دروس في علم الأصول

الحائري

على ضوء أنظار السيد الخوئي

سيرة قدس

الجزء الاول

بقلم

الشيخ حيدر السندي الاحسائي



دروس في علم الأصول

على ضوء أنظار السيد الخوئي

دروس في علم الأصول

على ضوء أنظار السيد الخوئي

(مباحث الألفاظ)

الجزء الأول

تأليف

الشيخ حيدر السندي الاحسائي


بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على محمد وآله الطيبين الطاهرين، وبعد..

لا يخفى تطور مباحث علم الأصول بعد أنظار كوكبة من العلماء العظام، كالمشايخ المحققين الثلاثة: الاصفهاني، والعراقي، والنائينيرحمهم الله ومن جاء بعدهم، كالسيد الخوئي، والشهيد الصدر، والسيد الروحاني صاحب المنتقىرحمه الله، وهذا ما جعل الحوزة بحاجة ماسة إلى وضع كتاب جامع لأهم الأنظار في مرحلة السطح العليا، ليكون قنطرة معدة لتلقي الأنظار المعمقة والدقيقة التي تطرح في مرحلة البحث الخارج، وقد اهتم جملة من أهل الفضل بوضع مناهج لسد هذه الحاجة، ولكلٍّ فضله وعلى الله تعالى أجره، غير أني وجدت أن الأفضل من كل ما قدم هو تقديم منهج يحتوي على أنظار السيد الخوئيرحمه الله، بعبارة مختصرة دقيقة؛ لأن أنظارهرحمه الله تتميز بعدة أمور:

١ـ الدقة والعمق، حتى قال بعض أكابر العصررحمهم الله: إن الفقيه هو من يستوعب أنظار السيد الخوئيرحمه الله، ويكون قادراً على موافقتها أو مخالفتها بالدليل.

٢ـ السهولة والوضوح، وندرة وقوع التدافع فيها، وتسلسلها طبيعيّاً.

٣ـ محورية أنظار الأعلام، فإن أغلب البحوث تدور رحاها في يومنا الحالي حول التجربة الأصولية المباركة التي قدمها هذا الفقيه العظيم.

٤ـ الشمولية، مع حذف الاحتمالات والمباحث غير النافعة أو ذات الفائدة المحدودة.

وحيث إنني كنت ألخص أنظار السيد الخوئي رحمه الله أيام حضوري درس الأستاذ المحقق الشيخ علي الجزيري (دامت أيام إفاضاته) في الأصول من بداية دورته المباركة إلى بحث الاستصحاب، وكان حفظه الله يراعي دورة السيد الخوئي قدس سره الأخيرة والمسجلة وسائر الدورات، وكنت أراعي ذلك مع كيفية تقرير الشيخ الأستاذ حفظه الله لأنظار السيد الخوئي رحمه الله وتقريرات بحث السيد الخوئي رحمه الله؛ فقد تشكل عندي كتابٌ كبيرٌ جامعٌ لجميع ما طرحه السيد الخوئي رحمه الله في دروسه وتقريرات أبحاثه، وبعد مدة رأيت من النافع جدّاً أن أعيد النظر في الكتاب، لأقدمه لطلاب علم الأصول، لعله يكون مساهماً في سد الحاجة، ومحققاً للغرض، ولا يفوتني شكر أخي سماحة الشيخ الفاضل سلمان الجميعة حفظه الله لمراجعته اللغوية للكتاب.

أرجو من الله تعالى أن يتقبل هذا الجهد المتواضع، وأن ينفع به في الدارين إنه جواد كريم.

حيدر السندي

الثامن من شهر رمضان المبارك

١٤٣٩ من الهجرة المباركة



التمهيد

لا شك في اشتمال الشريعة على أحكام إلزامية يحكم العقل بوجوب الخروج عن عهدتها، وليست هي معلومة بالضرورة، فإن أكثرها نظري يحتاج إلى مبادئ تُوصل إلى معرفتها، وعلم الأصول هو المتكفل بالبحث عن هذه المبادئ، وتنقسم مسائله إلى أربعة أقسام:

القسم الأول: ما توصل إلى الجزم والقطع الوجداني بالحكم الشرعي، وهي مباحث الاستلزامات، كبحث مقدمة الواجب.

القسم الثاني: ما يوصل إلى الحكم الشرعي التعبدي، والبحث فيه تارة يكون صغرويّاً بعد التسليم بالكبرى، كما في تحديد ظهور صيغة (افعل) التي تقع هي كبرى في نفسها، وتقع صغرى لحجية الظهور، وحجية الظهور مسلمة؛ لبناء العقلاء وإمضاء الشارع لها على ما هي عليه، ولم يختلف في حجيتها، لهذا هي خارجة عن مسائل علم الأصول، وأخرى يكون كبرويّاً، وهو ما يبحث فيه عن ثبوت الحجية وتندرج فيه مباحث الحجج، ومنها البحث عن حجية ظهور الكتاب بل كل كلام بالنسبة إلى غير المقصود بالإفهام، فتأمل.

ويدخل فيه مباحث التعارض والتراجيح؛ لأن البحث فيها عن حجية أحد المتعارضين، كما يدخل فيه حجية الظن الانسدادي على الكشف.

القسم الثالث: ما يحدد الوظيفة العملية الشرعية عند فقد ما يوصل إلى الحكم الشرعي وجداناً أو تعبداً، وهو البحث عن الأصول العملية الشرعية.

القسم الرابع: ما يبحث عن تحديد الموقف العملي الذي قرره العقل عند فقد الوظيفة العملية الشرعية، وهو البحث عن الأصول العملية العقلية، ويدخل فيه البحث عن الظن الانسدادي على القول بالحكومة.

ويتضح مما تقدم أن غاية علم الأصول دراسة المبادئ التي تحدد الوظيفة الفعلية إما بالعلم بالحكم الشرعي وجداناً أو تعبداً أو بتحديد الوظيفة العملية شرعاً أو عقلاً، كما يترتب عليه أمران:

١ـ عدم صحة إدراج مسائل الاستلزامات في مباحث الألفاظ، كما فعل المتقدمون.

٢ـ عدم صحة إدراج الأصول العملية العقلية في مباحث الأصول العملية الشرعية، كما فعل الأصوليون.

وحيث إن هذه الدروس على نسق ترتيب كتاب الكفاية، والاهتمام بكيفية ترتيب الأبحاث فيه تطويل؛ فلن نلاحظ في ترتيب مسائل هذا الكتاب الأمرين السابقين.

تعريف علم الأصول:

وهو العلم بالقواعد التي تقع بنفسها في طريق استنباط الأحكام الكلية الإلهية، من دون حاجة إلى ضميمة كبرى أو صغرى أصولية أخرى إليها.

ويكشف هذا التعريف عن وجود ركيزتين لابد من توفرهما لتكون المسألة أصولية:

الركيزة الأولى: أن يكون التوصل بها إلى الحكم الشرعي على نحو التوسيط لا التطبيق، وبهذا تخرج القواعد الفقهية التي هي أحكام كلية مستنبطة تُطبق على مواردها الخاصة.

فإن قلت: يلزم خروج مباحث الأصول العملية الشرعية، والعقلية، أما الأولى؛ فلأنها أحكام كلية تُطبق على مواردها، وأما الثانية؛ فلأنها لا يتوصل بها إلى حكم شرعي.

قلت: ليس المراد بالاستنباط في التعريف إثبات الحكم وجداناً أو تعبداً، وإنما المراد الإثبات التنجيزي والتعذيري، وهو شامل لجميع الأقسام الأربعة المبحوث عنها في الأصول.

الفرق بين القاعدة الأصولية والفقهية:

وبهذا يتضح وجه الفرق بين القاعدة الأصولية وبين القاعدة الفقهية، وهو أن القاعدة الفقهية لو قلنا بجريانها في الشبهات الحكمية تجري تطبيقاً لا توسيطاً، على أن الصحيح أنه لا شيء منها يجري في الشبهات الحكمية، وهذا وجه آخر. وما ذكر المحقق النائينيﷺ من أن الفرق في أن القاعدة الأصولية لا تلقى بنفسها إلى العامي بخلاف الفقهية؛ غير تام؛ لأن بعض القواعد الفقهية لا تلقى بنفسها إلى العامي، كقاعدة استحباب العمل البالغ عليه الثواب، بناء

على دلالة أخبار (من بلغ) عليه؛ لعدم قدرة العامي على تحديد موارد القاعدة وتطبيقها عليها، وكقاعدة نفوذ كل شرط لا يخالف الكتاب والسنة، فإن العامي لا قدرة له على تشخيص مصداق الشرط المخالف أو غير المخالف.

الركيزة الثانية: أن تكون القاعدة كافية في الاستنباط من دون حاجة إلى ضم قاعدة أصولية أخرى. وبهذه الركيزة تخرج مسائل اللغة والرجال والمنطق، فإنها وإن كانت تقع في طريق الاستنباط إلّا أنها تحتاج في إيصالها إلى تحديد الوظيفة العملية؛ إلى ضم كبرى أصولية.

كما تخرج ـ أيضاً ـ بعض المسائل المبحوثة في علم اللغة، كالمشتق، والصحيح والأعم، ووضع أدوات العموم؛ إذ البحث فيها عن وضع مادة أو هيئة، ولا يترتب على مجرد تحديد ذلك استنباط الحكم الشرعي بدون ضم مسألة أصولية. نعم؛ لأنها تقع في طريق الاستنباط ولم تبحث في علم آخر؛ بحثها الأصوليون هنا.

فإن قلت: يلزم خروج مسألة استحالة اجتماع الأمر والنهي؛ إذ على القول بالاستحالة لا يترتب إلّا عدم فعلية الحكمين، ولابد من تطبيق قواعد باب التعارض لتحديد الحكم الشرعي.

قلت: يكفي توفر الركيزة في المسألة على أحد محتملاتها، وإلّا يلزم خروج كثير من مسائل علم الأصول، كمسألة حجية خبر الواحد التي لا يترتب عليها أثر على القول بعدم الحجية.

فإن قلت: يلزم خروج مسألة الضد؛ لأنه لا يترتب الحكم على مجرد ثبوت الملازمة بين وجوب شيء وحرمة ضده؛ لأن الأثر إن كان حرمة الضد، فهي غيريّة لا تصلح نتيجة فقهيّة. وإن كانت فساد الضد فهي بحاجة إلى ضم كبرى أصولية، وهي الملازمة بين الحرمة والفساد.

قلت: يأتي ما تقدم من كفاية ترتب أثر على أحد محتملي المسألة، فإنه على القول بعدم الملازمة تثبت صحة الضد العبادي.

ضرورة وجود موضوع لكل علم:

ذهب المشهور إلى ضرورة وجود موضوع جامع لموضوعات المسائل لكل علم، وغاية ما استدل به أن الغرض من كل علم واحد، وحيث إن الواحد لا يصدر من الكثير، فلابد من وجود جامع واحد ذاتي بين مسائل العلم الكثيرة والمختلفة في الموضوعات والمحمولات.

ويلاحظ عليه:

١ـ أن قاعدة الواحد ـ وإن سلمت في خصوص الفواعل الطبيعيةـ لا تثبت ضرورة وجود موضوع للعلم؛ لأن الغرض إن كان واحداً شخصيّاً فعلته واحدة، وهي مجموع المسائل، لا كل مسألة مسألة.

وإن كان نوعيّاً أمكن القول بأن كل مسألة علة لفرد من أفراد الغرض، فلا تفي القاعدة لإثبات الموضوع الواحد لجميع المسائل. وإن كان انتزاعيّاً فالقاعدة لا تجري في الواحد الانتزاعي، والغرض المترتب على العلم واحد

عنواني لا حقيقي، كصون الفكر عن الخطأ في المنطق، والاقتدار على الاستنباط في الأصول.

٢ـ أن الغرض لا يترتب على الوجود النفس الأمري للمسائل، وهذا بديهي، وإلّا لزم حصول الغرض لمن عنده كتب في علم الأصول ـ مثلاً ـ دون معرفة ما فيها، وإنما يترتب على معرفة نسب المسائل، وثبوت المحمولات للموضوعات، وعليه لابد من البحث عن جامع في المعرفة أو بين النسب، لا الموضوعات.

٣ـ إن محمولات بعض العلوم من الاعتبار التابع لفرض الفارض بالأصالة أو بالتبع، وعليه لو سلم ترتب الغرض على مسائل العلم، فلا يعقل أن يكون عن جامع مقولي، ليكون كاشفاً عن علة واحدة بقاعدة السنخية المعتمد عليها في قاعدة الواحد؛ إذ لا جامع مقولي بين الاعتبارات، كما لا جامع بين الاعتباري والتكويني.

٤ـ أن بعض العلوم تختلف موضوعاتها من مسألة إلى أخرى، كما في الفقه؛ فإن الموضوع في بعضها وجودي، وفي البعض الآخر عدمي، والأول قد يكون من مقولة الجوهر، وقد يكون من المقولات العرضية، ولا جامع بين الوجود، والعدم وبين المقولات العالية.

فالمتحصل: عدم الدليل على ضرورة وجود موضوع فارد لكل علم بل الدليل على العدم، ويتضح بهذا أن وحدة العلم بوحدة الغرض؛ لا الموضوع.

فإن قلت: لو لم يكن للعلم موضوع للزم عدم إمكان تمييز العلوم، ولزم تداخل مسائلها.

قلت: يتحقق التمييز بدونه، أما في مقام التعلم ـ لكي يتمكن المتعلم من قصد العلم ـ فإنه يمكن أن يميز العلم بالمحمولات، كالقول بأن علم الفقه ما تكون محمولاته حكماً شرعيّاً، أو الأغراض كالقول بأن الأصول ما يحقق القدرة على الاستنباط، أو تعداد المسائل، كالقول بأن علم الأصول ما يبحث عن الأقسام الأربعة المتقدمة، أو الموضوع إن وجد.

وأما في مقام التدوين وجمع المسائل وجعلها علماً مستقلّا؛ فلأن التدوين لما كان عملاً اختيارياً فلا محالة له غرض، والغرض ينقسم إلى قسمين:

الأول: الأمر الخارجي المترتب على تعلم المسائل، كصون الفكر المترتب على تعلم مسائل علم الميزان، وهنا لا محالة يلاحظ المدون المسائل التي تحقق الغرض فيدرجها في العلم، وإن لم يكن لها موضوع مشترك.

الثاني: العلم بأحوال موضوع خاص، كالعلم بأحوال الكلمة أو الوجود، وهنا يكون للعلم موضوع، وبه يمتاز عن غيره، فما قيل من تمايز العلوم طرّاً بالموضوع في غير محله.

تعريف الموضوع:

عرفوا موضوع العلم بأنه **ما يبحث في العلم عن عوارضه الذاتية**، والمراد بـ(العرض) مقابل ذاتي باب الكليات الخمس، وهو يشمل مطلق ما يلحق

الشيء، فيشمل ذاتي باب البرهان، بل مطلق ما يلحق الذات ولو كان من الأمور الاعتبارية غير المتأصلة.

وقيد (الذاتي) لإخراج بعض العوارض التي لا يبحث في العلوم عن ثبوتها للموضوع.

بيان ذلك: إن العرض تارة يعرض الذات بلا واسطة، وأخرى يعرضه بواسطة، وعلى الثاني تارة الواسطة داخلية، وأخرى خارجية، وعلى الأول إما مساوية وهي الفصل، أو أعم وهي الجنس، وعلى الثاني فإما مساوٍ، وإما أعم، وإما أخص وإما مباين، فالأعراض سبعة، اتفق على ذاتية اثنين منها، وهما ما يعرض بلا واسطة ـ وما يعرض بواسطة داخليّ مساوٍ، واتفقوا على عدم ذاتية اثنين، وهما ما يعرض بواسطة خارج مباين، وما يعرض بواسطة خارجيّ أعم، واختلفوا في الباقي.

وحيث إن المعروف بينهم أن العرض بواسطة خارج أخص أو داخلي أعم؛ من الأعراض الغريبة؛ أُشكل عليهم بأن أغلب مسائل العلم محمولاتها بالنسبة إلى موضوع العلم كذلك؛ لأنها تعرضه بواسطة موضوع المسألة، وهو أخص في أكثر المسائل، كما في عروض الرفع للكلمة بواسطة الفاعل، وهو أخص من موضوع النحو، أو تعرضها بواسطة ما هو أعم، كما في الحكم بوجوب المقدمة الذي لا اختصاص له بالأمر الصادر منه تعالى، والثابت بالأدلة الأربعة، فيكون ثبوته لموضوع علم الأصول بناء على أنه الأدلة الأربعة بواسطة أعم.

والصحيح: أن منشأ هذا الإشكال الالتزام بأن البحث في كل علم عن العوارض الذاتية، وعد ما يعرض بواسطة أمر أعم أو خارج أخص من الأعراض الغريبة، ولا وجه لذلك من عقل أو نقل، وإنما المدار على أن يكون لتحقيق المسألة دخل في الغرض الذي لأجله دون العلم، ولو كان المحمول غريباً عن موضوع العلم وموضوع المسألة.

موضوع علم الأصول:

قيل موضوع علم الأصول الأدلة الأربعة إما بوصف الدليلية ـ كما يظهر من المحقق القمي رحمه الله ـ أو من ذاتيها بدون وصف الدليلية كما التزم به صاحب الفصول رحمه الله.

ويرد على الأول:

١ـ أن ما يبحث عنه علم الأصول إما ما يوصل إلى اليقين بالحكم وهو الاستلزامات، وهي أجنبية عن الأدلة الأربعة؛ إذ الجهة المبحوث عنه فيها الملازمة ثبوتاً ونفياً.

وإما ما يوصل إلى الحكم تعبداً، وهو مباحث الألفاظ، والحجج، وهي أجنبية ـ أيضاً ـ لأن البحث في مباحث الألفاظ عام. نعم، الغرض الأصولي ينحصر بالألفاظ الواردة في الكتاب والسنة.

فإن قلت: البحث في الحجج ـ كما ذكر الشيخ رحمه الله ـ بحث في أن السنة هل تثبت بها أم لا، وهذا من عوارضها، نظير البحث عن حجية خبر الواحد، فإنه

بحث عن أن السنة هل تثبت به أم لا؟

قلت: يرد عليه:

أولاً: أنه لو تم في خبر الواحد فلا يتم في الشهرة وحجية الظن الانسدادي من باب الكشف؛ لأن ثبوت الحجية في هذين الموردين فيه كشف عن الواقع، لا السنة.

وثانياً: أنه غير تام حتى في خبر الواحد؛ فإن من الواضح أنه ليس مراد الشيخ﵀ ثبوت السنة واقعاً؛ لأن علة وجود السنة إرادة المعصوم، وخبر الواحد مجرد حاك عنها.

كما إنه ليس مراده أن يكون خبر الواحد واسطة في الثبوت العلمي الحقيقي؛ لأن الخبر الواحد ما لا يفيد علماً، ولو أفاد علماً فحجيته من باب العلم.

وإنما مراده﵀ الثبوت التعبدي، وهو راجع للخبر، سواء فسرناه بجعل الطريقية ـ كما هو المختار ـ أو جعل الحكم المماثل أو التنجيز والتعذير، وذلك لأن العبرة بالجهة المبحوث عنها، وهي ليست أن السنة هل تنكشف بخبر الواحد أم لا إذ لا شك في قابليتها لذلك، وإنما جهة البحث هي هل أن خبر الواحد كاشف أو لا، وتضايف كاشفية خبر الواحد مع منكشفية السنة وتكافؤهما قوة وفعلاً؛ لا يجعل البحث في حجية خبر الواحد بحثاً عن منكشفية السنة به؛ إذ العبرة بجهة البحث الملحوظة، لا بما يمكن أن يؤول إليه البحث.

٢ـ لزوم خروج أكثر المسائل عن علم الأصول، كمباحث الحجج، والتعارض التي يبحث فيها عن الدليلية، فتكون بحثاً عن ثبوت الموضوع، لا عن عوارضه، وكذلك الأصول العملية التي يبحث فيها عن الوظيفة المقررة، لا عن عرض من عوارض الأدلة.

ومنه يظهر وجه الخلل في الثاني. فالصحيح عدم وجود موضوع لعلم الأصول، لا بمعنى الجامع الذاتي لموضوعات المسائل كما التزم في الكفاية؛ لما عرفت من أنه لا جامع ذاتي بينها، ولا الأدلة الأربعة، وإن كان من الضروري وجود موضوع فهو عنوان انتزاعي، وهو ما يصح أن يقع مستقلًّا في طريق الاستنباط.

الوضع

والكلام فيه في جهات أربع:

هل دلالة الألفاظ ذاتية؟

الجهة الأولى: في دلالة اللفظ هل هي ذاتية أو جعلية؟

فقد نسب إلى الصيمري القول بالدلالة الذاتية، فإن أريد بالذاتية ثبوت مناسبة ذاتية توجب انفهام المعنى عند سماع اللفظ بلا دخالة شيء آخر؛ فهو خلاف الوجدان، وإن كان المراد أن للوضع دخالة إلّا أن الواضع يضع اللفظ لمناسبة بينه وبين المعنى يلاحظها حال الوضع؛ فكذلك.

وإن كان المراد السابق بدون أخذ لحاظ الواضع للمناسبة الثابتة في نفس

الأمر، وهي السبب للوضع؛ ففيه: أنه بلا دليل سوى تخيل لزوم الترجيح بلا مرجح، ويندفع **أولاً**: بأن الترجيح بلا مرجح ليس مستحيلاً كالترجح بلا مرجح، ولا قبح فيه مع تحقق الغرض بإحدى المتساويات. **وثانياً**: لو سلمنا استحالة الترجيح بلا مرجح، فلا يشترط في المرجح أن يكون جهة ذاتية بل يمكن القول بأن الدليل على عدم المناسبة الذاتية بين جميع الألفاظ والمعاني موجود، إذ يلزم من ذلك تحقق المناسبة الذاتية بين المتضادين من المعاني، وذلك لوجود مشتركات لفظية تطلق على المتضادين مثل لفظي (جون) و(قرء).

من الواضع؟

الجهة الثانية: في الواضع هل هو الله أم البشر؟

اختار المحقق النائيني﵀ أن الله هو الواضع، واستدل بأن الوضع واسطة بين التكوين المحض والاعتبار المحض، وهو ما يكون بالإلهام منه تعالى، ولذا لا يتمكن الجماعة الكثيرة من تأسيس لغة فكيف بالواحد؟! ولو وجد واضع بشري واحد لنقل في التواريخ، وما نقل عن يعْرب غير ثابت؛ لأنه قيل بوجود اللغة العربية قبله، وهو نقلها إلى من لا يحسنها.

ويلاحظ عليه:

أولاً: عدم معقولية واسطة بين التكوين والاعتبار؛ إذ يدور الأمر بين التحقق خارجاً وبين عدم التحقق.

وثانياً: أن الوضع وإن كان إلهاماً منه تعالى إلّا أن الإلهام موجود في كل شيء حتى التكوينيات، فلا يدل على التوسط.

وثالثاً: ما ذكره من عدم قدرة الجماعة الكثيرة على تأسيس لغة لا يعين أن الله هو الواضع؛ إذ قد يكون الناس على نحو التدريج؛ لأن الحاجة تقتضي ذلك، وهذا هو المشاهد.

ورابعاً: أن عدم نقل التواريخ لأن الواضع جماعة غير معينة على نحو التدريج.

فتحصل أن الواضع هو البشر بإلهام من الله تعالى، والوضع تدريجي حسب عروض الحاجة.

حقيقة الوضع:

الجهة الثالثة: حقيقة الوضع.

في حقيقة الوضع تصوران:

الأول: أنها من سنخ الأمور الواقعية، بمعنى أنها من الأمور النفس أمرية؛ لأنها ملازمة بين طبيعي اللفظ والمعنى، كالملازمة الموجودة بين الزوجية والأربعة. نعم، تختلف في كونها في طول الجعل، لا بمعنى كونها موجودة خارجاً، إذ الموجود إما الجوهر أو العرض، والوضع ليس منهما: أما عدم كونه من الجوهر؛ فلأنه لا يندرج ضمن قسم من أقسامه الخمسة.

وأما عدم كونه من العرض فلوجهين:

١ـ العرض يوجد خارجاً في موضوع، والوضع متعلق بطبيعة اللفظ والمعنى، ولا تحقق له خارجاً.

٢ ـ العرض يقوم بموجود، وبعض معاني الألفاظ التي يتعلق بها الوضع عدم أو عدميات.

وفيه: أن الملازمة وإن كانت متحققة عند العالم بالوضع، إلّا أنها في طول الوضع، وليست هو.

الثاني: ما عليه الأكثر من أنها حقيقة اعتبارية، وفيه عدة آراء:

الرأي الأول: اعتبار اللفظ وجودًا تنزيلياً للمعنى في وعاء الاعتبار، كاعتبار الزوجية والملك عرفاً، والفقاع خمراً شرعاً، وهذا معنى ما في المنطق من أن للوجود مراتب، ومنها الوجود اللفظي.

ويرد عليه:

أولاً: أن الاعتبار بهذا المعنى عملية دقيقة لا تنسجم مع عفوية الوضع الصادر من الإنسان البدائي والأطفال.

وثانياً: أنه لا حاجة إلى التنزيل مع تحقق الغرض من الوضع ـ وهو التفهيم ـ بدونه.

فإن قلت: من يستعمل اللفظ ينظر إليه على أنه فانٍ في المعنى.

قلت: هذا صحيح، ولكنه يرتبط بمرحلة الاستعمال، والكلام في حقيقة

الوضع، وهي بمنزلة صنع المرآة، والاستعمال بمنزلة النظر إليها.

الرأي الثاني: وضع اللفظ على المعنى نظير وضع العلامات على الطرق لتحديد المسافة والاتجاه، ولكنه بالاعتبار، فيكون نفس الوضع هو المعتبر والموضوع من الواضع.

ويلاحظ عليه:

أولاً: ما يرد على سابقه من أن الاعتبار بهذا المعنى عملية دقيقة لا تنسجم مع عفوية الوضع الصادر من الإنسان البدائي والأطفال.

وثانياً: لزوم كون المعنى موضوعاً عليه لا له، فلا يكون دالًّا عليه، نظير وضع علامة الطريق على الطريق للدلالة على المسافة.

الرأي الثالث: أنها التعهد والالتزام النفسي بالتكلم بلفظ خاص عند إرادة المعنى[1]، وهذا هو الصحيح؛ لأنه المطابق لمعنى الوضع وهو الجعل والإقرار، ويشهد له شاهدان:

١ـ أنه منسجم مع الغرض من اللغة، فإن الإنسان مدني يحتاج إلى الاجتماع، والاجتماع يستدعي التفهيم والتفهم، ولا تكفي الإشارة فيه في المحسوسات فضلاً عن غيرها، فلابد من وضع الألفاظ، والوضع لا يفيد

---

(١) وهو مسلك الملا علي النهاوندي في كتابه تشريح الأصول والشيخ الحائري في كتاب الدرر وآغا رضا الاصفهاني في كتاب وقاية الأذهان، وذكرت له صيغة إيجابية، وهي مختار السيد الخوئي ﷺ، وله صيغة سلبية في تشريح الأصول، وهي: (أن يتعهد بأن لا يأتي باللفظ إلّا حينما يقصد تفهيم المعنى) أو (عدم قصد المعنى إلّا عند ذكر اللفظ).

الغرض إلّا إذا كان التزاماً وتعهداً بالتكلم باللفظ المخصوص عند إرادة المعنى المخصوص، وأما أنس الذهن بالمعنى وانتقاله إليه عند سماع اللفظ؛ فمن آثار التعهد.

٢ ـ الوجدان في وضع الأعلام الشخصية، فإن الأب أولاً يتصور المعنى واللفظ، ثم يلتزم بأنه إذا قصد تفهيم الولد يتلفظ بالاسم المنتخب له.

ويترتب على ذلك أمران:

الأول: أن الوضع يدور مدار القصد، والدلالة الوضعية هي الدلالة التصديقية، لا التصورية.

الثاني: أن كل مستعمل واضع؛ لأنه يتعهد باستعمال اللفظ في المعنى؛ إذ متعلق تعهد كل متكلم تكلمه هو لا تكلم غيره، وإنما يقال بواضع أول للسبق فقط.

والتعهد قد يكون ابتدائيّاً وقد يكون ناشئاً من كثرة الاستعمال، بأن يكون مع القرينة في أول الأمر، ثم يبلغ حدّاً يكون التباني في الاستعمال بلا قرينة، وبهذا الاعتبار ينقسم الوضع إلى تعييني، وتعيني.

دفع الإشكالات الواردة على مسلك التعهد:

وقد أوردت على القول بالتعهد عدة إشكالات منها:

الإشكال الأول: إن التعهد بتفهيم المعنى عند ذكر اللفظ فرع صلاحية اللفظ للتفهيم، وهي فرع الوضع، فلو كان الوضع هو التعهد لزم تقدم المتأخر.

ويندفع: بأنه لا يشترط في التعهد صلاحية اللفظ للتفهيم حال التعهد ليكون التعهد نفسه متأخراً، بل يكفي كون اللفظ كذلك حال الاستعمال، وصلاحيته حال الاستعمال بالتعهد نفسه.

الإشكال الثاني: إن التبادر من علامات الوضع، وهو يحصل حتى من سماع اللفظ من غير ذي الشعور، وهذا يدل على أن المعنى الوضعي غير التعهد. ويندفع: بأن التبادر بسبب الأنس وليس الوضع، ويكشف عنه؛ لأنه سبب السبب.

الإشكال الثالث: إن المتعهد يلتزم بإرادة المعنى الموضوع له عند استعمال اللفظ، فيكون تعهده متأخراً عن الوضع. ويندفع: بأن التعهد لا يتوقف إلّا على تصور اللفظ والمعنى. نعم، في غير الواضع الأول يتصور المستعملون تعهد الأول، ويسيرون على نهج تعهده، ولكن تعهدهم يتعلق باستعمالهم فيكون وضعاً في نفسه.

تقسيم الوضع

الجهة الرابعة: تقسيمات الوضع:

وقد ذكروا للوضع تقسيمات:

التقسيم الأول: باعتبار اللفظ، فإن الوضع يتوقف على تصور اللفظ، فإن كان تفصيلياً يُتصور فيه اللفظ بوحدته الشخصية؛ فالوضع شخصي، سواء لاحظه الواضع بمادته وهيئته كما في أسماء الأشخاص والأجناس، أو بمادته

وإن كانت ضمن هيئة ما كما في مواد المشتقات، وإلّا نوعي يتصور فيه عنوان يحكي الأفراد كعنوان (ما كان على وزن فاعل)، ويوضع اللفظ للمحكي، وهو الهيئات المندمجة مع المواد في اللحاظ الذهني.

التقسيم الثاني: تقسيمه بلحاظ المعنى إلى أقسامه الأربعة المعروفة، فإن الوضع يتوقف على تصور المعنى ولو إجمالاً بواسطة عنوان يحكيه، والمعنى هو ذات المفهوم بدون قيد كونه متصوراً، وهو قد يكون كليّاً، وقد يكون جزئيّاً، والموضوع له قد يكون ذات المتصور، وقد يكون غيره بجعل المفهوم المتصور مشيراً إليه، فالأقسام المتصورة أربعة:

١ ـ الوضع الخاص والموضوع له خاص، وهو ما كان فيه المعنى الموضوع له جزئيّاً، وهو المتصور في الوضع، كأسماء الأشخاص.

٢ ـ الوضع العام والموضوع له عام، وهو ما كان فيه المعنى الموضوع له عامّاً، وهو المتصور في الوضع، كأسماء الأجناس.

٣ ـ الوضع العام والموضوع له الخاص، وهو ما كان المعنى الموضوع له خاصّاً، والمعنى المتصور في الوضع عامّاً مشيراً إليه، ومنه على المشهور وضع الحروف.

٤ ـ الوضع الخاص والموضوع له العام، وهو ما كان فيه المعنى الموضوع له عامّاً، والمعنى المتصور في الوضع خاصاً مشيرا إلى العام.

إمكان الأقسام:

والرابع مستحيل؛ لأنّ الواضع إن تصور الخاص مع الخصوصية لم يصلح

عنواناً للعام، وإن ألغى الخصوصية صار من القسم الثاني، غايته تصور الواضع المعنى إجمالاً، ولا شبهة في إمكان الأول والثاني، ولا في الوقوع في أسماء الأشخاص والأجناس، وقيل باستحالة الثالث؛ لأن المفهوم لا يحكي إلّا عن نفسه، سواء كان كليّاً أو جزئيّاً، والمفهوم العام يحكي جهة الاشتراك في الخاص، ولا يحكي ما به الامتياز مع أنه مقوم له. ويدفعه: أن المقصود بالعام غير المفهوم الماهوي والانتزاعي المنتزع من جهة الاشتراك فقط، وإنما المفهوم المنتزع من المجموع، كمفهوم الشخص والفرد أو ما ينطبق عليه المفهوم، ولهذا شمل الأمر بإكرام الإنسان الأفراد؛ لأن المقصود إكرام ما يصدق عليه الإنسان، وهو الفرد بخصوصياته.

وقوع القسم الثالث في الحروف وما شابهها:

وقد ذهب المشهور إلى وقوعه في وضع الحروف وما شابهها، وخالف في ذلك جماعة منهم صاحب الكفاية، حيث ذهب إلى أنه من القسم الثاني، وتحقيق الكلام في ذلك في مقامين:

حقيقة المعنى الحرفي:

المقام الأول: بيان معنى الحروف.

وفيه أقوال:

القول الأول: لم توضع لمعنى، وإنما هي كعلامات الإعراب لبيان كيفية إرادة المدخول، ككونه مبتدأ أو فاعلاً أو مفعولاً.

وفيه: أنه غير تام حتى في المقيس عليه؛ إذ كيف يجمع بين عدم وجود معنى في العلامات مع كونها تدل على كيفية إرادة المدخول؟! إن هذا من قبيل الجمع بين النقيضين.

فالصحيح وجود معنى وضعت له الحروف، وعلامات الإعراب.

القول الثاني: ما نسب إلى المحقق الرضي ﷺ وتابعه صاحب الكفاية ﷺ من اتحاد المعنى الاسمي مع الحرفي، مع الاختلاف في اللحاظ، فلا فرق في المعنى الموضوع له بين كلمة (الابتداء) و(من) إلّا في لحاظ الأول باللحاظ الاستقلالي، والثاني باللحاظ الآلي في مرحلة الاستعمال، وهو ما يوجب عدم صحة استعمال أحدهما مكان الآخر، وذكر صاحب الكفاية أنه يستحيل أخذ اللحاظ في الموضوع فيه والمستعمل فيه [1]؛ لوجوه:

١ـ لزوم تعلق الوجود بالوجود، فإنه إذا كان معنى (من) يتقوم باللحاظ الآلي لزم في مقام الاستعمال المتوقف على اللحاظ لحاظ اللحاظ، فإن كانا واحداً تقدم الشيء على نفسه، وإن كانا متعددين تعلق الوجود بالوجود، على أنه خلاف وجدان وحدة اللحاظ في الاستعمال.

٢ـ لزوم كون المعنى ذهنياً لا يقبل الانطباق على الخارج.

---

(١) ما في الكفاية هو أن المعنى واحد في الحروف والأسماء الموازية لها؛ إذ لو كان جزئيّاً كانت جزئيته بالوجود، فلو كان الخارجي ففيه أولاً: أن الوضع لذات المفهوم، وثانياً: لزم أن يكون الموضوع له جزئياً حقيقيّاً، مع أن الحروف تستعمل في معاني كليّة بلا تجوز، وإن كان الذهني فهو اللحاظ، وتأتي الوجوه الثلاثة.

٣ـ لزوم أن يكون المعنى الاسمي خاصّاً لتقيده باللحاظ الاستقلالي.

فالموضوع له في الأسماء والحروف واحد وهو ذات المعنى. نعم، يعرض اللحاظ المميّز في مرحلة الاستعمال؛ حيث اشترط الواضع ذلك فيها[1]، لا بمعنى الشرط المصطلح في المعاملات ليرد عدم الدليل على لزوم اتباعه، وأن مخالفته لو كانت محرمة توجب إثماً فقط، لا خطأ الاستعمال؛ وإنما بمعنى تخصيص الواضع العلقة الوضعية بحال دون حال.

ويلاحظ عليه:

أولاً: لو كان المعنى واحداً مع تقييد الوضع للزم صحة استعمال أحدهما في موضع الآخر مجازاً، فهو أولى من سائر موارد المجاز في الصحة، مع أنه غلط.

وثانياً: لو كان الفرق منحصراً في اللحاظ الآلي حال الاستعمال؛ لتحولت بعض الأسماء إلى حروف؛ للحاظها آلة، كالتبين في قوله تعالى: ﴿وَكُلُوا۟ وَٱشْرَبُوا۟

---

(١) لا يخفى أن صاحب الكفايةﷺ لم يذكر فيها اشتراط الواضع، إنما قال: (الفرق بينهما إنما هو في اختصاص كل منهما بوضع، حيث إنه وضع الاسم ليراد منه معناه بما هو وفي نفسه، والحروف ليراد منه معناه لا كذلك، بل هو حاله لغيره... فالاختلاف بين الاسم والحروف في الوضع يكون موجباً لعدم جواز استعمال أحدهما في موضع الآخر، وإن اتفقا فيما له الوضع)، ولكن اختلف الأعلام في مراده، وذكر المحقق النائيني والاصفهانيﷺ اشتراط الواضع تفسيراً له، وتوجد احتمالات أخرى، منها ما ذكره السيد الخوئيﷺ هنا والسيد الروحانيﷺ في المنتقى، وذكره الشهيد الصدرﷺ في دفع مناقشة المحقق النائيني، وهو أن يكون اللحاظ قيداً في الوضع لا المعنى الموضوع له، ومنها أن يكون اللحاظ على نحو الحصة التوأم، وهي ـ حسب تعبيرات المحقق العراقي ـ ما كان القيد والتقيد خارجين، ولكن المأخوذ الحصة المقارنة.

حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلْخَيْطُ ٱلْأَبْيَضُ...﴾، حيث أخذ طريقاً إلى طلوع الفجر، مع عدم دخالته في الحرمة؛ لأن مناط الحروف اللحاظ الآلي حال الاستعمال. هذا، مضافاً إلى أن ما اشتهر من أن الحروف ملحوظة باللحاظ الآلي لا أساس له؛ إذ قد تكون هي المقصودة بالاستقلال في مقام التفهيم، كما لو سأل السائل من أين أسافر؟ فأجابه المسؤول من المدينة المنورة، بل هو الغالب عند العرف؛ حيث يراد معرفة خصوصيات المفاهيم الاسمية، كحال الركوب، ونهاية العمل، ونحو ذلك.

القول الرابع: أن معنى الحروف يباين معنى الأسماء ذاتاً وحقيقة، وهو الصحيح، وعليه الوجدان، وفيه مسالك:

المسلك الأول: ما سلكه المحقق النائينيﷺ من أن الأسماء معان إخطارية، والحروف إيجادية، والمقصود أن للمعاني الاسمية وجوداً مستقلاً متقرراً في عالم المفاهيم، كمفاهيم الجواهر والأعراض، فإن العرض في الخارج قائم بالجوهر، وفي الذهن مستقل عن مفهوم الجوهر، وكذلك المفاهيم الاعتبارية والانتزاعية، فهذه المفاهيم تأتي إلى الذهن مستقلة، ولو كانت لوحدها، وليست في جملة، وأما الحروف فهي في الذهن كالعرض في الخارج متقومة بمفاهيم أخرى لا يتصورها الذهن إلّا ضمن غيرها؛ لأنها في نفسها معان قائمة بغيرها، ولهذا لا تخطر في الذهن إلّا مع ما يقومها، وحيث إن المعاني الاسمية موجودة في الذهن مستقلة فلا يوجدها اللفظ. نعم، لا ترتبط لمكان استقلالها، فاحتاج المتكلم في مقام التفهيم إلى روابط، وهي المعاني التي

وضعت لها الحروف، فالحروف تحقق الربط، ولا توجب اخطار مفهومه، وإلّا لم يتحقق الغرض منها، ولهذا هي معان إيجادية، فهي لا واقع لها وراء الربط الكلامي الذي لا تحقق له قبل التركيب الكلامي في مقام الاستعمال، ولهذا تلحظ آلة لغيرها، ولا تلحظ مستقلة، فهي بالنسبة إلى المعاني الاسمية كالاستعمال بالنسبة إلى المعنى، وقد أشارت إلى ذلك الرواية المنسوبة إلى أمير المؤمنين عليه السلام: «**الحرف ما أوجد معنى في غيره**».

ويلاحظ عليه:

أولاً: أن الإيجادية بمعنى تحقيق واقع الربط في التركيب الكلامي مع عدم وجود معنى قبل ذلك في الذهن؛ غير صحيحة، فإن الحروف تفيد الربط؛ لدلالتها على معانيها الموضوعة لها. نعم، تمتاز معانيها بعدم الاستقلال، فجعل المعنى مردداً بين أن يكون إخطاريّاً فيكون مستقّلاً أو إيجاديّاً فيكون غير مستقل؛ غير تام؛ لأن الحرف غير إخطاري وغير مستقل.

وثانياً: إن القول بأن معانى الحروف لا تلحظ مستقلة غير صحيح، وقد تقدم بيان ما فيه في نقاش القول الثاني، ففرق بين كون المعنى غير مستقل وكونه ملحوظاً بلحاظ غير مستقل، وملاك الحرفية الأول لا الثاني، وبهذا تعرف النظر في قول المحقق النائيني رحمه الله بأن جميع ما يكون النظر إليه آلياً يشبه معاني الحروف، كالعناوين الكلية المأخوذة على نحو المشيرية للموضوعات والمتعلقات.

فتحصل أن الحروف كالأسماء بلا فرق، إلّا من جهة كونها معاني غير مستقلة، وهذا غير منطبق على العناوين المشيرة.

المسلك الثاني: ما نسب إلى المحقق الاصفهاني﵀ من وضع الحروف للنسب والروابط غير المستقلة في الوجود (الوجود الرابط)، لا لمفهومها؛ لأنه مستقل، وليس نسبة بالحمل الشايع، وإنما للواقع الذي هو على نحو الوجود لا في نفسه، في مقابل وجود الواجب والجوهر والعرض، حيث توجد نفسية، ولهذا يتحقق الربط بالحروف بين المعاني، والذي يدل على وجود الرابط خارجاً أننا قد نعلم بتحقق الجوهر والعرض، ونشك في ثبوت العرض للجوهر، والمعلوم غير المشكوك، وهو موجود لا في نفسه، وإلّا كان مفاد (الجدار أبيض) ليس ثبوت شيء لشيء، وإنما ثبوت أمور ثلاثة، فلابد من روابط بينها، وهكذا إلى ما لا نهاية.

ويلاحظ عليه أمور:

الأمر الأول: أنه لا وجود للنسب خارجاً؛ إذ لا دليل إلّا اختلاف متعلق الشك واليقين، إذ فيه أولاً: النقض بالطبيعي الذي هو عين الفرد، وقد يشك فيه مع اليقين بالفرد، كما في رؤية الشبح من بعيد، أو يتيقن به ويشك في الفرد، كما في العلم بوجود إنسان مردد بين عمرو وبكر. وثانياً: أن تعدد متعلق الشك واليقين ذهناً لا يكشف عن التعدد الخارجي؛ لإمكان انتزاع الكثير من الواحد، فيكون الواحد مشكوكاً من جهة عنوان، ومتيقناً من جهة آخر،

والمقام كذلك، حيث يتيقن بثبوت طبيعي العرض، ويشك في كونه الحصة الخاصة للجوهر.

بل يمكن ذكر دليل على عدم وجوده، وهو أن الموجود إما واجب أو ممكن، والممكن إما جوهر أو عرض، والرابط ليس منها.

الأمر الثاني: لو سلمنا وجود الرابط خارجاً إلّا أن الألفاظ موضوعة للمعاني لا بشرط عن الخارج والذهن؛ لعدم قابلية الموجود الخارجي للحضور الذهني في مقام التفهيم.

الأمر الثالث: لو سلمنا إمكان الوضع للموجود الخارجي، ووجود النسب؛ فالحروف لم توضع لها؛ لصحة استعمالها بدون تجوز في مورد عدم وجود النسب، كما في (الوجود ثابت لله ولزيد، وليس ثابتاً للعدم، والإمكان ليس ثابتاً للامتناع)؛ إذ معنى اللام واحد، مع عدم النسبة فيها بين الوجود والواجب، وزيد ووجوده، وعدم الثبوت والعدم أو المفاهيم الاعتبارية خارجاً.

المسلك الثالث: ما ذهب إليه المحقق العراقي﵀ من وضع الحروف للأعراض النسبية، وهي عند أهل المعقول: (الأين، والمتى، والإضافة، والوضع، والجدة، والفعل، والانفعال)، وتمتاز عن الكم والكيف في حاجتها إلى موضوعين، كما تمتاز عن الرابط بوجود نفسي لها، وتمتاز عن الجوهر بحاجتها إلى الموضوع، وحاجة الوضع دعت للوضع لها كغيرها، وكان

نصيبها الحروف، ونصيب الروابط الهيئات المركبة والمشتقات، ونصيب الأسماء الجواهر والكم والكيف؛ إذ لم يبق إلّا الأعراض النسبية، والحروف بعد الفحص لم توضع لغيرها، فتكون موضوعاً لها، فمعنى (في): الأين الظرفي، و(من): الأين الابتدائي، وهكذا.

وبعبارة أخرى: إذا قلت (سرت من البصرة إلى الكوفة) دل الكلام على النسبة الخبرية، وعلى الابتداء بالبصرة، والانتهاء بالكوفة، وهنا عرضان لهما موضوعان، وليسا مفاد هيئة الجملة الخبرية، فيكونان مفاد الحرفين.

ولا فرق في ذلك بين الحروف الداخلة على التركيب الناقص والداخلة على التام، كحروف التمني والترجي والتشبيه.

ويلاحظ عليه:

أولاً: صحة استعمالها مع عدم العرض النسبي، كما في صفات الواجب، والاعتباريات، والانتزاعيات، والمعدومات؛ بلا عناية، ولو كانت موضوعة لها لما صح.

وثانياً: إن العرض ـ ولو كان نسبياً ـ مستقل في نفسه في عالم المفاهيم، والمعنى الحرفي غير مستقل.

وثالثاً: قوله بوضع الهيئات والمشتقات للنسب؛ يرد عليه ما يرد على المسلك السابق.

المسلك الرابع: وهو المختار، وهو إن معاني الحروف تباين معاني ما يوازيها من الأسماء، فإن الحروف قسمان:

١ـ يدخل على التركيب الناقص كـ(إلى، من، على)، وهو موضوع لتضييق المعاني الاسمية وتقييدها بما هو خارج عن حقيقتها، ومثله الهيئات الناقصة، فإذا أراد المتكلم بيان رؤية طبيعي النار يقول (رأيت ناراً)، وإذا أراد أن يبين حصة خاصة يقول (رأيت ناراً في يوم الجمعة في البيت على سقفه)، وكذلك إذا أراد أن يخبر عن قدوم غلام خاص جاء باللام أو هيئة ناقصة، فيقول: (جاء غلام لزيد، أو غلام زيد) ولا نظر إلى النسب والأعراض النسبية المتحققة خارجاً، إذ التضييق يكون للمفهوم سواء كان له وجود خارجي أو لا، وسواء كانت الحصة المفادة غير الموجودة ممكنة أو لا، وهذا معنى تعريف الحرف بأنه: (**ما دل على معنى قائم بالغير**)، فإن الاسم قابل للسريان في جميع الأفراد والحصص، ولكن الحرف يضيقه ويجعله منطبقاً على فرد دون آخر أو حصة دون أخرى، ودليل وضع الحروف وما شابهها للتضييق أنه لولا وضعها كذلك لم يفد التضييق؛ لأن الأسماء مطلقة موضوعة على نحو اللابشرط، وتفسير الوضع بالتعهد يستدعي وضع كلمات للتضييق فيما إذا أراد المتكلم تفهيم الحصة الخاصة، إذ مع عدم الدال على التضييق يتعهد الواضع بذكر الحروف وتوابعها عند إرادة الحصة، فهذه ثمرة من ثمرات مسلك التعهد.

وبهذا تعرف وجه صحة استعمال الحروف في صفات الواجب، والاعتباريات، والانتزاعيات التي لا وجود لها خارجاً؛ فإن الحروف تفيد التضييق، وهو صادق في جميع هذه الموارد. كما تعرف المعنى الدقيق لإيجادية

الحروف، وهو إحداث التضييق، وليس بمعنى تحقيق واقع الربط في التركيب الكلامي مع عدم وجود معنى قبل ذلك في الذهن.

فتلخص: أن معنى الحرف ليس مستقلًّا، فلا يكون إخطاريّاً، ولكنه مفهوم حاكٍ، فلم يوضع للوجود الرابط والأعراض النسبية، وله مفهوم قبل الكلام، فليس إيجاديّاً بالمعنى الذي صوره المسلك الأول، ويفيد التضييق حتى لغير الجواهر والأعراض، خلافاً للمسلك الثالث، ويشهد للمختار الوجدان، وصحة استعمال الحروف في صفات الواجب، وغيرها مما لا يوجد فيه نسب وروابط وأعراض نسبية، واقتضاء تفسير الوضع بالتعهد، وبطلان سائر المسالك.

٢ـ الحروف الداخلة على الجمل التامة، كحروف التمني والنداء، وهذه وضعت لإبراز أمر نفساني غير قصد الحكاية، فهي نظير الجمل الإنشائية على المختار، خلافاً للمشهور القائل بوضعها لإيجاد المعنى خارجاً، فما عن المحقق النائينيﷺ من كونها إيجادية؛ غير تام، إذ معانيها كمعاني الجمل الإنشائية ثابتة قبل مقام الكلام، والكلام فيها مبرز.

نوع وضع الحروف:

المقام الثاني: في نوع وضع الحروف، وقد اتضح مما تقدم أنه من (الوضع العام والموضوع له الخاص)، **أما القسم الأول من الحروف**: فلعدم وضعها لمفهوم التضييق الاسمي، وإنما لواقعه بالحمل الشايع، وهو مصاديق كثيرة غير

متناهية، فلابد من أخذ عنوان التضييق العرضي مشيراً في عملية الوضع، إذ لا جامع مقولي لمصاديقه، والكلام هو الكلام في الهيئات الأفرادية والناقصة.

وأما القسم الثاني: فلأنها لم توضع لمفهوم التمني والترجي ونحوهما أو مفهوم إبراز هذه المعاني؛ لأنها مستقلة، ولا ترادف أسماؤها الحروف؛ وإنما لواقع المعاني وهو مصاديق غير متناهية يستحيل معها الوضع الخاص، فلا محالة يتصور الواضع مفهوماً عرضيّاً عامّاً كمفهوم إبراز المعنى الخاص.

الإخبار والإنشاء

أفاد صاحب الكفايةﷺ أنه ليس من البعيد[1] أن يكون الفرق بين الجمل الإنشائية والخبرية ـ كما في (بعت) الخبرية و(بعت) الإنشائية ـ كالفرق بين الحروف والأسماء، بأن يكون الفرق في مقام الاستعمال، بعدم دخل قصد الحكاية والإخبار في المعنى الموضوع لهما، وأخذهما قيداً في الوضع، أما من حيث المادة فلأن معناها طبيعة البيع على نحو اللابشرط، وأما من حيث الهيئة

---

(١) ذهبﷺ إلى استحالة أخذ اللحاظ الآلي والاستقلالي في الموضوع له في الأسماء والحروف، وعبر هنا بقوله: (**لا يبعد أن يكون الاختلاف في الخبر والانشاء كذلك، فيكون الخبر موضوعاً ليستعمل في حكاية ثبوت معناه في موطنه، والإنشاء ليستعمل في قصد تحققه وثبوته، وإن اتفقا فيما استعمل فيه، فتأمل**)، ولا يخفى وجود المسامحة في تعبيره، فإنه في مقام بيان خروج الحكاية والإنشاء عن الموضوع له، ولكنه عبر بقوله: (**فيكون الخبر موضوعاً ليستعمل في حكاية ثبوت معناه في موطنه، والإنشاء ليستعمل في قصد تحققه وثبوته**)، وحق العبارة: (ليستعمل لحكاية ثبوت معناه... لقصد تحققه وثبوته).

فلأن مفادها نسبة إيجاد المادة إلى المتكلم. نعم، الداعي قد يكون الإيجاد خارجاً في وعاء الاعتبار، وقد يكون الحكاية.

وما ذكره مبني على رأي المشهور في حقيقة الخبر والإنشاء، من كون الخبرية تعني الوضع لحكاية ثبوت النسبة أو عدم ثبوتها، والإنشائية إنشاء الوجود الإنشائي أو قل: إيجاده، والصحيح أن الجملة الخبرية موضوعة لإبراز قصد الحكاية عن الثبوت أو النفي في الواقع لا للحكاية عن النسبة ثبوتاً ونفياً، ويدل على ذلك أمور:

١ـ لو كانت الجملة الخبرية موضوعة لحكاية ثبوت النسبة أو عدم ثبوتها، لأفادت التصديق بالثبوت أو النفي خارجاً ولو ظنّاً، مع أنها لا تفيد إلّا التصديق بقصد الحكاية، فتكون موضوعة للقصد، وإلّا لزم لغوية الوضع.

فإن قلت: ولكن عند الإخبار نتصور الثبوت والنفي.

قلت: بسبب الأنس الذهني، والدلالة التصورية ليست أثر الوضع على المختار.

٢ـ إن حقيقة الوضع التعهد، وهو يتعلق بالفعل الاختياري، وهو القصد، وليس ثبوت النسبة أو نفيها في الواقع.

٣ـ هنالك موارد لا يوجد فيها نسبة خارجاً أصلاً، كما في: (شريك الباري ممتنع)؛ إذ لا تحقق للمنتسبين فكيف تثبت النسبة[1]؟!

---

(١) نقله الشهيد الصدرﷺ عنه، كما في بحوث في علم الأصول: ج ١ ص ٢٦٥.

فإن قلت: ولكن قد لا يكون هناك قصد للحكاية واقعاً، كما لو كان المتكلم في مقام السخرية أو الهزل أو الإرشاد أو التمثيل.

قلت: غاية ما يترتب أن الكلام على خلاف التعهد، والدلالة محفوظة مع عدم القرينة الإثباتية على عدم قصد الحكاية، ومعها ينكشف أن الداعي إبراز أمر آخر غير قصد الحكاية.

وبهذا ينكشف أن المدلول الوضعي للجملة الخبرية لا يقبل الصدق والكذب؛ لأنه إبراز لأمر نفسي كما في الجمل الإنشائية. نعم، ما أبرز قصد الإخبار عنه قد يكون مطابقاً، ولكنه ليس المعنى الوضعي، بلا فرق بين كون الإبراز بالفعل أو باللفظ، بجملة اسمية، أو فعلية.

وأما الإنشائية: فليست موضوعة للإيجاد؛ لأن ما يوجد إن كان الوجود الحقيقي فبطلانه من الضروريات؛ إذ هو لا يوجد إلّا بعلله، وليس منها الألفاظ، وإن كان الوجود الاعتباري عند شخص المعتبر فيدفعه أن علته الاعتبار النفسي، واللفظ ـ أيضاً ـ ليس من علله، وإن كان المراد الوجود الاعتباري الشرعي فهو وإن تحقق بعد التلفظ إلّا أنه تابع لاستعمال اللفظ في معناه، وهو محل الكلام.

على أن بعض الجمل الإنشائية لا اعتبار فيها، كجمل التمني والاستفهام، فالصحيح أنها موضوعة لإبراز قصد غير الحكاية عن الخارج، فمتعلق المبرز لا يرتبط بالخارج، ولهذا يدور أمر متعلقه بين الوجود والعدم، لا المطابقة للخارج وعدمها، فما ذكره صاحب الكفاية﵀ من وحدة المعنى غير تام،

ويؤكد ذلك عدم صحة استعمال الجملة الاسمية في مقام الطلب كاستعمال الفعلية؛ إذ هو من الأغلاط، وهو يكشف عن اختلاف الموضوع له في الجمل الإنشائية والخبرية الاسمية [1].

أسماء الإشارة والضمائر

ذكر في الكفاية أنه يمكن أن يقال بلا مجازفة بأن الموضوع له في أسماء الإشارة والضمائر معنى عام دون أخذ الإشارة، وفي أسماء الإشارة وبعض الضمائر كضمير الغائب أو التخاطب في المعنى الموضوع له المفرد المذكر دون أخذ الإشارة والتخاطب فيه ليكون خاصّاً بها.

فإن قلت: ولكن نستفيد الخصوصية منها، فهي ليست مستعملة في موضع المفرد المذكر، بل تدل على تشخصه.

قلت: التشخص والخصوصية تستفاد في مقام استعمال الألفاظ والاشارة بها، نظير ما تقدم في الحروف.

ويلاحظ عليه: أنه لو تم في الحروف لا يتم في المقام؛ إذ لحاظ المعنى لابد منه في مقام الاستعمال، فيمكن الاستغناء به عن تقييد الموضوع به، وأما خصوصية الإشارة ـ مثلاً ـ فهي ليست لازمة في الاستعمال، فكيف يستغنى

---

(١) تعرضﷺ في مصباح الأصول ج١ ص٨٤ لاختلاف الألفاظ وضعاً من حيث الإنشاء والاخبار، فبعضها متمحض في الإنشاء، كصيغة (افعل)، وبعضها متمحض في الإخبار، كالجملة الاسمية، وأشار المقرر إلى أنه غفلة عن مختاره، وهو صحة الإنشاء بها للمادة، كما في (أنت طالق)، وبعضها مشترك، كالجملة الخبرية الفعلية بصيغة المضارع والماضي.

عنها في المعنى الموضوع له؟!

ومن الواضح أن الإشارة المأخوذة ليست بمعنى دلالة اللفظ، كما إذا قيل: (تقدمت الإشارة إليه، أو أشار في كلامه إلى كذا)؛ لوجودها في جميع الألفاظ، لا في خصوص أسماء الإشارة، فيكون المراد وضع اللفظ لقصد تفهيم واقع المعنى، كالمفرد المذكر، لا المفهوم بقيد الإشارة خارجاً باليد أو الرأس ونحو ذلك، أو قصد تفهيم معناه بقيد التخاطب، ولهذا لا يرادف (هذا) الفرد المذكر، ولا معنى له بلا إشارة، فيكون وضعه من الوضع العام والموضوع له الخاص.

استعمال اللفظ في المعنى المجازي

وقع الخلاف في ملاك الاستعمال المجازي فهل هو الطبع أو إذن الواضع بعد وجود مناسبة؟ واختار صاحب الكفايةﷺ الأول [1]، وذهب المشهور إلى الثاني، وتحقيق ذلك يتوقف على وجود مجاز في الاستعمالات العرفية، وانحصار الواضع في شخص، وكلاهما غير ثابت: **أما الأول** فلأن اللفظ دائماً مستعمل فيما وضع له، وليس التجوز في الكلمة، وإنما في تطبيق المعنى على غير فرده الحقيقي، ويدل عليه الاختلاف وجداناً بين (زيد جميل الوجه) و(زيد قمر) في إفادة الثاني المبالغة المطابقة لمقتضى الحال، مع أنه على المشهور

---

(١) واستدل له صاحب الكفاية بالوجدان، وجواز استعمال اللفظ وإرادة مثله في المهمل، فيقال: (ديز الذي تلفظت به مهمل) وهو من الاستعمال، وليس من الإيجاد، مع أن المهمل بلا وضع.

المعنى المستعمل فيه واحد، ونظيره ما ذكره صاحب الكفاية﵀ من دلالة «**لا صلاة لجار المسجد إلّا في المسجد**» على المبالغة؛ لأنه استعمال في نفي الحقيقة بادعاء أن نفي صفة الكمال منه، والمبالغة ليست من الكذب. **وأما الثاني** فلأنه على المختار لا ينحصر الواضع بواحد، بل على مسلك التعهد كل مستعمل واضع، والواضع كما يتعهد باستعمال اللفظ بلا قرينة عند إرادة معنى خاص، قد يتعهد باستعمال اللفظ مع القرينة عند إرادة معنى آخر، لوجود مناسبة، غايته يكون الوضع نوعياً؛ لعدم انحصار القرائن والمناسبات.

والحاصل هو أنه بعد إنكار الأمرين لا مجال لهذا البحث.

إطلاق اللفظ وإرادة شخصه وصنفه ونوعه ومثله:

تارة يستخدم اللفظ حاكياً، وهو الاستعمال، وأخرى لإيجاده، وهو الإطلاق الإيجادي، وجُعل منه إطلاق اللفظ وإرادة شخصه وصنفه ونوعه ومثله، ورفض المحقق الخراساني﵀ أن يكون إرادة المثل منه، ويجوز فيما عداه النحوان: أما في إطلاق اللفظ وإرادة نوعه وصنفه فلأن النوع والصنف يوجدان بالفرد، فيمكن أن يجعل الفرد حاكياً عنهما، ويمكن أن يقصد تحقيقهما به ويكون الحكم عليه باعتباره مصداقا لهما، والظاهر الأول، بل في بعض الموارد لا يكون إلّا حاكياً كما في (ضرب في (ضرب زيد) فعل ماض).

وأما في إطلاق اللفظ وإرادة مثله؛ فلأنه من جعل فرد مرآة لفرد آخر، وهو لا يكون مصداقاً له ليحكم عليه بما هو كذلك.

وأما إطلاق اللفظ وإرادة شخصه فذهب صاحب الفصول﵀ إلى

استحالته؛ لأنه إن كان حاكياً عن نفسه تحقق في القضية ثلاثة أطراف لوجود محكي في الموضوع، إلّا أنه يلزم أن يكون الشيء الواحد حاكياً ومحكياً وهو من اجتماع المتضايفين المستحيل، وإن لم يكن حاكيّاً بأن كان نفس اللفظ في (زيد ـ الذي تلفظتَ به ـ لفظ) الموضوع؛ لزم تشكل جملة من حيث المعنى من طرفين فقط، ودفع كلامه المحقق الخراسانيﷺ بأنه يمكن اختيار أنه من باب الاستعمال ولا يلزم اجتماع المتضايفين المحال لاختلاف الجهة، فهو ـ مثلاً ـ دال بلحاظ كونه متلفظاً ومدلول بلحاظ كونه مراداً، كما يمكن اختيار أنه من الإيجاد ولا يلزم تركب الجملة من طرفين؛ لأن المحمول في (زيد لفظ) ذاتي، وليس عرضيّاً كما في (ضرب فعل ماضٍ)، وفيه يكفي ثبوت الموضوع لصحة الحكم بلا حاجة إلى الحكاية، بخلاف العرضي، فإن (ضرب) في جملة (ضرب فعل ماضٍ) لو لم يجعل حاكياً كذبت الجملة؛ لأنه فيها مبتدأ.

وتحقيق الكلام في ذلك في مقامين:

المقام الأول: في صحة إطلاق اللفظ وإرادة شخصه وصنفه ونوعه ومثله.

وقد عرفت وجود القول بالصحة إلّا في إرادة الشخص، حيث خالف صاحب الفصول، وناقشه المحقق الخراسانيﷺ.

ويلاحظ على مناقشته: أنه جعل دلالة اللفظ بمعنى الكشف عن كونه مراداً، وهي وإن كانت موجودة في كل فعل اختياري ـ كالقيام والقعود ـ إلّا أنها ليست المقصودة في محل البحث؛ إذ المقصود كون اللفظ مبرزاً للمعنى

فانياً فيه بالوضع.

وأما جواب المحقق الإصفهاني﵀ وهو أن بعض أقسام التضايف ليس من التقابل كحب الشخص لنفسه الذي يجعلها محبة ومحبوبة، ومن كون الله دالاً على ذاته بذاته، ففيه: أنه صحيح في نفسه ولكن الدلالة الوضعية من القسم المتقابل؛ لأنها من السببية، ولا يكون الشيء سبباً ومسبباً في آن واحد.

وبعبارة أخرى: دلالة اللفظ الوضعية تفيد الفنائية في المعنى بنحو يلحظ اللفظ آلة، فلو كان هو المحكي أيضاً اجتمع اللحاظ الآلي والاستقلالي في واحد، وهو محال، وأما دلالة الله تعالى على ذاته فهي بمعنى الظهور لا الفنائية.

فتحصل صحته بمعنى الإطلاق الإيجادي، ولا يلزم تكون القضية من طرفين فقط؛ لما ذكره المحقق الخراساني﵀.

المقام الثاني: في تحقيق نوع الإطلاق.

أما إطلاق اللفظ وإرادة شخصه فليس من الاستعمال، لاستحالة فناء الشخص في شخصه، وهذا المناسب ـ أيضاً ـ لحكمة الوضع، فهي التفهيم بجعل اللفظ فانياً في المعنى بعد عدم وفاء الفعل بتحقيق الغرض، وهذه الحكمة غير متوفرة مع إرادة تفهيم اللفظ نفسه؛ إذ يكفي إلقاؤه بلا حاجة إلى توسيط شيء لإحضاره.

وأما إطلاق اللفظ وإرادة نوعه فليس ـ أيضاً ـ من الاستعمال؛ إذ نفس

النوع ملقى ولكن بالفرد ليحكم عليه، وما تقدم عن المحقق الخراساني﵀ من عدم إمكان الإطلاق الإيجادي في (ضرب فعل ماض) لعدم شمول شخص اللفظ في القضية لأنه مبتدأ؛ فعجيب منه؛ لأن كون الفرد الواقع في الجملة مبتدأ لا ينفي الحكم عليه بأنه فعل ماض بعد تجريده عن المعنى الحدثي.

وأما **إطلاق اللفظ وإرادة صنفه ومثله** كما في (زيد في ضرب زيد فاعل)، فقد يقال هو من الاستعمال لتكرر اللفظ، فأحدهما حاكٍ، فإن كان المراد من الأول الصنف، فهو من إرادة الصنف، وإن كان الشخص فهو من إرادة الشخص.

ولكن الصحيح أنه ليس من الاستعمال؛ لأن الصنف والمثل هنا يمكن أن يحضر بنفسه بلا حاجة إلى دال آخر. نعم، حيث إن المتكلم لا يريد النوع وإنما الصنف أو المثل؛ يأتي بحرف للتضييق ـ على ما تقدم في معنى الحروف ـ فيقول (في ضرب زيد).

هل الألفاظ موضوعة للمعاني بماهي أم بماهي مراده؟

أقسام الدلالة:

تنقسم الدلالة إلى ثلاثة أقسام:

الأول: التصورية، وهي الحاصلة من سماع اللفظ ولو من فاقد للشعور، فلا تنفك حتى مع نصب القرينة المتصلة على إرادة غير المعنى الوضعي.

الثانية: التفهيمية، وهي الدلالة على إرادة التفهيم بالاستعمال، وتسمى

التصديقية، لتصديق المخاطب بإرادة المتكلم التفهيم، وهي تكون مع كون المتكلم ذا التفات وشعور مع عدم اتصال قرينة أو ما يصلح للقرينية على الخلاف.

الثالثة: الجدية، وهي دلالة اللفظ على إرادة المتكلم لما قصد تفهيمه جداً، وهي تتوقف علاوة على ما تقدم في سابقتها على عدم القرينة المنفصلة.

ولا شك في عدم وضع اللفظ للثالثة، وإن كانت ثابتة ببناء العقلاء، وقد نسب إلى ابن سينا والمحقق الطوسي﵉ القول بالوضع للثانية[1]، فتكون الإرادة جزءاً من المعنى الموضوع له، وذلك للتمييز بين اللفظ الذي يدل على تمام المعنى وجزئه أو ذاته ولازمه، والمفرد والمركب، فيكون استخدام اللفظ بلا إرادة مجازاً، كما لو كان المتكلم في مقام الإيهام، ويلزم أن يكون وضع جميع الألفاظ من العام والموضوع له الخاص؛ لأن المقصود واقع الإرادة لا مفهومها الذي ليس إرادة بالحمل الشايع، وواقع الإرادة خاص.

واختار المحقق الخراساني﵀ الوضع للمعنى بما هو، بدون دخل الإرادة فيه، لوجوه ثلاثة:

---

(١) بحث الوضع والإرادة له أنحاء:

١ـ دلالة اللفظ على تحقق الإرادة خارجاً أو كون الدلالة التصديقية أثراً للوضع.

٢ـ تقييد العلقة الوضعية بالإرادة خارجاً في مرحلة الاستعمال.

٣ـ دخل الإرادة في المعنى الموضوع له اللفظ.

وما بحثه صاحب الكفاية﵀ النحو الثالث، ولم يخالفه السيد الخوئي﵀ في النتيجة هنا، ولكن تعرض للبحث وفق النحو الأول، وبين أن نتيجة صاحب الكفاية في الثالث لا تنافي كون الدلالة التصديقية وضعية، لأخذ الإرادة في العلقة الوضعية في البحث الثاني.

١ـ لزوم تقدم المتأخر في الاستعمال؛ لأنه متأخر عن المعنى الذي يراد تفهيمه، والمعنى متأخر على تقدير أخذ إرادة التفهيم بالاستعمال فيه على الاستعمال تأخر المتعلَّق بالمتعلِّق.

٢ـ أن الأشياء المحكية خارجاً مجردة عن الإرادة، فإن الثابت لزيد ـ مثلاً ـ القيام بدون قيد كونه مراداً، فلو وضعت الألفاظ بقيد الإرادة لزم عدم انطباق المعاني على الخارج إلّا بالتجريد دائماً.

٣ـ أن يكون الوضع دائماً من الوضع العام والموضوع له الخاص.

ورتب على ذلك أن الدلالة التصديقية ليست وضعية.

ووجَّهﷺ ما نسب إلى العلمين بأن المقصود أن الدلالة التصديقية لا تكون موجودة إلّا مع وجود الإرادة؛ لأنه عالم الثبوت، وعالم الدلالة والإثبات فرعه، وفي موارد انكشاف عدم الإرادة نلتزم بانتفاء التصديقية وبقاء التصورية.

ويلاحظ عليه: عدم صحة وضع الألفاظ للمعاني من حيث هي، أما على المختار من تفسير الوضع بالتعهد فواضح؛ لأن التعهد هو الالتزام بإرادة المعنى عند استعمال اللفظ، فتكون الدلالة التصديقية أثر الوضع، لا التصورية.

فإن قلت: لماذا نفهم المعنى من غير المريد؟

قلت: بسبب الأنس الذهني الحاصل من كثرة الاستعمال ونحوه، ولا علاقة له بالمعنى الوضعي.

وأما على غير المختار فلأن حكمة الوضع التفهيم بإبراز المقاصد، والوضع لأكثر من ذلك لغو.

وأما الوجوه التي ذكرها المحقق الخراساني﵀ لمنع دخل الإرادة؛ فهي تمنع أخذ الإرادة في المعنى الموضوع له، لا أخذها قيداً في الوضع، ويكفي أخذها كذلك في جعل الدلالة التصديقية وضعية، وهذا هو صريح كلام العلمين، فراجع.

وضع المركبات

المقصود من وضع المركب وضع مجموع الإجزاء من المادة والهيئة، فإنه لا كلام في وضع كل من (زيد)، ومادة (شاعر) وهيئته، وهيئة جملة (زيد شاعر) على حدة، وإنما الكلام في وضع المجموع بوضع واحد ـ أيضاً ـ والصحيح عدم الوضع؛ لوجهين:

١ـ تحقق الغرض بوضع الإجزاء؛ إذ معه يتحقق إبراز قصد الحكاية أو أي قصد آخر بالجملة، فيكون وضع المركب عبثاً.

٢ـ لزوم إفادة الجملة للمعنى مرتين وهو خلاف الوجدان؛ لأن الإجزاء تفيد ما يفيده المجموع.

فما في اللغة من وجود مجاز مركب، وهو استعمال المجموع في غير ما وضع له؛ ليس صحيحاً لعدم وجود معنى وضعي للمركب، نعم يصح في المركب التشبيه والكناية، كما في: ﴿مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ ٱلَّذِى ٱسْتَوْقَدَ نَارًا﴾، و«**أراك تقدم رجلاً وتؤخر أخرى**».

الوضع النوعي والشخصي

ذكر جملة من الأعلام ـ ومنهم المحقق الخراساني﵀ ـ أن وضع الهيئة نوعي والمادة شخصي، وليس المراد بالشخصي وضع شخص اللفظ الملفوظ؛ لأنه غير متناه، وبمجرد أن يُلفظ يتصرم وينعدم ولا يعاد ليستعمل فيما وضع له، وإنما المقصود وضع لفظ معين بالمادة والهيئة لمعنى، وهو الجامع بين الأشخاص، وأما النوعي فإنه الجامع بين الأنواع، كهيئة اسم الفاعل الجامعة بين ضارب وقاتل وشارب، وهي أنواع؛ مختلفة لاختلاف المواد.

وقد أُشكل على التفريق بين المادة والهيئة في الوضع؛ بعدم الفرق، فإنه إذا كان ملاك شخصيّة وضع المادة اختلاف المواد؛ فهذا موجود في الهيئة لاختلاف الهيئات، وإن كان ملاك نوعيّة وضع الهيئة أنها لا بشرط بالنسبة إلى المواد؛ فهذا موجود في المادة، فإنها لا بشرط عن الهيئات، وكلاهما لا يتحقق بدون الآخر.

ودفع الإشكال المحقق الاصفهاني﵀ بأن المادة يمكن تصورها بلا حاجة إلى توسيط شيء آخر، فيوضع اللفظ لها وهذا معنى شخصية وضعها، وأما الهيئة فلا يمكن تصورها إلّا بعنوان مشير، كعنوان (ما كان على وزن كذا) أو بتصور فرد ووضعه وما ماثله للمعنى، وهذا معنى نوعية الوضع.

علامات الحقيقة والمجاز

ذكرت للوضع علامات:

١ـ **التبادر**، وهو انسباق المعنى إلى الذهن بمجرد تصور اللفظ بلا قرينة،

ووجه دلالته على الوضع أن الانسباق يحتاج إلى علة، وليس ذات اللفظ ـ كما تقدم ـ ولا القرينة ـ كما هو الفرض ـ فيتعين أن يكون الوضع.

فإن قلت: التبادر فرع العلم بالوضع، فإذا كان سبب العلم لزم الدور.

قلت: دفعه في الكفاية بوجهين:

الأول: أن علة علم الجاهل التبادر عند العالم.

الثاني: أن العلم الفعلي بالوضع متوقف على التبادر المتوقف على العلم الارتكازي، وهو ما كان موجوداً في النفس مع عدم الالتفات إليه، فُيرجع إليه لمعرفة حدود وسعة المعنى تفصيلاً.

كيفية معرفة المعنى في زمن صدور النص:

والتبادر يدل على الوضع في زمنه. نعم؛ بمقتضى أصالة عدم النقل أو الاستصحاب القهقري الحجة عند العقلاء في خصوص اللغة؛ يمكن إثبات الوضع في زمن صدور النص مع تقدمه، ولو قيل بثبوت أصل تعبدي يثبت الحقيقة، كما هو المنسوب إلى السيد المرتضىﷺ أمكن إثبات الحقيقة فيما استعمل فيه اللفظ في زمن صدور النص بلا حاجة إلى التبادر وأصالة عدم النقل.

هذا مع إحراز المعنى المستعمل فيه اللفظ، وبدونه من جهة احتمال القرينة، فلا ينفع التبادر، وأصالة عدم القرينة لا تجري؛ لأنها إن كانت أصلاً تعبدياً وهو الاستصحاب؛ فلا تجري لوجهين:

الأول: إن دليل التعبد فيما إذا كان المستصحب حكماً شرعيّاً أو موضوعاً له حكم شرعي، ولا يترتب على عدم القرينة إلّا ظهور المعنى، وهو ليس كذلك.

الثاني: إن لازم عدم القرينة ظهور الكلام، وهو لازم عقلي.

وإن كان المرتكز فالقدر المتيقن منه مورد إحراز المعنى والشك في المراد الجدي، لا ما إذا علم المراد وشك في نحو الاستعمال.

٢ـ **عدم صحة السلب**، أو صحة الحمل، وعكسه علامة المجاز[١].

والصحيح عدم كونه علامة للوضع؛ لأن الحمل إما أولي أو شايع صناعي، وملاك الأول الاتحاد الذاتي والاختلاف المفهومي، كما في (الإنسان حيوان ناطق)، فإن الفرق بينهما بالإجمال والتفصيل، أو كما في (شعري شعري) بمعنى ما كان هو الحالي، وهو يدل على اتحاد الذات في المعنيين فقط، ولا علاقة له بنحو استعمال اللفظ.

وملاك الثاني الاتحاد الوجودي والتغاير المفهومي، والاتحاد قد يكون مع كون ما في الخارج وجوداً للمحمول والموضوع بالذات، كما في حمل الطبيعة

---

(١) ذكروا في كيفية دلالة صحة الحمل الأولي على الوضع أن المقصود جعل اللفظ الذي لا يحرز معناه محمولاً بلا قرينة على لفظ يحرز معناه وسعته، كما في (الحيوان الناطق إنسان)، ومع عدم الشعور بالعناية في الحمل أو الشعور بعدم صحة السلب؛ يتضح وحدة المعنى الوضعي. وذكروا في دلالة الحمل الشايع أن المقصود حمل اللفظ الذي يشك في شموله على الفرد المشكوك، كحمل الصعيد على التراب الخالص، أو حمل الكلي المشكوك على فرد بما هو مصداق لكلي معلوم.

على الفرد نظير (زيد إنسان)، أو وجوداً لأحدهما بالذات وللآخر بالعرض، كما في حمل العنوان المنتزع على معروضه نظير (زيد قائم)، أو وجوداً لغيرهما بالذات ولهما بالعرض، كما في (الكاتب متحرك الأصابع) حيث يكون وجود العنوان المنتزع بالعرض في الطرفين.

ولكن حيث إن كل ما بالعرض يرجع إلى ما بالذات؛ فإن القسمين الأخيرين يرجعان إلى الأول، فمرجع (الكاتب متحرك الأصابع) إلى حملين من قبيل حمل الطبيعي على فرده، وهما (الصفة الموجودة في فلان الكتابة) و(الصفة الثانية الموجودة له تحرك الأصابع) ووجود (فلان) ثابت له المبدأ بالعرض، والقسم الأول غاية ما يدل عليه اتحاد المعنيين وجوداً، وأما نحو استعمال اللفظ فيهما فليس منظوراً إليه.

وبهذا اتضح ما في تقرير بحث بعض الأعاظم من أن علم من يريد معرفة المعنى بصحة الحمل الذاتي يكشف عن أن المعنى الذي يعلمه تفصيلاً من (البشر) ـ مثلاً ـ هو ما يعلمه إجمالاً من لفظ الإنسان، وعلمه بصحة الحمل الشايع يكشف عن أن المعنى الذي يعلمه تفصيلاً من (تحرك الأصابع) ـ مثلاً ـ متحد مع ما يعلمه إجمالاً من لفظ الكتابة اتحاد الكلي بفرده.

وقد استثنى حمل الحد على المحدود كما في (الإنسان حيوان ناطق) بدعوى اختلافهما في الإجمال والتفصيل، ويلاحظ عليه:

أولاً: ما تقدم من عدم نظر الحملين إلى نحو الاستعمال، نعم لو وجدت

قرينة على أن الاستعمال حقيقي كالتبادر دل الاتحاد على الوضع، ولكن هذا خرج عن علامية صحة الحمل.

وثانياً: لا وجه للتفريق بين الحمل الذاتي في الحد وبينه في غيره كما في (الغيث مطر)[1] لأن العقل يدرك بالضرورة مع صحة طريقية الاتحاد الذاتي إلى الوضع أن لفظ المحدود ينحل عقلاً إلى ما يدل عليه الحد.

وثالثاً: إن علامية صحة الحمل فرع إحراز الاتحاد، لتوقف الحمل عليه، والاتحاد لا يدرك إلّا بالالتفات التفصيلي إلى طرفيه، ولا يتحقق بإدراك أحدهما ارتكازاً.

٣ـ الاطراد.

وفي المراد منه احتمالات:

الأول: كثرة الاستعمال[2]، وفيه أنه إذا صح الاستعمال المجازي في مورد

---

(١) لا يخفى انحفاظ المغايرة الاعتبارية فيهما، ولولاها لما صح الحمل، إلّا أن من المحتمل نظر بعض الأعاظم إلى دخل الإجمال في المعنى الموضوع له، وبهذا نحرز اختلاف المعنى.

(٢) أشكل عليه صاحب الفصول والشيخ رحمهما الله بما ذكره السيد الخوئي رحمه الله، وحاول صاحب الكفاية رحمه الله دفعه بوجهين، المرضي عنده منهما أن المناسبة المصححة للمجاز طبيعي المناسبة لا الخاصة كالمشابهة في الشجاعة فقط، ونوع المشابهة لا يُصحح اطراد الاستعمال المجازي، ولهذا لا يصح استعمال الأسد في النعامة للمشابهة في الجسمية، فإذا اطرد الاستعمال كشف عن الحقيقة، ولم يُقبل منه ذلك أولاً: لأن المصحح ليس مطلق المناسبة. وثانياً: لأن عدم اطراد الاستعمال لا يدل على المجازية؛ لاحتمال وضع اللفظ لحصة خاصة من الطبيعي الذي لم يطرد فيه الاستعمال.

ولهذا حاول بعض الأصوليين ذكر تقريبات أخرى للاطراد منها:

١ـ صحة الاستعمال في كل مورد يشابه المورد الذي استعمل فيه اللفظ في الخصوصية

صح فيه دائماً.

الثاني: ما عن المحقق الإصفهاني﵀ وهو تكرار التطبيق، بمعنى أن إطلاق الكلي على فرد يعلم بأنه ليس معنى الكلي بل تطبيق عليه مع شمول التطبيق لكل ما اشترك معه في الخصوصية التي يحتمل وضع اللفظ لها يدل على الحقيقة، كما في استعمال الإنسان في زيد وفيما شاركه في الحيوانية الناطقية، فإن هذا يكشف عن أن معنى الإنسان الحيوان الناطق، وأما إذا لم يستعمل فيما ماثله، كإطلاق لفظ الأسد ـ الذي يحتمل وضعه للشجاع ـ على الرجل الشجاع، وعدم صحة اطلاقه على النملة الشجاعة، فإن هذا يكشف عن أن الشجاعة معنى مجازي.

وفيه: أن عدم التطبيق على النملة الشجاعة لا يكشف عن عدم وضع

المحتمل الوضع لها، فلو أطلق لفظ الإنسان على زيد وشككنا هل من جهة أنه حيوان ناطق فيكون حقيقة أو من جهة أخرى فيكون مجازاً، فإطلاق الإنسان على كل فرد يشارك زيداً في الحيوانية الناطقية يدل على الحقيقة؛ لأن مناسبات المجاز محدودة وليست مطردة، وقد فسر بعض علماء الأصول مراد صاحب الكفاية﵀ بهذا التقريب، وهو اطراد في تطبيق اللفظ في جميع موارد الحيثية المحتمل وضع اللفظ لها.

٢ـ صحة الاستعمال في مورد لا توجد فيه المناسبة المحتمل اتكاء المجاز عليها، وفرقه عن سابقه في أن علامة الحقيقة هناك صحة الاستعمال في كل مورد فيه الخصوصية المحتمل وضع اللفظ لها، وأما هنا فهي استعمال اللفظ في المورد الفاقد للخصوصية التي يحتمل استناد المجاز إليها على تقدير ثبوته فتأمل. وقد يكون هذا في الحقيقة اطراداً في تبادر المعنى مع عدم القرينة، وهو منقح لصغرى التبادر من حاق اللفظ كما ذكر الشهيد الصدر في بحوثه ج١ ص ١٦٩.

٣ـ شيوع الاستعمال بلا قرينة، لأنه وإن صح الاستعمال المجازي بلا قرينة، إلّا أنه ليس شائعاً.

الأسد للشجاع وأن استعماله في الرجل الشجاع مجاز، إذ لعله موضوع لحصة خاصة من الشجاع تشمل الرجل الشجاع.

الثالث: وهو الصحيح، وهو استعمال اللفظ في جميع الموارد حتى الخالية من المناسبات التي يحتمل اتكاء المجاز عليها، فإنه لا يحتمل استناد الانسباق فيها إلى القرينة، لفرض عدمها، فيتعين كونه بالوضع، وهذه هي الطريقة الغالبة للعلم بالوضع؛ لندرة تصريح الواضع، وتوقف التبادر على العلم.

تعارض الأحوال

والصحيح فيه ما ذكره صاحب الكفايةﷺ من أن للفظ أحوالاً خمسة، وهي (التجوز والاشتراك والتخصيص والنقل والإضمار)، والمتبع فيما إذا دار الأمر بينها وبين الحقيقة، وفيما إذا دار الأمر بينها دون أن تكون الحقيقة طرفاً؛ الظهور، وما ذكر من وجه لتقديم أحدها كالاشتراك على المجاز أو النقل مجرد استحسان، فلا وجه لإطالة الكلام في ذلك أصلاً[1].

---

(١) هذا البحث من الأبحاث المهمة جدّاً، وحقه أن يعنون بعنوان (الأصول اللفظية)، كما فعل الشيخ المظفرﷺ في أصوله ج ١ ص ٢٤، وهو يستحق البسط والتطويل، غير أن السيد الخوئيﷺ اختصره كثيراً، لهذا من المفيد أن نعرض ما يبين الجو العام لهذا البحث:

قسم صاحب الكفايةﷺ الأحوال إلى قسمين:

القسم الأول: دوران الأمر بين أحد الأحوال الخمسة وبين الحقيقة، وفيها صور خمس. وفيه نواجه سؤالين:

السؤال الأول: يعقل دوران الأمر بين الحقيقة والمجاز والإضمار الذي هو مجاز في استعمال الهيئة، ولكن كيف يعقل دوران الأمر بين الحقيقة وبين الاشتراك أو النقل ـ وأخيه الارتجال ـ أو

الحقيقة الشرعية

والكلام فيها في جهتين:

التخصيص مع أن الاستعمال حقيقي فيها على رأي صاحب الكفاية؟ وقد حاول من جاء بعده توجيه كلامه.

السؤال الثاني: ما هو الموقف العملي في هذا الدوران؟

وذكرت مواقف ثلاثة:

١ـ تقديم الحقيقة مع عدم قرينة صارفة عن المعنى الحقيقي، وهو رأي صاحب الكفاية﵀ وبهذا يكون الأصل إرادة المعنى الحقيقي عند الدوران بينه وبين غيره.

٢ـ تقديم الظاهر ولو كان غير المعنى الحقيقي.

٣ـ التفصيل، ففي حال الظهور يؤخذ به، ومع عدمه فالأصل إرادة المعنى الحقيقي عند الدوران بين الحقيقة والمجاز والإضمار، وجريان أصالة عدم النقل أو التغير عند دوران الأمر بين الحقيقة والنقل أو الارتجال أو الاشتراك، وأصالة العموم عند الشك بين الحقيقة والتقييد. وذهب بعض الأعلام إلى الإجمال في دوران الأمر بين الحقيقة والاشتراك ومنهم سيد المنتقى﵀ خلافاً للمحقق العراقي﵀ على ما في المقالات ج١ ص ١٢٦.

ثم إذا أحرز الظهور وشك هل هو نوعي تجري أصالة التطابق بين ظهور الشخص وظهور النوع.

القسم الثاني: أن يدور الأمر مع عدم كون الحقيقة طرفاً في جهة فقط، وهنا ذكر صاحب الكفاية﵀ أن وجوه التقديم المذكورة استحسانية ظنية لا عبرة بها والمدار مدار الظهور وإلّا يلزم الإجمال، ولكن ينبغي التأمل فيها فلو دار الأمر ـ مثلاً ـ في (الطواف بالبيت صلاة) بين الاشتراك فتكون الصلاة مشتركة بين الصلاة الشرعية والدعاء وبين النقل بأن تكون موضوعة للصلاة الشرعية مع هجر المعنى الأول، فقد يقال بأن أصالة الثبات في اللغة تعين الاشتراك؛ لأن طبيعة الأمور تقتضي أن يتحقق الاشتراك أولاً ثم النقل، فالشك في النقل شك في حدوث تغير زائد في اللغة وأصالة الثبات تدفعه.

والحاصل هو: إن هذا البحث من أهم البحوث التي تترتب عليها ثمرات كثيرة في عملية الاستنباط.

الجهة الأولى: في نحو تحقق الوضع في زمن الشارع على القول بالثبوت.

تقدم أن الوضع ينقسم إلى قسمين

القسم الأول: تعييني، وله معنيان:

١ـ ما ينص فيه على الوضع، وثبوت الحقيقة به ممنوع، إذ لم ينقل، ولو كان لبان ونقل بالتواتر.

٢ـ ما ذكره صاحب الكفاية﵀ وهو الوضع بنفس الاستعمال، ولا يرد عليه ما يرد على سابقه، غير أن الكلام في إمكانه ووقوعه وكونه على نحو الحقيقة أو المجاز:

أما الإمكان فقد أنكره المحقق النائيني﵀ للزوم اجتماع اللحاظ الآلي والاستقلالي[1].

والتحقيق: تقدم الوضع على مسلكنا ومسلك المشهور على الاستعمال: أما على المختار فلأن الالتزام بقصد المعنى عند استعمال اللفظ سابق على إبراز الالتزام بما يدل على الوضع مباشرة ـ كلمة (وضعت) ـ أو بالالتزام وهو الاستعمال، فهنا فعلان لا فعل واحد.

وأما على المشهور فلأن الاعتبار مقدم على الاستعمال ومع تأخر الاستعمال عن الوضع لا يجتمع اللحاظان في واحد، ولو سلمنا اجتماع

---

(١) قرره في المحاضرات ومصباح الأصول بنحو يكون الاجتماع في نفس لحاظ اللفظ، فإن الوضع يقتضي لحاظ اللفظ مستقلًا والاستعمال يقتضي لحاظه آليّاً، وقُرر في عدة كتب أصولية بنحو يكون الاجتماع في حكاية اللفظ، فالحكاية تكون مغفولة وملحوظة بالاستقلال في آن واحد.

الوضع والاستعمال في واحد لم يجتمع اللحاظان؛ لأن الصحيح لحاظ اللفظ مستقلاً لا آليّاً حال الاستعمال خلافاً للمشهور، فإن المتكلم كما يلاحظ المعنى يلاحظ خصوصيات الألفاظ الصادرة منه.

وأما الوقوع: فلا ينبغي الشك فيه، بل لعله كثير بين العرف والعقلاء في وضع الاعلام الشخصية والمعاني المستحدثة.

وأما نحو استعماله: ففيه قولان، فقد اختار صاحب الكفاية﵀ عدم كونه حقيقة لعدم الوضع قبله، وعدم المجازية لتأخرها عن الوضع حيث تتوقف على مناسبة مع المعنى الموضوع له، ولا تنحصر صحة الاستعمال في الحقيقة والمجاز كما تقدم في إطلاق اللفظ وإرادة نوعه أو صنفه أو مثله.

ويلاحظ عليه:

أولاً: ما تقدم من عدم كون إطلاق اللفظ وإرادة نوعه أو صنفه أو مثله من الاستعمال.

وثانياً: ما تقدم من كون الوضع سابقاً على الإبراز بالاستعمال، فيكون الاستعمال عن وضع.

وثالثاً: لو سلمنا أن الوضع كالمعاملات يتقوم بالإبراز، فيكفي في الاستعمال الحقيقي كون الوضع معه وليس متأخراً عنه.

وبهذا يتضح صحة قول صاحب الكفاية﵀: «**فدعوى الوضع التعييني في الألفاظ في لسان الشارع هكذا قريبة جدّاً ومدعي القطع بها غير مجازف قطعاً، ويدل عليه تبادر المعاني الشرعية منها في محاوراته ثم يؤيد ذلك بعدم وجود**

علاقة معتبرة بين المعاني الشرعية واللغوية في بعض الموارد».

دفع اشكال صاحب الكفاية﵀:

أشكل صاحب الكفاية﵀ على الاستدلال بالتبادر المتقدم في كلامه على ثبوت الحقيقة؛ بأنه تام لو لم تكن المعاني الشرعية موجودة بألفاظها قبل زمن النبي، وأضاف إليها النبيﷺ قيوداً خاصة توجب اختلاف ما يحقق المعنى لا الوضع لمعنى جديد، كما يقال في المعاملات، وبعض النصوص تدل على ذلك.

ويدفع الإشكال:

أولاً: بأن وجود المعاني سابقاً لا يثبت أنها تسمى بنفس الألفاظ التي جرت على لسان الشارع، وتعبير الشارع عنها لأجل الحكاية مع اختلاف اللغة كما في القصص القرآني، فملاك الحقيقة الشرعية وضع اللفظ للمعنى في زمن الشارع، ولا يضر وجود المعنى سابقاً مع تسميته بأسماء أخرى.

فإن قلت: هي موجودة عند العرب بالألفاظ الجارية على لسان الشارع.

قلت: هو ممكن، ولكن لا شاهد عليه.

فإن قلت: الشاهد الآيات التي عبرت في مقام الحكاية عن السابقين بهذه الألفاظ كقوله تعالى: ﴿وَأَوْصَنِي بِٱلصَّلَوٰةِ وَٱلزَّكَوٰةِ مَا دُمْتُ حَيًّا﴾.

قلت: غاية ما تدل عليه وجود المعنى، ولا تدل على وجود المعنى بالألفاظ، نعم فهم المعاصرون للنبيﷺ المعاني الشرعية منها لسبق جريانه على لسان النبي فيها.

وثانياً: ترتيب ثمرة هذا البحث ـ وهي حمل الألفاظ على المعاني الشرعية ـ حتى لو قلنا بثبوت الحقيقة اللغوية، ووجود الأسماء في المعاني قبل زمن الشارع، فإن المهم هو نفي تحقق الحقيقة بعد الشارع.

القسم الثاني: التعيني، وهو الحاصل بكثرة الاستعمال.

ولا مجال لإنكار حصول الوضع به في زمن النبيﷺ وزمن الأئمةعليهم السلام، لاسيما زمن الصادقينعليهما السلام خصوصاً في مثل الصلاة، ولو بمعونة الأتباع، إذ القول بتحققه من كثرة الاستعمال في لسان النبيﷺ مشكل جداً، إلّا أنه يكفي ثبوت الحقيقة المتشرعية في زمن النبي بمعونة أتباعه أو في زمن الأئمةعليهم السلام لترتب الثمرة ـ كما سوف يأتي ـ ولعل هذا وجه قول صاحب الكفاية (فتأمل)[1].

فتحصل أن ثبوت الوضع بالاستعمال قريب جدّاً، وبكثرته قطعي، وإن لم يكن حقيقة شرعية بحسب الاصطلاح.

الجهة الثانية: في ثمرة البحث. قال جماعة منهم صاحب الكفايةرحمه الله: تظهر الثمرة في حمل الألفاظ على المعاني الشرعية عند الشك في المراد على الثبوت، وإلّا على اللّغوية، وتوقف آخرون بناء على عدم الثبوت؛ لصيرورة المعاني الشرعية مجازات مشهورة، والمشهور على التوقف فيما إذا دار الحال بين الحقيقة والمجاز المشهور بعد عدم ثبوت أصالة الحقيقة تعبداً. والصحيح تبعاً للمحقق

---

(١) الكفاية ص ٣٧.

النائينيﷺ عدم الثمرة لا من جهة عدم صحة الكبرى، وإنما من جهة عدم تحقق الصغرى إذ لا شك في أن المراد المعاني الشرعية على كل تقدير بعد نقل ألفاظ الكتاب والروايات النبوية بواسطة الأئمةﷺ المتأخرين وفي زمانهم تحققت الحقيقة المتشرعية على تقدير عدم تحقق الشرعية.

الصحيح والأعم

هل أسماء العبادات والمعاملات موضوعة لخصوص الصحيح أم للأعم؟

وقبل بيان ذلك ينبغي التمهيد بأمور:

ارتباط البحث بمسألة الحقيقة الشرعية:

الأمر الأول: لا شك في جريانه على القول بالحقيقة الشرعية، وهل يجري على القول بعدم الثبوت؟ **الجواب**: يجري: أما بناء على كون استعمال الشارع مجازاً؛ فلأن البحث سوف يكون عن القرينة العامة في استعمال الشارع هل تقتضي الحمل على أحدهما فيحتاج الآخر إلى قرينة خاصة؟ وأما بناء على كونه حقيقيّاً على نحو تعدد الدال والمدلول، فإن البحث في الدال الآخر هل قصد به تمام الإجزاء والشرائط أم الأعم؟

معنى الصحة:

الأمر الثاني: الصحة بمعنى تمامية الإجزاء والشرائط، وأما تعريفها بإسقاط الأداء والقضاء، أو موافقة المأمور به[1]، فهو تعريف باللازم.

---

(١) أو ما ترتب عليه الأثر.

وما ذكره **المحقق الإصفهاني**﵀ من أن التمامية لا تلحظ في حال المركب نفسه ـ وإلّا كان الفاسد صحيحاً لوجود جميع أجزائه في نفسه ـ وإنما تلحظ بالنسبة إلى شيء، وهو إسقاط الأداء والقضاء، أو موافقة المأمور به، فتكون هذه الحيثيات مقوّمة لها وإن كانت لازمة؛ لأن لازم الماهية قد يُقوّم تحصل الحقيقة، كما في الفصل اللازم للجنس والمحصل له، غير تام، إذ فيه خلط بين تمامية الشيء في نفسه بمعنى وجدانه لجميع ما يعتبر فيه، وبين التمامية بلحاظ الغرض والغاية، وترتب الغرض على الشيء متأخر عنه، وأما ما ذكره في الفصل والجنس، ففيه: أن لازم الشيء المتأخر عنه لا يقوّم حقيقته، بلا فرق بين لازم الوجود والماهية، والفصل لا يقوم حقيقة الجنس، وإنما هو يحققه، وهو من جهة التحقق لازم للجنس.

ويتضح من تعريف الصحة أمور:

١ـ أن الصحة لا تكون في البسيط.

٢ـ أنها إضافيّة، فصلاة المسافر تامة بالركعتين، وصلاة الحاضر ليست تامة بهما.

٣ـ تقدم الصحة المبحوث عنها على الصحة بلحاظ الأثر، فالصحة الفعلية بمعنى انطباق المأمور به على المأتي به؛ خارجة عن محل البحث؛ لأنها فرع الأمر بينما الصحة المبحوث عنها على القول بالوضع للصحيح داخلة في المسمى السابق على الأمر سبق المتعلَّق على المتعلِّق، وكذلك الحال في كل عنوان متأخر عن الأمر.

شمول الإجزاء والشرائط:

الأمر الثالث: الداخل في المسمى بناء على الوضع للصحيح كل الإجزاء وشرائط المأمور به، وما نسب إلى الشيخ﵀ من خروج الشرائط؛ لأنها في رتبة متأخرة على المقتضي ـ وهي الإجزاء ـ فلا تجتمع معه في المسمى، مدفوع: بأنه لا يمنع الوضع للمجموع؛ إذ التأخر في الوجود لا يوجب التأخر في التسمية.

نعم، ما له دخل في الصحة دون أخذه في المأمور به ـ كقصد القربة بناء على استحالة أخذه في المتعلق وعدم المزاحمة، وعدم تعلق النهي ـ خارج، لا لوجود طولية بينها وبين المسمى ـ إذ الصحة معها فرع تحقق المسمى؛ لأنه إذا تحقق مسمى الصلاة مثلاً ينهى عنه أو يزاحم أو يتقرب به[1]؛ لأنه يمكن وضع الاسم للمجموع وإن كان بين بعض أجزائه طولية، والغريب فرض تحقق المسمى قبلها مع أنها مقومة له على القول بدخولها، فهذا من جعل المدعي دليلاً ـ وإنما لأن العرف يفهم خروجها من المسمى.

في تصوير الجامع على القولين:

الأمر الرابع: لابد من تصوير جامع على القولين سواء كان وضع الأسماء من العام والموضوع له العام أو العام والموضوع له الخاص. نعم، على الثاني يكفي جامع عرضي، يشار به إلى الأفراد، إذ لا يمكن تعدد الوضع بعددها بعد عدم تناهيها، ولكن الصحيح أنها من أسماء الأجناس ووضعها من الأول.

---

(١) كما عن المحقق النائيني﵀.

وذهب المحقق النائيني﵀ إلى عدم الحاجة إلى تصوير جامع؛ لأن اللفظ موضوع للمرتبة العليا، واستعمالها في سائر المراتب الصحيحة أو في الأعم من باب ادعاء أن ما ليس من المرتبة العليا منها أو للاشتراك في الأثر في الصحيحة أو الهيئة في الأعم، نظير المعاجين التي تستعمل أسماؤها في الناقص تنزيلاً، نعم استثنى القصر والتمام، فلابد من تصوير جامع بينهما، ويترتب على ذلك بطلان ثمرة الخلاف؛ لأنها جواز التمسك بالإطلاق على الوضع للأعم، وحيث كان اللفظ موضوعاً للمرتبة العالية لعدم إحراز التنزيل والمسامحة في مقام الاستعمال، فيكون اللفظ مجملاً.

وفيه:

أولاً: أنه خلاف وجدان عدم الفرق بين الاستعمال في المرتبة العالية وغيرها.

وثانياً: لا يغني عن تصوير الجامع؛ لأن المرتبة العالية لها عدة أفراد، ففي صلاة الصبح بنحو يختلف عن صلاة الظهر، وفي صلاة الآيات بنحو يختلف عن اليومية. وبهذا يتضح الفرق بين أسماء العبادات والمعاملات والمعاجين التي لها مرتبة عالية معينة.

وثالثاً: أن الثمرة تترتب فيما إذا أحرز ـ مثلاً ـ إرادة صلاة المختار، ولكن شك في دخل قيد زائد، فيدفع بعد صدق المراد الاستعمالي بالإطلاق. نعم، إذا شك في تنزيل صلاة المضطر أيضاً لا يمكن التمسك، وصح كلامه﵀.

وحيث إنه لابد من تصوير الجامع فإن استحال بين الصحيحة تعين الوضع للأعم والعكس هو العكس، واختار في الكفاية إمكان تصوير الجامع للصحيحي دون الأعمي، والصحيح العكس.

فالكلام في مقامين:

تصور الجامع بين الأفراد الصحيحة

المقام الأول: تصوير الجامع بين الأفراد الصحيحة.

وقد ذكرت عدة تصويرات:

التصوير الأول: ما ذكره صاحب الكفايةﷺ من ضرورة وجود جامع بسيط مقولي واحد متحد مع الإجزاء؛ لأن هنالك أثراً واحداً لها، كـ(النهي عن الفحشاء والمنكر)، وهو لا يصدر إلّا عن واحد، وليس الأفراد بما هي متكثرة، فلامحالة يوجد جامع واحد بسيط خارجي متحد بها، والأثر الواحد مفقود في الأعم.

ويلاحظ عليه:

أولاً: أن قاعدة الواحد تامة في الواحد الشخصي، والأثر واحد بالنوع.

وثانياً: سلمنا لكن الأثر كعنوان (النهي عن الفحشاء والمنكر) ليس جامعاً مقولياً، وإنما هو عنوان منتزع من ترك الفحشاء، وهي أعمال متعددة مختلفة.

وثالثاً: الأثر لا يترتب على الجامع بدون الخصوصيات؛ لأنه أثر للصحة،

وهي تختلف باختلاف الخصوصيات في الحالات المختلفة.

ورابعاً: لا يعقل اتحاد الواحد البسيط بالأجزاء الكثيرة المتباينة بتمام الذات.

خامساً: إن كان الموضوع له عنوان (ما يترتب عليه الأثر) كالناهي عن الفحشاء؛ لزم الترادف، وإن كان الواقع بأن يكون العنوان مشيراً إلى الأفراد لزم كون الوضع من الوضع العام والموضوع له الخاص [1]، وكلاهما غير واقعٍ يقيناً.

سادساً: أن الوجدان على أن الأسماء لنفس الإجزاء، وهو ما يفهمه المتشرعة، وليس لعنوان بسيط متحد بها مجهول يعرف ببرهان فلسفي، فهذا ليس جامعاً عرفياً.

سابعاً: ما يترتب عليه الأثر الصحيح فعلاً هو ما لم يتعلق به نهي، ولم يزاحم، وما كان مع قصد القربة، وتقدم خروج هذه القيود يقيناً عن المسمى.

التصوير الثاني: ما عن المحقق العراقيﷺ [2] من وجود احتمال ثالث للجامع بين الصحيح، وهو الوجود الساري في جميع الأفراد وإن تركبت من

---

(١) ويوجد احتمال ثالث هو الأقرب إلى عبارة صاحب الكفايةﷺ لم يتعرض له السيد الخوئيﷺ في المصباح، وتعرض له في المحاضرات بقوله: (**إن أريد بالمعنون ما يكون جامعاً بين الأفراد الخارجية ليكون صدقه عليها صدق الطبيعة على أفرادها فقد عرفت أنه لا دليل عليه**) ج ١ ص١٥٠، ولا يخفى أن ما يفهم من كلامهﷺ أكثر من عدم الدليل عليه، وهو وجود دليل على عدمه، وهو ما عرضناه بعنوان (رابعاً).

(٢) مقالات الأصول ج١ ص٤٠.

مقولات متباينة لا يوجد لها جامع مقولي، غير أنها مجموعة بالوجود المأخوذ محدوداً من ناحية القلة بتحقق الأركان على سعتها، ومن ناحية الزيادة لا بشرط، ولهذا يصدق المسمى الخارجي على جميع الأفراد الصحيحة مع اختلاف ما تشتمل عليه قل أو كثر.

ويلاحظ عليه:

أولاً: أنه لا يعقل وجود جامع وجودي للمقولات المتباينة، وإرادة تحقق الوجود لها لا يوجب وحدتها حقيقة، وإلّا لتوحدت جميع الموجودات.

وثانياً: سلمنا إلّا أن المرتكز المتشرعي على أن مثل الصلاة اسم لنفس الإجزاء والشرائط لا الوجود الواحد البسيط الساري فيها.

وثالثاً: أن الألفاظ وضعت للمفاهيم لا الوجود الخارجي.

التصوير الثالث: ما عن المحقق الإصفهاني رحمه الله من لحاظ المعنى مبهماً لينطبق على جميع الأفراد المتباينة أجزاؤها بتمام الذات والمختلفة في العدد؛ لأن الماهية عكس الوجود كلما ضعفت كانت أكثر سعة من حيث الصدق، ويلحظ المعنى ضمن عنوان لا ينفك عن جميع الموارد كعنوان (الناهي عن الفحشاء) ويوضع له اللفظ، وهو المتبادر من ألفاظ العبادات، وهو واقع في العرف، ففي الخمر يلحظ المعنى مبهماً، ولهذا يصدق على كل فرد مع اختلاف مواد تكونه ومراتب الاسكار.

ثم ذكر أن ما ذكر في تصوير الجامع بين الأفراد الصحيحة من عنوان

جامع ـ وهو النهي عن الفحشاء ـ يجري في تصوير الجامع بين الأفراد الأعم بلا فرق لوجود جامع، وهو اقتضاء النهي، لا فعليته.

ويلاحظ عليه:

أولاً: أن الماهية الاعتبارية ليست مبهمة، بل متعينة عند مخترعها الذي يريد وضع اللفظ لها. نعم، يكون الابهام من حيث الانطباق على الخارج بسبب اختلاف العوارض الخارجية.

وثانياً: أن ما في الخارج مركب من مقولات لا جامع مقولي لها فلو كان لها جامع فهو انتزاعي، ولكن وضع اللفظ له خلاف الوجدان المتشرعي، إذ المسمى الذي تعلق الأمر به عندهم نفس الإجزاء المقيدة بقيود خاصة وليس عنواناً بسيطاً عرضياً، فمن الغيب ادعاؤه أن المتبادر عرفاً من الصلاة عمل مبهم، وأما الخمر فهو موضوع لعنوان عرضي ولا مانع من ذلك فيه.

وثالثاً: ما ذكره من إمكان تصوير الجامع بالنهي الفعلي عن الفحشاء بين الأفراد الصحيحة، وأنه يمكن التصوير كذلك للأعم؛ ممنوع بما تقدم من أن فعلية النهي تتوقف على تحقق ما يعلم بعدم دخله في المسمى، كقصد القربة في العبادة.

والحاصل: هو أن الجماع البسيط غير صحيح؛ لأنه إن كان مقولياً فهو غير معقول، وإن كان انتزاعياً فيعلم عدم الوضع له.

في تصوير الجامع على القول بالوضع للأعم

المقام الثاني: في تصوير الجامع على القول بالوضع للأعم.

وذكرت فيه عدة تقريبات:

التقريب الأول: ما عن المحقق القمي﵀ من الوضع لخصوص الأركان، وهي: (التكبيرة، الركوع، السجود، الطهارة)، وغيرها داخل في المأمور به لا المسمى.

واشكل عليه ثلاثة إشكالات:

١ـ إنه إن كان المراد عدم دخل غير الأركان مطلقاً صار الإطلاق على الصحيح المشتمل على غيرها؛ مجازاً، وإن كان المراد عدم دخولها مع العدم ودخولها مع الوجود؛ فهو غير معقول؛ لتقوم الماهية بأجزائها، ولا يكون الشيء مقوماً لها حال الوجود فقط، والتشكيك الصادق على الواجد والفاقد لا ندرك حقيقته في الوجود، وفي الماهية معقول في البسيطة، لا المركبة من جنس وفصل، والصلاة ونحوها مركبة.

وفيه أنا نختار الثاني، ولا محذور فيه؛ لأن الصلاة ـ مثلاً ـ مركب اعتباري تابع لاعتبار المعتبر، وليس حقيقيّاً لأجزائه ارتباط واقعي لا يعقل فيه التبدل وعدم تعين الماهية من حيث الإجزاء، ولتردد الماهية الاعتبارية عند العرف أمثلة كثيرة كالدار والكلمة والحلوى والكتاب والكلام، فلا ربط لهذا بقبول الوجود والماهية للتشكيك أو عدم قبوله.

٢ـ إن للأركان مراتب متعددة، فلابد من تصوير جامع لها.

وفيه: أن الماهيات الاعتبارية، كما يمكن أن تتردد من حيث الكم كذلك يمكن من حيث كيفية كل جزء.

٣ـ إنه لا شك في صدق الصلاة بلا تجوز على الفرد الجامع لجميع الإجزاء والشرائط إلّا أحد الأركان، وعدم الصدق مع فقد البقية، وإن وجدت الأركان.

وفيه: منع صدق الصلاة مع فقد ركن؛ لدلالة الأخبار، ومنع عدم صدق الصلاة مع تحقق الأركان وفقد غيرها، كيف ويصح ذلك من الناسي؟!

والصحيح ما عليه المحقق القميﷺ ولا يرد شيء من هذه الإشكالات؛ إذ يمكن وضع اللفظ لواقع ما يحكيه عنوان أحد ما فيه أحد مراتب اجتماع الأركان، وهو جامع لجميع موارد تحققها مع اختلاف مراتبها، وهو بشرط من حيث الأركان لا بشرط شيء من حيث غيرها[1].

---

(١) ومن باب الكلام يجر الكلام بحث السيد الخوئيﷺ هنا ما يستفاد من الأخبار في باب الصلاة، فذكر أنه بمقتضى الأدلة التالية يتقوم المسمى بـ (التكبيرة، الركوع، السجود، الطهور، الموالاة، الترتيب):

١ـ ما دل على أن افتتاح الصلاة بالتكبيرة، كصحيحة محمد بن مسلم الوسائل ب ١ من أبواب تكبيرة الإحرام، ومعناه لا تحدث الصلاة بدونها، وما دل على إعادة الصلاة عند نسيان التكبيرة كصحيح زرارة الوسائل ب ٢ من أبواب تكبيرة الإحرام.

٢ـ ما دل على أن الصلاة ثلث طهور وثلث ركوع وثلث سجود، وهي صحيحة الحلبي أو حسنته الوسائل ب٩ من أبواب الركوع والسجود، وهي حصرت الصلاة فيها، وتقيد بما ورد في التكبيرة.

التقريب الثاني: ما نسب إلى المشهور، وهو معظم الإجزاء، وناقشه في الكفاية بلزوم مجازية الاستعمال في الكل، وأن الموضوع له واقع المعظم لا عنوانه وإلّا لزم الترادف بل وترادف الحج والصلاة وسائر المركبات، والواقع مردد؛ لأن الجزء قد يكون مع المعظم فيكون داخلاً، وقد لا يكون فيكون خارجاً، بل إذا تحقق الكل يتردد الداخل والخارج.

ويُدفع الإشكالان بما تقدم من كون المعاني أموراً اعتبارية أخذت لا بشرط بالنسبة إلى ما زاد عن المعظم بحيث يكون الموضوع له المعظم على سبيل البدل، فهذا التقريب في نفسه معقول، لولا ما دل على صحة الصلاة مع الإتيان بالأركان فقط وإن أخل المصلي نسياناً أو عن جهل قصوري بما هو أكثر منها من الإجزاء والشرائط، وهو ما يعين التقريب الأول.

٣ـ المرتكز المتشرعي في الموالاة والترتيب، ذكرهما في الدورة الأخيرة، وفي المحاضرات ج١ ص١٦٨.

فإن قلت: ورد في التسليم أن ختام الصلاة به، فيكون كالتكبيرة ركناً.

قلت: ولكنه لم يذكر في استثناء (لا تعاد)، وعدم ذكر التكبيرة لأنه لا صلاة بدونها، والحديث ناظر إلى حكم الصلاة بعد تحققها.

وكونه مخرجاً وبدونه يلزم وقوع الحدث فيها ممنوع؛ لأن مخرجيته فرع جزئيته، وهي مرفوعة حال النسيان بـ(لا تعاد)، والقول بأن مخرجية الحدث في فرض رفع السلام يوجب كون صدور الحدث واقعاً في رتبة سابقة على الخروج، فيكون في الصلاة وهو يبطلها، مدفوع بأن المدار مدار التقدم الزماني في الأحكام لا الرتبي، هذا مضافاً إيا أن المنافي المطلق مبطل من جهة قطعه للصلاة، ولا يكون قاطعاً إلّا إذا وقع بين جزأين، وبعد رفع السلام بـ(لا تعاد) لا يكون كذلك.

فإن قلت: ذكر في الحديث الوقت والقبلة.

قلت: يقطع بعدم دخل الوقت في المسمى، ولهذا يصدق على القضائية وغير الموقتة كالنافلة، والأمر كذلك في القبلة.

التقريب الثالث: أن يكون الاسم موضوعاً لما يصدق عليه عرفاً الاسم، فإذا صدق علم تحقق الجامع المسمى.

وفيه: أنه إن كان المراد أن وجود المسمى تابع للصدق العرفي؛ فهو باطل؛ لأن الصدق العرفي تابع لوجود المسمى، وإن كان المراد أن الصدق العرفي كاشف عن تحقق المسمى؛ فهو صحيح، ولكن لا يبين ما هو المسمى، فلابد من الرجوع إلى إحدى النظريتين السابقتين في تفسيره[1].

والنتيجة هي الوضع للأعم بعد امتناع تصوير جامع للأفراد الصحيحة فقط، ويؤيد ذلك التبادر.

ثمرة البحث:

الأمر الخامس: في ثمرة البحث.

---

(١) ذكر في الكفاية محاولات أخرى:

١ـ الوضع للمفهوم بما هو مبهم كوضع لفظ زيد لما هو مبهم من حيث العمر وعدد الإجزاء، ولهذا لو قطعت يداه يبقى وضع الاسم له، وترجع إلى احدى النظريتين الأوليين لو كان المقصود الجامع المركب.

٢ـ الوضع لخصوص الصحيح، والاستعمال في غيره على نحو المجاز العقلي ثم تحقق الوضع لغير الصحيح أيضاً.

٣ـ الوضع للصحيح ولكن ليس بحده بالدقة، نظير وضع المتر مع عدم أخذ (١٠٠ سم) بالدقة فيصدق على (١٠١ أو ٩٩ سم) عرفاً، ودمج فيها صاحب الكفاية نفس البيان المتقدم في المحاولة السابقة عليها.

ولا يخفى أن المحاولة الثانية نتيجتها الاشتراك، فلا تترتب ثمرة البحث عليها، ولعله لهذا ولدمج صاحب الكفاية المحاولة الثالثة في الثانية لم يتعرض السيد الخوئيﷺ لهما.

ذكروا له ثمرات:

الثمرة الأولى: ترتبط بالأصل العملي لو وصلت النوبة إليه، وهي جريان البراءة على القول بالوضع للأعم والاشتغال على القول بالوضع للصحيح؛ لأن الشك في المحصل للصحيح، إذ نحتمل عدم صدق الصلاة على الفاقد.

وذهب المحقق النائينيﷺ إلى تعين الاشتغال على قول الصحيحي، وأما على الأعمي فيدور الأمر مدار الموقف في بحث جريان البراءة عند دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين، والصحيح دوران البحث مداره على القولين.. أما على قول الأعمي فللعلم الإجمالي بتعلق تكليف مردد بين الإطلاق والتقييد، فتجري البراءة عن التقييد دون الإطلاق؛ لأنه توسعة. نعم، لو قيل بعدم تحقق الانحلال الحقيقي والحكمي تجري الاشتغال.

وأما على قول الصحيحي فلأن الجامع إما مركب أو بسيط..

فعلى الأول: يكون المطلوب الحقيقي واقع المركب لا عنوان الصلاة، والاسم وضع لتفهيمه، وهو يدور بين الأقل والأكثر، والتقيد بالأكثر فيه كلفة زائدة، فيأتي البيان السابق.

وعلى الثاني: فحيث أنه متحد بالمركب ـ كما هو رأي صاحب الكفاية ـ فهو يدور بين الأقل والأكثر، فتجري فيه البراءة عن التقيد بالأكثر. نعم، لو كان أثراً للمركب وله وجود منحاز كان الشك في المحصل، فتجري الاشتغال، ومثله إذا كان عنواناً منتزعاً من المركب كعنوان الصحيح، ولكن تعلق الطلب بالعنوان الانتزاعي باطل؛ إذ لا وجود له وراء منشأ انتزاعه، بل

بعض العناوين الانتزاعية متأخرة عن انطباق متعلق الأمر على المأتي به، كعنوان الصحة، فيستحيل أن يكون المسمى نفسه الذي تعلق به الأمر، فلو ورد ما ظاهره الأمر به فلابد من تأويله بإرادة المنشأ.

وحيث تقدم قيد الاستقلال في ضابطة المسألة الأصولية، فإن هذه الثمرة التي تتوقف على بحث كبرى جريان البراءة عند دوران الأمر بين الأقل والأكثر تجعل هذه البحث من المبادئ لا المسائل الأصولية.

الثمرة الثانية: جواز التمسك بالاطلاق على القول بالوضع للأعم خاصة، لعدم احراز المراد الاستعمالي على القول بالوضع للصحيح، والاطلاق فرع احراز انطباق العنوان المأخوذ في الدليل على الفرد، والشك في مطابقة المراد الجدي للمراد الاستعمالي المحرز، وبهذا يعلم عدم إمكان التمسك بالإطلاق على القول بالأعم عند الشك في مقوميّة الجزء المشكوك للمسمى.

هذا في الإطلاق اللفظي، وأما المقامي فلا تترتب فيه ثمرة لجواز التمسك به حتى على القول بالوضع لخصوص الصحيح.

وقد أشكل على هذه الثمرة بإشكالين:

١ـ إن الصحة قيد على كل حال حتى على القول بالوضع للأعم؛ لأن المولى يريد خصوص الصحيح جدّاً، والخلاف في المسمى فقط، فلا يسع التمسك بالإطلاق؛ لأنه ناظر إلى متعلق التكليف، وهو خصوص الصحيح.

ويدفعه: ما تقدم من عدم أخذ الصحة في متعلق الأمر، وإنما المأخوذ نفس الإجزاء والشرائط، وحيث يحرز الصدق على الفاقد، ويشك في إرادته، لاحتمال أخذ المركب الأقل بشرط شيء؛ فيتمسك بالإطلاق لنفي التقيد.

٢ـ عدم وجود أمر عبادي في مقام البيان ليتمسك بإطلاقه على القول بالأعم.

ويدفعه: كفاية إمكان الورود، مع تحقق الورود في الكتاب والسنة كما في ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ﴾ و«يتشهد فيهما»، وأما أدلة التقييد والتخصيص فهي قرينة على تحديد المراد، ولا ينافي كون المطلق والعام في مقام البيان.

وحيث تقدم قيد الاستقلال في ضابطة المسألة الأصولية؛ فإن هذه الثمرة التي تتوقف على تطبيق الإطلاق ـ وهي منقحة لصغراه ـ تجعل هذا البحث من المبادئ لا المسائل الأصولية.

نعم، ربما قيل بترتب حكم على هذا البحث على نحو الاستقلال في:

الثمرة الثالثة: اشتراط تأخر مكان صلاة المرأة عن مكان صلاة الرجل أو عدم المحاذاة، فإنه يختص بالصحيحة على القول بالصحيح، ولا تضر صلاة المرأة الفاسدة في جوار الرجل.

وهذه الثمرة إن صحت لا تنفع؛ لأنها تطبيق لإنتاج حكم جزئي مختص بفرع، ولا يكفي لجعل المسألة أصولية، مع أن القائل بالصحيح لا يقصد الوضع للصحيح من جميع الجهات حتى ما يعلم عدم أخذه في المسمى، كعدم

النهي أو المزاحمة وقصد القربة، وقد يكون الفساد بالمحاذاة؛ لأنها من قبيل قصد القربة، فلا يكون البحث فيها مرتبطاً بمسألة الصحيح والأعم.

الثمرة الرابعة: النذر، كنذر الصلاة مثلاً، فإن الوفاء لا يتحقق إلّا بالصحيح على القول بالوضع له خاصة.

وفيها:

١ـ لزوم كون جميع مسائل العلوم ـ بل والموضوعات الخارجية ـ من مسائل علم الأصول.

٢ـ أنها تطبيقية، لا توسيطية.

٣ـ أن النذر تابع لقصد الناذر.

٤ـ تبرأ الذمة على القول بالوضع للصحيح حتى لو كان العمل فاسداً، فيما إذا كان الإخلال بما يعلم عدم دخله في المسمى عند القائل بالوضع للصحيح خاصة كقصد القربة.

الكلام في أسامي المعاملات:

وهو في جهتين:

الأولى: في ما ذكر من أن الخلاف مبني على الوضع للأسباب، إذ المسبب يدور أمره بين الوجود والعدم، فإنه مبني على إيجادية المعنى باللفظ، وهو ـ كما تقدم ـ بلا أساس، والصحيح أن الإنشاء هو مجموع الاعتبار والابراز بمبرز قولي أو فعلي؛ لوضوح عدم صدق البيع بمجرد القصد النفسي، وعدم

الصدق مع قصد الهبة والتلفظ بالبيع غفلة، وصحته بمعنى إمضاء العقلاء والشرع له، فيدور بين الصحة والفساد، وأما الإمضاء العقلائي والشرعي فليسا المسبب؛ ضرورة أن المعاملة اسم لفعل المتعامل، وهما فعل الشارع والعقلاء، وإلّا في فرض ايجاب زيد بيع الدار وقبول عمرو يكون البيع فعلاً للعقلاء والشارع لا لهما.

الثانية: في جريان ثمرة إمكان التمسك بالإطلاق فيها على القول بالوضع للأعم خاصة. والصحيح عدم ترتب الثمرة، وهو ما عليه المشهور حيث يتمسكون بالإطلاق حتى على القول بالوضع للصحيح؛ لوجهين:

الوجه الأول: عدم كون الشارع مخترعاً لها. نعم، هو أمضى بعضها مطلقاً أو ضمن قيود، ولم يمض البعض الآخر، فلو شك في اعتبار قيد عند الشارع مع احراز الصحة العرفية؛ أمكن التمسك بالإطلاق حتى على القول بالوضع للصحيح العرفي. نعم، لا يمكن التمسك مع الشك في دخالة قيد في الصحة العرفية.

الوجه الثاني: حتى لو أحرزنا تصرف الشارع في معاملة ما وشككنا في اعتبار قيد فيها؛ يمكن التمسك بالإطلاق؛ لأن لسان الإمضاء وارد في الصحيح العرفي وإلّا لكان لغواً؛ لأن المفاد حينئذ (الممضى شرعاً ممضى شرعاً).

وقد يشكل عليه: بأنه تام لو كانت أدلة الإمضاء ناظرة إلى الأسباب، وأما

لو كانت ناظرة إلى المسببات لظهور الأدلة ولو لقرينة ـ ككون الحرمة والحلية للأثر لا إجراء الصيغة في ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰا﴾ أو قابلية المسبب للوفاء وهو الإتمام لا الصيغة في ﴿أَوْفُوا۟ بِٱلْعُقُودِ﴾ أو كون السنة نفس العلقة الزوجية لا الصيغة في «النكاح سنتي» ـ فلا يصح التمسك بالإطلاق؛ لأن إمضاء المسبب ليس إمضاء لكل أسبابه إلّا في حالتين:

١ـ وحدة السبب؛ للغوية الإمضاء للمسبب فقط.

٢ـ تعدد السبب مع إحراز المساواة، فيكون عدم إمضاء الكل لغواً والبعض المعين ترجيحاً بلا مرجح، وغير المعين غير معقول؛ لأنه لا ماهية له ولا هوية[1].

ولكن أسباب المعاملات متفاوتة ويوجد بينها قدر متيقن وهو الصيغة العربية ـ مثلاً ـ فيقتصر عليه.

ودفع المحقق النائينيﷺ الإشكال بأن صيغ المعاملات ليست علة محققة لها، ليكون هناك شيء متحققاً خارجاً وهو المسبب وله أسباب مختلفة الوجود، والإرادة تتعلق بالسبب؛ لأنه الفعل الاختياري وبالتبع للمسبب التوليدي، ليقال بأن إمضاء المسبب لا يلازم إمضاء جميع الأسباب، وإنما هي آلات لحقيقة واحدة وهي المعاملة، وإمضاء المعاملة المطلق يقتضي جوازها بأي آلة تحققت.

---

(١) وذكر شيخنا الأستاذﷺ أن في بعض عبارات السيد الخوئيﷺ استبعاد هذا الاحتمال للغوية أيضاً.

وفيه: أن تغيير التعبير لا يغير من واقع الأمر ما دام الإمضاء ليس للأسباب أو الآلات، وإنما للمعاملة، ولا ملازمة بين إمضاء المعاملة وإمضاء جميع آلاتها.

والصحيح في الدفع هو: عدم ورود الإشكال على مبنانا في الإنشاء وعلى مبنى المشهور..

أما على مبنانا: فلأننا ـ كما تقدم ـ لا نرى إيجادية الإنشاء، والإنشاء مجموع الاعتبار النفسي والإبراز، والمعاملة اسم للمجموع لا للسبب خاصة والمسبب خاصة، ودليل الإمضاء المتعلق بهما مطلق، فيمكن التمسك به إلّا مع الشك في الصحة العرفية.

وأما على المشهور: فلأن في المقصود بالمسبب بدواً احتمالات أربعة.

١ـ الاعتبار النفسي الشخصي، كاعتبار البائع الكتاب ملكاً للمشتري.

٢ـ الوجود الإنشائي، الحاصل باللفظ.

٣ـ الإمضاء العقلائي.

٤ـ الإمضاء الشرعي.

والرابع ليس المسبب الذي يتعلق به الإمضاء الشرعي، وإلّا تعلق الإمضاء الشرعي بنفسه، والبقية يعقل تعلق الإمضاء الشرعي بها، ونتيجتها جواز التمسك بالإطلاق بلحاظ الأسباب:

أما الأول: فلأن المسبب ليس واحداً بالشخص وله أسباب، وإنما هو

متعدد بعدد الأسباب، فإطلاق الإمضاء لكل مسبب يقتضي إمضاء سببه، وقد اعترف صاحب الإشكال بأن إمضاء المسبب يدل على إمضاء السبب المتحد.

وأما الثاني: فلأنه يتعدد بتعدد اللفظ، ولكل وجود إنشائي سببه، فيكون إطلاق إمضاء الوجود الإنشائي إمضاء لكل الأسباب.

وأما الثالث: فلأن إمضاء العرف يتعدد بتعدد الأسباب اللفظية والفعلية، فإمضاء ما يمضيه العرف إمضاء لسببه في كل مورد، نعم إذا شك في صحة معاملة عرفاً لم يسع التمسك بالإطلاق.

تذييل:

إذا لوحظ الواجب المركب إلى شيء فإما أن يكون أجنبيّاً عنه ـ سواء كان راجحاً كالدعاء في أيام رمضان من دون أن يوجب مزية في الصوم، أو لا كقيام عمرو حال صلاة زيد ـ وإما أن يكون له ارتباط به، وهو على أنحاء ثلاثة:

١ـ أن يكون داخلاً بنحو الجزئية، فيكون متعلقاً للأمر بنفسه.

٢ـ أن يكون داخلاً بنحو الشرطية، فيكون خارجاً من المأمور به، والتقييد به داخلاً.

٣ـ أن لا يكون جزءاً أو شرطاً، وإنما يكون الواجب ظرفاً له وهو يوجب مزية فيه.

ولا إشكال في دخول النحو الأول في محل البحث، وخروج النحو الثالث، كما تقدم احتمال عدم دخول النحو الثاني، وتقدم بيان ضعفه.

الاشتراك

وهو ممكن على المشهور في الوضع؛ إذ على المختار يلزم نقض التعهد الأول، والوضع لأحد المعنيين أو لأحدها على سبيل البدل؛ يفيد فائدته؛ لعدم تعدد الوضع. ويفترقان في إجمال الثاني، المحوج للقرينة، والموجب للجمع امتثالاً.

ومنع استعماله في التنزيل إما لأنه تطويل أو موجب للإجمال؛ غير مسموع؛ إذ لا تنحصر القرينة في اللفظية التي لا فائدة منها إلّا تبيين المشترك، والإجمال قد يكون متعلقاً للغرض، كما في المتشابهات. وما ذكر من أن منشأه الجمع بين اللغات ممكن في الجملة؛ لعدم انطباقه على الأعلام الشخصية.

استعمال اللفظ في أكثر من معنى

منع إمكانه بمعنى كون الإطلاق الواحد كالاستعمالين؛ لأنه متوقف على المحال، وهو اجتماع اللحاظين المستقلين؛ **مدفوع** بالوجدان في القضايا، والمقارنة بين الفعلين الصادرين معاً ومنها تصور المتضادين في آن واحد، وبالبرهان؛ لعدم كون الصور مواد تملأ فراغ النفس المجردة.

وأما لزوم وجود ماهية شخصية بوجودين في آن واحد لتوقف الاستعمال على افناء اللفظ كما في الكفاية؛ فممنوع صغرى؛ إذ لا يتم إلّا على القول بأن

الوضع تنزيل وجود اللفظ منزلة وجود المعنى وهو مرفوض، مضافاً إلى منع توقف الاستعمال على الافناء واغفال اللفظ.

وأما تفصيل صاحب المعالم﵀ بين المفرد وغيره مع الالتزام بالحقيقة في غيره، فإن كان بلحاظ دلالة الهيئة على تعدد المدخول المستعمل في أكثر من معنى، فهو غير مراد له﵀؛ لأنه من استعمال المادة في أكثر من معنى مع افادة التعدد بدال آخر نظير (عشرتان) وهو لا يجوز استعمال المادة المفردة في أكثر من معنى، وإن كان بلحاظ أن هيئة التثنية والجمع موضوعة لإفادة تعدد طبيعة المادة المدخولة، في فرض استعمالها في معنى واحد، ولهذا دخلت على الأعلام الشخصية، ففيه: أنها موضوعة لإفادة تعدد مدخولها، فلا تفيد إلّا التكثر في فرد الطبيعة المستعملة فما هو الدال على تعدد الطبيعة؟!

وأما دخولها على الأعلام الشخصية فمؤول بالمسمى، وهو مجاز.

ومثله في الفساد التفصيل بين المشترك وبين استعمال اللفظ في الحقيقة والمجاز؛ إذ لا يشترط في الثاني وجود قرينة صارفة عن أصل المعنى الحقيقي ليلزم المحال، بل يكفي الصارفة عن إرادته وحده.

فتعين القول بالإمكان؛ لعدم تمامية وجود المانع، لا لما دل على أن للقرآن بطوناً، فإن المراد بها المعاني اللازمة والملزومة لزوماً يخفى على غير المعصوم﵇.

وهو مجاز على المختار؛ لمخالفته التعهد، وعلى غيره يبتني على أخذ قيد الوحدة في المعنى الموضوع له، وعلى هذين المسلكين هو خلاف الظاهر

للمجازية، وكذلك على غير هذين المسلكين؛ لأنه خلاف المعهود، هذا في دوران الأمر بين إرادة معنى واحد أو أكثر، أما مع الجزم بإرادة أكثر من معنى والشك في إرادة الاستقلال أو المجموع؛ فلا يوجد أصل لفظي، والمرجع هو العملي.

المشتق

تحرير محل النزاع برسم مقدمات:

الأولى: إطلاق وصف الشيء بلحاظ حال التلبس حقيقة في الحال والمضي والاستقبال، وبالمستقبلي حال الكلام مجاز، والخلاف في وصف الذات أو غيرها حال الكلام بالمنقضي.

الثانية: المشتق الأصولي ما يصح وقوعه وصفاً، ويبقى الموصوف بعد زواله، فتكون النسبة بينه وبين المشتق النحوي على نحو العموم والخصوص من وجه، ويؤيد ذلك ما ذكره فخر المحققين والشهيد الثاني رحمهما الله من ابتناء حكم المرضعة الثانية على محل البحث مع كون الموضوع جامداً نحويّاً.

الثالثة: الكلام في مدلول الهيئة وضعاً لخصوص المتلبس أو الأعم، فيشمل الذاتي وغيره، والواقعيات وغيرها؛ لأن وضع الهيئات نوعي، وبذلك يظهر اندفاع إخراج الزمان لملازمة انقضاء المبدأ لانقضاء الذات، ووجهه: أن الموضوع له فيه هو الجامع بينه وبين اسم المكان.. أما على المختار في الاشتراك فظاهر، وأما على المشهور فللزوم اللغوية من الاشتراك ثبوتاً، وعدم الكاشف عنه إثباتاً إلّا الاستعمال الأعم.

الرابعة: التلبس والانقضاء في كل مورد بحسبه؛ لاختلاف خصوصية مدلول المادة فعليةً وقوةً، أو مدلول الهيئة كاسم الآلة الموجب لظهور المبدأ في الشأنيّة، ففي مثل (مفتاح) لا ينفى التلبس إلّا بزوال الصلاحية للفتح.

وبهذا ظهر وجه بطلان إخراج المحقق النائيني﵀ أسماء الآلات من محل البحث. وأما احتجاج صاحب الفصول﵀ على إخراج اسم المفعول بكونه موضوعاً لمن وقع عليه الفعل، وهو لا يمكن زواله وإلّا لزم الانقلاب، فممنوع:

أولاً: بالنقض باسم الفاعل.

وثانياً: بالحل، فإن اسم المفعول لم يوضع للموجود الخارجي، ولا للمقيد به، وإلّا لما استقامت القضية السالبة، ولاختلف مفهوم اسم المفعول في الجملة الصادقة والكاذبة.

الخامسة: ليس المراد بالحال في العنوان زمان النطق، للاتفاق على خروج الزمان عن مدلول الأسماء، وإنما المراد حال التلبس.

السادسة: لا أصل يرجع إليه في تحديد المعنى الموضوع له مع عدم الدليل، كما أفاد في الكفاية؛ لأن الألفاظ موضوعة للمعاني المتباينة، وأصالة عدم ملاحظة الخصوص ـ مضافاً إلى أنها لا تثبت الوضع للعام ـ معارضة بأصالة عدم ملاحظة العموم. وأما الأصل الفقهي فقد فصل فيه في الكفاية بين ثبوت الحكم حال التلبس ثم زوال الوصف بعد ذلك، وبين زوال الوصف ثم صدور الحكم؛ بجريان الاستصحاب في الأول والبراءة في الثاني. والصحيح

عدم الفرق، أما على المختار من عدم جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية؛ فواضح، وأما على المشهور فلأن الشك ناشئ من الشبهة المفهومية، وفيه لا يحرز وحدة القضية المتيقنة والمشكوكة.

الأقوال الموجودة في المسألة:

يوجد في المسألة عدة أقوال أهمها:

القول الأول: أنه حقيقة في خصوص المتلبس.

القول الثاني: أنه حقيقة في الأعم. وأما تفصيلات المتأخرين فسببها توهم اختلاف معنى المشتق باختلاف مباديه وحالاته، وقد تقدم فساد ذلك [1].

تحقيق البحث:

أما ثبوتاً: فللبحث حول الوضع للأعم أو خصوص المتلبس مجال واسع على القول بالبساطة والتركب؛ خلافاً للميرزا﵀ الذي ذهب إلى تعين الوضع للأخص على القول بالبساطة، وللأعم على التركب في أحد قوليه، وبالوضع للأخص على القولين في ثانيهما.

أما على القول بالبساطة: فلأن معنى المشتق ليس عين معنى المبدأ، ولولا ذلك ما صح استعماله فيما انقضى عنه التلبس أو سوف يتلبس؛ مجازاً. ودفع هذا النقض بكون المصحح بقاء للذات كما ترى؛ لخروج الذات عن مدلول المشتق على القول بالبساطة بالتفسير المرزائي.

---

(١) في المقدمة الثالثة والرابعة.

وأما على القول بالتركب: فلامكان الجامع بين الفاقد للصفة بالفعل والواجد لها كذلك، كعنوان (من اتصف بهذا الوصف) على أنه تقدم عدم اشتراط الجامع الحقيقي في الوضع، وكفاية الانتزاعي، كوضع الكلمة لما تركب من حرفين فأكثر.

وأما إثباتاً: فالصحيح أنه حقيقة في خصوص المتلبس.

أدلة الوضع لخصوص المتلبس:

ويدل عليه:

أولاً: التبادر، حتى في غير العربية، وليس من الحمل؛ لتحققه عند سماع المشتق وحده.

وثانياً: صحة السلب، وهو راجع إلى الأول؛ إذ به يشخص معنى المسلوب عرفاً.

وثالثاً: ارتكاز تضاد المشتقات التي تتضاد مبدئها.

ويؤيد المختار عمل الفقهاء فلم يوجبوا النفقة لمن كانت زوجة، وليس هذا دليلاً؛ للاتفاق عليه حتى من قبل الأعمي، فيحتمل فيه دليل خاص، ولو لم نحتمل مستنداً إلّا الظهور العرفي لما أمكن الاستدلال به؛ لأنه خاص بالفقهاء، والمطلوب إثبات ذلك في اللغة.

أدلة الوضع للأعم:

وقد استدل للوضع للأعم بعدة أدلة:

الأول: منافاة الوضع لخصوص المتلبس لحكمته، لاستعماله غالباً في الأعم.

وفيه: منع الصغرى إذ الغالب استعماله في الأخص بلحاظ حال التلبس، نظير استعمال الفعل الماضي في الحكاية عن المستقبلي، ويكفي احتمال ذلك. ومنع الكبرى لعدم منافاة غلبة الاستعمال المجازي لحكمة الوضع، فإن المدار في كثرة الاستعمال ـ حقيقيّاً كان أو مجازيّاً ـ حاجة المستعمل، وقد يكون لمعنى حقيقي كمعنى (القمر) مناسبات كثيرة يحتاج المستعمل لتفهيمها أكثر من المعنى الحقيقي.

الثاني: ابتناء حد السارق والزاني على الوضع للأعم.

وفيه: أن دليل حدهما متضمن لحكم سيق على نهج القضية الحقيقية، ولازم أخذ الموضوع مفروض الوجود فيها؛ فعلية التلبس، وهو ينافي الانقضاء. نعم، عنوان التلبس في مثل هذه الموارد بمعنى الحدوث ما لم يطرأ مزيل، كما في عنوان الجنب.

الثالث: استدلال المعصوم عليه السلام على عدم أهلية المتلبس بالشرك للإمامة حتى بعد الانقضاء؛ بآية العهد.

وفيه: أن الآية في مقام بيان حكم الظالم على نهج القضية الحقيقية، فالتلبس فيها معلوم، وزواله غير معقول، وكون الإمامة مقام خلافة النبي والهداية العامة يقتضي عدم دخل عنوان الشك في عدم الأهلية حدوثاً، لا بقاءً فقط.

ويمكن تقريب دلالة الآية ـ على مانعية الشرك بل مطلق الذنب حدوثاً ـ مع القول بالوضع لخصوص المتلبس بالإطلاق الأزماني للحكم، أو باستفادة مناسبة الظلم حدوثاً؛ لعدم أهلية الإمامة مما دل على عدم أهلية المحدود لإمامة الصلاة.

مناقشة الفخر الرازي:

وقد قرب الرازي دلالة الآية على عدم أهلية من تقدم على أمير المؤمنين عليه السلام بثلاثة تقريبات:

الأول: أبدية الحكم الثابت حال الشرك.

الثاني: إطلاق الظلم يشمل الباطن ولا طريق لإحراز عدمه إلّا العصمة، وهي مفقودة فيمن تقدم إجماعاً.

الثالث: صدق الظالم على كل من صدر عنه الذنب وإن زال التلبس.

وأورد عليه: النقض بمن نذر عدم السلام على مشرك، فإنه لا يحنث لو سلم على من أسلم بعد الشرك، وبأن التائب من الظلم ليس ظالماً، وأن المراد بالإمامة النبوة، فالشرك ولو حدوثاً مانع فيها.

أقول: كلامه أجنبي عن تقرير دلالة الآية بالمرة.. أما النقض: فلأنه قياس مع الفارق؛ لمناسبة الحدوث في ترتب حكم الآية، مضافاً إلى تبعية النذر لقصد الناذر.

وأما عدم صدق الظالم على التائب: فلأن الاستدلال لا ينبني على انطباق

عنوان الظالم على كل من صدر عنه الظلم ليقال بعدم الصدق على التائب، وإنما هو ينبني على أن الحكم بعدم الأهلية يناسبة مجرد الحدوث.

ثمرة البحث:

تترتب الثمرة [1] في موردين:

الأول: ما إذا أحرزنا دوران الحكم مدار العنوان الاشتقاقي حدوثاً وبقاءً؛ فإن تحديد معنى المشتق أصل لفظي يرجع إليه عند الشك، وهو مقدم على الاستصحاب.

الثاني: ما لو كان موضوع الحكم مركباً من مشتق وزال التلبس بالمبدأ، كما في مسألة إرضاع الزوجة الكبيرة للرضيعة، فإن ثبوت الحرمة فيها ينبني على الوضع للأعم.

وترتب الثمرة لا يوجب اندراج هذه المسألة في أبحاث علم الأصول؛ لحاجتها إلى ضم قاعدة أصولية، كحجية الإطلاق، فالبحث فيها كالبحث في مدلول كلمة (الصعيد).

---

(١) أنكر السيد الخوئي رحمه الله ترتب ثمرة على هذا البحث في غير الدورة السادسة؛ لأن كون الأحكام منشأة على نهج القضية الحقيقية يقتضي اشتراط التلبس، سواء قلنا بأن التلبس شرط لصدق العنوان للوضع لخصوص المتلبس أم لا. نعم، بعض الأحكام يكفي حدوث التلبس فيها لترتب الحكم كما في عنوان السارق والزاني، والبعض الآخر يدور مدار التلبس حدوثاً وبقاءً، كما في حكم المسافر المتفق على ارتفاعه حتى عند من يقول بالوضع للأعم، والمرتكز العرفي على الثاني، ولا يصار إلى الأول إلّا بقرينة، كمناسبة الحكم للموضوع.

تنبيهات المشتق:

بساطة وتركب المشتق:

التنبيه الأول: في بساطة المشتق وتركبه، وقد طرحه المناطقة في بحث التعريف، وانتقل إلى الأصول، والمقصود منه البحث عنهما تحليلاً لا إدراكاً؛ لوضوح الفرق بين البسيط والمركب، فلا يحتمل الخلاف فيه، مضافاً إلى أن المدار فيه فهم العرف، فلا يناسب الاستدلال على البساطة بالبرهان، كما سوف يأتي.

والمشهور قولان:

الأول: أنه بسيط، بمعنى المبدأ، والفرق في لحاظه لا بشرط، ولهذا يقبل الحمل بخلاف المبدأ.

الثاني: التركب من مفهوم الشيء والمبدأ، ولا نحتمل الالتزام بالتركب من واقع الشيء؛ للزوم اختلاف المورد باختلاف موضوع المشتق في القضية.

والصحيح هو الثاني، وقد استدل للأول بوجوه:

الأول: ما اعتمده السيد الشريف من برهان السبر والتقسيم، وحاصله: أن المشتق إما مركب من واقع الشيء أو مفهومه أو بسيط والأولان باطلان فيتعين الثالث.. أما بطلان الأول فللزوم انقلاب القصية الممكنة إلى ضرورية. وبتقريب ثان: للزوم أخذ النوع في الفصل أو دخول النوع في الخاصة.

وأما بطلان الثاني: فللزوم تقوم الفصل بالعرض العام في قضية (الإنسان ناطق)، ولا يتقوم الذاتي بالعرض.

وأجيب عن المحذور في التقدير الثاني بأن الناطق ليس إلّا خاصة أقيمت مقام الفصل لتعذره، والوجه في ذلك أنه إما من التكلم فهو كيف مسموع، وإما من الإدراك فهو كيف نفساني. هذا، مضافاً إلى أن معرفة الفصل الحقيقي لا تكون إلّا للمطلع على الحقائق، وهو خالقها. فأخذ مفهوم الشيء لا يستلزم إلّا أخذ العرض العام في الخاصة، ولا محذور فيه.

وأورد عليه الميرزا النائيتي رحمه الله بإيرادين:

الأول: أن الناطق فصل بمعنى صاحب النفس الناطقة.

وفيه: أنه دعوى بلا دليل.

الثاني: بقاء الإشكال؛ لكون مفهوم الشيء العام جنساً، وذلك لصدقه على جميع الأشياء؛ إذ لا يعقل وجود جنس لا يعرضه الشيء ثم يعرضه، بخلاف العرض العام الذي هو خاصة للجنس، فيلزم دخول الجنس في الفصل، وهو محال؛ للزوم انقلاب الفصل نوعاً، أو دخوله في الخاصة ـ إن قلنا بأن الناطق ليس فصلاً ـ وهو محال للزوم دخول الذاتي في العرضي.

وفيه: أن مفهوم الشيء العام لو كان جنساً لكان جامعاً مقوليّاً، والتالي باطل فالمقدم مثله.

أما بطلان التالي: فلأن الشيء يقال على الواجب والممكن والممتنع، وعلى التكويني والانتزاعي والاعتباري، وعلى الجوهر والعرض بمقولاته التسع المتباينة فيما بينها بتمام الذات ولا جامع مقولي بين هذه الأشياء.

وعلى عكس قول الميرزا ـ بأن دليل السيد الشريف تام حتى لو كان الناطق خاصة ـ يمكن أن نقول بأن دليله ليس تامّاً ولا محذور في دخول مفهوم الشيء في الناطق حتى لو كان مفهوم الشيء جنساً وكان الناطق فصلاً حقيقيّاً؛ لأن هذه المحاذير الدقيقة لا يدركها الذهن العرفي الواضع للألفاظ.

الثاني: ما اعتمده صاحب الفصول﵀، وحاصله: لو كان مفهوم الشيء داخلا في المشتق للزم انقلاب قضية (الإنسان كاتب) من الإمكان إلى الضرورة.

وفيه: أن المحمول حصة خاصة من الشيء، وهو المقيد بالكتابة، وضرورة ثبوت مطلق الشيء لا تنافي استحالة ثبوت بعض حصصه، فضلاً عن إمكانها.

الثالث: ما اعتمده في الكفاية من لزوم تكرر الموصوف.

وفيه: عدم تكرر شخص الموصوف، ولذا لا يأبى العرف التصريح بما يتركب منه المشتق.

الرابع: ما اعتمده المحقق النائيني﵀ من لزوم بناء المشتقات، لاستلزام التركب لأخذ النسبة، فتكون المشتقات مشابهة للحروف.

وفيه:

أولاً: بالنقض بالأفعال.

وثانياً: بالحل بأن الموجب للبناء مشابهة تمام مدلول الحروف لا الجزء، والمشابه مفاد الهيئة دون المادة في المشتقات.

الخامس: ما أفاده المحقق النائيني﵀ ـ أيضاً ـ من أن الداعي للقول بالتركب

تصحيح الحمل، وهو يصح على القول بالبساطة؛ لأن وجود العرض في نفسه عين وجوده لغيره، وإذا لوحظ مع موضوعه يكون مشتقاً قابلاً للحمل.

ويرد عليه:

أولاً: أن صحة الحمل تتوقف على جهة اتحاد، ولا اتحاد بين الجوهر والعرض. والقول بأن الاتحاد في الحمل الأولي في المفهوم وفي الشايع في الوجود، والثاني موجود في حمل العرض؛ ممنوع لأنا لا نتعقل اتحاد الجوهر بالعرض. نعم، وجود العرض في نفسه متحد مع وجوده لغيره.

وثانياً: سلمنا، إلّا أنه خاص بالمحمول المقولي، ولا يجري في الاعتباريات والانتزاعيات، والعدميات؛ لعدم الوجود لها حتى يقال بثبوت حيثيتين له.

وثالثاً: عدم جريانه في حمل اسم الزمان والمكان؛ لأن القائم بالموضوع العرض دونهما.

ورابعاً: لو صح فغايته تصحيح حمل العرض على معروضه، فما هو المصحح لحمل النعت على النعت؟!

والالتزام بالتركب في النقوض السابقة دون سواها؛ خلاف الوجدان. وبهذا يتضح إمكانية قلب هذا الاستدلال وجعله دليلاً على التركب، إذ لولا أخذ مفهوم الشيء في المشتق لما صح حمله المتوقف على جهة الاتحاد. فالبرهان والوجدان على تركب المشتق.

ثم أن المحقق الأصفهاني﵀ أنكر تركب المشتق من مفهوم الشيء، وذهب إلى تركبه من أمر مبهم حتى عن جهة اتحاده مع الموضوع، كما في (الأبيض

أبيض)، ولهذا يقبل الانطباق على الواجب، والممكن بأقسامه والمعدومات. وقد تقدم في بحث الصحيح والأعم عدم الضير في أخذ مفهوم مبهم في مدلول الكلمة، ويكفي فيه المعرف، كالإسكار في الخمر المبهم من حيث اللون وكيفية الإعداد.

وفيه: أن هذا المفهوم المبهم العام عين مفهوم الشيء الذي لا أعم منه.

الفرق بين المشتق والمبدأ:

التنبيه الثاني: ذكر الفلاسفة أن الفرق بين المشتق والمبدأ في كون الأول ملحوظاً (لا بشرط) والثاني بـ(شرط لا)، والكلام في مقامين:

المقام الأول: في تفسير (لا بشرط)، وقد ذكرت ثلاثة تفسيرات:

الأول: ما يظهر من الفصول من أن المراد بـ (لابشرط) المذكور في باب الإطلاق.

وأورد عليه صاحب الفصول: بالنقض بمثل (الفرس بيع) فإنه لا يصح حتى لو لوحظ لا بشرط عن أي قيد كالعربية والماضوية، والنقض صحيح إلّا أن التفسير غير تام.

الثاني: ما في الكفاية من أن المراد بـ (لابشرط) الذاتية بمعنى عدم الإباء عن الحمل. وفيه: أن الفرق بين المشتق والمبدأ من هذه الجهة أمر ظاهر يدركه حتى الصبيان، فهو مستدرك، فالأجدر بيان ما يخفى، وهو الجامع وجهة الاشتراك.

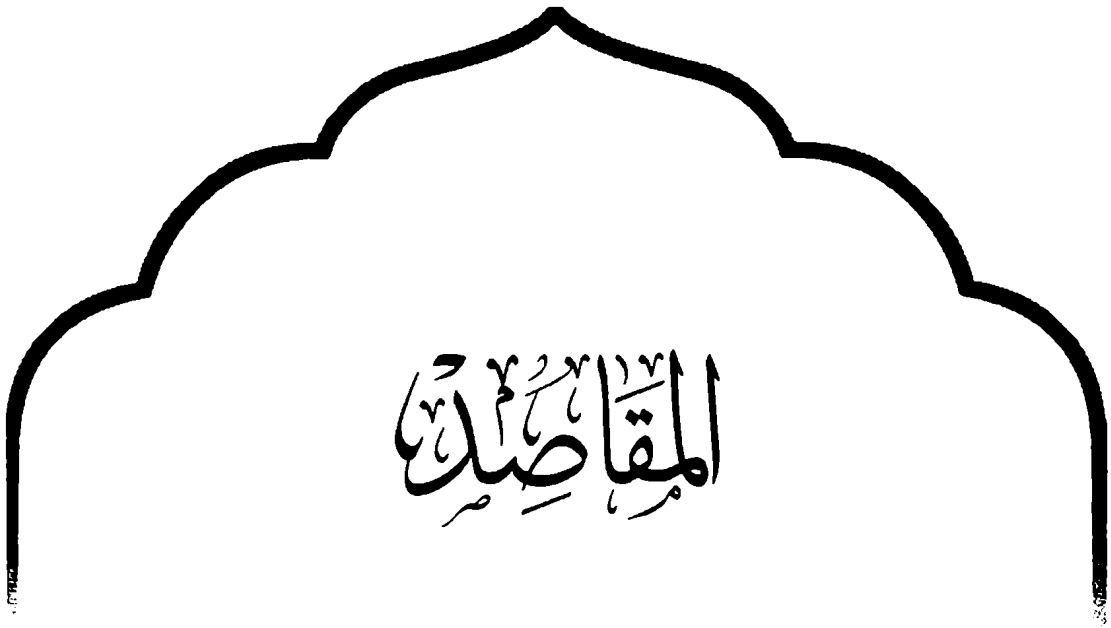
الثالث: ما ذكره المحقق النائيني﵀: من وجود حيثيتين واقعيتين للموجود العرضي الواحد، وهما حيثية وجوده في نفسه وحيثية وجوده لغيره، ولحاظ بشرط لا وهو لحاظ العرض بالحيثية الأولى، ولحاظه لا بشرط هو لحاظه بالثانية. وهذا هو الصحيح ويشهد له أنهم فرقوا بذلك بين المادة والجنس، وبين الفصل والصورة.

المقام الثاني: قد تقدم وجه عدم صحة التفريق الذي ذكره المحقق النائيني﵀ من جهات أربع، والصحيح أن مفهومهما مختلف فلا حاجة للتفريق بينهما.

معنى قيام المشتق بالمحل:

التنبيه الثالث: ذكر في الفصول أنه لابد من قيام المشتق بالموضوع بأي نحو من أنحاء القيام. وحيث إن القيام يتوقف على المغايرة أشكل الأمر في حمل الصفات الذاتية على الواجب؛ لمكان العينية.

وأجيب بكفاية المغايرة المفهومية، وأن المقصود بقيام الصفة بالذات وجدانها لها، وثبوته في مورد العينية أولى.



المقاصد

- المقصد الأول: في الأوامر
- المقصد الثاني: في النواهي
- المقصد الثالث: مباحث المفاهيم
- المقصد الرابع: في العام والخاص
- المقصد الخامس: المطلق والمقيد
- المقصد السادس: المجمل والمبين



المقصد الأول

في الأوامر

مادة الأمر

والكلام فيه في مقامين:

المقام الأول: في مادة الأمر، وفيه جهات:

الجهة الأولى: اختلف في معناها على أقول:

الأول: أنها مشترك بين عدة معان، أوصلها البعض إلى خمسة عشر معنى.

وفيه: عدم استعمال الأمر في مفهوم أكثر المعاني التي ذكرت فذكرها في المعاني من اشتباه المفهوم بالمصداق. هذا، مضافاً إلى عدم تبادرها من مادة الأمر.

الثاني: أنها مشترك لفظي إما بين الطلب والشأن كما في الفصول، وإما بين الطلب والشيء ـ كما في الكفاية ـ.

وهو مردود من وجهين:

الوجه الأول: أنه لا جامع بين المعنى الحدثي وغير الحدثي.

الوجه الثاني: أن اختلاف الجمع كاشف عن تعدد الوضع.

الثالث: أن لهما معنى واحداً، إما الواقعة التي لها أهمية ـ كما عند الميرزا النائيني رحمه الله ـ أو ما يصلح أن يطلب تكويناً أو تشريعاً كما عند المحقق الاصفهاني رحمه الله.

ويرد على مختار النائينيﷺ صحة التصريح بعدم الأهمية.

والمناسب للمختار في حقيقة الوضع والإنشاء؛ جعل الأمر بمعنى اعتبار الفعل في عهدة المكلف وإبرازه[1].

اعتبار العلو والاستعلاء في مفهوم الأمر:

الجهة الثانية: الظاهر اعتبار العلو في مفهوم الأمر؛ للتبادر، وصحة السلب.

وأما الاستعلاء فإن كان بمعنى إظهار الجبروت فهو غير معتبر، ولذا يصدق الأمر مع خفض الجناح.

وإن كان بمعنى إعمال السيادة فالظاهر اعتباره مع العلو لصحة السلب كما في قضية بريرة. وليس الاستعلاء وحده مقوماً لمفهوم الأمر، أو على سبيل البدل، وقول العرف لمن قال لأبيه أمرتك: (كيف تأمر أباك؟)؛ على سبيل المجاز.

كيفية دلالة المادة على الوجوب:

الجهة الثالثة: لا كلام في دلالة الأمر على الوجوب، وفي منشأ هذه الدلالة أقوال:

---

(١) كان مختارهﷺ في الدورات السابقة على الخامسة اشتراك مادة الأمر بين الطلب في الجملة والشيء في الجملة، وذلك لأنه ليس كل طلب أمراً وإنما خصوص التشريعي منه، فلا يقال: أمرت العلم بمعنى طلبته، كما إنه لا يطلق الأمر على كل شيء، وإنما على شيء خاص، فلا يقال: رأيت أمراً، بمعنى رأيت إنساناً، ويصح أن يقال: رأيت شيئاً.

الأول: أنها بالوضع، وعليه المشهور قديماً وحديثاً. وهو مردود نقضاً وحلًّا..

أما نقضاً: فللزوم مجازية إطلاق الأمر على الطلب الندبي، كما في: (أمرني ربي بإعفاء اللحية، وقص الشوارب)، ولزوم التناقض في مثل (أمرني سيدي بفعل كذا، ثم رخص لي).

وأما حلًّا: فلما عرفت من أن الأمر موضوع للدلالة على اعتبار الفعل في عهدة المكلف، وإبرازه.

الثاني: أنها بالإطلاق. اختاره في الفصول، وتبعه المحقق العراقي﵀.

ويرده: أنه ينبني على الوضع للجامع بين الوجوب والندب، وقد عرفت وضعه لغير ذلك.

الثالث: أنها بحكم العقل، بمعنى استقلال العقل بلزوم الإتيان بما جعله المولى في العهدة ما لم يرخص في تركه، وهو الصحيح.

الطلب والإرادة

الجهة الرابعة: ذهب الأشاعرة إلى مغايرة مفهوم الطلب للإرادة، وذهب صاحب الكفاية﵀ إلى اتحاد الطلب الإنشائي مع الإرادة الإنشائية، والطلب الحقيقي مع الإرادة الحقيقية، وأن منشأ توهم الأشاعرة انصراف لفظ (الطلب) عند الإطلاق للإنشائي، وانصراف لفظ (الإرادة) عند الإطلاق للحقيقية.

والحق: أن مفهوم الطلب مغاير لمفهوم الإرادة، ولا يصدق كل واحد منهما على مصاديق الآخر، والوجه في ذلك: أن الطلب هو السعي لتحصيل ما يجزم بحصوله بالسعي، فهو من مقولة الأفعال، وأما الإرادة فهي الشوق المؤكد، وقد توجد في أعلى مراتبها ولا يوجد الطلب تكاسلاً أو لمانع، فهي من مقولة الكيف المباينة بتمام الذات لمقولة الفعل، فلا يصدقان على واحد.

الكلام النفسي:

ثم إن غرض صاحب الكفاية﵀ من إثبات الاتحاد نفي الكلام النفسي، إلّا أنه لا ملازمة بين القول بالتغاير ـ كما هو المختار ـ والقول بالكلام النفسي المنفي بالوجدان في الجمل الخبرية والإنشائية، والمنشأ للقول به عدة شبهات:

الشبهة الأولى: لزوم اتصاف القديم بالحادث، وبتقرير آخر: لزوم حدوث الذات لعينيتها مع الصفات، وهو لا يتناسب مع مبناهم القائل بالزيادة.

والجواب: أن الكلام صفة فعلية، واقعها الفعل، ولهذا يصح سلبها وتعليقها على المشيئة.

الشبهة الثانية: أن المتكلم ـ كالذائق ـ من قام به المبدأ لا من أوجده. وبتقرير آخر: ظاهر المشتق أن قيام المبدأ بالذات قياماً وصفيّاً، وهو غير ظاهر من مذهبهم.

الجواب: المتكلم من صدر منه الكلام، لا من حل فيه، وإلّا يلزم عدم صحة وصفنا بأننا متكلمون بالكلام اللفظي.

الشبهة الثالثة: وجدان تزوير الكلام في النفس قبل التلفظ.

الجواب: أن تزوير النفس مسلم، ولكنه ليس الكلام النفسي؛ لسبقه على الأفعال الاختيارية طرّاً، كتخطيط المهندس، فهل يلزم بالتخطيط النفسي؟!

الشبهة الرابعة: حملهم بعض الآيات والروايات والعبارات أو الاستدلال بظهورها؛ على الكلام النفسي، كقوله تعالى ﴿وَأَسِرُّواْ قَوْلَكُمْ أَوِ ٱجْهَرُواْ بِهِۦ﴾، وقول القائل: (**في النفس كلام لا أبوح به**).

الجواب: أما عن الآية فباحتمال إرادة كتمان النوايا، كما في قوله تعالى: ﴿وَإِن تُبْدُواْ مَا فِيٓ أَنفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ﴾، أو إرادة الكلام المكتوم نسبياً، وإن كان ملفوظاً. وأما عن قول القائل: (**في النفس كلام لا أبوح به**)؛ فلأن الكلام المراد ليس ما يسمى بالنفسي لما تقدم من وجوده في كل فعل اختياري.

الجبر والاختيار

في الأفعال المنسوبة إلى العباد أربعة أقوال:

القول الأول: أنها مفوضة للعباد، فتصدر عنهم بنحو الاختيار والاستقلال، وهو المنسوب إلى المعتزلة. واحتج له بأن علة حاجة الممكن إلى العلة الحدوث وبعده يستغني عنها؛ لأن الوجود الثاني ليس حدوثاً.

وفيه: أن علة الحاجة الإمكان، وهي محفوظة في الوجود الثاني، وقد وردت أخبار كثيرة في ذم هذا القول، وأطلقت على أصحابه «**مجوس هذه الأمة**» لاستلزامه تعدد الفاعل المستقل، وهو الإله عند المجوس.

القول الثاني: أنها فعل الله والعباد محل لها لا يفعلونها بقدرة واختيار مؤثرين، وهو مذهب الأشاعرة.

واحتج له بحجج كثيرة منها:

الحجة الأولى: تعلق الإرادة الأزلية التي لا تتخلف بالفعل أو الترك.

الجواب:

أولاً: بمنع الإرادة الأزلية؛ لأن الإرادة صفة فعلية.

وثانياً: سلمنا لكن نمنع تعلقها بغير فعل المريد، كتعلق إرادة الله بجعل العبد محلًّا أو غير محل لشيء ما، أو منع التأثير.

الحجة الثانية: لزوم انقلاب علم الله جهلاً.

والجواب:

أولاً: بالنقض بأفعال الله.

وثانياً: بأن العلم يتعلق بالمعلوم على ما هو عليه، وليس له تأثير في المعلوم.

القول الثالث: صدور الأفعال من العباد مسبوق بإرادة حاصلة قهراً فيهم، وهو للفلاسفة واختاره صاحب الكفاية، وأصر عليه المحقق الاصفهاني ﷺ، وهو كالقول الثاني إلّا أنه يثبت تأثيراً للإرادة.

واحتجوا على ذلك، بأن الإرادة علة تامة لتحقق الفعل، وهي خاضعة لقانون (الشيء ما لم يجب لم يوجد)، فهي واجبة التحقق لتحقق علتها التامة، وإلّا يلزم الانفكاك بين العلة والمعلول.

وفيه: أن ما ينتهي إلى ما ليس بالاختيار فليس بالاختيار، ولا يكون مصححاً عقلاً للثواب والعقاب، وإن سمي في اللغة فعْلاً إراديّاً.

القول الرابع: وهو الحق، وحاصله: أن الأفعال صادرة بالاختيار لا على وجه التفويض، وإنما على وجه التمكين، ومعنى صدورها اختياراً أن الإرادة وإن كانت خاضعة لقانون العلية وتوجد قهراً بإرادة الله، إلّا أنها ليست علة تامة للفعل، بل يتوسط بينها وبينه اختيار إعمال القدرة أو عدم إعمالها، فالأفعال الاختيارية خارجة عن قانون العلة والمعلول.

وأورد المحقق الاصفهاني رحمه الله على توسط الاختيار من وجوه:

الأول: نقل الكلام إلى الاختيار، فحاله حال الإرادة عند الفلاسفة، فلا فرق إلّا في التسمية.

وفيه: أن الاختيار فعل وليس صفه، والفعل لا يحتاج إلى علة، وإنما يحتاج إلى فاعل، وهو النفس.

الثاني: أن النفس تفعل بتوسط القوى الباطنية والظاهرية، ولا فعل مباشر لها يسمى الاختيار.

وفيه: منع عدم وجود فعل يصدر من النفس مباشرة، كيف والنية والعزم من الأفعال المباشرة؟!

الثالث: أن الفعل بعد اختياره ضروري التحقق، فأي فرق بين هذا القول وما عليه الفلاسفة؟!

وفيه: أن الفرق من جهة نفس الإرادة والاختيار، فإن الإرادة ليست اختيارية بخلاف الاختيار، وضرورة الفعل بالاختيار لا تنافي الاختيار عقاباً.

ولو كان مجرد صدور الفعل عن إرادة قهرية مصححاً للعقاب، لصح العقاب على الفعل المترتب على حالة قهرية كارتجاف اليد ـ مثلاً ـ، إذ لا فرق بينهما بحكم العقل إلّا في تسمية الأول لغةً بـ(الفعل الإرادي)، فلو ترتب عقاب فيه لكان ينبغي أن يكون لواضع اللغة.

الرابع: لو كانت اختيارية الأفعال تتقوم بتوسط الاختيار، للزم توسطه في أفعال الله تعالى، وهو محال؛ لأنه إما عين الذات أو غيرها، والأول باطل لحدوثه، والثاني باطل؛ للزومه حلول الحادث في الذات.

وفيه: أن الحصر غير تام، فإن الاختيار كسائر أفعاله الحادثة قائم بالذات قيام الفعل بالفاعل.

تخريجات الجبرية للعقاب:

وللتفصي من إشكال قبح العقاب ويوجد لأصحاب القول الثاني والثالث ـ الذي أشارت إليه الروايات ـ عدة طرق:

الطريق الأول: ما سلكه الأشعري من كون العقاب على الكسب، وقد دلت بعض الآيات على ذلك.

وفيه: دلالة بعض الآيات على ترتب العقاب على العمل، فيكون المراد به دفعاً للتناقض، مضافاً إلى نقل الكلام إلى الكسب.

الطريق الثانية: ما سلكه الباقلاني من كونه على المعصية لا العمل.

وفيه: أن عنوان المعصية منتزع من مخالفة تشريع الله عز وجل، والجبر على المخالفة جبر عليها.

الطريق الثالثة: ما سلكه الأشاعرة من أن قبح العقاب مبني على التحسين والتقبيح العقليين، وهما ممنوعان؛ لوجهين:

١ـ أن العقل لا حكم له، ولو كان له حكم بقبح الظلم فليس صغراه فعل المالك الحقيقي.

٢ـ أن العقل أحقر من أن يحكم على الله؛ إذ لا سلطان له.

وفيه: منع الوجهين.

أما الأول: فلأنه يلزم من كبراه سد باب إثبات صدق دعوى النبوة، والتمسك بالعادة لا ينفع قبل تحققها. وفي صغراه الخلط بين الظلم والغصب.

وأما الثاني: فلأن المراد بالعقل النظري المستقل في إدراك وجود الباري وصفاته التي ليس فيها ما يقتضي فعل القبيح؛ وليس العملي.

ولو سلمنا هذا الطريق في تصحيح عقاب الخالق للعبد فكيف يصحح عقاب العبد للعبد؟!

الطريق الرابعة: ما سلكه الفلاسفة من أن العقاب لكون العمل صادراً عن إرادة من العبد.

وفيه: ما تقدم من انتهاء الإرادة إلى الإرادة الأزلية الواجبة.

الطريق الخامسة: ما سلكه الفلاسفة أيضاً واختاره صاحب الأسفار والمحقق الخراساني‌رحمهما الله من كون العقاب من التبعات الذاتية للعمل، وليس فعلاً اختياريّاً لله عز وجل.

وفيه: أنه مخالف لصريح جملة كثيرة من الآيات، ومستلزم لسد باب العفو، وغير نافع في تصحيح عقاب العبد للعبد.

تفسير المراد بالأمر بين الأمرين:

اتضح مما تقدم القول الحق ـ برهاناً ـ وهو صدور الأفعال بالاختيار، لا على وجه التفويض، وإنما على وجه التمكين، وهو الذي بينه المعصومون‌عليهم السلام فيما روي عنهم: «**لا جبر ولا تفويض، إنما أمر بين أمرين، ومنزلة بين منزلتين**» ويمكن أن نوضح ذلك بضرب أمثلة ثلاثة:

المثال الأول: ما لو وجدت لرجل يد مرتعشة لا يسيطر عليها، فربط فيها رجل آخر سكيناً، وبارتعاشها غير الاختياري قتل رجلاً ثالثاً مربوطاً بجانب اليد، فإن العقل لا ينسب القتل هنا إلى الرجل الذي ترتعش يده، وهذا هو حال العبد عند المجبرة.

المثال الثاني: أن يعطي رجل سكيناً لآخر، وهو يعلم أنه يريد أن يقتل بها ثالثاً، ثم يقوم بالقتل، فإن العقل لا يسند القتل إلى معطي السكين، وإنما يسند إليه إحداث القدرة فحسب، وهذا حال العبد عند المفوضة.

المثال الثالث: أن يسلط رجل الكهرباء على يد رجل آخر مشلولة، فيتمكن من تحريكها ويقتل بها ثالثاً مع قدرة الرجل الأول على قطع الاتصال، وعلمه المسبق بالعزم على القتل، فإن العقل يحكم بنسبة الفعل إلى الاثنين على نحو الاستقلال، وأما ما يقتضيه الإسناد الكلامي فنسبة الخير إلى الأول والشر إلى الثاني، وهذا حال العبد على المختار.

صيغة الأمر

المقام الثاني: في صيغة الأمر، والكلام فيها في جهات:

الجهة الأولى: في مدلول صيغة الأمر، وفيها أقوال:

القول الأول: أنها حقيقة في عدة معان منها الطلب والتهديد والتعجيز والاستهزاء. وما ذكره في الكفاية من احتمال استعمال الصيغة في جميع الموارد في معنى واحد مع اختلاف الداعي، يناسب رأي المشهور في حقيقة الإنشاء، ولا يناسب المختار.

القول الثاني: ما اختاره في الكفاية من أن مدلولها إنشاء الطلب للتبادر.

وفيه: مضافاً إلى أنه مبني على المشهور في الإنشاء؛ عدم قابلية الطلب له.

القول الثالث: اعتبار الفعل في عهدة المكلف، وهو المختار، ويشهد له موافقته للمختار في الانشاء، والتبادر، وعدم قبول العقلاء الاعتذار عند المخالفة باحتمال التعجيز أو التهديد أو غيرهما.

الجهة الثانية: في دلالتها على الوجوب وتشخيص منشأها.

وفيها أقوال:

القول الأول: ما ذهب إليه صاحب الكفاية من دلالتها وضعاً للتبادر، وأكده بسيرة العقلاء على ذم من خالفه وعدم قبول اعتذاره باحتمال الندب.

وفيه: تسليم الأمرين، ولكن الكلام في منشئهما هل هو الوضع أو العقل.

القول الثاني: دلالتها على الوجوب بالإطلاق، وتقريبه في مقدمات:

الأولى: يشترك الوجوب والاستحباب في كونه إرادة ويمتاز بالشدة.

الثانية: المرتبة الشديدة في الحقائق المشككة تمتاز بنفس حقيقتها، بخلاف الضعيفة.

الثالثة: أن الإطلاق في الحقائق المشككة يقتضي إرادة المرتبة الشديدة لعدم حاجتها إلى بيان زائد وراء اللفظ المبين لنفس الحقيقة.

وفي جميع المقدمات نظر:

أما الأولى: فمن عدة وجوه:

الأول: أن الوجوب والاستحباب فعلان اختياريان للمشرع، وليسا وصفين.

الثاني: سلمنا ذلك في غير الأحكام الشرعية، ولكن نمنعه فيها؛ لأن إرادة الله عز وجل ليست الشوق المؤكد، بل هي إما العلم بالنظام التام أو المشيئة والإحداث وإعمال القدرة ولا يقبل شيء من ذلك الشدة والضعف.

الثالث: سلمنا أنها الشوق المؤكد، لكن إرادته للأحكام ليست كذلك لعدم عود مصالحها له عز وجل، فهي كالأوامر الإرشادية غير القابلة للشدة والضعف.

وأما الثانية: فلأن المرتبة الشديدة في الحقائق المشككة ممكنة، وكل ممكن زوج تركبي فللمرتبة الشديدة حد، والضعيفة تمتاز بنفسها أيضاً.

وأما الثالثة: فلأن هذا التطبيق ليس عرفياً، وإلّا للزم دلالة كل لفظة بالإطلاق على إرادة أشد المراتب، وهو كما ترى.

القول الثالث: دلالتها على الوجوب بحكم العقل وهو الصحيح الموافق للمختار في حقيقة الإنشاء الذي يتحقق إبراز الاعتبار فيه بالأمر مادة وصيغة وبغيره، كقوله تعالى ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ﴾.

ويترتب على المختار إمكان التمسك بالصيغة لإثبات الوجوب فيما لو ورد الأمر متعلقاً بأفعال نعلم بأن بعضها مستحبة، لتحقق موضوع حكم العقل، ولا يمكن إثباته على القول الأول للزوم استعمال اللفظ في أكثر من معنى، وهو غير عرفي لا يصار إليه بلا قرينة.

الجهة الثالثة: في الجملة الخبرية.

وهي على أقسام:

١ـ الجملة الفعلية التي جاء فيها فعل مضارع، سواء كانت فعلية عند النحاة أم لا، كقوله تعالى ﴿وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ﴾، وهي تستعمل

في الطلب مطلقاً.

٢ـ الجملة الخبرية التي يكون الدال فيها على الطلب فعلاً ماضياً، كقوله تعالى ﴿وَمَن دَخَلَهُۥ كَانَ ءَامِنًا﴾، وهي تستعمل في الطلب إذا كانت شرطية أو في قوتها، كـ«**من تكلم في صلاته أعاد**».

٢ـ الجملة الاسمية التي يكون الدال على الطلب فيها المشتق ومادته هي المتعلق كـ(أنت قائم) إذا أريد القيام. وهي لا تستعمل في الطلب مطلقاً.

إذا عرفت هذا فالبحث في ثلاث نواح:

الناحية الأولى: في المستعمل فيه. وقد ذكر صاحب الكفاية أنه واحد، ولكن الداعي تارة الحكاية وأخرى التحريك والبعث.

فإن قلت: يلزم جريان أحكام الجملة الخبرية، فتتصف بالكذب والصدق.

قلت: لا تجري؛ لأنها على نحو الكناية، والمقصود بها جداً الإخبار عن الأمر.

والصحيح: اختلاف المستعمل فيه، فإن اختلاف الداعي موجب لاختلاف المعنى على المختار في حقيقة الوضع.

الناحية الثانية: في دلالتها على الوجوب. والصحيح أنها تدل عليه بحكم العقل لدلالتها على الطلب.

الناحية الثالثة: في كون دلالتها آكد.

ذهب صاحب الكفاية إلى أن دلالتها على الوجوب أقوى من الجمل المشتملة على الأمر؛ لأنها تدل على بلوغ شوق الآمر حداً جعله يخبر عن تحقق الفعل من العبد، ولو لم يوجب ذلك التأكّد فلا أقل من كونه معيناً لاحتمال الوجوب، فيصير قرينة لأحد المعاني المجازية.

وفيه:

أولاً: أنه مبني على أن الجمل الخبرية مستعملة في معنى واحد حتى فيما يراد منها الطلب، وتقدم فساده.

وثانياً: لو كان الإخبار عن تحقق المطلوب موجباً لاستفادة الوجوب لجرى ذلك في مثل (زيد قائم) مع أن استعمالها في الطلب غلط.

ثالثاً: أن المناسبة بين النكتة التي ذكرها وبين استفادة الوجوب دقيقة تخفى على الذهن العرفي.

التعبدي والتوصلي

للتوصليّ إطلاقان:

الأول: ما يسقط بمجرد تحققه، ولو بفعل الغير أو بغير إرادة واختيار أو ضمن الفرد المحرم، وليس لمقابله اصطلاح خاص.

الثاني: ما لا يعتبر في سقوطه قصد القربة، ويقابله التعبدي، وضابطة الفرق بينهما أن التوصلي بهذا المعنى تعلق به الأمر لمصلحة شخصيّة أو نوعيّة

تقوم به ولم يكن لأجل إظهار الخضوع والعبودية، وأما التعبدي فهو ما كان الأمر به لأجل إظهار ذلك. والنسبة بين الإطلاقين من وجه.

إذا عرفت هذا فالكلام في مسألتين:

دوران الواجب بين كونه توصليّاً بالمعنى الأول أو لا:

المسألة الأولى: في الشك في كون الواجب توصليّاً بالمعنى الأول أو لا. وفيها فروع:

الفرع الأول: فيما لو شككنا في كون الواجب يسقط بفعل الغير أو لا. وقد نسب إلى المشهور أن مقتضى الأصل اللفظي التوصليّة، والصحيح اقتضاؤه لعدم سقوط الواجب بفعل الغير؛ لأن كون الواجب بنحو يسقط بفعل الغير يتصور على ثلاثة أنحاء:

الأول: أن يكون الجامع بين فعل العبد المعين وفعل غيره، وهو غير معقول؛ لأنه من التكليف بين الفعل الاختياري وبين غيره، ولو سلمنا إمكانه فالأصل اللفظي يقتضي المباشرة؛ لأن مرجعه إلى دوران الأمر بين التعيين والتخيير، والأصل يقتضي التعيينيّة؛ لأن التخيير يحتاج إلى بيان زائد.

الثاني: أن يكون الجامع بين فعل العبد المعين وبين استنابته غيره لذلك الفعل، وهو معقول؛ لأن الاستنابة فعل اختياري؛ إلّا أن وقوعه غير محتمل للزوم تحقق الامتثال بمجرد الاستنابة، وهو غير محتمل بحسب فرض المسألة، وعلى تقدير احتماله يجري فيه ما تقدم في سابقه.

الثالث: أن يكون وجوبه مشروطاً بعدم إتيان الغير به، وهو معقول، ومحتمل فقهيّاً؛ بل واقع كما في وجوب القضاء على الولد الأكبر، وهو شبيه بالواجب الكفائي، وليس منه لعدم صدق الامتثال على فعل الغير، ويمتاز عن سابقيه بكون الوجوب فيهما مطلقاً، ولكن تردد المتعلق بين الجامع أو خصوص الفعل المباشر، وفيه يحتمل الاشتراط، ومقتضى الأصل عدمه، وهو مساوق لاعتبار المباشرة.

وأما مقتضى الأصل العملي: فحيث كان المحتمل هو النحو الثالث، وهو من موارد دوران الواجب بين الإطلاق والاشتراط، فلابد من بيان مقتضى القاعدة في ذلك، وحاصله:

إن في دوران الوجوب بين الإطلاق والاشتراط صورتين:

الأولى: أن نعلم بتوجه التكليف إلى جماعة، ونشك في توجهه إلى أخرى للشك في اعتبار قيد يوجد في الجماعة الأولى ولا يوجد في الثانية من حين وجودهم، كما لو علمنا بوجوب حضور الجمعة على الرجال وشككنا في النساء.

والمرجع هو البراءة للشك في حدوث الوجوب من الأول.

الثانية: أن نعلم بثبوت التكليف في حالة، ثم نشك في ارتفاعه لارتفاع تلك الحالة التي نحتمل دخلها فيه، كمن شك في بقاء وجوب زكاة الفطرة ليلة العيد بعد أن تبرع بها غيره عنه.

ومقتضى الأصل العملي استصحاب التكليف بناء على جريانه في الشبهات الحكمية، وقاعدة الاشتغال بناء على عدم جريانه فيها؛ لأن المكلف يحرز التكليف ويشك في سقوطه، والاشتغال اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني.

وإذا تنقح هذا فاعلم أن ما نحن فيه داخل في الصورة الثانية.

ثم إنه لا فرق فيما نحن فيه بين كون التكليف متوجهاً إلى شخص معين وبين كونه متوجهاً إلى صنف، ومن هنا حكمنا في الفقه بعدم كفاية تحنيط الصبي للميت للإطلاق اللفظي وقاعدة الاشتغال المفيدين للمباشرة.

الفرع الثاني: لو شككنا في لزوم صدور الفعل عن اختيار أو كفاية وقوعه ولو من غير إرادة واختيار.

والصحيح فيه اقتضاء الأصل اللفظي للتوصليّة، واقتضاء الأصل العملي البراءة على العكس من الفرع السابق.. أما اقتضاء الأصل اللفظي لذلك فلأن احتمال التوصليّة هنا ينشأ من احتمال تعلق التكليف بالجامع بين المقدور وغيره، وهو ممكن ثبوتاً يكشف عنه الإطلاق، والتكليف بالجامع بين فعل المكلف وبين فعل غيره لا معنى له، فليس امتناعه ـ المتقدم منا ـ لامتناع التكليف بالجامع بين المقدور وغير المقدور.

وأما اقتضاء الأصل العملي للبراءة فلأن في تقيد الفعل بصدوره عن اختيار كلفة زائدة مشكوكة، فتنفى بالبراءة. ولا تجري البراءة عن الإطلاق؛ لأن فيه توسعة، ورفعها خلاف الامتنان.

وقد ذهب جماعة إلى أن الأصل اللفظي ينفي التوصليّة، ولهم في ذلك وجوه:

الوجه الأول: انصراف الفعل إلى الاختياري منه.

وفيه: منع الانصراف في مدلول المادة؛ لصدقها فيما لو صدر الفعل عن غفلة، ولذا لا تهافت في قول القائل: (نام بغير إرادة)، وفي مدلول الهيئة لدخولها على الأفعال الاختيارية وعلى الصفات والأفعال التي تحل في فاعلها اللغوي بغير إرادة فيقال: (أحب زيد) و(مات زيد).

نعم لا ينكر تقوم بعض الأفعال بالقصد كالتعظيم والإحسان والإكرام، إلّا أن ذلك لدخول القصد في المعنى وضعاً لا من جهة الانصراف، وخاص بالأفعال القصدية، ولا يجري في كل فعل كما يزعم المستدل.

الوجه الثاني: ما اعتمده المحقق النائينيﷺ من دخالة القدرة في ذات الخطاب، فلا يتعلق إلّا بالحصة المقدورة.

ويرد عليه في المبنى والبناء.. أما المبنى فلأن التكليف ليس البعث والتحريك، كما أفاد، وإنما اعتبار الفعل في عهدة المكلف، فتكون القدرة شرطاً في صحة التكليف عقلاً.

وأما البناء: فلأننا لو سلمنا المبنى فلا مانع من تعلق التكليف بالجامع؛ لأنه مقدور.

الوجه الثالث: للمحقق النائيني ـ أيضاً ـ وحاصله: أن الواجب هو خصوص المشتمل على الحسن الفاعلي، وما صدر بغير اختيار ليس كذلك.

ويرد عليه نقضاً بالواجبات التوصليّة التي لم يؤخذ فيها قصد القربة. وحلًّا: بأن المقدار الذي يحكم به العقل هو اشتمال التكليف على مصلحة.

الفرع الثالث: لو شككنا في سقوط التكليف بالإتيان بالفرد المحرم. ولهذا الشك صورتان:

الصورة الأولى: أن يكون الفرد متحداً مع المحرم، كالغَسل في الوضوء بالمغصوب.

وفي هذه الصورة إن علمنا بسقوط الأمر ـ كما في التطهير من الخبث بالماء المغصوب ـ فلا بحث، ويستند السقوط حينئذ إلى تحقق الغرض لا الامتثال؛ لعدم اجتماع الأمر والنهي.

وأما إذا لم يحصل العلم فمقتضى الإطلاق والأصل العملي عدم السقوط؛ لدخوله في سقوط الأمر بغير متعلقه.

الصورة الثانية: أن يكون الفرد المحرم منضمّاً إلى المأتي به بعنوان الامتثال، كما في الوقوف حال القراءة على الأرض المغصوبة. ويأتي الكلام عنها مفصلاً في مسألة اجتماع الأمر والنهي.

دوران الواجب بين التوصليّة والتعبدية:

المسألة الثانية: في دوران الواجب بين كونه توصليّاً بالمعنى الثاني أو تعبديّاً، والكلام في مقامين:

المقام الأول: في مقتضى الأصل اللفظي.

والكلام تارة في أخذ قصد القربة بمعنى امتثال الأمر، وأخرى في قصد القربة بمعنى قصد المحبوبية والمصلحة أو كون الآمر أهلاً للعبادة، وغير ذلك من الدواعي الإلهية..

أما بالنسبة إلى أخذ قصد الامتثال فلعل المشهور على عدم صحة التمسك بالإطلاق لإثبات التوصليّة؛ لاستحالة تقيد المتعلق بقصد امتثال الأمر، فيستحيل الإطلاق؛ لأن التقابل بينهما من تقابل العدم والملكة.

واحتجوا لاستحالة التقييد بوجوه، ولما كان النظر فيها مشتركاً لزم قبل استعراضها وبيان وجه النظر فيها؛ رسم مقدمات:

المقدمة الأولى: إن الواجبات المركبة العباديّة يمكن أن تكون على ثلاثة أنحاء:

النحو الأول: أن تكون مركبة من إجزاء وشرائط كلها عباديّة.

النحو الثاني: أن تكون مركبة من إجزاء عبادية وشرائط توصليّة، كما هو الحال في أكثر الواجبات العبادية، من قبيل الصلاة، فإن التكبير والقراءة والركوع والسجود عبادات، وأما الطهارة من الخبث والتقيد بالطهارة من الحدث فهي توصليّة.

النحو الثالث: أن تكون مركبة من إجزاء بعضها توصليّة وبعضها تعبديّة، وهذا النحو لا مصداق له في الواجبات الأولية، إلّا أن وقوعه وارد في الواجبات العرضيّة، كما في نذر مجموع الصلاة وإعطاء هدية.

المقدمة الثانية: إن الأمر المتعلق بالمركبات ينحل إلى أوامر بعدد أجزائها، والأمر الضمني مقيد بلحوق ما يتبعه من الإجزاء وسبق ما يتقدم عليه منها، فلا يمكن الإتيان بالجزء بداعي أمره إلّا مع البناء على الإتيان بسائر الإجزاء، وإلّا يلزم التشريع.

المقدمة الثالثة: إن ما ذكر في المقدمتين السابقتين خاص بالأجزاء العرضيّة، ولا يجري في الطوليّة، كقصد امتثال الأمر؛ لأنه إذا تعلق الأمر بالمركب من ركوع وسجود وقصد الامتثال يتحقق الجزء الثالث قهراً بمجرد الإتيان بالجزأين الأولين بقصد امتثال الأمر، وبهذا يظهر أن الجزء الطولي توصليّ دائماً.

إذا عرفت هذا نأتي للوجوه التي ذكرت لإثبات استحالة أخذ قصد الامتثال في المتعلق:

الوجه الأول: وهو للميرزا النائينيﷺ وحاصله: أن كل قيد في المتعلق إذا كان غير اختياري فلابد من أخذه مفروض الوجود وقيداً في الوجوب، وإلّا يلزم التكليف بغير المقدور، والأمر من أفعال المولى وليس فعلاً اختياريّاً للعبد، فلو أخذ في المتعلق فلابد من أخذه مفروض الوجود، ولكن أخذه كذلك محال لوجهين:

١ـ لزوم الخلف؛ لأن الآمر متصد لإيجاد الأمر، فلابد أن يُفرض معدوماً، ولا يجتمع هذا مع كون الأمر مفروض الوجود.

٢ـ لزوم الدور، وهو توقف فعلية الأمر على نفسه.

وما أورده بعض الأساطين من كون قصد امتثال الأمر فعلاً اختياريّاً، وهو من شروط الفعل العبادي، كالاستقبال والطهارة والأمر يبعث نحو شروط الواجب كما يبعث نحو أجزائه مدفوع بأن كلام الميرزا في نفس الأمر لا قصده.

والصحيح في الإيراد أن يقال: غاية ما أفادهﷺ خروج الأمر عن الاختيار فلابد من أخذه مفروض الوجود عقلاً، وهذا غير تام؛ لأن الأمر لم يتعلق بالأمر، وإنما بالمقيد به، ولا يلزم من تعلقه به التكليف بما لا يطاق؛ لأن الأمر وإن كان فعل المولى إلّا أنه متحقق بإنشائه بالأمر بالمقيد.

الوجه الثاني: ـ ما ذكره الميرزا أيضاً وهو ـ لزوم تعلق قصد الأمر بقصد الأمر، فيكون متأخراً عن نفسه.

وفيه: أن قصد الأمر جزء توصليّ، فلا يجب قصده.

الوجه الثالث: ما في الكفاية من لزوم عدم قدرة العبد على الإتيان بالعمل إلّا على وجه التشريع، وذلك لأن الأمر متعلق بالمركب كالصلاة ـ مثلاً ـ وقصد الامتثال، والأمر بالمركب يدعو لامتثال متعلقه فحسب، وليس هو الإتيان بأجزاء الصلاة بقصد القربة، فالإتيان بها كذلك بلا أمر، فهو تشريع.

وفيه: عدم لزوم الإتيان بالعمل بقصد امتثال الأمر المتعلق بالمركب (الاستقلالي)، وكفاية الإتيان بالأجزاء بقصد امتثال الأمر الضمني، والقدرة

عليه متحققة حال الامتثال، ولا يلزم قصد امتثال الأمر بقصد الأمر؛ لأنه توصلي، وكون قصد الأمر في طول سائر الإجزاء لا يمنع من تعلق الأمر بالمركب منها، كيف؟! وقد عرفت ما هو أعظم من ذلك وهو وضع الاسم للمركب من العلة والمعلول.

الوجه الرابع: للمحقق الإصفهانيﷺ وحاصله: لزوم الخلف، وهو دخول قصد الامتثال في المتعلق لفرض أخذه فيه، وخروجه لفرض وجوب الإتيان بالمتعلق بقصد الامتثال.

وفيه: أن وجوب الإتيان بالمتعلق بقصد امتثال الأمر لا يعني تعلق الأمر الاستقلالي بذات المتعلق بدون قصد الامتثال؛ لأن المقصود بالأمر هنا الأمر الضمني، فلا خلف.

الوجه الخامس: ـ وهو للمحق الأصفهاني أيضاً ـ لزوم أن يكون الأمر باعثاً إلى كونه باعثاً؛ لأن معنى قصد الأمر أن يكون الأمر هو الباعث، فلو أخذ في متعلق الأمر لكان الأمر باعثاً إليه في ضمن باعثيّته نحو المجموع، وهو من كون الشيء علة لعليّة نفسه وهو محال، ككون الشيء علة لنفسه.

وفيه: عدم وجوب قصد الأمر المتعلق بالمركب، فهو ليس محركّاً، والأمر الضمني المتعلق بذات العمل هو المحرك نحو متعلقه، والأمر الضمني المتعلق بقصد القربة يُحرّك نحو داعوية الأمر الضمني الأول، ولا يلزم امتثاله بقصد الامتثال؛ لأنه توصلي.

وأما قولهم بأن التقابل بين الإطلاق والتقييد تقابل العدم والملكة وامتناع الثاني يوجب امتناع الأول فهو ممنوع صغرى وكبرى..

أما منع الصغرى: فلأن التقابل بينهما وإن كان كذلك إثباتاً إلّا أن المانع الذي ذكروه ثبوتي لا إثباتي، وفي مقام الثبوت التقابل على نحو التضاد؛ لأن الآمر لابد له من ملاحظة موضوع أمره وملاحظة خصوصياته، فإما أخذها أو رفضها، ويستحيل الإهمال في الواقع، وبهذا يتضح أن الضدين في المقام لا ثالث لهما.

وأما الكبرى: فلأن القابليّة المأخوذة في عدم الملكة في كلمات الفلاسفة الأعم من الشخصية والصنفية والنوعية والجنسية، فلولا كفاية قابليّة النوع والجنس، بل وكفاية قابليّة الموضوع لنوع الوصف لما صح تمثيلهم بوصف العقرب بالعمى، ولما صح وصفنا بأنا جاهلون بذات الله عز وجل وعاجزون عن حمل الجبل، فيكفي قابلية موضوع الدليل لنوع التقييد، وإن لم يقبل التقييد بشخص قصد الامتثال ليتصف بالإطلاق.

ولا يخفى أن نفي استحالة التقييد يقتضي إمكانية التمسك بالإطلاق لإثبات عدم دخالة قصد الامتثال، ولكن بعد إحراز كون المتكلم في مقام البيان، وأما لو حكمنا بالاستحالة، وقلنا بأن التقابل بين الإطلاق والتقييد تقابل العدم والملكة، فيتعين الإطلاق برهاناً، وإن أحرزنا عدم كون المتكلم في مقام البيان.

وأما احتمال أخذ سائر الدواعي الإلهية فقد ذهب صاحب الكفاية والميرزا النائيني﵀ إلى عدم إمكان التمسك بالإطلاق لنفيه، واستدل على ذلك بدليلين:

الدليل الأول: ـ ما ذكره الميرزا﵀ ـ إن أخذ هذه الدواعي في المتعلق ممتنع؛ لأن الداعي منشأ إرادة العبد، وهو خارج عن الاختيار، فلا يتعلق به الأمر.

ويرد عليه نقضاً: بأخذ قصد امتثال الأمر بمتمم الجعل وما يفيد فائدة التقييد، مع أنه من الدواعي الخارجة عن الاختيار، وحلًّا: بأن الداعي هو القصد، وهو فعل اختياري مباشر للنفس، ولهذا تعلق به التكليف، وقد حرمت بعض الدواعي كالرياء.

الدليل الثاني: إن التمسك بالأصل اللفظي فرع الشك في دخل هذه الدواعي، ونحن ـ وإن قلنا بإمكان أخذها في المتعلق ـ نقطع بعدم أخذها. وذكر لتخريج القطع عدة وجوه:

١ـ ما في الكفاية من أنا نقطع بإجزاء الصلاة بدون قصد غير امتثال الأمر، فلا يحتمل دخالة غيره كالمحبوبية والتقرب.

وفيه: أنه ينفي دخل سائر الدواعي بخصوصها، ولا ينفي دخل الجامع.

٢ـ أنا نقطع بصحة صلاة من صلى بقصد القربة دون سائر الدواعي، ولو كان الجامع داخلاً لما صحت لعدم الأمر بها، فالإتيان بها كذلك تشريع[1].

---

(١) راجع المحاضرات ج ٢ ص ١٨١.

وفيه: ما تقدم من انحلال الأمر بالمركب إلى أوامر ضمنية، فيتعلق الأمر الضمني بذات العمل، فيتمكن المكلف من الإتيان به بقصد أمره الضمني.

٣ـ أن امتناع أخذ قصد الامتثال يوجب امتناع أخذ المجموع منه ومن سائر الدواعي.

وفيه: أن الإطلاق ليس جمع القيود بل رفضها.

فتحصل إمكان أخذ قصد الامتثال أو قصد سائر الدواعي أو الجامع بينها، وعدم البيان إثباتاً يكشف عن نفي الاشتراط ثبوتاً.

محاولات استفادة نتيجة التقييد على القول بالاستحالة:

وللقائلين بالاستحالة عدة سبل لاستفادة نتيجة التقييد:

السبيل الأول: ما نسب للمجدد الشيرازي﵀ من أن للمولى أن يقيد مطلوبه بلازم قصد الامتثال أو غيره من الدواعي القربية، كأن لا يكون صدور العمل عن داع نفسي.

وأورد عليه الميرزا﵀ لزوم صحة العمل بمجرد الإتيان به لا عن داع نفسي ولا عن داع غيري، وهذا الفرض وإن كان محالاً إلّا أنه لا يلتزم به فقيه.

ويندفع: بأنه لا مانع من سلوك هذا الطريق؛ لعدم فوات غرض المولى بسبب استحالة هذا الفرض.

السبيل الثاني: ما اختاره الميرزا﵀ وهو التمسك بمتمم الجعل، وذلك بجعل أمرين أحدهما متعلق بذات العمل والآخر بمتعلق الأول بداعي أمره.

وقد تعرض له في الكفاية وأورد عليه بأن الأمر الأول إن سقط بمجرد الإتيان بمتعلقه سقط الأمر الثاني لارتفاع موضوعه، وإن لم يسقط إلّا بالإتيان به بداعي أمره، كفى حكم العقل بوجوب ما يحصل به الغرض ويلغو الثاني.

وفيه: أنّا نختار الشق الثاني وتكون فائدة الأمر الثاني الكشف عن عدم سقوط الأول بمجرد الإتيان بمتعلقه.

السبيل الثالث: أن يخبر المولى بأن غرضه لا يتحقق إلّا بقصد القربة، فإن العقل كما يستقل بلزوم امتثال أمر المولى، يستقل بلزوم تحصيل غرضه.

دعوى استفادة التعبدية بالأصل اللفظي:

ذهب جماعة إلى أن الأصل يقتضي التعبدية منهم صاحب المدارك والشيخ الكبير﵉، ولهم في ذلك أدلة:

الدليل الأول: أن غرض المولى من الأمر إيجاد الداعي، وتحصيل غرضه واجب عقلاً، ولا يتحقق إلّا بالإتيان بالفعل بقصد الامتثال؛ لأن عدم الإتيان به كذلك مساوق لعدم محركية الأمر.

وفيه: أن ما يحكم به العقل وجوب تحصيل الغرض القائم بفعل العبد، لا الغرض القائم بفعل المولى، لعدم القدرة عليه، وإيجاد الداعي من الثاني لا الأول، ولا يخفى أن الغرض ليس إيجاد الداعويّة الفعلية لتخلفها في العصاة، بل الشأنيّة بوجودها العلمي، ويتحقق معلولها الخارجي بمجرد صدور الأمر، فإيجاب تحصيله على العبد من إيجاب تحصيل الحاصل.

الدليل الثاني: قوله تعالى ﴿وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعۡبُدُواْ ٱللَّهَ مُخۡلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ﴾ بتقريب: أن الآية حصرت ما أُمر به العباد في عبادة الله والإخلاص له، ولا يجوز الخروج إلّا بمخصص.

وفيه:

أولاً: أن المراد بالعبادة في الآية ونظائرها التدين بالعبودية لله واعتقاد المملوكية له، فهي في مقام حصر ذلك في الله عز وجل بقرينة السياق، وليست في مقام حصر الأوامر في العبادية.

والعبادة لغير الله بهذا المعنى منافية للتوحيد، ولهذا صح توبيخ من يعتقد بألوهية الأصنام سواء جاء بالأعمال المبرزة من صلاة وذبح ونحوهما أم لا.

وثانياً: لو كانت الآية في مقام حصر الأوامر في العبادية للزم تخصيص الأكثر المستهجن.

الدليل الثالث: ما ورد عن النبيﷺ: «**إنما الأعمال بالنيات**» بتقريب: أنه دل على اشتراط النية في كل عمل، ولا يجوز الخروج إلّا بمخصص.

وفيه:

أولاً: أن الظاهر منه أن الأعمال التي يصح أن تقع على وجهين: حسن وقبيح ولا تقع حسنة إلّا بقصد وجهها، أو أن الثواب منوط بالنية.

وثانياً: لو سلمنا ظهورها في حصر الأوامر فلابد من رفع اليد عنه للزوم تخصيص الأكثر.

المقام الثاني: في مقتضى الأصل العملي.

ويرجع إليه مع عدم وجود أصل لفظي، إما لثبوت الواجب بدليل لبي، أو لعدم اكتمال مقدمات الحكمة في الدليل اللفظي، أو من جهة امتناع التقييد بقيد القربة.

والصحيح في المقام أنه لابد من ملاحظة إمكان تقييد المتعلق بقصد الامتثال، فعلى المختار من إمكانه في الأمر الأول تجري البراءة كما هو الحال عند الشك في أي جزء أو شرط؛ لاندراج المقام في كبرى دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين، وسوف يأتي الكلام في هذه الكبرى إن شاء الله.

وأما على مسلك الميرزاﷺ من إمكان تقييد متعلق الأمر الثاني؛ فكذلك، مع فارق، وهو إننا نجري البراءة عن تضييق التقييد، وهو عن تضييق نتيجته.

وأما على القول بالامتناع فقد ذهب صاحب الكفايةﷺ[1] إلى عدم جريان البراءة العقلية والشرعية وجريان قاعدة الاشتغال؛ للشك في حصول غرض المولى. وقياس الشك في دخل قصد الامتثال بالشك في جزئية السورة ـ مثلاً ـ في غير محله لعدم إمكان وضع الأول فلا يرفع بالبراءة الشرعية.

ويرد عليه: أن ما يحكم العقل بتحصيله الغرض الواصل، وإلّا يلزم عدم إمكان إجراء البراءة حتى فيما بيد الشارع وضعه؛ لأن البراءة تنفي فيه

---

(١) في بحث دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين فرقﷺ بين البراءة العقلية وبين البراءة الشرعية وذهب إلى جريان الثانية.

التكليف، ولا تثبت حصول الغرض بالفاقد.

دوران الأمر بين الاستحباب والتقية

لو صدر أمر نعلم بأن المأمور به فيه ليس واجباً، وكان كذلك عند العامة؛ فهل يحمل على التقية أو الاستحباب أو يحكم بالإجمال؟

والتحقيق إجماله على مبنى المشهور في كيفية دلالة الأمر على الوجوب، لتردده بين عدم إرادة الطلب، وبين إرادته جداً في ظرف التقية، وبين إرادته مطلقاً استحباباً، ولا معين [1].

وحمله على الاستحباب على المختار لدلالة الصيغة على جعل الفعل في العهدة مع علمنا بالترخيص. هذا إذا لم يكن الدليل بلسان إثبات حكم وضعي، وإلّا ـ كما في «**المذي منه الوضوء**» ـ خرج عن مسألتنا في مدلوله المطابقي، ودخل في مدلوله الالتزامي، ولكن لا مجال للحمل على الاستحباب حتى على المختار؛ لأن دلالة مثل هذا اللسان على الاستحباب ليست عرفية، فيحمل على التقية.

دوران الأمر بين النفسي والغيري

والصحيح أن الأصل اللفظي يقتضي كون الواجب نفسيّاً؛ لوجود

---

(١) وقد مثل السيد﵀ بقوله تعالى: ﴿وَإِذَا قُرِئَ ٱلْقُرْءَانُ فَٱسْتَمِعُوا۟ لَهُۥ﴾. ولو مثل بمثل صحيحة ابن يقطين الوارد فيها الأمر بالصلاة على الصبي قبل أن يعقل؛ لأصاب؛ لعدم احتمال التقية في الكتاب.

إطلاقين يقتضيان ذلك:

أحدهما: إطلاق الهيئة، وهو يقتضي عدم تقيد الوجوب بوجوب شيء آخر، ولازم ذلك كونه نفسيّاً.

وثانيهما: إطلاق مادة الواجب الذي نحتمل كون واجبنا المشكوك مقدمة له، فإن إثبات صحته مطلقاً ـ سواء تقدم عليه واجبنا المشكوك أو لا ـ يثبت بالملازمة كون واجبنا المشكوك نفسيّاً، ولا يرد إشكال عدم ثبوت النفسيّة بالإطلاقين إلّا بالملازمة؛ لأن الإطلاق من الأصول اللفظية الحجة في لوازمها.

دوران الأمر بين الواجبين

١ـ دوران الأمر بين التعيين والتخيير.

إذا قلنا بأن الوجوب التخييري مشروط بترك العدل؛ فمقتضى الأصل النافي للشرط التعيينيّة، وإذا قلنا ـ كما هو المختار، ويأتي بيانه ـ هو متعلق بالجامع؛ فالإطلاق لا يعين أحدهما، إلّا أن ظهور العناوين في الموضوعية يقتضي ظهور الأمر في التعيين.

٢ـ دوران الأمر بين العيني والكفائي.

والظاهر الاتفاق على اقتضاء الأصل اللفظي للعينيّة، والوجه يختلف باختلاف المسالك في حقيقة الكفائي، وهما مسلكان: **الأول**: أنه واجب عيني مشروط بترك الآخرين، ومقتضى الأصل عدم تقيد الوجوب ثبوتاً لعدم ذكر

الشرط إثباتاً. **الثاني**: أنه يختلف عن العيني في الموضوع مع الاتفاق في إطلاق الوجوب والواجب، فإن المخاطب فيه طبيعي المكلف، وليس كل فرد فرد. ومقتضى ظهور توجه الخطاب إلى فرد بعينه في كونه موضوعاً بشخصه العينيّة. فعلى المسلك المختار في التخييري والكفائي تثبت التعيينية والعينية بأصالة احترازية القيود.

الأمر عقيب الحظر

قيل يدل على الوجوب وقيل الإباحة، وقيل التبعية لما قبل النهي إن علق على زوال علة النهي كما في ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَٱصْطَادُواْ﴾، وإلّا يأتي الخلاف في دلاله على الوجوب أو الإباحة، والصحيح الإجمال، لاحتفاف الأمر بما يصلح للقرينيّة.

ومستند الأول هو أن الأمر موضوع للوجوب والأصل الحقيقة عند الشك، وفي المقدمتين نظر؛ لما عرفت ـ سابقاً ـ من أن الوجوب يستفاد بحكم العقل، ولعدم وجود أصالة للحقيقة بل ما عليه العقلاء الأخذ بالظاهر، ولو كان مجازاً، وترك غير الظاهر، ولو كان حقيقة. وما نحن فيه من الثاني لاحتفاف الكلام بما يصلح للقرينية.

ومستند الثاني دعوى كونه قرينة عامة على الإباحة.

وفيه: عدم ثبوت ذلك، وبهذا ظهر وجه النظر في الثالث.

هل يدل الأمر على المرة والتكرار؟

اختلفوا في ذلك، والصحيح عدم الدلالة؛ لأن هيئته تدل على جعل الفعل في العهدة، والمادة تدل على ذات الطبيعة المعراة عن كل قيد. نعم، الإطلاق يفيد نتيجة المرة؛ لأن مقتضاه حصول المتعلق بالفرد الأول، فيجزي بحكم العقل، كما أن الأصل العملي ـ وهو البراءة عن ضيق التكليف بالفرد الثاني ـ يفيد نتيجتها.

وبهذا يتضح أنه لا مجال لتبديل الامتثال بامتثال آخر؛ لأن الأمر سقط بإتيان العبد لفرد من الطبيعة. ويتضح ـ أيضاً ـ وجه النظر في تفصيل صاحب الكفايةﷺ بين تحقق الغرض الأقصى وبين عدم تحققه، فلا يصح التبديل في الأول دون الثاني، فإن الامتثال ملازم لحصول الغرض الموجب لسقوط الأمر؛ لأن الانطباق قهري والإجزاء عقلي. وأما تمثيله لصورة جواز التبديل بما لو أمر الوالد ولده بإحضار ماء، فأحضره الولد ولم يشربه الوالد فهو أجنبي؛ لأن ما فرضه غرضاً ـ وهو الارتواء ـ ليس غرضاً لفعل الولد لترتبه على فعل الوالد، وأما الغرض من فعل الولد فهو التمكن من الارتواء وهو حاصل. نعم، إذا أريق الماء قبل الشرب حكم العقل بوجوب إحضار ماء آخر؛ لوجوب تحصيل غرض المولى مع العلم به.

فإن قلت: ورد حكمان يندرجان في تبديل الامتثال، وهما إعادة صلاة الآيات مادامت باقية، وإعادة الصلاة جماعة.

قلت: أما الحكم الأول فهو من امتثال أمر جديد، وأما الحكم الثاني فهو وإن احتمل فيه ذلك بدواً خصوصاً في لسان «**وجعلها الفريضة إن شاء**» إلّا أن الظواهر الشرعية لا مسرح لها في مقابل البراهين العقلية، فيجب تأويلها بالحمل على الاستحباب أو القضاء إن ورد في الدليل عنوان الفريضة.

هل الأمر يدل على الفور أو التراخي؟

الكلام في جهات:

الجهة الأولى: في تحرير محل النزاع.

الواجبات قسمان: مؤقتة وغير مؤقتة، وهو الموسع، والأول إما زمان وجوبه مساو لزمانه كصوم نهار رمضان، وإما أزيد كالصلوات اليومية، ومحل البحث هو الواجب غير المؤقت أو المؤقت بزمان أقل من زمان وجوبه، إذ لا مجال للبحث في الباقي.

الجهة الثانية: في بيان مقتضى الأصل.

والصحيح عدم وجود أصل يقتضي أحدهما.. **أما الأصل اللفظي**: فلما تقدم من عدم دلالته مادة وهيئة على شيء منهما. **وأما الأصل العملي**: فهو يقتضي البراءة عن اعتبار التقييد بشيء منهما.

الجهة الثالثة: إن مقتضى الأصلين يفيد فائدة التراخي؛ لأن طلب الطبيعة من دون قيد يقتضي انطباق المأمور به على الفرد المأتي به في الآن الثاني، فكأن العبد مخير، كما أن في الفورية كلفة زائدة، ونفيها بالبراءة ـ إذا وصلت النوبة

إليها ـ يقتضي جواز التأخير.

نعم، يستثنى من ذلك ما إذا احتمل فوات الواجب بالتأخير لحكم العقل بوجوب المبادرة، ومن هنا قلنا بوجوب الصلاة قبل النوم إذا احتمل المكلف بعد دخول وقتها فواتها لو نام.

الجهة الرابعة: الفورية على أنحاء:

١ـ أن تكون قيداً بنحو وحدة الموضوع، بنحو لو فاتت يتعذر تحصيل الغرض من الواجب، وقد استظهرنا ذلك من أدلة رد السلام، لذهاب عنوان الرد المأخوذ في الآية عرفاً بالتراخي، وصيرورة التحية جديدة حينئذ.

٢ـ أن تكون قيداً بنحو تعدد المطلوب، ولكن في كل آن آن بنحو لو لم يأت بالفعل في الآن الأول وجب فوراً في الثاني وهكذا، كما هو الحل في وجوب تطهير المسجد ورد الدين.

٣ـ أن تكون قيداً بنحو تعدد المطلوب في الآن الأول فقط، فإن فاتت كان الواجب موسعاً.

والأصل اللفظي كما لا يقتضي أصل الفورية، فهو لا يقتضي هذه الأنحاء والخصوصيات.

الجهة الخامسة: لا دلالة في قوله تعالى: ﴿وَسَارِعُوٓاْ إِلَىٰ مَغۡفِرَةٖ مِّن رَّبِّكُمۡ﴾ وقوله تعالى ﴿فَٱسۡتَبِقُواْ ٱلۡخَيۡرَٰتِ﴾، على وجوب الفورية؛ لثلاثة وجوه:

الأول: إن المقصود بالمسارعة في الآية الأولى السعي عاجلاً لتحصيل

التوبة، وهو مما يحكم به العقل، ولا حاجة إلى التأويل بحملها على المسارعة نحو موجباتها، وهي الأعمال. ومورد الاستباق في الآية الثانية الواجب والمستحب الكفائيان، وهو مما يستقل العقل بحسنه، وليس مورده العيني، فهما أجنبيتان عن المقام.

الثاني: إن ظاهر التعبير بـ(الخيرات) و(المغفرة) الإرشاد لا كون الآيتين في مقام إعمال المولوية.

الثالث: لو سلمنا كونهما مولويتين فلابد من الحمل على الاستحباب، وإلّا يلزم تخصيص الأكثر؛ لأن المستحبات من الخيرات وموجبات المغفرة بل تأثير بعضها، كزيارة الحسين عليه السلام أقوى من تأثير بعض الواجبات ـ كرد السلام ـ وكثير من الواجبات نعلم بعدم وجوبها فوراً.

الإجزاء

ولا بد من تمهيد مقدمات:

المقدمة الأولى: في شرح عنوان المسألة وهو (**هل الإتيان بالمأمور به على وجهه يقتضي الإجزاء**) بشرح ألفاظه، وهي:

الأول: الوجه. وفيه احتمالات:

أ) الكيفية المعتبرة شرعاً، وأورد عليه في الكفاية: **أولاً**: لزوم خروج العبادات بناء على عدم إمكان أخذ قصد القربة في متعلقها، لبطلانها بالكيفية الشرعية بدون قصد الامتثال المأخوذ عقلاً. **وثانياً**: بأنه مستدرك للاستغناء

عنه بقيد (المأمور به).

ب) نية الوجه. وأورد عليه في الكفاية: **أولاً**: بعدم اعتبارها عند المعظم. **وثانياً**: بلزوم خروج المعاملات. **وثالثاً**: بعدم وجود مزية لهذا الشرط تستدعي ذكره دون سواه.

ج) الكيفية التي ينبغي أن يؤتى بالعمل على نحوها شرعاً أو عقلاً، وعلم وجهه من الإيراد على السابقين.

الثاني: الاقتضاء. والمراد به ما يشبه التأثير والعليّة؛ لأن الإتيان بالواجب لا يسقط أمره. نعم، بحصول الغرض ينتهي أمد الأمر؛ لأن الغرض منه تحقيق فعل الغير، وقد حصل بالامتثال، ولا معنى لبقائه بلا علة.

الثالث: الاجزاء. والمراد به معناه اللغوي، وهو الكفاية، غاية الأمر أن ما يجزى عنه يختلف باختلاف الموارد.

المقدمة الثانية: قد يتوهم أن البحث في هذه المسألة عين البحث في مسألة المرة والتكرار، بدعوى موافقة الإجزاء للقول بالمرة، وموافقة عدمه للقول بالتكرار. ويندفع بأن المبحوث عنه في الثانية تعيين متعلق الأمر، وهو بحث لفظي، وأما في الأولى فبعد الفراغ عن تعيينه يبحث عن أن الإتيان به على وجهه هل يجزي أم لا؟ وهو بحث عقلي.

المقدمة الثالثة: قد يتوهم أن البحث في هذه المسألة عين البحث في مسألة تبعية القضاء للأداء بدعوى أن القول بالتبعية يوافق عدم الإجزاء، والقول

بعدم التبعية يوافقه، فتكون النسبة هي العموم والخصوص المطلق.

ويدفعه: ـ مضافاً إلى أن البحث في الأولى عن الملازمة، وهو عقلي كما تقدم، وأما البحث في الثانية فعن دلالة الأمر على تعدد المطلوب أو عدمها وهو لفظي ـ أن موضوع الأولى وجودي، وموضوع الثانية عدمي، فكيف تتحد المسألتان؟!

إذا عرفت هذا فالبحث في ثلاثة مقامات:

إجزاء الإتيان بالمأمور به على وجهه عن نفس أمره:

المقام الأول: إجزاء الإتيان بالمأمور به على وجهه عن نفس أمره.

والصحيح عدم الحاجة لعقد البحث في هذا المقام لوضوح أن الإتيان بالمأمور به موجب لحصول الغرض المساوق لوقوع الأمر، ولم ينقل الخلاف إلّا عن بعض العامة، والنسبة لم تثبت، ولو ثبتت لا عبرة به.

إجزاء الإتيان بالمأمور به الاضطراري عن الأمر الاختياري:

المقام الثاني: في إجزاء الإتيان بالمأمور به الاضطراري عن الأمر الاختياري. والكلام فيه في فرعين:

الفرع الأول: في إجزاء الإتيان بالمأمور به الاضطراري عن الأمر الاختياري فيما لو ارتفع العذر الموجب لحدوث الأمر الاضطراري في الوقت، كما لو صلى فاقد الماء بالتيمم، ثم حضره الماء في الوقت.

وقبل البحث في حكم هذا الفرع نذكر تمهيدين:

التمهيد الأول: البحث في إجزاء الاضطراري عن الإعادة لا يعقل إلّا إذا كان موضوع الأمر الاضطراري العذر أثناء العمل لا المستوعب لتمام الوقت. والقطع باستيعاب العذر في أول الوقت لا يجعل المأتي به مأموراً به بالأمر الاضطراري إذا انكشف الخلاف على القول بدخالة العذر المستوعب في الموضوع.

واستصحاب بقاء العذر إلى آخر الوقت، ثم انكشاف الخلاف فيه، يدخل البحث في المسألة اللاحقة.

التمهيد الثاني: أن الصلاة خارجة عن الكلام في هذا الفرع. للزوم وجوب أكثر من خمس صلوات في اليوم على تقدير القول بعدم الإجزاء. وهذا الوجه مع ما دل على مشروعية الصلاة بالكيفية التي يراها العامة، هما الموجبان للحكم بإجزاء الصلاة عن تقية، ولولاهما لحكمنا بعدم الإجزاء حتى لو قبلنا كبراه؛ لأن البحث في المقام فيما لو كان الأمر الاضطراري ناشئاً من مصلحة الواقع لا عن مصلحة أخرى، كحفظ النفس والعرض والمال، لأجنبية هذه المصالح عن مصلحة الواقع، فلا مقتضي للإجزاء.

إذا عرفت هذا فاعلم أن صاحب الكفاية﵀ بحث هذا الفرع تارة من الناحية الثبوتية، وأخرى من الناحية الإثباتية..

بحث إجزاء الفعل الاضطراري من الناحية الثبوتية:

فذكر في الأولى أن الأمر الاضطراري يتصور على أربعة أنحاء:

١ـ أن يكون متعلقة وافياً بتمام ملاك الأمر الاختياري، في ظرف الاضطرار، كوفاء صلاة القصر بملاك التامة في ظرف السفر.

٢ـ أن يكون وافياً بالبعض والباقي غير ملزم.

٣ـ أن يكون وافياً بالبعض والباقي ملزم متعذر الاستيفاء.

٤ـ أن يكون وافياً ببعض الملاك والباقي ملزم ممكن الاستيفاء.

وحكم﵀ في النحوين الأولين بالاجزاء، وكذلك في الثالث، للزوم قبح الأمر الاضطراري، على تقدير عدم الإجزاء؛ لأنه مفوت للملاك، إلّا أن تكون مصلحة المبادرة أرجح. وحكم في الرابع بعدم الإجزاء وبعدم صحة الأمر تعييناً بالعمل الاضطراري، بل لابد من التخيير بين الصلاة الاختيارية بعد ارتفاع العذر وبين الجمع بين العمل الاضطراري حال العذر والاختياري بعد ارتفاعه.

ويتجه على ما ذكره في النحو الثالث: أن مصلحة المبادرة مستحبة فكيف يحتمل رجحنها على الواجبة التي تفوت؟! ويتجه على ما ذكره في النحو الرابع أن الأمر فيه إن كان متعلقاً بالفعل الاضطراري والاختياري على نحو التعيين، فهو واضح الفساد لجواز البقاء إلى ارتفاع العذر ثم الإتيان بالعمل الاختياري، وإن كان على نحو التخيير الذي ذكره﵀ لزم التخيير بين الأقل والأكثر، وهو غير معقول، فوجود الأمر الاضطراري يكشف عن وفاء

متعلقه بتمام الملاك، فينحصر الأمر الاضطراري ثبوتاً في نحوين فقط وهما: أن يكون وافياً بتمام الملاك، وأن يكون وافياً بالبعض، والباقي غير ملزم، وهما يقتضيان الإجزاء، فالملازمة بين الإتيان والاجزاء ثابتة ثبوتاً.

بحث إجزاء الفعل الاضطراري من الناحية الإثباتية:

وأما الكلام في مرحلة الإثبات فهو في جهتين:

الجهة الأولى: فيما إذا كان الاضطرار بغير اختيار. وحيث يوجد أمران أحدهما اضطراري والآخر اختياري؛ فإن وجد إطلاق للأول دون الثاني أخذ به، وقضيته الإجزاء، وإن انعكس الأمر أخذ بالثاني وقضيته عدم الإجزاء، وإن كانا مطلقين قدم دليل الاضطراري؛ للحكومة.

الجهة الثانية: فيما إذا كان الاضطرار بالاختيار.

وحكمه إن قلنا بجواز التعجيز- كما ورد في التقية ـ عين ما تقدم؛ لأن نفس دليل جوازه يثبت وفاء الاضطراري بتمام المصلحة الملزمة، وإلّا يلزم الترخيص في تفويت الغرض الإلزامي، وهو قبيح.

وإن قلنا بعدم الجواز فلا دليل على اشتمال الفعل الاضطراري على المصلحة، لانصراف مثل ﴿فَلَمْ تَجِدُواْ مَآءً فَتَيَمَّمُواْ﴾ عن مثله، فيتعين الصبر إلى ارتفاع العذر، لأداء الوظيفة الاختيارية.

ولولا أن «**الصلاة لا تترك بحال**» لقلنا: بأن من أراق الماء ولا يتمكن من

تحصيله لا يتمكن من الصلاة لعدم قدرته على الطهارة (**ولا صلاة إلّا بطهور**) أما المائية فلفقد الماء، وأما الترابية فلانصراف دليل التيمم عنه. إلّا أن ضم «**لا تترك الصلاة بحال**» إلى «**لا صلاة إلّا بطهور**» وتعذر الماء؛ يكشف عن مشروعية التيمم في حقه، فلا يكون حاله كحال المسجون الفاقد للطهورين.

مقتضى الأصل العملي:

إذا لم يوجد إطلاق لدليلي الاضطراري والاختياري تصل النوبة إلى الأصل العملي، وقد ذهب صاحب الكفايةﷺ إلى أنه البراءة عن الإعادة، واعترض عليه بعض الأعاظمﷺ بأن المورد من دوران الأمر بين التعيين والتخيير، وهو يقتضي التعيين.

والصحيح: أن المرجع في دوران الأمر بين التعيين والتخيير هو البراءة خلافاً للمشهور، ولولا ذلك لما جرت البراءة في دوران الأمر بين الأقل والأكثر؛ لأن مرجعه إليه للعلم بإجزاء الأكثر، فلو وجب الأقل فليس على نحو التعيين. نعم، يستثنى موردان:

١ـ الشك في الحجية.

٢ـ موارد التزاحم.

تنبيهان:

التنبيه الأول: لا موضوع للاجزاء إلّا على القول بجواز البدار لذوي

الأعذار، والظاهر من أدلة الصلاة وما في حكمها من الواجبات المؤقتة بوقت أوسع مما يكفي لأدائها، عدم جواز البدار، وذلك لأن مقتضى الإطلاق كون المطلوب وجود الطبيعة بين الحدين، ولا فرق بين الأفراد الطولية والعرضية، في كون تعذر بعضها لا يوجب تعذر الطبيعة، والأمر الاضطراري متوقف على تعذر الإتيان بالمأمور به بالأمر الاختياري، وهو غير متعذر لإمكان الإتيان به في الوقت بعد ارتفاع العذر، وبهذا يتضح عدم وجود إطلاق في أدلة التيمم بالنسبة إلى من يتمكن من الطهارة المائيّة في الوقت. ويتضح ـ أيضاً ـ عدم إمكان التمسك بالبراءة لنفي الإعادة بعد ارتفاع العذر للعلم بعدم الأمر الاضطراري، وعدم امتثال الاختياري.

التنبيه الثاني: ذكرنا أن البحث عن الإجزاء فرع وجود أمر بالعمل الناقص حال الاضطرار، فهل يمكن إثبات هذا الأمر بالأدلة العامة كحديث الرفع الكبير وأدلة قاعدة الميسور؟

الصحيح عدم الإمكان.. أما حديث الرفع فلأنه يرفع التكليف بالعمل الكامل، ولا يثبت التكليف بالناقص. وأما أدلة قاعدة الميسور فلضعف السند، وقصور الدلالة من جهة أن موضوعها الأمر بالميسور من المركب، وتام المركب مقدور، بحسب الفرض.

الفرع الثاني: فيما لو ارتفع العذر الموجب لحدوث الأمر الاضطراري خارج الوقت. وقد ادعى الميرزا النائيني﵀ لزوم الإجزاء ثبوتاً محتجّاً بأن القيد

المتعذر إن كان دخيلاً في الملاك مطلقاً ـ كالطهارة من الحدث على المشهور ويستفاد من «**لا صلاة إلّا بطهور**» ـ فلا أمر بالأداء ليبحث عن اجزائه؛ لأنه مع القيد تكليف بما لا يطاق، وبدونه بلا ملاك، وإن كان دخيلاً في الملاك حالة القدرة عليه فقط ـ كالطهارة المائيّة ويستفاد ذلك من قوله تعالى ﴿فَلَمْ تَجِدُواْ مَآءً فَتَيَمَّمُواْ﴾ فلابد من الأمر بالفاقد لوجدانه للملاك، ولا يبقى مجال للأمر بالقضاء، لعدم الفوت.

ويرد عليه: أن الأمر بالعمل الفاقد وإن كان لا يصح إلّا مع الملاك الملزم، إلّا أن وجدانه كذلك أعم من كون ملاكه عين ملاك العمل الاختياري أو بدلاً عنه، أو جزءاً منه والباقي يلزم استيفاؤه أو يستحب، وهو إنما يقتضي الإجزاء لو لم يبق مقدار يلزم استيفاؤه.

نعم، لو كان المولى في مقام بيان تمام الوظيفة الفعلية، فمقتضى الإطلاق المقامي لدليل الأمر الاضطراري؛ الإجزاء؛ لأنه يدل على وفائه بتمام الملاك أو بدله أو البعض مع كون الباقي غير إلزامي. وحيث إن القضاء بأمر جديد فالأصل العملي يقتضي الإجزاء أيضاً.

إجزاء الإتيان بالمأمور به ظاهراً عن الواقع:

تحرير محل النزاع:

وينبغي في تحرير محل النزاع ملاحظة ثلاثة أمور:

الأمر الأول: يختص البحث بالشبهات الحكمية؛ لأنه لا وجه للاجزاء إلّا

السببية، وهي باطلة في الموضوعات حتى عند القائل بها.

الأمر الثاني: يختص البحث بما إذا انكشف خطأ الحكم الظاهري ظناً، إذ لا خلاف في عدم إجزاء ما انكشف خطؤه يقيناً.

الأمر الثالث: يختص البحث بما إذا وجد حكم ظاهري حقيقة، ولا يشمل ما إذا توهم وجوده، كما لو اعتمد على خبر باعتقاد أن راويه فلان الثقة ثم اتضح أنه اشتبه في التطبيق، وأن الراوي فلان غير الثقة، إذ لا حكم ظاهري ليبحث عن اجزائه.

إذا عرفت هذا فاعلم أن الأقوال في المقام أربعة: ثالثها التفصيل بين الأمارات فلا تجزي، والأصول فتجزي، وهو خيرة الكفاية، ورابعها التفصيل بين القول بالطريقيّة فلا يثبت الإجزاء، وبين القول بالسببية فيثبت الإجزاء في الجملة، وهو الصحيح.

نفي الإجزاء على القول بالطريقية:

أما عدم الإجزاء على القول بالطريقيّة ـ وهو الحق ـ فلأن الحكم ثابت في حق العالم والجاهل، وإذا لم يعلم به المكلف ولم يأت بمتعلقه لم يحصل غرضه.

فإن قلت: محل الكلام فيما إذا انكشف الخلاف بحجة ظنية شرعية، فلماذا يلزم العبد بالإعادة أو القضاء مع أن الحجة التي انكشف بها الخلاف كالحجة السابقة التي عمل على طبقها من جهة وجود احتمال الخلاف، واعتبارهما في ظرفهما.

قلت: احتمال الخلاف في الحجة الثانية واحتمال موافقة الحجة الأولى ألغيا باعتبار الحجة الثانية علماً، فيكون عمله السابق غير مطابق للواقع تعبداً.

فإن قلت: لم تصر الثانية حجة إلّا بعد قيامها، فيلزم العمل بها لاحقاً، أما قبل قيامها فالعمل ينبغي أن يكون موافقاً للأولى؛ لأنها الحجة.

قلت: حجية الثانية وإن حدثت عند قيامها إلّا أن مدلولها الكشف عن الحكم الواقعي، وهو واحد ثابت في حق الجاهل والعالم، فهي تكشف عن كون العمل الموافق للأولى مخالفاً للواقع.

إثبات الإجزاء على القول بالسببية:

وأما ثبوت الإجزاء على القول بالسببية، فحيث إن في السببية مسالك فينبغي استعراضها، ثم بيان ما يقتضيه كل مسلك منها:

المسلك الأول: المنسوب للأشاعرة، وحاصله: عدم وجود حكم في الواقع البتة، وإنما يجعل الحكم في حق كل واحد عند قيام الحجة اجتهاداً أو تقليداً. وهو يقتضي الإجزاء، إذ لا حكم ظاهري على هذا المسلك، ولا يعقل انكشاف الخلاف، وهو باطل ثبوتاً وإثباتاً.

المسلك الثاني: للمعتزلة، وحاصله: وجود حكم واقعي غير أنه يطرأ عليه عنوان ثانوي يوجب تبدله، وذلك العنوان هو قيام الحجة على خلافه، وهو يقتضي الإجزاء؛ لصيرورة المأتي به مأموراً بالأمر الواقعي، فالبحث فيه خارج عن إجزاء الحكم الظاهري كسابقه. وهو وإن أمكن ثبوتاً لمعقولية حدوث

مصلحة عند قيام الحجة فيتعدد موطن المصلحة في الواقع بعد أن كان منحصراً في المأمور به بالأمر الأول إلّا أنه باطل إثباتاً، لعدم الدليل على هذه السببية، بل الدليل على عدمها وهو الروايات المستفيضة ـ التي ادعي تواترها ـ الدالة على اشتراك الأحكام الفعلية بين الجاهل والعالم.

ودليل الأمارة لا يكشف عن حدوث مصلحة في الواقع؛ لأنه إمضائي. نعم، قد يغير الشارع في شروط حجية الحجة العقلائية.

المسلك الثالث: المصلحة السلوكية، أو التعويضية والضمانية، وحاصله: إن جعل الطرق والأمارات والحجج وإن كان يحصل الغرض في موارد، إلّا أنه مفوت وموقع للعبد في المفسدة في موارد أخرى، ومقتضى عدل الشارع ضمان الضرر وتعويض ما يفوت بسبب سلوك الأمارة، وما يقتضيه العدل أن يكون في سلوك الحجج والأمارات تعويض ما فات، وهو يختلف مقداراً باختلاف الموارد، وذكر الميرزا﵀ أن السببية بهذا المعنى قد تقتضي الإجزاء عن الإعادة والقضاء، كما لو كان سلوك الأمارة واتباع الحجج مستمرّاً إلى آخر العمر، وقد تقتضي الإجزاء عن الإعادة فقط، كما لو كان مستمرّاً إلى نهاية الوقت، وقد لا تقتضي الإجزاء من رأسٍ، كما لو كان سلوك الحجة بمقدار أول الوقت.

والصحيح اقتضاؤها للإجزاء عن القضاء حتى في الصورة الثانية؛ لأن وجوب الواجبات المؤقتة في الشريعة واحد متعلق بعمل واحد مقيد بالوقت،

وليس في البين وجوبان متعلق أحدهما بأصل العمل والآخر بكونه في الوقت ـ ولهذا التزمنا بأن وجوب القضاء بأمر جديد ـ فيكون سلوك الأمارة معوضاً لمصلحة الصلاة في الوقت، فلا قضاء.

وهذه السببية أولى بالإمكان من سابقتها، إلّا أنه لا دليل عليها، بل الدليل على عدمها..

أما أنه لا دليل عليها: فلأن مستند القائلين بها يتكون من مقدمتين:

الأولى: أن فوت المصلحة وترتب المفسدة بسبب جعل الحجج.

الثانية: وجوب تعويض العبد عن كل ما فات بسبب الجعل.

وفي المقدمتين نظر بل منع..

أما الأولى: فلأن فوت المصلحة لا يكون منتسباً إلى تشريع الحجج إلّا إذا كان تشريعها سبباً لعدم حصول العلم المطابق بالواقع، وهو نادر التحقق جدّاً، إذ قد لا يتحقق العلم بالواقع حتى مع سؤال المعصوم عليه السلام، لإمكان خطأ السائل أو كون الجواب في مقام التقية، وغير ذلك.

وأما الثانية: فلأن الذي يقضي به العقل وجوب مصلحة في فعل المولى، بعد الكسر والانكسار، ولا يلزم رجوعها للعبد، ولهذا لا يمنع العقل من تشريع حجية الأمارات إذا كان فيها مصلحة عامة كسهولة التشريع ويسر الدين، وإن ترتب على ذلك مفسدة على مكلف متمكن من تحصيل العلم بالواقع في كل وقت.

وأما الدليل على عدمها: فلأنها تستلزم التصويب الخفي، وذلك لأن استتباع الأمارة للتعويض، يقتضي الأمر بالعمل الواقعي تعييناً في فرض العلم بالواقع، والتخيير بين العمل الواقعي أو الظاهري في فرض الجهل بالواقع، إذ لا معنى للأمر بالواقعي تعييناً بعد أن كان سلوك الأمارة معوضاً عن ملاكه، وهذا خلاف قاعدة الاشتراك.

مناقشة صاحب الكفاية﵀:

قسم صاحب الكفاية﵀ الأحكام الظاهرية إلى قسمين:

الأول: ما له نظر إلى الواقع، كالأمارات، وحكم فيه بعدم الإجزاء؛ لأنه ليس بدلاً عن الواقع ولا مغيّراً له، والمفروض انكشاف الخلاف، وفوات الواقع.

الثاني: ما ليس فيه نظر إلى الواقع، بل كان مجرد وظيفة تعبدية في فرض الشك، كقاعدة الطهارة والحل والاستصحاب ـ بناء على مختاره﵀ من كونه وظيفة تعبدية مقررة لشك المسبوق باليقين، والمجعول فيه حكم مماثل أو مخالف للواقع، ولا يوصف بالصدق والكذب كالأمارات، لعدم الحكاية فيه ـ.

وحكم في هذا القسم بالاجزاء؛ لأن جعله بمعنى تقرير الوظيفة التعبدية حالة الشك، فيكون حاكِماً على دليل الاشتراط وموسعاً لدائرة الشرطية، فيكون المأتي به حال الشك واجداً للشرط وجداناً، وانكشاف الخلاف حينئذ لا يستلزم وقوع العمل فاقداً له، بعد أن كان الشرط الأعم من الواقعي والظاهري.

ويرد عليه:

أولاً: النقض بأمور:

١ـ يلزمه الحكم بالصحة فيما إذا توضأ المكلف أو اغتسل بماء حكم بطهارته استناداً إلى الأصل، ثم علم بالنجاسة.

٢ـ يلزمه الحكم بطهارة المغسول بماء اعتمد في طهارته على الأصل ثم انكشف الخلاف.

٣ـ يلزمه الحكم بطهارة ملاقي النجس الذي حكم بطهارته حال الملاقاة اعتماداً على الأصل.

٤ـ الحكم بصحة شراء عين اعتمد على الاستصحاب فيه في إثبات ملكية البائع ثم انكشف الخلاف.

نعم الحكم بالصحة في الصلاة يستند إلى دليل خاص على خلاف القاعدة، وهو قاعدة **(لا تعاد)** وهي خاصة بالصلاة من جهة، وشاملة للإخلال الواقع عن نسيان وجهل قصوري من غير الخمسة المذكورة في الاستثناء.

وثانياً: بالحل، فإن الحكم الظاهري حقيقته الفرض والتقدير، فلا ينافي الواقعي ويجتمع معه، من دون لزوم اجتماع المثلين أو الضدين أو النقيضين، فإذا انكشف الواقع تنجز، وحكم العقل بلزوم امتثاله.

ودعوى التنافي من جهة مبدأ الحكم، مدفوعة بأن ملاك الظاهري في نفس جعله لا في متعلقه، ومثلها دعوى التنافي في البعث والتحريك؛ لعدم وصول

الحكمين معاً.

فإن قلت: فأين حكومة الأصل؟

قلنا: هي حكومة ظاهرية تزول بانكشاف الواقع.

مقتضى القاعدة عند الشك في نحو جعل الحكم الظاهري:

فصل صاحب الكفايةﷺ بين القضاء وبين الأداء، فحكم بالبراءة في الأول؛ لأنه شك في أمر جديد على الصحيح، وبالاشتغال في الثاني. والصحيح في الإعادة ملاحظة المسالك في السببية[1]، فإن دار الأمر بين جعل الحجج على نحو الطريقية، وبين جعلها على نحو السببية بالمعنى الثالث، فالمرجع هو الاشتغال أما على الطريقية فواضح، وأما على السببية؛ فلأنها لا تعوض إلّا ما فات، وهو أول الوقت حسب الفرض. وإن دار بين الطريقية والسببية بالمعنى الأول فالقاعدة تقتضي الإجزاء، للبراءة عن التكليف المحتمل على تقدير الطريقية، ووجود علم إجمالي لا يمنع من جريان الأصل، لتشكله بعد الإتيان بأحد طرفيه.

فإن قلت: استصحاب كلي الوجوب الجامع بين الفرد القصير، وبين الطويل مقدم على البراءة.

قلت: لا يجري استصحاب الكلي من القسم الثاني لخصوصية في المقام، فإن كلي الوجوب لا وجود له إلّا في ضمن أفراده ولا نحتمل وجوب أحد

---

(١) لا يخفى أنهﷺ حكم بالبراءة مطلقاً في مصباح الأصول، لأنه بعد الإتيان بالعمل وإن تشكل عنده علم إجمالي إما بوجوب ما أتى به أو الفرد الذي دلت عليه الأمارة الثانية، إلّا أن هذا العلم ليس منجزاً لتشكله بعد الإتيان بأحد الطرفين، فتجري البراءة في الثاني بلا معارض.

من هذين الفردين أما القصير فلأننا نحرز وجداناً ارتفاعه بالامتثال، وأما الطويل فلأننا نحرز تعبداً عدم حدوثه.

ولو سلمنا استصحاب بقاء الوجوب فهو لا يثبت وجوب الفرد الآخر، فتقع المعارضة بينه حيث يثبت الوجوب وبين البراءة عن وجوبه، وبعد التساقط تجري البراءة العقلية.

وإن دار بين الطريقيّة والسببية بالمعنى الثاني فإن كان دليل الحكم الواقعي مطلقاً يقتضي عدم تقيده بعدم قيام الحجة أخذ به، وكان مقتضاه عدم الإجزاء، وإلّا جرى فيه ما تقدم في الفرض السابق.

تنبيهات الإجزاء:

التنبيه الأول: تارة يقوم الحكم الظاهري على وجوب فعل غير الواجب الواقعي، وأخرى على جزئية شيء أو شرطيته أو مانعية شيء منه، وقد ذهب صاحب الكفاية﵀ إلى خروج الصورة الأولى عن محل البحث لعدم إمكان القول بالاجزاء حتى على السببية بالمعنى الأول، إذ غاية ما يترتب على قيام الحجة على فعل ـ بناء عليها ـ اعتبار وجوبه، أما كونه واجداً لمصلحة يتدارك بها مصلحة الواقع فلا، إذ أحد الفعلين أجنبي عن الآخر.

والصحيح: دخولها؛ لأنه إذا كان لدليل الحكم الظاهري دلالة مطابقية على ثبوت الوجوب للفعل، ودلالة التزامية على نفي كون الواجب غيره، فتكون الدلالة الثانية المنتسبة إلى الشارع سبباً في جعل حكم لخصوص ما

قامت عليه الأمارة على السببية بالمعنى الأول، وتبدل الواقع على السببية بالمعنى الثاني وتفويت المصلحة على السببية بالمعنى الثالث. وإذا لم يكن لدليله دلالة التزامية بالنحو المتقدم، فهو خارج لا لما ذكره صاحب الكفاية، بل لكون مفادها أجنبياً ليس له نظر إلى إثبات أو نفي الحكم الواقعي، فلا يجزي عنه.

التنبيه الثاني: قد عرفت أن مقتضى القاعدة في باب الأحكام الظاهرية عدم الإجزاء، ولا فرق في ذلك بين نفس العامل وبين شخص آخر، فلا يجوز أن يقتدي من يشترط الإطلاق في ماء الوضوء بمن تيمم بالمضاف اعتماداً على حجة تامة في نظره. نعم، خرج من ذلك موردان لدليل خاص:

الأول: الصلاة إن وقع الإخلال فيها من غير الخمسة المستثناة في حديث (لا تعاد)، ومن غير ترك تكبيرة الإحرام، لعدم تحقق الصلاة حينئذ[1].

الثاني: النكاح والطلاق، ويدل على ذلك فيهما السيرة القطعية، وفي النكاح الأخبار الدالة على أن«**لكل قوم نكاح**».

وادعي خروج موردين آخرين:

المورد الأول: باب الطهارة مطلقاً أو خصوص طهارة المخالفين. للسيرة المتشرعيّة على عدم اجتنابهم، مع أنهم لا يعتبرون في التطهير ما نعتبره من شروط، وقد سكت المعصومون عليهم السلام ولم يردعوا عنها.

---

(١) وتقدم عنه ذلك في الترتيب والموالاة أيضاً.

وفيه: أن السيرة بالوصف المذكور مسلمة إلّا أن توجيهها لا ينحصر في كون الحكم الظاهري الثابت لهم مجزياً بالإضافة إلينا واقعاً، إذ فيه عدة احتمالات:

١ـ الاستناد إلى أن غيبة المسلم مطلقاً من المطهرات.

وفيه: أن كون الغيبة من المطهرات مشروط بشروط لا تنطبق بتمامها على المقام، والبحث موكول إلى الفقه.

٢ـ ما ذهب إليه الفقيه الهمداني﵀ من أن المتنجس لا ينجس، وادعى أنه لو قيل إنه ينجس للزم تنجس العالم بأسره.

وفيه: مناقشة موكولة إلى الفقه.

٣ـ الاستناد إلى قاعدة الطهارة، أو الاستصحاب؛ فإن المخالف كما نعلم بعروض النجاسة عليه نعلم بعروض الطهارة، ومع توارد الحالتين وجهل تاريخيهما تصل النوبة إلى قاعدة الطهارة، وإذا علمت حالتهم السابقة وكانت الطهارة فيجري استصحابها، وهذان المورد ان هما القدر المتيقن من السيرة.

المورد الثاني: صلاة الجماعة، فيجوز لمن يرى وجوب السورة والتسبيحات الأربع أن يقتدي بمن لا يرى وجوبهما.

والصحيح التفصيل بين صورتين:

الأولى: الإخلال بما يوجب البطلان واقعاً، كالمستثنيات في حديث (لا تعاد) والحكم فيها هو عدم الإجزاء من دون فرق بين الشبهة الحكمية أو

الموضوعية، كما لو شك الإمام في نومه وأحرز الطهارة تعبداً، وأحرز المأموم نوم الإمام وجداناً.

الثانية: الإخلال بما لا يوجب البطلان كذلك، كمثال السورة والتسبيحات، والحكم فيها هو الإجزاء، ولكن يجب على المأموم قراءة السورة بناء على بدلية قراءة الإمام عن قراءته، ويجب عليه الإتيان بالتسبيحات؛ لأن تسبيح الإمام ليس بدلاً ولا مسقطاً.

التنبيه الثالث: ما ذكرناه سابقاً يقتضي عدم الإجزاء مطلقاً من دون تفصيل بين العبادات والمعاملات إلّا إذا قام دليل خاص، وقد ادعى الميرزا النائيني﵀ وجود إجماع على الإجزاء في العبادات، وجزم بعدم الإجزاء في المعاملات مع بقاء الموضوع، وتردد في صورة عدم بقائه كما لو اشترى طعاماً بمعاطاة، وبعد تلف العوضين أو إتلافهما قامت حجة على عدم صحتها، للتردد في شمول الإجماع لها.

ويلاحظ عليه:

أولاً: أن هذه المسألة مستحدثة، ولم تعنون في كتب القدماء.

وثانياً: لو سلمنا وجود إجماع، فهو لا يكشف عن تلقي الحكم من المعصوم﵇ لاحتمال الاستناد فيه إلى السببية المنسوبة إلى بعض الإماميّة.

وثالثاً: حيث إن مقتضى القاعدة عدم الإجزاء فلا ينبغي رفع اليد عنه إلّا بدليل شرعي، والإجماع الذي يتردد في شموله ليس دليلاً، فلا موجب للتردد في عدم الإجزاء في الصورة الثانية للمعاملات.

مقدمة الواجب

والكلام فيها يستدعي تمهيد أمور:

معنى الوجوب المبحوث عنه:

الأمر الأول: في معنى الوجوب المبحوث عنه.

لا يراد به العقلي؛ لوضوحه، فلا معنى للبحث عنه، ولا العرضي بمعنى صحة إسناد وجوب ذي المقدمة إليها بواسطة في العروض؛ لأن البحث ليس لغوياً، ولا القصدي الملتفت إليه لغفلة كثير من الموالي عن مقدمات الفعل حال إيجابه، وإنما يراد به التبعي الارتكازي.

في أن المسألة أصولية عقلية غير مستقلة:

الأمر الثاني: في أن المسألة أصولية عقلية غير مستقلة.

القول بكونها كلامية؛ لأنها عقلية مدفوع بأن مجرد ذلك غير كاف في إدراجها في علم الكلام؛ لأن ما يبحث فيه خصوص ما يتصل بالمبدأ والمعاد. نعم، يمكن تحريرها بنحو يوجب اندراجها فيه كـ(أن الله عز وجل إذا طلب شيئاً فهل هو طالب مقدمته؟)، إلّا أن الموجب للاندراج الجهة الفعلية للتحرير، وهي (أن طلب الشيء من أي طالب هل يلازم طلب المقدمة) لا الشأنيّة، ومثله القول بأنها من المبادئ الاحكامّية، والقول بأنها فقهيه..

أما الأول فلعدم معقولية قسم من المبادئ خارج عن التصورية والتصديقية، وأما الثاني فليس لما ذكره الميرزا النائينيﷺ من أن شرط المسألة

الفقهية، أن يكون موضوعها خاصاً وهو غير منطبق عليها؛ إذ لا دليل على هذا الشرط بل الدليل على خلافه؛ إذ ما أكثر العناوين العامة التي هي موضوع لمسائل فقهية، كطاعة الأب والوفاء بالنذر والشرط في ضمن العقد وغيرها.

بل لأن الجهة المبحوث عنها هي الملازمة بين الطلبين وأما الوجوب فهو ـ وإن عنون القدماء به المسألة ـ من نتائجها كالاستحباب، والبحث عن الملازمة ليس بحثاً عن الحكم الشرعي.

والصحيح: أنها أصولية لانطباق ضابطة الأصول عليها، وعقلية لا لفظية ـ وإن أوهمت عبارة صاحب المعالم ذلك ـ لأن البحث في الملازمة وإن ثبت حكم ذي المقدمة من غير دليل لفظي. نعم، لابد من ضم تعلق الأمر بذي المقدمة لكي يستنبط منها، فهي غير مستقلة.

تقسيمات المقدمة:

الأمر الثالث: في تقسيمات المقدمة.

التقسيم الأول: تقسيمها إلى داخلية، وهي الإجزاء، وخارجية بالمعنى الأعم الشاملة للقيود التي يدخل فيها التقيد ويخرج القيد، كالطهارة في الصلاة، وخارجيّة بالمعنى الأخص كالسفر للحج. ولا كلام في دخول الأخيرتين في البحث، وإنما الكلام في الأولى، وفيه جهات:

الجهة الأولى: لا شك في انطباق عنوان المقدمة إذ ملاكها التوقف وهو التقدم، ولهذا عدوا من أقسام التقدم التقدم الطبعي، ومثلوا له بتقدم الجزء على الكل.

الجهة الثانية: مقتضي الوجوب الغيري هو التوقف لا التقدم، وحيث إنه يتقوم بالمغايرة، ولا مغايرة بين الكل والأجزاء، فالمقتضي فيها مفقود.

الجهة الثالثة: ذهب صاحب الكفاية﵀ إلى وجود مانع من ثبوت الوجوب الغيري لها، وهو لزوم اجتماع الوجوب الضمني الثابت بانبساط الوجوب النفسي على الكل والوجوب الغيري، وهو من اجتماع المثلين. ولا يندفع المحذور بتعدد العنوان؛ لأن العنوان هنا حيثية تعليلية، والوجوب ثابت للمقدمة بالحمل الشايع.

ويندفع: بزوال الاجتماع بالاندكاك، ولهذا جوزنا اجتماع الوجوب النفسي والغيري لصلاتي الظهر والمغرب اللتين هما مقدمة للعصر والعشاء، وما ذكر في منع الاندكاك من عدم معقوليته في الواجبين الطوليين لا دليل عليه بل الدليل على عدمه في الموجودات العينية والاعتبارات..

أما العينية: فكاندكاك النورين.

وأما الاعتبارية: فكاندكاك الوجوبين إذا تعلق النذر بواجب، مع أن وجوب الوفاء بالنذر فرع وجوب متعلقه. فتحصل أن الإجزاء مقدمة بلا مقتض لوجوبها ولا مانع.

التقسيم الثاني: في تقسيمها إلى مقدمة وجوب وعلم وصحة ووجود، ولا إشكال في صحة هذا التقسيم، والأولان خارجان عن محل البحث..

أما مقدمة الوجوب: فلأنه لا وجوب قبلها، وبعد تحققها لا يعقل طلبها، من دون فرق بين كونها متقدمة أو مقارنة أو متأخرة. نعم، يمكن أن تجب من غير جهة وجوب ذيها.

وأما مقدمة العلم: فهي وإن وجبت عقلاً ـ لقاعدة الاشتغال ـ إلّا أن الواجب لا يتوقف عليها، فمن صلى إلى الجهات الأربع لتحصيل العلم بالامتثال فإما أن تكون صلاته جهة القبلة وهذا هو الواجب، وأما إلى غير جهتها فهي أجنبية لا يتوقف عليها الواجب. وإما الأخيران فلا ينبغي الشك في دخولهما، والقول بتداخل هذين القسمين باطل فإن مقدمة الوجود ليست شرطاً في الصحة، فلو تمكن المكلف من الامتثال بدونها لصح عمله.

التقسيم الثالث: في تقسيمها إلى عقلية وشرعية وعادية. ولا كلام في دخول الأولين في البحث وهما راجعان إلى الأخيرين في التقسيم السابق، وأما الثالث فإن كان المراد منه ما جرت العادة عليه مع إمكان تحقق الواجب بدونه فهو خارج لعدم التوقف في البين، وإن كان المراد ما يمتنع تحقق الواجب بدونه عادة رجع إلى القسم الأول.

التقسيم الرابع: في تقسيمها إلى مقارنة ومتقدمة ومتأخرة. ولا إشكال في دخول الأولين في محل البحث، وأما الثالث فقد وقع بحث في إمكانه. فقد

يقال باستحالته من جهة أن المقدمة من الشروط، وهي من إجزاء العلة المقارنة زماناً والمتقدمة رتبة، فيمتنع تأخرها وإلّا يلزم تأثير المعدوم. وقد وسع صاحب الكفايةﷺ الإشكال للشرط المتقدم؛ لنفس النكتة لوضوح انصرام وجود الشرط حال تحقق المشروط، وهو غريب فإن تأثير المتقدم في المتأخر جائز في التكوينيات فضلاً عن التشريعيات، كما في تأثير الخطوات المتقدمة في الوصول إلى المقصد، ولعل الشبهة دخلت عليه من قول أهل المعقول بلزوم تقارن العلة والمعلول، ومرادهم خاص بالعلل التامة، وليس شاملاً للمعدات التي يتقارن الأخير منها فحسب مع المعلول. وأغرب من هذا دفع الإشكال بالقول بأن الممتنع تأثير الشرط المتأخر لا اشتراط المتأخر، وأنه يصح جعل المتأخر بوصف التأخر شرطاً، إذ مرجعه إلى أن المعدوم بوصف كونه معدوماً يمكن أن يؤثر، وأن المؤثر لا يقبل أن يكون معدوماً، ولكن المعدوم يقبل أن يكون مؤثراً.

الشرط المتأخر:

وتحقيق البحث بنحو يكون شاملاً لشروط الحكم تكليفيّاً كان أو وضعيّاً يقتضي الكلام في مقامين:

المقام الأول: في الشرط المتأخر للمأمور به.

وقد ذكر الميرزاﷺ عدم جريان الإشكال فيه لانبساط الوجوب النفسي عليه كانبساطه على الجزء، فيكون حكمُه حكمَه، ولا إشكال في جواز تأخر الجزء.

ويرد عليه:

أولاً: أن الأمر بالمقيد لا ينبسط على القيد، وإنما الداخل في متعلقه خصوص المقيد والتقيد، ويشهد لذلك أن القيد قد يكون غير مقدور، كالوقت والقبلة في الصلاة.

وثانياً: أن هذا خلاف ما ذهب إليه من خروج الجزء عن محل النزاع، لاتصافه بالوجوب النفسي بخلاف القيد.

والصحيح في دفع الإشكال أن يقال بأن الشرط في الأحكام ليس بمعنى ما له دخل في التأثير، بل بمعنى القيد المحصص للطبيعة، نظير قيد الطهارة في الصلاة، فإن المؤثر في تحقق الصلاة إرادة العبد، وليس للطهارة تأثير فيها، ومرجع أخذها ـ كأخذ غسل الليلة اللاحقة في صحة صوم المستحاضة، على القول به ـ إلى أن الأمر متعلق بحصة خاصة من الطبيعة، ومن الظاهر قابلية تحصص الطبيعة بالمتقدم والمقارن والمتأخر. وهو بهذا المعنى واقع، كما في إجزاء المركب الاعتباري المشروط وجوب أجزائه الضمني بتعقب الجزء الأخير، وكما في الواجبين المترابطين اللذين اشترط في أولهما لحوق الثاني، كعمرة التمتع وحجها.

المقام الثاني: في الشرط المتأخر للحكم تكليفيّاً كان أو وضعيّاً. وقد أجاب صاحب الكفاية﵀ عن الإشكال فيه بأن الشرط هو الوجود اللحاظي المقارن؛ لأن الحكم ـ سواء كان الاعتبار أو الإرادة ـ أمر نفساني، وهو لا يتأثر إلّا بأمر

نفساني. وأورد عليه الميرزا﵀ بأنه تام في القضايا الخارجيّة، ومرحلة الإنشاء من القضايا الحقيقيّة دون مرحلة الفعلية.

والصحيح إمكانه بل ووقوعه..

أما الأول: فلأن المانع إن كان حكم العقل بعدم تأخر العلة للمعلول؛ ففيه: أن شروط الأحكام شروط لغويّة أي: بمعنى ربط الحكم بها وجعله على تقديرها، وليست شروطاً بالمعنى المعقول، إذ لا تأثير لها في وجود الحكم، وإنما هو تابع للاعتبار. وإن كان لزوم الخلف من تحقق الحكم بالفعل قبل الشرط في القضية الحقيقية لأن الموضوع فيها أخذ على نحو صرف الوجود؛ ففيه: أن فرض الموضوع وإن اقتضى دوران فعلية الحكم مدار فعلية الموضوع، إلّا أن فرض الوجود بيد المعتبر، وقد يكون مستقبليّاً، فلابد من تحقق الحكم في الزمن السابق، وإلّا يلزم الخلف.

وأما الثاني: ففي العرفيات، كتقديم طعام ما في المأتم بشرط حضور المجلس، ووقف ماء المسجد لمن يريد الصلاة فيه، وإذن صاحب الحمام بالاستحمام لكل من يدفع مقداراً من المال عند الخروج، وفي الشرعيات كالمركبات التدريجية المشروطة ببقاء الشروط العامة وبعض الشروط الخاصة.

وأما إثباتاً فمقتضى ظهور القيود في الفعليّة أخذ الشرط مقارناً، ولا يرفع اليد عن ذلك إلّا بدليل خاص.

فإن قلت: كيف التزمتم بكون الإجازة شرطاً متأخراً مع عدم الدليل الخاص؟

قلت: المراد بالدليل الخاص الأعم من خصوصية الدليل وخصوصية المورد التي تقتضي في عقد الفضولي كون الإجازة شرطاً متأخراً على مقتضى القاعدة، لصحة إسناد الفعل الاعتباري إلى المجيز حقيقة بخلاف التكويني.

الواجب المطلق والمشروط:

ولابد من تمهيد أمور:

الأول: ليس المقصود من الإطلاق والاشتراط معنى خاصّاً، وإنما المراد منهما المعنى اللغوي، فالأول بمعنى الإرسال ومنه الطلاق، والثاني بمعنى التقييد والربط، وهما متقابلان.

الثاني: الإطلاق والتقييد أمران إضافيان، فقد يكون الواجب مطلقاً من جهة ومقيداً من أخرى، ويكون واجب آخر على عكسه.

الثالث: ليس المراد بالإطلاق معناه الحقيقي إذ كل واجب في الشريعة مقيد، ولو بالشروط العامة.

الرابع: الأصوليون وإن عبروا بالواجب المطلق والمشروط إلّا أن مرادهم من ذلك الوجوب المطلق والمشروط.

إذا اتضحت هذه الأمور نقول:

المشهور هو أن القيد في المشروط يرجع إلى الهيئة، وهذا هو ظاهر الجملة الشرطية؛ لأن مفادها تعليق جملة على جملة، ونسب إلى الشيخ الأعظم﵀ في

مطارح الأنظار القول برجوع القيود إلى المادة[1].

وما استند إليه في منع رجوع القيود إلى مفاد الهيئة يرجع إلى جهتين:

الجهة الأولى: استحالة تقييد الهيئة، وهي الموجودة في تقريرات الشيخ ﷺ، وذكر لها أدلة:

الدليل الأول: ما في التقريرات، من أن التقييد يطرأ على المفاهيم الكلية، ومفاد الهيئة حرفي جزئي.

وفيه: أنه تقدم أن غالب الحروف وضعت لتضييق المعاني الاسمية، ورجوع القيد إلى الهيئة أجنبي عن سعة المعاني الحرفية وضيقها، فإن المشهور القائل برجوع القيود إلى الهيئات يحتمل في مقصوهم ثلاثة احتمالات:

١ـ رجوع القيود إلى الإنشاء، وهذا ظاهر الفساد؛ لأن الإنشاء إبراز الأمر الاعتباري، وهو يدور بين الوجود والعدم.

٢ـ رجوعها إلى قصد الإبراز، وفيه ما في سابقه، وتشترك الخبرية مع الإنشائية في ذلك، فليست القيود راجعة فيها إلى الإخبار، ولا إلى قصد الحكاية.

---

(١) وفي صحة هذه النسبة بحث؛ لأمرين:

الأول: استدلال الشيخ على عدم صحة التعليق في العقود بالإجماع، ولو كان يرى وجود محذور ثبوتي في التعليق لما استند إلى الإجماع.

الثاني: أنه استثنى من التعليق الباطل موردين: الوصية والعتق المعلق على الموت، ولا يصح هذا الاستثناء مع استحالة التعليق.

٣ـ رجوعها إلى المعتبر، كالملكية في البيع والوجوب والحرمة في الأوامر والنواهي، والمعتبر أمر كلي يقبل التقييد[1].

الدليل الثاني: ما اعتمده الميرزا النائيني﵀ وهو إن مفاد الهيئة معنى حرفي ومن خصوصياته أنه مغفول عنه لا يلحظ استقلالاً، والتقييد لا يعقل إلّا بملاحظة ما يقع فيه التقييد على نحو الاستقلال.

وفيه:

أولاً: فساد المبنى، بل كثيراً ما يكون مصب النظر المعنى الحرفي، كما في قول السائل: أين صليت؟

وثانياً: أن الجمل الإنشائية يراد بها إبراز الاعتبار النفسي، وهو قابل لأن يلحظ مستقلًّا.

الدليل الثالث: وهو العمدة، وحاصله: أن نسبة الإنشاء إلى المنشأ نسبة الإيجاد إلى الوجود، فهما شيء واحد، والفرق بينهما اعتباري، ولو تعددا للزم التسلسل؛ لأن الإيجاد موجود، فلوجوده إيجاد، وهكذا، وإذا اتحد الإنشاء

---

(١) وقد أورد شيخنا الأستاذ﵀ على هذه المناقشة التي ذكرها﵀ في دورته الأخيرة، بأن الوجوب عنده﵀ هو جعل الفعل في العهدة، وهو مفاد الهيئة، فكيف أرجع القيد إليه ثم قال: إن تقييد الهيئة أجنبي عن سعة المعنى الحرفي وضيقه؟! فالسؤال عن تقييد مفاد الهيئة- وهو معنى جزئي- باق على حاله.

وله﵀ جوابان آخران في دورته الثالثة (مصباح الأصول) والخامسة (المحاضرات) وهما:

١ـ أن الاشتراط بمعنى التعليق لا التقييد.

٢ـ أن المعنى الحرفي كلي في نفسه.

والمنشأ، فلا يعقل أن يتحقق الإنشاء إلّا مع تحقق المنشأ وإلّا يلزم التفكيك بين الشيء ونفسه.

وأورد عليه في الكفاية: بأن هذا تام مع إطلاق الإنشاء، أما إذا كان على تقدير، فلا بد وأن يتأخر المنشأ، وإلّا يلزم التفكيك المذكور، وإنشاء الطلب على تقدير ممكن.

وفيه: أن البحث ثبوتي في إمكان الإنشاء على تقدير، وليس إثباتيّاً متفرعاً على الإمكان المذكور، فما ذكره﵀ لا يخلو من شبهة المصادرة.

والصحيح أن هذا الدليل لا دافع له على مبنى المشهور في الإنشاء، وأما على المختار من أن حقيقته إبراز الاعتبار النفساني، فلا مانع من تقييد المعتبر أي متعلق الاعتبار، فإن المعلق في الوصية ـ وهي خير شاهد على المطلوب ـ ليس الإنشاء (الإبراز)، ولا المنشأ (الاعتبار النفساني)بل متعلق الإنشاء، وهو الملكية، ومثلها التدبير. نعم، قام الإجماع على مبطليّة التعليق في باب العقود والإيقاعات، إلّا في الوصية والتدبير، وأما في إنشاء الوجوب، فلا مانع منه من عقل أو شرع.

وتقرير الجواب بوجه آخر[1] هو: أن هذا الدليل مبني على أن الإنشاء هو الإيجاد على ما بنى عليه المشهور، وأن المنشأ في باب المعاملات والإيقاعات هو

---

(١) وقد ذكر شيخنا الأستاذ﵀ أن هذه نظرية جديدة متكاملة لم يبرزها السيد﵀ ولا المقررون بالنحو الوافي، وهي تختلف عن نظرية المشهور ونظرية الشيخ﵀، ولها شواهد في كلمات السيد الخوئي﵀.

الملكية والحرية...إلخ، وفي باب الأوامر الوجوب على الخلاف في حقيقته ـ هل هو الإرادة أو جعل الفعل في العهدة ـ وكلاهما غير تام:

أما الأول: فلما عرفت من أن الألفاظ ليست سبباً، وأن الإنشاء ليس إلّا الإبراز.

وأما الثاني: فلأن المنشأ هو المعنى، وهو متحقق عند الاستعمال، والمعنى في قول السيد لعبده (اشتر اللبن) ليس إلّا قصد الإبراز، وقد تحقق فالإنشاء والمنشأ متحققان عند التكلم.

فإن قلت: لا شبهة في وجود جمل إنشائية مشتملة على التعليق في الشرعيات كـ(إن استطعت فحج، وإن شهدت الشهر فصم) وإذا لم يرجع القيد إلى الإنشاء والمنشأ فإلى أي شيء يرجع؟

قلت: لا يرجع إلى مفاد المادة ولا إلى مفاد الهيئة ولا إلى المادة المنتسبة، وإنما يرجع إلى متعلق مفاد الهيئة، فإذا قال المولى: (صل إذا زالت الشمس) فالقيد وهو الزوال ليس راجعاً إلى مفاد المادة وهو الصلاة، ولا إلى مفاد الهيئة وهو إبراز الوجوب، ولا إلى المنشأ وهو قصد الإبراز، وإنما هو راجع إلى متعلق الإنشاء وهو الوجوب، وكذا الحال في الإنشاء في باب المعاملات، فإذا قال الموصي: (إن مت فلك كتابي) لم يكن القيد راجعاً إلى الكتاب ولا إلى إبراز الملكية، ولا لقصد إبرازها، وإنما هو راجع إلى متعلق مفاد الهيئة وهو الملكية.

فإن قلت: كيف يعقل تحقق الاعتبار فعلاً مع كون المعتبر أمراً متأخراً،

وكيف يوجد الأمر التعليقي مع عدم وجود طرفه؟!

قلت: ذلك بمكان من الإمكان في التكوينيات، فكيف في الاعتباريات؟! فالعلم وهو صفة نفسية يوجد بالفعل مع أن متعلقه بالعرض قد يكون وجوده مستقبلياً.

ودليل ما ذكرناه الوجدان، ولنا عليه شاهدان:

الأول: ملاحظة الجملة الخبرية، فإنها تنقسم إلى مطلقة ومشروطة، كالإنشائية، والقيد في المشروطة فيها لا يرجع إلى الإخبار، وإنما إلى متعلق الإخبار، وهو ذوبان الثلج على تقدير في قولك: (إذا طلعت الشمس غداً ذاب الثلج)، فكذلك الأمر في الإنشائيات.

الثاني: قيام الإجماع على صحة التعليق في الوصية والتدبير، ولا يمكن تخريج ذلك بإرجاع القيود إلى المادة، إذ تقييد الموصى به والمدبر بين الفساد؛ لأن الموصى به وإن جاز التعليق فيه إذا كان منفعة، إلّا أنه ليس كذلك إذا كان عيناً؛ لأن الأعيان الخارجية لا تقبل التعليق بالزمان، وما يقبله الأمر الحدثي، وأما المدبر فهو دائماً عين خارجية.

ولا يمكن تخريج ذلك ـ أيضاً ـ بإرجاع القيود إلى مفاد الهيئة؛ لأنه ـ كما عرفت ـ الإنشاء، وهو إبراز الاعتبار النفساني، وهو متحقق بمجرد الاستعمال، فينحصر التخريج فيما ذكرنا، ومن المعلوم أن حال باب الوصية والتدبير كحال سائر الجمل الإنشائية.

فإن قلت: هذا خلاف رأي المشهور، فلا يكون انتصاراً لهم.

قلت: حيث إننا نوافقهم في رجوع القيود إلى الوجوب، اعتبرنا ما ذكرناه انتصاراً لهم. نعم، الفرق بيننا وبينهم في أنهم اعتبروا الوجوب مفاد الهيئة، ونحن نراه متعلق مفادها، وأما مفادها فهو إبراز ذلك الوجوب ـ والوجوب هو جعل الفعل في العهدة ـ لا نفس جعله واعتباره.

الجهة الثاني: في لزوم رجوع القيود إلى المادة حتى لو أمكن تقييد الهيئة.

واستدل على ذلك بأن العاقل إذا التفت إلى فعل فإما أن لا يتعلق به طلبه أو يتعلق، والأول خارج عن محل الكلام، وعلى الثاني: فإما أن يتعلق مطلقاً أو يتعلق به عند حصول قيد، والأول خارج عن محل الكلام. وعلى الثاني: إما أن يكون القيد خارجاً عن الاختيار أو لا. والثاني إما أن يكون مفروض الوجود كالزواج بالنسبة إلى وجوب النفقة، وإما أن لا يكون كالطهارة في الصلاة، والطلب فعلي في جميع التقادير وجداناً، وإنما المقيد هو المطلوب.

وفيه: أن القول بأن الطلب فعلي على جميع التقادير يحتمل فيه أربعة معاني:

الأول: فعلية الشوق، وهذا مسلم، ولكن الكلام في الأمور الاعتبارية.

الثاني: فعلية الإرادة. وهو مسلم في إرادة فعل المريد، ولكن كلامنا في إرادة فعل الغير، والإرادة المتعلقة بفعل الغير هي نفس التشريع؛ لأن فعل الغير إما غير مقدور، كفعل العبد بالنسبة إلى مثله، أو يلزم منه الجبر أو امتناع المعصية، كما في فعل العبد بالنسبة إلى الباري تعالى، فما اشتهر من تقسيم

الإرادة إلى تكوينية وتشريعية على غير وجهه.

الثالث: فعلية الاعتبار والإبراز، وقد عرفت صحة ذلك إلّا أنه لا يستلزم فعلية متعلق مفاده ـ وهو الوجوب ـ لتكون القيود راجعة إلى المادة.

الرابع: فعلية الوجوب. وهو ممنوع لمخالفة العقل، لاستلزامه تحصيل مقدماته فعلاً عقلاً أو عقلاً وشرعاً ولا يقول بذلك حتى الشيخ﵀، والوجدان القاضي بأن المصلحة إذا كانت فعلية تعلق الطلب مطلقاً، وإذا كانت على تقدير تعلق الطلب على ذلك التقدير كالسليم الذي يطلب الدواء على تقدير المرض.

وبعبارة أخرى: إذا لم تكن المصلحة فعلية، فلا معنى لجعل الوجوب المطلق؛ لأنه لغو لا يصدر من الحكيم بالوجدان، فالحكم كما يتبع الملاك في أصل وجوده يتبعه في قيوده [1]، وللظهور، فإن ظاهر الجملة الشرطية ـ إنشائية كانت أو خبرية ـ تعليق جملة بجملة وهو وجوب الصلاة في (إذا زالت الشمس فصل) مثلاً.

تنبيهات:

١ـ لا فرق في ما ذكرناه من برهان على عدم فعلية الوجوب قبل تحقق الشرط بين القول بتبعيّة الأحكام للمصالح وبين عدم القول بالتبعيّة، كما لا فرق ـ أيضاً ـ بين القول بثبوت المصالح في المتعلق أو في نفس الأحكام،

---

(١) ولا يخفى أن هذا وجه آخر وهو برهاني لا وجداني، وإن عبر﵀ عنه بالوجداني.

لاتفاق الجميع على وجود مصالح في أفعاله تعالى، وإنما الخلاف في كونها غايات لفعله تعالى.

٢ـ قد تجب مقدمات الوجوب غير الفعلي، كما في المقدمات المفوتة، لا لوجوب ذيها فعلاً، وإنما لحكم العقل بوجوب حفظ ملاك المولى الملزم، وسوف يأتي تفصيل ذلك.

٣ـ ذهب صاحب المعالم﵀ إلى خروج مقدمات الواجب المشروط عن البحث وهو ممنوع؛ لأن ملاك البحث موجود فيها كما في مقدمات المطلق، وكونه على تقدير لا يضر.

٤ـ مقدمات الوجوب خارجة عن البحث.. أما على المشهور فواضح إذ لا وجوب قبلها لذي المقدمة، فلا مجال لترشح الوجوب عليها، وأما على مسلك الشيخ﵀ فلأن الوجوب وإن كان فعليّاً قبلها إلّا أنها أخذت مفروضة الوجوب، كالسفر لوجوب القصر.

٥ـ معرفة كيفيّة العبادة واجبة بالاتفاق، وإنما الكلام في سنخ الوجوب، فالمحقق الأردبيلي ـ ومن تبعه كصاحب المدارك والكفاية وغيرهما﵅ ـ على الوجوب الشرعي؛ تمسّكاً بما دل على الحض على التعلم، والصحيح أنه طريقي يحكم به العقل من أجل الخروج من عهدة التكليف، وتحصيل المؤمن.

المنجز والمعلق:

قسم صاحب الفصول﵀ الواجب إلى مطلق ومشروط، وقسم الأول إلى

منجز ـ الواجب فيه كالوجوب حالي ـ ومعلق ـ الواجب فيه استقبالي ـ وذكر الشيخ﵀ عدم معقولية قسم ثالث يسمى بالمعلق وراء المطلق والمشروط، ولكن ما انكره هو المشروط عند المشهور، والمعلق هو المشروط عنده فالخلاف في التسمية.

وأورد عليه في الكفاية عدم وجود ثمرة في هذا التقسيم؛ إذ المطلوب تخريج وجوب المقدمات المفوتة، وهو من آثار حالية الوجوب لا استقباليّة الواجب.

ويرد عليه: ترتب دفع توهم ارتباط تقيد الواجب بزمان وتقيد الوجوب بذلك الزمان، ومن هنا قد يقع الإشكال في وجوب تحصيل المقدمات قبل زمان الواجب، فأراد صاحب الفصول﵀ دفع هذا التوهم من خلال بيان عدم وجود هذا الارتباط. نعم، جعله المعلق من أقسام المطلق في غير محله، والصحيح أنه مشروط يندرج في قسم المشروط بالشرط المتأخر الذي يكون المتعلق فيه استقباليّاً، إذ لا يمكن أن يكون الوجوب مطلقاً مع تعلقه بما هو مشروط بالزمان المتأخر لعدم القدرة على الشرط، وقد تقدم أن الشرط غير المقدور يكون دخيلاً في الوجوب أيضاً، وإلّا يلزم تحصيله مع عدم القدرة عليه.

وقد ذهب إلى كل من امتناعه ووجوبه وإمكانه ذاهب، فالكلام في مقامين:

المقام الأول: في امتناعه.

واحتج القائلون به بوجوه:

الوجه الأول: أنه لا فرق بين الإرادة التشريعية والتكوينية إلّا في المتعلق، وحيث إن الثانية لا ينفك عنها المراد ـ وهو التحريك ـ فكذلك الأولى لا ينفك فيها الإيجاب عن التحرك، وعليه يستحيل إيجاب الأمر الاستقبالي.

ومنع في الكفاية الحكم بامتناع الانفكاك في المقيس عليه والمقيس..

أما الأول فلأننا ندرك بالوجدان انفكاك المراد عن التكوينيّة، كما في الأمور المتوقفة على مقدمات، كالكون في كربلاء، وليس قطع الطريق إليها ناشئاً من إرادة السفر؛ لأن فيه مشقة وإرادته لو كانت فلأجل الكون في كربلاء.

ومقصودهم من تعريف الإرادة بالشوق المؤكد المستتبع لحركة العضلات أحد معنيين:

١ـ أنها المحرك نحو المراد، وهذا أعم من كونها محرّكاً نحو حركة المراد أو مقدماته، فإن ذلك كله في طريق المراد.

٢ـ بيان درجة الشوق الذي يسمى إرادة، وهي التي من شأنها تحريك العضلات لو كان المراد فعليّاً، ويشهد لذلك وجدان إرادة الأمر المستقبل الذي ليس له مقدمات، كما في شوق الصائم للإفطار.

وأما الثاني، فلأن تحقق المراد في التشريعيّة حاصل بإرادة العبد، وهي فرع تصور الأمر المقتضي لوجود الداعي، وهذا يقتضي فاصلاً زمانيّاً.

والصحيح في الإيراد أن يقال بأن الإرادة التشريعية يحتمل فيها ثلاثة معان:

الأول: الشوق، وتعلقه بالمتأخر معقول بالوجدان، كما في شوق الصائم للإفطار، ودخول الجنة، مضافاً إلى أنه ليس علة تامة لحركة العضلات كما تقدم.

الثاني: الاختيار واعمال الإرادة، ولا يعقل تعلقه بالمتأخر؛ لأنه غير مقدور فكيف تعمل الإرادة فيه؟! ولكن هذا المعنى خارج عن المقام إذ لا يوجد إعمال للإرادة في فعل الغير في المولى الحقيقي والعرفي. نعم، المولى الحقيقي قادر على إيجاد الفعل عن الغير بإيجاد الأسباب، ولكن هذا أجنبي عن تعلق إرادته بالفعل مباشرة.

الثالث: الطلب والوجوب الاعتباري، ويمكن تعلقه بالمتأخر؛ لأنه تابع لاعتبار المعتبر، ومجرد تسميته اصطلاحاً بالإرادة التشريعيّة لا يوجب جريان أحكام الإرادة التكوينيّة عليه.

الوجه الثاني: ما في الكفاية من أن المتأخر غير مقدور، والتكليف لا يكون إلّا بالمقدور.

وفيه: كفايّة القدرة وقت الامتثال، ولا دليل على اعتبارها وقت التعلق[1].

الوجه الثالث: ما اعتمده المحقق النائينيﷺ من أن القيد الخارج عن

---

(١) ولا يخفى عدم ورود هذا الإشكال على مبنى السيد الخوئيﷺ القائل بدخالة القدرة في التنجز فقط.

الاختيار لابد من أخذه مفروض الوجود، فيتوقف الوجوب الفعلي عليه، والزمان غير اختياري.

وفيه: أن القيد كما يمكن أن يؤخذ مفروض الوجود مقارناً أو متقدماً يمكن أن يؤخذ كذلك متأخراً، وتأخر الحكم عن قيوده التي أخذت مفروضة الوجود رتبي، وأما التقدم والتأخر الزماني فتابعان لاعتبار المعتبر.

المقام الثاني: في وجوبه.

وقد يستدل عليه بأحد وجهين:

الأول: أن التكليف بداعي إيجاد الداعي نحو الامتثال، فلابد أن يتقدم الوجوب على الواجب بمقدار يتمكن المكلف من العلم به.

وفيه: أنه خاص بالحكم المنشأ على نهج الخارجية ولا يجري في الحقيقية التي يكون للحكم فيها مرحلتان، ويكفي العلم بمرحلة الإنشاء لإيجاد الداعي نحو الامتثال من حين تحقق الفعلية، والأحكام الشرعية مجعولة على نهج الحقيقية.

الثاني: ما اعتمده في الفصول من توقف وجوب المقدمات المفوّتة عليه، فلو أنكر لزم جواز ترك الواجب بتركها.

وفيه: ما سيأتي قريباً من عدم توقف تخريج وجوبها على ثبوت الواجب المعلق. فتحصل مما تقدم عدم الامتناع وعدم الوجوب، فيكون ممكناً.

هذا بحسب عالم الثبوت، وأما بحسب عالم الإثبات فحيث إن المعلق متوقف على تأخر الشرط، وهو خلاف ظاهر الدليل ـ كما تقدم ـ فلا يصار إليه إلّا مع الدليل، وهو موجود فيما دل على اشتراط الحج بالاستطاعة وصوم رمضان بشهادة الشهر.

المقدمات المفوتة:

ولا يخفى أن وجوب تحصيل المقدمات التي لو لم يؤت بها لفات الواجب في ظرفه أو وجوب حفظها إلى وقت ذيها على القول بإمكان المعلق وقيام الدليل عليه، أو القول بوجوبه لا يحتاج إلى بحث، سواء قلنا بوجوب المقدمات شرعاً أو عقلاً، إذ لا كلام في حكم العقل بلابديّة الإتيان بالمقدمات أو الحفاظ عليها إذا توقفت عليها القدرة المعتبرة على الواجب المأخوذة على نحو الإطلاق، إذ المدار في حكم العقل على فعلية الوجوب، وهي متحققة.

نعم، لا يحكم العقل بوجوب ذلك فيما إذا كانت المقدمات تحقق القدرة المعتبرة في ظرف العمل، فيجوز تفويتها اختياراً قبل مجيء وقت العمل، بل وبعده، ولذا جازت مقاربة الزوجة لمن يعلم بعدم تمكنه من تحصيل الماء للغسل بعد دخول وقت الصلاة.

وأما إذا قيل بامتناع المعلق، أو لم يدل الدليل عليه أو دل الدليل على عدمه، سواء كان خاصّاً ـ كما في وجوب الطهارة المائية في الوضوء ـ أو عامّاً ـ كما في الصبي الذي يعلم بأنه لو لم يتعلم قبل البلوغ سيفوته الواجب بعده ـ

فينبغي أن يقع البحث في مقامين:

المقام الأول: في غير التعلم من المقدمات.

وفيه ثبوتاً صور:

الصورة الأولى: أن لا تكون القدرة دخيلة في الملاك، كما في حفظ بيضة الإسلام، أو حفظ ولد المولى، ولا كلام في لزوم تحصيل المقدمات في هذه الصورة، وذلك لفعلية الملاك في ظرفه، والعقل ـ كما يحكم بلزوم طاعة المولى ـ يحكم بلزوم تحصيل أغراض المولى، وتعجيز النفس قبل زمان الواجب موجب لرفع التكليف، دون استحقاق العقاب؛ لأن الاضطرار بسوء الاختيار ينافي التكليف خطاباً ولا ينافيه عقاباً.

نعم، لا يجب تحصيل القدرة أو الحفاظ عليها فيما إذا أخذ في الوجوب شرط ولم يتحقق ذلك الشرط، ولهذا جاز التعجيز عن الذهاب إلى الحج قبل تحقق الاستطاعة الشرعية.

ولا يكشف حكم العقل هنا عن حكم الشارع بوجوب المقدمة ـ خلافاً للشيخ النائينيﷺ ـ للزوم اللغوية. نعم، لو كان العقل مدركاً للملاك التام استقام ما ذكر.

الصورة الثانية: أن تكون القدرة المطلقة ـ ولو قبل زمان الواجب ـ دخيلة في الملاك، وحكمها حكم سابقتها. نعم، لا تحقق للملاك هنا في صورة عدم تحقق مطلق القدرة.

الصورة الثالثة: أن تكون القدرة دخيلة في الملاك إذا تحققت في وقت الواجب، وهنا لا يجب تحصيل القدرة قبل وقت الواجب، ويجوز تفويتها، ومثلها الحضر والسفر بالنسبة إلى وجوب القصر والتمام والطهارة المائية بالنسبة إلى الصلاة في الشرعيات، والمرض بالنسبة إلى تناول الدواء في العرفيات.

وقد فصل المحقق النائينيﷺ في باب الطهارة المائيّة بين حفظ الوضوء وبين حفظ الماء، فقال بوجوب الثاني دون الأول؛ للنص.

وفيه: أن النص وارد في جواز الجماع بعد الوقت مع العلم بعدم التمكن من تحصيل الطهارة بعده، وهو على خلاف القاعدة، ولهذا يقتصر على مورده، فلا يجري فيما إذا علم المكلف أنه لو نام لاحتلم ولن يتمكن من تحصيل الطهارة.

هذا كله إذا علم حال دخل القدرة، وقد عرفت عدم توقف وجوب تحصيل المقدمات على ثبوت الواجب المعلق، وأما إذا لم يعلم ذلك فيجري حكم الصورة الثالثة، إذ لا كاشف عن الملاك إلّا الأمر ـ على ما سوف يأتي تفصيله في بحث الضد ـ والمفروض عدمه، فلا يحكم العقل بقبح ترك المقدمة لقبح المعصية أو تفويت الملاك لعدم الأمر بعد تفويت المقدمة وعدم إحراز الملاك لاحتمال دخل القدرة في الملاك في وقت الواجب. ومنه يتضح وجه حكم جماعة ـ ومنهم صاحب العروةﷺ ـ بجواز النوم قبل وقت الصلاة مع

العلم بعدم الاستيقاظ، فإن القدرة إما مأخوذة في وقت الواجب أو لا يعلم كيفيّة دخلها فيه.

فإن قلت: ولكن يجب عليه القضاء وهو فرع الفوت، وحيث لم يفت الواجب لعدم توجه الأمر حال النوم، تعين فوت الملاك.

قلت: في الصلاة ملاك وفي كونها في الوقت الخاص ملاك آخر، ولأجله إذا كان المكلف مستيقظاً لا يجوز النوم المفوت لمصلحة الوقت، والثاني لا يمكن تداركه بعد الوقت، والأول مسلم لكنه لا يقتضي البقاء على الاستيقاظ كما هو واضح، لتيسر تحصيله بعد الوقت.

وأما إثباتاً فحيث لا طريق لاستكشاف الملاك إلّا إطلاق الأمر فإن علم من الخارج اشتمال الواجب على ملاك ملزم في ظرفه، حكم العقل بوجوب تحصيل المقدمات وإلّا لم يحكم إلّا بعد إحراز فعلية الوجوب.

المقام الثاني: في التعلم.

وفيه صور:

الصورة الأولى: أن لا يتوقف على التعلم وجود الواجب أو إحراز امتثاله، كما في البلوغ أول الوقت، فإنه لا يفوته الواجب إذا ترك البالغ التعلم قبل زمانه. وحكمها عدم وجوب التعلم؛ لأنه ليس من المقدمات المفوتة.

الصورة الثانية: أن يتوقف عليه التمييز أو إحراز الامتثال تفصيلاً فقط، كمن يسافر إلى مكان لا يعلم هل وظيفته فيه القصر أو التمام، وكان متمكناً

من الجمع فإنه يتمكن من الصلاة وإحراز الامتثال إجمالاً، ويتوقف الامتثال التفصيلي على التعلم. وحكمها كسابقتها، إذ لا يوجد مقتض للوجوب، ودعوى تقدم الامتثال التفصيلي على الإجمالي لا شاهد عليها.

الصورة الثالثة: أن يتوقف إحراز أصل الامتثال عليه، كمثال الصورة السابقة في ضيق الوقت. وحكمها وجوب التعلم لحكم العقل بوجوب دفع الضرر بالخروج عن عهدة التكليف المعلوم.

الصورة الرابعة: أن يتوقف وجود الواجب عليه، كغير العربي الذي تتوقف قراءته على تعلم القرآن، أو من يلزم من تركه للتعلم الغفلة المعجّزة عن التكليف، والكلام في هذه الصورة تارة في مقام الثبوت وأخرى في مقام الإثبات..

أما الأول: فالكلام في التعلم كالكلام في غيره من المقدمات وقد تقدم تفصيله.

وأما الثاني: فالظاهر من أدلة وجوب التعلم كقوله: «**هلا تعلمت**» عدم دخالة العلم في الملاك وأنه فعلي حتى في حق الجاهل، ولكن هذا خاص بالبالغ، وأما الصبي فقد ذهب المحقق النائينيﷺ إلى أنه كالبالغ محتجّاً بأن وجوب التعلم بملاك حفظ غرض المولى، وهو وجوب عقلي فلا يمكن رفعه بحديث رفع القلم، لاختصاصه برفع التكليف الشرعي.

والصحيح عدم الوجوب؛ لأن العقل يحكم بالوجوب مع إحراز عدم

دخالة القدرة في الملاك، ولا طريق لإحراز ذلك اثباتاً إلّا بأدلة وجوب التعلم، وهي خاصة بالبالغ.

وقد اتضح مما تقدم أن موجبات التعلم ثلاثة:

١ـ الطاعة، وموردها ما إذا كان التعلم مقدمة لامتثال الواجب الفعلي.

٢ـ تحصيل الغرض، ومورده ما إذا توقف امتثال الواجب الاستقبالي التام على التعلم، فإنه لا أمر فعلاً، فلا يحكم العقل بالوجوب من باب الطاعة، وإنما من باب تحصيل الملاك.

٣ـ وجوب دفع الضرر، ومورده ما لو توقف إحراز الامتثال على التعلم.

ولا يخفى أن الحديث في وجوب التعلم لا يشمل كل الأحكام الشرعية، وإنما هو خاص بما يبتلي به المكلف، فلا يشمل أحكام الرجل بالنسبة إلى المرأة أو العكس، أو ما يعلم المكلف بعدم الابتلاء به من أحكام جنسه. نعم، لو لزم من ترك تعلمها ومذاكرتها اندراسها وجب تعلمها وجوباً كفائيّاً؛ لوجوب حفظ الشرع، ولهذا يجب الاجتهاد.

ولو شك المكلف في الابتلاء فقد يقال بعدم وجوب التعلم؛ لاستصحاب عدم الابتلاء في المستقبل، وربما تذكر موانع لهذا الاستصحاب:

الأول: ما ذكره صاحب الجواهرﷺ من أن مورد الاستصحاب حاليّة الشك وسبق اليقين، والمقام بالعكس.

ويندفع:

أولاً: بأن العبرة بسبق المتيقن على المشكوك، وأما صفة الشك واليقين فلا يلزم تقدم أحدهما على الآخر بل الغالب تقارنهما، وقد يتقدم الشك على اليقين مع كون المشكوك متأخراً، كمن شك في عدالة شخص ثم تظافرت الشهادات على عدالته قبل الشك بنحو أوجبت اليقين، فهنا يجري الاستصحاب لتقدم المتيقن، وإن كان اليقين متأخراً.

وثانياً: إن مورد الروايات وإن كان تقدم اليقين على الشك إلّا أن خصوصية المورد لا تخصص الوارد بعد عموم العلة، وهي أن اليقين لا يرفع بالشك الشامل لصورة كون اليقين حاليّاً والشك استقباليّاً.

الثاني: ما ذكر المحقق النائينيﷺ من أن الاستصحاب لا يجري إلّا إذا كان الحكم مترتباً على عنوان واقعي فيثبت ذلك العنوان به أو ينتفي، وفي المقام حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل موضوعه الاحتمال وهو باق بعد الاستصحاب.

ويندفع: بأنا نحرز عدم الابتلاء تعبداً بعد نفيه بالاستصحاب، ومع إحراز العدم لا يبقى الاحتمال، وبعبارة أخرى: حكم العقل بوجوب دفع الضرر معلق على عدم التأمين، وهو متحقق في المقام بالاستصحاب.

الثالث: أن غالب الشاكين في الابتلاء في المستقبل يعلم إجمالاً بالابتلاء ببعض الموارد التي لا يعرف حكمها، والعلم الإجمالي مانع من جريان

الاستصحاب؛ لأن جريانه في جميع الموارد خلاف المعلوم، وفي بعضها ترجيح بلا مرجح.

الرابع: ابتلاؤه بحاكم وهو إطلاق الأمر بالتعلم.

والأخيران تامان فيلحق حكم الشك بالابتلاء باليقين به.

تنبيه: نسب إلى الشيخ الأعظمﷺ فسق تارك تعلم أحكام الشك والسهو في الصلاة، ونسب المحقق النائينيﷺ ذلك إلى سهو جامع الفتاوى إذ الموجب للفسق إما الوجوب النفسي ـ كما ذهب المحقق الأردبيليﷺ وجماعة ـ وإما التجري وإما لخصوصية فيها وهو علم عامة المكلفين بالابتلاء بها وإما لوجود نصوص أوجبت تعلمها؛ والكل كما ترى..

أما الأول: فلأن التعلم واجب طريقي ومخالفته لا تستتبع عقوبة بعنوانه.

وأما الثاني: فلأنهﷺ لا يرى في التجري قبحاً فاعلياً، ولو كان فيه ذلك فهو يوجب العقاب لا الفسق.

وأما الثالث: فلأن وجوب التعلم إما بمناط حفظ غرض المولى أو دفع الضرر المحتمل، وهو عقلي، ومخالفة حكم العقل لا توجب الفسق.

وأما الرابع: فلأنه مجرد دعوى.

والصحيح: الحكم بالفسق على القول بالوجوب الطريقي لمخالفة الشريعة المشتملة على الأحكام الواقعيّة والظاهريّة، وعدم الفسق على القول بالوجوب الإرشادي؛ إذ لا انحراف عن جادة الشريعة واقعاً أو ظاهراً. نعم، لا تثبت

العدالة؛ لأنها ليست الجري المطلق على جادة الشريعة، ولو كان اتفاقياً؛ بل الجري الذي يكون عن وازع ديني، وتارك التعلم ليس كذلك بل حاله حال من يخالف العلم الإجمالي المنجز بارتكاب احد أطرافه فتنكشف حليّته.

تردد القيد بين رجوعه للهيئة أو المادة:

لو تردد القيد بين رجوعه للمادة فيجب تحصيله أو الهيئة ـ على المشهور من إمكان رجوعه للهيئة ـ فلا يجب، فالكلام فيه في مقامين:

المقام الأول: فيما يقتضيه الأصل اللفظي.

وقد وقع فيه الخلاف، فقدم الشيخ والمحقق النائينيﷺ إطلاق الهيئة، وحكما برجوع القيد إلى المادة، وقدم صاحب الكفايةﷺ إطلاق المادة، ولا يخفى أن البحث في القيد المقدور الذي يمكن أن يؤخذ في الواجب دون الوجوب، وكلام الشيخﷺ مبني على التنزل عن امتناع رجوع القيد للهيئة.

وقد احتج الشيخﷺ بدليلين:

الدليل الأول: وله تقريران:

الأول: وهو المناسب لشأنهﷺ وحاصله: أن إطلاق الهيئة شمولي وإطلاق المادة بدلي، فإذا دار الأمر بين تقييد واحد منهما، وقع التعارض العرضي، والتقدم للشمولي؛ لأنه أقوى، ولولا الأقوائيّة لما قدم العام على المطلق، مع أنه من المسلمات.

وصغراه مسلمة، وأما الكبرى فلا دليل عليها، فإن التقديم في باب التعارض للأظهريّة، ودعوى أظهريّة الشمولي ممنوعة. والقول بأنه: (لولا الأقوائيّة لما قدم العام على المطلق) ممنوع، فإن تقديم العام لأن دلالته وضعية منجزة بخلاف المطلق الذي يستند إلى مقدمات الحكمة، فيقدم العام؛ لأنه بيان ولو كان بدليّاً على المطلق ولو كان تنجيزيّاً.

الثاني: ما تقتضيه عبارتهﷺ في بحث التعارض، وحاصله: تقديم الشمولي على البدلي؛ لأنه تنجيزي بخلاف البدلي.

وفيه: أن دلالة الهيئة على الإطلاق الشمولي وثبوت الحكم على كل تقدير ليس بالوضع، وإنما بمقدمات الحكمة.

الدليل الثاني: أن تقييد الهيئة يستلزم تضييق المادة، فإن تقييد وجوب الصلاة بالزوال يستلزم وقوع الصلاة قبله لا على صفة المطلوبيّة، وهذا مساوٍ لتقييد المادة، وأما تقييد المادة فهو لا يستلزم تقييد الهيئة، فيكون التردد في رجوع القيد إلى المادة أو الهيئة تردداً في تحقق تقييدين وذلك إذا رجع القيد إلى الهيئة، أو تقييد واحد وذلك فيما إذا رجع إلى المادة، والثاني مقدم؛ لأن التقييد الزائد مخالف للأصل.

وأورد عليه في الكفاية بأنه تام في المنفصل حيث ينعقد الظهور في الإطلاق، وأما المتصل فحيث إنه يمنع من انعقاد الإطلاق فلا توجد مخالفة للظهور فيما إذا قدم تقييد الهيئة. وعليه، يكون القيد المتصل مجملاً، وأما

المنفصل فيرجع إلى المادة.

وقد انتصر المحقق النائينيﷺ للشيخ فحكم برجوع القيد للمادة مطلقاً، وذلك لأن المتصل لا يصلح للقرينيّة فلا يمنع من انعقاد الإطلاق وذلك لأن القيد المتصل في المقام يشك في سعته، ويوجد قدر متيقن فيه، وهو تقييد خصوص المادة فيقتصر عليه.

ويلاحظ عليه: أنه مكون من كبرى، وهي: إنه إذا كان هنالك علم إجمالي بثبوت حكم لأحد شيئين، وعلم أن ثبوته لطرف بعينه مستلزم لثبوته للآخر انحل ذلك العلم إلى تفصيلي وشك بدوي، وهي تامة لا كلام فيها.

وصغرى، وهي: إن تقييد الهيئة مستلزم لتقييد المادة فإذا دار الأمر بين رجوع القيد إلى إحداهما فنعلم تفصيلاً بتقيد المادة ونشك بدواً في تقييد الهيئة؛ لأن النسبة بين التقييدين نسبة الاقل والأكثر، فتقييد المادة أقل وتقييد الهيئة أكثر. وهي ممنوعة: فإن لحاظ رجوع القيد إلى المادة يغاير لحاظ رجوعه إلى الهيئة، فالأول يعني أخذ القيد مفروض الوجود في الجعل، والثاني يعني تعلق الوجوب بالحصة، والنسبة بينهما هي العموم من وجه فقد يستلزم تقييد الهيئة تقييد المادة كما في المثال المتقدم، وقد لا يستلزم كما لو قال المولى (إذا قمت فتصدق)، فإن الوجوب مقيد بالقيام، وأما الواجب فليس مقيداً به ولهذا يتحقق الامتثال فيما لو قام المكلف ثم جلس وتصدق.

ثم إن المحقق النائينيﷺ استدل على مبنى الشيخﷺ ومختاره بعدة أدلة:

الدليل الأول: ما ذكره المحقق النائيني﵀ من أن تقديم الشمولي لا يستلزم رفع الحكم عن بعض أفراد البدلي بخلاف العكس، فلو قال المولى (لا تكرم فاسقاً وأكرم عالماً) وقع التعارض في العالم الفاسق، وحيث إن الثاني متعلق بفرد ما من الأول، فتقديم الأول عليه لا يوجب إلّا عدم جواز تطبيق متعلق الأمر فيه على العالم العادل، بخلاف تقديم الثاني، فإنه يوجب رفع اليد عن الحكم الثابت لمورد التعارض.

وفيه:

أولاً: أن كون تقديم أحدهما موجباً لرفع الحكم عن بعض أفراد الآخر دون العكس ليس موجباً لتقديم الآخر عليه في باب التعارض، بل الموجب لذلك هو الأظهريّة.

وثانياً: لو سلمنا الكبرى فالصغرى ممنوعة؛ لأن تقديم الشمولي موجب لرفع اليد عن الحكم المستفاد بالمدلول الالتزامي عن بعض أفراد البدلي، وهو جواز التطبيق على مورد المعارضة.

الدليل الثاني: ـ ما ذكر المحقق النائيني﵀ أيضاً وحاصله ـ إن توقف الإطلاق البدلي على ورود الحكم على الطبيعة وكون المتكلم في مقام البيان وعدم ذكر القيد وإحراز استواء جميع الأفراد في الملاك، وتوقف الشمولي على الثلاث الأُول دون إحراز الاستواء؛ يوجب ـ مع احتمال تقديم الشمولي في المجمع ـ عدم انعقاد الإطلاق البدلي وانعقاد الشمولي، فيكون التعبير بالتقديم مجازاً.

وفيه: أن ما ذكر تام في التخيير العقلي، وأما التخيير الشرعي المستفاد من المدلول الالتزامي فهو بنفسه يدل على تساوي الأفراد. نعم، قد يكون بين الأفراد تفاضل في الملاك من غير الجهة الملزمة، ولكن هذا لا يمنع من انعقاد الاطلاق.

الدليل الثالث: ما ذكر المحقق النائينيﷺ ـ أيضاً ـ وحاصله: أن الإطلاق البدلي يشترط فيه أن لا يوجد مانع من التطبيق على الفرد، واحتمال شمول الشمولي للمجمع مانع.

وفيه: أنه راجع إلى السابق فإن التساوي تعبير آخر عن عدم المانع، وقد عرفت ما فيه.

ولو سلمنا أقوائيّة الشمولي لم يكن ذلك مجدياً في المقام؛ إذ الأقوائيّة توجب التقديم في تعارض الكاشفين، وفي المقام لا تعارض بين الكاشفين عن مراد المتكلم كما في الخبرين المتعارضين بالعرض. نعم، علمنا من الخارج تقيد أحدهما.

والصحيح في المقام: أن القيد المردد إن كان متصلاً منع من انعقاد الإطلاقين، فلا تصل النوبة للتعارض، وإن كان منفصلاً فلا تعارض بين الإطلاقين بل حالهما حال (أكرم العلماء، وصم يوماً من رجب) فيما لو علم أن أحدهما غير مقصود، فهل يلتزم أحد بتقييد الثاني بحجة أنه بدلي؟!

بل لا موجب لتقييد الإطلاق فيما لو دار الأمر بين تقييده أو تخصيص

العام كما في (أكرم كل عالم، وصم يوماً من رجب) وعلمنا إما بتخصيص الأول أو تقييد الثاني. بل لو علمنا بوجود قيد إما راجع إلى دليل حاكم أو محكوم، لا يسعنا إرجاعه إلى المحكوم، وذلك لأن التقديم في الدلالات اللفظية بملاك قوة الكشف عند تكاذب الكاشفين عن مراد المتكلم وهو مفقود.

الواجب النفسي والغيري:

وفرق في الكفاية بينهما بأن النفسي ما كان ملاكه الحسن الذاتي، وإن كان مقدمة لواجب آخر، والغيري ما كان ملاكه المقدميّة وإن كان حسناً في ذاته.

ويرد عليه:

أولاً: ـ ما ذكره المحقق النائينيﷺ من ـ أن حسن الأفعال إن كان ناشئاً مما يترتب عليها من مصالح، لزم اندراج الواجبات النفسيّة في الغيريّة، وإن كان ثابتاً في نفسه بقطع النظر عما يترتب عليه لم يوجد واجب متمحض في النفسيّة؛ لأن ما يسمى بالنفسي فيه ملاكان: نفسي ومقدمي، كصلاة الظهر التي فيها ملاك نفسي وملاك مقدمي لصلاة العصر، وإجزاء الحج كالطواف الذي فيه ملاك مقدمي لصلاته والسعي، فلا يكون لهذا التقسيم واقع أصلاً.

وثانياً: دعوى الحسن الذاتي في جميع الواجبات النفسية لا واقع لها، إذ حسن أكثر الواجبات النفسية بما تشتمل عليه من مصالح، بداهة أنه لا فرق بين ترك الأكل والشرب في شهر رمضان وبين تركهما في غيره. نعم، الأمر

بالأول يكشف عن وجود الملاك فيه، والحسن العقلي الثابت للإطاعة أجنبي؛ لأنه في طول الأمر.

وفُرق بينهما في كلمات المتقدمين على صاحب الكفايةﷺ بأن النفسي ما وجب لا لواجب آخر، والغيري ما وجب لواجب آخر واعترض عليه بلزوم انحصار النفسي في المعرفة؛ لأن حسنها في نفسها بحكم العقل، وأما سائر الواجبات النفسية فهي كذلك لما فيها من المصالح الملزمة.

وأجيب بأن المصالح ليست واجبة لعدم القدرة عليها، وأورد عليه في الكفاية كفاية القدرة مع الواسطة في صحة التكليف، وإلّا لما تعلق التكليف بالتحرير والتطهير والتزويج؛ لأن ترتب المسبب فيها بيد الشارع.

وذكر المحقق النائينيﷺ في دفعه: أن نسبة المصالح إلى الأفعال ليست نسبة المتولد إلى السبب التام لتكون مقدورة بالقدرة على سببها، وذلك لأن تأثير فعل العبد في تحقيق المصلحة مشروط بما هو خارج عن القدرة، نظير تأثير شرب الدواء على الشفاء ووضع البذر في التراب في ظهور الشجرة، فإن الأول مشروط بامتصاص البدن، والثاني بوجود الهواء والنور، وهما غير مقدورين.

ويرد عليه: أن للواجب غرضاً قريباً وغرضاً بعيداً، وكلاهما إلزامي، وفعل المكلف سبب تام للغرض القريب دون البعيد، وهذا جار في المثالين العرفيين اللذين ذكرهما، فإن لتناول الدواء غرضاً قريباً، وهو تهيئة الجسد

لامتصاص الدواء، وهو يحصل بالتناول، وغرضاً بعيداً وهو الشفاء، وكذا الكلام في مثال وضع البذرة في التراب، فإشكال دخول الواجب النفسي بناء على وجوب المصالح في الغيري؛ على حاله.

ولكن حيث إن الوجوب لا ينصب على الغايات القريبة وإن كانت ملزمة وداعية إلى اعتبار الأفعال في العهدة؛ فلا ينطبق على الواجبات النفسية تعريف الغيري، والسر في عدم وجوب المصالح اشتراط ثلاثة أمور في متعلق التكليف:

١ـ اشتماله على مصلحة.

٢ـ القدرة.

٣ـ أن يكون قابلاً للفهم العرفي، والمصالح غير مفهومة للعرف.

نفي القسم الثالث:

وقد قيل بوجود قسم ثالث أطلق عليه الواجب للغير، وهو المقدمات المفوتة، فإنها ليست واجباً غيريّاً؛ لعدم ترشح وجوبها من وجوب ذي المقدمة النفسي لعدم ثبوته، ولا نفسيّاً، لعدم استحقاق العقاب على تركها، وإنما العقاب على ترك ذيها.

ووجود هذا القسم يتوقف على أمرين:

الأول: امتناع الواجب المعلق، إذ على القول بالإمكان يكون وجوبها غيريّاً.

الثاني: أن الوجوب الغيري مترشح من النفسي ونسبته إليه نسبة المعلول إلى العلة.

وقد عرفت فساد الأول وإمكان المعلق بل وقوعه، وأما الثاني ففساده ظاهر ضرورة أن الوجوب الغيري فعل اختياري للمولى، وكما يمكن للمولى اعتباره في ظرف وجوب ذي المقدمة، يمكنه اعتباره قبله.

تقسيم الواجب إلى الأصلي والتبعي:

والأصلية والتبعية تارة بلحاظ عالم الثبوت وأخرى بلحاظ عالم الإثبات..

فالأصلي في عالم الثبوت ما تعلقت به الإرادة على وجه الاستقلال، والتبعي ما تعلقت به الإرادة بتبع الاستقلالي، بأن كان مغفولاً عنه تفصيلاً ومراداً على نحو الإجمال والارتكاز.

وأما في عالم الإثبات فالأصلي ما تعلقت إرادة الإفادة به في الكلام، والتبعي بخلافه، ويمتاز التقسيم في الإثبات عن التقسيم في الثبوت بأمرين:

١ـ لا شك في انقسام الغيري إلى الأصلي والتبعي الثبوتيين، فإن الآمر قد يلتفت إلى المقدمات فتكون واجباً أصليّاً، وقد يغفل عنها أو يجهل توقف الواجب عليها فتكون تبعيّةً، وهذا بخلاف النفسي المطلوب في نفسه لقيام الغرض به، فإنه لا يعقل غفلة الآمر عنه، فهو أصلي دائماً، وأما الإثبايتان فيجريان في النفسي أيضاً.

٢ـ لا يعقل قسم ثالث للثبوتيين، ويعقل ذلك في الإثباتيين، وذلك فيما لو لم يكن الواجب مورداً للإفادة بالكلام، كالمستكشف بدليل لبي. ولا أثر

يترتب على هذا البحث، وإذا كان هنالك أثر فالأصل عند الشك هو التبعيّة إذا كان التبعي هو ما لم تتعلق به الإرادة المستقلة.

الشك في واجب هل هو غيري أو نفسي؟

والكلام تارة في مقتضى الأصل اللفظي وأخرى في مقتضى العملي.

أما مقتضى الأول: فالصحيح وجود إطلاقين يقتضيان النفسية:

الأول: إطلاق دليل وجوب المشكوك، فإنه يقتضي ثبوت الوجوب، سواء ثبت وجوب شيء آخر أم لا، وهو تام عند المشهور سواء كان الدال على الوجوب معنى اسميّاً أو حرفيّاً، وعلى مبنى الشيخﷺ في الأول دون الثاني إذ لا يعقل التقييد عنده فلا يعقل الإطلاق.

الثاني: إطلاق الواجب الذي نحتمل أن المشكوك مقدمة له، فإنه يدل على ثبوته سواء جئنا بالمشكوك أم لا، وبهذا ينتفي اشتراطه بالمشكوك، وبنفي الاشتراط تثبت النفسية فيه، للانحصار، والأصل اللفظي يثبت اللوازم.

وأما مقتضى الثاني: فهو يختلف باختلاف صور الشك الأربع التالية:

الصورة الأولى: أن يدور الأمر بين كون المشكوك واجباً نفسيّاً فعليّاً أو واجباً لواجب مستقبلي غير فعلي، كمن علم بوجوب الوضوء ولكن شك هل هو واجب نفسي للنذر، أو غيري للصلاة التي لم يدخل وقتها، وتجري فيها البراءة لأن الشك في التكليف، ومجرد العلم بالوجوب على تقدير دخول وقت النفسي غير كاف في التنجيز.

الصورة الثانية: أن يدور الأمر بين كون المشكوك واجباً نفسيّاً فعليّاً أو واجباً لواجب فعلي، كما لو نذر وتردد نذره بين الوضوء أو صلاة الليل، فيجب الوضوء لها، ولا كلام في وجوب الوضوء للعلم التفصيلي، وإنما البحث في جريان البراءة عن وجوب صلاة الليل، فقد يقال بأن العلم الإجمالي بوجوب إما الوضوء أو الصلاة مانع من جريانها، وقد يقال بعدم مانعيّته؛ لأنه من الشك بين الأقل والأكثر للعلم بوجوب الوضوء على كل حال، فتجري في الأكثر وهو وجوب الصلاة، وقد رجح بعضهم الأول بحجة أن الانحلال في موارد الأقل والأكثر يشترط فيه سنخيّة المعلوم بالإجمال للمعلوم بالتفصيل، وهذا الشرط مفقود في المقام، فإن الذي يعلم به بالتفصيل وجوب الوضوء الجامع بين الغيري والنفسي، والذي يعلم به بالإجمال المردد بين النفسي والغيري.

والصحيح: أن ما ذكر شرط في الانحلال الحقيقي، ونحن لا ندعيه في المقام ولا في موارد دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين لعدم توفر هذا الشرط فيها، فإن المعلوم فيها بالإجمال مردد بين بشرط شيء أو بشرط لا، وأما المعلوم بالتفصيل فهو الأقل لا بشرط، والثاني وإن انطبق على الأولين إلّا أنهما مغايران في عالم تعلق العلم.

نعم، المدعى في مسألتنا وفي موارد دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين هو الانحلال الحكمي، فإن منجزية العلم الإجمالي لوجوب الموافقة القطعية فرع عدم وجود مؤمن في الأطراف بسبب سقوط الأصول

المؤمنة بالتعارض، وفي مسألتنا لا تتعارض الأصول؛ إذ لا يمكن إجراؤها في الوضوء؛ للعلم بوجوبه واستحقاق العقاب على تركه أو على التسبيب للعصيان بتركه على كل تقدير، فتجري في الطرف الآخر بلا معارض. كما لا تعارض في مسألة دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين لعدم جريانها في الإطلاق؛ لأنه توسعة ولا منّة في رفعها، فتجري في التقييد بلا معارض.

الصورة الثالثة: أن يعلم بوجوب فعلين ويشك في تقيد أحدهما بالآخر مع العلم بتماثلهما من حيث الإطلاق والاشتراط من بقية الجهات، فيدور أمر المشكوك في كونه نفسيّاً أو غيريّاً بين الوجوب النفسي الفعلي وبين الغيري لواجب فعلي، كمن شك بين نذر الوضوء وقراءة القرآن مستقلين مطلقاً أو نذر القراءة عن وضوء مطلقاً أو كمن شك أنه نذرهما في ظرف خاص كالثلث الأخير من الليل وقد دخل الوقت، ولا ينبغي البحث في وجوب الوضوء والقراءة للعلم التفصيلي بوجوبهما معاً، وإنما ينبغي البحث في وجوب تقديم الوضوء على القراءة للشك في تقيدها به، وقد ذهب المحقق النائينيﷺ إلى جواز تقديم القراءة استناداً إلى أصالة البراءة عن القيد.

وفيه: أنها معارضة بالبراءة عن الوجوب النفسي للوضوء للعلم إما بوجوب الوضوء نفسيّاً أو غيريّاً ـ وأنه قيد للصلاة ـ وكل واحد منهما مشكوك ومجرى للبراءة لولا المعارضة، فتجري قاعدة الاحتياط ومقتضاها تقديم الوضوء.

الصورة الرابعة: أن يعلم بوجوب فعلين ويشك في تقيد أحدهما بالآخر

مع عدم العلم بتماثلهما من حيث الإطلاق والاشتراط من بقية الجهات، كمن علم أنه إما نذر الوضوء مطلقاً أو قراءة القرآن عن وضوء يقع في الثلث الأخير من الليل، فوجوب الوضوء إن كان نفسيّاً فهو مطلق فعلي، وإن كان غيريّاً يحتمل أن يكون كالقراءة مقيداً بالوقت. وهنا يشك المكلف في تقييد القراءة بالوضوء، وفي وجوبه قبل الوقت، وفي وجوب الإتيان به على من توضأ قبله، وذكر المحقق النائينيﷺ جريان البراءة في جميع ذلك، ونتيجتها على الترتيب إجزاء القراءة بدون وضوء، وغيريّة الوضوء، وكون المكلف مخيراً بين الإتيان به قبل دخول الوقت أو بعده.

ويلاحظ عليه: أن وجوب الوضوء على تقدير كونه نفسيّاً إما مقيد بما قبل الوقت أو مطلق.. فعلى الأول لا تجري البراءة عن تقيد القراءة بالوضوء، لمعارضتها بالبراءة عن الوجوب النفسي بسبب العلم الإجمالي التدريجي المنجز إما بوجوب الوضوء بالوجوب النفسي أو بالوجوب الغيري، ونتيجة ذلك وجوب الوضوء قبل الوقت فإن بقي إلى الوقت أجزأ عن الوضوء بعده وإلّا وجب الوضوء أيضاً احتياطاً. وعلى الثاني لا معنى لجريان البراءة عن وجوب الوضوء قبل الوقت للعلم بعدم تقيد الوضوء به، وبعد الوقت لا تجري للعلم بوجوبه إما نفسيّاً أو غيريّاً، ولا يمكن نفي المحتملين بالبراءة لمكان منجزية العلم.

نعم، ما ذكرهﷺ من جريان البراءة فيما إذا توضأ قبل الوقت وشك في وجوب إعادته بعده من جهة الشك في تقيد القراءة بالوضوء المقيد بما بعد

الوقت تام، وذلك لأن المعلوم إما الوجوب النفسي، وعلى تقديره فهو غير مقيد بالوقت، وإما الغيري، فيجب الإتيان بالقراءة معه، أما وجوب كون الوضوء واقعاً بعد الوقت فمشكوك وليس طرفاً للعلم الإجمالي فتجري عنه البراءة. فتحصل أن المرجع في جميع الصور هو الاحتياط ماعدا الأولى[1].

---

(١) هكذا ينبغي أن يقرر ما ذكره السيد الخوئيﷺ في بعض دوراته، وذكر شيخنا الأستاذ (أيده الله) أن بحثهﷺ في المقام مشوش، والسبب عدم تبيين الجهة المنوعة للصور، والذي يظهر بملاحظة ما تعرض له من صور وجود جهتين:

الجهة الأولى: ملاحظة وجوب الواجب النفسي الذي نحتمل كون المشكوك مقدمة له، وهو يتصور على أنحاء:

١ـ أن يكون منجزاً غير فعلي.

٢ـ أن يكون فعلياً غير منجز.

٣ـ أن يكون فعلياً منجزاً.

٤ـ أن لا يكون فعلياً ولا منجزاً.

٥ـ أن يكون مجهول الفعلية معلوم التنجيز.

٦ـ عكس السابقة. والملحوظ في هذه الجهة نفس الوجوب، وقد تعرضﷺ للصور الثلاث الأول من هذه الست.

الجهة الثانية: ملاحظة حال الواجب المشكوك من حيث الإطلاق والتقييد على تقدير النفسية والغيرية، والمتصور ست عشرة صورة: لأن الواجب المشكوك على تقدير كونه نفسياً على أربعة أنحاء: أن يكون مطلقاً، أن يكون مقيداً بقبل الوقت، أن يكون مقيداً بدخول الوقت، أن يكون مجهولاً، وهي بعينها جارية على تقدير كونه غيرياً فالمجموع ست عشرة صورة:

١ـ نفسي مطلق أو غيري مطلق.

٢ـ نفسي مطلق أو غيري مجهول.

٣ـ نفسي مطلق أو غيري قبل الوقت.

٤ـ نفسي مطلق أو غيري بعد الوقت.

٥ـ نفسي قبل الوقت أو غيري قبل الوقت.

٦ـ نفسي قبل الوقت أو غيري بعد الوقت.
٧ـ نفسي قبل الوقت أو غيري مطلق.
٨ـ نفسي قبل الوقت أو غيري مجهول
٩ـ نفسي بعد الوقت أو غيري بعد الوقت.
١٠ـ نفسي بعد الوقت أو غيري قبل الوقت.
١١ـ نفسي بعد الوقت أو غيري مطلق.
١٢ـ نفسي بعد الوقت أو غيري مجهول.
١٣ـ نفسي مجهول أو غيري مجهول.
١٤ـ نفسي مجهول أو غيري قبل الوقت.
١٥ـ نفسي مجهول أو غيري قبل الوقت.
١٦ـ نفسي مجهول أو غيري مطلق.

والملحوظ في هذه الجهة الواجب أما الوجوب فمطلق، وتندرج صورها ضمن الصورة الأولى من صور الجهة الأولى.

وقد تعرض السيد الخوئي﵀ لجملة من هذه الصور، فقد تعرض لصور توافق حال الواجب المشكوك من حيث الإطلاق والتقييد والجهالة، وهي أربع، كما تعرض لحكم كون أحدهما مجهولاً وهي ثمان، كما تعرض لحكم ثلاث صور يختلف حال الواجب فيها على تقدير كونه نفسيّاً عن حاله على تقدير كونه غيريّاً، وهي:

١ـ أن يكون المشكوك مردداً بين كونه نفسيّاً مقيداً بوقوعه قبل الوقت، أو غيريّاً مقيداً بوقوعه بعده. وحكم بوجوب الإتيان بالمشكوك مرتين، للعلم الإجمالي بوجوب الوضوء قبل الوقت أو وجوبه بعده، فيوجد تكليفان محتملان لا مؤمن منهما، والمنجز لوجوب الموافقة ليس نفس العلم بل الاحتمال مع عدم المؤمن.

٢ـ أن يكون المشكوك مردداً بين النفسي المطلق أو الغيري المشروط بدخول الوقت بنحو يكون الوقت قيداً للواجب، وحكمها كفاية الوضوء بعد الوقت.

٣ـ أن يكون المشكوك كالوضوء ـ مثلاً ـ مردداً بين النفسي المقيد بقبل الوقت أو الغيري المطلق ـ أي الذي هو مقدمة للصلاة مثلاً المقيدة ببعد الوقت ـ فيكفي تحققه ولو قبل وقت النفسي، وذلك لأن الوضوء وإن لم يكن مصداقاً للواجب الغيري قبل وقت النفسي، إلّا أنه مسقط للتكليف إما لأنه محصل للغرض كما هو مبنى المحقق الاصفهاني﵀ أو رافع للموضوع كما هو مبنى المشهور.

آثار الواجب النفسي والغيري:

والكلام في أربع مسائل:

الأولى: في العقاب على النفسي، ولا كلام في استحقاق عاصيه العقاب؛ لأنه متمرد خارج عن زي العبودية، وهاتك لمولاه، وظالم له، وذلك موضوع لحكم العقل باستحقاق العقاب.

الثانية: في العقاب على الغيري، والصحيح أن تركه لا يوجب عقاباً، وإنما العقاب على ترك النفسي فقط؛ لأن المدار فيه على هتك المولى وهو مفقود فيه، ويشهد لذلك أن العقل لا يفرق بين الإتيان بالمقدمات وترك الواجب، وبين ترك المقدمات والواجب؛ لأن المدار على عنوان هتك المولى وظلمه، وهو في الموردين واحد، ولهذا لا يحكم العقل بأن من ترك الواجب النفسي الذي له ألف مقدمة هاتك لمولاه أكثر ممن يترك ذلك الواجب فيما إذا لم يتوقف إلّا على مقدمة واحدة.

الثالثة: في الثواب على النفسي، ولا كلام في استحقاق العبد له بمعنى أن وضع الثواب فيه ليس قبيحاً، ولكن مع ذلك قيل بوقوع خلاف بين المشهور والشيخ المفيدﷺ في الاستحقاق، والمقطوع به أن مراد الشيخ من نفيه نفي الوجوب، إذ العبد ملك لله وليس كالأجير المستحق بعد العمل، ومراد المشهور من إثباته نفي القبح، فالخلاف لفظي، وليس فيما ذكرناه.

الرابعة: في الثواب على الغيري، والصحيح أنه كالنفسي، فإن كون العبد

أهلاً للتفضل بالثواب منوط بالانقياد وهو متحقق في الغيري كالنفسي، والشاهد على ذلك هو أن العقل يفرق بين من يحصل المقدمة لامتثال أمر مولاه وبين من يحصلها لغرض دنيوي ثم يمتثل الواجب إذا اتفق التمكن منه، فيرى الأول منقاداً في المقدمات أهلاً للثواب عليها دون الثاني، وليس الثواب على النفسي، ولهذا يحكم العقل بالاستحقاق في مورد تحصيل المقدمات للامتثال، وإن اتفق العجز عن النفسي بعد ذلك، فالصحيح ترتب استحقاق ثوابين، مع الإتيان بالنفسي ومقدماته بداعي التوصل إليه خلافاً لصاحب الكفاية والمحقق النائيني رحمهما الله.

دفع إشكالين:

الإشكال الأول: يرتبط بترتب الثواب على بعض المقدمات كالطهارات الثلاث، مع أن الأمر بها غيري. وقد عرفت وجه الجواب عنه، وهو تحقق مناط استحقاق الثواب فيه كالنفسي.

الإشكال الثاني: يرتبط بعبادية الطهارات الثلاث، فإن وجوب المقدمات توصلي الغرض منه التوصل إلى الواجب النفسي، مضافاً إلى أن الطهارات مقدمة بما هي عبادة فيتعلق بها الوجوب الغيري على هذا الوصف، والمتعلق متقدم على الموضوع في عالم الإنشاء فلا يكون منشأ لعباديتها. فما هو المنشأ لها؟

وذكر في مقام الجواب عدة أجوبة:

الجواب الأول: ما في الكفاية من أنها وإن وجبت غيريّاً إلّا أنها مطلوبة ـ أيضاً ـ على نحو الاستحباب وعباديتها من الثاني.

وأورد عليه المحقق النائيني ﷺ وجوهاً ثلاثة:

الأول: أنه أخص من المدعى إذ لا دليل على مطلوبية استحباب التيمم.

وفيه: استفادة ذلك من قوله عليه السلام: «**التراب أحد الطهورين**»، مع ضم ما دل على استحباب الطهور في نفسه كقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلتَّوَّٰبِينَ وَيُحِبُّ ٱلْمُتَطَهِّرِينَ﴾.

الثاني: أن الأحكام متضادة فلا يجتمع الوجوب والاستحباب. وعليه، لابد من الاندكاك، فلا يكون الإتيان بها بقصد الاستحباب محققاً للانقياد لعدمه.

وفيه: أن الاندكاك لا يوجب زوال الاستحباب، بل زوال حده، إذ يتولد منه حكم ثالث جامع لخصائص المندكين، وهو في المقام وجوب نفسي، هذا على القول بأن الفرق بين الاستحباب والوجوب بالشدة والضعف، وأما على المختار من كونهما طلباً ويمتاز الاستحباب باقترانه بالترخيص، فلا اندكاك حقيقة بل يزول الترخيص، فيحكم العقل بالوجوب، فيكون بقاء الطلب النفسي أظهر.

الثالث: أن هذا الوجه أخص من المدعى من جهة أنه يصحح العبادية في

حق من قصد الاستحباب، وأكثر الناس غافلون عنه فبأي شيء تصحح عبادية طهاراتهم؟!بل إن البعض منكر له ـ اجتهاداً أو تقليداً ـ مع الجزم بصحة طهاراتهم.

وأجاب عنه في الكفاية بأن قصد الأمر الاستحبابي متحقق ضمناً، مع الغفلة عنه بقصد متعلق الوجوب الغيري؛ لأن المتعلقين واحد.

وفيه: عدم معقولية تحقق المقدمة المتقومة بقصد الأمر الاستحبابي مع الغفلة عنه من رأس، ولو كان مجرد اتحاد متعلق الأمر الغيري مع الاستحبابي كافاً في تحقق قصد الثاني بقصد الأول للزم صحة صلاة الظهر عند قصد التوصل بها إلى الإتيان بالعصر مع الغفلة التامة عن قصد أمرها النفسي، وهو ضروري الفساد.

الجواب الثاني: ما ذكره المحقق النائينيﷺ: من أن الطهارات الثلاث شروط في صحة الصلاة فينبسط عليها الأمر النفسي بالصلاة، وبذلك تكون عبادة كالأجزاء.

وفيه: أن الأمر بالصلاة لا ينبسط على الطهارات، وإنما ينبسط على الإجزاء والتقيد بالطهارات، وإلّا لم يبق فرق بين الجزء والشرط، ولهذا جاز أن يكون القيد غير مقدور كالزوال، ولم يجز ذلك في الجزء.

الجواب الثالث: وهو الصحيح وهو إن الإشكال في عبادية الطهارات الثلاث مبني على مقدمات ثلاث:

الأولى: أنه واجب غيري، والغيري لا ملاك فيه.

الثانية: أن ما لا ملاك فيه لا يكون محبوباً.

الثالثة: أن ما لا يكون محبوباً لا يكون مقرباً.

والثالثة ممنوعة؛ إذ يكفي في كون العمل مقرباً إضافته إلى المولى، وإن لم يكن هنالك أمر، ولا يشترط في الإضافة كون نفس العمل محبوباً بل يكفي أن يكون العمل موصلاً لما هو المحبوب، وبهذا تصح طهارة الغافل عن الأمر الاستحبابي، وتقع عبادة، إذا قصد التوصل بها إلى المطلوب النفسي، لتحقق قصد التقرب بذلك. نعم، لو جاء بالأجزاء لا بقصد التوصل لا تقع صحيحة؛ لأن ما هو مقدمة عبادة، وهو لم يحققها. والحاصل: يمكن تحقق العبادية بقصد نفس الأمر الاستحبابي في الملتفت، وبقصد التوصل إلى النفسي في الغافل، فالإشكال مندفع.

فرعان يرتبطان بما تقدم:

الفرع الأول: لو تطهر العبد قبل وقت الواجب النفسي. وفيه صورتان:

الأولى: أن يكون ذلك بداعي الأمر الاستحبابي، ولا كلام في الصحة بناء على الاستحباب، وهو الصحيح.

الثانية: أن يكون ذلك بداعي التوصل إلى الواجب النفسي، وقد يتوهم البطلان؛ لأنه لا أمر بالتوصل قبل الوقت.

ولكن الصحيح التفصيل بين الوضوء والغسل وبين التيمم، بالقول بالصحة في الأولين ـ دون الأخير..

أما الحكم بالصحة في الأولين فلأنه يكفي في وقوعهما بنحو قربي إضافتهما إلى المولى، ويتحقق الإضافة بقصد التوصل بهما إلى الواجب النفي، ولو بعد الوقت، من دون حاجة إلى وجود أمر بهما.

وأما الحكم بعدم صحة الأخير: فلورود النص الخاص، الذي استفاد منه الفقهاء عدم جواز البدار لذوي الأعذار، والبحث فيه موكول إلى الفقه.

الفرع الثاني: لو تطهر العبد بعد دخول وقت الواجب النفسي.

وفيه ثلاث صور:

الصورة الأولى: أن يتطهر بداعي الاستحباب النفسي، وقد يقال في صحته إشكال؛ لأن الاستحباب من الأحكام الخمسة، وهي متضادة فلا يجتمع مع الوجوب الغيري، فلابد من الاندكاك ـ كما تقدم عن المحقق النائينيﷺ ـ ومع الاندكاك لا يبقى الاستحباب. وأجاب السيد اليزديﷺ بعدم وجود مانع من الاجتماع مع اختلاف الجهة كما في موارد اجتماع الأمر والنهي.

وفي جوابه منع لأن جواز الاجتماع فيما إذا كان متعلقا الحكمين حيثيتين تقييديتين، بأن يكون التعلق بعنوانين متعددين خارجاً، وهنا متعلق الوجوب الغيري واقع المقدمة بالحمل الشايع، وهو متحد مع متعلق الاستحباب.

والصحيح في الجواب: ما تقدم من عدم زوال الطلب النفسي من رأس، وإنما يزول الترخيص بالترك.

الصورة الثانية: أن يتطهر بداعي التوصل إلى الصلاة، ولا كلام في الصحة، إلّا في التيمم فإنه لا يصح في أول الوقت لورود النهي عن المبادرة لذوي الأعذار.

الصورة الثالثة: أن يتطهر بداعي التوصل، ويحول بينه وبين الواجب النفسي حائل أو يصرفه عنه صارف شيطاني، وحكمها على القول بأن الواجب مطلق المقدمة هو الصحة، لوجود الوجوب الغيري وقد قصد، وأما على القول بأنها خصوص الموصلة فربما يُشكل في الحكم من جهة أن الطهارة لم تقع موصلة فلم يتعلق بها الوجوب، ولكن قد عرفت أن الصحيح هو الحكم بالصحة لكفاية إضافتها إلى المولى في عباديتها، ولا يشترط وجود الأمر الفعلي في ذلك.

الأقوال في المسألة:

والمهم منها خمسة: ثالثها التفصيل بين حال إرادة العبد الإتيان بذيها وعدمه، ورابعها التفصيل بين ما يقصد به التوصل لذيها وغيره، وخامسها التفصيل بين الموصلة وغيرها.

وقد وقع الخلاف في نسبة القول الثالث إلى صاحب المعالمﷺ، ولكن ذلك يظهر من عبارته في مسألة الضد حيث قال: (**إن الوجوب في حال كون**

المكلف مريداً للفعل المتوقف عليه). وكيف كان فالإشكال فيه ظاهر؛ لأن ذا المقدمة في حالة عدم إرادة العبد له إما غير مأمور به، وإما مأمور به.. والأول خلاف الفرض، إذ يلزم منه أن يكون وجوب ذي المقدمة تابعاً لإرادة العبد، والثاني يلزم منه الحكم بوجوب المقدمة؛ لمكان الملازمة التي يذهب إليها صاحب هذا التفصيل.

وأما الرابع فهو المنسوب إلى الشيخ﵀ في المطارح ويوجد في بحث النية من طهارته ما يشهد لهذه النسبة. ويمتاز هذا التفصيل عن سابقه برجوع قيد إرادة التوصل إلى الوجوب في السابق وإلى الواجب فيه.

وأورد عليه في الكفاية بأن سعة الحكم وضيقه فرع سعة وضيق الملاك، والملاك لوجوب المقدمة هو توقف الإتيان بذي المقدمة عليها وعدم إمكان تحققه بدونها، وبعبارة أخرى: الملاك هو كون المقدمة مُمكنة للعبد من امتثال النفسي، وذلك متحقق في مطلق المقدمة، فالتقييد بلا موجب.

وقد ذكر توجيهان لهذا التقييد:

الأول: أن المقدمة واجبة من جهة مقدميّتها، والفعل لا يقع متصفاً بالوجوب إلّا إذا قصد العنوان الذي تم إيجابه به، وهو المقدميّة والتوصل في المقام، نعم قد يحصل الغرض إذا كان الواجب توصليّاً وإن لم يتحقق الامتثال، كما في تطهير الثوب لا بغرض التوصل إلى امتثال الصلاة.

وأورد عليه المحققان صاحب الكفاية والنائيني﵉ بأن الوجوب يتعلق بواقع المقدمة بالحمل الشايع؛ لأنه هو الذي يتوقف عليه الواجب النفسي، فلم يتعلق بالمقدمة بوصف مقدميتها، لكي يجب قصد التوصل في تحقق الامتثال. فما ذكر تام في الواجبات القصدية التي يؤخذ العنوان فيها في المتعلق، ولا يتحقق إلّا بقصدها كما في الأمر بالتعظيم الذي لا يتحقق بمطلق القيام، وإنما القيام بقصد التعظيم، وليس منها محل البحث.

الثاني: ما ذكره المحقق الاصفهاني﵀ وهو يعتمد على مقدمتين:

الأولى: أن الحيثيات التعليلية تختلف عن التقييدية في الأحكام الشرعية، دون العقلية من دون فرق بين الأحكام النظرية والعملية، فحكم العقل باستحالة شيء للزوم التسلسل هو حكم باستحالة التسلسل نفسه، كما أن حكمه بحسن إعطاء المنعم هدية؛ لأنه شكر حكم بحسن نفس شكر المنعم، ولما كان وجوب المقدمة بحكم العقل وحيثيته التعليلية هي التوصل، فيكون نفس التوصل هو متعلق الحكم، فتكون المقدميّة حيثية تقييدية.

الثانية: أن التكليف لا يتعلق إلّا بالمقدور، والمقدور من كل فعل ما وقع عن قصد، وأما ما لا يقع عن قصد فغير مقدور، وعليه يكون متعلق الوجوب الغيري هو المقدمة التي قصد بها التوصل، وأما ما وقع بدون قصد فهو وإن حقق الغرض إلّا أنه ليس مطابقاً لمتعلق الأمر فلا ينطبق عليه عنوان الامتثال.

وللمناقشة في المقدمتين مجال.. **أما الأولى**: فلأن الحيثيات التعليلية وإن

كانت راجعة إلى التقييدّية إلّا أن وجوبنا شرعي لا عقلي. نعم، الكاشف عنه حكم العقل بالملازمة، والعقل عارف بملاك الوجوب وهو التوقف، والتوقف شامل لطبيعي المقدمة.

وأما الثانية: فلأن الحصة التي تحصل عن غير قصد وإن كانت غير مقدورة، إلّا أن ذلك لا يعين تعلق الوجوب بخصوص الحصة الواقعة عن قصد، إذ يوجد فرض ثالث، وهو تعلقه بالجامع، والجامع بين المقدور وغيره مقدور، ولولا ذلك لبطلت التكاليف المتعلقة بالطبائع لأن بعض أفرادها غير مقدور كالصلاة على الشمس مثلاً. نعم، ما ذكره﵀ يتم في القدرة المأخوذة في لسان الدليل، فإنه لا طريق إلى استكشاف وجود الملاك في الحصة غير المقدورة فلا يتعلق الأمر بها ولا بالجامع بينها وبين المقدورة، والكلام في وجوب المقدمة، وهو منكشف بحكم العقل الذي يجزم بوجود الملاك في غير المقدورة ـ أيضاً ـ.

تفسيرات كلام الشيخ﵀:

ثم إنه قد فسر كلام الشيخ﵀ بعدة تفسيرات:

التفسير الأول: ما تقدم وقد عرفت ما فيه.

التفسير الثاني: ـ ما ذكره المحقق النائيني﵀ وحاصله ـ إن الواجب هو مطلق المقدمة ولو لم يقصد بها التوصل، نعم الثواب لا يترتب إلّا على ما قصد به التوصل، وهو صحيح في نفسه ـ كما تقدم ـ ولكنه ليس تفصيلاً في وجوب المقدمة.

التفسير الثالث: ـ ما نقله المحقق النائيني﵀ عن السيد محمد الاصفهاني﵀ ـ إن مراد الشيخ﵀ أن قصد التوصل شرط لسقوط حرمة المحرم الذي يقع مقدمة لواجب لا يقل أهمية في باب التزاحم.

وفيه: أن المزاحمة ثابتة بين المحرم النفسي وبين الواجب النفسي لا الغيري، ولهذا هي ثابتة حتى لو لم نقل بوجوب المقدمة.

ومع أهمية الواجب لا معنى للنهي عن المقدمة الواقعة في طريقه من دون فرق بين ما قصد بها التوصل، وما لم يقصد. نعم، مع عدم القصد يكون العبد متجرياً.

وأما ما لا يكون واقعاً في طريق الواجب من المحرم، فهو حرام؛ لأن الموجب لرفع الحرمة هو التوقف، والمفروض عدمه. نعم، مع قصد التوصل واتفاق عدم تحقق الواجب يعذر المكلف على جميع المباني، وأما مع عدم قصد التوصل فلا.

وربما يقال بظهور ثمرة هذا التفصيل في موارد:

الأول: التزاحم، فإن ما ترتفع حرمته من المقدمات المحرمة للواجب الذي لا يقل أهمية هو خصوص الموصل ـ على القول بعدم الملازمة ـ وما قصد بها التوصل ـ على هذا التفصيل ـ ومطلق المقدمة على القول بالملازمة مطلقاً.

الثاني: ـ ما في التقريرات وهو ـ موارد الاحتياط المستلزم للتكرار كالصلاة

إلى الجهات الأربع إذا أتي بالبعض، مع عدم قصد الجميع، فقد يقال بعدم صحة الصلاة وان طابقت الواقع على هذا التفصيل لعدم الوجوب مع عدم قصد التوصل.

وفيه: أن الإتيان بالجميع مقدمة علمية لا وجودية؛ لأن المطابق للواقع مما كرره المحتاط هو الواجب، وغيره أجنبي لا يتوقف عليه وجود الواجب، ووجوبه ـ كما تقدم ـ من باب قاعدة الاشتغال لا التوقف.

نعم، قد يقال بوجود إشكال على القول باعتبار عدم القدرة على الامتثال العلمي في صحة الامتثال الاحتمالي، وأن بينهما طولية، ولكن هذا لو تم فهو خارج عن محل البحث.

الثالث: ـ ما في التقريرات أيضاً وهو ـ عدم جواز الدخول في غاية إذا قصد بالغسل غيرها من الغايات على هذا التفصيل، والوجه هو: إن ما يكون للغاية الأخرى فرد آخر من الطهارة، وهو لم يتحقق، وأما الوضوء فلمكان اتحاد حقيقته يجوز مطلقاً.

وفيه: ما ذكره المحقق النائينيﷺ من عدم احتمال أحد لتعدد الغسل بتعدد غاياته. نعم، المحتمل تعدده بتعدد أسبابه، فلا يترتب ثمرة هنا.

وأما الخامس: فهو مختار الفصول، وهو الحق. وقد نُوقش بعدة مناقشات:

الأولى: ما ذكره المحقق النائينيﷺ من لزوم الدور أو التسلسل أما لزوم الأول فلأن وجوب الموصلة يستلزم وجوب ذي المقدمة لتوقف تحقق المقدمة

المتقيّدة بالإيصال على تحقق الواجب النفسي، فيكون وجوب النفسي مترشحاً من الغيري مع أن وجوب الغيري مترشح منه، وأما الثاني فلأن المقدمة الموصلة تنحل إلى ذات المقدمة وقيد الإيصال، وكل واحد منهما مقدمة للكل فهل الواجب بلحاظ الكل هو ذات المقدمة أو المقدمة الموصلة؟ على الأول يلزم الخلف، وعلى الثاني ننقل الكلام إلى الإجزاء وهكذا.

ويندفع الأول: بأن ما يتوقف على الوجوب النفسي هو الوجوب الغيري للمقدمة، وما يتوقف على الوجوب الغيري هو الوجوب الغيري للواجب النفسي، فلا دور.

ويدفع الثاني: عدم ثبوت الوجوب الغيري للأجزاء، مضافاً إلى أن من يقول بوجوب الموصلة لا يريد أخذ الإيصال قيداً في المتعلق، وإنما يريد الإشارة إلى أن الواجب من المقدمات خصوص ما كان بمنزلة العلة التامة أو الجزء الأخير منها، فلا دور ولا تسلسل أصلاً.

الثانية: ما عن الآخوندﷺ في الكفاية ووافقه المحقق النائينيﷺ من أن ملاك وجوب المقدمة إن كان التوقف فهو يشمل غير الموصلة، وإن كان الترتب فيختص بالأسباب التوليدية، كما عن صاحب المعالمﷺ.

وفيها: وجود احتمال ثالث، وهو الإيصال، فيختص الوجوب بالحصة التوأم لتحقق الواجب.

الثالثة: ما في الكفاية ـ أيضاً ـ من أن الغرض من وجوب المقدمة التمكين،

وهو يحصل بمطلق المقدمة.

وفيها: ـ مضافاً إلى أنه يلزم جواز ترك المقدمات وترك ذيها، لعدم وجوب تحصيل القدرة ـ أن التمكين حاصل بالتمكن من المقدمات قبل فعل المقدمات، مع أن الغرض لابد أن يكون حاصلاً بها.

الرابعة: ما في الكفاية ـ أيضاً ـ من أن المكلف لو جاء بالمقدمة ولم يتحقق ذوها بعد، فهل يبقى الوجوب الغيري أو يسقط؟ على الأول يلزم التكرار، وعلى الثاني يلزم سقوط الأمر بلا موجبه المنحصر في الطاعة والعصيان وارتفاع الموضوع، فمن عدم لزوم التكرار يستكشف تعلق الوجوب بمطلق المقدمة.

وفيها: **أولاً**: النقض بما يقع من إجزاء المركب قبل تمامه. **وثانياً**: الحل بأنا نختار سقوط الأمر للعصيان لعدم تحقق الغرض بعد أن كان الواجب هو الحصة التي يقع بعدها ذو المقدمة، فتحقق الواجب النفسي بمنزلة الشرط المتأخر، وإن لم يكن كذلك بالدقة.

أدلة اختصاص الوجوب بالموصلة:

وقد استدل صاحب الفصول رحمه الله بأدلة:

الأول: الوجدان، فإن كل من طلب شيئاً اشتاق إلى خصوص المقدمات التي يقع بعدها ذلك الشيء فقط.

وأورد عليه في الكفاية: بأن الوجدان يقضي بأن ملاك الوجوب هو التمكن فلا يختص الشوق بالموصلة، وقد عرفت ما فيه.

الثاني: أن العقل يجوز تصريح الآمر بعدم إرادة غير الموصلة، ولا يجوز ذلك في الموصلة أو الأعم، وهذا يدل على الاختصاص.

وأورد عليه في الكفاية: بأن عدم تجويز العقل شامل لغير الموصلة بعد أن كان الملاك هو التمكين. وفيه: ـ مضافاً إلى ما عرفت من فساد جعل التمكين هو المناط ـ أنه خلاف الوجدان.

الثالث: البرهان، وحاصله هو: إن الوجوب فعل اختياري يحتاج إلى المصحح وإلّا يكون لغواً، فلابد وأن يكون تابعاً للملاك سعة وضيقاً، وحيث إن الغرض من الوجوب الغيري التوصل للنفسي، فلا يكون شاملاً لغير الموصلة من المقدمات.

وأورد عليه في الكفاية:

أولاً: بمنع الصغرى حيث ذكر أن الغرض هو التمكين، وقد عرفت ما فيه.

وثانياً: بمنع الكبرى حيث ذكر أن الوجدان قاض بأن من أحب شيئاً وأوجبه لغاية، ولم تقع الغاية بعد الإتيان به، فإنه يقع محبوباً على صفة الوجوب.

وفيه: عدم معقولية وقوعها على صفة الوجوب بعد أن كان المناط خاصّاً

بالموصلة، فتحقق الواجب النفسي كاشف عن وجوب المقدمات وعدم تحققه كاشف عن عدم وجوبها.

الرابع: ـ ما نسب للسيد اليزدي﵀ من صحة ـ نهي المولى عن المقدمة غير الموصلة، بل هذا واقع فيما لو توقف إنقاذ غريق على الغصب، فإن النهي عن الغصب يرتفع في خصوص التصرف الموصل إلى الإنقاذ، ولا يصح أن يمنع عن الموصلة، وهذا دليل على أن الوجوب يختص بها.

وأورد عليه في الكفاية:

أولاً: بأن عدم اتصاف غير الموصلة بالوجوب لوجود مانع وهو الحرمة، فلا يدل على عدم الوجوب فيما لو كانت مباحة، لوجود المناط وهو التمكين.

وثانياً: لا يصح أن ينهى المولى عن المقدمات غير الموصلة للزوم أحد محذورين:

١ـ طلب الحاصل؛ لأن جواز المقدمة موقوف حينئذ على تحقق ذيها، إذ به تكون المقدمة موصلة، وحيث أن وجوب ذي المقدمة يتوقف على جواز المقدمة؛ لأنه مشروط بالقدرة وبدون جواز المقدمة لا قدرة للعبد، فيكون وجوب ذي المقدمة متوقفاً على تحقق الجواز المتوقف على نفس ذي المقدمة، فيكون الأمر بالإنقاذ ـ مثلاً ـ متوقفاً على تحقق الإنقاذ.

٢ـ جواز ترك الواجب؛ لأن جواز المقدمة موقوف على الإتيان به، فيجوز عدم الإتيان به من رأس لتحرم المقدمة، فلا يكون العبد قادراً على الإتيان

بذيها فيسقط وجوبه لعدم القدرة عليه، ولا يجب تحصيل القدرة.

وفيه خلط بين كون الإيصال شرطاً في وجوب ذي المقدمة وجواز المقدمة، وبين كونه شرطاً في الواجب، أي متعلق الوجوب الغيري، وهو مراد من يقول بوجوب خصوص الموصلة، فإن الجواز متعلق بالمقدمة التي يتحقق بعدها الواجب، لا المقيدة بذلك، وهي مقدورة، فلا يجوز ترك ذي المقدمة مع القدرة عليه بالقدرة على مقدمته، كما لا يتوقف الأمر بذي المقدمة على تحقق ذي المقدمة؛ لأن الأمر به وإن توقف على جواز المقدمة إلّا أن جواز المقدمة ليس متوقفاً على تحقق ذي المقدمة.

مختار المحقق النائيني:

ثم إن للمحقق النائيني﵀ كلاماً في المقام اختاره فراراً من القول باختصاص الوجوب بالموصلة؛ لأنه يستلزم الدور أو التسلسل، ومن القول بوجوب مطلق المقدمة؛ لأنه محال من وجوه:

١ـ عدم المصحح لاختصاص الموصلة بالملاك.

٢ـ الوجدان القاضي في فرض وقوع المحرم مقدمة لواجب لا يقل أهمية باستحقاق الذم على ارتكاب المقدمة بدون الإتيان بالواجب.

٣ـ امتناع الإطلاق بعد امتناع التقييد لأن التقابل بينهما عنده﵀ تقابل العدم والملكة.

٤ـ لزوم التفكيك بين وجوب المقدمة ووجوب ذيها في الإطلاق والتقييد.

وحاصل كلامه: إثبات الوجوب للمقدمة حال الإيصال بمتمم الجعل بنحو لا يكون الإيصال قيداً في الوجوب والواجب. وبذلك وافق صاحب الحاشيةﷺ، ولكن خالفه في نقطة وهي فيما إذا وقع المحرم مقدمة لواجب لا يقل أهمية، فقد حكم صاحب الحاشية بثبوت حرمة ترتبيّة معلقة على عصيان الوجوب الغيري المتعلق بالمقدمة، ومنع ذلك المحقق النائينيﷺ لأن التزاحم بين الحرمة النفسية للمقدمة والواجب النفسي لا الغيري، فأثبت حرمة مترتبة على ترك الواجب النفسي.

وفي كلامه مواضع للنظر:

١ـ ما عرفت من عدم لزوم محذور على القول بوجوب خصوص الموصلة.

٢ـ ما عرفت في بحث التعبدي والتوصلي من أن امتناع التقييد بقيد لا يستلزم امتناع الإطلاق بذلك القيد.

٣ـ إن الترتب وإن كان صحيحاً ومجرد إمكانه كاف في وقوعه إلّا أن تطبيقه في المقام في غير محله، وذلك لأن حرمة المقدمة إذا كانت مشروطة بعصيان الواجب الذي لا يقل أهمية، فوجوبها مشروط بطاعته؛ إذ لو كان الواجب طبيعي المقدمة والمحرم المقدمة بشرط العصيان يلزم اجتماع الأمر والنهي في واحد، وهو محال.

وإذا كان الواجب الغيري معلقاً على عدم العصيان نسأل عن الواجب الذي لا يقل أهمية وهو ذو المقدمة، فهل وجوبه معلق على عدم عصيانه أو مطلق؟ على الأول يلزم تحصيل الحاصل، وعلى الثاني يلزم التفكيك بين الوجوب الغيري والنفسي في الإطلاق والتقييد مع أن الأول مترشح من الثاني.

ثمرة القول بالاختصاص بالموصلة:

ذكر في الفصول أن ثمرة هذا التفصيل تظهر في صحة العبادة المزاحمة بواجب أهم على القول بالاختصاص، وفسادها على القول بالعموم. وذلك بناء على أمور:

١ـ مقدمية ترك الضد لفعل الآخر.

٢ـ اقتضاء الأمر بالشيء النهي عن ضده العام.

٣ـ النهي الغيري ـ كالنفسي ـ يقتضي الفساد.

فإنه حينئذ يقال: يجب ترك غير الأهم مقدمة للأهم، وإذا وجب الترك حرم الفعل، وإذا حرم فسد، وهذا البيان لا يجري فيما إذا كان الواجب خصوص المقدمة الموصلة؛ لأن ما يكون متعلقاً للوجوب (المقدمة الموصلة) وهو ـ مثلاً ـ ترك الصلاة الخاص الموصل للإنقاذ، فيتعلق النهي بضده العام وهو (ترك ترك الصلاة الموصل)، وليس هو نفس فعل الصلاة بل ملازم له؛ لأنه يتحقق تارة بالصلاة، وأخرى بغيرها، كما لو ترك الصلاة والإنقاذ معاً، فلا تكون نفس الصلاة متعلقاً للنهي لكي يحكم بالفساد.

وأورد عليه الشيخ رحمه الله: عدم ترتب الثمرة للزوم الفساد على المبنيين؛ لأن الفعل ليس نقيضاً وضدّاً عامّاً للترك بل نقيض كل شيء رفعه ونقيض الترك (ترك الترك). نعم، الفعل مصداق للنقيض سواء قلنا بوجوب مطلق المقدمة أو خصوص الموصلة. نعم، على الأول ينحصر المصداق في واحد وعلى الثاني يتعدد. فإذا كانت الصلاة مصداقاً لـ(ترك الترك الموصل)كترك الصلاة والإنقاذ معاً، سرت إليها الحرمة، فتكون فاسدة.

ويرد عليه:

أولاً: أنه جعل الصلاة مصداقاً لعدم ترك الصلاة، وهذا من جعل الوجود مصداقاً للعدم، وهو محال.

وثانياً: ساوى بين حال الصلاة بالنسبة إلى (ترك الصلاة) وبين (ترك الصلاة الموصل) مع أن حالها بالنسبة إلى الأول هو التناقض، ولهذا لا يجتمعان ولا يرتفعان، والمراد من نقيض كل شيء رفعه واقع الرفع ومصداقه أي ما يرفع به الشيء، والترك يرفع بالفعل، وليس المراد أن نقيض الترك (ترك الترك) ونقيض ترك الترك (ترك ترك الترك) وهكذا، وإلّا لم يكن الوجود نقيضاً للعدم وهو كما ترى وعليه يكون النهي متعلقاً بنفس الصلاة.

وأما حالها بالنسبة إلى الثاني فليس كذلك، ولهذا يمكن ارتفاعهما فيما لو لم يصل العبد وفي نفس الوقت لا يترك الصلاة تركاً موصلاً، كما لو اشتغل بالبيع وترك الإنقاذ، فإذا لم تكن الصلاة نقيضاً لم يتعلق النهي بها على القول

بوجوب خصوص الموصلة، فلا تكون فاسدة، وبهذا تصح الثمرة، إلّا أنها لا تنفع لإدراج هذا البحث في علم الأصول لوجهين:

١ـ عدم استقلال هذه المسألة في الاستنباط حيث احتجنا إلى ضم ثلاث مسائل أخرى.

٢ـ عدم صحة بعض هذه المسائل في نفسها.

وقد تقدم ظهور الثمرة فيما لو توقف الواجب الأهم على مقدمة محرمة.

ثمرات البحث في مسألة مقدمات الواجب:

تقدم الحديث في ثمرة البحث، وفيما تقدم كفاية لإثبات ترتب الثمرة، غير أن العلماء ذكروا ثمرات أخر:

الثمرة الأولى: ما في الكفاية، وهي نفس الوجوب فإنه حكم شرعي، وإثباته مقصود.

وفيها: أنه غيري لا محركية له ولا عقاب على تركه.

الثمرة الثانية: إمكان التقرب بالمقدمة على تقدير الوجوب.

وفيها: أن التقرب يكفي فيه إضافة العمل إلى المولى، ويكفي في صحة الإضافة كون العمل مقدمة للمطلوب، ولا يلزم تعلق الأمر به.

الثمرة الثالثة: إمكان الوفاء بالنذر المتعلق بواجب شرعي مطلق.

وهي ممنوعة؛ لوجهين:

الأول: أن الحكم بجواز تطبيق هذا النذر على المقدمة جزئي، لا يصلح

ثمرة للمسألة الأصولية.

الثاني: لأنا لو قلنا بوجوب المقدمة فهو مختص بالموصلة، وهي لا تتحقق إلّا بتحقق النفسي، ومع تحققه يحصل الوفاء فلا مجال لتطبيقه على الغيري.

الثمرة الرابعة: تحقق الفسق فيما لو كان لواجب مقدمات كثيرة؛ إذ بتركها يتحقق الإصرار على الصغائر.

وترتبها مبني على مقدمات:

الأولى: أن يكون ترك الواجب النفسي من الصغائر، وإلّا كان تركه كافياً للحكم بالفسق.

الثانية: أن تارك الصغيرة ليس فاسقاً، وهذه ممنوعة، فإن العدالة هي الاستقامة على جادة الشريعة والفسق هو الخروج عنها ويتحقق بالصغيرة.

الثالثة: أن ترك المقدمات الكثير محقق للإصرار مطلقاً سواء كانت بينهما طولية أو عرضية، وهذه المقدمة ممنوعة لأن مفهوم الإصرار لا يتحقق إلّا بالمخالفة مرة بعد أخرى، ولهذا لا يصدق الإصرار على من نظر إلى نساء أجنبيات متعددات مرة واحدة.

ولو سلمنا هذه المقدمات لم لا تترتب هذه الثمرة، ولو ترتبت لم تنفع لبحث المسألة في الأصول..

أما الأول: فلأن ترك الواجب الغيري ليس معصية في نفسه، وراء معصية ترك النفسي، فلا يتحقق الفسق.

وأما الثاني: فلأن المسألة الأصولية ما يستنبط منها حكم كلي على نحو الاستقلال، والحكم هنا بالفسق مستفاد من دليل آخر، وإنما وقعت مقدمة الواجب في طريق تطبيقه.

الثمرة الخامسة: حرمة أخذ الأجرة عليها.

وهي ممنوعة.

أولاً: لأنه لم يثبت حرمة أخذ الأجرة على الواجبات بعنوان كونها واجبة، فإنها إما عبادية، وحرمة أخذ الأجرة على القائل بها لمنافاة ذلك للتقرب، وإما غير عبادية ومن قال بالمنع فمن جهة منافاة الإلزام لتمليك الغير، وكلاهما ممنوع.

والصحيح أن النسبة بين وجوب الشيء وحرمة أخذ الأجرة عليه هي العموم من وجه فقد يجب الشيء وتجوز الأجرة عليه، كما في الصناعات الواجبة بالوجوب الكفائي، وقد يجب ويحرم أخذ الأجرة عليه، كما في تجهيز الميت للعلم بأن الشارع لا يجيز ذلك فيه، وقد لا يجب الشيء ويحرم أخذ الأجرة عليه، كما في الأذان كذلك.

وثانياً: لأن المسألة الأصولية ما يستنبط منها حكم كلي على نحو الاستقلال، والحكم هنا وهو حرمة أخذ الأجرة على الواجبات لم يستنبط من مسألتنا. نعم، هي واقعة في طريق تطبيقه.

الثمرة السادسة: اختلاف حكم المقدمة ـ المحرمة في نفسها ـ التي يتوقف عليها فعل الواجب؛ باختلاف القول في وجوب مقدمة الواجب، فعلى القول

بعدم الوجوب تكون محرمة فقط، وعلى القول بالوجوب فمع جواز الاجتماع تتصف بالحكمين، وإلّا وقع التعارض وتثبت المقدم منهما.

وأورد صاحب الكفاية﵀ عليها من ثلاث جهات:

الأولى: حتى لو قلنا بجواز الاجتماع فلا يسعنا ذلك في المقام؛ لأن المصحح للاجتماع تعدد العنوان، والمجمع في محل البحث واحد لأن ما يتعلق به الوجوب واقع المقدمة بالحمل الشايع، وكونه مقدمة حيثية تعليلية، فيكون الفرض داخلاً في النهي عن العبادات والمعاملات.

وفيه: أنا نسلم أن المتعلق هو المقدمة بالحمل الشايع، ولكن ليس هو الوجود الخارجي بل العنوان الكلي؛ لأن الواجب النفسي لا يتوقف على فرد جزئي من المقدمة، ضرورة أن الحج ـ مثلاً ـ لا يتوقف إلّا على كلي قطع المسافة الذي له مصاديق متعددة يتحقق التوصل إلى الحج بأيّها. وعليه، يجوز أن يكون الدخول في ملك الغير حراماً؛ لأنه غصب، وواجباً بعنوان الوصول للغريق، واختلاف متعلق الحكمين بكون أحدهما الحصة والآخر الطبيعة؛ كاف في جواز الاجتماع.

الثانية: لو سلمنا بجواز الاجتماع، مع ذلك لا يجتمع الوجوب والتحريم؛ لأنه مع انحصار المقدمة يقع التزاحم لضيق قدرة المكلف، والثابت هو الأهم من الحكمين فقط، ومع عدم الانحصار فلا يتعلق الوجوب الغيري إلّا بالمقدمات غير المحرمة.

وفيه: أنا نختار الشق الثاني ويقع الاجتماع، لوجود ملاك المقدمية في المحرم، فلا موجب لتخصيص الوجوب بغيرها على القول بجواز الاجتماع.

الثالثة: أنه لا فرق بين القول بوجوب المقدمة والقول بعدم الوجوب في إمكان التوصل بالمقدمة المحرمة التوصلية، وكذلك إذا كانت عبادية، وقلنا بجواز الاجتماع، إذ يكفي إضافة المقدمة إلى المولى في التقرب من دون حاجة إلى وجود أمر، وأما إذا قلنا بعدم جواز الاجتماع فهي فاسدة من دون فرق بين القول بالوجوب والقول بعدم الوجوب، فلا ثمرة تترتب من هذه الجهة.

مقتضى الأصل العملي:

ذهب صاحب الكفايةﷺ إلى عدم وجود أصل عملي في المقام يرجع إليه في المسألة الأصولية؛ لأن الملازمة أزلية وليست أمراً حادثاً لكي يستصحب عدمها.

وأما المسألة الفقهية فالأصل عدم الوجوب، وكلامهﷺ الأول متين، وأما الثاني فمخدوش لأن الأصل إما البراءة وإما الاستصحاب، وكلاهما لا يجري لعدم ترتب عقاب على الغيري لتنفيه البراءة العقلية، كما لا منّة في نفيه لتنفيه الشرعية، كما إنه لا أثر للاستصحاب بعد حكم العقل بوجوب المقدمة.

تحقيق أصل البحث:

استدل على وجوب المقدمة بأدلة:

الأول: ما نسب إلى الأشاعرة من لزوم إيجاب جميع المقدمات، وإلّا يلزم جواز تركها، ومع الترك إن بقي التكليف فهو تكليف بما لا يطاق، وإن لم يبق لزم تقيد الوجوب بالمقدمات، فينقلب المطلق مشروطاً.

وفيه: أن المصحح للتكليف هو القدرة ولو مع الواسطة، وهي محفوظة في المقام بالقدرة على المقدمات، فلا يلزم من عدم وجوب المقدمات التكليف بغير المقدور. وعليه، يحكم العقل بتحصيل المقدمات تحصيلاً للنفسي، ومع عدم الإتيان بها يكون المكلف عاصياً للأمر النفسي، مستحقّاً للعقاب عليه.

الثاني: ما في الكفاية من ثبوت وجوب بعض المقدمات شرعاً وعرفاً، مثل قوله تعالى: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغْسِلُوا۟ وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ ...﴾ وقوله عليه السلام: «**اغسل ثوبك من أبوال ما لا يؤكل لحمه**» وما شاكل ذلك، ولا شك في كونها مشتملة على ملاك، ليس عين ملاك النفسي، وإلّا يلزم أن تكون واجبات نفسيّة، فيتعين في المقدّمية، وحال المقدمات واحد، فيثبت الوجوب في الجميع.

وفيه: إن الأوامر في هذه الموارد ليست مولوية، وإنما هي إرشاد إلى مقدميتها أو حكم العقل بلزوم الإتيان بها لو كانت مقدميتها واضحة، والقاضي بذلك العرف ويشهد له أمران:

١ـ ورود الأمر بالأجزاء مع أن تعلق الأمر الغيري بها مستحيل.

٢ـ ورود الأمر بالشرائط في باب المعاملات، كما في ﴿وَأَشْهِدُوا۟ ذَوَىْ

عَدْلٍ ...﴾ مع أن الإشهاد ليس واجباً مولويّاً.

الثالث: ما في الكفاية أيضاً، وأوضحه المحقق النائينيﷺ بقضاء الوجدان بأن من أراد شيئاً بالإرادة التكوينية فإنه يريد مقدمته، وحال الشرعيّة كحال التكوينيّة.

وفيه: إن أيد بالشرعيّة الشوق النفساني فهو أجنبي عن المقام؛ لأن الكلام في الحكم وهو فعل اختياري للحاكم، وإن أريد الاختيار، فتعلقه بفعل الغير محال أو مستلزم للجبر، وإن أريد الملازمة في الحكم فالوجدان شاهد على خلاف ذلك ضرورة أن الآمر قد يكون غير ملتفت إلى المقدمات حال صب الحكم أو لا يعلم بأصل المقدميّة.

على أنه لا يوجد مقتض لجعل الوجوب مع حكم العقل بلابدية الإتيان. ثم لو قلنا بوجوب المقدمة فالكلام في استحباب مقدمة المستحب هو الكلام فيها.

مقدمة الحرام:

وقد جعلها المحقق النائينيﷺ على ثلاثة أقسام:

الأول: الأسباب التوليدية، وهي التي لا تدخل الإرادة بينها وبين المسبب، كقطع الرقبة بالنسبة للقتل. وحكمها الحرمة النفسية، بل النهي الوارد على المسبب وارد عليها؛ لأنها هي المقدورة.

الثاني: الأسباب غير التوليدية، إذا قصد بها التوصل للحرام، وقد حكم بحرمتها، ولكن تردد في كون الحرمة غيريّة أو نفسيّة للتجري.

الثالث: الأسباب غير التوليدية، والتي لم يقصد بها التوصل للحرام. وحكم بعدم الموجب للحكم بالحرمة؛ لأنه منحصر في كون المقدمة علة تامة أو قصد التوصل للحرام، وكلاهما منتف.

والتحقيق: أن المحرم في القسم الأول هو المسبب، للقدرة عليه بالقدرة على سببه، ويكفي ذلك عند العقل في صحة التكليف.

نعم، حرمة السبب الغيريّة تابعة للقول بوجوب المقدمة؛ لأنه مع لزوم ترك المسبب يجب ترك مقدمته، وهي ترك السبب، ومع وجوب ترك السبب يحرم الإتيان به، فمع نفي الوجوب الغيري تنتفي الحرمة الغيريّة.

وأما القسم الثاني: فلا موجب للقول بالحرمة فيه حتى لو قلنا بوجوب المقدمة، لقدرة العبد على ترك الحرام حتى بعد تحقق المقدمة، وأما الحرمة النفسيّة من باب التجري فسوف يأتي الكلام فيها إن شاء الله.

وأما القسم الثالث: فهو كما أفاد.

والكلام في مقدمة المكروه كالكلام في مقدمة الحرام.

مسألة الضد

وتحقيق الكلام فيها يستدعي رسم مقدمات:

المقدمة الأولى: عنون المتقدمون البحث بعنوان (**الأمر بالشيء هل يقتضي**

النهي عن ضده؟) وهو موهم باختصاص البحث بما إذا كان الوجوب مستفاداً من دليل لفظي، وليس الأمر كذلك.

المقدمة الثانية: مسألة الضد أصولية عقلية..

أما كونها أصولية: فلأنها على القول بالاقتضاء وإن احتاجت إلى ضم قاعدة (اقتضاء النهي عن العبادة للفساد)، إلّا أنها على القول بعدم الاقتضاء لا تحتاج إليها في الحكم بصحة العبادة التي تقع ضداً للواجب، ويكفي في كون المسألة أصولية استقلالها على أحد الأقوال، إذ لولا ذلك لخرجت جملة من مسائل علم الأصول، كمسألة خبر الواحد التي لا تقع في طريق الاستنباط إلّا على القول بحجيته.

وأما أنها عقلية: فلأن الجهة المبحوث عنها هي الملازمة، وهي ثبوتاً ونفياً من مدركات العقل.

المقدمة الثالثة: المراد بالاقتضاء ما يعم العينيّة، وهي أحد الأقوال ـ كما ستعرف ـ وليس المقصود المعنى الاصطلاحي، الذي هو فرع الغيرية، والمراد بالضد الأعم من المصطلح؛ لأن البحث في مقامين، أحدهما اقتضاء وجوب شيء للنهي عن ضده العام، وهو الترك العدمي، والضد المصطلح وجودي.

إذا عرفت هذا فالكلام في مقامين:

البحث في الضد الخاص:

المقام الأول: في الضد الخاص.

وللقائلين بالاقتضاء دليلان.

الدليل الأول: مبني على مقدمات:

الأولى: أن وجود الضد مانع من وجود الضد الآخر.

الثانية: أن عدم المانع من المقدمات؛ لأنه من إجزاء العلة.

الثالثة: مقدمة الواجب واجبة.

الرابعة: أن الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده العام وهو الترك. وعلى هذه المقدمات يكون كل ضد لواجب حراماً؛ لأنه يتوقف وجود الواجب على عدم هذا الضد، فيكون عدمه واجباً غيريّاً، فيحرم وجوده.

وقد أورد على المقدمة الأولى عدة مناقشات:

المناقشة الأولى: ـ للمحقق النائينيﷺ، وهي مبنية على مقدمة انتفعﷺ منها في عدة موارد، وحاصلها ـ إن وجود المعلول يتوقف على وجود جميع إجزاء العلة مع اختلاف تأثير كل واحد منها، فتأثير المقتضي هو ترشح الفعل، وتأثر الشرط تصحيح فاعلية المقتضي، وتأثير عدم المانع بمعنى مزاحمة وجوده للمقتضي في التأثير، إذ لا يعقل أن يكون العدم جزءاً لشيء ما.

ومن ذلك يتضح أن عدم الفعل عند عدم المقتضي يستند إلى عدم المقتضي

لا إلى عدم الشرط ولا إلى وجود المانع، وعند وجود المقتضي يستند إلى عدم الشرط وإن كان المانع موجوداً، وعند وجود المقتضي والشرط يستند إلى المانع، فتأثير الرطوبة في عدم الإحراق ـ مثلاً ـ لا يكون إلّا بعد تحقق النار والمماسة.

ويترتب على ذلك عدم اتصاف وجود الضد بكونه مانعاً إلّا مع تحقق المقتضي والشرط للضد الممنوع، وهذا محال؛ لأنه يستلزم وجود المقتضي للضدين، وهو محال؛ لأن مقتضي المحال محال، وهذا بالنسبة إلى إرادة واحد في غاية الوضوح لاستحالة تحقق المقتضي لهما منه، وهو إرادة الضدين، كالصلاة والإزالة في آن واحد، وكذلك الحال بالنسبة إلى إرادتي اثنين، فإن إحداهما تكون مغلوبة فتسقط عن صفة الاقتضاء، لاستحالة اقتضاء المحال وغير المقدور، فلا تتصف الأخرى بكونها مانعاً، ولو كانت الممانعة الموجودة بين الضدين تقتضي توقف أحدهما على عدم الآخر، للزم مثل ذلك في النقيضين، وفساده غني عن البيان.

ويرد عليها:

أولاً: النقض بممانعية المانع عند وجود المقتضي والشرط، فإن الرطوبة إما مضادة للاحتراق أو لا، فعلى الأول يستحيل ثبوت المقتضي للإحراق مع مقتضي الرطوبة، إذ يلزم تحقق مقتضي الضدين، وعلى الثاني لا موجب للممانعية؛ لأنها من جهة مضادة المانع لأثر المقتضي، ولا مضادة حسب الفرض.

وثانياً: بالحل، فإن الممتنع وجود المقتضي للضدين بقيد الاجتماع والاقتران،

وأما وجودهما لا بقيد الاجتماع فليس محالاً. وعليه، لا مانع من أن يكون أحد الضدين مانعاً من تحقق الآخر، لإمكان تحقق مقتض كل واحد منهما في نفسه لا بقيد الاقتران.

وثالثاً: لا يلزم من الحكم بتوقف أحد الضدين على عدم الآخر الحكم بتوقف أحد النقيضين على عدم الآخر، ضرورة أن التوقف فرع المغايرة، ولا مغايرة بين العدم وعدم نقيضه، فلو ثبت التوقف لزم توقف الشيء على نفسه، والمغايرة المفهومية لا تنفع في رفع المحذور.

المناقشة الثانية: للمحقق النائينيﷺ أيضاً، وحاصلها:

إن عدم الضد مستند إلى مقتضي الضد الآخر لا إلى نفسه، وذلك لأن الصور المعقولة ثلاث:

الأولى: عدم تحقق المقتضي لأحد الضدين، وهنا عدم ما لا مقتضي له بسبب عدم مقتضيه، لا وجود الضد الآخر، إذ كيف يمنع المانع معدوماً لا يوجد مقتض له أصلاً.

الثانية: عدم تحقق المقتضي لهما، وهنا عدمهما لأجل عدم المقتضي، إذ كيف يكون العدم للمانع، وهو معدوم لا يوجد مقتض له.

الثالثة: تحقق المقتضي لكل من الضدين، وهنا إما أن يكونا متساويين، فلا تحقق لأي واحد من الضدين، وعدم التحقق بسبب مانعية المقتضي لتأثير المقتضي الآخر، وليس لمانعية نفس الضد، وإما أن يكون أحدهما أقوى

فيتحقق مقتضاه، ويكون هو المانع من تأثير مقتضي الضد الآخر، ويمكن أن نقرب ذلك بتقابل إرادتي شخص لإنقاذ شخصين أو بقوتين إحداهما جهة المشرق والأخرى جهة المغرب، فمع التساوي يكون المانع نفس القوتين لا الحركتين لعدم تحققهما، ومع أقوائيّة أحدهما يتحقق أثرها، وعدم تحقق حركة القوة الأضعف لأجل علية القوة الأقوى؛ لأنها في نفسها مانعة من تأثيرها لمكان قوتها وضعف مزاحمها، فليس الضد مانعاً في أي صورة من هذه الصور، وهذه المناقشة تامة.

المناقشة الثالثة: ما في الكفاية، من أن المنافرة بين الضدين، وليس بين وجود الضد وعدم الآخر، بل بينهما غاية الملائمة، فيكونان في رتبة واحدة، فلا يوجد بينهما ما يقتضي تقدم أحدهما، كما هو الحال بين النقيض ونقيضه.

وقد فسر كلامه بعدة تفسيرات منها:

التفسير الأول: أن وجود الضد في مرتبة عدم ضده؛ لأن بينهما تمام الملائمة، والمتلائمان متحدان في الرتبة.

وفيه: ما ذكر المحقق النائيني﵀ من أن الملائمة لا توجب اتحاد الرتبة، ولهذا هي محفوظة بين العلة والمعلول مع اختلاف رتبتهما.

التفسير الثاني: أن وجود الضد متحد مع عدم الآخر في الرتبة بمقتضى المساواة، وذلك لأن وجود كل شيء في رتبة عدمه، كما أن وجود كل ضد في رتبة ضده، فبمقتضى المساواة يكون عدم الشيء في رتبة ضده.

وفيه: أن المساواة تجري في الزمانيات، ولا تجري في الرتب، فلا يقال ما مع العلة متقدم وما مع المعلول متأخر، لعدم مناط التأخر والتقدم الرتبي؛ لأن للتقدم والتأخر مناطاً لابد من تحققه للحكم بهما. وعليه لا يمكن القول بأن كون وجود الضد ـ الذي هو في رتبة الضد الآخر ـ في رتبة عدمه يستدعي أن يكون الضد الآخر في رتبة عدمه؛ لأن ملاك التقدم الرتبي قد لا يكون موجوداً بين الشيء وعدمه، ولكن يكون موجوداً بين عدمه ووجود الضد، أي يكون بين أحد المتحدين في الرتبة وبين شيء ثالث فقط، ولهذا لا نقول بتأخر عدم المعلول عن العلة؛ لأن مناط التقدم هو الترشح الوجودي، وهو موجود بين وجود المعلول ووجود العلة وليس بين ما هو في رتبة وجود المعلول ـ أعني عدم المعلول ـ والعلة.

التفسير الثالث: أن وجود أحد الضدين في رتبة عدم الآخر، وذلك لأن المنافرة بين الضدين لا تقتضي تقدم عدم أحد الضدين على وجود الآخر، وإنما تقتضي استحالة اجتماع الضدين في الرتبة، كما تقتضي استحالة الاجتماع في الوجود، فيكون عدم الضد ضروريّاً في رتبة الضد الآخر، وإلّا يلزم ارتفاع النقيضين أو اجتماع الضدين، كيف؟! والمنافرة في التناقض أشد، ورفع أحدهما في رتبة ثبوت الآخر.

وفيه: أنه مبني على أصل فاسد، وهو أن مناط استحالة اجتماع الضدين الاتحاد في الرتبة كالزمان، فترتفع الاستحالة مع تعددها، والصحيح أن مناط

الاستحالة الاتحاد في الوجود؛ لأن التضاد من صفات الوجود الخارجي فلا يجتمع الضدان في الوجود الواحد حتى لو تعددت الرتبة، ولذا لم يذكروا وحدة الرتبة في شروط التضاد، وعليه فالمنافرة بين الضدين لا تقتضي إلّا استحالة اجتماعهما في الوجود، وهذا يقتضي ضرورة عدم أحدهما إذا وجد الآخر، لا ضرورة عدم أحدهما في رتبة وجود الآخر، فالمنافرة الوجوديّة لا تدل على اتحادهما في الرتبة، وأما التناقض فعدم التقدم والتأخر فيهما بين وجود أحدهما وعدم الآخر لعدم الاثنينيّة، فلا يقاس عليه التضاد.

والصحيح: أن التقدم والتأخر في الرتبة يحتاج إلى مناط، وهو مفقود بين الضد وعدم الآخر، فتثبت المعيّة؛ لأنها لا تحتاج إلى مصحح ثبوتي خلافاً للمحقق النائيني﵀.

المناقشة الرابعة: ذكرها المحقق الخراساني﵀ ـ أيضاً ـ وحاصلها: أن مقدميّة عدم أحد الضدين للآخر مستلزمة للدور، وذلك لأن التمانع بين الضدين لو كان يقتضي توقف وجود الضد على عدم ضده توقف المعلول على عدم المانع، لكان مقتضياً لتوقف عدم الضد على وجود ضده توقف عدم المعلول على وجود المانع.

وأورد عليه ـ كما في الكفاية ـ بأن توقف وجود الضد على عدم الآخر فعلي، فإن الشيء لا يوجد إلّا بعد تحقق علته التامة، ومنها عدم المانع، وأما عدم الضد فتوقفه على وجود المانع معلق على وجود المقتضي والشرط، وإلّا

استند العدم إلى عدم المقتضي أو عدم الشرط، وحيث يحتمل أن يكون عدم تحقق الضد لعدم المقتضي دائماً من جهة تعلق إرادة الواحد الأزلية الموجبة لجميع الأشياء بأحد الضدين دون الآخر، أو قهر إرادة الأقوى المريد لأحد الضدين لإرادة الأضعف للضد الآخر، فلم يثبت توقف عدم الضد على وجود المانع ليلزم الدور.

ودفعه في الكفاية: بأنه لا يخلو حال مقتضي الضد الآخر من أن يكون مستحيلاً أو ممكناً.. وعلى الأول هو معدوم، فلا يعقل أن يكون مانعاً للضد المعدوم، وعلى الثاني يكون من الممكن استناد عدم الضد إلى وجود المانع، فيكون الدور ممكناً، وهو واضح الفساد.

ويمكن أن يقرر الاعتراض بنحو أمتن وأخصر، وهو: إن استناد عدم الضد إلى وجود الضد الآخر متوقف على فرض محال، وهو فرض تحقق مقتضي وشرط الضد الممنوع، ووجه كونه محالاً هو إن الفعلين المتضادين: إما أن يلاحظا بالإضافة إلى شخص واحد، أو بالإضافة إلى شخصين.. فعلى الأول يكون عدم ما لم يوجد منهما مستنداً إلى عدم تعلق الإرادة به، فعدمه لعدم مقتضيه، لا لوجود المانع، وعلى الثاني يستند عدمه إلى عدم الشرط، أعني به عدم القدرة على الإيجاد مع تعلق الإرادة القوية بخلافه.

ويلاحظ عليه: أن التسليم باستحالة استناد عدم أحد الضدين إلى وجود الآخر، مستلزم لنفي توقف أحد الضدين على عدم الآخر؛ لأنه إذا لم يكن

وجود الضد مانعاً عن ضده وموجباً لتحقق عدمه، فكيف يقال بأن عدمه مقدمة لوجوده؟!

والحاصل بطلان مقدمية عدم الضد الخاص لوجود الآخر.

مناقشة المحقق الخوانساري﵀:

وذهب المحقق الخوانساري﵀ إلى التفصيل بين الضد الموجود فعدمه مقدمة لضده، وبين الضد المعدوم فعدمه ليس مقدمة، ونسب هذا التفصيل إلى الشيخ الأنصاري﵀. ووجهه: أن مقدمية عدم الضد من جهة توقف قابلية المحل عليه، وهذا خاص بالموجود، ولا يجري في المعدوم.

ويرد عليه: أنه مبني على أن حاجة المعلول إلى العلة تنحصر في الحدوث، ولهذا كان وجود الضد متوقفاً على ارتفاع الضد الموجود والمستغني في بقائه عن العلة، وأما إذا قلنا بحاجة المعلول في البقاء إلى العلة ـ كما هو التحقيق؛ لمكان إمكانه الذاتي الملازم له ـ فالضد المعدوم إن لم يوجد مقتضي حدوثه في الآن الثاني أو شرطه، فعدم الضد مستند إلى عدم المقتضى أو عدم الشرط لا لوجود المانع. وإن وجدا ومع ذلك لم يتحقق فذلك مستند إلى مقتضي بقاء الضد الموجود في الآن الثاني، من دون فرق بين الأفعال الاختيارية، والموجودات التكوينية.

فإن قلت: القول بأن المعلول محتاج بقاءً إلى العلة خلاف ما نشاهده من فناء

العلة وبقاء المعلول في كثير من الموارد، كموت البنَّاء وبقاء البِناء، وموت المزارع وبقاء الزرع، بل يلزم منه إمكان اجتماع الضدين؛ لأن المانع لو كان هو المقتضي والشرط للزم جواز اجتماع اللون الأحمر في نفس مكان الأخضر إذا مات واضع اللون الأخضر؛ لأن مقتضيه وهو المانع من وجود الضد الآخر مفقود.

قلت: البناء والزارع وواضع اللون معدات وليست هي علة البقاء، وأما علل البقاء فأمور أخرى موجودة، وهي التي ندعي مانعيتها لوجود الضد الآخر.

وأما المقدمة الثانية: ففيها أننا لو سلمنا توقف وجود الضد على عدم الآخر، إلّا أن الواجب من المقدمات ما كان موصلاً وترك الضد لا يوصل إلى تحقيق الضد الآخر، إذ قد يترك العبد الصلاة وفي نفس الوقت لا يشتغل بالإزالة.

وأما المقدمة الثالثة: فقد تقدم بطلانها في بحث مقدمة الواجب، وهذا نفي للكبرى.

وأما المقدمة الرابعة: فسوف يأتي تحقيق الكلام فيها في المقام الثاني، وأن الصحيح عدم ثبوتها.

الدليل الثاني: وهو يتكون من مقدمتين:

المقدمة الأولى: وجود الضد ملازم لعدم ضده. وهي تامة؛ إذ لا يعقل وجود الضدين معاً.

المقدمة الثانية: ـ وهي بمنزلة الكبرى ـ كل متلازمين بينهما توافق في الحكم، فعدم الضد واجب إذا كان الضد الآخر واجباً، إذ لو كان محرماً لزم التكليف بغير المقدور، وحيث أن ملاك كون الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده هو الاستلزام، وهو محفوظ في الضدين اللذين لا ثالث لهما وفيما لهما ثالث، فلا وجه للتفصيل بينهما بتسليم الملازمة في الأولين دون الثانيين.

ويرد عليها: أن محذور التكليف بغير المقدور غاية ما يثبت عدم اختلافهما في الحكم بنحو يكون أحدهما إلزامي الترك والآخر إلزامي الفعل، ولا يثبت الاتحاد فيه، بل هو يقتضي عدم الاتفاق في الحكم؛ لأن وجوب أحد المتلازمين كاف في التحرك إلى الآخر، فجعل الوجوب للآخر لغو، وإيجاب أحدهما غاية ما يدل عليه جعل نفس ذلك الفعل في العهدة ولا يدل على جعل ملازمه كذلك أصلاً، من دون فرق بين كون اللازم الضد الذي لا ثالث له أو النقيض أو الملكة، فضلاً عن أن يكون دالًّا باللزوم البين بالمعنى الأعم فضلاً عن اللزوم البين بالمعنى الأخص.

شبهة الكعبي:

وحاصلها: أن ترك المحرم في الخارج يتوقف على تحقق فعل من الأفعال الوجودية لاستحالة خلو المكلف من فعل اختياري، إذ لو ترك جميع غير المحرم وقع فيه لا محالة، وحيث أن الحادث يتوقف في حدوثه وبقائه على المؤثر، فترك الحرام حدوثاً وبقاءً يتوقف على فعل غيره، فيكون الاشتغال بغير

الحرام واجباً لترك الحرام في جميع الآنات. فينتفي المباح؛ لوجوب الجميع غيريّاً.

وفيها: أن القول بوجوب الأفعال الاختيارية المباحة إن كان من جهة توقف ترك الضد على وجود الآخر توقفَ عدم المعلول على المانع لمكان المنافاة بين الضدين، ففيه ما عرفت مفصلاً من عدم مانعية الضد للآخر، وإنما المانع عدم إرادته أو إرادة الضد، فلا يتوقف تركه على وجوده، بل قد يكون لعدم مقتضيه أو لوجود مقتضي الآخر، وإن كان من جهة الاستلزام فقد تقدم أن الحكم لا يسري من أحد المتلازمين إلى الآخر. نعم، لو علم المكلف أنه لو لم يشتغل بغير الحرام لوقع فيه باختياره؛ وجب عليه الاشتغال بغيره، ولكن هذا الوجوب عقلي لا شرعي.

البحث في الضد العام:

المقام الثاني: في الضد العام.

وقد صرح المحقق النائينيﷺ بالاتفاق على الاقتضاء، وإنما الكلام في تخريج ذلك، وفيه أقوال:

القول الأول: أن الأمر بالشيء يدل على حرمة الضد العام بالمطابقة.

وفيه: أنه إن أريد صحة التعبير عن طلب الفعل بالنهي عن الترك، فهو حق بل هو واقع في الشرع والعرف وعلى ألسنة الفقهاء، ولكنه خارج عن محل

البحث، وإن أريد أن طلب الشيء عين النهي عن ضده فيما لو كان المراد بالنهي طلب الترك، كما في النهي عن المفطرات وتروك الإحرام؛ ففيه: أن مرد البحث حينئذ إلى أن الأمر بالشيء هل يقتضي طلب ترك تركه؟ وهذا بحث عن الواضحات لأن ترك الترك هو عين الفعل، وإن أريد أن طلب الشيء عين الزجر عن تركه، فهو واضح الفساد؛ لأن مرجعه إلى كون الأمر عين النهي مع اختلافهما في المبدأ ـ فإن مبدأ الأمر المصلحة ومبدأ النهي المفسدة ـ والمنتهى ـ فإن امتثال الأمر بالإتيان وامتثال النهي بالترك ـ والحقيقة فإن الأمر جعل الفعل في العهدة والنهي جعل الحرمان والترك فيها ـ واللازم ـ فإن لازم الأمر محبة المتعلق، ولازم النهي مبغوضيته ـ.

القول الثاني: أنه بالتضمن. وفيه أنه مبني على أن النهي عن الترك جزء من مدلول الأمر، وهو فاسد؛ لأن مدلول الأمر بسيط سواء كانت حقيقته الإرادة أو حكم العقل أو الاعتبار والإبراز، ولو سلمنا تركبه فلا يمكن أن يكون النهي جزءاً من الأمر؛ لنفس الوجه المتقدم لدفع الاحتمال الأخير في القول السابق.

القول الثالث: أنه يدل عليه بالدلالة الالتزامية باللزوم البين بالمعنى الأخص أو الأعم. وهو فاسد لعدم اللزوم البين بالمعنى الأخص؛ لأنه ربما غفل الآمر بشيء عن تركه، فكيف يطلبه؟! ولعدم اللزوم البين بالمعنى الأعم ـ أيضاً ـ بل وعدم اللزوم من رأس؛ لأن منشأ الأمر والنهي المصلحة

والمفسدة، وقد يكون في وجود الشيء مصلحة، ولا يوجد في تركه مفسدة، فلا تجعل الحرمة لعدم مقتضيها، كما إن جعل الوجوب لا ينحل بنفسه إلى جعل الفعل في العهدة وجعل حرمان تركه فيها.

هذا إن كان المراد بالحرمة النفسيّة، وأما إذا كان المراد منها الغيريّة فهي غير ثابتة لعدم المقدميّة، وللغوية التحريم على تقدير التسليم بها.

ثمرة البحث:

والمعروف أنها فساد العبادة إذا توفر فيها شرطان:

١ـ أن يزاحمها واجب أهم عباديّاً كان أو توصليّاً.

٢ـ أن يكون المزاحم مضيقاً أو فوريّاً.

فإنه يقال حينئذ إن الأمر بالمزاحم يقتضي النهي عنها، والنهي عنها يقتضي الفساد، وأما على القول بأن الأمر بالشيء لا يقتضي النهي عن ضده فهي صحيحة.

وذكرت مناقشتان متعاكستان:

المناقشة الأولى: للشيخ البهائي رحمه الله ونتيجتها فساد العبادة على القولين، وذلك لأن العبادة وإن لم تكن منهيّاً عنها على القول بعدم الاقتضاء، إلّا أنه لا يصح الأمر بها؛ للزوم الأمر بالضدين، فتقع فاسدة من هذه الجهة.

وهي مدفوعة من وجهين:

الأول: أنها مبنية على اشتراط قصد الأمر في صحة العبادة، وقد تقدم كفاية إضافة العمل إلى المولى، ويكفي الملاك في صحة الإضافة.

الثاني: أن الأمر بالشيء إنما يمنع من الأمر العرضي بالضد، ولا يمنع من الطولي ـ كما سوف يأتي إن شاء الله ـ ويكفي في ترتب الثمرة الحكم بالفساد على القول بالاقتضاء والصحة على القول بعدم الاقتضاء وجواز الترتب.

المناقشة الثانية: لجماعة منهم المحقق النائيني﵀ ونتيجتها صحة العبادة على القولين، وذلك لأن النهي على القول بالاقتضاء غيري، والغيري لا يقتضي الفساد.

والتحقيق يقتضي الكلام في مقامين:

المقام الأول: في العبادة الموسعة، كما لو كانت الصلاة في أول الوقت وزاحمها واجب أهم فوري أو مضيق.

والمحكي عن المحقق الكركي﵀ ظهور الثمرة فيه لصحة العبادة على القول بعدم الاقتضاء، وفسادها على القول به..

أما وجه الصحة في الأول فلأن الأمر تعلق بطبيعة الصلاة بين الحدين؛ لأن الإطلاق رفض القيود لا جمعها، ويكفي في صحة تعلق الأمر بها القدرة على فرد بين الحدين، ولولا ذلك لما صح الأمر بأي طبيعة لأن كل طبيعة لا تخلو عن أفراد غير مقدورة، كالصلاة في الشمس. وعليه، إذا جاء المكلف بالفرد المزاحم يكون عمله صحيحاً للأمر بالطبيعة، وهي منطبقة على الفرد قهريّاً إذ لا موجب لعدم الانطباق إلّا تقييد الطبيعة للنهي عن الفرد، والنهي منتف حسب الفرض لعدم القول بالاقتضاء، وبعد الانطباق يثبت الإجزاء عقلاً.

وأما الفساد على الثاني فلأن النهي عن الحصة لا يجتمع مع الأمر بالطبيعة؛ لأن الممنوع شرعاً كالممنوع عقلاً، فلابد من تقييد الطبيعة بغيره، فلا يقع متعلقاً للأمر.

وأورد عليه المحقق النائينيﷺ بأن صحة الصلاة على القول بعدم الاقتضاء مبنية على أن دخالة القدرة في التكليف من جهة حكم العقل بقبح تكليف العاجز، وحيث لا عجز للقدرة على الطبيعة بالقدرة على بعض أفرادها، فيتعلق الأمر بالطبيعة على سعتها.

والصحيح هو إن اشتراط القدرة من جهة اقتضاء ذات الخطاب، والتكليف بغير المقدور في نفسه غير معقول حتى عند الأشعري الذي يجيز القبيح على الله تعالى، والوجه في ذلك هو إن حقيقة التكليف التحريك، وهو لا يعقل إلّا حيث يعقل التحرك. وعليه، فلا يصح التكليف بالطبيعة التي لا يقدر العبد على جميع أفرادها، ويختص التكليف بالأفراد المقدورة، فلا يكون الفرد المزاحم مصداقاً للمأمور به، فيقع فاسداً إذا اشترطنا في صحة العبادة تعلق الأمر بها، وأما إذا لم نشترط ذلك فهي صحيحة على القول بالاقتضاء وعدمه؛ لكفاية الملاك في التقرب، مع عدم مانعية النهي الغيري عنه.

وفي كل من حكمه بالصحة ـ على رأي المشهور في دخالة القدرة ـ والفساد ـ على رأيه ـ فيها نظر..

أما الأول فلأنه مخالف لمبانيه من جهتين:

الجهة الأولى: أن الصلاة في أول الوقت غير مقدورة؛ لمكان التزاحم، فلا يصح التكليف بها إلّا على نحو الواجب المعلق بأن يكون الوجوب ثابتاً في الآن الثاني ثم الثالث والرابع، وهكذا، وهو لا يقول بالواجب المعلق.

الجهة الثانية: أن الصلاة في أول الوقت لما كانت مزاحمة، فهي غير مقدورة وتقييد الواجب بها محال، فيمتنع الإطلاق، فكيف حكم بصحة الصلاة من جهة انطباق المأمور به على الفرد المزاحم؟!

وأما الثاني فلأنه مخدوش من حيث المبنى؛ لأن حقيقة التكليف ليس البعث والتحريك في الوجوب، وإنما جعل الفعل في العهدة، ولولا حكم العقل بقبح تكليف العاجز لم يكن لذاك الجعل أي اقتضاء لاشتراط القدرة. ومخدوش ـ أيضاً ـ من حيث البناء؛ لأنه لو سلمنا بالمبنى فغاية ما يقتضي كون المتعلق مقدوراً، والمتعلق هنا الطبيعة، وهي مقدورة بالقدرة على بعض أفرادها.

وبهذا يتضح إمكان تصحيح الصلاة بالأمر العرضي.

وقد ذكر طريقان آخران لتصحيحها حتى على القول بالاقتضاء:

الطريق الأول: الملاك. فإن الصلاة المزاحمة وإن لم تكن متعلقاً للأمر على القول بالاقتضاء، إلّا أنها واجدة للملاك، فيمكن الإتيان بها بداعي ملاكها، وتقع صحيحة، وقد سلك المحقق النائينيﷺ هذا الطريق اعتماداً على مقدمات ثلاث:

١ـ بمنزلة الصغرى، وهي وجدان العبادة المزاحمة للملاك.

٢ـ بمنزلة الكبرى، وهي كفاية قصد الملاك في صحة العبادة.

٣ـ عدم مانعية النهي الغيري عن التقرب. ولا كلام في صحة المقدمة الثانية، وقد تقدم الكلام فيها في بحث التعبدي والتوصلي، كما لا كلام في صحة الثالثة؛ لأن المانع ما ينشأ من مبغوضيّة في المتعلق، وهو النهي النفسي دون الغيري الذي لا يكون متعلقه مبغوضاً في نفسه، وإنما من جهة كون عدمه مقدمة لواجب أهم مضيق، فما ينبغي بحثه المقدمة الأولى، وقد ذكر لإثباتها وجوه:

الوجه الأول: ما في الكفاية من اليقين باستواء حال العبادة المزاحمة بالأهم وغيرها، وأن عدم الأمر إنما هو من جهة وجود المانع.

وفيه: ما عرفت من أن الأمر هو الكاشف عن الملاك التزاماً بتوسط حكم العقل بقبح التكليف بلا ملاك، ومع عدمه ليس للعقل أن يجزم بوجوده، إذ يجيز العقل عدم الملاك من رأس مع وجود المانع.

الوجه الثاني: التمسك بالدلالة الالتزامية. بتقريب أن الأمر بالصلاة ـ مثلاً ـ له دلالتان:

١ـ مطابقية، وهي طلب الطبيعة على نحو الإطلاق.

٢ـ التزامية، وهي وجود الملاك على نحو الإطلاق. وغاية ما يحكم به العقل حال المزاحمة ووجود النهي عن الفرد تقييد الدلالة الأولى، وسقوطها

عن الحجية ولا يوجب سقوط الثانية إذ حالها حال الدلالة التضمنية التي لا تسقط مع سقوط المطابقية.

وفيه: أن القول بعدم تبعية الدلالة الالتزامية للمطابقية غير تام؛ إذ يرد عليه بالنقض والحل:

أما النقض فبموارد:

المورد الأول: فيما لو كانت العين بيد زيد فشهد بينة على أنها لعمرو وشهدت أخرى أنها لبكر، فإن مقتضى القول بعدم التبعية أن تنتزع العين من زيد، بمقتضى البينة، ولا قائل بذلك.

المورد الثاني: لو كانت العين في يد عمرو وقامت البيّنة على أنها لزيد وقال زيد: ليست لي؛ فإنه يجب نزع العين من يد عمرو على القول بعدم التبعية.

المورد الثالث: لو شهدت بيّنة على ملاقاة يد لبول، وعلمنا بعدم الملاقاة؛ فإن مقتضى القول بعدم التبعية بقاء المدلول الالتزامي، وهو النجاسة.

المورد الرابع: فيما لو كانت العين بيد زيد فشهد شاهد أنها لعمرو وشاهد آخر أنها لبكر؛ فهنا لا يمكن القول بحجية المدلول الالتزامي، ونزع العين من زيد، بمقتضى البيّنة، مع عدم حجية المطابقي.

وأما الحل فلأن المدلول الالتزامي دائماً مساو للمطابقي، فمن أخبر عن دخول زيد النار لا يخبر بالالتزام عن مطلق الاحتراق، وإنما عن الاحتراق الخاص المسبب عن دخول النار، وإذا أمر المولى بشيء، لا يدل الأمر على

اشتمال ذلك الشيء مطلقاً على الملاك، وإنما يدل على اشتماله من جهة تعلق الأمر، ولما كان علماء الميزان في مقام بيان أصل ثبوت المدلول الالتزامي لا تحديده بالدقة؛ قالوا: من أخبر عن دخول شخص النار فقد أخبر عن احتراقه، والدقة تقتضي ما ذكرناه. وعليه فمتى سقط المدلول المطابقي عن الحجية لا محالة يسقط الالتزامي معه أيضاً، فإن من أخبر عن نجاسة اليد التزاماً بالإخبار عن ملاقاتها للبول؛ يخبر عن نجاسة خاصة، وهي الحاصلة بالملاقاة المذكورة، ومع سقوط الحجية عن الإخبار عنها لا معنى للحكم بثبوت النجاسة الحاصلة منها.

الوجه الثالث: ما سلكه المحقق النائينيﷺ من أن أخذ القدرة في لسان الدليل يكشف عن دخالتها في الملاك، كما في آية الحج والوضوء، والمقصود من عدم وجدان الماء في الثانية عدم التمكن من الاستعمال بقرينة ذكر المريض، ففي مثل هاتين الآيتين نستفيد عدم المصلحة حال العجز، فلا يمكن تصحيح العبادة ـ كالوضوء ـ ولو على نحو الترتب، وهذا بخلاف ما لو لم تؤخذ القدرة في لسان الدليل فإنه يكشف عن عدم دخالتها في الملاك، وحيث إن العمدة في العبادة المزاحمة هو الصلاة، ولم يؤخذ في دليها القدرة، فهي واجدة للملاك حال عدم القدرة.

فإن قلت: جميع أدلة العبادات قد أخذت فيها القدرة إما بحكم العقل البين بقبح التكليف، أو لاقتضاء ذات التكليف لها، وذكر القدرة في بعضها

لفظاً دون البعض ليس بفارق.

قلت: الفرق في أن دخالة القدرة ـ من قبل العقل أو اقتضاء ذات الخطاب ـ متأخرة عن الأمر تأخر الحكم عن الموضوع، أو المقتضى ـ بالفتح ـ عن المقتضي ـ بالكسر ـ والأمر متأخر عن وجدان المتعلق ومفاد المادة للملاك، فلا يكونان مُقيدين له في هذه الرتبة، وإطلاق المادة من حيث وجدانها للملاك يكشف عن إطلاق الملاك لمكان التطابق بين الإثبات والثبوت، وأما أخذها لفظاً من قبل الآمر فكاشف عن تقييد نفس المتعلق الكاشف عن تقيد الملاك بالحصة المقدورة، لمكان التطابق بين مقام الإثبات والثبوت.

ويلاحظ عليه:

أولاً: أن في مراده من قوله بأن عدم تقييد المتعلق في مرتبة وجدانه للملاك إثباتاً يستكشف منه إطلاق الملاك ثبوتاً احتمالين:

الأول: أن يكون المراد أن إطلاق المتعلق في هذه الرتبة يكشف عن إطلاق الملاك. وفيه: أنه فرع إحراز كون المولى في مقام بيان ما يقوم به الملاك، ولا طريق لإحراز ذلك، فإن الآمر العرفي غالباً لا يلتفت إلى الملاك أصلاً، فلا إطلاق لعدم توفر مقدمات الحكمة، ولو سلمنا كونه في مقام البيان لم ينعقد للمتعلق إطلاق كذلك، لاحتفاف الكلام بما يصلح للقرينية وهو حكم العقل أو اقتضاء ذات الخطاب للقدرة، فيحتمل تقيد الملاك بالقدرة، وعدم بيان ذلك اثباتاً للاعتماد على هذه القرينة.

وقوله﵀: بعدم صلاحية حكم العقل باعتبار القدرة أو اقتضاء ذات الخطاب لها لبيان تقيد المادة في مرتبة الملاك بها، لتأخرهما. غير تام على مسلكه من أن اعتبار القدرة مقتضى ذات الخطاب، وعلى مسلك من يرى حكم العقل باعتبار القدرة مقيداً لمتعلق حكم الشارع، وذلك لأن انقسام الفعل إلى المقدور وغيره من الانقسامات الأولية السابقة على تعلق الأمر فلو كان المولى يريد الحصة المقدورة فقط، فليس دور اقتضاء ذات الخطاب للقدرة أو حكم العقل إلّا الإبراز، ولا محذور في تأخر المبرز ـ بالفتح ـ عن المبرز ـ بالكسر ـ بل الأمر كذلك دائماً، وعليه لا مانع من أن يعتمد المولى على هذا الاقتضاء في مقام بيان تقيد متعلق اعتباره. ثم إن الكاشف عن إطلاق الملاك تعلق الإرادة الجدية بالطبيعة المطلقة، والمفروض على مسلكه﵀ تعلقها بالمقدور، فإين الكاشف عن الملاك في الحصة المزاحمة؟!

نعم، بناء على المختار من أن القدرة ثابتة بحكم العقل، وهي قيد في موضوعه وهو وجوب الامتثال، ولا يوجب تقيد متعلق الحكم الشرعي، لا يصلح هذا الحكم لبيان تقيد متعلق الحكم الشرعي، فلو شك في شمول الملاك لغير المقدور أمكن التمسك بالإطلاق إذا أحرز كون المتكلم في مقام البيان، ولكن قد عرفت أنه لا طريق إلى إحراز ذلك.

الثاني: أن يكون المراد استكشاف وجود الملاك إنّاً من الأمر بمطلق الطبيعة ـ كما هو صريح عبارته ـ وهذا لا يتوقف على كون المتكلم في مقام البيان.

وفيه: إن تعلق الأمر إنما يكشف عن الملاك ـ كما هو الصحيح على مسلك العدلية ـ في ظرف ثبوته، وأما إذا لم يكن ثابتاً ـ للعجز من الأول، أو كان ساقطاً لطروه ـ فلا كشف، وحيث إن الأمر ـ على مسلكهﷺ من اقتضاء ذات الخطاب للقدرة ـ متعلق بخصوص الحصة المقدورة، فلا يكشف عن ثبوت الملاك في غيرها ضرورة أن المعلول لا يكشف عن علته إلّا بمقداره، فثبوت الحكم في المقدور يكشف عن ثبوت الملاك فيه فحسب.

وثانياً: أن ما ذكرهﷺ من عدم إمكان تصحيح الوضوء فيما إذا كانت الوظيفة هي التيمم حتى على نحو الترتب، لعدم جريانه فيما إذا كانت القدرة مأخوذة في لسان الدليل غير تام، وسوف يأتي تحقيق ذلك في بحث الترتب، وأن الصحيح جريانه من دون فرق بين كون القدرة مأخوذة في لسان الدليل أو لا.

الطريق الثاني: التمسك بالأمر الطولي، وهذا الطريق صحيح، كما سوف يأتي إن شاء الله.

المقام الثاني: في العبادة المضيقة.

ولا مناص فيه من القول بعدم تعلق الأمر بها؛ لأنه مع تعلق الأمر بالضد الأهم يلزم الأمر بالضدين، وهو محال، ولكن يمكن تصحيحها بالأمر الطولي.

وبهذا يتضح وجود جهة اختلاف وجهة اشتراك بين المقامين:

أما جهة الاختلاف: فهي إمكان تصحيح العبادة المزاحمة في المقام الأول

بالأمر العرضي على القول بعدم الاقتضاء؛ لأنه لا تنافي بين فعلية الأمر بالصلاة، والإزالة معاً، وإنما التنافي بين فرد الصلاة المزاحم للإزالة، وهو ليس متعلقاً للأمر، وعدم إمكان ذلك في المقام الثاني، ولهذا لا تجري الثمرة التي ذكرها المحقق الثاني﵀ فيه.

وأما جهة الاشتراك: فهي إمكان تصحيح الصلاة بالأمر الطولي الترتبي فيهما على القول بالاقتضاء. نعم، لا حاجة إليه في المقام الأول على القول بعدم الاقتضاء.

مسألة الترتب

وقد ذكرت هذه المسألة لدفع إيراد الشيخ البهائي﵀ على صحة العبادة المزاحمة بالأهم، حيث تقدم عنه الحكم بفسادها لعدم الأمر بها حتى على القول بعدم الاقتضاء في المسألة المتقدمة. ولعل أول من تنبه لها الشيخ الكبير﵀ إذ به خرج صحة عبادة أكثر الناس المزاحمة بواجبات أهم، كأداء الدين ونحوه، وبهذا يتضح وجه أهميتها.

تمهيدات:

وقبل الخوض فيها نذكر عدة تمهيدات:

التمهيد الأول: محل الحاجة إلى الترتب.

في مزاحمة العبادة للواجب الأهم صور:

الصورة الأولى: أن يكونا موسعين، وهي خارجة عن محل البحث إذ يمكن تصحيح العبادة بالأمر العرضي بعد عدم التزاحم لعدم المضادة.

الصورة الثانية: أن يكون الأهم موسعاً فقط، وحالها حال سابقتها.

الصورة الثالثة: أن يكونا مضيقين، وهذه هي القدر المتيقن من محل الحاجة إلى بحث الترتب، إذ لا يمكن تصحيح العبادة فيها بالأمر العرضي ولا بالملاك، كما تقدم في ثمرة البحث السابق.

الصورة الرابعة: أن يكون الأهم مضيقاً فقط، وقد ذهب المحقق النائيني﵀ إلى ثبوت الحاجة فيها إلى الترتب إذا لم نتمكن من تصحيح العبادة بالملاك، والتحقيق أن ثبوت الحاجة فيها إلى الترتب يتوقف على أمرين:

١ـ أن يقال بأن امتناع التقييد يستلزم امتناع الإطلاق، وحيث إن تقييد العبادة بالحصة المزاحمة بالأهم ممتنع ـ للزوم التكليف بما لا يطاق ـ فالإطلاق ممتنع.

٢ـ معقولية الواجب المعلق، فإن تعلق التكليف بالموسع في زمان المزاحمة إنما هو على نحو الواجب المعلق. وحيث تقدم فساد الأول، وأن الصحيح تعين الإطلاق مع استحالة التقييد، ومعناه رفض القيود وتعلق الطلب بذات الطبيعة بين الحدين، فلا حاجة للترتب في هذه الصورة لإمكان التصحيح بالأمر العرضي وفاقاً للمحقق الكركي﵀ كما تقدم تفصيله.

ولا يخفى أن مفاد الترتب في الصورة الثالثة إثبات أصل الأمر، ومفاده في

الرابعة إثبات إطلاق الأمر، فإن أصله معلوم حتى لو لم يكن الترتب معقولاً. نعم، يقع التزاحم ـ بناء على استحالة الإطلاق مع استحالة التقييد ـ بين إطلاق الواجب الموسع، وخطاب المضيق، إذ لا يمكن الجمع بينهما في الفعلية.

التمهيد الثاني: مسألة الترتب عقلية لأن البحث فيها عن إمكان الترتب، والحاكم بذلك العقل، ولا دخل للفظ أبداً.

التمهيد الثالث: إمكان الترتب كاف في وقوعه، لدوران الأمر فيه بين رفع اليد عن أصل الأمر بالمهم، ورفع اليد عن إطلاقه، والضرورة تقدر بقدرها، إذ لا موجب لرفع اليد عن أصل الأمر مع اندفاع المحذور برفع اليد عن إطلاقه.

وبعبارة أخرى: الواجب الأهم محفوظ من جهة أصل الخطاب وإطلاقه، وأما المهم فأصل الأمر به محرز، وأما إطلاقه فيتوقف على وجود المقتضي وعدم المانع، والثاني مفقود **بيان ذلك**: لو وقع التزاحم بين اليوميّة وبين الآيات مثلاً، وكانت الأولى أهم، فإن عدم تقيد الآيات بعصيان الأمر باليومية الذي هو من الانقسامات الأولية له مقتض للإطلاق، ولكن ضيق قدرة المكلف على الجمع مانع منه، وحيث يختص هذا المانع بصورة الاشتغال بالأهم، فالإطلاق ثابت حال العصيان لأن المانع مفقود، ومن هنا يظهر أن إمكانه يقتضي الالتزام به في جميع الموارد، وبهذا يظهر وجه النظر في تفصيل

الشيخ الأعظم﵀ حيث منع الترتب في المقام، والتزم به في تعارض الأمارتين على القول بالسببية.

التمهيد الرابع: خص المحقق النائيني﵀ محل البحث بما إذا كان المتزاحمان مشروطين بالقدرة العقلية دون ما إذا كان احدهما مشروطاً بالشرعيّة؛ لأن جهة البحث في الترتب عن مانعيّة الأمر بما لا يقل أهمية عن أصل الأمر أو اطلاقه، وحيث إن البحث عن وجود المانع فرع إحراز المقتضي، فلا يجري الترتب فيما إذا كان أحدهما مشروطاً بالشرعية؛ لسببين:

الأول: أن أخذ القدرة في لسان الدليل، يكشف عن دخلها في الملاك، فلا ملاك للمشروط بالقدرة الشرعية حال المزاحمة فلا أمر، ليبحث عن وجود المانع، وهذا البيان لا يجري في المشروط بالعقليّة، فللبحث عن وجود المانع مجال فيه.

وفيه:

أولاً: النقض بالمشروطين بالعقلية، إذا لا أمر مع عدم القدرة؛ لأن المشروط عدم عند عدم شرطه، ومع عدم الأمر لا كاشف عن الملاك، ولا معنى للبحث عن وجود المانع مع عدم إحراز المقتضي، كما لا معنى له مع إحراز العدم.

وثانياً: الحل بأن المحذور في المشروط بالعقلية وفي المشروط بالشرعية واحد، وهو عدم تكليف العاجز، والمخلص من المحذور واحد، فإن إطلاق

المهم يكشف عن وجود المقتضي سواء كان مشروطاً بالعقلية أو الشرعية، فإذا ثبت أن المحذور خاص بصورة امتثال الأهم، فلا مانع من التمسك بالإطلاق في صورة عصيانه، ويكون الإطلاق نفسه كاشفاً عن الملاك، ولو كان إحراز الملاك شرطاً في صحة التمسك بالإطلاق لزم الدور إذ لا كاشف عن الملاك إلّا هو.

الثاني: هو أن نفس الأمر بالأهم معجز عن المشروط بالشرعية، والأمر بالمهم ثابت في ظرف عصيانه، وهذا بخلاف المشروط بالعقلية فإن المعجز عنه امتثال الأمر بالمهم لا نفس الأمر به، ففي حالة العصيان يكون ثابتاً.

وفيه: أن الأمر بالأهم لا يعجز عن المهم، بل المعجز نفس الامتثال، فحال المشروط بالشرعية كحال المشروط بالعقلية من هذه الجهة. نعم، النهي عن الفعل الصادق على المهم معجز، فلو قلنا بأن الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده الخاص صار نفس الأمر معجزاً.

ثم إنه ﷺ رتب على كلامه عدم جريان الترتب في فرعين:

الفرع الأول: عدم إمكان تصحيح الوضوء في موارد الأمر بالتيمم، لأخذ القدرة الشرعية فيه بمعنى التمكن من استعمال الماء عقلاً وشرعاً.

الفرع الثاني: إذا دار الأمر بين صرف الماء في الوضوء أو الغسل وبين التيمم وصرفه في تطهير الثوب والبدن؛ لأن التصحيح إما بالملاك والمفروض لا ملاك لأخذ القدرة شرعاً، وإما بالترتب، وفيه: أن عصيان الأهم لا يحدث

في المهم ملاكاً بعد أن لم يكن مشتملاً عليه بسبب العجز.

وقد اتضح مما تقدم ما في كلامهﷺ في الفرع الأول، وأن الصحيح جريان الترتب، وأما الفرع الثاني فالصحيح عدم جريان الترتب لا لما ذكر بل لوجه آخر وحاصله: أن الترتب يختص بالتزاحم الواقع بين التكليفين المستقلين، وفي هذا الفرع التكليف واحد متعلق بالصلاة المركبة، والقدرة عليه بالقدرة على جميع الإجزاء والشرائط، ومقتضى القاعدة سقوط هذا التكليف بالعجز عن البعض.

ثم إنهﷺ نسب إلى صاحب العروةﷺ الحكم بصحة الوضوء، وجزم بأنه لا وجه للحكم بها، والنسبة غير صحيحة، وللحكم بالصحة وجه وهو الأمر الترتبي ولكن ليس في الأمر الضمني، لما عرفت من اختصاص الترتب بالتكاليف المستقلة، وإنما في الأمر الاستحبابي، فإن الوضوء في نفسه عبادة مستحبة.

إمكان الترتب:

وقد استدل على إمكانه بأدلة:

الدليل الأول: الوجدان، فإنا لا نجد مانعاً من توجه تكليفين طوليين بالمتضادين، وقصور القدرة على الجمع ليس مانعاً لعدم تعلق تكليف بعنوانه، بل لو فرض تحقق الجمع لم يقع الفعلان متعلقين للأمر لتقيد أحدهما بعصيان الآخر، وكل واحد من الفعلين مقدور إما مطلقاً أو في ظرف عصيان الآخر.

الدليل الثاني: الدليل الإني، وهو الوقوع عرفاً وشرعاً.. أما عرفاً ففيما إذا أمر الأب الابن بالذهاب إلى المدرسة أو المكوث في البيت على تقدير عدم الذهاب، وأما شرعاً ففي فروع كثيرة منها: ما إذا وجب قصد الإقامة على المسافر فعصى ولم يقصد، فإنه يجب عليه القصر والإفطار مع عدم إمكان اجتماع وظيفة القصر مع قصد الإقامة.

الدليل الثالث: اللمي، وبيانه ضمن جهات يتضح بها ـ إن شاء الله ـ محل البحث وإمكان الترتب:

الجهة الأولى: في بيان أمرين:

الأمر الأول: تعلق التكليف بالمهم في الآن الثاني لا يتوقف على إمكان الترتب فيما إذا كان الأهم آنيّاً؛ لوضوح إمكانه بعد سقوط الأمر بالأهم، فهذا الفرض خارج عن محل البحث لاختصاصه بما لا يمكن إثبات الأمر بالمهم فعلاً إلّا على القول بالترتب.

نعم، في الآن الأول يكون تعلق الأمر بالمهم فعلاً متوقفاً على إمكان الترتب، فلو كان المهم آنياً ـ أيضاً ـ لم يعقل تعلق التكليف به إلّا في الآن الأول على القول بالترتب، لانتفاء موضوعه في الآن الثاني، ولزوم التكليف بغير المقدور في الأول إذا لم يقيد بعصيان الأهم.

الأمر الثاني: المتزاحمان التدريجيان داخلان في محل الكلام بلا إشكال، والشرط هو حدوث المعصية وبقاؤها في جميع أزمنة امتثال المهم، فإن تقيد

أحد التكليفين بعصيان الآخر له نحوان:

الأول: أن يقيد بحدوث العصيان في الآن الأول.

الثاني: أن يقيد بالحدوث والبقاء في جميع الآنات.

والمرجع في تحديد أيهما دليل نفس الاشتراط، وهو اعتبار القدرة، ولما كانت القدرة معتبرة حدوثاً وبقاءً فشرط عصيان الأهم كذلك، ومن هنا يظهر النظر في قول بعض منكري الترتب: بلزوم فعلية التكليفين مطلقاً، ووجه النظر: أن المهم لا يصير مطلقاً بحدوث عصيان الأهم، بل هو مشروط ببقاء العصيان على نحو الشرط المتأخر ـ الذي عرفت جوازه بل وقوعه ـ. نعم، لما كان مذهب المحقق النائينيﷺ استحالة الشرط المتأخر فالشرط عنده تعقب العصيان في الآنات اللاحقة، ولكن عرفت أن الحاكم بالتقييد هو العقل، والعقل يرى أن ما له دخل في التكليف نفس القدرة لا عنوان التعقب.

الجهة الثانية: في الأحكام المنشأة على نهج القضية الحقيقية، يتقدم زمان الاعتبار على المعتبر غالباً؛ لأن الإنشاء لا يتوقف على وجود الموضوع بخلاف فعلية الحكم، فإن قلنا باستحالة الواجب المعلق اتحد زمان الفعلية مع زمان الواجب الذي هو ظرف تحقق الطاعة والمعصية، وهذا الكلام جار في المتزاحمين على حد سواء.

وحيث إن فعلية المهم المقارنة مع الواجب المهم زماناً مشروطة بعصيان

الأهم المقارن لزمان الواجب الأهم زماناً، وذلك لاشتراط عصيان الأهم في فعلية المهم فلا يمكن أن تتقدم الفعلية على العصيان أو تتأخر، فإن زمان فعلية المهم والأهم واحد لأن مقارن المقارن في الزمان مقارن.

وتقدم فعلية خطاب الأهم على عصيانه؛ لأنه علة، وتقدم عصيان الأهم على فعلية المهم؛ لأنه شرط، لا يوجب تقدم فعلية خطاب الأهم على فعلية المهم بمرتبتين؛ لأن مناط التقدم والتأخر بالرتبة والطبع ذاتي، فلا يتحققان إلّا فيما يكون فيه المناط وهو مفقود بين نفس الأمر بالأهم والأمر بالمهم، وقد تقدم تفصيل ذلك في بحث الضد، وبهذا يتضح أن المقصود من كون الأمر بالمهم في طول الأمر بالأهم ليس المقصود منه التأخر في الرتبة، وإنما المقصود تأخره رتبة عن مقارنه وهو العصيان.

هذا على القول باستحالة الواجب المعلق والشرط المتأخر، وأما على القول بالإمكان فلا مانع من تقدم زمان فعلية الوجوب على زمان الواجب الذي هو ظرف الطاعة والمعصية، وتوهم استحالة الترتب إذ يلزم فعلية وجوب المهم لتحقق شرطه المتأخر، وهو عصيان الأهم في ظرفه المتأخر فيجتمع التكليفان مدفوع: بأن ملاك استحالة الترتب ليس اجتماع خطابين في زمان واحد إذ لابد من الاجتماع في الترتب سواء قلنا بإمكان الواجب المعلق أو قلنا باستحالته؛ ضرورة أن القول بثبوت فعلية المهم بعد سقوط الأهم خلاف الخطاب الترتبي، وخارج عن محل الكلام بعد الاتفاق على إمكانه.

وإنما الملاك هو تخيل أن اجتماع فعلية التكليفين يستلزم طلب الجمع بين الضدين، ودفع هذا التخيل يثبت بإمكان الترتب حتى على القول بإمكان الواجب المعلق.

الجهة الثالثة: يستحيل تقيد متعلق الطلب بالوجود أو العدم إذ يلزم من ذلك إما طلب الجمع بين النقيضين أو طلب تحصيل الحاصل، فلا محالة يكون متعلق الطلب الجامع بينهما فيكون الأمر ثابتاً في حال وجود المتعلق وعدمه وفي حال امتثاله وعصيانه. نعم، ثبوت الأمر في هذه الأحوال على مسلك المحقق النائينيﷺ من جهة أن سقوط التكليف فرع سقوط القدرة على متعلقه، وهي موجودة حال الفعل والترك؛ لأن اختيار الفعل لا يوجب عدم القدرة على الترك، وكذلك اختيار الترك لا يوجب عدم القدرة على الفعل، لا بالإطلاق اللحاظي؛ لأن التقابل بين الإطلاق والتقييد عنده تقابل العدم والملكة فإذا استحال أحدهما استحال الآخر ـ ولا بمتمم الجعل ـ لأن المحذور ليس من جهة استحالة لحاظهما ليتوصل إلى نتيجتهما بجعل ثان، وإنما من جهة استلزام التقييد لطلب تحصيل الحاصل أو لطلب الجمع بين النقيضين، والإطلاق مستلزم للمحذورين، وأما ثبوت الأمر على المختار فبالإطلاق اللحاظي، وذلك لأن التقابل بين الإطلاق والتقييد تقابل الضدين اللذين لا ثالث لهما إذ لا يمكن الإهمال في الواقع، ومعنى الإطلاق ليس جمع القيود ليرد المحذوران بل رفضها وتعلق الأمر بذات الطبيعة الثابتة حال الفعل والترك.

والنتيجة على مسلك المحقق النائينيﷺ والمختار ثبوت الأمر بالأهم حال عصيانه وفعلية المهم، ولا يستلزم ذلك طلب الجمع بين الضدين؛ لأن بينهما طولية، لا يمكن بسببها أن يقع متعلقاهما بوصف المطلوبية لو فرض تحققهما معاً، إذ تحقق المهم بوصف المطلوبية مع تحقق الأهم إما من جهة عدم الأهم ـ وهذا جمع للنقيضين ـ وإما من جهة عدم اشتراطه بعصيان الأهم ـ وهذا خلف ـ فالمقام على طرف نقيض مع طلب الجمع بين الضدين.

نعم، طلب الجمع بين الضدين فيما إذا وجد أمر واحد متعلق بالجمع، أو وجد أمران متعلقان بفعلين ومقيد كل واحد منهما بمتعلق الآخر، أو يكون أحدهما مقيداً بحال امتثال الآخر دون العكس، أو يتعلق كل واحد منهما على نحو الإطلاق، والمقام لمكان الطولية لا يندرج ضمن أي صورة من هذه الصور الأربع التي تعلق في أولها الطلب بعنوان الجمع، وفي ما بعدها بواقعه: إما بالذات كما في الثانية، والثالثة أو بالعرض كما في الرابعة.

الجهة الرابعة: وهي الأساس في تشييد الترتب، والمطلوب فيها بيان عدم التنافي بين الأمرين المترتبين لا في عالم الجعل ـ لأن الأحكام أمور اعتبارية ولا تضاد ولا مماثلة في الاعتبارات ـ ولا في عالم المقتضيات ـ بالفتح ـ؛ لأن الأحكام لما كانت مجعولة على نهج القضية الحقيقية التي ترجع شرطية الشرط فيها إلى تحقق الموضوع، فالخطابات الشرعية لا تتكفل إثبات موضوعها أو نفيه، ويترتب على ذلك عدم منافاة الأمر بالمهم للأهم؛ لأن أخذ عصيان

الأهم في موضوعه يقتضي أن لا يكون محركاً نحوه، وإنما يكون فعليّاً على تقدير تحققه، وأما الأمر بالأهم فهو وإن كان يحرك نحو متعلقه الذي لا يمكن الجمع بينه وبين متعلق المهم، إلّا أنه بذلك يدعو إلى هدم موضوع المهم، فيبعد عنه بلسان رفع الموضوع، فلا يكون منافياً. نعم، لو كان كل واحد منهما مطلقاً، أو كان خطاب المهم يحرك نحو تحقيق موضوعه ـ وهو عصيان الأهم ـ وقعت المنافاة، ولكن ذلك خلاف الفرض.

وبذلك يتضح عدم المنافاة بينهما في عالم الملاك والإرادة إذ لا منافاة بين اشتمال كل من الصلاة المضيقة وإزالة النجاسة عن المسجد على مصلحة. نعم، ضيق قدرة المكلف على الجمع أوجب التزاحم بينهما، وحيث إن التنافي يختص بفرض الأمر بهما في عرض واحد، دون فرض الأمر بهما على نحو الترتب، فلا مانع من إرادتهما معاً في زمان واحد عند عصيان الأهم.. أما إرادة الأهم فللإطلاق أو عدم تحقق متعلقه، وأما المهم فلتحقق شرطه، وهو العصيان.

ووجه عدم المنافاة في فرض الأمر الترتبي وفاء القدرة الواحدة بمتعلق التكليفين المترتبين بالضدين، وذلك لأن المكلف على تقدير إتيانه بالأهم فهو غير مكلف بالمهم لعدم تحقق شرطه، وعلى تقدير عصيان الأهم، فهو وإن كان مكلفاً بهما إلّا أن تكليفه بأحدهما وهو المهم يبقى حتى بعد تحقق شرطه معلقاً على العصيان، بنحو لو اتفق تحقق متعلقيهما معاً لم يقعا على وجه المطلوبية، ومن الواضح قدرة العبد على صرف القدرة في المهم بعد عصيان الأهم.

وبهذا يتضح أن الترتب ليس فقط لا يقتضي الجمع بين المتنافيين، بل هو في طرف النقيض مع طلب الجمع، وهذا هو الوجه في إمكانه، لا تعليق طلب الجمع على العصيان الاختياري، ضرورة أن طلب الجمع محال مطلقاً، ولو كان معلقاً على أمر اختياري، كصعود السطح أو السفر ونحو ذلك.

فما نسب إلى الميرزا الكبير الشيرازي﵀ من أن الوجه في إمكانه مع استلزامه طلب الجمع إمكانية تخلص المكلف من التكليفين بترك العصيان الاختياري المأخوذ في موضوع المهم في غاية الغرابة، من هنا منع المحقق النائيني﵀ هذه النسبة، وقال باستحالة صدور ذلك منه والأمر كما أفاده﵀.

صور اجتماع الأمرين:

ثم إن المحقق النائيني﵀ تعرض لبعض صور اجتماع الأمرين، وهي:

الصورة الأولى: أن يجتمع وجوب مطلق مع وجوب مشروط بشرط اختياري أو غير اختياري أجنبي عن المطلق وموضوعه، كأن يجتمع وجوب أداء الدين ووجوب الصلاة بعد الزوال، فإن كل واحد منهما فعلي مع تحقق شرط الثاني، والتكليف فيهما وإن لم يتعلق بالجمع بينهما، إلّا أن مآله ذلك، فإن أمكن الجمع بينهما، فكل واحد منهما فعلي وإلّا دخلا في باب التزاحم، ومع التساوي يثبت التخيير، ومع أهمية أحدهما قيد الآخر بعدم الإتيان به، لما تقدم.

الصورة الثانية: أن يكون أحد التكليفين بنفسه رافعاً لموضوع الآخر، وهذه الصورة خارجة عن محل البحث لعدم امكانية فعلية الاثنين في آن واحد

بعد كون وجود أحد الخطابين رافعاً لموضوع الآخر، وقد ذكر المحقق النائيني﵀ لذلك فروعاً كثيرة:

١ـ وجوب أداء الدين ووجوب الحج المشروط بالاستطاعة، فإن نفس الأمر بالوفاء مع عدم وجود ما يكفي لأداء الدين والحج رافع للاستطاعة، وعليه لو عصى العبد ولم يؤد دينه لا يكون حجه من حجة الإسلام.

أقول: إنما يتم ما تفضل به﵀ على المعروف من تفسير الاستطاعة بالقدرة عقلاً وشرعاً، وأما بناء على المختار من تفسيرها بالتمكن من الزاد والراحلة وأمن الطريق، فالتكليفان متزاحمان ويجتمعان على نحو الترتب، للتمكن من الاستطاعة بهذا المعنى على تقدير العصيان.

٢ـ فيما لو ملك شخص عشرين من الإبل، ثم ملك بعد شهر عشرين أخرى، فإنه بعد مرور اثني عشر شهراً على الأولى يكون نفس تعلق وجوب الخمس بإخراج أربعة منها مانعاً من وجوب الزكاة.

أقول: هذا الفرع لا يجري فيه الترتب، لا لما ذكر، وإنما من جهة أن نفس تعلق الخمس بالربح حال ظهوره رافع لموضوع الزكاة، وهو بلوغ النصاب سواء ثبت الحكم التكليفي بعد مرور الحول أو لا بسبب عدم قدرة المكلف على إخراج الحق مثلاً.

٣ـ فيما لو ملك العبد في أثناء السنة مقداراً من الغلات الأربع يبلغ حد النصاب، فوجب إخراج الزكاة ومقدارها العشر، فإن نفس هذا الوجوب

يخرج العشر عن كونه فاضلاً عن المؤنة، ويمنع من ثبوت وجوب الخمس فيه.

أقول: الكلام فيه هو الكلام في سابقه، فإن الرافع للموضوع الحكم الوضعي لا التكليفي.

٤ـ ما إذا كان المكلف مديناً بدين صرفه في المؤنة ثم ملك في نفس السنة ما يساويه وحال عليه الحول، فإن نفس الخطاب بأداء الدين يخرج الربح عن موضوع الخمس.

أقول: الصحيح أن نفس وجوب الدين وثبوته مانع من تحقق موضوع الخمس، وليس وجوب الأداء، ولهذا لا يجب الخمس حتى لو لم يكن المالك مكلفاً بأداء الدين لمانع من الموانع.

الصورة الثالثة: أن يكون أحدهما بامتثاله رافعاً لموضوع الآخر، وهذه الصورة داخلة في محل البحث، وقد تقدم أن التقييد فيها ينافي الجمع بين المتعلقين.

أدلة القائلين بالاستحالة:

وقد استدل على استحالة الترتب بوجوه:

الوجه الأول: ما في الكفاية من مطاردة كل واحد من الطلبين المتعلقين بضدين في آن واحد للآخر، وذلك لاقتضاء كل طلب لتحقيق متعلقه مع ضيق القدرة عن الجمع، والقول بعدم مطاردة الأمر بالمهم للأمر بالأهم لمكان تقيده بعصيانه ممنوع، إذ عدم مطاردته له حال امتثال الأهم لا يعني عدم

المطاردة حال العصيان، مع أنه يكفي في الاستحالة مطاردة الأمر بالأهم للأمر بالمهم.

أقول: هو غريب من المحقق الخراساني﵀ لما عرفت من عدم مطاردة كل من الطلبين للآخر.. أما عدم مطاردة الأمر بالمهم لطلب الأهم؛ فلأنها لا تعقل إلّا إذا كان طلب المهم مطلقاً، أو مقيداً ولكنه يقتضي تحقيق موضوعه وكلاهما منتف، وأما عدم مطاردة الأمر بالأهم لطلب المهم؛ فلأنه وإن حرك نحو متعلقه المضاد لمتعلق المهم، إلّا أنه بذلك يحرك نحو رفع الموضوع الذي لا يقتضي طلب المهم تحقيقه.

الوجه الثاني: ما في الكفاية ـ أيضاً ـ وهو لزوم تكرر العقاب، مع حكم العقل بالقبح في فرض عدم القدرة على الجمع، وهو نفي للترتب بطريق الإن.

وفيه: عدم المحذور في ذلك إذ الموجب للعقاب المعصية، وهي تتحقق بترك متعلق الطلبين المتكرر في المقام وكلاهما مقدور، إذ بإمكان المكلف امتثال الأهم كما بإمكانه امتثال المهم على تقدير عصيان الأهم، وليس العقاب على ترك الجمع غير المأمور به لعدم القدرة.

الوجه الثالث: أن الترتب يستلزم طلب الجمع بين الضدين، وهو محال؛ لأن فعلية الخطابين في آن واحد تقتضي إيجادهما كذلك، ومثل هذين التكليفين لا يمكن جعلهما، إذ الجعل بداعي التحريك والبعث، وهما لا يكونان نحو المستحيل.

وفيه: ما عرفت من أن الترتب طرف نقيض مع طلب الجمع بين الضدين، وأن طلب الجمع لازم لثلاث صور لا يندرج الترتب في شيء منها، وهذا هو الوجه في دفع المحذور لا اختلاف الرتبة الذي ذكره المحقق النائيني﵀، إذ يرد عليه:

أولاً: أن المحال طلب الجمع بين الضدين في زمان واحد، ومجرد الاختلاف في الرتبة لا يرفع المحذور بعد عدم ترتب الاختلاف في الزمان عليه.

وثانياً: ما تقدم من أن تقدم الأمر بالأهم على عصيانه المتقدم على الأمر بالمهم؛ لا يوجب تقدم الأمر بالمهم على الأمر بالأهم رتبة، بعد عدم وجود ملاك التقدم بينهما، وحيث عرفت الجواب الصحيح على هذا الوجه فقد اتضح لك اندفاعه سواء قيد الأمر بالمهم بعصيان الأهم أو العزم على عصيانه كما ذكر الشيخ الكبير﵀؛ لأن الأمر بالأهم كما يقتضي عدم عصيانه كذلك يقتضي عدم العزم على عصيانه. نعم، المبنى في نفسه غير تام لأن الاشتراط قد ثبت بحكم العقل والعقل يقضي بثبوت الأمر بالمهم في حالة عدم الإتيان بالأهم لثبوت القدرة عليه حينئذ، لا حال العزم على العصيان.

الوجه الرابع: أن العصيان إن كان شرطاً مقارناً، لم يجتمع طلبان فعليان في آن واحد، لسقوط الأمر بالأهم بالعصيان، فيكون ثبوت الأمر بالمهم بعد سقوط الأمر بالأهم، وهذا خارج عن بحث الترتب إذ لا كلام في إمكانه.

وإن كان العصيان أو ما ينتزع منه ـ وهو وصف المكلف بأنه عاص فيما بعد ـ شرطاً متأخراً لزم طلب الجمع بين الضدين لفعلية المهم لتحقق شرطه في ظرفه المتأخر، والأهم؛ لعدم تحقق عصيانه فعلاً، وهو محال.

وفيه: أن نختار الشق الأول، ولا يلزم من ذلك عدم اجتماعهما في الفعلية؛ لأن العصيان ليس مسقطاً للتكليف، وإنما المسقط كونه بلا غرض إما لاستيفاء غرضه أو لعدم القدرة على الاستيفاء.. أما كون الأخيرين مسقطين فلأن الغرض بمنزلة العلة للتكليف، ويستحيل بقاء المعلول بلا علة وأما عدم كون الأول مسقطاً فلما تقدم في الجهة الثالثة من الدليل الثالث على الترتب من أن ثبوت الأمر حال الامتثال والعصيان؛ ضروري، ولو سقط الأمر حال الامتثال والعصيان فلا أمر عندئذٍ ليمتثله المكلف أو يعصيه. نعم، استمرار العصيان إلى زمان لا يتمكن فيه المكلف من الامتثال يسقط التكليف من جهة عدم القدرة على الامتثال، وبهذا يتضح أن الأهم لا يسقط بعصيانه في الآن الأول؛ لعدم عجز المكلف عنه، كما أن ترجيح تركه لا يسلب القدرة على فعله، وإلّا لم يكن مقدوراً من الأول، ونتيجة ذلك ثبوت الأمر بالأهم حال عصيانه والإتيان بالمهم: إما بالإطلاق ـ كما هو المختار ـ أومن جهة أن سقوط الأمر فرع عدم القدرة على المتعلق، وهي موجودة حال العصيان، كما هو مختار المحقق النائيني﵀ وقد تقدم بيان ذلك. كما لنا اختيار الشق الثاني، ولا يلزم طلب الجمع بين الضدين لما عرفت من معاندة الترتب لهذا اللازم المزعوم.

تنبيهات الترتب:

التنبيه الأول: سوف يأتي ـ إن شاء الله في بحث البراءة والاشتغال ـ عدم اختصاص حديث (لا تعاد) بالناسي وشموله الجاهل القاصر، وأما المقصّر فقد تسالم الأصحاب قديماً وحديثاً على عدم صحة عبادته واستحقاقه العقاب على ترك الواقع ومخالفته، ولكن استثنى المشهور من عدم الصحة فرضين:

الفرض الأول: الجهر في موضع الإخفات أو العكس.

الفرض الثاني: القصر في موضع التمام مطلقاً، والعكس في خصوص المقيم. وحكم باستحقاق العقاب فيهما، وقد ذكر في وجه الجمع بين الصحة واستحقاق العقاب تخريجان:

الأول: ما ذكره الشيخ الكبير﵀ من الالتزام بالترتب بدعوى الأمر ابتداءً بالجهر ـ مثلاً ـ والأمر بالإخفات على تقدير عصيان الأول. ومنعه الشيخ الأعظم﵀ بمنع الكبرى، وقد عرفت مما تقدم ما يرد عليه، مضافاً إلى أنه كما ذكر المحقق النائيني﵀ مخالف لما ذهب إليه من الالتزام بالترتب في المتعارضين على القول بالسببية.

وللمحقق النائيني﵀ بعد تسليمه بالكبرى ثلاثة إيرادات:

١ـ عدم كون المقام من موارد الترتب من جهة أن التضاد فيه دائمي يوجب التعارض، والترتب يختص بالتزاحم الذي يكون فيه التضاد اتفاقيّاً.

وما ذكره من التفريق بين مورد التزاحم والتعارض تام، إلّا أنه حصر

جريان الترتب في التزاحم في غير محله، فإن ملاك جريانه توقف رفع محذور طلب الضدين عليه، فمتى ما تحقق هذا الملاك جرى الترتب وإن كان بين الطلبين تعارض. نعم، في التزاحم يكفي إطلاق المتزاحمين في جريانه، وأما في التعارض فحيث أن القاعدة الأولية فيهما هي التساقط، فلا يكفي إطلاقهما بل لابد من دليل على وقوعه بينهما، وللشيخ الكبيرﷺ أن يستدل عليه إثباتاً بالروايات الصحاح الدالة على الصحة في الفرضين.

٢ـ عدم كون المقام من موارد الترتب من جهة اختصاص الترتب بالضدين اللذين لهما ثالث، والمقام من الضدين اللذين لا ثالث لهما، وفيهما يتحقق الآخر بعصيان أحدهما فلا معنى للأمر به على هذا التقدير؛ لأنه من طلب الحاصل.

وفيه: أنه تام لو كان المأمور نفس الجهر والاخفات والقصر والتام، ولكن المأمور به هو القراءة الاخفاتية، والقراءة الجهرية، والصلاة تماماً والصلاة قصراً، وهما من الضدين اللذين لهما ثالث، فإن بإمكان المكلف ترك ذلك والاشتغال بثالث.

٣ـ عدم كون المقام من موارد الترتب من جهة لغوية جعل الأمر الترتبي لعدم إمكان وصوله إلى الفعلية، والوجه في ذلك هو اشتراطه بترك الأول عن جهل، والترك كذلك لا يحقق عنوان العصيان المأخوذ في الأمر الترتبي، فلا محالة يختص الترتب بفرض تنجز التكليف الأول غير المنطبق على المقام.

وفيه: أن الشرط في الترتب المصحح لفعلية التكليفين في آن واحد لم يرد في آية ولا رواية ليقال بأن الوارد في لسان الدليل هو عنوان العصيان وهو لا ينطبق على المقام، بل الحاكم به العقل رفعاً لمحذور التكليف بغير المقدور، وكما يحكم العقل في ظرف العصيان بثبوت الأمر الترتبي، وانتفاء المحذور، كذلك يحكم في ظرف عدم الإتيان.

الثاني: ما ذكره صاحب الكفاية﵀ من وجود مصلحتين متضادتين في كل من القراءة الجهرية والقراءة الإخفاتية في حالة الجهل، ويتفرع على ذلك عدم وجوب الإعادة لو انكشف الخلاف في الوقت لتحقق الاستيفاء، وأما العقاب فمن جهة التقصير وعدم فائدة الإعادة.

وفيه: أن المضادة إنما تكون بين الأفعال الخارجية، لا بين الملاكات، إذ لا يعقل التضاد بين المصلحتين مع إمكان الجمع بين الفعلين، مضافاً إلى أنه إما أن يكون بين مصلحة أصل الصلاة ومصلحة خصوص الجهر أو التمام ارتباط أو لا.. فعلى الأول لا يمكن الحكم بالصحة في الفرضين، وعلى الثاني يلزم تعدد العقاب على تقدير ترك الصلاة من رأس وهذا خلاف الضرورة.

والصحيح في ذلك: أن الحكم الثاني ـ وهو استحقاق العقاب ـ لا أساس له، لعدم وجود إجماع، وعلى تقدير وجوده فهو ليس كاشفاً عن قول المعصوم؛ لأنه على مسألة عقلية لا شرعية، ويدل على عدم ثبوته أن الجاهل بوجوب التمام والجهر لو صلى قصراً أو إخفاتاً، وتحقق منه قصد القربة، فإما

أن يحكم بصحة صلاته بعد انكشاف الحال أو لا.. فعلى الأول يكون الحكم بالصحة إما لأنه واجب تعيني، فلا يستحق العقاب على ترك غير الواجب أو أحد عدلي التخييري، وترك العدل الآخر فيه لا يوجب العقاب. وعلى الثاني يكون الواجب تعيناً في حالة الجهل بالصلاة عن تمام أو جهر، وهذا خلاف ما دل على الصحة، ففي صحيحة زرارة: «**إن كان جاهلاً أو ناسياً أو غافلاً أو كان لا يدري فلا شيء عليه وقد تمت صلاته**»: وقوله: «**وقد تمت صلاته**» يدل على موافقة المأتي به للمطلوب ولازم ذلك عدم اعتبار الجهر في صلاة الصبح في مورد الجهل والنسيان، فأي واجب قد ترك ليترتب استحقاق العقاب؟!

التنبيه الثاني: إن الذي أدخلنا في بحث الترتب هو تصحيح العبادة المزاحمة، ومورد الحاجة إليه ـ كما تقدم ـ فيما إذا كانت العبادة مضيقة وعدم وجود طريق للتصحيح إلّا الأمر الترتبي، فلا حاجة للبحث فيه في الموسعة، لإمكان التصحيح بالأمر العرضي.

نعم، صحة الموسعة بالعرضي على المختار من أن استحالة التقيد لا تستلزم استحالة الإطلاق، وإلّا فلا مجال للتصحيح بالأمر العرضي، ولهذا بنى المحقق النائينيﷺ على إمكان التصحيح بالأمر الترتبي لا العرضي، لاختصاص الأمر في الموسعة بالفرد المقدور من جهة اقتضاء ذات التكليف للقدرة، فلا يكون الإطلاق ثابتاً إلّا حال عصيان الأهم، وقد تقدم ما في المبنى إذ لا يحكم العقل باشتراط القدرة إلّا في مرحلة الطاعة والامتثال.

التنبيه الثالث: ما تقدم من أن حديث الترتب ناظر إلى صورة علم المكلف بتوجه التكليف بالأهم قبل الشروع في امتثال المهم؛ وأما إذا علم بعد الشروع فيه فقد ذكر المحقق النائينيﷺ أن في المقام صوتين:

١ـ أن يكون المهم مما لا يحرم قطعه، وفيها تكون صحة المهم مبنيّة على الترتب.

٢ـ أن يكون مما يحرم قطعه.

فإن كان الواجب الأهم ثابتاً بدليل لبي كما إذا شرع المكلف في الصلاة، فعلم بوجود نجاسة في المسجد فلا حاجة للترتب لتصحيح العبادة، وذلك لأن دليل الأهم ـ فضلاً عن فوريته هو ـ الإجماع ويقتصر فيه على القدر المتيقن، وهو فرض عدم الابتلاء بواجب يحرم قطعه، وإن كان له إطلاق، كما في وجوب حفظ النفس توقفت الصحة عليه ضرورة سقوط وجوب الإتمام حال مزاحمة الأهم.

وفيه: أن حرمة قطع الصلاة لا دليل عليها إلّا الإجماع، وعلى تقدير حجيته فالقدر المتيقن منه فرض عدم الابتلاء بواجب آخر، وعليه لا موجب لتقديم حرمة القطع على الإزالة بعد عدم إحراز الأهمية بينهما، فيكون المكلف مخيراً، وتفصيل ذلك في محله.

التنبيه الرابع: في حكم فروع، الأصل فيها ما ذكره صاحب الفصولﷺ.

الفرع الأول: حكم الوضوء أو الغسل بالمغصوب هو البطلان، ولا يعقل

تصحيحه بالترتب لأن المحرم لا يكون مصداقاً للواجب، ومثله تكفين الميت التوصلي في المغصوب.

الفرع الثاني: حكم الوضوء أو الغسل بالماء المباح في الإناء المغصوب، وفيه صور:

الأولى: أن يتوضأ أو يغتسل ارتماساً بنحو يكون نفس الوضوء أو الغسل تصرفاً في الآنية. وحكمها البطلان، لنفس الوجه المتقدم في الفرع السابق.

الثانية: أن يغرف من الآنية غرفة كافية لتمام الوضوء أو الغسل، وليس عنده ماء آخر. وحكمها وجوب التيمم من جهة فقدان الماء؛ لأن المقصود من عدم الوجدان في قوله تعالى: ﴿فَلَمْ تَجِدُواْ مَآءً﴾ الأعم من التكويني والتشريعي. نعم، لو عصى واغترف تجب الطهارة المائية لتبدل الموضوع، ومثله ما إذا توقف تحصيل الماء المباح على اجتيازه للأرض المغصوبة.

الثالثة: أن يغرف من الآنية غرفة كافية لتمام الوضوء أو الغسل، وعنده ماء آخر كاف للطهارة. وحكمها وجوب الوضوء. نعم، إذا استعمل ما في المغصوب بسوء اختياره يكون آثماً من جهة الغصب.

الرابعة: أن يغرف من الآنية غرفة غير كافية لتمام الوضوء أو الغسل، وليس عنده ماء آخر، وقد حكم المحقق النائيني﵀ ببطلان الوضوء لوجهين:

الوجه الأول: أن المكلف بحاجة إلى الغرفة الثانية والثالثة وهكذا لإتمام الطهارة، وحرمة ذلك توجب عدم قدرته على استعمال الماء حتى بعد الغرفة

الأولى، فتكون وظيفته التيمم.

وفيه: أن المعتبر من وجدان الماء النحو المحقق للقدرة على الوضوء أو الغسل وحيث إن الواجب تدريجي فالنحو المعتبر هو الوجدان التدريجي، وهو يتحقق بالعصيان التدريجي، إذ لا يلزم القدرة على تمام إجزاء الواجب التدريجي في الآن الأول، ولهذا تجب الصلاة من حين الزوال مع أن العبد لا يتمكن من إتيان الركعة الرابعة في ذلك الآن، ولولا ذلك للزم مخالفة ما قام عليه الإجماع في موارد منها:

١ـ عدم وجوب الوضوء فيما لو كان عند المكلف ثلج لا يتمكن من أخذ ما يكفي لتمام الوضوء منه دفعة واحدة.

٢ـ عدم وجوب الوضوء فيما لو كان عند المكلف نبع لا يتمكن من أخذ ما يكفي لتمام الوضوء منه دفعة واحدة.

٣ـ عدم وجوب الوضوء على من وجد عنده ما يكفي لغسل البعض، وعلم بأن شخصاً سوف يعطيه ما يكفي لإتمام الطهارة بشرط استعمال ما عنده فيها.

٤ـ عدم وجوب الوضوء على من أباح له شخص استعمال ما يكفي لغسل الوجه فقط، وعلم بأن المالك أو غيره سوف يبيح له ما يكفي لإتمام الطهارة إذا تصرف في الأول.

الوجه الثاني: يشترط في الترتب إحراز وجود الملاك في المهم، ولا طريق

للإحراز إلّا الإطلاق، والإطلاق لا يثبت في المشروط بالقدرة الشرعية، كالوضوء؛ لعدم الملاك حال فقدان الماء.

وفيه: أنه لا دليل على لزوم إحراز الملاك في جريان الترتب، وإلّا لم يجر حتى في المشروط بالقدرة العقلية، وإنما المطلوب وجود الإطلاق، وهو الكاشف عن الملاك، والإطلاق موجود في حال عصيان الأهم.

والحاصل: هو أن وظيفة المكلف بالفعل هي التيمم، ولكن لو عصى وأتم الوضوء أو الغسل؛ كانت طهارته المائيّة صحيحة.

الفرع الثالث: الوضوء أو الغسل بالماء المباح في الإناء المصنوع من الذهب والفضة، ولا إشكال في صحة الطهارة على القول باختصاص حرمة استعماليه بالأكل والشرب حتى لو انطبق الاستعمال على نفس الطهارة، وأما على القول بالحرمة مطلقاً فتأتي الصور المتقدمة في الفرع السابق والكلام فيها هو الكلام.

الفرع الرابع: ما لو وقع الوضوء في الفضاء المغصوب، والصحيح فيه التفصيل بين تحقق المسح فيه وتحقق الغسل، فيبطل الوضوء في الأول دون الثاني..

أما وجه البطلان في الأول فلأن حقيقة المسح مرور الماسح على الممسوح مع المماسة، وهو بنفسه مصداق للتصرف في الفضاء وليس التصرف مقدمة له.

وأما وجه الصحة في الثاني فلأن حقيقة الغسل جريان الماء وانتقاله من جزء إلى جزء وأما صب الماء وتحريكه على العضو فمقدمة له، وحرمة المقدمة لا توجب بطلان الوضوء.

في التزاحم والفرق بينه وبين التعارض

وتوضيحه ضمن جهات:

الجهة الأولى: في بيان حقيقة التزاحم.

وهو قسمان:

الأول ملاكي: فإن كل فعل يشتمل على مصلحة ومفسدة، ولابد من جعل الحكم وفقاً للغالب منهما في الحكمة، كما في الخمر والميسر ـ ﴿فِيهِمَآ إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَٰفِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَآ أَكْبَرُ﴾ ـ وهو خارج عن غرض الأصولي؛ لأن وظيفة العبد تنحصر في طاعة المولى بعد صدور الحكم وإن كان عن غفلة عما يزاحم ملاكه أو عن حجم المزاحم، كما في المولى العرفي، على أنه تقدم مراراً أن العبد لا طريق له إلى الملاك إلّا أمر المولى ونهيه، فلا مجال له للبحث عن مرجحات هذا الباب.

ثم إن هذا البحث خاص بمذهب العدلية، أما الأشاعرة فحيث ينكرون أصل الملاك، فلا تزاحم عندهم بهذا المعنى.

الثاني التزاحم الامتثالي: ولابد فيه من شرطين:

١ـ العلم بثبوت حكمين، وبهذا امتاز عن باب التعارض، والعلم بعدم

حكمين في الثاني إما لجهة عقلية ـ كلزوم تعلق الحكمين بالنقيضين ـ أو شرعية ـ كالعلم بعدم وجوب أكثر من خمس صلوات في يوم الجمعة ـ.

٢ـ أن لا يقدر المكلف على امتثال الحكمين.

منشأ التزاحم:

الجهة الثانية: في منشأ التزاحم.

ذكر الميرزا﵀ أن التزاحم تارة يكون من جهة عدم القدرة، وأخرى لا من جهة عدم القدرة..

أما الأول فله مناشىء خمسة:

١ـ وحدة زمان المتعلقين المتضادين، كما في إنقاذ الغريقين، لإمكان الجمع مع اختلاف الزمانين.

٢ـ قصور قدرة العبد، كما إذا دار الأمر بين القيام في الركعة الأولى أو الثانية مع ضيق قدرة العبد على الإتيان بهما معاً.

٣ـ تلازم الفعلين في حق بعض المكلفين مع تضاد حكمهما، كاستقبال القبلة لأهل المدينة المنورة مع استدبار الشمال، فلو حرم استدبار الشمال وقع التزاحم في حق أهل المدينة.

٤ـ اتحاد متعلق الفعلين وجوداً، كما في موارد اجتماع الأمر والنهي على القول بالجواز.

٥ـ توقف الواجب على مقدمة محرمة.

ولا يقع التزاحم إذا تحقق شيء من هذه الخمسة إلّا إذا اجتمع شرطان:

الأول: أن يكون وقوعها أو وقوع أحدها اتفاقاً، وإلّا يقع التعارض.

الثاني: أن يكون جعل الحكم على نهج الحقيقية؛ لأنها في قوة الشرطيّة، ولا مانع من جعل حكمين مقدرين يتفق اجتماع شرطي فعليتهما في بعض الموارد، بخلاف جعل الحكمين الكلّيين على نحو الخارجية، فإنه غير معقول.

أما الثاني فكما لو ملك شخص النصاب الخامس من الإبل، ثم ملك بعد ستة أشهر ناقة، فإنه يجب عليه بعد ستة أشهر خمس شياه، وبعد ستة أشهر سوف يجب عليه بنت مخاض؛ لأنه تحقق له النصاب السادس، وهو ستة وعشرين من الإبل قبل سنة، فيقع التزاحم بين الحكمين؛ لأنه قام الدليل على أن المال الواحد لا يزكى في سنة واحدة مرتين.

ويرد على كلامهرحمه الله:

أولاً: أنه لا ثمرة من هذا التقسيم.

وثانياً: أن الثاني منها راجع إلى الأول؛ لأن سبب ضيق القدرة هو التضاد.

وثالثاً: أنه أدرج المتضادين دائماً في التعارض، وهو ممنوع على إطلاقه؛ لأن التعارض إنما هو بين إطلاق أحدهما وأصل وجود الآخر، وهو يتحقق في الضدين اللذين لا ثالث لهما؛ لأنه لا يمكن الأمر بهما مطلقاً للزوم التكليف بما لا يطاق، ولا على وجه الترتب؛ لأنه مع عصيان أحدهما يكون الآخر

حاصلاً، فللأمر به تحصيل للحاصل.

وأما في الضدين اللذين لهما ثالث، فحيث تقدم إمكان طلبهما على وجه الترتب فلا يندرج طلبهما في باب التعارض وإن كان التضاد بينهما دائماً، فيمكن للمولى أن يأمر العبد بالجلوس على تقدير عصيان الأمر بالقيام.

ورابعاً: أنه حكم بأن مورد الاتحاد الوجودي بناء على جواز اجتماع الأمر والنهي داخل في باب التزاحم، وهو تام فيما إذا لم يكن للعبد مندوحة، وإلّا لم يندرج في باب التزاحم.

وخامساً: إن إدراجه لمثال الزكاة في التزاحم في غير محله؛ لأن قيام الدليل على أن المال الواحد لا يزكى مرتين في العام الواحد يوجب العلم بكذب أحدهما، فهو من التعارض بالعرض، نظير التعارض الواقع بين وجوب الظهر والجمعة في يوم الجمعة للعلم بعدم وجوب أكثر من خمس صلوات في اليوم والليلة.

الجهة الثالثة: في بيان حقيقة التعارض.

وهو تكاذب الدليلين في مقام كشفهما بسبب تضاد أو تناقض المدلولين في مقام الجعل بالذات أو بالعرض، ففيه يجزم بعدم تعلق الجعل بالحكمين. نعم، في مورد التضاد نحتمل عدم جعل الحكمين، وأما في مورد التناقض، فنجزم بصدق أحدهما لاستحالة ارتفاع النقيضين.

الجهة الرابعة: في الفرق بين التزاحم والتعارض.

وهو في عدة نواح:

الناحية الأولى: أن التعارض في مرحلة الجعل، من جهة التنافي بين الحكمين ولو عرضاً، وأما التزاحم فهو في مرحلة الفعلية، إذ لا محذور في جعل الحكمين فيه على نهج الحقيقية.

الناحية الثانية: أن التعارض يجري في المستحبات، بخلاف التزاحم؛ لأن العبد مرخص في ترك الجمع فيها.

الناحية الثالثة: أن التعارض لا يختص بمكلف دون مكلف، ولا بحال دون أخرى، والتزاحم أمر عرضي يتفق لبعض المكلفين.

الناحية الرابعة: أن تقديم أحد المتعارضين يقتضي التكذيب العملي للآخر، بخلاف التزاحم.

الناحية الخامسة: أن التعارض بين اليقينيين غير جائز، بخلافه في التزاحم.

الناحية السادسة: مقتضى القاعدة الأولية.

الناحية السابعة: في المرجحات.

وبعد كل هذه النواحي لا يتصور الشك بين البابين لكي يبحث عن الأصل عند الشك هل هو التزاحم أو التعارض، وصح ما ذكره الميرزا﵀ من أن ذلك يشبه القول بأن الأصل في الأشياء هل هي الطهارة أو البطلان في العقد الفضولي[1].

---

(١) أجود التقريرات: ج ١ ص ٣٢٥.

الجهة الخامسة: في مقتضى القاعدة الأولية في البابين.

أما في التعارض فهي التساقط لأن شمول دليل الحجية لهما تعبد بالمتنافيين، ولأحدهما المعين ترجيح بلا مرجح، وغير المعين لا ماهية له ولا هوية. نعم، إذا دل دليل على الأخذ بأحدهما تعييناً أو تخييراً أخذ به، وقد ورد في الخبرين المتعارضين الترجيح ببعض المرجحات.

وأما في التزاحم فمقتضى القاعدة هو التخيير مع تساوي الملاكين؛ لأن العقل يستقل بأن العبد مخير بامتثال أي التكليفين الفعليين المتساويين بعد القدرة على كل واحد منهما في نفسه، والعجز عن الجمع بينهما، وقد عرفت في بحث الترتب عدم تعلق التكليف بالجمع، فما هو متعلق للتكليف كل واحد من الفعلين وهو مقدور، وما هو غير مقدور ـ وهو الجمع ـ ليس متعلقاً للتكليف، فلا مانع من فعلية التكليفين. نعم، العبد معذور في عدم الإتيان بمتعلق كلا التكليفين، لو امتثل أحدهما وترك الآخر، وليس هذا التخيير من انقلاب الوظيفة التعينيّة في مورد التزاحم إلى التخيير، وإنما هو من حكم العقل بكون العبد معذوراً في ترك أحدهما[1].

الجهة السادسة: في مرجحات البابين.

أما في باب التعارض فالصحيح انحصارهما في (موافقة الكتاب، ومخالفة

---

(١) الظاهر أن هذا مبني على دخل القدرة في مرحلة التنجز فحسب، خلافاً لما هو قوام الترتب من دخل القدرة في الفعلية.

العامة)، والمستند هو صحيحة القطب الراوندي عن الصادق عليه السلام: «**إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما على كتاب الله، فما وافق كتاب الله فخذوه، وما خالف كتاب الله فردوه، فإن لم تجدوه في كتاب الله فاعرضوه على أخبار العامة، فما وافق أخبارهم فذروه وما خالف أخبارهم فخذوه**».

والمقصود بموافقة الكتاب موافقة عمومه؛ لأن مخالفة الخبر للكتاب على نحو التباين والعموم من وجه، توجب سقوطه عن الحجية لقولهم عليهم السلام: «**ما خالف قول ربنا لم نقله**»، فلا يكون صالحاً للمعارضة، نعم المخالف لعموم القرآني على نحو معارضة الخاص للعام في نفسه حجة لولا المعارض، لجزمنا بصدور مخصصات ومقيدات للكتاب عنهم عليهم السلام، فيكون مرجوحاً لهذه المخالفة.

والمقصود بمخالفة العامة: أن الخبر الموافق لفتاويهم فيه قرينة تكشف عن صدوره على وجه التقية، وليست الموافقة في نفسها موهناً للرواية ودليلاً على بطلانها؛ لأن كثيراً من فتاويهم حق، وهو الذي يقتضيه العقل في كل فرقة ليست على الحق وتنتسب إليه، وقد ورد ذلك عن أمير المؤمنين عليه السلام.

وما قيل من الترجيح بالشهرة والأعدلية والأفقهية والأورعية والأصدقية، ففي غير محله..

أما الشهرة، فلاستناد القائل بها إلى المقبولة والمرفوعة، والأولى غير تامة من جهة السند؛ لأن عمر بن حنظلة لم يرد فيه توثيق، إلّا ما جاء في رواية

الوقت وهي مروية عنه، ومن جهة الدلالة؛ لأن المراد بالشهرة فيها المعنى اللغوي وهو الوضوح والظهور ومنه شهر السيف، ولهذا وصف الإمام﵇ المشهور بأنه مجمع عليه، وعلل تقديمه بأنه لا ريب فيه، ثم عقب ذلك بقول رسول اللهﷺ: «**أمر بين رشده فيتبع**»، وليس مقصود المستدل بالشهرة هذا المعنى، ونفس هذه المناقشة الدلالية واردة على الثانية مضافاً إلى أنها بلغت في ضعف سندها حداً ناقش فيه من ليس من دأبه المناقشة في الأسانيد.

وأما الترجيح بصفات الراوي، فهو وارد في المقبولة والمرفوعة والثانية عرفت حال سندها، وأما الأولى ـ فمضافاً إلى الخدشة في السند ـ لم ترد المرجحات بالصفات فيها إلّا في ترجيح الحكمين. هذا، مع أن الترجيح بالصفات إنما ينفع مع اتحاد الواسطة، وأما مع تعددها ـ كما هو الحال في زماننا ـ فلا؛ لأنه قد يكون الراوي الأول في الأولى أعدل ـ مثلاً ـ ويكون الراوي الثاني في الثانية أفقه.

مرجحات باب التزاحم:

وأما في باب التزاحم فقد ذكر عدة مرجحات:

المرجح الأول: عدم وجود بدل، وتفصيل ذلك أن البدل على قسمين:

القسم الأول: البدل الاختياري، وله نوعان من الموارد:

النوع الأول: موارد التخيير العقلي، كما إذا تزاحم واجب مضيق مع موسع، وقد حكم الميرزا﵀ بتقديم المضيق ولو كان الموسع أهم بمراتب

تطبيقاً لهذا المرجح، كما في صورة تعارض الفريضة في أول الوقت مع رد السلام.

النوع الثاني: موارد التخيير الشرعي، كما لو وجد مالاً لا يكفي للنفقة على الزوجة وإطعام ستين مسكيناً وقد وجب الفعلان، وقد ذكر الميرزا﵀ هنا عين ما ذكره في النوع السابق.

وما ذكره من تعين الواجب المضيق والتعييني صحيح، ولكن ليس من باب ترجيح أحد المتزاحمين لعدم التزاحم أصلاً؛ لأن التزاحم فيما إذا ضاقت القدرة عن الجمع بنحو يؤدي صرفها في أحد الواجبين ـ مثلاً ـ إلى العجز عن الآخر، وليس الحال كذلك في هذين النوعين..

أما النوع الأول فلأن الواجب في الموسع هو الطبيعة بين الحدين، وهي لا تزاحم المضيق، وإنما يزاحمه بعض أفرادها، ولكنها غير متعلق للطلب.

وأما النوع الثاني فلأن حقيقة التخيير الشرعي هي تعلق الوجوب بأحد الخصال، وكل عدل منها مصداق للمتعلق فحسب، فيأتي البيان السابق في النوع الأول.

القسم الثاني: البدل الاضطراري، وقد ذكر له الميرزا﵀ موردين:

المورد الأول: ما كان الواجب الذي لا بدل له فيه غيريّاً، وقد ذكر له تطبيقين:

التطبيق الأول: ما لو انحصر الماء فيما لا يكفي للتطهير من الخبث

والحدث، وحكم﵀ هنا بتقديم الطهارة الخبثيّة، لعدم وجود بدل اضطراري لها.

التطبيق الثاني: ما إذا تضيق الوقت فلم يسع للوضوء وإيقاع تمام الصلاة في الوقت، وحكم﵀ بتقديم الوقت تقديماً لما ليس له بدل على ما له بدل، فيجب التيمم والصلاة في الوقت.

ثم أعترض على نفسه: بأن للوقت بدلاً اضطراريّاً مقرراً بقاعدة (من أدرك)، ودفع الاعتراض: بأن قاعدة (من أدرك) خاصة بمن تضيق عليه الوقت بغير اختيار، لتقوم الإدراك بكون المدرك ـ بالفتح ـ قد ابتعد عن المدرك ـ بالكسر ـ بغير اختيار، ولهذا لا يقال (أدرك المولى عبده الآبق) إذا كان حاضراً عنده.

ويرد على ما ذكره في التطبيق الأول:

أولاً: أن وجوب الوضوء ووجوب التطهير ليسا استقلاليين نفسيين، بل هما ضمنيان، والأمر بهما إرشاد إلى الشرطية، فلا يقع التزاحم بينهما.

وثانياً: لو سلمنا وقوع التزاحم في البين، فهو بين الصلاة عن وضوء والصلاة بالثوب الطاهر، وكلاهما مما له بدل.. فإن بدل الأولى الصلاة عن تيمم، وبدل الثانية الصلاة عارياً على المشهور، والصلاة في الثوب النجس على الصحيح.

وثالثاً: إن دوران الأمر بين الصلاة عن وضوء وبين الصلاة بالثوب

الطاهر عن تيمم ليس من موارد التزاحم؛ لأنه إنما يكون في صورة وجود وجوبين يتعلق كل واحد منهما بفعل، ولا يتمكن العبد من الإتيان بهما، والمقام ليس كذلك، لثبوت وجوب واحد متعلق بالمركب، ومقتضى القاعدة عند العجز عن بعض الإجزاء والشرائط سقوط الأمر، ولكن حيث علمنا بدليل أن الصلاة لا تسقط بحال، فيقع التعارض بين دليل شرط طهارة اللباس ودليل اشتراط الوضوء، ومقتضى القاعدة تساقط الدليلين، إلّا أننا حيث علمنا بعدم سقوط الاثنين، فتصل النوبة إلى التخيير، والأحوط أن يصلي في ثوب طاهر بالتيمم رعاية لقول من ذهب إلى تعيين ذلك[1].

ويلاحظ على ما ذكره﵀ في التطبيق الثاني، أن ما أفتى به وإن كان حقّاً، ولكن ليس مستنده ما ذكر﵀؛ لأن المورد ليس من موارد التزاحم كما عرفت في مناقشة التطبيق السابق، وإنما الوجه أن ذلك مقتضى الجمع بين أدلة أربعة، وهي ما دل على وجوب الصلاة، وما دل على اعتبار تقيدها بالوقت، وما دل على اعتبار تقيدها بالطهارة المائية، وما دل على أن شرطية الطهارة المائيّة في الصلاة خاصة بالتمكن من استعمال الماء وتوسعة شرطية الطهارة إلى ما يعم الترابية، فإن مقتضى هذه الأدلة وجوب الإتيان بالصلاة في الوقت عن طهارة

---

(١) وظاهر هذا الكلام عدم وجود من قال بتعين الصلاة في الثوب النجس عن وضوء، ولكن نقل الميرزا﵀ وجود قائل بذلك. ثم إن الفرق بين الإيراد الأول والثالث في أن الأول ينفي اندراج المقام في التزاحم لنكتة كون الأمر في الطهارتين إرشاديّاً، والثاني ينفي ذلك بنكتة عدم تعدد الوجوب.

مائيّة إن كان المكلف متمكناً، وإلّا فعن طهارة ترابيّة، ولو كنا والثلاثة الأولى لحكمنا بسقوط المركب؛ للعجز عن الإتيان بجميع أجزائه وشرائطه.

فإن قلت: ولكن يوجد دليل خامس، وهو «**من أدرك ركعة واحدة من الوقت فقد أدرك تمام الصلاة**»، ومفاده وجوب إيقاع ركعة من الصلاة في الوقت عن طهارة مائيّة.

قلت: هذا الدليل يدل على أنه من لم يتمكن اضطراراً من إدراك تمام الصلاة في الوقت يمكنه إدراك تمام الوقت بإدراك ركعة فيه، ولا يدل على توسعة الوقت وجواز التأخير حتى لو وقع بعض الصلاة خارج الوقت بشرط إدراك ركعة، والمفروض في المقام إمكان إتيان الصلاة بتمامها في الوقت.

فإن قلت: ولكن الموضوع هو مطلق الإدراك، فلماذا قيدتم الإدراك بكونه عن فوت غير اختياري؟!

قلت: من مفهوم الإدراك، فإنه الوصول بعد التّفلّت، ولهذا يقال (أدرك العبد الآبق)، ولا يقال (أدركه) إذا كان حاضراً عنده.

مناقشة المحدث البحراني:

ثم إن المحدث الشيخ حسين آل عصفور البحراني﵀ قد ذهب إلى تعين الوضوء مع التمكن من إيقاع ركعة في الوقت، وعدم مشروعية التيمم حتى لو تمكن المكلف من الإتيان بتمام الصلاة في الوقت ما دام غير قادر على إدراك

ركعة في الوقت عن طهارة مائيّة، ومستن ده﵀ هو عدم كون ضيق الوقت من مسوغات التيمم؛ لأن دليل مشروعية التيمم ـ وهو قوله تعالى: ﴿فَلَمْ تَجِدُواْ مَآءً فَتَيَمَّمُواْ﴾ ـ أخذ عدم وجدان الماء، والمفروض في ضيق الوقت وجدانه.

أقول: أما قوله بتعين الوضوء والصلاة مع إدراك ركعة، ففيه: ما عرفت من أن أخبار (من أدرك) لا تدل على إجزاء ذلك لتمكن المكلف من إيقاع تمام الصلاة في الوقت. وأما قوله: بعدم كون ضيق الوقت من المسوغات، ففيه: ما عرفت مراراً من أن موضوع التيمم عدم التمكن من استعمال الماء عقلاً وشرعاً ولا ينحصر في عدم وجدان الماء لقرينة داخلية وهي ذكر المريض، وخارجية وهي الأخبار، ومن ضاق عليه الوقت غير متمكن من استعمال الماء شرعاً.

المورد الثاني: ما كان الواجب الذي لا بدل له فيه نفسياً، كما لو لم يكف الماء لوضوء الفريضة، وإنقاذ النفس المحترمة، ولا كلام في وجوب حفظ النفس، ولكن ليس ترجيحاً لما لابدل له، وإنما لوجود مرجحين: الأهمية، وكون وجوب حفظ النفس مشروطاً بالقدرة العقلية ووجوب الوضوء مشروطاً بالقدرة الشرعية.

فتحصل أن المرجح الأول الذي ذكره الميرزا﵀ لا أساس له.

المرجح الثاني: أن يكون الواجب مشروطاً بالقدرة العقلية ومزاحمه مشروطاً بالشرعية. وقد وقع الكلام في وجه التقديم، فذهب الميرزا﵀ إلى

خلو المشروط بالقدرة الشرعية من الملاك [١] فيكون تقديم المشروط بالقدرة العقلية من باب تقديم ما له ملاك على ما لا ملاك له، ورتب على ذلك:

أولاً: امتناع جريان الترتب لو كان الأهم مشروطاً بالقدرة العقلية؛ لأن المكلف، وإن قدر على المهم بعد عصيانه إلّا أنه لا ملاك له، وبعبارة أخرى: نفس الأمر بالأهم لا الاشتغال به معجز عن المشروط بالقدرة الشرعية، والمفروض أنه لم يسقط قبل امتثاله[٢]، وقد مر بيان ذلك قريباً.

وثانياً: تقديم المشروط بالقدرة العقلية ولو كان المشروط بالقدرة الشرطية أهم، وهذا ظاهر؛ لأنه من تقديم ما له ملاك على ما لا ملاك له.

وثالثاً: لا فرق في الترجيح بين أن يكون المشروط بالقدرة العقلية مقارناً للمشروط بالقدرة الشرعية أو سابقاً أو لاحقاً له.

وما ذكره من وجه للترجيح غير تام:

أولاً: لأن البحث عام لا يختص بالعدلية القائلين بتبعية الأحكام للملاكات.

وثانياً: لا كاشف عن الملاك إلّا الأمر، فإن تعلق أمران بالواجبين فالمورد من تزاحم واجبين واجدين للملاك، وإن تعلق بأحدهما دون الآخر فلا

---

(١) هذا ما ذكره السيد الخوئيﷺ في أوجد التقريرات وفي بحوثه، وفي فوائد الأصول أن الوجه هو معجزيّة المشروط بالقدرة العقلية عن المشروط بالقدرة الشرعية؛ لأن أخذ القدرة في لسان دليل المشروط بالقدرة الشرعية كما في الحج والوضوء ظاهر عرفاً في أخذ القدرة بمعنى عدم تعلق الأمر بالضد، ولهذا فإن أي واجب ـ مهما كانت أهميته منخفضة ـ يقدم على وجوب الحج، ومثل هذا البيان لا يدفع بما ذكره السيدﷺ. نعم، ينبغي البحث في صحة استظهار ذلك عرفاً.

(٢) وبعد سقوطه يثبت الأمر بالمهم. ولكن هذا من التعاقب الوجودي، لا الترتب.

تزاحم أصلاً.

وأما قوله: بامتناع جريان الترتب بينهما، فقد عرفت وجه النظر فيه في بحث الترتب، فقد ذكرنا أن الموجب لعجز العبد عن الوضوء ليس الأمر بإنقاذ النفس المحترمة، وإنما الاشتغال بالإنقاذ.

والصحيح في وجه التقديم[1] أن التزاحم بينهما من تزاحم المنجز والمعلق، فيقدم المنجز[2]، فإن المشروط بالقدرة الشرعية معلق على عدم امتثال المشروط بالعقلية؛ لأنه بعد صرف الماء في إنقاذ النفس المحترمة لا يكون العبد قادراً على الوضوء، فلا يكون مكلفاً به.

تزاحم المشروطين بالقدرة الشرعية:

ولو كان التزاحم بين مشروطين بالقدرة الشرعية ففيه[3] صورتان:

---

(١) عبارات السيد﵀ مختلفة في المقام، ففي بحث التعارض من المصباح نفى أن يكون لهذا المرجح أساس، وفي هذا الموضع ظاهر صدر كلامه وجود تزاحم، ولكن صرح في ذيل كلامه بعدم وجوده، وأما في دورته الأخيرة في الدرس رقم: ٢٦٥ فظاهر كلامه أن التزاحم موجود وهو في صدد بيان وجه التقديم.

(٢) ولهذه القاعدة موارد كثيرة منها ما يأتي ـ إن شاء الله ـ في بحث العام من أنه إذا وجد فردان وكانت فردية أحدهما للعام معلقة على عدم فردية الآخر، وفردية الآخر منجزة، يحكم بثبوت فردية الثاني للعام دون الأول. ومنها ما لو توضأ بماء مشكوك الطهارة، فإن مقتضى استصحاب بقاء الحدث الحكم بعدم صحة الوضوء، ولكن حيث أن مقتضى أصالة الطهارة رفع الشك في نجاسة الماء والاستصحاب معلق على هذا الشك، فتجري أصالة الطاهرة ويحكم بصحة الوضوء.

(٣) لا يخلو بحث المسألة في مصباح الأصول من بعض التشويش ولهذا ننقل ما جاء في فوائد

الأصول والدورة الأخيرة المسجلة للسيد الخوئي﵀ فقد جاء بيان مطلب الميرزا﵀ في فوائد الأصول بالنحو التالي: إذا كان المتزاحمان مشروطين بالقدرة الشرعية فإن كان زمان أحدهما قبل الآخر قدم، ومع التقارن يقدم ما فيه مزيّة كالحج على النذر، ومع فقد المزية يقدم ما كان خطابه سابقاً كما لو كان إنشاء نذر صوم يوم الخميس مقدماً على إنشاء نذر تلبية دعوة مؤمن فيه لأجل إدخال السرور عليه، ومع تقارن زمان الخطابين الحكم التخيير، وهو شرعي.

وإن كان المتزاحمان مشروطين بالقدرة العقلية فالتخيير عقلي. ثم بين الفرق بين القول بالتخيير العقلي والقول بالتخيير الشرعي، وأنه يظهر في فروع وذكر منها فرعين:

١ـ وحدة العقاب وتعدده.

٢ـ أن العبد لو احتمل أهمية أحدهما تدخل المسألة في دوران الأمر بين التعيين والتخيير على القول بالتخيير الشرعي.

وجاء بيان السيد الخوئي﵀ في دورته المسجلة في الدرس (٢٧٤)بالنحو التالي: إذا كان المتزاحمان مشروطين بالقدرة الشرعية، ففيه صور، والرابعة منها أن يحتمل أهمية أحدهما بعينه، وحكم فيها بتقديم محتمل الأهمية، أما على القول بالتخيير العقلي وهو الصحيح، فلأن الشك في مساواته يساوق الشك في عروض التقييد، وهو مرفوع بالإطلاق. وبهذا يندفع توهم: أن المسألة داخلة في دوران الأمر بين التعيين والتخيير والمرجع فيه البراءة، فإن البراءة لا تجري لوجود الحاكم.

وأما على القول بالتخيير الشرعي فلأنه لا وجه للتخيير إلّا توهم جريان البراءة عن التعيين، وهو فاسد؛ لو جود حاكمين عليها

الحاكم الأول: الأصل اللفظي.

الحاكم الثاني: استصحاب عدم انقلاب الوجوب التعييني إلى تخييري.

والأصل اللفظي على القول بالتخيير الشرعي مركب من الإطلاق المقتضي للتعيين والإطلاق الأحوالي بلحاظ حال التزاحم، وأما على القول بالتخيير العقلي فينتفي الترتب واشتراط ترك المزاحم.

وإذا كان المتزاحمان مشروطين بالقدرة العقلية ففيه صور:

الأولى: أن يعلم التساوي بينهما كما لو غرق مؤمنان أو تنجس مسجدان وحكمها التخيير عقلاً، لسقوط الإطلاق لعدم القدرة على الجمع مع عدم المزية في أحدهما. وقد حكم الميرزا بكون التخيير عقلياً هنا خلافاً لحكمه في المشروطين بالشرعية، والفرق ظاهر لدخل القدرة

الصورة الأولى: أن يكون أحدهما سابقاً زماناً، كالتزاحم بين صلاة المغرب عن وضوء، وبين صلاة الصبح عن وضوء، لعدم كفاية الماء لهما. وحكمها: تقديم السابق زماناً لفعلية وجوبه دون اللاحق. وحيث أن القدرة شرط في التكليف فلا يجب تحصيلها لعدم فعلية الوجوب قبلها، وبهذا يتضح تقديم السابق حتى لو كان اللاحق مساوياً أو أهم بمراتب[1].

الشرعية في الملاك، ومع عدم القدر إلّا على أحدهما لا يوجد إلّا ملاك واحد، بخلافه في المشروط بالعقلية، وتعدد الملاك يقتضي تعدد الجعل.

ولا فرق في حكم العقل بالتخيير بين تقارن الواجبين أو تأخر أحدهما؛ لأن الملاك عقلاً قبح معصية التكليف الفعلي للمولى والوجوب في الفرض فعلي وإن كان الواجب معلقاً غير حال ولا بين أن يكون الواجب المتأخر وجوبه أيضاً متأخراً كما لو قلنا باستحالة الواجب المعلق أو قلنا بالإمكان ولم يدل دليل على تقدم الوجوب، فإن العقل يحكم هنا بالتخيير بين صرف القدرة للواجب المتقدم أو حفظها لامتثال ما سوف يجب، وبهذا يتضح أن حكم العقل بالتخيير شامل لما لو تزاحم ملاكان متساويان أو تزاحم واجب مع ملاك لا يقل أهمية عن ملاك ذلك الواجب؛ لأن العقل لا يفرق في ثبوت حق المولى بين امتثال الأحكام الإلزامية أو تحصيل أغراضه الإلزامية، نعم لو لم يحرز الملاك في المتأخر كما لو قيل (لا طريق إليه إلّا الأمر وهو منتف) قدم السابق زماناً.

أقول: ولم نقف على باقي تسجيلات درسه في هذا البحث. نعم ذكر شيخنا الأستاذ المحقق علي الجزيري أنه لا مجال لإناطة الحكم في المتزاحمين المشروطين بالقدرة العقلية مع احتمال أهمية أحدهما بعينه بالخلاف في حقيقة التخيير لعدم وجود قائل بالتخيير الشرعي فيهما كما عرفت.

(١) تقدم أن الوجه فيه أن القدرة المأخوذة في الصلاة عن طهارة مائية وجدان الماء حال القيام للصلاة لا قبل ذلك، وإلّا حكم العقل بحفظ القدرة كما في الفرض لقبح تفويت غرض المولى في الآن وفي ظرفه المستقبلي.

وهنا فرعان:

الفرع الأول: ما لو نذر شخص الذهاب إلى كربلاء لزيارة سيد الشهداء﵇ في كل يوم عرفة قبل استقرار الحج في عهدته، ثم حصلت له الاستطاعة فهل يجب عليه الحج؟

فيه خلاف، فقد ذهب إلى عدم الوجوب صاحب الجواهر﵀ إذ بعد وجوب الذهاب للزيارة لا تتحقق الاستطاعة، وبهذا يخرج الفرض عن التزاحم. وذهب الميرزا النائيني﵀ إلى وجوب الحج لعدم انعقاد النذر؛ لأن المستفاد من أدلة وجوب الوفاء به وبأخويه اختصاصه بما إذا لم يلزم من أحدهما تحريم الحلال وتحليل الحرام، والنذر في المقام موجب لذلك، وحيث لا ينعقد النذر فالفرض خارج عن التزاحم. وذهب صاحب العروة﵀ إلى التفصيل بين أن يلتزم بالزيارة من حين انعقاد النذر على نحو الواجب المعلق، وبين أن يكون الالتزام والملتزم به في يوم عرفة على نحو الواجب المشروط، فحكم بتقديم الزيارة في الأولى لسبق وجوبها على الاستطاعة، وتقديم الحج في الثانية لعدم رجحان النذر بعد سبق وجوب الحج على زمان المنذور ووجوبه.

والصحيح ما ذكر الميرزا﵀؛ لأن دليل الحج وإن أخذ فيه الاستطاعة إلّا أنها فسرت بالزاد والراحلة وأمن الطريق، فليست القدرة الشرعية بمعنى أن لا يلزم منه فعل حرام أو ترك واجب.

ولو سلمنا أنها القدرة الشرعية فلابد من تقديم الحج؛ لأن المقام ليس من تزاحم واجبين أحدهما أسبق زماناً؛ لأن المتقدم وجوب الوفاء بالنذر، وأما الواجب فهو في عرض الحج، بل حتى الوجوب ليس متقدماً على مسلك المحقق النائينيﷺ القائل باستحالة الواجب المعلق، وإذا كان الواجبين في عرض واحد، وجب تقديم الحج لوجهين:

١ـ لو كان وجوب الوفاء بالنذر مانعاً من الاستطاعة للزم إمكان تخلص جميع المكلفين من وجوب الحج بنذر أي عمل مستحب في يوم عرفة في مكان بعيد عن المشاعر، وهذا ما نعلم ببطلانه للعلم بشدة اهتمام الشارع بالحج حتى عده من الأركان واعتبر تاركه كافراً وخيره بين أن يموت يهودياً أو نصرانياً.

٢ـ أن وجوب الوفاء بالنذر مشروط بأن يكون متعلقه راجحاً في ظرف امتثاله لا حين النذر، ومتعلق النذر في الفرض وإن كان راجحاً حال النذر، ولكنه ليس راجحاً حال الامتثال؛ إذ يلزم منه ترك الحج، فتحقق الاستطاعة كاشف عن عدم انعقاد النذر، فليس المقام من التزاحم في شيء.

الفرع الثاني: تعرض له السيد اليزديﷺ في العروة، وهو: ما لو دار الأمر بين واجب فعلي متنجز كإنقاذ غريق وبين الحج، وفصلﷺ فيه بين أن يكون وجوب الواجب الفعلي قبل حصول الاستطاعة وبين كونه بعد حصولها فيقدم الفعلي في الأول، والأهم منهما في الثاني، والصحيح تقديم المشروط

بالقدرة العقلية منهما والحج مشروط بالقدرة العقلية، وإن كانا مشروطين بها قدم الأهم كما لو دار الأمر بين الذهاب للحج أو إنقاذ النفس المحترمة، قدم الثاني وإن كان وجوبه بعد حصول الاستطاعة.

نعم، يستثنى من ذلك ما لو كان امتثال الواجب الفعلي المشروط بالقدرة الشرعية متقدماً زماناً بنحو يكون مانعاً من تحقق الاستطاعة على نحو الدفع لا الرفع، كما لو نذر التصدق في كل يوم بعشرة دراهم بنحو لولا ذلك لاجتمع عنده ما يحقق الاستطاعة، ففي هذا الفرض ينعقد النذر إذ لا يلزم منه تحليل الحرام لعدم تحقق موضوع وجوب الحج [1].

---

(١) تعرض السيدﷺ في دورته الأخيرة المسجلة لبيان فائدة وهي: أن صاحب العروةﷺ ذهب إلى أن الرجحان المعتبر في النذر لا يختص بكون المتعلق المنذور راجحاً في نفسه بل يشمل الرجحان الحاصل بتعلق النذر، كما في نذر الصوم في السفر والإحرام قبل الميقات. وأورد عليه الميرزاﷺ إشكالاً ثبوتيّاً، وهو لزوم صحة تعلق النذر بالمحرمات. نعم، في خصوص الموردين السابقين يلتزم بصحة النذر للدليل الخاص. ويلاحظ عليه: أنه تام لو كان مراد صاحب العروةﷺ الرجحان بتعلق وجوب الوفاء الذي هو فعل الشارع بالمنذور، وهذا غير معقول للزوم الدور لمكان تأخر تعلق الوجوب بالرجحان، فلو كان الرجحان فرع تعلق الوجوب لدار، ولكن مراده الرجحان الحاصل بتعلق الالتزام النذري الذي هو فعل العبد بالمنذور، وهذا لا محذور فيه ثبوتاً، إذ يعقل أن يكون الفعل فاقداً للمصلحة قبل الالتزام ويكون واجداً له بعده، بل هو واقع كما في الالتزام الشرطي أو العقدي في إجارة الأعمال ـ مثلاً ـ. نعم، لا سبيل إلى معرفة رجحان العمل بالالتزام إلّا ببيان الشارع، وهو مفقود في غير الموردين السابقين، فالفرق بين العلمينﷺ نظري بحت، وهما متفقان في النتيجة العملية.

الصورة الثانية: أن يكونا متقارنين في الزمان، وفيها ثلاثة فروض:

الفرض الأول: أن نحرز استواءهما. وحيث لا مجال لسقوطهما معاً ـ لأنه قادر على أحدهما ـ ولا لثبوتهما معاً ـ للعجز عن الجمع ـ ولا لتعين أحدهما ـ لأنه ترجيح بلا مرجح ـ فتكون الوظيفة هي التخيير.

الفرض الثاني: أن نحرز أهمية أحدهما. وفي التخيير أو تقديم الأهم خلاف، ذهب الميرزا﵀ إلى الأول محتجّاً بأن تقديم الأهم ليس إلّا من جهة أن ملاكه أقوى، وأن العقل لا يجوّز تقديم غير الأقوى عليه، وهذا الوجه إنما يجري في المشروطين بالعقلية للعلم بثبوت الملاك فيهما، وأما في المشروطين بالشرعية فحيث نعلم وجود الملاك في أحدهما فقط، ولا طريق إلى تشخيصه، ومجرد الأهمية لا تكشف ذلك إذ لعل الملاك في غير الأهم، فلا وجه للزوم التقديم.

الفرض الثالث: أن نحتمل أهمية أحدهما.

وفيه صورتان:

الأولى: أن نحتمل أهمية أحدهما لا بعينه.

الثانية: أن نحتمل أهمية أحدهما المعين، ويظهر حكمهما عند الميرزا مما تقدم، وهو التخيير بطريق الأولوية.

وهل التخيير عقلي أو شرعي؟ اختار﵀ الثاني لعدم إمكان توجه الخطاب إلى الواجبين لعدم القدرة على الجمع ولا على أحدهما المعين؛ لأنه ترجيح بلا

مرجح، فلا مناص من الأمر بأحدهما غير المعين، ويكون التطبيق بيد المكلف، وهذا هو التخيير العقلي.

أقول: ما ذكره من التخيير في فرضي التساوي واحتمال كون أحدهما أهم لا بعينه تام، وأما ما ذكره من التخيير في فرضي إحراز أهمية أحدهما أو احتمال أهمية أحدهما بعينه، وذهابه إلى كون التخيير عقليّاً فغير تام..

أما قوله: بالتخيير في صورة إحراز الأهمية، فلأن الأهم واجد للقدرة العقلية والشرعية بمعنى عدم الأمر بصرف القدرة في امتثال واجب آخر [1]..

أما وجدانه للعقلية فواضح، وأما وجدانه للشرعية فلأننا لا نحتمل الأمر بصرف القدرة في امتثال الواجب غير الأهم، فإن العقل يجزم بأن الشارع إما يأمر بصرف القدرة في الأهم أو يخير. وعليه، يجزم بعدم ارتفاع القدرة الشرعية في الأهم، فيكون واجداً للملاك، فيحكم العقل بعدم العذر في تفويته.

ولا يخفى أن ما ذكره هنا من عدم الترجيح بالأهمية في المتزاحمين المشروطين بالقدرة العقلية مناف لما ذكره في حاشيته على العروة ـ في بحث مكان المصلي ـ من تقديم الصلاة في المكان الذي يتمكن فيه المصلي من الركوع والسجود، فيما إذا دار أمر الصلاة بين الإتيان بها في مكان يتمكن فيه من

---

(١) لا يخفى أن هذا لا يتناسب مع تعريفهﷺ للقدرة الشرعية، فقد فسرها بعدم الاشتغال بواجب لا يقل أهمية، لا عدم الأمر بصرف القدرة.

القيام فقط دون ركوع وسجود، وبين مكان يتمكن فيه من الركوع والسجود فقط دون القيام. وهو مناف ـ أيضاً ـ لما ذكره في بحث القيام من تقديم القيام؛ لأنه أسبق زماناً.

وأما قوله بالتخيير في صورة احتمال أهمية أحدهما بعينه فلأن الأمر يدور فيه بين تعيين محتمل الأهمية أو التخيير بينه وبين الآخر الذي يعلم عدم أهميته في فرض التساوي في مقام الامتثال، وقد بنينا على أن الأصل في دوران الأمر بين التعيين والتخيير جريان البراءة عن خصوصية التعيين إذا كان الدوران في مقام الجعل، والالتزام بالتعيين إذا كان الدوران في الحجية والامتثال كما هو المقام.

وأما قوله بأن التخيير شرعي، فلأن التخيير الشرعي حكم واحد، والمفروض في المقام وجود حكمين لمتعلقين، وغاية ما يوجب توهم انقلاب الوجوبين إلى واحد ضيق القدرة عن الجمع، ولكن عرفت في بحث الترتب أن هذا لا يمنع من ثبوت أصل الوجوبين، وإنما من إطلاقهما، وتقدم هناك كفاية إمكان الترتب في وقوعه، ولا فرق في الإمكان والوقوع بين كون الترتب من طرف واحد أو من طرفين كما في المتساويين؛ لأن النكتة واحدة، وهي إن المقتضي لثبوت الأمرين موجود والمانع قصور القدرة، وهو خاص بصورة الاشتغال بالآخر. نعم، ما ذكره هنا يتوافق مع مبناه من عدم جريان الترتب في التكليفين المتزاحمين إذا كانا مشروطين بالقدرة الشرعية، ونقاشنا

هنا لبيان رفض المبنى، ويظهر الفرق بين مختارهﷺ من كون التخيير شرعيّاً وبين مختارنا فيما لو ترك العبد كلا التكليفين، فإنه يستحق عقاباً واحداً على الأول، ويستحق عقابين على الثاني.

فإن قيل: وكيف يستحق عقابين، وهو غير قادر على الجمع؟!

قلنا: تقدم أن ملاك استحقاق العقاب هو القدرة على العصيانين، وهي حاصلة في البين.

تزاحم المشروطين بالقدرة العقلية:

لو كان المتزاحمان مشروطين بالقدرة العقلية ففي تزاحمهما فروض:

الفرض الأول: أن نحرز استواءهما.

ولا ينبغي الشك في التخيير، وهل هو عقلي ـ كما اختاره الميرزاﷺ هنا خلافاً لمختاره في صورة كون المتزاحمين مشروطين بالقدرة الشرعية ـ أم شرعي؟ التحقيق أنه عقلي على القول بإمكان الترتب، إذ التكليف يتعلق بكل منهما مشروطاً، وشرعي على القول بعدم إمكان الترتب مطلقاً أو من الطرفين كما في المقام، لعدم إمكان تعلق خطابين مطلقين للزوم طلب الجمع للضدين، ولا مشروطين بعدم الإتيان بالآخر للزوم تعدد العقاب مع ضيق القدرة. نعم، حيث إن الملاك متحقق فعلاً في كل من الواجبين، فإن العقل يستكشف تعلق التكليف بأحدهما لا بعينه؛ لأن تفويت الملاك قبيح لا يصدر من الحكيم، وهذا هو التخيير الشرعي.

الفرض الثاني: أن نحرز أهمية أحدهما. فيقدم الأهم سواء كان أحدهما متقدماً زماناً أو كانا متقارنين.. أما مع التقارن وسبق الأهم فلأن التكليف بالأهم معجز مولوي دون التكليف بالمهم وهذا واضح، وأما مع سبق المهم فالحكم واضح ـ أيضاً ـ على القول بإمكان الواجب التعليقي؛ لأن الوجوب الثابت له قبل زمان الواجب معجز، وأما على القول بعدم إمكان الواجب المعلق فلأن الوجوب وإن لم يكن فعلياً قبل زمان الواجب الأهم المتأخر، إلّا أن العقل يحكم بوجوب حفظ القدرة له مع إدراكه لتمام الملاك في ظرفه، إذ لا شك في وجوب ترك حفظ المال فيما لو دار الأمر بين حفظه اليوم وحفظ النفس غداً.

الفرض الثالث: أن نحتمل أهمية أحدهما. وفيه صورتان:

الأولى: أن نحتمل أهمية أحدهما لا بعينه. وهي ملحقة بالتساوي.

الثانية: أن نحتمل أهمية أحدهما المعين.

وبنى الميرزا﵀ حكم هذه الصورة على الاختلاف في التخيير في المقام، فإن كان شرعياً دخلت في صغريات دوران الأمر بين التعيين والتخيير، وإن كان عقليّاً وجب تقديم محتمل الأهمية لدوران محتمل الأهمية بين أن يكون أهم واقعاً فيجب الإتيان به تعييناً، وبين أن يكون مساوياً فيكون العبد مخيراً بين الإتيان به أو الإتيان بعدله، فيكون الإتيان به مؤمناً جزماً، دون الآخر.

ويرد عليه: عدم ترتب أثر عملي على جعله للمسألة مبنيّة على الخلاف في

التخيير؛ لأنه اختار في دوران الأمر بين التعيين والتخيير الاشتغال، ولزوم محتمل التعيين. نعم، يظهر الفرق على المختار من جريان البراءة، ولكن الصحيح في حكمها تعين محتمل الأهمية على كلا القولين في حقيقة التخيير.

أما على القول بكونه عقلياً، فلأن العقل إنما يحكم بالتخيير إذا كان امتثال أي واحد من العدلين موجباً للجزم بالأمن، وامتثال ما يجزم بعدم أهميته لا يوجب ذلك، لاحتمال أهمية الآخر واقعاً.

وأما على القول بالتخيير الشرعي فلأن المسألة وإن دخلت في دوران الأمر بين التعيين والتخيير، إلّا أن الأصل في هذا الدوران إذا لم يكن في مقام الجعل هو الاشتغال كما تقدم.

إن قلت: المكلف هنا يشك في أصل لزوم تعين محتمل الأهمية، فيكون مجرى للبراءة.

قلت: ليس مجرى البراءة الشك في أصل التكليف مطلقاً، وإنما الشك كذلك مع قصور بيان الشارع، ولهذا لا تجري البراءة لو شك في وجدان الماء بعد دخول وقت الصلاة، ولو شك في وجدان المال للنفقة بعد الزواج، لعدم قصور بيان الشارع، مع أن الشك في الموردين شك في الموضوع هو القدرة.

فتحصل أن الترجيح بكون أحد الواجبين مشروطاً بالعقلية، والآخر بالشرعية كالسابق خارج عن باب التزاحم؛ لأن الإتيان بالمشروط بالعقلية رافع للتكليف المشروط بالشرعية لرفع موضوعه.

المرجح الثالث: السبق الزمني. وقد اتضح مما تقدم أنه ليس من المرجحات لاستقلال العقل بالتخيير في فرض التساوي، وتقديم الأهم، ولو كان متأخراً زماناً.

المرجح الرابع: الأهمية. وهو المرجع الوحيد، وقد عرفت وجهه ومورده مما تقدم.

هل يقع التزاحم في الواجبات الضمنية؟

كما لو أُمر العبد بواجب مركب من إجزاء وشرائط، ودار الأمر بين أن يترك جزءاً بخصوصه أو أن يترك جزءاً آخر من المركب، كما لو دار الأمر بين أن يصلي قائماً مع الإيماء للركوع والسجود وبين أن يصلي جالساً معهما، وقد ذهب الميرزا النائينيﷺ إلى دخول هذا الفرض في باب التزاحم، وإن كانت فتواه في هذه المسألة مختلفة، فحكم في موضع بتقديم القيام لسبقه، وحكم في موضع آخر بتقديم الركوع والسجود لأهميتهما.

والصحيح عدم دخوله في باب التزاحم لتوقف التزاحم على توجه خطابين أو ما في حكمهما لا يمكن امتثالهما معاً، وفي المقام لا يوجد إلّا خطاب واحد متعلق بالمركب، ولا يزاحم الشيء نفسه، ومقتضى القاعدة هو سقوط الأمر بالمركب لتوقف تحققه على تحقيق جميع الإجزاء وهو غير مقدور. نعم، علمنا عدم سقوط الأمر بالصلاة للعجز عن بعض الإجزاء بأدلة أربعة وهي: الضرورة، والإجماع، وفحوى رواية: «**لا تدع الصلاة بحال**»، وفحوى ما دل

على وجوب الصلاة من جلوس على من عجز عن القيام ووجوب الصلاة عن اضطجاع على من عجز عن الجلوس، وعليه ففي المقام فرضان:

الفرض الأول: أن يدور الأمر بين جزأين مختلفين في النوع. وهنا يجب تقديم ما يقوم الصلاة مطلقاً، إذا دار الأمر بينه وبين ما يكون مقوماً حال وجوده، فيقدم الطهور والركوع والسجود على مثل القراءة.

وإن كانا مقومين حال وجودهما خاصة ـ كالقيام والقراءة ـ فإن كان دليلهما لبيّاً لم تثبت جزئيتهما؛ لأن القدر المتقين منه غير صورة العجز عن الجمع بينهما، وهذه النتيجة في قوة التساقط لعدم التعارض بينهما، نعم لو وجد دليل خاص على عدم سقوطهما معاً ـ كما هو في باب الصلاة ـ تثبت نتيجة التخيير، إلّا أن يقوم دليل على اعتبار الخصوصية وعدم التخيير، فيجب الاحتياط بالتكرار.

وإن كان دليل أحدهما لبياً والآخر لفظيّاً كما لو دار الأمر بين القيام الثابت بمثل «**من لم يقم صلبه فلا صلاة له**» والاستقرار الثابت بالإجماع، قدم ما كان دليله لفظياً لعدم ثبوت الآخر، كما عرفت.

وإن كان دليلهما لفظياً فإن كان أحدهما عامّاً والآخر مطلقاً قدم الأول؛ لأنه بيان والبيان منجز لا يعارضه المطلق المعلق على عدم البيان، وإن كان الدليلان مطلقين رفع اليد عن إطلاق كل واحد منهما عند فعل الآخر للمعارضة بين إطلاقهما وأصل وجود الآخر، والثاني أقوى، فتكون النتيجة

نتيجة التخيير، إلّا أن يقوم دليل على عدم التخيير، فيلزم الاحتياط بالتكرار، وإن كان الدليلان عامين، وقعت المعارضة بينهما، فإن وجد مرجح لأحدهما قدم، وإلّا ثبت التخيير إن قلنا به، وإن قلنا بالتساقط والرجوع إلى مقتضى الأصل العملي، فالاحتياط للعلم الإجمالي[1].

الفرض الثاني: إذا اتحد الجزآن في النوع، كما لو دار الأمر بين القيام في الأولى أو الثانية، فلا يعقل التزاحم والتعارض بينهما؛ لأن دليليهما واحد، والواحد لا يزاحم ولا يعارض نفسه، ولا يجب الإتيان بهما معاً لعدم القدرة، فالمرجع البراءة عن خصوصية أحدهما، وهي تفيد نتيجة التخيير. نعم، قام دليل في خصوص القيام من الصلاة على تقديم الأسبق، وهو صحيحة جميل «**إذا قوي فليقم**» الدال بظاهره على وجوب كل فرد من القيام عند القدرة الفعلية عليه، فيجب القيام في الأولى، وإذا لم يكن قادراً في الثانية فعلاً عمل بمفهوم الصحيحة، وهذا الدليل ـ الذي أخرجنا عن مقتضى القاعدة وهو نتيجة التخيير ـ خاص بالصلاة وبالقيام فيها، فلا يجري في غيرها من المركبات، ولا في غير القيام من أجزائها. نعم، هو عام من جهة أنه يقتضي تقديم القيام السابق سواء كان في الأولى أو الثانية أو الثالثة ـ على المتأخر ـ سواء كان في الثانية أو الثالثة أو الرابعة.

---

(١) لا يخفى أن هذا العلم مبني على وجود دليل خاص على عدم التساقط كما في باب الصلاة، وإلّا فمقتضى الأصل البراءة.

أمر الآمر مع العلم بانتفاء الشرط

ذكر صاحب الكفايةﷺ أنه يحتمل في عنوان هذه المسألة أن يكون المراد به:

١ـ هل يعقل التكليف إنشاءً أو فعليةً مع علم الآمر بانتفاء شرطه؟

٢ـ هل التكليف مع علم الآمر بانتفاء شرطه ممكن ذاتاً وامتناعه من جهة عدم الشرط أو هو مستحيل ذاتاً؟

٣ـ هل يصح إنشاء التكليف مع علم الآمر بأن شرط الفعلية لن يتحقق أبداً؟

والاحتمال الأول حكمه واضح، فلا يحتاج إلى عقد هذه المسألة؛ لأنه يساوق البحث عن تحقق المعلول بلا علة، ومثله الاحتمال الثاني لمكان بداهة الإمكان الذاتي، وأما الثالث فهو أصلح من سابقيه، والصحيح فيه الجواز لجواز أن يكون الأمر بداعي الامتحان وغيره. نعم، الأمر بداعي الامتحان ليس حقيقيّاً، ولكن البحث في صحة الإنشاء وعدمه.

وذكر المحقق النائينيﷺ أن الأمر إن كان على نهج القضية الخارجية فلا يجوز الأمر مع العلم بانتفاء شرطه؛ لأن الشرط هو ما يعلمه الآمر والوجود الخارجي أجنبي، وإن كان على نهج القضية الحقيقية فهو جائز؛ لأن الشرط فيها هو الوجود الخارجي ولا دخل لعلم الآمر أو جهله بتحقق الشرط في الحكم، فليس لهذه المسألة معنى معقول.

وأما ما اعتبر ثمرة لهذه المسألة وهو: وجوب الكفارة على من أكل في نهار

شهر رمضان وهو يعلم أنه سيسافر، أو على من يسافر بعد أكله وإن لم يعلم بالسفر، أو على المرأة إذا أفطرت ثم حاضت، فليس مترتباً عليها، وإنما هو مترتب على مسألة فقهية، وهي هل وجوب الصوم تكليف واحد ممتد أو تكليفات متعددة بعدد أطراف النهار؟ وعلى الأول فهل يجب الإمساك علاوة على من انتفى في حقه شرط وجوب الصوم بالاختيار، كما في المسافر أو مطلقاً، كما في الحائض، وتجب الكفارة على من خالفه؟

أقول: تنقيح البحث وتحقيقه يستدعي الكلام في مقامين:

المقام الأول: في شرائط الجعل.

والصحيح امتناع الأمر مع علم الآمر بانتفائها؛ لأنه من امتناع المعلول مع عدم العلة التامة، وما هو ظاهر كلام صاحب الكفايةﷺ من أن محل البحث عندهم شرائط الجعل مخالف لظاهر كلامهم المستفاد من الثمرة التي رتبوها.

وأما حكمهﷺ بجواز وقوع ما ذكره احتمالاً ثالثاً في الشرعيات والعرفيات كما في الأوامر الامتحانية إلّا أنه جعله أمراً مجازياً؛ لأن الحقيقي ما كان بداعي البعث والتحريك فهو صحيح إلّا أن بحثهم للمسألة في الأصول، وكذلك الثمرة التي رتبوها عليها يدلان على أن البحث في الأمر بداعي البعث والطلب، وليس في كون تسمية الاختبار أمراً حقيقة أو مجازاً أو غلطاً في اللغة.

المقام الثاني: في شرائط الفعليّة.

وهو الذي ذكره صاحب الكفايةﷺ احتمالاً ثالثاً، وهو محل البحث. وما

أفاد المحقق النائينيﷺ لإثبات عدم وجود موضع للبحث في هذه المسألة سواء كان الأمر على نهج القضية الخارجيّة أو الحقيقيّة، مدفوع: بأنا نختار الاحتمال الثاني، وقولهﷺ: لا دخل لعلم الآمر في موضوع الحكم صحيح، ولكن هذا لا يقتضي جواز الأمر مع العلم بانتفاء شرط الفعليّة؛ لأن المحذور ليس ناشئاً من نظر الآمر إلى الوجود الخارجي للشرط، بل هو من جهة اللغوية.

وإذا عرفت محل البحث وجهة الإشكال فاعلم: أن الحق فيها هو التفصيل بين كون الأمر موجباً لعدم تحقق الموضوع وكان الغرض منه ذلك، كما في القصاص والحدود والديات والضمانات والكفارات، وبين ما إذا كان عدم تحقق الموضوع من ناحية أخرى، فيصح في الأول لانتفاء اللغوية دون الثاني بلا فرق بين القضية الحقيقية والخارجية.

وأما الثمرة التي رتبوها، فالصحيح أنها غير مترتبة على الخلاف في هذه المسألة؛ لأن وجوب الكفارة تابع لما يقتضيه الدليل، وهو يدل على وجوبها على من وجب عليه الإمساك ولم يمسك، وليس على من وجب عليه الصوم فلم يصم فقط، ولهذا نلتزم بالتفصيل بين من سيسافر وبين الحائض، لوجدان الدليل على وجوب الإمساك على الأول وعدم وجدانه في الحائض، مع أنه لا يجب الصوم في الموردين؛ لأنه مشروط بالحضر ـ على تفصيل ـ وبعدم الحيض تمام الوقت، والعلم بانتفاء الشرط علم بانتفاء المشروط.

هل الأمر يتعلق بالطبائع أو الأفراد؟

لم يحرر محل النزاع في هذه المسألة بشكل جلي؛ إذ لا يحتمل أن يكون مراد القائل بالتعلق بالأفراد الموجودات الخارجية؛ لأنه من طلب الحاصل، ولا يحتمل ـ أيضاً ـ أن يكون مراد القائل بالتعلق بالطبائع الطبائع من حيث هي بقطع النظر عن الوجود؛ لأنها من حيث هي ليست إلّا هي، لا مطلوبة ولا غير مطلوبة، والصحيح تعلقها بالطبائع؛ للوجدان في إراداتنا التكوينية وطلبنا.

ثم إن المحقق النائينيﷺ صور البحث مبنيّاً على النزاع الفلسفي في وجود الكلي الطبيعي في الخارج [1]، فمن قال بوجوده قال بتعلق الأمر بالطبائع، ومن أنكر قال بتعلق الأمر بالأفراد؛ لأن الطبائع لما لم تكن موجودة في الخارج فهي غير مقدورة ولا يعقل أن يقوم بها الملاك.

وفرعﷺ جواز اجتماع الأمر والنهي على القول بالتعلق بالطبائع، وعدم جوازه على القول بالتعلق بالأفراد؛ لأن الحكمين على الأول متعلقان بالطبيعة فحسب، وهما مختلفان، وغير منصبين على المشخصات، ككون الصلاة في المكان المغصوب، وكون الغصب تصرفاً بالقيام والسجود ونحو ذلك، فلا يلزم الاجتماع، بخلافه على الثاني فإن الحكم متعلق بالمشخصات ـ أيضاً ـ لأن الفرد هو الطبيعة معها.

---

(١) ذكر الميرزا ذلك على نحو الاحتمال في فوائد الأصول ثم استبعده؛ لأن من يقول بتعلق الأفراد بالطبائع لا ينكر وجود الكلي الطبيعي.

ويرد على تفريعه ثمرة جواز اجتماع الأمر والنهي وعدمه على هذه المسألة إيرادان:

الأول: هو إن تشخص كل ماهية بوجودها، وما عبر عنه بالمشخصات ماهيات متشخصة بوجوداتها المقارنة لوجود الجوهر، فالأمر ليس متعلقاً بها حتى على القول بتعلق الأوامر بالأفراد، لعدم تقوم الفردية بها. نعم، هي ملازمة للطبيعة، إلّا أنك عرفت أن ملازم الواجب لا يلزم أن يكون واجباً. نعم، لا يعقل أن يكون متعلقاً لحكم مضاد.

الثاني: أن البحث ليس خاصّاً بالأحكام المتعلقة بالماهيات المتأصلة، بل هو شامل للمتعلقات بالاعتبارات، كالصلاة والنكاح وأمثال ذلك.

والمختار في تحريرها أن يبحث عن جهة شبيهة بالجهة المبحوثة في مقدمة الواجب، وهي إن الطبائع لما كانت في العادة جواهر، وهي لا تنفك عن الأعراض، فهل طلب الجوهر يستلزم طلب الأعراض بالطلب الارتكازي التبعي الذي لا يترتب على معصيته عقاب مستقل أو لا؟

الصحيح عدم الاستلزام حتى لو قلنا بأن الأمر بذي المقدمة يستلزم الأمر بالمقدمة، لفقد المقتضي في المقام، وهو التوصل.

إذا نسخ الوجوب فما يثبت بعده؟

والكلام فيها في مقامين:

المقام الأول: في مقتضى الدليل الاجتهادي. وحيث إنه دليل المنسوخ

والنسخ فلا دلالة فيهما على شيء، إذ الأول يبين الحكم المنسوخ، والثاني يدل على الرفع لا الوضع. نعم، حيث نعلم بثبوت حكم في كل واقعة فهو يدل بالالتزام على ثبوت حكم ما.

المقام الثاني: في مقتضى الأصل العملي. والصحيح جريان البراءة بقسميها عن احتمال ثبوت حكم إلزامي. **فإن قلت**: يجري استصحاب الجواز؛ لتركب الوجوب منه ومن المنع من الترك، ونشك في ارتفاعه بعد ارتفاع المنع أو نعلم بثبوت الجواز ونشك ببقائه لاحتمال حدوثه في حكم آخر. **قلت**: الوجوب اعتباري بسيط. سلمنا إلّا أن هذا من استصحاب الأحكام الكلية، وهو لا يجري. سلمنا، إلّا أنه من استصحاب الكلي من القسم الثالث، وهو لا يجري.

حقيقة الوجوب التخييري

لا إشكال في اشتمال الشريعة على وجوبات تخييريّة، كوجوب خصال الكفارة، وفي تحديد حقيقة الوجوب التخييري ومتعلقه أقوال:

القول الأول: ما نسب إلى المعتزلة والأشاعرة من كونه متعلقاً بأحد العدلين أو الأعدال، وهو ما يعلم الله باختيار العبد له، أو الواجب كل منهما بشرط اختيار العبد له.

وهو من السخافة بمكان لمخالفته ظاهر التعبير بـ(أو) في دليل الوجوب التخييري، ولقاعدة الاشتراك، بل يلزم منه أن يكون المكلف الواحد مخاطباً بالعدل الأول تارة، وبالعدل الثاني أخرى، وعدم وجوب شيء مع عدم

الاختيار، وعدم تحقق الامتثال؛ لتوارده مع العصيان على موضوع واحد.

القول الثاني: أنه وجوبات متعددة متعلقة بجميع الأعدال، غايته أن مصلحة الإرفاق تقتضي سقوط الوجوب المتعلق بسائر الأعدال، ولهذا وجب الجمع على من لا يستحق الإرفاق.

ويرد عليه: أنه مخالف لظاهر التعبير بـ (أو) ويلزم منه تعدد العقاب في فرض ترك جميع الأعدال، مع عدم معقولية أن يكون امتثال أمر موجبً لسقوط آخر، والإرفاق لا يصحح ما لا يعقل، ولو كانت مصلحته إلزامية فهي تقتضي عدم تعلق الوجوب من رأس، كما في مصلحة التسهيل الموجبة لعدم الحكم بنجاسة الحديد.

القول الثالث: ما ذكره في الكفاية من وجود فرضين:

الأول: وحدة الغرض، وفيه يتعلق الأمر بالجامع لعدم ترتبه على كل واحد من العدلين أو الأعدال؛ لأن الواحد لا يصدر إلّا عن واحد، فالتخيير فيه عقلي.

الثاني: تعدد الغرض، وهنا يعقل جعل الوجوب التخييري مع التعاند بنحو لا يمكن الجمع، وإلّا فالقاعدة تقتضي إنشاء وجوب مستقل لكل عدل، ويكون وجوب كل عدل من سنخ خاص يسقط بالإتيان بمتعلق عدله، فالفرق بين التخييري وغيره ليس في المتعلق، وإنما في طبيعتهما.

وفي كلامه مواضع للنظر:

أما ما ذكره في الفرض الأول، فلأن قاعدة الواحد موردها الشخصي لا النوعي، ولو سلمنا وجود الجامع فلابد وأن يكون قابلاً للفهم العرفي وليس المستكشف بقاعدة الواحد كذلك.

وأما ما ذكره في الفرض الثاني ففيه مضافاً إلى مخالفته لظاهر النص وللزوم تعدد العقاب عند ترك الأعدال، ولزوم عدم تحقق الامتثال عند الجمع مع التضاد المطلق ووجوب الأمر بالجمع مع التضاد الترتبي أن تضاد الغرضين مع إمكان اجتماع الفعلين غير معقول.

القول الرابع: أن حقيقة الوجوب التخييري كالتعييني، والفرق في المتعلق، فإن التعييني متعلق بالعناوين المتأصلة الأعم من الاعتبارية، والتخييري متعلق بالعنوان الانتزاعي (أحدهما أو أحدها)، وبهذا يتضح بطلان التخيير الشرعي، وإذ لا دليل عليه وإن اشتهر..

أما اتحاد الحقيقة فلأن حقيقة الوجوب اعتبار الفعل في العهدة.

وأما كون متعلق التخييري العنوان الانتزاعي، فلظهور التعبير بـ(أو) في كون الواجب يحصل بأي واحد من العدلين أو الأعدال، مع عدم المانع ثبوتاً، إلّا ما يتوهم من أن الانتزاعيات مقرها النفس ولا تقبل تعلق الطلب بها، أو أن الأمر تابع للمصالح والأمر الانتزاعي لا مصلحة فيه، أو أن العناوين الانتزاعية لا يمكن تحقيقها خارج النفس، فهي غير مقدورة فلا يتعلق بها

الأمر. ويدفع الأول قابلية الانتزاعي لتعلق الصفات الحقيقية، كالعلم بعدالة أحد فردين مع عدم تعين المعلوم في الواقع، والحكم أمر فرضي، والفرض ممكن في الممتنعات. ويدفع الثاني أن الكاشف عن موطن الملاك بيان الشارع، وحيث إن ظاهر الدليل تعلق الحكم بالعنوان الانتزاعي فهو يكشف عن كون كل عدل محصلاً للملاك. ويدفع الثالث أن القدرة شرط في صحة العقاب، لا المتعلق. ولو سلمنا دخل القدرة فهي دخيلة فيما يتحقق به الامتثال، ومصداق المتعلق.

التخيير بين الأقل والأكثر:

يتفق في العرفيات ما ظاهره التخيير بين الأقل والأكثر، بل ذلك واقع في الشرعيات، كذكر الركعة الثالثة والرابعة، والتخيير في المواطن الأربعة، فتأمل.

فهل هذه الموارد من التخيير بين الأقل والأكثر أو من التخيير بين المتباينين، أو لا يوجد تخيير أصلاً؟

ذكر في الكفاية أن الأقل تارة لا يكون له تحقق سابق كما في إيجاد الخط الأطول دفعة واحدة، ولا إشكال في إمكان تحقق التخيير بين الأقل والأكثر هنا إذ لا يتحقق الغرض بتحقق الأقل، وأخرى يكون له تحقق سابق على الأكثر، وهنا قد يتوهم عدم إمكان التخيير بين الأقل والأكثر لتحقق الغرض بالأقل وسقوط الأمر بذلك وإلّا لما دعا إليه. ويندفع بأخذ الأقل بشرط لا الموجب لعدم كون الأقل محققاً للغرض مع الزائد.

أقول: ما ذكره﵀ صحيح ولكنه يوجب كون التخيير بين المتباينين، وما ادعي أنه من التخيير بين الأقل والأكثر في الشرعيات ليس كذلك.. أما التخيير في المواطن الأربعة فلأن الأقل فيه ليس من النحو الثاني المتقدم عن صاحب الكفاية﵀ إذ لا يتحقق الأقل بتمامه قبل تحقق الأكثر؛ لأن التحليل بالتسليم. وأما ذكر الركعة الثالثة والرابعة فلأن الواجب هو تسبيحة واحدة والزائد مستحب، وتحقيق ذلك في الفقه.

الوجوب الكفائي

أشكل فهم الوجوب الكفائي من جهتين:

الجهة الأولى: أن الوجوب متقوم بالمنع عن الترك، والمنع عن الترك غير مطلق في الوجوب الكفائي لجواز تركه عند قيام البعض به وهي مبنية على تصور القدماء لحقيقة الوجوب.

الجهة الثانية: أن حقيقة الوجوب تعلقيّة ذات إضافة، لا تتحقق بدون متعلقاتها، ولا يعقل تعددها مع وحدة ما تضاف إليه، والوجوب يضاف إلى الآمر، والمأمور ـ وهو الموضوع في الاصطلاح ـ والمكلف به ـ وهو المتعلق في الاصطلاح ـ فكيف يعقل تعدد الوجوب الكفائي وتوجهه إلى كل مكلف مع كون المتعلق واحد؟! وقد سلكوا في حل ذلك طرقاً:

الطريق الأول: وحدة الوجوب والموضوع والمتعلق؛ لأنه خطاب متوجه إلى فرد معين عند الله غير معين عندنا.

وفيه: أولاً: أنه مخالف لظهور دليل الوجوب الكفائي في توجهه إلى أحد المكلفين لا بعينه.

وثانياً: لو وجه إلى واحد لم يمكن الحكم بالسقوط عند قيام غيره به، لاقتضاء القاعدة للمباشرة.

إن قلت: نستفيد السقوط من نفس دليل الوجوب الكفائي.

قلت: نستفيده لتوجهه إلى الجميع، أو قل استفادة ذلك أعم من توجهه إلى المعين.

وثالثاً: لزوم العبث لعدم قابلية التكليف للتنجيز لجريان البراءة عند الشك في توجه الخطاب لأحد بخصوصه.

ورابعاً: أن توجه التكليف لأحد معين مع حصول الغرض بفعل الكل تخصيص بلا مخصص.

الطريق الثاني: أنه وجوب واحد متوجه إلى مجموع المكلفين قياساً على الوجوب المتعلق بالمركب. نعم، التركب فيه موضوعي.

وفيه: أنه يلزم عدم سقوط التكليف بفعل البعض، وعدم قيام المجموع بالواجب الكفائي في بعض الموارد، والالتزام بذلك في البعض دون البعض الآخر خلاف علمنا باتحاد الحقيقة والمتعلق في جميع الموارد.

الطريق الثالث: أنه وجوبات موجه كل واحد منها إلى مكلف بشرط ترك الباقي. **وفيه**: أنه خلاف ظاهر الدليل في كونه موجهاً للجميع، وأن الترك إن

كان مطلق الترك لزم فعلية الوجوب على الجميع إذا ترك أحد المكلفين ولو آناً ما، وإن كان الترك المطلق لزم عدم تحقق الوجوب فضلاً عن الامتثال فيما إذا أجمع الجميع على الإتيان بالفعل، وأن التعدد خلاف وحدة الغرض.

الطريق الرابع: وهو الصحيح وهو إنه واحد متوجه إلى عنوان أحد المكلفين، كالوجوب التخييري، غايته أن العنوان الانتزاعي فيه موضوع وليس متعلقاً، وهذا أمر عرفي، فإن الأمر يتعدد عند تعدد الغرض ويتحد باتحاده، فلا يصح مع وحدته جعل وجوبات متعددة، كما لا يعقل تعلق وجوب واحد بالجميع؛ لأن الوجوب حقيقة ذات تعلق، فلا تتحد مع تعدد متعلقها، ولا يصح تعلقه بالمجموع مع تحقق الغرض بفعل البعض.

فرع:

ذكر المحقق النائينيﷺ في المقام فرعاً نتبعه في ذكره، وهو ما لو تيمم اثنان ووجد ماء يكفي لأحدهما، وحكم ببطلان تيممهما؛ لأن الأمر بالوضوء في حق كل منهما وإن زاحم الأمر به في الآخر فلا يكون فعليّاً بالنسبة إليهما إلّا أنه لا تزاحم في بطلان تيممهما؛ لأن بطلان التيمم متوقف على التمكن من الماء عقلاً وشرعاً وهو حاصل لهما.

والصحيح بطلان تيممهما في صورة عدم مبادرة واحد منهما وبطلان الغالب في صورة مبادرتهما معاً، وعدم البطلان مع مبادرتهما وعدم الغلبة، وظهر بذلك عدم التفكيك بين وجوب الوضوء وبطلان التيمم، فإن الآية

الكريمة تدل على عدم انفكاك وجوب الوضوء عن بطلان التيمم بمقتضى التقسيم، والكلام فيما إذا كان الماء مباحاً لهما.

الموسع والمضيق

ينقسم الواجب إلى موقت يعتبر فيه أن يقع في زمن خاص، وإلى غيره، وينقسم الثاني إلى فوري وغير فوري، وينقسم الأول إلى مضيق يشترط أن يقع في زمان مساو للزمان الذي يحتاجه أداؤه، وإلى موسع يشترط وقوعه في زمان أوسع، وقد يستشكل في كل منهما..

أما المضيق فمن جهة أن الإتيان به لما كان مطاوعة واستجابة للوجوب فلا بد من تأخره عن الوجوب ولو آنا ما. وفيه:

أولاً: كفاية التأخر الرتبي، ولا دليل على اشتراط التأخر الزماني.

وثانياً: سلمنا لزوم التأخر الزماني، لكن لا يمنع ذلك من جعل المضيق اعتماداً على الواجب المعلق. نعم لو قيل باستحالته أشكل المضيق مع التسليم السابق.

وأما الموسع فمن جهة أنه لو وجب من أول الوقت لما جاز تركه، وفيه: أن الوجوب لم يتعلق بالفرد الواقع في أول الوقت بل بالجامع بين الأفراد العرضية والطولية، ولا يجوز ترك الجامع في أول الوقت. وهذا الإشكال نظير ما تقدم في الوجوب التخييري من عدم معقولية الجمع بين وجوب العدل وجواز تركه إلى بدل، والجواب هو تعلقه بالجامع. نعم، الجامع في التخييري بين أفراد عرضية وهنا بين الأفراد الطولية.

تبعيّة القضاء للأداء

هل دليل وجوب الموقت يقتضي القضاء خارج الوقت وهو المعبر عنه بتبعيّة القضاء للأداء أو يستفاد بأمر جديد، فيكون القضاء بغرض جديد؟ فيه أقوال: ثالثها التفصيل بين كون دليل التوقيت متصلاً فتثبت التبعيّة، وبين كونه منفصلاً فلا تثبت. والصحيح عدم ثبوتها مطلقاً.. أما في المتصل فواضح بمقتضى احترازية القيود، والذي ينبغي أن يبحث عنه هل دليل القضاء ينافي التقييد أو لا؟ لأن عدم استفادة القضاء بين، وإلّا يلزم سقوط قاعدة احترازية القيود من رأس. وأما في المنفصل فلعدم الفرق بينه وبين المتصل إلّا في كون الثاني رافعاً لأصل الظهور وهو رافع للحجية، وحالهما في الكشف عن كون المراد الحصة الخاصة واحد.

وتوهم أن المنفصل عادة يدل على تعدد المطلوب ـ بوجود غرض قائم بأصل العمل وآخر قائم به في الوقت، فإذا فات الثاني يبقى الأول ـ مدفوع بعدم دلالته على ذلك، وإلّا يلزم تأسيس فقه جديد إذ لا فرق بين التقييد بالوقت أو بغيره من القيود، كالتقييد بجزء أو شرط كجلسة الاستراحة في الصلاة أو الطهارة فيها. نعم، إذا وجد دليل يدل على تعدد المطلوب أخذ به ومجرد وجود المطلق والمقيد المنفصل ليس دليلاً.

وقد استثنى صاحب الكفاية﵀ صورة ما إذا كان دليل أصل الوجوب مطلقاً وكان دليل التوقيت منفصلاً ولم يكن له إطلاق، وحكم فيها بإمكان

الرجوع إلى الأول وإثبات الوجوب بعد الوقت.

وتفصيل ذلك: أن التوقيت إما أن يكون بدليل متصل فلا دلالة على الوجوب بعد الوقت إن لم تكن على عدم الوجوب، وإما أن يكون بدليل منفصل وفيه صور:

١ـ أن يكون دليل أصل الوجوب مطلقاً، وكذلك دليل التوقيت، وهنا يقدم دليل التوقيت لتقدم إطلاق القرينة على إطلاق ذيها.

٢ـ أن لا يكون لأي منهما إطلاق، فلا دلالة لأي منهما على الوجوب خارج الوقت.

٣ـ أن يكون دليل التوقيت مطلقاً بخلاف دليل أصل الوجوب، وتقديم دليل التوقيت هنا أولى من تقديمه في الصورة الأولى.

٤ـ أن يكون دليل أصل الوجوب مطلقاً، ودليل التوقيت مقيداً بالقدرة، وهنا إن لم يتمكن العبد في الوقت وجب العمل بعده بالأول؛ لأنه مطلق حينئذ.

٥ـ أن يكون دليل أصل الوجوب مطلقاً، ودليل التوقيت لا إطلاق فيه، وحكمها حكم الرابعة.

٦ـ أن يكون دليل أصل الوجوب غير مطلق، ودليل التوقيت مقيداً بالقدرة. وحكمها حكم الثانية.

وهذا التفصيل متين، ولكنه ليس تفصيلاً في المسألة بل جار في جميع

الإجزاء والقيود سواء كانت الوقت أو لا، كالاستقبال، وما استثناه من هذه الصور خارج عن الواجب الموقت إذ مرجعه إلى أن التوقيت خاص بصورة القدرة أو أنه لا دليل على ثبوته حالة العجز، وإن شئت قل يثبت الوجوب خارج الوقت فيها بدليل أصل الوجوب، ولكنه لا يسمى قضاءً.

تنبيهان:

التنبيه الأول: قد عرفت مقتضى الأصل اللفظي، وهو عدم دلالة أصل الوجوب والتوقيت على القضاء، فما هو مقتضى الأصل العملي؟

الصحيح هو البراءة؛ لأنه شك في وجوب جديد. وتوهم جريان الاستصحاب لإثبات الوجوب السابق فاسد؛ لأن المستصحب إن كان فرد الوجوب فقد تبدل موضوعه؛ لأنه مقيد بالوقت وقد زال، ولا أقل من الشك، وإن كان كلي الوجوب فهو من الكلي من القسم الثالث، للجزم بارتفاع الفرد الأول والشك في حدوث فرد جديد وهو لا يجري.

التنبيه الثاني: لو خرج الوقت وشك المكلف هل أتى بالواجب في الوقت أو لا؟ والحكم هو: إن الشك إن كان في أصل الوجوب أمكن إحرازه بقاعدة الحيلولة، وإن كان في صحة المأتي أمكن إحرازها بقاعدة الفراغ، وإن لم تجر القاعدتان ـ كما إذا كان الشك في الصحة مع انحفاظ صورة العمل، فإن قاعدة الحيلولة لا تجري؛ لأن الشك ليس في الوجود، وقاعدة الفراغ لا تجري؛ لأن الشك مع انحفاظ صورة العمل وهي لا تحرز مطابقة العمل للواقع ـ

توقف الحكم على مسألتنا، إذ يجب الإتيان بها ثانية بناء على التبعيّة للعلم باشتغال الذمة والشك في الفراغ، ولا يجب إن قلنا بعدم التبعيّة؛ لأن القضاء بأمر جديد لم يحرز موضوعه، فتجري البراءة. ومن هنا يظهر أن البحث في هذه المسألة مثمر.

الأمر بالأمر

ما تقدم كان في دلالة الأمر فيما إذا تعلق بعمل، وأما إذا تعلق بالأمر، فيأتي في المأمور الأول ما تقدم، فهل المأمور الثاني مأمور للمولى، فيكون الأمر بالأمر دالًّا على طلب متعلق الأمر الثاني كما يدل على طلب صدور الأمر من المأمور الأول أو لا؟

الكلام في مقامين:

المقام الأول: في مقام الثبوت.

والأمر فيه على أنحاء:

النحو الأول: أن يكون الغرض صدور الأمر من المأمور الأول، كما في الأمر بالأمر بالمعروف، فإن المعروف مطلوب من المأمور الثاني بغير هذا الأمر، وحكمه ظاهر، وهو تحقق الغرض بمجرد صدور الأمر من المأمور الأول.

النحو الثاني: أن يكون الغرض قائماً بفعل المأمور الثاني، ويكون أمر

الأول بإصدار الأمر على نحو الطريقيّة، وواسطة في التبليغ. وحكمه ظاهر؛ لأن تعلق الغرض بفعل الثاني يجعله متعلقاً حقيقة.

النحو الثالث: أن يتعلق الغرض بانقياد المأمور الثاني للأول، فيكون قائماً بالاثنين. وحكمه كالأول؛ إذ قبل صدور الأمر من المأمور الأول لا غرض في فعل الثاني.

المقام الثاني: في مقام الإثبات.

والظاهر عرفاً من الأمر بالأمر النحو الثاني. وثمرة البحث مشروعية عبادة الصبي لورود أمر الآباء أو الأولياء بأن يأمروا صبيانهم بالصلاة، كما في رواية الحلبي.

الأمر بعد الأمر

وفيه ثلاث صور:

الصورة الأولى: أن يعيد الآمر أمره مع إضافة قيد في المتعلق. وهذه الصورة خارجة عن محل البحث.

الصورة الثانية: أن يصدر أمراً بفعل معلقاً على شرط، ثم يصدر آخر متعلقاً بنفس متعلق الأول، ولكنه معلق على شرط آخر. وهذه خارجة ـ أيضاً ـ ويأتي الحديث حولها ـ إن شاء الله ـ في المفاهيم في بحث تداخل الأسباب والمسببات.

الصورة الثالثة: أن يأمر بشيء مطلقاً، ثم يعيد الأمر كذلك، أو يكون كلاهما معلقاً على شيء واحد. وهذه محل الكلام، والظاهر عرفاً أن الثاني للتأكيد؛ لظهورهما في صرف الوجود، ولا يعقل تعدد الأمر المتعلق بالصرف.



المقصد الثاني

في النواهي

مدلول النهي:

وفيه جهتان:

الجهة الأولى: في معنى النهي، وفيه أقوال:

القول الأول: أن حقيقته كالأمر عبارة عن الطلب، والفرق في المتعلق؛ لأن الأمر متعلق بالفعل، والنهي بالترك. وهو المشهور وخيرة صاحب الكفايةﷺ وأوردوا عليه بإيرادين:

١ـ أن الترك عدم وهو أزلي غير مقدور. وقد صار هذا سبباً لجعل أصحاب هذا القول متعلق النهي كف النفس، وهو وجودي.

وذهب في الكفاية إلى الاستغناء عن هذا التعديل؛ لأن العدم عدمان: أزلي ومستمر، والثاني مقدور، ولولا ذلك ما صح الأمر؛ لأن القدرة على الشيء بالقدرة على وجوده وعدمه.

٢ـ أن النهي كالأمر تابع للملاك، وهما لا يتعلقان إلّا بما فيه الملاك، ومنشأ الفرق بينهما ثبوتاً هو الملاك، فإن كان المتعلق ذا مصلحة فالحكم المناسب هو الوجوب، وإن كان ذا مفسدة فالحكم المناسب هو الحرمة، وحيث إن غالب الموارد التي يشك هل تعلق بها النهي أو طلب الترك ذات

مفسدة، فالحكم المجعول فيها الحرمة والمنشأ فيها النهي. نعم، قد يتفق وجود مصلحة في الترك، فيجعل طلب الترك والوجوب كما في تروك الإحرام والصوم.

القول الثاني: ما ذهب إليه المحقق الاصفهاني والمحقق العراقي﵉ من أن متعلق النهي عين متعلق الأمر وهو الطبيعة، والفرق بينهما في كون الثاني بعثاً نحوها، والأول زجراً عنها، ولهذا يصح القول بأن ذات الطبيعة متعلق للأمر في وقت وللنهي في آخر، كما في الصوم.

وهذا القول حسن في نفسه إلّا أنك عرفت في بحث الخبر والإنشاء أنهما يشتركان في أن مدلولهما إبراز قصد التفهيم ويمتاز الأول بإبراز قصد الحكاية، ولهذا لا يدل بنفسه على الصدق والكذب؛ لأن مطابقته للواقع وعدمها خارجة عن مدلول الخبر، والثاني بإبراز شيء آخر يختلف باختلاف الموارد، ففي الأوامر اعتبار الفعل في عهدة المكلف وفي النواهي اعتبار حرمان المكلف وإبعاده عن الفعل، ومن هنا يظهر وجه تسمية الحكم المستفاد منه بالحرمة. ولا ينطبق الأمر والنهي على مجرد الاعتبار ما لم يتحقق الإبراز. وبهذا يتضح أن البعث والزجر ليسا مدلولين للأمر والنهي. نعم، هما ينطبقان عليهما انطباق المفهوم على المصداق.

الجهة الثانية: في تفسير الاختلاف الواقع بين الأمر والنهي في مقام الامتثال من جهة كفاية الإتيان بفرد في امتثال الأول، وضرورة ترك جميع

الأفراد في امتثال الثاني. المعلوم والمرتكز في وجدان العرف. وقد ذكروا فيه عدة مناشىء:

المنشأ الأول: ما في الكفاية، وهو اختلاف المتعلق بتقريب أن الأمر متعلق بالوجود والنهي بالعدم، وحيث أن الطبيعة توجد بوجود فرد ولا تنعدم إلّا بانعدام الجميع اختلفت كيفيّة الامتثال.

وفيه: أنه مبني على أن نسبة الطبيعة إلى الأفراد نسبة الأب إلى الأبناء، وهو باطل، وعلى بطلانه لا يمكن أن يتعدد وجود الطبيعة بتعدد الأفراد ولا تنعدم إلّا بانعدام جميع الأفراد، إذ يلزم أن يكون للطبيعة وجودات متعدد وعدم واحد، مع أن نقيض كل شيء رفعه، فإذا تعدد الوجود يتعدد النقيض.

المنشأ الثاني: ما ذكره المحقق الاصفهاني﵀ من أن الغالب في الأوامر أن تكون المصلحة في صرف الوجود الذي يتحقق بأول فرد، والغالب في النواهي أن تكون المفسدة في جميع الوجودات، والغرض وإن كان يمكن ـ ثبوتاً ـ أن يكون قائماً بصرف الوجود أو كل فرد من أفراد الطبيعة أو المجموع أو بالمسبب من مجموع الأفراد والعنوان المتولد منها ـ ويتبع الأول تحقق الامتثال بأول فرد ويتبع الثاني تعدده بتعدد الأفراد، ويتبع الأخيرين عدم تحقق الامتثال إلّا بالإتيان بجميع الأفراد ـ إلّا أن ارتكاز الغلبة يعين أن المصلحة في الأوامر قائمة بصرف الوجود، والمفسدة في النواهي قائمة بكل فرد، ولا يصار إلى تعلق الأمر والنهي بغير ذلك ـ كالجميع في الأول، والصرف في الثاني ـ إلّا بقرينة.

وفيه: أنه مبني على مسلك العدلية من تبعية الأحكام للمصالح، والبحث أعم.

المنشأ الثالث: وهو الصحيح، وهو إن الإطلاق لا يقتضي إلّا عدم إرادة حصة بعينها، وأن الاختلاف ناشئ من القرينة، وهي تختلف باختلاف الموارد، فقد تكون حكماً عقليّاً، وقد تكون مناسبات الحكم والموضوع.

ففي موارد الأمر حيث يتعلق الطلب بالطبيعة، فإن المحتملات أربعة: أن يكون المعنى فيها الطبيعة على نحو السريان، أو بعض الأفراد المعين أو غير المعين، أو صرف الوجود.. والأول غير معقول؛ لأنه تكليف بغير المقدور، ومثله الثاني والثالث؛ لأن إرادة المعين ترجيح بلا مرجح، وغير المعين لا ماهيّة له ولا هويّة، فيتعين الرابع.

وفي موارد النهي توجد نفس هذه المحتملات، إلّا أن إرادة الرابع منها غير معقولة؛ لأنه حاصل حتى لأفسق الفُسّاق، ومثله الثاني والثالث لنفس ما تقدم، فيتعين الأول.

ولا تختص هذه القرينة ببابي الأمر والنهي، فربما وجدت في غيرهما، كما في (جاءني رجل) و(لا رجل في الدار) فإن القرينة قائمة على إرادة صرف الوجود من الأول وإرادة الطبيعة على نحو السريان في الثاني، ولهذا حملنا البيع في قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾ على الطبيعة بنحو السريان؛ لأنه لا منّة في إرادة صرف البيع، وإرادة البعض لا سبيل إلى تعيين المراد فيه، أو يلزم

الترجيح بلا مرجح[1].

نعم، نستثني مورداً واحداً من باب الأمر نلتزم فيه بأن المطلوب جميع الأفراد، ولا يحصل الامتثال بإيجاد فرد، وهو ما إذا تعلق الأمر بالترك، فيكون بابه كباب النهي، فإن جعل الحكم إيجاباً أو تحريماً يتبع الملاك، فإذا كان مصلحة فالحكم هو الوجوب، وإذا كان مفسدة فهو الحرمة، ويترتب على ذلك أن المصلحة إذا كانت في الترك فالحكم المجعول هو وجوب الترك، وما يجب تركه قد يكون مستقلاً ولعل منه الصوم وتروك الإحرام ـ وقد يكون ضمنيّاً ـ ومنه ترك القهقهة وكلام الآدمي ولبس الحرير في الصلاة، والترك في الموردين تعلق بجميع التروك، فلا يتحقق الامتثال مع ترك أحدها، وقرينة ذلك نفس ما تقدم في باب النهي.

ثم إن الأمر المتعلق بالترك على ثلاثة أنحاء:

النحو الأول: أن يتعلق بكل فرد فرد من الطبيعة.

---

(١) إرادة جميع الأفراد لها صورتان:

الصورة الأولى: إرادة الجميع بجعل كل واحد منها موضوعاً مستقلًّا لحكم، وهو ما يسمى بالإطلاق الاستغراقي، وهو يقتضي الانحلال وتعدد الأحكام بعدد الأفراد.

الصورة الثانية: أن يكون الجميع ملحوظاً مركباً له وحدة اعتبارية، ويكون التكليف المتعلق به واحداً له امتثال واحد ومعصية واحدة، وعقاب واحد، ومورد الأمر فيه قرينة عقلية تعين البدلية، ومورد النهي فيه قرينة تعين الشمولية وهي ما تقدمت في الأصل، وكلام السيد﵀ واف في مورد الأمر، إلّا أنه ليس كذلك في النهي، إذ عدم معقولية النهي على نحو البدلية، لأنه حاصل لا يعين كونه على نحو الشمولية، إذ قد يكون على نحو الإطلاق المجموعي.

النحو الثاني: أن يتعلق بالمجموع.

النحو الثالث: أن يؤمر بترك عنوان منتزع أو متحصّل من ترك الجميع، والفرق بسبب اختلاف موطن المصلحة.

وكل نحو منها تارة يكون أمراً استقلاليّاً بترك الطبيعة في جميع الأفراد، وأخرى يكون ضمنيّاً.. فإن كان الأمر استقلاليّاً ظهر الفرق بين هذه الأنحاء في مسألتين:

المسألة الأولى: لو اضطر المكلف إلى ارتكاب بعض الأفراد، فعلى النحو الأول لا يسقط الأمر بترك الباقي، لانحلال الأمر فيه إلى أوامر بعدد الأفراد، ويسقط على النحوين الآخرين..

أما الثاني فلأن المركب يتعذر تحقيقه بتعذر أحد أجزائه، فيسقط الأمر للعجز عن متعلقه.

وأما الثالث فلأن المسبب لا يتحقق إلّا بتحقق السبب بجميع أجزائه، وتعذر جزء السبب يوجب العجز عن تحقيقه وتحقيق مسببه.

المسألة الثانية: لو شك في فرد هل هو مصداق للطبيعة التي أمر بتركها أم لا، فإنه على الأول تجري البراءة؛ لأنه شك في تكليف زائد، وعلى الثالث تجري الاشتغال؛ لأنه شك في المحصل، وعلى الثاني تدخل المسألة في دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين، والمختار جريان البراءة فيه.

وإن كان الأمر ضمنيّاً ظهر الفرق بين هذه الأنحاء في مسألتين:

المسألة الأولى: لو اضطر إلى ارتكاب بعض ما تعلق الأمر بتركه، كالبكاء في الصلاة أو لبس النجس، فعلى الأول لا يجوز ارتكاب سائر ما تعلق الأمر بتركه من غير ضرورة، ولو كان فرداً آخر من البكاء أو لبس النجس للانحلاليّة، والنتيجة وجوب تقليل أفراد تلك الطبيعة بالمقدار الممكن، وعلى الثاني يجوز ارتكاب غير ما اضطر إليه؛ لأن الجميع مطلوب بطلب واحد شخصي، ومع الاضطرار إلى الفرد الأول لا يكون الفرد الثاني مانعاً لعدم المقتضي لمانعيته، فلا يجب التقليل في الأفراد التي تعلق النهي بتركها البتة، والكلام نفسه يأتي على الثالث؛ لعدم إمكان تحقيق تقيد الصلاة بالعنوان المتحصل من مجموع التروك، بعد الاضطرار إلى عدم تحقيق تلك التروك.

وهل يجب تقليل شدة النجاسة أو تقليل النجاسة حكماً على الأول ـ كما ذهب صاحب العروة ﷺ ـ؟ الظاهر العدم؛ لأن تقليل النجاسة غير مقدور بعد حكم الشارع بعدم ارتفاع نجاسة البول إلّا بعد الغسلة الثانية. ولأن النجاسة أمر اعتباري يدور أمرها بين الوجود والعدم ولا تقبل الاشتداد والضعف.

نعم، يمكن اعتبار الشيء الشديد، كما ورد في نجاسة الناصب، ومثله ما ورد في بعض الأفعال أنها أوجب من بعض وهذا من اختلاف المعتبر، وليس من الاشتداد؛ لأنه يحتاج إلى حركة، وهي لا تقع في الاعتباريات[1].

---

(١) هكذا قرر سماحة الشيخ الأستاذ ﷺ كلام السيد الخوئي ﷺ وفي المحاضرات لم يقبل ﷺ كلام صاحب العروة ﷺ لعدم تماميته من حيث الصغرى والكبرى.. أما من حيث الصغرى: فلأن الأحكام أمور

المسألة الثانية: ما لو اشتبه ما يجب تركه موضوعاً بغيره، كما لو شك في ثوب هل هو نجس أو مما لا يؤكل أم لا؟ فإنه على الأول والثاني إن وجد أصل يحرز به تحقق الشرط أو عدم تحققه ـ كاستصحاب الطهارة أو النجاسة أو عدم كون اللباس مما يؤكل الأزلي ـ فهو، وإلّا دخل في الأقل والأكثر الارتباطيين والمرجع فيه هو البراءة. ودعوى اختلاف الأول عن الثاني غير مسموعة إذ مرجع الشك فيهما إلى الشك في أن الصلاة المطلوبة مقيدة بترك لُبس هذا الثوب أو ذاك من دون فرق بين أن يكون الترك مطلوباً على وجه الانفراد أو على وجه جزء من الكل المركب منه ومن ترك آخر. وعلى الثالث المرجع هو الاشتغال، كما هو الحال في كل مورد يشك فيه في المحصل.

اجتماع الأمر والنهي في واحد

وتمهيد البحث في هذه المسألة في مقدمات:

المقدمة الأولى: في تحرير محل النزاع.

ليس البحث في جواز الاجتماع في واحد كبرويّاً كما يظهر من العنوان، فإن

اعتبارية لا تتصف بالشدة تارة والضعف أخرى. نعم، موضوع الحكم الاعتباري هو تنجيس البول بالملاقاة، ويرتفع الحكم بتحقق موضوع الطهارة وهو الغسل مرتين، وعليه لا أثر للغسل مرة واحدة إذ بها لا يتحقق موضوع الحكم بالطهارة. ولعل عدم ترتب الأثر سبب تعبير شيخنا الاستاذﷺ بعدم القدرة على تقليل النجاسة بالغسلة الواحدة، وأما من حيث الكبرى: فلأنه لو سلم قبول النجاسة للشدة تارة والضعف أخرى، لا دليل على وجوب التقليل من حيث الكيف لنظر الأدلة إلى المانعية الكمية، فهي تدل على الانحلال الكمي بحسب الأفراد لا الكيفي.

استحالته بدهية، والعلوم وضعت لبحث النظريات، وإنما البحث في الواحد العرفي أو بالنظر البدوي إذا كان له عنوانان، فهل هو واحد حقيقة فيكون الاجتماع ممتنعاً أم كثير وإن اتفق انطباق العنوانين على واحدٍ فلا يمتنع أن يتعلق النهي بأحد العنوانين والأمر بالآخر؟

المقدمة الثانية: ليس المقصود بالواحد الجزئي الحقيقي، فإن امتناع الاجتماع فيه ظاهر لا يخفى على العقلاء فضلاً عن العلماء، وإنما المراد الواحد العرفي، والبحث عن أنه إذا كان له عنوانان هل يتعدد عقلاً أم لا؟ فالواحد عرفاً وعقلاً لا يجتمع فيه الأمر والنهي وإن سمي باسمين، والمتعدد كذلك يتحقق فيه الاجتماع وإن سمي باسم واحد، والحديث في صغرى أن المتحد عرفاً فيما إذا كان له عنوانان هل يتعدد عقلاً أم لا؟

المقدمة الثالثة: في الفرق بين هذه المسألة ومسألة اقتضاء النهي عن العبادة للفساد.

والصحيح أن هنالك امتيازاً في جهة البحث، فالبحث هنا ـ كما عرفت ـ صغرويّ، وأما البحث هناك فهو كبري في حكم العمل من حيث الصحة والفساد بعد الفراغ عن تعلق الأمر العبادي والنهي به، بل الاختلاف بينهما ذاتي لتمايزهما في الموضوع والمحمول والغرض والجهة، وحتى في الحكم.

وما ذكره صاحب الفصول﵀ من أن الفرق في كون العنوان المتعلق به الأمر مختلفاً بالذات عن العنوان المتعلق به النهي في محل البحث. نعم، قد

يتفق اجتماعهما في واحد، والنسبة بين العنوانين تارة من وجه وأخرى بالعموم والخصوص المطلقين وهو يتفق نادراً، بينما متعلق الأمر هناك متحد بحسب الحقيقة مع متعلق النهي، والفرق بينهما في الإطلاق والتقييد غير تام:

أولاً: لعموم البحث هناك لما كانت النسبة فيه بين المتعلقين العموم والخصوص من وجه كما في (صل) و(لا تغصب).

وثانياً: بأن العبرة في الاختلاف بين المسائل بل العلوم بالجهة، لا باختلاف الموضوع والمحمول، والاختلاف في الجهة متحقق بين المسألتين.

وبهذا يتضح فساد ما ذكره بعضهم من أن الفرق في الدليل، فهو هنا العقل وهناك اللفظ، فإنه ـ مضافاً إلى أن البحث هناك لا يختص بالعبادة والنهي الثابتين بدليل لفظي، وإن كان ظاهر عبارات القدماء ذلك، ولكن لا عبرة بهذا الظهور لما ستعرف من عموم الجهة المبحوث عنها هناك ـ لا عبرة بالامتياز العرضي مع وجود الامتياز الذاتي.

المقدمة الرابعة: نتيجة هذه المسألة تنقيح صغرى التعارض على القول بكون الواحد الذي له عنوانان واحداً حقيقيّاً، للعلم بكذب أحد دليلي الأمر والنهي، وصغرى التزاحم على القول بكونه متعدداً، كما لو اتفق ملازمة الواجب للمحرم.

المقدمة الخامسة: هذه المسألة أصولية عقلية، وليست فقهية كلامية..

أما كونها أصولية؛ فلأنها تقع في طريق استنباط الحكم الشرعي، وما ذكره الميرزا النائيني﵀ من أنها من المبادئ التصديقية؛ لأنها تنقح صغرى التعارض

أو التزاحم ويتم الاستنباط بضم إحدى الكبرتين لا بها غير تام إذ يكفي في كون المسألة أصولية أن تقع نتيجتها في طريق الاستنباط في الجملة، والمقام كذلك إذ الحكم بصحة العبادة يترتب على مجرد القول بالجواز [1].

وأما كونها عقلية وليست لفظية فلأن الجهة المبحوث فيها ـ كما عرفت ـ أعم من صورة ثبوت الأمر والنهي أو أحدهما بدليل لفظي.

---

(١) لا يحتمل أن يكون مراد المحقق النائينيﷺ أن القاعدة ليست من مسائل علم الأصول لعدم وقوعها في طريق الاستنباط من رأس، فإن هذا خلاف تقرير بحثه جدّاً، والظاهر أن مراده أنها ليست كذلك لعدم وقوعها كبرى في قياس الاستنباط، وما ذكره السيد الخوئيﷺ في المصباح من كفاية القاعدة في الاستنباط على القول بالجواز ينفع لدفع الإشكال على الاحتمالين. نعم، يبقى إشكال آخر، وهو إن السيد الخوئيﷺ أخذ في القاعدة الأصولية الاستقلال، وليست القاعدة كذلك على جميع التقادير لحاجتها إما إلى مرجحات باب التعارض أو مرجحات باب التزاحم.

وقد ذكر شيخنا الأستاذﷺ أن الحكم بالصحة على القول بالجواز يتوقف على تطبيق مرجحات باب التزاحم، فالبيان الموجود في المصباح والمحاضرات على غير ما ينبغي، وما ينبغي أن يقرر به كلامهﷺ هو: إن القاعدة وإن احتاجت إلى قاعدة التعارض على القول بالامتناع، إلّا أنها على القول بالجواز لا تحتاج إلى التزاحم في استنباط الحكم بالصحة في صورة وجود مندوحة، بيان ذلك:

ما يجتمع فيه العنوانان تارة توجد مندوحة لعدم ارتكابه، كأن يتمكن المكلف من الصلاة في غير المكان المغصوب، وأخرى لا توجد.. وفي الفرض الأول لا تزاحم بخلاف الثاني، فالحكم بالصحة في الأول يكفي فيه القول بجواز الاجتماع ولا يتوقف على جريان قاعدة التزاحم لعدم تحقق التزاحم أصلاً.

أقول: إن كان القول بالجواز يكفي في الحكم بالصحة في مورد وجود المندوحة، فهو كاف في مورد عدمها، وضم قاعدة التزاحم فقط لإثبات أن المكلف مطيع فقط على تقدير امتثال الأهم أو المساوي فقط، وعاص ومطيع على فرض امتثال المهم، وترك الأهم، ويستحق عقوبتين على تقدير ترك الاثنين، ولا يتوقف الحكم بالصحة بوجه على القول بتطبيق قاعدة التزاحم.

وأما عدم كونها فقهية، فلأن نتيجتها ليست بنفسها حكماً شرعياً.

وأما عدم كونها كلامية فلعدم ارتباط جهة البحث ـ وهي هل الواحد الذي له عنوانان متعدد حقيقة أو لا؟ ـ فيها بالمبدأ والمعاد، وإمكان تصوير البحث فيها بنحو تندرج في علم الكلام لا يصحح الاندراج فعلاً؛ لأن المدار على الجهة التي وقع فيها البحث فعلاً.

وقد يقال: هي من المبادئ الأحكامية؛ لأن البحث فيها عن أن الأمر بشي هل يستلزم عدم النهي عنه أم لا؟ وأن النهي عن شيء هل يستلزم عدم الأمر به أم لا؟ فإن قلنا بالاستلزام فالنتيجة هي الامتناع، وإلّا فالجواز.

وفيه:

أولاً: أن المبادئ إما تصورية أو تصديقية، ولا يوجد قسم ثالث في قبالهما.

وثانياً: أن البحث في المقام ليس عن الاستلزام، فإنه من فروع التضاد بين الأحكام، وهو واضح لا يحتاج إلى بحث، وإنما البحث في سراية الأمر إلى متعلق النهي وسراية النهي إلى متعلق الأمر[1].

المقدمة السادسة: فصّل البعض بالقول بجواز الاجتماع بحكم العقل وعدم الجواز عرفاً، وأنت خبير بأن المسألة لما كانت عقلية فلا مجال فيها للرجوع إلى العرف.

---

(١) عبر السيدﷺ بذلك في دروسه، مع أنه لا يتناسب مع ما كرره كثيراً من عدم وقوع الحركة ـ ومنها السراية ـ في الاعتباريات.

فإن قلت: العرف يرى المجمع واحداً وإن تعدد عقلاً.

قلت: لا عبرة بنظره في غير تحديد الظهورات.

فإن قلت: العرف يفهم من الأمر بطبيعة تنطبق على متعلق لعنوان منهي عنه عدم شمول الأمر للمجمع.

قلت: لا داعي لهذا التقييد لا من لفظ إذ المفروض عدمه، ولا من عقل؛ لأن صاحب التفصيل يسلم بالجواز عقلاً، ولو سلمنا التقييد فهو خارج عن محل البحث؛ لأن محل البحث فيما إذا انطبق متعلق النهي والأمر على مصداق واحد، وهذا إنما يكون فيما إذا تعلق الأمر بالطبيعة لا الطبيعة التي لا ينطبق عليها العنوان الذي تعلق به النهي، فإنه على هذا التقرير لا أمر أصلاً.

المقدمة السابعة: القدر المتيقن دخول النفسيين والعينيين والتعيينيين في محل البحث، والصحيح دخول الغيريين والكفائيين دون التخييريين فيه.

أما دخول الغيريين؛ فلأنهما حكم شرعي على القول به، والفرق في المبادئ لا يؤثر في الجواز والامتناع، إذ المدار على حكم العقل بجواز اجتماع المبغوضية والمحبوبية في واحد وعدم الجواز، وإمكان امتثال العبد فيه بالأمر والنهي وعدم الإمكان.

وأما دخول الكفائيين فلأن متعلق الأمر والنهي فيهما عين متعلق العينيين، والفرق في الموضوع لقيام المصلحة بفعل كلي المكلف في الأولين، وبفعل كل واحد من المكلفين في الأخيرين، وجهة امتناع الاجتماع محفوظة

فيهما، وهي عدم معقولية اجتماع الحب والبغض في واحد، وعدم معقولية إتيان كلي المكلف بالمجمع وعدم الإتيان به.

وأما خروج التخييريين فلأن مرجع النهي التخييري إلى حرمة الجمع بين العدلين أو الأعدال أو حرمة أحدهما بشرط الاجتماع، وحيث أن متعلق الأمر التخييري عنوان أحدهما، فلا يمكن انطباق متعلق النهي والأمر فيهما على واحد.

المقدمة الثامنة: اشترط بعض العلماء وجود مندوحة للمكلف في محل البحث، إذ بدونها يكون المكلف عاجزاً عن امتثال الخطابين، والقدرة شرط إما في إمكان توجه الخطاب ذاتاً أو عقلاً، وإما في تنجزه عقلاً.

وفيه: ـ مضافاً إلى النقض بالعقل والتمييز والالتفات فإنها من الشرائط العامة كالقدرة، ولم يقع الخلاف في عدم جواز الاجتماع في المجنون والصبي غير المميز والغافل، ولم يشترطها من اشترط عدم المندوحة ـ أن جهة البحث يلزم بحثها حتى على مذهب الأشعري القائل بجواز التكليف بغير المقدور، وهي هل الواحد الذي له عنوانان يجوز تعلق الأمر بأحد عنوانيه والنهي بالآخر أم لا؟ من قال بالجواز لابد أن يثبت أن العنوان يوجب التعدد، وعدم سراية التكليف من المتعلق إلى الآخر، والقائل بعدم الجواز يكفيه انتفاء أحدهما. ولا نظر في هذه الجهة إلى شرائط التكليف.

المقدمة التاسعة: في علاقة المسألة بمسألة متعلق الأوامر والنواهي. فقد ذكر نحوان من الارتباط:

الأول: أن البحث في هذه المسألة متفرع على القول بالتعلق بالطبائع، إذ عليه يمكن البحث عن مصداق الطبيعتين هل هو واحد أو متعدد. ولا كلام في الامتناع على القول بالتعلق بالأفراد.

الثاني: أن الجواز مبني على القول بالتعلق بالطبائع، والارتباط في النحو الأول يرجع إلى تحديد موضوع المسألة، وفي الثاني إلى المبادئ التصديقية لثبوت المحمول.

والصحيح عدم صحة الارتباط بالنحوين: لعدم استلزام القول بالتعلق بالأفراد للقول بالامتناع استلزاماً ظاهراً لا يحتمل معه القول بالجواز، فلا حاجة للبحث، بل للقول بالجواز وجه، وهو إن تعدد العنوان يوجب تعدد المعنون، كما إن القول بالتعلق بالطبائع لا يستلزم القول بالجواز كذلك، بل للقول بالامتناع وجهان:

١ـ أن يقال بأن تعدد العنوان لا يوجب تعدد المعنون، كما في زيد الذي هو واحد مع تعدد عناوينه الذهنية، والعبرة بتعدد الوجود لا العنوان.

٢ـ أن يقال بسراية كل واحد من الأمر والنهي من متعلقه إلى الأفراد، فيكون المجمع الواحد مأموراً به ومنهيّاً عنه.

وللمحقق النائيني﵀ توجيه للارتباط حاصله: إن من احتمالات البحث في متعلق الأوامر والنواهي، أن المتعلق على القول بالتعلق بالطبائع الماهيات بنفسها دون أمارات التشخص، وعلى القول بالتعلق بالأفراد الماهيات وأمارات التشخص ـ أيضاً ـ وعلى هذا القول لا يبقى مجال للبحث في مسألة الاجتماع؛ لأن المأمور به من أمارات تشخص المنهي عنه، والمنهي عنه من

أمارات تشخص المأمور به، فإن الصلاة في الأرض المغصوبة من أمارات تشخص هذه الصلاة، كما أن من أمارات تشخص الغصب بالصلاة كونه واقعاً ضمن هذه الصلاة، فيلزم اجتماع الأمر والنهي في واحد.

وهو متين في نفسه إلّا أن المبنى هالك؛ إذ الصحيح تعلق الأمر والنهي بما فيه الملاك، فإذا كان قائماً بأصل الطبيعة فلا تعلق بالمشخصات.

فإن قلت: لا دليل على انحصار متعلق الأمر والنهي بما فيه الملاك؛ لأن تحقق الملاك في شيء كاف للتعلق بالملازم له.

قلت: هذا وإن ذهب إليه بعض العلماء إلّا أنه هالك ـ أيضاً ـ لا يصح بناء مسألتنا عليه، لما عرفت ـ سابقاً ـ من عدم وجود دليل على حتمية اتحاد المتلازمين في الحكم. نعم، لا يختلفان في الحكم الإلزامي للزوم التكليف بغير المقدور. وبهذا يتضح ارتباط مسألتنا بمسألة أخرى غير تحديد المتعلق، وهي: هل يصح اختلاف المتلازمين في الحكم الإلزامي أو لا؟ والتلازم مختص بصورة عدم المندوحة، وأما مع المندوحة فلا ملازمة بين أمارات التشخص، ومنها (الغصب)، والطبيعة التي تعلق بها الأمر[1].

---

(١) أقول: قرر شيخنا الأستاذﷺ مطلب السيد الخوئيﷺ بكيفية مخالفة لما هو موجود في درسه، وذلك رعاية لروح البحث وما هو المقصود لهﷺ. وقد سجلت على ما ذكرهﷺ أخيراً بأن هذا لا يبرر ارتباط مسألتنا بالمسألة التي ذكرها؛ لأن الارتباط خاص بصورة عدم المندوحة، وهذه الصورة خارجه عن البحث الأصولي حسب مباني السيدﷺ لاحتياج القاعدة فيها إلى ضم كبرى التزاحم على القول بالجواز، فهو بيان للارتباط بين مسألة متعلق الأمر ومسألة غير أصولية، والغرض بيان الارتباط بين المسألة الأصولية وبين مسألة متعلق الأمر.

المقدمة العاشرة: في ارتباط المسألة بمسألة أصالة الوجود أو الماهية. فقد نقل في الفصول توهم أن البحث في جواز الاجتماع مبني على أصالة الماهية؛ لأن الصلاة في الأرض المغصوبة ـ مثلاً ـ لها ماهيتان، فيصح البحث عن جواز الاجتماع، إذ للقول بالاجتماع مجال حينئذ، وأما على القول بأصالة الوجود فلا مجال للبحث؛ لأن حقيقة الشيء في وجوده والوجود واحد، وعليه لا يوجد وجه للقول بالجواز.

ويندفع: بأن المدار في الوحدة والتعدد على النظر العقلي لا العرفي، ومن المحتمل أن يرى العقل الواحد العرفي الذي له عنوانان متعدداً، فيجوز الاجتماع، ومن المحتمل أن يراه واحداً فلا يجوز الاجتماع، ولهذا عقدت هذه المسألة، أي: لملاحظة حكم العقل في ذلك.

المقدمة الحادية عشرة: في اشتراط إحراز ملاكي الأمر والنهي في المجمع في محل البحث.

فقد خص صاحب الكافية﵀ محل البحث بصورة إحراز ملاكي الأمر والنهي في المجمع، ثم استطرد وبين الفرق بين مورد مسألتنا وموردي التعارض والتزاحم، وحاصل كلامه﵀ في مقامين:

المقام الأول: مقام الثبوت، وذكر﵀ فيه أن مجمع متعلقي الأمر والنهي فيه ثلاثة احتمالات:

١ـ أن لا يكون واجداً لملاكي الحكمين، وهنا لا يتحقق موضوع التعارض

والتزاحم ومسألة اجتماع الأمر والنهي، إذ لا يصح جعل واحد منهما.

٢ـ أن يكون واجداً لملاكي الحكمين، وهنا يتحقق موضوع مسألتنا، إذ يمكن أن يقال حينئذ بفعلية الحرمة والوجوب على القول بالجواز، وفعلية أحدهما ـ وهو الحرمة الأولى[1] ـ أو غيرهما مع التساوي؛ على القول بالامتناع.

٣ـ أن يكون واجداً لملاك أحدهما، وهنا لا يصح جعل الفاقد للملاك، فحكم هذا الاحتمال حكم الأول.

المقام الثاني: مقام الإثبات، وذكرﷺ فيه أنه تارة يدل دليل على وجود الملاك في أحد دليلي الوجوب والحرمة فقط، فيقع التعارض لعدم إمكان ثبوتهما في الواقع، وأخرى لا يدل الدليل الخارجي على ذلك ولا يكون في المقام إلّا إطلاق دليلي الأمر والنهي، وفيه ثلاثة محتملات:

الأول: أن يكون إطلاقا الدليلين ناظرين إلى بيان الحكم الاقتضائي، وحكمه بين إذ من الواضح عدم امتناع اجتماع ملاك الحرمة والوجوب في مورد، فلا تعارض بل المقام من تزاحم المقتضيين، فيرجح الأقوى بحسب مرجحات التزاحم، وإن كان أضعف دليلاً بحسب مرجحات التعارض.

الثاني: أن يكون أحدهما ناظراً للحكم الاقتضائي، والآخر ناظراً إلى الفعلي، وحكمه بينٌ ـ أيضاً ـ إذ من الواضح عدم امتناع أن يكون المحرم الفعلي واجداً لملاك الوجوب، أو يكون الواجب الفعلي واجداً لملاك الحرمة.

---

(١) ذكر شيخناﷺ أن مراد صاحب الكفايةﷺ أن هذه الصورة مورد التزاحم على القول بالامتناع.

الثالث: أن يكون إطلاقا الدليلين ناظرين إلى بيان الحكم الفعلي. وهذا الاحتمال داخل في مسألتنا، فإن قيل بالجواز ثبت الحكمان معاً، إلّا إذا علم كذب أحدهما، وإن قيل بالامتناع تقع المعارضة إذ لا يعقل اجتماع الوجوب والحرمة الفعليين في واحد.

وغرضه من حصر محل البحث بإحراز ملاكي الوجوب والحرمة تخريج حكم المشهور بصحة العمل حتى على القول بالامتناع وتقديم النهي إذا جاء به المكلف عن جهل قصوري، وذلك لوجود الملاك فيه.

وفي كلامه مواضع للنظر..

أما ذهابه إلى اشتراط الملاك في مورد اجتماع الأمر والنهي؛ ففيه: أن جهة البحث في مسألة الاجتماع هو إن الواحد الذي له عنوانان هل هو متعدد أم لا؟ وهي لا تختص بالقول بتبعية الأحكام للمصالح والمفاسد، فللبحث مجال على مذهب الأشاعرة.

وأما ذهابه إلى أن مناط التعارض العلم بثبوت الملاك في أحدهما؛ ففيه: أن مناط التعارض هو تنافي الدليلين بما لهما من المدلول من جهة الكشف عن الواقع في عالم الجعل، وهو يجري على مذهب الأشاعرة.

وأما فرضه كون الدليلين ناظرين إلى بيان الحكم الاقتضائي، وقوله بجواز اجتماع الحكمين، ففيه:

أولاً: أن البحث في سراية كل من الإنشاءين المتعلقين بواحد من أحد

عنوانيه إلى الآخر، ولا معنى لهذا البحث إذا لم يوجد إلّا إخباران.

وثانياً: أنه خلاف المتفاهم العرفي في الأوامر والنواهي، وخارج عن وظيفة الشارع، ولم نظفر بدليل واحد من الكتاب والسنة في مقام بيان الحكم الإنشائي، فلا فائدة من ذكر هذا التفصيل.

وثالثاً: أن الحكم الاقتضائي هو الملاك المصحح للجعل وليس مطلق المصلحة أو المفسدة، بل المصلحة الموجبة للمحبوبية، والمفسدة الموجبة للمبغوضية، ولا يعقل اجتماعهما في واحد بنحو يكون محبوباً ومبغوضاً في آن واحد، والقائل بالجواز في مسألة الاجتماع لا يجيز ذلك.

وأما ذهابه إلى تطبيق مرجحات باب التزاحم فيما إذا كان الدليلان يدلان على ثبوت حكمين اقتضائيين لا يمكن امتثالهما معاً؛ ففيه: أن التزاحم إنما يقع بين الأحكام الفعلية مع العجز عن الجمع، وأما التدافع بين الملاكات فإعمال الترجيح فيه بيد المولى لا العبد.

وأما قوله بأن الدليلين قد يكونان ناظرين إلى الحكم الفعلي وتفصيله فيه؛ ففيه: أنه إن أراد بالفعلي المعنى المصطلح ففيه أنه منوط بتحقق الموضوع، والدليل متكفل لبيان الإنشاء، وهو قد يتقدم على الفعلية مئات السنين، وإن أراد فعليته عند المولى ـ أي إنشاؤه وإبرازه من قبله ـ تحققت المعارضة مطلقاً حتى على القول بالجواز؛ لأن صاحبه لا يقول بثبوت حكمين في واحد.

وأما تخريجه لما نسب إلى المشهور بل ادعي عليه الإجماع، كما في مفتاح

الكرامة ففيه:

أولاً: إن طريق إحراز الملاك منحصر في الأمر، وهو مفقود على القول بالامتناع وتقديم النهي.

وثانياً: إن المصلحة مغلوبة بالمفسدة بعد الكسر والانكسار حسب الفرض، فلا يمكن التقرب بها.

المقدمة الثانية عشرة: في ثمرة البحث.

والمشهور صحة العبادة المنطبق عليها عنوان محرم على القول بالجواز مطلقاً. وذهب المحقق النائينيﷺ إلى الفساد فيما إذا صدرت من العامد العالم بالحرمة؛ لانحصار المصحح في الأمر العرضي أو الترتبي أو الملاك، والكل مفقود..

أما الأول فلأن القدرة من مقتضيات ذات الخطاب، ويفرع على ذلك اختصاص الأمر المتعلق بالجامع بخصوص الحصص المقدورة، والعبادة المعنونة بعنوان محرم غير مقدورة.

وأما الثاني؛ فلأنه في المقام لا يخرج عن كونه طلباً للحاصل أو طلباً للجمع بين الضدين، فإن العنوان المحرم ـ كالغصب مثلاً ـ إما أن يتحقق بنفس العبادة ـ كالصلاة مثلاً ـ أو بغيرها الذي هو ضد للعبادة لا يجتمع معها.. فعلى الأول يكون مفاد الأمر الترتبي (إذا ارتكبت العنوان المحرم بفعل العبادة فافعل العبادة) وهذا طلب للحاصل. وعلى الثاني يكون مفاد

الأمر الترتبي (إذا كنت مرتكباً للعنوان المحرم بغير العبادة المضاد لها فافعل العبادة) وهذا طلب للجمع بين الضدين.

وأما الثالث فلأن العبادة المتعنونة بعنوان محرم وإن اشتملت على مصلحة، إلّا أن الصحة تتوقف على الحسن الفاعلي، وهو مفقود؛ لأن وجود الصلاة بإيجاد الغصب.

والصحيح: صحتها على القول بالجواز لتوفر الجميع..

أما الأول فللمناقشة فيما ذكره ﷺ كبرى وصغرى.. أما الكبرى فلعدم تماميتها ـ كما تقدم في المبنى وهو اقتضاء ذات الخطاب للقدرة، والبناء، وهو إن الجامع على القول بأن القدرة من مقتضيات التكليف متعلق بالحصة المقدورة فحسب. وأما الصغرى فلأن العبادة المعنونة بالعنوان المحرم مقدورة تكويناً ـ كما هو ظاهر ـ وتشريعاً؛ لأن النهي متعلق بعنوان مجاور للعنوان الذي تعلق به الأمر، وهو لا يسري من عنوانه إلى المجاور على القول بالجواز.

وأما الثاني فلأن العنوان المنهي عنه منضم إليه العنوان العبادي، فلا يكون طلب العبادة على تقدير تحققه طلباً للحاصل لعدم كونه متحداً، ولا يكون طلباً للضدين لعدم المعاندة.

وأما الثالث فلأن ما ذكره ﷺ من وجود العنوان المحرم والعنوان العبادي بإيجاد واحد غير تام؛ لأن الإيجاد غير الوجود وإلّا لزم توقف الوجود على المعدوم أو التسلسل، وإذا تعدد الوجود يتعدد الإيجاد.

وأما على القول بالامتناع فإن قلنا بتقدم الأمر وسقوط النهي، فالحكم بالصحة هنا أولى من الحكم بالصحة على القول بالجواز، وإن قدمنا النهي وقلنا بسقوط الأمر، فالكلام في ثلاث جهات:

الجهة الأولى: في العالم العامد.

وقد حكم فيه صاحب الكفاية﵀ بالصحة إذا كان المجمع توصليّاً، وبالفساد إذا كان تعبديّاً..

أما الأول، فلتحقق الغرض التوصلي حتى لو صدر عن اختيار فضلاً عن صدوره في ضمن المحرم.

وأما الثاني فلاشتراط قصد القربة، والمجمع محرم فقط، وهو غير صالح للتقرب.

والصحيح الفساد حتى فيما إذا كان المجمع توصليّاً؛ لأنه غير مطلوب، وليس مصداقاً للواجب، وهذا مقتضى القاعدة فيما إذا تعارض دليلا حكمين إلزاميين من وجه، وحكمنا بتقديم النهي، ولا يُخرج عنها إلّا بدليل خاص، كما في تطهير الثوب المتنجس.

الجهة الثانية: في الجاهل.

والمعروف الصحة مطلقاً إذا كان المجمع توصليّاً، والتفصيل بين المقصر والقاصر إذا كان تعبديّاً، وهو مذهب صاحب الكفاية﵀..

أما البطلان في الأول فلأن العمل الصادر مبغوض.

وأما الصحة في الأول فلوجهين:

الأول: وجدان المجمع للملاك وقصده كاف.

الثاني: إن الأمر موجود، ويمكن قصده، والنهي المجهول لا أثر له، إما لاشتراط الوصول في تأثير جهاته المقبحة، وإما لأن تأثيره الواقعي يوجب الحرمة فقط، ولا يوجب المبغوضيّة.

ويلاحظ على الأول: أن الملاك لا كاشف عنه إلّا الأمر والمفروض سقوطه، ولو سلم وجوده فهو مضمحل في مفسدة النهي المقدم. **كما يلاحظ على الثاني**: أما حديث اشتراط الوصول في التأثير فهو تصويب. وأما قصد الأمر فهو خلاف الفرض. فالصحيح البطلان مطلقاً في التعبدي والتوصلي.

الجهة الثالثة: في الناسي.

والصحيح فيه التفصيل بين المعذور وغيره، لعدم صحة توجه الخطاب للناسي حكماً أو موضوعاً، فالمجمع ليس محرماً. نعم، إذا كان النسيان ناشئاً عن عدم المبالاة بالدين، يكون الفعل مبغوضاً، وإن لم يتوجه النهي إلى الفاعل، فلا صلاحيّة له للتقرب. نعم، لو كان المجمع تعبديّاً صح لتعلق الأمر وعدم مانعية المبغوضية.

أدلة القول بالامتناع:

وأحسن ما قيل للاستدلال على الامتناع ما في الكفاية، وهو مبني على مقدمات:

الأولى: أن الأحكام الفعلية متضادة، ويستحيل اجتماعها حتى عند من

يرى جواز التكليف بغير المقدور، لإنكاره التحسين والتقبيح فقط، وهو يصحح التكليف بالمحال، لا التكليف المحال.

الثانية: أن متعلق التكليف ما فيه الملاك، وهو فعل المكلف الخارجي، وليس الاسم والعنوان، بنحو لو تلفظ المكلف أو خطر في ذهنه العنوان تحقق الامتثال في الواجبات والعصيان في المحرمات.

الثالثة: أن تعدد العنوان لا يدل على تعدد المعنون، كيف؟! والواحد البسيط من جميع الجهات، وهو الواجب معنون بعناوين متعددة، كالعالم والقادر، والخالق والرازق.

الرابعة: أن لكل وجود إمكاني واحد ماهية واحدة، وتتعدد الماهية بتعدد الوجود، وبهذا يتضح اندفاع تفرع المسألة على الخلاف في أصالة الوجود أو الماهية، أو على الخلاف في تعدد وجود الجنس والفصل في الخارج وعدم تعددهما.

والمتحصل من هذه المقدمات أن مجمع عنوان الحرام والواجب واحد وتعدد العنوان لا يدل على تعدد المعنون، فله ماهية واحدة؛ لأن الوجود الواحد لا تتعدد ماهيته، فيمتنع اجتماع الأمر والنهي فيه.

وجميع المقدمات التي ذكرها تامة إلّا أنها لا تثبت الامتناع..

أما المقدمة الأولى: فإن أريد منها التضاد المصطلح ففساده ظاهر؛ لأن التضاد من أحكام المقولات الحقيقية، والأحكام كلها من الاعتبارات، وإن أريد منها التضاد اللغوي فهو حق لتعاند الأحكام في المبدأ والمنتهى.

وأما المقدمة الثانية: فهي من الواضحات لعدم الغرض في اللفظ والعنوان. نعم، التلفظ فعل للمكلف، وقد يكون محكوماً بواحد من الأحكام التكليفية الخمسة، إلّا أن الكلام في الصلاة ـ مثلاً ـ هل تعلق الوجوب باسمها أم لا؟

وأما المقدمة الرابعة: فلأن الماهية حد الوجود، وليس للوجود الواحد إلّا حد واحد.

وإنما الكلام في الثالثة: فإنها مع صحتها غير كافية، بل لابد من إثبات أن تعدد العنوان يوجب وحدة المعنون؛ لأن البحث فيما نحن فيه ـ كما عرفت مراراً ـ حول أن الواحد الذي له عنوانان، هل هو واحد حقيقة أم متعدد؟ ومجرد إمكان كون المتعدد عنواناً واحداً حقيقة لا يثبت الوحدة.

كلام المحقق النائيني﵀:

وللشيخ النائيني﵀ مناقشة في إطلاق هذه المقدمة انتهى بها إلى جواز الاجتماع، وبينها في مقدمات:

المقدمة الأولى: أننا إذا لاحظنا عنوانين من العناوين، فإما أن تكون جهة صدقهما على المصاديق واحدة أو متعددة، وعلى الثاني فإما أن يكون بين الجهتين تمام المغايرة أو بعضها، وعلى الثاني فإما أن تندرج جميع أفراد أحدهما في الآخر أو لا، وبهذا تتحقق النسب الأربع.

المقدمة الثانية: أن نسبة العموم والخصوص من وجه لا تتحقق بين جوهرين.

المقدمة الثالثة: نسبة العموم والخصوص من وجه لها موردان:

١ـ العناوين الاشتقاقية، كالعالم والفاسق، وجهة الصدق فيهما تعليليّة وتركبها اتحادي، فإن ما ينطبق عليه أحدهما هو بعينه منطبق الآخر.

٢ـ المبادئ الاشتقاقية، كالعلم والفسق، وجهة الصدق فيهما تقييديّة وتركبهما انضمامي[1].

---

(١) أقول: هكذا قرر شيخنا الأستاذ ﷺ كلام الميرزا ﷺ، ويمكن أن يقرر كلامه بالنحو التالي:

المقدمة الأولى: المعاني التي تفهم من الألفاظ تارة تلحظ بما أنها مدركات، وأخرى بما أنها منطبقة على المصاديق، وبهذا اللحاظ تعرضها النسب. ثم المفاهيم إما لها ما بإزاء وإما أن يكون ما بإزائها منشأ انتزاعها، وعلى الأول إما أن يكون ما بإزائها في الخارج وإما أن يكون في عالم الاعتبار، وعلى الأول إما أن يكون منشأ الانتزاع في الخارج أو في عالم الاعتبار.

وإذا لاحظنا عنوانين من العناوين فإما أن تكون جهة صدقهما على المصاديق واحدة أو متعددة، وعلى الثاني، فإما أن يكون بين الجهتين تمام المغايرة أو بعضها، وعلى الثاني فإما أن تندرج جميع أفراد أحدهما في الآخر أو لا، وبهذا تتحقق النسب الأربع.

المقدمة الثانية: لا تتحقق نسبة العموم والخصوص من وجه بين مبادئ الاشتقاق مطلقاً كما لا تتحقق بين جوهرين لاستحالة أن يكون للواحد فصلان، ويشهد لذلك قوله ﷺ: **بل النسبة المذكورة تتحقق بين جوهر وعرضي كالحيوان والأبيض، أو بين عرضيين كالأبيض والحلو.**

المقدمة الثالثة: إذا كان العنوانان من العناوين الاشتقاقية، كالعالم والفاسق فجهة الصدق فيهما تعليلية؛ لأن صدق العنوان الاشتقاقي على ذاتٍ معلول لقيام مبدأ الاشتقاق بها، والتركب اتحادي؛ لأن ما ينطبق عليه أحدهما هو بعينه منطبق الآخر، فيمتنع الاجتماع.

المقدمة الرابعة: مبادئ الاشتقاق تارة من الصفات وأخرى من الأفعال، والتركب في الأولى انضمامي لامتياز الوجودي، وأما الثانية فهي إما أن توجد بفعل واحد، أو بفعلين، والثاني تركبه انضمامي للتغاير في الإيجاد والوجود. والأول كذلك؛ لأن المبادئ مأخوذة على نحو بشرط لا، فلا تختلف في جميع الموارد، وهي غير محلها وغير مقارنها. فتكون جهة الصدق فيهما تقييديّة وتركبهما انضمامي، فالغصب لا يتحد مع الصلاة، فتكون الصلاة في المغصوب مندرجة تحت حقيقتين، وهذا معنى كون الجهة تقييديّة. وعليه، يكون متعلق النهي مغايراً لمتعلق الأمر. وعليه، تخرج المسألة من باب التعارض.

المقدمة الرابعة: أن الواحد الذي له عنوانان تعلق النهي بأحدهما والأمر بالآخر ـ كالصلاة في الأرض المغصوبة ـ عنواناه من قبيل المبادئ الاشتقاقية؛ لأنهما متعلق التكليف ومتعلق التكليف لا يكون إلّا اختياريّاً، والفعل الاختياري من المبادئ الاشتقاقية، فالتركب بينهما انضمامي.

المقدمة الخامسة: أن الأحكام لا تسري من متعلقاتها إلى لوازمها الدائمة فضلاً عن الاتفاقية.

وفي كلامهﷺ مواضع للنظر:

١ـ أنه جعل ملاك التساوي وحدة جهة الصدق، وفيه أن هذا ملاك الترادف، وملاك التساوي التلازم بين جهتي الصدق في العنوانين، كما في عنوان إمكان التكلم، وإمكان الضحك.

٢ـ أنه أخرج خصوص الجوهرين من نسبة العموم والخصوص من وجه، وفيه أن الوجه الذي يجري في الجوهرين جار في العرضين والعرض والجوهر أيضاً.

٣ـ أنه جعل تعدد العنوان إذا كان من المبادئ موجباً لتعدد المعنون مطلقاً. وفيه: منع الإطلاق فإن العنوانين إن كانا من الماهيات المتأصلة، فالأمر كما ذكر؛ لأن لكل وجود واحد حدّاً واحداً، فالبرهان يكشف تعدد مجمع الماهيتين اللتين تعلق الأمر بأحدهما والنهي بالأخرى. وإن كانا انتزاعيين، فإن كان منشأ الانتزاع متعدداً فيتم ما ذكرهﷺ ـ أيضاً ـ لأن الحكم يتعلق بالمنشأ

لعدم وجود العنوان الانتزاعي حقيقة، وهو متعدد. وإن كان متحداً كما في الإكرام والغصب فلابد من القول بالامتناع لأن المتعلق واحد حقيقة، وإن كان أحدهما من الماهيات المتأصلة والآخر من الانتزاعيات، فإن كان العنوان الانتزاعي منتزعاً من نفس العنوان المتأصل الذي تعلق به الحكم المضاد ـ كما في الوضوء بمال الغير بلا إذن بناء على أن حقيقة الوضوء نفس الغسلات ـ امتنع الاجتماع، وإلّا جاز، وهذا تمام الكلام في كبرى هذه المسألة.

تطبيقات:

التطبيق الأول: الصلاة في المكان المغصوب.

وصحتها تتفرع على القول بالجواز، وحيث أنها عنوان مركب فلابد من ملاحظة أجزائها وهل هي متحدة مع الغصب أم لا، والأجزاء هي:

النية: وهي وإن كانت فعلاً في المكان المغصوب إلّا أنها من أفعال القلوب، وهي غير داخلة في التصرف المحرم في مال الغير، للجزم بأن من فكر أو أراد أو حدث نفسه بشيء في ملك غيره بلا إذن لا يكون آثماً بسببها، وعقابه كعقاب من دخل معه ولم يفعل شيئاً منها.

التكبيرة والقراءة والأذكار: وهي موجودات متأصلة من الكيف المسموع، ولكنها غير متحدة مع الغصب والتصرف في ملك الغير.

فإن قلت: هو يحرك الهواء ويوجد موجات صوتية، فيكون تصرفاً في ملك الغير.

قلت: وإن أحدث تغيراً إلّا أنه غير محرم: إما لخروجه عن التصرف العرفي وهو المحرم، أو للجزم بخروجه عن الحكم كما فيما لو نفخ شخص في ملكه أو تكلم، فتحرك الهواء فحصل التغير في ملك الغير.

القيام والركوع: وهما موجودان متأصلان من هيئة الوضع ولا يتحدان مع المحرم؛ لأن الهيئة ليست تصرفاً في ملك الغير.

فإن قلت: القيام يحجب النور والهواء.

قلت: هو كذلك إلّا أنه ليس محرماً للخروج موضوعاً، أو حكماً للسيرة المتشرعية والإجماع.

فإن قلت: المصلي لا يتمكن من إيجاد هيئة الركوع إلّا بالهوي، وهو تصرف.

قلت: ولكنه ليس من إجزاء الصلاة بل هو مقدمة، لعدم الدليل على الجزئية، بل الدليل على العدم، كما في صحيحة إسماعيل الآتية في قاعدة الفراغ والتجاوز.

السجود: وهو من جهة كونه هيئة كالقيام والركوع، إلّا أن تقومه بالاعتماد يوجب اتحاده بالمنهي عنه؛ لأن الاعتماد من أوضح مصاديق التصرف عرفاً، وبهذا تبطل الصلاة. نعم، إذا لم يكن فيها سجود، كصلاة الميت أو المعذور صحت الصلاة، ومثله لو كان جميع الإجزاء في المغصوب إلّا السجود.

التطبيق الثاني: الوضوء بالماء المغصوب، وفيه صور:

الصورة الأولى: أن يكون عن علم وعمد. ولا كلام في البطلان؛ لأن استعمال الماء نفسه متعلق للنهي، فلا يمكن أن يتعلق به الأمر، ولا يسقط الواجب بفعل غيره إلّا بدليل وهو مفقود، ولأن المحرم مبغوض وغير صالح للتقرب، والوضوء عبادة يشترط فيه صلاحية التقريب.

الصورة الثانية: أن يكون عن جهل تقصيري، ولا ينبغي الشك في الحكم بالبطلان؛ لأن الجهل لا يرفع الحكم لا في الواقع، لقاعدة الاشتراك ـ وارتفاع الحكم بالجهل تصويب ظاهر ـ ولا في الظاهر، لعدم شمول حديث الرفع للجاهل المقصر، على أنه يكفي بقاء الحرمة واقعاً في البطلان.

الصورة الثالثة: أن يكون عن جهل قصوري. وما عليه المشهور بل ادعي عليه الإجماع في مفتاح الكرامة الحكم بالصحة، ومع ذلك لا محيص عن القول بالبطلان لوجود المقتضي وعدم المانع..

أما المقتضي: فهو إن القاعدة تقتضي البطلان؛ لأن الجهل لا يرفع الحكم ونفس الوضوء متعلق النهي، والأحكام متضادة، ولا يسقط الواجب بغيره.

وأما عدم المانع: فلأن ما يتوهم مانعاً أحد أمرين:

١ـ الإجماع. وفيه: أن مجرد نقله وعدم الوقوف على مخالف لا يكفي في تحصيله؛ لاحتمال وجود مخالف لم ينقل رأيه، ولو سلم تحصيله فهو محتمل المدركيّة؛ لأن بعض المشهور استدل ببعض الوجوه غير الناهضة عندنا.

٢ـ إحراز الملاك المدعى في الكفاية، وقد عرفت أنه لا طريق لإحرازه إلّا الأمر وهو مفقود.

الصورة الرابعة: أن يكون عن نسيان. وفيها حالتان:

الأولى: أن يكون النسيان عن عذر. وحكمها صحة الصلاة لسقوط الحرمة لعدم قدرة الناسي على الامتثال، والغصب غير مبغوض حينئذ.

الثانية: أن لا يكون عن عذر. وحكمها البطلان، لا لوجود النهي، لعدم القدرة على الامتثال فلا أمر، وإنما لأجل أن الفعل يصدر مبغوضاً فيستحق المكلف عليه العقاب؛ لأن الاضطرار بسوء الاختيار لا ينافي الاختيار عقاباً وإن كان ينافيه خطاباً.

التطبيق الثالث: الوضوء بماء مباح في الآنية المغصوبة. وفيه صور:

الصورة الأولى: أن يكون الوضوء باستعمال الآنية، كأن يصب الماء بالآنية على أطرافه أو ارتماساً. وحكمها البطلان؛ لأن ما يتحقق به الوضوء متعلق للنهي، ومبغوض.

الصورة الثانية: أن يكون التصرف مقدمة للوضوء. كما في أخذ الماء من المغصوب بإناء مباح، وفيها حالتان:

١ـ أن لا ينحصر الماء في الماء الموجود الإناء المغصوب. والحكم هو صحة الوضوء مع الإثم.

أما الصحة؛ فلأنه مأمور بالوضوء لتمكنه من استعمال الماء المباح عقلاً

وشرعاً، ومتعلق النهي ليس الوضوء نفسه أو ما يحقق الوضوء، وأما الإثم فللغصب.

٢ـ أن ينحصر الماء في الماء الموجود في الإناء المغصوب، وهنا يوجد فرضان:

الأول: أن يغرف بغرفة واحدة ما يكفي لتمام الوضوء. وحكمه الصحة لأن الوظيفة وإن كانت التيمم قبل الغرف، إلّا أنها الوضوء بعده لمكان القدرة.

الثاني: أن يغرف ما لا يفي. ووظيفته قبل الإكمال هو التيمم، لتوقف الاكمال على التصرف المحرم، ولام أكمل عصياناً على نحو التدريج فالصحة مبنية على الخلاف في جريان الترتب فيما كانت القدرة فيه على التدريج، وقد عرفت أنه الحق.

التطبيق الرابع: الوضوء بآنية الذهب والفضة. والبحث بناء على حرمة جميع التصرفات وعدم اختصاصها بالأكل والشرب، إذ لا كلام في الصحة على الاختصاص، وتأتي فيه جميع الصور المتقدمة في التطبيق السابق والكلام هو الكلام.

فإن قلت: حكمتم بتحقق استعمال الصينية الذهبية ـ مثلاً ـ في الأكل فيما إذا وضع عليها إناء خزفي فيه طعام وأكل منه عليها مع كونها مقدمة، فلماذا لم تحكموا بأن الاغتراف منها للوضوء استعمال لها في الوضوء فتحكمون بالبطلان؟!

قلت: المحرم على القول بالاختصاص هو الاستعمال في الأكل والشرب، وليس الأكل والشرب في آنية الذهب والفضة، والأول صادق على الاستعمال المذكور في السؤال، وأما في المقام فالمحرم هو الاستعمال، وهو لا يتحد مع الوضوء بل مقدمة له.

مناقشة المحقق النائيني﵀:

وقد ذهب المحقق النائيني﵀ إلى عدم الاتحاد في التطبيقين الأخيرين مطلقاً؛ لأن استعمال الإناء المغصوب أو المصنوع من الذهب والفضة، ليس من المقولات المتأصلة بل من متمماتها، وهي موجودة بوجود منحاز عن المقولة، فالاستعمال موجود بوجود منحاز عن الوضوء. أما كون الاستعمال من متممات المقولة فلأن متمم المقولة عارض العارض، كالشدة والضعف القائمين بالبياض والسرعة والبطء والابتداء والانتهاء القائمة بالحركة، والاستعمال وإن كان بنفسه عرضاً ومقولة، إلّا أن إضافته إلى الإناء عارضة عليه، كالابتداء فإنه إضافة للحركة إلى نقطة لا نقطة قبلها، فتكون عارضة للحركة، وهي لا تعرض الجوهر كما لا تعرض الإضافة على الماء أو الآنية وإنما تعرض الاستعمال. وأما عدم اتحاد المقولة مع متممها فظاهر لأن لهما وجودان منحازان.

وفيما أفاده نظر..

أما الصغرى فلأن الاستعمال ليس من المقولات ولا من متمماتها، وإنما هو عنوان انتزاعي، ويشهد لذلك انتزاعه من المقولات المتباينة، فإن استعمال مال الغير ينطبق على الأكل واللعب واللبس، وحيث إنه فعل محكوم بالحرمة فلا يعقل تعلق الأمر به أو بما ينطبق عليه لامتناع اجتماعهما في واحد.

وأما الكبرى فلمنع ما سماه متمم المقولة، فالابتداء والانتهاء عنوانان منتزعان من عدم وجود جزء قبل أو بعد، والشدة والضعف من صفات الوجود لا الماهية، فإن للوجود مراتب، وكذا الحال في السرعة والبطء فإنهما مرتبتان من الحركة وليسا زائدين عليها.

التطبيق الخامس: الوضوء على المقر المغصوب. كما لو وقف المكلف على فرش مغصوب وتوضأ بماء مباح في آنية مباحة، وفيه صورتان:

الصورة الأولى: وجود المندوحة. وحكمها صحة الوضوء لعدم اتحاده مع الغصب، وإنما هو مقارن، والحكم لا يسري إلى اللوازم فضلاً عن المقارن، ولا فرق في ذلك بين العالم والجاهل والناسي. نعم، يثبت الإثم في مورد العلم والجهل التقصيري والنسيان لا لعذر.

الصورة الثانية: عدم الندوحة. وحكمها سقوط وجوب الوضوء؛ لأن موضوعه التمكن من استعمال الماء عقلاً وشرعاً وهو مفقود، نعم إذا عصى وجب الوضوء للترتب، ثم إن كل ما تقدم في التطبيق الثاني والثالث والرابع والخامس يجري في الغسل أيضاً.

التطبيق السادس: الوضوء في الفضاء المغصوب. وحكمها بطلان الوضوء لا لاتحاد الغسل فيه مع الغصب؛ لأن حقيقته إيصال الماء، وهو ليس مصداقاً للتصرف في ملك الغير، وإنما لاتحاد المسح فيه مع الغصب؛ لأنه إمرار الماسح على الممسوح، وهذا متحد مع التصرف في الفضاء، فحال المسح هنا حال السجود في التطبيق الأول. نعم، لا يبطل في صورة النسيان عن عذر لما تقدم هناك. ويجري في الإثم فيه التفصيل الجاري في الصورة الأولى. وقد اتضح عدم جريان وجه بطلان الوضوء هنا في الغسل.

التطبيق السابع: الغسل في الفضاء المغصوب. وحكمه حكم الوضوء على المقر المغصوب.

دليل من قال بالجواز:

استدل بعدة أدلة:

الدليل الأول: قياس استثنائي ـ وهو أحسنها وأعمها نفعاً وهو ما تعرض له في الكفاية ـ وحاصله: لو لم يجز اجتماع الأمر والنهي لم يجتمع الوجوب مع الكراهة والاستحباب والإباحة، ولم يجتمع الاستحباب مع الكراهة والإباحة، ولكن التالي باطل، فالمقدم مثله.

وهو يتكون من مقدمات وهي إن الوقوع أمارة الإمكان، وأن الأحكام الخمسة متضادة، وأن حكم الأمثال فيما يجوز وما لا يجوز واحد، ووقوع اجتماع الوجوب والكراهة والاستحباب والكراهة، والعمدة إثبات الأخيرة

لوضوح ما سواها، وقد ذكروا لذلك موارد منها:

١ـ الصلاة الواجبة أو النافلة في الدار، فقد اجتمع فيهما الوجوب أو الاستحباب والإباحة.

٢ـ الصلاة الواجبة أو النافلة في المسجد، فقد اجتمع فيهما الوجوب أو الاستحباب مع الاستحباب.

٣ـ الصلاة في الأماكن المكروهة كالحمام، فقد اجتمع فيها الوجوب أو الاستحباب مع الكراهة، ومن اجتماع الاستحباب والكراهة النافلة المبتدأة في بعض الأوقات، وصوم عاشوراء.

وقد أجاب عنه صاحب الكفاية بجوابين:

الأول: إجمالي، من وجوه:

١ـ عدم تسليم اجتماع الأحكام في هذه الموارد، ومقتضى ظاهر الأدلة يجب تأويله لمصادمته البرهان.

٢ـ أن النسبة بين عنوان الصلاة الواجبة أو المستحبة والصلاة في الحمام ـ مثلاً ـ نسبة العموم والخصوص المطلق، وفيهما لا يجوز الاجتماع حتى عند القائل بالجواز، فهما خارجان عن محل البحث وداخلان في مسألة النهي عن العبادة.

٣ـ أن جملة من هذه الموارد لا بدل لها كصوم عاشوراء، إذ صوم غيره له أمر خاص ما عدا العيدين، فلا يقع بدلاً عنه، ومثله النافلة المبتدأة، والاجتماع

فيها باطل حتى عند القائل بالجواز للزوم التكليف بما لا يطاق.

الثاني: تفصيلي: وحاصله أن العبادات على ثلاثة أقسام:

القسم الأول: ما يتعلق فيه النهي بالعنوان المطلوب وليس له بدل، كصوم عاشوراء، فإنه مستحب للإجماع على صحته، ومكروه لترك الأئمة﵈ وأصحابهم له، وحيث أن العبادي يشترط في صحته أن يكون مقرّباً، فلابد من تخريج ذلك، إما بالقول بمجازية الكراهة بحملها على استحباب الترك لتعنونه بعنوان محبوب، أو لاستحباب عنوان ملازم للترك.

فإن قلت: أين الكسر والانكسار؟!

قلت: إنما يكون في المصلحة والمفسدة القائمة بفعل واحد، والمقام ليس كذلك، فحال المقام حال المستحبين، نعم حيث لا يمكن الجمع يقع التزاحم، وهو ليس بعزيز بين المستحبات، غايته علمنا من الشارع ترجيح الترك، كما في صوم عاشوراء. وإما بالقول بكون الكراهة إرشاداً إلى كون الترك أو ملازمه مستحبّاً فتكون إخباراً لا حكماً مولويّاً بمعنى استحباب الترك، كما في التخريج الأول.

وأورد الميرزا النائيني﵀ عليه إيرادين:

الأول: بتحقق الكسر والانكسار لعدم اختصاصه بالفعل الواحد بل له موارد أخرى، وهي النقيضان، والضدان اللذين لا ثالث لهما، والمتلازمان تلازماً دائماً، فإنه لا يمكن في هذه الموارد طلب العنوانين تعييناً للزوم

التكليف بالمحال، ولا تخييراً في الأولين؛ لأنه تحصيل حاصل، وفي الثالث؛ لأنه لغو، فيقع الكسر والانكسار.

وما أفاده تام من حيث الكبرى إلّا أنه لا ينصب على المقام؛ لأن صوم عاشوراء وتركه ليسا فعلاً واحداً كما هو واضح، وليسا متلازمين كما أوضح، ولا نقيضين أو ضدين لا ثالث لهما لوجود ثالث، ورابع، فإن الصوم ليس مطلق الإمساك، بل بداعي التقرب، وتركه المستحب ليس مطلق الترك بل بداعي مخالفة بني أمية، والثالث هو الإمساك لا بقصد القربة، والرابع هو تناول المفطر لا بداعي مخالفة بني أمية. وعليه ليس المورد من موارد الكسر والانكسار بين المصلحتين.

الثاني: أن متعلق الأمر في صوم عاشوراء والنافلة المبتدأة يختلف عن النهي الكراهتي، فإن متعلق النهي هو التعبد بصوم عاشوراء لتعبد بني أمية به، والتعبد بالنافلة بعد طلوع الشمس لتعبد عبده الشمس بعده، وأما متعلق الأمر فذات الصوم والصلاة، فلا يتحقق الاندكاك، فهو نظير وجوب الصلاة الاستئجارية المتعلق بالصلاة التي طلبت من الغير استحبابيّاً ـ مثلاً ـ بداعي أمرها، وإلّا بطلت الإجارة لعدم فائدة المستأجر، وهذا خلاف موارد النذر، الذي يتعلق الوجوب فيها بنفس ما تعلق به الأمر الاستحبابي ـ مثلاً ـ لا بوصفها مستحبة، وإلّا يلزم فيما لو نذر المكلف صلاة الليل أن لا يتمكن من الوفاء لانقلاب الصلاة واجبة بالنذر، ولهذا يتحقق الاندكاك في النذر، فتكون

العبادة المستحبة واجبة. وبهذا يتضح التخريج الصحيح في المقام للكراهة، وعدم صحة الاستدلال بتحقق الاستحباب والكراهة فيه على جواز الاجتماع، لاختلاف المتعلق.

فإن قلت: يلزم جواز اجتماع الأمر مع النهي التحريمي. **قلت**: وإن ارتفعت مشكلة التضاد بما ذكرنا، إلّا أنه تبقى مشكلة لزوم عجز المكلف عن الامتثال؛ لأن الممنوع شرعاً كالممتنع عقلاً، ولا وجود لهذه المشكلة في اجتماع الوجوب أو الاستحباب مع الكراهة، لاشتمالها على الترخيص.

وما ذكرهﷺ من الفرق بين باب الإجارة عن النذر بجعل متعلق الأمر في الإجارة العمل بداعي الأمر المتوجه إلى المنوب عنه، ومتعلق الأمر النذري نفس متعلق الأمر وهو ذات العمل، وجعله المقام من قبيل الأول غير تام؛ إذ فيه:

أولاً: أن متعلق الأمر المتوجه من قبل الإجارة إلى النائب عين متعلق الأمر الاستحبابي فيتحقق الاندكاك.

بيان ذلك:

إن الأوامر المتصورة في مورد الإجارة أربعة، وهي:

١ـ الأمر المتوجه إلى المنوب عنه المتعلق بعبادته، وهو خاص به، يسقط بعجزه أو موته، ولا يفرق في صحة الإجارة بين وجوده ـكما في النيابة عن من نسي الرمي ورجع إلى وطنه ـ وبين عدمه ـ كما في النيابة عن الميت ـ وبهذا

يتضح مباينة هذا الأمر للأمر المتوجه إلى النائب في الإجارة موضوعاً، فلا يمكن دعوى الاندكاك.

٢ـ الأمر المتوجه إلى شخص النائب المتعلق بعباداته، وهو مخالف للأول موضوعاً، ومتعلقاً، ومخالف للأمر المتوجه للنائب في الاجارة متعلقاً، لتعلقه بفعل المنوب عنه غايته ينوب عنه في الإتيان به خارجاً، فهو أجنبي عنهما.

٣ـ الأمر المتوجه إلى النائب المتعلق بإتيان العبادة نيابة عن الغير، وهو متوجه إلى كل مكلف، وهو مختلف عن الأول متعلقاً وموضوعاً، وعن الثاني متعلقاً، فهو أجنبي عنهما.

٤ـ الأمر المتوجه إلى النائب الناشئ من قبل الإجارة المتعلق بإتيان العبادة عن غيره. وهذا الأمر متحد مع الثالث متعلقاً وموضوعاً، فيتحقق الاندكاك بينهما فيحصل أمر واحد وجوبي، والنائب في الإجارة لا يأتي بالعمل بداعي امتثال الأمر المتوجه إلى المنوب عنه (الأول) لاختصاصه بالمنوب عنه فلا يكون داعياً للنائب، ولهذا قلنا بعدم توقف صحة الإجارة على وجوده، ودليل النيابة لا يوجب تنزيل النائب بمنزلة المنوب عنه بنحو يكون الدليل المتوجه إليه متوجهاً إلى المنزل منزلته، كما أنه لا يأتي به بداعي امتثال الأمر المتوجه إليه المتعلق بعباداته (الثاني)؛ لأنه يدعو إلى الإتيان بالعمل عن نفسه ويستحيل أن يدعو للإتيان به عن غيره. فيكون متعلق الأمر الناشئ من الإجارة هو العمل بقصد امتثال الأمر المتوجه إلى النائب بإتيان العبادة نيابة عن الغير (الثالث)،

ولما عرفت اتحاد الأمرين (الثالث) و(الرابع) متعلقاً وموضوعاً يتحقق الاندكاك.

ومنشأ قول الميرزاﷺ بتعلق الأمر في الإجارة بالعمل بداعي الأمر المتوجه إلى المنوب عنه، تصور توقف وقوع العمل عن الغير بقصد الأمر (الأول) بسبب إغفال الأمر (الثالث)، وبهذا اتضح عدم الفرق بين مورد النذر والإجارة من حيث الاندكاك.

وثانياً: لو سلمنا أن متعلق الأمر في الإجارة العمل بداعي الأمر المتوجه إلى المنوب عنه، فيختلف عن متعلق الأمر الاستحبابي المتعلق بذات العمل، فهو لا ينطبق على المقام؛ لأن ما ذكرهﷺ من مغايرة متعلق الأمر والكراهة لا يمكن قبوله لعدة وجوه:

١ـ أنه خلاف المفروض في المسألة، وهو وحدة المتعلقين.

٢ـ أنه خلاف ظاهر أدلة مثل صوم عاشوراء في أن المكروه ذات العمل لا التعبد به.

٣ـ فإنه مبني على استحالة أخذ قصد القربة في المتعلق، وقد عرفت إمكانه إما بالأمر الأول ـ كما هو المختار ـ أو الثاني ـ كما هو مختار الشيخ النائينيﷺ ـ، فيتحد المتعلقان في التعبد.

٤ـ ولو سلمنا عدم أخذ قصد القربة في متعلق الأمر، إلّا أن الصوم مأخوذ في متعلق الكراهة؛ ضرورة أن المكروه ليس التعبد في يوم عاشوراء بل

بحصة خاصة من الصوم، وهي الصوم في ذلك اليوم عن تعبد، فيتحد المتعلقان في الصوم، فالصحيح ما في الكفاية من تخريجين للكراهة في هذا القسم.

القسم الثاني: ما تعلق النهي فيها بعنوانها، وكان لها بدل، كالصلاة في المكان المكروه، كالحمام. وذهب صاحب الكفاية﵀ إلى إمكان تخريج الكراهة هنا بما ذكره في القسم السابق.

وفيه: إنه وإن أمكن ثبوتاً إلّا أنه مخالف لظاهر الدليل إثباتاً، والموجب لرفع اليد عن الظاهر في القسم السابق مفقود هنا؛ لأن الأمر متعلق بالطبيعة، والنهي التنزيهي متعلق بالحصة، ولا مانع من اجتماعهما لتعدد المتعلق.

فإن قلت: لماذا يُحكم بالتنافي بين الأمر المطلق، والنهي التحريمي المقيد، ويحمل الأول على الثاني إذا أمكن اجتماعهما؟!

قلت: ليس من جهة الوجوب المتعلق بالطبيعة، والنهي المتعلق بالحصة، وإنما من جهة أن الإطلاق يستلزم الترخيص في تطبيق الطبيعة على جميع الأفراد، وهو لا يجتمع مع حرمة بعضها، فيجمع بينهما بذلك، وهذا التنافي خاص بالنهي التحريمي، للملائمة بين الكراهة وجواز التطبيق، غاية ما في الباب أن الحصة تشتمل على حزازة من جهة عدم مناسبة المكان للتعبد، وإن كان في نفسه لا حزازة فيه توجب المنقصة فيها بالقياس إلى مصلحة الطبيعة، وهذا هو التخريج التصحيح.

القسم الثالث: ما تعلقت الكراهة فيه بغير عنوانه، وفيه صورتان:

الصورة الأولى: ما لو كان متعلق الكراهة ملازماً للعبادة، ولا شاهد فيها على جواز الاجتماع؛ لأن المفروض تعدد المتعلق.

الصورة الثانية: ما لو تعلقت بعنوان منطبق على العبادة، وهي ليست بأعظم من تعلق الأمر بعنوانين بينهما عموم وخصوص مطلق كما في القسم الثاني، فإذا جاز هناك جاز هنا بطريق أولى.

الدليل الثاني: ما في المعالم والكفاية من حكم العرف بالجواز في مثل الأمر بالخياطة والنهي عن دخول دار.

وفيه:

أولاً: أن البحث في وجود اتحاد أو انضمام بين العنوانين اللذين بينهما تركب، وليس فيما يوجد بينهما مجرد تعاصر، كما في مثال الاستدلال.

وثانياً: العرف مرجع في تحديد المفاهيم والظهورات فقط، وليس مرجعاً في المسائل العقلية.

الدليل الثالث: ما عن المحقق القميﷺ من أن الأمر يتعلق بالطبيعة، والنهي عن كل واحد من أفرادها، وحيث إن الفرد مقدمة لوجود الطبيعة فلا مانع من الأمر بالطبيعة والنهي عن فرد منها.. أما على القول بعدم وجوب مقدمة الواجب فواضح، وأما على القول بالوجوب فلأن الفرد واجب بوجوب مقدمي وحرام بحرمة نفسيّة، ولا مانع من اجتماعهما.

وفيه: انتقاضه بالواحد الذي له عنوان واحد أو عنوانان بينهما عموم وخصوص مطلق، ولازم ذلك عدم حمل المطلق على المقيد لعدم التنافي بينهما، والحق أن الفرد ليس مقدمة للطبيعة لوجود الطبيعة والفرد بوجود واحد، فيلزم من حرمة أحدهما ووجوب الآخر؛ الاجتماع.

الدليل الرابع: أن الاجتماع مأموري لا آمري؛ لأن متعلق الأمر مغاير لمتعلق النهي، وإنما اجتمعا بسوء اختيار العبد. **وفيه:** أن الأمر بالطبيعة يستلزم الترخيص في التطبيق على كل حصة، فيلزم أن يكون الآمر قد جمع الترخيص والتحريم في واحد.

الدليل الخامس: أن الأحكام متعلقة بالصور الذهنية، والصور متعددة فلم يجتمع الأمر والنهي في واحد. وفيه: أن الأمر يتعلق بفعل المكلف، والصور ليست فعلاً له.

تنبيهات:

التنبيه الأول: لو اضطر المكلف إلى الحرام، ففيه صورتان:

الصورة الأولى: لو اضطر لا بسوء الاختيار، كالمحبوس في المغصوب.

والكلام تارة في الحكم التكليفي وأخرى في الوضعي.. أما الحكم التكليفي فلا خلاف ولا ينبغي الإشكال في جواز التصرف لحكم العقل باشتراط القدرة في التكليف بالحرمة، ولحديث الرفع وما دل على أن الله عز وجل ما حرم شيئاً إلّا وأحله لمن اضطر إليه.

وأما الحكم الوضعي فالمشهور صحة العبادة؛ لأن المقتضي وهو الأمر موجود، والمانع وهو الحرمة مفقود، وذهب المحقق النائينيﷺ إلى الفساد؛ لأن دليل الحرمة والذي هو بلسان «**فإنه لا يحل دم امرئ مسلم ولا ماله إلّا بطيبة نفسه**» يثبت حرمة التصرف وأن الفرد المحرم في المغصوب ليس مصداقاً للواجب، والأول حكم إثباتي يمكن رفعه بحديث الرفع، بخلاف الثاني فإنه رفع فلا يجري فيه حديث الرفع[1]. ونتيجة ذلك أن يكون فرد التصرف في مال الغير بلا إذن غير مصداق للمأمور به وإن لم تكن محرماً. نعم يستثنى من هذه القاعدة الصلاة لما دل على أنها لا تترك بحال، فإنه يثبت فردية الصلاة في المغصوب للواجب[2].

---

(١) ما في مصباح الأصول ج ١ ق ٢ ص ٢١٣، هو إن الاضطرار يرفع الأول، ولا يرفع الثاني لأن رفع الحرمة ليس علة لثبوت الوجوب للفرد؛ لأن وجود الضد (الحرمة)ليس علة لعدم الآخر (الوجوب) ليكون رفعه علة لثبوته.

(٢) ذكر شيخنا الأستاذﷺ في تقرير كلام الميرزاﷺ ما حاصله: إن إطلاق الأمر بالصلاة، قد خصص بدليل لسانه ليس لسان (لا صلاة في المغصوب)وإنما لسانه لسان «**فإنه لا يحل دم امرئ مسلم ولا ماله إلّا بطيبة نفسه**» وهو يدل على حكمين:

١ـ حرمة التصرف في مال الغير.

٢ـ عدم وجوب الصلاة في مال الغير بغير طيبة نفسه؛ لأن الوجوب والحرمة ضدان في عرض واحد فلا يمكن اجتماعهما. **فإن قلت**: إذا كان عدم وجوب الصلاة في المغصوب معلولاً للحرمة، فإذا ارتفعت الحرمة يرتفع المعلول. قلت: يسقط الوجوب لمجيء الحرمة، ولكن سقوطه ليس معلولاً للحرمة، لما عرفت في بحث الضد من أن الضد لا يكون علة لعدم الآخر، وعدمه ليس مقدمة لوجود الآخر. هذا من حيث القاعدة، وباب الصلاة مستثنى للدليل الخاص.

وما ذكرهﷺ من عدم كون وجود الضد علة لعدم الآخر حق ثبوتاً، إلّا أن مختار المشهور ليس

ويلاحظ عليه: أن الحكم الثاني ثابت بالدلالة الالتزامية، فإذا سقط المدلول المطابقي بحديث الرفع تبعته الدلالة الالتزامية في السقوط.

ثم إذا جازت الصلاة، فهل يجب على المحبوس أن يصلي صلاة المختار، أو يومي فيها؟ قيل بالثاني لأن جوازها للضرورة والضرورة تقدر بقدرها، وأورد عليه: بأن الجسم له وزن واحد ويشغل حيزاً واحداً في جميع الهيئات، فتغيير الهيئة ليس تصرفاً زائداً. وأجاب الميرزا﵀: بأن هذا صحيح بنظر العقل لا العرف. والصحيح: أنا نعلم بأن الشارع المقدس لا يمنعه من تغيير هيئته لئلاً يحصل الحرج، فيكون حابساً له بنحو أشد من حبس الحابس له في المغصوب، فهو مباح له أن يتصرف فيه، كما يتصرف في المباح.

مبنيّاً على العلية الثبوتية، وإنما هو مبني على أن دلالة الدليل على حرمة التصرف في مال الغير بغير طيبة نفس؛ علة لدلالته على عدم وجوب الفرد الواقع في المغصوب، وإذا سقطت الدلالة المطابقية تسقط الالتزامية بالتبع إثباتاً.

فإن قلت: سقوط المدلول المطابقي بسبب الاضطرار، فيدخل ضمن حديث الرفع الذي لسانه لسان امتنان، وحيث لا يعقل الامتنان إلّا مع وجود مقتضي التكليف، فرفع الحرمة امتناناً يدل على وجود ملاكها في المقام وهو المفسدة، فلا تكون العبادة صالحة للتقرب، وإن لم تكن منهياً عنها، وذلك لاشتمالها على المفسدة.

قلت: ما يمنع من التقرب المبغوضية، لا مجرد المفسدة، كيف؟! وقد رخص الشارع فيها بل قد يوجبها منة للعباد.

والفرق بين مختار المشهور والميرزا في باب الصلاة يظهر فيما لو علم المسجون في المغصوب ـ مثلاً ـ بأنه لو انتظر سوف يتمكن من الصلاة في الوقت في المباح فإن له أن يصلي على المشهور دون مختار الميرزا.

الصورة الثانية: ما لو كان الاضطرار بسوء الاختيار.

والكلام فيها في مقامين:

المقام الأول: في بيان الحكم التكليفي للخروج. وفيه خمسة أقوال:

القول الأول: حرمة الخروج؛ لأنه مصداق لموضوع النهي، وعجزه عن اجتناب التصرف مستند إلى سوء الاختيار، والامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار خطاباً.

وفيه: قبح التكليف بغير المقدور. نعم، حديث الاضطرار بسوء الاختيار لا ينافي الاختيار عقاباً، لعدم شمول حديث الرفع للمضطر كذلك؛ لأن لسانه امتناني، كما إن العقلاء لا يعذرونه، ويحكمون باستحقاق من ألقى شخصاً من شاهق للذم وإن كان لا يتمكن بعد إلقائه من منعه من الارتطام بالأرض.

القول الثاني: أنه واجب وحرام. ونسب إلى أبي هاشم الجبائي، وذهب إليه المحقق القمي﵀، ومستنده وجود المقتضي للحكمين..

أما الوجوب: فلثبوت وجوب الخروج النفسي، لانطباق عنوان التخلية بين المالك وملكه أو رد المال إلى صاحبه أو أداء الأمانة، وهذه العناوين واجبة بالوجوب النفسي، ولثبوت الوجوب الغيري؛ لأنه مقدمة لتحقق تلك العناوين، ومقدمة الواجب واجبة.

وأما الحرمة: فلانطباق عنوان التصرف في مال الغير عليه، والاضطرار إلى

التصرف قد عرفت أنه لا يرفعها.

وهو أوضح فساداً من سابقه:

أولاً: لمنع الوجوب النفسي، لتحقق العناوين المذكورة بالخطوة الأخيرة دون ما هو سابق عليها، ولمنع الوجوب المقدمي، كما عرفت في بحث مقدمة الواجب.

وثانياً: لمنع مقتضي التحريم لما عرفت في مناقشة القول الأول.

وثالثاً: لأنا لو سلمنا وجود مقتضي الحرمة والوجوب، فلا يمكن اجتماعهما حتى عند الأشاعرة؛ لأنهما متضادان ومتعلقهما واحد وهو الخروج.

القول الثالث: أنه حرام سابقاً وواجب فعلاً، وسقوط الحرمة للاضطرار، ويستحق العبد العقاب لمخالفة النهي السابق؛ لأنه متعلق بالتصرف اللاحق. وهو خيرة الفصول.

وفيه:

أولاً: ما علمت من عدم وجود دليل على الوجوب، وسوف يأتي تفصيل ذلك إن شاء الله.

وثانياً: أن عدم تقارن زمان الوجوب والتحريم لا يرفع غائلة امتناع الاجتماع من حيث المبدأ ومن حيث المنتهى في المولى الحقيقي مع اتحاد زمان الواجب والمحرم. نعم، يكفي في رفعها تعدد زمان الواجب والمحرم وإن اتحد زمان الحكمين. هذا في الأحكام التكليفية.

وأما الوضعية فيجوز في يوم الأربعاء ـ مثلاً ـ اعتبار ملكية الدار لزيد في يوم الخميس، ثم اعتبار ملكية عمرو لها في نفس اليوم يوم الجمعة، ولهذا التزمنا في إجازة العقد الفضولي ـ وفاقاً لصاحب الكفاية ـ بالكشف الحكمي بالمعنى الثاني في مقابل ما اختاره الشيخ الأعظم﵀ من كشف حكمي، وقلنا فيه بـأن زمان اعتبار الملكية في البيع الفضولي ـ مثلاً ـ زمان الإجازة، وزمان الملكية المعتبرة للمشتري هو زمان العقد، وهو زمان ملكية البائع قبل الإجازة.

وقد أورد عليه المحقق النائيني﵀ تارة بالنقض بالإخبار فلو أخبر زيد يوم الخميس بأنه سافر في يوم الأربعاء ثم أخبر في يوم الجمعة بأنه لم يسافر في يوم الأربعاء كان مكذباً لنفسه، واختلاف زمان الإخبار لا يرفع التضاد، وثانية: بالنقض بالأحكام التكليفية فإنه لو أمر الآمر يوم السبت بصوم يوم الاثنين ثم نهى يوم الأحد عن صومه لم يكن المكلف قادراً على الامتثال، وثالثة: بالحل وهو إن العبرة في التضاد وحدة زمان المتعلق لا الحكم فلا يعقل جعل ملكيتين مستقلتين لشخصين في زمان واحد على متعلق واحد، وإن تعدد زمان الإنشاء.

ويلاحظ عليه: أن قياس الاعتبار بالإخبار كقياس الحكم الوضعي بالتكليفي مع الفارق.

أما القياس الأول: فلأن الإخبار حكاية عن الواقع وهو لا يعقل أن يكون على نحوين، وأما الاعتبار فهو مجرد فرض وليس من الأعراض

الخارجية ولذا يتعلق بالكلي والمعدوم والممتنع، فلا يقع فيه التضاد.

وأما القياس الثاني: فلأن تنافي الأحكام التكليفيّة ليس من جهة ذاتها لما عرفت في بطلان القياس السابق، وإنما من جهة المبدأ والمنتهى، ووحدة زمان المتعلق توجب التنافي في ذلك، وأما الأحكام الوضعية فحيث كان ملاكه في جعله فيكفي تعدد زمان الجعل والاعتبار في رفع التنافي.

فإن قلت: يلزمك جواز جعل ملكيتين مستقلتين لشخصين على متعلق واحد في زمان واحد، بنحو يكون الزمان ظرفاً للمعتبر والاعتبار معاً.

قلت: لا يلزم؛ لأن من لوازم اعتبار الملكية المستقلة عدم جواز مزاحمة المالك، وهو لا يجتمع مع اعتبار ملكية مستقلة لشخص آخر.

القول الرابع: أن الخروج واجب لا غير، وهو خيرة الشيخ الأعظم وتابعه فيه المحقق النائينيرحمهما الله واستدل على ثبوت الوجوب بوجود المقتضي وعدم المانع، أما المقتضي فهو إن الخروج يندرج تحت كبرى وجوب رد المال لأهله. وأما عدم المانع.. فهو إن المانع المتصور هو رفع الوجوب[1] بقاعدة

---

(١) قرر شيخنا الأستاذدام ظله كلام الميرزا بهذا النحو، وذكر أن ذلك هو المظنون من مرادهرحمه الله بحسب روح البحث، ثم بعد أن عرض القول الخامس قال: وأشكل الميرزا عليه بعدم جريان قاعدة الاضطرار لنفي الحرمة وذكر الوجوه التي ذكرها الميرزا مع نقاش السيد الخوئيرحمه الله لها. وهذا ما يثير سؤالاً: وهو لماذا يصر الميرزا على عدم نفي القاعدة للحرمة مع أنه يرى نفي الحرمة أيضاً، وثبوتها لا يمنع الوجوب لقوله بجواز الاجتماع؟

ويظهر من بعض الأعلام أن غرض الميرزا من نفي اندراج المقام في القاعدة نفي العقاب على الخروج الذي يثبت بالقاعدة لأن ثبوته يمنع من وجوبه.

(الاضطرار بسوء الاختيار ينافي الاختيار خطاباً) والمورد لا يندرج فيها. وذكر لذلك عدة أمور يأتي التعرض لها في القول الخامس[١].

وفيه: ـ مضافاً إلى أن الخروج ليس واجباً بالعنوان الخاص ولا بعنوان عام منطبق عليه.. أما الأول فواضح، وأما الثاني فلأن الصالح لذلك عنوان إخلاء المغصوب وأداء الأمانة ورد المال لأهله، والسير في المغصوب ضد لها وليس مصداقاً. نعم، يتحقق بعد الخطوة الأخيرة من السير وكلامنا في حكم السير الخروجي ـ أن المانع عن ثبوت وجوب الخروج موجود، وهو حرمه التصرف في مال الغير بلا إذنه.

ودعوى الوجوب المقدمي خاطئة جدّاً؛ لأن الخطوات مقدمة للكون خارج الدار، وهو ملازم لعنوان التخلص الواجب وليس عينه سواء كان عنوان التخلص وجوديّاً أو عدمياً.. أما على الأول فلوضوح أن عنوان التخلص غير عنوان الكون في الخارج وليس كليّاً طبيعيّاً منطبقاً عليه. وأما الثاني فلوضوح أن الكون في الخارج عنوان وجودي وهو لا يكون عين العدمي، ولا ملازمة بين وجوب شيء ووجوب ملازمه.

القول الخامس: ما ذهب إليه صاحب الكفاية﵀، وهو إن الخروج غير

---

(١) وقد ذكر السيد الخوئي﵀ أن هذه الوجوه تامة في الوجوب لو وجد المقتضي، وليست تامة في الحرمة، وقد أغفل الميرزا﵀ دخول المورد في القاعدة من هذه الجهة، ولهذا قال المقام يندرج فقط تحت كبرى (وجوب رد المال إلى صاحبه).

محكوم بأي حكم شرعي، وإنما يجب بحكم العقل فراراً من العقاب الأشد، وهو الحق..

أما وجه عدم الوجوب فهو عدم المقتضي؛ لأن الخروج ليس مصداقاً للإخلاء ولا مقدمة له فهل يعقل أن يكون وجود الضد مقدمة لتحقق ضده؟!

نعم، قد يتوهم أن عدم الضد مقدمة لضده وعرفت ما فيه في بحث الضد.

وأما وجه عدم الحرمة فلارتفاعها بالعجز بعد حكم العقل بالخروج لحرمة البقاء، ويستحق المكلف العقاب؛ لأن ارتفاع الحرمة بسبب الاضطرار الحاصل بسوء الاختيار.

مناقشة المحقق النائيني رحمه الله:

ثم إن للمحقق النائيني رحمه الله كلامين في المقام:

الكلام الأول: هو أن الاستناد إلى قاعدة (الاضطرار بسوء الاختيار لا ينافي الاختيار عقاباً وينافيه خطاباً) لنفي الحرمة في غير محله؛ لأن المورد ليس من موارد القاعدة لوجوه أربعة:

الأول: هو إن مورد القاعدة فيما إذا كان الفعل واجداً للملاك في ظرفه، إلّا أن تحصيله متوقف على مقدمة اختيارية، بنحو لو تركها المكلف لم يتمكن من الامتثال في ظرفه، ففي حالة الترك اختياراً تجري القاعدة ويسقط التكليف للعجز دون العقاب؛ لأنه بسوء الاختيار، كالحج غير الواجب قبل الموسم

لاستحالة الواجب المعلق، فإن المكلف إذا لم يذهب بسوء الاختيار إلى المشاعر المقدسة في الموسم جرت فيه القاعدة، وسقط وجوب الحج دون العقاب.

وما نحن فيه ليس كذلك؛ لأن الخروج من الأرض المغصوبة ـ كالبقاء ـ أمر مقدور، فدخوله في الأرض المغصوبة لم يسلبه الاختيار. نعم، هو مضطر للغصب إما بالبقاء أو الخروج والاضطرار للجامع لا يساوي الاضطرار إلى الفرد، ولذا من اضطر إلى رفع عطش مهلك بماء أو خمر ليس مضطراً إلى الخمر، ومن أكره على أكل قُرص جامع بين ملكه وملك غيره لا يكون مكرهاً على أكل مال غيره.

ويرد عليه: أن تخصيص قاعدة (الاضطرار) بالامتناع التكويني دون الشرعي بلا وجه، فإن الحكم فيها إما عقلي أو عقلائي وهو عام، ولم ترد في دليل لفظي ليدعى انصرافه إلى الامتناع العقلي، وحيث يحرم البقاء على من دخل أرضاً مغصوبة بلا ريب فهو لا يتمكن من البقاء شرعاً، فيكون مضطرّاً للخروج شرعاً، وإن لم يكن كذلك تكويناً.

الثاني: أن مورد القاعدة ما لو كان الفعل واجداً للملاك قبل التعجيز، كالحج الذي لا وجوب له قبل الموسم لاستحالة الواجب التعليقي، ولكن فيه مصلحة، فلو عجّز المكلف نفسه بعدم الذهاب يكون مستحقّاً للعقاب، وغير مخاطب بالحج للعجز، ومحل الكلام ليس كذلك؛ لأنه قبل الدخول لا يتصف الخروج بأنه ذو مصلحة، فالدخول لا يوجب تعذر تحصيل الملاك الموجود

فعلاً قبله، بل هو يوجب اتصاف الخروج بكونه ذا مصلحة خلافاً لمورد القاعدة.

الثالث: أن مورد القاعدة ما لو كان الفعل مقدوراً ففعل العبد ما أوجب العجز بسوء الاختيار، كما في مثال الحج المقدور لو ذهب المكلف إلى الديار المقدسة في الموسم، ومحل الكلام ليس كذلك؛ لأنه قبل الدخول لا يتصف الخروج بأنه مقدور فالدخول لا يوجب العجز عن الخروج المقدور قبله، بل هو يوجب اتصاف الخروج بكونه مقدوراً خلافاً لمورد القاعدة[1].

ويرد عليه وعلى سابقه: أن ما ذكره يختص بمورد الاضطرار إلى ترك الواجب، والكلام في وجود مصحح التكليف التحريمي بالخروج، ويكفي فيه أن يكون واجداً للملاك ومقدوراً ولو بواسطة الدخول الذي يجعل المكلف مضطرّاً للخروج المحرم، والاضطرار إلى الحرام يتحقق بارتكاب مقدمته التي تحقق الاضطرار إلى فعله.

الرابع: لا كلام في وجوب الخروج عقلاً، فيكون مقدوراً إذ لا يحكم العقل بوجوب غير المقدور. وفيه: أن حكم العقل لتحقق القدرة العقلية، والذي ندعي انتفاءه القدرة الشرعية، وحكم العقل ليس تابعاً لها، فإنه يحكم بارتكاب الحرام الشرعي فراراً من الحرام الأشد.

---

(١) وقد عد السيد الخوئي ﷺ في بعض دوراته هذا الوجه تقريراً ثانياً للوجه الثاني.

الكلام الثاني: لو تنزلنا وسلمنا بأن الشارع لا يرضى بالتصرف في ملك الغير بغير إذنه ولو كان حال الخروج والتخلص من الغصب، كما هو ليس ببعيد، فمع ذلك لا يكون الخروج مورداً لقاعدة (الاضطرار) لأن الفعل الذي يضطر به المكلف إلى ترك واجب أو فعل حرام فيه ثلاث صور:

١ـ أن يكون الفعل في نفسه غير مبغوض وموجباً لارتفاع التكليف لزوال شرط من شروطه، كما لو تناولت المرأة ما أوجب طرو الحيض، فإن فعلها يقتضي ترك الصلاة. وهذا الفعل غير محرم ولا يستحق المكلف عليه عقوبة، ولا على ترك التكليف.

٢ـ أن يكون الفعل في نفسه غير مبغوض وموجباً لارتكاب مبغوض على كل حال، كما لو تناول ما يضطره إلى شرب الخمر لحفظ نفسه، وهذا الفعل يستحق عليه المكلف العقاب، ولكن إذا ارتكبه صار شرب الخمر مطلوباً عقلاً وشرعاً، ولا يكون مبغوضاً.

٣ـ أن يكون الفعل في نفسه مبغوضاً وموجباً لارتكاب مبغوض على كل حال كالدخول في المغصوب الذي هو مقدمة للخروج المبغوض حسب الفرض، وهنا يكون الدخول حراماً بالحرمة النفسية والمقدمية، وأما الخروج فيكون محبوباً عقلاً وشرعاً.

والحاصل: إن الدخول إما أن يندرج ضمن الصورة الأولى أو الثانية ويحرم التسبيب إليه على الثاني دون الأول، وعلى الثاني تكون المقدمة محرمة

بالحرمة المقدمية فقط إن كانت مباحة في نفسها، وإلّا تكون محرمة بالحرمة النفسية ـ أيضاً ـ وأما الخروج فإن كان ملحقاً بالصورة الأولى فهو واجب فقط؛ لأنه مصداق للتخلية، وإن كان ملحقاً بالثانية فهو واجب غيري؛ لأنه مقدمة للتخلية، وحرام؛ لأنه تصرف في ملك الغير بلا إذن، والتصرف كذلك حرام على كل تقدير على الفرض، وعلى التقديرين غير داخل في موضوع قاعدة (الاضطرار).

وفيه مواضع للنظر:

١ـ قوله بوجوب الخروج. وقد عرفت ما فيه، فغاية ما في الباب حكم العقل بوجوبه تخلصاً من أشد المحذورين.

٢ـ قوله بوجوب شرب الخمر فقط في الصورة الثانية. فإنه مبني على الوجوب المقدمي، وتقدم عدم ثبوته، ولو سلمنا الوجوب الغيري فلا ينافي المبغوضية النفسية.

٣ـ قوله باستحقاق العقاب على التسبيب فقط في الصورة الثانية. إذ فيه أن المقدمة إن كانت محرمة في نفسها استحق عليها العقاب سواء كانت مقدمة لارتكاب محرم آخر أم لا، وإن لم تكن محرمة لم يعقل استحقاق العقاب عليها مع عدم مبغوضية شرب الخمر، فلا مناص من الالتزام بأن العقاب على نفس الشرب، لقاعدة (الاضطرار)، وقد عرفت أن اتصافه بالوجوب الغيري على القول به لا ينافي مبغوضيته في نفسه.

٤ـ قوله بأن الدخول إما مندرج ضمن الصورة الأولى أو الثانية. إذ فيه أنه غير مندرج فيهما لما عرفت من عدم جود مقتضي الوجوب، ووجود مقتضي الحرمة، فتجري فيه القاعدة (الاضطرار)، وهي المانع من الحكم بحرمته.

المقام الثاني: في بيان الحكم الوضعي للصلاة حال الخروج.

وفيه ثلاث صور:

الصورة الأولى: أن لا يتمكن من الصلاة بعد الخروج ولو على نحو الإيماء بالركوع والسجود. وحكمها تعين الصلاة حال الخروج.. أما على القول بأن الخروج واجب: فلأن الصلاة مصداق للمأمور به بلا حزازة. وأما على القول بعدم وجوب الخروج: فعلى القول بجواز اجتماع الأمر والنهي؛ لأن متعلق النهي أو المبغوض ـ على الخلاف ـ غير متعلق الأمر، فالمقتضي موجود والمانع مفقود. وعلى القول بالامتناع وتقديم الوجوب: فالحكم أظهر. وعلى القول بتقديم النهي: فالقاعدة وإن كانت تقتضي البطلان، إلّا أنه لا محيص عن تقديم الوجوب ورفع اليد عن تقديم الحرمة في الصلاة، لما دل على أن الصلاة لا تترك بحال خلافاً للميرزاﷺ.

الصورة الثانية: أن يتمكن من الصلاة بعد الخروج إيماءً، كما لو كان مريضاً لا يتمكن من ركوع المختار وسجوده. وحكمها: التخيير العقلي على القول بوجوب الخروج، أو عدم وجوبه مع القول بجواز الاجتماع، أو عدم الجواز مع تقديم الوجوب.

ولا يخفى أن التخيير العقلي لا يكون إلّا مع تساوي العدلين أو الأعدال، فلو امتازت الصلاة خارج المغصوب بشيء كالاستقرار تعينت.

وأما على القول بعدم وجوب الخروج والامتناع وتقديم النهي: تعينت الصلاة خارج المغصوب؛ لأنه لا أمر بالصلاة قبل الخروج.

الصورة الثالثة: أن يتمكن من الصلاة التامة بعد الخروج. وحكمها تعين الصلاة خارج المغصوب؛ لأنه لا يجوز له أن يركع ويسجد إلّا بالإيماء، وبدلية الإيماء شرطها عدم التمكن من الركوع والسجود الاختياري في تمام الوقت، لا حين التصدي للامتثال، وهو منتف.

التنبيه الثاني: إذا انطبق متعلق الأمر والنهي على واحد، فإن قلنا بجواز الاجتماع، وكانت له مندوحة فلا تزاحم ولا تعارض، وإن قلنا بالجواز، ولم تكن له مندوحة؛ وقع التزاحم بينهما، لعدم القدرة على الجمع بين امتثال الأمر والنهي.

وإن قلنا بالامتناع وقع التعارض، لعدم معقولية صدقهما معاً، فيتكاذب الدليلان، فإن وجد دليل من الخارج على الترجيح ـ كما في باب الصلاة ـ أخذ به، وإن لم يوجد دليل من الخارج فما هو مقتضى القاعدة؟ والتنبيه الثاني معقود لتعيين مقتضاها، وقد وقع الخلاف في مقتضى القاعدة، فقيل بتقديم النهي، وذكر لتقديمه عدة مرجحات:

المرجح الأول: ويتكون من مقدمتين:

الأولى: بمنزلة الصغرى، وهي: إن إطلاق النهي شمولي، وإطلاق الأمر بدلي.

وهي تامة، كما تقدم في أول النواهي، وإن اختلفوا في منشأ الفرق، والصحيح أنه للقرينة العقلية، وهي إن النهي عن فرد ما من الطبيعة تحصيل للحاصل، فيحمل على الشمول، والأمر بجميع أفراد الطبيعة تكليف بغير المقدور، فيحمل على البدل.

الثانية: بمنزلة الكبرى، وهي: إن الإطلاق الشمولي مقدم على البدلي عند التعارض.

واستدل عليها بأدلة:

الدليل الأول: إن تقييد الشمولي تصرف في بعض مدلوله، وأما تقييد البدلي فتصرف في دائرة انطباقه، وإذا دار الأمر بين هذين قدم الثاني.

وفيه:

أولاً: أن المرجع في التقديم نظر العرف، وهو قائم على تقديم النص والأظهر على الظاهر، لا على ما ذكر من كبرى تقديم الإطلاق الذي لا يستلزم تقيده التصرف في بعض مدلوله.

وثانياً: لو سلمنا الكبرى فلا نسلم الصغرى، لدلالة الإطلاق البدلي على الترخيص في تطبيق صرف الطبيعة على أي فرد شاء العبد، والتقييد تصرف في هذا المدلول.

الدليل الثاني: إن كفاية الإتيان بأي فرد في تحقق امتثال الطلب البدلي، فرع إحراز تساوي الأفراد؛ لأن التخيير فيه عقلي، والعقل لا يحكم بالتخيير إلّا مع التساوي، وهذا بخلاف الشمولي الثابت لجميع الأفراد مع تفاوتها ـ كما هو الأغلب في المحرمات كحرمة الكذب وقتل المؤمن ـ وعليه يصح التمسك بالإطلاق الشمولي في المجمع، دون البدلي لتوقفه على إحراز المساواة، ولا يمكن إحرازها مع انطباق العنوان المحرم عليه.

وفيه: أن البدلي لما دل على الترخيص في التطبيق على أي فرد، فهذا الترخيص دليل المساواة، ولو توقف إحرازها على دليل من الخارج لسقط الإطلاق في كثير من الموارد التي لا نحرز فيها التساوي بين الأفراد من الخارج، وهذا يستلزم تأسيس فقه جديد.

الدليل الثالث: إن الإطلاق الشمولي تنجيزي والإطلاق البدلي تعليقي يتوقف على عدم وجود مانع منه، ولذا لا يجوز التمسك بإطلاق (صل) مع وجود (لا صلاة إلّا إلى القبلة)، وفي المقام يوجد مانع من التمسك بالإطلاق البدلي وهو النهي عن الغصب.

وفيه: أن دلالة جميع الإطلاقات تعليقيّة، لتوقفها على عدم نصب قرينة، فالمانع المذكور متحقق في الإطلاق الشمولي والبدلي على حد سواء، للعلم بتقيد أحد الإطلاقين على القول بالامتناع، لتكاذب الإطلاقين.

المرجح الثاني: أن الواجب مشتمل على المصلحة والمحرم مشتمل على

المفسدة، ومع دوران الأمر بينهما يقدم الثاني؛ لأن دفع المفسدة أولى.

وفيه:

أولاً: منع الكبرى إذ لا دليل على تقديم دفع المفسدة.

والاستدلال على ذلك بالسيرة العقلائية في غير محله؛ لأن سيرتهم قائمة على تقديم الأهم، ولذا يقدمون على بتر أطرافهم ـ وهو ضرر بالغ ـ لأجل حفظ حياتهم، مضافاً إلى أن موردها المنافع والمضار الشخصية، فلا تعم الأحكام الشرعية؛ لأنها تابعة للمصالح والمفاسد، وقد تكون في الواجب حفظ بيضة الدين، أو منفعة للنوع، وإن اشتمل على ضرر شخصي، كما في الخمس والزكاة.

وثانياً: لو سلمنا الكبرى فهي مختصة بالتزاحم المتفرع على إدراك اشتمال المجمع على المفسدة والمصلحة معاً، ومحل الكلام ليس كذلك.

المرجح الثالث: هو إن الاستقراء يفيد تقديم الشارع لجانب الحرمة فيما إذا دار الأمر بينها وبين الوجوب، كما في حكمه بوجوب الاستظهار على ذات العادة العددية إذا تجاوز الدم العدد دون العشرة، مع احتمال الاستمرار ووجوب الصلاة عليها، وحكمه بوجوب إهراق الماءين اللذين يعلم بنجاسة أحدهما والتيمم.

ويلاحظ على المورد الأول: أنه مبني على وجوب الاستظهار إلى تمام العشرة وحرمة العبادة ذاتاً لا تشريعاً[1] وكل ذلك محل خلاف، سلمنا: لكن

---

(١) ومختاره﵀ في البحث الفقهي هو وجوب الاستظهار يوماً وحرمة العبادة ذاتاً.

التقديم فعل لا يعلم وجه فلعله رعاية للاستصحاب، أو تطبيقاً لقاعدة الإمكان.

ويلاحظ على المورد الثاني: أن حرمة الوضوء بالنجس تشريعية، فلا ينفعنا تقديمها في المقام، وحكمة وجوب الاهراق غيبية مع عدم بيان الشارع، ومقتضى القاعدة الوضوء بأحدهما ثم الصلاة، وغسيل المواضع التي أصابها الماء الأول بالثاني ثم الوضوء منه وإعادة الصلاة وعدم مشروعية التيمم ورفعنا اليد عنها للنص، ولذا هي ليست جارية في غير مورده كما لو علم بأن أحدهما مضاف. ولو سلمنا أن الاستظهار تقديم للحرمة، وكذا وجوب الإهراق إلّا أن الاستقراء الناقص المفيد للظن فضلاً عن التام لا يتحقق بموردين فقط.

فتحصل: عدم وجود مرجح للنهي، فمقتضى القاعدة إجراء أحكام التعارض العامة، ومع عدم المرجح تصل النوبة للأصول العملية.

التنبيه الثالث: في مقتضى الأصل العملي، وقد ذكر صاحب الكفايةﷺ أن الأصل هو البراءة عن الحرمة، ويترتب عليه صحة العبادة، لعدم تقيد الصلاة بأن لا يؤتى بها في المغصوب شرعاً، بل عقلاً للزوم اجتماع الضدين. وقد يتوهم أن الحكم بالصحة فرع جريان البراءة في دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين، وهو فاسد لأن جريان البراءة فيه لدفع احتمال التقيد الشرعي، وهو معلوم الانتفاء في المقام للعلم بأن التقييد بحكم العقل لا الشرع.

نعم، الحكم بالبطلان مبني على القول بمانعيّة المبغوضيّة الواقعيّة من التقرب وإن لم تكن منجزة، لإحراز المبغوضيّة والشك في غالبيتها، ولا فرق في ذلك بين القول بجريان البراءة في الأقل والأكثر الارتباطيين وبين القول بالاشتغال.

ولنا عليه عدة تعليقات:

التعليق الأول: حكمه بالرجوع إلى البراءة تام؛ لأن الشبهة حكمية، غير مقرونة بالعلم الإجمالي، ولا حجة على الحرمة.

فإن قلت: الحجة موجودة، وهي إطلاق دليل حرمة الغصب.

قلت: هذا الإطلاق معارض بإطلاق الأمر بالعبادة.

التعليق الثاني: نفي الحرمة بالبراءة لا يثبت الصحة؛ لأن المانع عدم الأمر، والبراءة تنفي الحرمة ظاهراً فحسب، ولا تنفي المانع من تعلق الأمر وهو الحرمة واقعاً.

فإن قلت: يكفي في الحكم بالصحة إثبات الأمر ظاهراً، والبراءة تتكفل ذلك.

قلت: لا كلام في الصحة مع إحراز الأمر ظاهراً ولذا حكمنا بصحة العبادة التي دل على أمرها خبر الثقة أو الظهور أو دلت الأمارة على تحقق شرطها، وإنما الكلام في إحراز الأمر ظاهراً بالبراءة النافية للحرمة الظاهرية، فإن ذلك ليس من اللوازم الشرعية لنفي الحرمة. نعم، لو ورد خبر ثقة يدل على نفيها ثبت الأمر؛ لأن من أخبر بشيء أخبر بلازمه، فيكون مشمولاً بدليل

حجية الخبر.

التعليق الثالث: حيث إن صحة العبادة تتوقف على وجود الأمر ولا سبيل إليه إلّا التمسك بالإطلاق، والمفروض سقوطه بالتعارض، فلابد في التمسك بالإطلاق من نفي التقييد ولو بالبراءة، والرجوع إلى البراءة فرع جريانها في موارد الدوران بين الأقل والأكثر الارتباطيين، فما ذكر في الكفاية من عدم ابتناء صحة العبادة وفسادها على جريان البراءة في موارد الدوران بين الأقل والأكثر الارتباطيين في غير محله.

التعليق الرابع: حكمه﵀ بالبطلان على القول بمانعيّة المبغوضيّة الواقعيّة وإن لم تكن منجزة عن التقرب في غير محله؛ لأن الكلام في هذا التنبيه وسابقه مبني على الامتناع، وعليه لا يوجد في المجمع إلّا ملاك أحدهما، وما أفاده﵀ مبني على ما تقدم منه من أن المجمع يدخل في التزاحم، وقد عرفت ما فيه.

التنبيه الخامس: ألحق في الكفاية تعدد الإضافات بتعدد العنوان؛ لأن اختلاف الإضافات يصحح اختلاف الحكم، لجواز اشتمال بعض حصص الفعل على مصلحة واشتمال البعض الآخر على مفسدة، فإذا اجتمعا يكون الحكم مبنيّاً على الخلاف في مسألتنا، ومثل لاختلافها بـ(أكرم العلماء، ولا تكرم الفساق)، ثم أورد على نفسه: أن الفقهاء جميعاً حتى القائل منهم بجواز الاجتماع يدرجون المثال في التعارض، وأجاب: بأن التعارض بالعرض للعلم بوجود ملاك واحد في المجمع.

وفي جميع ما أفاد نظر:

أما إلحاقهﷺ تعدد الإضافات بتعدد العناوين؛ فلأن تعدد العنوان قد يوجب تعدد المجمع كما تقدم، بخلاف تعدد الإضافات، فإنه لا يوجب تعدده إذ لا نحتمل أن يقول أحد من العلماء أن العالم الفاسق اثنان، أو أن إكرامه إكرامان، فلا معنى للإلحاق.

وأما تمثيلهﷺ بـ(أكرم العلماء، ولا تكرم الفسَّاق)؛ فلأنه خارج عن محل البحث؛ لأن موضوع محل البحث اجتماع الأمر والنهي المأموري بعد صحة الجعلين في نفسيهما كما في فرض وجود المندوحة وإمكان امتثال الأمرين، ولا مندوحة في المثال؛ لأن (أكرم العلماء) استغراقي ينحل بعدد الأفراد، ومثله (لا تكرم الفسَّاق) فيجتمعان في العالم الفاسق وهو ممتنع، والصحيح التمثيل بـ(أكرم عالماً، ولا تكرم الفسَّاق) لتمكن المكلف من امثالهما معاً بترك إكرام الفسَّاق مطلقاً وإكرام العالم العادل.

وأما تخريجهﷺ لاتفاق العلماء على التعارض في مثاله بالعلم بوحدة الملاك؛ ففيه:

أولاً: أن القائلين بالجواز في مسألتنا وبالتعارض في المثال ليسوا جميعاً من العدلية.

وثانياً: أنهم كثيرون ودعوى حصول العلم عندهم جميعاً بوحدة الملاك تخرص بالغيب.

اقتضاء النهي للفساد

وقبل تحقيق الكلام فيها نمهد برسم مقدمات:

المقدمة الأولى: موضوع هذه المسألة هو ما لو قلنا بالامتناع في المسألة السابقة وقدمنا النهي المتعلق بالعبادة، فالبحث هناك صغروي، والبحث هنا كبروي.

المقدمة الثانية: مسألتنا أصولية؛ لأنه يستنبط منها حكم شرعي كلي، وهو البطلان، وعقلية؛ لأن جهة البحث فيها هي الملازمة بين حرمة شيء وفساده سواء كانت الحرمة مستفادة من دليل لفظي أو لبي، ولعل إدراج القدماء لها في مباحث الألفاظ مراعاة للغالب، وغير مستقلة[1]؛ لأن العقل وان استقل في إدراك الملازمة بين النهي والفساد، إلّا أنه لا يتمكن من إثبات الحكم بفساد شيء إلّا بعد إثبات النهي عنه، وقد أسقط الأصوليون البحث عن المستقلات من مسائل علم الأصول لانحصار فائدتها في إثبات حكمين فقط وهما: وجوب العدل وحرمة الظلم، ولا يمكن إثبات ما سواهما بالعقل فقط؛ لأن غير العدل والظلم وإن اشتملت على جهات مقتضية للحكم إلّا أنها ليست على نحو العلة التامة، ويحتمل وجود مزاحم أقوى فيها.

المقدمة الثالثة: النهي الإرشادي خارج عن محل البحث؛ لأنه إعلام عن

---

(١) المستقلة تارة يراد بها ما يستقل العقل بادراك حقيقة فيها من دون بيان من الشارع، وأخرى يراد بها ما يستقل العقل فيها بادراك الحكم الشرعي من دون ضم مقدمة شرعية.

المانعيّة، ولا معنى للمانعية إلّا فساد العمل المنهي عنه، فالفساد مستفاد بالمطابقة، وليس في دلالته على الفساد خلاف، ليبحث عنه، بل الأمر الإرشادي كالنهي الإرشادي في ذلك، إذ حقيقة الأمر الإرشادي هي الإعلام عن الجزئية والشرطية، ولا معنى لجزئية شيء لشيء إلّا انتفاء المركب عند انتفاء جزئه، كما لا معنى لشرطية شيء لشيء إلّا انتفاء المشروط عند انتفاء شرطه[1].

المقدمة الرابعة: نهي الكراهة قد يتعلق بذات العبادة، وقد يتعلق بخصوصية لها، فإن كان متعلقاً بذات العبادة دخل في مسألتنا؛ لأن المقتضي للفساد في نهي الحرمة هو زوال صلاحية العمل للتقرب، وبزواله يختل أحد شرطي العبادة، وهو جار في نهي الكراهة، إذ لا فرق بين متعلق النهي التحريمي والكراهة في كونه مبغوضاً، ومطلق المبغوضية مانع من التقرب، وإن اختلفت درجات المبغوضية.

وإن كان متعلقاً بخصوصية من خصوصياتها خرج عن مسألتنا، وهو لا يقتضي الفساد بالاتفاق، إذ المفروض وجود الأمر بالطبيعة مع الترخيص في تطبيقها على أي فرد حتى الواجد للخصوصية المكروهة.

---

(١) فائدة: لا يخفى أن الأصل في الأوامر والنواهي هو المولوية، لأنها جمل إنشائية، ولأن ظاهر خطاب المولى للعبيد إعمال سيادته وممارسة مولويته وليس الإعلام، ولكن يوجد أصل ثانوي في بابي المركبات الاعتبارية والمعاملات، وهو الارشاد، إما إلى الشرطية أو الجزئية أو المانعية أو الصحة والفساد.

المقدمة الخامسة: النهي الغيري خارج عن محل البحث؛ لأنه إما أن يراد به ما يتعلق بالمقدمات التي يتوقف عليها محرم نفسي، أو يراد به ما يتعلق بالمقدمات التي يوقف عليها ترك الواجب النفسي، على القول بمقدمية وجود أحد الضدين لعدم الآخر..

والأول: إن كانت المقدمات إعدادية، كالذهاب للسوق المعد للربا، فلا موجب لحرمتها، للتمكن من ترك الحرام بعد تحققها، وإن كانت من الأسباب التوليدية فلا يعقل تحريمها؛ لأن تحريمها مع تحريم ذيها عبث، وإن كانت إعدادية ولكن المكلف قصد بها التوصل للمحرم فلا يمكن أن تقع عبادة صحيحة، حتى على القول بعدم حرمة التجري.. أما أنها لا تقع صحيحة فلاختلال أحد شرطي صحة العبادة وهو صدورها بداعي التقرب؛ لأن الفرض صدورها بداعي التوصل للحرام، وأما عدم صحتها حتى على القول بعدم حرمة التجري، فلأن وجه الفساد ليس الحرمة، وإنما اختلال شرط صدورها عن العبد بداعي التقرب.

والثاني: تفسد العبادة في مورده، حتى على القول بعدم اقتضاء النهي للفساد، لفقد الأمر الكاشف عن الملاك، ويشترط في صحة العبادة قصد الأمر أو الملاك، فإن الأمر بالضد وإن لم يقتض النهي عن ضده، إلّا أنه يقتضي عدم الأمر به وإلّا يلزم تعلق أمرين بضدين، وهو في قوة الأمر بالجمع بينهما، ولا كاشف عن الملاك إلّا الأمر، وهو مفقود.

نعم، لو قلنا بإمكان الترتب تصح العبادة، والنهي الغيري لا يمنع من الصحة.

وعليه، فصحة العبادة في مورد النهي الغيري (التبعي) ليست منوطة بالبحث في مسألتنا.

المقدمة السادسة: المراد بالشيء في العنوان: العبادات والمعاملات.

والمقصود بالعبادات: ما لو أمر به الشارع لكان عبادة، كصوم العيدين، إذ لا يعقل أن يراد به العبادة بالفعل، ولا مطلق ما يمكن أن يتعبد به؛ لأن ما هو عبادة بالفعل لا يعقل تعلق النهي به، وكثير مما يمكن أن يتعبد به كشرب الماء ليس له أثر ليقع صحيحاً تارة وفاسداً أخرى.

والمراد بالمعاملات: الأعم من العقود والإيقاعات، إذ لا موجب لتخصيصها بخصوص العقود، كما نجزم بعدم إرادة الاصوليين للمعنى الأعم، الشامل لمثل تطهير الثوب، لاتفاقهم على وقوع التطهير وإن عصى المكلف بمخالفة النهي.

المقدمة السابعة: في المراد بالفساد.

وهو مقابل الصحة، وفي كونهما واقعيين أو مجعولين أقوال، ثالثهما ما عن الكفاية من التفصيل بين باب العبادات وبين باب المعاملات بالحكم بالواقعية في الأول دون الثاني. ورابعها ما عن المحقق النائينيﷺ وهو التفصيل بين الواقع وبين الظاهر بالحكم بالواقعية في الأول في البابين، والجعليّة في الثاني كذلك، وهما العمدة بالبحث هنا.

ووجه ما في الكفاية أن الصحة والفساد في العبادات منتزعان من المطابقة للمأمور به ومن عدمها وهما واقعيّان، وأما في المعاملات فهما بمعنى ترتب الأثر وعدمه وهما مجعولان.

وأورد عليه المحقق النائينيﷺ بأن الصحة والفساد وصفان للموجود الخارجي ولو فرضاً، فمتى تحقق العمل فهو إما مطابق أو غير مطابق، فالأول محكوم بالصحة سواء كان عبادة أو معاملة والثاني محكوم بالفساد كذلك. ووجه ما ذهب إليه المحقق النائينيﷺ هو أن الصحة والفساد الواقعيين وصفان للموجود وهما بمعنى مطابقة أو عدم مطابقة المأتي به لمتعلق الأمر في العبادات أو الممضى في المعاملات، وأما الظاهريان فهما حكم الشارع بمطابقة المأتي به استناداً إلى الأمارات والأصول الجارية في الموضوعات للمأمور به أو الممضى واقعاً، وأظهر دليل في إثبات الحكم بالمطابقة المذكورة دليل قاعدة التجاوز[1].

والتحقيق: أن لكل من التفصيلين وجهاً فإن ما ذكره المحقق النائينيﷺ تام في العبادات؛ لأن العبادة لا توصف بالصحة والفساد إلّا بعد التحقق، لعدم معقولية فرض وجودها للآمر، كيف؟! والغرض إيجاد الداعي نحو تحقيقها، فلابد من فرض عدمها ومعه لا يعقل الوصف بأحدهما. نعم، الصحة والفساد الظاهريان أمران مجعولان؛ لأنهما بمعنى الحكم بالمطابقة كما عرفت.

---

(١) وقد اختاره السيد الخوئيﷺ في الدورات السابقة على السادسة.

وأما ما ذكره المحقق الخراسانيﷺ من اعتبارية الصحة والفساد في المعاملات، فتام لأن المعاملة موضوع للحكم والموضوع يؤخذ مفروض الوجود، ويُصب عليه الحكم بالإمضاء وترتب الأثر أو بعدمه، ومن ذلك ينتزع الصحة والفساد فهما منتزعان من الأمر لا من المتحقق خارجاً، نعم هذه صحة إنشائية وبهذا تعرف النظر فيما أفادهﷺ من كونها مجعولة في المعاملات بنحو كلي.

والصحة المقابلة للعيب خارجة عن البحث؛ لأن الأثر قد يترتب عليه؛ لأنه درجات، وإذا ترتب على ما دون العالية منها الغرض الملزم اتصف العمل بالصحة بالمعنى المقابل للفساد، وإن كان معيباً وهذا لا يجري في العبادة، إذ لا توجد عبادة صحيحة بالمعنى المقابل للفساد وغير صحيحة بالمعنى المقابل للعيب. نعم، يجري ذلك في موارد خيار العيب في المعاملات.

والتقابل بين الصحة الواقعية والفساد من تقابل العدم والملكة؛ لأن الصحة بمعنى ترتب الأثر، والفساد بمعنى عدم ترتبه عما من شأنه أن يكون متصفاً بترتب أثره، وأما التقابل بين الصحة الظاهرية والفساد فمن التضاد؛ لأنهما حكمان شرعيان يتواردان على موضوع واحد وهو العمل الذي له أثر.

هذا كله في الفساد الشرعي. وأما الفساد العقلي في موارد عدم اجتزاء العقل بالعمل في مقام الامتثال كما في مورد العلم بنقصان ركعة من صلاة الصبح أو الظهر في وقتها، فإن قاعدة الفراغ لا تجري للمعارضة، ولا ينجز

هذا العلم وجوب القضاء والإعادة لعدم تعارض الأصول في أطرافه، لجريان البراءة عن وجوب القضاء بلا معارض، ونتيجة ذلك حكم العقل بإعادة الظهر، والحكم هنا ليس واقعيّاً ولا مجعولاً شرعيّاً، وإنما هو بحكم العقل.

المقدمة الثامنة: تشتمل المعاملة على ثلاثة أمور:

١ـ ما يفعله العبد، وهو ما يطلق عليه المشهور أسم السبب.

٢ـ إمضاء العقلاء، كحكمهم بتحقق النقل والانتقال وملكية المبيع في البيع.

٣ـ إمضاء الشارع، والمقصود بالمعاملة في محل البحث الأول؛ لأنه قابل لهما دون الأخيرين اللذين يدور أمرهما بين الوجود والعدم.

المقدمة التاسعة: في تأسيس الأصل.

أما في المسألة الأصولية: فلا أصل يقتضي إثبات الملازمة أو نفيها، وتوهم جريان أصالة العدم فاسد لأن الملازمة أمر قديم، ولو كانت مجعولة لبطل التوحيد. سلمنا، إلّا أن إثبات عدم اقتضاء الفساد بها من الأصل المثبت.

وأما في المسألة الفقهية: فقد يتوهم بأن صحة البحث عن الملازمة وعدمها فرع عدم وجود عموم أو إطلاق يقتضي ذلك، إذ لا مسرح للبحث مع وجوده، وهو توهم فاسد؛ لأن الملازمة لو ثبتت فهي تقتضي التخصيص أو التقييد، بل قد يكون العام أو المطلق موافقاً لما تقتضيه الملازمة أو يقتضيه عدمها، ويكون للبحث عن الملازمة وجه؛ لأنه يفيد دليلاً آخر يصح الاستناد

إليه، كما في الربا الذي دل على فساده الأصل والدليل اللفظي ومع ذلك يصح الاستناد إلى اقتضاء النهي للفساد على تقدير ثبوت الملازمة.

وكيف كان، فقد ذكر في بعض نسخ الكفاية أن مقتضى الأصل في العبادات هو الفساد إن كان الشك في أصل المشروعية؛ لأنها توقيفية، وإن أحرزنا المشروعية فإن كانت الشبهة حكمية بأن احتملنا الفساد لترك ما نحتمل جزئيته أو شرطيته أو لفعل ما نحتمل مانعيته، فالحكم مبني على جريان البراءة في دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين، وإن كانت موضوعية كما لو شككنا في واجدية العمل لتمام شرائطه أو لا فالأصل هو الاشتغال إلّا إذا وجد أصل شرعي مقدم كقاعدة الفراغ أو التجاوز، وقد وافقه المحقق النائيني﵀.

وفي كلامهما نظر: فإن البحث في حكم الشك في صحة العبادة من جهة تعلق النهي بناء على عدم ثبوت الملازمة، ولهذا أبدل صاحب الكفاية﵀ ما تقدم بأن الأصل في المعاملات هو الفساد مع عدم إطلاق أو عموم يقتضي صحة المعاملة، والفساد في العبادات مطلقاً، وهو الصحيح.. أما في المعاملات فالحكم بالفساد مع عدم الإطلاق والعموم لأصالة عدم ترتب الأثر، والحكم بالصحة مع وجوده لشمول دليل الإمضاء للمحرم إذ لا منافاة بين الصحة والحرمة فيها.. وأما في العبادات، فلأن صحة العبادة مشروطة بقابليته للتقريب وصدورها مضافة إلى المولى، والأول منتف؛ لأنها مبغوضة، والثاني

كذلك؛ لأن الإضافة إما إضافة مطاوعة، وهي فرع الأمر ولا أمر، أو إضافة غرض، ولا دليل عليه مع عدم الأمر.

بعد هذه المقدمات يقع الكلام في مقامين:

اقتضاء النهي عن العبادة للفساد:

المقام الأول: في اقتضاء النهي عن العبادة للفساد. وقد ذكر في الكفاية أن في النهي المرتبط بالعبادة صوراً:

١ـ أن يتعلق بها، وحكم فيها بالفساد لدلالة النهي على المبغوضية، والمبغوض لا يصلح للتقرب، ولا يصدر بداعيه.

٢ـ أن يتعلق بجزئها. وحكم فيها بفساد الجزء دون العبادة إذا لم يقتصر المكلف على المنهي عنه، إذ الفساد من جهة النقيصة حينئذ، ولم يكن زيادة في المركب والزيادة فيه توجب البطلان كما في الصلاة.. أما فساد الجزء؛ فلأنه عبادة فيجري فيه ما تقدم في الصورة السابقة، وأما صحة العبادة فلعدم المقتضي للفساد.

وذهب المحقق النائينيﷺ إلى الفساد مطلقاً، وذكر لذلك وجوهاً:

الوجه الأول: أن الحكم بالبطلان بناء على اعتبار عدد مخصوص في الجزء كالوحدة المعتبرة في السورة على القول بعدم جواز القران بين السورتين واضح، وأما على القول بالجواز فلأن غاية ما يدل عليه الجواز جوازه بين مباحتين فلا يشمل القران بين محرمة ومباحة، فيكون الإتيان بسورة العزائم

مبطلاً للإخلال بالوحدة حتى على القول بجواز القران.

وفيه: لا دليل على عدم جواز القران فضلاً عن الاتفاق على أن القران بين المباحة والمحرمة مبطل، ومجرد النهي عن أحد الفردين لا يستلزم حرمة الجمع.

الوجه الثاني: أن تحريم الجزء يستلزم تقييد المركب وأخذه بشرط لا عنه، وهو أقوى وجوهه، وبيانه: أن النهي المتعلق بالجزء يوجب تقييد دليل الجزئية، فإن الصلاة ـ مثلاً ـ حيث أنها مركب ارتباطي فوجوبها ينحل إلى وجوبات بعدد الإجزاء، وليس الواجب فيها الجزء مطلقاً بل بشرط أن يكون مسبوقاً بما رتب قبله، وملحوقاً بما رتب بعده، فإذا تعلق النهي بفرد من الإجزاء لا يبقى إطلاق دليله شاملاً له وإلّا يلزم اجتماع الأمر والنهي، فلابد من تقييده بغير المنهي عنه، وإذا أخذ المركب بشرط لا عنه يكون وجوده مانعاً، فيوجب البطلان.

وفيه: أن تقييد الجزء وان استلزم تقييد المركب بغير المنهي عنه، إلّا أن تقييد الجزء تارة على نحو الشرط، فلا يضر الإتيان بالمنهي عنه مع عدم النقيصة، وأخرى على نحو المانع، كما في نجاسة الثوب أو كونه من الحرير بالنسبة إلى الرجل في الصلاة، فيضر الإتيان به وإن لم تتحقق النقيصة، ولم يثبت المحقق النائيني﵀ أن النهي عن الجزء يثبت التقييد بالنحو الثاني. نعم، هو كذلك في الرياء لظهور دليله في المانعية.

الوجه الثالث: أن الإتيان بالجزء ثانية بعد النهي عنه يستلزم الزيادة وهي

مبطلة. **إن قلت**: كيف تتحقق مع عدم قصد المكلف؟! **قلت**: لا يشترط القصد في تحققها ويكفي كون الزيادة من سنخ المزيد فيه.

وفيه: ـ مضافاً إلى اختصاصه بباب الصلاة ـ أن الزيادة إن أريد بها العرفية فهي منتفية لتقومها بالقصد في المركبات الاعتبارية، وإن أريد بها التعبدية فهي خاصة بالسجود وتجري في الركوع بالأولوية، وفي غيرهما لا دليل على تحققها بلا قصد، ولهذا لا يضر القيام حال التشهد ثم الجلوس، وإن كان القيام من سنخ الصلاة.

الوجه الرابع: أن سورة العزيمة تدخل في تعمد الكلام، وما دل على عدم على بطلان الصلاة بقراءة القران غير شامل لها، فتبقى تحت العموم الفوقاني الدال بطلان الصلاة للكلام العمدي.

وفيه: ـ مضافاً إلى اختصاصه بباب الصلاة ـ أنه لم يقم دليل على كون التكلم العمدي مبطلاً، بل الدليل على أن تعمد كلام الآدميين مبطل، وهو غير شامل لقراءة القرآن.

٣ـ أن يتعلق النهي بالشرط. وفصلﷺ في الكفاية فيها بين الشرط التوصلي والتعبدي فحكم بعدم فساد الشرط فضلاً عن المركب في الأول لأن الغرض من التوصلي يتحقق بمجرد وجوده وإن لم يكن صالحاً للتقرب أو لم يأت به بداعيه، والعمل العبادي يمكن أن يكون مشروطاً بشرط توصلي. وحكم بفساد الشرط والمركب في الثاني.. أما فساد الشرط؛ فلأنه عبادة

والمحرم لا يصلح للتقرب، ولا يؤتى به بداعيه. وأما فساد المركب؛ فلأنه مشروط، والمشروط عدم عند عدم شرطه.

وذكر المحقق النائيني﵀ أن النهي المولوي تارة يتعلق بالمركب المشروط كما لو قال المولى (**لا تصل فيما لا يؤكل لحمه**) وحكمه واضح، وهو اقتضاء الفساد لتعلقه بذات العبادة، وإن أوهم التعلق بالشرط، وأخرى يتعلق بالشرط وحكمه عدم بطلان الشرط فضلاً عن المشروط مطلقاً؛ لأن شروط العبادات دائماً توصلية، للإجماع على صحة صلاة من غفل عن توفر شروط الصلاة، فبطلان الصلاة فيما إذا تعلق النهي بالطهارات الثلاث ليس من جهة كون النهي عن الشرط موجباً للفساد؛ لأن ما هو عبادة فيها الطهارات على نحو المصدر، وما هو شرط الطهارات على نحو اسم المصدر؛ لأنه الباقي المقارن للمشروط دون الأول، وهي بهذا النحو ليست عبادة.

وفي كلامه﵀ مواضع للنظر:

الموضع الأول: قوله: بأن جميع الشروط توصلية. ففيه: أن الوضوء وأخويه شروط للصلاة، وهي تعبدية، والقول بأن الطهارة أمر معنوي له بقاء بخلاف الأفعال الخارجية، مدفوع: بأن ظاهر الأدلة شرطية نفس الأفعال، وأن لها بقاء، والمراد بالطهارة في قوله تعالى: ﴿وَإِن كُنتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا﴾ نفس الغسل ويشهد له ـ علاوة على أن الغسل يسمى طهارة ـ قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ تَغْتَسِلُوا﴾ فالآية مؤكدة للمراد.

الموضع الثاني: استدلاله بأن جميع الشروط توصلية بالإجماع على صحة صلاة من غفل عن توفر شروط الصلاة. ففيه: أن منشأ الصحة في هذه الموارد هو كون التقيد بالشرط فيها توصليّاً، وهو جزء تحليلي وليس شرطاً في المركب العبادي، نعم الطهارة الخبثية أخذت شرطاً في الصلاة، وهي مسببة عن الغَسل وإن لم يكن اختياريّاً، ولهذا حكم بصحة الصلاة لو تحقق الشرط بالغَسل المنهي عنه لعدم تعلق النهي بالشرط.

الموضع الثالث: قوله بأن اسم المصدر مسبب عن المصدر. ففيه: أن بينهما عينيّة وإنما الاختلاف بالاعتبار.

فالصحيح ما عليه صاحب الكفايةﷺ، ووجهه: أن اسم المركب الاعتباري موضوع للأجزاء، وليس منها الشروط، فالنهي المتعلق به لا يتعلق بالمركب أو بجزئه. نعم، إذا تعلق النهي بالشرط العبادي يفسد فيفسد المركب لوقوعه فاقداً للشرط.

٤ـ أن يتعلق النهي بوصف ملازم لها كالجهر في القراءة. والعرف يرى فيها تعلق النهي بنفس الملزوم، فتدخل في النهي عن المركب إن كان الوصف ملازماً له أو عن الجزء إن كان ملازماً للجزء.

٥ـ أن يتعلق بوصف مفارق، كالنهي عن الغصب على القول بجواز اجتماع الأمر والنهي. والحكم عدم الاقتضاء؛ لأن المنهي عنه أجنبي عن متعلق الأمر، والاجتماع موردي.

اقتضاء النهي عن المعاملة للفساد:

المقام الثاني: في اقتضاء النهي عن المعاملة للفساد. وفيه أقوال ثالثها ما في الكفاية من التفصيل بين النهي عن السبب فلا يقتضي الصحة أو الفساد، وبين النهي عن المسبب أو التسبيب فيقتضي الصحة..

أما الأول كالنهي عن البيع في الصلاة؛ فلأنه وإن كان مبطلاً لها ومبطل الصلاة محرم إلّا أن الحرمة تجتمع مع الصحة والفساد، وأما الثاني كالنهي عن ملكية الكافر للعبد المسلم؛ فلأنه لا يعقل إلّا مع القدرة؛ لأنها من الشروط العامة للتكليف، والقدرة فرع الصحة. وأما الثالث كالنهي عن بيع الكلب بلسان «**ثمن الكلب سحت**» الذي لم يتعلق بالمسبب ولذا جازت هبته وملكيته بالإرث؛ فلأنه لا قدرة على التسبيب إلى الملكية بسبب خاص إلّا مع حصولها به.

ورابعها ما عن المحقق النائيني﵀ من التفصيل بين السبب فلا يدل النهي عنه على الصحة أو الفساد، وبين المسبب فيدل النهي عنه على الفساد.. أما الأول كالنهي عن البيع وقت النداء؛ فلأنه قد ينشأ من مبغوضية في الإنشاء لما فيه من الانشغال عن الصلاة دون الأثر المترتب، وأما الثاني فلأن من شروط المعاملة عدم الحجر على المتعاملين والنهي حجر، ولذا تسالم الفقهاء على عدم جواز بيع المال الذي تعلق به النذر بالتصدق، أو الذي اشترط في عقد لازم عدم بيعه، وأخذ الأجرة على الواجبات.

والتحقيق: يستدعي رسم مقدمات:

المقدمة الأولى: الأحكام الشرعية تكليفية ووضعيّة اعتبارية.

المقدمة الثانية: الأمور الاعتبارية فعل مباشر للمعتبر، وليست مسبباً عن فعل الغير أو عن أمر تكويني.

المقدمة الثالثة: الأحكام مجعولة على نحو القضية الحقيقية، وموضوعها مفروض الوجود.

المقدمة الرابعة: الموضوع وقيوده ليست أسباباً للحكم ولا شروطاً فيه بل السبب إرادة المعتبر.

المقدمة الخامسة: لا نعلم وجهاً لتفريق الفقهاء بين موضوع الحكم أو قيود موضوعه في باب الأحكام التكليفية بتسميته شرطاً، وبين موضوع الحكم أو قيود موضوعه في الأحكام الوضعية بتسميته سبباً، فقد عرفت أنه لا سببية ولا شرطية في البين.

المقدمة السادسة: تشتمل المعاملة على أمور أربعة:

١ـ الاعتبار.

٢ـ الإبراز.

٣ـ إمضاء العقلاء.

٤ـ إمضاء الشارع. والأول فعل نفساني للمتعاملين قائم بهما، والثاني إظهار له، بقول أو فعل ولا يتحقق مفهوم المعاملة بدونه.

وبهذا يظهر وجه النظر في تفصيل صاحب الكفاية﵀؛ لأنه مبني على أن يكون إنشاء العقد أو الإيقاع سبباً للملكية أو الحرية أو الفراق مثلاً، مضافاً إلى أن المسبب إن أريد به الحكم الشرعي بالملكية فهو فعل الشارع فلو كان مبغوضاً له لما حكم به الشارع. وظهر ـ أيضاً ـ وجه النظر في تفصيل المحقق النائيني﵀ بنفس ما تقدم، وأما ما ذكره من اقتضاء النهي عن المسبب للفساد؛ لأنه حجر، ومعاملة المحجور باطلة، وتسالم الفقهاء على اندراج الفروع الثلاثة في كبرى اشتراط عدم الحجر المذكور ففيه:

أولاً: أن الحجر المانع هو الوضعي الذي قد يستفاد من النهي الإرشادي الخارج عن محل البحث لا التكليفي الذي بينه وبين الوضعي عموم وخصوص من وجه.

وثانياً: لا شيء من الأحكام الثلاثة التي ذكرها﵀ من فروع اشتراط عدم الحجر التكليفي في صحة المعاملة..

أما بيع المنذور صدقته فإنه لا تسالم على البطلان، والصحيح التفصيل بين شرط الفعل فيصح البيع مع الإثم؛ لأنه صدر من أهله ووقع في محله، وبين شرط النتيجة فلا يصح لا من جهة الحجر بل من جهة بيع ما لا يملك.

وأما بيع المال الذي اشترط في عقد لازم عدم بيعه؛ فكسابقه من جهة عدم التسالم وصحة البيع مع الإثم. نعم، يثبت الخيار.

وأما أخذ الأجرة على الواجبات فوجهه حكم الشارع بمجانيتها، وإلّا

لزم بطلان المعاملة على الواجبات الكفائية.

فالصحيح: عدم معقولية تعلق النهي بالإمضاء؛ لأنه ليس فعل المكلف، وما يعقل تعلق النهي به، إما الاعتبار أو الإبراز أو المركب منهما: والأول نعلم بعدم تعلق النهي به، والثاني وإن تحقق النهي عن بعض مصاديقه ـ كالإبراز في الصلاة ـ لكن تقدم في مناقشة المحقق النائينيﷺ أن النسبة بين النهي التكليفي والوضعي هي العموم والخصوص من وجه. والكلام في الثالث كالكلام في الثاني.

بقي شيء: وهو تمسك القائلين بالاقتضاء وعدمه بما دل على أن العبد إذا تزوج بدون إذن سيده ثم أجاز السيد صح نكاحه؛ لأنه عصى سيده ولم يعص الله.

فقد قرب المحقق النائينيﷺ دلالتها على الاقتضاء بأن ظاهر التعليل بطلان العقد فيما لو كان العبد عاصياً لله تعالى.

إن قلت: ولكنه عصى الله بعصيان سيده.

قلت: المعصية معصيتان: ما لا يقبل الارتفاع، وهي مخالفة الحكم الشرعي الأولي الذي لم يجعل رعاية لحق الناس، وما يقبل الارتفاع، وهي مخالفة الحكم الذي جعل رعاية لحق الناس، ومعصية الله في المقام من الثاني.

إن قلت: ولكن الأخبار أثبتت معصية السيد ونفت معصية الله.

قلت: أتبتت حدوث معصية السيد الملازم لحدوث معصية الله، ونفت

استمرار معصية الله بعد إمضاء السيد.

وقربت دلالتها على عدم الاقتضاء بأن العبد عصى الله تعالى بمعصية السيد، ومع ذلك حكمت الأخبار بصحة العقد.

والصحيح: أجنبية هذه الأخبار عن المقام لأن النهي فيها وضعي إذ لا دليل على حرمة اعتبار الزوجية والإبراز بالمقدار المحقق للعقد على العبد مع عدم رضا السيد[1]. ويلاحظ على ما ذكر المحقق النائيني﵀ ـ أيضاً ـ أنه فكك بين معصية السيد وبين معنى معصية الله تعالى، وهو خلاف الظاهر جدّاً.

---

(١) بل الدليل على الحلية وهو سيرة العقلاء القطعية.



المقصد الثالث

مباحث المفاهيم

تمهيدات:

الأول: المفهوم في اللغة كل ما يفهم سواء كان منشؤه اللفظ أو غيره، وسواء كان مطابقيّاً أو التزاميّاً. وفي الاصطلاح المدلول الالتزامي للكلام، وهو اللازم البين بالمعنى الأخص، ووجه كونه بيناً بالمعنى الأخص أن المخاطب قد يغفل عن البين بالمعنى الأعم، فلا ينتقل إليه بمجرد تصور ملزومه، وهذا يوجب عدم انطباق المفهوم المستفاد تبعاً من دلالة نفس الكلام على كون العلة منحصرة.

والمنطوق هو كل معنى يفهم من اللفظ بالمطابقة أو القرينة العامة، كالإطلاق، أو الخاصة، كما في رأيت أسداً يرمي.

الثاني: يخرج بهذا التعريف عن المفهوم الاصطلاحي أمران:

١ـ اللازم غير البين كلزوم وجوب المقدمة عند وجوب ذيها، ولزوم النهي عن الضد عند الأمر بضده على القول بالملازمة.

ودعوى عدم الفرق بين هذه الموارد والمفهوم المبحوث عنه من جهة اشتراكها في كون الملازمة فيها مستندة إلى ملاك واقعي ككون الشرط علة

منفردة في الجملة الشرطية فلا يكون التعريف مطرداً لعدم شموله لهذه اللوازم غير البينة خاطئة، لوجود فرق بين تبعية انفهام المنطوق لانفهام المفهوم وبين التبعية في تلك الموارد، وهو عدم الحاجة إلى مقدمة خارجية وراء دلالة المنطوق بالوضع أو القرينة على استفادة الملاك في الجمل التي ادعي أن لها مفهوماً، وثبوت الحاجة لاستفادة الملاك في تلك الموارد.

٢ـ دلالة الاقتضاء والتنبيه والإشارة كدلالة الآيتين الشريفتين على كون أقل الحمل ستة أشهر؛ لأن اللزوم فيها ليس بيناً أصلاً خلافاً للمحقق النائيني﵀ الذي اعتبر هذه الدلالات من اللازم البين بالمعنى الأعم.

الثالث: مسألتنا أصولية لوقوعها في طريق الاستنباط على نحو الاستقلال، ولا أثر للبحث عن كونها لفظية أو عقلية، مع إمكان القول بتوفر ملاك الأولى فيها من جهة دلالة اللفظ على ملاك المفهوم وهو الانحصار، وتوفر ملاك الثانية ـ أيضاً ـ من جهة أن اللفظ يدل على الملاك، وأما المفهوم وهو الانتفاء عند الانتفاء فبحكم العقل.

الرابع: البحث في هذه المسألة عن أصل تحقق المفهوم لا عن حجيته بعد التسليم بتحققه ـ كما توهم عبارات المتقدمين ـ فإن البحث في جميع مباحث الألفاظ عن تحقق صغريات الظهور بعد الفراغ عن ثبوت الكبرى.

مفهوم الشرط

تمهيد:

النزاع في دلالة الجملة الشرطية على المفهوم فرع إرجاع القيود إلى مفاد الهيئة، إذ على المسلك المنسوب إلى الشيخ﵀ يكون مفاد (إذا جاء زيد فأكرمه) يجب عليك الإكرام المقيد بالمجيء، ودلالة هذه الجملة على عدم وجوب الإكرام غير المقيد بالمجيء مبنية على ثبوت المفهوم للجملة والوصفية، لما سوف يأتي ـ إن شاء الله ـ من أن المراد بالوصف مطلق القيد وليس خصوص الوصف المصطلح.

دلالة الجملة الشرطية على المفهوم على مسلك المشهور:

وقد ذكر المشهور أن دلالة الجملة الشرطية على المفهوم تتوقف على دلالتها على أن الشرط علة منحصرة، ويترتب على ذلك عدم ثبوت المفهوم في الحالات التالية:

١ـ ما إذا كان التقارن بين الشرط والجزاء اتفاقياً، فإن انتفاء أحد الاتفاقيين لا يفيد انتفاء الآخر.

٢ـ ما إذا كان الشرط معلولاً للجزاء، فإن انتفاء ذات المعلول لا يستلزم انتفاء ذات العلة، ألا ترى أن عدم الكون ليس دليلاً على عدم ذات الصانع.

٣ـ ما إذا كان الشرط والجزاء معلولي علة ثالثة، فإن انتفاء أحدهما لا يستلزم انتفاء الآخر لاحتمال وجود المانع من أحدهما فقط.

٤ـ ما إذا لم يكن الشرط علة منحصرة للجزاء.

وقد أنكر صاحب الكفاية﵀ دلالتها على الانحصار، ولهذا أنكر المفهوم محتجّاً بعدم التجوز والعناية في استعمالها في موارد عدم الانحصار، كما في جملة (إذا قطعت رأس عمرو فسيموت)، ولو كانت هذه الجملة تدل على المفهوم لدلت على أنك لو أحرقته أو ألقيته من شاهق وغير ذلك فإنه لا يموت.

وتحقيق الحال في دلالتها على المفهوم وعدمها حسب مسلك المشهور يستدعي البحث كما عرفت عن دلالتها على اللزوم العلي وكون الشرط علة منحصرة:

أما دلالتها على اللزوم وخروجها من الحالة الأولى فبين فإن ظاهر الجملة الشرطية وجود ترابط بين الشرط والجزاء، واستعمالها في موارد التقارن الاتفاقي من الأغلاط الواضحة، وإن صح فعلى نحو العناية.

وأما دلالتها على كون الشرط علة، فالصحيح أنها لا تدل على ذلك والشاهد عليه الاستعمالات العرفية الكثيرة التي يكون فيها الشرط معلولاً من غير عناية وتجوز، وبهذا اتضح الحال في دلالتها على كون الشرط علة منفردة. وما ذكر المحقق النائيني﵀ لإثبات دلالتها على أن الشرط علة من دلالة جعل شيء مقدماً وجعل شيء آخر مقدماً على التفريع، ومقتضى التطابق بين مقام الإثبات والثبوت تفرع الجزاء في الواقع، وحيث إن العلة متقدمة على المعلول فيه فيكون الشرط علة ممنوع: نقضاً بالموارد العرفية الكثيرة التي

تستعمل فيها الجملة الشرطية فيما إذا كان الشرط معلولاً، وحلًّا بأنه تام لو كان المتكلم في مقام بيان الواقع لا الإخبار والإنشاء، الذي يكفي لحفظ التطابق فيه تفرع قصد الحكاية في الخبرية وقصد الإنشاء في الإنشائية على الشرط.

ولو سلمنا دلالتها على أن الشرط علة، فهل تدل على أنه علة منحصرة؟ ذهب جملة من المحققين إلى ذلك وذكروا له وجوهاً:

الوجه الأول: أنها تدل بالوضع، وفساده ظاهر إذ لا شك في صحة استعمال الشرطية فيما إذا كان الشرط غير متحد، كما في: (إذا أمطرت السماء تبللت ثيابك) بلا عناية أو تجوز.

الوجه الثاني: التمسك بإطلاق استناد الجزاء إلى الشرط، وإن قارن الشرط أو سبقه غيره، ولو كان للجزاء علة أخرى لم يكن الشرط مؤثراً في صورتي التقارن والتقدم، لاستحالة اجتماع علتين على معلول واحد وتحصيل الحاصل.

وفيه: إن دلالتها على كون الشرط علة للجزاء ممنوعة، وإنما المسلم دلالتها على الترابط بين الشرط والجزاء[1].

---

(١) لا يخفى أن البحث في الأمر الثالث فرع التسليم بدلالة الشرطية على علية الشرط. ولهذا عدل جملة ممن تأخر عن السيد الخوئي‌ﷺ إلى مناقشات أخرى كتوقف التمسك بهذا النحو من الإطلاق على إحراز كون المتكلم في مقام بيان تمام ما هو المؤثر لا مجرد كون المقدم مؤثراً.

الوجه الثالث: التمسك بالإطلاق بالنحو الذي يتمسك به لإثبات كون الوجوب تعيينياً.

وفيه: ما أورده في الكفاية من أن قياس المقام باقتضاء إطلاق الصيغة لكون الوجوب تعيينياً مع الفارق، فإن الوجوب التعييني والتخييري يختلفان بالسنخ، وأحدهما يحتاج إلى بيان زائد، فترك البيان يعين ما لا يحتاج إلى بيان زائد منهما، وأما المقام فتأثير العلة المنحصرة وتأثير العلة غير المنحصرة من سنخ واحد، فلا يمتاز أحدهما باستغنائه عن البيان الزائد ليكون الإطلاق معيناً له.

الوجه الرابع: ما ذكره في الكفاية وفصله المحقق النائيني. وهو الإطلاق النافي للتقييد بـ(أو)، وقرره المحقق النائيني بأن الشروط على نحوين:

الأول: شروط يتوقف عليها وجود الموضوع في الجزاء عقلاً، مثل (إذا رزقت ولداً فاختنه)، وهذا النحو خارج عن محل البحث؛ لأن حاله حال اللقب.

الثاني: الشروط التي لا يتوقف الموضوع في الجزاء عليها عقلاً، مثل (إذا جاء زيد فأكرمه) وهذا النحو هو الذي وقع البحث في أنه يدل على المفهوم، والتقييد بهذا الشرط ليس تكوينياً، بل هو تقييد جعلي ناشئ من تشريع المولى، فإن أخذه المولى وعطف عليه قيداً آخر بـ(و) علمنا أنه جزء الشرط، وإلّا

كشف هذا الإطلاق عن أنه شرط مستقل، وعلة تامة للجزاء. وإن أخذه المولى وعطف عليه قيداً آخر بـ(أو) علمنا أن له عدلاً، وإلّا كشف هذا الإطلاق عن أنه علة منحصرة، وشرط وحيد للجزاء، وهو المطلوب.

يرد عليه:

أولاً: النقض بمفهوم الوصف وغيره، إذ لو كان لقيد العدالة المأخوذة وصفاً في مثل (أكرم عالماً عادلاً) عدل، بنحو كان ذلك الوصف الآخر علة مستقلة لوجوب الإكرام لعطفه عليه بـ(أو)، فعدم التقييد يكشف عن أن العدالة هي العلة الوحيدة لوجوب الإكرام، وهذا يستلزم دلالتها على المفهوم، والحال أنه لا يمكن الالتزام بدلالة الوصف على المفهوم، كما إن النائيني لا يلتزم بدلالته على المفهوم.

وثانياً: بأن التمسك بالإطلاق فرع إحراز كون المتكلم في مقام البيان من الجهة التي يراد التمسك به لنفي القيد، فلا يتم التمسك بالإطلاق المذكور في المقام إلّا إذا ثبت أن المتكلم في مقام بيان جميع ما هو مؤثر في حكمه، ولا طريق لإثبات ذلك، ولو قامت قرينة من الخارج على ذلك ثبت المفهوم حتى في جملة الوصف واللقب.

فإن قلت: يلزمكم رد الإطلاق النافي للتقييد بـ (و)، فينبغي التوقف في إثبات تمامية ما ذكر في القضية في ترتب الحكم.

قلت: بين الإطلاقين فرق، فإن ظاهر الجملة الشرطية كون المتكلم في

مقام بيان الموضوع والحكم وهذا كاف في تمامية الإطلاق النافي للتقييد بـ (و) لأن وجود قيد آخر له دخل في تمامية الموضوع مناف لذلك، بخلاف وجود شرط آخر مستقل في التأثير.

هذا كله على المشهور في مفاد الجملة الخبرية والإنشائية، وأن الموضوع له في الأولى الدلالة على ثبوت النسبة في الخارج والموضوع له في الثانية إيجاد المعنى باللفظ. وقد عرفت عدم تمامية جميع الوجوه التي ذكرت لتخريج دلالة الجملة الشرطية على المفهوم مع أن دلالتها من الأمور الواضحة عند العرف.

المسلك المختار في إثبات المفهوم:

وأما على المختار في مفاد الجملتين فيمكن تخريج ذلك فيهما..

أما في الخبرية كقولك (إذا كانت النار موقدة فالبيت دافئ)؛ فلأن مفادها الدلالة على قصد الحكاية على تقدير تحقق الشرط، وبدون تحققه فلا قصد لا أنه ينتفي كون البيت دافئاً، وعليه لا مسرح للقول بأن لدفء البيت عللاً متعددة فقد لا تكون النار موقدة ومع ذلك يتحقق الدفء، إذ ما علق على الشرط قصد الحكاية لا كون البيت دافئاً.

وأما في الإنشائية كقولك (إذا جاء زيد فأكرمه) فلأن مفادها تعليق قصد إبراز شيء في النفس غير الحكاية، كالوجوب في الإيجاب على تحقق الشرط، وفي حالة عدم تحقق الشرط ينتفي قصد الإبراز، وليس المعلق نفس الوجود لينتفي عند الانتفاء.

وبهذا يتضح عدم توقف دلالة الشرطية على المفهوم على شيء مما ذكره المشهور فهي تدل عليه حتى لو كان التقارن بين الشرط والجزاء اتفاقيّاً كـ(إذا سافر الأب فالولد مسافر)؛ لأن الجملة لا تدل على الترابط بين سفر الأب والولد، ليقال لا ترابط بينهما، وإنما تدل على الترابط بين سفر الأب وقصد حكاية سفر الولد، والربط بينهما بجعل المتكلم. ومما يدل على ثبوت المفهوم صحيحة أبي بصير سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الشاة تذبح، فلا تتحرك ويهراق منها دم كثير عبيط؟ فقال: «**لا تأكل، إن علياً عليه السلام كان يقول: إذا ركضت الرجل أو طرفت العين فكل**».

فإن استدلال الإمام عليه السلام يعتمد على ثبوت مفهوم الجملة الشرطية؛ لأن مفاد المنطوق الحلية لا الحرمة.

تنبيهات مفهوم الشرط:

التنبيه الأول: الشرط تارة بسيط، كما في (إن جاء زيد فأكرمه) وأخرى مركب من أكثر من أمر، كما في (إن جاء زيد يوم الجمعة فأكرمه) أو (إن جاء زيد وكان مجيئه يوم الجمعة فأكرمه)، ويكفي فيها انتفاء أحد الجزأين في دلالتها على المفهوم، لكفاية انتفاء الجزء في انتفاء الشرط المركب. ولا يلحق بها ما كان العطف فيها بـ(أو)؛ لأنها تدل على أن الشرط هو الجامع بين العدلين، فيكفي تحقق أحدهما في ثبوت حكم المنطوق، فلابد من انتفائهما معاً لانتفائه، ومنها دلالة الآية المرخصة في الإفطار.

التنبيه الثاني: إذا توقف الجزاء على الشرط تكويناً كما في (إذا رزقت ولداً فاختنه) كان انتفاء الجزاء عند انتفاء الشرط عقليّاً، وتسمى الجملة بالشرطية المسوقة لتحقق الموضوع. وثبوت حكم آخر مماثل على تقدير الانتفاء أجنبي عن المنطوق والمفهوم إذ لا يعقل إيجاب الختان على تقدير انتفاء الشرط، فانتفاء الحكم فيها من باب السالبة بانتفاء الموضوع، وتدخل فيها آية النبأ بناء على أن الموضوع نبأ الفاسق، إذ ثبوت وجوب التبين لخبر العادل أجنبي عنها. كما تخرج منها آية النبأ بناء على أن الموضوع هو النبأ، وتدخل في محل البحث، وهو ما كان للموضوع المذكور في القضية حالتان وعلق الحكم في الجملة على إحداهما، وطبيعي النبأ كذلك. ومن هنا يعلم خروج باب الأوقاف والوصايا والإقرار والنذور وشبهها عن محل البحث، فإن من وقف داراً على جماعة ـ مثلاً ـ نعلم بعدم شمول وقفه لغيرهم لكن ذلك ليس من المفهوم.

دلالة الجملة الشرطية على انتفاء سنخ الحكم:

ليس البحث في انتفاء شخص الحكم، فإنه ثابت عقلاً وإن لم نقل بثبوت المفهوم، وإنما الكلام في دلالة الجملة على انتفاء سنخ الحكم، فقد يستشكل في ذلك، بأن الحكم المذكور في المطوق الشخص، فتدل الشرطية على انتفائه فقط عند انتفاء الشرط، وخص الشيخ الأعظم﵀ الإشكال بما إذا كان الحكم المذكور في الجزاء مفاداً بالهيئة دون المادة؛ لأن مدلول الهيئة معنى حرفي جزئي، بخلاف المادة، ومنع التخصيص صاحب الكفاية﵀ بأن معنى الهيئة عام

كمعاني أسماء الأجناس، وما يتوهم منه جزئية المعنى الحرفي وهو لحاظ الآلية غير داخل في المعنى الموضوع له، وإلّا دخل اللحاظ الاستقلالي في معاني الأسماء وأوجب جزئيتها.

ودفعه المحقق النائينيﷺ بأن المعلق ليس مفاد الهيئة؛ لأنه معنى حرفي جزئي، وإنما المعلق نتيجة القضية المذكورة في الجزاء، وإن شئت قل: المادة المنتسبة إلى الوجود، ويكون المعلق حقيقة الوجوب بخلاف ما إذا أفيد الحكم بالمادة كما في (إذا جاء زيد وجب إكرامه)، فإن المعلق فيها المفهوم الفاني في الحقيقة.

وفيه: أن جعل المعلق غير مفاد الهيئة خلاف ظاهر الجملة الشرطية.

والصحيح: أن الإشكال مبني على المشهور في الإنشاء، ولا مسرح له على المختار من كونه موضوعاً للدلالة على إبراز القصد النفساني، فهي تدل على انتفاء سنخ الحكم.

التنبيه الثالث: إذا اتحد الشرط وتعدد الجزاء، ففيه صورتان:

الأولى: أن يتعدد الجزاء لفظاً، كما في (إن جاء زيد فأدخله البيت وأطعمه) وحكمها دلالتها على انتفاء الجمع عند انتفاء الشرط، والوجه انحلالية هذه الجملة.

الثانية: أن يتعدد الجزاء حكماً لا لفظاً، كما في (إذا بلغ الماء قدر كر لم ينجسه شيء)، وفي حكمها خلاف فقد ذهب المحقق النائينيﷺ إلى أن

مفهومها كلي، لتبعية المفهوم للمنطوق في جميع خصوصياته إلّا السلب والايجاب، وحيث أن المنطوق كلي إذ هو بمنزلة (إذا بلغ الماء قدر كر لم ينجسه الدم) و(إذا بلغ الماء قدر كر لم ينجسه البول) وهكذا، فالمفهوم كلي أيضاً. وما ذكره أهل الميزان من أن نقيض الموجبة الكلية سالبة جزئية غير مسموع في المقام الذي يدور مدار الظهورات العرفية وإن لم يساعد عليها البرهان.

والصحيح أن مفهومها قضية جزئية لظهورها عرفاً في ذلك لا لما ذكره علماء الميزان، ويشهد لظهورها في ذلك عدة شواهد منها:

١ـ أن من أخبر بكلية غير مطابقة للواقع كما لو قال (خرج أهل البلد) ولم يخرج منهم أحد في الواقع لا يراه العرف كاذباً ومستحقاً للوم والعقاب من الشارع بعدد أفراد أهل البلد؛ لأن الانحلال وإن كان حقاً إلّا أنه بلحاظ الأفراد خارجاً لا بلحاظ مدلول القضية فإنه واحد.

٢ـ أن العرف لا يفهم من قضية (لو اجتهد فلان في دراسته لم يتفوق عليه أحد) أنه لو لم يجتهد يفوق عليه كل الناس حتى البُلّه والحمقى، وإنما يفهم: فاقه أحد منهم.

٣ـ أن العرف لا يفهم من قضية (إذا غضب الأمير لم يحترم أحداً) أنه لو لم يغضب يحترم الجميع حتى السفهاء والمجانين.

ثم إنه أنكر بعضهم ترتب ثمرة هذا الخلاف في قوله عليه السلام: «**إذا بلغ الماء قدر كر لم ينجسه شيء**» بتقريب أن المراد بالشيء ما له قابلية التنجيس، وهو

الأعيان النجسة، ويعلم بارتكاز المتشرعة أو الإجماع اشتراك حكمها في التنجيس وعدمه، فإذا ثبت تنجيس أحدها يثبت تنجيس الجميع.

وفيه: أن الارتكاز أو الإجماع قائم على وحدة حكم الأعيان النجسة دون المتنجسات، فثبوت نجاسة الماء القليل الملاقي للمتنجس ينبني على الخلاف في هذه المسألة.

التنبيه الرابع: فيما إذا تعدد الشرط واتحد الجزاء، كما لو قال المتكلم: (إذا خفي الأذان فقصر) وقال أيضاً: (إذا خفيت الجدران فقصر) فإنه يقع التنافي بين منطوق كل واحدة منهما ومفهوم الأخرى على القول بثبوت المفهوم للجملة الشرطية، وقد ذكروا في علاجه وجوهاً:

الأول: ما نقله في الكفاية عن بعضهم من رفع اليد عن مفهوم أحدهما بعينه. ورده بعدم الدليل عليه إلّا إذا كان ما أبقي على مفهومه أظهر، ولكن عده علاجاً من سهو القلم؛ لعدم ارتفاع التنافي الواقع بين منطوق كل واحدة ومفهوم الأخرى برفع اليد عن مفهوم إحداهما.

الثاني: رفع اليد عن المفهومين معاً. فيحتمل ثبوت الحكم ـ كوجوب التقصير في المثال المتقدم ـ لأمر ثالث.

وفيه:

أولاً: أن المفهوم مدلول تبعي لا يمكن التصرف فيه مع عدم التصرف في المنطوق وإبقائه دالًّا على الخصوصية المستتبعة للمفهوم.

وثانياً: أن الضرورات تقدر بقدرها، فمع إمكان حل التنافي بأحد الوجوه التالية التي يحافظ فيها على أصل الدلالة على المفهوم، لا يسع التمسك بهذا الوجه.

الثالث: أن يقيد مفهوم كل قضية بمنطوق الأخرى؛ لأن النسبة بينهما نسبة العموم والخصوص المطلق، ونتيجته جعل الشرط الجامع بين الشرطين سواء كان عرفيّاً أو انتزاعيّاً، ومفهومها عدم ثبوت الجزاء عند انتفاء الأمرين وثبوته عند انتفاء أحدهما وثبوت الآخر. وهو ما ذكر صاحب الكفاية أولاً، ومقتضاه كما عرفت أن يكون الشرط القدر المشترك، فلا معنى لجعل الشرط القدر المشترك والجامع وجهاً مستقلًّا كما وقع في الكفاية.

وفيه: أن تقييد مفهوم كل قضية من دون المساس بالمنطوق الدال على الخصوصية المستتبعة للمفهوم غير ممكن كما عرفت.

الرابع: أن يقيد إطلاق كل من المنطوقين بالآخر بالتقييد بـ (الواو)، فيجعل الشرط المركب من الأمرين. ويختلف عن الوجه السابق من جهة المنطوق ومن جهة المفهوم.. أما من جهة المنطوق؛ فلأنه يدل على عدم وجوب القصر عند انتفاء أحدهما لأن الشرط هو المركب والمركب ينتفي بانتفاء أحد جزئيه. وأما من جهة المفهوم؛ فلأنه يدل على بقاء الحكم بالتمام حتى إذا انتفى أحد الأمرين، وهو مختار المحقق النائيني﵀[1] محتجّاً بأن ظاهر

---

(١) لا يخفى أن ما ذكره المحقق النائيني﵀ يفيد نتيجة هذا الوجه وليس اختياراً له، والسيد الخوئي﵀ وإن عبر في المصباح والدورة ما قبل الأخيرة بـ(واختار المحقق النائيني﵀ هذا الوجه) إلّا أنه قال بعد ذلك (فتكون النتيجة موافقة لتقييد الإطلاق المقابل للعطف بالواو هذا ملخص مرامه).

كل قضية في كون الشرط علة مستقلة منحصرة، لهذا وقع التنافي بينهما، إذ مع تقييد القضيتين بـ (و) أو بـ (أو) لا تنافي بينهما. وعليه، لابد من رفع اليد عن أحد الإطلاقين، ولا معين فيسقطان في القضيتين للعلم الإجمالي بعدم إرادة أحدهما، فتصل النوبة للأصل العملي، وهو استصحاب بقاء الحكم ـ وهو التمام في المثال ـ إلى أن يتحقق الشرطان معاً، إذ يعلم حينئذ بتبدل الوظيفة ويكون رفع اليد عن الوظيفة السابقة من نقض اليقين باليقين، وهذه نتيجة التقييد بـ (و).

وفيه: منع الكبرى، والصغرى..

أما منع الكبرى فلأن التعارض إنما يقتضي رفع اليد عن حجية كل من المنطوق والمفهوم في مورد التعارض وهو دلالة الجملتين على الانحصار، وأما دلالتهما على كون الشرط علة تامة فليس فيه تناف، فلا موجب لرفع اليد عنها، فالإطلاق المقابل للتقييد بـ (و) حجة، فالصحيح تقييد المنطوق بـ(أو) ورفع اليد عن الإطلاق المقابل له.

وما ذكرناه وإن رجع إلى تقييد المفهوم بالشرط المذكور في منطوق الثانية، إلّا أن هذا حاصل بالتصرف بالمنطوق وليس بالمفهوم فقط، فلا مجال للاعتراض بتبعية المفهوم للمنطوق وعدم إمكان التصرف فيه مع إبقاء المنطوق.

وأما منع الصغرى؛ فلأنه بعد التسليم بسقوط الإطلاقين لا تصل النوبة

إلى استصحاب التمام لوجود عام فوقاني وهو ما دل على وجوب القصر على كل مسافر، وظاهر العناوين الفعلية، وهو يقتضي ثبوت الحكم على المكلف من حين خروجه من البلد لصدق عنوان المسافر، والدليل على ذلك أنه مبدأ حساب البلد، وقد خرج منه مورد ما إذا لم يتحقق كلا الشرطين، وبقي مورد تحقق أحدهما فقط لسقوط الخاص بالتعارض، والحاصل: إذا تحقق الشرطان فالوظيفة القصر لدلالة المنطوقين، وإذا تحقق أحدهما فالوظيفة كذلك، لا لدلالة المنطوقين لما عرفت من تعارضهما، وإنما لدلالة العام الفوقاني، وحال هذه النتيجة حال التقييد بـ(أو).

التنبيه: الخامس: وفيه بحثان:

الأول: في تداخل الأسباب.

الثاني: في تداخل المسببات.

وقبل الخوض فيهما نمهد بمقدمات:

المقدمة الأولى: بين هذا البحث وما تقدم في التنبيه السابق فروق:

الفرق الأول: أن البحث هناك في الجمع بين دلالتي الجملتين اللفظيتين اللتين يتحد فيهما الجزاء ويتعدد الشرط وعلاج التعارض الواقع بين منطوق كل واحد منهما ومفهوم الأخرى، وهنا يشمل ما لو كان الدليل لبيّاً أو قضية حمليّة أو قضيتين شرطيتين بناء على عدم ثبوت المفهوم فيهما.

الفرق الثاني: أن البحث هناك في معرفة وحدة الشرط وتعدده ويختلف

ذلك باختلاف الأقوال في كيفية الجمع، والبحث هنا بعد الفراغ عن تعدد الشرط.

الفرق الثالث: أن البحث هناك في تعيين ما هو الشرط: هل الجامع أو المجموع أو كل واحد منهما مستقلًّا، والبحث هنا بعد الفراغ عن تعين الشرط، كالنوم وخروج البول بالنسبة إلى الوضوء.

الفرق الرابع: أن محل البحث هناك فيما إذا تحقق أحد الشرطين دون الآخر، فمن يقيد كل قضية بـ(أو) يرى ترتب الجزاء بخلاف من يقيدها بـ (و)، وأما هنا فلا كلام في ترتب الجزاء.

المقدمة الثانية: المراد من تداخل الأسباب عدم تعدد الأثر، فمعنى تداخل الأسباب في (البول ناقض للوضوء) و(النوم ناقض للوضوء) أن الواجب وضوء واحد بعدهما، ومعنى تداخل المسببات وحدة الامتثال، فلو بنينا على عدم تداخل الأسباب في المثال السابق، وقلنا بتداخل المسببات أمكن الامتثال بوضوء واحد بعد البول والنوم.

المقدمة الثالثة: الكلام هنا في مقتضى القاعدة، فيخرج ما قام دليل خاص على التداخل في الأسباب أو المسببات، وبهذا يتضح أمران:

١ـ خروج باب الوضوء من تداخل الأسباب، للدليل الدال على أن مثل النوم والبول نواقض للوضوء، والناقض غير قابل للتعدد وإن تعددت النواقض نوعاً أو شخصاً.

٢ـ خروج باب الغسل من تداخل المسببات، للدليل الدال على كفاية غسل واحد في مقام الامتثال وهو عدة روايات منها صحيحة زرارة: «**إذا اغتسلت بعد طلوع الفجر أجزأك غسلك ذلك للجنابة والجمعة وعرفة والنحر والحلق والزيارة فإذا اجتمعت عليك حقوق أجزأها عنك غسل واحد**» فهي تدل على التداخل في المسببات دون الأسباب إذ كل سبب يقتضي أثراً خاصاً وبعض الأثر إلزامي والبعض الآخر ندبي، ومع ذلك يكفي في مقام الامتثال غسل واحد.

المقدمة الرابعة: محل البحث ما كان قابلاً للتعدد، ككفارة الإفطار، أو التقيد، كالخيار، أو التأكد، كما في وجوب القتل، وأما ما لا يقبل ذلك فهو خارج، كالحكم الترخيصي، كالإباحة فإنها لا تتعدد ولا تقبل التقييد والتأكد إذا اضطر الإنسان إلى شرب النجس وأكره في آن واحد، ومثل الترخيص في بعض الأحكام الوضعية، كالطهارة، فإنها لا تقبل ذلك فيما إذا سقط على ماء قليل نجس مطر واتصل به كر في آن واحد.

المقدمة الخامسة: يعتبر في محل البحث قابلية الشرط للتعدد، فعدم تعدد الكفارة في تكرر الإتيان بالمفطر في صوم شهر رمضان ليس من تداخل الأسباب ولا المسببات المبحوث عنه.. **أما الأول** فلأن الشرط هو الإفطار وكسر الصوم وهو غير قابل للتعدد. **وأما الثاني**؛ فلأنه فرع تعدد السبب وقد عرفت عدم تعدده.

وفي بعض فتاوى صاحب العروةﷺ الحكم بتعدد الكفارة لتعدد الأكل والشرب؛ لأن عنوان الإفطار مشير إلى المفطر ولورود بعض الأخبار في أن نفس الأكل والشرب والارتماس ونحوها سبب لوجوب الكفارة.

وفيه: أن جعل عنوان الإفطار مشيراً خلاف الظاهر، وعدم وجود رواية واحدة أناطت الكفارة بغير الإفطار إلّا في الجماع والاستمناء، فيكون تعدد الكفارة فيهما مقتضى القاعدة إن لم نقل بالتداخل.

المقدمة السادسة: المعروف عن فخر المحققينﷺ أن الخلاف في التداخل في البحثين من فروع الخلاف في أن الأسباب الشرعية علل أو معرفات، فعلى الأول يلتزم بعدم التداخل، لاستحالة اجتماع علتين على معلول واحد، وعلى الثاني لا مانع من القول بالتداخل لأن تعدد الكاشف لا يستلزم تعدد المنكشف.

ويلاحظ عليه: أن عد الأسباب معرفات، إن كان بمعنى العلامة والكاشف المحض فهو ظاهر البطلان، فإن ظاهر الأدلة الشرعية إناطة الحكم بأسبابه، فإن ظاهر قوله تعالى: ﴿أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِدُلُوكِ ٱلشَّمْسِ﴾ أن لزوال الشمس دخلاً في ترتب الحكم، وإن كان بمعنى الكشف عن الملاك، ففيه: أن الكاشف نفس الحكم لا أسبابه، وإن كان بمعنى عدم كون الأسباب الشرعية عللاً مؤثرة في حدوث الحكم كما تقتضيه المقابلة، فهو حق ولا نحتمل في حق أحد إنكاره، فإن الحكم معلول لإرادة المولى وإلّا لم يكن فعلاً اختياريّاً، إلّا أن

هذا لا يستلزم كونها معرفات محضة، إذ يجوز أن تكون موضوعات، فتشبه العلة التامة في عدم انفكاك الحكم عنها.

المقدمة السابعة: في مقتضى الأصل العملي.

أما في الأحكام التكليفية: فالصحيح فيها جريان البراءة عند الشك في تداخل الأسباب، للشك فيه في وجود تكليف زائد، وجريان الاشتغال عند الشك في تداخل المسببات للعلم بتعدد الحكم واشتغال الذمة به والشك في سقوطه بالإتيان بفرد واحد.

وأما الوضعية: فقد ذهب المحقق النائينيﷺ إلى عدم وجود ضابطة فيها فلابد من ملاحظة كل مورد بخصوصه والنظر فيما يقتضيه الأصل، والصحيح أنه يوافق التداخل في الأسباب؛ لأن الشك فيها يرجع إلى الشك في حدوث حكم زائد وهو مسبوق بالعدم فيستصحب عدمه، ويوافق نتيجة عدم التداخل في المسببات، فلو قلنا بحدوث خيارين إذا كانت المعاملة غبنيّة واشترط الخيار لم يسقط الاثنان بإسقاط أحدهما لاستصحاب البقاء.

إذا عرفت هذا فالكلام في مقامين:

تداخل الأسباب:

المقام الأول: في تداخل الأسباب، وفيه أقوال ثالثها التفصيل بين ما كان السبب متعدداً بالنوع، فلا تداخل وبين ما كان متحداً فيه فيقع التداخل.

والصحيح عدم التداخل مطلقاً، فإن ذلك مقتضى الظهور والأصل

الأولي، فإن السبب المتعدد إن بُين بجملتين أو جملٍ شرطية، فظاهر الشرطية حدوث الحكم عند تحقق الموضوع، وإن بين بحملية فكذلك؛ لأن القضايا الحملية الشرعية حقيقية، والقضية الحقيقية في قوة الشرطية، نعم يستثنى من ذلك ما لو قام دليل خاص على التداخل، كما في الوضوء والتيمم، أو كان عنوان السبب غير قابل للتعدد، كعنوان الإفطار.

وأورد صاحب الكفايةﷺ على القول بعدم التداخل استناداً إلى ظهور القضية في الحدوث عند الحدوث، بوجود ظهور معارض وهو تعلق الحكم بصرف الطبيعة الصادق على أول فرد، وهو لا يقبل التكرر. ودفعه المحقق النائينيﷺ بمنع تعلق الأحكام بصرف الوجود؛ لأندفاع قيد الصرافة بالإطلاق، وإنما هي متعلقة بالطبائع بدون هذا القيد، وأما كفاية صرف الوجود في تحقق الامتثال المتعلق بالطبائع فلأن انطباق الطبيعة على صرف الوجود قهري والاجزاء عقلي، ولذا لو فرض محالاً إمكان تحقق الوجود الثاني للطبيعة قبل الأول كان الوجود الثاني محققاً للامتثال، فيبقى ظهور الشرطية وما بحكمها في الحدوث عند الحدوث بلا معارض، وتعدد الطلب يستدعي تعدد المطلوب.

تداخل المسببات:

المقام الثاني: في تداخل المسببات، ومقتضى القاعدة فيه موافق لمقتضى الأصل وهو عدم التداخل؛ لأن تعدد الحكم يستدعي تعدد الامتثال،

ويستثنى من ذلك ما لو كانت النسبة بين المطلوبين عموماً وخصوصاً من وجه، فإنه يقع التداخل في مادة الاجتماع، ولا فرق في التداخل بين كون المطلوبين إلزاميين أو لا.

مفهوم الوصف

تحرير محل النزاع:

الجملة الوصفية التي لا يعتمد الوصف فيها على الموصوف خارجة عن محل البحث، فإن حالها حال القضية المثبتة للحكم لعنوان جامد، ولهذا قيل: إثبات شيء لشيء لا ينفيه عما عداه، ومثلها ما لو كان الموصوف مذكوراً ولكن كان مساوياً للموصوف أو كان الوصف أعم.. أما مع التساوي فلأن الوصف فضلة لا يوجب تضييق الحكم، وأما مع كون الوصف أعم؛ فلأنها أولى بالخروج من فرض التساوي، فإن عدم كون الوصف مضيقاً للحكم أوضح.

نعم، يدخل في محل البحث ما لو كان الموصوف أعم، فيقع البحث في دلالة الوصفيّة على انتفاء الحكم عند الانتفاء، وما لو كانت النسبة بينهما العموم والخصوص من وجه كما في: (أكرم العالم الهاشمي)، لكن ليس في فرض انتفاء الموصوف؛ لأن غير الموصوف لم يذكر في القضية لكي نحتمل دلالة القضية على انتفاء الحكم عنه، وإنما في فرض انتفاء الوصف مع بقاء

الموصوف. فتحصل أن البحث في دلالة التقييد على انتفاء الحكم المجعول للمقيد في غير مورد القيد ولا اختصاص للبحث بالوصف المصطلح.

تحقيق البحث:

والتحقيق عدم ثبوت المفهوم بالمعنى المصطلح الذي مفاده انحلال القضيّة الواحدة إلى قضيّة ايجابيّة وسلبيّة، فإن حال الجملة الوصفية حال اللقبيّة، إذ لا فرق بينهما إلّا بالتصريح بالموصوف، وهذا لا يغير فيما هو المهم من دلالة الجملة على الانتفاء عند الانتفاء أو عدم دلالتها؛ لأن الاعتماد على موصوف يوجب تعدد الدال فقط، ووجه المشابهة بين الجملتين أنهما تدلان على إثبات حكم لموضوع، وهذا الاثبات لا يدل على سلب الحكم عن غير المثبت له، وبهذا يتضح الفرق بين جملة الوصف والشرط الدالة على أمر زائد، وهو التعليق والإناطة.

واستدل المثبتون بأدلة:

الدليل الأول: أن ذكر الوصف مشعر بالعلية. وفيه: منع الصغرى وعلى تقدير تسليمها منع الكبرى وهي حجية هذا الإشعار ما لم يبلغ حد الظهور، وعلى تقدير تسليمهما لا يثبت المفهوم لتوقفه على إثبات الانحصار.

الدليل الثاني: أن حمل المطلق على المقيد في مثل (أكرم عالماً) و(أكرم عالماً عادلاً) فرع دلالة الوصفية على المفهوم، مع أن الحمل من المسلمات. وفيه: النقض باللقب، والحل بأن الموجب للحمل ليس الدلالة على المفهوم بل

العلم بكذب إحدى القضيتين مع العلم بوحدة الحكم، ولهذا لا موجب لحمل المطلق على المقيد في فرض عدم إحراز وحدة الحكم.

الدليل الثالث: لزوم لغوية القيد.

وفيه: ارتفاع اللغوية بوجود الأثر المصحح لذكر الوصف وهو يختلف باختلاف الداعي فقد يكون تمييز الموصوف، أو دفع توهم عدم إرادة الموصوف به. نعم، الأصل في القيود بيان عدم شمول الحكم لجميع أفراد الطبيعة، وهذا ما يعبر عنه بأصالة احترازية القيود، وهي المرجع مع عدم القرينة على إرادة أحد الدواعي الأخرى، إلّا أن هذا لا يعني ثبوت المفهوم المصطلح، إذ فرق بين أن لا يكون الحكم ثابتاً لجميع أفراد الطبيعة، وبين انتفاء الحكم عن جميع الأفراد عند انتفاء الوصف.

مفهوم الغاية

والكلام في جملة الغاية في مقامين:

المقام الأول: في منطوق الغاية. وقد تعددت الأقوال في دخول الغاية في المغيى ثالثها التفصيل بين كون الغاية من جنس المغيّى وبين كونها من غير جنسه فتدخل في الأول دون الثاني، ورابعها التفصيل بين كون أداة الغاية (حتى) وبين كونها (إلى) فتدخل في الأول دون الثاني، وقد قبله في الجملة المحقق النائينيﷺ لدلالة بعض الجمل المشتملة على الغاية المدخولة بـ(حتى) على الدخول مثل (أكلت السمكة حتى رأسها، والناس يموتون حتى الأنبياء،

وبعت ما أملك حتى ثيابي)(وما أفاده نشأ من الخلط بين (حتى) العاطفة، وبين (حتى) التي للغاية، والأمثلة السابقة من الأولى، وفيها عطف البعض على الكل، والغرض منه دفع توهم التخصيص.

◁ والتحقيق: عدم الدخول لأن الغاية حد الشيء ولا معنى لدخول الحد في المحدود، ولذا لم يتوهم أحد من قوله تعالى ﴿وَكُلُوا۟ وَٱشْرَبُوا۟ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلْخَيْطُ ٱلْأَبْيَضُ مِنَ ٱلْخَيْطِ ٱلْأَسْوَدِ مِنَ ٱلْفَجْرِ﴾ جواز الأكل في الآن الأول من آنات الفجر.

ولا يخفى أن محل البحث في هذا المقام فيما إذا كانت الغاية غاية للموضوع أو المتعلق، وأما القضية التي تكون الغاية فيها غاية للحكم فهي خارجة؛ لأن البحث عن دخول الغاية في المغيّى بحث عن ثبوت حكم المغيّى للغاية، وهذا إنما يتصور في شيء يثبت له الحكم، والحكم ليس كذلك إذ لا معنى للبحث عن أنه هل يثبت حكم الحكم للغاية.

المقام الثاني: في مفهوم الغاية، والكلام فيه في مرحلتين:

المرحلة الأولى: مرحلة الثبوت. فإن الغاية يعقل رجوعها إما إلى الموضوع كصدر آية الوضوء التي تبين حدود المغسول في اليدين، وليس الغاية فيها راجعة للوجوب ولا للمتعلق وهو الغسل، فهي مطلقة لولا الدليل الدال على التقييد بالابتداء بالمرفق، وحيث إنه مختص بالفقرة الأولى من الآية الكريمة تمسكنا بالإطلاق في الفقرة الثانية وقلنا بكفاية المسح للرجلين كيفما اتفق. وإما

إلى المتعلق، كما في آية الصوم، وإما للحكم كما في دليل قاعدة الطهارة. وحال القضية التي ترجع الغاية فيها إلى الموضوع والمتعلق حال الجملة الوصفية، لما عرفت من أن المراد بالوصف هناك مطلق القيد ولو كان الغاية. وأما التي ترجع الغاية فيها إلى الحكم فلا شبهة في دلالتها على المفهوم، فإن معنى كون الغاية غاية للحكم انتهاء أمد الحكم عندها، ولهذا قيل إن دلالتها على المفهوم أقوى من دلالة الشرطية؛ لأن دلالة الجملة المبينة لحد الحكم على الانتفاء عند الانتفاء، أقوى من دلالة الجملة المبينة لإناطة الحكم بالشرط عليه.

المرحلة الثانية: مرحلة الإثبات. تارة يستفاد الحكم من الهيئة، والظاهر حينئذ رجوع الغاية إلى المتعلق، كسائر القيود الراجعة إلى الفعل الحدثي، ويحتاج إرجاعها إلى الموضوع إلى قرينة، كما في آية الوضوء، وهي إجمال لفظ اليد واختلاف موارد استعماله، ومن هنا وقع الاتفاق بين الخاصة والعامة على أن الآية في مقام تحديد المغسول لا الترتيب، وأفتى المخالفون بجواز الابتداء بالمرفق، ومثلها قوله تعالى ﴿وَٱمۡسَحُواْ بِرُءُوسِكُمۡ وَأَرۡجُلَكُمۡ إِلَى ٱلۡكَعۡبَيۡنِ﴾ والقول المشهور (اكنس المسجد من الباب إلى المحراب).

وأخرى يستفاد من المادة، وهنا إن لم يكن المتعلق مذكوراً فلا شبهة في رجوع القيد إلى الحكم، كما في (يحرم الخمر إلى أن يُضطر إليه)، وإن كان مذكوراً فلا ظهور في الرجوع إلى الحكم أو المتعلق، فلا دلالة للجملة على المفهوم إلّا مع القرينة كما في (يجب الصوم إلى الليل).

مفهوم الحصر

أدوات الحصر:

١ـ (إلا) وهي تدل عليه إذا كانت بمعنى الاستثناء، وهو الظاهر منها عرفاً، ولهذا يكون الاستثناء من النفي إثباتاً ومن الإثبات نفياً، وأما إذا كانت بمعنى (غير) فتدخل في الوصف.

وقد أنكر أبو حنيفة دلالة (إلا) الاستثنائية على الحصر، واستشهد بقوله ﷺ: «**لا صلاة إلّا بطهور**».

وأجاب عنه في الكفاية بوجوه:

الأول: أن المراد بالصلاة الجامعة لكل ما يعتبر فيها إلّا الطهور، فلا تكون صلاة على القول بالصحيح أو لا تكون تامة على القول بالأعم؛ إلّا مع الطهارة.

ويرده: لزوم أن يكون استعمال الصلاة في هذه الرواية في معنى غير المعنى المستعمل فيه لفظ الصلاة في (لا صلاة إلّا بفاتحة الكتاب)، مع أن المتفاهم عرفاً منها واحد في الموردين.

الثاني: عدم الدلالة على الحصر؛ للقرينة.

وفيه: عدم وجود القرينة في هذا الاستعمال.

الثالث: أن كلمة (إلا) لنفي الإمكان، فبدون الطهور لا تكون الصلاة ممكنة.

وفيه: أن موارد استعمال (إلا) تشهد بأنها تستعمل في النفي والإثبات الفعليين.

والصحيح في الجواب: أن الظاهر من مثل هذا التركيب هو أن الصلاة لا تتحقق بدون الطهارة، وإذا تحققت فمع الطهارة، وليس ظاهرها أن الطهور متى تحقق تحققت الصلاة.

الكلام في كلمة التوحيد:

وعلى ضوء ما تقدم يتضح أن دلالة كلمة التوحيد على حصر الألوهية بمقتضى فهم العرف وارتكازهم من دون حاجة إلى قرينة حالية أو مقالية خلافاً لصاحب الكفاية. وأما الإشكال في دلالتها من جهة أن خبر (لا) المحذوف إن كان (الإمكان) لم تدل على وجود الله، وإن كان (الوجود) لم تدل على نفي إمكان إله آخر، فمدفوع بإمكان اختيار الشق الأول واستفادة وجوده تعالى من جهة أن إثبات الإمكان في الواجب مساوق لإثبات الوجود، لعدم معقولية اتصافه بالإمكان الخاص، فكل ما له بالإمكان العام فهو ثابت بالفعل.

ثم إن الظاهر من كلمة التوحيد بحسب المتفاهم العرفي أن الخبر هو (موجود)، كما هو الحال في مثل: لا رئيس في هذا البلد، ولا رجل في الدار.

٢ـ (إنما) وهي تدل عليه للتبادر ونص علماء اللغة، والغالب استعمالها في قصر الصفة على الموصوف، وقد تستعمل في العكس، فيكون استعمالها على نحو التجوز والمبالغة.

واستعمالها الغالب يفيد الحصر. نعم، قد يراد منها المبالغة فلا تدل عليه.

مناقشة الفخر الرازي:

وقد ذهب الفخر الرازي في نقاشه لنزول آية الولاية في خصوص أمير المؤمنين عليه السلام إلى إنكار دلالة (إنما) على الحصر، واستدل على ذلك بقوله تعالى ﴿إِنَّمَا مَثَلُ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا كَمَآءٍ أَنزَلْنَٰهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ﴾ وقوله ﴿إِنَّمَا ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهْوٌ﴾ إذ لا ينحصر مثل الدنيا فيما ذكر، كما لا ينحصر اللعب واللهو في الدنيا.

ويرد عليه:

أولاً: النقض بقوله تعالى: ﴿وَمَا ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَآ إِلَّا لَعِبٌ وَلَهْوٌ﴾ و﴿وَمَا هَٰذِهِ ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَآ إِلَّا لَهْوٌ وَلَعِبٌ﴾ إذ لم ينكر دلالة (إلّا) على الحصر إلّا أبو حنيفة، وإن أجاب بقيام القرينة الخارجية، قلنا هو الجواب عما ذكره.

وثانياً: بالحل وهو إن الحياة تارة تضاف إلى الدنيا فيكون المراد بها هذه النشأة مقابل الآخرة، وأخرى تكون موصوفة بها، ويراد بها خصوص الحياة الدانية في مقابل العالية، وقد يراد بها على هذا نشأة الأولى في مقابل الآخرة، فتشمل حياة الصالحين، وقد يراد منها الحياة الدانية في هذه النشأة مقابل حياة الصالحين العالية، والمراد بالحياة في قوله تعالى ﴿إِنَّمَا ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهْوٌ﴾ خصوص الدانية في هذه النشأة، وما ذكره من عدم انحصار اللعب واللهو في الدنيا من توهم أن الآية في مقام حصرهما فيها مع أن الأمر بالعكس، فلا يكون حصولهما في غيرها مانع من دلالة الآية على الحصر، مضافاً إلى منع تحقق

اللعب واللهو في غير الحياة الدانية بالمعنى المتقدم الذي يشهد على إرادته أداة (إنما) ويؤيده آيتا النقض.

ومما ذكرناه ظهر ضعف الاستشهاد بقوله تعالى ﴿إِنَّمَا مَثَلُ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا كَمَآءٍ أَنزَلْنَٰهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ﴾.

هل تدل (إنما) على الحصر بالمنطوق أو المفهوم؟

ذهب المحقق النائينيﷺ إلى أن (إنما) تدل بالمنطوق لعدم تحقق ضابطة المفهوم، وهي اتحاد الموضوع في المنطوق والمفهوم مع اختلاف الحكم لانتفاء المعلق عليه الحكم في المنطوق، وذلك لأن المنفي عنه الحكم هنا غير المثبت له الحكم، ولا مشاحة في تسميته بالمفهوم، كما في دلالة (إلّا) حيث يعبر عنها بالمفهوم، والخوض في هذه المسألة ليس مهمّاً لعدم ترتب أثر.

مفهوم العدد

والصحيح أن حال العدد حال اللقب، فإن عدم الاجتزاء بالتصدق بأقل من خمسة دراهم فيما إذا قال المولى: تصدق بخمسة دراهم، من جهة عدم انطباق المتعلق على المأتي به، ولا علاقة لذلك بالمفهوم؛ إذ لا تدل الجملة على حكم الأقل نفياً أو إثباتاً. كما إنها لا تدل على حكم الأكثر كذلك. نعم، إذا دلت قرينة على أن المولى في مقام التحديد كانت الزيادة مضرة وإلّا لم تكن مضرة ومانعة من تحقق المأمور به.



المقصد الرابع

في العام والخاص

قبل الدخول في محل البحث نذكر عدة أمور:

الأمر الأول: الظاهر أن المراد بالعام معناه اللغوي، وهو الشمول.

الأمر الثاني: الفرق بين العام وبين المطلق الشمولي؛ في استفادة الشمول وضعاً من الأول، وبمقدمات الحكمة في الثاني، فالأول مستفاد مما قال المتكلم والثاني مستفاد مما لم يقله.

الأمر الثالث: ينقسم العام إلى استغراقي ومجموعي وبدلي، فإن الحكم في الأول وإن اتحد اثباتاً إلّا أنه متعدد بعدد العام ثبوتاً، وفي الثاني واحد اثباتاً وثبوتاً، وموضوعه المجموع، وفي الثالث كذلك، إلّا أن المتعلق صرف الوجود.

الأمر الرابع: ذكر صاحب الكفاية﵀ أن منشأ التقسيم السابق كيفية تعلق الحكم، والصحيح أن المنشأ يعود إلى رتبة سابقة على تعلق الحكم، فإن الطبيعة تارة تلحظ بما هي بقطع النظر عن الأفراد، وأخرى تلحظ فانية فيها، وعلى الثاني تارة تلحظ فانية في الأفراد على نحو الوحدة في الكثرة، فيكون العموم استغراقيّاً، وثانية على نحو الوحدة في المجموع، فيكون مجموعيّاً، وثالثة تلحظ فانية في صرف وجودها خارجاً فيكون بدليّاً.

الأمر الخامس: في الفرق بين أدوات العموم ولفظ العشرة ونظائرها.

فقد يتوهم دخول أسماء الأعداد الكثيرة فيها من جهة أن الحكم على العشرة ـ مثلاً ـ يستلزم ثبوت الحكم للأفراد على نحو الاستغراق، كما في (أكرم عشرة رجال)، أو المجموع، كما في (إذا اجتمع مائة رجل وجب الجهاد).

وهذا التوهم فاسد؛ لأن أسماء الأعداد أسماء أجناس لها جهتان:

الأولى: انطباق العدد على أفراد مختلفة منه، كعشرة علماء أو فقراء، ونحو ذلك، وهذه الجهة مستفادة بمقدمات الحكمة.

الثانية: انطباق المدخول على كل فرد، وهذه سبب التوهم، ومع ذلك يوجد فرق من جهة أن أداة العموم تدل على سراية الأحكام المتعددة المستقلة على الموضوعات كذلك، فكل فرد جزئي من عنوان المدخول، وأما اسم العدد فيدل على شمول حكم واحد ثابت على موضوع واحد لأجزاء ذلك الموضوع.

والقول بعدم الفرق من جهة كفاية شمول مدخول العدد للفرد لاستغراق العدد للآحاد إلى حده ولا يشترط انطباق العدد على الآحاد، ولهذا لا ينطبق (كل) على زيد العالم في قولك (أكرم كل عالم) ولكن المدخول ينطبق عليه وشامل له.

مدفوع: بأن انطباق مدخول (كل) من انطباق الكلي على المصداق، وهذا بخلافه في العدد الذي نسبته نسبة الكل إلى الجزء.

الأمر السادس: الصحيح وضع ألفاظ خاصة في اللغة العربية وغيرها لإفادة الشمول لشهادة الوجدان.

وقد يمنع ذلك بأحد التقريبات التالية:

الأول: أن وضع أي لفظ للعموم لا يفيد الدلالة عليه؛ لأن إرادة الخاص محتملة، وهي القدر المتيقن حال الدوران بينها وبين إرادة العام، فلا يصح نسبة غيرها إلى المتكلم، فيكون الوضع للخاص أولى.

وفيه: أن احتمال الخاص لا يقتضي الوضع له، إذ لا يشترط في الوضع صراحة دلالة اللفظ على المعنى.

الثاني: لغوية الوضع للعام؛ لأن كون الخاص قدراً متيقناً بمنزلة القرينة المتصلة التي تمنع من ظهوره في إرادة العام، فيحتاج المتكلم إلى نصب قرينة للعموم فيلغو الوضع له.

وفيه: أن كون الخاص متيقناً بحسب الإرادة الخارجية، وهذا المتيقن لا يمنع عن ظهور اللفظ في العموم، والمطلوب هو الظهور لا الصراحة.

الثالث: أن استعمال ما ادعي وضعه للعام في الخاص أكثر ـ حتى قيل ما من عام إلّا وقد خص ـ يقتضي أن يكون الوضع للخاص أولى.

وفيه: أنه لا مانع من وضع لفظ لمعنى يكون استعمال ذلك اللفظ في غيره مجازاً أكثر، مضافاً إلى أن العام المخصص مستعمل في معناه الحقيقي.. أما في فرض كون المخصص منفصلاً فواضح. وأما في فرض كونه متصلاً فلأن

القرينة المتصلة وإن تصرفت في المراد الاستعمالي إلّا أنها تتصرف فيه في المدخول لا في الأداء.

الأمر السابع: في أدوات العموم.

فقد ذكر له عدة أدوات:

الأولى: وقوع النكرة في سياق النفي أو النهي.

الثانية: الجمع المحلى باللام.

الثالثة: كل وأخواتها.

وقد ذكر في الكفاية أن استفادة العموم من هذه الأدوات فرع إحراز إرادة الإطلاق في المدخول، فإن وقوع النكرة في سياق النفي أو النهي يدل عقلاً على الشمول؛ لأن انتفاء الطبيعة لا يحقق إلّا بانتفاء جميع أفرادها، ولكن ما يحكم به العقل هو انتفاء جميع أفراد ما يراد من المدخول، فلاستفادة الشمول لجميع ما يراد مما يصلح أن ينطبق عليه المدخول لابد من إجراء مقدمات الحكمة فيه. وكذلك الحال في الجمع المحلى باللام بناء على كونه من أدوات العموم. نعم، في إفادته للعموم وضعاً منع، والأمر في (كل وأخواتها) ـ أيضاً ـ كذلك إلّا أنه لا يبعد أن الظاهر عند إطلاقها إرادة جميع ما يصلح أن ينطبق عليه المدخول.

ويمكن أن نعلق عليه بما يلي:

التعليق الأول: ما ذكره﵀ فيما وقوع النكرة في سياق النفي أو النهي، تام.

التعليق الثاني: ما ذكره﵀ في الجمع المحلى سوف يأتي الكلام فيه في بحث المطلق والمقيد ـ إن شاء الله ـ.

التعليق الثالث: ما ذكره﵀ من أن (كل وأخواتها) موضوعة لإفادة شمول ما يراد من المدخول ممنوع، إذ يلزم منه:

أولاً: لغوية وضع الأداة للعموم واستعمالها فيه.

وثانياً: مخالفة المرتكز العرفي القائم على الفرق بين دلالة (أكرم كل عالم) ودلالة (أكرم العالم) في كون استفادة العموم في الأول من بيان عدم دخل الخصوصية، وفي الثاني من عدم بيان الخصوصية.

فإن قلت: لو كان لفظ (كل وإخوته) يدل على عدم دخل الخصوصية لوقع التعارض بينه وبين التقييد.

قلت: لا يقع التعارض لأجل المقارنة بينهما في الكلام، كما في (رأيت أسداً يرمي)، فإن كلمة أسد تدل بنفسها على الحيوان المخصوص، ولكن القرينة جعلتها تدل على الرجل الشجاع، ولم يقع تصادم في البين. هذا، مضافاً إلى أن القيد لا ينافي إفادة الأداة للعموم، وإنما يدل على تقييد المدخول.

وثالثاً: أن لا يوجد ما يدل على العموم صراحة، وهذا واضح البطلان.

إذا اتضحت هذه الأمور فالكلام في عدة عناوين:

في حكم العام المخصص.

والكلام فيه في ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: في حكم الشبهة الحكمية، وهي فيما إذا علم ورود تخصيص على عام، وشك في خروج غير مورد الخاص، كما لو احتمل ورود مخصص آخر، فهل يجوز الرجوع للعام أو لا؟

المسألة الثانية: في حكم الشبهة المفهومية، كما لو علم بورود مخصص مردد بين السعة والضيق.

المسألة الثالثة: في حكم الشبهة المصداقية، كما إذا ورد مخصص وعلمنا باندراجه تحت مفهوم العام، ولكن شك في اندراجه تحت الخاص.

أما المسألة الأولى: فوقع الخلاف فيها في حجية العام في الباقي على أقوال: ثالثها التفصيل بين المخصص المنفصل فلا يجوز الرجوع إلى العام والمتصل فيجوز. والصحيح هو حجية العام، وتوضيح ذلك يستدعي الحديث في مقامين:

المقام الأول: في المخصص المتصل، وقد تقدم أن المتصل مانع من انعقاد العام، فتسمية المتصل بالمخصص مجرد اصطلاح وليس على وجه الحقيقة، فحال العام المخصص بالمتصل كحال غير المخصص من رأس، فهو لم يقيد مدلول الأداة، وإنما ضيق المدخول فيه، فلا ينبغي الشك في حجيته في الباقي.

المقام الثاني: في المخصص المنفصل، وقد يقال بعدم حجية العام في الباقي

استناداً إلى دليل يتكون من مقدمات، وهي:

المقدمة الأولى: أن هنالك فرقاً بين النسخ والتخصيص.. أما في فرض تساوي الناسخ والمنسوخ فواضح، وأما في فرض كون النسبة هي العموم والخصوص المطلق، فلأن النسخ يوجب تبدل الحكم من حين صدور الناسخ، وأما التخصيص فكاشف عن المراد بالعام من حين صدور العام.

المقدمة الثانية: لما كان الخاص كاشفاً عن عدم إرادة الشمول لجميع الأفراد فهو يدل على أن العام استعمل في غير ما وضع له.

المقدمة الثالثة: المخصص قرينة صارفة عن المعنى الحقيقي، وإلّا وقع التعارض فيما لو ورد أكثر من مخصص على عام، فلا يكفي لتعيين المعنى المراد في المجازات المتعددة.

ويترتب على هذه المقدمات عدم تعين المراد بالعام بعد التخصيص لتعدد المجازات المحتملة وهي مراتب عدد الأفراد المختلفة والتي هي دون الجميع، فيكون مجملاً والمجمل ليس حجة.

وقد أورد عليه العلماء عدة إيرادات يرجع بعضها إلى بعض والمتحصل منها اثنان:

الأول: ما ذكره المحقق النائينيﷺ من أن العموم وضع للدلالة على شمول ما يراد من المدخول، والمخصص لا يمس استعمال الأداة في ذلك، وإنما يبين ما أريد من المدخول مع استعمال المدخول فيما وضع له ـ أيضاً ـ وهو

ذات الطبيعة، فليس استعمال العموم مجازيّاً ليقال بالإجمال من جهة تعدد المعاني المجازية، من دون فرق بين المخصصات ذات العناوين النوعية وبين المخصصات ذات العناوين الفردية، ثم ذكرﷺ اشتراك العام والخاص في الحاجة إلى إجراء مقدمات الحكمة لإحراز إطلاق الماهية، وامتياز العام في أن أداة العموم تتكفل سراية الحكم إلى جميع ما يراد من المدخول، وأما سراية المطلق فتتوقف على حكم العقل بتساوي جميع الأفراد في انطباق الطبيعة عليها.

وما ذكرهﷺ من أن التخصيص لا يوجب التجوز تام على المختار من كون أداة العموم موضوعة لشمول ما ينطبق عليه المدخول، فإن للعام قبل ورود المخصص المنفصل ـ علاوة على الدلالة الأنسية التصورية ـ دلالة تصديقية وضعية، وهي ظهور اللفظ في كون المتكلم يريد تفهيم معناه، ودلالة تصديقية جدية ثابتة ببناء العقلاء، وهي إن المتكلم يريد ما قصد تفهيمه جداً، وورود القرينة المنفصلة يهدم هذه الدلالة غير الوضعية، ولا يمس الدلالة الوضعية، وإنما يكشف عن عدم إرادتها جدّاً، ولا ملازمة بين كون المتكلم في مقام التفهيم، وإرادة ما قصد تفهيمه جداً، إذ قد يقول المتكلم: (أكرم كل عالم)، ويقصد خصوص العادل جدّاً ولكن لأمر ما لم يبين تمام مراده، ويكون للكلام دلالة تفهيميّة بسبب الوضع عند إحراز كون المتكلم في مقام التفهيم ولم يذكر قرينة متصلة على خلاف ذلك، فإذا ورد المخصص ينكشف أن

الداعي لتفهيم العام ليس بيان المراد الجدي، فالقرينة المنفصلة تهدم الدلالة الثانية ولا توجب مجازية الاستعمال لانحفاظ الدلالة التفهيميّة الوضعيّة من دون فرق بين كون القرينة من المخصصات ذات العناوين النوعية وبين كونها من المخصصات ذات العناوين الفردية، ولعل هذا هو مراد من قال إن العام يراد منه العموم بإرادة تمهيديّة، ومن قال إن العام يستعمل في العموم دائماً من باب جعل القانون في ظرف الشك، فإن مراد الأول ذكر العام وإرادة معناه تمهيداً لذكر المخصص، ومراد الثاني استعمال العام في العموم، ليكون بياناً للمراد، إلّا إذا وجد مخصص ومع الشك في المخصص فالمرجع العموم.

ويشهد لعدم تصرف المخصص في المراد الاستعمالي اطباق العقلاء على أصالة العموم في غير مورد التخصيص، فلو قامت بينة على ملكية زيد لكتابين ونفى ملكيته لأحدهما لا يسقط العقلاء البينة في الآخر، ومثله لو قامت البينة على أن زيداً مدين لعمرو بعشرة دراهم، فأقر عمرو بأنه تسلم نصف المبلغ، فإن العقلاء يبنون على الحجية في الباقي.

ثم إن وجه التعبير بالعموم مع عدم إرادته جدّاً كونه أوثق في إيصال المقصود وأخصر، وعدم ذكر الخاص متصلاً إن كان مع ذكر المنفصل قبل وقت الحاجة فلا محذور فيه، وإن كان مع ذكره بعد وقت الحاجة ـ كما هو واقع كثيراً ـ فلمصلحة مزاحمة ولا سبيل لنا إلى نفي ذلك. نعم، من دواعي التأخير التقية، والدواعي لا تنحصر فيها.

نعم، ما ذكره﵀ أخيراً في بيان جهة الاشتراك والافتراق بين العام والمطلق غير تام، وتقدم بيان وجه النظر فيه.

الثاني: ما ذكره الشيخ الأنصاري﵀ وحاصله: أن المخصص وإن كشف عن استعمال العام في غير ما وضع له، ولكن من جهة إخراجه بعض الأفراد عن المراد، فالمقتضي لإرادة الباقي موجود والمانع مفقود.

وقرره المحقق النائيني﵀: بأن العام وإن كان الدال فيه واحداً إلّا أنه ينحل ثبوتاً إلى أحكام متعددة بعدد الأفراد، وهي مستقلة بمعنى أن كاشفيّة أداة العموم عن إرادة كل واحد منها في عرض كاشفيّتها عن إرادة غيره، ودلالة المخصص على عدم إرادة البعض لا يكشف عن عدم إرادة الباقي، فالمقتضي في الباقي ـ وهو كاشفيّة العام ـ موجود، والمانع ـ وهو المخصص ـ مفقود.

وأورد عليه في الكفاية: بأن عدم تفرع ثبوت كاشفيّة العام عن إرادة فرد على كاشفيته عن إرادة آخر صحيح، ولكن كلاهما متفرع على إحراز الإرادة الاستعمالية فيما وضعت له أداة العموم، وبعد التسليم بأن المخصص يكشف عن استعمال العام في غير ما وضع له تسقط دلالته على إرادة كل واحد بتبع سقوط المراد الاستعمالي. هذا من استكشاف سقوط العلة وأحد المعلولين من سقوط عدله، وما ذكره﵀ متين.

وأما المسألة الثانية: وهي فيما إذا كان المخصص مجملاً، فإن كان متصلاً

يدور أمره بين المتباينين أو المتباينات، فالصحيح عدم حجية العام في أي من المحتملات، لما عرفت من أن المتصل ليس مخصصاً حقيقة بل هو مانع من انعقاد العموم فإجماله يسري إلى العام حقيقة. وإن كان منفصلاً كذلك فالحكم كذلك لا من جهة عدم انعقاد ظهور العام، وإنما من جهة إجمال العام في مقام الحجية إذ لا يعقل شموله لجميع المحتملات، كما لا يعقل شموله لأحدها بعينه؛ لأنه ترجيح بلا مرجح، ولا لأحدها لا بعينه لأنه ليس خارجاً منها. وإن كان متصلاً دائراً بين الأقل والأكثر، فالحكم فيها كذلك لما تقدم في الصورة الأولى. وإن كان منفصلاً كذلك، فالصحيح حجية العام في الأكثر والوجه أن العام قد انعقد له ظهور ولا يرفع اليد عن حجيته إلّا بحجة أقوى، وهي الخاص في الأقل وأما الأكثر فلمّا كان فيه الخاص مجملاً فلا يكون مسوّغاً لرفع اليد فيه عن حجية العام، ويكون ظهور العام رافعاً لإجمال الخاص.

وأما المسألة الثالثة: فلا كلام في عدم صحة الرجوع للمخصص، وذلك لأن التمسك بالدليل فرع إحراز موضوعه الذي يراد إثبات الحكم المترتب عليه في الدليل، ونفس الدليل لا يتكفل ذلك. وأما التمسك بالعام مع الشبهة المصداقية للمخصص فإن كان المخصص متصلاً فلا يجوز، ولا نعلم قائلاً بالجواز، والوجه فيه أن المخصص المتصل ـ كما تقدم ـ مانع من انعقاد العموم ويوجب تقييد موضوع العام بغير الخاص، إذ لا فرق بين أن يكون التخصيص بالتوصيف وبين أن يكون بالاستثناء، وفي مورد الشبهة المصداقية

لا يحرز اتصاف المشكوك بأنه غير الخاص. وإن كان منفصلاً فقد يقال بالجواز بنفس البيان المتقدم في المسألة السابقة فيما إذا كان المخصص منفصلاً دائراً بين الأقل والأكثر، فإن الفرد المشكوك مشمول بالعام، فيكون العام فيه حجة بلا معارض، إذ لا موجب لرفع اليد عن حجية العام إلّا الخاص والمفروض عدم حجيته فيه لعدم إحراز انطباقه عليه، فإن الحجية تتقوم بوصول الكبرى والصغرى، وهما متحققتان في العام دون الخاص.

وقد نسب ذلك إلى المشهور، لوجود فروع تمسك فيها المشهور بالعام في الشبهة المصداقية، منها ما لو تنازع المالك ومن تلفت العين في يده، فزعم الأول أن العين مغصوبة أو باعها على الطرف الآخر، وزعم الطرف الآخر أنها هبة أو عارية أو مجهولة مالك، وهي في يده أمانة شرعية، فقد حكم المشهور بالضمان وتقديم قول المالك، تمسكاً بـ(**على اليد ما أخذت**) مع أن المورد من الشبهة المصداقية للمخصص، وهو ما دل على عدم الضمان مع رفع المالك يده عن احترام ماله وما دل على عدم ضمان اليد الأمينة، فإن يد من تلفت العين عنده يشك في انطباق هذه العناوين عليها، وهذا الفرع وإن كان التمسك فيه بالمطلق إلّا أن العموم كالمطلق من حيث الحكم في المسألة.

وفي هذه النسبة نظر: فإن قول المشهور وإن كان يعتمد على التمسك بالمطلق في مورد الشبهة المصداقية للمخصص، إلّا أنه يحتمل أنهم تمسكوا به بعد إحراز موضوعه باستصحاب العدم الأزلي. ونسب ذلك ـ أيضاً ـ إلى

صاحب العروة﵀ واعتمد في هذه النسبة على مجموعة من فتاواه في جملة من الفروع منها حكمه بصحة الصلاة في الثوب الذي يوجد عليه دم أقل من الدرهم، ولكنه مردد بين أن يكون من الدماء الثلاثة فلا يعفى عنه أو من غيرها فيعفى عنه، ومنها حكمه ببطلان الصلاة في الثوب الذي عليه دم يعلم بأنه ليس من الدماء الثلاثة وشك في مقداره هل هو أقل من الدرهم أو أكثر، فإنه لا مستند للحكمين إلّا التمسك بعموم ما دل على العفو عن الدم الأقل من الدرهم في الأول، والتمسك بعموم ما دل على مانعية الدم في الثاني. وفي هذه النسبة ما تقدم في نسبة هذا القول إلى المشهور، بل إن صاحب العروة﵀ صرح فيما لو شك في امرأة هل هي ممن يجوز النظر إليها أو لا؟ بعد الحكم بعدم الجواز بأن ما خرج من عموم حرمة النظر عناوين وجودية فباستصحاب عدمها يتنقح موضوع العام.

وكيف كان يرد على دليل القول بالجواز أنه مغالطة مبنية على الخلط بين الحجية بمعنى ما يقطع العذر والذي محله مقام العمل، وشرطه وصول الكبرى والصغرى، وبين الحجية بمعنى الكاشف عن مراد المتكلم الذي محله قبل العمل ولا يشترط فيه وجود الصغرى فضلاً عن وصولها، فإن من قرأ قوله تعالى ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ فهم المراد منها وإن لم يوجد مستطيع، وأثرها قبل تحقق الموضوع جواز الإخبار، والقول بعدم حجية المخصص لعدم وصول صغراه خلط بين معنيي الحجية، فإن

المقصود بحجية العام والخاص هنا الحجية بالمعنى الثاني، وهي متحققة في المخصص لعدم إجماله، فيقدم على العام ويسقط حجيته، فيبطل القول بالجزم بشمول العام للفرد المشكوك؛ لأننا نعلم اندراجه قبل التخصيص أما بعده فلا نعلم، وذلك لأن المخصص يوجب تعنون العام بغير الخاص؛ وذلك لأنه يكشف عن اختصاص المراد في العام الجدي بغيره وإلّا يلزم التضاد ثبوتاً فلا يمكن التمسك به لعدم إحراز اندراج المشكوك في دائرة حجيته، وبهذا ظهر الفرق بين هذا الفرض وفرض كون المخصص المنفصل مجملاً مردداً بين الأقل والأكثر، فإن المخصص في فرض الإجمال ليس حجة ـ بمعنى الكاشف ـ في الأكثر فلا يكون موجباً لعنونة الباقي بغيره.

تفصيل الشيخ الأنصاري﵀:

وقد فصّل الشيخ الأنصاري﵀ فقال بعدم حجية العام في المخصص اللفظي مطلقاً، وأما اللبي ففصل فيه بين اللبي الضروري الذي لا يغفل عنه أحد فقال بعدم حجية العام فيه؛ لأنه كالمخصص المتصل فيجري فيه ما تقدم في اللفظي المتصل، وبين النظري فيصح التمسك بالعام؛ لأنه الصادر من المولى فقط، وهو كاشف بظهوره عن إرادة العموم، ولا حجية أخرى توجب رفع اليد عنه كما في المخصص اللفظي. نعم، لما كان المخصص هو القطع بخروج البعض فيلتزم بالخروج فيه فقط، ويرجع في المشكوك إلى العام، وقد وافقه صاحب الكفاية﵀.

تفصيل المحقق النائينيﷺ:

وللمحقق النائينيﷺ إشكال على ما ذكره العلمانﷺ حاصله: إن القطع بالتخصيص وإن كان لبيّاً نظريّاً قد يوجب تعنون العام بغير ما يقطع بخروجه كما في تقيد قوله:ﷺ: «**انظروا إلى رجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا**» بالإجماع على اشتراط العدالة، فيكون حال المخصص اللبي حال اللفظي فلا يمكن الرجوع في الفرد المشكوك إلى العام. نعم، يتم كلامهماﷺ فيما إذا لم يوجب ذلك، كما لو كان قطع بعدم اشتمال الخاص على الملاك، فإنه لا يصح تقييد موضوع حكم العام بملاكه، ووجه تمامية كلامهماﷺ هو إن إحراز اشتمال الأفراد على الملاك وظيفة المولى، والعموم كاشف إني عن اشتمال الفرد المشكوك على الملاك ورافع للشك من جهته بعد شمول موضوعه له وعدم تقيده. ولا يختلف الحكم في كل ذلك بين كون المقيد اللبي ضروريّاً أو نظّرياً. نعم، إذا شك في كونه مقيداً للموضوع أم لا أمكن التمسك بالعام في القيد النظري دون البديهي..

أما جوازه في الأول فلانعقاد ظهور العام وهو كاشف عن عدم تقيد الموضوع، **وأما عدم الجواز في الثاني** فلاحتفاف العام بما يصلح للقرينة وتقييد موضوع العالم فلا ينعقد له عموم.

والتحقيق: أن ما ذكره المحقق النائينيﷺ من عدم إمكان التمسك بالعام فيما إذا كان المخصص لبيّاً نظريّاً فيما إذا كان موجباً لتعنون موضوع العام

صحيح، ولكن إذا كان التطبيق على الفرد بيد المكلف، كما هو الغالب في الحقيقة الغالبة في إبراز الأحكام؛ لأن العلم بخروج فرد يكشف عن وجود خصوصية قُيِّدَ موضوع العام بعدمها، ولا يمكن التمسك بالعام مع الشك فيها لعدم إحراز موضوع العام من دون فرق بين أن يكون المخصص لبيّاً أو لفظيّاً.

وأما إذا كان التطبيق بيد المولى، كما إذا أمر المولى العبد بإطعام أولاده ثم علم بإخراج العاق إما بمخصص لفظي أو لبي، وشك العبد في فرد هل هو عاق أو لا؟ فإن كان المخصص لفظيّاً لم يمكن التمسك بالعام؛ لأنه قرينة على أن المولى أوكل إحراز الموضوع في الخارج إلى العبد، فيجري فيه ما تقدم، وإن كان المخصص لبيّاً فمع عدم القرينة الخارجية على إيكال التطبيق إلى المكلف يصح التمسك بالعام؛ لأن ظهور كلام المولى في العموم كاشف عن أنه بنفسه أحرز انطباق موضوع حكمه على جميع الأفراد وهذا العموم حجة لا يرفع اليد عنه إلّا مع القطع بخروج الفرد، ومع القرينة يأتي الكلام المتقدم.

دخول الفرد المشكوك في أفراد العام باستصحاب العدم الأزلي:

ومحل البحث فيما إذا كان المخصص موجباً لتقيد العام بعنوان عدمي لا وجودي، فيخرج مثل ما لو قال المولى: (أكرم العلماء)، ثم قال (فليكونوا عدولاً)، إذ لا يوجد أصل تحرز به العدالة ومن هنا يتضح عدم جريان الأصل لإثبات الكريّة فيما لو شك في كرية الملاقي، بل الجاري استصحاب

عدم الكرية لإثبات النجاسة بناء على جريانه في الأعدام الأزلية؛ لأن موضوعها مركب من الماء وهو محرز بالوجدان وعدم الكرية وهو محرز بالتعبد، وهو خيرة صاحب الكفاية﵀، وخالفه المحقق النائيني﵀ واستدل بدليل مركب من مقدمات:

الأولى: أن المخصص يعنون موضوع العام بنقيض الخاص، فإن موضوع الحكم بالنسبة إلى أي خصوصية إما أن يؤخذ مطلقاً أو بشرط شيء أو بشرط لا ويستحيل الإهمال، فبعد خروج فرد بالتخصيص لا يخلو موضوع العام الباقي من أن يكون مقيداً بعدم الخارج أو مطلقاً ولا إهمال، والثاني باطل للزوم التهافت بين مدلولي العام والخاص، فيتعين الأول.

والقول بعدم تعنون موضوع العام بالنقيض، وإنما هو كموت أحد أفراد العام مدفوع: بأن الموت يوجب انتفاء الحكم بانتفاء الموضوع في مرحلة التطبيق، وليس فيه تقييد للحكم في مرحلة الجعل، بخلاف التخصيص الذي يدل على الانتفاء مع بقاء الموضوع من باب السالبة بانتفاء المحمول.

الثانية: كل من الوجود والعدم تارة يكونان محمولين وأخرى ناعتين، والناعتان يحتاجان إلى موضوع ثابت في الخارج لقاعدة الفرعية، فيكونان كالعدم والملكة يصح ارتفاعهما مع عدم الموضوع، فقبل وجود المرأة القرشية ـ مثلاً ـ لا وجود للقرشية ولا لعدمها النعتي، إذ المعدوم لا يصح وصفه بهما بخلاف المحمولين اللذين يلزم من ارتفاعهما ارتفاع النقيضين.

الثالثة: الموضوع المكون من شيئين تارة يكون مكوناً من جوهرين وأخرى من عرضين، وثالثة من جوهر وعرضه.. وفي الأول يمكن إحراز جزأي الموضوع بالوجدان، ولا مانع من إحراز أحدهما أو كليهما بالأصل، ومثله الثاني سواء كانا عرضين لموضوع واحد أو لموضوعين ما دام لم يؤخذ عنوان آخر كالتقارن في الفرضين.

وأما الثالث: فإن كان الموضوع مركباً من جوهر وعرض جوهر آخر جرى فيه ما تقدم في الفرضين السابقين، وإلّا تعين أخذ الوصف ناعتاً لا مقارناً والوجه فيه: أن تقييد الموضوع بوصف وجودي أو عدمي وإن كان قد يكون على نحو الوصفية ولحاظ الوصف في غيره، وقد يكون على نحو المقارنة ولحاظ الوصف في نفسه إلّا أن الأول مقدم على الثاني؛ لأنه لا ينفك عن لحاظ موضوع الحكم ـ الجوهر حسب الفرض ـ إذ الحكيم لا يغفل عن ملاحظة الانقسامات الطارئة على موضوعه، ومنها انقسام المرأة إلى القرشية وغير القرشية مثلاً. وهذا بخلاف لحاظه مع المقارنة فإن مقارنة الشيء ليست من شؤونه، وحيث ثبت في المقدمة الأولى أن التخصيص يقيد موضوع العام بنقيض الخارج لاستحالة الإهمال ففي صورة كون الخارج عرضاً لا محالة يؤخذ نقيض الخارج نعتاً.

الرابعة: إذا كان موضوع العام يتقيد بنقيض الخارج على نحو النعتية، ففي صورة كون الخارج عنواناً وجودياً يتقيد الموضوع بالعدم النعتي، ويترتب على

ذلك عدم جريان الاستصحاب فيما إذا شك في أن المرأة قرشية أم لا؛ لأن المستصحب إن كان عدم القرشية الناعت فلا يوجد يقين سابق، وإن كان المحمولي فهو مثبت.

وفيه:

أولاً: النقض بجميع الموضوعات المركبة لجريان نكتة استلزام التخصيص لتقيد موضوع العام بالعدم الناعت، ففي المركب من جوهرين ـ مثلاً ـ انقسام كل جزء من جزأي المركب إلى المقارن مع الجزء الآخر وعدمه من الانقسامات الأولية، فإن المقارنة من الأعراض القائمة بالجزء فلا يعقل فيها الإهمال، كما لا يعقل التقيد بالعدم أو الإطلاق لثبوت التقيد بالمقارنة في الجملة، فلا مناص من الالتزام بأخذ كل جزء بشرط الاتصاف بمقارنة الآخر، فيكون أخذ المقارنة بمفاد كان التامة عبثاً؛ لأن مفاده هو نفس مفاد كان الناقصة مع عدم أخذ خصوصية الإضافة إلى الموضوع، ويترتب على ذلك عدم إمكان إحراز الموضوعات المركبة مطلقاً بإجراء الاستصحاب في وجود أحد الجزأين مع إحراز الآخر وجداناً.

وثانياً: وهو الحل وحاصله: إن التلازم بين العدم النعتي والمحمولي يوجب أن يكون الموضوع فيما إذا قيد بأحدهما ليس مطلقاً أو مقيداً أو مهملاً بالنسبة إلى الآخر، فلو قيدت المرأة بعدم الاتصاف بالقرشية لم يكن الموضوع بالنسبة إلى الاتصاف بعدم القرشية مطلقاً إذ معنى الإطلاق إمكان تحقق

الموضوع بدون الاتصاف بعدم القرشية، وهذا غير معقول بعد تقيده بعدم الاتصاف بالقرشية، ولا مقيداً للغوية، ولا مهملاً لأن الإهمال فرع قابلية الموضوع للتقيد والإطلاق وليس المقام كذلك.

وحينئذ ينبغي البحث في أن المخصص إذا كان عنواناً وجودياً هل يوجب أخذ العدم النعتي لكي يقال بعدم جريان الاستصحاب إلّا مع إحراز حالة سابقة للموضوع؟ أو المحمولي لكي يجري استصحاب العدم الأزلي؟

والصحيح هو الثاني؛ لأن الموجب لأخذ العرض نعتاً هو أن وجوده في نفسه عين وجوده في غيره، فإذا أخذ قيداً كان على نحو النعتيّة، وهذا لا يجري في الموضوع المركب من جوهرين أو من جوهر وعرض غيره أو من عرضين في جوهرين، ففي الأخيرين يؤخذ العرض بمفاد كان التامة ويحتاج أخذه ناعتاً إلى عناية.

وكذلك لا يجري في الموضوع المركب من عدم العرض ومحله، وذلك لأن عدم العرض ليس عرضاً يحتاج إلى موضوع، كوجوده، وإنما هو أمر أزلي باق ما دام الموضوع لم يتصف بالعرض، فيمكن استصحابه مع إحراز الجزء الآخر بالوجدان. نعم، قد يؤخذ الاتصاف بالعدم على نحو معدولة المحمول إلّا أن ذلك يحتاج إلى مؤونة زائدة، وهي إضافة العدم الذي هو في نفسه محض البطلان إلى الموضوع، وحينئذ لا يجري استصحاب العدم الأزلي.

الرجوع إلى العام لرفع الشك من غير جهة التخصيص:

ذكر في الكفاية أنه ربما يظهر من بعضهم التمسك بالعام مع الشك في الفرد من غير جهة التخصيص، كما لو شك في صحة الغسل بماء مضاف فيتمسك بعموم (أوفوا بالنذور)، فيما إذا نذر المكلف الغسل بالمضاف؛ لأن كل ما جب الوفاء به صحيح، وربما يؤيد ذلك بما ورد من صحة الصوم في السفر والإحرام قبل الميقات إذا تعلق بهما النذر، والكلام في مقامين:

المقام الأول: في كبرى الرجوع إلى العام وصحة هذا النذر. والصحيح عدم إمكان التمسك بالعام؛ لأن موضوع النذر الرجحان لتقوم النذر عقلاً به، إذ هو جعل الفعل لله ولا يجعل إلّا الراجح وشرعاً لدلالة الأخبار، ومع الشك في الرجحان لا يمكن التمسك بالعام؛ لأنه من التمسك به مع عدم إحراز موضوعه، بل ليس لنا الرجوع إلى عموم وجوب الوفاء بالنذر حتى على القول بجواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية؛ لأن القائل به إنما يقوله فيما إذا كان الموضوع معنوناً بعنوان عدمي لا وجودي.

المقام الثاني: في صغرى (صحة الصوم في السفر والإحرام قبل الميقات بالنذر).

والحكم فيهما مفروغ عنه، وإنما الكلام في التخريج وفيه قولان:

١ـ ما ذكره المحقق النائينيﷺ من عدم اشتراط الرجحان في المسألتين تخصيصاً لأدلة اشتراط الرجحان.

وفيه: أن المنذور واجب وغير الراجح لا يعقل أن يجعل لله فيصبح واجباً.

٢ـ ما ذكره السيد اليزدي﵀ من كفاية الرجحان بالنذر ولا يشترط قبله. وأورد عليه النائيني﵀ لزوم إمكان تحويل المحرمات والمكروهات إلى واجبات، والواجبات والمستحبات إلى محرمات بالنذر.

ويندفع: بأن ما دل على الحرمة والكراهة والوجوب بل والمباحات مطلق يشمل حال النذر وغيره فيمنع الانقلاب، والموجب للانقلاب في الصوم في السفر والإحرام قبل الميقات الدليل الخاص.

دوران الأمر بين التخصيص والتخصص:

لا كلام في الرجوع إلى العام ونفي التخصيص عند الشك في التخصيص، كما إذا قال المولى (أكرم كل عالم)، وأحرز أن زيداً عالماً، ولكن شك في خروجه تخصيصاً، وإنما البحث في هذه المسألة فيما إذا علم انتفاء حكم العام وشك هل هو من جهة التخصيص أو التخصص فهل يمكن الرجوع إلى العام لنفي التخصيص واثبات التخصص؟ ومثلوا له بما دل على نفي البأس عن ماء الاستنجاء فهل هو طاهر فلا يكون به بأس تخصصاً أو نجس فيكون كذلك تخصيصاً؟ ولا تظهر الثمرة في هذا المثال في بطلان الوضوء به، فإنه مجمع عليه وإن كان طاهراً، ولا في تنجيس ملاقيه؛ لأنه متفق على عدم التنجيس حتى على القول بالنجاسة. نعم، تظهر في سائر الآثار، كجواز الشرب وإزالة الخبث، والكلام في مقامين:

المقام الأول: في الكبرى، والصحيح عدم إمكان الرجوع إلى العام لإثبات التخصص. وما قيل من أن التخصص لازم لنفي التخصيص لدوران الأمر بينهما، والأصول اللفظية تثبت اللوازم، وحيث أن أصالة العموم تنفي التخصيص فهي تثبت التخصص مخدوش: بأن الأصل اللفظي يثبت اللازم إذا جرى في نفسه، وأصالة العموم غير جارية؛ لأن دليلها السيرة العقلائية وهي قائمة على العمل بالأصالة فيما إذا شك في الحكم وأحرز الموضوع لا فيما إذا أحرز الحكم وشك في الموضوع، ولهذا لو كتب الرجل إلى وكيله (بع كل كتبي إلّا كتاب الفقه) لم يعتبر العقلاء قوله إقراراً بأن كتاب الفقه ليس له مع أن المقام يدور بين الخروج التخصصي والتخصيصي.

المقام الثاني: في حكم التطبيق وهو ماء الاستنجاء.

والصحيح فيه: أن ماء الاستنجاء طاهر لا من جهة تطبيق الكبرى لما عرفت ما فيها، بل ولا يصح الرجوع إليها في المقام وإن سلم بها لوجود مانع، فإنه وإن وجد عام يدل على أن كل متنجس ينجس والقول بالنجاسة يستلزم تخصيصه، إلّا أنه يوجد عام آخر وهو كل نجس ينجس والقول بطهارة ماء الاستنجاء يستلزم تخصيصه. وعليه، إن قلنا بإمكان الرجوع إلى العام لنفي التخصيص وقع التعارض بين العامين، وإن لم نقل فالأصل اللفظي مفقود من رأس، فتصل النوبة إلى الأصول العملية على التقديرين ومقتضاها الطهارة.

إذا دار الأمر بين فردين أحدهما فرد للعام والآخر ليس فرداً له:

لا ينبغي الشك في جواز الرجوع لنفي التخصيص واثبات التخصص في عكس فرض المسألة السابقة، وهو ما لو أحرزت فردية فرد لموضوع العام وشك في الحكم، كما إذا علم بخروج فرد تردد بين ما يشمله العام وبين ما لا يشمله، فإنه يجوز الرجوع إلى أصالة العموم في الفرد الذي يشمله العام، فينتفي التخصيص ويثبت التخصص بناء على حجية الأصول اللفظية في المثبتات.

والعلم الإجمالي بخروج أحد الفردين كالعلم الإجمالي بخروج زيد المردد بين الجاهل والعالم من عموم (أكرم كل عالم) لورود (لا تكرم زيداً) لا يوجب ترك إكرامهما؛ لأن العموم وإن لم يكن ناظراً إلى بيان حال الفرد، كالبينة القائمة على وجوب إكرام زيد العالم، إلّا أن أصالة العموم بمدلولها المطابقي تدل على وجوب إكرام زيد العالم، ولازم ذلك أن المحرم إكرام زيد الجاهل، وهي حجة في لوازمها، فينحل العلم الإجمالي إلى علمين تفصيلين بوجوب إكرام العالم وحرمة إكرام الجاهل.

الفحص عن المخصص:

ذكر المحقق النائيني تبعاً لصاحب الكفايةرحمهما الله أن هناك فرقاً بين الفحص عن المخصص قبل العمل بالعام وبين الفحص قبل العمل بالأصول العملية، من جهة تمامية المقتضي هنا ودخل الفحص في رفع احتمال المانع، وعدم تماميته

هناك ودخل الفحص في تتميم المقتضي.. أما في الأصول العقلية فلأن العقل لا يحكم بقبح العقاب بلا بيان إلّا إذا قام العبد بوظيفته من الفحص لأن وظيفة المولى في بيان التكليف جعله في معرض الوصول بالفحص.

وأما في الأصول الشرعية فلأن دليلها وإن كان مطلقاً شاملاً لما قبل الفحص إلّا أنه مقيد بحكم العقل بوجوب النظر والفحص قبل الرجوع إلى الأصول المرخصة وإلّا لزم لغوية بعثة الأنبياء وإنزال الكتب والتكليف.

ويلاحظ على ما ذكراه:

أن حال الفحص في المقام كحال الفحص هناك قد يكون له دخل في ثبوت المقتضي، كما في العمومات التي في معرض التخصيص الصادرة من المتكلم الذي جرت عادته على الاعتماد على القرائن المنفصلة، كالقرآن الكريم بالنسبة إلى بيانات المعصومين عليهم السلام، فإن السيرة العقلائية ـ والتي هي العمدة في العمل بالظهور ـ لم يحرز قيامها على العمل بمثل هذه العمومات قبل الفحص. وقد لا يكون له دخل في ثبوت المقتضي وتنقيح عدم المانع، كما في غيرها من العمومات، لقيام السيرة على العمل بها قبل الفحص، وقد لا يكون له دخل في ثبوت المقتضي وله دخل في تنقيح عدم المانع، كما في العمومات التي ليست في معرض التخصيص ولكن علم إجمالاً بورود المخصص على بعضها إذ قبل الانحلال بالفحص لا يمكن تطبيق أصالة العموم في الجميع لمخالفة العلم الإجمالي، وفي البعض للزوم الترجيح بلا مرجح.

والفحص في مورد الأصول إذا كان في مورد الشبهات الحكمية فهو من الأول، وإن كان في مورد الشبهات الموضوعية فهو من الثاني إلّا إذا كانت مقرونة بالعلم الإجمالي فتكون من الثالث.

حكم التمسك بالعام قبل الفحص:

ذهب المشهور إلى عدم جوازه وهو الصحيح، وقد استدل عليه بعدة أدلة:

الدليل الأول: أن حجية العموم منوطة بالظن، والظن بمراد المولى لا يحصل من العام إلّا بالفحص.

وفيه: **أولاً**: أنه أخص من المدعى وهو عدم الحجية حتى لو حصل الظن قبل الفحص. **وثانياً**: أن حجية العام من جهة إفادة الظن النوعي، وهو حاصل قبل الفحص.

الدليل الثاني: أن الخطابات الشرعية مختصة بالمشافهين، وتعميمها بقاعدة الاشتراك ولابد قبل تطبيقها من معرفة حكم المشافهين هل هو عام أم خاص، ولا يمكن معرفة ذلك قبل الفحص.

وفيه: أنه أخص من جهة أن بعض الخطابات ليست مشافهيّة، مضافاً إلى عدم اختصاص المشافهيّة بالحاضرين في مجلس الخطاب، كما سنبين ـ إن شاء الله ـ في البحث الآتي.

الدليل الثالث: وجود علم إجمالي بورود مخصصات على كثير من العمومات، فلا يجوز العمل قبل الفحص، والقول بأن مقتضى هذا العلم لزوم الفحص في كل كتاب يحتمل وجود مخصص فيه وإن لم يكن من الكتب المعتبرة، وهذا ما لا يسع الفقيه القيام به، مدفوع بانحلال هذا العلم بعلم إجمالي صغير دائرته الكتب المعتبرة بعد أن كان المعلوم في الكبير ليس أزيد من المعلوم في الصغير، والفحص في دائرة العلم الصغير لا يلزم منه العسر والحرج.

وقد أورد على هذا الدليل في الكفاية بأنه أخص من المدعى؛ لأن العلم بعد الظفر بعدة عمومات مخصصة ينحل، فيجوز حينئذ التمسك بالعام في العمومات الأخرى قبل الفحص.

وأورد عليه المحقق النائينيﷺ عدم قابلية هذا العلم للانحلال، وقال في بيان ذلك: إن العلم الإجمالي لابد فيه من منفصلة مانعة الخلو، وهو تارة يكون مردداً بين المتباينين وهو ما كانت قضيته المنفصلة مركبة من شرطيتين مشكوكتين، ولا ريب في تنجزه ما لم ينحل، وثانية مردداً بين الأقل والأكثر، وهو ما تركبت منفصلته من قضيتين حمليتين: إحداهما مشكوكة والأخرى متيقنة، ولا ريب في انحلاله، وثالثة: مردداً بين الأقل والأكثر وبين المتباينين، وهو في الحقيقة منحل إلى علمين: أحدهما مردد بين المتباينين والآخر بين الأقل والأكثر، وفي انحلال المردد بين المتباينين بانحلال المردد بين الأقل

والأكثر خلاف والتحقيق عدم الانحلال؛ لأن الانحلال ملاكه أن يتعلق العلم الدائر بين المتباينين بعنوان لوحظ فيه العدد فقط، كما هو الحال في أكثر موارد العلم الإجمالي، وأما إذا لوحظ فيه علامة متعينة في الواقع فلا ينحل، ومثال ذلك: أن يعلم بوجود إناء نجس في عشرة أواني، ثم يعلم بوجود إناء نجس متعنون بأنه لزيد ويحتمل أن المعلوم في العلمين واحد، فإذا ظفر بالمقدار المتيقن وهو الأقل انحل العلم الأول ويبقى الثاني منجزاً؛ لأن نسبة المعلوم بالإجمال في العلم الثاني إلى ما علم نجاسته وغيره على حد سواء، وكون المعلوم في أطراف العلمين ـ الأواني ـ واحداً لا يوجب التنافي بين انحلال الأول ومنجزية الثاني؛ لأن العلم الأول لا يقتضي التنجيز ولا يقتضي عدم التنجيز، وما لا اقتضاء له لا ينافي ما له اقتضاء.

والمقام من هذا القبيل، فكما نعلم بوجود مخصصات في العمومات بشكل عام نتيقن بأن عددها لا يقل عن عشرة ـ مثلاً ـ ونعلم بورود مخصصات على العمومات الموجودة في الكتب الأربعة لا تقل عن ذلك العدد، والمعلوم في الثاني متعنون بعنوان واقعي وله علامة، فإذا ظفرنا بالمقدار المتيقن من المخصصات انحل العلم الأول دون الثاني؛ لأن نسبة ما نعلمه بالإجمال ـ وهو تخصيص عدد لا يقل عن عشرة عمومات في الكتب الأربعة ـ إلى ما علم بالتفصيل وغيره على حد سواء، ونتيجة ذلك أن الأكثر من أطراف العلم الأول لا يجب الفحص فيه من جهة العلم الأول، وهذا لا ينافي وجوب

الفحص من جهة الثاني، فلابد قبل العمل بالعمومات الموجودة في الكتب الأربعة من الفحص.

ويندفع: بأن ملاك الانحلال الظفر بالمقدار المعلوم إجمالاً من دون فرق بين كون متعلق العلم لوحظ فيه العدد فقط أو لوحظ فيه أيضاً علامة خاصة في الواقع؛ لأننا ما دمنا نحتمل ـ فضلاً عن الإحراز ـ اتحاد المعلومين فلا يبقى بعد الظفر بالمقدار المتيقن إلّا شك بدوى بلحاظ ما في الكتب الأربعة، ولو سلمنا عدم الانحلال فيما إذا لوحظ علامة وعنواناً واقعيّاً فذلك فيما إذا لم يكن العنوان الواقعي المأخوذ مردداً بين الأقل والأكثر كما لو علم إما بنجاسة إناء أو إناءين، وعلم ـ أيضاً ـ بأن في الأواني إناء نجساً لزيد، وإلّا تحقق الانحلال بعد الظفر بمقدار الأقل، والمقام من هذا القبيل.

بل ولا يتم كلامه﵀ حتى إذا كان العنوان غير مردد بين الأقل والأكثر على مسلكه في تنجيز العلم الإجمالي لوجوب الموافقة القطعية من أنه على نحو الاقتضاء وفرع تعارض الأصول في جميع الأطراف، فإن المكلف لو علم إما بنجاسة إناء أو إناءين، وعلم ـ أيضاً، بأن في الأواني إناء نجساً لزيد ثم علم بنجاسة أحدها وجداناً أو تعبداً، لم تجر أصالة الطهارة في المعلوم، فتجري في غيره بلا معارض، فالعلم التفصيلي كما يحل العلم الأول إما وجداناً أو تعبداً يحل الثاني حكماً.

الدليل الرابع: ما ذكره المحقق النائيني﵀ وهو مبني على مقدمات:

الأولى: توقف دلالة ألفاظ العموم على جريان مقدمات الحكمة في المدخول.

الثانية: أن من مقدمات الحكمة عدم البيان.

الثالثة: أن السيرة قائمة في من كانت عادته بيان تمام مراده بشخص كلامه على انعقاد الإطلاق عند عدم ذكر القرينة المتصلة، وفيمن كانت عادته الاعتماد على المنفصلة على عدم انعقاد الإطلاق إلّا مع إحراز عدم المنفصلة أيضاً، والشارع من الثاني، فلا بد لانعقاد إطلاق في كلامه من إحراز ذلك، وهو يتوقف على الفحص.

وفيه:

أولاً: فساد المبنى كما تقدم.

وثانياً: فساد البناء نقضاً: بأن توقف انعقاد الإطلاق على القرينة المنفصلة لازمه سريان إجمال المخصص المنفصل إلى العام وهو لا يلتزم بذلك. وحلًّا: بأن السيرة قائمة على انعقاد الإطلاق مع عدم القرينة المتصلة. نعم، حجية الإطلاق ترتفع مع المنفصلة.

الدليل الخامس: وهو المختار التمسك بأدلة وجوب التعلم، كرواية مسعدة بن زياد، فهي تدل على وجوب الفحص عن المخصص قبل العمل بالعام، وعن المعارض قبل العمل بالأمارة وعن الدليل الاجتهادي قبل العمل بالأصل، ووجه الدلالة أن العمل في هذه الموارد الثلاثة قبل الفحص

لو أدى إلى مخالفة الواقع تكون مخالفة الواقع عن جهل لا عصيان كما في الباني على المخالفة حتى على تقدير العلم، والرواية تدل على أن المخالفة عن جهل يترتب عليها العقاب.

فإن قلت: هذا يجري مع الفحص أيضاً.

قلت: الفحص تعلم يصح به الاعتذار.

المقدار الواجب من الفحص:

والمتصور في مقدار الفحص إلى:

١ـ حصول اليقين.

٢ـ الاطمئنان.

٣ـ الظن.

والأول باطل إذ لا يسع عمر الإنسان لتحصيل العلم بعدم المخصص في عموم واحد فضلاً عن الجميع، فيلزم مع اشتراط اليقين انسداد باب العمل بالعمومات.

والثالث مثله إذ لا دليل على حجية هذا الظن، فيتعين الثاني، وهو بمكان من الإمكان عند الفحص عن المخصص في المواضع المناسبة له في الأبواب الفقهية، واحتمال وجود المخصص في غيره وإن كان موجوداً عقلاً لكنه موهوم لا ينافي الاطمئنان، ولعل هذا مراد صاحب الكفاية﵀ لما اشترط في جواز العمل بالخطابات التي في معرض التخصيص ـ كخطابات الشارع ـ

الفحص بمقدار خروج الخطابات عن معرض التخصيص، إذ لو كان مراده خروج الخطابات عن كونها في معرض التخصيص بالفحص لم يكن له محصل إذ الشيء لا ينقلب عما هو عليه.

الخطابات المشافهية:

ذكر صاحب الكفايةﷺ أن النزاع في هذه المسألة يتصور على جهات ثلاث:

الجهة الأولى: في إمكان تكليف الغائب والمعدوم سواءأابرز التكليف في خطاب شفاهي أم لا. والبحث فيها عقلي والصحيح فيه الإمكان في الحكم الإنشائي المبرز بقضية حقيقية موضوعها فرضي، دون الحكم الفعلي إذ لا يعقل البعث فعلاً إلّا إذا تحقق المكلف الملتفت إلى التكليف.

الجهة الثانية: في إمكان مخاطبة الغائب والمعدوم سواء كان على نحو التكليف أو الإخبار. والبحث فيها عقلي ـ أيضاًـ والصحيح فيها اختلاف الخطاب باختلاف دواعيه، فمع قصد التفهيم الفعلي لابد من الالتفات مع الحضور فضلاً عن أصل الحضور والوجود، لامتناع هذا الداعي مع الغفلة والغيبة والعدم، وإن كان التفهيم عند بلوغ الخطاب أمكن من دون فرق بين كون الفاصل طويلاً أو قصيراً، وإن كان شيئاً آخر كالتظلم والندبة، فكذلك.

الجهة الثالثة: في تحديد الموضوع له في الخطابات الشفاهية، هل هو الخطاب الحقيقي أو الإنشائي؟ فعلى الأول لا يشمل الحاضر الغافل فضلاً

عن الغائب والمعدوم، وعلى الثاني يشمل إذ مفاد الخطابات الشفاهية حينئذ إظهار توجه الخطاب نحو مدخولها بداع من الدواعي، فلا مانع من توجهه للمعدوم بعد فرضه بمنزلة الموجود. وهذا هو الصحيح بحسب المتفاهم العرفي.

ولو سلمنا الوضع للخطاب الحقيقي فهو لا يستلزم اختصاص الخطابات الشرعية بالمشافهين لوجود قرينة عامة ـ وهي القطع بالشمول للغائب والمعدوم ـ توجب حمل الخطابات الشرعية على الخطاب الإنشائي أو حال الوصول، فإن الخطاب الشرعي وإن احتمل اختصاصه بالموجودين في ذلك الزمان ولكن ليس كلهم حاضراً في مجلس الخطاب ولا يحتمل اختصاصه بالحاضر دون الغائب منهم، ولا يخفى أنه لا مسرح لهذا النزاع في آيات القرآن الكريم على القول بنزول القرآن دفعة واحدة قبل تبليغه، إذ لا يمكن إرادة الخطاب الحقيقي منها حينئذ.

فالصحيح في الشمول ما ذكرناه من الوضع أو الاستعمال في الخطاب الإنشائي، وليس ما ذكره المحقق النائينيﷺ حيث فصل بين الخارجية والحقيقية، وقال بالاختصاص في الأولى دون الثانية، وذكر في وجه عدم الاختصاص أن المعدوم فيها نُزّل منزلة الموجود، إذ يلاحظ عليه: أنه تنزله منزلة الموجود مع جعل الموضوع له الخطاب الحقيقي لا يرفع المشكلة ضرورة أن الخطاب الحقيقي يتوقف على الحضور والالتفات.

ثمرة البحث:

وقد ذكرت لهذا البحث عدة ثمرات نذكر منها ثمرتين:

الأولى: حجية الظهور في حق الغائب والمعدوم على القول بالعموم، واختصاصها بالحاضر على القول بالخصوص. وأورد عليها في الكفاية أنها مبنية على اختصاص حجية الظهور بالمقصود بالإفهام، واختصاص الخطابات الشرعية بتفهيم الحاضر، وكلاهما ممنوع.

أما الأول فلأن السيرة قائمة على حجية الظهور في حق غير المقصود بالإفهام.

وأما الثاني فلأن خطابات الشارع هداية لجميع البشر الحاضر وغيره.

الثانية: إمكان التمسك بالإطلاق على القول بالعموم وعدم إمكان التمسك به على القول بالخصوص.

ووجه عدم الإمكان على الثاني هو إن الخطاب غير متجه للغائب والمعدوم ليتمسك الغائب والمعدوم بعد وجوده بالإطلاق، وقاعدة الاشتراك غاية ما تثبت الاشتراك في الحكم مع الاتحاد بالصنف، وحيث إن المخاطب يحتمل اختلافه صنفاً عن الغائب والمعدوم، لاحتمال دخل معاصرة المعصوم في الحكم، فلا يمكن التمسك بالقاعدة.

وأورد عليها في الكفاية: بإمكان التمسك بالإطلاق في حق المخاطبين لنفي احتمال دخل الوصف الموجود فيهم إذا كان مفارقاً. نعم، لا يمكن في غير

المفارق إذ جريان الإطلاق فرع إجراء مقدمات الحكمة وهي منتفية فيه إذ على تقدير عدم البيان فيها لا يلزم نقض الغرض؛ لأنه لا ينفك عن المخاطبين، فيصح أن يعتمد عليه المكلف، فمع احتماله لا يمكن التمسك بالإطلاق.

ولا يخفى أن كلامه ﷺ تام ولكنه لا ينفع في المقام؛ لأن المعاصرة قيد لازم للمخاطبين، فلا يمكن نفيه بالإطلاق على القول بالخصوص، فالثمرة تامة.

تعقب العام بالضمير:

إذا تعقب العام ضمير راجع إلى فرد منه ولكل واحد منهما حكم، كما في قوله تعالى ﴿ وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ﴾ المتعقب بالضمير الراجع إلى خصوص الرجعيات والوارد في قوله تعالى ﴿وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ﴾ دار الأمر بين التصرف في العام بحمله على إرادة الخاص تطبيقاً لأصالة عدم الاستخدام أو الضمير بحمله على المجاز في الاستعمال وهو الاستخدام أو الإسناد بأن يكون مستعملاً في نفس معنى مرجعه، ولكن أسند حكم البعض إلى الكل تطبيقاً لأصالة العموم، أو التوقف والحكم بالإجمال.

قد يقال بالثالث؛ لأنه لا يمكن التمسك بأصالة العموم؛ لأن الكلام محتف بما يصلح للقرينية وهو مانع من انعقاد العموم عرفاً، ولا بأصالة عدم الاستخدام لإثبات الحقيقة في الضمير؛ لأن مورد الأصول اللفظية الشك في المراد، والمراد من الضمير في المقام معلوم، وإنما يشك في كيفية استعماله هل على نحو الحقيقة أو المجاز في الكلمة أو الإسناد.

واختار المحقق النائيني﵀ الثاني تطبيقاً لأصالة العموم، وذكر له وجوهاً:

الأول: أن الاستخدام فرع كون العام مجازاً بعد التخصيص إذ على هذا يكون للعام معنيان: أحدهما الحقيقي وهو المستعمل فيه المرجع، والثاني المجازي وهو الباقي فإذا استعمل فيه الضمير وقع الاستخدام، والصحيح أن العام حقيقة بعد التخصيص فلا يوجد معنى آخر يستعمل فيه الضمير، فلا استخدام.

وفيه: عدم توقف الاستخدام على كون العام مجازاً بعد التخصيص، إذ يكفي فيه استعمال العام في جميع الأفراد، وإرادة بعض الأفراد من الضمير.

الثاني: ما تقدم من أن مورد الأصول اللفظية الشك في المراد، لا الشك في كيفية الاستعمال بعد إحرازه من جهة الشك في المراد بالمرجع.

فإن قلت: عدم الجريان مع إحراز المراد والشك في كيفية الاستعمال في فرض عدم ترتب أثر، وفي المقام يترتب أثر وهو عدم إرادة العام.

قلت: تخصيص العام ليس أثراً شرعيّاً فلا يترتب على الأصل، وإلّا كان مثبتاً.

وفيه: أن من يجري أصالة عدم الاستخدام يدعي ظهور الكلام بسياقه في اتحاد المراد الجدي من الضمير ومرجعه، ولا يرفع اليد عن ذلك إلّا بقرينة ومع عدمها الأصل عدم الاستخدام ووحدة المراد، ومع العلم بالمراد من الضمير يدور الأمر بين رفع اليد عن ظهور السياق أو الحفاظ عليه والالتزام

بعدم إرادة العام، وسوف يأتي ـ إن شاء الله ـ في مناقشة الوجه الثالث بيان الموقف في هذا الدوران.

الثالث: أن جريان أصالة عدم الاستخدام مع العلم بالمراد من الضمير فيما إذا كان الاستخدام واقعاً في عقد الوضع على تقدير ثبوته كما في (رأيت أسداً وضربته)، فإن موضوع الضرب إذا علم أنه الرجل الشجاع وقلنا بأن من وقعت عليه الرؤية الحيوان المفترس وقع الاستخدام في الموضوع، وفي المقام المستعمل فيه الضمير عين ما استعمل فيه المرجع. نعم، المراد منه جدّاً خصوص الرجعيات، وعلمنا ذلك من عقد الحمل الدال على أحقية البعول بالرد، وعليه لا نحتمل الاستخدام لتجري أصالة عدمه، فتجري أصالة العموم بلا معارض.

فإن قلت: ولكن الكلام محتف بما يصلح للقرينيّة، فلا ظهور في الكلام في العموم، ليتمسك بأصالته.

قلت: هذا يتم فيما إذا كان في الكلام حكم واحد ووجد لفظ مجمل يصح اتكال المتكلم عليه، كما في (أكرم العلماء إلّا الفساق) وكان لفظ الفاسق مجملاً، فلا محالة يسري إجمال الخاص إلى العام، والمقام ليس كذلك فلا يكون صغرى لكبرى احتفاف الكلام بما يصلح للقرينيّة؛ لأن في الآية جملتين: إحدهما متكفلة لبيان حكم للعام، والأخرى متكفلة لبيان حكم آخر للخاص، ولا مانع من ثبوت الحكمين معاً، فلا يوجد مقتض لجعل ثبوت الحكم الثاني قرينة لتحديد المراد من الأول.

وفي كلامه موضعان للنظر:

الموضع الأول: قوله إن الدال على الاختصاص في الآية عقد الحمل.

ففيه: أنا لو كنا والآية فهي تدل على عموم الحكم الثاني كالأول؛ لأن الضمير كالمرجع مستعمل في العموم. نعم، علمنا بالاختصاص من الخارج في الموضعين، وقيام الدليل الخارجي على إرادة الخصوص ـ كما أفادﷺ ـ لا يوجب استعمال الضمير في غير العموم لانفكاك المراد الاستعمالي عن الجدي، وبهذا يتضح أن الآية أجنبية عن المقام.

الموضع الثاني: ترتيبه جريان أصالة العموم على عدم كون المقام صغرى لكبرى الاحتفاف بما يصلح للقرينيّة.

ففيه: أن المانع من التمسك بأصالة العموم لا ينحصر في ذلك، بل هنالك مانع آخر، وهو أن المرتكز العرفي في مثل المقام الأخذ بظهور السياق في وحدة المراد ورفع اليد عن ظهور العام في العموم.

تخصيص العام بالمفهوم:

قيل بتقديم العموم لأن دلالته أصلية بينما دلالة المفهوم تبعية.

وفيه: كما إن العموم دلالته تستند إما إلى الوضع أو مقدمات الحكمة، فكذلك دلالة جملة المفهوم إذ هي بسبب دلالة المنطوق إما وضعاً أو بمقدمات الحكمة على خصوصية تستتبع المفهوم.

وقيل بتقديم المفهوم لاسيما إذا كان موافقاً؛ لأن تقديم المفهوم لا يستلزم إلّا التخصيص، وأما تقديم العموم فإن كان مع عدم المساس بالمنطوق لزم التفكيك بين اللازم والملزوم؛ لأن المفهوم من لوازم المنطوق، وإن كان مع المساس به فهو بلا موجب؛ لأن المعارضة مع المفهوم فقط.

وفيه: إمكان اختيار الثاني، وموجب التصرف في المنطوق موجود، وهو معارضة المنطوق من جهة دلالته على الخصوصية المستلزمة للمفهوم، ونفي اللازم بالعموم يستلزم انتفاء الملزوم.

تفصيل صاحب الكفاية رحمه الله:

وذكر في الكفاية أن العام وما له المفهوم تارة يكونان في كلام واحد أو في كلامين بمنزلة الواحد بنحو يكون كل واحد منهما صالحاً لأن يكون قرينة للتصرف في الآخر، وأخرى في كلامين..

فعلى الأول: إن كانت دلالتهما بالإطلاق لا ينعقد لهما ظهور؛ لأن كل واحد منهما يمنع من انعقاد ظهور الآخر، وإن كانت دلالتهما بالوضع فكذلك لاحتفاف كل واحد منهما بما يصلح للقرينية، فيكون المرجع الأصول العملية، وهذا جار في هذين الفرضين مع عدم وجود الأقوى ظهوراً وإلّا قدم.

وإن كانت دلالة أحدهما بالإطلاق والآخر بالوضع قدم ما بالوضع؛ لأنه مانع من جريان مقدمات الحكمة وانعقاد الإطلاق فيما يدل بالإطلاق، فيقدم؛ لأنه أظهر.

وعلى الثاني: إن كانت دلالتهما بالإطلاق أو الوضع فلا موجب للتقديم مع عدم وجود أقوى في الظهور بينهما يصلح عرفاً للقرينية ـ ككون أحدهما خاصّاً والأخر أعم مطلقاً ـ فيكون المرجع الأصول العملية.

وإن كانت دلالة أحدهما بالإطلاق والآخر بالوضع قدم ما بالوضع لنفس ما تقدم.

والصحيح هو التفصيل بنحو آخر؛ لأن التعارض بين العام والمفهوم كغيره من أقسام التعارض قد يكون على نحو العموم والخصوص من وجه وقد يكون على نحو العموم والخصوص المطلق..

فإن كان من الأول: قدم ما دلالته بالوضع على ما دلالته بالإطلاق لأن دلالة ما بالإطلاق تتوقف على عدم البيان والعام بيان، وإن اتحدا في منشأ الدلالة، ففي فرض وجود حاكم قدم بلا فرق بين كونهما في كلام واحد كما في حكومة المفهوم على عموم التعليل في آية النبأ أو في كلامين؛ لأن المحكوم لما كان على نهج القضية الحقيقية فهو لا يتكفل بيان تحقق موضوعه نفياً وإثباتاً والحاكم يتكفل ذلك، فيقدم بل يلزم من تقديم العموم محذور الدور.

وإن لم يوجد الحاكم قدم ما يلزم من تقديم معارضه لغوية العنوان الوارد فيه، كما في التعارض الواقع بين ما دل على طهارة بول الطير وخرئه، كمعتبرة أبي بصير «**كل شيء يطير فلا بأس ببوله وخرئه**» وما دل على نجاسة مدفوعات غير المأكول مطلقاً ومادة التعارض في غير المأكول من الطير، فإن

تقديم ما دل على نجاسة مدفوعات ما لا يؤكل يلزم منه إلغاء عنوان الطير، إذ لا خصوصية له والمدار على جواز الأكل بخلاف تقديم ما دل على الطهارة، فإنه لا يلغي موضوعية عنوان غير المأكول وإنما يوجب رفع إطلاق موضوعيته وتخصيصه بغير الطير. وإذا لم يكن تقديم أحدهما موجبا للغوية العنوان المأخوذ في الآخر قدم ما فيه مرجحات التقديم وإلّا تساقطا.

وإن كان من الثاني: قدم الأخص، وإن كانت دلالته بالإطلاق ودلالة العام بالوضع؛ لأنه قرينة عرفاً.

دوران الأمر بين رجوع الاستثناء لجميع العمومات المتعاقبة أو للأخير:

ومثال ذلك قوله تعلى: ﴿ وَٱلَّذِينَ يَرْمُونَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا۟ بِأَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ فَٱجْلِدُوهُمْ ثَمَٰنِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا۟ لَهُمْ شَهَٰدَةً أَبَدًا ۚ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ ۞ إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُوا۟ مِنۢ بَعْدِ ذَٰلِكَ وَأَصْلَحُوا۟ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴾ فإنه لا إشكال في رجوع الاستثناء إلى الجملة الأخيرة، ولكن هل الظاهر رجوعه إليها بالخصوص أو إلى الجميع أو عدم الظهور من رأس؟ أقوال.

الصحيح في المسألة ثلاث صور:

١ـ أن يتحد الموضوع ويتعدد المحمول، كما في الآية الشريفة. وحكمها الرجوع إلى الجميع؛ لأنها في قوة الجملة الواحدة ذات الموضوع الواحد والاستثناء راجع إليه. نعم، لو تكرر الموضوع فالظاهر رجوع الاستثناء إلى الأخيرة وما بعدها إذا لم يتكرر الموضوع، كما في (أكرم العلماء واتبعهم

وجالس العلماء إلّا الفساق)؛ لأن تكرار الموضوع ظاهر عرفاً في قطع الكلام عن سابقه.

٢ـ أن يتحد المحمول ويتكرر الموضوع، كما في (أكرم العلماء والشيوخ وأهل المعروف إلّا الفساق). والحكم رجوعه إلى الجميع لأن وحدة الحمل قرينة على أن الجميع موضوع واحد، فتكون هذه الجمل في قوة الجملة الواحدة، وفيما إذا تكرر الحمل يجري الكلام المتقدم في تكرر الموضوع.

والقول بالإجمال في الفقرات الأولى في الصورتين ـ فيما إذا تكرر الموضوع أو المحمول ـ لاحتفاف الكلام بما يصلح للقرينة غير صحيح؛ لأن مورد قاعدة احتفاف الكلام بما يصلح للقرينة الشك في المراد، ونحن في المقام لا نشك في رجوعه إلى الجملة التي وقع فيها التكرار.

٣ـ أن يتعدد الموضوع والمحمول. وقد اتضح حكمها مما تقدم وهو الرجوع إلى الجملة الأخيرة؛ إذ ظاهر ذكر الموضوع مع المحمول في الأخيرة قطع الكلام عن سابقه، فيرجع إليه الاستثناء.

تخصيص العام الكتابي بخبر الواحد:

ولا خلاف بين أصحابنا ـ فيما نعلم ـ في جوازه، واختلف العامة فيه على أقوال، ففيهم من منع مطلقاً، وفيهم منه توقف، وفيهم من فصل بين سبق تخصيص العام بدليل قطعي إما مطلقاً أو متصل فيجوز وإلّا لا يجوز، ولعل وجه التفصيل توهم أن استعمال العام بعد التخصيص مجاز، فلا يوجب

التخصيص الثاني شيئاً على ما فعله الأول، **وفيه**: ما عرفت من أن التخصيص لا يوجب تجوز العام.

والصحيح ما عليه أصحابنا لأن خبر الواحد لا ينافي العام الكتابي سنداً ولا دلالة؛ لأنه قرينة، والقرينة لا تنافي ذيها، فإذا قام دليل قطعي على حجية الخبر كان هذا الدليل حاكماً على أصالة العموم؛ لأنها ترفع موضوعها وهو الشك في إرادة العموم.

وقد يتوهم وجود موانع من تقديم الخبر منها:

الأول: أن الكتاب قطعي والخبر ظني، ولا يصح رفع اليد عن القطعي بالظني.

وفيه: أن القطعي هو صدور اللفظ، والتخصيص لا يقتضي رفع اليد عن شيء منه، أما الدلالة على إرادة الإطلاق والعموم فظنية مستندة إلى بناء العقلاء، ولم تجر سيرتهم على الأخذ بالظاهر مع وجود ما هو أقوى دلالة وقرينة على عدم إرادة العموم.

الثاني: أن دليل خبر الواحد الإجماع وهو لبي القدر المتيقن منه الخبر الذي لا يوجد إطلاق أو عموم كتابي على خلافه.

وفيه: أن العمدة السيرة، وهي قائمة على العمل بالعموم والإطلاق إذا لم تقم قرينة على الخلاف، وخبر الواحد الأخص المعتبر قرينة.

الثالث: ما دل على المنع من العمل بما خالف الكتاب وأنه زخرف وباطل

وأن النبيﷺ لم يقله، وهي تشمل المخالف على نحو الخصوص المطلق.

وفيه: أنه لا يشمل المخالف على نحو الخصوص المطلق:

أولاً: لعدم صدق المخالفة عرفاً على الأخص مطلقاً.

وثانياً: للعلم بصدور مخصصات كذلك للكتاب عنهمعليهم السلام.

فإن قلت: نخصص ما دل على المنع من العمل بالمخالف بما نعلم صدوره، والباقي يكون داخلاً في العموم.

قلت: لسان الروايات المانعة آب عن التخصيص، إذ لا يمكن القول بأن ما خالف كتاب الله زخرف لا يجوز العمل به إلّا ما علمنا صدوره عنهم.

وثالثاً: الرواية التي جعلت موافقة الكتاب من مرجحات الخبرين المتعارضين، فإنها في مقام ترجيح إحدى الحجتين، وهذا يدل على حجية المخالف في نفسه، فيكون المخالف كالموافق حجة في نفسه لولا المعارض.

ولا يخفى أنه لو قلنا بشمول المنع للمخالف بنحو الخصوص المطلق لا يلزم إلغاء حجية خبر الواحد من رأس أو ما بحكم ذلك، فما ذكر صاحب الكفايةرحمه الله غير تام؛ لأن أكثر الأخبار الواردة في العبادات والمعاملات لا تخالف عموم الكتاب.. أما في العبادات فلأن أكثر آياته في مقام بيان أصل التشريع فلا إطلاق لها أو عموم. وأما في المعاملات فوجود العمومات نادر فيه، ومطلقاتها تتوقف على مقدمات الحكمة ومنها عدم القرينة وخبر الواحد الأخص قرينة.

الرابع: لو جاز التخصيص به جاز النسخ؛ لأنه تخصيص بلحاظ الأزمان والأفراد الطولية، والنسخ ممتنع.

وفيه: أن الفارق هو الإجماع، ومستند الإجماع أن جواز النسخ بخبر الواحد من المسائل عامة الابتلاء، فلو وقع لنقل إلينا واشتهر، فعدم النقل والاشتهار دليل عدم الوقوع.

دوران الأمر بين النسخ والتخصيص:

وقبل الدخول نمهد بمقدمتين:

الأولى: التردد بين التخصيص أو نسخ العام بالخاص أو العكس مع معقولية الثلاثة في نفسها، وبهذا يخرج فرض اتصال الخاص بالعام، لعدم معقولية النسخ قبل جعل الحكم مدة ولو قصيرة.

الثانية: للنسخ معنى لغوي وهو الإزالة، واصطلاحي وهو رفع الحكم بعد جعله وثبوته، والأول يشمل التخصيص، ولهذا يسمى الخاص المتصل ناسخاً، وذلك كثير في التفسير المنسوب إلى ابن عباس، وإن لم تصح النسبة.

إذا عرفت هذا: فالعام قد يكون متقدماً على الخاص، وقد يكون متأخراً، وعلى كلا التقديرين، قد يكون المتأخر بعد زمن العمل بالمتقدم وقد يكون قبله:

الصورة الأولى: أن يتقدم العام ويرد الخاص قبل العمل بالعام، ولا كلام في دخولها في البحث في المولى العرفي، لمعقولية النسخ فيه فيدور الأمر. نعم،

استشكل في دخولها في الأوامر الحقيقية من المولى الحقيقي علام الغيوب، إذ كيف يصدر منه العبث، وهو جعل العام مع علمه بعدم تحقق شرط فعليته؟!

وقد دفع المحقق النائيني﵀ ذلك بإمكانية جعل ما لا يعلم تحقق شرط فعليته في الحقيقية غير المؤقتة، فيعقل النسخ فيها إذ الجعل فيها على مقدر الوجود فلا يشترط وجوده. نعم، هو تام في الخارجية والحقيقية المؤقتة.

وفيه: أنه غير تام على إطلاقه، والصحيح التفصيل في الأوامر والنواهي بين ما يعلم المولى بعدم تحقق شرط فعليته من دون أن يكون للأمر تأثير في ذلك، فلا يعقل الجعل للزوم العبث من دون فرق بين الحقيقية والخارجية، وبين ما يكون للجعل تأثير، كما في الأمر بإقامة الحد والنهي عن الزنا، فإن جعل ذلك مع العلم بعدم تحقق الموضوع لا يلزم منه العبث، من دون فرق بين الحقيقية والخارجية، فيعقل فيه النسخ قبل وقت العمل.

ولا يخفى أنه لا أثر للفرق بين النسخ والتخصيص بلحاظ زمان ما بعد ورود الخاص، وإنما الأثر بلحاظ الفترة السابقة.

الصورة الثانية: أن يرد الخاص بعد زمان العمل بالعام. واستشكل جماعة في دخولها في محل البحث لعدم معقولية التخصيص، إذ يلزم منه تأخير البيان عن وقت الحاجة.

وأشكل عليهم كثرة ورود الخاص عن الأئمة﵈ بعد العمل بعمومات الكتاب والسنة، فإنه على قولهم لا يمكن الحمل على التخصيص للزوم تأخير

البيان عن وقت الحاجة، وفي نفس الوقت لا يمكن الحمل على النسخ لا لانقطاع الوحي إذ لا مانع من أن يكون ﷺ أوكل البيان لأحد الأئمة، بل لأن النسخ بهذه الكثرة لا يناسب الشريعة الخالدة، التي تجعل من الله تعالى ووظيفة الرسول ﷺ والأئمة عليهم السلام بيانها.

وأفضل ما قيل للتفصي من ذلك ما ذكره صاحب الكفاية تبعاً للشيخ رحمه الله من أن هذه العمومات في مقام ضرب القاعدة وبيان الحكم الظاهري، فيرجع إليه ما لم يرد مخصص، والخاص بعد وروده يكون ناسخاً بالنسبة إلى الحكم الظاهري، ومخصصاً للظهور الجدي، إذ لا تلازم بين إرادة العموم بالإرادة الاستعمالية، وعدم إرادته جدّاً.

ويرد عليه: أن هذه العمومات إما ظاهرة في إرادة العموم جدّاً، أو توجد قرينة على عدم إرادة العموم جدّاً.. على الأول يأتي الإشكال، لظهور العام في إرادة العموم واقعاً. وعلى الثاني لا تكون في مقام ضرب القاعدة، إذ لا دلالة فيها على العموم ليسع الرجوع إليها في ظرف الشك.

والتحقيق في مقام الجواب: أن قبح تأخير البيان إما لإيقاع المكلف في المشقة بلا مبرر، كما لو كان الخاص ترخيصيّاً، أو لإيقاعه في المحذور، كترك الواجب أو فعل المحرم فيما إذا كان الخاص إلزاميّاً، والقبح من هاتين الجهتين ليس ذاتيّاً لا يقبل الانفكاك كقبح الظلم، فمع وجود مصلحة أقوى في تأخير البيان أو مفسدة أقوى في تقديمه جاز التأخير بل ربما وجب، كما في مورد

الكذب لإنقاذ نفس محترمة.

وهذا هو الوجه في كون بيان الأحكام في أول الأمر على نحو التدريج، بل ورد ادخار بعض الأحكام مع مولانا الأعظم﵇، فإن كل ذلك لمصلحة في التأخير أو مفسدة في التقديم.

والحاصل: لا مانع من تأخير البيان عن وقت العمل، فيتعين الحمل على التخصيص بعد ما عرفت المانع من الحمل على النسخ.

الصورة الثالثة: أن يرد العام بعد الخاص وقبل وقت العمل. وهي خارجة لعدم معقولية النسخ إذ يلزم عبثية جعل الحكم.

الصورة الرابعة: أن يرد العام بعد الخاص وبعد وقت العمل. ومن الواضح إمكان النسخ والتخصيص فيها، فتدخل في محل البحث، وتظهر الثمرة فيها في أنه على النسخ يكون المجعول في الشريعة حكم العام، وعلى التخصيص حكم الخاص.

وذهب صاحب الكفاية﵀ إلى تقديم التخصيص فيقدم الخاص وإن كانت دلالته إطلاقيّة على العام وإن كانت وضعية؛ لأن كثرة التخصيص ـ حتى قيل: ما من عام إلّا وقد خص ـ وندرة النسخ توجبان أقوائية ظهور الخاص في الدوام والاستمرار على ظهور العام في العموم.

وأورد عليه المحقق النائيني﵀ بأن الحكم باستمرار الحكم نسبته إلى الحكم ـ نفسه ـ نسبة الحكم إلى الموضوع، فلابد من ثبوت الحكم أولاً لكي يحكم عليه

بالاستمرار، كما هو الشأن في جميع القضايا الحقيقية، وهذا يعني أن الدليل الخاص لا يثبت استمرار الحكم، وإنما يتكفل إثبات موضوعه، إذ لا يعقل أن يكون الدليل الواحد مثبتاً للحكم وما يتوقف على ثبوت الحكم خارجاً، فلابد لإثبات الاستمرار من دليل آخر غير الخاص، وهو إما استصحاب عدم النسخ، أو قوله ﷺ: «**حلال محمد حلال إلى يوم القيامة، وحرام محمد حرام إلى يوم القيامة**»، وكلاهما لا يوجبان تقديم التخصيص على النسخ.

أما الأول فلأنه أصل عملي لا يعارض أصالة العموم اللفظية إن سلم بها.

وأما الثاني فلأن المراد به استمرار الشريعة في مقابل نسخها بأخرى، لا استمرار كل حكم فيها، فلا عموم له ليشمل المورد.

ثم ذكر ﷺ تقدم النسخ لأصالة عدمه التي لا معارض لها إلّا أصالة العموم، وهي لا تجري لتوقفها على تمامية مقدمات الحكمة في المدخول، ومنها عدم البيان، والخاص يصلح له.

ويلاحظ على ما أورده على صاحب الكفاية: أن الدليل الواحد لا يتكفل إثبات استمرار نفس الحكم، ويتكفل بإثبات استمرار موضوعه كما في الأحكام الوضعية أو استمرار متعلقه وموضوعه، كما في الأحكام التكليفية إذا كان في مقام البيان، فإذا قال المولى لعبده (لا تكرم العالم الفاسق)، ثم قال (أكرم العلماء) دل الخاص المتقدم بمقتضى عدم تقيده بقيد زائد على الشمول لجميع الأفراد العرضية، وعلى شموله لجميع الأفراد الطولية بمقتضى عدم

تقييده بزمان خاص، وهذا معنى الاستمرار. نعم، استفادة الاستمرار بالصراحة تتوقف على وجود جملة أخرى في الدليل تتكفل الاستمرار، والظاهر من صاحب الكفاية﵀ استفادته بالإطلاق، فما ذكره صحيح.

نعم، ذهابه﵀ إلى تقديم الخاص ولو كانت دلالته إطلاقية ودلالة العام وضعية غير صحيح؛ لأن الدلالة الإطلاقية تتوقف على عدم البيان، والعام يصلح للبيان لعدم توقف استفادة العموم على إجراء مقدمات الحكمة، فكيف ينعقد الإطلاق في الخاص؟! وإذ لا إطلاق في الخاص فلا يصلح للتخصيص، فلا يدور الأمر بينه وبين النسخ بل يتعين في النسخ، وندرة النسخ وكثرة التخصيص لا يوجبان إلّا الظن، ولا أثر له، وبهذا ظهر وجه النظر فيما أفاده المحقق النائيني﵀ من تقديم التخصيص استناداً إلى أصالة عدم النسخ، فإنه بنى ذلك على توقف أصالة العموم على إجراء مقدمات الحكمة، وقد عرفت ما فيه في الأبحاث السابقة.

هذا كله في الأحكام العرفية.

وأما الأحكام الشرعية فحيث إنها ثابتة في الشريعة المقدسة في عرض واحد ولا تقدم ولا تأخر بينها، وإنما التقدم والتأخر في بيانها، ولهذا جاز نسبة العام الصادر عن الإمام المتأخر إلى المتقدم، فلا موجب لتوهم النسخ في فرض تأخر العام بل حال التأخر حال التقدم بلا فرق، وإنما التأخير لمصالح فيه أو مفاسد في التقديم، وهذا جار في جميع الصور المتقدمة. نعم، إذا تأخر العام من

المولى العرفي حمل على النسخ؛ لأنه الظاهر.

وبهذا تنتهي مباحث العام والخاص، وحيث إن آخرها دوران الأمر بين النسخ والتخصيص، بحث الأعلام إمكان النسخ، وحيث إن البداء هو النسخ ولكن في أفق التكوين؛ بحثوا البداء أيضاً.

النسخ:

وهو في اللغة بمعنى الإزالة، وفي الاصطلاح رفع إنشاء الحكم الوضعي أو التكليفي بارتفاع أمده، وبهذا يخرج ارتفاع فعلية الحكم لتبدل الموضوع، فلا يسمى نسخاً.

وما استدل به اليهود والنصارى على استحالة النسخ من أن الحكم المجعول مطلقاً إما لا مصلحة فيه، فجعله من الأول خلاف الحكمة، وإما فيه مصلحة فينبغي جعله إلى الأبد، ورفعه بعد جعله مطلقاً لا وجه له إلّا جهل الجاعل بخلو الحكم من المصلحة بعد ذلك؛ ممنوع:

أولاً: بالنقض بموارد النسخ الثابتة عندهم.

وثانياً: بالحل، وهو إن هذا الإشكال مبني على تفسير النسخ برفع الحكم المجعول على الدوام، وليس الأمر كذلك، فإن الأحكام إما أن تجعل بداعي الامتحان ونحوه لا البعث والزجر، وهذه تتحقق مصلحتها بنفس جعلها ولا بقاء لها بعد تحقق مصلحتها، فلا مانع من رفعها إذ لا يلزم منه الجهل أو عدم الحكمة، وإما أن تكون بداعي البعث أو الزجر الحقيقيين، وفيها النسخ بمعنى

انتهاء أمد الحكم لانتهاء زمان مصلحته، فإنه كما يعقل دخول الخصوصيات المكانية في ملاك الحكم يعقل دخل الوقت والخصوصيات الوقتية فيه حدوثاً وبقاءً، فيكون الحكم المطلق إثباتاً لمصلحة ما مقيداً واقعاً في عالم الثبوت بوقت خاص ينتهي بانتهائه إذ لا يعقل من الحكيم العالم جعل الحكم مطلقاً مع تقيد المصلحة بأمد خاص، وهذا البيان جار سواء قلنا بأن مصالح الأحكام في متعلقاتها أو في أنفسها.

البداء:

التزم الشيعة بالبداء، وخالفهم فيه أهل الخلاف بسبب عدم فهم حقيقته، فظنوا أنه العلم بعد الجهل، فنسب كبراؤهم إلى الشيعة جهلاً تجويز الجهل على الله تعالى.

وهذا كذب صريح إذ أن الشيعة أعزهم الله يعتقدون أن الله يعلم بجميع الأشياء أزلاً وهذا هو تقديره وقضاؤه، وقد رووا عن أئمتهمﷺ: «**من زعم أن الله يبدو له في شيء لم يعلمه أمس فابرؤوا منه**» و«**فأما من قال بأن الله تعالى لا يعلم الشيء إلّا بعد كونه فقد كفر وخرج عن التوحيد**» وعلمه بها على ما هي عليه من وقوعها تحت قدرته ومشيئته، فلا ينافي قدرته عليها، وبهذا يظهر بطلان قول اليهود: ما جرى عليه قلم التقدير والقضاء استحال فيه التغيير فيكون خارجاً عن قدرة الله، والغريب أنهم يعتقدون بتعلق العلم الأزلي بأفعال العباد، ومع ذلك لم يسلبوا قدرة العبد عليها!

أين يقع البداء؟

العلم الإلهي الأزلي ينقسم إلى قسمين:

الأول: ما استأثر به الله تعالى ولم يُطلع عليه أحداً، وهو المعبر عنه باللوح المحفوظ وأم الكتاب، ويستحيل وقوع البداء فيه، فإن البداء إظهار الشيء على حقيقته بعد إظهاره بنحو آخر ولا إظهار هنا أصلاً، من هنا دلت بعض الأخبار على أن هذا القسم منشأ البداء من جهة أن عدم اطلاع النبي أو الولي عليه أوجب وقوع البداء في بعض إخباراتهم، لا أنه يقع فيه.

الثاني: علم أطلع الله بعض عباده عليه. وهو صنفان:

الصنف الأول: ما أخبر به النبي أو الولي على وجه الجزم من يحتمل فيه التكذيب. ويستحيل البداء فيه وقوعاً؛ لأنه مستلزم لتكذيب المخبر.

الصنف الثاني: ما لم يخبر فيه النبي أو الولي من يحتمل فيه التكذيب، إما لعدم إخبار النبي أو الولي من رأس أو لإخباره المعلق على المشيئة، أو غير المعلق لمن لا يحتمل في حقه التكذيب. وهذا مورد وقوع البداء إذ لا يلزم فيه نسبة الجهل إلى الله أو تكذيبه تعالى للأولياء، إذ الإخبار المعلق على المشيئة يدور صدقاً وكذباً على الملازمة بين الوقوع وتعلق المشيئة وعدم الوقوع وعدم تعلق المشيئة لا على وقوع طرفي الملازمة.

ونتائج القول بالبداء: وقوع العالم تحت سلطانه تعالى، وهذا هو المصحح للتضرع والدعاء، وأن علم غير الله تعالى لا يحيط بجميع ما أحاط به علم الله تعالى، وهذه النتائج وراء اهتمام الأئمة الأطهارﷺ بالبداء فقد ورد عنهم: **«ما عبد الله بشيء مثل البداء»**.



المقصد الخامس

المطلق والمقيد

معنى الإطلاق والتقييد:

الظاهر أن مراد الأصوليين منهما المعنى اللغوي والعرفي، والاطلاق في اللغة بمعنى الإرسال ومنه دابة مطلقة، ويقابله التقييد سواء كان بوصف أو زمان أو مكان وغير ذلك.

ألفاظ مختلف فيها:

وقد اختلف في ألفاظ أنها من المطلقات أو لا؟

أسماء الأجناس:

منها: أسماء الأجناس، وهي الموضوعة للطبائع، من غير فرق بين كونها جوهرية أو عرضية من العناوين الانتزاعية أو الاعتبارية، ولما كانت معرفة حال أسماء الأجناس متوقفة على معرفة أقسام الماهية لزم تقديم الكلام فيها:

أقسام الماهية:

الماهية تارة تلحظ بما هي هي أي يقصر النظر إلى ذاتها وذاتياتها مع عدم ملاحظة غيرها، وتسمى المهملة لعدم ملاحظة شيء من الخصوصيات التي

تلحظ معها ذهناً وخارجاً، حتى عنوان الإهمال، وأخرى يلاحظ شيء خارج عنها معها، وحينئذ إما أن تلحظ مجردة في التعقل عن جميع الخصوصيات بنحو لا تقبل الحمل على شيء، فهي المجردة ويصطلح عليها (بشرط لا)، وإما أن تلحظ مع خصوصية من الخصوصيات الخارجية، وهي المخلوطة سواء كانت تلك الخصوصية وجودية أو عدمية، وقد يعبر في علم الأصول عن المخلوطة التي أخذ فيها خصوصية خارجية عدمية بالماهية بـ(شرط لا)، وإما أن تلحظ مع الإطلاق عن وجود أو عدم الخصوصية الخارجية، وهي المطلقة أو الماهية على نحو (اللابشرط القسمي)، وإما أن تلحظ مع الإطلاق عن الخصوصيات الذهنية المقومة للماهية على نحو اللابشرط القسمي والمخلوطة، وهي الماهية على نحو (اللابشرط المقسمي).

والمختار وضع أسماء الأجناس للأعم من جميع هذه الأقسام وهي الماهية المهملة حتى عن قصر النظر إلى ذاتيها وذاتياتها، وليست الخصوصيات ملحوظة في المعنى الوضعي، وإنما هي ملحوظة في مقام الاستعمال، لتعلق غرض المستعمل بإفادة الماهية بشكل خاص، والدليل على ذلك عدم العناية في استعمالها في أي قسم من الأقسام السابقة، ولو كان لحاظ شيء ما مأخوذاً فيها لكان استعمالها مع عدمه مجازاً.

وهذا المعنى الموضوع له أسماء الأجناس هو الأولى باسم الماهية المهملة من القسم الأول المتقدم، وذلك لتعين الأخير بخصوصية قصر النظر.

بحث حول الكلي الطبيعي[1]:

وقد وقع كلام بين الأعلام في حقيقة الكلي الطبيعي، فذهب المحقق النائينيﷺ إلى أنه الماهية على نحو اللابشرط القسمي دون المقسمي ـ خلافاً لصاحب المنظومةﷺ ـ لأن الكلي الطبيعي ما يصح صدقه على الخارج، فلا محالة يكون الماهية على نحو اللابشرط القسمي؛ لأنه الذي يقبل الصدق على الفرد الخارجي، سواء كان ملحوظاً بوجود خصوصية أو بعدمها، وأما الماهية على نحو اللابشرط المقسمي فحيث أنها جامعة للماهية بشرط لا وهي الكلي العقلي الذي لا يقبل الصدق على الخارج، والماهية بشرط شي وجوديّاً كان أو عدميّاً، والماهية على نحو اللابشرط القسمي، والجامع محفوظ في الأقسام، فهي لا تتحد مع المتمحض في الصدق على الخارج.

أقول: أما ما ذهب إليه من أن الكلي الطبيعي ليس الماهية على نحو اللابشرط المقسمي فتام، ولكن ليس للوجه الذي ذكره، وإنما لوجه آخر نذكر له تقريرين:

---

(١) لا يخفى تعرض علماء الأصول تبعاً للمعقول إلى عدة أبحاث في المقام منها:

١ـ هل المقسم لهذه التقسيمات الماهية أو لحاظ الماهية؟

٢ـ هل الماهية من حيث هي عين الماهية المهملة؟

٣ـ هل الماهية المهملة عين الماهية على نحو اللابشرط المقسمي؟

ويمكن استفادة رأي السيد الخوئيﷺ في هذه الأبحاث بملاحظة كلماته وإعمال النظر فيها.

التقرير الأول: يتكون من مقدمتين:

الأولى: أن الكلي الطبيعي هو ما تعرضه لحاظات الماهية (لا بشرط، بشرط لا، بشرط شيء)، فهو سابق على عروض اللحاظات.

الثانية: أن الماهية على نحو اللابشرط المقسمي لا وجود لها إلّا بوجود أقسامها الثلاثة (المجردة، والمخلوطة، والمطلقة)، فقبل عروض اللحاظات الموجبة لتحقق هذه الأقسام لا تحقق للماهية على نحو اللابشرط المقسمي، فتحقق المقسمية فرع عروض اللحاظات لا سابق عليها.

والنتيجة: الكلي الطبيعي غير الماهية على نحو اللابشرط المقسمي؛ لأن السابق على عروض اللحاظات غير المتأخر.

التقريب الثاني: ويتكون من مقدمتين أيضاً:

المقدمة الأولى: أن الكلي الطبيعي يقبل الانطباق على الخارج.

المقدمة الثانية: أن الماهية على نحو اللابشرط المقسمي مع عنوان المقسمية لا يقبل الانطباق على الخارج إذ لا وجود له إلّا في الذهن، وبدونه يكون الماهية المهملة لا المقسمي.

وأما ما ذكرهﷺ من أن الكلي الطبيعي هو الماهية على نحو اللابشرط القسمي، فغير تام؛ لأن الماهية على هذا النحو أخذ فيها حيثية السريان والانطباق على جميع الأفراد فعلاً، وأما الكلي الطبيعي فالمأخوذ فيه إمكان ذلك، فالصحيح في المسألة أن الكلي الطبيعي هو الماهية المهملة.

أعلام الأجناس:

ومنها: أعلام الأجناس، وقد قيل بوجود فرق بينها وبين أسماء الأجناس في الموضوع له، وذلك بأخذ التعين الذهني في الأولى دون الثانية، وبهذا خرج الفرق النحوي بينهما.

وأورد عليه في الكفاية لزوم عدم قابلية أسماء الأجناس للانطباق على ما في الخارج إلّا على نحو التجريد، فيكون الاستعمال مجازاً ويلغو الجعل للماهية مع القيد الذي لابد من تجريده في مقام الاستعمال، ومن هنا ذهب﵀ إلى وحدة الموضوع له، وإنما الفرق من جهة اللغة، كالفرق بين التأنيث اللفظي والمذكر وهذه الفوارق سماعية تثبت بالنقل.

والصحيح ما ذهب إليه صاحب الكفاية﵀ للتبادر والوجدان، فإنا لا نجد فرقاً بين المعنيين، والاختلاف النحوي أعم من اختلاف المعنى، ويشهد لذلك ملاحظة كلمات اللغة العربية وغيرها.

وأما ما أفاده المحقق الخراساني﵀ في منع القول الأول فمخدوش، بإمكان اختيار أن التعين الذهني ليس مأخوذاً في المعنى الموضوع له شطراً أو شرطاً، وإنما هو مأخوذ على نحو المرآتية فيكون اسم الجنس منطبقاً على الخارج حقيقة، وببيان آخر: هو مأخوذ على نحو أخذ اللحاظ الآلي والاستقلالي في معاني الحروف والأسماء أي: قيداً في العلقة الوضعية، فيكون استعمال أسماء الأجناس في الخارجات استعمالاً فيما وضع له، وليس على نحو

المجاز، وبذلك يندفع محذور اللغوية.

المفرد المعرف باللام:

مما عد من المطلقات المفرد المعرف باللام، وهي قد تكون للجنس والاستغراق والعهد بأقسامه، والمشهور على أنها في غير العهد الذهني موضوعة للدلالة على التعيين والإشارة، ولهذا تفيد التعريف، وإنما يختلف المشار إليه فتارة يكون الجنس وأخرى جميع الأفراد وثالثة فرداً معهوداً إما ذِكراً أو خارجاً.

وذهب في الكفاية إلى أنها لم توضع لذلك، وإنما وضعت للتزيين كالداخلة على بعض الأعلام كالحسن والحسين، وأورد على المشهور بأن التعين الذهني والإشارة لا وجود لهما إلّا في الذهن فلو كانت اللام موضوعة لهما لكانا شطراً من المعرف بها، فلا يقبل الحمل على الأفراد الخارجية، والحمل مع التجريد ـ مضافاً إلى أنه تأويل وتصرف في القضايا المتداولة وهو تعسف ـ يلزم منه أن يكون التقييد عبثاً، بل يلزم أن يكون كذلك حتى لو جاز استعماله في الأفراد الخارجية؛ لأن الموضوع له لما كان جامع التعيين والإشارة في جميع الأقسام على نحو الاشتراك المعنوي، فلابد للتمييز من قرينة، والقرينة كافية في التعيين بلا حاجة لوضع اللام له.

ولهذا ذهبﷺ إلى أنها موضوعة للتزيين مطلقاً وأن خصوصية التعيين

والتعريف تستفاد من القرائن، كقرينة العلم بأفضلية كثير من النساء على كثير من الرجال في أن المراد الجنس في (الرجل خير من المرأة).

والتحقيق: صحة ما عليه المشهور.. أما في غير العهد الذهني فلأنا نجد الفرق بين أن يقال: (اشتريت فرساً وبعت فرساً) وبين أن يقال: (اشتريت فرساً وبعت الفرس) من جهة دلالة الثانية على التعيين وأن المباع نفس المشترى بخلاف الأولى، ولا يرد ما ذكره في الكفاية من عدم إمكان حمل المفرد المعرف على الأفراد الخارجية؛ لأنه مبني على أخذ التعين شطراً أو شرطاً وليس الأمر كذلك كما تقدم في بحث أسماء الأجناس.

وكذلك لا يرد محذور كون الوضع عبثاً من جهة وفاء القرينة بالتعيين، وذلك للنقض: بأسماء الإشارة والضمائر الموضوعة للتعيين مع توقف تعين المشار إليه والمقصود على القرينة، وللحل: بأن الموضوع له في لام الجنس والاستغراق والعهد بأقسامه ـ إلّا الذهني كما سوف تعرف ـ معنى واحد وهو التعيين. نعم، المدخول يختلف باختلاف الموارد، والقرينة تعينه في الجنس أو كل الأفراد ونحو ذلك، فما تدل عليه القرينة غير ما تدل عليه اللام.

نعم ما ذكره المحقق الخراسانيﷺ تام في العهد الذهني لا لما ذكر ـ فقد عرفت ما فيه ـ وإنما لأننا لا نرى فرقاً بين مفاد (أمر على اللئيم يسبني) وبين مفاد (أمر على لئيم يسبني) فإن المراد منه واحد وهو المبهم. نعم، دخلت عليه اللام لأن الأسماء المعربة لا تستعمل عند العرب بدون أحد ثلاثة وهي:

التنوين والإضافة والألف واللام[١].

الجمع المعرف باللام:

مما عد من المطلقات الجمع المعرف باللام، وذهب المشهور إلى أن اللام الداخلة على الجمع موضوعة للتعريف، وحيث لا يكون التعريف بلا تعيين فلابد وأن يراد بها جميع أفراد المدخول وهو المرتبة الأعلى من العدد؛ لأنه لا تعين إلّا بإرادتها.

وذهب صاحب الكفاية﵀ إلى أن دلالة الجمع المعرف على العموم إما من جهة وضع المركب له، وإما من جهة وضع خصوص اللام الداخلة على الجمع له، وأورد على المشهور: بأن للمرتبة الأولى ـ أقل الجمع ـ تعيناً خاصاً ولا مرجح لإرادة الأخيرة دونها.

والصحيح ما عليه المشهور إذ وضع المجموع لإفادة العموم مبني على الوضع للمركبات وهو فاسد، ووضع خصوص اللام الداخلة على الجمع له منقوض بالداخلة على المفرد.

---

(١) ذكر وجه لوضع اللام للتزيين في العهد الذهني، وحاصله: أن المتكلم إذا قال: (ادخل السوق واشتر اللحم)، لا يمكن أن يراد باللام في الموضعين الإشارة إلى متعين بالحضور أو الذكر أو الخارج أو تعريف الجنس أو الاستغراق.. أما الأول فلأنه لم يشر باللام إلى سوق أو لحم خاص بتعين بالحضور. وأما الثاني فلعدم سبق الذكر وأما الثالث: فلعدم إرادة سوق خاص متعين خارجاً، وأما الرابع فلعدم إرادة تعريف جنس السوق واللحم من بين الأجناس، وأما الخامس فلوضوح عدم إرادة الاستغراق، فلم يبق إلّا إرادة الجنس المبهم بلا تعيين، فحال المدخول كحاله قبل الدخول.

فإن قلت: مراده أن اللام الداخلة على الجمع موضوعة له دون سواها.

قلت: حقيقة ذلك وضع اللام له بشرط أن يكون المدخول جمعاً، وهو من الوضع للمركبات إذ لا فرق بين وضع جزأين لمعنى وبين وضع شيء بشرط شيء لمعنى في كون الوضع للمركب.

ويندفع ما ذكر صاحب الكفايةﷺ: بأن مراتب العدد غير المرتبة الأعلى، وإن كان لها تعين في مقام الإرادة إلّا أنه لا تعين لها في الخارج، فالثلاثة وهي أقل الجمع لها أفراد كثيرة خارجاً، فهي تصدق على كل ثلاثة في الخارج، فلا يعلم أي فرد هو المراد، بخلاف المرتبة الأخيرة التي لا يوجد لها إلّا مطابق واحد.

النكرة:

ومن الألفاظ التي عدت من المطلقات (النكرة)، وقد ذكر في الكفاية أنها يفهم منها تارة ـ ولو بتعدد الدال والمدلول ـ الفرد المعين عند المتكلم دون المخاطب كما في قوله تعالى ﴿وَجَآءَ مِنْ أَقْصَا ٱلْمَدِينَةِ رَجُلٌ﴾ وأخرى الطبيعة المقيدة بالوحدة القابلة للانطباق على كثيرين خارجاً، كما في (جئني برجل) ومن هنا يصح أن يقال (جئني برجل أو رجلين) ولا يقال: (جئني بالرجل أو الرجلين) لعدم مقابلة التثنية باسم الجنس الصادق على المتعدد، والقول بوضعها للفرد المردد خاطئ جداً؛ لأن الفرد المردد لا ماهية له ولا هوية.

والصحيح أن الموضوع له هو الماهية المهملة التي وضع لها اسم الجنس،

ويفهم التقييد بالوحدة بدال آخر وهو التنوين، وهذا الدال موجود في لفظ (رجل) الوارد في قوله تعالى: ﴿وَجَآءَ مِنْ أَقْصَا ٱلْمَدِينَةِ رَجُلٌ﴾ فهو يدل على الطبيعة الجامعة، والتنوين يدل على الوحدة خلافاً لصاحب الكفايةﷺ، واستفادة كونه معلوماً عند المتكلم من قرينة خارجية.

وهل التقييد يستلزم المجاز؟

الصحيح عدم الاستلزام.. أما على المختار من أن هذه الألفاظ ـ التي تقدم الكلام في مدلولها الوضعي ـ موضوعة للطبيعة المهملة، أو على القوم بوضعها للابشرط القسمي دون قيد الإطلاق فلأن استفادة الحصة الخاصة بتعدد الدال والمدلول، وأما على مسلك المشهور بين القدماء، فلأن التقييد لا يتصرف في المراد الاستعمالي وإنما يتصرف في المراد الجدي، كيف؟! والتخصيص أقوى منه، وقد تقدم أنه لا تصرف له في المراد الاستعمالي.

مقدمات الحكمة:

وقبل الكلام في مقدمات الحكمة نذكر تمهيدين:

الأول: أن مقدمات الحكمة قرينة عامة يرجع إليها في حالة خلو الكلام من القرينة الخاصة المبينة للمراد بالمطلق وأنه الطبيعة المجردة عن الخارج، كما في: (الإنسان نوع)، أو الشمول لجميع الأفراد كما في: (الله خالق الخلق)، أو البعض كما في قوله تعالى: ﴿وَكَانَ ٱلْإِنسَٰنُ عَجُولًا﴾.

الثاني: تقدم في بحث التوصلي والتعبدي أنه لا توجد واسطة بين الإطلاق والتقييد في عالم الثبوت، وأن التقابل بينهما من تقابل الضدين اللذين لا ثالث لهما، والوجه فيه هو: إن الحاكم الملتفت لا ينفك عن ملاحظة موضوع حكمه وملاحظة الخصوصيات اللاحقة له، ولا يعقل أن يكون غافلاً بالنسبة إلى ذلك، فإن كان لخصوصية ما دخل في الغرض أخذها وإلّا لم يأخذها ولا واسطة بين أخذها وعدم أخذها إذ يستحيل الإهمال في الواقع، وبهذا يتضح أن الحاكم في الإطلاق والتقييد يلحظ الخصوصية، وأن الفرق بينهما في أخذ عدم الخصوصية في لحاظ الإطلاق، وأخذ الخصوصية فيه في التقييد.

وإذا ثبت عدم الواسطة بين الإطلاق والتقييد اتضح أن من قرائن الإطلاق الخاصة استحالة التقييد في مورد ما.

وبعد هذه فإن مقدمات الحكمة هي:

المقدمة الأولى: أن يكون المتكلم متمكناً من ذكر القيد وبيان الخاص، إذ لو لم يكن قادراً لم يكشف عدم ذكر القيد عن إرادة الإطلاق.

المقدمة الثانية: أن يكون المتكلم في مقام البيان لا الإهمال أو الإجمال، كما في الخطابات المتكفلة لبيان أصل التشريع، ومثلها في العرفيات قول الطبيب للمريض (لا تترك شرب الدواء)، فإنه في مقام بيان ثبوت نفع الدواء له في الجملة، والوجه في اعتبار هذه المقدمة أن المتكلم إذا لم يكن في مقام البيان لم

يكشف كلامه عن إرادة الإطلاق. ولو أحرز أن المتكلم في مقام البيان من بعض الجهات دون البعض الأخر أمكن التمسك بإطلاق كلامه في خصوص الجهات التي يحرز فيه أنه في مقام البيان، ومثاله من القرآن قوله تعالى: ﴿فَكُلُواْ مِمَّآ أَمۡسَكۡنَ﴾ فإنه إذا شك في اشتراط الإمساك من البلعوم في حلية الصيد وعدم الاشتراط، أو طهارة الموضع الذي أمسك منه الكلب أمكن التمسك بالإطلاق في الأول لإحراز كون الآية في مقام البيان فيه دون الثاني. ومثاله في الروايات قولهعليه السلام: «**لا بأس بالصلاة في دم إذا كان أقل من درهم**» فإنه في مقام البيان من جهة العفو عن الدم من جهة نجاسته إذا كان بهذا المقدار، فلا يمكن التمسك بالإطلاق لإثبات العفو في دم غير المأكول.

المراد من البيان:

وليس المراد به البيان من جميع النواحي، فإنه قد لا يتفق في شيء من الأدلة اللفظية بل نجزم بعدم توفره في العموم وهو مفاد بالوضع، فكيف بالإطلاق؟!

كما أنه ليس المراد منه التفهيم في مقابل التلفظ لغرض آخر كتجربة الصوت؛ لأن هذا شرط في استفادة الإطلاق وغيره على حد سواء، وإنما المراد منه بيان المراد ولو على نحو الإطلاق.

وبهذا يظهر عدم منافاة المقيد المنفصل للإطلاق وكون المتكلم في مقام البيان بلحاظ المراد الاستعمالي، وإنما هو مناف لحجيته، ويترتب على ذلك عدم

سقوط الإطلاق في تمام جهاته التي ثبت أن المتكلم فيها في مقام البيان إذا ثبت التقييد في واحدة منها، فيمكن التمسك بقوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾ المقيد بالبلوغ إذا شك في تقييده بالماضوية.

الشك في كون المتكلم في مقام البيان:

إذا شك في كون المتكلم في مقام البيان فالأصل أنه في مقام البيان إذا دار الأمر بين البيان والإجمال من جميع الجهات للسيرة العقلائية. وأما إذا دار بين البيان من جميع الجهات أو من بعض الجهات، فلا أصل للكلام لعدم إحراز انعقاد السيرة في هذا الفرض.

المقدمة الثالثة: عدم ذكر القيد متصلاً كان أو منفصلاً.. أما الأول؛ فلأنه مانع من انعقاد أصل الظهور، وأما الثاني؛ فلأنه وإن انعقد ظهور في إرادة تفهيم إرادة الإطلاق، إلّا أن القرينة تكشف عن عدم تطابق الإرادة الاستعمالية مع الإرادة الجدية، فلا يكون كلامه المطلق بعد صدور المقيد كاشفاً عن إرادة الإطلاق في مقام الثبوت بمقتضى ظاهر حال المتكلم في تطابق مراده الاستعمالي مع المراد الجدي.

القدر المتيقن في مقام التخاطب:

ذهب في الكفاية إلى توقف الإطلاق على مقدمة رابعة، وهي عدم وجود قدر متيقن في مقام التخاطب، فإن نسبة احتمال إرادة الفرد من الإطلاق قد لا

تبلغ حد اليقين في جميع الأفراد فلا يوجد قدر متيقن في البين، وقد تبلغ في البعض دون الآخر وحينئذ، قد يكون منشأ اليقين أمراً خارجاً عن مقام التخاطب، كمناسبة الحكم للموضوع، وقد يكون نفس مقام التخاطب، ككون الفرد مورد السؤال، إذ لا يعقل خروج المسؤول عنه عن إطلاق الجواب، وهذا هو المانع من الإطلاق في نظر المحقق الخراساني﵀، إذ لا يكاد يوجد عام إلّا وفيه قدر متيقن مستفاد من غير مقام التخاطب فلو اشترط إحراز تساوي الأفراد للتمسك بالاطلاق أو عدم وجود قدر متيقن مطلقاً لزم تأسيس فقه جديد.

نعم، يلزم من مختاره﵀ سقوط الإطلاق في موارد كثيرة ولا محذور في ذلك.

والتحقيق أنه غير مانع؛ لأنه بعد انعقاد الظهور في الإطلاق لا موجب للتقييد إلّا القرينة، وهي مفقودة بقسميها مع كون القدر المتيقن غير مانع من انعقاد الظهور، فيكشف الإطلاق الإثباتي إنّاً عن الإطلاق الثبوتي، ولو كان القدر المتيقن في مقام التخاطب مانعاً من انعقاد الإطلاق لمنع القدر المتيقن المستفاد من غيره، وهو كما ترى.

الانصراف:

صدق الماهية على أفرادها بحسب المتفاهم العرفي ينقسم إلى قسمين:

الأول: أن يكون بالتواطئ والتساوي.

الثاني: أن يكون بالتشكيك، بنحو ينصرف الذهن إلى بعض الأفراد عند

الإطلاق، وهو تارة يكون بسبب علو مرتبة الفرد الموجب للجزم عرفاً بعدم كونه فرداً للطبيعة، كما في عدم صدق الحيوان على الإنسان، ولهذا يرى المتفاهم العرفي انصراف (لا تصل فيما لا يؤكل لحمه) إلى غير الإنسان، وأخرى بسبب دنو مرتبة الفرد الموجب للشك في صدق الماهية عليه، وهو ما يسمى بالشبهة الصدقية في مقابل المصداقية، كما في الشك عرفاً في صدق الماء على الكبريتي منه، وحيث إن التمسك بالإطلاق فرع إحراز الصدق والشك في شمول المراد الجدي، فلا يسع التمسك بالإطلاق في المقام.

وثالثةً يكون بسبب أمر خارج عن الجزم العرفي بعدم شمول الماهية أو الشك في الصدق، كما لو كان التفاوت بسبب غلبة الوجود، وهذا النحو من الانصراف لا يوجب التقييد لوجود المقتضي للتمسك بالإطلاق وفقد المانع، فهو بدوي يزول بالتأمل ومنه عنوان (ما لا يؤكل) بالنسبة إلى الأفراد النادرة من حيوانات البر والبحر.

هل يحمل المطلق على المقيَّد فيقيِّده؟

لا تعارض بين المطلق والمقيد، ويشهد لذلك ورودهما في الكتاب العزيز الذي لا اختلاف فيه البتة. نعم، ينبغي تحديد كيفية الجمع، وفي المسألة عدة صور، فإن الحكم في المطلق قد يكون على نحو صرف الوجود، وقد يكون على نحو مطلق الوجود الساري في جميع الأفراد، وعلى التقديرين قد يكون المطلق والمقيد متفقين في الحكم وقد يكونان مختلفين بأن يكون المطلق نهياً والمقيد أمراً أو العكس، وما

قيل ـ والقائل غير واحد ـ من خروج فرض الاختلاف لتعين حمل المطلق على المقيد بخلاف فرض الاتفاق إذ يحتمل فيه حمل العام على الخاص كما يحتمل بيان أخس الأفراد فيما إذا كان المقيد نهياً أو أكمل الأفراد فيما إذا كان أمراً ممنوع: إذ يحتمل في المختلفين حمل الأمر على الاستحباب أو النهي على الكراهة في الخاص، فلابد من عقد بحث لتعين حمل المطلق على المقيد، فالكلام فيهما واحد بلا فرق.

والكلام في هذه الصور يقع في مقامين:

المقام الأول: فيما إذا كان المطلق على نحو صرف الوجود، والكلام فيه في جهتين:

الجهة الأولى: فيما إذا كان الحكمان متفقين.

الجهة الثانية: فيما إذا كان الحكمان مختلفين.

أما الجهة الأولى: ففيها ثلاث صور:

الصورة الأولى: أن نعلم بوحدة الحكم، كما في (إن ظاهرت فأعتق رقبة) و(إن ظاهرت فأعتق رقبة مؤمنة) فإنه يعلم عدم إيجاب الظهار لكفارتين.

وقد قيل بحمل المطلق فيها على المقيد واستدل بوجوه:

الأول: أنه جمع بين الدليلين في مقام العمل.

وفيه: أنه موافق للاحتياط، ولكن ما الدليل على تعينه؟! ومجرد كونه جمعاً دلالياً لا يكفي لتعينه بعد إمكان الجمع بحمل المقيد على بيان أكمل الأفراد.

الثاني: ما في الكفاية من تعارض التصرف في دلالة المطلق بحمله على

المقيد، مع التصرف في دلالة المقيد على التعيين بحمله على التخيير، وحيث إن دلالة الثاني أقوى فيقدم ويتصرف في صاحبه.

وفيه: أنه مخالف لما ذهب إليه من أن دلالة الأمر على التعيين بالإطلاق ومقدمات الحكمة، فلا فرق بين المقيد والمطلق في درجة الدلالة.

الثالث: وهو الصحيح وحاصله: أن المقيد يقدم ويحمل عليه المطلق من باب تقدم المنجز على المعلق، فإن دلالة المقيد على الوجوب وإن كانت معلقة على عدم العلم بورود الترخيص كما أن استفادة المطلق معلقة على عدم العلم بالقرينة، إلّا أن المطلق معلق ـ أيضاً ـ على عدم احتفافه بما يصلح للتقييد، والمقيد صالح له، والمقيد في دلالته على الإلزام ليس معلقاً على عدم الاحتفاف بما يصلح للترخيص بل يكفي فيه عدم العلم به، وفي فرضنا لا يوجد علم بالترخيص.

الصورة الثانية: أن نعلم بتعدد الحكم. والحكم فيها ظاهر؛ إذ لا معنى لحمل المطلق على المقيد، الذي مفاده أن الحكم واحد من أول الأمر وهو المقيد، مع فرض العلم بالتعدد.

الصورة الثالثة: أن نشك في تعدد الحكم ووحدته، وفيها ثلاث حالات:

الحالة الأولى: أن يدور الأمر بين حمل المطلق على المقيد وبين الالتزام بتعدد الحكم على نحو الواجب في الواجب.

والأول هو المتعين؛ لأن الثاني وإن أمكن ثبوتاً إلّا أنه خلاف الظاهر إثباتاً لوجهين:

الأول: إن بيان الواجب في الواجب إنما يتم بالأمر بالخصوصية والقيد، كأن يقول: (لتكن الرقبة مؤمنة) لا الأمر بالخاص والتقييد.

الثاني: إن للأوامر والنواهي ظهوراً ثانوياً في باب العبادات والمعاملات وهو الإرشاد إلى الجزئية أو الشرطية أو المانعية، وتعلق الأمر بالرقبة المؤمنة ظاهر في الشرطية.

الحالة الثانية: أن يدور الأمر بين حمل المطلق على المقيد، وبين حمل المقيد على أفضل الأفراد.

والأول هو المتعين؛ لأن الثاني وإن أمكن ثبوتاً إلّا أنه خلاف الظاهر إثباتاً لأن ظاهر الأمر الوارد في المقيد الوجوب، ولا دليل يوجب حمله على بيان أفضل الأفراد.

الحالة الثالثة: أن يدور الأمر بين حمل المطلق على المقيد، وبين حملهما على بيان واجب مستقل، كما في طلب مطلق الماء لغرض التنظيف، وطلب خصوص البارد بعد ذلك للشرب.

وعلى الثاني يحتمل احتمالان:

١ـ أن يسقط كلاهما بامتثال المقيد، نظير الإتيان بهادة الاجتماع في العمومين من وجه.

وحمل المطلق على المقيد هو المتعين فيه؛ لأن الحمل على وجود واجبين مستقلين يسقطان بامتثال المقيد وإن أمكن ثبوتاً إلّا أنه خلاف الظاهر إثباتاً إذ

يلزم لغوية الأمر بالمطلق بدون تقييده بعدم الاتيان بمتعلق المقيد، والذي مفاده التخيير بين الإتيان بمتعلق الخاص، وبين الإتيان بمتعلق العام ثم المقيد بعده، وـ مضافاً إلى أن هذا التخيير غير معقول ـ لا يوجد ثبوتاً ما يدل على التقييد.

٢ـ أن لا يسقط المطلق بامتثال المقيد. وحمل المطلق على المقيد هو المتعين فيه؛ لأن الحمل على وجود واجبين مستقلين لا يسقط المطلق بامتثال المقيد وإن أمكن ثبوتاً إلّا أنه خلاف الظاهر إثباتاً إذ لابد حينئذ من تقييد المطلق بغير صوره الإتيان به ضمن الفرد الذي ينطبق عليه المقيد، وإلّا يلزم سقوطه بالإتيان به، ولا قرينة على التقييد بحسب الفرض.

والحاصل هو حمل المطلق على المقيد في الحالات الثلاث.

وأما الكلام في الجهة الثانية: فقد اتضح حكمها مما ذكرناه في الصورة الأولى من صور الجهة السابقة.

المقام الثاني: فيما إذا كان المطلق شمولياً.

والكلام فيه في جهتين:

الجهة الأولى: فيما إذا كان الدليلان مختلفين في الحكم. ولا تنحصر المخالفة في المدلول المطابقي بل تشمل المخالفة في المفهوم ولو كان مستفاداً من قرينة مقامية، ككون المتكلم في مقام التحديد والتعيين، كما لو سئل المعصوم عن الماء الذي لا ينجس فقال: (الماء البالغ قدر كر لا ينجس)، فإن هذه الجملة وإن كانت وصفية والجملة الوصفية لا مفهوم لها؛ إلّا أن صدورها في مقام

التحديد يوجب ظهورها فيه.

ولا شبهة في حمل المطلق على المقيد، ولا خلاف فيه.

الجهة الثانية: فيما إذا كان الدليلان متوافقين في الحكم.

والمشهور عدم حمل المطلق على المقيد، وجعل المقيد لبيان أكمل الأفراد، ويستفاد من ذلك أمران:

الأول: أن المشهور فيما إذا كان العام شموليّاً يفرق بين المختلفين والمتوافقين، فيحمل المطلق على المقيد في الأول دون الثاني، والوجه عدم التنافي في المتوافقين.

الثاني: أنه يفرق في المتوافقين بين كون الإطلاق بدليّاً وبين كونه شموليّاً، فلا يحمل المطلق على المقيد في الأول، ويحمله في الثاني، والوجه: أن الحكم في البدلي واحد إما متعلق بالطبيعة أو المقيد، وأما في الشمولي فهو متعدد، فيمكن أن يتعلق بعضها بالطبيعة وبعضها الآخر ببعض الحصص دون البعض.

والصحيح في حكم هذه الصورة: أن القيد تارة يكون لدفع توهم عدم الشمول للفرد، فلا يحمل العام على المقيد، وأخرى لا يكون لذلك وحينئذ لا مناص من حمل المطلق على المقيد لدلالة القيد على نفي الحكم في الجملة وإلّا يلزم اللغوية، وتفصيل ذلك تقدم في مفهوم الوصف.

المطلق والمقيد في المستحبات:

والمعروف فيهما حمل المقيد على بيان الأكثر فضلاً، كما في المبينين للحكم الإلزامي إذا كانا متوافقين وكان المطلق شموليّاً، واستدل عليه بثلاثة وجوه:

الوجه الأول: ما في الكفاية من أن الغالب تفاوت أفراد المستحبات بحسب مراتب المحبوبية، وهذه الغلبة قرينة على حمل المقيد على بيان الأكثر فضلاً.

وفيه: أن الغلبة لا توجب رفع اليد عن ظهور دليل المقيد في كونه قرينة عرفية على تحديد المراد من المطلق، ومن هنا ذكر في الكفاية أن غلبة استعمال الأمر في الندب لا تمنع ظهوره في الوجوب.

الوجه الثاني: ما في الكفاية ـ أيضاً ـ من أن الطبيعة والأفراد غير الواجدة للقيد داخلة في روايات (من بلغ)، فيثبت فيها الاستحباب.

وفيه:

أولاً: النقض بثبوت الاستحباب في الفاقد للقيد في الواجبات.

وثانياً: عدم إحراز البلوغ لاحتمال حمل المطلق على المقيد، وعلى تقديره يكون المقيد هو المراد جدّاً فلا بلوغ.

وثالثاً: أن مفاد (من بلغ) الإرشاد إلى حكم العقل بحسن الإتيان برجاء إدراك الواقع، وليس مفاده حكماً تكليفيّاً استحبابيّاً.

ورابعاً: لو سلم فنتيجته ثبوت الاستحباب بأدلة (من بلغ)، وثبوت استحباب الحصة الخاصة بالمقيد غايته، وأين هذا من دلالة المطلق على مطلوبية الطبيعة والمقيد على أن الحصة الخاصة أكثر فضلاً؟!

الوجه الثالث: وهو الصحيح، وحاصله أن المقيد له صور أربع لا خامس لها:

الصورة الأولى: أن يكون مخالفاً للمطلق حكماً بالمطابقة، كما في النهي عن حصة خاصة، والحكم هو حمل المطلق على المقيد؛ لأن النهي في العبادات له ظهور في الإرشاد إلى المانعية.

الصورة الثانية: أن يكون مخالفاً للمطلق حكماً بالمفهوم، كما لو كان جملة شرطية تنفي الاستحباب عن بعض الأفراد مفهوماً. والحكم هو حمل المطلق على المقيد ـ أيضاً ـ لنفيه الحكم عن بعض الأفراد، وهو قرينة على المراد الجدي منه.

الصورة الثالثة: أن يكون موافقاً للمطلق حكماً ومبيناً للقيد، كما لو قال المولى: (صل صلاة الليل)، ثم قال في كلام منفصل: (لتكن بعد منتصف الليل). والحكم هو حمل المطلق على المقيد؛ لأن المقيد له ظهور ثانوي في المقام وهو الإرشاد إلى الشرطية.

الصورة الرابعة: أن يكون موافقاً للمطلق حكماً وغير مبين للقيد، كما هو الغالب في باب المستحبات، كما فيما لو ورد: (زر الحسين﵇) وورد في كلام منفصل: (زر الحسين﵇ في شعبان)، والظاهر في هذه الصورة أن المطلق لا يحمل على المقيد إذ الموجب لحمل المطلق تنافي ترخيص التطبيق على كل فرد مع التعيين المستفاد من الخاص، ولا تعيين في المقام، ومن هنا يعلم أن الحكم هو عدم حمل المطلق على المقيد فيما إذا كان المطلق إلزامياً والمقيد ترخيصياً.

خاتمة:

حقيقة الإطلاق ومقدماته واحدة في جميع الموارد. نعم، يختلف مقتضاه وتختلف نتيجته، فمن ناحية تارة تكون التضييق على المكلف كما في إطلاق الحكم المقتضي للنفسيّة والعينيّة والتعينيّة، فإن التوسعة على المكلف موجودة في الواجب الغيري والتخييري والكفائي، وأخرى تقتضي التوسعة، كما في إطلاق المتعلق.

ومن ناحية أخرى: تارة يقتضي الإطلاق البدلية كما في متعلق الأوامر، وأخرى الشمولية، كما في النواهي، وفي حكم النواهي إطلاق الإباحة والحكم الوضعي. وهذا الفرق ناشئ من خصوصية الموارد، وليس من الإطلاق، كما تقدم بيانه في بداية بحث النواهي.



المقصد السادس

المجمل والمبين

والمراد بهما هنا نفس المعنى اللغوي، فما كان معناه غير ظاهر وواضح فهو مجمل، ويقابله المبين مقابلة الإيجاب للسلب، وهما واقعيان غير إضافيين خلافاً لصاحب الكفايةﷺ الذي ذهب إلى أن اللفظ يكون مجملاً بالنسبة إلى غير العارف باللغة وأساليب التعبير فيها ومبيناً بالنسبة إلى غيره، إذ لو كان عدم ظهور اللفظ بسبب الجهل إجمالاً للزم إجمال القرآن بل جميع اللغة العربية بل جميع اللغات عند غير العارف بها.

ومنشأ قولهﷺ الاختلاف في تشخيص المصداق، ولو كان الاختلاف بهذا النحو يوجب أن يكون المختلف فيه إضافيّاً للزم أن تكون الواقعيات المختلف في تشخيص مصداقها أموراً اضافية. ثم لا يخفى أن هذا الخلاف في مقام الإثبات وهو يدل على الواقعية وأن المختلف فيه تختلف فيه الأنظار ولا يختلف باختلافها.

والمجمل ينقسم إلى حقيقي، وهو: اللفظ غير الظاهر مراده الاستعمالي، وإلى حكمي، وهو: الظاهر مراده الاستعمالي دون الجدي كالعام المقيد بمنفصل مردد بين متباينين، والحقيقي قد يكون إجماله بالذات، كما في المشترك اللفظي، وقد يكون بالعرض، كما في المتصل بما يصلح للقرينية.

ثم إنه وقع الكلام في الفقه في عدة من الألفاظ المفردة والمركبة هل هي مجملة أو مبينة، ومن المفردة كلمة (الصعيد)، و(الغناء)، و(الكعب)، ومن المركبة «**لا صلاة إلّا بطهور**» و«**لا صلاة لمن لم يقم صلبه**» وغيرها من الموارد التي محل بحتها الفقه، وحيث لا توجد ضابطة عامة يرجع إليها فالمدار فيها على الفهم العرفي، فإن وجد ظهور وإلّا رجع إلى الأصول المقررة، وهي تختلف باختلاف الموارد.

تم الجزء الأول ولله الحمد، وأرجو منه تعالى أن نوفق لإتمام الجزء الثاني



المحتويات

المقدمة ٧
التمهيد ٩
تعريف علم الأصول: ١٢
الفرق بين القاعدة الأصولية والفقهية: ١٣
ضرورة وجود موضوع لكل علم: ١٥
تعريف الموضوع: ١٧
موضوع علم الأصول: ١٩
الوضع ٢١
هل دلالة الألفاظ ذاتية؟ ٢١
من الواضع؟ ٢٢
حقيقة الوضع: ٢٣
في حقيقة الوضع تصوران: ٢٣
دفع الإشكالات الواردة على مسلك التعهد: ٢٦
تقسيم الوضع ٢٧
إمكان الأقسام: ٢٨
وقوع القسم الثالث في الحروف وما شابهها: ٢٩
حقيقة المعنى الحرفي: ٢٩

نوع وضع الحروف:.....٣٨
الإخبار والإنشاء.....٣٩
أسماء الإشارة والضمائر.....٤٢
استعمال اللفظ في المعنى المجازي.....٤٣
أقسام الدلالة:.....٤٧
وضع المركبات.....٥٠
الوضع النوعي والشخصي.....٥١
علامات الحقيقة والمجاز.....٥١
كيفية معرفة المعنى في زمن صدور النص:.....٥٢
تعارض الأحوال.....٥٧
الحقيقة الشرعية.....٥٨
الصحيح والأعم.....٦٣
ارتباط البحث بمسألة الحقيقة الشرعية:.....٦٣
معنى الصحة:.....٦٣
شمول الإجزاء والشرائط:.....٦٥
في تصوير الجامع على القولين:.....٦٥
تصور الجامع بين الأفراد الصحيحة.....٦٧
في تصوير الجامع على القول بالوضع للأعم.....٧١
ثمرة البحث:.....٧٤
الكلام في أسامي المعاملات:.....٧٨
الاشتراك.....٨٣

استعمال اللفظ في أكثر من معنى ٨٣
المشتق ٨٥
تحرير محل النزاع برسم مقدمات: ٨٥
أدلة الوضع للأعم: ٨٨
مناقشة الفخر الرازي: ٩٠
ثمرة البحث: ٩١
تنبيهات المشتق: ٩٢
بساطة وتركب المشتق: ٩٢
الفرق بين المشتق والمبدأ: ٩٦
معنى قيام المشتق بالمحل: ٩٧
المقاصد ٩٨

المقصد الأول

في الأوامر

مادة الأمر ١٠٣
اعتبار العلو والاستعلاء في مفهوم الأمر: ١٠٤
كيفية دلالة المادة على الوجوب: ١٠٤
الطلب والإرادة ١٠٥
الكلام النفسي: ١٠٦
الجبر والاختيار ١٠٧
تخريجات الجبرية للعقاب: ١١٠
تفسير المراد بالأمر بين الأمرين: ١١٢

صيغة الأمر ١١٣
التعبدي والتوصلي ١١٧
للتوصليّ إطلاقان: ١١٧
دوران الواجب بين كونه توصليّاً بالمعنى الأول أو لا: ١١٨
دوران الواجب بين التوصليّة والتعبدية: ١٢٢
محاولات استفادة نتيجة التقييد على القول بالاستحالة: ١٢٩
دعوى استفادة التعبدية بالأصل اللفظي: ١٣٠
دوران الأمر بين الاستحباب والتقية ١٣٣
دوران الأمر بين النفسي والغيري ١٣٣
دوران الأمر بين الواجبين ١٣٤
الأمر عقيب الحظر ١٣٥
هل يدل الأمر على المرة والتكرار؟ ١٣٦
هل الأمر يدل على الفور أو التراخي؟ ١٣٧
الإجزاء ١٣٩
إجزاء الإتيان بالمأمور به على وجهه عن نفس أمره: ١٤١
بحث إجزاء الفعل الاضطراري من الناحية الثبوتية: ١٤٣
بحث إجزاء الفعل الاضطراري من الناحية الإثباتية: ١٤٤
مقتضى الأصل العملي: ١٤٥
تنبيهان: ١٤٥
تحرير محل النزاع: ١٤٧
نفي الإجزاء على القول بالطريقية: ١٤٨

إثبات الإجزاء على القول بالسببية: ١٤٩
مناقشة صاحب الكفاية﵀: ١٥٢
تنبيهات الإجزاء: ١٥٥
وادعي خروج موردين آخرين: ١٥٦
والصحيح التفصيل بين صورتين: ١٥٧
مقدمة الواجب ١٥٩
معنى الوجوب المبحوث عنه: ١٥٩
تقسيمات المقدمة: ١٦٠
الشرط المتأخر: ١٦٣
الواجب المطلق والمشروط: ١٦٦
تنبيهات: ١٧٣
المنجز والمعلق: ١٧٤
المقام الأول: في امتناعه. ١٧٦
المقام الثاني: في وجوبه. ١٧٨
المقدمات المفوتة: ١٧٩
المقام الأول: في غير التعلم من المقدمات. ١٨٠
المقام الثاني: في التعلم ١٨٢
تردد القيد بين رجوعه للهيئة أو المادة: ١٨٧
المقام الأول: فيما يقتضيه الأصل اللفظي. ١٨٧
الواجب النفسي والغيري: ١٩٢
نفي القسم الثالث: ١٩٤

تقسيم الواجب إلى الأصلي والتبعي: ١٩٥
الشك في واجب هل هو غيري أو نفسي؟ ١٩٦
آثار الواجب النفسي والغيري: ٢٠٢
دفع إشكالين: ٢٠٣
فرعان يرتبطان بما تقدم: ٢٠٦
وفيه ثلاث صور: ٢٠٧
الأقوال في المسألة: ٢٠٨
وقد ذكر توجيهان لهذا التقييد: ٢٠٩
تفسيرات كلام الشيخ ﷺ: ٢١١
أدلة اختصاص الوجوب بالموصلة: ٢١٥
وأورد عليه في الكفاية: ٢١٦
وأورد عليه في الكفاية: ٢١٧
مختار المحقق النائيني: ٢١٨
وفي كلامه مواضع للنظر: ٢١٩
ثمرة القول بالاختصاص بالموصلة: ٢٢٠
مقتضى الأصل العملي: ٢٢٦
تحقيق أصل البحث: ٢٢٦
مقدمة الحرام: ٢٢٨
مسألة الضد ٢٢٩
البحث في الضد الخاص: ٢٣١
المقام الأول: في الضد الخاص ٢٣١

الدليل الأول: مبني على مقدمات: ٢٣١
مناقشة المحقق الخوانساري ﷺ: ٢٣٨
الدليل الثاني: وهو يتكون من مقدمتين: ٢٣٩
شبهة الكعبي: ٢٤٠
البحث في الضد العام: ٢٤١
المقام الثاني: في الضد العام. ٢٤١
ثمرة البحث: ٢٤٣
أما النقض فبموارد: ٢٤٨
المقام الثاني: في العبادة المضيقة. ٢٥٢
مسألة الترتب ٢٥٣
تمهيدات: ٢٥٣
إمكان الترتب: ٢٥٨
صور اجتماع الأمرين: ٢٦٥
أدلة القائلين بالاستحالة: ٢٦٧
تنبيهات الترتب: ٢٧١
في التزاحم والفرق بينه وبين التعارض ٢٧٩
منشأ التزاحم: ٢٨٠
مرجحات باب التزاحم: ٢٨٦
مناقشة المحدث البحراني: ٢٩٠
تزاحم المشروطين بالقدرة الشرعية: ٢٩٣
وهنا فرعان: ٢٩٦

تزاحم المشروطين بالقدرة العقلية: ٣٠٢
هل يقع التزاحم في الواجبات الضمنية؟ ٣٠٥
أمر الآمر مع العلم بانتفاء الشرط ٣٠٨
هل الأمر يتعلق بالطبائع أو الأفراد؟ ٣١١
إذا نسخ الوجوب فما يثبت بعده؟ ٣١٢
حقيقة الوجوب التخييري ٣١٣
وفي كلامه مواضع للنظر: ٣١٥
التخيير بين الأقل والأكثر: ٣١٦
الوجوب الكفائي ٣١٧
فرع: ٣١٩
الموسع والمضيق ٣٢٠
تبعيّة القضاء للأداء ٣٢١
تنبيهان: ٣٢٣
الأمر بالأمر ٣٢٤
الكلام في مقامين: ٣٢٤
الأمر بعد الأمر ٣٢٥

المقصد الثاني

في النواهي

مدلول النهي: ٣٢٩
اجتماع الأمر والنهي في واحد ٣٣٦
أدلة القول بالامتناع: ٣٥٢

كلام المحقق النائيني رحمه الله: ٣٥٤
تطبيقات: ٣٥٧
مناقشة المحقق النائيني رحمه الله: ٣٦٢
دليل من قال بالجواز: ٣٦٤
تنبيهات: ٣٧٣
مناقشة المحقق النائيني رحمه الله: ٣٨١
وفيه مواضع للنظر: ٣٨٥
اقتضاء النهي للفساد ٣٩٥
اقتضاء النهي عن العبادة للفساد: ٤٠٣
اقتضاء النهي عن المعاملة للفساد: ٤٠٨

المقصد الثالث

مباحث المفاهيم

تمهيدات: ٤١٥
مفهوم الشرط ٤١٧
تمهيد: ٤١٧
دلالة الجملة الشرطية على المفهوم على مسلك المشهور: ٤١٧
المسلك المختار في إثبات المفهوم: ٤٢٢
تنبيهات مفهوم الشرط: ٤٢٣
دلالة الجملة الشرطية على انتفاء سنخ الحكم: ٤٢٤
تداخل الأسباب: ٤٣٤
تداخل المسببات: ٤٣٥

مفهوم الوصف ٤٣٦
تحرير محل النزاع: ٤٣٦
تحقيق البحث: ٤٣٧
مفهوم الغاية ٤٣٨
مفهوم الحصر ٤٤١
أدوات الحصر: ٤٤١
الكلام في كلمة التوحيد: ٤٤٢
مناقشة الفخر الرازي: ٤٤٣
هل تدل (إنما) على الحصر بالمنطوق أو المفهوم؟ ٤٤٤
مفهوم العدد ٤٤٤

المقصد الرابع

في العام والخاص

في حكم العام المخصص ٤٥٢
تفصيل الشيخ الأنصاري ﷺ: ٤٦٠
تفصيل المحقق النائيني ﷺ: ٤٦١
دخول الفرد المشكوك في أفراد العام باستصحاب العدم الأزلي: ٤٦٢
الرجوع إلى العام لرفع الشك من غير جهة التخصيص: ٤٦٧
دوران الأمر بين التخصيص والتخصص: ٤٦٨
الفحص عن المخصص: ٤٧٠
حكم التمسك بالعام قبل الفحص: ٤٧٢
المقدار الواجب من الفحص: ٤٧٧

الخطابات المشافهية: ٤٧٨
ثمرة البحث: ٤٨٠
تخصيص العام بالمفهوم: ٤٨٤
تفصيل صاحب الكفاية ﷺ: ٤٨٥
الصحيح في المسألة ثلاث صور: ٤٨٧
تخصيص العام الكتابي بخبر الواحد: ٤٨٨
دوران الأمر بين النسخ والتخصيص: ٤٩١
النسخ: ٤٩٧
البداء: ٤٩٨
أين يقع البداء؟ ٤٩٩

المقصد الخامس

المطلق والمقيد

معنى الإطلاق والتقييد: ٥٠٣
ألفاظ مختلف فيها: ٥٠٣
أسماء الأجناس: ٥٠٣
أقسام الماهية: ٥٠٣
بحث حول الكلي الطبيعي: ٥٠٥
أعلام الأجناس: ٥٠٧
المفرد المعرف باللام: ٥٠٨
الجمع المعرف باللام: ٥١٠
النكرة: ٥١١

وهل التقييد يستلزم المجاز؟ ٥١٢
مقدمات الحكمة: ٥١٢
المراد من البيان: ٥١٤
الشك في كون المتكلم في مقام البيان: ٥١٥
القدر المتيقن في مقام التخاطب: ٥١٥
الانصراف: ٥١٦
هل يحمل المطلق على المقيَّد فيقيِّده؟ ٥١٧
المطلق والمقيد في المستحبات: ٥٢٢
خاتمة: ٥٢٥

المقصد السادس

المجمل والمبين

المحتويات ٥٣١