبة بينهما العموم من وجه بعد وضوح كون نسبة العموم من وجه في الأعراض دون الجواهر والفصول الذاتيّة ، إذ الفصل المقوم للماهيّة كالناطق لايصدق إلّا علىٰ الإنسان ، ففي مورد عدم صدق الإنسان لايصدق الناطق بالضرورة ، وهذا بخلاف الأعراض فإنّ نسبة العموم من وجه فيها صادقة فيصدق العالم علىٰ الفاسق الواجد للعلم والفسق كما لايصدق العالم أحياناً علىٰ الفاسق وكذا العكس ، **ومن المعلوم** أنّ مناط صدق العالم في صورة الافتراق غير مناط صدق الفاسق في تلك الصورة وهكذا يتعدّد المناطان في صورة الاجتماع كزيد العالم الفاسق ، فإن مناط صدق كلّ من العنوانين غير مناطه في الآخر .

وبرهان مغايرة المناطين في المجمع هو تغائرهما في موردي الافتراق ، لأنّه في صورتي الافتراق يصدق كلّ من العنوانين بمناط يخصه وذلك المناط الكذائي موجود في المجمع فلابدّ أن يكون تغائر مناط الصدق محفوظاً في المجمع أيضاً ، وهذا أصدق شاهد علىٰ تقييديّة الجهتين في المجمع لاتعليليّتهما ، فالمجمع علىٰ هذا يكون مركّبا بالتركيب الانضمامي لا الاتحادي ، لما عرفت من كون المتعلّق مبدأ الاشتقاق

كالصلاة والغصب لاالهيئة المشتقة كالمصلي والغاصب ، وقد تقدّم في مباحث المشتق أنّ الفرق بين المبدأ والمشتق هو الفرق بين الهيولي والصورة والجنس والفصل .

وحاصل الفرق هو أنّ المبدأ لوحظ بشرط لا عن الاتحاد ، والمشتق لوحظ لابشرط عن الاتحاد وإن شئت فقل : إنّ المبدأ لوحظ بما أنّه ماهية من الماهيات والمشتق لوحظ باعتبار وجوده المتحد مع وجود محله ، **وقد ظهر** ممّا ذكرنا عدم صحة حمل أحد العنوانين في المقام علىٰ الآخر فلا يقال : الصلاة غصب وبالعكس لأنّ المتعلّق هو العنوان المبدئي الآبي عن الحمل والاتحاد كما عرفت في مبادئ المشتقات .

فتلخص ممّاذكرنا اُمور .

الأوّل : كون المتعلّق في باب اجتماع الأمر والنهي عنواناً مبدئياً لا اشتقاقياً .

الثاني : كون النسبة بين العنوانين عموماً من وجه .

الثالث : كونهما مركّبا بالتركيب الانضمامي .

تنبيه : ما تقدّم من اعتبار كون متعلّقي الأمر والنهي عنوانين مبدئيين لااشتقاقيين حتىٰ تكون الجهتان تقييديتين لاتعليليتين إنّما يكون فيما إذا لم يكن للمتعلّق وهو العنوان المبدئي موضوع خارجي ـ كالدرهم والماء ـ وإلّا فيكون التركيب بين المتعلّقين اتحاديا لا انضمامياً ، **ولذا** يكون قوله : أنفق علىٰ واجبي النفقة ولا تتصرف في مال الغير وكذا يجب الوضوء ولاتتصرف في مال الغير وكذا التستر بلباس الغير خارجاً عن باب الاجتماع وداخلاً في باب التعارض ، مع أنّ متعلّق الأمر وهو الإنفاق والوضوء عنوان مبدئي لا اشتقاقي وكذا متعلّق النهي وهو التصرف في مال الغير والنسبة بين الإنفاق والوضوء وبين التصرف في ملك الغير عموم من وجه .

ووجه اندراجهما في التعارض لا الاجتماع أنّ الدرهم والماء موجودان شخصيان لا تعدّد فيهما حتىٰ يكون أحدهما متعلّقاً للأمر والآخر متعلّقاً للنهي وكلما يكون كذلك لا يرتبط بباب الاجتماع أصلاً ويكون من التعارض قطعاً، ولذا لا يعد من أنفق الدرهم المغصوب علىٰ واجبي النفقة مطيعاً وعاصياً بل عاصياً فقط، فمجرد كون العنوانين مبدئيين وكون النسبة بينهما عموماً من وجه لا يلازم تقييديّتهما حتىٰ يكون العنوانان المبدئيان مطلقاً من باب الاجتماع بل قد يكونان من باب الاجتماع كالصلاة والغصب وقد يكونان من باب التعارض.

وضابط كونهما من باب الاجتماع هو أن لا يكون للعنوانين موضوع خارجي كما عرفت في مثال الدرهم والماء المغصوبين فإنّ إنفاق الدرهم عين التصرف في مال الغير، كما أنّ اجراء الماء علىٰ محلّ الوضوء عين التصرف في مال الغير، والسر في ذلك أنّ العناوين باسرها في القضايا الخارجيّة تكون جهات تعليليّة، فالموضوع ذات ذلك الشيء كالدرهم والماء في المثالين والشخص موجود واحد لا تعدّد فيه فلا يتعلّق به حكمان متضادان، وهذا بخلاف القضايا الحقيقيّة التي تكون العناوين فيها جهات تقييديّة مكثرة للموضوع، فإنّه بعد البناء علىٰ عدم سراية الأحكام المتعلّقة بالطبائع إلىٰ لوازم وجودها لا يتحد متعلّقاً الأمر والنهي حتىٰ يندرجا في باب التعارض، بل يتعدّد المتعلّق فيندرج المجمع في التزاحم.

فإن قلت: إنّ مثال الغصب والصلاة الذي جعل من أوضح مصاديق اجتماع الأمر والنهي يكون أيضاً كالدرهم المغصوب وذلك لأنّ الحركة في المكان المغصوب مصداق لكل من التصرف والصلاة فيكون الغصب والصلاة جهتين تعليليتين، لأنّ الحركة الشخصيّة واجبة لكونها صلاة وحرام لكونها غصباً كوجوب إكرام العالم الفاسق لعلمه وحرمته لفسقه، وكوجوب إعطاء الدرهم المغصوب لواجبي النفقة

لكونه إنفاقاً واجباً وحرمته لكونه تصرفاً في مال الغير فالإنفاق والتصرف في مال الغير جهتان تعليليتان، **وبالجملة** فالصلاة والغصب يكونان تعليليين لا تقييديين فيخرج مثال الصلاة في المكان المغصوب عن باب الاجتماع أيضاً.

قلتُ: ليست الحركة كالدرهم والماء في المثالين فإنّ الحركة في كلّ مقولة عين تلك المقولة وليست جامعة بين المقولات حتىٰ تكون المقولات مصاديق لها وحينئذٍ فالحركة في المكان المغصوب وضع باعتبار كون الصلاة من مقولة «الوضع» و«أين» باعتبار كون الغصب من مقولة الأين لأنّ الغصب عبارة عن الكون في أرض الغير والحركة في الأين أين وفي الوضع وضع، ومن المقرّر في محله مباينة المقولات وعدم جامع بينها، فليست الحركة أمراً وراء مقولتي الوضع والأين تحمل عليها الصلاة تارة والغصب أُخرىٰ.

فإن قلت: علىٰ هذا ينثلم ماذكرته من اعتبارالتركيب في متعلّقي الأمر والنهي في باب الاجتماع، **وذلك** لعدم التركيب بين المقولات لفرض مغايرتها بالتبائن فكيف يتصور التركيب بينها.

قلتُ: المراد بالتركيب في المقام كون إحدىٰ المقولتين التي تعلّق بها الأمر مثلاً من لوازم وجود المقولة الأُخرىٰ التي تعلّق بها النهي مثلاً، **توضيحه**: أنّ لازم الغصب ـ أعني الكون في مال الغير ـ هو تحقق الكون المزبور في ضمن صلاة أو نوم أو غيرهما من الأفعال كما أنّ لازم الصلاة التي هي القيام والركوع والسجود مثلاً هو الكون في مكان لأنّ كلّ مكاني لابدّ أن يقع في مكان فيكون الغصب من لوازم الصلاة وبالعكس، والمراد بالتركيب هو هذا المعنىٰ فتدبّر.

فتلخص أنّ المثال الواجد للقيود المعتبرة في محل النزاع هو مثال الصلاة والغصب لكون العنوانين أعني الصلاة والغصب مبدئيين لااشتقاقيين، فتكون الجهتان في هذا

المثال تقييديتين لاتعليليتين ، ويكون هذا المثال مغايراً للدرهم المغصوب الذي ينفقه علىٰ واجبي النفقة ، وللتوضؤ بالماء المغصوب ، وللتستر باللباس المغصوب وللتيمم بالتراب المغصوب إلىٰ غير ذلك من الأمثلة التي يكون للعنوانين المبدئيين المأخوذين فيها موضوع خارجي معنون بذينك العنوانين ، فإن العنوانين حينئذٍ وإن كانا مبدئيين إلّا أنّه لمكان اتصاف الموضوع الخارجي بهما يخرج العنوانان عن التقييديّة ويندرجان في الجهات التعليليّة كالعنوانين الاشتقاقيين ، فلذا تكون هذه الأمثلة ونظائرها ـ ممّا يكون للعنوانين المبدئيين فيها موضوع خارجي يتحد معهما ـ من باب التعارض لا الاجتماع ، سواء كان الدليل المتكفل لدخل العنوانين مطلقاً شمولياً كحرمة التصرف في مال الغير أم بدلياً كالتوضوء بالماء والتيمم بالتراب .

والمراد بالتعارض هنا مايقابل الاجتماع وإن كان بينهما حكومة كما إذا كان أحدهما أظهر من الآخر مثل تقدّم العام الاستغراقي علىٰ البدلي ، لاخصوص مايكون محكوماً بالتساقط لعدم جمع عرفي بينهما أو التخيير للأخبار العلاجيّة ، وبالجملة فالعنوانان المبدئيان إنّما يكونان من باب الاجتماع إذا لم يكن في الخارج موضوع معنون بهما كالصلاة في المكان المغصوب ، فإنّ التصرف في مال الغير وإن كان له موضوع خارجي وهو ملك الغير إلّا أنّه ليس معنونا للغصب والصلاة معاً بل معنون للغصب فقط دون الصلاة فلا تتحد الصلاة والغصب مع المكان حتىٰ تكون الصلاة في أرض الغير كالدرهم المغصوب المنفق علىٰ واجبي النفقة إذ الدرهم يعنون بالإنفاق والغصب .

فقد ظهرت المغائرة بين مثال الصلاة في الغصب وبين الامثلة المتقدّمة الخارجة عن باب الاجتماع .

ولكن يمكن الخدشة في مثال الغصب والصلاة بأن يقال : إنّ ما عدا السجود من

أفعال الصلاة وأجزائها من القراءة والقيام والركوع ليس له موضوع خارجي يتحد مع الصلاة والغصب، لكن السجود لماكان عبارة عن وضع الجبهة علىٰ الأرض أو غيرها ممّا يصحّ السجود عليه فيكون له موضوع خارجي وهو ما يصحّ السجود عليه يتحد مع السجود فيكون وضع الجبهة عليه صلاة وتصرفاً، وعلىٰ هذا فيكون مثال الصلاة والغصب نظير الامثلة المتقدّمة الخارجة عن باب الاجتماع، فما ذكروه من واجديّة مثال الصلاة والغصب للقيود المعتبرة في مسألة الاجتماع لا يخلو من المناقشة، هذا كله مضافاً إلىٰ عدم التركيب المعتبر في مسألة الاجتماع في مثال الصلاة والغصب علىٰ ماتقدّم من كون الحركة في كلّ مقولة عين تلك المقولة فإن المقولتين موجودتان بوجودين مستقلّين ولا تركيب بينهما أصلاً، فإنّ الصلاة بمنزلة المظروف والمكان بمنزلة الظرف لها كالماء في الآنية وضرب زيد في الدار، فإنّ الماء غير الأنية وضرب زيد غير الدار وكذا الصلاة والغصب فإن الغصب إشغال ملك الغير والصلاة مايقع في مال الغير، فالصلاة نظير الضرب والغصب نظير الدار، ومن المعلوم مغايرة الظرف للمظروف وجوداً ومعها لا يتصور التركيب المعتبر في باب الاجتماع، هذا ما يرجع إلىٰ المناقشة في المثال.

وأما ما أفاده الميرزا النائيني ﷺ من إناطة اندراج العنوانين المبدئيين في باب الاجتماع بما إذا لم يكن لهما موضوع خارجي وإلّا فيصير العنوانان تعليليين لاتقييديين ويندرجان في باب التعارض لا الاجتماع.

ففيه: أنّ مناط الصدق في كلّ من العنوانين لما كان موجوداً بمناط واحد في مورد الاجتماع والافتراق من غير تفاوت فيه بين الموردين أصلاً، سواء كان للعنوانين موضوع خارجي معنون بهما أم لا، فيكون ذلك كاشفاً عن تقييديّة العنوانين المدرجة لهما في مسألة الاجتماع لاالتعارض وأنّ أحد العنوانين لا يرتبط

بالآخر ولا يتحد معه ، وعليه فمناط الغصب هو الاشغال الصادق في حال الاجتماع مع الصلاة والافتراق عنها وكذا مناط الصلاة ـ وهو القيام والركوع وغيرهما ـ موجود في حال الاجتماع مع الغصب والافتراق عنه ، فالتفكيك بين الموارد بادراج العنوانين المبدئيين في باب الاجتماع مع عدم وجود الموضوع الخارجي لهما وفي باب التعارض مع وجوده غير واضح ، وعليه فيتسع دائرة مسألة الاجتماع وتصير الأمثلة المتقدّمة ونظائرها ممّا لها موضوع خارجي داخلة في باب الاجتماع فتدبّر .

ثم إنّ اعتبار كون النسبة بين العنوانين في مسألة الاجتماع (عموماً من وجه) غير ظاهر الوجه ، وإن كان الظاهر تسالم المحققين ممن قارب عصرنا علىٰ ذلك ، بل الظاهر اندراج التلازم الدائمي في باب الاجتماع أيضاً ، وذلك لأنّ المناط هو مغايرة جهة صدق كلّ من العنوانين للأُخرىٰ سواء كان لهما مورد افتراق كالصلاة والغصب أم لم يكن بأن كان صدق أحد العنوانين ملازماً لصدق الآخر بحيث لاينفكّان أصلاً ، فالحق عدم اختصاص مسألة الاجتماع بما إذا كان بين العنوانين عموم من وجه بل المدار علىٰ تعدّدهما وتقييديّتهما من غير فرق بين أن يكون لهما مورد افتراق وبين أن لايكون فتخصيص النزاع في باب الاجتماع بالعامين من وجه لا وجه له فتدبّر .

ثم إنّ الموجود إما أن يكون خارجياً عينياً كالجواهر والأعراض الخارجيّة كالسواد والبياض ونحوهما وإما أن يكون انتزاعيا وهو علىٰ قسمين : أحدهما : أن يكون منتزعاً عن الموجود العيني كالزوجيّة والفوقيّة المنتزعتين عن الأربعة والأبنية المرتفعة .ثانيهما: أن يكون منتزعاً عن الموجود الاعتباري كسببيّة شيء للحكم التكليفي أو الوضعي ، فإنّ الموجود العيني في القسم الأوّل هو منشأ الانتزاع والموجود الاعتباري في القسم الثاني هو نفس الحكم .

وإما أن يكون اعتبارياً فإنّه موجود حقيقة لكنه في وعاء الاعتبار لافي وعاء العين ، والأحكام الشرعيّة كلها من الأُمور الاعتباريّة فإنّ الوجوب والحرمة والزوجيّة والملكيّة ونحوها موجودات حقيقيّة غاية الأمر أنّ وجودها يكون في عالم الاعتبار لا عالم العين وليست من الأُمور الانتزاعيّة التي لاوجود لها أصلاً .

ولا ينبغي الإشكال في اندراج الموجودات العينيّة وكذا الاعتباريّة في محل النزاع ، كما لاينبغي الإشكال في خروج العناوين الانتزاعيّة عن حريم النزاع ، وأما العناوين التوليديّة كما إذا كان شيء واحد يتولد منه عنوانان ـ كما إذا كان إكرام العالم واجباً وإكرام الفاسق حراماً وتحققا بفعل واحد كالقيام ـ فالظاهر خروجها عن حريم النزاع أيضاً ، لاتحاد العنوانين مع ذلك السبب المولد لهما فيندرج في باب التعارض دون الاجتماع .

فتلخص ممّا ذكرنا أنّ العنوانين لابدّ أن يكونا تقييديين بأن يكون مناط صدق أحدهما غير مناط صدق الآخر ، وهذا في صورة احراز تغائر المناطين ممّالاإشكال فيه ، وأما مع الشك في التعدّد والمغائرة فيندرج في باب التعارض لتقوم الاجتماع بتقييديّة الجهتين وتعدّد المتعلّقين ، لما تقدّم سابقاً من تقوم التزاحم بتعدّد المتعلّق و مع عدم الإحراز لا يحرز شرط الاجتماع فلا يندرج في التزاحم أصلاً .

ثم إنّه وقع النزاع في ابتناء مسألة الاجتماع وعدمه علىٰ تعلّق الأحكام بالطبائع أو الأفراد ، فإنّ صاحب الكفاية ﷺ[1] أنكر ذلك الابتناء والتزم بجريان النزاع علىٰ كلا القولين ، والميرزا النائيني ﷺ ابتنىٰ هذا النزاع علىٰ مسألة تعلّق الأحكام بالطبائع أو الأفراد علىٰ بعض المباني والأقوال في وجود الكلي الطبيعي فالميرزا النائيني ﷺ يبتني النزاع في مسألة الاجتماع علىٰ تلك المسألة في الجملة ،

---

١) كفاية الأُصول / ١٥٤.

والمحقق الخراساني ﷺ ينكر ذلك مطلقاً بنحو السلب الكلّي .

أما ما أفاده الميرزا النائيني ﷺ فتوضيحه: أنّه بناء علىٰ كون الكلي الطبيعي منتزعاً عن الأفراد وغير موجود في الخارج والموجود في وعاء العين أفراد الكلي لانفسه يكون للنزاع في أنّه هل يلزم الاجتماع أم لا ؟ مجال ، وذلك لأنّه يبحث عن أنّه كما يكون كلّ واحدة من الطبيعتين غير الأُخرىٰ كذلك لايتحد المنشئان فالفردان منضمان والتركيب بينهما انضمامي فلايلزم اجتماع الأمر والنهي ، أو يكون جهتا الأمر والنهي تعليليتين فيتحد المنشئان ويكون التركيب بينهما اتحاديا .

وبالجملة فعلىٰ القول بكون الكلي الطبيعي غير موجود في الخارج وأنّ وجوده انتزاعي يمكن جريان النزاع في مسألة الاجتماع ، وبناء علىٰ وجود الكلي الطبيعي في الخارج بأن يوجد فيتشخص أو يتشخص فيوجد ، فيقع النزاع في تلك المسألة في أنّ الأحكام تتعلّق بوجودات الطبيعة المتخصصة بخصوصيّة ما ، من دون أن تكون كلّ واحدة من الخصوصيات الخارجيّة واقعة في حيّز الخطاب ، بل مقدّمة وجوديّة لقيد الطبيعة أعني خصوصيّة ما من دون سراية الأمر من ذي المقدّمة الىٰ المقدّمة ، بل وعلىٰ السراية أيضاً لكون أمر المقدّمة غيرياً لا نفسياً مناطاً للمثوبة والعقوبة كما هو محل البحث في مسألة الاجتماع ، أو تتعلّق الأحكام بالأفراد أي بلوازم وجودات الطبيعة بحيث يكون كلّ من وجود الطبيعة ولوازم وجودها واقعاً في حيّز الخطاب ، فعلىٰ مبنىٰ تعلّق الأحكام بالطبائع بالمعنىٰ المذكور أعني وجوداتها ـ لا بمعناها غير المعقول هنا وهو نفس المهيّة المهملة اللابشرط المقسمي لأنّها لايترتّب عليها أثر فلا تكون متعلّقاً للمصلحة ولا للحب والإرادة ـ لا يلزم الاجتماع في هذه المسألة أصلاً ، لأنّ وجود كلّ من الطبيعتين مغاير لوجود الأُخرىٰ فلا يسري الأمر من متعلّقه إلىٰ متعلّق النهي وكذا العكس ، وبناء علىٰ تعلّق

الأحكام بالأفراد بالمعنىٰ المزبور أعني لوازم الوجود الذي لازمه كون التخيير بين الأفراد شرعياً ـ كما أنّ لازم تعلّق الأحكام بالطبائع بالمعنىٰ المعقول الذي عرفته هو كون التخيير بين الأفراد عقليّاً ـ **يلزم الاجتماع**، بداهة أنّ لوازم الوجود حينئذٍ تكون ممّا تعلّق بها الخطاب، فإذا كان كلّ من متعلّقي الأمر والنهي من لوازم وجود الآخر يسري الأمر إلىٰ لازم وجود متعلّقه وكذلك النهي، ففي مثال الغصب والصلاة يسري الأمر من الصلاة إلىٰ لازم وجودها وهو الغصب لأنّ الكون في المكان وهو الغصب، من لوازم وجود الصلاة، **بداهة** وجود كلّ مكاني في المكان ويسري النهي من متعلّقه وهو الكون في مكان الغير إلىٰ الصلاة ونحوها من النوم وغيره، فإن الكون المزبور لايوجد إلّا بوجود الصلاة أو غيرها وتكون الصلاة مأموراً بها لتعلّق الأمر بها ومنهياً عنها لكونها من لوازم وجود الغصب التي تعلّق بها النهي كما هو المفروض وكذا الغصب فإنّه مأمور به لكونه من لوازم الصلاة ومنهيّ عنه لكونه غصباً.

وبالجملة فعلىٰ مبنىٰ تعلّق الأحكام بالطبائع لايلزم الاجتماع وعلىٰ مبنىٰ تعلّقها بالأفراد يلزم الاجتماع، **وعلىٰ هذا** فلزوم الاجتماع وعدمه مبنيان علىٰ تعلّق الأحكام بالطبائع والأفراد، وحيث إنّ الحقّ خروج لوازم الوجود طراً عن حيّز الخطابات ـ للزوم تحصيل الحاصل لأنّ وجود المتعلّق وتشخصه في الخارج علة لسقوط الخطاب لاثبوته فبعد وجوده لامعنىٰ لوجوب تحصيله إلّا تحصيل الحاصل المحال ـ، **فالمتعلّق** هو نفس وجود الطبيعة من دون سراية الحكم من متعلّقه إلىٰ لوازم وجوده **فحينئذٍ** لايلزم الاجتماع أصلاً.

فتحصل من جميع ماذكرنا أنّ مسألة اجتماع الأمر والنهي وعدمه مبنيّة علىٰ مسألة تعلّق الأحكام بالطبائع أو الأفراد، وأنّه يلزم الاجتماع بناء تعلّقها بالأفراد

أي لوازم الوجود ولايلزم بناء علىٰ تعلّقها بالطبائع بمعنىٰ وجودات الطبيعة ، فتلك المسألة من مبادئ هذه المسألة .

والحقّ تعلّق الأحكام بالطبائع ، فلوازم الوجود بأسرها خارجة عن حيّز الخطابات ، وعلىٰ ما ذكرنا ـ من تعلّق الأمر بطبيعة والنهي بأُخرىٰ وكون الطبيعتين من مقولتين ـ يكون المورد الذي تصادقت عليه الطبيعتان موجودين لا موجوداً واحداً لعدم تصادق مقولتين علىٰ واحد لتبائن المقولات بالذات والهويّة وعدم جامع بينها حتىٰ تكون المقولات أنواعاً لذلك الجامع ويكون ذلك الجامع جنساً لها ، ومع كون المجمع متعدّد الوجود يندرج مورد الاجتماع في باب التزاحم دون التعارض ، لما تقدّم سابقاً في ضابط التعارض من اشتراط التعارض بوحدة المتعلّق وكونه واجداً لملاك يقتضي تشريع الوجوب وملاك يقتضي تشريع الحرمة ، فالتعارض هو تزاحم المقتضيين الذي جعله صاحب الكفاية ﷺ من التزاحم بخلاف التزاحم الواقع في مرحلة الامتثال فإن المتعلّق فيه لابدّ أن يكون متعدّداً ، وعليه فمسألة الاجتماع تكون من صغريات التزاحم لتعدّد متعلّقي الأمر والنهي وجوداً في ظرف الاجتماع لا التعارض .

نعم إن كان لمتعلّقي الأمر والنهي متعلّق خارجي كالوضوء بماء الغير وغيره ممّا عرفت سابقاً ، يندرج في باب التعارض لكون العنوانين المتعلّقين للأمر والنهي عرضين لذلك الموضوع الخارجي ، فيكونان نظير العناوين الاشتقاقيّة في اتحاد العرض مع معروضه .

ثم إنّ ماذكرناه في تقريب تعدّد المتعلّقين في المجمع لكونهما مقولتين برهان لمّي علىٰ اندراج المجمع في باب التزاحم كما أن الفرع الفقهي المتسالم عليه عند الأصحاب من صحة الصلاة في المغصوب مع الجهل بالموضوع برهان إنّي علىٰ اندراج مسألة

الاجتماع في التزاحم.

توضيحه: أنّه إن كان مجمع العنوانين متحد الوجود يندرج في التعارض فيكون من صغريات النهي في العبادة، ولازمه كون التصرف في مال الغير بدون إذنه مانعاً واقعياً للصلاة كمانعيّة الاستدبار والحرير وغيرهما لها، ومقتضىٰ إطلاق المانعيّة بطلان الصلاة المقرونة بالمانع حتىٰ مع الجهل بالمانع، وعليه فلا وجه للحكم بصحة الصلاة الواقعة في المكان المغصوب ولو مع الجهل بالموضوع فضلاً عن الجهل بالحكم وهو خلاف الإجماع.

فإن قلت: إنّه لا إشكال في مانعيّة ما لا يؤكل للصلاة مع أنّه لا ريب في صحة الصلاة الواقعة فيما لا يؤكل في حال الجهل بكونه ممّا لا يؤكل.

قلتُ: مقتضىٰ إطلاق دليل المانعيّة ـ وهو الإطلاق الشمولي في ناحية النهي عن التصرف في مال الغير بدون إذنه لتقدّمه علىٰ الإطلاق البدلي في ظرف الأمر بالصلاة الموجب لتقيّد الصلاة المأمور بها بعدم إيقاعها في المكان المغصوب ـ هو ماعرفت من بطلان الصلاة المقرونة بالمانع مطلقاً حتىٰ في حال الجهل، إلّا أنّه قام الدليل الخاص علىٰ اعتبار العلم بالموضوع في مانعيّة ما لا يؤكل، كصحيحة[1] عبد الرحمن بن أبي عبد الله عن أبي عبد الله عليه السلام الدالة علىٰ صحة الصلاة في ما لا يؤكل مع الجهل بالموضوع، وأنّ مانعيّته مقيّدة بصورة العلم بالموضوع ولكن لم يقم مثل هذا الدليل في المغصوب، فعلىٰ تقدير وحدة المجمع وجوداً يستفاد من النهي عن الغصب مانعيّة الغصب للصلاة، فكأنّه قيل: لا تصل في المغصوب كقوله: لاتصل في الحرير وقد عرفت أنّ مقتضىٰ إطلاق دليل المانعيّة هو بطلان الصلاة في المغصوب حتىٰ مع الجهل بالموضوع فضلاً عن الجهل بالحكم. **وبالجملة** فلا تستقيم فتوىٰ الأصحاب

---

١) وسائل الشيعة ٣ / ٤٧٥، الحديث ٤٢١٨.

بصحة الصلاة في المغصوب مع الجهل بالموضوع إلّا بتعدّد المتعلّق في المجمع الموجب لاندراجه في التزاحم.

فإن قلت: يمكن تصحيح الصلاة في حال الجهل بالغصب حتىٰ علىٰ مبنىٰ التعارض وكون المجمع واحداً وجوداً بحديث لاتعاد، فصحة الصلاة حينئذٍ لاتكون برهانا إنّيا علىٰ صغرويّة باب الاجتماع للتزاحم.

قلتُ: قد قرّر في محله عدم جريان حديث لاتعاد في صورة الجهل واختصاصه بالنسيان وما يجري مجراه، **فتلخص** أنّ صحة الصلاة في المغصوب مع الجهل بالموضوع منوطة بكون المجمع من التزاحم، هذا في الجهل بالموضوع، **وأما الجهل** بالحكم ولو تقصيراً فمقتضىٰ ماذكرناه من تعدّد المتعلّق وجوداً وكونه من باب التزاحم هو صحة الصلاة في المغصوب أيضاً، إذ المفروض عدم صيرورة الغصب قيداً عدمياً للصلاة كسائر القيود للصلاة حتىٰ تكون باطلة فالصلاة صحيحة لواجديّتها لجميع القيود المعتبرة فيها.

فإن قلت: إنّ لازم ماذكرت من كون المجمع مندرجاً في التزاحم هو صحة الصلاة في المغصوب حتىٰ مع العلم بالحكم كصحة الصلاة في حال ترك الإزالة.

قلتُ: فرق بين باب الاجتماع وبين تزاحم باب الضد كالصلاة والإزالة وإن كان كلاهما من أقسام التزاحم، إلّا أنّ لباب الاجتماع خصوصيّة يمتاز بها عن تزاحم باب الضد، **وتلك** الخصوصيّة هي أنّ عدم الصحة في مسألة الاجتماع مع العلم بالحكم إنّما هو لفقد قيد من قيود الصلاة وهو القربة المعتبرة فيها، **وذلك** لأنّه مع العلم بالغصب الملاصق بالصلاة يقبح صدور الصلاة عن العالم بالغصب وحكمه، ومع القبح لايتمشىٰ قصد القربة فينتفي قيد من قيود الصلاة فتبطل، فبطلان الصلاة يكون لأجل فقدان القربة المعتبرة فيها ولذا يصحّ العمل المنهيّ عنه في التوصليات.

فتلخص ممّا ذكرنا أنّ صحة الصلاة في المغصوب مع الجهل لاتستقيم الاباندراج المجمع في باب التزاحم[١]، **وأما مع** وحدة المتعلّق واندراجه في باب التعارض فلاوجه للحكم بالصحة بل المتعيّن الحكم بالبطلان لكون الغصب حينئذٍ مانعاً للصلاة ومقتضىٰ إطلاق النهي المانعيّة المطلقة فتبطل الصلاة الواقعة في الغصب مطلقاً في حال الجهل بالموضوع والحكم والعلم بهما ونسيانهما.

والحاصل أنّه مع وحدة المتعلّق يندرج مسألة الاجتماع في باب التعارض لكن لاتصل النوبة إلىٰ إعمال قاعدة التخيير أو التساقط بين الدليلين، لإمكان الجمع بينهما بتقييد الأمر المتعلّق بالصلاة ـ مثلاً ـ بغير الفرد المنهيّ عنه بناء علىٰ ماتقرّر في محله من مرجحيّة الإطلاق الشمولي وتقدّمه علىٰ الإطلاق البدلي، لكون الإطلاق الشمولي صالحاً للبيانيّة ـ نظير أكرم عالماً ولا تكرم الفاسق ـ وفي المقام يكون إطلاق النهي عن التصرف في مال الغير شمولياً وإطلاق الأمر بالصلاة بدلياً، فيقدّم النهي عن الغصب علىٰ الأمر بالصلاة فيخرج الصلاة في المكان المغصوب عن طبيعة الصلاة بما هي مأمور بها وإن كانت فرداً للصلاة بما هي صلاة، **وعلىٰ هذا** فلا تكون الصلاة الواقعة في المكان المغصوب مأموراً بها بل منهياً عنها.

وبالجملة فبعد البناء علىٰ كون المجمع واحداً لا متعدّداً يحتمل ثبوتاً أن يكون

---

١) يمكن المناقشة في هذا البرهان الإنّي بامكان تصحيح الصلاة في صورة الجهل بالموضوع بجريان البراءة في الشبهة الموضوعيّة كجريانها في الشبهة الحكميّة، إذ المفروض كون الشبهة بدويّة غير مقرونة بالعلم الاجمالىٰ الموجب للاحتياط، فتصح الصلاة بالحكم الظاهري لابالتزاحم، فلاتكون صحة الصلاة في حال الجهل شاهدة علىٰ كون المجمع مندرجاً في التزاحم. «للمقرّر ﷺ».

وفيه: انّ الصحة لو كانت لأجل الحكم الظاهري أي البراءة فمع انكشاف الخلاف من الإعادة، وهذا خلاف المراد إذ المقصود تصحيح الصلاة مع الجهل بالموضوع بحيث لا يحتاج إلىٰ الإعادة والقضاء. «لجنة التحقيق».

المجمع مأموراً به لما فيه من الصلاح الموجب للأمر به ، ويحتمل أن يكون منهياً عنه لما فيه من الفساد الموجب للنهي عنه ، إذ لا يعلم أهميّة أحد الملاكين وأقوائيّته الموجبة لتبعيّة الحكم الفعلي له ، ولكن في مقام الإثبات يكون الإطلاق الشمولي كاشفاً عن كون الحكم في المجمع هو الحرمة فلا أمر حينئذٍ بالمجمع ، فلاوجه لصحته أصلاً لعدم الأمر ولا المصلحة فالحكم بالصحة في صورة الجهل بالغصب لاوجه له ، فحكم الأصحاب بالصحة في حال الجهل يلائم التزاحم كما أنّ حكمهم بالفساد في صورة العلم يلائم التعارض إذ لو كان من التزاحم فلابدّ من الحكم بالصحة في حال العلم أيضاً كتزاحم باب التضاد كالصلاة والإزالة ، فكيف التوفيق بين الفرعين ، كما أنّ اعتبار وجود المندوحة في المقام يلائم أيضاً كون الاجتماع من التزاحم لا التعارض .

ويمكن الجمع بين الفرعين ـ وهما صحة الصلاة في المغصوب مع الجهل وفسادها فيه مع العلم ـ بابداء الفرق بين المقامين .

توضيح الفرق : هو أنّه في باب التضاد كالصلاة والإزالة لايكون ترك أحدهما مقدّمة لوجود الآخر ولا فعل أحدهما مقدّمة لترك الآخر كما تقدّم سابقاً في محله بل يكون ترك أحد الضدين مستنداً إلىٰ الصارف وعدم إرادة وجوده لا إلىٰ وجود الضد الآخر ، ويكون فعل الضد الآخر مستنداً إلىٰ علة وهي إرادة وجوده لا إلىٰ عدم الضد الآخر ، نعم يكون علة وجود أحد الضدين مقارنة لوجود الصارف لامقدّمة وكذا العكس ، فلا يكون أحدهما من لوازم الآخر فاذا عصىٰ وترك الإزالة وأتىٰ بالصلاة فلا وجه لصيرورتها مبغوضة إذ لا يكون ترك الإزالة علة لوجودها ، وهذا بخلاف تزاحم باب الاجتماع فإنّ كلاً من المتعلّقين يكون من لوازم وجود الآخر وتوقّف وجود الشيء علىٰ لوازم وجوده من البديهيات ، وعليه فيكون الغصب علة لوجود الصلاة لكونه من لوازم وجودها لاحتياج وجود كلّ مكانيّ إلىٰ

مكان ، فالمكان المغصوب من لوازم وجود الصلاة فيه ، فالمكان من علل وجود الصلاة ، فيكون إيجاد الصلاة حينئذٍ قبيحاً والقبيح لا يكون محبوباً ومقرباً ، فالفعل وإن كان في نفسه محبوباً ، لكن تلويثه بلوازمه يوجب قبحه وبعده عن صلاحيّته للمقربيّة فتصير جهة صدوره قبيحة ، ومع هذا القبح تنتفي القربة المعتبرة في العبادة فتقع الصلاة علىٰ وجه قبيح غير صالح للمقربيّة ، نظير تقديم الماء الصافي في الآنية الوسخة التي لها رائحة كريهة إلىٰ المولىٰ فإنّ الماء وإن كان محبوباً للمولىٰ إلّا أنّ كونه في ذلك الإناء مبغوض له لكن لابمعنىٰ كون عدمه في ذلك الإناء قيداً للمطلوبيّة ، وإلّا يرجع حقيقته إلىٰ التعارض ، فالخصوصيّة المائزة بين باب تزاحم مسألة الاجتماع وبين باب تزاحم التضاد هي ما عرفت ، وحينئذٍ فلا مانع من الحكم بصحة الصلاة في باب التضاد وفسادها في مسألة الاجتماع في صورة العلم مع كون كليهما من صغريات التزاحم وعلىٰ هذا فلا تهافت بين الفرعين المزبورين أصلاً فتأمّل جيّداً .

ثم إنّ للمحقق صاحب الكفاية ﷺ[1] وجهاً لتصحيح الصلاة في حال الجهل بالغصب بناء علىٰ التعارض .

وحاصله أنّ للحكم مراتب **إحديها** : مرتبة إنشائه ، **ثانيتها** : مرتبة الفعليّة وهذه المرتبة مترتّبة علىٰ الأولىٰ لكون العلم بالإنشاء دخيلاً في مرتبة الفعليّة ولا محذور فيه أصلاً لاختلاف المرتبتين فلا يلزم محذور الدور فيه كما لا يخفىٰ ، والحكم المؤثر هو الفعلي دون الإنشائي فلا تهافت بين الإنشائيين ولا بين الإنشائي والفعلي كما هو أحد الوجوه التي جمع بها بين الحكم الواقعي والظاهري فإن الحكم الواقعي كحرمة شرب التتن مثلاً إنشائي والظاهري وهو الحلّ فعلي وفي المقام نقول : إنّ

---

١) كفاية الأُصول / ١٧٥ .

الحكم الفعلي هو وجوب الصلاة لكونه معلوماً والحكم الإنشائي هو حرمة الغصب ولا تأثير لها قبل العلم بها فتصح الصلاة في المكان المغصوب مع الجهل بالموضوع لعدم تأثير الحرمة الإنشائيّة الثابتة للغصب مع الجهل بها في المانعيّة، فإنّ تأثيرها فيها تابع لفعليّتها والمفروض عدمها للجهل بها.

فتلخص أنّه بناء علىٰ وحدة المتعلّق خارجاً المدرجة له في باب التعارض المانعة من تعدّد ماهيّته ـ إذ المتحد وجوداً لا يتعدّد ماهيّته ـ يمكن تصحيح الصلاة في المكان المغصوب في حال الجهل.

وبهذا الوجه يندفع التهافت بين حكمهم بصحة الصلاة في المغصوب مع الجهل وبين حكمهم بصحتها فيه مع العلم.

وحاصل الإشكال عليه: أنّه إن كان باب الاجتماع من صغريات التزاحم فلابدّ من الحكم بالصحة في كلّ من صورتي العلم والجهل، وإن كان من صغريات التعارض فلابدّ من الحكم بالفساد في كلتا الصورتين، **ومن المعلوم** صغرويّة مسألة الاجتماع إما للتعارض وإما للتزاحم وعدم خروجها عنهما، لأنّ جعل الحكمين إما ممكن وإما ممتنع، والأوّل هو التزاحم والثاني هو التعارض ولا ثالث لهما إذ لا واسطة بينهما، وعليه فباب الاجتماع من صغريات باب التعارض لوحدة المجمع وجوداً، ضرورة عدم كون تعدّد العنوان موجباً لتعدّد المعنون وجوداً من غير فرق بين العنوان المبدئي والاشتقاقي، فتعدّد الوجود يكون في باب التضاد، ضرورة تعدّد المتضادين وجوداً فهما من باب التزاحم دون التعارض، كما أنّ المجمع في باب الاجتماع من التعارض دون التزاحم فلا أساس للتركيب الانضمامي في المقام أصلاً.

وقد اندفع هذا الإشكال عن الحكم ببطلان الصلاة في المغصوب مع العلم بناء علىٰ التزاحم المقتضي لصحتها بما عرفت من عدم كون التزاحم في مسألة الاجتماع

كتزاحم باب التضاد علىٰ التفصيل الذي عرفته سابقاً ، وبناء علىٰ التعارض بما سمعته آنفاً من المحقق صاحب الكفاية ﷺ .

ثم إنّ البرهان علىٰ الجواز ـ أي تعدّد المتعلّق واندراج مسألة الاجتماع في باب التزاحم لا التعارض ـ من وجهين : أحدهما لمّي وقد تقدّم تفصيله ، لكنه غير تام إذ المفروض كون العنوانين في باب الاجتماع من العناوين المتخالفة المتصادقة علىٰ شيء واحد لاالمتضادة التي يستحيل اتحادها ، كما أنّ المفروض كون العنوانين عرضيين ومن المعلوم اتحاد العرض والمحل وجوداً ، فلا فرق في الاتحاد الوجودي بين كون العنوانين مبدئيين كالصلاة والغصب وبين كونهما اشتقاقيين كالعالم والعادل فالحق كون المجمع في مسألتنا من التعارض لا التزاحم .

والآخر إنّي ، وهو أمران أحدهما : تسالم الأصحاب علىٰ صحة الصلاة في المغصوب مع الجهل بالموضوع فإنّ الصحة تلائم التزاحم لا التعارض .

فإن قلت : يمكن تصحيح الصلاة في صورة الجهل بالموضوع حتىٰ في صورة التعارض ووحدة المتعلّق بحديث (لا تعاد)[1] فتسالمهم علىٰ الصحة لايشهد بكون مسألة الاجتماع من التزاحم .

قلتُ : قد قرّر في محله عدم جريان حديث (لا تعاد) في الجهل واختصاصه بالنسيان وما يجري مجراه وهو العجز * .

إن قلت : يكفي الإجماع في الحكم بالصحة مع الجهل بالغصب .

قلتُ : لامجال للإجماع التعبدي في المقام لقوة احتمال كونه مدركياً ، لاستناد

---

١) التهذيب ٢/٥٢ باب ٩ الحديث ٥٩ .

*) لا يخفىٰ أنّ استفادة أحكام الخلل من حديث لاتعاد منوطة بشمول الحديث للزيادة والنقيصة معاً وأما مع اختصاصه بالنقيصة وعدم شموله للزيادة فلاتستفاد منها والحقّ عدم الشمول كما حرر في محله .

كثير من المجمعين إلىٰ ما تقدّم من صغرويّة باب اجتماع الأمر والنهي لباب التزاحم، ومن المعلوم أنّه بناء عليه تكون الصحة في حال الجهل بالموضوع علىٰ طبق القاعدة فالعبرة حينئذٍ بالمدرك لا الإجماع. وقد تقدّم فساده لكون المقام من صغريات التعارض لعدم تعدّد المعنون بتعدّد العنوان، ومع عدم الإجماع التعبدي يشكل الحكم بالصحة بل لابدّ من الالتزام ببطلان الصلاة، ومن هنا يظهر ضعف تصحيح الصلاة في صورة الجهل بالغصب بما أفاده صاحب الكفاية ﷺ [١] من جعل حرمة الغصب إنشائيّة ووجوب الصلاة للعلم به فعلياً، وذلك لأنّ هذا التوجيه وجيه فيما قامت حجة معتبرة علىٰ الصحة فيتجه هذا الوجه حينئذٍ وأما بدون قيام حجة علىٰ الصحة فلا شاهد علىٰ التوجيه المزبور، فتنتهي النوبة إلىٰ حديث لاتعاد بدعوىٰ شموله للجهل كشموله للنسيان؛ **بأن يقال**: إنّ المراد بلاتعاد هو عدم تحريك خطاب الجزء أو الشرط بحيث لا يرىٰ المكلف نفسه مخاطباً به من دون تفاوت بين نشؤه من النسيان أو الغفلة أو الجهل القصوري أو الجهل مع الالتفات مع جريان البراءة في المشكوك، فالجاهل الملتفت إذا أجرىٰ البراءة لا يرىٰ نفسه مخاطباً بخطاب الجزء أو الشرط علىٰ تقدير وجوده واقعا، ومع اعتقاد عدم الخطاب الفعلي المنجز لاملزم له بإتيان المشكوك، فلو كان للمشكوك دخل مطلق يلزم أن يكون ذلك بالأمر باعادة الصلاة، فالبراءة وغيرها من الأُصول المرخصة تكون كالنسيان توجد موضوعاً لحديث لاتعاد، هذا بالنسبة الىٰ الأُصول العمليّة الجارية في الشبهات الحكميّة والموضوعيّة، وأما الظنون الاجتهاديّة فلما لم يقم دليل علىٰ حجيّتها كما بيّناه في محله فلا تكون عذراً حتىٰ تكون بمنزلة النسيان ليشمله حديث (لا تعاد)، هذا بالنسبة إلىٰ المجتهد وأما العامي فإن حصل له العلم بكون قول المجتهد هو الحكم الواقعي

---

١) كفاية الأُصول / ١٧٥.

فيصير معذوراً، وهذا يفيده في موارد تبدل رأي مجتهده أو عدوله إلىٰ مجتهد آخر بموت أو غيره، وذلك لجريان حديث (لا تعاد الصلاة) في حقه بخلاف نفس المجتهد، فإنّ ظنه لما لم يكن حجة لا يكون عذراً له فلا يشمله حديث لاتعاد، فالمجتهد أسوأ حالاً من مقلده لجريان حديث لاتعاد في حقه فلا تجب اعادة الصلاة التي أتىٰ بها علىٰ طبق فتوىٰ ذلك المجتهد بخلاف نفس المجتهد فإنّه لايجري في حقه حديث لا تعاد، فمقتضىٰ القاعدة وجوب الإعادة.

فمع البناء علىٰ وحدة المتعلّق لامحيص عن الحكم بالبطلان لكون النهي في العبادة ومقتضاه تقيّد الصلاة واقعاً بعدم وقوعها في المغصوب فتبطل الصلاة حينئذٍ لاقترانها بالمانع، ولادليل علىٰ اختصاص المانعيّة بصورة العلم بالغصب كما دلّ الدليل علىٰ اختصاص المانعيّة بالعلم في غير المأكول وهو صحيحة عبد الرحمن بن أبي عبد الله عن أبي عبد الله عليه الصلاة والسلام.

ثانيهما: صحة العبادات المكروهة سواء كان بين العبادة وبين مايوجب الكراهة عموما مطلقاً كالصلاة في الحمام، أم عموما من وجه كالنهي عن الكون في مواطن التهمة أو الوقوف في بيوت الظلمة، فإن بين الصلاة وبين الكون في تلك الأمكنة عموماً من وجه.

تقريب شهادة العبادات المكروهة بكون مسألة الاجتماع من التزاحم لا التعارض هو: أنّه قد ثبت في محله تضاد الأحكام بأسرها، فكما يكون الوجوب والحرمة متضادين كذلك الوجوب والكراهة إلىٰ غير ذلك من الأحكام، ولو كانت العبادة المكروهة موجوداً واحداً شخصياً لم يكن الآتي بها مطيعاً للأمر بها، ومخالفاً للنهي عنها، فالمخالفة والموافقة تكشفان عن تعدّد المتعلّق المدرج للعبادات المكروهة في باب التزاحم.

وبالجملة فهذان الموردان أعني صحة الصلاة في المغصوب مع الجهل بالموضوع، والعبادات المكروهة من البرهان الإنّي علىٰ كون مسألة الاجتماع من التزاحم.

ولكن يمكن المناقشة في هذين الشاهدين، **أما الأوّل**: وهو الحكم بصحة الصلاة في حال الجهل بالغصب فبما أفاده صاحب الكفاية ﷺ من أنّ النهي عن التصرف في الغصب إنشائي، وهو الحكم المشترك بين العالم والجاهل الذي دلت عليه النصوص التي ادّعي تواترها والنهي الإنشائي لا أثر له ولا يكون مانعاً عن صحة الصلاة والمانع عنها هو النهي الفعلي المتقومة فعليّته بالعلم به، والحمل علىٰ الإنشائيّة أحد الوجوه التي جمع بها بين الحكم الواقعي والظاهري. فلعل الحكم بصحة الصلاة في الغصب مع الجهل بالموضوع يكون لهذه الجهة لا لأجل تعدّد المتعلّق، فلايكون الوجه في حكمهم بالصحة منحصراً في تعدّد المتعلّق حتىٰ يكون برهاناً إنّياً عليه، ومع هذا الاحتمال لاسبيل إلىٰ جعله شاهداً علىٰ اندراج مسألة الاجتماع في باب التزاحم، هذا بالنسبة إلىٰ الجهل بالموضوع ـ الذي لا يلزم من جعل العلم بالموضوع دخيلاً في الحكم بالمانعيّة ـ نظير العلم بعدم المأكوليّة بالنسبة إلىٰ مانعيّة ما لا يؤكل ـ محذور التصويب كما لايخفىٰ.

ويمكن الحكم بالصحة في الجهل بالحكم أيضاً وإن كان محلاً للخلاف بتقريب: أنّ ما دلّ علىٰ اشتراك الأحكام بين العالمين والجاهلين مطلق قابل للتقييد، فيقيّد بصحة الصلاة في صورة الجهل بحكم الغصب كما قيّد في الجهر والاخفات والقصر والتمام والتصويب الباطل هو بالنسبة إلىٰ دخل العلم في موضوع نفسه وأما بالنسبة إلىٰ غيره فلا، وفي المقام يكون العلم بالإنشاء موضوعاً لمرتبة الفعليّة.

وبالجملة فيمكن أن يكون الفرع المزبور أعني صحة الصلاة في المغصوب مع

الجهل بالموضوع شاهداً علىٰ دخل العلم بالغصب في الحرمة والمانعيّة وأنّ الغصب المعلوم حرام ومانع ، وصحة الصلاة في المغصوب مع الجهل بالحكم والعلم بالغصب لأجل عدم ترتّب المانعيّة علىٰ الحكم الإنشائي بل تترتّب علىٰ الفعلي ، فيقيّد إطلاق الأخبار الدالة علىٰ اشتراك الأحكام بين المكلفين طراً بهذا الفرع أعني صحة الصلاة في المغصوب مع الجهل بالحكم .

وأما الثاني : وهو العبادات المكروهة فيمكن الخدشة في شهادتها علىٰ تعدّد المتعلّق وكون الاجتماع من التزاحم بأن يقال : إنّه لا تضاد بين الوجوب الذي هو الترخيص في الفعل وبين الكراهة التي هي أيضاً ترخيص في الفعل ، كما قيل : كلّ مكروه جائز ولا دلالة للوجوب علىٰ حرمة الترك حتىٰ ينافي الكراهة التي هي الترخيص في الفعل ، لما قرّر في محله من أنّ كلّ حكم لا ينحل إلىٰ حكمين فلا ينحل الوجوب الىٰ الوجوب والحرمة[1] وكذا الحرمة وسائر الأحكام ، وبالجملة فالمناقشة في شهادة العبادات المكروهة علىٰ تعدّد المتعلّق مرجعها إلىٰ منع التضاد بين الوجوب والكراهة .

وقد ناقش الميرزا النائيني ﷺ في الاستدلال بالعبادات المكروهة بأنّ النسبة بينها وبين متعلّق النهي لما كانت عموما مطلقاً فلامحالة يخصص الفرد المنهيّ عنه ويخرج عن أفراد الطبيعة المأمور بها ويصير ذا حزازه ، غاية الأمر أنّه لما كان النهي تنزيهياً فلا تزاحم بين الأمر والنهي ومرجع هذا الكلام إلىٰ عدم التنافي بين الوجوب والكراهة .

ولكن هذا الكلام من الميرزا النائيني ﷺ ينافي ما أفاده في تقسيم العبادات المكروهة إلىٰ ما يكون النسبة فيها عموماً مطلقاً كالصلاة في الحمام وإلىٰ ما تكون

---

١) أي حرمة ترك الواجب .

النسبة فيها عموماً من وجه كالصلاة في بيوت الظلمة ، وإلىٰ مايكون الشخص مأموراً به ومنهياً عنه كصوم يوم عاشوراء .

وكيف كان فالأولىٰ أن يقال : إنّ العبادات المكروهة ليست داخلة في باب التزاحم ولافي باب التعارض ، **بيانه**: أنّ متعلّق الأمر هو الطبيعة لا الأفراد ، ومطلوبيّة الفرد تكون من باب انطباق الطبيعة عليه الموجب لعقليّة[1] الإجزاء ، فالفرد بما هو فرد ليس مأموراً به والمنهيّ عنه يكون من لوازم وجود المأمور به فيكون متعلّق الأمر غير متعلّق النهي ، ففي مرحلة الجعل لامانع من الجعل حتىٰ تكون العبادات المكروهة من باب التعارض لمغائرة ماتعلّق به الصلاح لما تعلّق به الحزازة وليس أحدهما عين الآخر ، **وكذا** لامانع في مقام الامتثال ، ضرورة قدرة المكلف علىٰ الامتثال وعدم عجزه وتكتفه بشيء ، حيث انّ الأمر يدعوه إلىٰ الفعل والكراهة لاتكتفه عن الفعل حتىٰ لايقدر علىٰ الفعل كما في الوجوب والحرمة ، بل مقتضىٰ الكراهة جواز الفعل أيضاً كالوجوب ، وبالجملة فالكراهة لا تعجّز العبد عن الفعل الذي يقتضيه الوجوب ففي مرحلة الامتثال لامزاحمة ، فالعبادات ليست من صغريات التعارض لعدم مانع في مقام الجعل لمغائرة متعلّق المصلحة لمتعلّق الحزازة ولا من صغريات التزاحم لعدم مانع في مرحلة الامتثال ، فمجرد عدم المانع من الامتثال لايوجب اندراجها في التعارض .

وأما توضيح ما أفاده الميرزا النائيني ﷺ في الجواب عن الاستشهاد علىٰ تعدّد المتعلّق في مسألة اجتماع الأمر والنهي بالعبادات المكروهة بعد وضوح التضاد بين الوجوب والكراهة وبين غيرهما من الأحكام كوضوح التضاد بين الوجوب والحرمة فهو : أنّ الأمر في العبادات المكروهة تعلّق بصرف الوجود علىٰ نحو المطلق

---

١) أي كون الإجزاء عقليّاً .

البدلي كقوله : «أكرم عالماً» والنهي التنزيهي تعلّق بمطلق الوجود علىٰ نحو المطلق الشمولي كقوله : «لا تكرم الفاسق» والعقل يحكم بالتخيير في تطبيق صرف الوجود علىٰ الأفراد والنهي التنزيهي لايخرج الفرد المنهيّ عنه عن تساوي الأقدام ، فينطبق صرف الوجود المأمور به عليه قهراً فيحكم العقل حينئذٍ بالإجزاء قطعاً ، فصحة العبادات المكروهة في القسم الأوّل منها ـ وهو تعلّق الأمر بطبيعة والنهي التنزيهي بأُخرىٰ ، وكون النسبة بين المتعلّقين عموماً من وجه ـ تكون لأجل بقاء حكم العقل بالتخيير بين الأفراد لا لأجل تعدّد المتعلّق ، بل العبادات المكروهة تكون من باب التعارض ووحدة المتعلّق ـ حتىٰ إذا كان متعلّق الأمر والنهي عنواناً اشتقاقياً كأكرم عالماً ولا تكرم الفاسق ـ فإنّه مع وحدة المتعلّق لا مانع من تحقق الإطاعة بالفرد المنهيّ عنه ، للتخيير العقلي في تطبيق صرف الوجود علىٰ الأفراد ، والحاصل أنّ صحة العبادات المكروهة لاتشهد بتعدّد المتعلّق في مسألة الاجتماع لأنّ صحتها تكون من جهة حكم العقل بالتخيير المزبور .

وأنت خبير بأنّ ما أفاده الميرزا النائيني ﷺ في العبادات المكروهة وإن كان متيناً في نفسه لكنه يجري عيناً في اجتماع الوجوب والحرمة ، بدعوىٰ تعلّق الوجوب بصرف الوجود والنهي التحريمي بمطلق الوجود ، غاية الأمر أنّ تساوي اقدام أفراد صرف الوجود الذي هو مناط حكم العقل بالتخيير في تطبيق صرف الوجود قد ارتفع في الفرد المحرم بخلاف الفرد المكروه ، فإنّه باق لبقاء تساوي أقدام الفرد المكروه في نظر العقل مع باقي الأفراد علىٰ إشكال فيه ، لإمكان دعوىٰ ارتفاع التساوي المزبور بالنسبة إلىٰ الفرد المكروه أيضاً كالفرد المحرم .

وأما تصحيح العبادات المكروهة بحمل النهي علىٰ أقلّيّة الثواب فيها لئلا يلزم محذور اجتماع الضدين ـ أعني الأمر المولوي والنهي التنزيهي المولوي ـ فلاأساس

له ، لأنّه مبني علىٰ حمل النهي التنزيهي علىٰ الارشاد إلىٰ الحزازة والمنقصة دون المولوي وهو خلاف ظاهر النهي من غير موجب ، فإنّه لوفتح هذا الباب فليحمل كلّ أمر ونهي علىٰ الارشاد ، ولو أُريد منه أنّ النهي كاشف عن منقصة فهو ثابت في جميع الأوامر والنواهي لكشفها بناء علىٰ مذهب العدليّة عن المصالح والمفاسد .

والحاصل أنّ القسم الأوّل من العبادات المكروهة لايشهد بكون مسألة اجتماع الأمر والنهي من التزاحم ، بل صحة تلك العبادات تكون لأجل التخيير العقلي في تطبيق صرف الوجود من الطبيعة المأمور بها علىٰ أفرادها ، فالفرد لم يتعلّق به أمر حتىٰ يتعدّد متعلّق الأمر والنهي ويصير من باب التزاحم ، فالقسم الأوّل من العبادات المكروهة خارجة عن باب التزاحم لعدم تنافي الأمر والنهي في مقام الامتثال ، وعن باب التعارض لعدم تعاندهما في مقام الجعل ، فلا يكون شاهداً علىٰ كون اجتماع الأمر والنهي من صغريات التزاحم ، هذا حال القسم الأوّل من أقسام العبادات المكروهة .

وكذا الحال في القسم الثاني منها ، وهو ماتكون النسبة فيه بين العبادات وبين ماتعلّق به النهي عموماً مطلقاً كقوله : (صل) و(لا تصل في الحمام) وذلك لأنّ الأمر تعلّق بصرف الوجود الذي يحكم العقل فيه بالتخيير في تطبيقه علىٰ الأفراد التي منها الفرد المتحقق في الحمام ، والنهي تعلّق بخصوص الفرد الواقع في الحمام ، ولما كان النهي تنزيهياً لا يرفع تساوي الأقدام في نظر العقل فحكم العقل بالتخيير المزبور باق علىٰ حاله ، فصحة القسم الثاني من أقسام العبادات المكروهة تكون لأجل التخيير العقلي في تطبيق صرف الوجود علىٰ أفراده من دون أن يكون شيء من الأفراد متعلّقاً للأمر لا تعييناً ولا تخييراً . ولذا لو فرض محالاً إيجاد صرف الوجود في غير زمان ومكان لكان صحيحا ، وهذا كاشف عن عدم تعلّق الأمر

بشيء من الأفراد فالفرد ليس مأموراً به حتىٰ يكون متعلّقاً للأمر والنهي ويكون شاهداً علىٰ تعدّد المتعلّق في مسألة الاجتماع.

وأما القسم الثالث ـ وهو ما يكون متعلّق الأمر عين متعلّق النهي كصوم يوم عاشوراء فوجه الاستشهاد به علىٰ المقام هو: أنّ جواز اجتماع الأمر والنهي في هذا القسم مع وحدة العنوان دليل علىٰ جوازه في الوجوب والحرمة بطريق أولىٰ لتعدّد العنوان فيهما.

وقد أُجيب عن هذا القسم بأمرين: **الأوّل**: حمل النهي فيه علىٰ أقلّيّة الثواب.

وفيه ما عرفت من أنّه خلاف ظاهر النهي أولاً لظهوره في المولويّة لا مجرد إخبار المولىٰ عن الحزازة والمنقصة، **وخلاف** الفرض ثانياً لأنّ المفروض النقض باجتماع حكمين مولويين وهما الاستحباب والكراهة، والحمل علىٰ أقلّيّة الثواب يوجب الخروج عن اجتماع الحكمين، بل ليس حينئذٍ إلاّ حكم واحد وهو الاستحباب.

الثاني: منع تعلّق الأمر والنهي بشيء واحد بل المتعلّق شيئان فإن متعلّق النهي التشبه بالاعداء لعنهم الله تعالىٰ حيث إنّهم صاموا يوم عاشوراء شكراً. أو يقال: باستحباب كلّ من الفعل والترك وعدم نهي أصلاً.

توضيحه: أنّ الصوم مستحب وتركه ـ لكونه سبباً لتولد عنوان راجح كمخالفة بني أُميّة أو غيرهما ممّا لا نعلمه ـ مستحب أيضاً، فكل من الفعل والترك مستحب ولاكراهة في البين أصلاً حتىٰ يلزم اجتماع الندب والكراهة.

وقد اعترض عليه الميرزا النائيني ﷺ بأنّ الضدين اللذين لاثالث لهما لايمكن جعل حكمين لهما بل يقع التعارض بينهما في مقام الجعل، فيحصل بينهما الكسر والانكسار ويصير الحكم مطابقاً للمصلحة الغالبة ومع تساوي الملاكين يجعل الحكم

التخييري ، وهذا في النقيضين أوضح من الضدين ، فكيف يمكن جعل الندب لكل من الفعل والترك بل لابدّ من الكسر والانكسار ، **والحاصل** أنّ النقيضين كالتعاند الدائمي يرجع الىٰ التعارض ولابدّ من ملاحظة المصلحة الغالبة في الجعل ، ومع التساوي وعدم الغلبة لابدّ من جعل الحكم التخييري فتأمّل جيّداً .

وأما الجواب الذي أفاده الميرزا النائيني ﷺ في القسم الثالث من العبادات المكروهة وهو ماتعلّق الأمر بعين ماتعلّق به النهي كصوم يوم عاشوراء ـ بناء علىٰ استحباب صومه وكراهيّته وعدم استفادة حرمته أو كراهته بدون استحبابه كما هو ظاهر جملة من أخباره[1] الدالة علىٰ أنّ من صام يوم عاشوراء يكون كالأعداء من بني اميّة (لعنة الله عليهم) في النار ، ودفع معارضه[2] الدال علىٰ أنّ النبي ﷺ صام يوم عاشوراء أو أنّه يوم مبارك أنجىٰ الله تعالىٰ فيه يونس من بطن الحوت وسفينة نوح ، وغير ذلك وإنّ صومه يعدل صوم سنة بضعف السند وغيره ـ **فملخصه** أنّ متعلّق الأمر في مثل صوم يوم عاشوراء غير متعلّق النهي .

توضيحه : أنّ متعلّق الأمر هو ذات الصوم ومتعلّق النهي الصوم الذي تعلّق به الأمر الندبي فيكون الأمر الندبي المتعلّق بذات الصوم موضوعاً خارجياً للنهي كالخمر ، نظير الأمر الإجاري المتعلّق بالعمل المستحب كالإجارة المتعلّقة بالحج المندوب ، فإن متعلّق الأمر الإجاري الحج المندوب لاذات الحج ، وليس نظير الأمر النذري المتعلّق بذات العمل لا العمل الذي تعلّق به الأمر الاستحبابي ، فاذا نذر صلاة الليل مثلاً يكون متعلّق الأمر نفس صلاة الليل ومتعلّق الأمر الندبي أيضاً نفسها ، فيكتسب كلّ من الأمر النذري والندبي مايكون كلّ منهما فاقداً له ، فالأمر

---

١)وسائل الشيعة ١٠ / ٤٦٣ ، الحديث ١٣٨٥٢.

٢)وسائل الشيعة ١٠ / ٤٥٧ ، الحديث ١٣٨٣٨.

النذري التوصلي يكتسب التعبديّة من الأمر الندبي وهو أيضاً يكتسب الوجوب من الأمر النذري ، فيتحصل منهما أمر واحد عبادي وجوبي متعلّق بذات العمل ، والمقام يكون من قبيل الأمر الإجاري لا النذري فلا يتحد متعلّق الأمر والنهي في القسم الثالث من العبادات المكروهة ، وعليه فيكون المنهيّ عنه في صوم عاشوراء إتيان هذا المستحب بداعي أمره ، وبعبارة أُخرىٰ إتيان هذا المستحب مكروه * .

تفصيل :

انّ ما أفاده الميرزا النائيني ﷺ في العبادات المكروهة للشهادة علىٰ تعدّد المتعلّق فيها وفي مسألة اجتماع الوجوب والحرمة مركّب من دعويين :

إحديهما : تعلّق الأمر بصرف الوجود دون الفرد فالفرد من الصلاة الموجود في الحمام مثلاً ليس مأموراً به حتىٰ يجتمع فيه الأمر والنهي المتعلّق بكل فرد لفرض كونه شمولياً ، بل المأمور به هو صرف الوجود فتعدّد المتعلّق ولم يتحد .

ثانيتهما : بقاء التخيير العقلي في تطبيق صرف الوجود علىٰ الأفراد في

---

*) وليعلم انّ ما ذكر في العبادات المكروهة لا ينافي شهادتها علىٰ جواز الاجتماع الذي رامه الخصم من بيان العبادات المكروهة في المقام فشهادتها باقية علىٰ حالها ، لأنّ ما أُفيد في القسمين الأوّلين منها من كون الأمر متعلّقاً بصرف الوجود لا الأفراد والنهي متعلّقاً بالأفراد فتعدّد متعلّق الأمر والنهي جار بعينه في الأمر الوجوبي والنهي التحريمي ، بداهة تعلّق الأمر الوجوبي بصرف الوجود أيضاً ، فحينئذٍ يتحد متعلّق الأمر والنهي ، حيث إنّ المفروض كون نسبة الكلي الطبيعي إلىٰ أفراده كنسبة الآباء مع الأولاد لا الأب الواحد للأولاد فالفرد لولم يكن وجوداً لطبيعي المأمور به لم يكن المأمور به منطبقاً عليه ومجزياً وبعد تسليم كون الفرد وجود الطبيعي المأمور به يصير مأموراً به والمفروض أنّ النهي تعلّق به أيضاً فاتحد المتعلّقان فلا فرق بين العبادات المكروهة وبين المقام في اجتماع الحكمين في شيء واحد فتدبّر . فتلخص ممّا ذكرنا أنّ العبادات المكروهة تشهد بجواز اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد فتدبّر .

العبادات المكروهة لعدم ارتفاع تساوي الأقدام في نظر العقل بمجرد الكراهة، بخلاف الوجوب والحرمة فإن الحرمة ترفع التساوي المزبور، فلا يمكن الاجتزاء بالفرد المحرم في نظر العقل، فالعبادات المكروهة أقوىٰ شاهد علىٰ تعدّد المتعلّق فيها وفي الواجب والحرام، وكون الفرق بينهما في مجرد وجود التخيير العقلي في العبادات المكروهة وعدمه في اجتماع الوجوب والحرمة.

وفي كلتا الدعويين ما لا يخفىٰ أما الأُولىٰ: فلأنّ الموجود الخارجي إن لم يكن مأموراً به فلا معنىٰ لحكم العقل بالإجزاء، إذ يلزم حينئذٍ سقوط الأمر بغير الامتثال، **وبعد ان** صارت مصداقاً للمأمور به ومتعلّقاً للأمر والمفروض أنّه متعلّق النهي أيضاً فيتحد المتعلّقان ويندرج المجمع في باب التعارض لوحدة المتعلّق، فيخرج عن الطبيعة المأمور بها بوصف كونها مأمور بها، وإن لم يخرج عنها بوصف كونها صلاة مثلاً.

وأما الثانية: فلمنع بقاء التخيير العقلي مع كراهة بعض الأفراد لما سمعت كراراً من تضاد الأحكام في مقام الجعل سواء قلنا بكونها إنشاء النسبة، أم إنشاء الطلب، أم الترجحات النفسانيّة، لأنّ الإنشاء بداعي الجد غير الإنشاء بداع آخر وكذا مرجوحيّة الفعل ولو مع الترخيص في الفعل تضاد المحبوبيّة ورجحان الفعل، فمع تفاوت يسير في فرد من الأفراد يرتفع حكم العقل بالتساوي الذي هو مناط حكمه بالتخيير، **وبالجملة** فمقتضىٰ تضاد الندب والكراهة كالوجوب والحرمة هو عدم وحدة متعلّقي الندب والكراهة فلا تكون العبادات المكروهة دليلاً علىٰ تعدّد المتعلّق حتىٰ يكون شاهداً علىٰ تعدّد المجمع وجوداً في مسألة اجتماع الوجوب والحرمة.

فإن قلت: فما تقول في الموارد التي قيل بكراهة العبادة فيها كالصلاة في الحمام والأودية ومرابض الغنم ومع تقدّم المرأة أو تساويها في الصلاة إلىٰ غير ذلك.

قلتُ : استحالة اجتماع الضدين حكم عقلي ضروري لايقبل التخصيص ، فلو كان هناك مايكون ظاهراً في كون العبادة مكروهة فلامحيص عن التصرف فيه ، لأنّه مع تنافي النقل للعقل الضروري لابدّ من التأويل وإلّا يلزم طرح كلّ من العقل والنقل ، وحاصل ذلك التصرف في ظاهر الدليل هو حمل النهي علىٰ الارشاد إلىٰ فقدان خصوصيه في الفرد الواقع في الحمام ونحوه توجب زياده الثواب فالفرد الفاقد لها يكون أقل ثواباً من الفرد الواجد لها ، وإلّا فلو كان النهي مولوياً فلابدّ من أن يكون مبغوضاً غير قابل لتعلّق الأمر به وإن كان النهي تنزيهيا ، لما عرفت من تضاد الكراهة والاستحباب كتضاد الوجوب والحرمة ، فيستحيل اجتماع رجحان الفعل الذي يستدعيه الأمر الاستحبابي ومرجوحيّته التي يستدعيها النهي التنزيهي ، فلابدّ من أن يكون النهي إرشاداً إمّا إلىٰ المانعيّة وإما إلىٰ فقدان الخصوصيّة التي توجب ازدياد الثواب ، فتلخص ممّا ذكرنا عدم شهادة العبادات المكروهة بتعدّد المتعلّق .

وأما ما أفاده الميرزاالنائيني ﷺ في الفرق بين مسألة الاجتماع وبين العنوانين اللذين تعلّقا بموضوع خارجي ، من كون مسألة الاجتماع من صغريات التزاحم وكون الثاني من صغريات التعارض ـ وإن كان العنوانان مبدئيين كالإنفاق علىٰ واجبي النفقة وحرمة التصرف في مال الغير ـ بدعوىٰ كون العنوانين في مسألة الاجتماع من مقولتين ومبائنة المقولات من الواضحات .

ففيه : ـ مضافاً إلىٰ أنّ تغاير الإيجاد والوجود اعتباري لاحقيقي فمع وحدة الإيجاد كما هو مدّعىٰ الميرزاالنائيني ﷺ في مسألة الاجتماع لابدّ من وحدة الوجود لاتعدّده كما هو مرامه ـ أنّ لازمه بطلان وضوء من توضأ بماء مغصوب أو تيمم بتراب كذلك جاهلا بغصبيّتهما مع الاتفاق علىٰ صحتهما فلو كان مجرد وجود

الموضوع الخارجي موجباً للاندراج في باب التعارض كان الوضوء والتيمم في الفرض المزبور باطلين، لأنّ النهي حينئذٍ يكون إرشاداً إلىٰ المانعيّة الواقعيّة التي مقتضاها بطلان الوضوء والتيمم حال الجهل أيضاً، فالفرق بين مسألة الاجتماع وبين ما إذا كان للعنوانين المتعلّقين للأمر والنهي موضوع خارجي غير فارق بل كلاهما من وادٍ واحد وهو التعارض.

وأما ماأفاده ﷺ من تعدّد المجمع في مسألة الاجتماع من حيث المقولة فالمجمع مركّب من وجودين لاوجود واحد فالمنشار العقلاني يحكم بتعدّد وجود المتعلّق الموجب لاندراجه في باب التزاحم.

ففيه: أنّ التعدّد بالمنشار العقلاني يستلزم الالتزام بنجاسة الماء الكر الملاقي لقطرة من البول قد استهلكت فيه ثم صار الماء نصفين مع كون كلّ منهما قليلاً لكونه قليلاً لاقىٰ البول المفروض وجوده بالدقة العقليّة، بداهة أنّه مع فرض عدم تداخل الاجسام تكون القطرة المزبورة موجودة وإن كانت غير محسوسة، إلّا أنّها تصير محسوسة بالآلات المخترعة في هذه الأعصار للتجزية، والالتزام بنجاسة كلّ من نصفي الماء في غاية البعد بل خلاف الإجماع. وبالجملة فالالتزام بتعدّد الوجود في المجمع بالمنشار العقلاني يوجب الالتزام بنجاسة الماء في هذا المثال لوجود قطرة البول عقلاً، ولا فرق بين مسألة الاجتماع وبين هذا المثال وسائر موارد الاستهلاك والاستحالة أصلاً، والالتزام بتعدّد المجمع وجوداً في مسألة الاجتماع دون سائر الموارد بلا موجب.

فالتحقيق هو ما أفاده المحقق صاحب الكفاية ﷺ[1] من الامتناع ووحدة المتعلّق لوحدته وجوداً، والحكم بصحة الصلاة في المغصوب جهلاً بالموضوع يكون

---

١) كفاية الأُصول / ١٥٨.

للإجماع الكاشف عن اعتبار العلم بالغصب في الحكم بالمانعيّة وكون الغصب المعلوم مانعاً لا مطلقاً، **وأما الحكم** بالصحة نسياناً فلأجل حديث «لا تعاد» وأما في صورة الجهل بالحكم والعلم بالموضوع فالحكم بالصحة فيها على القول بها يكون لأجل ماأفاده في الكفاية من كون المانعيّة مترتّبة على الحكم الفعلي لا الإنشائي كما في القصر والإتمام.

بقي الكلام فيما أُفيد من البناء على الصحة مع وجود المندوحة وعدمها مع عدمها، **توضيحه**: أنّه مع وجود المندوحة كوجود المكان المباح للصلاة تكون الصلاة في المغصوب صحيحة لوجود الأمر المتعلّق بطبيعة الصلاة مع مقدوريّة بعض أفرادها، فإنّ الفرد بما هو فرد ليس مأموراً به ومتعلّق الأمر هو الطبيعة ومقدوريّة بعض أفرادها توجب بقاء الأمر بها، وحينئذٍ فاذا أتى بالفرد المزاحم للنهي ـ كالصلاة في المغصوب ـ تنطبق الطبيعة على الفرد المأتيّ به في الغصب قهراً والمفروض أنّ متعلّق الأمر هو الطبيعة، فالطبيعة الملوّنة بلون الأمر لمّا انطبقت على الفرد المزاحم للنهي يكون الفرد المزاحم مأموراً به فيسقط الأمر، وقد تقدّم كفاية مقدوريّة بعض أفراد الطبيعة في بقاء الطلب وسقوطه بالفرد المنهيّ عنه في مبحث الترتّب من المحقق الثاني ﷺ، وكلامه وإن كان في الأفراد الطوليّة إلّا أنّ ملاكه جارٍ في الأفراد العرضيّة أيضاً كما في المقام. هذا مع وجود المندوحة.

وأما مع عدمها فالصلاة في المغصوب باطلة لعدم تعلّق الأمر بها بعد عدم مقدوريّة شيء من أفراد الطبيعة، فالأمر بالطبيعة ساقط بقبح مطالبة العاجز عقلاً مضافاً إلى اقتضاء نفس الخطاب مقدوريّة متعلّقه، فالإتيان بالفرد المزاحم لايكون صحيحاً لعدم الأمر رأساً.

ونظير اعتبار المندوحة في مسألة الاجتماع ماقيل في الوضوء بالماء المباح في

إناء مغصوب ، من أنّه إذا انحصر الماء المباح فيه لايجب عليه الوضوء وينتقل فرضه إلىٰ التيمم وإن أخذ غرفة لغسل وجهه وأخرىٰ لغسل يديه وهكذا إلىٰ أن يتم الوضوءوذلك لأنّ المانع الشرعي كالمانع العقلي ، فإنّه بعد حرمة التصرف في الآنية المغصوبة يكون ممنوعاً عن الاغتراف منها فلا يكون قادراً شرعاً علىٰ الوضوء ، والمفروض عدم المندوحة فيسقط الأمرعن طبيعة الوضوء رأساً ، فلا يصحّ الوضوء بأخذ الماء تدريجاً من الآنية ، وأما مع عدم الانحصار فيكون الوضوء بالأخذ منها تدريجاً صحيحاً لوجود الأمر المتعلّق بطبيعة الوضوء .

هذا وأنت خبير بعدم ارتباط المندوحة بمسألة الاجتماع ، إذ الغرض من اعتبار المندوحة فيها هو تصحيح الفرد المزاحم من العبادة بوجود المندوحة وهذا الغرض لايترتّب علىٰ المندوحة ، بداهة أنّ الفرد المزاحم لقبحه الفاعلي لايصلح لأن يتحقق به الامتثال ، فيكون فاقداً للحسن الفاعلي المعتبر في صحة العبادة سواء كان الأمر بغيره من أفراد الطبيعة موجوداً أم لا فوجود المندوحة كعدمها .

هذا بناء علىٰ التزاحم وأما علىٰ التعارض ووحدة المتعلّق فلا معنىٰ لاعتبار المندوحة بعد كون المجمع منهياً عنه كما لايخفىٰ .

وأما مسألة الوضوء بالاغتراف من الآنية المغصوبة تدريجاً مع الانحصار ، فالحكم بالبطلان فيها غير مسلم بعد عزمه علىٰ العصيان وأخذ الغرف الوافية بالوضوء فإنّه وإن كان الاغتراف ممنوعاً وحراماً إلّا أنّه لفرض وجود الاغترافات الوافية بالوضوء يكون قادراً علىٰ الوضوء فإذا توضأ والحال هذه يصحّ وضوءه ، نظير ما إذا وجد في حفيرة مقداراً من الماء وافياً بغسل الوجه فقط ، فغسل وجهه ثم اجتمع فيها مقدار آخر واف بغسل اليد اليمنىٰ فغسلها وكذلك لليسرىٰ فإنّ وضوءه حينئذٍ صحيح وبالجملة تكون هذه الغرف التدريجيّة نظير أخذ الماء الوافي لتمام

الوضوء دفعة فإن وضوءه حينئذٍ صحيح قطعاً وإن عصىٰ ، فوجود الماء المباح الآخر لا دخل له في صحة الوضوء أصلاً . هذا تمام الكلام في المندوحة .

بقي الكلام في حكم الصلاة في المكان المغصوب وهو يتوقّف علىٰ بيان الصور المتصورة في كيفيّة الدخول في المغصوب ، **منها : ما اذا** اضطر إلىٰ الدخول والبقاء في مكان غصبي لابسوء الاختيار كما إذا حبسه ظالم عدواناً في أرض مغصوبة ، **فعلىٰ** مبنىٰ التزاحم وتعدّد المتعلّق لاينبغي الإشكال في صحة الصلاة حينئذٍ بعد وضوح عدم استلزام الصلاة للتصرف الزائد علىٰ إشغال جسمه ، **بداهة** ان المانعيّة الناشئة من التزاحم منوطة بتنجز الخطاب التحريمي ، ومع وجوده وعدم تنجزه للجهل به أو عدم وجوده واقعاً لسقوطه بالاضطرار كالمقام فلا مانعيّة واقعاً فالصلاة جامعة للشرائط وفاقدة للموانع ، فلا ينبغي الإشكال حينئذٍ في صحة الصلاة ، **وعلىٰ** مبنىٰ **التعارض** ووحدة المتعلّق فإن كان النهي غيريّاً أي إرشاداً إلىٰ المانعيّة فمقتضاه مانعيّة الغصب للصلاة ، وقضيّته إطلاق النهي كسائر النواهي الغيريّة المانعيّة المطلقة غير المقيّدة بحال القدرة ، ومقتضاها سقوط الخطاب عن أصل الصلاة لأنّ الصلاة المقيّدة بعدم الغصب التي هي المأمور بها غير مقدورة ، والصلاة المقدورة هي غير المأمور بها إلّا أن يدل من الخارج دليل علىٰ اختصاص القيد بحال التمكن ، وقد قام الدليل علىٰ أهميّة الوقت من سائر الأجزاء والشرائط إلّا جامع الطهور ، فإنّه مع مزاحمته للوقت يسقط قيديّة الوقت ويبقىٰ اعتبار الطهور بحاله ، وتكون النتيجه عدم كون الصلاة حينئذٍ من الموقتات فليست الصلاة بعد الوقت مع الطهور قضاء بل أداء ، **وبالجملة** فمقتضىٰ عدم إطلاق دليل المانعيّة هو سقوط القيد العدمي أعني الغصب وبقاء أصل الخطاب[1] ، فتجب الصلاة في المغصوب مع ضيق الوقت إذ مع

---

١) مع وجود دليل يدل علىٰ كون الباقي هو المأمور به من قبيل (الصلاة لا تسقط بحال) ←

سعته والعلم بارتفاع الاضطرار في اثناء الوقت لا اضطرار في البين ، لما قرّر في محله من أنّ الضرورة إلىٰ صرف الوجود في الموقت لاتتحقق إلّا باستيعاب الضرورة للوقت .

وإن كان النهي نفسياً فإن كانت المانعيّة منتزعة عن النهي النفسي ومعلولاً له فلا إشكال في سقوط المانعيّة لسقوط علته وهي النهي النفسي ، فلا يكون الغصب حينئذٍ مانعاً كصورة التزاحم كما عرفت فالصلاة صحيحة لخلوها عن الموانع ، وإن كانت المانعيّة والحرمة النفسيّة معلولتين لعلة ثالثة وهي المفسدة الداعية الىٰ جعل كلّ من الحرمة النفسيّة والمانعيّة ـ كمانعيّة الحرير وحرمته النفسيّة فإنّ كلاً من المانعيّة والحرمة ناشئة من المفسدة ـ فالمانعيّة باقية علىٰ حالها ، لأنّ انتفاء أحد المعلولين لضرورة أو غيرها لايستلزم ارتفاع المعلول الآخر ، ففي المقام لايلزم من ارتفاع الحرمة التكليفيّة بالاضطرار ارتفاع الحكم الوضعي أعني المانعيّة ، نظير أكل مال الغير في المخمصة ، فإن ارتفاع حرمة التصرف في مال الغير لحفظ النفس مثلاً لايستلزم ارتفاع الجهة الوضعيّة وهي الضمان ولذا حكموا بجواز الأكل مع الضمان فإن الضرورات تتقدر بقدرها ولم تتحقق ضرورة رافعة للضمان فيبقىٰ علىٰ حاله ، ثم إنّ كون المانعيّة معلولة للحرمة أو المفسدة الداعية إلىٰ جعل الحرمة لابدّ من استفادتها من خصوصيات الموارد وليس لذلك ضابط مطرد .

فتلخص ممّا ذكرنا أنّ الاضطرار إلىٰ المكث في المغصوب من غير الاختيار مع ضيق الوقت يوجب صحة الصلاة فيه بناء علىٰ التزاحم ، وكذا علىٰ التعارض بناء علىٰ نشوء المانعيّة عن النهي لسقوط منشأه بالاضطرار ، وأما بناء علىٰ كون المانعيّة معلولة للمفسدة فقد عرفت احتمال سقوط المانعيّة فقط وبقاء الخطاب بسائر

← علىٰ تأمّل في صحة الاستدلال به فتدبّر .

الأجزاء والقيود وسقوط أصل الخطاب بالصلاة بارتفاع قيد من قيود متعلّقه كما هو مقتضىٰ الارتباطيّة ، ولكن الحقّ سقوط المانعيّة فيجب عليه الصلاة في المغصوب مع ضيق الوقت .

ومنها : ما إذا دخل المكان المغصوب اختياراً لحفظ نفسه من عدو أو سبع ونحوهما وكان الوقت مضيقاً فيلحق هذه الصورة في الحكم بالصورة الأُولىٰ ، وهي ما إذا دخل المكان المغصوب قهراً وظلماً لا باختياره فيجيء فيه من الاحتمالات المتصورة ماتقدّم في تلك الصورة ، **وأما إذا** أراد أن يدخل الأرض المغصوبة لأجل الصلاة كما إذا مشىٰ في أرض مباحة وضاق الوقت ، فإن أراد الصلاة في الأرض المباحة يلزم ارتفاع الاستقرار والانتصاب والاستقبال مثلاً لعدم تمكنه من الوقوف في تلك الأرض المباحة لثلج أو غيره بل لابدّ من المشي ، **فالحكم** في هذه الصورة هو الصلاة ماشياً وسقوط وجوب الاستقرار والانتصاب وغير ذلك إلىٰ أن يصل إلىٰ حد الايماء .

ومنها : ما إذا دخل المكان المغصوب بسوء اختياره ويقع الكلام في مقامين الأوّل : في حكم الخروج عنه تكليفاً ، والثاني :في حكم الصلاة فيه وضعاً صحة أو فساداً .

[وقبل الدخول في البحث ينبغي التنبيه علىٰ أنّه لاخصوصيّة للدخول في المكان المغصوب المعبّر عنه بالتوسط في الأرض المغصوبة بل التصرف في كلّ ما للغير بدون إذنه مكانا كان أو لباساً أو غيرهما يكون كالدخول في الأرض المغصوبة ، **لكن** التعبير بالمكان والأرض لأجل ذكر حكم الصلاة في حال الخروج عن المكان] .

أما المقام الأوّل : فالأقوال فيه متشتتة :

الأوّل: أنّه واجب وحرام فعلاً وهو المنسوب إلىٰ أبي هاشم [١].

الثاني: أنّه واجب فعلاً مع جريان حكم العصيان عليه للنهي السابق الساقط بالاضطرار وهو المنسوب إلىٰ صاحب الفصول ﷺ [٢].

الثالث: أنّه غير محكوم بحكم من الأحكام الشرعيّة لكنه واجب عقلاً، لكونه أقل المحذورين مع جريان حكم المعصية عليه للنهي السابق وهو مختار صاحب الكفاية ﷺ [٣].

الرابع: أنّه واجب شرعاً ولا يجري عليه حكم المعصية لدخوله في قاعدة وجوب ردّ مال الغير إلىٰ مالكه، وهو المنسوب إلىٰ شيخنا الأعظم الأنصاري ﷺ [٤]، **والعمدة** من هذه الأقوال القولان الأخيران وبعد بيانهما يظهر حال القولين الأولين.

أمّا مختار صاحب الكفاية ﷺ من عدم كون الخروج محكوماً بحكم شرعي فهو مبني علىٰ صغرويّته لقاعدة الامتناع بالاختيار ينافي الاختيار خطاباً لا عقاباً.

والميرزا النائيني ﷺ يناقش في صغرويّة الخروج المبحوث عنه في المقام لقاعدة الامتناع لوجوه منها: أنّ مورد قاعدة الامتناع هو ما يكون خارجاً عن حيّز القدرة بأن لايكون له مندوحة كحفظ النفس لمن القىٰ نفسه من شاهق أو قطع حلقومه بسكين ونحوه فإنّه بعد الإلقاء والقطع لايقدر علىٰ حفظ النفس حتىٰ يتوجه إليه (خطاب احفظ نفسك) وهذا بخلاف المقام، ضرورة أنّ الخروج لم يخرج عن قدرته تكويناً بل هو بعد باق علىٰ المقدوريّة لقدرته علىٰ الخروج وعدمه، نعم إعدام

---

١) راجع شرح مختصر الأُصول: ٩٤.
٢) الفصول: ١٣٨.
٣) كفاية الأُصول: ١٦٨ إلىٰ ١٧٤.
٤) مطارح الأنظار / ١٥٦ ـ ١٦٠.

التصرف الجامع بين البقاء والخروج غير مقدور له ، لأنّه لامحالة إما يبقىٰ وإما يخرج فلا يقدر علىٰ أن لايتصرف فيه لابالبقاء ولا بالخروج ، فإعدام كلي التصرف المنطبق علىٰ البقاء والخروج ممتنع دون الفرد وهو الخروج ، والكلام في امتناع التصرف الخروجي الذي هو مورد البحث فقاعدة الامتناع بالاختيار لاتنطبق علىٰ الخروج .

ومنها : أنّ مورد القاعدة هو ما إذا امتنع الفعل الواجد للملاك التام بتراك مقدّمة من مقدّماته الاعداديّة ، من دون أن يكون تلك المقدّمة المتروكة موضوعاً للشيء الممتنع كما في ترك المسير إلىٰ الحج للمستطيع فإنّ الحج بالنسبة إليه واجد للملاك ويكون المسير مقدّمة اعداديّة له ، فإذا ترك المسير يمتنع الحج في يوم عرفة ، وهذا بخلاف المقام حيث انّ الدخول يكون مقدّمة للقدرة علىٰ الخروج ، إذ لولا الدخول يكون الخروج خارجاً عن حيّز القدرة فالدخول سبب ومقدّمة للقدرة علىٰ الخروج لا مقدّمة لامتناعه ، **وبالجملة** فالخروج يصير مقدوراً بسبب الدخول بخلاف الحج ، فإنّه يصير غير مقدور بسبب ترك المسير فما نحن فيه عكس مورد قاعدة الامتناع .

ومنها : أنّ مورد القاعدة إنّما هو فيما إذا امتنع تعلّق الخطاب بالفعل لامتناعه وعدم القدرة عليه ، وليس المقام كذلك لوجوب الخروج وصيرورته مأموراً به ولو بحكم العقل لأجل ردّ مال الغير إلىٰ صاحبه نظير ردّ الوديعة ، فوجوب الخروج لا يلائم صغرويّته لقاعدة الامتناع الرافعة للخطاب ، فلامحالة يكون المورد أجنبياً عن قاعدة الامتناع ، لأنّ وجوب الخروج هنا ممكن لكون الخروج مقدوراً ، وهذا بخلاف مورد قاعدة الامتناع الذي يمتنع فيه الخطاب لكونه غير مقدور .

هذا ملخّص ماأفاده الميرزا النائيني ﷺ في تقريب عدم صغرويّة المقام لقاعدة

الامتناع بالاختيار فلا يكون الخروج غير محكوم شرعاً بحكم من الأحكام لامتناعه الموجب لعدم تعلّق خطاب به .

ولكن لايمكن مساعدة الميرزا النائيني ﷺ علىٰ ما أفاده ـ من كون الدخول مقدّمة وجوبيّة للخروج وكونه موجبا لملاك الوجوب فيه فلا يكون مورداً لقاعدة الامتناع لعدم كون الدخول مقدّمة وجوديّة للخروج ـ **وذلك** لأنّ كلّ تصرف في مال الغير بدون إذنه سواء كان تصرفاً دخولياً أم بقائياً أم خروجياً حرام بمقتضى الانحلال ومجرد ترتّب بعض الأقدام علىٰ بعض في الوجود لايوجب كون المقدّم موضوعاً للمؤخر ، بل النهي عن التصرف يشمل كلّ ما يكون مصداقاً للتصرف ، فمنع القاعدة المزبورة لأجل كون الدخول مقدّمة وجوبيّة للخروج ممنوع .

فالحق أن يقال : إنّ الخروج مأمور به لكونه من رد المال إلىٰ الغير الواجب شرعاً وعقلاً ومنهيّ عنه لكونه تصرفاً في مال الغير ، فيجتمع الوجوب والحرمة كالصلاة والغصب غاية الأمر أنّه في ذلك المثال لايمكن امتثال كلّ من الأمر والنهي لعباديّة الصلاة التي لا يجامعها القبح الفاعلي ، بخلاف الخروج لردّ المال إلىٰ صاحبه فإنّه توصلي يجتمع مع الحرام ، هذا بناء علىٰ كون مسألة الاجتماع من صغريات التزاحم فيكون الخروج مأموراً به ومنهياً عنه ، وبناء علىٰ وحدة المتعلّق واندراج باب الاجتماع في التعارض كما هو الحقّ ، بدعوىٰ : أنّ الحركات الخروجيّة شيء واحد شخصي وإن كان معنوناً بعنوانين مبدئيين وهي الصلاة والتصرف في مال الغير ، لكن تعدّد العنوان العرضي لايوجب تعدّد المعنون ولا ينثلم به وحدة المعنون كما في العناوين الاشتقاقيّة ، فإنّ زيداً مثلاً واحد شخصي معنون بالعالميّة والهاشميّة وغيرها من العناوين المتخالفة الصادقة علىٰ موجود واحد فإنّها هي محل البحث في مسألة الاجتماع دون العناوين المتضادة ، وعلىٰ هذا فلا يمكن أن يكون المعنون

محكوما بحكمين فلا محالة يقع الكسر والانكسار بين المصلحة والمفسدة في مقام الجعل ويجعل الحكم علىٰ طبق الغالب وفي المقام يكون مصلحة ردّ المال إلىٰ مالكه أقوىٰ من مفسدة التصرف فيصير الخروج واجباً لا غير .

بل يمكن الالتزام بوجوب الخروج فقط وعدم كونه منهياً عنه حتىٰ بناء علىٰ تعدّد المتعلّق واندراج الاجتماع في باب التزاحم بناء علىٰ كون تعدّد الجهة مجدياً .

وحاصل تقريب وجه الالتزام المزبور هو : أنّ حرمة الخروج تكون لغواً لعدم فعليّته في آن من الآنات ، أما قبل الدخول فواضح لعدم الموضوع ، وأما بعده فلكونه مزاحماً لواجب أهمّ أعني ردّ مال الغير إلىٰ مالكه فجعل الحرمة للخروج يكون لغواً فعلىٰ هذا لا يتصور الحرمة الفعليّة للخروج أصلاً ، بل الحكم الفعلي للخروج هو الوجوب لا غير ـ كما أفاده شيخنا الأعظم الأنصاري ﷺ ـ مع كونه مبغوضاً للمولىٰ ، لأنّ المفروض كون الدخول بسوء الاختيار فيكون استيلائه علىٰ مال الغير حتىٰ في حال الخروج مبغوضاً للمولىٰ وإن لم يكن منهياً عنه فعلاً لمزاحمة النهي للواجب الأهمّ أعني ردّ المغصوب إلىٰ مالكه ، **فتلخص** ممّا ذكرنا : أنّ الخروج واجب فقط سواء قلنا بإجداء تعدّد الجهة أم لا أما علىٰ الثاني فواضح كما عرفت ، وأما علىٰ الأوّل فللغويّة جعل الحرمة للخروج لمزاحمته لوجوبه الذي هو أهمّ من الحرمة .

فإن قلت : إنّ ردّ مال الغير واجب لابمعناه المصدري بل بالمعنىٰ الاسم المصدري ، فلو أمكن رده إلىٰ مالكه بدون المشي الخروجي وجب ذلك وحينئذٍ فيكون المشي محصلاً لما هو المأمور به ومقدّمة له ، ومن المعلوم تعدّد المقدّمة وذيها وجوداً فيكون الخروج حراماً والرد بمعناه الاسم المصدري واجباً .

قلتُ : **أما أولاً** : فالردّ عبارة عن نفس المشي الخروجي فيتحد متعلّق الأمر

والنهي وقد عرفت أنّ الوجوب أهمّ من الحرمة فيشرع الوجوب لا غير للخروج .

وأما ثانياً : فلأنّ الردّ لما كان أهمّ من حرمة التصرف فلا محالة ترتفع الحرمة عن مقدّمته أعني المشي الخروجي ، نظير ما إذا كان التصرف في مال الغير مقدّمة لانقاذ النفس المحترمة فإنّ حرمة التصرف ترتفع لأهميّة حفظ النفس ، **فالمتحصل** ممّا ذكرنا صحة ما أفاده شيخنا الأعظم ﷺ من كون الخروج مأموراً به وعدم كونه حراماً مطلقاً وإن بنينا علىٰ كون مسألة الاجتماع من التزاحم لاالتعارض ، لما عرفت من التزاحم الدائمي بين وجوب الخروج وبين حرمته الموجب لعدم فعليّة الحرمة لأهميّة الوجوب منها ، نعم يكون الخروج مبغوضاً للمولىٰ لتحققه بسوء اختياره وإن لم يكن حراماً لمانع من الخطاب التحريمي .

وتوضيح ذلك : أنّ الخروج إما يكون ذا مصلحة محضة وحسنا عقلاً من دون أن تكون فيه مفسدة لكون الخروج ردّاً لمال الغير وهو التوبة فإن التوبة تختلف في الموارد لأنّ توبة كلّ شيء بحسبه والتوبة في اموال الغير هي ردها إلىٰ مالكيها ، ومن البديهي وجوب التوبة فالخروج لما كان هو التوبة فليس فيه إلّا الحسن الداعي الىٰ وجوبه فهو واجب عقلاً وشرعاً فقط وليس حراماً ولا مبغوضاً لفقدان جهة الفساد فيه ، وهو ماأفاده الشيخ ﷺ من كون الخروج مأموراً به فقط . **وإما يكون** الخروج ذا مصلحة ومفسدة فعلىٰ تقدير تعدّد المتعلّق يندرج في باب التزاحم ويكون الخروج مأموراً به ومنهياً عنه ، وحيث إنّ المكلف لايقدر علىٰ امتثال الأمر بالخروج والنهي عنه فلا محالة يقدّم ما هو الأهمّ منهما ، ومن **المعلوم** أنّ التصرف الخروجي لكونه مصداقاً للتوبة أهمّ من التصرف البقائي فيقدّم علىٰ النهي الخروجي ، فيسقط النهي للمزاحمة لا لأجل الامتناع حتىٰ يندرج في قاعدة الامتناع بالاختيار ، **بداهة** أنّ مورد هذه القاعدة هو الامتناع التكويني بحيث لايقدر المكلف تكويناً علىٰ إيجاده ،

كامتناع الوقوف بعرفة في يومها للنائي التارك للمسير فإن الوقوف بعرفة غير مقدور له تكويناً، وهذا بخلاف المقام لمقدوريّة كلّ من البقاء والخروج له تكويناً، نعم البقاء ممتنع شرعاً لكونه منهياً عنه ولكن الامتناع الشرعي غير الامتناع العقلي.

وما قيل من أنّ الممتنع شرعاً كالممتنع عقلاً **ممّا لا يمكن** تصديقه وإلّا يلزم أن يكون ماوجب فعله ضروري الوجود وما حرم فعله ضروري العدم، وهذه الضرورة تسلب القدرة التي لابدّ أن تكون بالنسبة إلىٰ الوجود والعدم علىٰ حد سواء حتىٰ يصحّ التكليف.

وبالجملة فلا إشكال في مقدوريّة كلّ من البقاء والخروج تكويناً، وعليه فيكون حرمة الخروج ووجوبه متزاحمين ويقدّم الوجوب لأهميّته ويسقط حرمة الخروج مع بقاء مبغوضيّته فيكون الخروج علىٰ هذا التقريب مامور اً به فقط مع اجراء حكم المعصية عليه كما عن صاحب الفصول، **وأما** كونه مأموراً به ومنهياً عنه فعلاً كما عن المحقق القمي ﷺ[1] فلا سبيل إليه لعدم القدرة علىٰ كلّ من الخروج والبقاء ليتمثل كلا الحكمين فيمتنع عقلاً توجه كلا الخطابين إليه، هذا كله بناء علىٰ تعدّد المتعلّق الموجب لاندراجه في باب التزاحم.

وأما بناء علىٰ اتحاده وكون الخروج ذا مصلحة ومفسدة فلابدّ من الكسر والانكسار وجعل الحكم علىٰ طبق الأقوىٰ كما هو شأن التعارض وفي المقام لما ثبت أقوائيّة ملاك ردّ مال الغير ومصلحته من مفسدة الخروج فالحكم المجعول للخروج هو الوجوب، **فصار المتحصل** من جميع ماذكرنا أنّ الخروج علىٰ جميع المباني المزبورة، واجب إما بدون استحقاق العقوبة بناء علىٰ تمحض الخروج في المصلحة وإما مع استحقاقها بناء علىٰ التزاحم كما عرفت.

---

١) قوانين الأُصول ١/ ١٤٠ و ١٥٣.

وأما جعل الخروج أخف المحذورين فهو مبني علىٰ سقوط الخطاب بسبب عدم القدرة وعدم كون الخروج ذا مصلحة وقد عرفت عدم صغرويّته لقاعدة الامتناع بالاختيار، نعم يمكن أن يقال: إنّه لما وقع التزاحم بين خطاب «لاتبق» وبين خطاب «لاتخرج» وكان الثاني أشد محذوراً ومفسدة من الأوّل فقدّم الأوّل عليه، فسقوط خطاب لاتخرج يكون لأجل أشديّته من خطاب لاتبق.

فإن قلت: إنّ خطاب لاتخرج لاجعل له أصلاً، أما قبل الدخول فلعدم الموضوع له إذ الخروج فرع الدخول ومع عدم تحقق الدخول لاموضوع للخروج حتىٰ ينهىٰ عنه، وأما بعده فلامتناعه.

قلتُ: فساده غني عن البيان ضرورة أنّ التصرفات بأسرها من الدخول والخروج والبقاء حرام وليس الدخول موضوعاً ومحققاً لملاك الحرمة في الخروج بل الترتّب بينهما يكون في الوجود كسائر الأُمور التدريجيّة، فإن شرب القطرة الأخيرة من إناء الخمر متوقّف علىٰ شرب القطرات السابقة عليها، فهل يتوهم أحد أنّ القطرات السابقة علىٰ القطرة الأخيرة موضوع لها وموجبة لتولد ملاك الحرمة فيها؟ بل جميع القطرات حرام في عرض واحد، **وبالجملة** فالتعبير بالتزاحم أولىٰ من التعبير بلزوم أخف المحذورين فتأمّل جيّداً.

وأما المقام الثاني: وهو حكم الصلاة وضعاً فمحصل الكلام فيه: أنّه بناء علىٰ كون الخروج واجباً ومحبوباً فقط فلا إشكال في صحة الصلاة في حال الخروج مع مراعاة عدم استلزام الصلاة تصرفاً زائداً علىٰ الخروج كالركوع والسجود فيؤمي للركوع والسجود، ويسقط الاستقرار وكذا الاستقبال لو لم يمكن مراعاته حال الخروج وكذا مانعيّة الاستدبار لو استلزم المشي ذلك ـ بناء علىٰ استفادة الإطلاق

من رواية السفينة[١] الدال علىٰ أنّ المصلي فيها يدور أينما دارت وشمولها لصورة الاستدبار أيضاً ـ فإنّه حينئذٍ يدور الأمر بين مراعاة الوقت بترك الاستدبار وبين مراعاة مانعيّة الاستدبار بسقوط الوقت وخروج الصلاة عن الموقتات، وبناء علىٰ تعدّد المتعلّق وكون الصلاة غير التصرف في مال الغير وهو غير الصلاة لاتصحّ صلاة المختار أيضاً، لما عرفت من القبح الفاعلي المانع عن القربة.

وإن شئت فقل: إنّ الأمر يدور بين سقوط حرمة التصرف بمقدار صلاة المختار وبين سقوط الأمر بالركوع والسجود وغيرهما ممّا يعتبر في صلاة المختار، وقد ثبت أهميّة حرمة التصرف في مال الغير من الصلاة ولذا لو انحصر الطهور في الماء والتراب المغصوبين سقط وجوب الصلاة في الوقت أو مطلقاً، لصيرورته فاقداً للطهورين وهذا الحكم كاشف عن أهميّة حرمة التصرف في مال الغير من الصلاة وتقدّم سلطنة المالك علىٰ ماله علىٰ الصلاة. **لايقال**: إنّ مقتضىٰ لاتسقط الصلاة بحال هو عدم سقوط الصلاة.

فإنّه يقال: أما أوّلاً: فبعدم ورود هذه العبارة في الروايات والوارد فيها هو: «خمس صلوات لا تترك[٢]...»، ولم يعدّ من الخمس الفرائض الأدائيّة اليوميّة، وأما ثانياً فلأنّ الصلاة هي الجامعة للأجزاء والشرائط وبدونها ليست صلاة.

فتلخص ممّا ذكرنا أنّ وظيفة من يخرج عن المغصوب في ضيق الوقت هي الصلاة ماشياً بنحو لا تستلزم تصرفاً زائداً علىٰ نفس الخروج المأمور به الذي لايكون منهياً عنه فعلاً علىٰ جميع المباني التي تقدّمت الإشارة إليها قريباً وإن كان

---

١)وسائل الشيعة ٤ / ٣٢٠، وباقي الروايات ممّا في الباب.

٢) وسائل الشيعة ٤ / ٢٤١، الحديث ٥٠٣٣: «عن معاوية بن عمار، قال: سمعت ابا عبدالله عليه السلام يقول: خمس صلوات لاتترك علىٰ حال، إذا طفت بالبيت، وإذا أردت أن تحرم، وصلاة الكسوف، وإذا نسيت فصلّ إذا ذكرت، وصلاة الجنازة».

محكوماً بحكم العصيان .

ثم إنّه هل يسقط قيديّة الوقت للصلاة أو حرمة التصرف في مال الغير في مورد البحث ؟ ـ وهو دوران الأمر بين مراعاة الوقت والصلاة في المكان المغصوب وبين مراعاة حرمة التصرف وترك الصلاة في المغصوب والإتيان بها في المكان المباح بعد خروج الوقت ـ.

قد يقال بتقديم جانب الحرمة لأجل قاعدة أولويّة رفع المفسدة من جلب المصلحة .

لكن فيه : أنّ هذه القاعدة المنسوبة إلىٰ العقلاء لا اطراد لها لاختلاف المصالح والمفاسد وكذا الأشخاص ، إذ ربّ مصلحة تكون أهم من المفسدة فيجلبون المصلحة وإن وقعوا في المفسدة كما إذا احتمل أنّ في ثقب الدار مثلاً الف «ليرة» واحتمل وجود عقرب فيه أيضاً ، فإنّهم يجلبون الليرات وإن لذعهم العقرب بل الحريص علىٰ مال الدنيا وحطامها يقدّم علىٰ ذلك وإن استلزم قطع يديه فهذه القاعدة ليست مطردة .

وقد يقال بتقديم النهي في المقام علىٰ الأمر من باب تقديم حق الناس علىٰ حق الله تبارك وتعالىٰ فيسقط قيديّة الوقت للصلاة ويأتي بها في خارج الوقت .

وفيه أيضاً : عدم اطراد أهميّة حق الناس من حق الله تعالىٰ لاختلاف حقوق الناس في الأهميّة ، فإنّ لازم إطلاق هذه القاعدة جواز اغتياب المؤمن إذا كان ترك الغيبة حرجاً عليه كما إذا عرضه وجع الرأس مثلاً من جهة ترك الغيبة وكان ارتفاع الوجع منوطاً باغتياب أخيه المؤمن ، فهل يلتزم أحد بارتفاع حرمة الغيبة ـ التي هي من حقوق الله تبارك وتعالىٰ ـ بالعسر لوقوع تارك الغيبة في الحرج ، فيراعىٰ حقه ويقدّم علىٰ حق الله تعالىٰ وهي حرمة الغيبة ، فقاعدة تقديم حق الناس علىٰ

حق الله تعالىٰ ليست أيضاً من القواعد المطّردة ، فلابدّ في تقديم الحرمة أو وجوب الصلاة من أهميّة الملاك وهي لاتحرز إلّا ببيان الشارع ، لعدم احاطتنا بملاكات الأحكام ولم يحرز في المقام أهميّة حرمة التصرف ولا وجوب الصلاة في الوقت ، ومع عدم إحراز أهميّة أحدهما ولو احتمالاً يكون مقتضىٰ القاعدة التخيير ، ولكن بناء الأصحاب ظاهراً علىٰ عدم التخيير هنا ـ بأن يكون المكلف مخيراً بين إتيان الصلاة في المغصوب وبين تركها وإتيانها في المباح بعد خروج الوقت ـ فإن كان نظرهم في عدم التخيير وتعيين الأخذ بحرمة التصرف المستلزم لسقوط اعتبار الوقت إلىٰ إحدىٰ القاعدتين المذكورتين ، فلا يمكننا مساعدتهم علىٰ ذلك .

وإن كان الوجه في ذلك كون النهي من قبيل الإطلاق الشمولي والأمر من قبيل الإطلاق البدلي ، ومن المعلوم تقدّم الشمولي علىٰ البدلي كما تقدّمت الإشارة إليه سابقاً .

ففيه : أنّ بحثنا ليس في مقام الجمع بين الدليلين حتىٰ يقال بتقدّم النهي لشموليّته علىٰ الأمر لبدليّته ـ لأنّ ذلك المبحث يكون في صورة إمكان الإتيان بصرف الوجود في الوقت في غير المكان المغصوب ـ بل محل البحث هو فرض الدوران وعدم إمكان صرف الوجود من المأمور به في الوقت ، وموضوع ذلك البحث هو إمكان إيجاد متعلّق الأمر في الوقت في غير المحل المغصوب ، ومورد بحثنا فعلاً هو ما إذا لم يكن إيجاد صرف الوجود في الوقت إلّا في المكان المغصوب وتقديم النهي لأجل الشموليّة علىٰ الأمر للبدليّة غير مرتبط بالمقام كما هو أوضح من أن يخفىٰ[1] .

---

١) أقول : لعلّ وجه تقديمهم النهي علىٰ الأمر هو كون الصلاة ممّا له البدل وهو قضاؤها في خارج الوقت وعدم كون النهي ممّاله البدل ، فإن حرمة التصرف تكليفاً لابدل لها وقد قيل بترجيح مالا بدل له علىٰ ماله البدل . وفيه : أنّ من المحتمل كون التفاوت الحاصل ←

فلم يظهر إلىٰ الآن دليل معتد به علىٰ تقدّم حرمة التصرف في مال الغير علىٰ وجوب الصلاة في الوقت ولا العكس في المقام وهو دوران الأمر بين الصلاة مع الاستقرار والاستقبال في المكان المغصوب بأن سقطت حرمة التصرف وبين سقوط الاستقرار والاستقبال وبقاء حرمة التصرف ووجوب الصلاة ماشياً من غير فرق بين كون دخوله باختياره وعدمه والموارد التي ثبت تقدّم الحرمة علىٰ الوجوب فيها لاتكون دليلاً علىٰ تقدّم الحرمة في المقام :

منها : ترك العبادة في ايام الاستظهار للمرأة التي تشك في تجاوز الدم عن العشرة وعدمه ، فإنّه يدور الأمر حينئذٍ بين وجوب الصلاة عليها مع التجاوز وبين حرمتها مع عدم التجاوز ، وقد قام النص [١] علىٰ تقدّم جانب الحرمة بترك العبادة .

وفيه : أنّه للنص الخاص ولعلّ لمورده خصوصيّة ومع احتمال الخصوصيّة لا يمكن التعدي عنه إلىٰ المقام .

ومنها : حرمة الوضوء بالإنائين المشتبهين ، رعايةً لحرمة الوضوء بالمتنجس وتقدّمها علىٰ وجوب الوضوء .

وفيه : مضافاً الىٰ دلالة النص [٢] عليه أنّه علىٰ طبق القاعدة لكون الوضوء ممّا له البدل وحرمة الوضوء بالماء المتنجس ممّا لابدل له فيقدّم مالا بدل له علىٰ ماله البدل .

ومنها : ما اشتهر من النص [٣] الدال علىٰ غلبة الحرام علىٰ الحلال إذا اجتمعا ،

← من الانتقال إلىٰ البدل مساوياً ـ أو أكثر ـ لملاك النهي مثلاً المصلحة الفائتة بسبب الترك من الأداء إلىٰ القضاء ٥٠ درجة من المصلحة ومفسدة الغصب أقل من ٥٠ درجة .

١) وسائل الشيعة ٢ / ٣٠٠، احاديث الباب ١٣ من أبواب الحيض.

٢)وسائل الشيعة ١ / ١٦٩، الحديث ٤١٩.

٣)مستدرك الوسائل ١٣ / ٦٨، الحديث ١٤٧٦٨: «ما اجتمع الحلال والحرام إلّا ←

وتقريب الاستدلال به : أنّ المراد بالحلال مالا مانع عن فعله وبالحرام مايكون فعله ممنوعاً ومن المعلوم أنّ الواجب لامانع من فعله وكذا الندب والاباحة والكراهة فهذا النص يدل علىٰ تقدّم الممنوع علىٰ غيره والتصرف في مكان الغير ممنوع فيقدّم علىٰ غيره وهي الصلاة .

وفيه : أنّه لم يثبت صحة سند هذا النص ولابدّ من التتبع والتدبّر في سنده ، بل ودلالته أيضاً لظهوره في الحليّة المصطلحة لا ما يشمل الوجوب .

ومنها : موارد وجوب الدية دون القصاص ، كما إذا القىٰ إلىٰ شخص مايوجب انفطار عظمه فإنّه تجب الدية حينئذٍ دون القصاص ، لعدم إمكان القصاص بالمثل بحيث يؤمن من التغرير فإن حرمة التغرير مقدّمة علىٰ القصاص .

وفيه : أنّ حفظ النفس ثبتت أهميّته من القصاص بل ومن حرمة ميتة المؤمن ، فإذا توقّف حفظ نفسه علىٰ أكل لحم المؤمن الميت يجوز ذلك وترتفع حرمة أكله ـ بشرط عدم كون ذلك الميت معصوماً ـ .

إلىٰ غير ذلك من الموارد التي لاتثبت تقدّم حرمة التصرف في المقام علىٰ وجوب الصلاة في الوقت مع الاستقرار والاستقبال .

فتلخص ممّا ذكرنا أنّه لم يظهر إلىٰ الآن مايمكن أن يكون دليلاً علىٰ تقدّم حرمة التصرف في مال الغير علىٰ وجوب الصلاة في الوقت مع الاستقرار والاستقبال .

ثم إنّه بناء علىٰ تقدّم حرمة التصرف علىٰ الصلاة في الوقت إذا فرض أنّه إذا ترك الصلاة حال الخروج عن المغصوب يدرك الوقت التنزيلي بمقتضىٰ قاعدة من أدرك ـ كما إذا فرض أنّه إذا خرج من المغصوب يدرك من الوقت مقدار خمس ركعات فيصلي الظهر ثم يدرك من الوقت العصر ركعة ويصليّها ، فتقع العصر أيضاً

← غلب الحرام الحلال.»

في الوقت الأدائي غاية الأمر أنّه تنزيلي لا حقيقي ـ فهل تجري قاعدة من أدرك هنا حتىٰ تجب عليه الصلاة في خارج المكان المغصوب مع الاستقرار والاستقبال أم لا تجري فتجب عليه الصلاة حال الخروج بدون الاستقبال والاستقرار؟ .

فيه وجهان ، من إمكان دعوىٰ أنّ إطلاق «من أدرك» يشمل ضيق الوقت قهراً وبنفسه (وإن كان التأخير بسوء اختياره) ، كذلك يشمل ما إذا كان ضيق الوقت لمراعاة جزء أو شرط من أجزاء الصلاة أو شرائطها كالمقام فإن تضيق الوقت فيه يكون لأجل مراعاة الاستقرار والاستقبال والركوع والسجود الحقيقيين وإلّا فمع عدم مراعاة هذه الأُمور يدرك تمام الصلاة في الوقت حال الخروج عن المغصوب ، ومن أنّ ظاهر القاعدة هو اختصاص موردها بما إذا تضيق الوقت بنفسه لامن جهة مراعاة شيء من أجزاء الصلاة أو شرائطها .

فالظاهر من أخبار «من ادرك» اختصاصها بضيق الوقت قهراً لامن جهة مراعاة جزء أو شرط كالمقام ، فإنّه لو ترك الاستقبال والاستقرار وصلىٰ في حال الخروج أدرك تمام الوقت ولو راعاهما وصلىٰ في خارج المكان المغصوب لم يدرك من الوقت إلّا ركعة ، ففي الحقيقة تقع المزاحمة بين ادراك تمام الوقت مع فوت الاستقبال والاستقرار وبين ادراك بعض الوقت مع مراعاة الاستقبال والاستقرار ومن المعلوم تقدّم الوقت ـ لأهميّته ـ عليهما ، فبناء علىٰ تقدّم حرمة التصرف في المغصوب علىٰ وجوب الصلاة التامة في الوقت تقع المزاحمة بين وجوب الاستقبال والاستقرار وبين وجوب مراعاة الوقت وتقدّم الوقت علىٰ الاستقرار وغيره من الشرائط إلّاجامع الطهور مسلّم ، إنّما الكلام في تقدّم حرمة التصرف علىٰ الصلاة في المغصوب تامّة ، إذ مع عدم حرمة التصرف يصلي في المغصوب صلاة المختار الواجدة للاستقرار وغيره من الشرائط ، وقد عرفت أنّ تقدّم حرمة التصرف علىٰ

وجوب الصلاة التامة في المغصوب ممّا لم يدل عليه دليل تام وقد تُمُسّك له بالاستقراء وقد مرّ من موارد الاستقراء موردين :**أحدهما** : تقدّم حرمة استعمال المائين المشتبهين علىٰ وجوب الوضوء .**ثانيهما** : ترك العبادة في أيّام الاستظهار فإن حرمة العبادة علىٰ الحائض قد تقدّمت علىٰ وجوبها علىٰ غير الحائض وقد عرفت في ماتقدّم قريباً مافيهما من الإشكال ونزيد عليه فعلاً .

أما الأوّل : فلأنّ تقدّم حرمة الوضوء من الإنائين المشتبهين لأجل عدم إحراز شرط الوضوء وهو طهارة الماء فالانتقال إلىٰ التيمم من هذه الجهة والجمع بين الإنائين في الوضوء مستلزم للنجاسة الخبثيّة ، لأنّه حين ملاقاة الثاني للعضو يعلم بنجاسة ذلك العضو إمّا لنجاسة الماء الأوّل وإما للماء الثاني ، وبعد انفصال الغسالة يشك في ارتفاع النجاسة إذ لو كان الماء الثاني طاهراً فانفصال الغسالة يوجب طهارة العضو ، وإلّا ، فلا فالشك يكون في رافعيّة انفصال الغسالة للنجاسة ومقتضىٰ الاستصحاب بقائها ، وإن شئت فقل : إنّ الأمر يدور بين مراعاة الطهارة الحدثيّة وبين مراعاة الطهارة الخبثيّة ، ومن المعلوم عند غير واحد تقدّم ما لا بدل له علىٰ ماله البدل فالتشبث بهذا المورد للمقام لا وجه له .

وأما الثاني : فلأنّ النهي عن العبادة للحائض إن كان غيرياً أي إرشاداً إلىٰ مانعيّة الحيض للصلاة كمانعيّة مالايؤكل لها **فحينئذٍ** يخرج هذا المورد عن محل الاستشهاد إذ ليس في البين حرمة ووجوب حتىٰ يقال بتقدّم الحرمة على الوجوب ، **وإن كان** نفسياً فالاستشهاد به في محله ، إلاّأنّ كلمات الأصحاب في بعض الموارد بالجمع بين تروك الحائض وأعمال المستحاضة تكشف عن عدم الحرمة النفسيّة للصلاة وكونها حرمة تشريعيّة فالاستشهاد بهذا المورد أيضاً في غير محله ، **فالمتحصل أنّه** لم يظهر دليل تام علىٰ تقدّم الحرمة علىٰ الوجوب ولابدّ من مزيد التأمّل والتتبع . هذا تمام الكلام في مهمات مبحث اجتماع الأمر والنهي .

المبحث الثاني :

هل النهي في العبادة أو المعاملة يقتضي الفساد أم لا ؟

ولا بأس قبل الخوض في هذا البحث بالتنبيه علىٰ أمر وهو : أنّ النزاع في اقتضاء النهي عن العبادة للفساد ممّا لا وجه له لعدم إمكانه ، وذلك لأنّ النهي يستدعي المفسدة والمبغوضيّة ، والأمر العبادي يستدعي المصلحة والمحبوبيّة ومن المعلوم تضاد المحبوبيّة والمبغوضيّة وعدم إمكان اجتماعهما ومع التضاد وعدم إمكان الاجتماع لا يبقىٰ مجال للنزاع في أنّ النهي عن العبادة هل يوجب الفساد أم لا؟ إذ لا معنىٰ لتعلّق الأمر العبادي بما نهي عنه فحينئذٍ يكون الفساد من الواضحات ويكون هذا النزاع من الفرضيات ، بأن يقال : إنّ المنهيّ عنه مع الغض عن نهيه إذا فرض تعلّق الأمر به كان أمره أمراً عباديا ، وبالجملة فهذا النزاع لا أساس ولا مجال ولا موضوع له أصلاً سواء كان النهي نفسياً أم غيرياً ـ أي إرشاداً إلىٰ المانعيّة ـ أم تنزيهياً ، فإن النهي المتعلّق بذات الشيء الكاشف عن المبغوضيّة والمفسدة يقتضي الفساد قطعاً وإن كان تنزيهيا لأنّه يقتضي مرجوحيّة الفعل المضادة لمحبوبيّته التي لابدّ منها في العبادة ، والحاصل أنّ النهي سواء كان نفسياً أم غيرياً أم تنزيهياً يوجب فساد مايفرض عبادة بلا إشكال وليس ممّا يقبل النزاع في اقتضائه للفساد وعدمه[1] * .

---

١)وسيجيء منه ﷺ بيان وجه لمعقوليّة النزاع ، راجع ص ١٩١ س ٣.

*) لا إشكال في اقتضاء النهي عن العبادة للفساد ، فينبغي عطف عنان البحث إلىٰ أنّ الحسن الفعلي كافٍ في الصحة أو لابدّ من الحسن الفاعلي أيضاً ، بأن لا يكون مشرّعاً إذ ←

وكيف كان فلا بأس بالتعرض له جرياً علىٰ ديدن الأصحاب من تعرضهم لهذا المبحث .

وقبل الخوض في تحقيق ماهو الحقّ من الاقتضاء وعدمه لابدّ من بيان المراد من الألفاظ الواقعة في عنوان البحث ، **أما النهي** فالمراد به هو النهي النفسي دون الغيري ، إذ النهي الغيري هو الذي يكون إرشاداً إلىٰ المانعيّة وعدم صحة الفرد الواجد للمانع مسلم ولامجال للنزاع في صحته وعدمها ، **وكذا** النهي التنزيهي بناء علىٰ كونه إرشاداً إلىٰ نقصان في ثواب المنهيّ عنه تنزيهاً إذ علىٰ هذا التقدير لا إشكال في صحته أيضاً كالصلاة في الحمام ، **وأما** بناء علىٰ كونه نهياً مولوياً مقتضياً لمرجوحيّة الفعل وحزازة فيه فلا يتصور فيه الصحة أيضاً .

والمراد بالعبادة مايحتاج سقوط أمره إلىٰ التقرب ، ويقابلها التوصلي الذي يسقط أمره بدونه فلو كان في شيء جهتان أعني التوصليّة والتعبديّة كغسل الثوب ونحوه فهو من جهة عباديّته يكون كالعبادة المحضة ، فإذا تعلّق به نهي وقلنا بدلالته علىٰ الفساد فلا يصحّ التعبد به كما إذا غسل ثوبه بالماء الذي علم بغصبيّته ، فإنّ التعبد به مع النهي عنه غير صحيح **ولكن** من جهة توصليّته كحصول الطهارة للثوب في المثال فلا يكون النهي دالاً علىٰ فساده من هذه الحيثيّة .

والمراد بالمعاملة مايقابل العبادة وهو كلّ أمر إنشائي يتسبب به إلىٰ أمر اعتباري شرعي كالملكيّة والزوجيّة وغيرهما من الأُمور الاعتباريّة القابلة للإنشاء ، والمعاملة بهذا المعنىٰ تشمل العقود والإيقاعات فلا يراد بالمعاملة هنا معنىٰ

← التشريع قبيح ويسري قبحه إلىٰ الفعل أو لا يسري قبحه إليه ، فلا يكون المشرع فيه قبيحا ، بل باقياً علىٰ ما كان عليه الحكم قبل عروض التشريع ، فلا يكون التشريع من العناوين الثانويّة المغيّرة للأحكام الأوليّة ، وهذا النزاع كالنزاع في سراية قبح التجرّي إلىٰ المتجرى فيه وعدمها .

عام حتىٰ يشمل الحيازة والتحجير، لعدم توهم أحد دلالة النهي علىٰ الفساد في مثلها كما لا يراد بها معناها الأخص وهو مايتوقّف علىٰ الإيجاب والقبول.

وأما الصحة والفساد فالمراد بهما في المقام مايمكن الاكتفاء به وما لايمكن ذلك، ومدار الاكتفاء وعدمه هو انطباق المأمور به علىٰ المأتيّ به وعدمه فاذا صار المأتيّ به مطابقاً للمأمور به يصحّ وإلّا فلا.

وعليه فالتقابل بين الصحة والفساد ليس بالإيجاب والسلب؛ لأنّ مورده هو العدم والوجود المحموليان اللذان لايخلو منهما شيء من الماهيات، ومن البديهي عدم كون الصحة والفساد كذلك لاحتياج صدقهما إلىٰ موجود في الخارج، فإن كان الفساد عدمياً كان التقابل بين الصحة والفساد تقابل العدم والملكة وإن كان وجودياً كان تقابلهما تقابل التضاد، وبالجملة الصحة تارة تطلق علىٰ ما يقابل المعيب فيراد بها حينئذٍ ترتّب الأثر بالمرتبة المطلوبة منه، وأُخرىٰ علىٰ ما يقابل الفاسد الذي لايترتّب عليه الأثر أصلاً كالرَّقي الفاسد الذي ليس قابلاً للأكل، والمراد بالصحة والفساد ماعرفته وهو ماينتزع عن انطباق المأمور به علىٰ المأتيّ به وعدمه فالصحة والفساد انتزاعيان ينتزعان عن الانطباق وعدمه اللذين هما قهريان، إذ الانطباق عبارة عن انطباق الطبيعة علىٰ مصاديقها الذي هو قهري والصحة تنتزع عن هذا الانطباق القهري، فليست الصحة والفساد مجعولين شرعيين حتىٰ في موارد جريان قاعدتي التجاوز والفراغ وحديث لاتعاد.

بداهة أنّ التصرف الشرعي بوجود المشكوك فيه كما في القاعدتين علىٰ ماهو ظاهر قوله عليه السلام في بعض أخبارهما «بلىٰ قد ركع»[1] أو بسقوط المنسي عن

---

١)وسائل الشيعة ٦ / ٣١٧، الحديث ٨٠٧٠.

الجزئيّة أو الشرطيّة كما هو قضيّة حديث لا تعاد[١] إنّما هو في موضوع الصحة، سواء قلنا بكون قاعدتي الفراغ والتجاوز من باب الترخيص في ترك الواقع، أم من باب القناعة في مقام الامتثال، أم من باب جعل البدل، وقد ذكرنا في محله أنّ الأوجه هو الثالث ولا سبيل إلىٰ الالتزام بشيء من الأولين لما فيهما من الإشكال، فليس المجعول في مورد قاعدتي الفراغ والتجاوز[٢] ولا تعاد الصحة أو الفساد، لكون ذلك التصرف في موضوع الصحة وهو المأتيّ به الذي ينطبق عليه المأمور به، فإذا صار المأتيّ به واجداً لجميع ما يعتبر في المأمور به شطراً وشرطاً، وجداناً أو تعبداً ببركة قاعدتي التجاوز والفراغ ينطبق عليه المأمور به.

فالمتحصل ممّا ذكرنا عدم كون الصحة والفساد في شيء من المقامات من المجعولات الشرعيّة.

ثم إنّه قد ظهر ممّا ذكرنا كون الصحة والفساد عارضين علىٰ المركّبات دون البسائط، لما عرفت من كون الصحة منتزعة عن انطباق المأمور به علىٰ المأتيّ به، والفساد منتزعاً عن عدم الانطباق الناشيء عن فاقديّة المأتيّ به لبعض مايعتبر في المأمور به، وإن شئت فقل: إنّ الصحة والفساد ممّا ينتزع عن كون المأتيّ به تاماً وناقصاً والتماميّة والنقصان لايتصوران في غير المركّبات، إذ البسائط موجودة أو معدومة ولاتتصف بالصحة والفساد، **والحاصل** أنّ البسائط لاتتصف إلّا بالوجود والعدم وقد عرفت أنّ الصحة والفساد من عوارض الشيء الموجود ولذا قلنا بكون التقابل بينهما تقابل العدم والملكة دون السلب والإيجاب.

ومن هنا يظهر الإشكال في تصوير الصحة والفساد في المعاملات بناء علىٰ

---

١)التهذيب ٢ / ٥٢، الباب ٩، الحديث ٥٥.

٢)بناءً علىٰ اتحاد قاعدة الفراغ وقاعدة التجاوز.

كونها أسامي للمسببات والنتائج كالملكيّة في البيع والتسالم في الصلح إلىٰ غير ذلك.

وجه الإشكال: أنّ النتائج إما موجودة وإما معدومة لكونها بسائط ولا يتصور وجود الملكيّة تامة أو ناقصة حتىٰ تتصف تارة بالصحة وأُخرىٰ بالفساد، إلّا أن يقال بتصورهما في المعاملات بأن يكون البيع العرفي تارة ممضى شرعاً فيكون صحيحاً، وأُخرىٰ غير ممضى كذلك فيكون فاسداً، وبهذا يندفع إشكال تصوير الصحة والفساد في المعاملات بناء علىٰ كونها أسامي للمسببات.

لكن هذا التصوير لا يخلو من الإشكال المذكور في محله، نعم لا بأس بتصوير الصحة والفساد فيها بناء علىٰ كون المعاملات أسامي للأسباب، ضرورة كونها حينئذٍ من المركّبات التي تتصف بالصحة والفساد وإن كان فيه إشكالات من كون الأسباب محصّلات للنتيجة ومع الشك في حصولها للشك في اعتبار شيء في سببيّتها لا تجري البراءة في المشكوك اعتباره لكون الشك في المحصّل. ودليل الإمضاء كقوله تعالىٰ: ﴿**أحلّ الله البيع**﴾ [1] مختص بالمسببات ولا يشمل الأسباب حتىٰ يصحّ التمسك بإطلاقه لرفع الشك في اعتبار شيء في السبب إلىٰ غير ذلك من الإشكالات المذكورة في محلها مع ما ينبغي أن يقال في دفعها.

ثم إنّ المذكور في الكلمات اختصاص الصحة والفساد بمتعلّقات التكاليف كالصلاة والحج دون موضوعاتها، **لكن** لم يظهر وجه ذلك بل لامانع من اتصاف الموضوعات أيضاً بذلك، فإنّ موضوع وجوب الحج ـ وهو الحرّ البالغ العاقل المستطيع ـ متىٰ وجد في الخارج واتصف شخص بهذه الاوصاف يكون صحيحاً بمعنىٰ أنّ الموضوع ينطبق عليه، وإلّا فيكون فاسداً بمعنىٰ أنّ الموضوع لاينطبق عليه، **والحاصل** أنّ الصحة والفساد أمران انتزاعيان في جميع الموارد من غير فرق

---

١) سورة البقرة: ٢٧٥.

في ذلك بين العبادات بأقسامها من الواقعيّة والظاهريّة والاضطراريّة والمعاملات، وتوهم مجعوليّتها شرعاً في المعاملات فاسد لأنّ التصرف الشرعي يقع في موضوع الانطباق كما لايخفىٰ.

ولا يخفىٰ أنّ التعبير عن الصحيح بالتام وعن الفاسد بالناقص أولىٰ لانطباق التام والناقص في جميع الموارد، سواء كانت متعلّقات التكاليف كالصلاة والحج وغيرهما أم موضوعاتها كالبالغ العاقل الحرّ المستطيع، إذ مع عدم أحد هذه القيود لايتم الموضوع فلا يترتّب عليه أثره وهو وجوب الحج، أم موضوعات الأحكام الوضعيّة كالإيجاب والقبول والتنجيز وغيرها ممّا يعتبر في موضوع الملكيّة والزوجيّة وغيرهما من الأحكام الوضعيّة بناء علىٰ كونها من مجعولات الشارع، فإن تمّ مايعتبر في الإيجاب والقبول مثلاً يكون تاماً ويترتّب عليه أثره أعني الملكيّة مثلاً، فإنّ الإيجاب والقبول موضوع للحكم الوضعي أعني الملكيّة مثلاً كموضوعيّة البالغ العاقل المدرك للوقت لوجوب الصلاة وليس الإيجاب والقبول سبباً للملكيّة لاستحالة جعل السببيّة، ضرورة أنّ الأمر الاعتباري كالملكيّة مثلاً لابدّ من نشوّها عن ملاك ومصلحة ـ بناء علىٰ مذهب العدليّة ـ وتلك المصلحة سبب لجعل الملكيّة فالمصلحة هي السبب لجعل الحكم علىٰ الموضوع، ومن المعلوم أنّ المصلحة وهي الخصوصيّة الداعية إلىٰ الجعل أمر تكويني لأنّها عبارة عن الخاصيّة المترتّبة علىٰ الشيء ومن المعلوم أنّ خاصيّة الشيء لاتوجد بالتشريع الذي هو من وعاء الاعتبار فالسببيّة وهي تلك الخاصيّة لاتوجد بالتشريع، فقد ظهر عدم إمكان جعل السببيّةوعليه فالإيجاب والقبول والحيازة وغيرهما موضوعات للأحكام الوضعيّة من الملكيّة والزوجيّة وحق الاختصاص علىٰ حد موضوعات الأحكام التكليفيّة، غاية الأمر أنّ موضوعات الأحكام الوضعيّة يعبر عنها بالأسباب

لمناسبة قد تعرضنا لها في بعض المقامات المناسبة له.

فتلخص ممّا ذكرنا أمران: أحدهما: كون الصحة والفساد من الأُمور الانتزاعيّة في جميع الموارد. ثانيهما: أنّ مورد الصحة والفساد أعمّ من متعلّقات التكاليف وموضوعاتها وموضوعات الأحكام الوضعيّة، وقد ظهر أيضاً أنّ موردهما هي المركّبات دون البسائط لأنّ التماميّة وعدمها لايتصوران في البسائط بل هي تتصف بالوجود والعدم كما لايخفىٰ.

ثم إنّه قد أورد علىٰ تصوير النزاع في دلالة النهي النفسي عن العبادة علىٰ الفساد وعدمها ـ دون النهي الغيري المقتضي للفساد بالضرورة ـ بما حاصله: أنّه كيف يتصور عباديّة شيء ومحبوبيّته ومقربيّته مع النهي عنه الكاشف عن المفسدة والمبعديّة والمبغوضيّة، فإن جعل متعلّق النهي مغايراً لمتعلّق النهي فيندرج في باب التزاحم ويصير أجنبيا عن محل الكلام، ولايبعد صحته وعدم دلالة النهي علىٰ الفساد حينئذٍ لكونه فعلاً عبادياً مقرباً، والقبح الصدوري الذي تقدّم بيانه في مبحث اجتماع الأمر المانع عن القربة ممّا لا يمكن المصير إليه بعد كون قصد القربة خفيف المؤونة، وإن جعل متعلّق الأمر والنهي واحداً كما هو مفروض البحث فيجتمع الضدان أعني الأمر والمصلحة والنهي والمفسدة فالنزاع في دلالة النهي علىٰ الفساد في العبادات غير متصور.

وقد أُجيب عنه بما حاصله: أنّ المراد بالعبادة في المقام هو مايصلح أن يكون عبادة بأنّه إن لم يتعلّق به نهي وكان فيه مصلحة وتعلّق به أمر كان أمره عبادياً، فينازع حينئذٍ في أنّ النهي إذا تعلّق بما يكون قابلاً لأن يتعلّق به أمر عبادي هل يقتضي الفساد أم لا؟

وفيه: أنّه لايدفع الإشكال بل يبين مقصود القوم من العبادة في المقام وأما

الإشكال الوارد علىٰ ظاهر العنوان فهو باق علىٰ حاله .

فالأولىٰ في تصوير النزاع أن يقال : إنّ المراد بالنهي المتعلّق بالعبادة هو ما لم يكن ناشئاً عن مفسدة في متعلّقه ولم يقم دليل علىٰ اشتمال كلّ فعل مأمور به أو منهيّ عنه علىٰ مصلحة أو مفسدة ، بل الدليل لا يدل إلّا علىٰ بطلان الجزاف بحيث لم يكن في البين مرجح ، إذ يلزم الترجيح بلا مرجح والمرجح قد يكون راجعاً إلىٰ العبد وقد يكون راجعاً إلىٰ النظام الأكمل ، **وعلىٰ هذا** فيمكن أن يكون النهي لأجل وجود مصلحة أقوىٰ من المصلحة الموجودة في المنهيّ عنه فيكون النهي لحفظ تلك المصلحة القصوىٰ ، مثلاً إذا نهىٰ عن سقي الأوراد والأشجار بالماء المالح لا لأجل مفسدة في الماء المالح بل لأنّ السقي بماء الفرات مثلاً مصلحته أقوىٰ وأهمّ وفائدته أكمل وأتم بمراتب من مصلحة الماء المالح ، فلا مفسدة في المنهيّ عنه بل ليس فيه غير المصلحة غايته أنّ استيفاء المصلحة الأقوىٰ أوجب النهي عن السقي بالماء المالح ، وعلىٰ هذا التصوير يصحّ النزاع في دلالة النهي علىٰ الفساد وعدمها ويكون النزاع معقولاً كما لايخفىٰ .

إذا عرفت صحة النزاع ومعقوليّته فلا بأس قبل بيان الأقوال وأدلتها بتأسيس الأصل في المسألة فنقول : يقع الكلام **تارة** في الأصل في المسألة الأُصوليّة وهي اقتضاء النهي للفساد وعدمه ، **وأُخرىٰ** في الأصل في المسألة الفرعيّة فهنا مقامان الأوّل : في المسألة الأُصوليّة ، والثاني: في الأصل في المسألة الفرعيّة .

أما المقام الأوّل : فملخص الكلام فيه أنّ الأصل تارة يلاحظ بالنسبة الىٰ الدلالة اللفظيّة وأُخرىٰ إلىٰ الملازمة العقليّة بين النهي والفساد .

أما الأوّل : فمرجع الشك فيه في دلالة النهي علىٰ الفساد وعدمها إلىٰ وضع صيغة النهي للفساد وعدمه ، والأصل عدم الوضع للفساد والاقتصار علىٰ المتيقن

وهو وضع صيغة النهي لانشاء النسبة أو طلب الترك علىٰ الخلاف المعروف، ومقتضىٰ أصالة عدم الوضع للفساد عدم دلالة النهي لفظاً علىٰ الفساد.

وأما الثاني: وهو اقتضاء النهي للفساد للملازمة العقليّة بين النهي والفساد فلا أصل فيه لأنّ الملازمة إما موجودة في الأزل وإما معدومة ولا أصل فيها كما لا يخفىٰ.

وأما المقام الثاني: فملخص الكلام فيه: أنّه إذا كان للأمر المتعلّق بالعبادة إطلاق فيؤخذ به في مورد الشك في دلالة النهي علىٰ الفساد، ضرورة أنّ مرجع الشك حينئذٍ إلىٰ تقييد ذلك الإطلاق وعدمه فمقتضىٰ القاعدة هو التمسك بالإطلاق، مثاله إذا قال المولىٰ: (صم أوّل كلّ شهر) ثم قال: (لا تصم أوّل شوال) فإذا شككنا في اقتضاء النهي للفساد فيكون مرجع الشك إلىٰ الشك في تقييد هذا الإطلاق فيتمسك به، وإن لم يكن هناك إطلاق فيرجع فيه إلىٰ أصالة البراءة أو الاشتغال، لكون الشك راجعاً الىٰ المانعيّة إذ لو كان النهي مقتضياً للفساد تكون العبادة مقيّدة بعدمه فيكون وجوده مانعاً وتصير العبادة بالإضافة إليه بشرط لا، وإن لم يكن مقتضياً للفساد فلا يكون مانعاً فيرجع الشك في اقتضاء النهي للفساد إلىٰ الشك في المانعيّة وعدمها، فالمرجع حينئذٍ الأصل الذي يكون مرجعاً في الأقل والأكثر الارتباطيين من البراءة أو الاشتغال.

نعم إذا تعلّق النهي بذات العبادة لا جزءها أو شرطها فلا يتصور المانعيّة حينئذٍ لعدم إمكان تقييد العبادة بعدم نفسها، إذ لا يتصور أن يكون عدم الشيء قيداً لوجوده، لكن الذي يسهّل الخطب أنّه لم يوجد مورد تعلّق النهي فيه بذات العبادة إذ النواهي المتعلّقة بالعبادات تكون راجعة إلىٰ خصوصيّة فيها والمنهيّ عنه حقيقة هي تلك الخصوصيّة لانفس العبادة، فقوله: لا تصم أوّل شوال مثلاً يرجع إلىٰ النهي عن طبيعة الصوم المتخصصة بهذه الخصوصيّة الزمانيّة ـ وهي كونها واقعة في أوّل

شوال ـ ومن المعلوم رجوع مثل هذا النهي إلىٰ المانعيّة وأنّ عدم وقوع الصوم في أوّل شوال من القيود العدميّة الدخيلة في عباديّة الصوم ومطلوبيّته علىٰ حد سائر الموانع ، فليس النهي عن صوم أوّل شوال راجعاً إلىٰ النهي عن ذات الصوم حتىٰ يقال بعدم معقوليّة المانعيّة حينئذٍ ليندرج النهي عن طبيعة العبادة في الأقل والأكثر .

وبالجملة ففي جميع النواهي المتعلّقة بالعبادات لايكون النهي متعلّقاً بذات العبادة حتىٰ لاتتصور المانعيّة ، **بل** النهي فيها يرجع دائما إلىٰ خصوصيّة زائدة علىٰ الذات ، **وعلىٰ هذا** فلا يتصور غير المانعيّة في تلك النواهي ، فما أفاده المحقق النائيني ﷺ من رجوع الشك في اقتضاء النهي للفساد إلىٰ الشك في المانعيّة في غاية المتانة ، إذ النهي المتعلّق بالخصوصيّة الزائدة علىٰ أصل الطبيعة إن اقتضىٰ الفساد فلا محاله يكون عدم تلك الخصوصيّة قيداً للعبادة وممّا يتوقّف صحة العبادة علىٰ عدمها ، بل لايتصور الفساد إلّا علىٰ القيديّة إذ مع عدم الرجوع إلىٰ القيديّة يكون متعلّق النهي أجنبياً عن العبادة ومع كونه أجنبياً لا وجه للفساد ، إذ يتعدّد متعلّق الأمر والنهي ولايرتبط أحدهما بالآخر ففساد العبادة بالنهي لابدّ أن يكون لتقيّد العبادة بعدم متعلّق النهي ، **فصار المتحصل** أنّ مرجع الشك في اقتضاء النهي للفساد إلىٰ الشك في المانعيّة كما أفاده الميرزاالنائيني ﷺ .

وقد ظهر ممّا ذكرنا عدم ورود إشكال علىٰ ما أفاده الميرزا النائيني ﷺ من رجوع الشك في اقتضاء النهي للفساد إلىٰ الشك في المانعيّة ، **وحاصل** الإشكال ماعرفته من عدم تعقل تقيّد العبادة بعدمها فيما إذا كان النهي بذات العبادة ، **وجه الظهور** هو ماتقدّم من رجوع النهي عن العبادة إلىٰ الخصوصيّة المكتنفة بالعبادات من الزمان أو المكان أو غيرهما لا إلىٰ ذات العبادة حتىٰ لايرجع إلىٰ المانعيّة ، فلا يرد إشكال علىٰ كلام الميرزا النائيني ﷺ أصلاً .

وبالجملة فإن كان هناك إطلاق لفظي يؤخذ به فيما إذا شك في دلالة النهي

علىٰ الفساد لرجوع الشك حينئذٍ إلىٰ الشك في تقييد الإطلاق ، ومن المعلوم أنّ المرجع فيه هو إطلاق الدليل لا الأصل العملي ، وإلّا فالمرجع أصالة البراءة أو الاحتياط علىٰ الخلاف في الأقل والأكثر الارتباطيين ، لكون المقام من صغريات الأقل والأكثر بعد رجوع النهي إلىٰ المانعيّة .

إذا عرفت ماذكرنا فاعلم أنّ الكلام يقع في مقامين ، **الأوّل** : في العبادات **والثاني** : في المعاملات .

أما المقام الأوّل : فنخبة الكلام فيه أنّ النهي النفسي سواء تعلّق بذات العبادة ام بجزئها كالنهي عن قراءة العزائم أم بوصفها المتحد معها كالجهر في القراءة للمأموم المسبوق يقتضي فساد متعلّقه ، فإن تعلّق بذات العبادة اقتضى فسادها ، **والدليل** علىٰ اقتضائه الفساد هو أنّ النهي النفسي يكشف عن مفسدة في متعلّقه ، ومن المعلوم أنّ المفسدة تضاد المصلحة التي لابدّ منها في العبادة فالعبادة المنهيّ عنها إمّا لا مصلحة فيها وإمّا تكون مصلحتها مغلوبة بالمفسدة ومن المعلوم عدم إمكان التقرب بها ، **أما** علىٰ مبنىٰ كون القربة قصد الأمر كما هو مذهب المشهور فواضح لعدم الأمر مع المفسدة ، **وأما علىٰ** مبنىٰ كونها مطلق الداعي الالهي فلأنّ المصلحة المغلوبة لاتصلح للمقربيّة بعد عدم داعويّتها للأمر لقصورها .

وبالجملة ، فالنهي النفسي لمكان كشفه عن مفسدة مضادة للمصلحة العباديّة يقتضي فساد العبادة فيكون النهي النفسي كالنهي الغيري في النتيجة وهي اقتضائه الفساد .

وإن تعلّق النهي بجزء العبادة كالسورة الفلانيّة فلا إشكال في فساد الجزء إذا أتىٰ بتلك السورة عمداً مع العلم بالنهي ، وهل تفسد العبادة بفساد ذلك الجزء أم لا ؟ لاينبغي الإشكال في فسادها ، لصدق الزيادة العمديّة علىٰ ما أتىٰ به من السورة المنهيّ عنها علىٰ المختار من صدق الزيادة عليها وعدم توقّف صدقها علىٰ إتيانها

ثانياً كما قيل من أنّه إن لم يأت بها ثانياً تبطل صلوته لصدق النقيصة ، وإن أتىٰ بها ثانياً يصدق عليها الزيادة . والحقّ ماذكرناه من صدق الزيادة علىٰ ماأتىٰ به أولاً كما حررناه في محله من كتاب الصلاة .

وأمّا النهي عن الوصف المتحد مع الجزء كالنهي عن الجهر بالقراءة للمأموم بوصف كونه مأموماً ـ إذ مع العدول إلىٰ الانفراد تكون وظيفته الجهر بالقراءة ـ فيقتضي أيضاً فساد القراءة الجهريّة المأتيّ بها جزء للصلاة فيرجع النهي علىٰ الوصف المتحد مع الجزء إلىٰ النهي عن الجزء ، ومع فساد هذه القراءة لاينطبق الطبيعة المأمور بها علىٰ هذا الفرد من الصلاة ، ومع عدم الانطباق لايكتفى بهذا الفرد وهذا معنىٰ الفساد ، هذا إذا أتىٰ بالقراءة الجهريّة عالماً عامداً ، وأما مع الجهل بوجوب الاخفات فتصح القراءة لما دلّ علىٰ صحة صلاة من أجهر جاهلاً فيما لاينبغي الاجهار فيه أو أخفت كذلك ، وأما مع نسيانه فإن تذكر قبل الركوع يجب الإتيان به ثانياً إخفاتاً وإن تذكر بعده تصحّ القراءة والصلاة لحديث لاتعاد الصلاة .

وأما النهي عن الوصف المفارق غير المتحد مع الصلاة كالتستر بالمغصوب ـ لاكالنهي عن الصلاة في الحرير والذهب وما لايؤكل لكونه نهياً عن نفس العبادة لا وصفها ـ فلا وجه لاقتضاء النهي فساده بعد كون الشرط وهو الستر أو المستوريّة توصلياً وغير متحد مع الصلاة ويكون كالنظر إلىٰ الأجنبيّة .

فتلخص ممّا ذكرنا أنّ النهي يقتضي الفساد إن كان متعلّقه نفس العبادة أو جزئها أو وصفها المتحد معها لمنافاة المفسدة التي هي ملاك النهي النفسي للعبادة . وأما النهي المتعلّق بالوصف المفارق كالنهي عن التصرف في المغصوب أو النهي عن التوجه إلىٰ القبلة للخوف فصلّىٰ مستقبلاً فلا يدل علىٰ الفساد ، نعم إذا كان الشرط المفارق عبادة كالوضوء فلا إشكال في اقتضاء النهي فيه للفساد لما عرفت من منافاة المفسدة للعبادة .

إيقاظ

إذا سقط النهي النفسي فهل تسقط المانعيّة أم لا ؟ فيه تفصيل؛ فإن كانت المانعيّة مترتّبة علىٰ النهي النفسي الساقط بالاضطرار مثلاً، كما إذا اضطر إلىٰ لبس الحرير وقلنا بترتّب مانعيّته علىٰ حرمته النفسيّة فلا ينبغي الإشكال في سقوط المانعيّة أيضاً لسقوط علتها، وإن كانت المانعيّة والحرمة النفسيّة معلولتين لعلة ثالثة بأن تكون العلة مقتضية لكل من الحرمة النفسيّة والمانعيّة فسقوط المانعيّة حينئذٍ بسقوط النهي النفسي مشكل بل ممنوع.

ولا يخفىٰ أنّ المشهور ذهبوا إلىٰ سقوط المانعيّة في لبس الحرير بسقوط الحرمة النفسيّة للاضطرار أو أصالة الحل للشك في كونه حريراً كغيره من الشبهات الموضوعيّة التي تجري فيها أصالة الحل والبراءة، ووجه ذلك هو كون المانعيّة في الحرير ـ سواء أكان في الصلاة أم الإحرام ـ منتزعة عن الحرمة النفسيّة الواقعيّة الفعليّة المنجزة، فإذا ارتفع أصل الحرمة كما في حال الاضطرار أو تنجزها كما في حال الشك يرتفع مايترتّب علىٰ الحرمة من المانعيّة، فحينئذٍ يكفي في ارتفاع المانعيّة أصل واحد كأصالة الحل المثبتة للحليّة الظاهريّة غير المنافية للحرمة الواقعيّة الاقتضائيّة بناء علىٰ صحة الجمع بين الأحكام الواقعيّة والظاهريّة بحمل الواقعيّة علىٰ الاقتضائيّة والظاهريّة علىٰ الفعليّة، لما عرفت من أنّ الحرمة الواقعيّة المنجزة سبب للمانعيّة فمع ارتفاع السبب وهو تنجز الحرمة يرتفع المسبب أعني المانعيّة، وهذا بخلاف مانعيّة مالا يؤكل لحمه فإن مانعيّته تكون بالنهي الغيري المدلول عليه بمثل قوله: «لا تصل في الميتة وفيما لا يؤكل» لا بالنهي النفسي المدلول عليه بمثل قوله: «لاتأكل الميتة» فاذا ارتفعت الحرمة النفسيّة لأجل الضرورة أو لقاعدة الحل

الجارية في صورة الشك لاترتفع المانعيّة لعدم تسببها عن الحرمة حتىٰ ترتفع بارتفاعها حقيقة كما في الاضطرار أو ظاهراً كما في حال الشك ، **والحاصل أنّه** لايكفي أصل واحد في ارتفاع النهي النفسي والمانعيّة ، بل لابدّ من اجراء أصلين أحدهما في الحرمة النفسيّة والآخر في المانعيّة ، هذا مانسب إلىٰ المشهور .

ولكن الحقّ وحدة وزان المانعيّة في كلّ من الحرير ومالا يؤكل ، لأنّ لسان الدليل فيهما واحد حيث إنّ النهي عن الحرير وأكل الميتة موجود والنهي الغيري كقوله : لاتصل في الحرير ولا تصل فيما لايؤكل أيضاً في كليهما موجود ، فلا وجه للتفكيك بين الحرير وبين مالا يؤكل في كيفيّة المانعيّة أصلاً ، فالحق أنّ المانعيّة في كلّ من الحرير وما لايؤكل غير منوطة بالحرمة النفسيّة بل منوطة بالنهي الغيري .

ويترتّب علىٰ النحوين المزبورين من المانعيّة أنّ المانعيّة إذا كانت منتزعة عن الحرمة النفسيّة المنجزة تكون من مانعيّة باب التزاحم المتقومة بتنجز الخطاب ومع عدم تنجزه لا مانع واقعاً وإذا لم تكن منتزعة عن الحرمة النفسيّة تكون المانعيّة واقعيّة سواء علم بالنهي النفسي أم لا ، وسواء ارتفعت الحرمة لضرورة أم لا ، إذ المانعيّة لا تترتّب علىٰ الحرمة حتىٰ ترتفع بارتفاع الحرمة بل هي باقية علىٰ حالها وكذا إذا كانت المانعيّة مترتّبة علىٰ الحرمة بوجودها الواقعي وإن لم يكن منجزاً فإنّ المانعيّة حينئذٍ واقعيّة أيضاً ، فاذا أجرىٰ الأصل في الحرمة يرتفع المانعيّة ظاهراً فقط بخلاف ماإذا كانت المانعيّة مترتّبة علىٰ الحرمة الواقعيّة المنجزة فإن المانعيّة مفقودة واقعاً بعدم تنجز الحرمة وإن كانت موجودة واقعاً ، فالفرق بين ترتّب المانعيّة علىٰ الحرمة مطلقاً وإن لم تتنجز وبين ترتّبها علىٰ خصوص المنجزة منها واضح ، فتدبّر .

هذا تمام الكلام في النهي النفسي .

وأما النهي التشريعي المتعلّق بالعبادة أو جزئها أو شرطها كـما إذا شرع في ركعة واحدة ركوعين أو قراءتين أو نقص عن كلّ ركعة سجدة والتزم في كلّ ركعة بوجوب سجدة واحدة أو زاد تشريعاً في الطواف أو السعي شوطاً والتزم بأنّ الطواف أو السعي ثمانية أشواط فهل يقتضي النهي التشريعي البطلان ؟

لا ينبغي الإشكال في البطلان بالنسبة إلىٰ الصلاة والطواف والسعي لما دلّ علىٰ مبطليّة الزيادة والنقيصة العمديتين فيها ، ولولا أدلة الزيادة لم يكن وجه للحكم بالبطلان فيها فإذا زاد تشريعاً ركوعاً أو قراءة بقصد الجزئيّة تبطل الصلاة لأجل الزيادة العمديّة لامن جهة التشريع ، **وكذا إذا** نقص جزء من أجزاء الصلاة أو السعي أو الطواف تشريعاً ، فإنّ الصلاة وأخويها تبطل للنقص العمدي المانع عن انطباق المأمور به علىٰ الفاقد لجزء أو شرط ، **وبالجملة** فالبطلان في هذه الموارد يكون مستنداً إلىٰ أدلة قادحيّة الزيادة والنقيصة العمديتين لا إلىٰ التشريع ، **وعليه** فاذا لم يرجع التشريع إلىٰ الزيادة القادحة لايوجب البطلان كما إذا شرّع في الصوم اعتبار ترك النظر إلىٰ الأجنبيّة أو السماء مثلاً والتزم باعتبار تروك في الصوم منها ترك النظر إلىٰ السماء مثلاً أو التزم تشريعاً بأنّ زمان الصوم من طلوع الفجر إلىٰ ساعتين من الليل مثلاً ، فإنّ الصوم في هذه الموارد صحيح وإن كان آثماً في التشريع وإمساكه في الليل ليس بصوم ، **نعم** إن شرّع من ناحية النقيصة فالتزم بكون زمان الصوم من طلوع الفجر إلىٰ نصف النهار بطل الصوم لعدم انطباق الصوم المأمور به عليه لأنّ إمساك بعض النهار ليس بصوم .**والحاصل** أنّه لا دليل علىٰ مبطليّة التشريع للعبادة مالم يكن هناك دليل خاص يقتضي بطلان العبادة من جهة الزيادة .

ويمكن أن يقال ببطلان العبادة المشرّع فيها لقبح صدورها ، **وبعبارة أُخرىٰ** قبح التشريع وإن لم يكن سارياً إلىٰ نفس الفعل ولكن القبح الفاعلي يمنع التقرب بها كما مرّ نظيره في باب اجتماع الأمر والنهي ، بناء علىٰ كون المجمع من باب التزاحم وكون

البطلان فيه في صورة العلم مستنداً إلىٰ القبح الصدوري دون الفعلي ، وقد مرّ في باب الاجتماع حكاية ذلك عن الميرزاالنائيني ﷺ لكنّه لايخلو من إشكال فتدبّر .

ثم إنّ قبح التشريع في صورتي العلم والشك يكون بمناط واحد وهو عدم العلم بكون شيء صادراً من المولىٰ ، فإنّ إسناد ما لم يعلم صدوره من المولىٰ إليه والالتزام بصدوره والتدين به قبيح عقلاً سواء علم بعدم صدوره منه أم شك فيه ، فقبح التشريع وكذا حرمته في صورتي العلم والجهل حكم واقعي بخلاف حرمة التصرف في مال الغير مع العلم بكونه مال الغير ، فإنّه حكم واقعي وفي صورة الشك في كونه مال الغير حكم ظاهري .

وقد ظهر ممّا ذكرنا ـ من كون تمام الموضوع في قبح التشريع نفس الشك ـ عدم جريان أصالة عدم الحجيّة فيما شك في حجيّته ، لكون احراز ماهو محرز بالوجدان بالتعبد من اردء وجوه تحصيل الحاصل المحال ، فإنّ مجرىٰ الأصل المزبور هو ما إذا لم يكن موضوع الحكم نفس الشك بل كان للواقع دخل ، فالأصل حينئذٍ يجري لإثبات الحكم الظاهري وأما إذا كان الشك بنفسه موضوعاً للحكم واقعاً فلا مجال لجريان الأصل فيه .

ومن هنا يظهر وجه تقدّم قاعدة الاشتغال علىٰ استصحابه لأنّ موضوع القاعدة نفس الشك في براءة الذمة بخلاف الاستصحاب فإنّ الموضوع فيه نفس الواقع والاستصحاب ناظر إلىٰ الواقع وإحراز الموضوع إذا كان نفس الشك بالاستصحاب يكون من احراز المحرز وجداناً بالتعبد وهو قبيح غايته بل محال لكونه من تحصيل الحاصل ، فاذا كان الموضوع نفس الشك الموجود بالوجدان كما في قاعدة الاشتغال والتشريع فلا معنىٰ لإحرازه بالتعبد ، ولذا يكون نفس الشك في الحجيّة كافياً في عدم ترتّب آثار الحجّية من دون حاجة في ذلك إلىٰ إجراء أصالة عدم الحجيّة ، هذا تمام الكلام في المقام الأوّل .

و **أما المقام الثاني** : وهو النهي في المعاملات فحاصل الكلام فيه أنّ النهي تارة يكون غيرياً ، وأُخرىٰ نفسياً ، ولما كان الأوّل مقتضياً للفساد بلا إشكال لكونه إرشاداً إلىٰ المانعيّة طوينا الكلام عنه .

وأما الثاني فهو تارة يكون متعلّقاً بالسبب أي إيجاد البيع ، **وأُخرىٰ** بالمسبب وهو النقل والانتقال المعبّر عنه بالمعنىٰ الاسم المصدري ، **وثالثة** بالاثر كالنهي عن الثمن ، مثال الأوّل : النهي عن البيع وقت النداء ، والثاني : النهي عن بيع المصحف والعبد المسلم من الكافر ، فإن النهي فيهما تعلّق بعدم إدخالهما تحت سلطنة الكافر وملكه فالمنهيّ عنه فيهما هو التمليك ، والثالث : النهي عن التصرف في الثمن كقوله عليه السلام : « ثمن العذرة من السحت »[1] و« ثمن الجارية المغنية سحت »[2] .

وقبل الشروع في المقصود لابأس بالتنبيه علىٰ حال مااصطلح عليه من إطلاق الاسباب علىٰ المعاملات :

فنقول : **الظاهر** أنّ إطلاق الاسباب عليها مسامحة لإن الإيجاب والقبول ليسا علة لترتّب الأثر حتىٰ يكونا سبباً ، إذ لاينطبق عليه ضابط المسبب التوليدي الذي هو عبارة عن عدم توسط إرادة فاعل مختار بين الفعل وبين الأثر ، سواء لم يتوسط فاعل أصلاً أم توسط ولكن كان غير ذي شعور كالنار المتوسطة بين الفعل أعني الإلقاء وبين الأثر وهو احتراق الجسم الملقىٰ في النار ، **وذلك** لان الإيجاب والقبول ليسا غير استعمال لفظ (بعت) و(قبلت) ونظائرهما في معانيها بقصد إيجاد النقل والانتقال مثلاً ، ومن المعلوم أنّ هذا فعل مباشري له وليس غير النقل المنشأ بهذه الألفاظ شيئاً يترتّب عليها قهراً حتىٰ يكون من المسبب التوليدي ، فلا علّية ولا

---

١)وسائل الشيعة ١٧ / ١٧٥ ، الحديث ٢٢٢٨٤.

٢)وسائل الشيعة ١٧ / ١٢٤ ، الحديث ٢٢١٥٤ باختلافٍ.

معلوليّة في البين بل يكون فعل المكلف هو الموضوع لحكم الشارع كسائر موضوعاته الاختياريّة للمكلف كإيجاد الخمر أو القهريّة له كبلوغه إلىٰ حد التكليف، فباب المعاملات كسائر الأبواب يكون من الموضوع والحكم وإطلاق الأسباب عليها مسامحة فالإيجاب والقبول مع سائر الشرائط موضوع، وإن شئت فقل: إنّ النقل والاعتبار العرفي ـ كالملكيّة وغيرها ـ موضوع لحكم الشرع بترتّب الأثر بمعنىٰ إمضاء الشارع لما اعتبره العقلاء من الملكيّة ونحوها فإن أمضاه كان صحيحاً وإلّا فهو فاسد، فتصوير الصحة والفساد في المعاملات بناء علىٰ كونها أسامي للمسببات ـ التي هي بسائط وتدور بين الوجود والعدم ولا يتصور فيها الصحة والفساد لكونها في المركّبات ـ إنّما هو بالنسبة إلىٰ الإمضاء وعدمه فالملكيّة الاعتباريّة مثلاً صحيحة أي ممضاة شرعاً وفاسدة أي غير ممضاة كذلك.

إذا عرفت هذا فاعلم أنّ النهي عن الأثر كالنهي عن الثمن يدل علىٰ الفساد عند الأصحاب بلا إشكال علىٰ ماقيل، لأنّ نفي اباحة التصرف في الثمن وسلب السلطة عنه تلائم فساد المعاملة وتشهد به، إذ لو كانت المعاملة صحيحة لم يكن وجه لنفي السلطة عنه، **وأما النهي** عن السبب وإيجاد المعاملة **فالظاهر** تسالمهم علىٰ عدم دلالته علىٰ الفساد، فإن مبغوضيّة التلفظ بألفاظ كـ(بعت) لا تلازم الفساد وعدم ترتّب المنشأ عليها فالنهي عن البيع وقت النداء لايدل علىٰ الفساد، **وأما النهي** النفسي عن المسبب أعني نفس النقل والانتقال كالنهي عن بيع المصحف من الكافر ففيه: بحث سيأتي بيانه إن شاء الله تعالىٰ.

ثمّ إنّه لا بأس بالإشارة إلىٰ عدم كون العقود والإيقاعات طرّاً ـ من البيع والصلح والإجارة والهبة والعتق والنذر والطلاق والظهار وغير ذلك من العقود والإيقاعات ـ من باب المسببات التوليديّة وكونها من باب إيجاد الموضوع والحكم.

توضيحه: أنّ فعل الفاعل المختار إن كان علة لترتّب أثر قهري عليه من دون

دخل فعل فاعل مختار في ذلك كما في ترتّب الخراب علىٰ إرسال الماء في ملك الغير فإنّه لايتوسط بين إرسال الماء وبين الخراب إرادة فاعل مختار فهو المسمّىٰ بالمسبب التوليدي ، وإن كان ترتّب الأثر علىٰ الفعل الاختياري منوطاً بإرادة فاعل مختار لا يكون ذلك من المسبب التوليدي أصلاً ، بل من باب إيجاد الموضوع وجعل الحكم كطبع الكاغذ وصبغه بلون أخضر وغيره مثلاً ، فإن الكاغذ بنفس الطبع والصبغ لايصير مالا بل ماليّته منوطة بإمضاء السلطان أو غيره ممن بيده اعتبار الماليّة فصبغ الكاغذ وطبعه موضوع لاعتبار الماليّة ممن له اعتبار الماليّة لاعلة للماليّة ، بداهة عدم كون ماليّته أثراً قهرياً للطبع والصبغ ، وهذا من غير فرق في ذلك بين كون ذلك الاثر الاعتباري ممّا يكون اعتباره بيد الشارع ـ كالملكيّة والزوجيّة والعتق ـ وغيرها أو العقلاء أو شخص خاص ، وعلىٰ هذا المبنىٰ أعني كون الأمر الاعتباري بيد فاعل مختار تكون العقود والإيقاعات أجنبيّة عن الأسباب والمسببات ، وإن كان الأثر حاصلاً بنفس إيجاد الفعل كالإيجاب والقبول مع اقترانهما بالشرائط بأن كان الفاعل موجداً لذلك الأثر كالملكيّة ونحوها بالألفاظ فتكون العقود والإيقاعات من الفعل المباشري ، لكون الألفاظ حينئذٍ آلة لإيجاد الأثر كآليّة العصا واليد لكسر رأس الطلبة المظلومين مثلاً ، فإن الكسر فعل مباشري يوجد بآلة من عصا وغيرها ولا يكون من الأسباب التوليديّة .

وبالجملة فباب العقود والإيقاعات أجنبي عن المسببات التوليديّة علىٰ كلّ تقدير سواء كان الأثر المقصود منها من الملكيّة وغيرها فعلاً اختيارياً للشارع أو غيره من العقلاء أو شخص خاص كالسلطان ونحوه أم فعلاً اختيارياً له ينشأه بألفاظ خاصة ، إذ علىٰ الأوّل تندرج العقود والإيقاعات في إيجاد الموضوع والحكم وعلىٰ الثاني تندرج في الفعل المباشري ، فعلىٰ كلّ حال لاربط لباب العقود والإيقاعات بباب الأسباب والمسببات التوليديّة أصلاً .

نعم إن قلنا بسببيّة تلك الألفاظ للآثار المقصودة من العقود والإيقاعات بأن نقول: إنّ الشارع جعل الألفاظ الفلانية سبباً لترتّب الملكيّة والزوجيّة مثلاً، فلا محالة تكون العقود والإيقاعات من المسببات التوليديّة لترتّب تلك الآثار علىٰ الألفاظ الخاصة، **لكن** هذا المبنىٰ في غاية الضعف لاستحالة جعل السببيّة والشرطيّة والمانعيّة علىٰ ما يأتي تفصيله في محله إن شاء الله تعالىٰ، فتوّهم كون العقود والإيقاعات من المسببات التوليديّة فاسد.

ثم إنّه لاريب في أنّ للألفاظ التي ينشأ بها الملكيّة أو الزوجيّة أو الطلاق وغيرها ـ بعد استعمالها في معانيها وقصد إيجاد المعاني المصدريّة كالتبديل الذي هو معنىٰ البيع في قوله: (بعت) ـ دخلاً وتأثيراً في المنشأ كدخل العصا في كسر رأس زيد مثلاً، وحينئذٍ فإن كان المؤثر بسيطاً كبعض الإيقاعات يترتّب عليه وجود المنشأ بالفعل وإن كان مركّباً كالبيع الملتئم من الإيجاب والقبول والقبض كبيع الصرف والسلم والوقف المترتّب علىٰ الصيغة والقبض، فالمنشأ الذي ينشأه البائع حينئذٍ هو الأمر القويّ الاعدادي القابل لأن يصير فعلياً بتحقق القبول ونحوه ممّا يترتّب عليه وجود ذلك الأمر فعلاً، وإن شئت فقل: إنّ البائع مثلاً ينشأ التبديل بقوله بعت وهذا التبديل يكون موجوداً بالقوة وبالوجود الإنشائي، وإذا تحقق الجزء الآخر ممّا له الدخل في وجود المنشأ فعلاً يصير وجوده فعلياً، وهذا نظير أجزاء الصلاة فإن التكبيرة بقصد الجزئيّة تكون جزء بالقوة وجزئيّتها الفعليّة منوطة بوجود سائر الأجزاء فعلاً، وهذا التدرج في الوجود يتصور في الأُمور الاعتباريّة بخلاف الأُمور التكوينيّة، فإنّه لايتصور فيها التدرج في الوجود بل هي إما موجودة فعلاً وإما غير موجودة أصلاً، **وكيف كان** فهل يكون فعليّة الأمر الاعتباري أثراً قهرياً للألفاظ الصادرة بقصد الإنشاء أم اختيارياً للشارع أو العقلاء، **فعلىٰ الأوّل** تكون الألفاظ سبب لتولد ذلك الأمر الاعتباري، **وعلىٰ الثاني** تكون موضوعاً

وذلك الأمر الاعتباري حكماً .

والحقّ أنّ الملكيّة ونحوها من الأُمور الاعتباريّة العقلائيّة التي أمضاها الشارع فيكون العقد موضوعاً والملكيّة حكماً لا سبباً توليدياً للأمر الاعتباري ، **فتلخص** ممّا ذكرنا أنّ باب العقود والإيقاعات أجنبي عن باب الأسباب والمسببات التوليديّة فالتعبير بالسبب والمسبب فيها مبني علىٰ المسامحة .

وقد ظهر ممّا ذكرنا أنّ ما نسب إلىٰ أبي حنيفة من دلالة النهي النفسي علىٰ الصحة ، ـ إذ لو لم يكن متعلّق النهي صحيحاً لم يكن قادراً علىٰ مخالفته ، ومن المعلوم اعتبار القدرة علىٰ متعلّق التكليف نهياً كان أم أمراً فيلزم من وجوده عدمه ـ **لا وجه له** ، ضرورة أنّ المنهيّ عنه هو إيجاد الأمر العرفي بالقوة والاستعداد لا بالفعل ومن المعلوم قدرته علىٰ ذلك والنهي يدل علىٰ عدم ذلك الأمر العرفي ، **مضافاً إلىٰ إمكان** أن يقال : إنّه لاموضوع لكلام أبي حنيفة إذ لم نظفر بنهي نفسي في المعاملات بل النهي غيري .

وبالجملة فالنهي عن المعاملة نفسياً يتصور في المعاملات بالمعنىٰ الاعم كالظهار والتزويج في حال الإحرام والعدة ولكنه في المعاملة بالمعنىٰ الأخص غير موجود ظاهراً ، فالبحث عن النهي النفسي في المعاملة بالمعنىٰ الأخص فرض محض **فنقول** : إنّ النهي بحسب الثبوت **تارة** : يتعلّق بإيجاد المعاملة والاشتغال بها كالنهي عن البيع وقت النداء . **وأُخرىٰ** : يتعلّق بأثر المعاملة كالنهي عن التصرف في الثمن كالنهي عن التصرف في ثمن الجارية المغنية ، **وثالثة** : يتعلّق بالتسبب بسبب خاص كالنهي عن القمار وبيع المنابذة وغيرهما ، **ورابعة** : يتعلّق بالمنسبب وهو النقل والانتقال كالنهي عن بيع مال الغير والنهي عن بيع المصحف من الكافر وغير ذلك .

أما القسم الأوّل : فالظاهر عدم الإشكال في عدم اقتضائه الفساد إذ لا وجه

له ، ضرورة أنّ المنهيّ عنه ليس نفس المعاملة بل هو خارج عن المعاملة وهو ترك السعي إلىٰ ذكر ربه في النهي عن البيع وقت النداء .

وأما القسم الثاني : فلا إشكال في كشفه عن فساد المعاملة ، إذ لو كانت المعاملة صحيحة لكان تصرف البائع مثلاً في الثمن تصرفاً في ملكه فلا وجه للنهي عنه ، فيستكشف من النهي فساد المعاملة وبقاء الثمن علىٰ ملك المشتري وعدم انتقاله إلىٰ البائع ، ولا وجه لاستناد جواز التصرف في الثمن للبائع والمثمن للمشتري إلىٰ الرضا الموجود حين المعاملة ، **بداهة** أنّ الرضا بالتصرف كان بعنوان الوفاء والبدليّة فإنّ المشتري يدفع الثمن إلىٰ البائع عوضاً عن المثمن ووفاءً وبقصد كونه مال البائع ، فإذا ظهر عدم الوفاء لعدم كون المثمن ملكاً للبائع فينتفي الرضا المقيّد بالوفاء وقد قرّر في محله كون الوفاء من باب وحدة المطلوب .

وأما القسم الثالث : فالظاهر خروجه عن محل البحث وهو النهي النفسي ودخوله في النهي الغيري الذي يرشد إلىٰ عدم كون ذلك السبب المنهيّ عنه ناقلاً شرعياً ، فالنهي عن التسبب إلىٰ النقل والانتقال بالسبب الفلاني إرشاد إلى عدم كون ذلك السبب ناقلاً شرعياً ، فلا محالة تفسد المعاملة لعدم كونها من النواقل الشرعيّة ، وبالجملة فهذا القسم خارج عن محل البحث وهو النهي النفسي ولا إشكال في إرشاده إلىٰ الفساد .

وأما القسم الرابع : فهو الذي وقع فيه الخلاف ، فقيل : بعدم دلالته علىٰ الفساد ، إذ لا تنافي بين الحرمة التكليفيّة وبين بقاء السلطنة علىٰ التبديل والنقل والانتقال المقتضي لصحة المعاملة .

وقيل : بدلالته علىٰ الفساد ، وهذا القول يتوقّف الالتزام به علىٰ بيان مقدّمة . وهي : أنّ متعلّق الأمر والنهي هل يكون مملوكاً للآمر والناهي وخارجاً عن سلطنة الفاعل أم لا؟

فإذا أمره الله سبحانه وتعالى بصلاة الظهر ونحوها من الواجبات العينيّة التعيينيّة فتكون الصلاة مملوكة له تعالى، ويصير عدمها ممتنعاً، ولا يقدر علىٰ الترك شرعاً، لذا قيل: المانع الشرعي كالمانع العقلي، ولذا لاتصحّ الإجارة علىٰ إتيان واجبه العيني كصلاة الظهر، إذ يشترط في صحة الإجارة أن يكون العمل المستأجر عليه مملوكاً للعامل حتى يصحّ نقله إلىٰ الغير، وإلّا يلزم أكل المال بالباطل، ولذا استشكل في عمل الحرّ بعدم صحة جعله ثمناً في البيع لعدم كونه مملوكاً ومالاً، هذا في الأمر. وكذا النهي فإذا نذر التصدّق بغنم خاص مثلاً فلا يجوز له بيع ذلك الغنم، ونحوه من التصرفات المنافية للوفاء بالنذر، فإنّ النهي عن بيعه يوجب امتناع إيجاد بيعه وعدم قدرته علىٰ بيعه، ومن المعلوم عدم جواز البيع إلّا مع السلطنة، والنهي يوجب الحجر وعدم السلطنة علىٰ البيع.

والحاصل أنّ الأمر يوجب كون متعلّقه ضروري الوجود، والنهي يوجب كون متعلّقه ممتنع الوجود وضروري الترك، فلا يقدر في الصورة الأولى علىٰ الوجود وفي الثانية علىٰ الترك، ومع عدم القدرة لاوجه لصحة الإجارة في الواجبات العينيّة، ولصحة البيع فيما صار التبديل فيه منهياً عنه كمنذور التصدق.

وفيه: أنّه ظهر ممّا ذكرنا أن دلالة النهيٰ النفسي علىٰ الفساد منوطة بكون النهي رافعاً للسلطنة والإمضاء الشرعي المعتبرين في صحة المعاملة، إذ مع عدم رافعيّته لهما لا وجه للفساد ولا سبيل إلىٰ استكشاف ذلك لعدم الملازمه بين النهيٰ النفسي وبين ارتفاع السلطنة والإمضاء الشرعي كالنهي عن الظهار، فإنّه مع حرمته يترتّب عليه الأثر الوضعي فلا ملازمة بين النهي النفسي وبين الفساد ـ أعني عدم ترتّب الجهة الوضعيّة ـ.

وبعبارة أُخرىٰ النهي النفسي إن أوجب قصور دليل السلطنة علىٰ المعاملة اقتضى فسادها وهذا أوّل الكلام، بل يمكن أن يقال: بعدم المجال للنهي النفسي في

المعاملات لأنّ النهي النفسي لايتعلّق بالتلفظ بألفاظ ينشأ بها المعاملة كصيغة (بعت) ونحوها، وكذا لا يتعلّق بالنتيجة كالنقل والانتقال، فإن مرجع النهي إلىٰ عدم ترتّب الأثر المقصود علىٰ الألفاظ التي أنشأها بقصد ترتّب ذلك الأثر، ومالم يرجع النهي إلىٰ الإرشاد إلىٰ عدم تحقق الأثر لايدل علىٰ الفساد، والنهي التكليفي الصرف لايوجب الفساد، فالنهي عن البيع الربوي لايكون نفسياً، بل إرشاداً إلىٰ مانعيّة الزيادة في بيع الموزون والمكيل مع اتحاد الجنس كمجهوليّة العوضين أو أحدهما المانعة عن صحة المعاملة، وكذا النهي عن بيع المصحف والعبد المسلم من الكافر، فإنّه إرشاد إلىٰ اشتراط إسلام المشتري في بيع المصحف والعبد المسلم.

وعلىٰ هذا ففي موارد النهي عن المعاملة لم يظهر كونه نفسياً، بل هو غيري، ومن المعلوم دلالته علىٰ الفساد، نعم لابأس بالنهي التشريعي فإنّه بعد فرض كون النهي إرشاداً إلىٰ المانعيّة التي مقتضاها عدم ترتّب الأثر المقصود علىٰ ما أنشأه، فإذا قصد التوصل إلىٰ ذلك الأثر بالآلة التي أوجدها مقرونة بالمانع فيكون مشّرعاً، ولكن الكلام في النهي النفسي دون التشريعي.

ثم إنّ هذا الذي ذكرنا من عدم دلالة النهي النفسي علىٰ الفساد إنّما هو علىٰ مايقتضيه القواعد، ولكن قد ادّعى دلالة بعض الأخبار علىٰ اقتضاء النهي النفسي علىٰ الفساد كالروايات الدالة[1] علىٰ عدم نفوذ تزويج العبد بدون إذن السيّد وتوقّف نفوذه علىٰ إجازة السيّد المعلّلة لذلك بأنّه لم يعص الله تعالىٰ بل عصىٰ سيّده، فإنّ المستفاد منه أنّ عصيان الله تعالى يوجب الفساد ويرفع قابليّة المحل للنفوذ، وأمّا عصيان السيّد فلا يوجب ارتفاع قابليّة المحل له فينفذ بالاجازة، والمراد بالعصيان هو مخالفة التكاليف الإلزاميّة الإلهيّة، وحينئذٍ فالعصيان ملازم للفساد.

---

١) وسائل الشيعة ٢١ / ١١٤، الحديث ٢٦٦٦٦.

ولكن التحقيق عدم دلالة الروايات المشار إليها علىٰ اقتضاء النهي النفسي للفساد، إذ المراد بعصيان الله تعالىٰ فيها بقرينة المقابلة هو عصيانه جلّت عظمته في الحكم الوضعي لا التكليفي، ضرورة أنّ عصيان السيّد ليس إلا في الحقّ المجعول له علىٰ العبد لأنّه تصرف في حق المولىٰ بدون إذنه، إذ التزويج ممّا ينافي حق المولىٰ فلابدّ من إذنه فيه لينفذ التزويج، ولو كان المراد عصيان الحكم التكليفي فهو حاصل بالنسبة إليه سبحانه وتعالىٰ، لأنّه جاعل الحقّ للمولىٰ علىٰ العبد، فمن هذه الجهة يكون عصياناً له تعالىٰ، وبعد فرض إناطة الفساد بعصيانه تعالىٰ لابدّ من الحكم بالفساد وعدم قابليّته للنفوذ ولو باجازة السيّد، فالعصيان في كلا المقامين يراد به النهي عن التصرف في الحقّ لاالنهى التكليفي الذي هو مورد البحث، فالمراد بعصيان الله تعالىٰ هو التوسل إلىٰ الأثر الذي لم يمضه الشارع، كتزويج ذات العدّة والجمع بين الأُختين وتزويج المحارم إلىٰ غير ذلك، فإن النكاح في هذه الموارد مناف لحق الشارع، فلا ينفذ ولو بإذن المعقودة، بخلاف نكاح العبد لغير ذات العدّة ممن ينفذ نكاحها شرعاً، فإنّ المانع عن النفوذ فيه منحصر في منافاته لحق المولىٰ فإذا أجاز جاز ونفذ.

ودعوىٰ أنّ المراد بالعصيان هو مخالفة التكليف لاالوضع، غاية الأمر ان العصيان الموجب لفساد المنهيّ عنه عصيان الله تعالىٰ بلا واسطة وفي المقام يكون مع الواسطة، وهي عصيان السيّد، فعدم البطلان لأجل أنّه ليس عصياناً لله بلا واسطة، فتلك الروايات تدل علىٰ اقتضاء النهي النفسي للفساد ويتعدىٰ بمقتضىٰ التعليل بأنّه (لم يعص الله) إلىٰ غير التزويج من العقود والإيقاعات، وجميع الأُمور الاعتباريّة غير مسموعة لعدم شاهد لها بعد صدق عصيان الله تعالىٰ علىٰ العصيان مع الواسطة أيضاً مضافاً إلىٰ ماعرفت من أنّ عصيان السيّد لا يمكن أن يراد به غير الجهة الوضعيّة وهو التصرف في حق المولىٰ، بداهة أنّ التلفظ بصيغة النكاح لادليل علىٰ

حرمته إذ لم يدل دليل علىٰ حرمة التلفظ والتصرف فى لسانه بمثل هذه التصرفات غير المنافية لحق المولىٰ، فلا يكون اجراء صيغة النكاح عصياناً للسيّد بلا واسطة ولا لله سبحانه وتعالىٰ مع الواسطة، فلا سبيل إلىٰ إرادة العصيان التكليفي في كلا الموضعين أصلاً.

فتلخّص ممّا ذكرنا أنّ الروايات الواردة في عدم نفوذ نكاح العبد إلّا بإذن سيّده لا تدل علىٰ اقتضاء النهي النفسي للفساد، بل قد عرفت أنّ تصوير النهي النفسي في المعاملات مشكل. نعم قد ورد النهي النفسي في بعض الموارد كالنهي عن التزويج في العدة علىٰ مايدل عليه قوله في بعض الروايات «بأي الجهالتين يعذر»[1] فما ورد فيه النهي النفسي بالخصوص نلتزم بالحرمة وأن لم نفهم متعلّقه بالخصوص إذ لا اجتهاد في مقابل النص.

والحاصل أنّ اكثر النواهي المتعلّقة بالمعاملات غيريّة لانفسيّة حتىٰ يقع البحث في دلالتها علىٰ الفساد وفي بعض المقامات التي ورد النهي النفسي فيها قطعاً لايدل علىٰ الفساد كالظهار فإنّه حرام ومع ذلك يترتّب عليه الأثر الوضعي.

فصار محصل البحث عن النهي المتعلّق بالمعاملات أنّ النهي إن كان غيرياً يدل علىٰ الفساد قطعاً لكونه إرشاداً إلىٰ المانعيّة، ومن الواضح أنّ المقيّد بقيد عدمي كالمقيّد بقيد وجودي لايترتّب عليه الأثر إلا بعد تحقق القيد وجودياً كان أو عدمياً، سواء كانت المعاملات من الأُمور التوليديّة أم من باب الموضوع والحكم، فإنّ الأثر كالملكيّة سواء كان عرفياً أم شرعياً لا يترتّب إلّا علىٰ ما اشتمل علىٰ جميع ما له دخل في ترتّبه كمعلوميّة العوضين وشرائط المتعاقدين وشرائط الصيغة في البيع مثلاً. وإن كان نفسياً فإن تعلّق بالأثر كالنهي عن التصرف في الثمن فينبغي أن يُعدَّ

---

١)وسائل الشيعة ٢٠ / ٤٥١، الحديث ٢٦٠٦٨.

دلالته علىٰ الفساد من الواضحات لكشف النهي عن التصرفات في الثمن إنّاً عن عدم تحقق النقل والانتقال . وإن تعلّق بنفس المعاملة فالكلام في دلالته علىٰ الفساد وعدمها يقع في مقامين :

الأوّل : فيما تقتضيه القواعد .

والثاني : فيما تقتضيه الأدلة الخاصة .

أمّا المقام الأوّل : فلخّص الكلام فيه : أنّ دلالة النهي النفسي علىٰ فساد المعاملة مبنيّة علىٰ استلزامه للفساد ، وهذا الاستلزام متوقّف علىٰ رادعيّة النهي عن المعاملة ومخصصيّته لعموم دليل النفوذ والإمضاء فيما يحتاج نفوذه إلىٰ الإمضاء ، وهذا الاستلزام غير ثابت لعدم كون الفساد لازماً بيّناً بالمعنىٰ الأخص للنهي ، إذ لو كان كذلك لم ينفكّ عن الفساد ، ومن الواضح انفكاكه عنه في كثير من الموارد ، فليس مرجوحيّة المعاملة منافية لصحتها ، كمرجوحيّة العبادة المنافية لصحتها ، فإن الفرق بين المعاملة والعبادة ممّا لا يكاد يخفىٰ .

ودلالة قوله تعالىٰ : ﴿**وحرّم الربوا**﴾ [1] علىٰ الفساد إمّا لكون الحرمة وضعيّة إن كان المراد بقوله تعالىٰ ﴿**أحلّ الله البيع**﴾ الحليّة الوضعيّة . فحينئذٍ يكون أجنبياً عن المقام إذ ليست الحرمة نفسيّة ، **وإما** لكون دلالتها علىٰ الفساد بقرينة المقابلة إن كان المراد بقوله تعالىٰ ﴿**أحلّ الله البيع**﴾ الحلّ التكليفي الدّال بالالتزام علىٰ الحليّة الوضعيّة ، فإنّ المراد حينئذٍ بتحريم الربوا هو التكليفي الملازم للفساد حفظاً للمعنى الذي تقتضيه المقابلة ، فإنّ المراد بتحريم الربا ما يقابل تحليل البيع ويضاده ، وعلىٰ كلّ حال لا يدل علىٰ كون النهي بنفسه مستلزماً للفساد كالنهي المستلزم له إن كان متعلّقاً بالعبادة .

---

١)البقرة : ٢٧٥

فتلخّص ممّا ذكرنا أنّ النهي النفسي لا يستلزم الفساد بمقتضىٰ القاعدة، إذ لا تنافي بين النهي وبين الصحة، حيث إنّ التنافي بينهما موقوف علىٰ كون النهي رافعاً للإمضاء المعتبر في المعاملة، ورافعيّته له غير ثابتة بمثابة تكون من اللوازم البينة بالمعنىٰ الأخص للنهي، وعلىٰ تقدير كونه كذلك يكون نهياً غيرياً إرشاداً إلىٰ المانعيّة. **والحاصل** أنّ القاعدة الأوليّة لاتقتضي استلزام النهي للفساد.

وأمّا المقام الثاني: فنخبة الكلام فيه أنّ النصوص الخاصة الواردة في موارد معيّنة الدالة علىٰ اقتضاء النهي النفسي للفساد فيها كتزويج ذات العدّة والعقد في حال الإحرام ونحوهما، لايتعدىٰ عنها إلىٰ سائر الموارد، لعدم المناط القطعي المجوّز للتعدي بعد الالتفات إلىٰ رواية أبان الناهية عن القياس[1]، فلا يمكن استنباط ضابط كلي منها ليعتمد عليها في جميع موارد النهي النفسي. نعم يمكن استفادة ضابط كليّ من الروايات الدالة علىٰ عدم نفوذ تزويج العبد إلّا بإذن سيّده المعللّة له بأنّه لم يعص الله بل عصىٰ سيّده وعصيان السيّد يتدارك باجازته، وهذه العلّة تدل علىٰ فساد مافيه معصية الله تعالىٰ، وهذة العلة عامة للتزويج وغيره من الموارد لأنّه من العلّة المنصوصة دون القياس. **ولكن فيه**: أنّ هذا الاستدلال منوط بإرادة عصيان التكليف المولوي من قوله: (لم يعص الله) كما هو ظاهر العصيان، وأما إذا كان المراد منه ماهو المراد من عصيان السيّد فيكون أجنبياً عن المقام لعدم كون النهي حينئذٍ نفسياً بل وضعياً أي تصرفاً في حق الغير كما لايخفىٰ.

ويمكن أن يقال: إنّ دلالة النهي النفسي المتعلّق بالتبديل وهو المعنىٰ الاسم المصدري علىٰ الفساد مبنيّة علىٰ جعل الإمضاء في الإنشائيات بمعنى الجعل لاتطابق النظرين، **توضيحه**: أنّ الإمضاء في الإنشائيات إن كان عبارة عن مطابقة نظر

---

١) وسائل الشيعة ٢٧ / ٤١، الحديث ٣٣١٦٠.

الشارع لنظر العرف فلايدل النهي علىٰ الفساد ، لأنّ الأثر المترتّب علىٰ المعاملة كالملكيّة إن كان أثراً قهرياً علىٰ ما ينشؤه المتعاقدان من الإيجاب والقبول مثلاً علىٰ مايراه العرف كالحيازة التي يترتّب عليها الملكيّة أو الاختصاص قهراً نظير اختصاص فريسة حيوان بمفترسه ، فإنّ هذا الاختصاص أثر قهري فطري يترتّب علىٰ افتراسه ولو زاحمه حيوان آخر في أكلها كان متعدياً في نظره وفي أنظار سائر الحيوانات . وعلىٰ هذا تكون الأسباب من العقود والإيقاعات بالنسبة إلىٰ آثارها كالعلل التكوينيّة المؤثرة فيمعلولاتها كالنار في الإحراق ، فالإيجاب والقبول مثلاً نظير النار في التأثير في الملكيّة التي هى أمر خارجي اعتباري ، إذ الموجود إمّا ذهني وإمّا خارجي ، والثاني إمّا عيني له ما يحاذيه في الخارج وإمّا اعتباري يدل علىٰ وجوده آثاره كالملكيّة فإنّها أمر اعتباري لا يحاذيه شيء في الخارج .

وبالجملة ، فالأثر إن كان قهرياً فالإمضاء يكون بمعنىٰ رؤيته لذلك الأثر كما يراه العرف بل وغيره كما عرفت في الحيوانات نظير إزالة النجاسة بالماء ، فإنّ زوال النجاسة بالماء أثر قهري تكويني كانكسار رأس زيد بالعصا ، فإنّ نقاء المحل عن النجاسة بالماء وكذا انكسار الرأس بالعصا لايتوقّفان علىٰ القصد والرضا ، فالنهي عن ازالة النجاسة بماء خاص كالمغصوب ، والنهي عن كسر رأس زيد بالعصا لا يدل علىٰ عدم ترتّب النقاء والانكسار علىٰ الغسل بالماء المغصوب وضرب رأس زيد بالعصا ، فالنهي النفسي الدال علىٰ المغصوبيّة لا ينافي الإمضاء بهذا المعنىٰ وهو رؤية الشارع لما يراه العرف .

وإن كان الإمضاء في العقود والإيقاعات بمعنىٰ جعل الشارع الآثار المطلوبة من المعاملات كالملكيّة في البيع التي هي عبارة عن تبديل طرف الإضافة من قبل البائع والمشتري مع بقاء كلّ من المضاف إليه وهو المتعاقدان والإضافة علىٰ حالها ، وحينئذٍ فالمتعاقدان يوجدان الملكيّة الاستعداديّة كالفضولي الذي ينشئ الملكيّة

القويّة ، وبعد تحقق الاجازة الموجبة لارتباط المعاملة الفضوليّة بالمالك يحكم الشارع بالملكيّة الفعليّة ، ولذا يكون صحة الفضولي علىٰ طبق القاعدة ، فيصير الملكيّة التي أنشأها المتعاقدان بمنزلة الهيولى والملكيّة التي جعلها الشارع بمنزلة الصورة ، فيدل النهي عن المعاملة علىٰ الفساد لمنافاة المبغوضيّة المستكشفة بالنهي لحكم الشارع بالملكيّة المفروض كونها مجعولاً شرعياً ، فإن جعل الملكيّة مع النهي عنها لا يجتمعان .

ولكن يمكن أن يقال : بعدم المنافاة هنا أيضاً لأنّ النهي لا محالة يرجع إلىٰ فعل المكلف إذ لا معنىٰ لتوجيه النهي إلىٰ مجعول الشارع وهو الملكيّة مثلاً ، والنهي عن فعل المكلف وهو إيجاده وإنشاؤه لا ينافي حكم الشارع بترتّب الأثر والمنافاة بين النهي وبين الصحة ثابتة في العبادات لتضاد المحبوبيّة المقومة للعبادة للمبغوضيّة المقومة للنهي عنه ، وامّا المعاملة فلا تنافي بين النهي عنها وبين صحتها لعدم اعتبار المحبوبيّة والرجحان فيها حتىٰ تنافي الصحة ، فالمنهيّ عنه هو الملكيّة الإنشائيّة التي ينشئها الفضولي مثلاً ويمكن ترتيب الأثر الشرعي عليها بعد تماميّة موضوعها باجازة المالك ، ولو لم يكن عقد الفضولي سبباً للملكيّة الإنشائيّة لم يكن للإجازة وجه لعدم وجود شيء ينفذ بالإجازة .

فتلخّص من جميع ماذكرنا أنّ مقتضىٰ القاعدة عدم دلالة النهي في المعاملة علىٰ الفساد ، وعلىٰ تقدير الشك في الفساد يرجع إلىٰ استصحاب الفساد المحكّم في المعاملات .

فما أفاده الميرزا النائيني ﷺ من دلالة النهي النفسي علىٰ فساد المعاملة لكون النهي موجباً لقصر السلطنة والحجر فلا يتسلط علىٰ التصرف البيعي أو غيره ، ومن البديهي اعتبار السلطنة وعدم المحجوريّة في المعاملة ، ولذا بُني علىٰ فساد بيع منذور التصدق ، ممّا لا يمكن المساعدة عليه لما عرفت مفصلاً من عدم المنافاة بين النهي

وبين الإمضاء بكلا شقيه ، وأمّا فساد بيع منذور التصدق فليس من جهة النهي النفسي بل لأجل صيرورته متعلّقاً لحق الغير كحق الرهانة المانع عن جواز البيع وغيره بناء علىٰ ماهو الحقّ من كون النذر والشرط موجبين للحق علىٰ ماحررناه في محلّه .

« استدراك »

تقدّم أنّه قد استدل علىٰ دلالة النهي النفسي في المعاملة علىٰ الفساد بالأخبار [١] الواردة في نكاح العبد بدون إذن سيّده الدالّة علىٰ نفوذه إذا أجاز السيّد المعلّلة لنفوذه بعد اجازة السيّد بأنّه لم يعص الله بل عصىٰ سيّده ، والذي يضر بالصحة ولايمكن تصحيحه بالإجازة هو عصيان الله تعالىٰ ، فإن المستفاد منه أنّ عصيان الله تعالىٰ في كلّ شيء يوجب الفساد ، أعني عدم ترتّب الأثر المقصود من ذلك الشيء علىٰ تقدير صحته .

وقبل توضيح وجه الاستدلال بالروايات الواردة في تزويج العبد بدون إذن سيّده لا بأس بالإشارة إلىٰ حكم تصرفات العبد ، فنقول وبه نستمد ونستعين وبولي أمره صلىٰ الله عليه وعلىٰ آبائه المعصومين نتوسل ونستغيث: أنّ ظاهر قوله تعالىٰ : ﴿**عبداً مملوكاً لايقدر علىٰ شيء**﴾ [٢] هو عدم قدرته شرعاً علىٰ شيء ، وإن لم يكن منافياً لحق المولىٰ كالاستغفار والصلوات والنظر إلىٰ السماء والتنفس إلىٰ غير ذلك من الأُمور غير المنافية لحق المولىٰ ، فيكون العبد علىٰ هذا المعنىٰ مسلوب العبارة

---

١)وسائل الشيعة ٢١ / ١١٤ ، الحديث ٢٦٦٦٦.

٢) سورة النحل : ٧٥.

كالصبي غير المميّز بحيث لايترتّب علىٰ عبارته أثر حتىٰ مع إمضاء السيّد ، ولكن هذا الظاهر غير مراد قطعاً للروايات الواردة في الشيء نظير ما ورد في طلاق العبد بدون إذن سيّده من قول الامام عليه السلام أفشيءٌ الطلاق ؟[1] الذي هو استفهام تقريري دالّ علىٰ أنّ الطلاق شيء ويدخل تحت الآية الشريفة ، فالمراد إثبات أنّ الوجود الإنشائي للطلاق شيء غير مقدور للعبد وإلّا فلا ريب في كون صيغة الطلاق شيئاً ، فالمراد من قوله تعالىٰ : ﴿شيء﴾ هو الشيء الذي يترتّب عليه الآثار المنافيه لحق المولىٰ وسلطنته كالتزويج ، فإنّ العبد المتزوج ليس مثل العزب في أداء حقوق المولىٰ ، فالتزويج الإنشائي والنكاح كذلك والبيع والهبة إن قلنا بمالكيّة العبد وكان له مال إلىٰ غير ذلك من التصرفات الإنشائيّة تكون بوجوداتها الإنشائيّة مصاديق للشيء فلا يقدر عليها ، أي لايستقلّ بإيجادها حتىٰ لايحتاج نفوذها إلىٰ إذن السيّد . **والحاصل** أنّ الشيء في الآية الشريفة هو كلّ مايعدّ تصرفاً في حق المولىٰ وسلطانه وقد ظهر أنّ الوجودات الإنشائيّة منافية لحق المولىٰ .

إذا عرفت هذا فاعلم أنّ تقريب الاستدلال بروايات تزويج العبد بدون إذن سيّده علىٰ فساد المنهيّ عنه بالنهي النفسي هو أنّ عدم محكوميّة تزويج العبد بالفساد وقابليّته للنفوذ باجازة المولىٰ لأجل عدم عصيان الله تعالىٰ ، وإلّا فمع عصيانه تعالىٰ لاينفذ ولو بالإجازة ، كما إذا أذن السيّد لعبده في تزويج ذات العدة فإنّ العقد لا يصير صحيحاً بإذن سيّده لأنّه يكون عصياناً له تعالىٰ ولا يتدارك بالإذن ، فالمراد أنّ عصيان السيّد ـ أي التصرف في حقه ـ يقبل التدارك بإذن السيّد ، بخلاف عصيان الله تعالىٰ فإنّه غير قابل للتدارك ، فتزويج ذات العدة فاسد وإن لحقه إذن السيّد لأنّه معصية له تعالىٰ أي مخالفة له ، إذ لم يشرّع تزويج ذات العدة ، فتزويجها

---

١)وسائل الشيعة ٢٢ / ١٠٢ ، الحديث ٢٨١٣١.

حينئذٍ مخالفة وعصيان له تعالىٰ.

فتلخّص ممّا ذكرنا أنّ روايات تزويج العبد تدل علىٰ كون عصيان الله تعالىٰ ملازماً للفساد فالتشبث بها علىٰ دلالة النهي النفسي في المعاملات علىٰ الفساد وجيه، وبالجملة فيمكن أن يستفاد من أخبار تزويج العبد أنّ عصيان الله تعالىٰ يوجب الفساد وعصيان السيّد لايوجبه إذا أجاز وعصيان الله تعالىٰ المترتّب علىٰ الجهة الوضعيّة أعني تضييع حق الغير وغصبه لايوجب الفساد، فالعصيان الموجب للفساد وعدم قابليّة المحل للنفوذ بالإجازة هو عصيان الله تعالىٰ بلا واسطة، وأما العصيان بالواسطة المترتّب علىٰ تضييع الحقّ فلا يوجب الفساد إلّا بدون اجازة السيّد.

ثم إنّ التعدي عن مورد تلك الأخبار إنّما يكون في كلّ ماهو نظيرالمورد من جريان الفضوليّة فيه كسائر العقود من البيع والإجارة وغيرهما. وأما ما لا يجري فيه الفضوليّة فلا تدل تلك الروايات علىٰ صحته بإجازة السيّد، وعليه فإذا سافر العبد بدون إذن سيّده وبعد الوصول إلىٰ ثمانية فراسخ رضي السيّد بسفر عبده لايجوز للعبد قصر الصلاة لصيرورة سفره [1] المحرّم جائزاً ومباحاً بإذن السيّد، فالتعليل المذكور في تلك الروايات وإن كان من العلّة المنصوصة التي تكون عامة إلّا أنّه لابدّ من جعل صغرياتها ما يكون نظير مورد تلك الأخبار ومن المعلوم أنّ نظيره هو كلّ مايجري فيه الفضوليه كما قيل مثل ذلك في قاعدة التجاوز من أنّ موردها هو التجاوز عمّا له عنوان كالركوع والسجود ونحوهما دون المقدّمات كالهوي والنهوض كما لايخفىٰ.

تكملة: قد عرفت سابقاً أنّه لا أصل في المسألة الأُصوليّة وهي الملازمة بين

---

١) مادام يصدق عليه السفر الواحد.

النهي والفساد ، وأمّا المسألة الفقهيّة ففي المعاملات يكون الأصل فيها أصالة الفساد وعدم ترتّب الأثر المقصود من المعاملة ، وفي العبادات يكون الأصل فيها عدم المانعيّة بناء على جريان أصالة البراءة في الأحكام الوضعيّة وعدم اختصاصها بالأحكام التكليفيّة ، هذه جملة من مهمات مباحث النواهي .

المقصد الثالث :

« المفاهيم »

وقبل الخوض في مباحثها ينبغي تقديم مقدّمة ، وهي : أنّ المفهوم عبارة عن المدرك العقلاني الذي لا مادة ولا صورة ولا جنس ولا فصل له ، ويكون أبسط البسائط ، ولذا يكون تعريفه بآثاره لا بجنسه وفصله ، ويطلق علىٰ هذا المدرك العقلاني المفهوم تارة والمعنىٰ أُخرىٰ والمقصود ثالثة والمدلول رابعة ، والمراد بالجميع واحد والاختلاف يكون اعتبارياً . وبناء علىٰ كون المدرك العقلاني موضوعاً له اللفظ يسقط تقسيم الدلالة إلىٰ الأقسام الثلاثة من المطابقيّة والتضمنيّة والالتزاميّة ، ضرورة أنّ المدرك العقلاني لا جزء له حتىٰ تكون دلالة اللفظ علىٰ ذلك الجزء تضمنيّة فينحصر التقسيم في المطابقيّة والالتزاميّة .

ثم إنّ الخارج اللازم للمعنىٰ الموضوع له تارة يكون لازماً بيّناً له بالمعنىٰ الأخص كما إذا انتقل الذهن من المعنىٰ الموضوع له بلا واسطة إلىٰ لازمه بحيث يكون تصور الملزوم كافياً في تصوره ، وأُخرىٰ يكون لازماً بالمعنىٰ الأعم كما إذا كان تصور اللازم منوطاً بتوسيط أمر بينه وبين الملزوم .

أمّا القسم الأوّل من اللازم فهو داخل في دلالة اللفظ ، إذ الموجب للانتقال الىٰ ذلك اللازم هو اللفظ فتكون الدلالة لفظيّة .

وأمّا القسم الثاني منه فلا يكون الدال عليه اللفظ حتىٰ يكون من الدلالة اللفظيّة ، وكذا المدلول عليه بدلالة الاقتضاء كالأهل في قوله تعالىٰ : ﴿**واسأل**

القرية﴾ [١]، والآثار الشرعيّة كما في قوله ﷺ: «رفع النسيان» في حديث الرفع المعروف [٢]، فإنّ الدّال علىٰ الأهل هو السؤال، وعلىٰ الآثار الشرعيّة هو الرفع بعد وضوح كون الرفع تشريعياً موجباً لكون المرفوع ممّا تناله يد الوضع والرفع التشريعي، ومن المعلوم أنّ القابل له هو الآثار الشرعيّة، وكذا دلالة الإشارة كدلالة الآيتين علىٰ أقل مدة الحمل فإنّ هذه الدلالات خارجة عن الدلالة اللفظيّة، **فالدلالة** اللفظيّة منحصرة في الدلالة المطابقيّة والالتزاميّة في اللازم البين بالمعنىٰ الأخص فقط كما لا يخفىٰ، ثم إنّ اللازم البين بالمعنىٰ الأخص تارة يكون في المعاني الإفراديّة بأن يكون اللازم لازماً للمعنىٰ الإفرادي وأُخرىٰ يكون في المعاني التركيبيّة المتحصلة وهذا القسم هو المقصود بالبحث.

إذا عرفت المفهوم المرادف للمعنىٰ والمقصود والمراد ـ وقد يطلق عليه الموضوع له ـ فاعلم أنّ المراد بالمفهوم في باب المفاهيم كمفهوم الشرط والوصف وغيرهما هو انتفاء الحكم المعلّق علىٰ موضوع بانتفاء المعلّق عليه لامايطلق عليه المعنىٰ والموضوع له ممّا عرفت المراد منه، وبعبارة أُخرىٰ إن كانت القضيّة دالة علىٰ خصوصيّة توجب الانتفاء عند الانتفاء تكون ذات مفهوم، وإلّا فتكون مسوقة لبيان تحقق الموضوع ومساوقة للقضيّة اللّقبيّة في عدم الدلالة علىٰ انتفاء سنخ الحكم المعلّق علىٰ شيء بانتفاء ذلك الشيء، **والحاصل** أنّ المفهوم في مبحث المفاهيم عبارة عن انتفاء سنخ الحكم المذكور في القضيّة بانتفاء ماعلّق عليه لدلالة القضيّة علىٰ الخصوصيّة الموجبة للانتفاء عند الانتفاء، فالشرط والوصف يدلّان علىٰ تلك الخصوصيّة بناء علىٰ كون القضيّة الشرطيّة والوصفيّة من القضايا ذوات المفهوم،

---

١) سورة يوسف: ٨٢.

٢) الفقيه ١/٣٦، الباب ١٤، الحديث ٤.

فكونهما من ذوات المفاهيم منوط بدلالتهما علىٰ تلك الخصوصيّة، والمراد بتلك الخصوصيّة هو انحصار الموضوع للحكم المذكور في القضيّة في الموضوع المصّرح به في المنطوق، فقولنا: (إن جاءك زيد فأكرمه) يدل علىٰ انحصار موضوع وجوب الإكرام في زيد الجائي فينتفي وجوب الإكرام في غير زيد الجائي، فالموضوع المنحصر لوجوب الإكرام هو زيد الجائي، فلا يثبت لغيره، ولاعدل لزيد الجائي بحيث يكون الحكم ثابتاً له ولعمرو مثلاً علىٰ التخيير وهذا هو المسمّىٰ بالإطلاق الأوي كما أنّ دلالة القضيّة علىٰ كون المذكور فيها تمام الموضوع لابعضه تسمّىٰ بالإطلاق الواوي، فدلالة القضيّة علىٰ انحصار الموضوع وتماميّته منوطة بهذين الإطلاقين، لأنّ المتكفل لكون الموضوع المذكور في القضيّة تمام الموضوع هو الإطلاق الواوي الرافع لدخل شيء جزءً أو شرطاً في الموضوع، كما أنّ المتكفل لكون المذكور في القضيّة موضوعاً منحصراً هو الإطلاق العدلي النافي للعدل، إذ لوكان شيء آخر موضوعاً أيضاً لكان عليه البيان.

ولا يخفىٰ أنّ التعبير بالموضوع المنحصر أولىٰ من التعبير بالعلّة المنحصرة ضرورة أنّ الموضوع ليس علة للحكم إلاّ بناء علىٰ جعل السببيّة، وقد قرّر في محلّه استحالته وعدم كون الحكم رشحاً للموضوع كما في العلل والمعلولات التكوينيّة التي يكون المعلول فيها رشحاً للعلة، فتعبير صاحب الكفاية ﷺ[1] وغيره عن الموضوع المنحصر بالعلة المنحصرة مبني علىٰ ضرب من العناية.

وكيف كان فبعد أن عرفت المراد من المفهوم يقع الكلام في الجمل والقضايا التي صارت دلالتها علىٰ المفهوم، وهو المدلول الالتزامي مورداً للبحث والنزاع ونحن نذكرها في طي فصول:

---

١) كفاية الأُصول / ١٩٤.

فصل:

في القضيّة الشرطيّة

وليعلم أنّ انتفاء الجزاء بانتفاء الشرط المعبّر عنه بالمفهوم مترتّب ثبوتاً علىٰ أُمور:

أحدها: دخل المقدّم في ترتّب التالي عليه.

ثانيها: كونه تمام الموضوع للجزاء وقد يعبر عنه بالعلة التامّة.

ثالثها: كون الموضوع منحصراً به ليختص الجزاء بالشرط ويعبر عنه بالعلّة المنحصرة، فإن أجتمعت هذه الامور يثبت المفهوم للقضيّة وإلّا فلا، هذا في مقام الثبوت.

وأما الإثبات: فقد ادّعي وضع أدوات الشرط لجميع الأُمور الثلاثة من دخل الشرط في الجزاء وكونه علة تامة ومنحصرة، لكن إثبات هذه الدعوىٰ علىٰ مدّعيها، نعم لاينبغي الإشكال في دلالة القضيّة المتضمّنة لأداة الشرط علىٰ دخل المقدّم في التالي والربط بينهما وعدم كون ثبوت الجزاء للشرط من الأمور التصادفيّة والمقارنات الاتفاقيّة، فوجوب الشاة علىٰ من ملك أربعين غنماً ووجوب الكفارة علىٰ من أفطر متعمداً في شهر رمضان ليس من التصادف، بل لدخل مالكيّة الأربعين غنماً والإفطار، وهذه الدلالة اللفظيّة العرفيّة ممّا لا تقبل الإنكار.

وامّاكون هذا الدخل بنحو العليّة التامة فلا يدل عليه اللفظ أصلاً، بل لابدّ في إحرازه من التشبث بالإطلاق، **بتقريب**: أنّ المذكور في القضيّة لو لم يكن تمام الموضوع بل كان لشيء آخر دخل فيه أيضاً لكان علىٰ المولىٰ بيانه، إذ عدم بيانه مع فرض كون المولىٰ في مقام البيان مخّل بالغرض. مثلاً إذا كان الغرض الداعي إلىٰ تشريع وجوب الزكاة مترتّباً علىٰ مالكيّة الأربعين غنماً مع مضي حول عليها

والتمكن من التصرف فيها ولم يذكر من قيود الموضوع إلّا مالكيّة الأربعين غنماً، يلزم الإخلال المزبور.

وبالجملة فبالإطلاق المقامي يستكشف أنّ تمام الموضوع هو المذكور في القضيّة وعدم دخل قيد آخر في موضوعيّته، نظير التمسك بالإطلاق المقامي لإثبات عدم قيد للمتعلّق، فكما لا إشكال في صحة التشبث بالإطلاق المقامي لرفع الشك في قيديّة شيء فيه، فكذلك لا إشكال في صحته لرفع الشك في قيديّة شيء للموضوع وهذا الإطلاق يسمّىٰ في اصطلاح بعض بالإطلاق الواوي.

وكذا لا يدل اللفظ علىٰ انحصار الموضوع واختصاص الحكم به لينتفي بانتفائه، بل لابدّ في إثبات انحصاره المعبَّر عنه بالعلّة المنحصرة من التشبث بالإطلاق أيضاً، إذ لو لم يكن الحكم مختصاً بالموضوع وكان للموضوع المذكور في القضيّة عدل لكان علىٰ المولىٰ بيانه، بأن يقول: (إن أفطرت في شهر رمضان متعمداً أو ظاهرت فكفّر) إذ لو كان للموضوع عدل فعدم بيانه يوجب الإخلال بالغرض، ضرورة أنّه مع انتفاء الإفطار مثلاً ينتفي وجوب الكفارة، والمفروض أن الظهار يوجبها أيضاً، فعدم بيان العدل مخل بالغرض فببركة هذا الإطلاق ـ المسمّىٰ بالإطلاق العدلي تارة والأويّ أُخرىٰ ـ يثبت الأُمور الثلاثة المتقدمّة المقومّة للمفهوم. أمّا الأمر الأوّل: أعني دخل الشرط في الجزاء فبالدلالة اللفظيّة والظهور العرفي، لكن لم يثبت كون هذه الدلالة بالوضع وإن لم يبعد دعواه لتبادر ذلك، وأمّا الأمر الثاني: فبالإطلاق الواوي، وأمّا الأمر الثالث: فبالإطلاق العدلي الجاري في ناحية الشرط نظير إطلاق الأمر المثبت للتعيّنيّة.

ولكن الميرزا النائيني ﷺ ناقش في جريان هذا الإطلاق في ناحية الشرط تارة بعدم عليّة الشرط للجزاء لعدم القول بجعل السببيّة المستلزم لمحاذير عديدة، وأُخرىٰ بأنّ الإطلاق لا يجدي، لصحة التعبير بالقضيّة الشرطيّة مطلقاً سواء كان

الشرط علة منحصرة أم لا ، بداهة صحة قولنا : (إن كانت الشمس طالعة كان النهار موجوداً) من غير فرق بين كون طلوع الشمس علة منحصرة لوجود النهار وبين عدم كونه علة منحصرة ، ولذا أجرىٰ الميرزا النائيني ﷺ هذا الإطلاق العدلي في ناحيّة الجزاء .

ولكن المناقشة المزبورة مندفعة ، لأنّ تلك المناقشة متوجّهة بالنسبة إلىٰ العلل الحقيقيّة دون الجعليّة لإن العلّة الحقيقيّة تتأدىٰ بالقضيّة الشرطيّة ، وأما العلّة الجعليّة كالموضوع الذي جعله الشارع تعبداً موضوعاً لحكمه ، فإن لم يكن الموضوع منحصراً به بل كان له عدل فالاكتفاء به وعدم بيان عدله يفضي إلىٰ الإخلال بالغرض لبناء المكلف حين عدم بيان العدل علىٰ انتفاء الحكم بانتفاء ذلك الموضوع وعدم ثبوته لموضوع آخر ، وهذا إخلال بالغرض ولا يصدر من الحكيم لقبحه ، فلا محالة يكون الإطلاق وعدم بيان العدل دليلاً علىٰ انحصار الموضوع فيه المقتضي لانتفاء سنخ الحكم بانتفاء الموضوع وعدم ثبوته لموضوع آخر كما لا يخفىٰ .

ثم إنّ القضيّة الشرطيّة تارة تكون ممّا سيقت لبيان تحقق الموضوع وفرض وجوده ، كقوله : (إن رزقت ولداً فاختنه) و (إن ركب الأمير فخذ ركابه) وضابطه أن يكون توقّف الجزاء علىٰ الشرط عقليّاً بحيث يكون انتفاء الجزاء بانتفاء الشرط عقليّاً فإنّ توقّف الختان علىٰ وجود الولد مثلاً تكويني قهري فلا مفهوم له ، إذ لا يتصور عدم وجوب الختان عند عدم الولد ، وهذا القسم ممّا لا إشكال ولا كلام في عدم المفهوم له .

وأُخرىٰ لا يكون التوقّف عقليّاً بل جعلياً كقوله : (إن جاءك زيد فأكرمه) و « إذا بلغ الماء قدر كُرٍ لا يُنجسهُ شيء »[1] ونحوهما ، فإنّ توقّف وجوب الإكرام

---

١) وسائل الشيعة ١ / ١٥٨ و ١٥٩ باختلافٍ يسير.

وعدم التنجيس علىٰ مجيء زيد وبلوغ الماء كُرّاً لا يكون عقليّاً بل شرعياً، لإمكان إكرام زيد بدون مجيئه وعدم تنجيس الماء مع عدم بلوغه إلىٰ حد الكرّ. **وبالجملة**، ففي هذا القسم يمكن ترتّب الجزاء علىٰ الموضوع في حال انتفاء الشرط، لعدم توقّفه عقلاً علىٰ الشرط، ومحل النزاع في القضيّة الشرطيّة في ثبوت المفهوم لها وعدمه هو هذا القسم دون القسم الأول لماعرفت من أنّ انتفاء الشرط فيه يوجب انتفاء الجزاء عقلاً فلا مجال لوقوع النزاع في ثبوت المفهوم لها.

إذا عرفت محل النزاع في ثبوت المفهوم وعدمه في القضيّة الشرطيّة فاعلم أنّ حقيقة القضيّة الشرطيّة عبارة عن إناطة نسبة بأُخرىٰ.

توضيحه: إنّ قوله: إن ملك إنسان أربعين غنماً ومضىٰ عليها الحول وتمكن من التصرف فيها وكان عاقلا وبالغاً فعليه شاة، يدل علىٰ إناطة وجوب دفع شاة علىٰ إنسان واجد للقيود المزبورة، فكل قيد من القيود المأخوذة في المعلّق عليه يكون ملحوظاً بمعناه الإفرادي، فإن التمكن من التصرف وكذا مضي الحول وغيرهما بمعناه الإفرادي صار قيداً لما جعل شرطاً للجزاء، وأما الجملة الجزائيّة فهل المعلّق والمنوط فيها هو المحمول فقط، أعني الوجوب أم الموضوع وهو إعطاء الشاة، أم مجموع المحمول والموضوع المعبّر عنهما بالمحمول المنتسب كالإكرام الواجب في قوله: (إن جاءك زيد فأكرمه)، فإنّ المعلّق علىٰ الشرط كمجيء زيد هو المعنىٰ المتحصل من الجملة الجزائيّة وذلك المعنىٰ المتحصل هو الإكرام الواجب أو وجوب الإكرام لا المعنىٰ الإفرادي وهو الوجوب فقط، إذ لامعنىٰ لإنشاء وجوب منوطاً بمجيء زيد أو الإكرام إذ لا معنىٰ لترتّب الإكرام بدون الحكم علىٰ شيء، فالمعلّق هو الإكرام الواجب وهو المعنىٰ المتحصل من جملة الجزاء، وهو الظاهر من القضيّة أيضاً، لأنّ الظاهر إناطة جملة الجزاء كقوله: (فأكرمه) علىٰ الشرط كقوله (إن جاءك زيد).

وبالجملة ظاهر الجملة الشرطيّة هو كون المنوط ، المعنىٰ المتحصل من الجملة الجزائيّة لاالمعاني الإفراديّة كما كان الأمر كذلك في القيود المأخوذه في ناحية الشرط ، وعليه فحقيقة القضيّة الشرطيّة إناطة المعنىٰ التركيبي الثابت للجزاء بالشرط ، فيكون المقيّد بما جعل شرطاً ذلك المعنىٰ المتحصل وهو قابل للإطلاق والتقييد ، لأنّ الإكرام الواجب الذي هو معنىٰ الجزاء في قولنا : (إن جاءك زيد فأكرمه) قابل لكلٍ من الإطلاق والتقييد .

ولا يخفىٰ أنّ دلالة القضيّة الشرطيّة علىٰ إناطة المعنىٰ التركيبي المتحصل من الجزاء بالشرط تكون من ناحية اللفظ ولكن لاتدل علىٰ كون الجزاء مختصاً بهذا الشرط ومنحصراً به بحيث ينتفي بانتفاء الشرط ولايثبت لغير ذلك الشرط إلا بمعونة الإطلاق المتوقّف علىٰ كون المتكلّم في مقام البيان وتطابق عالم الإثبات لعالم الثبوت ، إذ مقام الإثبات خال عن بيان العدل للموضوع مع كون المتكلّم في مقام البيان ، والمفروض احتياج العدل ثبوتاً وإثباتاً إلىٰ مؤونه زائدة ، فمقتضىٰ التطابق بين العالمين هو خلو مقام الثبوت أيضاً عن العدل ، وقضيّة ذلك انحصار الموضوع بما ذكر في الشرط وعدم ترتّب الجزاء علىٰ غير ذلك الشرط ، وعليه فيحكم بانتفاء الجزاء كالإكرام الواجب لزيد المستفاد من قوله (فأكرمه) عقيب قوله : (إن جاءك زيد) عند انتفاء المجيء ، علىٰ ماعرفت آنفاً من كون المعلّق علىٰ الشرط المعنىٰ المتحصل من الجملة الجزائيّة فإنّ المعنىٰ المتحصل في المثال هو إكرام زيد الواجب ، وهذا الإكرام الواجب المقيّد بمجيء زيد ينتفي بانتفاء المجيء ، وإن قام مقام المجيء حالة أُخرىٰ من حالات الموضوع ، ـ أعني زيداً ـ ككونه مصلياً لصلاة جعفر سلام الله عليه او متصدقاً علىٰ الفقراء والمراد بالمفهوم هو انتفاء الجزاء عند انتفاء الشرط ، وقد عرفت أنّ المنشأ لهذا المفهوم هو انحصار الموضوع فيما ذكر في القضيّة وهذا الانحصار لايستفاد إلاّ من الإطلاق العدلي .

فإن قلت : إنّ هذا الإطلاق كما يجري في القضيّة الشرطيّة كذلك يجري في القضيّة اللقبيّة ، إذ لو كان لزيد في قولنا : (زيد واجب الإكرام) عدل يقوم مقامه في موضوعيّته لوجوب الإكرام لكان علىٰ المتكلّم الذي يكون في مقام البيان بيانه ولمّا لم يبيّن عدلاً له يستكشف من ذلك انحصار الموضوع وعدم عدل له فيكون الإكرام الواجب مختصاً بزيد ، فينتفي وجوب الإكرام عند انتفاء زيد ، وعلىٰ هذا فاللقب كالجملة الشرطيّة في ثبوت المفهوم له .

قلتُ : لا مسرح للإطلاق في القضيّة اللقبيّة وشبهها كالقضيّة الوصفيّة التي لايعتمد الوصف فيها علىٰ الموصوف ، بداهة أنّ إطلاق الحكم بالنسبة إلىٰ وجود الموضوع وعدمه محال .

توضيحه : أنّ الموضوع في قولنا : (زيد يجب إكرامه) هو زيد ومحموله وجوب إكرام زيد ، ولايمكن أن يكون ثبوت المحمول لزيد بنحو الإطلاق بأن يثبت وجوب الإكرام لزيد مطلقاً سواء كان موجوداً أم معدوماً ، إذ لايعقل وجوب الإكرام لزيد المعدوم ، فيكون اللقب ونحوه من قبيل القضيّة الشرطيّة المسوقة لفرض وجود الموضوع ، فلا يقال : إنّ القضيّة الحمليّة تنحل إلىٰ الشرطيّة فلابدّ أن يكون القضيّة اللقبيّة كالشرطيّة ذات مفهوم ، ضرورة أنّ هذا الانحلال وإن كان مسلماً إلّا أنّ القضيّة الشرطيّة يكون لها مفهوم إن لم تكن مسوقة لبيان تحقق الموضوع ، فالجملة اللقبيّة كالشرطيّة المسوقة لفرض وجود الموضوع في عدم إمكان جريان الإطلاق العدلي فيها حتىٰ يتأتىٰ فيها المفهوم . وبالجملة فالإطلاق والتقييد اللذان يكون التقابل بينهما تقابل العدم والملكة لايتصوران إلّا في حالات الموضوع دون ذاته ، لإن زيداً في المثال المذكور إما موجود وإما معدوم ولايمكن إطلاق الحكم لوجود زيد وعدمه ، وأما بالنسبة إلىٰ حالاته كمجيئه وكتابته وغيرهما فيمكن تقييد الحكم بها ، فإذا انتفت تلك الحالة ينتفي الحكم لتقييد الحكم

بتلك الحالة ، ففي قولنا : (إن جاءك زيد فأكرمه) يكون الموضوع زيداً وقيدالحكم المجيء ، فإذا انتفىٰ المجيء ينتفي وجوب إكرام زيد وإن قارن عدم المجيء صلوته أو قراءته للقرآن ، **فتلخّص** أنّ الإطلاق العدلي الذي هو منشأ المفهوم لايجري في اللقب ونحوه لاستحالة الإطلاق فيهما كما عرفت .

ثم إنّ المفهوم هو انتفاء سنخ الحكم لاشخصه ، **لأنّ** انتفاء شخص الحكم بارتفاع موضوعه عقلي ولا يكون الارتفاع لأجل انتفاء قيده حتىٰ يكون ارتفاع الحكم من باب المفهوم الذي هو نفي الحكم عن الموضوع المذكور في القضيّة المنطوقيّة بانتفاء قيده كالمجيء في مثال (إن جاءك زيد فأكرمه) ، وبعد تحقق كون الحكم المنتفي بانتفاء القيد ـ أي الشرط ـ هو السنخ لا الشخص فيشكل ذلك أي ارتفاع السنخ .

وجه الإشكال : أنّ المعلّق وهو الحكم المنشأ في الجملة الجزائيّة كوجوب إكرام زيد في المثال هو الشخص لإن الشيء مالم يتشخص لم يوجد فالإنشاء يوجب تشخص الوجوب ومن المعلوم أنّ الموجود الشخصي ليس كلّياً حتىٰ يقبل الإطلاق والتقييد ، هذا بناء علىٰ كون المعنىٰ الحرفي كلياً إخطاريّاً كما هو مذهب القدماء ، **وأمّا بناء** علىٰ مذهب الميرزا النائيني ﷺ من كون المعنىٰ الحرفي إيجادياً غير قابل للتصور بل ظرف تحصله وتحققه واحد وهو موطن الاستعمال ، وهو فانٍ في المعنىٰ الاسمي فعدم قابليّته للإطلاق والتقييد أوضح ، **وبالجملة** فجعل المعلّق علىٰ الشرط والمقيّد به سنخ الحكم لايستقيم علىٰ كلا المبنيين في المعاني الحرفيّة .

ويمكن دفع الإشكال علىٰ كلا الوجهين ، أما علىٰ مبنىٰ كليّة المعاني الحرفيّة وقابليّتها للإطلاق والتقييد ، فلأنّ الإنشاء يتعلّق بالمفهوم كانشاء مفهوم البيع وإن كان الموجود في الخارج هو المصداق ولكنه أحد مصاديق ذلك المفهوم الكلي الذي تعلّق به الإنشاء ، فمفهوم الوجوب الكلّي علّق علىٰ الشرط وينتفي بانتفائه ، **وأما** علىٰ إيجاديّة المعاني الحرفيّة فلأنّ المعلّق هو المادة المنتسبة التي تقدّم شرحها في

الواجب المشروط فلاحظ .

قد تلخّص من المباحث السابقة أمران :

الأوّل : أنّ استفادة المفهوم من القضيّة الشرطيّة بانحصار العلّة كما هو مذهب صاحب الكفاية ﷺ[1] منوطة بجعل السببيّة وكون الأحكام الشرعيّة آثاراً قهريّة للأسباب وتسميتها بالشرعيّة حينئذٍ تكون لمجعوليّة عللها ـ مثلاً يكون وجوب الصلاة أثراً ورشحاً للدلوك ـ من دون أن تكون الأحكام مجعولة للشارع ، بل تكون ترجحات نفسانيّة قهريّة لترتّبها علىٰ أُمور قهريّة من الخطور بالبال وكونه راجحاً وملائماً للطبع ومحبوباً له ، ومن المعلوم أنّ هذه الأُمور كلّها قهريّة فلا سبيل إلىٰ الالتزام بهذا المبنىٰ أصلاً مضافاً إلىٰ ماتقرّر في محله من عدم إمكان جعل السببيّة من الأحكام الوضعيّة .

وقد أورد عليه الميرزا النائيني ﷺ بوجهين ، أحدهما : استحالة جعل السببيّة كما عرفت ، ثانيهما : أنّ العلّة المنحصرة وغيرها تتأدىٰ بالقضيّة الشرطيّة أيضاً ، ومع دلالتها علىٰ العلّة مطلقاً من المنحصرة وغيرها ، فلا تدل الجملة الشرطيّة علىٰ المفهوم لعدم دلالتها علىٰ ماهو مناط المفهوم من انحصار العلة ، **وبالجملة** فلما لم يرتض الميرزا النائيني ﷺ مبنىٰ العليّة واختار المذهب الصحيح من مجعوليّة الأحكام الشرعيّة وعدم كونها ترجحات نفسانيّة ، وأنّ هناك موضوعات وأحكاماً لا عللاً ومعلولات ، بل الموضوع لمّا كان مشتملاً علىٰ ملاك يقتضي تشريع الوجوب فالمولىٰ الحكيم بمقتضىٰ حكمته يجيب دعوة الملاك ويشرّع الوجوب له ، فالملاك يكون داعياً للمولىٰ إلىٰ تشريع الحكم لأنّ الحكيم لايعمل علىٰ خلاف الحكمة ، فلا محالة يشرّع الحكم علىٰ طبق الملاك ، وأما احتياج الحكم إلىٰ الملاك فلأجل قبح

---

١) كفاية الأُصول / ١٩٤ .

الترجيح بلا مرجح كقبح الترجح بلا مرجح ، ولذا استقر مذهب العدليّة علىٰ تبعيّة الأحكام للمصالح والمفاسد وإلّا يلزم الجزاف كما لايخفىٰ ، **فاختار** ﷺ مسلكاً آخر في استفادة المفهوم من الجملة الشرطيّة وهو : أنّه لمّا كانت أداة الشرط مخلوقة [١] للتقدير والفرض والإناطة فتدل علىٰ إناطة الجزاء وتقيدها بالشرط ، مثلاً وجوب إكرام زيد ليس مطلقاً بل هو مقيّد لإناطته بالمجيء ، ولايكون وجوب الإكرام لزيد ثابتاً لزيد مطلقاً بالنسبة إلىٰ حالاته بل مقيّداً بالمجيء ، فإذا شك في ثبوت الحكم لحالة أُخرىٰ بحيث كانت دخيلة في ذلك الحكم وعدلاً للمجيء فالإطلاق يدفعه ، إذ لوكان لحالة أُخرىٰ دخل في ترتّب الحكم ، أعني الجزاء كان علىٰ المولىٰ مع كونه في مقام البيان بيان تلك الحالة ، بأن يقول : إن جاءك زيد أو اشتغل بتحصيل العلم فأكرمه .

وبالجملة فبمعونة الإطلاق المثبت لانحصار الموضوع يستفاد المفهوم ولكن هذا الإطلاق لا يكون في كلّ قضيّة شرطيّة بل في خصوص الشرطيّة التي يكون المعلّق عليه فيها حالاً من حالات الموضوع كالمجيء والاشتغال بالعلم وغيرهما ليصحّ الإطلاق والتقييد ، لكون الإناطة حينئذٍ بالجعل لاالتكوين وحكم العقل كما في إن رزقت ولداً فاختنه ، فإنّ الختان منوط عقلاً ـ لابالجعل ـ بوجود الولد ، فلا يمكن إطلاق الجزاء بالنسبة إليه بأن يكون وجوب الختان ثابتاً للولد مطلقاً سواء كان موجوداً أم معدوماً ، ولذا تكون هذه القضيّة ونظائرها من القضايا التي سيقت لبيان فرض وجود الموضوع لا مفهوم لها أصلاً ، **فالمتحصل** ممّا ذكرنا أنّه علىٰ مبنىٰ مجعوليّة الأحكام وإنكار جعل السببيّة يمكن استفادة المفهوم من الجملة الشرطيّة بالإطلاق الجاري في ناحية الجزاء بالتقريب الذي عرفته ، وأما جريان الإطلاق في

---

١) هذا التعبير منسوب إلىٰ الميرزا النائيني ﷺ .

ناحية الشرط فلا مسرح له ، إذ لا يكون للشرط مع الغض عن الجزاء معنىٰ محصل قابل للإطلاق .

الأمر الثاني : أنّ المعلّق علىٰ الشرط هو سنخ الحكم أي طبيعته وجنسه لاشخصه المنشأ في الجزاء ، ضرورة أنّ انتفاء شخص الحكم بانتفاء موضوعه قهري ، ولا فرق في استفادة سنخ الحكم في المنطوق بين قوله : إن جاءك فأكرمه ويجب إكرامه وأكرم زيداً إن جاءك ، فإنّ الموضوع له في الهيئة ـ سواء أكانت هيئة إفعل أم المضارع ـ عام كما في الحروف علىٰ الأصح .

وينبغي هنا توضيح مرام الميرزا النائيني ﷺ من الإيراد علىٰ جريان الإطلاق في ناحية الشرط وإن أشرنا إليه فيما سبق ومحصل ماأفاده الإيراد علىٰ ذلك بوجهين :

أحدهما : أنّ إثبات انحصار العلّة في الشرط منوط بجعل السببيّة الذي قد ثبت في محله استحالته وتقدّمت الإشارة إلىٰ تلك الاستحالة ، لأنّ كون الشرط سبباً منحصراً موقوف علىٰ جعل الشارع ذلك علة للحكم والمفروض امتناع جعل السببيّة فلا يمكن إجراء الإطلاق فيه لتوقّفه علىٰ أمر محال كما لايخفىٰ .

ثانيهما : أنّه بناءً علىٰ مبناه ﷺ من رجوع كلّ شرط إلىٰ الموضوع يكون الشرط موضوعاً ، فيكون زيد الجائي موضوعاً لوجوب الإكرام كالجملة الوصفيّة فتنحل الجملة الشرطيّة في قوله : إن جاءك زيد فأكرمه إلىٰ قوله : زيد الجائي واجب الإكرام ، ومن المعلوم أنّ وجود الموضوع غير قابل للإطلاق إذ مرجع إطلاقه إلىٰ ثبوت الحكم لكلتا حالتي وجود الموضوع وعدمه وهذا ممّا لامعنىٰ له ، فانتفاء الحكم بانتفاء الموضوع يكون عقليّاً كالقضايا الشرطيّة المسوقة لبيان فرض وجود الموضوع والقضايا اللقبيّة ، ومن هنا يتضح وجه عدم المفهوم للوصف ، إذ الوصف سواء كان معتمداً علىٰ الموصوف أم لا ، يكون موضوعاً للحكم فانتفاء الحكم بانتفائه يكون قهرياً وليس من المفهوم في شيء .

وبالجملة فمحصل الإشكال الثاني علىٰ جريان الإطلاق في ناحية الشرط هو صيرورة الشرط موضوعاً للحكم، ومن البديهي أنّه غير قابل للإطلاق لأنّ معنىٰ الإطلاق في الشرط هو ثبوت الحكم لكل من وجود الموضوع وعدمه وهو ممتنع كما لايخفىٰ، **فالمتعيّن** إجراء الإطلاق في ناحية الجزاء وجعل[1] الشرط قيداً لترتّب الجزاء علىٰ الشرط لا موضوعاً له، بل الموضوع هو ذات زيد مثلاً ووجوب الإكرام ليس ثابتاً له مطلقاً بل هو مقيّد تعبداً بكونه جائياً، وحينئذٍ فإذا شككنا في تقيّد الجزاء بغير المجيء أيضاً بنحو العدليّة بأن يكون الحكم ثابتاً لزيد في حال صلوته أو تعلمه للفقه أيضاً كثبوته له في حال مجيئه فينتفي بالإطلاق، ويقال: إنّه لو كان الجزاء مقيّداً بغير المجيء لكان علىٰ المتكلّم بيانه ولو بالدليل المنفصل مع كونه في مقام البيان إذ لابدّ حينئذٍ من بيان جميع ماله دخل في حكمه، ومع عدم البيان يستكشف الإطلاق وعدم دخل لحالة أخرىٰ من حالات الموضوع في ترتّب الجزاء عليه، ومن الإطلاق في مقام الإثبات يثبت الإطلاق في ناحية الثبوت لما بينهما من التطابق والتوافق.

فصار المتحصل أنّ طريق استفادة المفهوم من الجملة الشرطيّة منحصر في إجراء الإطلاق في الجزاء وذلك موقوف علىٰ كون الشرط من الحالات والصفات، فإن كان الشرط نفس وجود الموضوع لا وصفاً من أوصافه فلا يتصور الإطلاق في ناحية الجزاء، لعدم تصور ثبوت الحكم للموضوع مطلقاً سواء كان موجوداً أم معدوماً كما لايخفىٰ.

---

١) أقول: لايخفىٰ أنّ الشرط علىٰ هذا يكون شرطاً للحكم، وقد قرّر في محله أنّ شرط الحكم يرجع إلىٰ الموضوع، فعاد المحذور وهو الإشكال الثاني من إشكالي جريان الإطلاق في ناحية الشرط فتأمّل.

ثم إنّك قد عرفت أنّ المعلّق علىٰ الشرط هو سنخ الحكم لاشخصه سواء كان إنشاء الحكم بمثل (يجب) أم بهيئة (افعل) أمّا الأوّل : فواضح لأنّ المعلّق هو طبيعة الوجوب ، وأمّا الثاني : فلأنّه بناء علىٰ كليّة المعنىٰ الحرفي بمعنىٰ قابليّته للصدق علىٰ كثيرين يكون قابلاً للإطلاق والتقييد ، فيكون المعلّق ذلك الطبيعي الذي هو موجود بنفس وجود الفرد .

وبناءً علىٰ إيجاديّته كما هو مبنىٰ الميرزا النائيني ﷺ وغيره كصاحب الحاشية ﷺ[1] في غير النسبيّة من المعاني الحرفيّة نقول : إنّ الحروف وإن لم يكن لها مفهوم وأنّها إيجاديّة كإيجاديّة الملكيّة والزوجيّة وغيرهما من منشئات العقود والإيقاعات ، غاية الأمر أنّها معان إسميّة قابلة للإطلاق والتقييد لتعلّق اللحاظ والتصور بها ، بخلاف المعاني الحرفيّة ، فإنّها غير قابلة للتصور فلا مفهوم لها حتىٰ تقبل اللحاظ المنوط به الإطلاق والتقييد ، نعم للحرف معنىٰ يوجد في موطن الاستعمال فتحصله وتحققه يكونان في موطن الاستعمال فقط ومعنىٰ الحرف يوجد في الخارج فلا يوجد بالحرف إلّا المصداق مثلاً يوجد بـ (من والىٰ) في قوله : (سرت من البصرة إلىٰ الكوفة) مصداق الربط والنسبة بعد أن لم يكن بين البصرة والكوفة ربط ، إذ الحروف توجد الربط بين المعاني الإسميّة ولولا الحروف لم يمكن تفهيم مافي الضمائر أصلاً إذ لا يفهم من قوله : البصرة والكوفة النسبة والربط التي هي معان إسميّة ، معنى أصلاً ، فمن وإلىٰ توجدان الارتباط بين البصرة والكوفة بعد أن لم يكن بينهما ارتباط .

لكن لا مانع مع ذلك من انتفاء سنخ الحكم في المفهوم ، وذلك لأنّ المعلّق في الجزاء حينئذٍ هو المحمول المنتسب ، أعني إكرام زيد الواجب الذي هو المعنىٰ

---

١) هداية المسترشدين / ٣٠ .

المتحصل التركيبي من الجملة الجزائيّة المعلّقه علىٰ الشرط ، ومن المعلوم أنّ طبيعة الإكرام الواجب قابلة للإطلاق والتقييد ، فيعلّق طبيعة الإكرام المنتسب إلىٰ فاعله وهو زيد في المثال كما هو مقتضىٰ إنشاء النسبة في مثل هيئة افعل ـ علىٰ مجيء زيد ، ومقتضىٰ هذه الإناطة هو انتفاء طبيعة المحمول المنتسب إلىٰ فاعله ، فعلىٰ كلّ تقدير يمكن استفادة إناطة سنخ الحكم وطبيعته بالشرط سواءً كان المعنىٰ الحرفي إيجادياً أم إخطارياً .

هذا تمام الكلام في توضيح كلام الميرزا النائيني ﷺ ، ولكن في نظرنا أنّ استفادة المفهوم من القضيّة الشرطيّة لاتحتاج إلىٰ هذه التكلفات والاتعابات بل يمكن أن يقال : إنّ أدوات الشرط وضعت للإناطة ، والدلالة علىٰ الانحصار تثبت بالإطلاق فيكون الانتفاء عند الانتفاء لازماً بيّنا بالمعنىٰ الأخص للإناطة المزبورة فتكون الجملة الشرطيّة دالة بالدلالة اللفظيّة علىٰ المفهوم ، وعليه فتسمية الانتفاء عند الانتفاء بالمفهوم مسامحة لدلالة المنطوق عليه ، فيكون كلّ من الثبوت عند الثبوت والانتفاء عند الانتفاء مدلولاً عليه بالمنطوق[1] .

---

١) أقول : لم يظهر لهذا الكلام معنىٰ محصل إذ لو كان الغرض منه وضع اللفظ لكل من الثبوت عند الثبوت والانتفاء عند الانتفاء ليكون دلالة القضيّة الشرطيّة علىٰ كلّ من المنطوق والمفهوم بوزان واحد فذلك غير ثابت ، إذ لم يظهر من اللغويين إدّعاؤه ، ولو كان وضعه كذلك ثابتاً لم يكن وجه للنزاع في ثبوت المفهوم للقضيّة الشرطيّة ، ولم يكن وجه لعدّ مفهوم الشرط من المدلولات الالتزاميّة حيث إنّهم جعلوا المفهوم من لوازم المنطوق بل يكون المفهوم حينئذٍ مدلولاً تضمنياً لاالتزامياً كما هو واضح ، ولو كان الغرض منه أنّ أداة الشرط وإن وضعت لإناطة الثبوت بالثبوت إلّا أنّ الإطلاق المنوط بالمقدّمات العقليّة اقتضىٰ المفهوم ، لإثبات الإطلاق الانحصار المنوط به المفهوم ، فهذا عين ماأفاده الميرزا النائيني ﷺ وأتعب نفسه الشريفه في إثبات كون مصب الإطلاق المزبور هو الجزاء دون الشرط وعليه لا يكون المفهوم مدلولاً ←

ثمّ إنّ هنا أُموراً ينبغي التنبيه عليها ، الأوّل : أنّ المفهوم لابدّ أن يكون موافقاً للمنطوق في الكليّة والجزئيّة وغيرهما إلا في السلب والإيجاب ، فإن كان المنطوق إيجابياً ، يكون المفهوم سلبياً وبالعكس ، ولافرق في لزوم الموافقة بين المفهوم والمنطوق في الكليّة والجزئيّة بين استفادة الكليّة من اللفظ بالدلالة الوضعيّة وبين استفادتها من السياق كدلالة قوله عليه السلام : «إذا بلغ الماء قدر كُرٍ لم ينجسه شيء»[1] علىٰ الكليّة والعموم الاستغراقي ، فإن سياق مثل هذا الكلام ممّا وقع النكرة فيه في سياق النفي يدل علىٰ الكليّة ، وعليه ففهوم قوله : (ثم إذا بلغ الماء ...) هو إذا لم يبلغ الماء قدر كُرٍ ينجسه كلّ شيء من النجاسات والمتنجسات ، إذ المنطوق كلّي لأنّه بمنزلة قوله : إذا بلغ الماء قدر كُرٍ لم ينجسه البول ولا الغائط ولا المني ولا غيرهما من الأشياء القابلة للتنجيس ، والحكم ثابت في المنطوق بنحو العام الاستغراقي ، فعدم تنجيس كلّ واحدة من النجاسات للماء علّق علىٰ الكريّة فانتفاء الكريّة يوجب انتفاء عدم تنجيس كلّ واحدة من النجاسات والمتنجسات للماء غير الكرّ ، فيثبت تنجيس كلّ نجاسة للماء القليل في المفهوم .

وعليه فلايرد أنّ نقيض السالبة الكليّةالموجبة الجزئيّة فيكون المفهوم انفعال الماء القليل ببعض النجاسات لا كلّ واحدة منها .

وجه عدم الورود أنّ المفهوم يكون من شؤون الألفاظ والدلالات اللفظيّة ولاربط لها بباب القواعد والبراهين المنطقيّة التي هي أجنبيّة عن الألفاظ والظهورات ، والبحث عن الألفاظ ودلالتها في المنطق يكون بالعناية والاستطراد وقد عرفت اعتبار موافقة المفهوم للمنطوق في جميع الجهات إلّا في السلب

← عليه بالدلاله اللفظيّة الوضعيّة .

١)وسائل الشيعة ١ / ١٥٨ و ١٥٩ باختلافٍ يسير.

والإيجاب ، ومن المعلوم أنّ الحكم المنوط في المنطوق سواء كان عاماً أم خاصاً ينتفي في المفهوم ، فالمفهوم يكون عاماً أو خاصاً كالمنطوق لا أن يكون المنطوق عاماً والمفهوم خاصاً أو بالعكس ، فلا وجه لمقايسة المفهوم الذي هو من باب الظهورات اللفظيّة بمسألة التناقض التي هي من مباحث علم الميزان الذي هو أجنبي عن باب اللّفظ ، هذا كله مضافاً إلىٰ أنّه علىٰ تقدير كون المفهوم في قوله عليه السلام : «إذا بلغ الماء ...» جزئياً لاقتضاء الجمود علىٰ كون نقيض السالبة الكليّة الموجبة الجزئيّة لذلك يتمسك في تعميم الحكم لجميع النجاسات بالإجماع علىٰ عدم الفصل في الحكم بانفعال الماء القليل بالملاقاة بين النجاسات كما لايخفىٰ .

الأمر الثاني : إذا تعدّد الشرط واتّحد الجزاء تقع المعارضة بينهما لدلالة كلّ منهما علىٰ الانحصار وعدم ترتّب الجزاء علىٰ غيره فقوله عليه السلام : «إذا خفىٰ الأذان فقصر»[1] يدل علىٰ انحصار علة وجوب القصر في خفاء الأذان ، فإذا لم يخف الأذان لا يجب القصر وإن خفىٰ الجدران ، وقوله عليه السلام * : «إذا خفىٰ الجدران فقصر»[2] يدل أيضاً علىٰ انتفاء وجوب القصر عند انتفاء خفاء الجدران ، وإن خفىٰ الأذان ، وبالجملة ففي خفاء أحدهما تقع المعارضة بين الشرطين لاقتضاء أحدهما وجوب القصر واقتضاء الآخر عدم وجوبه . فيحتمل في رفع التعارض رفع اليد عن الإطلاق الواوي لتكون النتيجة دخل كلّ من الشرطين في الجزاء وكون كلّ منهما جزء العلة

---

١) وسائل الشيعة ٨ / ٤٧٢ ، الحديث ١١١٩٦ : «إذا كنت في الموضع الذي لاتسمع فيه الأذان فقصّر ...» .

*) ونظير خفاء الأذان والجدران ما دلّ علىٰ عاصميّة الجاري فإنّهما متعارضان في الجاري غير الكرّ ، فلابدّ من تقييد الإطلاق الواوي بأن يقال : إذا كان الماء كرّاً وجارياً لاينجسه شيء ، أو الإطلاق العدلي بأن يقال : الماء إذا كان كرّاً أو جارياً ، فلاحظ وتأمّل ، فإنّ البحث فقهي .

٢) وسائل الشيعة ٨ / ٤٧١ ، الحديث ١١١٩٤ : «... إذا توارى البيوت » .

علىٰ حد تعبيرهم وجزء الموضوع علىٰ المختار. أو رفع اليد عن الإطلاق الأوي لتكون النتيجة ثبوت العدل وكون كلّ منهما عدلاً للآخر ففي المثال المذكور كأنّه قيل: إن خفيٰ الأذان أو الجدران فقصّر وهذان الاحتمالان أساسيان.

وأمّا غيرهما كاحتمال تقييد إطلاق كلّ من المفهومين بمنطوق الآخر فلا أساس له لترتّب المفهوم علىٰ الإطلاق الواوي والعدلي، والمفروض العلم الإجمالي بتقييد أحدهما، ومع هذا العلم لاوجه لاحتمال تقييد كلّ من المفهومين بمنطوق الآخر إذ لامفهوم حينئذٍ حتىٰ يقيّد فالاحتمال الذي له أساس منحصر في الاحتمالين الأولين المبنيين علىٰ تقييد أحد الإطلاقين فيدور الأمر بينهما.

وقد قيل بتقديم تقييد الإطلاق العدلي لوجوه:

أحدهما: أظهريّة الإطلاق الواوي من العدلي فيقيّد الثاني، توضيحه: أنّ استناد الجزاء إلىٰ الشرط ظاهر في كون الشرط علة تامة للجزاء بخلاف الانحصار فإنّه يثبت ببركة الإطلاق العدلي ولايكون اللفظ ظاهراً فيه، فيقيّد هذا الإطلاق دون الواوي لأقوائيّته وأظهريّته.

وفيه: أنّ كون الشرط علة تامة للجزاء يثبت أيضاًبالإطلاق كما تقدّم آنفاً، فكل من الانحصار وتماميّة العلّة يثبت بالإطلاق فلا أقوائيّة ولا أظهريّة في البين.

ثانيها: أنّ تقييد الإطلاق الواوي مستلزم لتقييدين وتقيد الإطلاق العدلي مستلزم لتقييد واحد وإذا دار الأمر بينهما فلا ينبغي الارتياب في تقديم التقييد الواحد علىٰ التقييدين، **توضيحه** أنّه مع تقييد الإطلاق الواوي يكون المناط المزبور في قوة قوله: إذا خفي الأذان والجدران فقصر وبعد صيرورة كلّ من الشرطين جزء العلة والمجموع علة واحدة لايبقىٰ إطلاق مثبت لكون كلّ منهما علة تامة ولا إطلاق مثبت لكون كلّ منهما علة منحصرة، وأما مع تقييد الإطلاق العدلي فلايلزم منه تقييد الإطلاق الواوي لأنّ مرجع تقييد الإطلاق العدلي في المثال إلىٰ قوله: إذا خفيٰ

الأذان أو الجدران فقصر ، ومن المعلوم أنّ الإطلاق الواوي محفوظ وباق علىٰ حاله ولم ينثلم بتقييد أخيه وهو الإطلاق العدلي .

وفيه : أنّ تقييد الإطلاق الواوي يوجب ارتفاع مصب الإطلاق العدلي لا أنّه يوجب تقييده ، ضرورة أنّه بعد أن قيّد الإطلاق الواوي وصار مجموع الشرطين علّة واحدة فلا يبقىٰ مورد لجريان الإطلاق العدلي ، لأنّ مورده كون الشرط علّة تامّة وبعد ثبوت جزئيّة كلّ منهما للعلّة ينتفي مورد الإطلاق العدلي ، وبالجملة فلا يلزم من تقييد الإطلاق الواوي تقييدان بل تقييد واحد ، نعم يلزم بطلان محل الإطلاق العدلي وهذا غير التقييد المخالف للأصل كما لايخفىٰ نظير ما قيل في تقييد الهيئه من استلزامه لتقييدين بخلاف تقييد المادة فقد ذكرنا في الواجب المشروط نظير ما قلنا هنا من عدم الاستلزام المزبور ، وإنّما اللازم هو بطلان مصب الإطلاق في المادة لا تقييد إطلاقها ، فهذا الوجه كسابقه لايرجّح تقييد الإطلاق العدلي علىٰ الواوي أيضاً .

ثالثها : أنّ رتبة الإطلاق الواوي متقدّمة علىٰ رتبة الإطلاق العدلي ، ضرورة أنّ الإطلاق العدلي منوط بالإطلاق الواوي المثبت لكون الشرط علة تامة فيكون الإطلاق الواوي حاكماً علىٰ الإطلاق العدلي ، وذلك يوجب تقييد الإطلاق المحكوم وهو العدلي دون الحاكم وهو الواوي .

وفيه : أيضاً ما لا يخفىٰ ، فإنّ تعدّد الرتبة لايجدي في شيء من المقامات ما لم يرجع إلىٰ تعدّد الموضوع ، فلا يوجب تعدّد الرتبة انحلال العلم الإجمالي بتقييد أحد الإطلاقين ، وبالجملة فشيء من هذه الوجوه الثلثة لايوجب رجحان أحد التقييدين فيبقىٰ العلم الإجمالي علىٰ حاله ومقتضاه إجمال الكلام ، نعم في صورة اجتماع الشرطين لا ريب في ترتّب الحكم علىٰ كلّ حال ، أما لجزئيّة كلّ من الشرطين للعلّة أو لكون كلّ منهما علّة تامة للحكم ، وإما مع وجود أحدهما دون الآخر

فيرجع فيهما إلىٰ الأُصول العمليّة .

هذا بالنسبة إلىٰ القاعدة الكليّة في موارد تعدّد الشرط ووحدة الجزاء ، وأما في خصوص المثال المزبور فيمكن رفع الإجمال فيه بأن يقال : إنّ خفاء الأذان ذو مراتب ولم يعلم المرتبة التي هي دخيلة في ترتّب الحكم القصري عليها ، فقوله ﷺ: «إذا خفي الجدران فقصّر» يبيّن تلك المرتبة وأنّها هي المرتبة الملازمة لخفاء الجدران ، وتفصيل الكلام موكول إلىٰ محله من كتاب الصلاة .

والحاصل أنّ نتيجة تعدّد الشرط هي الإجمال للعلم الإجمالي بارتفاع أحد الإطلاقين ، فلا يعلم أنّ مجموع الشرطين علة واحدة فارتفع الإطلاق الواوي أو كلّ منهما شرط مستقلّ وعدل للآخر فارتفع الإطلاق العدلي ، ومع هذا العلم الإجمالي يكون التكليف كوجوب القصر في المثال في صورة وجود أحد الشرطين مشكوكاً فيجري فيه استصحاب وجوب التمام ، وفي صورة وجود هما يعلم بثبوت الحكم لا محالة .

ولكن * في خصوص المثال يمكن الجمع بين الشرطين بجعل خفاء الأذان مجملاً لكونه ذا مراتب وجعل خفاء الجدران مبيّناً له فيكون حاصل الجمع بينهما طريقيّة مرتبة من الخفاء الملازم لخفاء الجدران فيكون خفاء الأذان بتلك المرتبة طريقاً إلىٰ خفاء البيوت الذي هو طريق إلىٰ الحد الموجب للقصر . ولكن من المعلوم أنّ الطريق طريق في حال الجهل لا العلم ، وهذا الجمع موقوف علىٰ الشاهد ،

---

*) الأولىٰ الجمع بينهما برفع اليد عن الإطلاق الواوي ، بأن يقال : إنّ خفاء الأذان والجدران معاً موضوع لوجوب القصر ، وأما رفع اليد عن الإطلاق العدلي بأن يقال : إذا خفي الأذان أو الجدران فقصّر فلا مجال له لاستلزامه التحديد بالزائد والناقص وهو محال فالأرجح تقييد الإطلاق الواوي .

وتفصيله في محله.

وكيف كان فيشكل الأمر في الشرط المتعدّد كالقضايا الشرطيّة الواردة في نواقض الوضوء كقوله (إذا بلت فتوضأ) وقوله تعالى: ﴿**إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وأيديكم**﴾ [1] ـ بناء علىٰ تفسيره بالقيام من النوم لا إرادة الصلاة ـ لعدم سلامته من الإشكال والجمع بينهما بحمل كلّ منهما علىٰ جزء العلة وكون مجموع البول والنوم مثلاً علةً لوجوب الوضوء، مستلزم لتأسيس فقه جديد مخالف لضروريات فقهنا.

ودعوىٰ عدم المعارضة بين الشرطين مع قابليّة الجزاء للتكرار كموارد وجوب سجدتي السهو واستحباب الغسل الزماني والمكاني والفعلي بما حاصله: أنّ المعلّق علىٰ الشرط هو طبيعة الجزاء كوجوب سجدة السهو المعلّق علىٰ التكلّم السهوي ونسيان شيء من غير أركان الصلاة مثلاً، والاكتفاء بصرف الوجود من الطبيعة يكون بحكم العقل لا بدلالة اللفظ ـ حتىٰ يقال: إنّ كلاً من الشرطين يدل علىٰ كون المعلّق المرة، فمطلوبيّة فرد واحد من الطبيعة في إحدى القضيّتين لا غير، تنافي مثله في القضيّة الأُخرى ـ وعليه فلا تنافي بين القضيّتين، لكون المطلوب في كلّ منهما نفس الطبيعة لا المرة، فيسجد سجدتي السهو للتكلّم ونسيان جزء من أجزاء الصلاة، وكذا يتوضأ تارة للبول وللنوم أُخرىٰ ولغيرهما ثالثة، إلىٰ غير ذلك من موارد تعدّد الشرط مع قابليّة الجزاء للتكرار.

غير مسموعة، لأنّ المعلّق هو الطبيعة مع انحصار علّة ثبوتها في الشرط المقتضي لانتفاء الطبيعة بانتفاء الشرط وإن وجد هناك شرط آخر، وكذلك الشرط الآخر فثبوت مطلوبيّة الطبيعة عند وجود شرط آخر ينافي المفهوم فلم يرتفع التعارض

---

١) المائدة: ٦.

والتنافي بين القضيتين أصلاً.

وكيفما كان، فالمراد من المفهوم في القضيّة الشرطيّة هو انتفاء الجزاء عن الموضوع المذكور في المنطوق بانتفاء الشرط كمجيء زيد، لا عن موضوع آخر غير مذكور في المنطوق، لأنّه لا يرتبط بالقضيّة الشرطيّة، فمفهوم قولنا: إن جاءك زيد فأكرمه هو انتفاء وجوب الإكرام عن زيد ـ لا عن عمرو وبكر ـ بسبب انتفاء الخصوصيّة التي صارت دخيلة في ثبوت الجزاء وهو وجوب الإكرام للموضوع وهو زيد، والمراد بتلك الخصوصيّة هو المجيء، فما عن الشافعي من عدم وجوب الزكاة في الإبل غير السائمة تشبثاً بمفهوم قوله ﷺ: «في الغنم السائمة زكاة»[1] ضعيف غايته، لأنّ مفهومه بناء علىٰ مفهوم الوصف هو عدم وجوب الزكاة في خصوص الغنم غير السائمة لا في كلّ حيوان ليس بسائم، لما عرفت من أنّ مقتضىٰ القضيّة التي لها مفهوم هو دخل حالة خاصة من حالات الموضوع في الحكم الثابت له، بحيث لا يكون لسائر حالاته وصفاته دخل في ثبوت الحكم لذلك الموضوع، فالمفهوم حينئذٍ عبارة عن انتفاء ذلك الحكم عن الموضوع بانتفاء تلك الحالة، وأما انتفاء مثل ذلك الحكم عن موضوع آخر كالابل غير السائمة فلا ربط له بالمنطوق حتىٰ ينفي الحكم فيه في المفهوم بالمعنىٰ المزبور.

والحاصل أنّ البناء علىٰ مفهوم القضيّة الشرطيّة بالمعنى المزبور يوجب التعارض فيما إذا تعدّد الشرط واتحد الجزاء لنفي كلّ منهما الآخر فيشكل الأمر حينئذٍ في كثير من الموارد كأخبار الكرّ والجاري والاتصال بالمادة، فإن جمع بينها برفع اليد

---

١)وسائل الشيعة ٩ / ٥٧، الحديث ١١٥١١: «سألت أباجعفر عليه السلام عن صدقات الأموال، فقال: في تسعة أشياء... و الغنم السائمة...».

مستدرك الوسائل ٧ / ٤٣، الحديث ٧٦٠٨: «الزكاة في الابل و البقر و الغنم السائمة....».

عن الإطلاق الواوي بأن يكون اجتماعها موجباً للاعتصام حتىٰ يكون المعتصم عبارة عن الماء الكر الجاري المتصل بالمادة ويحكم بالانفعال بفقدان أحد هذه القيود، فهذا ممّا لايمكن الالتزام به أصلاً. وكالأخبار الواردة في وجوب سجدة السهو في موارد، والأخبار الواردة في موجبات الخيار كخيار المجلس والشرط والحيوان والتأخير وغيرها، والأخبار المحددة للرضاع من عشر رضعات ويوم وليلة وغيرهما، والأخبار الواردة في موجبات الغسل والوضوء إلىٰ غير ذلك من القضايا الشرطيّة مع وحدة الجزاء فيها وقابليّته للتكرار.

فلابدّ إما من إنكار مفهوم الشرط مطلقاً إلّا فيما ورد فيه قرينة علىٰ المفهوم والالتزام بعدم المفهوم في غير مورد القرينة كما التزم الفقيه الهمداني ﷺ[1] بعدم المفهوم في قوله ﷺ: «إذا بلغ الماء قدر كرّ لم ينجسه شيء» بدعوىٰ كونه مسبوقاً بالسؤال عن ماء الغدير الذي ترد عليه الكلاب وغيرها، فيكون المورد خصوص الماء المحقون ويكون الجواب مختصاً به، فحاصل المعنىٰ حينئذٍ أنّ الماء المحقون علىٰ قسمين قسم منه ينفعل وقسم منه لا ينفعل، أما القسم غير المنفعل فهو الكر، وأمّا المنفعل فهو غير الكرّ، فعاصميّة الكرّ حينئذٍ مختصة بالماء الراكد لا أنّ مطلق الماء علّق عدم انفعاله علىٰ الكر بحيث يكون عدم الانفعال مختصاً بالكر ليعارضه ما دلّ علىٰ عاصميّة الجاري والاتصال بالمادة، وعليه فلا تعارض إذ مقتضىٰ قوله ﷺ: «إذا بلغ الماء...» علىٰ هذا المعنىٰ، هو أنّ الماء الراكد الكر لاينفعل ولا ينافي هذا عدم انفعال الماء الجاري او المتصل بالمادة أصلاً، فتكون هذه الجملة الشرطيّة بمنزلة اللقب فكأنّما قيل: (الماء الراكد الكر لا ينفعل) ومن المعلوم عدم منافاته لما دلّ علىٰ عدم انفعال الجاري والمتصل بالمادة.

---

١) كتاب الطهارة من مصباح الفقيه: في عدم اشتراط الكرّيّة في اعتصام الماء الجاري.

ولكن في هذه الدعوىٰ ما لا يخفىٰ.

أمّا أوّلاً: فلعدم انحصار أخبار الكرّ بما ورد في الجواب عن حكم الماء الراكد حتىٰ يقال باختصاصها بالماء الراكد، بل بعضها لم يرد في ذلك المورد فلا يتمشىٰ توجيه الفقيه الهمداني ﷺ في جميع أخبار الكرّ.

وأمّا ثانياً: ـ بعد تسليم ورود جميع أخبار الكرّ في المحقون ـ فلأنّه قد ثبت في محله عدم مخصصيّة المورد فتلغىٰ خصوصيّة المورد، وبناء علىٰ المفهوم للقضيّة الشرطيّة يقع التعارض بينه وبين ما دلّ علىٰ عاصميّة الجاري والاتصال بالمادة كما لا يخفىٰ.

وأمّا من علاج آخر: والظاهر أنّ ذلك بعد عدم إنكار المفهوم للقضيّة الشرطيّة منحصر في نظر العرف برفع اليد عن الإطلاق العدلي، لانسباق العدليّة من كلّ واحدة من القضيتين الشرطيتين، فقوله ﷺ: «إذا بلغ الماء قدر كرّ لم ينجسه شيء» وما دلّ علىٰ عاصميّة الجاري والاتصال بالمادة بمنزلة قوله: (إذا بلغ الماء كرّاً أو كان جارياً أو ذا مادة لم ينجسه شيء) فإنّ ظاهر الشرط المتعدّد عند العرف هو العدليّة ورفع اليد عن الانحصار دون التصرف في الإطلاق الواوي، وبهذا النحو يجمع بين الشروط المتعدّدة.

وضابط التنافي وعدمه هو أنّه إذا جمع بين القضايا المتعدّدة في كلام واحد فإن كان بين الصدر والذيل تهافت وتناف تكون تلك القضايا متعارضة وإلّا فهي متسالمة، ومن المعلوم أنّ الجمع بهذا النهج لا يلزم منه تهافت كما عرفت في الجمع بين أخبار الكرّ والجاري والمادة، وبهذا المنهاج يسهل الخطب في جميع القضايا الشرطيّة المتحد جزاؤها مثل خفاء الجدران والأذان ومسألة الرضعات في الرضاع والاغسال وسجدات السهو إلىٰ غير ذلك ممّا لا يخفىٰ.

ولكن هذا الجمع يكون مع الغض عن الصناعة التي تقدّمت في استفادة المفهوم من القضيّة الشرطيّة وأساس هذا الجمع هو الظهور والانسباق العرفي، وإلّا فمع النظر الىٰ الصناعة السابقة فالعلم الإجمالي بعدم أحد الإطلاقين المقتضي للإجمال باق علىٰ حاله، ولا يرتفع الإجمال بشيء لما عرفت من أنّ نسبة العلم الإجمالي إلىٰ كلّ واحد من الإطلاق الواوي والعدلي علىٰ حد سواء.

الأمر الثالث: إذا عرفت بمقتضىٰ الظهور العرفي سببيّة كلّ من الشرطين للجزاء ولزوم التصرف في الإطلاق العدلي وبقاء الإطلاق الواوي المقتضي لكون كلّ من الشرطين علة تامة للجزاء تصل النوبة إلىٰ الأمر الثالث، وهو: أنّه إذا تعدّد الشرط واتحد الجزاء بعد فرض كون كلّ شرط علة تامة للجزاء ـ فمع قطع النظر عن الدليل الثانوي المقتضي للاكتفاء بالمرة كما في الأغسال حيث أنّ النص قد دلّ علىٰ الاكتفاء بغسل واحد عن أغسال متعدّدة ـ هل يكون مقتضىٰ القاعدة تعدّد الجزاء كما هو قضيّة ظهور كلّ شرط في الاستقلال المعبّر عنه بعدم التداخل في الأسباب، أم وحدة الجزاء وتداخل الأسباب كما هو مقتضىٰ ظهور متعلق الحكم المذكور في الجزاء في كون المطلوب منه صرف الوجود، ومن المعلوم عدم قابليّة صرف الشيء لحكمين، فمرجع النزاع في تداخل الأسباب وعدمه إلىٰ تقدّم أحد هذين الظهورين علىٰ الآخر.

وبالجملة، إذا تعدّد الشرط أو تكرر الشرط كوطيء الحائض في الثلث الأوّل من الحيض الموجب للكفارة ـ وهي دينار ـ كراراً ودفعات عديدة، فهل يتداخل الأسباب أم المسببات أم لا يتداخل شيء منهما، بل يكون كلّ من الشروط سبباً مستقلاً لجزاء مستقلّ فيتكرر الجزاء فيه وجهان بل قولان.

وقبل الخوض في الاستدلال عليهما لابدّ من تحرير محل النزاع وبيان معنىٰ

التداخل في الأسباب والمسببات وما يقتضيه الأصل العملي علىٰ تقدير عدم ظهور الجملة الشرطيّة في شيء ثم التعرض للوجوه التي احتج بها علىٰ القولين .

فهنا أُمور :

الأمر الأوّل : في تحرير محل النزاع وهو فيما إذا كان الجزاء قابلاً للتكرار كنزح خمس دلاء من البئر للأسباب الموجبة لنزح خمس دلاء من دخول[1] الجنب فيها مراراً أو دخول الجنب مرة وتحقق سائر أسبابه ، وكوجوب دينار في وطئ الحائض في الثلث الأول من الحيض إذا تكرر ذلك ثلاثاً فيحكم بوجوب ثلاثة دنانير أو دينار واحد ، وكوجوب الوضوء بحدوث أسبابه من البول والنوم وغيرهما وغير ذلك ممّا لا يحصىٰ من الأمثلة الفقهيّة ، فإذا لم يكن الجزاء قابلاً للتكرار كالقتل لايندرج في محل النزاع ، بل السبب حينئذٍ هو الأوّل وكذا الخيار المفسر بملك فسخ الالتزام الذي التزم به ذو الخيار ، أو ملك إزالة العقد واقراره ، أو جواز العقد فإن الخيار باي معنىٰ من هذه المعاني لايقبل التكرار عند تعدّد أسبابه كالمجلس والغبن والعيب وكون المبيع حيواناً إلىٰ غير ذلك من موجبات[2] الخيار ، وفي قوة تكرر الجزاء كون الجزاء ذا مراتب كما إذا قلنا بكون الحدث كالخبث ذا مراتب ، وارتفاع مرتبة منه بوضوء وأُخرىٰ منه بوضوء آخر وهكذا ، وبالجملة فلابدّ في مورد النزاع في تداخل الأسباب أو المسببات من قابليّة الجزاء للتكرار وتعدّد وجوده أو كونه ذا مراتب .

الأمر الثاني : إنّ المراد بتداخل الأسباب هو كون مجموعها علّة تامة لترتّب الجزاء فيكون كلّ شرط جزء العلة ، وعليه فالواجب من كفارة الوطئ في الثلث

---

١) المراد اغتسال الجنب وأمّا مجرد الدخول فلا نزح فيه .

٢) لكن يجري فيه النزاع علىٰ ماسيجيء توضيحه .

الأوّل من الحيض وإن كان دفعات عديدة هو دينار واحد لا دنانير متعدّدة بتعدّد الوطئ في الثلث الأوّل، إذ المفروض بناء علىٰ تداخل الأسباب كون مجموع ما تكرر من الوطيء في الثلث الأول سبباً واحداً للكفارة، وكذا في موجبات الوضوء، وكذا في اغتسال الجنب[1] مراراً في البئر إلىٰ غير ذلك من الأمثلة الفقهيّة التي لا تحصىٰ.

الأمر الثالث: إنّ المراد بالتداخل في المسببات أنّه هل يكتفى بصرف الوجود من الجزاء مع فرض سببيّة كلّ شرط بالاستقلال لجزاء، وحدوث تكليف بكل شرط كوجوب وضوء عند تحقق النوم ووضوء آخر عند خروج البول وهكذا، وبعبارة أُخرىٰ هل يكتفي في امتثال تكليفين وسقوط خطابين بإيجاد فرد واحد من طبيعة الجزاء كوضوء واحد لموجباته المتعدّدة أم لا؟

الأمر الرابع: فيما يقتضيه الأصل العملي بناء علىٰ عدم ظهور الجمل الشرطيّة في شيء من التداخل وعدمه فنقول: أما بالنسبة إلىٰ الشك في تداخل الأسباب فالأصل فيه هو البراءة لأنّ التكليف بفرد واحد من الجزاء معلوم، سواء كان كلّ شرط واقعاً سبباً مستقلاً أم جزء السبب فالتكليف الواحد معلوم لا محالة والزائد عليه مشكوك ينفىٰ بالبراءة.

وأمّا بالنسبة إلىٰ المسبب إذا شككنا في سقوط التكليفين الناشئين من الشرطين بعد فرض استقلاليّة كلّ منهما في السببيّة وحدوث التكليف فالأصل فيه قاعدة الاشتغال لكون الشك في مقام الفراغ والامتثال وقضيّة الشغل اليقيني هو لزوم تحصيل الفراغ القطعي، والحاصل أنّ الشك في تداخل الأسباب وعدمه يرجع فيه إلىٰ أصل البراءة لكون الشك فيه في التكليف والشك في تداخل المسببات

---

١) بناء علىٰ تنجس البئر بذلك والحاجة إلىٰ النزح.

يرجع فيه إلىٰ قاعدة الاشتغال كما لا يخفىٰ.

وبالجملة ففي مورد تعدّد الشرط ووحدة الجزاء القابل للتكرار كالوضوء والغسل أو الاستناد إلىٰ سبب كالخيار ونحوه من حقوق الناس لإمكان سقوط الخيار المستند إلىٰ المجلس بحصول الافتراق أو المستند إلىٰ الغبن باسقاطه وهكذا، فإذا كان الجزاء كذلك أي قابلاً للتكرار أو الاستناد يجري فيه نزاع تداخل الأسباب والمسببات.

إذا عرفت هذا فاعلم أنّ الكلام يقع في مقامين: **الأوّل**: في تداخل الأسباب. **والثاني**: في تداخل المسببات، ولمّا كان تداخل المسببات مترتّباً علىٰ عدم تداخل الأسباب لعدم مجال النزاع في تداخل المسببات بعد تداخل الأسباب، لأنّ تداخل الأسباب كما عرفت هو صيرورة الأسباب العديدة سبباً واحداً أو علة تامة واحدة ومعه فلا يتعدّد الجزاء حتىٰ يقع الكلام في تداخله كما لايخفىٰ.

فلنقدّم **المقام الأوّل**: وهو تداخل الأسباب، فنقول:

بناء علىٰ ما ذكرنا من العلم الإجمالي بارتفاع أحد الإطلاقين أعني الواوي والعدلي يكون الكلام مجملاً ليس ظاهراً في تداخل الأسباب ولافي تداخل المسببات، وبناء علىٰ ماقلناه من ظهور الشرط المتعدّد عرفاً في رفع الانحصار وارتفاع الإطلاق العدلي لايبقىٰ مجال أيضاً للنزاع في تداخل الأسباب، **نعم** يبقىٰ المجال للنزاع في المقام الثاني وهو تداخل المسببات كما هو واضح. **وبالجملة** فعلىٰ التقديرين ـ وهما إجمال الكلام وظهور تعدّد الشرط عرفاً في رفع الانحصار وبقاء كلّ شرط علىٰ حاله من الاستقلال في التأثير والعلّيّة ـ لا يبقىٰ مجال للنزاع في تداخل الأسباب، **أمّا** علىٰ التقدير الأوّل وهو إجمال الكلام فواضح لعدم دلالته علىٰ شيء منهما بعد إجماله، **وأمّا** علىٰ الثاني فلأنّ المفروض دلالة الجملتين بالانسباق العرفي

علىٰ استقلاليّة كلّ من الشرطين في السببيّة والتأثير فلا مجال للنزاع في تداخل الأسباب حينئذٍ.

لكن عن فخر المحققين ﷺ وغيره تصوير النزاع في تداخل الأسباب وعدمه بطريقين:

أحدهما: أنّ الشروط ملاكات غير مطردة ولامنعكسة، فيمكن تأثير ملاكات عديدة لرفع ارياح الآباط والطهارة من الذنوب في أُسبوع وبقاء جسد المغتسل في القبر وغير ذلك في تشريع استحباب غسل الجمعة، كتأثير ملاك واحد في تشريع حكم من الأحكام فينازع في أنّ الشروط المتعدّدة التي هي ملاكات هل يكون مجموعها ملاكاً واحداً ومؤثراً فارداً أم يكون كلّ منها علّة تامة للحكم، فعلىٰ الأوّل تتداخل الأسباب أي الملاكات ويصير مجموعها علّة تامّة، وعلىٰ الثاني لاتتداخل لاستقلال كلّ منها في التأثير والعليّة.

ثانيهما: أنّ متعلّق الحكم في الجزاء في كلّ من القضايا الشرطيّة هو صرف الوجود، ومن المعلوم عدم تحمل صرف الوجود لحكمين سواءً كانا ضدين أم مثلين فصرف الوجود لايتكرر وجوداً ولا حكماً، فلا يكون الجزاء بالعرض قابلاً للتكرار كعدم قابليّة الجزاء ذاتاً للتكرار كالقتل، فلايصحّ تقسيم الجزاء الواحد إلىٰ ما يقبل التكرار كالوضوء وسجدتي السهو وغيرهما وإلىٰ ما لا يقبله كالقتل، بل الجزاء واحد لا تكرر فيه سواء كان كالقتل أم كالوضوء ونحوه فتسقط المباحث المترتّبة علىٰ قابليّة الجزاء الواحد للتكرار، فلابدّ حينئذٍ من الالتزام بتداخل الأسباب حتىٰ لا يلزم ورود الحكم المتعدّد علىٰ صرف الوجود بل الوارد حينئذٍ أي حين تداخل الأسباب حكم واحد علىٰ صرف الوجود.

وعن بعض ابتناء تداخل الأسباب علىٰ كون المعلّق علىٰ الشرط هو الحكم

كالوجوب لا متعلّقه كالإكرام والوضوء والغسل لأنّه موضوع للحكم ، والمفروض أنّ الشرط شرط للحكم لا الموضوع فالمعلّق هو الحكم كالوجوب وهو لا يتكرر بل يتأكد ، وحينئذٍ فالحكم واحد فالشرط المتعدّد لا يؤثر إلّا في حكم واحد وهذا معنىٰ التداخل في الأسباب .

فصارت وجوه التداخل في الأسباب ثلاثة :

أحدها : كون صرف الوجود من طبيعة الجزاء غير قابل للتكرار فلابدّ من كون الحكم واحداً .

ثانيها : عدم قابليّة الوجوب مثلاً المعلّق علىٰ الشرط المتعدّد للتكرار فلابدّ من وحدة الحكم والالتزام بتأكده .

ثالثها : ابتناء تداخل الأسباب علىٰ كون الشروط ملاكات للجعل والتشريع لعدم مانع من تعدّد الملاكات ووحدة الحكم فحينئذٍ يتّحد الحكم ، بخلاف ماإذا كانت الشروط علل المجعول أي موضوعات للحكم فإنّ كلّ موضوع يقتضي حكماً فلا يتداخل الأسباب .

وفي الجميع ما لا يخفىٰ .

أما الأوّل : ففيه أوّلاً : أنّ صرف الوجود إمّا أن يكون بحكم العقل لأجل عدم دلالة اللفظ علىٰ مطلوبيّة صرف الوجود كعدم دلالته علىٰ الفور والتراخي والتكرار والدفعة والدفعات ، فالعقل يحكم بأنّ المطلوب لمّا كان نفس الطبيعة المنطبقة علىٰ أوّل وجوداتها الطارد للعدم وكان انطباق الطبيعة علىٰ أوّل وجوداتها قهرياً ، فلا محالة يتحقق الإجزاء والامتثال بالفرد الأوّل ويسقط الأمر ولو كان المطلوب سائر وجودات الطبيعة لكان علىٰ المولىٰ بيانه ، **والمفروض عدم البيان** فيحكم العقل حينئذٍ بمطلوبيّة صرف الوجود من الطبيعة ، **وإما أن يكون** صرف الوجود بالدلالة

اللفظيّة .

فإن كان بحكم العقل فلا إشكال في كون الشرطيّة الثانية رافعة لموضوع حكم العقل ، إذ المفروض إناطة حكم العقل بذلك بعدم بيان الشارع بالنسبة إلىٰ مطلوبيّة فرد آخر ، فإذا بيَّن شرطاً آخر يكون بياناً لمطلوبيّة فرد آخر لكون الشرط الثاني موضوعاً كالشرط الأوّل وكلّ موضوع يستدعي حكماً عليحدة ، بناء علىٰ ماذكرنا من ظهور كلّ شرط عند العرف في الاستقلال ، وتعدّد الشرط يرفع التعيينيّة لا الاستقلال حتىٰ يكون كلّ من الشرطين جزء الموضوع ، **وبالجملة** فالشرط الثاني بيان لمطلوبيّة فرد آخر من طبيعة الجزاء فيكون وارداً علىٰ حكم العقل بمطلوبيّة صرف الوجود كورود الحجّة الشرعيّة علىٰ التكليف علىٰ قاعدة قبح العقاب بلا بيان لارتفاع موضوع حكم العقل بصرف الوجود من عدم البيان .

وإن كان صرف الوجود بدلالة اللفظ ، **ففيه أولاً** : عدم دلالة صيغة إفعل لا بمادتها ولا بهيئتها علىٰ مطلوبيّة صرف الوجود كعدم دلالتها علىٰ التكرار والفور والتراخي وغيرها ، بل لا تدل الصيغة إلاّ علىٰ إنشاء النسبة بين الفعل والفاعل كما مر مراراً .

وثانياً : بعد تسليم الدلالة اللفظيّة تكون دلالة الشرط الثاني علىٰ مطلوبيّة فرد آخر أظهر من دلالة الشرط الأول علىٰ مطلوبيّة صرف الوجود لظهور الجملة الشرطيّة في كون الشرط موضوعاً يستدعي حكماً فتكون الشرطيّة الثانية حاكمة علىٰ الشرطيّة الأُولىٰ ، **وبالجملة** فالشرطيّة الثانية إما واردة علىٰ الشرطيّة الأولىٰ وإمّا حاكمة عليها ، **وعلىٰ تقدير** عدم الأظهريّة تصير الجملتان الشرطيتان مجملتين من هذه الجهة فلا تدل الشرطيّة علىٰ شيء من تداخل السبب وعدمه فلا يثبت المدّعى أيضاً وهو التداخل في الأسباب .

وأمّا الثاني : ـ وهو عدم قابليّة الحكم المعلّق علىٰ الشرط للتكرار والمفروض أنّه المعلّق لامتعلّقه كالوضوء والغسل ـ **ففيه أولاً** : أنّ الحكم لا يمكن أن يعلّق علىٰ الشرط لكون معنىٰ الهيئة إيجادياً غير قابل للتقييد والتعليق **بل المعلّق هو** المحمول الذي ثبت له النسبة المعبّر عنه بالمحمول المنتسب كالإكرام الواجب ، ومن المعلوم قابليّة المحمول المنتسب للتكرار .

وثانياً : أنّ وحدة الحكم المتعلّق بالطبيعة تستلزم انسداد باب البراءة في الشبهات الموضوعيّة التي تكون البراءة فيها من الأمور المسلّمة عند الأصحاب طراً من أُصوليهم ومحدثيهم .

توضيحه : أنّ الحكم إذا كان واحداً فمقتضاه فيما إذا كان تحريمياً ترك كلّ ما يعلم ويحتمل فرديّته للطبيعة ، ضرورة أنّ ترك الطبيعة منوط بترك معلوم الفرديّة ومحتملها ، ولا مجال للبراءة في مشكوك الفرديّة لأنّ مطلوبيّة ترك الأفراد تكون مقدّمة لتحصيل ترك الطبيعة ، فالحكم وهو التحريم معلوم ولامعنىٰ للبراءة فيه ، لأنّ قوام البراءة بالشك في الحكم ولاشك هنا في الحكم أصلاً ففي مشكوك الفرديّة لاتجري البراءة ، وهذا خلاف ماتسالموا عليه من جريان البراءة في الشبهات الموضوعيّة .

وأمّا الثالث : ـ وهو كون الشرط ملاكاً أي علّة للجعل والتشريع ، ومن المعلوم أنّ الملاكات العديدة تصلح لأن تكون داعية للمولىٰ إلىٰ جعل حكم واحد إذ ليس الملاك مؤثراً في الحكم حتىٰ يكون سبباً مستقلاً ، بل الملاكات العديدة تصير داعية إلىٰ تشريع حكم واحد ، وهذا هو المراد بتداخل الأسباب فليست الشروط في القضايا الشرطيّة من الأسباب الحقيقيّة بل معرفة للملاكات الداعية إلىٰ الجعل ، فالشروط كواشف عن وجود الملاكات وليست الشروط موضوعات حتىٰ

يستدعي كلّ موضوع حكماً عليحدة ـ ففيه : أنّ حمل الشرط علىٰ علّة الجعل وهو ملاك الحكم يستلزم حمله عليها في جميع القضايا الشرطيّة ، كقوله : من ملك أربعين غنماً تجب عليه شاة ومن استطاع يحج إلىٰ غير ذلك ، فلابدّ حينئذٍ من حمل ملكيّة الأربعين غنماً والاستطاعة علىٰ الملاك دون الموضوع ، بل لابدّ من حمل القضايا الحمليّة أيضاً علىٰ الملاك لما تقرّر في محله من أنّ القضايا الحمليّة تنحل إلىٰ الشرطيّة لاشتراط كلّ حكم بموضوعه فتكون القضيّة الحمليّة متضمنة للشرط الضمني .

وبالجملة يلزم[1] من حمل الشرط علىٰ الملاك كون القضايا الشرعيّة من القضايا الخارجيّة وقد ثبت في محلّه عدم صحة جعلها من القضايا الخارجيّة ، وكونها من القضايا الحقيقة ، وماذكره فخر المحققين ﷺ مبني علىٰ إنكار ظهور الجملة الشرطيّة في كون الشرط موضوعاً ، وقد قرّر في محله أنّ كلّ شرط موضوع وكلّ موضوع شرط ، فإنكار ظهور الشرط في علّة المجعول أعني كونه موضوع الحكم وحمله علىٰ علّة الجعل وهو الملاك الداعي إلىٰ التشريع في غير محله إذ لامجال لإنكار

---

١) أقول : يمكن دعوىٰ الأصل العقلائي في إثبات كون الشروط في القضايا الشرعيّة ظاهرة في الموضوعيّة لاالملاكيّة بأن يقال : إنّ الشارع تارة يتكلّم من حيث إنّه شارع ومبيّن للأحكام ، وأُخرىٰ من حيث إنّه من أهل العرف ، فعلىٰ الأوّل تكون الشروط الواقعة في كلامه ظاهرة في موضوعيّتها للأحكام إذ لو كانت ملاكات يلزم كونها إخباراً عن أُمور خارجيّة ، إذ الملاكات من الأُمور الخارجيّة وبيانها خارج عن مقام الشارعيّة وتفضل منه واستظهار هذا من كلامه منوط بقيام قرينة كقوله عليه السلام في أخبار الاستنجاء * (أو تدري لم صار لا بأس به قال : قلت : لا والله. فقال عليه السلام : إنّ الماء أكثر من القذر. قال : قلت: لا والله، فقال عليه السلام : إنّ الماء أكثر من القذر) فقدظهر ممّا ذكرنا أنّه مع الشك في الملاكيّة والموضوعيّة يحمل علىٰ الموضوعيّة بمقتضىٰ الأصل المزبور، فتأمّل جيّداً .

*) وسائل الشيعة ١ / ٢٢٢ ، الحديث ٥٦٦.

ظهور الشرط في ترتّب الجزاء وهو الحكم علىٰ الشرط ، وما يترتّب عليه الحكم هو الموضوع لا الملاك بل الملاك يدعو المولىٰ الحكيم إلىٰ تشريع الحكم علىٰ طبقه لما فيه الملاك أعني الموضوع ولذا قيل : إنّ الموضوع أُمّ الملاك لقيام الملاك بالموضوع ، فالحكم مترتّب علىٰ الموضوع والداعي الىٰ تشريع الحكم للموضوع هو مافيه من الملاك .

فتلخص ممّا ذكرنا أنّ الشرط يكون ظاهراً في علّة المجعول أعني الموضوع ، ومن المعلوم أنّ كلّ موضوع يقتضي حكماً عليحدة ، فإذا تعدّد الشرط يتعدّد الموضوع ويتعدّد به الحكم لامحالة .

ثم إنّ العلّة المنصوصة تكون في علّة المجعول وتنقيح المناط في علّة الجعل ، والخطاب تارة يكون ظاهراً في أحدهما وقد لايكون ظاهراً في شيء منهما ، مثلاً قوله عليه السلام في تعليل طهارة ماء الاستنجاء وعدم تنجس ملاقيه «لأنّ الماء أكثر» ظاهر في كون أكثريّة الماء من النجاسة علّة ولمّاً لتشريع وجعل الحكم ، لقوله عليه السلام : «أو تدري لم صار لا بأس به» ، فالملاك في الطهارة هو الأكثريّة ولوكانت الاكثريّة علّة للمجعول كان مقتضاها عدم انفعال الماء القليل بملاقاة النجاسة لكونه أكثر من النجاسة وغالباً عليها ، وهذا يعارض أدلة الكرّ التي تدل علىٰ انفعال غير الكرّ بالملاقاة فيتساقطان ويرجع الىٰ عموم قوله صلى الله عليه وآله : «خلق الله الماء طهوراً...» ،[1] وأمّا إذا كانت الأكثريّة علّة للمجعول كما هو ظاهر قوله صلى الله عليه وآله «أو تدري لم صار لابأس به» لظهوره في بيان اللِّم والعلّة للحكم كما لايخفىٰ فلا يلزم تعارض لاختصاص الحكم بماء الاستنجاء .

فتلخص من جميع ماذكرنا أنّ شيئاً من الوجوه الثلاثة المذكورة لإثبات

---

١) وسائل الشيعة ١ / ١٣٥ ، الحديث ٣٣٠.

تداخل الأسباب ليس في محله ، فبعد أن ثبت ظهور الشرط في علّة المجعول ـ وكون الشرط موضوعاً وأنّ كلّ موضوع يستدعي حكماً مستقلاً ، وأنّ تعدّد الشرط لم يتصرف إلّا في الانحصار الذي ثبت بالإطلاق العدلي مع بقاء ظهور كلّ شرط في كونه تمام الموضوع للجزاء ـ لا يبقىٰ مجال لدعوىٰ تداخل الأسباب أصلاً كما هو واضح .

ثم إنّه قد تقدّم أنّ محل النزاع في تداخل الأسباب وعدمه إنما يكون فيما إذا كان الجزاء قابلاً للتكرار ، أما مع عدمه كالقتل الواجب بالارتداد والزنا مع الإحصان فلا مسرح فيه للنزاع المذكور أصلاً ، نعم ، إذا كان القتل حقاً للناس لا له تعالىٰ فيجري فيه النزاع المزبور لإمكان عفو بعض الأولياء وقصاص بعضهم بعد ردّ باقي الدية .

وامّا نواقض الوضوء من البول والنوم وغيرهما فعلىٰ تقدير كون الموجب للوضوء هو هذه الأمور فيندرج في محل النزاع ، وعلىٰ تقدير كون الموجب له هو عنوان الحدث الذي هو ظلمة نفسانيّة فلاتكون هذه الامور أسباباً حتىٰ ينازع في كونها أسباباً عديدة أو سبباً واحداً ، ضرورة أنّ الموجب للحدث هو ماصدر أولاً من البول أو النوم أو غيرهما بل الأوّل إذا كان هو البول فالموجب للحدث منه هو القطرة الأُولىٰ والقطرات الأُخرىٰ لا سببيّة فيها للحدث أصلاً .

إلّا أن يقال : إنّ الحدث كالخبث ذو مراتب كما ربما يشهد به قوله ﷺ : «التراب أحد الطهورين» ،[1] مع حكمهم بوجوب الغسل أو الوضوء عند التمكن من استعمال الماء فإنّ التيمم لا محالة يؤثر في الحدث ويرفع بعض مراتبه في حال

---

١) وسائل الشيعة ٣ / ٣٨١، الحديث ٣٩٢٣. و ص ٣٨٦، الحديث ٣٩٣٨: « ... فإنّ التيمم أحد الطهورين » .

معذوريّته من استعمال الماء .

والحاصل أنّ موجبات الوضوء إن كانت بأنفسها مؤثرة في وجوب الوضوء فيبقى للنزاع في تداخل الأسباب فيها مجال ، **وإن كانت محصلة** لما هو المؤثر أعني الحدث فلا يبقىٰ للنزاع المذكور مجال أصلاً ، لكون نواقض الوضوء حينئذٍ محصّلات لما هو الناقض حقيقة وهو الحدث وهو غير قابل للتكرار ، **هذا** بحسب الثبوت مع قطع النظر عن الدليل وإلّا فلا إشكال نصاً ولا فتوىٰ في كفاية وضوء واحد عقيب موجبات عديدة للوضوء ، **وكذا الحال** في الأغسال ، فإنّها وإن كانت قابلة للتكرار بتعدّد أسبابها إلّا أنّ الدليل الخاص قام علىٰ كفاية واحد منها عن الجميع ، فمقتضىٰ قاعدة عدم تداخل الأسباب هو تعدّد التكليف ، وقاعدة الاشتغال بتكاليف عديدة تقتضي عدم تداخل المسببات بمعنىٰ عدم الاكتفاء بغسل واحد إلّا أنّ النص [1] قام علىٰ الاكتفاء بواحد وسقوط الجميع .

المقام الثاني : في تداخل المسببات .

لايخفىٰ أنّ مقتضىٰ ماتقدّم من ظهور كلّ شرط في كونه موضوعاً لحكم عليحدة هو تعدّد الحكم بتعدّد موضوعه كما هو قضيّة الانحلال ، فإذا شككنا في كفاية عمل واحد عن متعدّد فمقتضىٰ قاعدة الاشتغال عدم الاكتفاء بواحد عن متعدّد كما تقدّم ، فإذا اشتغلت ذمة زيد بعشرة دنانير لعمرو مثلاً لايسقط جميع ما في ذمته بدفع دينار واحد لعمرو كما هو واضح ، **لكن قام الدليل** علىٰ الاجتزاء بغسل واحد عن أغسال عديدة ، فإذا مسَّ بدن ميت واحدث بالجنابة وأراد الاغتسال للزيارة والجمعة أيضاً أجزأه غسل واحد علىٰ اختلاف النصوص

---

١) وسائل الشيعة ٢ / ٢٦١، أحاديث الباب ٤٣ من أبواب الجنابة : باب إجزاء الغسل الواحد عن الأسباب المتعدّدة.

الواردة في ذلك ، **فبعضها** يدل علىٰ الاجتزاء بغسل واحد لما لزمه من الأغسال في يومه مطلقاً سواء كانت واجبة أم مستحبة أم مختلفة وسواء نوىٰ الجميع أم لا وسواء التفت إلىٰ الجميع أم لا[١] ، **وبعضها** يدل علىٰ أنّ من لم يلتفت إلىٰ جنابته وصام أياماً في حال الجنابة وبعد أيام التفت إلىٰ ذلك فإن اغتسل للجمعة في خلال تلك الأيام يقضي ما صامه قبل غسل الجمعة ولايقضي ما صامه بعد غسل الجمعة مع عدم التفاته إلىٰ جنابته حين غسل الجمعة حتىٰ ينوي غسل الجنابة[٢] ، والميرزا النائيني ﷺ يشترط في الاكتفاء بغسل واحد عن أغسال عديدة ، الالتفات إلىٰ سائر الأغسال والىٰ كون الواحد كافياً عن المتعدّد ولكنه لم يظهر له وجه معتد به بعد إطلاق مادلّ علىٰ كفاية الواحد عن المتعدّد ، من دون اعتبار الالتفات والنيّة .

وبالجملة فكفاية الغسل الواحد عن الأغسال العديدة في الجملة ممّالاإشكال فيه ، والاختلاف يكون في بعض الخصوصيات وتفصيل الكلام في تداخل الأغسال في محله .

إنّما الكلام في تصوير التداخل في المسببات ، إذ بعد فرض مطلوبيّة الأغسال العديدة كيف يمكن رفع اليد عن امتثال أوامرها ، فإنّ الأمر بعد فرض بقائه وعدم سقوطه يقتضي الامتثال ، وبقاؤه ينافي عدم إرادة الشارع امتثاله كما ذكرنا في قاعدة التجاوز ، فإن المشكوك فيه إن لم يؤت به واقعاً يصير محكوماً بالإتيان بقاعدة التجاوز ، وكيف يمكن رفع اليد عن امتثاله مع بقائه في الواقع علىٰ حاله ، والقناعة في مقام الامتثال لامعنىٰ لها إلّا بالالتزام بجعل البدل بشرط بقاء الشك وعدم تبيّن عدم الإتيان بالمشكوك فيه إلىٰ آخر العمر ، وإلّا فلو ارتفع الشك وظهر

---

١) وسائل الشيعة ٢ / ٢٦١.

٢) وسائل الشيعة ١٠ / ٢٣٨، الحديث ١٣٣١٢.

عدم الإتيان بالمشكوك فيه يجب عليه الإعادة أو القضاء إن كان المشكوك فيه من الأركان.

والحاصل أنّه في المقام لايتصور كفاية الغسل الواحد عن الأغسال العديدة مع بقاء أوامره علىٰ حالها، فيكون قولهم عليهم السلام: «يجزي الغسل الواحد» ظاهراً في تداخل الأسباب وأنّ الأسباب العديدة عند اجتماعها تكون سبباً واحداً وموضوعاً فارداً للحكم لا موضوعات عديدة فتداخل المسببات لا يتصور، والإجزاء المدلول عليه بقولهم عليهم السلام: «يجزي غسل واحد» يدل علىٰ أنّ المجزي وهو الغسل الواحد هو المأمور به والمطلوب لاالمتعدّد[1].

---

١) هذا محصل ما أفاده سيّدنا الأستاذ (مد ظله)، ولكن قد يختلج بالبال في حلّ الإشكال أنّه لاتنافي بين تداخل المسبب وبين بقاء الواقع أعني مطلوبيّة كلّ غسل علىٰ حاله، توضيحه: أنّ كلّ غسل ينشأ من مصلحة داعية إلىٰ الأمر به ولذا تختلف آثارها، فبعضها يرفع الحدث الأصغر أيضاً كغسل الجنابه بحيث لايحتاج معه إلىٰ الوضوء، وبعضها لايرفعه كغير غسل الجنابة من الاغسال، واختلاف الآثار يكشف عن اختلاف حقائق الأغسال وملاكاتها، لكن إذا أتىٰ بواحد منها مع الالتفات إليها مع نيّتها أو بدون نيّتها يكون ذلك الواحد في ظرف الالتفات إلىٰ غيره مفوتاً لما في سائر الأغسال من المصالح بحيث لايبقىٰ مصلحة لها أصلاً أو يبقىٰ مقدار منها غير ممكن الاستيفاء، ومن المعلوم أنّ فوات المصلحة يوجب سقوط الأمر لتبعيّة الأمر للمصلحة فيسقط الأمر بفوات ملاكه، نعم إن كان سقوط سائر الأغسال بغسل واحد مع عدم الألتفات إليها أصلاً أو قلنا بعدم مشروعيّة الإتيان بكل واحد من الأغسال عليحدة كما حكي عن بعض لم يندفع الإشكال أصلاً، لأنّ الأغسال تكون مطلوبة واقعاً مع عدم إرادة المولىٰ امتثالها في زمان أصلاً، ومن المعلوم منافاة عدم إرادة امتثال حكم في شيء من الازمنة لوجوده واقعاً وكون وجود هذا الحكم لغواً لعدم قابليّته لتحريك العبد نحو امتثاله، إلّا أن يقال: ان اللغويّة تلزم إن لم يقتضِ أوامر تلك الأغسال امتثالاً أصلاً لا في ظرف اجتماعها ولا في حال انفرادها وأمّا إذا اختص عدم اقتضائها للامتثال بحال اجتماعها فلا يلزم محذور اللغويّة أصلاً فتدبّر.

والحاصل أنّ تداخل المسببات في باب الوضوء إنّما يتّجه إذا لم يكن موجبات الوضوء المذكورة في محلها ـ من البول وأخيه الأكبر والنوم وغيرها ـ محصّلة لما هو الموجب حقيقة وهو الحدث، وإلّا فيصير باب تداخل الوضوء أجنبياً عن تداخل المسببات ومندرجاً في تداخل الأسباب إن وجدت دفعة في زمان واحد وإلّا فلا يندرج في شيء من تداخل الأسباب والمسببات، لكون السبب مع تدريجيّتها هو الأوّل وصيرورة الباقي لغواً غير مؤثر في الوضوء أصلاً كما ان تأثير كلّ واحد من موجبات الوضوء في وجوب الوضوء منوط بعدم الجنابة ضرورة، ولذا يكون عدم الجنابة موضوعاً للحدث الأصغر الموجب للوضوء، ففي مسألة العلم الإجمالي بكون الرطوبة الخارجيّة بولاً أو منيّاً مع عدم سبق العلم بالحدث الأصغر لا يقع التعارض بين أصالتي عدم المني وعدم البول لعدم اتحادهما مرتبة، حيث إنّ عدم الجنابة كما عرفت موضوع لتأثير البول ونحوه في الوضوء، فلا يؤثر البول مثلاً في الوضوء إلّا في ظرف عدم الجنابة، فاستصحاب عدم الجنابة مقوّم لتأثير البول في الوضوء ولا يعارض استصحاب عدم البول ما يقومه فيجري استصحاب عدم المني بلا معارض.

وأمّا تداخل المسببات في الأغسال فهو في الجملة ثابت بلا إشكال للنص الخاص الدال علىٰ ذلك كما مرت الإشارة إليه، إلّا أنّ الإشكال فيه من حيث إنّ إجزاء غسل واحد عن أغسال عديدة قيل باشتراط ذلك بالالتفات إلىٰ تلك الاغسال وقصدها، والعلم بمسقطيّة ذلك الغسل عن سائر الأغسال، وقيل باشتراطه بالالتفات إليها وان لم ينوها فضلاً عن علمه بسقوطها به، وقد وقع الخلاف أيضاً في أنّه إذا نوىٰ غسل الجمعة ولم ينو الجنابة فهل يسقط غسل الجنابة أم لابدّ من نيّتها أو لابدّ من قصد غسل الجنابة مستقلاً وقصد غسل الجمعة تبعاً، فإذا قصد الجنابة أصالة والجمعة تبعاً يسقط كلاهما، ثم إنّ سقوط الجميع بواحد إذا قلنا

باعتبار الالتفات إلىٰ سائر الأغسال هل يكون اعتبار هذا الالتفات منوطاً بتعدّد الأغسال حقيقة وماهية وكون تميزها بالقصد، كما أنّ أصل الغسل من العناوين القصديّة كذلك خصوصيّته من الجُمعيّة والجنابيّة والحيضيّة وغيرها أم لا يكون منوطاً بذلك؟، وبالجملة مسألة تداخل الأغسال ممّا وقع الخلاف في كثير من جهاتها ولمّا كانت المسألة فقهيّة فالتعرض لها موكول إلىٰ محله.

ولكن مقتضىٰ الجمود علىٰ ظاهر ما دلّ علىٰ كفاية غسل واحد عن اغسال عديدة هو الاجتزاء به مطلقاً من غير فرق بين الأغسال واجبها ومستحبها، ومن دون تفاوت بين قصد غسل بعنوان خاص كقصد غسل الجنابة وبين قصد غسل عنوان مطلق الغسل لابعنوان خاص من غسل الجنابة أو الجمعة.

إلّا أن يقال: إنّ قوله عليه السلام «يجزيك غسل واحد» ظاهر بقرينة كلام الراوي وقوله عليه السلام: «إذااجتمع عليك حقوق أجزئك غسل واحد»[1] في قصد غسل من تلك الأغسال التي ثبتت في ذمته لاقصد عنوان الغسل بدون خصوصيّة كما لايخفىٰ.

هذه جملة من مهمات مباحث مفهوم الشرط وقد عرفت أنّ الحقّ ثبوت مفهوم الشرط وكون تداخل الأسباب والمسببات علىٰ خلاف الأصل وأنّ الجملة الشرطيّة ليست ظاهرة في شيء منهما بل ظاهرة في خلافه وأنّ التداخل في السبب أو المسبب علىٰ خلاف ظاهر الكلام ومحتاج إلىٰ دليل، وقد تقدّم أيضاً أنّ المفهوم عبارة عن انتفاء سنخ الحكم المنوط تعبداً بحال خاص من حالات الموضوع (كمجيء زيد مثلاً) عن ذلك الموضوع الشخصي عند انتفاء الحال التي أُنيط بها الحكم تعبداً لا انتفاؤه عن موضوع آخر عند عدم الحال المعلّق عليها الحكم، والغرض من هذا التوضيح رفع توهم يأتي في المبحث الآتي إن شاء الله تعالى.

---

١) وسائل الشيعة ٢ / ٢٦٢، الحديث ٢١٠٧. و ٣ / ٣٣٩، الحديث ٣٨١٣ باختلافٍ يسير.

فصـل:

« في مفهوم الوصف »

اعلم أنّ الوصف تارة لايعتمد علىٰ الموصوف كقوله : العادل يجـوز إمـامته والمجتهد يجوز تقليده ، وأُخرىٰ يعتمد علىٰ الموصوف كقوله : زيد العالم تجوز شهادته مثلاً .

فإن لم يعتمد علىٰ الموصوف فالظاهر عدم الإشكال والخلاف في عدم دلالته علىٰ المفهوم لأنّك قد عرفت في مفهوم الشرط أنّ المفهوم عبارة عن انـتفاء سـنخ الحكم عن الموضوع بانتفاء الحالة التي أُنيط الحكم بها تعبداً ، وأما إذا كانت الإناطة المزبورة بحكم العقل لا التعبد فانتفاء الحكم ـ الذي يكون شخصياً ـ به عـقلي ولا ربط له بالمفهوم ، فيشترط في المفهوم أن لاتكون الإناطة بحكم العقل وإلّا فلا يكون من باب المفهوم ، والمقام أعني الوصف غير المعتمد علىٰ الموصوف يكون من قسم الإناطة العقليّة لا التعبديّة ، لأنّ بقاء الحكم علىٰ موضوعه وارتـفاعه عـنه عـقلي كقوله : (العالم يجب تقليده) وقوله : (الكلب نجس ، والبول وكذا أخوه نجس) فإنّ وجوب التقليد منوط ببقاء موضوعه والنجاسة منوطة ببقاء الكلبيّة والبوليّة ، فإذا ارتفعا وصار الكلب ملحاً مثلاً والبول بخاراً والغائط دوداً فيرتفع الحكم عقلاً لتقوّم الحكم عقلاً بالموضوع ، فالوصف غير المعتمد علىٰ الموصوف كاللقب بل هـو هـو ولايتصور له مفهوم كاللقب .

وإن اعتمد علىٰ الموصوف كقوله : (في الغنم السائمة زكاة والعصير العنبي المغلي

نجس) فقد وقع النزاع في وجود المفهوم له أم لا؟ لكن في المثالين ليس الوصف معتمداً علىٰ الموصوف في لسان الدليل لورودهما في الروايات بلسان القضيّة الشرطيّة.

أمّا الأوصاف المذكورة في الأقارير والوصايا والأوقاف وكلمات الفقهاء في كتبهم الفقهيّة وأجوبة الاستفتاءات فتدل علىٰ المفهوم بلا إشكال، ولكن هذه الدلالة تكون بمعونة القرائن الحاليّة والمقاميّة، فلو فرض عدم القرينة علىٰ المفهوم وعدمه فهو محل البحث فى أنّ له المفهوم أو لا.

قد يقال في وجه دلالته علىٰ المفهوم: بأنّ الوصف مشعر بالعليّة للحكم، ولازم العليّة انتفاء المعلول وهو الحكم بانتفاء علته وهي الوصف.

وفيه أوّلاً: عدم الإشعار بعد عدم انحصار فائدة ذكر الوصف في عليّته للحكم.

وثانياً: عدم حجيّة الإشعار مالم يصل إلىٰ حد الدلالة والظهور.

وثالثاً: عدم دلالته علىٰ المفهوم حتىٰ بعد تسليم دلالته علىٰ العليّة لعدم دلالته علىٰ العليّة التامّه.

ورابعاً: عدم دلالته علىٰ المفهوم ولو بنينا علىٰ دلالته علىٰ العليّة التامّة، لأنّ المفهوم كما عرفت في مفهوم الشرط منوط بانحصار العلّة كالمجيء لوجوب إكرام زيد، فإنّ المجيء إن لم يكن علّة منحصرة للحكم لايترتّب عليه المفهوم وإثبات كون الوصف علة تامة منحصرة محتاج إلىٰ مؤنة زائدة مفقودة.

وقد يقال في وجه عدم المفهوم للوصف بما أفاده الميرزا النائيني ﷺ **وهو:** أنّ الوصف يكون قيداً للموضوع وهو المعنىٰ الإفرادي، فإنّ العالم في قولنا: زيد العالم يجب إكرامه يكون قيداً لزيد لا الحكم، فالموضوع يصير مركّباً من جزئين أحدهما

زيد والآخر العلم ، فكأنّه قيل : زيد العالم واجب الإكرام ، فالوجوب غير مقيّد بخصوصيّة وقيد كما خصص بالمجيء في قوله : إن جاءك زيد فأكرمه ، لتقيد وجوب الإكرام بالمجيء تعبداً فلا محالة ينتفي بانتفاء المجيء ، فسنخ وجوب إكرام زيد منوط تعبداً بالمجيء دون سائر حالاته ، فمع انتفاء قيده أعني المجيء لايجب إكرام زيد أصلاً في حال من حالاته ، وليس الأمر كذلك في الوصف لكون الوصف قيداً للموضوع دون الحكم ، فالمنوط بالوصف هو الموضوع دون الحكم وقد عرفت أنّ المفهوم عبارة عن انتفاء سنخ الحكم بانتفاء قيده الذي علّق الحكم عليه ، **والحاصل** أنّ دلالة الوصف علىٰ المفهوم منوطة بقيديّة الوصف للحكم والمفروض عدم كونه كذلك لما عرفت من كونه قيداً للموضوع .

فإن قلت : لم لا يكون الوصف قيداً للحكم حتىٰ يدل علىٰ المفهوم ، ولا دليل علىٰ كونه قيداً للموضوع حتىٰ لايدل علىٰ المفهوم ، فوزان الوصف وزان الشرط في تقيّد الحكم به فكما أنّ الشرط يكون قيداً للحكم فكذلك الوصف ، فالقضيّة الوصفيّة كالشرطيّة تكون ذات مفهوم .

قلتُ : إنّ رجوع الوصف إلىٰ الحكم أو الموضوع ليس بأيدينا بل المتبع في ذلك هو الظهور اللفظي الناشيء عن الصناعة العربيّة ، ولاريب في كون الوصف نعتاً لموصوفه والنعتيّة توجب تقيد المنعوت به لاتقيد غير منعوته ، **ومن المعلوم** أنّ الحكم أجنبي عنه فلا يوجب الوصف تقيد الحكم به ، فالوصف يكون قيداً لموصوفه الذي جعل موضوعاً للحكم .

والحاصل أنّ الموضوع يصير مقيّداً به ، فزيد مثلاً لايكون تمام الموضوع لوجوب الإكرام بل جزؤه وجزؤه الآخر عالميّته مثلاً والحكم كما يثبت لموضوع بسيط كزيد المجرد عن تقيده بشيء من الأوصاف كذلك يثبت لموضوع مركّب كزيد

المقيّد ببعض أوصافه ، ومن المعلوم أنّ انتفاء الحكم بانتفاء موضوعه بسيطاً كان أو مركّباً عقلي وهذا غير مرتبط بالمفهوم ، فإن المفهوم منوط بجعل الوصف قيداً للحكم إذ مقتضاه حينئذٍ انتفاء سنخ الحكم عن الموضوع عند انتفاء الوصف وعدم ثبوته للموضوع المذكور وإن اتصف بصفات أُخر غير الوصف المذكور في القضيّة الوصفيّة ، فإذا دلّ دليل علىٰ ثبوت وجوب الإكرام مثلاً لزيد في حال تهجده أو قراءته القرآن يعارض قوله : زيد العالم يجب إكرامه ، إذ مقتضىٰ مفهومه هو نفي وجوب الإكرام عن زيد غير العالم وعدم موضوعيّة زيد في غير حال عالميّته لوجوب الإكرام أصلاً ، فتلخص ممّا ذكرنا أنّ البناء علىٰ مفهوم الوصف منوط بقيديّة الوصف للحكم دون الموضوع وقد عرفت عدم صحته .

وقد يقال في تقريب المفهوم : أنّ البناء علىٰ كون الأصل في القيود الاحترازيّة يستلزم ثبوت المفهوم للوصف ، إذ معنىٰ الاحترازيّة هو دخل الوصف في موضوع الحكم ومن المعلوم أنّ الحكم ينتفي بانتفائه وهذا هو المفهوم .

ولكن فيه ما لا يخفىٰ ، ضرورة أنّ معنىٰ الاحترازيّة هو كون موضوع الحكم مقيّداً بالوصف بحيث يكون الموضوع مركّباً لابسيطاً ، ومن البديهي أنّ الحكم متقوّم بموضوعه كتقوّم العرض بمعروضه ، فانتفاء شخص الحكم القائم بموضوعه عقلي وليس هذا من المفهوم في شيء ، فإنّ هذا الانتفاء ثابت في القضيّة اللقبيّة أيضاً ، فإذا قال : زيد يجب إكرامه أو الولد يجب ختانه فلا إشكال في انتفاء وجوب الإكرام والختان عند انتفاء زيد والولد ، ولو كان هذا هو المفهوم فيلزم البناء علىٰ كون القضايا اللقبيّة ذات مفهوم وهو كما ترىٰ ، إذ شأن المفهوم نفي الحكم عن غير الموضوع لاسكوته عنه ، فالمفهوم في قوله زيد العالم يجب إكرامه ـ علىٰ القول به ـ هو عدم وجوب إكرامه في شيء من حالاته وصفاته غير عالميّته ، فإن دلّ دليل علىٰ

وجوب إكرامه في حال عدالته مثلاً يعارض المفهوم وهذا المعنىٰ لايتحصل من احترازيّة القيد إذ مقتضاها هو دخل القيد في موضوع الحكم، وقد عرفت أنّ انتفاء شخص الحكم بانتفاء موضوعه عقلي وهذا الانتفاء ساكت عن إمكان ثبوت الحكم لموضوع آخر، فقوله عليه السلام: «صلِّ خلف من تثق بدينه وأمانته»[1] لا يعارض ما دلّ علىٰ جواز الاقتداء خلف من تتقي سيفه وسوطه.

وبعبارة أُخرىٰ: الاحترازيّة تدل علىٰ كون العلّة التامّة الرافعة للإطلاق الواوي هو الموصوف بالوصف، ولكن لاتدل علىٰ كون الموصوف بذلك الوصف علّة منحصرة بحيث ينفي الحكم عن فاقد الوصف مطلقاً وقد عرفت توقّف المفهوم علىٰ العلة المنحصرة*.

فإن قلت: إنّ إنكار مفهوم الوصف ينافي مابنوا عليه من حمل المطلق علىٰ المقيّد في المثبتين ـ إذا كان بنحو صرف الوجود ـ كقوله: اعتق رقبة واعتق رقبة مؤمنة، وجه التنافي أنّه بناء علىٰ عدم المفهوم للوصف لامجال لحمل المطلق علىٰ المقيّد إذ الحمل المزبور فرع المعارضة بينهما والمعارضة لا تتصور إلّا بثبوت المفهوم للوصف، فقوله: (اعتق رقبة مؤمنة) يكون مفهومه لا تعتق رقبة غير مؤمنة وقوله: (اعتق رقبة) يقتضي جواز عتق أيّة رقبة وإن كانت غير مؤمنة، فيقع التهافت بينهما، فهذا التنافي متوقّف علىٰ ثبوت المفهوم للوصف، وأما إن لم يكن للوصف مفهوم فلا منافاة أصلاً لمطلوبيّة عتق كلّ رقبة وأفضليّة خصوص المؤمنة منها.

---

١) وسائل الشيعة ٨ / ٣٠٩، الحديث ١٠٧٥٠ باختلافٍ يسير.

*) قد جرىٰ هذا التعبير تبعاً للكفاية والا فحق التعبير أن يقال: (الموضوع المنحصر) وهذا مرادنا في كلّ مقام نعبّر بالعلة المنحصرة إذ لانقول بجعل السببيّة حتىٰ يصحّ التعبير بالعلة المنحصرة.

قلتُ: إنّ الحمل المزبور ليس مبنياً علىٰ ثبوت المفهوم للوصف ولا ينحصر وجهه في ثبوت المفهوم للوصف بل البناء علىٰ المفهوم ينافي الحمل المزبور، ضرورة وقوع التعارض بين مفهوم دليل التقييد وبين الإطلاق حيث، أنّ مقتضىٰ دليل الإطلاق إجزاء مطلق الرقبة وقضيّة دليل التقييد عدم إجزائه، بل المجزي منحصر بعتق المؤمنة فعتق غير المؤمنة يجزي بمقتضىٰ أعتق رقبة ولا يجزي بمقتضىٰ أعتق رقبة مؤمنة، وليس هذا إلاّ التعارض والقاعدة الأوليّة في المتعارضين تقتضي التساقط والرجوع إلىٰ الأُصول العمليّة من البراءة أو الاشتغال، وحينئذٍ فحمل المطلق علىٰ المقيّد ينافي التعارض إذ التعارض منوط بعدم الجمع العرفي وتحير العرف في الجمع الدلالي بين الدليلين، ومن المعلوم كون حمل المطلق علىٰ المقيّد من أوضح الجموع العرفيّة المانعة عن تحقق التعارض والتنافي بين الدليلين.

وبالجملة، فالالتزام بوجود المفهوم للوصف ينافي حمل المطلق علىٰ المقيّد لا أنّه يوجب الحمل، بل الحمل منوط بعدم المفهوم للوصف ومجرد كون القيد احترازياً، حيث إنّ دليل الإطلاق يقتضي بالظهور الإطلاقي كون طبيعة الرقبة تمام الموضوع للحكم ودليل القيد يكون قرينة علىٰ عدم إرادة الإطلاق، وأنّ الرقبة جزء موضوع الحكم لاتمامه كسائر موارد القرينة وذي القرينة في حكومة القرينة علىٰ ذيها وعدم التعارض بينهما، وفي المقام يكون دليل القيد لأظهريّته قرينة علىٰ إرادة الإطلاق من المطلق وأنّ المراد من المطلق هو المقيّد.

ولكن الحمل لأجل أظهريّة القيد من الإطلاق منوط بأمرين، أحدهما: ظهور الأمر في دليل التقييد في الوجوب، بدعوىٰ ظهور إنشاء النسبة في كونه بداعي الجد لا لسائر دواعي الإنشاء إذ لو كان الأمر ظاهراً في الاستحباب فلا وجه للحمل أصلاً بل يكون دالاً علىٰ الأفضليّة وكون عتق المؤمنة أفضل من غيرها.

ثانيهما: أن يكون المطلوب صرف الوجود إذ لو كان المطلوب مطلق الوجود فلا وجه للحمل لعدم التنافي الموجب له بعد انحلال الحكم إلىٰ أحكام عديدة، بل لابدّ في تحقق التنافي من مطلوبيّة صرف الوجود ليكون قضيّة الإطلاق إجزاء غير المؤمنة وقضيّة القيد عدم إجزائه، وبقيّة الكلام في توضيح وجه حمل المطلق علىٰ المقيّد وسببيّة مطلوبيّة صرف الوجود وظهور الأمر في الوجوب للحمل المزبور تأتي في مبحث المطلق والمقيّد إن شاء الله، **فتلخص** ممّا ذكرنا أنّ حمل المطلق علىٰ المقيّد ليس مبنياً علىٰ مفهوم الوصف وأنّ الوصف لا مفهوم له.

وما ذكرناه غير مرة في بحث الواجب المشروط وغيره من رجوع كلّ قضيّة حمليّة إلىٰ شرطيّة، **لا يوجب** كون الوصف ذا مفهوم، باعتبار أنّه قد ثبت في البحث السابق أنّ للشرط مفهوماً فالقضيّة الوصفيّة تكون ذات مفهوم لانحلالها إلىٰ القضيّة الشرطيّة، ضرورة أنّ الوصف كما عرفت قيد للموضوع لا الحكم، وبعد انحلاله إلىٰ الشرطيّة يكون أيضاً قيداً للموضوع ولا يصير قيداً للحكم فتكون هذه الشرطيّة مسوقة لبيان تحقق الموضوع، وقد تقدّم أنّ كلّ قضيّة شرطيّة ليس لها مفهوم بل بعضها لها مفهوم، **فإرجاع** القضيّة الوصفيّة إلىٰ الشرطيّة لا يوجب الالتزام بثبوت المفهوم للوصف، **فالحق** أنّ الوصف لا مفهوم له أصلاً بمقتضىٰ الظهور المستند إلىٰ نفسه، وأمّا بالنسبة إلىٰ القرينة الخارجيّة فلا مانع من الالتزام بثبوت المفهوم له لأجلها كما لا يخفىٰ.

ولا يتوهم أنّ القيود والأوصاف في موضوعات الأحكام ومتعلّقاتها وكذا في الأقارير والوصايا والأوقاف تدل علىٰ المفهوم وهو ينافي ما بنيتم عليه في الوصف من عدم المفهوم.

وذلك لأنّ الأمر قد التبس واشتبهت التوضيحيّة بالمفهوم، وقد عرفت أنّ

ضابط المفهوم أنّه لو ثبت مثل الحكم الثابت للقضيّة الوصفيّة لموضوع آخر لوقع التعارض بين القضيّة الوصفيّة وبين القضيّة الأُخرىٰ وليس الأمر كذلك هنا ، مثلاً إذا قال الشارع : يجب الحج علىٰ البالغ العاقل ثم اعتبر الحريّة ثم اعتبر الاستطاعة فهل يقع التعارض بين ما اعتبره أوّلاً من البلوغ والعقل وبين مااعتبره ثانياً وثالثاً؟ لا يظن من أحد توهم المعارضة ، وكذا إذا قال الواقف : وقفت المدرسة علىٰ الطلبة المحصلين للفقه والأُصول وقبل تماميّة الوقف بالقبض مثلاً قال بشرط أن يبيتوا في المدرسة ويقرؤا كلّ يوم حزباً من القرآن ، فهل يتوهم أحد التنافي بين الكلامين ، وعدم التنافي أصدق شاهد علىٰ عدم المفهوم للوصف .

نعم الأوصاف الواقعة في مقام التحديد يمكن الالتزام بثبوت المفهوم لها علىٰ إشكال فيها بعد كون الأوصاف خواص الشيء لعدم إمكان التحديد لها إلّا بالخواص والصفات ، وعلىٰ كلّ حال فلو قلنا في التحديد بثبوت المفهوم للوصف فذاك يكون لأجل القرينة ، والله العالم .

فصـل:

« في مفهوم الغاية »

والكلام في الغاية يقع تارة في دلالة الكلمة الدّالة علىٰ الغاية علىٰ دخول الغاية في المغيّىٰ ، وأُخرىٰ في دلالته علىٰ انتفاء الحكم عما بعد الغاية وانحصار الحكم بما قبل الغاية بحيث إذا قام دليل علىٰ ثبوت الحكم لما بعد الغاية يعارض مدلول الغاية وهذا هو معنىٰ المفهوم ، فالكلام في مقامين ، الأوّل : في دلالة الغاية منطوقاً علىٰ دخولها في المغيّىٰ ، والثاني : في دلالتها علىٰ انحصار الحكم لما قبل الغاية وانتفائه عما بعدها .

أمّا المقام الأوّل : فلخص الكلام فيه أنّ دلالة الغاية علىٰ كونها جزء للمغيّىٰ ممّا لا ينبغي الإشكال فيه ، بداهة أنّ انتهاء الشيء كابتدائه ، فكما لاإشكال في كون أوّل الشيء من الشيء فكذلك لا إشكال في كون آخره منه ، فدلالة الكلمة الموضوعة للغاية علىٰ جزئيّة الغاية للمغيّىٰ ينبغي أن تكون من الواضحات ، وأمّا دلالتها منطوقاً علىٰ انتفاء الحكم عما بعد الغاية وانحصاره بما قبل الغاية فلا .

وأمّا المقام الثاني : وهو دلالة الغاية علىٰ انتفاء الحكم عما بعد الغاية ، فضابط دلالة الغاية علىٰ المفهوم هو كون الغاية قيداً للحكم كقيديّة الشرط في الجملة الشرطيّة للحكم ، فإذا صارت الغاية قيداً للحكم يصير الحكم مقيّداً بها وبانتفاء القيد ينتفي المقيّد قطعاً ، وبعبارة واضحة إذا صارت الغاية قيداً للحكم فينتهي عمر الحكم وأمده بوجود الغاية ، وإذا صارت الغاية قيداً للمتعلّق نظير قيديّة الوصف للموضوع لا الحكم فانتفاء الحكم حينئذٍ بانتفاء الغاية يكون عقليّاً لا بالمفهوم لتقوّم

الحكم عقلاً بوجود موضوعه ، ففي قوله تعالىٰ : ﴿ثم أتموا الصيام إلى الليل﴾ [١] إن كانت الغاية قيداً للمتعلّق أعني الصوم فيكون حاصله أنّ الصيام من الطلوع إلىٰ الغروب واجب ، والحكم مطلق لاقيدِ له والغاية قيد حينئذٍ لمتعلّق الحكم ، فمجموع الآنات من الطلوع إلىٰ الغروب لوحظ شيئاً واحداً وحكم عليه بحكم غير مقيّد ، وعلىٰ هذا المعنىٰ لا يكون إمساك بعض النهار صوماً كما هو المشهور ، ومقتضاه عدم حرمة المفطرات علىٰ من أفطر عامداً في شهر رمضان ، وإن كانت قيداً للحكم فيكون مقتضاها الانحلال وكون إمساك كلّ آن من النهار صوماً ومحكوماً بالوجوب ، ولازمه كون إمساك بعض النهار صوماً ووجوب نيّة الصوم في الليل علىٰ من يعلم مسافرته في الغد لأنّه ما دام في وطنه يجب عليه الصوم .

وادّعى الميرزا النائيني ﷺ الظهور في كون الغاية قيداً للحكم فتدل علىٰ المفهوم واستشهد بمثل قوله عليه السلام : «كلّ شيء لك حلال حتىٰ تعرف أنّه حرام» [٢] من أنّ كلمة حتىٰ تكون قيداً للحكم وهو الحليّة الظاهريّة ، وأنّ أمد هذا الحكم الظاهري إلىٰ زمان حصول العلم بالحرمة ، وبالجملة فمثل هذا التركيب ظاهر في رجوع الغاية إلىٰ الحكم فتكون الغاية قيداً للحكم كالشرط في الجملة الشرطيّة ، فلا محالة ينتفي الحكم بانتفاء الغاية وينحصر بما قبل الغاية وينفي عما بعدها .

ولكن فيما أفاده ﷺ ما لا يخفىٰ ، حيث إنّ الغاية في قوله عليه السلام «حتىٰ تعرف أنّه حرام» إن كانت قيداً للحكم وهو الحليّة دون الموضوع فيكون المراد بالشيء عنوانه الأولي كعنوان الحنطة ، فمحصل المعنىٰ حينئذٍ أنّ الحنطة بعنوانها الأولي حلال حتىٰ

---

١) سورة البقرة : ١٨٧ .

٢) وسائل الشيعة ١٧ / ٨٨، الحديث ٢٢٠٥٠. و ٢٤ / ٢٣٦، الحديث ٣٠٤٢٥. و٢٥ / ١١٨، الحديث ٣١٣٧٦ باختلافٍ يسير.

تعرف حرمته ، والمفروض أنّ الحرمة لما تعلّق بها العلم فلا محالة تكون سابقة علىٰ العلم إذ لا يعقل كون العلم بالحرمة دخيلاً في موضوعه ، فقبل العلم تكون الحنطة بعنوانها الأولي حراماً أيضاً مع أنّ حكم الحنطة بعنوانها الذاتي كان هو الحليّة ، فيلزم أن يكون الحنطة بعنوانها الأولي حلالاً وحراماً وهذا تهافت واضح ، فلا محيص عن رجوع (حتىٰ تعرف) إلىٰ الموضوع فيكون المعنىٰ حينئذٍ أنّ مشكوك الحليّة والحرمة حلال ، ومن المعلوم أنّ هذه الحليّة منوطة عقلاً ببقاء موضوعها وهو الشك ، فإذا ارتفع الشك يرتفع الحليّة المترتّبة عليه بحكم العقل لما عرفت من تقوم الحكم بموضوعه ، وعلىٰ هذه الاستفادة تكون هذه الرواية دليلاً علىٰ قاعدة الحل لا علىٰ حليّة الأشياء واقعاً ، ولا علىٰ الاستصحاب كما ذكره في الكفاية [1] من إمكان استفادة هذه القواعد الثلاث من هذه الرواية ، وتفصيل الكلام موكول إلىٰ محله .

والحاصل أنّ الكبرىٰ التي أفادها الميرزا النائيني ﷺ ـ من أنّ الغاية إن كانت قيداً للحكم فتكون للقضيّة الغائيّة مفهوم وإن كانت قيداً للمتعلّق فلا مفهوم لها ـ مسلمة ولا ينبغي الارتياب فيها ، لكن الكلام في تشخيص الصغريات وأنّها تكون من قبيل القسم الأوّل أو الثاني ،

وما أفاده ﷺ من رجوع (حتىٰ تعلم أنّه حرام) في الرواية المزبورة إلىٰ الحكم وهو الحليّة الظاهريّة بتقريب أنّ الحليّة الظاهريّة مغيّاة بالعلم بالحرمة ، وإن كان يساعده ظاهر الكلام ومقتضىٰ هذا الظهور هو ثبوت المفهوم ونفي الحليّة عما بعد العلم بالحرمة ، إلّا أنّه يرد عليه إشكال وهو : أن الحليّة الظاهريّة لما كان موضوعها الجهل بالحرمة الواقعيّة فبعد العلم بالحرمة ينتفي موضوع الحكم الظاهري عقلاً ، وبانتفاء الموضوع ينتفي الحكم قهراً فيكون وزانه وزان (إن رزقت ولداً فاختنه)

---

١) كفاية الأُصول / ٣٩٨.

﴿ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء إن أردن تحصناً﴾ [١] في عدم المفهوم لكون توقّف الحكم علىٰ موضوعه قهرياً ، وببيان أوضح : إن كانت إناطة الحكم بقيد وخصوصيّة تعبديّة شرعيّة يكون انتفاء ذلك القيد موجباً لثبوت المفهوم ، وإن كانت عقليّة لا يكون انتفاؤه دالاً علىٰ المفهوم بل انتفاء الحكم حينئذٍ عقلي ، وفي المقام كذلك إذ لو كان (حتىٰ تعلم) قيداً للحكم يكون قيديّته له بحكم العقل إذ لايعقل الحكم الظاهري مع العلم بالخلاف .

ويمكن توجيه ما أفادوه من جعل (حتىٰ تعلم) قيداً للحكم بأنّه كان من الممكن جعل الغاية حالة أُخرىٰ من حالات المكلف وصفاته غير العلم بأن يجعل القيد للحكم غناء المكلف أو صومه أو مسافرته أو غير ذلك ، فالتقييد بخصوص العلم دون سائر الصفات يكون بعناية التعبد ، فيصدق حينئذٍ انّ الغاية تكون قيداً للحكم تعبداً لا عقلاً فيثبت المفهوم .

وأنت خبير بعدم كون هذا التوجيه مجدياً في دفع إشكال المفهوم في الرواية المذكورة ، حيث إنّ ارتفاع الحكم الظاهري بالعلم بالخلاف كما عرفت لايعقل أن يكون شرعيّاً لتقوم موضوع الحكم الظاهري بعدم العلم بخلافه ، نعم إن كانت الغاية غير العلم كالغنىٰ ونحوها كان التقييد شرعياً ، فالأولىٰ أن يقال : إنّ قوله عليه السلام : (حتىٰ تعلم) قيد للموضوع ، ويكون حاصل المعنىٰ أنّ غير معلوم الحرمة حلال أو المشكوك حلال .

وكيف كان فبعد البناء علىٰ ظهور الجملة الغائيّة في رجوع الغاية إلىٰ الحكم حتىٰ تدل علىٰ المفهوم إذا تعدّدت الغاية فهل يجري هنا ما أفاده الميرزا النائيني رحمه الله في تعدّد الشرط من العلم الإجمالي بتقييد الإطلاق الواوي أو العدلي أم لا؟

---

١) نور : ٣٣.

الظاهر الجريان ، لوجود ذلك المناط هنا أيضاً ، فإذا قال : كلّ شيء لك حلال حتىٰ تعلم أنّه حرام ثم قال : كلّ شيء لك حلال حتىٰ تقوم البيّنة علىٰ حرمته ، فيمكن أن يقيّد الإطلاق الواوي ، فيكون مجموع العلم والبيّنة ـ بعد الغض عن عدم إمكان حجيّة البينة مع العلم ـ موضوعاً واحداً للحكم بالحرمة ، ويمكن أن يقيّد الإطلاق العدلي ويقال : الغاية أحد الأمرين من العلم أو البيّنة ، وكذا في قوله : (صم إلىٰ الليل وصم إلىٰ الزوال) ، فيمكن الجمع بينهما برفع اليد عن الإطلاق الواوي ويقال بأنّ المجموع متعلّق الوجوب وأنّ الصوم إلىٰ الزوال يكون جزء من الصوم إلىٰ الليل وبرفع اليد عن الإطلاق العدلي ويقال : (صم إلىٰ الزوال أو الليل)[1] . هذا تمام الكلام في مفهوم الغاية .

---

١) أقول: يشكل الترديد بين رفع اليد عن الإطلاق العدلي والواوي في مثال الصوم ونحوه من الأقل والأكثر ، بل المتعيّن رفع اليد عن الإطلاق العدلي نعم لو لم تكن الغايتان أو الغايات من قبيل الأقل والأكثر كما إذا قال : اجلس في المسجد الىٰ أن تمطر السماء أو يجيء زيد فلتطرق العلم الإجمالي فيه مجال لإمكان رفع اليد عن كلّ من الإطلاقين فيه وكلام الأُستاذ مد ظله من تعيّن رفع اليد عن الإطلاق العدلي يجري هنا أيضاً .(المقرّر ﷺ)

بل يشكل رفع اليد عن الإطلاق العدلي للزوم التخيير بين الأقل والأكثر وهو غير صحيح ولا معنى لأن يقول أنت مخيّر بين الصوم إلى الليل أو إلى الزوال ، وأمّا رفع اليد عن الإطلاق الواوي فلا مانع منه إذ غايته وجوب الصوم في مجموع النهار وبيان الشارع لوجوب الصوم إلى الزوال تأكيد منه علىٰ هذا الجزء .(لجنة التحقيق)

فصـل :

« في مفهوم الحصر »

وقد وقع فيه الخلاف لكن ينبغي أن يكون محل النزاع في غير الكلمات التي تدل بأنفسها علىٰ عقدين إيجابي وسلبي مثل لفظة (إنّما) فإنها تدل علىٰ ثبوت شيء لموضوع ونفي غيره عنه كقوله : (إنّما زيد شاعر) فإنّ كلمة إنّما حينئذٍ تدل علىٰ ثبوت الشاعريّة لزيد ونفي غير الشاعريّة عنه ، لأنّ مثل كلمة إنّما ممّا تدل علىٰ المعنىٰ المقصود من المفهوم باللفظ فتكون الدلالة عليه منطوقيّة لامفهوميّة .

وأمّا كلمة «إلّا» الاستثنائيّة فقيل بوصفيّتها دائماً وعدم كونها استثنائيّة ، وملخّص وجه إنكار الاستثنائيّة هو التناقض ، لأنّ قوله : (جاء القوم إلّا زيداً) ينحل إلىٰ قوله ، جاء زيد وجاء عمرو إلىٰ غير ذلك من أفراد القوم ، فقوله إلّا زيداً يناقض قوله جاء زيد المستفاد من جاء القوم ، فكأنّه قال : جاء زيد ولم يجيء زيد وهذا تناقض ، ولأجل هذا التناقض لابدّ من حمل كلمة إلّا علىٰ الوصفيّة وإذا حملت علىٰ الوصفيّة فتكون الجملة المشتملة علىٰ كلمة إلّا وصفيّة كسائر الجمل الوصفيّة وقد تقدّم أنّ الوصف لا مفهوم له ، وعليه فإذا قال : (ليس لزيد عليّ عشرة إلّا درهم) لا يكون إقراراً بشيء لأنّه بمنزلة قوله : (ليس لزيد عليّ العشرة التي لاتكون بدرهم) ، ومحصله أنّ ذمتي لم تشتغل بعشرة دراهم موصوفة بهذا الوصف العدمي ، فلم يعترف بالعشرة الكذائيّة ، وهذه العبارة لا تنفي اشتغال ذمته بغير العشرة الكذائيّة فيمكن أن لا تكون ذمته مشغولة بشيء لزيد أصلاً ، ويمكن أن تكون مشغولة به فلا مفهوم لكلمة إلّا الوصفيّة .

ثم اعترضوا علىٰ أنفسهم بما حاصله : أنّ هذا الوجه أعني التناقض يوجب انهدام أساس التخصيصات والتقييدات حيث إنّ قوله : (أكرم العلماء) ظاهر في وجوب أكرام العادل والفاسق ، فإذا قال : لا تكرم الفاسق يكون ذلك في قوة أن يقال : (أكرم العالم الفاسق ولا تكرمه) ، وكذا إذا قال : (أعتق رقبة) ثم قال : (لاتعتق رقبة كافرة) فكأنّه قيل : أعتق رقبة كافرة بمقتضىٰ الإطلاق ، ولا تعتق رقبة كافرة خصوصاً في التخصيصات والتقييدات المنفصلة لعدم انعقاد الظهور في المتصلة ، إذ للمتكلّم أن يلحق بكلامه ماشاء من القيود ، وامّا في المنفصلة فالتناقض واضح .

وملخّص ما أجابوا به عن هذا الاعتراض هو أنّ مراد المتكلّم واقعاً والذي هو موضوع حكمه في نفس الأمر هو المقيّد والمخصّص ، والعام والمطلق خارجان عن الموضوع واقعاً لا أنّهما داخلان أولاً ثم يخرجان حتىٰ يلزم التناقض ، والدخول يكون صورياً يقتضيه ظاهر اللفظ العام أو المطلق وإلّا فالموضوع النفس الأمري وهو المقيّد كالرقبة المؤمنة والخاص كالعالم غير الفاسق خارج عن المطلق والعام بالتخصّص .

هذا ملخّص مرام المنكرين للاستثناء ، **ونحن نقول** : إنّ ما ذكروه في التخصيصات والتقييدات من كون الدخول صورياً ومستنداً إلىٰ ظاهر اللفظ لاواقعياً جار بعينه في الاستثناء ، ضرورة أنّ مراد القائل (جاء القوم إلّا زيداً) هو الإخبار عن مجيء غير زيد من أفراد القوم ، فزيد خارج واقعاً خروجاً تخصصياً عن موضوع المجيء ، والعجب تفكيكهم بين الاستثناء وبين التخصيصات والتقييدات مع وحدة المناط والوزان في الجميع ، **وعلىٰ هذا** فدخول المستثنىٰ في المستثنىٰ منه لفظي صوري كدخول الخاص والمقيّد في العام والمطلق ، **فصار**

المتحصل ممّا ذكرنا عدم الإشكال في وجود الاستثناء وعدم الوجه في إنكاره ، فبعد أن ثبت وجود الاستثناء في المحاورات نقول : إنّ استعمال (إلّا) في التوصيف وجعلها بمعنىٰ الغير أيضاً واقع في كلام العرب إلّا أنّ الأصل فيها لما كان هو الاستثناء ـ ولذا يكون الظاهر هو هذا المعنىٰ ـ فيحمل عليه حتىٰ تقوم قرينة علىٰ وصفيّتها .

فإذا عرفت ظهور (إلّا) عرفاً في الاستثناء ، فاعلم أنّه إذا كان الاستثناء قيداً للمتعلّق قبل رتبة النسبة أي الحكم فلا مفهوم له ، وإن كان في رتبة النسبة فله مفهوم ، وإن شئت فقل : إنّ الاستثناء تارة يكون قيداً للمتعلّق ، وأُخرىٰ يكون قيداً للحكم ، فعلىٰ الأوّل لا مفهوم له وعلىٰ الثاني يكون له المفهوم ، وعليه فإذا قال : ليس لزيد علىّ عشرة إلّا درهماً فبناء علىٰ كون الاستثناء قبل الحكم لايكون إقراراً بشيء بل يكون نفياً محضاً ، لأنّه بمنزلة قوله : العشرة الخارجة عنها درهم ليست في ذمتي لزيد ، يعني ذمتي لم تشتغل بتسعة دراهم لزيد ، وهذا المعنىٰ لاينفي احتمال اشتغال ذمته لزيد بشيء آخر من دينار او غير ذلك .

وبناء علىٰ كون الاستثناء بعد الحكم يكون إقراراً بدرهم ، لأنّه بمنزلة قوله لم تشتغل ذمتي لزيد بعشرة دراهم بل بدرهم ، وحيث إنّ الاستثناء من المعنىٰ الافرادي لا محصل له إلّا إذا لوحظ مع الحكم فلا محالة يكون الاستثناء بعد الحكم ففي المثال لامحالة يكون إقراراً بدرهم في ذمته لأنّه بعد أن نفىٰ الاشتغال بالعشرة استثنىٰ درهما من العشرة المنفيّة ومقتضىٰ كون الاستثناء من النفي إثباتاً هو ثبوت درهم عليه لزيد ، وفي هذا المثال قد حكي عن بعض نسبة عدم وجوب شيء علىٰ المتكلّم بهذا الكلام الىٰ المشهور ، لكن عن الجواهر [1] أنّ هذه النسبة غير متحققة ،

---

١)جواهر الكلام ٣٥ / ٨٨.

وعن المسالك[١] توجيه فتوىٰ الشرائع وغيره بعدم وجوب درهم عليه بما يرجع محصله إلىٰ ما ذكرنا فلاحظ وتأمّل.

ولا يخفى أنّه قد حكى عن أبي حنيفة دعوىٰ وضع «إلّا» للوصفيّة كوضعه للاستثنائيّة بالاشتراك اللفظي أو المعنوي، فلا تنحصر إلّا في الاستثنائيّة واستشهد علىٰ ذلك بأمثلة مثل «لاصلاة إلّا بفاتحة الكتاب، ولا صلاة إلّا بطهور».

بتقريب: أنّ المعنىٰ فيهما بناء علىٰ الاستثنائيّة غير مستقيم، إذ المعنىٰ هو أن الأجزاء بدون الطهور ليست بصلاة وإنّما الصلاة هو الطهور، وكذا لاصلاة إلّا بفاتحة الكتاب، وهذا معنىٰ غير صحيح فلابدّ من كون إلّا وصفيّة والمعنىٰ حينئذٍ هو أنّ الأجزاء علىٰ قسمين فاقدة للطهور والفاتحة وواجدة لهما، فالفاقدة لهما ليست بصلاة والواجدة لهما صلاة. **وبعبارة أُخرىٰ** الصلاة هي الأجزاء المتصفة بالطهارة والفاتحة والأجزاء غير المتصفة بهما ليست بصلاة، هذا محصل ماينسب إلىٰ أبي حنيفة.

لكنك خبير بأنّ الاستثناء في هذه الأمثلة صحيح جداً، لأنّ المعنىٰ هو أنّ الأجزاء ليست بصلاة إلّا إذا كانت مع الفاتحة والطهارة، **والمتحصل** أنّ الأصل في إلّا الاستثنائيّة وأمّا الوصفيّة فهي محتاجة إلىٰ قرينة.

وربما يستدل علىٰ دلالة الاستثناء علىٰ المفهوم بكلمة «**لا إله إلّا الله**» باتفاق الكلمة علىٰ كون التكلّم بالكلمة إقراراً بالوحدانيّة وكون المتلفظ بها مسلماً، فلو لم يكن لها مفهوم ولم تدل علىٰ نفي وجود الآلهة بل تثبت وجوده سبحانه وتعالى فقط لم يكن المتلفظ بها مقراً بالوحدانيّة فلا محالة لابدّ أن يكون لها مفهوم. **و لكن وقع** الإشكال في دلالتها علىٰ ذلك بحسب الصناعة، وذلك لأنّ كلمة (لا) في لا إله لنفي

---

١) مسالك الأفهام، كتاب الإقرار، المقصد الرابع: في صيغ الاستثناء، تفريع: «... قوله: ولو قال ما له عندى...»

الجنس وهي من نواسخ المبتدأ والخبر ، فلابدّ من وجود الخبر لكلمة لا وذلك الخبر غير مذكور في الكلام ، فإن كان ذلك الخبر (موجود) يكون معناه لا إله موجود إلّا الله فإنّه موجود ونفي وجود ماهية أعمّ من امتناعه الذاتي ومن إمكانه ، وأنّ عدمه يكون لعدم علة وجوده فلا يدل نفي وجود الآلهة علىٰ امتناعها كما لا يدل علىٰ أنّ الموجود من الآلهة واجب أو ممكن ، نعم يدل علىٰ وجوده إما إمكانه أو وجوبه فلا ، مع أنّ المقصود إثبات انحصار واجب الوجود فيه تبارك وتعالىٰ . **وإن كان ذلك الخبر** المحذوف (ممكن) فحاصل معناه حينئذٍ انحصار الإلٰه الممكن فيه تعالىٰ ، ولا يدل ذلك علىٰ وجوده فعلاً إذ لا يستلزم الإمكان فعليّة الوجود ، وهو خلاف المقصود لأنّه علىٰ ما عرفت إثبات انحصار واجب الوجود فيه تعالىٰ لا إثبات انحصار الإلٰه الممكن فيه ، فإنّه لا يدل علىٰ فعليّة وجوده فضلاً عن وجوب وجوده .

وقد أُجيب عن هذا الإشكال بوجهين ، **أحدهما** : أنّ المراد بالإلٰه واجب الوجود ، فكأنّه قيل : (ليس واجب الوجود موجوداً إلّا الله تعالىٰ) وهو الواجب الوجود الموجود في الخارج وليس غيره بواجب ، فواجب الوجود منحصر فيه جلّ وعلا .

ثانيهما : أنّ (لا) في (لا إله إلّا الله) تامة لا خبر لها نظير كان التامة وليس التامة عند بعض ـ إذ الجلّ أنكروا ليس التامة ـ فإذا كانت لا في المقام تامة فيكون المعنىٰ أنّ ذات المعبود الواجب وجوده معدوم إلّا الله تعالىٰ ، ويدل علىٰ انحصار الواجب فيه سبحانه وتعالىٰ ، إذ لو كان الفرد الآخر واجباً فلا محالة كان موجوداً ، **والحاصل** أنّ كلمة لا حينئذٍ ترد علىٰ نفس الماهية المعراة عن الوجود والعدم ، فالمراد أنّه لا تقرّر لواجب الوجود مطلقاً ولو إمكانا إلّا الله ، فكلمة التوحيد تدل حينئذٍ علىٰ نفي كلّ من الوجود والإمكان عن غيره جلّ شأنه .

هذا تمام الكلام في الاستثناء ودلالته علىٰ مغايرة الحكم الثابت لما قبله عدمياً كان أم وجودياً لما بعده ـ واضحة وليس بالمفهوم بل بالمنطوق والدلالة اللـفظيّة ، **وكذا الحال** فيما وضع للحصر من الألفاظ كلفظة (إنّما) فانّها تدل بالدلالة اللـفظيّة علىٰ عقد إيجابي وعقد سلبي إلّا إذا قامت قرينة علىٰ عدم إفادتها الحصر كما في بعض أخبار مفطرات الصوم . **وأمّا إفادة** تقديم ماحقه التأخير للحصر فليس فيها لفـظ حتىٰ يقال : أنّ دلالته علىٰ الحصر منطوقيّة أو مفهوميّة بل يكون التقديم المزبور من القرائن الدالة علىٰ الحصر .

هذه مهمات مباحث المفاهيم .

المقصد الرابع :

« في العموم والخصوص »

ومعنىٰ العموم هو الشمول وهو من الواضحات والتصدي لتعريف الواضح لا يوجب إلّا غموضه وإشكاله ، فايكاله إلىٰ العرف أولىٰ .

ثم إنّ تقسيمه إلىٰ ثلاثة أقسام ، العموم الاستغراقي ، والمجموعي ، والبدلي لايوجب اختلافاً في حقيقته ومعناه بل العموم بماله من المعنىٰ ينقسم إلىٰ هذه الأقسام الثلاثة ، وهذا التقسيم يكون بالنظر إلىٰ الحكم الطارئ عليه ، لأنّ الحاكم في مقام تشريع الحكم **تارة** يلاحظ جميع أفراد العام شيئاً واحداً وموضوعاً فارداً بحيث يجعل لمجموع الأفراد حكماً واحداً ويصير كلّ فرد جزء للموضوع ، **وأُخرىٰ** يلاحظ كلّ فرد من أفراد العام موضوعاً مستقلاً ويجعل له حكماً ، **وثالثة** يلاحظ كلّ فرد في مقام تشريع الحكم له بدلاً عن الآخر ، فكأنّه يقال : إنّ هذا الفرد محكوم بالحكم الكذائي إن لم يؤت بفرد آخر .

ثم إنّ التخصيص الوارد علىٰ العام تارة : يكون أنواعياً ، وأُخرىٰ : يكون أفراديا ، **والضابط** في تشخيص القسمين هو أنّ الحكم الوارد علىٰ العام إن كان علىٰ نحو القضيّة الحقيقيّة فلا محالة يكون التخصيص أنواعياً ، فإذا قال : (أكرم كلّ عالم) ثم قال : (لا تكرم عالماً فاسقاً) يكون التخصيص في هذا المثال من التخصيصات الأنواعيّة ، وإذا قال : (أكرم من في الصحن) بحيث يكون عنوان من في الصحن عنواناً مشيراً إلىٰ الذوات الموجودة في الصحن لا عنواناً موضوعياً ، فإذا قال : بعد ذلك (لا تكرم زيداً وعمرواً ممن في الصحن) يكون هذا التخصيص

أفراديا .

ولما انتهىٰ الكلام إلىٰ كون اختلاف التخصيصات من حيث النوعيّة والفرديّة ناشئاً من كون الحكم في العموم ملحوظاً بنحو القضيّة الحقيقيّة أو الخارجيّة فلا بأس بالإشارة إلىٰ القضايا المتعارفة .

فنقول : إنّ القضيّة **إمّا طبيعيّة** كـ(الإنسان نوع) و (الحيوان جنس) ، وغيرهما ممّا لا يكون لمحموله وجود خارجي ، وإن شئت فقل : إنّ الموضوع في القضيّة إن كان هو الطبيعة بشرط لا بالنسبة إلىٰ صدقها الخارجي فتكون القضيّة طبيعيّة ، والمحمول في هذه القضيّة لا يكون إلّا المعقولات الثانويّة وهذه القضيّة ، لاتستعمل في الأقيسة أصلاً .

وإمّا خارجيّة وهي ما حكم فيها علىٰ نفس الأفراد الخارجيّة بحيث يكون كلّ فرد بخصوصيّته الفرديّة موضوعاً للحكم ، وكلّ عنوان في هذا القضيّة من العناوين الذاتيّة والعرضيّة يكون ملاكاً للحكم لا موضوعاً له ، ولا يكون موضوعيّة الأفراد في هذه القضيّة بانطباق عنوان عليها بل بخصوصياتها المشخصة .

وإمّا حقيقيّة وهي التي حكم فيها علىٰ الأفراد بتوسط عنوان منطبق عليها بحيث يكون الموضوع حقيقة هو ذاك العنوان ، وسريان الحكم إلىٰ الأفراد يكون لأجل انطباق ذلك العنوان عليها لا لخصوصيّتها بحيث لو فرض محالاً وجود ذلك العنوان بدون تشخصه باحدىٰ تلك الخصوصيات لكان ذلك موضوعاً للحكم ، فالعنوان المأخوذ في هذه القضيّة موضوع لافراده ، وموضوعيّة الفرد حينئذٍ لأجل الانطباق نظير مالكيّة الطلبة الساكنين في المدرسة لعوائد الوقف ومالكيّة السادة والفقراء للخمس والزكاة ، ولذا تعطىٰ عوائد الوقف للطلبة الساكنين حال قبض عوائد الوقف وإن كان مجيئهم إلىٰ المدرسة في يوم قبض عائدات الوقف دون الطلبة

الذين كانوا ساكنين فيها قبل ذلك وخرجوا عن المدرسة .

والثمرات المترتّبة علىٰ هذين القسمين ممّا لا يكاد يخفىٰ ، منها صحة تشكيل القياس من القضايا الحقيقيّة دون الخارجيّة ، لأنّ العنوان في القضايا الحقيقيّة لمّا كان دخيلاً في ثبوت الحكم للأفراد صحّ جعله وسطاً لثبوت الأكبر للأصغر الذي هو من أفراد ذلك العنوان إذ المفروض أنّ الحكم لايثبت للأفراد بمشخصاتها الفرديّة بل بانطباق ذلك العنوان الذي هو الموضوع حقيقة عليها ، مثلاً قولنا : (العالم متغير وكلّ متغير حادث) لا ينتج حدوث العالم إلّا لأجل انطباق عنوان المتغيّر علىٰ العالم ، لأنّ موضوع الحدوث هو المتغير ، ولمّا كان العالم من أفراده يثبت له الحدوث للانطباق ، وهذا بخلاف العنوان في القضيّة الخارجيّة ، فإنّه لمّا لم يكن له دخل في الحكم أصلاً لما عرفت من كون الموضوع فيها نفس الأفراد ، وكلّ عنوان فرض في القضيّة الخارجيّة يكون ملاكاً لا موضوعاً ، فلا يصلح أن يكون واسطة لثبوت الأكبر للأصغر ـ ومن المعلوم أنّ الجزئي لا يكون معرفاً لمثله لمباينة كلّ جزئي للآخر ، والمبائن لايكون معرفاً للمباين كما قيل إنّ الجزئي لايكون كاسباً ولا مكتسباً ، أي لا يقع معرِّفاً ولا معرَّفاً ـ ففي قولنا : (كلّ من في العسكر قتل) أو (كلّ ما في الدار نهب) ، لا يصحّ أن يكون كبرىٰ حتىٰ يقال : إنّ زيداً من العسكر وكلّ من في العسكر قتل فزيد قتل ، أو أنّ الصندوق ممّا في الدار وكلّ ما في الدار نهب فالصندوق نهب ، وذلك لأنّ عنوان ما في الدار لا يكون حقيقة موضوعاً للحكم حتىٰ يكون واسطة لثبوت الحكم لبعض أفراده بل كلّ واحد من أفراده يكون بملاك يخصّه ، فإنّ الصندوق والفلوس والدنانير وغيرها نهبت لا لأجل انطباق عنوان ما في الدار عليها بل لأجل فرصة الناهب وقدرته وعدم مانع يمنعه ، نعم تلك الأشياء المنهوبة من باب التصادف كانت في الدار لا أنّ علّة النهب هو عنوان ما في الدار ،

نعم لا بأس بجعل ما في الدار واسطة في مقام الإثبات .

فتلخص ممّا ذكرنا أنّه لا مانع من تشكيل القياس من القضيّة الحقيقيّة حقيقة بخلاف القضيّة الخارجيّة .

وقد ظهر أيضاً اندفاع الدور المتوهم في الشكل الأوّل من أنّ كليّة الكبرىٰ منوطة بالعلم بالنتيجة وبالعكس ، وذلك لعدم توقّف العلم بكليّة الكبرىٰ علىٰ العلم بالنتيجة بل علىٰ البرهان المثبت لكليّة الكبرىٰ ، فالبرهان العقلي القائم علىٰ حدوث كلّ متغير هو المنشأ لكليّة الكبرىٰ لا العلم بالأفراد التي منها الأصغر كالعالم في المثال المذكور ، نعم هذا التوقّف له مجال بناء علىٰ القضيّة الخارجيّة وكون العنوان أجنبياً عن موضوع الحكم ، فإنّه لا شبهة حينئذٍ في أنّ استفادة حدوث كلّ متغير منوطة باستقصاء افراد المتغير التي منها العالم ، فمنشأ إشكال الدور في الشكل الأوّل هو الخلط بين القضيّة الخارجيّة والحقيقيّة .

ثم إنّه قد ثبت في محله كون الأحكام الشرعيّة من القضايا الحقيقيّة دون الخارجيّة ، وحينئذٍ فإذا ورد خاص بعد عام يكون التخصيص أنواعياً لا أفرادياً ولا يكون من التخصيص حقيقة بل من التقييد ، فإذا قال : (أكرم كلّ عالم عادل) تكون العدالة قيداً لمدخول لفظة كلّ لا نفس كلّ فإنّ لفظة كلّ تدل علىٰ العموم لا محالة ولكن مصبها تارة يكون مطلقاً وأُخرىٰ يكون مقيّداً ، فالتخصيص يكون تقييداً حقيقة وليس في الشريعة تخصيص أفرادي إلّا خصائص النبي صلى الله عليه وآله وسلم ، وعليه فيكون البحث في المباحث الآتية من جواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقيّة وعدمه ، والتفصيل في ذلك بين المخصص المجمل المفهومي الدائر بين المتباينين وبين الأقل والأكثر مجرد فرض لا واقع له ، وليكن هذا علىٰ ذكر منك لعلّه ينتفع به في بعض المباحث الآتية إن شاء الله .

ثم إنّك قد عرفت انقسام العام بحسب الحكم إلىٰ الاستغراقي والمجموعي والبدلي، فإذا دار الأمر بين الاستغراقي والمجموعي فهل الأصل يقتضي الأوّل أم الثاني؟.

وبعد وضوح لحاظ الأفراد علىٰ كلّ حال سواء كان العام مجموعياً أم أفرادياً وسواء كانت القضيّة حقيقيّة أم خارجيّة ـ غاية الأمر أنّ الأفراد ملحوظة بأنفسها بتوسيط عنوان مشير إليها في الخارجيّة وملحوظة بالعنوان الموضوع للحكم المنطبق عليها في القضيّة الحقيقيّة ـ فنقول: إنّ كان هناك قرينة حاليّة أو مقاليّة تدل علىٰ أحد القسمين من المجموعي والاستغراقي فلا كلام، وإلّا فمقتضىٰ إطلاق الخطاب عدم لحاظ المجموعيّة، توضيحه أنّ عنوان الاجتماع والارتباط محتاج ثبوتاً وإثباتاً إلىٰ مؤنة زائدة، ضرورة أنّ الاجتماع عبارة عن جعل كلّ واحد من الأفراد قيداً للآخر بحيث يصير كلّ واحد منها بشرط شيء نظير أجزاء الصلاة، فيكون اللاحق شرطاً للسابق بنحو الشرط المتأخر، وهذا المعنىٰ يحتاج في مقام الثبوت إلىٰ لحاظ زائد علىٰ لحاظ نفس الأفراد وكذلك في مقام الإثبات إلىٰ بيان زائد، ومقتضىٰ إطلاق الخطاب وعدم بيان قيد الاجتماع عدم المجموعيّة، وليست الانحلاليّة أمراً وجودياً زائداً علىٰ لحاظ نفس الأفراد حتىٰ يحتاج إلىٰ مؤنة زائدة ثبوتاً وإثباتاً فيسقط أصالة الإطلاق من الطرفين، وذلك لأنّ الاستغراقيّة ليست إلّا عدم لحاظ المجموعيّة والارتباطيّة نظير التعيينيّة فإنّها ليست أمراً وجودياً، ولذا قلنا في الأوامر أنّ إطلاق الخطاب يقتضي التعيينيّة، لأنّ التخييريّة ـ وهي جعل العدل ـ أمر وجودي يحتاج إلىٰ مؤنة زائدة ثبوتاً وإثباتاً بخلاف التعيينيّة فإنّها أمر عدمي، لإنّها عبارة عن عدم جعل العدل نظير صلاة الفرادىٰ فإنّ عنوان الفرادىٰ عدمي وليس وجودياً بخلاف الجماعة فإنها خصوصيّة زائدة تحتاج إلىٰ القصد.

وبالجملة فأصالة الإطلاق تقتضي الانحلاليّة في المقام دون المجموعيّة ، ولا **مجال** لاستصحاب عدم المجموعيّة هنا؛ ضرورة أنّه إن أريد العدم المحمولي فيكون مثبتاً إذ لا يثبت عدم لحاظ المجموعيّة حين تشريع الحكم إلّا بالأصل المثبت ، وإن أُريد به النعتي فليس له حالة سابقة كما لا يخفىٰ ، **ولا فرق** فيما ذكرنا من مقتضىٰ الأصل بين العموم المستفاد من كلمة كلّ وأشباهها من الألفاظ الدالة علىٰ العموم وبين العموم المستفاد من سياق الكلام كالنكرة الواقعة في سياق النفي كقوله عليه السلام : « لم ينجسه شيء »[1] في بعض روايات الكُرّ ، **توضيح** وجه عدم الفرق : هو أنّ معنىٰ (كلّ) ونحوه من الألفاظ التي يستفاد منها العموم لايفرق فيه بين أن يراد بنحو الاجتماع وبين أن لا يراد كذلك ، فإنّ الدّال علىٰ العموم أيّ شيء كان معناه الشمول والكثرة في مصبه ، أمّا كون هذا الشمول ملحوظاً بنحو الارتباط أو غير ملحوظ كذلك فلا دلالة في ذلك الدّال عليه أصلاً بل لابدّ في إحرازه من الخارج .

ثم إنّ العموم في قوله عليه السلام : « لم ينجسه شيء » إن كان ملحوظاً بنحو العام المجموعي يصير المعنىٰ غير صحيح ، لأنّه حينئذٍ بمنزلة قوله : الكُرّ لا ينفعل بمجموع النجاسات بحيث إذا اجتمعت النجاسات وبالهيئة الاجتماعيّة لاقت الكر لاينفعل بها الكر ، وأمّا إذا انفرد ولاقت بعضها في حال الانفراد عن الآخر ينفعل وهذا فاسد جداً .

فإن قلت : لا محيص عن الالتزام بالمجموعيّة في الجمع المحلّى باللّام ، حيث إنّ الجمع يدل علىٰ أقل مراتبه وهي الثلث ، والالف واللام تدل علىٰ استغراق الجماعة ، فيكون المعنىٰ ثبوت الحكم لكل جماعة جماعة ولابدّ من الأخذ بالمرتبة العليا لاشتمالها علىٰ كلّ مرتبة ، فيكون مدخول الاستغراق المستفاد من الألف واللام هو

---

١) وسائل الشيعة ١ / ١٥٨ ، الحديث ٣٩١.

الجماعة ، فافراد كلّ مرتبة من مراتب الجمع ملحوظة بنحو الاجتماع والارتباط ، ففي مثل قوله : أكرم العلماء إذا أكرم شخصين من العلماء لم يطع أصلاً .

قلت : هذا متجه إذا كان دخول الألف واللام في الجمع المحلىٰ باللام بعد صوغ هيئة الجمع بأن جُمع العالم أولاً بلفظة علماء ثم عرفت باللّام ، لكنه ليس كذلك بل اللواحق كلها في رتبة واحدة تعرض الطبيعة فهيئة الجمع والألف واللام تعرض االمادة ـ كالعالم ـ في رتبة واحدة .

فصل

قد اختلفوا في كون العام المخصص حقيقة في الباقي أو مجازاً علىٰ أقوال **ثالثها** : التفصيل بين المخصّ المتصل والمنفصل . **رابعها** : التفصيل بين الاستثناء وغيره .

ومنشأ الاختلاف في حجيّة العام المخصص في الباقي هو هذه الأقوال ، فإن كان حقيقة في الباقي فلا إشكال في حجيّته فيه وإن كان مجازاً فلما كانت المعاني المجازيّة متعدّدة وتعيّن أحدها منوط بقرينة عليه فلا يكون حجة في الباقي وكون الباقي أقرب المجازات الىٰ الحقيقة لا يوجب تعيّنه وظهور اللفظ فيه .

وقبل بيان ما هو الحقّ من الأقوال لا بأس بالتنبيه علىٰ الفرق بين التخصيص والتقييد حتىٰ يظهر وجه تعنون المطلق بالمقيّد الموجب لعدم جواز التمسك به في غير مورد القيد ، ووجه جواز التمسك بالعام بعد التخصيص ، فنقول وبه نستعين : أنّ بعض الأساطين ﷺ قال في الفرق بينهما بما حاصله أنّ التخصيص عبارة عن إعدام بعض أفراد العام نظير موت بعض أفراده ، فكما أنّ موت بعض أفراده لا يوجب

تعنون العام به فكذلك التخصيص ، مثلاً قوله تعالىٰ : ﴿إنّما الصدقات للفقراء﴾ [١] إذا فرض موت بعض الفقراء لا يكون الفقراء معنونين بالميت منهم ، فلا يقال : الفقراء الذين ليسوا بزيد وعمر الميّتين ، فإذا قال : (أكرم العلماء) وكان عددهم عشرة مثلاً ثم قال : (لا تكرم زيد العالم) لا يكون العلماء معنونين بغير زيد ، والسر في ذلك أنّ الخارج في العام المخصص هو الفرد الذي هو من الجواهر ، ولا يوصف جوهر بجوهر فلا يكون زيد الذي هو مبائن لعمرو نعتاً لعمرو ، فلذا لا يمكن تعنون العام بالخاص .

وهذا بخلاف التقييد فإنّه يوجب تعنون المطلق بالمقيّد ، ووجهه : أنّ التقييد يكون في حالات الفرد وأعراضه كالعلم والإيمان والفسق والعدالة وغير ذلك ومن المعلوم أنّ الجوهر يوصف بعرضه وينعت به ، وعلىٰ هذا فالمطلق يعنون بالمقيّد بخلاف العام فإنّه لا يعنون بالخاص ، هذا محصل الوجه المائز بين التخصيص والتقييد علىٰ طبق ما أفاده بعض مشايخنا ﷺ ، لكنه متين في التخصيصات الأفراديّة دون الأنواعيّة كقوله : (لا تكرم الفساق من العلماء) بعد قوله : (أكرم العلماء) ضرورة كون الخاص وهو الفساق من حالات أفراد العام فيكون نظير المؤمنة بعد قوله اعتق رقبة ، فيرجع التخصيص الأنواعي إلىٰ التقييد ، بل هو هو فيقيّد العام به ومن المعلوم كون التخصيصات في الشريعة أنواعيّة [٢] لا أفراديّة إلّا خصائص النبي ﷺ فيرجع جميع المخصصات إلىٰ المقيّدات ، فلابدّ حينئذٍ من عقد بحث واحد

---

١) سورة التوبة : ٥٨ .

٢) يمكن فرض التخصيص غير الأنواعي في المحرمات كقوله تعالى : ﴿ حرّمت عَلَيْكُمُ الميتة والدم ولحم الخنزير ﴾ ، (المائدة: ٣) فإنّ الدم والخنزير مثلاً لا يوصف أحدهما بالآخر إلّا أن يقال : إنّهما ليسا من قبيل الأفراد بل كلّ منهما طبيعة ونوع .

متكفل لتقييد المطلق ويسقط البحث عن العام المخصص رأساً .

وتوجيه رجوع المخصّصات الأنواعيّة إلىٰ الأفراديّة بأنّ الخاص يكون عنواناً اشتقاقياً ـ كالفاسق والعادل وغيرهما ـ متحداً مع الذات فيكون الموضوع للحكم هو الذات والمشتق يكون ملاكاً وجهة تعليليّه للحكم ، فالموضوع هو ذات الفرد الذي خرج بالتخصيص فيكون التخصيص أفرادياً ، مثلاً إذا قال : (أكرم العلماء) وفرض عددهم عشرة فكأنّه قال : أكرم زيداً وعمرواً وبكراً وغيرهم ولا تكرم زيداً ولا عمرواً لفسقهما ، فينحل قوله : (لاتكرم فساق العلماء) إلىٰ قوله : (لاتكرم زيداً وغيره لأجل الفسق) ، غير وجيه ، لأنّه يوجب رجوع التقييد إلىٰ التخصيص ، لأنّ المقيّد يكون من العناوين الاشتقاقيّة أيضاً كالخاص فلابدّ حينئذٍ من كون التقييد مخرجاً فردياً عن المطلق وليس الأمر كذلك قطعاً ، لأنّ عنوان المقيّد يصير موضوعاً للحكم بلا إشكال وليس من الجهات التعليليّة بل من الجهات التقييديّة .

إذا عرفت محصل الفرق بين التخصيص والتقييد فلنرجع إلىٰ محل البحث ، فنقول : ـ قبل بيان الحقّ من الأقوال ـ إنّ ثمرة كون العام المخصص حقيقة أو مجازاً هي حجيّة العام في الباقي علىٰ الأوّل لكون اللفظ مستعملاً في معناه الموضوع له ، وعدم حجيّته فيه علىٰ الثاني ، فالنزاع في كون العام المخصّص حقيقة في الباقي أو مجازاً فيه يكون من الأبحاث التي تترتّب عليها الثمرة .

وكيف كان فالحقّ من الأقوال هو القول بكونه حقيقة مطلقاً سواء كان الخاص متصلاً أم منفصلاً ، والفرق بين اتصاله وانفصاله هو انعقاد الظهور في الثاني وانكسار سورة حجيّته ، وعدم انعقاد الظهور في الأوّل ، وحاصل وجه كونه حقيقة : هو أنّ اللفظ الدال علىٰ العموم مثل (كلّ) في قوله : (أكرم كلّ عالم عادل) قد استعمل في معناه الموضوع له وهو الشمول ولفظة عالم كذلك استعمل في معناه ، وكذا لفظة عادل

فإنّ الألفاظ الواقعة في هذه الجملة قد استعمل كلّ واحد منها في معناه الموضوع له ، غاية الأمر أنّ معنىٰ العام كالعالم في المثال لم يرد ، ولذا قامت قرينة لفظيّة وهو (عادل) علىٰ إرادة المعنىٰ الذي أُريد منه ، فالخاص قرينة علىٰ المراد لا علىٰ استعمال العام في المعنىٰ المجازي ، وكذا الخاص المنفصل فإنّه قرينة علىٰ المراد ويقدّم بأقوائيّته علىٰ ظهور العام .

فإن قلت : ماوجه تأخير بيان الخاص عن العام وعدم ذكره معه متصلاً به بعد كون المراد هو الخاص لاالعام .

قلت : يمكن أن يكون هناك غرض في تأخيره كامتحان الخاطب في أنّه هل يهيئ نفسه للامتثال وإكرام جميع العلماء أو غاية أُخرىٰ من الغايات المسوغة لتأخير الخاص عن العام فيذكر العام بنحو ضرب القاعدة بأن يكون مرجعاً للسامع إلىٰ أن يظفر بالخاص ، فمالم يظفر بالخاص يعمل بالعام ويكون معذوراً في ترك المراد الواقعي وهو إكرام العالم العادل مثلاً .

وهذا الذي ذكرناه موافق لما في الكفاية ، فمرجع ما أفاده ﷺ في الكفاية الىٰ دعويين[1] **إحديهما** : كون العام المخصص حقيقة في الباقي . **والثانية** : استعمال العام في معناه الموضوع له مع عدم كونه مراداً للمتكلّم ، وأنّ تأخير الخاص في المخصصات المنفصلة يكون من باب ضرب القاعدة ليكون العام مرجعاً للسامع حتىٰ يرد عليه المخصص ، ثم نقل صاحب الكفاية ﷺ عن الشيخ الأنصاري ﷺ أنّه وجّه بهذا الوجه ـ وهو كون العام وارداً بنحو القاعدة مع كون المراد الجدّي هو الخاص ـ التخصيصات الواردة في الشريعة المقدسة المتأخرة عن أوان صدور العمومات بمدة مديدة حتىٰ بعد زمان الحاجة وانقضاء أعمار من ظفروا بالعام

---

١) كفاية الأُصول : ٢١٨ .

وعملوا به ولم يظفروا بالخاص حتىٰ ماتوا ، فإنّه يلزم حينئذٍ تأخير البيان عن وقت الحاجة وهو قبيح علىٰ الحكيم ، فإنّ الشيخ ﷺ وجّه تأخير تلك المخصصات عن عموماتها بأنّ التأخير يكون لمصلحة فيه ، ولكن المراد بالنسبة إلىٰ جميع المكلفين ممن يظفر بالخاص وممن لم يظفر به في الأزمنة السابقة واحد وهو الخاص ، إلّا أنّ من لم يظفر بالخاص معذور في ترك الواقع عن ترخيص المولىٰ الثابت بالعام نظير سائر الترخيصات الشرعيّة في مخالفة الأحكام الواقعيّة ، هذا توضيح ما أفاده صاحب الكفاية ﷺ .

ويمكن أن يقال : إنّ مراد الشيخ ﷺ هو تعدّد مراد المولىٰ بأن يكون مراده العموم بالنسبة إلىٰ من لم يظفر بالخاص فإن تكليفهم واقعاً هو العمل بالعام ومراده الخصوص بالنسبة إلىٰ من يظفر بالخاص ، فللمولىٰ مرادان الخاص لمن علم به والعام لمن جهل الخاص . ويتضح فيما بعد إن شاء الله تعالىٰ دفع الإشكال عن تاخير المخصّصات الشرعيّة عن عموماتها حتىٰ بعد زمان الحاجة والعمل بها ، **وكيف كان** فما أفاده صاحب الكفاية من الدعوىٰ الأُولىٰ لا إشكال فيه .

ثم إنّ الكلام في كون العام المخصّص حقيقة في الباقي أو مجازاً فيه مبني علىٰ المجاز في الكلمة ، إذ لو لم نقل به كما هو الحقّ لما تقدّم في بحث الوضع من كون الاستعمال عبارة عن إلقاء المعنىٰ باللفظ وكون اللفظ فانياً فيه ، فلا يعقل المجاز في الكلمة ، والمفروض أنّ المراد بالمجاز في هذا البحث هو المجاز في الكلمة لكون المقصود في المقام استعمال العام في معناه الافرادي بناء علىٰ كونه حقيقة واستعماله في غير معناه الافرادي الموضوع له بناء علىٰ كونه مجازاً فيه .

وبالجملة فما أفاده صاحب الكفاية في دعواه الأولىٰ من كون العام المخصّص حقيقة في الباقي ممّا لا إشكال فيه عند الميرزا النائيني ﷺ وغيره ممن يقول بكونه

حقيقة في الباقي ، وإشكال الميرزا النائيني ﷺ إنّما يكون بالنسبة إلىٰ دعواه الثانية وهي كون العام مستعملاً في معناه الموضوع له مع عدم إرادة العموم واقعاً لكون مراده الجدي هو الخاص فالعموم حكم ظاهري في حق من لم يظفر بالخاص .

ومحصّل الإشكال هو : أنّ القاعدة عبارة عن الحكم الظاهري المجعول في ظرف الشك كالأُصول العمليّة المجعولة في ظرف الشك ، بحيث يكون موضوعها مشكوك الحكم ، وليس العام كذلك [1] بداهة أنّ قوله : (أكرم العلماء) مثلاً يفيد الحكم الواقعي بعد ثبوت كون العلماء مستعملاً في معناه الموضوع له ، كما هو المفروض في الدعوىٰ الأُولىٰ من دعوىٰ صاحب الكفاية ﷺ ، وأنّ الظواهر حجة إمّا لكشفها عن المرادات ، وإمّا للتعبد وعلىٰ كلّ حال تكون الظواهر حجة علىٰ المرادات فلا يكون الدليل العام إلّا كالخاص حاكياً عن الحكم الواقعي دون الظاهري ، فلا يتصور هنا حكم ظاهري حتىٰ يكون العام مسوقاً لبيانه .

وعلىٰ هذا لايمكن توجيه تأخير المخصّصات الصادرة في أزمنة الأئمة اللاحقين ـ صلوات الله تعالىٰ عليهم أجمعين ـ عن العمومات الصادرة في أزمنة الأئمة السابقين ـ علىٰ جميعهم أفضل صلوات المصلين ـ بما أفاده صاحب الكفاية ﷺ ناسباً له إلىٰ الشيخ الأنصاري ﷺ من كون العام حكماً ظاهرياً وكون المراد الجدي هو الخاص ، وذلك لاستلزام هذا التوجيه لغويّة الحكم الواقعي المجعول للخاص

---

١) أقول : الظاهر أنّ مراد صاحب الكفاية ﷺ ليس الحكم الظاهري المصطلح وهو ما يكون موضوعه الشك في الحكم الواقعي ، بل مراده حجيّة الامارة في ظرف الشك فالعام كسائر الأمارات حجة علىٰ الواقع مالم يظهر خطؤها ، فإذا ظهر ذلك فيكشف أنّه كان مكلفاً بالعام ظاهراً لا واقعاً فيكون معذوراً في ترك الخاص ، ولابدّ من تدارك مافاته من مصلحة الخاص بالالتزام بمصلحة سلوكيّة مثلاً فلا يرد عليه إشكال الميرزا ﷺ فتدبّر .

بالنسبة إلىٰ المكلفين الذين لم يظفروا بالخاص ، إذ المفروض تأخر الخاص عن العام بأزمنة متمادية كمائة سنة [١] .

فالأولىٰ أن يقال : إنّ كلاً من العام والخاص مراد جدي للمولىٰ ، غاية الأمر أنّ كلاً منهما لطائفة خاصة ، فالعام حكم واقعي لمن لم يعلم بالدليل المتكفل للخاص والخاص حكم كذلك لمن علم به ، فكأنّ الخاص يكون ناسخاً للعام ويكون موجباً لانتهاء أمد العام فإنّ الناسخ قد يكون زمانياً إلّا أنّ الغالب كونه زماناً .

ولكن بناء الأصحاب علىٰ عدم كون المخصصات المنفصلة المتأخرة زماناً عن العمومات من النسخ وعدم معاملة النسخ معها بل التعامل معها معاملة التخصيص كما سيأتي إن شاء الله تعالى [٢] .

فالحق أن يقال : إنّ هذا البحث لاموضوع له أصلاً ، لأنّ تكليف المسلمين السابقين كان كتكليفنا من حيث كونهم مكلفين بالخاص وأنّ عملهم كان بالخاص ، غاية الأمر أنّه لمّا لم يكن ضبط الأخبار وكتبها متداولاً في عصر النبي ﷺ إلىٰ زمان الصادقين صلوات الله عليهم أجمعين فاندرست المخصّصات وانمحت ، وفي عصر الصادقين عليهما السلام ضبطوا الروايات وجدّوا في ذلك فوق الحد صار هذا منشأ

---

١) أقول : اللغويّة إنّما تضر بتشريع الحكم إذا لم يكن محرّكاً للعبد ولا قابلاً للامتثال أصلاً ، وأما مع كونه قابلاً لذلك ولو في بعض الأزمنة فلا يلزم اللغويّة أصلاً ، ولذا ورد في بعض الروايات أنّ بعض الأحكام لم يظهر للعباد ولا يظهر إلّا بعد ظهور خاتم الأوصياء عليه السلام عجل الله تعالىٰ فرجه .

٢) أقول : مضافاً إلىٰ كونه تصويباً باطلاً إذ العلم بالدليل المتكفل للخاص ليس إلّا عبارة أُخرىٰ عن العلم بحكمه والمفروض أنّ الجاهل به لاحكم له إلّا ما تكفله العام ، فتعبير الأستاذ (مد ظله) عن العلم بحكم الخاص بالعلم بقول المولىٰ وهو لاتكرم فساق العلماء مثلاً لايخرجه عن التصويب .

لتخيل أنّ الخصوصات صدرت في زمان الصادقين عليهما السلام ولم تصدر في عصر النبي و أوصيائه السابقين عليهم الصلوات الزاكيّة ، ولكن هذا الخيال توهم محض فإنّ العمومات والخصوصات صدرت في عصر النبي وأوصيائه السابقين صلوات الله عليهم أجمعين كصدورها في أعصار الأئمة اللاحقين علىٰ جميعهم أفضل الصلوات والتحيات ، وعلىٰ هذا فالبحث عن الخصوصات المتأخرة عن زمان صدور العمومات لاموضوع له حتىٰ يوجه تأخير الخصوصات عن عموماتها بوجوه غير صافية عن الإشكال ، والله العالم بحقيقة الحال .

ثم إنّ المحقق الخراساني قدس سره عبّر في الكفاية[1] بالإرادة الاستعماليّة ، والميرزا النائيني قدس سره أعترض عليه بعدم تصور إرادتين ، ونحن نقول : إن كان غرض صاحب الكفاية قدس سره من الإرادة الاستعماليّة استعمال اللفظ في المعنىٰ ومن الإرادة الجديّة المراد الواقعي المتحصل من المعاني الإفراديّة ، وإن شئت فقل : إنّ المراد قد يخالف الظواهر وتكون المعاني الافراديّة غير مرادة للمتكلّم واقعاً فلا إشكال في صحته ، ولا يرد عليه إشكال الميرزا النائيني قدس سره ، وإن كان غرضه وجود إرادتين إحديهما : متعلّقة بالاستعمال بحيث تكون الألفاظ ملحوظة بالاستقلال نظير لحاظها كذلك في مقام الوضع ، ثانيتهما : متعلّقة بالمعاني الملقاة بالألفاظ ، فإشكال الميرزا النائيني قدس سره وارد عليه ولكن إرادة هذا المعنىٰ من كلام الكفاية في غاية البعد .

ولا يبعد أن يكون مراد الكفاية من الإرادة الاستعماليّة ضرب القاعدة كما هو صريح عبارته ، وملخّص مرامه حينئذٍ هو أنّ الخاص المتأخر عن العام بزمان ممتد لايستقيم بناء علىٰ كونه مخصصاً لا ناسخاً إلّا بدعوىٰ كون الخاص مراداً جدياً وحكماً واقعياً للكل ، مَن تقدّم علىٰ زمان بيان الخاص وعمل بالعام حتىٰ مات ،

---

١) كفاية الأُصول / ٢١٨ .

ومن أدرك زمان بيان الخاص وكون العام حكماً ظاهرياً بالنسبة إلىٰ من تقدّم علىٰ زمان بيان الخاص ، فالعام حينئذٍ يكون في مقام جعل الحكم الظاهري ، فكل من العام والخاص مراد ، أمّا الخاص فمراد جدي للكل وأما العام فمراد ظاهري لمن لم يظفر بالخاص .

وإشكال لغويّة جعل الحكم للخاص بالنسبة إلىٰ من لا يظفر بالخاص في شيء من أزمنة عمره ، **مدفوع** بأنّ اللغويّة تلزم لو لم يتدارك مصلحته الفائته وأما مع تداركها بالحكم الظاهري فليس في البين لغويّة أصلاً ، **فإن كان** هذا مراد الكفاية فإشكال الميرزا النائيني ﷺ وارد عليه وليس هنا إرادتان : إحديهما متعلّقة بالحكم الواقعي وهو حكم الخاص والثانية متعلّقة بالحكم الظاهري وهو حكم العام ، لأنّ العام بمقتضىٰ أصالة الظهور التي هي من الأُصول العقلائيّة حاك عن الواقع وليس حاكياً عن الحكم الظاهري الذي موضوعه الشك ، ومع عدم تعدّد الإرادة وعدم الحكمين الواقعي والظاهري ، فلا محيص عن الالتزام بكون العام حكماً واقعياً لمن لم يظفر بالخاص ، ومن ظفر بالخاص يكون الخاص حكماً واقعياً له بمعنىٰ أنّ حكم العام ينسخ بمجيء الخاص لاختلاف الموضوع ، فإنّ من لم يظفر بالخاص يكون مغايراً لمن يظفر به نظير مغايرة الغني للفقير موضوعاً فإنّ خصوصيات الأشخاص واستعداداتهم للتكاليف مختلفة .

ولكن قد أشرنا آنفاً إلىٰ أنّ هذا البحث لاموضوع له لبيان الخصوصات مع العمومات في عصر النبي وأوصيائه السابقين أيضاً كعصر أوصيائه اللاحقين عليهم صلوات الله الملك المتعال ، **وإن** ادّعى صاحب الكفاية ﷺ أنّ الأغلب ورود الخصوصات بعد أزمنة العمومات بكثير كمأة سنة لكن سماع هذه الدعوىٰ مشكل جداً ولابدّ من الملاحظة حتىٰ يظهر الحال فلاحظ .

ثم إنّه قد اختار كلام الميرزا النائيني ﷺ أنّ العام المخصّص مطلقاً ـ سواء كان مخصصه متصلاً أم منفصلاً وسواء كان التخصيص أنواعياً أم أفرادياً وسواء كانت القضيّة حقيقيّة أم خارجيّة ـ يكون حقيقة لاستعماله في معناه الموضوع له كالكنايات، فإنّ الألفاظ في باب الكنايات بأقسامها مستعملة في معانيها البسيطة الافراديّة التي وضعت لها فتكون حقيقة لا مجازاً، لما مرت الإشارة إليه من أنّ مناط الحقيقة والمجاز هو استعمال اللفظ في معناه الافرادي الموضوع له، فقولنا: (زيد كثير الرماد) لم يستعمل كلّ واحد من ألفاظ هذه الجملة إلّا في معناه الموضوع له، غاية الأمر أنّ المراد غير ظاهره وليس المدار في الحقيقة والمجاز علىٰ المرادات النفس الأمريّة، إذ ليس اللفظ مستعملاً في المرادات حتىٰ تكون هي مناطات الحقيقة والمجاز، فالألفاظ في باب الكنايات تستعمل في معانيها الافراديّة التي وضعت لها، والغرض من هذا الاستعمال الانتقال منها إلىٰ لازمها أو ملزومها، ففي زيد كثير الرماد يكون الانتقال إلىٰ اللازم وهو الجود.

وكيف كان فلنرجع إلىٰ محل البحث، أما عدم لزوم المجازيّة إذا كانت القضيّة حقيقيّة مع كون التخصيص أنواعياً فواضح فإنّ الألفاظ في قولنا: (أكرم كلّ عالم عادل) استعملت في معانيها الحقيقيّة فإنّ لفظ (كلّ) وضع للعموم وشمول مايراد من مدخوله، و(العالم) وضع لمن اتصف بالعلم، وكذا (العادل) لمن اتصف بالعدالة ولم يستعمل شيء من هذه الألفاظ في غير معانيها الحقيقيّة فيكون إرادة العالم العادل من باب تعدّد الدال والمدلول، ومع كون التخصيص أفرادياً كما إذا قال: (أكرم العلماء إلّا زيداً) فكذلك، لأنّ (العلماء) قد استعمل في معناه الموضوع له و(إلّا) في معناه كذلك و(زيد) أيضاً في معناه الحقيقي (وإلّا زيداً) يكون قرينة علىٰ المراد، وأنّ المراد بالعلماء من عدا زيد، وأما الاستعمال الذي هو إلقاء المعنىٰ باللفظ فيكون حقيقياً وقد عرفت أنّ الاستعمال أجنبي عن المرادات.

وإذا كانت القضيّة خارجيّة فكذلك ، والتخصيص فيها لايكون إلّا أفـراديا فإذا قال : كلّ ما في الدار نهب إلّا بعض أثاث البيت كآلات الشاي فإنّ موضوع النهب ليس عنوان ما في الدار بل كلّ ما فيها من الأثاث بخصوصيّته وتشخصه ، ولم ينهب عنوان ما في الدار بحيث لايكون كلّ فرد مـن أفـراد الأثـاث بخـصوصيّته موضوعاً للحكم ، بل يكون كلّ فرد ملحوظاً عند الحاكم بـالاستقلال مـوضوعاً للحكم بخلاف القضيّة الحقيقيّة التي لم يلحظ فـيها خـصوصيات الأفـراد ، ولذا لو فرض محالاً وجود العنوان في الخارج بدون الأفراد يكون هو موضوعاً كما في الغني والفقير والمجتهد والعادل وغير ذلك من العناوين التي يكون الحكم ثابتاً لأفرادها من باب الانطباق ، فالحكم ثابت للأفراد في القضايا الحقيقيّة بـملاك واحـد وهـو العنوان المنطبق عليها بخلاف الأفراد في القضيّة الخارجيّة فـإنّ الحكـم ثـابت لهـا بملاكات عديدة ، ولكن لحاظ كلّ فرد بخصوصيّته كـما في القـضيّة الخـارجـيّة أو بانطباق عنوان كلّي جعل موضوعاً للحكم عليه كما في القضيّة الحقيقيّة أجنبي عن باب استعمال اللفظ في معناه الحقيقي ، فإنّ باب استعمال اللفظ غير باب المـرادات واللحاظات ، فاللفظ مستعمل في معناه الموضوع له علىٰ كلّ حال سواء لوحـظت الأفراد في مقام تشريع الحكم بخصوصياتها الشخصيّة أو بانطباق العـنوان الكـلي عليها ، فتلخص ممّا ذكرنا أنّ العام المخصّص حقيقة مطلقاً من غير فرق في ذلك بين القضايا الحقيقيّة والخارجيّة وبـين التـخصيصات الأنـواعـيّة والأفـراديّـة وبـين المخصصات المتصلة والمنفصلة لكون كلّ واحـد مـن الألفـاظ مسـتعملاً في مـعناه الأفرادي الموضوع له ، وإن كان المراد والمعنىٰ المتحصل من الجملة مغايراً للمعاني الافراديّة لماعرفت من أنّ المدار في الحقيقة والمجاز عـلىٰ المـعاني الافـراديّـة دون تركيبيّة .

تنبيه:

اعلم أنّه نسب إلىٰ الشيخ الأنصاري ﷺ[1] ما حاصله: أنّه بناء علىٰ كون العام المخصص مجازاً في الباقي يصحّ التمسك به أيضاً في الباقي ولا يسقط عن الحجيّة فيه، لبقاء المقتضي وهو دلالة العام وظهوره في الباقي، لأنّ دلالته علىٰ جميع أفراده قبل التخصيص ثابتة وبعده سقط عن الحجيّة في خصوص الخاص وأما في غيره فنشك في ارتفاع حجيّته عنه لاحتمال وجود مخصص آخر، وقضيّة أصالة عدم التخصيص عدمه فنتمسك بأصالة العموم لرفع المانع.

وفيه: أنّ ظهوره في الجميع قبل التخصيص كان لأجل استعماله في معناه الموضوع له وأمّا بعده فلمّا كان المفروض استعماله في غير ما وضع له فلم يثبت أنّ المستعمل فيه تمام الباقي أو بعض منه، فوجود المقتضي وهو الظهور في تمام الباقي مشكوك وأصالة عدم المانع إنّما تجدي في ظرف إحراز وجود المقتضي وأما مع الشك فيه فليست بمجدية أصلاً، **وبالجملة** فإن ثبت الظهور في الباقي يكون المقتضي موجوداً ولا مانع حينئذٍ من التمسك بأصالة عدم التخصيص لدفع المانع وإلّا فلا فائدة في أصالة عدم المانع كما لا يخفىٰ، **ولكن** قد عرفت أنّ الحقّ عدم المجازيّة لاستعمال كلّ واحد من الألفاظ الواقعة في الجملة مستعملاً في معناه الموضوع له فلا يلزم مجاز أصلاً.

---

١) مطارح الأنظار / ١٩٦.

فصـل

المقام الأوّل : في المخصص اللفظي

وهو قد يكون مبيناً مفهوماً وقد يكون مجملاً كذلك ، والإجمال تارة يكون من أجل التردد بين المتبائنين ، وأُخرىٰ يكـون مجـملاً لأجـل التردد بـين الأقـل والأكثر ، وثالثة يكون للشبهة المصداقيّة .

أمّا الخاص اللبي فيأتي تفصيله إن شاء الله تعالى ، وأمّا الخاص اللفظي فإن كان مبيناً فقد تقدّم في البحث السابق تفصيله .

وإن كان مجملاً فله أقسام ، أحدها : أن يكون لتردده بين شيئين يكون عـلىٰ أحدهما مخصِّصاً للعام وعلىٰ الآخر غير مخصص له فيكون منشأ للشك في تخصيص العام ، كما إذا قال : (أكرم العلماء) ثم قال : (لا تكرم زيداً) والمفروض تردد زيد بين زيد العالم وبين زيد الجاهل فعلىٰ الأوّل يكون مخصصاً للعام وعلىٰ الثاني يكون أجنبيا عنه ، فأصالة العموم حينئذٍ محكمة ويرفع بها الإجمال ويـتعيّن كـون المـراد بالخاص زيداً الجاهل لأنّ مثبتات الأُصول اللفظيّة حجة كما قرّر في محله ، **والحاصل** أنّه في هذا القسم يكون العام رافعاً لإجمال الخاص ولا يسري إجمال الخاص إلىٰ العام وينحل ببركة أصالة عدم التخصيص العلم الإجمالي .

ثانيها : أن يكون الخاص مردداً بين المتبائنين الّذين يكونان من أفراد العام كما إذا كان زيد في المثال المزبور مردداً بين ابن عمرو وبين ابن بكر مع كون كليهما من العلماء ، فحينئذٍ نعلم إجمالاً بخروج أحدهما عن العام فيصير العام بالنسبة إليهما مجملاً ولا يجوز التمسك به بالنسبة إلىٰ واحد منهما .

ثـالثها : أن يكـون إجمـال الخـاص لتردد مـفهومه بـين الأقـل والأكـثر

الاستقلاليين بحيث لو كان مفهومه هو الأكثر لكان التخصيص أزيد ولو كان هو الأقل لكان التخصيص أقل ، كالمثال المعروف وهو لاتكرم فساق العلماء فإنّه علىٰ تقدير كون الفاسق مرتكب مطلق المعصية صغيرة كانت أو كبيرة بناء علىٰ ثبوت المعصية الصغيرة وعدم كون كلّ معصية كبيرة ينحل التخصيص إلىٰ تخصيصين ، لأنّه حينئذٍ بمنزلة قوله : لا تكرم العالم المرتكب للكبيرة ولا تكرم العالم المرتكب للصغيرة فقيّد العالم من حيث إطلاقه الأحوالي بتقييدين ، وعلىٰ تقدير كون الفاسق خصوص مرتكب الكبيرة فلم يقيّد العالم إلّا بتقييد واحد ، وبعبارة أُخرىٰ للعالم إطلاقات علىٰ حسب حالاته ، لأنّه بمنزلة أن يقال : أكرم العالم سواء كان مرتكباً للكبيرة أم لا وسواء كان مرتكباً للصغيرة أم لا وسواء كان غنياً أم لا إلىٰ غير ذلك من حالاته وصفاته ، فإذا ورد مخصص يخرج أحد الإطلاقات عن إطلاقه فإن كان مفهوم الخاص هو الأقل يلزم انهدام إطلاق واحد ، وإن كان هو الأكثر يلزم انهدام إطلاقين مثلاً ولما علم من الخارج إرادة الأقل قطعاً فيعلم بانهدام إطلاق واحد ، ولكن بالنسبة إلىٰ غيره يكون التخصيص مشكوكاً فيه فيتمسك بأصالة العموم * من غير فرق بين اتصال الخاص بالعام وانفصاله عنه .

رابعها : أن يكون الخاص مبيّناً من حيث المفهوم ولكن كان هناك ما يشك في فرديّته للخاص فهل يتمسك بالعام لاجراء حكمه عليه أم لا؟ وهذا هو المسمّىٰ بالتمسك بالعام في الشبهة المصداقيّة كالتمسك بعمومات انفعال الماء القليل لنجاسة

---

*) لا يخفىٰ أنّ صحة التمسك بالعام في المخصّص المجمل المفهومي لتردده بين الأقل والأكثر منوطة بالانحلال إلىٰ إطلاقات علم بتقييد بعضها وشك في تقييد الآخر ليصحّ التمسك بالإطلاق المشكوك تقييده ، وأمّا مع عدم الانحلال فلا سبيل إلىٰ التمسك لأنّ المخصص بماله من المعنىٰ المجمل خصص العام فصار العام معنونا بمجمل ولا يصحّ التمسك به .

الماء القليل المشكوك اتصاله بالمادة، وقد ينسب هذا القول أعني التمسك به إلىٰ سيّدنا الأستاذ الكبير الاصفهاني ﷺ[١] في رسالته وسيلة النجاة، حيث إنّه حكم بانفعال الماء القليل المذكور فتأمّل.

وكيف كان فالحق عدم جواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقيّة مطلقاً سواء كان التخصيص أنواعياً أم أفرادياً وسواء كان في القضيّة الحقيقيّة أم الخارجيّة، فالكلام يقع في مقامات:

الأوّل: في التخصيص الأنواعي.

الثاني: في التخصيص الأفرادي في القضيّة الحقيقيّة.

الثالث: في القضيّة الخارجيّة.

أمّا المقام الأوّل: فحاصل الكلام فيه أنّه قد ظهر من مطاوي المباحث المتقدّمة آنفاً أنّ التخصيص مرجعه إلىٰ تقييد حال من حالات مدخول العام ومصبه لا إلىٰ التصرف في نفس العام الدال علىٰ الشمول كالكل ونحوه من ألفاظ العموم، ففي قولنا: (أكرم كلّ عالم) يشمل العالم بإطلاقه الأحوالي جميع حالاته، والتخصيص يتصرف في الإطلاق الأحوالي فيقيّد مصب العام كالعالم ببعض حالاته ويصير مصب العام الذي كان بمقتضىٰ الإطلاق الأحوالي تمام الموضوع للحكم بوجوب الإكرام مثلاً ـ بعد ورود الخاص مثل لاتكرم الفساق من العلماء ـ جزء الموضوع، لصيرورته مركّباً من جزئين أحدهما العالم والآخر غير الفاسق فلا محالة يكـــــون

التخصيص موجباً لتعنون العام بعنوان غير الخاص، فيكون الموضوع في المثال

---

١) وسيلة النجاة ١ / فصل في المياه، المسألة ١٠: «إذا كان الماء قليلاً وشكّ في أنّ له مادّة أم لا... يحكم بنجاسته بملاقاة النجاسة».

المتقدّم العالم غير الفاسق ، فكما لا شبهة في عدم جواز التمسك بهذا الدليل لإحراز الجزء الأوّل من موضوعه وهو العالم فكذلك في الجزء الثاني منه وهو غير الفاسق .

ومن هنا يظهر وجه عدم صحة التمسك بالعام في الشبهة المصداقيّة ، فما يقال : من أنّ الشك يكون في خروج المصداق المشتبه عن العام وتخصيص العام به فلا مانع من التمسك بالعام حينئذٍ ، فيظهر ضعفه ممّا ذكرنا ، وذلك لأنّ التخصيص علىٰ ما عرفت أنواعي لا أفرادي وذلك التخصيص لا إجمال فيه ، لأنّ الخاص وهو الفاسق مثلاً مبيّن مفهوما ، فالاشتباه يكون في انطباق الخاص المعلوم المفهوم عليه ولا ينبغي الارتياب في عدم جواز التمسك بالدليل لإحراز موضوعه ، إذ المفروض كما عرفت أنّ التخصيص يوجب تعنون العام بغير الخاص ، ففي المثال المزبور ينحل مجموع الكلام من العام والخاص إلىٰ أنّ العالم غير الفاسق يجب إكرامه والعالم الفاسق يحرم إكرامه ، ففي الشخص الذي تردد بين كونه عالماً غير فاسق وعالماً فاسقاً لا مسوّغ للتمسك بـ(أكرم العلماء غير الفساق) ، لوجوب إكرامه إذ لا معنىٰ لإحراز الصغرىٰ بالكبرىٰ .

وقد يقال في وجه التمسك بالعام في الشبهة المصداقيّة بما حاصله : أنّ العام في التخصيص المنفصل ينعقد له ظهور في العموم والخاص المنفصل لا يصادم ظهور العام بل يصادم حجيّته ، ولا يرفع اليد عن حجيّته إلّا فيما علم خروجه وأمّا بالنسبة إلىٰ المشكوك فيه فيكون ظهور العام حجة فيه .

ولكن فيه ما لا يخفىٰ ، لأنّ هذا الوجه مبني علىٰ عدم تعنون العام بغير الخاص وقد عرفت تعنونه لا محالة سواءً كان الخاص متصلاً أم منفصلاً لرجوع التخصيص إلىٰ تقييد مصب العام ببعض حالاته .

وبالجملة فالوجوه التي يستدل أو يمكن الاستدلال بها علىٰ جواز التمسك

بالعام في الشبهة المصداقيّة في التخصيصات الأنواعيّة ثلاثة :

أحدها : أنّ عنوان العام يكون مقتضياً للحكم والخاص مانعاً له ، ومع الشك في وجود المانع بعد إحراز وجود المقتضي يبنىٰ علىٰ عدمه فيترتّب عليه وجود المقتضى (بالفتح) ، ففيما نحن فيه إذا أحرز عالميّة زيد مثلاً وشك في فسقه يبني علىٰ عدمه لا من جهة استصحاب عدم فسقه لأنّه يندرج حينئذٍ في الموضوع المركّب المحرز بعض أجزائه بالوجدان والآخر بالأصل ، ـ وإلّا فلا إشكال عند الكل حتىٰ من لا يجوّز التمسك بالعام في الشبهة المصداقيّة في التمسك بالعام حينئذٍ ، لأنّه ليس من التمسك به في الشبهة المصداقيّة أصلاً كما لا يخفىٰ ـ ، بل من جهة بناء العقلاء علىٰ عدم وجود المانع عند الشك في وجوده ، وعليه فإذا أحرز عنوان عالميّة شخص وشك في وجود فسق له يبني علىٰ عدم فسقه لا من جهة الاستصحاب كما عرفت ويحكم بوجوب إكرامه ، وبالجملة فوجه صحة التمسك بالعام في الشبهة المصداقيّة هو قاعدة المقتضي والمانع التي هي حجة عند مجوزي التمسك بالعام في الشبهة الموضوعيّة كما لا يخفىٰ .

وفيه منع صغرىً وكبرىً ، أما الصغرىٰ فلأنّه لم يحرز كون الخاص مانعاً للحكم بل هو جزء لمقتضيه ، لما عرفت من أنّ الخاص بعد تقييده للعام يصير جزء للموضوع والموضوع مقتضٍ للحكم ، وأمّا الكبرىٰ فلعدم حجيّة قاعدة المقتضي والمانع ولا دليل عليها عقلاً ولا شرعاً .

ثانيها : أنّ دليل العام يكون حجة بالنسبة إلىٰ الفرد المشكوك قطعاً إذ المفروض إحراز فرديّته للعام ، وأمّا الخاص فلم تثبت حجيّته بالنسبة إلىٰ الفرد المشكوك ، إذ المفروض الشك في فرديّته للخاص فلا يكون حجة عليه فيكون دليل العام حجة عليه ويصحّ التمسك به بخلاف الخاص فإنّه ليس بحجة عليه .

وفيه أيضاً ما لا يخفىٰ، ضرورة أنّه مبني علىٰ عدم تعنون العام بغير الخاص، فإنّه علىٰ هذا المبني يصحّ التمسك بالعام في الشبهة المصداقيّة لعدم العلم بفرديّة المشكوك للخاص حتىٰ يكون دليل التخصيص حجة عليه، فحجيّته بالنسبة إلىٰ المشكوك مشكوكة وحجيّة دليل العام عليه معلومة فيتمسك به، وأما بناء علىٰ تعنون العام بغير الخاص كما هو شأن التخصيصات الأنواعيّة التي هي مورد البحث فعلاً فلا وجه للتمسك المزبور، لما عرفت من صيرورة الخاص جزء للموضوع وليس العام تمام الموضوع حتىٰ يصحّ التمسك به لإثبات الحكم للفرد المشكوك فيه، غاية الأمر أنّ الجزء الآخر قد تعرض له المولىٰ ببيان آخر منفصل عن العام ولا فرق في كون الخاص جزء للموضوع بين اتصال بيانه ببيان العام وبين انفصاله عنه، إذ ليس التخصيص الأنواعي إلّا التقييد ولافرق في التقييد بين الاتصال والانفصال فلا محالة يكون الخاص المنفصل كالمتصل موجباً لتعنون العام كما لايخفىٰ.

ثالثها: جملة من القواعد المسلمة الفقهيّة التي تنحصر مدركها في التمسك بالعام في الشبهات المصداقيّة نظير أصالة الضمان في اليد، فإنّها لاتستقيم إلّا بناء علىٰ جواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقيّة، حيث إنّ قاعدة اليد المستفادة من قوله ﷺ: «علىٰ اليد ما أخذت حتىٰ تؤدي»[1] قد خصصت باليد الأمانيّة فإذا شك في مورد في كون اليد أمانيّة حتىٰ لايكون ضمان علىٰ الآخذ أو عدوانيّة حتىٰ توجب الضمان فلا يمكن الحكم بالضمان إلاّ إذا أمكن التشبث بعموم علىٰ اليد، فحكمهم بالضمان كاشف عن جواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقيّة، إذ بعد البناء علىٰ مخدوشيّة قاعدة المقتضي والمانع ـ لعدم دليل علىٰ اعتبارها وعدم اعتبار قاعدة التعليق علىٰ أمر وجودي، مضافاً إلىٰ عدم جريانها في قاعدة الضمان لكون كلّ من

---

١) مستدرك الوسائل ١٤ / ٨، الحديث ١٥٩٤٤.

الضمان وعدمه مترتّباً علىٰ أمر وجودي وهو أمانيّة اليد وعدوانيّتها ـ فلا مناص من أن يكون الحكم بالضمان علىٰ أساس صحة التمسك بالعام في الشبهات المصداقيّة .

وفيه أيضاً : عدم توقّف شيء ممّا ذكروه في الفقه علىٰ التمسك بالعام في الشبهة المصداقيّة ، ولم يظهر من المشهور استنادهم في تلك الموارد إلىٰ التمسك بالعام في الشبهة المصداقيّة ، فإنّ من جملة تلك الموارد أصالة الضمان في اليد فإنها غير مبتنية علىٰ التمسك بالعام في الشبهات المصداقيّة ، ضرورة أنّ موضوع الضمان ليس اليد المعنونة بكونها عاديّة بل الاستيلاء علىٰ مال الغير بدون إذنه ورضاه ، ومع تحقق الاستيلاء والشك في الإذن يحكم بالضمان لتحقق موضوعه المركّب من جزئين : أحدهما الاستيلاء وهو محرز وجداناً والآخر عدم الإذن وهو محرز بالأصل . أعني الاستصحاب ، فالحكم بالضمان مترتّب علىٰ هذين الأمرين وليس مترتّباً علىٰ اليد العاديّة ، إذ لو كان كذلك لا يمكن إحراز العدوانيّة في صورة الشك أصلاً لكون الأمانيّة والعدوانيّة كلتيهما أمرين وجوديين لا يمكن إحرازهما .

فتلخص من جميع ما ذكرنا أنّه لا يصحّ التمسك بالعام في الشبهات المصداقيّة في شيء من التخصيصات الأنواعيّة من غير فرق فيه بين اتصالها وانفصالها لرجوع هذه التخصيصات إلىٰ التقييدات ، ولا إشكال في عدم جواز التمسك بالمطلق مع الشك في المقيّد فتدبّر جيّداً .

وأمّا المقام الثاني : ـ وهو كون التخصيصات في القضيّة الحقيقيّة أفراديّة ـ فيقال في وجه التمسك بالعام في الشبهة المصداقيّة فيها بأنّ العام حينئذٍ لم يعنون بغير الخاص حتىٰ يقيّد به لئلا يجوز التمسك به في المصداق المشتبه فيكون ظهور العام حجة فيه ، إذ المفروض كونه فرداً للعام يقينا ولم يثبت شمول الخاص له حتىٰ يكون حجة فيه فيصير الخاص مشكوك الحجيّة فيه والعام معلوم الحجيّة ، ومن المعلوم عدم العبرة بمشكوك الحجيّة فيتمسك بالعام بلا محذور .

وفيه : أنّ العام بعد فرضه من القضايا الحقيقيّة لا يتكفل لإثبات الحكم لكل فرد بخصوصيّته وتشخصه بل يتكفل لحكم كلّ وجود من وجودات العنوان الذي جعل موضوعاً للحكم من دون نظر إلىٰ خصوصيّة زيد وعمرو ونحوهما ، بحيث لو فرض محالاً وجود العنوان بدون خصوصيّة الزيديّة مثلاً لكان هو الموضوع للحكم كسائر العناوين الكليّة الموضوعة للأحكام كالفقراء والسادة بالنسبة إلىٰ حكم الخمس والزكاة ، فالحكم يثبت لخصوصيّة زيد ونحوه بعد انطباق عنوان موضوع الحكم عليه وبعد تأليف قياس ينتج ثبوت الحكم للفرد الخاص ، مثلاً يقال : زيد عالم وكلّ عالم يجب إكرامه فزيد يجب إكرامه ، فدليل العام لا يتكفّل النتائج أعني ثبوت الحكم لخصوصيات وجودات العنوان الموضوع للحكم من الزيديّة ونحوها ـ حتىٰ لا يقيّد العام بغير الخاص لعدم تقيد جوهر بمثله ـ فلا محالة يكون التخصيص الفردي مضيّقاً لدائرة انطباق عنوان الموضوع ، إذ العام لا يثبت الحكم لكل فرد بالخصوص حتىٰ يكون بمنزلة قوله : أكرم زيداً أو عمراً أو بكراً إلىٰ غير ذلك من الأفراد ، حتى لا يقيّد العام حينئذٍ بالفرد لعدم كون فرد نعتاً للآخر ، فإذا قال : (لا تكرم زيداً) بعد قوله : (أكرم العلماء) يقيّد العام بغير الخاص ويتضيق به ، ومعنى التضييق هو عدم سعة دائرة انطباق العام فيكون المتحصل وجوب إكرام العالم الذي لاينطبق علىٰ زيد فيقيّد العام ويعنون به ، وبعد التعنون لامجال للتمسك بالعام ويصير حال التخصيص الفردي في القضيّة الحقيقيّة حال التخصيص الأنواعي فيها ، فلا يجوز التمسك بالعام في الشبهة المصداقيّة في التخصيص الأفرادي في القضيّة الحقيقيّة أيضاً .

وأمّا المقام الثالث : وهو التخصيص الأفرادي في القضيّة الخارجيّة فمحصّل وجه التمسك بالعام في الشبهة المصداقيّة فيه : أنّ الملحوظ في العام لما كان هو كلّ فرد بخصوصيّته وتشخصه والعنوان ليس إلّا مشيراً إلىٰ الأفراد من دون دخل له في

الحكم أصلاً ، فالعام يكون ظاهراً في جميع الأفراد والشك في كون فرد داخلاً في الخاص يرجع إلىٰ الشك في خروجه عن العام بعد دخوله فيه قطعاً ، فيكون العام حجة في الفرد المشتبه بخلاف الخاص فإنّه مشكوك الحجيّة فيه لعدم إحراز فرديّته للخاص فيتمسك في الفرد المشتبه بالحجة وهي العام للعلم بفرديّة المشتبه له والشك يكون في خروجه ، مثلاً إذا قال : (أكرم كلّ من في مسجد الشيخ ﷺ) في فرض كون من في المسجد عنواناً مشيراً إلىٰ الذوات والأشخاص لا عنواناً موضوعاً للحكم ثم قال : (لا تكرم زيداً الذي هو في المسجد أيضاً) ، ثم اشتبه زيد ودار بين كون شخص زيداً أو غيره فلا إشكال في كون العام شاملاً له لكون زيد ممن في المسجد قطعاً ولكن يشك في انطباق الخاص وهو زيد عليه ، فالعام حجة بالنسبة إلىٰ الفرد المشتبه بخلاف الخاص ولا ريب في تقدّم الحجة علىٰ اللاحجة .

وفيه : أنّه بعد ورود الخاص يظهر أنّ العام ليس بمراد جدي للمتكلّم ومع العلم بعدم إرادته له لا يصحّ التمسك بالعام في الفرد المشتبه ، وإن شئت فقل : إنّ التخصيص يكشف عن أنّ للمتكلّم مرادين أحدهما إكرام أشخاص معينين والآخر حرمة إكرام زيد ، ولا يعلم أنّ الفرد المشتبه ممن يجب إكرامه أو ممن يحرم إكرامه وليس هنا دليل اجتهادي يتكفل حال الفرد المشتبه ، وبعبارة أُخرىٰ : بعد أن ظهر بسبب الخاص عدم إرادة ظاهر العام فلا يبقىٰ للعام ظهور معتبر حتىٰ يصحّ التمسك به في الفرد المشتبه ، نظير ما إذا أشار إلىٰ جماعة وقال : أكرم هؤلاء وإلىٰ جماعة أُخرىٰ وقال : لا تكرم هؤلاء واشتبه فرد بين كونه من هؤلاء الذين يجب إكرامهم أو من هؤلاء الذين يحرم إكرامهم ، فإنّه من المعلوم أنّ حجيّة إحدىٰ الإشارتين علىٰ الفرد المشتبه أوّل الكلام ، نعم يصحّ التمسك بقوله : أكرم هؤلاء إذا تردد المشار إليه في الخاص بين الأقل والأكثر كما إذا دار عدد هؤلاء في قوله لا تكرم هؤلاء بين خمسة وأزيد ، فإنّه لا ينبغي الإشكال في جواز التمسك بالعام في الزائد المشكوك

فيه ، لكون الخاص حينئذٍ مجملاً مفهومياً لتردده بين الأقل والأكثر ، وهو خارج عن محل البحث الذي هو تردد الفرد بين كونه فرداً للخاص أو العام مع وضوح مفهوم الخاص .

فتلخص ممّا ذكرنا عدم جواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقيّة في المخصّص اللفظي مطلقاً من غير فرق بين المخصص المتصل والمنفصل ، وبين القضيّة الحقيقيّة والخارجيّة وبين المخصص النوعي والفردي ، فلابدّ في حكم الفرد المشتبه من الرجوع إلىٰ الأصل العملي وهو في المقام التخيير العقلي كما في سائر موارد دوران الأمر بين المحذورين .

وأما المخصص اللُّبي فسيأتي الكلام فيه بعد نقل ماتعرض له صاحب الكفاية ﷺ[1] من أنّه في الغالب يوجد أصل موضوعي في البين غالباً يغني عن الرجوع إلىٰ الأصل الحكمي ؛

فنقول في مورد الأصل الموضوعي :

أنّ الموضوع الذي رتب عليه الحكم في لسان دليله تارة : يكون مركّبا ، **وأُخرىٰ** : يكون مقيّداً ، **والمراد** بالمركّب أن يكون الموضوع أمرين أو أزيد وكانا جوهرين أو عرضين لمحلين أو جوهراً و عرضاً لغيره ، نظير استيلاء الغاصب علىٰ مال الغير وعدم إذن المالك ، فإن الاستيلاء عرض للمستولي والإذن عرض قائم بالمالك فمع الشك في إذن المالك يستصحب عدمه فيحكم بالضمان بلا إشكال ، **والمراد** بالمقيّد أن يكون الموضوع جوهراً ووصفاً من أوصافه وعرضاً من اعراضه كالعلم والعداله والفقر والغنىٰ وغير ذلك من الأعراض المتحدة مع معروضاتها .

فإن كان مركّبا يجري فيه الأصل إن لم يقم دليل علىٰ دخل عنوان انتزاعي

---

١) كفاية الأُصول / ٢٢٣.

من التقدّم أو التأخر أو التقارن أو الاجتماع في الحكم ، ومع قيامه لايجري فيه الأصل لاستلزامه ثبوت العنوان الانتزاعي الذي لايثبت إلاّ علىٰ القول بالأصل المثبت .

وإن كان الموضوع مقيّداً فتارة يكون القيد بنفسه ممّا له حالة سابقة وجوداً أو عدماً كما إذا كان زيد عادلاً وشك في بقاء عدالته ، فإنّ اتصاف زيد بالعدالة ممّا علم بوجوده سابقاً فإذا شك في بقائه فلا إشكال في استصحابه ، وأُخرىٰ لا يكون كذلك بل المعروض حين وجوده امّا وجد متصفاً بالوصف المشكوك فيه وإمّا وجد بغير ذلك الوصف ، وعلىٰ التقديرين لايتغير عما وجد عليه ، فإن وجد بذلك الوصف لايزول عنه وإن وجد فاقداً لذلك النعت لايتصف بوجود ذلك النعت بعده كالانتساب ، فإنّ المرأة حين وجودها إمّا وجدت متصفة بالانتساب إلىٰ قريش وإمّا وجدت فاقدة له ، ولو وجدت مع هذا الوصف لايزول عنها هذا النعت ولو وجدت بدونه لاتتصف بالقرشيّة بعد ذلك ، وحينئذٍ فإذا شك في امرأة أنّها وجدت مع هذه النسبة أي الانتساب إلىٰ قريش أو وجدت فاقدة لها ، فإن أُريد استصحاب عدم الانتساب محمولياً بأن يقال : إنّ الانتساب إلىٰ قريش معدوم ويستصحب هذا العدم إلىٰ زمان وجود المرأة فلا يثبت بهذا الاستصحاب كون المرأة غير قرشيّة إلاّ علىٰ القول بالأصل المثبت ، وإن أُريد استصحاب العدم النعتي فليس له حالة سابقة حتىٰ يجري ، لما عرفت من أنّ المرأة حين وجودها إمّا وجدت واجدة للقرشيّة وإمّا وجدت فاقدة لها فليس عدم قرشيّتها معلوماً سابقاً حتىٰ يستصحب ، ولو كان عدم القرشيّة لها معلوماً سابقاً فلا يشك فيه لاحقاً لما عرفت من أنّ الانتساب من الأوصاف التي إذا ثبتت لشخص لا ترتفع وكذا عدم الانتساب لكونه مقارناً لوجود الشخص .

إذا عرفت ما ذكرناه فلا بأس بتوضيح ما أفاده ﷺ[١] في الكفاية فيما يتعلّق بالمقام فنقول: إنّ صاحب الكفاية ﷺ يفصل بين المخصّص المتصل والمنفصل، بصيرورة العام معنوناً في المتصل إذا لم يكن بلسان الاستثناء، وعدم تعنونه في المنفصل والمتصل إذا كان بلسان الاستثناء، فالعام لا يقيّد بالخاص ولا يعنون بشيء كما لم يكن معنوناً بعنوان غير عنوان نفسه، فقوله: (أكرم العلماء) يكون ظاهراً في كون الموضوع لوجوب الإكرام نفس عنوان العلماء من دون دخل شيء في موضوعيّته غير العالميّة، فلم يكن بعنوان خاص من الهاشميّة والنجفيّة وغيرهما موضوعاً للحكم، بل العام بأي عنوان فرض فيه يكون تمام الموضوع ولا يصير بعد التخصيص معنوناً بعنوان ضد الخاص، فلا يوجب المخصّص المنفصل وكذا الاستثناء من المتصل تقيّده بقيد وجودي أو عدمي، فيكون تقدّم دليل الخاص علىٰ العام من باب الأقوائيّة من حيث الدلالة، ومع عدم تقيّد العام بالخاص، يمكن إحراز عدم الخاص في الفرد المشتبه بالأصل لكون المقام حينئذٍ من قبيل الموضوع المركّب المحرز بعض أجزائه بالوجدان وبعضها الآخر بالأصل، إذ بعد عدم تقيّد العام بالخاص وعدم صيرورة الخاص نعتاً له يكون عدم الخاص محمولياً دخيلاً في الحكم المترتّب علىٰ العام، ولذا يمكن إحراز عدم الخاص محمولياً بالأصل.

وعليه فلا مانع من إحراز عدم قرشيّة المرأة المشكوك قرشيّتها بأصالة عدم انتسابها إلىٰ قريش بنحو عدم الانتساب المحمولي لا النعتي، إذ المفروض عدم تقيّد العام بعنوان أصلاً، فيقال: إنّ الموضوع لأحكام الحيض هي المرأة وعدم انتسابها إلىٰ قريش والجزء الأوّل محرز بالوجدان والثاني بالاستصحاب، لأنّها حين عدمها لم يكن بينها وبين قريش انتساب ويستصحب ذلك العدم بعد وجود المرأة والشك

---

١) كفاية الأُصول / ٢٢٣.

في انتقاض عدم قرشيّتها بالوجود ، **والحاصل** أنّ عدم القرشيّة يكون نظير عدم إذن المالك في مالٍ قد استولت عليه يد الغير وشك في إذن المالك ، فإنّ عدم إذن المالك محمولياً يستصحب والاستيلاء محرز بالوجدان فيلتئم موضوع الضمان ، هذا توضيح ما في الكفاية .

فدعوىٰ صاحب الكفايةﷺ ترجع إلىٰ عدم تعنون العام بعنوان الخاص أصلاً وأنّ عدم الخاص لا يكون قيداً للعام بل عدمه المحمولي دخيل في الحكم ، ولذا يمكن إحرازه بالأصل ، بخلاف ما إذا كان قيداً فإنّه لا يمكن إحرازه بالعدم المحمولي أصلاً إلّا علىٰ القول بالأصل المثبت .

وفيه ما لا يخفىٰ ، فإنّ مقتضىٰ ما ذكرنا من ضابط التقييد والتركيب يتقيّد العام لا محالة بالخاص في مثل القرشيّة والعدالة والعلم وغيرها من الصفات والاعراض ، لما عرفت من اتصاف كلّ محل بعرضه وتقيّده به سواء كان القيد وجودياً أم عدمياً[1] وحيث إنّ اتصاف كلّ محل بعرضه عدمياً كان أو وجودياً يكون في ظرف وجوده فلا بد في صحة الاتصاف بالعرض من وجود المعروض ولا يمكن إثبات الوصف في حال عدم الموصوف فاستصحاب عدم القرشيّة الثابت في حال عدم المرأة لا يثبت اتصاف المرأة بعد وجودها به ، **والحاصل** أنّه لا محيص عن الالتزام بتقييد العام كالمرأة في المثال بعدم القرشيّة ، فإنّ ما دلّ علىٰ تحيّض كلّ امرأة إلىٰ خمسين لم يبق علىٰ حاله بل قيّد بعدم كونها قرشيّة ، حيث إنّ إطلاقها من حيث التسوية بين قرشيّتها ونبطيّتها قد ارتفع قطعاً ، فإنّ للمرأة بحسب ما يتصور لها من

---

١) أقول : هذا مبني علىٰ إمكان اتصاف شيء بالعدم وصيرورة العدم نعتاً وعلىٰ كون عدم القرشيّة للمرأة من باب ربط السلب الذي هو لازم القضيّة المعدولة لاسلب الربط الذي هو لازم القضيّة المحصّلة .

الحالات والصفات الطارئة عليها ـ كغناها وفقرها وسوادها وبياضها وعربيّتها وعجميّتها إلىٰ غير ذلك من الأوصاف ـ إطلاقات ، ولا إشكال في ارتفاع إطلاق القرشيّة وعدمها وليس هذا إلّا التقييد .

وبالجملة فإشكال الميرزا النائيني ﷺ علىٰ صاحب الكفاية ﷺ هو أنّ التخصيص مطلقاً متصلاً كان أو منفصلاً يوجب تقييد مصب العام باحدىٰ صفاته وحالاته ، ومع التقييد لا مجال لإحراز الموضوع بالأصل إلّا خصوص ما إذا كان التقيّد ممّا له حالة سابقة كعلم زيد وعدالته مثلاً إذا شك في بقائهما بعد العلم بوجودهما ، فما أفاده في الكفاية من عدم تعنوان العام بعنوان أصلاً وبقائه علىٰ ما كان عليه قبل التخصيص من عدم تلوّنه بلون وعدم تقيّده بقيد ممّا لا يمكن المساعدة عليه[1] .

لا يخفىٰ أنّ صاحب الكفاية ﷺ تعرض لهذا المطلب ـ في الايقاظ ـ بعد المخصص اللبّي وكان الأنسب أن يتعرض لذلك عقيب المخصص اللفظي وقبل المخصص اللبي ، لأنّه بعد أن ذكر المخصص اللفظي وأقسامه وبنىٰ فيه علىٰ عدم جواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقيّة كان المناسب أن يقول : إنّه بعد هذا البناء فيرجع في حكم الفرد المشتبه إلىٰ الأُصول العمليّة من البراءة والاشتغال أو القرعة أو الموافقة الاحتماليّة أو الرجوع إلىٰ الأصل الموضوعي .

---

١) أقول : بناء علىٰ ما أفاده صاحب الكفاية ﷺ لا حاجة إلىٰ اجراء الأصل الموضوعي لإحراز موضوع العام ، إذ المفروض أنّ الخاص لم يتصرف في موضوعيّة العام للحكم أصلاً وعنوان العام في الفرد المشتبه محرز وجداناً فيكون العام حجة فيه ، وحجيّة الخاص بالنسبة إليه مشكوك فيتمسك حينئذٍ بالعام فلا تصل النوبة إلىٰ إحراز عنوان العام بالتعبد أعنى الأصل الموضوعي كما ذهب إليه في الكفاية .

وكيف كان فلا بأس بمزيد توضيح لما أفاده في الإيقاظ فنقول وبه نستعين : أنّ مراده ليس هو التقييد ، لتصريحه بعدم تعنون العام بشيء من العناوين أصلاً بل العام باق علىٰ حاله من كونه تمام الموضوع للحكم وعدم خروجه عن ذلك إلىٰ جزء الموضوع كما هو شأن تقييد الموضوع بحال من حالاته ، **وليس هو** التركيب أيضاً إذ التركيب يكون في غير العرض ومحله كجوهرين أو عرضين لمحلين أو جوهر وعرض لجوهر آخر بخلاف المقام ، فإنّ الخاص يكون من أعراض العام وقائماً به كقوله : إنّما الصدقات للفقراء ثم قال : لا تعطوا الصدقات للمتجاهر بالفسق مثلاً ، فيكون نعتاً وقيداً له لا أجنبياً عنه حتىٰ يكون هو والعام مركّباً نظير تركب موضوع الحكم بالضمان من الاستيلاء القائم بشخص وعدم الإذن القائم بالمالك ، **بل مراده** رفع الحكم عن الموضوع مع عدم تصرف في الموضوع بتقييده بشيء أو إخراجه عن كونه تمام الموضوع إلىٰ جزئه كما في الاستثناء ، فإنّه يرفع الحكم الثابت عن فرد مع كونه موضوعاً لا أنّه يخرجه عن الموضوع نظير قوله : جائني القوم إلّا زيداً ، فإنّ كلمة إلّا الاستثنائيّة رفعت الحكم عن زيد مع كونه من القوم لا أنّها أخرجته عن القوم موضوعاً ، كما أنّها لا توجب تقيّد موضوعيّة غير زيد الخارج عن حكم القوم بخروج زيد بل الحكم وهو المجيء ثبت لعمرو وبكر وغيرهما من أفراد القوم من دون تقيد موضوعيّتها للمجيء بخروج زيد ، ولذا جعل صاحب الكفاية ﷺ الاستثناء مع كونه من المخصص المتصل كالمخصّص المنفصل في عدم تعنون العام به ، **وبالجملة** فغرض صاحب الكفاية ﷺ هو عدم تقيد العام بالخاص وعدم تركبه بسبب الخاص .

فإن قلت : إنّه علىٰ هذا المبنىٰ لا حاجة في إحراز عنوان العام إلىٰ التمسك بالأصل الموضوعي ، إذ المفروض فرديّة المشتبه للعام قطعاً فيكون دليل العام حجة عليه فيتمسك به ، والخاص لمّا لم يكن فرديّة المشتبه له محرزة فيكون مشكوك الحجة

بالنسبة إليه .

قلتُ : نعم لكن لما كان المفروض عدم محكوميّة الخاص واقعاً بحكم العام وعدم كونه مراداً للمتكلّم في نفس الأمر فيدور أمر الفرد المشتبه بين حكمين لا يمكن اجتماعهما ، وبعبارة أُخرىٰ لما علم بخروج زيد مثلاً عن دائرة أكرم العلماء وصار فرد مردداً بينه وبين عمرو المعلوم وجوب إكرامه ، فلا يمكن التمسك بالعام فيه بل لابدّ من اجراء الأصل الموضوعي فيه إن كان وإلّا فالأصل الحكمي أو القرعة أو غير ذلك ، **ولا يخفىٰ** أنّه ﷺ ذكر أنّ الغالب وجود الأصل الموضوعي ، وغرضه بـ(الغالب) أنّ الشبهة المصداقيّة تارة تكون لتردد الفرد بين شخصين وأُخرىٰ تكون لتردده بين الحالين ، فعلىٰ الأوّل كما إذا تردد الفرد بين كونه زيداً أو عمراً فلا أصل في البين يحرز أنّه زيد أو عمرو ، **وعلىٰ الثاني** يمكن إحرازه بالأصل الموضوعي كما إذا لم يعلم أنّ زيداً صار فاسقاً أو لا ، إذ علىٰ تقدير فسقه يشمله الخاص وعلىٰ تقدير عدمه يشمله العام ، فحينئذٍ إذا كانت حالته السابقة الفسق أو غيره تستصحب تلك الحالة كما لا يخفىٰ .

وبالجملة فغرض صاحب الكفاية ﷺ أُمور ، أحدها : أنّ نكتة العدول عن استصحاب عدم القرشيّة إلىٰ عدم الانتساب إلىٰ قريش أنّ القرشيّة تصير عنواناً للمرأة ، والمفروض أنّ المخصّص المنفصل والاستثناء من المتصل لايوجبان تقيد العام وتعنونه بعنوان أصلاً حتىٰ عنوان عدم الخاص بخلاف الانتساب إلىٰ قريش ، فإنّه ممّا له حالة سابقة لكونه من العدم المحمولي الذي هو الموضوع في الخاص ، فالموضوع لحكم العام هي المرأة وعدم الانتساب إلىٰ قريش نظير موضوع الضمان المركّب من الاستيلاء وعدم إذن المالك .

ثانيها : أنّ مراده من قوله في الإيقاظ : « لايخفى أنّ الباقي تحت العام بعد تخصيصه بالمنفصل أو الاستثناء من المتصل لما كان غير معنون بعنوان خاص ، بل

بكل عنوان لم يكن ذلك بعنوان الخاص كان إحراز المشتبه منه بالأصل الموضوعي في غالب الموارد إلّا ما شذ ممكنا فبذلك يحكم عليه بحكم العام وإن لم يجز التمسك به بلا كلام ....» ، هو أنّ العام بعد تخصيصه بالمنفصل أو الاستثناء من المتصل باق علىٰ ماكان عليه قبل التخصيص من عدم تعنونه بعنوان ، فاللاعنوانيّة الثابتة للعام قبل التخصيص باقية علىٰ حالها بعد التخصيص ، والتخصيص لم يؤثر فيه ولم يوجب عنواناً فيه ولو عنوان غير الخاص ، فغير الخاص لم يصر عنواناً للعام بل وجد معه بنحو التركيب لا التقييد ، وعلىٰ هذا ففي قوله : أكرم العلماء ولا تكرم فساقهم ، لا يكون الباقي تحت العام بعد تخصيصه بالفساق معنوناً بعنوان خاص حتىٰ بعنوان غير الفساق .

ثالثها : أنّ إحراز الموضوع بالأصل الموضوعي يكون في غالب الموارد ممكناً كعدم فسق زيد مع العلم به سابقاً ، فإذا شك في فسقه مع سبق عدمه يشك في كونه مشمولاً لدليل العام حتىٰ يجب إكرامه أو مشمولاً لدليل الخاص فيستصحب عدم فسقه فيندرج في دليل العام ، وأمّا في بعض الموارد فقد لايكون فيه أصل موضوعي كما إذا تردد شخص بين كونه زيداً وعمراً فعلىٰ تقدير كونه زيداً يحرم إكرامه وعلىٰ تقدير كونه عمراً يجب إكرامه ، فإنّ الزيديّة والعمرويّة ممّاليس له حالة سابقة حتىٰ تستصحب ، **والحاصل** أنّ مراد صاحب الكفاية ﷺ عدم تعنون العام بالخاص المنفصل والاستثناء ، وإمكان إحراز فرديّة المشكوك للخاص بالأصل الموضوعي .

ثم إنّ الميرزا النائيني ﷺ أورد علىٰ قوله : «بل بكل عنوان .....» بإيرادين

أحدهما : أنّ العام لا يمكن أن يكون معنوناً بكل عنوان إذ لازمه صحة تعنونه بكل عنوان ونقيضه ، فالعلماء في المثال المذكور يقيّد بالهاشمي وعدمه وبالنجفي وعدمه وهذا لا محصل له .

ثانيهما : أنّ هذا الكلام الدال علىٰ تعنون العام بكل عنوان ، مناقض لما ذكره

في صدر كلامه من أنّ العام بعد التخصيص لايعنون بعنوان خاص .

وقد أورد الميرزا ﷺ أيضاً علىٰ صاحب الكفاية ﷺ بما حاصله : أنّ الخاص إن كان من قبيل الحالات والأوصاف الطارئة علىٰ العام فمقتضىٰ ما حقق في محله من ضابط التقييد هو تقيّد العام بالخاص وإن كان من مقارناته سواء كان جوهراً أم عرضاً كما إذا قال : أكرم زيداً إن وجد عمرو أو أكرم زيداً إن كان عمرو عالماً أو جائعاً ، فمقتضىٰ ما قرّر في محله من ضابط التركيب يكون الموضوع مركّباً من العام والخاص ، ومن المعلوم أنّ القرشيّة تكون من الأوصاف والأعراض لا من المقارنات فلا محالة تكون عنواناً للمرأة ، فتكون المرأة علىٰ نوعين القرشيّة وغيرها وإثبات عدم قرشيّتها باستصحاب عدم الانتساب المحمولي موقوف علىٰ حجيّة الأصل المثبت واستصحاب عدمها النعتي لا معنىٰ له إلّا بعد وجود المنعوت إذ النعتيّة والوصفيّة تكون في حال وجود المعروض ، فلا وجه لأن يقال : إنّ المرأة حين عدم وجودها لم تكن قرشيّة أيضاً وبعد وجودها يشك في انتقاض عدم وصفها أعني القرشيّة فيستصحب عدم قرشيّتها ، لما عرفت من أنّ العدم النعتي إنّما يكون نعتيّته في ظرف وجود المنعوت والمفروض أنّ المرأة كانت معدومة وفي حال عدمها لم يكن الوصف العدمي كالوصف الوجودي ثابتاً لها ، **فتلخص** ممّا ذكرنا أنّ ما أفاده في الكفاية من عدم تعنون العام بالخاص المنفصل والاستثناء ضعيف ، **وعليه** فيكون العام معنوناً بالخاص مقيّداً به ولا يجوز إحراز عدم الخاص بالأصل الموضوعي إلّا فيما له حالة سابقة كعدم الفسق بالنسبة إلىٰ من شك في بقاء عدالته .

وينبغي توضيح كلام الآخوند ﷺ في هذا المقام أكثر ممّا تقدّم وإن كان فيه تكرار ، فنقول إنّ مراده بقوله : «بل بكل عنوان لم يكن ذاك بعنوان الخاص...»[1]

---

١) كفاية الأُصول / ٢٢٣.

هو أنّ العام لم يطرء علىٰ ماكان له من العنوان عنوان حتىٰ عنوان غير الخاص ، بل العام باق علىٰ عنوانه الثابت له قبل التخصيص وكونه تمام الموضوع ، مثلاً المرأة تمام الموضوع في الحكم بتحيّضها إلىٰ خمسين سنة ، ولم يوجب الخاص المنفصل أو الاستثناء من المتصل قيداً للمرأة بل الخاص دلّ علىٰ كون التحيض إلىٰ ستين للمرأة التي كان بينها وبين قريش انتساب ، فإذا شك في انتساب المرأة إلىٰ قريش يمكن استصحاب عدم نسبة بينها وبين قريش لاجتماع أركان الاستصحاب من الحالة السابقة وهي عدم النسبة حال عدم المرأة واتصال زمان اليقين بزمان الشك وترتّب الأثر الشرعي علىٰ عدم هذه النسبة محمولياً .

لا يقال : إنّ استصحاب عدم النسبة إلىٰ قريش معارض باستصحاب عدم انتسابها إلىٰ غير قريش .

فإنّه يقال : إنّ استصحاب عدم الانتساب إلىٰ غير قريش لا أثر له ، إذ الحكم بالتحيّض إلىٰ خمسين لم يعلّق إلّا علىٰ المرأة بلا قيد وعنوان كما هو المفروض ، فبعد إحراز وجود المرأة لاحاجة في إثبات حكم تحيّضها إلىٰ خمسين إلىٰ إحراز عدم انتسابها إلىٰ قريش بل إثبات التحيض إلىٰ ستين منوط بإحراز انتسابها إلىٰ قريش وينفىٰ هذا الأثر ـ أعني التحيض إلىٰ ستين ـ بأصالة عدم الانتساب ، هذا ملخّص مراد الكفاية .

وقد اعترض عليه الميرزا النائيني ﷺ بأنّ عدم الانتساب المحمولي وإن كانت أركان الاستصحاب فيه موجودة إلّا أنّه لا أثر له في المقام ، إذ الأثر الشرعي هنا مترتّب علىٰ العدم النعتي ـ أعني ما يكون بمفاد ليس الناقصة ـ لا العدم المحمولي ـ أعني ما يكون بمفاد ليس التامة ـ واستصحاب العدم المحمولي لايثبت العدم النعتي إلّا علىٰ القول بالأصل المثبت ، فصار هنا خلط بين العدم المحمولي وبين العدم النعتي ، ولذا تصدىٰ الميرزا النائيني ﷺ لتوضيح المطلب وإثبات أنّ عدم الانتساب

في المقام ليس من العدم المحمولي بل من النعتي الذي لايجري فيه الاستصحاب .

وقد ذكر ﷺ هنا مقدّمات :

المقدّمة الأُولىٰ : أنّ كلّ شيء لوحظ مع ماجعل في لسان الدليل موضوعاً للحكم ـ بحيث صارا اثنين ـ لا يخلو إمّا أن يكونا جوهرين كقوله : إن وجد زيد وعمرو فتصدّق فإنّ موضوع وجوب التصدّق جوهران ، **وإمّا** أن يكون كلاهما عرضين لمحلين كقوله : إن صار زيد عالماً وعمرو غنياً فتصدّق ، **وإمّا أن** يكونا عرضين لمحل واحد كقوله : إن كان زيد عالماً وغنياً فأكرمه ، **وإما أن** يكون أحدهما جوهراً والآخر عرضاً لجوهر آخر كقوله : إن وجد زيد وصار عمرو عالماً فتصدّق ، وإما أن يكون أحدهما جوهراً والآخر عرضاً له لا لجوهر آخر كما إذا قال : إن جاءك زيد العالم فأكرمه ، والحصر في هذه الأقسام عقلي كما لايخفىٰ .

إذا عرفت أقسام غير الموضوع البسيط الوحداني ، **فاعلم** أنّ الموضوع إذا كان جوهرين ، أو عرضين لمحلين ، أو لمحل واحد ، أو جوهراً وعرضاً لجوهر آخر ، يكون مركّباً لا مقيّداً ، لأنّ ضابط التركيب يكون في مورد امتناع التوصيف ومن المعلوم عدم اتصاف أحد الجوهرين بالآخر ، وكذا العرضان لمحل أو محلين ، وجوهر وعرض لجوهر آخر ، فالموضوع في هذه الأقسام الأربعة مركّب لا مقيّد . **وأمّا** العرض ومحله فلا مجال فيهما إلّا للتقييد لاتصاف المحل بالعرض وتقيده به واتحاده معه ، فضابط التقييد يكون في العرض ومحله ، **والتركيب في** سائر الأقسام الأربعة .

ويرد علىٰ الميرزا النائيني ﷺ ـ في جعل العرضين لمحل واحد من الموضوع المركّب لا المقيّد ـ أنّ كلاً من العرضين متحد وجوداً مع المعروض فيكون وجود المعروض متحداً مع عرضيه ، ومع عدم تعدّد الوجود يكون الموضوع الملتئم من عرضين لمحل واحد مقيّداً لا مركّباً ، **وعلىٰ هذا** فيكون قسمان من الأقسام الخمسة المذكورة وهما عرضان لمحل وعرض لمحله ممّا ينطبق عليه ضابط التقييد ، خلافاً

للميرزا ﷺ حيث إنّه جعل للتقييد قسماً واحداً وهو العرض ومحله ، فتدبّر .

المقدّمة الثانية : أنّ التقابل بين وجود العرض وعدمه المحموليين هو السلب والإيجاب كوجود السواد وعدمه ، والفسق وعدمه ، والقرشيّة وعدمها ، إلىٰ غير ذلك من الأعراض بما أنّها ماهيات في قبال الماهيات الجوهريّة ، وأمّا التقابل بين وجود العرض وعدمه النعتيين أعني مايكونان بمفاد (ليس) و(كان) الناقصتين فهو العدم والملكة ، لأنّ نعتيّة العرض لمحله واتصاف المعروض به منوطة بوجود المحل ، إذ لو لم يكن المحل موجوداً كان العرض معدوماً وغير نعت للمحل بل هو ملحوظ حينئذٍ بنفسه وبما أنّه ماهية من الماهيات ، فالنعتيّة منوطة بوجود المحل والموضوع ، إذ المحل بعد وجوده إمّا أن يتصف بوجود العرض وإمّا أن يتصف بعدمه ، وأمّا قبل وجوده فليس له شأنيّة الاتصاف بوجود العرض أو عدمه .

فالغرض من هذه المقدّمة هو أنّ المحل لايقبل الاتصاف بالعرض وجوداً أو عدماً إلّا بعد وجوده ، لأنّ الوجود هو منشأ الارتباط أو الاتحاد ، فالمراد بالعرض هنا هو العرضي الذي يحمل علىٰ معروضه لا ماهية العرض ، وعرضي الشيء غير العرض ـ ذا كالبياض وذاك مثل الأبيض ـ ، فلا يصحّ استصحاب العدم النعتي بنحو السالبة بانتفاء الموضوع بأن يقال : إنّ المرأة حين عدمها كانت أعراضها وصفاتها من القرشيّة وغيرها ، معدومةً وبعد وجودها يشك في انتقاض عدم قرشيّتها بالوجود فيستصحب ذلك العدم النعتي الذي كان لها قبل وجودها ، **وذلك** لما عرفت من أنّ منشأ الاتصاف والنعتيّة هو الوجود ، وقبل وجود المعروض لا يتصف هو بكونه موصوفاً بوصف القرشيّة أو غيرها من الأوصاف حتىٰ يستصحب ، فعدم القرشيّة حينئذٍ للمرأة ليس وصفاً عدميا للمرأة المعدومة بل يكون عدماً محمولياً ، **والحاصل** أنّ الموضوع قبل وجوده ليس له شيء من الأوصاف لا الوجوديّة ولا العدميّة .

وقد تلخّص ممّا ذكرنا أُمور، **الأوّل**: إنّ صاحب الكفاية ﷺ لا يرىٰ جواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقيّة في المخصّص اللّفظي المنفصل مع أنّه لا يلتزم بتعنون العام بعنوان الخاص، **ولكن** لمّا كان إحراز موضوع العام بالأصل الموضوعي في غالب الموارد ممكناً فلذا يحرز ذلك بالأصل ثم يتمسك بالعام، ولا تصل النوبة إلىٰ الرجوع إلىٰ الأُصول العمليّة في حكم المصداق المشتبه، ولا فرق في جواز التمسك بالعام بين إحراز موضوعه بالوجدان وبين إحرازه بالتعبد وليس إحراز موضوع العام بالأصل تمسكاً بالعام في الشبهة المصداقيّة كما لا يخفىٰ.

الثاني: إشكال الميرزا ﷺ علىٰ الكفاية بما حاصله: أنّه ليس في البين أصل موضوعي يحرز به عنوان العام بناءً منه علىٰ تعنون العام بحالات الموضوع وإن كانت عدميّة، لصيرورة الموضوع بالنسبة إلىٰ ذلك العدم بشرط لا، كالصلاة المشروطة بأُمور وجوديّة من الطهارة والستر وغيرهما، **وبالجملة** فموضوع الحكم أو متعلّقه يصير مقيّداً إمّا بأُمور عدميّة أو بأُمور وجوديّة، ومع التقييد لا مجال للأصل الموضوعي، لأنّ الموضوع بوصف تقيّده ليس له حالة سابقة حتىٰ يستصحب، والعدم المحمولي وإن كان له حالة سابقة لكن استصحابه لا يجدي، ولا يثبت المقيّد إلّا علىٰ القول بالأصل المثبت ضرورة أنّ عدم الفسق والقرشيّة والعلم محمولياً لا يثبت عدم فسق زيد وعدم قرشيّة المرأة المشكوك قرشيّتها وعدم علم عمرو مثلاً، فما أفاده في الكفاية من وجود الأصل الموضوعي في الفرد المشتبه مبني علىٰ عدم تعنون العام بعنوان الخاص وكفاية إحراز موضوع العام بأصالة عدم الخاص محمولياً، **وما أفاده** الميرزا ﷺ من الإشكال عليه من عدم الأصل الموضوعي مبني علىٰ تعنون العام بعد ورود الخاص عليه.

الثالث: يرد علىٰ الميرزا النائيني ﷺ ـ في جعل العرضين لمحل من صغريات التركيب ـ أنّه غير صحيح بل هو من صغريات التقييد لا التركيب لما تقدّم من

برهانه فلاحظ .

الرابع : أنّ في عدّ الجوهرين وعرضين لمحلين وغيرهما من أقسام التركيب إشكالاً ، بل لابدّ من عدّ تمام ما تقدّم من الأقسام من التقييد ، إذ لا تركيب في البين أصلاً .

توضيحه : أنّ الانقسامات الراجعة إلىٰ موضوع الحكم إما متقدّمة علىٰ الحكم بمعنىٰ إمكان لحاظها في الموضوع وجعلها قيداً له قبل عروض الحكم عليه كالبلوغ والاستطاعة والعقل وغير ذلك من الشرائط العامة والخاصة ، وإمّا متأخرة عنه ككونه عالماً بالحكم أو جاهلاً به . وكذا الانقسامات المتعلّقة بمتعلّق الحكم إما متقدّمة عليه كالطهارة والستر والاستقبال ونظائرها ممّا يمكن لحاظها مع الصلاة مثلاً قبل عروض الحكم علىٰ الصلاة ، وإمّا متأخرة عن الحكم الثابت للمتعلّق كقيديّة القربة للصلاة فإنها مترتّبة علىٰ الصلاة بعد عروض الحكم عليها . وتسمّىٰ الانقسامات المتقدّمة علىٰ الحكم في كلّ من الموضوع والمتعلّق بالانقسامات الأوليّة ، والانقسامات المتأخرة عنه بالانقسامات الثانويّة ، والانقسامات الأوليّة الملحوظة مع الموضوع أو الحكم لا تخلو عن ثلاثة أقسام ، لأنّه إمّا لها دخل في الحكم وإمّا لا دخل لها في الحكم ، وعلىٰ الأوّل إمّا يكون لوجودها دخل فيكون الموضوع والمتعلّق بشرط شيء ، وإمّا لعدمها دخل فيكون مشروطاً بعدمه ويعبّر عنه بشرط لا .

إذا عرفت هذا فنقول : إنّ ملخّص الإشكال علىٰ التركيب بجميع أقسامه المذكورة من الجوهرين والعرضين لمحلين وجوهر وعرض لغيره هو أنّ اجتماع الجوهرين في الزمان إمّا له دخل في الحكم وإمّا ليس له دخل فيه ، فعلىٰ الأوّل يكون عنوان الاجتماع في الزمان كعنوان التقارن والسبق واللحوق قيداً للموضوع ، فلا يمكن إحراز عنوان الاجتماع في الزمان باستصحاب أحد الجوهرين أو العرضين

بعد إحراز الجزء الآخر بالوجدان ، لكون الأصل حينئذٍ مثبتاً .

وعلىٰ الثاني يلزم ترتّب الحكم علىٰ وجود الجزئين في الخارج وان لم يتقارنا في الزمان فإذا فرضنا ترتّب وجوب التصدق علىٰ مجيء زيد وفقر عمرو يلزم ترتيب وجوب التصدق علىٰ ماإذا جاء زيد فعلاً وصار عمرو فقيراً قبل مجيء زيد بعشرين سنة مع زوال فقره حين مجيء زيد ولا يلتزم به أحد بل ذلك خلاف مقتضي التركيب .

والحاصل أنّ الاجتماع في الزمان من الانقسامات المتقدّمة علىٰ الحكم ، فإن كان دخيلاً في الموضوع يصير الموضوع مقيّداً بعنوان الاجتماع ، وإن لم يكن دخيلاً يلزم الالتزام بما لا يلتزم به أحد من ترتّب الحكم علىٰ وجود الجزئين وإن لم يجتمعا في زمان بل وجد أحدهما وانعدم ثمّ وجد الآخر ، فمع الدخل لا يمكن إحراز أحد جزئي الموضوع المركّب بالأصل ، لأنّ ثبوت عنوان الاجتماع باستصحاب أحدالجزئين مبني علىٰ الأصل المثبت فيسقط ، البحث عن إحراز أحد أجزاء الموضوع المركّب بالأصل ، فما فرّعه الميرزا النائيني ﷺ علىٰ الموضوع المركّب من كون الأصل في اليد الضمان في غايه الإشكال .

وبالجملة ، فالدخل وعدمه ممّا لايجتمعان ، فإنّ الإطلاق والتقييد وإن كان التقابل بينهما العدم والملكة ، ولكن في المحل القابل لهما يكون التقابل بينهما السلب والإيجاب ، فإنّ الإنسان لايمكن أن يكون أعمى وغيره ، وعلىٰ هذا فاجتماع الجزئين في الزمان إما له دخل وإمّا لا دخل له ، ولا يمكن أن يكون الموضوع المركّب منهما مطلقاً بالنسبة إلىٰ اجتماعهما في الزمان ومقيّداً بالنسبة إليه ؛ لأنّه يؤول إلىٰ اجتماع النقيضين وهما دخل الاجتماع في الموضوع وعدم دخله .

وربما يجاب عن هذا الإشكال ـ أعني دخل الاجتماع وعدمه في الموضوع المركّب ـ **تارة** : بأنّ عنوان الاجتماع غير ملحوظ قيداً في الموضوع ، فإذا فرض

اجتماع الجزئين في الوجود مع عدم فرض زمان كان الجزءان هما موضوع الحكم .

وأُخرىٰ : بأنّ الزمان لا دخل له في الحكم بل هو ظرف من جهة كون جزئي الموضوع المركّب زمانيين لابدّ من وقوعهما في الزّمان .

وكلاهما مدفوع ، أما الأوّل : فلما عرفت من أنّ لازم عدم دخل الاجتماع في موضوع الحكم هو ترتّب الحكم علىٰ وجود الجزئين ولو مع تفرقهما في الزمان وعدم اجتماعهما فيه ، ولم يقل أحد بذلك .

وأمّا الثاني ففيه ـ مضافاً إلىٰ عدم تعقل ظرفيّة الزمان صرفاً بحيث لم يكن للزمان دخل أصلا إذ مع عدم الدخل وكونه ظرفاً محضاً لا وجه لتخصيص الحكم به وعدم ثبوت الحكم إلاّ في حال اجتماعهما في الزّمان ـ أنّ مرجعه إلىٰ الوجه الأوّل أعني عدم لحاظ الاجتماع في الزمان قيداً .

فتلخّص ممّا ذكرنا أنّ الموضوع المركّب المحرز بعض أجزائه بالأصل وبعضها بالوجدان لا أساس له ، لكون اجتماع الجزئين في الزمان دخيلاً ، فلا يجري الأصل في إحراز أحد جزئي الموضوع لكونه مثبتاً ، لأنّ ترتّب عنوان الاجتماع علىٰ ثبوت جزء الموضوع من اللوازم العقليّة .

وعليه فينهدم أساس الموضوع المركّب الّذى أفاده الميرزا النائيني ﷺ وفرّع عليه أُموراً منها كون الأصل في اليد الضمان ، ومنها قاعدة ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده ، إلىٰ غير ذلك .

فإن قلت : إنّ هدم الموضوع المركّب مستلزم لرفع اليد عمّا بنيتم عليه من جريان الأصل في موارد :

منها : قاعدة التجاوز والفراغ في الصلاة ، فإنّ بعض أجزائها محرز بإحدى هاتين القاعدتين في حال الشكّ والبعض الآخر بالوجدان ، فتكون الصلاة ملتئمة

من الأجزاء المحرزة بالتعبد والأجزاء المحرزة بالوجدان .

ومنها : استصحاب الطهارة للصلاة ، فإنّ الطهارة محرزة تعبداً وأجزاء الصلاة محرزة وجداناً إلىٰ غيرذلك ممّا هو من هذا القبيل ، فهذه النقوض تلزمنا بالالتزام بصحّة الموضوع المركّب المحرز بعضه بالأصل والآخر بالوجدان .

قلت : لا يرد شيء من هذه النقوض ، أمّا موارد قاعدتي التجاوز والفراغ فلما قلنا في محلّه من كون العمل المركّب الّذي تجري فيه إحدى القاعدتين ، بدلاً عمّا هو المأمور به في حال الشّك مع عدم انكشاف الخلاف ، ولايكون من المركّب المحرز بعض أجزائه بالوجدان والآخر بالتعبد .

وأمّا استصحاب الطهارة فهو أجنبيّ عن الموضوع المركّب لأنّ الموضوع لجواز الدخول في الصلاة هو المتطهر ، وهذا الموضوع يحرز بالاستصحاب ، فإذا أحرز به يترتّب عليه الحكم وهو جواز الدخول في الصلاة وليس الموضوع (الصلاة عن طهارة) حتى يلزم ترتّب الصلاة عن طهارة علىٰ استصحاب الطهارة ، وكذا استصحاب كريّة ماء غسل فيه متنجّس فإنّ الكر له أثر شرعي وهو طهارة ملاقيه والكرّيّة تارة تثبت بالوجدان وأُخرىٰ بالتعبد .

وأمّا كون الأصل في اليد الضمان الذى فرّعه الميرزا النائيني ﷺ علىٰ الموضوع المركّب ، فيمكن إثباته بقاعدة المقتضي والمانع ، أو بقاعدة التعليق علىٰ الأمر الوجودي ، ومع عدم إمكانه كما هو الحقّ فلانسلّم كون الأصل في اليد الضمان كما قال به غير واحد ، بل نقول : إنّ اليد علىٰ قسمين أمانيّة وعدوانيّة ، ومع الشكّ فيهما يتمسّك بالأصل العمليّ وهو أصالة البراءة عن الضمان ، ومن هنا يظهر الإشكال في حاشية بعض أجلة العصر علىٰ العروة حيث علل ما في المتن بأصالة عدم الضمان ، وحاصل الإشكال انّه لا مجال لهذا الأصل بل يعلّل بأنّه لا دليل علىٰ

الضمان والأصل البراءة عن الضمان .

وتلخّص ممّا ذكرناه أُمور :

الأوّل : أنّ صاحب الكفاية ﷺ مع عدم ذهابه إلىٰ تعنون العام في الخاص اللفظي المنفصل والاستثناء من المتصل لا يسوّغ التمسّك بالعام في الشبهة المصداقيّة ، لأنّ الخاصّ لأقوائيّته يحكّم علىٰ العام ففي الفرد المشتبه لا يحرز حجيّة العام فيه وإن كان ظهوره موجوداً لأنّ الخاص يزاحم حجيّة العام لاظهوره ، فظهور العام لا يكون حجة في تمام ما ينطبق عليه ، فلذا لايجوز التمسّك به فيه ، ونحتاج في إحراز العام إلىٰ الأصل الموضوعي ، فلا يكون شيء من العام والخاص حجة في الفرد المشتبه ، أمّا الخاص فللشك في موضوعه ، وأمّا العام فلارتفاع حجيّة ظهوره في العموم ، فعلى مسلك صاحب الكفاية ﷺ من عدم تعنون العام بالخاص لايكون اجتماع العام والخاص في المصداق المشتبه من اجتماع الحجة ـ أعني العام ـ وغيرها ـ وهو الخاص ـ حتى يقال بحجيّة العام في المشتبه وعدم وصول النوبة إلىٰ الأصل .

والميرزا النائيني ﷺ لا يسوّغ التمسّك به في المصداق المشتبه لتعنون العام به ، ومن الواضح عدم تكفّل الكبرى لحال الصغرى .

فهذان العلمان متفقان في عدم جواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقيّة ، إلّا أنّ وجه عدم جواز التمسك عند صاحب الكفاية ﷺ عدم حجيّة ظاهر العام لحكومة الخاص عليه ، وعند الميرزا النائيني ﷺ تعنون العام بضد الخاص كما عرفته مفصلاً .

الثاني : أنّه لامحيص عن الرجوع في حكم المصداق المشتبه إلىٰ قاعدة الاشتغال أو البراءة إذ لم يكن فيه أصل موضوعي محرز للعام .

الثالث : أنّ الموضوع المركّب الذي يصحّ إحراز بعضه بالأصل والآخر

بالوجدان لاأساس له .

هذا تمام الكلام في المخصّص اللّفظي بأقسامه ، وقد عرفت عدم جواز التّمسك بالعام في الشبهة المصداقيّة في شيء من تلك الأقسام .

والحاصل ، أنّ جريان الأصل في الموضوعات المركّبة في غاية الإشكال لما عرفت من دخل الاجتماع في الزمان ، وعنوان الاجتماع لازم عقلي لإثبات أحد الجزئين بالأصل والآخر بالوجدان ، ولا يترتّب ذلك عليه إلّا علىٰ القول بالأصل المثبت .

والميرزا النائيني ﷺ يصرّح بهذا ، أعني عدم جريان الأصل في الموضوع المركّب من جوهرين أو عرضين لمحلين ، وغير ذلك من أقسام الموضوعات المركّبة إذا أُخذ فيها عنوان الاجتماع والسبق واللحوق ، والنقوض التي ذكر بعضها لابدّ لنا وللميرزا النائيني ﷺ من علاجها ، إذ تلك النقوض وإن كانت من الموضوعات المركّبة إلّا أنّ لعنوان السبق ونحوه دخلاً في الموضوع المركّب ـ ككون الصلاة في الوقت ـ فإنّ استصحاب الوقت وإتيان الصلاة فيه لايثبت وقوع الصلاة في الوقت ، وكذا استصحاب الطهارة وإتيان الصلاة مع الطهارة المستصحبة ، فإنّ استصحاب الطهارة لايحرز وقوع الصلاة عن طهارة .

ولابدّ من دفع الإشكال عن جريان الأصل في الموضوعات المركّبة إمّا بدعوى خفاء الواسطة إن تمّت ، وإمّا بوجه آخر ، وإلّا فيلزم انسداد باب الاستصحاب في غالب الموارد التي منها الوضوء ، مع أنّ استصحابه ممّا لاينبغي الإشكال فيه لكونه منصوصاً في صحاح زرارة[1] كما لايخفى .

هذا تمام الكلام في المخصّص اللفظي وقد عرفت اتّفاق صاحب الكفاية ﷺ

---

١) وسائل الشيعة ١ / ٢٤٥ ، الباب ١ من أبواب نواقض الوضوء .

ومن تبعه والميرزا النائيني ﷺ وتابعيه علىٰ عدم جواز التمسّك بالعام في الشبهة المصداقيّة ، غاية الأمر أنّ المحقق الخراساني ﷺ يدّعي عدم تعنون العام بضد الخاصّ أو نقيضه ، والميرزا النائيني ﷺ يدّعي التعنون ، وكذا صاحب الكفاية ﷺ والميرزا متّفقان علىٰ أنّه لوكان في البين أصل موضوعي منقح لعنوان العام فلا إشكال في جواز التمسك وإحراز موضوع العام به ، غاية الأمر أنّهما مختلفان في وجود الأصل الموضوعي ، فالمحقق الخراساني ﷺ يدّعي وجوده والميرزا النائيني ﷺ يدّعي عدمه ، لأنّ العدم المحمولي لايثبت باستصحابه العدم النعتي ، والعدم النعتي ليس له حالة سابقة ليستصحب إلاّ بناء علىٰ السالبة بانتفاء الموضوع و هو ممّا لا أساس له ، لما عرفت من كون النعتيّة في رتبة وجود المنعوت ، وفي رتبة عدمه لا ينعت ولا يوصف بوصف من الأوصاف ، فلامعنى لاستصحاب العدم النعتي بنحو السّالبة بانتفاء الموضوع .

المقام الثاني :

في المخصّص اللبي

وهو تارة يكون من قبيل حكم العقل الضروري ، وأُخرىٰ يكون من قبيل العقل النظري .

فإن كان من قبيل الأوّل لايجوز التمسك فيه بالعام في المصداق المشتبه ، لكون حكم العقل الضروري من قبيل المخصّص اللفظي المتصل بالعام في عدم انعقاد ظهور للعام في العموم .

وإن كان من قبيل الثاني ـ ومنه الإجماع ـ فهو يتصور علىٰ وجوه :

أحدها : أن يكون مايدركه العقل قيداً لا ملاكاً كما في قوله عليه السلام في مقبولة ابن حنظلة [1] «انظروا إلىٰ من كان منكم ممّن قد روى حديثنا وعرف أحكامنا ونظر في حلالنا وحرامنا .....» إلىٰ قوله عليه السلام «فإنّي قد جعلته حاكماً» فالموضوع لولاية القضاء هو الراوي للحديث العارف بالأحكام ـ لا الظان بها بالاجتهاد ، المستفاد من قوله عليه السلام «ونظر في حلالنا» بالتقريب المحرر في محله ، لعدم حجيّة الظنون الاجتهاديّة علىٰ ما ثبت في محله ـ والعقل يحكم بأنّ منصب القضاء من المناصب العالية التي لايليق بها كلّ أحد ، بل لابدّ أن يكون عادلاً فيقيّد العقل إطلاق راوي الحديث العارف بالأحكام بالعدالة ويصير الموضوع لمنصب القضاء مقيّداً بالعدالة .

ومن المعلوم أنّ العدالة من الموضوعات العرفيّة التي لاتحتاج إلىٰ بيان الشارع ، فلابدّ في ترتّب الحكم بوجود منصب القضاء علىٰ الفرد من إحراز العدالة ، فلا يجوز التمسّك بالعام في الفرد المشتبه لعدم إرادة جميع ماينطبق عليه العام .

---

١) التهذيب : ٦/٣٠١ ، ب ٩٢ ، ح ٥٢ .

ثانيها: أن يكون قابلاً للقيديّة والملاكيّة، كما إذا قال: أكرم جيراني، وعلم بحكم العقل خروج عدوّه من الجيران عن موضوع وجوب الإكرام، ولكن لم يعلم أنّ العداوة ملاك لعدم وجوب الإكرام أو قيد له.

ثالثها: أن لايكون قابلاً لغير الملاكيّة، كما إذا قال: (العنوا بني اميّة قاطبة) فإنّ العقل يستكشف أنّ جواز اللعن يكون لملاك مفقود في المؤمن فيكون الإيمان ملاكاً لخروج بعض بني‌أميّة عن دائرة جواز اللعن، فإذا علم بهذا الملاك فلا يجوز اللعن، وإذا شكّ في ذلك فلا مانع من التمسك بالعام ويحرز أنّه غير مؤمن فيجوز لعنه، وذلك لأنّ بيان الملاكات بيدالشارع فجعل الحكم بنحو العموم لجماعة كقوله: العنوا بني‌أميّة قاطبة، وعدم بيان عدم واجديّة بعض الأفراد لملاك حكم العام لكونه مؤمناً مع كون بيانه من وظيفة المولى يكشف عن كون الفرد المشكوك داخلاً في العام وأنّه ليس في بني‌أميّة مؤمن مثلاً.

ولا بأس ببيان محصّل ما في الكفاية وما عند الميرزا النائيني ﷺ في المخصّص اللّبي، فنقول وبه نستعين:

إنّ ملخّص ما في الكفاية[1] هو جواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقيّة إذا كان المخصص اللبي كالإجماع وحكم العقل النظري، ببيان أنّ ظهور العام في العموم لم تنثلم حجيّته في المخصص اللبي-الذي هو من قبيل الإجماع وحكم العقل النظري- كما انثلمت حجيّته في المخصص اللفظي المنفصل لوضوح الفرق بينهما، ضرورة أنّ ظهور العام في المخصص اللفظي المنفصل محكوم بحجيّة الخاص اللفظي المنفصل، وبعد العلم بعدم حجيّة ظهور العام في جميع ما ينطبق عليه كيف يمكن الحكم بحجيّته في المصداق المشتبه، بخلاف الخاص اللبي فإنّ ظهور العام سليم عن الحاكم فيكون

---

١) كفاية الأُصول / ٢٢٢.

حجة في الفرد المشتبه بعد وضوح فرديّته للعام .

وبالجملة ، ففي المخصّص اللّبي يكون للعام ظهور معتبر ، فيشمل الفرد المشكوك بما هو حجة ، ولكن شمول العام للفرد المشتبه في المخصص اللفظي المنفصل يكون بما هو عام لا بما هو حجة .

والحاصل أنّ العقل لمّا كان حاكماً بالتخصيص فلايحكم إلّا بعد إحراز موضوع حكمه ومع الشك فيه يتوقّف عن الحكم ، والمفروض أنّ ظهور العام يشمله ويكون هذاالظهور حجة لما عرفت من عدم ظهور خاص حجة حاكم علىٰ ظهور العام فيتمسك بالعام ويرتفع به اشتباه الفرد وإجماله .

وجعل صاحب الكفاية ﷺ الدليل علىٰ التمسك بالعام حينئذٍ هو العرف ، حيث إنّ المولى إذا قال لعبده : أكرم جيرانى ، وعلم بحكم العقل بخروج عدوّه عن هذا الحكم ، فإذا اشتبه فرد من الجيران ولم يعلم حاله من حيث صداقته وعداوته ولم يكرمه العبد لرعاية هذا الاحتمال عدّ عند العرف عاصياً ولاعباً بأمر المولى ويستحقّ الذم واللّوم .

وأمّا ما أفاده الميرزا النائيني ﷺ فلخّصه : التفصيل في جواز التشبث بالعام في الشبهة المصداقيّة في المخصص اللّبي بين أقسام الخاص اللّبي ، بخلاف صاحب الكفاية ﷺ حيث إنّه جوّز ذلك مطلقاً .

وتوضيح كلام الميرزا النائيني ﷺ هو أنّ الخاص اللّبي **تارة** يكون قيداً ، **وأُخرىٰ** يكون ملاكاً ، **وثالثة** يصلح لكليهما فهنا صور ثلاث :

الأُولى : أن يكون الخاص اللبي قيداً وموضوعاً ، وفي هذا القسم لايجوز التمسك بالعام في المصداق المشتبه ، لأنّ بيان الموضوع ليس وظيفة الشارع بل العرف ، فلابدّ في معرفة الموضوع من الرجوع إلىٰ العرف لا إلىٰ دليل الحكم فلايجوز التمسك بالعام .

الثانية: أن يكون الخاص اللبي ملاكاً لاموضوعاً، وحيث إنّ بيان الملاكات وظيفة الشارع فلايمكن معرفتها إلّا ببيان الشارع، ولو كان الملاك في الفرد المشتبه موجوداً لوجب علىٰ المولى بيانه لعدم طريق إلىٰ معرفته إلّا ببيان الشارع، وعدم بيانه مع بيان عام شامل للفرد المشتبه دليل علىٰ عدم وجود ملاك الخاصّ في الفرد المشتبه، فيجوز حينئذٍ التمسك بالعام في الفرد المشتبه، إذ المفروض عدم تقيد العام بعنوان الخاص لأنّ الخاص يكون من قبيل الملاك لا القيد.

الثالثة: أن يتردد الخاص اللّبي بين الملاكيّة والقيديّة وفي هذه الصورة لايجوز التمسك بالعام في الفرد المشتبه أيضاً، للشك في حجيّة العام، إذ لو كان الخاص اللّبي قيداً لا يجوز التمسك بالعام، وإن كان ملاكاً يجوز ذلك ومع الشك في الحجيّة يحكم العقل بعدم الجواز.

فتلخص أنّ الميرزا النائيني ﷺ يقول بجواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقيّة في المخصص اللبي في الجملة، وهي ما إذا كان الخاص من قبيل الملاك.

وأمّا في الصورتين الأُخريين فلا يجوز التمسك فيهما بالعام أصلاً.

هذا محصل ما أفاده العلمان صاحب الكفاية والميرزا النائيني ﷺ في مسألة التمسك بالعام في الشبهة المصداقيّة في المخصص اللبي.

ولكن الحقّ أنّ هذه المباحث الطويلة في مسألة التمسك بالعام في الشبهة المصداقيّة لاموضوع لها أصلاً، لأنّ المخصّص اللفظي واللبي من الإجماع والعقل كلّه كاشف عن تقيّد مصب العام بقيد، فيكون المصب جزء الموضوع بعد أن كان بالنظر إلىٰ الظاهر تمام الموضوع علىٰ ما هو قضيّة الإطلاق، فيكون العام والخاص من المطلق والمقيّد، وهل يتوهم أحد جواز التمسك بالمقيّد لإحراز القيد، فترجع مباحث العام والخاص إلىٰ مباحث المطلق والمقيّد فينهدم أساس كثير من أبحاث العام والخاص.

فما أفاده المحقق الخراساني ﷺ من عدم تعنون العام بضد الخاص أو نقيضه ضعيف، كضعف ما أفاده الميرزا النائيني ﷺ من كون الخاص اللبّي متصوراً بصور ثلاث، وجعل بعض الأمثلة كعدالة القاضي من قبيل الموضوع والقيد، والآخر كقوله: (العنوا بني أميّة) من قبيل الملاك، والثالث كقوله: أكرم جيراني من قبيل ما يقبل كلاً من الملاكيّة والقيديّة لأنّ جميعها دعاوٍ بلا بينة ولا برهان.

وبالجملة، فما أفاده الميرزا النائيني ﷺ من الكبرى ـ وهي جواز التمسك بالعام في الخاص اللبي إن كان بنحو الملاك ـ في غاية الوجاهة، لأنّ الملاك يختص بيانه بالشارع، إذ لاسبيل إلىٰ معرفته إلاّ به، فلوكان في الفرد المشكوك ملاك الخاص كالسعادة لبعض بني أُميّة ولم يبيّنه الشارع مع شمول حكم العام له كان إخلالاً بالغرض، لكون العام الشامل للمشكوك مفوّتاً لملاك الخاص، مثلاً قوله عليه السلام «لعن الله بني أميّة قاطبة»[1] يشمل من شك في إيمانه منهم، فإن كان ملاك حرمة اللعن موجوداً فيه ولم يبيّنه المولى مع شمول عموم لعن بني أميّة له كان ذلك مفوّتاً لملاك حرمة اللّعن، وتفويت الملاكات قبيح علىٰ الحكيم، فيكون ظهور العام في الفرد المشكوك رافعاً للشكّ، إذ مقتضي الحكمة بيان ملاك حرمة اللعن في المشكوك لوكان، فعدم بيانه مع شمول العام له بيان للعدم.

لكن ماذكره الميرزا النائيني ﷺ من كون العدالة في قوله عليه السلام: «انظروا إلىٰ من كان منكم ممّن قد روى حديثنا...» قيداً لاملاكاً، ومن كون الإيمان في عدم جواز اللعن ملاكاً لاقيداً، ومن كون العداوة في قوله أكرم جيراني ممّا له صلاحيّة كلّ من القيديّة والملاكيّة، **فيه إشكال**، وذلك لأنّه لا فرق بين العدالة والعداوة والإيمان في كون الجميع قيوداً لكونها من الحالات، وقد تقدّم أنّ كلّ ما هو من قبيل الحالات

---

١) زيارة عاشوراء.

والصفات يكون قيداً لما عرفت من ضابط التقييد ولا ربط له بالملاك، وأيّ فرق بين الإيمان في عدم جواز لعن من كان من بني أُميّة مؤمناً وبين الإيمان المأخوذ في الرقبة في قوله: «أعتق رقبة مؤمنة» فهل يتوهّم أحد كون الإيمان في الرقبة من قبيل الملاك، والحاصل أنّه لافرق بين العدالة والإيمان والعداوة في كون جميعها قيوداً لمصب العام ومقيّدة له كسائر المطلقات والمقيّدات.

نعم إن كان الخاص مخرجاً لبعض الأفراد عن دائرة العام كقوله: (لاتكرم زيداً العالم)، فإنّ إخراج زيد كإعدام فرد من أفراد العام لايكون مقيّداً لسائر أفراد العام، ضرورة أنّ موت فرد من العلماء لايوجب تقيّد الباقين، بخلاف التقييد الأحوالي فإنّه تقييد حقيقة، فملخص الإشكال علىٰ الميرزاالنائيني ﷺ هو المناقشة الصغرويّة.

وأمّا **الإشكال** علىٰ ما في الكفاية فحاصله: عدم الفرق في عدم جواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقيّة بين المخصّص اللفظي وبين اللبي بعد كون كلّ من المخصّص اللفظي واللبي كاشفاً عن المخصص الواقعي، وبعبارة أُخرىٰ لا فرق في الكاشف عمّا هو المخصّص بين اللفظ والعقل والعلم والأمارة المعتبرة، فإنّ جميعها كاشفة عن الخاص الواقعي المفروض تقييده لمصب العام وصيرورة المصب مقيّداً ومعنوناً به، وعدم جواز التمسك بالكبرى لإحراز الصغرى من الواضحات.

وكأنّ نظر صاحب الكفاية ﷺ[1] في الفرق بين المخصص اللفظي واللبي إلىٰ أنّ ظهور العام في اللبي لمّا لم يزاحمه ظهور الخاص الذي هو أقوى من ظهور العام في العموم، فلا محالة يكون ظهور العام حجة فيتسمك به في الفرد المشتبه الخروج، ويكون نظير قوله: (لاتكرم زيداً) في تردد زيد بين زيد العالم الخارج عن دائرة

---

١) كفاية الأُصول / ٢٢٢.

العلماء وبين زيد الجاهل، حتى لا يخرج من العلماء فرد من أفرادهم، فيتمسك حينئذٍ بالعام ويحرز به أنّ زيداً العالم لم يخرج، ولكن قد عرفت تعنون العام بالخاص مطلقاً لفظياً كان أو لبياً وحجيّة كلّ من الخاص اللفظي والعقلي، كما لايخفى.

إيقاظ:

لايخفى أنّ ما ذكرناه من المباحث المتعلّقة بالعام والخاص لاموضوع له ظاهراً وإنّما هومن الخلط بالمطلق والمقيّد، إذ لم نظفر إلىٰ الآن في الشريعة المقدسة بالعام والخاص بل الجميع يكون من المطلق والمقيّد.

أمّا في التكاليف الوجوبيّة فلا ينبغي الارتياب في كونها من المطلقات والمقيّدات.

وأمّا التكاليف التحريميّة فلم نظفر فيها بالعام والخاص، بل هي دائرة بين المطلق والمقيّد وبين ثبوت الحكم فيها علىٰ الأنواع المتباينة، كما في الحيوان البحري فإنّ الروايات تقسّمها إلىٰ محلّل ومحرّم، وليس فيها عام وخاص مثل «كلّ حيوان بحرى حرام إلّا كذا»، وإنّما يكون مثل ذلك في كلام الفقهاء، نعم إن كانت الآية الشريفة: ﴿**خلق لكم ما في الأرض جميعاً**﴾[1] أحل لكم بدل «خلق» كان ذلك من العام والخاص، إذ الخاص حينئذٍ هو ما دلّ علىٰ حرمة جملة من الحيوانات.

وعلىٰ تقدير العام والخاص لايعنون العام بالخاص، إذ عنوان ما في الأرض يشير إلىٰ ما فيها من الحيوان والجماد والنبات، والخارج عنه هو عنوان الكلب والخنزير مثلاً، ومن المعلوم عدم كونهما من أوصاف ما يدخل في عنوان ما في الأرض، فالغنم وغيره ممّا يبقى تحت عنوان ما في الأرض لايقيّد بعدم الكلب

---

١) البقرة: ٢٩

والخنزير كسائر الجواهر التي لا يكون بعضها وصفاً للآخر، فعلى فرض العموم والخصوص لايكون الخاص موجباً لتعنون العام به وإن كان الخاص أنواعياً، فإنّ كلّ خاص نوعي لايعنون العام، بل لابدّ في إيجابه ذلك من كونه من حالات مصبّ العام وأعراضه كالفساق للعلماء والمؤمنة للرقبة، وعلىٰ هذا الفرض يخرج عن التخصيص إلىٰ التقييد.

ويمكن أن يكون قوله تعالى: ﴿**أُحلّت لكم بهيمة الأنعام إلّا ما يتلى عليكم**﴾[1] من العام والخاص بناء علىٰ شمول بهيمة الأنعام للكلب والخنزير وغيرهما ممّا عدا الأنعام الأربعة، ولكن لايكون الخاص سبباً لتعنون العام لماعرفت من عدم كون الكلب ونحوه من الحيوانات المحرّمة من حالات الأنعام حتى تقيد بها، فلايقال: الغنم المقيّد بعدم كونه كلباً أو خنزيراً حلال كما لايخفى.

وأمّا بناء علىٰ عدم شمول بهيمة الأنعام لغير الأربعة فيكون الاستثناء منقطعاً ولا يكون من العام والخاص، بل من تشريع الحرمة والحليّة لموضوعين متبائينين كتحريم الخمر وتحليل الماء.

فتلخص من جميع ما ذكرنا أنّ التخصيصات الواردة في الشريعة ترجع إلىٰ التقييدات، وعليه فلاينبغي الإشكال في عدم جواز التمسك بدليل الإطلاق، كقوله: (أعتق رقبة) لإثبات حال الفرد المشكوك الحريّة، ولا بدليل التقييد كقوله: (لاتعتق رقبة كافرة) لإثبات حال المملوك المشكوك كفره.

وبالجملة، فلاوجه لعقد بابين أحدهما للعام والخاص والآخر للمطلق والمقيّد، بل لابدّ من عقد باب واحد للمطلق والمقيّد، ولا داعي إلىٰ اتعاب النفس والتعرض للمباحث التي لاموضوع لها في الكتاب والسنة، لأنّ

---

١) المائدة: ١

التخصيصات الأنواعيّة لمّا كانت غالباً من حالات المطلق وعوارضه فلا محالة تقيّده، نعم إذا لم تكن التخصيصات الأنواعيّة من صفات المطلق وأحواله فلا تقيده بل تكون من التخصيص المصطلح ولكنه في غاية الندرة، وعلىٰ فرض وجودها لا ينبغي الإشكال في عدم تعنون العام بها، هذا ما يرجع إلىٰ العام والخاص.

وأمّا ما أفاده الميرزا النائيني ﷺ من جريان الأصل في الموضوع المركّب دون المقيّد، ففيه: أنّ الظاهر عدم موضوع مركّب في الشريعة، لما عرفت من دخل عنوان من الاجتماع أو غيره لا محالة في الموضوع، فيصير من المقيّد ويخرج عن المركّب، فإنّ اليد علىٰ مال الغير وعدم إذن المالك محمولياً بحيث لم يرتبط باليد ليست موضوعاً للضمان، بل اليد المرتبطة بعدم إذن المالك والمقارنة لعدم إذنه موضوع للضمان، فتصير اليد الضامنة معنونة بعنوان العارية وغير الضامنة معنونة بالأمانيّة، وفي صورة الشك في الأمانيّة والعدوانيّة لا مجال لإثبات الضمان باستصحاب عدم إذن المالك وضمه إلىٰ ما هو محرز وجداناً وهو الاستيلاء، لعدم إثبات استصحاب العدم المحمولي عنوان عدوانيّة اليد.

وعلىٰ هذا يشكل الأمر أيضاً في استصحاب الوقت للصلاة واستصحاب الطهارة لها، فإنّ الاستصحاب لا يثبت عنوان الصلاة في الوقت والصلاة عن طهارة.

فتلخص ممّا ذكرناه أُمور:

الأول: أنّه لا موضوع للمباحث المتعلّقة بأقسام الخاص والتمسك بالعام في الشبهة المصداقيّة، لرجوع التخصيصات في الشريعة إلىٰ التقييدات.

الثاني: أنّ التخصيصات الأنواعيّة إن كانت من حالات مصب العام فلامحالة

تعنون العام، وإن كانت من الأمور المتبائنة والماهيات المتخالفة كخروج الكلب والخنزير ممّا أُحلّت، فلا توجب تعنون العام بها.

الثالث: أنّ الأصل الذي ذكره الميرزا النائيني ﷺ في إحراز أحد جزئي الموضوع المركّب لا أصل له، لعدم موضوع مركّب في الأحكام الشرعيّة كما عرفت.

ثم لايخفى أنّ صاحب الكفاية ﷺ[1] بعد الفراغ عن مباحث التمسك بالعام في الشبهة المصداقيّة نبّه علىٰ أمرين:

أحدهما: جواز التمسك بالعام عند بعض فيما إذا شكّ في فرد لا من جهة احتمال التخصيص بل من جهة أُخرىٰ، كما إذا شكّ في صحة الوضوء والغسل بمائع مضاف.

ثانيهما: أنّ الأُصول اللفظيّة ليست كالأُصول العمليّة في عدم حجيّة مثبتاتها، بل مثبتات اللفظيّة التي هي من الأمارات حجة.

أمّا الأمر الأوّل: فنخبة الكلام فيه أنّه ذهب بعض إلىٰ جواز التمسك بالعمومات لإحراز صحة الفرد المشكوك صحة وفساداً، كما إذا فرض الشك في صحة الوضوء بالمضاف فلو نذر هذا الوضوء يجب الوفاءبه للنذر، وكلّما يجب الوفاء به للنذر يكون صحيحاً لا محالة، فيحرز بكبرى وجوب الوفاء بالنذر صحة العمل الذي يشكّ في صحته إذا وقع مورداً للنذر، ثمّ أيّد هذا بما ورد في صحّة الإحرام قبل الميقات وصحة الصوم المستحب في السفر إذا وقعا موردين للنذر، حيث إنّ النذر أوجب مشروعيّتهما بعد أن لم يكونا مشروعين قبله كما لايخفى.

لكن صاحب الكفاية ﷺ بنى علىٰ عدم جواز التمسك بالعمومات المتكفلة لأحكام العناوين الثانويّة التي أُخذ في موضوعاتها أحد الأحكام المتعلّقة بالأفعال بعناوينها الأوليّة، كما في النذر ووجوب إطاعة الوالد، فإنّه أُخذ في موضوعهما

---

١) كفاية الأُصول / ٢٢٤ ـ ٢٢٥.

الإباحة والرجحان للفعل بعنوانه الأولي ، إذ النذر لا يتعلّق إلّا بما يكون راجحاً بعنوانه الأولي ، فلا يمكن إثبات رجحان متعلّقه بذلك العنوان بدليل وجوب الوفاء بالنذر الذي هو مترتّب علىٰ رجحان متعلّقه قبل عروض النذر عليه ، وإن شئت فقل : إنّ رجحان الفعل موضوع لوجوب الوفاء ، فكيف يعقل ترتّبه علىٰ وجوب الوفاء وهو واضح .

و أمّا النقض بالصوم في السفر والإحرام قبل الميقات ، فقد ذكر في جوابه صاحب الكفاية ﷺ ما يرجع حاصله إلىٰ وجوه ثلاثة :

أحدها : أنّ صحتهما تستكشف من الدليل الخاص القائم علىٰ صحة نذرهما والصحة تكشف عن رجحان في ذاتهما إلّا أنّ هناك مانعاً عن جعل الاستحباب أو الوجوب لهما ويكون النذر رافعاً لذلك المانع ، فيجعل لهما الوجوب بعد النذر ، وعلىٰ هذا لم يتصرف في أدلة اعتبار الرجحان في متعلّق النذر . ويجمع بهذا الوجه بين ما دلّ علىٰ اعتبار الرجحان في متعلّق النذر ، وبين ما دلّ علىٰ وجوب الوفاء بالنذر ، وبين ما دلّ علىٰ عدم مشروعيّة الصوم في السفر والإحرام قبل الميقات .

وبالجملة ، فاشتمال الصوم في السفر والإحرام قبل الميقات علىٰ الملاك والرجحان أمر ممكن ، ويكفي إمكانه لوجود الدليل علىٰ صحة نذرهما ولا استحالة عقلاً في واجديّتهما للمصلحة والرجحان مع وجود المانع عن جعل الندب أو الوجوب وارتفاع ذلك المانع بسبب النذر ، ولا يكون العقل الضروري ولا النظري مخالفاً له حتّى يوجب ذلك طرح النقل الدّال علىٰ صحة نذر الإحرام والصوم في هذين الموردين كما لايخفى .

ثانيها : تخصيص ما دلّ علىٰ اعتبار الرجحان في متعلّق النذر ، فإنّه قابل للتخصيص فيقال : إنّ الرجحان معتبر في صحة النذر إلّا في هذين الموردين ، وليس

اعتبار رجحان متعلّق النذر من الأحكام العقليّة غير القابلة للتخصيص .

ثالثها : أنّ رجحان المتعلّق أعمّ من رجحانه الثابت له مع الغض عن النذر والعارض له بطروالنذر ، فدليل صحة نذر الإحرام والصوم كاشف عن أعمّيّة الرجحان .

ولكن الحقّ عدم إمكان المساعدة علىٰ هذا الوجه لاستلزامه الدور ، إذ صحة النذر منوطة بالرجحان قبل النذر والمفروض نشؤ الرجحان عن النذر وتأخره عنه ، فلاك الاستحالة وهو تقدّم الشيء علىٰ نفسه موجود هنا ، نعم لابأس بالوجهين الأولين ، فالحق في الجواب هو الوجهان الأولان ، والله العالم .

فتلخص أنّه لا يكون نذر الصوم والإحرام مؤيداً لما ذهب إليه البعض من جواز التمسك بالعمومات إذا شكّ في صحة فرد .

فإن قلت : بناء علىٰ الوجه الثاني وهو عدم اعتبار الرجحان في الصوم والإحرام يلزم صحة نذر ترك الواجب وفعل الحرام أيضاً ، لعدم اعتبار الرجحان في متعلّق النذر وهو كما ترى .

قلت أوّلاً : أنّ الالتزام بعدم اعتبار الرجحان في الصوم في السفر والإحرام قبل الميقات إنّما هو لأجل الدليل علىٰ صحته فيهما ، ولم يقم دليل علىٰ صحة نذر ترك الواجب وفعل الحرام حتى يلتزم بعدم اعتبار الرجحان فيهما أيضاً .

وثانياً : أنّ قياس نذر ترك الواجب وفعل الحرام بالصيام والإحرام فاسد ، فإنّ الصيام والإحرام لا أمر بهما قبل النذر فيكون فسادهما لأجل التشريع ، وهذا بخلاف ترك الواجب وفعل الحرام فإنّ في الأول الأمر بالفعل وفي الثاني النهي عنه موجود ويكون النذر علىٰ خلافهما ومغيراً للحكم الشرعي كما لا يخفى .

نعم ، هنا بعض الإشكالات من جهات أُخر ، إحديها : أنّ الأمر النذري

توصّلي لا عبادي ، ومقتضاه سقوط وجوب الوفاء ولو بإتيان المنذور بغير القربة ، مع أنّه ليس الأمر كذلك في الصوم في السفر والإحرام قبل الميقات .

ثانيتها : أنّ نيّة الإحرام كيف تتمشى مع علم المحرم بابتلائه ببعض محرّمات الإحرام كالتظليل ، كما في هذه الأعصار لغالب الحجاج الأبرار ، إلىٰ غير ذلك من الإشكالات الطوال والقصار ، ولكنها مندفعة في محلّها ببيانات علمائنا الأخيار رضوان الله عليهم إلىٰ يوم القرار .

وأما الأمر الثاني : فهو أنّ المقرّر في محله عدم حجيّة مثبتات الأُصول العمليّة مطلقاً ، من غير فرق في ذلك بين التنزيليّة كالاستصحاب وقاعدتي التجاوز والفراغ وبين غيرها ، فإذا جرى الاستصحاب في حياة زيد مثلاً يترتّب عليه الآثار الشرعيّة المترتّبة علىٰ نفس الحياة ، لأنّ مفاد الاستصحاب تنزيل المشكوك منزلة المتيقن في الآثار الشرعيّة ، وأما الآثارالعاديّة والعقليّة فليست مورداً للتنزيل حتى تثبت آثارها الشرعيّة ، ومن المعلوم أنّ وجود الأثر فرع وجود موضوعه ولو تعبداً ، وهذا بخلاف الأمارات فإنّ مثبتاتها حجّة ، ضرورة كونها كاشفة عن الواقع وليس فيها تنزيل حتى يقتصر علىٰ خصوص الآثار الشرعيّة ، فالأمارات تكشف عن اللوازم والملزومات والملازمات وتكون حجّة فيها من جهة الكشف ، ولذا يحكم بآثار نبات لحية من قامت البيّنة علىٰ حيوته فيما إذا مضى من عمره ما يلازمه عادة نبات لحيته ، وكذا بلوغه وغيره من الآثار العاديّة المترتّبة علىٰ حيوته ، بخلاف استصحاب الحياة كما عرفت ، فإنّه لايترتّب علىٰ الحياة المستصحبة إلّا آثارها الشرعيّة .

وبالجملة ، فالفرق بين الأُصول اللفظيّة وبين الأُصول العمليّة في حجيّة مثبتات اللفظيّة وعدم حجيّة مثبتات العمليّة ممّا لا إشكال فيه .

إنّما الكلام في المقدار الثابت حجيّته من اللوازم في الأُصول اللفظيّة ، فتكون الأمارة حجة في كلّ لازم من لوازمها وإن كان بعيداً جداً ، أو يختص ذلك باللوازم التي تكون الإمارة كاشفة عنها كشفاً اطمئنانياً ؟.

الحقّ هو الثاني ، لأنّ حجيّة الظواهر لمّا كانت ببناء العقلاء ، ومن المعلوم أنّ بناءهم في حجيّة الظواهر لأجل كشفها عن الواقع لا لأجل التعبد ، فلابدّ في الحكم بحجيّة الأمارة في اللوازم من متابعة العقلاء ، وإحراز بنائهم علىٰ الحجيّة فيها الثابتة عندهم بعد كشف الأمارة عن تلك اللوازم بالكشف الاطمئناني ، ولذا لا يحكم علىٰ زيد الذي حَرُم إكرامه وتردد بين كونه عالماً وجاهلاً بجهله ليترتّب عليه آثار عدم عالميّته .

توضيحه : أنّه إذا قال : (أكرم العلماء) ثم قال : (لا تكرم زيداً) ولم يعلم كون زيد عالماً حتى يخصص به أكرم العلماء ، أو جاهلاً حتى لم يخصص وكان باقياً علىٰ عمومه ، فلا يحرز بأصالة عدم التخصيص كون زيد جاهلاً ، ولا يحكم بترتّب الآثار الشرعيّة الثابتة للجاهلين عليه ، وإن كان جهله من لوازم عدم تخصيص العام بزيد ، إلّا أنّ بناء العقلاء لم يثبت تحققه علىٰ كشف أصالة عدم التخصيص عن مثل هذا اللازم ، والشكّ في البناء كافٍ في عدم حجيّته ، والحاصل أنّ المتبع في مقدار حجيّة الأمارات في اللوازم هو بناء العقلاء .

وإن فرض هنا مثال آخر وهو ما إذا قال : (لا تكرم زيداً) وكان هناك زيدان أحدهما عالم والآخر جاهل ، وتردد زيد بين زيد العالم والجاهل ، فأصالة عدم التخصيص تثبت وجوب إكرام زيد العالم ، وعدم خروجه عن عموم وجوب إكرام العلماء ، ولكن لاتثبت أنّ موضوع حرمة الإكرام هو زيد الجاهل ، فحينئذٍ يشك في حرمة إكرامه فتجري فيها أصالة البراءة ، لانحلال العلم الإجمالي بحرمة

إكرام أحد الزيدين بأصالة عدم التخصيص المثبتة لوجوب إكرام زيد العالم وصيرورة حرمة زيد الجاهل مشكوكة تجري فيها البراءة[١].

وتوضيح كلام صاحب الكفاية ﷺ هو: أنّ لأصالة عدم التخصيص صورتين تكون في إحديهما حجة في لازمها وفي الأُخرىٰ لا تكون حجة فيه.

أما الصورة الأُولى: فيما إذا جرت أصالة عدم التخصيص في الفرد المعلوم فرديّته للعام وكان الشك متمحضاً في حكمه، كما إذا كان هناك زيدان أحدهما عالم والآخر جاهل وقال المولى: لا تكرم زيداً ولم يعلم أنّه أراد زيداً العالم حتى يخصّص العام، أو أراد زيداً الجاهل حتى لايخصّص العام لخروج زيد الجاهل عن دائرة العام بالتخصص، وإن شئت فقل: إنّ قوله: لا تكرم زيداً يدوربين التخصيص والتخصّص، فحينئذٍ يحكم بسبب أصالة عدم التخصيص بعدم خروج زيد العالم من دائرة أكرم العلماء وأنّ موضوع لا تكرم زيداً هو زيد الجاهل، لأنّ بناء العقلاء علىٰ حجيّة لوازم أصالة عدم التخصيص ثابت.

وأما الصورة الثانية: فهي فيما إذا جرت أصالة عدم التخصيص فيما شك في فرديّته للعام، كما إذا قال: لا تكرم زيداً ولم يعلم علمه ولا جهله، فإن كان عالماً فقد خرج عن دائرة أكرم العلماء تخصيصاً، وإن كان جاهلاً فهو خارج تخصصاً.

---

١) أقول: الذى يختلج بالبال عاجلاً هو عدم سلامة هذا الانحلال عن الإشكال، حيث إنّ الأصل المثبت لابدّ وأن يكون مثبتاً للتكليف المعلوم بالإجمال في أحد الأطراف بعينه، كما إذا علم إجمالاً بنجاسة أحد الإنائين ثم قامت البينة علىٰ نجاسة أحدهما بعينه، وأما إذا قامت البينة علىٰ غصبيّة أحدهما المعين فهل توجب هذه البينة انحلال العلم بالنجاسة، والمقام من هذا القبيل، لأنّ المعلوم إجمالاً هو حرمة إكرام أحد الشخصين فقيام دليل علىٰ وجوب إكرام أحدهما لايوجب انحلال العلم الإجمالى بحرمة إكرام أحدهما وهذا الانحلال يستلزم المخالفة القطعيّة للحرمة المعلومة إجمالاً.

وبالجملة، ليس هناك إلاّ زيد معين حكم عليه بحرمة الإكرام علىٰ كلّ حال سواء كان عالماً أم جاهلاً، غاية الأمر أنّه علىٰ تقدير عالميّته قد خصص به العام. وعلىٰ تقدير عدم علمه لم يخصص به العام فيؤول الشك إلىٰ الشك في تخصيص العام، ويحكم بعدم التخصيص لأصالة العموم، ولا يترتّب علىٰ أصل عدم التخصيص هنا كون زيد جاهلاً ـ لما عرفت من عدم وجوب إكرام زيد علىٰ كلّ تقدير عالماً كان أو جاهلاً ـ فلا يحكم حينئذٍ بجهله ليترتّب عليه آثار الجاهل حتى لا يعطى من موقوفات أهل العلم مثلاً.

والحاصل أنّ أصالة عدم التخصيص حجة في لازمه العقلي وهو كون موضوع حرمة الإكرام زيداً الجاهل في الصورة الأولى، وهي ما إذا أُحرز فرديّة شيء للعام واحتمل خروجه عن حكم العام، دون الصورة الثانية، وهي ما إذا لم يحرز الفرديّة للعام، وأصالة عدم التخصيص تحرز في الصورة الأُولى محكوميّة زيد العالم بحكم العام، وأنّ موضوع حرمة الإكرام هو زيد الجاهل وبناء العقلاء علىٰ حجيّتها في هذا اللازم ثابت.

وأما في الصورة الثانية فلم يثبت بناء العقلاء علىٰ حجيّتها في إثبات كون زيد ـ المحكوم بعدم وجوب الإكرام علىٰ كلّ حال ـ جاهلاً حتى يترتّب عليه جميع آثار الجاهل.

ويرد عليه: أنّ الفرق بين الصورتين ـ بدعوى بناء العقلاء علىٰ حجيّة أصالة عدم التخصيص في اللوازم في الصورة الأولى، وعدم بنائهم عليها في الصورة الثانية ـ مجرد دعوى لاشاهد لها، **فالحق أن يقال**: إنّ بناء العقلاء قد استقر علىٰ حجيّة الظواهر مالم تقم حجة أقوى علىٰ خلافها، فإذا شك في قيام حجة أقوى علىٰ خلافها لا يعتنون بهذا الشك، ويبنون علىٰ حجيّة الظاهر، ففي الصورتين

المذكورتين يبنى علىٰ حجيّة ظهور العام في العموم لعدم إحراز حجة أقوى علىٰ خلافه كما هو الحال في المخصص المعلوم.

وعلىٰ هذا فيبنى علىٰ حجيّة ظهور العام في جميع الأفراد وعدم الاعتناء باحتمال خروج فرد منه، وبالجملة فقضيّة حجيّة أصالة عدم التخصيص - التي هي عبارة أُخرىٰ عن أصالة الظهور التي هي أصل وجودي لا عدمي - هي حجيّة الألفاظ في ظواهرها، ولم تثبت حجيّتها في غير ظواهرها، والعام يكون ظاهراً في معناه فهو حجة فيه ما لم يقم علىٰ خلافه حجة أقوى من العام كالخاص، ومن المعلوم أنّ كون موضوع عدم الإكرام زيداً الجاهل ليس ممّا يكون العام ظاهراً فيه حتى يكون حجة فيه، من غير فرق بين الصورتين.

نعم، إن كانت حجيّة أصالة عدم التخصيص من باب أصالة العدم - بمعنى أنّ التخصيص يكون من الأُمور الوجوديّة ومع الشك فيه يكون مقتضى الأصل عدمه كأصالة عدم النسخ ونحوها - كان لحجيّة أصل عدم التخصيص في إثبات كون موضوع حرمة الإكرام زيداً الجاهل كما في الصورة الأُولى وإثبات جهل زيد في الصورة الثانية وجه، لأنّه يشك في كون (لا تكرم زيداً) مخصّصاً، ونفي مخصّصيّته بالأصل يستلزم كون موضوع حرمة الإكرام جاهلاً.

لكن التحقيق هو: كون أصالة عدم التخصيص من الأُصول الوجوديّة كما عرفت، فما أفاده في الكفاية لم يظهر له وجه وجيه. فتلخص أنّ مدار بناء العقلاء في حجيّة الظواهر علىٰ الظهور، فيكون العام حجة في معناه الظاهر لا في شيء آخر.

ثم إنّه يمثل للمقام بفرع فقهي [1] وهو أنّه: ورد في بعض الروايات عدم البأس

---

١) توضيح تطبيق المقام علىٰ المثال علىٰ ما يخطر ببالي عاجلاً قبل المراجعة هو أنّه إن بنينا علىٰ طهارة ماء الاستنجاء، فيكون الثوب الملاقي لماء الاستنجاء خارجاً موضوعاً عن ←

بثوب لاقى ماء الاستنجاء، فعدم البأس إن كان لتخصيص أدلة انفعال الماء القليل فيكون ماء الاستنجاء طاهراً، وإن كان للعفو مع نجاسته فهو باق تحت عموم ما دلّ علىٰ انفعال الماء القليل.

ولنرجع إلىٰ كلام المحقق الخراساني ﷺ، وحاصله أنّ هنا مثالين لا تكون أصالة العموم في أحدهما رافعة لإجمال الخاص وتكون في أحدهما رافعة لإجماله.

أما المثال الأوّل: فهو ما إذا كان فرديّة موضوع الخاص للعام مشكوكة كما إذا قال: (لاتكرم زيداً) ولم يعلم أنّه عالم حتى يخصص به العام، أو جاهل حتى يكون متخصصاً لخروجه موضوعاً عن دائرة موضوع العام، ولم يكن هناك أصل موضوعي ينقح عالميّته أو جاهليّته، فبأصالة العموم لايحرز لازمها العقلي وهو كون زيد جاهلاً ليترتّب عليه سائر آثار الجهل، وأما خصوص حرمة الإكرام فهو مترتّب عليه لامحالة، سواء كان عالماً أم جاهلاً، إذ المفروض أنّ زيداً محرّم الإكرام علىٰ كلّ حال تخصيصاً أو تخصصاً. والحاصل أنّ أصالة العموم لاتثبت كون زيد جاهلاً لعدم بناء العقلاء علىٰ إثبات مثل هذا اللازم بأصالة عدم التخصيص، والمفروض أنّ مدار حجيّة الظواهر علىٰ بناء العقلاء.

وأما المثال الثاني: فهو ما إذا كان الفرديّة للعام معلومة وكان الشك متمحضاً

← ملاقي المتنجس وإن بنينا علىٰ العفو عن نجاسة ماء الاستنجاء لا علىٰ طهارته فيكون الثوب خارجاً عن حكم ما دلّ علىٰ انفعال ملاقي المتنجس لا عن موضوعه، إذ المفروض ملاقاة الثوب للمتنجس وهو ماء الاستنجاء، غايته أنّه معفو عنه، وبعبارة واضحة: إنّ الثوب ليس محكوماً بحكم ما يلاقى المتنجس قطعاً، لكنه لم يعلم أنّه لأجل الخروج الموضوعي أو الحكمي مثل زيد المحكوم بعدم وجوب الإكرام علىٰ كلّ حال لكنه لم يعلم أنّه لأجل الخروج الموضوعي إن كان جاهلاً أو الحكمي إن كان عالماً وقد خصّص به العام.

في الحكم، كما إذا كان هناك زيدان أحدهما عالم والآخر جاهل وشك في أنّ موضوع لاتكرم زيداً هو العالم أو الجاهل، فإنّ أصالة العموم تحرز عدم خروج زيد العالم عن موضوع إكرام العلماء فيجب إكرامه، وأنّ الخارج هو زيد الجاهل لبناء العقلاء في هذه الصورة ـ أعني بها ما إذا جرت أصالة العموم فيما أحرزت فرديّته للعام ـ علىٰ إثبات اللازم العقلي، وهو كون زيد الجاهل محرم الإكرام. هذا محصل مرام الكفاية.

لكن الإنصاف عدم الفرق بين الصورتين في عدم إثبات أصالة العموم للازمه العقلي، فإنّ حجيّة الظهورات تكون لكشفها عن المرادات فإنّ العام كاشف عن كونه بتمامه مراداً للمولى وأما كشفه عن مطلب آخر ـ بحيث كان للعام دلالتان، أحدهما: مطابقيّة، وهي كون العام بجميع أفراده مراداً وثانيهما: التزاميّة، وهي كون موضوع حرمة الإكرام هو الجاهل ـ فغير ثابت، فحجيّة أصالة العموم في إثبات اللازم في كلتا الصورتين غير معلومة.

وعلىٰ هذا فيعلم إجمالاً بحرمة فعليّة منجّزة متعلّقة إما بزيد العالم وإما بزيد الجاهل، ومقتضى هذا العلم هو عدم إكرام واحد منهما، لعدم حصول القطع بالفراغ الاّ بذلك، إلاّ أنّ هناك مؤمّناً في أحد الطرفين وهو أصالة العموم المثبتة لوجوب إكرام زيد العالم، وأصالة العموم حجة لعدم قيام حجة أقوى علىٰ خلافها، إذ المفروض عدم العلم بشمول لا تكرم زيداً لزيد العالم، حتى يعارض العام ويقدّم عليه للأخصيّة والأقوائيّة، فيكون أصالة العموم حينئذٍ سليمة عن المعارض ومقتضاها وجوب إكرام زيد العالم، وعلىٰ تقدير حرمة إكرامه واقعاً يكون أصل العموم مرخصاً في الفعل كما لايخفى.

ويمكن أن يقال: إنّه إن قلنا بعدم حجيّة أصالة الظهور في العام للشك في

حجيّتها لأجل الشك في شمول لا تكرم زيداً لزيد العالم ـ إذ مع شموله له لاتكون أصالة العموم حجة فيه ، ومع عدم شموله له تكون حجة ـ فحجيّة أصل العموم حينئذٍ مشكوكة ومن المعلوم محكوميّة مشكوك الحجيّة بعدم الحجيّة ، وعلىٰ هذا فتصل النوبة إلىٰ الأصل العملي وهو أصل البراءة ، ويتعارض أصل البراءة في زيد العالم مع أصل البراءة في زيد الجاهل ويتساقطان ، فبناء علىٰ منجزيّة العلم الإجمالي لتعارض الأُصول تسقط الأُصول عن الاعتبار ، لأنّ رتبة الأُصول العمليّة من حيث الشك المأخوذ في موضوعها وإن كانت محفوظة ، إلّا أنّ رتبة امتثالها غير محفوظة ، لاستلزامها المخالفة القطعيّة للمعلوم إجمالاً ، فلا محالة يتنجز المعلوم بالإجمال وهو حرمة إكرام زيد العالم والجاهل ، فلا يجوز عقلاً إكرام واحد منهما ليحصل العلم بفراغ الذمة عمّا اشتغلت قطعاً كما لا يخفى .

وإن قلنا بحجيّة أصالة الظهور ما لم يعلم بمخصص للعام فلا مجال لأصالة البراءة عن حرمة إكرام زيد العالم ، لورود أو حكومة أصالة الظهور علىٰ أصل البراءة ، ويعارض أصالة العموم في زيد العالم أصل البراءة عن حرمة إكرام زيد الجاهل فيتساقطان عن الحجيّة ، للعلم بكذب أحدهما إجمالاً ، وحديث الحكومة والورود أجنبي عن المقام ، إذ مورده هو وحدة الموضوع كما إذا قامت بينة مثلاً علىٰ نجاسة إناء وكانت قاعدة الطهارة مقتضية لطهارته ، فحينئذٍ لا إشكال في تقدّم البينة علىٰ قاعدة الطهارة وروداً أو حكومة ، وأما مع اختلاف الموضوع والمورد فكل واحد منهما يكون مورداً ومصداقاً للدليل ، ففي المقام يكون زيد العالم مورداً لإصالة العموم للشك في تخصيصه ، وزيد الجاهل يكون مورداً لاصالة البراءة للشك في حرمة إكرامه . وبالجملة ، فبناء علىٰ حجيّة أصل الظهور ـ أي العموم ـ في المقام كما هو الحقّ يقع التعارض بين أصل الظهور وأصل البراءة .

فتكون النتيجة تنجز المعلوم بالإجمال فيحرم إكرام واحد منهما لتحقق الامتثال، سواء قلنا بحجيّة أصالة العموم في المقام أم لا، لأنّه بناء علىٰ حجيّتها تتعارض مع أصل البراءة عن حرمة زيد الجاهل، وبناء علىٰ عدم حجيّتها تتعارض أصالة البراءة في كليهما، وعلىٰ كلّ التقديرين يكون العلم الإجمالى منجزاً فيترك إكرام كلّ من زيد الجاهل والعالم، وعلىٰ هذا فلا حاجة في إثبات تنجيز العلم الإجمالي إلىٰ التشبث بأنّ أصلى البراءة في حرمة الإكرام لمّا تساقطا صار العلم الإجمالى منجزاً، وجريان أصالة العموم بعد تعارض أصلي البراءة المثبتة لوجوب إكرام زيد العالم لايوجب انحلال العلم الإجمالي بأن يقال: إنّ الأصل المثبت للتكليف في أحد الطرفين ثابت ويكون التكليف في الطرف الآخر مشكوكاً فتجرى فيه أصالة البراءة، وذلك لأنّ أصل البراءة في كلّ من الطرفين بعد سقوطه بالمعارضة لايعود إلىٰ دار الدنيا لعدم ما يوجب ولوج الروح فيه، وعلىٰ هذا فأصالة العموم وإن أثبتت وجوب إكرام زيد العالم لكن ليس في زيد الجاهل أصل البراءة لسقوطه بالمعارضة، فزيد الجاهل يكون نظير الإناء الموجود من الإنائين المشتبهين اللذين علم إجمالاً بنجاسة أحدهما، وبعد العلم وتنجز التكليف فُقد واحد منهما أو شرب ماء أحدهما، فإنّه لاينبغى الإشكال في وجوب الاجتناب عن الإناء الموجود، لعدم أصل يقتضى طهارته، إذ المفروض سقوط أصل طهارته بالمعارضة لمثله في الآخر ولا موجب لعوده.

توضيح وجه عدم الحاجة: أنّه بناء علىٰ حجيّة أصالة العموم لاتجري أصالة البراءة في زيد العالم حتى تسقط بالمعارضة، لحكومة أصالة العموم علىٰ أصل البراءة، بل المعارضة تقع بين أصالة العموم والبراءة من أول الأمر.

هذا كله بناء علىٰ عدم حجيّة أصل العموم في اللوازم وإلّا فينحلّ العلم

الإجمالى من أصله ، بداهة أنّ أصالة العموم تثبت كون موضوع الحرمة المعلومة إجمالاً هو زيد الجاهل ، فيكون حرمته ثابتة بالأمارة ، فترك إكرامه حينئذٍ يكون من الامتثال التفصيلي كسائر موارد الأمارات ، بخلاف عدم إكرامه في صورة عدم إثبات أصالة عدم التخصيص للازمها العقلي ، حيث إنّ ترك إكرام زيد الجاهل حينئذٍ يكون من باب الاحتياط كما لا يخفى .

فصل:

التمسك بالعام قبل الفحص عن المخصّص

الظاهر الإجماع علىٰ عدم جواز التمسك بالعام قبل الفحص عن المخصّص، كاتفاق الأصحاب من المحدثين والأُصوليين علىٰ عدم جواز الرجوع في الشبهات البدويّة إلىٰ أصل البراءة قبل الفحص، وإنّما الخلاف بينهما يكون في جريان البراءة فيها بعد الفحص، فالمحدثون يقولون بكون حكم الشبهة بعد الفحص كحكمها قبله في وجوب الاحتياط، اعتماداً علىٰ أخبار الاحتياط، والأُصوليون يقولون بمخالفة حكم الشبهة بعد الفحص لحكمها قبله، وأنّ حكمها بعد الفحص وعدم الظفر بالدليل الاجتهادي هو البراءة، استناداً إلىٰ أدلة البراءة، وكيف كان فلا إشكال عند كلّ من الأُصولي والأخباري في عدم جواز الرجوع إلىٰ أصل البراءة قبل الفحص في الشبهات البدويّة علىٰ التفصيل المقرّر في محله.

وأما عدم جواز التمسك بالعام قبل الفحص عن المخصص مع انعقاد ظهور للعام في العموم فقد ذكر في وجهه أُمور عديدة عمدتها أمران:

الأوّل: أنّ ديدن المتكلّم إذا جرى في كلامه علىٰ الاعتماد علىٰ القرائن المنفصلة يمنع ذلك عن التمسك بظواهر ألفاظه، لعدم كشفها بعد الاطلاع علىٰ ديدنه وعادته عن مراداته إلاّ بعد العلم بعدم المخصص، والمفروض أنّ حجيّة الظواهر عند العقلاء إنّما تكون ببناء العقلاء، ومن المعلوم أنّ بناءهم علىٰ حجيّتها ليس إلّا لأجل كشفها عن المرادات، وبعد الاطلاع علىٰ ديدن المولى في محاوراته وأنّه يعتمد في بيان مقاصده علىٰ القرائن المنفصلة لايكون العام كاشفاً عن مراد المتكلّم، فلا يحرز حينئذٍ بناء العقلاء علىٰ حجيّته كما لايخفى.

الأمر الثاني : العلم الإجمالي بوجود مخصصات كثيرة في الشريعة غاية الكثرة حتى قيل : ما من عام إلّا وقد خصّ ، وهذا العلم يمنع عن حجيّة العمومات ؛ إذ البناء علىٰ حجيّتها وعدم الفحص عن المخصصات يوجب مخالفة التكاليف بالضرورة ، نظير جريان البراءة في الشبهات البدوية قبل الفحص المستلزم للخروج عن الدين .

وفي كلا الوجهين ما لا يخفى ، إذ في الأوّل : أنّ لازمه عدم إجداء الفحص عن المخصص إلّا إذا أفاد القطع بعدم المخصّص ، وأما مع عدم إفادته له فعدم جواز التمسك بالعام باق علىٰ حاله ، والغالب بل الدائم عدم إفادة الفحص للعلم بعدم المخصص لاحتمال كونه في كتاب لم يظفر به الفاحص .

وفي الثاني : أخصّيّته من المدّعى وعدم وفائه بتمام المدّعى ، وهو عدم جواز التشبث بكل فرد من أفراد العام .

توضيحه : أنّ المعلوم بالإجمال إذا كان ألف مخصص مثلاً بحيث كان الزائد عليه مشكوكاً فيه ، فإذا ظفرنا بهذا المقدار من المخصصات فلامحالة ينحل العلم الإجمالي ويصير الزائد مشكوكاً فيه فينفى بأصالة عدم التخصيص ، إذ لا يلزم حينئذٍ محذور من الرجوع إلىٰ هذا الأصل بعد فرض انحلال العلم الإجمالى ، فهذا الوجه يختص بما إذا لم ينحل العلم الإجمالي ، والمدّعى كما عرفت أعمّ من ذلك كما هو واضح ، فتلخص ممّا ذكرنا أنّ شيئاً من هذين الوجهين لا يصلح لإثبات عدم جواز العمل بالعام قبل الفحص .

والحاصل : أنّ البحث في هذا الفصل يقع في مقامين ، **الأوّل** : في أصل وجوب الفحص عن المخصص قبل العمل بالعام ، **والثاني** : في مقدار الفحص بعد إثبات وجوبه ، وأنّه لابدّ من كونه بمثابة يوجب العلم بعدم المخصص واقعاً أو بعدم إمكان

وصوله إلينا علىٰ تقدير وجوده ، أو يكفي الاطمئنان أو الظن ولو لم يكن اطمئنانياً .

أمّا المقام الأوّل : فنخبة الكلام فيه أنّه قد ادّعي الإجماع علىٰ اشتراط جواز العمل بالعام وحجيّة ظهور العام بالفحص عن المخصص ، ولكن لم يظهر كونه إجماعاً تعبدياً كاشفاً قطعياً عن حجة معتبرة عند الكل قد اختفيت علينا أو عن عمل الأصحاب الكاشف عن قولهم عليهم السلام بعدم جواز العمل بعمومات الكتاب والسنة قبل الفحص عن المخصص ، فيحتمل أن يكون الإجماع مدركياً ، لأنّه قد ذكر في وجه وجوب الفحص عن المخصص وجوه عمدتها وجهان :

أحدهما : ديدن المتكلّم علىٰ عدم بيان المخصص والمقيّد متصلاً بالعام والمطلق . وقد تقدّم تفصيله وأنّه واف بتمام المدّعى وهو لزوم الفحص عن المخصص عند الظفر بكل فرد من العام كما لا يخفى .

ثانيهما : العلم الإجمالي بوجود مخصصات في الشريعة لعمومات الكتاب والسنة ، وهذا العلم يمنع عن جريان أصالة العموم في العمومات ، كمنع العلم الإجمالي عن الأُصول العمليّة .

وفيه أوّلاً : أنّ هذا العلم بالمخصصات يحدث منحلاً وبلا أثر ، بمعنى أنّه يوجد العلم تفصيلاً ، إذ لا علم لنا بالمخصص إلّا بعد الظفر به ومن المعلوم أنّ العلم بالمخصص يحدث تفصيلاً لا إجمالاً .

وثانياً : أنّه علىٰ تقدير وجود العلم الإجمالي وعدم حدوثه منحلاً لا يفي بإثبات تمام المطلوب وهو اشتراط العمل بكل عام بالفحص عن المخصص .

وجه عدم وفائه به هو : أنّه يقتضي لزوم الفحص ما لم ينحل العلم الإجمالي بالظفر بمقدار المعلوم بالإجمال ، وبعد الانحلال تجري أصالة العموم في العمومات التي يشك في تخصيصها ، لكون الشك في تخصيصها بدوياً يجري فيه أصل العموم ، كسائر موارد دوران المعلوم بالإجمال بين الأقل والأكثر ، فإنّ الأقل يكون معلوماً

تفصيلاً والأكثر مشكوكاً بدوياً يجري فيه الأصل، كما إذا تردد الدين بين ثمانية دنانير وعشرة، فإنّ الثمانية معلومة تفصيلاً والاثنين مشكوكان يجرى فيها أصل البراءة، وكذلك المقام، فإنّ المخصصات المعلومة إجمالاً إذا كانت مأة مثلاً وظفرنا بمأة مخصص في الروايات، فينحل العلم الإجمالي لعدم العلم فيما زاد علىٰ المأة، فيجري فيه أصالة عدم التخصيص.

إلّا أن يقال بمقالة الميرزا النائيني ﷺ وهي النكتة التي أفادها في المقام، وحاصلها: أنّ المعلوم إن كان دائراً بين الأقل والأكثر ينحل العلم بالظفر بمقدار الأقل، وأما إذا كان معنوناً بعنوان ومعلماً بعلامة، بحيث كان العلم الإجمالي متعلّقاً بعنوان، فدوران المتعلّق بين الأقل والأكثر في هذه الصورة لا يوجب الانحلال، كما إذا فرض أنّه مديون لزيد وكان ذلك مكتوباً في الدفتر فإذا علم حينئذٍ باشتغال ذمته لزيد بثمانية دنانير وشك في اشتغالها له بأزيد منها، فهل يجوّز أحد جريان البراءة في الزائد عن الثمانية أو يراجع الدفتر؟. لاينبغى الإشكال في أنّه يرجع إلىٰ الدفتر ولا تجري البراءة في الزائد ومانحن فيه من هذا القبيل، ضرورة أنّ العلم الإجمالي تعلّق بمخصّصات مضبوطة فيما بأيدينا من الكتب نظير الدين المكتوب في الدفتر، ولا ينحل العلم الكذائى بالمخصصات إلّا بمراجعة تمام الكتب بجميع مالها من الأجزاء والصفحات، فلا يكفي في انحلال هذا العلم مراجعة بعض الكتب أو بعض صفحاتها، وعلىٰ هذا التقريب يكون العلم الإجمالي وافياً بتمام المقصود، إذ لاينحل إلّا بمراجعة جميع ما في الكتب المتضمنة للأخبار.

والحاصل: أنّ العلم الإجمالى تعلّق بعنوان ما في الكتب وهذا العنوان معلوم تفصيلاً لا إجمالاً، نعم يكون الإجمال فيما ينطبق عليه هذا العنوان لتردده بين الأقل والأكثر، نظير تردد الفقراء بين الأقل والأكثر وتردد عنوان (من في المدرسة) بين الأقل والأكثر، إلىٰ غيرذلك من العناوين التي يتردد أفرادها بين الأقل والأكثر.

ودعوى انحلال العلم المتعلّق بما في الكتب بالعلم الإجمالي الحاصل بين أفراد ما في الكتب لدوران متعلّق هذا العلم الثاني بين الأقل والأكثر، كما إذا ظفرنا بمائة مخصص مثلاً وشككنا في الزائد منها، فينحل العلم الإجمالي وتجرى أصالة العموم في سائر العمومات التي يشك في تخصيصها لعدم العلم بوجود حجة أقوى علىٰ خلافها حتى يرفع اليد عنها.

غير مسموعة، ضرورة أنّ هذا العلم الإجمالي الصغير يكون في عدد ما ينطبق عليه عنوان ما في الكتب لا في العنوان الذي تعلّق به العلم أولاً وهو عنوان ما في الكتب، والعلم الأوّل المتعلّق بعنوان ما في الكتب يقتضي وجوب الاحتياط في كلّ من الأقل والأكثر، لتنجز الحكم في كلّ منهما بمناط واحد وهو انطباق عنوان ما في الكتب عليهما، فيكون الأقل والأكثر حينئذٍ كالمتبائنين، نظير العلم الإجمالي بوجوب إكرام زيد أو عمرو في منجزيّة العلم الإجمالي ووجوب الاحتياط في جميع أطرافه.

وعلىٰ هذا فالعلم الإجمالي المتعلّق بما في الكتب يقتضي تنجز الحكم المعلوم بالإجمال في جميع الأطراف من الأقل والأكثر، والعلم الإجمالي الصغير المتعلّق بعدد ما ينطبق عليه العنوان الذي تعلّق به العلم الأول لايقتضي تنجّز التكليف بالأكثر المشكوك، ومن المقرّر في محله عدم المعارضة بين المقتضي واللّامقتضي، فالعلم الأوّل يؤثر وينجّز الحكم في جميع الأطراف ولاينحل إلّا بمراجعة جميع ما في الكتب، فالإنصاف أنّ ما أفاده الميرزا النائينيﷺ من كون العلم الإجمالي بمخصّصات في الشريعة وافياً بتمام المدّعى وهو وجوب الفحص عن المخصص في كلّ عام ولو بعد الظفر بمخصصات كثيرة، متين جداً.

نعم يقع الكلام في أنّ العلم بالمخصّصات يتعلّق من أول الأمر بعنوان ما في الكتب، أو يحصل العلم بالمخصص بعد الظفر به فيحدث العلم منحلا، فعلى الأوّل

لا ينحل العلم بالظفر بمخصصات كثيرة ، وعلىٰ الثاني ينحل كما لا يخفى .

ثم إنّ تخصيص كلّ عام إن أُريد به التقييد كما أسلفنا الكلام فيه ، وقلنا إنّ التخصيصات الشرعيّة ترجع إلىٰ التقييدات ، لأولها إلىٰ تقييد إطلاق مصب العام ، فلا ينبغي الارتياب في صحته لعدم دليل مطلق من جميع الجهات في الشرعيات ، وإن أريد به ما يعم العنوان الثانوي فكذلك أيضاً لكون أدلة الأحكام الأوليّة مخصصة بالعناوين الثانويّة كالعسر والحرج ، وإن أُريد به التخصيص المصطلح في مقابل التقييد فالكليّة المدعاة وهي ما من عام إلّا وقد خص غير ثابتة كما لا يخفى .

والأصح في وجه وجوب الفحص عن العام بمعنى اشتراط حجيّته بالفحص هو استقرار ديدن الشارع الأقدس في عمومات الكتاب والسنة علىٰ تأخير بيان المخصصات عن العمومات بمقدار لا يلزم منه القبح ، وهو الإخلال بالغرض إن كان التأخير عن زمان الحاجة وهو زمان العمل بالعام ، فإذا أُحرز ديدن متكلّم علىٰ عدم ذكر تمام مرامه في كلام واحد ومجلس واحد بل يذكره في مجالس عديدة فلا يبنى العقلاء علىٰ حجيّة ظاهر كلامه إلّا بعد الفحص ، ضرورة أنّ العقلاء لا يبنون علىٰ حجيّة مثل هذه الظواهر بعد وضوح عدم بنائهم علىٰ حجيّة الظواهر إلّا لأجل كشفها عن مراداته ، ومع بناء المتكلّم علىٰ عدم بيان تمام مقصوده بكلام واحد لا يكون ذلك الكلام كاشفاً عن مراده ، فلا يكون حجة عند العقلاء ، كما أنّه لا ريب في بناء العقلاء علىٰ حجيّة الظواهر فيما إذا كان دأب المتكلّم علىٰ بيان جميع مقصوده بكلام واحد .

والحاصل : أنّه لما أُحرز كون الشارع الأقدس ممن يعتمد في بيان جميع مرامه علىٰ المخصصات والقرائن المنفصلة ، لا تكون عمومات الكتاب والسنّة قبل فحص حجة .

لا يقال : إنّ وجوب الفحص عن المخصص لابدّ أن يكون عن الخاص بما هو

حجة لا بما هو خاص وكلام، ومن المعلوم أنّ الحجيّة ليست من لوازم الكلام بوجوده الواقعي بل من لوازم وجوده العلمي فما لم يصل إلىٰ درجة العلم لايكون حجة فموضوع وجوب الفحص وهو الحجة مفقود قبل الفحص فلا وجه لوجوبه.

فإنّه يقال: إن مرجع ديدن الشارع المقدس علىٰ الاعتماد علىٰ القرائن المنفصلة إلىٰ عدم حجيّة العام وإناطة حجيّته بالفحص عن المخصص، وبعبارة أُخرىٰ أنّ الفحص في المقام مقدّمة لحجيّة ظهور العام لما عرفت من عدم بناء العقلاء علىٰ حجيّة ظاهر كلام من استقرت عادته علىٰ عدم ذكر تمام غرضه بكلام واحد، وأنّ حجيّته منوطة بالفحص، ومن هنا يظهر عدم اختصاص وجوب الفحص بالمخصّص بل الأمر كذلك بالنسبة إلىٰ المقيّد وإلىٰ المعارض في التعارض التبائني، لوحدة الملاك وهو إحراز ديدن الشارع علىٰ بيان القيود والمعارضات منفصلة عن المطلقات والمبائنات، فتلخص من جميع ما ذكرنا عدم اعتبار ظهور عموم الكتاب والسّنة قبل الفحص عن المخصص، هذا تمام الكلام في المقام الأول أعنى عدم جواز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص.

وأمّا المقام الثاني: ـ وهو مقدار وجوب الفحص ـ فقيل: إنّه يختلف باختلاف المباني في وجوب الفحص، فإن كان مبناه ما تقدّم من العلم الإجمالي بالمخصّصات فوجوب الفحص ثابت إلىٰ زمان انحلال العلم الإجمالي بالظفر بمخصصات بمقدار المعلوم بالإجمال، بحيث صار الزائد عليه مشكوك التخصيص. وإن كان مبناه ديدن الشارع علىٰ تأخير بيان المخصصات عن وقت الخطاب ـ كما هو الحقّ ـ فوجوب الفحص حينئذٍ يكون إلىٰ اليأس عن الظفر بالخاص والاطمئنان بعدم صدوره واقعاً أو عدم حجيّته علىٰ تقدير صدوره، وهذا الاطمئنان لا يتحقق إلّا بتتبع جميع ما بايدينا من كتب الأخبار، وعدم الاكتفاء بالكتب أو بما تضمنها من الوسائل والوافي، لأنّ جميع الأُصول لم تكن موجودة عند المحمدين الثلثة الأُول

وكذا عند الثلاثة الأواخر، أو كان بعض الأُصول حاضراً عند بعضهم كصاحب الوسائل ﷺ لكنه لم ينقل عنه لعدم اعتباره عنده. ومن المحتمل أنّ هذا الشخص إذا تفحص عن ذلك الأصل ونظر فيه كان حجة في نظره، فإذا لم يتفحص عنه كان فحصه ناقصاً.

وإشكال الميرزا النائيني ﷺ علىٰ ذلك بأنّ اعتبار اليأس عن الظفر بالمخصص يوجب انسداد باب الاجتهاد المستلزم للهرج والمرج واختلال النظم.

مندفع أوّلاً: بعدم استلزام الاطمئنان بعدم المخصص انسداد باب الاجتهاد، وذلك لأنّ فحص ما في الكتب الأربعة وغيرها من الكتب التي طبعت كالدعائم والأشعثيات لايوجب حرجاً ولا هرجاً ولا انسداد باب الاجتهاد، وإنّما لزم ذلك في الأزمنة السالفة التي لم تكن الكتب مطبوعة فيه، بل اضطر بعض لأجل أخذ روايتين إلىٰ المسافرة إلىٰ مصر مثلاً، وأما في أعصارنا فلا يلزم شيء من التوالي الفاسدة فيها أصلاً كما لايخفى.

وثانياً: أنّه لايلزم من انسداد باب الاجتهاد محذور إلّا انسداد باب الظن الخاص، كما كان بناء بعض المحققين من الأُصوليين علىٰ ذلك، والوظيفة حينئذٍ هي التبعيض في الاحتياط كما حقق في محله، فلايلزم أيضاً محذور اختلال نظام الدين كما لايخفى.

وأما الإشكال علىٰ وجوب الفحص بمقدار يعلم عادة بعدم المخصص بما حاصله: أنّ بعض الكتب لم يصل إلينا كأصل ابن أبي عمير الذى أحرقه بعض الأشقياء، فإنّ رواياته قد انمحت ولم تصل إلينا، فلعل الخاص كان فيها، وعلىٰ هذا فالفحص عما في الكتب التي بأيدينا لايوجب الاطمئنان بالعدم.

فمدفوع أيضاً أولاً: بأنّ كتاب ابن أبى عمير وإن حرق إلّا أنّه لم ينمح إلّا أسانيد رواياته، وأما نفس رواياته فهي كانت محفوظة عند ابن أبى عمير فصارت

تلك الأخبار مراسيل ، ولذا قيل : إنّ مراسيله مسانيد .

وثانياً : بعد تسليم انمحاء ما في كتابه من الروايات لا يضر ذلك أيضاً بحصول الاطمئنان من الفحص ، لأنّ ابن أبي عمير أحد حفاظ الأخبار وكتّابها ، فالروايات التي تضمنها كتاب ابن أبي عمير كانت موجودة في كتب سائر أصحاب الحديث أيضاً كما لايخفى .

وكذا لا يصغىٰ إلىٰ إشكال آخر مختص بالوسائل وهو أنّ ما وقع في الوسائل من التقطيعات يمنع عن حصول العلم بعدم المخصص بعد الفحص عن الوسائل لاحتمال كون الذيل الذى لم يذكره صاحب الوسائل﵀ قرينة علىٰ الصدر ، فالظفر بالصدر لايوجب الاطمئنان بخلوه عن قرينة صارفة له عن ظاهره ، وذلك أوّلاً فلأنّ صاحب الوسائل﵀ لم يقطّع القرينة عن ذيها بمعنى أنّ الذيل إن كان قرينة علىٰ الصدر لم يقطعه عن الصدر ، بل وقع التقطيع منه في رواية مشتملة علىٰ جمل عديدة أجنبية كلّ منها عن أُخرىٰ . وأما ثانياً : فلأنّ صاحب الوسائل أشار في كلّ باب إلىٰ هذا التقطيع ومحله بقوله : وتقدّم أو ويأتي ما يدل علىٰ ذلك ، فلابدّ من الفحص عمّا تقدّم وما يأتى وبعد الفحص يحصل الاطمئنان .

وأمّا دعوى كفاية الظن بعدم المخصص في جواز العمل بالعام فهي خالية عن البينة ، فالحق عدم وجوب تحصيل أزيد من الاطمئنان بالعدم ، كما أنّه لايجوز له العمل بالخاص قبل الفحص عن أقوال الأعلام وكيفيّة معاملتهم مع ذلك الخاص حتى لايعتمد علىٰ رواية أعرض عنها الأصحاب كما هو واضح .

فصل

في الخطابات الشفاهيّة

هل الخطابات الشفاهيّة تشمل الغائبين بل المعدومين أم تختص بالحاضرين في مجلس التخاطب؟ فيه خلاف بين الأعلام.

وتنقيح الكلام في المقام علىٰ وجه يتضح به محل النزاع هو: أنّ القضيّة المشتملة علىٰ أدوات الخطاب أو الإشارة، تارة تكون خارجيّة، كقوله: (يا زيد افعل كذا) أو(يا سكنة المدرسة الكبرى أكرموا ضيوفكم) بنحو القضيّة الخارجيّة، بأن يكون عنوان ساكن المدرسة مشيراً إلىٰ من فيه من الطلبة، وأُخرىٰ تكون حقيقيّة كقوله: ﴿يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام﴾[1].

لاينبغى الإشكال في خروج القضايا الخارجيّة عن حريم النزاع لعدم شمول الخطاب المتوجه إلىٰ المخاطب الخاص لغيره فإنّ قوله: (يا زيد) أجنبي عن عمرو وبكر فلا يشملهما قطعاً، كما لاينبغي الإشكال في شمول القضيّة الحقيقيّة الخالية عن أداة الخطاب والإشارة لكل من الحاضرين وغيرهم من الغائبين والمعدومين وخروجها عن حريم النزاع أيضاً، فالذي هو محل البحث في المقام هو القضيّة الحقيقيّة الحاوية لأداة الخطاب والإشارة فقيل: بشمولها للغائبين عن مجلس التخاطب بل المعدومين أيضاً وقيل بعدمه.

والحقّ هو الثاني، لتوقّف صحة المخاطبة عرفاً علىٰ وجود مخاطب في البين ومع عدمه لايصلح التخاطب علىٰ ما هو ظاهر معنى الخطاب عرفاً، فمع عدم القرينة علىٰ شمول الخطاب للمعدومين يحكم باختصاصه بالحاضرين وعدم شموله

---

١) البقرة: ١٨٣

للغائبين فضلاً عن المعدومين، ولو فرض شك في الشمول فمقتضى الأصل عدمه، ضرورة إناطة صحة مخاطبة المعدوم بتنزيله منزلة الموجود الحاضر، وقضيّة الأصل عدم التنزيل.

وتوهم كفاية التنزيل الذي تتكفله القضيّة الحقيقيّة المبنيّة على الفرض والتقدير في شمول الخطاب للمعدومين فاسد، ضرورة أنّ مجرد الفرض المقوّم للقضيّة الحقيقيّة لايثبت شمول الخطاب للمعدومين، لماعرفت من ظهور المخاطبة عرفاً في وجود المتخاطبين وحضورهما، فالتنزيل المصحح لشمول الخطاب للمعدومين هو المتكفل لتنزيل المعدوم منزلة الموجود ومنزلة الحاضر، ولادليل على مثل هذا التنزيل ولايكفي فيه التنزيل المقوم للقضيّة الحقيقيّة.

نعم، إن قامت قرينة خارجيّة على شمول الخطاب للمعدومين تكون كاشفة عن التنزيل المزبور، وبالجملة فالظاهر اختصاص الخطابات الشفاهيّة بالحاضرين.

والثمرة بين عموم الخطابات للمعدومين وبين اختصاصها بالحاضرين هي أنّه بناء على الأول لا حاجة في تسوية الحكم للمعدومين إلى دليل خارجي يثبت اشتراك المعدومين مع الغائبين في الحكم، وعلى الثاني: نحتاج في إثبات الحكم للمعدومين إلى قاعدة الاشتراك غير الجارية مع الاختلاف في الصنف، إذ المتيقن من قاعدة الاشتراك هو اتحاد الحاضرين مع الغائبين في الصنف، وأما على الأول فلايشترط فيه الاتحاد المزبور إذ المفروض كون المعدوم بنفسه كالحاضر مخاطباً فاختصاص الخطاب بالحاضر خلاف الأصل.

فصل:

حكم تعقّب الضمير للعام

إذا ورد عام وتعقّبه ضمير يرجع إلىٰ بعض أفراد ذلك العام فهل يخصص ذلك العام بالضمير أم لا؟ كقوله تعالى: ﴿**والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلثة قروء**﴾ [١] إلىٰ قوله تعالى: ﴿**وبعولتهن أحق بردهن**﴾ فإنّ المراد بالمطلقات التي يتربصن أي يجب عليهنّ العدة هو كلّ امرأة مطلقة إلا ما خرج كالصغيرة وغيرالمدخول بها. **والمراد** بضمير ﴿**هن**﴾ خصوص الرجعيات، فإنّ المطلقات قد حمل عليها محمولان، أحدهما: قوله تعالى ﴿**يتربصن**﴾ والآخر قوله تعالى: ﴿**أحق بردهن**﴾ والمراد بالمطلّقات في المحمول الأوّل معناه العام، وفي المحمول الثاني خصوص الرجعيات، فيدور الأمر بين التخصيص والاستخدام، بأن يقال: إنّ المراد بالمطلّقات هي الرجعيات، فكأنّه قيل: المطلقات الرجعيّات يتربّصن وبعولتهنّ أحق بردهنّ، فيكون موضوع كلّ من المحمولين هو المطلقات الرجعيات، هذا هو التخصيص، وأما الاستخدام فهو أن يراد بالمطلّقات أولاً تمام المطلّقات من الرجعيّات والبائنات، وبعد إرجاع الضمير إليها يراد بها خصوص الرجعيات فقد يقال: بالتخصيص ورفع اليد عن أصالة العموم بإرادة الرجعيات من المطلّقات. وقد يقال: بالاستخدام والالتزام ببقاء المطلّقات علىٰ العموم، وتقدّم الاستخدام علىٰ أصالة العموم.

لكن الحقّ عدم المجال لدوران الأمر بين التخصيص والاستخدام، لأنّ الاستخدام عبارة عن إرادة معنى من مرجع الضمير يغائر ما يراد من الضمير كما

---

١) البقرة: ٢٢٨

يقال : يستحب قراءة سورة الجمعة في يومها ، فإنّ المراد بالضمير غير ما أُريد من المرجع ، وتصوير الاستخدام في المقام مشكل حتى يدور الأمر بينه وبين التخصيص ، إلّا إذا قلنا بكون العام المخصص مجازاً ليكون مغايراً لمعناه الحقيقي ، فيكون المراد حينئذٍ بالضمير بعض أفراد العام ، والمفروض مجازيّة العام في بعض أفراده .

لكن المبنى فاسد لما تقدّمت الإشارة إليه وسيجيء إن شاءالله تعالى من أنّ الموضوع له هو اللابشرط المقسمي لا القسمي ، فيكون العام المخصّص والمقيّد حقيقة لا مجازاً ، وعلىٰ هذا المبنى لايتعدّد المعنى حتى يتصور الاستخدام في محل الكلام ، وإن نسب إلىٰ المشهور كون المطلق عبارة عن الماهية اللابشرط القسمي وهي كون الشيوع والسريان جزء للمعنى الموضوع له ، فمعنى عالماً في قوله : (أكرم عالماً) أكرم أيّ عالم ، فإذا استعمل في العالم بدون الشيوع فقد استعمل في غير معناه الموضوع له ، ويكون مجازاً ومغايراً لمعناه الحقيقي ، وحينئذٍ يصحّ الاستخدام بأن يراد بالمطلّقات المعنىٰ الحقيقي وهو جميع المطلقات ، وحين إرجاع الضمير إليها يراد بها خصوص الرجعيات ، والمفروض أنّ استعمال المطلق في المقيّد والعام في الخاص يكون مجازاً فيصحّ الاستخدام .

ولكن قد عرفت عدم صحة هذا المبنىٰ وأنّ الحقّ ما ذهب إليه سلطان العلماء ﷺ من كون الموضوع له نفس الطبيعة غير المقيّدة بقيد أصلاً المعبّر عنها باللاّبشرط المقسمي ونسبة كون المطلق هو الشائع في جنسه إلىٰ المشهور غير ثابتة بل الثابت خلافه ، إذ لازمه عدم جواز التمسك بالمطلق المقيّد بقيد إذا شك في تقيّده بقيد آخر ، إذ المفروض صيرورة المطلق مجازاً في المقيّد فلا إطلاق له حتى يتمسك به في موارد الشك في التقييد بقيد آخر ، مع أنّه لاإشكال في بناء الأصحاب علىٰ التمسك بالمطلقات المقيّدة بقيود فضلاً عن المقيّدة بقيد في موارد الشك في التقييد .

فالمتحصل أنّ المطلق والعام يكونان حقيقة في المقيّد والخاص ، فالمعنىٰ الموضوع له أو المستعمل فيه فيهما هو الماهية المهملة فيهما دائماً قبل التقييد وبعده فكما لم يكن استعمال المطلّقات في المطلّقات التي لاحمل لها حتىٰ يحمل عليها قوله تعالىٰ : ﴿ ... **ولا يحل لهن أن يكتمن ماخلق الله في أرحامهن**﴾ [1] ، كالصغيرة وغير المدخول بها علىٰ وجه المجاز ، فكذلك استعمالها في الرجعيات التي لأزواجهن الرجوع إليهن في العدة ، بل المطلّقات قد استعمل في الطبيعة المهملة الصالحة للانطباق علىٰ كلّ مطلّقة ، وقد حمل عليها في الآية المباركة أحكام ثلاثة :

أحدها : وجوب العدة .

ثانيها : حرمة كتمان مافي أرحامهن .

ثالثها : حق الرجوع عليهن لازواجهن ، والمطلقات قد استعمل في جميع هذه الموارد علىٰ نسق واحد ، بمعنىٰ أنّ المعنىٰ في الكل هو طبيعة المطلّقة كما لايخفىٰ **فتلخص** أنّ الآية المباركة المذكورة ليست مورداً للاستخدام ، لتوقّفه علىٰ تعدّد المعنىٰ في المرجع ليراد به أحد المعنيين قبل إرجاع الضمير إليه والآخر بعد إرجاعه إليه ، فهذا يتصور في المشترك لتعدّد معناه وأما في المقام فلا يتصور الاستخدام فيه لوحدة المعنىٰ وعدم تعدّده فيه ، بل لم نظفر في الفقه بمورد يجري فيه الاستخدام حتىٰ يكون أصالة عدم الاستخدام معارضة لأصالة عدم التخصيص فتأمّل جيّداً .

بقي الكلام فيما تعرض له الميرزا النائيني ﷺ وهو أنّه قد توهم عدم جريان أصالة العموم في المطلّقات ، لاحتفافه بما يصلح للقرينيّة ، وهو قوله تعالىٰ : ﴿**وبعولتهن أحقّ بردهن**﴾ لأنّه صالح لصرف المطلّقات عن عمومه الىٰ خصوص الرجعيات في المحمولين المتقدّمين عليه ـ وهما وجوب العدة وحرمة الكتمان ـ فتكون

---

١) البقرة : ٢٢٨

المحمولات الثلاثة ثابتة لخصوص الرجعيات . ولكن هذا التوهم فاسد لانفصال كلّ من تلك المحمولات عن الآخر ، فلا يكون قوله : ﴿وبعولتهن﴾ ممّا يصلح للقرينيّة علىٰ التصرف في المطلّقات بالنسبة الىٰ محموليها الآخرين ، نظير الأحكام المتعدّدة المجتمعة في رواية واحدة ، كحديث الأربعمائة المشتمل علىٰ أربعمائة حكم فإذا قيد أحد أحكامها بقيد ، فهل يتوهم تقيد سائر الأحكام بذلك القيد بجعله صالحاً لتقييد سائر أحكامه[1] .

---

١) أقول : هذا الكلام لابأس به بالنسبة الىٰ الموضوعات المتعدّدة كما في حديث أحمد بن حنبل الجامع لأقضية النبي ﷺ فإنه لامجال لتوهم تقيد جميع أحكامها بما قيد به حكم واحد منها . وأما بالنسبة الىٰ أحكام متعدّدة لموضوع واحد كما في آية : ﴿والمطلقات يتربصن...﴾ فالحق صلاحيّة قوله تعالىٰ : ﴿وبعولتهن...﴾ لتخصيص المطلقات في المحمولين الأولين أيضاً بالرجعيات ، فتكون الأحكام الثلاثة ثابتة للرجعيات فقط ، هذا لكن الذي يسهل الخطب وضوح الأحكام ببركة الأخبار فلا حاجة الىٰ التمسك بأصالة العموم في المطلّقات كما [illegible] .

فصل :

في الاستثناء الواقع عقيب الجمل المتعدّدة

اختلفوا في رجوع الاستثناء المتعقّب لجمل عديدة الىٰ خصوص الأخيرة، أو الجميع، أو التوقّف والاحتياج في رجوعه الىٰ واحدة منها حتىٰ الأخيرة الىٰ قرينة خارجيّة . فنخبة الكلام فيه أنّه يتصور علىٰ وجوه :

أحدها : أن يتّحد الحكم ويتعدّد الموضوع ، مثل أن يقول المتكلّم : أكرم العلماء والشعراء والزعماء والأُمراء والغُرماء والفصحاء والغرباء والعتقاء الىٰ غير ذلك ممن شئت إلا فساقهم أو الفساق منهم .

ثانيها : أن يتحد الموضوع في تلك الجمل ويتعدّد الحكم ، كأن يقول أكرم العلماء وأعطهم الفلوس وقبل أيديهم وأضفهم إلّا الفساق منهم .

ثالثها : أن يتعدّد كلّ من الحكم والموضوع كأن يقول : أكرم العلماء وأضف الشعراء وأعط الدنانير للفقراء إلّا الفساق .

وعلىٰ هذه الوجوه تارة تكون كلمة إلّا استثنائيّة ، وأُخرىٰ وصفيّة ، فتنتهي الصور بعد ضرب الثلاثة في الاثنين الىٰ ست .

أما إذا كان (إلّا) وصفيّة فالظاهر بحسب ما ينسبق الىٰ اذهان العرف هو كون إلّا الوصفيّة قيداً لخصوص الجملة الأخيرة في ما عدا الصورة الثانية ، إذ قوله : أكرم العلماء والشعراء والفقراء إلّا الفساق بمنزلة الذين ليسوا بفساق ،ولا ينبغي الارتياب في ظهور الذين في كونه صفة لخصوص الجملة الواقعة تلوها ، وإرجاعه الىٰ الجميع بجعله صفة للكل في غاية البُعد ومحتاج الىٰ مؤنة وقرينة، وحيث إنّ الصفة قيد للموضوع قبل رتبة الحكم فإرجاعها إلىٰ الجمل السابقة التي تمت من حيث الحكم والموضوع خلاف القاعدة ، مضافاً إلىٰ استلزامه الفصل بين الصفة والموصوف علىٰ تقدير رجوع (إلّا) الوصفيّة الىٰ الجمل السابقة . وأمّا في الصورة الثانية فيرجع إلىٰ

الجميع لأنّ الضمير لا يوصف ولا يوصف به فلابدّ أن تكون (إلّا) صفة للعنوان المتقدّم فتتقيّد وتتضيق دائرته ،فجميع الضمائر الراجعة إليه قهراً تصير دائرتها ضيّقة .

وأما إذا كانت (إلّا) استثنائيّة ، فمع وحدة الحكم كقوله : (أكرم العلماء والشعراء والفقراء إلّا فساقهم) فالظاهر الرجوع إلىٰ الجميع ، **وكذا** مع تعدّد الحكم ووحدة الموضوع ،كما إذا قال : (أكرم العلماء وضيّفهم وقبّل أيديهم ولا تتقدّم عليهم إلّا الفساق منهم) فإنّ الظاهر في هذه الصور أيضاً رجوع الاستثناء إلىٰ الكل ، وأنّ الفساق خرجوا عن جميع الأحكام المزبورة لا عن خصوص الحكم الأخير .

وأمّا مع تعدّد كلّ من الحكم والموضوع مثل قوله : (أكرم العلماء وضيّف الشعراء وأخرج الأُمراء إلّا الفساق) ، فلا يبعد دعوىٰ ظهور الكلام عرفاً في رجوع الاستثناء فيه إلىٰ خصوص الأخيرة ، وعلىٰ تقدير عدم ظهوره فيه فلابدّ من الالتزام بتخصيص الأخيرة من باب القدر المتيقن ، كما هو كذلك في سائر الصور المزبورة علىٰ تقدير عدم الظهور العرفي في الرجوع إلىٰ الأخيرة ، فإنّ الأخيرة قد خصّصت قطعاً إمّا في ضمن الكل وإما لأجل رجوع الاستثناء إليها بالخصوص .

ثم إنّه علىٰ تقدير ظهوره في الرجوع الىٰ الأخيرة إذا شك في رجوعه إلىٰ سائر الجمل فقد يقال : بالرجوع الىٰ أصالة العموم لرجوع الشك فيه الىٰ الشك في التخصيص ، لكنه لا يخلو من تأمّل، لأنّه قبل تماميّة الكلام لا ينعقد الإطلاق وبعدها يكون الاستثناء صالحاً للقرينيّة ، ومع احتفاف الكلام بما يصلح للقرينيّة لا ينعقد له ظهور في الإطلاق ، فتنتهي النوبة إلىٰ الأصل العملي وهو في المقام البراءة للشك في الوجوب بالنسبة الىٰ الفساق .

وبالجملة فالمدار في جواز التمسك بالإطلاق هو ظهور الكلام في الإطلاق ومع الشك فيه لامجال للتمسك به ، والظهورات ليست برهانيّة بل وجدانيّة فربما يكون لفظ بنظر شخص ظاهراً في معنىٰ ولا يكون بنظر غيره ظاهراً فيه ، فالأنظار في مقام الاستظهار من الألفاظ في غاية الاختلاف كما لايخفىٰ .

فصل:

تعارض العموم مع المفهوم

إذا تعارض العموم مع المفهوم، فتارة يكون المفهوم موافقاً، أي موافقاً للمنطوق في السلب والإيجاب، من غير فرق بين كون اللزوم بينه وبين المنطوق من البين بالمعنىٰ الأخص بحيث ينتقل إليه الذهن من المنطوق بدون توسط مقدّمة عقليّة كانتقال الذهن من آية التأفيف بدون مقدّمة خارجيّة الىٰ حرمة الضرب والشتم وغيرهما من أنحاء الإيذاء ـ فكأنّ حرمة هذه الأُمور مذكورة في الآية المباركة، يعني أنّ الانتقال إليها ليس بتوسط مقدّمة خارجيّة، بل نفس حرمة التأفيف يستفاد منها ذلك من باب التنبيه بالأدنى علىٰ الأعلىٰ ـ، وبين كون اللزوم من البيّن بالمعنىٰ الأعم كقوله: أكرم خدّام العلماء، فإنّ دلالته علىٰ وجوب إكرام العلماء تكون بتوسط مقدّمة عقليّة، وإلاّ فنفس القضيّة لا تدل علىٰ ذلك.

وأُخرىٰ يكون المفهوم مخالفاً بمعنىٰ أن يكون المفهوم مخالفاً للمنطوق في السلب والإيجاب.

فالكلام يقع في مقامين، الأوّل في المفهوم الموافق، والثاني في المخالف.

أما المقام الأوّل: فلخص الكلام فيه أنّ المفهوم الموافق هو ما لا يكون اللفظ بنفسه دالاً عليه كمنصوص العلّة مثل قولهم: (لأنّه مسكر) تعليلاً لحرمة الخمر، فإنّ حرمة كلّ مسكر تكون حينئذٍ من المداليل اللفظيّة فيكون من المنطوق دون المفهوم.

وبناء علىٰ ذلك قد يقال بسلامة المنطوق عن المعارضة وكون المبتلىٰ بالمعارضة هو المفهوم فقط فقوله: (أكرم خدام العلماء) الذي يكون مفهومه الموافق أكرم العلماء لايعارض قوله: (لا تكرم الفساق) بل المتعارضان حقيقة هو أكرم

العلماء المستفاد من قوله : (أكرم خدام العلماء ولا تكرم الفساق) فكأنّ المتكلّم قال ابتداءً : أكرم العلماء ولا تكرم الفساق ، وعلىٰ هذا القول يكون المنطوق سليماً عن المعارض .

ولكن الحقّ عدم صحة هذا الكلام لما تقرّر في محله من تبعيّة المفهوم للمنطوق ، وليس المفهوم بنفسه كلاماً مستقلاً يلاحظ التعارض بينه وبين غيره فاللازم جعل المعارضة بين المنطوق وبين الدليل الخارجي ، ففي المثال يكون التعارض بين المنطوق وهو أكرم خدام العلماء وبين قوله : لاتكرم الفساق ، فإن خصّص وجوب إكرام خدام العلماء بالفساق وصار وجوب إكرامهم مختصاً بعدولهم يخصص أيضاً مفهومه وهو أكرم العلماء بـ(لا تكرم الفساق) ، فيختص وجوب إكرامهم بعدولهم .

ثم إنّ المفهوم الموافق ـ سواء قلنا إنّه علىٰ قسمين ، وهما : عدم توقّف المفهوم علىٰ مقدّمة عقليّة بحيث كان من باب حكم العقل الضروري وتوقّفه عليها بحيث كان المفهوم من باب حكم العقل النظري، أم كان قسماً واحداً وهو كونه من حكم العقل النظري ـ لا يعارض العام مطلقاً، لابنحو العموم من وجه، ولا العموم المطلق علىٰ ما أفاده الميرزا النائيني ﷺ بل المعارضة دائماً تكون بين العام وبين المنطوق الذي يستفاد منه المفهوم مع سلامة المفهوم عن المعارضة ، فإذا فرض في المثال المزبور تقديم وجوب إكرام خدام العلماء علىٰ العام وهو قوله : (لاتكرم الفساق) فيكون مفهومه وهو وجوب إكرام العلماء سليماً عن المعارضة ، وإذا فرض فيه تقديم (لا تكرم الفساق) علىٰ وجوب إكرام خدام العلماء ، بأن صار الخادم الفاسق محكوماً بحرمة الإكرام، فلا يكون العالم الفاسق محكوماً بوجوب الإكرام ، بل محكوماً بعدمه .

والحاصل أنّ المعارضة تقع دائما بين المنطوقين ويخرج المفهوم الموافق عن حريم النزاع رأساً ، هذا ملخّص ما أفاده الميرزا النائيني ﷺ .

ولكن يرد عليه : أنّ إطلاق ما أفاده الميرزا النائيني ﷺ من خروج المفهوم دائماً عن حريم المعارضة لايخلو من تأمّل، لأنّ ذلك متين فيما إذا كان المنطوق طرفاً للعام في المعارضة ، وأما إذا كان خارجاً عن ذلك فلا محالة يكون التعارض بين العام والمفهوم ، كما إذا قال : (لا تكرم الأحرار من الفساق) و(أكرم عبيد العلماء) ، فإنّه لا معارضة بين هذين الدليلين أصلاً لاختلافهما موضوعاً ، فإنّ موضوع الأوّل الحرّ الفاسق وموضوع الثاني عبد العالم ، ولكن تقع المعارضة بين العام وبين المفهوم ، وهو أكرم العلماء المستفاد من قوله : أكرم عبيد العلماء ، فإنّ النسبة بين الحرّ الفاسق وبين العالم تكون بالعموم من وجه لتصادقهما علىٰ العالم الفاسق ، لأنّه حرّ فاسق فيحرم إكرامه وعالم فيجب إكرامه .

فصار المتحصل في المقام الأوّل : أنّ المفهوم قد يعارض العام كما إذا لم يكن بين المنطوق وبين العام معارضة ، وقد لايعارضه كما إذا كانت المعارضة بين المنطوق وبين العام ، والمثال الفقهيّ لما إذا كان المفهوم مخصصاً للعام ـ علىٰ ما حكي عن المحقق الثاني ﷺ ـ هو ما إذا قام الدليل علىٰ اعتبار الماضويّة في البيع مثلاً ، فانّه يدل بالأولويّة علىٰ اعتبار العربيّة ، حيث إنّ قوله : أبيع بصيغة المستقبل ـ مع كونه في مقام الإنشاء منسلخاً عن الإخبار ومساوقاً لقوله (بعت) المستعمل إنشاءً ، ومع كونه كلفظ « بعت » في اشتماله علىٰ مادة بعت ـ إذا كان لا يكتفىٰ به ، لفاقديّته لهيئة الماضي ، فقوله : بالفارسيّة (فروختم) قاصداً به الإنشاء لا الإخبار لايكتفى به بطريق أولىٰ لفاقديّته لحيثيتين ، أحدهما : المادة . والأُخرىٰ : الهيئة ، فقوله (فروختم) مبائن لقوله (بعت) هيئة ومادة ، فدليل اعتبار الماضويّة يدل بالأولويّة علىٰ اعتبار العربيّة ويكون كلّ من المنطوق وهو دليل اعتبار الماضويّة والمفهوم وهو اعتبار

العربيّة مخصصاً للعام وهو ﴿أحل الله البيع﴾ [١] ، و ﴿أوفوا بالعقود﴾ [٢] . هذا محصل ما حكي عن المحقق الثاني ﷺ من تخصيص العام بالمفهوم الموافق .

وأما المقام الثاني : وهو المفهوم المخالف للمنطوق في السلب والإيجاب ، فقد حكي عن الشيخ ﷺ البناء علىٰ التخصيص كالعمومات الناهية عن العمل بالظن مع مفهوم آية النبأ بناء علىٰ ثبوت المفهوم للآية ، فإنّ مفهومها وهو اعتبار خبر العادل يخصّص عمومات حرمة العمل بالظن ، فإنّ تلك العمومات لا تأبىٰ عن التخصيص فتخصّص بالمفهوم ، **وأما** عموم التعليل في الآية المباركة وهي إصابة القوم بالجهالة فهو آبٍ عن التخصيص فلا يخصّص بالمفهوم ، ولذا يكون عموم العلة قرينة علىٰ عدم المفهوم لآية النبأ .

هذا وقد **اعترض** عليه الميرزا النائيني ﷺ بما حاصله : أنّ عمومات الآيات الناهية كقوله تعالىٰ : ﴿إنّ الظن لا يغني من الحقّ شيئاً﴾ [٣] غير قابلة للتخصيص ، وعموم قوله تعالىٰ : ﴿أن تصيبوا قوماً بجهالة﴾ [٤] من قبيل تلك العمومات ، فجميعها آبية عن التخصيص ، فالذي ينبغي أن يقال : هو أنّ المفهوم حاكم علىٰ تلك العمومات وخبر العادل يكون خارجاً عن تلك العمومات بالتخصّص ، فلا معارضة بين المفهوم وبين عموم التعليل ، وإن شئت فقل : إنّ خبر العادل حاكم علىٰ عموم التعليل لا أنّه يعارض بعموم التعليل ، هذا ملخّص ما أفاده الميرزا النائيني ﷺ .

---

١) البقرة : ٢٧٥

٢) المائدة : ١

٣) النجم : ٢٨

٤) الحجرات : ٦

ويرد عليه : أنّ الحكومة إنّما تصحّ إذا كانت حجيّة خبر الثقة والعادل لافادته العلم العادي ، لأنّه حينئذٍ يكون رافعاً لموضوع عموم التعليل وهو إصابة القوم بجهالة ، وأما بناء علىٰ عدم حجيّة خبر الثقة ببناء العقلاء ، بل كونها حجة من باب التعبّد فلايتم حديث الحكومة ، وعليه فيكون عموم التعليل قرينة علىٰ عدم المفهوم لآية النبأ .

ويمكن أن يمثّل بالمثال الفقهي للمفهوم المخالف المعارض للعموم بمفهوم مادلّ علىٰ عدم انفعال الكُر بملاقاة النجاسة ، فإنّ مقتضاه انفعال الماء القليل بالملاقاة مطلقاً ، سواء كان ذا مادة أم لا ، وهو يعارض إطلاق قوله عليه السلام في رواية ابن بزيع من روايات البئر :[1] (فإنّ له مادة) فإن إطلاقه يقتضي عدم انفعال الماء القليل الذي له مادة سواء كان قليلاً أم كثيراً فيتعارضان في الماء القليل الذي له مادة ، فهل يقيّد المطلق بالمفهوم فيحكم بالانفعال أم يقدّم المطلق علىٰ المفهوم ويحكم بعدم الانفعال .

قد يقال :بتقدّم المطلق علىٰ المفهوم لاعتضاده بعموم «خلق الله الماء طهوراً...»[2] فيرجع الىٰ هذا العموم مرجعاً أو مرجحاً .

وقد يقال : والقائل صاحب مصباح الفقيه[3] : بكون القضيّة مسوقة لبيان تحقق الموضوع فلا مفهوم لها ، بدعوىٰ أنّ القضيّة سيقت لبيان عدم انفعال الكُر من الماء المحقون فلا معارضة إذ لا مفهوم .

هذا ، **ولكن الحقّ** عدم صحة كلا الوجهين .

أما الأوّل : فلأنّ المفهوم يعارض **كلاً من** عموم «خلق الله الماء طهوراً» ،

---

١)وسائل الشيعة ١ / ١٧٢ ، الحديث ٤٢٧ – ٤٢٨ و ص ١٤١ ، الحديث ٣٤٧.

٢) وسائل الشيعة ١ / ١٣٥ ، الحديث ٣٣٠.

٣) كتاب الطهارة من مصباح الفقيه ، في عدم اشتراط الكريّة في اعتصام الماء الجارى.

وقوله : «فإنّ له مادة» ، لعدم إمكان اجتماعها في الجعل فالمفهوم يعارضهما في رتبة واحدة ، لا أنّ المفهوم يعارض دليل عدم انفعال ذي المادة ويكون عموم خلق الله الماء طهوراً بدون معارض ، وبعد تساقط المفهوم ودليل المادة يصير عموم «خلق الله» مرجعاً ، بل المفهوم من أول الأمر يعارض كلّ مايكون بخلافه ، ومن المعلوم أنّ عموم خلق الله... يقضي بخلافه فيعارضه المفهوم ، فدليل الاعتبار لايشمل واحداً منها ، وهذا معنىٰ التعارض كما قرّر في محله .

وأما الثاني : فلأنّ ضابط القضيّة الشرطيّة ذات المفهوم ينطبق عليه ، ويكون مفهوم أدلة الكُر ثابتاً بلا إشكال فيعارض المفهوم إطلاق دليل المادة ، فلابدّ من علاج التعارض[1] ، وعلىٰ تقدير استقرار التعارض وعدم العلاج تصل النوبة الىٰ الاستصحاب إن كان الماء مسبوقاً بالطهارة ، وإلّا فإلىٰ قاعدة الطهارة ، وهنا وجوه أُخر من التمسك بقاعدة المقتضي والمانع ومن التمسك بالعام ومن قاعدة التمسك بضد

---

١) أقول : لايخفىٰ أنّ المفهوم منوط بانحصار الموضوع الموقوف علىٰ الإطلاق العدلي الذي يرتفع بأدنىٰ شيء وفي المقام يكون إطلاق المادة وكذا الجاري صالحين لمنع الإطلاق العدلي ومثبتين لموضوع الاعتصام كالكريّة ، فيكون محصل الجمع العرفي بين الأدلة أنّ الماء إذا كان كُراً أو جارياً أو ذا مادة لاينفعل إلاّ بالتغيير ، ولا فرق في رافع الإطلاق العدلي بين الاتصال والانفصال فلاتعارض حتىٰ يحتاج الىٰ العلاج ، ولو كان فرق بين الاتصال والانفصال بأن كان الانفصال محكوماً بالتعارض لانسدّ باب حمل المطلق علىٰ المقيّد المنفصل ، ولجرىٰ عليهما حكم التعارض لتعارض إطلاق رقبة في قولنا : (أعتق رقبة) المقتضي للتخيير في عتق الرقبة بين المؤمنة والكافرة ، مع إطلاق رقبة مؤمنة في اعتق رقبة مؤمنة ، الظاهر في التعيّنيّة وعدم كفاية الرقبة الكافرة فيتعارض الإطلاقان في الكافرة ولا يمكن الجمع بينهما في مقام الجعل ويرجع إلىٰ الأصل العملي ، ومن المعلوم عدم بنائهم علىٰ تعارض الإطلاقين واستقرار سيرتهم علىٰ حمل المطلق علىٰ المقيّد بعدم التنافي بين المطلق والمقيّد مع الاتصال وكذا مع الانفصال .

الحكم المترتّب علىٰ أمر وجودي إلىٰ أن يحرز ذلك الأمر الوجودي ، لكن قد ثبت في محله أنّ شيئاً منها لا يجدي في المقام .

وقد قيل في المقام بالتفصيل في المفهوم المخالف بين اتصال العام بماله المفهوم وبين انفصاله عنه لكون العام مانعاً عن انعقاد الظهور في المفهوم ، فلا مفهوم حتىٰ يعارض العام في صورة الاتصال ، وتخصيص المفهوم للعام في صورة الانفصال لأخصيّته منه كسائر المخصصات .

وقد أورد عليه الميرزا النائيني ﷺ بما حاصله : أنّ احتفاف ماله المفهوم بالعام لايصلح أن يكون قرينة علىٰ عدم الظهور في المفهوم . وتقريبه : أنّ المفهوم يكون من شؤون رجوع القيد كالفسق في آية النبأ الىٰ الحكم وهو وجوب التبيّن ، وحاصله أنّ وجوب التبيّن مقيّد بفسق المخبر ولاقيد له غيره فينتفي وجوب التبيّن عند انتفاء قيده ، وقد قرّر في محله أنّ رجوع القيد الىٰ نفس الحكم في القضايا التي لها مفهوم لابدّ من استناده إلىٰ الوضع ، ومن المعلوم أنّ الظهور الوضعي مانع عن جريان مقدّمات الإطلاق في مصبّ العموم .

وبالجملة فقرينيّة العموم علىٰ عدم المفهوم لابدّ وأن تكون بأحد وجهين :

الأوّل : أن يكون العموم كاشفاً عن رجوع القيد الىٰ الموضوع كما في القضايا اللقبيّة حتىٰ لايكون للشرط مفهوم .

الثاني : أن يكون العام مانعاً عن انحصار الموضوع وكاشفاً عن وجود عدل للشرط . وفي كليهما ما لا يخفىٰ .

أما الأوّل : فلما عرفت من الظهور الوضعي الحاكم علىٰ العموم .

وأما الثاني : فلعدم نظر العام إلّا الىٰ إثبات الحكم لأفراده ولا نظر له الىٰ جعل العدل أصلاً .

فتلخص ممّا ذكرنا : أنّ المفهوم المخالف إن كان خاصّاً فهو يخصّص العام و

لا يصلح أن يكون العام قرينة علىٰ عدم المفهوم، بل المفهوم يكون حاكماً علىٰ العموم، وإن كان عاماً فيلاحظ فيه أحكام تعارض العامّين من وجه كسائر الموارد فتقدّم أحدهما علىٰ الآخر منوط بالأظهريّة والأقوائيّة.

فصل:

تخصيص العام الكتابي بخبر الواحد

الحقّ جواز تخصيص العام الكتابي بخبر الواحد، بل لا ينبغي الإشكال فيه بناء علىٰ المبنىٰ المختار من كون حجيّة خبر الواحد ببناء العقلاء، إذ من المعلوم عدم بناء العقلاء علىٰ العمل بأخبار الآحاد لأجل التعبد والتنزيل بل لأجل إفادتها العلم العادي والوثوق بالمخبر به فيعلمون ثم يعملون. فعلىٰ هذا المبنىٰ يصير خبر الواحد قطعي الصدور كقطعيّة صدور الآية، ولا إشكال في تخصيص القطعي بمثله، وتوهم عدم جواز تخصيص العام الكتابي بخبر الواحد نشأ من أحد وجهين:

الأوّل: أنّ خبر الواحد ظني السند والدلالة، والعام الكتابي قطعي السند، ولا يقاوم الظني القطعي فلا يخصّصه.

الثاني: أنّ خبر الواحد يكون مخالفاً للعام الكتابي فيشمله ما دلّ من الروايات علىٰ كون ماخالف الكتاب باطلاً وزخرفاً وغيرهما، فيكون خبر الواحد المخالف للكتاب باطلاً، ومعه كيف يخصّص الكتاب مع توقّف المخصصيّة علىٰ الحجيّة، كما لا يخفىٰ.

وفي كلا الوجهين ما لا يخفىٰ، إذ في الأوّل: أنّ خبر الواحد بعد أن صار حجة تعبداً ـ بناء علىٰ حجيّته كذلك لا ببناء العقلاء ـ يكون قطعيّ الحجيّة وإن كان المخبر به ظنياً، وبعد العلم بحجيّته ليس ظنيا حتىٰ يلزم معارضة الظني للقطعي، بل يكون من معارضة القطعيين كما لا يخفىٰ.

وفي الثاني: أنّ المراد بالمخالفة في تلك الأخبار هي المخالفة التباينيّة لامطلق المخالفة ولو بنحو الأخص المطلق، وذلك لأنّ المتبادر من المخالفة هي المخالفة الموجبة لتحيّر العرف في الجمع بين المتخالفين، وأما مع عدم تحيّرهم في ذلك فلا مخالفة في البين، وقد حقق في باب التعارض أنّ القيد المقوّم للتعارض هو تنافي الدليلين بحيث يتحيّر العرف في الجمع والتوفيق بينهما. وأما مع كون أحدهما شارحاً ومفسراً للمراد من الآخر كما إذا كان مقيّداً أو مخصصاً له فلا تنافي بينهما أصلاً، وبالجملة فالمخالفة بالأعم والأخص لا تعد مخالفة عرفاً فلا تشملها روايات طرح مخالف الكتاب.

إن قلت: إنّه لا يكفينا عدم المخالفة بل نحتاج الىٰ كونها موافقة للكتاب، لدلالة عدة من الأخبار علىٰ المنع مالم يوجد له شاهد أو شاهدان من كتاب الله.

قلتُ: مضافاً الىٰ ضعف سندها محمولة علىٰ مورد التعارض، وإلّا يلزم من وجودها عدمها، فإنّها أيضاً ليس لها شاهد من كتاب الله.

هذا كلّه مضافاً إلىٰ دعوىٰ الإجماع واستقرار سيرة العلماء قديماً وحديثاً علىٰ الأخذ بأخبار الآحاد وجعلها مبيّنة وشارحة للعمومات الكتابيّة، لوضوح عدم ذكر ما للماهيات المخترعة من الأجزاء والشرائط في الكتاب العزيز، وإنّما المتكفّل لبيانها أخبار الآحاد، فلا ينبغي الإشكال في شارحيّة خبر الواحد للكتاب بمعنى مخصصيّته أو مقيّديّته لعمومات الكتاب وإطلاقاته.

فصل :

دوران الامر بين النسخ والتخصيص

إذا ورد عام وخاص قبل وقت العمل بالعام فلا إشكال في كونه مخصصاً له ، سواء كان ورود الخاص مقدّماً زماناً علىٰ العام أم مؤخراً عنه ، ولكن قبل وقت العمل بالعام ، لأنّ مناط بيانيّة الخاص ومخصصيّته للعام هو الأقوائيّة من حيث الظهور والدلالة ، ومن المعلوم تقدّم الأقوىٰ علىٰ غيره مقدّماً كان أو مؤخراً ، وبالجملة فيحكم بكون الخاص مخصّصاً في جميع الصور إلّا في صورتين وقعتا مورداً للبحث والإشكال :

إحديهما : ماإذا عمل بالعام ثم ورد خاص ، فقيل : بكونه ناسخاً للحكم الظاهري المستفاد من العموم ومخصصاً بالنسبة إلىٰ الحكم الواقعي .

وفيه : أنّه مبنيّ علىٰ تصوير الحكم الظاهري والواقعي ، وقد بيّنا في محله استحالته ، لثبوت الحكم الواقعي بمقتضىٰ إطلاقه لحال الشك فيلزم اجتماع حكمين علىٰ موضوع واحد وهو محال ، ولا ترتفع الاستحالة إلّا بتعدّد الموضوع كما حقق في محله ، نعم يكون العام حينئذٍ كأصل البراءة في الترخيص في ترك الواقع لمصلحة اقتضت ترك بيان الواقع وعدم تنجيزه بحجة ، وأما جعل حكم ظاهري في قبال الواقع فمن المستحيل . وعليه فيكون الخاص المتأخر وإن كان بعد العمل بالعام مخصصاً له ، وقد ذكرنا سابقاً أنّ عدم عمل السابقين إلّا بالعام لعدم ظفرهم بالخاص ليس بمحذور مانع عن جعل الخاص المتأخر مخصصاً ، لما قلنا من نفي البأس عن ترك الواقع لمصلحة جابرة للمصلحة الواقعيّة الفائتة ، فالحكم الواقعي بالنسبة إلىٰ جميع المكلفين واحد ، غاية الأمر أنّ المصلحة دعت الىٰ عدم بيان الخاص للسلف وعدم تنجيزه لهم بمنجّز ، وإلّا فالحكم في حق الجميع واحد .

هذا بناء علىٰ المماشاة مع القوم والالتزام بتأخر بيان الخاص عن العام، وإلّا فبناء علىٰ ما أشرنا إليه سابقاً ـ من أنّ الخاص قد بيّن في زمان السابقين كالعام غاية الأمر أنّ بناءهم لمّا لم يكن علىٰ الضبط والكتب فاضمحل وتجدد بيانه في عصر الصادقين (صلوات الله عليهما) فصارا لبعض الجهات الرافعة لشدّة التقيّة في مقام النشر وبث الأحكام وأمر الأصحاب بالضبط والكتب، لتكون الروايات مرجعاً لمن يأتي بعد تلك الأعصار حتىٰ لايضيع من في أصلاب الرجال من الشيعة ـ لا يتوجه إشكال أصلاً لانتفاء موضوعه ولعدم تأخر الخاص عن العام، بل الخاص مقارن للعام.

فتلخص ممّا ذكرنا أنّه في صورة تأخر الخاص عن زمان العمل بالعام يحكم بمخصصيّة الخاص دون النسخ.

ثانيتهما: ماإذا ورد خاص وعمل به ثم ورد عام كما إذا قال: (أكرم زيداً) وبعد العمل به ورد قوله: (لا تكرم المشركين) والمفروض كون زيد منهم، **فحينئذٍ** يدور الأمر بين مخصصيّة الخاص وبين ناسخيّة العام للخاص، وذكروا في الكتب المبسوطة وجوهاً لترجيح التخصيص علىٰ النسخ مثل كثرة التخصيص ـ حتىٰ قيل مامن عام إلّا وقد خصّ ـ وندرة النسخ، ولكن الترجيح منوط باعتبار المرجّح ولا دليل علىٰ اعتبار تلك الوجوه فلا مجال للترجيح بها.

فإن قلت: إنّ الشهرة الفتوائيّة مع عدم حجيّتها تكون جابرة وكاسرة للرواية، فلتكن تلك الوجوه المذكورة لترجيح التخصيص علىٰ النسخ كذلك أيضاً.

قلتُ: إنّ المبنىٰ في حجيّة خبر الواحد لمّا كان علىٰ الوثوق والاطمئنان بالصدور، والشهرة الفتوائيّة توجب الوثوق التكويني بصدور الخبر الضعيف، كما أنّها ترفع تكويناً الوثوق بالخبر الصحيح الذي يكون مؤداه مخالفاً لفتوىٰ المشهور، فالجابريّة والكاسريّة تكونان تكوينيتين كما لا يخفىٰ، **هذا كله** مضافاً إلىٰ عدم تعدّد

النسخ والتخصيص حتىٰ يدور الأمر بينهما لرجوعهما الىٰ معنىٰ واحد وهو التخصيص والتقييد، غاية الأمر أنّ المتعلّق في التخصيص المصطلح هو غير الزمان، كما إذا قال: (يا أيها الذين آمنوا حجوا) ثم قيد ذلك بالأغنياء، والمتعلّق في النسخ هو الزمان فالنسخ تخصيص في الزمان ومبيّن لأمد الحكم وكاشف عن كون الحكم موقتاً، مع كون ظاهر دليله بمقتضىٰ إطلاقه عدم التوقيت فليس النسخ غير التخصيص بل هو هو، والاختلاف يكون في متعلّقهما كما عرفت.

والثمرة بين النسخ والتخصيص **واضحة**، فإنّه بناء علىٰ النسخ يكون حكم الخاص ثابتاً إلىٰ زمان ورود العام، فوجوب إكرام زيد المشرك في المثال المذكور ثابت إلىٰ زمان ورود قوله لا تكرم المشركين وليس ثابتاً بعده، وبناء علىٰ التخصيص يكون وجوب إكرام زيد ثابتاً إلىٰ الأبد إذ المفروض كونه مخصصّاً ومبيّناً للعام وشارحاً للمراد من العام وأنّ المراد به هو إكرام غير زيد من المشركين، ولا ينبغي الارتياب في تقدّم التخصيص علىٰ النسخ، إذ الخاص يكون نصاً في جواز إكرام زيد، والعام ظاهر في عدم جواز إكرامه لأنّ شموله لزيد يكون بالعموم، ولا إشكال في تقدّم النص علىٰ الظاهر فيقدّم التقييد غير الزماني المسمّىٰ بالتخصيص علىٰ التقييد الزماني المعبّر عنه بالنسخ.

وقد يرجح التخصيص علىٰ النسخ باستصحاب عدم النسخ الذي خصّه المحدثون من أقسام الاستصحاب بالحجيّة، بتقريب أنّه يشك في منسوخيّة جواز إكرام زيد بقوله: (لا تكرم المشركين) ومقتضىٰ استصحاب عدم النسخ بقائه علىٰ حاله، ولازمه التخصيص دون النسخ.

وفيه ما لا يخفىٰ، ضرورة كفاية إطلاق أدلّة تشريع الأحكام في إثبات استمرار الأحكام، ومع الدليل الاجتهادي لا تصل النوبة إلىٰ الاستصحاب.

فتلخص من جميع ماذكرنا أنّ الحقّ مخصصيّة الخاص للعام في جميع الصور

حتىٰ في صورة تأخر صدور الخاص عن زمان العمل بالعام، ولا وجه لتقديم النسخ ولا لدوران الأمر بينهما وإلقاء المعارضة والخصومة بين أصالة عدم التخصيص وعدم النسخ، لما عرفت من وحدة حقيقة التخصيص والنسخ، وكون تقدّم التخصيص علىٰ التخصيص الزماني المسمّىٰ بالنسخ لأجل الأقوائيّة.

ثم إنّه لا يخفىٰ أنّ بعض القدماء من أصحابنا الأُصوليين ذكر صوراً عديدة للعام والخاص، باعتبار تقدّم تاريخ أحدهما علىٰ الآخر وتقارنهما وكون التأخر والتقدّم تارة باعتبار الصدور، وأُخرىٰ باعتبار وقت الحاجة، وذكروا من صور دوران الأمر فيها بين النسخ والتخصيص ما إذا كان هناك عام ثم صدر فعل من النبي ﷺ علىٰ خلاف ذلك العام، فيدور الأمر بين تخصيص العام بذلك الفعل وبين نسخه به، كما إذا كان مضمون دليل العام إباحة فعل ثم رأينا أنّ النبي ﷺ أتىٰ بذلك الفعل علىٰ نحو الوجوب، فحينئذٍ يشك في أنّ العام خصصّ به ﷺ وصار ذلك الفعل واجباً عليه ﷺ فقط، وحكم العام بالنسبة إلىٰ الأُمة باق علىٰ حاله، أو نسخ الحكم فصار ذلك الفعل واجباً علىٰ الكل فيعارض العام بوجوب التأسي بالنبي ﷺ فيجب علىٰ الأُمة الإتيان بذلك الفعل، فمقتضىٰ العام عدم النسخ وبقاء حكم العام علىٰ حاله من الإباحة، ومقتضىٰ دليل وجوب التأسي هو النسخ وارتفاع حكم العام.

وفيه: أنّه لا وجه للمعارضة بين دليل وجوب الثاني وبين ذلك العام، لعدم دليل يدل علىٰ وجوب التأسي في كلّ فعل يصدر عن النبي ﷺ حتىٰ المباح بل وجوب التأسي تابع لوجوب مورد التأسي، والمفروض عدم ثبوت وجوب الفعل حتىٰ يثبت وجوب التأسي فيه، نعم يقع التعارض بين تقييد العموم الزماني وبين تقييد العموم الأفرادي لما تقدّم من أنّ مرجع النسخ الىٰ التخصيص أيضاً، غاية الأمر أنّه تخصيص زماني، والتخصيص المصطلح تخصيص أنواعي أو أفرادي،

ولامرجح لأحدهما علىٰ الآخر لأنّ كلاً من الإطلاق الأحوالي والأزماني يكون في رتبة الآخر وبمعونة مقدّمات الحكمة ، إذ الحكم يثبت لموضوعه ثم يثبت إطلاقه من حيث الأفراد والأزمان وبعد عدم ثبوت ترجيح للنسخ ولا للتخصيص تنتهي النوبة إلىٰ الأُصول العمليّة ، أمابالنسبة الىٰالنبي ﷺ فلخروجه ﷺ عن حكم العام علىٰ كلّ حال من غير فرق في ذلك بين النسخ والتخصيص ، وأمّا بالنسبة إلىٰ الأُمة فيكون خروجهم عن حكم العام مشكوكاً فيه ويرجع الشك حينئذٍ إلىٰ الشك في خروجهم عن حكم العام ، ومقتضىٰ أصالة العموم بقاءهم تحت حكم العام ، وبالجملة فالعام بالنسبة إلىٰ غيره ﷺ باق علىٰ حاله .

بقي هنا شيء، وهو أنّهم جعلوا استصحاب عدم النسخ معارضاً لأصالة العموم في صور دوران الأمر بين النسخ والتخصيص ، وكذا ذكروا جريان استصحاب عدم النسخ في بعض أحكام الشرائع السابقة إذا شك في نسخه في الشريعة اللاحقة ، ثم ذكروا إشكالاً علىٰ أنفسهم وهو اختلاف الموضوع المانع عن الاستصحاب حيث إنّ أحكام كلّ شريعة ثابتة لأهل تلك الشريعة وإثباتها لغيرهم من تسرية الحكم من موضوع الىٰ آخر . وأجابوا عنه بما حاصله : فرض ذلك في من أدرك الشريعتين كحضرة سلمان رضوان الله وتحياته عليه ، فإذا فرض شكه في بقاء حكم من أحكام شريعة عيسىٰ عليه السلام يستصحب ذلك .

وأنت خبير بعدم استقامة شيء ممّا ذكر ، أمّا استصحاب عدم النسخ فلا حاجة إليه بعد وجود إطلاق الدليل المثبت لذلك الحكم ، ومع الدليل الاجتهادي لاتصل النوبة إلىٰ الأصل العملي ، وأمّا جريانه في أحكام الشرائع السابقة أيضاً بعد كون الأحكام الشرعيّة في جميع الشرائع بنحو القضيّة الحقيقيّة بأن يكون البالغ العاقل حكمه كذا فلا مجال له أيضاً لكفاية نفس الدليل ، وأمّا فرض شخص واحد مدركاً للشريعتين حتىٰ يصحّ جريان الاستصحاب في الحكم الذي شك في بقائه ، فهو مبنيّ

علىٰ كون القضايا الشرعيّة من القضايا الخارجيّة دون الحقيقيّة ، وقد عرفت في محله كون القضايا الشرعيّة من قبيل الحقيقيّة لاالخارجيّة ، فالشاك في بقاء حكم من الشريعة السابقة إذا كان بصفة أهل تلك الشريعة يكون نفس إطلاق الدليل من حيث الزمان وافياً بإثبات الحكم في حقه ، وإن لم يكن بصفتهم الدخيلة في الحكم فلا مجال للدليل ولا الاستصحاب ، وإن كان من أهل نفس تلك الشريعة هذا بعض الكلام في المقام وتفصيله موكول إلىٰ محله .

هذه مهمات مباحث العام والخاص .

المقصد الخامس :

في المطلق والمقيّد والمجمل والمبين

وقد عرّف المطلق بتعريفات أخصرها وأسدها ما قاله صاحب الكفاية ﷺ في مجلس درسه الشريف علىٰ ماحكي وهو :

(نـــه بـــدام قـــيود قـــيد شـــدم نـه بـإطلاق نـيز صـيد شـدم)[1] .

ولا يخفىٰ أنّ المطلق يكون تارة في المفاهيم الإفراديّة، وأُخرىٰ في المـفاهيم الجمليّة التركيبيّة ، كقولهم : إنّ إطلاق العقد يقتضي تعيّن نقد البلد أو يقتضي سلامة العوضين إلىٰ غير ذلك ، ومورد البحث في المقام هو الأول والمراد به هو المعنىٰ الذي وضع له اللفظ لغة وعرفاً ، إذ ليس للمطلق حقيقة شرعيّة حتىٰ يبحث عن مـعناه الشرعي وكذا لم يرد في الكتاب والسنة حتىٰ يـتوهم ثـبوت حـقيقة شرعـيّة له ، فالبحث يكون في معناه عرفاً ولغة .

فنقول : إنّه قد عُرّف تارة بما دلّ علىٰ شـائع في جـنسه، وأُخـرىٰ بـالحصة الشائعة ، إلىٰ غير ذلك ، لكن الجميع ليس علىٰ ما ينبغي إذ التعريف الأوّل ينطبق علىٰ بعض أقسام المطلق وهو المطلق الشمولي ولا يشمل النكرة كالرجل في قـوله تعالىٰ : ﴿**وجَاءَ مِن أقصىٰ المَدينَةِ رجلٌ يَسعىٰ**﴾[2] ، وكذا الثاني إذ لامعنىٰ للحصة

---

١) والشعر إشارة إلىٰ الإطلاق المقسمي الذي ينطبق علىٰ تعريف سلطان العلماء ﷺ للمطلق وهي الماهية من دون أيّ لحاظ حتى لحاظ تجردهاعن القيد .

٢)يس : ٢٠ .

الشائعة بعد البناء علىٰ كون الطبيعي مع الأفراد كالآباء مع الأولاد لا الأب الواحد بالنسبة إلىٰ الأولاد كما قرّر في محله. **وبالجملة** فالمطلق عبارة عن المعنىٰ الذي اختص به اللفظ بسبب الوضع أو المناسبة الذاتيّة أو غيرهما علىٰ ماتقدّم في بحث الوضع، وذلك المعنىٰ محفوظ في جميع القضايا والمحمولات العارضة عليه، سواء كانت المحمولات من المعقولات الثانويّة كـ(الإنسان نوع) و(الحيوان جنس) أم الأُمور الخارجيّة كـ(الانسان ضاحك أو كاتب بالفعل) فالمطلق علىٰ هذا عبارة عن ذات المعنىٰ من دون لحاظ خصوصيّة حتىٰ لحاظ وجوده الذهني وهذا المعنىٰ في مقام حمل شيء عليه يصير ملحوظاً بشيء من أنحاء اللحاظ ومتخصصاً بخصوصيّة من الخصوصيات، لكن هذه الخصوصيات ناشئة من دوالّ أُخر غير نفس اللفظ الموضوع لذات المعنىٰ، فيكون المعنىٰ الموضوع له والخصوصيّة مدلولين بدالّين، ولذا يكون إرادة المقيّد من المطلق علىٰ نحو الحقيقة بخلاف ما إذا كان الإطلاق قيداً للمعنىٰ الموضوع له فيكون إرادة المقيّد من المطلق مجازاً لا محالة كما نسب إلىٰ المشهور حيث أنّه نسب إليهم أنّ اللفظ بنفسه يدل علىٰ الإطلاق من دون حاجة إلىٰ دالّ آخر من قرينة لفظيّة أو حاليّة أو عقليّة كمقدّمات الحكمة.

والحاصل أنّه لا ينبغي الإشكال في أنّ المعنىٰ الموضوع له يراد في جميع الطوارئ والمحمولات المترتّبة عليه بنسق واحد من دون تجريد، فإنّ الإنسان في قوله: (الإنسان نوع والإنسان ضاحك والإنسان دابة أو سبع من سباع الأرض) قد استعمل في معناه الموضوع له بنهج واحد، غاية الأمر أنّ المراد منه في تلك القضايا مختلف وقد علم المراد من القرائن، وإلّا فالإنسان قد استعمل في الجميع بمعنىٰ واحد وهو الموضوع له، والاختلاف يكون في المراد لا الموضوع له، فالمستعمل فيه اللفظ دائماً هو المعنىٰ الموضوع له والمراد قد استفيد من القرينة، **والإطلاق** بهذا المعنىٰ هو المنسوب الىٰ سلطان العلماء، وعلىٰ هذا فالمطلق عبارة عن

الماهية المبهمة التي لم تلاحظ ولم تقيد بخصوصيّة حتىٰ خصوصيّة الوجود الذهني وحتىٰ لحاظ ابهامها وعرائها عن القيد.

والإطلاق المنسوب إلىٰ المشهور هو السريان والشيوع بحيث يكون نفس اللّفظ دالاً علىٰ كلّ من المعنىٰ والإطلاق، لا أن يستفاد الإطلاق من الخارج كمقدّمات الحكمة وغيرها، والثمرة بين الإطلاقين واضحة كما تقدّم التنبيه عليها فإنّ إطلاق المطلق وإرادة المقيّد منه يكون علىٰ نحو الحقيقة في الأوّل لتعدّد الدال وعلىٰ نحو المجاز في الثاني، ومن هنا نسب إليهم كون العام المخصَّص مجازاً في الباقي وكذا إرادة المقيّد من المطلق.

ويمكن التصالح بين المشهور وبين السلطان بنحو يصير النزاع لفظياً، وهو أنّ الإطلاق يكون في المعنىٰ المراد المستفاد من القرائن التي منها مناسبات الموضوعات والمحمولات، فقول المشهور بكون الإطلاق داخلاً في المعنىٰ يراد به المعنىٰ المراد لا المعنىٰ الموضوع له الذي استعمل فيه اللفظ، فينطبق علىٰ مذهب السلطان ولا يظن من المشهور بناءهم علىٰ كون اللفظ الموضوع للجنس دالاً علىٰ الإطلاق والشمول، وإلّا فلا يبقى فرق بين المطلق والعام لدلالة كليهما حينئذٍ علىٰ الشمول بالوضع، ولا يبقىٰ مجال لتقديم العموم علىٰ المطلق الشمولي بعد تساويهما في الوضع.

وعلىٰ كلّ حال فالمطلق هو الماهية المبهمة التي وضع لها اللفظ وتكون منسلخة للماهية بشرط لا عن الخصوصيات والطواري ولا بشرط وبشرط شيء، ولا يمكن أن تكون مقسماً لهذه الأقسام الثلاثة إلّا إذا جعلت ذات المعنىٰ من دون لحاظ خصوصيّة فيها، فعلىٰ مذهب السلطان من كون الموضوع له نفس الماهية المبهمة المعراة عن كلّ خصوصيّة حتىٰ لحاظ عرائها عن اللحاظ والخصوصيّة يكون الإطلاق مستفاداً من الخارج، وعلىٰ مذهب المشهور علىٰ مانسب إليهم يكون اللفظ بنفسه دالاً علىٰ الإطلاق ـ أي الإرسال ـ كدلالته علىٰ نفس المعنىٰ.

ثم إنّ المطلق عبارة عن ذات المعنىٰ الذي يعرضه الوجود تارة والعدم أُخرىٰ، ولا يكون موجوداً ولا معدوماً وإلّا يلزم أن تكون الماهية الموجودة معدومة، أو المعدومة موجودة أو الموجودة موجودة، ولا ملحوظاً مع خصوصيّة أصلاً حتىٰ لحاظ الابهام فإنّ كلّ لحاظ متأخر عن ذات الماهية والمفروض أنّ المعنىٰ ذات الماهية.

وقد جعل لهذه الماهية المعبّر عنها بالماهية اللابشرط المقسمي أقسام ثلاثة، **أحدها**: الماهية بشرط شيء، **ثانيها**: الماهية بشرط لا، **ثالثها**: الماهية لا بشرط.

وقد **أُشكل** في تثليث الأقسام بما حاصله: أنّ اللابشرط الذي جعل قسيماً للماهية بشرط لا وبشرط شيء هو عين الماهية اللابشرط المقسمي، **وذلك لأنّ** اللابشرط القسمي هو ما لم يلاحظ فيه شيء ـ من وجود الخصوصيّة وعدمها ـ قيداً للماهية، والمفروض أنّ الماهية اللابشرط المقسمي أيضاً هي ما لم يلاحظ فيها قيد لا وجوداً ولا عدماً، فالماهية اللّابشرط منحصرة في واحدة لا أنّها متعدّدة تسمّىٰ إحديها بالمقسمي والأُخرىٰ بالقسمي، فيلزم من تثليث الأقسام كون اللابشرط القسمي الذي هو قسيم للماهية بشرط شيء وبشرط لا مقسماً لها، وصيرورة القسيمين قسمين لكون الماهية بشرط شيء وبشرط لا حينئذٍ قسمين للماهية اللابشرط مع أنّهما كانا قسيمين لها.

ولكن الإشكال مندفع بما ملخصه: أنّ الماهية اللابشرط المقسمي كما عرفت هي الذات غير الملحوظ معها شيء من الوجود والعدم والعوارض والطواري، وتلك الماهية في مقام جعلها موضوعاً لمحمول أولي أو ثانوي لابدّ أن تلاحظ موجودة بوجود يناسب المحمول، فإن كان المحمول من المعقولات الثانويّة فتلاحظ الماهية مقيّدة بعدم وجودها الخارجي، وإن كان من الموجودات الخارجيّة فلابدّ من لحاظها مقيّدة بالوجود الخارجي كقوله: (أكرم كلّ إنسان) وقد تلاحظ

الماهية مقيّدة بحال من الحالات كقوله : (اعتق رقبة مؤمنة) ، وقد لا تلاحظ معها خصوصيّة من الخصوصيات العارضة لها ، وقد تلاحظ مقيّدة بعدم خصوصيّة معها فتسمّىٰ الماهية الملحوظة معها أمر وجودي بشرط شيء ، والملحوظة مع أمر عدمي بشرط لا ، والماهية غير الملحوظة معها أمر لا وجودياً ولا عدمياً باللابشرط القسمي الذي قيل بكونه هو الكلي الطبيعي الذي وقع البحث في كونه موجوداً في الخارج أو لا ، كما قيل : بأنّ الكلي الطبيعي هو الماهية اللابشرط المقسمي .

وكيف كان فهذه الأقسام الثلاثة تعرض الماهية المقسميّة بعد تنزلها عن مقام الذات لجعلها موضوعاً لمحمول من المحمولات ، ففي الرتبة المتأخرة عن الذات وهي رتبة إرادة جعل الماهية المبهمة موضوعاً لحكم إمّا تلاحظ مقيّدة بحال من الحالات كالرقبة التي لوحظ معها الأيمان ، وإمّا تلاحظ مقيّدة بقيد عدمي كأن لا تكون زنجيّة ، وإمّا لا تلاحظ معها خصوصيّة من الخصوصيات كالزنجيّة والحبشيّة وغيرهما ، فاللابشرط القسمي حينئذٍ عبارة عن الماهية النازلة عن مقام الذات، ولا بشرطيّتها إنّما هي بلحاظ الطواري والحالات ، **وأمّا الماهية** اللابشرط المقسمي فهي عبارة عن الذات التي لم تصل إليها يد اللحاظ ، ولم تمسها كرامة الاعتبار .

فاتضح ممّا ذكرنا صحة التقسيم الثلاثي ومغايرة اللابشرط المقسمي للماهية اللابشرط القسمي وعدم إشكال فيه أصلاً ، فلا يلزم أن يصير قسيم الشيء أعني بشرط شيء وبشرط لا قسماً من اللاّبشرط القسمي ، وكذا لا يلزم أن يكون اللابشرط الذي هو قسيم بشرط لا وبشرط شيء قسماً من بشرط شيء علىٰ تقدير كون اللابشرطيّة قيداً ، فترجع اللابشرط إلىٰ الماهية بشرط شيء فتأمّل جيّداً .

وقد يتوهم أنّه لا فائدة في الماهية اللابشرط المقسمي لأنّها لا وجود لها أصلاً ولا يوجد في الخارج إلاّ أحد تلك الأقسام .

وفساده غني عن البيان ، ضرورة أنّ جميع الماهيات المقسميّة كذلك كانقسام

الكلمة إلىٰ الاسم والفعل والحرف، والماء إلىٰ الجاري والمحقون وغيرهما وهكذا، ولا إشكال في وجود المقسم في جميع الأقسام.

ثم إنّ المراد باللابشرط وبشرط لا في بحث المطلق والمقيّد كما عرفت هو لحاظهما بالنسبة إلىٰ الطواري والعوارض كالغنى والفقر والإيمان وغيرها، فإذا لوحظت الماهية ولم يلاحظ معها شيء من العوارض كلحاظ الرقبة وعدم لحاظ الإيمان والكفر والزنجيّة وغيرها من طواريها معها تسمّىٰ باللابشرط، وإذا لوحظت مقيّدة ببعض عوارضها كلحاظ الرقبة مقيّدة بالإيمان مثلاً تسمّىٰ بالماهية بشرط شيء.

وهذا بخلاف اللابشرط وبشرط لا في باب المشتق ومبدئه، فإنّ المراد من كون المبدء بشرط لا هو لحاظ المبدأ بما أنّه عرض غير محمول لابما أنّه متحد مع المحل، والمراد من كون المشتق لابشرط هو لحاظ المبدء بما أنّه متحد مع المحل، ومن المعلوم أنّ المبدء وهو العرض الموجود قابل للحمل علىٰ محله فيصحّ أن يقال: زيد عالم أو مفترس أو تقي أو شقي.

فتحصّل ممّا ذكرنا مطالب:

الأوّل: أنّ محل النزاع في المطلق هو المعنىٰ الذي وضع له اللفظ، فقيل: إنّ أسماء الأجناس وضعت للطبائع المقيّدة بالسريان، فقولنا: توضأ بالماء أو تيمم بالصعيد بمنزلة قولنا توضأ بأي فرد من أفراد الماء وتيمم بأي فرد من أفراد الصعيد، فيكون السريان والشيوع جزء لمدلول اللفظ بحيث يكون اللفظ دالاً عليه بالوضع كدلالة ألفاظ العموم مثل (كلّ) (وجميع) وشبههما علىٰ الشمول والاستيعاب، فلا حاجة حينئذٍ في استفادة الإطلاق أي السريان إلىٰ إجراء مقدّمات الحكمة.

وقيل: إنّ أسماء الأجناس وضعت لنفس الطبائع المهملة المبهمة ـ وهو

المنسوب إلىٰ سلطان العلماء ﷺ وجُلّ من تأخر عنه ـ والسريان وغيره من القيود يستفاد من الخارج كمقدّمات الحكمة ولايكون جزء للمعنىٰ الموضوع له ، واللفظ دائماً يستعمل في نفس الطبيعة المبهمة ، وتقيدها بعدم الوجود الخارجي كما إذا كان محمولها من المعقولات الثانويّة كالنوع المحمول علىٰ الإنسان أو بالوجود الخارجي مثل كلّ إنسان متحرّك الأصابع ما دام كاتباً يستفاد من دالّ آخر وإلّا فاللفظ قد استعمل في نفس معناه الموضوع له والخصوصيات المرادة مدلول عليها بدوالّ أُخر أعني بها نفس المحمولات ، فإنّ المحمول إذا كان هو النوع كقوله : (الإنسان نوع) لا يصير محمولاً إلّا علىٰ الطبيعة المشروطة بعدم وجودها الخارجي ، وإذا كان ما لا يلائم إلّا الوجود الخارجي مثل تحرّك الأصابع يصير الموضوع مشروطاً بالوجود الخارجي .

وبالجملة فاللفظ لم يستعمل في جميع القضايا المختلفة من حيث المحمول إلّا في نفس المعنىٰ الموضوع له والخصوصيات تستفاد من الدوالّ الأُخر ، فقولنا : أعتق رقبة مؤمنة كقولنا : أعتق رقبة مجردة عن المؤمنة في كون المستعمل فيه نفس طبيعة الرقبة في المثالين .

ومن هنا يظهر عدم الموضوع للنزاع في كون العام المخصص مجازاً في الباقي أو حقيقة ، وكذا في كون استعمال المطلق في المقيّد حقيقة أو مجازاً ، **وذلك** لما عرفت من كون اللفظ مستعملاً في معناه الموضوع له في جميع المحمولات الطارئة علىٰ الطبيعة بدون عناية تجريد ، فلا ينبغي الإشكال في كون العام المخصص وكذا المطلق حقيقة في الباقي والمقيّد ، فليس الاختلاف إلّا في المرادات فإنّ الطبيعة قد تراد بشرط لا وقد تراد لابشرط ولكن هذا الاختلاف يكون مدلولاً عليه بدوالّ أُخر كما عرفت .

وبالجملة ، فالحق هو مذهب السلطان من كون الموضوع له في أسماء الأجناس ذات الطبيعة من دون تقيدها بالسريان والإرسال ، والسريان يفهم من

الخارج كمقدّمات الحكمة أو غيرها ، ولو كان جزء للمدلول بحيث يدل عليه نفس اللفظ يلزم عدم الوجه في تقدّم العام علىٰ المطلق الشمولي ، لكون الشمول في كلّ منهما مستنداً إلىٰ نفس اللفظ مع أنّ من المسلّم ظاهراً تقدّم الأوّل علىٰ الثاني لكون الشمول في العام مستنداً إلىٰ نفس اللفظ ، كقوله : (أكرم كلّ عالم) فإنّ دلالة كلّ علىٰ استيعاب الأفراد تستند إلىٰ اللفظ ، وكون الشمول في المطلق الشمولي بمقدّمات الحكمة التي من مقدّماتها عدم مايصلح للبيانيّة والعام صالح لها فلا تجري مقدّمات الحكمة في المطلق ، فالعموم في العام يستفاد من نفس لفظ العام ، وفي المطلق يستفاد من مقدّمات الحكمة ، فالعام والمطلق يفترقان من هذه الجهة ، وإن كانا يشتركان في جهة أُخرىٰ وهي أنّ استفادة العموم الأحوالي في مصب العام منوطة بمقدّمات الحكمة كاناطة استفادة الإطلاق الأحوالي في المطلق ، غاية الأمر أنّ المطلق محتاج الىٰ مقدّمات الحكمة في جهتين معاً وهما الإطلاق الأفرادي والإطلاق الأحوالي ، والعموم محتاج إلىٰ مقدّمات الحكمة في جهة واحدة وهي إطلاق المصب.من حيث الحالات ، ففي قوله : (أكرم كلّ عالم) يستفاد استيعاب الأفراد من زيد وعمرو وغيرهما من أفراد طبيعة العالم من لفظة (كلّ) ، وأمّا الإطلاق الأحوالي للأفراد ككونهم عادلين أو متمولين وهكذا فيستفاد من مقدّمات الحكمة كما لا يخفىٰ .

ويؤيد كون المعنىٰ الموضوع له في أسماء الأجناس نفس الطبيعة المهملة، وخروج الارسال عن حيّز الموضوع له، كيفيّةُ وضع الأعلام الشخصيّة ، فإنّه لا ريب في أنّ واضع لفظ زيد لشخص معين لم يضع لفظ زيد إلّا للذات المتشخصة بكونه ابن عمرو مثلاً من دون جعل الارسال من حيث الحالات كغناه وفقره وعدله وفسقه وغيرها قيداً للمعنىٰ الموضوع له ، بحيث يكون الإرسال جزءً للمعنىٰ ومدلولاً عليه بنفس اللفظ ، ولافرق في هذه الجهة بين اسم الجنس وبين علم الشخص وإن كان بينهما فرق من حيث كون الإرسال في اسم الجنس في كلّ من

الأفراد والحالات ، وكون الارسال في علم الشخص بالنسبة إلىٰ الحالات فقط ، إذ لا يتصور الإطلاق الأفرادي في الأعلام الشخصيّة ، ولكنه ليس بفارق في الجهة المبحوث عنها في المقام كما لايخفىٰ .

المطلب الثاني : أنّه قد ظهر ممّا ذكرنا أنّ الإطلاق من صفات المعنىٰ والمدلول دون اللفظ ، فاتصاف اللفظ به يكون بالتبع والعناية .

المطلب الثالث :أنّ المراد بالإطلاق ـ الذي يقال تارة : إنّ للفظ إطلاقاً، وأُخرىٰ : أنّه ليس له إطلاق ـ هو الماهية [1] اللابشرط القسمي دون المقسمي ، ضرورة أنّ مصب الإطلاق سواء كان موضوع التكليف كالمستطيع أم متعلّقه كالصلاة وغيرها لا يترتّب عليه الأثر إلّا في ظرف وجوده من غير فرق في ذلك بين الأحكام التكليفيّة والوضعيّة ، فتكون اللابشرطيّة بالإضافة إلىٰ الصفات الخارجيّة ، فإطلاق العالم في قولنا : (أكرم عالماً) عبارة عن عدم اشتراط وجوب الإكرام بشيء من صفاته الوجوديّة ، فيجب إكرام العالم سواء كان عادلاً أم لا ، وسواء كان هاشمياً أم لا وسواء كان غنياً أم لا ، الىٰ غير ذلك من أوصافه ومقارناته ، كبرودة الهواء وحرارتها والليل والنهار وقدوم الحاج والزوار وغير ذلك ، كما أنّ المراد بالكلي الطبيعي الذي يكون جامعاً بين الأفراد الخارجيّة هو هذه الماهية اللّابشرط القسمي لا الماهية اللابشرط المقسمي كما نسب الىٰ المحقق السبزواري ﷺ ضرورة أنّ الكلي الطبيعي وهو الجامع بين الأفراد المشتركة في حقيقة واحدة يستحيل أن يكون جامعاً بين المفهوم وبين المصداق ، فعلىٰ تقدير كون الكلي

---

١) وقد رجع ﷺ عمّا اختاره سابقاً من أنّ المطلق هو نفس الماهية لا بشرط المقسمي راجع صفحة ٣٨١ ، ويمكن أن يكون مراده انّ الموضوع له هو الماهية لا بشرط المقسمي لا الإطلاق فإنّه لابشرط القسمي الذي يستفاد من دالّ آخر فلا ينافي ما ذكره هنا (لجنة التحقيق) .

الطبيعي الماهية اللابشرط المقسمي يلزم صدقه علىٰ الموجودات الخارجيّة وعلىٰ الماهية المشروطة بعدم الوجود الخارجي، كماهية الإنسان التي يحمل عليها المعقول الثانوي كالنوع، فلابدّ من ان يكون الجامع بين الماهية بشرط الوجود وبينها بشرط لا عن الوجود نفس الماهية المبهمة المسماة باللابشرط المقسمي.

وبالجملة فالموضوع له في اسماء الاجناس هو ذات الماهية التي ليست إلّا هي ولا تكون متعلّقة لحكم من الأحكام، ولا يترتّب عليها أثر من الآثار، وهذا المعنىٰ هو المسمّىٰ باللابشرط المقسمي، وأمّا الذي يترتّب عليه الأثر ويتعلّق به الحكم الشرعي من التكليفي والوضعي سواء كان موضوعاً للحكم أم متعلّقاً له فهو الماهية الموجودة بحيث يكون وجودها دخيلاً في الحكم وجزء لموضوعه، إذ الإطاعة والعصيان والثواب والعقاب لا تترتّب إلّا علىٰ الموجود الخارجي، فالماهية الموجودة في الخارج إن لوحظت لابشرط عن الخصوصيات والعوارض ـ كجعل المكلف موضوعاً لوجوب الصلاة بلا قيد من فقره وغناه وعدالته وفسقه وغيرها ممّا يعبر عنها بالمحمولات المترتّبة في مقابل وجود الماهية المعبّر عنها بالمحمول الأولي ـ تسمّىٰ باللابشرط القسمي وهو المراد بالمطلق، وإن لوحظت في مقام معروضيّتها للحكم مشروطة بحال من حالاتها ككون المكلف مستطيعاً وحرّاً في وجوب الحج تسمّىٰ بالماهية بشرط شيء، والحاصل أنّ الإطلاق والتقييد لا يلاحظان إلّا في الماهية الموجودة وهي اللابشرط القسمي دون الماهية اللابشرط المقسمي كما عرفت.

المطلب الرابع: أنّ المراد بالإطلاق في جميع الموارد معنىٰ واحد وهو الإرسال غايته أنّ متعلّقه تارة يكون صرف الوجود كما في مثل (رقبة) في قوله: (أعتق رقبة) ممّا يدل بتعدّد الدال علىٰ الوحدة وكون المطلوب فرداً واحداً من الطبيعة، كما لو قلنا: إنّ لفظ رقبة مثلاً وضع لنفس الماهية والتنوين للوحدة، كدلالة علامة

التثنية علىٰ فردين من الطبيعة ، وعلامة الجمع علىٰ أفراد من تلك الطبيعة ، أو قلنا : بكون مجموع اللفظ والتنوين موضوعاً لفرد واحد من الطبيعة فيكون الدال علىٰ الوحدة واحداً ، وعلىٰ كلّ حال فمتعلّق الارسال إن كان صرف الوجود تكون نتيجة الإطلاق الإطلاق البدلي نظير ما دلّ علىٰ الرجوع إلىٰ الفقيه والتيمم بالتراب ، فإنّ المطلوب هو الرجوع الىٰ أحد الفقهاء تخييراً في صورة التساوي دون اعلميّة أحدهم ، فالرجوع إلىٰ أحد المجتهدين المتساويين في الفضيلة والمختلفين في الفتوىٰ مستند إلىٰ نفس دليل التقليد ، فلا يرد أنّ مقتضىٰ طريقيّة الفتوىٰ هي سقوط فتوىٰ كلّ منهما عن الاعتبار ودليل التخيير مختص بالخبرين المتعارضين .

واُخرىٰ يكون وجود الماهية لا فرداً واحداً ، فإن كان متعلّق الإرسال صرف الوجود يستفاد منه الإطلاق البدلي ، وإن كان متعلّقه وجود الماهية كقوله أكرم العالم يكون نتيجته الإطلاق الشمولي ، فالإطلاق في كلّ من البدلي والشمولي بمعنىٰ واحد وهو الإرسال والاختلاف يكون في المتعلّق ، وهذا لا يوجب اختلافاً في نفس معنىٰ الإطلاق ، نظير ماتقدّم في العام البدلي والاستغراقي من كون الفرق بينهما في الحكم العارض عليهما ، وإلّا فالعموم وهو الشمول في كليهما بمعنىٰ واحد .

المطلب الخامس : أنّ الإطلاق كما يتطرق في المعاني الافراديّة من الأجناس والأعلام علىٰ ما عرفت وغيرهما كالأوامر التي يقتضي إطلاقها العينيّة والتعيينيّة والنفسيّة كذلك يتطرق في المعاني التركيبيّة ، كربط جملة بجملة اُخرىٰ مثل ربط الجملة الجزائيّة بالجملة الشرطيّة ، كما إذا قال : (إن جاءك زيد فأكرمه أو يجب إكرامه) فإنّ الإطلاق يلاحظ في مقام الربط ، فإن لم يقيّد الربط المزبور بقيد يكون قضيّة الإطلاق انحصار الموضوع الموجب للانتفاء عند الانتفاء المسمّىٰ بالمفهوم ، وأنّ الإطلاق هنا نتيجته التضييق لانحصار الموضوع فيما ذكر في القضيّة ، كما أنّ نتيجة الإطلاق في العقود هي التضييق ، كقولهم : إنّ إطلاق العقد يقتضي نقد البلد ،

فإذا كان الدرهم مشتركاً بين نقدي مملكتين وقال البائع بعتك هذا الكتاب مثلاً بدرهم، فإنّ الإطلاق يضيق دائرة انطباق الدرهم ويختص بالدرهم الرائج في بلده، إذ لو كان غرضه أحدهما المخير كان عليه البيان بجعل العدل، بأن يقول: بدرهم مملكتنا أو درهم المملكة الكذائيّة، نظير التعيّنيّة المستفادة من إطلاق الأمر كما تقدّم في الأوامر فإنّ التعيّنيّة لا تحتاج إلىٰ مزيد بيان بل التخييريه محتاجة إلىٰ جعل العدل.

فالمتحصل ممّا ذكرنا أنّ الإطلاق في المعاني الإفراديّة والتركيبيّة من الجمل الخبريّة والإنشائيّة بمعنىٰ واحد وهو السريان، غايته أنّ نتيجته تختلف تضييقاً وتوسعة كما عرفت.

وأمّا تطرق الإطلاق في المعاني الحرفيّة فعلىٰ مبنىٰ الميرزاً النائيني ﷺ من كونها إيجاديّة ـ وأنّها لا وجود لها إلّا في موطن الاستعمال، وأنّه يحصل الربط تكوينا بسببها بين المعاني الاسميّة ـ لاإشكال في عدم اتصافها بالإطلاق، ضرورة أنّ الاتصاف بالإطلاق والتقييد فرع لحاظ موردهما، ومع عدم إمكان اللحاظ لا يمكن تطرق الإطلاق والتقييد إليهما.

المطلب السادس: قد ظهر ممّا ذكرنا أنّ اللابشرط وبشرط شيء وبشرط لا في المقام يغاير اللابشرط وبشرط لا في المشتق والمبدأ والجنس والمادة والهيولي والصورة، لأنّ المراد بها هناك هو اللابشرط عن الاتحاد وبشرط لا عنه، بخلاف المقام، فإنّ المراد بها هنا، هو اللابشرطيّة بالنسبة الىٰ العوارض الخارجيّة المعبّر عنها بالمحمولات المترتّبة والملحوظ في المشتق ومبدئه هو اللابشرط وبشرط اللائيّة بالنسبة إلىٰ الاتحاد مع المعروض المساوق للوجود الذي هو من المحمولات الأوليّة فمراد الأُصولي بالإطلاق والتقييد هو اللابشرط عن الحالات والعوارض والزمان وبشرط شيء، فإن لوحظ موضوع الحكم كالفقيه بالنسبة إلىٰ جواز التقليد أو

متعلّقه كالصلاة مطلقاً ومرسلا عن الزمان والزماني بمعنىٰ عدم دخل زمان وزماني فيه يكون مطلقاً بالنسبة إلىٰ الزمان والزماني ، **وإن لوحظ** مقيّداً بالزمان والزماني ككونه في يوم كذا وحالة خاصة من كونه حراً أو غنيّاً أو غير ذلك يكون مقيّداً. وبشرط شيء .

ثم ما يكون دخيلاً تارة يكون وجوده دخيلاً فيكون قيداً وجودياً ، وأُخرىٰ يكون عدمه دخيلاً فيكون قيداً عدمياً ، فالتقسيم حينئذٍ يكون ثنائياً ،لأنّ كلّ ما يلاحظ من الزمان والزماني إمّا له دخل وإمّا لا دخل له ، فإن كان له دخل سواء كان لعدمه دخل أم لوجوده دخل يكون الموضوع أو المتعلّق بشرط شيء ، وإن لم يكن له دخل لا وجوداً ولا عدماً فيكون لابشرط ، فالماهية المتعلّقة للحكم الشرعي إمّا لا بشرط وإمّا بشرط شيء ولا ثالث لهما ، وإن كانت باعتبارات أُخر منقسمة إلىٰ ثلاثة أقسام كما قسمها إليها الفلاسفة ، ولكنها أجنبيّة عن مراد الأُصولي كما عرفت .

وعلىٰ كلّ حال فقد ظهر ممّا ذكرنا أنّ الإطلاق أمر عدمي لكونه عدم الدخل وعدم التقييد بالزمان أو الزماني ، والتقييد أمر وجودي فلا يكون التقابل بين الإطلاق والتقييد تقابل التضاد لعدم كونهما وجوديين ، فيدور الأمر بين كون التقابل بينهما تقابل الإيجاب والسلب وبين كونه العدم والملكة .

في التقابل بين الإطلاق والتقييد :

ولمّا كانت فائدة مهمة أُصوليّة وهي جريان البراءة في الأقل والأكثر الارتباطيين مترتّبة علىٰ كون التقابل بين الإطلاق والتقييد هو العدم والملكة ـ إذ علىٰ تقدير كون التقابل بينهما الإيجاب والسلب يلزم كون البراءة في الأقل والأكثر مثبتاً ، لأنّ ارتفاع أحد النقيضين يستلزم وجود الآخر لاستحالة ارتفاعهما ، وأصل البراءة الذي هو أضعف الأُصول لا يكون مثبتها حجة ـ اقتضت تنقيح الكلام في أنّ

التقابل بينهما هل هو الإيجاب والسلب أم العدم والملكة ، فعلىٰ التقدير الأوّل لاتجري البراءة في الأقل والأكثر الارتباطيين فيما إذا كانت الشبهة موضوعيّة كدوران اللباس بين كونه ممّا يؤكل وممّا لايؤكل، لأنّ البراءة ترفع أحد النقيضين وهو التقييد فيثبت النقيض الآخر وهو الإطلاق عقلاً لاستحالة ارتفاع النقيضين، فيكون أصل البراءة مثبتاً فلا يجري ، فلابدّ حينئذٍ من الالتزام بعدم جواز الصلاة في المشكوك كونه ممّا يؤكل وممّا لايؤكل ، إذ لايحرز سلامة الصلاة المأمور بها المقيّدة بخلوها عن غير المأكول إلّا بالاجتناب عما علم كونه ممّا لا يؤكل وعما شك في كونه منه .

وإنّما قلنا بانسداد البراءة في الأقل والأكثر الارتباطيين إذا كان منشأ الشك الأُمور الخارجيّة ، دون مإذا كان الشك في الشطريّة أو الشرطيّة لأجل فقد النص أو تعارضه أو إجماله ، لأنّ الإطلاقات المقاميّة المبيّنة لأجزاء الماهية المأمور بها وشرائطها تنفي الشك في الجزئيّة أو الشرطيّة، ومع الدليل الاجتهادي لا تصل النوبة إلىٰ الأصل العملي ، فالاحتياج إلىٰ البراءة في الأقل والأكثر الارتباطيين إنّما يكون في الشبهات الموضوعيّة دون الحكميّة، وشيخنا الأعظم ﷺ أطال الكلام في جريان البراءة في الشبهات الحكميّة وأجمله في الشبهات الموضوعيّة ، مع أنّ الجدير بالتعرض والبحث تفصيلاً هو جريان البراءة في الأقل والأكثر في الشبهة الموضوعيّة .

وكيف كان فجريان البراءة في الأقل والأكثر الارتباطيين منوط بعدم كون التقابل بين الإطلاق والتقييد التضاد ولا الإيجاب والسلب ، لصيرورة أصل البراءة مثبتاً ، بناء علىٰ كون تقابلهماأحد هذين الأمرين ، لأنّ نفي التقييد بالبراءة يستلزم عقلاً وجود الإطلاق . أمّا بناءً علىٰ كون الإطلاق أمراً وجودياً ، ليكون التقابل بينهما التضاد ، فلأنّ الإطلاق والتقييد ضدان لا ثالث لهما ، لما عرفت من كون

التقسيم عند الأُصولي ثنائياً ـ أي اللابشرط والبشرط شيء ـ وارتفاع أحد الضدين اللذين لا ثالث لهما يقتضي وجود الآخر عقلاً فيكون مثبتاً ، وأمّا بناءً علىٰ كون الإطلاق عدمياً ، فعلى تقدير كون التقابل بينهما الإيجاب والسلب يلزم من نفي أحد النقيضين وهو التقييد بسبب أصل البراءة ثبوت النقيض الآخر لاستحالة ارتفاع النقيضين .

وبالجملة ، فلا إشكال في انسداد باب البراءة في الأقل والأكثر علىٰ تقدير كون التقابل بين الإطلاق والتقييد التضاد أو الإيجاب والسلب ، فجريان البراءة في الأقل والأكثر الارتباطيين منوط بكون التقابل بين الإطلاق والتقييد العدم والملكة كما سيتضح وجهه إن شاء الله تعالىٰ .

وليعلم قبل الخوض في إثبات كون التقابل بين الإطلاق والتقييد العدم والملكة أنّه لا وجه للتفكيك في جريان البراءة في الأقل والأكثر الارتباطيين بين كون الشبهة حكميّة وبين كونها موضوعيّة ، بالجريان في الصورة الأُولىٰ وعدمه في الثانية .

وذلك لأنّ قوام البراءة بكون المشكوك فيه ممّا تناله يد الوضع والرفع التشريعيين ، وفي الشبهات الموضوعيّة التي اتفقت كلمة الأُصوليين والمحدثين علىٰ جريان البراءة فيها لايمكن اجراء البراءة فيها إلّا بعد البناء علىٰ الانحلال وتعدّد الحكم بتعدّد أفراد الموضوع ، بأن يكون كلّ فرد من أفراد ما لا يؤكل موضوعاً للحكم بالمانعيّة ، وكانت الصلاة مقيّدة بعدمه وحينئذٍ فقد علم بتقيد الصلاة بالأفراد المعلومة ، ويشك في تقيد الصلاة بعدم وقوعها في اللباس المشكوك كونه من المأكول ، فيرجع الشك حينئذٍ الىٰ الشك في مانعيّة هذا اللباس المشكوك فيه ، ويصير الشك في الحكم الشرعي فتجري فيه البراءة . **وبالجملة** فلا وجه للاحتياط في اللباس المشكوك فيه بعد البناء علىٰ جريان البراءة في الأقل والأكثر الارتباطيين

بالنسبة إلىٰ الشبهات الحكميّة لما عرفت من تقوم البراءة بالشك في الحكم، وتسلّم جريان البراءة في الشبهات الموضوعيّة عند كلّ من المجتهدين والمحدثين.

وكيف كان فلنرجع الىٰ تنقيح البحث في كون التقابل بين الإطلاق والتقييد العدم والملكه أو التضاد أو السلب والإيجاب، **فنقول**:

إنّه قد ينسب إلىٰ الميرزا النائيني ﷺ الاستدلال علىٰ كون التقابل بينهما العدم والملكة باستحالة تقييد الصلاة ونحوها من العبادات بقصد القربة بمعنىٰ قصد الأمر، لكونها كقصد الوجه والتمييز متأخرة عن الأمر، فكيف يجوز أخذ ماهو متأخر عن الأمر ومعلول له فيما هو كالعلة للأمر، وبعين هذه الاستحالة يستحيل إطلاق الصلاة بالنسبة إلىٰ قصد القربة، فلذا يرتفع كلّ من الإطلاق والتقييد بالنسبة إلىٰ القربة وغيرها ممّا يتولد عن الخطاب، ولو لم يكن التقابل بينهما العدم والملكة كان ارتفاعهما مستحيلاً لاستحالة ارتفاع النقيضين.

ولكننا ننكر صحة هذه النسبة، لأنّ إثبات كون التقابل هو العدم والملكة بارتفاع كلّ من الإطلاق والتقييد عن الانقسامات المتأخرة عن الخطابات دوري، لأنّ ارتفاع الإطلاق والتقييد فيهما موقوف علىٰ كون التقابل بينهما العدم والملكة، إذ لو لم يكن التقابل بينهما العدم والملكة لايثبت ارتفاع كلّ من الإطلاق والتقييد بالنسبة إلىٰ الانقسامات المتأخرة عن الخطابات، بل يمكن إثبات الإطلاق بالإضافة إليها والمفروض توقّف كون التقابل بينهما العدم والملكة علىٰ ارتفاع كلّ من الإطلاق والتقييد بالنسبة إلىٰ الانقسامات الثانويّة، وهذا دور.

فغرض الميرزا النائيني ﷺ جعل الانقسامات الثانويّة ممّا لايمكن إطلاق الخطاب ولا تقييده بالنسبة إليها بعد ثبوت كون التقابل بين الإطلاق والتقييد هو تقابل العدم والملكة، لا أنّه قد استدل علىٰ كون التقابل بينهما العدم والملكة بارتفاع كلّ منهما في الانقسامات الثانويّة.

نعم يمكن أن يستدل علىٰ كون التقابل بين الإطلاق والتقييد تقابل العدم والملكة بأنّه لا شبهة في ارتفاع كليهما بالنسبة الىٰ وجود متعلّق الخطاب ، ضرورة أنّ الخطاب يستحيل أن يقيّد بوجود متعلّقه حيث إنّ وجوده ظرف سقوط الخطاب لا ثبوته ، فلا يمكن تقييد الخطاب بما يقتضي سقوطه ، وكذا يستحيل أن يقيّد بعدم متعلّقه لكونه منافياً لمقتضىٰ الطلب الذي يبعث علىٰ الفعل وإيجاد المتعلّق ، وكذا يستحيل إطلاق الخطاب بالإضافة إلىٰ كلّ من وجود متعلّقه وعدمه إذ لا معنىٰ لمطلوبيّة الصلاة مطلقاً سواء كانت موجودة أم معدومة ، **وبالجملة** فارتفاع كلّ من الإطلاق والتقييد حتىٰ نتيجتهما في الإطاعة والمعصية وكذا العلم والجهل بالنسبة الىٰ الخطاب كاشف عن كون التقابل بينهما العدم والملكة ، إذ لو كان تقابلهما تقابل السلب والإيجاب لكان ارتفاعهما من ارتفاع النقيضين المستحيل .

ثم إنّ التقابل لما كان من الأبحاث المهمة التي يترتّب عليها الثمرات والفروع فلابأس باشباع الكلام في ذلك ، **فنقول** : إنّ ضابط تقابل التضاد هو كون المتقابلين أمرين وجوديين لايجتمعان كالسواد والبياض ، فإن كان من الضدين اللذين ليس لهما ثالث لايرتفعان أيضاً كالحركة والسكون ، وإلّا فيرتفعان كالسواد والبياض ، **وضابط** تقابل السلب والإيجاب هو كون المتقابلين وجود شيء وعدمه المحموليين ، سواء كان ذلك الشيء جوهراً كوجود زيد وعدمه ، أم عرضاً كوجود السواد وعدمه ، والمتقابلان في هذا التقابل لايجتمعان ولا يرتفعان ، لعدم إمكان وجود زيد وعدمه في آن واحد ، وعدم إمكان ارتفاعهما أيضاً ، **وبالجملة** النقيضان لايجتمعان ولايرتفعان . **وضابط** تقابل العدم والملكة هو كون العدم في أحد المتقابلين مأخوذاً فيه قابليّة الاتصاف بالوجود ، كأن يقال : (زيد ليس بعالم) فإنّ زيداً قابل لأن يتصف بالعالميّة ، فبين عالميّة زيد وعدمها والعمىٰ والبصر نسبة العدم والملكة ، والمتقابلان في هذا القسم كالقسمين الأولين لا يجتمعان ويرتفعان بارتفاع

موضوعهما ، فإنّ زيد المعدوم لايتصف بالعالميّة وعدمها ويرتفع كلّ منهما عنه ، فالموضوع القابل للاتصاف بوجود الوصف وعدمه شرط في هذا التقابل .

إذا عرفت أقسام التقابل الثلاثة المزبورة فلابدّ من بيان حقيقة الإطلاق والتقييد حتىٰ يظهر التقابل بينهما .

وجـ فنقول وبه نستعين : إنّ الإطلاق والإرسال عبارة عن عدم الدخل لما عرفت من أنّ كلّ حاكم يتصور حين الجعل كلّ زمان وزماني ، فإن وجد دخله في حكمه بأن كان وجود ذلك الزمان أو الزماني دخيلاً فيه جعله مقيّداً بوجود ذلك ، أو كان عدم ذلك الزمان أو الزماني دخيلاً في حكمه جعل حكمه مقيّداً بعدمه ، وإن لم يجده دخيلاً في حكمه لا وجوداً ولا عدماً لا يجعله قيداً فيكون وجود ذلك وعدمه في الحكم علىٰ حد سواء ، فلا يكون شيء من وجود ذلك الزمان أو الزماني ولا عدمه قيداً للحكم ، فالحكم ثابت سواء كان ذلك موجوداً أم معدوماً ، فالإطلاق حينئذٍ عبارة عن عدم الدخل لا أنّه عبارة عن الشمول كما نسب إلىٰ المشهور بحيث كان قوله : (أكرم رجلاً) بمنزلة قوله : (أكرم أيّ رجل) حتىٰ يكون الإطلاق أمراً وديا وهو جعل السريان والشمول كي يكون التقابل بينهما تقابل التضاد ، وإذا ثبت كون الإطلاق أمراً عدمياً وكون التقييد ـ وهو توصيف الموضوع بوصف ككونه مستطيعاً ، أو المتعلّق ككون الصلاة مقيّدة وموصوفة بالطهارة أمراً وجودياً ظهر عدم كون التقابل بينهما تقابل التضاد ويدور بين تقابل الإيجاب والسلب وبين العدم والملكة ، ولا يكون تقابلهما تقابل السلب والإيجاب لارتفاعهما أحياناً ، وقد عرفت عدم إمكان ارتفاع النقيضين كاستحالة اجتماعهما ، فلا محالة يكون تقابل الإطلاق والتقييد تقابل العدم والملكة .

فالمطلق بناء علىٰ مذهب السلطان من كونه الماهية اللابشرط المقسمي هو مامن شأنه أن يقيّد ولا يقيّد ـ وشأنية الماهية المقسميّة للتقييد من القضايا التي

قياساتها معها ـ فإن انتفىٰ الموضوع الصالح للاتصاف فيرتفع كلّ من الإطلاق والتقييد، فارتفاعهما دليل علىٰ كون التقابل بينهما هو العدم والملكة، إذ لوكان تقابل السلب والإيجاب كان ارتفاعهما من ارتفاع النقيضين المحال.

تذنيب:

مقدمات الحكمة

قد عرفت أنّ الحقّ كون الألفاظ موضوعة لذات الماهية فقط، وعدم دلالة نفس الالفاظ علىٰ الإطلاق وأنّ استفادة الإطلاق لابدّ أن تكون من المقدّمات العقليّة المسماة بمقدّمات الحكمة، واختلف في تعدادها فقيل: بكونها أربعاً:

الأُولىٰ: كون المتكلّم في مقام البيان.

الثانية: عدم وجود ما يصلح للقرينيّة.

الثالثة: عدم قدر متيقن في مقام التخاطب.

الرابعة: عدم الانصراف.

وقيل: بأنّها ثلاثة، وهي الأُولىٰ والأخيرتان، وعدّ القدر المتيقن في مقام التخاطب منشاء للانصراف ولم يجعله بنفسه من المقدّمات.

والميرزا النائيني ﷺ قد جعل المقدّمات ثلاثاً، **إحديها**: كون المتكلّم في مقام البيان، **ثانيتها**: عدم ذكر القيد صريحاً أو ضمناً كالانصراف، **ثالثتها**: كون المتعلّق أو الموضوع قابلين للتقييد، إذ مع عدم القابليّة لامعنىٰ لاستكشاف الإطلاق من عدم بيان القيد، بداهة أنّ منشأ عدم التقييد حينئذٍ هو استحالة التقييد لا عدم ذكر القيد، فمجرد عدم بيان القيد لا يكشف عن الإطلاق وكون الحكم مطلقاً غير مقيّد بشيء، بل لابدّ في هذا الكشف من قابليّة المحل للتقييد، وعليه فلا وجه لاستكشاف إطلاق الحكم بالنسبة إلىٰ العلم والجهل من الخطابات، بدعوىٰ أنّ العلم لو كان قيداً للأحكام لكان علىٰ المولىٰ بيانه وعدم إهماله، إذ مع دخله يكون عدم بيانه مخلاً

بالغرض وهو قبيح علىٰ الحكيم تعالىٰ شأنه .

وذلك لعدم صلاحيّة الحكم لتقيده بالعلم فلا يصلح للإطلاق والتقييد بالنسبة إلىٰ العلم والجهل فما ينسب إلىٰ الشيخ ﷺ من التمسك بإطلاقات الخطابات علىٰ عدم تقيد الأحكام بالعلم والجهل بها ممّا لا يمكن المساعدة عليه .

وقد يرد علىٰ جعل إحدىٰ مقدّمات الحكمة قابليّة المحل للإطلاق والتقييد ما حاصله : أنّ قابليّة المحل لهما من قبيل الموضوع لمقدّمات الحكمة لا أنّها من احدىٰ المقدّمات ، فإنّ مورد جريان هذه المقدّمات هو المحل القابل لهما ، إذ مع عدم القابليّة لا تجري ، فالقابليّة من قبيل الموضوع لتلك المقدّمات لا من نفسها ، فالحق حينئذٍ انحصار المقدّمات في اثنتين ، **إحديهما** : كون المتكلّم في مقام البيان ، **ثانيتهما** : عدم ذكر القيد [1] . **وأمّا غيرهما** كعدم الانصراف وعدم القدر المتيقن في مقام التخاطب فيندرج في المقدّمة الثانية ، لكون الانصراف المعتد به بمنزلة القيد المذكور في الكلام دون الانصراف غير المعتد به كالناشيء من غلبة الوجود ، وكذا القدر المتيقن في مقام التخاطب ، فإنّه علىٰ تقدير وجوده صالح لكونه بياناً للقيد والمفروض في المقدّمة الثانية عدم ذكر القيد صريحاً في الكلام أو ما هو بمنزلته كالقدر المتيقن والانصراف فالمقدّمة الثانية تنحل إليهما .

وكيف كان ، فإحراز المقدّمة الثانية ممكن إذ بعد الفحص التام عن القيد في مظان وجوده وعدم الظفر به يحصل القطع بعدم قيام حجة علىٰ القيد وإن كان موجوداً واقعاً ، فإنّ مجرد ثبوته واقعاً مع عدم قيام حجة عليه عند العبد ولو ببيان خفي لايُلزم العبد برعايته بل العبد حينئذٍ معذور وليس للمولىٰ حجة عليه ، وبالجملة فتحصيل القطع بعدم الحجة علىٰ القيد بسبب الفحص ممكن جداً .

---

١) أقول : لعلّ التعبير بعدم ما يصلح للقرينة أولىٰ لأنّه كافٍ في منع الإطلاق .

وأمّا المقدّمة الأُولىٰ فإحرازها في غاية الصعوبة ، خصوصاً بالنسبة إلىٰ بيان تمام مراده ، إذ المتكلّم **تارة** يكون في مقام التشريع فقط من دون نظر له الىٰ بيان الجهات والخصوصيات كبعض أدلة تشريع الجماعة في الصلاة ، **وأُخرىٰ** يكون في مقام بيان حكم آخر كما في قوله تعالىٰ : ﴿**فكلوا ممّا أمسكن**﴾[1] فإنّ هذه الآية وردت في مقام بيان عدم كون ماصطاده الكلب المعلّم ميتة ، وليس في مقام البيان من جهة أُخرىٰ كطهارة موضع العضّ حتىٰ يكون له إطلاق بالنسبة إليها ، وفي **هاتين** الصورتين لا يمكن التمسك بإطلاق كلام المتكلّم لإثبات مراده ، ضرورة أنّ كونه في مقام التشريع فقط قرينة علىٰ عدم كونه في مقام بيان تمام مراده ، ومع هذه القرينة كيف يجوز التمسك بإطلاق كلامه لإثبات مرامه . **وثالثة** يكون في مقام بيان تمام مراده الواقعي فلا إشكال حينئذٍ في صحة التمسك بالإطلاق .

والحاصل أنّ الإشكال كله في إحراز كون المتكلّم في مقام بيان تمام مرادهنعم إذا كان دأب المتكلّم وبناؤه علىٰ عدم الاعتماد إلّا علىٰ القرائن المتصلة ولم نظفر بقيد في كلامه مثل «أعتق رقبة أو أطعم ستين مسكيناً» من تقييد الرقبة بالإيمان والإطعام بطعام خاص ، فبناء العقلاء علىٰ الأخذ بإطلاق الكلام إذا شك في التقييد، إذ عدم بيان القيد مع دخله في المراد يوجب الإخلال بالغرض وهو قبيح علىٰ العاقل فضلاً عن الحكيم تعالىٰ شأنه . **وبالجملة** فلا ريب في استقرار بناء العقلاء علىٰ كون المتكلّم في مقام بيان تمام مراده بحيث يكون بطبعه مجبولاً علىٰ البيان ولا يمتنع عن اظهار مرامه إلّا بزاجر يزجره عن مقتضىٰ طبعه ، **وأمّا إذا** جرت عادة متكلّم علىٰ الركون الىٰ القرائن المنفصلة فلا يمكن الأخذ بظاهر كلامه ، والحكم بإطلاقه إلّا بعد الفحص عن المقيّد ، سواء كان الحكم الذي تكفله دليل الإطلاق الزامياً أم غيره ،

---

١) المائدة : ٤

فإنه كما يكون في الواجبات والمحرمات مقيّدات كذلك في المندوبات والمباحات والمكروهات، ولابدّ أن يكون الفحص بمقدار يوجب الاطمئنان بعدم القيد، بحيث لو كان لبان، وإلّا يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة كما تقدّم في الفحص عن المخصص، ولكنّ هذا يتم في الأخبار المعتبرة النبويّة لخلوّها عن احتمال التقيّة، وأمّا مع احتمال عدم بيان القيد لمصلحة كالتقيّة فلا يكون الفحص موجباً للاطمئنان بعدم دخل القيد، إذ عدم بيانه حينئذٍ مستند الىٰ مصلحة فلا ينعقد ظهور في الإطلاق، ففي هذه الصورة لا إطلاق حتىٰ يتمسك به لرفع الشك في القيديّة، بل لابدّ من الرجوع إلىٰ البراءة إن عمّمنا مورد البراءة لمثل المقام ممّا إذا كان عدم ذكر القيد لأجل مصلحة كما هو الحقّ لتماميّة قيود البراءة فيه من كون القيد مجهولاً مجعولاً في رفعه منة كما لا يخفىٰ.

فتلخص ممّا ذكرنا أنّ الأصل العقلائي وهو بناؤهم علىٰ كون المتكلّم في مقام بيان تمام مراده، إنّما يستقيم في صورتين وهما عدم اعتماد المتكلّم علىٰ القرائن المنفصلة أو اعتماده علىٰ المنفصلة مع عدم احتمال التقيّة كالأخبار النبويّة الموثوقة صدوراً بعد الفحص وعدم وجدان القيد، وأمّا مع احتمالها كما في أخبار الأئمة صلوات الله عليهم اجمعين فلا يمكن إحراز الإطلاق، بل لا محيص عن الرجوع إلىٰ البراءة كما لايخفىٰ.

إلّا أن يقال: إنّ التقيّة لما كانت من خصوص الفتوىٰ التي أجراها سلطان الوقت ـ إذ غيرها لا خوف في مخالفتها ـ ومن المعلوم أنّ الفتوىٰ الراجحة عند السلطان لم تكن إلّا فتوىٰ ابن أبي ليلىٰ وأبي حنيفة وأضرابهما من مشاهير علماء العامة وتحصيل العلم بفتواهم بالفحص عنها كان سهلاً، فلذا يسهل إحراز التقيّة وعدمها.

وبالجملة، فالمتحصل ممّا ذكرنا أنّ مقدّمات الحكمة منحصرة في اثنتين

إحديهما: كون المتكلّم في مقام البيان **ثانيتهما**: عدم ذكر القيد.

وقد جعل المحقق صاحب الكفاية ﷺ[١] من المقدّمات انتفاء القدر المتيقن في مقام التخاطب، كما إذا كان فرد خاص متيقناً من المطلق لكونه مورداً للسؤال مثلاً كما في بئر خاصة سئل المعصوم صلوات الله عليه عن حكمها فأجاب عليه السلام بأنّ «ماء البئر واسع لا يفسده شيء....»[٢]. فإنّ تيقن تلك البئر من الآبار في المذكور في الرواية فإنّما هو لأجل وقوعها في السؤال، والكلام يكون بياناً بالنسبة إليه فإنّ أراد المتكلّم بيان حكم الفرد المشكوك يكون ذلك التيقن مخلاً بالغرض، وقبح الإخلال به علىٰ العاقل فضلاً عن الحكيم ضروري، ولا فرق في كون هذه المقدّمة من مقدّمات الحكمة بين أن يكون المراد بالبيان بيان تمام المراد الواقعي، وبين أن يكون بيان تمام ماأراد المتكلّم بيانه ولو من باب ضرب القاعدة والقانون لا ما هو مراده الواقعي، فإنّ المتيقن الذي يفهمه المخاطب من اللفظ ويكون غرض المتكلّم افهام المخاطب باللفظ يصلح أن يكون بيانا لإرادة ذلك المتيقن دون غيره، فإرادة غير المتيقن المزبور مع عدم اقامة قرينة عليه وابقاء اللفظ علىٰ ظاهره توجب الاخلال بالغرض.

وأمّا المتيقن الخارجي فلا يكون مضراً بالإطلاق، فإرادة الإطلاق مع هذا التيقن لابأس بها، والمراد بالمتيقن الخارجي أن يكون فرد خاص مجزياً في مقام الامتثال قطعاً، ولكن لم يكن هذا العلم حاصلاً من التخاطب وغير متحقق بالانفهام من الألفاظ، **ووجه عدم مؤثريّة** هذا المتيقن في رفع الإخلال بالغرض كما كان المتيقن في مقام التخاطب رافعاً له هو: أنّ المتكلّم يكون في مقام البيان بحسب

---

١) كفاية الأُصول / ٢٤٧.

٢) وسائل الشيعة ١ / ١٤٠، الحديث ٣٤٥ و ٣٤٧. و ص ١٧٠، الحديث ٤٢٢.

مقام التخاطب فلا يرفع الاخلال بالغرض إلّا ما يكون متيقناً بحسب مقام التخاطب دون مقام آخر والمفروض أنّ المتيقن لايكون بحسبه بل بحسب الخارج ، **فتلخص** ممّا ذكرنا أنّ مراد صاحب الكفاية ﷺ ـ المعدود من خصائصه ـ هو كون المتيقن في مقام التخاطب مضراً بالإطلاق ومانعاً عنه لكونه رافعاً للإخلال بالغرض إن أراد المتكلّم ذلك المتيقن بخلاف المتيقن الخارجي ، فإنه ليس بمانع عن الإطلاق ولا يكون رافعاً للإخلال بالغرض علىٰ تقدير إرادته .

ولكن الحقّ عدم كون القدر المتيقن مطلقاً وإن كان في مقام التخاطب مانعاً عن الإطلاق إلّا إذا أوجب انصراف اللفظ إليه بحيث يكون غير القدر المتيقن في نظر العرف خارجاً عن أفراد الماهية ، كما إذا قال : (توضأ بالماء) فإنّ المتيقن منه غير ماء النفط والكبريت ، وينصرف لفظ الماء عنهما إلىٰ غيرهما ، وهذا الانصراف يكون بمثابة لوذكر في الكلام المعنىٰ المنصرف إليه أو عنه لكان ذلك تأكيداً لا تأسيساً ، فإن تحقق هذا الانصراف من أيّ سبب ولو من غير ناحية القدر المتيقن في مقام التخاطب كما إذا كان منشؤه المتيقن الخارجي أو غيره يكون مانعاً عن انعقاد الإطلاق فالمتيقن في مقام التخاطب لايجدي شيئاً إلّا إذا صار سبباً للانصراف المزبور لا كلّ انصراف .

ولو بني علىٰ مانعيّة القدر المتيقن في مقام التخاطب عن الإطلاق لانسد باب التمسك بالإطلاقات ، بداهة كون المورد في كلّ مطلق متيقناً في مقام التخاطب فلا يجوز التشبث بذلك الدليل في غير مورده ، وهو كما ترىٰ خلاف ديدن الاصحاب من التمسك بالإطلاقات في غير مواردها فتدبّر .

تنبيه :

قد ظهر ممّا تقدّم سقوط البحث المعروف وهو أنّ تقييد المطلق هل يستلزم المجازيّة أم لا ؟ .

وجه الظهور ما عرفته من كون الإطلاق المنسوب إلىٰ المشهور قبل سلطان العلماء ﷺ ـ وهو الشيوع والسريان ـ خارجاً عن الموضوع له كخروج القيد عنه، وأنّ كلاً من الإطلاق والتقييد يستفاد من دالّ آخر، ففي قوله: (أعتق رقبة مؤمنة) لم يستعمل الرقبة إلّا في معناه الموضوع له وهي نفس الطبيعة، والإيمان يستفاد من قوله (مؤمنة)، فاللفظ يستعمل دائماً في الموضوع له دون غيره حتىٰ يكون مجازاً نظير العام، فإنّه يستعمل دائماً في معناه الموضوع له والتخصيص يستفاد من دالّ آخر كما تقدّم تفصيله.

تكملة في حمل المطلق علىٰ المقيّد

قد عرفت سابقاً أنّ التمسك بالإطلاق كالتشبث بالعام منوط بالفحص والاطمئنان بعدم دليل علىٰ التقييد، وحينئذٍ فإذا تفحصنا وظفرنا بدليل القيد، **فهل** يحمل المطلق علىٰ المقيّد ويجعل دليل التقييد مفسراً وشارحاً لدليل الإطلاق، كما هو المتداول عند الأصحاب والمسمّىٰ عندهم بالجمع الموضوعي، أم يجمع بينهما بالجمع الحكمي بأن يجعل نص كلّ من الخطابين رافعاً لظهور الآخر فيستفاد حكم مخالف لظاهر كليهما، كما إذا قال: (أعتق رقبة) ثم قال: (لا تعتق رقبة كافرة) فإنّ الأمر نص في الجواز وظاهر في الوجوب كما أنّ النهي نص في الحزازة وظاهر في الحرمة، فنرفع اليد عن ظاهر كلّ منهما بنص الآخر فيصير عتق الرقبة الكافرة مكروهاً، أم يجمع بينهما بحمل القيد علىٰ كونه واجباً في واجب نظير ذكر السجود، فإنّه واجب في واجب ولا يكون المطلق مقيّداً ومشروطاً به، فعتق الرقبة المؤمنة واجب في واجب.

الظاهر أنّ بناء جلّ الأصحاب علىٰ الأوّل وهو الجمع الموضوعي وجعل الدليل المقيّد مفسراً وبياناً للمطلق، كما يظهر منهم في الجمع بين أدلة العسر والحرج

وبين أدلة الأحكام الأوليّة ، فإنّ النسبة بينهما مع كونها عموماً من وجه لا تلتفت اليها ، ويحكمون بتقدّم دليل الحرج وغيره من أدلة أحكام العناوين الثانويّة على أدلة الأحكام الأوليّة ، وتقيد موضوع الحكم الأولي بعدم طرو العنوان الثانوي . وكما في حديث لاتعاد مع أدلة الأجزاء والشرائط ، فإنّ بناءهم على تقييد الأجزاء والشرائط ـ ما عدا الخمسة المستثناة بحديث لاتعاد ـ وجعل الجزئيّة والشرطيّة مقيّدتين بغير حال النسيان ومايجري مجراه ، إلى غير ذلك من الموارد التي قد ثبت بناء الأصحاب فيها على حمل المطلق والمقيّد ، ولا وجه لهذا الحمل إلّا حكومة المقيّد على المطلق بأن ينطبق عليه ضابط القرينة التي تتقدّم على ذي القرينة وإن كان ذو القرينة أظهر من القرينة كما هو شأن الحاكم ، فإنه يتقدّم على المحكوم وإن كان أقوى ظهوراً من الحاكم ، ومن جملة الحكومات حكومة القرينة على ذيها ، وبالجملة فمناط حمل المطلق على المقيّد هو قرينيّة المقيّد عليه .

فلابدّ حينئذٍ من عطف عنان الكلام الى بيان ضابط القرينة حتى يظهر انطباقه على المقيّد وعدمه ؛

فنقول وبه نستعين وبولي أمره نستجير : إنّ الكلام تارة يكون متكفلاً لثبوت عرض لمحل كالفعل والفاعل كـ(قام زيد) والمبتدأ والخبر كـ(زيد قائم) ، وأُخرى يكون متكفلاً لكيفيّة عروض ذلك العرض وزمان عروضه ومكان عروضه إلى غير ذلك من الملابسات ، فإن كان متعرضاً لأصل وجود العرض لمعروضه فيكون ذا القرينة ، وان كان متعرضاً لملابساته وكيفيات عروضه كالحال والتمييز والمفعول المطلق ونحوها يكون قرينة ، ويظهر ممّا ذكرنا وجه كون الأصل في الكلام المبتدأ أو الفاعل الذي مرجعه إلى المبتدأ ـ لانحلال الجملة الفعليّة كـ(قام زيد) إلى الحمليّة كـ(زيد قائم) ـ ، وجه الظهور أنّ الحاكي عن أصل وجود العرض هو المبتدأ والفاعل ، كما ظهر وجه كون غير المبتدأ والفاعل فضلة في الكلام ، وذلك لتماميّة

الكلام بدون ذكر مايعد من الملابسات ، ووجه تقدّم القرينة علىٰ ذيها وإن كانت أضعف ظهوراً من ذي القرينة هو حكومتها علىٰ ذي القرينة لتكفلها لما لا يتكفله ذو القرينة ، فإنّ قوله : (جاء زيد) لايتكفل إلّا ثبوت المجيء ولا نظر له إلىٰ كيفيّة المجيء وسائر ملابساته ، فقوله : (راكبا) يتعرض لما لايتعرضه جاء زيد ولما كان تقدّم القرينة علىٰ ذيها لأجل الحكومة يحكم بتقدّم ظهور يرمي في قولنا : (رأيت أسداً يرمي) علىٰ ظهور أسد مع كونه بالوضع .

توضيحه : أنّ الشك في إرادة الحيوان المفترس من الأسد مسبب عن الشك فيما يراد من يرمي ، إذ لو أريد ظاهر يرمي ، وهو الرمي بالنبال ، يكون ذلك بنفسه رافعاً للشك عن ذي القرينة وهو الأسد ، إذ يتعيّن أن يكون المراد حينئذٍ الرجل الشجاع بخلاف ما إذا أُريد ظاهر الأسد وهو الحيوان المفترس ، فإنه بلازمه يرفع الشك عن القرينة ، ضرورة أنّ أصالة الحقيقة في الأسد تستلزم عقلاً إرادة الرمي بالتراب والأُصول اللفظيّة وإن كانت مثبتاتها حجة ، إلّا أنّ حجيّتها في لوازمها فرع جريانها في أنفسها وجريانها موقوف علىٰ عدم جريان أصالة الظهور في ناحية القرينة لما عرفت من أنّ جريانها يرفع الشك عن ذي القرينة ، فلو توقّف جريانها في ناحية القرينةعلىٰ جريانها في ذي القرينه لدار .

وبالجملة : أصالة الظهور في القرينة بنفسها رافعة للشك في ذي القرينة بخلاف أصالة الظهور في ذي القرينة ، فإنّ رافعيّتها للشك في القرينة تكون بلازمها لابنفسها ، وهذا وإن كان ثابتاً في الأُصول اللفظيّة إلّا أنّ إثباتها للوازم فرع جريانها في أنفسها ، والقرينة ترفع ظهور ذي القرينة في معناه ، وبعد ارتفاع الظهور لامجرىٰ لأصالة الظهور فتدبّر . **وبالجملة** فالأسد وإن كان ظاهراً في معناه الموضوع له وموجباً لخطوره في الذهن لكن بعد مجيء يرمي ينهدم ذلك الظهور في مقام الإرادة ويصير المراد غير المعنىٰ الموضوع له .

ولكن الإنصاف أنّ قرينيّة (يرمي) علىٰ صرف الأسد عن معناه الحقيقي تكون لأجل المقام ، فإنّ المخبر بقوله : رأيت أسداً يرمي ، لما كان من أهل البلد لامن أهل البوادي والجبال الذي يرون السباع كثيراً ما ، يستفاد من كلامه أنّ مراده الرجل الشجاع لا الحيوان المفترس .

والحاصل أنّه لم يظهر كون كلّ فضلة في الكلام قرينة نعم لابأس بذلك في الحال والتمييز والمفعول المطلق النوعي والعددي ، وأما المفعول به فلم يظهر قرينيّته ، ولذا يشكل الأمر في قرينيّة الأحد في قوله : (لا تضرب أحداً) ، وقرينيّة اليقين والشك في قوله : (ولا تنقض اليقين بالشك) فإنّ كلاً من (لا تضرب) و(أحد) يصلح للقرينيّة علىٰ الآخر ، فإنّ الظاهر من الضرب هو الضرب المؤلم وهو صالح لصرف الأحد عن عمومه للأموات إلىٰ خصوص الاحياء ، كما أنّ عموم الأحد للأموات صالح لصرف الضرب عن المؤلم إلىٰ ما هو أعمّ من المؤلم وغيره ، وكذا لا تنقض فإنّه صالح لصرف اليقين والشك عن عمومهما لليقين والشك في المقتضي والرافع إلىٰ خصوص الشك في الرافع ، كما أنّ عموم اليقين والشك لكل من المقتضي والرافع صالح للتصرف في معنىٰ النقض وجعله عبارة عن معنىٰ عام يلائم عموم اليقين والشك ، ولذا صارت حجيّة الاستصحاب في الشك في المقتضي مورداً للبحث والكلام بين المحققين الاعلام ، فقد ذهب الشيخ ﷺ[1] إلىٰ عدم حجيّته فيه تبعاً للمحقق الخونساري ﷺ بناء منه علىٰ جعل لا تنقض قرينة علىٰ تخصيص عموم اليقين والشك بالشك في المقتضي ، وصاحب الكفاية ﷺ[2] ذهب الىٰ حجيّته مطلقاً حتىٰ عند الشك في المقتضي . **فتحصل** أنّه ليس كلّ فضلة قرينة ، فلابدّ في كلّ مورد

---

١) فرائد الأُصول / ٣٢٨

٢) كفاية الأُصول / ٣٨٧.

من مراعاة الخصوصيات وليس للقرينة ضابط كلي يرجع اليه ، نعم لا بأس بقرينيّة خصوص الحال والتميز من الملابسات والله تعالىٰ هو العالم بالحقائق .

والحاصل أنّ في حمل المطلق علىٰ المقيّد مبنيين :

أحدهما : أظهريّة دليل التقييد في التقييد من دليل الإطلاق في الإطلاق ، وذلك لأنّ التقييد كالنص في عدم الاجتزاء بفاقد القيد ، ودليل الإطلاق ظاهر في الاجتزاء بفاقد القيد ، فيكون المقيّد أظهر من المطلق في الإطلاق ، فوجه تقدّم المقيّد علىٰ المطلق هو الأظهريّة المانعة عن التعارض والتهافت ، وهذا الوجه هو المنسوب إلىٰ صاحب الكفاية ﷺ[1] .

ثانيهما : حكومة دليل التقييد علىٰ دليل المطلق لكون المقيّد قرينة علىٰ المطلق فيقدّم عليه ،كتقدّم كلّ قرينة علىٰ ذيها وهو المنسوب الىٰ الميرزا النائيني ﷺ .

وكيف كان فحمل المطلق علىٰ المقيّد بل مطلق التصرف فيهما والجمع بينهما موقوف علىٰ التنافي والتهافت وصلاحيّة القيد للقرينيّة ، ومع انتفاء أحدهما بأن لايكون بينهما تنافٍ كما إذا اختلف موضوع الدليلين أو لم يصلح القيد للقرينيّة فلا وجه لحمل أحد الدليلين علىٰ الآخر ، فالعمدة في حمل المطلق علىٰ المقيّد هي تحقق المنافاة بينهما ، **والتنافي** يتحقق في الدليلين المختلفين إثباتاً ونفياً سواء كان المطلوب

---

١) كفاية الأُصول / ٢٥٠: « ولعلّ وجه التقييد كون ظهور إطلاق الصيغة في الإيجاب التعييني أقوى من ظهور المطلق في الإطلاق ».

ص ٢٥١: « ... فلابدّ من التقييد لو كان ظهور دليله من دخل القيد أقوى من ظهور دليل الإطلاق فيه كما هو ليس ببعيد ... ».

ص ٤٣٨: « هذا ولاتعارض أيضاً إذا كان أحدهما قرينة علىٰ التصرف في الآخر ، كما في الظاهر مع النص أو الاظهر ، مثل العام والخاص والمطلق والمقيّد أو مثلهما ممّا كان أحدهما نصاً أو أظهر ... ».

في المطلق صرف الوجود كقوله : (أعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة) ، أم مطلق الوجود كقوله : (أكرم العلماء ، ولا تكرم فساقهم) فإنّ التنافي بين النفي والإثبات موجود بلا إشكال ، وبناء الأصحاب قدس الله أرواحهم الطاهرة في هذا القسم علىٰ حمل المطلق علىٰ المقيّد وعدم ظهور خلاف منهم في ذلك إلّا في بعض الموارد كبعض موارد صلاة الجماعة ، فإنهم حملوا النهي في جملة من مواردها علىٰ الكراهة ، وقد عرفت أنّه جمع حكمي لا موضوعي ، ولكن هذا الجمع الحكمي منهم في بعض الموارد يكون لقرينة مانعة عن الجمع الموضوعي ، فلابدّ في الموارد التي يحمل النهي فيها علىٰ الكراهة ولا يحمل المطلق علىٰ المقيّد من التدبّر في النكتة الداعية إلىٰ العدول عن الجمع الموضوعي إلىٰ الحكمي .

وبالجملة فلا إشكال في تحقق التنافي بين المختلفين في النفي والإثبات ، والبناء علىٰ الجمع الموضوعي بينهما من غير فرق في ذلك بين صرف الوجود ومطلقه ، ولذا يحمل قوله : أكرم العلماء علىٰ قوله : لاتكرم فساق العلماء ، ويقيّد موضوع وجوب إكرام العلماء بعدم فسقهم .

وأمّا إذا كان الدليلان مثبتين ، فإن كان دليل القيد بلسان الشرط كما إذا قال : (أعتق رقبة) بدون تقيدها بقيد الإيمان ، وقال : (إن كانت الرقبة مؤمنة فأعتقها) فيكونان كالمختلفين في النفي والإثبات ، لأنّ قضيّة مفهوم دليل التقييد عدم عتق الرقبة غير المؤمنة ففي هذا القسم من صور المثبتين لابدّ من حمل المطلق علىٰ المقيّد كالمختلفين ، **وإن لم** يكن دليل التقييد بلسان الشرط كقوله : (أعتق رقبة مؤمنة) ، أو كان بلسانه ولكن سيقت الشرطيّة لبيان تحقق الموضوع لا للدلالة علىٰ المفهوم ، فوحدة التكليف المحققة للتنافي في المثبتين الموجب لحمل المطلق علىٰ المقيّد موقوفة علىٰ كون المطلوب صرف الوجود وهو محرز فيما إذا كان السبب للتكليف في كلّ من الدليلين واحداً ، كما إذا قال : (إن ظاهرت فاعتق رقبة ، وإن ظاهرت فأعتق رقبة

مؤمنة) ، فإنّ وحدة السبب تكشف عن كون المطلوب واحداً وأنّ الدليلين سيقا لبيان تكليف واحد لاتكليفين ، وأما إذا لم يذكر السبب أصلاً كما إذا قال : (أعتق رقبة) و (أعتق رقبة مؤمنة) أو ذكر السبب في المطلق فقط ، كما إذا قال : (إن ظاهرت فأعتق رقبة وأعتق رقبة مؤمنة) أو في المقيّد فقط كما إذا قال : (إن ظاهرت فأعتق رقبة مؤمنة) فلا يحرز التنافي بينهما أصلاً ، لجواز كون كلّ منهما متكفلاً لحكم ، وحينئذٍ لا طريق إلىٰ إحراز وحدة الحكم المحققة للتنافي .

والحاصل أنّ التنافي بين المطلق والمقيّد إذا كانا مختلفين في النفي والإثبات موجود من غير فرق بين كون المطلوب فيهما صرف الوجود ومطلقه كما عرفت . **وأما إذا** كانا مثبتين ، فإن كان دليل التقييد بلسان الشرط فهو ملحق بالمختلفين في تحقق التنافي.

وإن لم يكن دليل التقييد بالقضيّة الشرطيّة فالصور المتصورة فيهما ثبوتاً أربع :

إحديها : ذكر السبب فيهما وهو لايخلو من وجهين ، **أحدهما** ، وحدة السبب كالظهار ، **والآخر** : تعدّده ككون السبب في المطلق افطار الصوم ، وفي المقيّد الظهار مثلاً ، ففي الأوّل يحرز التنافي بين الدليلين لأنّ وحدة السبب كاشفة عن وحدة التكليف بالنسبة إلىٰ المتعلّق ، أعني العتق وإلىٰ متعلّقه وهو الرقبة .

ثانيتها : عدم ذكر السبب في شيء منهما .

ثالثتها : ذكره في المطلق دون المقيّد .

رابعتها : عكس ذلك .

وقد عرفت أنّ التنافي من نفس الدليلين لا يحرز إلّا في الوجه الأوّل من وجهي الصورة الأُولىٰ وهو وحدة السبب فيهما ، **نعم** إذا ثبت التنافي بين الدليلين في سائر الصور من قرينة خارجيّة فتكون كالوجه الأوّل من وجهي الصورة الأُولىٰ .

ثم إنّه ثبت التنافي بين الدليلين سواء كان المطلق مطلوبا تعييناً كما في العتق الواجب في الكفارات المرتبة ، أم تخييراً كما في العتق الواجب في الكفارات المخيرة ، فيدور الأمر في رفع التنافي الناشيء عن وحدة التكليف بين وجوه ثلاثة :

أحدها : الجمع بينهما بأن يكون المقيّد من قبيل الواجب في الواجب لظهور أمر المقيّد في الوجوب النفسي .

ثانيها : حمل الأمر في المقيّد علىٰ الاستحباب فيكون عتق الرقبة المؤمنة أفضل الأفراد لا أنّه واجب تعييناً ، وهذا الوجه هو الجمع الحكمي .

ثالثها : حمل المطلق علىٰ المقيّد بأن يجعل القيد من قيود الموضوع مع حفظ ظهور الأمرين في الدليلين في الوجوب ، فكأنّه قيل : أعتق رقبة مؤمنة ، فهل يتوهم أحد في هذا المثال عدم قيديّة الايمان للمتعلّق ، وبالجملة فرفع التنافي يتحقق بأحد هذين الوجهين ، والكلام كله في تعيّن أحدهما ورجحانه علىٰ الآخر .

ولما لم يكن فرقٌ بين انفصال القيد عن المطلق وبين اتصاله به إلّا في مجرد انعقاد الظهور التصديقي في الأوّل وعدم انعقاده في الثاني ـ وأمّا بالنسبة الىٰ المراد منهما فلا يتفاوت الاتصال والانفصال ، ولم يكن إشكال في حمل المطلق علىٰ المقيّد في صورة الاتصال وجعل القيد قيداً لموضوع الحكم ، من غير فرق بين كون القيد حاكماً كما عليه الميرزا النائيني ﷺ ، وبين كونه أظهر كما عليه صاحب الكفاية ، فلابدّ في صورة انفصال القيد عن دليل المطلق من فرض المقيّد والمطلق واردين في كلام واحد ، ومع هذا الفرض فإن رفع التنافي فلا كلام وإلّا فلابدّ من علاجه ، وقد عرفت أنّه في صورة الاتصال لا إشكال في الحمل وعدم التصرف في الأمر ، وفي الانفصال إذا فرض الاتصال لاتبقىٰ منافاة أيضاً بين الدليلين أصلاً ، لصيرورة القيد قيداً لموضوع دليل المطلق ، غاية الأمر أنّه مع الانفصال تخيلنا الإطلاق وأنّ مراد المولىٰ عتق الرقبة من دون قيد ـ بحيث تكون طبيعة الرقبة تمام الموضوع للحكم ـ

وبعد ورود دليل التقييد انكشف عدم الإطلاق وكون الطبيعة جزء الموضوع لعدم تماميّة مقدّمات الحكمة المقتضية للإطلاق التي منها عدم الظفر بما يصلح للقرينيّة، والمفروض صلاحيّة القيد لها.

وبالجملة لا فرق بين اتصال القيد وانفصاله إلّا في عدم انعقاد الظهور التصديقي في الإطلاق في الأوّل وانعقاده في الثاني، والقرينة المنفصلة مانعة عن الظهور التصديقي الواقع في المرتبة الثانية الكاشف عن المراد الواقعي، **والحاصل** أنّ اتصال القرينة مانع عن انعقاد الظهور التصديقي بمرتبتيه في المطلق وانفصالها مانع عن خصوص الظهور التصديقي الحاكي عن المراد الواقعي، وهذا المقدار من الفرق ليس بفارق فيما هو المهم وهو التقييد في المراد الواقعي لحصوله في كليهما.

ولا بأس ببيان مثال نافع محل للابتلاء وهو: أنّهم حكموا بتخيير العامي في التقليد بين المجتهدين المتساويين في الفضيلة المختلفين في الفتوىٰ مع أنّ مقتضىٰ قاعدة تعارض الطرق هو التساقط وعدم حجيّة واحدة منهما، **والتخيير في الخبرين** المتعارضين يكون لأجل النص الخاص.

نعم بناء علىٰ السببيّة يكون مقتضىٰ القاعدة التخيير ولكنه ليس كذلك، فيشكل في الحكم بالتخيير في تقليد أحد المجتهدين المتساويين، بل مقتضىٰ بناء العقلاء ـ إن كانت الحجيّة ببنائهم ـ ومقتضىٰ الأدلة التي أُقيمت علىٰ حجيّة الطرق ـ إن كانت الحجيّة بالتعبد ـ هو سقوط كلّ من الطريقين المتعارضين ووجوب الاحتياط علىٰ العامي فيما أمكن فيه الاحتياط كطهارة الغسالة ونجاستها، فإنّ الاحتياط فيها ممكن، والتخيير العقلي فيما لم يمكن فيه الاحتياط كوجوب صلاة الجمعة وحرمتها، فمستند الحكم بالتخيير في تقليد المتساويين من حيث الفضيلة هو أنّ أدلة التقليد كقوله عجّل الله تعالىٰ فرجه الشريف وصلىٰ عليه، «وأمّا من كان من

الفقهاء صائناً لنفسه...»[١] لا تدل علىٰ مطلوبيّة أزيد من صرف الوجود من التقليد ومتعلّقه وهو الفقيه ، وليس المراد تقليد كلّ واحد من الفقهاء في مسألة واحدة ، بل تقليد الفقيه نظير التوضؤ بالماء والتيمم بالتراب ، فكما أنّ المطلوب هو صرف الوجود من الوضوء والتيمم بصرف الوجود من الماء والتراب فكذلك التقليد ، فإنّ المسألة الواحدة لا تتحمل إلّا تقليداً واحداً ، فمفاد أدلة التقليد من أوّل الأمر التخيير كمفاد أخبار التخيير في الخبرين المتعارضين ، وليس مفاد أدلة التقليد كمفاد أدلة حجيّة خبر الواحد ، فإنّ مقتضاها حجيّته بنحو الانحلال والاستغراق دون الإطلاق البدلي الذي هو قضيّة أدلة التقليد ، فأدلة التقليد تدل علىٰ مطلوبيّة صرف الوجود بنحو الإطلاق، سواء كان الفقيه الذي يرجع إليه أعلم من غيره أم غيره أعلم منه وسواء كان هاشمياً أم غيره ، فما دلّ علىٰ الرجوع إلىٰ الأعلم كمقبولة عمر بن حنظله[٢] ، بناء علىٰ اعتبارها يقيّد إطلاق رواية الاحتجاج ويكون المطلوب تقليد خصوص الأفضل لا غيره ، ولا يحمل علىٰ الأفضليّة والاستحباب وكون تقليد الأفضل مستحباً .

فتلخص من جميع ما ذكرنا أنّ التنافي الموجب لحمل المطلق علىٰ المقيّد منوط بوحدة التكليف وكونه إلزامياً وكون متعلّقه صرف الوجوب الطارد للعدم ، فإن لم يكن التكليف في المقيّد إلزامياً وكان ندبياً فلا يتحقق التنافي ، ضرورة أنّ الاستحباب يقتضي الترخيص في الترك وهو لا ينافي الإطلاق إذ مقتضىٰ دليل التقييد حينئذٍ أفضليّة تطبيق صرف الوجود علىٰ الفرد الواجد للقيد . ومن هنا يظهر وجه عدم حمل المطلق علىٰ المقيّد في المستحبات إذ لا تنافي بين استحباب المطلق

---

١) وسائل الشيعة ٢٧ / ١٣١، الحديث ٣٣٤٠١.

٢) وسائل الشيعة ٢٧ / ١٠٦، الحديث ٣٣٣٣٤.

كزيارة المولىٰ المظلوم أرواحنا فداه، وبين استحباب المقيّد كزيارته عليه الصلاة والسلام في الاوقات الخاصة كليلتي عرفة والأضحىٰ، ويوميهما وليلة النصف من شعبان وليلة الجمعة رزقنا الله تعالىٰ في الدنيا زيارة قبره وفي القبر زيارة وجهه.

فحاصل وجه عدم حمل المطلق في المستحبات هو عدم التنافي بين الدليلين لاقتضاء دليل المقيّد الترخيص في الترك كدليل المطلق، وهذا بخلاف الالزاميين فإنّ الأمر بالمطلق يقتضي الإلزام بصرف الوجود بأي وجه اتفق ولو في ضمن الرقبة الكافرة، فعتق الكافرة مجزٍ بمقتضىٰ الأمر بالمطلق، بخلاف الأمر بالمقيّد فإنّه يلزم عتق خصوص المؤمنة وعدم إجزاء الكافرة، فاقتضاء الدليلين في عتق الكافرة مختلف من حيث الإجزاء وعدمه، فالمنافاة بينهما في الإجزاء وعدمه نشأت من التكليف الإلزامي المتعلّق بصرف الوجود فإذا انتفىٰ الإلزام في المقيّد واقتضىٰ الترخيص في ترك المقيّد يرتفع التنافي الموجب للحمل.

ثم إنّ المطلق والمقيّد لا يخلو إمّا أن يكونا مختلفين في النفي والإثبات بأن يكون دليل المطلق مشتملاً علىٰ الأمر والمقيّد علىٰ النهي، **وإمّا أن** يكونا متوافقين في الإثبات أو النفي فالصور ثلاث.

الصورة الأُولىٰ: أن يكونا مختلفين في النفي والإثبات كما إذا قال: (استر عورتك في الصلاة) فإنّ الستر يشمل بإطلاقه الحرير وغير المأكول بل الوحل والحشيش وغيرها، فإذا قال: (لا تتستّر في الصلاة بالحرير أو بغير ما يؤكل) يكون هذا النهي منافياً لإطلاق الستر الشامل لما لا يؤكل والذهب والحرير، **فيمكن** الجمع بينهما بحمل النهي علىٰ الكراهة وابقاء الستر علىٰ إطلاقه، وهذا هو الجمع الحكمي.

ويمكن الجمع بينهما بحمل المطلق علىٰ المقيّد وجعل المراد من المطلق هو المقيّد، وأنّ الستر لابدّ أن لا يكون بالحرير ونحوه، **والظاهر** عدم الخلاف والإشكال في

تعيّن الثاني والالتزام بالجمع الموضوعي بل هو من المرتكزات العرفيّة التي لا يخطر خلافها في أذهانهم، وان كان هذا الجمع الموضوعي في صورة كون المطلق والمقيّد مثبتين محلاً للبحث والكلام كماستعرف.

ومنشأ الارتكاز وعدم الخلاف في تعيّن الجمع الموضوعي في المختلفين في النفي والإثبات هو ورود المقيّد علىٰ إطلاق المتعلّق في دليل المطلق لكونه بياناً، توضيحه: أنّ إطلاق المتعلّق في دليل الإطلاق كإطلاق الساتر في المثال المزبور للحرير وغيره يكون بمعونة مقدّمات الحكمة التي قوامها عدم البيان والنهي الوارد في دليل المقيّد صالح للبيانيّة، لأنّ ظهوره في الحرمة ليس مستنداً الىٰ مقدّمات الحكمة حتىٰ يقع التعارض بينهما، بل إلىٰ الأصل العقلائي الحاكم بكون ظاهر الكلام مراداً جديا للمتكلّم، وأنّ إنشاء النسبة يكون بداعي الجد لابداع آخر، ولا يكون ظهور النهي في الحرمة مستنداً إلىٰ مقدّمات الحكمة حتىٰ لا يصلح لأن يصير بياناً للمطلق الوارد في دليل المطلق كما هو كذلك في المثبتين، لما عرفت من أنّ إطلاق المتعلّق في دليل المطلق وكذا تعيينيّة الأمر يستندان إلىٰ مقدّمات الحكمة فلا يصلح الأمر في المقيّد لأن يكون بياناً، وهذا بخلاف المختلفين إثباتاً ونفياً فإنّ ظهور النهي في دليل المقيّد في الحرمة لما لم يكن بمقدّمات الحكمة ـ بل بالأصل العقلائي ـ فهو صالح لأن يكون بياناً للمتعلّق في دليل المطلق، ومعه لا مجال لجريان مقدّمات الحكمة فيه، فالنكتة الفارقة بين المثبتين وبين المختلفين هي صلاحيّة النهي في دليل التقييد للبيانيّة وعدمها في المثبتين كما سيأتي.

ثم إنّه لا فرق في حمل المطلق علىٰ المقيّد في المختلفين إثباتاً ونفياً بين التكليفيات كما تقدّم في مثال الساتر، وبين الوضعيات كقوله تعالىٰ: ﴿أحلّ الله

البيع﴾ [١] وما ورد في شرائط العوضين والمتعاقدين والأمثلة الفقهيّة كثيرة جداً ،

ثم إنّ هذا إنّما يكون فيما إذا كانت النسبة بينهما العموم والخصوص المطلق و أما إذا كانت العموم من وجه فقد اختلف في ذلك ، فذهب بعضهم الىٰ معاملة اجتماع الأمر والنهي في المجمع ، وبعضهم الىٰ معاملة التعارض معه ، ولكن تقدّم منا في مبحث الاجتماع أنّ الضابط في اندراج المجمع في باب الاجتماع كون متعلّقي الأمر والنهي عنوانين مبدئيين كالصلاة والغصب ، لا اشتقاقيين كالعالم والفاسق لاندراجهما في باب التعارض كما عرفت هناك ، وكيف كان فلا كلام بينهم في حمل المطلق علىٰ المقيّد في المختلفين إثباتاً ونفياً لتحقق التنافي بينهما بنفس النفي والإثبات ، ووجه هذا الحمل هو أظهريّة دليل القيد من المطلق .

والصورة الثانية : أن يكونا مثبتين بأن يكون كلّ منهما مشتملاً علىٰ الأمر كما إذا قال : (أكرم العالم) و (أكرم العالم النجفي) فإنّ الحمل فيها منوط بالتنافي بينهماوهو موقوف علىٰ كون المطلوب فيهما صرف الوجود ، إذ لو كان المطلوب فيهما مطلق الوجود لم يتحقق التنافي بينهما كما إذا تعدّد السبب ، بأن قال : (إن ظاهرت فأعتق رقبة) و (إن أفطرت فأعتق رقبة مؤمنة) فإنه لاتنافي بين مطلوبيّة عتق مطلق الرقبة وبين مطلوبيّة عتق خصوص المؤمنة .

وبالجملة ، فالتنافي في المثبتين منوط بمطلوبيّة صرف الوجود ، فلابدّ في إحراز التنافي فيهما من إحراز مطلوبيّة صرف الوجود ، **إما من** نفس الدليلين كما إذا قال : أعتق رقبه وأعتق رقبة مؤمنة ، فإنّ التنوين يدل علىٰ الوحدة وكون المطلوب عتقه وجوداً واحداً ، وكما إذا قال : إن ظاهرت فأعتق رقبة وإن ظاهرت فأعتق رقبة مؤمنة ، فإنّ وحدة السبب تكشف عن وحدة الحكم . **وإمّا من الخارج** ، كما إذا

---

١) البقرة : ٢٧٥

أُحرز من الخارج أنّ صرف الوجود من المتعلّق رافع لما شرع المتعلّق لرفعه كالوضوء والتيمم، فإنّه علم من الخارج أنّ صرف الوجود منهما جعل رافعاً للحدث الذي شرع الوضوء والغسل والتيمم لرفعه، ولو لم يكن ذلك العلم الحاصل من الخارج لكان مقتضىٰ تعلّق المتعلّق بموضوع خارجي انحلال التكليف كما هو الحال في كلّ تكليف يكون لمتعلّقه موضوع خارجي ـ كقوله: لاتشرب الخمر ولاتغتب مؤمناً ـ إلّا إذا تضمن نفس الدليل مطلوبيّة صرف الوجود كما عرفت في قوله: (أكرم عالماً)، أو علم من الخارج مطلوبيّة صرف الوجود كما عرفت في الوضوء والغسل والتيمم وإن كان لمتعلّقها موضوع خارجي وهو الماء والتراب، وكتقليد المجتهد فإنّ المطلوب صرف الوجود من التقليد المتعلّق بصرف الوجود من طبيعة المجتهد، ولذا لا يحكم بتساقط قولي المجتهدين المتساويين في الفضيلة المختلفين في الفتوىٰ مع أنّ مقتضىٰ طريقيّة الفتوىٰ هو التساقط وعدم حجيّة شيء من القولين.

وبالجملة فالمدار في تنافي المطلق والمقيّد علىٰ كون المطلوب صرف الوجود من الطبيعة المتعلّقة للخطاب في المطلق والمقيّد، فلابدّ من إحراز مطلوبيّة صرف الوجود من نفس الدليلين أو الخارج وبعد إحرازها يجمع بين الدليلين جمعاً موضوعياً بحمل المطلق علىٰ المقيّد، لابحمل الأمر في المقيّد علىٰ الاستحباب وكون المقيّد أفضل الأفراد.

ومحصل وجه هذا الجمع الموضوعي هو كون دليل القيد هادماً لإطلاق المطلق، ضرورة أنّ إطلاق الرقبة مثلاً من حيث الإيمان والكفر منوط بتماميّة مقدّمات الحكمة التي منها ـ بل قوامها ـ عدم بيان القيد مع قابليّة المحل للتقييد، ومع بيانه متصلاً أو منفصلاً قبل حضور وقت العمل ينكشف عدم الإطلاق وعدم كون الإطلاق مراداً للمتكلّم، غاية الأمر أنّه مع الاتصال لا يتوهم إطلاق للكلام كما إذا قال: أعتق رقبة مؤمنة، فهل يتوهم أحد إطلاق الرقبة للمؤمنة والكافرة؟ ومع

الانفصال يتخيل إرادة الإطلاق، وبعد مجيء القيد يستكشف أنّ الإطلاق كان مجرد التوهم والخيال.

وبالجملة فوجه التقييد وعدم الذهاب إلىٰ الجمع الحكمي هو هاديّة دليل المقيّد لإطلاق المطلق لا أقوائيّة دليل المقيّد من المطلق، إذ لازمه عدم حمل المطلق إذا كان أقوىٰ ظهوراً من المقيّد، وأما بناء علىٰ ما ذكرنا من هاديّة المقيّد للمطلق فيتقدّم عليه مطلقاً وإن كان المطلق أقوىٰ ظهوراً من المقيّد وذلك واضح لمن يراجع الأمثلة العرفيّة، فإذا قال: المولىٰ لعبده (أسقني ماء) وقبل وقت العمل قال: (جئني بالماء من الكوز الذي كان بالليل علىٰ السطح) فلا إشكال في عدم فهم العرف من هذين الكلامين إلّا وحدة المراد وأنّ المراد هو الماء من ذلك الكوز، لا أنّ الواجب هو الإتيان بأي ماء كان، غاية الأمر أنّ ماء ذلك الكوز أفضل من سائر أفراد الماء كما لا يخفىٰ.

وأمّا توهم أنّ وجه حمل المطلق علىٰ المقيّد ـ بعد الاعتراف بكون المطلوب صرف الوجود الموجب للتنافي ـ هو أنّ الإتيان بالمقيّد يكون صرف الوجود لكل من المطلق والمقيّد ويوجب امتثال كليهما لصدقهما علىٰ المجمع، ففساده غني عن البيان لنقل الكلام فيما إذا أتىٰ أولاً بالمطلق العاري عن القيد كما إذا اعتق الرقبة غير المؤمنة فإنّه يكون صرف وجود المطلق فقط دون المقيّد.

والحاصل أنّ حمل المطلق علىٰ المقيّد في المثبتين موقوف علىٰ التنافي المتحقق فيهما بأمرين:

أحدهما: كون المطلوب فيهما صرف الوجود، والآخر: ظهور الأمر المقيّد في التعيينيّة كما ثبت في محله كون إطلاق الأمر مقتضياً للتعيينيّة والعينيّة والنفسيّة، ضرورة أنّه لو لم يكن ظاهراً في التعيّنيّة لم يكن بين المطلق والمقيّد منافاة وإن كان المطلوب فيهما صرف الوجود، حيث إنّ مطلوبيّة عتق الرقبة المؤمنة مثلاً تخييراً

وعدلاً للمطلق ـ أعني الرقبة ـ لاتنافي مطلوبيّة عتق الرقبة غير المؤمنة ، فعتق الرقبة المؤمنة أفضل الأفراد ، بل المنافاة منوطة بظهور أمر المقيّد في التعيينيّة ، لأنّ مقتضىٰ تعيينيّته هو عدم إجزاء غير المقيّد ، ومقتضىٰ إطلاق المتعلّق هو مساواة المطلق والمقيّد في الإجزاء ، فقوله : (أعتق رقبة) يقتضي بمقتضىٰ مقدّمات الحكمة إجزاء كلّ من الرقبة المؤمنة والكافرة ، وعدم الفرق في الإجزاء بينهما ، ومقتضىٰ دليل المقيّد هو عدم إجزاء عتق الرقبة غير المؤمنة وعدم التساوي في الإجزاء بين المؤمنة والكافرة ، ففي عتق الرقبة الكافرة يتعارضان ، وحيث إنّ التعيينيّة في الأمر تكون بمعونة مقدّمات الحكمة كإطلاق المتعلّق في دليل المطلق ، ونعلم إجمالاً بعدم إرادة أحد الإطلاقين فيقع التعارض بينهما ، ومقتضىٰ العلم الإجمالي عدم جريان واحد منهما فتصل النوبة إلىٰ التعيين والتخيير ، والأصل يقتضي التعيينيّة ، لكون جعل العدل علىٰ خلاف الأصل .

وتوهم جريان أصل البراءة في القيد ، بتقريب: أنّ وجوب عتق أصل الرقبة مثلاً معلوم وتقيدها يقيّد الإيمان مشكوك ، ومقتضىٰ البراءة عدم تقيدها بقيد كسائر موارد الأقل والأكثر التي تجري البراءة فيما شك في دخله فيها شطراً أو شرطاً فاسد ، لوضوح الفرق بين المقام وبين الأقل والأكثر ، وذلك لأنّ فقد القيد هنا يكون ملازماً لما هو المانع فإنّ المطلق وهو عدم القيد ملازم للكفر مثلاً الذي هو مانع علىٰ ما يقتضيه ظاهر دليل المقيّد[1] .

---

١) ولكن الذي يختلج بالبال هو عدم الفرق بين المقام وبين سائر موارد الأقل والأكثر ، إذ المفروض عدم إستفادة شيء من الأدلة الاجتهاديّة من كون القيد دخيلاً في المطلوب أو غير دخيل فيه وانتهاء الأمر إلىٰ الأُصول العمليّة ، وحيث إنّ الشك يكون في التكليف الزائد فيكون المرجع فيه أصالة البراءة . والحاصل أنّ مانعيّة الكفر في عتق الرقبة منوطة بجريان ←

والمثال الفقهي لحمل المطلق علىٰ المقيّد هو أنّ المسح المأمور به في الوضوء مطلق في الكتاب العزيز، ولكن قيّد بما في الروايات من كون المسح مع النداوة وكون الماسح اليد اليمنىٰ، ففهوم المسح واضح لا إجمال فيه، لكنه مطلق وجعل ما في الروايات مقيّداً له ولم يحمل مافي الروايات علىٰ الفضل والاستحباب، يعني أنّه لم يجمع بين الروايات وبين المسح المأمور به في الكتاب المجيد بالجمع الحكمي وهو حمل الروايات علىٰ الاستحباب وكون المسح الواجب هو المسمّىٰ كما جمع بذلك ـ أي الجمع الحكمي وحمل أمر المقيّد علىٰ الأفضليّة والاستحباب ـ في مسح الرجلين بتمام الكف، فإنّ مقتضىٰ ما عرفت من حمل المطلق علىٰ المقيّد هو الجمع الموضوعي بين إطلاق ما دلّ علىٰ مسح الرجلين وبين ما دلّ علىٰ كون مسحهما بتمام الكف كمسح الرأس، لكنه لم يجمع بينهما بالجمع الموضوعي بل بالجمع الحكمي لما ذكر في محله فلاحظ.

ثم إنّ الوجه في حمل المطلق علىٰ المقيّد في المثبتين علىٰ ما أفاده الميرزا النائيني ﷺ هو إحراز التنافي بين الدليلين المستكشف ذلك من نفس الدليلين كوحدة السبب فيهما، أو من الخارج وسبب التنافي هو مطلوبيّة صرف الوجود فيهما، فإنّ لازم مطلوبيّة صرف الوجود فيهما هو سقوط الخطاب بامتثال أمر المطلق، كما إذا أعتق رقبة كافرة، ولازم لزوم امتثال أمر المقيّد الظاهر في الوجوب كما هو

← أصالة الإطلاق في أمر المقيّد المقتضية لتعيينيّة وجوب عتق الرقبة المؤمنة، والمفروض عدم جريان أصالة الإطلاق لمعارضتها لأصالة الإطلاق في متعلّق أمر المطلق أعني الرقبة في قوله: أعتق رقبة، المقتضية لتساوي الرقبة المؤمنة والكافرة في الإجزاء وبعد تعارض الإطلاقين يصير تقيد الرقبة بالإيمان مشكوكاً فيه، فيرجع فيه إلىٰ أصل البراءة، فالظاهر عدم الفرق في جريان البراءة بين المقام وبين غيره من موارد الأقل والأكثر.

المفروض عدم سقوط خطاب المقيّد وبقاؤه علىٰ حاله، مع أنّ الفرض مطلوبيّة صرف الوجود من الطبيعة المقتضية لسقوط الأمر بإيجاده، وبالجملة فصرف الوجود ينافي بقاء أمر المقيّد، إذ مطولبيّته تقتضي الاكتفاء بإتيان الطبيعة المطلقة فاقدة للقيد، ومقتضىٰ مطلوبيّة الطبيعة واجدة للقيد هو عدم الاكتفاء بالفرد الفاقد للقيد وهذا تناف واضح بين الدليلين.

وأمّا صاحب الكفاية ﷺ[1] فلم يكتف في حصول التنافي الموجب لحمل المطلق علىٰ المقيّد في المثبتين بصرف ظهور أمر المقيّد في الوجوب، بل زاد قيد آخر في تحقق التنافي بين المثبتين وهو كون الوجوب تعيينياً، إذ لو كان تخييرياً لا يتحقق التنافي بين المثبتين وإن كان المطلوب فيهما صرف الوجود، غاية الأمر أنّه مخير في إيجاد صرف الوجود بين واجد القيد وفاقده، فيكون وجوب المقيّد عدلياً ويصير المقيّد أفضل الأفراد، وماذكره المحقق صاحب الكفاية ﷺ هو الحقّ الذي لا محيص عنه كما هو واضح لا غبار عليه، وقد عرفت أنّ ظهور الأمر في التعيينيّة إنّما هو بالإطلاق، كما أنّ ظهور طبيعة المطلق كالرقبة في الإطلاق، إنّما هو بمقدّمات الحكمة فيقع التعارض بين الإطلاقين، ولا مرجح لأحدهما علىٰ الآخر، فلا يشمل دليل الاعتبار واحداً منهما، وهذا هو معنىٰ التعارض ـ لما عرفت مراراً من أنّه عبارة عن التنافي في مقام الجعل وعدم إمكان الجمع بينهما في الجعل والتشريع ـ فيتساقط الإطلاقان، ويدور الأمر حينئذٍ بين التعيين والتخيير للعلم إجمالاً بوجوب المقيّد كعتق الرقبة المؤمنة، إمّا تعييناً إن كان ظهور أمر المقيّد في التعيينيّة مراداً، وإمّا تخييراً إن كان ظهور المتعلّق في دليل المطلق مراداً، وقضيّة قاعدة الاشتغال التعيينيّة، إذ الشغل اليقيني يستدعي الفراغ القطعي المتوقّف علىٰ امتثال أمر المقيّد

---

١) كفاية الأُصول / ٢٥٠.

كما لايخفىٰ.

فإن قلت :إنّه لامانع من جريان البراءة في قيديّة المقيّد بعدالعلم بمطلوبيّة أصل الطبيعة وكون الشك في أمر زائد هو مطلوبيّة القيد كسائر موارد الأقلّ و الأكثر.

قلتُ: لا مجال للبراءة هنا، إذ التعيينيّة ليست مجعولاً شرعياً، فأحد أركان البراءة ـ وهو مجعوليّة مجرىٰ البراءة ـ مفقود، كما لا تجري في نفي التخييريّة وإن كانت التخييريّة مجعولاً شرعياً، لكونها عبارة عن جعل العدل، إلّا أنّ البراءة عنها تنافي الامتنان الملحوظ ركناً في أصل البراءة، فعلىٰ كلّ حال لا مجال للبراءة هنا بل الأصل الجاري في المقام هو قاعدة الاشتغال لا غير.

فالمتحصل ممّا ذكرنا توقّف إحراز الفراغ القطعي علىٰ امتثال أمر المقيّد وهو موافق في النتيجة لحمل المطلق علىٰ المقيّد.

ثم إنّه قد ظهر ممّا ذكره الميرزا النائيني ﷺ وجه عدم حمل المطلق علىٰ المقيّد في المثبتين المستحبين، لأنّ التنافي بناء علىٰ ما أفاده الميرزا النائيني ﷺ ناشيء من ظهور أمر المقيّد في الوجوب والمفروض انتفاؤه في المستحبين، فنشأ التنافي وهو الوجوب لما كان مفقوداً في المستحبين فلا مجال للحمل المزبور، وأمّا بناء علىٰ ما أفاده صاحب الكفاية ﷺ فيشكل الفرق بين المستحبين وبين الواجبين بعد فرض مطلوبيّة صرف الوجود وكون المقيّد المستحب مطلوباً علىٰ وجه التعيين، بل كلّ مايجري في المثبتين الواجبين يجري في المستحبين حرفاً بحرف.

وقد ذكر صاحب الكفاية ﷺ[1] أنّ ذهاب المشهور الىٰ عدم الحمل في المستحبات، لعلّه لأحد وجهين؛

---

١) كفاية الأُصول / ٢٥١.

الأوّل: أنّ الغالب في المستحبات هو إحراز تعدّد المطلوب فيها، فيكون المطلق مطلوباً والمقيّد أفضل منه فيكون كلّ من المطلق والمقيّد مطلوباً.

الثاني: أنّ الحكم باستحباب المطلق يكون بعد الظفر بالمقيّد من باب التسامح في أدلة السنن لصدق بلوغ الثواب علىٰ المطلق.

ولا بأس بالوجه الأوّل، لكنه خروج عن مفروض البحث، **وأمّا الثاني فهو** أجنبي عن المقام، إذ مورد قاعدة التسامح بعد البناء علىٰ تماميّتها هو ضعف السند لا الدلالة كما في المقام، لأنّ مطلوبيّة المطلق منوطة بإطلاق متعلّق أمر المطلق، وقد عرفت أنّ هذا الإطلاق معارض بإطلاق أمر المقيّد الظاهر في التعيينيّة، وقاعدة التسامح لا تجبر ضعف الدلالة فلا توجب جريان أصالة الإطلاق في متعلّق أمر المطلق.

وبالجملة فالمطلق والمقيّد المثبتان سواء كانا واجبين أم مستحبين لابدّ من حمل المطلق فيهما علىٰ المقيّد مع فرض كون المطلوب فيهما صرف الوجود، ولا وجه للالتزام بحمل المقيّد في المستحبات علىٰ الأفضليّة وكون المطلق مستحباً كالمقيّد، لما عرفت من تحقق التنافي في الموجب للحمل في المثبتين المطلوب فيهما صرف الوجود من دون فرق بين كونهما واجبين ومستحبين، فالصناعة في المثبتين الواجبين كما تقتضي حمل المطلق علىٰ المقيّد كذلك تقتضي ذلك في المثبتين المستحبين، ومخالفة هذه الصناعة في المثبتين المستحبين، وحمل المقيّد فيهما علىٰ الأفضليّة وجعل المطلق أيضاً مستحباً إنّما تكون لأجل عدم إحراز مطلوبيّة صرف الوجود في المثبتين المستحبين حتىٰ يتحقق التنافي بينهما الموجب لحمل المطلق علىٰ المقيّد.

بل ظاهر مطلقات المستحبات ومقيّداتها هو تعدّد المطلوب وكون المطلق مستحباً والمقيّد أفضل منه، فإذا ورد في صلاة جعفر «إقرأ في كلّ ركعة الفاتحة وسورة»، ثم قال: «اقرأ فيها سورتي الزلزلة والعاديات»، فإن كان المطلوب فيها

صرف وجود السورة فلابدّ من حمل المطلق علىٰ المقيّد ، وكون المطلوب سورة خاصة ، فإن قرأ غيرها فلم يأت بتلك الصلاة الخاصة وإن أتىٰ بصلاة مستحبة أُخرىٰ ، ولكن عرفت عدم استظهار صرف الوجود في المستحبات فلا مجال لحمل المطلق علىٰ المقيّد ، وإلّا فمع فرض إحراز صرف الوجود في المثبتين المستحبين لامحيص عن حمل المطلق فيهما علىٰ المقيّد .

و مما ذكرنا فى المثبتين يظهر حال الصورة الثالثة وهو أن يكون المطلق والمقيد متوافقين فى النفي. هذه مهمات مباحث المطلق والمقيّد .

فصـل:

في المجمل والمبيّن

قد عرف المجمل لغة بالجمع والخلط كالفلوس المتجمعة في البنوك المتداولة في الممالك، فإنّ الفلوس حراماً كانت أم حلالاً تجتمع فيها وتصير مخلوطة فهي مجملة بالمعنىٰ اللغوي.

واصطلاحاً بما لا يكون له ظاهر معتد به حجة عند العقلاء، والمناسبة بين هذا المعنىٰ وبين المعنىٰ اللغوي واضحة لاجتماع الاحتمالات في الكلام المجمل.

ثم إنّ الإجمال واقع في الألفاظ، لمصالح تدعو المتكلّم إلىٰ إنشاء الكلام مجملا، كما إذا أراد المتكلّم امتحان المخاطب فيلقي إليه كلاماً مجملاً حتىٰ يرىٰ أنّه هل يكون بصدد مراعاة محتملات الكلام أم لا، وغير ذلك من المصالح الداعية الىٰ إجمال الكلام كما لا يخفىٰ.

ثم إنّ الإجمال قد يتعلّق بالمعاني الافراديّة كما إذا قال: (جئني بعين) ولم يعلم المراد من العين، وقد يتعلّق بالمعاني التركيبيّة الجمليّة، والإجمال في هذا القسم تارة ينشأ من إجمال اللفظ وعدم العلم بوضعه للمعنىٰ الافرادي، وقد ينشأ من عدم العلم بمرجع ضمير مذكور في المقام فإنّ اختلاف مرجعه ربما يوجب الاختلاف في المعنىٰ المقصود، وقد ينشأ الإجمال من إجمال كلمة الموصول كالذي في قوله تعالىٰ: ﴿أو يعفو الذي بيده عقدة النكاح﴾[1] إلىٰ غير ذلك من مناشيء الإجمال، وقد يمثل

---

١) البقرة: ٢٣٧

للمجمل بقوله تعالىٰ: ﴿**السارق والسارقة فاقطعوا أيديهما**﴾ [١] بدعوىٰ إجمال اليد، ولكن الحقّ خلافه إذ لاإجمال في مفهوم اليد وإطلاقها علىٰ أبعاضها لا يوجب إجمالها، وكيف كان فالمبين خلاف المجمل وهو ماله ظاهر معتد به عند العقلاء. ولمّا لم يترتّب علىٰ المجمل والمبين ثمرة فقهيّة طوينا الكلام عن مباحثهما.

هذا تمام الكلام في مباحث الألفاظ من كتاب نتائج الأفكار.

والحمد لله ربّ العالمين

وصلّى الله علىٰ سيّدنا محمد وآله الطيبين الطاهرين

---

١) المائدة: ٣٨

«الفهرس»

مقدّمة الواجب:

بيان كونها مسألة أُصوليّة أو قاعدة فقهيّة ٥
ماهية الوجوب المتنازع فيه في مقدّمة الواجب ٧
تصوير المقدّمات الداخليّة ٨
الإشكال في تصوير المقدّمات الداخليّة ٩
المقدّمة الخارجيّة ١٠
المراد من السببيّة ١١
المقدّمة السابقة والمقارنة واللاّحقة ١٣
الاستدلال علىٰ إمكان الشرط المتأخر ١٤
النقض بالشرط المتأخر ١٥
رد الإشكال علىٰ الشرط المتأخر ١٧
ذكربعض المطالب المتعلّقة بالشرط المتأخر ١٧
الاستدلال علىٰ جواز الشرط المتأخر بوقوعه خارجاً ٢٢
مقتضى الأصل العملي من وجوب المقدّمة ٢٧
مقالة الميرزا النائيني ﷺ في إمكان تعلّق الأمر المولوي بالمقدّمة ٢٨
الرد علىٰ مقالة الميرزاالنائيني ﷺ ٢٩
المقدّمة الموصلة ٣١
رد الإشكال علىٰ المقدّمة الموصلة ٣٢
ترتّب الثمرة علىٰ وجوب المقدّمة شرعاً ٣٦
مقدّمة الحرام ٤١

النهي عن الضد :

شرح بعض الألفاظ الواقعة في عنوان البحث ٤٤
في القول بكون الاقتضاء من باب العينيّة أو التضمن
أو الالتزام أو المقدميّة والردّ عليه ٤٥
في تفصيل المحقق الخونساري بين الضد الموجود
والضد المعدوم والردّ عليه ٥٠
شبهة الكعبي وردّها ٥٢
ثمرة اقتضاء الامر للنهي عن الضدّ ٥٣

باب التزاحم :

ضابط الفرق بين التعارض و التزاحم ٥٧
مرجّحات باب التزاحم ٦١
الاشكال على المرجّحات ٦٤
في ما يتعلّق بالنذر ٦٦
مرجحيّة الاهميّة في الواجبات ٧٣
في كون التخيير في المتزاحمين المتساويين عقلياً أو شرعياً ٧٥
ما يظهر من كلام الميرزا النائيني ﷺ من كون التخيير عقلياً ٧٦
في القول برجوع التزاحم الى التعارض ٨٠
ملخص الكلام في باب التزاحم ٨١
التزاحم في الخطابات الضمنيّة ٨١

مبحث الترتب :

الاشكال على الترتب ٩٣
في الفروع الفقهيّة التي ابتنيت على الترتب ٩٦

عدم كون إرادة ترك إرادة الأهم شرطاً لخطاب المهم ١٠٠
في أنّ مورد الترتّب هو ماكان كلّ من المتزاحمين واجداً للملاك ١٠١
في ترتب الجهر والاخفات ١٠٢
في دفع إشكال استلزام الترتب لطلب الجمع ١٠٥
الإشكال علىٰ الترتّب بعدم إمكان اجتماع خطابين فعليين ١٠٨
في ما يتوهم من الإشكال علىٰ الترتّب ١٠٨
جريان الترتّب وعدمه في سائر أقسام التزاحم ١١٢
تصوير الترتب في المقدمة المحرمة ١١٤
المقدّمة المحرمة المقارنة زماناً ١١٨
فذلكة البحث ١١٩
الترتّب في الخبرين المتعارضين ١٢١

المقصد الثاني :

(النواهي)

تصوير تعلّق الطلب باستمرار العدم في النواهي ١٢٥
دلالة النهي علىٰ مطلوبيّة الأفراد الطوليّة والعرضيّة ١٢٦
في كون الموضوع له هو نفس الماهيّة المهملة ١٢٧

المبحث الأول :

اجتماع الأمر والنهي ١٣١
وقوع التضاد بين الأحكام ١٣١
المقدمات التي ذكرها الميرزا النائيني ﵀ في المقام ١٣٣
فيما لو كان للمتعلّق موضوع خارجي ١٣٥

في واجديّة مثال الغصب والصلاة للقيود المعتبرة في محل النزاع .. ١٣٧
عدم اختصاص النسبة بالعامين من وجه ١٤٠
في ابتناء مسألة الاجتماع علىٰ تعلّق الأحكام بالطبائع أوالأفراد ١٤١
الاستدلال علىٰ اندراج المجمع في التزاحم ١٤٤
في وجه تقدم جانب النهي بناء على التعارض ١٤٧
الفرق بين صحة الصلاة في المغصوب مع الجهل وفسادها مع
العلم به ١٤٨
تصحيح صاحب الكفاية ﷺ للصلاة في حال الجهل بالغصب بناء
علىٰ التعارض ١٤٩
الاستدلال الإنّي في المقام ١٥١
الاستدلال بصحة العبادات المكروهة علىٰ كون المجمع من التزاحم ١٥٣
الردّ علىٰ الاستدلال بكون المجمع من باب التزاحم ١٥٣
عدم دخول العبادات المكروهة في باب التزاحم والتعارض ١٥٤
اذا كان متعلق الامر عين متعلق النهي في العبادات المكروهة ١٥٩
توضيح كلام الميرزا النائيني ﷺ في العبادات المكروهه والرد عليه . ١٦١
كلام الميرزا النائيني ﷺ في كون العنوانين اللذين تعلقا بموضوع
خارجي من صغريات التعارض لا التزاحم ١٦٣
ما أُفيد من البناء علىٰ الصحة مع وجود المندوحة وعدمها مع
عدمها والردعليه ١٦٥
الكلام في حكم الصلاة في المغصوب ١٦٧
الاضطرار إلىٰ الغصب لابسوء الاختيار ١٦٧
إذا دخل المكان المغصوب لحفظ نفسه ١٦٩

إذا دخل المكان المغصوب بسوء الاختيار..... ١٦٩
الخروج عن الأرض المغصوبة والأقوال في المسألة..... ١٦٩
في صغروية المقام لقاعدة الامتناع وكلام الميرزا النائينيﷺ فيه.... ١٧٠
الردّ على مقولة الميرزا النائيني ١٧١
حكم الصلاة وضعاً في حال الخروج من الأرض المغصوبة..... ١٧٦
في سقوط قيديّة الوقت أو حرمة التصرف في مال الغير في مورد
البحث ١٧٧
في وجوه تقديم جانب النهي..... ١٧٨
في الإشارة إلىٰ مورد قاعدة من أدرك..... ١٨١
المبحث الثاني :
في اقتضاء النهي في العبادة او المعاملة الفساد..... ١٨٤
المراد من الالفاظ الواقعة في عنوان البحث ١٨٥
في تصوير الصحة والفساد في المعاملات..... ١٨٧
عدم اختصاص الصحة والفساد بمتعلقات التكاليف دون
موضوعاتها..... ١٨٨
تصوير النهي في العبادة ١٩٠
تأسيس الأصل في المسألة ١٩١
النهي عن العبادة ١٩٤
النهي عن الضد المتحد والمفارق ١٩٥
سقوط المانعيّة المترتّبة علىٰ النهي النفسي..... ١٩٦
في النهي التشريعي المتعلّق بالعبادة..... ١٩٨
النهي في المعاملات..... ٢٠٠

عدم كون العقود والإيقاعات من المسببات..... ٢٠١
في تصوير النهي النفسي في المعاملات ٢٠٤
في الاستدلال بالروايات علىٰ اقتضاء النهي النفسي عن المعاملة
للفساد..... ٢٠٧
مقتضى القواعد في النهي عن المعاملات ٢١٠
مقتضى الأدلة الخاصّة في النهي عن المعاملات ٢١١
الاستدلال بالأخبار الواردة علىٰ دلالة النهي علىٰ الفساد في
المعاملات..... ٢١٤

المقصد الثالث :

(المفاهيم)

المراد من المفاهيم..... ٢١٨
مفهوم الشرط ٢٢١
جريان الإطلاق في ناحية الشرط و ردّ الميرزا النائينيﷺ عليه..... ٢٢٢
في القضيّة التي يمكن أن يكون لها مفهوم..... ٢٢٣
تعريف القضيّة الشرطيّة..... ٢٢٤
وجه عدم جريان الإطلاق العدلي..... ٢٢٥
الإشكال علىٰ انتفاء سنخ الحكم وردّه ٢٢٧
تقريب استفادة المفهوم من الجملة بعد إنكار جعل السببيّة..... ٢٢٨
تقريب جريان الإطلاق في ناحية الشرط..... ٢٣٠
فيأنّ المناط هو سنخ الحكم حتى علىٰ مبنى الإيجاديّة فيالحروف. ٢٣٢
لزوم مطابقة المفهوم للمنطوق في الكليّة والجزئيّة ٢٣٤
إذا تعدد الشرط و اتحد الجزاء ٢٣٥

وجوه تقديم الإطلاق العدلي علىٰ الواوي..... ٢٣٦
الجمع بين القضايا الشرطيّة المتحدة الجزاء ٢٤١
تداخل الاسباب والمسببات ٢٤٣
في مقتضى الأصل العملي بناء علىٰ عدم التداخل ٢٤٥
تداخل الأسباب ٢٤٦
كلام فخر المحققين ﷺ في تداخل الأسباب وعدمه..... ٢٤٧
الرد علىٰ ماذكر من وجوه تداخل الاسباب ٢٤٨
في أن العلة المنصوصة تكون في علة المجعول و
تنقيح المناط في علة الجعل..... ٢٥٢
في مالو لم يمكن تكرار الجزاء ٢٥٣
تداخل المسببات..... ٢٥٤
تداخل الاغسال..... ٢٥٤
مفهوم الوصف..... ٢٥٩
الاستدلال على مفهوم الوصف بأن الوصف مشعر بالعلية ٢٦٠
قول الميرزا النائيني ﷺ في وجه عدم المفهوم للوصف ٢٦٠
الاستدلال على مفهوم الوصف بكون الأصل في القيود الاحترازية . ٢٦٢
عدم التنافي بين إنكار المفهوم وبين حمل المطلق علىٰ المقيّد..... ٢٦٣
في أن رجوع القضيّة الحمليّة الى الشرطيّة لا يوجب كون الوصف
ذا مفهوم..... ٢٦٥
مفهوم الغاية ٢٦٧
دلالة الغاية علىٰ انتفاء الحكم بعد الغاية ٢٦٧
كلام الميرزا النائيني ﷺ في كون الغاية قيداً للحكم والردّ عليه..... ٢٦٨

مفهوم الحصر

ظهور «إلّا» في الاستثناء ٢٧٢
دعوى ابي حنيفة في وضع إلّا للوصفيّة والردّ عليه ٢٧٥
كون الاستثناء قيداً للمتعلق قبل النسبة و بعد النسبة ٢٧٤
الاستدلال بكلمة (لا اله إلّا الله) علىٰ دلالة استثناء علىٰ المفهوم..... ٢٧٥

المقصد الرابع:

في العموم والخصوص

في تقسيمات العام ٢٧٨
الفرق بين القضيّة الحقيقيّة والقضيّة الخارجيّة..... ٢٧٩
ظهور الثمرة علىٰ كلا القسمين..... ٢٨٠
في كون الأحكام الشرعية من القضايا الحقيقية دون الخارجيّة ٢٨١
في أنّ الأصل هل هو العموم الاستغراقي أو المجموعي..... ٢٨٢
في كون العام المخصص حقيقة في الباقي..... ٢٨٤
الفرق بين التخصيص والتقييد..... ٢٨٤
المختار في المسألة ٢٨٦
توضيح كلام صاحب الكفاية ﷺ في المقام ٢٨٧
كلام الميرزا النائيني ﷺ في المقام ٢٨٨
في كون المخصصّات مذكورة في زمن النبي ﷺ..... ٢٩٠
كلام المحقق الخراساني في الإرادة الاستعماليّة وردّ الميرزا
النائيني ﷺعليه..... ٢٩١
عدم لزوم المجازيّة إذا كانت القضيّة حقيقيّة أو خارجيّة..... ٢٩٣
كلام الشيخ الأنصاري ﷺ في جواز التمسك بالعام مع كونه مجازاً
في الباقي..... ٢٩٥

المخصّص اللّفظي
في الشبهة المفهوميّة ٢٩٦
في الشبهة المصداقيّة ٢٩٧
في التخصيص الأنواعي ٢٩٨
الاستدلال علىٰ جواز التمسك بالعام في المقام والردّ عليه ٢٩٩
في التخصيص الأفرادي في القضيّة الحقيقيّة ٣٠٢
في التخصيص الأفرادي في القضيّة الخارجيّة ٣٠٣
الكلام في الاصل الموضوعي
ضابط الموضوع المركّب والموضوع المقيّد ٣٠٥
تفصيل الكفاية بين المخصص المتصل والمنفصل ٣٠٦
توضيح مراد صاحب الكفاية ﷺ ٣٠٩
إشكال الميرزا النائيني ﷺ علىٰ صاحب الكفاية ﷺ ٣١٢
إشكال الميرزا النائيني ﷺ علىٰ صاحب الكفاية بعدم الاثر
لاستصحاب عدم الانتساب المحمولي ٣١٤
كون عدم الانتساب من العدم النعتي لا المحمولي ٣١٥
ملخص الاشكالات الواردة علىٰ الموضوع المركب ودفعها ٣١٨
مافرّع الميرزا النائيني ﷺ علىٰ الموضوع المركّب ٣١٩
ملخص المباحث السابقة ٣٢٢
المخصص اللبي
لو كان المخصص اللّبي من قبيل العقل النظري ٣٢٥
كلام صاحب الكفاية ﷺ في المخصص اللّبي ٣٢٦
كلام الميرزا النائيني ﷺ في المخصص اللّبي ٣٢٧
الحقّ في المسألة ٣٢٨

في بعض ما يتعلق بمبحث العام والخاص :

عدم كون الموضوع لمباحث العام والخاص..... ٣٣١
عدم وجود الموضوع المركب في الشريعة ٣٣٣
التمسك بالعام عند البعض فيما إذا شك في فرد لامن جهة احتمال التخصيص..... ٣٣٤
حجيّة مثبتات الأُصول اللفظيّة..... ٣٣٧
مدىٰ حجيّة اللوازم في الأُصول اللّفظية..... ٣٣٨
في حجيّة أصالة عدم التخصيص ٣٣٩
عدم إثبات أصالة العموم اللازم العقلي..... ٣٤٢
التمسك بالعام قبل الفحص عن المخصص ٣٤٧
وجوب الفحص عن المخصص ٣٤٧
مانعيّة العلم الاجمالي بوجود مخصصّات في الشريعة عن جريان أصالة العموم ٣٤٨
وجه وجوب الفحص عن المخصص ٣٤٩
مقدار وجوب الفحص ٣٥٣
في الخطابات الشفاهيّة..... ٣٥٦
في حكم تعقّب الضمير للعام ٣٥٨
القول بدوران الأمر بين التخصيص والاستخدام و ردّه..... ٣٥٩
الاستثناء الواقع عقيب جمل متعدّدة ٣٦٢
تعارض العموم مع المفهوم..... ٣٦٤
عدم معارضة المفهوم الموافق للعام ٣٦٥
المفهوم المخالف للمنطوق في السلب والإيجاب..... ٣٦٧
في التفصيل في المفهوم المخالف وردّه ٣٦٩

جواز تخصيص العام الكتابي بخبر الواحد ٣٧١

النسخ والتخصيص

اذا ورد عام وخاص قبل وقت العمل بالعام..... ٣٧٣
إذا عمل بالعام ثم ورد خاص ٣٧٣
ورود العام بعد العمل بالخاص ٣٧٤
الثمرة بين النسخ والتخصيص ٣٧٥
القول بمعارضة استصحاب عدم النسخ مع أصالة العموم..... ٣٧٧

المقصد الخامس:

في المطلق والمقيّد

في تعريف المطلق..... ٣٧٩
تثليث أقسام الماهية ٣٨٢
الإشكال علىٰ تقسيمات الماهية وردّها ٣٨٢
تحرير محل النزاع في المطلق..... ٣٨٤
مذهب سلطان العلماءﷺ من وضع الاسماء الاجناس لذات الطبيعة .. ٣٨٥
في أنّ المراد بالإطلاق هو الماهية اللابشرط القسمي ٣٨٧
الفرق بين الإطلاق البدلي والإطلاق الشمولي..... ٣٨٨
الاطلاق في المعانى التركيبيّة والمعاني الحرفيّة..... ٣٨٩
الفرق بين اللابشرط في هذا المبحث واللابشرط في المشتق ٣٩٠
التقابل بين الإطلاق والتقييد..... ٣٩١
جريان البراءة بناء علىٰ كون النسبة التقابل بين الملكة والعدم ٣٩١
كون نسبة التقابل بين الإطلاق والتقييد هو نسبة الملكة والعدم..... ٣٩٤

مقدّمات الحكمة ٣٩٧
الإشكال علىٰ المقدّمات ٣٩٨
عدم كون المتيقن الخارجي مضراً بالإطلاق ٤٠١
سقوط البحث حول أن تقييد المطلق هل يستلزم المجازيّة أم لا؟ ٤٠٣
وجه حمل المطلق علىٰ المقيّد ٤٠٣
بناء الاصحاب علىٰ الجمع الموضوعي ٤٠٤
بيان ضابط القرينة ٤٠٤
إذا كان الدليلان مثبتين ٤٠٨
لو لم يكن دليل التقييد بالقضيّة الشرطيّة والوجوه المتصورة فيها . ٤٠٩
إناطة حمل المطلق علىٰ المقيّد بالتنافي ٤١٠
تثليث الصور في النفي والإثبات :
الصورة الأُولى : أن يكونا مختلفين في النفي والإثبات ٤١٤
الصورة الثانية : أن يكونا مثبتين ٤١٦
نقل كلام الميرزا النائيني ﷺ وصاحب الكفاية ﷺ في المقام ٤٢٠
فهم حال الصورة الثالثة من الصورة الثانية ٤٢٣
فصل في المجمل والمبين ٤٢٤
الفهرس ٤٢٧

نتائج الأفكار

في الأصول

تقريرًا لبحوث أستاذ الفقهاء والمجتهدين

آية الله العظمى السيد محمود الحسيني الشاهرودي دام ظله

شبكة الفكر
alfeker.net

بقلم

الحجة المحقق

سماحة آية الله العظمى السيد محمد جعفر الجزائري المروج دام عزه

المجلد الثاني

إعداد وتحقيق آل المرتضى عليهم السلام

جزائري، محمد جعفر، ۱۲۸۸ ـ ۱۳۷۸
نتائج الأفكار في الاصول / تقريرا لبحوث محمود الحسيني الشاهرودى؛ بقلم محمد جعفر الجزائري المروج؛ مصحح مجتبى شاهرودى.ـ قم : آل المرتضى، ۱۳۷۸ -
ج.
ISBN 964-91127-8-2 :۱۰۰۰۰ ریال
فهرستنویسی بر اساس اطلاعات فیپا.
عربی .
ISBN 964-5822-05-x (دوره) ـ (ج. ۲ (۱۳۸۱)
ISBN 964-5822-00-9 (ج. ۲)
۱ .اصول فقه شیعه . الف .حسینی شاهرودی ، محمود ، ۱۲۶۴ ـ . ب.شاهرودی ، مجتبی ، مصحح .
ج .عنوان ۲۰ ن ۴ ج | ۸ | ۱۵۹ BP ۲۹۷/۳۱۲
کتابخانه ملی ایران ۲۶۱۴۲ ـ ۷۸ م

* * *

هوية الكتاب

اسم الكتاب : المجلد الثانى من كتاب نتائج الأفكار تقريرات مباحث الأُصول للمرجع الفقيد آية الله العظمى الحاج السيّد محمود الحسيني الشاهرودي قدس سره

تأليف : مرحوم آية الله العظمى الحاج السيّد محمّد جعفر المروّج الجزائري قدس سره

الناشر: ..... آل المرتضى عليهم السلام للتحقيق و النشر
المطبعة: ..... شريعت
العدد: ۱۰۰۰
الطبعة: ..... الاولى
تاريخ: ..... ۱۳۸۱هـ ش
شابک: ISBN 964-5822-00-9

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ربّ العالمين، والصلاة والسلام على سيّدنا محمّد وآله الطيّبين الطاهرين.

وبعد؛

فهذا هو الجزء الثاني من كتاب (نتائج الأفكار) لمؤلّفه العلّامة الفقيد آية الله العظمى السيّد محمّد جعفر المروّج الجزائري قدس سره، تقريراً لبحث استاذه المرجع الأعلىٰ آية الله العظمى السيّد محمود الحسيني الشاهرودي (طاب ثراه) في الاصول.

وقد تمّ إخراجه والحمد لله باهتمام المحقّقين والمصحّحين في قسم التحقيق و تحت الإشراف المباشر لسماحة آية الله السيّد حسين الشاهرودي و آية الله السيّد جعفر علم‌الهدىٰ حفظهما الله.

والجدير بالذكر هنا أن نشير إلى نقطة مهمّة وهي أنّ هذا الجزء تناول بعض الإضافات التي ذكرت في الدورة اللاحقة للدورة المقرّر فيه، بقلم المؤلّف الفقيد قدس سره، فما كان منه موافقاً للسياق أُدخل في المتن، وما لم يكن كذلك أُشير بعلامة (*) كما كان في المجلّد السابق.

و من الله التوفيق

مؤسسة آل المرتضى عليهم السلام

شعبان المعظم ١٤٢٣

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ربّ العالمين وصلّى الله على محمد وآله الطيبين الطاهرين .

الكلام في جملة من المباحث التي لها ربط بمباحث الألفاظ والمباحث العقليّة غير المستقلّة وهي أُمور:

«الأمر الأوّل مقدّمة الواجب»

وقبل الخوض في المقصود ينبغي تقديم أُمور :

الأوّل : في بيان كونها مسألة أُصوليّة أو قاعدة فقهيّة ، **وتوضيحه** يتوقّف علىٰ بيان ضابط هذه الامور فنقول وبه نستعين :

أمّا المسألة الأُصوليّة فحاصلها أنّها: عبارة عما يقع كبرىٰ لقياس يكون نتيجته حكماً كلياً فرعياً كحجيّة خبر الواحد ودليل الانسداد بناء علىٰ الكشف لكونه كاشفاً عن حجيّة الظن دون الحكومة ودون تبعيض الاحتياط علىٰ ماقرّر في محله فالمسألة الأُصوليّة لا تتكفل أزيد من الحجيّة .

وأما القاعدة الفقهيّة فهي: عبارة عن الحكم الكلي المستنبط لعنوان تحته عناوين مختلفه ، كقاعدة مايضمن بصحيحه يضمن بفاسده ومالايضمن بصحيحه لايضمن بفاسده ، فإنّ الضمان حكم وضعي شرعي ثبت لكل عقد معاوضي ، سواء

كان بيعاً أم إجارة أم صلحاً مبنياً علىٰ المداقة .

ثم إنّ إشكال عدم اطراد هذه القاعدة أصلاً وعكساً كالإجارة الفاسدة التي يحكم فيها بضمان العين المستأجرة ولو بدون التفريط والتعدي وبعدمه في الإجارة الصحيحة مع أنّ مقتضىٰ العكس المزبور هو عدم الضمان إذ لاضمان في صحيحها فلابدّ أن يكون كذلك في فاسدها أيضاً مع أنّه ليس كذلك ، مندفع بأنّ مقتضىٰ القاعدة المزبورة هو الضمان او عدمه من حيث المعاوضة ، وأمّا من جهة أُخرىٰ كقاعدة علىٰ اليد وغيرها فلا تعرّض في القاعدة له ، فيحكم بعدم ضمان العين المستأجرة في الإجارة الصحيحة من حيث الإجارة وبالضمان في الإجارة الفاسدة لأجل قاعدة علىٰ اليد مثلاً .

وأما المسألة الفقهيّة : فهي عبارة عن استنباط حكم كلي لعنوان خاص كاستخراج حكم الخمر والحنطة والخل وغير ذلك من الأحكام الثابتة لموضوعاتها المعينة العنوان ، وبعد استنباط الحرمة للخمر مثلاً يكون تطبيقه في مقام العمل مشتركاً بين المجتهد والمقلد ، فيقال : إنّ هذا المائع خمر وكلّ خمر حرام فهذا حرام . **وبالجملة** فالمسألة الأُصوليّة تكون من علل القاعدة الفقهيّة والمسألة الفقهيّة ، إذ دليل القاعدة والمسألة الفقهيتين كالخبر والإجماع ودليل الانسداد يكون اعتباره وحجيّته مسألة أصوليّة بخلافهما ، فإن المسألة الأُصوليّة لاتتوقّف عليهما كما هو أوضح من أن يخفىٰ .

إذا عرفت الفرق بين المسألة الأُصوليّة وبين القاعدة الفقهيّة والمسألة الفقهيّة فنقول : إن كان البحث عن مقدّمة الواجب راجعاً الىٰ البحث عن وجود الملازمة بين وجوب المقدّمة ووجوب ذيها ـ **وإن شئت فقل** : إنّ البحث في المقام إن كان عن الملازمة بين إرادة ذي المقدّمة وإرادة المقدّمة ـ فيكون البحث أصولياً ، **وإن كان** عن وجوب المقدّمة وعدمه فيكون فقهياً .

هذا تمام الكلام في الأمر الأوّل .

الأمر الثاني : أنّ الوجوب المتنازع فيه في مقدّمة الواجب يحتمل أن يكون هو الوجوب النفسي الاستقلالي بحيث يكون خطاب ذي المقدّمة منحلاً الىٰ خطابين نفسيين ، **ويحتمل** أن يكون هو الوجوب الغيري وهذا يتصور علىٰ نحوين .

أحدهما : أن تكون المقدّمة مرادة للمولىٰ تبعاً لإرادة ذي المقدّمة .

والآخر : أن تكون مرادة قهراً لابإرادة اختياريّة . أمّا الوجوب النفسي الاستقلالي فلا سبيل إليه لعدم مصلحة في المقدّمة إلّا توقّف وجود الواجب عليها وهذا التوقّف لايصلح لأن يكون داعياً الىٰ تشريع أمر نفسي مولوي . **وأما الوجوب الغيري** الإرادي فهو أخصّ من المدّعى ، إذ الكلام في وجوب المقدّمة مطلقاً سواء التفت الآمر إلىٰ مقدّميّة المقدّمة أم لا ، ومن المعلوم أنّ الإرادة متقومة بالالتفات ومع الغفلة لاإرادة كما لايخفىٰ[1] .

---

١) ويمكن دفع هذا الإشكال ، بأنّه لامانع من تعلّق الإرادة بكل مقدّمة وجوديّة بعد الالتفات الإجمالي إلىٰ كلّ مايتوقّف وجود الواجب عليه بنحو القضيّة الحقيقيّة وإن لم يلتفت تفصيلاً الىٰ كلّ مقدّمة بالخصوص ، فإن هذا الالتفات الإجمالي كافٍ في تحقق الإرادة بالنسبة الىٰ كلّ مقدّمة ، فيقال في تصوير الوجوب المولوي أنّ إرادة ذي المقدّمة هل تكون إرادة لمقدّماته أم لا ؟ وبعبارة أُخرىٰ هل تترشح من إرادة ذي المقدّمة إرادة قهريّة بالنسبة الىٰ مايتوقّف عليه الواجب فتكون المقدّمات مرادة قهراً بنفس إرادة ذي المقدّمة وواجبة بالوجوب المولوي الترشحي لوقوع التلازم بين الوجوبين كبرىٰ لقياس استنباط الحكم الكلي الفرعي كوقوع حجيّة خبر الثقة كذلك ، والحاصل أنّ وجوب المقدّمة مولويا بمعنىٰ ترشح إرادة قهريّة من إرادة ذي المقدّمة عليها أمر ممكن قابل للبحث عنه ، فوجوبها المولوي علىٰ هذا قهري وليس لأجل الحاجة حتىٰ يقال بعدم الاحتياج الىٰ الوجوب المولوي بعد إمكان وجوبها بحكم العقل من باب الإطاعة وبالجملة فبعد تصوير الوجوب المولوي للمقدّمة بهذا النحو يظهر أنّ بحث مقدّمة الواجب ليس من الأبحاث الساقطة التي لا موضوع لها .

فيتعيّن الوجوب الغيري غير الإرادي ـ أعني التبعيّ القهري بمعنىٰ اللابديّة ـ وهي عبارة أُخرىٰ عن المقدّميّة ، ومن البديهي عدم كون هذا الوجوب مولوياً ، فيكون مطلوبيّة المقدّمة بحكم العقل لتوقّف امتثال أمر ذي المقدّمة علىٰ إتيان المقدّمة ، ومن المعلوم أنّ كلّ شيء يتوقّف عليه الامتثال يكون مطلوباً بحكم العقل ، ولو فرض أمر الشارع به يكون إرشاداً الىٰ حكم العقل كقوله تعالىٰ ﴿أطيعوا الله ...﴾[1] والإرادة الترشحيّة الغيريّة القهريّة لاثمرة فيها لعدم ترتّب ثواب ولاعقاب علىٰ فعلها وتركها ، وماذكرناه سابقاً من ترتّب الثواب والعقاب علىٰ موافقة الأمر الغيري ومخالفته إنّما يكون فيما إذا أراده المولىٰ ، وأمّا مع عدم الإرادة كالمقام بناء علىٰ الوجه الثاني من الوجوب الغيري العاري عن الإرادة فلا يترتّب عليه ثواب ولاعقاب ، نعم تترتّب الثمرة علىٰ وجوب المقدّمة بناء علىٰ القول باقتضاء الأمر بالشيء النهي عن ضده وعلىٰ كون ترك أحد الضدين مقدّمة للآخر .

الأمر الثالث : أنّهم قسموا المقدّمة إلىٰ أقسام منها الداخليّة والخارجيّة .

أما المقدّمة الداخليّة فهي عبارة عن أجزاء المأمور به فإنها مقدّمة من جهة وواجبة بالوجوب النفسي من جهة أُخرىٰ ، والإشكال علىٰ المقدّمات الداخليّة باستلزامها لاجتماع المثلين أعني الوجوبين مندفع بإمكان التأكد .

كما أنّ تصويرها ـ من دون استلزام لاجتماع المثلين ـ بفرض ذي المقدّمة عنواناً بسيطاً وجعل الركوع والسجود وغيرهما محصلات لذلك العنوان البسيط خارج عن المفروض ، ضرورة أنّ ذلك خروج عن المقدّمة الداخليّة إلىٰ الخارجيّة كما هو أوضح من أن يخفىٰ .

فالأولىٰ في تصوير المقدّمات الداخليّة أن يقال : إنّ الأجزاء كالركوع ونحوه

---

١) سورة النساء : ٥٩ .

تارة تلاحظ لابشرط وأُخرىٰ بشرط شيء ، فإن لوحظت لابشرط تكون مقدّمة وإن لوحظت بشرط شيء تكون نفس الواجب ، **ومن المعلوم** مغايرة الماهية اللابشرطيّة للمشروطة بشيء وكون كلّ منهما قسيماً للآخر وكونهما قسمين للماهية اللابشرط المقسمي المعراة عن كلّ شيء ولحاظ ، وهي الماهية التي لايركبها لحاظ لاحظ واعتبار معتبر .

والحاصل أنّ المقدّمات الداخليّة هي الأجزاء غير الملحوظ معها شيء وذو المقدّمة هو الأجزاء بشرط الانضمام وهذا التصوير لابأس به ، إلا أنّ الإشكال كلّه في أنّ تعدّد اللحاظ يوجب تعدّد الملحوظ ذهناً لاخارجاً ، والمفروض أن الوجود الذي هو متعلّق الخطاب واحد لوحدة وجود الركوع سواء لوحظ لابشرط أم بشرط شيء . **ومن المعلوم** أنّ وجود المقدّمة غير وجود ذي المقدّمة لتوقّف وجود الثاني علىٰ الأُولىٰ كما تقدّم ، ومع وحدة الوجود لامعنىٰ للتوقّف لانه توقّف الشيء علىٰ نفسه فلا يجدي تعدّد اللحاظ في إمكان مقدّميّة الأجزاء ، **كما لايجدي** في تصوير مقدّميّتها كون كلّ جزء من أجزاء المركّب الارتباطي شرطاً لغيره من سائر الأجزاء كما يكون جزء في نفسه ، فكل جزء مقدّمة لصحة غيره من الأجزاء ، ولذا لابدّ من الالتزام في المركّبات الارتباطيّة كالصلاة بالشرط المتأخر والوجوب التعليقي اللذين قيل باستحالتهما كما قرّروه في محله ، **وذلك** لعدم تعدّد الوجود في كلّ جزء بلحاظ شرطيّته لغيره بل هو موجود واحد .

ومن هنا يظهر الإشكال أيضاً في تصوير المقدّمة الداخليّة بما حاصله: أنّ للصلاة مثلاً لحاظين أحدهما : قبل التركيب والآخر بعده ، وبالاعتبار الأوّل الذي هو متقدّم رتبة علىٰ اللحاظ الثاني تكون الصلاة أشياء عديدة وأعمالاً كثيرة ، فإن الركوع غير السجود وهو غير القيام وهكذا سائر الأجزاء فقبل ورود الأمر عليها

ولحاظها عملاً وحدانياً اعتبارياً تكون الصلاة أُموراً كثيرة* ووحدتها نشأت من الأمر فالواجب هو تلك الأشياء بالانضمام والمقدّمة هي ذواتها ومن المعلوم أنّ ذات الركوع مع قطع النظر عن السجود وغيره مغاير للركوع المنضم الىٰ السجود وغيره، فالسجود باعتبار ذاته يكون مقدّمة وباعتبار انضمامه إلىٰ غيره يكون واجباً نفسياً، فالمقدّمة غير ذيها وهي مقدّمة رتبة علىٰ ذيها لتقدّم الذات علىٰ الوصف فإن لحاظ الركوع مثلاً بوصف انضمامه متأخر عن ذات الركوع.

توضيح الإشكال هو أنّ لحاظ الوحدة والتركيب الناشئين من وحدة الأمر لا يوجب تعدّد الوجود واستقلال كلّ من المقدّمة وذيها في الوجود، وقد عرفت أنّ تعدّد الوجود في المقدّمة وذيها ممّا لابدّ منه، وعليه فلا تتصور المقدّمة الداخليّة بالمعنىٰ الاخص وهو كون المقدّمة داخلة في الواجب قيداً وتقيداً كالركوع والسجود لا تقيداً فقط كالطهارة، فإنها تكون من المقدّمات الخارجيّة كما سيأتي إن شاء الله تعالىٰ. فتلخص أنّ تقسيم المقدّمة الىٰ الداخليّة وغيرها لا وجه له فتأمّل جيّداً والله العالم.

وأما المقدّمة الخارجيّة: فتنقسم إلىٰ الشرعيّة كالوضوء وأخويه - بمعنىٰ كون المميّز لمقدّميّتها الشرع - وإلىٰ العقليّة والعاديّة، وبعد ثبوت المقدّمة عقلاً أو شرعاً

---

*) وبهذا الاعتبار تكون الأجزاء مقدّمة للكل، فكل واحد من الأجزاء شيء بحياله كما إذا لم تكن في البين انضمام وتركب، وبهذه الملاحظة تكون الصلاة مجرىٰ لقاعدة التجاوز فإن كلاً من أجزاء الصلاة لوحظ شيئاً بحياله بخلاف الوضوء. فإنه لوحظ عملاً واحداً وشيئاً فارداً في جريان قاعدة التجاوز ولذا لا تجري فيه إلا بعد الفراغ عنه والدخول في صلاة أو غيرها كما في بعض الروايات.

ثم إنّ الميرزا النائيني ﷺ يقول بكون جريان قاعدة التجاوز في الصلاة علىٰ خلاف القاعدة وعدم جريانها في الوضوء علىٰ طبقها والشيخ ﷺ يقول بالعكس ولعلّه أمتن فتدبّر، وبالاعتبار الثاني تكون الصلاة مثلاً شيئاً واحداً كوحدة الوضوء والغسل مثلاً.

أو عادة يكون التوقّف عقليّاً لحكم العقل بعد تشخيص المقدّمه باللاّبديّة وتوقّف الواجب عليها، ولا فرق بين الجميع في كونها محلاً للنزاع، فإن المقدّمة الشرعيّة كالطهارات الثلاث تكون مقدّمة لوصف الواجب وقيده أعني الطهارة. فإن الصلاة مع الطهارة تتوقّف علىٰ الوضوء وأخويه، والمقدّمة تارة تكون مقدّمة لأصل وجود الواجب وأُخرىٰ تكون مقدّمة لقيده، ولافرق بينهما أصلاً من حيث المقدّميّة.

وتنقسم المقدّمة الخارجيّة أيضاً إلىٰ الشرط والسبب.

ونسب إلىٰ السيّد﵀[1] وجوب المقدّمة السببيّة، ولكن الميرزا النائيني ﵀ أنكر صحة النسبة وقال: إنّ كلام السيّد ليس في مقام بيان وجوب المقدّمة، بل في مقام بيان عدم إمكان اشتراط وجوب الواجب بوجود مقدّمته السببيّة، بداهة لزوم طلب الحاصل حينئذٍ لعدم انفكاك الواجب من حيث الوجود عن وجود سببه فلايمكن أن يكون وجوبه مشروطاً بوجود سببه، نعم يمكن اشتراط وجوب الواجب بوجود غير المقدّمة السببيّة من سائر المقدّمات.

وكيف كان فبعضهم يذهب الىٰ أنّ غير المقدّمة السببيّة يكون في محل النزاع. وأما هي فيقال بوجوبها النفسي حقيقة إذ المسبب ليس مقدوراً للمكلف حتىٰ يتعلّق به التكليف، فوجوب المسبب يصرف إلىٰ السبب فهو الواجب النفسي دون المسبب، لإمكان تعلّق الإرادة المأموريّة التي تتبعها الإرادة الأمريّة به لابالمسبب لعدم إمكان تعلّق هذه الإرادة به فلايتعلّق به التكليف أصلاً.

وتوضيح الكلام في المقام وتنقيحه أن يقال: إنّ السبب والمسبب المعبّر عنهما بالعلّة والمعلول تارة يكونان وجودين مستقلّين كرفع العطش المترتّب علىٰ شرب

---

١) راجع: الذريعة الى اصول الشريعة ١/٨٥.

الماء مثلاً ، وأُخرىٰ يكونان عنوانين لفعل واحد وموجود فارد كالإلقاء والإحراق فإنّهما عنوانان لفعل العبد وهو الإلقاء ، غاية الأمر بنحو الطوليّة فإنّ الإلقاء ينطبق أولاً عليه ثم الإحراق بمعناه المصدري لا الاسم المصدري .

فإن كان المراد بالسبب والمسبب المعنىٰ الأوّل ، فلا وجه لصرف الأمر المتعلّق بالمسبب الىٰ السبب لكون المسبب مقدوراً بالواسطة وقابلاً لتعلّق الإرادة المأموريّة والأمريّة به ، وعليه فتكون المقدّمة السببيّة داخلة في محل النزاع ، وان كان المراد بالسبب والمسبب المعنىٰ الثاني كالإلقاء والإحراق والغسل والتطهير في الطهارة الخبثيّة كقوله : اغسل ثوبك من أبوال مالايؤكل لحمه أوطهّر ثوبك منها ، وكقوله : ﴿ اغسلوا وجوهكم وأيديكم ... ﴾ [١] وقوله : « لا صلاة إلّا بطهور » بناء علىٰ كون الطهور هو نفس الغسلتين والمسحتين دون الحالة النفسانيّة إذ علىٰ تقدير كونه هي الحالة النفسانيّة يندرج في القسم الأوّل . فيصح تعلّق الأمر بكل من السبب والمسبب لما عرفت من كون الفعل الواحد معنوناً بكل منهما ، غاية الأمر مع الطوليّة كما مرّ.

ولكن الحقّ انطباق ضابط المقدّمة علىٰ مثل الإلقاء إذ نمنع تعنونه بعنوان الإحراق لمغايرتهما فإن الإحراق فعل النار والإلقاء فعل الفاعل المختار ، فهما موجودان ويكون الإلقاء مقدّمة وجوديّة للإحراق وينطبق عليهما ضابط المسبب التوليدي ويدخلان في محل النزاع .

وبالجملة فما أُفيد من لزوم صرف الأمر بالمسبب إلىٰ السبب وجعل السبب واجباً نفسياً بأمر المسبب لاوجه له مطلقاً سواء أُريد المعنىٰ الأوّل أم الثاني فتدبّر .

فتلخص أنّ المراد بالسببيّة إن كان العلة التامة التي لا يتخلف عنها المعلول

---

١) قوله تعالى : ﴿ فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلىٰ المرافق ﴾ سورة المائدة : ٥ .

فهي مفقودة إذ ليس شيء من العلل كذلك، لتوقّف ترتّب المعلول علىٰ علته علىٰ إرادته سبحانه وتعالىٰ، فالإلقاء في النار ليس علة تامة للإحراق بل يتوقّف الإحراق علىٰ عدم المانع وهو رطوبة الجسم الملقىٰ في النار، فليس الإلقاء علة تامة للإحراق، وإن كان المراد بالمقدّمة السببيّة المقتضى وكان لإرادة الفاعل المختار دخل في ترتّب المسبب عليه كما إذا شرط عليه أن لا يبيع ماله من زيد فإن البيع الذي هو عبارة عن مجموع الإيجاب والقبول وإمضاء الشارع غير مقدور للمكلف، إذ ليس تحت اختياره إلّا نفس الإيجاب ونظيره شرط جعل الزرع سنبلاً، فلا وجه لجعلها مفروغة الوجوب بل هي داخلة في محل النزاع، **وعلىٰ تقدير** إرادة العلة التامة فيكون المسبب مقدوراً بالواسطة لكونه فعلاً توليدياً للفاعل كما أنَّ السبب فعله المباشري فلا مانع من تعلّق الخطاب بالمسبب، ولا ملزم لإرجاعه إلىٰ السبب بعد فرض مقدوريّة المسبب ولو بالواسطة، وبالجملة فلا مانع من صحة تعلّق الخطاب بالمسبب كصحة تعلّقه بالسبب، **وعلىٰ كلّ حال** لا مزيّة للمقدّمة السببيّة علىٰ غيرها من المقدّمات، بل هي كغيرها داخلة في محل النزاع.

ومن تقسيمات مقدّمة المقدّمة تقسيمها إلىٰ المعدّ وغيره وكلها داخلة في محل النزاع.

ومن تقسيماتها تقسيمها إلىٰ المقدّمة السابقة والمقارنة واللاحقة وهي الشرط المتأخر، والمراد بها الأمر الذي يكون بوجوده الخارجي المتأخر دخيلاً في وجود غيره بحيث لولاه لما يوجد، وهذا المعنىٰ من الشرط المتأخر بعد فرض كونه من أجزاء علة المشروط لا يعقل وجوده بعد المشروط، إذ مع فرض دخله في وجود المعلول لابدّ من تقدّمه عليه لكون المعلول رشح العلة ولا يعقل الرشح قبل العلة، وهذا في الامور العينيّة التكوينيّة ممّا لاإشكال فيه، وكذا الامور الاعتباريّة فإنّ موضوع الحكم بمنزلة العلّة له من حيث عدم الانفكاك وتقدّم العلة طبعاً علىٰ المعلول

وليس الموضوع علة حقيقيّة للحكم لامتناع جعل السببيّة وكون الحكم فعلاً اختيارياً للشارع لارشحاً للموضوع، فإن جعل الإيجاب والقبول ورضا المالك مثلاً موضوعاً للملكيّة بمعنىٰ أنّه حكم بترتّب الملكيّة عند تحقق الإيجاب والقبول والرضا، فإذا فرض ترتّب الملكيّة علىٰ الإيجاب والقبول قبل الرضا يكون خُلفاً، إذ المفروض أنّ الموضوع للملكيّة هو مجموع الامور الثلاثة فإذا فرض ترتّبها علىٰ الإيجاب والقبول فيلزم تخلف الحكم عن موضوعه وتقدّمه عليه ومافرض موضوعاً ليس بموضوع.

وإذا عرفت برهان استحالة الشرط المتأخر فاعلم أنّه قد استدل علىٰ إمكانه بل وقوعه بوجوه:

منها: أنّ امتناع الشرط المتأخر عقلاً إنّما يكون في العلل والمعلولات الحقيقيّة التكوينيّة دون العلل والمعلولات الشرعيّة التي هي من الامور الاعتباريّة التي تكون كيفيّة اعتبارها بيد معتبرها.

والدليل علىٰ إمكان الشرط المتأخر في الامور الاعتباريّة هو وقوعها كاشتراط صحة صوم المستحاضة بالغسل الواقع منها في الليلة الآتية، فإن الوقوع أدلّ دليل علىٰ الإمكان كما لايخفىٰ.

وفيه: أنّ الشرط المتأخر في الأمور الاعتباريّة إمّا له الدخل في الأمر الاعتباري وإمّا ليس له الدخل، والثاني خارج عن الكلام إذ البحث في الشرط الذي له الدخل، **والأوّل** الذي هو المبحوث عنه في المقام لايعقل فيه وجود الدخل قبل حصول ماله الدخل، **نظير** حصول ربح التجارة قبل تحقق التجارة فلا فرق في الاستحالة بين الأمور الاعتباريّة والحقيقيّة، **وأما مسألة** صوم المستحاضة وغيرها من الموارد التي توهم كون الشرط فيها متأخراً فسيأتي التعرض لها إن شاء الله تعالىٰ.

ومنها: ماأفاده صاحب الكفاية ﷺ[١] من أنّ الالتزام باستحالة الشرط المتأخر يستلزم الالتزام بها أيضاً في الشرط المتقدّم لوحدة مناط الامتناع فيهما.

توضيحه: أنّ وجه الاستحالة هو تأثير المعدوم في الموجود، إذ المشروط يوجد قبل وجود شرطه فالشرط حين وجود المشروط معدوم، والمفروض أنّ الشرط دخيل فيه فيؤثر في وجود المشروط مع كونه معدوماً وهذا المناط بعينه موجود في الشرط المتقدّم، وذلك لان القبض مثلاً شرط لصحة بيع الصرف فإذا تحقق العقد ولم يحصل القبض إلا بعد شهر مثلاً ومن المعلوم أنّ العقد حين تحقق القبض معدوم، والمفروض أنّه يؤثر في الملكيّة فيلزم تأثير المعدوم في الموجود كما لا يخفى.

وصاحب الكفاية ﷺ[٢] جعل الشرط الوجود العلمي لا الخارجي، والوجود العلمي مقارن لامتأخر فلا إشكال، وأنت خبير بأنّ ذلك يتم في القضايا الخارجيّة لان كلّ عنوان يؤخذ فيها يكون ملاكاً والموضوع هو الشخص كقوله: يا زيد أدخل داري باعتقاد صداقته له، فإن الصداقة تكون بوجودها العلمي دخيلاً بخلاف قوله: أيّها الصديق أو أذنت لكل صديق أن يدخل داري فإن عنوان الصداقة يكون حينئذٍ موضوعاً فيدور الحكم مداره وجوداً وعدماً، فإن كان صديقاً واقعاً يجوز له الدخول في الدار وإلّا فلا، والأحكام الشرعيّة التي هي محل البحث تكون من قبيل الثاني دون الأوّل فالشرط هو الوجود الخارجي لاالعلمي فهذا الجواب لايمكن المساعدة عليه.

وأمّا ما أفاده من النقض بالشرط المتقدّم ففيه: أنّ العلة إذا كانت مركّبة

---

١) كفاية الأُصول /٩٢.

٢) كفاية الأُصول: ٩٣.

فيكون لكل من أجزائها نحو دخل حال وجوده ، فإذا وجد يؤثر أثره وإن كان أثراً إعداديا وإنّ عدم كالعقد في بيع الصرف مع تأخر القبض عنه زماناً ، واللازم عدم انفكاك المعلول عن الجزء الأخير من العلة التامة .

ومنها : ماأفاده الميرزا النائيني ﷺ تبعاً لبعض من تقدّمه من كون الشرط حقيقة هو عنوان التعقّب الذي هو أمر انتزاعي دون وجود مايتخيل كونه شرطاً ، ففي بيع الصرف يكون عنوان تعقّب العقد بالقبض شرطاً لترتّب الأثر ـ أعني الملكيّة ـ علىٰ العقد لانفس وجود القبض خارجاً ، وعنوان التعقّب يكون مقارناً للعقد لا متأخراً عنه ولو لم يكن التعقّب شرطاً أشكل الأمر في جميع المركّبات الارتباطيّة ، إذ لابدّ حينئذٍ من الالتزام بكل من الشرط المتأخر والوجوب التعليقي فيها .

أمّا الأوّل : فلأنّ الأجزاء المتأخرة عن الجزء الأوّل أي تكبيرة الإحرام في الصلاة والإمساك في الآن المقارن لطلوع الفجر وغير ذلك شرط لصحة الجزء الأوّل .

وأمّا الثاني : فلأنّ زمان وجوب الأجزاء المتأخرة عن الجزء الأوّل متأخر عن زمان الجزء الأوّل ، مع فرض فعليّة وجوبها كما دلّ عليه الدليل الدال علىٰ وجوب الصلاة بمالها من الأجزاء في أول الزوال مثلاً .

وبالجملة فالشرط حقيقة هو عنوان التعقّب دون وجود الشيء خارجاً ، وعنوان التعقّب مقارن لامتأخر .

وفيه : أنّ عنوان التعقّب إن كان منتزعاً عن ذات الموجود السابق مع قطع النظر عن وجود الأمر المتأخر كان متيناً لكونه مقارناً ، لكنه ليس كذلك ضرورة أنّ تعقّب شيء لشيء لاينتزع إلا عن وجود الشيء اللاحق ، ومع عدم وجوده في الزمان اللاحق لاينتزع عنوان التعقّب للسابق فيكون عنوان التعقّب متأخراً كنفس وجود اللاحق ، **هذا كله** مضافاً إلىٰ مخالفته لظاهر الدليل إذ ظاهره دخل نفس

الموجود المتأخر أعني القبض في بيع الصرف والاجازة في بيع الفضولي ، **والحاصل** أنّه لا يندفع الإشكال بما أفاده الميرزا النائيني ﷺ من جعل الشرط عنوان التعقّب .

ويمكن دفع الإشكال بما حاصله : أنّ امتناع تخلف المعلول عن علته وتقدّمه عليها إنّما يكون في الأُمور التكوينيّة دون الاعتباريّة ، فيمكن أن يعتبر الشارع الملكيّة حين تحقق القبض والعقد لا بمعنىٰ تأثير العقد والقبض في الملكيّة إذ يلزم حينئذٍ كون الملكيّة رشحاً للعقد لا فعلاً اختيارياً للشارع ، بل حين حصول العقد والقبض يحكم الشارع بالملكيّة كحكمه بوجوب الصلاة عند دلوك الشمس لما قرّر في محله من استحالة جعل السببيّة ، فالدلوك والعقد وغيرهما موضوع لحكم الشارع وضعياً كان أم تكليفياً ، **والحاصل** أنَّ الشارع يحكم بالملكيّة عند تماميّة موضوعها المعبّر عنها بالسبب من العقد والقبض ، وإن كان العرف حاكماً بالملكيّة عند وجود العقد فقط لكن الشرع خطّأه كما أنّه وافقه فيما أمضاه ومعنىٰ إمضائه لما عند العرف هو موافقة نظره لنظرهم ، وعلىٰ هذا فمقتضىٰ القاعدة في بيع الفضولي هو النقل [١] .

وينبغي هنا ذكر بعض المطالب التي ترتبط بالشرط المتأخر وإن ذكرنا بعضها سابقاً .

المطلب الأوّل : أنّ محل النزاع بين القائلين بجواز الشرط المتأخر وامتناعه هو كون الشرط المتأخر الوجود الخارجي كما في عقد الفضولي والمكره ، فإنّ الشرط وجود الإجازة خارجاً لا تصورها كما في الكفاية [٢] ، فإنّ الوجود التصوري ليس

---

١) وأنت خبير بأنّ ما أفاده سيّدنا الاستاذ (مد ظله) أجنبي عن الشرط المتأخر إذ النزاع في الشرط المتأخر هو ماإذا تحقق الاثر قبل وجود المؤثر ووجود الدخل قبل تحقق ماله الدخل وإن كان في الامور الاعتباريّة بداهة ، دخل الشرط بنحو من أنحاء الدخل في المشروط ومع الدخل كيف يمكن تأخره عن المشروط .

٢) كفاية الأُصول : /٩٣ : «فيكون دخل كلّ من المقارن وغيره بتصوّره ولحاظه . . .».

من الشرط المتأخر في شيء بل من العلل الغائيّة التي تكون بوجوداتها اللحاظيّة علة للجعل والتشريع كما لايخفىٰ.

المطلب الثاني: فيما أُجيب به عن إشكال الشرط المتأخر من لزوم تقدّم المعلول علىٰ العلة ووجود المعلول حين عدم علته، والوجوه التي أُجيب بها عن الإشكال أُمور:

أحدها: ماعرفت من الكفاية من جعل الشرط هو الوجود العلمي المقارن للمشروط.

وفيه مالايخفىٰ، لأنّه أجنبي عن محل النزاع في الشرط المتأخر من كون الشرط الوجود الخارجي فجعل الشرط الوجود العلمي لا يصلح الشرط المتأخر ولا يدفع إشكاله.

ثانيها: جعل الشرط في الموارد التي توهم فيها كون الشرط متأخراً كالاجازة في عقدي الفضولي والمكره وغير ذلك عنوان التعقّب الذي هو مقارن للعقد غاية الأمر أنّ وجود الإجازة في الخارج كاشف عن تحقق عنوان التعقّب للعقد حين وقوعه، لا أنّ الاجازة بوجودها الخارجي تؤثر في الملكيّة، فالمؤثر هو عنوان التعقّب الثابت للعقد مقارناً له، كما يدل عليه خبر تزويج الصغيرين الدال علىٰ إرث الزوجة من الزوج بعد الاجازة الواقعة من المرأة بعد موت الزوج بسنين[1]، فمقتضىٰ هذه الرواية الكشف الحقيقي لأنّ إرثها منه مترتّب علىٰ كونها زوجة له قبل موته حتىٰ يصدق علىٰ الرجل أنّه مات عن زوجة، فالاجازة تكشف عن تأثير العقد في الزوجيّة حين وجوده لاحين الاجازة إلّا أن يقال: إنّ موضوع الإرث مركّب من إنشاءات ثلاثة: الأوّل: إنشاء الإيجاب، والثاني: إنشاء القبول وبهما

---

١) وسائل الشيعة ٢٦ / ٢١٨ الباب ١٠، الحديث ٣٢٨٦١.

يتحقق العقد العرفي ، والثالث : إنشاء الإجازة وبعد تحقق مجموع هذه الإنشاءات الثلاثة يترتّب حكم الشارع بالإرث ، فالإجازة في عقد الفضولي سواء كان نكاحاً أم بيعاً أم غيرهما من العقود بناء علىٰ تطرق الفضوليّة في جميع العقود ـ إن قلنا بكون الفضولي علىٰ طبق القاعدة كماهو الحقّ تكون جزء أخيراً لموضوع حكم الشارع بالزوجيّة او الملكيّة او غيرهما ، فلا تكون الإجازة شرطاً متأخراً حتىٰ يلزم محذور ، وعزل نصيب الزوجيّة من تركة الزوج الميت الىٰ أن تبلغ الصغيرة إنّما هو لاحتمال إجازتها بعد بلوغها ، فراعاة هذا الاحتمال أوجبت العزل المزبور كما أوجب احتمال تولد الحمل حيّاً عزل نصيبه .

وفيه : أنّ عنوان التعقّب المنتزع عن الإجازة المتحققة فيما بعد وان كان ممّا يرفع الإشكال في الموارد الموهمة لكون الشرط متأخراً ، إلا أنّه لايصلح أيضاً إشكال الشرط المتأخر المبحوث عنه ، لما عرفت من أنّ محل البحث هو كون الأمر المتأخر بوجوده الخارجي دخيلاً في الأثر السابق فتدبّر . وأمّا خبر التزويج المزبور فلايدل علىٰ الكشف الحقيقي لاحتمال أن يكون الإرث حكماً تعبدياً للإجازة في حال موت الزوج فيكون مقتضىٰ الرواية الكشف الحكمي وتفصيل الكلام فيه موكول الىٰ محله .

ثالثها : التفكيك بين الامور التكوينيّة وبين الأُمور الاعتباريّة بالالتزام بعدم جواز الشرط المتأخر في العلل والمعلولات الحقيقيّة التكوينيّة ، والجواز في الأُمور الاعتباريّة لكونها تابعة لاعتبار المعتبر .

وفيه : أنّ الأمر الاعتباري إن لم يكن مايسمّىٰ بالشرط المتأخر دخيلاً فيه فهو خلاف الفرض ، وإن كان دخيلاً فيه فتحقق الأمر الاعتباري قبله محال في محال.

أما الأوّل فلأنّه لابدّ من الالتزام بجعل السببيّة الذي ثبت في محله استحالته .

وأمّا الثاني فلاستحالة وجود الأثر قبل المؤثر عقلاً مضافاً الىٰ لزوم الخلف، إذ المفروض كون ذلك الأمر المتأخر كالاجازة في بيع الفضولي شرطاً في الملكيّة، فتحقق الملكيّة قبل الإجازة مستلزم لعدم دخل الاجازة فيها وذلك خلف، وعليه يكون مقتضىٰ القاعدة النقل في الفضولي دون الكشف سواء علم حين العقد بتحقق الإجازة من المالك فيما بعد أم لا، إذ مقتضىٰ دخل الإجازة بوجودها الخارجي في تحقق الملكيّة هو عدم حصولها إلا بوجود الإجازة في الخارج وعدم كفاية العلم بوجود الاجازة فيما بعد في تحقق الملكيّة حين العقد، وإلا فيخرج عن الشرط المتأخر الىٰ الشرط المقارن لكون العلم بوجود الإجازة حينئذٍ شرطاً ومقارناً للعقد كما لا يخفىٰ.

رابعها: ما ينسب إلىٰ فخر المحققين ﷺ[1] من أنّ إنكار الشرط المتأخر يستلزم إنكار تأثير إيجاب البيع في الملكيّة، توضيحه: أنّ وجه إنكار الشرط المتأخر هو لزوم تأثير المعدوم في الموجود لأنّ الشرط المتأخر معدوم حين مشروطه وهذا المناط بعينه موجود في الإيجاب، لأنّه يؤثر في الملكيّة حال وجود القبول، ومن المعلوم انعدام الإيجاب حين وجود القبول، فعدم معقوليّة تأثير الشرط المتأخر موجود في الإيجاب أيضاً ولم يتأمّل أحد في تأثير الإيجاب المعدوم حال تحقق القبول في الأثر كالملكيّة، فليكن الأمر في الشرط المتأخر كالإيجاب ولاوجه للتفكيك بينهما أصلاً، والفرق بينهما ليس إلّا في انعدام الإيجاب بعد وجوده ووجود الشرط المتأخر بعد عدمه، وليس هذا فارقاً بينهما بعد اشتراك مناط الامتناع فيهما فلامحيص عن الالتزام بالشرط المتأخر.

---

١) لم نقف علىٰ هذه النسبة، راجع: إيضاح الفوائد في شرح القواعد، كتاب المتاجر: في المتعاقدين، بيع الفضولي (الطبعة الحجريّة).

وفيه : أنّ الملكيّة التي هي حكم شرعي تترتّب علىٰ إنشائين : أحدهما قائم بالبائع ، والآخر بالمشتري كما هو شأن جميع العقود دون الإيقاعات المتقومة بإنشاء واحد كالجعالة والطلاق ، وبعد تحققهما يترتّب حكم الشارع بالملكيّة ، وبعبارة اُخرىٰ مجموع الإنشائين موضوع لحكم الشارع بالملكيّة لا أنّهما مؤثران في الملكيّة وسببان لها لاستحالة جعل السببيّة كما قرّر في محله ، فالإيجاب والقبول موضوع للملكيّة كموضوعيّة الدلوك لوجوب الصلاة ، غاية الأمر أنّه اُطلق السبب علىٰ الموضوع في الوضعيات والموضوع في التكليفيات ، والنكتة في إطلاق السبب علىٰ الموضوع في الوضعيات هي أنّ العقد ونحوه لما كان بنظر العقلاء سبباً للملكيّة ونحوها من الوضعيات فاُطلق السبب عليه ، وإلا ففي الحقيقة يكون العقد ونحوه موضوعاً .

خامسها : ماعن سيّد مشايخنا الأساطين العلامة الشيرازي ﷺ[1] من أنّ الشرط هو الوجود الدهري لاالزماني ومن المعلوم ان المتفرقات في سلسلة الزمان مجتمعات في وعاء الدهر ، فلا يكون الأمر المتأخر شرطاً بل يكون ذلك مقارناً .

وفيه : أنّه خروج أيضاً عن محل النزاع من الشرط المتأخر إلىٰ المقارن ، **مضافاً إلىٰ** عدم مساعدة الأدلة عليه فتدبّر .

وبالجملة فبعد البناء علىٰ دخل الأمر المتأخر بوجوده الخارجي دون العلمي في الأثر المتقدّم يستحيل وجود الأثر قبل الشرط الذي فرض تأثيره فيه للزوم التناقض ، ضرورة أنّ وجود المشروط قبل الشرط يكشف عن عدم دخل الأمر المتأخر فيه والمفروض دخله فيه ، فيلزم دخل الأمر المتأخر وعدمه وهذا تناقض بالضرورة ، والتوجيهات المشار إليها من جعل الشرط عنوان التعقّب أو الوجود

---

١)راجع تقريرات آيةالله المجدّد الشيرازي ٢/٢٦٨ ـ ٢٧١ : « والحاصل أنّه إذا كان الشرط من الأمور الزمانيّة ـ أى المتقيد بالزمان ـ فيكفي تقارنه مع المشروط في عالم الدهر وأما في عالم الزمان فلايجب ، بل لايعقل ... ».

العلمي لاتنافي البرهان المزبور لكونها موجبة للخروج عن الشرط المتأخر إلىٰ المقارن، فتلك التوجيهات أجنبيّة عن محل النزاع، ويمكن أن يقع بها التصالح بين المجوزين والنافين بأن يكون مراد المجوز هو عنوان التعقّب ونحوه، ومراد المنكر هو دخل نفس الأمر المتأخر بوجوده الخارجي في المشروط كما عرفت أنّه مورد البحث في الشرط المتأخر دون عنوان التعقّب ونحوه.

فتلخص أنّ البرهان المزبور يقتضي استحالة الشرط المتأخر.

وأمّا ماقيل أو يمكن أن يقال في جوازه من أنّ وقوعه في الشرعيات أدلّ دليل علىٰ إمكانه **كما في** المركّبات التدريجيّة الارتباطيّة التي يكون وجود الجزء الأخير منها شرطاً للأجزاء المتقدّمة عليه كالصلاة والصوم فإن الجزء الأخير من الصلاة وكذا الآن الأخير من النهار يكون دخيلاً فيما سبقه من الأجزاء، **وكما في** الأغسال الليليّة لصوم المستحاضة بناء علىٰ قول دلّ عليه بعض الروايات، وكما في رؤية الدم الواجد لصفات الحيض فانّه بمجرد رؤيته تترك المرأة صلوتها مع أنّ رؤيته في الأيّام الثلاثة التي هي أقل الحيض ـ متواليّة أو متفرقة في ضمن العشرة علىٰ الخلاف ـ معتبرة في حيضيّته فالدم فعلاً محكوم بالحيضيّة مع تأخر شرطها وكما في إسلام الوارث قبل القسمة إذا تأخرت عن الموت بشهر مثلاً فإن الإسلام دخيل في إرثه من مورثه حين موته ولذا يرث من منافع التركة العائدة من زمان الموت الىٰ زمان الإسلام. **وكما في** الحمل فإنّ وضعه حيّاً يؤثر في إرثه من زمان موت المورث مع تأخره عن الموت.

ففيه: أنّ الكلام تارة يقع في موضوعات الأحكام الوضعيّة كالإيجاب والقبول والتراضي وشرائط العوضين والمتعاقدين، فالموضوع للحكم الوضعي بناء علىٰ كون الملكيّة من الأُمور الاعتباريّة الشرعيّة ـ ويراها العقلاء كما يراها الشارع أحياناً وقد لايراها ويخطئ العقلاء في ذلك في بعض الموارد كالمنابذة ـ لا من الأُمور

التكوينيّة التي تترتّب علىٰ الإيجاب والقبول قهراً ، إذ علىٰ هذا التقدير تخرج الملكيّة عن الأحكام الشرعيّة وتندرج العقود والآثار المترتّبة عليها في العلل والمعلولات التكوينيّة دون الموضوعات والأحكام الشرعيّة التي هي محل الكلام ، فمورد البحث هو ماإذا كانت الملكيّة ـ التي هي تبديل طرف الإضافة لانفس الإضافة ولا المضاف إليه كما في الإرث علىٰ تفصيل محرر في محله ـ من الأحكام الشرعيّة الوضعيّة ، فحينئذٍ يكون موضوع الملكيّة الشرعيّة مركّباً من إنشاء مفهوم البيع وإنشاء مفهوم القبول وغيرهما من الشرائط ، ومن المعلوم أنّ الموضوع المركّب ما لم يتحقق تمام أجزائه لا يترتّب عليه حكم الشارع بالملكيّة التي هي من الامور البسيطة ، فإذا وجد الجزء الأخير من الموضوع يترتّب عليه الملكيّة وإلّا فلا ، إذ مع ترتّب الحكم علىٰ الموضوع الفاقد لجزء يلزم التناقض وهو كون ذلك المفقود جزءً وغير جزء ، دخيلاً وغير دخيل .

وبالجملة فالموضوعات المركّبة التدريجيّة مالم توجد بتمامها لايترتّب عليها شيء من الأحكام الوضعيّة ، فلا يمكن تشريع الحكم قبل تماميّة موضوعه. هذا في موضوعات الأحكام الوضعيّة ، وكذا الحال في موضوعات الأحكام التكليفيّة فإن موضوع وجوب الحج مثلاً البالغ العاقل القادر الحرّ المستطيع المدرك للموسم ولايشرع الوجوب إلّا بعد تحقق جميع هذه الأُمور .

وأُخرىٰ يقع الكلام في متعلّقات الأحكام كالصلاة والصوم وغيرهما ، والبحث في هذا يقع في جهتين الأُولىٰ :في كيفيّة تعلّق الحكم بمتعلّقه ، والثانية : في كيفيّة امتثاله .

أمّا الجهة الأُولىٰ : فحاصل الكلام فيها أنّه بعد تماميّة الموضوع يتصور الحاكم مجموع العمل المركّب الارتباطي ثم يشرع الحكم له ، ومن المعلوم أنّ المتصور في عالم الذهن يكون جميع أجزائه مقارناً ، ولا تقدّم ولا تأخر بين أجزائه فلا يتصور

الشرط المتأخر بالنسبة إلىٰ متعلّق الحكم الشرعي في عالم التشريع فإن الأمر البسيط يتعلّق في آن واحد بمجموع ماتصوره الحاكم في ذهنه .

وأمّا الجهة الثانية : فلخص الكلام فيها أنّ الإطاعة ان كانت تدريجيّة فلا يتصور الشرط المتأخر في المتعلّق أيضاً ، لأنّ امتثال أمر التكبيرة مثلاً يتحقق بإيجاد التكبير ، وامتثال أمر الفاتحة وكذا سائر الأوامر الضمنيّة المتعلّقة بالأجزاء ، فلا يتوقّف امتثال أمر جزء علىٰ امتثال أمر جزء متأخر عنه ، فلا يتصور الشرط المتأخر في امتثال الأوامر الضمنيّة . **وإن كانت** الإطاعة دفعيّة كما إذا توقّف امتثال أمر التكبيرة علىٰ امتثال أمر التشهد وغيره علىٰ ما هو مقتضىٰ الارتباطيّة ، إذ المأمور به ليس ذات التكبيرة بل التكبيرة المقيّدة بالفاتحة والتسليم وغيرهما من الأجزاء فكذلك لايلزم الشرط المتأخر ، وبعبارة أُخرىٰ أنّ الامتثال يتوقّف علىٰ انطباق المأمور به بتمامه وكماله علىٰ المأتيّ به ، ولا يتحقق ذلك إلّا بعد تحقق الجزء الأخير ، وعلىٰ هذا فيكون الامتثال دفعياً كدفعيّة تعلّق الأمر بالمركّب الارتباطي ، ولا محيص في المركّبات الارتباطيّة من الالتزام بدفعيّة الامتثال ، وأنّ إتيان الجزء الأوّل بمجرده لايوجب سقوط أمره ، بل يكون مراعىٰ بإتيان سائر الأجزاء ، فإن أتىٰ بها يكشف ذلك عن اتصاف الجزء الأوّل بكونه متعقّباً بالأجزاء الأُخر فإن قضيّة الارتباطيّة هي كون كلّ جزء جزءً في نفسه وشرطاً لغيره من الأجزاء ، **والحاصل** أنّ الامتثال علىٰ هذا في المركّبات الارتباطيّة يكون دفعياً ، فلايلزم الشرط المتأخر بل يكون وجود الجزء الاخير كاشفاً عن امتثال الأمر الثابت للمركّب .

حيث إنّ فرديّته لطبيعي المأمور به منوطة بوجود جميع مايعتبر في الطبيعة شطراً أو شرطاً ، والمفروض أنّ الأمر تعلّق بالطبيعة وانطباقها علىٰ الفرد قهري والإجزاء عقلي ، فطلوبيّة الفرد إنّما تكون لأجل الانطباق وحينئذٍ فينوي المكلف طبيعة

الصلاة، فإذا أتم ما بيده يسقط أمر الطبيعة لانطباقها عليه، فليس الفرد بنفسه مأموراً به، وإذا كانت الطبيعة هي المأمور بها فأمرها يدعو إلىٰ الامتثال، ولا يسقط إلّا بانطباقها علىٰ المأتيّ به فالامتثال دفعي لاتدريجي حتىٰ يتصور فيه الشرط المتأخر.

ان قلت: كيف يتمشىٰ منه قصد امتثال أمر الطبيعة مع عدم إحراز بقائه جامعاً للشرائط إلىٰ آخر الأجزاء.

قلت: يحرز بقائه بالاستصحاب ولايكون مثبتاً لعنوان التعقّب لعدم كونه شرطاً بعد فرض دفعيّة الامتثال وعدم كون الفرد بخصوصه مأموراً به.

وببيان أوضح: أنّ الشرط لكل جزء هو تعقّبه بجزء آخر لانفس الجزء حتىٰ يلزم كون الجزء المتأخر شرطاً متأخراً للمتقدّم، إذ لاينعت العرض بالعرض حقيقة، بل الشرط هو التعقّب ولايحرز عنوان التعقّب إلّا بوجود الجزء المتأخر، فما لم يوجد الجزء الأخير لا يعلم بوجود الأمر الانتزاعي أعني التعقّب. **والحاصل** أنّ الشرط في متعلّقات التكاليف إذا كانت من المركّبات الارتباطيّة هو عنوان التعقّب فلا يلزم الشرط المتأخر في المركّبات الشرعيّة أصلاً.

وأمّا مسألة اشتراط صوم المستحاضة بالأغسال الليليّة في الليل المتأخر عن نهار الصوم، ففيها: أنّه لم يظهر تسالم علىٰ الاشتراط المذكور، بل الشرط المسلّم هو اعتبار الغسل لصلاة الفجر قبل طلوعه حتىٰ تكون حين الطلوع متطهرة ليقع صومها عن طهارة، هذا بالنسبة الىٰ غسلها لصلاة الفجر وكذا يعتبر في صحة صومها غسلها للظهرين، ومن المعلوم عدم لزوم إشكال الشرط المتأخر في هذين الغسلين أصلاً وأمّا اشتراط صحة الصوم بالغسل في الليلة المتأخرة فلم يثبت، وإن دلّ الدليل علىٰ

اعتباره فلا محيص عن الالتزام بصحة الشرط المتأخر[١].

وأمّا ما أُورد علىٰ شرطيّة التعقّب من أنّه عنوان انتزاعي كالفوقيّة والتحتيّة، ولا يمكن قيام المصالح والمفاسد بالأُمور الانتزاعيّة التي لا وجود لها في الخارج ففيه:

أولاً: عدم ثبوت استحالة ذلك، كما في ركوع المأموم قبل أن يرفع الإمام رأسه عن الركوع، فإنّ القبليّة التي هي من الأُمور الانتزاعيّة معتبرة في إدراك الركعة مع الإمام ولذا لا تحرز باستصحاب ركوع الإمام ركوع المأموم لكونها لازماً عقليّاً لبقاء ركوع الإمام، وثانياً ان التعقّب ليس من الأُمور الانتزاعيّة التي يكون قوامها اللحاظ والتصور ومع الغفلة عنها لاوجود لها حتىٰ تصوراً، وذلك لأنّ تعقّب التكبيرة بالتسليم عبارة عن وجودها قبل وجود التسليم وهذا أمر موجود اعتباري لوحظ أولا كما لا يخفىٰ.

---

١) أقول: بل لا محيص عن التوجيه وإرجاع الشرط إلىٰ عنوان التعقّب لوجهين: أحدهما: البرهان المتقدّم أعني المناقضة لما تقدّم من أنّ إناطة شيء بشيء تقتضي تأخر وجود المنوط عما أُنيط به، فتقدّمه عليه يقتضي عدم الدخل والإناطة فيلزم الإناطة وعدمها وهذا تناقض ظاهر.

ثانيهما: ما تقدّم أيضاً من عدم نعتيّة عرض لعرض آخر قائمين بمحل أو محلين فيرجع أمر التقييد إلىٰ انتزاعي كالتعقّب، وأمّا حيضيّة الدم بمجرد رؤيتها وكذا إسلام الوارث قبل القسمة وكذا تولد الحمل حيّاً فالشرط فيها أيضاً هو عنوان التعقّب الذي هو مقارن لا متأخر، غايته أنّ وجود الدم في تمام الثلاثة ووجود الإسلام قبل القسمة وتولد الحمل حيّاً يكشف عن وجود ذلك العنوان ويحرزه كسائر الوسائط الإثباتيّة، وأمّا ترتيب آثار حيضيّة الدم من حين رؤيته مع الشك في عنوان التعقّب فهو لأجل استصحاب الدم إلىٰ آخر الثلاثة كاستصحاب شرائط الحج إلىٰ آخر الأعمال.

والحاصل أنّ الدليل علىٰ تقدير دلالته لايوجب إمكان الممتنع، وقد عرفت امتناع الشرط المتأخر فبرهان الاستحالة يكون قرينة عقليّة علىٰ التصرف في ظاهر الدليل من دخل الأمر المتأخر في المتقدّم بجعل الشرط عنوان التعقّب.

هذا تمام الكلام في تقسيم المقدّمة الىٰ المقارنة والمتقدّمة والمتأخرة .

إذا عرفت هذه الأُمور فالكلام يقع في مقامين :

المقام الأوّل : فيما يقتضيه الأصل العملي من وجوب المقدّمة وعدمه ، **والمقام الثاني** : فيما يقتضيه البرهان .

أمّا المقام الأوّل : فنخبة الكلام فيه أنّه **تارة** يبحث عن وجود الملازمة بين وجوب ذي المقدّمة وبين وجوب المقدّمة ، وأنّه لابدّ من ترشح وجوب من ذي المقدّمة علىٰ مقدّمته أو لا ؟ ، **وأُخرىٰ** يبحث عن وجوب المقدّمة شرعاً وعدمه . **فعلىٰ** الأوّل لا أصل في البين لكون الملازمة وجوداً أوعدماً أزليّة ، **وعلىٰ الثاني** تجري في وجوب المقدّمة أصالة البراءة لكون المشكوك فيه حكماً شرعياً ، **والحاصل** أنّه لا أصل في المسألة الأُصوليّة ، وفي المسألة الفقهيّة تجري البراءة سواء التفت المتكلّم الىٰ المقدّمة أم لا ، وذلك لكفاية الالتفات الإجمالي إلىٰ ما هو مقدّمة لذي المقدّمة وهذا ممّا لا ينبغي الإشكال فيه .

ولكن الإشكال في تصوير محل النزاع ، **توضيحه** : أنّ مجرىٰ البراءة لابدّ أن يكون مجعولاً شرعياً ، **ومن الواضح** أنّ المقدّمة لا مصلحة فيها إلّا توقّف وجود ذي المقدّمة وامتثال أمر الواجب علىٰ وجودها وهذه المصلحة لاتصلح لأن تكون داعية إلىٰ تشريع الأمر المولوي للمقدّمة ، بل وجوب كلّ شيء يتوقّف امتثال الأمر المولوي عليه عقلي ، وأنّ أمر المولىٰ به يكون إرشاداً الىٰ حكم العقل كما في **﴿أطيعوا الله وأطيعوا الرسول﴾** [1] . **وعليه** فيسقط بحث وجوب المقدّمة وعدمه من أصله لعدم إمكان تعلّق الأمر المولوي بالمقدّمة كما لايخفىٰ .

وأمّا المقام الثاني : فقد ظهر الحال فيه ممّا تقدّم من الإشكال علىٰ تصوير

---

١) النساء : ٥٩ .

الخطاب المولوي للمقدّمة ، وأنّه لا محيص عن القول بكون وجوب المقدّمة عقليا محضاً بملاك توقّف امتثال الأمر النفسي المتعلّق بذي المقدّمة عليها ، فالعمدة في إشكال وجوب المقدّمة مولوياً هو امتناع تعلّق الخطاب المولوي بها لعدم مصلحة فيها تقتضي تشريع الوجوب المولوي لها ، إذ المصلحة فيها منحصرة بعليّتها لوجود ذيها وهذه المصلحة لاتصلح أن تدعو الىٰ الأمر المولوي ، نعم بعد فرض إمكان تعلّق الأمر المولوي بالمقدّمة تصل النوبة إلىٰ إشكال آخر : وهو عدم الأثر العملي لوجوب المقدّمة ، وعدم الحاجة الىٰ الوجوب المولوي بعد الوجوب العقلي من باب الإطاعة .

ثم إنّ الميرزا النائيني ﷺ صار بصدد إثبات إمكان تعلّق الأمر المولوي بالمقدّمة وتصحيح النزاع في وجوب المقدّمة مولوياً بما حاصله : أنّ الوجوب المتنازع فيه إن كان هو الوجوب النفسي الاستقلالي فلا يتصور ذلك في المقام أصلاً ، بداهة عدم مصلحة في المقدّمة تقتضي تشريع الخطاب النفسي لها .

وإن كان الخطاب التبعيّ بمعنىٰ كون الخطاب متعلّقاً أولاً وبالذات بذي المقدّمة ، وثانياً وبالعرض بالمقدّمة بحيث يكون إسناد الوجوب إلىٰ المقدّمة مجازاً كإسناد السير والحركة إلىٰ جالس السفينة ، أو بمعنىٰ تبعيّة خطاب المقدّمة لخطاب ذيها كتبعيّة حركة المفتاح لحركة اليد ، فعلىٰ الأوّل لامعنىٰ للنزاع إذ لاوجه للنزاع في إسناد الوجوب مجازاً إلىٰ المقدّمة لأنّ الوجوب غير ثابت حقيقة للمقدّمة قطعاً ، وعلىٰ المعنىٰ الثاني الذي مرجعه إلىٰ ثبوت الوجوب حقيقة للمقدّمة في طول وجوب ذيها يختص الوجوب بما إذا التفت المولىٰ إلىٰ مقدّميّته حتىٰ يريدها ، وأمّا مع الغفلة عنها فلاتكون واجبة لعدم الإرادة .

وإن كان هو الوجوب الترشحي بمعنىٰ كون خطاب المقدّمة رشحاً ومعلولاً لخطاب ذيها تكويناً وثابتاً قهراً وان لم يلتفت المولىٰ الىٰ مقدّميّة المقدّمة ، فلا بأس به

وتسميّة هذا الخطاب بالخطاب المولوي مع كونه قهرياً لخطاب ذي المقدّمة إنّما تكون لأجل مولويّة الخطاب المولّد له ، وبالجملة فيمكن تصوير الخطاب المولوي بالنسبة إلىٰ المقدّمة بالمعنىٰ الأخير وهو الخطاب التولدي الناشيء عن الإرادة القهريّة التي نشأت عن إرادة المطلوب النفسي إذ لاتنفكّ إرادة إيجاد مقدّمات وجود المطلوب عن إرادة نفس المطلوب .

والدليل علىٰ ثبوت هذا الوجوب التولدي للمقدّمة ما تقرّر في محله من تبعيّة الإرادة الآمريّة للإرادة الفاعليّة وكون الخطاب محرّكاً لإرادة العبد فإن العبد لايريد الكون علىٰ السطح إلّا مع إرادة نصب السلم والصعود عليه ، وكذلك المولىٰ فإنه لايريد كون العبد علىٰ السطح إلّا بنحو إرادة العبد ، ولافائدة في الخطاب إلّا البعث وإحداث الداعي في العبد ، لما ثبت في محله أيضاً من كون فائدة الخطاب هي المحرّكيّة دون غيرها إذ المصلحة تكون في نفس الفعل دون الخطاب . وبالجملة فبعد تسليم تبعيّة إرادة الآمر لإرادة الفاعل لعدم تعلّق إرادة الآمر بما لايكون مقدوراً للمأمور ، وتسليم محرّكيّة الخطاب لإرادة العبد يظهر ثبوت الوجوب التولدي للمقدّمة .

ويرد عليه : أنّ إرادة المولىٰ تتعلّق بما فيه المصلحة الداعيّة الىٰ الأمر النفسي المولوي وهو ذو المقدّمة دون غيره من المقدّمات إذ لامصلحة فيها حتىٰ يريدها المولىٰ ، ولو فرض الأمر بها يكون إرشاداً إلىٰ حكم العقل بلزوم تحصيل جميع مايتوقّف عليه الامتثال ، ولايتصور إمكان تعلّق الأمر المولوي بالمقدّمة أصلاً مضافاً إلىٰ أنّ الإرادة القهريّة المتولدة من إرادة ذي المقدّمة ليست حكماً بناء علىٰ مجعوليّة الأحكام الشرعيّة كما هو مبنىٰ الميرزا النائيني ﷺ ، فإنّ مفاد هيئة (إفعل) سواء كان إنشاء النسبة كما هو مبناه ﷺ أم إنشاء الطلب كما هو مبنىٰ غيره مغاير

للإرادة القهريّة ، ضرورة كون الإنشاء بكلا النحوين المزبورين فعلاً اختيارياً للمنشئ والمفروض أنّ الإرادة المذكورة غير اختياريّة ، فلخص هذا الإشكال أنّ الإرادة القهريّة خارجة عن حيّز المجعول الشرعي لعدم مجعوليّتها وعدم اختياريّتها[1] ،فلا رافع للإشكال قطعاً ولا أساس للنزاع في وجوب المقدّمة جزماً .

تنبيه : قد عرفت عدم تصوير الأمر المولوي للمقدّمة بل الوجوب عقلي من باب وجوب الإطاعة عقلاً ، ولافرق في ذلك بين مقدّمة وجود الشيء كنصب الدرج والصعود عليه للكون علىٰ السطح والمسير للحج ، وبين مقدّمة وصف الشيء كالوضوء الذي هو مقدّمة لقيد الصلاة وهو الطهور . والفارق بينهما أنّ تمييز المقدّميّة في الأول بيد العرف ، وفي الثاني بيد الشرع تارة كالوضوء الذي يتوقّف عليه الطهارة الحدثيّة وبيد العرف أُخرىٰ كالطهارة الخبثيّة فإنّها عبارة عن نقاء المحل ، وأمّا بعد صيرورة شيء مقدّمة سواء كان تمييز مقدّميّته بالعرف أم بالشرع فلا فرق في كون وجوبها بحكم العقل بين أقسام المقدّمة فجميع المقدّمات واجبة بالوجوب العقلي .

إذا عرفت عدم الفرق في حكم المقدّمة من الوجوب العقلي بين أقسام المقدّمة فاعلم أنّ ثمرة وجوب المقدّمة عقلاً سقوط البحث المعروف في وجوب الوضوء بعد دخول وقت الفريضة ، بتقريب : أنّ الوضوء مستحب في نفسه وبعد دخول الوقت يصير واجباً بالوجوب المقدّمي ويندكّ فيه الاستحباب .

وجه السقوط : أنّ المقدّمة لاتكون واجبة بالوجوب المولوي حتىٰ تندكّ مرتبة الاستحباب في الوجوب كاندكاك استحباب المستحبات النفسيّة المنذورة في

---

١) أقول : يمكن أن يقال : إنّ الإرادة القهريّة دليل لمّي علىٰ استكشاف إنشاء حكم مولوي للمقدّمة لا أنّها بنفسها حكم حتىٰ يستشكل علىٰ الميرزا النائيني ﷺ بما تقدّم، نعم لابأس بالإشكال الأوّل وهو لا مصلحة في المقدّمة يدعو إلىٰ جعل الوجوب النفسي المولوي لها .

وجوب الوفاء بالنذر كالنوافل التي يتعلّق بها النذر، **بل حال** الوضوء قبل الوقت وبعده علىٰ حد سواء، وحكمه الاستحباب النفسي مطلقاً وتحصل الطهارة في أيّ وقت حصل الوضوء ولايتصف بالوجوب أصلاً قبل الوقت ولابعده، فليس الوضوء كالنوافل المنذورة في الاندكاك المزبور لعدم وجوب المقدّمة مولوياً حتىٰ يندكّ فيه استحبابها النفسي كما لايخفىٰ، نعم يكون الوضوء بعد الوقت واجباً عقليّاً من باب توقّف الإطاعة عليه.

لايقال: علىٰ هذا لايجري الاستصحاب في الوضوء لأنّ وجوبه عقلي من باب الإطاعة لاشرعي.

فإنّه يقال: يكفي في صحة استصحابه كونه مستحباً نفسياً ذا أثر شرعي وهو جواز الدخول في الصلاة وغيرها ممّا يتوقّف علىٰ الطهارة نعم لاتجري فيه أصالة البراءة لأنّ مجراها هو الحكم الشرعي من الوجوب والحرمة.

ثم إنّه وقع الإشكال في أنّ معروض الوجوب العقلي أو الشرعي علىٰ الخلاف في وجوب المقدّمة **هل هو** مطلق المقدّمة أم خصوص المقدّمة التي يقصد بها التوصل الىٰ ذي المقدّمة؟ **فإن كان** الأوّل فيلزم وجوب التصرف في أرض الغير بدون إذنه إذا كان مقدّمة لانقاذ مؤمن ولو بدون قصد الإنقاذ أصلاً، إذ المفروض كون معروض الوجوب المقدّمي ذات المقدّمة لاالمقيّدة بقصد التوصل، وكذا يلزم صدور واجبات من المستطيع إذا سافر مراراً الىٰ بعض النقاط الواقعة في طريق مكة بغير قصد المسير إلىٰ الحج، كما إذا سافر إليها لغرض الاحتطاب والاحتشاش، ولايمكن الالتزام به مع أنّ ملاك الوجوب وهو المقدّميّة والتوقّف موجود في كلّ واحد من تلك الأسفار، بداهة أنّ المقدّمة هي ذات الشيء بملاك المقدّميّة التي هي جهة تعليليّة.

والحاصل أنّ قيام التوقّف والمقدّميّة بذات المقدّمة يقتضي وجوب ذات المقدّمة سواء ترتّب عليها ذو المقدّمة أم لا ، وسواء قصد التوصل بها إلىٰ ذي المقدّمة أم لا ، فلا دخل في وجوب المقدّمة للقصد ولا للإيصال أصلاً ، **مع أنّ** وجوب ذات المقدّمة مطلقاً يستلزم المحذور المذكور ، **وإن كان الثاني** فيلزم عدم وجوب السير الىٰ الميقات إذا وقع بدون قصد التوصل إلىٰ الحج كما إذا قصد به التجارة ، ووجوب إعادة السير بقصد المقدّمة ، مع أنّه لايجب الإعادة قطعاً ، **وبالجملة** فالمحذور موجود علىٰ كلّ حال سواء كان مطلق المقدّمة واجباً أم المقيّدة بقصد التوصل .

ولكن يندفع الإشكال في المقدّمة المحرمة بالترتّب ، بتقريب : أنّ الحكم الثابت للمقدّمة بعنوانها الأوّلي مشروط بعدم وقوعها في طريق امتثال الأمر بذي المقدّمة ، وإذا وقع في طريقه فيرتفع حكمه الأوّلي ويصير محكوماً بحكم ذي المقدّمة . وإن **شئت** فقل: إنّ المزاحمة تقع بين ذي المقدّمة كالإنقاذ وبين التصرف في الأرض المغصوبة الذي هو مقدّمة للإنقاذ ، ولما كان وجوب الإنقاذ لكونه حفظاً للنفس المحترمة أهم من حرمة التصرف في المغصوب فيرتفع حرمته ، ويقدّم الإنقاذ كتقدّم الدين علىٰ الصلاة او الإزالة عليها ، فإن ترك أداء الدين أو الإزالة وجب عليه الصلاة ، فالمهم يكون وجوبه أو حرمته أو غيرهما من الأحكام التكليفيّة مشروطاً بترك الأهم ، فإن لم يقصد الإنقاذ يحرم عليه التصرف في المغصوب **فالمقدّمة** وان كانت ذات الشيء إلا أنّ وجوبها يكون في ظرف امتثال الواجب ، وهذا الترتّب قد التبس بالمقدّمة الموصلة . **وبالجملة** فالترتّب في المقدّمة المحرّمة ممّالابدّ منه **فلاحاجة** الىٰ الالتزام بالمقدّمة الموصلة ، حتىٰ يشكل عليها بأنّ الإيصال يتوقّف علىٰ وجود ذي المقدّمة وبغده لامعنىٰ لوجوب المقدّمة ، **وإن كان** مدفوعاً بأنّ ذلك يلزم بناء علىٰ كون الإيصال من الجهات التقييديّة ، وأمّا بناء علىٰ كونه من الجهات التعليليّة

فلايلزم ذلك ، **نعم** يكون ترتّب ذي المقدّمة علىٰ المقدّمة كاشفاً عن اتصاف المقدّمة بالوجوب لمكان إيصالها .

وبالجملة فعلىٰ القول بصحة الترتّب يمكن دفع المحذور بالترتّب ، **وأمّا علىٰ القول** بعدم صحة الترتّب **فتارة**: يدفع المحذور ـ وهو وجوب التصرف في مال الغير بدون إذنه مع عدم إرادة الإنقاذ الواجب وصدور واجبات من المستطيع إذا سافر إلىٰ بعض النقاط الواقعة في طريق مكة لتجارة أو غيرها من الأغراض غير الحج ـ بأخذ إرادة الواجب شرطاً لوجوب المقدّمة فلايكون المقدّمة مطلقاً واجبة بل فيما إذا أراد الواجب .

وأنت خبير بما فيه ، لان قضيّة تبعيّة وجوب المقدّمة لوجوب ذيها هي تبعيّته له في الإطلاق والاشتراط ، فإذا كان وجوب المقدّمة مشروطاً بإرادة ذي المقدّمة فمقتضىٰ التبعيّة المزبورة هو كون الإرادة شرطاً لوجوب ذيها حتىٰ تكون الإرادة شرطاً لوجوب المقدّمة ، **ومن الواضح** عدم تبعيّة وجوب ذي المقدّمة للإرادة بل هو تابع لتماميّة الموضوع من البلوغ والعقل وغيرهما من الشرائط العامة والخاصة فجعل إرادة ذي المقدّمة شرطاً لوجوب المقدّمة غير سديد .

وأُخرىٰ: يدفع بدخل قصد التوصل بالمقدّمة إلىٰ الواجب في وجوب المقدّمة فلا تتصف المقدّمة بالوجوب إلا إذا قصد بها التمكن من امتثال الواجب والقدرة علىٰ إتيانه . **وأنت ترىٰ** مافيه من الإشكال أيضاً إذ لازمه عدم اتصاف المقدّمة بالوجوب إذا أتىٰ بها بدون القصد المزبور مع إتيان الواجب بعده ، مضافاً إلىٰ أنّ مقتضىٰ التبعيّة أيضاً إناطة وجوب ذي المقدّمة بقصده وهو معلوم البطلان .

وثالثة: بجعل المقدّمة الواجبة خصوص الموصلة منها ، لوضوح انقسام المقدّمة إلىٰ ماتكون موصلة الىٰ الواجب والىٰ مالاتكون كذلك والمتصف بالوجوب

من المقدّمة هو القسم الذي يترتّب عليه ذو المقدّمة .

وفساده أيضاً كسابقيه بل أوضح منهما لاستلزامه كون ذي المقدّمة مقدّمة وجوديّة لوصف المقدّمة وهو الإيصال ، فيترشح من المقدّمة وجوب على ذيها فيعرضه الوجوب الترشحي .

توضيحه : أنّ اتصاف المقدّمة بكونها موصلة منوط بوجود ذي المقدّمة ، فيكون ذو المقدّمة مقدّمة وجوديّة للإيصال الذي هو وصف المقدّمة فيترشح وجوب تبعيّ من المقدّمة على ذي المقدّمة وهذا بمكان من الفساد .

ولذا عدل صاحب الحاشية عن الإيصال بهذا المعنى وقال ـ على ما حكي عنه ـ ما حاصله: أنّ الإيصال إن كان جهة تقييديّة للمقدّمة الواجبة يتوجه عليه ماتقدّم من الإشكال لكون الإيصال قيداً للمقدّمة ، ولايتحقق هذا القيد إلّا بترتّب وجود ذي المقدّمة عليها ، فيصير ذو المقدّمة مقدّمة وجوديّة للمقدّمة . وأما بناء على كون الإيصال جهة تعليليّة لوجوب المقدّمة ، بأن كان معروض الوجوب ذات المقدّمة لابعنوان كونها موصلة بل كان الإيصال علة وملاكاً لوجوبها فلا يتوجه عليه المحذور المزبور أعني صيرورة ذي المقدّمة مقدّمة وجوديّة للمقدّمة .

ولكن يرد عليه أيضاً : أنّ ذات المقدّمة إما واجبة مطلقة أو مقيّدة ، فعلى الأول يرجع المحذور المتقدّم في وجوب مطلق المقدّمة ، وعلى الثاني يعود محذور المقدّمة الموصلة التي يكون الإيصال فيها قيداً لمعروض الوجوب ، والمفروض أنّ معروض الوجوب لابدّ أن يكون إمّا ذات المقدّمة مطلقاً من دون قيد أو خصوص الموصلة منها ، إذ لايمكن اجتماع الضدين بناء على مانسب إلى المشهور من كون التقابل بين الإطلاق والتقييد تقابل التضاد ولا يمكن اجتماع المتناقضين ، بناء على كون التقابل بينهما تقابل السلب والإيجاب ، فإنه لايمكن اجتماع المتناقضين بأن

يكون الإيصال قيداً وأن لايكون كذلك ، كما لايمكن ارتفاع النقيضين بأن لم يكن لوجود الإيصال دخل في الوجوب ولالعدمه دخل ، فإنّه لامحيص عن دخل الإيصال أو عدم دخله ولا يمكن رفعهما . نعم بناء علىٰ كون التقابل بين الإطلاق والتقييد العدم والملكة ، كما هو التحقيق علىٰ مايأتي في محله إن شاء الله تعالىٰ يمكن ارتفاعهما ، إذ بعد قيام البرهان علىٰ استحالة التقييد بالإيصال يمتنع أيضاً الإطلاق ، إذ علىٰ هذا المبنىٰ من التقابل يكون الإطلاق عبارة عن عدم القيد فيما له شأنيّة التقييد ، فإذا ثبت امتناع التقييد ثبت امتناع الإطلاق فلا إطلاق ولا تقييد .

وبالجملة فتقييد وجوب المقدّمة بالإيصال بحيث تكون الموصليّة من الجهات التقييديّة كما عليه صاحب الفصول ، ـ لجعله الموصلة منوّعة للمقدّمة وقسّمها علىٰ قسمين موصلة وغيرها والواجب منها هو القسم الأوّل ـ ممّا لا يمكن المصير إليه والالتزام به لما عرفت من استحالة قيديّة الإيصال للمقدّمة الواجبة .

وأمّا كلام صاحب الحاشية ـ المتفطن لاستحالة أخذ الإيصال قيداً للمقدّمة الواجبة ولذا لم يلتزم بقيديّة الإيصال بل جعله جهة تعليليّة للوجوب ـ **فلا يلزم** منه كون الواجب المقدّمة بلا قيد إذ يلزم ذلك بناء علىٰ كون التقابل بين الإطلاق والتقييد التضاد لا العدم والملكة ، والمنسوب الىٰ صاحب الحاشية ان التقابل بينهما العدم والملكة لا التضاد ولا الإيجاب والسلب ، فيثبت بامتناع التقييد استحالة الإطلاق أيضاً **وعلىٰ هذا** فلعل مراد صاحب الحاشية ما أفاده بعض المحققين ﷺ [1] من أنّ المراد الجدّي للمولىٰ لايمكن إهماله ، فعروض الوجوب هو القطعة الخاصة من وجود المقدّمة ، ويكون عنوان الموصلة مشيراً إلىٰ تلك القطعة من دون أن يكون للإيصال دخل في وجوب تلك القطعة أصلاً .

---

١) وهو المحقق العراقي ﷺ .راجع: نهاية الأفكار ١/ ٣٤١.

ولا يمكن أن يكون مراده ما أفاده الميرزا النائيني ﷺ من أنّ مقصوده إما دخل عنوان انتزاعي في وجوب المقدّمة ، نظير المركّبات الارتباطيّة فكما أنّ صحة التكبيرة مثلاً مشروطة بتعقّبها بسائر الأجزاء فكذلك وجوب المقدّمة منوط بترتّب ذي المقدّمة عليها ، وإما الترتّب بأن يقال : إن تركت المقدّمة فهي حرام علىٰ تقدير كون حكمها بعنوانها الأولي الحرمة ، وإن فعلتها فهي واجبة ، فللمقدّمة حكمان مترتّبان ، الحرمة علىٰ تقدير تركها والوجوب علىٰ تقدير فعلها ، وذلك لفساد كليهما .أمّا الأوّل : فلأنّ مرجعه الىٰ اعتبار الإيصال وقد تقدّم مافيه .

وأما الثاني :فلأنّ الترتّب وإن كان صحيحاً ، لكنه في الضدين اللذين يكون ترك أحدهما موضوعاًلحكم الآخر كموضوعيّة ترك الإزالة لوجوب الصلاة مثلاً ، لافي ترك شيء بالنسبة الىٰ فعله ، فلا معنىٰ لموضوعيّة ترك المقدّمة لحرمتها .

وكيف كان فقد عرفت عدم أساس لوجوب المقدّمة تعبداً حتىٰ يقع البحث عن وجوبها مطلقاً او بقيد الإيصال ، بل وجوبها عقلي من باب وجوب الامتثال ، فلا ينبغي إطالة الكلام في هذه المباحث التي لاجدوىٰ لها لعدم موضوع لها .

ثمرة وجوب المقدّمة :

تنبيه : قد ذكروا في ترتّب الثمرة علىٰ وجوب المقدّمة شرعاً أُموراً :

الأوّل : فساد عبادة يكون تركها مقدّمة لواجب أهم كالإزالة ، فإذا كان ترك الصلاة مثلاً مقدّمة لوجود الإزالة فلامحالة يكون نقيض ترك الصلاة منهياً عنه ، فإنّ وجوب أحد النقيضين كترك الصلاة في المثال يستلزم حرمة الآخر فالصلاة حينئذٍ تكون باطلة للنهي عنها .

وأُورد عليه بوجوه : عمدتها ما ذكره صاحب الفصول من ان هذه الثمرة إنّما تترتّب علىٰ القول بوجوب المقدّمة مطلقاً لان نقيض ترك الصلاة المطلق فعلها

فتكون باطلة ، **لاعلىٰ القول** بالمقدّمة الموصلة ، ضرورة أنّ المقدّمة الواجبة هي الترك الخاص الموصل إلىٰ وجود الإزالة ، ونقيضها رفع هذا الترك الخاص وهو قد يقارن الفعل وقد يقارن تركه ، وحرمة النقيض لاتسري الىٰ ملازمه فضلاً عن مقارنه فلا يحرم فعل الصلاة حتىٰ تفسد .

واعترض عليه في التقريرات[١] بما حاصله : ان نقيض الترك الخاص ـ وهو الموصل إلىٰ الإزالة ـ هو الأعم ، فينطبق نقيض الترك الخاص تارة علىٰ الفعل وأُخرىٰ علىٰ الترك المجرد عن الفعل ، كما إذا ترك الصلاة ونام أو أكل . **وبالجملة** فلا فرق في حرمة النقيض بين أن يكون له مصداق واحد كما في مطلق المقدّمة وكون المقدّمة ترك الصلاة مطلقاً ، وبين ان يكون له مصداقان فلافرق في ترتّب الثمرة المزبورة بين المقدّمة الموصلة وغيرها ، فابتناء هذه الثمرة علىٰ القول بالمقدّمة الموصلة كما عن الفصول ليس علىٰ ماينبغي .

واورد المحقق صاحب الكفاية ﷺ[٢] علىٰ التقريرات بما حاصله أن نقيض الترك الخاص عدم الترك الخاص ولايصدق هذا النقيض علىٰ الفعل والعدم ، إذ لاجامع بينهما ، فليس هناك نقيض يكون له فردان أحدهما الوجود ، والآخر الترك فلا محالة يكون الفعل مقارناً للنقيض لامصداقاً له حتىٰ يسري إليه النهي الثابت للنقيض ، وهذاالإيراد وارد والحقّ مع صاحب الفصول ، **لكن الذي يسهل الخطب** أن هذه الثمرة مترتّبة علىٰ مقدّميّة ترك أحد الضدين للآخر ، وقد حقق في محله عدم المقدّميّة فليست هذه الثمرة بثمرة لوجوب المقدّمة فهذه الثمرة ساقطة .

الثاني : ما عن الوحيد البهبهاني ﷺ[٣] من أنّه بناء علىٰ وجوب المقدّمة يلزم

---

١) مطارح الأنظار / ٨٠.

٢) كفاية الأُصول /١٢١ .

٣) علىٰ ما نسبه إليه سيدنا الاستاذ ﷺ والشيخ الرشتي ﷺ في حاشيته علىٰ الكفاية .(المقرر ﷺ)

اجتماع الوجوب والحرمة فيما إذا كانت المقدّمة محرمة علىٰ القول بجواز اجتماع الأمر والنهي ، وعلىٰ القول بعدمه ليس إلاّ الحرمة .

وبالجملة فهذه الثمرة أي اجتماع الوجوب والحرمة مبنية علىٰ جواز اجتماع الأمر والنهي ، وعلىٰ الامتناع وتغليب جانب النهي يكون الحكم خصوص الحرمة فقط .

وقد اعترض عليه صاحب الكفاية ﷺ [1] أولاً : بأنّ المقام أجنبي عن باب اجتماع الأمر والنهي لعدم انطباق ضابط الاجتماع عليه ، إذ ضابطه هو كون متعلّقي الأمر والنهي عنوانين كليّين مبدئيّين كالصلاة والغصب ونحوهما من الجهات التقييديّة حتىٰ يكون التركيب بينهما انضمامياً وهذا لا ينطبق علىٰ المقدّمة المحرمة ، ضرورة أنّ عنوان المقدّميّة من الجهات التعليليّة لا التقييديّة التي تقع في حيّز الخطابات ، فمعروض الحكم في المقدّمة هو ذاتها وهو أمر شخصي لايتعدّد وجوده حتىٰ يكون التركيب انضمامياً بل يتحد وجوده كما في العالم والفاسق في قوله : (أكرم العالم ولاتكرم الفاسق) ونحوهما من العناوين الاشتقاقيّة التي يكون التركيب فيها اتحادياً فلا تكون المقدّمة من باب الاجتماع .

وفيه : ان المقدّميّة وإن كانت جهة تعليليّة لاتقييديّة ، إلّا أنّ المعنون به تارة يكون واجباً إذا وقع مقدّمة لواجب وحراماً إذا كان تصرفاً في مال الغير بدون إذنه ، فالسير للحج واجب لمقدّميّته للحج وحرام لكونه غصباً فلا محذور في كون المقدّمة من باب الاجتماع كما لا يخفى .

لكن الحقّ عدم الاجتماع حينئذٍ لأنّ قوام باب الاجتماع إنّما هو بتقييديّة الجهات الموجبة لاندراج المجمع في التزاحم ، وأمّا بناء علىٰ تعليليّة الجهات

---

١) كفاية الأُصول / ١٢٤ .

فيخرج المجمع عن التزاحم، ويندرج في التعارض الذي حقيقته التنافي في مقام الجعل، لأنّ الموضوع حينئذٍ واحد شخصي يستحيل جعل حكمين له، بل المجعول حكم واحد تابع لأقوىٰ الملاكين فلا اجتماع أصلاً.

وثانياً[1]: أنّ اجتماع وجوب المقدّمة وحرمتها لايتصور في المقام، إذ لايخلو إما أن يكون للمقدّمة أفراد مباحة ومحرمة كما إذا كان لإنقاذ الغريق طريق مباح وطريق حرام، **وإما أن** تكون المقدّمة منحصرة في الفرد المحرم، **فعلىٰ** الأوّل لايتصف الفرد المحرّم بالوجوب أصلاً حتىٰ يلزم الاجتماع بل يكون المقدّمة الواجبة خصوص الأفراد المباحة ذاتاً وبعنوانها الأولي. **وعلىٰ الثاني** تقع المزاحمة بين وجوب ذي المقدّمة وحرمة المقدّمة فإن كان وجوب ذي المقدّمة أهم من حرمة المقدّمة فترتفع الحرمة عن المقدّمة وتتصف بالوجوب فقط، فلا اجتماع للوجوب والحرمة، وإن لم يكن أهم فالمقدّمة محرمة فقط وعلىٰ كلّ حال لا اجتماع كما هو واضح.

الثالث: أنّه علىٰ القول بوجوب المقدّمة يحرم أخذ الأُجرة عليها[2] لحرمة

---

١) كفاية الأُصول: ١٢٥.

٢) قد استند عدم جواز أخذ الأُجرة علىٰ الواجبات التوصليّة إلىٰ وجهين وعلىٰ التعبديّة إلىٰ وجوه ثلاثة: أمّا الوجهان في التوصليّة، فاحدهما: عدم مقدوريّة الواجب إذ المقدور عبارة عمّا يكون فعله وتركه تحت إرادة العبد واختياره فإذا صار الفعل واجب الوجود بالغير او ممتنع الوجود كذلك فلا محالة يخرج عن حيّز القدرة وقد اعتبر في الإجارة القدرة علىٰ تسليم العوضين، وبعد صيرورة الفعل واجباً يخرج عن حيّز القدرة لكون المانع الشرعي كالعقلي.

وثانيهما: عدم كون الواجب مملوكاً للفاعل حتىٰ يجوز له أخذ الاجرة بإزائه لمملوكيّة الواجب له (تعالىٰ شأنه) فليس لفاعله مال حتىٰ يأخذ المال بإزائه فإنّ الإجارة تبديل المال بالمال.

هذا وأنت خبير بما في كلا الوجهين إذ في الأوّل أنّه يلزم من وجوده عدمه إذ الواجب ←

أخذ الاجرة علىٰ الواجبات . وفيه : أنّ الواجبات الكفائيّة طراً سواء كانت توصليّة نظاميّة أم تعبديّة تكون واجبة بمعناها المصدري فإن الزرع والخياطة والطبابة مثلاً واجبة عليه ، **ولكن** معناها الاسم المصدري ليس واجباً **فالطبيب** يجب عليه تهيئة نفسه للطبابة وأمّا حضوره في بيت المريض فلا ، فيجوز له أخذ الأُجرة لحضوره عند المريض **وكذا** الزارع ، فإنّ الواجب عليه هو نثر البذر في الأرض وتربيته من سقي الماء وتهذيب ماحوله من الحشيش وأمّا نفس الزرع فهو مملوكه ويجوز له البيع **وبالجملة** فالنتيجة المترتّبة علىٰ الفعل الواجب ليس مملوكاً له سبحانه وتعالىٰ في الواجبات الكفائيّة فلا يصحّ أن يقال : لا يجوز أخذ الأُجرة عليها لعدم كون المكلف مالكاً لها ، ومع عدم مالكيّته لها لايجوز المعاوضة عليها فينهدم أحد ركني المعاوضة .

ومن جملة الواجبات التي لاتكون مملوكة له سبحانه وتعالىٰ بمعناها الاسم المصدري المقدّمات الوجوديّة للواجبات ، فإنّ إتيانها واجب علىٰ المكلف من دون أن تكون بمعناها الاسم المصدري مملوكة له تبارك وتعالىٰ ، فلا بأس بأخذ الاجرة عليها فهذه الثمرة أعني حرمة أخذ الأُجرة علىٰ الواجبات بناء علىٰ وجوب المقدّمة ساقطة فتدبّر .

هذا تمام الكلام في مقدّمة الواجب **وأمّا مقدّمة المستحب** فالكلام فيها هو الكلام في مقدّمة الواجب بعينه .

← إذا صار واجب الوجود خرج عن كونه واجباً لاشتراطه بالقدرة فلايمكن ان يكون الوجوب رافعاً للقدرة . وفي الثاني أن الملكيّة إن أُريد بها مايكون ثابتاً لنا فتعالىٰ الله عنه علوا كبيرا ، وان أُريد به الإضافة الإشراقيّة فهي خارجة عن محل البحث .

وأمّا الوجوه الثلاثة في الواجبات العباديّة فهي الوجهان المتقدّمان في الواجبات التوصليّة وقصد القربة ، حيث أنّ أخذ الأُجرة ينافي القربة المقومة للعبادة فإذا كانت المقدّمة عبادة لايجوز أخذ الأُجرة عليها لعدم تمشي قصد القربة معها بخلاف ماإذا كانت توصليّة كالسير إلىٰ الحج .

وأمّا مقدّمة الحرام فملخص الكلام فيها : أنّ صاحب الكفاية ﷺ [١] قسّمها الىٰ قسمين **أحدهما** : ان تكون المقدّمة علة تامة للحرمة بحيث لايمكن انفكاك الحرام عنها كالإلقاء بالنسبة إلىٰ الإحراق ، وكصبّ الماء علىٰ الأعضاء إن كان نفس الصبّ علة تامة لوقوع القطرات علىٰ الأرض المغصوبة فتكون المقدّمة سببيّة وتحرم لا محالة .

ثانيهما : أن لاتكون علة تامة لتحقق الحرام في الخارج ، بل كانت معدّة له وكان للفاعل إيجاد الحرام وعدمه كأكل الأغذية المقوّية للتقوي بها علىٰ ارتكاب الزنا مثلاً إلىٰ غير ذلك ، وهذا القسم من المقدّمة لايتصف بالحرمة ، وبالجملة فالمقدّمة إن كانت علة تامة للحرام بحيث لايمكن التخلص عنه بعد إيجاد مقدّمته فهي محرّمة ، كالغسل في الماء الموجب لحركات الماء وتموّجاته المحرّكة للمئزر الغصبي المتعلّق ببدن الغير ، فإن الغسل حرام وباطل لكونه من النهي في العبادة الموجب لفسادها ، حيث يكون علة تامة للتصرف في المئزر الغصبي بوساطة أمواج الماء ولا فرق في العليّة التامة بين عدم توسط شيء بين العلة والمعلول [٢] وبين وساطة الأمر

---

١) كفاية الأُصول / ١٢٨ .

٢) كضرب اليتيم بيده الذي هو فعل مباشري له وبين المسبب التوليدي وهو الأثر الذي يترتب علىٰ الفعل بوساطة غير فاعل ذي شعور كإرسال الماء إلىٰ دار الغير او تأجيج النار فيها فإن احتراق الدار بالنار او انهدامها بالماء وكذا جريان ماء الوضوء علىٰ أرض الغير وكذا حركات الماء بالغسل المحرّكة للمئزر الغصبي المتعلّق ببدن الغير فان حركة المئزر بامواج الماء فعل توليدي للمغتسل وتصرف في المغصوب فيكون الغسل حراماً وباطلاً ، إلّا أن يمنع صدق التصرف علىٰ هذه الحركة .

أقول : يمكن ان يقال بالحرمة أيضاً ، لأن التصرف وان لم يكن صادقاً علىٰ هذه الحركة إلّا انّ قوله ﷺ : (لا يحل مال امرء إلّا بطيب نفسه) بمقتضىٰ حذف المتعلق يشمله ، لان المقصود بعدم الحلية حينئذ هو كل مايتعلق بمال الغير وان لم يصدق عليه التصرف عرفاً الا ان يقال : إنّ الخطاب لمّا كان ملقىٰ الىٰ العرف فما يفهمه العرف هو المتبع فتدبر. ←

الغير الاختياري الذي لاشعور له كالامواج الحاصلة للماء بسبب الغمس فيه بقصد الغسل المحرّكة للمئزر المغصوب ، فإن الغسل علة تامة لتحريك المئزر بواسطة امواج الماء التي لاشعور لها . وعلىٰ هذا فيكون مقدّمة الحرام التي هي علة تامة للحرام مجمع العنوانين ـ أعني الغسل والتصرف في المغصوب ـ فيكون الغسل حراماً لكونه مقدّمة للحرام وواجباً لكونه مـأموراً به ويندرج في باب اجتماع الأمر والنهي .

ثم اعترض [1] علىٰ نفسه بما حاصله : أنّه كيف يمكن أن يكون الفعل بـدون مقدّمة سببيّة ومن المعلوم أنّ الشيء مالم يجب لم يوجد ، ففرض فعل خـالياً عـن مقدّمه تكون علة تامة له مجرد فرض .

وأجاب عنه بما ملخصه : أنّه لامنافاة بين قولهم : (الشيء مالم يجب لم يوجد) وبين تقسيم المقدّمة إلىٰ مايكون علة تامة للحرام وإلىٰ ما لا يكون كذلك ، وجه عدم المنافاة أنّ التقسيم المزبور ناظر إلىٰ المقدّمات الاختياريّة ، وأمّا وجوب الشيء فهو أعمّ من كونه بالاختيار كمقدّماته الاختياريّة ، ومن كونه بدون الاختيار كمبادئ الاختيار . وهذا الكلام ـ أي عدم كون الإرادة اختياريّة ـ قد صدرت عـنه ﷺ في موارد كثيرة مذكورة في الكفاية ، وأنت خبير بأنّ هذا عين الالتزام بالجبر فإنّ الأكل والشرب وغيرهما من الأُمور المباحة وغيرها ما لم تجب لم توجد ، وقد تـقدّم في مبحث الطلب والإرادة دفع هذا الإشكال ، وأنّ الحقّ أنّه مع الإرادة يقدر المـريد أيضاً علىٰ كلّ من الفعل والترك .وأماالميرزا النائيني فقـد فصل في مقدّمة الحرام بما يرجع الىٰ ما أفاده في الكفاية فلاحظ .

← وبالجملة لافرق في مقدمة الحرام التي تتصف بالحرمة وتكون علة تامة لوقوع الحرام بين الفعل المباشري والتوليدي .

١) كفاية الأُصول / ١٢٩ .

المبحث الثاني

هل الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده أم لا ؟

ينبغي التكلّم في مقامين الأوّل في الضد العام أعني الترك ـ وإطلاق الضد عليه مسامحة ـ والثاني في الضد الخاص وهو الأمر الوجودي المعاند .

أمّا المقام الأوّل : فالحق بداهة عدم الاقتضاء إن أُريد بالنهي النهي المولوي وذلك لأنّ مرجع النهي إلىٰ مبغوضيّة ترك المأمور به وقبحه من باب المعصية ، ومن المعلوم أنّه من المستقلات العقليّة ، ولو نهى الشارع عنه لكان كأمره بالإطاعة إرشادياً لعدم ملاك المولويّة في الإطاعة والمعصية كما قرّر في محله ، ولا فرق في عدم اقتضاء الأمر للنهي المولوي بين بساطة الأمر وتركبه لعدم قابليّة المورد للمولويّة .

وأمّا المقام الثاني : فملخص الكلام فيه عدم اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن أضداده الخاصة أيضاً ، والنهي المولوي في هذا المقام وإن كان ممكنا لعدم رجوعه إلىٰ المعصية كما في المقام الأوّل لقابليّة الاضداد الوجوديّة لتعلّق الأمر المولوي بها ، لكن العقل لايحكم بالملازمه بين الأمر بالشيء وبين النهي عنها بل مقتضىٰ حكمه هو عدم الأمر بالاضداد ، إذ الأمر بها يستلزم طلب الجمع بين الاضداد في آن واحد وهو مستحيل ، وهذه الاستحالة ترتفع بعدم الأمر بالضد فما يقتضيه حكم العقل هو عدم الأمر بالضد لاالنهي عنه .

ثم إنّ هذا البحث يكون من الملازمات لا الالفاظ ولا من العقليات المستقلّة لتوقّف حكم العقل بالملازمة علىٰ أمر الشارع .

وقبل الاستدلال وتحرير محل النزاع لابدّ من التعرض لشرح بعض الألفاظ الواقعة في عنوان البحث ، **فنقول وبه نستعين** : قد عرفت سابقاً معنىٰ الأمر ، وأمّا

الاقتضاء فتارة يكون لفظياً واُخرىٰ عقليّاً ، فإن قلنا بكون الأمر عبارة عن طلب الفعل مع المنع من الترك يكون الاقتضاء لفظياً بمعنىٰ كون اللفظ دالاً بالدلالة التضمنيّة علىٰ النهي عن الضد .وإن قلنا بكون الأمر هو الطلب البسيط أو إنشاء مصداق النسبة الإيجاديّة الفاعليّة لا القابليّة بين الفعل والفاعل الذي ينتزع عنه الوجوب ، فلا يدل الأمر علىٰ النهي عن ضده تضمناً ، كما أنّه لا يدل علىٰ ذلك مطابقة ، بداهة أنّ مفهوم الأمر مغاير لمفهوم النهي ، ولا عينيّة بينهما قطعاً .

وبالجملة فعلىٰ القول بتركب الأمر من الطلب والمنع عن الترك يندرج هذا البحث في مباحث الالفاظ لكون الدلالة لفظيّة ، وعلىٰ القول بدلالة الأمر علىٰ الطلب البسيط أو إنشاء النسبة وكون الوجوب منتزعاً عن ذلك الإنشاء يندرج هذا المبحث في باب الملازمات التي يراد بها حكم العقل بملاحظة حكم الشارع ، بحيث يكون حكم الشارع موضوعاً لحكم العقل في قبال الأحكام المستقلّة العقليّة . فإندراج المقام في باب الملازمات غير المستقلّة مبني علىٰ كون الأمر هو الطلب البسيط أو إنشاء النسبة ، وعلىٰ مبنىٰ التركب يندرج في مباحث الالفاظ وبهذا الاختلاف يختلف الاقتضاء المأخوذ في عنوان البحث .

فعلىٰ مبنىٰ تركب الأمر من الطلب والمنع من النقيض يكون الاقتضاء لفظياً لكون الدلالة حينئذٍ مستندة الىٰ اللفظ ، وعلىٰ مبنىٰ بساطة الطلب أو إنشاء النسبة يكون الاقتضاء عقليّاً ، لعدم استناد الدلالة حينئذٍ إلىٰ اللفظ ، فيقع الكلام حينئذٍ في ان الأمر بالشيء هل يلازم النهي عن كلّ مايعاند ذلك الشيء أم لا ؟ ، وبعبارة اُخرىٰ يقع الكلام في أنّه هل يكون من لوازم الأمر بشيء النهي عن ضده أعني كلّ مايعاند وجود المأمور به أم لا ؟ ، ثم علىٰ تقدير الملازمة هل يكون اللزوم اللزوم البيّن بالمعنىٰ الاخص وهو مايكون تصور الملزوم كافياً في تصور اللازم ـ كالعمىٰ الذي

يكون تصوره كافياً في تصور البصر ـ أم البين بالمعنىٰ الأعم كتصور الزوجيّة للأربعة فإنّ الجزم بلزوم الزوجيّة للأربعة يكون بعد تصور الأربعة والزوجيّة معاً، ولايكفي في الجزم باللزوم تصور الأربعة فقط بل لابدّ من تصور مفهوم الزوجيّة أيضاً.

والحاصل ان القائلين بالاقتضاء **بين من** يدّعي العينيّة بدعوىٰ أنّ قوله (صلّ) بمنزلة قوله (لا تترك الصلاة) وعينه، وان هنا إنشائين يكون أحدهما عين الآخر ويتعلّق أحدهما بفعل الصلاة، وهو قوله (صلّ) والآخر بتركها وهو لاتترك الصلاة، وترك الصلاة الذي هو متعلّق النهي وإن كان مفهوماً مغايراً لفعل الصلاة الذي هو متعلّق الأمر، لكنه عينه مصداقاً، وقد قرّر في محله أنّ وزان الإرادة التشريعيّة وزان الإرادة التكوينيّة، **ومن المعلوم** أنّ الإرادة التكوينيّة لاتتعلّق إلّا بنفس الوجود الطارد للعدم، وكذلك الإرادة التشريعيّة، فالنهي المتعلّق بالترك هو نفس طلب الفعل.

وفيه: أنّ النهي عن الترك مجرد تغيير في العبارة وإلّا فهو طلب الفعل، فليس في البين إلّا إنشاء واحد وطلب فارد متعلّق بالفعل، لا أنّ هنا إنشائين، **نعم** لاينبغي الارتياب في أنّ المريد لفعل شيء وإن كان يبغض تركه إلاّ أنّ هذه المبغوضيّة تكون لأجل انطباق عنوان العصيان عليه، **ومن البديهي** أنّ مبغوضيّة العصيان لا تستتبع نهياً مولوياً كما هو مفروض البحث، بل لو نهىٰ الشارع عنه يكون إرشاداً إلىٰ حكم العقل بقبح المعصية كأمره بالإطاعة، فالقول بأقتضاء الأمر بشيء للنهي عن ضده بنحو العينيّة ساقط.

وبين من يدّعي القول بالاقتضاء بنحو التضمن لتركب مدلول صيغة إفعل من طلب الفعل والمنع من الترك وقد عرفت عدم دلالتها إلّا علىٰ إنشاء النسبة بين الفعل

والفاعل والوجوب منتزع عنه ، فالتعبير عن الوجوب بطلب الفعل والمنع من الترك يكون في مقام تحليل الوجوب لا أنّه مركّب منهما ، **فالقول** باقتضائه له بالتضمن ضعيف أيضاً .

بقي الوجهان الآخران للاقتضاء ، **الأوّل** : الالتزام[1] ، بتقريب أنّ الأمر بشيء يستلزم عقلاً النهي عن تركه باللزوم البين بالمعنىٰ الأخص كما مال إليه الميرزا النائيني ﷺ في بعض دوراته كلّ الميل وفي بعضها الآخر بعض الميل ، وعلىٰ تقدير عدم اللزوم البين بالمعنىٰ الأخص التزم به بالمعنىٰ الأعم بلا إشكال .

وفيه أيضاً ما لا يخفىٰ ، لأنّ اللزوم المذكور سواء كان بالبيّن الأخص أم الأعم **وإن كان** ثابتاً لكنه أجنبي عن المدّعىٰ .

توضيحه : أنّ المقصود من اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضده هو انحلال الخطاب الىٰ خطابين مولويين بحيث كانت مخالفته مخالفة لخطابين وموجبة لعقابين واللزوم المزبور غير مرتبط بالمدّعىٰ إذ اللزوم العقلي يكون بين الأمر بالشيء وبين مبغوضيّة تركه عقلاً لكون الترك ممّا ينطبق عليه عنوان المعصية لا أنّه مبغوض في نفسه ، وقد أشرنا آنفاً إلىٰ أنّ قبح العصيان كحسن الإطاعة عقلي ولا يستتبع خطاباً مولوياً ، فاللزوم الثابت لا يجدي في إثبات المدّعىٰ وأجنبي عنه فلا تغفل .

فتلخص ان القول بالاقتضاء لأجل التلازم ضعيف .

الثاني : المقدّميّة ، بدعوىٰ أنّ ترك أحد الضدين مقدّمة لفعل الآخر .

تقريبه: أنّ العلة بأجزائها مقدّمة علىٰ المعلول من غير فرق بين المقتضي والشرط وعدم المانع ، ومن المعلوم تعاند الضدين وتمانعهما في الوجود فلا يوجد أحدهما مع وجود الآخر بل مع عدمه فيكون عدمه عدم المانع ، والمفروض أنّ عدم

---

١) المراد الاقتضاء بالدلالة الالتزاميّة كما لا يخفى .

المانع من أجزاء العلة التي هي مقدّمة رتبة علىٰ المعلول فيكون عدم أحد الضدين مقدّمة لوجود الآخر ، وبعد فرض وجوب مقدّمة الواجب يكون عدم أحد الضدين واجباً لمقدّميّته لوجود الضد الآخر الواجب ، فإذا وجب عدم أحد الضدين للمقدّميّة فقد حرم فعله لكونه مانعاً عن وجود الضد الواجب .

وفيه : أنّه بعد تسليم مقدّميّة عدم أحد الضدين لوجود الآخر لا تكون المقدّمة واجبة لما تقدّم في مبحث مقدّمة الواجب من عدم وجوب مقدّمة الواجب فلا يجب عدم أحد الضدين لأجل المقدّميّة . **مضافاً** الىٰ ماقيل من إنكار مقدّميّته لوجوه ثلاثة :

الأوّل : أنّ عدم وجود الضد لايكون مستنداً إلىٰ وجود المانع وهو الضد الآخر حتىٰ يكون عدمه من عدم المانع ، بل مستند إلىٰ عدم المقتضي مثلاً ترك الإزالة ليس مستنداً الىٰ ضدها من الصلاة والأكل والنوم مثلاً حتىٰ تكون مانعة عن الإزالة ويصير عدمها عدم المانع بل ترك الإزالة مستند إلىٰ عدم المقتضي وهو في الأفعال الاختياريّة الإرادة . **ومن الواضح** أنّه مع عدم المقتضي لايتصف الشيء بالمانعيّةفلايقال : إنّ بلل الثوب مانع عن احتراقه مع عدم نار في البين ، بل ذلك ممّايضحك به الثكلىٰ لعدم اتصاف البلل بالمانعيّة إلا بعد وجود المقتضي والشرط وهما النار والمماسة ، فحينئذٍ يصحّ أن يستند عدم الاحتراق إلىٰ البلل إذ لولاه لأثّر المقتضي أثره واحترق الثوب بالنار فعدم الاحتراق لأجل وجود البلل .

وبالجملة ففي الأفعال الاختياريّة يكون عدم الفعل مستنداً إلىٰ عدم المقتضي ـ أعني الإرادة ـ لا إلىٰ المانع وهو الضد الآخر ، فلا يكون وجود الضد مانعاً حتىٰ يكون عدمه من عدم المانع الذي هو من أجزاء العلة ، **فالمتحصل** أنّ أحد الضدين لايكون مانعاً حتىٰ يعد عدمه من عدم المانع ، فالمانعيّة ممنوعة .

الثاني : الدور ، وهو أنّه كما يتوقّف وجود أحد الضدين علىٰ عدم الآخر كذلك يتوقّف ذلك العدم علىٰ وجود الضد ، مثلاً تكون الإزالة متوقّفة علىٰ ترك الصلاة وترك الصلاة متوقّف أيضاً علىٰ وجود الإزالة ، فعدم الصلاة مقدّم على وجود الإزالة لتقدّم عدم المانع علىٰ المعلول ومؤخر عن وجود الإزالة لكونها مقدّمة لعدم الصلاة ، فعدم الصلاة يكون قبل رتبة وجود الإزالة ثابتاً لمقدّميّته لوجود الإزالة وغير ثابت لكون وجود الإزالة مقدّمة له ، وليس ذلك إلا اجتماع النقيضين الذي هو ملاك استحالة الدور ، ولما كان اجتماع النقيضين محالاً فلا يكون عدم أحد الضدين مقدّمة لوجود الضد الآخر .

وقد أُجيب عن هذا الدور بما حاصله : أنّ التوقّف من طرف الوجود فعلي ومن طرف العدم شأني لتوقّفه علىٰ ثبوت المقتضي لوجود الضد مع شرائطه إلّا عدم وجود ضده ، فإنّه لا يوجد إلا بانعدام ضده ، فعدمه يكون مقدّمة لوجوده ووجوده يكون مانعاً ، فاتصاف وجود الضد بمانعيّته لوجود الضد الآخر يكون بعد وجود المقتضي وشرائطه التي منها عدم وجود ضده ، فوجود الضد حينئذٍ يكون مانعاً وعدمه يندرج في عدم المانع ، **ولعلّ** وجود المقتضي كان محالاً لانتهاء عدم وجود الضد مع وجود ضده إلىٰ عدم تعلّق الإرادة الأزليّة به وتعلّقها بالآخر ، فيكون العدم مستنداً إلىٰ عدم المقتضي له لا إلىٰ وجود المانع حتىٰ يلزم الدور.

لا يقال : هذا إذا لوحظا بالنسبة الىٰ إرادة شخص واحد لعدم تمشي إرادة كلا الضدين اللذين يستحيل وجودهما ، فإنّ وجود مقتضييهما كنفس الضدين من المحالات ، وأمّا بالنسبة إلىٰ شخصين فلا محذور في إرادة أحدهما لأحد الضدين كالحركة والآخر للضد الآخر كالسكون ، **فحينئذٍ** يكون المقتضي لكل من الضدين موجوداً والعدم لا محالة يستند فعلاً إلىٰ وجود المانع .

فإنّه يقال: إنّ الإرادتين إمّا متساويتان فلا يوجد شيء من المرادين لعدم صلاحيّة الإرادة حينئذٍ لاقتضاء الوجود فيكون العدم مستنداً الىٰ عدم المقتضي أيضاً وامّا تغلب إحديهما علىٰ الأُخرىٰ فيكون العدم في أحد الضدين مستنداً أيضاً إلىٰ عدم مقتضيه، لعدم صلاحيّة الإرادة المغلوبة للتأثير، **والحاصل** أنّ العدم علىٰ كلّ حال مستند الىٰ عدم المقتضي لا إلىٰ وجود الضد.

واعترض عليه صاحب الكفاية ﷺ[1] بأنّ ماذكره المجيب وإن كان دافعاً لنفس الدور، لكنه لايدفع محذور استحالة الدور وهو اجتماع النقيضين، فإن صلاحيّة وجود الضد لمقدّميّته لعدم الآخر توجب عود الاستحالة، لكون وجود الضد حينئذٍ في رتبة علة عدم الضد الآخر، فيكون وجود الضد مقدّماً علىٰ عدم الآخر، **والمفروض** أنّ هذا الوجود الذي هو ذو المقدّمة ومتأخر عن عدم الآخر يصير علة لعدم الضد الآخر فيكون الوجود مقدّماً علىٰ عدم الآخر لمقدّميّته له ومؤخراً عنه لكون عدم ذلك الضد مقدّمة لوجود هذا الضد، فيبقي ملاك استحالة الدور علىٰ حاله، ومعه يستحيل مقدّميّة عدم أحد الضدين لوجود الآخر.

الثالث: أنّه لا ريب في تقدّم رتبة المقدّمة علىٰ ذي المقدّمة لتقدّم رتبة كلّ علة علىٰ معلولها ويستحيل اتحاد رتبة العلة والمعلول، **ولاريب** أيضاً في وحدة رتبة الضدين لعدم العليّة بينهما حتىٰ يكون أحدهما مقدّماً رتبة علىٰ الآخر، فإن السواد والبياض يكونان في رتبة واحدة كما لاريب في وحدة رتبة النقيضين، فوجود السواد وعدمه في رتبة واحدة، لأنّ نسبة الوجود والعدم إلىٰ الماهية من حيث هي ـ المسماة باللابشرط المقسمي ـ علىٰ حد سواء فيكون وجود البياض في رتبة عدمه، وقد عرفت وحدة رتبة النقيضين التي لازمها كون عدم أحد الضدين في رتبة وجود

---

١) كفاية الأُصول / ١٣١.

الآخر إذ المفروض كون عدم الضد في رتبة وجوده الذي يكون في رتبة وجود ضده، فعدم كلّ ضد كالسواد متحد رتبة مع وجود ضده كالبياض، ومع وحدة الرتبة كيف يعقل مقدّميّة عدم أحد الضدين لوجود الضد الآخر، مع وضوح لزوم تقدّم المقدّمة رتبة علىٰ ذي المقدّمة تقدّم العلة علىٰ المعلول، وبالجملة فمع وحدة رتبة عدم كلّ ضد مع وجود الضد الآخر تستحيل المقدّميّة المتقومة بالطوليّة وتعدّد الرتبة، للزوم اجتماع النقيضين وهو محال، مثلاً يلزم تقدّم عدم الصلاة لأجل المقدّميّة علىٰ وجود الإزالة وعدم تقدّمه عليه لكون عدم الصلاة في رتبة وجود الإزالة ومن المعلوم ان التقدّم وعدمه متناقضان فمرجع هذا الوجه الثالث من إشكالات المقدّميّة هو اجتماع النقيضين.

فتلخص ممّا ذكرنا استحالة مقدّميّة ترك أحد الضدين لوجود الآخر مطلقاً سواء كان الضد موجوداً أم معدوماً.

فتفصيل بعض الأعلام﵀[1] بين الضد الموجود وبين المعدوم بالتوقّف والمقدّميّة في الأوّل لتوقّف وجود الضد المعدوم علىٰ رفع الضد الموجود بالحس والوجدان، بداهة عدم وجود السواد في محل إلا بعد رفع بياضه، بخلاف ما إذا كان معدوماً فإن المحل قابل لعروض كلّ من الضدين عليه، ولا يتوقّف علىٰ شيء فمع وجود المقتضي لأحدهما يوجد من دون توقّف علىٰ شيء آخر. والحاصل أنّ التوقّف يكون في الضد الموجود الشاغل للمحل لشهادة الوجدان والعيان بتوقّف وجود السواد في محل مشغول بالبياض علىٰ رفع البياض، وأمّا مع خلو المحل عن كلّ من السواد والبياض فلا يتوقّف وجود أحدهما علىٰ عدم الآخر بل يتوقّف علىٰ وجود مقتضيه، فعدم كلّ منهما يستند إلىٰ مقتضيه لا إلىٰ شيء آخر، في غير محله،

---

١) هو المحقق الخونساري، راجع مطارح الأنظار / ١١٠.

لأنّ التفصيل المزبور ـ المحكي عن المحقق الخونساري الناسب إلىٰ المحقق الدواني والمنسوب الىٰ المحقق الأنصاري ﷺ الميل إليه ـ مبني علىٰ عدم احتياج الممكن في بقائه إلىٰ المؤثر حتىٰ يكون الضد الموجود باقياً بلا مقتضٍ ، فلا محالة يتوقّف حينئذٍ وجود الضد المعدوم علىٰ عدم الضد الموجود الباقي بلا علة مبقية لفرض الاستغناء في مرحلة بقائه عن العلة المبقية ، فما لم يرتفع الضد الموجود لايوجد الضد المعدوم ، ولكن المحقّق في محله عدم استغناء الباقي عن المؤثر بل في كلّ آن يحتاج الممكن في بقائه إلىٰ فيض المقتضي ، وإلّا فينعدم لاشتراك العلة المحوجة إلىٰ وجود المقتضي في وجود الضد ـ وهي الإمكان ـ بين الحدوث والبقاء ، فوجود الضد الموجود في الآن الثاني محتاج الىٰ مقتضٍ كوجوده في الآن الأوّل ، فالمحل في الآن الثاني بالنسبة إلىٰ الضد الموجود والمعدوم علىٰ حد سواء لقابليّته لكل منهما ، فوجود أحد الضدين في الآن الثاني مستند إلىٰ وجود مقتضيه من غير فرق في ذلك بين الضد الموجود والمعدوم وليس مستنداً إلىٰ شيء آخر .

وبالجملة فمقتضىٰ ما تقدّم ـ من استناد وجود كلّ من الضدين الىٰ مقتضيه لا إلىٰ عدم ضده الآخر وأنّه لا مقدّميّة بين الضدين بل هما وجوداً وعدماً في رتبة واحدة ـ فساد التفصيل المذكور فتدبّر .

ثمّ إنّه ربما يترتّب علىٰ مقدّميّة عدم أحد الضدين للآخر وكونه من عدم المانع الذي هو من أجزاء العلة ، فساد الوضوء الارتماسي فيما إذا كانت اليد متنجسة ورمسها في الماء العاصم قاصداً به الوضوء ، فعلىٰ القول بمانعيّة أحد الضدين للآخر يكون عدم نجاسة العضو مقدّماً رتبة علىٰ الوضوء ، فلا يتحقق الوضوء وطهارة العضو برمس واحد لاستحالة اتحاد رتبة المقدّمة وذيها ، وعلىٰ القول بعدم مانعيّة أحد الضدين للآخر وكونهما في رتبة واحدة فلا محذور في تحقق الطهارة والوضوء

برمس واحد ، وكذا بناء علىٰ المانعيّة[١] يستحيل جعل الشرطيّة لأحد الضدين والمانعيّة للآخر لأنّ العدم دائماً يستند إلىٰ فقد الشرط المتقدّم رتبة علىٰ المانع لا الىٰ المانع كشرطيّة الاستقبال ومانعيّة الاستدبار فإنّ عدم الصحة مستند إلىٰ عدم الشرط[٢] لا إلىٰ المانع وهو الاستدبار ، وأمّا بناء علىٰ عدم المانعيّة وكون الضدين في رتبة واحدة فلا مانع من جعل الشرطيّة لأحد الضدين والمانعيّة للآخر ، لأنّ العدم يستند إلىٰ كلّ من الشرط والمانع فيما إذا كان المانع والشرط معتبراً في جميع الحالات ، وإلىٰ المانع فقط فيما إذا كان مانعاً في جميع الحالات والشرط شرطاً في خصوص الأجزاء .

فتلخص ممّا ذكرنا عدم مقدّميّة ترك أحد الضدين لوجود الآخر للوجوه الثلاثة المتقدّمة .

ولكن التزم بعض بالمقدّميّة وأنكر وجوب مقدّمة الواجب لاستلزامه انتفاء المباح وانحصار الأحكام في الأربعة والتالي باطل بالضرورة لكون الأحكام خمسة فالمقدّم وهو وجوب المقدّمة مثله .

توضيحه : انّ المكلف لايخلو في كلّ آن من فعل وجودي من نوم وأكل وجلوس وقيام وغيرها ، فإذا خلا من هذا الافعال وغيرها من الأفعال المباحة فلابدّ من اشتغاله بشرب الخمر مثلاً الذي هو من الأفعال المحرمة فلا يترك الحرام إلّا بإيجاد فعل مباح ، فيكون ترك الحرام موقوفاً علىٰ الفعل المباح فيصير المباح لأجل

---

١) أي كون عدم أحد الضدين مقدّمة لوجود الآخر وعليه يكون أحد الضدين مانعاً للآخر (لجنة التحقيق) .

٢) توضيحه : انّ عدم الاستقبال الذي هو الشرط يكون مقدّماً علىٰ الاستدبار الذي هو المانع ـ لأجل المقدّميّة بين عدم الضد والضد الآخر ـ فيكون بطلان الصلاة دائماً مستنداً إلىٰ عدم الشرط وهو الاستقبال لا إلىٰ المانع (لجنة التحقيق) .

مقدّميّته لترك الحرام الواجب واجباً، فينتفي المباح رأساً وهو بديهي البطلان، فلا محيص عن إنكار وجوب المقدّمة لئلا يلزم انتفاء المباح.

وأنت خبير بفساده، أمّا أولاً: فبإمكان خلو المكلف من الفعل فإن السكون مثلاً ليس بفعل، **وأمّا ثانياً**: فبأنّ كلّ فعل ليس مضاداً للحرام حتىٰ يكون واجباً لتوقّف ترك الحرام عليه فإن المشي فعل ولا يتوقّف ترك الحرام عليه، بل يمكن اجتماع المشي مع شرب الخمر ونحوه من الافعال المحرمة، فلايكون كلّ فعل مباح مضاداً للحرام حتىٰ يتوقّف ترك الحرام عليه، وبالجملة فعدم خلو المكلف عن فعل من الأفعال غير صحيح وعلىٰ تقديره ليس كلّ فعل مقدّمة لترك الحرام.

فما عن الكعبي من انتفاء المباح لكونه مقدّمة لترك الحرام الواجب ومقدّمة الواجب واجبة، فالافعال المباحة لمقدّميّتها لترك الحرام تصير واجبة في غاية الوهن والسقوط، هذا كله مضافاً إلىٰ عدم مقدّميّة الفعل لترك الحرام لاستناد الترك إلىٰ الصارف وعدم الإرادة للحرام، لا إلىٰ الفعل الذي يكون من المقارنات الاتفاقيّة فتدبّر جيّداً.

فتلخص ممّا ذكرنا عدم اقتضاء الأمر بالشيء النهي عن ضده لابنحو المقدّميّة ولا العينيّة ولا التضمن ولا الالتزام، لعدم الملازمة بين الأمر بشيء وإنشاء النهي عن ضده، وان كانت الدلالة الالتزاميّة في سائر الموارد موجودة ـ كدلالة صيغة البيع علىٰ تبديل المالين مطابقة والالتزام من المتبايعين بالتبديل التزاماً، ودلالة المعاطاة علىٰ تبديل المالين مطابقة وعدم دلالتها علىٰ الالتزام ويترتّب عليه كون الجواز في المعاطاة حكماً وفي البيع العقدي حقاً وتفصيل الكلام في محله ـ.

وأمّا ثمرة القول باقتضاء الأمر بالشيء النهي عن ضده فهي علىٰ ما قيل فساد الضد إن كان عبادة لكونها منهياً عنها والصحة بناء علىٰ عدم اقتضاء الأمر النهي

عن الضد .

وفيه : انتفاء هذه الثمرة علىٰ كلّ حال ، لانه بناء علىٰ احتياج العبادة إلىٰ الأمر لاتصحّ مطلقاً سواء قلنا باقتضاء الأمر النهي عن الضد أم لم نقل ، ضرورة أنّه مع القول بعدم الاقتضاء فلا محيص عن الالتزام بعدم الأمر بالضد ، لعدم إمكان طلب الضدين معاً ، فالأمر بالشيء يقتضي عقلاً من باب قبح المطالبة بغير المقدور عدم الأمر بالضد ، فإذا كان الضد عبادياً لايصحّ لعدم الأمر . وبناء علىٰ كفاية الملاك وعدم الحاجة الىٰ الأمر تصحّ العبادة مطلقاً وان قلنا باقتضاء الأمر النهي عن الضد ، ضرورة عدم كون هذا النهي نفسياً ذا مفسدة حتىٰ يوجب فساد العبادة ، بل هو نهي غيري تبعيّ لتحقق امتثال الأمر المتعلّق بالضد ، فلا يقتضي إطاعة ولاعصيانا ولا ثواباً ولا عقاباً .

فإن قلت : إنّه لاطريق الىٰ استكشاف الملاك بعد فرض عدم الأمر بالضد ، إذ طريق الاستكشاف وهو الأمر مفقود فالإتيان بالفعل حينئذٍ يكون رجائياً ، لاحتمال وجود الملاك لا العلم به ولايمكن الاكتفاء به لعدم الدليل علىٰ جواز الاجتزاء به .

قلتُ : قد ثبت في محله عدم دخل القدرة في الملاك إلاّ القدرة الشرعيّة ، وأما العقليّة فلا ، فحينئذٍ يكون الضد ذا ملاك لعدم دخل القدرة فيه حتىٰ يقال بذهابه بعدم القدرة فالملاك موجود .

فإن قلت : إنّ نفس الخطاب يقتضي مقدوريّة متعلّقه ، ومع اقتضاء الخطاب لاعتبار القدرة تكون القدرة موضوعاً وممّا له دخل في الملاك كالبلوغ والعقل ومع انتفاء القدرة ينتفي الملاك الذي هو مقوّم الأمر ، فمع سقوط الأمر بعدم القدرة الكذائيّة لاسبيل الىٰ احراز الملاك بل عدمه محرز كما هو واضح .

قلتُ: إنّ القدرة لاتكون دخيلة في الملاك بمعنىٰ كونها موضوعاً كموضوعيّة سائر القيود وشرائط التكاليف كالبلوغ والعقل والحريّة والاستطاعة في الحج إلاّ إذا أخذت في نفس الخطاب، وأمّا إذا لم تؤخذ فيه فلاتكون موضوعاً حتىٰ يتقوم به الملاك، فاقتضاء الخطاب للقدرة في المقام إنّما يكون من جهة القبح العقلي، ضرورة حكم العقل بقبح مطالبة العاجز. **مضافاً** إلىٰ عدم إمكان أخذ القيد الناشيء من الخطاب في الملاك المتقدّم رتبة علىٰ الخطاب، فلايصحّ أن يقال: إنّ مقتضىٰ الخطاب مطلوبيّة الطبيعة المقدورة لامطلق الطبيعة وان لم تكن مقدورة، هذا ملخّص ما نسب إلىٰ الميرزا النائيني ﷺ.

ويرد عليه: أنّ مجرد أخذ القدرة في الخطاب لايوجب كونها دخيلة في الملاك وموضوعاً للحكم، بل القدرة التي لها دخل في الملاك غير القدرة العقليّة كالاستطاعة المأخوذة في الحج المفسرة بالزاد والراحلة وغيرهما، وأما القدرة العقليّة فهي أجنبيّة عن الملاك وليست موضوعاً للحكم وان أخذت في الخطاب تكون إرشاداً إلىٰ حكم العقل بقبح مطالبة العاجز، ونظير القدرة في الاختلاف في دخلها في الملاك وعدمه اعتبار علم الآمر والناهي بالمعروف والمنكر فإنه إن كان من شرائط الوجود يجب تحصيل العلم بالمعروف والمنكر وإن كان شرطاً لوجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فلا يجب تحصيله حتىٰ يجب عليه الأمر بالمعروف وإن وجب عليه معرفة المعروف والمنكر في فعل نفسه من باب وجوب تعلم الأحكام.

فالجواب الصحيح أنّ القدرة العقليّة لا دخل لها في الملاك وحينئذٍ فعدم الأمر بالضد الذي يقتضيه الأمر بضده لعدم إمكان الجمع في الوجود لايرفع الملاك، فملاك الضد ـ إذا كان عبادة ـ موجود فيصح التقرب به بناء علىٰ عدم توقّف العبادة علىٰ قصد الأمر، بل توقّفها علىٰ مطلق الداعي الالهي كما هو الحق علىٰ ماتقدّم في مبحث

التعبدي والتوصلي.

إلّا أنّ هنا إشكالاً آخر وهو أنّ إطلاق خطاب كلّ من الضدين لا يمكن أن يكون موجوداً حتىٰ في ظرف وجود خطاب الضد الآخر فيتعارض الإطلاقان في مقام الجعل والتشريع لامحالة فيقع الإشكال في جعل المولىٰ، ومعه يخرج الضدان المبحوث عنهما في المقام عن باب التزاحم ويندرجان في باب التعارض، ولا يمكن التصحيح بالملاك ولابالترتّب فينهدم أساس الترتّب ويصير بسبب الاندراج في التعارض من المحالات الأوّليّة. ولكن إذا ارتفع هذا الإشكال وصارا من باب التزاحم فيصير الترتّب من البديهيات الأوّليّة.

هذا محصل الإشكال وأساس الترتّب موقوف علىٰ دفع هذا الإشكال ولا يتضح اندفاعه الابعد بيان ضابط التعارض والتزاحم.

«باب التزاحم»

فذلكة متعلّقة بالقدرة:

وحاصلها أنّ الميرزا النائيني ﷺ جعل القدرة المأخوذة في الخطاب وإن كانت عقليّة دخيلة في الملاك كدخل البلوغ والعقل فيه، وفرّع علىٰ هذا المبنىٰ فروعاً منها: أنّه إذا أخذت القدرة في لسان الخطاب في الصلاة مثلاً ولم يكن قادراً علىٰ إتيان الصلاة في تمام الوقت فلايجب قضاء الصلاة لعدم تماميّة الموضوع لوجوب الصلاة أداء حتىٰ يجب عليه قضائها.

ومنها: الوضوء في ضيق الوقت مثلاً فإن الميرزا النائيني ﷺ جعل كلاً من المتمكن من استعمال الماء والعاجز عنه موضوعاً مستقلاً، كموضوعيّة الحاضر والمسافر، فإذا توضأ في ضيق الوقت يكون باطلاً لعدم المصلحة والملاك بالفرض

لدخل التمكن في الوضوء وملاكه ولا ملاك له مع العجز كما لايخفىٰ. وأمّا علىٰ ماذكرنا من كون القدرة المأخوذة في الخطاب غير القدرة العقليّة ودونها وأنّها عبارة عما يقابل المشقة العرفيّة ولازمها عدم الخطاب مع الحرج والمشقة وإن كانت القدرة العقليّة موجودة، فلا تكون القدرة العقليّة دخيلة في الملاك أصلاً بل دخيلة في حسن الخطاب ودخلها في الخطاب يكون إرشاداً إلىٰ حكم العقل هذا ما يتعلّق بأخذ القدرة في الخطاب.

وأما ضابط التعارض والتزاحم فالذي يستفاد من ظاهر الكفاية[1] هو أنّ التزاحم يكون في المقتضيات والمناطات، فيؤخذ بأقوىٰ المناطين إذا كان الدليلان في مقام بيان الحكم الفعلي وإن كان دليل الأقوىٰ مناطاً أضعف سنداً ودلالة من دليل الأضعف مناطاً، فالمدار حينئذٍ علىٰ أقوىٰ المناطين لا أقوىٰ الدليلين، وإن كان الدليلان في مقام بيان الحكم الإنشائي فلاتنافي بينهما إذ التهافت يكون في مقام الفعليّة، والحاصل أنّ صاحب الكفاية ذكر في المقام مرحلتين إحداهما مرحلة الثبوت والأُخرىٰ مرحلة الإثبات ولابدّ من توضيح مافي الكفاية في المقام في وقت آخر، والمتحصل فعلاً من الكفاية هو أنّ التزاحم يكون في المناطين لا في الخطابين.

وأمّا الميرزا النائيني ﷺ فقد جعل التزاحم في الخطابين وجعل التعارض في المناطين.

وبعبارة أوضح: إنّ هنا مرحلتين من التنافي إحديهما مرحلة الجعل والإرادة الآمريّة، والأُخرىٰ مرحلة الامتثال والإرادة المأموريّة، والأُولىٰ تكون فيما إذا كان المتعلّق واحداً وكان فيه مصلحة تدعوا المولىٰ إلىٰ جعل الوجوب، ومفسدة تدعوه الىٰ جعل الحرمة ولايمكنه إجابة كلتا الدعوتين، فلا محالة يكون الجعل واحداً.

---

١) كفاية الأُصول / ١٥٥ و ١٧٥.

فالخبران اللذان أحدهما يأمر والآخر ينهىٰ يكون المجعول فيهما أحد المحكيين لا كليهما.

والثانية: تكون فيما إذا تعدّد المتعلّق كالصلاة والصوم والحج وغيرها فإنّها لاتزاحم بينها في مقام الجعل وإرادة المولىٰ، فلامانع من جعل الوجوب للصلاة والصوم وإنقاذ الغريقين وغيرها، فلا تنافي في مرحلة إرادة المولىٰ وجعله، نعم قد يتفق عدم القدرة علىٰ إيجاد المتعلّقين من باب الاتفاق ويسمّىٰ التنافي في هذه المرحلة بالتزاحم، فمورد التزاحم هو الخطابان لا الملاكان ومورد التعارض هو التنافي في مقام الجعل لا الخطاب.

وقد ظهر ممّا ذكرنا ضابط تشخيص كون المورد من موارد التزاحم أو التعارض وذلك لأنّه إن كان المتعلّق واحداً يكون من التعارض كما في الأخبار المتعارضة لكون موضوعها واحداً ـ كصلاة الجمعة الدالة بعضها علىٰ وجوبها مثلاً والآخر علىٰ حرمتها ـ وإن كان المتعلّق متعدّداً كانقاذ الغريقين يكون من التزاحم، نعم يلحق بالتعارض ما إذا كان التعاند بين المتعلّقين دائميا بحيث لا يقدر المكلّف علىٰ الامتثال في زمان من الازمنة ويلزم لغويّة هذا الجعل.

وبالجملة، فعدم القدرة تارة يكون في مرحلة الجعل لعدم قدرة المولىٰ علىٰ إجابة دعوة كلا المقتضيين، وأُخرىٰ في مرحلة الامتثال بعد عدم تعاند في مقام الجعل أصلاً، وعدم القدرة حينئذٍ يكون للمكلف فالجامع بين التزاحم والتعارض هو عدم القدرة، غاية الأمر أنّ عدم القدرة إن كان للمولىٰ يسمّىٰ بالتعارض وإن كان للمكلف يسمّىٰ بالتزاحم، فالتعارض يكون في الملاكات وهو المسمّىٰ بتزاحم المناطين فتعاند المناطين هو التعارض، وتعاند الخطابين هو التزاحم.

ولكل منهما آثار فإن الخبرين المتعارضين واليدين المتعارضتين والبينتين

المتعارضتين وغيرهما من الأمارات طراً تكون من باب التعارض لكشفها عما لايمكن جعلهما بل لابدّ من كون المجعول واحداً، ومرجحات باب التعارض غير باب التزاحم وأمثلة التزاحم في الفقه كثيرة جدا، كتزاحم وجوب الصوم في شهر رمضان مع وجوب الإنفاق علىٰ نفسه وزوجته المتوقّف علىٰ الحصاد فإن صام لايقدر علىٰ الحصاد فلا يقدر علىٰ إنفاق واجبي النفقة الىٰ غير ذلك من الأمثلة، هذا إذا كان التعاند بين المتزاحمين اتفاقياً.

وأمّا إذا كان دائمياً بحيث لايقدر المكلف علىٰ إتيانهما أصلاً فيقال بكونه ملحقاً بالتعارض، فيعامل معه معاملة التعارض للزوم لغويّة جعل أحد الحكمين فالجعل منوط بأمرين أحدهما: عدم مزاحمة المقتضيين والآخر: عدم مانع من الجعل كعدم قدرة العبد في شيء من الأزمنة علىٰ إتيانهما، فلا يترتّب عليه فائدة الجعل وهو إحداث الداعي للمكلف علىٰ الامتثال فمع انتفاء الفائدة يلغو الجعل لكلا الحكمين.

ولكن يشكل بأنّ التزاحم الاتفاقي يندرج أيضاً في باب التعارض، ضرورة تعاند جعل الإطلاقين، ولافرق بين تعاند أصل الجعلين كما في التعاند الدائمي ـ المسمّىٰ بالتعارض التبائني ـ وبين تعاند جعل الإطلاقين كما في التعاند الاتفاقي ـ المسمّىٰ بالتعارض من وجه ـ فلابدّ من إعمال مرجحات باب التعارض في كلّ من التعاند الدائمي والاتفاقي، فينحصر الباب في التعارض وليس هناك تزاحم أصلاً لأنّ التزاحم امّا في المتعاندين الدائميين وامّا في الاتفاقيين وقد عرفت اندراج كليهما في التعارض.

ويجاب عن هذا الإشكال بأنّ وجه عدم جعل الإطلاقين هو عدم القدرة علىٰ امتثال الجعلين لاعدم قدرة المولىٰ علىٰ الجعل، وقد مرّ عدم دخل القدرة في الملاك

فلامانع في مرحلة الجعل .

لكن فيه : أنّ عدم القدرة يمنع أيضاً عن جعل الإطلاقين وإن لم تكن القدرة دخيلة في الملاك ، إذ لافرق في عدم قدرة الشارع علىٰ التشريع بين عدم المقتضي ـ أعني الملاك ـ وبين وجود المانع وهو عدم قدرة العبد علىٰ الامتثال لوضوح قبح مطالبة العاجز فيؤول الأمر إلىٰ عدم قدرة الحكيم من حيث إنّه حكيم علىٰ جعل كلا الإطلاقين .

فلابدّ من دفع الإشكال بوجه آخر وهو : ان الإشكال كان مبنياً علىٰ جعل الإطلاقين ومن المعلوم أنّ جعلهما فرع إمكان الإطلاقين ، إذ مع امتناعهما لا معنىٰ لجعلهما وفي المقام يكون الإطلاق ممتنعاً فيمتنع جعله . وتوضيحه يتوقّف علىٰ مقدّمتين :

إحديهما : استحالة تقيّد كلّ خطاب بوجود متعلّقه وعدمه لاستلزام الأوّل طلب الحاصل المحال . والثاني لاجتماع النقيضين .

ثانيتهما : كون التقابل بين الإطلاق والتقييد العدم والملكة المستلزم لامتناع الإطلاق بعين امتناع التقييد كما حقق في محله ، إذا عرفت هاتين المقدّمتين فاعلم أنّ إطلاق الجعل المولوي بالنسبة الىٰ وجود متعلّقه وعدمه محال لاستحالة تقييده بأحدهما كما عرفت آنفاً وامتناع التقييد دليل علىٰ امتناع الإطلاق ، ففي المقام يستحيل تقييد الإزالة مثلاً بوجود الصلاة لفرض تمانعهما في الوجود ، فالتقييد بوجود الصلاة تقييد لخطاب الإزالة بعدم الإزالة لاستلزام وجود الصلاة لعدم الإزالة فهو بمنزلة أن يقال : أوجد الإزالة المقيّدة بعدمها المجتمع مع وجود الصلاة ، فلايقال : إنّ استحالة تقييد الخطاب بوجود متعلّقه او عدمه لاتسري الىٰ تقييده بغير متعلّقه كتقييد وجوب الإزالة بعدم الصلاة او وجودها ، فتلخص ان الإطلاقين

ليسا بمجعولين حتىٰ يقع التعارض بينهما في مقام الجعل، والمفروض ان التعارض كان مبنياً علىٰ جعل الإطلاقين [١].

وبالجملة فهناك عناوين ثلاثة: **التزاحم** وقد عرفت بيانه **والتعارض** وقد مرّ أيضاً حدّه، **واشتباه الحجة باللاحجة**، ويأتي بيانه في باب التعارض والترجيح إن شاء الله تعالىٰ، ولكل منها حكم يخصه، فإن التخيير في التزاحم يكون عقليّاً وفي التعارض يكون شرعياً للأخبار العلاجيّة، **وكذا يكون** مرجحات باب التعارض غير مرجحات التزاحم.

«مرجّحات باب التزاحم»

بيانه: انّ المتزاحمين تارة يكون أحدهما تعيينيّاً كوجوب النفقة علىٰ الزوج، والآخر تخييرياً كوجوب إطعام ستين مسكيناً الذي هي إحدىٰ خصال الكفارة مع القدرة علىٰ جميع الخصال، فيرجّح المعيّن وهو الإنفاق علىٰ المخيّر وهو إطعام ستين مسكيناً، لعدم مزاحمة مافيه الاقتضاء لما ليس فيه الاقتضاء.

وأُخرىٰ يكونان تعيينيين مع كون أحدهما ماله البدل والآخر ما لا بدل له كما إذا كان عنده ماء لايكفي إلّا لإحدىٰ الطهارتين ولا يكفي لكلتيهما، فإنّ صرفه في تطهير الخبث يتيمم، وان صرفه في الوضوء يلزم أن يصلي مع النجاسة الخبثيّة، **فحينئذٍ** يقدّم ماليس له البدل وهو التطهير الخبثي فيصرفه فيه ويتيمم، وكما إذا دار

---

١) أقول: الظاهر عدم اندفاع الإشكال بمنع جعل الإطلاقين، ضرورة ان نفس جعل الحكمين للضدين كافٍ في التنافي بين جعلهما لوضوح تنافيهما في مقام المحرّكيّة الناشئة من الجعل، إلّا أن يقال: إنّ المحرّكيّة عبارة أُخرىٰ عن تنجز الحكم بقيام الحجة عليه والتنجز حكم عقلي وليس مجعولاً شرعياً حتىٰ يكون تنافي التحريكين من قبيل تنافي الجعلين الذي جعلناه من التعارض.

الأمر بين التيمم والصلاة في الوقت وبين الوضوء وادراك بعض الصلاة في الوقت ، فيقدّم الصلاة في الوقت مع التيمم علىٰ الصلاة مع الوضوء .

ودعوىٰ : أنّ للوقت أيضاً بدلاً وهو الوقت التنزيلي المستفاد من دليل (من أدرك) فيكون الصلاة مع الوضوء أيضاً ممّا له البدل ، فيكونان من المتزاحمين اللذين يكون لكل منهما بدل فتصل النوبة الىٰ مرجح آخر .

غير مسموعة : ضرورة أنّ قاعدة من أدرك تجري مع قطع النظر عن تضيّق الوقت لتحصيل الشرط ، بأن كان الضيق غير مستند إلىٰ تحصيل الوضوء أو غيره من الشرائط كما حقق في محله .

وثالثة : يكون المتزاحمان تعيينيين مع عدم البدل لأحدهما ، وهذا القسم يتصور علىٰ وجوه ثلاثة : **أحدها** : أن يكون القدرة في كلّ منهما عقليّة . **ثانيها** : أن تكون القدرة في كلّ منهما شرعيّة . **ثالثها** : أن تكون القدرة في أحدهما شرعيّة وفي الآخر عقليّة . **أمّا إذا** كانت القدرة في أحدهما عقليّة وفي الآخر شرعيّة فيقدّم ماهو مقدور بالقدرة العقليّة لأنّه رافع لموضوع المقدور الشرعي ، ففعليّة الواجب الغير المشروط بالقدرة الشرعيّة ترفع شرط المزاحم المشروط بالقدرة الشرعيّة ، كوجوب الحج المشروط بالقدرة الشرعيّة إذا زاحم الصلاة مثلاً ، فإن توقّف الحج علىٰ فوات الصلاة كما إذا استلزمت حركة السفينة في وقت الصلاة فوت الصلاة فيقدّم حينئذٍ الصلاة لعدم اشتراطها بالقدرة الشرعيّة ، بخلاف الحج فإنه مشروط بالقدرة الشرعيّة ، ولا فرق في تقدّم الواجب غير المشروط بالقدرة الشرعيّة علىٰ المشروط بالقدرة الشرعيّة بين تقدّمه زماناً علىٰ المشروط بالقدرة الشرعيّة وبين تأخره عنه كذلك .

وأمّا إذا كانت القدرة في كليهما شرعيّة فالمرجح فيهما هو التقدّم الزماني ، لأنّ المقدّم زماناً يتقدّم علىٰ صاحبه في الفعليّة فيقدّم عليه كوجوب الحج فإنّه إذا زاحم

الواجب المشروط بالقدرة الشرعيّة يقدّم منهما ماهو مقدّم زماناً إلّا إذا كان مزاحم الحج النذر، كما إذا نذر زيارة المولىٰ المظلوم (صلوات الله عليه وأرواحنا له الفداء) في كلّ عرفة وبعد عشر سنين مثلاً استطاع للحج فحينئذٍ ينحل النذر ويجب عليه الحج وإن كان كلاهما مشروطين بالقدرة الشرعيّة، ومقتضىٰ مرجحيّة التقدّم الزماني هو تقدّم الزيارة علىٰ الحج ومع ذلك يقدّم الحج علىٰ النذر لخصوصيّة في النذر اوجبت تقدّم الحج عليه.

توضيحه: أنّ النذر قد اعتبر فيه مضافاً الىٰ رجحان متعلّقه ديناً او دنياً كما في النص أن لا يكون محرّما لحلال أو محللاً لحرام، وفي المقام يكون النذر محللاً لحرام وهو ترك الحج فينحل النذر لعدم وجود شرطه وهو عدم محلليّته للحرام، **أمّا وجه** كون النذر مشروطاً بالقدرة الشرعيّة فهو أنّ الناذر لايقصد في مقام النذر إلّا ما يكون مقدوراً له ووجوب الوفاء بالنذر يتعلّق بما قصده الناذر، فكأنّه قيل: (فِ بما يكون مقدوراً لك)، فالقدرة علىٰ هذا تكون مأخوذة في لسان الخطاب فتكون شرعيّة، **هذا** ملخّص ماأفاده الميرزا النائيني ﷺ في المقام.

وأنت خبير بأنّ هذا الوجه ينافي ماذكره في استكشاف الملاك من إطلاق المادة ـ في مقام الجواب عن إشكال أنّ المادة وإن كانت مطلقة إلّا أنّ الطلب يقيّدها ويضيّق دائرة مطلوبيّة المادة بالقدرة، فتكون مطلوبيّة المادة مقيّدة بالقدرة ـ **من أنّ** عروض الطلب علىٰ المادة لايقيّد المصلحة القائمة بالمادة بخصوص ما إذا كانت المادة مقدورة، فإن القدرة الناشئة من الطلب لاتضيق المصلحة، بل هذا التضييق يكون من باب قبح مطالبة العاجز لامن باب ضيق المصلحة واختصاصها بالقدرة، **وبالجملة** فهذا الوجه الذي يكون مبنىٰ استكشاف كون القدرة شرعيّة هو الوجه الذي أبطله سابقاً.

وأمّا ماأفاده من اعتبار عدم كون النذر محللاً لحرام أو محرما لحلال فهو وإن

كان صحيحاً ـ وإلّا يلزم صحة نذر المحرمات ونذر ترك الواجبات ـ لكنّه لا يلزم منه في المقام انحلال النذر، بداهة أنّ محلّليّته للحرام وهو ترك الحج موقوف علىٰ تسلم وجوب الحج حتىٰ يكون تركه حراماً لكنه أوّل الكلام.

وبالجملة فالمرجحات التي ذكروها في التزاحم أُمور:

أحدها: عدم البدل لأحد المتزاحمين إذا كان لأحدهما بدل.

ثانيها: التعيينيّة فيما إذا كان أحد المتزاحمين تعيينياً والآخر تخييرياً.

ثالثها: القدرة العقليّة إذا كان أحد المتزاحمين مشروطاً بالقدرة الشرعيّة.

رابعها: كون أحد المتزاحمين المشروطين بالقدرة الشرعيّة النذر أو العهد أو اليمين فإن المزاحم الآخر الشرعي يقدّم علىٰ النذر وأخويه لخصوصيّة فيها وهي عدم محلليّتها للحرام او العكس، ومع تقدّم النذر أو أحد أخويه يلزم فوت الواجب الفعلي أو الوقوع في الحرام الفعلي، ومع عدم كون أحد المتزاحمين المشروطين بالقدرة الشرعيّة النذر أو أحد أخويه يكون الحكم التخيير بحكم العقل.

خامسها: الأهميّة فيما إذا كان المتزاحمان غير مشروطين بالقدرة الشرعيّة، بأن كانت القدرة في كلّ منهما عقليّة، فإنّه لا يقدّم أحدهما علىٰ الآخر إلّا بالأهميّة، فالترجيح بالأهميّة منحصر في المتزاحمين المقدورين بالقدرة العقليّة.

ولكنك خبير بأنّ ما ذكروه لا يخلو من الإشكال، أمّا الترجيح بعدم البدل فلازمه تقديم طهارة الساتر علىٰ الطهارة المائيّة فيما إذا لم يكف الماء إلّا للوضوء أو تطهير الساتر وان كانت الطهارة المائيّة أهم من طهارة الثوب، والالتزام به في غاية الإشكال فالترجيح فيه إنّما هو بالأهميّة.

وأمّا الترجيح بالتعيينيّة فلأنّه من باب حكم العقل بأولويّة الجمع مهما أمكن فإنّه مع الإتيان بالواجب التعييني يقدر علىٰ الجمع بين التعييني والتخييري، ومع الإتيان بعدل الواجب التخييري المزاحم للواجب التعييني يفوت التعييني فنفس

التعيّنيّة لم تثبت مرجحيّتها ، وأمّا المتزاحمان المشروطان بالقدرة الشرعيّة فالترجيح فيهما يكون بالأهميّة كما إذا دار الأمر بين القيام مع فوت الاستقرار وبين الجلوس وحفظ الاستقرار ، فإنّ تقديم أحدهما علىٰ الآخر منوط بالأهميّة ، ومع عدم الأهميّة يحكم العقل بالتخيير ، فالتقدّم الزماني غير مرجح بل المرجح فيهما هو الأهميّة .

وأمّا الترجيح بالقدرة العقليّة ففيه : أنّ المقدور العقلي يكون وجوبه مطلقاً والمقدور الشرعي يكون وجوبه مشروطاً فلا يكون في البين خطابان فعليان متزاحمان حتىٰ يندرجا في باب التزاحم فهما أجنبيان عن باب التزاحم ، بل يندرجان في الخطاب المطلق والمشروط ويكون الخطاب المطلق فعليا فقط فالتعبير بالترجيح بالقدرة العقليّة مسامحة ، هذا مضافاً الىٰ عدم الموضوع لهذا البحث أصلاً لعدم وجود واجب أخذت القدرة الشرعيّة فيه .

وأمّا ماذكره الميرزا النائيني ﷺ من جعل الحج من المشروط بالقدرة الشرعيّة نظراً إلىٰ أخذ الاستطاعة في لسان دليله فيكون مشروطاً بالقدرة الشرعيّة فيعتبر في الحج أن لا يكون مستلزماً لترك واجب أو فعل حرام .

ففيه : أنّ القدرة غير معتبرة شرعاً في وجوب الحج ، ضرورة أنّ المراد بالاستطاعة كما فسرت في الأخبار هي الزاد والراحلة وخلو السرب والرجوع إلىٰ الكفاية علىٰ الأقوىٰ ، وليس عدم استلزامه لترك واجب او فعل حرام معتبراً في وجوب الحج ، إذ لادليل علىٰ اعتباره وقد عرفت المراد بالاستطاعة ، فإذا تحقق الموضوع من البلوغ والعقل والحريّة والاستطاعة بالمعنىٰ المزبور يتم موضوع الحج فيجب الحج حينئذٍ ولايتوقّف وجوبه علىٰ شيء آخر ، ولو كان عدم استلزام فعل الحرام او ترك الواجب معتبراً في وجوب الحج لكان اللازم منه وجوب اعادته في القابل إذا حج مع ترك واجب كردّ السلام مثلاً بسبب الحج كوجوب اعادته مع

إفساده بالجماع قبل المشعر ، ولا يظن التزام أحد بذلك الىٰ غير ذلك من النقوض التي لايلتزم بها أحد ، وعليه فلا يكون الحج مشروطاً بعدم استلزامه لترك واجب او فعل حرام فإذا زاحم الحج واجب كالنذر مثلاً يكون من التزاحم الواقع في مقام الامتثال كالصلاة والإزالة لامن التعارض الواقع في مرحلة الجعل فتلاحظ الأهميّة ، فإن كان الحج أهم من المزاحم الآخر يقدّم عليه وإن كان ذلك أهم يقدّم علىٰ الحج ، وإلّا فهو مخير ، وعلىٰ تقدير اختيار غير الحج يجب عليه الحج فيما بعد وان ذهبت الاستطاعة لأنّ سقوط خطاب الحج كان لأجل التزاحم وعدم القدرة علىٰ الامتثال فمع القدرة علىٰ الامتثال فيما بعد يجب ذلك . فتلخص أنّ الحج غير مشروط بالقدرة شرعاً .

وأمّا النذر وأخواه فكذلك إذ المعتبر في متعلّقها هو الرجحان ، وأمّا اعتبار عدم استلزامه لفعل حرام أو ترك واجب فلم يثبت .

وأمّا استكشاف اعتبار ذلك من قصد الناذر الذي لا يتعلّق بغير المقدور فيكون وجوب الوفاء بالنذر وارداً علىٰ المقدور المقصود للناذر كما تقدّم تقريبه . ففيه : ما عرفت من أنّ لازم ذلك كون جميع الواجبات والمحرمات من المشروطات بالقدرة الشرعيّة ، لعدم إرادة الشارع ماهو غير مقدور للعبد وهو كما ترىٰ .

نعم يمكن استكشاف ذلك ممّا ورد في الشرط من أنّه يعتبر فيه أن لا يكون مخالفاً للكتاب والسنة ، بدعوىٰ أنّ النذر وأخويه من الشرط فيعتبر أن لاتكون محرمة لحلال ولامحللة لحرام .

ولكن فيه ما لا يخفىٰ ، ضرورة أنّ معنىٰ المخالفة هو عدم كون المشروط أو المنذور مخالفاً لحكم الشارع ، كما إذا نذر ترك الصلاة الواجبة او شرب الخمر **فحينئذٍ** يكون المنذور وهو ترك الواجب حراماً ومخالفاً للحكم الالهي ، وأمّا إذا كان المتعلّق موافقاً للشرع ولكن استلزم امتثال الأمر النذري ترك واجب أو فعل حرام فلم

يدل دليل علىٰ كون ذلك مانعاً عن انعقاده ، نعم إذا صار متعلّق الحلف مرجوحاً بعد أن كان راجحاً ، وكذا اذا صار متعلّق النذر مرجوحاً حال الفعل ينحل الحلف والنذر ، وأما مع بقاء المتعلّق علىٰ الرجحان ولكن استلزم ترك واجب أو فعل حرام فلا وجه لانحلاله ، بل يكون حينئذٍ مزاحماً كسائر الأُمور المتضادة المتزاحمة .

إذا تحقق لك ذلك فاعلم أنّ الحج إذا زاحم النذر كما في نذر صاحب الجواهر ﷺ زيارة عرفة حتىٰ لايستطيع للحج قبل اتمام كتاب الجواهر ـ الذي هو ناسخ لسائر الكتب الفقهيّة الاستدلاليّة ـ فلا يتقدّم عليه النذر وإن كان سابقاً عليه ، بل مقتضىٰ ما ذكرنا كون الحج والنذر متزاحمين ، ولابدّ من ملاحظة الترجيح بينهما ، ومن المعلوم أهميّة الحج من النذر فيقدّم الحج عليه سواء تقدّم النذر علىٰ الاستطاعة أم تأخر أم تقارن ولا وجه لانحلال النذر كما أفاده الميرزا النائيني ﷺ ، ولا التفصيل بين تقدّم النذر علىٰ الحج بوجوب النذر حينئذٍ دون الحج كما في العروة ، لما عرفت من كون الحج واجباً بتحقق شرائطه المتقدّمة فكل من الحج والنذر واجب ويقدّم الحج عليه لأهميّته ، وحينئذٍ فإن كان النذر مطلقاً فيأتي بالمنذور فيما بعد ، وإن كان مقيّداً بتلك السنة التي استطاع فيها فإن كان المنذور الصوم فيقضيه وإن كان غيره فلا قضاء عليه ، وإن أتىٰ بالمنذور وترك الحج عصياناً فقد عصىٰ وجوب الحج وامتثل أمر المهم أعني النذر فعليه الإتيان بالحج فيما بعد لاستقرار الحج عليه لاجتماع جميع الشرائط المعتبرة في موضوعه ولو متسكعاً* .

---

*) يمكن أن يقال : بتقدّم الحج علىٰ النذر لا من باب الأهميّة بل لأجل كون النذر مخالفاً للكتاب . توضيحه : انّ النذر والشرط وغيرهما من الالتزامات الخلقيّة والخالقيّة قد اعتبر في ادلتها قيد اوجب محكوميّتها وتقدّم غيرها عليها ، وذلك القيد هو عدم مخالفتها للكتاب والسنة ، فإذا كان الالتزام مخالفاً لحجة ولو كانت عموماً أم إطلاقاً فلا ينفذ لمخالفته لتلك الحجة ، وحينئذٍ فيكون نذر زيارة عرفة في سنة الاستطاعة مخالفاً لإطلاق دليل ←

ولا بأس بمزيد توضيح لما يتعلّق بالنذر ، فنقول وبه نستعين : إنّ المستفاد من أدلة النذر اعتبار رجحان المنذور في نفسه بمعنىٰ رجحان الفعل المنذور علىٰ تركه أو الترك المنذور علىٰ فعله ، فإذا نذر شرب بعض المشروبات مثلاً فيعتبر في انعقاد هذا النذر رجحان الشرب علىٰ تركه او نذر ترك التدخين فيعتبر في انعقاد هذا النذر رجحان هذا الترك علىٰ فعله .

وبالجملة المراد برجحان متعلّق النذر هو رجحانه في نفسه لارجحانه بالنسبة إلىٰ ذلك المتعلّق في وقت آخر فينعقد نذر صوم يوم السبت من أيّام الجمادىٰ مع كون صوم يوم الخميس منها أرجح منه ، ولارجحان المنذور بالنسبة الىٰ غيره كنذر زيارة مولانا سيّد الشهداء عليه أفضل التحيّة والثناء وأرواحنا له الفداء بالنسبة إلىٰ نذر قرائة سورة من القرآن ، فإنّ الزيارة أفضل من قرائة سورة من القرآن ولا يلزم أن يكون المنذور أرجح من غيره بل يلزم أن يكون في نفسه راجحاً وإن كان غيره أرجح منه كنذر قراءة سورة من القرآن مع أرجحيّة زيارة عرفة مثلاً منها ، فإنه لاينبغي الارتياب في انعقاد نذر قراءة بعض السور مع أرجحيّة الزيارة مثلاً منها ، فلا يعتبر في انعقاد النذر أرجحيّة المنذور من غيره بل

← وجوب الحج ، إذ المفروض عدم تقييد هذا الإطلاق بعدم استلزامه لترك واجب او فعل حرام كاستلزام حج المرأة للنظر إليها لتطبيق تمثالها عليها ونحو ذلك من المحرمات ، بل إطلاق دليل وجوب الحج سليم عن التقييد وهادم لموضوع النذر فيقدّم عليه الحج لعدم تماميّة موضوع النذر مع المخالفة لإطلاق دليل وجوب الحج ، نعم لحديث المزاحمة أصل بالنسبة الىٰ سائر الواجبات كالصلاة والصوم ونحوهما ، فإذا زاحم الحج واجباً من الواجبات يلاحظ الأهم منهما إذ لم يؤخذ في ادلتها كدليل وجوب الحج قيد فموضوع كلّ منهما يتحقق ، فلا محالة يقع التزاحم بينهما ، هذا .

لكن الحقّ ماذكرناه في الدورات السابقة من كون نذر الزيارة والحج من صغريات باب التزاحم ولامنشأ لانحلال النذر لما عرفت ممّا قرّرناه في الدورة السابقة من معنىٰ المخالفة للكتاب فلاحظ العروة وحواشيها حتىٰ تعرف الصحيح منها من السقيم والغث من الثمين .

المعتبر هو رجحان المتعلّق ، والمراد بالرجحان هو الرجحان حين العمل لا حين النذر فلو نذر فعلاً راجحاً حين النذر ولكن صار مرجوحاً حين العمل فينحل النذر وينكشف عدم انعقاده ، هذا ما يستفاد من النصوص في باب النذر ، وأمّا اعتبار عدم كون النذر مستلزماً لفعل حرام أو ترك واجب فلا يستفاد ذلك من أدلة النذر .

وتوهم كون النذر وأخويه من مصاديق الشرط ، ومن المقرّر في محله اعتبار عدم مخالفة الشرط للكتاب والسنة في صحة الشرط ووجوب الوفاء به ، فيعتبر حينئذٍ أن لا يكون النذر وأخواه مخالفة للكتاب والسنة . فاسد : فإنه بعد تسليم اندراج النذر واخويه في الشرط يكون المراد بالشرط المخالف كون المشروط مخالفاً كما إذا كان المشروط شرب الخمر أو ترك الواجب فإن إيجاب شرب الخمر أو ترك الواجب مخالف للكتاب والسنة فلا يكون هذا الشرط صحيحاً ، وأمّا إذا كان المشروط موافقاً للكتاب والسنة كما إذا شرط الصلاة في أوّل وقتها ولكن زاحمت واجباً أهم كإنقاذ الغريق فإنّ نفس المشروط موافق للكتاب والسنة إلّا أنّ إتيانه صار اتفاقاً مزاحماً لترك واجب أهم ، فإنّ الشرط حينئذٍ لا يكون مخالفاً بل يندرج حينئذٍ في باب التزاحم نظير الصلاة والإزالة .

ثمّ إنّ طريق استكشاف كون القدرة في النذر شرعيّة علىٰ ما أفاده الميرزا النائيني ﷺ : هو أنّ الناذر لا يتعلّق قصده إلّا بما هو مقدور له ، فتكون القدرة في باب النذر مأخوذة في المتعلّق في الرتبة السابقة علىٰ خطاب الوفاء بالنذر ، فتكون القدرة علىٰ المنذور موضوعاً لوجوب الوفاء ، ومن المعلوم ان الملاك قائم بالموضوع فغير المقدور لاملاك له ، وتوقّف الحكم علىٰ الملاك من الواضحات عند العدليّة . وعلىٰ هذا فالفرق بين النذر وبين سائر الخطابات أنّ المتعلّق في النذر يكون قبل تعلّق النذر به مقيّداً بالقدرة فلا إطلاق له ، فقبل الخطاب النذري تكون دائرة المتعلّق مضيقة بخلاف متعلّقات التكاليف ، فإنّ المادة فيها لها إطلاق ، بمعنىٰ عدم تقيد المصلحة فيها

بالقدرة حتىٰ لايكون لتلك المتعلّقات إطلاق ، بل إطلاق المادة فيها ثابت وتضيقها بالقدرة ناشٍ من عروض الطلب عليها من باب قبح مطالبة العاجزولأجل إطلاق المادة نستكشف الملاك بعد سقوط الخطاب لمزاحمته لخطاب الضد ، بناء علىٰ عدم اقتضاء الأمر بالشيء النهي عن ضده بل اقتضائه عدم الأمر بالضد ، فإن وجود الملاك في الضد مع عدم الأمر به يكون لأجل إطلاق المادة وعدم تقيد المصلحة القائمة بها بالقدرة .

وبالجملة ، فالقدرة في باب النذر تكون دخيلة في الموضوع والملاك ، فليس للمتعلّق إطلاق بل قبل الخطاب وفي مرحلة التصور يكون متعلّق النذر ضيقاً بخلاف متعلّقات التكاليف فإن مصلحتها غير مقيّدة بالقدرة عليها ، فهي في مقام التصوّر واللحاظ مطلقة وضيقها يكون في مرحلة عروض الطلب عليها ، لأجل قبح مطالبة العاجز والقدرة الناشئة في مرحلة عروض الطلب ليست دخيلة في الموضوع والملاك ، ولذا لايكون المصلحة مختصة بحال القدرة علىٰ إيجاد المتعلّق بل عامة للمقدور وغيره ، فإنّ في إنقاذ الغريق مصلحة سواء كان قادراً علىٰ الإنقاذ أم لا .

هذا توضيح وجه استكشاف دخل القدرة شرعاً في النذر علىٰ ما أفاده شيخنا الميرزا النائيني ﷺ .

ولكن الحقّ عدم كون القدرة دخيلة في الموضوع في باب النذر إذ القدرة المزبورة التي تكون مقصودة للناذر هي القدرة العقليّة كسائر الخطابات الشرعيّة ، ولا يكون للنذر خصوصيّة من جهة القدرة ، فوزان خطاب (فِ بالنذر) وزان (أقيموا الصلاة) في كون القدرة عقليّة . **وعليه** فإذا تحقق موضوع النذر بأن يكون المتعلّق راجحاً ديناً أو دنياً وصار فعلياً يصير وجوب الوفاء فعلياً أيضاً ، **وحينئذٍ** فإن وجد موضوع خطاب آخر يصير ذلك الخطاب فعلياً أيضاً ، فإن قدر المكلف علىٰ الجمع بينهما كالصوم والصلاة مثلاً فلا إشكال في أنّه يأتي بهما معاً ، وان لم يقدر

إلّا علىٰ إتيان أحدهما فإن كان أحدهما أهم من الآخر يأتي بالأهم وإلّا فهو مخير بينهما .

إذا عرفت هذا تعرف أنّ مسألة نذر زيارة المولىٰ المظلوم صلوات الله وسلامه عليه في عرفة مع حصول الاستطاعة في بعض السنين يكون من باب التزاحم لتماميّة موضوع النذر ، بداهة رجحان الزيارة فيكون وجوب الوفاء بالنذر ثابتاً ، وتماميّة موضوع وجوب الحج لتحقق الاستطاعة المفسرة بما تقدّم فيكون المكلّف موظفاً بوفاء النذر والحج كسائر التكاليف المتضادة ، ولا يقدر علىٰ إتيان كليهما ، ولمّا كان الحج أهم علىٰ ما يستفاد من الأخبار فيقدّم علىٰ الوفاء بالنذر . ولم يظهر وجه لاعتبار القدرة الشرعيّة في الحج بمعنىٰ اعتبار عدم كون الحج مستلزماً لفعل حرام أو ترك واجب علىٰ حد اعتبار الاستطاعة الماليّة حتىٰ لا يصير واجباً لاستلزامه لترك واجب وهو الوفاء بالنذر ، بل تمام موضوع وجوب الحج هو الاستطاعة المفسرة بما عرفت ، **وعليه** فيكون الحج والنذر متزاحمين كالصلاة والإزالة ويعامل معهما معاملة التزاحم ، وحيث إنّه ثبتت أهميّة الحج من الزيارة يقدّم عليها مطلقاً سواء كان النذر مقدّماً علىٰ الاستطاعة أم متأخراً عنها كما لا يخفىٰ ، ولا وجه للتفاصيل المذكورة في المسألة فراجع حج العروة والله العالم .

وبالجملة فالحج كسائر الواجبات الشرعيّة غير مشروط بالقدرة الشرعيّة إلّا باعتبار الأدلة العامة الرافعة للعسر والحرج ، وعليه فيكون كلّ تكليف مشروطاً بعدم العسر والحرج ، فالقدرة العرفيّة دخيلة في جميع التكاليف فكل خطاب يكون بمقتضىٰ أدلة العسر والحرج مشروطاً بالقدرة العرفيّة ، **ولكن** الحج يمتاز عن سائر الواجبات باعتبار اليسر الزائد علىٰ اليسر العرفي فيه ، فإذا تمكن من المشي الىٰ الحج بدون الراحلة من دون مشقة عليه لا يجب عليه الحج ، بخلاف ما إذا تمكن من تحصيل المال وبذله في شراء الماء للوضوء فإنّه يجب عليه ذلك . **ولايعتبر** في وجوب

الحج عدم استلزامه لترك واجب او فعل حرام حتىٰ يقال إنّ الحج مستلزم لترك واجب وهو الوفاء بالنذر، فلا يجب الحج لعدم تماميّة موضوعه الذي من قيوده عدم استلزامه لترك واجب.

فإن قلت: يكفي دليلاً علىٰ اعتبار عدم استلزام الحج لترك واجب أو فعل حرام ما دلّ من الروايات [1] علىٰ ان من ترك الحج لعذر يعذره الله فلم يترك شريعة من شرائع الإسلام.

قلتُ: المراد بالعذر الذي يعذره الله هو الواجب الأهم الذي يزاحم الحج كحفظ النفس المحترمة، وأمّا ترك الحج لمزاحمته مع واجب مهم كرد السلام ونحوه فلا يكون من العذر الذي أعذره الله تعالىٰ.

وعلىٰ هذا فلم يظهر دليل علىٰ اعتبار عدم استلزام الحج لترك واجب أو فعل حرام في وجوب الحج، وعليه فبعد تماميّة موضوع الحج من الاستطاعة الماليّة والبدنيّة والسربيّة والرجوع الىٰ الكفاية علىٰ الأقوىٰ يجب الحج، وكذا إذا تم موضوع النذر من رجحان المتعلّق وعدم كونه في معصية يجب الوفاء بالنذر، فيكون وجوب الوفاء بالنذر ووجوب الحج من الخطابين المتزاحمين.

ولا يبعد أهميّة الحج من النذر وان دلت بعض الروايات علىٰ وجوب قضاء صوم يوم نذر صومه وصادف يوم الفطر، فإن وجوب القضاء وعدم انحلال النذر كاشف عن اهتمام الشارع بالنذر، لكن يمكن ان يكون للصوم خصوصيّة مفقودة في غيره. ودعوىٰ القطع بالمناط دون إثباتها خرط القتاد واحتمال الأهميّة في أحد المتزاحمين كافٍ في حكم العقل بتقديمه علىٰ ما ليس فيه هذا الاحتمال، وقد عرفت نفي البعد عن أهميّة الحج من النذر فيقدّم علىٰ النذر وإلّا فالتخيير، بل ينبغي الجزم

---

١) وسائل الشيعة ١١ / الباب ٦ من أبواب وجوب الحجّ وشرائطه.

بذلك لما ورد من كون ترك الحج كبيرة موبقة ومن أنّه يخير تارك الحج بين أن يموت يهودياً أو نصرانياً[١].

وبالجملة فالنذر والحج نظير الصلاة في آخر الوقت والإزالة أو أداء الدين لانظير الصلاة في أوّل الوقت ووسطه والإزالة، إذ المزاحمة تتصور فيما كان الوقت الواحد للمتزاحمين، وأمّا إذا كان أحدهما موسعاً والآخر مضيقاً، فحيث إنّ المطلوب صرف الوجود من الطبيعة ومن الوقت فلا مزاحمة، فما تعارف في الألسنة والكتب من جعل الصلاة والإزالة أو اداء الدين من المتزاحمين لابدّ من تقييده بما إذا تضيق الوقت، وأمّا مع السعة فلا ولكن مع الضيق تقدّم الصلاة علىٰ الدين والإزالة.

فتلخص ممّا ذكرنا أنّ مرجحيّة عدم البدل فيما إذا كان أحد المتزاحمين ممّا له البدل والآخر ممّا ليس له البدل غير ثابتة لعدم دلالة نص عليه ولاقيام حكم عقلي ـ ومن المعلوم أنّه لابدّ أن يكون المرجح حجة عقلاً او شرعاً وإلّا يكون من الأُمور الاستحسانيّة التي لاعبرة بها لكونها من القياس الممنوع استشمام رائحته ـ فالحكم بوجوب صرف الماء في تطهير الخبث والتيمم بدل الوضوء محتاج الىٰ دليل لإمكان أهميّة الطهارة المائيّة ـ مع أنّ لها البدل ـ من الطهارة الخبثيّة، وكذا مرجحيّة التقدّم الزماني إلّا إذا كانا متساويين ملاكاً، فإن المقدّم زماناً يتقدّم فيصرف القدرة في المقدّم كالقيام المقدور في إحدىٰ الركعتين، أو كان كلّ منهما مشروطاً بعدم الآخر، فإنّ المقدّم زماناً يصير فعلياً ومانعاً عن فعليّة الخطاب الآخر، وأمّا إذا كان المؤخر زمانا أهم من المقدّم كما إذا كان القيام المؤخر زماناً ركناً دون المقدّم فلا مجال للترجيح بالتقدّم الزماني، وكذا الترجيح بالقدرة العقليّة فيما إذا كان أحد المتزاحمين

---

١) وسائل الشيعة ١١ / ٣٢، الحديث ٤١٦٢.

مشروطاً بالقدرة الشرعيّة والآخر بالقدرة العقليّة ، لأنّه علىٰ تقدير وجود الموضوع وكون الخطاب الآخر مشروطاً بالقدرة الشرعيّة لاربط لهما بباب التزاحم أصلاً ، لكون الخطاب المشروط بالقدرة العقليّة رافعاً لموضوع الخطاب الآخر لا مزاحماً له ضرورة تقوم التزاحم بفعليّة الخطابين المنوطة بفعليّة موضوعيهما في آن واحد ، فمع عدم فعليّة موضوع أحدهما لاخطاب له فعلاً حتىٰ يزاحم خطاباً آخر ، فلا يتصور حينئذٍ تزاحم حتىٰ يحتاج الىٰ الترجيح بالقدرة العقليّة .

وبالجملة فالترجيح منحصر بالأهميّة وتشخيصها ليس إلّا بـبّيان الشـارع لقصور العقول عن إدراك المصالح وملاكات الأحكام ، فإذا ظفرنا في مورد تزاحم واجبين بحكم الشارع بتقديم أحدهما علىٰ الآخر يستكشف من هذاالتقديم أهميّته من الآخر كما في مزاحمة حفظ النفس لهتك جسد المؤمن ، بأن توقّف حفظ نـفس المؤمن علىٰ أكل لحم مؤمن ميت يجب ذلك ، أو توقّف علىٰ أكل الميتة أو لحم الخنزير أو غير ذلك فإنّ حفظ نفس المؤمن مقدّم علىٰ حرمة هتك جسد المؤمن أو أكل الميتة أو لحم الخنزير . **وأمّا إذا** توقّف علىٰ أكل لحم نبي من الأنبياء فلا يجوز الهتك باكله بل يصبر إلىٰ أن يموت ويستريح من هم الدنيا وغمها ، **وكما إذا** توقّف حفظ النفس علىٰ النظر إلىٰ الأجنبيّة ولمسها فإنّ حفظ النفس مقدّم علىٰ حرمة النظر واللّمس ، فإذا توقّف إنقاذ الأجنبيّة عن البحر علىٰ النظر إليها وضمها إلىٰ جسده يجب الإنـقاذ ، **وكما** إذا توقّف حفظ النفس علىٰ الوقوف في غير يوم عرفة كاليوم الثامن ، فـإن حفظ النفس أهم من الوقوف فيجب الاتقاء والوقوف معهم في غير يوم عـرفة ، ويندرج فيمن فاته الحج ويتحلل بالعمرة المفردة ، ولايسقط الوقوف لما دلّ علىٰ الدخل المطلق للوقوف فإن استقر عليه الحج يحج من قابل وكذا إذا بقيت استطاعته إلىٰ القابل ، وأما إذا لم تبق فيستكشف عـدم الوجـوب لعـدم التمكـن مـن الحـج والمفروض أنّ القدرة عليه من شرائط الوجوب .

وبالجملة فإذا أُحرزت أهميّة أحد المتزاحمين من الآخر فلا إشكال في تقديمه. وأمّا إذا لم تحرز فإن قطع بتساويهما ملاكاً أو احتمل أهميّة كلّ منهما فالحكم التخيير، وإن احتمل أهميّة أحدهما بالخصوص فيندرج في التعيين والتخيير، فإن كان التخيير في صورة التساوي بحكم العقل ففي صورة أهميّة أحدهما احتمالاً يستقلّ العقل بتعيّن محتمل الأهميّة لأنّ الإتيان به يوجب القطع بالفراغ بخلاف غيره، وإن كان بحكم الشارع ففي صورة احتمال أهميّة أحدهما قولان: **أحدهما**: جريان البراءة عن التعيينيّة، **والآخر**: جريانها في التخييريّة، وهذه من الثمرات المترتّبة علىٰ كون التخيير في المتزاحمين المتساويين عقليّاً أو شرعياً، فعلىٰ الأوّل يتعيّن محتمل الأهميّة لكون الشك في الفراغ واليقين به منوطاً بنظر العقل بإتيان محتمل الأهميّة، وعلىٰ الثاني يأتي فيه القولان المزبوران فلابدّ من عطف عنان البحث إلىٰ إثبات أنّ التخيير في المتساويين عقلي أو شرعي، ثم التكلّم فيما يترتّب عليهما من الثمرات.

ولايخفىٰ أنّ مرجحيّة المرجح في المتزاحمين لابدّ أن تكون إمّا بحكم الشارع وإمّا بحكم العقل المستقلّ، ففيما إذا كان أحد المتزاحمين أهم بعد احراز الأهميّة ببيان الشارع بأن قدّمه علىٰ واجب مثلاً في مورد التزاحم أو بيّن في أحدهما مايترتّب عليه من الثواب والعقاب مالم يبيّنه في الآخر، فإنّه يستكشف من كثرة ثواب أحدهما وشدة عقابه أهميّته من الآخر، ويحكم العقل بالضرورة بتقديم الأهم علىٰ غيره، وإذا حكم الشارع حينئذٍ علىٰ طبقه يكون إرشاداً إلىٰ حكم العقل، وفيما إذا كانا متساويين يكون الحكم فيهما بالتخيير قطعاً إنّما الكلام في أنّ هذا التخيير عقلي أو شرعي: فذهب بعضهم الىٰ كونه شرعياً والآخر الىٰ كونه عقليّاً.

أمّا وجه كونه شرعياً فهو أنّ الخطابين التعيينيين لما لم يمكن امتثالهما معاً ولم يمكن ترجيح أحدهما بالخصوص لكونه بلا مرجح فيسقط الخطابان لامحالة وحينئذٍ

لما كان الملاك في كلّ منهما تاماً لما تقدّم سابقاً من عدم دخل القدرة في الملاك وإنّما هي دخيلة في المطالبة لقبح مطالبة العاجز فيقتضي الملاكان تشريع خطاب يناسبهما، وليس الخطاب المناسب لهما إلّا الخطاب التخييري ومن المعلوم أنّ الشارع لا يعمل علىٰ خلاف ما تقتضيه الحكمة لافي التشريعيات ولا في التكوينيات، فلابدّ من جعل خطاب تخييري بأن يقول في الصوم والصلاة المتزاحمين مثلاً: (صم) أو (صل)، وعلىٰ هذا فالتخيير في المتزاحمين المتساويين يكون شرعياً لاعقليّاً. إلّا أن يقال: إنّ التخيير الشرعي إنّما يكون فيما إذا كان هناك ملاك واحد تقوم به الأبدال كخصال الكفارة في الكفارات المخيرة لا المرتبة، فإنّ كلّ واحد من الأبدال يقوم به ما يقوم بالآخر من الملاك، فإذا أتىٰ بواحد منها فقد استوفىٰ ملاكاً واحداً وكذا إذا أتىٰ بالجميع، وهذا بخلاف المقام فإنّ كلّ واحد من الضدين يقوم به ملاك مستقلّ فالملاك متعدّد.

وأمّا وجه كون التخيير عقليّاً كما يظهر من الميرزا النائيني ﷺ فهو: أنّ التزاحم يكون في إطلاق الخطابين لاذاتهما لما سيأتي في الترتّب إن شاء الله تعالىٰ من أنّ محرّكيّة الخطاب نحو المتعلّق ليست بالإطلاق لاستحالة إطلاق الخطاب وتقييده بالنسبة إلىٰ متعلّقه وكذا نتيجة الإطلاق والتقييد، ولما كان التحريك بذات الخطاب فمقتضىٰ (الضرورات تتقدر بقدرها) سقوط الإطلاقين وبقاء ذات الخطابين، فتصل النوبة حينئذٍ إلىٰ حكم العقل بالامتثال فيحكم حينئذٍ بالتخيير بينهما.

والحاصل أنّ كلاً من ذاتي الخطابين باق علىٰ حاله، فالفردان المتزاحمان فردان من الطبيعتين بما هما مأمور بهما لأنّه ما لم يشتغل بامتثال أحدهما ولم يصرف قدرته في واحد منهما يكون قادراً علىٰ كلّ منهما، ومجرد إرادة امتثال أحدهما لا يسلب قدرته التكوينيّة علىٰ امتثال الآخر.

لكن يرد عليه أنّ بقاء نفس الخطابين وسقوط إطلاقيهما ممّا لا يتصور سواء

قلنا بكون الأحكام انحلاليّة أم قلنا بتعلّقها بالطبائع وكون مطلوبيّة الأفراد من باب انطباق الطبائع المكلف بها عليها ، ضرورة أنّه علىٰ الأوّل لا يكون الفرد المزاحم متعلّقاً للخطاب لعدم القدرة الموجب لعدم تعلّق الخطاب به ، فالصلاة المزاحمة للإزالة لا أمر بها ، وكذا الإزالة المزاحمة للصلاة علىٰ تقدير تساوي الصلاة والإزالة في الملاك وعدم أهميّة أحدهما من الآخر ، فلا خطاب حينئذٍ بالصلاة ولا بالإزالة ، وعلىٰ الثاني لاتكون الصلاة المزاحمة للإزالة مثلاً فرداً للطبيعة المتصفة بكونها مأموراً بها .

وإن كانت ذات ملاك وفرداً لطبيعي الصلاة فلا خطاب أيضاً حينئذٍ ، لأنّ الطبيعة ليست بما لها من السّعة الوجوديّة متعلّقة للخطاب لتضيق دائرة مطلوبيّتها بعروض الطلب علىٰ المادة كما عرفت فلا محالة تكون دائرة الخطاب أضيق من دائرة المصلحة القائمة بالمتعلّق ، لعدم دخل القدرة في الملاك فيكون دائرة الملاك أوسع من دائرة الخطاب ، والحاصل أنّ الفرد المزاحم ليس مأموراً به في حال المزاحمة سواء قلنا بكون متعلّق الخطاب هو الفرد أم الطبيعة ، فلا خطاب أصلاً ، فلا معنىٰ لوجود ذات الخطاب في الفرد المزاحم وسقوط إطلاقه ، وعلىٰ هذا فمن أوّل الأمر يكون تشريع الخطاب بالنسبة الىٰ الفرد المزاحم مشروطاً بعدم الإتيان بالمزاحم الآخر ، فالأمر بالصلاة في صورة عدم المزاحمة مطلق وفي صورة المزاحمة مشروط بترك الإزالة ، وكذلك الأمر بالإزالة فإنّه مطلق في غير صورة المزاحمة ، وفيها مشروط بترك الصلاة وهذا الاشتراط ينتج خطابين تعيينيين مشروطين ، ولازم هذين الخطابين تعدّد العقاب في صورة تركهما بخلاف التخيير الشرعي ، فإنّ ترك المتزاحمين معاً بناء علىٰ كون التخيير فيهما شرعياً لايوجب إلّا استحقاق عقاب واحد ، إذ المتروك واجب واحد لا واجبان وقد تقدّم في مبحث الواجب التخييري أنّ الميرزا النائيني ﷺ جعل الواجب التخييري من قبيل الخطابين المشروط كلّ منهما

بترك الآخر وقد مرّ الإشكال فيه .

فتلخص ممّا ذكرنا أنّ ما أفاده الميرزا النائيني ﷺ من سقوط الإطلاقين وكون التخيير عقليّاً ممّا لايمكن المساعدة عليه ، **بل الحقّ** كون التخيير شرعياً لابمعناه المعهود المصطلح بل بمعنىٰ جعل خطابين مشروطاً كلّ منهما بترك متعلّق الآخر بعد فرض وجود المناط في الفرد المزاحم ـ كما هو المفروض في باب التزاحم ـ واقتضاء الحكمة قبح تفويت الملاك من دون تدارك ، فيستكشف العقل من هذه المقدّمات حفظاً للملاك تشريع خطابين كذلك ، ومقتضىٰ هذين الخطابين تعدّد العقاب علىٰ تركهما لفعليّة كلّ منهما بترك الآخر الذي هو شرط فعليّته ، فليس المقام من التخيير الشرعي المصطلح ، ضرورة أنّ المصلحة في التخيير الشرعي قائمة بأحد الأبدال فإذا ترك الجميع ترك واجباً واحداً بخلاف المقام ، فإنّ المصلحة قائمة بكل واحد من المتزاحمين ، غاية الأمر أنّ المكلف لا يقدر علىٰ استيفاء كلتا المصلحتين ، فإذ تركهما فقد ترك واجبين واستحق عقابين .

فالثمرة الأُولىٰ التي رتبها الميرزا النائيني ﷺ ـ علىٰ كيفيّة التخيير في المتزاحمين المتساويين ملاكاً من أنّ التخيير إن كان شرعياً لايستحق تاركهما إلاّ عقاباً واحداً وإن كان عقليّاً يستحق عقابين ـ ساقطة لما عرفت من أنّ المقام ليس من الخطابات التخييريّة الشرعيّة المصطلحة بل من الخطابات التعيينيّة المشروطة ، ففي صورة ترك كلا المتزاحمين تتعدّد العقوبة لامحالة سواء قلنا بسقوط أصل الخطابين أم بسقوط إطلاقهما كما أفاده الميرزا النائيني ﷺ لأنّ حفظ أحد الملاكين واستيفاءه يكون بجعل خطابين مشروطين بأن يقول المولىٰ لعبده : افعل هذا إن تركت ذاك وافعل ذاك إن تركت هذا ، **لا بجعل** الخطاب التخييري ، لأنّ مورده هو ما إذا كان في شيئين أو أشياء مصلحة واحدة بحيث إذا أتىٰ بالجميع فقد استوفىٰ مصلحة واحدة وإذا ترك

الجميع فلم يفت منه إلّا مصلحة واحدة، والمقام أجنبي عنه[١].

بداهة أنّ كلاً من الضدين المتزاحمين واجد للملاك التام غاية الأمر أنّ العبد لايقدر علىٰ استيفائهما معاً فلو فرض محالاً إتيانه بكلا الضدين فقد استوفىٰ مصلحتين لا مصلحة واحدة بخلاف الواجب التخييري، فإنّ الآتي به بجميع ما له من الأبدال لايستوفي إلّا ملاكاً واحداً، فالخطاب التخييري الشرعي اجنبي عما نحن فيه.

ولا ينبغي الارتياب في كون التزاحم بين إطلاقي الخطابين لاذاتهما، بداهة وجود الخطاب بالنسبة إلىٰ الأفراد الغير المزاحمة، وكذا الخطاب الآخر، فإنه بالنسبة إلىٰ الأفراد الغير المزاحمة أيضاً موجود، فالتزاحم يكون في إطلاق الخطاب للفرد المزاحم لعدم قدرة المكلف علىٰ امتثال كلا الخطابين، فالعقل يحكم بلزوم امتثال أحدهما مخيراً لعدم الترجيح لأحدهما بالخصوص ومقتضىٰ التخيير العقلي هو اشتراط أحدهما بترك الآخر فتكون نتيجة هذا التخيير الترتّب من الطرفين، كما أنّ الترتّب في الأهم والمهم يكون من طرف واحد، والحاصل انّ التخيير في المتزاحمين المتساويين عقلي لا شرعي كما في تعارض الخبرين للأخبار العلاجيّة.

وعليه فمع احتمال أهميّة أحد المتزاحمين يتعيّن مراعاة محتمل الأهميّة، وإن قلنا بجريان البراءة في التعيين والتخيير، وحينئذٍ فتسقط الثمرات المترتّبة علىٰ التخيير الشرعي والعقلي لما عرفت من عدم المحيص إلّا عن الالتزام بالتخيير العقلي لا الشرعي.

ثم إنّه قد ينسبق إلىٰ بعض الأذهان عدم الفرق بين التزاحم والتعارض وكون

---

١) لا يقال: مبنى الميرزا النائيني ﷺ أنّ الخطاب التخييري الشرعي من هذا القبيل فإنّ كلاً من الخطابين مشروط بترك متعلّق الآخر لأنّنا نقول: هذا غير صحيح ولا ينطبق علىٰ التخيير الشرعي كما مرّ ذكره في تصوير الواجب التخييري. (لجنة التحقيق)

التزاحم هو التعارض ببيان أنّ تزاحم إطلاقي الخطابين هو تعارض العامين من وجه لأنّ التعارض هناك يكون بين إطلاقي الدليلين فإنّ قوله (أكرم العلماء ولا تكرم الفساق) يتعارض إطلاقهما في العالم الفاسق كتزاحم إطلاق دليلي الصلاة والإزالةفالصلاة المزاحمة للإزالة تكون مجمع الخطابين ـ كالعالم الفاسق ـ فالتزاحم هو تعارض العامين من وجه فلا ميز بين بابي التزاحم والتعارض ، وعليه فلا ملاك في الضدين المتزاحمين حتىٰ يصحّ التعبد بالملاك أو تصوير الأمر بنحو الترتّب الآتي بيانه إن شاء الله تعالىٰ .

وملخّص دفع هذا التوهم أنّ الموضوع في باب التزاحم متعدّد (كالصلاة والإزالة) وفي التعارض متحد (كالعالم الفاسق) ومن المعلوم أنّه لا مانع في مقام الجعل في الصورة الأُولىٰ ، فيحكم بوجوب كلّ من الصلاة والإزالة لما في كلّ من الصلاة والغصب من الملاك ، بخلاف الصورة الثانية فإن المانع في مرحلة الجعل هو عدم إمكان تعلّق الحب والبغض بشيء واحد ، فإن العالم الفاسق موجود واحد ومتعلّق فارد فيه جهة مصلحة تدعو المولىٰ إلىٰ تشريع الوجوب وجهة مفسدة تدعوه إلىٰ جعل الحرمة ، ولا يمكن للمولىٰ إجابة كلتا الدعويين .

والحاصل أنّ التزاحم يكون مع تعدّد المتعلّق المستلزم لكون التعاند في مقام الامتثال وقدرة المكلف لافي مرحلة الجعل والتشريع . **والتعارض** يكون مع وحدة المتعلّق المستلزمة لكون التعاند في مرحلة الجعل والتشريع ، فجعل التزاحم الاتفاقي من باب تعارض العامين من وجه لاوجه له .

ومن هنا ظهر أنّ التعاند الدائمي مع تعدّد المتعلّق داخل أيضاً في التزاحم دون التعارض ، لان ضابط التزاحم ينطبق عليه دون التعارض خلافاً للميرزا ﷺ كما تقدّم .

فتلخص من جميع ما ذكرنا أُمور :

الأوّل :تغاير التعارض للتزاحم من ناحية المتعلّق والجعل والترجيح ، فإن مرجحات باب التزاحم التي قد عرفت رجوعها إلىٰ واحد وهي الأهميّة غير مرجحات باب التعارض كأقوائيّة الدلالة وغيرها ممّا يأتي في محله إن شاء الله تعالىٰ .

الثاني : أنّ التخيير في المتزاحمين المتساويين عقلي لاشرعي .

الثالث : أنّ الضدين يكونان من المتزاحمين لا المتعارضين فالملاك في كليهما موجود بلا إشكال . هذا تمام الكلام في مزاحمة التكاليف الاستقلاليّة النفسيّة .

وقد يكون في الخطابات الضمنيّة كما إذا كان متعلّق خطاب مركّباً ذا أجزاء وشرائط فإنّ مقتضىٰ القاعدة الأوليّة انتفاء أصل الخطاب بارتفاع جزء أو شرط إلاّ إذا قام دليل ثانوي كقاعدة الميسور علىٰ مطلوبيّة الباقي المعسور ، وهذا الدليل الثانوي لايجري فيما له الدخل المطلق في المركّب كالأركان ، فإنه إذا تعذر الركن يسقط الخطاب عن المركّب رأساً ، ولاتجري فيه قاعدة الميسور جزماً .

وأمّا إذا كان المعسور من غير الأركان ودار الأمر بين مراعاة أحد الخطابين الضمنيين كخطاب الستر والاستقبال أو خطاب الستر وعدم مراعاة مانعيّة ما لا يؤكل ، أو خطاب الطهارة الجامعة بين المائيّة والترابيّة مع الوقت إلىٰ غير ذلك من موارد تزاحم الخطابات الضمنيّة في صورة عدم سقوط أصل الخطاب عن المركّب فالأهم من الخطابين الضمنيين يقدّم علىٰ غيره وتشخيص الأهم يكون بالنصوص الخاصة ، وفي غير مورد النصوص لاوجه للترجيح كما في مزاحمة خطاب القيام المعتبر في التكبيرة مع القيام المعتبر في الركوع ، إذ لابدّ من كون الركوع عن قيام ، فإنه لم يرد نص في ترجيح أحدهما علىٰ الآخر ، فترجيح أحدهما كما عن الميرزا ﷺ اجتهاد بلا حجة ، وتفصيل الكلام في الفقه .

« مبحث الترتّب »

ثم إنّه لما ثبت كون الضدين من التزاحم لا التعارض وأنّ الساقط هو إطلاق الخطاب لا نفسه يقع الكلام في أنّ الساقط هل هو خطاب المهم، مطلقاً وإن ترك الأهم أم في خصوص صورة الإتيان بالأهم، وأمّا مع ترك الاشتغال بالأهم فلا وجه لسقوط المهم.

فالنزاع المعروف من صحة الترتّب وعدمها مرجعه الىٰ سقوط خطاب المهم بالكليّة حتىٰ عند ترك الأهم أو سقوطه في الجملة بمعنىٰ سقوطه عند الاشتغال بالأهم، فقد اختار كلاً من الوجهين جماعة.

وقبل الخوض في المقصود ينبغي التنبيه علىٰ أمر ذكره الميرزا النائيني ﷺ وهو أنّ التزاحم قد يكون في المقتضي وملاك الحكم وقد عرفت أنّه التعارض، وقد يكون في الأسباب كتزاحم اليدين الواقعتين علىٰ مباح دفعة فإنّ كلاً من اليدين تقتضي الاستقلال في ملكيّة المحاز المباح لصاحب اليد، لكن الشارع رفع هذا الاستقلال وحكم بنقص كلّ منهما وأنّ المحاز بينهما نصفان، وكما إذا ملك النصاب الخامس من الإبل وبعد انقضاء ستة أشهر ملك إبلاً أُخر، فبعد انقضاء الستة أشهر الثانية يتم حول النصاب الخامس فيجب عليه خمس شياة، وبعد مضي ستة أشهر أُخرىٰ يصير مجموع الزمان ثمانية عشر شهراً، وحينئذٍ يتم حول النصاب السادس فيجب عليه بنت مخاض، إلّا أنّ الدليل قام علىٰ أنّ المال الواحد لا يزكىٰ في عام واحد مرتين فتقع المزاحمة بسبب هذا الدليل الخارجي بين سببيّة النصاب الخامس لوجوب الزكاة وبين سببيّة النصاب السادس له.

وقد يكون التزاحم في قدرة المكلف وهو يكون في مواضع:

منها: تزاحم التضاد كما إذا كان متعلّقاً الخطابين بنفسهما متضادين كالاستقرار والمشي، فإنّهما متضادان ولا يتحققان من شخص واحد في آن واحد، نظير السواد والبياض في الأعراض الخارجيّة فإنّهما لا يجتمعان في محل واحد في آن واحد حتىٰ من شخصين، ففي المقام إذا أمر بالصلاة فقد أمر بالاستقرار وإذا أمر بالإزالة أو أداء الدين إذا توقّفا علىٰ المشي فقد أمر بالمشي، ومن المعلوم ضديّة المشي والاستقرار، ولكن الميرزا النائيني ﷺ جعل هذا القسم من التعارض لا التزاحم.

ومنها: ما إذا كان عدم القدرة اتفاقيا لا لأجل تضاد المتعلّقين كانقاذ الغريقين، فإنّ إنقاذ كلّ منهما ليس مضاداً للآخر بل المكلف من باب الاتفاق صار عاجزاً عن إنقاذ كليهما.

ومنها: باب اجتماع الأمر والنهي بناء علىٰ تعدّد متعلّقي الأمر والنهي وعدم سراية الطلب المتعلّق باحدىٰ الطبيعتين إلىٰ الأُخرىٰ حتىٰ يندرج في باب التزاحم وإلّا فهو أجنبي عن التزاحم لاندارجه مع وحدة المتعلّق في باب التعارض كما لا يخفىٰ.

ومنها: المقدّمة المحرمة لواجب فإن الترتّب فيها قد اشتبه بالمقدّمة الموصلة، لكنه ليس كذلك بل هو روح الترتّب فيها لا المقدّمة الموصلة كما سيأتي توضيحه[1].

---

١) إذا توقّف الإنقاذ علىٰ التصرف في الأرض المغصوبة فيكون التصرف واجباً لكونه مقدّمة للإنقاذ الواجب وحراماً لكونه تصرفاً في مال الغير، لكن يجري فيه الترتّب فنقول: التصرف واجب مقدّمة للإنقاذ الأهم، لكن اذا لم تنقذ فالتصرف حرام، وقد اشتبه ذلك بالمقدّمة الموصلة فقيل بأنّ حرمته عند عدم الإنقاذ لأجل أنّ المقدّمة الموصلة واجبة والمفروض انّ التصرف غير موصل إلىٰ الإنقاذ، لكن الصحيح انّ روح الترتّب يجري ←

ومنها: موارد التلازم الاتفاقي فيما حكم علىٰ أحدهما بالوجوب وعلىٰ الآخر بالحرمة، كما إذا وجب استقبال القبلة وحرمة استدبار الجدي وصار المكلف من باب الاتفاق في أواسط العراق، فإن استقبال القبلة فيها يلازم استدبار الجدي وليس في كلّ مكان كذلك. فالتلازم إتفاقي وهذه الأقسام من تزاحم الخطابين في قدرة المكلف ممّا ذكره الميرزا النائيني ﷺ وجعل مورد الترتّب تزاحم التضاد ثم المقدّمة المحرمة دون باب اجتماع الأمر والنهي، فإنه لخصوصيّة فيه لا يأتي فيه الترتّب وإن ملئت الدنيا من الخطابات الترتّبيّة وسيأتي توضيح ذلك كله إن شاء الله تعالىٰ.

والحقّ رجوع هذه الأقسام إلىٰ قسم واحد وهو التزاحم التلازمي الاتفاقي لاندراج باب الاجتماع والمقدّمة المحرمة وغيرها في التزاحم التلازمي الاتفاقي، لأنّ الخطابين في مورد المقدّمة المحرمة صارا من باب الاتفاق متزاحمين وفي مورد الاجتماع صار المتعلّقان اتفاقاً متلازمين فإنّ دخول الأرض المغصوبة لانقاذ الغريق صار اتفاقاً ملازماً للإنقاذ، كما أنّ الصلاة صارت اتفاقاً ملازمة للغصب كملازمة استقبال القبلة لاستدبار الجدي من باب الاتفاق ـ كما إذا كان المكلف في أواسط العراق علىٰ ما سمعت ـ فرجع الأقسام إلىٰ قسم واحد.

إذا عرفت هذا الأمر فاعلم أنّه وقع الكلام في أنّ الأمر بالشيء المقتضي لعدم الأمر بضده هل يكون عدم الأمر به مطلقاً أم يكون مقيّداً بفعل الأهم، فمن يقول بالإطلاق يلتزم باستحالة الترتّب، لأنّه علىٰ تقدير سقوط خطاب المهم في صورة الإتيان بالأهم وعدم سقوطه في حال ترك الأهم ـ بأن يكون خطاب المهم مشروطاً بترك الأهم ـ فإذا ترك الأهم فيكون شرط خطاب المهم موجوداً فيصير

← هنا حتى لو قلنا بأنّ مطلق المقدّمة واجبة ووجوبها ليس مختصاً بالإيصال. (لجنة التحقيق)

خطابه فعلياً والمفروض أنّ خطاب الأهم فعلي مطلقاً لعدم اشتراطه بترك متعلّقه ولا بفعله لما ثبت في محله من إستحالة تقيد كلّ خطاب بوجود متعلّقه ولابعدمه ، فيكون خطاب الأهم فعلياً مطلقاً ، فحينئذٍ يجتمع خطابان فعليان يقتضيان طلب الجمع ، ومن البديهي أنّ المكلف لا يقدر علىٰ الجمع فيستحيل فعليّة الخطابين ، ولما كان أحدهما أهم يصير خطابه فعلياً ويسقط خطاب المهم راساً سواء ترك الأهم أم أتىٰ به وهذا معنىٰ استحالة الترتّب كما لايخفىٰ .

وكيف كان فقد ذهب الىٰ صحة الترتّب جماعة من المحققين كالمحقق الثاني وسيّد الاساطين الميرزا المحقق الشيرازي والسيّد المدقق المسدد السيّد محمد الإصفهاني قدس الله تعالىٰ أسرارهم ، وذهب جمع آخرون كالشيخ الأعظم الأنصاري وصاحب الكفاية[1] وغيرهما قدس سرهم إلىٰ عدم صحة الترتّب ، والحقّ هو الأوّل وإثباته يتوقّف علىٰ تمهيد مقدّمات .

المقدّمة الأُولىٰ : في بيان أمرين :

الأوّل : أنّ طلب الجمع بين الضدين ، إنّما يكون فيما إذا لم يكن بينهما طوليّة وترتّب ، كما إذا قال : (استقر وامش) أو (تحرّك واسكن) فإنّ طلب كلّ من الاستقرار والمشي مطلق ولازم هذا الإطلاق طلبهما جمعاً ، **وأمّا إذا كان** طلب أحدهما مشروطاً بعدم الآخر فيكون بينهما ترتّب وطوليّة ، ولا يكون من طلب الجمع أصلاً كما إذا قال : استقرّ وإلّا فامش ، فطلوبيّة المشي تكون في ظرف عدم الاستقرار فلو فرض محالاً إتيان كليهما لايكون المطلوب إلّا أحدهما ، أو فرض عدم التضاد بينهما كما إذا أمر بدخول المسجد وقرائة القرآن ، بأن قال : ادخل المسجد وإلّا فاقرء القرآن ، فإذا دخل المسجد قارئاً للقران لاتكون القراءة مطلوبة

---

١) كفاية الأُصول / ١٣٤.

لاناطة مطلوبيّتها بترك الدخول في المسجد ، فمع الدخول في المسجد لا تكون القراءة مطلوبة فلا يقع كلاهما بصفة المطلوبيّة .

والحاصل أنّ طلب الجمع يكون في الطلبين العرضيين ، وأمّا في الطوليين فلا يكون طلب جمع أصلاً بل الطوليّة مضادة لطلب الجمع كما لايخفىٰ .

الثاني : أنّ منشأ سقوط أحد الخطابين ليس لأجل عدم المقتضي إذ المفروض تماميّة الملاك في كلّ من المتزاحمين بل المنشأ عدم قدرة المكلف علىٰ كليهماوحينئذٍ لامنشأ لسقوط الخطابين راساً للزوم تفويت المصلحة بدون تداركوهذا قبيح علىٰ الحكيم فلابدّ من سقوط إطلاق الخطاب لأنّه المنشأ للمزاحمة وطلب الجمع ضرورة انّ مقتضىٰ قوله: (أزل سواء صليت أم لا) و (صل سواء أزلت أم لا) هو مطلوبيّة كلّ منهما في ظرف وجود الآخر وهذا هو طلب الجمع المحال فمع تقيده بترك متعلّق الخطاب الآخر يرتفع هذا المحذور . ولا وجه لسقوط الخطاب رأساً ولا موجب له قطعاً ، وحينئذٍ فيصح أن يقول المولىٰ أزل النجاسة عن المسجد وإلّا فصل فيقيّد إطلاق وجوب الصلاة بترك الإزالة ، فكانه قيل إن كنت لاتصرف قدرتك في الإزالة فاصرفها في الصلاة .

ثم إنّ الميرزا النائيني ﷺ تعجب من الشيخ ﷺ حيث أنكر الترتّب من طرف واحد في باب الأهم والمهم [1] ولكنه التزم بترتّبين في تعارض الأمارتين بناء علىٰ الموضوعيّة [2] ، لكونه قائلاً فيهما بالتخيير الذي مرجعه إلىٰ الترتّب من الطرفين لأول التخيير الىٰ وجوب الإتيان بكل منهما عند ترك الآخر ، فالشيخ ﷺ لم يلتزم بترتّب واحد في المتزاحمين مع أهميّة أحدهما ولكنه التزم بترتّبين في المتساويين.

---

١)مطارح الأنظار / ١٢٣.

٢)فرائد الأُصول / ٤٣٨ خاتمة في التعادل والتراجيح ، المقام الاوّل : في المتكافئين.

ولكن الحقّ أنّ تعجب الميرزا ﷺ في غير محله، لأنّ التخيير في الخبرين المتعارضين بناء علىٰ الموضوعيّة يكون من تزاحم المقتضيين لامن تزاحم الخطابين، ضرورة أنّ قيام الأمارة يوجب حدوث مصلحة في المؤدىٰ، فكل من الأمارتين توجد مصلحة في المؤدى ولايمكن للمولىٰ إجابة دعوة كلتا المصلحتين وليس هذا إلّا التعارض، فالتخيير يكون شرعياً فلا ربط للتخيير في تعارض الخبرين بالتخيير في المتزاحمين حتىٰ يرد علىٰ الشيخ بالتزامه بالترتّب من الطرفين في باب تعارض الخبرين وعدم التزامه بترتّب واحد في المتزاحمين اللذين يكون أحدهما أهم من الآخر.

والحاصل أنّه لا وجه لسقوط خطاب المهم رأساً بعد حفظ القدرة علىٰ إيجاد متعلّق خطاب المهم تكويناً ولو بعصيان خطاب الأهم وبعد اشتمال المهم علىٰ الملاك إذ يكون عدم جعل خطاب المهم حينئذٍ تفويتاً للملاك من دون تدارك ومن المعلوم أنّه خلاف الحكمة.

المقدّمة الثانية: أنّ كلّ شرط يرجع إلىٰ الموضوع والغرض من هذه المقدّمة عدم صيرورة خطاب المهم بسبب تحقق شرطه أعني ترك الأهم مطلقاً حتىٰ يقال: إنّ خطاب المهم أيضاً مطلق فيلزم طلب الجمع المحال، فيستحيل الترتّب لاستلزامه طلب الجمع المحال.

وأمّا توضيح هذه المقدّمة فهو: أنّه قد تقدّم في مبحث الواجب المشروط أن مرجع كلّ شرط إلىٰ الموضوع الذي يعبر عنه تارة بالموضوع باعتبار ترتّب الحكم وحمله عليه، وأُخرىٰ بالسبب باعتبار أنّه لولاه لما يوجد الحكم وبانتفائه ينتفي الحكم، وثالثة بالعلة لوجود الحكم عند تحقق الموضوع كوجود المعلول عند وجود العلة، ولا يكون الشرط من دواعي الجعل والتشريع لاستلزامه تحقق الحكم بدونه، لما تقرّر في محله من كون علل التشريع وجودها العلمي لا الواقعي الخارجي فإذا

قال : (إن جائك زيد فأكرمه) ، وكان المجيء علة للجعل يلزم فعليّة الحكم بدون المجيء الخارجي ، وهذا خلاف الضرورة فالشرط يكون علة للمجعول يعني موضوعاً للحكم لكون وجود المجيء خارجاً دخيلاً في الحكم لاوجوده العلمي ، ومن المعلوم أنّ الموضوع بعد وجوده لاينسلخ عن موضوعيّته ، بل الحكم مشروط به وليس مطلقاً .

فما قد يتوهم من أنّ المشروط بعد حصول شرطه يصير مطلقاً ـ فخطاب المهم بعد حصول شرطه أعني ترك الأهم يصير مطلقاً والمفروض إطلاق خطاب الأهم أيضاً ، فيجتمع خطابان فعليان عرضيان ومقتضاهما طلب الجمع المحال ـ **واضح الفساد**؛ لأنّه مساوق لعدم موضوعيّة الموضوع بعد وجوده ، وعليه فخطاب المهم بعد ترك الأهم أيضاً مشروط ، فالمولىٰ يقول إن تركت الأهم فأت بالمهم لا أنّه يجب الإتيان بالمهم مطلقاً سواء تركت الأهم أم أتيت به .

فتلخص ممّا ذكرنا ان هذه المقدّمة تشتمل علىٰ أمرين ، **أحدهما** : كون الشرط موضوعاً للحكم لا ملاكاً له ، **ثانيهما** : أنّ المشروط لايصير مطلقاً بوجود شرطه فتأمّل جيّداً .

المقدّمة الثالثة : أنّ زمان وجود الموضوع والحكم والامتثال واحد والاختلاف يكون في الرتبة لافي الزمان كالعلة والمعلول فإنّ اختلافهما رتبي لازماني ، **والغرض** من هذه المقدّمة إثبات عدم كون خطاب المهم من الوجوبات الفعليّة المعلّقة المتقدّمة زماناً علىٰ امتثالها حتىٰ يقال : إنّ خطاب المهم فعليّ وفي آن قبل زمان امتثاله يجتمع خطابان فعليان عرضيان مستلزمان لطلب الجمع .

توضيحه : أنّه قد لا يكون لمتعلّق الخطاب موضوع خارجي كوجوب الصلاة والصوم فإنّ الوجوب يتعلّق بفعل المكلف وليس له موضوع خارجي عدا المخاطب ، وقد يكون لمتعلّق الحكم موضوع خارجي ويعبر عنه بمتعلّق المتعلّق

كالخمر الذي يتعلّق به الشرب المتعلّق للحرمة مثلاً ، سواء كان مقدوراً للعبد كالخمر المقدور إيجاده للمكلف ، أم لم يكون مقدوراً له كالزمان والعقل فلا إشكال في ترتّب الحكم عليه وعدم تقدّمه عليه ولا تأخره عنه زمانا للخلف والمناقضة ، إذ لو تحقق مافرض موضوعاً فإن وجد الحكم فلا كلام وإلّا فلابدّ من عدم كون مافرض موضوعاً بموضوع ، وإن وجد الحكم قبل تحقق ما فرض موضوعاً فيلزم المناقضة للزوم دخل ذلك المعدوم في الموضوع كما هو المفروض ، وعدم دخله فيه لوجود الحكم قبله وليس هذا إلّا التناقض ، ولأجله بنينا علىٰ استحالة الوجوب المعلّق وبطلان الشرط المتأخر .

وهذا القسم من الخطابات أعني ما كان لمتعلّقه موضوع خارجي ينحل إلىٰ خطابات عديدة بعدد الموضوعات الخارجيّة ، سواء كان الموضوع الذي تعلّق به فعل المكلف اختيارياً كالخمر فإنّه ممّا يمكن للمكلف إيجاده ، أم غير اختياري كالمؤمن الموضوع لحرمة الغيبة والسب والتوهين .

وعلىٰ التقديرين لايوجد الحكم إلّا بوجود موضوعه لكون الحكم بمنزلة المعلول ، فكما أنّه لا يتقدّم المعلول علىٰ علته التكوينيّة فكذلك لا يتقدّم الحكم علىٰ موضوعه ، هذا بالنسبة إلىٰ الحكم وموضوعه الذي قد عرفت ترتّب الحكم علىٰ وجود الجزء الأخير من الموضوع ، فإذا كان متعلّق الخطاب من الواجبات المضيّقة كصوم شهر رمضان مثلاً فوجوب الصوم يصير فعلياً في آن طلوع الفجر ، وكذلك الموسع فإنّ وجوب الظهرين يصير فعلياً في أوّل الزوال ، والفرق بينهما في جواز التأخير في الامتثال وعدمه فإنه في المضيق لا يجوز التأخير وفي الموسع يجوز ، وأمّا في فعليّة الخطاب بنفس وجود الجزء الاخير من الموضوع فلا فرق بين الخطابات المضيقة والموسعة أصلاً .

هذا حال الحكم والموضوع وقد عرفت عدم انفكاكهما زماناً ، ومنه يظهر حال

الامتثال والحكم فإنّ الحكم بمنزلة العلة للامتثال ، فزمان الامتثال والحكم واحد كوحدة زمان الموضوع والحكم ، وعليه فزمان وجود الموضوع والحكم والامتثال واحد والاختلاف والطوليّة بينهما في الرتبة ، نعم في المضيق بل الموسع أيضاً إذا أُريد امتثاله في أوّل زمانه لابدّ من العلم بالخطاب قبل زمان فعليّة الخطاب لينبعث عنه في أوّل آن وجوده ، وقد اشتبه ذلك علىٰ بعض وتخيل أنّ المتقدّم زماناً علىٰ الامتثال هو الخطاب وغفل عن أنّ الامتثال بمنزلة المعلول للخطاب ، فلابدّ من اتحادهما زماناً ، فما قد يتوهم من لزوم تقدّم الخطاب زماناً علىٰ امتثاله حيث إنّ وجوب الإمساك إن لم يتقدّم آناماً علىٰ الإمساك في أوّل الفجر فإن كان المكلف في آن الطلوع ممسكاً يلزم من تكليفه بالإمساك فيه طلب الحاصل وإن كان مفطراً يلزم منه طلب المستحيل لعدم إمكان الإمساك فيه ضعيف غايته .

المقدّمة الرابعة : قد عرفت سابقاً أنّ كلّ حاكم ومقنن قانون لابدّ أن يتصور كلّ ما له دخل في مطلوبه من الزمان والزماني ، فإن كان قابلاً لأن يلاحظه في رتبة موضوع خطابه أو متعلّقه مع الغض عن الخطاب فهو مورد الإطلاق اللحاظي أو التقييد اللحاظي ، فإن كان وجوده أو عدمه دخيلاً في مطلوبه يسمّىٰ ذلك بالتقييد اللحاظي ، وإن لم يكن لوجوده ولا لعدمه دخل فيه يسمّىٰ ذلك بالإطلاق اللحاظي .

وضابط هذا القسم المسمّىٰ بالانقسامات الأوليّة هو إمكان لحاظه واتصاف الموضوع به مع قطع النظر عن الخطاب ككون الصلاة في زمان كذا أو مكان كذا ، وكون الرقبة مع الإيمان أو بدونه وكونها زنجيّة أو غيرها إلىٰ غير ذلك ، من غير فرق في هذا القسم بين ما يرجع إلىٰ تقييد الموضوع أو إطلاقه وبين ما يرجع إلىٰ إطلاق أو تقييد المتعلّق كالصلاة علىٰ ما عرفت ، فالصلاة مثلاً بالنسبة إلىٰ الطهارة مثلاً يمكن إطلاقها وتقييدها اللحاظيان .

وإن لم يكن قابلاً للّحاظ مع قابليّته لأن يكون دخيلاً في لّب غرض المولىٰ دونّ الخطاب فيسمّىٰ ذلك بالانقسامات الثانويّة. **وضابط** هذا القسم أن يكون دخيلاً في الملاك مع عدم إمكان تصوره ولحاظه مع الخطاب، وهذا القسم منحصر في الأُمور المترتّبة علىٰ الخطابات كقصد القربة والتمييز والوجه والعلم والجهل بالحكم وهذا القسم يكون الخطاب بالنسبة إليه مطلقاً أو مقيّداً ملاكاً وحكماً ونتيجة لا خطاباً ولحاظاً.

وهناك قسم ثالث لايقبل الإطلاق والتقييد لالحاظاً ولا ملاكاً، **وضابطه**: أن يكون ممّا يقتضيه الخطاب بحيث يكون الخطاب مقتضياً وعلة له كالإطاعة والعصيان، فإنّ كلّ خطاب يقتضي وجود متعلّقه إن كان وجوبياً وعدمه إن كان تحريمياً، فوجود متعلّقه أو عدمه من آثار الخطاب ومعلولاته، ولا يعقل أن يكون أثر الخطاب موضوعاً للخطاب والعلة معلولاً، فوجود المتعلّق لايقبل إطلاق الخطاب ولا تقييده بالنسبة إليه لا لحاظاً ولا ملاكاً، سواء قلنا بكون التقابل بين الإطلاق والتقييد العدم والملكة كما عليه جماعة منهم الميرزا النائيني ﷺ، أم التضاد كما عليه جماعة أُخرىٰ منهم الشيخ الأعظم ﷺ[1] ـ بتقريب: أنّ الإطلاق عبارة عن الماهية التي لم تقيد بأمر وجودي حتىٰ تكون الماهية بشرط شيء ولا بأمر عدمي حتىٰ تكون الماهية بشرط لا فيكون الإطلاق قسيماً لهذين القسمين، وجميع هذه الأقسام أقسام الماهية المهملة اللابشرط المقسمي الذي هو مقسم لهذه الأقسام، وتلك الماهية هي الطبيعة التي تكون في مقام ذاتها وقبل تصورها ووجودها لا بالوجود الذهني ولا الخارجي، وهي الماهية التي يصحّ نفي الوجود والعدم عنها ويرتفع النقيضان في مرتبة ذاتها، وبعد تنزل الماهية عن مرتبة الذات إلىٰ الوجود

---

١) مطارح الأنظار / ٢٢٠.

الذهني أو الخارجي يعرضها هذه القيود وعلىٰ هذا يكون التقابل بين الإطلاق والتقييد التضاد ـ أو قلنا بأنّ التقابل بينهما هو تقابل الإيجاب والسلب كما ذهب إليه بعض علىٰ ما قيل .

والحاصل أنّ من المستحيل تقيد الخطاب بوجود متعلّقه أو عدمه ولكن لامحذور في تقيده بوجود متعلّق خطاب آخر أو عدمه كما في كفارات الإحرام ، فإنّ وجوبها مترتّب علىٰ وجود متعلّق الخطابات التحريميّة المتعلّقة بتروك الإحرام ، وكما في المتزاحمين المتساويين فإنّ عدم كلّ منهما موضوع للآخر ، وفي المقام يكون خطاب الأهم غير مشروط بترك متعلّق خطاب المهم ، لكن خطاب المهم مترتّب علىٰ ترك متعلّق الأهم فموضوع خطاب المهم هو ترك الأهم فمع ترك الأهم يصير موضوع خطاب المهم فعلياً فيصير خطابه أيضاً فعلياً وخطاب الأهم لاقتضائه لوجود متعلّقه يهدم موضوع المهم ، إذ موضوعه ترك الأهم ومن المعلوم انّ الأهم يقتضي وجود متعلّقه وهذا الوجود هادم لموضوع خطاب المهم فمع ترك الأهم يصير خطاب المهم فعلياً لتحقق موضوعه ، **والمفروض** انّ خطاب الأهم أيضاً فعلي فيجتمع خطابان فعليان إلّا أنّ اقتضائهما مختلف فإنّ الأهم يقتضي وجود متعلّقه الهادم لموضوع المهم والمهم يقتضي وجود متعلّقه علىٰ تقدير وجود موضوعه وعدم ارتفاعه بإتيان الأهم ففي مثل الإزالة والصلاة يكون أمر الصلاة منوطاً بترك الإزالة ، فالمولىٰ يقول : إن تركت الإزالة فصل ، ومن المعلوم أنّ الخطاب لايحفظ موضوعه فلا يدل خطاب (صلِّ) علىٰ وجوب ترك الإزالة حتىٰ يكون وجوب الإزالة ـ الذي هو مقتضى أزل النجاسة ـ مع وجوب ترك الإزالة من طلب الجمع المستحيل بل المهم يدل علىٰ مطلوبيّة الصلاة علىٰ تقدير ترك الإزالة والأهم يرفع ذلك التقدير نظير الدليل الحاكم علىٰ الدليل المحكوم المنوط بالتقدير مع كون الحاكم رافعاً وهادماً لذلك التقدير ، **ومن البديهيات** أنّ هذا اللسان ضد طلب الجمع ، **ولذا**

لو فرض محالاً إمكان إتيان الأهم والمهم معاً لايتصف كلاهما بالمطلوبيّة بل المطلوب هو الأهم فقط لتوقّف مطلوبيّة المهم علىٰ ترك الأهم كما لايخفىٰ.

إن قلت: سلمنا إمكان الترتّب بهذه التقريبات ولكنه لادليل علىٰ وقوعه.

قلتُ: الدليل علىٰ وقوعه هو حكم العقل المستقلّ لأنّه بعد أن تبيّن سابقاً واجديّة كلّ من المتزاحمين للملاك والمانع هو تزاحم إطلاق الخطابين، وهو يعالج بتقييد خطاب المهم فلو لم يقيّده المولىٰ يكون ذلك تفويتاً للملاك بدون التدارك وهو قبيح علىٰ الحكيم، فمقتضىٰ الحكمة تقييد إطلاق خطاب المهم لئلا يفوت بالمرة إن كان بناء المكلف علىٰ عصيان الأهم، فإنه حينئذٍ قادر تكويناً علىٰ إتيان متعلّق المهم، فلو لم يرد المولىٰ المهم ولم يوجبه في حال ترك الأهم كان ذلك علىٰ خلاف الحكمة، فلابدّ من جعل خطاب مقيّد للمهم كما لايخفىٰ، فقد ظهر ممّاذكرنا كون الترتّب من الضروريات والواضحات ولا مجال لانكاره أصلاً فتأمّل جيّداً.

إن قلت: إنّ امتناع إطلاق الخطاب بالنسبة إلىٰ وجود متعلّقه أو عدمه بامتناع التقييد لايتأتىٰ علىٰ جميع المباني في الإطلاق والتقييد بل علىٰ مبنىٰ كون التقابل بينهما العدم والملكة، وأمّا علىٰ مبنىٰ التضاد أو السلب والإيجاب فلا، ولا يلزم من قيام البرهان علىٰ امتناع أحد الضدين امتناع الآخر.

قلتُ: إنّ هذا الإشكال يلزم علىٰ تقريب الميرزا النائيني ﷺ، **وأمّا** علىٰ تقريبنا المتقدّم من أنّ أثر الخطاب المتأخر عن الخطاب ـ تأخر المعلول عن علته والمقتضى عن مقتضيه ـ لا يعقل أن يكون موضوعاً له ومتقدّماً عليه تقدّم العلة علىٰ المعلول فلا يرد هذا الإشكال أصلاً، بل امتناع كلّ من الإطلاق والتقييد يكون حينئذٍ من البديهيات.

والحاصل عدم إمكان تقييد الخطاب بما يقتضيه من الوجود إن كان وجوبياً والعدم إن كان تحريمياً كما لايخفىٰ.

فإن قلت : علىٰ ماذكرت من فعليّة خطاب الأهم لإطلاقه والمهم لحصول شرطه وهو ترك الأهم يلزم طلب الجمع إذ المفروض فعليّة الخطابين المقتضية لوجود متعلّقيهما .

قلتُ : نعم يلزم من الترتّب اجتماع الطلبين في زمان واحد وأما اجتماع المطلوبين فلا ، لما عرفت من أنّ طلب المهم مشروط بترك الأهم ، فطلوبيّته منوطة بترك الأهم ولذا لو فرض محالاً إتيان المهم والأهم معاً لا يتصف بالمطلوبيّة إلّا الأهم لتوقّف مطلوبيّة المهم علىٰ ترك الأهم فمع وجود الأهم لا يتصف المهم بالمطلوبيّة أصلاً ، وإن كان الملاك فيه تاماً لما تقدّم سابقاً من أنّ الأمر بالشيء لا يقتضي إلاّ عدم الأمر بالضد لاالنهي عنه ، ولا يرفع ملاك الضد بل الملاك باق علىٰ حاله وإن سقط الأمر بالمزاحمة .

وبالجملة فالترتّب يكون ضد طلب الجمع لانفسه ، هذا هو الجواب الحلّي المستفاد ممّا تقدّم .

وأمّا الجواب النقضي فحاصله : أنّ الأحكام الخمسة بأسرها متضادة ، ولا اختصاص للمضادة بين الوجوبين المتزاحمين بل الأمر كذلك فيما إذا تزاحم مباح مع مثله أو مع الكراهة والاستحباب أو الوجوب ، فإذا وجب السير مع الرفقة للحج وكان الوقت مضيقاً بأن كانت القافلة القافلة الاخيرة أو كان في ضيق وقت الصلاة ، فترك السفر أو الصلاة واشتغل بأكل الطعام أو النوم أو غيرهما من المباحات ، فلا ينبغي الإشكال في بقاء الأكل علىٰ اباحته مع وجوب الضد أعني السفر أو الصلاة عليه ففي هذا الآن اجتمع الوجوب والإباحة ، إذ المفروض عدم اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضده ولا يكون الأكل مثلاً حراماً أيضاً من باب المقدّمة لما تقدّم في صدر البحث من كون الترك مستنداً الىٰ الصارف لا إلىٰ فعل الضد ، ولا فرق بين اجتماع الوجوب والإباحة وبين وجوب شيئين كالمقام .

فإن قلت : سلمنا إمكان الترتّب لكنه لا دليل علىٰ وقوعه .

قلتُ : يدل علىٰ وقوعه البرهان اللّمي والآني .

أمّا اللّمّي : فلما عرفت سابقاً من أنّ تماميّة الملاك تستدعي جعل الخطاب وإلّا يلزم خلاف الحكمة ، والمقدار المزاحم هو جعل الخطاب للمهم مطلقاً وأما جعله مقيّداً فلا يوجب تزاحماً .

وأمّا الإنّي : فحاصله أنّه وقع في الشرعيات ما لا يمكن تصحيحه إلّا بالترتّب .

منها : ماذكره الميرزا النائيني ﷺ من أنّه إذا وجب السفر عن محل وعصىٰ المكلف ولم يسافر ونوىٰ إقامة عشرة أيّام فيه فيحكمون عليه بوجوب الصوم وإتمام الصلاة ، وليس هذا إلّا الترتّب فكأنّه قيل سافر وإلّا فصم .

والحاصل انّ نتيجة المقدّمات المتقدّمة هي أنّ كلاً من الضدين المتزاحمين واجد للملاك والموضوع ، والمحذور منحصر في عدم قدرة المكلف علىٰ الإتيان بكليهما ، ويرتفع التزاحم بجعل أحدهما مشروطاً بترك الآخر ، **والحاصل** أنّ محل الكلام في الترتّب هو وجود الموضوع والملاك لكل من الخطابين وانحصار المحذور في عدم القدرة علىٰ إيجادهما معاً ، **وأمّا** إذا كان فعليّة أحد الخطابين رافعة لموضوع الخطاب الآخر فهو خارج عن الترتّب المبحوث عنه ، كما إذا وجب عليه إنفاق الأقارب ، فإن أنفق فلا فاضل له عن مؤونته حتىٰ يجب عليه الخمس ، فإنّ امتثال وجوب الإنفاق رافع لموضوع وجوب الخمس أعني فاضل المؤونة ، وهذا بخلاف المثال المعروف وهو وجوب الإزالة والصلاة ، فإنّ الاشتغال بالإزالة وصرف القدرة فيها لايرفع موضوع وجوب الصلاة وملاكها بل يرفع القدرة الدخيلة في الخطاب فقط ، **وأما المثال** الذي ذكره الميرزا النائيني ﷺ من حرمة الإقامة علىٰ المسافر في محل ووجوب الصوم عليه علىٰ تقدير الإقامة وعصيان حرمتها فلا

ينطبق علىٰ الترتّب المبحوث عنه في المقام ، وهو اجتماع خطابين فعليين في آن واحد مع طوليّتهما رتبة ، وذلك لإمكان ترك الإقامة بعدم قصدها وترك السفر أيضاً ، فإن حرمة الاقامة تسقط بترك قصدها ولا يسافر أيضاً فلا يجتمع خطابان فعليان .

والمثال المطابق للمقام هو أن يفرض وجوب الإقامة في نفسها للمصلحة الثابتة فيها ووجوب السفر فإنّ الإقامة والسفر ضدان ، فإن فرض أهميّة السفر كما إذا كان للحج مع ضيق الوقت ، فإن ترك السفر تجب عليه الإقامة ومايترتّب عليها من الصوم مثلاً ، فعصيان الأمر بالسفر يكون موضوعاً لخطاب وجوب الاقامة ، وحينئذٍ يجتمع خطابان فعليان وهما وجوب السفر مطلقاً ووجوب الإقامة مشروطاً بترك السفر ، ولكن هذا المثال وإن كان مطابقاً للمقام إلّا أنّه مجرد فرض ولم يظهر فتوىٰ الأصحاب فيه حتىٰ يقال : إنّ الفتوىٰ المسلّمة فيه مبنيّة علىٰ الترتّب ، بل مثال فرضي نظير مثال الصلاة والإزالة ، فمن قال بالترتّب قال بوجوب الاقامة والصوم في المثال ومن لم يقل به لايقول بوجوب الإقامة والصوم .

وبالجملة الأمثلة الفقهيّة التي يكون فيها الترتّب كثيرة إلّا أنّ الترتّب قد يكون بفقد موضوع أحد الخطابين كما في ترتّب خطاب التيمم علىٰ فقدان الماء الذي وجوده يكون موضوعاً لوجوب الطهارة المائيّة .

وقد يكون بعدم فعليّة أحد الخطابين ، فإذا صار فعلياً فيرتفع موضوع خطاب الآخر كما فيالدين الحاصل في عام الربح خصوصاً إذا كان للمؤونة ، فإنّ نفس وجود خطاب الأداء رافع لفاضل المؤونة الذي هو موضوع وجوب الخمس ، فوجوب الخمس منوط بعدم فعليّة خطاب أداء الدين .

وقد يكون بامتثال أحد الخطابين لا بفعليّته ، بأن كان امتثال أحدهما رافعاً لموضوع الخطاب الآخر كما في الدين السابق علىٰ عام الربح ، فإنّ نفس وجوب أداءه لا يرفع فاضل المؤونة الذي هو موضوع وجوب الخمس بل امتثاله وصرف

الربح فعلاً في أداء الدين يرفع موضوع الفاضل ، فموضوع وجوب الخمس موقوف علىٰ ترك أداء الدين وعصيانه ، ومع الترك يجتمع خطابان فعليان بأداء الدين وإخراج خمس الربح ، وأمّا إذا امتثل خطاب الدين في أثناء عام الربح فيرتفع موضوع وجوب الخمس وملاكه ، لاالقدره فقط كما هو مفروض البحث في الترتّب المصطلح فإنّه يكون فيما إذا كان كلّ واحد من موضوعي الخطابين وملاكيهما موجوداً .

وقد يكون بعصيان أحد الخطابين ، وحينئذٍ يكون موضوع الخطابين وملاكهما موجوداً كما في الصلاة والإزالة ، فإنّ وجوب الصلاة مترتّب علىٰ ترك الإزالة وعصيان خطابها ، وحينئذٍ يكون كلا الخطابين فعلياً ، وعلىٰ تقدير الاشتغال بالإزالة يسقط خطاب المهم لكن موضوعه وملاكه موجود .

إذا عرفت أنحاء ترتّب الخطابات تعرف أنّ ماذكروه من الأمثلة الفقهيّة دليلاً إنّياً علىٰ صحة الترتّب ليس من الترتّب المبحوث عنه في المقام ، لما عرفت من أنّ الترتّب المقصود بالبحث هو ما إذا كان خطاب المهم مترتّباً علىٰ عصيان خطاب الأهم ، وعلىٰ تقدير امتثال الأهم كان الملاك في المهم موجوداً وكان عدم تعلّق الطلب به لأجل عدم القدرة لا لأجل ارتفاع موضوعه وملاكه ، وحينئذٍ يظهر أنّ تلك الأمثلة أجنبيّة عن الترتّب المبحوث عنه وإن كان الترتّب فيها أيضاً موجوداً لكنه غير الترتّب المقصود .

أمّا القسم الأوّل : ـ وهو ما يكون أحد الخطابين مترتّباً علىٰ ارتفاع موضوع الآخر كترتّب وجوب التيمم علىٰ فقدان الماء ـ **فخروجه** عن الترتّب المبحوث عنه واضح ، لعدم اجتماع خطابين فعليين في آن واحد فيه بخلاف المقام فإنّ الترتّب فيه يكون مع اجتماع خطابين في آن واحد .

وأمّا القسم الثاني : ـ وهو ما يكون أحد الخطابين مترتّباً علىٰ عدم فعليّة

الآخر كترتّب خطاب وجوب الخمس في فاضل المؤنة علىٰ عدم خطاب أداء دين سنة الربح ، فمع وجوده يرتفع موضوع وجوب الخمس وملاكه ـ فخروجه عن الترتّب المقصود أيضاً واضح ، لعدم اجتماع خطابين فعليين في زمان واحد فيه إذ المفروض انّ موضوع وجوب تخميس الربح يرتفع بنفس خطاب أداء الدين وإن لم يمتثل ولذا يقولون بوضع مقدار الدين عن الربح .

وأمّا القسم الثالث : ـ وهو ما يكون امتثال أحدهما رافعاً لموضوع خطاب الآخر ولا محالة يكون أحد الخطابين مترتّباً علىٰ عصيان الآخر بحيث اجتمع خطابان في ظرف عصيان أحدهما كترتّب وجوب الخمس علىٰ عصيان خطاب أداء الدين ، فإنه حين عدم أداء الدين يخاطب بأداء الدين وإخراج الخمس نظير وجوب الصلاة حين عصيان وجوب الإزالة مع بقاء خطاب الإزالة علىٰ حاله ـ فخروجه عن الترتّب الذي نبحث عنه واضح أيضاً ، ضرورة أنّ عصيان أحد الخطابين وإن كان موضوعاً لخطاب آخر وموجباً لاجتماع خطابين فعليين ، إلّا أنّ امتثال ذلك الخطاب كأداء الدين يرفع موضوع خطاب الآخر وهو فاضل المؤونة وملاكه ، وقد عرفت أنّ الأمر ليس كذلك في ترتّبنا ، لوضوح أنّ امتثال الأهم كالإزالة لا يعدم موضوع وجوب الصلاة وكذا ملاكها ، بل الموضوع والملاك موجود غاية الأمر أنّ القدرة عليها مع صرفها في الإزالة مفقودة .

ومن هنا يظهر أنّ كثيراً من الأمثلة الفقهيّة التي ذكرهاالميرزا النائيني ﷺ لتصحيح الترتّب بالدليل الإنّي خارج عن مورد البحث وإن كان مشابهاً له من وجه ، وهو ترتّب أحد الخطابين علىٰ عصيان خطاب الآخر .

ووجه الخروج ما عرفت من أنّ امتثال أحد الخطابين رافع لموضوع الآخر وملاكه وليس المقام كذلك ، **وعليه** فيتضح وجه خروج مسألة حرمة الاقامة ووجوب الصوم علىٰ تقدير الإقامة ، بداهة أنّه يرتفع موضوع وجوب الصوم

وملاكه بامتثال حرمة الاقامة باختيار السفر، لأنّ الصوم غير النذري لا ملاك له في السفر أصلاً.

والحاصل أنّ الترتّب في مسألة حرمة الاقامة ووجوب الصوم ثابت لما عرفت من أنّه علىٰ تقدير العصيان وتحقق الاقامة يجب الصوم وحرمة الإقامة ثابتة أيضاً، فاجتمع خطابان فعليان مترتّباً أحدهما علىٰ الآخر وهذا الترتّب يجري في صورة فقد أحد قيود السفر الموجب للقصر والإفطار، كما إذا كان سفره حراماً فإنّ حرمة السفر موجودة مع وجوب الصوم علىٰ تقدير عصيان الحرمة وعدم العدول إلىٰ السفر المباح، فكأنّه قيل لا تسافر محرماً وإن تركته وأتيت بالسفر المحرم فصم، ولكن عرفت أنّ الترتّب في هذه الفروع الفقهيّة وإن كان ثابتاً لكنه أجنبي عن الترتّب المبحوث عنه في المقام فلا يتم الدليل الإنّي علىٰ صحة الترتّب إلّا أنّ في البرهان اللمي المتقدّم غنى وكفاية.

وعليك بالتدبّر في كلّ مايرد عليك من الأمثلة الفقهيّة وعرضها علىٰ أنحاء الترتّب المزبورة، فإن كان من قبيل القسم الرابع الذي هو الترتّب المقصود بالذكر هنا فلا كلام وإلّا فهو أجنبي عن مورد البحث ولا يكون شاهداً له ودليلاً إنّياً عليه فتدبّر.

فإن قلت: علىٰ ماذكرت من وجود خطابين فعليين في آن واحد كما هو قضيّة الدليل اللمّي المذكور يلزم تعدّد العقاب علىٰ ترك الخطابين معاً، مع أنّ المفروض عدم قدرته إلّا علىٰ إتيان أحدهما، فالعقاب علىٰ كليهما يكون عقاباً علىٰ غير مقدور وهو قبيح، وهذا القبح يكشف عن بطلان الترتّب.

قلتُ: العقاب يكون علىٰ الجمع في الترك وهو مقدور، نظير عقاب الجميع علىٰ ترك الواجب الكفائي مع عدم إمكان أزيد من إطاعة واحدة، ضرورة أنّه مع امتثال بعض المكلفين للوجوب الكفائي لايقدر غيره علىٰ الامتثال لانتفاء الموضوع

فيعاقب الكل علىٰ الترك مع أنّ جميعهم لا يقدرون علىٰ ذلك لأنّه إذا اتىٰ به واحد منهم يسقط الواجب.

ثم إنّ حقيقة الترتّب تنحل الىٰ قضيتين منفصلتين علىٰ سبيل منع الجمع، نظير كون العدد الموجود إما زوجاً وإمّا فرداً إذ المكلف إمّا تارك للأهم وإمّا فاعل له، فمع فعله للأهم لا مطلوبيّة للمهم ومع تركه للأهم يكون فاعلاً للمهم ويقع هو المطلوب.

والحاصل أنّ المنفصلة المانعة الجمع ضد لطلب الجمع كما لايخفىٰ، فقد ظهر من جميع ماذكرنا صحة دعوىٰ الترتّب الرافع لتزاحم الخطابين مع عدم رفع اليد عن المباني المتقدّمة من بطلان الشرط المتأخر، والواجب التعليقي بل تصحّ دعوىٰ الترتّب مع عدم لزوم شيء من هذه المحاذير.

إيقاظ:

لايخفىٰ أنّ النكتة في التعبير عن ترك الأهم الذي هو شرط خطاب المهم بالعصيان مع أنّ الشرط في الحقيقة هو ترك الأهم لا عنوان العصيان هي أنّ محل الكلام في الترتّب هو تزاحم الخطابين المتقوم بالعلم بهما، ومن المعلوم أنّ ترك امتثال الخطاب المنجز هو العصيان فالتعبير عن هذا الترك بالعصيان في محله، وأمّا نكتة جعل الشرط ترك الأهم دون إرادة تركه، فهي أنّ المهم يكون في طول الأهم وهذه الطوليّة منوطة بجعل شرط خطاب المهم ترك الأهم لا إرادة تركه.

توضيحه: انّ أثر خطاب الأهم هو وجود متعلّقه لأنّه مقتضىٰ كلّ خطاب وجوبي والمقتضى متأخر رتبة عن مقتضيه لا محالة ووحدة رتبة النقيضين تقتضي كون عدم المتعلّق في رتبة وجوده المتأخر رتبة عن نفس الخطاب، فترك متعلّق خطاب الأهم يكون في طول نفس الخطاب، والمفروض أنّ هذا الترك موضوع

لخطاب المهم فيكون خطاب المهم مترتّباً علىٰ ترك الأهم الذي هو متأخر عن خطاب الأهم.

وأمّا إذا كان شرط خطاب المهم إرادة ترك الأهم فلا يكون خطاب المهم في طول خطاب الأهم بل في عرضه، لأنّ إرادة فعل المتعلّق أو تركه ليست من ما يقتضيه الخطاب حتىٰ تكون الإرادة أثراً للخطاب ومعلولاً له ومتأخراً عنه، بل أثر الخطاب ومقتضاه هو وجود متعلّقه لا إرادة وجوده أو عدمه، هذا تمام الكلام في أصل مسألة الترتّب.

ثم إنّ هنا أُموراً ينبغي التنبيه عليها والغرض من بيانها التنبيه علىٰ دفع توهم كون جملة من الموارد من باب الترتّب كما سيتضح إن شاء الله تعالىٰ.

الأوّل: أنّه قد ظهر ممّا تقدّم ان مورد الترتّب هو ما إذا كان كلّ من المتزاحمين واجداً للملاك، ولم يكن القدرة موضوعاً للخطاب ومأخوذة فيه حتىٰ تكون دخيلة في الملاك، فلو أُخذت القدرة في لسان الخطاب الظاهر في دخلها في الملاك لايتأتىٰ فيه الترتّب، لفقد الملاك المقوّم لباب التزاحم، وعليه ففي موارد وجوب التيمم لايصحّ الوضوء كما نسب إلىٰ المحقق الأنصاري وتلميذه السيّد العلامة الكبير الشيرازي ﷺ، مع ذهاب الشيخ ﷺ الىٰ صحة العبادة بقصد الملاك والثاني إلىٰ الترتّب، وذلك لأنّ القدرة مأخوذة في موضوع الوضوء كما في قوله تعالىٰ ﴿فلم تجدوا ماءً فتيمموا صعيداً طيباً﴾[1] فلا يصحّ أن يقال: (إن عصيت أمر التيمم فتوضأ)، هذا ملخّص ما أفاده الميرزا النائيني ﷺ.

ولكن فيه: أنّه لم يثبت أخذ القدرة موضوعاً في خطاب الوضوء إذ معنىٰ قوله تعالىٰ: ﴿فلم تجدوا ماءً﴾ هو ظاهره أي عدم الوجدان، فكأنّه قيل: إن لم يكن

---

١) النساء: ٤٣ ـ المائدة: ٦.

عندكم ماء فتيمموا وجعله بمعنىٰ إن لم تتمكنوا خال عن الشاهد، فالآية تكفلت لحكم فقدان الماء، وغيرها من الأخبار تعرضت لموارد الضرورة والحرج وأنّ وجوب الوضوء في صورة الحرج او الضرر او الخوف مرفوع، وقد قرّر في محله أنّ الأدلة الواردة في مقام الامتثال لا ترفع إلّا الإلزام وأما المصلحة فهي باقية علىٰ حالها، فإذا تحمل المشقة والحرج وتوضأ فلا ينبغي الإشكال في صحته.

وبالجملة فالأدلة الخاصة الرافعة للوضوء في بعض الموارد وكذا الأدلة العامة الرافعة للأحكام الالزاميّة امتناناً كقاعدتي الضرر والحرج الحاكمة علىٰ جميع الأحكام الأوليّة لاترفع غير الالزام، فلا تكون رافعة للملاك حتىٰ تصير شاهدة علىٰ كون معنىٰ ﴿فلم تجدوا ماء﴾ وإن لم تتمكنوا. وإن أوجبت القاعدة العامة الرافعة للحرج والضرر دخل القدرة في الوضوء بحيث كان الوضوء في مورد العسر خالياً عن المصلحة، فلابدّ من الالتزام بكون القدرة دخيلة في جميع الخطابات لحكومة القاعدة علىٰ جميعها بوزان واحد مع أنّه لا يمكن الالتزام به أصلاً.

فالمتحصل ان الوضوء في موارد وجوب التيمم لايرتفع ملاكه فإذا ترك التيمم وتوضأ صحّ وضوئه تبعاً للسيّد الفقيه صاحب العروة ﷺ[1] وخلافاً للشيخ وتلميذه وتلاميذ تلميذه.

الأمر الثاني: أنّه ينسب إلىٰ كاشف الغطاء ﷺ[2] أنّه دفع الإشكال الوارد علىٰ الجهر والاخفات بالترتّب.

---

١)العروة الوثقى، في التيمم، موجبات التيمم، الثالث: الخوف من استعمال الماء. مسألة ١٨: «اذا تحمّل الضرر وتوضأ... فلايبعد الصحة وان كان يجوز معه التيمم لان نفي الحرج من باب الرخصة لا العزيمة...».

٢) كشف الغطاء / ٢٧

وتوضيح الكلام فيه : أنّه قام النص [١] على أنّ المكلف إذا أجهر في محل الإخفات أو العكس جاهلاً أو ناسياً صحت صلاته ، وقيل باستحقاق العقاب إن كان الجهل تقصيرياً ، **ولذا** اشكل الأمر حينئذٍ بأنّه كيف يمكن أن يكون المأمور به تعييناً كلّ من الجهر والإخفات ، إذ المفروض أنّه مع الجهل بوجوب الإخفات إذا اخفت فقد أتى بالمأمور به التعييني ، وإذا اتى في حال الجهل بوجوب الإخفات بالقراءة جهراً فقد أتى بالمأمور به التعييني أيضاً لا التخييري ، إذ لو كان وجوب الجهر والإخفات تخييريا فلا وجه لاستحقاق العقوبة ، ضرورة إتيانه بأحد عدليه الرافع لاستحقاق العقوبة .

وبالجملة فظاهر الإشكال هو أنّه كيف يعقل وجوب كلّ من الجهر والإخفات تعييناً في حال الجهل .

وقد دفع هذا الإشكال كاشف الغطاء ﷺ [٢] بالترتّب ، بتقريب أنّ كلاً من الجهر والإخفات واجب تعييني طولاً لا عرضاً ببيان : أنّ المأمور به أولاً وبالذات في الصلاة الإخفاتيّة مثلاً هو الإخفات مطلقاً وعلى تقدير الترك يجب الجهر فوجوب الجهر وإن كان تعيينياً لكنه مترتّب على ترك الإخفات والإخفات واجب تعييني قبل رتبة وجوب الجهر .

وقد اورد على هذا الجواب المحقق النائيني ﷺ بعدم صحة الترتّب في المقام لوجوه :

الأوّل : أنّ مورد الترتّب هو التزاحم الذي يكون في الأمرين اللذين يكون التعاند بينهما اتفاقياً كالصلاة والإزالة ، وأمّا إذا كان التعاند دائمياً ، فيندرج في باب

---

١) وسائل الشيعة ٦/ ١٨٦.

٢) كشف الغطاء / ٢٧.

التعارض وقد عرفت أنّ مورد الترتّب هو التزاحم لا التعارض ، ومن المعلوم أنّ التعاند بين صفتي الجهر والاخفات دائمي لأنّهما من الضدين اللذين لا ثالث لهما فيخرجان عن التزاحم ، فلا مورد للترتّب في الجهر والإخفات .

ولكن هذا تام علىٰ مبنىٰ الميرزا النائيني ﷺ من كون التعاند الدائمي مندرجاً في التعارض وأما علىٰ المختار من كون التعاند الدائمي مندرجاً أيضاً في التزاحم فلا يتم هذا الجواب فتدبّر .

الثاني : انّ مورد الخطاب الترتّبي يكون فيما إذا لم يكن متعلّق المهم علىٰ تقدير ترك الأهم مفروض الوجود ، إذ لو كان ترك الأهم مساوقاً لوجود المهم فيكون خطاب المهم لغواً لاستلزامه تحصيل الحاصل المحال . توضيحه : أنّه في الضدين اللذين لهما ثالث لا يكون ترك الأهم مساوقاً لوجود المهم كالصلاة والإزالة ، فإنّ ترك الإزالة لايكون مساوقاً لوجود المهم كالصلاة والإزالة ، فإن ترك الإزالة لايكون مساوقاً لفعل الصلاة ، بل يمكن ترك الإزالة والصلاة معاً ، وهذا بخلاف الضدين اللذين لاثالث لهما كالجهر والإخفات ، فإنّ ترك أحدهما مساوق لوجود الآخر ، فإذا ترك الإخفات يلغو الخطاب بالجهر لوجوده بمجرد ترك الإخفات ولا يكون وجوده حينئذٍ من ناحية بعث المولىٰ .

الثالث : انّ الترتّب يكون علاجاً للمتزاحمين ورافعاً لتزاحم الخطابين فمورده هو التزاحم ، ومن البديهي تقوّم التزاحم بالتنجز المترتّب علىٰ العلم بالخطابين ، فمع الجهل أو الغفلة لا تنجز فلا تزاحم حتىٰ يدعو كلّ واحد من الخطابين إلىٰ صرف قدرة المكلف في امتثاله ، والمفروض أنّ المقام كذلك إذ الصحة علىٰ ما دلت عليه الرواية تكون في صورتي الجهل والنسيان ، وأمّا مع العلم بالجهر مثلاً إذا ترك وأخفت فلا تصحّ الصلاة قطعاً ، فتلخص أنّ تصحيح الصلاة الإخفاتيّة التي جهر فيها جهلاً أو نسياناً وكذا الصلاة الجهريّة التي أخفت فيها كذلك بالترتّب

في غاية الإشكال .

الأمر الثالث : قد ظهر ممّا ذكرنا عدم لزوم طلب الجمع إذا ترك الأهم واشتغل بالمهم ، وقد يتوهم استلزام الترتّب لطلب الجمع بتقريب : أنّ موضوع خطاب المهم وهو ترك الأهم لمّا صار فعليا فيتبعه خطابه أيضاً في الفعليّة فخطاب المهم يصير بفعليّة موضوعه فعلياً ، والمفروض فعليّة خطاب الأهم أيضاً بقول مطلق فاجتمع خطابان فعليان مستلزمان لطلب الجمع المحال ، وعليه فلا سبيل إلىٰ الالتزام بالترتّب أصلاً ، وهذا الإشكال ممّا ذكره في الكفاية [١] .

ولكن قد ظهر من المقدّمة وجه اندفاعه من أنّ المشروط بعد تحقق شرطه لا يصير مطلقاً ، لأنّ إطلاقه بمنزلة عدم اشتراط الحكم بموضوعه ، فيلزم بقاء الحكم بلا موضوع كما إذا كان الحج مثلاً مشروطاً بالاستطاعة فحصلت الاستطاعة في آن ثم ذهبت ، فيلزم بقاء وجوب الحج بدون الاستطاعة وهو خلاف المفروض ، إذ المفروض كون وجوب الحج مشروطاً بالاستطاعة وكون الاستطاعة موضوعاً له فيلزم وجود الحكم بلا موضوع ، وقد عرفت أنّ الموضوع بمنزلة العلة والحكم بمنزلة المعلول ، ولا يمكن التخلف بين العلة والمعلول كما هو واضح .

فملخص الدفع ان المهم المفروض اشتراطه بترك الأهم لا يصير مطلقاً حتىٰ يكون المهم مطلوبا مطلقاً سواء ترك الأهم أم لا كإطلاق خطاب الأهم وطلب الجمع يلزم من إطلاق الخطابين كما تقدّم سابقاً ، فحين الاشتغال بالمهم كالصلاة يخاطب بالصلاة واتمامها علىٰ تقدير ترك الإزالة ، ففي كلّ آن من آنات الصلاة يؤمر بالصلاة علىٰ تقدير بقاء الموضوع وهو ترك الإزالة ، ومن المعلوم أنّ إعدام الموضوع بيده وتحت اختياره ، ففي الأمور التدريجيّة يكون الأمر المتعلّق بها منوطاً ببقاء

---

١) كفاية الأُصول / ١٣٤ .

الموضوع إلىٰ آخر جزء من أجزاء المركّب التدريجي لئلا يلزم بقاء الحكم بدون الموضوع ، واشتراط الحكم ببقاء الموضوع إلىٰ إتيان الجزء الأخير من متعلّقه كالصلاة ممّا لا إشكال فيه ، فإنّ بقاء المكلف حيّاً وعلىٰ صفات التكليف إلىٰ آخر أجزاء المتعلّق من البديهيات ، ولا فرق في ذلك بين التكاليف أصلاً ، مثلاً بقاء المرأة خالية عن الحيض بمقدار أربع ركعات من أول الوقت شرط في بقاء وجوب الصلاة ، وإلّا فلا تجب عليها الصلاة ، فإنّ كلّ موضوع كذلك ، وفي المقام يكون ترك الأهم في جميع آنات الصلاة موضوعاً لها ، فكل جزء من أجزاء الصلاة مشروط بوجود الموضوع وهو ترك الأهم ، وقد تقرّر في محله أنّه لابدّ في التدريجيات من الالتزام بالشرط المتأخر والوجوب التعليقي فإنّ وجوب التشهد في حال التكبيرة فعليّ وزمانه استقبالي كما أنّ صحة التكبيرة مشروطة بتعقّب التشهد ، فكل جزء شرط لما تقدّمه ولما لحقه ، فليس الالتزام بالشرط المتأخر في الترتّب محذوراً مستقلاً مختصاً بالترتّب ، بل لامحيص عن الالتزام في التدريجيات سواء قلنا بالترتّب أم لا وكان هناك أمر بضد أم لا ، فإذا فرضنا عدم ابتلاء الصلاة بمزاحم يكون وجوب كلّ جزء منها مشروطاً بوجود المكلف واجداً لشرائط التكليف إلىٰ آخر العمل .

والحاصل أنّ لزوم الالتزام بالشرط المتأخر في الترتّب لا يوجب بطلانه ورفع اليد عنه لأنّه لازم في التدريجيات علىٰ كلّ حال وإن لم يكن خطاب ترتّبي .

ثمّ إنّه لا بأس بزيادة توضيح للمطلب دفعاً للإشكالات وإن كان مشتملاً علىٰ التكرار فنقول : قد تحصل ممّا سبق أنّ مجرد طوليّة الخطابين وكون خطاب المهم مترتّباً علىٰ خطاب الأهم برتبتين ؛ أحدهما : تأخر ترك متعلّق الأهم عن خطاب الأهم ، إذ الخطاب يقتضي وجود متعلّقه فيكون وجوده في رتبة معلوله ، **ومن المعلوم** أنّ عدم المتعلّق في رتبة وجوده لكونه نقيضاً له ولابدّ من وحدة الرتبة في

النقيضين ، فترك الأهم متأخر برتبة عن خطابه . والأُخرىٰ : انّ هذا الترك موضوع لخطاب المهم وكلّ موضوع متقدّم علىٰ خطابه برتبة فخطاب المهم متأخر عن ترك متعلّق الأهم برتبتين ، لا يجدي لأنّ إطلاق خطاب الأهم موجود في رتبة المهم ، فبالاخرة يجتمع خطابان فعليان في رتبة واحدة ، نظير وجود الحكم الواقعي في رتبة موضوع الأُصول الذي هو الشك في الحكم الواقعي فإنّ الشك وإن كان متأخراً رتبة عن الحكم الواقعي لتخلل (الفاء) بين المجعول وبين تعلّق العلم أو الجهل به فيقال : جعل فعلم أو جهل إلّا أنّ إطلاق الحكم الواقعي للحالات الطارئة عليه من العلم أو الجهل موجود في رتبة الشك فيه الذي هو موضوع الأُصول ، فيجتمع حكمان فعليان أحدهما ظاهري والآخر واقعي ، ومن المعلوم عدم إمكان اجتماع حكمين مثلين أو ضدين لموضوع واحد ، ولذا قلنا في محله بعدم إمكان الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري بتعدّد الرتبة .

وكذا المقام فإنّ مجرد تعدّد الرتبة وعدم كون المهم في رتبة الأهم لا يجدي في رفع غائلة طلب الجمع لكون الأهم في رتبة المهم .

فالعمدة في دفع إشكال طلب الجمع هو تقييد إطلاق المهم الذي كان منشأ لطلب الجمع واختلاف اتتضاء الخطابين لأنّ اقتضاء خطاب الأهم إيجاد متعلّقه الذي هو إعدام موضوع خطاب المهم ، وقد عرفت سابقاً أنّ شيئاً من الخطابات لا يقتضي وجود موضوعه ، فخطاب المهم لايقتضي وجود موضوعه الذي هو ترك الأهم حتىٰ يكون مقتضيا لحفظ الأهم وخطاب الأهم مقتضياً لترك هذا الترك أعني فعل الإزالة . فيقع التزاحم بين اقتضاء الخطابين وهو فعل الإزالة وتركها وحينئذٍ فلا تهافت بين الخطابين أصلاً لأنّ الأهم يقتضي وجود متعلّقه الذي هو عبارة أُخرىٰ عن إعدام موضوع المهم ، والمهم يقتضي وجود متعلّقه علىٰ تقدير موضوعه وهو ترك الأهم فالمهم يقول : إن تركت الإزالة فصل ، والأهم يقول : أوجد الإزالة ،

فالخطابان وإن اجتمعا في آن واحد بعد ترك متعلّق الأهم إلّا أنّ اقتضائهما مختلف، ولا مانع من اجتماعهما أصلاً، فإذا ثبت إمكان اجتماع خطابين بهذا النحو ثبوتاً فقد عرفت سابقاً حكم العقل الضروري بوجودهما إثباتاً لكون عدم ثبوت خطاب المهم حين ترك الأهم مع وجود موضوعه وملاكه والقدرة عليه خلاف مقتضىٰ الحكمة كما تقدّم تفصيله.

نعم يمكن الإشكال علىٰ الترتّب بعدم اجتماع خطابين فعليين لأنّ المولىٰ الحكيم الشارع العالم بالغيب يعلم بأنّ المكلف تارك للأهم إلىٰ آخر جزء من متعلّق المهم أو فاعل له بعد رفع اليد عن المهم في الأثناء.

فعلىٰ الأوّل: يكون الخطاب بالمهم موجوداً ولكنه لا علم للمكلف به.

وعلىٰ الثاني: لاخطاب للمهم واقعاً فالعلم بالخطابين الفعليين غير ثابت في الترتّب إذ علىٰ تقدير يكونان موجودين ولكن لاعلم بهما لاحتمال العدول عن ترك الأهم في اثناء الاشتغال بالمهم، والمفروض في المقام هو جعل الترتّب في الخطابين المتزاحمين اللذين يكون بين متعلّقيهما مضادة، ومن البديهي أنّ قوام التزاحم بالعلم المنجز للخطابين، ومع احتمال العدول عن ترك الأهم لاعلم بفعليّة خطاب المهم حتىٰ يجتمع خطابان فعليان منجزان في زمان واحد، وعلىٰ تقدير لايكون خطاب المهم مجعولاً واقعاً لأنّه إن عدل عن ترك الأهم فيكشف ذلك عن عدم الموضوع للمهم ومع عدم الموضوع لاخطاب واقعاً كما هو أوضح من أن يخفىٰ.

وبعد أن ظهر إمكان الترتّب ووقوعه بحكم العقل المستقلّ وعدم الحاجة الىٰ بيان من الشارع ولو بيّن لكان إرشاداً إلىٰ حكم العقل، يقع الكلام في دفع بعض الشبهات وبيان نكتة بعض التعبيرات المتقدّمة كجعل شرط خطاب المهم ترك متعلّق الأهم دون إرادة تركه.

وحاصل وجهه: هو انّ الإرادة ليست من مقتضيات الخطاب، ضرورة أنّ

الخطاب يقتضي وجود متعلّقه لا إرادة وجوده والإرادة تكون من مقدّمات وجود متعلّقه ، فإذا لم يكن خطاب الأهم مقتضياً لإرادة الفعل فلا يكون خطاب الأهم هادماً لموضوع المهم ، إذ شرط المهم وهو إرادة ترك الأهم يتحقق بصرف إرادة ترك الأهم وحيث إنّ خطاب الأهم لا يقتضي إرادة وجود متعلّقه بل يقتضي وجوده فلا يكون هادماً لموضوع المهم فيكون كلّ من المهم والأهم مقتضيا لوجود متعلّقه بقول مطلق ، فقوله : (صل) و(أزل) حينئذٍ يكون في قوة قوله : (صل سواء أزلت أم لا وأزل سواء صليت أم لا) فيلزم طلب الجمع من جعل شرط المهم إرادة ترك الأهم لانفس تركه ، **بخلاف** ما إذا كان شرط المهم ترك الأهم لا إرادة تركه لاقتضاء الأهم وجود متعلّقه ومن المعلوم انّ وجود متعلّق الأهم هادم لموضوع المهم فالأهم بنفس اقتضائه طارد للمهم وخطاب المهم لايقتضي حفظ موضوعه فلا مانع من اجتماعهما لعدم المزاحمة بين المقتضي واللّامقتضي ، فخطاب الأهم يقتضي رفع موضوع المهم والمهم لايقتضي حفظ موضوعه ، فجعل الشرط إرادة ترك الأهم وإن كان الترتّب وطوليّة الخطابين معه موجوداً إلّا أنّ اقتضائهما لما لم يكن متنافياً لأنّ المفروض أنّ خطاب الأهم يقتضي وجود متعلّقه ولا يكون عدمه شرطاً للمهم حتىٰ يكون اقتضاء الأهم رافعاً لموضوع المهم ، بل الشرط هو إرادة الترك فيكون الأهم حينئذٍ مقتضياً لوجود متعلّقه سواء اشتغل بالصلاة أم لا والمهم مقتضياً لوجود متعلّقه أيضاً سواء اشتغل بالأهم أم لا ، فلزوم طلب الجمع بناء علىٰ كون الشرط إرادة ترك الأهم ضروري فلا محيص حينئذٍ عن جعل الشرط ترك الأهم لا إرادته .

وأمّا التعبير بالعصيان فلأجل أنّ الترتّب يكون علاجاً لرفع التزاحم بين الخطابين ، ومن المعلوم أنّ قوام التزاحم بالتنجز المترتّب علىٰ قيام الحجة علىٰ التكليف أما كون التزاحم بين الخطابين المنجزّين فلأنّ الخطابات الواقعيّة

بوجوداتها الواقعيّة ليست محرّكة ، بل هي قاصرة في المحرّكيّة في ظرف الجهل بها إلّا بجعل إيجاب الاحتياط المتمم لمحرّكيّتها ، فتحريك الخطاب وصرف القدرة إلىٰ إيجاد متعلّقه فرع تنجزه ووصوله إلىٰ العبد ، وإلّا فإذا شك في وجود خطاب الأهم تجري البراءة فيه ويصرف القدرة فيما علم من المهم ، ولا تزاحم أصلاً ولذا قيل إنّ الأحكام لاتضاد بينها في مقام الجعل بل في مقام المحرّكيّة والامتثال لأنّها في مقام المحرّكيّة يصرف كلّ منها قدرة المكلف إلىٰ نفسه ، والقدرة الواحدة لايمكن أن تصرف في امتثال خطابين يكون بين متعلّقيهما مضادة .

إذا عرفت نكتة التعبير عن ترك الأهم بالعصيان ، فاعلم أنّه إذا كان الخطابان المتزاحمان مضيقين بحيث يكون الاشتغال بأحدهما في آن مفوتاً لموضوع الآخر كالغريقين ، فإذا أنقذ أحدهما ينعدم الآخر فلا إشكال لأنّ مجرد ترك الأهم يوجب عصيان الأهم الرافع لموضوعه فيتصور عصيان الخطاب في المضيقين بلا كلام ، وأمّا إذا كان أحدهما موسعاً كالإزالة والصلاة في سعة الوقت فعصيان خطاب الأهم عبارة عن عصيان فوريّته لانفس خطابه لبقاء موضوعه ، والعصيان إن لم يرفع موضوع الخطاب لايوجب سقوط الخطاب ، بل سقوط الخطاب منحصر بالامتثال أو ذهاب الموضوع وأما صرف العصيان فلا يرفع الخطاب ، لكن لا يضر ذلك بالترتّب ، لأنّ موضوع خطاب المهم ليس هو عصيان الأهم أو سقوط خطابه أو ارتفاع موضوعه ، بل خطاب المهم معلّق علىٰ مجرد ترك الأهم لكن فيه إشكالاً آخر يمنع من جريان الترتّب ، من جهة أنّ المهم لما كان موسعاً فالفرد المزاحم للأهم ليس مأموراً به حتى علىٰ تقدير ترك الأهم ، لأنّ الواجب والمأمور به إنّما هي الطبيعة وصيرورة الفرد مأموراً به لأجل انطباق الطبيعة عليه فتأمّل جيّداً .

ثم إنّ هنا إشكالين توهم ورودهما علىٰ الترتّب :

أحدهما : أنّ مقتضىٰ ماتقدّم من رجوع كلّ شرط إلىٰ الموضوع هو عدم

وجود خطاب المهم وموضوعه وملاكه إلّا بعد ترك الأهم، مع أنّكم قلتم بتماميّة الموضوع والملاك في المهم والأهم معاً ويكون التزاحم في القدرة فقط.

ولكن قد ظهر ممّا تقدّم دفعه، لان الموضوع تارة يكون دخيلاً في حسن الخطاب وأُخرىٰ يكون في الملاك، والمراد بالموضوع في المقام هو الموضوع الدخيل في حسن الخطاب لا الملاك وقد تقدّم سابقاً مفصلاً عدم دخل القدرة إلّا في حسن الخطاب فتدبّر.

ثانيهما: أنّ المولىٰ الحكيم عالم بأنّ العبد إما يترك الأهم راساً ويأتي بالمهم فلاخطاب واقعاً بالأهم لعدم قدرته علىٰ إيجاد كلّ من الأهم والمهم، وإما يرفع اليد عن المهم في الأثناء ويأتي بالأهم فلاخطاب بالمهم لعدم تحقق موضوعه وهو ترك الأهم، وعلىٰ كلا التقديرين لايجتمع خطابان فعليان كما هو مفروض البحث في الترتّب، وأنت خبير بأنّه من المغالطات الواضحة.

ثم إنّ الميرزا النائيني ﷺ تعرض هنا لفرع وهو: أنّه إذا كان هناك ماء مباح في آنية مغصوبة أو آنية الذهب أو الفضة وانحصر الماء فيه فيحرم عليه الوضوء بأخذ الماء منه لأنّ التصرف فيه حرام، ولكن إذا عصىٰ وأفرغ الماء في إناء مباح يجب عليه الوضوء مطلقاً، وأما إذا أخذ غرفة لغسل الوجه وغرفة أُخرىٰ لغسل اليد اليمنى وهكذا إلىٰ آخر الوضوء فصحة الوضوء حينئذٍ مبنيّة علىٰ أخذ القدرة شرعاً في وجوب الوضوء وعدمه، **فعلىٰ** الأوّل كما هو مبنىٰ الميرزا النائيني ﷺ لا يصحّ الوضوء لعدم الأمر به ولعدم تماميّة ملاكه، **ولا يمكن** تصحيحه بالترتّب لأنّ مورد الترتّب هو تماميّة الملاك في كلّ من المتزاحمين وانحصار المانع عن فعليّة الخطابين في عدم القدرة علىٰ امتثال كليهما، وأما مع عدم تماميّة الملاك في أحدهما فلا يتأتىٰ فيه الترتّب. ففي المقام لايمكن تصوير الأمر الترتّبي للوضوء، وعلىٰ الثاني كما هو الأظهر فلامانع من الترتّب إذ المفروض كون الوضوء واجداً للملاك وعدم الخطاب

لأجل فقدان الماء الجائز استعماله في الوضوء فإذا وجد الماء ولو بعصيان خطاب حرمة التصرف في مال الغير أو الآنية المصوغة من الذهب أو الفضة وأخذ الماء تدريجاً يصحّ وضوءه بالأمر الترتّبي بعد كون الوضوء بالفرض واجداً للملاك وانحصار مانع عدم الخطاب في عدم القدرة علىٰ التوضّؤ بالماء فإذا صار قادراً عليه ولو بعصيان خطاب آخر فيكون خطاب الوضوء فعلياً، فكأنّه قيل: «إن عصيت حرمة التصرف في المغصوب أو آنية الذهب والفضة فتوضأ» هذا تمام الكلام في ترتّب المتزاحمين المتضادين من أقسام التزاحم.

وأمّا سائر أقسام التزاحم التي اشير إليها سابقاً فهل يتأتىٰ فيها الترتّب أم لا؟ فيه تفصيل.

أمّا تزاحم السابق واللاحق ـ كما إذا وجب عليه القيام في الركعتين ولم يقدر إلّا علىٰ قيام واحد في إحدىٰ الركعتين ـ فمع أهميّة المتأخر كما لو فرض كون القيام في الركعة اللاحقة ركناً وفي الأُولى غير ركن فنفس خطاب الركعة الثانية لايعصىٰ إلّا بعد مجيء زمان امتثاله فإذا صرف القيام في الركعة الأولىٰ فلا يكون هذا عصياناً لخطاب الأهم، نعم يكون عصيانا لمتمّمه الحافظ له من باب المقدّمة المفوتة وذلك الخطاب هو «احفظ القدرة» وهذا الخطاب ـ حين الشروع في الصلاة ـ موجود فإذا عصاه ولم يحفظ القدرة لايمكن تصحيح الركعة الأولىٰ بالترتّب، ضرورة أنّه حين العصيان إمّا أن يصرف القيام في الركعة الأولىٰ وإمّا يصرفه في أمر آخر كحمل شيء من مكان إلىٰ آخر، فعلىٰ الأوّل يلزم تحصيل الحاصل، لأنّه بمنزلة قوله: «إن عصيت خطاب احفظ القدرة وقمت فقم» فيكون متعلّق خطاب المهم وهو القيام موضوعاً لنفس الخطاب المهم، **وعلىٰ الثاني** يسقط خطاب المهم والأهم كلاهما لعدم القدرة علىٰ واحد منهما فالترتّب في تزاحم الخطابين اللذين يكون زمان امتثال أحدهما مقدّماً علىٰ الآخر **غير معقول**.

وأما تزاحم **التضاد** الاتفاقي كوجوب استقبال القبلة وحرمة استدبار الجدي لمن صار في أواسط العراق فلا يمكن جعل خطاب للاستقبال بالترتّب أيضاً إذا فرض أهميّة الاستدبار **بأن يقال** : «إن تركت الاستدبار وعصيت فاستقبل» ضرورة أنّ عصيان خطاب الاستدبار يكون بوجود متعلّق المهم وهو استقبال القبلة ، فرجع اشتراط خطاب الاستقبال بعصيان خطاب الاستدبار إلىٰ اشتراط خطاب الاستقبال بمقتضاه وهو وجود الاستقبال ويلزم منه صيرورة المعلول وهو مقتضىٰ الخطاب ـ أعني وجود الاستقبال ـ علة وموضوعاً ومقتضياً للخطاب وهو وجوب الاستقبال ، **وفساده** من أوضح البديهيات فالترتّب حينئذٍ واضح الفساد جداً ، **فالمتحصل** أنّ الترتّب لا يتأتّىٰ في التزاحم الاتفاقي التلازمي .

وأمّا تزاحم باب اجتماع الأمر والنهي بناء علىٰ تعدّد المتعلّق فيه وكون التركيب فيه انضمامياً حتىٰ يندرج في باب التزاحم ـ وإلّا فمع وحدة المتعلّق يكون أجنبياً عن التزاحم ومندرجاً في باب التعارض وصغرىٰ لمسألة النهي في العبادة ـ **فلا يتأتىٰ** فيه الترتّب أيضاً ، ضرورة أنّ عصيان خطاب الأهم وهو حرمة التصرف في مال الغير عين الصلاة فيكون مرجع اشتراط خطاب الصلاة بعصيان حرمة التصرف الىٰ اشتراط وجوب الصلاة بوجود متعلّقه لأنّ ترك امتثال حرمة التصرف في مال الغير عين الإتيان بالصلاة ، وقد عرفت أنّه من المحالات لاستلزام هذا الترتّب صيرورة المعلول وما يقتضيه الخطاب ـ أعني وجود متعلّقه ـ علة ومقتضياً للخطاب ، ومن المستحيل أن يكون مقتضىٰ الشيء مقتضياً وعلة له فالترتّب في باب اجتماع الأمر والنهي غير معقول أيضاً .

نعم إن قلنا : بكون الشرط في خطاب المهم هو إرادة ترك الأهمّ والبناء عليه فالترتّب في جميع أقسام التزاحم ممّا لا محذور فيه ، **ولكن** عرفت أنّ شرطيّة إرادة ترك الأهمّ لخطاب المهم تستلزم محذور طلب الجمع المحال فيستحيل الترتّب أيضاً .

وبالجملة فوجه عدم تصور الترتّب في باب الاجتماع أحد أمرين : إما كون متعلّق الخطاب موضوعاً له ، وإما امتناع إيجاد المتعلّق .

توضيح ذلك : أنّ ترك امتثال حرمة الغصب بالتصرف في المغصوب إما يكون بالصلاة في المغصوب أو بالمشي والنوم ونحوهما ، فإن كان التصرف بالصلاة فيكون بمنزلة قوله : «إن صلّيت فصلّ» وليس ذلك الامن المحال لاستحالة أخذ مايقتضيه الخطاب وهو وجود المتعلّق في موضوعه المتقدّم رتبة عليه . وإن كان التصرف بغير الصلاة كالمشي مثلاً فيلزم الامتناع وعدم إمكان امتثال الخطاب ، إذ حاصل الترتّب حينئذٍ يرجع إلىٰ قوله : «إن عصيت خطاب حرمة التصرف في المغصوب وتصرفت بغير الصلاة فصلّ مادمت ماشياً أو نائماً» فرجع هذا الكلام الىٰ أنّه «إن مشيت أو نمت مثلاً فصل» ومن المعلوم استحالة إيجاد الصلاة مادام ماشياً ، إذ المفروض أنّ المشي الذي هو الموضوع لوجوب الصلاة لابدّ من بقائه إلىٰ آخر جزء من المتعلّق كما هو الحال في جميع الموضوعات بالنسبة إلىٰ المتعلّقات .

فتلخص أنّ عدم معقوليّة الترتّب في أقسام التزاحم غير تزاحم التضاد والمقدّمة المحرمة إنّما هو لأجل أحد المحذورين المذكورين أعني امتناع أخذ متعلّق الخطاب موضوعاً له ، أو عدم القدرة علىٰ إيجاده كما عرفت آنفاً في مثال جعل المشي موضوعاً لوجوب الصلاة .

وأما المقدّمة المحرمة : فإن كان وجوب ذي المقدّمة وحرمة المقدّمة متساويين ملاكاً فقد يقال : بالتخيير بين امتثال خطاب ذي المقدّمة وعصيان خطاب المقدّمة وبين امتثال حرمة المقدّمة وعصيان خطاب ذي المقدّمة كسائر موارد تزاحم الواجبين المتساويين ، لكن الحقّ عدمه ، لأنّ امتثال وجوب ذي المقدّمة لما كان متوقّفاً علىٰ ارتكاب محرم وهو ممنوع شرعاً والممتنع شرعاً كالممتنع عقلاً فيكون مسلوب القدرة علىٰ امتثال خطاب ذي المقدّمة فيسقط لعدم حسن

الخطاب حينئذٍ[١].

وأما لو كان وجوب ذي المقدّمة أهمّ من حرمة المقدّمة فالميرزا النائيني ﷺ قال بعدم سقوط خطاب المقدّمة رأساً بل سقوط إطلاقه لارتفاع التزاحم بذلك، فكأنّ المولىٰ قال: «إن تركت الإنقاذ ولم تدخل الأرض المغصوبة لأجل الإنقاذ فلا تدخل فيها لتصرفات أُخر» فإطلاق حرمة التصرف في ملك الغير يقيّد بغير التصرف للإنقاذ، فسائر التصرفات حرام ولا وجه لسقوط الحرمة عنها بعد فرض ارتفاع التزاحم والتعاند بتقييد إطلاق الحرمة.

اللهم إلّا أن يقال: إنّ الترتّب هنا يوجب الالتزام بأمرين، **أحدهما**: إمكان طلب الحاصل، **ثانيهما**: الرجوع إلىٰ ما فررت منه أعني الشرط المتأخر والوجوب المعلّق.

أما الأوّل: فلأنّ مرجع الترتّب في المقدّمة المحرّمة إلىٰ قوله: «إن تركت التصرف في المغصوب للإنقاذ فلا تتصرف» وإن شئت فقل: إنّ ما يقتضيه حرمة التصرف يكون موضوعاً لها وهو محال كما تقدّم مفصلاً في سائر أقسام التزاحم.

وأما الثاني: فلأنّ معنى الترتّب انّ المقدّمة المحرمة واجبة عند الإتيان بذي المقدّمة الأهم ومحرمة عند عدم الإتيان بذي المقدّمة الأهم فوجوبها معلّق أو

---

١) هذا ماأفاده سيّدنا الاستاذ مد ظله، ولكن قد يختلج بالبال أنّ هذا الإشكال يتطرق في خطاب المقدّمة أيضاً ضرورة أنّ امتثال خطاب المقدّمة منوط بعصيان خطاب ذيها وهو ممنوع شرعاً عن مخالفة خطاب ذي المقدّمة والمانع الشرعي كالعقلي فلا يكون قادراً شرعاً علىٰ امتثال حرمة المقدّمة فتسقط. وعليه، فالحق ان التخيير هنا ثابت كسائر المتزاحمات المتساوية(*) «المقرّر ﷺ».

(*) لكن لا يرد هذا الإشكال لأنّ ترك المقدّمة المحرمة لا يتوقّف علىٰ عصيان خطاب ذيّها لا عقلاً ولا شرعاً، نعم يلزم منه عدم القدرة عليه فيقع التزاحم بين حرمة المقدّمة ولزوم حفظ القدرة لذي المقدّمة «لجنة التحقيق».

مشروط بإتيان ذي المقدّمة وهو الإنقاذ المتأخر وحرمتها أيضاً مشروط بعدم الإتيان بالإنقاذ المتأخر.

والمتحصل ممّا ذكرنا أنّ الترتّب في المقدّمة المحرمة المتقدّمة زماناً علىٰ زمان ذي المقدّمة معقول كترتّب التضاد، إذ نقول: التصرف في ملك الغير في نفسه لاشتماله علىٰ مفسدة حرام وباعتبار مقدّميّته للإنقاذ الواجب الأهمّ يكون واجباً فعلاً، إذ المفروض فعليّة وجوب الإنقاذ ومن المعلوم تبعيّة المقدّمة إطلاقاً واشتراطاً لذي المقدّمة، وحينئذٍ فيكون وجوب التصرف للإنقاذ فعلياً والحرمة ـ أيضاً ـ فعليّة، فيجتمع الخطابان الفعليان وهو «تصرف للإنقاذ» و «لا تتصرف لكونه غصباً» وهذا التعاند والتزاحم يرتفع بتقييد إطلاق «لاتتصرف» الشامل لما إذا تصرف للإنقاذ لأنّه بمنزلة قوله: «لا تتصرف سواء أنقذت أم لا وأنقذ سواء تصرفت أم لا» ومن المعلوم مزاحمة هذين الإطلاقين وترتفع بتقييد إطلاق حرمة التصرف بما إذا كان للإنقاذ فيحرم التصرف إلّا إذا كان للإنقاذ، فكأنّه قيل: «أنقذ مطلقاً ولا تتصرف علىٰ تقدير ترك الإنقاذ فإن تركت الإنقاذ يحرم التصرف» فالحرمة الموجودة منوطة بترك الإنقاذ ووجود الإنقاذ هادم لهذا التقدير، فالحرمة والوجوب موجودان في آن واحد لكن بالترتّب والطوليّة، فإنّ خطاب الحرمة في طول وجوب الإنقاذ ومتأخر عنه برتبتين كترتّب التضاد ويكون اقتضائهما مختلفا، لأنّ حرمة التصرف تنادي بأنّي موجودة علىٰ تقدير وجود موضوعي وهو ترك الإنقاذ، ووجوب الإنقاذ ينادي بأنّي هادم لموضوع الحرمة فلا تعاند بينهما أصلاً ولا يلزم طلب الجمع قطعا، وبالجملة فوزان ترتّب المقدّمة المحرمة وزان نترتّب التضاد من دون تفاوت بينهما.

لايقال: إنّ وجوب التصرف للإنقاذ موقوف علىٰ ترتّب الإنقاذ عليه وإلّا فهو حرام وحين الشروع في التصرف لايعلم بترتّب الإنقاذ عليه لإمكان عدم

وصوله إلىٰ الغريق أو إنقاذ غيره له ، ومع عدم علمه بالترتّب المزبور لايعلم بوجوب التصرف فوجوب التصرف حينئذٍ يكون مشكوكاً للشك في موضوعه كسائر الشبهات الموضوعيّة .

فإنّه يقال :بالنقض بالتضاد فإن الأمر بالصلاة منوط بعدم رفع اليد عنها والاشتغال بالإزالة ، ومع احتمال رفع اليد عنها والاشتغال بالإزالة لا يعلم بوجوب الصلاة فعلاً ، ويكون التكليف بالصلاة مشكوكاً للشك في بقاء موضوعه وهو ترك الأهمّ إلىٰ آخر الصلاة ، إذ الأمر بالإزالة في كلّ آن من آنات الاشتغال بالصلاة يقتضي هدم الصلاة والإتيان بالإزالة .

وبالجملة ففي جميع التدريجيات لابدّ من الالتزام بشرطيّة عنوان التعقّب فليس هذا ـ أي إشكال الشرط المتأخر ـ إشكالاً مختصاً بالمقدّمة المحرمة بل جارٍ في تمام الأُمور التدريجيّة .

وعليه فلا بأس بالالتزام بالترتّب في المقدّمة المحرمة بأن يقال : إنّ التصرف واجب لأجل الإنقاذ والتصرف الآخر حرام وهذا هو ما ارتكز في الأذهان من وجوب المقدّمة الموصلة ، ولكن لابمعنىٰ كون الإيصال جهة تقييديّة لاستلزامه صيرورة ذي المقدّمة مقدّمة وجوديّة للمقدّمة علىٰ ماتقدّم في مبحث مقدّمة الواجب بل يكون الإيصال جهة تعليليّة ، **فتلخص** ممّا ذكرنا إمكان الترتّب في المقدّمة المحرمة .

نعم الإشكال يكون في المبنىٰ وهو عدم تحقق الوجوب الشرعي للمقدّمة بل وجوب المقدّمة عقلي من باب حكم العقل بحسن الإطاعة[1] فلا يتصور حينئذٍ

---

١) إلّا في مقدّميّة الطهور للصلاة لدلالة قوله ﷺ «إذا دخل الوقت وجب الصلاة والطهور» علىٰ الوجوب الشرعي ان لم نقل بأنّه بعد حكم العقل بلزومه يصبح ارشادياً لكونه في سلسلة المعلولات .

وجوب شرعي للمقدّمة حتىٰ يجتمع خطابان فعليان مترتّباً أحدهما علىٰ الآخر، ولكن يتصور الترتّب بين خطاب ذي المقدّمة وخطاب المقدّمة الأصلي وهو حرمة التصرف في مال الغير. هذا تمام الكلام في المقدّمة المحرمة المتقدّمة زماناً علىٰ ذي المقدّمة.

وأما المقدّمة المحرمة المقارنة زماناً كمقدّميّة ترك أحد الضدين لوجود الضد الآخر كترك الصلاة لوجود الإزالة، فتصوير الترتّب فيها بأن يقال: إنّ ترك الصلاة واجب مقدّمةً للإزالة فاذا ترك الإزالة فيجب عليه فعل الصلاة فوجوب الصلاة مشروط بترك الإزالة وأما إذا لم يتركها وأزال النجاسة فلا يتصف فعل الصلاة بالوجوب لعدم تحقق موضوعها أعني ترك الإزالة، فكأنّه قيل: «إن تركت الإزالة فصلّ وإلّا فلا».

ولكن يشكل الترتّب فيه بأنّ ترك الإزالة وعدم صرف القدرة فيها إن كان بالاشتغال بالصلاة وصرف القدرة فيها فيلزم طلب الحاصل، لأنّ مرجع الترتّب فيه إلىٰ قوله: «إن تركت الإزالة وصليت فصل» وإن كان بالاشتغال بغير الصلاة وصرف القدرة في حمل ثقيل مثلاً فحيث إنّ وجود الموضوع إلىٰ آخر جزء من أجزاء المتعلّق شرط بالضرورة فيلزم الامتناع، لأنّ مرجع الخطاب حينئذٍ إلىٰ قوله: «إن تركت الإزالة وصرفت القدرة في حمل ثقيل فصل مادمت حاملاً للثقيل» لأنّ حمل الثقيل علىٰ ماعرفت موضوع لوجوب الصلاة فلابدّ من بقائه إلىٰ الجزء الأخير من الصلاة، ومن المعلوم امتناع هذا التكليف لعدم إمكان الصلاة مع صرف القدرة في حمل الثقيل، **هذا كله** مضافاً إلىٰ فساد المبنىٰ أعني مقدّميّة ترك أحد الضدين للآخر أولاً، وعدم الوجوب الشرعي الناشي عن الملاك في ذات المقدّمة بعد تسليم المقدّميّة ثانياً، فلا مجال للترتّب في المقدّمة المحرمة.

وأما تزاحم باب اجتماع الأمر والنهي فقد عرفت عدم تصور الترتّب فيه

للزوم أخذ متعلّق الخطاب المتأخر عنه موضوعاً له .

وأما التلازم الاتفاقي كحرمة استدبار الجدي ووجوب استقبال القبلة لمن في أواسط العراق فقد عرفت أيضاً عدم مجيء الترتّب فيه للمحذور المذكور في باب الاجتماع .

وأما تزاحم السببين فهو خارج عن التزاحم المصطلح الذي هو عبارة عن تزاحم الخطابين في مرحلة الامتثال بعد عدم محذور في عالم الجعل والتشريع ، وفي باب تزاحم السببين ليس الأمر كذلك إذ لو اجتمع سببان لتزكية المال مثلاً فمن المعلوم أنّ المكلف قادر علىٰ تزكية المال في عام واحد مرتين فلا تزاحم في مقام الامتثال أصلاً بل التعاند إنّما يكون في مقام الجعل ، فباب تزاحم السببين خارج عن التزاحم راساً ومندرج في التعارض ، هذا تمام الكلام في مبحث اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن الضد .

فذلكة البحث

لايخفىٰ أنّه قد ظهر ممّا ذكرنا اشتراط الترتّب المبحوث عنه في المقام بأُمور :

أحدها : وجود خطابين نفسيين مشتملاً كلّ منهما علىٰ ملاك تام ، فلو كان الملاك في أحدهما دون الآخر كالمتعارضين فلاترتّب .

ثانيها : اشتراط أحدهما ـ أي الأهم ـ بترك متعلّق الآخر دون إرادة ترك الآخر ، لأنّ الإرادة ليست ممّا يقتضيه خطاب الأهمّ مثلاً والمفروض أنّه لابدّ أن يكون موضوع المهم مثلاً ممّا يقتضي خطاب الأهمّ هدمه وإعدامه لئلا يلزم محذور طلب الجمع .

ثالثها : أن لايكون ترك الأهمّ مثلاً عين وجود متعلّق المهم كما عرفت في

مثال استقبال الكعبة واستدبار الجدي ، إذ يلزم تحصيل الحاصل وكون المعلول وهو مايقتضيه الخطاب ـ أعني المتعلّق ـ علة للخطاب .

رابعها : أن يكون متعلّق المهم مقدوراً له حين ترك متعلّق الأهمّ ، ضرورة اعتبار مقدوريّة متعلّق كلّ خطاب .

خامسها : أن يكون الخطابان المتزاحمان منجزين حتىٰ يقع التزاحم بينهما إذ مع عدم التنجز لا يكون أحدهما معجزاً للآخر ومناط التزاحم هو التعجيز وصيرورة كلّ من الخطابين معجزاً للآخر ، **ومن** البديهي توقّف التعجيز علىٰ المحرّكيّة المتوقّفة علىٰ تنجز الخطاب ، **ومن هنا ظهر** عدم صحة الترتّب في الشبهات الحكميّة التي تجري فيها الأُصول سواء كانت قبل الفحص أم بعده ، **أما بعد** الفحص فلعدم تنجز خطاب أصلاً وإن كان في الواقع موجوداً وكان أهم ، وقد عرفت تقوم التزاحم بالتنجز ، **وأما قبل** الفحص فكذلك أيضاً إذ وجوب الاحتياط عقلاً في الشبهة قبل الفحص حكم طريقي تابع للواقع ، فإن كان هناك خطاب واقعاً فالاحتياط متمم له ، وإن لم يكن فليس وجوب الاحتياط بشيء ، فوجود الخطاب الواقعي مشكوك ومع الشك فيه لاتنجز فلا تزاحم فلا ترتّب ، نعم إن كان وجوب الاحتياط حكماً نفسياً كان منجزاً لكنه ليس كذلك ، لكون وجوب الاحتياط حكماً طريقياً لا نفسياً كما لايخفىٰ .

وقد ظهر أيضاً عدم صحة الترتّب في الأحكام الظاهريّة بأن يجمع بينها وبين الأحكام الواقعيّة بالترتّب بحيث يكون شيء واحد في آن واحد حلالاً ظاهراً وحراماً واقعاً بنحو الترتّب بأن تكون الحليّة مترتّبة علىٰ فعل الحرام الواقعي . **وذلك** لعدم تنجز الحرمة الواقعيّة حتىٰ يجيء الترتّب ، **والحاصل** أنّ الحكم الواقعي غير معلوم حتىٰ يتصور فيه الترتّب ، **وكذا التخيير** بين فتوىٰ المجتهدين المتساويين في الفضيلة المخالفين في الفتوىٰ فإنّه أجنبي عن الترتّب ، ووجهه كون حجيّة الفتوىٰ من

باب صرف الوجود المنطبق عقلاً علىٰ كلّ واحدة من الفتاوىٰ علىٰ البدل نظير مطلوبيّة الوضوء بالماء والتيمم بالصعيد فإن هذا المعنىٰ أي الحجيّة علىٰ البدل هو مقتضىٰ رواية الاحتجاج « وأما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه ... »[1] التي يستفاد منها حجيّة كلّ فتوى علىٰ البدل وليس وجه الحجيّة علىٰ البدل هو الترتّب كما سيتضح وجهه .

وأما الخبران المتعارضان فهل يتاتىٰ الترتّب فيهما مع الغض عن الأخبار العلاجيّة حتىٰ تكون الأخبار الدالة علىٰ التخيير علىٰ طبق القاعدة أم لا؟ وجهان .

وتقريب الترتّب فيهما : أنّ كلاً من الخبرين حجة ومشمول لدليل اعتبار خبر الثقة في ظرف عدم الآخر ، وكذا الاستصحابان المتعارضان بأن يكون كلّ واحد « لاشتماله علىٰ اليقين والشك » مشمولاً لقوله : « لاتنقض اليقين بالشك » في ظرف عدم شمول دليل الاعتبار للآخر فكل واحد حجة عند عدم الآخر ، وهذا هو الترتّب المنسوب إلىٰ الشيخ الأعظم ﷺ في تعارض الخبرين .

والحاصل أنّه هل يتصور الترتّب بين كلّ خطابين وجوبيين أو تحريميين أو مختلفين نفسيين أو طريقيين ؟ بأن **يقال** : إنّ التزاحم بين الخطابين ناشئ عن إطلاقهما فيرفع اليد عن الإطلاقين بتقييدهما إن لم يكن أحدهما أهمّ ، وإلّا فيكتفى في رفع التزاحم بتقييد أحدهما وهو المهم ، **وعليه** فيقيّد دليل اعتبار خبر الثقة في صورة التعارض بعدم الأخذ بالآخر ، فكل واحد من الخبرين المتعارضين حجة في ظرف عدم الآخر ، وكذلك الأصلان المتعارضان والبيّنتان المتعارضتان واليدان المتعارضتان .

والحقّ عدم مجيء الترتّب في الطرق لأنّ دليل الاعتبار يشمل كلاً من الطرق

---

١) الاحتجاج ٢/٤٥٧، وسائل الشيعة ٢٧/١٣١ ، الحديث ٣٣٤٠١.

تعييناً بنحو العام الشمولي الانحلالي ، فمدلول الدليل هو الحجيّة التعيينيّة ومقتضىٰ الترتّب هو الحجيّة التخييريّة وهذا غير مدلول دليل الاعتبار فماهو مدلول دليل الاعتبار غير مايقتضيه الترتّب فالترتّب في الطرق ممكن لكنه لادليل عليه .

فإن قلت : إنّ الترتّب في الخطابين النفسيين لم يكن أيضاً ممّا دلّ عليه الدليل بالخصوص .

قلتُ : نعم ولكن الحكم العقلي المستقلّ هناك كان حاكماً بالترتّب لفرض تماميّة الملاك في كلا الخطابين ، وانحصار المانع من فعليّتهما في عدم القدرة وارتفاع التزاحم بتقييد أحدهما ، فعدم الخطاب حينئذٍ يكون منافياً للحكمة ، وهذا بخلاف المقام فإن الملاك في كلّ من الامارتين المتعارضتين ليس موجوداً بناء علىٰ الطريقيّة فلا يحكم العقل بوجود خطابين مترتّبين في الأمارات ، نعم بناء علىٰ مبنىٰ الشيخ قدس سره[1] في الأمارات من الحكم التكليفي لامانع من الترتّب لكون الأمارتين المتعارضتين حينئذٍ مندرجتين في المتزاحمين النفسيين ، وأما علىٰ سائر المباني من جعل الطريقيّة أو إمضاء بناء العقلاء لما هم عليه من العمل بأخبار الثقات من باب الاطمئنان والوثوق فلايتصور الترتّب لعدم الوثوق بشيء من المتعارضين حتىٰ يشمله دليل الإمضاء .

فإن قلت : فعلىٰ هذا لاوجه لما تسالموا عليه ظاهراً من تخيير العامي بين الأخذ باحدىٰ الفتويين المختلفتين مع تساوي المجتهدين في العلم والورع .

قلتُ : قد عرفت الوجه في التخيير المزبور من أنّ مقتضىٰ رواية الاحتجاج المتقدّمة هو اعتبار إحدىٰ فتاوىٰ المجتهدين بنحو صرف الوجود ، فالتخيير يكون

---

١)فرائد الأُصول / ٢٧ ـ ٣٠ في إمكان التعبّد بالظن ، الجواب عن إشكال ابن قبة .... الثالث : «ان لايكون للأمارة القائمة علىٰ الواقعة تأثير ... » .

عقليّاً كسائر موارد تعلّق الطلب بصرف الوجود من الطبائع كقوله تعالىٰ: ﴿فتيمموا صعيداً طيباً﴾ [١]، وأكرم عالماً وغير ذلك، فإن التخيير بين الأفراد حينئذٍ يكون عقليّاً، **وبالجملة** فأصل دليل اعتبار الفتاوىٰ يقتضي التخيير وليس التخيير المزبور من باب الترتّب أصلاً، **وقد ظهر** ممّا ذكرنا عدم تأتي الترتّب بين أحد محتملات التكليف المعلوم بالإجمال وبين خطاب آخر، كما إذا دار الأمر بين الإتيان بالصلاة إلىٰ إحدىٰ الجهات التي اشتبهت القبلة فيها الواجب عقلاً وبين الإتيان بواجب آخر بأن يقال: إن تركت الصلاة إلىٰ تلك الجهة فأدّ الدين مثلاً أو العكس.

وجه عدم إمكان الترتّب فيه أنّ وجوب الإتيان بالصلاة إلىٰ تلك الجهة يكون عقليّاً من باب المقدّمة العلميّة لتوقّف العلم بالامتثال علىٰ إتيان الصلاة إلىٰ أربع جهات فلم يثبت وجوب هذه الصلاة واقعاً حتىٰ يصحّ الترتّب بينه وبين واجب آخر، **وكذا الاحتياط** الشرعي كالشبهة التحريميّة الحكميّة بناء علىٰ ترجيح أخبار الاحتياط فإذا دار الأمر بين الأخذ بالاحتياط وبين ترك واجب فعلي منجز فلا يقال: «إن تركت ذلك الواجب فاحتط واترك المشتبه» أو «إذا تركت الاحتياط فأتِ بذلك الواجب» **وجه** عدم إمكان الترتّب هنا أيضاً عدم احراز الخطاب الواقعي، إذ إيجاب الاحتياط حكم متمم لمحرّكيّة الخطاب المجهول علىٰ تقدير وجوده، وأما مع عدم وجوده واقعاً فلا متمِّم ولا متمَّم، ففي ظرف الشك في وجود الخطاب واقعاً لامجال للترتّب إذ وجود الخطابين موضوع للترتّب فمع الشك فيه لاترتّب.

فتلخص من جميع ما ذكرنا أنّ الترتّب في الطرق والأُصول ممّا لا مجال له

---

١) النساء: ٤٣، المائدة: ٦.

فالأصل في الطرق والأُصول المتعارضة هو التساقط لا التخيير إلّا الفتويين المتعارضتين ، فإنّ مقتضىٰ دليل اعتبار الفتوىٰ هو التخيير ولا ربط للتخيير بين الفتويين بالترتّب كما تقدّم . هذا تمام الكلام في الأوامر .

المقصد الثاني :

«النواهي»

وفيه مباحث ، وقبل الخوض فيها لا بأس بذكر مقدّمة وهو : أنّ المطلوب في النواهي هو إبقاء الترك الأزلي علىٰ حاله فالطلب في نحو قوله : «لاتشرب الخمر» يتعلّق باستمرار ترك شرب الخمر ، فلا وجه لإرجاع النهي إلىٰ الكف ، وبالجملة المبغوض هو الفعل والنهي يتعلّق بترك المبغوض والترك مقدور له باعتبار بقائه كما أنّ المحبوب في الأوامر هو الفعل .

ثم إنّ تعلّق الطلب باستمرار العدم في النواهي يتصور ثبوتاً علىٰ وجوه أربعة :

أحدها : أن يكون ترك الطبيعة مطلوباً بنحو العام المجموعي ، بأن يكون ترك مجموع الأفراد من حيث المجموع مطلوباً له بطلب واحد كمطلوبيّتها كذلك في الأمر أحياناً .

ثانيها : أن يكون ترك أفراد الطبيعة مطلوباً له بنحو العام الاستغراقي ، بأن يكون عدم كلّ فرد من أفرادها مطلوباً بطلب مستقلّ ، والقضيّة المشتملة علىٰ النهي في هاتين الصورتين إما خارجيّة وإما حقيقيّة بعد وضوح عدم كونها عقليّة وطبيعيّة بداهة كون موضوع القضيّة خارجياً .

ثالثها : أن يكون المطلوب ابقاء الوصف العدمي مثل لاشاربيّته للخمر بنحو القضيّة المعدولة .

رابعها: أن يكون المطلوب ترك الوجود السّعي.

والثمرة علىٰ هذه الوجوه غير خفيّة، فإنّه علىٰ الأوّل إن شرب قطرة من الخمر مثلاً فقد عصىٰ ويسقط النهي فلايحرم شرب الخمر بعد ذلك. وعلىٰ الثاني يتعدّد العصيان والإطاعة فمع ترك شرب بعض أفراد الخمر وشرب بعضها الآخر يطاع النهي في الأفراد المتروكة ويعصىٰ في غيرها، كما أنّه علىٰ الوجهين الأولين تجري البراءة فيما شك في فرديّته للطبيعة المنهيّ عنها بخلاف الاخيرين فإنّه لاتجري البراءة فيه لكون الأفراد مطلوبة بالطلب الغيري المقدّمي لاالنفسي الاستقلالي ولا الضمني فيكون الشك في المحصل، هذا بحسب الثبوت. وأما مقام الإثبات فظاهر النهي هو العام الاستغراقي دون المجموعي لكون المجموعيّة محتاجة ثبوتاً وإثباتاً إلىٰ مؤونة زائدة إذ تحتاج المجموعيّة إلىٰ لحاظ الأفراد مركّباً للحكم أولاً وتقيّد كلّ منها بالآخر ثانياً، فلذا نقول: بالبناء علىٰ الاستغراقيّة في صورة دوران الأمر بين الاستغراقيّة والمجموعيّة.

والحاصل أنّ المتبادر من النواهي هو كون المطلوب فيها ترك كلّ فرد بنحو الاستقلال من غير فرق فيه بين النواهي الاستقلاليّة النفسيّة كـ«لا تشرب الخمر» وبين النواهي الغيريّة كـ«لا تصلّ في الحرير أو النجس أو ما لايؤكل لحمه»، ومن غير فرق أيضاً في ذلك بين أن يكون لمتعلّق النهي موضوع خارجي كالخمر والمؤمن في «لا تشرب الخمر ولا تغتب مؤمنا» سواء كان مقدوراً للمكلف وتحت اختياره كالخمر فإنّه ممّا يقدر المكلف علىٰ إيجاده أم لا كالمؤمن في مثال «لا تغتب مؤمناً»، وبين أن لايكون لمتعلّقه موضوع خارجي كقوله: «لاتكذب ولاتكلّم» فإنّ الظاهر من النهي في جميع هذه الموارد هو تعلّق النهي بكل من أفراد الطبيعة بنحو العام الاستغراقي.

ثم إنّه وقع الكلام في أنّ دلالة النهي علىٰ مطلوبيّة الأفراد الطوليّة والعرضيّة

بالوضع أو بالإطلاق ، أو التفصيل بينهما بكونها في الطوليّة بالإطلاق وفي العرضيّة بالوضع .

الحقّ أن يقال : إنّه بالإطلاق في كلتيهما ، لأنّ الموضوع له في الألفاظ هو نفس الماهية المهملة المعبّر عنها باللابشرط المقسمي ، والطوارىء العارضة لها ـ من تقيّدها بأمر وجودي المسمّىٰ بالماهية بشرط شيء أو بأمر عدمي المسمّىٰ بالماهية بشرط لا ، أو بلحاظها عارية عن القسمين المسمّىٰ باللابشرط القسمي ـ ، تكون متأخرة ونازلة عن مرتبة ذات الماهية ، وإذا ثبت أنّ لحاظ الماهية موضوعاً لحكم من الأحكام متأخر عن مرتبة ذات الماهية فيظهر أنّ نفس الماهية لاتدل بالوضع علىٰ شيء من أفرادها الطوليّة والعرضيّة .

وبالجملة ، النهي يكون إنشاء النسبة بين العبد وبين ترك الفعل ، كما أنّ الأمر يكون إنشاء النسبة بين الفاعل وبين الفعل ، هذا بناء علىٰ كون معنىٰ الهيئة حرفياً وكون مفادها إنشاء النسبة ، **وأما** علىٰ تقدير كون معنىٰ الهيئة إنشاء الطلب فكذلك أيضاً فإنّ المنشأ في الأمر هو طلب الفعل وفي النهي هو طلب الترك والعقل يحكم بلزوم مطابقة تكوين العبد لتشريع المولىٰ وهذا هو الوجوب ، **وأما** البعث في الأمر والزجر في النهي فليس شيء منهما منشأ بل هما من لوازم الطلب الأمري والنهيي ، **وبعد أن** ظهر كون النهي طلب الترك يقع الكلام في أنّ متعلّق النهي ترك الطبيعة بنحو المعدولة أو السلب المحصل ، وقد عرفت آنفاً ماهو الحقّ وأنّ المعدولة خلاف ظاهر النهي جداً لاستلزامه رجوع النهي إلىٰ الأمر والسالبة إلىٰ الموجبة إذ مفاد قوله : « لاتشرب الخمر » حينئذٍ هو وجوب كونه لا شارباً فكأنّه قال : « كن لا شارباً » .

ثم إنّه وقع الكلام في أنّ النهي إذا كان لمتعلّقه موضوع خارجي كالخمر في المثال وحرمة غيبة المؤمن وغير ذلك هل يدل علىٰ حرمة الأفراد الطوليّة والعرضيّة

بالوضع أو بالإطلاق أو التفصيل ؟ وهذا النزاع مبني علىٰ الخلاف الواقع بين المشهور علىٰ ما نسب إليهم من كون الموضوع له هو الماهية المطلقة بحيث يكون الإطلاق والسريان ـ المعبّر عنه بأيّ فرد من الخمر في المثال ـ جزء للموضوع له ، وبين سلطان العلماء ﷺ من كون الموضوع له هو الماهية المهملة المعراة عن جميع العوارض والضمائم الخارجيّة من الزمان والزماني ، وعلىٰ مذهب المشهور يكون دلالة النهي علىٰ مطلوبيّة ترك الأفراد ـ طوليّة كانت أو عرضيّة ـ بالوضع وعلىٰ مذهب سلطان العلماء ﷺ تكون بالإطلاق ومقدّمات الحكمة وسيأتي في محله إن شاء الله تعالىٰ استحالة أخذ الإطلاق في الموضوع له .

والحقّ كون الموضوع له في أسماء الأجناس هي الماهية المهملة الموجودة في أقسامها من الماهية المشروطة بشيء وبشرط لا واللابشرط القسمي ويشهد بذلك استعمال اسم الجنس المتعلّق للحكم كالخمر وكذا الفعل المتعلّق له كالشرب في الماهية المقيّدة بقيود والمعراة عنها بدون عناية وتجوّز ، بل يكون الاستعمال في الجميع علىٰ نهج واحد مثلاً يقال : إنسان عربي أو عجمي أو عالم أو جاهل أو مؤمن أو منافق إلىٰ غير ذلك ومن المعلوم إرادة الطبيعة في الجميع .

وبالجملة فالموضوع له هو نفس الطبيعة المهملة من دون أن يكون الارسال جزء للموضوع له وهذا مختار السلطان ﷺ وصاحب الكفاية ﷺ حيث إنّه نسب إليه أنّه قال : في مجلس درسه الشريف حين الشروع في مبحث المطلق والمقيّد :

« نه بدام قيود قيد شدم ـ نه بدام اطلاق نيز صيد شدم »

يعني أنّ الموضوع له هو نفس الماهية من دون تقيّدها بقيد ولا كونها لابشرط وهذا هو مبنىٰ الميرزا النائيني ﷺ أيضاً ، فما نسب اليه ﷺ في بعض التقريرات من دلالة اللفظ في النواهي علىٰ مطلوبيّة الأفراد العرضيّة بالوضع لاتخلو صحته عن

تأمّل [١].

وعلىٰ هذا المبنىٰ تكون دلالة اللفظ علىٰ مطلوبيّة ترك الأفراد الطوليّة والعرضيّة بالإطلاق لا الوضع، كما أنّ ظاهر عبارة الكفاية من كون المطلوب في النواهي ترك الطبيعة وكون ترك الأفراد مطلوباً من باب المقدّمة لتوقّف ترك الطبيعة عقلاً علىٰ ترك جميع أفرادها ممّا لايمكن المساعدة عليه، لأنّ ظاهره كون المطلوب في النواهي هو نتيجة المعدولة إذ لازم ترك الطبيعة مطلوبيّة ترک الأفراد من باب المقدّمة وإن لم يكن المطلوب والموضوع نفس المعدولة حتىٰ يقال: بكونها خلاف الظاهر لأنّ كون المطلوب تحصيل عنوان اللاشاربيّة للخمر وتاركيّة الطبيعة منوط ثبوتاً وإثباتاً بمؤونة زائدة، وترك الأفراد بحكم العقل يلائم المعدولة لاالسلب المحصل الذي مقتضاه مطلوبيّة ترك الأفراد نفسياً لا مقدّمياً* وقد عرفت أنّه خلاف

---

١) بل نقل سيّدنا الاستاذ مد ظله في مجلس الدرس أنّ تقريره لدرس شيخه الميرزا النائيني ﷺ خال عن هذه النسبة.

*) وترك الطبيعة معاً ومطلوبيّة الأفراد غيريّة لاتختص بالمعدولة، فلابدّ من إثبات مطلوبيّتها النفسيّة التي يترتّب عليها جريان البراءة في مشكوك الفرديّة، ولايكفي في إثبات مطلوبيّتها النفسيّة مجرد إنكار المعدولة بدعوىٰ إناطتها بمؤنة زائدة ثبوتاً وإثباتاً، وبالجملة فالبناء علىٰ كون المطلوب في النواهي ترك الطبيعة ينافي الالتزام بجريان البراءة في الشبهات الموضوعيّة التي اتفقت كلمة المحدثين والأُصوليين علىٰ جريان البراءة فيها، لأنّه بناء علىٰ مبنىٰ ترك الطبيعة يكون الشك في المحصل الذي هو مجرىٰ قاعدة الاشتغال لا البراءة مع أنّ القائلين بمبنىٰ ترك الطبيعة ملتزمون بالبراءة في الشبهات الموضوعيّة، والحاصل أنّ التهافت بين هذا المبنىٰ وبين جريان البراءة في الشبهات الموضوعيّة في غاية الوضوح فينعكس هذا الإشكال فقهياً علىٰ مسألة أخذ المال من البنوك المشتملة علىٰ الحرام والحلال، فيستلزم حرمة أخذ النقود من البنوك لا للعلم الإجمالي باختلاط نقودها بالاموال المحرمة، لعدم منجزيّته كما هو واضح بادنى تأمّل، بل لحرمة التصرف في مال المشكوك كونه مال الغير.

إذالمفروض أنّ المطلوب هو ترك طبيعة التصرف في مال الغير، ولا يحرز هذا الترك ←

التحقيق وصاحب الكفاية لا يلتزم أيضاً بهذا المبنىٰ أعني كون المطلوب في النواهي نتيجة المعدولة لا السلب المحصل في اللباس المشكوك فيه إذ لازم هذا المبنىٰ هو عدم جريان البراءة في المشكوك مع أنّه ﷺ يلتزم بالبراءة في اللباس المشكوك فيه فلاحظ وتأمّل [١] هذا تمام الكلام في المقدّمة .

وأمّا أصل الموضوع فيقع البحث عنه في أُمور :

← إلّا بترك المشكوك كونه مال الغير كالفرد المعلوم .

كما أنّ لازم مبنى ترك الطبيعة هو استحالة الطبيعة بإيجاد فرد منها ، لصيرورة ترك الطبيعة حينئذٍ مستحيلاً فيسقط النهي ويجوز إيجاد سائر الأفراد ، وهو كما ترى .

فالمتحصل ورود إشكالين علىٰ كون المطلوب في النواهي ترك الطبيعة ، أحدهما : انسداد باب البراءة في الشبهات الموضوعيّة . ثانيهما : سقوط النهي بإتيان فرد من أفراد الطبيعة وفساد هذين اللازمين يكشف عن فساد الملزوم ـ أعني المبنىٰ المزبور ـ وأما نحن فقد التزمنا بكون المطلوب في النواهي السلب المحصل الذي لازمه الانحلال المترتّب عليه جريان البراءة في الشبهات الموضوعيّة . (من الدورة اللاحقة) .

أقول : الظاهر أنّ المقصود من ترك الطبيعة هو ترك الأفراد ، ضرورة أنّ موضوع الحكم هو مايقوم به الملاك لتبعيّة الحكم له بناء علىٰ مذهب العدليّة ، ولاريب في أنّ مركّب المصلحة هو أفراد الطبيعة لانفسها ، لعدم ترتّب أثر علىٰ الطبيعة من حيث هي ، وعليه فيراد من ترك الطبيعة ترك وجوداتها القائمة بها المفاسد ، فالنهي يتعلّق بترك الأفراد لامحالة لقيام الحكم بما يقوم به الملاك ، وقد عرفت قيام الملاك بوجودات الطبيعة لانفسها ، فيستقيم حينئذٍ جريان البراءة في الشبهات الموضوعيّة .

١) بل لازم هذا المبنىٰ عدم جريان البراءة في جميع الشبهات البدويّة التحريمة والحال أنّه ﷺ ملتزم بجريانها .

المبحث الأوّل :

مسألة جواز اجتماع الأمر والنهي وعدمه

ولا يخفىٰ أنّ عنوان المسألة بالجواز وعدمه يوهم عدم التضاد بين الأحكام وجواز اجتماعها ، وإلّا فبعد تسليم التضاد يرجع محصل عنوان المسألة إلىٰ أنّه هل يجوز اجتماع الضدين أم لا ؟ وهذا غير معقول ، فالنزاع المعقول حينئذٍ يصير صغروياً ، لأنّه يقال : إنّ الأمر إذا تعلّق بطبيعة والنهي بأُخرىٰ وكانت النسبة بين المتعلّقين عموماً من وجه فإذا تصادقا في مورد فهل يتعدّد المتعلّق حتى يجتمع الأمر والنهي في المجمع الذي يكون متعدّداً حقيقة وإن كان بحسب الحس متحداً أم لا يجتمعان لكون المتعلّق متحداً لا يتحمل حكمين ؟ . وبعبارة أُخرىٰ يقع النزاع في أنّ العنوانين المبدئيين كالعنوانين الاشتقاقيين كالعالم الفاسق في كون المجمع مركّباً اتحادياً ومندرجاً في التعارض أو لا فيكون التركيب انضمامياً وداخلاً في التزاحم .

ثم إنّ التضاد بين الأحكام من الواضحات ومن قبيل الأعراض الخارجيّة كالسواد والبياض فكما لايمكن جعل محل واحد في آن واحد أسود وأبيض ولو من شخصين فكذلك الأحكام ، فإنّ البغض والحب بالنسبة إلىٰ شيء واحد لا يمكن اتحادهما في نفس الجاعل .

والقول : بعدم تضادهما نظراً إلىٰ إمكان كون شيء واحد في آن واحد محبوباً لشخص ومبغوضاً كذلك لآخر ، فلو كان الحب والبغض اللذان يعبر عنهما بالوجوب والحرمة متضادين ومن قبيل الأعراض الخارجيّة لم يمكن تعلّق الحب والبغض بذلك الشيء الواحد ، فيستكشف من هذا عدم تضاد الأحكام .

فاسد ، لأنّ الحب والبغض من الصفات ذوات الإضافة فإن المحبوب المضاف

إلىٰ زيد غير المبغوض المضاف إلىٰ غيره ولا يعقل محبوبيّة شيء واحد ومبغوضيّته في آن واحد لشخص واحد كما هو مفروض البحث، إذ المفروض تعلّق حب الشارع وبغضه بشيء واحد ومن البديهي عدم إمكانه فالأحكام الشرعيّة متضادة في جميع المراحل من مباديها وعالم محرّكيّتها لا أنّها غير متضادة أصلاً أو متضادة في خصوص مقام المحرّكيّة.

ثم لايخفىٰ أنّه بعد تحقق التضاد بين الأحكام لابدّ من تبديل العنوان المزبور أعني جواز الاجتماع وعدمه لإيهامه جواز اجتماع الضدين أعني الحرمة والوجوب وقد عرفت أنّه بعد فرض التضاد بين الأحكام لا وجه للنزاع في جواز اجتماع الضدين وعدمه، **فالأولىٰ** تبديل العنوان بما يكون جامعاً للقيود المقصودة بأن يقال: إنّه إذا تعلّق أمر بطبيعة تكون مبدأ لا عنواناً اشتقاقياً ونهي بطبيعة كذلك، وكانت النسبة بينهما عموماً من وجه واجتمعتا في مورد بإيجاد واحد فهل يسري الأمر من متعلّقه إلىٰ متعلّق النهي وكذا النهي أم لا؟ **فعلىٰ** السراية يكون المتعلّق واحداً ويندرج في باب النهي في العبادة، **وعلىٰ** عدم السراية يتعدّد المتعلّق ويندرج في باب التزاحم.

والمثال المطابق لهذه المسألة الواجد لجميع هذه القيود هو المثال المعروف أعني الصلاة والغصب، **وعلىٰ هذا** تكون هذه المسألة من المبادئ التصديقيّة لاحدىٰ المسألتين من المسائل الأُصوليّة علىٰ سبيل منع الخلو، لأنّه علىٰ تقدير وحدة المتعلّق يكون باب الاجتماع صغرىٰ من صغريات النهي في العبادة، وعلىٰ تقدير تعدّد المتعلّق يكون صغرىٰ من صغريات باب التزاحم ويبحث فيه عن أحكام التزاحم من إمكان الترتّب وعدمه فيه، وصحة الصلاة في صورة الجهل بالموضوع اتفاقاً ـ كما قيل ـ لأنّ المانعيّة حينئذٍ تكون من المانعيّة المترتّبة علىٰ التزاحم المنوط بتنجز

الحكم ، ومع عدم التزاحم لا مانعيّة واقعاً بخلاف وحدة المتعلّق فإن المانعيّة حينئذٍ واقعيّة فتكون الصلاة في الغصب مقرونة واقعاً بالمانع كالصلاة في الحرير .

وبالجملة فعلىٰ عنوان القوم تندرج مسألة الاجتماع في المسائل الكلاميّة لأنّه يبحث فيها عن تضاد الأحكام وعدمه ، **وعلىٰ ماذكرنا** من العنوان تكون من المبادي التصديقيّة لاحدىٰ المسألتين الأُصوليتين علىٰ سبيل منع الخلو ولاربط لها بالمسألة الأُصوليّة ولا الفقهيّة ولا الكلاميّة كما هو واضح .

إذا عرفت ماذكرنا من عنوان البحث والقيود الدخيلة فيه يقع الكلام في مقامين :

المقام الأوّل : في أنّ الجهتين الموجودتين في المجمع هل هما تقييديتان ـ يعني أنّهما مكثرتان للموضوع ـ أم تعليليتان ، **فعلىٰ الأوّل** :لايسري الأمر من متعلّقه إلىٰ متعلّق النهي وكذا النهي ، لكونهما من مقولتين ، وعدم جامع بين المقولات وكونها من الأجناس العالية التي تكون متبائنة وليس بينها جامع كما هو واضح ، ومن **المعلوم** أنّ المتعدّد ماهيّة لايتحد وجوداً فالتركيب لامحالة يكون انضامياً ، **وعلىٰ الثاني** يسري الأمر من متعلّقه إلىٰ متعلّق النهي وبالعكس فيكون المجمع واحداً لامتعدّداً .

المقام الثاني : في أنّه إذا ثبت في المقام الأوّل تعدّد المتعلّق وكون الجهتين في المجمع تقييديتين لاتعليليتين يقع البحث في أنّه يترتّب علىٰ المجمع أحكام التزاحم أو لا ؟

وقبل الخوض في المقصود مهّد الميرزا النائيني ﷺ مقدّمات يرجع بعضها إلىٰ المقام الأوّل وبعضها إلىٰ المقام الثاني وبعضها إلىٰ المقامين معاً ، وجعل المقدّمة الأولىٰ في تشخيص كون هذه المسألة من المسائل الأُصوليّة أو غيرها وقد عرفت

علىٰ ماذكرناه كونها من المبادي التصديقيّة لمسألة اصوليّة فلانتعرض للمقدّمة الأولىٰ التي ذكرها الميرزا النائيني ﷺ ونعطف عنان الكلام إلىٰ المقدّمة الثانية .

المقدّمة الثانية : أنّه ـ بعد أن عرفت أنّ محل النزاع في باب اجتماع الأمر والنهي هو كون متعلّق كلّ من الأمر والنهي عنواناً مبدئياً كالصلاة والغصب ، لا عنواناً اشتقاقياً كالعالم والفاسق ، إذ حينئذٍ يكون العلم والفسق من الجهات التعليليّة والموضوع هو زيد المتصف بالعلم والفسق فيندرج في باب التعارض لاالتزاحم لوحدة المتعلّق وكونه ذاصلاح من جهة وذا فساد من أُخرىٰ وأنّ التعاند يكون في مقام الجعل لافي مقام الفعليّة والتحريك ـ يقع الكلام في أنّ الجهتين اللتين تكونان في المجمع تقييديتان لا تعليليتان ، وتكون النسبة بينهما العموم من وجه بعد وضوح كون نسبة العموم من وجه في الأعراض دون الجواهر والفصول الذاتيّة ، إذ الفصل المقوم للماهيّة كالناطق لايصدق إلّا علىٰ الإنسان ، ففي مورد عدم صدق الإنسان لايصدق الناطق بالضرورة ، وهذا بخلاف الأعراض فإنّ نسبة العموم من وجه فيها صادقة فيصدق العالم علىٰ الفاسق الواجد للعلم والفسق كما لايصدق العالم أحياناً علىٰ الفاسق وكذا العكس ، **ومن المعلوم** أنّ مناط صدق العالم في صورة الافتراق غير مناط صدق الفاسق في تلك الصورة وهكذا يتعدّد المناطان في صورة الاجتماع كزيد العالم الفاسق ، فإن مناط صدق كلّ من العنوانين غير مناطه في الآخر .

وبرهان مغايرة المناطين في المجمع هو تغائرهما في موردي الافتراق ، لأنّه في صورتي الافتراق يصدق كلّ من العنوانين بمناط يخصه وذلك المناط الكذائي موجود في المجمع فلابدّ أن يكون تغائر مناط الصدق محفوظاً في المجمع أيضاً ، وهذا أصدق شاهد علىٰ تقييديّة الجهتين في المجمع لاتعليليّتهما ، فالمجمع علىٰ هذا يكون مركّبا بالتركيب الانضمامي لا الاتحادي ، لما عرفت من كون المتعلّق مبدأ الاشتقاق

كالصلاة والغصب لاالهيئة المشتقة كالمصلي والغاصب ، وقد تقدّم في مباحث المشتق أنّ الفرق بين المبدأ والمشتق هو الفرق بين الهيولي والصورة والجنس والفصل .

وحاصل الفرق هو أنّ المبدأ لوحظ بشرط لا عن الاتحاد ، والمشتق لوحظ لابشرط عن الاتحاد وإن شئت فقل : إنّ المبدأ لوحظ بما أنّه ماهية من الماهيات والمشتق لوحظ باعتبار وجوده المتحد مع وجود محله ، **وقد ظهر** ممّا ذكرنا عدم صحة حمل أحد العنوانين في المقام علىٰ الآخر فلا يقال : الصلاة غصب وبالعكس لأنّ المتعلّق هو العنوان المبدئي الآبي عن الحمل والاتحاد كما عرفت في مبادئ المشتقات .

فتلخص ممّاذكرنا اُمور .

الأوّل : كون المتعلّق في باب اجتماع الأمر والنهي عنواناً مبدئياً لا اشتقاقياً .

الثاني : كون النسبة بين العنوانين عموماً من وجه .

الثالث : كونهما مركّبا بالتركيب الانضمامي .

تنبيه : ما تقدّم من اعتبار كون متعلّقي الأمر والنهي عنوانين مبدئيين لااشتقاقيين حتىٰ تكون الجهتان تقييديتين لاتعليليتين إنّما يكون فيما إذا لم يكن للمتعلّق وهو العنوان المبدئي موضوع خارجي ـ كالدرهم والماء ـ وإلّا فيكون التركيب بين المتعلّقين اتحاديا لا انضمامياً ، **ولذا** يكون قوله : أنفق علىٰ واجبي النفقة ولا تتصرف في مال الغير وكذا يجب الوضوء ولاتتصرف في مال الغير وكذا التستر بلباس الغير خارجاً عن باب الاجتماع وداخلاً في باب التعارض ، مع أنّ متعلّق الأمر وهو الإنفاق والوضوء عنوان مبدئي لا اشتقاقي وكذا متعلّق النهي وهو التصرف في مال الغير والنسبة بين الإنفاق والوضوء وبين التصرف في ملك الغير عموم من وجه .

ووجه اندراجهما في التعارض لا الاجتماع أنّ الدرهم والماء موجودان شخصيان لا تعدّد فيهما حتىٰ يكون أحدهما متعلّقاً للأمر والآخر متعلّقاً للنهي وكلما يكون كذلك لا يرتبط بباب الاجتماع أصلاً ويكون من التعارض قطعاً، ولذا لا يعد من أنفق الدرهم المغصوب علىٰ واجبي النفقة مطيعاً وعاصياً بل عاصياً فقط، فمجرد كون العنوانين مبدئيين وكون النسبة بينهما عموماً من وجه لا يلازم تقييديّتهما حتىٰ يكون العنوانان المبدئيان مطلقاً من باب الاجتماع بل قد يكونان من باب الاجتماع كالصلاة والغصب وقد يكونان من باب التعارض.

وضابط كونهما من باب الاجتماع هو أن لا يكون للعنوانين موضوع خارجي كما عرفت في مثال الدرهم والماء المغصوبين فإنّ إنفاق الدرهم عين التصرف في مال الغير، كما أنّ اجراء الماء علىٰ محلّ الوضوء عين التصرف في مال الغير، والسر في ذلك أنّ العناوين باسرها في القضايا الخارجيّة تكون جهات تعليليّة، فالموضوع ذات ذلك الشيء كالدرهم والماء في المثالين والشخص موجود واحد لا تعدّد فيه فلا يتعلّق به حكمان متضادان، وهذا بخلاف القضايا الحقيقيّة التي تكون العناوين فيها جهات تقييديّة مكثرة للموضوع، فإنّه بعد البناء علىٰ عدم سراية الأحكام المتعلّقة بالطبائع إلىٰ لوازم وجودها لا يتحد متعلّقاً الأمر والنهي حتىٰ يندرجا في باب التعارض، بل يتعدّد المتعلّق فيندرج المجمع في التزاحم.

فإن قلت: إنّ مثال الغصب والصلاة الذي جعل من أوضح مصاديق اجتماع الأمر والنهي يكون أيضاً كالدرهم المغصوب وذلك لأنّ الحركة في المكان المغصوب مصداق لكل من التصرف والصلاة فيكون الغصب والصلاة جهتين تعليليتين، لأنّ الحركة الشخصيّة واجبة لكونها صلاة وحرام لكونها غصباً كوجوب إكرام العالم الفاسق لعلمه وحرمته لفسقه، وكوجوب إعطاء الدرهم المغصوب لواجبي النفقة

لكونه إنفاقاً واجباً وحرمته لكونه تصرفاً في مال الغير فالإنفاق والتصرف في مال الغير جهتان تعليليتان، **وبالجملة** فالصلاة والغصب يكونان تعليليين لا تقييديين فيخرج مثال الصلاة في المكان المغصوب عن باب الاجتماع أيضاً.

قلتُ: ليست الحركة كالدرهم والماء في المثالين فإنّ الحركة في كلّ مقولة عين تلك المقولة وليست جامعة بين المقولات حتىٰ تكون المقولات مصاديق لها وحينئذٍ فالحركة في المكان المغصوب وضع باعتبار كون الصلاة من مقولة «الوضع» و«أين» باعتبار كون الغصب من مقولة الأين لأنّ الغصب عبارة عن الكون في أرض الغير والحركة في الأين أين وفي الوضع وضع، ومن المقرّر في محله مباينة المقولات وعدم جامع بينها، فليست الحركة أمراً وراء مقولتي الوضع والأين تحمل عليها الصلاة تارة والغصب أُخرىٰ.

فإن قلت: علىٰ هذا ينثلم ماذكرته من اعتبارالتركيب في متعلّقي الأمر والنهي في باب الاجتماع، **وذلك** لعدم التركيب بين المقولات لفرض مغايرتها بالتبائن فكيف يتصور التركيب بينها.

قلتُ: المراد بالتركيب في المقام كون إحدىٰ المقولتين التي تعلّق بها الأمر مثلاً من لوازم وجود المقولة الأُخرىٰ التي تعلّق بها النهي مثلاً، **توضيحه**: أنّ لازم الغصب ـ أعني الكون في مال الغير ـ هو تحقق الكون المزبور في ضمن صلاة أو نوم أو غيرهما من الأفعال كما أنّ لازم الصلاة التي هي القيام والركوع والسجود مثلاً هو الكون في مكان لأنّ كلّ مكاني لابدّ أن يقع في مكان فيكون الغصب من لوازم الصلاة وبالعكس، والمراد بالتركيب هو هذا المعنىٰ فتدبّر.

فتلخص أنّ المثال الواجد للقيود المعتبرة في محل النزاع هو مثال الصلاة والغصب لكون العنوانين أعني الصلاة والغصب مبدئيين لااشتقاقيين، فتكون الجهتان في هذا

المثال تقييديتين لاتعليليتين ، ويكون هذا المثال مغايراً للدرهم المغصوب الذي ينفقه علىٰ واجبي النفقة ، وللتوضؤ بالماء المغصوب ، وللتستر باللباس المغصوب وللتيمم بالتراب المغصوب إلىٰ غير ذلك من الأمثلة التي يكون للعنوانين المبدئيين المأخوذين فيها موضوع خارجي معنون بذينك العنوانين ، فإن العنوانين حينئذٍ وإن كانا مبدئيين إلّا أنّه لمكان اتصاف الموضوع الخارجي بهما يخرج العنوانان عن التقييديّة ويندرجان في الجهات التعليليّة كالعنوانين الاشتقاقيين ، فلذا تكون هذه الأمثلة ونظائرها ـ ممّا يكون للعنوانين المبدئيين فيها موضوع خارجي يتحد معهما ـ من باب التعارض لا الاجتماع ، سواء كان الدليل المتكفل لدخل العنوانين مطلقاً شمولياً كحرمة التصرف في مال الغير أم بدلياً كالتوضوء بالماء والتيمم بالتراب .

والمراد بالتعارض هنا مايقابل الاجتماع وإن كان بينهما حكومة كما إذا كان أحدهما أظهر من الآخر مثل تقدّم العام الاستغراقي علىٰ البدلي ، لاخصوص مايكون محكوماً بالتساقط لعدم جمع عرفي بينهما أو التخيير للأخبار العلاجيّة ، وبالجملة فالعنوانان المبدئيان إنّما يكونان من باب الاجتماع إذا لم يكن في الخارج موضوع معنون بهما كالصلاة في المكان المغصوب ، فإنّ التصرف في مال الغير وإن كان له موضوع خارجي وهو ملك الغير إلّا أنّه ليس معنونا للغصب والصلاة معاً بل معنون للغصب فقط دون الصلاة فلا تتحد الصلاة والغصب مع المكان حتىٰ تكون الصلاة في أرض الغير كالدرهم المغصوب المنفق علىٰ واجبي النفقة إذ الدرهم يعنون بالإنفاق والغصب .

فقد ظهرت المغائرة بين مثال الصلاة في الغصب وبين الامثلة المتقدّمة الخارجة عن باب الاجتماع .

ولكن يمكن الخدشة في مثال الغصب والصلاة بأن يقال : إنّ ما عدا السجود من

أفعال الصلاة وأجزائها من القراءة والقيام والركوع ليس له موضوع خارجي يتحد مع الصلاة والغصب، لكن السجود لماكان عبارة عن وضع الجبهة علىٰ الأرض أو غيرها ممّا يصحّ السجود عليه فيكون له موضوع خارجي وهو ما يصحّ السجود عليه يتحد مع السجود فيكون وضع الجبهة عليه صلاة وتصرفاً، وعلىٰ هذا فيكون مثال الصلاة والغصب نظير الامثلة المتقدّمة الخارجة عن باب الاجتماع، فما ذكروه من واجديّة مثال الصلاة والغصب للقيود المعتبرة في مسألة الاجتماع لا يخلو من المناقشة، هذا كله مضافاً إلىٰ عدم التركيب المعتبر في مسألة الاجتماع في مثال الصلاة والغصب علىٰ ماتقدّم من كون الحركة في كلّ مقولة عين تلك المقولة فإن المقولتين موجودتان بوجودين مستقلّين ولا تركيب بينهما أصلاً، فإنّ الصلاة بمنزلة المظروف والمكان بمنزلة الظرف لها كالماء في الآنية وضرب زيد في الدار، فإنّ الماء غير الأنية وضرب زيد غير الدار وكذا الصلاة والغصب فإن الغصب إشغال ملك الغير والصلاة مايقع في مال الغير، فالصلاة نظير الضرب والغصب نظير الدار، ومن المعلوم مغايرة الظرف للمظروف وجوداً ومعها لا يتصور التركيب المعتبر في باب الاجتماع، هذا ما يرجع إلىٰ المناقشة في المثال.

وأما ما أفاده الميرزا النائيني ﷺ من إناطة اندراج العنوانين المبدئيين في باب الاجتماع بما إذا لم يكن لهما موضوع خارجي وإلّا فيصير العنوانان تعليليين لاتقييديين ويندرجان في باب التعارض لا الاجتماع.

ففيه: أنّ مناط الصدق في كلّ من العنوانين لما كان موجوداً بمناط واحد في مورد الاجتماع والافتراق من غير تفاوت فيه بين الموردين أصلاً، سواء كان للعنوانين موضوع خارجي معنون بهما أم لا، فيكون ذلك كاشفاً عن تقييديّة العنوانين المدرجة لهما في مسألة الاجتماع لاالتعارض وأنّ أحد العنوانين لا يرتبط

بالآخر ولا يتحد معه ، وعليه فمناط الغصب هو الاشغال الصادق في حال الاجتماع مع الصلاة والافتراق عنها وكذا مناط الصلاة ـ وهو القيام والركوع وغيرهما ـ موجود في حال الاجتماع مع الغصب والافتراق عنه ، فالتفكيك بين الموارد بادراج العنوانين المبدئيين في باب الاجتماع مع عدم وجود الموضوع الخارجي لهما وفي باب التعارض مع وجوده غير واضح ، وعليه فيتسع دائرة مسألة الاجتماع وتصير الأمثلة المتقدّمة ونظائرها ممّا لها موضوع خارجي داخلة في باب الاجتماع فتدبّر .

ثم إنّ اعتبار كون النسبة بين العنوانين في مسألة الاجتماع (عموماً من وجه) غير ظاهر الوجه ، وإن كان الظاهر تسالم المحققين ممن قارب عصرنا علىٰ ذلك ، بل الظاهر اندراج التلازم الدائمي في باب الاجتماع أيضاً ، وذلك لأنّ المناط هو مغايرة جهة صدق كلّ من العنوانين للأُخرىٰ سواء كان لهما مورد افتراق كالصلاة والغصب أم لم يكن بأن كان صدق أحد العنوانين ملازماً لصدق الآخر بحيث لاينفكّان أصلاً ، فالحق عدم اختصاص مسألة الاجتماع بما إذا كان بين العنوانين عموم من وجه بل المدار علىٰ تعدّدهما وتقييديّتهما من غير فرق بين أن يكون لهما مورد افتراق وبين أن لايكون فتخصيص النزاع في باب الاجتماع بالعامين من وجه لا وجه له فتدبّر .

ثم إنّ الموجود إما أن يكون خارجياً عينياً كالجواهر والأعراض الخارجيّة كالسواد والبياض ونحوهما وإما أن يكون انتزاعيا وهو علىٰ قسمين : أحدهما : أن يكون منتزعاً عن الموجود العيني كالزوجيّة والفوقيّة المنتزعتين عن الأربعة والأبنية المرتفعة .ثانيهما: أن يكون منتزعاً عن الموجود الاعتباري كسببيّة شيء للحكم التكليفي أو الوضعي ، فإنّ الموجود العيني في القسم الأوّل هو منشأ الانتزاع والموجود الاعتباري في القسم الثاني هو نفس الحكم .

وإما أن يكون اعتبارياً فإنّه موجود حقيقة لكنه في وعاء الاعتبار لافي وعاء العين ، والأحكام الشرعيّة كلها من الأُمور الاعتباريّة فإنّ الوجوب والحرمة والزوجيّة والملكيّة ونحوها موجودات حقيقيّة غاية الأمر أنّ وجودها يكون في عالم الاعتبار لا عالم العين وليست من الأُمور الانتزاعيّة التي لاوجود لها أصلاً .

ولا ينبغي الإشكال في اندراج الموجودات العينيّة وكذا الاعتباريّة في محل النزاع ، كما لاينبغي الإشكال في خروج العناوين الانتزاعيّة عن حريم النزاع ، وأما العناوين التوليديّة كما إذا كان شيء واحد يتولد منه عنوانان ـ كما إذا كان إكرام العالم واجباً وإكرام الفاسق حراماً وتحققا بفعل واحد كالقيام ـ فالظاهر خروجها عن حريم النزاع أيضاً ، لاتحاد العنوانين مع ذلك السبب المولد لهما فيندرج في باب التعارض دون الاجتماع .

فتلخص ممّا ذكرنا أنّ العنوانين لابدّ أن يكونا تقييديين بأن يكون مناط صدق أحدهما غير مناط صدق الآخر ، وهذا في صورة احراز تغائر المناطين ممّالاإشكال فيه ، وأما مع الشك في التعدّد والمغائرة فيندرج في باب التعارض لتقوم الاجتماع بتقييديّة الجهتين وتعدّد المتعلّقين ، لما تقدّم سابقاً من تقوم التزاحم بتعدّد المتعلّق و مع عدم الإحراز لا يحرز شرط الاجتماع فلا يندرج في التزاحم أصلاً .

ثم إنّه وقع النزاع في ابتناء مسألة الاجتماع وعدمه علىٰ تعلّق الأحكام بالطبائع أو الأفراد ، فإنّ صاحب الكفاية ﷺ[1] أنكر ذلك الابتناء والتزم بجريان النزاع علىٰ كلا القولين ، والميرزا النائيني ﷺ ابتنىٰ هذا النزاع علىٰ مسألة تعلّق الأحكام بالطبائع أو الأفراد علىٰ بعض المباني والأقوال في وجود الكلي الطبيعي فالميرزا النائيني ﷺ يبتني النزاع في مسألة الاجتماع علىٰ تلك المسألة في الجملة ،

---

١) كفاية الأُصول / ١٥٤.

والمحقق الخراساني ﷺ ينكر ذلك مطلقاً بنحو السلب الكلّي .

أما ما أفاده الميرزا النائيني ﷺ فتوضيحه: أنّه بناء علىٰ كون الكلي الطبيعي منتزعاً عن الأفراد وغير موجود في الخارج والموجود في وعاء العين أفراد الكلي لانفسه يكون للنزاع في أنّه هل يلزم الاجتماع أم لا ؟ مجال ، وذلك لأنّه يبحث عن أنّه كما يكون كلّ واحدة من الطبيعتين غير الأُخرىٰ كذلك لايتحد المنشئان فالفردان منضمان والتركيب بينهما انضمامي فلايلزم اجتماع الأمر والنهي ، أو يكون جهتا الأمر والنهي تعليليتين فيتحد المنشئان ويكون التركيب بينهما اتحاديا .

وبالجملة فعلىٰ القول بكون الكلي الطبيعي غير موجود في الخارج وأنّ وجوده انتزاعي يمكن جريان النزاع في مسألة الاجتماع ، وبناء علىٰ وجود الكلي الطبيعي في الخارج بأن يوجد فيتشخص أو يتشخص فيوجد ، فيقع النزاع في تلك المسألة في أنّ الأحكام تتعلّق بوجودات الطبيعة المتخصصة بخصوصيّة ما ، من دون أن تكون كلّ واحدة من الخصوصيات الخارجيّة واقعة في حيّز الخطاب ، بل مقدّمة وجوديّة لقيد الطبيعة أعني خصوصيّة ما من دون سراية الأمر من ذي المقدّمة الىٰ المقدّمة ، بل وعلىٰ السراية أيضاً لكون أمر المقدّمة غيرياً لا نفسياً مناطاً للمثوبة والعقوبة كما هو محل البحث في مسألة الاجتماع ، أو تتعلّق الأحكام بالأفراد أي بلوازم وجودات الطبيعة بحيث يكون كلّ من وجود الطبيعة ولوازم وجودها واقعاً في حيّز الخطاب ، فعلىٰ مبنىٰ تعلّق الأحكام بالطبائع بالمعنىٰ المذكور أعني وجوداتها ـ لا بمعناها غير المعقول هنا وهو نفس المهيّة المهملة اللابشرط المقسمي لأنّها لايترتّب عليها أثر فلا تكون متعلّقاً للمصلحة ولا للحب والإرادة ـ لا يلزم الاجتماع في هذه المسألة أصلاً ، لأنّ وجود كلّ من الطبيعتين مغاير لوجود الأُخرىٰ فلا يسري الأمر من متعلّقه إلىٰ متعلّق النهي وكذا العكس ، وبناء علىٰ تعلّق

الأحكام بالأفراد بالمعنىٰ المزبور أعني لوازم الوجود الذي لازمه كون التخيير بين الأفراد شرعياً ـ كما أنّ لازم تعلّق الأحكام بالطبائع بالمعنىٰ المعقول الذي عرفته هو كون التخيير بين الأفراد عقليّاً ـ **يلزم الاجتماع**، بداهة أنّ لوازم الوجود حينئذٍ تكون ممّا تعلّق بها الخطاب، فإذا كان كلّ من متعلّقي الأمر والنهي من لوازم وجود الآخر يسري الأمر إلىٰ لازم وجود متعلّقه وكذلك النهي، ففي مثال الغصب والصلاة يسري الأمر من الصلاة إلىٰ لازم وجودها وهو الغصب لأنّ الكون في المكان وهو الغصب، من لوازم وجود الصلاة، **بداهة** وجود كلّ مكاني في المكان ويسري النهي من متعلّقه وهو الكون في مكان الغير إلىٰ الصلاة ونحوها من النوم وغيره، فإن الكون المزبور لايوجد إلّا بوجود الصلاة أو غيرها وتكون الصلاة مأموراً بها لتعلّق الأمر بها ومنهياً عنها لكونها من لوازم وجود الغصب التي تعلّق بها النهي كما هو المفروض وكذا الغصب فإنّه مأمور به لكونه من لوازم الصلاة ومنهيّ عنه لكونه غصباً.

وبالجملة فعلىٰ مبنىٰ تعلّق الأحكام بالطبائع لايلزم الاجتماع وعلىٰ مبنىٰ تعلّقها بالأفراد يلزم الاجتماع، **وعلىٰ هذا** فلزوم الاجتماع وعدمه مبنيان علىٰ تعلّق الأحكام بالطبائع والأفراد، وحيث إنّ الحقّ خروج لوازم الوجود طراً عن حيّز الخطابات ـ للزوم تحصيل الحاصل لأنّ وجود المتعلّق وتشخصه في الخارج علة لسقوط الخطاب لاثبوته فبعد وجوده لامعنىٰ لوجوب تحصيله إلّا تحصيل الحاصل المحال ـ، **فالمتعلّق** هو نفس وجود الطبيعة من دون سراية الحكم من متعلّقه إلىٰ لوازم وجوده **فحينئذٍ** لايلزم الاجتماع أصلاً.

فتحصل من جميع ماذكرنا أنّ مسألة اجتماع الأمر والنهي وعدمه مبنيّة علىٰ مسألة تعلّق الأحكام بالطبائع أو الأفراد، وأنّه يلزم الاجتماع بناء تعلّقها بالأفراد

أي لوازم الوجود ولايلزم بناء علىٰ تعلّقها بالطبائع بمعنىٰ وجودات الطبيعة ، فتلك المسألة من مبادئ هذه المسألة .

والحقّ تعلّق الأحكام بالطبائع ، فلوازم الوجود بأسرها خارجة عن حيّز الخطابات ، وعلىٰ ما ذكرنا ـ من تعلّق الأمر بطبيعة والنهي بأُخرىٰ وكون الطبيعتين من مقولتين ـ يكون المورد الذي تصادقت عليه الطبيعتان موجودين لا موجوداً واحداً لعدم تصادق مقولتين علىٰ واحد لتبائن المقولات بالذات والهويّة وعدم جامع بينها حتىٰ تكون المقولات أنواعاً لذلك الجامع ويكون ذلك الجامع جنساً لها ، ومع كون المجمع متعدّد الوجود يندرج مورد الاجتماع في باب التزاحم دون التعارض ، لما تقدّم سابقاً في ضابط التعارض من اشتراط التعارض بوحدة المتعلّق وكونه واجداً لملاك يقتضي تشريع الوجوب وملاك يقتضي تشريع الحرمة ، فالتعارض هو تزاحم المقتضيين الذي جعله صاحب الكفاية ﷺ من التزاحم بخلاف التزاحم الواقع في مرحلة الامتثال فإن المتعلّق فيه لابدّ أن يكون متعدّداً ، وعليه فمسألة الاجتماع تكون من صغريات التزاحم لتعدّد متعلّقي الأمر والنهي وجوداً في ظرف الاجتماع لا التعارض .

نعم إن كان لمتعلّقي الأمر والنهي متعلّق خارجي كالوضوء بماء الغير وغيره ممّا عرفت سابقاً ، يندرج في باب التعارض لكون العنوانين المتعلّقين للأمر والنهي عرضين لذلك الموضوع الخارجي ، فيكونان نظير العناوين الاشتقاقيّة في اتحاد العرض مع معروضه .

ثم إنّ ماذكرناه في تقريب تعدّد المتعلّقين في المجمع لكونهما مقولتين برهان لمّي علىٰ اندراج المجمع في باب التزاحم كما أن الفرع الفقهي المتسالم عليه عند الأصحاب من صحة الصلاة في المغصوب مع الجهل بالموضوع برهان إنّي علىٰ اندراج مسألة

الاجتماع في التزاحم.

توضيحه: أنّه إن كان مجمع العنوانين متحد الوجود يندرج في التعارض فيكون من صغريات النهي في العبادة، ولازمه كون التصرف في مال الغير بدون إذنه مانعاً واقعياً للصلاة كمانعيّة الاستدبار والحرير وغيرهما لها، ومقتضىٰ إطلاق المانعيّة بطلان الصلاة المقرونة بالمانع حتىٰ مع الجهل بالمانع، وعليه فلا وجه للحكم بصحة الصلاة الواقعة في المكان المغصوب ولو مع الجهل بالموضوع فضلاً عن الجهل بالحكم وهو خلاف الإجماع.

فإن قلت: إنّه لا إشكال في مانعيّة ما لا يؤكل للصلاة مع أنّه لا ريب في صحة الصلاة الواقعة فيما لا يؤكل في حال الجهل بكونه ممّا لا يؤكل.

قلتُ: مقتضىٰ إطلاق دليل المانعيّة ـ وهو الإطلاق الشمولي في ناحية النهي عن التصرف في مال الغير بدون إذنه لتقدّمه علىٰ الإطلاق البدلي في ظرف الأمر بالصلاة الموجب لتقيّد الصلاة المأمور بها بعدم إيقاعها في المكان المغصوب ـ هو ماعرفت من بطلان الصلاة المقرونة بالمانع مطلقاً حتىٰ في حال الجهل، إلّا أنّه قام الدليل الخاص علىٰ اعتبار العلم بالموضوع في مانعيّة ما لا يؤكل، كصحيحة[1] عبد الرحمن بن أبي عبد الله عن أبي عبد الله عليه السلام الدالة علىٰ صحة الصلاة في ما لا يؤكل مع الجهل بالموضوع، وأنّ مانعيّته مقيّدة بصورة العلم بالموضوع ولكن لم يقم مثل هذا الدليل في المغصوب، فعلىٰ تقدير وحدة المجمع وجوداً يستفاد من النهي عن الغصب مانعيّة الغصب للصلاة، فكأنّه قيل: لا تصل في المغصوب كقوله: لاتصل في الحرير وقد عرفت أنّ مقتضىٰ إطلاق دليل المانعيّة هو بطلان الصلاة في المغصوب حتىٰ مع الجهل بالموضوع فضلاً عن الجهل بالحكم. **وبالجملة** فلا تستقيم فتوىٰ الأصحاب

---

١) وسائل الشيعة ٣ / ٤٧٥، الحديث ٤٢١٨.

بصحة الصلاة في المغصوب مع الجهل بالموضوع إلّا بتعدّد المتعلّق في المجمع الموجب لاندراجه في التزاحم.

فإن قلت: يمكن تصحيح الصلاة في حال الجهل بالغصب حتىٰ علىٰ مبنىٰ التعارض وكون المجمع واحداً وجوداً بحديث لاتعاد، فصحة الصلاة حينئذٍ لاتكون برهانا إنّيا علىٰ صغرويّة باب الاجتماع للتزاحم.

قلتُ: قد قرّر في محله عدم جريان حديث لاتعاد في صورة الجهل واختصاصه بالنسيان وما يجري مجراه، **فتلخص** أنّ صحة الصلاة في المغصوب مع الجهل بالموضوع منوطة بكون المجمع من التزاحم، هذا في الجهل بالموضوع، **وأما الجهل** بالحكم ولو تقصيراً فمقتضىٰ ماذكرناه من تعدّد المتعلّق وجوداً وكونه من باب التزاحم هو صحة الصلاة في المغصوب أيضاً، إذ المفروض عدم صيرورة الغصب قيداً عدمياً للصلاة كسائر القيود للصلاة حتىٰ تكون باطلة فالصلاة صحيحة لواجديّتها لجميع القيود المعتبرة فيها.

فإن قلت: إنّ لازم ماذكرت من كون المجمع مندرجاً في التزاحم هو صحة الصلاة في المغصوب حتىٰ مع العلم بالحكم كصحة الصلاة في حال ترك الإزالة.

قلتُ: فرق بين باب الاجتماع وبين تزاحم باب الضد كالصلاة والإزالة وإن كان كلاهما من أقسام التزاحم، إلّا أنّ لباب الاجتماع خصوصيّة يمتاز بها عن تزاحم باب الضد، **وتلك** الخصوصيّة هي أنّ عدم الصحة في مسألة الاجتماع مع العلم بالحكم إنّما هو لفقد قيد من قيود الصلاة وهو القربة المعتبرة فيها، **وذلك** لأنّه مع العلم بالغصب الملاصق بالصلاة يقبح صدور الصلاة عن العالم بالغصب وحكمه، ومع القبح لايتمشىٰ قصد القربة فينتفي قيد من قيود الصلاة فتبطل، فبطلان الصلاة يكون لأجل فقدان القربة المعتبرة فيها ولذا يصحّ العمل المنهيّ عنه في التوصليات.

فتلخص ممّا ذكرنا أنّ صحة الصلاة في المغصوب مع الجهل لاتستقيم الاباندراج المجمع في باب التزاحم[١]، **وأما مع** وحدة المتعلّق واندراجه في باب التعارض فلاوجه للحكم بالصحة بل المتعيّن الحكم بالبطلان لكون الغصب حينئذٍ مانعاً للصلاة ومقتضىٰ إطلاق النهي المانعيّة المطلقة فتبطل الصلاة الواقعة في الغصب مطلقاً في حال الجهل بالموضوع والحكم والعلم بهما ونسيانهما.

والحاصل أنّه مع وحدة المتعلّق يندرج مسألة الاجتماع في باب التعارض لكن لاتصل النوبة إلىٰ إعمال قاعدة التخيير أو التساقط بين الدليلين، لإمكان الجمع بينهما بتقييد الأمر المتعلّق بالصلاة ـ مثلاً ـ بغير الفرد المنهيّ عنه بناء علىٰ ماتقرّر في محله من مرجحيّة الإطلاق الشمولي وتقدّمه علىٰ الإطلاق البدلي، لكون الإطلاق الشمولي صالحاً للبيانيّة ـ نظير أكرم عالماً ولا تكرم الفاسق ـ وفي المقام يكون إطلاق النهي عن التصرف في مال الغير شمولياً وإطلاق الأمر بالصلاة بدلياً، فيقدّم النهي عن الغصب علىٰ الأمر بالصلاة فيخرج الصلاة في المكان المغصوب عن طبيعة الصلاة بما هي مأمور بها وإن كانت فرداً للصلاة بما هي صلاة، **وعلىٰ هذا** فلا تكون الصلاة الواقعة في المكان المغصوب مأموراً بها بل منهياً عنها.

وبالجملة فبعد البناء علىٰ كون المجمع واحداً لا متعدّداً يحتمل ثبوتاً أن يكون

---

١) يمكن المناقشة في هذا البرهان الإنّي بامكان تصحيح الصلاة في صورة الجهل بالموضوع بجريان البراءة في الشبهة الموضوعيّة كجريانها في الشبهة الحكميّة، إذ المفروض كون الشبهة بدويّة غير مقرونة بالعلم الاجمالىٰ الموجب للاحتياط، فتصح الصلاة بالحكم الظاهري لابالتزاحم، فلاتكون صحة الصلاة في حال الجهل شاهدة علىٰ كون المجمع مندرجاً في التزاحم. «للمقرّر ﷺ».

وفيه: انّ الصحة لو كانت لأجل الحكم الظاهري أي البراءة فمع انكشاف الخلاف من الإعادة، وهذا خلاف المراد إذ المقصود تصحيح الصلاة مع الجهل بالموضوع بحيث لا يحتاج إلىٰ الإعادة والقضاء. «لجنة التحقيق».

المجمع مأموراً به لما فيه من الصلاح الموجب للأمر به ، ويحتمل أن يكون منهياً عنه لما فيه من الفساد الموجب للنهي عنه ، إذ لا يعلم أهميّة أحد الملاكين وأقوائيّته الموجبة لتبعيّة الحكم الفعلي له ، ولكن في مقام الإثبات يكون الإطلاق الشمولي كاشفاً عن كون الحكم في المجمع هو الحرمة فلا أمر حينئذٍ بالمجمع ، فلاوجه لصحته أصلاً لعدم الأمر ولا المصلحة فالحكم بالصحة في صورة الجهل بالغصب لاوجه له ، فحكم الأصحاب بالصحة في حال الجهل يلائم التزاحم كما أنّ حكمهم بالفساد في صورة العلم يلائم التعارض إذ لو كان من التزاحم فلابدّ من الحكم بالصحة في حال العلم أيضاً كتزاحم باب التضاد كالصلاة والإزالة ، فكيف التوفيق بين الفرعين ، كما أنّ اعتبار وجود المندوحة في المقام يلائم أيضاً كون الاجتماع من التزاحم لا التعارض .

ويمكن الجمع بين الفرعين ـ وهما صحة الصلاة في المغصوب مع الجهل وفسادها فيه مع العلم ـ بابداء الفرق بين المقامين .

توضيح الفرق : هو أنّه في باب التضاد كالصلاة والإزالة لايكون ترك أحدهما مقدّمة لوجود الآخر ولا فعل أحدهما مقدّمة لترك الآخر كما تقدّم سابقاً في محله بل يكون ترك أحد الضدين مستنداً إلىٰ الصارف وعدم إرادة وجوده لا إلىٰ وجود الضد الآخر ، ويكون فعل الضد الآخر مستنداً إلىٰ علة وهي إرادة وجوده لا إلىٰ عدم الضد الآخر ، نعم يكون علة وجود أحد الضدين مقارنة لوجود الصارف لامقدّمة وكذا العكس ، فلا يكون أحدهما من لوازم الآخر فاذا عصىٰ وترك الإزالة وأتىٰ بالصلاة فلا وجه لصيرورتها مبغوضة إذ لا يكون ترك الإزالة علة لوجودها ، وهذا بخلاف تزاحم باب الاجتماع فإنّ كلاً من المتعلّقين يكون من لوازم وجود الآخر وتوقّف وجود الشيء علىٰ لوازم وجوده من البديهيات ، وعليه فيكون الغصب علة لوجود الصلاة لكونه من لوازم وجودها لاحتياج وجود كلّ مكانيّ إلىٰ

مكان ، فالمكان المغصوب من لوازم وجود الصلاة فيه ، فالمكان من علل وجود الصلاة ، فيكون إيجاد الصلاة حينئذٍ قبيحاً والقبيح لا يكون محبوباً ومقرباً ، فالفعل وإن كان في نفسه محبوباً ، لكن تلويثه بلوازمه يوجب قبحه وبعده عن صلاحيّته للمقربيّة فتصير جهة صدوره قبيحة ، ومع هذا القبح تنتفي القربة المعتبرة في العبادة فتقع الصلاة علىٰ وجه قبيح غير صالح للمقربيّة ، نظير تقديم الماء الصافي في الآنية الوسخة التي لها رائحة كريهة إلىٰ المولىٰ فإنّ الماء وإن كان محبوباً للمولىٰ إلّا أنّ كونه في ذلك الإناء مبغوض له لكن لابمعنىٰ كون عدمه في ذلك الإناء قيداً للمطلوبيّة ، وإلّا يرجع حقيقته إلىٰ التعارض ، فالخصوصيّة المائزة بين باب تزاحم مسألة الاجتماع وبين باب تزاحم التضاد هي ما عرفت ، وحينئذٍ فلا مانع من الحكم بصحة الصلاة في باب التضاد وفسادها في مسألة الاجتماع في صورة العلم مع كون كليهما من صغريات التزاحم وعلىٰ هذا فلا تهافت بين الفرعين المزبورين أصلاً فتأمّل جيّداً .

ثم إنّ للمحقق صاحب الكفاية ﷺ[1] وجهاً لتصحيح الصلاة في حال الجهل بالغصب بناء علىٰ التعارض .

وحاصله أنّ للحكم مراتب **إحديها** : مرتبة إنشائه ، **ثانيتها** : مرتبة الفعليّة وهذه المرتبة مترتّبة علىٰ الأولىٰ لكون العلم بالإنشاء دخيلاً في مرتبة الفعليّة ولا محذور فيه أصلاً لاختلاف المرتبتين فلا يلزم محذور الدور فيه كما لا يخفىٰ ، والحكم المؤثر هو الفعلي دون الإنشائي فلا تهافت بين الإنشائيين ولا بين الإنشائي والفعلي كما هو أحد الوجوه التي جمع بها بين الحكم الواقعي والظاهري فإن الحكم الواقعي كحرمة شرب التتن مثلاً إنشائي والظاهري وهو الحلّ فعلي وفي المقام نقول : إنّ

---

١) كفاية الأُصول / ١٧٥ .

الحكم الفعلي هو وجوب الصلاة لكونه معلوماً والحكم الإنشائي هو حرمة الغصب ولا تأثير لها قبل العلم بها فتصح الصلاة في المكان المغصوب مع الجهل بالموضوع لعدم تأثير الحرمة الإنشائيّة الثابتة للغصب مع الجهل بها في المانعيّة، فإنّ تأثيرها فيها تابع لفعليّتها والمفروض عدمها للجهل بها.

فتلخص أنّه بناء علىٰ وحدة المتعلّق خارجاً المدرجة له في باب التعارض المانعة من تعدّد ماهيّته ـ إذ المتحد وجوداً لا يتعدّد ماهيّته ـ يمكن تصحيح الصلاة في المكان المغصوب في حال الجهل.

وبهذا الوجه يندفع التهافت بين حكمهم بصحة الصلاة في المغصوب مع الجهل وبين حكمهم بصحتها فيه مع العلم.

وحاصل الإشكال عليه: أنّه إن كان باب الاجتماع من صغريات التزاحم فلابدّ من الحكم بالصحة في كلّ من صورتي العلم والجهل، وإن كان من صغريات التعارض فلابدّ من الحكم بالفساد في كلتا الصورتين، **ومن المعلوم** صغرويّة مسألة الاجتماع إما للتعارض وإما للتزاحم وعدم خروجها عنهما، لأنّ جعل الحكمين إما ممكن وإما ممتنع، والأوّل هو التزاحم والثاني هو التعارض ولا ثالث لهما إذ لا واسطة بينهما، وعليه فباب الاجتماع من صغريات باب التعارض لوحدة المجمع وجوداً، ضرورة عدم كون تعدّد العنوان موجباً لتعدّد المعنون وجوداً من غير فرق بين العنوان المبدئي والاشتقاقي، فتعدّد الوجود يكون في باب التضاد، ضرورة تعدّد المتضادين وجوداً فهما من باب التزاحم دون التعارض، كما أنّ المجمع في باب الاجتماع من التعارض دون التزاحم فلا أساس للتركيب الانضمامي في المقام أصلاً.

وقد اندفع هذا الإشكال عن الحكم ببطلان الصلاة في المغصوب مع العلم بناء علىٰ التزاحم المقتضي لصحتها بما عرفت من عدم كون التزاحم في مسألة الاجتماع

كتزاحم باب التضاد علىٰ التفصيل الذي عرفته سابقاً ، وبناء علىٰ التعارض بما سمعته آنفاً من المحقق صاحب الكفاية ﷺ .

ثم إنّ البرهان علىٰ الجواز ـ أي تعدّد المتعلّق واندراج مسألة الاجتماع في باب التزاحم لا التعارض ـ من وجهين : أحدهما لمّي وقد تقدّم تفصيله ، لكنه غير تام إذ المفروض كون العنوانين في باب الاجتماع من العناوين المتخالفة المتصادقة علىٰ شيء واحد لاالمتضادة التي يستحيل اتحادها ، كما أنّ المفروض كون العنوانين عرضيين ومن المعلوم اتحاد العرض والمحل وجوداً ، فلا فرق في الاتحاد الوجودي بين كون العنوانين مبدئيين كالصلاة والغصب وبين كونهما اشتقاقيين كالعالم والعادل فالحق كون المجمع في مسألتنا من التعارض لا التزاحم .

والآخر إنّي ، وهو أمران أحدهما : تسالم الأصحاب علىٰ صحة الصلاة في المغصوب مع الجهل بالموضوع فإنّ الصحة تلائم التزاحم لا التعارض .

فإن قلت : يمكن تصحيح الصلاة في صورة الجهل بالموضوع حتىٰ في صورة التعارض ووحدة المتعلّق بحديث (لا تعاد)[1] فتسالمهم علىٰ الصحة لايشهد بكون مسألة الاجتماع من التزاحم .

قلتُ : قد قرّر في محله عدم جريان حديث (لا تعاد) في الجهل واختصاصه بالنسيان وما يجري مجراه وهو العجز * .

إن قلت : يكفي الإجماع في الحكم بالصحة مع الجهل بالغصب .

قلتُ : لامجال للإجماع التعبدي في المقام لقوة احتمال كونه مدركياً ، لاستناد

---

١) التهذيب ٢/٥٢ باب ٩ الحديث ٥٩ .

*) لا يخفىٰ أنّ استفادة أحكام الخلل من حديث لاتعاد منوطة بشمول الحديث للزيادة والنقيصة معاً وأما مع اختصاصه بالنقيصة وعدم شموله للزيادة فلاتستفاد منها والحقّ عدم الشمول كما حرر في محله .

كثير من المجمعين إلىٰ ما تقدّم من صغرويّة باب اجتماع الأمر والنهي لباب التزاحم، ومن المعلوم أنّه بناء عليه تكون الصحة في حال الجهل بالموضوع علىٰ طبق القاعدة فالعبرة حينئذٍ بالمدرك لا الإجماع. وقد تقدّم فساده لكون المقام من صغريات التعارض لعدم تعدّد المعنون بتعدّد العنوان، ومع عدم الإجماع التعبدي يشكل الحكم بالصحة بل لابدّ من الالتزام ببطلان الصلاة، ومن هنا يظهر ضعف تصحيح الصلاة في صورة الجهل بالغصب بما أفاده صاحب الكفاية ﷺ [١] من جعل حرمة الغصب إنشائيّة ووجوب الصلاة للعلم به فعلياً، وذلك لأنّ هذا التوجيه وجيه فيما قامت حجة معتبرة علىٰ الصحة فيتجه هذا الوجه حينئذٍ وأما بدون قيام حجة علىٰ الصحة فلا شاهد علىٰ التوجيه المزبور، فتنتهي النوبة إلىٰ حديث لاتعاد بدعوىٰ شموله للجهل كشموله للنسيان؛ **بأن يقال**: إنّ المراد بلاتعاد هو عدم تحريك خطاب الجزء أو الشرط بحيث لا يرىٰ المكلف نفسه مخاطباً به من دون تفاوت بين نشؤه من النسيان أو الغفلة أو الجهل القصوري أو الجهل مع الالتفات مع جريان البراءة في المشكوك، فالجاهل الملتفت إذا أجرىٰ البراءة لا يرىٰ نفسه مخاطباً بخطاب الجزء أو الشرط علىٰ تقدير وجوده واقعا، ومع اعتقاد عدم الخطاب الفعلي المنجز لاملزم له بإتيان المشكوك، فلو كان للمشكوك دخل مطلق يلزم أن يكون ذلك بالأمر باعادة الصلاة، فالبراءة وغيرها من الأُصول المرخصة تكون كالنسيان توجد موضوعاً لحديث لاتعاد، هذا بالنسبة الىٰ الأُصول العمليّة الجارية في الشبهات الحكميّة والموضوعيّة، وأما الظنون الاجتهاديّة فلما لم يقم دليل علىٰ حجيّتها كما بيّناه في محله فلا تكون عذراً حتىٰ تكون بمنزلة النسيان ليشمله حديث (لا تعاد)، هذا بالنسبة إلىٰ المجتهد وأما العامي فإن حصل له العلم بكون قول المجتهد هو الحكم الواقعي

---

١) كفاية الأُصول / ١٧٥.

فيصير معذوراً، وهذا يفيده في موارد تبدل رأي مجتهده أو عدوله إلىٰ مجتهد آخر بموت أو غيره، وذلك لجريان حديث (لا تعاد الصلاة) في حقه بخلاف نفس المجتهد، فإنّ ظنه لما لم يكن حجة لا يكون عذراً له فلا يشمله حديث لاتعاد، فالمجتهد أسوأ حالاً من مقلده لجريان حديث لاتعاد في حقه فلا تجب اعادة الصلاة التي أتىٰ بها علىٰ طبق فتوىٰ ذلك المجتهد بخلاف نفس المجتهد فإنّه لايجري في حقه حديث لا تعاد، فمقتضىٰ القاعدة وجوب الإعادة.

فمع البناء علىٰ وحدة المتعلّق لامحيص عن الحكم بالبطلان لكون النهي في العبادة ومقتضاه تقيّد الصلاة واقعاً بعدم وقوعها في المغصوب فتبطل الصلاة حينئذٍ لاقترانها بالمانع، ولادليل علىٰ اختصاص المانعيّة بصورة العلم بالغصب كما دلّ الدليل علىٰ اختصاص المانعيّة بالعلم في غير المأكول وهو صحيحة عبد الرحمن بن أبي عبد الله عن أبي عبد الله عليه الصلاة والسلام.

ثانيهما: صحة العبادات المكروهة سواء كان بين العبادة وبين مايوجب الكراهة عموما مطلقاً كالصلاة في الحمام، أم عموما من وجه كالنهي عن الكون في مواطن التهمة أو الوقوف في بيوت الظلمة، فإن بين الصلاة وبين الكون في تلك الأمكنة عموماً من وجه.

تقريب شهادة العبادات المكروهة بكون مسألة الاجتماع من التزاحم لا التعارض هو: أنّه قد ثبت في محله تضاد الأحكام بأسرها، فكما يكون الوجوب والحرمة متضادين كذلك الوجوب والكراهة إلىٰ غير ذلك من الأحكام، ولو كانت العبادة المكروهة موجوداً واحداً شخصياً لم يكن الآتي بها مطيعاً للأمر بها، ومخالفاً للنهي عنها، فالمخالفة والموافقة تكشفان عن تعدّد المتعلّق المدرج للعبادات المكروهة في باب التزاحم.

وبالجملة فهذان الموردان أعني صحة الصلاة في المغصوب مع الجهل بالموضوع، والعبادات المكروهة من البرهان الإنّي علىٰ كون مسألة الاجتماع من التزاحم.

ولكن يمكن المناقشة في هذين الشاهدين، **أما الأوّل**: وهو الحكم بصحة الصلاة في حال الجهل بالغصب فبما أفاده صاحب الكفاية ﷺ من أنّ النهي عن التصرف في الغصب إنشائي، وهو الحكم المشترك بين العالم والجاهل الذي دلت عليه النصوص التي ادّعي تواترها والنهي الإنشائي لا أثر له ولا يكون مانعاً عن صحة الصلاة والمانع عنها هو النهي الفعلي المتقومة فعليّته بالعلم به، والحمل علىٰ الإنشائيّة أحد الوجوه التي جمع بها بين الحكم الواقعي والظاهري. فلعل الحكم بصحة الصلاة في الغصب مع الجهل بالموضوع يكون لهذه الجهة لا لأجل تعدّد المتعلّق، فلايكون الوجه في حكمهم بالصحة منحصراً في تعدّد المتعلّق حتىٰ يكون برهاناً إنّياً عليه، ومع هذا الاحتمال لاسبيل إلىٰ جعله شاهداً علىٰ اندراج مسألة الاجتماع في باب التزاحم، هذا بالنسبة إلىٰ الجهل بالموضوع ـ الذي لا يلزم من جعل العلم بالموضوع دخيلاً في الحكم بالمانعيّة ـ نظير العلم بعدم المأكوليّة بالنسبة إلىٰ مانعيّة ما لا يؤكل ـ محذور التصويب كما لايخفىٰ.

ويمكن الحكم بالصحة في الجهل بالحكم أيضاً وإن كان محلاً للخلاف بتقريب: أنّ ما دلّ علىٰ اشتراك الأحكام بين العالمين والجاهلين مطلق قابل للتقييد، فيقيّد بصحة الصلاة في صورة الجهل بحكم الغصب كما قيّد في الجهر والاخفات والقصر والتمام والتصويب الباطل هو بالنسبة إلىٰ دخل العلم في موضوع نفسه وأما بالنسبة إلىٰ غيره فلا، وفي المقام يكون العلم بالإنشاء موضوعاً لمرتبة الفعليّة.

وبالجملة فيمكن أن يكون الفرع المزبور أعني صحة الصلاة في المغصوب مع

الجهل بالموضوع شاهداً علىٰ دخل العلم بالغصب في الحرمة والمانعيّة وأنّ الغصب المعلوم حرام ومانع ، وصحة الصلاة في المغصوب مع الجهل بالحكم والعلم بالغصب لأجل عدم ترتّب المانعيّة علىٰ الحكم الإنشائي بل تترتّب علىٰ الفعلي ، فيقيّد إطلاق الأخبار الدالة علىٰ اشتراك الأحكام بين المكلفين طراً بهذا الفرع أعني صحة الصلاة في المغصوب مع الجهل بالحكم .

وأما الثاني : وهو العبادات المكروهة فيمكن الخدشة في شهادتها علىٰ تعدّد المتعلّق وكون الاجتماع من التزاحم بأن يقال : إنّه لا تضاد بين الوجوب الذي هو الترخيص في الفعل وبين الكراهة التي هي أيضاً ترخيص في الفعل ، كما قيل : كلّ مكروه جائز ولا دلالة للوجوب علىٰ حرمة الترك حتىٰ ينافي الكراهة التي هي الترخيص في الفعل ، لما قرّر في محله من أنّ كلّ حكم لا ينحل إلىٰ حكمين فلا ينحل الوجوب الىٰ الوجوب والحرمة[1] وكذا الحرمة وسائر الأحكام ، وبالجملة فالمناقشة في شهادة العبادات المكروهة علىٰ تعدّد المتعلّق مرجعها إلىٰ منع التضاد بين الوجوب والكراهة .

وقد ناقش الميرزا النائيني ﷺ في الاستدلال بالعبادات المكروهة بأنّ النسبة بينها وبين متعلّق النهي لما كانت عموما مطلقاً فلامحالة يخصص الفرد المنهيّ عنه ويخرج عن أفراد الطبيعة المأمور بها ويصير ذا حزازه ، غاية الأمر أنّه لما كان النهي تنزيهياً فلا تزاحم بين الأمر والنهي ومرجع هذا الكلام إلىٰ عدم التنافي بين الوجوب والكراهة .

ولكن هذا الكلام من الميرزا النائيني ﷺ ينافي ما أفاده في تقسيم العبادات المكروهة إلىٰ ما يكون النسبة فيها عموماً مطلقاً كالصلاة في الحمام وإلىٰ ما تكون

---

١) أي حرمة ترك الواجب .

النسبة فيها عموماً من وجه كالصلاة في بيوت الظلمة ، وإلىٰ مايكون الشخص مأموراً به ومنهياً عنه كصوم يوم عاشوراء .

وكيف كان فالأولىٰ أن يقال : إنّ العبادات المكروهة ليست داخلة في باب التزاحم ولافي باب التعارض ، **بيانه**: أنّ متعلّق الأمر هو الطبيعة لا الأفراد ، ومطلوبيّة الفرد تكون من باب انطباق الطبيعة عليه الموجب لعقليّة[1] الإجزاء ، فالفرد بما هو فرد ليس مأموراً به والمنهيّ عنه يكون من لوازم وجود المأمور به فيكون متعلّق الأمر غير متعلّق النهي ، ففي مرحلة الجعل لامانع من الجعل حتىٰ تكون العبادات المكروهة من باب التعارض لمغائرة ماتعلّق به الصلاح لما تعلّق به الحزازة وليس أحدهما عين الآخر ، **وكذا** لامانع في مقام الامتثال ، ضرورة قدرة المكلف علىٰ الامتثال وعدم عجزه وتكتفه بشيء ، حيث انّ الأمر يدعوه إلىٰ الفعل والكراهة لاتكتفه عن الفعل حتىٰ لايقدر علىٰ الفعل كما في الوجوب والحرمة ، بل مقتضىٰ الكراهة جواز الفعل أيضاً كالوجوب ، وبالجملة فالكراهة لا تعجّز العبد عن الفعل الذي يقتضيه الوجوب ففي مرحلة الامتثال لامزاحمة ، فالعبادات ليست من صغريات التعارض لعدم مانع في مقام الجعل لمغائرة متعلّق المصلحة لمتعلّق الحزازة ولا من صغريات التزاحم لعدم مانع في مرحلة الامتثال ، فمجرد عدم المانع من الامتثال لايوجب اندراجها في التعارض .

وأما توضيح ما أفاده الميرزا النائيني ﷺ في الجواب عن الاستشهاد علىٰ تعدّد المتعلّق في مسألة اجتماع الأمر والنهي بالعبادات المكروهة بعد وضوح التضاد بين الوجوب والكراهة وبين غيرهما من الأحكام كوضوح التضاد بين الوجوب والحرمة فهو : أنّ الأمر في العبادات المكروهة تعلّق بصرف الوجود علىٰ نحو المطلق

---

١) أي كون الإجزاء عقليّاً .

البدلي كقوله : «أكرم عالماً» والنهي التنزيهي تعلّق بمطلق الوجود علىٰ نحو المطلق الشمولي كقوله : «لا تكرم الفاسق» والعقل يحكم بالتخيير في تطبيق صرف الوجود علىٰ الأفراد والنهي التنزيهي لايخرج الفرد المنهيّ عنه عن تساوي الأقدام ، فينطبق صرف الوجود المأمور به عليه قهراً فيحكم العقل حينئذٍ بالإجزاء قطعاً ، فصحة العبادات المكروهة في القسم الأوّل منها ـ وهو تعلّق الأمر بطبيعة والنهي التنزيهي بأُخرىٰ ، وكون النسبة بين المتعلّقين عموماً من وجه ـ تكون لأجل بقاء حكم العقل بالتخيير بين الأفراد لا لأجل تعدّد المتعلّق ، بل العبادات المكروهة تكون من باب التعارض ووحدة المتعلّق ـ حتىٰ إذا كان متعلّق الأمر والنهي عنواناً اشتقاقياً كأكرم عالماً ولا تكرم الفاسق ـ فإنّه مع وحدة المتعلّق لا مانع من تحقق الإطاعة بالفرد المنهيّ عنه ، للتخيير العقلي في تطبيق صرف الوجود علىٰ الأفراد ، والحاصل أنّ صحة العبادات المكروهة لاتشهد بتعدّد المتعلّق في مسألة الاجتماع لأنّ صحتها تكون من جهة حكم العقل بالتخيير المزبور .

وأنت خبير بأنّ ما أفاده الميرزا النائيني ﷺ في العبادات المكروهة وإن كان متيناً في نفسه لكنه يجري عيناً في اجتماع الوجوب والحرمة ، بدعوىٰ تعلّق الوجوب بصرف الوجود والنهي التحريمي بمطلق الوجود ، غاية الأمر أنّ تساوي اقدام أفراد صرف الوجود الذي هو مناط حكم العقل بالتخيير في تطبيق صرف الوجود قد ارتفع في الفرد المحرم بخلاف الفرد المكروه ، فإنّه باق لبقاء تساوي أقدام الفرد المكروه في نظر العقل مع باقي الأفراد علىٰ إشكال فيه ، لإمكان دعوىٰ ارتفاع التساوي المزبور بالنسبة إلىٰ الفرد المكروه أيضاً كالفرد المحرم .

وأما تصحيح العبادات المكروهة بحمل النهي علىٰ أقلّيّة الثواب فيها لئلا يلزم محذور اجتماع الضدين ـ أعني الأمر المولوي والنهي التنزيهي المولوي ـ فلاأساس

له ، لأنّه مبني علىٰ حمل النهي التنزيهي علىٰ الارشاد إلىٰ الحزازة والمنقصة دون المولوي وهو خلاف ظاهر النهي من غير موجب ، فإنّه لوفتح هذا الباب فليحمل كلّ أمر ونهي علىٰ الارشاد ، ولو أُريد منه أنّ النهي كاشف عن منقصة فهو ثابت في جميع الأوامر والنواهي لكشفها بناء علىٰ مذهب العدليّة عن المصالح والمفاسد .

والحاصل أنّ القسم الأوّل من العبادات المكروهة لايشهد بكون مسألة اجتماع الأمر والنهي من التزاحم ، بل صحة تلك العبادات تكون لأجل التخيير العقلي في تطبيق صرف الوجود من الطبيعة المأمور بها علىٰ أفرادها ، فالفرد لم يتعلّق به أمر حتىٰ يتعدّد متعلّق الأمر والنهي ويصير من باب التزاحم ، فالقسم الأوّل من العبادات المكروهة خارجة عن باب التزاحم لعدم تنافي الأمر والنهي في مقام الامتثال ، وعن باب التعارض لعدم تعاندهما في مقام الجعل ، فلا يكون شاهداً علىٰ كون اجتماع الأمر والنهي من صغريات التزاحم ، هذا حال القسم الأوّل من أقسام العبادات المكروهة .

وكذا الحال في القسم الثاني منها ، وهو ماتكون النسبة فيه بين العبادات وبين ماتعلّق به النهي عموماً مطلقاً كقوله : (صل) و(لا تصل في الحمام) وذلك لأنّ الأمر تعلّق بصرف الوجود الذي يحكم العقل فيه بالتخيير في تطبيقه علىٰ الأفراد التي منها الفرد المتحقق في الحمام ، والنهي تعلّق بخصوص الفرد الواقع في الحمام ، ولما كان النهي تنزيهياً لا يرفع تساوي الأقدام في نظر العقل فحكم العقل بالتخيير المزبور باق علىٰ حاله ، فصحة القسم الثاني من أقسام العبادات المكروهة تكون لأجل التخيير العقلي في تطبيق صرف الوجود علىٰ أفراده من دون أن يكون شيء من الأفراد متعلّقاً للأمر لا تعييناً ولا تخييراً . ولذا لو فرض محالاً إيجاد صرف الوجود في غير زمان ومكان لكان صحيحا ، وهذا كاشف عن عدم تعلّق الأمر

بشيء من الأفراد فالفرد ليس مأموراً به حتىٰ يكون متعلّقاً للأمر والنهي ويكون شاهداً علىٰ تعدّد المتعلّق في مسألة الاجتماع.

وأما القسم الثالث ـ وهو ما يكون متعلّق الأمر عين متعلّق النهي كصوم يوم عاشوراء فوجه الاستشهاد به علىٰ المقام هو: أنّ جواز اجتماع الأمر والنهي في هذا القسم مع وحدة العنوان دليل علىٰ جوازه في الوجوب والحرمة بطريق أولىٰ لتعدّد العنوان فيهما.

وقد أُجيب عن هذا القسم بأمرين: **الأوّل**: حمل النهي فيه علىٰ أقلّيّة الثواب.

وفيه ما عرفت من أنّه خلاف ظاهر النهي أولاً لظهوره في المولويّة لا مجرد إخبار المولىٰ عن الحزازة والمنقصة، **وخلاف** الفرض ثانياً لأنّ المفروض النقض باجتماع حكمين مولويين وهما الاستحباب والكراهة، والحمل علىٰ أقلّيّة الثواب يوجب الخروج عن اجتماع الحكمين، بل ليس حينئذٍ إلاّ حكم واحد وهو الاستحباب.

الثاني: منع تعلّق الأمر والنهي بشيء واحد بل المتعلّق شيئان فإن متعلّق النهي التشبه بالاعداء لعنهم الله تعالىٰ حيث إنّهم صاموا يوم عاشوراء شكراً. أو يقال: باستحباب كلّ من الفعل والترك وعدم نهي أصلاً.

توضيحه: أنّ الصوم مستحب وتركه ـ لكونه سبباً لتولد عنوان راجح كمخالفة بني أُميّة أو غيرهما ممّا لا نعلمه ـ مستحب أيضاً، فكل من الفعل والترك مستحب ولاكراهة في البين أصلاً حتىٰ يلزم اجتماع الندب والكراهة.

وقد اعترض عليه الميرزا النائيني ﷺ بأنّ الضدين اللذين لاثالث لهما لايمكن جعل حكمين لهما بل يقع التعارض بينهما في مقام الجعل، فيحصل بينهما الكسر والانكسار ويصير الحكم مطابقاً للمصلحة الغالبة ومع تساوي الملاكين يجعل الحكم

التخييري ، وهذا في النقيضين أوضح من الضدين ، فكيف يمكن جعل الندب لكل من الفعل والترك بل لابدّ من الكسر والانكسار ، **والحاصل** أنّ النقيضين كالتعاند الدائمي يرجع الىٰ التعارض ولابدّ من ملاحظة المصلحة الغالبة في الجعل ، ومع التساوي وعدم الغلبة لابدّ من جعل الحكم التخييري فتأمّل جيّداً .

وأما الجواب الذي أفاده الميرزا النائيني ﷺ في القسم الثالث من العبادات المكروهة وهو ماتعلّق الأمر بعين ماتعلّق به النهي كصوم يوم عاشوراء ـ بناء علىٰ استحباب صومه وكراهيّته وعدم استفادة حرمته أو كراهته بدون استحبابه كما هو ظاهر جملة من أخباره[1] الدالة علىٰ أنّ من صام يوم عاشوراء يكون كالأعداء من بني اميّة (لعنة الله عليهم) في النار ، ودفع معارضه[2] الدال علىٰ أنّ النبي ﷺ صام يوم عاشوراء أو أنّه يوم مبارك أنجىٰ الله تعالىٰ فيه يونس من بطن الحوت وسفينة نوح ، وغير ذلك وإنّ صومه يعدل صوم سنة بضعف السند وغيره ـ **فملخصه** أنّ متعلّق الأمر في مثل صوم يوم عاشوراء غير متعلّق النهي .

توضيحه : أنّ متعلّق الأمر هو ذات الصوم ومتعلّق النهي الصوم الذي تعلّق به الأمر الندبي فيكون الأمر الندبي المتعلّق بذات الصوم موضوعاً خارجياً للنهي كالخمر ، نظير الأمر الإجاري المتعلّق بالعمل المستحب كالإجارة المتعلّقة بالحج المندوب ، فإن متعلّق الأمر الإجاري الحج المندوب لاذات الحج ، وليس نظير الأمر النذري المتعلّق بذات العمل لا العمل الذي تعلّق به الأمر الاستحبابي ، فاذا نذر صلاة الليل مثلاً يكون متعلّق الأمر نفس صلاة الليل ومتعلّق الأمر الندبي أيضاً نفسها ، فيكتسب كلّ من الأمر النذري والندبي مايكون كلّ منهما فاقداً له ، فالأمر

---

١)وسائل الشيعة ١٠ / ٤٦٣ ، الحديث ١٣٨٥٢.

٢)وسائل الشيعة ١٠ / ٤٥٧ ، الحديث ١٣٨٣٨.

النذري التوصلي يكتسب التعبديّة من الأمر الندبي وهو أيضاً يكتسب الوجوب من الأمر النذري ، فيتحصل منهما أمر واحد عبادي وجوبي متعلّق بذات العمل ، والمقام يكون من قبيل الأمر الإجاري لا النذري فلا يتحد متعلّق الأمر والنهي في القسم الثالث من العبادات المكروهة ، وعليه فيكون المنهيّ عنه في صوم عاشوراء إتيان هذا المستحب بداعي أمره ، وبعبارة أُخرىٰ إتيان هذا المستحب مكروه * .

تفصيل :

انّ ما أفاده الميرزا النائيني ﷺ في العبادات المكروهة للشهادة علىٰ تعدّد المتعلّق فيها وفي مسألة اجتماع الوجوب والحرمة مركّب من دعويين :

إحديهما : تعلّق الأمر بصرف الوجود دون الفرد فالفرد من الصلاة الموجود في الحمام مثلاً ليس مأموراً به حتىٰ يجتمع فيه الأمر والنهي المتعلّق بكل فرد لفرض كونه شمولياً ، بل المأمور به هو صرف الوجود فتعدّد المتعلّق ولم يتحد .

ثانيتهما : بقاء التخيير العقلي في تطبيق صرف الوجود علىٰ الأفراد في

---

*) وليعلم انّ ما ذكر في العبادات المكروهة لا ينافي شهادتها علىٰ جواز الاجتماع الذي رامه الخصم من بيان العبادات المكروهة في المقام فشهادتها باقية علىٰ حالها ، لأنّ ما أُفيد في القسمين الأوّلين منها من كون الأمر متعلّقاً بصرف الوجود لا الأفراد والنهي متعلّقاً بالأفراد فتعدّد متعلّق الأمر والنهي جار بعينه في الأمر الوجوبي والنهي التحريمي ، بداهة تعلّق الأمر الوجوبي بصرف الوجود أيضاً ، فحينئذٍ يتحد متعلّق الأمر والنهي ، حيث إنّ المفروض كون نسبة الكلي الطبيعي إلىٰ أفراده كنسبة الآباء مع الأولاد لا الأب الواحد للأولاد فالفرد لولم يكن وجوداً لطبيعي المأمور به لم يكن المأمور به منطبقاً عليه ومجزياً وبعد تسليم كون الفرد وجود الطبيعي المأمور به يصير مأموراً به والمفروض أنّ النهي تعلّق به أيضاً فاتحد المتعلّقان فلا فرق بين العبادات المكروهة وبين المقام في اجتماع الحكمين في شيء واحد فتدبّر . فتلخص ممّا ذكرنا أنّ العبادات المكروهة تشهد بجواز اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد فتدبّر .

العبادات المكروهة لعدم ارتفاع تساوي الأقدام في نظر العقل بمجرد الكراهة، بخلاف الوجوب والحرمة فإن الحرمة ترفع التساوي المزبور، فلا يمكن الاجتزاء بالفرد المحرم في نظر العقل، فالعبادات المكروهة أقوىٰ شاهد علىٰ تعدّد المتعلّق فيها وفي الواجب والحرام، وكون الفرق بينهما في مجرد وجود التخيير العقلي في العبادات المكروهة وعدمه في اجتماع الوجوب والحرمة.

وفي كلتا الدعويين ما لا يخفىٰ أما الأُولىٰ: فلأنّ الموجود الخارجي إن لم يكن مأموراً به فلا معنىٰ لحكم العقل بالإجزاء، إذ يلزم حينئذٍ سقوط الأمر بغير الامتثال، **وبعد ان** صارت مصداقاً للمأمور به ومتعلّقاً للأمر والمفروض أنّه متعلّق النهي أيضاً فيتحد المتعلّقان ويندرج المجمع في باب التعارض لوحدة المتعلّق، فيخرج عن الطبيعة المأمور بها بوصف كونها مأمور بها، وإن لم يخرج عنها بوصف كونها صلاة مثلاً.

وأما الثانية: فلمنع بقاء التخيير العقلي مع كراهة بعض الأفراد لما سمعت كراراً من تضاد الأحكام في مقام الجعل سواء قلنا بكونها إنشاء النسبة، أم إنشاء الطلب، أم الترجحات النفسانيّة، لأنّ الإنشاء بداعي الجد غير الإنشاء بداع آخر وكذا مرجوحيّة الفعل ولو مع الترخيص في الفعل تضاد المحبوبيّة ورجحان الفعل، فمع تفاوت يسير في فرد من الأفراد يرتفع حكم العقل بالتساوي الذي هو مناط حكمه بالتخيير، **وبالجملة** فمقتضىٰ تضاد الندب والكراهة كالوجوب والحرمة هو عدم وحدة متعلّقي الندب والكراهة فلا تكون العبادات المكروهة دليلاً علىٰ تعدّد المتعلّق حتىٰ يكون شاهداً علىٰ تعدّد المجمع وجوداً في مسألة اجتماع الوجوب والحرمة.

فإن قلت: فما تقول في الموارد التي قيل بكراهة العبادة فيها كالصلاة في الحمام والأودية ومرابض الغنم ومع تقدّم المرأة أو تساويها في الصلاة إلىٰ غير ذلك.

قلتُ : استحالة اجتماع الضدين حكم عقلي ضروري لايقبل التخصيص ، فلو كان هناك مايكون ظاهراً في كون العبادة مكروهة فلامحيص عن التصرف فيه ، لأنّه مع تنافي النقل للعقل الضروري لابدّ من التأويل وإلّا يلزم طرح كلّ من العقل والنقل ، وحاصل ذلك التصرف في ظاهر الدليل هو حمل النهي علىٰ الارشاد إلىٰ فقدان خصوصيه في الفرد الواقع في الحمام ونحوه توجب زياده الثواب فالفرد الفاقد لها يكون أقل ثواباً من الفرد الواجد لها ، وإلّا فلو كان النهي مولوياً فلابدّ من أن يكون مبغوضاً غير قابل لتعلّق الأمر به وإن كان النهي تنزيهيا ، لما عرفت من تضاد الكراهة والاستحباب كتضاد الوجوب والحرمة ، فيستحيل اجتماع رجحان الفعل الذي يستدعيه الأمر الاستحبابي ومرجوحيّته التي يستدعيها النهي التنزيهي ، فلابدّ من أن يكون النهي إرشاداً إمّا إلىٰ المانعيّة وإما إلىٰ فقدان الخصوصيّة التي توجب ازدياد الثواب ، فتلخص ممّا ذكرنا عدم شهادة العبادات المكروهة بتعدّد المتعلّق .

وأما ما أفاده الميرزاالنائيني ﷺ في الفرق بين مسألة الاجتماع وبين العنوانين اللذين تعلّقا بموضوع خارجي ، من كون مسألة الاجتماع من صغريات التزاحم وكون الثاني من صغريات التعارض ـ وإن كان العنوانان مبدئيين كالإنفاق علىٰ واجبي النفقة وحرمة التصرف في مال الغير ـ بدعوىٰ كون العنوانين في مسألة الاجتماع من مقولتين ومبائنة المقولات من الواضحات .

ففيه : ـ مضافاً إلىٰ أنّ تغاير الإيجاد والوجود اعتباري لاحقيقي فمع وحدة الإيجاد كما هو مدّعىٰ الميرزاالنائيني ﷺ في مسألة الاجتماع لابدّ من وحدة الوجود لاتعدّده كما هو مرامه ـ أنّ لازمه بطلان وضوء من توضأ بماء مغصوب أو تيمم بتراب كذلك جاهلا بغصبيّتهما مع الاتفاق علىٰ صحتهما فلو كان مجرد وجود

الموضوع الخارجي موجباً للاندراج في باب التعارض كان الوضوء والتيمم في الفرض المزبور باطلين، لأنّ النهي حينئذٍ يكون إرشاداً إلىٰ المانعيّة الواقعيّة التي مقتضاها بطلان الوضوء والتيمم حال الجهل أيضاً، فالفرق بين مسألة الاجتماع وبين ما إذا كان للعنوانين المتعلّقين للأمر والنهي موضوع خارجي غير فارق بل كلاهما من وادٍ واحد وهو التعارض.

وأما ماأفاده ﷺ من تعدّد المجمع في مسألة الاجتماع من حيث المقولة فالمجمع مركّب من وجودين لاوجود واحد فالمنشار العقلاني يحكم بتعدّد وجود المتعلّق الموجب لاندراجه في باب التزاحم.

ففيه: أنّ التعدّد بالمنشار العقلاني يستلزم الالتزام بنجاسة الماء الكر الملاقي لقطرة من البول قد استهلكت فيه ثم صار الماء نصفين مع كون كلّ منهما قليلاً لكونه قليلاً لاقىٰ البول المفروض وجوده بالدقة العقليّة، بداهة أنّه مع فرض عدم تداخل الاجسام تكون القطرة المزبورة موجودة وإن كانت غير محسوسة، إلّا أنّها تصير محسوسة بالآلات المخترعة في هذه الأعصار للتجزية، والالتزام بنجاسة كلّ من نصفي الماء في غاية البعد بل خلاف الإجماع. وبالجملة فالالتزام بتعدّد الوجود في المجمع بالمنشار العقلاني يوجب الالتزام بنجاسة الماء في هذا المثال لوجود قطرة البول عقلاً، ولا فرق بين مسألة الاجتماع وبين هذا المثال وسائر موارد الاستهلاك والاستحالة أصلاً، والالتزام بتعدّد المجمع وجوداً في مسألة الاجتماع دون سائر الموارد بلا موجب.

فالتحقيق هو ما أفاده المحقق صاحب الكفاية ﷺ[1] من الامتناع ووحدة المتعلّق لوحدته وجوداً، والحكم بصحة الصلاة في المغصوب جهلاً بالموضوع يكون

---

١) كفاية الأُصول / ١٥٨.

للإجماع الكاشف عن اعتبار العلم بالغصب في الحكم بالمانعيّة وكون الغصب المعلوم مانعاً لا مطلقاً، **وأما الحكم** بالصحة نسياناً فلأجل حديث «لا تعاد» وأما في صورة الجهل بالحكم والعلم بالموضوع فالحكم بالصحة فيها على القول بها يكون لأجل ماأفاده في الكفاية من كون المانعيّة مترتّبة على الحكم الفعلي لا الإنشائي كما في القصر والإتمام.

بقي الكلام فيما أُفيد من البناء على الصحة مع وجود المندوحة وعدمها مع عدمها، **توضيحه**: أنّه مع وجود المندوحة كوجود المكان المباح للصلاة تكون الصلاة في المغصوب صحيحة لوجود الأمر المتعلّق بطبيعة الصلاة مع مقدوريّة بعض أفرادها، فإنّ الفرد بما هو فرد ليس مأموراً به ومتعلّق الأمر هو الطبيعة ومقدوريّة بعض أفرادها توجب بقاء الأمر بها، وحينئذٍ فاذا أتى بالفرد المزاحم للنهي ـ كالصلاة في المغصوب ـ تنطبق الطبيعة على الفرد المأتيّ به في الغصب قهراً والمفروض أنّ متعلّق الأمر هو الطبيعة، فالطبيعة الملوّنة بلون الأمر لمّا انطبقت على الفرد المزاحم للنهي يكون الفرد المزاحم مأموراً به فيسقط الأمر، وقد تقدّم كفاية مقدوريّة بعض أفراد الطبيعة في بقاء الطلب وسقوطه بالفرد المنهيّ عنه في مبحث الترتّب من المحقق الثاني ﷺ، وكلامه وإن كان في الأفراد الطوليّة إلّا أنّ ملاكه جارٍ في الأفراد العرضيّة أيضاً كما في المقام. هذا مع وجود المندوحة.

وأما مع عدمها فالصلاة في المغصوب باطلة لعدم تعلّق الأمر بها بعد عدم مقدوريّة شيء من أفراد الطبيعة، فالأمر بالطبيعة ساقط بقبح مطالبة العاجز عقلاً مضافاً إلى اقتضاء نفس الخطاب مقدوريّة متعلّقه، فالإتيان بالفرد المزاحم لايكون صحيحاً لعدم الأمر رأساً.

ونظير اعتبار المندوحة في مسألة الاجتماع ماقيل في الوضوء بالماء المباح في

إناء مغصوب ، من أنّه إذا انحصر الماء المباح فيه لايجب عليه الوضوء وينتقل فرضه إلىٰ التيمم وإن أخذ غرفة لغسل وجهه وأخرىٰ لغسل يديه وهكذا إلىٰ أن يتم الوضوءوذلك لأنّ المانع الشرعي كالمانع العقلي ، فإنّه بعد حرمة التصرف في الآنية المغصوبة يكون ممنوعاً عن الاغتراف منها فلا يكون قادراً شرعاً علىٰ الوضوء ، والمفروض عدم المندوحة فيسقط الأمرعن طبيعة الوضوء رأساً ، فلا يصحّ الوضوء بأخذ الماء تدريجاً من الآنية ، وأما مع عدم الانحصار فيكون الوضوء بالأخذ منها تدريجاً صحيحاً لوجود الأمر المتعلّق بطبيعة الوضوء .

هذا وأنت خبير بعدم ارتباط المندوحة بمسألة الاجتماع ، إذ الغرض من اعتبار المندوحة فيها هو تصحيح الفرد المزاحم من العبادة بوجود المندوحة وهذا الغرض لايترتّب علىٰ المندوحة ، بداهة أنّ الفرد المزاحم لقبحه الفاعلي لايصلح لأن يتحقق به الامتثال ، فيكون فاقداً للحسن الفاعلي المعتبر في صحة العبادة سواء كان الأمر بغيره من أفراد الطبيعة موجوداً أم لا فوجود المندوحة كعدمها .

هذا بناء علىٰ التزاحم وأما علىٰ التعارض ووحدة المتعلّق فلا معنىٰ لاعتبار المندوحة بعد كون المجمع منهياً عنه كما لايخفىٰ .

وأما مسألة الوضوء بالاغتراف من الآنية المغصوبة تدريجاً مع الانحصار ، فالحكم بالبطلان فيها غير مسلم بعد عزمه علىٰ العصيان وأخذ الغرف الوافية بالوضوء فإنّه وإن كان الاغتراف ممنوعاً وحراماً إلّا أنّه لفرض وجود الاغترافات الوافية بالوضوء يكون قادراً علىٰ الوضوء فإذا توضأ والحال هذه يصحّ وضوءه ، نظير ما إذا وجد في حفيرة مقداراً من الماء وافياً بغسل الوجه فقط ، فغسل وجهه ثم اجتمع فيها مقدار آخر واف بغسل اليد اليمنىٰ فغسلها وكذلك لليسرىٰ فإنّ وضوءه حينئذٍ صحيح وبالجملة تكون هذه الغرف التدريجيّة نظير أخذ الماء الوافي لتمام

الوضوء دفعة فإن وضوءه حينئذٍ صحيح قطعاً وإن عصىٰ ، فوجود الماء المباح الآخر لا دخل له في صحة الوضوء أصلاً . هذا تمام الكلام في المندوحة .

بقي الكلام في حكم الصلاة في المكان المغصوب وهو يتوقّف علىٰ بيان الصور المتصورة في كيفيّة الدخول في المغصوب ، **منها : ما اذا** اضطر إلىٰ الدخول والبقاء في مكان غصبي لابسوء الاختيار كما إذا حبسه ظالم عدواناً في أرض مغصوبة ، **فعلىٰ** مبنىٰ التزاحم وتعدّد المتعلّق لاينبغي الإشكال في صحة الصلاة حينئذٍ بعد وضوح عدم استلزام الصلاة للتصرف الزائد علىٰ إشغال جسمه ، **بداهة** ان المانعيّة الناشئة من التزاحم منوطة بتنجز الخطاب التحريمي ، ومع وجوده وعدم تنجزه للجهل به أو عدم وجوده واقعاً لسقوطه بالاضطرار كالمقام فلا مانعيّة واقعاً فالصلاة جامعة للشرائط وفاقدة للموانع ، فلا ينبغي الإشكال حينئذٍ في صحة الصلاة ، **وعلىٰ** مبنىٰ **التعارض** ووحدة المتعلّق فإن كان النهي غيريّاً أي إرشاداً إلىٰ المانعيّة فمقتضاه مانعيّة الغصب للصلاة ، وقضيّته إطلاق النهي كسائر النواهي الغيريّة المانعيّة المطلقة غير المقيّدة بحال القدرة ، ومقتضاها سقوط الخطاب عن أصل الصلاة لأنّ الصلاة المقيّدة بعدم الغصب التي هي المأمور بها غير مقدورة ، والصلاة المقدورة هي غير المأمور بها إلّا أن يدل من الخارج دليل علىٰ اختصاص القيد بحال التمكن ، وقد قام الدليل علىٰ أهميّة الوقت من سائر الأجزاء والشرائط إلّا جامع الطهور ، فإنّه مع مزاحمته للوقت يسقط قيديّة الوقت ويبقىٰ اعتبار الطهور بحاله ، وتكون النتيجه عدم كون الصلاة حينئذٍ من الموقتات فليست الصلاة بعد الوقت مع الطهور قضاء بل أداء ، **وبالجملة** فمقتضىٰ عدم إطلاق دليل المانعيّة هو سقوط القيد العدمي أعني الغصب وبقاء أصل الخطاب[1] ، فتجب الصلاة في المغصوب مع ضيق الوقت إذ مع

---

١) مع وجود دليل يدل علىٰ كون الباقي هو المأمور به من قبيل (الصلاة لا تسقط بحال) ←

سعته والعلم بارتفاع الاضطرار في اثناء الوقت لا اضطرار في البين ، لما قرّر في محله من أنّ الضرورة إلىٰ صرف الوجود في الموقت لاتتحقق إلّا باستيعاب الضرورة للوقت .

وإن كان النهي نفسياً فإن كانت المانعيّة منتزعة عن النهي النفسي ومعلولاً له فلا إشكال في سقوط المانعيّة لسقوط علته وهي النهي النفسي ، فلا يكون الغصب حينئذٍ مانعاً كصورة التزاحم كما عرفت فالصلاة صحيحة لخلوها عن الموانع ، وإن كانت المانعيّة والحرمة النفسيّة معلولتين لعلة ثالثة وهي المفسدة الداعية الىٰ جعل كلّ من الحرمة النفسيّة والمانعيّة ـ كمانعيّة الحرير وحرمته النفسيّة فإنّ كلاً من المانعيّة والحرمة ناشئة من المفسدة ـ فالمانعيّة باقية علىٰ حالها ، لأنّ انتفاء أحد المعلولين لضرورة أو غيرها لايستلزم ارتفاع المعلول الآخر ، ففي المقام لايلزم من ارتفاع الحرمة التكليفيّة بالاضطرار ارتفاع الحكم الوضعي أعني المانعيّة ، نظير أكل مال الغير في المخمصة ، فإن ارتفاع حرمة التصرف في مال الغير لحفظ النفس مثلاً لايستلزم ارتفاع الجهة الوضعيّة وهي الضمان ولذا حكموا بجواز الأكل مع الضمان فإن الضرورات تتقدر بقدرها ولم تتحقق ضرورة رافعة للضمان فيبقىٰ علىٰ حاله ، ثم إنّ كون المانعيّة معلولة للحرمة أو المفسدة الداعية إلىٰ جعل الحرمة لابدّ من استفادتها من خصوصيات الموارد وليس لذلك ضابط مطرد .

فتلخص ممّا ذكرنا أنّ الاضطرار إلىٰ المكث في المغصوب من غير الاختيار مع ضيق الوقت يوجب صحة الصلاة فيه بناء علىٰ التزاحم ، وكذا علىٰ التعارض بناء علىٰ نشوء المانعيّة عن النهي لسقوط منشأه بالاضطرار ، وأما بناء علىٰ كون المانعيّة معلولة للمفسدة فقد عرفت احتمال سقوط المانعيّة فقط وبقاء الخطاب بسائر

← علىٰ تأمّل في صحة الاستدلال به فتدبّر .

الأجزاء والقيود وسقوط أصل الخطاب بالصلاة بارتفاع قيد من قيود متعلّقه كما هو مقتضىٰ الارتباطيّة ، ولكن الحقّ سقوط المانعيّة فيجب عليه الصلاة في المغصوب مع ضيق الوقت .

ومنها : ما إذا دخل المكان المغصوب اختياراً لحفظ نفسه من عدو أو سبع ونحوهما وكان الوقت مضيقاً فيلحق هذه الصورة في الحكم بالصورة الأُولىٰ ، وهي ما إذا دخل المكان المغصوب قهراً وظلماً لا باختياره فيجيء فيه من الاحتمالات المتصورة ماتقدّم في تلك الصورة ، **وأما إذا** أراد أن يدخل الأرض المغصوبة لأجل الصلاة كما إذا مشىٰ في أرض مباحة وضاق الوقت ، فإن أراد الصلاة في الأرض المباحة يلزم ارتفاع الاستقرار والانتصاب والاستقبال مثلاً لعدم تمكنه من الوقوف في تلك الأرض المباحة لثلج أو غيره بل لابدّ من المشي ، **فالحكم** في هذه الصورة هو الصلاة ماشياً وسقوط وجوب الاستقرار والانتصاب وغير ذلك إلىٰ أن يصل إلىٰ حد الايماء .

ومنها : ما إذا دخل المكان المغصوب بسوء اختياره ويقع الكلام في مقامين الأوّل : في حكم الخروج عنه تكليفاً ، والثاني :في حكم الصلاة فيه وضعاً صحة أو فساداً .

[وقبل الدخول في البحث ينبغي التنبيه علىٰ أنّه لاخصوصيّة للدخول في المكان المغصوب المعبّر عنه بالتوسط في الأرض المغصوبة بل التصرف في كلّ ما للغير بدون إذنه مكانا كان أو لباساً أو غيرهما يكون كالدخول في الأرض المغصوبة ، **لكن** التعبير بالمكان والأرض لأجل ذكر حكم الصلاة في حال الخروج عن المكان] .

أما المقام الأوّل : فالأقوال فيه متشتتة :

الأوّل: أنّه واجب وحرام فعلاً وهو المنسوب إلىٰ أبي هاشم [١].

الثاني: أنّه واجب فعلاً مع جريان حكم العصيان عليه للنهي السابق الساقط بالاضطرار وهو المنسوب إلىٰ صاحب الفصول ﷺ [٢].

الثالث: أنّه غير محكوم بحكم من الأحكام الشرعيّة لكنه واجب عقلاً، لكونه أقل المحذورين مع جريان حكم المعصية عليه للنهي السابق وهو مختار صاحب الكفاية ﷺ [٣].

الرابع: أنّه واجب شرعاً ولا يجري عليه حكم المعصية لدخوله في قاعدة وجوب ردّ مال الغير إلىٰ مالكه، وهو المنسوب إلىٰ شيخنا الأعظم الأنصاري ﷺ [٤]، **والعمدة** من هذه الأقوال القولان الأخيران وبعد بيانهما يظهر حال القولين الأولين.

أمّا مختار صاحب الكفاية ﷺ من عدم كون الخروج محكوماً بحكم شرعي فهو مبني علىٰ صغرويّته لقاعدة الامتناع بالاختيار ينافي الاختيار خطاباً لا عقاباً.

والميرزا النائيني ﷺ يناقش في صغرويّة الخروج المبحوث عنه في المقام لقاعدة الامتناع لوجوه منها: أنّ مورد قاعدة الامتناع هو ما يكون خارجاً عن حيّز القدرة بأن لايكون له مندوحة كحفظ النفس لمن القىٰ نفسه من شاهق أو قطع حلقومه بسكين ونحوه فإنّه بعد الإلقاء والقطع لايقدر علىٰ حفظ النفس حتىٰ يتوجه إليه (خطاب احفظ نفسك) وهذا بخلاف المقام، ضرورة أنّ الخروج لم يخرج عن قدرته تكويناً بل هو بعد باق علىٰ المقدوريّة لقدرته علىٰ الخروج وعدمه، نعم إعدام

---

١) راجع شرح مختصر الأُصول: ٩٤.
٢) الفصول: ١٣٨.
٣) كفاية الأُصول: ١٦٨ إلىٰ ١٧٤.
٤) مطارح الأنظار / ١٥٦ ـ ١٦٠.

التصرف الجامع بين البقاء والخروج غير مقدور له ، لأنّه لامحالة إما يبقىٰ وإما يخرج فلا يقدر علىٰ أن لايتصرف فيه لابالبقاء ولا بالخروج ، فإعدام كلي التصرف المنطبق علىٰ البقاء والخروج ممتنع دون الفرد وهو الخروج ، والكلام في امتناع التصرف الخروجي الذي هو مورد البحث فقاعدة الامتناع بالاختيار لاتنطبق علىٰ الخروج .

ومنها : أنّ مورد القاعدة هو ما إذا امتنع الفعل الواجد للملاك التام بتراك مقدّمة من مقدّماته الاعداديّة ، من دون أن يكون تلك المقدّمة المتروكة موضوعاً للشيء الممتنع كما في ترك المسير إلىٰ الحج للمستطيع فإنّ الحج بالنسبة إليه واجد للملاك ويكون المسير مقدّمة اعداديّة له ، فإذا ترك المسير يمتنع الحج في يوم عرفة ، وهذا بخلاف المقام حيث انّ الدخول يكون مقدّمة للقدرة علىٰ الخروج ، إذ لولا الدخول يكون الخروج خارجاً عن حيّز القدرة فالدخول سبب ومقدّمة للقدرة علىٰ الخروج لا مقدّمة لامتناعه ، **وبالجملة** فالخروج يصير مقدوراً بسبب الدخول بخلاف الحج ، فإنّه يصير غير مقدور بسبب ترك المسير فما نحن فيه عكس مورد قاعدة الامتناع .

ومنها : أنّ مورد القاعدة إنّما هو فيما إذا امتنع تعلّق الخطاب بالفعل لامتناعه وعدم القدرة عليه ، وليس المقام كذلك لوجوب الخروج وصيرورته مأموراً به ولو بحكم العقل لأجل ردّ مال الغير إلىٰ صاحبه نظير ردّ الوديعة ، فوجوب الخروج لا يلائم صغرويّته لقاعدة الامتناع الرافعة للخطاب ، فلامحالة يكون المورد أجنبياً عن قاعدة الامتناع ، لأنّ وجوب الخروج هنا ممكن لكون الخروج مقدوراً ، وهذا بخلاف مورد قاعدة الامتناع الذي يمتنع فيه الخطاب لكونه غير مقدور .

هذا ملخّص ماأفاده الميرزا النائيني ﷺ في تقريب عدم صغرويّة المقام لقاعدة

الامتناع بالاختيار فلا يكون الخروج غير محكوم شرعاً بحكم من الأحكام لامتناعه الموجب لعدم تعلّق خطاب به .

ولكن لايمكن مساعدة الميرزا النائيني ﷺ علىٰ ما أفاده ـ من كون الدخول مقدّمة وجوبيّة للخروج وكونه موجبا لملاك الوجوب فيه فلا يكون مورداً لقاعدة الامتناع لعدم كون الدخول مقدّمة وجوديّة للخروج ـ **وذلك** لأنّ كلّ تصرف في مال الغير بدون إذنه سواء كان تصرفاً دخولياً أم بقائياً أم خروجياً حرام بمقتضى الانحلال ومجرد ترتّب بعض الأقدام علىٰ بعض في الوجود لايوجب كون المقدّم موضوعاً للمؤخر ، بل النهي عن التصرف يشمل كلّ ما يكون مصداقاً للتصرف ، فمنع القاعدة المزبورة لأجل كون الدخول مقدّمة وجوبيّة للخروج ممنوع .

فالحق أن يقال : إنّ الخروج مأمور به لكونه من رد المال إلىٰ الغير الواجب شرعاً وعقلاً ومنهيّ عنه لكونه تصرفاً في مال الغير ، فيجتمع الوجوب والحرمة كالصلاة والغصب غاية الأمر أنّه في ذلك المثال لايمكن امتثال كلّ من الأمر والنهي لعباديّة الصلاة التي لا يجامعها القبح الفاعلي ، بخلاف الخروج لردّ المال إلىٰ صاحبه فإنّه توصلي يجتمع مع الحرام ، هذا بناء علىٰ كون مسألة الاجتماع من صغريات التزاحم فيكون الخروج مأموراً به ومنهياً عنه ، وبناء علىٰ وحدة المتعلّق واندراج باب الاجتماع في التعارض كما هو الحقّ ، بدعوىٰ : أنّ الحركات الخروجيّة شيء واحد شخصي وإن كان معنوناً بعنوانين مبدئيين وهي الصلاة والتصرف في مال الغير ، لكن تعدّد العنوان العرضي لايوجب تعدّد المعنون ولا ينثلم به وحدة المعنون كما في العناوين الاشتقاقيّة ، فإنّ زيداً مثلاً واحد شخصي معنون بالعالميّة والهاشميّة وغيرها من العناوين المتخالفة الصادقة علىٰ موجود واحد فإنّها هي محل البحث في مسألة الاجتماع دون العناوين المتضادة ، وعلىٰ هذا فلا يمكن أن يكون المعنون

محكوما بحكمين فلا محالة يقع الكسر والانكسار بين المصلحة والمفسدة في مقام الجعل ويجعل الحكم علىٰ طبق الغالب وفي المقام يكون مصلحة ردّ المال إلىٰ مالكه أقوىٰ من مفسدة التصرف فيصير الخروج واجباً لا غير .

بل يمكن الالتزام بوجوب الخروج فقط وعدم كونه منهياً عنه حتىٰ بناء علىٰ تعدّد المتعلّق واندراج الاجتماع في باب التزاحم بناء علىٰ كون تعدّد الجهة مجدياً .

وحاصل تقريب وجه الالتزام المزبور هو : أنّ حرمة الخروج تكون لغواً لعدم فعليّته في آن من الآنات ، أما قبل الدخول فواضح لعدم الموضوع ، وأما بعده فلكونه مزاحماً لواجب أهمّ أعني ردّ مال الغير إلىٰ مالكه فجعل الحرمة للخروج يكون لغواً فعلىٰ هذا لا يتصور الحرمة الفعليّة للخروج أصلاً ، بل الحكم الفعلي للخروج هو الوجوب لا غير ـ كما أفاده شيخنا الأعظم الأنصاري ﷺ ـ مع كونه مبغوضاً للمولىٰ ، لأنّ المفروض كون الدخول بسوء الاختيار فيكون استيلائه علىٰ مال الغير حتىٰ في حال الخروج مبغوضاً للمولىٰ وإن لم يكن منهياً عنه فعلاً لمزاحمة النهي للواجب الأهمّ أعني ردّ المغصوب إلىٰ مالكه ، **فتلخص** ممّا ذكرنا : أنّ الخروج واجب فقط سواء قلنا بإجداء تعدّد الجهة أم لا أما علىٰ الثاني فواضح كما عرفت ، وأما علىٰ الأوّل فللغويّة جعل الحرمة للخروج لمزاحمته لوجوبه الذي هو أهمّ من الحرمة .

فإن قلت : إنّ ردّ مال الغير واجب لابمعناه المصدري بل بالمعنىٰ الاسم المصدري ، فلو أمكن رده إلىٰ مالكه بدون المشي الخروجي وجب ذلك وحينئذٍ فيكون المشي محصلاً لما هو المأمور به ومقدّمة له ، ومن المعلوم تعدّد المقدّمة وذيها وجوداً فيكون الخروج حراماً والرد بمعناه الاسم المصدري واجباً .

قلتُ : **أما أولاً** : فالردّ عبارة عن نفس المشي الخروجي فيتحد متعلّق الأمر

والنهي وقد عرفت أنّ الوجوب أهمّ من الحرمة فيشرع الوجوب لا غير للخروج .

وأما ثانياً : فلأنّ الردّ لما كان أهمّ من حرمة التصرف فلا محالة ترتفع الحرمة عن مقدّمته أعني المشي الخروجي ، نظير ما إذا كان التصرف في مال الغير مقدّمة لانقاذ النفس المحترمة فإنّ حرمة التصرف ترتفع لأهميّة حفظ النفس ، **فالمتحصل** ممّا ذكرنا صحة ما أفاده شيخنا الأعظم ﷺ من كون الخروج مأموراً به وعدم كونه حراماً مطلقاً وإن بنينا علىٰ كون مسألة الاجتماع من التزاحم لاالتعارض ، لما عرفت من التزاحم الدائمي بين وجوب الخروج وبين حرمته الموجب لعدم فعليّة الحرمة لأهميّة الوجوب منها ، نعم يكون الخروج مبغوضاً للمولىٰ لتحققه بسوء اختياره وإن لم يكن حراماً لمانع من الخطاب التحريمي .

وتوضيح ذلك : أنّ الخروج إما يكون ذا مصلحة محضة وحسنا عقلاً من دون أن تكون فيه مفسدة لكون الخروج ردّاً لمال الغير وهو التوبة فإن التوبة تختلف في الموارد لأنّ توبة كلّ شيء بحسبه والتوبة في اموال الغير هي ردها إلىٰ مالكيها ، ومن البديهي وجوب التوبة فالخروج لما كان هو التوبة فليس فيه إلّا الحسن الداعي الىٰ وجوبه فهو واجب عقلاً وشرعاً فقط وليس حراماً ولا مبغوضاً لفقدان جهة الفساد فيه ، وهو ماأفاده الشيخ ﷺ من كون الخروج مأموراً به فقط . **وإما يكون** الخروج ذا مصلحة ومفسدة فعلىٰ تقدير تعدّد المتعلّق يندرج في باب التزاحم ويكون الخروج مأموراً به ومنهياً عنه ، وحيث إنّ المكلف لايقدر علىٰ امتثال الأمر بالخروج والنهي عنه فلا محالة يقدّم ما هو الأهمّ منهما ، ومن **المعلوم** أنّ التصرف الخروجي لكونه مصداقاً للتوبة أهمّ من التصرف البقائي فيقدّم علىٰ النهي الخروجي ، فيسقط النهي للمزاحمة لا لأجل الامتناع حتىٰ يندرج في قاعدة الامتناع بالاختيار ، **بداهة** أنّ مورد هذه القاعدة هو الامتناع التكويني بحيث لايقدر المكلف تكويناً علىٰ إيجاده ،

كامتناع الوقوف بعرفة في يومها للنائي التارك للمسير فإن الوقوف بعرفة غير مقدور له تكويناً، وهذا بخلاف المقام لمقدوريّة كلّ من البقاء والخروج له تكويناً، نعم البقاء ممتنع شرعاً لكونه منهياً عنه ولكن الامتناع الشرعي غير الامتناع العقلي.

وما قيل من أنّ الممتنع شرعاً كالممتنع عقلاً **ممّا لا يمكن** تصديقه وإلّا يلزم أن يكون ماوجب فعله ضروري الوجود وما حرم فعله ضروري العدم، وهذه الضرورة تسلب القدرة التي لابدّ أن تكون بالنسبة إلىٰ الوجود والعدم علىٰ حد سواء حتىٰ يصحّ التكليف.

وبالجملة فلا إشكال في مقدوريّة كلّ من البقاء والخروج تكويناً، وعليه فيكون حرمة الخروج ووجوبه متزاحمين ويقدّم الوجوب لأهميّته ويسقط حرمة الخروج مع بقاء مبغوضيّته فيكون الخروج علىٰ هذا التقريب مامور اً به فقط مع اجراء حكم المعصية عليه كما عن صاحب الفصول، **وأما** كونه مأموراً به ومنهياً عنه فعلاً كما عن المحقق القمي ﷺ[1] فلا سبيل إليه لعدم القدرة علىٰ كلّ من الخروج والبقاء ليتمثل كلا الحكمين فيمتنع عقلاً توجه كلا الخطابين إليه، هذا كله بناء علىٰ تعدّد المتعلّق الموجب لاندراجه في باب التزاحم.

وأما بناء علىٰ اتحاده وكون الخروج ذا مصلحة ومفسدة فلابدّ من الكسر والانكسار وجعل الحكم علىٰ طبق الأقوىٰ كما هو شأن التعارض وفي المقام لما ثبت أقوائيّة ملاك ردّ مال الغير ومصلحته من مفسدة الخروج فالحكم المجعول للخروج هو الوجوب، **فصار المتحصل** من جميع ماذكرنا أنّ الخروج علىٰ جميع المباني المزبورة، واجب إما بدون استحقاق العقوبة بناء علىٰ تمحض الخروج في المصلحة وإما مع استحقاقها بناء علىٰ التزاحم كما عرفت.

---

١) قوانين الأُصول ١/ ١٤٠ و ١٥٣.

وأما جعل الخروج أخف المحذورين فهو مبني علىٰ سقوط الخطاب بسبب عدم القدرة وعدم كون الخروج ذا مصلحة وقد عرفت عدم صغرويّته لقاعدة الامتناع بالاختيار، نعم يمكن أن يقال: إنّه لما وقع التزاحم بين خطاب «لاتبق» وبين خطاب «لاتخرج» وكان الثاني أشد محذوراً ومفسدة من الأوّل فقدّم الأوّل عليه، فسقوط خطاب لاتخرج يكون لأجل أشديّته من خطاب لاتبق.

فإن قلت: إنّ خطاب لاتخرج لاجعل له أصلاً، أما قبل الدخول فلعدم الموضوع له إذ الخروج فرع الدخول ومع عدم تحقق الدخول لاموضوع للخروج حتىٰ ينهىٰ عنه، وأما بعده فلامتناعه.

قلتُ: فساده غني عن البيان ضرورة أنّ التصرفات بأسرها من الدخول والخروج والبقاء حرام وليس الدخول موضوعاً ومحققاً لملاك الحرمة في الخروج بل الترتّب بينهما يكون في الوجود كسائر الأُمور التدريجيّة، فإن شرب القطرة الأخيرة من إناء الخمر متوقّف علىٰ شرب القطرات السابقة عليها، فهل يتوهم أحد أنّ القطرات السابقة علىٰ القطرة الأخيرة موضوع لها وموجبة لتولد ملاك الحرمة فيها؟ بل جميع القطرات حرام في عرض واحد، **وبالجملة** فالتعبير بالتزاحم أولىٰ من التعبير بلزوم أخف المحذورين فتأمّل جيّداً.

وأما المقام الثاني: وهو حكم الصلاة وضعاً فمحصل الكلام فيه: أنّه بناء علىٰ كون الخروج واجباً ومحبوباً فقط فلا إشكال في صحة الصلاة في حال الخروج مع مراعاة عدم استلزام الصلاة تصرفاً زائداً علىٰ الخروج كالركوع والسجود فيؤمي للركوع والسجود، ويسقط الاستقرار وكذا الاستقبال لو لم يمكن مراعاته حال الخروج وكذا مانعيّة الاستدبار لو استلزم المشي ذلك ـ بناء علىٰ استفادة الإطلاق

من رواية السفينة[١] الدال علىٰ أنّ المصلي فيها يدور أينما دارت وشمولها لصورة الاستدبار أيضاً ـ فإنّه حينئذٍ يدور الأمر بين مراعاة الوقت بترك الاستدبار وبين مراعاة مانعيّة الاستدبار بسقوط الوقت وخروج الصلاة عن الموقتات، وبناء علىٰ تعدّد المتعلّق وكون الصلاة غير التصرف في مال الغير وهو غير الصلاة لاتصحّ صلاة المختار أيضاً، لما عرفت من القبح الفاعلي المانع عن القربة.

وإن شئت فقل: إنّ الأمر يدور بين سقوط حرمة التصرف بمقدار صلاة المختار وبين سقوط الأمر بالركوع والسجود وغيرهما ممّا يعتبر في صلاة المختار، وقد ثبت أهميّة حرمة التصرف في مال الغير من الصلاة ولذا لو انحصر الطهور في الماء والتراب المغصوبين سقط وجوب الصلاة في الوقت أو مطلقاً، لصيرورته فاقداً للطهورين وهذا الحكم كاشف عن أهميّة حرمة التصرف في مال الغير من الصلاة وتقدّم سلطنة المالك علىٰ ماله علىٰ الصلاة. **لايقال**: إنّ مقتضىٰ لاتسقط الصلاة بحال هو عدم سقوط الصلاة.

فإنّه يقال: أما أوّلاً: فبعدم ورود هذه العبارة في الروايات والوارد فيها هو: «خمس صلوات لا تترك[٢]...»، ولم يعدّ من الخمس الفرائض الأدائيّة اليوميّة، وأما ثانياً فلأنّ الصلاة هي الجامعة للأجزاء والشرائط وبدونها ليست صلاة.

فتلخص ممّا ذكرنا أنّ وظيفة من يخرج عن المغصوب في ضيق الوقت هي الصلاة ماشياً بنحو لا تستلزم تصرفاً زائداً علىٰ نفس الخروج المأمور به الذي لايكون منهياً عنه فعلاً علىٰ جميع المباني التي تقدّمت الإشارة إليها قريباً وإن كان

---

١)وسائل الشيعة ٤ / ٣٢٠، وباقي الروايات ممّا في الباب.

٢) وسائل الشيعة ٤ / ٢٤١، الحديث ٥٠٣٣: «عن معاوية بن عمار، قال: سمعت ابا عبدالله عليه السلام يقول: خمس صلوات لاتترك علىٰ حال، إذا طفت بالبيت، وإذا أردت أن تحرم، وصلاة الكسوف، وإذا نسيت فصلّ إذا ذكرت، وصلاة الجنازة».

محكوماً بحكم العصيان .

ثم إنّه هل يسقط قيديّة الوقت للصلاة أو حرمة التصرف في مال الغير في مورد البحث ؟ ـ وهو دوران الأمر بين مراعاة الوقت والصلاة في المكان المغصوب وبين مراعاة حرمة التصرف وترك الصلاة في المغصوب والإتيان بها في المكان المباح بعد خروج الوقت ـ.

قد يقال بتقديم جانب الحرمة لأجل قاعدة أولويّة رفع المفسدة من جلب المصلحة .

لكن فيه : أنّ هذه القاعدة المنسوبة إلىٰ العقلاء لا اطراد لها لاختلاف المصالح والمفاسد وكذا الأشخاص ، إذ ربّ مصلحة تكون أهم من المفسدة فيجلبون المصلحة وإن وقعوا في المفسدة كما إذا احتمل أنّ في ثقب الدار مثلاً الف «ليرة» واحتمل وجود عقرب فيه أيضاً ، فإنّهم يجلبون الليرات وإن لذعهم العقرب بل الحريص علىٰ مال الدنيا وحطامها يقدّم علىٰ ذلك وإن استلزم قطع يديه فهذه القاعدة ليست مطردة .

وقد يقال بتقديم النهي في المقام علىٰ الأمر من باب تقديم حق الناس علىٰ حق الله تبارك وتعالىٰ فيسقط قيديّة الوقت للصلاة ويأتي بها في خارج الوقت .

وفيه أيضاً : عدم اطراد أهميّة حق الناس من حق الله تعالىٰ لاختلاف حقوق الناس في الأهميّة ، فإنّ لازم إطلاق هذه القاعدة جواز اغتياب المؤمن إذا كان ترك الغيبة حرجاً عليه كما إذا عرضه وجع الرأس مثلاً من جهة ترك الغيبة وكان ارتفاع الوجع منوطاً باغتياب أخيه المؤمن ، فهل يلتزم أحد بارتفاع حرمة الغيبة ـ التي هي من حقوق الله تبارك وتعالىٰ ـ بالعسر لوقوع تارك الغيبة في الحرج ، فيراعىٰ حقه ويقدّم علىٰ حق الله تعالىٰ وهي حرمة الغيبة ، فقاعدة تقديم حق الناس علىٰ

حق الله تعالىٰ ليست أيضاً من القواعد المطّردة ، فلابدّ في تقديم الحرمة أو وجوب الصلاة من أهميّة الملاك وهي لاتحرز إلّا ببيان الشارع ، لعدم احاطتنا بملاكات الأحكام ولم يحرز في المقام أهميّة حرمة التصرف ولا وجوب الصلاة في الوقت ، ومع عدم إحراز أهميّة أحدهما ولو احتمالاً يكون مقتضىٰ القاعدة التخيير ، ولكن بناء الأصحاب ظاهراً علىٰ عدم التخيير هنا ـ بأن يكون المكلف مخيراً بين إتيان الصلاة في المغصوب وبين تركها وإتيانها في المباح بعد خروج الوقت ـ فإن كان نظرهم في عدم التخيير وتعيين الأخذ بحرمة التصرف المستلزم لسقوط اعتبار الوقت إلىٰ إحدىٰ القاعدتين المذكورتين ، فلا يمكننا مساعدتهم علىٰ ذلك .

وإن كان الوجه في ذلك كون النهي من قبيل الإطلاق الشمولي والأمر من قبيل الإطلاق البدلي ، ومن المعلوم تقدّم الشمولي علىٰ البدلي كما تقدّمت الإشارة إليه سابقاً .

ففيه : أنّ بحثنا ليس في مقام الجمع بين الدليلين حتىٰ يقال بتقدّم النهي لشموليّته علىٰ الأمر لبدليّته ـ لأنّ ذلك المبحث يكون في صورة إمكان الإتيان بصرف الوجود في الوقت في غير المكان المغصوب ـ بل محل البحث هو فرض الدوران وعدم إمكان صرف الوجود من المأمور به في الوقت ، وموضوع ذلك البحث هو إمكان إيجاد متعلّق الأمر في الوقت في غير المحل المغصوب ، ومورد بحثنا فعلاً هو ما إذا لم يكن إيجاد صرف الوجود في الوقت إلّا في المكان المغصوب وتقديم النهي لأجل الشموليّة علىٰ الأمر للبدليّة غير مرتبط بالمقام كما هو أوضح من أن يخفىٰ[1] .

---

١) أقول : لعلّ وجه تقديمهم النهي علىٰ الأمر هو كون الصلاة ممّا له البدل وهو قضاؤها في خارج الوقت وعدم كون النهي ممّاله البدل ، فإن حرمة التصرف تكليفاً لابدل لها وقد قيل بترجيح مالا بدل له علىٰ ماله البدل . وفيه : أنّ من المحتمل كون التفاوت الحاصل ←

فلم يظهر إلىٰ الآن دليل معتد به علىٰ تقدّم حرمة التصرف في مال الغير علىٰ وجوب الصلاة في الوقت ولا العكس في المقام وهو دوران الأمر بين الصلاة مع الاستقرار والاستقبال في المكان المغصوب بأن سقطت حرمة التصرف وبين سقوط الاستقرار والاستقبال وبقاء حرمة التصرف ووجوب الصلاة ماشياً من غير فرق بين كون دخوله باختياره وعدمه والموارد التي ثبت تقدّم الحرمة علىٰ الوجوب فيها لاتكون دليلاً علىٰ تقدّم الحرمة في المقام :

منها : ترك العبادة في ايام الاستظهار للمرأة التي تشك في تجاوز الدم عن العشرة وعدمه ، فإنّه يدور الأمر حينئذٍ بين وجوب الصلاة عليها مع التجاوز وبين حرمتها مع عدم التجاوز ، وقد قام النص [١] علىٰ تقدّم جانب الحرمة بترك العبادة .

وفيه : أنّه للنص الخاص ولعلّ لمورده خصوصيّة ومع احتمال الخصوصيّة لا يمكن التعدي عنه إلىٰ المقام .

ومنها : حرمة الوضوء بالإنائين المشتبهين ، رعايةً لحرمة الوضوء بالمتنجس وتقدّمها علىٰ وجوب الوضوء .

وفيه : مضافاً الىٰ دلالة النص [٢] عليه أنّه علىٰ طبق القاعدة لكون الوضوء ممّا له البدل وحرمة الوضوء بالماء المتنجس ممّا لابدل له فيقدّم مالا بدل له علىٰ ماله البدل .

ومنها : ما اشتهر من النص [٣] الدال علىٰ غلبة الحرام علىٰ الحلال إذا اجتمعا ،

← من الانتقال إلىٰ البدل مساوياً ـ أو أكثر ـ لملاك النهي مثلاً المصلحة الفائتة بسبب الترك من الأداء إلىٰ القضاء ٥٠ درجة من المصلحة ومفسدة الغصب أقل من ٥٠ درجة .

١) وسائل الشيعة ٢ / ٣٠٠، احاديث الباب ١٣ من أبواب الحيض.

٢)وسائل الشيعة ١ / ١٦٩، الحديث ٤١٩.

٣)مستدرك الوسائل ١٣ / ٦٨، الحديث ١٤٧٦٨: «ما اجتمع الحلال والحرام إلّا ←

وتقريب الاستدلال به : أنّ المراد بالحلال مالا مانع عن فعله وبالحرام مايكون فعله ممنوعاً ومن المعلوم أنّ الواجب لامانع من فعله وكذا الندب والاباحة والكراهة فهذا النص يدل علىٰ تقدّم الممنوع علىٰ غيره والتصرف في مكان الغير ممنوع فيقدّم علىٰ غيره وهي الصلاة .

وفيه : أنّه لم يثبت صحة سند هذا النص ولابدّ من التتبع والتدبّر في سنده ، بل ودلالته أيضاً لظهوره في الحليّة المصطلحة لا ما يشمل الوجوب .

ومنها : موارد وجوب الدية دون القصاص ، كما إذا القىٰ إلىٰ شخص مايوجب انفطار عظمه فإنّه تجب الدية حينئذٍ دون القصاص ، لعدم إمكان القصاص بالمثل بحيث يؤمن من التغرير فإن حرمة التغرير مقدّمة علىٰ القصاص .

وفيه : أنّ حفظ النفس ثبتت أهميّته من القصاص بل ومن حرمة ميتة المؤمن ، فإذا توقّف حفظ نفسه علىٰ أكل لحم المؤمن الميت يجوز ذلك وترتفع حرمة أكله ـ بشرط عدم كون ذلك الميت معصوماً ـ .

إلىٰ غير ذلك من الموارد التي لاتثبت تقدّم حرمة التصرف في المقام علىٰ وجوب الصلاة في الوقت مع الاستقرار والاستقبال .

فتلخص ممّا ذكرنا أنّه لم يظهر إلىٰ الآن مايمكن أن يكون دليلاً علىٰ تقدّم حرمة التصرف في مال الغير علىٰ وجوب الصلاة في الوقت مع الاستقرار والاستقبال .

ثم إنّه بناء علىٰ تقدّم حرمة التصرف علىٰ الصلاة في الوقت إذا فرض أنّه إذا ترك الصلاة حال الخروج عن المغصوب يدرك الوقت التنزيلي بمقتضىٰ قاعدة من أدرك ـ كما إذا فرض أنّه إذا خرج من المغصوب يدرك من الوقت مقدار خمس ركعات فيصلي الظهر ثم يدرك من الوقت العصر ركعة ويصليّها ، فتقع العصر أيضاً

← غلب الحرام الحلال.»

في الوقت الأدائي غاية الأمر أنّه تنزيلي لا حقيقي ـ فهل تجري قاعدة من أدرك هنا حتىٰ تجب عليه الصلاة في خارج المكان المغصوب مع الاستقرار والاستقبال أم لا تجري فتجب عليه الصلاة حال الخروج بدون الاستقبال والاستقرار؟ .

فيه وجهان ، من إمكان دعوىٰ أنّ إطلاق «من أدرك» يشمل ضيق الوقت قهراً وبنفسه (وإن كان التأخير بسوء اختياره) ، كذلك يشمل ما إذا كان ضيق الوقت لمراعاة جزء أو شرط من أجزاء الصلاة أو شرائطها كالمقام فإن تضيق الوقت فيه يكون لأجل مراعاة الاستقرار والاستقبال والركوع والسجود الحقيقيين وإلّا فمع عدم مراعاة هذه الأُمور يدرك تمام الصلاة في الوقت حال الخروج عن المغصوب ، ومن أنّ ظاهر القاعدة هو اختصاص موردها بما إذا تضيق الوقت بنفسه لامن جهة مراعاة شيء من أجزاء الصلاة أو شرائطها .

فالظاهر من أخبار «من ادرك» اختصاصها بضيق الوقت قهراً لامن جهة مراعاة جزء أو شرط كالمقام ، فإنّه لو ترك الاستقبال والاستقرار وصلىٰ في حال الخروج أدرك تمام الوقت ولو راعاهما وصلىٰ في خارج المكان المغصوب لم يدرك من الوقت إلّا ركعة ، ففي الحقيقة تقع المزاحمة بين ادراك تمام الوقت مع فوت الاستقبال والاستقرار وبين ادراك بعض الوقت مع مراعاة الاستقبال والاستقرار ومن المعلوم تقدّم الوقت ـ لأهميّته ـ عليهما ، فبناء علىٰ تقدّم حرمة التصرف في المغصوب علىٰ وجوب الصلاة التامة في الوقت تقع المزاحمة بين وجوب الاستقبال والاستقرار وبين وجوب مراعاة الوقت وتقدّم الوقت علىٰ الاستقرار وغيره من الشرائط إلّاجامع الطهور مسلّم ، إنّما الكلام في تقدّم حرمة التصرف علىٰ الصلاة في المغصوب تامّة ، إذ مع عدم حرمة التصرف يصلي في المغصوب صلاة المختار الواجدة للاستقرار وغيره من الشرائط ، وقد عرفت أنّ تقدّم حرمة التصرف علىٰ

وجوب الصلاة التامة في المغصوب ممّا لم يدل عليه دليل تام وقد تُمُسّك له بالاستقراء وقد مرّ من موارد الاستقراء موردين :**أحدهما** : تقدّم حرمة استعمال المائين المشتبهين علىٰ وجوب الوضوء .**ثانيهما** : ترك العبادة في أيّام الاستظهار فإن حرمة العبادة علىٰ الحائض قد تقدّمت علىٰ وجوبها علىٰ غير الحائض وقد عرفت في ماتقدّم قريباً مافيهما من الإشكال ونزيد عليه فعلاً .

أما الأوّل : فلأنّ تقدّم حرمة الوضوء من الإنائين المشتبهين لأجل عدم إحراز شرط الوضوء وهو طهارة الماء فالانتقال إلىٰ التيمم من هذه الجهة والجمع بين الإنائين في الوضوء مستلزم للنجاسة الخبثيّة ، لأنّه حين ملاقاة الثاني للعضو يعلم بنجاسة ذلك العضو إمّا لنجاسة الماء الأوّل وإما للماء الثاني ، وبعد انفصال الغسالة يشك في ارتفاع النجاسة إذ لو كان الماء الثاني طاهراً فانفصال الغسالة يوجب طهارة العضو ، وإلّا ، فلا فالشك يكون في رافعيّة انفصال الغسالة للنجاسة ومقتضىٰ الاستصحاب بقائها ، وإن شئت فقل : إنّ الأمر يدور بين مراعاة الطهارة الحدثيّة وبين مراعاة الطهارة الخبثيّة ، ومن المعلوم عند غير واحد تقدّم ما لا بدل له علىٰ ماله البدل فالتشبث بهذا المورد للمقام لا وجه له .

وأما الثاني : فلأنّ النهي عن العبادة للحائض إن كان غيرياً أي إرشاداً إلىٰ مانعيّة الحيض للصلاة كمانعيّة مالايؤكل لها **فحينئذٍ** يخرج هذا المورد عن محل الاستشهاد إذ ليس في البين حرمة ووجوب حتىٰ يقال بتقدّم الحرمة على الوجوب ، **وإن كان** نفسياً فالاستشهاد به في محله ، إلاّأنّ كلمات الأصحاب في بعض الموارد بالجمع بين تروك الحائض وأعمال المستحاضة تكشف عن عدم الحرمة النفسيّة للصلاة وكونها حرمة تشريعيّة فالاستشهاد بهذا المورد أيضاً في غير محله ، **فالمتحصل أنّه** لم يظهر دليل تام علىٰ تقدّم الحرمة علىٰ الوجوب ولابدّ من مزيد التأمّل والتتبع . هذا تمام الكلام في مهمات مبحث اجتماع الأمر والنهي .

المبحث الثاني :

هل النهي في العبادة أو المعاملة يقتضي الفساد أم لا ؟

ولا بأس قبل الخوض في هذا البحث بالتنبيه علىٰ أمر وهو : أنّ النزاع في اقتضاء النهي عن العبادة للفساد ممّا لا وجه له لعدم إمكانه ، وذلك لأنّ النهي يستدعي المفسدة والمبغوضيّة ، والأمر العبادي يستدعي المصلحة والمحبوبيّة ومن المعلوم تضاد المحبوبيّة والمبغوضيّة وعدم إمكان اجتماعهما ومع التضاد وعدم إمكان الاجتماع لا يبقىٰ مجال للنزاع في أنّ النهي عن العبادة هل يوجب الفساد أم لا؟ إذ لا معنىٰ لتعلّق الأمر العبادي بما نهي عنه فحينئذٍ يكون الفساد من الواضحات ويكون هذا النزاع من الفرضيات ، بأن يقال : إنّ المنهيّ عنه مع الغض عن نهيه إذا فرض تعلّق الأمر به كان أمره أمراً عباديا ، وبالجملة فهذا النزاع لا أساس ولا مجال ولا موضوع له أصلاً سواء كان النهي نفسياً أم غيرياً ـ أي إرشاداً إلىٰ المانعيّة ـ أم تنزيهياً ، فإن النهي المتعلّق بذات الشيء الكاشف عن المبغوضيّة والمفسدة يقتضي الفساد قطعاً وإن كان تنزيهيا لأنّه يقتضي مرجوحيّة الفعل المضادة لمحبوبيّته التي لابدّ منها في العبادة ، والحاصل أنّ النهي سواء كان نفسياً أم غيرياً أم تنزيهياً يوجب فساد مايفرض عبادة بلا إشكال وليس ممّا يقبل النزاع في اقتضائه للفساد وعدمه[1] * .

---

١)وسيجيء منه ﷺ بيان وجه لمعقوليّة النزاع ، راجع ص ١٩١ س ٣.

*) لا إشكال في اقتضاء النهي عن العبادة للفساد ، فينبغي عطف عنان البحث إلىٰ أنّ الحسن الفعلي كافٍ في الصحة أو لابدّ من الحسن الفاعلي أيضاً ، بأن لا يكون مشرّعاً إذ ←

وكيف كان فلا بأس بالتعرض له جرياً علىٰ ديدن الأصحاب من تعرضهم لهذا المبحث .

وقبل الخوض في تحقيق ماهو الحقّ من الاقتضاء وعدمه لابدّ من بيان المراد من الألفاظ الواقعة في عنوان البحث ، **أما النهي** فالمراد به هو النهي النفسي دون الغيري ، إذ النهي الغيري هو الذي يكون إرشاداً إلىٰ المانعيّة وعدم صحة الفرد الواجد للمانع مسلم ولامجال للنزاع في صحته وعدمها ، **وكذا** النهي التنزيهي بناء علىٰ كونه إرشاداً إلىٰ نقصان في ثواب المنهيّ عنه تنزيهاً إذ علىٰ هذا التقدير لا إشكال في صحته أيضاً كالصلاة في الحمام ، **وأما** بناء علىٰ كونه نهياً مولوياً مقتضياً لمرجوحيّة الفعل وحزازة فيه فلا يتصور فيه الصحة أيضاً .

والمراد بالعبادة مايحتاج سقوط أمره إلىٰ التقرب ، ويقابلها التوصلي الذي يسقط أمره بدونه فلو كان في شيء جهتان أعني التوصليّة والتعبديّة كغسل الثوب ونحوه فهو من جهة عباديّته يكون كالعبادة المحضة ، فإذا تعلّق به نهي وقلنا بدلالته علىٰ الفساد فلا يصحّ التعبد به كما إذا غسل ثوبه بالماء الذي علم بغصبيّته ، فإنّ التعبد به مع النهي عنه غير صحيح **ولكن** من جهة توصليّته كحصول الطهارة للثوب في المثال فلا يكون النهي دالاً علىٰ فساده من هذه الحيثيّة .

والمراد بالمعاملة مايقابل العبادة وهو كلّ أمر إنشائي يتسبب به إلىٰ أمر اعتباري شرعي كالملكيّة والزوجيّة وغيرهما من الأُمور الاعتباريّة القابلة للإنشاء ، والمعاملة بهذا المعنىٰ تشمل العقود والإيقاعات فلا يراد بالمعاملة هنا معنىٰ

← التشريع قبيح ويسري قبحه إلىٰ الفعل أو لا يسري قبحه إليه ، فلا يكون المشرع فيه قبيحا ، بل باقياً علىٰ ما كان عليه الحكم قبل عروض التشريع ، فلا يكون التشريع من العناوين الثانويّة المغيّرة للأحكام الأوليّة ، وهذا النزاع كالنزاع في سراية قبح التجرّي إلىٰ المتجرى فيه وعدمها .

عام حتىٰ يشمل الحيازة والتحجير، لعدم توهم أحد دلالة النهي علىٰ الفساد في مثلها كما لا يراد بها معناها الأخص وهو مايتوقّف علىٰ الإيجاب والقبول.

وأما الصحة والفساد فالمراد بهما في المقام مايمكن الاكتفاء به وما لايمكن ذلك، ومدار الاكتفاء وعدمه هو انطباق المأمور به علىٰ المأتيّ به وعدمه فاذا صار المأتيّ به مطابقاً للمأمور به يصحّ وإلّا فلا.

وعليه فالتقابل بين الصحة والفساد ليس بالإيجاب والسلب؛ لأنّ مورده هو العدم والوجود المحموليان اللذان لايخلو منهما شيء من الماهيات، ومن البديهي عدم كون الصحة والفساد كذلك لاحتياج صدقهما إلىٰ موجود في الخارج، فإن كان الفساد عدمياً كان التقابل بين الصحة والفساد تقابل العدم والملكة وإن كان وجودياً كان تقابلهما تقابل التضاد، وبالجملة الصحة تارة تطلق علىٰ ما يقابل المعيب فيراد بها حينئذٍ ترتّب الأثر بالمرتبة المطلوبة منه، وأُخرىٰ علىٰ ما يقابل الفاسد الذي لايترتّب عليه الأثر أصلاً كالرَّقي الفاسد الذي ليس قابلاً للأكل، والمراد بالصحة والفساد ماعرفته وهو ماينتزع عن انطباق المأمور به علىٰ المأتيّ به وعدمه فالصحة والفساد انتزاعيان ينتزعان عن الانطباق وعدمه اللذين هما قهريان، إذ الانطباق عبارة عن انطباق الطبيعة علىٰ مصاديقها الذي هو قهري والصحة تنتزع عن هذا الانطباق القهري، فليست الصحة والفساد مجعولين شرعيين حتىٰ في موارد جريان قاعدتي التجاوز والفراغ وحديث لاتعاد.

بداهة أنّ التصرف الشرعي بوجود المشكوك فيه كما في القاعدتين علىٰ ماهو ظاهر قوله عليه السلام في بعض أخبارهما «بلىٰ قد ركع»[1] أو بسقوط المنسي عن

---

١)وسائل الشيعة ٦ / ٣١٧، الحديث ٨٠٧٠.

الجزئيّة أو الشرطيّة كما هو قضيّة حديث لا تعاد[١] إنّما هو في موضوع الصحة، سواء قلنا بكون قاعدتي الفراغ والتجاوز من باب الترخيص في ترك الواقع، أم من باب القناعة في مقام الامتثال، أم من باب جعل البدل، وقد ذكرنا في محله أنّ الأوجه هو الثالث ولا سبيل إلىٰ الالتزام بشيء من الأولين لما فيهما من الإشكال، فليس المجعول في مورد قاعدتي الفراغ والتجاوز[٢] ولا تعاد الصحة أو الفساد، لكون ذلك التصرف في موضوع الصحة وهو المأتيّ به الذي ينطبق عليه المأمور به، فإذا صار المأتيّ به واجداً لجميع ما يعتبر في المأمور به شطراً وشرطاً، وجداناً أو تعبداً ببركة قاعدتي التجاوز والفراغ ينطبق عليه المأمور به.

فالمتحصل ممّا ذكرنا عدم كون الصحة والفساد في شيء من المقامات من المجعولات الشرعيّة.

ثم إنّه قد ظهر ممّا ذكرنا كون الصحة والفساد عارضين علىٰ المركّبات دون البسائط، لما عرفت من كون الصحة منتزعة عن انطباق المأمور به علىٰ المأتيّ به، والفساد منتزعاً عن عدم الانطباق الناشيء عن فاقديّة المأتيّ به لبعض مايعتبر في المأمور به، وإن شئت فقل: إنّ الصحة والفساد ممّا ينتزع عن كون المأتيّ به تاماً وناقصاً والتماميّة والنقصان لايتصوران في غير المركّبات، إذ البسائط موجودة أو معدومة ولاتتصف بالصحة والفساد، **والحاصل** أنّ البسائط لاتتصف إلّا بالوجود والعدم وقد عرفت أنّ الصحة والفساد من عوارض الشيء الموجود ولذا قلنا بكون التقابل بينهما تقابل العدم والملكة دون السلب والإيجاب.

ومن هنا يظهر الإشكال في تصوير الصحة والفساد في المعاملات بناء علىٰ

---

١)التهذيب ٢ / ٥٢، الباب ٩، الحديث ٥٥.

٢)بناءً علىٰ اتحاد قاعدة الفراغ وقاعدة التجاوز.

كونها أسامي للمسببات والنتائج كالملكيّة في البيع والتسالم في الصلح إلىٰ غير ذلك.

وجه الإشكال: أنّ النتائج إما موجودة وإما معدومة لكونها بسائط ولا يتصور وجود الملكيّة تامة أو ناقصة حتىٰ تتصف تارة بالصحة وأُخرىٰ بالفساد، إلّا أن يقال بتصورهما في المعاملات بأن يكون البيع العرفي تارة ممضى شرعاً فيكون صحيحاً، وأُخرىٰ غير ممضى كذلك فيكون فاسداً، وبهذا يندفع إشكال تصوير الصحة والفساد في المعاملات بناء علىٰ كونها أسامي للمسببات.

لكن هذا التصوير لا يخلو من الإشكال المذكور في محله، نعم لا بأس بتصوير الصحة والفساد فيها بناء علىٰ كون المعاملات أسامي للأسباب، ضرورة كونها حينئذٍ من المركّبات التي تتصف بالصحة والفساد وإن كان فيه إشكالات من كون الأسباب محصّلات للنتيجة ومع الشك في حصولها للشك في اعتبار شيء في سببيّتها لا تجري البراءة في المشكوك اعتباره لكون الشك في المحصّل. ودليل الإمضاء كقوله تعالىٰ: ﴿**أحلّ الله البيع**﴾ [1] مختص بالمسببات ولا يشمل الأسباب حتىٰ يصحّ التمسك بإطلاقه لرفع الشك في اعتبار شيء في السبب إلىٰ غير ذلك من الإشكالات المذكورة في محلها مع ما ينبغي أن يقال في دفعها.

ثم إنّ المذكور في الكلمات اختصاص الصحة والفساد بمتعلّقات التكاليف كالصلاة والحج دون موضوعاتها، **لكن** لم يظهر وجه ذلك بل لامانع من اتصاف الموضوعات أيضاً بذلك، فإنّ موضوع وجوب الحج ـ وهو الحرّ البالغ العاقل المستطيع ـ متىٰ وجد في الخارج واتصف شخص بهذه الاوصاف يكون صحيحاً بمعنىٰ أنّ الموضوع ينطبق عليه، وإلّا فيكون فاسداً بمعنىٰ أنّ الموضوع لاينطبق عليه، **والحاصل** أنّ الصحة والفساد أمران انتزاعيان في جميع الموارد من غير فرق

---

١) سورة البقرة: ٢٧٥.

في ذلك بين العبادات بأقسامها من الواقعيّة والظاهريّة والاضطراريّة والمعاملات، وتوهم مجعوليّتها شرعاً في المعاملات فاسد لأنّ التصرف الشرعي يقع في موضوع الانطباق كما لايخفىٰ.

ولا يخفىٰ أنّ التعبير عن الصحيح بالتام وعن الفاسد بالناقص أولىٰ لانطباق التام والناقص في جميع الموارد، سواء كانت متعلّقات التكاليف كالصلاة والحج وغيرهما أم موضوعاتها كالبالغ العاقل الحرّ المستطيع، إذ مع عدم أحد هذه القيود لايتم الموضوع فلا يترتّب عليه أثره وهو وجوب الحج، أم موضوعات الأحكام الوضعيّة كالإيجاب والقبول والتنجيز وغيرها ممّا يعتبر في موضوع الملكيّة والزوجيّة وغيرهما من الأحكام الوضعيّة بناء علىٰ كونها من مجعولات الشارع، فإن تمّ مايعتبر في الإيجاب والقبول مثلاً يكون تاماً ويترتّب عليه أثره أعني الملكيّة مثلاً، فإنّ الإيجاب والقبول موضوع للحكم الوضعي أعني الملكيّة مثلاً كموضوعيّة البالغ العاقل المدرك للوقت لوجوب الصلاة وليس الإيجاب والقبول سبباً للملكيّة لاستحالة جعل السببيّة، ضرورة أنّ الأمر الاعتباري كالملكيّة مثلاً لابدّ من نشوّها عن ملاك ومصلحة ـ بناء علىٰ مذهب العدليّة ـ وتلك المصلحة سبب لجعل الملكيّة فالمصلحة هي السبب لجعل الحكم علىٰ الموضوع، ومن المعلوم أنّ المصلحة وهي الخصوصيّة الداعية إلىٰ الجعل أمر تكويني لأنّها عبارة عن الخاصيّة المترتّبة علىٰ الشيء ومن المعلوم أنّ خاصيّة الشيء لاتوجد بالتشريع الذي هو من وعاء الاعتبار فالسببيّة وهي تلك الخاصيّة لاتوجد بالتشريع، فقد ظهر عدم إمكان جعل السببيّةوعليه فالإيجاب والقبول والحيازة وغيرهما موضوعات للأحكام الوضعيّة من الملكيّة والزوجيّة وحق الاختصاص علىٰ حد موضوعات الأحكام التكليفيّة، غاية الأمر أنّ موضوعات الأحكام الوضعيّة يعبر عنها بالأسباب

لمناسبة قد تعرضنا لها في بعض المقامات المناسبة له.

فتلخص ممّا ذكرنا أمران: أحدهما: كون الصحة والفساد من الأُمور الانتزاعيّة في جميع الموارد. ثانيهما: أنّ مورد الصحة والفساد أعمّ من متعلّقات التكاليف وموضوعاتها وموضوعات الأحكام الوضعيّة، وقد ظهر أيضاً أنّ موردهما هي المركّبات دون البسائط لأنّ التماميّة وعدمها لايتصوران في البسائط بل هي تتصف بالوجود والعدم كما لايخفىٰ.

ثم إنّه قد أورد علىٰ تصوير النزاع في دلالة النهي النفسي عن العبادة علىٰ الفساد وعدمها ـ دون النهي الغيري المقتضي للفساد بالضرورة ـ بما حاصله: أنّه كيف يتصور عباديّة شيء ومحبوبيّته ومقربيّته مع النهي عنه الكاشف عن المفسدة والمبعديّة والمبغوضيّة، فإن جعل متعلّق النهي مغايراً لمتعلّق النهي فيندرج في باب التزاحم ويصير أجنبيا عن محل الكلام، ولايبعد صحته وعدم دلالة النهي علىٰ الفساد حينئذٍ لكونه فعلاً عبادياً مقرباً، والقبح الصدوري الذي تقدّم بيانه في مبحث اجتماع الأمر المانع عن القربة ممّا لا يمكن المصير إليه بعد كون قصد القربة خفيف المؤونة، وإن جعل متعلّق الأمر والنهي واحداً كما هو مفروض البحث فيجتمع الضدان أعني الأمر والمصلحة والنهي والمفسدة فالنزاع في دلالة النهي علىٰ الفساد في العبادات غير متصور.

وقد أُجيب عنه بما حاصله: أنّ المراد بالعبادة في المقام هو مايصلح أن يكون عبادة بأنّه إن لم يتعلّق به نهي وكان فيه مصلحة وتعلّق به أمر كان أمره عبادياً، فينازع حينئذٍ في أنّ النهي إذا تعلّق بما يكون قابلاً لأن يتعلّق به أمر عبادي هل يقتضي الفساد أم لا؟

وفيه: أنّه لايدفع الإشكال بل يبين مقصود القوم من العبادة في المقام وأما

الإشكال الوارد علىٰ ظاهر العنوان فهو باق علىٰ حاله .

فالأولىٰ في تصوير النزاع أن يقال : إنّ المراد بالنهي المتعلّق بالعبادة هو ما لم يكن ناشئاً عن مفسدة في متعلّقه ولم يقم دليل علىٰ اشتمال كلّ فعل مأمور به أو منهيّ عنه علىٰ مصلحة أو مفسدة ، بل الدليل لا يدل إلّا علىٰ بطلان الجزاف بحيث لم يكن في البين مرجح ، إذ يلزم الترجيح بلا مرجح والمرجح قد يكون راجعاً إلىٰ العبد وقد يكون راجعاً إلىٰ النظام الأكمل ، **وعلىٰ هذا** فيمكن أن يكون النهي لأجل وجود مصلحة أقوىٰ من المصلحة الموجودة في المنهيّ عنه فيكون النهي لحفظ تلك المصلحة القصوىٰ ، مثلاً إذا نهىٰ عن سقي الأوراد والأشجار بالماء المالح لا لأجل مفسدة في الماء المالح بل لأنّ السقي بماء الفرات مثلاً مصلحته أقوىٰ وأهمّ وفائدته أكمل وأتم بمراتب من مصلحة الماء المالح ، فلا مفسدة في المنهيّ عنه بل ليس فيه غير المصلحة غايته أنّ استيفاء المصلحة الأقوىٰ أوجب النهي عن السقي بالماء المالح ، وعلىٰ هذا التصوير يصحّ النزاع في دلالة النهي علىٰ الفساد وعدمها ويكون النزاع معقولاً كما لايخفىٰ .

إذا عرفت صحة النزاع ومعقوليّته فلا بأس قبل بيان الأقوال وأدلتها بتأسيس الأصل في المسألة فنقول : يقع الكلام **تارة** في الأصل في المسألة الأُصوليّة وهي اقتضاء النهي للفساد وعدمه ، **وأُخرىٰ** في الأصل في المسألة الفرعيّة فهنا مقامان الأوّل : في المسألة الأُصوليّة ، والثاني: في الأصل في المسألة الفرعيّة .

أما المقام الأوّل : فملخص الكلام فيه أنّ الأصل تارة يلاحظ بالنسبة الىٰ الدلالة اللفظيّة وأُخرىٰ إلىٰ الملازمة العقليّة بين النهي والفساد .

أما الأوّل : فمرجع الشك فيه في دلالة النهي علىٰ الفساد وعدمها إلىٰ وضع صيغة النهي للفساد وعدمه ، والأصل عدم الوضع للفساد والاقتصار علىٰ المتيقن

وهو وضع صيغة النهي لانشاء النسبة أو طلب الترك علىٰ الخلاف المعروف، ومقتضىٰ أصالة عدم الوضع للفساد عدم دلالة النهي لفظاً علىٰ الفساد.

وأما الثاني: وهو اقتضاء النهي للفساد للملازمة العقليّة بين النهي والفساد فلا أصل فيه لأنّ الملازمة إما موجودة في الأزل وإما معدومة ولا أصل فيها كما لا يخفىٰ.

وأما المقام الثاني: فملخص الكلام فيه: أنّه إذا كان للأمر المتعلّق بالعبادة إطلاق فيؤخذ به في مورد الشك في دلالة النهي علىٰ الفساد، ضرورة أنّ مرجع الشك حينئذٍ إلىٰ تقييد ذلك الإطلاق وعدمه فمقتضىٰ القاعدة هو التمسك بالإطلاق، مثاله إذا قال المولىٰ: (صم أوّل كلّ شهر) ثم قال: (لا تصم أوّل شوال) فإذا شككنا في اقتضاء النهي للفساد فيكون مرجع الشك إلىٰ الشك في تقييد هذا الإطلاق فيتمسك به، وإن لم يكن هناك إطلاق فيرجع فيه إلىٰ أصالة البراءة أو الاشتغال، لكون الشك راجعاً الىٰ المانعيّة إذ لو كان النهي مقتضياً للفساد تكون العبادة مقيّدة بعدمه فيكون وجوده مانعاً وتصير العبادة بالإضافة إليه بشرط لا، وإن لم يكن مقتضياً للفساد فلا يكون مانعاً فيرجع الشك في اقتضاء النهي للفساد إلىٰ الشك في المانعيّة وعدمها، فالمرجع حينئذٍ الأصل الذي يكون مرجعاً في الأقل والأكثر الارتباطيين من البراءة أو الاشتغال.

نعم إذا تعلّق النهي بذات العبادة لا جزءها أو شرطها فلا يتصور المانعيّة حينئذٍ لعدم إمكان تقييد العبادة بعدم نفسها، إذ لا يتصور أن يكون عدم الشيء قيداً لوجوده، لكن الذي يسهّل الخطب أنّه لم يوجد مورد تعلّق النهي فيه بذات العبادة إذ النواهي المتعلّقة بالعبادات تكون راجعة إلىٰ خصوصيّة فيها والمنهيّ عنه حقيقة هي تلك الخصوصيّة لانفس العبادة، فقوله: لا تصم أوّل شوال مثلاً يرجع إلىٰ النهي عن طبيعة الصوم المتخصصة بهذه الخصوصيّة الزمانيّة ـ وهي كونها واقعة في أوّل

شوال ـ ومن المعلوم رجوع مثل هذا النهي إلىٰ المانعيّة وأنّ عدم وقوع الصوم في أوّل شوال من القيود العدميّة الدخيلة في عباديّة الصوم ومطلوبيّته علىٰ حد سائر الموانع ، فليس النهي عن صوم أوّل شوال راجعاً إلىٰ النهي عن ذات الصوم حتىٰ يقال بعدم معقوليّة المانعيّة حينئذٍ ليندرج النهي عن طبيعة العبادة في الأقل والأكثر .

وبالجملة ففي جميع النواهي المتعلّقة بالعبادات لايكون النهي متعلّقاً بذات العبادة حتىٰ لاتتصور المانعيّة ، **بل** النهي فيها يرجع دائما إلىٰ خصوصيّة زائدة علىٰ الذات ، **وعلىٰ هذا** فلا يتصور غير المانعيّة في تلك النواهي ، فما أفاده المحقق النائيني ﷺ من رجوع الشك في اقتضاء النهي للفساد إلىٰ الشك في المانعيّة في غاية المتانة ، إذ النهي المتعلّق بالخصوصيّة الزائدة علىٰ أصل الطبيعة إن اقتضىٰ الفساد فلا محاله يكون عدم تلك الخصوصيّة قيداً للعبادة وممّا يتوقّف صحة العبادة علىٰ عدمها ، بل لايتصور الفساد إلّا علىٰ القيديّة إذ مع عدم الرجوع إلىٰ القيديّة يكون متعلّق النهي أجنبياً عن العبادة ومع كونه أجنبياً لا وجه للفساد ، إذ يتعدّد متعلّق الأمر والنهي ولايرتبط أحدهما بالآخر ففساد العبادة بالنهي لابدّ أن يكون لتقيّد العبادة بعدم متعلّق النهي ، **فصار المتحصل** أنّ مرجع الشك في اقتضاء النهي للفساد إلىٰ الشك في المانعيّة كما أفاده الميرزاالنائيني ﷺ .

وقد ظهر ممّا ذكرنا عدم ورود إشكال علىٰ ما أفاده الميرزا النائيني ﷺ من رجوع الشك في اقتضاء النهي للفساد إلىٰ الشك في المانعيّة ، **وحاصل** الإشكال ماعرفته من عدم تعقل تقيّد العبادة بعدمها فيما إذا كان النهي بذات العبادة ، **وجه الظهور** هو ماتقدّم من رجوع النهي عن العبادة إلىٰ الخصوصيّة المكتنفة بالعبادات من الزمان أو المكان أو غيرهما لا إلىٰ ذات العبادة حتىٰ لايرجع إلىٰ المانعيّة ، فلا يرد إشكال علىٰ كلام الميرزا النائيني ﷺ أصلاً .

وبالجملة فإن كان هناك إطلاق لفظي يؤخذ به فيما إذا شك في دلالة النهي

علىٰ الفساد لرجوع الشك حينئذٍ إلىٰ الشك في تقييد الإطلاق ، ومن المعلوم أنّ المرجع فيه هو إطلاق الدليل لا الأصل العملي ، وإلّا فالمرجع أصالة البراءة أو الاحتياط علىٰ الخلاف في الأقل والأكثر الارتباطيين ، لكون المقام من صغريات الأقل والأكثر بعد رجوع النهي إلىٰ المانعيّة .

إذا عرفت ماذكرنا فاعلم أنّ الكلام يقع في مقامين ، **الأوّل** : في العبادات **والثاني** : في المعاملات .

أما المقام الأوّل : فنخبة الكلام فيه أنّ النهي النفسي سواء تعلّق بذات العبادة ام بجزئها كالنهي عن قراءة العزائم أم بوصفها المتحد معها كالجهر في القراءة للمأموم المسبوق يقتضي فساد متعلّقه ، فإن تعلّق بذات العبادة اقتضى فسادها ، **والدليل** علىٰ اقتضائه الفساد هو أنّ النهي النفسي يكشف عن مفسدة في متعلّقه ، ومن المعلوم أنّ المفسدة تضاد المصلحة التي لابدّ منها في العبادة فالعبادة المنهيّ عنها إمّا لا مصلحة فيها وإمّا تكون مصلحتها مغلوبة بالمفسدة ومن المعلوم عدم إمكان التقرب بها ، **أما** علىٰ مبنىٰ كون القربة قصد الأمر كما هو مذهب المشهور فواضح لعدم الأمر مع المفسدة ، **وأما علىٰ** مبنىٰ كونها مطلق الداعي الالهي فلأنّ المصلحة المغلوبة لاتصلح للمقربيّة بعد عدم داعويّتها للأمر لقصورها .

وبالجملة ، فالنهي النفسي لمكان كشفه عن مفسدة مضادة للمصلحة العباديّة يقتضي فساد العبادة فيكون النهي النفسي كالنهي الغيري في النتيجة وهي اقتضائه الفساد .

وإن تعلّق النهي بجزء العبادة كالسورة الفلانيّة فلا إشكال في فساد الجزء إذا أتىٰ بتلك السورة عمداً مع العلم بالنهي ، وهل تفسد العبادة بفساد ذلك الجزء أم لا ؟ لاينبغي الإشكال في فسادها ، لصدق الزيادة العمديّة علىٰ ما أتىٰ به من السورة المنهيّ عنها علىٰ المختار من صدق الزيادة عليها وعدم توقّف صدقها علىٰ إتيانها

ثانياً كما قيل من أنّه إن لم يأت بها ثانياً تبطل صلوته لصدق النقيصة ، وإن أتىٰ بها ثانياً يصدق عليها الزيادة . والحقّ ماذكرناه من صدق الزيادة علىٰ ماأتىٰ به أولاً كما حررناه في محله من كتاب الصلاة .

وأمّا النهي عن الوصف المتحد مع الجزء كالنهي عن الجهر بالقراءة للمأموم بوصف كونه مأموماً ـ إذ مع العدول إلىٰ الانفراد تكون وظيفته الجهر بالقراءة ـ فيقتضي أيضاً فساد القراءة الجهريّة المأتيّ بها جزء للصلاة فيرجع النهي علىٰ الوصف المتحد مع الجزء إلىٰ النهي عن الجزء ، ومع فساد هذه القراءة لاينطبق الطبيعة المأمور بها علىٰ هذا الفرد من الصلاة ، ومع عدم الانطباق لايكتفى بهذا الفرد وهذا معنىٰ الفساد ، هذا إذا أتىٰ بالقراءة الجهريّة عالماً عامداً ، وأما مع الجهل بوجوب الاخفات فتصح القراءة لما دلّ علىٰ صحة صلاة من أجهر جاهلاً فيما لاينبغي الاجهار فيه أو أخفت كذلك ، وأما مع نسيانه فإن تذكر قبل الركوع يجب الإتيان به ثانياً إخفاتاً وإن تذكر بعده تصحّ القراءة والصلاة لحديث لاتعاد الصلاة .

وأما النهي عن الوصف المفارق غير المتحد مع الصلاة كالتستر بالمغصوب ـ لاكالنهي عن الصلاة في الحرير والذهب وما لايؤكل لكونه نهياً عن نفس العبادة لا وصفها ـ فلا وجه لاقتضاء النهي فساده بعد كون الشرط وهو الستر أو المستوريّة توصلياً وغير متحد مع الصلاة ويكون كالنظر إلىٰ الأجنبيّة .

فتلخص ممّا ذكرنا أنّ النهي يقتضي الفساد إن كان متعلّقه نفس العبادة أو جزئها أو وصفها المتحد معها لمنافاة المفسدة التي هي ملاك النهي النفسي للعبادة . وأما النهي المتعلّق بالوصف المفارق كالنهي عن التصرف في المغصوب أو النهي عن التوجه إلىٰ القبلة للخوف فصلّىٰ مستقبلاً فلا يدل علىٰ الفساد ، نعم إذا كان الشرط المفارق عبادة كالوضوء فلا إشكال في اقتضاء النهي فيه للفساد لما عرفت من منافاة المفسدة للعبادة .

إيقاظ

إذا سقط النهي النفسي فهل تسقط المانعيّة أم لا ؟ فيه تفصيل؛ فإن كانت المانعيّة مترتّبة علىٰ النهي النفسي الساقط بالاضطرار مثلاً، كما إذا اضطر إلىٰ لبس الحرير وقلنا بترتّب مانعيّته علىٰ حرمته النفسيّة فلا ينبغي الإشكال في سقوط المانعيّة أيضاً لسقوط علتها، وإن كانت المانعيّة والحرمة النفسيّة معلولتين لعلة ثالثة بأن تكون العلة مقتضية لكل من الحرمة النفسيّة والمانعيّة فسقوط المانعيّة حينئذٍ بسقوط النهي النفسي مشكل بل ممنوع.

ولا يخفىٰ أنّ المشهور ذهبوا إلىٰ سقوط المانعيّة في لبس الحرير بسقوط الحرمة النفسيّة للاضطرار أو أصالة الحل للشك في كونه حريراً كغيره من الشبهات الموضوعيّة التي تجري فيها أصالة الحل والبراءة، ووجه ذلك هو كون المانعيّة في الحرير ـ سواء أكان في الصلاة أم الإحرام ـ منتزعة عن الحرمة النفسيّة الواقعيّة الفعليّة المنجزة، فإذا ارتفع أصل الحرمة كما في حال الاضطرار أو تنجزها كما في حال الشك يرتفع مايترتّب علىٰ الحرمة من المانعيّة، فحينئذٍ يكفي في ارتفاع المانعيّة أصل واحد كأصالة الحل المثبتة للحليّة الظاهريّة غير المنافية للحرمة الواقعيّة الاقتضائيّة بناء علىٰ صحة الجمع بين الأحكام الواقعيّة والظاهريّة بحمل الواقعيّة علىٰ الاقتضائيّة والظاهريّة علىٰ الفعليّة، لما عرفت من أنّ الحرمة الواقعيّة المنجزة سبب للمانعيّة فمع ارتفاع السبب وهو تنجز الحرمة يرتفع المسبب أعني المانعيّة، وهذا بخلاف مانعيّة مالا يؤكل لحمه فإن مانعيّته تكون بالنهي الغيري المدلول عليه بمثل قوله: «لا تصل في الميتة وفيما لا يؤكل» لا بالنهي النفسي المدلول عليه بمثل قوله: «لاتأكل الميتة» فاذا ارتفعت الحرمة النفسيّة لأجل الضرورة أو لقاعدة الحل

الجارية في صورة الشك لاترتفع المانعيّة لعدم تسببها عن الحرمة حتىٰ ترتفع بارتفاعها حقيقة كما في الاضطرار أو ظاهراً كما في حال الشك ، **والحاصل أنّه** لايكفي أصل واحد في ارتفاع النهي النفسي والمانعيّة ، بل لابدّ من اجراء أصلين أحدهما في الحرمة النفسيّة والآخر في المانعيّة ، هذا مانسب إلىٰ المشهور .

ولكن الحقّ وحدة وزان المانعيّة في كلّ من الحرير ومالا يؤكل ، لأنّ لسان الدليل فيهما واحد حيث إنّ النهي عن الحرير وأكل الميتة موجود والنهي الغيري كقوله : لاتصل في الحرير ولا تصل فيما لايؤكل أيضاً في كليهما موجود ، فلا وجه للتفكيك بين الحرير وبين مالا يؤكل في كيفيّة المانعيّة أصلاً ، فالحق أنّ المانعيّة في كلّ من الحرير وما لايؤكل غير منوطة بالحرمة النفسيّة بل منوطة بالنهي الغيري .

ويترتّب علىٰ النحوين المزبورين من المانعيّة أنّ المانعيّة إذا كانت منتزعة عن الحرمة النفسيّة المنجزة تكون من مانعيّة باب التزاحم المتقومة بتنجز الخطاب ومع عدم تنجزه لا مانع واقعاً وإذا لم تكن منتزعة عن الحرمة النفسيّة تكون المانعيّة واقعيّة سواء علم بالنهي النفسي أم لا ، وسواء ارتفعت الحرمة لضرورة أم لا ، إذ المانعيّة لا تترتّب علىٰ الحرمة حتىٰ ترتفع بارتفاع الحرمة بل هي باقية علىٰ حالها وكذا إذا كانت المانعيّة مترتّبة علىٰ الحرمة بوجودها الواقعي وإن لم يكن منجزاً فإنّ المانعيّة حينئذٍ واقعيّة أيضاً ، فاذا أجرىٰ الأصل في الحرمة يرتفع المانعيّة ظاهراً فقط بخلاف ماإذا كانت المانعيّة مترتّبة علىٰ الحرمة الواقعيّة المنجزة فإن المانعيّة مفقودة واقعاً بعدم تنجز الحرمة وإن كانت موجودة واقعاً ، فالفرق بين ترتّب المانعيّة علىٰ الحرمة مطلقاً وإن لم تتنجز وبين ترتّبها علىٰ خصوص المنجزة منها واضح ، فتدبّر .

هذا تمام الكلام في النهي النفسي .

وأما النهي التشريعي المتعلّق بالعبادة أو جزئها أو شرطها كـما إذا شرع في ركعة واحدة ركوعين أو قراءتين أو نقص عن كلّ ركعة سجدة والتزم في كلّ ركعة بوجوب سجدة واحدة أو زاد تشريعاً في الطواف أو السعي شوطاً والتزم بأنّ الطواف أو السعي ثمانية أشواط فهل يقتضي النهي التشريعي البطلان ؟

لا ينبغي الإشكال في البطلان بالنسبة إلىٰ الصلاة والطواف والسعي لما دلّ علىٰ مبطليّة الزيادة والنقيصة العمديتين فيها ، ولولا أدلة الزيادة لم يكن وجه للحكم بالبطلان فيها فإذا زاد تشريعاً ركوعاً أو قراءة بقصد الجزئيّة تبطل الصلاة لأجل الزيادة العمديّة لامن جهة التشريع ، **وكذا إذا** نقص جزء من أجزاء الصلاة أو السعي أو الطواف تشريعاً ، فإنّ الصلاة وأخويها تبطل للنقص العمدي المانع عن انطباق المأمور به علىٰ الفاقد لجزء أو شرط ، **وبالجملة** فالبطلان في هذه الموارد يكون مستنداً إلىٰ أدلة قادحيّة الزيادة والنقيصة العمديتين لا إلىٰ التشريع ، **وعليه** فاذا لم يرجع التشريع إلىٰ الزيادة القادحة لايوجب البطلان كما إذا شرّع في الصوم اعتبار ترك النظر إلىٰ الأجنبيّة أو السماء مثلاً والتزم باعتبار تروك في الصوم منها ترك النظر إلىٰ السماء مثلاً أو التزم تشريعاً بأنّ زمان الصوم من طلوع الفجر إلىٰ ساعتين من الليل مثلاً ، فإنّ الصوم في هذه الموارد صحيح وإن كان آثماً في التشريع وإمساكه في الليل ليس بصوم ، **نعم** إن شرّع من ناحية النقيصة فالتزم بكون زمان الصوم من طلوع الفجر إلىٰ نصف النهار بطل الصوم لعدم انطباق الصوم المأمور به عليه لأنّ إمساك بعض النهار ليس بصوم .**والحاصل** أنّه لا دليل علىٰ مبطليّة التشريع للعبادة مالم يكن هناك دليل خاص يقتضي بطلان العبادة من جهة الزيادة .

ويمكن أن يقال ببطلان العبادة المشرّع فيها لقبح صدورها ، **وبعبارة أُخرىٰ** قبح التشريع وإن لم يكن سارياً إلىٰ نفس الفعل ولكن القبح الفاعلي يمنع التقرب بها كما مرّ نظيره في باب اجتماع الأمر والنهي ، بناء علىٰ كون المجمع من باب التزاحم وكون

البطلان فيه في صورة العلم مستنداً إلىٰ القبح الصدوري دون الفعلي ، وقد مرّ في باب الاجتماع حكاية ذلك عن الميرزاالنائيني ﷺ لكنّه لايخلو من إشكال فتدبّر .

ثم إنّ قبح التشريع في صورتي العلم والشك يكون بمناط واحد وهو عدم العلم بكون شيء صادراً من المولىٰ ، فإنّ إسناد ما لم يعلم صدوره من المولىٰ إليه والالتزام بصدوره والتدين به قبيح عقلاً سواء علم بعدم صدوره منه أم شك فيه ، فقبح التشريع وكذا حرمته في صورتي العلم والجهل حكم واقعي بخلاف حرمة التصرف في مال الغير مع العلم بكونه مال الغير ، فإنّه حكم واقعي وفي صورة الشك في كونه مال الغير حكم ظاهري .

وقد ظهر ممّا ذكرنا ـ من كون تمام الموضوع في قبح التشريع نفس الشك ـ عدم جريان أصالة عدم الحجيّة فيما شك في حجيّته ، لكون احراز ماهو محرز بالوجدان بالتعبد من اردء وجوه تحصيل الحاصل المحال ، فإنّ مجرىٰ الأصل المزبور هو ما إذا لم يكن موضوع الحكم نفس الشك بل كان للواقع دخل ، فالأصل حينئذٍ يجري لإثبات الحكم الظاهري وأما إذا كان الشك بنفسه موضوعاً للحكم واقعاً فلا مجال لجريان الأصل فيه .

ومن هنا يظهر وجه تقدّم قاعدة الاشتغال علىٰ استصحابه لأنّ موضوع القاعدة نفس الشك في براءة الذمة بخلاف الاستصحاب فإنّ الموضوع فيه نفس الواقع والاستصحاب ناظر إلىٰ الواقع وإحراز الموضوع إذا كان نفس الشك بالاستصحاب يكون من احراز المحرز وجداناً بالتعبد وهو قبيح غايته بل محال لكونه من تحصيل الحاصل ، فاذا كان الموضوع نفس الشك الموجود بالوجدان كما في قاعدة الاشتغال والتشريع فلا معنىٰ لإحرازه بالتعبد ، ولذا يكون نفس الشك في الحجيّة كافياً في عدم ترتّب آثار الحجّية من دون حاجة في ذلك إلىٰ إجراء أصالة عدم الحجيّة ، هذا تمام الكلام في المقام الأوّل .

و **أما المقام الثاني** : وهو النهي في المعاملات فحاصل الكلام فيه أنّ النهي تارة يكون غيرياً ، وأُخرىٰ نفسياً ، ولما كان الأوّل مقتضياً للفساد بلا إشكال لكونه إرشاداً إلىٰ المانعيّة طوينا الكلام عنه .

وأما الثاني فهو تارة يكون متعلّقاً بالسبب أي إيجاد البيع ، **وأُخرىٰ** بالمسبب وهو النقل والانتقال المعبّر عنه بالمعنىٰ الاسم المصدري ، **وثالثة** بالاثر كالنهي عن الثمن ، مثال الأوّل : النهي عن البيع وقت النداء ، والثاني : النهي عن بيع المصحف والعبد المسلم من الكافر ، فإن النهي فيهما تعلّق بعدم إدخالهما تحت سلطنة الكافر وملكه فالمنهيّ عنه فيهما هو التمليك ، والثالث : النهي عن التصرف في الثمن كقوله عليه السلام : « ثمن العذرة من السحت »[1] و« ثمن الجارية المغنية سحت »[2] .

وقبل الشروع في المقصود لابأس بالتنبيه علىٰ حال مااصطلح عليه من إطلاق الاسباب علىٰ المعاملات :

فنقول : **الظاهر** أنّ إطلاق الاسباب عليها مسامحة لإن الإيجاب والقبول ليسا علة لترتّب الأثر حتىٰ يكونا سبباً ، إذ لاينطبق عليه ضابط المسبب التوليدي الذي هو عبارة عن عدم توسط إرادة فاعل مختار بين الفعل وبين الأثر ، سواء لم يتوسط فاعل أصلاً أم توسط ولكن كان غير ذي شعور كالنار المتوسطة بين الفعل أعني الإلقاء وبين الأثر وهو احتراق الجسم الملقىٰ في النار ، **وذلك** لان الإيجاب والقبول ليسا غير استعمال لفظ (بعت) و(قبلت) ونظائرهما في معانيها بقصد إيجاد النقل والانتقال مثلاً ، ومن المعلوم أنّ هذا فعل مباشري له وليس غير النقل المنشأ بهذه الألفاظ شيئاً يترتّب عليها قهراً حتىٰ يكون من المسبب التوليدي ، فلا علّية ولا

---

١)وسائل الشيعة ١٧ / ١٧٥ ، الحديث ٢٢٢٨٤.

٢)وسائل الشيعة ١٧ / ١٢٤ ، الحديث ٢٢١٥٤ باختلافٍ.

معلوليّة في البين بل يكون فعل المكلف هو الموضوع لحكم الشارع كسائر موضوعاته الاختياريّة للمكلف كإيجاد الخمر أو القهريّة له كبلوغه إلىٰ حد التكليف، فباب المعاملات كسائر الأبواب يكون من الموضوع والحكم وإطلاق الأسباب عليها مسامحة فالإيجاب والقبول مع سائر الشرائط موضوع، وإن شئت فقل: إنّ النقل والاعتبار العرفي ـ كالملكيّة وغيرها ـ موضوع لحكم الشرع بترتّب الأثر بمعنىٰ إمضاء الشارع لما اعتبره العقلاء من الملكيّة ونحوها فإن أمضاه كان صحيحاً وإلّا فهو فاسد، فتصوير الصحة والفساد في المعاملات بناء علىٰ كونها أسامي للمسببات ـ التي هي بسائط وتدور بين الوجود والعدم ولا يتصور فيها الصحة والفساد لكونها في المركّبات ـ إنّما هو بالنسبة إلىٰ الإمضاء وعدمه فالملكيّة الاعتباريّة مثلاً صحيحة أي ممضاة شرعاً وفاسدة أي غير ممضاة كذلك.

إذا عرفت هذا فاعلم أنّ النهي عن الأثر كالنهي عن الثمن يدل علىٰ الفساد عند الأصحاب بلا إشكال علىٰ ماقيل، لأنّ نفي اباحة التصرف في الثمن وسلب السلطة عنه تلائم فساد المعاملة وتشهد به، إذ لو كانت المعاملة صحيحة لم يكن وجه لنفي السلطة عنه، **وأما النهي** عن السبب وإيجاد المعاملة **فالظاهر** تسالمهم علىٰ عدم دلالته علىٰ الفساد، فإن مبغوضيّة التلفظ بألفاظ كـ(بعت) لا تلازم الفساد وعدم ترتّب المنشأ عليها فالنهي عن البيع وقت النداء لايدل علىٰ الفساد، **وأما النهي** النفسي عن المسبب أعني نفس النقل والانتقال كالنهي عن بيع المصحف من الكافر ففيه: بحث سيأتي بيانه إن شاء الله تعالىٰ.

ثمّ إنّه لا بأس بالإشارة إلىٰ عدم كون العقود والإيقاعات طرّاً ـ من البيع والصلح والإجارة والهبة والعتق والنذر والطلاق والظهار وغير ذلك من العقود والإيقاعات ـ من باب المسببات التوليديّة وكونها من باب إيجاد الموضوع والحكم.

توضيحه: أنّ فعل الفاعل المختار إن كان علة لترتّب أثر قهري عليه من دون

دخل فعل فاعل مختار في ذلك كما في ترتّب الخراب علىٰ إرسال الماء في ملك الغير فإنّه لايتوسط بين إرسال الماء وبين الخراب إرادة فاعل مختار فهو المسمّىٰ بالمسبب التوليدي ، وإن كان ترتّب الأثر علىٰ الفعل الاختياري منوطاً بإرادة فاعل مختار لا يكون ذلك من المسبب التوليدي أصلاً ، بل من باب إيجاد الموضوع وجعل الحكم كطبع الكاغذ وصبغه بلون أخضر وغيره مثلاً ، فإن الكاغذ بنفس الطبع والصبغ لايصير مالا بل ماليّته منوطة بإمضاء السلطان أو غيره ممن بيده اعتبار الماليّة فصبغ الكاغذ وطبعه موضوع لاعتبار الماليّة ممن له اعتبار الماليّة لاعلة للماليّة ، بداهة عدم كون ماليّته أثراً قهرياً للطبع والصبغ ، وهذا من غير فرق في ذلك بين كون ذلك الاثر الاعتباري ممّا يكون اعتباره بيد الشارع ـ كالملكيّة والزوجيّة والعتق ـ وغيرها أو العقلاء أو شخص خاص ، وعلىٰ هذا المبنىٰ أعني كون الأمر الاعتباري بيد فاعل مختار تكون العقود والإيقاعات أجنبيّة عن الأسباب والمسببات ، وإن كان الأثر حاصلاً بنفس إيجاد الفعل كالإيجاب والقبول مع اقترانهما بالشرائط بأن كان الفاعل موجداً لذلك الأثر كالملكيّة ونحوها بالألفاظ فتكون العقود والإيقاعات من الفعل المباشري ، لكون الألفاظ حينئذٍ آلة لإيجاد الأثر كآليّة العصا واليد لكسر رأس الطلبة المظلومين مثلاً ، فإن الكسر فعل مباشري يوجد بآلة من عصا وغيرها ولا يكون من الأسباب التوليديّة .

وبالجملة فباب العقود والإيقاعات أجنبي عن المسببات التوليديّة علىٰ كلّ تقدير سواء كان الأثر المقصود منها من الملكيّة وغيرها فعلاً اختيارياً للشارع أو غيره من العقلاء أو شخص خاص كالسلطان ونحوه أم فعلاً اختيارياً له ينشأه بألفاظ خاصة ، إذ علىٰ الأوّل تندرج العقود والإيقاعات في إيجاد الموضوع والحكم وعلىٰ الثاني تندرج في الفعل المباشري ، فعلىٰ كلّ حال لاربط لباب العقود والإيقاعات بباب الأسباب والمسببات التوليديّة أصلاً .

نعم إن قلنا بسببيّة تلك الألفاظ للآثار المقصودة من العقود والإيقاعات بأن نقول: إنّ الشارع جعل الألفاظ الفلانية سبباً لترتّب الملكيّة والزوجيّة مثلاً، فلا محالة تكون العقود والإيقاعات من المسببات التوليديّة لترتّب تلك الآثار علىٰ الألفاظ الخاصة، **لكن** هذا المبنىٰ في غاية الضعف لاستحالة جعل السببيّة والشرطيّة والمانعيّة علىٰ ما يأتي تفصيله في محله إن شاء الله تعالىٰ، فتوّهم كون العقود والإيقاعات من المسببات التوليديّة فاسد.

ثم إنّه لاريب في أنّ للألفاظ التي ينشأ بها الملكيّة أو الزوجيّة أو الطلاق وغيرها ـ بعد استعمالها في معانيها وقصد إيجاد المعاني المصدريّة كالتبديل الذي هو معنىٰ البيع في قوله: (بعت) ـ دخلاً وتأثيراً في المنشأ كدخل العصا في كسر رأس زيد مثلاً، وحينئذٍ فإن كان المؤثر بسيطاً كبعض الإيقاعات يترتّب عليه وجود المنشأ بالفعل وإن كان مركّباً كالبيع الملتئم من الإيجاب والقبول والقبض كبيع الصرف والسلم والوقف المترتّب علىٰ الصيغة والقبض، فالمنشأ الذي ينشأه البائع حينئذٍ هو الأمر القويّ الاعدادي القابل لأن يصير فعلياً بتحقق القبول ونحوه ممّا يترتّب عليه وجود ذلك الأمر فعلاً، وإن شئت فقل: إنّ البائع مثلاً ينشأ التبديل بقوله بعت وهذا التبديل يكون موجوداً بالقوة وبالوجود الإنشائي، وإذا تحقق الجزء الآخر ممّا له الدخل في وجود المنشأ فعلاً يصير وجوده فعلياً، وهذا نظير أجزاء الصلاة فإن التكبيرة بقصد الجزئيّة تكون جزء بالقوة وجزئيّتها الفعليّة منوطة بوجود سائر الأجزاء فعلاً، وهذا التدرج في الوجود يتصور في الأُمور الاعتباريّة بخلاف الأُمور التكوينيّة، فإنّه لايتصور فيها التدرج في الوجود بل هي إما موجودة فعلاً وإما غير موجودة أصلاً، **وكيف كان** فهل يكون فعليّة الأمر الاعتباري أثراً قهرياً للألفاظ الصادرة بقصد الإنشاء أم اختيارياً للشارع أو العقلاء، **فعلىٰ الأوّل** تكون الألفاظ سبب لتولد ذلك الأمر الاعتباري، **وعلىٰ الثاني** تكون موضوعاً

وذلك الأمر الاعتباري حكماً .

والحقّ أنّ الملكيّة ونحوها من الأُمور الاعتباريّة العقلائيّة التي أمضاها الشارع فيكون العقد موضوعاً والملكيّة حكماً لا سبباً توليدياً للأمر الاعتباري ، **فتلخص** ممّا ذكرنا أنّ باب العقود والإيقاعات أجنبي عن باب الأسباب والمسببات التوليديّة فالتعبير بالسبب والمسبب فيها مبني علىٰ المسامحة .

وقد ظهر ممّا ذكرنا أنّ ما نسب إلىٰ أبي حنيفة من دلالة النهي النفسي علىٰ الصحة ، ـ إذ لو لم يكن متعلّق النهي صحيحاً لم يكن قادراً علىٰ مخالفته ، ومن المعلوم اعتبار القدرة علىٰ متعلّق التكليف نهياً كان أم أمراً فيلزم من وجوده عدمه ـ **لا وجه له** ، ضرورة أنّ المنهيّ عنه هو إيجاد الأمر العرفي بالقوة والاستعداد لا بالفعل ومن المعلوم قدرته علىٰ ذلك والنهي يدل علىٰ عدم ذلك الأمر العرفي ، **مضافاً إلىٰ إمكان** أن يقال : إنّه لاموضوع لكلام أبي حنيفة إذ لم نظفر بنهي نفسي في المعاملات بل النهي غيري .

وبالجملة فالنهي عن المعاملة نفسياً يتصور في المعاملات بالمعنىٰ الاعم كالظهار والتزويج في حال الإحرام والعدة ولكنه في المعاملة بالمعنىٰ الأخص غير موجود ظاهراً ، فالبحث عن النهي النفسي في المعاملة بالمعنىٰ الأخص فرض محض **فنقول** : إنّ النهي بحسب الثبوت **تارة** : يتعلّق بإيجاد المعاملة والاشتغال بها كالنهي عن البيع وقت النداء . **وأُخرىٰ** : يتعلّق بأثر المعاملة كالنهي عن التصرف في الثمن كالنهي عن التصرف في ثمن الجارية المغنية ، **وثالثة** : يتعلّق بالتسبب بسبب خاص كالنهي عن القمار وبيع المنابذة وغيرهما ، **ورابعة** : يتعلّق بالمنسبب وهو النقل والانتقال كالنهي عن بيع مال الغير والنهي عن بيع المصحف من الكافر وغير ذلك .

أما القسم الأوّل : فالظاهر عدم الإشكال في عدم اقتضائه الفساد إذ لا وجه

له ، ضرورة أنّ المنهيّ عنه ليس نفس المعاملة بل هو خارج عن المعاملة وهو ترك السعي إلىٰ ذكر ربه في النهي عن البيع وقت النداء .

وأما القسم الثاني : فلا إشكال في كشفه عن فساد المعاملة ، إذ لو كانت المعاملة صحيحة لكان تصرف البائع مثلاً في الثمن تصرفاً في ملكه فلا وجه للنهي عنه ، فيستكشف من النهي فساد المعاملة وبقاء الثمن علىٰ ملك المشتري وعدم انتقاله إلىٰ البائع ، ولا وجه لاستناد جواز التصرف في الثمن للبائع والمثمن للمشتري إلىٰ الرضا الموجود حين المعاملة ، **بداهة** أنّ الرضا بالتصرف كان بعنوان الوفاء والبدليّة فإنّ المشتري يدفع الثمن إلىٰ البائع عوضاً عن المثمن ووفاءً وبقصد كونه مال البائع ، فإذا ظهر عدم الوفاء لعدم كون المثمن ملكاً للبائع فينتفي الرضا المقيّد بالوفاء وقد قرّر في محله كون الوفاء من باب وحدة المطلوب .

وأما القسم الثالث : فالظاهر خروجه عن محل البحث وهو النهي النفسي ودخوله في النهي الغيري الذي يرشد إلىٰ عدم كون ذلك السبب المنهيّ عنه ناقلاً شرعياً ، فالنهي عن التسبب إلىٰ النقل والانتقال بالسبب الفلاني إرشاد إلى عدم كون ذلك السبب ناقلاً شرعياً ، فلا محالة تفسد المعاملة لعدم كونها من النواقل الشرعيّة ، وبالجملة فهذا القسم خارج عن محل البحث وهو النهي النفسي ولا إشكال في إرشاده إلىٰ الفساد .

وأما القسم الرابع : فهو الذي وقع فيه الخلاف ، فقيل : بعدم دلالته علىٰ الفساد ، إذ لا تنافي بين الحرمة التكليفيّة وبين بقاء السلطنة علىٰ التبديل والنقل والانتقال المقتضي لصحة المعاملة .

وقيل : بدلالته علىٰ الفساد ، وهذا القول يتوقّف الالتزام به علىٰ بيان مقدّمة . وهي : أنّ متعلّق الأمر والنهي هل يكون مملوكاً للآمر والناهي وخارجاً عن سلطنة الفاعل أم لا؟

فإذا أمره الله سبحانه وتعالى بصلاة الظهر ونحوها من الواجبات العينيّة التعيينيّة فتكون الصلاة مملوكة له تعالى، ويصير عدمها ممتنعاً، ولا يقدر علىٰ الترك شرعاً، لذا قيل: المانع الشرعي كالمانع العقلي، ولذا لاتصحّ الإجارة علىٰ إتيان واجبه العيني كصلاة الظهر، إذ يشترط في صحة الإجارة أن يكون العمل المستأجر عليه مملوكاً للعامل حتى يصحّ نقله إلىٰ الغير، وإلّا يلزم أكل المال بالباطل، ولذا استشكل في عمل الحرّ بعدم صحة جعله ثمناً في البيع لعدم كونه مملوكاً ومالاً، هذا في الأمر. وكذا النهي فإذا نذر التصدّق بغنم خاص مثلاً فلا يجوز له بيع ذلك الغنم، ونحوه من التصرفات المنافية للوفاء بالنذر، فإنّ النهي عن بيعه يوجب امتناع إيجاد بيعه وعدم قدرته علىٰ بيعه، ومن المعلوم عدم جواز البيع إلّا مع السلطنة، والنهي يوجب الحجر وعدم السلطنة علىٰ البيع.

والحاصل أنّ الأمر يوجب كون متعلّقه ضروري الوجود، والنهي يوجب كون متعلّقه ممتنع الوجود وضروري الترك، فلا يقدر في الصورة الأولى علىٰ الوجود وفي الثانية علىٰ الترك، ومع عدم القدرة لاوجه لصحة الإجارة في الواجبات العينيّة، ولصحة البيع فيما صار التبديل فيه منهياً عنه كمنذور التصدق.

وفيه: أنّه ظهر ممّا ذكرنا أن دلالة النهيٰ النفسي علىٰ الفساد منوطة بكون النهي رافعاً للسلطنة والإمضاء الشرعي المعتبرين في صحة المعاملة، إذ مع عدم رافعيّته لهما لا وجه للفساد ولا سبيل إلىٰ استكشاف ذلك لعدم الملازمه بين النهيٰ النفسي وبين ارتفاع السلطنة والإمضاء الشرعي كالنهي عن الظهار، فإنّه مع حرمته يترتّب عليه الأثر الوضعي فلا ملازمة بين النهي النفسي وبين الفساد ـ أعني عدم ترتّب الجهة الوضعيّة ـ.

وبعبارة أُخرىٰ النهي النفسي إن أوجب قصور دليل السلطنة علىٰ المعاملة اقتضى فسادها وهذا أوّل الكلام، بل يمكن أن يقال: بعدم المجال للنهي النفسي في

المعاملات لأنّ النهي النفسي لايتعلّق بالتلفظ بألفاظ ينشأ بها المعاملة كصيغة (بعت) ونحوها، وكذا لا يتعلّق بالنتيجة كالنقل والانتقال، فإن مرجع النهي إلىٰ عدم ترتّب الأثر المقصود علىٰ الألفاظ التي أنشأها بقصد ترتّب ذلك الأثر، ومالم يرجع النهي إلىٰ الإرشاد إلىٰ عدم تحقق الأثر لايدل علىٰ الفساد، والنهي التكليفي الصرف لايوجب الفساد، فالنهي عن البيع الربوي لايكون نفسياً، بل إرشاداً إلىٰ مانعيّة الزيادة في بيع الموزون والمكيل مع اتحاد الجنس كمجهوليّة العوضين أو أحدهما المانعة عن صحة المعاملة، وكذا النهي عن بيع المصحف والعبد المسلم من الكافر، فإنّه إرشاد إلىٰ اشتراط إسلام المشتري في بيع المصحف والعبد المسلم.

وعلىٰ هذا ففي موارد النهي عن المعاملة لم يظهر كونه نفسياً، بل هو غيري، ومن المعلوم دلالته علىٰ الفساد، نعم لابأس بالنهي التشريعي فإنّه بعد فرض كون النهي إرشاداً إلىٰ المانعيّة التي مقتضاها عدم ترتّب الأثر المقصود علىٰ ما أنشأه، فإذا قصد التوصل إلىٰ ذلك الأثر بالآلة التي أوجدها مقرونة بالمانع فيكون مشّرعاً، ولكن الكلام في النهي النفسي دون التشريعي.

ثم إنّ هذا الذي ذكرنا من عدم دلالة النهي النفسي علىٰ الفساد إنّما هو علىٰ مايقتضيه القواعد، ولكن قد ادّعى دلالة بعض الأخبار علىٰ اقتضاء النهي النفسي علىٰ الفساد كالروايات الدالة[1] علىٰ عدم نفوذ تزويج العبد بدون إذن السيّد وتوقّف نفوذه علىٰ إجازة السيّد المعلّلة لذلك بأنّه لم يعص الله تعالىٰ بل عصىٰ سيّده، فإنّ المستفاد منه أنّ عصيان الله تعالى يوجب الفساد ويرفع قابليّة المحل للنفوذ، وأمّا عصيان السيّد فلا يوجب ارتفاع قابليّة المحل له فينفذ بالاجازة، والمراد بالعصيان هو مخالفة التكاليف الإلزاميّة الإلهيّة، وحينئذٍ فالعصيان ملازم للفساد.

---

١) وسائل الشيعة ٢١ / ١١٤، الحديث ٢٦٦٦٦.

ولكن التحقيق عدم دلالة الروايات المشار إليها علىٰ اقتضاء النهي النفسي للفساد، إذ المراد بعصيان الله تعالىٰ فيها بقرينة المقابلة هو عصيانه جلّت عظمته في الحكم الوضعي لا التكليفي، ضرورة أنّ عصيان السيّد ليس إلا في الحقّ المجعول له علىٰ العبد لأنّه تصرف في حق المولىٰ بدون إذنه، إذ التزويج ممّا ينافي حق المولىٰ فلابدّ من إذنه فيه لينفذ التزويج، ولو كان المراد عصيان الحكم التكليفي فهو حاصل بالنسبة إليه سبحانه وتعالىٰ، لأنّه جاعل الحقّ للمولىٰ علىٰ العبد، فمن هذه الجهة يكون عصياناً له تعالىٰ، وبعد فرض إناطة الفساد بعصيانه تعالىٰ لابدّ من الحكم بالفساد وعدم قابليّته للنفوذ ولو باجازة السيّد، فالعصيان في كلا المقامين يراد به النهي عن التصرف في الحقّ لاالنهى التكليفي الذي هو مورد البحث، فالمراد بعصيان الله تعالىٰ هو التوسل إلىٰ الأثر الذي لم يمضه الشارع، كتزويج ذات العدّة والجمع بين الأُختين وتزويج المحارم إلىٰ غير ذلك، فإن النكاح في هذه الموارد مناف لحق الشارع، فلا ينفذ ولو بإذن المعقودة، بخلاف نكاح العبد لغير ذات العدّة ممن ينفذ نكاحها شرعاً، فإنّ المانع عن النفوذ فيه منحصر في منافاته لحق المولىٰ فإذا أجاز جاز ونفذ.

ودعوىٰ أنّ المراد بالعصيان هو مخالفة التكليف لاالوضع، غاية الأمر ان العصيان الموجب لفساد المنهيّ عنه عصيان الله تعالىٰ بلا واسطة وفي المقام يكون مع الواسطة، وهي عصيان السيّد، فعدم البطلان لأجل أنّه ليس عصياناً لله بلا واسطة، فتلك الروايات تدل علىٰ اقتضاء النهي النفسي للفساد ويتعدىٰ بمقتضىٰ التعليل بأنّه (لم يعص الله) إلىٰ غير التزويج من العقود والإيقاعات، وجميع الأُمور الاعتباريّة غير مسموعة لعدم شاهد لها بعد صدق عصيان الله تعالىٰ علىٰ العصيان مع الواسطة أيضاً مضافاً إلىٰ ماعرفت من أنّ عصيان السيّد لا يمكن أن يراد به غير الجهة الوضعيّة وهو التصرف في حق المولىٰ، بداهة أنّ التلفظ بصيغة النكاح لادليل علىٰ

حرمته إذ لم يدل دليل علىٰ حرمة التلفظ والتصرف فى لسانه بمثل هذه التصرفات غير المنافية لحق المولىٰ، فلا يكون اجراء صيغة النكاح عصياناً للسيّد بلا واسطة ولا لله سبحانه وتعالىٰ مع الواسطة، فلا سبيل إلىٰ إرادة العصيان التكليفي في كلا الموضعين أصلاً.

فتلخّص ممّا ذكرنا أنّ الروايات الواردة في عدم نفوذ نكاح العبد إلّا بإذن سيّده لا تدل علىٰ اقتضاء النهي النفسي للفساد، بل قد عرفت أنّ تصوير النهي النفسي في المعاملات مشكل. نعم قد ورد النهي النفسي في بعض الموارد كالنهي عن التزويج في العدة علىٰ مايدل عليه قوله في بعض الروايات «بأي الجهالتين يعذر»[1] فما ورد فيه النهي النفسي بالخصوص نلتزم بالحرمة وأن لم نفهم متعلّقه بالخصوص إذ لا اجتهاد في مقابل النص.

والحاصل أنّ اكثر النواهي المتعلّقة بالمعاملات غيريّة لانفسيّة حتىٰ يقع البحث في دلالتها علىٰ الفساد وفي بعض المقامات التي ورد النهي النفسي فيها قطعاً لايدل علىٰ الفساد كالظهار فإنّه حرام ومع ذلك يترتّب عليه الأثر الوضعي.

فصار محصل البحث عن النهي المتعلّق بالمعاملات أنّ النهي إن كان غيرياً يدل علىٰ الفساد قطعاً لكونه إرشاداً إلىٰ المانعيّة، ومن الواضح أنّ المقيّد بقيد عدمي كالمقيّد بقيد وجودي لايترتّب عليه الأثر إلا بعد تحقق القيد وجودياً كان أو عدمياً، سواء كانت المعاملات من الأُمور التوليديّة أم من باب الموضوع والحكم، فإنّ الأثر كالملكيّة سواء كان عرفياً أم شرعياً لا يترتّب إلّا علىٰ ما اشتمل علىٰ جميع ما له دخل في ترتّبه كمعلوميّة العوضين وشرائط المتعاقدين وشرائط الصيغة في البيع مثلاً. وإن كان نفسياً فإن تعلّق بالأثر كالنهي عن التصرف في الثمن فينبغي أن يُعدَّ

---

١)وسائل الشيعة ٢٠ / ٤٥١، الحديث ٢٦٠٦٨.

دلالته علىٰ الفساد من الواضحات لكشف النهي عن التصرفات في الثمن إنّاً عن عدم تحقق النقل والانتقال . وإن تعلّق بنفس المعاملة فالكلام في دلالته علىٰ الفساد وعدمها يقع في مقامين :

الأوّل : فيما تقتضيه القواعد .

والثاني : فيما تقتضيه الأدلة الخاصة .

أمّا المقام الأوّل : فلخّص الكلام فيه : أنّ دلالة النهي النفسي علىٰ فساد المعاملة مبنيّة علىٰ استلزامه للفساد ، وهذا الاستلزام متوقّف علىٰ رادعيّة النهي عن المعاملة ومخصصيّته لعموم دليل النفوذ والإمضاء فيما يحتاج نفوذه إلىٰ الإمضاء ، وهذا الاستلزام غير ثابت لعدم كون الفساد لازماً بيّناً بالمعنىٰ الأخص للنهي ، إذ لو كان كذلك لم ينفكّ عن الفساد ، ومن الواضح انفكاكه عنه في كثير من الموارد ، فليس مرجوحيّة المعاملة منافية لصحتها ، كمرجوحيّة العبادة المنافية لصحتها ، فإن الفرق بين المعاملة والعبادة ممّا لا يكاد يخفىٰ .

ودلالة قوله تعالىٰ : ﴿**وحرّم الربوا**﴾ [1] علىٰ الفساد إمّا لكون الحرمة وضعيّة إن كان المراد بقوله تعالىٰ ﴿**أحلّ الله البيع**﴾ الحليّة الوضعيّة . فحينئذٍ يكون أجنبياً عن المقام إذ ليست الحرمة نفسيّة ، **وإما** لكون دلالتها علىٰ الفساد بقرينة المقابلة إن كان المراد بقوله تعالىٰ ﴿**أحلّ الله البيع**﴾ الحلّ التكليفي الدّال بالالتزام علىٰ الحليّة الوضعيّة ، فإنّ المراد حينئذٍ بتحريم الربوا هو التكليفي الملازم للفساد حفظاً للمعنى الذي تقتضيه المقابلة ، فإنّ المراد بتحريم الربا ما يقابل تحليل البيع ويضاده ، وعلىٰ كلّ حال لا يدل علىٰ كون النهي بنفسه مستلزماً للفساد كالنهي المستلزم له إن كان متعلّقاً بالعبادة .

---

١)البقرة : ٢٧٥

فتلخّص ممّا ذكرنا أنّ النهي النفسي لا يستلزم الفساد بمقتضىٰ القاعدة، إذ لا تنافي بين النهي وبين الصحة، حيث إنّ التنافي بينهما موقوف علىٰ كون النهي رافعاً للإمضاء المعتبر في المعاملة، ورافعيّته له غير ثابتة بمثابة تكون من اللوازم البينة بالمعنىٰ الأخص للنهي، وعلىٰ تقدير كونه كذلك يكون نهياً غيرياً إرشاداً إلىٰ المانعيّة. **والحاصل** أنّ القاعدة الأوليّة لاتقتضي استلزام النهي للفساد.

وأمّا المقام الثاني: فنخبة الكلام فيه أنّ النصوص الخاصة الواردة في موارد معيّنة الدالة علىٰ اقتضاء النهي النفسي للفساد فيها كتزويج ذات العدّة والعقد في حال الإحرام ونحوهما، لايتعدىٰ عنها إلىٰ سائر الموارد، لعدم المناط القطعي المجوّز للتعدي بعد الالتفات إلىٰ رواية أبان الناهية عن القياس[1]، فلا يمكن استنباط ضابط كلي منها ليعتمد عليها في جميع موارد النهي النفسي. نعم يمكن استفادة ضابط كليّ من الروايات الدالة علىٰ عدم نفوذ تزويج العبد إلّا بإذن سيّده المعللّة له بأنّه لم يعص الله بل عصىٰ سيّده وعصيان السيّد يتدارك باجازته، وهذه العلّة تدل علىٰ فساد مافيه معصية الله تعالىٰ، وهذة العلة عامة للتزويج وغيره من الموارد لأنّه من العلّة المنصوصة دون القياس. **ولكن فيه**: أنّ هذا الاستدلال منوط بإرادة عصيان التكليف المولوي من قوله: (لم يعص الله) كما هو ظاهر العصيان، وأما إذا كان المراد منه ماهو المراد من عصيان السيّد فيكون أجنبياً عن المقام لعدم كون النهي حينئذٍ نفسياً بل وضعياً أي تصرفاً في حق الغير كما لايخفىٰ.

ويمكن أن يقال: إنّ دلالة النهي النفسي المتعلّق بالتبديل وهو المعنىٰ الاسم المصدري علىٰ الفساد مبنيّة علىٰ جعل الإمضاء في الإنشائيات بمعنى الجعل لاتطابق النظرين، **توضيحه**: أنّ الإمضاء في الإنشائيات إن كان عبارة عن مطابقة نظر

---

١) وسائل الشيعة ٢٧ / ٤١، الحديث ٣٣١٦٠.

الشارع لنظر العرف فلايدل النهي علىٰ الفساد ، لأنّ الأثر المترتّب علىٰ المعاملة كالملكيّة إن كان أثراً قهرياً علىٰ ما ينشؤه المتعاقدان من الإيجاب والقبول مثلاً علىٰ مايراه العرف كالحيازة التي يترتّب عليها الملكيّة أو الاختصاص قهراً نظير اختصاص فريسة حيوان بمفترسه ، فإنّ هذا الاختصاص أثر قهري فطري يترتّب علىٰ افتراسه ولو زاحمه حيوان آخر في أكلها كان متعدياً في نظره وفي أنظار سائر الحيوانات . وعلىٰ هذا تكون الأسباب من العقود والإيقاعات بالنسبة إلىٰ آثارها كالعلل التكوينيّة المؤثرة فيمعلولاتها كالنار في الإحراق ، فالإيجاب والقبول مثلاً نظير النار في التأثير في الملكيّة التي هى أمر خارجي اعتباري ، إذ الموجود إمّا ذهني وإمّا خارجي ، والثاني إمّا عيني له ما يحاذيه في الخارج وإمّا اعتباري يدل علىٰ وجوده آثاره كالملكيّة فإنّها أمر اعتباري لا يحاذيه شيء في الخارج .

وبالجملة ، فالأثر إن كان قهرياً فالإمضاء يكون بمعنىٰ رؤيته لذلك الأثر كما يراه العرف بل وغيره كما عرفت في الحيوانات نظير إزالة النجاسة بالماء ، فإنّ زوال النجاسة بالماء أثر قهري تكويني كانكسار رأس زيد بالعصا ، فإنّ نقاء المحل عن النجاسة بالماء وكذا انكسار الرأس بالعصا لايتوقّفان علىٰ القصد والرضا ، فالنهي عن ازالة النجاسة بماء خاص كالمغصوب ، والنهي عن كسر رأس زيد بالعصا لا يدل علىٰ عدم ترتّب النقاء والانكسار علىٰ الغسل بالماء المغصوب وضرب رأس زيد بالعصا ، فالنهي النفسي الدال علىٰ المغصوبيّة لا ينافي الإمضاء بهذا المعنىٰ وهو رؤية الشارع لما يراه العرف .

وإن كان الإمضاء في العقود والإيقاعات بمعنىٰ جعل الشارع الآثار المطلوبة من المعاملات كالملكيّة في البيع التي هي عبارة عن تبديل طرف الإضافة من قبل البائع والمشتري مع بقاء كلّ من المضاف إليه وهو المتعاقدان والإضافة علىٰ حالها ، وحينئذٍ فالمتعاقدان يوجدان الملكيّة الاستعداديّة كالفضولي الذي ينشئ الملكيّة

القويّة ، وبعد تحقق الاجازة الموجبة لارتباط المعاملة الفضوليّة بالمالك يحكم الشارع بالملكيّة الفعليّة ، ولذا يكون صحة الفضولي علىٰ طبق القاعدة ، فيصير الملكيّة التي أنشأها المتعاقدان بمنزلة الهيولى والملكيّة التي جعلها الشارع بمنزلة الصورة ، فيدل النهي عن المعاملة علىٰ الفساد لمنافاة المبغوضيّة المستكشفة بالنهي لحكم الشارع بالملكيّة المفروض كونها مجعولاً شرعياً ، فإن جعل الملكيّة مع النهي عنها لا يجتمعان .

ولكن يمكن أن يقال : بعدم المنافاة هنا أيضاً لأنّ النهي لا محالة يرجع إلىٰ فعل المكلف إذ لا معنىٰ لتوجيه النهي إلىٰ مجعول الشارع وهو الملكيّة مثلاً ، والنهي عن فعل المكلف وهو إيجاده وإنشاؤه لا ينافي حكم الشارع بترتّب الأثر والمنافاة بين النهي وبين الصحة ثابتة في العبادات لتضاد المحبوبيّة المقومة للعبادة للمبغوضيّة المقومة للنهي عنه ، وامّا المعاملة فلا تنافي بين النهي عنها وبين صحتها لعدم اعتبار المحبوبيّة والرجحان فيها حتىٰ تنافي الصحة ، فالمنهيّ عنه هو الملكيّة الإنشائيّة التي ينشئها الفضولي مثلاً ويمكن ترتيب الأثر الشرعي عليها بعد تماميّة موضوعها باجازة المالك ، ولو لم يكن عقد الفضولي سبباً للملكيّة الإنشائيّة لم يكن للإجازة وجه لعدم وجود شيء ينفذ بالإجازة .

فتلخّص من جميع ماذكرنا أنّ مقتضىٰ القاعدة عدم دلالة النهي في المعاملة علىٰ الفساد ، وعلىٰ تقدير الشك في الفساد يرجع إلىٰ استصحاب الفساد المحكّم في المعاملات .

فما أفاده الميرزا النائيني ﷺ من دلالة النهي النفسي علىٰ فساد المعاملة لكون النهي موجباً لقصر السلطنة والحجر فلا يتسلط علىٰ التصرف البيعي أو غيره ، ومن البديهي اعتبار السلطنة وعدم المحجوريّة في المعاملة ، ولذا بُني علىٰ فساد بيع منذور التصدق ، ممّا لا يمكن المساعدة عليه لما عرفت مفصلاً من عدم المنافاة بين النهي

وبين الإمضاء بكلا شقيه ، وأمّا فساد بيع منذور التصدق فليس من جهة النهي النفسي بل لأجل صيرورته متعلّقاً لحق الغير كحق الرهانة المانع عن جواز البيع وغيره بناء علىٰ ماهو الحقّ من كون النذر والشرط موجبين للحق علىٰ ماحررناه في محلّه .

« استدراك »

تقدّم أنّه قد استدل علىٰ دلالة النهي النفسي في المعاملة علىٰ الفساد بالأخبار [١] الواردة في نكاح العبد بدون إذن سيّده الدالّة علىٰ نفوذه إذا أجاز السيّد المعلّلة لنفوذه بعد اجازة السيّد بأنّه لم يعص الله بل عصىٰ سيّده ، والذي يضر بالصحة ولايمكن تصحيحه بالإجازة هو عصيان الله تعالىٰ ، فإن المستفاد منه أنّ عصيان الله تعالىٰ في كلّ شيء يوجب الفساد ، أعني عدم ترتّب الأثر المقصود من ذلك الشيء علىٰ تقدير صحته .

وقبل توضيح وجه الاستدلال بالروايات الواردة في تزويج العبد بدون إذن سيّده لا بأس بالإشارة إلىٰ حكم تصرفات العبد ، فنقول وبه نستمد ونستعين وبولي أمره صلىٰ الله عليه وعلىٰ آبائه المعصومين نتوسل ونستغيث: أنّ ظاهر قوله تعالىٰ : ﴿**عبداً مملوكاً لايقدر علىٰ شيء**﴾ [٢] هو عدم قدرته شرعاً علىٰ شيء ، وإن لم يكن منافياً لحق المولىٰ كالاستغفار والصلوات والنظر إلىٰ السماء والتنفس إلىٰ غير ذلك من الأُمور غير المنافية لحق المولىٰ ، فيكون العبد علىٰ هذا المعنىٰ مسلوب العبارة

---

١)وسائل الشيعة ٢١ / ١١٤ ، الحديث ٢٦٦٦٦.

٢) سورة النحل : ٧٥.

كالصبي غير المميّز بحيث لايترتّب علىٰ عبارته أثر حتىٰ مع إمضاء السيّد ، ولكن هذا الظاهر غير مراد قطعاً للروايات الواردة في الشيء نظير ما ورد في طلاق العبد بدون إذن سيّده من قول الامام عليه السلام أفشيءٌ الطلاق ؟[1] الذي هو استفهام تقريري دالّ علىٰ أنّ الطلاق شيء ويدخل تحت الآية الشريفة ، فالمراد إثبات أنّ الوجود الإنشائي للطلاق شيء غير مقدور للعبد وإلّا فلا ريب في كون صيغة الطلاق شيئاً ، فالمراد من قوله تعالىٰ : ﴿شيء﴾ هو الشيء الذي يترتّب عليه الآثار المنافيه لحق المولىٰ وسلطنته كالتزويج ، فإنّ العبد المتزوج ليس مثل العزب في أداء حقوق المولىٰ ، فالتزويج الإنشائي والنكاح كذلك والبيع والهبة إن قلنا بمالكيّة العبد وكان له مال إلىٰ غير ذلك من التصرفات الإنشائيّة تكون بوجوداتها الإنشائيّة مصاديق للشيء فلا يقدر عليها ، أي لايستقلّ بإيجادها حتىٰ لايحتاج نفوذها إلىٰ إذن السيّد . **والحاصل** أنّ الشيء في الآية الشريفة هو كلّ مايعدّ تصرفاً في حق المولىٰ وسلطانه وقد ظهر أنّ الوجودات الإنشائيّة منافية لحق المولىٰ .

إذا عرفت هذا فاعلم أنّ تقريب الاستدلال بروايات تزويج العبد بدون إذن سيّده علىٰ فساد المنهيّ عنه بالنهي النفسي هو أنّ عدم محكوميّة تزويج العبد بالفساد وقابليّته للنفوذ باجازة المولىٰ لأجل عدم عصيان الله تعالىٰ ، وإلّا فمع عصيانه تعالىٰ لاينفذ ولو بالإجازة ، كما إذا أذن السيّد لعبده في تزويج ذات العدة فإنّ العقد لا يصير صحيحاً بإذن سيّده لأنّه يكون عصياناً له تعالىٰ ولا يتدارك بالإذن ، فالمراد أنّ عصيان السيّد ـ أي التصرف في حقه ـ يقبل التدارك بإذن السيّد ، بخلاف عصيان الله تعالىٰ فإنّه غير قابل للتدارك ، فتزويج ذات العدة فاسد وإن لحقه إذن السيّد لأنّه معصية له تعالىٰ أي مخالفة له ، إذ لم يشرّع تزويج ذات العدة ، فتزويجها

---

١)وسائل الشيعة ٢٢ / ١٠٢ ، الحديث ٢٨١٣١.

حينئذٍ مخالفة وعصيان له تعالىٰ.

فتلخّص ممّا ذكرنا أنّ روايات تزويج العبد تدل علىٰ كون عصيان الله تعالىٰ ملازماً للفساد فالتشبث بها علىٰ دلالة النهي النفسي في المعاملات علىٰ الفساد وجيه، وبالجملة فيمكن أن يستفاد من أخبار تزويج العبد أنّ عصيان الله تعالىٰ يوجب الفساد وعصيان السيّد لايوجبه إذا أجاز وعصيان الله تعالىٰ المترتّب علىٰ الجهة الوضعيّة أعني تضييع حق الغير وغصبه لايوجب الفساد، فالعصيان الموجب للفساد وعدم قابليّة المحل للنفوذ بالإجازة هو عصيان الله تعالىٰ بلا واسطة، وأما العصيان بالواسطة المترتّب علىٰ تضييع الحقّ فلا يوجب الفساد إلّا بدون اجازة السيّد.

ثم إنّ التعدي عن مورد تلك الأخبار إنّما يكون في كلّ ماهو نظيرالمورد من جريان الفضوليّة فيه كسائر العقود من البيع والإجارة وغيرهما. وأما ما لا يجري فيه الفضوليّة فلا تدل تلك الروايات علىٰ صحته بإجازة السيّد، وعليه فإذا سافر العبد بدون إذن سيّده وبعد الوصول إلىٰ ثمانية فراسخ رضي السيّد بسفر عبده لايجوز للعبد قصر الصلاة لصيرورة سفره [1] المحرّم جائزاً ومباحاً بإذن السيّد، فالتعليل المذكور في تلك الروايات وإن كان من العلّة المنصوصة التي تكون عامة إلّا أنّه لابدّ من جعل صغرياتها ما يكون نظير مورد تلك الأخبار ومن المعلوم أنّ نظيره هو كلّ مايجري فيه الفضوليه كما قيل مثل ذلك في قاعدة التجاوز من أنّ موردها هو التجاوز عمّا له عنوان كالركوع والسجود ونحوهما دون المقدّمات كالهوي والنهوض كما لايخفىٰ.

تكملة: قد عرفت سابقاً أنّه لا أصل في المسألة الأُصوليّة وهي الملازمة بين

---

١) مادام يصدق عليه السفر الواحد.

النهي والفساد ، وأمّا المسألة الفقهيّة ففي المعاملات يكون الأصل فيها أصالة الفساد وعدم ترتّب الأثر المقصود من المعاملة ، وفي العبادات يكون الأصل فيها عدم المانعيّة بناء على جريان أصالة البراءة في الأحكام الوضعيّة وعدم اختصاصها بالأحكام التكليفيّة ، هذه جملة من مهمات مباحث النواهي .

المقصد الثالث :

« المفاهيم »

وقبل الخوض في مباحثها ينبغي تقديم مقدّمة ، وهي : أنّ المفهوم عبارة عن المدرك العقلاني الذي لا مادة ولا صورة ولا جنس ولا فصل له ، ويكون أبسط البسائط ، ولذا يكون تعريفه بآثاره لا بجنسه وفصله ، ويطلق علىٰ هذا المدرك العقلاني المفهوم تارة والمعنىٰ أُخرىٰ والمقصود ثالثة والمدلول رابعة ، والمراد بالجميع واحد والاختلاف يكون اعتبارياً . وبناء علىٰ كون المدرك العقلاني موضوعاً له اللفظ يسقط تقسيم الدلالة إلىٰ الأقسام الثلاثة من المطابقيّة والتضمنيّة والالتزاميّة ، ضرورة أنّ المدرك العقلاني لا جزء له حتىٰ تكون دلالة اللفظ علىٰ ذلك الجزء تضمنيّة فينحصر التقسيم في المطابقيّة والالتزاميّة .

ثم إنّ الخارج اللازم للمعنىٰ الموضوع له تارة يكون لازماً بيّناً له بالمعنىٰ الأخص كما إذا انتقل الذهن من المعنىٰ الموضوع له بلا واسطة إلىٰ لازمه بحيث يكون تصور الملزوم كافياً في تصوره ، وأُخرىٰ يكون لازماً بالمعنىٰ الأعم كما إذا كان تصور اللازم منوطاً بتوسيط أمر بينه وبين الملزوم .

أمّا القسم الأوّل من اللازم فهو داخل في دلالة اللفظ ، إذ الموجب للانتقال الىٰ ذلك اللازم هو اللفظ فتكون الدلالة لفظيّة .

وأمّا القسم الثاني منه فلا يكون الدال عليه اللفظ حتىٰ يكون من الدلالة اللفظيّة ، وكذا المدلول عليه بدلالة الاقتضاء كالأهل في قوله تعالىٰ : ﴿**واسأل**

القرية﴾ [١]، والآثار الشرعيّة كما في قوله ﷺ: «رفع النسيان» في حديث الرفع المعروف [٢]، فإنّ الدّال علىٰ الأهل هو السؤال، وعلىٰ الآثار الشرعيّة هو الرفع بعد وضوح كون الرفع تشريعياً موجباً لكون المرفوع ممّا تناله يد الوضع والرفع التشريعي، ومن المعلوم أنّ القابل له هو الآثار الشرعيّة، وكذا دلالة الإشارة كدلالة الآيتين علىٰ أقل مدة الحمل فإنّ هذه الدلالات خارجة عن الدلالة اللفظيّة، **فالدلالة** اللفظيّة منحصرة في الدلالة المطابقيّة والالتزاميّة في اللازم البين بالمعنىٰ الأخص فقط كما لا يخفىٰ، ثم إنّ اللازم البين بالمعنىٰ الأخص تارة يكون في المعاني الإفراديّة بأن يكون اللازم لازماً للمعنىٰ الإفرادي وأُخرىٰ يكون في المعاني التركيبيّة المتحصلة وهذا القسم هو المقصود بالبحث.

إذا عرفت المفهوم المرادف للمعنىٰ والمقصود والمراد ـ وقد يطلق عليه الموضوع له ـ فاعلم أنّ المراد بالمفهوم في باب المفاهيم كمفهوم الشرط والوصف وغيرهما هو انتفاء الحكم المعلّق علىٰ موضوع بانتفاء المعلّق عليه لامايطلق عليه المعنىٰ والموضوع له ممّا عرفت المراد منه، وبعبارة أُخرىٰ إن كانت القضيّة دالة علىٰ خصوصيّة توجب الانتفاء عند الانتفاء تكون ذات مفهوم، وإلّا فتكون مسوقة لبيان تحقق الموضوع ومساوقة للقضيّة اللّقبيّة في عدم الدلالة علىٰ انتفاء سنخ الحكم المعلّق علىٰ شيء بانتفاء ذلك الشيء، **والحاصل** أنّ المفهوم في مبحث المفاهيم عبارة عن انتفاء سنخ الحكم المذكور في القضيّة بانتفاء ماعلّق عليه لدلالة القضيّة علىٰ الخصوصيّة الموجبة للانتفاء عند الانتفاء، فالشرط والوصف يدلّان علىٰ تلك الخصوصيّة بناء علىٰ كون القضيّة الشرطيّة والوصفيّة من القضايا ذوات المفهوم،

---

١) سورة يوسف: ٨٢.

٢) الفقيه ١/٣٦، الباب ١٤، الحديث ٤.

فكونهما من ذوات المفاهيم منوط بدلالتهما علىٰ تلك الخصوصيّة، والمراد بتلك الخصوصيّة هو انحصار الموضوع للحكم المذكور في القضيّة في الموضوع المصّرح به في المنطوق، فقولنا: (إن جاءك زيد فأكرمه) يدل علىٰ انحصار موضوع وجوب الإكرام في زيد الجائي فينتفي وجوب الإكرام في غير زيد الجائي، فالموضوع المنحصر لوجوب الإكرام هو زيد الجائي، فلا يثبت لغيره، ولاعدل لزيد الجائي بحيث يكون الحكم ثابتاً له ولعمرو مثلاً علىٰ التخيير وهذا هو المسمّىٰ بالإطلاق الأوي كما أنّ دلالة القضيّة علىٰ كون المذكور فيها تمام الموضوع لابعضه تسمّىٰ بالإطلاق الواوي، فدلالة القضيّة علىٰ انحصار الموضوع وتماميّته منوطة بهذين الإطلاقين، لأنّ المتكفل لكون الموضوع المذكور في القضيّة تمام الموضوع هو الإطلاق الواوي الرافع لدخل شيء جزءً أو شرطاً في الموضوع، كما أنّ المتكفل لكون المذكور في القضيّة موضوعاً منحصراً هو الإطلاق العدلي النافي للعدل، إذ لوكان شيء آخر موضوعاً أيضاً لكان عليه البيان.

ولا يخفىٰ أنّ التعبير بالموضوع المنحصر أولىٰ من التعبير بالعلّة المنحصرة ضرورة أنّ الموضوع ليس علة للحكم إلاّ بناء علىٰ جعل السببيّة، وقد قرّر في محلّه استحالته وعدم كون الحكم رشحاً للموضوع كما في العلل والمعلولات التكوينيّة التي يكون المعلول فيها رشحاً للعلة، فتعبير صاحب الكفاية ﷺ[1] وغيره عن الموضوع المنحصر بالعلة المنحصرة مبني علىٰ ضرب من العناية.

وكيف كان فبعد أن عرفت المراد من المفهوم يقع الكلام في الجمل والقضايا التي صارت دلالتها علىٰ المفهوم، وهو المدلول الالتزامي مورداً للبحث والنزاع ونحن نذكرها في طي فصول:

---

١) كفاية الأُصول / ١٩٤.

فصل:

في القضيّة الشرطيّة

وليعلم أنّ انتفاء الجزاء بانتفاء الشرط المعبّر عنه بالمفهوم مترتّب ثبوتاً علىٰ أُمور:

أحدها: دخل المقدّم في ترتّب التالي عليه.

ثانيها: كونه تمام الموضوع للجزاء وقد يعبر عنه بالعلة التامّة.

ثالثها: كون الموضوع منحصراً به ليختص الجزاء بالشرط ويعبر عنه بالعلّة المنحصرة، فإن أجتمعت هذه الامور يثبت المفهوم للقضيّة وإلّا فلا، هذا في مقام الثبوت.

وأما الإثبات: فقد ادّعي وضع أدوات الشرط لجميع الأُمور الثلاثة من دخل الشرط في الجزاء وكونه علة تامة ومنحصرة، لكن إثبات هذه الدعوىٰ علىٰ مدّعيها، نعم لاينبغي الإشكال في دلالة القضيّة المتضمّنة لأداة الشرط علىٰ دخل المقدّم في التالي والربط بينهما وعدم كون ثبوت الجزاء للشرط من الأمور التصادفيّة والمقارنات الاتفاقيّة، فوجوب الشاة علىٰ من ملك أربعين غنماً ووجوب الكفارة علىٰ من أفطر متعمداً في شهر رمضان ليس من التصادف، بل لدخل مالكيّة الأربعين غنماً والإفطار، وهذه الدلالة اللفظيّة العرفيّة ممّا لا تقبل الإنكار.

وامّا كون هذا الدخل بنحو العليّة التامة فلا يدل عليه اللفظ أصلاً، بل لابدّ في إحرازه من التشبث بالإطلاق، **بتقريب**: أنّ المذكور في القضيّة لو لم يكن تمام الموضوع بل كان لشيء آخر دخل فيه أيضاً لكان علىٰ المولىٰ بيانه، إذ عدم بيانه مع فرض كون المولىٰ في مقام البيان مخّل بالغرض. مثلاً إذا كان الغرض الداعي إلىٰ تشريع وجوب الزكاة مترتّباً علىٰ مالكيّة الأربعين غنماً مع مضي حول عليها

والتمكن من التصرف فيها ولم يذكر من قيود الموضوع إلّا مالكيّة الأربعين غنماً، يلزم الإخلال المزبور.

وبالجملة فبالإطلاق المقامي يستكشف أنّ تمام الموضوع هو المذكور في القضيّة وعدم دخل قيد آخر في موضوعيّته، نظير التمسك بالإطلاق المقامي لإثبات عدم قيد للمتعلّق، فكما لا إشكال في صحة التشبث بالإطلاق المقامي لرفع الشك في قيديّة شيء فيه، فكذلك لا إشكال في صحته لرفع الشك في قيديّة شيء للموضوع وهذا الإطلاق يسمّىٰ في اصطلاح بعض بالإطلاق الواوي.

وكذا لا يدل اللفظ علىٰ انحصار الموضوع واختصاص الحكم به لينتفي بانتفائه، بل لابدّ في إثبات انحصاره المعبَّر عنه بالعلّة المنحصرة من التشبث بالإطلاق أيضاً، إذ لو لم يكن الحكم مختصاً بالموضوع وكان للموضوع المذكور في القضيّة عدل لكان علىٰ المولىٰ بيانه، بأن يقول: (إن أفطرت في شهر رمضان متعمداً أو ظاهرت فكفّر) إذ لو كان للموضوع عدل فعدم بيانه يوجب الإخلال بالغرض، ضرورة أنّه مع انتفاء الإفطار مثلاً ينتفي وجوب الكفارة، والمفروض أن الظهار يوجبها أيضاً، فعدم بيان العدل مخل بالغرض فببركة هذا الإطلاق ـ المسمّىٰ بالإطلاق العدلي تارة والأويّ أُخرىٰ ـ يثبت الأُمور الثلاثة المتقدمّة المقومّة للمفهوم. أمّا الأمر الأوّل: أعني دخل الشرط في الجزاء فبالدلالة اللفظيّة والظهور العرفي، لكن لم يثبت كون هذه الدلالة بالوضع وإن لم يبعد دعواه لتبادر ذلك، وأمّا الأمر الثاني: فبالإطلاق الواوي، وأمّا الأمر الثالث: فبالإطلاق العدلي الجاري في ناحية الشرط نظير إطلاق الأمر المثبت للتعيّنيّة.

ولكن الميرزا النائيني ﷺ ناقش في جريان هذا الإطلاق في ناحية الشرط تارة بعدم عليّة الشرط للجزاء لعدم القول بجعل السببيّة المستلزم لمحاذير عديدة، وأُخرىٰ بأنّ الإطلاق لا يجدي، لصحة التعبير بالقضيّة الشرطيّة مطلقاً سواء كان

الشرط علة منحصرة أم لا ، بداهة صحة قولنا : (إن كانت الشمس طالعة كان النهار موجوداً) من غير فرق بين كون طلوع الشمس علة منحصرة لوجود النهار وبين عدم كونه علة منحصرة ، ولذا أجرىٰ الميرزا النائيني ﷺ هذا الإطلاق العدلي في ناحيّة الجزاء .

ولكن المناقشة المزبورة مندفعة ، لأنّ تلك المناقشة متوجّهة بالنسبة إلىٰ العلل الحقيقيّة دون الجعليّة لإن العلّة الحقيقيّة تتأدىٰ بالقضيّة الشرطيّة ، وأما العلّة الجعليّة كالموضوع الذي جعله الشارع تعبداً موضوعاً لحكمه ، فإن لم يكن الموضوع منحصراً به بل كان له عدل فالاكتفاء به وعدم بيان عدله يفضي إلىٰ الإخلال بالغرض لبناء المكلف حين عدم بيان العدل علىٰ انتفاء الحكم بانتفاء ذلك الموضوع وعدم ثبوته لموضوع آخر ، وهذا إخلال بالغرض ولا يصدر من الحكيم لقبحه ، فلا محالة يكون الإطلاق وعدم بيان العدل دليلاً علىٰ انحصار الموضوع فيه المقتضي لانتفاء سنخ الحكم بانتفاء الموضوع وعدم ثبوته لموضوع آخر كما لا يخفىٰ .

ثم إنّ القضيّة الشرطيّة تارة تكون ممّا سيقت لبيان تحقق الموضوع وفرض وجوده ، كقوله : (إن رزقت ولداً فاختنه) و (إن ركب الأمير فخذ ركابه) وضابطه أن يكون توقّف الجزاء علىٰ الشرط عقليّاً بحيث يكون انتفاء الجزاء بانتفاء الشرط عقليّاً فإنّ توقّف الختان علىٰ وجود الولد مثلاً تكويني قهري فلا مفهوم له ، إذ لا يتصور عدم وجوب الختان عند عدم الولد ، وهذا القسم ممّا لا إشكال ولا كلام في عدم المفهوم له .

وأُخرىٰ لا يكون التوقّف عقليّاً بل جعلياً كقوله : (إن جاءك زيد فأكرمه) و « إذا بلغ الماء قدر كُرٍ لا يُنجسهُ شيء »[1] ونحوهما ، فإنّ توقّف وجوب الإكرام

---

١) وسائل الشيعة ١ / ١٥٨ و ١٥٩ باختلافٍ يسير.

وعدم التنجيس علىٰ مجيء زيد وبلوغ الماء كُرّاً لا يكون عقليّاً بل شرعياً، لإمكان إكرام زيد بدون مجيئه وعدم تنجيس الماء مع عدم بلوغه إلىٰ حد الكرّ. **وبالجملة**، ففي هذا القسم يمكن ترتّب الجزاء علىٰ الموضوع في حال انتفاء الشرط، لعدم توقّفه عقلاً علىٰ الشرط، ومحل النزاع في القضيّة الشرطيّة في ثبوت المفهوم لها وعدمه هو هذا القسم دون القسم الأول لماعرفت من أنّ انتفاء الشرط فيه يوجب انتفاء الجزاء عقلاً فلا مجال لوقوع النزاع في ثبوت المفهوم لها.

إذا عرفت محل النزاع في ثبوت المفهوم وعدمه في القضيّة الشرطيّة فاعلم أنّ حقيقة القضيّة الشرطيّة عبارة عن إناطة نسبة بأُخرىٰ.

توضيحه: إنّ قوله: إن ملك إنسان أربعين غنماً ومضىٰ عليها الحول وتمكن من التصرف فيها وكان عاقلا وبالغاً فعليه شاة، يدل علىٰ إناطة وجوب دفع شاة علىٰ إنسان واجد للقيود المزبورة، فكل قيد من القيود المأخوذة في المعلّق عليه يكون ملحوظاً بمعناه الإفرادي، فإن التمكن من التصرف وكذا مضي الحول وغيرهما بمعناه الإفرادي صار قيداً لما جعل شرطاً للجزاء، وأما الجملة الجزائيّة فهل المعلّق والمنوط فيها هو المحمول فقط، أعني الوجوب أم الموضوع وهو إعطاء الشاة، أم مجموع المحمول والموضوع المعبّر عنهما بالمحمول المنتسب كالإكرام الواجب في قوله: (إن جاءك زيد فأكرمه)، فإنّ المعلّق علىٰ الشرط كمجيء زيد هو المعنىٰ المتحصل من الجملة الجزائيّة وذلك المعنىٰ المتحصل هو الإكرام الواجب أو وجوب الإكرام لا المعنىٰ الإفرادي وهو الوجوب فقط، إذ لامعنىٰ لإنشاء وجوب منوطاً بمجيء زيد أو الإكرام إذ لا معنىٰ لترتّب الإكرام بدون الحكم علىٰ شيء، فالمعلّق هو الإكرام الواجب وهو المعنىٰ المتحصل من جملة الجزاء، وهو الظاهر من القضيّة أيضاً، لأنّ الظاهر إناطة جملة الجزاء كقوله: (فأكرمه) علىٰ الشرط كقوله (إن جاءك زيد).

وبالجملة ظاهر الجملة الشرطيّة هو كون المنوط ، المعنىٰ المتحصل من الجملة الجزائيّة لاالمعاني الإفراديّة كما كان الأمر كذلك في القيود المأخوذه في ناحية الشرط ، وعليه فحقيقة القضيّة الشرطيّة إناطة المعنىٰ التركيبي الثابت للجزاء بالشرط ، فيكون المقيّد بما جعل شرطاً ذلك المعنىٰ المتحصل وهو قابل للإطلاق والتقييد ، لأنّ الإكرام الواجب الذي هو معنىٰ الجزاء في قولنا : (إن جاءك زيد فأكرمه) قابل لكلٍ من الإطلاق والتقييد .

ولا يخفىٰ أنّ دلالة القضيّة الشرطيّة علىٰ إناطة المعنىٰ التركيبي المتحصل من الجزاء بالشرط تكون من ناحية اللفظ ولكن لاتدل علىٰ كون الجزاء مختصاً بهذا الشرط ومنحصراً به بحيث ينتفي بانتفاء الشرط ولايثبت لغير ذلك الشرط إلا بمعونة الإطلاق المتوقّف علىٰ كون المتكلّم في مقام البيان وتطابق عالم الإثبات لعالم الثبوت ، إذ مقام الإثبات خال عن بيان العدل للموضوع مع كون المتكلّم في مقام البيان ، والمفروض احتياج العدل ثبوتاً وإثباتاً إلىٰ مؤونه زائدة ، فمقتضىٰ التطابق بين العالمين هو خلو مقام الثبوت أيضاً عن العدل ، وقضيّة ذلك انحصار الموضوع بما ذكر في الشرط وعدم ترتّب الجزاء علىٰ غير ذلك الشرط ، وعليه فيحكم بانتفاء الجزاء كالإكرام الواجب لزيد المستفاد من قوله (فأكرمه) عقيب قوله : (إن جاءك زيد) عند انتفاء المجيء ، علىٰ ماعرفت آنفاً من كون المعلّق علىٰ الشرط المعنىٰ المتحصل من الجملة الجزائيّة فإنّ المعنىٰ المتحصل في المثال هو إكرام زيد الواجب ، وهذا الإكرام الواجب المقيّد بمجيء زيد ينتفي بانتفاء المجيء ، وإن قام مقام المجيء حالة أُخرىٰ من حالات الموضوع ، ـ أعني زيداً ـ ككونه مصلياً لصلاة جعفر سلام الله عليه او متصدقاً علىٰ الفقراء والمراد بالمفهوم هو انتفاء الجزاء عند انتفاء الشرط ، وقد عرفت أنّ المنشأ لهذا المفهوم هو انحصار الموضوع فيما ذكر في القضيّة وهذا الانحصار لايستفاد إلاّ من الإطلاق العدلي .

فإن قلت : إنّ هذا الإطلاق كما يجري في القضيّة الشرطيّة كذلك يجري في القضيّة اللقبيّة ، إذ لو كان لزيد في قولنا : (زيد واجب الإكرام) عدل يقوم مقامه في موضوعيّته لوجوب الإكرام لكان علىٰ المتكلّم الذي يكون في مقام البيان بيانه ولمّا لم يبيّن عدلاً له يستكشف من ذلك انحصار الموضوع وعدم عدل له فيكون الإكرام الواجب مختصاً بزيد ، فينتفي وجوب الإكرام عند انتفاء زيد ، وعلىٰ هذا فاللقب كالجملة الشرطيّة في ثبوت المفهوم له .

قلتُ : لا مسرح للإطلاق في القضيّة اللقبيّة وشبهها كالقضيّة الوصفيّة التي لايعتمد الوصف فيها علىٰ الموصوف ، بداهة أنّ إطلاق الحكم بالنسبة إلىٰ وجود الموضوع وعدمه محال .

توضيحه : أنّ الموضوع في قولنا : (زيد يجب إكرامه) هو زيد ومحموله وجوب إكرام زيد ، ولايمكن أن يكون ثبوت المحمول لزيد بنحو الإطلاق بأن يثبت وجوب الإكرام لزيد مطلقاً سواء كان موجوداً أم معدوماً ، إذ لايعقل وجوب الإكرام لزيد المعدوم ، فيكون اللقب ونحوه من قبيل القضيّة الشرطيّة المسوقة لفرض وجود الموضوع ، فلا يقال : إنّ القضيّة الحمليّة تنحل إلىٰ الشرطيّة فلابدّ أن يكون القضيّة اللقبيّة كالشرطيّة ذات مفهوم ، ضرورة أنّ هذا الانحلال وإن كان مسلماً إلّا أنّ القضيّة الشرطيّة يكون لها مفهوم إن لم تكن مسوقة لبيان تحقق الموضوع ، فالجملة اللقبيّة كالشرطيّة المسوقة لفرض وجود الموضوع في عدم إمكان جريان الإطلاق العدلي فيها حتىٰ يتأتىٰ فيها المفهوم . وبالجملة فالإطلاق والتقييد اللذان يكون التقابل بينهما تقابل العدم والملكة لايتصوران إلّا في حالات الموضوع دون ذاته ، لإن زيداً في المثال المذكور إما موجود وإما معدوم ولايمكن إطلاق الحكم لوجود زيد وعدمه ، وأما بالنسبة إلىٰ حالاته كمجيئه وكتابته وغيرهما فيمكن تقييد الحكم بها ، فإذا انتفت تلك الحالة ينتفي الحكم لتقييد الحكم

بتلك الحالة ، ففي قولنا : (إن جاءك زيد فأكرمه) يكون الموضوع زيداً وقيدالحكم المجيء ، فإذا انتفىٰ المجيء ينتفي وجوب إكرام زيد وإن قارن عدم المجيء صلوته أو قراءته للقرآن ، **فتلخّص** أنّ الإطلاق العدلي الذي هو منشأ المفهوم لايجري في اللقب ونحوه لاستحالة الإطلاق فيهما كما عرفت .

ثم إنّ المفهوم هو انتفاء سنخ الحكم لاشخصه ، **لأنّ** انتفاء شخص الحكم بارتفاع موضوعه عقلي ولا يكون الارتفاع لأجل انتفاء قيده حتىٰ يكون ارتفاع الحكم من باب المفهوم الذي هو نفي الحكم عن الموضوع المذكور في القضيّة المنطوقيّة بانتفاء قيده كالمجيء في مثال (إن جاءك زيد فأكرمه) ، وبعد تحقق كون الحكم المنتفي بانتفاء القيد ـ أي الشرط ـ هو السنخ لا الشخص فيشكل ذلك أي ارتفاع السنخ .

وجه الإشكال : أنّ المعلّق وهو الحكم المنشأ في الجملة الجزائيّة كوجوب إكرام زيد في المثال هو الشخص لإن الشيء مالم يتشخص لم يوجد فالإنشاء يوجب تشخص الوجوب ومن المعلوم أنّ الموجود الشخصي ليس كلّياً حتىٰ يقبل الإطلاق والتقييد ، هذا بناء علىٰ كون المعنىٰ الحرفي كلياً إخطاريّاً كما هو مذهب القدماء ، **وأمّا بناء** علىٰ مذهب الميرزا النائيني ﷺ من كون المعنىٰ الحرفي إيجادياً غير قابل للتصور بل ظرف تحصله وتحققه واحد وهو موطن الاستعمال ، وهو فانٍ في المعنىٰ الاسمي فعدم قابليّته للإطلاق والتقييد أوضح ، **وبالجملة** فجعل المعلّق علىٰ الشرط والمقيّد به سنخ الحكم لايستقيم علىٰ كلا المبنيين في المعاني الحرفيّة .

ويمكن دفع الإشكال علىٰ كلا الوجهين ، أما علىٰ مبنىٰ كليّة المعاني الحرفيّة وقابليّتها للإطلاق والتقييد ، فلأنّ الإنشاء يتعلّق بالمفهوم كانشاء مفهوم البيع وإن كان الموجود في الخارج هو المصداق ولكنه أحد مصاديق ذلك المفهوم الكلي الذي تعلّق به الإنشاء ، فمفهوم الوجوب الكلّي علّق علىٰ الشرط وينتفي بانتفائه ، **وأما** علىٰ إيجاديّة المعاني الحرفيّة فلأنّ المعلّق هو المادة المنتسبة التي تقدّم شرحها في

الواجب المشروط فلاحظ .

قد تلخّص من المباحث السابقة أمران :

الأوّل : أنّ استفادة المفهوم من القضيّة الشرطيّة بانحصار العلّة كما هو مذهب صاحب الكفاية ﷺ[1] منوطة بجعل السببيّة وكون الأحكام الشرعيّة آثاراً قهريّة للأسباب وتسميتها بالشرعيّة حينئذٍ تكون لمجعوليّة عللها ـ مثلاً يكون وجوب الصلاة أثراً ورشحاً للدلوك ـ من دون أن تكون الأحكام مجعولة للشارع ، بل تكون ترجحات نفسانيّة قهريّة لترتّبها علىٰ أُمور قهريّة من الخطور بالبال وكونه راجحاً وملائماً للطبع ومحبوباً له ، ومن المعلوم أنّ هذه الأُمور كلّها قهريّة فلا سبيل إلىٰ الالتزام بهذا المبنىٰ أصلاً مضافاً إلىٰ ماتقرّر في محله من عدم إمكان جعل السببيّة من الأحكام الوضعيّة .

وقد أورد عليه الميرزا النائيني ﷺ بوجهين ، أحدهما : استحالة جعل السببيّة كما عرفت ، ثانيهما : أنّ العلّة المنحصرة وغيرها تتأدىٰ بالقضيّة الشرطيّة أيضاً ، ومع دلالتها علىٰ العلّة مطلقاً من المنحصرة وغيرها ، فلا تدل الجملة الشرطيّة علىٰ المفهوم لعدم دلالتها علىٰ ماهو مناط المفهوم من انحصار العلة ، **وبالجملة** فلما لم يرتض الميرزا النائيني ﷺ مبنىٰ العليّة واختار المذهب الصحيح من مجعوليّة الأحكام الشرعيّة وعدم كونها ترجحات نفسانيّة ، وأنّ هناك موضوعات وأحكاماً لا عللاً ومعلولات ، بل الموضوع لمّا كان مشتملاً علىٰ ملاك يقتضي تشريع الوجوب فالمولىٰ الحكيم بمقتضىٰ حكمته يجيب دعوة الملاك ويشرّع الوجوب له ، فالملاك يكون داعياً للمولىٰ إلىٰ تشريع الحكم لأنّ الحكيم لايعمل علىٰ خلاف الحكمة ، فلا محالة يشرّع الحكم علىٰ طبق الملاك ، وأما احتياج الحكم إلىٰ الملاك فلأجل قبح

---

١) كفاية الأُصول / ١٩٤ .

الترجيح بلا مرجح كقبح الترجح بلا مرجح ، ولذا استقر مذهب العدليّة علىٰ تبعيّة الأحكام للمصالح والمفاسد وإلّا يلزم الجزاف كما لايخفىٰ ، **فاختار** ﷺ مسلكاً آخر في استفادة المفهوم من الجملة الشرطيّة وهو : أنّه لمّا كانت أداة الشرط مخلوقة [١] للتقدير والفرض والإناطة فتدل علىٰ إناطة الجزاء وتقيدها بالشرط ، مثلاً وجوب إكرام زيد ليس مطلقاً بل هو مقيّد لإناطته بالمجيء ، ولايكون وجوب الإكرام لزيد ثابتاً لزيد مطلقاً بالنسبة إلىٰ حالاته بل مقيّداً بالمجيء ، فإذا شك في ثبوت الحكم لحالة أُخرىٰ بحيث كانت دخيلة في ذلك الحكم وعدلاً للمجيء فالإطلاق يدفعه ، إذ لوكان لحالة أُخرىٰ دخل في ترتّب الحكم ، أعني الجزاء كان علىٰ المولىٰ مع كونه في مقام البيان بيان تلك الحالة ، بأن يقول : إن جاءك زيد أو اشتغل بتحصيل العلم فأكرمه .

وبالجملة فبمعونة الإطلاق المثبت لانحصار الموضوع يستفاد المفهوم ولكن هذا الإطلاق لا يكون في كلّ قضيّة شرطيّة بل في خصوص الشرطيّة التي يكون المعلّق عليه فيها حالاً من حالات الموضوع كالمجيء والاشتغال بالعلم وغيرهما ليصحّ الإطلاق والتقييد ، لكون الإناطة حينئذٍ بالجعل لاالتكوين وحكم العقل كما في إن رزقت ولداً فاختنه ، فإنّ الختان منوط عقلاً ـ لابالجعل ـ بوجود الولد ، فلا يمكن إطلاق الجزاء بالنسبة إليه بأن يكون وجوب الختان ثابتاً للولد مطلقاً سواء كان موجوداً أم معدوماً ، ولذا تكون هذه القضيّة ونظائرها من القضايا التي سيقت لبيان فرض وجود الموضوع لا مفهوم لها أصلاً ، **فالمتحصل** ممّا ذكرنا أنّه علىٰ مبنىٰ مجعوليّة الأحكام وإنكار جعل السببيّة يمكن استفادة المفهوم من الجملة الشرطيّة بالإطلاق الجاري في ناحية الجزاء بالتقريب الذي عرفته ، وأما جريان الإطلاق في

---

١) هذا التعبير منسوب إلىٰ الميرزا النائيني ﷺ .

ناحية الشرط فلا مسرح له ، إذ لا يكون للشرط مع الغض عن الجزاء معنىٰ محصل قابل للإطلاق .

الأمر الثاني : أنّ المعلّق علىٰ الشرط هو سنخ الحكم أي طبيعته وجنسه لاشخصه المنشأ في الجزاء ، ضرورة أنّ انتفاء شخص الحكم بانتفاء موضوعه قهري ، ولا فرق في استفادة سنخ الحكم في المنطوق بين قوله : إن جاءك فأكرمه ويجب إكرامه وأكرم زيداً إن جاءك ، فإنّ الموضوع له في الهيئة ـ سواء أكانت هيئة إفعل أم المضارع ـ عام كما في الحروف علىٰ الأصح .

وينبغي هنا توضيح مرام الميرزا النائيني ﷺ من الإيراد علىٰ جريان الإطلاق في ناحية الشرط وإن أشرنا إليه فيما سبق ومحصل ماأفاده الإيراد علىٰ ذلك بوجهين :

أحدهما : أنّ إثبات انحصار العلّة في الشرط منوط بجعل السببيّة الذي قد ثبت في محله استحالته وتقدّمت الإشارة إلىٰ تلك الاستحالة ، لأنّ كون الشرط سبباً منحصراً موقوف علىٰ جعل الشارع ذلك علة للحكم والمفروض امتناع جعل السببيّة فلا يمكن إجراء الإطلاق فيه لتوقّفه علىٰ أمر محال كما لايخفىٰ .

ثانيهما : أنّه بناءً علىٰ مبناه ﷺ من رجوع كلّ شرط إلىٰ الموضوع يكون الشرط موضوعاً ، فيكون زيد الجائي موضوعاً لوجوب الإكرام كالجملة الوصفيّة فتنحل الجملة الشرطيّة في قوله : إن جاءك زيد فأكرمه إلىٰ قوله : زيد الجائي واجب الإكرام ، ومن المعلوم أنّ وجود الموضوع غير قابل للإطلاق إذ مرجع إطلاقه إلىٰ ثبوت الحكم لكلتا حالتي وجود الموضوع وعدمه وهذا ممّا لامعنىٰ له ، فانتفاء الحكم بانتفاء الموضوع يكون عقليّاً كالقضايا الشرطيّة المسوقة لبيان فرض وجود الموضوع والقضايا اللقبيّة ، ومن هنا يتضح وجه عدم المفهوم للوصف ، إذ الوصف سواء كان معتمداً علىٰ الموصوف أم لا ، يكون موضوعاً للحكم فانتفاء الحكم بانتفائه يكون قهرياً وليس من المفهوم في شيء .

وبالجملة فمحصل الإشكال الثاني علىٰ جريان الإطلاق في ناحية الشرط هو صيرورة الشرط موضوعاً للحكم، ومن البديهي أنّه غير قابل للإطلاق لأنّ معنىٰ الإطلاق في الشرط هو ثبوت الحكم لكل من وجود الموضوع وعدمه وهو ممتنع كما لايخفىٰ، **فالمتعيّن** إجراء الإطلاق في ناحية الجزاء وجعل[1] الشرط قيداً لترتّب الجزاء علىٰ الشرط لا موضوعاً له، بل الموضوع هو ذات زيد مثلاً ووجوب الإكرام ليس ثابتاً له مطلقاً بل هو مقيّد تعبداً بكونه جائياً، وحينئذٍ فإذا شككنا في تقيّد الجزاء بغير المجيء أيضاً بنحو العدليّة بأن يكون الحكم ثابتاً لزيد في حال صلوته أو تعلمه للفقه أيضاً كثبوته له في حال مجيئه فينتفي بالإطلاق، ويقال: إنّه لو كان الجزاء مقيّداً بغير المجيء لكان علىٰ المتكلّم بيانه ولو بالدليل المنفصل مع كونه في مقام البيان إذ لابدّ حينئذٍ من بيان جميع ماله دخل في حكمه، ومع عدم البيان يستكشف الإطلاق وعدم دخل لحالة أخرىٰ من حالات الموضوع في ترتّب الجزاء عليه، ومن الإطلاق في مقام الإثبات يثبت الإطلاق في ناحية الثبوت لما بينهما من التطابق والتوافق.

فصار المتحصل أنّ طريق استفادة المفهوم من الجملة الشرطيّة منحصر في إجراء الإطلاق في الجزاء وذلك موقوف علىٰ كون الشرط من الحالات والصفات، فإن كان الشرط نفس وجود الموضوع لا وصفاً من أوصافه فلا يتصور الإطلاق في ناحية الجزاء، لعدم تصور ثبوت الحكم للموضوع مطلقاً سواء كان موجوداً أم معدوماً كما لايخفىٰ.

---

١) أقول: لايخفىٰ أنّ الشرط علىٰ هذا يكون شرطاً للحكم، وقد قرّر في محله أنّ شرط الحكم يرجع إلىٰ الموضوع، فعاد المحذور وهو الإشكال الثاني من إشكالي جريان الإطلاق في ناحية الشرط فتأمّل.

ثم إنّك قد عرفت أنّ المعلّق علىٰ الشرط هو سنخ الحكم لاشخصه سواء كان إنشاء الحكم بمثل (يجب) أم بهيئة (افعل) أمّا الأوّل : فواضح لأنّ المعلّق هو طبيعة الوجوب ، وأمّا الثاني : فلأنّه بناء علىٰ كليّة المعنىٰ الحرفي بمعنىٰ قابليّته للصدق علىٰ كثيرين يكون قابلاً للإطلاق والتقييد ، فيكون المعلّق ذلك الطبيعي الذي هو موجود بنفس وجود الفرد .

وبناءً علىٰ إيجاديّته كما هو مبنىٰ الميرزا النائيني ﷺ وغيره كصاحب الحاشية ﷺ[1] في غير النسبيّة من المعاني الحرفيّة نقول : إنّ الحروف وإن لم يكن لها مفهوم وأنّها إيجاديّة كإيجاديّة الملكيّة والزوجيّة وغيرهما من منشئات العقود والإيقاعات ، غاية الأمر أنّها معان إسميّة قابلة للإطلاق والتقييد لتعلّق اللحاظ والتصور بها ، بخلاف المعاني الحرفيّة ، فإنّها غير قابلة للتصور فلا مفهوم لها حتىٰ تقبل اللحاظ المنوط به الإطلاق والتقييد ، نعم للحرف معنىٰ يوجد في موطن الاستعمال فتحصله وتحققه يكونان في موطن الاستعمال فقط ومعنىٰ الحرف يوجد في الخارج فلا يوجد بالحرف إلّا المصداق مثلاً يوجد بـ (من والىٰ) في قوله : (سرت من البصرة إلىٰ الكوفة) مصداق الربط والنسبة بعد أن لم يكن بين البصرة والكوفة ربط ، إذ الحروف توجد الربط بين المعاني الإسميّة ولولا الحروف لم يمكن تفهيم مافي الضمائر أصلاً إذ لا يفهم من قوله : البصرة والكوفة النسبة والربط التي هي معان إسميّة ، معنى أصلاً ، فمن وإلىٰ توجدان الارتباط بين البصرة والكوفة بعد أن لم يكن بينهما ارتباط .

لكن لا مانع مع ذلك من انتفاء سنخ الحكم في المفهوم ، وذلك لأنّ المعلّق في الجزاء حينئذٍ هو المحمول المنتسب ، أعني إكرام زيد الواجب الذي هو المعنىٰ

---

١) هداية المسترشدين / ٣٠ .

المتحصل التركيبي من الجملة الجزائيّة المعلّقه علىٰ الشرط ، ومن المعلوم أنّ طبيعة الإكرام الواجب قابلة للإطلاق والتقييد ، فيعلّق طبيعة الإكرام المنتسب إلىٰ فاعله وهو زيد في المثال كما هو مقتضىٰ إنشاء النسبة في مثل هيئة افعل ـ علىٰ مجيء زيد ، ومقتضىٰ هذه الإناطة هو انتفاء طبيعة المحمول المنتسب إلىٰ فاعله ، فعلىٰ كلّ تقدير يمكن استفادة إناطة سنخ الحكم وطبيعته بالشرط سواءً كان المعنىٰ الحرفي إيجادياً أم إخطارياً .

هذا تمام الكلام في توضيح كلام الميرزا النائيني ﷺ ، ولكن في نظرنا أنّ استفادة المفهوم من القضيّة الشرطيّة لاتحتاج إلىٰ هذه التكلفات والاتعابات بل يمكن أن يقال : إنّ أدوات الشرط وضعت للإناطة ، والدلالة علىٰ الانحصار تثبت بالإطلاق فيكون الانتفاء عند الانتفاء لازماً بيّنا بالمعنىٰ الأخص للإناطة المزبورة فتكون الجملة الشرطيّة دالة بالدلالة اللفظيّة علىٰ المفهوم ، وعليه فتسمية الانتفاء عند الانتفاء بالمفهوم مسامحة لدلالة المنطوق عليه ، فيكون كلّ من الثبوت عند الثبوت والانتفاء عند الانتفاء مدلولاً عليه بالمنطوق[1] .

---

١) أقول : لم يظهر لهذا الكلام معنىٰ محصل إذ لو كان الغرض منه وضع اللفظ لكل من الثبوت عند الثبوت والانتفاء عند الانتفاء ليكون دلالة القضيّة الشرطيّة علىٰ كلّ من المنطوق والمفهوم بوزان واحد فذلك غير ثابت ، إذ لم يظهر من اللغويين إدّعاؤه ، ولو كان وضعه كذلك ثابتاً لم يكن وجه للنزاع في ثبوت المفهوم للقضيّة الشرطيّة ، ولم يكن وجه لعدّ مفهوم الشرط من المدلولات الالتزاميّة حيث إنّهم جعلوا المفهوم من لوازم المنطوق بل يكون المفهوم حينئذٍ مدلولاً تضمنياً لاالتزامياً كما هو واضح ، ولو كان الغرض منه أنّ أداة الشرط وإن وضعت لإناطة الثبوت بالثبوت إلّا أنّ الإطلاق المنوط بالمقدّمات العقليّة اقتضىٰ المفهوم ، لإثبات الإطلاق الانحصار المنوط به المفهوم ، فهذا عين ماأفاده الميرزا النائيني ﷺ وأتعب نفسه الشريفه في إثبات كون مصب الإطلاق المزبور هو الجزاء دون الشرط وعليه لا يكون المفهوم مدلولاً ←

ثمّ إنّ هنا أُموراً ينبغي التنبيه عليها ، الأوّل : أنّ المفهوم لابدّ أن يكون موافقاً للمنطوق في الكليّة والجزئيّة وغيرهما إلا في السلب والإيجاب ، فإن كان المنطوق إيجابياً ، يكون المفهوم سلبياً وبالعكس ، ولافرق في لزوم الموافقة بين المفهوم والمنطوق في الكليّة والجزئيّة بين استفادة الكليّة من اللفظ بالدلالة الوضعيّة وبين استفادتها من السياق كدلالة قوله عليه السلام : «إذا بلغ الماء قدر كُرٍ لم ينجسه شيء»[1] علىٰ الكليّة والعموم الاستغراقي ، فإن سياق مثل هذا الكلام ممّا وقع النكرة فيه في سياق النفي يدل علىٰ الكليّة ، وعليه ففهوم قوله : (ثم إذا بلغ الماء ...) هو إذا لم يبلغ الماء قدر كُرٍ ينجسه كلّ شيء من النجاسات والمتنجسات ، إذ المنطوق كلّي لأنّه بمنزلة قوله : إذا بلغ الماء قدر كُرٍ لم ينجسه البول ولا الغائط ولا المني ولا غيرهما من الأشياء القابلة للتنجيس ، والحكم ثابت في المنطوق بنحو العام الاستغراقي ، فعدم تنجيس كلّ واحدة من النجاسات للماء علّق علىٰ الكريّة فانتفاء الكريّة يوجب انتفاء عدم تنجيس كلّ واحدة من النجاسات والمتنجسات للماء غير الكرّ ، فيثبت تنجيس كلّ نجاسة للماء القليل في المفهوم .

وعليه فلايرد أنّ نقيض السالبة الكليّةالموجبة الجزئيّة فيكون المفهوم انفعال الماء القليل ببعض النجاسات لا كلّ واحدة منها .

وجه عدم الورود أنّ المفهوم يكون من شؤون الألفاظ والدلالات اللفظيّة ولاربط لها بباب القواعد والبراهين المنطقيّة التي هي أجنبيّة عن الألفاظ والظهورات ، والبحث عن الألفاظ ودلالتها في المنطق يكون بالعناية والاستطراد وقد عرفت اعتبار موافقة المفهوم للمنطوق في جميع الجهات إلّا في السلب

← عليه بالدلاله اللفظيّة الوضعيّة .

١)وسائل الشيعة ١ / ١٥٨ و ١٥٩ باختلافٍ يسير.

والإيجاب ، ومن المعلوم أنّ الحكم المنوط في المنطوق سواء كان عاماً أم خاصاً ينتفي في المفهوم ، فالمفهوم يكون عاماً أو خاصاً كالمنطوق لا أن يكون المنطوق عاماً والمفهوم خاصاً أو بالعكس ، فلا وجه لمقايسة المفهوم الذي هو من باب الظهورات اللفظيّة بمسألة التناقض التي هي من مباحث علم الميزان الذي هو أجنبي عن باب اللّفظ ، هذا كله مضافاً إلىٰ أنّه علىٰ تقدير كون المفهوم في قوله عليه السلام : «إذا بلغ الماء ...» جزئياً لاقتضاء الجمود علىٰ كون نقيض السالبة الكليّة الموجبة الجزئيّة لذلك يتمسك في تعميم الحكم لجميع النجاسات بالإجماع علىٰ عدم الفصل في الحكم بانفعال الماء القليل بالملاقاة بين النجاسات كما لايخفىٰ .

الأمر الثاني : إذا تعدّد الشرط واتّحد الجزاء تقع المعارضة بينهما لدلالة كلّ منهما علىٰ الانحصار وعدم ترتّب الجزاء علىٰ غيره فقوله عليه السلام : «إذا خفىٰ الأذان فقصر»[1] يدل علىٰ انحصار علة وجوب القصر في خفاء الأذان ، فإذا لم يخف الأذان لا يجب القصر وإن خفىٰ الجدران ، وقوله عليه السلام * : «إذا خفىٰ الجدران فقصر»[2] يدل أيضاً علىٰ انتفاء وجوب القصر عند انتفاء خفاء الجدران ، وإن خفىٰ الأذان ، وبالجملة ففي خفاء أحدهما تقع المعارضة بين الشرطين لاقتضاء أحدهما وجوب القصر واقتضاء الآخر عدم وجوبه . فيحتمل في رفع التعارض رفع اليد عن الإطلاق الواوي لتكون النتيجة دخل كلّ من الشرطين في الجزاء وكون كلّ منهما جزء العلة

---

١) وسائل الشيعة ٨ / ٤٧٢ ، الحديث ١١١٩٦ : «إذا كنت في الموضع الذي لاتسمع فيه الأذان فقصّر ...» .

*) ونظير خفاء الأذان والجدران ما دلّ علىٰ عاصميّة الجاري فإنّهما متعارضان في الجاري غير الكرّ ، فلابدّ من تقييد الإطلاق الواوي بأن يقال : إذا كان الماء كرّاً وجارياً لاينجسه شيء ، أو الإطلاق العدلي بأن يقال : الماء إذا كان كرّاً أو جارياً ، فلاحظ وتأمّل ، فإنّ البحث فقهي .

٢) وسائل الشيعة ٨ / ٤٧١ ، الحديث ١١١٩٤ : «... إذا توارى البيوت » .

علىٰ حد تعبيرهم وجزء الموضوع علىٰ المختار. أو رفع اليد عن الإطلاق الأوي لتكون النتيجة ثبوت العدل وكون كلّ منهما عدلاً للآخر ففي المثال المذكور كأنّه قيل: إن خفيٰ الأذان أو الجدران فقصّر وهذان الاحتمالان أساسيان.

وأمّا غيرهما كاحتمال تقييد إطلاق كلّ من المفهومين بمنطوق الآخر فلا أساس له لترتّب المفهوم علىٰ الإطلاق الواوي والعدلي، والمفروض العلم الإجمالي بتقييد أحدهما، ومع هذا العلم لاوجه لاحتمال تقييد كلّ من المفهومين بمنطوق الآخر إذ لامفهوم حينئذٍ حتىٰ يقيّد فالاحتمال الذي له أساس منحصر في الاحتمالين الأولين المبنيين علىٰ تقييد أحد الإطلاقين فيدور الأمر بينهما.

وقد قيل بتقديم تقييد الإطلاق العدلي لوجوه:

أحدهما: أظهريّة الإطلاق الواوي من العدلي فيقيّد الثاني، توضيحه: أنّ استناد الجزاء إلىٰ الشرط ظاهر في كون الشرط علة تامة للجزاء بخلاف الانحصار فإنّه يثبت ببركة الإطلاق العدلي ولايكون اللفظ ظاهراً فيه، فيقيّد هذا الإطلاق دون الواوي لأقوائيّته وأظهريّته.

وفيه: أنّ كون الشرط علة تامة للجزاء يثبت أيضاًبالإطلاق كما تقدّم آنفاً، فكل من الانحصار وتماميّة العلّة يثبت بالإطلاق فلا أقوائيّة ولا أظهريّة في البين.

ثانيها: أنّ تقييد الإطلاق الواوي مستلزم لتقييدين وتقيد الإطلاق العدلي مستلزم لتقييد واحد وإذا دار الأمر بينهما فلا ينبغي الارتياب في تقديم التقييد الواحد علىٰ التقييدين، **توضيحه** أنّه مع تقييد الإطلاق الواوي يكون المناط المزبور في قوة قوله: إذا خفي الأذان والجدران فقصر وبعد صيرورة كلّ من الشرطين جزء العلة والمجموع علة واحدة لايبقىٰ إطلاق مثبت لكون كلّ منهما علة تامة ولا إطلاق مثبت لكون كلّ منهما علة منحصرة، وأما مع تقييد الإطلاق العدلي فلايلزم منه تقييد الإطلاق الواوي لأنّ مرجع تقييد الإطلاق العدلي في المثال إلىٰ قوله: إذا خفيٰ

الأذان أو الجدران فقصر ، ومن المعلوم أنّ الإطلاق الواوي محفوظ وباق علىٰ حاله ولم ينثلم بتقييد أخيه وهو الإطلاق العدلي .

وفيه : أنّ تقييد الإطلاق الواوي يوجب ارتفاع مصب الإطلاق العدلي لا أنّه يوجب تقييده ، ضرورة أنّه بعد أن قيّد الإطلاق الواوي وصار مجموع الشرطين علّة واحدة فلا يبقىٰ مورد لجريان الإطلاق العدلي ، لأنّ مورده كون الشرط علّة تامّة وبعد ثبوت جزئيّة كلّ منهما للعلّة ينتفي مورد الإطلاق العدلي ، وبالجملة فلا يلزم من تقييد الإطلاق الواوي تقييدان بل تقييد واحد ، نعم يلزم بطلان محل الإطلاق العدلي وهذا غير التقييد المخالف للأصل كما لايخفىٰ نظير ما قيل في تقييد الهيئه من استلزامه لتقييدين بخلاف تقييد المادة فقد ذكرنا في الواجب المشروط نظير ما قلنا هنا من عدم الاستلزام المزبور ، وإنّما اللازم هو بطلان مصب الإطلاق في المادة لا تقييد إطلاقها ، فهذا الوجه كسابقه لايرجّح تقييد الإطلاق العدلي علىٰ الواوي أيضاً .

ثالثها : أنّ رتبة الإطلاق الواوي متقدّمة علىٰ رتبة الإطلاق العدلي ، ضرورة أنّ الإطلاق العدلي منوط بالإطلاق الواوي المثبت لكون الشرط علة تامة فيكون الإطلاق الواوي حاكماً علىٰ الإطلاق العدلي ، وذلك يوجب تقييد الإطلاق المحكوم وهو العدلي دون الحاكم وهو الواوي .

وفيه : أيضاً ما لا يخفىٰ ، فإنّ تعدّد الرتبة لايجدي في شيء من المقامات ما لم يرجع إلىٰ تعدّد الموضوع ، فلا يوجب تعدّد الرتبة انحلال العلم الإجمالي بتقييد أحد الإطلاقين ، وبالجملة فشيء من هذه الوجوه الثلثة لايوجب رجحان أحد التقييدين فيبقىٰ العلم الإجمالي علىٰ حاله ومقتضاه إجمال الكلام ، نعم في صورة اجتماع الشرطين لا ريب في ترتّب الحكم علىٰ كلّ حال ، أما لجزئيّة كلّ من الشرطين للعلّة أو لكون كلّ منهما علّة تامة للحكم ، وإما مع وجود أحدهما دون الآخر

فيرجع فيهما إلىٰ الأُصول العمليّة .

هذا بالنسبة إلىٰ القاعدة الكليّة في موارد تعدّد الشرط ووحدة الجزاء ، وأما في خصوص المثال المزبور فيمكن رفع الإجمال فيه بأن يقال : إنّ خفاء الأذان ذو مراتب ولم يعلم المرتبة التي هي دخيلة في ترتّب الحكم القصري عليها ، فقوله ﷺ: «إذا خفي الجدران فقصّر» يبيّن تلك المرتبة وأنّها هي المرتبة الملازمة لخفاء الجدران ، وتفصيل الكلام موكول إلىٰ محله من كتاب الصلاة .

والحاصل أنّ نتيجة تعدّد الشرط هي الإجمال للعلم الإجمالي بارتفاع أحد الإطلاقين ، فلا يعلم أنّ مجموع الشرطين علة واحدة فارتفع الإطلاق الواوي أو كلّ منهما شرط مستقلّ وعدل للآخر فارتفع الإطلاق العدلي ، ومع هذا العلم الإجمالي يكون التكليف كوجوب القصر في المثال في صورة وجود أحد الشرطين مشكوكاً فيجري فيه استصحاب وجوب التمام ، وفي صورة وجود هما يعلم بثبوت الحكم لا محالة .

ولكن * في خصوص المثال يمكن الجمع بين الشرطين بجعل خفاء الأذان مجملاً لكونه ذا مراتب وجعل خفاء الجدران مبيّناً له فيكون حاصل الجمع بينهما طريقيّة مرتبة من الخفاء الملازم لخفاء الجدران فيكون خفاء الأذان بتلك المرتبة طريقاً إلىٰ خفاء البيوت الذي هو طريق إلىٰ الحد الموجب للقصر . ولكن من المعلوم أنّ الطريق طريق في حال الجهل لا العلم ، وهذا الجمع موقوف علىٰ الشاهد ،

---

*) الأولىٰ الجمع بينهما برفع اليد عن الإطلاق الواوي ، بأن يقال : إنّ خفاء الأذان والجدران معاً موضوع لوجوب القصر ، وأما رفع اليد عن الإطلاق العدلي بأن يقال : إذا خفي الأذان أو الجدران فقصّر فلا مجال له لاستلزامه التحديد بالزائد والناقص وهو محال فالأرجح تقييد الإطلاق الواوي .

وتفصيله في محله.

وكيف كان فيشكل الأمر في الشرط المتعدّد كالقضايا الشرطيّة الواردة في نواقض الوضوء كقوله (إذا بلت فتوضأ) وقوله تعالى: ﴿**إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وأيديكم**﴾ [1] ـ بناء علىٰ تفسيره بالقيام من النوم لا إرادة الصلاة ـ لعدم سلامته من الإشكال والجمع بينهما بحمل كلّ منهما علىٰ جزء العلة وكون مجموع البول والنوم مثلاً علةً لوجوب الوضوء، مستلزم لتأسيس فقه جديد مخالف لضروريات فقهنا.

ودعوىٰ عدم المعارضة بين الشرطين مع قابليّة الجزاء للتكرار كموارد وجوب سجدتي السهو واستحباب الغسل الزماني والمكاني والفعلي بما حاصله: أنّ المعلّق علىٰ الشرط هو طبيعة الجزاء كوجوب سجدة السهو المعلّق علىٰ التكلّم السهوي ونسيان شيء من غير أركان الصلاة مثلاً، والاكتفاء بصرف الوجود من الطبيعة يكون بحكم العقل لا بدلالة اللفظ ـ حتىٰ يقال: إنّ كلاً من الشرطين يدل علىٰ كون المعلّق المرة، فمطلوبيّة فرد واحد من الطبيعة في إحدى القضيّتين لا غير، تنافي مثله في القضيّة الأُخرى ـ وعليه فلا تنافي بين القضيّتين، لكون المطلوب في كلّ منهما نفس الطبيعة لا المرة، فيسجد سجدتي السهو للتكلّم ونسيان جزء من أجزاء الصلاة، وكذا يتوضأ تارة للبول وللنوم أُخرىٰ ولغيرهما ثالثة، إلىٰ غير ذلك من موارد تعدّد الشرط مع قابليّة الجزاء للتكرار.

غير مسموعة، لأنّ المعلّق هو الطبيعة مع انحصار علّة ثبوتها في الشرط المقتضي لانتفاء الطبيعة بانتفاء الشرط وإن وجد هناك شرط آخر، وكذلك الشرط الآخر فثبوت مطلوبيّة الطبيعة عند وجود شرط آخر ينافي المفهوم فلم يرتفع التعارض

---

١) المائدة: ٦.

والتنافي بين القضيتين أصلاً.

وكيفما كان، فالمراد من المفهوم في القضيّة الشرطيّة هو انتفاء الجزاء عن الموضوع المذكور في المنطوق بانتفاء الشرط كمجيء زيد، لا عن موضوع آخر غير مذكور في المنطوق، لأنّه لا يرتبط بالقضيّة الشرطيّة، فمفهوم قولنا: إن جاءك زيد فأكرمه هو انتفاء وجوب الإكرام عن زيد ـ لا عن عمرو وبكر ـ بسبب انتفاء الخصوصيّة التي صارت دخيلة في ثبوت الجزاء وهو وجوب الإكرام للموضوع وهو زيد، والمراد بتلك الخصوصيّة هو المجيء، فما عن الشافعي من عدم وجوب الزكاة في الإبل غير السائمة تشبثاً بمفهوم قوله ﷺ: «في الغنم السائمة زكاة»[1] ضعيف غايته، لأنّ مفهومه بناء علىٰ مفهوم الوصف هو عدم وجوب الزكاة في خصوص الغنم غير السائمة لا في كلّ حيوان ليس بسائم، لما عرفت من أنّ مقتضىٰ القضيّة التي لها مفهوم هو دخل حالة خاصة من حالات الموضوع في الحكم الثابت له، بحيث لا يكون لسائر حالاته وصفاته دخل في ثبوت الحكم لذلك الموضوع، فالمفهوم حينئذٍ عبارة عن انتفاء ذلك الحكم عن الموضوع بانتفاء تلك الحالة، وأما انتفاء مثل ذلك الحكم عن موضوع آخر كالابل غير السائمة فلا ربط له بالمنطوق حتىٰ ينفي الحكم فيه في المفهوم بالمعنىٰ المزبور.

والحاصل أنّ البناء علىٰ مفهوم القضيّة الشرطيّة بالمعنى المزبور يوجب التعارض فيما إذا تعدّد الشرط واتحد الجزاء لنفي كلّ منهما الآخر فيشكل الأمر حينئذٍ في كثير من الموارد كأخبار الكرّ والجاري والاتصال بالمادة، فإن جمع بينها برفع اليد

---

١)وسائل الشيعة ٩ / ٥٧، الحديث ١١٥١١: «سألت أباجعفر عليه السلام عن صدقات الأموال، فقال: في تسعة أشياء... و الغنم السائمة...».

مستدرك الوسائل ٧ / ٤٣، الحديث ٧٦٠٨: «الزكاة في الابل و البقر و الغنم السائمة....».

عن الإطلاق الواوي بأن يكون اجتماعها موجباً للاعتصام حتىٰ يكون المعتصم عبارة عن الماء الكر الجاري المتصل بالمادة ويحكم بالانفعال بفقدان أحد هذه القيود، فهذا ممّا لايمكن الالتزام به أصلاً. وكالأخبار الواردة في وجوب سجدة السهو في موارد، والأخبار الواردة في موجبات الخيار كخيار المجلس والشرط والحيوان والتأخير وغيرها، والأخبار المحددة للرضاع من عشر رضعات ويوم وليلة وغيرهما، والأخبار الواردة في موجبات الغسل والوضوء إلىٰ غير ذلك من القضايا الشرطيّة مع وحدة الجزاء فيها وقابليّته للتكرار.

فلابدّ إما من إنكار مفهوم الشرط مطلقاً إلّا فيما ورد فيه قرينة علىٰ المفهوم والالتزام بعدم المفهوم في غير مورد القرينة كما التزم الفقيه الهمداني ﷺ[1] بعدم المفهوم في قوله ﷺ: «إذا بلغ الماء قدر كرّ لم ينجسه شيء» بدعوىٰ كونه مسبوقاً بالسؤال عن ماء الغدير الذي ترد عليه الكلاب وغيرها، فيكون المورد خصوص الماء المحقون ويكون الجواب مختصاً به، فحاصل المعنىٰ حينئذٍ أنّ الماء المحقون علىٰ قسمين قسم منه ينفعل وقسم منه لا ينفعل، أما القسم غير المنفعل فهو الكر، وأمّا المنفعل فهو غير الكرّ، فعاصميّة الكرّ حينئذٍ مختصة بالماء الراكد لا أنّ مطلق الماء علّق عدم انفعاله علىٰ الكر بحيث يكون عدم الانفعال مختصاً بالكر ليعارضه ما دلّ علىٰ عاصميّة الجاري والاتصال بالمادة، وعليه فلا تعارض إذ مقتضىٰ قوله ﷺ: «إذا بلغ الماء...» علىٰ هذا المعنىٰ، هو أنّ الماء الراكد الكر لاينفعل ولا ينافي هذا عدم انفعال الماء الجاري او المتصل بالمادة أصلاً، فتكون هذه الجملة الشرطيّة بمنزلة اللقب فكأنّما قيل: (الماء الراكد الكر لا ينفعل) ومن المعلوم عدم منافاته لما دلّ علىٰ عدم انفعال الجاري والمتصل بالمادة.

---

١) كتاب الطهارة من مصباح الفقيه: في عدم اشتراط الكرّيّة في اعتصام الماء الجاري.

ولكن في هذه الدعوىٰ ما لا يخفىٰ.

أمّا أوّلاً: فلعدم انحصار أخبار الكرّ بما ورد في الجواب عن حكم الماء الراكد حتىٰ يقال باختصاصها بالماء الراكد، بل بعضها لم يرد في ذلك المورد فلا يتمشىٰ توجيه الفقيه الهمداني ﷺ في جميع أخبار الكرّ.

وأمّا ثانياً: ـ بعد تسليم ورود جميع أخبار الكرّ في المحقون ـ فلأنّه قد ثبت في محله عدم مخصصيّة المورد فتلغىٰ خصوصيّة المورد، وبناء علىٰ المفهوم للقضيّة الشرطيّة يقع التعارض بينه وبين ما دلّ علىٰ عاصميّة الجاري والاتصال بالمادة كما لا يخفىٰ.

وأمّا من علاج آخر: والظاهر أنّ ذلك بعد عدم إنكار المفهوم للقضيّة الشرطيّة منحصر في نظر العرف برفع اليد عن الإطلاق العدلي، لانسباق العدليّة من كلّ واحدة من القضيتين الشرطيتين، فقوله ﷺ: «إذا بلغ الماء قدر كرّ لم ينجسه شيء» وما دلّ علىٰ عاصميّة الجاري والاتصال بالمادة بمنزلة قوله: (إذا بلغ الماء كرّاً أو كان جارياً أو ذا مادة لم ينجسه شيء) فإنّ ظاهر الشرط المتعدّد عند العرف هو العدليّة ورفع اليد عن الانحصار دون التصرف في الإطلاق الواوي، وبهذا النحو يجمع بين الشروط المتعدّدة.

وضابط التنافي وعدمه هو أنّه إذا جمع بين القضايا المتعدّدة في كلام واحد فإن كان بين الصدر والذيل تهافت وتناف تكون تلك القضايا متعارضة وإلّا فهي متسالمة، ومن المعلوم أنّ الجمع بهذا النهج لا يلزم منه تهافت كما عرفت في الجمع بين أخبار الكرّ والجاري والمادة، وبهذا المنهاج يسهل الخطب في جميع القضايا الشرطيّة المتحد جزاؤها مثل خفاء الجدران والأذان ومسألة الرضعات في الرضاع والاغسال وسجدات السهو إلىٰ غير ذلك ممّا لا يخفىٰ.

ولكن هذا الجمع يكون مع الغض عن الصناعة التي تقدّمت في استفادة المفهوم من القضيّة الشرطيّة وأساس هذا الجمع هو الظهور والانسباق العرفي، وإلّا فمع النظر الىٰ الصناعة السابقة فالعلم الإجمالي بعدم أحد الإطلاقين المقتضي للإجمال باق علىٰ حاله، ولا يرتفع الإجمال بشيء لما عرفت من أنّ نسبة العلم الإجمالي إلىٰ كلّ واحد من الإطلاق الواوي والعدلي علىٰ حد سواء.

الأمر الثالث: إذا عرفت بمقتضىٰ الظهور العرفي سببيّة كلّ من الشرطين للجزاء ولزوم التصرف في الإطلاق العدلي وبقاء الإطلاق الواوي المقتضي لكون كلّ من الشرطين علة تامة للجزاء تصل النوبة إلىٰ الأمر الثالث، وهو: أنّه إذا تعدّد الشرط واتحد الجزاء بعد فرض كون كلّ شرط علة تامة للجزاء ـ فمع قطع النظر عن الدليل الثانوي المقتضي للاكتفاء بالمرة كما في الأغسال حيث أنّ النص قد دلّ علىٰ الاكتفاء بغسل واحد عن أغسال متعدّدة ـ هل يكون مقتضىٰ القاعدة تعدّد الجزاء كما هو قضيّة ظهور كلّ شرط في الاستقلال المعبّر عنه بعدم التداخل في الأسباب، أم وحدة الجزاء وتداخل الأسباب كما هو مقتضىٰ ظهور متعلق الحكم المذكور في الجزاء في كون المطلوب منه صرف الوجود، ومن المعلوم عدم قابليّة صرف الشيء لحكمين، فمرجع النزاع في تداخل الأسباب وعدمه إلىٰ تقدّم أحد هذين الظهورين علىٰ الآخر.

وبالجملة، إذا تعدّد الشرط أو تكرر الشرط كوطيء الحائض في الثلث الأوّل من الحيض الموجب للكفارة ـ وهي دينار ـ كراراً ودفعات عديدة، فهل يتداخل الأسباب أم المسببات أم لا يتداخل شيء منهما، بل يكون كلّ من الشروط سبباً مستقلاً لجزاء مستقلّ فيتكرر الجزاء فيه وجهان بل قولان.

وقبل الخوض في الاستدلال عليهما لابدّ من تحرير محل النزاع وبيان معنىٰ

التداخل في الأسباب والمسببات وما يقتضيه الأصل العملي علىٰ تقدير عدم ظهور الجملة الشرطيّة في شيء ثم التعرض للوجوه التي احتج بها علىٰ القولين .

فهنا أُمور :

الأمر الأوّل : في تحرير محل النزاع وهو فيما إذا كان الجزاء قابلاً للتكرار كنزح خمس دلاء من البئر للأسباب الموجبة لنزح خمس دلاء من دخول[1] الجنب فيها مراراً أو دخول الجنب مرة وتحقق سائر أسبابه ، وكوجوب دينار في وطئ الحائض في الثلث الأول من الحيض إذا تكرر ذلك ثلاثاً فيحكم بوجوب ثلاثة دنانير أو دينار واحد ، وكوجوب الوضوء بحدوث أسبابه من البول والنوم وغيرهما وغير ذلك ممّا لا يحصىٰ من الأمثلة الفقهيّة ، فإذا لم يكن الجزاء قابلاً للتكرار كالقتل لايندرج في محل النزاع ، بل السبب حينئذٍ هو الأوّل وكذا الخيار المفسر بملك فسخ الالتزام الذي التزم به ذو الخيار ، أو ملك إزالة العقد واقراره ، أو جواز العقد فإن الخيار باي معنىٰ من هذه المعاني لايقبل التكرار عند تعدّد أسبابه كالمجلس والغبن والعيب وكون المبيع حيواناً إلىٰ غير ذلك من موجبات[2] الخيار ، وفي قوة تكرر الجزاء كون الجزاء ذا مراتب كما إذا قلنا بكون الحدث كالخبث ذا مراتب ، وارتفاع مرتبة منه بوضوء وأُخرىٰ منه بوضوء آخر وهكذا ، وبالجملة فلابدّ في مورد النزاع في تداخل الأسباب أو المسببات من قابليّة الجزاء للتكرار وتعدّد وجوده أو كونه ذا مراتب .

الأمر الثاني : إنّ المراد بتداخل الأسباب هو كون مجموعها علّة تامة لترتّب الجزاء فيكون كلّ شرط جزء العلة ، وعليه فالواجب من كفارة الوطئ في الثلث

---

١) المراد اغتسال الجنب وأمّا مجرد الدخول فلا نزح فيه .

٢) لكن يجري فيه النزاع علىٰ ماسيجيء توضيحه .

الأوّل من الحيض وإن كان دفعات عديدة هو دينار واحد لا دنانير متعدّدة بتعدّد الوطئ في الثلث الأوّل، إذ المفروض بناء علىٰ تداخل الأسباب كون مجموع ما تكرر من الوطيء في الثلث الأول سبباً واحداً للكفارة، وكذا في موجبات الوضوء، وكذا في اغتسال الجنب[1] مراراً في البئر إلىٰ غير ذلك من الأمثلة الفقهيّة التي لا تحصىٰ.

الأمر الثالث: إنّ المراد بالتداخل في المسببات أنّه هل يكتفى بصرف الوجود من الجزاء مع فرض سببيّة كلّ شرط بالاستقلال لجزاء، وحدوث تكليف بكل شرط كوجوب وضوء عند تحقق النوم ووضوء آخر عند خروج البول وهكذا، وبعبارة أُخرىٰ هل يكتفي في امتثال تكليفين وسقوط خطابين بإيجاد فرد واحد من طبيعة الجزاء كوضوء واحد لموجباته المتعدّدة أم لا؟

الأمر الرابع: فيما يقتضيه الأصل العملي بناء علىٰ عدم ظهور الجمل الشرطيّة في شيء من التداخل وعدمه فنقول: أما بالنسبة إلىٰ الشك في تداخل الأسباب فالأصل فيه هو البراءة لأنّ التكليف بفرد واحد من الجزاء معلوم، سواء كان كلّ شرط واقعاً سبباً مستقلاً أم جزء السبب فالتكليف الواحد معلوم لا محالة والزائد عليه مشكوك ينفىٰ بالبراءة.

وأمّا بالنسبة إلىٰ المسبب إذا شككنا في سقوط التكليفين الناشئين من الشرطين بعد فرض استقلاليّة كلّ منهما في السببيّة وحدوث التكليف فالأصل فيه قاعدة الاشتغال لكون الشك في مقام الفراغ والامتثال وقضيّة الشغل اليقيني هو لزوم تحصيل الفراغ القطعي، والحاصل أنّ الشك في تداخل الأسباب وعدمه يرجع فيه إلىٰ أصل البراءة لكون الشك فيه في التكليف والشك في تداخل المسببات

---

١) بناء علىٰ تنجس البئر بذلك والحاجة إلىٰ النزح.

يرجع فيه إلىٰ قاعدة الاشتغال كما لا يخفىٰ.

وبالجملة ففي مورد تعدّد الشرط ووحدة الجزاء القابل للتكرار كالوضوء والغسل أو الاستناد إلىٰ سبب كالخيار ونحوه من حقوق الناس لإمكان سقوط الخيار المستند إلىٰ المجلس بحصول الافتراق أو المستند إلىٰ الغبن باسقاطه وهكذا، فإذا كان الجزاء كذلك أي قابلاً للتكرار أو الاستناد يجري فيه نزاع تداخل الأسباب والمسببات.

إذا عرفت هذا فاعلم أنّ الكلام يقع في مقامين: **الأوّل**: في تداخل الأسباب. **والثاني**: في تداخل المسببات، ولمّا كان تداخل المسببات مترتّباً علىٰ عدم تداخل الأسباب لعدم مجال النزاع في تداخل المسببات بعد تداخل الأسباب، لأنّ تداخل الأسباب كما عرفت هو صيرورة الأسباب العديدة سبباً واحداً أو علة تامة واحدة ومعه فلا يتعدّد الجزاء حتىٰ يقع الكلام في تداخله كما لايخفىٰ.

فلنقدّم **المقام الأوّل**: وهو تداخل الأسباب، فنقول:

بناء علىٰ ما ذكرنا من العلم الإجمالي بارتفاع أحد الإطلاقين أعني الواوي والعدلي يكون الكلام مجملاً ليس ظاهراً في تداخل الأسباب ولافي تداخل المسببات، وبناء علىٰ ماقلناه من ظهور الشرط المتعدّد عرفاً في رفع الانحصار وارتفاع الإطلاق العدلي لايبقىٰ مجال أيضاً للنزاع في تداخل الأسباب، **نعم** يبقىٰ المجال للنزاع في المقام الثاني وهو تداخل المسببات كما هو واضح. **وبالجملة** فعلىٰ التقديرين ـ وهما إجمال الكلام وظهور تعدّد الشرط عرفاً في رفع الانحصار وبقاء كلّ شرط علىٰ حاله من الاستقلال في التأثير والعلّيّة ـ لا يبقىٰ مجال للنزاع في تداخل الأسباب، **أمّا** علىٰ التقدير الأوّل وهو إجمال الكلام فواضح لعدم دلالته علىٰ شيء منهما بعد إجماله، **وأمّا** علىٰ الثاني فلأنّ المفروض دلالة الجملتين بالانسباق العرفي

علىٰ استقلاليّة كلّ من الشرطين في السببيّة والتأثير فلا مجال للنزاع في تداخل الأسباب حينئذٍ.

لكن عن فخر المحققين ﷺ وغيره تصوير النزاع في تداخل الأسباب وعدمه بطريقين:

أحدهما: أنّ الشروط ملاكات غير مطردة ولامنعكسة، فيمكن تأثير ملاكات عديدة لرفع ارياح الآباط والطهارة من الذنوب في أُسبوع وبقاء جسد المغتسل في القبر وغير ذلك في تشريع استحباب غسل الجمعة، كتأثير ملاك واحد في تشريع حكم من الأحكام فينازع في أنّ الشروط المتعدّدة التي هي ملاكات هل يكون مجموعها ملاكاً واحداً ومؤثراً فارداً أم يكون كلّ منها علّة تامة للحكم، فعلىٰ الأوّل تتداخل الأسباب أي الملاكات ويصير مجموعها علّة تامّة، وعلىٰ الثاني لاتتداخل لاستقلال كلّ منها في التأثير والعليّة.

ثانيهما: أنّ متعلّق الحكم في الجزاء في كلّ من القضايا الشرطيّة هو صرف الوجود، ومن المعلوم عدم تحمل صرف الوجود لحكمين سواءً كانا ضدين أم مثلين فصرف الوجود لايتكرر وجوداً ولا حكماً، فلا يكون الجزاء بالعرض قابلاً للتكرار كعدم قابليّة الجزاء ذاتاً للتكرار كالقتل، فلايصحّ تقسيم الجزاء الواحد إلىٰ ما يقبل التكرار كالوضوء وسجدتي السهو وغيرهما وإلىٰ ما لا يقبله كالقتل، بل الجزاء واحد لا تكرر فيه سواء كان كالقتل أم كالوضوء ونحوه فتسقط المباحث المترتّبة علىٰ قابليّة الجزاء الواحد للتكرار، فلابدّ حينئذٍ من الالتزام بتداخل الأسباب حتىٰ لا يلزم ورود الحكم المتعدّد علىٰ صرف الوجود بل الوارد حينئذٍ أي حين تداخل الأسباب حكم واحد علىٰ صرف الوجود.

وعن بعض ابتناء تداخل الأسباب علىٰ كون المعلّق علىٰ الشرط هو الحكم

كالوجوب لا متعلّقه كالإكرام والوضوء والغسل لأنّه موضوع للحكم ، والمفروض أنّ الشرط شرط للحكم لا الموضوع فالمعلّق هو الحكم كالوجوب وهو لا يتكرر بل يتأكد ، وحينئذٍ فالحكم واحد فالشرط المتعدّد لا يؤثر إلّا في حكم واحد وهذا معنىٰ التداخل في الأسباب .

فصارت وجوه التداخل في الأسباب ثلاثة :

أحدها : كون صرف الوجود من طبيعة الجزاء غير قابل للتكرار فلابدّ من كون الحكم واحداً .

ثانيها : عدم قابليّة الوجوب مثلاً المعلّق علىٰ الشرط المتعدّد للتكرار فلابدّ من وحدة الحكم والالتزام بتأكده .

ثالثها : ابتناء تداخل الأسباب علىٰ كون الشروط ملاكات للجعل والتشريع لعدم مانع من تعدّد الملاكات ووحدة الحكم فحينئذٍ يتّحد الحكم ، بخلاف ماإذا كانت الشروط علل المجعول أي موضوعات للحكم فإنّ كلّ موضوع يقتضي حكماً فلا يتداخل الأسباب .

وفي الجميع ما لا يخفىٰ .

أما الأوّل : ففيه أوّلاً : أنّ صرف الوجود إمّا أن يكون بحكم العقل لأجل عدم دلالة اللفظ علىٰ مطلوبيّة صرف الوجود كعدم دلالته علىٰ الفور والتراخي والتكرار والدفعة والدفعات ، فالعقل يحكم بأنّ المطلوب لمّا كان نفس الطبيعة المنطبقة علىٰ أوّل وجوداتها الطارد للعدم وكان انطباق الطبيعة علىٰ أوّل وجوداتها قهرياً ، فلا محالة يتحقق الإجزاء والامتثال بالفرد الأوّل ويسقط الأمر ولو كان المطلوب سائر وجودات الطبيعة لكان علىٰ المولىٰ بيانه ، **والمفروض عدم البيان** فيحكم العقل حينئذٍ بمطلوبيّة صرف الوجود من الطبيعة ، **وإما أن يكون** صرف الوجود بالدلالة

اللفظيّة .

فإن كان بحكم العقل فلا إشكال في كون الشرطيّة الثانية رافعة لموضوع حكم العقل ، إذ المفروض إناطة حكم العقل بذلك بعدم بيان الشارع بالنسبة إلىٰ مطلوبيّة فرد آخر ، فإذا بيَّن شرطاً آخر يكون بياناً لمطلوبيّة فرد آخر لكون الشرط الثاني موضوعاً كالشرط الأوّل وكلّ موضوع يستدعي حكماً عليحدة ، بناء علىٰ ماذكرنا من ظهور كلّ شرط عند العرف في الاستقلال ، وتعدّد الشرط يرفع التعيينيّة لا الاستقلال حتىٰ يكون كلّ من الشرطين جزء الموضوع ، **وبالجملة** فالشرط الثاني بيان لمطلوبيّة فرد آخر من طبيعة الجزاء فيكون وارداً علىٰ حكم العقل بمطلوبيّة صرف الوجود كورود الحجّة الشرعيّة علىٰ التكليف علىٰ قاعدة قبح العقاب بلا بيان لارتفاع موضوع حكم العقل بصرف الوجود من عدم البيان .

وإن كان صرف الوجود بدلالة اللفظ ، **ففيه أولاً** : عدم دلالة صيغة إفعل لا بمادتها ولا بهيئتها علىٰ مطلوبيّة صرف الوجود كعدم دلالتها علىٰ التكرار والفور والتراخي وغيرها ، بل لا تدل الصيغة إلاّ علىٰ إنشاء النسبة بين الفعل والفاعل كما مر مراراً .

وثانياً : بعد تسليم الدلالة اللفظيّة تكون دلالة الشرط الثاني علىٰ مطلوبيّة فرد آخر أظهر من دلالة الشرط الأول علىٰ مطلوبيّة صرف الوجود لظهور الجملة الشرطيّة في كون الشرط موضوعاً يستدعي حكماً فتكون الشرطيّة الثانية حاكمة علىٰ الشرطيّة الأُولىٰ ، **وبالجملة** فالشرطيّة الثانية إما واردة علىٰ الشرطيّة الأولىٰ وإمّا حاكمة عليها ، **وعلىٰ تقدير** عدم الأظهريّة تصير الجملتان الشرطيتان مجملتين من هذه الجهة فلا تدل الشرطيّة علىٰ شيء من تداخل السبب وعدمه فلا يثبت المدّعى أيضاً وهو التداخل في الأسباب .

وأمّا الثاني : ـ وهو عدم قابليّة الحكم المعلّق علىٰ الشرط للتكرار والمفروض أنّه المعلّق لامتعلّقه كالوضوء والغسل ـ **ففيه أولاً** : أنّ الحكم لا يمكن أن يعلّق علىٰ الشرط لكون معنىٰ الهيئة إيجادياً غير قابل للتقييد والتعليق **بل المعلّق هو** المحمول الذي ثبت له النسبة المعبّر عنه بالمحمول المنتسب كالإكرام الواجب ، ومن المعلوم قابليّة المحمول المنتسب للتكرار .

وثانياً : أنّ وحدة الحكم المتعلّق بالطبيعة تستلزم انسداد باب البراءة في الشبهات الموضوعيّة التي تكون البراءة فيها من الأمور المسلّمة عند الأصحاب طراً من أُصوليهم ومحدثيهم .

توضيحه : أنّ الحكم إذا كان واحداً فمقتضاه فيما إذا كان تحريمياً ترك كلّ ما يعلم ويحتمل فرديّته للطبيعة ، ضرورة أنّ ترك الطبيعة منوط بترك معلوم الفرديّة ومحتملها ، ولا مجال للبراءة في مشكوك الفرديّة لأنّ مطلوبيّة ترك الأفراد تكون مقدّمة لتحصيل ترك الطبيعة ، فالحكم وهو التحريم معلوم ولامعنىٰ للبراءة فيه ، لأنّ قوام البراءة بالشك في الحكم ولاشك هنا في الحكم أصلاً ففي مشكوك الفرديّة لاتجري البراءة ، وهذا خلاف ماتسالموا عليه من جريان البراءة في الشبهات الموضوعيّة .

وأمّا الثالث : ـ وهو كون الشرط ملاكاً أي علّة للجعل والتشريع ، ومن المعلوم أنّ الملاكات العديدة تصلح لأن تكون داعية للمولىٰ إلىٰ جعل حكم واحد إذ ليس الملاك مؤثراً في الحكم حتىٰ يكون سبباً مستقلاً ، بل الملاكات العديدة تصير داعية إلىٰ تشريع حكم واحد ، وهذا هو المراد بتداخل الأسباب فليست الشروط في القضايا الشرطيّة من الأسباب الحقيقيّة بل معرفة للملاكات الداعية إلىٰ الجعل ، فالشروط كواشف عن وجود الملاكات وليست الشروط موضوعات حتىٰ

يستدعي كلّ موضوع حكماً عليحدة ـ ففيه : أنّ حمل الشرط علىٰ علّة الجعل وهو ملاك الحكم يستلزم حمله عليها في جميع القضايا الشرطيّة ، كقوله : من ملك أربعين غنماً تجب عليه شاة ومن استطاع يحج إلىٰ غير ذلك ، فلابدّ حينئذٍ من حمل ملكيّة الأربعين غنماً والاستطاعة علىٰ الملاك دون الموضوع ، بل لابدّ من حمل القضايا الحمليّة أيضاً علىٰ الملاك لما تقرّر في محله من أنّ القضايا الحمليّة تنحل إلىٰ الشرطيّة لاشتراط كلّ حكم بموضوعه فتكون القضيّة الحمليّة متضمنة للشرط الضمني .

وبالجملة يلزم[1] من حمل الشرط علىٰ الملاك كون القضايا الشرعيّة من القضايا الخارجيّة وقد ثبت في محلّه عدم صحة جعلها من القضايا الخارجيّة ، وكونها من القضايا الحقيقة ، وماذكره فخر المحققين ﷺ مبني علىٰ إنكار ظهور الجملة الشرطيّة في كون الشرط موضوعاً ، وقد قرّر في محله أنّ كلّ شرط موضوع وكلّ موضوع شرط ، فإنكار ظهور الشرط في علّة المجعول أعني كونه موضوع الحكم وحمله علىٰ علّة الجعل وهو الملاك الداعي إلىٰ التشريع في غير محله إذ لامجال لإنكار

---

١) أقول : يمكن دعوىٰ الأصل العقلائي في إثبات كون الشروط في القضايا الشرعيّة ظاهرة في الموضوعيّة لاالملاكيّة بأن يقال : إنّ الشارع تارة يتكلّم من حيث إنّه شارع ومبيّن للأحكام ، وأُخرىٰ من حيث إنّه من أهل العرف ، فعلىٰ الأوّل تكون الشروط الواقعة في كلامه ظاهرة في موضوعيّتها للأحكام إذ لو كانت ملاكات يلزم كونها إخباراً عن أُمور خارجيّة ، إذ الملاكات من الأُمور الخارجيّة وبيانها خارج عن مقام الشارعيّة وتفضل منه واستظهار هذا من كلامه منوط بقيام قرينة كقوله عليه السلام في أخبار الاستنجاء * (أو تدري لم صار لا بأس به قال : قلت : لا والله. فقال عليه السلام : إنّ الماء أكثر من القذر. قال : قلت: لا والله، فقال عليه السلام : إنّ الماء أكثر من القذر) فقدظهر ممّا ذكرنا أنّه مع الشك في الملاكيّة والموضوعيّة يحمل علىٰ الموضوعيّة بمقتضىٰ الأصل المزبور، فتأمّل جيّداً .

*) وسائل الشيعة ١ / ٢٢٢ ، الحديث ٥٦٦.

ظهور الشرط في ترتّب الجزاء وهو الحكم علىٰ الشرط ، وما يترتّب عليه الحكم هو الموضوع لا الملاك بل الملاك يدعو المولىٰ الحكيم إلىٰ تشريع الحكم علىٰ طبقه لما فيه الملاك أعني الموضوع ولذا قيل : إنّ الموضوع أُمّ الملاك لقيام الملاك بالموضوع ، فالحكم مترتّب علىٰ الموضوع والداعي الىٰ تشريع الحكم للموضوع هو مافيه من الملاك .

فتلخص ممّا ذكرنا أنّ الشرط يكون ظاهراً في علّة المجعول أعني الموضوع ، ومن المعلوم أنّ كلّ موضوع يقتضي حكماً عليحدة ، فإذا تعدّد الشرط يتعدّد الموضوع ويتعدّد به الحكم لامحالة .

ثم إنّ العلّة المنصوصة تكون في علّة المجعول وتنقيح المناط في علّة الجعل ، والخطاب تارة يكون ظاهراً في أحدهما وقد لايكون ظاهراً في شيء منهما ، مثلاً قوله عليه السلام في تعليل طهارة ماء الاستنجاء وعدم تنجس ملاقيه «لأنّ الماء أكثر» ظاهر في كون أكثريّة الماء من النجاسة علّة ولمّاً لتشريع وجعل الحكم ، لقوله عليه السلام : «أو تدري لم صار لا بأس به» ، فالملاك في الطهارة هو الأكثريّة ولوكانت الاكثريّة علّة للمجعول كان مقتضاها عدم انفعال الماء القليل بملاقاة النجاسة لكونه أكثر من النجاسة وغالباً عليها ، وهذا يعارض أدلة الكرّ التي تدل علىٰ انفعال غير الكرّ بالملاقاة فيتساقطان ويرجع الىٰ عموم قوله صلى الله عليه وآله : «خلق الله الماء طهوراً...» ،[1] وأمّا إذا كانت الأكثريّة علّة للمجعول كما هو ظاهر قوله صلى الله عليه وآله «أو تدري لم صار لابأس به» لظهوره في بيان اللِّم والعلّة للحكم كما لايخفىٰ فلا يلزم تعارض لاختصاص الحكم بماء الاستنجاء .

فتلخص من جميع ماذكرنا أنّ شيئاً من الوجوه الثلاثة المذكورة لإثبات

---

١) وسائل الشيعة ١ / ١٣٥ ، الحديث ٣٣٠.

تداخل الأسباب ليس في محله ، فبعد أن ثبت ظهور الشرط في علّة المجعول ـ وكون الشرط موضوعاً وأنّ كلّ موضوع يستدعي حكماً مستقلاً ، وأنّ تعدّد الشرط لم يتصرف إلّا في الانحصار الذي ثبت بالإطلاق العدلي مع بقاء ظهور كلّ شرط في كونه تمام الموضوع للجزاء ـ لا يبقىٰ مجال لدعوىٰ تداخل الأسباب أصلاً كما هو واضح .

ثم إنّه قد تقدّم أنّ محل النزاع في تداخل الأسباب وعدمه إنما يكون فيما إذا كان الجزاء قابلاً للتكرار ، أما مع عدمه كالقتل الواجب بالارتداد والزنا مع الإحصان فلا مسرح فيه للنزاع المذكور أصلاً ، نعم ، إذا كان القتل حقاً للناس لا له تعالىٰ فيجري فيه النزاع المزبور لإمكان عفو بعض الأولياء وقصاص بعضهم بعد ردّ باقي الدية .

وامّا نواقض الوضوء من البول والنوم وغيرهما فعلىٰ تقدير كون الموجب للوضوء هو هذه الأمور فيندرج في محل النزاع ، وعلىٰ تقدير كون الموجب له هو عنوان الحدث الذي هو ظلمة نفسانيّة فلاتكون هذه الامور أسباباً حتىٰ ينازع في كونها أسباباً عديدة أو سبباً واحداً ، ضرورة أنّ الموجب للحدث هو ماصدر أولاً من البول أو النوم أو غيرهما بل الأوّل إذا كان هو البول فالموجب للحدث منه هو القطرة الأُولىٰ والقطرات الأُخرىٰ لا سببيّة فيها للحدث أصلاً .

إلّا أن يقال : إنّ الحدث كالخبث ذو مراتب كما ربما يشهد به قوله ﷺ : «التراب أحد الطهورين» ،[1] مع حكمهم بوجوب الغسل أو الوضوء عند التمكن من استعمال الماء فإنّ التيمم لا محالة يؤثر في الحدث ويرفع بعض مراتبه في حال

---

١) وسائل الشيعة ٣ / ٣٨١، الحديث ٣٩٢٣. و ص ٣٨٦، الحديث ٣٩٣٨: « ... فإنّ التيمم أحد الطهورين » .

معذوريّته من استعمال الماء .

والحاصل أنّ موجبات الوضوء إن كانت بأنفسها مؤثرة في وجوب الوضوء فيبقى للنزاع في تداخل الأسباب فيها مجال ، **وإن كانت محصلة** لما هو المؤثر أعني الحدث فلا يبقىٰ للنزاع المذكور مجال أصلاً ، لكون نواقض الوضوء حينئذٍ محصّلات لما هو الناقض حقيقة وهو الحدث وهو غير قابل للتكرار ، **هذا** بحسب الثبوت مع قطع النظر عن الدليل وإلّا فلا إشكال نصاً ولا فتوىٰ في كفاية وضوء واحد عقيب موجبات عديدة للوضوء ، **وكذا الحال** في الأغسال ، فإنّها وإن كانت قابلة للتكرار بتعدّد أسبابها إلّا أنّ الدليل الخاص قام علىٰ كفاية واحد منها عن الجميع ، فمقتضىٰ قاعدة عدم تداخل الأسباب هو تعدّد التكليف ، وقاعدة الاشتغال بتكاليف عديدة تقتضي عدم تداخل المسببات بمعنىٰ عدم الاكتفاء بغسل واحد إلّا أنّ النص [1] قام علىٰ الاكتفاء بواحد وسقوط الجميع .

المقام الثاني : في تداخل المسببات .

لايخفىٰ أنّ مقتضىٰ ماتقدّم من ظهور كلّ شرط في كونه موضوعاً لحكم عليحدة هو تعدّد الحكم بتعدّد موضوعه كما هو قضيّة الانحلال ، فإذا شككنا في كفاية عمل واحد عن متعدّد فمقتضىٰ قاعدة الاشتغال عدم الاكتفاء بواحد عن متعدّد كما تقدّم ، فإذا اشتغلت ذمة زيد بعشرة دنانير لعمرو مثلاً لايسقط جميع ما في ذمته بدفع دينار واحد لعمرو كما هو واضح ، **لكن قام الدليل** علىٰ الاجتزاء بغسل واحد عن أغسال عديدة ، فإذا مسَّ بدن ميت واحدث بالجنابة وأراد الاغتسال للزيارة والجمعة أيضاً أجزأه غسل واحد علىٰ اختلاف النصوص

---

١) وسائل الشيعة ٢ / ٢٦١، أحاديث الباب ٤٣ من أبواب الجنابة : باب إجزاء الغسل الواحد عن الأسباب المتعدّدة.

الواردة في ذلك ، **فبعضها** يدل علىٰ الاجتزاء بغسل واحد لما لزمه من الأغسال في يومه مطلقاً سواء كانت واجبة أم مستحبة أم مختلفة وسواء نوىٰ الجميع أم لا وسواء التفت إلىٰ الجميع أم لا[١] ، **وبعضها** يدل علىٰ أنّ من لم يلتفت إلىٰ جنابته وصام أياماً في حال الجنابة وبعد أيام التفت إلىٰ ذلك فإن اغتسل للجمعة في خلال تلك الأيام يقضي ما صامه قبل غسل الجمعة ولايقضي ما صامه بعد غسل الجمعة مع عدم التفاته إلىٰ جنابته حين غسل الجمعة حتىٰ ينوي غسل الجنابة[٢] ، والميرزا النائيني ﷺ يشترط في الاكتفاء بغسل واحد عن أغسال عديدة ، الالتفات إلىٰ سائر الأغسال والىٰ كون الواحد كافياً عن المتعدّد ولكنه لم يظهر له وجه معتد به بعد إطلاق مادلّ علىٰ كفاية الواحد عن المتعدّد ، من دون اعتبار الالتفات والنيّة .

وبالجملة فكفاية الغسل الواحد عن الأغسال العديدة في الجملة ممّالاإشكال فيه ، والاختلاف يكون في بعض الخصوصيات وتفصيل الكلام في تداخل الأغسال في محله .

إنّما الكلام في تصوير التداخل في المسببات ، إذ بعد فرض مطلوبيّة الأغسال العديدة كيف يمكن رفع اليد عن امتثال أوامرها ، فإنّ الأمر بعد فرض بقائه وعدم سقوطه يقتضي الامتثال ، وبقاؤه ينافي عدم إرادة الشارع امتثاله كما ذكرنا في قاعدة التجاوز ، فإن المشكوك فيه إن لم يؤت به واقعاً يصير محكوماً بالإتيان بقاعدة التجاوز ، وكيف يمكن رفع اليد عن امتثاله مع بقائه في الواقع علىٰ حاله ، والقناعة في مقام الامتثال لامعنىٰ لها إلّا بالالتزام بجعل البدل بشرط بقاء الشك وعدم تبيّن عدم الإتيان بالمشكوك فيه إلىٰ آخر العمر ، وإلّا فلو ارتفع الشك وظهر

---

١) وسائل الشيعة ٢ / ٢٦١.

٢) وسائل الشيعة ١٠ / ٢٣٨، الحديث ١٣٣١٢.

عدم الإتيان بالمشكوك فيه يجب عليه الإعادة أو القضاء إن كان المشكوك فيه من الأركان.

والحاصل أنّه في المقام لايتصور كفاية الغسل الواحد عن الأغسال العديدة مع بقاء أوامره علىٰ حالها، فيكون قولهم عليهم السلام: «يجزي الغسل الواحد» ظاهراً في تداخل الأسباب وأنّ الأسباب العديدة عند اجتماعها تكون سبباً واحداً وموضوعاً فارداً للحكم لا موضوعات عديدة فتداخل المسببات لا يتصور، والإجزاء المدلول عليه بقولهم عليهم السلام: «يجزي غسل واحد» يدل علىٰ أنّ المجزي وهو الغسل الواحد هو المأمور به والمطلوب لاالمتعدّد[1].

---

١) هذا محصل ما أفاده سيّدنا الأستاذ (مد ظله)، ولكن قد يختلج بالبال في حلّ الإشكال أنّه لاتنافي بين تداخل المسبب وبين بقاء الواقع أعني مطلوبيّة كلّ غسل علىٰ حاله، توضيحه: أنّ كلّ غسل ينشأ من مصلحة داعية إلىٰ الأمر به ولذا تختلف آثارها، فبعضها يرفع الحدث الأصغر أيضاً كغسل الجنابه بحيث لايحتاج معه إلىٰ الوضوء، وبعضها لايرفعه كغير غسل الجنابة من الاغسال، واختلاف الآثار يكشف عن اختلاف حقائق الأغسال وملاكاتها، لكن إذا أتىٰ بواحد منها مع الالتفات إليها مع نيّتها أو بدون نيّتها يكون ذلك الواحد في ظرف الالتفات إلىٰ غيره مفوتاً لما في سائر الأغسال من المصالح بحيث لايبقىٰ مصلحة لها أصلاً أو يبقىٰ مقدار منها غير ممكن الاستيفاء، ومن المعلوم أنّ فوات المصلحة يوجب سقوط الأمر لتبعيّة الأمر للمصلحة فيسقط الأمر بفوات ملاكه، نعم إن كان سقوط سائر الأغسال بغسل واحد مع عدم الألتفات إليها أصلاً أو قلنا بعدم مشروعيّة الإتيان بكل واحد من الأغسال عليحدة كما حكي عن بعض لم يندفع الإشكال أصلاً، لأنّ الأغسال تكون مطلوبة واقعاً مع عدم إرادة المولىٰ امتثالها في زمان أصلاً، ومن المعلوم منافاة عدم إرادة امتثال حكم في شيء من الازمنة لوجوده واقعاً وكون وجود هذا الحكم لغواً لعدم قابليّته لتحريك العبد نحو امتثاله، إلّا أن يقال: ان اللغويّة تلزم إن لم يقتضِ أوامر تلك الأغسال امتثالاً أصلاً لا في ظرف اجتماعها ولا في حال انفرادها وأمّا إذا اختص عدم اقتضائها للامتثال بحال اجتماعها فلا يلزم محذور اللغويّة أصلاً فتدبّر.

والحاصل أنّ تداخل المسببات في باب الوضوء إنّما يتّجه إذا لم يكن موجبات الوضوء المذكورة في محلها ـ من البول وأخيه الأكبر والنوم وغيرها ـ محصّلة لما هو الموجب حقيقة وهو الحدث، وإلّا فيصير باب تداخل الوضوء أجنبياً عن تداخل المسببات ومندرجاً في تداخل الأسباب إن وجدت دفعة في زمان واحد وإلّا فلا يندرج في شيء من تداخل الأسباب والمسببات، لكون السبب مع تدريجيّتها هو الأوّل وصيرورة الباقي لغواً غير مؤثر في الوضوء أصلاً كما ان تأثير كلّ واحد من موجبات الوضوء في وجوب الوضوء منوط بعدم الجنابة ضرورة، ولذا يكون عدم الجنابة موضوعاً للحدث الأصغر الموجب للوضوء، ففي مسألة العلم الإجمالي بكون الرطوبة الخارجيّة بولاً أو منيّاً مع عدم سبق العلم بالحدث الأصغر لا يقع التعارض بين أصالتي عدم المني وعدم البول لعدم اتحادهما مرتبة، حيث إنّ عدم الجنابة كما عرفت موضوع لتأثير البول ونحوه في الوضوء، فلا يؤثر البول مثلاً في الوضوء إلّا في ظرف عدم الجنابة، فاستصحاب عدم الجنابة مقوّم لتأثير البول في الوضوء ولا يعارض استصحاب عدم البول ما يقومه فيجري استصحاب عدم المني بلا معارض.

وأمّا تداخل المسببات في الأغسال فهو في الجملة ثابت بلا إشكال للنص الخاص الدال علىٰ ذلك كما مرت الإشارة إليه، إلّا أنّ الإشكال فيه من حيث إنّ إجزاء غسل واحد عن أغسال عديدة قيل باشتراط ذلك بالالتفات إلىٰ تلك الاغسال وقصدها، والعلم بمسقطيّة ذلك الغسل عن سائر الأغسال، وقيل باشتراطه بالالتفات إليها وان لم ينوها فضلاً عن علمه بسقوطها به، وقد وقع الخلاف أيضاً في أنّه إذا نوىٰ غسل الجمعة ولم ينو الجنابة فهل يسقط غسل الجنابة أم لابدّ من نيّتها أو لابدّ من قصد غسل الجنابة مستقلاً وقصد غسل الجمعة تبعاً، فإذا قصد الجنابة أصالة والجمعة تبعاً يسقط كلاهما، ثم إنّ سقوط الجميع بواحد إذا قلنا

باعتبار الالتفات إلىٰ سائر الأغسال هل يكون اعتبار هذا الالتفات منوطاً بتعدّد الأغسال حقيقة وماهية وكون تميزها بالقصد، كما أنّ أصل الغسل من العناوين القصديّة كذلك خصوصيّته من الجُمعيّة والجنابيّة والحيضيّة وغيرها أم لا يكون منوطاً بذلك؟، وبالجملة مسألة تداخل الأغسال ممّا وقع الخلاف في كثير من جهاتها ولمّا كانت المسألة فقهيّة فالتعرض لها موكول إلىٰ محله.

ولكن مقتضىٰ الجمود علىٰ ظاهر ما دلّ علىٰ كفاية غسل واحد عن اغسال عديدة هو الاجتزاء به مطلقاً من غير فرق بين الأغسال واجبها ومستحبها، ومن دون تفاوت بين قصد غسل بعنوان خاص كقصد غسل الجنابة وبين قصد غسل عنوان مطلق الغسل لابعنوان خاص من غسل الجنابة أو الجمعة.

إلّا أن يقال: إنّ قوله عليه السلام «يجزيك غسل واحد» ظاهر بقرينة كلام الراوي وقوله عليه السلام: «إذااجتمع عليك حقوق أجزئك غسل واحد»[1] في قصد غسل من تلك الأغسال التي ثبتت في ذمته لاقصد عنوان الغسل بدون خصوصيّة كما لايخفىٰ.

هذه جملة من مهمات مباحث مفهوم الشرط وقد عرفت أنّ الحقّ ثبوت مفهوم الشرط وكون تداخل الأسباب والمسببات علىٰ خلاف الأصل وأنّ الجملة الشرطيّة ليست ظاهرة في شيء منهما بل ظاهرة في خلافه وأنّ التداخل في السبب أو المسبب علىٰ خلاف ظاهر الكلام ومحتاج إلىٰ دليل، وقد تقدّم أيضاً أنّ المفهوم عبارة عن انتفاء سنخ الحكم المنوط تعبداً بحال خاص من حالات الموضوع (كمجيء زيد مثلاً) عن ذلك الموضوع الشخصي عند انتفاء الحال التي أُنيط بها الحكم تعبداً لا انتفاؤه عن موضوع آخر عند عدم الحال المعلّق عليها الحكم، والغرض من هذا التوضيح رفع توهم يأتي في المبحث الآتي إن شاء الله تعالى.

---

١) وسائل الشيعة ٢ / ٢٦٢، الحديث ٢١٠٧. و ٣ / ٣٣٩، الحديث ٣٨١٣ باختلافٍ يسير.

فصـل:

« في مفهوم الوصف »

اعلم أنّ الوصف تارة لايعتمد علىٰ الموصوف كقوله : العادل يجـوز إمـامته والمجتهد يجوز تقليده ، وأُخرىٰ يعتمد علىٰ الموصوف كقوله : زيد العالم تجوز شهادته مثلاً .

فإن لم يعتمد علىٰ الموصوف فالظاهر عدم الإشكال والخلاف في عدم دلالته علىٰ المفهوم لأنّك قد عرفت في مفهوم الشرط أنّ المفهوم عبارة عن انـتفاء سـنخ الحكم عن الموضوع بانتفاء الحالة التي أُنيط الحكم بها تعبداً ، وأما إذا كانت الإناطة المزبورة بحكم العقل لا التعبد فانتفاء الحكم ـ الذي يكون شخصياً ـ به عـقلي ولا ربط له بالمفهوم ، فيشترط في المفهوم أن لاتكون الإناطة بحكم العقل وإلّا فلا يكون من باب المفهوم ، والمقام أعني الوصف غير المعتمد علىٰ الموصوف يكون من قسم الإناطة العقليّة لا التعبديّة ، لأنّ بقاء الحكم علىٰ موضوعه وارتـفاعه عـنه عـقلي كقوله : (العالم يجب تقليده) وقوله : (الكلب نجس ، والبول وكذا أخوه نجس) فإنّ وجوب التقليد منوط ببقاء موضوعه والنجاسة منوطة ببقاء الكلبيّة والبوليّة ، فإذا ارتفعا وصار الكلب ملحاً مثلاً والبول بخاراً والغائط دوداً فيرتفع الحكم عقلاً لتقوّم الحكم عقلاً بالموضوع ، فالوصف غير المعتمد علىٰ الموصوف كاللقب بل هـو هـو ولايتصور له مفهوم كاللقب .

وإن اعتمد علىٰ الموصوف كقوله : (في الغنم السائمة زكاة والعصير العنبي المغلي

نجس) فقد وقع النزاع في وجود المفهوم له أم لا؟ لكن في المثالين ليس الوصف معتمداً علىٰ الموصوف في لسان الدليل لورودهما في الروايات بلسان القضيّة الشرطيّة.

أمّا الأوصاف المذكورة في الأقارير والوصايا والأوقاف وكلمات الفقهاء في كتبهم الفقهيّة وأجوبة الاستفتاءات فتدل علىٰ المفهوم بلا إشكال، ولكن هذه الدلالة تكون بمعونة القرائن الحاليّة والمقاميّة، فلو فرض عدم القرينة علىٰ المفهوم وعدمه فهو محل البحث فى أنّ له المفهوم أو لا.

قد يقال في وجه دلالته علىٰ المفهوم: بأنّ الوصف مشعر بالعليّة للحكم، ولازم العليّة انتفاء المعلول وهو الحكم بانتفاء علته وهي الوصف.

وفيه أوّلاً: عدم الإشعار بعد عدم انحصار فائدة ذكر الوصف في عليّته للحكم.

وثانياً: عدم حجيّة الإشعار مالم يصل إلىٰ حد الدلالة والظهور.

وثالثاً: عدم دلالته علىٰ المفهوم حتىٰ بعد تسليم دلالته علىٰ العليّة لعدم دلالته علىٰ العليّة التامّه.

ورابعاً: عدم دلالته علىٰ المفهوم ولو بنينا علىٰ دلالته علىٰ العليّة التامّة، لأنّ المفهوم كما عرفت في مفهوم الشرط منوط بانحصار العلّة كالمجيء لوجوب إكرام زيد، فإنّ المجيء إن لم يكن علّة منحصرة للحكم لايترتّب عليه المفهوم وإثبات كون الوصف علة تامة منحصرة محتاج إلىٰ مؤنة زائدة مفقودة.

وقد يقال في وجه عدم المفهوم للوصف بما أفاده الميرزا النائيني ﷺ **وهو:** أنّ الوصف يكون قيداً للموضوع وهو المعنىٰ الإفرادي، فإنّ العالم في قولنا: زيد العالم يجب إكرامه يكون قيداً لزيد لا الحكم، فالموضوع يصير مركّباً من جزئين أحدهما

زيد والآخر العلم ، فكأنّه قيل : زيد العالم واجب الإكرام ، فالوجوب غير مقيّد بخصوصيّة وقيد كما خصص بالمجيء في قوله : إن جاءك زيد فأكرمه ، لتقيد وجوب الإكرام بالمجيء تعبداً فلا محالة ينتفي بانتفاء المجيء ، فسنخ وجوب إكرام زيد منوط تعبداً بالمجيء دون سائر حالاته ، فمع انتفاء قيده أعني المجيء لايجب إكرام زيد أصلاً في حال من حالاته ، وليس الأمر كذلك في الوصف لكون الوصف قيداً للموضوع دون الحكم ، فالمنوط بالوصف هو الموضوع دون الحكم وقد عرفت أنّ المفهوم عبارة عن انتفاء سنخ الحكم بانتفاء قيده الذي علّق الحكم عليه ، **والحاصل** أنّ دلالة الوصف علىٰ المفهوم منوطة بقيديّة الوصف للحكم والمفروض عدم كونه كذلك لما عرفت من كونه قيداً للموضوع .

فإن قلت : لم لا يكون الوصف قيداً للحكم حتىٰ يدل علىٰ المفهوم ، ولا دليل علىٰ كونه قيداً للموضوع حتىٰ لايدل علىٰ المفهوم ، فوزان الوصف وزان الشرط في تقيّد الحكم به فكما أنّ الشرط يكون قيداً للحكم فكذلك الوصف ، فالقضيّة الوصفيّة كالشرطيّة تكون ذات مفهوم .

قلتُ : إنّ رجوع الوصف إلىٰ الحكم أو الموضوع ليس بأيدينا بل المتبع في ذلك هو الظهور اللفظي الناشيء عن الصناعة العربيّة ، ولاريب في كون الوصف نعتاً لموصوفه والنعتيّة توجب تقيد المنعوت به لاتقيد غير منعوته ، **ومن المعلوم** أنّ الحكم أجنبي عنه فلا يوجب الوصف تقيد الحكم به ، فالوصف يكون قيداً لموصوفه الذي جعل موضوعاً للحكم .

والحاصل أنّ الموضوع يصير مقيّداً به ، فزيد مثلاً لايكون تمام الموضوع لوجوب الإكرام بل جزؤه وجزؤه الآخر عالميّته مثلاً والحكم كما يثبت لموضوع بسيط كزيد المجرد عن تقيده بشيء من الأوصاف كذلك يثبت لموضوع مركّب كزيد

المقيّد ببعض أوصافه ، ومن المعلوم أنّ انتفاء الحكم بانتفاء موضوعه بسيطاً كان أو مركّباً عقلي وهذا غير مرتبط بالمفهوم ، فإن المفهوم منوط بجعل الوصف قيداً للحكم إذ مقتضاه حينئذٍ انتفاء سنخ الحكم عن الموضوع عند انتفاء الوصف وعدم ثبوته للموضوع المذكور وإن اتصف بصفات أُخر غير الوصف المذكور في القضيّة الوصفيّة ، فإذا دلّ دليل علىٰ ثبوت وجوب الإكرام مثلاً لزيد في حال تهجده أو قراءته القرآن يعارض قوله : زيد العالم يجب إكرامه ، إذ مقتضىٰ مفهومه هو نفي وجوب الإكرام عن زيد غير العالم وعدم موضوعيّة زيد في غير حال عالميّته لوجوب الإكرام أصلاً ، فتلخص ممّا ذكرنا أنّ البناء علىٰ مفهوم الوصف منوط بقيديّة الوصف للحكم دون الموضوع وقد عرفت عدم صحته .

وقد يقال في تقريب المفهوم : أنّ البناء علىٰ كون الأصل في القيود الاحترازيّة يستلزم ثبوت المفهوم للوصف ، إذ معنىٰ الاحترازيّة هو دخل الوصف في موضوع الحكم ومن المعلوم أنّ الحكم ينتفي بانتفائه وهذا هو المفهوم .

ولكن فيه ما لا يخفىٰ ، ضرورة أنّ معنىٰ الاحترازيّة هو كون موضوع الحكم مقيّداً بالوصف بحيث يكون الموضوع مركّباً لابسيطاً ، ومن البديهي أنّ الحكم متقوّم بموضوعه كتقوّم العرض بمعروضه ، فانتفاء شخص الحكم القائم بموضوعه عقلي وليس هذا من المفهوم في شيء ، فإنّ هذا الانتفاء ثابت في القضيّة اللقبيّة أيضاً ، فإذا قال : زيد يجب إكرامه أو الولد يجب ختانه فلا إشكال في انتفاء وجوب الإكرام والختان عند انتفاء زيد والولد ، ولو كان هذا هو المفهوم فيلزم البناء علىٰ كون القضايا اللقبيّة ذات مفهوم وهو كما ترىٰ ، إذ شأن المفهوم نفي الحكم عن غير الموضوع لاسكوته عنه ، فالمفهوم في قوله زيد العالم يجب إكرامه ـ علىٰ القول به ـ هو عدم وجوب إكرامه في شيء من حالاته وصفاته غير عالميّته ، فإن دلّ دليل علىٰ

وجوب إكرامه في حال عدالته مثلاً يعارض المفهوم وهذا المعنىٰ لايتحصل من احترازيّة القيد إذ مقتضاها هو دخل القيد في موضوع الحكم، وقد عرفت أنّ انتفاء شخص الحكم بانتفاء موضوعه عقلي وهذا الانتفاء ساكت عن إمكان ثبوت الحكم لموضوع آخر، فقوله عليه السلام: «صلِّ خلف من تثق بدينه وأمانته»[1] لا يعارض ما دلّ علىٰ جواز الاقتداء خلف من تتقي سيفه وسوطه.

وبعبارة أُخرىٰ: الاحترازيّة تدل علىٰ كون العلّة التامّة الرافعة للإطلاق الواوي هو الموصوف بالوصف، ولكن لاتدل علىٰ كون الموصوف بذلك الوصف علّة منحصرة بحيث ينفي الحكم عن فاقد الوصف مطلقاً وقد عرفت توقّف المفهوم علىٰ العلة المنحصرة*.

فإن قلت: إنّ إنكار مفهوم الوصف ينافي مابنوا عليه من حمل المطلق علىٰ المقيّد في المثبتين ـ إذا كان بنحو صرف الوجود ـ كقوله: اعتق رقبة واعتق رقبة مؤمنة، وجه التنافي أنّه بناء علىٰ عدم المفهوم للوصف لامجال لحمل المطلق علىٰ المقيّد إذ الحمل المزبور فرع المعارضة بينهما والمعارضة لا تتصور إلّا بثبوت المفهوم للوصف، فقوله: (اعتق رقبة مؤمنة) يكون مفهومه لا تعتق رقبة غير مؤمنة وقوله: (اعتق رقبة) يقتضي جواز عتق أيّة رقبة وإن كانت غير مؤمنة، فيقع التهافت بينهما، فهذا التنافي متوقّف علىٰ ثبوت المفهوم للوصف، وأما إن لم يكن للوصف مفهوم فلا منافاة أصلاً لمطلوبيّة عتق كلّ رقبة وأفضليّة خصوص المؤمنة منها.

---

١) وسائل الشيعة ٨ / ٣٠٩، الحديث ١٠٧٥٠ باختلافٍ يسير.

*) قد جرىٰ هذا التعبير تبعاً للكفاية والا فحق التعبير أن يقال: (الموضوع المنحصر) وهذا مرادنا في كلّ مقام نعبّر بالعلة المنحصرة إذ لانقول بجعل السببيّة حتىٰ يصحّ التعبير بالعلة المنحصرة.

قلتُ: إنّ الحمل المزبور ليس مبنياً علىٰ ثبوت المفهوم للوصف ولا ينحصر وجهه في ثبوت المفهوم للوصف بل البناء علىٰ المفهوم ينافي الحمل المزبور، ضرورة وقوع التعارض بين مفهوم دليل التقييد وبين الإطلاق حيث، أنّ مقتضىٰ دليل الإطلاق إجزاء مطلق الرقبة وقضيّة دليل التقييد عدم إجزائه، بل المجزي منحصر بعتق المؤمنة فعتق غير المؤمنة يجزي بمقتضىٰ أعتق رقبة ولا يجزي بمقتضىٰ أعتق رقبة مؤمنة، وليس هذا إلاّ التعارض والقاعدة الأوليّة في المتعارضين تقتضي التساقط والرجوع إلىٰ الأُصول العمليّة من البراءة أو الاشتغال، وحينئذٍ فحمل المطلق علىٰ المقيّد ينافي التعارض إذ التعارض منوط بعدم الجمع العرفي وتحير العرف في الجمع الدلالي بين الدليلين، ومن المعلوم كون حمل المطلق علىٰ المقيّد من أوضح الجموع العرفيّة المانعة عن تحقق التعارض والتنافي بين الدليلين.

وبالجملة، فالالتزام بوجود المفهوم للوصف ينافي حمل المطلق علىٰ المقيّد لا أنّه يوجب الحمل، بل الحمل منوط بعدم المفهوم للوصف ومجرد كون القيد احترازياً، حيث إنّ دليل الإطلاق يقتضي بالظهور الإطلاقي كون طبيعة الرقبة تمام الموضوع للحكم ودليل القيد يكون قرينة علىٰ عدم إرادة الإطلاق، وأنّ الرقبة جزء موضوع الحكم لاتمامه كسائر موارد القرينة وذي القرينة في حكومة القرينة علىٰ ذيها وعدم التعارض بينهما، وفي المقام يكون دليل القيد لأظهريّته قرينة علىٰ إرادة الإطلاق من المطلق وأنّ المراد من المطلق هو المقيّد.

ولكن الحمل لأجل أظهريّة القيد من الإطلاق منوط بأمرين، أحدهما: ظهور الأمر في دليل التقييد في الوجوب، بدعوىٰ ظهور إنشاء النسبة في كونه بداعي الجد لا لسائر دواعي الإنشاء إذ لو كان الأمر ظاهراً في الاستحباب فلا وجه للحمل أصلاً بل يكون دالاً علىٰ الأفضليّة وكون عتق المؤمنة أفضل من غيرها.

ثانيهما: أن يكون المطلوب صرف الوجود إذ لو كان المطلوب مطلق الوجود فلا وجه للحمل لعدم التنافي الموجب له بعد انحلال الحكم إلىٰ أحكام عديدة، بل لابدّ في تحقق التنافي من مطلوبيّة صرف الوجود ليكون قضيّة الإطلاق إجزاء غير المؤمنة وقضيّة القيد عدم إجزائه، وبقيّة الكلام في توضيح وجه حمل المطلق علىٰ المقيّد وسببيّة مطلوبيّة صرف الوجود وظهور الأمر في الوجوب للحمل المزبور تأتي في مبحث المطلق والمقيّد إن شاء الله، **فتلخص** ممّا ذكرنا أنّ حمل المطلق علىٰ المقيّد ليس مبنياً علىٰ مفهوم الوصف وأنّ الوصف لا مفهوم له.

وما ذكرناه غير مرة في بحث الواجب المشروط وغيره من رجوع كلّ قضيّة حمليّة إلىٰ شرطيّة، **لا يوجب** كون الوصف ذا مفهوم، باعتبار أنّه قد ثبت في البحث السابق أنّ للشرط مفهوماً فالقضيّة الوصفيّة تكون ذات مفهوم لانحلالها إلىٰ القضيّة الشرطيّة، ضرورة أنّ الوصف كما عرفت قيد للموضوع لا الحكم، وبعد انحلاله إلىٰ الشرطيّة يكون أيضاً قيداً للموضوع ولا يصير قيداً للحكم فتكون هذه الشرطيّة مسوقة لبيان تحقق الموضوع، وقد تقدّم أنّ كلّ قضيّة شرطيّة ليس لها مفهوم بل بعضها لها مفهوم، **فإرجاع** القضيّة الوصفيّة إلىٰ الشرطيّة لا يوجب الالتزام بثبوت المفهوم للوصف، **فالحق** أنّ الوصف لا مفهوم له أصلاً بمقتضىٰ الظهور المستند إلىٰ نفسه، وأمّا بالنسبة إلىٰ القرينة الخارجيّة فلا مانع من الالتزام بثبوت المفهوم له لأجلها كما لا يخفىٰ.

ولا يتوهم أنّ القيود والأوصاف في موضوعات الأحكام ومتعلّقاتها وكذا في الأقارير والوصايا والأوقاف تدل علىٰ المفهوم وهو ينافي ما بنيتم عليه في الوصف من عدم المفهوم.

وذلك لأنّ الأمر قد التبس واشتبهت التوضيحيّة بالمفهوم، وقد عرفت أنّ

ضابط المفهوم أنّه لو ثبت مثل الحكم الثابت للقضيّة الوصفيّة لموضوع آخر لوقع التعارض بين القضيّة الوصفيّة وبين القضيّة الأُخرىٰ وليس الأمر كذلك هنا ، مثلاً إذا قال الشارع : يجب الحج علىٰ البالغ العاقل ثم اعتبر الحريّة ثم اعتبر الاستطاعة فهل يقع التعارض بين ما اعتبره أوّلاً من البلوغ والعقل وبين مااعتبره ثانياً وثالثاً؟ لا يظن من أحد توهم المعارضة ، وكذا إذا قال الواقف : وقفت المدرسة علىٰ الطلبة المحصلين للفقه والأُصول وقبل تماميّة الوقف بالقبض مثلاً قال بشرط أن يبيتوا في المدرسة ويقرؤا كلّ يوم حزباً من القرآن ، فهل يتوهم أحد التنافي بين الكلامين ، وعدم التنافي أصدق شاهد علىٰ عدم المفهوم للوصف .

نعم الأوصاف الواقعة في مقام التحديد يمكن الالتزام بثبوت المفهوم لها علىٰ إشكال فيها بعد كون الأوصاف خواص الشيء لعدم إمكان التحديد لها إلّا بالخواص والصفات ، وعلىٰ كلّ حال فلو قلنا في التحديد بثبوت المفهوم للوصف فذاك يكون لأجل القرينة ، والله العالم .

فصـل:

« في مفهوم الغاية »

والكلام في الغاية يقع تارة في دلالة الكلمة الدّالة علىٰ الغاية علىٰ دخول الغاية في المغيّىٰ ، وأُخرىٰ في دلالته علىٰ انتفاء الحكم عما بعد الغاية وانحصار الحكم بما قبل الغاية بحيث إذا قام دليل علىٰ ثبوت الحكم لما بعد الغاية يعارض مدلول الغاية وهذا هو معنىٰ المفهوم ، فالكلام في مقامين ، الأوّل : في دلالة الغاية منطوقاً علىٰ دخولها في المغيّىٰ ، والثاني : في دلالتها علىٰ انحصار الحكم لما قبل الغاية وانتفائه عما بعدها .

أمّا المقام الأوّل : فلخص الكلام فيه أنّ دلالة الغاية علىٰ كونها جزء للمغيّىٰ ممّا لا ينبغي الإشكال فيه ، بداهة أنّ انتهاء الشيء كابتدائه ، فكما لاإشكال في كون أوّل الشيء من الشيء فكذلك لا إشكال في كون آخره منه ، فدلالة الكلمة الموضوعة للغاية علىٰ جزئيّة الغاية للمغيّىٰ ينبغي أن تكون من الواضحات ، وأمّا دلالتها منطوقاً علىٰ انتفاء الحكم عما بعد الغاية وانحصاره بما قبل الغاية فلا .

وأمّا المقام الثاني : وهو دلالة الغاية علىٰ انتفاء الحكم عما بعد الغاية ، فضابط دلالة الغاية علىٰ المفهوم هو كون الغاية قيداً للحكم كقيديّة الشرط في الجملة الشرطيّة للحكم ، فإذا صارت الغاية قيداً للحكم يصير الحكم مقيّداً بها وبانتفاء القيد ينتفي المقيّد قطعاً ، وبعبارة واضحة إذا صارت الغاية قيداً للحكم فينتهي عمر الحكم وأمده بوجود الغاية ، وإذا صارت الغاية قيداً للمتعلّق نظير قيديّة الوصف للموضوع لا الحكم فانتفاء الحكم حينئذٍ بانتفاء الغاية يكون عقليّاً لا بالمفهوم لتقوّم

الحكم عقلاً بوجود موضوعه ، ففي قوله تعالىٰ : ﴿ثم أتموا الصيام إلى الليل﴾ [١] إن كانت الغاية قيداً للمتعلّق أعني الصوم فيكون حاصله أنّ الصيام من الطلوع إلىٰ الغروب واجب ، والحكم مطلق لاقيدِ له والغاية قيد حينئذٍ لمتعلّق الحكم ، فمجموع الآنات من الطلوع إلىٰ الغروب لوحظ شيئاً واحداً وحكم عليه بحكم غير مقيّد ، وعلىٰ هذا المعنىٰ لا يكون إمساك بعض النهار صوماً كما هو المشهور ، ومقتضاه عدم حرمة المفطرات علىٰ من أفطر عامداً في شهر رمضان ، وإن كانت قيداً للحكم فيكون مقتضاها الانحلال وكون إمساك كلّ آن من النهار صوماً ومحكوماً بالوجوب ، ولازمه كون إمساك بعض النهار صوماً ووجوب نيّة الصوم في الليل علىٰ من يعلم مسافرته في الغد لأنّه ما دام في وطنه يجب عليه الصوم .

وادّعى الميرزا النائيني ﷺ الظهور في كون الغاية قيداً للحكم فتدل علىٰ المفهوم واستشهد بمثل قوله عليه السلام : «كلّ شيء لك حلال حتىٰ تعرف أنّه حرام» [٢] من أنّ كلمة حتىٰ تكون قيداً للحكم وهو الحليّة الظاهريّة ، وأنّ أمد هذا الحكم الظاهري إلىٰ زمان حصول العلم بالحرمة ، وبالجملة فمثل هذا التركيب ظاهر في رجوع الغاية إلىٰ الحكم فتكون الغاية قيداً للحكم كالشرط في الجملة الشرطيّة ، فلا محالة ينتفي الحكم بانتفاء الغاية وينحصر بما قبل الغاية وينفي عما بعدها .

ولكن فيما أفاده ﷺ ما لا يخفىٰ ، حيث إنّ الغاية في قوله عليه السلام «حتىٰ تعرف أنّه حرام» إن كانت قيداً للحكم وهو الحليّة دون الموضوع فيكون المراد بالشيء عنوانه الأولي كعنوان الحنطة ، فمحصل المعنىٰ حينئذٍ أنّ الحنطة بعنوانها الأولي حلال حتىٰ

---

١) سورة البقرة : ١٨٧ .

٢) وسائل الشيعة ١٧ / ٨٨، الحديث ٢٢٠٥٠. و ٢٤ / ٢٣٦، الحديث ٣٠٤٢٥. و٢٥ / ١١٨، الحديث ٣١٣٧٦ باختلافٍ يسير.

تعرف حرمته ، والمفروض أنّ الحرمة لما تعلّق بها العلم فلا محالة تكون سابقة علىٰ العلم إذ لا يعقل كون العلم بالحرمة دخيلاً في موضوعه ، فقبل العلم تكون الحنطة بعنوانها الأولي حراماً أيضاً مع أنّ حكم الحنطة بعنوانها الذاتي كان هو الحليّة ، فيلزم أن يكون الحنطة بعنوانها الأولي حلالاً وحراماً وهذا تهافت واضح ، فلا محيص عن رجوع (حتىٰ تعرف) إلىٰ الموضوع فيكون المعنىٰ حينئذٍ أنّ مشكوك الحليّة والحرمة حلال ، ومن المعلوم أنّ هذه الحليّة منوطة عقلاً ببقاء موضوعها وهو الشك ، فإذا ارتفع الشك يرتفع الحليّة المترتّبة عليه بحكم العقل لما عرفت من تقوم الحكم بموضوعه ، وعلىٰ هذه الاستفادة تكون هذه الرواية دليلاً علىٰ قاعدة الحل لا علىٰ حليّة الأشياء واقعاً ، ولا علىٰ الاستصحاب كما ذكره في الكفاية [1] من إمكان استفادة هذه القواعد الثلاث من هذه الرواية ، وتفصيل الكلام موكول إلىٰ محله .

والحاصل أنّ الكبرىٰ التي أفادها الميرزا النائيني ﷺ ـ من أنّ الغاية إن كانت قيداً للحكم فتكون للقضيّة الغائيّة مفهوم وإن كانت قيداً للمتعلّق فلا مفهوم لها ـ مسلمة ولا ينبغي الارتياب فيها ، لكن الكلام في تشخيص الصغريات وأنّها تكون من قبيل القسم الأوّل أو الثاني ،

وما أفاده ﷺ من رجوع (حتىٰ تعلم أنّه حرام) في الرواية المزبورة إلىٰ الحكم وهو الحليّة الظاهريّة بتقريب أنّ الحليّة الظاهريّة مغيّاة بالعلم بالحرمة ، وإن كان يساعده ظاهر الكلام ومقتضىٰ هذا الظهور هو ثبوت المفهوم ونفي الحليّة عما بعد العلم بالحرمة ، إلّا أنّه يرد عليه إشكال وهو : أن الحليّة الظاهريّة لما كان موضوعها الجهل بالحرمة الواقعيّة فبعد العلم بالحرمة ينتفي موضوع الحكم الظاهري عقلاً ، وبانتفاء الموضوع ينتفي الحكم قهراً فيكون وزانه وزان (إن رزقت ولداً فاختنه)

---

١) كفاية الأُصول / ٣٩٨.

﴿ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء إن أردن تحصناً﴾ [١] في عدم المفهوم لكون توقّف الحكم علىٰ موضوعه قهرياً ، وببيان أوضح : إن كانت إناطة الحكم بقيد وخصوصيّة تعبديّة شرعيّة يكون انتفاء ذلك القيد موجباً لثبوت المفهوم ، وإن كانت عقليّة لا يكون انتفاؤه دالاً علىٰ المفهوم بل انتفاء الحكم حينئذٍ عقلي ، وفي المقام كذلك إذ لو كان (حتىٰ تعلم) قيداً للحكم يكون قيديّته له بحكم العقل إذ لايعقل الحكم الظاهري مع العلم بالخلاف .

ويمكن توجيه ما أفادوه من جعل (حتىٰ تعلم) قيداً للحكم بأنّه كان من الممكن جعل الغاية حالة أُخرىٰ من حالات المكلف وصفاته غير العلم بأن يجعل القيد للحكم غناء المكلف أو صومه أو مسافرته أو غير ذلك ، فالتقييد بخصوص العلم دون سائر الصفات يكون بعناية التعبد ، فيصدق حينئذٍ انّ الغاية تكون قيداً للحكم تعبداً لا عقلاً فيثبت المفهوم .

وأنت خبير بعدم كون هذا التوجيه مجدياً في دفع إشكال المفهوم في الرواية المذكورة ، حيث إنّ ارتفاع الحكم الظاهري بالعلم بالخلاف كما عرفت لايعقل أن يكون شرعيّاً لتقوم موضوع الحكم الظاهري بعدم العلم بخلافه ، نعم إن كانت الغاية غير العلم كالغنىٰ ونحوها كان التقييد شرعياً ، فالأولىٰ أن يقال : إنّ قوله عليه السلام : (حتىٰ تعلم) قيد للموضوع ، ويكون حاصل المعنىٰ أنّ غير معلوم الحرمة حلال أو المشكوك حلال .

وكيف كان فبعد البناء علىٰ ظهور الجملة الغائيّة في رجوع الغاية إلىٰ الحكم حتىٰ تدل علىٰ المفهوم إذا تعدّدت الغاية فهل يجري هنا ما أفاده الميرزا النائيني رحمه الله في تعدّد الشرط من العلم الإجمالي بتقييد الإطلاق الواوي أو العدلي أم لا؟

---

١) نور : ٣٣.

الظاهر الجريان ، لوجود ذلك المناط هنا أيضاً ، فإذا قال : كلّ شيء لك حلال حتىٰ تعلم أنّه حرام ثم قال : كلّ شيء لك حلال حتىٰ تقوم البيّنة علىٰ حرمته ، فيمكن أن يقيّد الإطلاق الواوي ، فيكون مجموع العلم والبيّنة ـ بعد الغض عن عدم إمكان حجيّة البينة مع العلم ـ موضوعاً واحداً للحكم بالحرمة ، ويمكن أن يقيّد الإطلاق العدلي ويقال : الغاية أحد الأمرين من العلم أو البيّنة ، وكذا في قوله : (صم إلىٰ الليل وصم إلىٰ الزوال) ، فيمكن الجمع بينهما برفع اليد عن الإطلاق الواوي ويقال بأنّ المجموع متعلّق الوجوب وأنّ الصوم إلىٰ الزوال يكون جزء من الصوم إلىٰ الليل وبرفع اليد عن الإطلاق العدلي ويقال : (صم إلىٰ الزوال أو الليل)[1] . هذا تمام الكلام في مفهوم الغاية .

---

١) أقول: يشكل الترديد بين رفع اليد عن الإطلاق العدلي والواوي في مثال الصوم ونحوه من الأقل والأكثر ، بل المتعيّن رفع اليد عن الإطلاق العدلي نعم لو لم تكن الغايتان أو الغايات من قبيل الأقل والأكثر كما إذا قال : اجلس في المسجد الىٰ أن تمطر السماء أو يجيء زيد فلتطرق العلم الإجمالي فيه مجال لإمكان رفع اليد عن كلّ من الإطلاقين فيه وكلام الأُستاذ مد ظله من تعيّن رفع اليد عن الإطلاق العدلي يجري هنا أيضاً .(المقرّر ﷺ)

بل يشكل رفع اليد عن الإطلاق العدلي للزوم التخيير بين الأقل والأكثر وهو غير صحيح ولا معنى لأن يقول أنت مخيّر بين الصوم إلى الليل أو إلى الزوال ، وأمّا رفع اليد عن الإطلاق الواوي فلا مانع منه إذ غايته وجوب الصوم في مجموع النهار وبيان الشارع لوجوب الصوم إلى الزوال تأكيد منه علىٰ هذا الجزء .(لجنة التحقيق)

فصـل :

« في مفهوم الحصر »

وقد وقع فيه الخلاف لكن ينبغي أن يكون محل النزاع في غير الكلمات التي تدل بأنفسها علىٰ عقدين إيجابي وسلبي مثل لفظة (إنّما) فإنها تدل علىٰ ثبوت شيء لموضوع ونفي غيره عنه كقوله : (إنّما زيد شاعر) فإنّ كلمة إنّما حينئذٍ تدل علىٰ ثبوت الشاعريّة لزيد ونفي غير الشاعريّة عنه ، لأنّ مثل كلمة إنّما ممّا تدل علىٰ المعنىٰ المقصود من المفهوم باللفظ فتكون الدلالة عليه منطوقيّة لامفهوميّة .

وأمّا كلمة «إلّا» الاستثنائيّة فقيل بوصفيّتها دائماً وعدم كونها استثنائيّة ، وملخّص وجه إنكار الاستثنائيّة هو التناقض ، لأنّ قوله : (جاء القوم إلّا زيداً) ينحل إلىٰ قوله ، جاء زيد وجاء عمرو إلىٰ غير ذلك من أفراد القوم ، فقوله إلّا زيداً يناقض قوله جاء زيد المستفاد من جاء القوم ، فكأنّه قال : جاء زيد ولم يجيء زيد وهذا تناقض ، ولأجل هذا التناقض لابدّ من حمل كلمة إلّا علىٰ الوصفيّة وإذا حملت علىٰ الوصفيّة فتكون الجملة المشتملة علىٰ كلمة إلّا وصفيّة كسائر الجمل الوصفيّة وقد تقدّم أنّ الوصف لا مفهوم له ، وعليه فإذا قال : (ليس لزيد عليّ عشرة إلّا درهم) لا يكون إقراراً بشيء لأنّه بمنزلة قوله : (ليس لزيد عليّ العشرة التي لاتكون بدرهم) ، ومحصله أنّ ذمتي لم تشتغل بعشرة دراهم موصوفة بهذا الوصف العدمي ، فلم يعترف بالعشرة الكذائيّة ، وهذه العبارة لا تنفي اشتغال ذمته بغير العشرة الكذائيّة فيمكن أن لا تكون ذمته مشغولة بشيء لزيد أصلاً ، ويمكن أن تكون مشغولة به فلا مفهوم لكلمة إلّا الوصفيّة .

ثم اعترضوا علىٰ أنفسهم بما حاصله : أنّ هذا الوجه أعني التناقض يوجب انهدام أساس التخصيصات والتقييدات حيث إنّ قوله : (أكرم العلماء) ظاهر في وجوب أكرام العادل والفاسق ، فإذا قال : لا تكرم الفاسق يكون ذلك في قوة أن يقال : (أكرم العالم الفاسق ولا تكرمه) ، وكذا إذا قال : (أعتق رقبة) ثم قال : (لاتعتق رقبة كافرة) فكأنّه قيل : أعتق رقبة كافرة بمقتضىٰ الإطلاق ، ولا تعتق رقبة كافرة خصوصاً في التخصيصات والتقييدات المنفصلة لعدم انعقاد الظهور في المتصلة ، إذ للمتكلّم أن يلحق بكلامه ماشاء من القيود ، وامّا في المنفصلة فالتناقض واضح .

وملخّص ما أجابوا به عن هذا الاعتراض هو أنّ مراد المتكلّم واقعاً والذي هو موضوع حكمه في نفس الأمر هو المقيّد والمخصّص ، والعام والمطلق خارجان عن الموضوع واقعاً لا أنّهما داخلان أولاً ثم يخرجان حتىٰ يلزم التناقض ، والدخول يكون صورياً يقتضيه ظاهر اللفظ العام أو المطلق وإلّا فالموضوع النفس الأمري وهو المقيّد كالرقبة المؤمنة والخاص كالعالم غير الفاسق خارج عن المطلق والعام بالتخصّص .

هذا ملخّص مرام المنكرين للاستثناء ، **ونحن نقول** : إنّ ما ذكروه في التخصيصات والتقييدات من كون الدخول صورياً ومستنداً إلىٰ ظاهر اللفظ لاواقعياً جار بعينه في الاستثناء ، ضرورة أنّ مراد القائل (جاء القوم إلّا زيداً) هو الإخبار عن مجيء غير زيد من أفراد القوم ، فزيد خارج واقعاً خروجاً تخصصياً عن موضوع المجيء ، والعجب تفكيكهم بين الاستثناء وبين التخصيصات والتقييدات مع وحدة المناط والوزان في الجميع ، **وعلىٰ هذا** فدخول المستثنىٰ في المستثنىٰ منه لفظي صوري كدخول الخاص والمقيّد في العام والمطلق ، **فصار**

المتحصل ممّا ذكرنا عدم الإشكال في وجود الاستثناء وعدم الوجه في إنكاره ، فبعد أن ثبت وجود الاستثناء في المحاورات نقول : إنّ استعمال (إلّا) في التوصيف وجعلها بمعنىٰ الغير أيضاً واقع في كلام العرب إلّا أنّ الأصل فيها لما كان هو الاستثناء ـ ولذا يكون الظاهر هو هذا المعنىٰ ـ فيحمل عليه حتىٰ تقوم قرينة علىٰ وصفيّتها .

فإذا عرفت ظهور (إلّا) عرفاً في الاستثناء ، فاعلم أنّه إذا كان الاستثناء قيداً للمتعلّق قبل رتبة النسبة أي الحكم فلا مفهوم له ، وإن كان في رتبة النسبة فله مفهوم ، وإن شئت فقل : إنّ الاستثناء تارة يكون قيداً للمتعلّق ، وأُخرىٰ يكون قيداً للحكم ، فعلىٰ الأوّل لا مفهوم له وعلىٰ الثاني يكون له المفهوم ، وعليه فإذا قال : ليس لزيد علىّ عشرة إلّا درهماً فبناء علىٰ كون الاستثناء قبل الحكم لايكون إقراراً بشيء بل يكون نفياً محضاً ، لأنّه بمنزلة قوله : العشرة الخارجة عنها درهم ليست في ذمتي لزيد ، يعني ذمتي لم تشتغل بتسعة دراهم لزيد ، وهذا المعنىٰ لاينفي احتمال اشتغال ذمته لزيد بشيء آخر من دينار او غير ذلك .

وبناء علىٰ كون الاستثناء بعد الحكم يكون إقراراً بدرهم ، لأنّه بمنزلة قوله لم تشتغل ذمتي لزيد بعشرة دراهم بل بدرهم ، وحيث إنّ الاستثناء من المعنىٰ الافرادي لا محصل له إلّا إذا لوحظ مع الحكم فلا محالة يكون الاستثناء بعد الحكم ففي المثال لامحالة يكون إقراراً بدرهم في ذمته لأنّه بعد أن نفىٰ الاشتغال بالعشرة استثنىٰ درهما من العشرة المنفيّة ومقتضىٰ كون الاستثناء من النفي إثباتاً هو ثبوت درهم عليه لزيد ، وفي هذا المثال قد حكي عن بعض نسبة عدم وجوب شيء علىٰ المتكلّم بهذا الكلام الىٰ المشهور ، لكن عن الجواهر [1] أنّ هذه النسبة غير متحققة ،

---

١)جواهر الكلام ٣٥ / ٨٨.

وعن المسالك[١] توجيه فتوىٰ الشرائع وغيره بعدم وجوب درهم عليه بما يرجع محصله إلىٰ ما ذكرنا فلاحظ وتأمّل.

ولا يخفى أنّه قد حكى عن أبي حنيفة دعوىٰ وضع «إلّا» للوصفيّة كوضعه للاستثنائيّة بالاشتراك اللفظي أو المعنوي، فلا تنحصر إلّا في الاستثنائيّة واستشهد علىٰ ذلك بأمثلة مثل «لاصلاة إلّا بفاتحة الكتاب، ولا صلاة إلّا بطهور».

بتقريب: أنّ المعنىٰ فيهما بناء علىٰ الاستثنائيّة غير مستقيم، إذ المعنىٰ هو أن الأجزاء بدون الطهور ليست بصلاة وإنّما الصلاة هو الطهور، وكذا لاصلاة إلّا بفاتحة الكتاب، وهذا معنىٰ غير صحيح فلابدّ من كون إلّا وصفيّة والمعنىٰ حينئذٍ هو أنّ الأجزاء علىٰ قسمين فاقدة للطهور والفاتحة وواجدة لهما، فالفاقدة لهما ليست بصلاة والواجدة لهما صلاة. **وبعبارة أُخرىٰ** الصلاة هي الأجزاء المتصفة بالطهارة والفاتحة والأجزاء غير المتصفة بهما ليست بصلاة، هذا محصل ماينسب إلىٰ أبي حنيفة.

لكنك خبير بأنّ الاستثناء في هذه الأمثلة صحيح جداً، لأنّ المعنىٰ هو أنّ الأجزاء ليست بصلاة إلّا إذا كانت مع الفاتحة والطهارة، **والمتحصل** أنّ الأصل في إلّا الاستثنائيّة وأمّا الوصفيّة فهي محتاجة إلىٰ قرينة.

وربما يستدل علىٰ دلالة الاستثناء علىٰ المفهوم بكلمة «**لا إله إلّا الله**» باتفاق الكلمة علىٰ كون التكلّم بالكلمة إقراراً بالوحدانيّة وكون المتلفظ بها مسلماً، فلو لم يكن لها مفهوم ولم تدل علىٰ نفي وجود الآلهة بل تثبت وجوده سبحانه وتعالى فقط لم يكن المتلفظ بها مقراً بالوحدانيّة فلا محالة لابدّ أن يكون لها مفهوم. **و لكن وقع** الإشكال في دلالتها علىٰ ذلك بحسب الصناعة، وذلك لأنّ كلمة (لا) في لا إله لنفي

---

١) مسالك الأفهام، كتاب الإقرار، المقصد الرابع: في صيغ الاستثناء، تفريع: «... قوله: ولو قال ما له عندى...»

الجنس وهي من نواسخ المبتدأ والخبر ، فلابدّ من وجود الخبر لكلمة لا وذلك الخبر غير مذكور في الكلام ، فإن كان ذلك الخبر (موجود) يكون معناه لا إله موجود إلّا الله فإنّه موجود ونفي وجود ماهية أعمّ من امتناعه الذاتي ومن إمكانه ، وأنّ عدمه يكون لعدم علة وجوده فلا يدل نفي وجود الآلهة علىٰ امتناعها كما لا يدل علىٰ أنّ الموجود من الآلهة واجب أو ممكن ، نعم يدل علىٰ وجوده إما إمكانه أو وجوبه فلا ، مع أنّ المقصود إثبات انحصار واجب الوجود فيه تبارك وتعالىٰ . **وإن كان ذلك الخبر** المحذوف (ممكن) فحاصل معناه حينئذٍ انحصار الإلٰه الممكن فيه تعالىٰ ، ولا يدل ذلك علىٰ وجوده فعلاً إذ لا يستلزم الإمكان فعليّة الوجود ، وهو خلاف المقصود لأنّه علىٰ ما عرفت إثبات انحصار واجب الوجود فيه تعالىٰ لا إثبات انحصار الإلٰه الممكن فيه ، فإنّه لا يدل علىٰ فعليّة وجوده فضلاً عن وجوب وجوده .

وقد أُجيب عن هذا الإشكال بوجهين ، **أحدهما** : أنّ المراد بالإلٰه واجب الوجود ، فكأنّه قيل : (ليس واجب الوجود موجوداً إلّا الله تعالىٰ) وهو الواجب الوجود الموجود في الخارج وليس غيره بواجب ، فواجب الوجود منحصر فيه جلّ وعلا .

ثانيهما : أنّ (لا) في (لا إله إلّا الله) تامة لا خبر لها نظير كان التامة وليس التامة عند بعض ـ إذ الجلّ أنكروا ليس التامة ـ فإذا كانت لا في المقام تامة فيكون المعنىٰ أنّ ذات المعبود الواجب وجوده معدوم إلّا الله تعالىٰ ، ويدل علىٰ انحصار الواجب فيه سبحانه وتعالىٰ ، إذ لو كان الفرد الآخر واجباً فلا محالة كان موجوداً ، **والحاصل** أنّ كلمة لا حينئذٍ ترد علىٰ نفس الماهية المعراة عن الوجود والعدم ، فالمراد أنّه لا تقرّر لواجب الوجود مطلقاً ولو إمكانا إلّا الله ، فكلمة التوحيد تدل حينئذٍ علىٰ نفي كلّ من الوجود والإمكان عن غيره جلّ شأنه .

هذا تمام الكلام في الاستثناء ودلالته علىٰ مغايرة الحكم الثابت لما قبله عدمياً كان أم وجودياً لما بعده ـ واضحة وليس بالمفهوم بل بالمنطوق والدلالة اللـفظيّة ، **وكذا الحال** فيما وضع للحصر من الألفاظ كلفظة (إنّما) فانّها تدل بالدلالة اللـفظيّة علىٰ عقد إيجابي وعقد سلبي إلّا إذا قامت قرينة علىٰ عدم إفادتها الحصر كما في بعض أخبار مفطرات الصوم . **وأمّا إفادة** تقديم ماحقه التأخير للحصر فليس فيها لفـظ حتىٰ يقال : أنّ دلالته علىٰ الحصر منطوقيّة أو مفهوميّة بل يكون التقديم المزبور من القرائن الدالة علىٰ الحصر .

هذه مهمات مباحث المفاهيم .

المقصد الرابع :

« في العموم والخصوص »

ومعنىٰ العموم هو الشمول وهو من الواضحات والتصدي لتعريف الواضح لا يوجب إلّا غموضه وإشكاله ، فايكاله إلىٰ العرف أولىٰ .

ثم إنّ تقسيمه إلىٰ ثلاثة أقسام ، العموم الاستغراقي ، والمجموعي ، والبدلي لايوجب اختلافاً في حقيقته ومعناه بل العموم بماله من المعنىٰ ينقسم إلىٰ هذه الأقسام الثلاثة ، وهذا التقسيم يكون بالنظر إلىٰ الحكم الطارئ عليه ، لأنّ الحاكم في مقام تشريع الحكم **تارة** يلاحظ جميع أفراد العام شيئاً واحداً وموضوعاً فارداً بحيث يجعل لمجموع الأفراد حكماً واحداً ويصير كلّ فرد جزء للموضوع ، **وأُخرىٰ** يلاحظ كلّ فرد من أفراد العام موضوعاً مستقلاً ويجعل له حكماً ، **وثالثة** يلاحظ كلّ فرد في مقام تشريع الحكم له بدلاً عن الآخر ، فكأنّه يقال : إنّ هذا الفرد محكوم بالحكم الكذائي إن لم يؤت بفرد آخر .

ثم إنّ التخصيص الوارد علىٰ العام تارة : يكون أنواعياً ، وأُخرىٰ : يكون أفراديا ، **والضابط** في تشخيص القسمين هو أنّ الحكم الوارد علىٰ العام إن كان علىٰ نحو القضيّة الحقيقيّة فلا محالة يكون التخصيص أنواعياً ، فإذا قال : (أكرم كلّ عالم) ثم قال : (لا تكرم عالماً فاسقاً) يكون التخصيص في هذا المثال من التخصيصات الأنواعيّة ، وإذا قال : (أكرم من في الصحن) بحيث يكون عنوان من في الصحن عنواناً مشيراً إلىٰ الذوات الموجودة في الصحن لا عنواناً موضوعياً ، فإذا قال : بعد ذلك (لا تكرم زيداً وعمرواً ممن في الصحن) يكون هذا التخصيص

أفراديا .

ولما انتهىٰ الكلام إلىٰ كون اختلاف التخصيصات من حيث النوعيّة والفرديّة ناشئاً من كون الحكم في العموم ملحوظاً بنحو القضيّة الحقيقيّة أو الخارجيّة فلا بأس بالإشارة إلىٰ القضايا المتعارفة .

فنقول : إنّ القضيّة **إمّا طبيعيّة** كـ(الإنسان نوع) و (الحيوان جنس) ، وغيرهما ممّا لا يكون لمحموله وجود خارجي ، وإن شئت فقل : إنّ الموضوع في القضيّة إن كان هو الطبيعة بشرط لا بالنسبة إلىٰ صدقها الخارجي فتكون القضيّة طبيعيّة ، والمحمول في هذه القضيّة لا يكون إلّا المعقولات الثانويّة وهذه القضيّة ، لاتستعمل في الأقيسة أصلاً .

وإمّا خارجيّة وهي ما حكم فيها علىٰ نفس الأفراد الخارجيّة بحيث يكون كلّ فرد بخصوصيّته الفرديّة موضوعاً للحكم ، وكلّ عنوان في هذا القضيّة من العناوين الذاتيّة والعرضيّة يكون ملاكاً للحكم لا موضوعاً له ، ولا يكون موضوعيّة الأفراد في هذه القضيّة بانطباق عنوان عليها بل بخصوصياتها المشخصة .

وإمّا حقيقيّة وهي التي حكم فيها علىٰ الأفراد بتوسط عنوان منطبق عليها بحيث يكون الموضوع حقيقة هو ذاك العنوان ، وسريان الحكم إلىٰ الأفراد يكون لأجل انطباق ذلك العنوان عليها لا لخصوصيّتها بحيث لو فرض محالاً وجود ذلك العنوان بدون تشخصه باحدىٰ تلك الخصوصيات لكان ذلك موضوعاً للحكم ، فالعنوان المأخوذ في هذه القضيّة موضوع لافراده ، وموضوعيّة الفرد حينئذٍ لأجل الانطباق نظير مالكيّة الطلبة الساكنين في المدرسة لعوائد الوقف ومالكيّة السادة والفقراء للخمس والزكاة ، ولذا تعطىٰ عوائد الوقف للطلبة الساكنين حال قبض عوائد الوقف وإن كان مجيئهم إلىٰ المدرسة في يوم قبض عائدات الوقف دون الطلبة

الذين كانوا ساكنين فيها قبل ذلك وخرجوا عن المدرسة .

والثمرات المترتّبة علىٰ هذين القسمين ممّا لا يكاد يخفىٰ ، منها صحة تشكيل القياس من القضايا الحقيقيّة دون الخارجيّة ، لأنّ العنوان في القضايا الحقيقيّة لمّا كان دخيلاً في ثبوت الحكم للأفراد صحّ جعله وسطاً لثبوت الأكبر للأصغر الذي هو من أفراد ذلك العنوان إذ المفروض أنّ الحكم لايثبت للأفراد بمشخصاتها الفرديّة بل بانطباق ذلك العنوان الذي هو الموضوع حقيقة عليها ، مثلاً قولنا : (العالم متغير وكلّ متغير حادث) لا ينتج حدوث العالم إلّا لأجل انطباق عنوان المتغيّر علىٰ العالم ، لأنّ موضوع الحدوث هو المتغير ، ولمّا كان العالم من أفراده يثبت له الحدوث للانطباق ، وهذا بخلاف العنوان في القضيّة الخارجيّة ، فإنّه لمّا لم يكن له دخل في الحكم أصلاً لما عرفت من كون الموضوع فيها نفس الأفراد ، وكلّ عنوان فرض في القضيّة الخارجيّة يكون ملاكاً لا موضوعاً ، فلا يصلح أن يكون واسطة لثبوت الأكبر للأصغر ـ ومن المعلوم أنّ الجزئي لا يكون معرفاً لمثله لمباينة كلّ جزئي للآخر ، والمبائن لايكون معرفاً للمباين كما قيل إنّ الجزئي لايكون كاسباً ولا مكتسباً ، أي لا يقع معرِّفاً ولا معرَّفاً ـ ففي قولنا : (كلّ من في العسكر قتل) أو (كلّ ما في الدار نهب) ، لا يصحّ أن يكون كبرىٰ حتىٰ يقال : إنّ زيداً من العسكر وكلّ من في العسكر قتل فزيد قتل ، أو أنّ الصندوق ممّا في الدار وكلّ ما في الدار نهب فالصندوق نهب ، وذلك لأنّ عنوان ما في الدار لا يكون حقيقة موضوعاً للحكم حتىٰ يكون واسطة لثبوت الحكم لبعض أفراده بل كلّ واحد من أفراده يكون بملاك يخصّه ، فإنّ الصندوق والفلوس والدنانير وغيرها نهبت لا لأجل انطباق عنوان ما في الدار عليها بل لأجل فرصة الناهب وقدرته وعدم مانع يمنعه ، نعم تلك الأشياء المنهوبة من باب التصادف كانت في الدار لا أنّ علّة النهب هو عنوان ما في الدار ،

نعم لا بأس بجعل ما في الدار واسطة في مقام الإثبات .

فتلخص ممّا ذكرنا أنّه لا مانع من تشكيل القياس من القضيّة الحقيقيّة حقيقة بخلاف القضيّة الخارجيّة .

وقد ظهر أيضاً اندفاع الدور المتوهم في الشكل الأوّل من أنّ كليّة الكبرىٰ منوطة بالعلم بالنتيجة وبالعكس ، وذلك لعدم توقّف العلم بكليّة الكبرىٰ علىٰ العلم بالنتيجة بل علىٰ البرهان المثبت لكليّة الكبرىٰ ، فالبرهان العقلي القائم علىٰ حدوث كلّ متغير هو المنشأ لكليّة الكبرىٰ لا العلم بالأفراد التي منها الأصغر كالعالم في المثال المذكور ، نعم هذا التوقّف له مجال بناء علىٰ القضيّة الخارجيّة وكون العنوان أجنبياً عن موضوع الحكم ، فإنّه لا شبهة حينئذٍ في أنّ استفادة حدوث كلّ متغير منوطة باستقصاء افراد المتغير التي منها العالم ، فمنشأ إشكال الدور في الشكل الأوّل هو الخلط بين القضيّة الخارجيّة والحقيقيّة .

ثم إنّه قد ثبت في محله كون الأحكام الشرعيّة من القضايا الحقيقيّة دون الخارجيّة ، وحينئذٍ فإذا ورد خاص بعد عام يكون التخصيص أنواعياً لا أفرادياً ولا يكون من التخصيص حقيقة بل من التقييد ، فإذا قال : (أكرم كلّ عالم عادل) تكون العدالة قيداً لمدخول لفظة كلّ لا نفس كلّ فإنّ لفظة كلّ تدل علىٰ العموم لا محالة ولكن مصبها تارة يكون مطلقاً وأُخرىٰ يكون مقيّداً ، فالتخصيص يكون تقييداً حقيقة وليس في الشريعة تخصيص أفرادي إلّا خصائص النبي صلى الله عليه وآله وسلم ، وعليه فيكون البحث في المباحث الآتية من جواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقيّة وعدمه ، والتفصيل في ذلك بين المخصص المجمل المفهومي الدائر بين المتباينين وبين الأقل والأكثر مجرد فرض لا واقع له ، وليكن هذا علىٰ ذكر منك لعلّه ينتفع به في بعض المباحث الآتية إن شاء الله .

ثم إنّك قد عرفت انقسام العام بحسب الحكم إلىٰ الاستغراقي والمجموعي والبدلي، فإذا دار الأمر بين الاستغراقي والمجموعي فهل الأصل يقتضي الأوّل أم الثاني؟.

وبعد وضوح لحاظ الأفراد علىٰ كلّ حال سواء كان العام مجموعياً أم أفرادياً وسواء كانت القضيّة حقيقيّة أم خارجيّة ـ غاية الأمر أنّ الأفراد ملحوظة بأنفسها بتوسيط عنوان مشير إليها في الخارجيّة وملحوظة بالعنوان الموضوع للحكم المنطبق عليها في القضيّة الحقيقيّة ـ فنقول: إنّ كان هناك قرينة حاليّة أو مقاليّة تدل علىٰ أحد القسمين من المجموعي والاستغراقي فلا كلام، وإلّا فمقتضىٰ إطلاق الخطاب عدم لحاظ المجموعيّة، توضيحه أنّ عنوان الاجتماع والارتباط محتاج ثبوتاً وإثباتاً إلىٰ مؤنة زائدة، ضرورة أنّ الاجتماع عبارة عن جعل كلّ واحد من الأفراد قيداً للآخر بحيث يصير كلّ واحد منها بشرط شيء نظير أجزاء الصلاة، فيكون اللاحق شرطاً للسابق بنحو الشرط المتأخر، وهذا المعنىٰ يحتاج في مقام الثبوت إلىٰ لحاظ زائد علىٰ لحاظ نفس الأفراد وكذلك في مقام الإثبات إلىٰ بيان زائد، ومقتضىٰ إطلاق الخطاب وعدم بيان قيد الاجتماع عدم المجموعيّة، وليست الانحلاليّة أمراً وجودياً زائداً علىٰ لحاظ نفس الأفراد حتىٰ يحتاج إلىٰ مؤنة زائدة ثبوتاً وإثباتاً فيسقط أصالة الإطلاق من الطرفين، وذلك لأنّ الاستغراقيّة ليست إلّا عدم لحاظ المجموعيّة والارتباطيّة نظير التعيينيّة فإنّها ليست أمراً وجودياً، ولذا قلنا في الأوامر أنّ إطلاق الخطاب يقتضي التعيينيّة، لأنّ التخييريّة ـ وهي جعل العدل ـ أمر وجودي يحتاج إلىٰ مؤنة زائدة ثبوتاً وإثباتاً بخلاف التعيينيّة فإنّها أمر عدمي، لإنّها عبارة عن عدم جعل العدل نظير صلاة الفرادىٰ فإنّ عنوان الفرادىٰ عدمي وليس وجودياً بخلاف الجماعة فإنها خصوصيّة زائدة تحتاج إلىٰ القصد.

وبالجملة فأصالة الإطلاق تقتضي الانحلاليّة في المقام دون المجموعيّة ، ولا **مجال** لاستصحاب عدم المجموعيّة هنا؛ ضرورة أنّه إن أريد العدم المحمولي فيكون مثبتاً إذ لا يثبت عدم لحاظ المجموعيّة حين تشريع الحكم إلّا بالأصل المثبت ، وإن أُريد به النعتي فليس له حالة سابقة كما لا يخفىٰ ، **ولا فرق** فيما ذكرنا من مقتضىٰ الأصل بين العموم المستفاد من كلمة كلّ وأشباهها من الألفاظ الدالة علىٰ العموم وبين العموم المستفاد من سياق الكلام كالنكرة الواقعة في سياق النفي كقوله عليه السلام : « لم ينجسه شيء »[1] في بعض روايات الكُرّ ، **توضيح** وجه عدم الفرق : هو أنّ معنىٰ (كلّ) ونحوه من الألفاظ التي يستفاد منها العموم لايفرق فيه بين أن يراد بنحو الاجتماع وبين أن لا يراد كذلك ، فإنّ الدّال علىٰ العموم أيّ شيء كان معناه الشمول والكثرة في مصبه ، أمّا كون هذا الشمول ملحوظاً بنحو الارتباط أو غير ملحوظ كذلك فلا دلالة في ذلك الدّال عليه أصلاً بل لابدّ في إحرازه من الخارج .

ثم إنّ العموم في قوله عليه السلام : « لم ينجسه شيء » إن كان ملحوظاً بنحو العام المجموعي يصير المعنىٰ غير صحيح ، لأنّه حينئذٍ بمنزلة قوله : الكُرّ لا ينفعل بمجموع النجاسات بحيث إذا اجتمعت النجاسات وبالهيئة الاجتماعيّة لاقت الكر لاينفعل بها الكر ، وأمّا إذا انفرد ولاقت بعضها في حال الانفراد عن الآخر ينفعل وهذا فاسد جداً .

فإن قلت : لا محيص عن الالتزام بالمجموعيّة في الجمع المحلّى باللّام ، حيث إنّ الجمع يدل علىٰ أقل مراتبه وهي الثلث ، والالف واللام تدل علىٰ استغراق الجماعة ، فيكون المعنىٰ ثبوت الحكم لكل جماعة جماعة ولابدّ من الأخذ بالمرتبة العليا لاشتمالها علىٰ كلّ مرتبة ، فيكون مدخول الاستغراق المستفاد من الألف واللام هو

---

١) وسائل الشيعة ١ / ١٥٨ ، الحديث ٣٩١.

الجماعة ، فافراد كلّ مرتبة من مراتب الجمع ملحوظة بنحو الاجتماع والارتباط ، ففي مثل قوله : أكرم العلماء إذا أكرم شخصين من العلماء لم يطع أصلاً .

قلت : هذا متجه إذا كان دخول الألف واللام في الجمع المحلىٰ باللام بعد صوغ هيئة الجمع بأن جُمع العالم أولاً بلفظة علماء ثم عرفت باللّام ، لكنه ليس كذلك بل اللواحق كلها في رتبة واحدة تعرض الطبيعة فهيئة الجمع والألف واللام تعرض االمادة ـ كالعالم ـ في رتبة واحدة .

فصل

قد اختلفوا في كون العام المخصص حقيقة في الباقي أو مجازاً علىٰ أقوال **ثالثها** : التفصيل بين المخصّ المتصل والمنفصل . **رابعها** : التفصيل بين الاستثناء وغيره .

ومنشأ الاختلاف في حجيّة العام المخصص في الباقي هو هذه الأقوال ، فإن كان حقيقة في الباقي فلا إشكال في حجيّته فيه وإن كان مجازاً فلما كانت المعاني المجازيّة متعدّدة وتعيّن أحدها منوط بقرينة عليه فلا يكون حجة في الباقي وكون الباقي أقرب المجازات الىٰ الحقيقة لا يوجب تعيّنه وظهور اللفظ فيه .

وقبل بيان ما هو الحقّ من الأقوال لا بأس بالتنبيه علىٰ الفرق بين التخصيص والتقييد حتىٰ يظهر وجه تعنون المطلق بالمقيّد الموجب لعدم جواز التمسك به في غير مورد القيد ، ووجه جواز التمسك بالعام بعد التخصيص ، فنقول وبه نستعين : أنّ بعض الأساطين ﷺ قال في الفرق بينهما بما حاصله أنّ التخصيص عبارة عن إعدام بعض أفراد العام نظير موت بعض أفراده ، فكما أنّ موت بعض أفراده لا يوجب

تعنون العام به فكذلك التخصيص ، مثلاً قوله تعالىٰ : ﴿إنّما الصدقات للفقراء﴾ [١] إذا فرض موت بعض الفقراء لا يكون الفقراء معنونين بالميت منهم ، فلا يقال : الفقراء الذين ليسوا بزيد وعمر الميّتين ، فإذا قال : (أكرم العلماء) وكان عددهم عشرة مثلاً ثم قال : (لا تكرم زيد العالم) لا يكون العلماء معنونين بغير زيد ، والسر في ذلك أنّ الخارج في العام المخصص هو الفرد الذي هو من الجواهر ، ولا يوصف جوهر بجوهر فلا يكون زيد الذي هو مبائن لعمرو نعتاً لعمرو ، فلذا لا يمكن تعنون العام بالخاص .

وهذا بخلاف التقييد فإنّه يوجب تعنون المطلق بالمقيّد ، ووجهه : أنّ التقييد يكون في حالات الفرد وأعراضه كالعلم والإيمان والفسق والعدالة وغير ذلك ومن المعلوم أنّ الجوهر يوصف بعرضه وينعت به ، وعلىٰ هذا فالمطلق يعنون بالمقيّد بخلاف العام فإنّه لا يعنون بالخاص ، هذا محصل الوجه المائز بين التخصيص والتقييد علىٰ طبق ما أفاده بعض مشايخنا ﷺ ، لكنه متين في التخصيصات الأفراديّة دون الأنواعيّة كقوله : (لا تكرم الفساق من العلماء) بعد قوله : (أكرم العلماء) ضرورة كون الخاص وهو الفساق من حالات أفراد العام فيكون نظير المؤمنة بعد قوله اعتق رقبة ، فيرجع التخصيص الأنواعي إلىٰ التقييد ، بل هو هو فيقيّد العام به ومن المعلوم كون التخصيصات في الشريعة أنواعيّة [٢] لا أفراديّة إلّا خصائص النبي ﷺ فيرجع جميع المخصصات إلىٰ المقيّدات ، فلابدّ حينئذٍ من عقد بحث واحد

---

١) سورة التوبة : ٥٨ .

٢) يمكن فرض التخصيص غير الأنواعي في المحرمات كقوله تعالى : ﴿ حرّمت عَلَيْكُمُ الميتة والدم ولحم الخنزير ﴾ ، (المائدة: ٣) فإنّ الدم والخنزير مثلاً لا يوصف أحدهما بالآخر إلّا أن يقال : إنّهما ليسا من قبيل الأفراد بل كلّ منهما طبيعة ونوع .

متكفل لتقييد المطلق ويسقط البحث عن العام المخصص رأساً .

وتوجيه رجوع المخصّصات الأنواعيّة إلىٰ الأفراديّة بأنّ الخاص يكون عنواناً اشتقاقياً ـ كالفاسق والعادل وغيرهما ـ متحداً مع الذات فيكون الموضوع للحكم هو الذات والمشتق يكون ملاكاً وجهة تعليليّه للحكم ، فالموضوع هو ذات الفرد الذي خرج بالتخصيص فيكون التخصيص أفرادياً ، مثلاً إذا قال : (أكرم العلماء) وفرض عددهم عشرة فكأنّه قال : أكرم زيداً وعمرواً وبكراً وغيرهم ولا تكرم زيداً ولا عمرواً لفسقهما ، فينحل قوله : (لاتكرم فساق العلماء) إلىٰ قوله : (لاتكرم زيداً وغيره لأجل الفسق) ، غير وجيه ، لأنّه يوجب رجوع التقييد إلىٰ التخصيص ، لأنّ المقيّد يكون من العناوين الاشتقاقيّة أيضاً كالخاص فلابدّ حينئذٍ من كون التقييد مخرجاً فردياً عن المطلق وليس الأمر كذلك قطعاً ، لأنّ عنوان المقيّد يصير موضوعاً للحكم بلا إشكال وليس من الجهات التعليليّة بل من الجهات التقييديّة .

إذا عرفت محصل الفرق بين التخصيص والتقييد فلنرجع إلىٰ محل البحث ، فنقول : ـ قبل بيان الحقّ من الأقوال ـ إنّ ثمرة كون العام المخصص حقيقة أو مجازاً هي حجيّة العام في الباقي علىٰ الأوّل لكون اللفظ مستعملاً في معناه الموضوع له ، وعدم حجيّته فيه علىٰ الثاني ، فالنزاع في كون العام المخصّص حقيقة في الباقي أو مجازاً فيه يكون من الأبحاث التي تترتّب عليها الثمرة .

وكيف كان فالحقّ من الأقوال هو القول بكونه حقيقة مطلقاً سواء كان الخاص متصلاً أم منفصلاً ، والفرق بين اتصاله وانفصاله هو انعقاد الظهور في الثاني وانكسار سورة حجيّته ، وعدم انعقاد الظهور في الأوّل ، وحاصل وجه كونه حقيقة : هو أنّ اللفظ الدال علىٰ العموم مثل (كلّ) في قوله : (أكرم كلّ عالم عادل) قد استعمل في معناه الموضوع له وهو الشمول ولفظة عالم كذلك استعمل في معناه ، وكذا لفظة عادل

فإنّ الألفاظ الواقعة في هذه الجملة قد استعمل كلّ واحد منها في معناه الموضوع له ، غاية الأمر أنّ معنىٰ العام كالعالم في المثال لم يرد ، ولذا قامت قرينة لفظيّة وهو (عادل) علىٰ إرادة المعنىٰ الذي أُريد منه ، فالخاص قرينة علىٰ المراد لا علىٰ استعمال العام في المعنىٰ المجازي ، وكذا الخاص المنفصل فإنّه قرينة علىٰ المراد ويقدّم بأقوائيّته علىٰ ظهور العام .

فإن قلت : ماوجه تأخير بيان الخاص عن العام وعدم ذكره معه متصلاً به بعد كون المراد هو الخاص لاالعام .

قلت : يمكن أن يكون هناك غرض في تأخيره كامتحان الخاطب في أنّه هل يهيئ نفسه للامتثال وإكرام جميع العلماء أو غاية أُخرىٰ من الغايات المسوغة لتأخير الخاص عن العام فيذكر العام بنحو ضرب القاعدة بأن يكون مرجعاً للسامع إلىٰ أن يظفر بالخاص ، فمالم يظفر بالخاص يعمل بالعام ويكون معذوراً في ترك المراد الواقعي وهو إكرام العالم العادل مثلاً .

وهذا الذي ذكرناه موافق لما في الكفاية ، فمرجع ما أفاده ﷺ في الكفاية الىٰ دعويين[1] **إحديهما** : كون العام المخصص حقيقة في الباقي . **والثانية** : استعمال العام في معناه الموضوع له مع عدم كونه مراداً للمتكلّم ، وأنّ تأخير الخاص في المخصصات المنفصلة يكون من باب ضرب القاعدة ليكون العام مرجعاً للسامع حتىٰ يرد عليه المخصص ، ثم نقل صاحب الكفاية ﷺ عن الشيخ الأنصاري ﷺ أنّه وجّه بهذا الوجه ـ وهو كون العام وارداً بنحو القاعدة مع كون المراد الجدّي هو الخاص ـ التخصيصات الواردة في الشريعة المقدسة المتأخرة عن أوان صدور العمومات بمدة مديدة حتىٰ بعد زمان الحاجة وانقضاء أعمار من ظفروا بالعام

---

١) كفاية الأُصول : ٢١٨ .

وعملوا به ولم يظفروا بالخاص حتىٰ ماتوا ، فإنّه يلزم حينئذٍ تأخير البيان عن وقت الحاجة وهو قبيح علىٰ الحكيم ، فإنّ الشيخ ﷺ وجّه تأخير تلك المخصصات عن عموماتها بأنّ التأخير يكون لمصلحة فيه ، ولكن المراد بالنسبة إلىٰ جميع المكلفين ممن يظفر بالخاص وممن لم يظفر به في الأزمنة السابقة واحد وهو الخاص ، إلّا أنّ من لم يظفر بالخاص معذور في ترك الواقع عن ترخيص المولىٰ الثابت بالعام نظير سائر الترخيصات الشرعيّة في مخالفة الأحكام الواقعيّة ، هذا توضيح ما أفاده صاحب الكفاية ﷺ .

ويمكن أن يقال : إنّ مراد الشيخ ﷺ هو تعدّد مراد المولىٰ بأن يكون مراده العموم بالنسبة إلىٰ من لم يظفر بالخاص فإن تكليفهم واقعاً هو العمل بالعام ومراده الخصوص بالنسبة إلىٰ من يظفر بالخاص ، فللمولىٰ مرادان الخاص لمن علم به والعام لمن جهل الخاص . ويتضح فيما بعد إن شاء الله تعالىٰ دفع الإشكال عن تاخير المخصّصات الشرعيّة عن عموماتها حتىٰ بعد زمان الحاجة والعمل بها ، **وكيف كان** فما أفاده صاحب الكفاية من الدعوىٰ الأُولىٰ لا إشكال فيه .

ثم إنّ الكلام في كون العام المخصّص حقيقة في الباقي أو مجازاً فيه مبني علىٰ المجاز في الكلمة ، إذ لو لم نقل به كما هو الحقّ لما تقدّم في بحث الوضع من كون الاستعمال عبارة عن إلقاء المعنىٰ باللفظ وكون اللفظ فانياً فيه ، فلا يعقل المجاز في الكلمة ، والمفروض أنّ المراد بالمجاز في هذا البحث هو المجاز في الكلمة لكون المقصود في المقام استعمال العام في معناه الافرادي بناء علىٰ كونه حقيقة واستعماله في غير معناه الافرادي الموضوع له بناء علىٰ كونه مجازاً فيه .

وبالجملة فما أفاده صاحب الكفاية في دعواه الأولىٰ من كون العام المخصّص حقيقة في الباقي ممّا لا إشكال فيه عند الميرزا النائيني ﷺ وغيره ممن يقول بكونه

حقيقة في الباقي ، وإشكال الميرزا النائيني ﷺ إنّما يكون بالنسبة إلىٰ دعواه الثانية وهي كون العام مستعملاً في معناه الموضوع له مع عدم إرادة العموم واقعاً لكون مراده الجدي هو الخاص فالعموم حكم ظاهري في حق من لم يظفر بالخاص .

ومحصّل الإشكال هو : أنّ القاعدة عبارة عن الحكم الظاهري المجعول في ظرف الشك كالأُصول العمليّة المجعولة في ظرف الشك ، بحيث يكون موضوعها مشكوك الحكم ، وليس العام كذلك [1] بداهة أنّ قوله : (أكرم العلماء) مثلاً يفيد الحكم الواقعي بعد ثبوت كون العلماء مستعملاً في معناه الموضوع له ، كما هو المفروض في الدعوىٰ الأُولىٰ من دعوىٰ صاحب الكفاية ﷺ ، وأنّ الظواهر حجة إمّا لكشفها عن المرادات ، وإمّا للتعبد وعلىٰ كلّ حال تكون الظواهر حجة علىٰ المرادات فلا يكون الدليل العام إلّا كالخاص حاكياً عن الحكم الواقعي دون الظاهري ، فلا يتصور هنا حكم ظاهري حتىٰ يكون العام مسوقاً لبيانه .

وعلىٰ هذا لايمكن توجيه تأخير المخصّصات الصادرة في أزمنة الأئمة اللاحقين ـ صلوات الله تعالىٰ عليهم أجمعين ـ عن العمومات الصادرة في أزمنة الأئمة السابقين ـ علىٰ جميعهم أفضل صلوات المصلين ـ بما أفاده صاحب الكفاية ﷺ ناسباً له إلىٰ الشيخ الأنصاري ﷺ من كون العام حكماً ظاهرياً وكون المراد الجدي هو الخاص ، وذلك لاستلزام هذا التوجيه لغويّة الحكم الواقعي المجعول للخاص

---

١) أقول : الظاهر أنّ مراد صاحب الكفاية ﷺ ليس الحكم الظاهري المصطلح وهو ما يكون موضوعه الشك في الحكم الواقعي ، بل مراده حجيّة الامارة في ظرف الشك فالعام كسائر الأمارات حجة علىٰ الواقع مالم يظهر خطؤها ، فإذا ظهر ذلك فيكشف أنّه كان مكلفاً بالعام ظاهراً لا واقعاً فيكون معذوراً في ترك الخاص ، ولابدّ من تدارك مافاته من مصلحة الخاص بالالتزام بمصلحة سلوكيّة مثلاً فلا يرد عليه إشكال الميرزا ﷺ فتدبّر .

بالنسبة إلىٰ المكلفين الذين لم يظفروا بالخاص ، إذ المفروض تأخر الخاص عن العام بأزمنة متمادية كمائة سنة [١] .

فالأولىٰ أن يقال : إنّ كلاً من العام والخاص مراد جدي للمولىٰ ، غاية الأمر أنّ كلاً منهما لطائفة خاصة ، فالعام حكم واقعي لمن لم يعلم بالدليل المتكفل للخاص والخاص حكم كذلك لمن علم به ، فكأنّ الخاص يكون ناسخاً للعام ويكون موجباً لانتهاء أمد العام فإنّ الناسخ قد يكون زمانياً إلّا أنّ الغالب كونه زماناً .

ولكن بناء الأصحاب علىٰ عدم كون المخصصات المنفصلة المتأخرة زماناً عن العمومات من النسخ وعدم معاملة النسخ معها بل التعامل معها معاملة التخصيص كما سيأتي إن شاء الله تعالى [٢] .

فالحق أن يقال : إنّ هذا البحث لاموضوع له أصلاً ، لأنّ تكليف المسلمين السابقين كان كتكليفنا من حيث كونهم مكلفين بالخاص وأنّ عملهم كان بالخاص ، غاية الأمر أنّه لمّا لم يكن ضبط الأخبار وكتبها متداولاً في عصر النبي ﷺ إلىٰ زمان الصادقين صلوات الله عليهم أجمعين فاندرست المخصّصات وانمحت ، وفي عصر الصادقين عليهما السلام ضبطوا الروايات وجدّوا في ذلك فوق الحد صار هذا منشأ

---

١) أقول : اللغويّة إنّما تضر بتشريع الحكم إذا لم يكن محرّكاً للعبد ولا قابلاً للامتثال أصلاً ، وأما مع كونه قابلاً لذلك ولو في بعض الأزمنة فلا يلزم اللغويّة أصلاً ، ولذا ورد في بعض الروايات أنّ بعض الأحكام لم يظهر للعباد ولا يظهر إلّا بعد ظهور خاتم الأوصياء عليه السلام عجل الله تعالىٰ فرجه .

٢) أقول : مضافاً إلىٰ كونه تصويباً باطلاً إذ العلم بالدليل المتكفل للخاص ليس إلّا عبارة أُخرىٰ عن العلم بحكمه والمفروض أنّ الجاهل به لاحكم له إلّا ما تكفله العام ، فتعبير الأستاذ (مد ظله) عن العلم بحكم الخاص بالعلم بقول المولىٰ وهو لاتكرم فساق العلماء مثلاً لايخرجه عن التصويب .

لتخيل أنّ الخصوصات صدرت في زمان الصادقين عليهما السلام ولم تصدر في عصر النبي و أوصيائه السابقين عليهم الصلوات الزاكيّة ، ولكن هذا الخيال توهم محض فإنّ العمومات والخصوصات صدرت في عصر النبي وأوصيائه السابقين صلوات الله عليهم أجمعين كصدورها في أعصار الأئمة اللاحقين علىٰ جميعهم أفضل الصلوات والتحيات ، وعلىٰ هذا فالبحث عن الخصوصات المتأخرة عن زمان صدور العمومات لاموضوع له حتىٰ يوجه تأخير الخصوصات عن عموماتها بوجوه غير صافية عن الإشكال ، والله العالم بحقيقة الحال .

ثم إنّ المحقق الخراساني قدس سره عبّر في الكفاية[1] بالإرادة الاستعماليّة ، والميرزا النائيني قدس سره أعترض عليه بعدم تصور إرادتين ، ونحن نقول : إن كان غرض صاحب الكفاية قدس سره من الإرادة الاستعماليّة استعمال اللفظ في المعنىٰ ومن الإرادة الجديّة المراد الواقعي المتحصل من المعاني الإفراديّة ، وإن شئت فقل : إنّ المراد قد يخالف الظواهر وتكون المعاني الافراديّة غير مرادة للمتكلّم واقعاً فلا إشكال في صحته ، ولا يرد عليه إشكال الميرزا النائيني قدس سره ، وإن كان غرضه وجود إرادتين إحديهما : متعلّقة بالاستعمال بحيث تكون الألفاظ ملحوظة بالاستقلال نظير لحاظها كذلك في مقام الوضع ، ثانيتهما : متعلّقة بالمعاني الملقاة بالألفاظ ، فإشكال الميرزا النائيني قدس سره وارد عليه ولكن إرادة هذا المعنىٰ من كلام الكفاية في غاية البعد .

ولا يبعد أن يكون مراد الكفاية من الإرادة الاستعماليّة ضرب القاعدة كما هو صريح عبارته ، وملخّص مرامه حينئذٍ هو أنّ الخاص المتأخر عن العام بزمان ممتد لايستقيم بناء علىٰ كونه مخصصاً لا ناسخاً إلّا بدعوىٰ كون الخاص مراداً جدياً وحكماً واقعياً للكل ، مَن تقدّم علىٰ زمان بيان الخاص وعمل بالعام حتىٰ مات ،

---

١) كفاية الأُصول / ٢١٨ .

ومن أدرك زمان بيان الخاص وكون العام حكماً ظاهرياً بالنسبة إلىٰ من تقدّم علىٰ زمان بيان الخاص ، فالعام حينئذٍ يكون في مقام جعل الحكم الظاهري ، فكل من العام والخاص مراد ، أمّا الخاص فمراد جدي للكل وأما العام فمراد ظاهري لمن لم يظفر بالخاص .

وإشكال لغويّة جعل الحكم للخاص بالنسبة إلىٰ من لا يظفر بالخاص في شيء من أزمنة عمره ، **مدفوع** بأنّ اللغويّة تلزم لو لم يتدارك مصلحته الفائته وأما مع تداركها بالحكم الظاهري فليس في البين لغويّة أصلاً ، **فإن كان** هذا مراد الكفاية فإشكال الميرزا النائيني ﷺ وارد عليه وليس هنا إرادتان : إحديهما متعلّقة بالحكم الواقعي وهو حكم الخاص والثانية متعلّقة بالحكم الظاهري وهو حكم العام ، لأنّ العام بمقتضىٰ أصالة الظهور التي هي من الأُصول العقلائيّة حاك عن الواقع وليس حاكياً عن الحكم الظاهري الذي موضوعه الشك ، ومع عدم تعدّد الإرادة وعدم الحكمين الواقعي والظاهري ، فلا محيص عن الالتزام بكون العام حكماً واقعياً لمن لم يظفر بالخاص ، ومن ظفر بالخاص يكون الخاص حكماً واقعياً له بمعنىٰ أنّ حكم العام ينسخ بمجيء الخاص لاختلاف الموضوع ، فإنّ من لم يظفر بالخاص يكون مغايراً لمن يظفر به نظير مغايرة الغني للفقير موضوعاً فإنّ خصوصيات الأشخاص واستعداداتهم للتكاليف مختلفة .

ولكن قد أشرنا آنفاً إلىٰ أنّ هذا البحث لاموضوع له لبيان الخصوصات مع العمومات في عصر النبي وأوصيائه السابقين أيضاً كعصر أوصيائه اللاحقين عليهم صلوات الله الملك المتعال ، **وإن** ادّعى صاحب الكفاية ﷺ أنّ الأغلب ورود الخصوصات بعد أزمنة العمومات بكثير كمأة سنة لكن سماع هذه الدعوىٰ مشكل جداً ولابدّ من الملاحظة حتىٰ يظهر الحال فلاحظ .

ثم إنّه قد اختار كلام الميرزا النائيني ﷺ أنّ العام المخصّص مطلقاً ـ سواء كان مخصصه متصلاً أم منفصلاً وسواء كان التخصيص أنواعياً أم أفرادياً وسواء كانت القضيّة حقيقيّة أم خارجيّة ـ يكون حقيقة لاستعماله في معناه الموضوع له كالكنايات، فإنّ الألفاظ في باب الكنايات بأقسامها مستعملة في معانيها البسيطة الافراديّة التي وضعت لها فتكون حقيقة لا مجازاً، لما مرت الإشارة إليه من أنّ مناط الحقيقة والمجاز هو استعمال اللفظ في معناه الافرادي الموضوع له، فقولنا: (زيد كثير الرماد) لم يستعمل كلّ واحد من ألفاظ هذه الجملة إلّا في معناه الموضوع له، غاية الأمر أنّ المراد غير ظاهره وليس المدار في الحقيقة والمجاز علىٰ المرادات النفس الأمريّة، إذ ليس اللفظ مستعملاً في المرادات حتىٰ تكون هي مناطات الحقيقة والمجاز، فالألفاظ في باب الكنايات تستعمل في معانيها الافراديّة التي وضعت لها، والغرض من هذا الاستعمال الانتقال منها إلىٰ لازمها أو ملزومها، ففي زيد كثير الرماد يكون الانتقال إلىٰ اللازم وهو الجود.

وكيف كان فلنرجع إلىٰ محل البحث، أما عدم لزوم المجازيّة إذا كانت القضيّة حقيقيّة مع كون التخصيص أنواعياً فواضح فإنّ الألفاظ في قولنا: (أكرم كلّ عالم عادل) استعملت في معانيها الحقيقيّة فإنّ لفظ (كلّ) وضع للعموم وشمول مايراد من مدخوله، و(العالم) وضع لمن اتصف بالعلم، وكذا (العادل) لمن اتصف بالعدالة ولم يستعمل شيء من هذه الألفاظ في غير معانيها الحقيقيّة فيكون إرادة العالم العادل من باب تعدّد الدال والمدلول، ومع كون التخصيص أفرادياً كما إذا قال: (أكرم العلماء إلّا زيداً) فكذلك، لأنّ (العلماء) قد استعمل في معناه الموضوع له و(إلّا) في معناه كذلك و(زيد) أيضاً في معناه الحقيقي (وإلّا زيداً) يكون قرينة علىٰ المراد، وأنّ المراد بالعلماء من عدا زيد، وأما الاستعمال الذي هو إلقاء المعنىٰ باللفظ فيكون حقيقياً وقد عرفت أنّ الاستعمال أجنبي عن المرادات.

وإذا كانت القضيّة خارجيّة فكذلك ، والتخصيص فيها لايكون إلّا أفـراديا فإذا قال : كلّ ما في الدار نهب إلّا بعض أثاث البيت كآلات الشاي فإنّ موضوع النهب ليس عنوان ما في الدار بل كلّ ما فيها من الأثاث بخصوصيّته وتشخصه ، ولم ينهب عنوان ما في الدار بحيث لايكون كلّ فرد مـن أفـراد الأثـاث بخـصوصيّته موضوعاً للحكم ، بل يكون كلّ فرد ملحوظاً عند الحاكم بـالاستقلال مـوضوعاً للحكم بخلاف القضيّة الحقيقيّة التي لم يلحظ فـيها خـصوصيات الأفـراد ، ولذا لو فرض محالاً وجود العنوان في الخارج بدون الأفراد يكون هو موضوعاً كما في الغني والفقير والمجتهد والعادل وغير ذلك من العناوين التي يكون الحكم ثابتاً لأفرادها من باب الانطباق ، فالحكم ثابت للأفراد في القضايا الحقيقيّة بـملاك واحـد وهـو العنوان المنطبق عليها بخلاف الأفراد في القضيّة الخارجيّة فـإنّ الحكـم ثـابت لهـا بملاكات عديدة ، ولكن لحاظ كلّ فرد بخصوصيّته كـما في القـضيّة الخـارجـيّة أو بانطباق عنوان كلّي جعل موضوعاً للحكم عليه كما في القضيّة الحقيقيّة أجنبي عن باب استعمال اللفظ في معناه الحقيقي ، فإنّ باب استعمال اللفظ غير باب المـرادات واللحاظات ، فاللفظ مستعمل في معناه الموضوع له علىٰ كلّ حال سواء لوحـظت الأفراد في مقام تشريع الحكم بخصوصياتها الشخصيّة أو بانطباق العـنوان الكـلي عليها ، فتلخص ممّا ذكرنا أنّ العام المخصّص حقيقة مطلقاً من غير فرق في ذلك بين القضايا الحقيقيّة والخارجيّة وبـين التـخصيصات الأنـواعـيّة والأفـراديّـة وبـين المخصصات المتصلة والمنفصلة لكون كلّ واحـد مـن الألفـاظ مسـتعملاً في مـعناه الأفرادي الموضوع له ، وإن كان المراد والمعنىٰ المتحصل من الجملة مغايراً للمعاني الافراديّة لماعرفت من أنّ المدار في الحقيقة والمجاز عـلىٰ المـعاني الافـراديّـة دون تركيبيّة .

تنبيه:

اعلم أنّه نسب إلىٰ الشيخ الأنصاري ﷺ[1] ما حاصله: أنّه بناء علىٰ كون العام المخصص مجازاً في الباقي يصحّ التمسك به أيضاً في الباقي ولا يسقط عن الحجيّة فيه، لبقاء المقتضي وهو دلالة العام وظهوره في الباقي، لأنّ دلالته علىٰ جميع أفراده قبل التخصيص ثابتة وبعده سقط عن الحجيّة في خصوص الخاص وأما في غيره فنشك في ارتفاع حجيّته عنه لاحتمال وجود مخصص آخر، وقضيّة أصالة عدم التخصيص عدمه فنتمسك بأصالة العموم لرفع المانع.

وفيه: أنّ ظهوره في الجميع قبل التخصيص كان لأجل استعماله في معناه الموضوع له وأمّا بعده فلمّا كان المفروض استعماله في غير ما وضع له فلم يثبت أنّ المستعمل فيه تمام الباقي أو بعض منه، فوجود المقتضي وهو الظهور في تمام الباقي مشكوك وأصالة عدم المانع إنّما تجدي في ظرف إحراز وجود المقتضي وأما مع الشك فيه فليست بمجدية أصلاً، **وبالجملة** فإن ثبت الظهور في الباقي يكون المقتضي موجوداً ولا مانع حينئذٍ من التمسك بأصالة عدم التخصيص لدفع المانع وإلّا فلا فائدة في أصالة عدم المانع كما لا يخفىٰ، **ولكن** قد عرفت أنّ الحقّ عدم المجازيّة لاستعمال كلّ واحد من الألفاظ الواقعة في الجملة مستعملاً في معناه الموضوع له فلا يلزم مجاز أصلاً.

---

١) مطارح الأنظار / ١٩٦.

فصـل

المقام الأوّل : في المخصص اللفظي

وهو قد يكون مبيناً مفهوماً وقد يكون مجملاً كذلك ، والإجمال تارة يكون من أجل التردد بين المتبائنين ، وأُخرىٰ يكـون مجـملاً لأجـل التردد بـين الأقـل والأكثر ، وثالثة يكون للشبهة المصداقيّة .

أمّا الخاص اللبي فيأتي تفصيله إن شاء الله تعالى ، وأمّا الخاص اللفظي فإن كان مبيناً فقد تقدّم في البحث السابق تفصيله .

وإن كان مجملاً فله أقسام ، أحدها : أن يكون لتردده بين شيئين يكون عـلىٰ أحدهما مخصِّصاً للعام وعلىٰ الآخر غير مخصص له فيكون منشأ للشك في تخصيص العام ، كما إذا قال : (أكرم العلماء) ثم قال : (لا تكرم زيداً) والمفروض تردد زيد بين زيد العالم وبين زيد الجاهل فعلىٰ الأوّل يكون مخصصاً للعام وعلىٰ الثاني يكون أجنبيا عنه ، فأصالة العموم حينئذٍ محكمة ويرفع بها الإجمال ويـتعيّن كـون المـراد بالخاص زيداً الجاهل لأنّ مثبتات الأُصول اللفظيّة حجة كما قرّر في محله ، **والحاصل** أنّه في هذا القسم يكون العام رافعاً لإجمال الخاص ولا يسري إجمال الخاص إلىٰ العام وينحل ببركة أصالة عدم التخصيص العلم الإجمالي .

ثانيها : أن يكون الخاص مردداً بين المتبائنين الّذين يكونان من أفراد العام كما إذا كان زيد في المثال المزبور مردداً بين ابن عمرو وبين ابن بكر مع كون كليهما من العلماء ، فحينئذٍ نعلم إجمالاً بخروج أحدهما عن العام فيصير العام بالنسبة إليهما مجملاً ولا يجوز التمسك به بالنسبة إلىٰ واحد منهما .

ثـالثها : أن يكـون إجمـال الخـاص لتردد مـفهومه بـين الأقـل والأكـثر

الاستقلاليين بحيث لو كان مفهومه هو الأكثر لكان التخصيص أزيد ولو كان هو الأقل لكان التخصيص أقل ، كالمثال المعروف وهو لاتكرم فساق العلماء فإنّه علىٰ تقدير كون الفاسق مرتكب مطلق المعصية صغيرة كانت أو كبيرة بناء علىٰ ثبوت المعصية الصغيرة وعدم كون كلّ معصية كبيرة ينحل التخصيص إلىٰ تخصيصين ، لأنّه حينئذٍ بمنزلة قوله : لا تكرم العالم المرتكب للكبيرة ولا تكرم العالم المرتكب للصغيرة فقيّد العالم من حيث إطلاقه الأحوالي بتقييدين ، وعلىٰ تقدير كون الفاسق خصوص مرتكب الكبيرة فلم يقيّد العالم إلّا بتقييد واحد ، وبعبارة أُخرىٰ للعالم إطلاقات علىٰ حسب حالاته ، لأنّه بمنزلة أن يقال : أكرم العالم سواء كان مرتكباً للكبيرة أم لا وسواء كان مرتكباً للصغيرة أم لا وسواء كان غنياً أم لا إلىٰ غير ذلك من حالاته وصفاته ، فإذا ورد مخصص يخرج أحد الإطلاقات عن إطلاقه فإن كان مفهوم الخاص هو الأقل يلزم انهدام إطلاق واحد ، وإن كان هو الأكثر يلزم انهدام إطلاقين مثلاً ولما علم من الخارج إرادة الأقل قطعاً فيعلم بانهدام إطلاق واحد ، ولكن بالنسبة إلىٰ غيره يكون التخصيص مشكوكاً فيه فيتمسك بأصالة العموم * من غير فرق بين اتصال الخاص بالعام وانفصاله عنه .

رابعها : أن يكون الخاص مبيّناً من حيث المفهوم ولكن كان هناك ما يشك في فرديّته للخاص فهل يتمسك بالعام لاجراء حكمه عليه أم لا؟ وهذا هو المسمّىٰ بالتمسك بالعام في الشبهة المصداقيّة كالتمسك بعمومات انفعال الماء القليل لنجاسة

---

*) لا يخفىٰ أنّ صحة التمسك بالعام في المخصّص المجمل المفهومي لتردده بين الأقل والأكثر منوطة بالانحلال إلىٰ إطلاقات علم بتقييد بعضها وشك في تقييد الآخر ليصحّ التمسك بالإطلاق المشكوك تقييده ، وأمّا مع عدم الانحلال فلا سبيل إلىٰ التمسك لأنّ المخصص بماله من المعنىٰ المجمل خصص العام فصار العام معنونا بمجمل ولا يصحّ التمسك به .

الماء القليل المشكوك اتصاله بالمادة، وقد ينسب هذا القول أعني التمسك به إلىٰ سيّدنا الأستاذ الكبير الاصفهاني ﷺ[١] في رسالته وسيلة النجاة، حيث إنّه حكم بانفعال الماء القليل المذكور فتأمّل.

وكيف كان فالحق عدم جواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقيّة مطلقاً سواء كان التخصيص أنواعياً أم أفرادياً وسواء كان في القضيّة الحقيقيّة أم الخارجيّة، فالكلام يقع في مقامات:

الأوّل: في التخصيص الأنواعي.

الثاني: في التخصيص الأفرادي في القضيّة الحقيقيّة.

الثالث: في القضيّة الخارجيّة.

أمّا المقام الأوّل: فحاصل الكلام فيه أنّه قد ظهر من مطاوي المباحث المتقدّمة آنفاً أنّ التخصيص مرجعه إلىٰ تقييد حال من حالات مدخول العام ومصبه لا إلىٰ التصرف في نفس العام الدال علىٰ الشمول كالكل ونحوه من ألفاظ العموم، ففي قولنا: (أكرم كلّ عالم) يشمل العالم بإطلاقه الأحوالي جميع حالاته، والتخصيص يتصرف في الإطلاق الأحوالي فيقيّد مصب العام كالعالم ببعض حالاته ويصير مصب العام الذي كان بمقتضىٰ الإطلاق الأحوالي تمام الموضوع للحكم بوجوب الإكرام مثلاً ـ بعد ورود الخاص مثل لاتكرم الفساق من العلماء ـ جزء الموضوع، لصيرورته مركّباً من جزئين أحدهما العالم والآخر غير الفاسق فلا محالة يكـــــون

التخصيص موجباً لتعنون العام بعنوان غير الخاص، فيكون الموضوع في المثال

---

١) وسيلة النجاة ١ / فصل في المياه، المسألة ١٠: «إذا كان الماء قليلاً وشكّ في أنّ له مادّة أم لا... يحكم بنجاسته بملاقاة النجاسة».

المتقدّم العالم غير الفاسق ، فكما لا شبهة في عدم جواز التمسك بهذا الدليل لإحراز الجزء الأوّل من موضوعه وهو العالم فكذلك في الجزء الثاني منه وهو غير الفاسق .

ومن هنا يظهر وجه عدم صحة التمسك بالعام في الشبهة المصداقيّة ، فما يقال : من أنّ الشك يكون في خروج المصداق المشتبه عن العام وتخصيص العام به فلا مانع من التمسك بالعام حينئذٍ ، فيظهر ضعفه ممّا ذكرنا ، وذلك لأنّ التخصيص علىٰ ما عرفت أنواعي لا أفرادي وذلك التخصيص لا إجمال فيه ، لأنّ الخاص وهو الفاسق مثلاً مبيّن مفهوما ، فالاشتباه يكون في انطباق الخاص المعلوم المفهوم عليه ولا ينبغي الارتياب في عدم جواز التمسك بالدليل لإحراز موضوعه ، إذ المفروض كما عرفت أنّ التخصيص يوجب تعنون العام بغير الخاص ، ففي المثال المزبور ينحل مجموع الكلام من العام والخاص إلىٰ أنّ العالم غير الفاسق يجب إكرامه والعالم الفاسق يحرم إكرامه ، ففي الشخص الذي تردد بين كونه عالماً غير فاسق وعالماً فاسقاً لا مسوّغ للتمسك بـ(أكرم العلماء غير الفساق) ، لوجوب إكرامه إذ لا معنىٰ لإحراز الصغرىٰ بالكبرىٰ .

وقد يقال في وجه التمسك بالعام في الشبهة المصداقيّة بما حاصله : أنّ العام في التخصيص المنفصل ينعقد له ظهور في العموم والخاص المنفصل لا يصادم ظهور العام بل يصادم حجيّته ، ولا يرفع اليد عن حجيّته إلّا فيما علم خروجه وأمّا بالنسبة إلىٰ المشكوك فيه فيكون ظهور العام حجة فيه .

ولكن فيه ما لا يخفىٰ ، لأنّ هذا الوجه مبني علىٰ عدم تعنون العام بغير الخاص وقد عرفت تعنونه لا محالة سواءً كان الخاص متصلاً أم منفصلاً لرجوع التخصيص إلىٰ تقييد مصب العام ببعض حالاته .

وبالجملة فالوجوه التي يستدل أو يمكن الاستدلال بها علىٰ جواز التمسك

بالعام في الشبهة المصداقيّة في التخصيصات الأنواعيّة ثلاثة :

أحدها : أنّ عنوان العام يكون مقتضياً للحكم والخاص مانعاً له ، ومع الشك في وجود المانع بعد إحراز وجود المقتضي يبنىٰ علىٰ عدمه فيترتّب عليه وجود المقتضى (بالفتح) ، ففيما نحن فيه إذا أحرز عالميّة زيد مثلاً وشك في فسقه يبني علىٰ عدمه لا من جهة استصحاب عدم فسقه لأنّه يندرج حينئذٍ في الموضوع المركّب المحرز بعض أجزائه بالوجدان والآخر بالأصل ، ـ وإلّا فلا إشكال عند الكل حتىٰ من لا يجوّز التمسك بالعام في الشبهة المصداقيّة في التمسك بالعام حينئذٍ ، لأنّه ليس من التمسك به في الشبهة المصداقيّة أصلاً كما لا يخفىٰ ـ ، بل من جهة بناء العقلاء علىٰ عدم وجود المانع عند الشك في وجوده ، وعليه فإذا أحرز عنوان عالميّة شخص وشك في وجود فسق له يبني علىٰ عدم فسقه لا من جهة الاستصحاب كما عرفت ويحكم بوجوب إكرامه ، وبالجملة فوجه صحة التمسك بالعام في الشبهة المصداقيّة هو قاعدة المقتضي والمانع التي هي حجة عند مجوزي التمسك بالعام في الشبهة الموضوعيّة كما لا يخفىٰ .

وفيه منع صغرىً وكبرىً ، أما الصغرىٰ فلأنّه لم يحرز كون الخاص مانعاً للحكم بل هو جزء لمقتضيه ، لما عرفت من أنّ الخاص بعد تقييده للعام يصير جزء للموضوع والموضوع مقتضٍ للحكم ، وأمّا الكبرىٰ فلعدم حجيّة قاعدة المقتضي والمانع ولا دليل عليها عقلاً ولا شرعاً .

ثانيها : أنّ دليل العام يكون حجة بالنسبة إلىٰ الفرد المشكوك قطعاً إذ المفروض إحراز فرديّته للعام ، وأمّا الخاص فلم تثبت حجيّته بالنسبة إلىٰ الفرد المشكوك ، إذ المفروض الشك في فرديّته للخاص فلا يكون حجة عليه فيكون دليل العام حجة عليه ويصحّ التمسك به بخلاف الخاص فإنّه ليس بحجة عليه .

وفيه أيضاً ما لا يخفىٰ، ضرورة أنّه مبني علىٰ عدم تعنون العام بغير الخاص، فإنّه علىٰ هذا المبني يصحّ التمسك بالعام في الشبهة المصداقيّة لعدم العلم بفرديّة المشكوك للخاص حتىٰ يكون دليل التخصيص حجة عليه، فحجيّته بالنسبة إلىٰ المشكوك مشكوكة وحجيّة دليل العام عليه معلومة فيتمسك به، وأما بناء علىٰ تعنون العام بغير الخاص كما هو شأن التخصيصات الأنواعيّة التي هي مورد البحث فعلاً فلا وجه للتمسك المزبور، لما عرفت من صيرورة الخاص جزء للموضوع وليس العام تمام الموضوع حتىٰ يصحّ التمسك به لإثبات الحكم للفرد المشكوك فيه، غاية الأمر أنّ الجزء الآخر قد تعرض له المولىٰ ببيان آخر منفصل عن العام ولا فرق في كون الخاص جزء للموضوع بين اتصال بيانه ببيان العام وبين انفصاله عنه، إذ ليس التخصيص الأنواعي إلّا التقييد ولافرق في التقييد بين الاتصال والانفصال فلا محالة يكون الخاص المنفصل كالمتصل موجباً لتعنون العام كما لايخفىٰ.

ثالثها: جملة من القواعد المسلمة الفقهيّة التي تنحصر مدركها في التمسك بالعام في الشبهات المصداقيّة نظير أصالة الضمان في اليد، فإنّها لاتستقيم إلّا بناء علىٰ جواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقيّة، حيث إنّ قاعدة اليد المستفادة من قوله ﷺ: «علىٰ اليد ما أخذت حتىٰ تؤدي»[1] قد خصصت باليد الأمانيّة فإذا شك في مورد في كون اليد أمانيّة حتىٰ لايكون ضمان علىٰ الآخذ أو عدوانيّة حتىٰ توجب الضمان فلا يمكن الحكم بالضمان إلاّ إذا أمكن التشبث بعموم علىٰ اليد، فحكمهم بالضمان كاشف عن جواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقيّة، إذ بعد البناء علىٰ مخدوشيّة قاعدة المقتضي والمانع ـ لعدم دليل علىٰ اعتبارها وعدم اعتبار قاعدة التعليق علىٰ أمر وجودي، مضافاً إلىٰ عدم جريانها في قاعدة الضمان لكون كلّ من

---

١) مستدرك الوسائل ١٤ / ٨، الحديث ١٥٩٤٤.

الضمان وعدمه مترتّباً علىٰ أمر وجودي وهو أمانيّة اليد وعدوانيّتها ـ فلا مناص من أن يكون الحكم بالضمان علىٰ أساس صحة التمسك بالعام في الشبهات المصداقيّة .

وفيه أيضاً : عدم توقّف شيء ممّا ذكروه في الفقه علىٰ التمسك بالعام في الشبهة المصداقيّة ، ولم يظهر من المشهور استنادهم في تلك الموارد إلىٰ التمسك بالعام في الشبهة المصداقيّة ، فإنّ من جملة تلك الموارد أصالة الضمان في اليد فإنها غير مبتنية علىٰ التمسك بالعام في الشبهات المصداقيّة ، ضرورة أنّ موضوع الضمان ليس اليد المعنونة بكونها عاديّة بل الاستيلاء علىٰ مال الغير بدون إذنه ورضاه ، ومع تحقق الاستيلاء والشك في الإذن يحكم بالضمان لتحقق موضوعه المركّب من جزئين : أحدهما الاستيلاء وهو محرز وجداناً والآخر عدم الإذن وهو محرز بالأصل . أعني الاستصحاب ، فالحكم بالضمان مترتّب علىٰ هذين الأمرين وليس مترتّباً علىٰ اليد العاديّة ، إذ لو كان كذلك لا يمكن إحراز العدوانيّة في صورة الشك أصلاً لكون الأمانيّة والعدوانيّة كلتيهما أمرين وجوديين لا يمكن إحرازهما .

فتلخص من جميع ما ذكرنا أنّه لا يصحّ التمسك بالعام في الشبهات المصداقيّة في شيء من التخصيصات الأنواعيّة من غير فرق فيه بين اتصالها وانفصالها لرجوع هذه التخصيصات إلىٰ التقييدات ، ولا إشكال في عدم جواز التمسك بالمطلق مع الشك في المقيّد فتدبّر جيّداً .

وأمّا المقام الثاني : ـ وهو كون التخصيصات في القضيّة الحقيقيّة أفراديّة ـ فيقال في وجه التمسك بالعام في الشبهة المصداقيّة فيها بأنّ العام حينئذٍ لم يعنون بغير الخاص حتىٰ يقيّد به لئلا يجوز التمسك به في المصداق المشتبه فيكون ظهور العام حجة فيه ، إذ المفروض كونه فرداً للعام يقينا ولم يثبت شمول الخاص له حتىٰ يكون حجة فيه فيصير الخاص مشكوك الحجيّة فيه والعام معلوم الحجيّة ، ومن المعلوم عدم العبرة بمشكوك الحجيّة فيتمسك بالعام بلا محذور .

وفيه : أنّ العام بعد فرضه من القضايا الحقيقيّة لا يتكفل لإثبات الحكم لكل فرد بخصوصيّته وتشخصه بل يتكفل لحكم كلّ وجود من وجودات العنوان الذي جعل موضوعاً للحكم من دون نظر إلىٰ خصوصيّة زيد وعمرو ونحوهما ، بحيث لو فرض محالاً وجود العنوان بدون خصوصيّة الزيديّة مثلاً لكان هو الموضوع للحكم كسائر العناوين الكليّة الموضوعة للأحكام كالفقراء والسادة بالنسبة إلىٰ حكم الخمس والزكاة ، فالحكم يثبت لخصوصيّة زيد ونحوه بعد انطباق عنوان موضوع الحكم عليه وبعد تأليف قياس ينتج ثبوت الحكم للفرد الخاص ، مثلاً يقال : زيد عالم وكلّ عالم يجب إكرامه فزيد يجب إكرامه ، فدليل العام لا يتكفّل النتائج أعني ثبوت الحكم لخصوصيات وجودات العنوان الموضوع للحكم من الزيديّة ونحوها ـ حتىٰ لا يقيّد العام بغير الخاص لعدم تقيد جوهر بمثله ـ فلا محالة يكون التخصيص الفردي مضيّقاً لدائرة انطباق عنوان الموضوع ، إذ العام لا يثبت الحكم لكل فرد بالخصوص حتىٰ يكون بمنزلة قوله : أكرم زيداً أو عمراً أو بكراً إلىٰ غير ذلك من الأفراد ، حتى لا يقيّد العام حينئذٍ بالفرد لعدم كون فرد نعتاً للآخر ، فإذا قال : (لا تكرم زيداً) بعد قوله : (أكرم العلماء) يقيّد العام بغير الخاص ويتضيق به ، ومعنى التضييق هو عدم سعة دائرة انطباق العام فيكون المتحصل وجوب إكرام العالم الذي لاينطبق علىٰ زيد فيقيّد العام ويعنون به ، وبعد التعنون لامجال للتمسك بالعام ويصير حال التخصيص الفردي في القضيّة الحقيقيّة حال التخصيص الأنواعي فيها ، فلا يجوز التمسك بالعام في الشبهة المصداقيّة في التخصيص الأفرادي في القضيّة الحقيقيّة أيضاً .

وأمّا المقام الثالث : وهو التخصيص الأفرادي في القضيّة الخارجيّة فمحصّل وجه التمسك بالعام في الشبهة المصداقيّة فيه : أنّ الملحوظ في العام لما كان هو كلّ فرد بخصوصيّته وتشخصه والعنوان ليس إلّا مشيراً إلىٰ الأفراد من دون دخل له في

الحكم أصلاً ، فالعام يكون ظاهراً في جميع الأفراد والشك في كون فرد داخلاً في الخاص يرجع إلىٰ الشك في خروجه عن العام بعد دخوله فيه قطعاً ، فيكون العام حجة في الفرد المشتبه بخلاف الخاص فإنّه مشكوك الحجيّة فيه لعدم إحراز فرديّته للخاص فيتمسك في الفرد المشتبه بالحجة وهي العام للعلم بفرديّة المشتبه له والشك يكون في خروجه ، مثلاً إذا قال : (أكرم كلّ من في مسجد الشيخ ﷺ) في فرض كون من في المسجد عنواناً مشيراً إلىٰ الذوات والأشخاص لا عنواناً موضوعاً للحكم ثم قال : (لا تكرم زيداً الذي هو في المسجد أيضاً) ، ثم اشتبه زيد ودار بين كون شخص زيداً أو غيره فلا إشكال في كون العام شاملاً له لكون زيد ممن في المسجد قطعاً ولكن يشك في انطباق الخاص وهو زيد عليه ، فالعام حجة بالنسبة إلىٰ الفرد المشتبه بخلاف الخاص ولا ريب في تقدّم الحجة علىٰ اللاحجة .

وفيه : أنّه بعد ورود الخاص يظهر أنّ العام ليس بمراد جدي للمتكلّم ومع العلم بعدم إرادته له لا يصحّ التمسك بالعام في الفرد المشتبه ، وإن شئت فقل : إنّ التخصيص يكشف عن أنّ للمتكلّم مرادين أحدهما إكرام أشخاص معينين والآخر حرمة إكرام زيد ، ولا يعلم أنّ الفرد المشتبه ممن يجب إكرامه أو ممن يحرم إكرامه وليس هنا دليل اجتهادي يتكفل حال الفرد المشتبه ، وبعبارة أُخرىٰ : بعد أن ظهر بسبب الخاص عدم إرادة ظاهر العام فلا يبقىٰ للعام ظهور معتبر حتىٰ يصحّ التمسك به في الفرد المشتبه ، نظير ما إذا أشار إلىٰ جماعة وقال : أكرم هؤلاء وإلىٰ جماعة أُخرىٰ وقال : لا تكرم هؤلاء واشتبه فرد بين كونه من هؤلاء الذين يجب إكرامهم أو من هؤلاء الذين يحرم إكرامهم ، فإنّه من المعلوم أنّ حجيّة إحدىٰ الإشارتين علىٰ الفرد المشتبه أوّل الكلام ، نعم يصحّ التمسك بقوله : أكرم هؤلاء إذا تردد المشار إليه في الخاص بين الأقل والأكثر كما إذا دار عدد هؤلاء في قوله لا تكرم هؤلاء بين خمسة وأزيد ، فإنّه لا ينبغي الإشكال في جواز التمسك بالعام في الزائد المشكوك

فيه ، لكون الخاص حينئذٍ مجملاً مفهومياً لتردده بين الأقل والأكثر ، وهو خارج عن محل البحث الذي هو تردد الفرد بين كونه فرداً للخاص أو العام مع وضوح مفهوم الخاص .

فتلخص ممّا ذكرنا عدم جواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقيّة في المخصّص اللفظي مطلقاً من غير فرق بين المخصص المتصل والمنفصل ، وبين القضيّة الحقيقيّة والخارجيّة وبين المخصص النوعي والفردي ، فلابدّ في حكم الفرد المشتبه من الرجوع إلىٰ الأصل العملي وهو في المقام التخيير العقلي كما في سائر موارد دوران الأمر بين المحذورين .

وأما المخصص اللُّبي فسيأتي الكلام فيه بعد نقل ماتعرض له صاحب الكفاية ﷺ[1] من أنّه في الغالب يوجد أصل موضوعي في البين غالباً يغني عن الرجوع إلىٰ الأصل الحكمي ؛

فنقول في مورد الأصل الموضوعي :

أنّ الموضوع الذي رتب عليه الحكم في لسان دليله تارة : يكون مركّبا ، **وأُخرىٰ** : يكون مقيّداً ، **والمراد** بالمركّب أن يكون الموضوع أمرين أو أزيد وكانا جوهرين أو عرضين لمحلين أو جوهراً و عرضاً لغيره ، نظير استيلاء الغاصب علىٰ مال الغير وعدم إذن المالك ، فإن الاستيلاء عرض للمستولي والإذن عرض قائم بالمالك فمع الشك في إذن المالك يستصحب عدمه فيحكم بالضمان بلا إشكال ، **والمراد** بالمقيّد أن يكون الموضوع جوهراً ووصفاً من أوصافه وعرضاً من اعراضه كالعلم والعداله والفقر والغنىٰ وغير ذلك من الأعراض المتحدة مع معروضاتها .

فإن كان مركّبا يجري فيه الأصل إن لم يقم دليل علىٰ دخل عنوان انتزاعي

---

١) كفاية الأُصول / ٢٢٣.

من التقدّم أو التأخر أو التقارن أو الاجتماع في الحكم ، ومع قيامه لايجري فيه الأصل لاستلزامه ثبوت العنوان الانتزاعي الذي لايثبت إلاّ علىٰ القول بالأصل المثبت .

وإن كان الموضوع مقيّداً فتارة يكون القيد بنفسه ممّا له حالة سابقة وجوداً أو عدماً كما إذا كان زيد عادلاً وشك في بقاء عدالته ، فإنّ اتصاف زيد بالعدالة ممّا علم بوجوده سابقاً فإذا شك في بقائه فلا إشكال في استصحابه ، وأُخرىٰ لا يكون كذلك بل المعروض حين وجوده امّا وجد متصفاً بالوصف المشكوك فيه وإمّا وجد بغير ذلك الوصف ، وعلىٰ التقديرين لايتغير عما وجد عليه ، فإن وجد بذلك الوصف لايزول عنه وإن وجد فاقداً لذلك النعت لايتصف بوجود ذلك النعت بعده كالانتساب ، فإنّ المرأة حين وجودها إمّا وجدت متصفة بالانتساب إلىٰ قريش وإمّا وجدت فاقدة له ، ولو وجدت مع هذا الوصف لايزول عنها هذا النعت ولو وجدت بدونه لاتتصف بالقرشيّة بعد ذلك ، وحينئذٍ فإذا شك في امرأة أنّها وجدت مع هذه النسبة أي الانتساب إلىٰ قريش أو وجدت فاقدة لها ، فإن أُريد استصحاب عدم الانتساب محمولياً بأن يقال : إنّ الانتساب إلىٰ قريش معدوم ويستصحب هذا العدم إلىٰ زمان وجود المرأة فلا يثبت بهذا الاستصحاب كون المرأة غير قرشيّة إلاّ علىٰ القول بالأصل المثبت ، وإن أُريد استصحاب العدم النعتي فليس له حالة سابقة حتىٰ يجري ، لما عرفت من أنّ المرأة حين وجودها إمّا وجدت واجدة للقرشيّة وإمّا وجدت فاقدة لها فليس عدم قرشيّتها معلوماً سابقاً حتىٰ يستصحب ، ولو كان عدم القرشيّة لها معلوماً سابقاً فلا يشك فيه لاحقاً لما عرفت من أنّ الانتساب من الأوصاف التي إذا ثبتت لشخص لا ترتفع وكذا عدم الانتساب لكونه مقارناً لوجود الشخص .

إذا عرفت ما ذكرناه فلا بأس بتوضيح ما أفاده ﷺ[١] في الكفاية فيما يتعلّق بالمقام فنقول: إنّ صاحب الكفاية ﷺ يفصل بين المخصّص المتصل والمنفصل، بصيرورة العام معنوناً في المتصل إذا لم يكن بلسان الاستثناء، وعدم تعنونه في المنفصل والمتصل إذا كان بلسان الاستثناء، فالعام لا يقيّد بالخاص ولا يعنون بشيء كما لم يكن معنوناً بعنوان غير عنوان نفسه، فقوله: (أكرم العلماء) يكون ظاهراً في كون الموضوع لوجوب الإكرام نفس عنوان العلماء من دون دخل شيء في موضوعيّته غير العالميّة، فلم يكن بعنوان خاص من الهاشميّة والنجفيّة وغيرهما موضوعاً للحكم، بل العام بأي عنوان فرض فيه يكون تمام الموضوع ولا يصير بعد التخصيص معنوناً بعنوان ضد الخاص، فلا يوجب المخصّص المنفصل وكذا الاستثناء من المتصل تقيّده بقيد وجودي أو عدمي، فيكون تقدّم دليل الخاص علىٰ العام من باب الأقوائيّة من حيث الدلالة، ومع عدم تقيّد العام بالخاص، يمكن إحراز عدم الخاص في الفرد المشتبه بالأصل لكون المقام حينئذٍ من قبيل الموضوع المركّب المحرز بعض أجزائه بالوجدان وبعضها الآخر بالأصل، إذ بعد عدم تقيّد العام بالخاص وعدم صيرورة الخاص نعتاً له يكون عدم الخاص محمولياً دخيلاً في الحكم المترتّب علىٰ العام، ولذا يمكن إحراز عدم الخاص محمولياً بالأصل.

وعليه فلا مانع من إحراز عدم قرشيّة المرأة المشكوك قرشيّتها بأصالة عدم انتسابها إلىٰ قريش بنحو عدم الانتساب المحمولي لا النعتي، إذ المفروض عدم تقيّد العام بعنوان أصلاً، فيقال: إنّ الموضوع لأحكام الحيض هي المرأة وعدم انتسابها إلىٰ قريش والجزء الأوّل محرز بالوجدان والثاني بالاستصحاب، لأنّها حين عدمها لم يكن بينها وبين قريش انتساب ويستصحب ذلك العدم بعد وجود المرأة والشك

---

١) كفاية الأُصول / ٢٢٣.

في انتقاض عدم قرشيّتها بالوجود ، **والحاصل** أنّ عدم القرشيّة يكون نظير عدم إذن المالك في مالٍ قد استولت عليه يد الغير وشك في إذن المالك ، فإنّ عدم إذن المالك محمولياً يستصحب والاستيلاء محرز بالوجدان فيلتئم موضوع الضمان ، هذا توضيح ما في الكفاية .

فدعوىٰ صاحب الكفايةﷺ ترجع إلىٰ عدم تعنون العام بعنوان الخاص أصلاً وأنّ عدم الخاص لا يكون قيداً للعام بل عدمه المحمولي دخيل في الحكم ، ولذا يمكن إحرازه بالأصل ، بخلاف ما إذا كان قيداً فإنّه لا يمكن إحرازه بالعدم المحمولي أصلاً إلّا علىٰ القول بالأصل المثبت .

وفيه ما لا يخفىٰ ، فإنّ مقتضىٰ ما ذكرنا من ضابط التقييد والتركيب يتقيّد العام لا محالة بالخاص في مثل القرشيّة والعدالة والعلم وغيرها من الصفات والاعراض ، لما عرفت من اتصاف كلّ محل بعرضه وتقيّده به سواء كان القيد وجودياً أم عدمياً[1] وحيث إنّ اتصاف كلّ محل بعرضه عدمياً كان أو وجودياً يكون في ظرف وجوده فلا بد في صحة الاتصاف بالعرض من وجود المعروض ولا يمكن إثبات الوصف في حال عدم الموصوف فاستصحاب عدم القرشيّة الثابت في حال عدم المرأة لا يثبت اتصاف المرأة بعد وجودها به ، **والحاصل** أنّه لا محيص عن الالتزام بتقييد العام كالمرأة في المثال بعدم القرشيّة ، فإنّ ما دلّ علىٰ تحيّض كلّ امرأة إلىٰ خمسين لم يبق علىٰ حاله بل قيّد بعدم كونها قرشيّة ، حيث إنّ إطلاقها من حيث التسوية بين قرشيّتها ونبطيّتها قد ارتفع قطعاً ، فإنّ للمرأة بحسب ما يتصور لها من

---

١) أقول : هذا مبني علىٰ إمكان اتصاف شيء بالعدم وصيرورة العدم نعتاً وعلىٰ كون عدم القرشيّة للمرأة من باب ربط السلب الذي هو لازم القضيّة المعدولة لاسلب الربط الذي هو لازم القضيّة المحصّلة .

الحالات والصفات الطارئة عليها ـ كغناها وفقرها وسوادها وبياضها وعربيّتها وعجميّتها إلىٰ غير ذلك من الأوصاف ـ إطلاقات ، ولا إشكال في ارتفاع إطلاق القرشيّة وعدمها وليس هذا إلّا التقييد .

وبالجملة فإشكال الميرزا النائيني ﷺ علىٰ صاحب الكفاية ﷺ هو أنّ التخصيص مطلقاً متصلاً كان أو منفصلاً يوجب تقييد مصب العام باحدىٰ صفاته وحالاته ، ومع التقييد لا مجال لإحراز الموضوع بالأصل إلّا خصوص ما إذا كان التقيّد ممّا له حالة سابقة كعلم زيد وعدالته مثلاً إذا شك في بقائهما بعد العلم بوجودهما ، فما أفاده في الكفاية من عدم تعنوان العام بعنوان أصلاً وبقائه علىٰ ما كان عليه قبل التخصيص من عدم تلوّنه بلون وعدم تقيّده بقيد ممّا لا يمكن المساعدة عليه[1] .

لا يخفىٰ أنّ صاحب الكفاية ﷺ تعرض لهذا المطلب ـ في الايقاظ ـ بعد المخصص اللبّي وكان الأنسب أن يتعرض لذلك عقيب المخصص اللفظي وقبل المخصص اللبي ، لأنّه بعد أن ذكر المخصص اللفظي وأقسامه وبنىٰ فيه علىٰ عدم جواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقيّة كان المناسب أن يقول : إنّه بعد هذا البناء فيرجع في حكم الفرد المشتبه إلىٰ الأُصول العمليّة من البراءة والاشتغال أو القرعة أو الموافقة الاحتماليّة أو الرجوع إلىٰ الأصل الموضوعي .

---

١) أقول : بناء علىٰ ما أفاده صاحب الكفاية ﷺ لا حاجة إلىٰ اجراء الأصل الموضوعي لإحراز موضوع العام ، إذ المفروض أنّ الخاص لم يتصرف في موضوعيّة العام للحكم أصلاً وعنوان العام في الفرد المشتبه محرز وجداناً فيكون العام حجة فيه ، وحجيّة الخاص بالنسبة إليه مشكوك فيتمسك حينئذٍ بالعام فلا تصل النوبة إلىٰ إحراز عنوان العام بالتعبد أعنى الأصل الموضوعي كما ذهب إليه في الكفاية .

وكيف كان فلا بأس بمزيد توضيح لما أفاده في الإيقاظ فنقول وبه نستعين : أنّ مراده ليس هو التقييد ، لتصريحه بعدم تعنون العام بشيء من العناوين أصلاً بل العام باق علىٰ حاله من كونه تمام الموضوع للحكم وعدم خروجه عن ذلك إلىٰ جزء الموضوع كما هو شأن تقييد الموضوع بحال من حالاته ، **وليس هو** التركيب أيضاً إذ التركيب يكون في غير العرض ومحله كجوهرين أو عرضين لمحلين أو جوهر وعرض لجوهر آخر بخلاف المقام ، فإنّ الخاص يكون من أعراض العام وقائماً به كقوله : إنّما الصدقات للفقراء ثم قال : لا تعطوا الصدقات للمتجاهر بالفسق مثلاً ، فيكون نعتاً وقيداً له لا أجنبياً عنه حتىٰ يكون هو والعام مركّباً نظير تركب موضوع الحكم بالضمان من الاستيلاء القائم بشخص وعدم الإذن القائم بالمالك ، **بل مراده** رفع الحكم عن الموضوع مع عدم تصرف في الموضوع بتقييده بشيء أو إخراجه عن كونه تمام الموضوع إلىٰ جزئه كما في الاستثناء ، فإنّه يرفع الحكم الثابت عن فرد مع كونه موضوعاً لا أنّه يخرجه عن الموضوع نظير قوله : جائني القوم إلّا زيداً ، فإنّ كلمة إلّا الاستثنائيّة رفعت الحكم عن زيد مع كونه من القوم لا أنّها أخرجته عن القوم موضوعاً ، كما أنّها لا توجب تقيّد موضوعيّة غير زيد الخارج عن حكم القوم بخروج زيد بل الحكم وهو المجيء ثبت لعمرو وبكر وغيرهما من أفراد القوم من دون تقيد موضوعيّتها للمجيء بخروج زيد ، ولذا جعل صاحب الكفاية ﷺ الاستثناء مع كونه من المخصص المتصل كالمخصّص المنفصل في عدم تعنون العام به ، **وبالجملة** فغرض صاحب الكفاية ﷺ هو عدم تقيد العام بالخاص وعدم تركبه بسبب الخاص .

فإن قلت : إنّه علىٰ هذا المبنىٰ لا حاجة في إحراز عنوان العام إلىٰ التمسك بالأصل الموضوعي ، إذ المفروض فرديّة المشتبه للعام قطعاً فيكون دليل العام حجة عليه فيتمسك به ، والخاص لمّا لم يكن فرديّة المشتبه له محرزة فيكون مشكوك الحجة

بالنسبة إليه .

قلتُ : نعم لكن لما كان المفروض عدم محكوميّة الخاص واقعاً بحكم العام وعدم كونه مراداً للمتكلّم في نفس الأمر فيدور أمر الفرد المشتبه بين حكمين لا يمكن اجتماعهما ، وبعبارة أُخرىٰ لما علم بخروج زيد مثلاً عن دائرة أكرم العلماء وصار فرد مردداً بينه وبين عمرو المعلوم وجوب إكرامه ، فلا يمكن التمسك بالعام فيه بل لابدّ من اجراء الأصل الموضوعي فيه إن كان وإلّا فالأصل الحكمي أو القرعة أو غير ذلك ، **ولا يخفىٰ** أنّه ﷺ ذكر أنّ الغالب وجود الأصل الموضوعي ، وغرضه بـ(الغالب) أنّ الشبهة المصداقيّة تارة تكون لتردد الفرد بين شخصين وأُخرىٰ تكون لتردده بين الحالين ، فعلىٰ الأوّل كما إذا تردد الفرد بين كونه زيداً أو عمراً فلا أصل في البين يحرز أنّه زيد أو عمرو ، **وعلىٰ الثاني** يمكن إحرازه بالأصل الموضوعي كما إذا لم يعلم أنّ زيداً صار فاسقاً أو لا ، إذ علىٰ تقدير فسقه يشمله الخاص وعلىٰ تقدير عدمه يشمله العام ، فحينئذٍ إذا كانت حالته السابقة الفسق أو غيره تستصحب تلك الحالة كما لا يخفىٰ .

وبالجملة فغرض صاحب الكفاية ﷺ أُمور ، أحدها : أنّ نكتة العدول عن استصحاب عدم القرشيّة إلىٰ عدم الانتساب إلىٰ قريش أنّ القرشيّة تصير عنواناً للمرأة ، والمفروض أنّ المخصّص المنفصل والاستثناء من المتصل لايوجبان تقيد العام وتعنونه بعنوان أصلاً حتىٰ عنوان عدم الخاص بخلاف الانتساب إلىٰ قريش ، فإنّه ممّا له حالة سابقة لكونه من العدم المحمولي الذي هو الموضوع في الخاص ، فالموضوع لحكم العام هي المرأة وعدم الانتساب إلىٰ قريش نظير موضوع الضمان المركّب من الاستيلاء وعدم إذن المالك .

ثانيها : أنّ مراده من قوله في الإيقاظ : « لايخفى أنّ الباقي تحت العام بعد تخصيصه بالمنفصل أو الاستثناء من المتصل لما كان غير معنون بعنوان خاص ، بل

بكل عنوان لم يكن ذلك بعنوان الخاص كان إحراز المشتبه منه بالأصل الموضوعي في غالب الموارد إلّا ما شذ ممكنا فبذلك يحكم عليه بحكم العام وإن لم يجز التمسك به بلا كلام ....» ، هو أنّ العام بعد تخصيصه بالمنفصل أو الاستثناء من المتصل باق علىٰ ماكان عليه قبل التخصيص من عدم تعنونه بعنوان ، فاللاعنوانيّة الثابتة للعام قبل التخصيص باقية علىٰ حالها بعد التخصيص ، والتخصيص لم يؤثر فيه ولم يوجب عنواناً فيه ولو عنوان غير الخاص ، فغير الخاص لم يصر عنواناً للعام بل وجد معه بنحو التركيب لا التقييد ، وعلىٰ هذا ففي قوله : أكرم العلماء ولا تكرم فساقهم ، لا يكون الباقي تحت العام بعد تخصيصه بالفساق معنوناً بعنوان خاص حتىٰ بعنوان غير الفساق .

ثالثها : أنّ إحراز الموضوع بالأصل الموضوعي يكون في غالب الموارد ممكناً كعدم فسق زيد مع العلم به سابقاً ، فإذا شك في فسقه مع سبق عدمه يشك في كونه مشمولاً لدليل العام حتىٰ يجب إكرامه أو مشمولاً لدليل الخاص فيستصحب عدم فسقه فيندرج في دليل العام ، وأمّا في بعض الموارد فقد لايكون فيه أصل موضوعي كما إذا تردد شخص بين كونه زيداً وعمراً فعلىٰ تقدير كونه زيداً يحرم إكرامه وعلىٰ تقدير كونه عمراً يجب إكرامه ، فإنّ الزيديّة والعمرويّة ممّاليس له حالة سابقة حتىٰ تستصحب ، **والحاصل** أنّ مراد صاحب الكفاية ﷺ عدم تعنون العام بالخاص المنفصل والاستثناء ، وإمكان إحراز فرديّة المشكوك للخاص بالأصل الموضوعي .

ثم إنّ الميرزا النائيني ﷺ أورد علىٰ قوله : «بل بكل عنوان .....» بإيرادين

أحدهما : أنّ العام لا يمكن أن يكون معنوناً بكل عنوان إذ لازمه صحة تعنونه بكل عنوان ونقيضه ، فالعلماء في المثال المذكور يقيّد بالهاشمي وعدمه وبالنجفي وعدمه وهذا لا محصل له .

ثانيهما : أنّ هذا الكلام الدال علىٰ تعنون العام بكل عنوان ، مناقض لما ذكره

في صدر كلامه من أنّ العام بعد التخصيص لايعنون بعنوان خاص .

وقد أورد الميرزا ﷺ أيضاً علىٰ صاحب الكفاية ﷺ بما حاصله : أنّ الخاص إن كان من قبيل الحالات والأوصاف الطارئة علىٰ العام فمقتضىٰ ما حقق في محله من ضابط التقييد هو تقيّد العام بالخاص وإن كان من مقارناته سواء كان جوهراً أم عرضاً كما إذا قال : أكرم زيداً إن وجد عمرو أو أكرم زيداً إن كان عمرو عالماً أو جائعاً ، فمقتضىٰ ما قرّر في محله من ضابط التركيب يكون الموضوع مركّباً من العام والخاص ، ومن المعلوم أنّ القرشيّة تكون من الأوصاف والأعراض لا من المقارنات فلا محالة تكون عنواناً للمرأة ، فتكون المرأة علىٰ نوعين القرشيّة وغيرها وإثبات عدم قرشيّتها باستصحاب عدم الانتساب المحمولي موقوف علىٰ حجيّة الأصل المثبت واستصحاب عدمها النعتي لا معنىٰ له إلّا بعد وجود المنعوت إذ النعتيّة والوصفيّة تكون في حال وجود المعروض ، فلا وجه لأن يقال : إنّ المرأة حين عدم وجودها لم تكن قرشيّة أيضاً وبعد وجودها يشك في انتقاض عدم وصفها أعني القرشيّة فيستصحب عدم قرشيّتها ، لما عرفت من أنّ العدم النعتي إنّما يكون نعتيّته في ظرف وجود المنعوت والمفروض أنّ المرأة كانت معدومة وفي حال عدمها لم يكن الوصف العدمي كالوصف الوجودي ثابتاً لها ، **فتلخص** ممّا ذكرنا أنّ ما أفاده في الكفاية من عدم تعنون العام بالخاص المنفصل والاستثناء ضعيف ، **وعليه** فيكون العام معنوناً بالخاص مقيّداً به ولا يجوز إحراز عدم الخاص بالأصل الموضوعي إلّا فيما له حالة سابقة كعدم الفسق بالنسبة إلىٰ من شك في بقاء عدالته .

وينبغي توضيح كلام الآخوند ﷺ في هذا المقام أكثر ممّا تقدّم وإن كان فيه تكرار ، فنقول إنّ مراده بقوله : «بل بكل عنوان لم يكن ذاك بعنوان الخاص...»[1]

---

١) كفاية الأُصول / ٢٢٣.

هو أنّ العام لم يطرء علىٰ ماكان له من العنوان عنوان حتىٰ عنوان غير الخاص ، بل العام باق علىٰ عنوانه الثابت له قبل التخصيص وكونه تمام الموضوع ، مثلاً المرأة تمام الموضوع في الحكم بتحيّضها إلىٰ خمسين سنة ، ولم يوجب الخاص المنفصل أو الاستثناء من المتصل قيداً للمرأة بل الخاص دلّ علىٰ كون التحيض إلىٰ ستين للمرأة التي كان بينها وبين قريش انتساب ، فإذا شك في انتساب المرأة إلىٰ قريش يمكن استصحاب عدم نسبة بينها وبين قريش لاجتماع أركان الاستصحاب من الحالة السابقة وهي عدم النسبة حال عدم المرأة واتصال زمان اليقين بزمان الشك وترتّب الأثر الشرعي علىٰ عدم هذه النسبة محمولياً .

لا يقال : إنّ استصحاب عدم النسبة إلىٰ قريش معارض باستصحاب عدم انتسابها إلىٰ غير قريش .

فإنّه يقال : إنّ استصحاب عدم الانتساب إلىٰ غير قريش لا أثر له ، إذ الحكم بالتحيّض إلىٰ خمسين لم يعلّق إلّا علىٰ المرأة بلا قيد وعنوان كما هو المفروض ، فبعد إحراز وجود المرأة لاحاجة في إثبات حكم تحيّضها إلىٰ خمسين إلىٰ إحراز عدم انتسابها إلىٰ قريش بل إثبات التحيض إلىٰ ستين منوط بإحراز انتسابها إلىٰ قريش وينفىٰ هذا الأثر ـ أعني التحيض إلىٰ ستين ـ بأصالة عدم الانتساب ، هذا ملخّص مراد الكفاية .

وقد اعترض عليه الميرزا النائيني ﷺ بأنّ عدم الانتساب المحمولي وإن كانت أركان الاستصحاب فيه موجودة إلّا أنّه لا أثر له في المقام ، إذ الأثر الشرعي هنا مترتّب علىٰ العدم النعتي ـ أعني ما يكون بمفاد ليس الناقصة ـ لا العدم المحمولي ـ أعني ما يكون بمفاد ليس التامة ـ واستصحاب العدم المحمولي لايثبت العدم النعتي إلّا علىٰ القول بالأصل المثبت ، فصار هنا خلط بين العدم المحمولي وبين العدم النعتي ، ولذا تصدىٰ الميرزا النائيني ﷺ لتوضيح المطلب وإثبات أنّ عدم الانتساب

في المقام ليس من العدم المحمولي بل من النعتي الذي لايجري فيه الاستصحاب .

وقد ذكر ﷺ هنا مقدّمات :

المقدّمة الأُولىٰ : أنّ كلّ شيء لوحظ مع ماجعل في لسان الدليل موضوعاً للحكم ـ بحيث صارا اثنين ـ لا يخلو إمّا أن يكونا جوهرين كقوله : إن وجد زيد وعمرو فتصدّق فإنّ موضوع وجوب التصدّق جوهران ، **وإمّا** أن يكون كلاهما عرضين لمحلين كقوله : إن صار زيد عالماً وعمرو غنياً فتصدّق ، **وإمّا أن** يكونا عرضين لمحل واحد كقوله : إن كان زيد عالماً وغنياً فأكرمه ، **وإما أن** يكون أحدهما جوهراً والآخر عرضاً لجوهر آخر كقوله : إن وجد زيد وصار عمرو عالماً فتصدّق ، وإما أن يكون أحدهما جوهراً والآخر عرضاً له لا لجوهر آخر كما إذا قال : إن جاءك زيد العالم فأكرمه ، والحصر في هذه الأقسام عقلي كما لايخفىٰ .

إذا عرفت أقسام غير الموضوع البسيط الوحداني ، **فاعلم** أنّ الموضوع إذا كان جوهرين ، أو عرضين لمحلين ، أو لمحل واحد ، أو جوهراً وعرضاً لجوهر آخر ، يكون مركّباً لا مقيّداً ، لأنّ ضابط التركيب يكون في مورد امتناع التوصيف ومن المعلوم عدم اتصاف أحد الجوهرين بالآخر ، وكذا العرضان لمحل أو محلين ، وجوهر وعرض لجوهر آخر ، فالموضوع في هذه الأقسام الأربعة مركّب لا مقيّد . **وأمّا** العرض ومحله فلا مجال فيهما إلّا للتقييد لاتصاف المحل بالعرض وتقيده به واتحاده معه ، فضابط التقييد يكون في العرض ومحله ، **والتركيب في** سائر الأقسام الأربعة .

ويرد علىٰ الميرزا النائيني ﷺ ـ في جعل العرضين لمحل واحد من الموضوع المركّب لا المقيّد ـ أنّ كلاً من العرضين متحد وجوداً مع المعروض فيكون وجود المعروض متحداً مع عرضيه ، ومع عدم تعدّد الوجود يكون الموضوع الملتئم من عرضين لمحل واحد مقيّداً لا مركّباً ، **وعلىٰ هذا** فيكون قسمان من الأقسام الخمسة المذكورة وهما عرضان لمحل وعرض لمحله ممّا ينطبق عليه ضابط التقييد ، خلافاً

للميرزا ﷺ حيث إنّه جعل للتقييد قسماً واحداً وهو العرض ومحله ، فتدبّر .

المقدّمة الثانية : أنّ التقابل بين وجود العرض وعدمه المحموليين هو السلب والإيجاب كوجود السواد وعدمه ، والفسق وعدمه ، والقرشيّة وعدمها ، إلىٰ غير ذلك من الأعراض بما أنّها ماهيات في قبال الماهيات الجوهريّة ، وأمّا التقابل بين وجود العرض وعدمه النعتيين أعني مايكونان بمفاد (ليس) و(كان) الناقصتين فهو العدم والملكة ، لأنّ نعتيّة العرض لمحله واتصاف المعروض به منوطة بوجود المحل ، إذ لو لم يكن المحل موجوداً كان العرض معدوماً وغير نعت للمحل بل هو ملحوظ حينئذٍ بنفسه وبما أنّه ماهية من الماهيات ، فالنعتيّة منوطة بوجود المحل والموضوع ، إذ المحل بعد وجوده إمّا أن يتصف بوجود العرض وإمّا أن يتصف بعدمه ، وأمّا قبل وجوده فليس له شأنيّة الاتصاف بوجود العرض أو عدمه .

فالغرض من هذه المقدّمة هو أنّ المحل لايقبل الاتصاف بالعرض وجوداً أو عدماً إلّا بعد وجوده ، لأنّ الوجود هو منشأ الارتباط أو الاتحاد ، فالمراد بالعرض هنا هو العرضي الذي يحمل علىٰ معروضه لا ماهية العرض ، وعرضي الشيء غير العرض ـ ذا كالبياض وذاك مثل الأبيض ـ ، فلا يصحّ استصحاب العدم النعتي بنحو السالبة بانتفاء الموضوع بأن يقال : إنّ المرأة حين عدمها كانت أعراضها وصفاتها من القرشيّة وغيرها ، معدومةً وبعد وجودها يشك في انتقاض عدم قرشيّتها بالوجود فيستصحب ذلك العدم النعتي الذي كان لها قبل وجودها ، **وذلك** لما عرفت من أنّ منشأ الاتصاف والنعتيّة هو الوجود ، وقبل وجود المعروض لا يتصف هو بكونه موصوفاً بوصف القرشيّة أو غيرها من الأوصاف حتىٰ يستصحب ، فعدم القرشيّة حينئذٍ للمرأة ليس وصفاً عدميا للمرأة المعدومة بل يكون عدماً محمولياً ، **والحاصل** أنّ الموضوع قبل وجوده ليس له شيء من الأوصاف لا الوجوديّة ولا العدميّة .

وقد تلخّص ممّا ذكرنا أُمور، **الأوّل**: إنّ صاحب الكفاية ﷺ لا يرىٰ جواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقيّة في المخصّص اللّفظي المنفصل مع أنّه لا يلتزم بتعنون العام بعنوان الخاص، **ولكن** لمّا كان إحراز موضوع العام بالأصل الموضوعي في غالب الموارد ممكناً فلذا يحرز ذلك بالأصل ثم يتمسك بالعام، ولا تصل النوبة إلىٰ الرجوع إلىٰ الأُصول العمليّة في حكم المصداق المشتبه، ولا فرق في جواز التمسك بالعام بين إحراز موضوعه بالوجدان وبين إحرازه بالتعبد وليس إحراز موضوع العام بالأصل تمسكاً بالعام في الشبهة المصداقيّة كما لا يخفىٰ.

الثاني: إشكال الميرزا ﷺ علىٰ الكفاية بما حاصله: أنّه ليس في البين أصل موضوعي يحرز به عنوان العام بناءً منه علىٰ تعنون العام بحالات الموضوع وإن كانت عدميّة، لصيرورة الموضوع بالنسبة إلىٰ ذلك العدم بشرط لا، كالصلاة المشروطة بأُمور وجوديّة من الطهارة والستر وغيرهما، **وبالجملة** فموضوع الحكم أو متعلّقه يصير مقيّداً إمّا بأُمور عدميّة أو بأُمور وجوديّة، ومع التقييد لا مجال للأصل الموضوعي، لأنّ الموضوع بوصف تقيّده ليس له حالة سابقة حتىٰ يستصحب، والعدم المحمولي وإن كان له حالة سابقة لكن استصحابه لا يجدي، ولا يثبت المقيّد إلّا علىٰ القول بالأصل المثبت ضرورة أنّ عدم الفسق والقرشيّة والعلم محمولياً لا يثبت عدم فسق زيد وعدم قرشيّة المرأة المشكوك قرشيّتها وعدم علم عمرو مثلاً، فما أفاده في الكفاية من وجود الأصل الموضوعي في الفرد المشتبه مبني علىٰ عدم تعنون العام بعنوان الخاص وكفاية إحراز موضوع العام بأصالة عدم الخاص محمولياً، **وما أفاده** الميرزا ﷺ من الإشكال عليه من عدم الأصل الموضوعي مبني علىٰ تعنون العام بعد ورود الخاص عليه.

الثالث: يرد علىٰ الميرزا النائيني ﷺ ـ في جعل العرضين لمحل من صغريات التركيب ـ أنّه غير صحيح بل هو من صغريات التقييد لا التركيب لما تقدّم من

برهانه فلاحظ .

الرابع : أنّ في عدّ الجوهرين وعرضين لمحلين وغيرهما من أقسام التركيب إشكالاً ، بل لابدّ من عدّ تمام ما تقدّم من الأقسام من التقييد ، إذ لا تركيب في البين أصلاً .

توضيحه : أنّ الانقسامات الراجعة إلىٰ موضوع الحكم إما متقدّمة علىٰ الحكم بمعنىٰ إمكان لحاظها في الموضوع وجعلها قيداً له قبل عروض الحكم عليه كالبلوغ والاستطاعة والعقل وغير ذلك من الشرائط العامة والخاصة ، وإمّا متأخرة عنه ككونه عالماً بالحكم أو جاهلاً به . وكذا الانقسامات المتعلّقة بمتعلّق الحكم إما متقدّمة عليه كالطهارة والستر والاستقبال ونظائرها ممّا يمكن لحاظها مع الصلاة مثلاً قبل عروض الحكم علىٰ الصلاة ، وإمّا متأخرة عن الحكم الثابت للمتعلّق كقيديّة القربة للصلاة فإنها مترتّبة علىٰ الصلاة بعد عروض الحكم عليها . وتسمّىٰ الانقسامات المتقدّمة علىٰ الحكم في كلّ من الموضوع والمتعلّق بالانقسامات الأوليّة ، والانقسامات المتأخرة عنه بالانقسامات الثانويّة ، والانقسامات الأوليّة الملحوظة مع الموضوع أو الحكم لا تخلو عن ثلاثة أقسام ، لأنّه إمّا لها دخل في الحكم وإمّا لا دخل لها في الحكم ، وعلىٰ الأوّل إمّا يكون لوجودها دخل فيكون الموضوع والمتعلّق بشرط شيء ، وإمّا لعدمها دخل فيكون مشروطاً بعدمه ويعبّر عنه بشرط لا .

إذا عرفت هذا فنقول : إنّ ملخّص الإشكال علىٰ التركيب بجميع أقسامه المذكورة من الجوهرين والعرضين لمحلين وجوهر وعرض لغيره هو أنّ اجتماع الجوهرين في الزمان إمّا له دخل في الحكم وإمّا ليس له دخل فيه ، فعلىٰ الأوّل يكون عنوان الاجتماع في الزمان كعنوان التقارن والسبق واللحوق قيداً للموضوع ، فلا يمكن إحراز عنوان الاجتماع في الزمان باستصحاب أحد الجوهرين أو العرضين

بعد إحراز الجزء الآخر بالوجدان ، لكون الأصل حينئذٍ مثبتاً .

وعلىٰ الثاني يلزم ترتّب الحكم علىٰ وجود الجزئين في الخارج وان لم يتقارنا في الزمان فإذا فرضنا ترتّب وجوب التصدق علىٰ مجيء زيد وفقر عمرو يلزم ترتيب وجوب التصدق علىٰ ماإذا جاء زيد فعلاً وصار عمرو فقيراً قبل مجيء زيد بعشرين سنة مع زوال فقره حين مجيء زيد ولا يلتزم به أحد بل ذلك خلاف مقتضي التركيب .

والحاصل أنّ الاجتماع في الزمان من الانقسامات المتقدّمة علىٰ الحكم ، فإن كان دخيلاً في الموضوع يصير الموضوع مقيّداً بعنوان الاجتماع ، وإن لم يكن دخيلاً يلزم الالتزام بما لا يلتزم به أحد من ترتّب الحكم علىٰ وجود الجزئين وإن لم يجتمعا في زمان بل وجد أحدهما وانعدم ثمّ وجد الآخر ، فمع الدخل لا يمكن إحراز أحد جزئي الموضوع المركّب بالأصل ، لأنّ ثبوت عنوان الاجتماع باستصحاب أحدالجزئين مبني علىٰ الأصل المثبت فيسقط ، البحث عن إحراز أحد أجزاء الموضوع المركّب بالأصل ، فما فرّعه الميرزا النائيني ﷺ علىٰ الموضوع المركّب من كون الأصل في اليد الضمان في غايه الإشكال .

وبالجملة ، فالدخل وعدمه ممّا لايجتمعان ، فإنّ الإطلاق والتقييد وإن كان التقابل بينهما العدم والملكة ، ولكن في المحل القابل لهما يكون التقابل بينهما السلب والإيجاب ، فإنّ الإنسان لايمكن أن يكون أعمى وغيره ، وعلىٰ هذا فاجتماع الجزئين في الزمان إما له دخل وإمّا لا دخل له ، ولا يمكن أن يكون الموضوع المركّب منهما مطلقاً بالنسبة إلىٰ اجتماعهما في الزمان ومقيّداً بالنسبة إليه ؛ لأنّه يؤول إلىٰ اجتماع النقيضين وهما دخل الاجتماع في الموضوع وعدم دخله .

وربما يجاب عن هذا الإشكال ـ أعني دخل الاجتماع وعدمه في الموضوع المركّب ـ **تارة** : بأنّ عنوان الاجتماع غير ملحوظ قيداً في الموضوع ، فإذا فرض

اجتماع الجزئين في الوجود مع عدم فرض زمان كان الجزءان هما موضوع الحكم .

وأُخرىٰ : بأنّ الزمان لا دخل له في الحكم بل هو ظرف من جهة كون جزئي الموضوع المركّب زمانيين لابدّ من وقوعهما في الزّمان .

وكلاهما مدفوع ، أما الأوّل : فلما عرفت من أنّ لازم عدم دخل الاجتماع في موضوع الحكم هو ترتّب الحكم علىٰ وجود الجزئين ولو مع تفرقهما في الزمان وعدم اجتماعهما فيه ، ولم يقل أحد بذلك .

وأمّا الثاني ففيه ـ مضافاً إلىٰ عدم تعقل ظرفيّة الزمان صرفاً بحيث لم يكن للزمان دخل أصلا إذ مع عدم الدخل وكونه ظرفاً محضاً لا وجه لتخصيص الحكم به وعدم ثبوت الحكم إلاّ في حال اجتماعهما في الزّمان ـ أنّ مرجعه إلىٰ الوجه الأوّل أعني عدم لحاظ الاجتماع في الزمان قيداً .

فتلخّص ممّا ذكرنا أنّ الموضوع المركّب المحرز بعض أجزائه بالأصل وبعضها بالوجدان لا أساس له ، لكون اجتماع الجزئين في الزمان دخيلاً ، فلا يجري الأصل في إحراز أحد جزئي الموضوع لكونه مثبتاً ، لأنّ ترتّب عنوان الاجتماع علىٰ ثبوت جزء الموضوع من اللوازم العقليّة .

وعليه فينهدم أساس الموضوع المركّب الّذى أفاده الميرزا النائيني ﷺ وفرّع عليه أُموراً منها كون الأصل في اليد الضمان ، ومنها قاعدة ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده ، إلىٰ غير ذلك .

فإن قلت : إنّ هدم الموضوع المركّب مستلزم لرفع اليد عمّا بنيتم عليه من جريان الأصل في موارد :

منها : قاعدة التجاوز والفراغ في الصلاة ، فإنّ بعض أجزائها محرز بإحدى هاتين القاعدتين في حال الشكّ والبعض الآخر بالوجدان ، فتكون الصلاة ملتئمة

من الأجزاء المحرزة بالتعبد والأجزاء المحرزة بالوجدان .

ومنها : استصحاب الطهارة للصلاة ، فإنّ الطهارة محرزة تعبداً وأجزاء الصلاة محرزة وجداناً إلىٰ غيرذلك ممّا هو من هذا القبيل ، فهذه النقوض تلزمنا بالالتزام بصحّة الموضوع المركّب المحرز بعضه بالأصل والآخر بالوجدان .

قلت : لا يرد شيء من هذه النقوض ، أمّا موارد قاعدتي التجاوز والفراغ فلما قلنا في محلّه من كون العمل المركّب الّذي تجري فيه إحدى القاعدتين ، بدلاً عمّا هو المأمور به في حال الشّك مع عدم انكشاف الخلاف ، ولايكون من المركّب المحرز بعض أجزائه بالوجدان والآخر بالتعبد .

وأمّا استصحاب الطهارة فهو أجنبيّ عن الموضوع المركّب لأنّ الموضوع لجواز الدخول في الصلاة هو المتطهر ، وهذا الموضوع يحرز بالاستصحاب ، فإذا أحرز به يترتّب عليه الحكم وهو جواز الدخول في الصلاة وليس الموضوع (الصلاة عن طهارة) حتى يلزم ترتّب الصلاة عن طهارة علىٰ استصحاب الطهارة ، وكذا استصحاب كريّة ماء غسل فيه متنجّس فإنّ الكر له أثر شرعي وهو طهارة ملاقيه والكرّيّة تارة تثبت بالوجدان وأُخرىٰ بالتعبد .

وأمّا كون الأصل في اليد الضمان الذى فرّعه الميرزا النائيني ﷺ علىٰ الموضوع المركّب ، فيمكن إثباته بقاعدة المقتضي والمانع ، أو بقاعدة التعليق علىٰ الأمر الوجودي ، ومع عدم إمكانه كما هو الحقّ فلانسلّم كون الأصل في اليد الضمان كما قال به غير واحد ، بل نقول : إنّ اليد علىٰ قسمين أمانيّة وعدوانيّة ، ومع الشكّ فيهما يتمسّك بالأصل العمليّ وهو أصالة البراءة عن الضمان ، ومن هنا يظهر الإشكال في حاشية بعض أجلة العصر علىٰ العروة حيث علل ما في المتن بأصالة عدم الضمان ، وحاصل الإشكال انّه لا مجال لهذا الأصل بل يعلّل بأنّه لا دليل علىٰ

الضمان والأصل البراءة عن الضمان .

وتلخّص ممّا ذكرناه أُمور :

الأوّل : أنّ صاحب الكفاية ﷺ مع عدم ذهابه إلىٰ تعنون العام في الخاص اللفظي المنفصل والاستثناء من المتصل لا يسوّغ التمسّك بالعام في الشبهة المصداقيّة ، لأنّ الخاصّ لأقوائيّته يحكّم علىٰ العام ففي الفرد المشتبه لا يحرز حجيّة العام فيه وإن كان ظهوره موجوداً لأنّ الخاص يزاحم حجيّة العام لاظهوره ، فظهور العام لا يكون حجة في تمام ما ينطبق عليه ، فلذا لايجوز التمسّك به فيه ، ونحتاج في إحراز العام إلىٰ الأصل الموضوعي ، فلا يكون شيء من العام والخاص حجة في الفرد المشتبه ، أمّا الخاص فللشك في موضوعه ، وأمّا العام فلارتفاع حجيّة ظهوره في العموم ، فعلى مسلك صاحب الكفاية ﷺ من عدم تعنون العام بالخاص لايكون اجتماع العام والخاص في المصداق المشتبه من اجتماع الحجة ـ أعني العام ـ وغيرها ـ وهو الخاص ـ حتى يقال بحجيّة العام في المشتبه وعدم وصول النوبة إلىٰ الأصل .

والميرزا النائيني ﷺ لا يسوّغ التمسّك به في المصداق المشتبه لتعنون العام به ، ومن الواضح عدم تكفّل الكبرى لحال الصغرى .

فهذان العلمان متفقان في عدم جواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقيّة ، إلّا أنّ وجه عدم جواز التمسك عند صاحب الكفاية ﷺ عدم حجيّة ظاهر العام لحكومة الخاص عليه ، وعند الميرزا النائيني ﷺ تعنون العام بضد الخاص كما عرفته مفصلاً .

الثاني : أنّه لامحيص عن الرجوع في حكم المصداق المشتبه إلىٰ قاعدة الاشتغال أو البراءة إذ لم يكن فيه أصل موضوعي محرز للعام .

الثالث : أنّ الموضوع المركّب الذي يصحّ إحراز بعضه بالأصل والآخر

بالوجدان لاأساس له .

هذا تمام الكلام في المخصّص اللّفظي بأقسامه ، وقد عرفت عدم جواز التّمسك بالعام في الشبهة المصداقيّة في شيء من تلك الأقسام .

والحاصل ، أنّ جريان الأصل في الموضوعات المركّبة في غاية الإشكال لما عرفت من دخل الاجتماع في الزمان ، وعنوان الاجتماع لازم عقلي لإثبات أحد الجزئين بالأصل والآخر بالوجدان ، ولا يترتّب ذلك عليه إلّا علىٰ القول بالأصل المثبت .

والميرزا النائيني ﷺ يصرّح بهذا ، أعني عدم جريان الأصل في الموضوع المركّب من جوهرين أو عرضين لمحلين ، وغير ذلك من أقسام الموضوعات المركّبة إذا أُخذ فيها عنوان الاجتماع والسبق واللحوق ، والنقوض التي ذكر بعضها لابدّ لنا وللميرزا النائيني ﷺ من علاجها ، إذ تلك النقوض وإن كانت من الموضوعات المركّبة إلّا أنّ لعنوان السبق ونحوه دخلاً في الموضوع المركّب ـ ككون الصلاة في الوقت ـ فإنّ استصحاب الوقت وإتيان الصلاة فيه لايثبت وقوع الصلاة في الوقت ، وكذا استصحاب الطهارة وإتيان الصلاة مع الطهارة المستصحبة ، فإنّ استصحاب الطهارة لايحرز وقوع الصلاة عن طهارة .

ولابدّ من دفع الإشكال عن جريان الأصل في الموضوعات المركّبة إمّا بدعوى خفاء الواسطة إن تمّت ، وإمّا بوجه آخر ، وإلّا فيلزم انسداد باب الاستصحاب في غالب الموارد التي منها الوضوء ، مع أنّ استصحابه ممّا لاينبغي الإشكال فيه لكونه منصوصاً في صحاح زرارة[1] كما لايخفى .

هذا تمام الكلام في المخصّص اللفظي وقد عرفت اتّفاق صاحب الكفاية ﷺ

---

١) وسائل الشيعة ١ / ٢٤٥ ، الباب ١ من أبواب نواقض الوضوء .

ومن تبعه والميرزا النائيني ﷺ وتابعيه علىٰ عدم جواز التمسّك بالعام في الشبهة المصداقيّة ، غاية الأمر أنّ المحقق الخراساني ﷺ يدّعي عدم تعنون العام بضد الخاصّ أو نقيضه ، والميرزا النائيني ﷺ يدّعي التعنون ، وكذا صاحب الكفاية ﷺ والميرزا متّفقان علىٰ أنّه لوكان في البين أصل موضوعي منقح لعنوان العام فلا إشكال في جواز التمسك وإحراز موضوع العام به ، غاية الأمر أنّهما مختلفان في وجود الأصل الموضوعي ، فالمحقق الخراساني ﷺ يدّعي وجوده والميرزا النائيني ﷺ يدّعي عدمه ، لأنّ العدم المحمولي لايثبت باستصحابه العدم النعتي ، والعدم النعتي ليس له حالة سابقة ليستصحب إلاّ بناء علىٰ السالبة بانتفاء الموضوع و هو ممّا لا أساس له ، لما عرفت من كون النعتيّة في رتبة وجود المنعوت ، وفي رتبة عدمه لا ينعت ولا يوصف بوصف من الأوصاف ، فلامعنى لاستصحاب العدم النعتي بنحو السّالبة بانتفاء الموضوع .

المقام الثاني :

في المخصّص اللبي

وهو تارة يكون من قبيل حكم العقل الضروري ، وأُخرىٰ يكون من قبيل العقل النظري .

فإن كان من قبيل الأوّل لايجوز التمسك فيه بالعام في المصداق المشتبه ، لكون حكم العقل الضروري من قبيل المخصّص اللفظي المتصل بالعام في عدم انعقاد ظهور للعام في العموم .

وإن كان من قبيل الثاني ـ ومنه الإجماع ـ فهو يتصور علىٰ وجوه :

أحدها : أن يكون مايدركه العقل قيداً لا ملاكاً كما في قوله عليه السلام في مقبولة ابن حنظلة [1] «انظروا إلىٰ من كان منكم ممّن قد روى حديثنا وعرف أحكامنا ونظر في حلالنا وحرامنا .....» إلىٰ قوله عليه السلام «فإنّي قد جعلته حاكماً» فالموضوع لولاية القضاء هو الراوي للحديث العارف بالأحكام ـ لا الظان بها بالاجتهاد ، المستفاد من قوله عليه السلام «ونظر في حلالنا» بالتقريب المحرر في محله ، لعدم حجيّة الظنون الاجتهاديّة علىٰ ما ثبت في محله ـ والعقل يحكم بأنّ منصب القضاء من المناصب العالية التي لايليق بها كلّ أحد ، بل لابدّ أن يكون عادلاً فيقيّد العقل إطلاق راوي الحديث العارف بالأحكام بالعدالة ويصير الموضوع لمنصب القضاء مقيّداً بالعدالة .

ومن المعلوم أنّ العدالة من الموضوعات العرفيّة التي لاتحتاج إلىٰ بيان الشارع ، فلابدّ في ترتّب الحكم بوجود منصب القضاء علىٰ الفرد من إحراز العدالة ، فلا يجوز التمسّك بالعام في الفرد المشتبه لعدم إرادة جميع ماينطبق عليه العام .

---

١) التهذيب : ٦/٣٠١ ، ب ٩٢ ، ح ٥٢ .

ثانيها: أن يكون قابلاً للقيديّة والملاكيّة، كما إذا قال: أكرم جيراني، وعلم بحكم العقل خروج عدوّه من الجيران عن موضوع وجوب الإكرام، ولكن لم يعلم أنّ العداوة ملاك لعدم وجوب الإكرام أو قيد له.

ثالثها: أن لايكون قابلاً لغير الملاكيّة، كما إذا قال: (العنوا بني اميّة قاطبة) فإنّ العقل يستكشف أنّ جواز اللعن يكون لملاك مفقود في المؤمن فيكون الإيمان ملاكاً لخروج بعض بني‌أميّة عن دائرة جواز اللعن، فإذا علم بهذا الملاك فلا يجوز اللعن، وإذا شكّ في ذلك فلا مانع من التمسك بالعام ويحرز أنّه غير مؤمن فيجوز لعنه، وذلك لأنّ بيان الملاكات بيدالشارع فجعل الحكم بنحو العموم لجماعة كقوله: العنوا بني‌أميّة قاطبة، وعدم بيان عدم واجديّة بعض الأفراد لملاك حكم العام لكونه مؤمناً مع كون بيانه من وظيفة المولى يكشف عن كون الفرد المشكوك داخلاً في العام وأنّه ليس في بني‌أميّة مؤمن مثلاً.

ولا بأس ببيان محصّل ما في الكفاية وما عند الميرزا النائيني ﷺ في المخصّص اللّبي، فنقول وبه نستعين:

إنّ ملخّص ما في الكفاية[1] هو جواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقيّة إذا كان المخصص اللبي كالإجماع وحكم العقل النظري، ببيان أنّ ظهور العام في العموم لم تنثلم حجيّته في المخصص اللبي-الذي هو من قبيل الإجماع وحكم العقل النظري- كما انثلمت حجيّته في المخصص اللفظي المنفصل لوضوح الفرق بينهما، ضرورة أنّ ظهور العام في المخصص اللفظي المنفصل محكوم بحجيّة الخاص اللفظي المنفصل، وبعد العلم بعدم حجيّة ظهور العام في جميع ما ينطبق عليه كيف يمكن الحكم بحجيّته في المصداق المشتبه، بخلاف الخاص اللبي فإنّ ظهور العام سليم عن الحاكم فيكون

---

١) كفاية الأُصول / ٢٢٢.

حجة في الفرد المشتبه بعد وضوح فرديّته للعام .

وبالجملة ، ففي المخصّص اللّبي يكون للعام ظهور معتبر ، فيشمل الفرد المشكوك بما هو حجة ، ولكن شمول العام للفرد المشتبه في المخصص اللفظي المنفصل يكون بما هو عام لا بما هو حجة .

والحاصل أنّ العقل لمّا كان حاكماً بالتخصيص فلايحكم إلّا بعد إحراز موضوع حكمه ومع الشك فيه يتوقّف عن الحكم ، والمفروض أنّ ظهور العام يشمله ويكون هذاالظهور حجة لما عرفت من عدم ظهور خاص حجة حاكم علىٰ ظهور العام فيتمسك بالعام ويرتفع به اشتباه الفرد وإجماله .

وجعل صاحب الكفاية ﷺ الدليل علىٰ التمسك بالعام حينئذٍ هو العرف ، حيث إنّ المولى إذا قال لعبده : أكرم جيرانى ، وعلم بحكم العقل بخروج عدوّه عن هذا الحكم ، فإذا اشتبه فرد من الجيران ولم يعلم حاله من حيث صداقته وعداوته ولم يكرمه العبد لرعاية هذا الاحتمال عدّ عند العرف عاصياً ولاعباً بأمر المولى ويستحقّ الذم واللّوم .

وأمّا ما أفاده الميرزا النائيني ﷺ فلخّصه : التفصيل في جواز التشبث بالعام في الشبهة المصداقيّة في المخصص اللّبي بين أقسام الخاص اللّبي ، بخلاف صاحب الكفاية ﷺ حيث إنّه جوّز ذلك مطلقاً .

وتوضيح كلام الميرزا النائيني ﷺ هو أنّ الخاص اللّبي **تارة** يكون قيداً ، **وأُخرىٰ** يكون ملاكاً ، **وثالثة** يصلح لكليهما فهنا صور ثلاث :

الأُولى : أن يكون الخاص اللبي قيداً وموضوعاً ، وفي هذا القسم لايجوز التمسك بالعام في المصداق المشتبه ، لأنّ بيان الموضوع ليس وظيفة الشارع بل العرف ، فلابدّ في معرفة الموضوع من الرجوع إلىٰ العرف لا إلىٰ دليل الحكم فلايجوز التمسك بالعام .

الثانية: أن يكون الخاص اللبي ملاكاً لاموضوعاً، وحيث إنّ بيان الملاكات وظيفة الشارع فلايمكن معرفتها إلّا ببيان الشارع، ولو كان الملاك في الفرد المشتبه موجوداً لوجب علىٰ المولى بيانه لعدم طريق إلىٰ معرفته إلّا ببيان الشارع، وعدم بيانه مع بيان عام شامل للفرد المشتبه دليل علىٰ عدم وجود ملاك الخاصّ في الفرد المشتبه، فيجوز حينئذٍ التمسك بالعام في الفرد المشتبه، إذ المفروض عدم تقيد العام بعنوان الخاص لأنّ الخاص يكون من قبيل الملاك لا القيد.

الثالثة: أن يتردد الخاص اللّبي بين الملاكيّة والقيديّة وفي هذه الصورة لايجوز التمسك بالعام في الفرد المشتبه أيضاً، للشك في حجيّة العام، إذ لو كان الخاص اللّبي قيداً لا يجوز التمسك بالعام، وإن كان ملاكاً يجوز ذلك ومع الشك في الحجيّة يحكم العقل بعدم الجواز.

فتلخص أنّ الميرزا النائيني ﷺ يقول بجواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقيّة في المخصص اللبي في الجملة، وهي ما إذا كان الخاص من قبيل الملاك.

وأمّا في الصورتين الأُخريين فلا يجوز التمسك فيهما بالعام أصلاً.

هذا محصل ما أفاده العلمان صاحب الكفاية والميرزا النائيني ﷺ في مسألة التمسك بالعام في الشبهة المصداقيّة في المخصص اللبي.

ولكن الحقّ أنّ هذه المباحث الطويلة في مسألة التمسك بالعام في الشبهة المصداقيّة لاموضوع لها أصلاً، لأنّ المخصّص اللفظي واللبي من الإجماع والعقل كلّه كاشف عن تقيّد مصب العام بقيد، فيكون المصب جزء الموضوع بعد أن كان بالنظر إلىٰ الظاهر تمام الموضوع علىٰ ما هو قضيّة الإطلاق، فيكون العام والخاص من المطلق والمقيّد، وهل يتوهم أحد جواز التمسك بالمقيّد لإحراز القيد، فترجع مباحث العام والخاص إلىٰ مباحث المطلق والمقيّد فينهدم أساس كثير من أبحاث العام والخاص.

فما أفاده المحقق الخراساني ﷺ من عدم تعنون العام بضد الخاص أو نقيضه ضعيف، كضعف ما أفاده الميرزا النائيني ﷺ من كون الخاص اللبّي متصوراً بصور ثلاث، وجعل بعض الأمثلة كعدالة القاضي من قبيل الموضوع والقيد، والآخر كقوله: (العنوا بني أميّة) من قبيل الملاك، والثالث كقوله: أكرم جيراني من قبيل ما يقبل كلاً من الملاكيّة والقيديّة لأنّ جميعها دعاوٍ بلا بينة ولا برهان.

وبالجملة، فما أفاده الميرزا النائيني ﷺ من الكبرى ـ وهي جواز التمسك بالعام في الخاص اللبي إن كان بنحو الملاك ـ في غاية الوجاهة، لأنّ الملاك يختص بيانه بالشارع، إذ لاسبيل إلىٰ معرفته إلاّ به، فلوكان في الفرد المشكوك ملاك الخاص كالسعادة لبعض بني أُميّة ولم يبيّنه الشارع مع شمول حكم العام له كان إخلالاً بالغرض، لكون العام الشامل للمشكوك مفوّتاً لملاك الخاص، مثلاً قوله عليه السلام «لعن الله بني أميّة قاطبة»[1] يشمل من شك في إيمانه منهم، فإن كان ملاك حرمة اللعن موجوداً فيه ولم يبيّنه المولى مع شمول عموم لعن بني أميّة له كان ذلك مفوّتاً لملاك حرمة اللّعن، وتفويت الملاكات قبيح علىٰ الحكيم، فيكون ظهور العام في الفرد المشكوك رافعاً للشكّ، إذ مقتضي الحكمة بيان ملاك حرمة اللعن في المشكوك لوكان، فعدم بيانه مع شمول العام له بيان للعدم.

لكن ماذكره الميرزا النائيني ﷺ من كون العدالة في قوله عليه السلام: «انظروا إلىٰ من كان منكم ممّن قد روى حديثنا...» قيداً لاملاكاً، ومن كون الإيمان في عدم جواز اللعن ملاكاً لاقيداً، ومن كون العداوة في قوله أكرم جيراني ممّا له صلاحيّة كلّ من القيديّة والملاكيّة، **فيه إشكال**، وذلك لأنّه لا فرق بين العدالة والعداوة والإيمان في كون الجميع قيوداً لكونها من الحالات، وقد تقدّم أنّ كلّ ما هو من قبيل الحالات

---

١) زيارة عاشوراء.

والصفات يكون قيداً لما عرفت من ضابط التقييد ولا ربط له بالملاك، وأيّ فرق بين الإيمان في عدم جواز لعن من كان من بني أُميّة مؤمناً وبين الإيمان المأخوذ في الرقبة في قوله: «أعتق رقبة مؤمنة» فهل يتوهّم أحد كون الإيمان في الرقبة من قبيل الملاك، والحاصل أنّه لافرق بين العدالة والإيمان والعداوة في كون جميعها قيوداً لمصب العام ومقيّدة له كسائر المطلقات والمقيّدات.

نعم إن كان الخاص مخرجاً لبعض الأفراد عن دائرة العام كقوله: (لاتكرم زيداً العالم)، فإنّ إخراج زيد كإعدام فرد من أفراد العام لايكون مقيّداً لسائر أفراد العام، ضرورة أنّ موت فرد من العلماء لايوجب تقيّد الباقين، بخلاف التقييد الأحوالي فإنّه تقييد حقيقة، فملخص الإشكال علىٰ الميرزاالنائيني ﷺ هو المناقشة الصغرويّة.

وأمّا **الإشكال** علىٰ ما في الكفاية فحاصله: عدم الفرق في عدم جواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقيّة بين المخصّص اللفظي وبين اللبي بعد كون كلّ من المخصّص اللفظي واللبي كاشفاً عن المخصص الواقعي، وبعبارة أُخرىٰ لا فرق في الكاشف عمّا هو المخصّص بين اللفظ والعقل والعلم والأمارة المعتبرة، فإنّ جميعها كاشفة عن الخاص الواقعي المفروض تقييده لمصب العام وصيرورة المصب مقيّداً ومعنوناً به، وعدم جواز التمسك بالكبرى لإحراز الصغرى من الواضحات.

وكأنّ نظر صاحب الكفاية ﷺ[1] في الفرق بين المخصص اللفظي واللبي إلىٰ أنّ ظهور العام في اللبي لمّا لم يزاحمه ظهور الخاص الذي هو أقوى من ظهور العام في العموم، فلا محالة يكون ظهور العام حجة فيتسمك به في الفرد المشتبه الخروج، ويكون نظير قوله: (لاتكرم زيداً) في تردد زيد بين زيد العالم الخارج عن دائرة

---

١) كفاية الأُصول / ٢٢٢.

العلماء وبين زيد الجاهل، حتى لا يخرج من العلماء فرد من أفرادهم، فيتمسك حينئذٍ بالعام ويحرز به أنّ زيداً العالم لم يخرج، ولكن قد عرفت تعنون العام بالخاص مطلقاً لفظياً كان أو لبياً وحجيّة كلّ من الخاص اللفظي والعقلي، كما لايخفى.

إيقاظ:

لايخفى أنّ ما ذكرناه من المباحث المتعلّقة بالعام والخاص لاموضوع له ظاهراً وإنّما هومن الخلط بالمطلق والمقيّد، إذ لم نظفر إلىٰ الآن في الشريعة المقدسة بالعام والخاص بل الجميع يكون من المطلق والمقيّد.

أمّا في التكاليف الوجوبيّة فلا ينبغي الارتياب في كونها من المطلقات والمقيّدات.

وأمّا التكاليف التحريميّة فلم نظفر فيها بالعام والخاص، بل هي دائرة بين المطلق والمقيّد وبين ثبوت الحكم فيها علىٰ الأنواع المتباينة، كما في الحيوان البحري فإنّ الروايات تقسّمها إلىٰ محلّل ومحرّم، وليس فيها عام وخاص مثل «كلّ حيوان بحرى حرام إلّا كذا»، وإنّما يكون مثل ذلك في كلام الفقهاء، نعم إن كانت الآية الشريفة: ﴿**خلق لكم ما في الأرض جميعاً**﴾[1] أحل لكم بدل «خلق» كان ذلك من العام والخاص، إذ الخاص حينئذٍ هو ما دلّ علىٰ حرمة جملة من الحيوانات.

وعلىٰ تقدير العام والخاص لايعنون العام بالخاص، إذ عنوان ما في الأرض يشير إلىٰ ما فيها من الحيوان والجماد والنبات، والخارج عنه هو عنوان الكلب والخنزير مثلاً، ومن المعلوم عدم كونهما من أوصاف ما يدخل في عنوان ما في الأرض، فالغنم وغيره ممّا يبقى تحت عنوان ما في الأرض لايقيّد بعدم الكلب

---

١) البقرة: ٢٩

والخنزير كسائر الجواهر التي لا يكون بعضها وصفاً للآخر، فعلى فرض العموم والخصوص لايكون الخاص موجباً لتعنون العام به وإن كان الخاص أنواعياً، فإنّ كلّ خاص نوعي لايعنون العام، بل لابدّ في إيجابه ذلك من كونه من حالات مصبّ العام وأعراضه كالفساق للعلماء والمؤمنة للرقبة، وعلىٰ هذا الفرض يخرج عن التخصيص إلىٰ التقييد.

ويمكن أن يكون قوله تعالى: ﴿**أُحلّت لكم بهيمة الأنعام إلّا ما يتلى عليكم**﴾[1] من العام والخاص بناء علىٰ شمول بهيمة الأنعام للكلب والخنزير وغيرهما ممّا عدا الأنعام الأربعة، ولكن لايكون الخاص سبباً لتعنون العام لماعرفت من عدم كون الكلب ونحوه من الحيوانات المحرّمة من حالات الأنعام حتى تقيد بها، فلايقال: الغنم المقيّد بعدم كونه كلباً أو خنزيراً حلال كما لايخفى.

وأمّا بناء علىٰ عدم شمول بهيمة الأنعام لغير الأربعة فيكون الاستثناء منقطعاً ولا يكون من العام والخاص، بل من تشريع الحرمة والحليّة لموضوعين متبائينين كتحريم الخمر وتحليل الماء.

فتلخص من جميع ما ذكرنا أنّ التخصيصات الواردة في الشريعة ترجع إلىٰ التقييدات، وعليه فلاينبغي الإشكال في عدم جواز التمسك بدليل الإطلاق، كقوله: (أعتق رقبة) لإثبات حال الفرد المشكوك الحريّة، ولا بدليل التقييد كقوله: (لاتعتق رقبة كافرة) لإثبات حال المملوك المشكوك كفره.

وبالجملة، فلاوجه لعقد بابين أحدهما للعام والخاص والآخر للمطلق والمقيّد، بل لابدّ من عقد باب واحد للمطلق والمقيّد، ولا داعي إلىٰ اتعاب النفس والتعرض للمباحث التي لاموضوع لها في الكتاب والسنة، لأنّ

---

١) المائدة: ١

التخصيصات الأنواعيّة لمّا كانت غالباً من حالات المطلق وعوارضه فلا محالة تقيّده، نعم إذا لم تكن التخصيصات الأنواعيّة من صفات المطلق وأحواله فلا تقيده بل تكون من التخصيص المصطلح ولكنه في غاية الندرة، وعلىٰ فرض وجودها لا ينبغي الإشكال في عدم تعنون العام بها، هذا ما يرجع إلىٰ العام والخاص.

وأمّا ما أفاده الميرزا النائيني ﷺ من جريان الأصل في الموضوع المركّب دون المقيّد، ففيه: أنّ الظاهر عدم موضوع مركّب في الشريعة، لما عرفت من دخل عنوان من الاجتماع أو غيره لا محالة في الموضوع، فيصير من المقيّد ويخرج عن المركّب، فإنّ اليد علىٰ مال الغير وعدم إذن المالك محمولياً بحيث لم يرتبط باليد ليست موضوعاً للضمان، بل اليد المرتبطة بعدم إذن المالك والمقارنة لعدم إذنه موضوع للضمان، فتصير اليد الضامنة معنونة بعنوان العارية وغير الضامنة معنونة بالأمانيّة، وفي صورة الشك في الأمانيّة والعدوانيّة لا مجال لإثبات الضمان باستصحاب عدم إذن المالك وضمه إلىٰ ما هو محرز وجداناً وهو الاستيلاء، لعدم إثبات استصحاب العدم المحمولي عنوان عدوانيّة اليد.

وعلىٰ هذا يشكل الأمر أيضاً في استصحاب الوقت للصلاة واستصحاب الطهارة لها، فإنّ الاستصحاب لا يثبت عنوان الصلاة في الوقت والصلاة عن طهارة.

فتلخص ممّا ذكرناه أُمور:

الأول: أنّه لا موضوع للمباحث المتعلّقة بأقسام الخاص والتمسك بالعام في الشبهة المصداقيّة، لرجوع التخصيصات في الشريعة إلىٰ التقييدات.

الثاني: أنّ التخصيصات الأنواعيّة إن كانت من حالات مصب العام فلامحالة

تعنون العام، وإن كانت من الأمور المتبائنة والماهيات المتخالفة كخروج الكلب والخنزير ممّا أُحلّت، فلا توجب تعنون العام بها.

الثالث: أنّ الأصل الذي ذكره الميرزا النائيني ﷺ في إحراز أحد جزئي الموضوع المركّب لا أصل له، لعدم موضوع مركّب في الأحكام الشرعيّة كما عرفت.

ثم لايخفى أنّ صاحب الكفاية ﷺ[1] بعد الفراغ عن مباحث التمسك بالعام في الشبهة المصداقيّة نبّه علىٰ أمرين:

أحدهما: جواز التمسك بالعام عند بعض فيما إذا شكّ في فرد لا من جهة احتمال التخصيص بل من جهة أُخرىٰ، كما إذا شكّ في صحة الوضوء والغسل بمائع مضاف.

ثانيهما: أنّ الأُصول اللفظيّة ليست كالأُصول العمليّة في عدم حجيّة مثبتاتها، بل مثبتات اللفظيّة التي هي من الأمارات حجة.

أمّا الأمر الأوّل: فنخبة الكلام فيه أنّه ذهب بعض إلىٰ جواز التمسك بالعمومات لإحراز صحة الفرد المشكوك صحة وفساداً، كما إذا فرض الشك في صحة الوضوء بالمضاف فلو نذر هذا الوضوء يجب الوفاءبه للنذر، وكلّما يجب الوفاء به للنذر يكون صحيحاً لا محالة، فيحرز بكبرى وجوب الوفاء بالنذر صحة العمل الذي يشكّ في صحته إذا وقع مورداً للنذر، ثمّ أيّد هذا بما ورد في صحّة الإحرام قبل الميقات وصحة الصوم المستحب في السفر إذا وقعا موردين للنذر، حيث إنّ النذر أوجب مشروعيّتهما بعد أن لم يكونا مشروعين قبله كما لايخفى.

لكن صاحب الكفاية ﷺ بنى علىٰ عدم جواز التمسك بالعمومات المتكفلة لأحكام العناوين الثانويّة التي أُخذ في موضوعاتها أحد الأحكام المتعلّقة بالأفعال بعناوينها الأوليّة، كما في النذر ووجوب إطاعة الوالد، فإنّه أُخذ في موضوعهما

---

١) كفاية الأُصول / ٢٢٤ ـ ٢٢٥.

الإباحة والرجحان للفعل بعنوانه الأولي ، إذ النذر لا يتعلّق إلّا بما يكون راجحاً بعنوانه الأولي ، فلا يمكن إثبات رجحان متعلّقه بذلك العنوان بدليل وجوب الوفاء بالنذر الذي هو مترتّب علىٰ رجحان متعلّقه قبل عروض النذر عليه ، وإن شئت فقل : إنّ رجحان الفعل موضوع لوجوب الوفاء ، فكيف يعقل ترتّبه علىٰ وجوب الوفاء وهو واضح .

و أمّا النقض بالصوم في السفر والإحرام قبل الميقات ، فقد ذكر في جوابه صاحب الكفاية ﷺ ما يرجع حاصله إلىٰ وجوه ثلاثة :

أحدها : أنّ صحتهما تستكشف من الدليل الخاص القائم علىٰ صحة نذرهما والصحة تكشف عن رجحان في ذاتهما إلّا أنّ هناك مانعاً عن جعل الاستحباب أو الوجوب لهما ويكون النذر رافعاً لذلك المانع ، فيجعل لهما الوجوب بعد النذر ، وعلىٰ هذا لم يتصرف في أدلة اعتبار الرجحان في متعلّق النذر . ويجمع بهذا الوجه بين ما دلّ علىٰ اعتبار الرجحان في متعلّق النذر ، وبين ما دلّ علىٰ وجوب الوفاء بالنذر ، وبين ما دلّ علىٰ عدم مشروعيّة الصوم في السفر والإحرام قبل الميقات .

وبالجملة ، فاشتمال الصوم في السفر والإحرام قبل الميقات علىٰ الملاك والرجحان أمر ممكن ، ويكفي إمكانه لوجود الدليل علىٰ صحة نذرهما ولا استحالة عقلاً في واجديّتهما للمصلحة والرجحان مع وجود المانع عن جعل الندب أو الوجوب وارتفاع ذلك المانع بسبب النذر ، ولا يكون العقل الضروري ولا النظري مخالفاً له حتّى يوجب ذلك طرح النقل الدّال علىٰ صحة نذر الإحرام والصوم في هذين الموردين كما لايخفى .

ثانيها : تخصيص ما دلّ علىٰ اعتبار الرجحان في متعلّق النذر ، فإنّه قابل للتخصيص فيقال : إنّ الرجحان معتبر في صحة النذر إلّا في هذين الموردين ، وليس

اعتبار رجحان متعلّق النذر من الأحكام العقليّة غير القابلة للتخصيص .

ثالثها : أنّ رجحان المتعلّق أعمّ من رجحانه الثابت له مع الغض عن النذر والعارض له بطروالنذر ، فدليل صحة نذر الإحرام والصوم كاشف عن أعمّيّة الرجحان .

ولكن الحقّ عدم إمكان المساعدة علىٰ هذا الوجه لاستلزامه الدور ، إذ صحة النذر منوطة بالرجحان قبل النذر والمفروض نشؤ الرجحان عن النذر وتأخره عنه ، فلاك الاستحالة وهو تقدّم الشيء علىٰ نفسه موجود هنا ، نعم لابأس بالوجهين الأولين ، فالحق في الجواب هو الوجهان الأولان ، والله العالم .

فتلخص أنّه لا يكون نذر الصوم والإحرام مؤيداً لما ذهب إليه البعض من جواز التمسك بالعمومات إذا شكّ في صحة فرد .

فإن قلت : بناء علىٰ الوجه الثاني وهو عدم اعتبار الرجحان في الصوم والإحرام يلزم صحة نذر ترك الواجب وفعل الحرام أيضاً ، لعدم اعتبار الرجحان في متعلّق النذر وهو كما ترى .

قلت أوّلاً : أنّ الالتزام بعدم اعتبار الرجحان في الصوم في السفر والإحرام قبل الميقات إنّما هو لأجل الدليل علىٰ صحته فيهما ، ولم يقم دليل علىٰ صحة نذر ترك الواجب وفعل الحرام حتى يلتزم بعدم اعتبار الرجحان فيهما أيضاً .

وثانياً : أنّ قياس نذر ترك الواجب وفعل الحرام بالصيام والإحرام فاسد ، فإنّ الصيام والإحرام لا أمر بهما قبل النذر فيكون فسادهما لأجل التشريع ، وهذا بخلاف ترك الواجب وفعل الحرام فإنّ في الأول الأمر بالفعل وفي الثاني النهي عنه موجود ويكون النذر علىٰ خلافهما ومغيراً للحكم الشرعي كما لا يخفى .

نعم ، هنا بعض الإشكالات من جهات أُخر ، إحديها : أنّ الأمر النذري

توصّلي لا عبادي ، ومقتضاه سقوط وجوب الوفاء ولو بإتيان المنذور بغير القربة ، مع أنّه ليس الأمر كذلك في الصوم في السفر والإحرام قبل الميقات .

ثانيتها : أنّ نيّة الإحرام كيف تتمشى مع علم المحرم بابتلائه ببعض محرّمات الإحرام كالتظليل ، كما في هذه الأعصار لغالب الحجاج الأبرار ، إلىٰ غير ذلك من الإشكالات الطوال والقصار ، ولكنها مندفعة في محلّها ببيانات علمائنا الأخيار رضوان الله عليهم إلىٰ يوم القرار .

وأما الأمر الثاني : فهو أنّ المقرّر في محله عدم حجيّة مثبتات الأُصول العمليّة مطلقاً ، من غير فرق في ذلك بين التنزيليّة كالاستصحاب وقاعدتي التجاوز والفراغ وبين غيرها ، فإذا جرى الاستصحاب في حياة زيد مثلاً يترتّب عليه الآثار الشرعيّة المترتّبة علىٰ نفس الحياة ، لأنّ مفاد الاستصحاب تنزيل المشكوك منزلة المتيقن في الآثار الشرعيّة ، وأما الآثارالعاديّة والعقليّة فليست مورداً للتنزيل حتى تثبت آثارها الشرعيّة ، ومن المعلوم أنّ وجود الأثر فرع وجود موضوعه ولو تعبداً ، وهذا بخلاف الأمارات فإنّ مثبتاتها حجّة ، ضرورة كونها كاشفة عن الواقع وليس فيها تنزيل حتى يقتصر علىٰ خصوص الآثار الشرعيّة ، فالأمارات تكشف عن اللوازم والملزومات والملازمات وتكون حجّة فيها من جهة الكشف ، ولذا يحكم بآثار نبات لحية من قامت البيّنة علىٰ حيوته فيما إذا مضى من عمره ما يلازمه عادة نبات لحيته ، وكذا بلوغه وغيره من الآثار العاديّة المترتّبة علىٰ حيوته ، بخلاف استصحاب الحياة كما عرفت ، فإنّه لايترتّب علىٰ الحياة المستصحبة إلّا آثارها الشرعيّة .

وبالجملة ، فالفرق بين الأُصول اللفظيّة وبين الأُصول العمليّة في حجيّة مثبتات اللفظيّة وعدم حجيّة مثبتات العمليّة ممّا لا إشكال فيه .

إنّما الكلام في المقدار الثابت حجيّته من اللوازم في الأُصول اللفظيّة ، فتكون الأمارة حجة في كلّ لازم من لوازمها وإن كان بعيداً جداً ، أو يختص ذلك باللوازم التي تكون الإمارة كاشفة عنها كشفاً اطمئنانياً ؟.

الحقّ هو الثاني ، لأنّ حجيّة الظواهر لمّا كانت ببناء العقلاء ، ومن المعلوم أنّ بناءهم في حجيّة الظواهر لأجل كشفها عن الواقع لا لأجل التعبد ، فلابدّ في الحكم بحجيّة الأمارة في اللوازم من متابعة العقلاء ، وإحراز بنائهم علىٰ الحجيّة فيها الثابتة عندهم بعد كشف الأمارة عن تلك اللوازم بالكشف الاطمئناني ، ولذا لا يحكم علىٰ زيد الذي حَرُم إكرامه وتردد بين كونه عالماً وجاهلاً بجهله ليترتّب عليه آثار عدم عالميّته .

توضيحه : أنّه إذا قال : (أكرم العلماء) ثم قال : (لا تكرم زيداً) ولم يعلم كون زيد عالماً حتى يخصص به أكرم العلماء ، أو جاهلاً حتى لم يخصص وكان باقياً علىٰ عمومه ، فلا يحرز بأصالة عدم التخصيص كون زيد جاهلاً ، ولا يحكم بترتّب الآثار الشرعيّة الثابتة للجاهلين عليه ، وإن كان جهله من لوازم عدم تخصيص العام بزيد ، إلّا أنّ بناء العقلاء لم يثبت تحققه علىٰ كشف أصالة عدم التخصيص عن مثل هذا اللازم ، والشكّ في البناء كافٍ في عدم حجيّته ، والحاصل أنّ المتبع في مقدار حجيّة الأمارات في اللوازم هو بناء العقلاء .

وإن فرض هنا مثال آخر وهو ما إذا قال : (لا تكرم زيداً) وكان هناك زيدان أحدهما عالم والآخر جاهل ، وتردد زيد بين زيد العالم والجاهل ، فأصالة عدم التخصيص تثبت وجوب إكرام زيد العالم ، وعدم خروجه عن عموم وجوب إكرام العلماء ، ولكن لاتثبت أنّ موضوع حرمة الإكرام هو زيد الجاهل ، فحينئذٍ يشك في حرمة إكرامه فتجري فيها أصالة البراءة ، لانحلال العلم الإجمالي بحرمة

إكرام أحد الزيدين بأصالة عدم التخصيص المثبتة لوجوب إكرام زيد العالم وصيرورة حرمة زيد الجاهل مشكوكة تجري فيها البراءة[١].

وتوضيح كلام صاحب الكفاية ﷺ هو: أنّ لأصالة عدم التخصيص صورتين تكون في إحديهما حجة في لازمها وفي الأُخرىٰ لا تكون حجة فيه.

أما الصورة الأُولى: فيما إذا جرت أصالة عدم التخصيص في الفرد المعلوم فرديّته للعام وكان الشك متمحضاً في حكمه، كما إذا كان هناك زيدان أحدهما عالم والآخر جاهل وقال المولى: لا تكرم زيداً ولم يعلم أنّه أراد زيداً العالم حتى يخصّص العام، أو أراد زيداً الجاهل حتى لايخصّص العام لخروج زيد الجاهل عن دائرة العام بالتخصص، وإن شئت فقل: إنّ قوله: لا تكرم زيداً يدوربين التخصيص والتخصّص، فحينئذٍ يحكم بسبب أصالة عدم التخصيص بعدم خروج زيد العالم من دائرة أكرم العلماء وأنّ موضوع لا تكرم زيداً هو زيد الجاهل، لأنّ بناء العقلاء علىٰ حجيّة لوازم أصالة عدم التخصيص ثابت.

وأما الصورة الثانية: فهي فيما إذا جرت أصالة عدم التخصيص فيما شك في فرديّته للعام، كما إذا قال: لا تكرم زيداً ولم يعلم علمه ولا جهله، فإن كان عالماً فقد خرج عن دائرة أكرم العلماء تخصيصاً، وإن كان جاهلاً فهو خارج تخصصاً.

---

١) أقول: الذى يختلج بالبال عاجلاً هو عدم سلامة هذا الانحلال عن الإشكال، حيث إنّ الأصل المثبت لابدّ وأن يكون مثبتاً للتكليف المعلوم بالإجمال في أحد الأطراف بعينه، كما إذا علم إجمالاً بنجاسة أحد الإنائين ثم قامت البينة علىٰ نجاسة أحدهما بعينه، وأما إذا قامت البينة علىٰ غصبيّة أحدهما المعين فهل توجب هذه البينة انحلال العلم بالنجاسة، والمقام من هذا القبيل، لأنّ المعلوم إجمالاً هو حرمة إكرام أحد الشخصين فقيام دليل علىٰ وجوب إكرام أحدهما لايوجب انحلال العلم الإجمالى بحرمة إكرام أحدهما وهذا الانحلال يستلزم المخالفة القطعيّة للحرمة المعلومة إجمالاً.

وبالجملة، ليس هناك إلاّ زيد معين حكم عليه بحرمة الإكرام علىٰ كلّ حال سواء كان عالماً أم جاهلاً، غاية الأمر أنّه علىٰ تقدير عالميّته قد خصص به العام. وعلىٰ تقدير عدم علمه لم يخصص به العام فيؤول الشك إلىٰ الشك في تخصيص العام، ويحكم بعدم التخصيص لأصالة العموم، ولا يترتّب علىٰ أصل عدم التخصيص هنا كون زيد جاهلاً ـ لما عرفت من عدم وجوب إكرام زيد علىٰ كلّ تقدير عالماً كان أو جاهلاً ـ فلا يحكم حينئذٍ بجهله ليترتّب عليه آثار الجاهل حتى لا يعطى من موقوفات أهل العلم مثلاً.

والحاصل أنّ أصالة عدم التخصيص حجة في لازمه العقلي وهو كون موضوع حرمة الإكرام زيداً الجاهل في الصورة الأولى، وهي ما إذا أُحرز فرديّة شيء للعام واحتمل خروجه عن حكم العام، دون الصورة الثانية، وهي ما إذا لم يحرز الفرديّة للعام، وأصالة عدم التخصيص تحرز في الصورة الأُولى محكوميّة زيد العالم بحكم العام، وأنّ موضوع حرمة الإكرام هو زيد الجاهل وبناء العقلاء علىٰ حجيّتها في هذا اللازم ثابت.

وأما في الصورة الثانية فلم يثبت بناء العقلاء علىٰ حجيّتها في إثبات كون زيد ـ المحكوم بعدم وجوب الإكرام علىٰ كلّ حال ـ جاهلاً حتى يترتّب عليه جميع آثار الجاهل.

ويرد عليه: أنّ الفرق بين الصورتين ـ بدعوى بناء العقلاء علىٰ حجيّة أصالة عدم التخصيص في اللوازم في الصورة الأولى، وعدم بنائهم عليها في الصورة الثانية ـ مجرد دعوى لاشاهد لها، **فالحق أن يقال**: إنّ بناء العقلاء قد استقر علىٰ حجيّة الظواهر مالم تقم حجة أقوى علىٰ خلافها، فإذا شك في قيام حجة أقوى علىٰ خلافها لا يعتنون بهذا الشك، ويبنون علىٰ حجيّة الظاهر، ففي الصورتين

المذكورتين يبنى علىٰ حجيّة ظهور العام في العموم لعدم إحراز حجة أقوى علىٰ خلافه كما هو الحال في المخصص المعلوم.

وعلىٰ هذا فيبنى علىٰ حجيّة ظهور العام في جميع الأفراد وعدم الاعتناء باحتمال خروج فرد منه، وبالجملة فقضيّة حجيّة أصالة عدم التخصيص - التي هي عبارة أُخرىٰ عن أصالة الظهور التي هي أصل وجودي لا عدمي - هي حجيّة الألفاظ في ظواهرها، ولم تثبت حجيّتها في غير ظواهرها، والعام يكون ظاهراً في معناه فهو حجة فيه ما لم يقم علىٰ خلافه حجة أقوى من العام كالخاص، ومن المعلوم أنّ كون موضوع عدم الإكرام زيداً الجاهل ليس ممّا يكون العام ظاهراً فيه حتى يكون حجة فيه، من غير فرق بين الصورتين.

نعم، إن كانت حجيّة أصالة عدم التخصيص من باب أصالة العدم - بمعنى أنّ التخصيص يكون من الأُمور الوجوديّة ومع الشك فيه يكون مقتضى الأصل عدمه كأصالة عدم النسخ ونحوها - كان لحجيّة أصل عدم التخصيص في إثبات كون موضوع حرمة الإكرام زيداً الجاهل كما في الصورة الأُولى وإثبات جهل زيد في الصورة الثانية وجه، لأنّه يشك في كون (لا تكرم زيداً) مخصّصاً، ونفي مخصّصيّته بالأصل يستلزم كون موضوع حرمة الإكرام جاهلاً.

لكن التحقيق هو: كون أصالة عدم التخصيص من الأُصول الوجوديّة كما عرفت، فما أفاده في الكفاية لم يظهر له وجه وجيه. فتلخص أنّ مدار بناء العقلاء في حجيّة الظواهر علىٰ الظهور، فيكون العام حجة في معناه الظاهر لا في شيء آخر.

ثم إنّه يمثل للمقام بفرع فقهي [1] وهو أنّه: ورد في بعض الروايات عدم البأس

---

١) توضيح تطبيق المقام علىٰ المثال علىٰ ما يخطر ببالي عاجلاً قبل المراجعة هو أنّه إن بنينا علىٰ طهارة ماء الاستنجاء، فيكون الثوب الملاقي لماء الاستنجاء خارجاً موضوعاً عن ←

بثوب لاقى ماء الاستنجاء، فعدم البأس إن كان لتخصيص أدلة انفعال الماء القليل فيكون ماء الاستنجاء طاهراً، وإن كان للعفو مع نجاسته فهو باق تحت عموم ما دلّ علىٰ انفعال الماء القليل.

ولنرجع إلىٰ كلام المحقق الخراساني ﷺ، وحاصله أنّ هنا مثالين لا تكون أصالة العموم في أحدهما رافعة لإجمال الخاص وتكون في أحدهما رافعة لإجماله.

أما المثال الأوّل: فهو ما إذا كان فرديّة موضوع الخاص للعام مشكوكة كما إذا قال: (لاتكرم زيداً) ولم يعلم أنّه عالم حتى يخصص به العام، أو جاهل حتى يكون متخصصاً لخروجه موضوعاً عن دائرة موضوع العام، ولم يكن هناك أصل موضوعي ينقح عالميّته أو جاهليّته، فبأصالة العموم لايحرز لازمها العقلي وهو كون زيد جاهلاً ليترتّب عليه سائر آثار الجهل، وأما خصوص حرمة الإكرام فهو مترتّب عليه لامحالة، سواء كان عالماً أم جاهلاً، إذ المفروض أنّ زيداً محرّم الإكرام علىٰ كلّ حال تخصيصاً أو تخصصاً. والحاصل أنّ أصالة العموم لاتثبت كون زيد جاهلاً لعدم بناء العقلاء علىٰ إثبات مثل هذا اللازم بأصالة عدم التخصيص، والمفروض أنّ مدار حجيّة الظواهر علىٰ بناء العقلاء.

وأما المثال الثاني: فهو ما إذا كان الفرديّة للعام معلومة وكان الشك متمحضاً

← ملاقي المتنجس وإن بنينا علىٰ العفو عن نجاسة ماء الاستنجاء لا علىٰ طهارته فيكون الثوب خارجاً عن حكم ما دلّ علىٰ انفعال ملاقي المتنجس لا عن موضوعه، إذ المفروض ملاقاة الثوب للمتنجس وهو ماء الاستنجاء، غايته أنّه معفو عنه، وبعبارة واضحة: إنّ الثوب ليس محكوماً بحكم ما يلاقى المتنجس قطعاً، لكنه لم يعلم أنّه لأجل الخروج الموضوعي أو الحكمي مثل زيد المحكوم بعدم وجوب الإكرام علىٰ كلّ حال لكنه لم يعلم أنّه لأجل الخروج الموضوعي إن كان جاهلاً أو الحكمي إن كان عالماً وقد خصّص به العام.

في الحكم، كما إذا كان هناك زيدان أحدهما عالم والآخر جاهل وشك في أنّ موضوع لاتكرم زيداً هو العالم أو الجاهل، فإنّ أصالة العموم تحرز عدم خروج زيد العالم عن موضوع إكرام العلماء فيجب إكرامه، وأنّ الخارج هو زيد الجاهل لبناء العقلاء في هذه الصورة ـ أعني بها ما إذا جرت أصالة العموم فيما أحرزت فرديّته للعام ـ علىٰ إثبات اللازم العقلي، وهو كون زيد الجاهل محرم الإكرام. هذا محصل مرام الكفاية.

لكن الإنصاف عدم الفرق بين الصورتين في عدم إثبات أصالة العموم للازمه العقلي، فإنّ حجيّة الظهورات تكون لكشفها عن المرادات فإنّ العام كاشف عن كونه بتمامه مراداً للمولى وأما كشفه عن مطلب آخر ـ بحيث كان للعام دلالتان، أحدهما: مطابقيّة، وهي كون العام بجميع أفراده مراداً وثانيهما: التزاميّة، وهي كون موضوع حرمة الإكرام هو الجاهل ـ فغير ثابت، فحجيّة أصالة العموم في إثبات اللازم في كلتا الصورتين غير معلومة.

وعلىٰ هذا فيعلم إجمالاً بحرمة فعليّة منجّزة متعلّقة إما بزيد العالم وإما بزيد الجاهل، ومقتضى هذا العلم هو عدم إكرام واحد منهما، لعدم حصول القطع بالفراغ الاّ بذلك، إلاّ أنّ هناك مؤمّناً في أحد الطرفين وهو أصالة العموم المثبتة لوجوب إكرام زيد العالم، وأصالة العموم حجة لعدم قيام حجة أقوى علىٰ خلافها، إذ المفروض عدم العلم بشمول لا تكرم زيداً لزيد العالم، حتى يعارض العام ويقدّم عليه للأخصيّة والأقوائيّة، فيكون أصالة العموم حينئذٍ سليمة عن المعارض ومقتضاها وجوب إكرام زيد العالم، وعلىٰ تقدير حرمة إكرامه واقعاً يكون أصل العموم مرخصاً في الفعل كما لايخفى.

ويمكن أن يقال: إنّه إن قلنا بعدم حجيّة أصالة الظهور في العام للشك في

حجيّتها لأجل الشك في شمول لا تكرم زيداً لزيد العالم ـ إذ مع شموله له لاتكون أصالة العموم حجة فيه ، ومع عدم شموله له تكون حجة ـ فحجيّة أصل العموم حينئذٍ مشكوكة ومن المعلوم محكوميّة مشكوك الحجيّة بعدم الحجيّة ، وعلىٰ هذا فتصل النوبة إلىٰ الأصل العملي وهو أصل البراءة ، ويتعارض أصل البراءة في زيد العالم مع أصل البراءة في زيد الجاهل ويتساقطان ، فبناء علىٰ منجزيّة العلم الإجمالي لتعارض الأُصول تسقط الأُصول عن الاعتبار ، لأنّ رتبة الأُصول العمليّة من حيث الشك المأخوذ في موضوعها وإن كانت محفوظة ، إلّا أنّ رتبة امتثالها غير محفوظة ، لاستلزامها المخالفة القطعيّة للمعلوم إجمالاً ، فلا محالة يتنجز المعلوم بالإجمال وهو حرمة إكرام زيد العالم والجاهل ، فلا يجوز عقلاً إكرام واحد منهما ليحصل العلم بفراغ الذمة عمّا اشتغلت قطعاً كما لا يخفى .

وإن قلنا بحجيّة أصالة الظهور ما لم يعلم بمخصص للعام فلا مجال لأصالة البراءة عن حرمة إكرام زيد العالم ، لورود أو حكومة أصالة الظهور علىٰ أصل البراءة ، ويعارض أصالة العموم في زيد العالم أصل البراءة عن حرمة إكرام زيد الجاهل فيتساقطان عن الحجيّة ، للعلم بكذب أحدهما إجمالاً ، وحديث الحكومة والورود أجنبي عن المقام ، إذ مورده هو وحدة الموضوع كما إذا قامت بينة مثلاً علىٰ نجاسة إناء وكانت قاعدة الطهارة مقتضية لطهارته ، فحينئذٍ لا إشكال في تقدّم البينة علىٰ قاعدة الطهارة وروداً أو حكومة ، وأما مع اختلاف الموضوع والمورد فكل واحد منهما يكون مورداً ومصداقاً للدليل ، ففي المقام يكون زيد العالم مورداً لإصالة العموم للشك في تخصيصه ، وزيد الجاهل يكون مورداً لاصالة البراءة للشك في حرمة إكرامه . وبالجملة ، فبناء علىٰ حجيّة أصل الظهور ـ أي العموم ـ في المقام كما هو الحقّ يقع التعارض بين أصل الظهور وأصل البراءة .

فتكون النتيجة تنجز المعلوم بالإجمال فيحرم إكرام واحد منهما لتحقق الامتثال، سواء قلنا بحجيّة أصالة العموم في المقام أم لا، لأنّه بناء علىٰ حجيّتها تتعارض مع أصل البراءة عن حرمة زيد الجاهل، وبناء علىٰ عدم حجيّتها تتعارض أصالة البراءة في كليهما، وعلىٰ كلّ التقديرين يكون العلم الإجمالى منجزاً فيترك إكرام كلّ من زيد الجاهل والعالم، وعلىٰ هذا فلا حاجة في إثبات تنجيز العلم الإجمالي إلىٰ التشبث بأنّ أصلى البراءة في حرمة الإكرام لمّا تساقطا صار العلم الإجمالى منجزاً، وجريان أصالة العموم بعد تعارض أصلي البراءة المثبتة لوجوب إكرام زيد العالم لايوجب انحلال العلم الإجمالي بأن يقال: إنّ الأصل المثبت للتكليف في أحد الطرفين ثابت ويكون التكليف في الطرف الآخر مشكوكاً فتجرى فيه أصالة البراءة، وذلك لأنّ أصل البراءة في كلّ من الطرفين بعد سقوطه بالمعارضة لايعود إلىٰ دار الدنيا لعدم ما يوجب ولوج الروح فيه، وعلىٰ هذا فأصالة العموم وإن أثبتت وجوب إكرام زيد العالم لكن ليس في زيد الجاهل أصل البراءة لسقوطه بالمعارضة، فزيد الجاهل يكون نظير الإناء الموجود من الإنائين المشتبهين اللذين علم إجمالاً بنجاسة أحدهما، وبعد العلم وتنجز التكليف فُقد واحد منهما أو شرب ماء أحدهما، فإنّه لاينبغى الإشكال في وجوب الاجتناب عن الإناء الموجود، لعدم أصل يقتضى طهارته، إذ المفروض سقوط أصل طهارته بالمعارضة لمثله في الآخر ولا موجب لعوده.

توضيح وجه عدم الحاجة: أنّه بناء علىٰ حجيّة أصالة العموم لاتجري أصالة البراءة في زيد العالم حتى تسقط بالمعارضة، لحكومة أصالة العموم علىٰ أصل البراءة، بل المعارضة تقع بين أصالة العموم والبراءة من أول الأمر.

هذا كله بناء علىٰ عدم حجيّة أصل العموم في اللوازم وإلّا فينحلّ العلم

الإجمالى من أصله ، بداهة أنّ أصالة العموم تثبت كون موضوع الحرمة المعلومة إجمالاً هو زيد الجاهل ، فيكون حرمته ثابتة بالأمارة ، فترك إكرامه حينئذٍ يكون من الامتثال التفصيلي كسائر موارد الأمارات ، بخلاف عدم إكرامه في صورة عدم إثبات أصالة عدم التخصيص للازمها العقلي ، حيث إنّ ترك إكرام زيد الجاهل حينئذٍ يكون من باب الاحتياط كما لا يخفى .

فصل:

التمسك بالعام قبل الفحص عن المخصّص

الظاهر الإجماع علىٰ عدم جواز التمسك بالعام قبل الفحص عن المخصّص، كاتفاق الأصحاب من المحدثين والأُصوليين علىٰ عدم جواز الرجوع في الشبهات البدويّة إلىٰ أصل البراءة قبل الفحص، وإنّما الخلاف بينهما يكون في جريان البراءة فيها بعد الفحص، فالمحدثون يقولون بكون حكم الشبهة بعد الفحص كحكمها قبله في وجوب الاحتياط، اعتماداً علىٰ أخبار الاحتياط، والأُصوليون يقولون بمخالفة حكم الشبهة بعد الفحص لحكمها قبله، وأنّ حكمها بعد الفحص وعدم الظفر بالدليل الاجتهادي هو البراءة، استناداً إلىٰ أدلة البراءة، وكيف كان فلا إشكال عند كلّ من الأُصولي والأخباري في عدم جواز الرجوع إلىٰ أصل البراءة قبل الفحص في الشبهات البدويّة علىٰ التفصيل المقرّر في محله.

وأما عدم جواز التمسك بالعام قبل الفحص عن المخصص مع انعقاد ظهور للعام في العموم فقد ذكر في وجهه أُمور عديدة عمدتها أمران:

الأوّل: أنّ ديدن المتكلّم إذا جرى في كلامه علىٰ الاعتماد علىٰ القرائن المنفصلة يمنع ذلك عن التمسك بظواهر ألفاظه، لعدم كشفها بعد الاطلاع علىٰ ديدنه وعادته عن مراداته إلاّ بعد العلم بعدم المخصص، والمفروض أنّ حجيّة الظواهر عند العقلاء إنّما تكون ببناء العقلاء، ومن المعلوم أنّ بناءهم علىٰ حجيّتها ليس إلّا لأجل كشفها عن المرادات، وبعد الاطلاع علىٰ ديدن المولى في محاوراته وأنّه يعتمد في بيان مقاصده علىٰ القرائن المنفصلة لايكون العام كاشفاً عن مراد المتكلّم، فلا يحرز حينئذٍ بناء العقلاء علىٰ حجيّته كما لايخفى.

الأمر الثاني : العلم الإجمالي بوجود مخصصات كثيرة في الشريعة غاية الكثرة حتى قيل : ما من عام إلّا وقد خصّ ، وهذا العلم يمنع عن حجيّة العمومات ؛ إذ البناء علىٰ حجيّتها وعدم الفحص عن المخصصات يوجب مخالفة التكاليف بالضرورة ، نظير جريان البراءة في الشبهات البدوية قبل الفحص المستلزم للخروج عن الدين .

وفي كلا الوجهين ما لا يخفى ، إذ في الأوّل : أنّ لازمه عدم إجداء الفحص عن المخصص إلّا إذا أفاد القطع بعدم المخصّص ، وأما مع عدم إفادته له فعدم جواز التمسك بالعام باق علىٰ حاله ، والغالب بل الدائم عدم إفادة الفحص للعلم بعدم المخصص لاحتمال كونه في كتاب لم يظفر به الفاحص .

وفي الثاني : أخصّيّته من المدّعى وعدم وفائه بتمام المدّعى ، وهو عدم جواز التشبث بكل فرد من أفراد العام .

توضيحه : أنّ المعلوم بالإجمال إذا كان ألف مخصص مثلاً بحيث كان الزائد عليه مشكوكاً فيه ، فإذا ظفرنا بهذا المقدار من المخصصات فلامحالة ينحل العلم الإجمالي ويصير الزائد مشكوكاً فيه فينفى بأصالة عدم التخصيص ، إذ لا يلزم حينئذٍ محذور من الرجوع إلىٰ هذا الأصل بعد فرض انحلال العلم الإجمالى ، فهذا الوجه يختص بما إذا لم ينحل العلم الإجمالي ، والمدّعى كما عرفت أعمّ من ذلك كما هو واضح ، فتلخص ممّا ذكرنا أنّ شيئاً من هذين الوجهين لا يصلح لإثبات عدم جواز العمل بالعام قبل الفحص .

والحاصل : أنّ البحث في هذا الفصل يقع في مقامين ، **الأوّل** : في أصل وجوب الفحص عن المخصص قبل العمل بالعام ، **والثاني** : في مقدار الفحص بعد إثبات وجوبه ، وأنّه لابدّ من كونه بمثابة يوجب العلم بعدم المخصص واقعاً أو بعدم إمكان

وصوله إلينا علىٰ تقدير وجوده ، أو يكفي الاطمئنان أو الظن ولو لم يكن اطمئنانياً .

أمّا المقام الأوّل : فنخبة الكلام فيه أنّه قد ادّعي الإجماع علىٰ اشتراط جواز العمل بالعام وحجيّة ظهور العام بالفحص عن المخصص ، ولكن لم يظهر كونه إجماعاً تعبدياً كاشفاً قطعياً عن حجة معتبرة عند الكل قد اختفيت علينا أو عن عمل الأصحاب الكاشف عن قولهم عليهم السلام بعدم جواز العمل بعمومات الكتاب والسنة قبل الفحص عن المخصص ، فيحتمل أن يكون الإجماع مدركياً ، لأنّه قد ذكر في وجه وجوب الفحص عن المخصص وجوه عمدتها وجهان :

أحدهما : ديدن المتكلّم علىٰ عدم بيان المخصص والمقيّد متصلاً بالعام والمطلق . وقد تقدّم تفصيله وأنّه واف بتمام المدّعى وهو لزوم الفحص عن المخصص عند الظفر بكل فرد من العام كما لا يخفى .

ثانيهما : العلم الإجمالي بوجود مخصصات في الشريعة لعمومات الكتاب والسنة ، وهذا العلم يمنع عن جريان أصالة العموم في العمومات ، كمنع العلم الإجمالي عن الأُصول العمليّة .

وفيه أوّلاً : أنّ هذا العلم بالمخصصات يحدث منحلاً وبلا أثر ، بمعنى أنّه يوجد العلم تفصيلاً ، إذ لا علم لنا بالمخصص إلّا بعد الظفر به ومن المعلوم أنّ العلم بالمخصص يحدث تفصيلاً لا إجمالاً .

وثانياً : أنّه علىٰ تقدير وجود العلم الإجمالي وعدم حدوثه منحلاً لا يفي بإثبات تمام المطلوب وهو اشتراط العمل بكل عام بالفحص عن المخصص .

وجه عدم وفائه به هو : أنّه يقتضي لزوم الفحص ما لم ينحل العلم الإجمالي بالظفر بمقدار المعلوم بالإجمال ، وبعد الانحلال تجري أصالة العموم في العمومات التي يشك في تخصيصها ، لكون الشك في تخصيصها بدوياً يجري فيه أصل العموم ، كسائر موارد دوران المعلوم بالإجمال بين الأقل والأكثر ، فإنّ الأقل يكون معلوماً

تفصيلاً والأكثر مشكوكاً بدوياً يجري فيه الأصل، كما إذا تردد الدين بين ثمانية دنانير وعشرة، فإنّ الثمانية معلومة تفصيلاً والاثنين مشكوكان يجرى فيها أصل البراءة، وكذلك المقام، فإنّ المخصصات المعلومة إجمالاً إذا كانت مأة مثلاً وظفرنا بمأة مخصص في الروايات، فينحل العلم الإجمالي لعدم العلم فيما زاد علىٰ المأة، فيجري فيه أصالة عدم التخصيص.

إلّا أن يقال بمقالة الميرزا النائيني ﷺ وهي النكتة التي أفادها في المقام، وحاصلها: أنّ المعلوم إن كان دائراً بين الأقل والأكثر ينحل العلم بالظفر بمقدار الأقل، وأما إذا كان معنوناً بعنوان ومعلماً بعلامة، بحيث كان العلم الإجمالي متعلّقاً بعنوان، فدوران المتعلّق بين الأقل والأكثر في هذه الصورة لا يوجب الانحلال، كما إذا فرض أنّه مديون لزيد وكان ذلك مكتوباً في الدفتر فإذا علم حينئذٍ باشتغال ذمته لزيد بثمانية دنانير وشك في اشتغالها له بأزيد منها، فهل يجوّز أحد جريان البراءة في الزائد عن الثمانية أو يراجع الدفتر؟. لاينبغى الإشكال في أنّه يرجع إلىٰ الدفتر ولا تجري البراءة في الزائد ومانحن فيه من هذا القبيل، ضرورة أنّ العلم الإجمالي تعلّق بمخصّصات مضبوطة فيما بأيدينا من الكتب نظير الدين المكتوب في الدفتر، ولا ينحل العلم الكذائى بالمخصصات إلّا بمراجعة تمام الكتب بجميع مالها من الأجزاء والصفحات، فلا يكفي في انحلال هذا العلم مراجعة بعض الكتب أو بعض صفحاتها، وعلىٰ هذا التقريب يكون العلم الإجمالي وافياً بتمام المقصود، إذ لاينحل إلّا بمراجعة جميع ما في الكتب المتضمنة للأخبار.

والحاصل: أنّ العلم الإجمالى تعلّق بعنوان ما في الكتب وهذا العنوان معلوم تفصيلاً لا إجمالاً، نعم يكون الإجمال فيما ينطبق عليه هذا العنوان لتردده بين الأقل والأكثر، نظير تردد الفقراء بين الأقل والأكثر وتردد عنوان (من في المدرسة) بين الأقل والأكثر، إلىٰ غيرذلك من العناوين التي يتردد أفرادها بين الأقل والأكثر.

ودعوى انحلال العلم المتعلّق بما في الكتب بالعلم الإجمالي الحاصل بين أفراد ما في الكتب لدوران متعلّق هذا العلم الثاني بين الأقل والأكثر، كما إذا ظفرنا بمائة مخصص مثلاً وشككنا في الزائد منها، فينحل العلم الإجمالي وتجرى أصالة العموم في سائر العمومات التي يشك في تخصيصها لعدم العلم بوجود حجة أقوى علىٰ خلافها حتى يرفع اليد عنها.

غير مسموعة، ضرورة أنّ هذا العلم الإجمالي الصغير يكون في عدد ما ينطبق عليه عنوان ما في الكتب لا في العنوان الذي تعلّق به العلم أولاً وهو عنوان ما في الكتب، والعلم الأوّل المتعلّق بعنوان ما في الكتب يقتضي وجوب الاحتياط في كلّ من الأقل والأكثر، لتنجز الحكم في كلّ منهما بمناط واحد وهو انطباق عنوان ما في الكتب عليهما، فيكون الأقل والأكثر حينئذٍ كالمتبائنين، نظير العلم الإجمالي بوجوب إكرام زيد أو عمرو في منجزيّة العلم الإجمالي ووجوب الاحتياط في جميع أطرافه.

وعلىٰ هذا فالعلم الإجمالي المتعلّق بما في الكتب يقتضي تنجز الحكم المعلوم بالإجمال في جميع الأطراف من الأقل والأكثر، والعلم الإجمالي الصغير المتعلّق بعدد ما ينطبق عليه العنوان الذي تعلّق به العلم الأول لايقتضي تنجّز التكليف بالأكثر المشكوك، ومن المقرّر في محله عدم المعارضة بين المقتضي واللّامقتضي، فالعلم الأوّل يؤثر وينجّز الحكم في جميع الأطراف ولاينحل إلّا بمراجعة جميع ما في الكتب، فالإنصاف أنّ ما أفاده الميرزا النائينيﷺ من كون العلم الإجمالي بمخصّصات في الشريعة وافياً بتمام المدّعى وهو وجوب الفحص عن المخصص في كلّ عام ولو بعد الظفر بمخصصات كثيرة، متين جداً.

نعم يقع الكلام في أنّ العلم بالمخصّصات يتعلّق من أول الأمر بعنوان ما في الكتب، أو يحصل العلم بالمخصص بعد الظفر به فيحدث العلم منحلا، فعلى الأوّل

لا ينحل العلم بالظفر بمخصصات كثيرة ، وعلىٰ الثاني ينحل كما لا يخفى .

ثم إنّ تخصيص كلّ عام إن أُريد به التقييد كما أسلفنا الكلام فيه ، وقلنا إنّ التخصيصات الشرعيّة ترجع إلىٰ التقييدات ، لأولها إلىٰ تقييد إطلاق مصب العام ، فلا ينبغي الارتياب في صحته لعدم دليل مطلق من جميع الجهات في الشرعيات ، وإن أريد به ما يعم العنوان الثانوي فكذلك أيضاً لكون أدلة الأحكام الأوليّة مخصصة بالعناوين الثانويّة كالعسر والحرج ، وإن أُريد به التخصيص المصطلح في مقابل التقييد فالكليّة المدعاة وهي ما من عام إلّا وقد خص غير ثابتة كما لا يخفى .

والأصح في وجه وجوب الفحص عن العام بمعنى اشتراط حجيّته بالفحص هو استقرار ديدن الشارع الأقدس في عمومات الكتاب والسنة علىٰ تأخير بيان المخصصات عن العمومات بمقدار لا يلزم منه القبح ، وهو الإخلال بالغرض إن كان التأخير عن زمان الحاجة وهو زمان العمل بالعام ، فإذا أُحرز ديدن متكلّم علىٰ عدم ذكر تمام مرامه في كلام واحد ومجلس واحد بل يذكره في مجالس عديدة فلا يبنى العقلاء علىٰ حجيّة ظاهر كلامه إلّا بعد الفحص ، ضرورة أنّ العقلاء لا يبنون علىٰ حجيّة مثل هذه الظواهر بعد وضوح عدم بنائهم علىٰ حجيّة الظواهر إلّا لأجل كشفها عن مراداته ، ومع بناء المتكلّم علىٰ عدم بيان تمام مقصوده بكلام واحد لا يكون ذلك الكلام كاشفاً عن مراده ، فلا يكون حجة عند العقلاء ، كما أنّه لا ريب في بناء العقلاء علىٰ حجيّة الظواهر فيما إذا كان دأب المتكلّم علىٰ بيان جميع مقصوده بكلام واحد .

والحاصل : أنّه لما أُحرز كون الشارع الأقدس ممن يعتمد في بيان جميع مرامه علىٰ المخصصات والقرائن المنفصلة ، لا تكون عمومات الكتاب والسنّة قبل فحص حجة .

لا يقال : إنّ وجوب الفحص عن المخصص لابدّ أن يكون عن الخاص بما هو

حجة لا بما هو خاص وكلام، ومن المعلوم أنّ الحجيّة ليست من لوازم الكلام بوجوده الواقعي بل من لوازم وجوده العلمي فما لم يصل إلىٰ درجة العلم لايكون حجة فموضوع وجوب الفحص وهو الحجة مفقود قبل الفحص فلا وجه لوجوبه.

فإنّه يقال: إن مرجع ديدن الشارع المقدس علىٰ الاعتماد علىٰ القرائن المنفصلة إلىٰ عدم حجيّة العام وإناطة حجيّته بالفحص عن المخصص، وبعبارة أُخرىٰ أنّ الفحص في المقام مقدّمة لحجيّة ظهور العام لما عرفت من عدم بناء العقلاء علىٰ حجيّة ظاهر كلام من استقرت عادته علىٰ عدم ذكر تمام غرضه بكلام واحد، وأنّ حجيّته منوطة بالفحص، ومن هنا يظهر عدم اختصاص وجوب الفحص بالمخصّص بل الأمر كذلك بالنسبة إلىٰ المقيّد وإلىٰ المعارض في التعارض التبائني، لوحدة الملاك وهو إحراز ديدن الشارع علىٰ بيان القيود والمعارضات منفصلة عن المطلقات والمبائنات، فتلخص من جميع ما ذكرنا عدم اعتبار ظهور عموم الكتاب والسّنة قبل الفحص عن المخصص، هذا تمام الكلام في المقام الأول أعنى عدم جواز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص.

وأمّا المقام الثاني: ـ وهو مقدار وجوب الفحص ـ فقيل: إنّه يختلف باختلاف المباني في وجوب الفحص، فإن كان مبناه ما تقدّم من العلم الإجمالي بالمخصّصات فوجوب الفحص ثابت إلىٰ زمان انحلال العلم الإجمالي بالظفر بمخصصات بمقدار المعلوم بالإجمال، بحيث صار الزائد عليه مشكوك التخصيص. وإن كان مبناه ديدن الشارع علىٰ تأخير بيان المخصصات عن وقت الخطاب ـ كما هو الحقّ ـ فوجوب الفحص حينئذٍ يكون إلىٰ اليأس عن الظفر بالخاص والاطمئنان بعدم صدوره واقعاً أو عدم حجيّته علىٰ تقدير صدوره، وهذا الاطمئنان لا يتحقق إلّا بتتبع جميع ما بايدينا من كتب الأخبار، وعدم الاكتفاء بالكتب أو بما تضمنها من الوسائل والوافي، لأنّ جميع الأُصول لم تكن موجودة عند المحمدين الثلثة الأُول

وكذا عند الثلاثة الأواخر، أو كان بعض الأُصول حاضراً عند بعضهم كصاحب الوسائل ﷺ لكنه لم ينقل عنه لعدم اعتباره عنده. ومن المحتمل أنّ هذا الشخص إذا تفحص عن ذلك الأصل ونظر فيه كان حجة في نظره، فإذا لم يتفحص عنه كان فحصه ناقصاً.

وإشكال الميرزا النائيني ﷺ علىٰ ذلك بأنّ اعتبار اليأس عن الظفر بالمخصص يوجب انسداد باب الاجتهاد المستلزم للهرج والمرج واختلال النظم.

مندفع أوّلاً: بعدم استلزام الاطمئنان بعدم المخصص انسداد باب الاجتهاد، وذلك لأنّ فحص ما في الكتب الأربعة وغيرها من الكتب التي طبعت كالدعائم والأشعثيات لايوجب حرجاً ولا هرجاً ولا انسداد باب الاجتهاد، وإنّما لزم ذلك في الأزمنة السالفة التي لم تكن الكتب مطبوعة فيه، بل اضطر بعض لأجل أخذ روايتين إلىٰ المسافرة إلىٰ مصر مثلاً، وأما في أعصارنا فلا يلزم شيء من التوالي الفاسدة فيها أصلاً كما لايخفى.

وثانياً: أنّه لايلزم من انسداد باب الاجتهاد محذور إلّا انسداد باب الظن الخاص، كما كان بناء بعض المحققين من الأُصوليين علىٰ ذلك، والوظيفة حينئذٍ هي التبعيض في الاحتياط كما حقق في محله، فلايلزم أيضاً محذور اختلال نظام الدين كما لايخفى.

وأما الإشكال علىٰ وجوب الفحص بمقدار يعلم عادة بعدم المخصص بما حاصله: أنّ بعض الكتب لم يصل إلينا كأصل ابن أبي عمير الذى أحرقه بعض الأشقياء، فإنّ رواياته قد انمحت ولم تصل إلينا، فلعل الخاص كان فيها، وعلىٰ هذا فالفحص عما في الكتب التي بأيدينا لايوجب الاطمئنان بالعدم.

فمدفوع أيضاً أولاً: بأنّ كتاب ابن أبى عمير وإن حرق إلّا أنّه لم ينمح إلّا أسانيد رواياته، وأما نفس رواياته فهي كانت محفوظة عند ابن أبى عمير فصارت

تلك الأخبار مراسيل ، ولذا قيل : إنّ مراسيله مسانيد .

وثانياً : بعد تسليم انمحاء ما في كتابه من الروايات لا يضر ذلك أيضاً بحصول الاطمئنان من الفحص ، لأنّ ابن أبي عمير أحد حفاظ الأخبار وكتّابها ، فالروايات التي تضمنها كتاب ابن أبي عمير كانت موجودة في كتب سائر أصحاب الحديث أيضاً كما لايخفى .

وكذا لا يصغىٰ إلىٰ إشكال آخر مختص بالوسائل وهو أنّ ما وقع في الوسائل من التقطيعات يمنع عن حصول العلم بعدم المخصص بعد الفحص عن الوسائل لاحتمال كون الذيل الذى لم يذكره صاحب الوسائل﵀ قرينة علىٰ الصدر ، فالظفر بالصدر لايوجب الاطمئنان بخلوه عن قرينة صارفة له عن ظاهره ، وذلك أوّلاً فلأنّ صاحب الوسائل﵀ لم يقطّع القرينة عن ذيها بمعنى أنّ الذيل إن كان قرينة علىٰ الصدر لم يقطعه عن الصدر ، بل وقع التقطيع منه في رواية مشتملة علىٰ جمل عديدة أجنبية كلّ منها عن أُخرىٰ . وأما ثانياً : فلأنّ صاحب الوسائل أشار في كلّ باب إلىٰ هذا التقطيع ومحله بقوله : وتقدّم أو ويأتي ما يدل علىٰ ذلك ، فلابدّ من الفحص عمّا تقدّم وما يأتى وبعد الفحص يحصل الاطمئنان .

وأمّا دعوى كفاية الظن بعدم المخصص في جواز العمل بالعام فهي خالية عن البينة ، فالحق عدم وجوب تحصيل أزيد من الاطمئنان بالعدم ، كما أنّه لايجوز له العمل بالخاص قبل الفحص عن أقوال الأعلام وكيفيّة معاملتهم مع ذلك الخاص حتى لايعتمد علىٰ رواية أعرض عنها الأصحاب كما هو واضح .

فصل

في الخطابات الشفاهيّة

هل الخطابات الشفاهيّة تشمل الغائبين بل المعدومين أم تختص بالحاضرين في مجلس التخاطب؟ فيه خلاف بين الأعلام.

وتنقيح الكلام في المقام علىٰ وجه يتضح به محل النزاع هو: أنّ القضيّة المشتملة علىٰ أدوات الخطاب أو الإشارة، تارة تكون خارجيّة، كقوله: (يا زيد افعل كذا) أو(يا سكنة المدرسة الكبرى أكرموا ضيوفكم) بنحو القضيّة الخارجيّة، بأن يكون عنوان ساكن المدرسة مشيراً إلىٰ من فيه من الطلبة، وأُخرىٰ تكون حقيقيّة كقوله: ﴿يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام﴾[1].

لاينبغى الإشكال في خروج القضايا الخارجيّة عن حريم النزاع لعدم شمول الخطاب المتوجه إلىٰ المخاطب الخاص لغيره فإنّ قوله: (يا زيد) أجنبي عن عمرو وبكر فلا يشملهما قطعاً، كما لاينبغي الإشكال في شمول القضيّة الحقيقيّة الخالية عن أداة الخطاب والإشارة لكل من الحاضرين وغيرهم من الغائبين والمعدومين وخروجها عن حريم النزاع أيضاً، فالذي هو محل البحث في المقام هو القضيّة الحقيقيّة الحاوية لأداة الخطاب والإشارة فقيل: بشمولها للغائبين عن مجلس التخاطب بل المعدومين أيضاً وقيل بعدمه.

والحقّ هو الثاني، لتوقّف صحة المخاطبة عرفاً علىٰ وجود مخاطب في البين ومع عدمه لايصلح التخاطب علىٰ ما هو ظاهر معنى الخطاب عرفاً، فمع عدم القرينة علىٰ شمول الخطاب للمعدومين يحكم باختصاصه بالحاضرين وعدم شموله

---

١) البقرة: ١٨٣

للغائبين فضلاً عن المعدومين، ولو فرض شك في الشمول فمقتضى الأصل عدمه، ضرورة إناطة صحة مخاطبة المعدوم بتنزيله منزلة الموجود الحاضر، وقضيّة الأصل عدم التنزيل.

وتوهم كفاية التنزيل الذي تتكفله القضيّة الحقيقيّة المبنيّة على الفرض والتقدير في شمول الخطاب للمعدومين فاسد، ضرورة أنّ مجرد الفرض المقوّم للقضيّة الحقيقيّة لايثبت شمول الخطاب للمعدومين، لماعرفت من ظهور المخاطبة عرفاً في وجود المتخاطبين وحضورهما، فالتنزيل المصحح لشمول الخطاب للمعدومين هو المتكفل لتنزيل المعدوم منزلة الموجود ومنزلة الحاضر، ولادليل على مثل هذا التنزيل ولايكفي فيه التنزيل المقوم للقضيّة الحقيقيّة.

نعم، إن قامت قرينة خارجيّة على شمول الخطاب للمعدومين تكون كاشفة عن التنزيل المزبور، وبالجملة فالظاهر اختصاص الخطابات الشفاهيّة بالحاضرين.

والثمرة بين عموم الخطابات للمعدومين وبين اختصاصها بالحاضرين هي أنّه بناء على الأول لا حاجة في تسوية الحكم للمعدومين إلى دليل خارجي يثبت اشتراك المعدومين مع الغائبين في الحكم، وعلى الثاني: نحتاج في إثبات الحكم للمعدومين إلى قاعدة الاشتراك غير الجارية مع الاختلاف في الصنف، إذ المتيقن من قاعدة الاشتراك هو اتحاد الحاضرين مع الغائبين في الصنف، وأما على الأول فلايشترط فيه الاتحاد المزبور إذ المفروض كون المعدوم بنفسه كالحاضر مخاطباً فاختصاص الخطاب بالحاضر خلاف الأصل.

فصل:

حكم تعقّب الضمير للعام

إذا ورد عام وتعقّبه ضمير يرجع إلىٰ بعض أفراد ذلك العام فهل يخصص ذلك العام بالضمير أم لا؟ كقوله تعالى: ﴿**والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلثة قروء**﴾ [١] إلىٰ قوله تعالى: ﴿**وبعولتهن أحق بردهن**﴾ فإنّ المراد بالمطلقات التي يتربصن أي يجب عليهنّ العدة هو كلّ امرأة مطلقة إلا ما خرج كالصغيرة وغيرالمدخول بها. **والمراد** بضمير ﴿**هن**﴾ خصوص الرجعيات، فإنّ المطلقات قد حمل عليها محمولان، أحدهما: قوله تعالى ﴿**يتربصن**﴾ والآخر قوله تعالى: ﴿**أحق بردهن**﴾ والمراد بالمطلّقات في المحمول الأوّل معناه العام، وفي المحمول الثاني خصوص الرجعيات، فيدور الأمر بين التخصيص والاستخدام، بأن يقال: إنّ المراد بالمطلّقات هي الرجعيات، فكأنّه قيل: المطلقات الرجعيّات يتربّصن وبعولتهنّ أحق بردهنّ، فيكون موضوع كلّ من المحمولين هو المطلقات الرجعيات، هذا هو التخصيص، وأما الاستخدام فهو أن يراد بالمطلّقات أولاً تمام المطلّقات من الرجعيّات والبائنات، وبعد إرجاع الضمير إليها يراد بها خصوص الرجعيات فقد يقال: بالتخصيص ورفع اليد عن أصالة العموم بإرادة الرجعيات من المطلّقات. وقد يقال: بالاستخدام والالتزام ببقاء المطلّقات علىٰ العموم، وتقدّم الاستخدام علىٰ أصالة العموم.

لكن الحقّ عدم المجال لدوران الأمر بين التخصيص والاستخدام، لأنّ الاستخدام عبارة عن إرادة معنى من مرجع الضمير يغائر ما يراد من الضمير كما

---

١) البقرة: ٢٢٨

يقال : يستحب قراءة سورة الجمعة في يومها ، فإنّ المراد بالضمير غير ما أُريد من المرجع ، وتصوير الاستخدام في المقام مشكل حتى يدور الأمر بينه وبين التخصيص ، إلّا إذا قلنا بكون العام المخصص مجازاً ليكون مغايراً لمعناه الحقيقي ، فيكون المراد حينئذٍ بالضمير بعض أفراد العام ، والمفروض مجازيّة العام في بعض أفراده .

لكن المبنى فاسد لما تقدّمت الإشارة إليه وسيجيء إن شاءالله تعالى من أنّ الموضوع له هو اللابشرط المقسمي لا القسمي ، فيكون العام المخصّص والمقيّد حقيقة لا مجازاً ، وعلىٰ هذا المبنى لايتعدّد المعنى حتى يتصور الاستخدام في محل الكلام ، وإن نسب إلىٰ المشهور كون المطلق عبارة عن الماهية اللابشرط القسمي وهي كون الشيوع والسريان جزء للمعنى الموضوع له ، فمعنى عالماً في قوله : (أكرم عالماً) أكرم أيّ عالم ، فإذا استعمل في العالم بدون الشيوع فقد استعمل في غير معناه الموضوع له ، ويكون مجازاً ومغايراً لمعناه الحقيقي ، وحينئذٍ يصحّ الاستخدام بأن يراد بالمطلّقات المعنىٰ الحقيقي وهو جميع المطلقات ، وحين إرجاع الضمير إليها يراد بها خصوص الرجعيات ، والمفروض أنّ استعمال المطلق في المقيّد والعام في الخاص يكون مجازاً فيصحّ الاستخدام .

ولكن قد عرفت عدم صحة هذا المبنىٰ وأنّ الحقّ ما ذهب إليه سلطان العلماء ﷺ من كون الموضوع له نفس الطبيعة غير المقيّدة بقيد أصلاً المعبّر عنها باللاّبشرط المقسمي ونسبة كون المطلق هو الشائع في جنسه إلىٰ المشهور غير ثابتة بل الثابت خلافه ، إذ لازمه عدم جواز التمسك بالمطلق المقيّد بقيد إذا شك في تقيّده بقيد آخر ، إذ المفروض صيرورة المطلق مجازاً في المقيّد فلا إطلاق له حتى يتمسك به في موارد الشك في التقييد بقيد آخر ، مع أنّه لاإشكال في بناء الأصحاب علىٰ التمسك بالمطلقات المقيّدة بقيود فضلاً عن المقيّدة بقيد في موارد الشك في التقييد .

فالمتحصل أنّ المطلق والعام يكونان حقيقة في المقيّد والخاص ، فالمعنىٰ الموضوع له أو المستعمل فيه فيهما هو الماهية المهملة فيهما دائماً قبل التقييد وبعده فكما لم يكن استعمال المطلّقات في المطلّقات التي لاحمل لها حتىٰ يحمل عليها قوله تعالىٰ : ﴿ ... **ولا يحل لهن أن يكتمن ماخلق الله في أرحامهن**﴾ [1] ، كالصغيرة وغير المدخول بها علىٰ وجه المجاز ، فكذلك استعمالها في الرجعيات التي لأزواجهن الرجوع إليهن في العدة ، بل المطلّقات قد استعمل في الطبيعة المهملة الصالحة للانطباق علىٰ كلّ مطلّقة ، وقد حمل عليها في الآية المباركة أحكام ثلاثة :

أحدها : وجوب العدة .

ثانيها : حرمة كتمان مافي أرحامهن .

ثالثها : حق الرجوع عليهن لازواجهن ، والمطلقات قد استعمل في جميع هذه الموارد علىٰ نسق واحد ، بمعنىٰ أنّ المعنىٰ في الكل هو طبيعة المطلّقة كما لايخفىٰ **فتلخص** أنّ الآية المباركة المذكورة ليست مورداً للاستخدام ، لتوقّفه علىٰ تعدّد المعنىٰ في المرجع ليراد به أحد المعنيين قبل إرجاع الضمير إليه والآخر بعد إرجاعه إليه ، فهذا يتصور في المشترك لتعدّد معناه وأما في المقام فلا يتصور الاستخدام فيه لوحدة المعنىٰ وعدم تعدّده فيه ، بل لم نظفر في الفقه بمورد يجري فيه الاستخدام حتىٰ يكون أصالة عدم الاستخدام معارضة لأصالة عدم التخصيص فتأمّل جيّداً .

بقي الكلام فيما تعرض له الميرزا النائيني ﷺ وهو أنّه قد توهم عدم جريان أصالة العموم في المطلّقات ، لاحتفافه بما يصلح للقرينيّة ، وهو قوله تعالىٰ : ﴿**وبعولتهن أحقّ بردهن**﴾ لأنّه صالح لصرف المطلّقات عن عمومه الىٰ خصوص الرجعيات في المحمولين المتقدّمين عليه ـ وهما وجوب العدة وحرمة الكتمان ـ فتكون

---

١) البقرة : ٢٢٨

المحمولات الثلاثة ثابتة لخصوص الرجعيات . ولكن هذا التوهم فاسد لانفصال كلّ من تلك المحمولات عن الآخر ، فلا يكون قوله : ﴿وبعولتهن﴾ ممّا يصلح للقرينيّة علىٰ التصرف في المطلّقات بالنسبة الىٰ محموليها الآخرين ، نظير الأحكام المتعدّدة المجتمعة في رواية واحدة ، كحديث الأربعمائة المشتمل علىٰ أربعمائة حكم فإذا قيد أحد أحكامها بقيد ، فهل يتوهم تقيد سائر الأحكام بذلك القيد بجعله صالحاً لتقييد سائر أحكامه[1] .

---

١) أقول : هذا الكلام لابأس به بالنسبة الىٰ الموضوعات المتعدّدة كما في حديث أحمد بن حنبل الجامع لأقضية النبي ﷺ فإنه لامجال لتوهم تقيد جميع أحكامها بما قيد به حكم واحد منها . وأما بالنسبة الىٰ أحكام متعدّدة لموضوع واحد كما في آية : ﴿والمطلقات يتربصن...﴾ فالحق صلاحيّة قوله تعالىٰ : ﴿وبعولتهن...﴾ لتخصيص المطلقات في المحمولين الأولين أيضاً بالرجعيات ، فتكون الأحكام الثلاثة ثابتة للرجعيات فقط ، هذا لكن الذي يسهل الخطب وضوح الأحكام ببركة الأخبار فلا حاجة الىٰ التمسك بأصالة العموم في المطلّقات كما [illegible] .

فصل :

في الاستثناء الواقع عقيب الجمل المتعدّدة

اختلفوا في رجوع الاستثناء المتعقّب لجمل عديدة الىٰ خصوص الأخيرة، أو الجميع، أو التوقّف والاحتياج في رجوعه الىٰ واحدة منها حتىٰ الأخيرة الىٰ قرينة خارجيّة . فنخبة الكلام فيه أنّه يتصور علىٰ وجوه :

أحدها : أن يتّحد الحكم ويتعدّد الموضوع ، مثل أن يقول المتكلّم : أكرم العلماء والشعراء والزعماء والأُمراء والغُرماء والفصحاء والغرباء والعتقاء الىٰ غير ذلك ممن شئت إلا فساقهم أو الفساق منهم .

ثانيها : أن يتحد الموضوع في تلك الجمل ويتعدّد الحكم ، كأن يقول أكرم العلماء وأعطهم الفلوس وقبل أيديهم وأضفهم إلّا الفساق منهم .

ثالثها : أن يتعدّد كلّ من الحكم والموضوع كأن يقول : أكرم العلماء وأضف الشعراء وأعط الدنانير للفقراء إلّا الفساق .

وعلىٰ هذه الوجوه تارة تكون كلمة إلّا استثنائيّة ، وأُخرىٰ وصفيّة ، فتنتهي الصور بعد ضرب الثلاثة في الاثنين الىٰ ست .

أما إذا كان (إلّا) وصفيّة فالظاهر بحسب ما ينسبق الىٰ اذهان العرف هو كون إلّا الوصفيّة قيداً لخصوص الجملة الأخيرة في ما عدا الصورة الثانية ، إذ قوله : أكرم العلماء والشعراء والفقراء إلّا الفساق بمنزلة الذين ليسوا بفساق ،ولا ينبغي الارتياب في ظهور الذين في كونه صفة لخصوص الجملة الواقعة تلوها ، وإرجاعه الىٰ الجميع بجعله صفة للكل في غاية البُعد ومحتاج الىٰ مؤنة وقرينة، وحيث إنّ الصفة قيد للموضوع قبل رتبة الحكم فإرجاعها إلىٰ الجمل السابقة التي تمت من حيث الحكم والموضوع خلاف القاعدة ، مضافاً إلىٰ استلزامه الفصل بين الصفة والموصوف علىٰ تقدير رجوع (إلّا) الوصفيّة الىٰ الجمل السابقة . وأمّا في الصورة الثانية فيرجع إلىٰ

الجميع لأنّ الضمير لا يوصف ولا يوصف به فلابدّ أن تكون (إلّا) صفة للعنوان المتقدّم فتتقيّد وتتضيق دائرته ،فجميع الضمائر الراجعة إليه قهراً تصير دائرتها ضيّقة .

وأما إذا كانت (إلّا) استثنائيّة ، فمع وحدة الحكم كقوله : (أكرم العلماء والشعراء والفقراء إلّا فساقهم) فالظاهر الرجوع إلىٰ الجميع ، **وكذا** مع تعدّد الحكم ووحدة الموضوع ،كما إذا قال : (أكرم العلماء وضيّفهم وقبّل أيديهم ولا تتقدّم عليهم إلّا الفساق منهم) فإنّ الظاهر في هذه الصور أيضاً رجوع الاستثناء إلىٰ الكل ، وأنّ الفساق خرجوا عن جميع الأحكام المزبورة لا عن خصوص الحكم الأخير .

وأمّا مع تعدّد كلّ من الحكم والموضوع مثل قوله : (أكرم العلماء وضيّف الشعراء وأخرج الأُمراء إلّا الفساق) ، فلا يبعد دعوىٰ ظهور الكلام عرفاً في رجوع الاستثناء فيه إلىٰ خصوص الأخيرة ، وعلىٰ تقدير عدم ظهوره فيه فلابدّ من الالتزام بتخصيص الأخيرة من باب القدر المتيقن ، كما هو كذلك في سائر الصور المزبورة علىٰ تقدير عدم الظهور العرفي في الرجوع إلىٰ الأخيرة ، فإنّ الأخيرة قد خصّصت قطعاً إمّا في ضمن الكل وإما لأجل رجوع الاستثناء إليها بالخصوص .

ثم إنّه علىٰ تقدير ظهوره في الرجوع الىٰ الأخيرة إذا شك في رجوعه إلىٰ سائر الجمل فقد يقال : بالرجوع الىٰ أصالة العموم لرجوع الشك فيه الىٰ الشك في التخصيص ، لكنه لا يخلو من تأمّل، لأنّه قبل تماميّة الكلام لا ينعقد الإطلاق وبعدها يكون الاستثناء صالحاً للقرينيّة ، ومع احتفاف الكلام بما يصلح للقرينيّة لا ينعقد له ظهور في الإطلاق ، فتنتهي النوبة إلىٰ الأصل العملي وهو في المقام البراءة للشك في الوجوب بالنسبة الىٰ الفساق .

وبالجملة فالمدار في جواز التمسك بالإطلاق هو ظهور الكلام في الإطلاق ومع الشك فيه لامجال للتمسك به ، والظهورات ليست برهانيّة بل وجدانيّة فربما يكون لفظ بنظر شخص ظاهراً في معنىٰ ولا يكون بنظر غيره ظاهراً فيه ، فالأنظار في مقام الاستظهار من الألفاظ في غاية الاختلاف كما لايخفىٰ .

فصل:

تعارض العموم مع المفهوم

إذا تعارض العموم مع المفهوم، فتارة يكون المفهوم موافقاً، أي موافقاً للمنطوق في السلب والإيجاب، من غير فرق بين كون اللزوم بينه وبين المنطوق من البين بالمعنىٰ الأخص بحيث ينتقل إليه الذهن من المنطوق بدون توسط مقدّمة عقليّة كانتقال الذهن من آية التأفيف بدون مقدّمة خارجيّة الىٰ حرمة الضرب والشتم وغيرهما من أنحاء الإيذاء ـ فكأنّ حرمة هذه الأُمور مذكورة في الآية المباركة، يعني أنّ الانتقال إليها ليس بتوسط مقدّمة خارجيّة، بل نفس حرمة التأفيف يستفاد منها ذلك من باب التنبيه بالأدنى علىٰ الأعلىٰ ـ، وبين كون اللزوم من البيّن بالمعنىٰ الأعم كقوله: أكرم خدّام العلماء، فإنّ دلالته علىٰ وجوب إكرام العلماء تكون بتوسط مقدّمة عقليّة، وإلاّ فنفس القضيّة لا تدل علىٰ ذلك.

وأُخرىٰ يكون المفهوم مخالفاً بمعنىٰ أن يكون المفهوم مخالفاً للمنطوق في السلب والإيجاب.

فالكلام يقع في مقامين، الأوّل في المفهوم الموافق، والثاني في المخالف.

أما المقام الأوّل: فلخص الكلام فيه أنّ المفهوم الموافق هو ما لا يكون اللفظ بنفسه دالاً عليه كمنصوص العلّة مثل قولهم: (لأنّه مسكر) تعليلاً لحرمة الخمر، فإنّ حرمة كلّ مسكر تكون حينئذٍ من المداليل اللفظيّة فيكون من المنطوق دون المفهوم.

وبناء علىٰ ذلك قد يقال بسلامة المنطوق عن المعارضة وكون المبتلىٰ بالمعارضة هو المفهوم فقط فقوله: (أكرم خدام العلماء) الذي يكون مفهومه الموافق أكرم العلماء لايعارض قوله: (لا تكرم الفساق) بل المتعارضان حقيقة هو أكرم

العلماء المستفاد من قوله : (أكرم خدام العلماء ولا تكرم الفساق) فكأنّ المتكلّم قال ابتداءً : أكرم العلماء ولا تكرم الفساق ، وعلىٰ هذا القول يكون المنطوق سليماً عن المعارض .

ولكن الحقّ عدم صحة هذا الكلام لما تقرّر في محله من تبعيّة المفهوم للمنطوق ، وليس المفهوم بنفسه كلاماً مستقلاً يلاحظ التعارض بينه وبين غيره فاللازم جعل المعارضة بين المنطوق وبين الدليل الخارجي ، ففي المثال يكون التعارض بين المنطوق وهو أكرم خدام العلماء وبين قوله : لاتكرم الفساق ، فإن خصّص وجوب إكرام خدام العلماء بالفساق وصار وجوب إكرامهم مختصاً بعدولهم يخصص أيضاً مفهومه وهو أكرم العلماء بـ(لا تكرم الفساق) ، فيختص وجوب إكرامهم بعدولهم .

ثم إنّ المفهوم الموافق ـ سواء قلنا إنّه علىٰ قسمين ، وهما : عدم توقّف المفهوم علىٰ مقدّمة عقليّة بحيث كان من باب حكم العقل الضروري وتوقّفه عليها بحيث كان المفهوم من باب حكم العقل النظري، أم كان قسماً واحداً وهو كونه من حكم العقل النظري ـ لا يعارض العام مطلقاً، لابنحو العموم من وجه، ولا العموم المطلق علىٰ ما أفاده الميرزا النائيني ﷺ بل المعارضة دائماً تكون بين العام وبين المنطوق الذي يستفاد منه المفهوم مع سلامة المفهوم عن المعارضة ، فإذا فرض في المثال المزبور تقديم وجوب إكرام خدام العلماء علىٰ العام وهو قوله : (لاتكرم الفساق) فيكون مفهومه وهو وجوب إكرام العلماء سليماً عن المعارضة ، وإذا فرض فيه تقديم (لا تكرم الفساق) علىٰ وجوب إكرام خدام العلماء ، بأن صار الخادم الفاسق محكوماً بحرمة الإكرام، فلا يكون العالم الفاسق محكوماً بوجوب الإكرام ، بل محكوماً بعدمه .

والحاصل أنّ المعارضة تقع دائما بين المنطوقين ويخرج المفهوم الموافق عن حريم النزاع رأساً ، هذا ملخّص ما أفاده الميرزا النائيني ﷺ .

ولكن يرد عليه : أنّ إطلاق ما أفاده الميرزا النائيني ﷺ من خروج المفهوم دائماً عن حريم المعارضة لايخلو من تأمّل، لأنّ ذلك متين فيما إذا كان المنطوق طرفاً للعام في المعارضة ، وأما إذا كان خارجاً عن ذلك فلا محالة يكون التعارض بين العام والمفهوم ، كما إذا قال : (لا تكرم الأحرار من الفساق) و(أكرم عبيد العلماء) ، فإنّه لا معارضة بين هذين الدليلين أصلاً لاختلافهما موضوعاً ، فإنّ موضوع الأوّل الحرّ الفاسق وموضوع الثاني عبد العالم ، ولكن تقع المعارضة بين العام وبين المفهوم ، وهو أكرم العلماء المستفاد من قوله : أكرم عبيد العلماء ، فإنّ النسبة بين الحرّ الفاسق وبين العالم تكون بالعموم من وجه لتصادقهما علىٰ العالم الفاسق ، لأنّه حرّ فاسق فيحرم إكرامه وعالم فيجب إكرامه .

فصار المتحصل في المقام الأوّل : أنّ المفهوم قد يعارض العام كما إذا لم يكن بين المنطوق وبين العام معارضة ، وقد لايعارضه كما إذا كانت المعارضة بين المنطوق وبين العام ، والمثال الفقهيّ لما إذا كان المفهوم مخصصاً للعام ـ علىٰ ما حكي عن المحقق الثاني ﷺ ـ هو ما إذا قام الدليل علىٰ اعتبار الماضويّة في البيع مثلاً ، فانّه يدل بالأولويّة علىٰ اعتبار العربيّة ، حيث إنّ قوله : أبيع بصيغة المستقبل ـ مع كونه في مقام الإنشاء منسلخاً عن الإخبار ومساوقاً لقوله (بعت) المستعمل إنشاءً ، ومع كونه كلفظ « بعت » في اشتماله علىٰ مادة بعت ـ إذا كان لا يكتفىٰ به ، لفاقديّته لهيئة الماضي ، فقوله : بالفارسيّة (فروختم) قاصداً به الإنشاء لا الإخبار لايكتفى به بطريق أولىٰ لفاقديّته لحيثيتين ، أحدهما : المادة . والأُخرىٰ : الهيئة ، فقوله (فروختم) مبائن لقوله (بعت) هيئة ومادة ، فدليل اعتبار الماضويّة يدل بالأولويّة علىٰ اعتبار العربيّة ويكون كلّ من المنطوق وهو دليل اعتبار الماضويّة والمفهوم وهو اعتبار

العربيّة مخصصاً للعام وهو ﴿أحل الله البيع﴾ [١] ، و ﴿أوفوا بالعقود﴾ [٢] . هذا محصل ما حكي عن المحقق الثاني ﷺ من تخصيص العام بالمفهوم الموافق .

وأما المقام الثاني : وهو المفهوم المخالف للمنطوق في السلب والإيجاب ، فقد حكي عن الشيخ ﷺ البناء علىٰ التخصيص كالعمومات الناهية عن العمل بالظن مع مفهوم آية النبأ بناء علىٰ ثبوت المفهوم للآية ، فإنّ مفهومها وهو اعتبار خبر العادل يخصّص عمومات حرمة العمل بالظن ، فإنّ تلك العمومات لا تأبىٰ عن التخصيص فتخصّص بالمفهوم ، **وأما** عموم التعليل في الآية المباركة وهي إصابة القوم بالجهالة فهو آبٍ عن التخصيص فلا يخصّص بالمفهوم ، ولذا يكون عموم العلة قرينة علىٰ عدم المفهوم لآية النبأ .

هذا وقد **اعترض** عليه الميرزا النائيني ﷺ بما حاصله : أنّ عمومات الآيات الناهية كقوله تعالىٰ : ﴿إنّ الظن لا يغني من الحقّ شيئاً﴾ [٣] غير قابلة للتخصيص ، وعموم قوله تعالىٰ : ﴿أن تصيبوا قوماً بجهالة﴾ [٤] من قبيل تلك العمومات ، فجميعها آبية عن التخصيص ، فالذي ينبغي أن يقال : هو أنّ المفهوم حاكم علىٰ تلك العمومات وخبر العادل يكون خارجاً عن تلك العمومات بالتخصّص ، فلا معارضة بين المفهوم وبين عموم التعليل ، وإن شئت فقل : إنّ خبر العادل حاكم علىٰ عموم التعليل لا أنّه يعارض بعموم التعليل ، هذا ملخّص ما أفاده الميرزا النائيني ﷺ .

---

١) البقرة : ٢٧٥

٢) المائدة : ١

٣) النجم : ٢٨

٤) الحجرات : ٦

ويرد عليه : أنّ الحكومة إنّما تصحّ إذا كانت حجيّة خبر الثقة والعادل لافادته العلم العادي ، لأنّه حينئذٍ يكون رافعاً لموضوع عموم التعليل وهو إصابة القوم بجهالة ، وأما بناء علىٰ عدم حجيّة خبر الثقة ببناء العقلاء ، بل كونها حجة من باب التعبّد فلايتم حديث الحكومة ، وعليه فيكون عموم التعليل قرينة علىٰ عدم المفهوم لآية النبأ .

ويمكن أن يمثّل بالمثال الفقهي للمفهوم المخالف المعارض للعموم بمفهوم مادلّ علىٰ عدم انفعال الكُر بملاقاة النجاسة ، فإنّ مقتضاه انفعال الماء القليل بالملاقاة مطلقاً ، سواء كان ذا مادة أم لا ، وهو يعارض إطلاق قوله عليه السلام في رواية ابن بزيع من روايات البئر :[1] (فإنّ له مادة) فإن إطلاقه يقتضي عدم انفعال الماء القليل الذي له مادة سواء كان قليلاً أم كثيراً فيتعارضان في الماء القليل الذي له مادة ، فهل يقيّد المطلق بالمفهوم فيحكم بالانفعال أم يقدّم المطلق علىٰ المفهوم ويحكم بعدم الانفعال .

قد يقال :بتقدّم المطلق علىٰ المفهوم لاعتضاده بعموم «خلق الله الماء طهوراً...»[2] فيرجع الىٰ هذا العموم مرجعاً أو مرجحاً .

وقد يقال : والقائل صاحب مصباح الفقيه[3] : بكون القضيّة مسوقة لبيان تحقق الموضوع فلا مفهوم لها ، بدعوىٰ أنّ القضيّة سيقت لبيان عدم انفعال الكُر من الماء المحقون فلا معارضة إذ لا مفهوم .

هذا ، **ولكن الحقّ** عدم صحة كلا الوجهين .

أما الأوّل : فلأنّ المفهوم يعارض **كلاً من** عموم «خلق الله الماء طهوراً» ،

---

١)وسائل الشيعة ١ / ١٧٢ ، الحديث ٤٢٧ – ٤٢٨ و ص ١٤١ ، الحديث ٣٤٧.

٢) وسائل الشيعة ١ / ١٣٥ ، الحديث ٣٣٠.

٣) كتاب الطهارة من مصباح الفقيه ، في عدم اشتراط الكريّة في اعتصام الماء الجارى.

وقوله : «فإنّ له مادة» ، لعدم إمكان اجتماعها في الجعل فالمفهوم يعارضهما في رتبة واحدة ، لا أنّ المفهوم يعارض دليل عدم انفعال ذي المادة ويكون عموم خلق الله الماء طهوراً بدون معارض ، وبعد تساقط المفهوم ودليل المادة يصير عموم «خلق الله» مرجعاً ، بل المفهوم من أول الأمر يعارض كلّ مايكون بخلافه ، ومن المعلوم أنّ عموم خلق الله... يقضي بخلافه فيعارضه المفهوم ، فدليل الاعتبار لايشمل واحداً منها ، وهذا معنىٰ التعارض كما قرّر في محله .

وأما الثاني : فلأنّ ضابط القضيّة الشرطيّة ذات المفهوم ينطبق عليه ، ويكون مفهوم أدلة الكُر ثابتاً بلا إشكال فيعارض المفهوم إطلاق دليل المادة ، فلابدّ من علاج التعارض[1] ، وعلىٰ تقدير استقرار التعارض وعدم العلاج تصل النوبة الىٰ الاستصحاب إن كان الماء مسبوقاً بالطهارة ، وإلّا فإلىٰ قاعدة الطهارة ، وهنا وجوه أُخر من التمسك بقاعدة المقتضي والمانع ومن التمسك بالعام ومن قاعدة التمسك بضد

---

١) أقول : لايخفىٰ أنّ المفهوم منوط بانحصار الموضوع الموقوف علىٰ الإطلاق العدلي الذي يرتفع بأدنىٰ شيء وفي المقام يكون إطلاق المادة وكذا الجاري صالحين لمنع الإطلاق العدلي ومثبتين لموضوع الاعتصام كالكريّة ، فيكون محصل الجمع العرفي بين الأدلة أنّ الماء إذا كان كُراً أو جارياً أو ذا مادة لاينفعل إلاّ بالتغيير ، ولا فرق في رافع الإطلاق العدلي بين الاتصال والانفصال فلاتعارض حتىٰ يحتاج الىٰ العلاج ، ولو كان فرق بين الاتصال والانفصال بأن كان الانفصال محكوماً بالتعارض لانسدّ باب حمل المطلق علىٰ المقيّد المنفصل ، ولجرىٰ عليهما حكم التعارض لتعارض إطلاق رقبة في قولنا : (أعتق رقبة) المقتضي للتخيير في عتق الرقبة بين المؤمنة والكافرة ، مع إطلاق رقبة مؤمنة في اعتق رقبة مؤمنة ، الظاهر في التعيّنيّة وعدم كفاية الرقبة الكافرة فيتعارض الإطلاقان في الكافرة ولا يمكن الجمع بينهما في مقام الجعل ويرجع إلىٰ الأصل العملي ، ومن المعلوم عدم بنائهم علىٰ تعارض الإطلاقين واستقرار سيرتهم علىٰ حمل المطلق علىٰ المقيّد بعدم التنافي بين المطلق والمقيّد مع الاتصال وكذا مع الانفصال .

الحكم المترتّب علىٰ أمر وجودي إلىٰ أن يحرز ذلك الأمر الوجودي ، لكن قد ثبت في محله أنّ شيئاً منها لا يجدي في المقام .

وقد قيل في المقام بالتفصيل في المفهوم المخالف بين اتصال العام بماله المفهوم وبين انفصاله عنه لكون العام مانعاً عن انعقاد الظهور في المفهوم ، فلا مفهوم حتىٰ يعارض العام في صورة الاتصال ، وتخصيص المفهوم للعام في صورة الانفصال لأخصيّته منه كسائر المخصصات .

وقد أورد عليه الميرزا النائيني ﷺ بما حاصله : أنّ احتفاف ماله المفهوم بالعام لايصلح أن يكون قرينة علىٰ عدم الظهور في المفهوم . وتقريبه : أنّ المفهوم يكون من شؤون رجوع القيد كالفسق في آية النبأ الىٰ الحكم وهو وجوب التبيّن ، وحاصله أنّ وجوب التبيّن مقيّد بفسق المخبر ولاقيد له غيره فينتفي وجوب التبيّن عند انتفاء قيده ، وقد قرّر في محله أنّ رجوع القيد الىٰ نفس الحكم في القضايا التي لها مفهوم لابدّ من استناده إلىٰ الوضع ، ومن المعلوم أنّ الظهور الوضعي مانع عن جريان مقدّمات الإطلاق في مصبّ العموم .

وبالجملة فقرينيّة العموم علىٰ عدم المفهوم لابدّ وأن تكون بأحد وجهين :

الأوّل : أن يكون العموم كاشفاً عن رجوع القيد الىٰ الموضوع كما في القضايا اللقبيّة حتىٰ لايكون للشرط مفهوم .

الثاني : أن يكون العام مانعاً عن انحصار الموضوع وكاشفاً عن وجود عدل للشرط . وفي كليهما ما لا يخفىٰ .

أما الأوّل : فلما عرفت من الظهور الوضعي الحاكم علىٰ العموم .

وأما الثاني : فلعدم نظر العام إلّا الىٰ إثبات الحكم لأفراده ولا نظر له الىٰ جعل العدل أصلاً .

فتلخص ممّا ذكرنا : أنّ المفهوم المخالف إن كان خاصّاً فهو يخصّص العام و

لا يصلح أن يكون العام قرينة علىٰ عدم المفهوم، بل المفهوم يكون حاكماً علىٰ العموم، وإن كان عاماً فيلاحظ فيه أحكام تعارض العامّين من وجه كسائر الموارد فتقدّم أحدهما علىٰ الآخر منوط بالأظهريّة والأقوائيّة.

فصل:

تخصيص العام الكتابي بخبر الواحد

الحقّ جواز تخصيص العام الكتابي بخبر الواحد، بل لا ينبغي الإشكال فيه بناء علىٰ المبنىٰ المختار من كون حجيّة خبر الواحد ببناء العقلاء، إذ من المعلوم عدم بناء العقلاء علىٰ العمل بأخبار الآحاد لأجل التعبد والتنزيل بل لأجل إفادتها العلم العادي والوثوق بالمخبر به فيعلمون ثم يعملون. فعلىٰ هذا المبنىٰ يصير خبر الواحد قطعي الصدور كقطعيّة صدور الآية، ولا إشكال في تخصيص القطعي بمثله، وتوهم عدم جواز تخصيص العام الكتابي بخبر الواحد نشأ من أحد وجهين:

الأوّل: أنّ خبر الواحد ظني السند والدلالة، والعام الكتابي قطعي السند، ولا يقاوم الظني القطعي فلا يخصّصه.

الثاني: أنّ خبر الواحد يكون مخالفاً للعام الكتابي فيشمله ما دلّ من الروايات علىٰ كون ماخالف الكتاب باطلاً وزخرفاً وغيرهما، فيكون خبر الواحد المخالف للكتاب باطلاً، ومعه كيف يخصّص الكتاب مع توقّف المخصصيّة علىٰ الحجيّة، كما لا يخفىٰ.

وفي كلا الوجهين ما لا يخفىٰ، إذ في الأوّل: أنّ خبر الواحد بعد أن صار حجة تعبداً ـ بناء علىٰ حجيّته كذلك لا ببناء العقلاء ـ يكون قطعيّ الحجيّة وإن كان المخبر به ظنياً، وبعد العلم بحجيّته ليس ظنيا حتىٰ يلزم معارضة الظني للقطعي، بل يكون من معارضة القطعيين كما لا يخفىٰ.

وفي الثاني: أنّ المراد بالمخالفة في تلك الأخبار هي المخالفة التباينيّة لامطلق المخالفة ولو بنحو الأخص المطلق، وذلك لأنّ المتبادر من المخالفة هي المخالفة الموجبة لتحيّر العرف في الجمع بين المتخالفين، وأما مع عدم تحيّرهم في ذلك فلا مخالفة في البين، وقد حقق في باب التعارض أنّ القيد المقوّم للتعارض هو تنافي الدليلين بحيث يتحيّر العرف في الجمع والتوفيق بينهما. وأما مع كون أحدهما شارحاً ومفسراً للمراد من الآخر كما إذا كان مقيّداً أو مخصصاً له فلا تنافي بينهما أصلاً، وبالجملة فالمخالفة بالأعم والأخص لا تعد مخالفة عرفاً فلا تشملها روايات طرح مخالف الكتاب.

إن قلت: إنّه لا يكفينا عدم المخالفة بل نحتاج الىٰ كونها موافقة للكتاب، لدلالة عدة من الأخبار علىٰ المنع مالم يوجد له شاهد أو شاهدان من كتاب الله.

قلتُ: مضافاً الىٰ ضعف سندها محمولة علىٰ مورد التعارض، وإلّا يلزم من وجودها عدمها، فإنّها أيضاً ليس لها شاهد من كتاب الله.

هذا كلّه مضافاً إلىٰ دعوىٰ الإجماع واستقرار سيرة العلماء قديماً وحديثاً علىٰ الأخذ بأخبار الآحاد وجعلها مبيّنة وشارحة للعمومات الكتابيّة، لوضوح عدم ذكر ما للماهيات المخترعة من الأجزاء والشرائط في الكتاب العزيز، وإنّما المتكفّل لبيانها أخبار الآحاد، فلا ينبغي الإشكال في شارحيّة خبر الواحد للكتاب بمعنى مخصصيّته أو مقيّديّته لعمومات الكتاب وإطلاقاته.

فصل :

دوران الامر بين النسخ والتخصيص

إذا ورد عام وخاص قبل وقت العمل بالعام فلا إشكال في كونه مخصصاً له ، سواء كان ورود الخاص مقدّماً زماناً علىٰ العام أم مؤخراً عنه ، ولكن قبل وقت العمل بالعام ، لأنّ مناط بيانيّة الخاص ومخصصيّته للعام هو الأقوائيّة من حيث الظهور والدلالة ، ومن المعلوم تقدّم الأقوىٰ علىٰ غيره مقدّماً كان أو مؤخراً ، وبالجملة فيحكم بكون الخاص مخصّصاً في جميع الصور إلّا في صورتين وقعتا مورداً للبحث والإشكال :

إحديهما : ماإذا عمل بالعام ثم ورد خاص ، فقيل : بكونه ناسخاً للحكم الظاهري المستفاد من العموم ومخصصاً بالنسبة إلىٰ الحكم الواقعي .

وفيه : أنّه مبنيّ علىٰ تصوير الحكم الظاهري والواقعي ، وقد بيّنا في محله استحالته ، لثبوت الحكم الواقعي بمقتضىٰ إطلاقه لحال الشك فيلزم اجتماع حكمين علىٰ موضوع واحد وهو محال ، ولا ترتفع الاستحالة إلّا بتعدّد الموضوع كما حقق في محله ، نعم يكون العام حينئذٍ كأصل البراءة في الترخيص في ترك الواقع لمصلحة اقتضت ترك بيان الواقع وعدم تنجيزه بحجة ، وأما جعل حكم ظاهري في قبال الواقع فمن المستحيل . وعليه فيكون الخاص المتأخر وإن كان بعد العمل بالعام مخصصاً له ، وقد ذكرنا سابقاً أنّ عدم عمل السابقين إلّا بالعام لعدم ظفرهم بالخاص ليس بمحذور مانع عن جعل الخاص المتأخر مخصصاً ، لما قلنا من نفي البأس عن ترك الواقع لمصلحة جابرة للمصلحة الواقعيّة الفائتة ، فالحكم الواقعي بالنسبة إلىٰ جميع المكلفين واحد ، غاية الأمر أنّ المصلحة دعت الىٰ عدم بيان الخاص للسلف وعدم تنجيزه لهم بمنجّز ، وإلّا فالحكم في حق الجميع واحد .

هذا بناء علىٰ المماشاة مع القوم والالتزام بتأخر بيان الخاص عن العام، وإلّا فبناء علىٰ ما أشرنا إليه سابقاً ـ من أنّ الخاص قد بيّن في زمان السابقين كالعام غاية الأمر أنّ بناءهم لمّا لم يكن علىٰ الضبط والكتب فاضمحل وتجدد بيانه في عصر الصادقين (صلوات الله عليهما) فصارا لبعض الجهات الرافعة لشدّة التقيّة في مقام النشر وبث الأحكام وأمر الأصحاب بالضبط والكتب، لتكون الروايات مرجعاً لمن يأتي بعد تلك الأعصار حتىٰ لايضيع من في أصلاب الرجال من الشيعة ـ لا يتوجه إشكال أصلاً لانتفاء موضوعه ولعدم تأخر الخاص عن العام، بل الخاص مقارن للعام.

فتلخص ممّا ذكرنا أنّه في صورة تأخر الخاص عن زمان العمل بالعام يحكم بمخصصيّة الخاص دون النسخ.

ثانيتهما: ماإذا ورد خاص وعمل به ثم ورد عام كما إذا قال: (أكرم زيداً) وبعد العمل به ورد قوله: (لا تكرم المشركين) والمفروض كون زيد منهم، **فحينئذٍ** يدور الأمر بين مخصصيّة الخاص وبين ناسخيّة العام للخاص، وذكروا في الكتب المبسوطة وجوهاً لترجيح التخصيص علىٰ النسخ مثل كثرة التخصيص ـ حتىٰ قيل مامن عام إلّا وقد خصّ ـ وندرة النسخ، ولكن الترجيح منوط باعتبار المرجّح ولا دليل علىٰ اعتبار تلك الوجوه فلا مجال للترجيح بها.

فإن قلت: إنّ الشهرة الفتوائيّة مع عدم حجيّتها تكون جابرة وكاسرة للرواية، فلتكن تلك الوجوه المذكورة لترجيح التخصيص علىٰ النسخ كذلك أيضاً.

قلتُ: إنّ المبنىٰ في حجيّة خبر الواحد لمّا كان علىٰ الوثوق والاطمئنان بالصدور، والشهرة الفتوائيّة توجب الوثوق التكويني بصدور الخبر الضعيف، كما أنّها ترفع تكويناً الوثوق بالخبر الصحيح الذي يكون مؤداه مخالفاً لفتوىٰ المشهور، فالجابريّة والكاسريّة تكونان تكوينيتين كما لا يخفىٰ، **هذا كله** مضافاً إلىٰ عدم تعدّد

النسخ والتخصيص حتىٰ يدور الأمر بينهما لرجوعهما الىٰ معنىٰ واحد وهو التخصيص والتقييد، غاية الأمر أنّ المتعلّق في التخصيص المصطلح هو غير الزمان، كما إذا قال: (يا أيها الذين آمنوا حجوا) ثم قيد ذلك بالأغنياء، والمتعلّق في النسخ هو الزمان فالنسخ تخصيص في الزمان ومبيّن لأمد الحكم وكاشف عن كون الحكم موقتاً، مع كون ظاهر دليله بمقتضىٰ إطلاقه عدم التوقيت فليس النسخ غير التخصيص بل هو هو، والاختلاف يكون في متعلّقهما كما عرفت.

والثمرة بين النسخ والتخصيص **واضحة**، فإنّه بناء علىٰ النسخ يكون حكم الخاص ثابتاً إلىٰ زمان ورود العام، فوجوب إكرام زيد المشرك في المثال المذكور ثابت إلىٰ زمان ورود قوله لا تكرم المشركين وليس ثابتاً بعده، وبناء علىٰ التخصيص يكون وجوب إكرام زيد ثابتاً إلىٰ الأبد إذ المفروض كونه مخصصّاً ومبيّناً للعام وشارحاً للمراد من العام وأنّ المراد به هو إكرام غير زيد من المشركين، ولا ينبغي الارتياب في تقدّم التخصيص علىٰ النسخ، إذ الخاص يكون نصاً في جواز إكرام زيد، والعام ظاهر في عدم جواز إكرامه لأنّ شموله لزيد يكون بالعموم، ولا إشكال في تقدّم النص علىٰ الظاهر فيقدّم التقييد غير الزماني المسمّىٰ بالتخصيص علىٰ التقييد الزماني المعبّر عنه بالنسخ.

وقد يرجح التخصيص علىٰ النسخ باستصحاب عدم النسخ الذي خصّه المحدثون من أقسام الاستصحاب بالحجيّة، بتقريب أنّه يشك في منسوخيّة جواز إكرام زيد بقوله: (لا تكرم المشركين) ومقتضىٰ استصحاب عدم النسخ بقائه علىٰ حاله، ولازمه التخصيص دون النسخ.

وفيه ما لا يخفىٰ، ضرورة كفاية إطلاق أدلّة تشريع الأحكام في إثبات استمرار الأحكام، ومع الدليل الاجتهادي لا تصل النوبة إلىٰ الاستصحاب.

فتلخص من جميع ماذكرنا أنّ الحقّ مخصصيّة الخاص للعام في جميع الصور

حتىٰ في صورة تأخر صدور الخاص عن زمان العمل بالعام، ولا وجه لتقديم النسخ ولا لدوران الأمر بينهما وإلقاء المعارضة والخصومة بين أصالة عدم التخصيص وعدم النسخ، لما عرفت من وحدة حقيقة التخصيص والنسخ، وكون تقدّم التخصيص علىٰ التخصيص الزماني المسمّىٰ بالنسخ لأجل الأقوائيّة.

ثم إنّه لا يخفىٰ أنّ بعض القدماء من أصحابنا الأُصوليين ذكر صوراً عديدة للعام والخاص، باعتبار تقدّم تاريخ أحدهما علىٰ الآخر وتقارنهما وكون التأخر والتقدّم تارة باعتبار الصدور، وأُخرىٰ باعتبار وقت الحاجة، وذكروا من صور دوران الأمر فيها بين النسخ والتخصيص ما إذا كان هناك عام ثم صدر فعل من النبي ﷺ علىٰ خلاف ذلك العام، فيدور الأمر بين تخصيص العام بذلك الفعل وبين نسخه به، كما إذا كان مضمون دليل العام إباحة فعل ثم رأينا أنّ النبي ﷺ أتىٰ بذلك الفعل علىٰ نحو الوجوب، فحينئذٍ يشك في أنّ العام خصصّ به ﷺ وصار ذلك الفعل واجباً عليه ﷺ فقط، وحكم العام بالنسبة إلىٰ الأُمة باق علىٰ حاله، أو نسخ الحكم فصار ذلك الفعل واجباً علىٰ الكل فيعارض العام بوجوب التأسي بالنبي ﷺ فيجب علىٰ الأُمة الإتيان بذلك الفعل، فمقتضىٰ العام عدم النسخ وبقاء حكم العام علىٰ حاله من الإباحة، ومقتضىٰ دليل وجوب التأسي هو النسخ وارتفاع حكم العام.

وفيه: أنّه لا وجه للمعارضة بين دليل وجوب الثاني وبين ذلك العام، لعدم دليل يدل علىٰ وجوب التأسي في كلّ فعل يصدر عن النبي ﷺ حتىٰ المباح بل وجوب التأسي تابع لوجوب مورد التأسي، والمفروض عدم ثبوت وجوب الفعل حتىٰ يثبت وجوب التأسي فيه، نعم يقع التعارض بين تقييد العموم الزماني وبين تقييد العموم الأفرادي لما تقدّم من أنّ مرجع النسخ الىٰ التخصيص أيضاً، غاية الأمر أنّه تخصيص زماني، والتخصيص المصطلح تخصيص أنواعي أو أفرادي،

ولامرجح لأحدهما علىٰ الآخر لأنّ كلاً من الإطلاق الأحوالي والأزماني يكون في رتبة الآخر وبمعونة مقدّمات الحكمة ، إذ الحكم يثبت لموضوعه ثم يثبت إطلاقه من حيث الأفراد والأزمان وبعد عدم ثبوت ترجيح للنسخ ولا للتخصيص تنتهي النوبة إلىٰ الأُصول العمليّة ، أمابالنسبة الىٰالنبي ﷺ فلخروجه ﷺ عن حكم العام علىٰ كلّ حال من غير فرق في ذلك بين النسخ والتخصيص ، وأمّا بالنسبة إلىٰ الأُمة فيكون خروجهم عن حكم العام مشكوكاً فيه ويرجع الشك حينئذٍ إلىٰ الشك في خروجهم عن حكم العام ، ومقتضىٰ أصالة العموم بقاءهم تحت حكم العام ، وبالجملة فالعام بالنسبة إلىٰ غيره ﷺ باق علىٰ حاله .

بقي هنا شيء، وهو أنّهم جعلوا استصحاب عدم النسخ معارضاً لأصالة العموم في صور دوران الأمر بين النسخ والتخصيص ، وكذا ذكروا جريان استصحاب عدم النسخ في بعض أحكام الشرائع السابقة إذا شك في نسخه في الشريعة اللاحقة ، ثم ذكروا إشكالاً علىٰ أنفسهم وهو اختلاف الموضوع المانع عن الاستصحاب حيث إنّ أحكام كلّ شريعة ثابتة لأهل تلك الشريعة وإثباتها لغيرهم من تسرية الحكم من موضوع الىٰ آخر . وأجابوا عنه بما حاصله : فرض ذلك في من أدرك الشريعتين كحضرة سلمان رضوان الله وتحياته عليه ، فإذا فرض شكه في بقاء حكم من أحكام شريعة عيسىٰ عليه السلام يستصحب ذلك .

وأنت خبير بعدم استقامة شيء ممّا ذكر ، أمّا استصحاب عدم النسخ فلا حاجة إليه بعد وجود إطلاق الدليل المثبت لذلك الحكم ، ومع الدليل الاجتهادي لاتصل النوبة إلىٰ الأصل العملي ، وأمّا جريانه في أحكام الشرائع السابقة أيضاً بعد كون الأحكام الشرعيّة في جميع الشرائع بنحو القضيّة الحقيقيّة بأن يكون البالغ العاقل حكمه كذا فلا مجال له أيضاً لكفاية نفس الدليل ، وأمّا فرض شخص واحد مدركاً للشريعتين حتىٰ يصحّ جريان الاستصحاب في الحكم الذي شك في بقائه ، فهو مبنيّ

علىٰ كون القضايا الشرعيّة من القضايا الخارجيّة دون الحقيقيّة ، وقد عرفت في محله كون القضايا الشرعيّة من قبيل الحقيقيّة لاالخارجيّة ، فالشاك في بقاء حكم من الشريعة السابقة إذا كان بصفة أهل تلك الشريعة يكون نفس إطلاق الدليل من حيث الزمان وافياً بإثبات الحكم في حقه ، وإن لم يكن بصفتهم الدخيلة في الحكم فلا مجال للدليل ولا الاستصحاب ، وإن كان من أهل نفس تلك الشريعة هذا بعض الكلام في المقام وتفصيله موكول إلىٰ محله .

هذه مهمات مباحث العام والخاص .

المقصد الخامس :

في المطلق والمقيّد والمجمل والمبين

وقد عرّف المطلق بتعريفات أخصرها وأسدها ما قاله صاحب الكفاية ﷺ في مجلس درسه الشريف علىٰ ماحكي وهو :

(نـــه بـــدام قـــيود قـــيد شـــدم نـه بـإطلاق نـيز صـيد شـدم)[1] .

ولا يخفىٰ أنّ المطلق يكون تارة في المفاهيم الإفراديّة، وأُخرىٰ في المـفاهيم الجمليّة التركيبيّة ، كقولهم : إنّ إطلاق العقد يقتضي تعيّن نقد البلد أو يقتضي سلامة العوضين إلىٰ غير ذلك ، ومورد البحث في المقام هو الأول والمراد به هو المعنىٰ الذي وضع له اللفظ لغة وعرفاً ، إذ ليس للمطلق حقيقة شرعيّة حتىٰ يبحث عن مـعناه الشرعي وكذا لم يرد في الكتاب والسنة حتىٰ يـتوهم ثـبوت حـقيقة شرعـيّة له ، فالبحث يكون في معناه عرفاً ولغة .

فنقول : إنّه قد عُرّف تارة بما دلّ علىٰ شـائع في جـنسه، وأُخـرىٰ بـالحصة الشائعة ، إلىٰ غير ذلك ، لكن الجميع ليس علىٰ ما ينبغي إذ التعريف الأوّل ينطبق علىٰ بعض أقسام المطلق وهو المطلق الشمولي ولا يشمل النكرة كالرجل في قـوله تعالىٰ : ﴿**وجَاءَ مِن أقصىٰ المَدينَةِ رجلٌ يَسعىٰ**﴾[2] ، وكذا الثاني إذ لامعنىٰ للحصة

---

١) والشعر إشارة إلىٰ الإطلاق المقسمي الذي ينطبق علىٰ تعريف سلطان العلماء ﷺ للمطلق وهي الماهية من دون أيّ لحاظ حتى لحاظ تجردهاعن القيد .

٢)يس : ٢٠ .

الشائعة بعد البناء علىٰ كون الطبيعي مع الأفراد كالآباء مع الأولاد لا الأب الواحد بالنسبة إلىٰ الأولاد كما قرّر في محله. **وبالجملة** فالمطلق عبارة عن المعنىٰ الذي اختص به اللفظ بسبب الوضع أو المناسبة الذاتيّة أو غيرهما علىٰ ماتقدّم في بحث الوضع، وذلك المعنىٰ محفوظ في جميع القضايا والمحمولات العارضة عليه، سواء كانت المحمولات من المعقولات الثانويّة كـ(الإنسان نوع) و(الحيوان جنس) أم الأُمور الخارجيّة كـ(الانسان ضاحك أو كاتب بالفعل) فالمطلق علىٰ هذا عبارة عن ذات المعنىٰ من دون لحاظ خصوصيّة حتىٰ لحاظ وجوده الذهني وهذا المعنىٰ في مقام حمل شيء عليه يصير ملحوظاً بشيء من أنحاء اللحاظ ومتخصصاً بخصوصيّة من الخصوصيات، لكن هذه الخصوصيات ناشئة من دوالّ أُخر غير نفس اللفظ الموضوع لذات المعنىٰ، فيكون المعنىٰ الموضوع له والخصوصيّة مدلولين بدالّين، ولذا يكون إرادة المقيّد من المطلق علىٰ نحو الحقيقة بخلاف ما إذا كان الإطلاق قيداً للمعنىٰ الموضوع له فيكون إرادة المقيّد من المطلق مجازاً لا محالة كما نسب إلىٰ المشهور حيث أنّه نسب إليهم أنّ اللفظ بنفسه يدل علىٰ الإطلاق من دون حاجة إلىٰ دالّ آخر من قرينة لفظيّة أو حاليّة أو عقليّة كمقدّمات الحكمة.

والحاصل أنّه لا ينبغي الإشكال في أنّ المعنىٰ الموضوع له يراد في جميع الطوارئ والمحمولات المترتّبة عليه بنسق واحد من دون تجريد، فإنّ الإنسان في قوله: (الإنسان نوع والإنسان ضاحك والإنسان دابة أو سبع من سباع الأرض) قد استعمل في معناه الموضوع له بنهج واحد، غاية الأمر أنّ المراد منه في تلك القضايا مختلف وقد علم المراد من القرائن، وإلّا فالإنسان قد استعمل في الجميع بمعنىٰ واحد وهو الموضوع له، والاختلاف يكون في المراد لا الموضوع له، فالمستعمل فيه اللفظ دائماً هو المعنىٰ الموضوع له والمراد قد استفيد من القرينة، **والإطلاق** بهذا المعنىٰ هو المنسوب الىٰ سلطان العلماء، وعلىٰ هذا فالمطلق عبارة عن

الماهية المبهمة التي لم تلاحظ ولم تقيد بخصوصيّة حتىٰ خصوصيّة الوجود الذهني وحتىٰ لحاظ ابهامها وعرائها عن القيد.

والإطلاق المنسوب إلىٰ المشهور هو السريان والشيوع بحيث يكون نفس اللّفظ دالاً علىٰ كلّ من المعنىٰ والإطلاق، لا أن يستفاد الإطلاق من الخارج كمقدّمات الحكمة وغيرها، والثمرة بين الإطلاقين واضحة كما تقدّم التنبيه عليها فإنّ إطلاق المطلق وإرادة المقيّد منه يكون علىٰ نحو الحقيقة في الأوّل لتعدّد الدال وعلىٰ نحو المجاز في الثاني، ومن هنا نسب إليهم كون العام المخصَّص مجازاً في الباقي وكذا إرادة المقيّد من المطلق.

ويمكن التصالح بين المشهور وبين السلطان بنحو يصير النزاع لفظياً، وهو أنّ الإطلاق يكون في المعنىٰ المراد المستفاد من القرائن التي منها مناسبات الموضوعات والمحمولات، فقول المشهور بكون الإطلاق داخلاً في المعنىٰ يراد به المعنىٰ المراد لا المعنىٰ الموضوع له الذي استعمل فيه اللفظ، فينطبق علىٰ مذهب السلطان ولا يظن من المشهور بناءهم علىٰ كون اللفظ الموضوع للجنس دالاً علىٰ الإطلاق والشمول، وإلّا فلا يبقى فرق بين المطلق والعام لدلالة كليهما حينئذٍ علىٰ الشمول بالوضع، ولا يبقىٰ مجال لتقديم العموم علىٰ المطلق الشمولي بعد تساويهما في الوضع.

وعلىٰ كلّ حال فالمطلق هو الماهية المبهمة التي وضع لها اللفظ وتكون منسلخة للماهية بشرط لا عن الخصوصيات والطواري ولا بشرط وبشرط شيء، ولا يمكن أن تكون مقسماً لهذه الأقسام الثلاثة إلّا إذا جعلت ذات المعنىٰ من دون لحاظ خصوصيّة فيها، فعلىٰ مذهب السلطان من كون الموضوع له نفس الماهية المبهمة المعراة عن كلّ خصوصيّة حتىٰ لحاظ عرائها عن اللحاظ والخصوصيّة يكون الإطلاق مستفاداً من الخارج، وعلىٰ مذهب المشهور علىٰ مانسب إليهم يكون اللفظ بنفسه دالاً علىٰ الإطلاق ـ أي الإرسال ـ كدلالته علىٰ نفس المعنىٰ.

ثم إنّ المطلق عبارة عن ذات المعنىٰ الذي يعرضه الوجود تارة والعدم أُخرىٰ، ولا يكون موجوداً ولا معدوماً وإلّا يلزم أن تكون الماهية الموجودة معدومة، أو المعدومة موجودة أو الموجودة موجودة، ولا ملحوظاً مع خصوصيّة أصلاً حتىٰ لحاظ الابهام فإنّ كلّ لحاظ متأخر عن ذات الماهية والمفروض أنّ المعنىٰ ذات الماهية.

وقد جعل لهذه الماهية المعبّر عنها بالماهية اللابشرط المقسمي أقسام ثلاثة، **أحدها**: الماهية بشرط شيء، **ثانيها**: الماهية بشرط لا، **ثالثها**: الماهية لا بشرط.

وقد **أُشكل** في تثليث الأقسام بما حاصله: أنّ اللابشرط الذي جعل قسيماً للماهية بشرط لا وبشرط شيء هو عين الماهية اللابشرط المقسمي، **وذلك لأنّ** اللابشرط القسمي هو ما لم يلاحظ فيه شيء ـ من وجود الخصوصيّة وعدمها ـ قيداً للماهية، والمفروض أنّ الماهية اللابشرط المقسمي أيضاً هي ما لم يلاحظ فيها قيد لا وجوداً ولا عدماً، فالماهية اللّابشرط منحصرة في واحدة لا أنّها متعدّدة تسمّىٰ إحديها بالمقسمي والأُخرىٰ بالقسمي، فيلزم من تثليث الأقسام كون اللابشرط القسمي الذي هو قسيم للماهية بشرط شيء وبشرط لا مقسماً لها، وصيرورة القسيمين قسمين لكون الماهية بشرط شيء وبشرط لا حينئذٍ قسمين للماهية اللابشرط مع أنّهما كانا قسيمين لها.

ولكن الإشكال مندفع بما ملخصه: أنّ الماهية اللابشرط المقسمي كما عرفت هي الذات غير الملحوظ معها شيء من الوجود والعدم والعوارض والطواري، وتلك الماهية في مقام جعلها موضوعاً لمحمول أولي أو ثانوي لابدّ أن تلاحظ موجودة بوجود يناسب المحمول، فإن كان المحمول من المعقولات الثانويّة فتلاحظ الماهية مقيّدة بعدم وجودها الخارجي، وإن كان من الموجودات الخارجيّة فلابدّ من لحاظها مقيّدة بالوجود الخارجي كقوله: (أكرم كلّ إنسان) وقد تلاحظ

الماهية مقيّدة بحال من الحالات كقوله : (اعتق رقبة مؤمنة) ، وقد لا تلاحظ معها خصوصيّة من الخصوصيات العارضة لها ، وقد تلاحظ مقيّدة بعدم خصوصيّة معها فتسمّىٰ الماهية الملحوظة معها أمر وجودي بشرط شيء ، والملحوظة مع أمر عدمي بشرط لا ، والماهية غير الملحوظة معها أمر لا وجودياً ولا عدمياً باللابشرط القسمي الذي قيل بكونه هو الكلي الطبيعي الذي وقع البحث في كونه موجوداً في الخارج أو لا ، كما قيل : بأنّ الكلي الطبيعي هو الماهية اللابشرط المقسمي .

وكيف كان فهذه الأقسام الثلاثة تعرض الماهية المقسميّة بعد تنزلها عن مقام الذات لجعلها موضوعاً لمحمول من المحمولات ، ففي الرتبة المتأخرة عن الذات وهي رتبة إرادة جعل الماهية المبهمة موضوعاً لحكم إمّا تلاحظ مقيّدة بحال من الحالات كالرقبة التي لوحظ معها الأيمان ، وإمّا تلاحظ مقيّدة بقيد عدمي كأن لا تكون زنجيّة ، وإمّا لا تلاحظ معها خصوصيّة من الخصوصيات كالزنجيّة والحبشيّة وغيرهما ، فاللابشرط القسمي حينئذٍ عبارة عن الماهية النازلة عن مقام الذات، ولا بشرطيّتها إنّما هي بلحاظ الطواري والحالات ، **وأمّا الماهية** اللابشرط المقسمي فهي عبارة عن الذات التي لم تصل إليها يد اللحاظ ، ولم تمسها كرامة الاعتبار .

فاتضح ممّا ذكرنا صحة التقسيم الثلاثي ومغايرة اللابشرط المقسمي للماهية اللابشرط القسمي وعدم إشكال فيه أصلاً ، فلا يلزم أن يصير قسيم الشيء أعني بشرط شيء وبشرط لا قسماً من اللاّبشرط القسمي ، وكذا لا يلزم أن يكون اللابشرط الذي هو قسيم بشرط لا وبشرط شيء قسماً من بشرط شيء علىٰ تقدير كون اللابشرطيّة قيداً ، فترجع اللابشرط إلىٰ الماهية بشرط شيء فتأمّل جيّداً .

وقد يتوهم أنّه لا فائدة في الماهية اللابشرط المقسمي لأنّها لا وجود لها أصلاً ولا يوجد في الخارج إلاّ أحد تلك الأقسام .

وفساده غني عن البيان ، ضرورة أنّ جميع الماهيات المقسميّة كذلك كانقسام

الكلمة إلىٰ الاسم والفعل والحرف، والماء إلىٰ الجاري والمحقون وغيرهما وهكذا، ولا إشكال في وجود المقسم في جميع الأقسام.

ثم إنّ المراد باللابشرط وبشرط لا في بحث المطلق والمقيّد كما عرفت هو لحاظهما بالنسبة إلىٰ الطواري والعوارض كالغنى والفقر والإيمان وغيرها، فإذا لوحظت الماهية ولم يلاحظ معها شيء من العوارض كلحاظ الرقبة وعدم لحاظ الإيمان والكفر والزنجيّة وغيرها من طواريها معها تسمّىٰ باللابشرط، وإذا لوحظت مقيّدة ببعض عوارضها كلحاظ الرقبة مقيّدة بالإيمان مثلاً تسمّىٰ بالماهية بشرط شيء.

وهذا بخلاف اللابشرط وبشرط لا في باب المشتق ومبدئه، فإنّ المراد من كون المبدء بشرط لا هو لحاظ المبدأ بما أنّه عرض غير محمول لابما أنّه متحد مع المحل، والمراد من كون المشتق لابشرط هو لحاظ المبدء بما أنّه متحد مع المحل، ومن المعلوم أنّ المبدء وهو العرض الموجود قابل للحمل علىٰ محله فيصحّ أن يقال: زيد عالم أو مفترس أو تقي أو شقي.

فتحصّل ممّا ذكرنا مطالب:

الأوّل: أنّ محل النزاع في المطلق هو المعنىٰ الذي وضع له اللفظ، فقيل: إنّ أسماء الأجناس وضعت للطبائع المقيّدة بالسريان، فقولنا: توضأ بالماء أو تيمم بالصعيد بمنزلة قولنا توضأ بأي فرد من أفراد الماء وتيمم بأي فرد من أفراد الصعيد، فيكون السريان والشيوع جزء لمدلول اللفظ بحيث يكون اللفظ دالاً عليه بالوضع كدلالة ألفاظ العموم مثل (كلّ) (وجميع) وشبههما علىٰ الشمول والاستيعاب، فلا حاجة حينئذٍ في استفادة الإطلاق أي السريان إلىٰ إجراء مقدّمات الحكمة.

وقيل: إنّ أسماء الأجناس وضعت لنفس الطبائع المهملة المبهمة ـ وهو

المنسوب إلىٰ سلطان العلماء ﷺ وجُلّ من تأخر عنه ـ والسريان وغيره من القيود يستفاد من الخارج كمقدّمات الحكمة ولايكون جزء للمعنىٰ الموضوع له ، واللفظ دائماً يستعمل في نفس الطبيعة المبهمة ، وتقيدها بعدم الوجود الخارجي كما إذا كان محمولها من المعقولات الثانويّة كالنوع المحمول علىٰ الإنسان أو بالوجود الخارجي مثل كلّ إنسان متحرّك الأصابع ما دام كاتباً يستفاد من دالّ آخر وإلّا فاللفظ قد استعمل في نفس معناه الموضوع له والخصوصيات المرادة مدلول عليها بدوالّ أُخر أعني بها نفس المحمولات ، فإنّ المحمول إذا كان هو النوع كقوله : (الإنسان نوع) لا يصير محمولاً إلّا علىٰ الطبيعة المشروطة بعدم وجودها الخارجي ، وإذا كان ما لا يلائم إلّا الوجود الخارجي مثل تحرّك الأصابع يصير الموضوع مشروطاً بالوجود الخارجي .

وبالجملة فاللفظ لم يستعمل في جميع القضايا المختلفة من حيث المحمول إلّا في نفس المعنىٰ الموضوع له والخصوصيات تستفاد من الدوالّ الأُخر ، فقولنا : أعتق رقبة مؤمنة كقولنا : أعتق رقبة مجردة عن المؤمنة في كون المستعمل فيه نفس طبيعة الرقبة في المثالين .

ومن هنا يظهر عدم الموضوع للنزاع في كون العام المخصص مجازاً في الباقي أو حقيقة ، وكذا في كون استعمال المطلق في المقيّد حقيقة أو مجازاً ، **وذلك** لما عرفت من كون اللفظ مستعملاً في معناه الموضوع له في جميع المحمولات الطارئة علىٰ الطبيعة بدون عناية تجريد ، فلا ينبغي الإشكال في كون العام المخصص وكذا المطلق حقيقة في الباقي والمقيّد ، فليس الاختلاف إلّا في المرادات فإنّ الطبيعة قد تراد بشرط لا وقد تراد لابشرط ولكن هذا الاختلاف يكون مدلولاً عليه بدوالّ أُخر كما عرفت .

وبالجملة ، فالحق هو مذهب السلطان من كون الموضوع له في أسماء الأجناس ذات الطبيعة من دون تقيدها بالسريان والإرسال ، والسريان يفهم من

الخارج كمقدّمات الحكمة أو غيرها ، ولو كان جزء للمدلول بحيث يدل عليه نفس اللفظ يلزم عدم الوجه في تقدّم العام علىٰ المطلق الشمولي ، لكون الشمول في كلّ منهما مستنداً إلىٰ نفس اللفظ مع أنّ من المسلّم ظاهراً تقدّم الأوّل علىٰ الثاني لكون الشمول في العام مستنداً إلىٰ نفس اللفظ ، كقوله : (أكرم كلّ عالم) فإنّ دلالة كلّ علىٰ استيعاب الأفراد تستند إلىٰ اللفظ ، وكون الشمول في المطلق الشمولي بمقدّمات الحكمة التي من مقدّماتها عدم مايصلح للبيانيّة والعام صالح لها فلا تجري مقدّمات الحكمة في المطلق ، فالعموم في العام يستفاد من نفس لفظ العام ، وفي المطلق يستفاد من مقدّمات الحكمة ، فالعام والمطلق يفترقان من هذه الجهة ، وإن كانا يشتركان في جهة أُخرىٰ وهي أنّ استفادة العموم الأحوالي في مصب العام منوطة بمقدّمات الحكمة كاناطة استفادة الإطلاق الأحوالي في المطلق ، غاية الأمر أنّ المطلق محتاج الىٰ مقدّمات الحكمة في جهتين معاً وهما الإطلاق الأفرادي والإطلاق الأحوالي ، والعموم محتاج إلىٰ مقدّمات الحكمة في جهة واحدة وهي إطلاق المصب.من حيث الحالات ، ففي قوله : (أكرم كلّ عالم) يستفاد استيعاب الأفراد من زيد وعمرو وغيرهما من أفراد طبيعة العالم من لفظة (كلّ) ، وأمّا الإطلاق الأحوالي للأفراد ككونهم عادلين أو متمولين وهكذا فيستفاد من مقدّمات الحكمة كما لا يخفىٰ .

ويؤيد كون المعنىٰ الموضوع له في أسماء الأجناس نفس الطبيعة المهملة، وخروج الارسال عن حيّز الموضوع له، كيفيّةُ وضع الأعلام الشخصيّة ، فإنّه لا ريب في أنّ واضع لفظ زيد لشخص معين لم يضع لفظ زيد إلّا للذات المتشخصة بكونه ابن عمرو مثلاً من دون جعل الارسال من حيث الحالات كغناه وفقره وعدله وفسقه وغيرها قيداً للمعنىٰ الموضوع له ، بحيث يكون الإرسال جزءً للمعنىٰ ومدلولاً عليه بنفس اللفظ ، ولافرق في هذه الجهة بين اسم الجنس وبين علم الشخص وإن كان بينهما فرق من حيث كون الإرسال في اسم الجنس في كلّ من

الأفراد والحالات ، وكون الارسال في علم الشخص بالنسبة إلىٰ الحالات فقط ، إذ لا يتصور الإطلاق الأفرادي في الأعلام الشخصيّة ، ولكنه ليس بفارق في الجهة المبحوث عنها في المقام كما لايخفىٰ .

المطلب الثاني : أنّه قد ظهر ممّا ذكرنا أنّ الإطلاق من صفات المعنىٰ والمدلول دون اللفظ ، فاتصاف اللفظ به يكون بالتبع والعناية .

المطلب الثالث :أنّ المراد بالإطلاق ـ الذي يقال تارة : إنّ للفظ إطلاقاً، وأُخرىٰ : أنّه ليس له إطلاق ـ هو الماهية [1] اللابشرط القسمي دون المقسمي ، ضرورة أنّ مصب الإطلاق سواء كان موضوع التكليف كالمستطيع أم متعلّقه كالصلاة وغيرها لا يترتّب عليه الأثر إلّا في ظرف وجوده من غير فرق في ذلك بين الأحكام التكليفيّة والوضعيّة ، فتكون اللابشرطيّة بالإضافة إلىٰ الصفات الخارجيّة ، فإطلاق العالم في قولنا : (أكرم عالماً) عبارة عن عدم اشتراط وجوب الإكرام بشيء من صفاته الوجوديّة ، فيجب إكرام العالم سواء كان عادلاً أم لا ، وسواء كان هاشمياً أم لا وسواء كان غنياً أم لا ، الىٰ غير ذلك من أوصافه ومقارناته ، كبرودة الهواء وحرارتها والليل والنهار وقدوم الحاج والزوار وغير ذلك ، كما أنّ المراد بالكلي الطبيعي الذي يكون جامعاً بين الأفراد الخارجيّة هو هذه الماهية اللّابشرط القسمي لا الماهية اللابشرط المقسمي كما نسب الىٰ المحقق السبزواري ﷺ ضرورة أنّ الكلي الطبيعي وهو الجامع بين الأفراد المشتركة في حقيقة واحدة يستحيل أن يكون جامعاً بين المفهوم وبين المصداق ، فعلىٰ تقدير كون الكلي

---

١) وقد رجع ﷺ عمّا اختاره سابقاً من أنّ المطلق هو نفس الماهية لا بشرط المقسمي راجع صفحة ٣٨١ ، ويمكن أن يكون مراده انّ الموضوع له هو الماهية لا بشرط المقسمي لا الإطلاق فإنّه لابشرط القسمي الذي يستفاد من دالّ آخر فلا ينافي ما ذكره هنا (لجنة التحقيق) .

الطبيعي الماهية اللابشرط المقسمي يلزم صدقه علىٰ الموجودات الخارجيّة وعلىٰ الماهية المشروطة بعدم الوجود الخارجي، كماهية الإنسان التي يحمل عليها المعقول الثانوي كالنوع، فلابدّ من ان يكون الجامع بين الماهية بشرط الوجود وبينها بشرط لا عن الوجود نفس الماهية المبهمة المسماة باللابشرط المقسمي.

وبالجملة فالموضوع له في اسماء الاجناس هو ذات الماهية التي ليست إلّا هي ولا تكون متعلّقة لحكم من الأحكام، ولا يترتّب عليها أثر من الآثار، وهذا المعنىٰ هو المسمّىٰ باللابشرط المقسمي، وأمّا الذي يترتّب عليه الأثر ويتعلّق به الحكم الشرعي من التكليفي والوضعي سواء كان موضوعاً للحكم أم متعلّقاً له فهو الماهية الموجودة بحيث يكون وجودها دخيلاً في الحكم وجزء لموضوعه، إذ الإطاعة والعصيان والثواب والعقاب لا تترتّب إلّا علىٰ الموجود الخارجي، فالماهية الموجودة في الخارج إن لوحظت لابشرط عن الخصوصيات والعوارض ـ كجعل المكلف موضوعاً لوجوب الصلاة بلا قيد من فقره وغناه وعدالته وفسقه وغيرها ممّا يعبر عنها بالمحمولات المترتّبة في مقابل وجود الماهية المعبّر عنها بالمحمول الأولي ـ تسمّىٰ باللابشرط القسمي وهو المراد بالمطلق، وإن لوحظت في مقام معروضيّتها للحكم مشروطة بحال من حالاتها ككون المكلف مستطيعاً وحرّاً في وجوب الحج تسمّىٰ بالماهية بشرط شيء، والحاصل أنّ الإطلاق والتقييد لا يلاحظان إلّا في الماهية الموجودة وهي اللابشرط القسمي دون الماهية اللابشرط المقسمي كما عرفت.

المطلب الرابع: أنّ المراد بالإطلاق في جميع الموارد معنىٰ واحد وهو الإرسال غايته أنّ متعلّقه تارة يكون صرف الوجود كما في مثل (رقبة) في قوله: (أعتق رقبة) ممّا يدل بتعدّد الدال علىٰ الوحدة وكون المطلوب فرداً واحداً من الطبيعة، كما لو قلنا: إنّ لفظ رقبة مثلاً وضع لنفس الماهية والتنوين للوحدة، كدلالة علامة

التثنية علىٰ فردين من الطبيعة ، وعلامة الجمع علىٰ أفراد من تلك الطبيعة ، أو قلنا : بكون مجموع اللفظ والتنوين موضوعاً لفرد واحد من الطبيعة فيكون الدال علىٰ الوحدة واحداً ، وعلىٰ كلّ حال فمتعلّق الارسال إن كان صرف الوجود تكون نتيجة الإطلاق الإطلاق البدلي نظير ما دلّ علىٰ الرجوع إلىٰ الفقيه والتيمم بالتراب ، فإنّ المطلوب هو الرجوع الىٰ أحد الفقهاء تخييراً في صورة التساوي دون اعلميّة أحدهم ، فالرجوع إلىٰ أحد المجتهدين المتساويين في الفضيلة والمختلفين في الفتوىٰ مستند إلىٰ نفس دليل التقليد ، فلا يرد أنّ مقتضىٰ طريقيّة الفتوىٰ هي سقوط فتوىٰ كلّ منهما عن الاعتبار ودليل التخيير مختص بالخبرين المتعارضين .

واُخرىٰ يكون وجود الماهية لا فرداً واحداً ، فإن كان متعلّق الإرسال صرف الوجود يستفاد منه الإطلاق البدلي ، وإن كان متعلّقه وجود الماهية كقوله أكرم العالم يكون نتيجته الإطلاق الشمولي ، فالإطلاق في كلّ من البدلي والشمولي بمعنىٰ واحد وهو الإرسال والاختلاف يكون في المتعلّق ، وهذا لا يوجب اختلافاً في نفس معنىٰ الإطلاق ، نظير ماتقدّم في العام البدلي والاستغراقي من كون الفرق بينهما في الحكم العارض عليهما ، وإلّا فالعموم وهو الشمول في كليهما بمعنىٰ واحد .

المطلب الخامس : أنّ الإطلاق كما يتطرق في المعاني الافراديّة من الأجناس والأعلام علىٰ ما عرفت وغيرهما كالأوامر التي يقتضي إطلاقها العينيّة والتعيينيّة والنفسيّة كذلك يتطرق في المعاني التركيبيّة ، كربط جملة بجملة اُخرىٰ مثل ربط الجملة الجزائيّة بالجملة الشرطيّة ، كما إذا قال : (إن جاءك زيد فأكرمه أو يجب إكرامه) فإنّ الإطلاق يلاحظ في مقام الربط ، فإن لم يقيّد الربط المزبور بقيد يكون قضيّة الإطلاق انحصار الموضوع الموجب للانتفاء عند الانتفاء المسمّىٰ بالمفهوم ، وأنّ الإطلاق هنا نتيجته التضييق لانحصار الموضوع فيما ذكر في القضيّة ، كما أنّ نتيجة الإطلاق في العقود هي التضييق ، كقولهم : إنّ إطلاق العقد يقتضي نقد البلد ،

فإذا كان الدرهم مشتركاً بين نقدي مملكتين وقال البائع بعتك هذا الكتاب مثلاً بدرهم، فإنّ الإطلاق يضيق دائرة انطباق الدرهم ويختص بالدرهم الرائج في بلده، إذ لو كان غرضه أحدهما المخير كان عليه البيان بجعل العدل، بأن يقول: بدرهم مملكتنا أو درهم المملكة الكذائيّة، نظير التعيّنيّة المستفادة من إطلاق الأمر كما تقدّم في الأوامر فإنّ التعيّنيّة لا تحتاج إلىٰ مزيد بيان بل التخييريه محتاجة إلىٰ جعل العدل.

فالمتحصل ممّا ذكرنا أنّ الإطلاق في المعاني الإفراديّة والتركيبيّة من الجمل الخبريّة والإنشائيّة بمعنىٰ واحد وهو السريان، غايته أنّ نتيجته تختلف تضييقاً وتوسعة كما عرفت.

وأمّا تطرق الإطلاق في المعاني الحرفيّة فعلىٰ مبنىٰ الميرزاً النائيني ﷺ من كونها إيجاديّة ـ وأنّها لا وجود لها إلّا في موطن الاستعمال، وأنّه يحصل الربط تكوينا بسببها بين المعاني الاسميّة ـ لاإشكال في عدم اتصافها بالإطلاق، ضرورة أنّ الاتصاف بالإطلاق والتقييد فرع لحاظ موردهما، ومع عدم إمكان اللحاظ لا يمكن تطرق الإطلاق والتقييد إليهما.

المطلب السادس: قد ظهر ممّا ذكرنا أنّ اللابشرط وبشرط شيء وبشرط لا في المقام يغاير اللابشرط وبشرط لا في المشتق والمبدأ والجنس والمادة والهيولي والصورة، لأنّ المراد بها هناك هو اللابشرط عن الاتحاد وبشرط لا عنه، بخلاف المقام، فإنّ المراد بها هنا، هو اللابشرطيّة بالنسبة الىٰ العوارض الخارجيّة المعبّر عنها بالمحمولات المترتّبة والملحوظ في المشتق ومبدئه هو اللابشرط وبشرط اللائيّة بالنسبة إلىٰ الاتحاد مع المعروض المساوق للوجود الذي هو من المحمولات الأوليّة فمراد الأُصولي بالإطلاق والتقييد هو اللابشرط عن الحالات والعوارض والزمان وبشرط شيء، فإن لوحظ موضوع الحكم كالفقيه بالنسبة إلىٰ جواز التقليد أو

متعلّقه كالصلاة مطلقاً ومرسلا عن الزمان والزماني بمعنىٰ عدم دخل زمان وزماني فيه يكون مطلقاً بالنسبة إلىٰ الزمان والزماني ، **وإن لوحظ** مقيّداً بالزمان والزماني ككونه في يوم كذا وحالة خاصة من كونه حراً أو غنيّاً أو غير ذلك يكون مقيّداً. وبشرط شيء .

ثم ما يكون دخيلاً تارة يكون وجوده دخيلاً فيكون قيداً وجودياً ، وأُخرىٰ يكون عدمه دخيلاً فيكون قيداً عدمياً ، فالتقسيم حينئذٍ يكون ثنائياً ،لأنّ كلّ ما يلاحظ من الزمان والزماني إمّا له دخل وإمّا لا دخل له ، فإن كان له دخل سواء كان لعدمه دخل أم لوجوده دخل يكون الموضوع أو المتعلّق بشرط شيء ، وإن لم يكن له دخل لا وجوداً ولا عدماً فيكون لابشرط ، فالماهية المتعلّقة للحكم الشرعي إمّا لا بشرط وإمّا بشرط شيء ولا ثالث لهما ، وإن كانت باعتبارات أُخر منقسمة إلىٰ ثلاثة أقسام كما قسمها إليها الفلاسفة ، ولكنها أجنبيّة عن مراد الأُصولي كما عرفت .

وعلىٰ كلّ حال فقد ظهر ممّا ذكرنا أنّ الإطلاق أمر عدمي لكونه عدم الدخل وعدم التقييد بالزمان أو الزماني ، والتقييد أمر وجودي فلا يكون التقابل بين الإطلاق والتقييد تقابل التضاد لعدم كونهما وجوديين ، فيدور الأمر بين كون التقابل بينهما تقابل الإيجاب والسلب وبين كونه العدم والملكة .

في التقابل بين الإطلاق والتقييد :

ولمّا كانت فائدة مهمة أُصوليّة وهي جريان البراءة في الأقل والأكثر الارتباطيين مترتّبة علىٰ كون التقابل بين الإطلاق والتقييد هو العدم والملكة ـ إذ علىٰ تقدير كون التقابل بينهما الإيجاب والسلب يلزم كون البراءة في الأقل والأكثر مثبتاً ، لأنّ ارتفاع أحد النقيضين يستلزم وجود الآخر لاستحالة ارتفاعهما ، وأصل البراءة الذي هو أضعف الأُصول لا يكون مثبتها حجة ـ اقتضت تنقيح الكلام في أنّ

التقابل بينهما هل هو الإيجاب والسلب أم العدم والملكة ، فعلىٰ التقدير الأوّل لاتجري البراءة في الأقل والأكثر الارتباطيين فيما إذا كانت الشبهة موضوعيّة كدوران اللباس بين كونه ممّا يؤكل وممّا لايؤكل، لأنّ البراءة ترفع أحد النقيضين وهو التقييد فيثبت النقيض الآخر وهو الإطلاق عقلاً لاستحالة ارتفاع النقيضين، فيكون أصل البراءة مثبتاً فلا يجري ، فلابدّ حينئذٍ من الالتزام بعدم جواز الصلاة في المشكوك كونه ممّا يؤكل وممّا لايؤكل ، إذ لايحرز سلامة الصلاة المأمور بها المقيّدة بخلوها عن غير المأكول إلّا بالاجتناب عما علم كونه ممّا لا يؤكل وعما شك في كونه منه .

وإنّما قلنا بانسداد البراءة في الأقل والأكثر الارتباطيين إذا كان منشأ الشك الأُمور الخارجيّة ، دون مإذا كان الشك في الشطريّة أو الشرطيّة لأجل فقد النص أو تعارضه أو إجماله ، لأنّ الإطلاقات المقاميّة المبيّنة لأجزاء الماهية المأمور بها وشرائطها تنفي الشك في الجزئيّة أو الشرطيّة، ومع الدليل الاجتهادي لا تصل النوبة إلىٰ الأصل العملي ، فالاحتياج إلىٰ البراءة في الأقل والأكثر الارتباطيين إنّما يكون في الشبهات الموضوعيّة دون الحكميّة، وشيخنا الأعظم ﷺ أطال الكلام في جريان البراءة في الشبهات الحكميّة وأجمله في الشبهات الموضوعيّة ، مع أنّ الجدير بالتعرض والبحث تفصيلاً هو جريان البراءة في الأقل والأكثر في الشبهة الموضوعيّة .

وكيف كان فجريان البراءة في الأقل والأكثر الارتباطيين منوط بعدم كون التقابل بين الإطلاق والتقييد التضاد ولا الإيجاب والسلب ، لصيرورة أصل البراءة مثبتاً ، بناء علىٰ كون تقابلهماأحد هذين الأمرين ، لأنّ نفي التقييد بالبراءة يستلزم عقلاً وجود الإطلاق . أمّا بناءً علىٰ كون الإطلاق أمراً وجودياً ، ليكون التقابل بينهما التضاد ، فلأنّ الإطلاق والتقييد ضدان لا ثالث لهما ، لما عرفت من كون

التقسيم عند الأُصولي ثنائياً ـ أي اللابشرط والبشرط شيء ـ وارتفاع أحد الضدين اللذين لا ثالث لهما يقتضي وجود الآخر عقلاً فيكون مثبتاً ، وأمّا بناءً علىٰ كون الإطلاق عدمياً ، فعلى تقدير كون التقابل بينهما الإيجاب والسلب يلزم من نفي أحد النقيضين وهو التقييد بسبب أصل البراءة ثبوت النقيض الآخر لاستحالة ارتفاع النقيضين .

وبالجملة ، فلا إشكال في انسداد باب البراءة في الأقل والأكثر علىٰ تقدير كون التقابل بين الإطلاق والتقييد التضاد أو الإيجاب والسلب ، فجريان البراءة في الأقل والأكثر الارتباطيين منوط بكون التقابل بين الإطلاق والتقييد العدم والملكة كما سيتضح وجهه إن شاء الله تعالىٰ .

وليعلم قبل الخوض في إثبات كون التقابل بين الإطلاق والتقييد العدم والملكة أنّه لا وجه للتفكيك في جريان البراءة في الأقل والأكثر الارتباطيين بين كون الشبهة حكميّة وبين كونها موضوعيّة ، بالجريان في الصورة الأُولىٰ وعدمه في الثانية .

وذلك لأنّ قوام البراءة بكون المشكوك فيه ممّا تناله يد الوضع والرفع التشريعيين ، وفي الشبهات الموضوعيّة التي اتفقت كلمة الأُصوليين والمحدثين علىٰ جريان البراءة فيها لايمكن اجراء البراءة فيها إلّا بعد البناء علىٰ الانحلال وتعدّد الحكم بتعدّد أفراد الموضوع ، بأن يكون كلّ فرد من أفراد ما لا يؤكل موضوعاً للحكم بالمانعيّة ، وكانت الصلاة مقيّدة بعدمه وحينئذٍ فقد علم بتقيد الصلاة بالأفراد المعلومة ، ويشك في تقيد الصلاة بعدم وقوعها في اللباس المشكوك كونه من المأكول ، فيرجع الشك حينئذٍ الىٰ الشك في مانعيّة هذا اللباس المشكوك فيه ، ويصير الشك في الحكم الشرعي فتجري فيه البراءة . **وبالجملة** فلا وجه للاحتياط في اللباس المشكوك فيه بعد البناء علىٰ جريان البراءة في الأقل والأكثر الارتباطيين

بالنسبة إلىٰ الشبهات الحكميّة لما عرفت من تقوم البراءة بالشك في الحكم، وتسلّم جريان البراءة في الشبهات الموضوعيّة عند كلّ من المجتهدين والمحدثين.

وكيف كان فلنرجع الىٰ تنقيح البحث في كون التقابل بين الإطلاق والتقييد العدم والملكه أو التضاد أو السلب والإيجاب، **فنقول**:

إنّه قد ينسب إلىٰ الميرزا النائيني ﷺ الاستدلال علىٰ كون التقابل بينهما العدم والملكة باستحالة تقييد الصلاة ونحوها من العبادات بقصد القربة بمعنىٰ قصد الأمر، لكونها كقصد الوجه والتمييز متأخرة عن الأمر، فكيف يجوز أخذ ماهو متأخر عن الأمر ومعلول له فيما هو كالعلة للأمر، وبعين هذه الاستحالة يستحيل إطلاق الصلاة بالنسبة إلىٰ قصد القربة، فلذا يرتفع كلّ من الإطلاق والتقييد بالنسبة إلىٰ القربة وغيرها ممّا يتولد عن الخطاب، ولو لم يكن التقابل بينهما العدم والملكة كان ارتفاعهما مستحيلاً لاستحالة ارتفاع النقيضين.

ولكننا ننكر صحة هذه النسبة، لأنّ إثبات كون التقابل هو العدم والملكة بارتفاع كلّ من الإطلاق والتقييد عن الانقسامات المتأخرة عن الخطابات دوري، لأنّ ارتفاع الإطلاق والتقييد فيهما موقوف علىٰ كون التقابل بينهما العدم والملكة، إذ لو لم يكن التقابل بينهما العدم والملكة لايثبت ارتفاع كلّ من الإطلاق والتقييد بالنسبة إلىٰ الانقسامات المتأخرة عن الخطابات، بل يمكن إثبات الإطلاق بالإضافة إليها والمفروض توقّف كون التقابل بينهما العدم والملكة علىٰ ارتفاع كلّ من الإطلاق والتقييد بالنسبة إلىٰ الانقسامات الثانويّة، وهذا دور.

فغرض الميرزا النائيني ﷺ جعل الانقسامات الثانويّة ممّا لايمكن إطلاق الخطاب ولا تقييده بالنسبة إليها بعد ثبوت كون التقابل بين الإطلاق والتقييد هو تقابل العدم والملكة، لا أنّه قد استدل علىٰ كون التقابل بينهما العدم والملكة بارتفاع كلّ منهما في الانقسامات الثانويّة.

نعم يمكن أن يستدل علىٰ كون التقابل بين الإطلاق والتقييد تقابل العدم والملكة بأنّه لا شبهة في ارتفاع كليهما بالنسبة الىٰ وجود متعلّق الخطاب ، ضرورة أنّ الخطاب يستحيل أن يقيّد بوجود متعلّقه حيث إنّ وجوده ظرف سقوط الخطاب لا ثبوته ، فلا يمكن تقييد الخطاب بما يقتضي سقوطه ، وكذا يستحيل أن يقيّد بعدم متعلّقه لكونه منافياً لمقتضىٰ الطلب الذي يبعث علىٰ الفعل وإيجاد المتعلّق ، وكذا يستحيل إطلاق الخطاب بالإضافة إلىٰ كلّ من وجود متعلّقه وعدمه إذ لا معنىٰ لمطلوبيّة الصلاة مطلقاً سواء كانت موجودة أم معدومة ، **وبالجملة** فارتفاع كلّ من الإطلاق والتقييد حتىٰ نتيجتهما في الإطاعة والمعصية وكذا العلم والجهل بالنسبة الىٰ الخطاب كاشف عن كون التقابل بينهما العدم والملكة ، إذ لو كان تقابلهما تقابل السلب والإيجاب لكان ارتفاعهما من ارتفاع النقيضين المستحيل .

ثم إنّ التقابل لما كان من الأبحاث المهمة التي يترتّب عليها الثمرات والفروع فلابأس باشباع الكلام في ذلك ، **فنقول** : إنّ ضابط تقابل التضاد هو كون المتقابلين أمرين وجوديين لايجتمعان كالسواد والبياض ، فإن كان من الضدين اللذين ليس لهما ثالث لايرتفعان أيضاً كالحركة والسكون ، وإلّا فيرتفعان كالسواد والبياض ، **وضابط** تقابل السلب والإيجاب هو كون المتقابلين وجود شيء وعدمه المحموليين ، سواء كان ذلك الشيء جوهراً كوجود زيد وعدمه ، أم عرضاً كوجود السواد وعدمه ، والمتقابلان في هذا التقابل لايجتمعان ولا يرتفعان ، لعدم إمكان وجود زيد وعدمه في آن واحد ، وعدم إمكان ارتفاعهما أيضاً ، **وبالجملة** النقيضان لايجتمعان ولايرتفعان . **وضابط** تقابل العدم والملكة هو كون العدم في أحد المتقابلين مأخوذاً فيه قابليّة الاتصاف بالوجود ، كأن يقال : (زيد ليس بعالم) فإنّ زيداً قابل لأن يتصف بالعالميّة ، فبين عالميّة زيد وعدمها والعمىٰ والبصر نسبة العدم والملكة ، والمتقابلان في هذا القسم كالقسمين الأولين لا يجتمعان ويرتفعان بارتفاع

موضوعهما ، فإنّ زيد المعدوم لايتصف بالعالميّة وعدمها ويرتفع كلّ منهما عنه ، فالموضوع القابل للاتصاف بوجود الوصف وعدمه شرط في هذا التقابل .

إذا عرفت أقسام التقابل الثلاثة المزبورة فلابدّ من بيان حقيقة الإطلاق والتقييد حتىٰ يظهر التقابل بينهما .

وجـ فنقول وبه نستعين : إنّ الإطلاق والإرسال عبارة عن عدم الدخل لما عرفت من أنّ كلّ حاكم يتصور حين الجعل كلّ زمان وزماني ، فإن وجد دخله في حكمه بأن كان وجود ذلك الزمان أو الزماني دخيلاً فيه جعله مقيّداً بوجود ذلك ، أو كان عدم ذلك الزمان أو الزماني دخيلاً في حكمه جعل حكمه مقيّداً بعدمه ، وإن لم يجده دخيلاً في حكمه لا وجوداً ولا عدماً لا يجعله قيداً فيكون وجود ذلك وعدمه في الحكم علىٰ حد سواء ، فلا يكون شيء من وجود ذلك الزمان أو الزماني ولا عدمه قيداً للحكم ، فالحكم ثابت سواء كان ذلك موجوداً أم معدوماً ، فالإطلاق حينئذٍ عبارة عن عدم الدخل لا أنّه عبارة عن الشمول كما نسب إلىٰ المشهور بحيث كان قوله : (أكرم رجلاً) بمنزلة قوله : (أكرم أيّ رجل) حتىٰ يكون الإطلاق أمراً وديا وهو جعل السريان والشمول كي يكون التقابل بينهما تقابل التضاد ، وإذا ثبت كون الإطلاق أمراً عدمياً وكون التقييد ـ وهو توصيف الموضوع بوصف ككونه مستطيعاً ، أو المتعلّق ككون الصلاة مقيّدة وموصوفة بالطهارة أمراً وجودياً ظهر عدم كون التقابل بينهما تقابل التضاد ويدور بين تقابل الإيجاب والسلب وبين العدم والملكة ، ولا يكون تقابلهما تقابل السلب والإيجاب لارتفاعهما أحياناً ، وقد عرفت عدم إمكان ارتفاع النقيضين كاستحالة اجتماعهما ، فلا محالة يكون تقابل الإطلاق والتقييد تقابل العدم والملكة .

فالمطلق بناء علىٰ مذهب السلطان من كونه الماهية اللابشرط المقسمي هو مامن شأنه أن يقيّد ولا يقيّد ـ وشأنية الماهية المقسميّة للتقييد من القضايا التي

قياساتها معها ـ فإن انتفىٰ الموضوع الصالح للاتصاف فيرتفع كلّ من الإطلاق والتقييد، فارتفاعهما دليل علىٰ كون التقابل بينهما هو العدم والملكة، إذ لوكان تقابل السلب والإيجاب كان ارتفاعهما من ارتفاع النقيضين المحال.

تذنيب:

مقدمات الحكمة

قد عرفت أنّ الحقّ كون الألفاظ موضوعة لذات الماهية فقط، وعدم دلالة نفس الالفاظ علىٰ الإطلاق وأنّ استفادة الإطلاق لابدّ أن تكون من المقدّمات العقليّة المسماة بمقدّمات الحكمة، واختلف في تعدادها فقيل: بكونها أربعاً:

الأُولىٰ: كون المتكلّم في مقام البيان.

الثانية: عدم وجود ما يصلح للقرينيّة.

الثالثة: عدم قدر متيقن في مقام التخاطب.

الرابعة: عدم الانصراف.

وقيل: بأنّها ثلاثة، وهي الأُولىٰ والأخيرتان، وعدّ القدر المتيقن في مقام التخاطب منشاء للانصراف ولم يجعله بنفسه من المقدّمات.

والميرزا النائيني ﷺ قد جعل المقدّمات ثلاثاً، **إحديها**: كون المتكلّم في مقام البيان، **ثانيتها**: عدم ذكر القيد صريحاً أو ضمناً كالانصراف، **ثالثتها**: كون المتعلّق أو الموضوع قابلين للتقييد، إذ مع عدم القابليّة لامعنىٰ لاستكشاف الإطلاق من عدم بيان القيد، بداهة أنّ منشأ عدم التقييد حينئذٍ هو استحالة التقييد لا عدم ذكر القيد، فمجرد عدم بيان القيد لا يكشف عن الإطلاق وكون الحكم مطلقاً غير مقيّد بشيء، بل لابدّ في هذا الكشف من قابليّة المحل للتقييد، وعليه فلا وجه لاستكشاف إطلاق الحكم بالنسبة إلىٰ العلم والجهل من الخطابات، بدعوىٰ أنّ العلم لو كان قيداً للأحكام لكان علىٰ المولىٰ بيانه وعدم إهماله، إذ مع دخله يكون عدم بيانه مخلاً

بالغرض وهو قبيح علىٰ الحكيم تعالىٰ شأنه .

وذلك لعدم صلاحيّة الحكم لتقيده بالعلم فلا يصلح للإطلاق والتقييد بالنسبة إلىٰ العلم والجهل فما ينسب إلىٰ الشيخ ﷺ من التمسك بإطلاقات الخطابات علىٰ عدم تقيد الأحكام بالعلم والجهل بها ممّا لا يمكن المساعدة عليه .

وقد يرد علىٰ جعل إحدىٰ مقدّمات الحكمة قابليّة المحل للإطلاق والتقييد ما حاصله : أنّ قابليّة المحل لهما من قبيل الموضوع لمقدّمات الحكمة لا أنّها من احدىٰ المقدّمات ، فإنّ مورد جريان هذه المقدّمات هو المحل القابل لهما ، إذ مع عدم القابليّة لا تجري ، فالقابليّة من قبيل الموضوع لتلك المقدّمات لا من نفسها ، فالحق حينئذٍ انحصار المقدّمات في اثنتين ، **إحديهما** : كون المتكلّم في مقام البيان ، **ثانيتهما** : عدم ذكر القيد [1] . **وأمّا غيرهما** كعدم الانصراف وعدم القدر المتيقن في مقام التخاطب فيندرج في المقدّمة الثانية ، لكون الانصراف المعتد به بمنزلة القيد المذكور في الكلام دون الانصراف غير المعتد به كالناشيء من غلبة الوجود ، وكذا القدر المتيقن في مقام التخاطب ، فإنّه علىٰ تقدير وجوده صالح لكونه بياناً للقيد والمفروض في المقدّمة الثانية عدم ذكر القيد صريحاً في الكلام أو ما هو بمنزلته كالقدر المتيقن والانصراف فالمقدّمة الثانية تنحل إليهما .

وكيف كان ، فإحراز المقدّمة الثانية ممكن إذ بعد الفحص التام عن القيد في مظان وجوده وعدم الظفر به يحصل القطع بعدم قيام حجة علىٰ القيد وإن كان موجوداً واقعاً ، فإنّ مجرد ثبوته واقعاً مع عدم قيام حجة عليه عند العبد ولو ببيان خفي لايُلزم العبد برعايته بل العبد حينئذٍ معذور وليس للمولىٰ حجة عليه ، وبالجملة فتحصيل القطع بعدم الحجة علىٰ القيد بسبب الفحص ممكن جداً .

---

١) أقول : لعلّ التعبير بعدم ما يصلح للقرينة أولىٰ لأنّه كافٍ في منع الإطلاق .

وأمّا المقدّمة الأُولىٰ فإحرازها في غاية الصعوبة ، خصوصاً بالنسبة إلىٰ بيان تمام مراده ، إذ المتكلّم **تارة** يكون في مقام التشريع فقط من دون نظر له الىٰ بيان الجهات والخصوصيات كبعض أدلة تشريع الجماعة في الصلاة ، **وأُخرىٰ** يكون في مقام بيان حكم آخر كما في قوله تعالىٰ : ﴿**فكلوا ممّا أمسكن**﴾[1] فإنّ هذه الآية وردت في مقام بيان عدم كون ماصطاده الكلب المعلّم ميتة ، وليس في مقام البيان من جهة أُخرىٰ كطهارة موضع العضّ حتىٰ يكون له إطلاق بالنسبة إليها ، وفي **هاتين** الصورتين لا يمكن التمسك بإطلاق كلام المتكلّم لإثبات مراده ، ضرورة أنّ كونه في مقام التشريع فقط قرينة علىٰ عدم كونه في مقام بيان تمام مراده ، ومع هذه القرينة كيف يجوز التمسك بإطلاق كلامه لإثبات مرامه . **وثالثة** يكون في مقام بيان تمام مراده الواقعي فلا إشكال حينئذٍ في صحة التمسك بالإطلاق .

والحاصل أنّ الإشكال كله في إحراز كون المتكلّم في مقام بيان تمام مرادهنعم إذا كان دأب المتكلّم وبناؤه علىٰ عدم الاعتماد إلّا علىٰ القرائن المتصلة ولم نظفر بقيد في كلامه مثل «أعتق رقبة أو أطعم ستين مسكيناً» من تقييد الرقبة بالإيمان والإطعام بطعام خاص ، فبناء العقلاء علىٰ الأخذ بإطلاق الكلام إذا شك في التقييد، إذ عدم بيان القيد مع دخله في المراد يوجب الإخلال بالغرض وهو قبيح علىٰ العاقل فضلاً عن الحكيم تعالىٰ شأنه . **وبالجملة** فلا ريب في استقرار بناء العقلاء علىٰ كون المتكلّم في مقام بيان تمام مراده بحيث يكون بطبعه مجبولاً علىٰ البيان ولا يمتنع عن اظهار مرامه إلّا بزاجر يزجره عن مقتضىٰ طبعه ، **وأمّا إذا** جرت عادة متكلّم علىٰ الركون الىٰ القرائن المنفصلة فلا يمكن الأخذ بظاهر كلامه ، والحكم بإطلاقه إلّا بعد الفحص عن المقيّد ، سواء كان الحكم الذي تكفله دليل الإطلاق الزامياً أم غيره ،

---

١) المائدة : ٤

فإنه كما يكون في الواجبات والمحرمات مقيّدات كذلك في المندوبات والمباحات والمكروهات، ولابدّ أن يكون الفحص بمقدار يوجب الاطمئنان بعدم القيد، بحيث لو كان لبان، وإلّا يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة كما تقدّم في الفحص عن المخصص، ولكنّ هذا يتم في الأخبار المعتبرة النبويّة لخلوّها عن احتمال التقيّة، وأمّا مع احتمال عدم بيان القيد لمصلحة كالتقيّة فلا يكون الفحص موجباً للاطمئنان بعدم دخل القيد، إذ عدم بيانه حينئذٍ مستند الىٰ مصلحة فلا ينعقد ظهور في الإطلاق، ففي هذه الصورة لا إطلاق حتىٰ يتمسك به لرفع الشك في القيديّة، بل لابدّ من الرجوع إلىٰ البراءة إن عمّمنا مورد البراءة لمثل المقام ممّا إذا كان عدم ذكر القيد لأجل مصلحة كما هو الحقّ لتماميّة قيود البراءة فيه من كون القيد مجهولاً مجعولاً في رفعه منة كما لا يخفىٰ.

فتلخص ممّا ذكرنا أنّ الأصل العقلائي وهو بناؤهم علىٰ كون المتكلّم في مقام بيان تمام مراده، إنّما يستقيم في صورتين وهما عدم اعتماد المتكلّم علىٰ القرائن المنفصلة أو اعتماده علىٰ المنفصلة مع عدم احتمال التقيّة كالأخبار النبويّة الموثوقة صدوراً بعد الفحص وعدم وجدان القيد، وأمّا مع احتمالها كما في أخبار الأئمة صلوات الله عليهم اجمعين فلا يمكن إحراز الإطلاق، بل لا محيص عن الرجوع إلىٰ البراءة كما لايخفىٰ.

إلّا أن يقال: إنّ التقيّة لما كانت من خصوص الفتوىٰ التي أجراها سلطان الوقت ـ إذ غيرها لا خوف في مخالفتها ـ ومن المعلوم أنّ الفتوىٰ الراجحة عند السلطان لم تكن إلّا فتوىٰ ابن أبي ليلىٰ وأبي حنيفة وأضرابهما من مشاهير علماء العامة وتحصيل العلم بفتواهم بالفحص عنها كان سهلاً، فلذا يسهل إحراز التقيّة وعدمها.

وبالجملة، فالمتحصل ممّا ذكرنا أنّ مقدّمات الحكمة منحصرة في اثنتين

إحديهما: كون المتكلّم في مقام البيان **ثانيتهما**: عدم ذكر القيد.

وقد جعل المحقق صاحب الكفاية ﷺ[١] من المقدّمات انتفاء القدر المتيقن في مقام التخاطب، كما إذا كان فرد خاص متيقناً من المطلق لكونه مورداً للسؤال مثلاً كما في بئر خاصة سئل المعصوم صلوات الله عليه عن حكمها فأجاب عليه السلام بأنّ «ماء البئر واسع لا يفسده شيء....»[٢]. فإنّ تيقن تلك البئر من الآبار في المذكور في الرواية فإنّما هو لأجل وقوعها في السؤال، والكلام يكون بياناً بالنسبة إليه فإنّ أراد المتكلّم بيان حكم الفرد المشكوك يكون ذلك التيقن مخلاً بالغرض، وقبح الإخلال به علىٰ العاقل فضلاً عن الحكيم ضروري، ولا فرق في كون هذه المقدّمة من مقدّمات الحكمة بين أن يكون المراد بالبيان بيان تمام المراد الواقعي، وبين أن يكون بيان تمام ماأراد المتكلّم بيانه ولو من باب ضرب القاعدة والقانون لا ما هو مراده الواقعي، فإنّ المتيقن الذي يفهمه المخاطب من اللفظ ويكون غرض المتكلّم افهام المخاطب باللفظ يصلح أن يكون بيانا لإرادة ذلك المتيقن دون غيره، فإرادة غير المتيقن المزبور مع عدم اقامة قرينة عليه وابقاء اللفظ علىٰ ظاهره توجب الاخلال بالغرض.

وأمّا المتيقن الخارجي فلا يكون مضراً بالإطلاق، فإرادة الإطلاق مع هذا التيقن لابأس بها، والمراد بالمتيقن الخارجي أن يكون فرد خاص مجزياً في مقام الامتثال قطعاً، ولكن لم يكن هذا العلم حاصلاً من التخاطب وغير متحقق بالانفهام من الألفاظ، **ووجه عدم مؤثريّة** هذا المتيقن في رفع الإخلال بالغرض كما كان المتيقن في مقام التخاطب رافعاً له هو: أنّ المتكلّم يكون في مقام البيان بحسب

---

١) كفاية الأُصول / ٢٤٧.

٢) وسائل الشيعة ١ / ١٤٠، الحديث ٣٤٥ و ٣٤٧. و ص ١٧٠، الحديث ٤٢٢.

مقام التخاطب فلا يرفع الاخلال بالغرض إلّا ما يكون متيقناً بحسب مقام التخاطب دون مقام آخر والمفروض أنّ المتيقن لايكون بحسبه بل بحسب الخارج ، **فتلخص** ممّا ذكرنا أنّ مراد صاحب الكفاية ﷺ ـ المعدود من خصائصه ـ هو كون المتيقن في مقام التخاطب مضراً بالإطلاق ومانعاً عنه لكونه رافعاً للإخلال بالغرض إن أراد المتكلّم ذلك المتيقن بخلاف المتيقن الخارجي ، فإنه ليس بمانع عن الإطلاق ولا يكون رافعاً للإخلال بالغرض علىٰ تقدير إرادته .

ولكن الحقّ عدم كون القدر المتيقن مطلقاً وإن كان في مقام التخاطب مانعاً عن الإطلاق إلّا إذا أوجب انصراف اللفظ إليه بحيث يكون غير القدر المتيقن في نظر العرف خارجاً عن أفراد الماهية ، كما إذا قال : (توضأ بالماء) فإنّ المتيقن منه غير ماء النفط والكبريت ، وينصرف لفظ الماء عنهما إلىٰ غيرهما ، وهذا الانصراف يكون بمثابة لوذكر في الكلام المعنىٰ المنصرف إليه أو عنه لكان ذلك تأكيداً لا تأسيساً ، فإن تحقق هذا الانصراف من أيّ سبب ولو من غير ناحية القدر المتيقن في مقام التخاطب كما إذا كان منشؤه المتيقن الخارجي أو غيره يكون مانعاً عن انعقاد الإطلاق فالمتيقن في مقام التخاطب لايجدي شيئاً إلّا إذا صار سبباً للانصراف المزبور لا كلّ انصراف .

ولو بني علىٰ مانعيّة القدر المتيقن في مقام التخاطب عن الإطلاق لانسد باب التمسك بالإطلاقات ، بداهة كون المورد في كلّ مطلق متيقناً في مقام التخاطب فلا يجوز التشبث بذلك الدليل في غير مورده ، وهو كما ترىٰ خلاف ديدن الاصحاب من التمسك بالإطلاقات في غير مواردها فتدبّر .

تنبيه :

قد ظهر ممّا تقدّم سقوط البحث المعروف وهو أنّ تقييد المطلق هل يستلزم المجازيّة أم لا ؟ .

وجه الظهور ما عرفته من كون الإطلاق المنسوب إلىٰ المشهور قبل سلطان العلماء ﷺ ـ وهو الشيوع والسريان ـ خارجاً عن الموضوع له كخروج القيد عنه، وأنّ كلاً من الإطلاق والتقييد يستفاد من دالّ آخر، ففي قوله: (أعتق رقبة مؤمنة) لم يستعمل الرقبة إلّا في معناه الموضوع له وهي نفس الطبيعة، والإيمان يستفاد من قوله (مؤمنة)، فاللفظ يستعمل دائماً في الموضوع له دون غيره حتىٰ يكون مجازاً نظير العام، فإنّه يستعمل دائماً في معناه الموضوع له والتخصيص يستفاد من دالّ آخر كما تقدّم تفصيله.

تكملة في حمل المطلق علىٰ المقيّد

قد عرفت سابقاً أنّ التمسك بالإطلاق كالتشبث بالعام منوط بالفحص والاطمئنان بعدم دليل علىٰ التقييد، وحينئذٍ فإذا تفحصنا وظفرنا بدليل القيد، **فهل** يحمل المطلق علىٰ المقيّد ويجعل دليل التقييد مفسراً وشارحاً لدليل الإطلاق، كما هو المتداول عند الأصحاب والمسمّىٰ عندهم بالجمع الموضوعي، أم يجمع بينهما بالجمع الحكمي بأن يجعل نص كلّ من الخطابين رافعاً لظهور الآخر فيستفاد حكم مخالف لظاهر كليهما، كما إذا قال: (أعتق رقبة) ثم قال: (لا تعتق رقبة كافرة) فإنّ الأمر نص في الجواز وظاهر في الوجوب كما أنّ النهي نص في الحزازة وظاهر في الحرمة، فنرفع اليد عن ظاهر كلّ منهما بنص الآخر فيصير عتق الرقبة الكافرة مكروهاً، أم يجمع بينهما بحمل القيد علىٰ كونه واجباً في واجب نظير ذكر السجود، فإنّه واجب في واجب ولا يكون المطلق مقيّداً ومشروطاً به، فعتق الرقبة المؤمنة واجب في واجب.

الظاهر أنّ بناء جلّ الأصحاب علىٰ الأوّل وهو الجمع الموضوعي وجعل الدليل المقيّد مفسراً وبياناً للمطلق، كما يظهر منهم في الجمع بين أدلة العسر والحرج

وبين أدلة الأحكام الأوليّة ، فإنّ النسبة بينهما مع كونها عموماً من وجه لا تلتفت اليها ، ويحكمون بتقدّم دليل الحرج وغيره من أدلة أحكام العناوين الثانويّة على أدلة الأحكام الأوليّة ، وتقيد موضوع الحكم الأولي بعدم طرو العنوان الثانوي . وكما في حديث لاتعاد مع أدلة الأجزاء والشرائط ، فإنّ بناءهم على تقييد الأجزاء والشرائط ـ ما عدا الخمسة المستثناة بحديث لاتعاد ـ وجعل الجزئيّة والشرطيّة مقيّدتين بغير حال النسيان ومايجري مجراه ، إلى غير ذلك من الموارد التي قد ثبت بناء الأصحاب فيها على حمل المطلق والمقيّد ، ولا وجه لهذا الحمل إلّا حكومة المقيّد على المطلق بأن ينطبق عليه ضابط القرينة التي تتقدّم على ذي القرينة وإن كان ذو القرينة أظهر من القرينة كما هو شأن الحاكم ، فإنه يتقدّم على المحكوم وإن كان أقوى ظهوراً من الحاكم ، ومن جملة الحكومات حكومة القرينة على ذيها ، وبالجملة فمناط حمل المطلق على المقيّد هو قرينيّة المقيّد عليه .

فلابدّ حينئذٍ من عطف عنان الكلام الى بيان ضابط القرينة حتى يظهر انطباقه على المقيّد وعدمه ؛

فنقول وبه نستعين وبولي أمره نستجير : إنّ الكلام تارة يكون متكفلاً لثبوت عرض لمحل كالفعل والفاعل كـ(قام زيد) والمبتدأ والخبر كـ(زيد قائم) ، وأُخرى يكون متكفلاً لكيفيّة عروض ذلك العرض وزمان عروضه ومكان عروضه إلى غير ذلك من الملابسات ، فإن كان متعرضاً لأصل وجود العرض لمعروضه فيكون ذا القرينة ، وان كان متعرضاً لملابساته وكيفيات عروضه كالحال والتمييز والمفعول المطلق ونحوها يكون قرينة ، ويظهر ممّا ذكرنا وجه كون الأصل في الكلام المبتدأ أو الفاعل الذي مرجعه إلى المبتدأ ـ لانحلال الجملة الفعليّة كـ(قام زيد) إلى الحمليّة كـ(زيد قائم) ـ ، وجه الظهور أنّ الحاكي عن أصل وجود العرض هو المبتدأ والفاعل ، كما ظهر وجه كون غير المبتدأ والفاعل فضلة في الكلام ، وذلك لتماميّة

الكلام بدون ذكر مايعد من الملابسات ، ووجه تقدّم القرينة علىٰ ذيها وإن كانت أضعف ظهوراً من ذي القرينة هو حكومتها علىٰ ذي القرينة لتكفلها لما لا يتكفله ذو القرينة ، فإنّ قوله : (جاء زيد) لايتكفل إلّا ثبوت المجيء ولا نظر له إلىٰ كيفيّة المجيء وسائر ملابساته ، فقوله : (راكبا) يتعرض لما لايتعرضه جاء زيد ولما كان تقدّم القرينة علىٰ ذيها لأجل الحكومة يحكم بتقدّم ظهور يرمي في قولنا : (رأيت أسداً يرمي) علىٰ ظهور أسد مع كونه بالوضع .

توضيحه : أنّ الشك في إرادة الحيوان المفترس من الأسد مسبب عن الشك فيما يراد من يرمي ، إذ لو أريد ظاهر يرمي ، وهو الرمي بالنبال ، يكون ذلك بنفسه رافعاً للشك عن ذي القرينة وهو الأسد ، إذ يتعيّن أن يكون المراد حينئذٍ الرجل الشجاع بخلاف ما إذا أُريد ظاهر الأسد وهو الحيوان المفترس ، فإنه بلازمه يرفع الشك عن القرينة ، ضرورة أنّ أصالة الحقيقة في الأسد تستلزم عقلاً إرادة الرمي بالتراب والأُصول اللفظيّة وإن كانت مثبتاتها حجة ، إلّا أنّ حجيّتها في لوازمها فرع جريانها في أنفسها وجريانها موقوف علىٰ عدم جريان أصالة الظهور في ناحية القرينة لما عرفت من أنّ جريانها يرفع الشك عن ذي القرينة ، فلو توقّف جريانها في ناحية القرينةعلىٰ جريانها في ذي القرينه لدار .

وبالجملة : أصالة الظهور في القرينة بنفسها رافعة للشك في ذي القرينة بخلاف أصالة الظهور في ذي القرينة ، فإنّ رافعيّتها للشك في القرينة تكون بلازمها لابنفسها ، وهذا وإن كان ثابتاً في الأُصول اللفظيّة إلّا أنّ إثباتها للوازم فرع جريانها في أنفسها ، والقرينة ترفع ظهور ذي القرينة في معناه ، وبعد ارتفاع الظهور لامجرىٰ لأصالة الظهور فتدبّر . **وبالجملة** فالأسد وإن كان ظاهراً في معناه الموضوع له وموجباً لخطوره في الذهن لكن بعد مجيء يرمي ينهدم ذلك الظهور في مقام الإرادة ويصير المراد غير المعنىٰ الموضوع له .

ولكن الإنصاف أنّ قرينيّة (يرمي) علىٰ صرف الأسد عن معناه الحقيقي تكون لأجل المقام ، فإنّ المخبر بقوله : رأيت أسداً يرمي ، لما كان من أهل البلد لامن أهل البوادي والجبال الذي يرون السباع كثيراً ما ، يستفاد من كلامه أنّ مراده الرجل الشجاع لا الحيوان المفترس .

والحاصل أنّه لم يظهر كون كلّ فضلة في الكلام قرينة نعم لابأس بذلك في الحال والتمييز والمفعول المطلق النوعي والعددي ، وأما المفعول به فلم يظهر قرينيّته ، ولذا يشكل الأمر في قرينيّة الأحد في قوله : (لا تضرب أحداً) ، وقرينيّة اليقين والشك في قوله : (ولا تنقض اليقين بالشك) فإنّ كلاً من (لا تضرب) و(أحد) يصلح للقرينيّة علىٰ الآخر ، فإنّ الظاهر من الضرب هو الضرب المؤلم وهو صالح لصرف الأحد عن عمومه للأموات إلىٰ خصوص الاحياء ، كما أنّ عموم الأحد للأموات صالح لصرف الضرب عن المؤلم إلىٰ ما هو أعمّ من المؤلم وغيره ، وكذا لا تنقض فإنّه صالح لصرف اليقين والشك عن عمومهما لليقين والشك في المقتضي والرافع إلىٰ خصوص الشك في الرافع ، كما أنّ عموم اليقين والشك لكل من المقتضي والرافع صالح للتصرف في معنىٰ النقض وجعله عبارة عن معنىٰ عام يلائم عموم اليقين والشك ، ولذا صارت حجيّة الاستصحاب في الشك في المقتضي مورداً للبحث والكلام بين المحققين الاعلام ، فقد ذهب الشيخ ﷺ[1] إلىٰ عدم حجيّته فيه تبعاً للمحقق الخونساري ﷺ بناء منه علىٰ جعل لا تنقض قرينة علىٰ تخصيص عموم اليقين والشك بالشك في المقتضي ، وصاحب الكفاية ﷺ[2] ذهب الىٰ حجيّته مطلقاً حتىٰ عند الشك في المقتضي . **فتحصل** أنّه ليس كلّ فضلة قرينة ، فلابدّ في كلّ مورد

---

١) فرائد الأُصول / ٣٢٨

٢) كفاية الأُصول / ٣٨٧.

من مراعاة الخصوصيات وليس للقرينة ضابط كلي يرجع اليه ، نعم لا بأس بقرينيّة خصوص الحال والتميز من الملابسات والله تعالىٰ هو العالم بالحقائق .

والحاصل أنّ في حمل المطلق علىٰ المقيّد مبنيين :

أحدهما : أظهريّة دليل التقييد في التقييد من دليل الإطلاق في الإطلاق ، وذلك لأنّ التقييد كالنص في عدم الاجتزاء بفاقد القيد ، ودليل الإطلاق ظاهر في الاجتزاء بفاقد القيد ، فيكون المقيّد أظهر من المطلق في الإطلاق ، فوجه تقدّم المقيّد علىٰ المطلق هو الأظهريّة المانعة عن التعارض والتهافت ، وهذا الوجه هو المنسوب إلىٰ صاحب الكفاية ﷺ[1] .

ثانيهما : حكومة دليل التقييد علىٰ دليل المطلق لكون المقيّد قرينة علىٰ المطلق فيقدّم عليه ،كتقدّم كلّ قرينة علىٰ ذيها وهو المنسوب الىٰ الميرزا النائيني ﷺ .

وكيف كان فحمل المطلق علىٰ المقيّد بل مطلق التصرف فيهما والجمع بينهما موقوف علىٰ التنافي والتهافت وصلاحيّة القيد للقرينيّة ، ومع انتفاء أحدهما بأن لايكون بينهما تنافٍ كما إذا اختلف موضوع الدليلين أو لم يصلح القيد للقرينيّة فلا وجه لحمل أحد الدليلين علىٰ الآخر ، فالعمدة في حمل المطلق علىٰ المقيّد هي تحقق المنافاة بينهما ، **والتنافي** يتحقق في الدليلين المختلفين إثباتاً ونفياً سواء كان المطلوب

---

١) كفاية الأُصول / ٢٥٠: « ولعلّ وجه التقييد كون ظهور إطلاق الصيغة في الإيجاب التعييني أقوى من ظهور المطلق في الإطلاق ».

ص ٢٥١: « ... فلابدّ من التقييد لو كان ظهور دليله من دخل القيد أقوى من ظهور دليل الإطلاق فيه كما هو ليس ببعيد ... ».

ص ٤٣٨: « هذا ولاتعارض أيضاً إذا كان أحدهما قرينة علىٰ التصرف في الآخر ، كما في الظاهر مع النص أو الاظهر ، مثل العام والخاص والمطلق والمقيّد أو مثلهما ممّا كان أحدهما نصاً أو أظهر ... ».

في المطلق صرف الوجود كقوله : (أعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة) ، أم مطلق الوجود كقوله : (أكرم العلماء ، ولا تكرم فساقهم) فإنّ التنافي بين النفي والإثبات موجود بلا إشكال ، وبناء الأصحاب قدس الله أرواحهم الطاهرة في هذا القسم علىٰ حمل المطلق علىٰ المقيّد وعدم ظهور خلاف منهم في ذلك إلّا في بعض الموارد كبعض موارد صلاة الجماعة ، فإنهم حملوا النهي في جملة من مواردها علىٰ الكراهة ، وقد عرفت أنّه جمع حكمي لا موضوعي ، ولكن هذا الجمع الحكمي منهم في بعض الموارد يكون لقرينة مانعة عن الجمع الموضوعي ، فلابدّ في الموارد التي يحمل النهي فيها علىٰ الكراهة ولا يحمل المطلق علىٰ المقيّد من التدبّر في النكتة الداعية إلىٰ العدول عن الجمع الموضوعي إلىٰ الحكمي .

وبالجملة فلا إشكال في تحقق التنافي بين المختلفين في النفي والإثبات ، والبناء علىٰ الجمع الموضوعي بينهما من غير فرق في ذلك بين صرف الوجود ومطلقه ، ولذا يحمل قوله : أكرم العلماء علىٰ قوله : لاتكرم فساق العلماء ، ويقيّد موضوع وجوب إكرام العلماء بعدم فسقهم .

وأمّا إذا كان الدليلان مثبتين ، فإن كان دليل القيد بلسان الشرط كما إذا قال : (أعتق رقبة) بدون تقيدها بقيد الإيمان ، وقال : (إن كانت الرقبة مؤمنة فأعتقها) فيكونان كالمختلفين في النفي والإثبات ، لأنّ قضيّة مفهوم دليل التقييد عدم عتق الرقبة غير المؤمنة ففي هذا القسم من صور المثبتين لابدّ من حمل المطلق علىٰ المقيّد كالمختلفين ، **وإن لم** يكن دليل التقييد بلسان الشرط كقوله : (أعتق رقبة مؤمنة) ، أو كان بلسانه ولكن سيقت الشرطيّة لبيان تحقق الموضوع لا للدلالة علىٰ المفهوم ، فوحدة التكليف المحققة للتنافي في المثبتين الموجب لحمل المطلق علىٰ المقيّد موقوفة علىٰ كون المطلوب صرف الوجود وهو محرز فيما إذا كان السبب للتكليف في كلّ من الدليلين واحداً ، كما إذا قال : (إن ظاهرت فاعتق رقبة ، وإن ظاهرت فأعتق رقبة

مؤمنة) ، فإنّ وحدة السبب تكشف عن كون المطلوب واحداً وأنّ الدليلين سيقا لبيان تكليف واحد لاتكليفين ، وأما إذا لم يذكر السبب أصلاً كما إذا قال : (أعتق رقبة) و (أعتق رقبة مؤمنة) أو ذكر السبب في المطلق فقط ، كما إذا قال : (إن ظاهرت فأعتق رقبة وأعتق رقبة مؤمنة) أو في المقيّد فقط كما إذا قال : (إن ظاهرت فأعتق رقبة مؤمنة) فلا يحرز التنافي بينهما أصلاً ، لجواز كون كلّ منهما متكفلاً لحكم ، وحينئذٍ لا طريق إلىٰ إحراز وحدة الحكم المحققة للتنافي .

والحاصل أنّ التنافي بين المطلق والمقيّد إذا كانا مختلفين في النفي والإثبات موجود من غير فرق بين كون المطلوب فيهما صرف الوجود ومطلقه كما عرفت . **وأما إذا** كانا مثبتين ، فإن كان دليل التقييد بلسان الشرط فهو ملحق بالمختلفين في تحقق التنافي.

وإن لم يكن دليل التقييد بالقضيّة الشرطيّة فالصور المتصورة فيهما ثبوتاً أربع :

إحديها : ذكر السبب فيهما وهو لايخلو من وجهين ، **أحدهما** ، وحدة السبب كالظهار ، **والآخر** : تعدّده ككون السبب في المطلق افطار الصوم ، وفي المقيّد الظهار مثلاً ، ففي الأوّل يحرز التنافي بين الدليلين لأنّ وحدة السبب كاشفة عن وحدة التكليف بالنسبة إلىٰ المتعلّق ، أعني العتق وإلىٰ متعلّقه وهو الرقبة .

ثانيتها : عدم ذكر السبب في شيء منهما .

ثالثتها : ذكره في المطلق دون المقيّد .

رابعتها : عكس ذلك .

وقد عرفت أنّ التنافي من نفس الدليلين لا يحرز إلّا في الوجه الأوّل من وجهي الصورة الأُولىٰ وهو وحدة السبب فيهما ، **نعم** إذا ثبت التنافي بين الدليلين في سائر الصور من قرينة خارجيّة فتكون كالوجه الأوّل من وجهي الصورة الأُولىٰ .

ثم إنّه ثبت التنافي بين الدليلين سواء كان المطلق مطلوبا تعييناً كما في العتق الواجب في الكفارات المرتبة ، أم تخييراً كما في العتق الواجب في الكفارات المخيرة ، فيدور الأمر في رفع التنافي الناشيء عن وحدة التكليف بين وجوه ثلاثة :

أحدها : الجمع بينهما بأن يكون المقيّد من قبيل الواجب في الواجب لظهور أمر المقيّد في الوجوب النفسي .

ثانيها : حمل الأمر في المقيّد علىٰ الاستحباب فيكون عتق الرقبة المؤمنة أفضل الأفراد لا أنّه واجب تعييناً ، وهذا الوجه هو الجمع الحكمي .

ثالثها : حمل المطلق علىٰ المقيّد بأن يجعل القيد من قيود الموضوع مع حفظ ظهور الأمرين في الدليلين في الوجوب ، فكأنّه قيل : أعتق رقبة مؤمنة ، فهل يتوهم أحد في هذا المثال عدم قيديّة الايمان للمتعلّق ، وبالجملة فرفع التنافي يتحقق بأحد هذين الوجهين ، والكلام كله في تعيّن أحدهما ورجحانه علىٰ الآخر .

ولما لم يكن فرقٌ بين انفصال القيد عن المطلق وبين اتصاله به إلّا في مجرد انعقاد الظهور التصديقي في الأوّل وعدم انعقاده في الثاني ـ وأمّا بالنسبة الىٰ المراد منهما فلا يتفاوت الاتصال والانفصال ، ولم يكن إشكال في حمل المطلق علىٰ المقيّد في صورة الاتصال وجعل القيد قيداً لموضوع الحكم ، من غير فرق بين كون القيد حاكماً كما عليه الميرزا النائيني ﷺ ، وبين كونه أظهر كما عليه صاحب الكفاية ، فلابدّ في صورة انفصال القيد عن دليل المطلق من فرض المقيّد والمطلق واردين في كلام واحد ، ومع هذا الفرض فإن رفع التنافي فلا كلام وإلّا فلابدّ من علاجه ، وقد عرفت أنّه في صورة الاتصال لا إشكال في الحمل وعدم التصرف في الأمر ، وفي الانفصال إذا فرض الاتصال لاتبقىٰ منافاة أيضاً بين الدليلين أصلاً ، لصيرورة القيد قيداً لموضوع دليل المطلق ، غاية الأمر أنّه مع الانفصال تخيلنا الإطلاق وأنّ مراد المولىٰ عتق الرقبة من دون قيد ـ بحيث تكون طبيعة الرقبة تمام الموضوع للحكم ـ

وبعد ورود دليل التقييد انكشف عدم الإطلاق وكون الطبيعة جزء الموضوع لعدم تماميّة مقدّمات الحكمة المقتضية للإطلاق التي منها عدم الظفر بما يصلح للقرينيّة، والمفروض صلاحيّة القيد لها.

وبالجملة لا فرق بين اتصال القيد وانفصاله إلّا في عدم انعقاد الظهور التصديقي في الإطلاق في الأوّل وانعقاده في الثاني، والقرينة المنفصلة مانعة عن الظهور التصديقي الواقع في المرتبة الثانية الكاشف عن المراد الواقعي، **والحاصل** أنّ اتصال القرينة مانع عن انعقاد الظهور التصديقي بمرتبتيه في المطلق وانفصالها مانع عن خصوص الظهور التصديقي الحاكي عن المراد الواقعي، وهذا المقدار من الفرق ليس بفارق فيما هو المهم وهو التقييد في المراد الواقعي لحصوله في كليهما.

ولا بأس ببيان مثال نافع محل للابتلاء وهو: أنّهم حكموا بتخيير العامي في التقليد بين المجتهدين المتساويين في الفضيلة المختلفين في الفتوىٰ مع أنّ مقتضىٰ قاعدة تعارض الطرق هو التساقط وعدم حجيّة واحدة منهما، **والتخيير في الخبرين** المتعارضين يكون لأجل النص الخاص.

نعم بناء علىٰ السببيّة يكون مقتضىٰ القاعدة التخيير ولكنه ليس كذلك، فيشكل في الحكم بالتخيير في تقليد أحد المجتهدين المتساويين، بل مقتضىٰ بناء العقلاء ـ إن كانت الحجيّة ببنائهم ـ ومقتضىٰ الأدلة التي أُقيمت علىٰ حجيّة الطرق ـ إن كانت الحجيّة بالتعبد ـ هو سقوط كلّ من الطريقين المتعارضين ووجوب الاحتياط علىٰ العامي فيما أمكن فيه الاحتياط كطهارة الغسالة ونجاستها، فإنّ الاحتياط فيها ممكن، والتخيير العقلي فيما لم يمكن فيه الاحتياط كوجوب صلاة الجمعة وحرمتها، فمستند الحكم بالتخيير في تقليد المتساويين من حيث الفضيلة هو أنّ أدلة التقليد كقوله عجّل الله تعالىٰ فرجه الشريف وصلىٰ عليه، «وأمّا من كان من

الفقهاء صائناً لنفسه...»[١] لا تدل علىٰ مطلوبيّة أزيد من صرف الوجود من التقليد ومتعلّقه وهو الفقيه ، وليس المراد تقليد كلّ واحد من الفقهاء في مسألة واحدة ، بل تقليد الفقيه نظير التوضؤ بالماء والتيمم بالتراب ، فكما أنّ المطلوب هو صرف الوجود من الوضوء والتيمم بصرف الوجود من الماء والتراب فكذلك التقليد ، فإنّ المسألة الواحدة لا تتحمل إلّا تقليداً واحداً ، فمفاد أدلة التقليد من أوّل الأمر التخيير كمفاد أخبار التخيير في الخبرين المتعارضين ، وليس مفاد أدلة التقليد كمفاد أدلة حجيّة خبر الواحد ، فإنّ مقتضاها حجيّته بنحو الانحلال والاستغراق دون الإطلاق البدلي الذي هو قضيّة أدلة التقليد ، فأدلة التقليد تدل علىٰ مطلوبيّة صرف الوجود بنحو الإطلاق، سواء كان الفقيه الذي يرجع إليه أعلم من غيره أم غيره أعلم منه وسواء كان هاشمياً أم غيره ، فما دلّ علىٰ الرجوع إلىٰ الأعلم كمقبولة عمر بن حنظله[٢] ، بناء علىٰ اعتبارها يقيّد إطلاق رواية الاحتجاج ويكون المطلوب تقليد خصوص الأفضل لا غيره ، ولا يحمل علىٰ الأفضليّة والاستحباب وكون تقليد الأفضل مستحباً .

فتلخص من جميع ما ذكرنا أنّ التنافي الموجب لحمل المطلق علىٰ المقيّد منوط بوحدة التكليف وكونه إلزامياً وكون متعلّقه صرف الوجوب الطارد للعدم ، فإن لم يكن التكليف في المقيّد إلزامياً وكان ندبياً فلا يتحقق التنافي ، ضرورة أنّ الاستحباب يقتضي الترخيص في الترك وهو لا ينافي الإطلاق إذ مقتضىٰ دليل التقييد حينئذٍ أفضليّة تطبيق صرف الوجود علىٰ الفرد الواجد للقيد . ومن هنا يظهر وجه عدم حمل المطلق علىٰ المقيّد في المستحبات إذ لا تنافي بين استحباب المطلق

---

١) وسائل الشيعة ٢٧ / ١٣١، الحديث ٣٣٤٠١.

٢) وسائل الشيعة ٢٧ / ١٠٦، الحديث ٣٣٣٣٤.

كزيارة المولىٰ المظلوم أرواحنا فداه، وبين استحباب المقيّد كزيارته عليه الصلاة والسلام في الاوقات الخاصة كليلتي عرفة والأضحىٰ، ويوميهما وليلة النصف من شعبان وليلة الجمعة رزقنا الله تعالىٰ في الدنيا زيارة قبره وفي القبر زيارة وجهه.

فحاصل وجه عدم حمل المطلق في المستحبات هو عدم التنافي بين الدليلين لاقتضاء دليل المقيّد الترخيص في الترك كدليل المطلق، وهذا بخلاف الالزاميين فإنّ الأمر بالمطلق يقتضي الإلزام بصرف الوجود بأي وجه اتفق ولو في ضمن الرقبة الكافرة، فعتق الكافرة مجزٍ بمقتضىٰ الأمر بالمطلق، بخلاف الأمر بالمقيّد فإنّه يلزم عتق خصوص المؤمنة وعدم إجزاء الكافرة، فاقتضاء الدليلين في عتق الكافرة مختلف من حيث الإجزاء وعدمه، فالمنافاة بينهما في الإجزاء وعدمه نشأت من التكليف الإلزامي المتعلّق بصرف الوجود فإذا انتفىٰ الإلزام في المقيّد واقتضىٰ الترخيص في ترك المقيّد يرتفع التنافي الموجب للحمل.

ثم إنّ المطلق والمقيّد لا يخلو إمّا أن يكونا مختلفين في النفي والإثبات بأن يكون دليل المطلق مشتملاً علىٰ الأمر والمقيّد علىٰ النهي، **وإمّا أن** يكونا متوافقين في الإثبات أو النفي فالصور ثلاث.

الصورة الأُولىٰ: أن يكونا مختلفين في النفي والإثبات كما إذا قال: (استر عورتك في الصلاة) فإنّ الستر يشمل بإطلاقه الحرير وغير المأكول بل الوحل والحشيش وغيرها، فإذا قال: (لا تتستّر في الصلاة بالحرير أو بغير ما يؤكل) يكون هذا النهي منافياً لإطلاق الستر الشامل لما لا يؤكل والذهب والحرير، **فيمكن** الجمع بينهما بحمل النهي علىٰ الكراهة وابقاء الستر علىٰ إطلاقه، وهذا هو الجمع الحكمي.

ويمكن الجمع بينهما بحمل المطلق علىٰ المقيّد وجعل المراد من المطلق هو المقيّد، وأنّ الستر لابدّ أن لا يكون بالحرير ونحوه، **والظاهر** عدم الخلاف والإشكال في

تعيّن الثاني والالتزام بالجمع الموضوعي بل هو من المرتكزات العرفيّة التي لا يخطر خلافها في أذهانهم، وان كان هذا الجمع الموضوعي في صورة كون المطلق والمقيّد مثبتين محلاً للبحث والكلام كماستعرف.

ومنشأ الارتكاز وعدم الخلاف في تعيّن الجمع الموضوعي في المختلفين في النفي والإثبات هو ورود المقيّد علىٰ إطلاق المتعلّق في دليل المطلق لكونه بياناً، توضيحه: أنّ إطلاق المتعلّق في دليل الإطلاق كإطلاق الساتر في المثال المزبور للحرير وغيره يكون بمعونة مقدّمات الحكمة التي قوامها عدم البيان والنهي الوارد في دليل المقيّد صالح للبيانيّة، لأنّ ظهوره في الحرمة ليس مستنداً الىٰ مقدّمات الحكمة حتىٰ يقع التعارض بينهما، بل إلىٰ الأصل العقلائي الحاكم بكون ظاهر الكلام مراداً جديا للمتكلّم، وأنّ إنشاء النسبة يكون بداعي الجد لابداع آخر، ولا يكون ظهور النهي في الحرمة مستنداً إلىٰ مقدّمات الحكمة حتىٰ لا يصلح لأن يصير بياناً للمطلق الوارد في دليل المطلق كما هو كذلك في المثبتين، لما عرفت من أنّ إطلاق المتعلّق في دليل المطلق وكذا تعيينيّة الأمر يستندان إلىٰ مقدّمات الحكمة فلا يصلح الأمر في المقيّد لأن يكون بياناً، وهذا بخلاف المختلفين إثباتاً ونفياً فإنّ ظهور النهي في دليل المقيّد في الحرمة لما لم يكن بمقدّمات الحكمة ـ بل بالأصل العقلائي ـ فهو صالح لأن يكون بياناً للمتعلّق في دليل المطلق، ومعه لا مجال لجريان مقدّمات الحكمة فيه، فالنكتة الفارقة بين المثبتين وبين المختلفين هي صلاحيّة النهي في دليل التقييد للبيانيّة وعدمها في المثبتين كما سيأتي.

ثم إنّه لا فرق في حمل المطلق علىٰ المقيّد في المختلفين إثباتاً ونفياً بين التكليفيات كما تقدّم في مثال الساتر، وبين الوضعيات كقوله تعالىٰ: ﴿أحلّ الله

البيع﴾ [١] وما ورد في شرائط العوضين والمتعاقدين والأمثلة الفقهيّة كثيرة جداً ،

ثم إنّ هذا إنّما يكون فيما إذا كانت النسبة بينهما العموم والخصوص المطلق و أما إذا كانت العموم من وجه فقد اختلف في ذلك ، فذهب بعضهم الىٰ معاملة اجتماع الأمر والنهي في المجمع ، وبعضهم الىٰ معاملة التعارض معه ، ولكن تقدّم منا في مبحث الاجتماع أنّ الضابط في اندراج المجمع في باب الاجتماع كون متعلّقي الأمر والنهي عنوانين مبدئيين كالصلاة والغصب ، لا اشتقاقيين كالعالم والفاسق لاندراجهما في باب التعارض كما عرفت هناك ، وكيف كان فلا كلام بينهم في حمل المطلق علىٰ المقيّد في المختلفين إثباتاً ونفياً لتحقق التنافي بينهما بنفس النفي والإثبات ، ووجه هذا الحمل هو أظهريّة دليل القيد من المطلق .

والصورة الثانية : أن يكونا مثبتين بأن يكون كلّ منهما مشتملاً علىٰ الأمر كما إذا قال : (أكرم العالم) و (أكرم العالم النجفي) فإنّ الحمل فيها منوط بالتنافي بينهماوهو موقوف علىٰ كون المطلوب فيهما صرف الوجود ، إذ لو كان المطلوب فيهما مطلق الوجود لم يتحقق التنافي بينهما كما إذا تعدّد السبب ، بأن قال : (إن ظاهرت فأعتق رقبة) و (إن أفطرت فأعتق رقبة مؤمنة) فإنه لاتنافي بين مطلوبيّة عتق مطلق الرقبة وبين مطلوبيّة عتق خصوص المؤمنة .

وبالجملة ، فالتنافي في المثبتين منوط بمطلوبيّة صرف الوجود ، فلابدّ في إحراز التنافي فيهما من إحراز مطلوبيّة صرف الوجود ، **إما من** نفس الدليلين كما إذا قال : أعتق رقبه وأعتق رقبة مؤمنة ، فإنّ التنوين يدل علىٰ الوحدة وكون المطلوب عتقه وجوداً واحداً ، وكما إذا قال : إن ظاهرت فأعتق رقبة وإن ظاهرت فأعتق رقبة مؤمنة ، فإنّ وحدة السبب تكشف عن وحدة الحكم . **وإمّا من الخارج** ، كما إذا

---

١) البقرة : ٢٧٥

أُحرز من الخارج أنّ صرف الوجود من المتعلّق رافع لما شرع المتعلّق لرفعه كالوضوء والتيمم، فإنّه علم من الخارج أنّ صرف الوجود منهما جعل رافعاً للحدث الذي شرع الوضوء والغسل والتيمم لرفعه، ولو لم يكن ذلك العلم الحاصل من الخارج لكان مقتضىٰ تعلّق المتعلّق بموضوع خارجي انحلال التكليف كما هو الحال في كلّ تكليف يكون لمتعلّقه موضوع خارجي ـ كقوله: لاتشرب الخمر ولاتغتب مؤمناً ـ إلّا إذا تضمن نفس الدليل مطلوبيّة صرف الوجود كما عرفت في قوله: (أكرم عالماً)، أو علم من الخارج مطلوبيّة صرف الوجود كما عرفت في الوضوء والغسل والتيمم وإن كان لمتعلّقها موضوع خارجي وهو الماء والتراب، وكتقليد المجتهد فإنّ المطلوب صرف الوجود من التقليد المتعلّق بصرف الوجود من طبيعة المجتهد، ولذا لا يحكم بتساقط قولي المجتهدين المتساويين في الفضيلة المختلفين في الفتوىٰ مع أنّ مقتضىٰ طريقيّة الفتوىٰ هو التساقط وعدم حجيّة شيء من القولين.

وبالجملة فالمدار في تنافي المطلق والمقيّد علىٰ كون المطلوب صرف الوجود من الطبيعة المتعلّقة للخطاب في المطلق والمقيّد، فلابدّ من إحراز مطلوبيّة صرف الوجود من نفس الدليلين أو الخارج وبعد إحرازها يجمع بين الدليلين جمعاً موضوعياً بحمل المطلق علىٰ المقيّد، لابحمل الأمر في المقيّد علىٰ الاستحباب وكون المقيّد أفضل الأفراد.

ومحصل وجه هذا الجمع الموضوعي هو كون دليل القيد هادماً لإطلاق المطلق، ضرورة أنّ إطلاق الرقبة مثلاً من حيث الإيمان والكفر منوط بتماميّة مقدّمات الحكمة التي منها ـ بل قوامها ـ عدم بيان القيد مع قابليّة المحل للتقييد، ومع بيانه متصلاً أو منفصلاً قبل حضور وقت العمل ينكشف عدم الإطلاق وعدم كون الإطلاق مراداً للمتكلّم، غاية الأمر أنّه مع الاتصال لا يتوهم إطلاق للكلام كما إذا قال: أعتق رقبة مؤمنة، فهل يتوهم أحد إطلاق الرقبة للمؤمنة والكافرة؟ ومع

الانفصال يتخيل إرادة الإطلاق، وبعد مجيء القيد يستكشف أنّ الإطلاق كان مجرد التوهم والخيال.

وبالجملة فوجه التقييد وعدم الذهاب إلىٰ الجمع الحكمي هو هاديّة دليل المقيّد لإطلاق المطلق لا أقوائيّة دليل المقيّد من المطلق، إذ لازمه عدم حمل المطلق إذا كان أقوىٰ ظهوراً من المقيّد، وأما بناء علىٰ ما ذكرنا من هاديّة المقيّد للمطلق فيتقدّم عليه مطلقاً وإن كان المطلق أقوىٰ ظهوراً من المقيّد وذلك واضح لمن يراجع الأمثلة العرفيّة، فإذا قال: المولىٰ لعبده (أسقني ماء) وقبل وقت العمل قال: (جئني بالماء من الكوز الذي كان بالليل علىٰ السطح) فلا إشكال في عدم فهم العرف من هذين الكلامين إلّا وحدة المراد وأنّ المراد هو الماء من ذلك الكوز، لا أنّ الواجب هو الإتيان بأي ماء كان، غاية الأمر أنّ ماء ذلك الكوز أفضل من سائر أفراد الماء كما لا يخفىٰ.

وأمّا توهم أنّ وجه حمل المطلق علىٰ المقيّد ـ بعد الاعتراف بكون المطلوب صرف الوجود الموجب للتنافي ـ هو أنّ الإتيان بالمقيّد يكون صرف الوجود لكل من المطلق والمقيّد ويوجب امتثال كليهما لصدقهما علىٰ المجمع، ففساده غني عن البيان لنقل الكلام فيما إذا أتىٰ أولاً بالمطلق العاري عن القيد كما إذا اعتق الرقبة غير المؤمنة فإنّه يكون صرف وجود المطلق فقط دون المقيّد.

والحاصل أنّ حمل المطلق علىٰ المقيّد في المثبتين موقوف علىٰ التنافي المتحقق فيهما بأمرين:

أحدهما: كون المطلوب فيهما صرف الوجود، والآخر: ظهور الأمر المقيّد في التعيينيّة كما ثبت في محله كون إطلاق الأمر مقتضياً للتعيينيّة والعينيّة والنفسيّة، ضرورة أنّه لو لم يكن ظاهراً في التعيّنيّة لم يكن بين المطلق والمقيّد منافاة وإن كان المطلوب فيهما صرف الوجود، حيث إنّ مطلوبيّة عتق الرقبة المؤمنة مثلاً تخييراً

وعدلاً للمطلق ـ أعني الرقبة ـ لاتنافي مطلوبيّة عتق الرقبة غير المؤمنة ، فعتق الرقبة المؤمنة أفضل الأفراد ، بل المنافاة منوطة بظهور أمر المقيّد في التعيينيّة ، لأنّ مقتضىٰ تعيينيّته هو عدم إجزاء غير المقيّد ، ومقتضىٰ إطلاق المتعلّق هو مساواة المطلق والمقيّد في الإجزاء ، فقوله : (أعتق رقبة) يقتضي بمقتضىٰ مقدّمات الحكمة إجزاء كلّ من الرقبة المؤمنة والكافرة ، وعدم الفرق في الإجزاء بينهما ، ومقتضىٰ دليل المقيّد هو عدم إجزاء عتق الرقبة غير المؤمنة وعدم التساوي في الإجزاء بين المؤمنة والكافرة ، ففي عتق الرقبة الكافرة يتعارضان ، وحيث إنّ التعيينيّة في الأمر تكون بمعونة مقدّمات الحكمة كإطلاق المتعلّق في دليل المطلق ، ونعلم إجمالاً بعدم إرادة أحد الإطلاقين فيقع التعارض بينهما ، ومقتضىٰ العلم الإجمالي عدم جريان واحد منهما فتصل النوبة إلىٰ التعيين والتخيير ، والأصل يقتضي التعيينيّة ، لكون جعل العدل علىٰ خلاف الأصل .

وتوهم جريان أصل البراءة في القيد ، بتقريب: أنّ وجوب عتق أصل الرقبة مثلاً معلوم وتقيدها يقيّد الإيمان مشكوك ، ومقتضىٰ البراءة عدم تقيدها بقيد كسائر موارد الأقل والأكثر التي تجري البراءة فيما شك في دخله فيها شطراً أو شرطاً فاسد ، لوضوح الفرق بين المقام وبين الأقل والأكثر ، وذلك لأنّ فقد القيد هنا يكون ملازماً لما هو المانع فإنّ المطلق وهو عدم القيد ملازم للكفر مثلاً الذي هو مانع علىٰ ما يقتضيه ظاهر دليل المقيّد[1] .

---

١) ولكن الذي يختلج بالبال هو عدم الفرق بين المقام وبين سائر موارد الأقل والأكثر ، إذ المفروض عدم إستفادة شيء من الأدلة الاجتهاديّة من كون القيد دخيلاً في المطلوب أو غير دخيل فيه وانتهاء الأمر إلىٰ الأُصول العمليّة ، وحيث إنّ الشك يكون في التكليف الزائد فيكون المرجع فيه أصالة البراءة . والحاصل أنّ مانعيّة الكفر في عتق الرقبة منوطة بجريان ←

والمثال الفقهي لحمل المطلق علىٰ المقيّد هو أنّ المسح المأمور به في الوضوء مطلق في الكتاب العزيز، ولكن قيّد بما في الروايات من كون المسح مع النداوة وكون الماسح اليد اليمنىٰ، ففهوم المسح واضح لا إجمال فيه، لكنه مطلق وجعل ما في الروايات مقيّداً له ولم يحمل مافي الروايات علىٰ الفضل والاستحباب، يعني أنّه لم يجمع بين الروايات وبين المسح المأمور به في الكتاب المجيد بالجمع الحكمي وهو حمل الروايات علىٰ الاستحباب وكون المسح الواجب هو المسمّىٰ كما جمع بذلك ـ أي الجمع الحكمي وحمل أمر المقيّد علىٰ الأفضليّة والاستحباب ـ في مسح الرجلين بتمام الكف، فإنّ مقتضىٰ ما عرفت من حمل المطلق علىٰ المقيّد هو الجمع الموضوعي بين إطلاق ما دلّ علىٰ مسح الرجلين وبين ما دلّ علىٰ كون مسحهما بتمام الكف كمسح الرأس، لكنه لم يجمع بينهما بالجمع الموضوعي بل بالجمع الحكمي لما ذكر في محله فلاحظ.

ثم إنّ الوجه في حمل المطلق علىٰ المقيّد في المثبتين علىٰ ما أفاده الميرزا النائيني ﷺ هو إحراز التنافي بين الدليلين المستكشف ذلك من نفس الدليلين كوحدة السبب فيهما، أو من الخارج وسبب التنافي هو مطلوبيّة صرف الوجود فيهما، فإنّ لازم مطلوبيّة صرف الوجود فيهما هو سقوط الخطاب بامتثال أمر المطلق، كما إذا أعتق رقبة كافرة، ولازم لزوم امتثال أمر المقيّد الظاهر في الوجوب كما هو

← أصالة الإطلاق في أمر المقيّد المقتضية لتعيينيّة وجوب عتق الرقبة المؤمنة، والمفروض عدم جريان أصالة الإطلاق لمعارضتها لأصالة الإطلاق في متعلّق أمر المطلق أعني الرقبة في قوله: أعتق رقبة، المقتضية لتساوي الرقبة المؤمنة والكافرة في الإجزاء وبعد تعارض الإطلاقين يصير تقيد الرقبة بالإيمان مشكوكاً فيه، فيرجع فيه إلىٰ أصل البراءة، فالظاهر عدم الفرق في جريان البراءة بين المقام وبين غيره من موارد الأقل والأكثر.

المفروض عدم سقوط خطاب المقيّد وبقاؤه علىٰ حاله، مع أنّ الفرض مطلوبيّة صرف الوجود من الطبيعة المقتضية لسقوط الأمر بإيجاده، وبالجملة فصرف الوجود ينافي بقاء أمر المقيّد، إذ مطولبيّته تقتضي الاكتفاء بإتيان الطبيعة المطلقة فاقدة للقيد، ومقتضىٰ مطلوبيّة الطبيعة واجدة للقيد هو عدم الاكتفاء بالفرد الفاقد للقيد وهذا تناف واضح بين الدليلين.

وأمّا صاحب الكفاية ﷺ[1] فلم يكتف في حصول التنافي الموجب لحمل المطلق علىٰ المقيّد في المثبتين بصرف ظهور أمر المقيّد في الوجوب، بل زاد قيد آخر في تحقق التنافي بين المثبتين وهو كون الوجوب تعيينياً، إذ لو كان تخييرياً لا يتحقق التنافي بين المثبتين وإن كان المطلوب فيهما صرف الوجود، غاية الأمر أنّه مخير في إيجاد صرف الوجود بين واجد القيد وفاقده، فيكون وجوب المقيّد عدلياً ويصير المقيّد أفضل الأفراد، وماذكره المحقق صاحب الكفاية ﷺ هو الحقّ الذي لا محيص عنه كما هو واضح لا غبار عليه، وقد عرفت أنّ ظهور الأمر في التعيينيّة إنّما هو بالإطلاق، كما أنّ ظهور طبيعة المطلق كالرقبة في الإطلاق، إنّما هو بمقدّمات الحكمة فيقع التعارض بين الإطلاقين، ولا مرجح لأحدهما علىٰ الآخر، فلا يشمل دليل الاعتبار واحداً منهما، وهذا هو معنىٰ التعارض ـ لما عرفت مراراً من أنّه عبارة عن التنافي في مقام الجعل وعدم إمكان الجمع بينهما في الجعل والتشريع ـ فيتساقط الإطلاقان، ويدور الأمر حينئذٍ بين التعيين والتخيير للعلم إجمالاً بوجوب المقيّد كعتق الرقبة المؤمنة، إمّا تعييناً إن كان ظهور أمر المقيّد في التعيينيّة مراداً، وإمّا تخييراً إن كان ظهور المتعلّق في دليل المطلق مراداً، وقضيّة قاعدة الاشتغال التعيينيّة، إذ الشغل اليقيني يستدعي الفراغ القطعي المتوقّف علىٰ امتثال أمر المقيّد

---

١) كفاية الأُصول / ٢٥٠.

كما لايخفىٰ.

فإن قلت :إنّه لامانع من جريان البراءة في قيديّة المقيّد بعدالعلم بمطلوبيّة أصل الطبيعة وكون الشك في أمر زائد هو مطلوبيّة القيد كسائر موارد الأقلّ و الأكثر.

قلتُ: لا مجال للبراءة هنا، إذ التعيينيّة ليست مجعولاً شرعياً، فأحد أركان البراءة ـ وهو مجعوليّة مجرىٰ البراءة ـ مفقود، كما لا تجري في نفي التخييريّة وإن كانت التخييريّة مجعولاً شرعياً، لكونها عبارة عن جعل العدل، إلّا أنّ البراءة عنها تنافي الامتنان الملحوظ ركناً في أصل البراءة، فعلىٰ كلّ حال لا مجال للبراءة هنا بل الأصل الجاري في المقام هو قاعدة الاشتغال لا غير.

فالمتحصل ممّا ذكرنا توقّف إحراز الفراغ القطعي علىٰ امتثال أمر المقيّد وهو موافق في النتيجة لحمل المطلق علىٰ المقيّد.

ثم إنّه قد ظهر ممّا ذكره الميرزا النائيني ﷺ وجه عدم حمل المطلق علىٰ المقيّد في المثبتين المستحبين، لأنّ التنافي بناء علىٰ ما أفاده الميرزا النائيني ﷺ ناشيء من ظهور أمر المقيّد في الوجوب والمفروض انتفاؤه في المستحبين، فنشأ التنافي وهو الوجوب لما كان مفقوداً في المستحبين فلا مجال للحمل المزبور، وأمّا بناء علىٰ ما أفاده صاحب الكفاية ﷺ فيشكل الفرق بين المستحبين وبين الواجبين بعد فرض مطلوبيّة صرف الوجود وكون المقيّد المستحب مطلوباً علىٰ وجه التعيين، بل كلّ مايجري في المثبتين الواجبين يجري في المستحبين حرفاً بحرف.

وقد ذكر صاحب الكفاية ﷺ[1] أنّ ذهاب المشهور الىٰ عدم الحمل في المستحبات، لعلّه لأحد وجهين؛

---

١) كفاية الأُصول / ٢٥١.

الأوّل: أنّ الغالب في المستحبات هو إحراز تعدّد المطلوب فيها، فيكون المطلق مطلوباً والمقيّد أفضل منه فيكون كلّ من المطلق والمقيّد مطلوباً.

الثاني: أنّ الحكم باستحباب المطلق يكون بعد الظفر بالمقيّد من باب التسامح في أدلة السنن لصدق بلوغ الثواب علىٰ المطلق.

ولا بأس بالوجه الأوّل، لكنه خروج عن مفروض البحث، **وأمّا الثاني فهو** أجنبي عن المقام، إذ مورد قاعدة التسامح بعد البناء علىٰ تماميّتها هو ضعف السند لا الدلالة كما في المقام، لأنّ مطلوبيّة المطلق منوطة بإطلاق متعلّق أمر المطلق، وقد عرفت أنّ هذا الإطلاق معارض بإطلاق أمر المقيّد الظاهر في التعيينيّة، وقاعدة التسامح لا تجبر ضعف الدلالة فلا توجب جريان أصالة الإطلاق في متعلّق أمر المطلق.

وبالجملة فالمطلق والمقيّد المثبتان سواء كانا واجبين أم مستحبين لابدّ من حمل المطلق فيهما علىٰ المقيّد مع فرض كون المطلوب فيهما صرف الوجود، ولا وجه للالتزام بحمل المقيّد في المستحبات علىٰ الأفضليّة وكون المطلق مستحباً كالمقيّد، لما عرفت من تحقق التنافي في الموجب للحمل في المثبتين المطلوب فيهما صرف الوجود من دون فرق بين كونهما واجبين ومستحبين، فالصناعة في المثبتين الواجبين كما تقتضي حمل المطلق علىٰ المقيّد كذلك تقتضي ذلك في المثبتين المستحبين، ومخالفة هذه الصناعة في المثبتين المستحبين، وحمل المقيّد فيهما علىٰ الأفضليّة وجعل المطلق أيضاً مستحباً إنّما تكون لأجل عدم إحراز مطلوبيّة صرف الوجود في المثبتين المستحبين حتىٰ يتحقق التنافي بينهما الموجب لحمل المطلق علىٰ المقيّد.

بل ظاهر مطلقات المستحبات ومقيّداتها هو تعدّد المطلوب وكون المطلق مستحباً والمقيّد أفضل منه، فإذا ورد في صلاة جعفر «إقرأ في كلّ ركعة الفاتحة وسورة»، ثم قال: «اقرأ فيها سورتي الزلزلة والعاديات»، فإن كان المطلوب فيها

صرف وجود السورة فلابدّ من حمل المطلق علىٰ المقيّد ، وكون المطلوب سورة خاصة ، فإن قرأ غيرها فلم يأت بتلك الصلاة الخاصة وإن أتىٰ بصلاة مستحبة أُخرىٰ ، ولكن عرفت عدم استظهار صرف الوجود في المستحبات فلا مجال لحمل المطلق علىٰ المقيّد ، وإلّا فمع فرض إحراز صرف الوجود في المثبتين المستحبين لامحيص عن حمل المطلق فيهما علىٰ المقيّد .

و مما ذكرنا فى المثبتين يظهر حال الصورة الثالثة وهو أن يكون المطلق والمقيد متوافقين فى النفي. هذه مهمات مباحث المطلق والمقيّد .

فصـل:

في المجمل والمبيّن

قد عرف المجمل لغة بالجمع والخلط كالفلوس المتجمعة في البنوك المتداولة في الممالك، فإنّ الفلوس حراماً كانت أم حلالاً تجتمع فيها وتصير مخلوطة فهي مجملة بالمعنىٰ اللغوي.

واصطلاحاً بما لا يكون له ظاهر معتد به حجة عند العقلاء، والمناسبة بين هذا المعنىٰ وبين المعنىٰ اللغوي واضحة لاجتماع الاحتمالات في الكلام المجمل.

ثم إنّ الإجمال واقع في الألفاظ، لمصالح تدعو المتكلّم إلىٰ إنشاء الكلام مجملا، كما إذا أراد المتكلّم امتحان المخاطب فيلقي إليه كلاماً مجملاً حتىٰ يرىٰ أنّه هل يكون بصدد مراعاة محتملات الكلام أم لا، وغير ذلك من المصالح الداعية الىٰ إجمال الكلام كما لا يخفىٰ.

ثم إنّ الإجمال قد يتعلّق بالمعاني الافراديّة كما إذا قال: (جئني بعين) ولم يعلم المراد من العين، وقد يتعلّق بالمعاني التركيبيّة الجمليّة، والإجمال في هذا القسم تارة ينشأ من إجمال اللفظ وعدم العلم بوضعه للمعنىٰ الافرادي، وقد ينشأ من عدم العلم بمرجع ضمير مذكور في المقام فإنّ اختلاف مرجعه ربما يوجب الاختلاف في المعنىٰ المقصود، وقد ينشأ الإجمال من إجمال كلمة الموصول كالذي في قوله تعالىٰ: ﴿أو يعفو الذي بيده عقدة النكاح﴾[1] إلىٰ غير ذلك من مناشيء الإجمال، وقد يمثل

---

١) البقرة: ٢٣٧

للمجمل بقوله تعالىٰ: ﴿**السارق والسارقة فاقطعوا أيديهما**﴾ [١] بدعوىٰ إجمال اليد، ولكن الحقّ خلافه إذ لاإجمال في مفهوم اليد وإطلاقها علىٰ أبعاضها لا يوجب إجمالها، وكيف كان فالمبين خلاف المجمل وهو ماله ظاهر معتد به عند العقلاء. ولمّا لم يترتّب علىٰ المجمل والمبين ثمرة فقهيّة طوينا الكلام عن مباحثهما.

هذا تمام الكلام في مباحث الألفاظ من كتاب نتائج الأفكار.

والحمد لله ربّ العالمين

وصلّى الله علىٰ سيّدنا محمد وآله الطيبين الطاهرين

---

١) المائدة: ٣٨

«الفهرس»

مقدّمة الواجب:

بيان كونها مسألة أُصوليّة أو قاعدة فقهيّة ٥
ماهية الوجوب المتنازع فيه في مقدّمة الواجب ٧
تصوير المقدّمات الداخليّة ٨
الإشكال في تصوير المقدّمات الداخليّة ٩
المقدّمة الخارجيّة ١٠
المراد من السببيّة ١١
المقدّمة السابقة والمقارنة واللاّحقة ١٣
الاستدلال علىٰ إمكان الشرط المتأخر ١٤
النقض بالشرط المتأخر ١٥
رد الإشكال علىٰ الشرط المتأخر ١٧
ذكربعض المطالب المتعلّقة بالشرط المتأخر ١٧
الاستدلال علىٰ جواز الشرط المتأخر بوقوعه خارجاً ٢٢
مقتضى الأصل العملي من وجوب المقدّمة ٢٧
مقالة الميرزا النائيني ﷺ في إمكان تعلّق الأمر المولوي بالمقدّمة ٢٨
الرد علىٰ مقالة الميرزاالنائيني ﷺ ٢٩
المقدّمة الموصلة ٣١
رد الإشكال علىٰ المقدّمة الموصلة ٣٢
ترتّب الثمرة علىٰ وجوب المقدّمة شرعاً ٣٦
مقدّمة الحرام ٤١

النهي عن الضد :

شرح بعض الألفاظ الواقعة في عنوان البحث ٤٤
في القول بكون الاقتضاء من باب العينيّة أو التضمن
أو الالتزام أو المقدميّة والردّ عليه ٤٥
في تفصيل المحقق الخونساري بين الضد الموجود
والضد المعدوم والردّ عليه ٥٠
شبهة الكعبي وردّها ٥٢
ثمرة اقتضاء الامر للنهي عن الضدّ ٥٣

باب التزاحم :

ضابط الفرق بين التعارض و التزاحم ٥٧
مرجّحات باب التزاحم ٦١
الاشكال على المرجّحات ٦٤
في ما يتعلّق بالنذر ٦٦
مرجحيّة الاهميّة في الواجبات ٧٣
في كون التخيير في المتزاحمين المتساويين عقلياً أو شرعياً ٧٥
ما يظهر من كلام الميرزا النائيني ﷺ من كون التخيير عقلياً ٧٦
في القول برجوع التزاحم الى التعارض ٨٠
ملخص الكلام في باب التزاحم ٨١
التزاحم في الخطابات الضمنيّة ٨١

مبحث الترتب :

الاشكال على الترتب ٩٣
في الفروع الفقهيّة التي ابتنيت على الترتب ٩٦

عدم كون إرادة ترك إرادة الأهم شرطاً لخطاب المهم ١٠٠
في أنّ مورد الترتّب هو ماكان كلّ من المتزاحمين واجداً للملاك ١٠١
في ترتب الجهر والاخفات ١٠٢
في دفع إشكال استلزام الترتب لطلب الجمع ١٠٥
الإشكال علىٰ الترتّب بعدم إمكان اجتماع خطابين فعليين ١٠٨
في ما يتوهم من الإشكال علىٰ الترتّب ١٠٨
جريان الترتّب وعدمه في سائر أقسام التزاحم ١١٢
تصوير الترتب في المقدمة المحرمة ١١٤
المقدّمة المحرمة المقارنة زماناً ١١٨
فذلكة البحث ١١٩
الترتّب في الخبرين المتعارضين ١٢١

المقصد الثاني :

(النواهي)

تصوير تعلّق الطلب باستمرار العدم في النواهي ١٢٥
دلالة النهي علىٰ مطلوبيّة الأفراد الطوليّة والعرضيّة ١٢٦
في كون الموضوع له هو نفس الماهيّة المهملة ١٢٧

المبحث الأول :

اجتماع الأمر والنهي ١٣١
وقوع التضاد بين الأحكام ١٣١
المقدمات التي ذكرها الميرزا النائيني ﵀ في المقام ١٣٣
فيما لو كان للمتعلّق موضوع خارجي ١٣٥

في واجديّة مثال الغصب والصلاة للقيود المعتبرة في محل النزاع .. ١٣٧
عدم اختصاص النسبة بالعامين من وجه ١٤٠
في ابتناء مسألة الاجتماع علىٰ تعلّق الأحكام بالطبائع أوالأفراد ١٤١
الاستدلال علىٰ اندراج المجمع في التزاحم ١٤٤
في وجه تقدم جانب النهي بناء على التعارض ١٤٧
الفرق بين صحة الصلاة في المغصوب مع الجهل وفسادها مع
العلم به ١٤٨
تصحيح صاحب الكفاية ﷺ للصلاة في حال الجهل بالغصب بناء
علىٰ التعارض ١٤٩
الاستدلال الإنّي في المقام ١٥١
الاستدلال بصحة العبادات المكروهة علىٰ كون المجمع من التزاحم ١٥٣
الردّ علىٰ الاستدلال بكون المجمع من باب التزاحم ١٥٣
عدم دخول العبادات المكروهة في باب التزاحم والتعارض ١٥٤
اذا كان متعلق الامر عين متعلق النهي في العبادات المكروهة ١٥٩
توضيح كلام الميرزا النائيني ﷺ في العبادات المكروهه والرد عليه . ١٦١
كلام الميرزا النائيني ﷺ في كون العنوانين اللذين تعلقا بموضوع
خارجي من صغريات التعارض لا التزاحم ١٦٣
ما أُفيد من البناء علىٰ الصحة مع وجود المندوحة وعدمها مع
عدمها والردعليه ١٦٥
الكلام في حكم الصلاة في المغصوب ١٦٧
الاضطرار إلىٰ الغصب لابسوء الاختيار ١٦٧
إذا دخل المكان المغصوب لحفظ نفسه ١٦٩

إذا دخل المكان المغصوب بسوء الاختيار..... ١٦٩
الخروج عن الأرض المغصوبة والأقوال في المسألة..... ١٦٩
في صغروية المقام لقاعدة الامتناع وكلام الميرزا النائينيﷺ فيه.... ١٧٠
الردّ على مقولة الميرزا النائيني ١٧١
حكم الصلاة وضعاً في حال الخروج من الأرض المغصوبة..... ١٧٦
في سقوط قيديّة الوقت أو حرمة التصرف في مال الغير في مورد
البحث ١٧٧
في وجوه تقديم جانب النهي..... ١٧٨
في الإشارة إلىٰ مورد قاعدة من أدرك..... ١٨١
المبحث الثاني :
في اقتضاء النهي في العبادة او المعاملة الفساد..... ١٨٤
المراد من الالفاظ الواقعة في عنوان البحث ١٨٥
في تصوير الصحة والفساد في المعاملات..... ١٨٧
عدم اختصاص الصحة والفساد بمتعلقات التكاليف دون
موضوعاتها..... ١٨٨
تصوير النهي في العبادة ١٩٠
تأسيس الأصل في المسألة ١٩١
النهي عن العبادة ١٩٤
النهي عن الضد المتحد والمفارق ١٩٥
سقوط المانعيّة المترتّبة علىٰ النهي النفسي..... ١٩٦
في النهي التشريعي المتعلّق بالعبادة..... ١٩٨
النهي في المعاملات..... ٢٠٠

عدم كون العقود والإيقاعات من المسببات..... ٢٠١
في تصوير النهي النفسي في المعاملات ٢٠٤
في الاستدلال بالروايات علىٰ اقتضاء النهي النفسي عن المعاملة للفساد..... ٢٠٧
مقتضى القواعد في النهي عن المعاملات ٢١٠
مقتضى الأدلة الخاصّة في النهي عن المعاملات ٢١١
الاستدلال بالأخبار الواردة علىٰ دلالة النهي علىٰ الفساد في المعاملات..... ٢١٤

المقصد الثالث :

(المفاهيم)

المراد من المفاهيم..... ٢١٨
مفهوم الشرط ٢٢١
جريان الإطلاق في ناحية الشرط و ردّ الميرزا النائينيﷺ عليه..... ٢٢٢
في القضيّة التي يمكن أن يكون لها مفهوم..... ٢٢٣
تعريف القضيّة الشرطيّة..... ٢٢٤
وجه عدم جريان الإطلاق العدلي..... ٢٢٥
الإشكال علىٰ انتفاء سنخ الحكم وردّه ٢٢٧
تقريب استفادة المفهوم من الجملة بعد إنكار جعل السببيّة..... ٢٢٨
تقريب جريان الإطلاق في ناحية الشرط..... ٢٣٠
فيأنّ المناط هو سنخ الحكم حتى علىٰ مبنى الإيجاديّة فيالحروف . ٢٣٢
لزوم مطابقة المفهوم للمنطوق في الكليّة والجزئيّة ٢٣٤
إذا تعدد الشرط و اتحد الجزاء ٢٣٥

وجوه تقديم الإطلاق العدلي علىٰ الواوي..... ٢٣٦
الجمع بين القضايا الشرطيّة المتحدة الجزاء ٢٤١
تداخل الاسباب والمسببات ٢٤٣
في مقتضى الأصل العملي بناء علىٰ عدم التداخل ٢٤٥
تداخل الأسباب ٢٤٦
كلام فخر المحققين ﷺ في تداخل الأسباب وعدمه..... ٢٤٧
الرد علىٰ ماذكر من وجوه تداخل الاسباب ٢٤٨
في أن العلة المنصوصة تكون في علة المجعول و
تنقيح المناط في علة الجعل..... ٢٥٢
في مالو لم يمكن تكرار الجزاء ٢٥٣
تداخل المسببات..... ٢٥٤
تداخل الاغسال..... ٢٥٤
مفهوم الوصف..... ٢٥٩
الاستدلال على مفهوم الوصف بأن الوصف مشعر بالعلية ٢٦٠
قول الميرزا النائيني ﷺ في وجه عدم المفهوم للوصف ٢٦٠
الاستدلال على مفهوم الوصف بكون الأصل في القيود الاحترازية . ٢٦٢
عدم التنافي بين إنكار المفهوم وبين حمل المطلق علىٰ المقيّد..... ٢٦٣
في أن رجوع القضيّة الحمليّة الى الشرطيّة لا يوجب كون الوصف
ذا مفهوم..... ٢٦٥
مفهوم الغاية ٢٦٧
دلالة الغاية علىٰ انتفاء الحكم بعد الغاية ٢٦٧
كلام الميرزا النائيني ﷺ في كون الغاية قيداً للحكم والردّ عليه..... ٢٦٨

مفهوم الحصر

ظهور «إلّا» في الاستثناء ٢٧٢
دعوى ابي حنيفة في وضع إلّا للوصفيّة والردّ عليه ٢٧٥
كون الاستثناء قيداً للمتعلق قبل النسبة و بعد النسبة ٢٧٤
الاستدلال بكلمة (لا اله إلّا الله) علىٰ دلالة استثناء علىٰ المفهوم..... ٢٧٥

المقصد الرابع:

في العموم والخصوص

في تقسيمات العام ٢٧٨
الفرق بين القضيّة الحقيقيّة والقضيّة الخارجيّة..... ٢٧٩
ظهور الثمرة علىٰ كلا القسمين..... ٢٨٠
في كون الأحكام الشرعية من القضايا الحقيقية دون الخارجيّة ٢٨١
في أنّ الأصل هل هو العموم الاستغراقي أو المجموعي..... ٢٨٢
في كون العام المخصص حقيقة في الباقي..... ٢٨٤
الفرق بين التخصيص والتقييد..... ٢٨٤
المختار في المسألة ٢٨٦
توضيح كلام صاحب الكفاية ﷺ في المقام ٢٨٧
كلام الميرزا النائيني ﷺ في المقام ٢٨٨
في كون المخصصّات مذكورة في زمن النبي ﷺ..... ٢٩٠
كلام المحقق الخراساني في الإرادة الاستعماليّة وردّ الميرزا
النائيني ﷺعليه..... ٢٩١
عدم لزوم المجازيّة إذا كانت القضيّة حقيقيّة أو خارجيّة..... ٢٩٣
كلام الشيخ الأنصاري ﷺ في جواز التمسك بالعام مع كونه مجازاً
في الباقي..... ٢٩٥

المخصّص اللّفظي
في الشبهة المفهوميّة ٢٩٦
في الشبهة المصداقيّة ٢٩٧
في التخصيص الأنواعي ٢٩٨
الاستدلال علىٰ جواز التمسك بالعام في المقام والردّ عليه ٢٩٩
في التخصيص الأفرادي في القضيّة الحقيقيّة ٣٠٢
في التخصيص الأفرادي في القضيّة الخارجيّة ٣٠٣
الكلام في الاصل الموضوعي
ضابط الموضوع المركّب والموضوع المقيّد ٣٠٥
تفصيل الكفاية بين المخصص المتصل والمنفصل ٣٠٦
توضيح مراد صاحب الكفاية ﷺ ٣٠٩
إشكال الميرزا النائيني ﷺ علىٰ صاحب الكفاية ﷺ ٣١٢
إشكال الميرزا النائيني ﷺ علىٰ صاحب الكفاية بعدم الاثر
لاستصحاب عدم الانتساب المحمولي ٣١٤
كون عدم الانتساب من العدم النعتي لا المحمولي ٣١٥
ملخص الاشكالات الواردة علىٰ الموضوع المركب ودفعها ٣١٨
مافرّع الميرزا النائيني ﷺ علىٰ الموضوع المركّب ٣١٩
ملخص المباحث السابقة ٣٢٢
المخصص اللبي
لو كان المخصص اللّبي من قبيل العقل النظري ٣٢٥
كلام صاحب الكفاية ﷺ في المخصص اللّبي ٣٢٦
كلام الميرزا النائيني ﷺ في المخصص اللّبي ٣٢٧
الحقّ في المسألة ٣٢٨

في بعض ما يتعلق بمبحث العام والخاص :

عدم كون الموضوع لمباحث العام والخاص..... ٣٣١
عدم وجود الموضوع المركب في الشريعة ٣٣٣
التمسك بالعام عند البعض فيما إذا شك في فرد لامن جهة احتمال التخصيص..... ٣٣٤
حجيّة مثبتات الأُصول اللفظيّة..... ٣٣٧
مدىٰ حجيّة اللوازم في الأُصول اللّفظية..... ٣٣٨
في حجيّة أصالة عدم التخصيص ٣٣٩
عدم إثبات أصالة العموم اللازم العقلي..... ٣٤٢
التمسك بالعام قبل الفحص عن المخصص ٣٤٧
وجوب الفحص عن المخصص ٣٤٧
مانعيّة العلم الاجمالي بوجود مخصصّات في الشريعة عن جريان أصالة العموم ٣٤٨
وجه وجوب الفحص عن المخصص ٣٤٩
مقدار وجوب الفحص ٣٥٣
في الخطابات الشفاهيّة..... ٣٥٦
في حكم تعقّب الضمير للعام ٣٥٨
القول بدوران الأمر بين التخصيص والاستخدام و ردّه..... ٣٥٩
الاستثناء الواقع عقيب جمل متعدّدة ٣٦٢
تعارض العموم مع المفهوم..... ٣٦٤
عدم معارضة المفهوم الموافق للعام ٣٦٥
المفهوم المخالف للمنطوق في السلب والإيجاب..... ٣٦٧
في التفصيل في المفهوم المخالف وردّه ٣٦٩

جواز تخصيص العام الكتابي بخبر الواحد ٣٧١

النسخ والتخصيص

اذا ورد عام وخاص قبل وقت العمل بالعام..... ٣٧٣
إذا عمل بالعام ثم ورد خاص ٣٧٣
ورود العام بعد العمل بالخاص ٣٧٤
الثمرة بين النسخ والتخصيص ٣٧٥
القول بمعارضة استصحاب عدم النسخ مع أصالة العموم..... ٣٧٧

المقصد الخامس:

في المطلق والمقيّد

في تعريف المطلق..... ٣٧٩
تثليث أقسام الماهية ٣٨٢
الإشكال علىٰ تقسيمات الماهية وردّها ٣٨٢
تحرير محل النزاع في المطلق..... ٣٨٤
مذهب سلطان العلماءﷺ من وضع الاسماء الاجناس لذات الطبيعة .. ٣٨٥
في أنّ المراد بالإطلاق هو الماهية اللابشرط القسمي ٣٨٧
الفرق بين الإطلاق البدلي والإطلاق الشمولي..... ٣٨٨
الاطلاق في المعانى التركيبيّة والمعاني الحرفيّة..... ٣٨٩
الفرق بين اللابشرط في هذا المبحث واللابشرط في المشتق ٣٩٠
التقابل بين الإطلاق والتقييد..... ٣٩١
جريان البراءة بناء علىٰ كون النسبة التقابل بين الملكة والعدم ٣٩١
كون نسبة التقابل بين الإطلاق والتقييد هو نسبة الملكة والعدم..... ٣٩٤

مقدّمات الحكمة ٣٩٧
الإشكال علىٰ المقدّمات ٣٩٨
عدم كون المتيقن الخارجي مضراً بالإطلاق ٤٠١
سقوط البحث حول أن تقييد المطلق هل يستلزم المجازيّة أم لا؟ ٤٠٣
وجه حمل المطلق علىٰ المقيّد ٤٠٣
بناء الاصحاب علىٰ الجمع الموضوعي ٤٠٤
بيان ضابط القرينة ٤٠٤
إذا كان الدليلان مثبتين ٤٠٨
لو لم يكن دليل التقييد بالقضيّة الشرطيّة والوجوه المتصورة فيها . ٤٠٩
إناطة حمل المطلق علىٰ المقيّد بالتنافي ٤١٠
تثليث الصور في النفي والإثبات :
الصورة الأُولى : أن يكونا مختلفين في النفي والإثبات ٤١٤
الصورة الثانية : أن يكونا مثبتين ٤١٦
نقل كلام الميرزا النائيني ﷺ وصاحب الكفاية ﷺ في المقام ٤٢٠
فهم حال الصورة الثالثة من الصورة الثانية ٤٢٣
فصل في المجمل والمبين ٤٢٤
الفهرس ٤٢٧