مركز مديريت حوزه‌هاى علميه

أجود التقريرات

الجزء الثاني

تقرير بحوث الأستاذ الأعظم

السيد محمد حسين الغروي النائيني

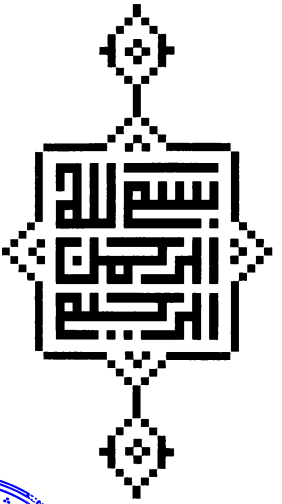
تأليف

آية الله السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي

الناشر: الإدارة العليا للحوزات العلمية / قم المقدسة

١٣

موسوعة السيد الخوئي



شبكة الفكر
alfeker.net

سرشناسه: نائینی، محمدحسین، ۱۲۷۶-۱۳۵۵ق.
عنوان و نام پدیدآور: موسوعة العلّامة المحقّق النائيني / تألیف: میرزا محمدحسین الغرویّ النائیني.
مشخصات نشر: قم: مرکز مدیریت حوزهٔ علمیهٔ قم، ۱۴۴۶ق.= ۱۴۰۳ -.
مشخصات ظاهری: ج.
ISBN:
978-622-358-167-0 : 3 ج / 978-622-358-166-3 : 2 ج / 978-622-358-165-6 : 1 ج
978-622-358-170-0 : 6 ج / 978-622-358-169-4 : 5 ج / 978-622-358-168-7 : 4 ج
978-622-358-173-1 : 9 ج / 978-622-358-172-4 : 8 ج / 978-622-358-171-7 : 7 ج
978-622-358-176-2 : 12 ج / 978-622-358-175-5 : 11 ج / 978-622-358-174-8 : 10 ج
978-622-358-179-3 : 15 ج / 978-622-358-178-6 : 14 ج / 978-622-358-177-9 : 13 ج
978-622-358-182-3 : 18 ج / 978-622-358-181-6 : 17 ج / 978-622-358-180-9 : 16 ج
978-622-358-185-4 : 21 ج / 978-622-358-184-7 : 20 ج / 978-622-358-183-0 : 19 ج
978-622-358-188-5 : 24 ج / 978-622-358-187-8 : 23 ج / 978-622-358-186-1 : 22 ج
978-622-358-191-5 : 27 ج / 978-622-358-190-8 : 26 ج / 978-622-358-189-2 : 25 ج
978-622-358-194-6 : 30 ج / 978-622-358-193-9 : 29 ج / 978-622-358-192-2 : 28 ج
978-622-358-197-7 : 33 ج / 978-622-358-196-0 : 32 ج / 978-622-358-195-3 : 31 ج
978-622-358-200-4 : 36 ج / 978-622-358-199-1 : 35 ج / 978-622-358-198-4 : 34 ج
978-622-358-203-5 : 39 ج / 978-622-358-202-8 : 38 ج / 978-622-358-201-1 : 37 ج
978-622-358-204-2 : 40 ج
وضعیت فهرست نویسی: فیپا
یادداشت: زبان: عربی.
مندرجات: ج: ۱. الصلاة في المشكوك. ج: ۲. وسيلة النجاة. ج: ۳. رسالة لا ضرر. ج: ٤-۷. الفتاوى ج: ۸. استفتائات فارسی. ج: ۹. كتاب الحج و أحكام العبادات والمعاملات. ج: ۱۰. حاشية العروة الوثقى ج: ۱۱. تنبيه الأمة و تنزيه المِلّة. ج: ۱۲ - ۱۵. أجود التقريرات. ج: ۱٦ - ۲۰. فوائد الأصول ج: ۲۱ - ۲٦. التقريرات الأصولية. ج: ۲۷-۳٤: الصلاة. ج: ۳۵- ۳۷. منية الطالب في شرح المكاسب ج: ۳۸ - ۳۹. المكاسب والبيع. ج: ٤۰. رسائل فقهيه
موضوع: نائینی، محمدحسین، ۱۲۷٦-۱۳۵۵ق. -- کتابشناسی
موضوع: مجتهدان و علما -- ایران -- کتابشناسی
'ULAMA -- IRAN -- BIBLIOGRAPHY
شناسه افزوده: حوزهٔ علمیهٔ قم. مرکز مدیریت
شناسه افزوده: ناشر همکار (مشارک): دارِ العتبة الحسينية للطباعة والنشر.
رده بندی کنگره: Z ۸۸٤۹ / ٤
رده بندی دیویی: ۲۹۷۹۸٤ / ۱٦.
شماره کتابشناسی ملی: ۱۰۰۰۸۰۳۹

الأمانة العامة
للعتبة الحسينية المقدسة
مركز مديريت حوزه‌های علمیه

موسوعة العلامة المحقق النائيني

(١٢٧٦ - ١٣٥٥ق)

١٣

أجود التقريرات

تقرير بحوث الأستاذ الأعظم

الميرزا محمد حسين الغروي النائيني قدس سره

الجزء الثاني

تأليف

آية الله السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي قدس سره

الناشر: الإدارة العليا للحوزات العلميّة /قم المقدّسة

مرکز مدیریت حوزه‌های علمیه

انتشارات مرکز مدیریت حوزه‌های علمیه

موسوعة العلامة المحقق النائيني

رقم المجلّد ■ ..... ■ الثالث عشر
عنوان الجزء ■ ..... ■ أجود التقريرات
تقريراً لبحوث الأستاذ الأعظم الميرزا محمدحسين الغرويّ النائينيّ ﷺ / الجزء الثاني
تأليف ■ ..... ■ السيد أبوالقاسم الخوئيّ ﷺ
الناشر ■ ..... ■ الإدارة العليا للحوزات العلمية
الناشر المشارك ■ ..... ■ دارالعتبة الحسينية للطباعة والنشر
الطبعة ■ ..... ■ الأُولى / قم المقدّسة
سنة الطبع ■ ..... ■ ١٤٤٦ هـ.ق
عدد النسخ ■ ..... ■ ٥٠٠ نسخه
شابك الدورة ■ ..... ■ ٢-١٦٣-٣٥٨-٦٢٢-٩٧٨
شابك الجزء ■ ..... ■ ٩-١٧٧-٣٥٨-٦٢٢-٩٧٨

إيران ■ قم المقدّسة ■ شارع معلّم
جنب بيت الإمام الخميني ﷺ

(98+) (25) 37 74 84 73

www.nashrehowzeh.ir

nashrehowzeh@gmail.com

الفصل التاسع: في اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضدّه وعدمه

[في مقدّمات البحث، الثلاثة]

وقبل الخوض في بيان ما هو الحقّ في المقام لا بدّ من تقديم مقدّمات:

[المقدّمة الأولى: في أنّ المسألة المبحوث عنها أُصوليّة عقليّة]

الأُولى: أنّ المسألة المبحوث عنها في المقام أُصولية تقع نتيجتها في طريق استنباط الحكم الشرعي وقد عرفت أنّ الميزان في كون المسألة أُصولية هو كون نتيجتها بحيث لو انضمّت إليها صغرياتها لأنتجت نتيجة فقهيّة وعليه فلا وجه لجعل المسألة من المبادي الأحكامية كما لا يخفى.

ثمّ إنّ المسألة عقليّة والبحث إنّما هو عن اقتضاء وجوب شيء لحرمة ضدّه عقلاً والتعبير باقتضاء الأمر في عنوان البحث وإن كان يوهم كونها من المباحث اللفظيّة إلّا أنّه لأجل كون الوجوب مدلولاً للأمر غالباً وإلّا فكونه مستفاداً من اللفظ أجنبيّ عمّا هو المهمّ في المقام.

[المقدّمة الثانية: في أنّ الاقتضاء أعمّ من أن يكون بنحو العينيّة والجزئيّة واللزوم البيّن]

الثانية: أنّ الاقتضاء المبحوث عنه في المقام أعمّ من أن يكون بنحو العينيّة والجزئيّة، واللزوم البيّن بالمعنى الأخصّ أو الأعمّ.

[المقدّمة الثالثة: في المراد من الضدّ في المقام وأنّه مطلق المعاند والمنافي]

الثالثة: أنّ المراد بالضدّ في المقام مطلق المعاند والمنافي، سواء كان أمراً عدميّاً وهو الترك المعتبر عنه في لسانهم بالضدّ العامّ أو أمراً وجوديّاً، سواء أُريد به كلّ واحد من الأضداد الوجوديّة الخاصّة أو الجامع بينها الذي قد يعبّر عنه بالضدّ العامّ أيضاً.

[مقامات الكلام]

إذا عرفت ذلك فالكلام يقع في مقامين:

الأوّل: في الضدّ العامّ بمعنى الترك.

الثاني: في الضدّ الخاصّ.

[المقام الأوّل: في الضدّ العامّ بمعنى الترك]

أمّا المقام الأوّل: فربما يدّعى فيه أنّ الأمر بالشيء عين النهي[1] عن ضدّه

---

١. لا يخفى أنّ النهي عن الترك إن أُريد به طلب تركه المنطبق على الفعل فلا معنى للقول بأنّ الأمر بالشيء يقتضي النهي عن تركه أصلاً إذ هو في قوّة القول بأنّ الأمر بالشيء يقتضي نفسه وهو قول لا محصّل له، وإن أُريد بالنهي عن الترك الزجر عنه الناشئ من مبغوضيته فلا معنى للقول بأنّ بغض الترك عين حبّ الفعل أو جزئه، فينحصر النزاع المعقول في اقتضاء الأمر بالشيء لكراهة ضدّه من جهة ثبوت الملازمة بينهما وعدم اقتضائه لها. والحقّ عدم اقتضائه لها لأنّ الحكم الواحد وهو الوجوب في محلّ الكلام لا ينحلّ إلى حكمين ليكون تارك الواجب تاركاً له ومرتكباً للمحرّم ضرورة أنّ الوجوب إنّما ينشأ من مصلحة لزومية في متعلّقه، فتركه ترك ما فيه المصلحة لا أنّه فعل ما فيه المفسدة. نعم يصحّ إطلاق المبغوض على ترك الواجب بنحو من العناية والمسامحة لكنّه أجنبيّ عمّا هو محلّ الكلام كما هو ظاهر.

بتقريب أنّ عدم العدم وإن كان مغايراً للوجود مفهوماً إلّا أنّه عينه خارجاً، لما عرفت سابقاً من أنّ نقيض العدم هو الوجود وعدم العدم عنوان ومرآة له لا أنّه أمر يلازمه، فكما أنّ الإرادة التكوينيّة لا تتعلّق إلّا بنفس الوجود وهو بنفسه ناقض للعدم، كذلك الإرادة التشريعيّة إنّما تتعلّق به، فطلب ترك الترك عين طلب الفعل، والفرق بينهما إنّما هو بحسب المفهوم فقط.

وفيه: أنّ محلّ الكلام هو أنّه إذا تعلّق الأمر بشيء فهل هو بعينه نهى عن الترك أولا؟ لا أنّه إذا كان هناك أمر بالفعل ونهي عن الترك فهل هما متّحدان أولا؟ والدليل إنّما يثبت الاتّحاد في المقام الثاني لا الأوّل، بداهة أنّ الآمر بالشيء ربما يغفل عن ترك تركه فضلاً عن أن يأمر به، فلا يبقى لدعوى الاتّحاد فيما هو محلّ الكلام مجال أصلاً.

وذهب بعض إلى الاقتضاء بنحو التضمّن بتوهّم أنّ الأمر بشيء مركّب من طلبه والمنع من تركه، فالمنع من الترك مأخوذ في مفهومه، فيكون الأمر دالّاً عليه بالتضمّن.

وفيه: ما عرفت سابقاً من أنّ الوجوب أمر بسيط يلزمه المنع من الترك، وليس هو مركّباً منه ومن طلب الفعل ليكون دالّاً عليه بالتضمّن.

وأمّا دعوى الدلالة عليه بالالتزام بنحو اللزوم البيّن بالمعنى الأخصّ بأن يكون نفس تصوّر الوجوب كافياً في تصوّر المنع عن الترك، فليست ببعيدة. وعلى تقدير التنزّل عنها فالدلالة الالتزاميّة باللزوم البيّن بالمعنى الأعمّ ممّا لا إشكال فيها ولا كلام.

وبذلك يظهر لك فساد ما أفاده شيخنا الأُستاذ ﷺ من تسليم دلالة الأمر بالشيء على النهي عن تركه بالدلالة الالتزاميّة باللزوم البيّن بالمعنى الأعمّ، بل بمعناه الأخصّ أيضاً. هذا مع أنّ نفيه البعد عن اللزوم البيّن بالمعنى الأخصّ يناقض ما أفاده أوّلاً من دعوى بداهة إمكان غفلة الآمر بشيء عن ترك تركه فضلاً عن أن يتعلّق به طلبه كما هو ظاهر. [المقرّر ﷺ]

[المقام الثاني: في الضدّ الخاصّ والاستدلال للاقتضاء بوجهين]

وأمّا المقام الثاني: فقد استدلّ فيه لاقتضاء الأمر بشيء للنهي عن ضدّه سواء أُريد منه كلّ واحد من الأضداد الخاصّة أو الجامع بينها بوجهين:

[الوجه الأوّل: هو طريق الملازمة بين الواجب وترك ضدّه الخاصّ ولزوم اتّحاد المتلازمين في الحكم]

الأوّل: أنّ وجود كلّ شيء ملازم لترك ضدّه، والمتلازمان لا يمكن اختلافهما في الحكم، فإذا كان أحد الضدّين واجباً فلا بدّ وأن يكون ترك الآخر أيضاً واجباً، وإلّا لزم اختلافهما في الحكم، وهو محال.

[في الجواب عن الوجه الأوّل بإنكار لزوم اتّحاد المتلازمين في الحكم وإنكار التلازم فيما إذا كان لهما ثالث]

وفيه أوّلاً: أنّه لا دليل على لزوم اتّحاد المتلازمين في الحكم وإنّما اللازم عدم اختلافهما فيه بحيث لا يمكن امتثالهما في الخارج كأن يكون أحدهما واجباً والآخر حراماً، ولذا قال شيخنا البهائي ﷺ: إنّ الأمر بالشيء وإن [لم] يقتض النهي عن ضدّه إلّا أنّه يقتضي عدم الأمر به لا محالة، لامتناع الأمر بالضدّين، لملازمة وجود كلّ منهما لعدم الآخر[1].

وثانياً: لو سلّم لزوم اتّحاد المتلازمين في الحكم، فإنّ التلازم بين وجود أحد الضدّين وعدم الآخر إنّما هو في الضدّين اللذين لا ثالث لهما، لا في مطلق الضدّين اللذين يمكن تركهما معاً، إلّا أنّ يقال: إنّ كلّ واحد من الأضداد وإن لم يكن تركه ملازماً لخصوص ضد من أضداده إلّا أنّ ترك الجامع بين الأضداد ملازم له لا محالة، فإذا كان واجباً فلا بدّ وأن يكون ترك الجامع بين أضداده واجباً أيضاً.

---

١. زبدة الأُصول، ص ٨٢.

وكيف كان فاتّحاد المتلازمين في الحكم لم يقم عليه دليل أصلاً.

[في بطلان القول بالعينيّة فيما نحن فيه قياساً له بالضدّ العامّ لبطلان العينيّة في المقيس عليه]

وتوهّم أنّ الأمر بأحد الضدّين اللذين لا ثالث لهما عين النهي عن الضدّ الآخر -كما تقدّم أنّ الأمر كذلك في النقيضين لاشتراك الجميع في الملاك، وهو امتناع اجتماعهما في الخارج وارتفاعهما فيه- مدفوع بما عرفت من بطلان دعوى العينيّة في المقيس عليه فكيف بالمقيس.

[في أنّ دعوى الملازمة البيّنة بالمعنى الأعمّ ليست ببعيدة]

نعم، قد عرفت عدم البعد في دعوى الملازمة البيّنة بالمعنى الأخصّ في الضدّ العامّ بمعنى الترك، فتكون دعوى الملازمة البيّنة فيما نحن فيه أيضاً غير بعيدة[1] إلاّ أنّها ليست بالمعنى الأخصّ قطعاً، لعدم كفاية تصوّر نفس الملزوم في تصوّر لازمه، بل الثابت هي الملازمة البيّنة بالمعنى الأعمّ.

فإن قلت: إذا سلمت الملازمة البيّنة في الضدّين اللذين لا ثالث لهما فلا بدّ لك من تسليمها في مطلق الضدّين ولو كان لهما ثالث، فإنّ الجامع بين الأضداد الوجوديّة مضادّ للواجب ولا ثالث لهما، فإذا كان حراماً فيكون كلّ فرد وجد منه في الخارج متّصفاً بالحرمة لا محالة.

---

١. قد عرفت الحال في الضدّ العامّ ومنه يعرف حال الضدّ الخاصّ أيضاً.
ثمّ لا يخفى أنّه على تقدير تسليم الدلالة الالتزاميّة في الضدّ الخاصّ فيما إذا لم يكن للضدّين ثالث لا بدّ من تسليم الدلالة فيما إذا كان للضدّين ثالث أيضاً، ضرورة أنّ ملاك الدلالة على النهي إنّما هو استلزام وجود الشيء لعدم ضدّه وهو أمر يشترك فيه جميع الأضداد.
وأمّا استلزام عدم الشيء لوجود ضدّه المختصّ بما إذا لم يكن للضدين ثالث فهو أجنبيّ عن الملاك المزبور بالكلّيّة، فما أفيد في المتن: من تسليم الدلالة في الضدّين اللذين ليس لهما ثالث وإنكارها في الضدّين اللذين لهما ثالث، لا يمكن المساعدة عليه أصلاً. [المقرّر حفظه الله]

قلت: الجامع بين الأضداد الوجوديّة ليس إلّا عبارة عن عنوان انتزاعي يشار به إلى نفس الأضداد الخارجيّة، فكلّ فرد منه مضادّ بنفسه وبخصوصيته للواجب لا باعتبار انطباق الجامع عليه، ومن المعلوم أنّ مضادّة كلّ واحد منها بخصوصيته تنفي انحصار التضادّ في الاثنين. وعليه فلا يسرى حكم الضدّين الذين لا ثالث لهما إلى ما إذا كان لهما ثالث باعتبار الجامع الانتزاعي، فلا تصحّ فيه دعوى اللزوم البيّن بمعناه الأخصّ أو الأعمّ.

هذا، مضافاً إلى أنّ الجامع وإن فرض كونه من الماهيّات المتأصّلة إلّا أنّه لا يوجد في الخارج إلّا في ضمن أفراده، ومن المعلوم أنّ الملاك في دعوى اللزوم البيّن في الضدّين اللذين لا ثالث لهما هو ملازمة وجود أحدهما لترك الآخر خارجاً وبالعكس، فكلّ منهما وإن لم يكن بنفسه رافعاً للآخر كالنقيضين إلّا أنّه لازم لما هو نقيضه ورافعه، فيسري إليهما حكم النقيضين، وهو استلزام الأمر بأحدهما للنهي عن الآخر، وهذا الملاك مفقود في الضدّين اللذين لهما ثالث قطعاً، لأنّ الموجود في الخارج ليس هو نفس الجامع بل فرده ومصداقه، ولا ملازمة بين تركه ووجود الضدّ الآخر على الفرض.

وبالجملة ما هو واجد لملاك دعوى اللزوم البيّن -وهو الجامع- لا يوجد في الخارج بنفسه، وما يوجد في الخارج -وهو الفرد- غير واجد لملاكها.

فتلخّص ممّا ذكرنا أنّ الأمر بأحد النقيضين يستلزم النهي عن الآخر باللزوم البيّن بالمعنى الأخصّ، والأمر بأحد الضدّين فيما لا ثالث لهما -كالحركة والسكون والاجتماع والافتراق- يستلزم النهي عن الآخر باللزوم البيّن بالمعنى الأعمّ، وفيما لهما ثالث لا استلزام أصلاً.

وأمّا الأمر بأحد المتقابلين بتقابل العدم والملكة كالتكلّم والسكوت -بناءً على

كون السكوت أمراً عدميّاً- فالظاهر أنّه يستلزم النهي عن الآخر باللزوم البيّن بالمعنى الأخصّ كما في النقيضين، فإنّ أحدهما بنفسه رافع للآخر لا أنّه ملازم للرافع، ومجرّد إمكان ارتفاعهما في موضوع غير قابل أجنبيّ عمّا هو الملاك في دعوى اللزوم البيّن بالمعنى الأخصّ.

[الوجه الثاني: هو طريق مقدّميّة ترك أحد الضدّين لوجود الآخر]

الوجه الثاني: إنّ ترك أحد الضدّين مقدّمة لوجود الآخر فيكون واجباً بسبب وجوبه، وذلك لأنّ كلّ واحد من الضدّين مانع من وجود الضدّ الآخر وإلّا لم يكن بينهما مضادّة، وكون عدم المانع من مقدّمات وجود الشيء ممّا لا يحتاج إلى مزيد بيان وإقامة برهان.

وفيه: إنّ هذا الوجه وإن كان أحسن ما استدلّ به على الاقتضاء إلّا أنّه يتوقّف على إثبات كون عدم أحد الضدّين مقدّمة لوجود الآخر كما ذكر في الاستدلال.

[في أنّ ركن الاستدلال هو مقدّميّة عدم الضدّ لوجود الآخر وهي غير ثابتة بل هما في رتبة واحدة]

والحقّ أنّ المعاندة بين الوجودين لا تقتضي التوقّف المزبور.

بيان ذلك: أنّ الأقوال في توقّف وجود أحد الضدّين على عدم الآخر وعكسه نفياً وإثباتاً وإن كثرت -فمنهم من أنكر التوقّف رأساً وذهب إلى اتّحاد وجود أحد الضدّين وعدم الآخر في الرتبة بلا تقدّم وتأخّر بينهما، ومنهم من ذهب إلى التوقّف من الطرفين فجعل كلّاً من وجود الشيء وعدم ضدّه مقدّمة للآخر ومتوقّفاً عليه كما عن ظاهر العضدي والحاجبي حيث إنّهما أجابا عن الاستدلال المذكور في المقام وعن استدلال الكعبي على انتفاء المباح، وهو أنّ ترك الحرام واجب ولا يتمّ إلّا بإتيان

أحد أضداده الوجوديّة[١] بمنع وجوب المقدّمة لا بإنكار التوقّف والمقدّمية[٢]، فيظهر منهما تسليم التوقّف والمقدّمية في المقامين، ومنهم من أنكر كون وجود الشيء مقدّمة لعدم ضدّه وذهب إلى كون عدم الضدّ من مقدّمات وجود الشيء إمّا مطلقاً كصاحب **الحاشية**[٣] ﷺ أو في خصوص الضدّ الموجود كالمحقّق الخوانساري[٤] ﷺ وقد نسب إلى بعض إنكار توقّف وجود الشيء على عدم ضدّه وتسليم توقّف عدم الشيء على وجود ضده[٥] - إلاّ أنّ التحقيق هو القول الأوّل، وهو إنكار التوقّف والمقدّمية رأساً وفاقاً لسلطان العلماء[٦] وجملة من المحقّقين قدّس الله أسرارهم.

والوجه في ذلك: أنّ المعلول وإن كان مترتّباً على مجموع اجزاء علّته إلّا أنّ دخل كلّ جزء منها يغاير دخل غيره من أجزائها، فإنّ المقتضي هو ما يترشّح منه المعلول ويكون منه الأثر كالنار مثلاً، فإنّ الإحراق إنّما يترشّح منها لا من مثل المحاذاة وبقيّة الشرائط.

وأمّا الشرط فهو ما يكون دخيلاً في فعليّة تأثير المقتضي أثره كالمماسّة ونحوها، فإنّ تأثير النار في الإحراق إنّما يكون معها، وإذا لم تكن موجودة فالمقتضي وإن كان موجوداً إلّا أنّه لا يتحقّق تأثيره في الخارج، فالشرط إنّما يكون دخيلاً في فعليّة التأثير لا أنّه مؤثّر في المعلول.

وأمّا عدم المانع فدخله باعتبار أنّ المانع يزاحم المقتضي في تأثيره ويمنعه عن ذلك كالرطوبة المانعة من تأثير النار في الإحراق، فدخله إنّما هو لأجل مانعيّة وجوده

---

١. شرح المختصر، للعضدي، ج ١، ص ٩٦؛ الإحكام في أُصول الأحكام، للآمدي، ج ١، ص ١٠٧.
٢. شرح المختصر، للعضدي، ج ١، ص ٩٦.
٣. هداية المسترشدين، ص ٢٣٠.
٤. حكاه عنه صاحب التقريرات في مطارح الأنظار، ص ١٠٨.
٥. نسبه المحقّق الرشتي في بدائع الأفكار، ص ٣٧٢ إلى المشهور.
٦. في حاشيته على المعالم، ص ٦٧.

وإلّا فلا معنى لتأثير العدم في الوجود وكونه من أجزاء علّته، بداهة استحالة تأثير الأعدام في شيء أو تأثّرها منه. ومن الواضح أنّ المانعيّة إنّما تتحقّق في فرض وجود المقتضي مع بقيّة الشرائط ليستند عدم المعلول إلى وجود المانع، فلو فرض عدم المقتضي أو عدم الشرائط فاستناد عدم المعلول إلى وجود المانع ممّا لا يتوهّمه أحد.

مثلاً: إذا فرضنا عدم وجود النار في العالم أصلاً أو كانت ولم تكن مماسّة للجسم القابل للاحتراق فلو ادّعى أحد أنّ عدم احتراق الجسم في هذا الفرض مستند إلى وجود المانع عن الاحتراق لكانت الدعوى ممّا يضحك الثكلى، فالمانع إنّما يتّصف بالمانعيّة عند وجود المقتضي مع بقيّة الشرائط وإلّا فلا يتّصف بالمانعيّة ليكون عدمه من مقدّمات وجود المعلول. ويترتّب على ذلك أنّه يستحيل أن يكون وجود أحد الضدّين مانعاً من وجود الآخر، بداهة[1] أنّه عند وجود أحد الضدّين يستحيل وجود المقتضي للضدّ الآخر، فعدمه مستند إلى عدم مقتضيه لا إلى وجود ضدّه.

وهذا بالنسبة إلى إرادة شخص واحد في غاية الوضوح، لاستحالة تحقّق إرادة كلّ من الضدّين في آن واحد.

---

١. لا يذهب عليك أنّ ما أفاده شيخنا الأُستاذ﵀: من توقّف استناد عدم شيء إلى وجود المانع على تحقّق ما يقتضي وجوده مع سائر الشرائط، وإن كان في غاية الجودة والمتانة إلّا أنّ ما أفاده من دعوى استحالة وجود المقتضي لكلّ من الضدّين في آن واحد غير صحيح، لأنّ كلّاً من المقتضيين إنّما يقتضي أثره في نفسه ومع قطع النّظر عن الآخر، فمقتضى البياض مثلاً إنّما يقتضيه في نفسه كما أنّ مقتضي السواد مثلاً إنّما يقتضيه كذلك.

وهذا أمر ممكن لا استحالة فيه أصلاً وإنّما المستحيل هو اقتضاء شيء للبياض المقارن للسواد مثلاً، وأين ذلك من فرض وجود المقتضي لكلّ من الضدّين في نفسه لا بقيد اجتماعه مع الآخر. ولو لا ما ذكرناه لاستحال استناد عدم الشيء إلى وجود مانعه أبداً، لأنّ الأثر المترتّب على وجود المانع إن لم يكن مضاداً للممنوع فلا موجب لكونه مانعاً منه، وإن كان مضاداً له فكيف يعقل وجود المقتضي لما فرض ممنوعاً ليستند عدمه إلى وجود المانع. [المقرّر﵀]

وأمّا بالنسبة إلى إرادة شخصين للضدّين فلأنّ إحدى الإرادتين تكون مغلوبة للإرادة الأُخرى فلا تكون متّصفة بصفة الاقتضاء، فيكون وجودها كعدمها لعدم القدرة على متعلّقها.

وبالجملة، تضادّ المعلولين يستلزم تضادّ مقتضييهما، فلا يمكن اجتماعهما في الخارج ليكون أحد المعلولين مانعاً من تأثير مقتضي الآخر ومزاحماً له، بداهة أنّ وجود أحد الضدّين في عرض وجود الآخر محال يمتنع تحقّقه في الخارج، وما كان كذلك يستحيل وجود المقتضي له، فإنّ اقتضاء المحال محال. فإذا فرض وجود المقتضي لأحد الضدّين فلا محالة يكون المقتضي للآخر محالا.

فاتّضح أنّ المانع المتوقّف على عدمه وجود المعلول هو ما كان مزاحماً لتأثير المقتضي أثره عند اجتماع شرائطه، وهذا المعنى مفقود في الضدّين كما عرفت. فلا وجه لدعوى توقّف أحدهما على عدم الآخر إلّا توهّم أنّ المعاندة والمنافاة بين الوجودين تقتضي التوقّف المزبور، وهو توهّم فاسد[1]، إذ لو تمّ ذلك لكان تحقّق كلّ من النقيضين متوقّفاً على عدم الآخر أيضاً لوجود الملاك فيه، وبطلانه غنيّ عن البيان وإقامة البرهان.

[في إشكال آخر على مقدّميّة ترك أحد الضدّين للآخر وهو لزوم الدور]

وعلى ما ذكرناه من أنّ مرتبة المانعيّة إنّما هي بعد وجود المقتضي مع الشرائط يترتّب امتناع كون أحد الضدّين شرطاً لشيء والآخر مانعاً منه لأنّ المفروض أنّ

---

١. هذا التوهّم وإن كان فاسداً في نفسه على ما سيجيء بيانه إلّا أنّه لا يرد عليه ما أُفيد في المتن من استلزامه توقّف أحد النقيضين على عدم الآخر، مع أنّه واضح البطلان.
وجه عدم الورود هو: أنّ توقّف شيء على شيء يتوقّف على مغايرتهما خارجاً، ومن الواضح أنّ عدم الشيء هو بنفسه نقيض وجوده فلا معنى لتوقّفه على عدم نقيضه، كما ان عدم العدم عنوان ومرآة للوجود فلا معنى لتوقّف الوجود عليه. [المقرّر ﷺ]

مانعيّة المانع إنّما هي في ظرف وجود المقتضي مع بقيّة الشرائط فلا بدّ من إمكان اجتماع المانع والشرط، وجوداً والضدّان بما أنّه لا يمكن اجتماعهما يستحيل كون أحدهما شرطاً لشيء والآخر مانعاً عنه.

[في الإجابة عن الدور من ناحية المحقّق الخوانساري ﷺ]

ثمّ إنّه أُورد على القائلين بكون ترك أحد الضدّين مقدّمة لوجود الآخر بأنّه مستلزم للدور، فإنّ وجود أحدهما لو توقّف على عدم الآخر توقّف وجود الشيء على عدم مانعه لتوقّف عدم الآخر على وجود ضدّه توقّف عدم الشيء على وجود مانعه لأنّ التمانع من الطرفين، واستناد عدم الشيء إلى وجود المانع هو الموجب لتوقّف المعلول على عدم المانع. وأجاب عنه المحقّق الخوانساري ﷺ بأنّ توقّف وجود أحد الضدّين على عدم الآخر فعليّ بخلاف توقّف عدم الآخر على وجوده فإنّه شأنيّ، لأنّ وجود أحد الضدّين إنّما يكون مانعاً عن الضدّ الآخر فيما إذا كان المقتضي له مع جميع شرائطه موجوداً، وهذا محال، لامتناع وجود المقتضي لكلّ من الضدّين في عرض واحد[1].

[في اقتضاء دليل المجيب نفي المقدّميّة والتوقّف لا نفي الدور عن المقدّميّة والتوقّف]

والتحقيق أنّ ما أفاده ﷺ: من كون مانعيّة المانع متوقّفة على وجود المقتضي مع جميع الشرائط، وإن كان متيناً لا مناص عن الالتزام به كما عرفت، إلّا أنّ لازمه إنكار أصل التوقّف والمقدّمية في المقام، لا إنكار لزوم الدور مع الالتزام بالتوقّف، فإنّ كون عدم المانع مقدّمة إنّما هو باعتبار مانعيّة وجوده، فإذا كانت مانعيّة أحد الضدّين للآخر مستحيلة لتوقفها على وجود المقتضي مع الشرائط المفروض استحالته فيستحيل كون عدم أحدهما مقدّمة لوجود الآخر.

---

١. حكاه عنه في مطارح الأنظار، ص ١٠٩.

ثمّ إنّه كان من الواجب على المحقّق الخوانساري ﷺ أن يمنع استناد عدم أحد الضدّين إلى وجود الآخر ولو فرض إمكان وجود مقتضييهما، فإنّ المقتضيين وإن فرضنا هما موجودين في عرض واحد إلّا أنّ عدم شيء من الضدّين لا يستند حينئذ إلى وجود الآخر بل إلى وجود مقتضي الآخر المساوي لمقتضيه في القوّة أو الأقوى منه. فإذا فرض المقتضيان متساويين في القوّة فلا يوجد شيء منهما، فيعلم من ذلك أنّ المانع من وجوده مع فرض تماميّة مقتضيه إنّما هو وجود مقتضي الضدّ الآخر لا نفسه، فإنّ المفروض أنّه معدوم فكيف يعقل أن يكون مانعاً من الآخر!؟

نعم المقتضي الضعيف لا يمكن أن يكون مانعاً من القويّ، فإذا كان مقتضي كلّ من الضدّين موجوداً وكان أحدهما أقوى من الآخر فهو يؤثّر في مقتضاه ويكون مانعاً عن الآخر.

[في أنّ عدم أحد الضدّين ليس مستنداً إلى وجود الضدّ الآخر]

وعلى كلّ حال فلا يستند عدم الشيء إلى وجود ضدّه ليلزم الدور، لكنّك عرفت أنّ مرجع استحالة استناد عدم أحد الضدّين إلى وجود الآخر إلى استحالة مانعيّة كلّ منهما من الآخر. ونتيجة ذلك عدم توقّف وجود أحدهما على عدم الآخر، إذ لا موجب للتوقّف المزبور إلّا كون أحد الوجودين مانعاً من الآخر المفروض استحالته لوجهين:

الأوّل: إنّ مانعيّة الضدّ تتوقّف على وجود المقتضي للضدّ الآخر مع سائر شرائطه، وقد فرضنا استحالته.

الثاني[1]: إنّ عدم الضدّ ولو فرض محالاً وجود مقتضيه أيضاً إنّما يستند إلى وجود مقتضي الآخر المزاحم لمقتضيه في التأثير المساوي معه في القوّة أو الأقوى

---

١. هذا الوجه هو الصحيح في إنكار كون أحد الضدّين مانعاً من الآخر، وأمّا الوجه الأوّل فقد عرفت عدم صحّته آنفاً. [المقرّر ﷺ]

منه، وعليه فلا يستند عدم أحد الضدّين إلى وجود الآخر أبداً، فيستحيل كون أحد الوجودين مانعاً من الآخر، فإذا كانت المانعيّة مبتنية على محالين كانت مستحيلة لا محالة، فيكون توقّف وجود الشيء على عدم ضدّه محالاً أيضاً.

[في الجواب الرابع عن مقدّميّة عدم أحد الضدّين للآخر]

وممّا يدلّك[1] على عدم كون ترك أحد الضدّين مقدّمة للآخر أنّه لا شبهة في أنّ عدم كلّ شيء يناقض وجوده في مرتبة واحدة، إذ نقيض كلّ وجود هو العدم البديل له لا كلّ عدم، فعدم كلّ شيء إنّما هو في مرتبة وجود ذلك الشيء. وكذلك كلّ من الضدّين متّحد في الرتبة مع الضدّ الآخر لأنّ ملاك استحالة الضدّين هو ملاك استحالة النقيضين بعينه، فإذا كان وجود كلّ ضد في مرتبة وجود الضدّ الآخر فلا محالة يكون عدم هذا الضدّ في مرتبة وجود الضدّ الآخر أيضاً، لأنّ العدم والوجود في مرتبة واحدة، فاتّحاد مرتبة وجود أحدهما مع مرتبة وجود الآخر يستدعي اتّحاد

---

١. التحقيق في المقام هو أنّ التقدّم والتأخر بين شيئين إذا كانا بالزمان فكلّ ما هو متّحد مع المتقدّم في الزمان متقدّم على المتأخّر لا محالة، كما ان مقارن المتأخّر متأخّر عن المتقدّم بالضرورة.
وأمّا إذا كان التقدّم والتأخّر بلحاظ الرتبة دون الزمان فلا استحالة في كون شيء متقدّماً على شيء ولا يكون متقدّماً على ما هو متّحد مع المتأخّر في الرتبة، كما لا استحالة في تأخّر شيء عن شيء وعدم تأخّره عمّا هو متّحد مع المتقدّم في الرتبة. والوجه في ذلك أنّ التقدّم في الرتبة لا بدّ من أن يكون ناشئاً من ملاك موجب له ولتأخّر المتأخّر. فكل ما لا يكون فيه الملاك لا يعقل فيه التقدّم والتأخّر، فالاتّحاد في الرتبة ملاكه عدم تحقّق موجب التقدّم والتأخّر لا أنّه ناشئ من ملاك وجودي كما كان هو الشأن في الاتّحاد في الزمان.
وعليه فنقول: إذا كان شيء كالعلّة متقدّماً على شيء كالمعلول فترشّح المعلول من العلّة وتوقّف وجوده على وجود علّته هو الملاك لتقدّم العلّة على المعلول وتأخّره عنها رتبة، لكن عدم المعلول الّذي هو في مرتبة وجوده غير متأخّر في الرتبة عن وجود العلّة لعدم تحقّق ملاك التأخّر فيه كما أنّ عدم العلّة لا تقدّم له على وجود المعلول لذلك أيضاً، فعدم المعلول متّحد في الرتبة مع وجود المعلول ومع وجود علّته، كما أنّ عدم العلّة متّحد رتبة مع وجود العلّة ووجود معلولها.
وعلى ذلك فعدم أحد الضدّين وإن كان في رتبة وجوده المتّحد مع وجود الآخر في المرتبة إلّا أنّه لا ينافي كونه في رتبة سابقة على وجود الآخر لتحقّق ملاك التقدّم والتأخّر فيها وعدم تحقّق ملاكهما في عدم كلّ منهما بالإضافة إلى وجوده ولا في وجود كلّ منهما بالإضافة إلى وجود الآخر. [المقرّر ﷺ]

مرتبة عدمه مع مرتبة وجود الآخر أيضاً وإلّا لم يكن العدم والوجود في مرتبة واحدة، هذا خلف.

[في تفصيل المحقّق الخوانساري ﷺ بين الضدّ الموجود والمعدوم]

ثمّ إنّ المحقّق الخوانساري ﷺ فصّل بين الضدّ المعدوم والموجود فذهب إلى توقّف وجود أحد الضدّين على عدم الضدّ الآخر إذا كان موجوداً لا مطلقاً.

وبعبارة أُخرى فصّل بين الدفع والرفع، فبنى على توقّف أحد الضدّين على رفع الآخر لا على دفعه[1]. ونسب ذلك إلى المحقّق الدواني[2] أيضاً، ولكن ظاهر كلام الدواني إنّما هو في مقام إثبات توقّف مانعيّة المانع على وجود المقتضي فعلاً مع سائر الشرائط، فهو أجنبيّ عمّا اختاره المحقّق الخوانساري إلّا أنّه ﷺ حمله على مختاره.

وربما ينسب[3] الميل إلى هذا القول إلى العلاّمة المحقّق الأنصاري ﷺ.

[في توضيح التفصيل المذكور وبيان عدم صحّته]

وكيف كان فغاية ما يمكن أن يقال في تقريبه هو: أنّ المحل إذا كان مشغولاً بأحد الضدّين لا يكون قابلاً لعروض الضدّ الآخر إلّا بعد انعدامه، فلا محالة يكون وجوده متوقّفاً على عدم الضدّ الموجود، وهذا بخلاف ما إذا لم يكن شيء منهما موجوداً وكان المحلّ خالياً عن كلّ منهما، فإنّ قابليته لعروض كلّ واحد منهما حينئذ فعليّة ولا تتوقّف على شيء، فإذا وجد المقتضي لأحدهما فلا محالة يكون موجوداً من دون أن يكون لعدم الآخر دخل في وجوده.

ويرد عليه: إنّا لو بنينا على أنّ الحادث لا يحتاج في بقائه إلى المؤثر وأنّه

---

١. حكاه عنه في مطارح الأنظار، ص ١٠٨.

٢. راجع مطارح الأنظار، ص ١١٢.

٣. الناسب هو صاحب التقريرات في مطارح الأنظار، ص ١١٢.

مستغن عنه لتمّ ما ذهب إليه فإنّ البياض مثلاً إذا وجد فلا يحتاج في بقائه إلى مؤثّر يؤثّر فيه، فلا محالة يكون وجود السواد موقوفاً على انعدامه.

وأمّا إذا بنينا على استحالة ذلك فإنّ ملاك الاحتياج إلى المؤثّر إنّما هو الإمكان الذي يشترك فيه الحدوث والبقاء، فالمحلّ كما أنّه قابل لبقاء الضدّ الموجود في الآن الثاني قابل لعروض الضدّ الآخر أيضاً، وكلّ منهما يحتاج إلى المقتضي في الآن الثاني، ومع وجود المقتضي لأحدهما يستحيل[1] وجود المقتضي للآخر، فيستند عدمه إلى عدم مقتضيه، فيكون البقاء بعد فرض احتياجه إلى المؤثّر كالحدوث، والبرهان المقتضي لعدم المقدمية في الحدوث مقتض له في البقاء أيضاً.

[في أنّ الجمع بين استحالة استغناء البقاء عن المؤثّر والتفصيل المذكور من الغرائب]

ومن الغريب أنّ المحقّق الخوانساري ذهب إلى استحالة استغناء البقاء عن المؤثّر، كما أنّ العلّامة المحقّق الأنصاري شدّد النكير على من قال بالاستغناء، ومع ذلك فقد ذهب الأوّل إلى مقدّمية رفع أحد الضدّين لوجود الآخر، ومال الثاني إليه على ما في تقريرات بعض أفاضل تلامذته[2]، وقد عرفت أنّ القول بالمقدّمية مبتن على ما أنكراه من استغناء الباقي عن المؤثّر.

فإن قلت: أليس من المشاهد بالوجدان أنّه إذا وضع جسم على الأرض يكون باقياً فيه ما لم يرفع برافع، فبقاؤه لا يدور مدار بقاء علّته، ونظير ذلك من الأمثلة كثير.

---

١. ما أفاده: من منع استناد عدم الشيء إلى وجود ضدّه وإن كان متيناً سواء في ذلك الدفع والرفع بناءً على ما هو الصحيح من احتياج بقاء الممكن إلى المؤثّر كحدوثه إلّا أنّ تعليل ذلك باستحالة وجود المقتضي لكلّ من الضدّين غير صحيح كما عرفت، بل سند المنع هو أنّ عدم الشيء يستند دائماً إلى عدم مقتضيه أو إلى عدم شرطه أو إلى وجود المانع أعني به المقتضي لما يكون مضاداً لذلك الشيء. وعلى كلّ تقدير لا يستند عدم الشيء إلى وجود ضدّه، وذلك ظاهر بأدنى تأمّل. [المقرّر].

٢. مطارح الأنظار، ص ١١٢.

فما معنى استحالة استغناء البقاء عن المؤثّر، ولعلّ المحقّق الخوانساري قدس سره قد نظر إلى ذلك في التفصيل المزبور.

قلت: أوّلاً: أنّ البقاء في المثال المذكور غير مستغن عن المؤثّر، غاية الأمر أنّ العلّة المحدثة في المثال هي علّة مبقية أيضاً، فإنّ الثقل الطبيعي في الأجسام وميلها إلى المركز أو جاذبيّة الأرض لها هي العلّة في استقرار الأجسام عليها، فما دامت هذه العلّة موجودة يكون المعلول موجوداً بوجودها وباقياً ببقائها، وهذا أجنبيّ عن استغناء البقاء عن المؤثّر كما هو واضح.

وثانياً: لو سلّمنا استغناء البقاء عن المؤثّر في الموجودات التكوينيّة الخارجيّة لكنّه بديهيّ البطلان في الأفعال الإراديّة التي هي محلّ الخلاف بيننا وبين من يقول بالمقدّمية، فإنّ الفعل الإرادي يستحيل بقاؤه بعد انعدام الإرادة بالضرورة. فغاية الأمر أنّ نفصّل بين الأفعال الاختياريّة وغيرها في مسألة استغناء البقاء عن المؤثّر. وأمّا مسألة توقّف أحد الضدّين على عدم الآخر فلا وجه فيها للتفصيل بين الدفع والرفع بعد فرض احتياج الفعل الاختياري إلى المؤثّر حدوثاً وبقاء، فعدم أحد الضدّين سواء كان ممّا يتوقّف عليه وجود الضدّ الآخر أو لم يكن كذلك لا يفرق فيه بين العدم بعد الوجود والعدم قبله. فالتفصيل المذكور لا وجه له أصلاً.

[فيما ذهب إليه الكعبي من القول بانتفاء المباح]

بقي الكلام فيما ذهب إليه الكعبي من القول بانتفاء المباح، وهذا القول مبتن على مقدّمتين:

الأُولى: توقّف ترك الحرام على فعل من الأفعال الوجوديّة بدعوى استحالة خلوّ المكلّف عن فعل من الأفعال الاختياريّة.

الثانية: احتياج الحادث في بقائه إلى المؤثّر، فيترتّب عليهما أنّ ترك الحرام

يتوقّف حدوثاً وبقاء على إيجاد فعل من الأفعال الاختياريّة فيكون واجباً بالوجوب المقدّمي، فلا يمكن فرض مباح في الخارج.

[في منع المقدّمة الأُولى]

ويرد عليه: أنّ المقدّمة الأُولى ممنوعة، بداهة أنّ الحرام بما أنّه من الأفعال الاختياريّة يكفي في عدمه وجود الصارف وعدم الإرادة، فلا يكون موقوفاً على إيجاد فعل آخر وإنّما يكون ملازماً له في الخارج، بل يمكن فرض خلوّ المكلّف عن تمام الأفعال الإراديّة لعدم تعلّق إرادته بها. وأمّا اتّصافه في هذا الحال بالكون لا محالة فإنّما هو من باب الاتّفاق لا من جهة صدوره منه بالإرادة والاختيار.

نعم لو فرضنا توقّف[1] بقاء الصارف على فعل من الأفعال الوجوديّة أحياناً بحيث لو لم يشتغل به لاضمحلّ الصارف ويقع في الحرام يقيناً، لأمكن أن يلتزم فيه بوجوب إيجاده مقدّمة للواجب، ولا ضير فيه، إذ لا يلزم منه إنكار المباح رأساً إلّا أنّ الصحيح هو عدم وجوبه شرعاً لعدم كون وجوب الصارف المتوقّف عليه شرعيّاً وإنّما هو واجب عقلي لتوقّف الامتثال الواجب عقلاً عليه. وذلك لأنّ الأحكام الشرعيّة إنّما تتعلّق بالأفعال الخارجيّة لا بالدواعي المتوقّف عليها الامتثال الواجب عقلاً، فإذا لم يكن الصارف واجباً شرعاً فلا يكون ما هو مقدّمة وجوده واجباً شرعيّاً ليلزم منه انتفاء المباح، بل إنّما يجب الإتيان به عقلاً لتوقّف واجب عقلي عليه، نظير لزوم الإتيان عقلاً بتمام أطراف العلم الإجمالي بالتكليف الوجوبيّ لتوقّف الامتثال الواجب عقلاً عليه. ومن الواضح أنّ كون شيء واجباً عقلاً لا يلزم منه نفي المباح والحكم عليه بالوجوب شرعاً.

---

١. لا يخفى أنّ الصارف عن الفعل عبارة أُخرى عن عدم الداعي إليه، ولا معنى لتوقّفه حدوثاً أو بقاء على الاشتغال بفعل من الأفعال الوجوديّة ليجب الاشتغال به عقلاً أو شرعاً. نعم يمكن علم المكلّف بأنّه لو لم يشتغل به لوقع في الحرام بإرادته واختياره. لكنّه أجنبيّ عن توقّف الصارف عليه كما هو ظاهر. [المقرّر عفي عنه]

[ظهور ثمرة البحث عن الاقتضاء وعدمه فيما إذا كان الواجب موسّعاً أو غير الأهمّ]

وأمّا ثمرة البحث فقد يقال: إنّها تظهر فيما إذا وقعت المزاحمة بين الواجب الموسّع والمضيّق وفيما إذا وقعت بين مضيّقين أحدهما أهمّ من الآخر، فعلى القول باقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضدّه يكون الواجب الموسّع أو غير الأهمّ منهيّاً عنه فيقع فاسداً إذا كان عبادة، بخلاف ما إذا قلنا بعدم الاقتضاء فإنّه لا موجب حينئذ لفساده.

[في الإيراد على الثمرة]

وأُورد عليه: بأنّه إمّا أن يعتبر في صحّة العبادة تعلّق الأمر بها فعلاً، وإمّا أن يكتفى فيها باشتمالها على ملاك الأمر ومحبوبيتها الذاتيّة وإن لم يؤمر بها فعلاً لأجل المزاحمة.

أمّا على الأوّل فتفسد العبادة عند المزاحمة بالمضيّق أو الأهمّ سواء قلنا باقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضدّه أم لا، إذ لو لم يقتض الأمر بالشيء للنهي عن ضدّه فلا محالة يقتضي عدم الأمر به لاستحالة الأمر بالضدّين، فإذا كان الضدّ العبادي غير مأمور به بالفعل فيقع فاسداً، لفرض اشتراط صحّة العبادة بكونها مأموراً بها فتنتفي بانتفائه.

وأمّا على الثاني: فتصحّ مطلقاً.

أمّا بناءً على عدم القول باقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضدّه فواضح. وأمّا بناءً على الاقتضاء فلأنّ العبادة حينئذ وإن كانت منهيّاً عنها إلّا أنّ هذا النهي غيري نشأ من مقدّمية تركها أو ملازمته للمأمور به ولم ينشأ من مفسدة في متعلّقه ليكون موجباً لاضمحلال ما فيه من الملاك الصالح للتقرّب بما اشتمل عليه.

وبالجملة صحّة العبادة وعدمها في فرض المزاحمة إنّما تدوران مدار كفاية وجود الملاك في وقوع الفعل عبادة وعدم كفايته فيه، سواء في ذلك القول باقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضدّه والقول بعدمه.

[في كلام المحقّق الثاني ﷺ على إنكار الثمرة]

وأورد المحقّق الثاني[1] ﷺ على إنكار الثمرة في صورة مزاحمة الموسّع بالمضيّق ما قد أوضحه جماعة[2] من المحقّقين ممّن تأخّر عنه بما حاصله: أنّ الأمر بالشيء إذا كان مقتضياً للنهي عن ضدّه فلا محالة يكون الفرد المزاحم من الواجب الموسّع منهيّاً عنه، فيقيّد به إطلاق الأمر به، كما هو الحال في غير المقام من بقيّة موارد النهي عن العبادة واجتماع الأمر والنهي بناءً على تقديم جانب النهي فلا محالة يقع فاسداً بناءً على عدم كفاية الاشتمال على الملاك في الصحّة.

وأمّا إذا بنينا على عدم الاقتضاء فغاية ما يقتضيه الأمر بالمضيّق هو عدم الأمر بهذا الفرد المزاحم لعدم القدرة على الإتيان به شرعاً، وهو في حكم عدم القدرة عليه عقلاً، وذلك لا يقتضي الفساد، بداهة أنّ الوجوب إنّما تعلّق بصرف وجود الطبيعة لا بخصوصيّة أفرادها ليرجع التخيير بينها إلى التخيير الشرعي، فملاك الامتثال إنّما هو انطباق المأمور به على الفرد الخارجي لا كون الفرد بشخصه مأموراً به. وحينئذ فبما أنّ الواجب الموسّع له أفراد غير مزاحمة وصرف وجود الطبيعة مقدور للمكلّف يصحّ تعلّق الأمر به من المولى، إذ لا مزاحمة بينه وبين الواجب المضيّق، وإنّما المزاحمة بين المضيّق والفرد المزاحم من الموسّع. وإذا كان صرف وجود الطبيعة مطلوباً للمولى وكان انطباقه على الفرد المزاحم قهريّاً، فيتحقّق به الامتثال قهراً ويكون مجزياً عقلاً.

وبالجملة، حال الفرد المزاحم حال غيره من الأفراد، فكما أنّ ملاك الامتثال فيها هو انطباق المأمور به عليها لا كون أنفسها مأموراً بها، كذلك يكون الملاك في الفرد المزاحم هو الانطباق المذكور أيضاً.

---

١. جامع المقاصد، ج ٥، ص ١٣-١٤، وكذلك فوائد الأُصول، ج ١، ص ٣١٢-٣١٣.

٢. منهم: المحقّق الرشتي في بدائع الأفكار، ص ٣٩٠.

[في ابتناء صحّة كلام المحقّق الثاني على اعتبار القدرة من حيث العقل العملي لا العقل النظري]

وفيه: أنّ ما ذكره ﷺ إنّما يتمّ بناءً على أن يكون منشأ اعتبار القدرة شرطاً للتكليف هو قبح تكليف العاجز، إذ عليه يمكن[1] أن يقال: إنّ الواجب الموسّع بما أنّه مقدور في الفرض المزبور ولو بالقدرة على فرد منه لا يكون التكليف به قبيحاً، وبما أن انطباقه على الفرد المزاحم قهري يكون إجزاؤه عقليّاً.

وأمّا إذا بنينا على أنّ اعتبار القدرة إنّما هو لاقتضاء نفس التكليف ذلك لا لحكم العقل بقبح تكليف العاجز، ضرورة أنّ الاستناد إلى أمر ذاتي سابق على الاستناد إلى أمر عرضي، فلا يمكن تصحيح الفرد المزاحم بذلك أصلاً.

[في توضيح اعتبار القدرة بمقتضى نفس الحكم وبطلان العبادة مطلقاً بناءً على اعتبار قصد الأمر]

توضيح ذلك: أنّ الآمر إنّما يأمر بشيء ليحرّك[2] عضلات العبد نحو الفعل

---

١. لا يخفى أنّه بناءً على اعتبار وجود الأمر في صحّة العبادة والإغماض عمّا سيجيء من صحّة تعلّق الأمر بالضدّين على نحو الترتّب لا مناص عن القول بفساد العبادة الموسّعة المزاحمة بالواجب المضيّق بناءً على ما اختاره شيخنا الأستاذ ﷺ من استحالة تعلّق الطلب بأمر متأخّر مقدور في ظرفه، لأنّه على ذلك لا يعقل تعلّق الطلب بغير المضيّق لعدم كون فرد من أفراده مقدوراً بالفعل، فلا يعقل طلب صرف وجود الطبيعة حينئذ ليكون انطباقه على ما أُتي به في الخارج قهرياً وإجزاؤه عن الإتيان بالمأمور به ثانياً عقليّاً. ولا يفرق في ذلك بين القول بأنّ منشأ اعتبار القدرة في متعلّق التكليف هو حكم العقل بقبح خطاب العاجز والقول بأنّ منشأه هو اقتضاء نفس التكليف ذلك.

نعم إذا كان الواجب ذا أفراد عرضية وكان بعض أفراده مزاحماً بواجب أهمّ لا جميعها، أو قلنا بصحّة تعلّق الوجوب بأمر متأخّر في ظرفه كما هو المختار عندنا لصحّ الإتيان بالفرد المزاحم بداعي امتثال الأمر بالطبيعة المقدورة بالقدرة على فرد منها بناءً على أنّ منشأ اعتبار القدرة هو الحكم العقلي المزبور، لكن الفرض الأوّل خارج عمّا هو محلّ الكلام في المقام. والثاني خلاف ما هو مختار شيخنا الأستاذ ﷺ فلا وجه لما في المتن من التفصيل وتسليم ما أفاده المحقّق الثاني ﷺ على تقدير وإنكاره على تقدير آخر. [المقرّر ﷺ]

٢. تحرّك المكلّف نحو الفعل وانبعاثه عن بعث المولى إنّما يتحقّق في ظرف وصول التكليف إليه وحصول الداعي له إلى الامتثال من جهة حكم العقل بلزومه.

بالإرادة والاختيار بجعل الداعي له إلى ترجيح أحد طرفي الممكن، وهذا المعنى بنفسه يستلزم كون متعلّقه مقدوراً، لامتناع جعل الداعي نحو الممتنع عقلاً أو شرعاً، وعليه فالبعث لا يكون إلّا نحو المقدور فتخرج الأفراد غير المقدورة عن حيّز الطلب، فالفرد المزاحم وإن كان من أفراد نفس الطبيعة إلّا أنّه ليس من أفرادها بما هي مأمور بها ومتعلقة للطلب ليكون انطباق المأمور به عليه قهريّاً فيكون مجزياً.

[في أنّ كفاية قصد الملاك توجب صحّة العبادة حتى على الاقتضاء]

وبالجملة: انطباق الطبيعة المأمور بها على الفرد المزاحم يتوقّف على عدم تقييدها بقيد القدرة، وأمّا إذا كانت مقيّدة بها لاقتضاء نفس الطلب ذلك امتنع انطباقها على ذلك الفرد ليتحقّق به امتثال الأمر المتعلّق بصرف وجودها. فلو بنينا على اشتراط صحّة العبادة بتعلّق الأمر بها فلا بدّ من الالتزام بفساد الفرد المزاحم، لخروجه عن حيّز الطبيعة المأمور بها إمّا للنهي وإمّا لتقيدها بالقدرة المانع من انطباقها على الفرد المزاحم.

[في إبداء احتمال عدم اشتمال المتعلّق على الملاك بإرجاع القدرة المقتضاة بنفس الطلب إلى القدرة الشرعيّة]

نعم، إذا بنينا على كفاية الاشتمال على الملاك في الصحّة فلا بدّ من الالتزام بصحّة الفرد المزاحم في الصورتين، لما عرفت من أنّه تامّ الملاك حتّى بناءً على كونه منهيّاً عنه أيضاً، لما ستعرف في بحث النهي عن العبادة -إن شاء الله تعالى-

---

وأمّا التكليف في نفسه فهو كما عرفت سابقاً ليس إلّا عبارة عن اعتبار كون الفعل على ذمّة المكلّف كما أنّ الإنشاء على ما ذكرناه لا شأن له إلّا أنّه إبراز لذلك الاعتبار القائم بالنفس، فلا مقتضي لاختصاص متعلّق الحكم بالحصّة الإراديّة والاختياريّة بل الفعل على إطلاقه متعلّق الحكم سواء في ذلك المقدور وغيره. نعم القدرة دخيلة في حكم العقل بلزوم الامتثال، ومن الواضح أنّ ذلك لا يقتضي اعتبارها في متعلّق التكليف بوجه أصلاً، وقد مرّ تفصيل ذلك في بحث التعبّدي والتوصّلي فراجع. [المقرّر حفظه الله]

من أنّ النهي المانع عن التقرّب بالعبادة إنّما هو النهي النفسيّ لا الغيري، لأنّ النهي الغيري لا ينشأ من مفسدة في متعلّقه ليكشف عن عدم تماميّة ملاك الأمر.

وبما أنّك عرفت في مبحث التعبّدي والتوصّلي كفاية قصد الملاك في صحّة العبادة وعدم اشتراطها بقصد الأمر-إذ لم يدلّ دليل شرعي على اعتبار أزيد من قصد التقرّب بالعمل في وقوعه عبادة. وأمّا تطبيقه على قصد الأمر وغيره من الدواعي القربيّة فإنّما هو بحكم العقل وقصد الملاك إن لم يكن أقوى في حصول التقرّب بنظر العقل من قصد الأمر فلا أقلّ من كونه مثله- تعرف أنّ الأقوى في محلّ الكلام صحّة الفرد المزاحم ولو بنينا على كونه منهيّاً عنه بالنهي الغيري فضلاً عمّا إذا لم يكن كذلك.

فإن قلت: تصحيح العبادة في حال المزاحمة بالملاك يتوقّف على إحرازكونها واجدة له في هذا الحال، وهو لا يجتمع مع القول باقتضاء نفس الطلب لاعتبار القدرة في متعلّقه، إذ عليه يكون اعتبار القدرة فيه شرعيّاً، والقدرة دخيلة في ملاكه فيرتفع الملاك بارتفاع القدرة.

بيان ذلك: إنّا لو بنينا على أنّ اعتبار القدرة في متعلّق الأمر إنّما هو بحكم العقل لقبح تكليف العاجز، فيمكن أن يقال حينئذ: إنّ إطلاق متعلّقه شرعاً يكشف عن كونه ذا ملاك مطلقاً في حال القدرة وعدمها، نظير اشتراط التكليف بكون متعلّقه محلّ الابتلاء، فإنّه لا يكشف عن عدم كونه ذا ملاك حال خروجه عن الابتلاء، غاية الأمر أنّه لا يحسن تعلّق التكليف به في غير حال الابتلاء، وهو لا يستلزم عدم كونه واجداً للملاك في هذا الحال، فإطلاق المتعلّق في كلا المقامين يكون كاشفاً عن تماميّة الملاك في المتعلّق مطلقاً، وإن كان تعلّق التكليف به مشروطاً عقلاً بكونه مقدوراً ومحلّاً للابتلاء.

وأمّا إذا بنينا على أنّ نفس تعلّق الطلب بشيء يقتضي اعتبار القدرة عليه فيكون تعلّق الطلب به مقيّداً لإطلاق متعلّقه ومضيّقاً لدائرته، فكأنّه قيّد المتعلّق بحال القدرة لفظاً، فيكون هذا التقييد كاشفاً عن اعتبار القدرة فيه شرعاً ودخلها في الملاك واقعاً، نظير دلالة الدليل على تقييد وجوب الحجّ بالاستطاعة مطابقة ودلالته على تقييد وجوب الوضوء بالتمكّن من استعمال الماء التزاماً، لأنّ تقييد وجوب التيمّم في الآية المباركة بعدم وجدان الماء المفسّر بعدم التمكّن من استعماله مع أنّ التفصيل بين الوجدان وعدمه قاطع للشركة كما أفاده المحقّق الثاني ﷺ يستلزم كون التكليف بالوضوء متوجّهاً إلى غير من هو مكلّف بالتيمّم، فكما أنّ التقييد فيهما يكشف عن اعتبار القدرة في متعلّقهما شرعاً وعن دخلها في الملاك واقعاً، كذلك الحال في المقام.

ولو سلّم فيما نحن فيه عدم القطع بالتقييد شرعاً الكاشف عن دخل القدرة في الملاك فلا محالة يحتمل ذلك، بحيث لو كانت دخيلة في الملاك لصحّ للمتكلّم أن يكتفي في بيانه بنفس إيقاع الطلب على ما تعلّق به، فيكون المقام من قبيل احتفاف الكلام بما يصلح لكونه قرينة، ومعه لا يمكن التمسّك بالإطلاق.

ولو سلّم عدم صلوحه لكونه بياناً، لكنّ الإطلاق وعدم تقييد المتعلّق بكونه مقدوراً لا يكشف عن عدم دخل القدرة في الملاك واقعاً، فإنّ كشف الإطلاق عن عدم التقييد واقعاً إنّما يكون فيما إذا لزم نقض الغرض من عدم التقييد إثباتاً مع دخل القيد فيه ثبوتاً، كما إذا كان غرض المولى مترتّباً على عتق خصوص الرقبة المؤمنة ولم يبيّن القيد مع كونه في مقام البيان. وأمّا في أمثال المقام فبما أنّ ما يحتمل دخله في الملاك هي القدرة ولا يمكن المكلّف إيجاد غير المقدور في الخارج ليترتّب عليه نقض غرض المولى على تقدير دخل القدرة في الملاك واقعاً لا يمكن

التمسّك بالإطلاق لدفع الاحتمال المزبور، فيكون مجرّد احتمال عدم كون العبادة واجدة للملاك في حال المزاحمة كافياً في عدم صحّة التقرّب بها.

قلت: إذا كان متعلّق الطلب مقيّداً بالقدرة -كما في آيتي الحجّ[1] والوضوء[2]- فالتقييد يكشف عن دخل القدرة في الملاك واقعاً، بداهة أنّه لا معنى لأخذ قيد في متعلّق الطلب إثباتاً إذا لم يكن دخيلاً في الملاك ثبوتاً، وعلى ذلك يترتّب أنّه لا يمكن تصحيح الوضوء بالملاك أو بالترتّب في موارد الأمر بالتيمّم، لأنّ الوضوء في تلك الموارد ليس واجداً للملاك ليحكم بصحّته من جهة الاكتفاء في صحّة العبادة بالملاك أو من جهة الالتزام بصحّة الترتّب وبوجود الأمر بالمهمّ عند عصيان الأمر بالأهمّ.

وتوهّم صحّته في تلك الموارد إنّما نشأ من تخيّل كونه واجداً للملاك فيها مع الغفلة عن أنّ وجدان الماء شرط شرعي لوجوب الوضوء وله دخل في ملاكه، وعليه لا يكون الوضوء في تلك الموارد واجداً للملاك ليحكم بصحّته بأحد الوجهين.

وبالجملة لا تجتمع صحّة الوضوء المتوقّفة على وجدان الماء لاشتراط ملاكه به سواء أتى به للصلاة أم لغيرها مع الأمر بالتيمّم المشروط بعدم وجدانه.

نعم، إذا كان الموجب للتيمّم هو ضيق الوقت فلو توضّأ لغاية أُخرى غير الصلاة فلا يبعد الحكم بصحّته، والفرق موكول إلى محلّه.

وأمّا إذا لم يكن متعلّق الطلب مقيّداً بالقدرة في مرتبة سابقة على تعلّق الطلب به بل كان اعتبار القدرة فيه لتعلّق الطلب به سواء كان التقييد ناشئاً من حكم العقل بقبح خطاب العاجز أو من اقتضاء نفس تعلّق الطلب به ذلك، فمعروض الطلب في مرتبة سابقة على عروضه -وهي مرتبة اقتضاء المتعلّق لعروض الطلب عليه التي

---

١. آل عمران: ٩٧.

٢. المائدة: ٦.

هي عبارة أُخرى عن مرتبة وجدانه للملاك - يكون مطلقاً لا محالة والتقييد في مرتبة لاحقة وهي مرتبة عروض الطلب لا يعقل أن يكون تقييداً في مرتبة سابقة عليه.

وبالجملة، المادّة التي يعرض عليها الطلب وإن كانت مقيّدة بالقدرة عليها حال عروضه إلّا أن إطلاقها في مرتبة سابقة عليه يكشف عن عدم دخل القدرة في الملاك وعن كون ذات العمل الذي هو معروض الطلب واجداً للملاك التامّ، وإلّا لكان على المولى تقييده في تلك المرتبة، فمن الإطلاق في مقام الإثبات يستكشف عدم التقييد في مقام الثبوت.

فظهر أنّ اقتضاء الطلب لاعتبار القدرة في متعلّقه يستحيل أن يكون بياناً ومقيّداً للإطلاق في مرتبة سابقة عليه، فلا معنى لدعوى الإجمال وأنّ المقام من قبيل احتفاف الكلام بما يصلح لكونه قرينة فضلاً عن دعوى كونه بياناً ومقيّداً لإطلاقها.

وأمّا ما ذكر أخيراً - من أنّ عدم التقييد في المقام لا يكشف عن عدم دخل القدرة في الملاك واقعاً، لعدم لزوم نقض الغرض من عدم البيان على تقدير دخلها فيه واقعاً، فمجرّد احتمال دخلها فيه يكفي في عدم صحّة العبادة - ففيه أوّلاً: إنّ هذا لو تمّ فإنّما هو فيما إذا كان الشكّ في اعتبار القدرة التكوينيّة في الملاك، لاستحالة صدور غير المقدور، فلا يلزم من عدم البيان نقض الغرض أصلاً.

وأمّا إذا كان الشكّ في كون القدرة ولو كانت شرعيّة دخيلة في الملاك، كما هو المفروض في المقام فيلزم نقض الغرض من عدم التقييد لا محالة، فإنّ المكلّف يمكنه أن يأتي بفرد الواجب الموسّع عند مزاحمته للواجب المضيّق تمسّكاً بالإطلاق، فيلزم نقض الغرض على تقدير عدم كونه واجداً للملاك واقعاً.

وثانياً: إنّ لزوم نقض الغرض ليس من مقدّمات التمسّك بالإطلاق، بل من مقدّماته تبعيّة مقام الإثبات لمقام الثبوت، فكون المتكلّم في مقام بيان تمام ماله

دخل في غرضه يستلزم بيان جميع القيود المعتبرة في متعلّق حكمه، وإلّا لزم الخلف وعدم كونه في مقام البيان، فمن الإطلاق وعدم التقييد بقيد يستكشف عدم دخله في مقام الثبوت بلا حاجة ضمّ مقدّمة لزوم نقض الغرض أصلاً.

فإن قلت: إنّ ما ذكرته من التمسّك بإطلاق المادّة في المرتبة السابقة على تعلّق الطلب بها لإثبات عدم دخل القدرة في الملاك يتوقّف على كون المولى في مقام بيان ما يقوم به ملاك طلبه أيضاً، ومن الواضح أنّه يقطع عادة بعدم كون الآمر في مقام البيان من هذه الجهة، ومعه كيف يمكن التمسّك بالإطلاق مع أنّ كون المولى في مقام البيان من جملة مقدّماته!؟

وبالجملة ما فرض كون المولى في مقام بيانه وهو ما تعلّق به طلبه مقيّد بالقدرة على الفرض، وما يشكّ في تقيّده بها وهو الملاك الداعي إلى طلب الفعل فالمولى ليس في مقام بيانه، فلا يجدي الإطلاق في مقام الإثبات لدفع احتمال التقيّد في مقام الثبوت.

قلت: التمسّك[1] بالإطلاق إن كان لاكتشاف ما اراده المتكلّم من كلامه فهو

---

١. لا يخفى أنّ التمسّك بإطلاق المتعلّق لإحراز عدم اشتراط الملاك بالقدرة إن كان من جهة استكشاف مراد المتكلّم من ظاهر كلامه، فهو يتوقّف على كون المولى في مقام بيان ما يقوم به ملاك طلبه، ومن الواضح أنّه ليس كذلك غالباً، بل غاية ما هناك كون المولى في مقام بيان ما تعلّق به طلبه فقط، بل الغالب في الموالي العرفيّة غفلتهم عن ذلك فضلاً عن كونهم في مقام بيانه. ثمّ إنّه على تقدير كون المولى في مقام بيان ما يقوم به ملاك طلبه أيضاً لا يمكن التمسّك بإطلاق كلامه بعد حكم العقل باعتبار القدرة في متعلّق الطلب أو اقتضاء نفس تعلّق الطلب به ذلك واحتمال اعتماد المتكلّم في التقييد على ذلك، لأنّ الكلام يحتفّ حينئذ بما يحتمل كونه قرينة، فلا ينعقد له ظهور في الإطلاق كما هو ظاهر.

وأمّا إذا كان التمسّك بالإطلاق لأجل كشف المعلول عن علّته سواء كان المولى في مقام البيان من الجهة المشكوك فيها أم لم يكن كما هو مختار شيخنا الأُستاذ قدس سره فيرد عليه أنّ تعلّق الطلب بشيء وإن كان يكشف عن وجود الملاك فيه بناءً على تبعيّة الأحكام لما في متعلّقاتها من الملاكات الواقعيّة كما هو الصحيح إلّا أنّ غاية ما يقتضيه ذلك هو إحراز الملاك في خصوص الحصّة الملازمة لتعلّق الطلب بها دون غيرها، ضرورة أنّ عدم طلب غير المقدور كما يمكن أن يكون لأجل المانع يمكن أن يكون لعدم ما يقتضيه فلا موجب لإحراز الملاك فيه أصلاً.

يتوقّف على إحرازكونه في مقام البيان كما ذكرت، ضرورة أنّه مع عدم كون المتكلّم في مقام البيان لا يكون إطلاق كلامه إثباتاً كاشفاً عن تعلّق إرادته بالمطلق ثبوتاً.

وأمّا إذا كان التمسّك به لكشف أمرواقعي بنحو الإنّ ومن باب كشف المعلول عن علّته فهولا يتوقّف على كون المولى ملتفتاً إليه، فضلاً عن كونه في مقام بيانه.

وما نحن فيه من هذا القبيل، فإنّا إذا فرضنا أنّ ما تعلّق به طلب المولى في ظاهركلامه هوالفعل المطلق قبل تعلّق الطلب به دون المقيّد، والمفروض أنّ تعلّق الطلب بفعل يكشف عن كونه ذا ملاك ومصلحة داعية إلى طلبه على مذهب العدلية، فيكشف ذلك عن أنّ الواجد للملاك هو مطلق الفعل دون المقدورمنه، وهذا الكشف عقلي لا يدورمداركون المولى في مقام بيانه وعدمه والإشكال المزبور إنّما نشأ من خلط التمسّك بالإطلاق في هذا المقام بالتمسّك به في المقام الأوّل، فتدبّرحتّى لا يختلط الأمرعليك.

وأمّا ما ربما يقال من ان تعلّق الطلب بفعل غير مقيّد بالقدرة في مقام الإثبات يكشف عن وجوبه بالمطابقة وعن كونه ذا ملاك ملزم بالالتزام، وحكم العقل باعتبار القدرة في متعلّق التكليف إنّما يصلح للتقييد بالإضافة إلى الدلالة المطابقية دون الالتزامية، فيبقى إطلاق الكلام بالإضافة إلى الدلالة الالتزاميّة على حاله فجوابه ان الدلالة الالتزاميّة كما أنّها تابعة للدلالة المطابقية وجوداً تابعة لها حجّيّة، فإذا ارتفعت حجّيّة الدلالة المطابقية ارتفعت حجّيّة الدلالة الالتزاميّة أيضاً، وذلك لأجل ان الحكاية عن اللازم إنّما كانت حجّة ولو مع عدم التفات المتكلّم إلى الملازمة وعدم قصده الحكاية عنه، لأن ثبوت الملزوم والتعبّد به يقتضي التعبّد بلازمه، لبناء العقلاء على ذلك في باب الظهورات على ما يأتي تفصيل ذلك في محلّه إن شاء الله تعالى. فإذا لم يثبت الملزوم لم يثبت لازمه أيضاً، فإذا قامت البيّنة مثلاً على ملاقاة الثوب للبول الدالّة على نجاسة الثوب بالالتزام وعلم من الخارج عدم ملاقاته له مع احتمال كونه نجساً من جهة أُخرى فهل يحكم بنجاسة الثوب حينئذ أخذاً بالدلالة الالتزاميّة مع فرض سقوط الدلالة المطابقية عن الحجّيّة؟ كلّا. فالتحقيق أنّه لا طريق لنا إلى إحراز اشتمال غير المقدور من أفراد الطبيعة المأمور بها على الملاك بناءً على اعتبار القدرة في متعلّق الأمر على أحد الوجهين المتقدّمين. نعم بناءً على ما اخترناه من عدم اعتبار القدرة إلّا في مرحلة حكم العقل بوجوب الامتثال صحّ التمسّك بالإطلاق لإثبات كون الفرد المزاحم لما هو أهمّ منه واجداً للملاك، إذ المفروض أنّ متعلّق الأمر هو نفس الطبيعة غير المقيّدة بالقدرة الصادقة على الفرد المزاحم أيضاً، فكلّ فرد أُتي به في الخارج فهو فرد للمأمور به وواجد لملاكه لا محالة. [المقرّرعفي عنه]

فاتّضح ممّا ذكرناه صحّة استكشاف كون الملاك فيما لم يقيّد متعلّق الطلب بالقدرة في ظاهر الخطاب ولو بنينا على اقتضاء نفس تعلّق الطلب لاعتبار القدرة في متعلّقه.

وأمّا إذا كانت القدرة معتبرة في ظاهر الخطاب فإن كانت هناك قرينة على أنّ اعتبار القدرة إنّما هو من باب التأكيد لحكم العقل فيكون كما إذا لم تعتبر القدرة في ظاهر الخطاب، وإلّا فظاهر الدليل يقضي بأنّ ذات ما تعلّق به الطلب هو الفعل المقيّد بالقدرة فتكون القدرة دخيلة في الملاك أيضاً.

[في أنّ الأمر بالإزالة والأمر بالصلاة ليسا متعارضين بل من المتزاحمين]

ثمّ إنّه ربما يورد على ما ذكرناه من تصحيح العبادة بالملاك: بأنّ الأمر بالصلاة مع الأمر بالإزالة -مثلاً- بعد امتناع اجتماعهما متعارضان فلا بدّ من الرجوع إلى المرجّحات، وبما أنّ المفروض أنّ المرجّح في طرف الأمر بالإزالة يسقط دليل وجوب الصلاة عن الحجّيّة لا محالة، إذ فرض إعمال دليل وجوب الإزالة فرض إسقاط دليل وجوب الصلاة، فلا يستكشف كون الصلاة حينئذ مشتملة على الملاك حتّى يمكن تصحيحها به.

[في وجه عدم تعارض الأمرين ومنشأ الخلط بين بابَي التعارض والتزاحم]

ولا يخفى أنّ هذا الإيراد إنّما نشأ من تخيّل أنّ المقام من باب المتعارضين، وهو ناشئ من خلط باب التعارض بباب التزاحم غفلة عن أنّ الملاك في كلّ من البابين يخالف ما هو الملاك في الآخر، كما أنّ القول بأنّ الأصل عند الشكّ هو التعارض أو التزاحم ناشئ عن ذلك أيضاً، وهو يشبه القول بأنّ الأصل في الأشياء هل هي الطهارة أو البطلان في البيع الفضولي؟ فإنّ الفرق بين البابين كبعد المشرقين فكيف يصحّ إمكان تصادقهما على مورد واحد ليكون أحدهما هو الأصل دون الآخر!؟

[في الفروق الأربعة التي تكون بين بابي التعارض والتزاحم]

وتحقيق ذلك: إنّ باب التعارض يفترق عن باب التزاحم في مورد التصادم، وفي الحاكم بالترجيح أو التخيير، وفي جهة التقديم، وفي كيفيته.

[الفرق الأوّل: أنّ التصادم في التعارض في مقام جعل الحكم، وفي التزاحم في مقام امتثاله وفعليّة الحكم]

أمّا الأوّل: فتوضيحه أنّ الحكم المدلول عليه بدليل إذا لوحظ بالقياس إلى الحكم المستفاد من دليل آخر فإن لم يكن بينهما تناف وتعاند أصلاً فهما خارجان عن بابي المزاحمة والمعارضة، وإن كان بينهما التنافي فهو إمّا أن يكون في مقام جعلهما وإنشائهما على موضوعهما المقدّر وجوده على نحو القضايا الحقيقيّة، وإمّا أن يكون في مقام الفعليّة وتحقّق كلّ ما هو مأخوذ في موضوع الحكم شرعاً أو عقلاً.

وعلى الأوّل فالدليلان متعارضان نظير الدليل الدالّ على وجوب السورة في الصلاة بالقياس إلى ما دلّ على عدم وجوبها، فإنّ جعل الوجوب لشيء ينافي عدم جعله له بالضرورة، فيعامل معهما معاملة المتعارضين. وعلى الثاني فالحكمان متزاحمان نظير وجوب إنقاذ كلّ من الغريقين مع عدم قدرة المكلّف على الجمع بين امتثاليهما، فإنّ جعل الوجوب لكلّ منهما مشروطاً بالقدرة على امتثاله لا ينافي جعل الآخر كذلك، فلا معارضة في مقام الجعل والإنشاء، بل المنافاة نشأت من عدم قدرة المكلّف على الجمع بين الامتثالين فإنّ إعمال القدرة في أحدهما يستلزم العجز عن الآخر الموجب لعدم فعليّة التكليف في ناحيته، فالتنافي بينهما إنّما هو في مقام الفعليّة.

ومنه يظهر أنّ تصادم المتزاحمين إنّما هو في القدرة غالباً وإن كان قد يتحقّق[1]

---

١. سيأتي أنّ وقوع التزاحم بين حكمين يختصّ بموارد عدم القدرة على الجمع بين امتثالهما وأنّه يستحيل تحقّقه في غيرها. [المقرّر حفظه الله]

في غيرها نادراً كما سيأتي ذلك إن شاء الله تعالى، وأمّا تصادم المتعارضين فهو من جهة المتعلّق دائماً، نظير تصادم الأضداد الخارجيّة في العروض على موضوع خارجي.

[الفرق الثاني: أنّ الحاكم بالأخذ بذي المزيّة أو التخيير في التعارض هو الشرع، وفي التزاحم هو العقل]

وأمّا الثاني: أعني به افتراق باب التعارض عن باب التزاحم بالحاكم بالترجيح أو التخيير فهو من جهة أنّ الحاكم بالترجيح والأخذ بذي المزيّة أو التخيير عند عدمها في باب التزاحم هو العقل، وفي باب التعارض هو الشرع، بناءً على المختار من حجّيّة الأمارات من باب الطريقيّة، إذ مقتضى القاعدة حينئذ هو التساقط وعدم الاعتبار بمزيّة أحد الدليلين على الآخر، فيكون الحكم بالترجيح أو التخيير من جهة التعبّد الشرعي.

نعم، لو قلنا بحجّيّتها من باب السببيّة[1] والموضوعيّة لكانت الأمارتان المتعارضتان متزاحمتين في وجوب العمل على طبق كلّ منهما، والحاكم بالترجيح أو التخيير حينئذ هو العقل.

[الفرق الثالث: وجه التقديم وهو في التعارض أقوائيّة الدلالة أو السند، وفي التزاحم أمور]

وأمّا الثالث: أعني به افتراق البابين في جهة التقديم فبيانه أنّ أوّل المرجّحات في باب التزاحم هو كون أحد الواجبين ممّا ليس له بدل والآخر ممّا له بدل، وهذا يتحقّق في موردين:

---

١. المراد من السببيّة والموضوعيّة في المقام هي السببيّة على رأي الأشاعرة أو المعتزلة.
وأمّا السببيّة على رأي بعض العدلية أعني بها الالتزام بالمصلحة السلوكيّة من دون أن يكون في مؤدّى الأمارة بما هو كذلك ما يقتضي الأمر به فحالها حال الطريقيّة بعينها في أنّ مقتضى القاعدة حينئذ هو تساقط الدليلين المتنافيين في مدلولهما، وإنّما الحاكم بالترجيح أو التخيير هو الشرع، وانتظر لذلك مزيد بيان في محلّه إن شاء الله تعالى. [المقرّر ﷺ]

أحدهما: ما إذا كان لأحد الواجبين بدل في عرضه، كما إذا كان واجباً تخييريّاً عقليّاً أو شرعيّاً مع كون الواجب الآخر تعيينيّاً فيقدّم الواجب التعييني على التخييري فيما إذا زاحم بعض أفراد الواجب التخييري الواجب التعييني ووجه التقديم فيه واضح، فإنّ وجوب الواجب التخييري لا يقتضي لزوم الإتيان بخصوص فرده المزاحم، بخلاف الوجوب التعييني فإنّه يقتضي لزوم الإتيان بخصوص الفرد المزاحم لفرض تعيّنه. ومن الواضح أنّ ما لا اقتضاء فيه لا يمكن أن يزاحم ما فيه الاقتضاء.

وثانيهما: ما إذا كان لأحد الواجبين بدل في طوله دون الآخر، كما إذا وقع التزاحم بين الأمر بالوضوء والأمر بتطهير البدن للصلاة، فبما أنّ الوضوء له بدل -وهو التيمّم- فلا يمكن مزاحمة أمره مع أمر التطهير، فيقدّم رفع الخبث ويكتفى في الصلاة بالطهارة الترابية، ولأجل ذلك يقدّم إدراك تمام الركعات في الوقت مع الطهارة الترابيّة على إدراك ركعة واحدة مع الطهارة المائيّة إذا دار الأمر بينهما.

وتوهّم: أنّ إدراك ركعة واحدة في الوقت بدل عن تمام الصلاة فيه فيكون الدوران بين واجبين لكلّ منهما بدل، مدفوع بأنّ بدلية إدراك الركعة الواحدة عن تمام الصلاة في الوقت إنّما هي على تقدير العجز عن إدراك تمام الصلاة فيه، وقد فرضنا قدرة المكلّف على إدراك تمامها فيه، فلا موجب لسقوط التكليف بإتيان تمام الصلاة في وقتها، فيسقط التكليف بالطهارة المائيّة، فيجب الإتيان بتمام الصلاة في وقتها مع الطهارة الترابيّة التي هي بدل عن الطهارة المائيّة.

وأمّا ما عن بعضهم من نسبة تقديم إدراك الركعة الواحدة مع الطهارة المائيّة على إدراك تمام الصلاة في الوقت مع الطهارة الترابيّة إلى السيّد العلّامة المحقّق الشيرازي ﷺ فلا يظنّ بصدقة.

[في أقسام الواجبين التعيينيّين]

وأمّا إذا كان كلّ من الواجبين تعيينيّاً لا بدل له فإمّا أن يكون اعتبار القدرة في أحدهما شرعيّاً، وفي الآخر عقليّاً، أو يكون في كلّ منهما شرعيّاً أو عقليّاً، فهذه أقسام ثلاثة:

[القسم الأوّل: كون أحدهما مشروطاً عقلاً]

أمّا القسم الأوّل -وهو ما كانت القدرة في أحدهما شرطاً شرعيّاً دون الآخر- فيقدّم فيه الواجب المشروط بالقدرة عقلاً على الواجب المشروط بها شرعاً، لأنّ ملاك الواجب الذي لا تكون القدرة شرطاً لوجوبه شرعاً تامّ لا قصور فيه ولا مانع من إيجابه بالفعل، فيكون وجوبه فعليّاً لا محالة وموجباً لعجز المكلّف عن الإتيان بالواجب الآخر ومانعاً عن تحقّق ملاكه المتوقّف على القدرة عليه على الفرض.

وهذا بخلاف الواجب المشروط بالقدرة شرعاً، فإنّ وجوبه يتوقّف على تماميّة ملاكه المتوقّفة على عدم فعليّة الواجب الآخر، فلو استند عدم فعليّته إلى فعليّة الوجوب المشروط بالقدرة شرعاً لزم الدور.

ولا فرق فيما ذكرناه بين أن يكون الوجوب المشروط بالقدرة شرعاً متأخّراً عن الآخر زماناً وأن يكون مقارناً معه أو متقدّماً عليه، والملاك في تقدّم الواجب الذي لا يكون مشروطاً بالقدرة شرعاً على الواجب المشروط بها شرعاً أمر واحد.

[القسم الثاني: كون أحد المشروطين شرعاً مقدّم زماناً]

وأمّا القسم الثاني: وهو ما إذا كان كلّ من الواجبين مشروطاً بالقدرة شرعاً فيقدّم فيه ما كان بحسب الزمان مقدّماً على الآخر في الفعليّة وتحقّق موضوعه، إذ حينئذ يكون المتقدّم مستقرّاً في محلّه ورافعاً لموضوع التكليف عن الآخر، فلا يبقى محلّاً ومجالاً له.

وهذا فيما إذا لم تكن هناك جهة أُخرى توجب تقدّم أحد الواجبين على

الآخر ولو كان متأخّراً عنه زماناً، كما إذا وقعت المزاحمة بين وجوب الحجّ[1] ووجوب الوفاء بالنذر وأشباهه، فإنّ وجوب الوفاء في تلك الموارد مع اشتراطه بالقدرة شرعاً مشروط بعدم كون متعلّقه محلّلاً للحرام أيضاً، فيقدّم وجوب الحجّ عليه ولو كان النذر بحسب الزمان سابقاً على أشهر الحجّ، كمن نذر في شهر رمضان المبيت ليلة عرفة في مشهد الحسين عليه السلام وبعد ذلك عرض له الاستطاعة، فإنّ الوفاء بالنذر في هذا الفرض بما أنّه يستلزم ترك الواجب في نفسه ومع قطع النّظر عن تعلّق النذر به لا تشمله أدلّة وجوب الوفاء بالنذر فينحلّ النذر بذلك، ويكون وجوب الحجّ فعليّاً ورافعاً لملاك متعلّق النذر.

فإن قلت: إنّ وجوب الوفاء بالنذر غير مشروط بالقدرة شرعاً فكيف يقدّم عليه وجوب الحجّ المشروط بها في لسان الدليل؟ وعلى فرض كونه مشروطاً بها شرعاً أيضاً فكلّ منهما قابل لأن يكون رافعاً لملاك الآخر في حدّ نفسه لكن النذر من

---

١. التحقيق: أنّ تزاحم وجوب الوفاء بالنذر ووجوب الحجّ خارج عن موضوع هذا القسم لا عن حكمه، وذلك لأنّ النذر وإن فرض تقدّمه على حصول الاستطاعة زماناً إلّا أنّ تقدّم أحد الواجبين على الآخر في هذا القسم إنّما يدور مدار تقدّمه عليه زماناً، ولا عبرة فيه بتقدّم سبب أحد الوجوبين على سبب الآخر في الزمان أصلاً. وعلى ذلك فالنذر وإن فرض تقدّمه على حصول الاستطاعة زماناً إلّا أنّ وجوب الوفاء به متأخّر لا محالة عن وجوب الخروج مع الرفقة في ظرف تحقّق الاستطاعة، فيقدّم عليه وجوب الخروج لكونه فعليّاً بفعليّة موضوعه بلا مزاحم له في ذلك الظرف أصلاً.

وهذا بناءً على استحالة الواجب التعليقي ولزوم اشتراط وجوب الوفاء بالنذر بتحقّق ليلة عرفة في غاية الوضوح. وأمّا بناءً على إمكانه وصحّته -كما هو الصحيح- فوجوب الوفاء بالنذر وإن كان في نفسه فعليّاً قبل مجيء وقت الواجب إلّا أنّ وجوب الحجّ أيضاً كذلك، فالوجوبان عرضيّان، وكلّ منهما قابل لرفع موضوع الآخر ولا عبرة بحدوث وجوب الوفاء بالنذر قبل حصول الاستطاعة بعد كونه مزاحماً بوجوب الحجّ بقاء. وعلى ذلك لا يبقى مجال لتوهّم تقدّم وجوب الوفاء بالنذر على وجوب الحجّ بملاك تقدّم الواجب السابق في الزمان على الواجب الآخر المتأخّر فيه، بل لا بدّ من تقدّم وجوب الحجّ عليه للوجه المذكور في المتن ولأنّ وجوب الوفاء بالنذر لو كان مانعاً عن تحقّق الاستطاعة وسقوط وجوب الحجّ عن المكلّف للزم إمكان التخلص عن وجوب الحجّ بكلّ نذر يضادّ متعلّقه للإتيان بمناسك الحجّ في ظرفها، مع أنّ ذلك ممّا يقطع ببطلانه. [المقرّر عفي عنه]

جهة تقدّمه زماناً يكون رافعاً للاستطاعة، كما ذهب إليه صاحب ***الجواهر*** ﷺ[1].

قلت: أمّا حديث عدم اشتراط وجوب الوفاء بالقدرة شرعاً فيدفعه أنّ وجوب الوفاء تابع لما تعلّق به النذر، وبما أنّ النذر تعلّق[2] بالفعل المقدور فاعتبار القدرة على الفعل هو مقتضى نفس تعلّق الالتزام به، نظير اقتضاء نفس الطلب لاعتبار القدرة في متعلّقه فلا محالة يكون متعلّق النذر هو الفعل المقدور، فتكون القدرة مأخوذة في موضوع وجوب الوفاء قبل تعلّقه به، وهذا عين اعتبار القدرة في متعلّق الوجوب شرعاً الكاشف عن اختصاص الملاك بالفعل المقدور.

وأمّا دعوى: كون وجوب الوفاء بالنذر قابلاً لنفي الاستطاعة المقوّمة لملاك الحجّ، فيبطلها أوّلاً: أنّ انعقاد النذر مشروط بكون متعلّقه راجحاً في نفسه في ظرف العمل، ومن المفروض أنّ متعلّقه في الفرض المزبور ليس براجح في ظرف العمل.

وثانياً: أنّه لو بنينا على عدم اعتبار الرجحان في ظرف العمل في انعقاد النذر واكتفينا برجحان متعلّقه حين النذر، فالنذر في مفروض الكلام بما أنّ متعلّقه في نفسه محلّل للحرام لاستلزامه ترك الحجّ لا يكون منعقداً، لاشتراط انعقاده بعدم كون متعلّقه كذلك، فيقدّم وجوب الحجّ على وجوب الوفاء بالنذر.

وبالجملة، وجوب الحجّ لا مانع منه على الفرض غير وجوب الوفاء بالنذر، وبما

---

١. قال المحقّق الكاظمي في فوائد الأُصول، ج١، ص٣٣١: حكي أنّه كان عمل صاحب الجواهر ﷺ على ذلك حيث كان ينذر قبل أشهر الحجّ زيارة الحسين ﷺ يوم عرفة لئلّا يتوجّه خطاب الحجّ في أشهر الحجّ.

٢. لا يخفى أنّ تعلّق النذر بشيء ليس إلّا عبارة عن جعل الناذر ذلك الشيء على ذمّته لله، وإلزام نفسه به باختياره، وقد عرفت غير مرّة أنّ اعتبار شيء على الذمّة لا يقتضي اشتراطه بالقدرة عليه لا عقلاً ولا من جهة اقتضاء نفس تعلّق الإيجاب به ذلك، ولأجل ذلك يتحقّق عنوان الفوت بترك المنذور في ظرفه ولو كان ذلك من جهة عدم القدرة عليه، فيجب قضاؤه فيما دلّ الدليل عليه، فلو كان الواجب هي الحصّة المقدورة فقط لاختصاص ما يشتمل على الملاك بها لما تحقّق الفوت في فرض عدم القدرة عليه ليجب قضائه فالصحيح في الجواب عن الإشكال المزبور هو ما أُفيد في المتن بعد ذلك من أنّ انعقاد النذر ووجوب الوفاء به مشروط شرعاً برجحان متعلّقه وعدم كونه محلّلاً لحرام. [المقرّر ﷺ]

أنّه مشروط بعدم كون متعلّقه محلّلاً للحرام لا يكون فعليّاً في الفرض المزبور ليكون مانعاً من فعليّة وجوب الحج، فلا محالة يكون وجوب الحجّ فعليّاً ورافعاً لملاك متعلّق وجوب الوفاء بالنذر. وأمّا وجوب الوفاء بالنذر فلا يعقل أن يكون رافعاً لملاك الحجّ، فإنّه تتوقّف فعليّته على عدم التكليف بالحجّ لئلّا يلزم منه تحليل الحرام، فلو كان عدم التكليف بالحجّ من جهة فعليّة وجوب الوفاء بالنذر لزم الدور.

وهذا الّذي ذكرناه مطّرد في كلّ ما اشترط وجوبه بعدم كونه محلّلاً للحرام فعند مزاحمة المشروط به لما هو غير مشروط به يقدّم غير المشروط به ولو فرض كونه أيضاً مشروطاً بالقدرة شرعاً.

وأمّا ما عن السيّد الفقيه الطباطبائي[1] ﷺ -من أنّ اللازم في متعلّق النذر أن يكون راجحاً في ظرف العمل ولو بلحاظ تعلّق النذر به، وبذلك صحّح نذر التطوّع في وقت الفريضة، وعليه نزّل الأخبار الدالّة على جواز نذر الإحرام قبل الميقات والصوم في السفر- فيظهر ضعفه ممّا ذكرناه من أنّ اللازم هو كون متعلّق النذر راجحاً وغير محلّل للحرام في نفسه، لا بلحاظ حكمه المشروط بذلك، وإلّا لزم[2] أن يكون جميع المحرّمات محلّلة بالنذر، وهو واضح البطلان.

---

١. العروة الوثقى، المسألة ١٧ من الفصل في أوقات الرواتب، ومسألة ١ من الفصل في أحكام المواقيت.

٢. لا يخفى أنّ ما أفاده السيّد ﷺ في عروته من عدم لزوم كون متعلّق النذر راجحاً في نفسه، ومع قطع النظر عن تعلّق النذر به والاكتفاء في انعقاده برجحانه في ظرفه ولو بلحاظ تعلّق النذر به لا يستلزم أن يكون جميع المحرّمات محلّلة بالنذر كما أُفيد في المتن، لأنّ إطلاق دليل الحرمة يكفي لإثبات عدم كون المحرّم راجحاً بتعلّق النذر به، فلا ينعقد النذر لعدم تحقّق شرطه فلا بدّ في إثبات الرجحان بلحاظ تعلّق النذر بشيء من قيام دليل عليه، كما ورد في نذر الصوم في السفر والإحرام قبل الميقات، وإلّا فدليل وجوب الوفاء بالنذر بعد اشتراطه برجحان متعلّقه لا يفي بإثبات ذلك.

وقد صرّح السيّد بنفسه بما ذكرناه في كتاب الحج فراجع (المسألة ١ من فصل في أحكام المواقيت).

وبالجملة لا فرق بين القول باشتراط انعقاد النذر برجحان متعلّقه في نفسه والقول بكفاية الرجحان الناشئ من تعلّق النذر به في انعقاده إلّا في أنّ قيام الدليل على انعقاد النذر في موارد عدم كون المتعلّق راجحاً

وأمّا جواز النذر في الموارد المذكورة فهو في المثالين الأخيرين من باب التخصيص في أدلّة حرمة الإحرام قبل الميقات والصوم في السفر، وذلك لما دلّ من الروايات[1] على صحّة ذلك.

وأمّا جواز نذر التطوّع في وقت الفريضة فهو من جهة أنّ الصلاة في نفسها عبادة راجحة يجوز تعلّق النذر بها، فتكون بعده واجبة، وتخرج بذلك عن موضوع التطوّع في وقت الفريضة فلا تشملها الأدلّة المانعة عن التطوّع وقت الفريضة، إذ المفروض أنّ فعل الصلاة المنذورة قبل الفريضة فعل الواجب لا فعل المندوب.

وبالجملة، ما ذهب إليه صاحب الجواهر ﷺ يبتني على عدم اعتبار الرجحان في متعلّق النذر حين العمل وكفاية الرجحان حين النذر، وينافي ما دلّ على اشتراط صحّة النذر بعدم كون متعلّقه محلّلاً للحرام، لأنّ الاشتراط المزبور يستلزم انحلال النذر عند استلزام الإتيان بمتعلّقه لترك الحجّ.

ثمّ إنّه إذا لم يكن شيء من التكليفين المشروطين بالقدرة شرعاً سابقاً على الآخر زماناً، فربما يقال بتقديم ما كان ملاكه أهمّ من الملاك الآخر لكنك ستعرف في القسم الثالث -إن شاء الله تعالى- أنّ الأهمّيّة إنّما توجب التقديم فيما إذا كان كلّ من الملاكين تامّاً وفعليّاً، وأمّا في مثل المقام المفروض فيه اشتراط الخطاب في كلّ من الطرفين بالقدرة الشرعيّة وأنّه لا قدرة للمكلّف على امتثال كلا الخطابين فلا محالة يكون أحد الخطابين واجد الملاك دون الآخر والأهمّيّة على تقدير وجود الملاك في طرف

في نفسه يوجب تخصيص دليل اشتراطه بذلك على الأوّل دون الثاني فلا نتيجة عمليّة في البحث عن ذلك أصلاً. [المقرّر ﷺ]

١. منها ما في التهذيب، ج ٥، ص ٥٣-٥٤-١٦٢-١٦٤؛ والاستبصار، ج ٢، ص ١٦٣-١٦٤-٥٣٤-٥٣٦؛ والوسائل، ج ١١، ص ٣٢٦-٣٢٧، الباب ١٣ من أبواب المواقيت، الاحاديث ١-٣؛ وأيضاً التهذيب، ج ٤، ص ٢٣٥-٦٨٩؛ والاستبصار، ج ٢، ص ١٠٢-٣٣١؛ والوسائل، ج ١٠، ص ١٩٥-١٩٦، الباب ١٠ من أبواب من يصحّ منه الصوم، الحديث ١.

لا تكشف[1] عن وجوده في وجوده في ذلك الطرف دون الطرف الآخر، فلعلّ الملاك عند المزاحمة فيه لا في الطرف الذي لو فرض تحقّق الملاك فيه لكان أهمّ من غيره.

وبالجملة، بما أنّ كلّاً من الخطابين مشروط بالقدرة شرعاً ولها دخل فيه وفي ملاكه يمكن أن يكون كلّ منهما رافعاً لملاك الطرف الآخر من دون فرق بين تساوي الملاكين، وكون أحدهما أهمّ من الآخر على فرض تحقّقه، وكون أهمّيّة الملاك على تقدير وجوده كاشفة عن وجوده وفعليته دون ملاك الطرف الآخر دون إثباته خرط القتاد، فالتحقيق هو التخيير مطلقاً.

ثمّ إنّ التخيير الثابت في هذا القسم شرعي[2] كشف عنه العقل، فإنّ كلّاً من الواجبين إذا كان واجداً لملاك إلزاميّ في ظرف القدرة عليه -كما هو المفروض- ففي فرض التزاحم يكون أحدهما لا بعينه ذا ملاك إلزاميّ لا محالة، فلا بدّ للمولى من إيجابه، ضرورة أنّه لا يجوز للحكيم أن يرفع يده عن تكليفه بالواحد لا بعينه

---

١. لا يذهب عليك أنّ ما أُفيد في المتن -من أنّ كون الملاك أهمّ من غيره على تقدير وجوده لا يكون موجباً للترجيح في موارد الشكّ في وجوده- وإن كان صحيحاً في باب المعارضة فلا يقدّم أحد الدليلين على الآخر بمجرّد كون ملاك الحكم في مورده أهمّ من ملاك الحكم الآخر مع فرض التساوي بينهما من بقيّة الجهات الموجبة لترجيح أحد الدليلين على الآخر، إلّا أنّه لا يتمّ في باب التزاحم، إذ لا مناص فيه من تقديم ما يكون الملاك فيه أهمّ من ملاك الآخر ولو كانت القدرة معتبرة في كلّ منهما شرطاً شرعاً.
وذلك لأن شرط فعليّة ملاك الواجب المفروض كونه أهمّ من غيره -وهي القدرة عليه- متحقّق وجداناً إذ المفروض كونه مقدوراً عقلاً وعدم المنع من صرف القدرة فيه شرعاً، فلا وجه لتفويت المولى الملاك الأهمّ بعدم الأمر به، وهذا بخلاف الواجب الآخر فإنّه وإن كان مقدوراً عقلاً إلّا أنّ إلزام المولى بصرف القدرة في غيره يوجب عجز المكلّف عن إيجاده وسالباً لملاكه.
فما أُفيد في المتن من الحكم بالتخيير بين الواجبين في هذا الفرض إنّما يصحّ في فرض إحراز تساوي الملاك بينهما أو احتمال كون كلّ منهما أهمّ من الآخر، فتدبّر ذلك جيّداً. [المقرّرﷺ]

٢. إذا كان المفروض في المقام قدرة المكلّف على كلّ من الواجبين في نفسه وفي ظرف ترك الآخر وأنّ الشارع لم يلزمه بأحدهما المعيّن لأنّه بلا مرجّح، فلا بدّ من أن يكون كلّ منهما واجداً للملاك في ظرف ترك الآخر، ولازم ذلك تعلّق الأمر بكلّ منهما مشروطاً بعدم الإتيان بالآخر، فالتخيير يكون عقليّاً لا شرعيّاً، وسيجيء نتيجة البحث عن كون التخيير شرعيّاً أو عقليّاً. [المقرّرﷺ]

-مع فرض وجدانه للملاك الإلزامي- بمجرّد عجز المكلّف عن الإتيان بكلا الفعلين، وعليه فلا مناص للمولى الحكيم في المقام من إيجاب أحد الفعلين لا بعينه.

[القسم الثالث: كون أحد المشروطين عقلاً أهمّ]

وأمّا القسم الثالث: وهو ما إذا كانت القدرة في كلّ من الواجبين شرطاً عقليّاً فإمّا أن يكون فيه أحد الواجبين أهمّ من الآخر أولا.

أمّا الأوّل فيقدّم فيه الأهمّ على غيره.

والسرّ فيه أنّ الأهمّ بما هو كذلك يصلح أن يكون معجّزاً مولويّاً للمكلّف عن الطرف الآخر دون العكس، فيكون نسبة الأهمّ إلى غيره كنسبة الواجب إلى المستحبّ أو المباح، فكما لا يمكن أن يكون المباح أو المستحبّ مزاحماً للواجب، كذلك لايمكن أن يكون المهمّ مزاحماً للأهمّ، ولا يفرق في ذلك بين كون المتزاحمين عرضيّين وكونهما طوليّين كما لا فرق بين كون خطاب كلّ من الطوليّين فعليّاً وكون أحدهما فعليّاً دون الآخر مع كون ملاكه تامّاً فعلاً.

مثال الأوّل: ما إذا وقع التزاحم بين حفظ نفس المؤمن وحفظ ماله، لعدم قدرة المكلّف عليهما معاً، فإنّه يقدم حينئذ وجوب حفظ النفس ويكون معجّزاً مولويّاً عن حفظ ماله.

ومثال الثاني: ما إذا وقع التزاحم بين وجوب القيام في[1] جزءين طوليّين من

---

١. التمثيل لتزاحم الواجبين الطوليّين المشروطين بالقدرة عقلاً بما إذا لم يقدر المكلّف على القيام في جزءين من الصلاة ينافي ما سيجيء منه قدس سره من الاعتراف بكون اشتراط أجزاء الصلاة بالقدرة شرعيّاً، وعلى ذلك فلا مناص من تقديم ما هو أسبق زماناً على غيره لكون ملاكه تامّاً بالقدرة عليه بالفعل، فيجب الإتيان به ومع الإتيان به يكون الواجب المتأخّر غير مقدور عليه وفاقداً للملاك على الفرض.
وبالجملة الإلزام بحفظ القدرة للواجب المتأخّر يتوقّف على كون ملاكه تامّاً في ظرفه، وهو يتوقّف على كونه مقدوراً في ظرفه بعدم الإتيان بالواجب المتقدّم. فلا يعقل أن يكون عدم الإتيان به مستنداً إلى الإلزام بحفظ القدرة للمتأخّر، وإلّا لزم توقّف الشيء على نفسه.
هذا بناءً على ما اخترناه من كون أحد الواجبين أهمّ من الآخر موجباً لترجيحه على غيره ولو كان ذلك في موارد اشتراط التكليف بالقدرة شرعاً.

الصلاة لعدم قدرة المكلّف عليه فيهما، فإذا كان أحدهما أهمّ من الآخر كما إذا كان ركناً يقدّم خطابه لا محالة وإن كان ظرف إتيانه متأخّراً.

ومثال الثالث: ما إذا وقع التزاحم بين القيام في صلاة الكسوف قبل الظهر والقيام في صلاة الظهر على القول بأنّ ملاك الصلوات اليوميّة يتمّ بدخول اليوم وإن كان خطابها مشروطاً بدخول أوقاتها فيقدّم الأهمّ وإن كان خطابه غير فعليّ، لعدم تحقّق شرطه.

والسرّ فيه هو أنّه بعد فرض كون الملاك تامّاً لا مناص عن إيجاب حفظ القدرة أو تحصيلها بوجوب نفسي ناشئ من حكم العقل بقبح تفويت ملاك تامّ في ظرفه، كما مرّ بيان ذلك مفصّلاً. وعليه فيقع التزاحم بين وجوب حفظ القدرة ووجوب الواجب الآخر، وبما أنّ المفروض كون الملاك الموجب لإيجاب حفظ القدرة أو تحصيلها أهمّ من ملاك الواجب الآخر يقدّم الوجوب الناشئ من الملاك الأهمّ، فيكون معجّزاً مولويّاً عن الآخر، كما كان الحال ذلك في الوجوبين العرضيّين، فعلى القول بتماميّة ملاك الصلوات اليوميّة بدخول اليوم يجب حفظ القدرة على القيام فيها في ظرفها ولو كان ذلك بترك القيام في صلاة الآيات فعلاً.

نعم إذا كان الواجب المتأخّر غير تامّ الملاك فعلاً وجاز تفويت القدرة عليه لم يعقل أن يزاحم به الواجب الفعلي، كما هو ظاهر.

ثمّ إنّ تشخيص كون أحد الواجبين أهمّ من الآخر وإن كان ظاهراً فيما إذا كان طرف المزاحمة حفظ بيضة الإسلام ونحوه إلّا أنّه في غير ذلك لا يخلو من خفاء، إذ ليس هناك ميزان كلّي يميز به الأهمّ من غيره، فلا بدّ حينئذ من ملاحظة خصوصيّات الموارد.

وأمّا بناءً على ما تقدّم من شيخنا الأُستاذ ﷺ من إنكاره لذلك فلزوم الترجيح في المقام يكون أحد الواجبين أسبق زماناً على غيره في غاية الوضوح.

وكيف كان فلا وجه لما أُفيد في المتن من الترجيح بالأهمّية في أمثال المقام، فتدبّر جيّداً. [المقرّر ﷺ]

وأمّا الثاني: وهو ما إذا لم يكن أحد الواجبين أهمّ من الآخر فلا إشكال في أنّ الحكم فيه هو التخيير بينهما، وإنّما الإشكال في أنّ التخيير شرعي أو عقلي؟ فذهب جماعة منهم المحقّق صاحب الحاشية والمحقّق الرشتي قدس سرهما إلى أنّ التخيير بينهما شرعي نظراً إلى استحالة اجتماع الخطابين التعيينيّين حال المزاحمة وإن ترجّح أحدهما على الآخر بلا مرجّح، فلا محالة يسقطان معاً. وبما أنّ الملاك في كلّ من الفعلين تامّ فعليّ يستكشف العقل خطاباً شرعيّاً تخييريّاً متعلّقاً بهما لأجل استلزام عدمه تفويت الملاك الملزم وهو قبيح على الحكيم.

ويرد عليه: أنّ المستحيل إنّما هو إطلاق الخطابين حال المزاحمة لا أصل وجودهما، فسقوطهما بالمزاحمة غير معقول، وإنّما الساقط هو إطلاق كلّ منهما بحكم العقل، وبعد سقوط الإطلاقين تكون النتيجة اشتراط كلّ من الخطابين التعيينيّين بعدم الإتيان بمتعلّق الآخر فاشتغال المكلّف بامتثال كلّ منهما يجعل الطرف الآخر غير مقدور عليه، فيسقط طلبه بانتفاء شرطه، فلا محالة يكون التخيير بينهما عقلياً.

[في ظهور الثمرة بين القول بكون التخيير شرعيّاً أو عقليّاً]

والثمرة بين المذهبين تظهر في موارد:

منها: أنّه على القول بالتخيير الشرعي لا يستحقّ تاركهما إلّا عقاباً واحداً، وأمّا على ما اخترناه من سقوط الإطلاقين فهو يستحقّ عقابين، كما في ترك الضدّين على الترتّب.

ودعوى: أنّ الجمع بينهما محال فكيف يعقل العقاب على ترك كلّ منهما!؟ مدفوعة بأنّ العقاب ليس على ترك الجمع، بل هو على الجمع في الترك وهو مقدور وسيجيء توضيح ذلك: في بحث الترتّب إن شاء الله تعالى.

ومنها: أنّه إذا احتمل كون أحد الواجبين بعينه أهمّ من الآخر فبناء على التخيير الشرعي في المتساويين يكون مورد الشكّ داخلاً في مسألة دوران الأمر بين التخيير

والتعيين الشرعيّين، فيبتني الحكم فيه على الحكم في تلك المسألة من البراءة أو الاشتغال في تلك المسألة وإن كان المختار عندنا فيها هو[1] الثاني.

وأمّا بناءً على ما اخترناه من سقوط الإطلاقين فلا بدّ من القول بالاشتغال وإن قلنا بالبراءة في تلك المسألة، إذ وجود الحكم في الطرف المحتمل أهمّيته وكون امتثاله مبرأ للذمّة معلوم، ضرورة أنّ التكليف الفعلي على تقديركون المحتمل أهمّيته أهمّ في الواقع ونفس الأمر منحصر به، وعلى تقدير مساواته مع الآخر فبما أنّ الإطلاقين لا بدّ من سقوطهما ففي ظرف عدم الإتيان بالآخر يكون الخطاب المتعلّق به فعليّاً لا محالة، فعلى كلا التقديرين يكون المأتيّ به مصداقاً للواجب الفعلي ومبرأ للذمّة قطعاً. وهذا بخلاف الطرف الآخر فإنّ الإتيان به المستلزم لفوت الغرض الملزم فيما يحتمل أهمّيته لا يوجب الأمن من عقابه ولا الجزم بسقوط خطابه، فيتعيّن بحكم العقل لزوم الإتيان بما يحتمل أهمّيته معه، لأنّه لا يحتمل معه العقاب كما عرفت.

ومنها: أنّه إذا وقع التزاحم بين واجبين طوليّين متساويين ملاكاً، كما في دوران الأمر بين القيام في الركعة الأُولى من الصلاة والقيام في الركعة الثانية مثلاً أو بين ترك واجب متوقّف على محرّم مساو معه في الملاك وارتكاب المقدّمة المحرّمة، فبناءً على التخيير الشرعي يثبت التخيير فيهما أيضاً.

وأمّا على المختار فالتكليف بالمتقدّم هو الذي يكون فعليّاً دون المتأخّر، لأنّ سقوط كلّ من التكليفين المتزاحمين بناء عليه لا يكون إلّا بامتثال الآخر، وبما أنّ امتثال التكليف بالمتأخر متأخّر خارجاً لتأخّر متعلّقه على الفرض فلا يكون للتكليف

---

١. سيأتي في محلّه أنّ الحقّ في مسألة دوران الأمر بين التخيير والتعيين وإن كان هو الرجوع إلى البراءة إلّا أنّه يختصّ بغير موارد الشكّ في التعيين والتخيير من جهة التزاحم وما إذا دار أمر الحجّة بين كونها حجّة تعيينيّة وكونها حجّة تخييريّة، وانتظر لذلك مزيد بيان في محلّه إن شاء الله تعالى. [المقرّر دام ظلّه]

بالمتقدّم مسقط في عرضه، فيتعيّن امتثاله على المكلّف بحكم العقل، فيجب القيام في الركعة الأُولى ويلزم اجتناب المقدّمة المحرّمة. نعم إذا كان ملاك الواجب المتأخّر أقوى من ملاك الواجب الفعليّ فوجوب حفظ القدرة فعلاً يكون مسقطاً لوجوب الواجب المتقدّم، كما مرّ نظيره فيما تقدّم.

هذا كلّه حال المرجّحات في باب التزاحم، وقد ظهر لك أنّ الترجيح بالأهمّية يختصّ[1] بالقسم الثالث، وفي غيره لا تصل النوبة إلى الترجيح بها أصلاً.

وأمّا المرجّحات في باب التعارض فهي أقوائيّة الدلالة أو السند كما يجيء تفصيلها في محلّه إن شاء الله تعالى، فكلّ من مرجّحات أحد البابين أجنبيّ عن مرجّحات الباب الآخر بالكلّيّة.

نعم، قد يكون المرجّح الأوّل الذي ذكرناه وهو أن يكون لأحد الواجبين بدل دون الآخر مرجّحاً في باب التعارض أيضاً، كما إذا كان أحد الدليلين مفيداً للعموم الشمولي والآخر للعموم البدلي، فإنّه يتقدّم[2] ما لَه الشمول على الآخر لكنّه لا بملاك التقدّم في باب المزاحمة بل بملاك الأقوائيّة في الدلالة كما تقدّم بيان ذلك في بحث الواجب المشروط.

[الفرق الرابع: كيفيّة التقديم وهو أنّ التقديم مع حفظ الموضوع في التعارض دون التزاحم]

وأمّا الرابع: أعني به افتراق باب التزاحم عن باب التعارض في كيفيّة التقديم

---

١. قد عرفت صحّة الترجيح بكون أحد الواجبين أهمّ من الآخر في القسم الثاني أيضاً. [المقرّر ﷺ]

٢. قد عرفت في البحث المزبور أنّ كون العموم شموليّاً لا يكون مرجّحاً في باب المعارضة، فلا بدّ من الرجوع إلى بقيّة المرجّحات فيما إذا وقع التعارض بين العامّ الشمولي والعامّ البدلي.
نعم لو كان الشمولي مستفاداً من نفس اللفظ وكان البدلي مستفاداً من مقدّمات الحكمة لكان ما لَه الشمول مقدّماً على الآخر بلا إشكال إلّا أنّه خارج عن موضوع البحث وتمام الكلام في محلّه. [المقرّر ﷺ]

فلأنّ التقديم في باب التعارض إنّما يكون مع حفظ الموضوع، كما في تعارض دليل وجوب إكرام العلماء مع دليل حرمة إكرام الفسّاق، فإنّ تقديم دليل الحرمة مثلاً لا يوجب خروج العالم الفاسق عن كونه عالماً، بل يحكم عليه مع كونه كذلك بحرمة إكرامه، وهذا بخلاف باب التزاحم، فإنّ تقديم أحد المتزاحمين فيه يوجب ارتفاع موضوع الآخر بجعله غير مقدور عليه شرعاً، إذ المفروض عدم قدرة المكلّف على امتثال التكليفين معاً، فإلزام الشارع بصرف القدرة في أحدهما يستلزم عجز المكلّف عن امتثال الآخر، ضرورة أنّ الممنوع شرعاً كالممتنع عقلاً.

والحاصل: أنّ التقديم في باب التعارض إنّما يوجب رفع الحكم عن موضوعه وفي باب التزاحم إنّما يوجب ارتفاعه بارتفاع موضوعه.

ومن جميع ما ذكرناه يظهر وضوح كون الأمر بالشيء مع الأمر بضدّه من باب التزاحم لا التعارض، فلا يبقى للإيراد المذكور وقع أصلاً.

فائدة استطراديّة

قد ذكرنا في بعض المباحث السابقة أنّ القاعدة الأوّليّة تقتضي كون القيد ركناً وكونه مطلقاً بالقياس إلى حالتي التمكّن وعدمه، ويترتّب عليه سقوط التكليف عند تعذّر بعض قيود متعلّقه، إلّا أنّه قام الدليل بالخصوص على أنّ الصلاة لا تسقط بحال، ومن ثمّ وقع الكلام في ترجيح بعض قيودها على بعض فيما إذا دار الأمر بين سقوط بعضها وسقوط بعضها الآخر.

ومجمل الكلام في هذا المقام أنّه كلّما دار الأمر بين سقوط الطهور وسقوط أيّ قيد من قيود الصلاة يسقط ذاك القيد وإن كان وقتاً.

وكلّما دار الأمر بين سقوط خصوص الطهارة المائيّة وسقوط قيد غيرها تسقط الطهارة المائيّة.

والسرّ فيه أنّ اجزاء الصلاة وشرائطها وإن كانت مشروطة بالقدرة شرعاً لما دلّ على أنّ الصلاة لا تسقط بحال إلّا أنّ خصوص الطهارة المائيّة ممتازة عن بقيّة الأجزاء والشرائط بجعل البدل لها شرعاً، فتتأخّر رتبتها عن الجميع.

وكلّما دار الأمر بين سقوط إدراك ركعة من الوقت وسقوط أيّ قيد غير الطهور يسقط ذاك القيد لكون إدراك الوقت أهمّ.

وكلّما دار الأمر بين سقوط إدراك تمام الركعات في الوقت وسقوط قيد آخر يسقط إدراك تمام الركعات إلّا في السورة، فإنّها تسقط عند الدوران المزبور، لقيام الدليل على سقوطها بالاستعجال.

وكلّما دار الأمر بين سقوط الأجزاء وسقوط الشرائط تسقط الشرائط[1] لتأخّر رتبتها عن الأجزاء، فإنّها اعتبرت قيوداً فيها فتسقط حال التعذّر.

وكلما دار الأمر بين سقوط أصل الشرط وسقوط قيده كدوران الأمر بين سقوط أصل الساتر وسقوط كونه طاهراً يسقط قيده[2] لتأخّر رتبته، وأفتى بعضهم[3] في المسألة بلزوم الصلاة عارياً، والمسألة محرّرة في الفقه.

---

١. قد عرفت فيما تقدّم أنّ اشتراط المأمور به بشيء إنّما هو بأخذه قيداً في المأمور به، فيكون تقيّد ذات الواجب به متعلّقاً للوجوب أيضاً. وعليه فلا وجه لما أُفيد من تعيّن الشرائط للسقوط عند دوران الأمر بين سقوط شيء منها وسقوط بعض أجزاء الواجب، بل لا بدّ من رعاية الأهمّ والحكم بسقوط غيره. وعلى تقدير عدم كون أحدهما أهمّ من الآخر يحكم بالتخيير بينهما. [المقرّر ﷺ]

٢. إذا كان قيد الشرط مقوّماً له كما هو الغالب في قيود شرائط الصلاة فبانتفاء القيد ينتفي الشرط أيضاً، فلا وجه لكون الساقط هو قيد الشرط دون نفسه كما أُفيد.

هذا فيما إذا لم يكن فاقد القيد مانعاً من صحّة المأمور به من جهة أُخرى، وأمّا إذا كان كذلك كما إذا دار الأمر بين الصلاة عارياً والصلاة في غير المأكول فيدور الأمر بين فقدان الشرط أعني به الستر والاقتران بالمانع أعني به اقتران الصلاة بوقوعها في غير المأكول ولا ضابط لترجيح بعض القيود على بعضها الآخر في هذه الموارد، والمتّبع هو نظر الفقيه في كلّ مورد بخصوصه. وأمّا ذهاب المشهور إلى تقدّم الصلاة عارياً على الصلاة في النجس فهو من جهة النصّ الوارد في ذلك، والمسألة محرّرة في الفقه. [المقرّر ﷺ]

٣. مختلف الشيعة، ج ١، ص ٣٢٨، المسألة ٢٤٥.

وكلّما دار الأمر بين سقوط قيد اعتبر في الركن وسقوط قيد اعتبر في غيره كما إذا دار الأمر بين ترك الطمأنينة في الركن وتركها في غيره من الذّكر أو القراءة سقط قيد غير الركن.

وكلّما دار الأمر بين سقوط القيام المتّصل بالركوع وسقوط القيام حال القراءة سقط القيام فيها، لكون القيام قبل الركوع بنفسه ركناً ومقوّماً للركوع فيتقدّم على القيام فيها. ومن ثمّ يقدم القيام قبل الركوع على القيام حال التكبيرة أيضاً، فإنّه فيها شرط[1] وفي الركوع مقوم.

وكلما دار الأمر بين سقوط أحد الواجبين الطوليّين سقط المتأخّر إن لم يكن الملاك فيه أهمّ، ومن ثمّ يقدّم القيام في التكبير على القيام في القراءة مضافاً إلى أنّ كونه شرطاً في الركن يوجب تقدّمه على القيام في القراءة كما تقدّم. وأمّا غير ذلك من موارد التزاحم في القيود فليس فيه ضابط مخصوص، بل المتّبع فيه هو نظر الفقيه في كلّ مورد بخصوصه.

تبصرة: [في أنّ التزاحم في الملاكين خارج عن التزاحم المبحوث عنه]

لا يخفى أنّ وقوع التزاحم في الملاك وإن كان ممّا لا ينكر كما إذا كان في إكرام العالم الفاسق جهة توجب وجوبه وجهة أُخرى توجب حرمته إلّا أنّه يرجع إلى تزاحم الملاكين في اختيار الآمر الحكم على طبق أحدهما، ولا دخل لعلم المكلّف وجهله في شيء من ذلك.

وهذا القسم من التزاحم خارج عمّا هو محلّ الكلام في المقام، فإنّه كما عرفت

---

١. القيام قبل الركوع وإن كان مقوّماً للركن أعني به نفس الركوع إلّا أنّه اعتبر في التكبيرة على وجه الركنية أيضاً لأنّ الصلاة تبطل بنقصانه عمداً وسهواً، فلا موجب لتقدّم القيام قبل الركوع عليه فيما إذا دار الأمر بين تركه وترك القيام قبل الركوع، لعدم قدرة المكلّف على الجمع بينهما، بل الظاهر في هذا الفرض تقدّم القيام حال التكبيرة على القيام قبل الركوع، لتأخّر زمان الثاني عن زمان الأوّل، فيجب الإتيان بالمتقدّم للتمكّن منه في ظرفه، ويجب الإتيان بالركوع جالساً لعدم التمكّن من الإتيان به في ظرفه قائماً على الفرض. [المقرّر حفظه الله]

إنّما يكون في فرض إمكان جعل كلّ من الحكمين على موضوعه المقدّر وجوده، فالتزاحم إنّما هو في مقام الامتثال، وأين ذلك من التزاحم في مقام جعل الحكم على طبق الملاك المقتضي له؟

وبعبارة أُخرى التزاحم المبحوث عنه في المقام إنّما هو التزاحم الراجع إلى المكلّف في مرحلة الامتثال. وأمّا التزاحم في الملاك فهو راجع إلى ناحية المولى في اختياره أحد الحكمين، فالفرق بينهما في غاية الوضوح، ومع ذلك فقد وقع الاشتباه بينهما في بعض الموارد لاشتراكهما في الاسم، وسيجيء في بحث اجتماع الأمر والنهي ما يوضّح ذلك إن شاء الله تعالى.

[في أنّ مصاديق التزاحم من جهة عدم القدرة، خمسة]

ثمّ إنّه قد أشرنا سابقاً إلى أنّ التزاحم في مقام الامتثال قد يكون لعدم قدرة المكلّف على الجمع في الامتثال وهو الغالب، وقد يكون من جهة غيره، أمّا التزاحم لعدم القدرة فهو في خمسة مواضع.

[١- كون التزاحم اتّفاقيّاً]

الأوّل: ما إذا كان عدم القدرة اتّفاقيّاً، كما في تزاحم وجوب إنقاذ كلّ من الغريقين فيما إذا لم يتمكّن المكلّف من إنقاذهما معاً.

[٢- كون التضادّ اتّفاقيّاً]

الثاني: ما إذا وقع التضادّ بين الواجبين اتّفاقاً[1]، وأمّا إذا كان دائمياً فيقع التعارض

---

١. لا يخفى أنّه لا يمكن وقوع التضادّ بين أمرين من باب الاتّفاق إلّا من جهة عدم قدرة المكلّف على الإتيان بهما. فلا وجه لجعل ذلك قسماً ثانياً من التزاحم قبال القسم الأوّل.
ثمّ إنّ التضادّ بين الواجبين إذا كان دائمياً فإن لم يكن لهما ثالث فلا محالة يقع التعارض بين دليليهما، فلابدّ من الأخذ بأحدهما تعييناً أو تخييراً وطرح الآخر.

بين دليلي حكمهما، لأنّ التصادم حينئذ إنّما يكون في مقام الجعل والإنشاء لا في مقام الإطاعة والامتثال، ضرورة أنّه لا معنى لجعل حكمين لفعلين متضادّين دائماً، والوجه فيه ظاهر.

[٣- التزاحم في موارد اجتماع الأمر والنهي]

الثالث[1]: موارد اجتماع الأمر والنهي فيما إذا كان هناك ماهيّتان اتّحدتا في الخارج نحو اتّحاد كالصلاة والغصب، بناءً على ما هو الصحيح من عدم سراية الحكم من الطبيعة إلى مشخّصاتها، وأمّا إذا كان هناك ماهيّة واحدة كإكرام العالم الفاسق المنطبق عليه إكرام العالم المحكوم بالوجوب، وإكرام الفاسق المحكوم بالحرمة، فمورد الاجتماع يدخل في باب التعارض. وكذلك الحال فيما إذا تعددت الماهيتان بناءً على سراية الحكم من أحدهما إلى الآخر، وسيجيء توضيح ذلك في مبحث اجتماع الأمر والنهي إن شاء الله تعالى.

[٤- كون الحرام مقدّمةً لواجبٍ أحياناً]

الرابع: ما إذا كان الحرام مقدّمة لواجب فيما إذا لم يكن التوقّف دائميّاً، وإلّا فيقع التعارض بين الدليلين لا محالة.

وأمّا إذا كان لهما ثالث فالمعارضة في الحقيقة إنّما هي بين إطلاق كلّ منهما وأصل وجود الآخر، فاللازم حينئذ هو رفع اليد عن إطلاق كلّ منهما وتقييده بعدم الإتيان بمتعلّق الآخر، ونتيجة ذلك هو ثبوت حكمين كلّ منهما مشروط بعدم الإتيان بمتعلّق الآخر.

نعم، إذا علم من الخارج كذب أحد الدليلين تحقّق المعارضة بين نفس الدليلين لكنّه خارج عن محلّ الكلام كما هو ظاهر. [المقرّر]

١. سيأتي في بحث اجتماع الأمر والنهي أنّ وقوع التزاحم بين الأمر والنهي بعد فرض عدم سراية شيء منهما إلى متعلّق الآخر يتوقّف على عدم وجود المندوحة وانحصار الطبيعة المأمور بها بالمجمع، وأمّا إذا كان هناك مندوحة وتمكّن المكلّف من امتثال كلا التكليفين فلا تزاحم بينهما أصلاً، وعليه فيدخل هذا القسم في القسم الخامس ولا يكون قسماً آخر في قباله، فأقسام التزاحم الناشئ من عدم قدرة المكلّف على الامتثال ثلاثة. [المقرّر]

الخامس: موارد التلازم الاتّفاقي فيما إذا كان أحدهما محكوماً بالوجوب والآخر محكوماً بالحرمة، كاستقبال القبلة واستدبار الجدي، فإنّه لا تلازم بينهما في أنفسهما، بل التلازم إنّما يتّفق لمن سكن العراق وما سامته من النقاط، وأمّا إذا كان التلازم دائمياً فلا محالة يقع التعارض بين الدليلين.

[في التمثيل للتزاحم لا من جهة عدم القدرة على الامتثال]

وأمّا التزاحم لا من جهة عدم القدرة فهو كما إذا صار المكلّف واجداً للنصاب الخامس من الإبل الذي يجب فيه خمس شياه، ثمّ بعد انقضاء ستّة أشهر مثلاً ملك ناقة أُخرى فحصل النصاب السادس الذي يجب فيه بنت مخاض، فإنّ المكلّف وإن كان قادراً على دفع خمس شياه، بعد انقضاء سنة من ملكه للنصاب الخامس وعلى دفع بنت مخاض بعد مضيّ ثمانية عشر شهراً من التاريخ المزبور إلّا أنّ قيام الدليل[1] على أنّ المال الواحد لا يزكّى في عام واحد مرّتين أوجب التزاحم بين الحكمين.

[في أنّ الكلام في المقام هو التزاحم الناشئ من تضادّ الواجبين اتّفاقاً]

إذا عرفت ذلك، فاعلم أنّ محلّ الكلام في المقام إنّما هو التزاحم الناشئ من تضادّ الواجبين اتّفاقاً، وبعد الفراغ عن التكلّم فيه يقع الكلام في بقيّة أقسام التزاحم إن شاء الله تعالى.

---

١. لا يخفى أنّ قيام الدليل على أنّ المال الواحد لا يزكّى في عام واحد مرّتين يوجب العلم بتقييد ما دلّ على وجوب خمس شياه على من ملك النصاب الخامس ومضى عليه الحول، أو ما دلّ على وجوب بنت مخاض على من ملك النصاب السادس ومضى عليه الحول، فيقع التعارض بين إطلاقي الدليلين لا محالة، فلا بدّ حينئذٍ من الرجوع إلى مرجّحات باب المعارضة، فلا مساس لأمثال المقام بباب المزاحمة أصلاً وأنّ مقام شيخنا الأُستاذ قدس سره أجلّ وأرفع من أن يخفى عليه ذلك ولكن العصمة لأهلها. [المقرّر قدس سره]

فنقول: قد عرفت أنّه إذا وقع التزاحم بين الواجبين غير المشروطين بالقدرة شرعاً، فإن كانا متساويين في الملاك تخيّر المكلّف بينهما عقلاً، وإلّا قدم الأهمّ على غيره، لكنّه وقع الكلام في أنّ رافع التكليف بالمهمّ هل هو نفس وجود الأمر بالأهمّ أو إطاعته وامتثاله؟ وعلى الأوّل فيسقط الأمر بالمهمّ مطلقاً، وأمّا على الثاني فالساقط هو إطلاقه، ولا موجب لسقوطه عند عصيان الأمر بالأهمّ وعدم تحقّق امتثاله.

[في أنّ رفع الأمر بالمهمّ هل هو بنفس الأمر بالأهمّ أو بامتثاله؟]

وبالجملة بعد امتناع بقاء كلّ من الواجبين المتزاحمين على حاله، ولزوم بقاء إطلاق الأمر بالأهمّ على ما كان عليه وقع الكلام في أنّ الساقط عند المزاحمة هل هو أصل الأمر بالمهمّ أو إطلاقه؟

[في أنّ المختار في المقام هو مرفوعيّة إطلاق الأمر بالمهمّ]

ذهب المحقّق الثاني[1] ﷺ وجملة ممّن تأخّر عنه ومنهم سيّد أساتيذنا المحقّق العلّامة الشيرازي[2] -قدس الله أسرارهم- إلى الثاني، ولأجله التزموا ببقاء الأمر بالمهمّ أيضاً حال المزاحمة مشروطاً بعصيان الأمر بالأهمّ ومترتّباً عليه.

وذهب بعضهم ومنهم العلّامة الأنصاري[3] والمحقّق صاحب الكفاية[4] ﷺ إلى الأوّل.

---

١. جامع المقاصد، ج ٥، ص ١٣-١٤.
٢. كفاية الأُصول، ص ١٦٨.
٣. فرائد الأُصول، ص ٣٠٩.
٤. كفاية الأُصول، ص ١٦٦.

[تحقيق الكلام في بيان مقدّمات]

والحقّ ما ذهب إليه المحقّق الثاني ﷺ ولا بدّ لتحقيق ذلك من تقديم مقدّمات.

[المقدّمة الأُولى]

الأُولى في بيان أمرين:

الأوّل: أنّ الفعلين المتضادّين إذا كان التكليف بكلّ منهما أو بخصوص أحدهما مشروطاً بعدم الإتيان بمتعلّق الآخر، فلا محالة يكون التكليفان المتعلّقان بهما طوليّين لا عرضيّين.

وبعبارة واضحة لا يلزم من الطلبين كذلك طلب الجمع بين الضدّين، لأنّه إذا فرضنا إمكان الجمع بين متعلّقي الطلبين كذلك في حدّ ذاتهما كدخول المسجد وقراءة القرآن، ومع ذلك كان الطلبان بنحو الترتّب بأن يكون طلب أحدهما مشروطاً بعدم الإتيان بمتعلّق الآخر امتنع وقوعهما في الخارج على صفة المطلوبيّة، ولذا لو أتى المكلّف بهما بعنوان المطلوبيّة لكان ذلك تشريعاً، فيستكشف من ذلك أن نفس ترتّب الخطابين يمنع تحقّق طلب الجمع بين متعلّقهما.

وبالجملة اجتماع الطلبين في زمان واحد إنّما يستلزم طلب الجمع بين المتعلّقين فيما إذا كان كلّ منهما في عرض الآخر بأن يكون مطلقاً بالإضافة إلى الإتيان بمتعلّق الآخر وعدمه، وأمّا إذا فرضنا اشتراط أحدهما بعدم الإتيان بمتعلّق الآخر لم يعقل أن تكون نتيجة الطلبين طلب الجمع بين المتعلّقين، وسيجيء لذلك مزيد توضيح إن شاء الله تعالى.

الثاني: أنّه في فرض عدم قدرة المكلّف على امتثال التكليفين الموجب لوقوع التزاحم بينهما وإن كان لا بدّ من رفع اليد عمّا به يرتفع التزاحم، لاستحالة التكليف بغير المقدور عقلاً إلّا أنّه لا مناص حينئذ من الاقتصار على ما يرتفع به التزاحم المزبور، وأمّا الزائد عليه فيستحيل سقوطه فإنّه بلا موجب.

ومن ثمّ وقع الكلام في أنّ الموجب للتزاحم هل هو إطلاق الخطابين ليكون الساقط هو إطلاق خطاب المهمّ فقط دون أصل خطابه مشروطاً بعدم الإتيان بالأهمّ ومترتّباً عليه، لأنّ سقوطه بلا موجب كما عرفت، أو أنّ الموجب له نفس فعليّة الخطابين ليسقط خطاب المهمّ من أصله.

ويترتّب على ذلك ما ذكرناه سابقاً من أنّ التزاحم إذا كان ناشئاً من فعليّة الخطابين فلا بدّ من سقوطهما معاً إذا لم يكن أحدهما أهمّ من الآخر، غاية الأمر أنّ العقل يستكشف خطاباً تخييرياً شرعيّاً لاستلزام عدمه تفويت الملاك الملزم وهو قبيح على الحكيم كما مرّ.

وهذا بخلاف ما إذا كان التزاحم ناشئاً عن إطلاق الخطابين، فإنّه بناء عليه يكون الساقط إطلاق الخطابين دون أنفسهما، فيكون كلّ من الخطابين مشروطاً ومترتّباً على عدم الإتيان بمتعلّق الآخر، ويكون التخيير حينئذ عقليّاً لا شرعيّاً.

ومن الغريب أنّ العلّامة الأنصاري ﷺ مع إنكاره الترتّب وبنائه على سقوط أصل خطاب المهمّ دون إطلاقه[1] ذهب في تعارض الخبرين بناءً على السببيّة إلى سقوط إطلاق وجوب العمل على طبق كلّ من الخبرين، ببيان أنّ محذور التزاحم يرتفع عند سقوط الإطلاقين، فيكون وجوب العمل بكلّ منهما مشروطاً بعدم العمل على طبق الآخر، وهذا التقييد والاشتراط إنّما نشأ من اعتبار القدرة في فعليّة التكليف[2].

وحاصل ما ذكره ﷺ يرجع إلى الالتزام بخطابين مترتّب كلّ منهما على عدم امتثال الآخر، فليت شعري لو امتنع ترتّب أحد الخطابين على عدم امتثال الآخر -كما فيما نحن فيه لاستلزامه طلب الجمع بين الضدّين كما توهّم- فهل ضمّ ترتّب إلى

---

١. فرائد الأصول، ص ٣٠٩.

٢. فرائد الأصول، ص ٤٣٨.

مثله يوجب ارتفاع المحذور إلّا أنّ الاشتباه من الأساطين قدّس الله أسرارهم غير عزيز.

المقدّمة الثانية

قد ذكرنا في بحث الواجب المشروط أنّ شرائط التكليف كلّها ترجع إلى قيود الموضوع، ولا بدّ من أخذها مفروضة الوجود في مقام الجعل والإنشاء، وأنّ فعليّة التكليف تتوقّف على فعليّتها وتحقّقها في الخارج، فحالها حال الموضوع بعينه، إذ كلّ موضوع شرط وكلّ شرط موضوع.

ومن الواضح أنّ الموضوع بعد وجوده خارجاً لا ينسلخ عن الموضوعيّة و[لا] يكون الحكم بلا موضوع، فلا وجه لما ذكره بعضهم من أنّ الواجب المشروط بعد تحقّق شرطه ينقلب مطلقاً، إذ هو مساوق للقول بأنّ الموضوع بعد وجوده خارجاً ينسلخ عن موضوعيّته.

ولا يبعد أن يكون ذلك من جهة خلط موضوع الحكم بداعي الجعل وعلّة التشريع بتوهّم أنّ شرط التكليف خارج عن موضوعه، بل هو من قبيل الداعي لجعل الحكم على موضوعه، فبعد وجوده يتعلّق الحكم بموضوعه، ولا يبقى للاشتراط مجال أصلاً.

وقد بيّنّا في ذلك المبحث أنّ كون شرط الحكم من قبيل دواعي الجعل يبتني على أن تكون القضايا المتكفّلة لبيان الأحكام الشرعيّة من قبيل الإخبار عن إنشاء تكاليف عديدة يتعلّق كلّ واحد منها بمكلّف خاصّ عند تحقّق شرطه، وأبطلنا ذلك المبنى في المبحث المزبور، وذكرنا إنّ هذا الخلط وقع في جملة من المباحث.

منها: ما نحن فيه، فإنّه توهّم فيه أنّه بعد عصيان الأمر بالأهمّ يكون الأمر بالمهمّ أيضاً مطلقاً، فلا محالة يقع التزاحم بين الخطابين في هذه المرتبة.

ومنها: إرجاع شرائط الأحكام الشرعيّة التكليفيّة والوضعيّة إلى شرطيّة العلم واللحاظ، سواء كان المعلوم متقدّماً أم متأخّراً أم مقارناً.

ومنها: القول بأنّ سببيّة شيء للحكم الشرعي إنّما هي من الأُمور التكوينيّة لا من الأُمور الجعليّة ولا من الأُمور الانتزاعيّة بتوهّم أنّ تأثير دواعي الجعل فيه من الأُمور الواقعيّة التي لا تنالها يد الجعل تشريعاً، سواء في ذلك جعلها بنفسها وجعلها بمنشإ انتزاعها، مع الغفلة عن أنّ الكلام إنّما هو في سببيّة العقد للملكيّة مثلاً، ونسبته إليها نسبة الموضوع إلى حكمه، لا نسبة الداعي والعلّة إلى المعلول، فكون تأثير الدواعي في ما يترتّب عليها من الأُمور الواقعيّة أجنبيّ عن محلّ الكلام بالكلّيّة. وعليه فتعبير الفقهاء عن العقود والإيقاعات بالأسباب، وعن قيود الموضوع في باب التكاليف بالشرائط إنّما هو اصطلاح صرف، وإلّا فكلّ من السبب والشرط قيد من قيود الموضوع لا محالة.

وبالجملة، بعد وضوح رجوع شرط الحكم إلى كونه موضوعاً له وعدم كونه من قبيل العلّة لثبوت الحكم لموضوعه يتّضح فساد القول بانقلاب الواجب المشروط مطلقاً بعد حصول شرطه في الخارج.

ويترتّب على ما ذكرناه فساد توهّم أنّ الالتزام بالترتّب لا يدفع محذور التزاحم بين الخطابين بتوهّم أنّ الأمر بالمهمّ بعد حصول عصيان الأمر بالأهمّ، المفروض كونه شرطاً له يكون في عرض الأمر بالأهمّ، فيقع بينهما التزاحم والتمانع لا محالة، وذلك لأنّك قد عرفت أنّ حصول شرط الحكم في الخارج لا يخرجه عن كونه شرطاً له، فالحكم المشروط به حدوثاً مشروط به بقاءً، فليس هناك إطلاقان ليقع بينهما التزاحم والمطاردة.

المقدّمة الثالثة

قد ذكرنا في بحث تقسيم الوجوب إلى الموقت وغيره أنّ فعليّة الخطاب في المضيّقات تكون مساوقة لوجود آخر جزء من موضوعه وشرطه، ولا يكون بينهما تقدّم وتأخّر زماناً، وكذلك ذكرنا هناك أنّ تأخّر الامتثال عن الخطاب أيضاً رتبي لا زماني.

بيان ذلك: إنّ ما فرض جزءاً أخيراً لموضوع الحكم إمّا أن يكون حكمه وخطابه فعليّاً عند تحقّقه بلا فصل زماني فهو المطلوب، وإمّا أن تكون فعليّته متوقّفة على مضيّ آن مّا فيلزم أن لا يكون ما فرضناه جزءاً أخيراً للموضوع جزءاً أخيراً له، وهو خلف.

نعم، ربما يكون لمضيّ آن مّا دخل في الموضوع أيضاً، فيكون هو الجزء الأخير له فتكون فعليّة الحكم متوقّفة على تحقّق الشيء ومضيّه، كما لا يبعد دعوى ذلك في حقّ القصاص، فإنّه مترتّب على تحقّق القتل خارجاً ومضيّ زمانه ولو آناًما، فتحقّق القتل في زمان الحال المقابل للمضيّ والاستقبال ليس جزءاً أخيراً من الموضوع، بل الجزء الأخير هو مضيّ القتل ولو آناًما بعد تحققه.

وعلى كلّ حال فنسبة الحكم إلى موضوعه وإن لم تكن نسبة المعلول إلى علّته التكوينيّة إلّا أنّها نظيرها، فتخلّف الحكم عنه يرجع إلى الخلف والمناقضة، وقد مرّ توضيح ذلك في بحث الواجب المشروط، وعليه فرّعنا[1] بطلان الشرط المتأخّر.

ومن ذلك يعلم أنّ تأخّر الامتثال عن الخطاب أيضاً رتبي لا زماني، فإنّ نسبة الامتثال إلى الخطاب كنسبة المعلول إلى العلّة أيضاً، وأوّل زمان الخطاب هو أوّل زمان الامتثال.

نعم في الموسّعات لا يلزم مقارنة زمان الخطاب لزمان الامتثال، بل يجوز تأخّره عنه كما تجوز مقارنته له بحيث يكون أوّل زمان الامتثال هو أوّل زمان الخطاب وإن كان متأخّراً عنه رتبة.

وتوهّم لزوم تقدّم الخطاب على الامتثال زماناً بتقريب أنّ وجوب الإمساك -مثلاً- لو لم يكن متقدّماً على الإمساك في أوّل الفجر آناًما فإمّا أن يكون المكلّف

---

١. تقدّم في ذلك البحث تفصيل الكلام في أنّ أخذ الموضوع مفروض الوجود لا ينافي تأخّر الشرط، فراجع. [المقرّر قدس سره]

حين توجّه الخطاب إليه أوّل الفجر متلبّساً بالإمساك أو غير متلبّس به، وعلى كلا التقديرين يستحيل توجه الخطاب إليه، لأنّ طلب الإمساك ممّن فرض تحقّقه منه طلب الحاصل، كما أنّ طلبه ممّن فرض عدم تلبّسه به طلب الجمع بين النقيضين وكلاهما مستحيل، فلا بدّ من تقدّم الخطاب ولو بآنٍ مّا على زمان الانبعاث ليكون الانبعاث عن ذلك الخطاب المتقدّم عليه. **مدفوع** بأنّه لو صحّ ذلك لصحّ في نظيره أعني به العلّة والمعلول التكوينيّين بتقريب أنّ المعلول لوكان موجوداً حين علّته لزم عليته للحاصل، وإلّا لزم كونها علّة للمستحيل، وكلاهما مستحيل. فالقول بلزوم تقدّم الخطاب على الامتثال زماناً يستلزم القول بلزوم تقدّم العلّة التكوينيّة على معلولها زماناً أيضاً، وهو واضح البطلان.

والحلّ في المقامين أنّ المعلول أو الامتثال إذا كان مفروض الوجود في نفسه حين وجود العلّة أو الخطاب فيلزم ما ذكر من المحذور.

وأمّا إذا كان فرض وجوده لا مع قطع النّظر عنهما بل لفرض وجود علّته أو لتحريك الخطاب إليه، فلا يلزم من المقارنة الزمانيّة محذور أصلاً.

وبالجملة، الامتثال بالإضافة إلى الخطاب كالمعلول بالإضافة إلى علّته، فلامانع[1] من مقارنته إيّاه زماناً، فلا موجب لفرض وجود الخطاب قبله بآنٍ مّا. هذا مضافاً إلى أنّ المكلّف إن كان عالماً قبل الفجر -مثلاً- بتوجّه وجوب الصوم إليه عند الفجر، كفى ذلك في إمكان تحقّق الامتثال حين الفجر، فوجوده قبله لغو محض، إذ المحرّك له حينئذ هو الخطاب المقارن لصدور متعلّقه، لا الخطاب المفروض وجوده قبله، إذ لا يترتّب عليه أثر في تحقّق الامتثال أصلاً. وأمّا إذا لم يكن المكلّف عالماً

---

١. ما أفاده -قدّس الله تعالى سرّه- من إمكان مقارنة الخطاب للامتثال زماناً وإن كان متيناً إلّا أنّه لا مانع من تقدّمه عليه زماناً بناءً على ما هو الصحيح من جواز الواجب المعلّق، وقد ذكرنا في ما تقدّم ضابط لزوم تقدّم الخطاب على زمان الامتثال وعدم لزومه، فراجع. [المقرّر]

به قبل الفجر، فوجود الخطاب في نفس الأمر لا أثر له في تحقّق الامتثال في ظرف العمل، فيكون وجوده لغواً أيضاً.

ولأجل ما ذكرناه -من عدم كفاية وجود التكليف واقعاً في تحقّق الامتثال من المكلّف في ظرفه بل لا بدّ فيه من وصول التكليف إليه- ذهبنا إلى وجوب تعلّم الأحكام قبل حصول شرائطها الدخيلة في فعليّتها، فالقائل بلزوم تقدّم الخطاب على الامتثال قد التبس عليه لزوم تقدّم العلم على الامتثال بلزوم تقدّم الخطاب عليه.

هذا، مع أنّ تقدّم الخطاب على الامتثال ولو آناًما يستلزم فعليّة الخطاب قبل وجود شرطه، فلا بدّ من الالتزام بالواجب المعلّق، وكون الفعل المقيّد بالزمان المتأخّر متعلّقاً للخطاب المتقدّم، وقد عرفت استحالته في محلّه.

هذا كلّه، مع أنّه لا إشكال في صحّة العبادات الموسّعة كالصلاة -مثلاً- إذا وقعت أوّل وقتها تحقيقاً، والقول بلزوم تقدّم الخطاب على زمان الامتثال آناًما في المضيّقات يستلزم القول بلزوم تقدّمه عليه في الموسّعات أيضاً، إذ لا فرق في لزوم ذلك بين وجوب مقارنة الامتثال لأول الوقت كما في المضيّقات وجوازها كما في الموسعات مع انهم لا يقولون بلزوم التقدّم فيها، فيكشف ذلك عن بطلان الالتزام به في المضيّقات أيضاً.

والغرض من هذه المقدّمة وإبطال القول بلزوم التقدّم المزبور هو إثبات أنّ زمان شرط الأمر بالأهمّ وزمان فعليّة خطابه وزمان امتثاله أو عصيانه -الذي هو شرط للأمر بالمهمّ- كلّها متّحدة، كما أنّ الشأن هو ذلك بالقياس إلى الأمر بالمهمّ وشرط فعليّته وامتثاله أو عصيانه، ولا تقدّم ولا تأخّر في جميع ما تقدّم بالزمان، بل التقدّم والتأخّر بينها في الرتبة، وعليه يتفرّع دفع جملة من الإشكالات التي أوردها بعض من ذهب إلى لزوم التقدّم المزبور على جواز الخطاب الترتّبي.

منها: أنّ عصيان الأمر بالأهمّ متّحد مع زمان امتثال خطاب المهمّ، فلا بدّ من فرض تقدّم خطاب المهمّ على زمان امتثاله، وهو يستلزم الالتزام بالشرط المتأخّر والواجب المعلّق، وكلاهما باطل.

وفيه أوّلاً: أنّ هذا الإشكال مبنيّ على القول بلزوم تقدّم الخطاب على الامتثال آنآمّا وقد عرفت فساده، وأنّ زمان الخطاب والامتثال هو بعينه زمان فعليّة الشرط وهو العصيان بلا تقدّم زماني في البين ليلزم المحذور.

وثانياً: أنّ الالتزام بلزوم تقدّم الخطاب لا يختصّ بالخطاب الترتّبي، بل هو على فرض صحّته يعمّ جميع الواجبات الموسّعة والمضيّقة، فما به يندفع محذور الالتزام بالشرط المتأخّر والواجب المعلّق في غير المقام يندفع به المحذور فيه أيضاً بلا فارق في البين أصلاً.

ومنها: أنّ الشرط للأمر بالمهمّ إمّا أن يكون نفس العصيان أو كون المكلّف ممّن يعصي فيما بعد، أعني به وصف التعقّب بالعصيان.

والأوّل وإن لم يكن مستلزماً لطلب الجمع، فإنّ الأمر بالمهمّ على الفرض مرتّب على تحقّق العصيان في الخارج ومضيّ زمان امتثال الأمر بالأهمّ، إلّا أنّ حدوث الأمر بالمهمّ بعد سقوط الأمر بالأهمّ خلاف مفروض الخطاب الترتّبي وخارج عن محلّ الكلام، بداهة أنّ طلب أحد الضدّين بعد سقوط طلب الآخر ممّا لا إشكال في جوازه وصحّته، نظير الأمر بالطهارة الترابيّة بعد سقوط الأمر بالطهارة المائيّة، وما هو محلّ الكلام هو تقارن الأمرين زماناً وكون أحدهما متقدّماً على الآخر في الرتبة، ففرض حدوث خطاب المهمّ بعد سقوط خطاب الأهمّ خارج عن محلّ الكلام بالكلّيّة.

وأمّا الثاني: فهو يستلزم وجود طلب المهمّ قبل زمان عصيان خطاب الأهمّ الذي هو زمان امتثال خطاب المهمّ، وذلك يستلزم طلب الجمع بين الضدّين، إذ

المفروض أنّ خطاب الأهمّ مطلق وفعليّ، وقد تحقّق معه خطاب المهمّ بتحقّق شرطه فيكون كلا الضدّين مأموراً به في آن واحد.

ويدفعه: إنّا نختار الشقّ الأوّل وهو كون نفس عصيان الأمر بالأهمّ شرطاً للأمر بالمهمّ.

وتوهّم استلزامه تأخّر طلب المهمّ عن عصيان الأمر بالأهمّ زماناً إنّما يتمّ على القول بلزوم تأخّر الخطاب عن شرطه، وأمّا على ما حقّقناه من مقارنة الخطاب لوجود شرطه فلا بدّ من فعليّة خطاب المهمّ في زمان عصيان خطاب الأهمّ بلا تقدّم وتأخّر بينهما خارجاً، وبما أنّ زمان العصيان هو بعينه زمان الأمر بالأهمّ فيكون زمان واحد ظرفاً للأمرين معاً.

وبذلك يتّضح أنّ كون العصيان بنفسه شرطاً للأمر بالمهمّ لا يوجب خروج المورد عن محلّ الكلام كما توهّم.

ومن الغريب أنّ العلّامة الأنصاري[1] ﷺ التزم في خصوص المقام بلزوم تأخّر خطاب المهمّ عن العصيان زماناً، بناءً على كون نفسه شرطاً له، مع أنّه لا يلتزم بتأخّر الحكم عن شرطه زماناً في غير محلّ الكلام، ولا يعقل التفاوت بين العصيان وغيره من الشروط في ذلك أصلاً.

مثلاً: إذا فرضنا أنّ المسافر حرم عليه قصد الإقامة في سفره في شهر رمضان فلو أنّه عصى وقصد الإقامة، فلا محالة يكون وجوب الصوم عليه مشروطاً بأمرين: الأوّل طلوع الفجر، والثاني عصيانه لحرمة قصد الإقامة، فكما أنّه لا يتأخّر خطاب الصوم عن طلوع الفجر زماناً، كذلك لا يتأخّر عن العصيان زماناً من دون فرق بينهما أصلاً.

---

١. فوائد الأُصول، ص ٣٠٩.

نعم، لا مناص عن تأخّر خطاب المهمّ عن عصيان خطاب الأهمّ في الرتبة، لكنّه لا يختصّ به، بل لا بدّ منه في كلّ حكم بالقياس إلى مطلق شرائطه، ولا دخل له فيما هو محلّ الكلام في المقام أصلاً.

فإن قلت: سلّمنا أنّ زمان خطاب المهمّ هو زمان فعليّة العصيان إلّا أنّ هذا الزمان هو زمان سقوط خطاب الأهمّ، فلا يجتمع الأمران في زمان واحد.

قلت: إنّ ذلك يبتني على القول بلزوم تقدّم الخطاب على الامتثال زماناً، فإنّه عليه لا بدّ من تقدّمه على العصيان أيضاً، فإنّ العصيان والامتثال يتواردان على موضوع واحد وزمان أحدهما هو بعينه الزمان الذي يمكن أن يقع فيه الآخر، فإذا كان الخطاب متقدّماً على الامتثال، فلا بدّ من تقدّمه على العصيان أيضاً.

ولكنّك قد عرفت بطلان هذا المبنى، وأنّ زمان الامتثال أو العصيان متّحد مع زمان الخطاب، إذ لا معنى لامتثال الخطاب المعدوم أو عصيانه، فيكون زمان فعليّة العصيان هو زمان الأمر بالأهمّ فيجتمع الأمران في زمان واحد.

نعم، عصيان الخطاب في ظرفه المنقضي يوجب سقوطه، لخروج زمانه لكنّه خارج عن محلّ الكلام، إذ المفروض فيه أنّ شرط فعليّة خطاب المهمّ هو العصيان المقارن لا المتقدّم المنصرم بانصرام ظرفه كما عرفت. فظهر ممّا ذكرناه أنّ زمان فعليّة العصيان هو زمان الأمر بالأهمّ وزمان الأمر بالمهمّ وزمان امتثاله أو عصيانه.

ثمّ إنّه لو تنزلنا عمّا اخترناه والتزمنا بكون وصف التعقّب بالعصيان شرطاً لفعليّة خطاب المهمّ المتقدّم على زمان امتثاله، لما استلزم ذلك طلب الجمع بين الضدّين كما توهّم، بداهة أنّ عنوان التعقّب بالمعصية إنّما ينتزع من المكلّف بلحاظ تحقّق عصيانه في ظرفه المتأخّر، فإذا فرض وجود المعصية في ظرفها وكون التعقّب بها شرطاً لخطاب المهمّ، فيكون الحال فيه بعينه الحال في فرض كون نفس العصيان

شرطاً لطلب المهمّ بلا تفاوت بينهما أصلاً، وعليه فلا يكون اجتماع الطلبين كذلك في زمان واحد مستلزماً لطلب الجمع بين المتعلّقين، كما توهّم.

وبالجملة، فرض تحقّق امتثال طلب الأهمّ في ظرفه هادم لشرط خطاب المهمّ، فكيف يمكن أن يكون المهمّ مطلوباً في فرض وجود الأهمّ ليرجع الأمر إلى طلب الجمع بين الضدّين!؟

ثمّ إنّ ما ذكرناه -من أنّ زمان خطاب المهمّ وامتثاله متّحد مع زمان عصيان خطاب الأهمّ- إنّما هو فيما إذا كان التزاحم بين واجبين مضيّقين كما إذا دار الأمر بين إنقاذ غريقين كان أحدهما أهمّ من الآخر.

وأمّا إذا كان خطاب المهمّ موسّعاً فبناءً على امتناع الخطاب الترتّبي يخرج الفرد المزاحم عن إطلاق الواجب الموسّع مطلقاً.

وأمّا بناءً على إمكانه فيكون خروجه وعدم شمول الإطلاق له مشروطاً بامتثال خطاب الأهمّ، فعلى تقدير عصيانه يكون هذا الفرد مشمولاً للإطلاق أيضاً.

وعلى كلّ حال فالشرط مقارن لمشروطه زماناً، غاية الأمر أنّ المهمّ إذا كان مضيّقاً كان المشروط بعصيان خطاب الأهمّ هو أصل خطاب المهمّ، وإذا كان موسّعاً كان المشروط به إطلاقه للفرد المزاحم دون أصله.

[المقدّمة الرابعة]

المقدّمة الرابعة وهي أهمّ المقدّمات: إنّ انحفاظ الخطاب في تقدير ما إنّما يكون بأحد وجوه ثلاثة:

الأوّل: أن يكون مشروطاً بوجود ذلك التقدير أو يكون مطلقاً بالإضافة إليه، وهذا إنّما يكون في موارد الانقسامات السابقة على الخطاب مثلاً: خطاب الحجّ يكون محفوظاً في ظرف الاستطاعة، لكونه مشروطاً بها، كما أنّ خطاب الصلاة يكون

محفوظاً في ذلك التقدير لكونه مطلقاً بالإضافة إليها. وقد ذكرنا في بحث التعبّدي والتوصّلي أنّ كلّ خطاب من الملتفت إلى الانقسامات السابقة على الخطاب لا بدّ من أن يكون بالإضافة إليها إمّا مطلقاً أو مقيّداً، فالإطلاق كالتقييد حينئذ يكون لحاظيّاً.

الثاني: أن يكون الخطاب بالإضافة إلى ذلك التقدير مطلقاً بنتيجة الإطلاق أو يكون مقيّداً به بنتيجة التقييد، وهذا إنّما يكون في الانقسامات المتأخّرة عن الخطاب اللاحقة له، والموجب لهذا النحو من التقييد أو الإطلاق هو تقيّد الغرض -القائم بالمأموربه- بوجود ذلك التقدير، أو إطلاقه بالإضافة إليه، والكاشف عن كلّ من الإطلاق والتقييد في هذا المقام إنّما هو الدليل الخارجي، فقد يدلّ على الإطلاق كما دلّ على ثبوت الأحكام الشرعيّة في كلتا حالتي العلم والجهل بها في غير الجهر والإخفات والقصر والتمام. وقد يدلّ على تقيّد الغرض بحال دون حال، كما دلّ الدليل على اختصاص ملاك وجوب القصر ووجوب الجهر أو الإخفات بالعالم بوجوبها، فالخطاب غير ثابت في ظرف الجهل ويسمى هذا القسم من الإطلاق بالإطلاق الذاتي والملاكي، لاستحالة الإطلاق اللحاظي في موارده، كما مرّ توضيحه[1] في البحث المذكور.

الثالث: أن يكون الخطاب بنفسه مقتضياً لوضع ذلك التقدير أو لرفعه، فيكون محفوظاً في الصورتين لا محالة، وهذا القسم مختصّ بباب الطاعة والمعصية، فإنّ الإطلاق والتقييد بقسميهما -أعني بهما الذاتي واللحاظي- مستحيلان في هذا الباب. أمّا استحالة التقييد فلأنّ وجوب فعل لو كان مشروطاً بوجوده لاختصّ طلبه بتقدير وجوده خارجاً وهو طلب الحاصل، ولو كان مشروطاً بعدمه لاختصّ

---

١. وقد مرّ في البحث المزبور أنّه لا مناص في جميع موارد الانقسامات الأوّليّة والثانويّة من الإطلاق أو التقييد وأنّه لا يعقل الإهمال في الواقع ومقام الثبوت مطلقاً وأنّ استحالة كلّ من الإطلاق والتقييد تلازم كون الآخر ضروريّاً، وعلى ذلك فلا يبقى موضوع للإطلاق الذاتي أصلاً. [المقرّرﷺ]

طلبه بتقدير تركه وهو طلب الجمع بين النقيضين. وعلى كلّ من التقديرين يكون طلبه محالاً، فإذا كان التقييد بكلّ من التقديرين محالاً كان الإطلاق بالإضافة إليهما أيضاً محالاً إذ الإطلاق في قوّة التصريح بكلا التقديرين، فيكون فيه[1] محذور طلب الحاصل والمحال معاً، وقد أشرنا في البحث المذكور إلى أنّ تقابل الإطلاق والتقييد إنّما هو تقابل العدم والملكة وأنّ امتناع التقييد يساوق امتناع الإطلاق.

وتوهّم أنّ انقسام المكلّف إلى المطيع والعاصي إنّما هو من الانقسامات اللاحقة للخطاب المتأخّرة عنه فيكون انحفاظ الخطاب في كلا التقديرين من باب نتيجة الإطلاق، **مدفوع** بأنّ الانقسام المذكور وإن كان من الانقسامات اللاحقة إلّا أنّ محلّ الكلام هو الإطلاق بالإضافة إلى منشأ انتزاع هذين العنوانين، أعني به الفعل والترك. ومن الواضح أنّ الانقسام بالإضافة إلى حالتي الفعل والترك ليس من الانقسامات

---

١. لا يخفى أنّ الإطلاق وإن كان في قوة التصريح بثبوت الحكم على كلّ تقدير إلّا أنّه لا يترتّب عليه المحذور المترتّب على التقييد، وذلك لما عرفت أنّ تقييد الحكم بقيد واشتراطه به يستدعي تأخره عنه وتوقّف فعليّته على فرض وجوده، فيستحيل تقييد الحكم بوجود متعلّقه، لأنّه من طلب الحاصل، كما أنّه يستحيل تقييده بعدم متعلّقه لأنّه من طلب المحال.

وهذا بخلاف إطلاق الحكم بالإضافة إلى كلّ من تقديري وجود متعلّقه وعدمه، فإنّه وإن كان مستلزماً لثبوت الحكم في كلّ من التقديرين إلّا أنّه لأجل عدم اعتبار وجود المتعلّق وعدمه في فعليّة الحكم، لا من جهة اعتبار كلّ منهما فيها.

ومن الواضح أنّ المستحيل هو دخل وجود متعلّق الطلب أو عدمه في فعليّته. وأمّا عدم دخلهما فيها فهو ضروري لا مستحيل، وقد أشرنا آنفاً إلى أنّه لا ملازمة بين استحالة التقييد واستحالة الإطلاق أصلاً، وعلى ذلك فانحفاظ الخطاب في تقدير ما لا مناص عن استناده إلى التقييد أو الإطلاق اللحاظيين بالإضافة إلى ذلك التقدير وليس للقسم الثاني والثالث من انحفاظ الخطاب في تقدير ما موضوع أصلاً.

ثمّ لا يخفى أنّه لا دخل لهذه المقدّمة في إثبات صحّة الترتّب، بل قوامه إنّما هو بما سيجيء من أنّ الخطابين وإن كانا فعليّين في زمان واحد إلّا أنّه لا تدافع بينهما بوجه أصلاً، لأنّ خطاب الأهمّ لا يقتضي إلّا وجود الأهمّ من تعرّض له إلى وجود شيء آخر وعدمه على تقدير عصيانه وتحقق ترك الأهمّ في الخارج، كما أنّ خطاب المهمّ لا يقتضي ترك الأهمّ لأنّه موضوعه وشرطه، وإنّما يقتضي وجود المهمّ على تقدير ترك الأهمّ في نفسه، ومع قطع النظر عن طلب المهمّ فكلّ من الخطابين يقتضي شيئاً أجنبيّاً عمّا يقتضيه الآخر، فلا تنافي بين فعليتهما أصلاً، وسيجيء لذلك مزيد توضيح إن شاء الله تعالى. [المقرّر ﷺ]

اللاحقة غير القابلة للحاظ الحاكم، بداهة أنّه لا بدّ له من أن يلاحظ حال الخطاب حالتي الفعل والترك ليكون خطابه بعثاً إلى أحد التقديرين وزجراً عن الآخر.

فظهر ممّا ذكرناه أنّ حال الخطاب بالإضافة إلى حالتي كون المكلّف فاعلاً وتاركاً كحال[1] حمل الوجود أو العدم على الماهيّة، فكما لا يعقل أن تكون الماهيّة المقيّدة بالوجود أو العدم أو المطلقة بالإضافة إليهما موضوعاً في مقام حمل الوجود أو العدم عليها، بل لا بدّ من أن يكون الموضوع في هذا المقام نفس الماهيّة المعرّاة عن لحاظ الإطلاق والتقييد، كذلك لا يعقل أن يكون موضوع الخطاب هو المكلّف المقيّد بكونه فاعلاً، أو المقيّد بكونه تاركاً، أو المطلق بالإضافة إليهما.

والفرق بين انحفاظ الخطاب في هذا القسم وانحفاظه في القسمين السابقين إنّما هو من جهة أنّ انحفاظ الخطاب في هذا القسم لأجل أنّه من لوازم ذاته، حيث إنّ تعلّق الخطاب بشيء بذاته يقتضي وضع تقديره وهدم تقدير آخر، سواء كان الخطاب وجوبيّاً أو تحريميّاً، فإنّ الأوّل يقتضي وضع تقدير الوجود وهدم تقدير العدم، كما أنّ الثاني يقتضي وضع تقدير العدم وهدم تقدير الوجود.

وهذا بخلاف انحفاظ الخطاب في القسمين السابقين، فإنّه من جهة التقييد

---

١. لا يخفى أنّ حمل الوجود أو العدم على الماهيّة عبارة عن الإخبار عن اتّصاف الماهيّة في الخارج بالوجود أو بالعدم، فكما أنّ معروض الوجود أو العدم إنّما هو نفس الماهيّة التي هي في ذاتها ليست إلّا هي والوجود والعدم خارجان عن ذاتها وذاتيّاتها، كذلك موضوع القضيّة التي حمل فيها الوجود أو العدم على الماهيّة هي نفسها أيضاً، فإنّ الحكاية إنّما هي على طبق الواقع والمحكيّ عنه، وهذا بخلاف طلب الشيء الملحوظ تقيّده بشيء أو عدم تقيّده به، ولو كان ذلك الشيء وجود متعلّق الطلب أو عدمه. نعم الطلب إنّما يتعلّق بنفس الطبيعة التي هي في نفسها لا مطلوبة ولا غير مطلوبة، فتكون بتعلّق الطلب بها مطلوبة، كما هو الحال في عروض الوجود على الماهيّة.
وبالجملة قياس عدم تقيّد الماهيّة المحمول عليها الوجود أو العدم بالوجود أو العدم، وعدم إطلاقها بالإضافة إليهما بعدم تقيّد الطلب بوجود متعلّقه أو بعدمه وعدم إطلاقه بالإضافة إليهما - كما أفيد في المتن - قياس مع الفارق. [المقرّر عفي عنه]

بذلك التقدير أو الإطلاق بالإضافة إليه، وإلّا فذات الخطاب بالحجّ أو الصلاة مثلاً لا يقتضي انحفاظه في تقدير الاستطاعة بنفسه.

ويترتّب على الفرق من هذه الجهة أمران.

الأوّل: أنّ نسبة التقدير المحفوظ فيه الخطاب بالإضافة إليه في القسمين الأوّلين نسبة العلّة إلى معلولها.

أمّا في موارد التقييد: فهو واضح، لما ذكرناه من أنّ مرجع كلّ تقدير كان الخطاب مشروطاً به إلى كونه مأخوذاً في موضوعه، وقد عرفت أنّ رتبة الموضوع من حكمه نظير رتبة العلّة من معلولها.

وأمّا في موارد الإطلاق فلما ذكرناه[1] من اتّحاد مرتبة الإطلاق والتقييد، إذ الإطلاق عبارة عن عدم التقييد في مورد قابل له، فإذا كانت مرتبة التقييد سابقة على مرتبة الحكم المقيّد به، كانت مرتبة الإطلاق أيضاً كذلك.

وأمّا في هذا القسم فنسبة التقدير المحفوظ فيه الخطاب بالإضافة إليه نسبة المعلول إلى العلّة، وذلك لما مرّ مراراً من أنّ الخطاب له نحو علّية بالإضافة إلى الامتثال لأنّ الخطاب هو الذي يقتضي وضع أحد التقديرين وهدم الآخر، فتكون

---

١. لا يخفى أنّ تقييد الحكم بشيء وإن كان يقتضي تأخّر فعليّة الحكم عن تحقّق ذلك الشيء طبعاً إلّا أنّ إطلاق الحكم بالإضافة إلى شيء لا يقتضي التأخّر المزبور، وذلك لما عرفت سابقاً من أنّ الإطلاق عبارة عن عدم دخل قيد ما في فعليّة الحكم، ومن الضروري أنّ تأخّر حكم عمّا له دخل في فعليّته لا يستلزم تأخّره عمّا ليس له دخل فيها، وكون نفس الإطلاق والتقييد في مرتبة واحدة وإن كان صحيحاً إلّا أنّه أجنبيّ عمّا نحن فيه، وهو إثبات تأخّر ذات الحكم عمّا يكون الحكم مطلقاً بالإضافة إليه، كما أنّه كان متأخّراً عنه لو كان مقيّداً به.

هذا مضافاً إلى ما تقدّم سابقاً من أنّ تقدّم شيء على شيء لا يقتضي تقدّم ما يكون متّحداً مع المتقدّم في الرتبة على ما هو متأخّر عن ذلك المتقدّم، فإنّ التقدّم والتأخّر لا بدّ من أن يكونا بملاك يقتضيهما، وقد ذكرنا أنّ وجود العلّة متقدّم على معلولها. وأمّا عدم العلّة فهو وإن كان في مرتبة وجودها إلّا أنّه لا موجب لتقدّمه على وجود المعلول أصلاً [المقرّر].

نسبته إلى التقدير المحفوظ فيه نسبة العلّية لا محالة، فإذا كان نسبة الحكم إلى الامتثال نسبة العلّة إلى معلولها كان الحال ذلك بالإضافة إلى[1] العصيان أيضاً، لأنّ مرتّبة العصيان هي بعينها مرتبة الامتثال.

الثاني: أنّ نسبة التقدير المحفوظ فيه الخطاب في القسمين الأوّلين بما أنّها نسبة الموضوع إلى حكمه كما عرفت فلا محالة لا يكون الخطاب متعرّضاً لحاله أصلاً وضعاً ورفعاً مثلاً خطاب الحجّ لا يكون متعرّضاً لحال الاستطاعة بأن يكون مقتضياً لوجودها أو عدمها، وإنّما هو يتعرّض حال الحجّ باقتضاء وجوده على تقدير وجود الاستطاعة بأسبابها المقتضية لها، فلا نظر له إلى إيجادها وعدم إيجادها، وهذا بخلاف التقدير المحفوظ فيه الخطاب في هذا القسم، فإنّه بنفسه متعرّض لحال ذلك التقدير وضعاً ورفعاً، إذ المفروض أنّه هو المقتضي لوضع أحد التقديرين ورفع الآخر.

فتحصّل: أنّ انحفاظ الخطاب في هذا القسم وفي القسمين الأوّلين من الجهتين المذكورتين على طرفي النقيض.

ومن ذلك يظهر أنّ انحفاظ[2] خطاب الأهمّ في ظرف العصيان إنّما هو من

---

١. تأخّر عصيان الخطاب عن نفس الخطاب وإن كان صحيحاً لأنّه متوقّف ومتفرّع عليه، إلّا أنّ ملاك تأخّره عنه هو ذلك كما هو الملاك في تأخّر الامتثال عن الخطاب أيضاً.

وأمّا ما أُفيد في المتن - من كون ملاكه هو اتّحاد رتبة العصيان مع رتبة الامتثال المتأخّرة عن الخطاب - فقد ظهر ما فيه ممّا ذكرناه آنفاً.

هذا فيما إذا لوحظت النسبة بين الخطاب وعنواني الامتثال والعصيان. وأمّا إذا لوحظت النسبة بين الخطاب وما هو المنشأ لانتزاع هذين العنوانين - أعني به نفس الفعل والترك - فلو سلّم تأخّر الفعل عن الخطاب بوجه لكونه كالمعلول بالقياس إليه فلا يسلّم تأخّر عدمه عن الخطاب، لأجل اتّحاد العدم والوجود في الرتبة على ما عرفت وجه ذلك آنفاً. [المقرّر دام ظله]

٢. هذا البيان هو الذي يدور عليه جواز الترتّب ولا يتوقّف صحّته على شيء ممّا ذكر في هذه المقدّمة كما أشرنا إليه، وسيأتي له مزيد توضيح إن شاء الله تعالى. [المقرّر دام ظله]

جهة اقتضائه لرفع هذا التقدير وهدمه من دون أن يكون له نظر إلى شيء آخر على هذا التقدير، بخلاف خطاب المهمّ، فإنّه لا نظر له إلى وضع هذا التقدير ورفعه، لأنّه شرطه وموضوعه. وقد عرفت أنّه يستحيل أن يقتضي الحكم وجود موضوعه أو عدمه، وإنّما هو يقتضي وجود متعلّقه على تقدير عصيان خطاب الأهمّ، فلا الخطاب بالمهمّ يعقل أن يترقّى ويصعد إلى مرتبة الأهمّ ويكون فيه اقتضاء لموضوعه، ولا الخطاب بالأهمّ يعقل أن يتنزّل ويقتضي شيئاً آخر غير رفع موضوع خطاب المهمّ فكلا الخطابين وإن كانا محفوظين في ظرف العصيان ومتّحدين زماناً إلّا أنّهما في مرتبتين طوليّتين.

ونظير ذلك في التكوينيّات هو أن يكون هناك مقتضيان أحدهما يقتضي تحريك جسم عن مكان، والآخر يقتضي تسويده على تقدير حصوله في ذلك المكان من دون أن يكون فيه اقتضاء لحصوله فيه، فكما لا تعقّل المزاحمة بين المقتضيين التكوينيّين في هذا المثال ونحوه، كذلك لا تعقل المزاحمة في المقتضيين التشريعيّين في محلّ الكلام وليس الموجب لعدم المزاحمة إلّا أنّ أحد المقتضيين ليس في مرتبة الآخر إذ المقتضي الأوّل يقتضي هدم تقدير نسبته إلى المقتضي الآخر نسبة الموضوع إلى حكمه، لأنّ المفروض أنّ اقتضاءه للتسويد إنّما هو في فرض حصول الجسم في ذلك المكان، فالمقتضي الرافع له هادم لموضوع اقتضاء التسويد، لا أنّه مزاحم له في مرتبة اقتضائه، فطلب الأهمّ يقتضي هدم موضوع طلب المهمّ من دون أن يقتضي شيئاً آخر على تقدير عدم تحقّق مقتضاه في الخارج.

وأمّا طلب المهمّ فهو لا يقتضي وجود موضوعه ووضعه وإنّما يقتضي وجود المهمّ على تقدير تحقّق موضوعه، فليس الطلبان في عرض واحد لتقع المزاحمة بينهما من جهة امتناع الجمع بين متعلّقيهما في زمان واحد.

المقدّمة الخامسة

في تشخيص محلّ الكلام في بحث الترتّب، وإثبات أنّ القول بالترتّب لا يترتّب عليه محذور طلب الجمع بين الضدّين كما توهّم، فإنّه إنّما يترتّب على إطلاق الخطابين دون فعليّتهما.

فنقول: أنّ الشرط الذي يترتّب عليه الخطاب إمّا أن لا يكون قابلاً للتصرّف الشرعي لكونه خارجاً عن اختيار المكلّف بالكلّيّة نظير كسوف الشمس وزوالها ونحوهما، وإمّا أن يكون قابلاً لذلك.

أمّا القسم الأوّل: فكلّ خطاب فرض مقارناً في الزمان للخطاب المترتّب على ذلك الشرط لا بدّ من أن يكون في عرضه من هذه الجهة، ويستحيل أن يكون متعرّضاً لحال موضوعه رفعاً أو وضعاً، لكونه غير مقدور كما هو المفروض، وحينئذ فإن كان كلّ من الخطابين مشروطاً بعدم الإتيان بمتعلّق الآخر أو كان أحدهما مشروطاً بذلك، فيستحيل وقوع متعلّقيهما في الخارج على صفة المطلوبيّة وتعلّق الطلب بالجمع بينهما ولو كان ممكناً في نفسه، فلو أتى المكلّف بهما بداعي المطلوبيّة لكان مشرّعاً لا محالة.

وأمّا إذا كانا مطلقين من هذه الجهة فاجتماع الطلبين في الزمان يستلزم طلب الجمع بين متعلّقيهما فإن كان ممكناً فلا إشكال، وإلّا فتقع المزاحمة بينهما قهراً فيحكم العقل بالتخيير بينهما كما مرّ.

فتحصّل: أنّ طلب الجمع في هذا الفرض إنّما هو نتيجة إطلاق الخطابين دون فعليّتهما.

وأمّا القسم الثاني: فإمّا أن لا يكون أحد الخطابين المجتمعين في الزمان ناظراً إلى رفع موضوع الآخر، وإمّا أن يكون ناظراً إلى ذلك.

وعلى الأوّل فحكمه حكم القسم الأوّل بعينه، فإنّ موضوع الخطاب وإن كان قابلاً

للتصرّف الشرعي لكونه تحت الاختيار، إلّا أنّ الخطاب الآخر لمّا لم يكن ناظراً إلى رفعه بل هو أجنبيّ عنه كان الخطابان عرضيّين من هذه الجهة لا محالة، فيجري فيه ما ذكرناه في القسم الأوّل وأنّ طلب الجمع إنّما هو من لوازم إطلاق الخطابين، فيكونان متزاحمين عند عدم إمكان الجمع بين المتعلّقين فيحكم العقل بالتخيير بينهما.

وتوهّم أنّه لا محذور في طلب الجمع في هذا الفرض وإن كان الجمع غير مقدور عليه للمكلّف نظراً إلى تمكّنه من عدم إيجاد شرط أحد الخطابين وهو طلب المهمّ في محلّ الكلام فيمكنه أن لا يقع في محذور المخالفة، **مدفوع** بأنّ القدرة التي هي شرط التكليف إنّما هي القدرة على متعلّق التكليف في فرض وجود موضوعه لا القدرة على الموضوع، فإنّ التكليف -كما ذكرناه مراراً- إنّما هو لتحريك المكلّف نحو الفعل الخارجي، فيستحيل التكليف عند عدم القدرة على متعلّقه ولو كان موضوع التكليف مقدوراً له، فالمولى الحكيم لا يمكنه الأمر بالطيران إلى الهواء ولو كان ذلك مشروطاً بأمر اختياري كصعود المكلّف إلى السطح، فإنّ الصعود إلى السطح وإن كان مقدوراً له إلّا أنّ الطيران إلى الهواء بما أنّه يستحيل صدوره منه يستحيل تحريكه إليه.

وتوهّم عدم منافاة الامتناع بالاختيار للاختيار كما نسب إلى أبي هاشم[1] مضافاً إلى أنّه ممنوع في نفسه كما تقدّم وإنّما المسلّم من عدم المنافاة عدمها بالإضافة إلى العقاب دون الخطاب، **أجنبيّ** عن المقام رأساً، فإنّ التوهّم المزبور إنّما هو فيما إذا كان الفعل المأمور به مقدوراً في حدّ ذاته وامتنع بالاختيار، لا فيما إذا كان ممتنعاً في نفسه وكان شرط الخطاب المتعلّق به مقدوراً للمكلّف، فإنّ أبا هاشم أيضاً لا يلتزم بصحّة الخطاب في هذا الفرض.

ومنه يظهر أنّ إسناد صحّة الخطاب الترتّبي إلى السيّد المحقّق العلّامة الشيرازي ﷺ بتقريب أنّه وإن كان يستلزم طلب الجمع إلّا أنّه لا محذور فيه لتمكّن

---

١. البرهان في أُصول الفقه، ج ١، ص ٢٠٨؛ والمنخول، ص ١٢٩.

المكلّف من التخلّص عنه بتركه العصيان، ليس مطابقاً للواقع، بل يستحيل صدور ذلك منه ﷺ ولعلّه ﷺ قد تعرّض في ضمن بحث الترتّب لكون العصيان أمراً اختيارياً لمناسبة مقتضيه له فتوهّم المتوهّم أنّه ﷺ أراد بذلك تصحيح الخطاب الترتّبي.

وبالجملة القائل بالترتّب إنّما يقول به لأنّه يرى أنّه لا يستلزم طلب الجمع لا أنّه يقول بجواز طلب الجمع بين الضدّين فيما إذا كان موضوع أحد الطلبين تحت اختيار المكلّف وقدرته، فعصيان خطاب الأهمّ وإن كان اختيارياً إلّا أنّه لا يصحّح التكليف بأمر غير مقدور، لأنّ استحالة طلب المحال -ولو كان مشروطاً بأمر اختياري- كادت أن تكون من البديهيّات.

فتحصّل أنّ حال هذا القسم هي حال القسم الأوّل بعينها، وأنّ طلب الجمع إنّما هو من لوازم إطلاق الخطابين دون فعليّتهما.

وعلى الثاني -أعني به ما إذا كان أحد الخطابين فيه ناظراً إلى رفع موضوع الآخر- فإمّا أن يكون أحد الخطابين فيه ناظراً إلى إعدام موضوع الآخر دفعاً فقط أو دفعاً ورفعاً اما مطلقاً أو في برهة من الزمان.

والأوّل إنّما يتصوّر فيما إذا كان الموضوع القابل للتصرّف بصرف حدوثه شرطاً للتكليف، كالسفر والحضر المشروط بهما وجوب القصر والإتمام، بناءً على أنّ الملاك في وجوبهما واستقرارهما في الذّمّة هو حال التكليف لا حال الأداء.

والثاني إنّما يتصوّر فيما إذا كان الموضوع المذكور شرطاً حدوثاً وبقاءً، وهذا كالمثالين المذكورين بناءً على أنّ الملاك فيهما هو حال الأداء.

والثالث إنّما يتصوّر فيما إذا كان الموضوع القابل للتصرّف شرطاً حدوثاً وبقاءً في الجملة، وهذا كالاستطاعة المشروط بها استقرار وجوب الحجّ، وكالحضر المشروط به وجوب الصوم فإنّ استقرار وجوب الحجّ مشروط ببقاء الاستطاعة برهة من الزمان على الخلاف في تحديد مقدارها، والمسألة محرّرة في الفقه، كما أنّ وجوب الصوم مشروط ببقاء الحضر إلى الزوال.

وفي تمام هذه الأقسام إمّا أن يكون أحد الخطابين رافعاً لموضوع الخطاب الآخر بنفس وجوده، أو بامتثاله.

أمّا الأوّل فهو خارج عن محلّ البحث بالكلّيّة، ويستحيل اجتماع خطابين كذلك في زمان واحد، فإنّ المفروض أنّ أحد الخطابين رافع لموضوع الآخر بنفسه، فكيف يمكن فرض اجتماعه معه!؟

مضافاً إلى أنّ فرض الاجتماع يستلزم فرض الشيء قبل وجود موضوعه وفي مرتبة رافعه، وهو يستلزم تقدّم الشيء على نفسه بمرتبتين، لأنّ المفروض[1] أنّ مرتبة موضوعه متأخّرة عن الخطاب الرافع له بمرتبة، وهو متأخّر عن موضوعه بمرتبة واحدة أيضاً، ففرضه في عرض الخطاب الرافع لموضوعه يستلزم تقدّمه على نفسه بمرتبتين.

ومثال ذلك ما إذا تعلّق خطاب بإخراج ناقة واحدة مثلاً زكاة قبل تمام سنة التجارة، فإنّ تعلّق الخطاب بإخراج نفس العين يخرجها عن عنوان «فاضل المؤونة» الذي هو موضوع وجوب الخمس، كما أنّ سنة التجارة لو فرض كما لها قبل تماميّة حول الزكاة يكون وجوب إخراج الخمس من النصاب مخرجاً له عن كونه طلقاً بمشاركة الفقير إيّاه في ذلك المال، فيخرج بذلك عن موضوع وجوب الزكاة.

هذا بالنسبة إلى الخطاب المتعلّق بإخراج نفس العين وصرفها في مصرفها.

وأمّا الخطاب المتعلّق بتفريغ الذّمّة عمّا اشتغلت به لأجل دين صرف في مؤونة سنة التجارة فهو أيضاً يخرج المال عن عنوان «فاضل المؤونة»، وأمّا إذا كان لأجل

---

١. لا يخفى أنّ ما هو المفروض إنّما هو تأخّر ارتفاع موضوع أحد الخطابين عن نفس الآخر، وقد عرفت فيما تقدّم أنّ تأخّر شيء عن شيء لا يقتضي تأخّر نقيض الشيء المتأخّر عن الشيء المتقدّم، وعليه فلا وجه لما أُفيد في المتن من استلزام اجتماع الخطابين -المفروض كون أحدهما بنفسه رافعاً لموضوع الآخر- لتقدّم الشيء على نفسه بمرتبتين.
نعم ما أفيد أوّلاً في وجه استحالة ذلك وحاصله: أنّ فعليّة الحكم بما أنّها تتوقّف على وجود موضوعه لا محالة تكون مستحيلة في فرض وجود الرافع لموضوعه، في غاية الجودة والمتانة. [المقرّر ﷺ]

دين سابق صرف في غير مؤونة سنة التجارة، فنفس الخطاب فيه لا يخرج المال الموجود عن عنوان «فاضل المؤونة».

نعم أداء الدين السابق في سنة التجارة وامتثال طلبه يحسب من المؤن، ويخرج به المال عن العنوان المذكور قطعاً، فهذا القسم يدخل في القسم الآتي الذي يكون فيه ارتفاع موضوع أحد الخطابين بامتثال الخطاب الآخر دون نفسه.

وأمّا الضمانات التي تحدث في سنة التجارة من إتلاف مال الغير ونحو ذلك ففي كون الخطابات الناشئة منها رافعة لموضوع وجوب الخمس بنفسها وبامتثالها قولان، أقواهما الثاني، فتكون داخلة في القسم الآتي أيضاً. هذا ما يتعلّق بباب الخمس.

وأمّا ما يتعلّق بباب الحجّ فكلّ خطاب مالي تعلّق بالعين أو بالذمّة يكون بنفسه مانعاً عن تحقّق الاستطاعة ورافعاً لها تشريعاً ولو فرضنا كون ما في الذمّة مؤجّلاً ولم يحلّ أجله بناءً على ما هو الأقوى عندنا من اشتراط الرجوع إلى الكفاية، وأمّا على القول الآخر فلا يكون الدين المؤجّل مانعاً عن الاستطاعة فعلاً.

وبالجملة كلّ مورد فرض فيه كون الخطاب بنفسه رافعاً لموضوع الخطاب الآخر يستحيل تحقّقه معه ولو فرض عصيانه، فلا يجب الحجّ على من لا يفي ماله بأداء دينه ومصارف طريقه وإن كان عاصياً لخطاب أداء ديونه، ويكون حال هذا القسم حال الأمارات بالنسبة إلى الأحكام الظاهريّة، فكما أنّه مع ورود الأمارة لا يبقى مجال لجريان الأصل لانتفاء موضوعه بورودها، كذلك لا يبقى مع تحقّق أحد الحكمين مجال للحكم الآخر، لانتفاء موضوعه بذلك على الفرض.

وأمّا القسم الثاني -وهو الذي يكون فيه أحد الخطابين رافعاً لموضوع الآخر بامتثاله لا بخطابه، ويكون المطلوب فيه في الحقيقة هو هدم موضوع الخطاب الآخر- فهو الذي وقع الكلام فيه جوازاً وامتناعاً باعتبار أنّ توجّه خطابين كذلك إلى

مكلّف واحد في زمان واحد يستلزم طلب الجمع بين المتعلّقين أو لا يستلزم ذلك.

وعليه فنقول: لا إشكال في وقوع خطابين كذلك في جملة من المسائل الفقهيّة وإنكار ذلك يساوق إنكار الضروريّات الفقهيّة.

منها: ما إذا حرمت الإقامة على المسافر في مكان مخصوص، فإنّه مع كونه مكلّفاً فعلاً بترك الإقامة وهدم موضوع وجوب الصوم مكلّف بالصوم قطعاً على تقدير عصيانه لهذا الخطاب وقصده الإقامة، ولا يمكن لأحد الالتزام بعدم وجوب الصوم عليه على تقدير قصده الإقامة عصياناً، فالخطاب بترك الإقامة خطاب بهدم موضوع وجوب الصوم دفعاً ورفعاً إلى الزوال، ولكنّه على تقدير تحقّق عصيان هذا الخطاب يكون المكلّف محكوماً عليه بالصوم لا محالة.

هذا بناءً على كون قصد الإقامة قاطعاً لحكم السفر، وأمّا بناءً على قطعه لموضوعه فيكون وجوب الصوم مترتّباً على عنوان الحضر المترتّب على عصيان حرمة قصد الإقامة، ولا فرق في إمكان الخطاب الترتّبي وامتناعه بين أن يكون أحد الخطابين مترتّباً على نفس عصيان الخطاب الآخر أو على معلوله وما يترتّب عليه.

هذا بالنسبة إلى ما قبل الزوال، وأمّا بالنسبة إلى ما بعده فلا تكون حرمة قصد الإقامة خطاباً بهدم موضوع وجوب الصوم، لاستقرار الوجوب عليه حينئذ وإن سافر.

نعم يكون الخطاب بترك قصد الإقامة خطاباً بهدم موضوع وجوب إتمام الصلاة فإنّه إذا عصى هذا الخطاب بقصده الإقامة كان مكلّفاً بوجوب إتمام الصلاة قطعاً فامتثال التكليف بترك قصد الإقامة هو الذي يكون دافعاً لموضوع وجوب الإتمام. وأمّا كونه رافعاً له فيبتني على القول بكون وجوب الإتمام والقصر دائراً مدار حال الأداء، كما هو الأقوى. وأمّا على القول بكونهما تابعين لحال المكلّف أوّل وجوب الصلاة فيتمحّض امتثال الخطاب المزبور في كونه رافعاً.

وبالجملة الالتزام بالخطاب الترتّبي في أمثال ذلك من الفروع الفقهيّة ممّا لا مناص عنه.

وتوهّم: أنّ اجتماع الخطابين كذلك يستلزم طلب الجمع بين الضدّين، إنّما نشأ من عدم تعقّل حقيقة الخطاب الترتّبي، وإلّا فإمكانه وعدم استلزامه لطلب الجمع بعد تعقّل موضوعه لعلّه من الواضحات.

وبيانه: أنّ طلب الجمع إمّا أن يكون بمعنى تعلّق طلب واحد بالجمع بين فعلين في الخارج، ومن الواضح أنّ القول بالترتّب لا يستلزم القول بذلك، وإمّا أن يكون بمعنى تعلّق طلبين بفعلين على نحو يكون كلّ منهما مطلوباً في ظرف طلب الآخر ليرجع الأمر إلى طلب واقع الجمع وحقيقته وإن لم يتعلّق طلب به بعنوانه، وهذا هو الذي توهّم لزومه لترتّب أحد الخطابين على عصيان الآخر.

ولكن الصحيح أنّ القول بصحّة الترتّب لا يستلزم ذلك، ضرورة أنّ طلب الجمع كذلك إنّما يتحقّق بأحد أُمور ثلاثة ليس شيء منها بمتحقّق في المقام:

الأوّل: أن يكون متعلّق كلّ من الخطابين مقيّداً بحال امتثال الخطاب الآخر كما إذا فرضنا أنّ الصوم المقارن لامتثال خطاب الصلاة هو المتعلّق للوجوب وكذلك العكس، فيكون المأمور به بحسب النتيجة هو الإتيان بكلّ منهما مع الآخر.

الثاني: أن يكون متعلّق أحد الخطابين مقيّداً بذلك دون الآخر، كتقييد القراءة بكونها حال القيام دون العكس، فيكون امتثال خطابها مقيّداً بامتثال خطابه، فيتحقّق هناك أيضاً طلب الجمع لا محالة.

الثالث: أن يكون كلّ من الخطابين مطلقاً بالإضافة إلى الإتيان بمتعلّق الآخر كما في الصوم والصلاة، فإنّ وجوب كلّ منهما مطلق بالإضافة إلى امتثال الآخر وعدمه، فعند تحقّق امتثال أحد الخطابين يكون الإتيان بمتعلّق الخطاب الآخر مطلوباً أيضاً فتكون النتيجة هو طلب الجمع بينهما.

وأمّا إذا فرضنا أنّ أحد الخطابين مشروط بعدم الإتيان بمتعلّق الآخر كما في المقام فيستحيل أن تكون نتيجة فعليّة الخطابين طلب الجمع، لأنّ فعليّة الخطاب المشروط إمّا أن تكون على نحو إنشائه فتكون مطلوبيّة متعلّقه في ظرف ترك متعلّق الآخر، وهذا نقيض طلب الجمع ومعانده، فعليه يستحيل وقوع الفعلين معاً على صفة المطلوبيّة وإن كان المكلّف متمكّناً من الجمع بينهما في الخارج. وإمّا أن لا تكون كذلك بأن يتخلّف مقام الفعليّة عن مقام الإنشاء فالخطاب في مرحلة الإنشاء وإنّ فرض كونه مشروطاً بعدم الإتيان بمتعلّق الآخر إلّا أنّه في مقام الفعليّة يتخلّف عمّا كان عليه، ويكون مشروطاً بالإتيان بمتعلّق الآخر أو مطلقاً بالإضافة إليه. وعلى كلا التقديرين ففعليّة الخطابين وإن كانت تستلزم طلب الجمع إلّا أنّه يستحيل تخلّف مقام الفعليّة عن مقام الإنشاء، لما قد عرفت من أنّه يستحيل خروج الواجب المشروط بعد حصول شرطه إلى الإطلاق فضلاً عن كونه في مقام الفعليّة مشروطاً بنقيض ما كان مشروطاً به في مقام الإنشاء.

وعلى ذلك فالخطاب بالمهمّ بما أنّه فرض اشتراطه بترك الأهمّ فيستحيل أن يكون بعثاً إليه في فرض وجود الأهمّ ليكون لازم فعليّة الخطابين عند تحقّق عصيان خطاب الأهمّ هو طلب الجمع بينهما.

وبالجملة، فرض اشتراط طلب المهمّ بترك الأهمّ وفرض كونه مطلوباً معه لا يجتمعان، بل إنّ لازم اجتماع الفرضين هو استلزام الشيء لنقيضه، واجتماع الشيء مع علّة عدمه وكلاهما مستحيل.

توضيح ذلك[1] أنّ طلب المهمّ إذا كان مشروطاً بترك الأهمّ كان ظرف مطلوبيّة

---

١. الأُولى في تقريب هذا الوجه أن يقال: إنّه إذا فرض اشتراط طلب المهمّ بعصيان طلب الأهمّ وتركه فلو كان المهمّ مطلوباً في ظرف وجود الأهمّ للزم اجتماع النقيضين أو الخلف، وكلاهما مستحيل.
بيان ذلك: ان طلب المهمّ تتوقّف فعليّته على فعليّة موضوعه وشرطه، أعني به ترك الأهمّ، فلو فرض كون الأهمّ

المهمّ هو ظرف عدم الأهمّ لا محالة، ففرض كونه مطلوباً في ظرف وجوده ليكون لازم اجتماع الطلبين هو طلب الجمع يستلزم استلزام الشيء أعني به ترك الأهمّ لنقيضه أعني به وجوده، وهذا محال، وأيضاً لازم اشتراط طلب المهمّ بعدم الأهمّ أن يكون وجود الأهمّ وامتثال خطابه في الخارج علّة لارتفاع موضوع خطاب المهمّ. وحينئذ ففي ظرف امتثال الأهمّ إمّا أن يترتّب عليه معلوله، وهو ارتفاع موضوع طلب المهمّ، ومع ذلك يكون المهمّ مطلوباً، فيلزم اجتماع الشيء -أعني به طلب المهمّ- مع علّة عدمه أعني به امتثال خطاب الأهمّ. وإمّا أن لا يترتّب عليه ذلك، وعدم الترتّب إمّا أن يكون لأجل قصور في ناحية العلّة أو المعلول، وأمّا أن يكون بلا قصور في ناحيتهما وكلّ ذلك خلف محال. فتوهّم استلزام فعليّة الطلبين على نحو الترتّب لطلب الجمع يستلزم محاذير عديدة لا يمكن الالتزام بواحد منها.

فإن قلت: إنّ ما ذكرته من عدم لزوم طلب الجمع من الخطابين على نحو الترتّب إنّما هو شبهة في مقابل البداهة، ضرورة أنّ الخطاب بالأهمّ لا يسقط حين الاشتغال بالمهمّ الذي هو ظرف عصيان الأهمّ، لأنّ سقوط الخطاب لا يكون إلّا بالامتثال أو بانقضاء ظرف امتثاله ولو كان ذلك بالعصيان، فالأمر بالأهمّ يبقى على فعليّته حين الاشتغال بالمهمّ. وبما أنّ المفروض هو فعليّة الأمر بالمهمّ أيضاً يجتمع الأمران الفعليّان في زمان واحد لا محالة، ولازم فعليّتهما في زمان واحد هو طلب الجمع بين متعلّقيهما في ذلك الزمان بالضرورة، وهذا هو محذور القول بتعلّق الطلب بالضدّين على نحو الترتّب.

قلت: يندفع ما ذكرته بالحلّ والنقض.

أمّا النقض: فلأنّ الأمر بالأهمّ كما أنّه لا يقتضي سقوط الإباحة عن أضداده الوجوديّة،

متروكاً في ظرف وجوده للزم اجتماع النقيضين، كما أنّه لو فرض فعليّة طلب المهمّ في ظرف عدم تحقّق شرطه للزم الخلف، وعلى كلا التقديرين يستحيل فعليّة طلب المهمّ في ظرف وجود الأهمّ وتحقق امتثال طلبه، فيستحيل استلزام فعليّة الطلبين -المترتّب أحدهما على عصيان الآخر- لطلب الجمع بين متعلّقيهما. [المقرّر عفي عنه]

بناءً على عدم كون ترك أحد الضدّين مقدّمة لوجود الآخر كما مرّ، كذلك لايقتضي سقوط وجوب المهمّ المضادّ له، وليس حال المهمّ عند فعليّة الأمر بالأهمّ إلّا كحال المباحات في جوازتركه والاشتغال بالأهمّ. فكما أنّ الأمر بالأهمّ يجتمع مع إباحة ضدّه على تقدير عصيانه، كذلك يجتمع مع وجوب ضدّه على هذا التقدير، ولازم إنكار الترتّب في المقام هوإنكار إباحة أضداد الواجب من المباحات الكثيرة، وهو باطل بالضرورة.

وأمّا الحلّ فلأنّ طلب الجمع إنّما هو من لوازم انحفاظ كلّ من إطلاقي الخطابين بالنسبة إلى الإتيان بمتعلّق الآخر وعدمه، كما ذكرناه مفصّلاً. وأمّا إذا كان أحد الطلبين مقيّداً بعدم الإتيان بمتعلّق الآخر فلا يستوي الحال في فعليّته بالإضافة إلى الإتيان بمتعلّق الآخر وعدمه، بل يستحيل أن يقع متعلّقه على صفة المطلوبيّة في عرض الإتيان بمتعلّق الآخر، إذ المقيّد بعدم شيء يستحيل أن يوجد معه.

وأمّا ما ذكر من انحفاظ الخطابين في ظرف عصيان الأمر بالأهمّ فهو وإن كان حقّاً إلّا أنّهما ليسا في مرتبة واحدة ليلزم من فعليّتهما معاً طلب الجمع بين متعلّقيهما، لما عرفت في المقدّمة الرابعة من أنّ الأمر بالأهمّ إنّما يقتضي هدم عصيانه فحسب، والأمر بالمهمّ لا يقتضي وضع هذا التقدير ليقع التنافي بينهما، وإنّما يقتضي أمراً آخر على هذا التقدير، فاشتراط أحد الخطابين بعدم الإتيان بمتعلّق الآخر ينافي طلب الجمع لا أنّه يقتضيه، وإنّما المقتضى له هو اتّحاد الطلبين في الرتبة لا مجرّد فعليّتهما في زمان واحد.

وبالجملة، محذور طلب الجمع إنّما يترتّب على اتّحاد زمان المطلوبين بحيث لو وجدا في الخارج معاً لاتّصفا بصفة المطلوبيّة لا على اتّحاد زمان الطلبين مع اختلافهما في الرتبة، وما يلزم من الخطابين على نحو الترتّب هو الثاني دون الأوّل.

وبما ذكرناه يظهر فساد توهّم أنّ الالتزام بالخطاب الترتّبي إنّما يصحّ فيما إذا كان كلّ من الفعلين واجداً للملاك على البدل، كما هو الحال في الواجب التخييري، فإنّ المولى

بما أنّه ليس له غرض إلزاميّ في كلّ من الفعلين لا داعي له في طلبهما معاً. وبما أنّ أحد الفعلين على البدل لا بدّ من تحقّقه في الخارج لوفائه بالملاك الملزم لا مناص له من الأمر بهما على نحو الترتّب، وعن أن يرفع يده عن أحد الخطابين عند اشتغال المكلّف بامتثال الآخر ولكن هذا خلاف المفروض في المقام، إذ المفروض فيه أنّ خطاب الأهمّ مطلق بالإضافة إلى حالتي فعل المهمّ وعدمه، فالمولى لم يرفع يده عن الواجب الأهمّ باشتغال المكلّف بالواجب المهمّ، فخطاب الأهمّ باق على فعليّته في فرض الاشتغال بالمهمّ أيضاً. وبما أنّ المفروض هو فعليّة خطاب المهمّ لحصول شرطه -أعني به عصيان الأهمّ- فالخطابان فعليّان في زمان واحد، وهذا هو بعينه محذور طلب الجمع.

وجه الفساد: أنّ الخطابين وإن كانا فعليّين حال العصيان معاً إلّا أنّ اختلافهما في الرتبة أوجب عدم لزوم طلب الجمع من فعليّتهما، لما عرفت من أنّ الأمر بالأهمّ إنّما يقتضي هدم موضوع الأمر بالمهم، وأمّا هو فلا يقتضي وضع موضوعه، وإنّما يقتضي شيئاً آخر على تقدير وجوده، وما لم يكن هناك اتّحاد في الرتبة يستحيل أن تقتضي فعليّة الخطابين طلب الجمع بين متعلّقيهما.

ومن هنا يظهر أنّ ما أفاده الشيخ الكبير كاشف الغطاء ﷺ من أنّ الأمر بالمهمّ مشروط بالعزم على عصيان الأمر بالأهمّ[1] غير صحيح، فإنّه عليه لا يكون الأمر بالأهمّ رافعاً لموضوع الأمر بالمهمّ وهادماً له تشريعاً، فإنّ الأمر بالأهمّ إنّما يقتضي عدم عصيانه[2] لا عدم العزم على عصيانه.

---

١. كشف الغطاء، ص ٢٧.

٢. لا يذهب عليك أنّ متعلّق الوجوب إذا كان هي الحصّة الاختياريّة من الفعل -كما هو المختار لشيخنا الأُستاذ ﷺ- فالأمر بالأهمّ كما يقتضي هدم تقدير عصيانه كذلك يقتضي هدم تقدير العزم على عصيانه فيستحيل وقوع المهمّ على صفة المطلوبيّة إلّا في فرض عدم وقوع الأهمّ عليها، فملاك جواز الترتّب على تقدير اشتراط خطاب المهمّ بعصيان خطاب الأهمّ موجود بعينه على تقدير اشتراطه بالعزم على عصيان خطاب الأهمّ أيضاً.

وأمّا السرّ في تعبيرنا بكون العصيان شرطاً دون نفس الترك فهو أنّ مجرّد الترك حاصل عند الجهل به أيضاً، والكلام في باب التزاحم إنّما هو في فرض العلم بخطاب الأهمّ وتنجّزه، فالتعبير بكون العصيان شرطاً أولى، وأنت بعد الإحاطة بما ذكرناه تعرف أنّ دعوى الضرورة في إمكان الخطابين على نحو الترتّب غير مجازفة.

وملخّص ما ذكرناه في إثبات ذلك برهانان:

الأوّل: هو البرهان الإنّي وهو عبارة عن جملة من الفروع الفقهيّة المتسالم عليها عند الأصحاب بحيث لا يمكن إنكارها، والالتزام بها يستلزم القول بجواز الترتّب.

الثاني: هو البرهان اللمّي بتقريب أنّ طلب الجمع إنّما هو من لوازم إطلاق الخطابين دون أنفسهما. وبما أنّ المحذور يندفع برفع اليد عن أحد الإطلاقين يكون هو الساقط لا غيره، وبما أنّ المفروض في المقام هو كون أحد الواجبين أهمّ من الآخر يبقى خطاب الأهمّ على إطلاقه، ويكون الساقط هو إطلاق خطاب المهمّ لا محالة، فتكون النتيجة هو اشتراط خطاب المهمّ بعصيان خطاب الأهمّ.

وبالجملة، بعد تقييد أحد الخطابين بعصيان الآخر لا بدّ في فرض الإتيان بشيء من الواجبين من وقوع أحدهما على صفة المطلوبيّة بنحو القضيّة المنفصلة الحقيقيّة كما في بقيّة موارد التزاحم، فإنّ الأمر بالأهمّ إمّا أن يمتثل في الخارج أو لا وعلى الأوّل يستحيل وقوع المهمّ على صفة المطلوبيّة، وعلى الثاني فبما أنّ متعلّقه لم يوجد في الخارج يستحيل كونه مصداقاً للمطلوب ومعنوناً بعنوانه.

وبالجملة الأهمّ إمّا أن يوجد في الخارج فهو الواقع على صفة المطلوبيّة، ولا خطاب حينئذ بالمهمّ، لانتفاء شرطه أعني به عصيان الأهمّ. وإمّا أن لا يوجد الأهمّ

هذا في غير العباديّات، وأمّا فيها فكون اشتراط خطاب المهمّ بالعزم على عصيان خطاب الأهمّ في حكم الاشتراط بنفس العصيان من الوضوح بمكان لا حاجة معه إلى البيان. [المقرّر ﷺ]

فإن وجد المهمّ حينئذ فهو الواقع على صفة المطلوبيّة، وإمّا أن لا يوجد المهمّ أيضاً فلم يقع شيء منهما على صفة المطلوبيّة من باب السالبة بانتفاء الموضوع. وعلى كلّ حال يستحيل وقوعهما معاً في الخارج على صفة المطلوبيّة فيستكشف من ذلك عدم استلزام فعليّة طلبهما لطلب الجمع.

فإن قلت: سلّمنا أنّه لا يلزم من الخطابين على نحو الترتّب طلب الجمع بين متعلّقيهما، بل ترتّب الخطابين ينافي طلب الجمع كما مرّ، لكن القائل بالترتّب لا يخلو من أحد أمرين: إمّا الالتزام بتعدّد العقاب على تقدير عصيانهما معاً والاشتغال بفعل آخر، أو الالتزام بعدم استحقاق العقاب على ترك الواجب المهمّ.

أمّا الأوّل: فلا سبيل له إليه، فإنّه كما لا يمكن تعلّق التكليف بغير المقدور كذلك لا يمكن العقاب عليه أيضاً. وبما أنّ المفروض هو استحالة الجمع بين المتعلّقين يستحيل العقاب على تركهما معاً.

وأمّا الثاني: فهو يستلزم إنكار الترتّب، وانحصار الأمر المولوي بخطاب الأهمّ، وكون الأمر بالمهمّ إرشاداً محضاً إلى كونه واجداً للملاك حينئذ، ضرورة أنّه لا معنى لوجود الأمر المولوي الإلزامي وعدم ترتّب استحقاق العقاب على مخالفته. ومن الواضح أنّ المنكر لصحّة الترتّب إنّما ينكر الخطاب المولوي لا الإرشادي فله أن يحمل ما لا سبيل له إلى إنكاره من الأوامر الترتّبية في الشرعيّات والعرفيّات على ذلك، فلا يكون لإثبات الخطاب الترتّبي ثمرة أصلاً، فإنّ وجود الملاك الذي هو نتيجة الأمر الإرشادي مسلم عند من ينكر الخطاب الترتّبي أيضاً.

قلت: لا مناص للقائل بصحّة الترتّب من اختيار الشقّ الأوّل.

وتوهّم: استلزام تعدّد العقاب لكون العقاب على غير المقدور، يندفع أوّلاً: بالنقض بموارد الأوامر الكفائيّة التي لا يمكن صدور الواجب فيها إلّا من بعض المكلّفين على

البدل، مع أنّ جميع المخاطبين يستحقّون العقاب على مخالفته. **فكما** أنّ استحالة صدور الواجب عن جميع المخاطبين دفعة واحدة لفرض امتناع الواجب بطبعه عن الاشتراك فيه وتدريجاً لفرض سقوط الأمر بامتثال بعض المكلّفين وعدم بقاء الموضوع لامتثال الباقين لا تنافي توجّه الخطاب إلى الجميع وصحّة عقابهم على تقدير العصيان، **كذلك** الحال في المقام. فلو كان تعدّد العقاب عند تعدّد العصيان مع عدم إمكان أزيد من الإطاعة الواحدة مستلزماً لأن يكون العقاب على غير المقدور لامتنع تعدّد العقاب في التكاليف الكفائيّة أيضاً.

وثانياً: بالحلّ، وهو أنّ العقاب ليس على ترك الجمع بين الواجبين في مقام الامتثال ليقال: إنّه عقاب على غير المقدور، ضرورة أنّ الطلب لم يتعلّق إلّا بذات كلّ من الواجبين، فكيف يعقل أن يعاقب على ترك الجمع بينهما الذي لم يطالب به المكلّف أصلاً؟ بل العقاب إنّما هو على الجمع في الترك، بمعنى أنّه يعاقب على ترك كلّ منهما في حال ترك الآخر. ولا ريب أن ترك كلّ من الواجبين حال ترك الآخر مقدور للمكلّف فيعاقب عليه، فالعقاب في الحقيقة على الجمع بين العصيانين لا على ترك الجمع بين الامتثالين، والفرق بينهما في غاية الوضوح.

وهكذا الحال في الواجبات الكفائيّة، فإنّ العقاب هناك على عصيان كلّ واحد منهم حال عصيان الباقين، ولا ريب في أنّه مقدور للمكلّف فلا مانع من العقاب عليه.

هذا، مضافاً إلى أنّه لا يلزم في جواز تعدّد العقاب أن يكون الجمع بين العصيانين مقدوراً للمكلّف، بل يكفي فيه كون كلّ من العصيانين في حدّ نفسه ومع قطع النّظر عن عصيان الخطاب الآخر مقدوراً له.

ولا ريب في أنّ الخطابين المتوجّهين إلى مكلّف واحد بنحو الترتّب ليسا خطاباً واحداً متعلّقاً بالجمع بين متعلّقيهما كي يقابل عصيان المجموع بطاعته، فيكون عدم

القدرة على امتثالهما معاً موجباً لكون العقاب على تركهما عقاباً على غير المقدور، بل أنّ كلّ واحد من الخطابين أجنبيّ عن الآخر والمكلف قادر على امتثاله في ظرف تعلّقه به، فيوجب عصيانه استحقاق العقاب عليه.

فإن قلت: سلّمنا إمكان الخطاب الترتّبي واستحقاق عقابين على تقدير عصيانهما لكن الإمكان أعمّ من الوقوع، وما لم يكن هناك دليل عليه لا يمكن الالتزام به.

قلت: أوّلاً أنّ المطالبة بالدليل إنّما تحسن في باب تعارض الدليلين الحاكيين عن الواقع ومقام الثبوت، فإنّك قد عرفت أنّه بناءً على الطريقيّة -كما هو مقتضى التحقيق- لابدّ من الالتزام بالتساقط، وحينئذ فمجرّد احتمال المطلوبيّة لا يكفي في مشروعيّة العبادة. وهذا بخلاف باب التزاحم كما في المقام، فإنّ القدر المتيقّن في السقوط حينئذ في مقام الفعليّة هو إطلاق وجوب المهمّ لا نفسه، فلا حاجة في إثبات كونه مأموراً به في ظرف عصيان الأمر بالأهمّ إلى أزيد من إطلاق دليله في مقام جعله وإنشائه لحال عصيان الأمر بالأهمّ، فإنّه على الفرض مقدور في هذا الحال، ولا مانع من تعلّق الأمر به، فيشمله إطلاق الدليل لا محالة.

وثانياً: أنّ العقل -بعد ما ثبت كون ملاك المهمّ في ظرف المزاحمة تامّاً من جهة عدم أخذ القدرة في لسان الدليل شرطاً لخطابه، كما أوضحناه سابقاً- يستقلّ بكونه مأموراً به في حال عصيان الأمر بالأهمّ، إذ المفروض أنّه واجد للملاك التامّ، ولامانع من تعلّق الخطاب به، فيستكشف العقل بطريق اللم كونه مأموراً به لا محالة.

نعم إذا كانت القدرة مأخوذة في لسان الدليل شرطاً لم يمكن استكشاف الملاك حال المزاحمة، بل كان مقتضى القاعدة حينئذ هو سقوط خطابه رأساً، فيفتقر الالتزام بالخطاب الترتّبي حينئذ إلى خصوص دليل يدلّ عليه، وسيأتي لذلك مزيد توضيح إن شاء الله تعالى.

[تنبيهات الترتّب]

وينبغي التنبيه على أُمور:

[الأمر الأوّل: أنّ صحّة المهمّ بالأمر الترتّبي تتوقّف على وجدانه للملاك]

الأوّل: أنّه قد أشرنا إلى أنّ الخطاب المترتّب على عصيان خطاب الأهمّ يتوقّف على كون متعلّقه حال المزاحمة واجداً للملاك، وقد بيّنّا أنّ الكاشف عن ذلك هو إطلاق المتعلّق، فإذا كان المتعلّق مقيّداً بالقدرة شرعاً سواء كان التقييد مستفاداً من القرينة المتّصلة أم من المنفصلة لم يبق للخطاب بالمهمّ محلّ أصلاً.

ومنه يظهر أنّه لا يمكن تصحيح الوضوء -في موارد الأمر بالتيمّم- بالملاك أو بالخطاب الترتّبي، فإنّ الأمر بالوضوء مقيّد شرعاً بحال التمكّن من استعمال الماء بقرينة تقييد وجوب التيمّم بحال عدمه، ففي حال عدم التمكّن لا ملاك للوضوء كي يمكن القول بصحّته إمّا من باب الاكتفاء بالاشتمال على الملاك في الحكم بالصحّة، وأمّا من باب تجويز الخطاب الترتّبي، ولأجل ذلك لم يذهب العلّامة المحقّق الشيخ الأنصاري ولا العلّامة المحقّق تلميذه أُستاذ أساتيذنا ﷺ إلى الصحّة في الفرض المزبور مع أنّ الأوّل منهما يرى كفاية الملاك في صحّة العبادة، والثاني يرى جواز الخطاب الترتّبي[1].

وأمّا ذهاب السيّد المحقّق الطباطبائي اليزدي ﷺ إلى الصحّة[2] في مفروض الكلام، فهو ناشئ من الغفلة عن حقيقة الأمر.

[الأمر الثاني: أنّ صحّة العبادة المأتيّ بها جهراً مكان الإخفات ليست بالخطاب الترتّبي]

الأمر الثاني: أنّه ذهب كاشف الغطاء ﷺ إلى أنّ صحّة الجهر في موضع الإخفات

---

١. حكاه عنه المحقّق صاحب الكفاية في كفاية الأُصول، ص ١٦٨.

٢. أُنظر: العروة الوثقى المسوّغ السادس للتيمّم. واعترض المقرّر في المحاضرات، ج ٣، ص ١٠١ على صحّة نسبة الصحّة إلى السيّد الطباطبائي.

جهلاً وبالعكس كذلك إنّما هي من باب الخطاب الترتّبي[1] وبه دفع الإشكال المعروف من أنّ صحّة العبادة المأتيّ بها جهراً أو إخفاتاً كيف يجتمع مع استحقاق العقاب على ترك الآخر؟

[في وجوه عدم جريان الترتّب في صحّة العبادة المأتيّ بها جهراً مكان الإخفات]

ونحن وإن دفعنا الإشكال في محلّه بما لا مزيد عليه إلّا أنّ الغرض من التعرّض له في المقام هو بيان أنّ الالتزام بالخطاب الترتّبي في أمثاله غير سديد من وجوه:

الأوّل: أنّ محلّ الكلام في بحث الترتّب -كما عرفت سابقاً- هو ما إذا كان التضادّ بين المتعلّقين اتفاقيّاً، لما عرفت سابقاً من أنّ التضادّ بين المتعلّقين إنّما يوجب التزاحم بين الخطابين فيما إذا كان حاصلاً من باب الاتّفاق، وأمّا إذا كان دائميّاً كمثال الجهر[2] والإخفات كان دليل وجوب كلّ منهما معارضاً لدليل وجوب الآخر فيخرجان بذلك عن موضوع بحث الترتّب لا محالة.

الثاني: إنّ مورد الخطاب الترتّبي هو ما إذا كان خطاب المهمّ مترتّباً على عصيان الأمر بالأهمّ، وهذا لا يكون إلّا فيما إذا لم يكن المهمّ ضروري الوجود عند عصيان الأمر

---

١. كشف الغطاء، ص ٢٧.

٢. لا يخفى أنّه إذا صحّ الأمر بالضدّين على نحو الترتّب فلا يفرق فيها بين صورتي كون التضادّ دائميّاً وكونه اتّفاقياً، لأنّ المقتضي للأمر بهما -وهو اشتمال كلّ منهما على الملاك الملزم- موجود في كلتا الصورتين والمفروض أنّه لا مانع من فعليتهما أيضاً، فلا وجه لما أُفيد في المتن من اختصاص جواز الترتّب بما إذا كان التضادّ اتّفاقياً، وقد أشرنا فيما تقدّم إلى أنّ وجوب كلّ من الواجبين المتضادّين دائماً إذا كان مطلقاً وقع التعارض بينهما، فلا بدّ من رفع اليد عن أحدهما تعييناً أو تخييراً فيما إذا لم يكن لهما ثالث، ومن رفع اليد عن إطلاق كلّ منهما فيما إذا كان لهما ثالث، فإذا صحّ تقييد كلّ من الإطلاقين مع فرض كون التضادّ دائميّاً صحّ تقييد أحدهما أيضاً بالضرورة.

وبالجملة ما يتوهم كونه مانعاً من القول بالترتّب إنّما هو استلزامه لطلب الجمع بين الضدّين، فإن تمّ ذلك فلا بدّ من إنكار الترتّب مطلقاً، وإلّا فلا بدّ من القول بجوازه، سواء في ذلك كون التضادّ اتّفاقياً وكونه دائميّاً. [المقرّر دام ظلّه]

بالأهمّ، كما هو الحال في الضدّين اللذين لهما ثالث، وأمّا الضدّان اللذان لا ثالث لهما ففرض عصيان الأمر بأحدهما هو فرض وجود الآخر لا محالة، فيكون البعث نحوه طلباً للحاصل.

وبالجملة لو كان وجود الشيء على تقدير وجود موضوع الخطاب وشرطه ضرورياً لامتنع طلبه، لأنّه قبل وجود موضوعه يستحيل كونه فعليّاً، وبعد وجوده يكون طلباً للحاصل.

فتحصّل أنّ كلّ ما فرض وجوده في الخارج يستحيل طلبه في ظرف فرض وجوده سواء كان فرض وجوده مدلولاً مطابقياً للكلام -كما إذا أمر بترك الشيء على تقدير عصيان الأمر المتعلّق به- أم كان مدلولاً التزاميّاً له كما في ما نحن فيه، فإنّ ترك أحد الضدّين[1] خارجاً ملازم لوجود الآخر لفرض عدم الثالث، فيكون الأمر بأحدهما على تقدير ترك الآخر أمراً بما هو مفروض الوجود، وهو مستحيل.

الثالث: أنّ الخطاب المترتّب على عصيان خطاب آخر إنّما يكون فعليّاً عند تنجّز الخطاب المرتّب عليه وعصيانه، وبما أنّ المفروض فيما نحن فيه توقّف صحّة العبادة الجهريّة -مثلاً- على الجهل بوجوب الإخفات لا يتحقّق هناك[2] عصيان

---

١. ما أفاده شيخنا الأُستاذ ﷺ: من اختصاص جواز القول بالترتّب بما إذا كان للواجبين المتضادّين ثالث، وإن كان متيناً لا مناص عن الالتزام به إلّا أنّ ما أفاده من إدراج محلّ الكلام في الضدّين اللذين ليس لهما ثالث غير مطابق للواقع، وذلك لأنّ المأمور به في الصلاة إنّما هي القراءة الجهريّة أو الإخفاتيّة، ومن الواضح أنّهما من قبيل الضدّين اللذين لهما ثالث، فلا مانع من الأمر بهما في زمان واحد مع اشتراط الأمر بأحدهما بعصيان الآخر. نعم إذا فرض تحقّق القراءة في الخارج فهي لا تخلو من كونها جهريّة أو إخفاتيّة لكنّه لا يوجب كون الواجبين المفروضين في محلّ الكلام من قبيل الضدّين اللذين ليس لهما ثالث، كما هو ظاهر. [المقرّر ﷺ]

٢. التحقيق أنّه إذا كان الأمر بالقراءة الجهريّة مشروطاً ومترتّباً على عصيان الأمر بالقراءة الإخفاتيّة وبالعكس ومع ذلك كان صحّة كلّ من الواجبين مشروطة بالجهل بوجوب الآخر فالأمر كما أُفيد في المتن من استحالة ذلك، لكن الالتزام بلزوم اشتراط خطاب المهمّ بعنوان عصيان خطاب الأهمّ بلا ملزم، لأن صحّة القول بجواز الترتّب لا تتوقّف على ذلك أصلاً، وقد تقدّم أنّ التعبير عن كون خطاب المهمّ مشروطاً بترك الأهمّ

للتكليف بالإخفات ليتحقّق موضوع الخطاب بالجهر لأنّ التكليف الواقعي لا يتنجّز مع الجهل به، وبدونه لا يتحقّق العصيان الذي فرض اشتراط وجوب الجهر به أيضاً.

فإن قلت: المفروض في محلّ الإشكال هو كون الجهل ناشئاً عن التقصير، فلا يكون مانعاً عن تنجّز الخطاب الواقعي بالإخفات وحصول عصيانه المشروط به وجوب الجهر.

قلت: سيجيء في محلّه إن شاء الله تعالى أنّ الخطاب الواقعي لا يكون منجّزاً وقابلاً للدعوة في ظرف الجهل، سواء كان الجهل ناشئاً من تقصير أم من قصور، بل استحقاق العقاب إنّما هو على مخالفة وجوب التعلّم أو الاحتياط المستلزمة لمخالفة الواقع. وإن شئت فقل: إنّ استحقاق العقاب على مخالفة الواقع في ظرف وجوب الاحتياط أو التعلّم، وذلك لما سنبيّنه في محلّه إن شاء الله تعالى من أنّ إيجاب التعلّم أو الاحتياط إنّما هو من باب تتميم الجعل الأوّل، فالعقاب على مخالفة الواقع هو بعينه العقاب على مخالفة إيجاب الاحتياط أو التعلّم وبالعكس. وعليه فاستحقاق العقاب على تقدير تحقّق مخالفة الحكم الواقعي لا يصحّح إحراز العصيان بالفعل ما لم يصل التكليف الواقعي بنفسه بالوجدان أو بطريق معتبر من أمارة أو أصل محرز وما لم يحرز العصيان لا وجداناً ولا تعبّداً لا يكون الحكم المترتّب عليه محرزاً أيضاً.

وبالجملة، المكلّف بالإخفات في الواقع إذا أجهر بالقراءة فإمّا أن يكون عالماً بوجوب الإخفات عليه أو لا.

أمّا الأوّل فهو خارج عن محلّ الكلام إذ المفروض فيه توقّف صحّة الجهر على الجهل بوجوب الإخفات.

باشتراطه بعصيان الأهمّ إنّما كان لنكتة خاصّة وإلّا فالشرط في الحقيقة هو نفس الترك لا عنوان العصيان، وعلى ذلك فلا مانع من الالتزام بالترتّب في محلّ الكلام ودفع الإشكال المتقدّم به، وذلك لا ينافي إمكان دفعه بوجه آخر أيضاً، وسيأتي له التعرّض في محلّه إن شاء الله تعالى. [المقرّر حفظه الله]

وأمّا على الثاني فعصيان وجوب الإخفات وإن كان متحققاً في الواقع إلّا أنّه يستحيل جعله موضوعاً لوجوب الجهر في ظرف الجهل، لاستحالة جعل حكم يمتنع إحرازه، وعليه فيستحيل تصحيح عبادة الجاهل حينئذ بنحو الترتّب.

توضيح ذلك: أنّ فعليّة الخطاب المترتّب تتوقّف على كون الخطاب المترتّب عليه فعليّاً منجّزاً وكون المكلّف عاصياً له وعالماً بعصيانه، فالموارد التي تجري فيها البراءة عن التكليف المجهول تنتفي فيها الجهات الثلاث التي تدور عليها صحّة الخطاب الترتّبي، إذ مع جريان البراءة لا يتنجّز التكليف الواقعي، فلا يتحقّق العصيان فضلاً عن تعلّق علم المكلّف به، فلا يصحّ الخطاب بنحو الترتّب في تلك الموارد.

كما أنّ التكليف الواقعي إذا كان وأصلاً بطريقه، كما في موارد الشبهة قبل الفحص والموارد المهمّة التي يجب الاحتياط فيها امتنع جعل خطاب مترتّب على عصيانه فإنّ التكليف الواقعي في تلك الموارد وإن كان متحقّقاً ومتنجّزاً إلّا أنّه لا يجدي في صحّة الخطاب بنحو الترتّب، لانتفاء الجهتين الأخيرتين، أعني بهما تحقّق العصيان والعلم به، وذلك لما عرفت من أنّ العصيان حقيقة إنّما هو بالنسبة إلى الخطاب الطريقي الواصل عند المصادفة دون الخطاب الواقعي المجهول.

وكما أنّ التكليف إذا كان معلوماً وواصلاً بالعلم الإجمالي ففعليّته وعصيانه وإن كانا متحقّقين واقعاً على تقدير تحقّق المخالفة الاحتماليّة ومصادفة الاحتمال للواقع إلّا أنّه مع ذلك لا يمكن جعل خطاب مترتّب على عصيان الواقع، لأنّ الجهة الأخيرة المعتبرة في صحّة الخطاب الترتّبي -أعني بها العلم بتحقّق العصيان الموجب لوصول الخطاب المترتّب وتنجّزه على المكلّف- منتفية في هذا الفرض.

وبالجملة إن لم يكن المكلّف محرزاً للعصيان المترتّب عليه خطاب آخر لم يتنجّز عليه ذلك الخطاب، لعدم إحراز موضوعه وشرطه. وإن كان محرزاً له فجعل

الخطاب المترتّب في مورده وإن كان صحيحاً إلّا أنّه خارج عن محلّ الكلام من جعل الخطاب مرتّباً على العصيان الواقعي في ظرف جهل المكلّف.

فتحصّل أنّ كلّ خطاب يستحيل وصوله إلى المكلّف يستحيل جعله من المولى الحكيم، وعلى ذلك يتفرّع ما سيجيء في محلّه من استحالة أخذ نسيان شيء موضوعاً لخطاب، فإنّ المكلّف إن التفت إلى نسيانه خرج عن موضوع الناسي وإن لم يلتفت إليه لم يحرز التكليف المترتّب عليه، فلا يمكن جعل مثل هذا الحكم الذي يستحيل وصوله إلى المكلّف أبداً.

وأمّا ما ذكره صاحب ***التقريرات*** ﷺ لإثبات إمكان أمر الناسي لبعض أجزاء المركّب كالصلاة بغيره من أجزائه الملتفت إليها -من أنّ ذلك من باب الاشتباه في التطبيق وتحليل الداعي بتقريب أنّ المكلّف الناسي لبعض أجزاء العبادة إذا أتى بباقي أجزائها فهو إنّما يأتي بها بداعي الأمر الواقعي، غاية الأمر أنّه يتخيّل أنّه هو الأمر المتوجّه إلى الذاكر الملتفت، فهو وإن كان مخطئاً في خصوصيّة الأمر إلّا أنّ المحرّك له هو الأمر الواقعي، إذ المفروض أنّ الأمر الواقعي في حقّه كان هو الأمر المتعلّق بالناسي دون الذاكر- **فغير سديد**، فإنّ التصحيح بالتحليل المذكور إنّما يصحّ فيما إذا أمكن جعل الحكم في حدّ نفسه وكان المكلّف مخطئاً في كيفيّته، كما إذا تخيّل المكلّف أنّ الأمر المتوجّه إليه هو الأمر الاستحبابي ثمّ انكشف أنّه كان وجوبيّاً، فإنّه تصحّ العبادة حينئذ بتحليل الداعي، وأنّ المحرّك له إنّما هو الأمر الواقعي وإن لم يلتفت المكلّف إلى خصوصيّته. وهذا بخلاف المقام فإنّ الحكم المتوجّه إلى عنوان الناسي يستحيل أن يكون فعليّاً أبداً، لأنّه مع الالتفات إلى نسيانه يخرج عن موضوعه، وبدونه تستحيل فعليّة الحكم المقيّد به، فإذا امتنعت الفعليّة يمتنع الجعل أيضاً، لما عرفت فيما مرّ من أنّ جعل الأحكام إنّما هو بنحو القضايا الحقيقيّة التي تكون الفعليّة فيها منوطة بفعليّة موضوعاتها، فمحلّ كلامنا أجنبيّ عن باب تحليل الداعي بالكلّيّة.

[الأمر الثالث: في أنّ المهمّ إذا كان موسّعاً فالمزاحم للأهمّ هو الفرد]

الأمر الثالث: قد أشرنا سابقاً إلى أنّ المهمّ إذا كان مضيّقاً ولم يكن له أفراد طوليّة، فيدور طلبه وعدم طلبه عند مزاحمته الأهمّ مدار الالتزام بالترتّب وعدمه.

وأمّا إذا كان موسّعاً له أفراد كثيرة وكان المزاحم للأهمّ بعض أفراده دون بعض فإن قلنا بأنّ اعتبار القدرة في متعلّق التكليف إنّما هو من جهة حكم العقل بقبح تكليف العاجز كما ذهب إليه المحقّق الثاني[1] ﷺ فبما أنّ بعض أفراد الطبيعة مقدور في الفرض المزبور يصحّ الخطاب[2] بها عقلاً، فيصحّ الإتيان بالفرد المزاحم بداعي امتثال الأمر بالطبيعة من دون لزوم الالتزام بالترتّب، لأنّ انطباق الطبيعة على ذلك الفرد المزاحم قهري والاجزاء عقلي.

وأمّا إذا قلنا بأنّ اعتبار القدرة فيه من جهة اقتضاء نفس الخطاب ذلك -كما اخترناه سابقاً- فلا محالة يتقيّد المأمور به بذلك، فيخرج غير المقدور من الأفراد عن دائرة إطلاق المأمور به، ويتوقّف شموله له على جواز الترتّب، فإن جوزناه كان داخلاً في الإطلاق عند عصيان الأمر بالأهمّ، وإلّا كان خارجاً عنه مطلقاً.

نعم يمكن الحكم مع ذلك بصحّته لاشتماله على الملاك وقد تقدّم الكلام فيه مفصلاً.

[الأمر الرابع: في أنّ الترتّب كما يجيء في الواجبين الآنيّين كذلك يأتي في التدريجيّين]

الأمر الرابع: إذا كان الواجبان المتزاحمان آنيّين غير تدريجيّين، فلا يتوقّف القول

---

١. جامع المقاصد، ج ٥، ص ١٣-١٤.

٢. لا يخفى أنّ كفاية القدرة على بعض افراد الطبيعة في صحّة الأمر بها لا أثر لها في محلّ الكلام، بناءً على ما اختاره شيخنا الأستاذ ﷺ من استحالة الواجب المعلّق، لأنّ المفروض فيه عدم قدرة المكلّف على شيء من أفراد الواجب المهمّ عند مزاحمته الأهمّ ليصحّ الأمر به من جهة القدرة على بعض أفراده، فينحصر ترتّب الأثر على القول بالكفاية المزبورة بموارد تزاحم الواجب الأهمّ مع بعض الأفراد العرضيّة للواجب المهمّ دون جميعها. نعم إذا بنينا على جواز الواجب المعلّق ترتّب الأثر عليه في محلّ الكلام أيضاً، كما هو ظاهر. [المقرّر ﷺ]

بالترتّب فيه على الالتزام بالشرط المتأخّر أو الوجوب المعلّق، لما عرفت من أنّ زمان خطاب الأهمّ وزمان عصيانه وزمان امتثال خطاب المهمّ شيء واحد.

وأمّا إذا كان الواجبان تدريجيّين كما في مزاحمة وجوب الإزالة لوجوب الصلاة فربما يقال فيه: إنّ الالتزام بالخطاب الترتّبي عند مزاحمتهما يستلزم الالتزام بالشرط المتأخّر أو الوجوب المعلّق، لأنّ عصيان خطاب الإزالة في المثال حال الشروع في الصلاة لا يصحّح الخطاب بها، لأنّه مشروط ببقاء العصيان إلى الجزء الأخير منها وبانتفائه عند كلّ جزء يرتفع الأمر بالصلاة قطعاً، وبما أنّه يستحيل تأخّر الشرط كما عرفت لا مناص في القول بالترتّب فيه عن الالتزام بكون عنوان التعقّب شرطاً، وقد بيّنّا سابقاً أنّ الالتزام بذلك يتوقّف على دلالة دليل بالخصوص عليه، وإلّا فهو على خلاف القاعدة.

وعلى ذلك فالخطاب الترتّبي بما أنّه لم يدلّ عليه دليل بالخصوص كان القول به في الواجبين التدريجيّين المستلزم للالتزام بكون التعقّب بالعصيان شرطاً لخطاب المهمّ على خلاف القاعدة، فينحصر الالتزام بالخطاب الترتّبي بالخطابات التي لا تكون متعلقاتها من الأُمور التدريجيّة، وبذلك تكون المسألة قليلة الجدوى جدّاً.

والجواب عن ذلك يظهر ممّا بيّنّاه في بعض المباحث السابقة من أنّ القدرة التي هي شرط لكلّ خطاب لا بدّ من أن تكون شرطيّتها في الأُمور التدريجيّة على نحو الشرط المتأخّر، بمعنى الاشتراط بعنوان التعقّب، مثلاً شرط وجوب الصلاة إنّما هي القدرة على التكبيرة المتعقّبة بالقدرة على بقيّة الأجزاء التي بعدها، بداهة أنّ القدرة على الجزء الأوّل في كلّ مركّب تدريجي لا تصحّح التكليف بالمجموع قطعاً، فالعقل قد دلّ على شرطيّة عنوان التعقّب في جميع الأفعال التدريجيّة التي وقعت في حيّز التكليف.

وعليه فنقول: إنّما التزمنا بكون خطاب المهمّ مشروطاً بعصيان خطاب الأهمّ لعدم كون متعلّقه مقدوراً إلّا في هذا الفرض، فاشتراطه بعصيان خطاب الأهمّ إنّما هو لأجل اشتراط الخطاب بالقدرة، وإلّا فليس هناك دليل بالخصوص على اشتراط خطاب بعصيان خطاب آخر، فإذا رجع الأمر إلى شرطيّة القدرة، فلا يكون الالتزام بشرطيّة عنوان التعقّب على خلاف القاعدة ليحتاج إلى دليل بالخصوص على شرطيّة عنوان التعقّب في خصوص الخطاب الترتّبي.

تتميم: الخطاب بالأهمّ إذا كان آنياً غير قابل للاستمرار، فالالتزام بترتّب خطاب آخر على عصيانه إنّما يجدي في فعليّة الخطاب المترتّب في خصوص الآن الأوّل القابل لوقوع الأهمّ فيه، فيجتمع فيه الأمران على نحو الترتّب، وأمّا بعد مضيّه وسقوط خطاب الأهمّ لمضيّ زمان امتثاله فلا يتوقّف طلب المهمّ على القول بجواز الترتّب، إذ لا مانع بعد سقوط طلب الأهمّ من فعليّة طلب المهمّ على الفرض، فيصحّ المهمّ حينئذ ولو بنينا على امتناع الترتّب، كما هو ظاهر.

وأمّا إذا كان خطاب الأهمّ استمرارياً فقد يكون العلم به قبل الشروع في امتثال خطاب المهمّ وقد يكون بعد الشروع فيه.

فان كان قبل الشروع فتدور صحّة خطاب المهمّ ابتداء واستدامة مدار القول بالترتّب، كما عرفت.

وأمّا إذا كان بعد الشروع فيه وكان الواجب ممّا يحرم قطعه، كما إذا علم بتنجّس المسجد بعد الشروع في الصلاة الفريضة، فلا يتوقّف بقاء خطاب المهمّ على القول بالترتّب، فإنّ إزالة النجاسة إنّما كانت أهمّ من الصلاة لأجل فوريتها وسعة وقت الصلاة. فإذا شرع فيها وحرم قطعها على الفرض لم يبق موجب لتقدّم خطاب الإزالة على خطابها، فلا يتحقّق حينئذ عصيان خطاب الصلاة ليكون الأمر بإتمام

الصلاة متوقّفاً على جواز الترتّب، وعليه فالأمر بإتمامها[1] يكون متقدّماً على خطاب الإزالة لا محالة.

نعم، إذا كان هناك واجب آخر أهمّ من إتمام الصلاة، كحفظ النفس المحترمة توقّف الخطاب بإتمام الصلاة على الالتزام بالترتّب أيضاً.

[في ذكر فرع من الفروعات التي تتوقّف على الترتّب]

فرع: لا إشكال في جواز أخذ الماء من الآنية المغصوبة أو المتّخذة من الذهب أو الفضّة إذا كان ذلك بعنوان التخليص، والمراد به هو ما إذا كان الماء مملوكاً لمن يريد التصرّف ولم يستند كونه في الآنية التي يحرم التصرّف فيها إلى اختياره ورضاه فإنّه يجوز حينئذ لمالكه التصرّف فيه وإن كان تصرّفه فيه مستلزماً للتصرف في الآنية أيضاً، وذلك لعموم[2] تسلّط الناس على أموالهم، وعليه فإن أمكنه أخذ الماء دفعة بقدر ما يكفي لوضوئه فلا إشكال، وإن لم يمكنه إلّا أخذ الماء تدريجاً، فالظاهر جواز الوضوء به أيضاً، لأنّ المفروض عدم حرمة التصرّف فيها تخليصاً لماله، وأمّا إذا لم يكن أخذه الماء بعنوان التخليص كما إذا لم يكن الماء الموجود فيه مملوكاً له أو كان كذلك ولكن كان وجوده فيها باختياره ورضاه، فيحرم التصرّف فيها بأخذ الماء منها

---

١. لا يخفى أنّ مدرك حرمة قطع الصلاة إذا كان هي الأخبار الدالّة على أنّ تحليل الصلاة هو التسليم، فالأمر كما أُفيد في المتن، لأنّ القدر المتيقّن من الإجماع على وجوب إزالة النجاسة عن المسجد فوراً إنّما هو في غير ما دلّ الدليل اللفظي بإطلاقه على وجوب المضيّ في الصلاة المستلزم لتأخير الإزالة إلى زمان الفراغ منها.

وأمّا إذا كان مدرك حرمته منحصراً بالإجماع عليها، لعدم استفادة الحرمة التكليفيّة من تلك الأخبار فلا موجب لتقدّم وجوب المضيّ في الصلاة على وجوب الإزالة وتمام الكلام في محلّه. [المقرّر حفظه الله]

٢. لا يخفى أنّ جواز تسلّط الناس على أموالهم إنّما يقتضي جواز تخليص الماء من الأواني المزبورة إذا لم يكن التخليص على نحو يصدق عليه عنوان استعمال الآنية، وأمّا في غير ذلك فلا توجب السلطنة المزبورة سقوط حرمة ما كان حراماً في نفسه كما هو ظاهر. [المقرّر حفظه الله]

فلا يجب الوضوء على تقدير عدم التمكّن من ماء آخر، لعدم كون المكلّف واجداً للماء حينئذ.

نعم، لو أخذ منها قدر ما يكفي لتمام وضوئه لانقلب موضوع عدم وجدان الماء إلى وجدانه، فيكون مكلّفاً بالوضوء وإن كان قد ارتكب الحرام في أخذه الماء بالتصرّف في تلك الآنية.

وأمّا إذا أخذ مقداراً لا يكفي إلّا لبعض وضوئه بحيث يحتاج إتمامه إلى تصرّف آخر، فقد ذهب صاحب الفصول ﷺ إلى صحّة هذا الوضوء[1]، ولعلّه بنى ذلك على جواز الخطاب الترتّبي.

ولكنّك عرفت في التنبيه الأوّل أنّ الالتزام بالترتّب يتوقّف على كون العمل واجداً للملاك، فإذا فرضنا عدم كونه تماماً كما فيما نحن فيه، فإنّه يتوقّف على كون المكلّف واجداً للماء المفروض عدمه في المقام، لتوقّفه على تصرّف محرّم فلايمكن الالتزام بالترتّب أصلاً، فالحقّ حينئذ هو بطلان الوضوء ووجوب التيمّم عليه.

تتميم: [الكلام في الترتّب في بقيّة أقسام التزاحم]

قد ذكرنا سابقاً أنّ أقسام التزاحم ستّة[2] وقد استوفينا الكلام في قسم واحد منها، وهو ما إذا كان التزاحم ناشئاً من وقوع التضادّ بين الواجبين اتّفاقاً.

---

١. الفصول، ص ٨٠.

٢. قد عرفت فيما تقدّم أنّ أقسام التزاحم منحصرة في ثلاثة أقسام، وأنّ التزاحم الناشئ من وقوع التضادّ بين الواجبين من باب الاتّفاق مندرج في التزاحم الناشئ من عدم قدرة المكلّف على الجمع بين الواجبين في الخارج، وعليه فلا موجب للبحث عن حكم كلّ واحد منهما مستقلاً.
نعم، الواجبان المفروض عدم قدرة المكلّف على امتثالهما بما أنّهما تارة يكونان عرضيّين وأُخرى يكونان طوليّين لا بدّ من البحث عن حكم كلّ منهما على حدة، وما ذكرناه إلى الحال كان مختصّاً بالقسم الأوّل، فلا بدّ من البحث عن حكم القسم الثاني. [المقرّر ﷺ]

وأمّا بقيّة الأقسام الخمسة فتحقيق الحال فيها من حيث جريان الترتّب فيها وعدمه يتوقّف على البحث عن كلّ واحد واحد مستقلاً.

[القسم الأوّل: ما إذا كان التزاحم ناشئاً من عدم قدرة المكلّف على الجمع اتّفاقاً]

فنقول: أمّا القسم الأوّل منها وهو ما كان موجب التزاحم فيه عدم قدرة المكلّف على الجمع بين الواجبين من باب الاتّفاق -كما إذا فرضنا عدم قدرة المكلّف على القيام في الركعة الأُولى والثانية من صلاة واحدة، أو عدم قدرته عليه في صلاتين كصلاة الظهر والعصر- فإن لم يكن فيه الواجب المتأخّر أهمّ من الواجب المتقدّم فقد بيّنّا سابقاً إنّ مقتضى القاعدة فيه لزوم الإتيان بالواجب المتقدّم، ولا وجه للقول بالتخيير فيه أصلاً.

وأمّا إذا كان الواجب المتأخّر أهمّ من المتقدّم وقع التزاحم بين الخطاب بالمتقدّم والخطاب[1] بحفظ القدرة للواجب المتأخّر، ويتقدّم الخطاب بحفظ القدرة لأهمّية الواجب المتأخّر على الفرض.

وهذا لا إشكال فيه إنّما الإشكال في جواز الخطاب بالواجب المتقدّم مترتّباً على عصيان الخطاب المتأخّر وعدمه، والحقّ عدم جوازه، لأنّه يستلزم اشتراط خطاب الواجب المتقدّم بالعصيان المتأخّر، وهو غير معقول.

وأمّا الالتزام بكون عنوان التعقّب شرطاً فقد عرفت أنّه يدور مدار قيام الدليل عليه ولم يقم -من غير جهة اشتراط التكليف بالقدرة في الواجبات التدريجيّة-

---

١. لا يخفى أنّ جعل المزاحم للواجب الفعلي وجوب حفظ القدرة للواجب المتأخّر إنّما يتمّ على القول باستحالة الواجب المعلّق، وفي الموارد التي كان الواجب المتأخّر مشروطاً بما يوجد بعد ذلك. وأمّا في غير تلك الموارد فإن قلنا بإمكان الواجب المعلّق كما هو الصحيح على ما تقدّم بيانه في محلّه كان التزاحم بين وجوب الواجب الفعلي ونفس وجوب الواجب المتأخّر، كما هو ظاهر. [المقرّرﷺ]

دليل على ذلك، فيكون الالتزام بالترتّب في المقام على خلاف القاعدة[1] من غير دليل يقتضي ذلك.

هذا مضافاً إلى أنّ عمدة الوجه في جواز الترتّب بين خطابي الضدّين هو كون المهمّ مقدوراً في ظرف عصيان خطاب الأهمّ وقابلا لتعلّق الخطاب به حينئذ من دون أن يستلزم ذلك طلب الجمع بينهما، فعجز المكلّف عن الإتيان بالمهمّ في ظرف امتثال الأمر بالأهمّ الموجب لاستحالة طلبه لا يوجب عدم طلبه في فرض عصيان الأهمّ الذي فرض فيه قدرة المكلّف على الإتيان بالمهمّ، وهذا الوجه مفقود في ما نحن فيه، لأنّ العصيان المتأخّر لا يوجب قدرة المكلّف على الواجب المتقدّم مع فرض الخطاب الفعلي بحفظ القدرة للواجب المتأخّر المفروض كونه الأهمّ ومعجّزاً عن الواجب المتقدّم.

وتوهّم: إمكان الخطاب بالمتقدّم مرتّباً على عصيان الخطاب بحفظ القدرة للواجب المتأخّر، مدفوع بأنّ شرط الخطاب بالواجب المتقدّم -كالقيام المفروض

---

١. التحقيق في المقام أن يقال: إنّ ملاك القول بالترتّب في الواجبين الفعليّين غير المشروطين بالقدرة شرعاً -وهو إمكان الأمر بكلّ منهما على نحو الترتّب واشتراط أحدهما بعدم الإتيان بمتعلّق الآخر بلا موجب لرفع اليد عن الإطلاق بالإضافة إلى هذا الحال بعد ارتفاع محذور التزاحم برفع اليد عن إطلاق خطاب المهمّ بالإضافة إلى حال امتثال الأهمّ- بعينه موجود في الواجبين التدريجيين أيضاً، ضرورة أنّه إذا أمكن طلب المهمّ مشروطاً بتعقّبه بترك الواجب المتأخّر الأهمّ، فلا موجب لرفع اليد من إطلاق دليله بالإضافة إلى هذا الحال، وإنّما اللازم هو رفع اليد عن إطلاقه بمقدار يرتفع به محذور التزاحم، أعني به إطلاقه بالإضافة إلى حال امتثال الواجب المتأخّر في ظرفه.

وبتقريب آخر: المفروض في المقام هو اشتمال الواجب المهمّ على الملاك الملزم في نفسه، وأنّه لا مانع من طلبه مشروطاً بتعقّبه بالعصيان المتأخّر، فلا موجب لرفع المولى يده عن طلبه كذلك وتفويته الملاك الملزم، وعليه فلا حاجة إلى دليل بالخصوص على كون عنوان التعقّب بالعصيان شرطاً لوجوب الواجب المتقدّم أصلاً. وبالجملة إذا بنينا على إمكان الترتّب فلا فرق في ذلك بين كون الواجبين عرضيّين وكونهما طوليّين.

ومن ما ذكرناه يظهر أنّه لا موجب للالتزام باشتراط وجوب المهمّ بعصيان خطاب حفظ القدرة للواجب المتأخّر ليرد عليه ما أُفيد في المتن من استلزامه طلب الواجب أو المستحيل. [المقرّر ﷺ]

في المثال- إمّا أن يكون هو العزم والبناء على عصيان خطاب حفظ القدرة للواجب الأهمّ المتأخّر بصرفها في غيره، أو يكون شرطه نفس العصيان المتحقّق بصرف القدرة في غير الأهمّ.

أمّا الأوّل فقد عرفت فيما تقدّم أنّه خارج عن موضوع بحث الترتّب، لأنّ شرط الخطاب بالمهمّ لا بدّ وأن يكون هو نفس العصيان دون العزم عليه، وإلّا لزم طلب الجمع بين الضدّين[1].

وأمّا الثاني: فهو في المقام غير معقول، فإنّ المهمّ -لكونه من أفراد عصيان خطاب حفظ القدرة للأهمّ- يستحيل اشتراط خطابه بالعصيان المزبور، بداهة أنّ عصيان خطاب حفظ القدرة إمّا أن يتحقّق بصرف القدرة في المهمّ أو بصرفها في فعل آخر، وعلى كلا التقديرين لا يعقل اشتراط خطاب المهمّ به، ضرورة أنّ اشتراطه بالعصيان المتحقّق بفعل المهمّ يستلزم اشتراط طلب الشيء بوجوده، وهو طلب الحاصل كما أنّ اشتراطه بالعصيان المتحقّق بصرف القدرة في فعل آخر يستلزم تعلّق الطلب بالمحال، لأنّه يستحيل الإتيان بالمهمّ على تقدير صرف القدرة في غيره فكيف يعقل اشتراط طلبه به!؟

هذا مضافاً إلى أنّه لا موجب لاشتراط خطاب المهمّ بصرف القدرة في فعل آخر مع وضوح أنّه لا ارتباط بين طلب المهمّ وصرف القدرة فيما هو أجنبيّ عن الأهمّ والمهمّ.

---

١. لا فرق في لزوم طلب الجمع وعدم لزومه على القول بالترتّب بين اشتراط وجوب المهمّ بنفس عصيان الأهمّ أو بالعزم عليه، وذلك من جهة أنّ ما يكون شرطاً لوجوب المهمّ لو كان بحدوثه شرطاً له للزم من ذلك طلب الجمع بين الضدّين لا محالة، لكنك قد عرفت أنّ الأمر ليس كذلك. وأمّا إذا كان الأمر بالمهمّ يدور حدوثاً وبقاء مدار وجود شرطه فلا محالة يكون طلب المهمّ في فرض كان فيه الأهمّ غير متحقّق في الخارج ولو كان ذلك بتركه الإرادي، ومعه كيف يمكن استلزام فعليّة الطلبين معاً لطلب الجمع بين الضدّين. [المقرّر حفظه الله]

وبالجملة اشتراط طلب المهمّ بعصيان خطاب حفظ القدرة للأهمّ -مع أنّه بلاموجب- مستحيل في نفسه، لأنّ العصيان المزبورإمّا أن يتحقّق بفعل المهمّ أو بفعل ما يستحيل معه وجود الأهمّ، وعلى كلا التقديرين لا يمكن طلب المهمّ، لكونه طلب الحاصل أو المستحيل. وهذا البحث مطّرد في كلّ مورد كان المهمّ فيه من مصاديق ما به يتحقّق عصيان خطاب الأهمّ، ولأجل ذلك لا يمكن[1] الخطاب الترتّبي في موارد اجتماع الأمروالنهي بأن يكون الخطاب بالصلاة -مثلاً- مشروطاً بعصيان حرمة الغصب، لأنّ عصيان حرمة الغصب إمّا أن يتحقّق في الخارج بفعل الصلاة أو بفعل آخرغيرها. وعلى كلّ تقديريستحيل طلب الصلاة عند تحقّق عصيان الحرمة المزبورة، لأنّه طلب الحاصل أو المستحيل.

وبالجملة لا بدّ في موارد الخطاب الترتّبي من عدم كون المهمّ من أفراد عصيان خطاب الأهمّ كما هو الحال في الصلاة مع الإزالة، فإنّ الصلاة كغيرها من الأفعال المضادّة للإزالة ملازمة لعصيان خطابها لا أنها من أفراده، فيصحّ الخطاب بها مشروطاً بعصيانه كما حقّقناه مفصّلاً.

[القسم الثاني: ما إذا وقع التزاحم لأجل توقّف واجبٍ فعليّ على فعل محرّم أو ترك واجب]

وأمّا القسم الثاني: وهو ما إذا وقع التزاحم لأجل توقّف واجب فعليّ على فعل محرّم أو ترك واجب، فإمّا أن تكون المقدّمة فيه سابقة على وجود ذي المقدّمة زماناً كتوقّف إنقاذ الغريق على التصرّف في الأرض المغصوبة، أو تكون مقارنة له كتوقّف أحد الضدّين على ترك الآخربناءً على كونه مقدّمة، وعلى كلّ حال فلا

١. وستعرف تحقيق الحال بُعيد هذا إن شاء الله تعالى. [المقرّر ﷺ]

بدّ في اتّصاف المقدّمة بالوجوب من كون الواجب المتوقّف عليها أهمّ من غيره المزاحم له، لما تقدّم من أنّه لا تسقط حرمة المقدّمة إلّا بكون الواجب المتوقّف عليها أهمّ من تركها، ولا وجه للقول بالتخيير عند عدم الأهمّيّة في البين. وهذا بخلاف بقيّة الأفعال من المباحات والمكروهات والمستحبّات، فإنّها لعدم تعقّل مزاحمتها للواجب يزول حكمها بمجرّد توقّف الواجب الفعلي عليها، فتتّصف بالوجوب الغيري لا محالة.

ثمّ إنّه قد ذكرنا في بحث مقدّمة الواجب أنّه إذا فرض كون الواجب المتوقّف على مقدّمة محرّمة أهمّ من تركها، ومع ذلك لم يكن الإتيان بها للتوصّل بها إليه. فالوجدان أصدق شاهد على أنّها لا تقع على صفة الوجوب الغيري، ولأجله ذهب الشيخ الأنصاري ﷺ إلى اعتبار قصد التوصّل في وقوع المقدّمة على صفة الوجوب[1]، واختار صاحب الفصول ﷺ اختصاص الوجوب بالمقدّمة التي توصل بالفعل إلى الواجب المتوقّف عليها[2].

وقد بيّنّا ما يرد[3] عليهما في البحث المذكور، وأشرنا إلى أنّ المختار عندنا هو القول بحرمة المقدّمة من باب الترتّب، بمعنى إنّ الوجوب العرضي الثابت للمقدّمة يزول عنها على تقدير عصيان الواجب المتوقّف عليها، فيحكم عليها بالحكم الثابت لها في نفسها، مع قطع النّظر عن توقّف الواجب عليها. وتنقيح ذلك إنّما هو برسم مقدّمتين:

---

١. مطارح الأنظار، ص ٧٢.

٢. الفصول، ص ٨٤ و٨٦.

٣. وقد تقدّم أنّه بناءً على ثبوت الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدّمته لا مناص عن الالتزام الوجوب خصوص المقدّمة الموصلة، وأنّه يستحيل الالتزام بالترتّب في موارد توقّف الواجب الفعلي على المقدّمة المحرّمة فراجع. [المقرّر ﷺ]

الأُولى: أنّ الخطاب المقدّمي وإن كان خطاباً آخر غير الخطاب النفسيّ ومترشّحاً منه إلّا أنّه في مرتبته[1] من حيث اقتضائه لتحقّق الواجب النفسيّ، فإنّ الخطاب النفسيّ كما أنّه يقتضي حصول متعلّقه في الخارج، ومتعرّض لحاله بوضع تقدير الإطاعة وهدم تقدير المعصية، كذلك الحال في الخطاب المقدّمي، فإنّ المقدّمة إنّما وجبت من حيث الإيصال، كما أفاده المحقّق صاحب *الحاشية* ﷺ[2]، والحيثيّة المذكورة في كلامه ﷺ ليست حيثيّة تقييديّة ليرجع كلامه إلى القول باختصاص الوجوب الغيري بالمقدّمة الموصلة، ولا حيثيّة تعليليّة ليقال: إنّه ما هو المراد من الإيصال؟ فإن كان المراد منه فعليّة الإيصال لزم تخصيص الوجوب الغيري بالعلة التامّة، وإن كان المراد منه كون المقدّمة قابلة للتوصّل بها إلى ما يتوقّف عليها لزم منه القول بوجوب كلّ مقدّمة، فلا يكون لما أفاده أثر في محلّ الكلام، بل المراد من الحيثيّة المتكرّر ذكرها في كلامه ﷺ هو بيان أنّ مرتبة الخطاب المقدّمي هي بعينها مرتّبة الخطاب النفسيّ، من حيث اقتضائه لتحقّق الواجب النفسيّ فحاله حاله في اقتضاء تقدير إطاعة الواجب النفسيّ وهدم تقدير معصيته من دون أن يقتضي شيئاً آخر على تقدير تحقّق العصيان وفرض وجوده.

الثانية: أنّ الخطاب المتعلّق بالمقدّمة لو لم يكن خطاباً مقدّميّاً مترشّحاً من ناحية الخطاب بذي المقدّمة لأمكن أن يكون مقيّداً بصورة الإتيان بذي المقدّمة أو بصورة عدمه، أو يكون مطلقاً بالقياس إلى الحالين، لكنّه بما أنّه خطاب تبعي قهري لا محالة يكون تابعاً لخطاب ذي المقدّمة في الإطلاق والاشتراط.

---

١. لا يخفى عليك أنّ كلّ خطاب لا يقتضي إلّا حصول متعلّقه في الخارج، سواء في ذلك وجوب النفسيّ والوجوب الغيري، ويستحيل أن يكون وجوب شيء مقتضياً لحصول غير ما تعلّق به، فلا وجه لما أفيد في المتن من كون الوجوب الغيري في مرتبة الوجوب النفسيّ من حيث اقتضائه لتحقّق الواجب النفسيّ. [المقرّر ﷺ]

٢. هداية المسترشدين، ص ٢١٩.

وإذ قد عرفت في المقدّمة الرابعة من مقدّمات الترتّب أنّ الخطاب[1] لا يعقل فيه الإطلاق والتقييد بالإضافة إلى فرض إطاعته أو معصيته لا لحاظاً ولا ذاتاً تعرف أنّه لا يعقل الإطلاق والتقييد في الخطاب المقدّمي بالإضافة إلى إطاعة الخطاب النفسيّ ومعصيته أيضاً، لأنّ المفروض كونه تابعاً له في ذلك، فإذا لم يمكن الإطلاق والتقييد بالإضافة إلى الوجوب النفسيّ لم يمكن الإطلاق والتقييد بالإضافة إلى الوجوب الغيري أيضاً.

إذا عرفت ذلك، فنقول: إنّ ما يمكن أن يكون مانعاً من القول بالترتّب في القسم الأوّل -وهو ما إذا كانت المقدّمة سابقة في الوجود على وجود ذي المقدّمة- أمران:

الأوّل: أنّ القول[2] بالترتّب في المقام يستلزم الالتزام بالشرط المتأخّر بأن يكون

---

١. وقد عرفت هناك أنّه لا بدّ من أن يكون الخطاب مطلقاً بالإضافة إلى حالتي العصيان والإطاعة، وأنّه يستحيل الإهمال في مقام الثبوت بالإضافة إلى التقسيمات الأوّليّة أو الثانويّة، بل لا بدّ في كلّ منهما من ثبوت الإطلاق أو التقييد فإذا كان التقييد مستحيلا كان الإطلاق ضروريّاً لا محالة. [المقرّر دام ظله]

٢. التحقيق أن يقال: إنّ استلزام القول بالترتّب في محلّ الكلام للالتزام باشتراط حرمة المقدّمة بالشرط المتأخّر وإن كان ليس فيه محذور أصلاً ولا يتوقّف الالتزام به في المقام على دلالة دليل بالخصوص عليه -وذلك لما عرفت من أنّ القول بالترتّب في فرض إمكانه ممّا لا مناص عنه، لأنّ اللازم عند مزاحمة التكليفين إنّما هو رفع اليد عن إطلاق خطاب المهمّ بقدر ما يرتفع به محذور التزاحم، وأمّا الزائد عليه فلا موجب لرفع اليد عنه- إلّا أنّ استلزامه لاجتماع الوجوب والحرمة في فعل واحد في زمان واحد يوجب امتناعه. وأمّا ما أُفيد في المتن من أنّ الحكمين ليسا في مرتبة واحدة فلا استحالة في اجتماعهما فقد عرفت ما فيه. وبالجملة إذا توقّف واجب فعلي على مقدّمة محرّمة في نفسها فإن كان وجوب المقدّمة مشروطاً بإيصالها إلى الواجب النفسيّ استلزم ذلك التفكيك بين الوجوب الغيري والوجوب النفسيّ في الإطلاق والاشتراط، وهو محال مع أنّه يرد عليه جواز ترك الواجب النفسيّ من دون عذر وأن يكون وجوبه مشروطاً بوجوده على ما مرّ بيان ذلك في بحث المقدّمة الموصلة.

وأمّا إذا كان وجوب المقدّمة مطلقاً وغير مشروط بالإيصال المزبور استلزم ذلك اجتماع الوجوب والحرمة في المقدّمة في زمان واحد، فلا مناص في هذه الموارد من الالتزام باختصاص الوجوب الغيري بالمقدّمة الموصلة بناءً على ثبوت الملازمة، وبارتفاع الحرمة عن خصوص المقدّمة الموصلة ولو على القول بعدم ثبوتها.

ومن جميع ما ذكرناه يظهر مواقع النظر فيما أفاده شيخنا الأُستاذ دام ظله في المقام فلا تغفل. [المقرّر دام ظله]

شرط حرمة المقدّمة في ظرف الإتيان بها تعقّبها بعصيان الخطاب النفسيّ في ظرفه وقد مرّ أنّ الالتزام بشرطيّة عنوان التعقّب لا بدّ له من دليل يقتضيه، كما هو الواقع في موارد الأمر بالمركّبات التدريجيّة من جهة الاشتراط بالقدرة، وذلك مفقود في ما نحن فيه على الفرض.

الثاني: أنّه إذا فرضت حرمة المقدّمة في ظرفها لفرض حصول شرطها وهو تعقّب الإتيان بها بتحقّق عصيان الواجب المتوقّف عليها في ظرفه، فبما أنّ المفروض اتّصافها بالوجوب المقدّمي أيضاً لعدم سقوط الوجوب النفسيّ قبل تحقّق عصيانه في الخارج يلزم اجتماع الوجوب والحرمة في المقدّمة في زمان واحد، وهو مستلزم لاجتماع الضدّين.

ولكن التحقيق عدم كون شيء منهما مانعاً عن الالتزام بالترتّب في المقام.

أمّا الأوّل: فلأنّ الخطاب الترتّبي في المقام وإن كان يستلزم شرطيّة عنوان التعقّب إلّا أنّها لقضاء حكم العقل بها، كما هو الحال في موارد الأمر بالمركّب التدريجي.

توضيح ذلك: أنّ المقدّمة بعد ما فرض أنّها محرّمة في حدّ ذاتها، ومع قطع النظر عن توقّف واجب فعليّ عليها وأنّها سابقة على ذي المقدّمة زماناً، وثبت في المقدّمة الأُولى أنّ خطابها في مرتبة خطاب الواجب المتوقّف عليها لزم من ذلك اشتراط حرمتها بعصيان ذلك الواجب في ظرفه، إذ سقوط حرمتها إن كان لأجل توقّف الواجب الفعلي عليها المقتضي لاتّصافها بالوجوب الغيري فقد عرفت أنّ الوجوب الغيري إنّما هو في مرتبة الوجوب النفسيّ، فلا يقتضي إلّا هدم عصيان الواجب النفسيّ ووضع طاعته، فإذا فرضنا عدم وقوع المقدّمة في طريق التوصّل إلى الواجب المتوقّف عليها لفرض تحقّق عصيان طلبه في ظرفه، فلا مقتضى لسقوط حرمتها أصلاً، ونتيجة ذلك هو الالتزام باشتراط حرمتها بالتعقّب بالعصيان المتأخّر لا محالة.

وأمّا الثاني: فلأنّ الحكمين المفروضين في المقام ليسا بمتضادّين ليلزم من اجتماعهما اجتماع الضدّين، بداهة أنّ تحقّق التضادّ بين أمرين لا يكون إلّا بكون إشغال كلّ منهما للمحلّ بعروضه عليه ملازماً لاستحالة عروض الآخر عليه، وفيما لم يكن كذلك كما في المقام لما عرفت من أنّ الحكمين ليسا في مرتبة واحدة لا يلزم من اجتماعهما محذور أصلاً، فاجتماع الوجوب والحرمة في المقدّمة المحرّمة المتوقّف عليها الواجب الفعلي وإن كان لا بدّ منه إلّا أنّهما ليسا بضدّين، لأنّ وجوب المقدّمة على ما عرفت في مرتبة وجوب الواجب المتوقّف عليها، فهو لا يقتضي إلّا وضع تقدير الإطاعة وهدم تقدير المعصية. وأمّا حرمتها فهي ليست في هذه المرتبة على الفرض، بل هي في مرتبة المعصية ومتفرّعة عليها، فأحد الحكمين هادم لتقدير أُخذ موضوعاً للحكم الآخر، فيكون حال المقام كحال اجتماع خطاب الصلاة والإزالة في زمان واحد، والملاك في إمكان الاجتماع واحد في المقامين.

هذا كلّه في ما إذا كانت المقدّمة سابقة في الوجود على وجود ذي المقدّمة، وأمّا إذا كانت مقارنة له زماناً كما إذا بنينا على كون أحد الضدّين متوقّفاً على عدم الآخر فلا يلزم من الالتزام بالترتّب فيه الالتزام بالشرط المتأخّر، فينحصر المحذور المتوهّم فيه بما ذكر في الأمر الثاني من الأمرين المذكورين في القسم الأوّل بتقريب أنّ ترك الصلاة مثلاً إذا فرض كونه مقدّمة للإزالة لزم وجوبه وحرمة فعلها، فإذا فرضنا وجوب الفعل بالخطاب الترتّبي استلزم ذلك اتّصاف الفعل والترك بالوجوب في زمان واحد.

وجوابه: ما عرفت من أنّه لا مانع من اجتماع خطابين كذلك في زمان واحد بعد اختلافهما في الرتبة، وكون أحدهما هادماً لتقدير أُخذ موضوعاً للخطاب الآخر.

وقد أورد بعض المحقّقين ﷺ على الخطاب الترتّبي في هذا القسم بأنّه يستلزم اجتماع الوجوب والحرمة في طرف الأهمّ بتقريب أنّ الإزالة مثلاً واجبة بالفعل لكونها

أهمّ من الصلاة على الفرض، وبما أنّ تركها مقدّمة للصلاة الواجبة بالخطاب الترتّبي يكون واجباً بالوجوب الغيري الناشئ من وجوب الصلاة فيلزم اتّصاف فعل الأهمّ وتركه بالوجوب في زمان واحد وفي رتبة واحدة. وهذا معنى ما ذكرناه من اجتماع الوجوب والحرمة في فعل الأهمّ، ولا يندفع هذا المحذور بما اندفع به محذور اجتماع الحكمين في طرف المهمّ من الالتزام بالترتّب فيه، إذ المفروض أنّ خطاب الأهمّ مطلق وغير مترتّب على عصيان خطاب المهمّ.

ويردّه: أنّ ترك الإزالة وإن كان مقدّمة للصلاة إلّا أنّه من شرائط وجوبها، ويستحيل اتّصاف شرط الوجوب بالوجوب المقدّمي فلا يلزم المحذور المذكور.

وإن كان بناء الإشكال المزبور على لزوم تقدّم البعث على الانبعاث زماناً بتوهّم أنّ زمان الصلاة -مثلاً- بما أنّه بعينه زمان ترك الإزالة لا بدّ من تقدّم وجوب الصلاة عليه، وهو يستلزم وجوب ترك الإزالة ولو فرض كونه مقدّمة وجوبيّة أيضاً، فهو مردود -مضافاً إلى فساد المبنى المذكور- بأنّ خطاب الصلاة ولو فرض تقدّمه على ترك الإزالة زماناً إلّا أنّه لا يخرج بذلك عن تأخّره عن رتبته لكونه مشروطاً به، فلا يعقل أن يترشّح منه وجوب على ما هو كالعلة لفعليّته وتحقّقه.

هذا مضافاً إلى أنّ أخذ شيء شرطاً للوجوب يستلزم أخذه مفروض الوجود في مقام الجعل والخطاب على ما هو الشأن في القضايا الحقيقيّة، فكيف يعقل أن يترشّح عليه طلب من الطلب المجعول على فرض وجوده في الخارج!؟

وبالجملة، المانع عن سراية الوجوب المقدّمي إلى مقدّمة الوجوب ثلاثة أُمور:

الأوّل: تقدّم رتبتها على الوجوب المعلول لها، ويستحيل أن يكون المعلول علّة لوجوب علّته، وإلّا لزم[1] تقدّم الشيء على نفسه.

---

١. توضيحه: أنّ وجوب المقدّمة بما أنّه في مرتبة سابقة على وجودها ومعلول لوجوب ذي المقدّمة لا بدّ من أن

الثاني: لزوم كون مقدّمة الوجوب مفروض الوجود في ظرف الخطاب، وهو ينافي تعلّق الطلب به من قبل الطلب المجعول على فرض وجوده.

الثالث: تأخّر الوجوب عن المقدّمة زماناً، فيستحيل أن تكون واجبة من قبل الوجوب المتأخّر عنها، وهذا الوجه و إن اختصّ بالمقدّمات الوجوبيّة السابقة على الوجوب زماناً -أعني بها المقدّمات التي أُخذت بوجوداتها المنقضية شرطاً للوجوب- إلّا أنّ الوجهين الأوّلين يطّردان في جميع مقدّمات الوجوب.

ولعلّ المانع من اتّصاف مقدّمة الوجوب بالوجوب الغيري في نظر المحقّق المزبوركان مختصّاً بهذا الوجه، ولأجله ذهب -بناءً على لزوم تقدّم زمان الخطاب على زمان الامتثال- إلى استلزام القول بالترتّب في هذا القسم لوجوب ترك الأهمّ بالوجوب المقدّمي مع فرض كونه مقدّمة للوجوب، لأنّ المفروض هو اتّحاد زمان ترك الأهمّ وفعل المهمّ وقد فرضنا تقدّم خطاب المهمّ على زمان وجوده، فخطاب المهمّ يكون سابقاً على زمان ترك الأهمّ، فترك الأهمّ لتوقّف وجود المهمّ عليه يتّصف بالوجوب المقدّمي، فيلزم من القول بالترتّب في المقام اجتماع الوجوب والحرمة في الأهمّ في زمان واحد.

وأنت بعد ما ظهر لك امتناع اتّصاف مقدّمة الوجوب بالوجوب الغيري لما عرفت من الوجهين الأوّلين المطّردين في جميع الموارد يتّضح لك بطلان الإيراد المذكور، وأن توقّف المحقّق المذكور عن القول بالترتّب لأجله وتشنيعه على المحقّق صاحب الحاشية لأجل ذهابه إلى الترتّب ليس في محلّه.

يكون وجوب ذي المقدّمة أيضاً في مرتبة سابقة على المقدّمة، وبما أنّ وجوب ذي المقدّمة معلول للمقدّمة الوجوبيّة يكون متأخّراً عن وجودها لا محالة، ففرض كون المقدّمة الوجوبيّة واجبة بوجوب مترشّح من الوجوب المتوقّف عليها يستلزم تقدّم الشيء على نفسه. [المقرّر]

[القسم الثالث: ما إذا كان التزاحم ناشئاً من ملازمة وجود الواجب لوجود الحرام اتّفاقاً]

وأمّا القسم الثالث: وهو ما إذا كان التزاحم ناشئاً من ملازمة وجود الواجب لوجود الحرام اتّفاقاً كما إذا فرضنا حرمة استدبار الجدي المستلزم لوقوع التزاحم بينها وبين وجوب استقبال القبلة بالنسبة إلى أهل العراق مثلاً، فإن لم يكن أحد الحكمين أهمّ من الآخر سقط كلاهما وإلّا قدم الأهمّ وسقط خطاب المهمّ رأساً، ولايمكن الالتزام بالترتّب في هذا الفرض، لأنّ عصيان خطاب الأهمّ كاستقبال القبلة في المثال على تقديركونه الأهمّ لا يكون إلّا باستدبارها، فتعلّق الخطاب به معلّقاً على عصيان وجوب الاستقبال يستلزم طلب الحاصل، وهو غير معقول.

[القسم الرابع: ما إذا وقع التزاحم لأجل اتّحاد متعلّق الأمروالنهي في الوجود]

وأمّا القسم الرابع: وهو ما إذا وقع التزاحم لأجل اتّحاد متعلّق الأمروالنهي في الوجود كما في موارد اجتماع الأمروالنهي فلا يعقل الخطاب الترتّبي فيه أيضاً[1]، لما أشرنا إليه من أنّ عصيان خطاب النهي إمّا أن يكون بإتيان متعلّق الأمرأو بضدّ آخر غيره، وعلى الأوّل يلزم من الخطاب الترتّبي طلب الحاصل، وعلى الثاني يلزم منه طلب أحد الضدّين على تقديروجود الضدّ الآخر، ومرجعه إلى طلب الجمع بين الضدّين وهو محال أيضاً.

وأمّا توهّم: إمكان ترتّب خطاب المهمّ على العزم على عصيان خطاب الأهمّ

---

١. التحقيق في هذا المقام أنّا إذا قلنا بامتناع اجتماع الأمر والنهي إمّا لدعوى سراية كلّ من الأمر والنهي من متعلّقه إلى متعلّق الآخر، أو لدعوى ان التركيب بين المأمور به والمنهيّ عنه في المجمع اتّحادي لا انضمامي، فلا معنى للقول بالترتّب في موارد اجتماع الأمر والنهي كما أُفيد في المتن.
وأمّا إذا قلنا بالجواز لكون التركيب انضماميّاً وبطلان دعوى السراية المذكورة فما به يتحقّق العصيان إنّما هو وجود مغاير لوجود المأمور به فلا مانع من الالتزام فيه بالترتّب، كما هو الحال في غير المقام من موارد التزاحم بين الواجب والحرام، وسيجيء الكلام في ذلك فيما بعد إن شاء الله تعالى. [المقرّر قدس سره]

لا على نفس العصيان، فمدفوع بما مرّ من أنّه لا يمكن تصحيح الخطاب الترتّبي باشتراط العزم على العصيان، بل لا بدّ في تصحيحه من كون نفس العصيان شرطاً لخطاب المهمّ.

[القسم الخامس: التزاحم الناشئ من جهة تزاحم نفس الملاكين]

وأمّا القسم الخامس: وهو التزاحم الناشئ من جهة تزاحم نفس الملاكين لقيام الإجماع على عدم تأثير أحدهما كما تقدّم بيانه لا من جهة عجز المكلّف عن الامتثال، فعدم جريان الترتّب فيه أوضح[1] من أن يخفى.

---

١. قد تقدّم عدم دخول هذا القسم في أقسام التزاحم ليقع الكلام في إمكان الالتزام بالترتّب فيه وعدم إمكانه. [المقرّر حفظه الله]



المقصد الثاني: في النواهي

فصل: [في أنّ معنىٰ النهي *طلب الترك*]

الحقّ أنّ المطلوب في النواهي هو نفس[1] تركُ الفعل وعدمه دون الكفّ عنه.

---

١. التحقيق أنّ متعلّق النهي إنّما هو الفعل، ومعنى النهي عنه هو الزجر عنه الناشئ من اشتماله على المفسدة، فالنزاع في كون المطلوب في النواهي هو الكفّ عن الفعل أو نفس تركه باطل من أصله. نعم ربما يكون الترك مطلوباً لاشتماله على المصلحة الداعية إلى طلبه، لكن ذلك يرجع إلى إيجاب الترك وهو أجنبيّ عن تحريم الفعل كما هو ظاهر.
ثمّ إنّ المصلحة إذا كانت قائمة بترك طبيعة فتارة تكون المصلحة قائمة بمجموع التروك المركّبة من ترك كلّ واحد واحد من أفراد تلك الطبيعة، وأُخرى تكون المصلحة قائمة بكلّ واحد واحد من التروك، وثالثة تكون قائمة بعنوان بسيط متولّد عن مجموع التروك في الخارج.
فعلى الأوّل لا بدّ من جعل حكم واحد متعلّق بمجموع التروك، فلا يحصل امتثاله إلّا إذا تحقّق جميع التروك في الخارج. وهذا هو الحال في القسم الثالث أيضاً، غاية الأمر أنّ المأمور به في القسم الأوّل أمر مركّب من التروك الخارجيّة، وفي القسم الثالث أمر بسيط متولّد منها.
وأمّا القسم الثاني فالمجعول في مورده أحكام متعدّدة تعلّق كلّ واحد منها بترك فرد من افراد تلك الطبيعة وعليه فامتثال التكليف بترك بعض الأفراد لا ينافي عصيانه بفعل بعضها الآخر.
ويترتّب على ذلك أنّه إذا شكّ في صدق تلك الطبيعة على فعل خارجي لشبهة موضوعيّة جاز ارتكابه، لرجوع الشكّ فيه إلى الشكّ في حكم مستقلّ والمرجع فيه هي البراءة عقلاً ونقلاً.
وأمّا القسم الأوّل فالرجوع فيه إلى البراءة وعدمه يبتنى على القول بالرجوع إلى البراءة في موارد الشكّ في الأقلّ والأكثر الارتباطيّين وعدمه، لأنّ الشكّ في هذا القسم فرد من موضوع تلك الكبرى الكلّيّة.
وأمّا القسم الثالث فلا مناص فيه عن القول بالاشتغال، لرجوع الشكّ فيه إلى الشكّ في تحقّق الامتثال بعد العلم بالتكليف. ومن الواضح أنّه مورد الاشتغال دون البراءة، ولا يفرق الحال فيما ذكرناه من الرجوع إلى البراءة على

[في أنّ عدم الفعل مقدور عند القدرة على الإيجاد]

وتوهّم: أنّ عدم الفعل أزلي خارج عن القدرة فلا يمكن تعلّق الطلب به، مدفوع بأنّ عدم القدرة عليه في الأزل لا ينافي القدرة عليه في ظرف القدرة على إيجاده، بل لا مناص عن ذلك، لأنّ القدرة على الوجود تلازم القدرة على العدم لا محالة.

[في أنّ الوجود والعدم خارجان عن متعلّقي الأمر والنهي]

ثمّ لا يخفى أنّ الأمر والنهي يشتركان في أنّ كلّاً منهما يتعلّق بالماهيّة التي لم يلحظ فيها الوجود والعدم، ويفترقان في أنّ هيأة النهي تدلّ على طلب إعدام المادّة وهيأة الأمر تدلّ على طلب إيجادها، فيكون متعلّق الطلب في طرف الأمر هو صرف وجود الطبيعة، كما أنّ متعلّق الطلب في طرف النهي هو صرف ترك الطبيعة، ولذا لا يتحقّق امتثاله إلّا بترك جميع[1] أفراد متعلّقه، بخلاف الأمر فإنّ امتثاله يتحقّق بإيجاد أوّل وجود من أفراد متعلّقه.

تقدير. والرجوع إلى الاشتغال على تقدير آخر بين كون طلب الترك طلباً نفسيّاً وكونه طلباً غيريّاً. [المقرّر ﷺ]

١. قد عرفت آنفاً أنّ ما تعلّق به النهي هو بعينه متعلّق الأمر، غاية الأمر أنّ النهي عنه يكون زاجراً عنه والأمر به يكون باعثاً إليه، فلا يبقى لدعوى أنّ متعلّق النهي هو صرف ترك الطبيعة -ولذا لا يتحقّق امتثاله إلّا بترك جميع افرادها- مجال أصلاً.

هذا مع أنّ صرف الوجود كما أنّه يتحقّق بأوّل وجود من الوجودات كذلك صرف الترك يتحقّق بأول ترك من التروك، فما يكون هو الفارق بين الأمر والنهي.

والتحقيق في هذا المقام أن يقال: إنّ الأمر بما أنّه ينشأ من وجود مصلحة في متعلّقه داعية إلى طلبه، وهي غالباً تترتّب على صرف الوجود، يكون الأمر بالطبيعة من دون نصب قرينة كاشفاً عن تعلّق الطلب بصرف الوجود المتحقّق بإيجاد فرد من أفراد تلك الطبيعة. وهذا بخلاف النهي، فإنّه إنّما ينشأ عن اشتمال متعلّقه على مفسدة داعية إلى الزجر عنه، وهي غالباً تترتّب على كلّ فرد فرد من أفراده، فإذا نهي عن طبيعة كانت تلك الغلبة الارتكازيّة قرينة عامّة على أنّ النهي متعلّق بكلّ فرد باستقلاله بحيث إنّه لو كان متعلّقاً بصرف الوجود لكان بيان ذلك محتاجاً إلى نصب قرينة خاصّة، وهذا هو الفرق بين الأمر والنهي، مع أنّ كلّاً منهما يتعلّق بالفعل على ما عرفت.

ثمّ إنّ ترك الطبيعة تارة يكون[1] مطلوباً استقلالاً وملحوظاً بنحو المعنى الاسمي بأن يكون المطلوب خلوّ صحيفة الوجود عن تلك الطبيعة، فيكون ترك الأفراد حينئذ ملازماً للمطلوب لا نفسه. وأُخرى يكون مرآتاً وبنحو المعنى الحرفي توصّلاً به إلى طلب ترك أفرادها، فالمطلوب في الحقيقة هو ترك نفس تلك الافراد، ويلزمه خلو صحيفة الوجود عن الطبيعة.

ويتفرّع على الأوّل أنّه إذا عصى النهي بإيجاد فرد من تلك الطبيعة سقط النهي، ولا يبقى لامتثاله بعده مجال أصلاً.

وأمّا على الثاني فعصيان النهي بإيجاد بعض أفراد المنهيّ عنه لا يوجب سقوطه عن غيره من أفراد الطبيعة المنهيّ عنها، لأنّ النهي إذا كان انحلالياً وكان كلّ فرد من أفراد المنهيّ عنه محكوماً بحكم مستقلّ، فسقوط النهي في بعض الأفراد لا يوجب سقوطه في غيره.

وهذا القسم هو الغالب في موارد النهي سواء كان له موضوع خارجي تدور فعليّة الحكم مدار فعليّته، كما في «لا تشرب الخمر» أم لم يكن له ذلك بل كان المتعلّق للنهي فعل المكلّف الذي لا تعلّق له بموضوع خارجي، كما في «لا تكذب» لأنّ

وبتقريب آخر: أنّ جميع ما يمكن أن ينطبق عليه في الخارج عنوان فعل ما من الأفعال كالصلاة يستحيل إيجاده من المكلّف بالضرورة، فلا محالة يكون الطلب متعلّقاً ببعض أفراده دون جميعها، وبما أنّه غير مقيّد بحصّة خاصّة يكون مقتضى إطلاقه جواز الامتثال بكلّ فرد من أفراده أراد المكلّف إيجاده في الخارج، وهذا بخلاف النهي الزاجر عن الفعل، فإنّ الانزجار عن بعض الأفراد حاصل بالضرورة، فيستحيل الزجر عنه، فلا بدّ من تعلّق الزجر بكلّ واحد واحد من أفراد متعلّقه ليترتّب عليه انزجار المكلّف عن ارتكابه.
وبالجملة متعلّق الأمر والنهي وإن كان هو نفس الفعل إلّا أنّ جواز الاكتفاء بإتيان فرد واحد من المأمور به وعدم جواز الاكتفاء بترك فرد واحد من المنهيّ عنه إنّما هو من خصوصيّات تعلّق الأمر والنهي به، لا من جهة اختلاف متعلّقهما، فتدبّر ذلك فإنّه دقيق وبه حقيق. [المقرّرﷺ]

١. قد عرفت أنّ هناك قسماً آخر، وهو تعلّق الطلب بمجموع التروك، فيكون ترك كلّ فرد في هذا القسم جزءاً من المطلوب، لا نفسه ولا جزء ما يلازمه. [المقرّرﷺ]

الغالب أنّ النهي ينشأ من مفسدة في متعلّقه، فلا محالة يشترك جميع الافراد في تلك المفسدة، وذلك يستلزم انحلال النهي إلى نواهي متعدّدة بتعدّد أفراد الطبيعة المنهيّ عنها من دون فرق في ذلك بين كون ترك الطبيعة مطلوباً نفسيّاً كما في المثالين المتقدّمين، وكونه مطلوباً غيريّاً كما في النهي عن الصلاة في النجس، لأنّ النهي في كلا المقامين ظاهر في الانحلال، وأنّ الطلب النفسيّ أو الغيري متعلّق بترك كلّ فرد فرد لا بترك نفس الطبيعة بنحو المعنى الاسمي.

ثمّ إنّه قد ظهر ممّا ذكرناه أنّ النهي بالنسبة إلى الأفراد العرضيّة -وهي الأفراد التي يمكن للمكلّف إيجاد كلّ واحد منها فعلاً- إنّما هو بأخذ ترك الطبيعة حال تعلّق الطلب به فانياً في معنوناته التي هي عبارة عن ترك كلّ واحد واحد من الأفراد الخارجيّة. وأمّا انحلال النهي بالنسبة إلى الأفراد الطوليّة[1] وبقائه في الآن الثاني بعد امتثاله في الآن الأوّل فهو إنّما يمكن بأحد وجهين:

الأوّل: أن يؤخذ الزمان في ناحية المتعلّق بأن يكون شرب الخمر في كلّ زمان مثلاً محكوماً بالحرمة، فيكون الشرب في الآن الثاني حراماً وإن امتثل النهي في الآن الأوّل بترك تمام أفراد الطبيعة.

الثاني: أن يؤخذ الزمان في ناحية الحكم بأن يكون الحكم المتعلّق بترك الطبيعة باقياً في الأزمنة اللاحقة، وبما أنّه لا دليل على أخذ الزمان في ناحية المتعلّق،

---

١. لا فرق بين الأفراد العرضيّة والطوليّة في ذلك أصلاً، فإنّ الطبيعة المنهيّ عنها إذا لم تتقيّد بقيد خاصّ -ولو كان ذلك هو التقييد بزمان مخصوص- كان مقتضى إطلاقها هو الزجر عن كلّ فرد من أفرادها بخصوصه لابمعنى أنّ كلّ خصوصيّة من الخصوصيّات دخيلة في ثبوت الحرمة، بل بمعنى أنّ كلّ وجود بما هو وجود الطبيعة الملغاة عنها خصوصيّاتها متعلّق للزجر، فالأفراد الطوليّة متعلّقة للزجر بنفس ملاك تعلّق الزجر بالأفراد العرضيّة. وبذلك يظهر عدم صحّة ما أُفيد في المتن: من انحصار استفادة شمول النهي للأفراد الطوليّة بالوجهين المذكورين فيه، فلا تغفل. [المقرّر قدس سره]

ولامعنى لتحريم شيء يسقط بامتثاله آنآمّا، كان دليل الحكمة مقتضياً لبقاء الحكم في الأزمنة اللاحقة أيضاً.

فإن قلت: أنّ ما ذكرته من ثبوت الحكم وبقائه في الآن الثاني كثبوته في الآن الأوّل ينافي ما أفتى به الفقهاء في باب النذر من أنّه إذا تعلّق النذر بترك فعل كشرب التتن ونحوه فحرمته تسقط بمجرّد تحقّق العصيان آنآمّا، فلا يحرم على الناذر شربه بعد ذلك. نعم لوكان قصد الناذر ترك شربه في كلّ آن بنحو يكون الزمان قيداً للموضوع لبقي الحكم بعد تحقّق الحنث أيضاً.

قلت[1]: قد عرفت أنّ استمرار الحكم وبقائه إنّما هو بدليل الحكمة، ودليل الحكمة في المقام إنّما يجري قبل تحقّق الحنث، وأمّا بعده فلا مقتضي لبقاء الحكم أصلاً، لأنّ المفروض أنّ الحرمة لم تنشأ عن مفسدة في شرب التتن ليشترك فيها جميع أفراده العرضيّة والطوليّة، بل الحرمة إنّما نشأت عن مفسدة في الحنث، فإذا تحقّق في الخارج لم يبق مقتض لبقاء الحكم واستمراره بعده. وهذا هو الفارق بين موارد النذر وموارد النواهي الناشئة من المفاسد المتحقّقة في نفس متعلّقاتها.

---

١. لا يخفى عليك ما في هذا الإشكال وجوابه من عدم ارتباطه بمحلّ الكلام أصلاً، لأنّ الناذر يلزم نفسه بنذره بإيجاد فعل أو بتركه، والشارع قد حكم بوجوب الوفاء عليه فالمتحقّق في مورده إنّما هو وجوب الفعل أو الترك، وأين ذلك من التحريم المدّعى فيه انحلاله بانحلال أفراد متعلّقه؟

ثمّ إنّ وجوب الوفاء بالنذر تابع لقصد ناذره، فإن قصد به ترك فعل ما على نحو العموم الاستغراقي فالواجب عليه هو الوفاء بالإضافة إلى كلّ ترك في نفسه، فيجب عليه بعد تحقّق الحنث في بعض الأفراد الوفاء بنذره في غيره، وإن قصد بنذره ترك ذلك الفعل على نحو العموم المجموعي لم يبق لوجوب الوفاء بعد تحقّق الحنث مرّة واحدة محلّ أصلاً، ولو شكّ الناذر بعد نذره في كيفيته فأصالة البراءة عن الزائد على وجوب واحد تقتضي جواز إيجاد الفعل بعد تحقّق الحنث بارتكاب ذلك الفعل مرّة واحدة. [المقرّر ﷺ]

فصل: في مبحث اجتماع الأمر والنهي

المشهور بين الأصحاب في عنوان البحث جعل محلّ النزاع هو جواز اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد ذي جهتين وامتناعه.

ولكنّ الأولى أن يجعل عنوان البحث على وجه آخر، وذلك بأن يقال: إذا تعلّق أمر ونهي بشيئين اتّحدا في الخارج وجوداً وايجاداً فهل يوجب ذلك سراية كلّ منهما إلى ما تعلّق به الآخر ليلزم سقوط أحدهما، لامتناع اجتماع الحكمين المتضادّين في مورد واحد، أو أنّ اتّحاد الوجودين في الخارج لا يوجب السراية المذكورة، فلا يلزم من ثبوت الحكمين فيه اجتماع الضدّين؟

[في العنوان الصحيح في باب اجتماع الأمر والنهي]

وجه الأولويّة: أنّ العنوان المعروف يوهم أنّ القائل بالجواز لا يعترف بتضادّ الحكمين، فلذا يقول بجواز اجتماعهما مع أنّ الأمر ليس كذلك، بل هو إنّما يدّعي الجواز لادّعائه عدم لزوم اجتماع الحكمين من اتّحاد المتعلّقين خارجاً، لا أنّه يدّعي جوازه بعد تسليم تحقّق اجتماعهما، ضرورة أنّ استحالة اجتماع الحكمين بعد وضوح التضادّ

بينهما لا تكاد تخفى على عاقل فضلاً عن فاضل، فالنزاع إنّما هو في استلزام ثبوت الحكمين وفعليّتهما لاجتماعهما في شيء واحد وعدمه، لا في جواز الاجتماع وامتناعه.

[الكلام في المقام من جهتين]

ثمّ إنّه يقع الكلام في المقام في جهتين:

[الجهة الأُولىٰ: في سراية كلّ واحد منهما إلىٰ متعلّق الآخر وعدمها]

الأُولى: في سراية كلّ واحد من الأمر والنهي إلى متعلّق الآخر وعدمها. ومنشؤ النزاع في هذه الجهة هو النزاع في أنّ الجهتين المتحقّقتين في المجمع تعليليّتان أو تقييديّتان، ويترتّب على القول بالسراية المزبورة وقوع التعارض بين دليلي الواجب والحرام، وعلى القول بعدمها عدمه، وذلك لأنّ الجهتين إذا كانتا تعليليّتين تعلّق الأمر بما تعلّق به النهي بعينه، فيقع التعارض بين الدليلين لا محالة. وهذا بخلاف القول بعدم السراية، فإنّ تعدّد متعلّق الأمر والنهي لأجل كون الجهتين تقييديّتين ينفي موضوع التعارض بالضرورة.

[الجهة الثانية: في أنّ مقتضىٰ كونهما تقييديّين هل هو التزاحم بين الحكمين أولا؟]

الثانية: في أنّ الجهتين إذا كانتا تقييديّتين فهل يوجب انطباقهما على شيء واحد وقوع التزاحم بين حكميهما أو لا؟[1]

والنزاع من هذه الجهة يبتني على أنّ اعتبار القدرة في متعلّق التكليف هل هو من جهة حكم العقل بقبح خطاب العاجز أو من جهة اقتضاء نفس الطلب ذلك؟

---

١. سيأتي تحقيق الحال في ذلك في محلّه إن شاء الله تعالى. [المقرّر ﷺ]

فإن قلنا بالأول فالفرد المأتيّ به وإن كان غير مقدور عليه لأنّ الممنوع شرعاً كالممتنع عقلاً، إلّا أنّه يصحّ الإتيان به بداعي امتثال الأمر بالطبيعة لما أفاده المحقّق الثاني[1] ﷺ من كفاية القدرة على بعض أفراد الطبيعة في صحّة الأمر بها، فإنّ انطباق الطبيعة على فردها قهري والإجزاء عقلي.

وأمّا إذا قلنا بالثاني واعتبرنا في تحقّق الامتثال القدرة على الفرد بخصوصه فلا محالة يقع التزاحم بين الحكمين، لما عرفت من أنّ الممنوع شرعاً كالممتنع عقلاً، فلا بدّ من سقوط النهي ليكون المجمع مقدوراً، ويقع به الامتثال من دون عصيان، أو سقوط الأمر ليتمحّض الإتيان بالمجمع في كونه معصية من دون امتثال، فكونه امتثالاً من جهة وعصياناً من جهة أُخرى مستحيل على هذا التقدير بالضرورة.

ثمّ إنّ النزاع من هذه الجهة لا بدّ من أن يكون مع وجود المندوحة، إذ وقوع التزاحم بين الحكمين مع عدم المندوحة وانحصار الطبيعة المأمور بها في المجمع واضح لا يخفى، ومن اعتبر قيد المندوحة في محلّ الكلام فقد نظر إلى ذلك.

وأمّا النزاع من الجهة الأُولى -وهي سراية كلّ من الحكمين إلى متعلّق الآخر وعدمها- فلا يفرق فيه بين وجود المندوحة وعدمها، كما هو واضح.

[في مقدّمات ينتفع بها في تحقيق الجهتين السابقتين]

إذا عرفت ذلك فلا بدّ لتحقيق المقام من تقديم مقدّمات ينتفع بها في كلتا الجهتين أو في خصوص إحداهما.

---

١. جامع المقاصد، ج ٥، ص ١٣-١٤.

[المقدّمة الأولى: في أنّ المسألة أُصوليّة أولا؟]

المقدّمة الأُولى في تحقيق الحال في كون هذه المسألة أُصوليّة أو غير أُصوليّة.

فنقول: يمكن أن تكون المسألة كلاميّة باعتبار[١] أنّها يبحث فيها عن استحالة اجتماع الحكمين في مورد واحد وجوازه، وبما أنّ الأمر والنهي من الأُمور الواقعيّة يصحّ البحث عن امتناع اجتماعهما وجوازه.

ويمكن أن تكون المسألة فرعيّة[٢] باعتبار أنّه يبحث فيها عن صحّة الإتيان بالمجمع وحصول الامتثال به وعدمها.

ويمكن أن تكون المسألة من المبادئ الأحكاميّة باعتبار أنّه يبحث فيها عن استلزام[٣] حرمة الشيء ووجوبه لعدم الآخر وعدم استلزامه له، فيكون البحث فيها نظير البحث عن استلزام وجوب الشيء لوجوب مقدّمته أو لحرمة ضدّه، غاية الأمر أنّ البحث فيهما عن لازم حكم واحد، وفي ما نحن فيه عن لازم حكمين.

ويمكن أن تكون المسألة أُصوليّة عقليّة.

أمّا كونها عقليّة فلما أشرنا إليه سابقاً من أنّ الأحكام العقليّة على قسمين: فتارة يحكم العقل بشيء من دون توسّط حكم شرعي، كحكمه بحسن شيء أو قبحه وهذا القسم يسمّى بالمستقلّات العقليّة. وأُخرى يحكم بشيء بعد صدور حكم

---

١. المسائل الكلاميّة وإن كانت مسائل عقليّة إلّا أنّه ليس كلّ مسألة عقليّة يتكلّم فيها عن الاستحالة والإمكان مسألة كلاميّة، وذلك ظاهر لا يكاد يخفى. [المقرّر دام ظله]

٢. البحث عن صحّة عبادة أو معاملة وإن كان من الأبحاث الفقهيّة إلّا أنّ البحث في المقام ليس بحثاً عن صحّة العبادة وفسادها، لأنّ البحث في محلّ الكلام متمحّض في لزوم اجتماع الحكمين في فعل واحد وعدم لزومه، وأمّا الحكم بصحّة العبادة على القول بالجواز فهو ثمرة من ثمراته لا أنّه بنفسه هو محلّ الكلام في المقام. [المقرّر دام ظله]

٣. لا ينبغي الريب في أنّ كلّ حكم من الأحكام الخمسة يستلزم عدم غيره لتضادّ الأحكام بأسرها، وليس ذلك محلّ الكلام في المقام أصلاً، بل الكلام متمحّض في ما عرفت من لزوم اجتماع الحكمين في فعل واحد وعدم لزومه. [المقرّر دام ظله]

شرعي من المولى، كمباحث الاستلزامات كلّها، ويسمّى هذا القسم بالأحكام العقليّة غير المستقلّة. ومسألتنا هذه من القسم الثاني، فإنّها يبحث فيها عن استلزام اجتماع متعلّقي الحكمين في مورد واحد لسقوط أحدهما وعدم استلزامه له.

وأمّا كونها أُصوليّة فباعتبار أنّ نتيجة البحث فيها تقع في طريق الاستنباط، فإنّه إذا أتى بالمجمع ترتّبت على جواز الاجتماع وعدم سقوط شيء من الحكمين صحّة العبادة، كما أنّه يترتّب على القول بامتناعه ولزوم سقوط أحدهما فسادها.

ولكن التحقيق[1] أنّ المسألة من المبادئ التصديقيّة، ضرورة أنّه لا يترتّب فساد العبادة على القول بالامتناع، بل القول به يوجب دخول دليلي الوجوب والحرمة في باب التعارض وإجراء أحكامه عليهما ليستنبط من ذلك حكم فرعي، وقد عرفت فيما تقدّم أنّ الميزان في كون المسألة أُصوليّة هو ترتّب نتيجة فرعيّة عليها بعد ضمّ صغرى نتيجة تلك المسألة إليها، وليس ذلك متحقّقاً في ما نحن فيه قطعاً. وعليه فالنزاع في الجهة الأُولى يدخل في مبادئ بحث التعارض، كما أنّ النزاع في الجهة الثانية يدخل في مبادئ بحث التزاحم.

[المقدّمة الثانية: في تقسيم المفاهيم إلى أصيلة وغير أصيلة أو إلى مقولة ومعقولة]

المقدّمة الثانية: أنّ المعاني التي تفهم من الألفاظ وبهذا الاعتبار تسمّى بالمفاهيم تارة تلاحظ بما أنّها مدركات عقليّة، وأُخرى بما أنّها منطبقة على مصاديقها في

---

١. بل التحقيق أنّ هذه المسألة من المسائل الأُصوليّة، لأن ترتّب صحّة العبادة على القول بالجواز كاف في كون المسألة أُصوليّة، لأنّ وقوع نتيجة المسألة في طريق الاستنباط -الذي هو ملاك كون المسألة أُصوليّة- يكفي فيه كونها كذلك في الجملة. ولا يعتبر فيه كون نتيجة المسألة على جميع التقادير واقعة في طريق الاستنباط. مثلاً مسألة البحث عن حجّيّة الخبر الواحد مسألة تقع نتيجتها في طريق الاستنباط على تقدير القول بحجّيّته، لأنّه إذا لم نقل بها لم تقع نتيجتها في طريق الاستنباط أبداً، لكن المسألة مع ذلك أُصوليّة بلا إشكال، فالقول بعدم الجواز في محلّ البحث وإن لم يترتّب عليه القول بفساد العبادة إلّا أنّ ترتّب القول بالصحّة بالإتيان بالجمع على القول بالجواز كاف بنفسه في كون المسألة أُصوليّة. [المقرّر قدس سره]

الخارج، فهي باعتبار اللحاظ الأوّل تكون بسيطة أبداً -كما أشرنا إليه فيما تقدّم من مباحث الحروف والمشتقّات- ومتباينة بعضها بالنسبة إلى بعضها الآخر، وكلّيات[1] وجزئيّات عقليّة غير قابلة للصدق على ما في الخارج.

وأمّا باعتبار اللحاظ الثاني فهي تنقسم إلى بسائط ومركبات خارجيّة باعتبار تركّبها من المادّة والصورة، ومركّبات تحليليّة باعتبار تركّبها من الجنس والفصل، وتعرضها إحدى النسب الأربع التي ستعرف تفصيلها وملاكها، ويطلق عليها الكلّيات أو الجزئيّات الطبيعيّة.

ومن هذا البيان يظهر فساد ما استند إليه بعض القائلين بجواز اجتماع الأمر والنهي من أنّ متعلّق الأمر مفهوم مباين لما تعلّق به النهي، فالاجتماع إنّما هو في مقام الامتثال لا في مقام التكليف ليلزم منه اجتماع الضدّين في موضوع واحد.

وجه الظهور أنّ تباين المفاهيم في مقام التعقّل والإدراك وإن كان صحيحاً إلّا أنّها بهذا الاعتبار لا يعقل تعلّق التكليف بها، لأنّها كلّيات عقليّة يمتنع صدقها على الخارجيّات، فما تعلّق به التكليف لا مناص من الالتزام بكونه من الكلّيات الطبيعيّة الملحوظة فانية في مصاديقها، وعليه فلا تكون النسبة بين متعلّق الأمر ومتعلّق النهي نسبة التباين لئلّا يلزم الاجتماع في مقام التكليف.

ثمّ إنّ الموجود إمّا أن يكون موجوداً في عالم العين أو في عالم الاعتبار، وعلى كلّ منهما فإمّا أن يكون من الموجودات المتأصّلة أو من الموجودات الانتزاعيّة، فتكون الأقسام أربعة:

الأوّل: الموجود المتأصّل في العين، كالجواهر وجملة من الأعراض كالسواد والبياض ونحوهما.

---

١. في التعبير عن المفاهيم المتقيّدة باللحاظ بالكلّيات أو الجزئيّات العقليّة مسامحة واضحة لا تكاد تخفى على العارف بالاصطلاح. [المقرّر]

الثاني: الموجود الانتزاعي في العين، كالزوجيّة المنتزعة عن الأربعة، ووجود هذا القسم إنّما هو بوجود منشأ انتزاعه.

الثالث: الموجود المتأصّل في عالم الاعتبار، كالوجوب والحرمة والزوجيّة للزوجين.

والفرق بين هذا القسم وبين القسم الثاني أنّ القسم الثاني لا وجود له إلّا بوجود منشأ انتزاعه، وهذا القسم موجود بنفسه، غاية الأمر أنّ وجوده في عالم الاعتبار لا في عالم العين.

الرابع: الموجود الانتزاعي في عالم الاعتبار كسببيّة شيء للحكم التكليفي أو الوضعي، كما في سببيّة الدلوك وموت المورّث لوجوب الصلاة وملك الوارث، فإنّ ما هو الموجود المتأصّل في عالم الاعتبار إنّما هو نفس الحكم التكليفي أو الوضعي عند تحقّق موضوعه في الخارج، وأمّا عنوان السببيّة فهو إنّما ينتزع من وجود الموضوع باعتبار تحقّق الوجود الاعتباري عند تحقّقه، فيكون حال الأمر الانتزاعي في عالم الاعتبار كحال الأمر الانتزاعي الخارجي في أنّ وجوده إنّما هو بوجود منشأ انتزاعه في الوعاء المناسب له.

ثمّ إنّ تفصيل الحال في النسب الأربع وبيان ملاكها إنّما هو بأن يقال: إنّ كلّ مفهومين إمّا أن يكون صدق كلّ منهما على أفراده متّحداً مع صدق الآخر على أفراده في ملاك الصدق وجهته، أو تكون جهة الصدق في أحدهما مغايرة لجهة الصدق في الآخر.

وعلى الأوّل فلا محالة تكون النسبة بينهما هو التساوي[1] ويستحيل صدق أحدهما على شيء دون الآخر.

---

١. لا يخفى أنّ ملاك كون النسبة بين مفهومين هو التساوي إنّما هو ثبوت الملازمة بين صدقيهما خارجاً، كما في صدق مفهوم الضاحك وصدق مفهوم الكاتب على الإنسان.

وأمّا كون جهة الصدق في أحد المفهومين متّحدة مع جهة الصدق في المفهوم الآخر فهو ملاك ثبوت الترادف بين المفهومين، لا ملاك كون النسبة بينهما التساوي كما هو ظاهر. [المقرّر قدس سره]

وتوهّم: أنّ الصدق من جهة واحدة لا يستلزم التساوي بين المفهومين كما في المفاهيم الصادقة على ذاته المقدّسة تعالى، مدفوع بما عرفت في آخر المشتقّ من أنّ صدق المفاهيم على الذات المقدّسة يغاير نحو صدقها على الذوات الأُخرى، فإنّها مفاهيم مقولة بالتشكيك، والمرتبة العالية من كلّ صفة في ذلك المقام الشامخ متّحدة مع المرتبة العليا من الصفة الأُخرى، وذكرنا هناك مثالاً خارجيّاً لتصوير ذلك في صفات النّفس، فقياس صدق المفاهيم المتعدّدة على الذات المقدّسة بصدق المفاهيم الصادقة على غيرها قياس مع الفارق.

وأمّا على الثاني فإمّا أن تكون الجهتان متعاندتين أولا، وعلى الأوّل فلا محالة تكون النسبة بين المفهومين هو التباين. وعلى الثاني فإن كان كلّ ما يصدق عليه أحد المفهومين مندرجاً تحت المفهوم الآخر، فتكون النسبة بينهما هو العموم والخصوص المطلق، وإلّا فالنسبة بينهما هو العموم والخصوص من وجه.

ومن ذلك يظهر أنّ نسبة العموم والخصوص من وجه يستحيل أن تتحقّق بين جوهرين[1] ضرورة استحالة كون الشيء الواحد متفصّلاً بفصلين كلّ منهما في عرض الآخر ليكون صدق أحد المفهومين من جهة، وصدق المفهوم الآخر من جهة أُخرى، بل النسبة المذكورة إنّما تتحقّق بين جوهر وعرضي، كالحيوان والأبيض أو بين عرضيّين كالأبيض والحلو.

---

١. لا يخفى أنّه كما يستحيل تحقّق النسبة بالعموم من وجه بين جوهرين يستحيل أيضاً تحقّقها بين عرضين وبين جوهر وعرض.
والسرّ في جميع ذلك هو أنّ المقولات بأجناسها العالية وأنواعها السافلة متباينة، فما يكون مصداقاً للجوهر يستحيل كونه مصداقاً للعرض، كما أنّ ما يكون مصداقاً لجوهر أو عرض يستحيل كونه مصداقاً لجوهر أو عرض آخر، فالنسبة بالعموم من وجه لا بدّ أن تكون بين مفهومين عرضيّين، كالأبيض والحلو أو بين مفهوم عرضي ومفهوم ذاتي كالحيوان والأبيض. [المقرّرة]

[المقدّمة الثالثة: في الفرق بين المشتقّ ومبدئه وبين المادّة والصورة والجنس والفصل]

المقدّمة الثالثة: قد ذكرنا في مبحث المشتقّ أنّ مبادئ الاشتقاق مأخوذة بشرط لا، سواء كان ذلك بالإضافة إلى معروضاتها أو بإضافة بعضها إلى بعض، ولذلك لا يصحّ الحمل بينها أصلاً، كما هو الحال في الهيولى والصورة -حيث لا يحمل أحدهما على الآخر ولا على النوع فلا بدّ في صحّة الحمل من أخذ المحمول لا بشرط كما في العناوين[1] الاشتقاقية المحمولة على الذات- وفي الجنس والفصل، مثلاً العلم والعدالة لا يصحّ حمل أحدهما على الآخر، ولا على الذات المعروضة لهما، بخلاف عنوان العالم والعادل، كما أنّ النفس والبدن لا يصحّ حمل أحدهما على الآخر، ولا على الإنسان المركّب منهما، بخلاف الحيوان أو الناطق.

نعم، بين مبادئ الاشتقاق والهيولى والصورة فرق من جهة أُخرى، وهي أنّ مبادئ الاشتقاق بما أنّ كلّاً منها يغاير الآخر ذاتاً ووجوداً لا يصحّ حمل بعضها على بعض، ولا على الذات المعروضة له، فإنّ اعتباره لا بشرط لا يخرجه عن حقيقته ولا يوجب اتّحاده مع غيره المفروض عدم اتّحاده معه، بل غاية ما يترتّب على أخذها لا بشرط حمل العناوين الاشتقاقيّة منها بعضها على بعض، أو على الذات المعروضة لها.

وهذا بخلاف الهيولى والصورة، فإنّهما إذا أُخذا لا بشرط -المعتبر عنها حينئذ بالجنس والفصل- صحيح حمل أحدهما على الآخر، لما تقدّم من أنّهما مع كون أحدهما جهة القوّة والآخر جهة الفعليّة متحدان في الوجود، فإذا اعتبرا بما هما عليه من حدّ القوّة والفعليّة -المعتبر عنها حينئذ بالمادّة والصورة- لم يصحّ الحمل بينهما،

---

١. تقدّم تحقيق الحال في ذلك في بحث المشتق فراجع. [المقرّر ﷺ]

وأمّا إذا الغي عنهما اعتبار البشرط لائيّة بإلغاء الحدّ من كلّ منهما ولوحظا بما هما عليه من الاتّحاد في الوجود، صحّ الحمل بينهما لا محالة.

[المقدّمة الرابعة: في تقسيم مبادئ المشتقّات إلى كونها من الصفات أو الأفعال الاختياريّة]

المقدّمة الرابعة: أنّ مبادئ المشتقّات إمّا أن تكون من سنخ الصفات الجسمانيّة أو النفسانيّة، أو تكون من سنخ الأفعال الاختياريّة.

وعلى الأوّل فلا محالة يكون كلّ منها بحسب الوجود الخارجي ممتازا عن الآخر كالبياض والحلاوة أو العلم والعدالة.

وعلى الثاني فإمّا أن يكون أحد المبدأين الصادرين من فاعل واحد مغايراً للآخر وجوداً أو إيجاداً، بمعنى أنّ إيجاد أحدهما لا يستلزم إيجاد الآخر كالصلاة والتّظر إلى الأجنبيّة، أو لا تكون مغايراً له بل يكونان موجودين بتأثير واحد.

أمّا الأوّل فلا كلام لنا فيه في بحث اجتماع الأمر والنهي.

وأمّا الثاني فهو على قسمين، لأنّ الموجودين بتأثير واحد إمّا أن لا تكون الإشارة الحسّية إلى أحدهما إشارة إلى الآخر، كاستقبال القبلة واستدبار الجدي، أو تكون الإشارة إلى أحدهما عين الإشارة إلى الآخر.

أمّا في القسم الأوّل فكلّ واحد من الموجودين يغاير الموجود الآخر لا محالة، ولا يكون بينهما جهة تركيب أصلاً، غاية الأمر أنّهما يكونان متلازمين في الوجود.

وأمّا في القسم الثاني فلا محالة يتحقّق التركيب بينهما، كما في الصلاة والغصب لكن التركيب انضمامي لا اتّحادي، وهذا بخلاف العنوانين الاشتقاقيّين منهما، فإنّ التركيب بينهما يكون اتّحاديّاً.

والسرّ في ذلك هو أنّ مبدأ الاشتقاق المأخوذ بشرط لا بما أنّه ماهيّة واحدة وحقيقة فاردة، لا محالة يكون محفوظاً بتمام ماهيّته من دون نقصان فيه أين ما سرى، بداهة أنّ البياض الموجود في الثلج أو الصلاة الموجودة في المكان المغصوب متّحد في الماهيّة مع البياض الموجود في العاج أو الصلاة الموجودة في المكان المباح، كما أنّ الغصب المأخوذ بشرط لا أيضاً ماهيّة واحدة[1] سواء وجد في ضمن الصلاة أم في ضمن فعل آخر، فلا محالة يكون التركيب بينهما في مورد اجتماعهما تركيباً انضماميّاً، نظير الهيولى والصورة، ويستحيل اتّحادهما ليكون التركيب اتّحاديّاً.

وهذا بخلاف معروض المبادئ، فإنّ ماهيّته تختلف في الخارج، ولا تكون وحدة ماهيّة العرض موجبة لوحدة ماهيّة معروضه، كما أنّ تعدّد الأعراض القائمة به لا يوجب تعدّده، مثلاً الذات التي يقوم بها المبدأ في مورد اجتماع الحلاوة والبياض -كالسكر- ذات، وفي مورد الافتراق من طرف الحلاوة -كالدبس- ذات أُخرى، وفي مورد الافتراق من طرف البياض -كالعاج- ذات ثالثة، فماهية ذات المعروض لاتتعدّد

---

١. لا يخفى أنّ ما أفاده شيخنا الأُستاذ ﷺ في هذه المقدّمة -من لزوم كون مبدأ الاشتقاق أعني به الفعل الصادر من الفاعل محفوظاً في جميع أنحاء وجوده- هو الأساس لما اختاره من جواز اجتماع الأمر والنهي، ولإثبات أنّ التركيب بين متعلّقي الوجوب والحرمة انضمامي لا اتّحادي.

والتحقيق في هذا المقام أن يقال: إنّ الفعل الصادر من المكلّف إذا كان من سنخ الماهيّات المتأصّلة فالأمر كما أفاده ﷺ ضرورة أنّه لا تختلف ماهيّة الشيء باختلاف وجوده في الخارج. وأمّا إذا كان الفعل الصادر من سنخ المفاهيم الانتزاعيّة التي لا يحاذيها شيء في الخارج، كما هو الحال في الغصب، فالأمر ليس كما أفاده ﷺ ضرورة أنّه لا مانع من انتزاع مفهوم واحد جامع لمصاديقه من أفعال متعدّدة مختلفة الماهيّات فالغصب الجامع لكلّ تصرّف في مال الغير بغير إذنه قد ينتزع من مقولة الأين، كما في التصرّف في دار الغير بالكون فيها، وقد ينتزع من مقولة أُخرى كما في لبس ثوب الغير أو أكل خبزه بغير إذنه، فالغصب المتحقّق في ضمن التصرّف في الدار مغاير بحسب ماهيّة منشأ انتزاعه للغصب المتحقّق في ضمن لبس ثوب الغير أو أكل خبزه بغير إذنه، فمرجع النزاع في جواز اجتماع الأمر والنهي في مثل الصلاة في المكان المغصوب إلى النزاع في كون الصلاة بنفسها مصداق الغصب وعدمه، وسيجيء تحقيق ذلك بُعيد ذلك، إن شاء الله تعالى. [المقرّر ﷺ]

بتعدّد المبادي القائمة بها، فلا محالة يكون التركيب بين العنوانين الصادقين عليها في مورد الاجتماع -كالأبيض والحلو والمصلّي والغاصب- اتّحادياً، لأنّ المفروض وحدة ذات المعروض وجوداً وماهيّة، والتعدّد إنّما هو في العرضين القائمين به، وتعدّد العرض لا يقتضي تعدّد معروضه.

[المقدّمة الخامسة: في أنّ جهة الصدق في صدق العنوانين على الذات جهة تعليليّة]

المقدّمة الخامسة: قد بيّنّا في بحث المشتقّ أن صدق كلّ عنوان اشتقاقي على ذات معلول لقيام مبدأ الاشتقاق بها، وعليه فلا محالة تكون جهة الصدق في صدق عنوانين اشتقاقيين على ذات واحدة جهة تعليليّة، إذ المفروض أنّه لا تعدّد في ذات المعروض لا وجوداً ولا ماهيّة، بل التعدّد إنّما هو في الأعراض القائمة بها، وعليه يكون صدق كلّ من العنوانين كالمصلّي والغاصب على شخص واحد معلولاً لعلّة غير ما هو علّة لصدق الآخر، وقد عرفت آنفاً أنّ التركيب بين العنوانين اتّحادي لا انضمامي.

وأمّا جهة الصدق في صدق كلّ من المبادئ على فرده المتحقّق في مورد الاجتماع فهي جهة تقييديّة، لأنّ المفروض أنّ كلتا الماهيّتين المأخوذتين بشرط لا بعينهما موجودة في مورد الاجتماع وأنّ التركيب بينهما انضمامي، وعليه تكون الحركة الخارجيّة من جهة وجود ماهيّة الصلاة فيها فرداً من الصلاة، ومن جهة وجود ماهيّة الغصب[1] فيها فرداً من الغصب.

---

١. قد عرفت أنّ الغصب ليس من الماهيّات المتأصّلة ليستحيل اتّحاده مع الصلاة خارجاً وأنّه من المفاهيم الانتزاعيّة قابلة الانطباق على ماهيّات متعدّدة، وعليه فلا مانع من انطباقه على الصلاة ولو باعتبار بعض أجزائها، فالشأن إنّما هو في إثبات مغايرة الغصب للصلاة خارجاً، وكون وجود كلّ ماهيّة مغايراً لوجود ماهيّة أُخرى أجنبيّ عن ذلك بالكلّيّة.

والتحقيق في المقام أن يقال: إنّ الصلاة مركّبة من ماهيّات متعدّدة، ولا ينبغي الشكّ في عدم صدق الغصب على بعضها كالأذكار، ضرورة أنّ التكلّم في الدار المغصوبة لا يصدق عليه التصرّف في الدار قطعاً، إنّما الشكّ

ومعنى كون الجهة تقييديّة في المقام هوكون الفرد الواحد مندرجاً تحت ماهيّتين حقيقة، لكون التركيب بينهما انضماميّاً، وهذا بخلاف كون الجهة تقييديّة في نفس العناوين الكلّيّة عند تقيّدها بقيد، فإنّ المراد من كون الجهة تقييديّة فيها هوإضافة قيد إلى المطلق ليكون به نوعاً مغايراً لما هو مقيّد بقيد آخر، فكون الجهة تقييديّة في المقام يوجب توسعة الفرد الواحد، واندراجه تحت ماهيّتين. وهذا بخلاف تقييد العناوين الكلّيّة فإنّه يوجب تضييقها المانع من صدقها على فاقد القيد، فأثر التقييد في كلّ من الموردين على عكس أثر التقييد في المورد الآخر.

فإن قلت: أليست الحركة الواحدة الخارجيّة يصدق عليها أنّها صلاة كما يصدق عليها أنّها غصب؟ وعليه فلا محالة يكون التركيب بينهما اتّحاديّاً، ويكون

في صحّة صدق الغصب على الأفعال المعتبرة في الصلاة، كالقيام والجلوس والركوع والسجود، والصحيح أنّها من مقولة الوضع، أعني بها الهيأة الحاصلة للجسم باعتبار إضافة بعض أجزائه إلى بعضها الآخر، وأمّا الغصب فهو منتزع من الكون في الدار الذي هو من مقولة الأين، فلا يصدق الغصب على شيء منها. وتوهّم: أنّها من مقولة الفعل ناشئ من عدم التفرقة بين ما يكون من قبيل الفعل العرفي الصادر بالإرادة والاختيار ومقولة الفعل المعدودة من المقولات التسع العرضيّة وبيان الفرق بينهما، موكول إلى محلّه. وأمّا الهويّ إلى الركوع والسجود أو النهوض منهما إلى القيام فيصدق عليهما الغصب قطعاً، لأنّهما من أظهر أفراد التصرّف في ملك الغير المفروض عدم رضاء مالكه به، فإن قلنا بأنهما من اجزاء الصلاة كان المأمور به متّحداً مع المنهيّ عنه وجوداً، فلا مناص عن القول بعدم جواز الاجتماع، وأمّا إذا قلنا بأنهما من المقدّمات كما هو الظاهر فالغصب بالهوي أو النهوض يكون مقدّمة لإيجاد المأمور به، وبما أنّ حرمة المقدّمة لا تنافي إيجاب ذي المقدّمة وحصول الامتثال بإتيانه إذا لم تكن منحصرة لا بدّ من القول بجواز الاجتماع وحصول الامتثال العصيان بجهة أُخرى.

هذا ولكن الظاهر أنّ السجود الواجب لا يكفي فيه مماسّة الجبهة الأرض، بل لا بدّ فيه من اعتمادها عليها ليصحّ معه صدق وضع الجبهة على الأرض، ومن الواضح أنّ الاعتماد على الأرض المغصوبة تصرّف فيها، فيتّحد المأمور به والمنهيّ عنه وجوداً، وعليه فالقول بالامتناع لا يتوقّف على كون الهويّ والنهوض من أجزاء الصلاة، بل لا بدّ منه ولو بنينا على كونهما مقدّمة للركوع أو السجود أو القيام.

فتحصّل ممّا ذكرناه أنّ ما أفاده شيخنا الأُستاذ ﷺ في بيان ضابط كون التركيب اتّحاديّاً وكونه انضماميّاً لا أساس له، وإنّما المتّبع في كلّ مورد هي ملاحظة حال ذلك المورد بخصوصه، فإن كان التركيب بين المأمور به والمنهيّ عنه فيه انضماميّاً فلا بدّ من القول بالجواز وإلّا فلا بدّ من القول بالامتناع. [المقرّر ﷺ]

كلّ منهما بالإضافة إلى الآخر لا بشرط، للمنافاة الواضحة بين صحّة الحمل وأخذ المحمول والموضوع كلّ منهما بالقياس إلى الآخر بشرط لا، فلا فرق بين المبادئ والعناوين الاشتقاقيّة في أنّ الجهة في كلتيهما تعليليّة لا تقييديّة.

قلت: ليس الأمر كذلك، فإنّ الصلاة من مقولة والغصب من مقولة أُخرى منضمة إليها، أعني بها مقولة الأين. ومن الواضح أنّ المقولات كلّها متباينة يمتنع اتّحاد اثنتين منها في الوجود، وكون التركيب بينهما اتّحاديّاً. وما ذكر من صدقهما على حركة شخصيّة واحدة، يستلزم تفصّل الجنس الواحد -أعني به الحركة- بفصلين في عرض واحد، وهو غير معقول.

هذا مضافاً إلى أنّ الأعراض بسائط خارجيّة وما به الاشتراك في كلّ مقولة عين ما به الامتياز فيها، بداهة أنّ نسبة الحركة إلى المقولات التي تقبل الحركة نسبة الهيولى الأولى إلى الصور، فكما أنّها لا توجد إلّا في ضمن صورة كذلك لا توجد الحركة إلّا في ضمن مقولة، وفي أيّ مقولة تحقّقت تكون عينها، فالحركة في الكيف لا تزيد على وجود الكيف، كما أنّ الحركة في الكم أو الأين أو الوضع لا تزيد عليها، فالحركة الموجودة في الصلاة مباينة[1] للحركة الموجودة في ضمن الغصب، لفرض أنّهما من

---

١. لا يخفى وضوح أنّ الحركة الصادرة من المصلّي في الدار المغصوبة حركة واحدة واقعة في الأين، وأنّ تلك الحركة الواحدة ينطبق عليها عنوان الغصب، لكونها تصرّفاً في ملك الغير بغير إذنه، فلو كانت الحركة من أجزاء الصلاة -كما أنّها كذلك بناءً على كون الهويّ والنهوض من أجزاء الصلاة لا من مقدّماتها- لما كان مناص عن القول باتّحاد الصلاة والغصب خارجاً، وقد عرفت آنفاً أنّ الغصب بنفسه ليس من المقولات الحقيقيّة ليستلزم اتّحاده مع الصلاة اتّحاد المقولات بعضها مع بعض، كما ذهب إليه شيخنا الأُستاذ ﷺ. ومن الغريب في المقام ما أفاده ﷺ من صدور حركتين من المصلّي المزبور في الخارج وكون إحداهما غصباً والأُخرى صلاة، لأنّه مع وضوح بطلانه في نفسه، لبداهة عدم صدور حركتين من المصلّي في آن واحد يرد عليه أنّ كلاً من الحركتين بما أنّها واقعة في الدار المغصوبة تكون غصباً، لأنّها تصرّف في مال الغير بغير إذنه، فكيف يعقل أن تكون إحداهما غصباً والأُخرى لا تكون كذلك، مع أنّهما مشتركتان في ملاك الغصب. وممّا ذكرناه يظهر مواقع النظر في بقيّة ما أفاده ﷺ في المقام، فلا حاجة إلى إطالة الكلام. [المقرّر ﷺ]

مقولتين متباينتين، ففرض كون الحركة الواحدة مصداقاً للصلاة والغصب معاً يستلزم اتّحاد مقولتين متباينتين في الوجود، وهو مستحيل.

وتوهّم: أنّ الحركة الخارجيّة المحققة لعنوان الغصب معروضة للصلاة فلا يترتّب على وحدتها اتّحاد المقولات، مدفوع أوّلاً: بأنّ الحركة بما أنّها عرض قائم بغيره يستحيل كونها معروضة لعرض آخر، لامتناع قيام العرض بمثله.

وثانياً: أنّ اجتماع الغصب والصلاة في مورد واحد لا يتوقّف على فرض حركة المصلّي، بل يمكن فرضه حال سكونه أيضاً.

ومن ذلك يظهر أنّ محقّق الغصب إنّما هو نفس هيأة الكون في المكان التي هي عبارة عن مقولة الأين، وأمّا الصلاة فهي من مقولة أُخرى، وعليه يكون التركيب بينهما تركيباً انضماميّاً، نظير التركيب الانضمامي بين الهيولى والصورة.

نعم التركيب الانضمامي في المقام يغاير التركيب الانضمامي بين الهيولى والصورة من جهة أنّ الهيولى بالإضافة إلى الصورة جهة القوّة، كما أنّ الصورة بالإضافة إلى الهيولى جهة الفعليّة.

وهذا بخلاف المقام، فإنّ كلّاً من العرضين أجنبيّ عن الآخر وفعليّته بنفسه، فنسبة كلّ منهما إلى الآخر نسبة التشخّص إلى المتشخّص، فكما أنّ الصلاة قد تتشخّص بوقوعها في غير الدار الغصبيّة، كذلك تتشخص بوقوعها فيها، وهكذا الغصب قد يتشخّص بغير الصلاة وقد يتشخّص بها.

[المقدّمة السادسة: في أنّ النسبة بين العنوانين لا بدّ وأن تكون عموماً وخصوصاً من وجه]

المقدّمة السادسة: قد ظهر من مطاوي ما ذكرناه أن محلّ الكلام في المقام هو ما إذا كان ما تعلّق به الأمر والنهي طبيعتين متغايرتين بينهما عموم وخصوص

من وجه وصدر بأنفسهما من المكلّف في الخارج بإيجاد واحد ليصحّ النزاع في كون الجهتين[1] تعليليّتين أو تقييديّتين، فيخرج عن محلّ الكلام ما إذا كانت النسبة بينهما عموماً وخصوصاً مطلقاً، كما إذا أمر بالصلاة ونهى عن الصلاة في الدار المغصوبة.

وجه الخروج: أنّ المفهوم العامّ وإن كان يغاير المفهوم الخاصّ بالعموم والخصوص بلحاظ مقام التصوّر والإدراك إلّا أنّه متّحد معه في الخارج، ووجود الخاصّ في الخارج بعينه هو وجود العامّ، فما هو مصداق المنهيّ عنه هو بنفسه مصداق المأمور به، فليس هناك جهة ينطبق المأمور به على الموجود الخارجي باعتبارها، وجهة أُخرى ينطبق المنهيّ عنه عليه باعتبارها ليصحّ تعلّق الأمر بإحداهما والنهي بالأُخرى، وحينئذ يدخل الدليلان في باب التعارض، فلا بدّ من إعمال قواعده من تحكيم دليل الخاصّ على دليل العامّ وتخصيص العامّ به.

وكذلك يخرج عن محلّ الكلام ما إذا كانت نسبة العموم والخصوص من وجه بين موضوعي الحكمين دون نفس متعلّقيهما، كما في قضيّتي «أكرم العالم» و «لاتكرم الفاسق» أو «أكرم العلماء» و«لا تكرم الفسّاق» فإنّ كلّاً من العنوانين الاشتقاقيّين بما أنّه مأخوذ لا بشرط، والتركيب بينهما اتحادي كما عرفت تكون ذات واحدة وهويّة واحدة مجمعاً للعنوانين، والتعدّد إنّما هو في نفس المبدأين اللذين لايصحّح تعلّق التكليف بأنفسهما وإنّما هما جهتان تعليليّتان لانطباق العنوانين على معنونهما، فيستحيل تعلّق الوجوب والحرمة بإكرام ذات واحدة، فيقع التعارض بين الدليلين لا محالة، ولا بدّ من إعمال قواعده.

---

١. سيجيء أنّه على القول بالجواز وتعدّد متعلّقي الأمر والنهي وجوداً في الخارج لا بدّ من تعدّد الإيجاد أيضاً، لاستحالة صدور الوجودين بإيجاد واحد لما تحقّق من أنّ الوجود والإيجاد متّحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار، فلا يعقل وحدة أحدهما وتعدّد الآخر. [المقرّر دام ظله]

ومنه يظهر خروج مثل «اشرب الماء ولا تغصب» عن محلّ الكلام فيما إذا كان الماء بنفسه مغصوباً، فإنّه حينئذ يكون كلّ تصرّف متعلّق به غصباً، فيقع الشرب[1] مصداقاً للغصب فيستحيل كونه مأموراً به، إذ المفروض أنّه ليس هناك غير الجهة المنهيّ عنها جهة أُخرى منضمّة إليها قابلة لتعلّق الأمر بها، بل الغصب والشرب يتّحدان في الخارج والتركيب بينهما اتّحادي.

نعم، لو كانت حرمة الشرب ناشئة من جهة أُخرى غير ناحية التصرّف فيه -كما إذا وقع الشرب في الدار المغصوبة- لتحقّقت هناك جهتان انضماميّتان: إحداهما شرب الماء، والأُخرى كونه في الدار المغصوبة، فيكون الشرب فيها داخلاً في محلّ الكلام أيضاً.

وكذلك يخرج عن محلّ الكلام ما إذا كانت نسبة العموم والخصوص من وجه بين فعلين توليديّين، كما في إكرام العالم والفاسق المتحقّق بفعل واحد فيما إذا كان الأوّل مأموراً به والثاني منهيّاً عنه، فإذا أكرم زيداً العالم وعمراً الفاسق بقيام واحد، فذلك القيام لا يكون مصداقاً للمأمور به والمنهيّ عنه معاً.

---

١. ما أفاده -قدّس الله نفسه- من كون الشرب مصداقاً للغصب في المثال وإن كان متيناً جدّاً فلا يعقل تعلّق الأمر به بعد كونه منهيّاً عنه إلّا أنّه يناقض ما أفاده قدس سره فيما تقدّم من استحالة اتّحاد المبادئ بعضها مع بعض، بدعوى أنّه يستلزم اتّحاد مقولتين متباينتين، ضرورة أنّه لا فرق بين الصلاة والشرب من هذه الجهة أصلاً، فإذا امتنع اتّحاد الصلاة مع الغصب -بدعوى ان لكلّ منهما ماهيّة محفوظة في مورد الافتراق والاجتماع فيستحيل اتّحادهما- امتنع اتّحاد الشرب والغصب أيضاً.

ثمّ لا يخفى عليك أنّه بناءً على خروج اجتماع الشرب والغصب في المثال عن محلّ الكلام -كما هو الصحيح- لا بدّ أيضاً من خروج الوضوء بالماء المغصوب عن محلّ الكلام فيتقيّد الأمر بالوضوء بغير الماء المغصوب واقعاً، وعليه يترتّب أنّه لا بدّ من الالتزام بفساد الوضوء بالماء المغصوب ولو كان ذلك حال الجهل بالغصب، إذ التخصيص حينئذ واقعي والجهل بالغصب لا يوجب كون المنهيّ عنه في الواقع مأموراً به بسبب الجهل بالنهي.

وسيأتي أنّ تصحيح العبادة بإتيان المجمع حال الجهل يختصّ بما إذا كان المورد من موارد اجتماع الأمر والنهي، ولا يعمّ موارد النهي عن العبادة، وعليه فحكم شيخنا الأُستاذ قدس سره بصحّة الوضوء المزبور ناشئ من الغفلة عمّا أفاده في المقام، أو أنّه استند فيه إلى دعوى بعضهم الإجماع على صحّته. [المقرّر قدس سره]

وذلك لما عرفت مراراً من أنّ الفعل التوليدي متّحد مع ما يتولّد منه في الخارج وعنوان له، وكلّ حكم يتعلّق به يتعلّق بما يتولّد منه قهراً، ولذا بنينا على خروج المقدّمات السببيّة بهذا المعنى عن محلّ الكلام في بحث وجوب المقدّمة، وقلنا إنّ الوجوب المتعلّق بذي المقدّمة يتعلّق بنفسه بالمقدّمات السببيّة حقيقة، فيكون واجبة بنفس وجوبه لا بوجوب آخر غيري مترشّح منه.

وعليه فالقيام في مفروض المثال بما أنّه موجود واحد وليس له إلّا هويّة واحدة يمتنع اجتماع الوجوب والحرمة فيه لحيثيّتين تعليليّتين، فيدخل الدليلان بذلك في باب التعارض، فلا بدّ من إعمال قواعده ورفع اليد عن أحدهما تعييناً أو تخييراً.

[المقدّمة السابعة: في توقّف القول بالجواز على القول بتعلّق الأوامر بالطبائع]

المقدّمة السابعة: في بيان أنّ القول في الجواز في هذا المبحث يتوقّف على القول بتعلّق الأوامر بالطبائع، كما أنّ القول بالامتناع يتوقّف على القول بتعلّقها بالافراد.

توضيح ذلك: أنّ النزاع في تلك المسألة إن كان مبتنياً على النزاع في أنّ الموجود في الخارج هل هو نفس الطبيعي أو أفراده؟ فعلى الأوّل تتعلّق الأحكام بالطبائع، وعلى الثاني بالأفراد كان ذلك البحث أجنبيّاً عمّا نحن فيه بالكلّيّة، بداهة أنّه إذا بنينا على أنّ الحيثيتين في محلّ الكلام تقييديّتان والتركيب بينهما انضمامي، فعلى القول بتعلّق الأحكام بالطبائع يكون الكلّيّان الموجودان في الخارج منضمين أحدهما إلى الآخر، كما أنّه على القول بتعلّق الأحكام بالافراد يكون الفردان الموجودان اللذان ينتزع عنهما الكلّيّان منضمّين أحدهما إلى الآخر، كما أنّه إذا بنينا على أنّ الحيثيتين تعليليّتان وأنّ التركيب اتّحادي كان الموجود الخارجي الذي له هويّة واحدة كلّيّاً واحداً معنوناً بعنوانين على القول بتعلّق الأحكام بالطبائع، وفرداً واحداً

كذلك على القول بتعلّقها بالأفراد فلا يكون لذلك المبحث مساس بمبحثنا أصلاً.

وأمّا إذا كان النزاع هناك بمعنى أنّ الأمر المتعلّق بالطبيعة هل يتعلّق بمشخّصاتها الخارجيّة أيضاً، أو أنّها من لوازم الوجود وخارجة عن حيّز الأمر؟ فالنزاع في المقام يبتني على النزاع في تلك المسألة لا محالة.

بيان ذلك: أنّ المدّعي لتعلّق الأمر بالمشخّصات إن أراد تعلّقه بها كتعلّقه بالأجزاء والشرائط وبما أنّها ملحوظة للأمر استقلالاً، فمن الواضح بطلان هذه الدعوى، ضرورة أنّ المشخّصات بعد عدم كونها دخيلة في عرض الآمر -كما هو المفروض- كيف يعقل تعلّق الإرادة بها ويصحّ طلبها مع أنّه بلا موجب!؟

هذا مضافاً إلى أنّ طلبها -مع أنّها لا بدّ من تحقّقها في الخارج عند تحقّق الطبيعة المأمور بها- يكون من اللغو الواضح، ولا يفرق في ذلك بين تعلّق الأمر بكلّي التشخّص ليكون التخييريين أفراده عقليّاً وتعلّقه بأحد أفراده لا بعينه ليكون التخيير بينهما شرعيّاً، مع أنّ ضمّ كلّي التشخّص إلى الطبيعي المأمور به لا يجعله متشخّصاً ليكون المأمور به هو الفرد، فيلغو اعتباره في المأمور به من هذه الجهة أيضاً.

وإن أراد تعلّق الأمر بالمشخّصات بما أنّها ملحوظة تبعاً ومتعلّقة للإرادة قهراً بتبع الإرادة المتعلّقة بالطبيعي، لاستحالة انفكاكه عنها في الخارج، فالنزاع في ثبوت ذلك وعدمه نزاع معقول وإن كان الصحيح -كما عرفت ذلك في محلّه- هو عدم تعلّق الأمر بالمشخّصات ولو تبعاً وإن كانت لا بدّ من وجودها حين وجود الطبيعي المتشخّص بها، كما هو الحال في المشخّصات عند تعلّق الإرادة التكوينيّة بصرف الطبيعة غير الملحوظ معها شيء من مشخّصاتها.

ولا يقاس التشخّصات بالمقدّمات الوجوديّة الواجبة من قبل وجوب الواجب المتوقّف عليها، بداهة ثبوت ملاك الوجوب التبعي في المقدّمات دون المشخّصات،

فإنّ الواجب النفسيّ المتوقّف على المقدّمة لا يكون مقدوراً إلّا بإيجاد مقدّمته، فلا بدّ من تعلّق الإرادة بها[١] أيضاً، سواء في ذلك الإرادة التكوينيّة والتشريعيّة، وهذا بخلاف المقام، فإنّ المشخّصات لا دخل لها في القدرة على الطبيعة المأموربها، وليس فيها ملاك آخر يقتضي إرادتها وطلبها، غاية الأمر أنّ وجود المأموربه لا ينفكّ عنها خارجاً.

وكيف كان فإنّا إذا بنينا على تعلّق الأمر بالمشخّصات، سواء كان الأمر بها استقلاليّاً أم تبعيّاً، وكانت نسبة كلّ من المأموربه والمنهيّ عنه إلى الآخر نسبة المشخّصات، فلا محالة يكون كلّ منهما محكوماً بحكم الآخر، فيلزم منه اجتماع الحكمين المتضادّين في موضوع واحد، فلا بدّ من رفع اليد عن أحدهما بإعمال قواعد التعارض في دليليهما.

وأمّا إذا بنينا على خروج المشخّصات عن حيّز الطلب فلا يسري الأمر إلى متعلّق النهي، ولا النهي إلى متعلّق الأمر، فيكون القول بالجواز والامتناع مبنياً على القول بتعلّق الأوامر بالطبائع أو الأفراد بالضرورة.

وأمّا توهّم ابتناء النزاع في المقام على النزاع في مسألة أصالة الوجود أو الماهيّة -كما عن صاحب الفصول[٢] ﷺ- فهو في غير محلّه، بداهة أنّ القائل بكون التركيب انضماميّاً وكون الحيثيّة تقييديّة يرى أنّ الموجود في الخارج هويّتان انضمّت إحداهما إلى الأُخرى، سواء انطبق عليهما مفهوم الوجود بالذات والماهيّة بالعرض، أم كان انطباق مفهوم الوجود ونفس الماهيّة عليهما بعكس ذلك، كما أنّ القائل بكون التركيب اتّحاديّاً، وكون الحيثيّة تعليليّة يرى أنّ الموجود في الخارج هويّة واحدة، سواء كانت

---

١. قد عرفت في محلّه أنّ القدرة على ذي المقدّمة لا تتوقّف على إيجاد مقدّمته، بل تتوقّف على القدرة على مقدّمته وأنّه لا موجب لاتصاف المقدّمة بالوجوب المقدّمي أصلاً.
نعم ما أفاده ﷺ من عدم استلزام القول بوجوب المقدّمة للقول بوجوب المشخّصات، متين جدّاً، ولا سيّما إذا أُريد من المشخّص ما هو مقارن للواجب اتّفاقاً وموجود آخر منضمّ إليه، كما هو الحال في الغصب والصلاة. [المقرّر ﷺ]

٢. الفصول، ص ١٢٥-١٢٦.

تلك الهويّة مطابق مفهوم الوجود بالذات ومطابق نفس الماهيّة بالعرض أم كانت بعكس ذلك، فلا يكون للنزاع في أصالة الوجود والماهيّة أثر فيما نحن فيه أصلاً.

[المقدّمة الثامنة: في جريان النزاع على قولي العدليّة والأشعريّة كليهما في الملاك]

المقدّمة الثامنة: في بيان أنّ النزاع في المقام كما يجري على القول بتبعيّة الأحكام للمصالح والمفاسد يجري على القول بعدم تبعيّتها لها، كما ذهب إليه الأشعري، ضرورة أنّ استحالة اجتماع حكمين في فعل واحد الناشئة من تضادّ الأحكام لا يختلف فيها إنظار العقلاء، والأشعري وغيره فيه شرع سواء، فمن يرى أنّ الحيثيتين في مورد الاجتماع تعليليّتان وأنّ التركيب اتّحادي ذهب إلى امتناع الاجتماع ولو لم يلتزم بكون الأحكام تابعة للمصالح والمفاسد، كما أنّ من يرى أنّ الحيثيتين تقييديّتان وأنّ التركيب انضمامي ذهب إلى جواز الاجتماع ولو كان ممّن يلتزم بالتبعية المزبورة.

فالنزاع في تبعيّة الأحكام للمصالح والمفاسد لا أثر له في المقام أصلاً، وعليه فما ذكره المحقّق صاحب الكفاية ﷺ من ابتناء النزاع في المقام على كون المجمع واجداً لملاك الأمر والنهي[1] في غير محلّه.

ثمّ إنّ المحقّق المزبور ذكر في الأمر الثامن والتاسع من الأُمور التي قدّمها على بيان مختاره في بحث اجتماع الأمر والنهي أنّ دليلي الحكمين في مورد الاجتماع قد يدلّان على الحكم الفعلي، وقد يدلّان على الحكم الاقتضائي، وذكر أيضاً أنّه إذا كان مدلول الدليلين هو الحكم الاقتضائي، فلا تعارض بينهما في مورد الاجتماع إلّا إذا علم من الخارج بكذب أحدهما[2].

---

١. كفاية الأُصول، ص ١٨٩ و١٩٠.

٢. كفاية الأُصول، ص ١٨٩ و١٩٠.

ولا يخفى ما في كلا الأمرين المذكورين في كلامه.

أمّا الأوّل: فلما عرفته في بعض المباحث السابقة من أنّ الحكم قبل وجود موضوعه خارجاً يكون إنشائيّاً ثابتاً لموضوعه المقدّر وجوده، وبعد وجود موضوعه يستحيل أن لا يكون فعليّاً، فكون الحكم في محلّ الاجتماع فعليّاً مرّة واقتضائيّاً مرّة أُخرى، غير معقول.

وأمّا الثاني: فلما سيجيء[1] في محلّه -إن شاء الله تعالى- من أنّ العلم الإجمالي بكذب أحد الدليلين لا يجعلهما من المتعارضين، بل يكون العلم بذلك موجباً لاشتباه الحجّة باللاحجّة.

وبالجملة ما ذكره ﷺ في الأمر الثامن والتاسع من مبحث الاجتماع الأمر والنهي ممّا لا محصّل له.

[المقدّمة التاسعة: في لزوم كون متعلّقي الأمر والنهي من الأفعال الاختياريّة وذلك في ثلاثة موارد]

المقدّمة التاسعة: أنّ محلّ الكلام في المقام هو ما إذا كان كلّ من متعلّقي الأمر والنهي من الأفعال الاختياريّة وكان بينهما تركيب في الجملة، وهذا إنّما يتحقّق في ثلاثة موارد.

---

١. وستعرف في محلّه أنّ تعارض الدليلين الموجب لرفع اليد عن أحدهما تعييناً أو تخييراً قد يكون بالذات وقد يكون بالعرض، والعلم الإجمالي بكذب أحدهما يوجب تحقّق التعارض بينهما بالعرض، ضرورة أنّ كلاً منهما حينئذ يكون بمدلوله الالتزامي منافياً للآخر.

ولا فرق في تنافي الدليلين بين تنافيهما في مدلوليهما المطابقين، وتنافيهما باعتبار المدلول الالتزامي في أحدهما والمدلول المطابقي في الآخر.

وأمّا اشتباه الحجّة باللاحجّة فهو إنّما يكون فيما كان أحد الدليلين بخصوصه حجّة والآخر غير حجّة، ثمّ اشتبه أحدهما بالآخر في الخارج، ومن الواضح أنّ محلّ الكلام أجنبيّ عن ذلك رأساً. [المقرّر ﷺ]

الأوّل: فيما إذا كان كلّ من الفعلين مقولة في قبال الآخر كما في القيام في الدار المغصوبة، فإنّ القيام فرد من أفراد مقولة الوضع، وأمّا الهيأة الحاصلة لشخص القائم من كونه في الدار المغصوبة فهي من مقولة الأين، وهما مقولتان يغاير كلّ منهما الآخر في الخارج، وقد ذكرنا في بحث المعاني الحرفيّة أنّ الأين تارة يضاف إلى الجوهر فيقال: زيد في الدار، فيكون من المقولات الخارجيّة ويكون الظرف حينئذ مستقرّاً. وأُخرى يضاف إلى العرض القائم به فيقال: قام زيد في الدار، فيكون متمّماً للمقولة ويكون الظرف لغواً.

الثاني: فيما إذا كان متعلّق الأمر مثلاً فرداً من المقولات ومتعلّق النهي متمّماً للمقولة، ونعنى بمتمّم المقولة ما يمتنع عروضه للجوهر بلا وساطة عرض من أعراضه، كالشدّة والضعف والابتداء والانتهاء مثلاً.

وهذا ينقسم إلى قسمين، فإنّ متمّم المقولة تارة يكون منوّعاً لها ويجعلها ذات مراتب من دون أن يكون موجوداً آخر في قبالها، كالشدّة والضعف والسرعة والبطء، فإنّ الشدّة في البياض والسرعة في الحركة -مثلاً- إنّما تنتزعان من مرتبة خاصّة من البياض والحركة، وما به الاشتراك في مراتب شيء واحد عين ما به الامتياز فيها، فلا البياض الشديد ولا الحركة السريعة يزيدان على حقيقة البياض والحركة بشيء ولا البياض الضعيف ولا الحركة البطيئة يفقدان من حقيقة البياض أو الحركة شيئاً فالشدّة والضعف أو السرعة والبطء موجودان بنفس وجود البياض والحركة لا بوجود آخر، ومثل هذا القسم خارج عن محلّ الكلام في مبحث اجتماع الأمر والنهي.

وأُخرى لا يكون كذلك، بل يكون أمراً انتزاعيّاً من إضافة مقولة إلى شيء كالابتداء والانتهاء، فإنّ السير الخارجي الذي هو فرد لمقولة حقيقيّة ينتزع منه الابتداء بالإضافة إلى البصرة مثلاً، فالابتداء موجود خارجي متمّم لمقولة السير باعتبار صدوره

من البصرة، ومثل هذا القسم داخل في محلّ الكلام، نظير ما إذا توضّأ من الآنية المغصوبة أو آنية الذهب أو الفضّة، فإنّ الوضوء باعتبار نفسه -الذي هو فرد من أفراد المقولة- مأمور به، وباعتبار إضافته إلى الإناء -الذي يحرم التصرّف فيه- منهيّ عنه، وليس نفس استعمال الإناء داخلاً في إحدى المقولات التسع العرضيّة، بل هو متمّم لمقولة من المقولات دائماً كالأكل والشرب والوضوء وأمثال ذلك. فمن يقول بجواز الاجتماع يقول به في المقام[1] أيضاً، وإلاّ فلا.

الثالث: فيما إذا كان المأمور به سبباً توليديّاً وكان المنهيّ عنه مسبّباً توليديّاً عنه أو بالعكس، أو كان أحد المسبّبين محكوماً بالوجوب والآخر بالحرمة. وهذا فيما إذا كانت السببيّة المزبورة دائميّة خارج عن محلّ الكلام قطعاً، وأمّا إذا لم تكن دائميّة بل كانت بنحو الاتّفاق، وكانت النسبة بين المأمور به والمنهيّ عنه عموماً وخصوصاً من وجه -كما هو المفروض- فلا مناص من فرض شيء آخر يضمّ إلى ذات السبب ليكون به سبباً تامّاً، ضرورة أنّه يستحيل أن يكون السبب تامّاً في نفسه ومع ذلك تكون السببيّة اتّفاقيّة، وحينئذ فذلك الشيء المتمّم للسبب إمّا أن يكون إضافة القصد إلى الفعل أو إضافة شيء آخر إليه فهنا قسمان.

أمّا القسم الأوّل -وهو ما إذا كان تتميم السبب بإضافة القصد إلى الفعل، كما إذا أمر المكلّف بالقيام ونهى عن إكرام عمرو، فقام قاصداً به إكرامه، وكما إذا أمر بإكرام زيد ونهى عن إكرام عمرو فقام قاصداً به إكرامهما- فهو خارج عن محل النزاع في المقام، لأنّ القصد بنفسه بما أنّه لم يتعلّق به التكليف، بل تعلّق بالفعل المقصود

---

١. قد ظهر ممّا تقدّم أنّ القول بجواز اجتماع الأمر والنهي يتوقّف على إثبات تعدّد وجود المأمور به والمنهيّ عنه خارجاً ليكون التركيب بينهما انضمامياً. وعليه فبما أنّ التصرّف في الآنية المغصوبة أو المتّخذة من الذهب أو الفضة لا وجود له إلّا بوجود فعل من الأفعال كالأكل والشرب والوضوء ونحوها يكون النهي عنه نهياً عن الفعل المحقّق له، فالتركيب بينهما يكون اتّحادياً فلا يمكن القول فيه بالجواز. [المقرّر حفظه الله]

به الإكرام مثلاً، كما أنّه لا يوجب انضمام حيثيّة أُخرى إلى القيام في الخارج، يكون التركيب في أمثال المورد اتّحادياً والحيثيّة تعليليّة، فلا محالة يكون القيام بنفسه في المثال محكوماً بالوجوب لذاته أو لانطباق عنوان إكرام زيد عليه، ومحكوماً بالحرمة، لانطباق عنوان إكرام عمرو عليه، فتكون الجهتان تعليليّتين، فيدخل الدليلان بذلك في باب التعارض.

وأمّا القسم الثاني -أعني به ما إذا كان تتميم السبب بإضافة شيء آخر إلى الفعل- فهو داخل في محلّ الكلام سواء في ذلك تعلّق الأمر بالسبب والنهي بالمسبّب وعكسه، وأن يكون هناك مسبّبان توليديّان من فعل واحد بضمّ إضافتين وجوديّتين إليه وقد تعلّق الأمر بأحدهما والنهي بالآخر، والقائل بجواز الاجتماع يرى أنّ ذات السبب محكوم بحكم والحيثيّة المنضمّة إليه محكومة بحكم آخر، أو أنّ إحدى الحيثيّتين المنضمّتين إلى ذات السبب متعلّق للأمر، والحيثيّة المنضمّة إليه متعلّق للنهي كما هو الحال في غير الأفعال التوليديّة بعينه.

هذا، ولكن التحقيق: إنّ هذا القسم يرجع إلى أحد القسمين السابقين، فإنّ الخصوصيّة المنضمّة إلى الفعل إمّا أن تكون بنفسها من المقولات، أو تكون متمّمة لمقولة. فلا يكون هذا القسم قسماً برأسه، بل هو داخل في أحد القسمين السابقين، فتدبّر.

[في ذكر أدلّة جواز اجتماع الأمر والنهي]

إذا عرفت ذلك فلا بدّ لتحقيق المقام من ذكر أدلّة القول بالجواز والامتناع، وتعقيب ذلك بما هو المختار.

فنقول: قد استدلّ القائل بالجواز بأُمور:

[في بيان دليل صاحب القوانين على الجواز والإيراد عليه]

الأوّل: ما عن المحقّق القمّيّ ﷺ وحاصله: أنّ الفرد مقدّمة لوجود الطبيعي، وعليه فإن لم نقل بوجوب المقدّمة -كما هو الحقّ- كان معروض الحرمة وهو المقدّمة مغايراً لمعروض الوجوب، وهو الواجب المتوقّف عليها، فلا يلزم اجتماع الوجوب والحرمة في شيء واحد.

وأمّا إذا بنينا على وجوب المقدّمة فاجتماع الوجوب والحرمة في المقدّمة وإن كان متحقّقاً إلّا أنّه لا بأس به، لأنّ أحدهما نفسي والآخر غيري[1].

ويرد عليه: أنّه إن أُريد من كون الفرد مقدّمة لوجود الطبيعي أنّه مقدّمة له مطلقاً سواء كان الطبيعي متعلّقاً للأمر أم كان متعلّقاً للنهي، ففيه -مضافاً إلى أنّ المحقّق المزبور ﷺ لا يلتزم بذلك، ولذلك حكم بحرمة الفرد الخارجي نفسيّاً في محلّ الكلام[2]- أنّه لا يعقل كون الفرد مقدّمة لوجود الطبيعي مطلقاً، إذ الفرد متّحد مع الكلّيّ المنطبق عليه في الخارج فكيف يعقل كونه مقدّمة لوجوده!؟

وإن أُريد به كون الفرد مقدّمة لتحقّق المأموربه دون المنهيّ عنه بدعوى أنّ التكليف في طرف النهي بما أنّه انحلالي يكون كلّ واحد من أفراد الطبيعة المنهيّ عنها مبغوضاً ومنهيّاً عنه لا محالة وهذا بخلاف الأمر فإنّ متعلّقه -كما عرفت- إنّما هو صرف الوجود فلا يكون الفرد بنفسه متعلّقاً له وإنّما هو مقدّمة ومحصل لوجود المأموربه في الخارج، فيرد عليه: أنّ اعتبار الطبيعة على نحو صرف الوجود كما في طرف الأمر إنّما يمتاز عن اعتبارها على نحو مطلق الوجود، كما في طرف النهي بأنّ الاعتبار الثاني يستلزم انحلال الحكم بتعدّد أفراد الطبيعة في الخارج، فيمكن أن

---

١. قوانين الأُصول، ج ١، ص ١٤١.

٢. قوانين الأُصول، ج ١، ص ١٤١.

يفرض لها فردان عرضيّان أو طوليّان، ويكون كلّ منهما محكوماً بحكم مستقلّ مغاير لحكم الآخر، وهذا بخلاف الاعتبار الأوّل، فإنّ لازمه عدم كون الحكم انحلاليّاً وإن لايمكن وجود فردين له في الخارج عرضيّين أو طوليّين.

وأمّا كون الفرد مقدّمة لوجود الطبيعي فهو مستحيل في كلا الموردين، بداهة أنّ أوّل وجود الطبيعة هو نفس صرف الوجود لا أنّه غيره ليكون مقدّمة له.

هذا كلّه إذا أُريد من كون الفرد مقدّمة للطبيعي ما هو معناها الحقيقي.

وأمّا إذا أُريد به أنّ الكلّيّ غير موجود في الخارج وإنّما هو عنوان انتزاعي لأفراده فيرد عليه -مضافاً إلى أنّ الصحيح هو كون الكلّيّ موجوداً في الخارج كما هو مذهب المحقّق المزبور ﷺ- أنّ ذلك يستلزم اجتماع الوجوب والحرمة في الفرد الذي هو مجمع للعنوانين، فلا يترتّب على كون الفرد مقدّمة للطبيعي أثر في محلّ الكلام أصلاً.

ثمّ إنّ ما اختاره ﷺ من عدم وجوب المقدّمة قد عرفت ما فيه في بحث وجوب المقدّمة من أنّ الصحيح هو القول بوجوبها.

وأمّا ما ذكره ﷺ من جواز اجتماع الوجوب الغيري مع الحرمة النفسيّة، فيرد عليه أنّ امتناع اجتماع الحكمين المتضادّين لا يختصّ بالتكليفين النفسيّين، لأنّ المعاندة والمنافرة بينهما تعمّ جميع أقسام الحكم نفسيّها وغيريّها. نعم يمكن فرض المقدّمة واجبة فعلاً مع كونها حراماً بنحو الترتّب[1] كما مرّ بيان ذلك، لكنّه أجنبيّ عمّا نحن فيه.

[في الدليل الثاني]

الثاني: أنّ الاجتماع لو كان آمريّاً ومن قبل المولى لكان ذلك مستحيلاً، لكنّه

---

١. وقد مرّ أنّه لا يمكن الالتزام بالترتّب في أمثال ذلك، فراجع. [المقرّر ﷺ]

في المقام ليس كذلك، بداهة أنّه مأموري ومن قبل نفس المكلّف بسوء اختياره، فلايكون هناك مانع عن الاجتماع.

وفيه: أنّ الاجتماع في مقام الامتثال وإن كان مأموريّاً ولا بدّ من أن يكون كذلك، إذ الجمع بين المأموربه والمنهيّ عنه إنّما يحصل بفعل المكلّف لا بفعل الأمر إلّا أنّ الاجتماع في مقام الخطاب آمري، لأنّ المفروض أنّ كلّاً من الخطابين لإطلاق متعلّقه يعمّ المجمع، فيقع بينهما التنافي لا محالة، ضرورة أنّه لو لم يكن مثل هذا الاجتماع موجباً للتنافي بين الحكمين لما تحقّق التعارض بين دليلي وجوب إكرام العالم وحرمة إكرام الفاسق مثلاً، مع أنّه لا إشكال في تعارضهما بالعموم من وجه.

[في الدليل الثالث والرابع]

الثالث: أنّ الأحكام من قبيل الأعراض الذهنيّة ومعروضاتها إنّما هي المفاهيم الذهنيّة لا الموجودات الخارجيّة، ولا إشكال في مغايرة كلّ من متعلّقي الأمر والنهي في هذا المقام، ولا ينافيها اتّحادهما بحسب الخارج عن هذا المقام اتّفاقاً.

وفيه ما عرفت سابقاً من استحالة كون متعلّق الأحكام هي المفاهيم الذهنيّة بل متعلّقها ذات المفاهيم باعتبارفنائها في معنوناتها، وعليه فلا محالة يقع التنافي بين حكمي المفهومين الفانيين في معنون واحد، ولولا ذلك لما وقع التنافي بين الدليلين فيما كانت النسبة بينهما عموماً من وجه، كما في المثال المتقدّم، مع أنّه لا إشكال في تنافيهما كما عرفت.

الرابع: ما استند إليه بعض من قال بجواز الاجتماع، وملخّصه أنّه ذكر أوّلاً أنّه لا إشكال في أنّ الموضوع والمحمول في القضايا الحمليّة لا بدّ من أن يكون لهما جهة وحدة وجهة تغاير، وهاتان الجهتان في غير القضايا الذاتيّة متحقّقتان بلا عناية،

وأمّا القضايا الذاتيّة كـ«زيد إنسان» فلا بدّ فيها من أن يفرض الموضوع منخلعاً عنه المحمول بأن يلاحظ في طرفه الجسميّة -مثلاً- ليحصل التغاير بينهما من جهة ويحكم باتّحادهما بلحاظ الخارج.

ثمّ ذكر بعد ذلك أنّ الأحكام لو كانت متعلّقة بالطبائع باعتبار نتيجة الحمل -وهي لحاظ الاتّحاد في الوجود الخارجي- لامتنع اجتماع الأمر والنهي في مورد واحد، وأمّا إذا كانت متعلّقة بها باعتبار المغايرة الموجب لامتياز الموضوع عن المحمول جاز اجتماعهما في مورد واحد، لتغاير الطبيعتين اللتين تعلّق الأمر بإحداهما والنهي بالأُخرى.

ثمّ قال: الظاهر أنّ تعلّق الأحكام بالطبائع إنّما هو بالاعتبار الثاني دون الأوّل، وذلك لوجود التكليف في ظرف العصيان، مع أنّه لا وجود لمتعلّق التكليف في هذا الظرف خارجاً ليتّحد به.

وأنت خبير بعدم ارتباط القول بالجواز أو الامتناع بصحّة هذه المقدّمة أو فسادها فإنّ لحاظ التغاير والاتّحاد في القضيّة الحمليّة إنّما يكون بلحاظ الموضوع منخلعاً عنه المحمول تارة لتحقّق المغايرة بينه وبين المحمول، وبلحاظه متّحداً معه في الخارج أُخرى ليصحّ الحمل بينهما، وأمّا المحمول فلا يجري فيه هذان اللحاظان، بل هو قبل الحمل وبعده هو الطبيعي الساري إلى افراده.

وبعبارة أُخرى الاتّحاد بين الموضوع والمحمول في القضايا الذاتيّة ذاتي، لكن الحمل بما أنّه يحتاج إلى جهة التغاير لا بدّ من إعمال العناية في طرف الموضوع بلحاظه مجرّداً عن محموله.

وأمّا المحمول فلا يحتاج إلى إعمال العناية في طرفه أصلاً.

وإذ قد عرفت أنّ متعلّقات الأحكام هي الطبائع الفانية في أفرادها، ولا يختلف

حالها باعتبار صدقها على افرادها قبل الحمل وبعده، وإنّما الاختلاف في الأفراد الخارجيّة المحمولة عليها تلك الطبائع، تعرف أنّ الترديد المزبور في كيفيّة تعلّق الأحكام بالطبائع، وأنّ تعلّقها بها هل هو باعتبار نتيجة الحمل أو باعتبار المغايرة باطل من أصله، بل الصحيح كما عرفت أنّ القول بالجواز والامتناع يبتنيان على كون التركيب بين المتعلّقين انضماميّاً والجهة تقييديّة وكونه اتّحاديّاً والجهة تعليليّة.

[في الدليل الخامس]

الخامس: أنّ الأحكام إنّما تتعلّق بالطبائع بلحاظ عدم تحصّلها في الخارج ومن الظاهر أنّها في هذا المقام متغايرة، فيجوز تعلّق الأمر بواحدة منها والنهي بالأُخرى ولا ينافي ذلك كون النسبة بينهما عموماً وخصوصاً من وجه، واتّحادهما في الخارج أحياناً، فإنّ الاتّحاد في غير مقام تعلّق الأحكام بالطبائع لا ينافي التغاير في مقام تعلّقها بها أصلاً.

وفيه: أنّه إن أُريد من تعلّق التكليف بطبيعة ما بلحاظ عدم تحصّلها في الخارج تعلّق التكليف بالماهيّة الملحوظ فيها عدم التحصّل التي لا موطن لها إلّا الذهن ويستحيل اتّحادها مع الموجود الخارجي، فيرد عليه أنّ الماهيّة المقيّدة بما لا موطن له إلّا الذهن يستحيل تعلّق التكليف بها خارجاً.

وإن أُريد بذلك أنّ متعلّق الأمر هي الماهيّة التي لم يلحظ فيها التحصّل كما أنّ متعلّق النهي أيضاً كذلك غاية الأمر أنّ تعلّق الأمر بها يقتضي طلب تحصلها وتعلّق النهي بها يقتضي طلب عدم تحصّلها فالفرق بينهما إنّما هو من ناحية الهيأة وإلّا فالمتعلّق فيهما واحد، فهو وإن كان صحيحاً في نفسه إلّا أنّه أجنبيّ عن المقام، فإنّ القول بالجواز لا يبتني على ذلك، بل على أنّ الطبيعتين اللتين إحداهما متعلّقة

للأمر والأُخرى متعلّقة للنهي هل هما متحصّلتان في الخارج بتحصّل واحد، والتركيب بينهما اتّحادي ليمتنع الاجتماع، أو هما متحصّلتان بتحصلين والتركيب انضمامي ليجوز الاجتماع؟

واستدلّ المانعون بوجوهعديدة لا يهمّنا التعرّض إلّا لوجه واحد هو أحسنها وأمتنها، وهو الذي استدلّ به المحقّق الخراساني ﷺ على الامتناع، وجعله مركّباً من أربع مقدّمات:

الأُولى: في بيان تضادّ الأحكام بأسرها.

الثانية: في بيان أنّ متعلّقات الأحكام ليست هي المفاهيم بأنفسها، بل بما هي فانية في معنوناتها.

الثالثة: في بيان أنّ الموجود الواحد يمكن أن تنطبق عليه مفاهيم متعدّدة متغايرة.

الرابعة: في بيان أنّ الموجود الواحد لا يمكن أن يكون له إلّا ماهيّة واحدة.

ثمّ رتّب على جميع ذلك أنّ المجمع بما أنّه واحد وجوداً وماهيّة يستحيل اجتماع الأمر والنهي فيه، ولا يكون تعدّد العنوان والوجه موجباً لتعدّده[1].

وهذا الاستدلال وإن كانت صحّة أكثرمقدّماته بديهيّة إلّا أنّ المقدّمة الثالثة منها غيرصحيحة، وذلك لما ذكرناه سابقاً من أنّه يستحيل انتزاع مفهومين بينهما عموم من وجه من موجود واحد بجهة واحدة، بل لا بدّ من أن يكون ذلك بجهتين[2].

---

١. كفاية الأُصول، ص ١٩٣.

٢. قد ظهر ممّا ذكرناه أنّ امتناع صدق العالمين من وجه على شيء واحد من جهة واحدة ولزوم كونه من جهتين لا ينافي كون المصداق الخارجي واحداً وجوداً، وذلك لما تبيّن من أنّ نسبة العموم من وجه لا تتحقّق إلّا بين عنوانين عرضيّين أو بين عنوان ذاتي وعرضي، ومن الضروري أنّه يمكن صدق عنوانين عرضيّين على شيء واحد، كما يمكن صدق العنوان العرضي على ما يصدق عليه العنوان الذاتي، فمجرّد تعدّد العنوان لا يجدي في جواز اجتماع الأمر والنهي، بدعوى أنّه يستلزم كون التركيب انضمامياً كما ذهب إليه شيخنا الأُستاذ ﷺ.

وقد تقدّم أنّ قياس المقام بصدق المفاهيم المتعدّدة على البارئ جلّ وعلا قياس في غير محلّه، وعليه فالقول بالامتناع يبتني على كون الجهتين -اللتين لا بدّ منهما في صدق المفهومين على المجمع- تعليليّتين ليكون التركيب اتّحاديّاً فيستحيل الاجتماع، كما أنّ القول بالجواز يبتني على كون الجهتين تقييديتين والتركيب انضماميّاً، فإنّه على ذلك لا يلزم محذور اجتماع الضدّين في شيء واحد، فعمدة ما يترتّب عليه الجواز والامتناع هو ما ذكرناه، مع أنّ المحقّق المذكور﵀ لم يتعرّض له نفياً وإثباتاً في كلامه أصلاً.

إذا تبيّن ذلك، فنقول: إنّ الأقوال في المسألة ثلاثة، ثالثها التفصيل بالقول بالجواز عقلاً والامتناع عرفاً، وهذا القول ممّا لا محصّل له، بداهة أنّ العرف لا سبيل له إلى الحكم بالجواز والامتناع، وإنّما يرجع إليه في تشخيص مفاهيم الألفاظ ومدالیلها.

وأمّا توجيه ذلك بأنّ العقل يرى المجمع شيئين فيحكم بالجواز، بخلاف العرف المبتني نظره على المسامحة دون الدقّة، فإنّه يرى المجمع شيئاً واحداً ذا عنوانين فيحكم بالامتناع. فهو غير سديد، لأنّ نظر العرف لا يكون حجّة في التطبيق أصلاً، فإذا كان مصداق الصلاة في الخارج مغايراً لمصداق الغصب عقلاً لم يكن مناص عن الالتزام بالجواز ولو كان العرف بنظره المسامحي يرى الصلاة مصداقاً للغصب وبالعكس.

[في أنّ الحقّ هو جواز اجتماع الأمر والنهي]

والحقّ عندنا هو القول بالجواز لما عرفت من أنّه لا بدّ من أن تكون المبادئ بعضها بالإضافة إلى بعض مأخوذة بشرط لا، وأنّ المبدأ الموجود في المجمع متّحد ماهيّة[1]

نعم لا يلزم أن يكون متعلّق الأمر والنهي في جميع موارد اجتماع الأمر والنهي من قبيل العنوانين العرضيين المنطبقين على شيء واحد، أو بكون أحدهما من قبيل العناوين الذاتيّة والآخر عنواناً عرضياً منطبقاً عليه، فلا بدّ من ملاحظة كلّ مورد بخصوصه ثمّ الحكم فيه بجواز الاجتماع أو امتناعه. [المقرّر﵀]

١. قد عرفت أنّ المبدأ إذا كان من العناوين الانتزاعيّة -كما هو الحال في عنوان الغصب- أمكن انطباقه خارجاً

مع ما هو الموجود في محلّ الافتراق، فالصلاة الموجودة في المجمع لا تنقص عن حقيقة الصلاة بشيء كما أنّ الغصب الموجود فيه لا ينقص من حقيقة الغصب بشيء.

وقد عرفت استحالة اشتمال هويّة واحدة على الصلاة والغصب مثلاً باعتبار كون الحركة الواحدة جنساً لهما، لما ذكرناه من استحالة تفصّل الجنس الواحد بفصلين في عرض واحد، وأنّ الأعراض بسائط خارجيّة، وما به الاشتراك فيها عين ما به الامتياز، فالحركة في ضمن الصلاة متّحدة معها، كما أنّ الحركة في ضمن الغصب متّحدة معه، فلا يعقل اتّحادهما في حركة واحدة بعد ثبوت تغايرهما في أنفسهما وكونهما من مقولتين كما عرفت استحالة كون الحركة الواحدة معروضة للصلاتيّة والغصبيّة، لما تبيّن من استحالة قيام العرض بعرض آخر.

فينتج جميع ذلك كون التركيب في المجمع انضماميّاً لا اتّحاديّاً، وعليه فلا مانع من كون أحدهما مأموراً به والآخر منهيّاً عنه، إذ المستحيل إنّما هو توارد الأمر والنهي على محل واحد، وبعد إثبات أنّ التركيب انضمامي يكون متعلّق أحدهما غير متعلّق الآخر لا محالة، فيكون أحدهما متّصفاً بالوجوب محضاً والآخر متّصفاً بالحرمة كذلك، غاية الأمر أنّ كلّاً من المأمور به والمنهيّ عنه من مشخّصات الآخر، وقد تقدّم أنّ مشخّصات المطلوب لا تدخل في حيّز الطلب أصلاً، فلا يكون حينئذ تعارض بين دليليهما.

على ماهيّة ما من الماهيّات المتأصّلة واتّحاده معها في الخارج من دون أن يستلزم ذلك تفصّل الجنس الواحد بفصلين أو اتّحاد المقولتين في الخارج أو عروض العرض لعرض آخر، وعليه فإذا كان العنوان الانتزاعي متعلّقاً للنهي مثلاً وكان منشأ انتزاعه متعلّق الأمر لم يكن مناص عن القول بامتناع اجتماع الأمر والنهي في مورده.

نعم إذا كان منشأ العنوان الانتزاعي المتعلّق لحكم مغايراً في الوجود لما تعلّق به الحكم الآخر، أو كان كلّ من متعلّقي الأمر والنهي من الماهيّات المتأصّلة فلا بدّ من القول بالجواز، بناءً على ما هو الصحيح من عدم سراية الحكم من متعلّقه إلى مقارناته الخارجيّة المعتبر عنها بالمشخّصات الوجوديّة على ضرب من المسامحة والتجوّز. [المقرّر قدس سره]

ويكشف عمّا ذكرناه -من كون التركيب انضماميّاً[١]- أنّ نسبة المكان المغصوب إلى الفعل الواقع فيه أو الجوهر المكين فيه نسبة واحدة، إذ لا فرق بين قولنا: زيد في الدار، وقولنا: صلّى في الدار، فكما أنّ كون زيد فيها لا يصحّح حمل الغصب عليه، كذلك كون الصلاة فيها لا يصحّح حمل الغصب عليها، فلا محالة يكون التركيب بين الصلاة والغصب في محلّ الاجتماع انضماميّاً والحيثيّة تقييديّة.

ولا يفرق فيما ذكرناه -من كون التركيب انضماميّاً- بين القول بأنّ المطلوب في الصلاة هي الهيئات الخاصّة من الركوع والسجود والقيام لتكون المقدّمات من الهوى والنهوض خارجة عن حيّز الطلب، والقول بأنّ المطلوب هي الأفعال الخاصّة إمّا مطلقاً أو بعضها، كالركوع والسجود ليكون الهويّ إليهما مقوّماً للمأمور به، وذلك لأنّ المأمور به على كلا التقديرين من مقولة الوضع[٢]، وأمّا الغصب فهو من مقولة الأين،

---

١. قد عرفت فيما تقدّم أنّ مفهوم الغصب إنّما ينتزع من التصرّف في مال الغير بغير إذنه، فلا بدّ من أن يكون مصداقه الخارجي فعلاً من الأفعال الخارجيّة، وعليه فلا ملازمة بين عدم صدق مفهوم الغصب على زيد عند كونه في الدار المغصوبة، وعدم صدقه على الصلاة الواقعة فيها.
وان شئت قلت: إنّ المكان لا يكون ظرفاً للجوهر بنفسه وانما يكون ظرفاً له باعتبار العرض القائم به المعبّر عنه بمقولة الأين، فقولنا: زيد في الدار، عبارة أُخرى عن قولنا: استقرّ زيد في الدار، فالظرف في الحقيقة ظرف لاستقراره لا لنفسه. ومن ثمّ يسمّى هذا الظرف بالظرف المستقرّ، وعليه فيكون مصداق الغصب في الخارج هو الاستقرار المزبور لأنّه تصرّف في مال الغير بغير إذنه. [المقرّر حفظه الله]

٢. قد ظهر ممّا ذكرناه أنّه لا يختصّ صدق مفهوم الغصب بمقولة الأين، بل يصدق ذلك على كلّ ما يكون تصرّفاً في مال الغير بغير إذنه، وعليه فلو قلنا بأنّ مقدّمات الركوع أو السجود أو القيام من الهويّ أو النهوض إنّما هي من أفعال الصلاة وأجزائها للزم القول بعدم جواز اجتماع الأمر والنهي فيما إذا وقعت الصلاة في الدار المغصوبة، لأن ما يكون مصداقاً للمأمور به يكون هو بنفسه متعلّقاً للنهي، فيتّحد المأمور به والمنهيّ عنه في الخارج فلا بدّ من الالتزام بعدم الأمر أو بعدم النهي، بل قد عرفت فيما تقدّم أنّ السجود المعتبر فيه الاعتماد على الأرض بما أنّه بنفسه مصداق لمفهوم الغصب لا يعقل كونه مصداقاً للمأمور به فلا بدّ من القول بالامتناع ولو على القول بخروج المقدّمات المزبورة عن حقيقة الصلاة.
نعم إذا قلنا بذلك وكانت الصلاة الواقعة في الدار المغصوبة غير مشتملة على السجود اتّجه القول بجواز

ويستحيل اتّحاد المقولتين في الخارج فلا مناص عن كون التركيب بينهما في محلّ الاجتماع انضماميّاً.

[في أنّ الدليلين متعارضان في المجمع على الامتناع ومتزاحمان على الجواز]

وقد تحصّل ممّا ذكرناه أنّ تصادق العنوانين على مورد واحد يوجب تحقّق التعارض بين دليلي الأمر والنهي فيما إذا كانت الجهتان تعليليّتين، كما إذا أمر المولى بإكرام المصلّي ونهى عن إكرام الغاصب فلا بدّ حينئذ من الرجوع إلى قواعد التعارض.

وأمّا إذا كانت الجهتان تقييديّتين والتركيب انضماميّاً فإن قلنا بتعلّق الأمر بالطبائع وخروج المشخّصات عن حيّز الطلب -كما هو الصحيح- فلا تعارض بين الدليلين أصلاً، وأمّا إذا قلنا بتعلقه بالافراد وسراية الطلب إلى المشخّصات فلا بدّ من القول بالامتناع، وبذلك تقع المعارضة بين دليلي الحكمين لا محالة، فالميزان في دخول المجمع في محلّ الكلام إنّما هو كون الجهتين تقييديّتين لا تعليليّتين.

وأمّا ما ذكره المحقّق صاحب ***الكفاية*** ﷺ -من أنّ الميزان في التعارض هو عدم وجود الملاك إلّا في متعلّق أحد الحكمين مع عدم إحرازه بخصوصه، كما أنّ الميزان في دخول المجمع في بحث جواز اجتماع الأمر والنهي هو كون كلّ من المتعلّقين واجداً للملاك حتّى في مورد الاجتماع[1]- فقد عرفت فساده فيما تقدّم، لما مرّ من أنّ البحث في المقام لا يدور مدار القول بتبعيّة الأحكام للمصالح والمفاسد أصلاً، بل البحث يجري حتّى على مذهب الأشعري المنكر لتبعيّة الأحكام للمصالح والمفاسد.

مضافاً إلى أنّ ما ذكره يستلزم عدم تحقّق مورد للتعارض أصلاً، لأنّ انتفاء

الاجتماع، لعدم اتّحاد المأمور به مع المنهيّ عنه حينئذ بوجه أصلاً، فاللازم كما عرفت هي ملاحظة كلّ مورد بخصوصه ثمّ الحكم فيه بجواز الاجتماع أو امتناعه. [المقرّر ﷺ]

١. كفاية الأُصول، ص ١٨٩ و١٩٠ و٢١١.

الملاك في أحد الحكمين لا يمكن استكشافه من نفس الدليلين، لعدم تكاذبهما[١] في وجدان كلّ من المتعلّقين لملاك الأمر والنهي، وإنّما تكاذبهما في نفس مدلوليهما أعني الوجوب والحرمة، فلا بدّ من أن يكون استكشاف انتفاء الملاك في أحدهما من دليل خارجي، وهو مع ندرته على فرض وجوده لا يوجب التعارض، بل يوجب اشتباه الحجّة باللاحجّة[٢] وحكمه غير حكم التعارض، كما يظهر ذلك في باب التعارض إن شاء الله تعالى.

---

١. لا يخفى أنّه إذا دلّ دليل على وجوب شيء والآخر على حرمة ذلك الشيء بعينه، فالدليلان وإن لم يكونا متعارضين في اشتمال ذلك الشيء على ملاك الوجوب والحرمة إلّا أنّه يكفي في دخولهما في باب التعارض تعارضهما في نفس مدلوليهما، وتنافيهما في الكشف عن اتّصاف ذلك الشيء بالوجوب أو الحرمة واقعاً. فإذا قدّم أحدهما على الآخر تعييناً أو تخييراً تعيّن ذلك في الحجّيّة الفعليّة وفي ثبوت مدلوله بالفعل، فلايكون هناك ما يكشف عن كون الفعل واجداً لملاك الحكم الآخر أصلاً.
وعليه فلا وجه لاعتراض شيخنا الأستاذ ﷺ على ما أفاده صاحب الكفاية ﷺ في المقام في ملاك التفرقة بين التزاحم والتعارض بأنّه يستلزم أن لا يبقى مورد للمعارضة أصلاً.
نعم ما أورده عليه أوّلاً من أنّ النزاع في مبحث اجتماع الأمر والنهي لا يدور مدار القول بتبعيّة الأحكام للمصالح والمفاسد، متين جدّاً، وعليه فلا يبقى مجال لما ذكره صاحب الكفاية في المقام. [المقرّر ﷺ]
٢. اشتباه الحجّة باللاحجّة إنّما يتحقّق في ما إذا كان أحد الخبرين مثلاً بخصوصه حجّة والآخر غير حجّة واشتبها في الخارج ولم يتميّز أحدهما عن الآخر، كما إذا فرض أنّ راوي أحد الخبرين ثقة والآخر غير ثقة لكنّه اختلط أحدهما بالآخر فلم يتميّز عنه في الخارج لموجب اقتضى ذلك. وأمّا في أمثال المقام ممّا كان كلّ من الدليلين حجّة في نفسه لو لا العلم الإجمالي بكذب أحدهما فالدليلان يكونان متعارضين لا محالة، لأنّ كلاًّ منهما بمدلوله الالتزامي ينفي ثبوت مدلول الآخر، فتقع المنافاة بين المدلول المطابقي لكلّ منهما والمدلول الالتزامي للآخر.
ومن هذا القبيل وقوع المعارضة بين الاخبار الدالّة على وجوب صلاة الظهر يوم الجمعة والأخبار الدالّة على وجوب صلاة الجمعة، فإنّه لو لا العلم بعدم وجوب صلاتين في يوم واحد لما وقعت المعارضة بينهما أصلاً.
ومن هذا القبيل أيضاً ما إذا علم نجاسة أحد شيئين لا بعينه، وقد قامت بيّنة على طهارة أحدهما وبيّنة أخرى على طهارة الآخر، فإنّ التعارض بين البيّنتين إنّما نشأ من العلم بكذب أحدهما، وأمّا مع قطع النظر عن العلم الإجمالي فلا معارضة بينهما كما هو ظاهر، وسيجيء لذلك مزيد توضيح في بحث التعادل والترجيح إن شاء الله تعالى. [المقرّر ﷺ]

[في التنبيه على أمرين]

وينبغي التنبيه على أمرين:

[الأمر الأوّل: في أنّ مقتضى الامتناع هو تعارض الدليلين وخروج المجمع عن تحت الأمر وبطلان العمل مع الجهل أيضاً]

الأوّل: قد ظهر من مطاوي ما ذكرناه أنّه لو بنينا على كون التركيب في مورد الاجتماع اتّحاديّاً والجهة تعليليّة فلا مناص عن القول بالامتناع، فيدخل الدليلان بذلك في باب التعارض، فإنّ الصلاة والغصب -مثلاً- لو فرض انطباقهما على هويّة واحدة امتنع الأمر بها والنهي عنها فعلاً، فيقع التعارض بين إطلاقي دليليهما، لما عرفت من أنّ حقيقة التعارض إنّما هو تنافي الدليلين في مرحلة جعل الأحكام على موضوعاتها المقدّر وجودها من دون دخل لعجز المكلّف عن الامتثال في تحقّق التنافي بينهما، وأنّ حقيقة التزاحم إنّما هو تنافي الحكمين في مقام الامتثال الناشئ من عجز المكلّف عن امتثالهما معاً، ومن الواضح أنّه بناءً على الامتناع يقع التنافي بين الوجوب والحرمة في مورد الاجتماع في نفس مقام الجعل بلا دخل لعجز المكلّف عن امتثالهما معاً.

وعليه فالإطلاق في طرف النهي لكونه شموليّاً يتقدّم على الإطلاق البدلي في طرف الأمر، لما عرفت في بعض المباحث السابقة، وستعرف في بحث التعارض إن شاء الله تعالى من أنّ كون الإطلاق شموليّاً من جملة مرجّحات الدلالة[1] فإنّه مع وجود الإطلاق الشمولي لا تتمّ مقدّمات الحكمة في طرف الإطلاق البدلي.

---

١. وقد عرفت في بحث الواجب المشروط أنّ مجرّد كون إطلاق أحد الدليلين شموليّاً لا يوجب تقدّمه على ما يكون إطلاقه بدليّاً، بل لا بدّ في الحكم بتقدّم أحدهما على الآخر من التماس دليل آخر، فراجع. [المقرّر قدس سره]

ويترتّب على ذلك أنّ الصلاة في الدار المغصوبة مثلاً تخرج عن حيّز الأمر واقعاً، وتكون متمحّضة في الحرمة، فلا تقع صحيحة ولو أتى بها مع الجهل بالغصب، كما هو الحال في بقيّة موارد التعارض بالعموم من وجه وتقديم أحد الدليلين على الآخر.

والسرّ في ذلك ما عرفته سابقاً من أنّ الحكم في القضايا الحقيقيّة تابع لوجود موضوعه واقعاً، وعلم المكلّف وجهله كعلم الآمر وجهله به أجنبيّ عن ذلك، فكما أنّ في مورد تعارض دليلي وجوب إكرام العالم وحرمة إكرام الفاسق مع تقديم دليل الحرمة لا يكون إكرام العالم الفاسق مع الجهل بالفسق مصداقاً للمأمور به، كذلك الصلاة في الدار المغصوبة لا يكون مصداقاً للمأمور به مع الجهل بالغصب، مع أنّ المفروض خروج هذا الفرد عن دليل الوجوب واقعاً.

وأمّا تسالم الأصحاب على صحّة الصلاة في الدار المغصوبة مع الجهل بالغصب فلا بدّ من أن يكون مبنيّاً على تسالمهم[1] على الجواز من الجهة الأُولى

---

١. ما أفاده شيخنا الأُستاذ -من أنّ القول بامتناع اجتماع الأمر والنهي وتقديم جانب النهي يستلزم خروج المجمع عن حيّز الأمر واقعاً، فلا يصحّ الاجتزاء به ولو كان الآتي به جاهلاً بحرمته حكماً أو موضوعاً- وإن كان متيناً جدّاً إلّا أنّ تسالم الأصحاب على صحّة الصلاة الواقعة في الدار المغصوبة حال الجهل بالحرمة إذا كان الجهل عذراً لا يمكن أن يكون مبنيّاً على اختيارهم القول بجواز اجتماع الأمر والنهي من الجهة الأُولى، لأن كثيراً من القائلين بالامتناع ذهبوا إلى صحّة الصلاة في الفرض المزبور معلّلين ذلك بأنّ تخصيص دليل الأمر بغير مورد الاجتماع بما أنّه تخصيص عقلي ناشئ من استحالة اجتماع الحكمين يكون مختصّاً بموارد فعليّة الحرمة وتنجّزها، فإذا فرض عدم فعليّة الحرمة أو عدم تنجّزها للجهل بها لم يكن مانع من شمول دليل الأمر له في هذا الحال.

وهذا الوجه وإن لم يكن صحيحاً بناءً على ما حقّقه شيخنا الأُستاذ إلّا أنّه هو الذي اعتمد عليه كثير من القائلين بعدم جواز اجتماع الأمر والنهي في القول بصحّة الصلاة في الفرض المتقدّم، كما يظهر ذلك لمن راجع كلماتهم.

وأمّا اعتبارهم المندوحة في محلّ البحث فإنّما هو باعتبار أنّ القول بالجواز فعلاً يستدعي اعتبار وجود المندوحة، فلا يكون ذلك كاشفاً عن أنّ محل كلامهم في المقام هو الجواز أو الامتناع من الجهة الثانية بعد الفراغ عن القول بالجواز من الجهة الأُولى كما أُفيد في المتن. كيف وأنّ كلمات جمهور الباحثين في محلّ الكلام من الخاصّة والعامّة صريحة في أنّ ما هو محطّ الأنظار بينهم إنّما هو الجواز أو الامتناع

من الجهتين اللتين عنونّاهما في صدر المبحث، فيكون نزاعهم في الجواز والامتناع منحصراً بالجهة الثانية.

ويؤيّد ذلك أنّهم اعتبروا وجود المندوحة في محلّ البحث وقد عرفت أنّ اعتبارها فيه إنّما يلزم فيما إذا كان النزاع في الجهة الثانية من الجهتين المزبورتين، وأمّا النزاع في الجهة الأُولى فلا وجه لاعتبار وجود المندوحة في مورده أصلاً.

ومن العجيب أنّ المحقّق العلّامة الأنصاري[1] ﷺ مع أنّه جعل البحث في المقام من مقدّمات بحث التعارض -بتقرير أنّ القول بالامتناع يستلزم دخول مورد الاجتماع في باب التعارض- قد حكم في طي البحث بدخول مورد الاجتماع في باب التزاحم بناءً على الامتناع، وأعمل قواعد التزاحم فيه، فحكم بصحّة الصلاة في الدار المغصوبة جهلاً[2].

وقد عرفت أنّ الفرق بين البابين ودخول مورد الاجتماع في باب التعارض دون التزاحم على القول بالامتناع في غاية الوضوح، ويترتّب عليه خروج المجمع عن حيّز الأمر، وعدم صحّته في مورد الجهل أيضاً كما في بقيّة موارد التعارض.

وأمّا توهّم: أنّ المجمع من جهة اشتماله على ملاك الوجوب وملاك التحريم يكون داخلاً في صغرى التزاحم، فإنّ كلّاً من الملاكين يوجب جعل الحكم الاقتضائي على طبقه فيتزاحمان بالقياس إلى الحكم الفعلي، فإن كان كلّ من الملاكين معلوماً كان تأثير أقواهما فعليّاً لا محالة، وبما أنّ المفروض في المقام أنّ ملاك الحرمة هو

من الجهة الأُولى، وعليه فالقول بالامتناع يستلزم القول بفساد المجمع وعدم سقوط الأمر بالإتيان به، ولو كان الإتيان به حال الجهل بحرمته قصوراً، فيكون ذهاب من ذهب إلى كون صحّة الصلاة في الدار المغصوبة في الفرض المزبور على طبق القاعدة ناشئاً من الغفلة عمّا يقتضيه القول بالامتناع، فتدبّر جيّداً. [المقرّر ﷺ]

١. مطارح الأنظار ص ١٢٦ و١٣٠.

٢. مطارح الأنظار ص ١٤٩-١٥٠.

الأقوى فتكون العبادة فاسدة، لتمحّضها في كونها محرّمة، وأمّا إذا كان ملاك التحريم مجهولاً -كما هو المفروض عند الجهل بالغصب في المثال- لم يكن الحكم الناشئ من قبله فعليّاً، فيؤثر ملاك الوجوب قهراً لعدم مزاحم له في مقام الفعليّة كما هو الحال في بقيّة موارد التزاحم.

مثال ذلك: ما إذا فرضنا توجّه خطاب الإزالة وخطاب الصلاة إلى المكلّف في زمان واحد، فإنّ التكليف بالإزالة إذا كان معلوماً له كان ذلك معجّزاً مولويّاً عن امتثال خطاب الصلاة، لا محالة لاشتراط خطابها بالقدرة عقلاً. ومن الواضح أنّ العجز الشرعي كالعجز العقلي في كونه رافعاً لموضوع الحكم، فلا يكون التكليف بالصلاة فعليّاً.

وأمّا إذا كان المكلّف جاهلاً بتوجّه خطاب الإزالة إليه لجهله بوجود النجاسة في المسجد. فالتكليف المجهول بما أنّه لا يمكن أن يكون شاغلاً للمكلّف بامتثاله لا يوجب عجز المكلّف عن فعل آخر غير متعلّقه، فيكون المكلّف بالإضافة إلى متعلّق الخطاب الآخر قادراً فيكون خطابه فعليّاً لا محالة.

وبالجملة المانع من فعليّة خطاب المهمّ إنّما هو فعليّة خطاب الأهمّ، فإذا فرض الجهل به وعدم فعليّته لم يكن هناك مانع من فعليّة خطاب المهمّ أصلاً.

فهو فاسد[1] من وجوه:

أما أوّلاً: فلأنّ جعل الحكم الاقتضائي على طبق كلّ من الملاكين لا يكون بنفسه باعثا للمكلّف وزاجراً له، لوضوح أنّ الانبعاث والانزجار إنّما ينشئان من البعث والزجر الفعليّين، وبما أنّ الحكم الفعلي في محلّ الاجتماع يكون واحداً لا محالة كان جعل الحكمين الاقتضائيّين لغواً محضاً لا يترتّب عليه شيء، مع أنّك قد عرفت في ما تقدّم أنّ الآمر الملتفت إلى التقسيمات الأوّليّة كتقسيم الصلاة إلى الصلاة الواقعة في

---

١. خبر: وأمّا توهّم.

الدار المغصوبة والواقعة في غيرها، وتقسيم العالم إلى العادل والفاسق يستحيل في حقّه الإهمال بحسب مقام الثبوت، فإنّه حين التفاته إلى الانقسام المزبور لا بدّ من أن تتعلّق إرادته بتمام الأقسام أو ببعضها، ولا يمكن فرض الإهمال في مقام الثبوت، وإنّما يمكن ذلك في مقام الدلالة والإثبات. فلا يعقل جعل حكمين اقتضائيّين بحيث لا يكون الحاكم حين حكمه بكلّ منهما ناظراً إلى متعلّق الحكم الآخر ليكون الحكم اقتضائياً جهتياً، فلا بدّ من أن يكون متعلّق كلّ من الحكمين لدى الحاكم معلوماً بيّناً من أوّل الأمر على نحو الإطلاق أو التقييد.

وأمّا ثانياً: فلأنّ التزاحم في الملاكات باعتبار تأثيرها في حكم الحاكم وإن كان ممّا لا ينكر إلّا أنّه أجنبيّ عن التزاحم في محلّ الكلام، فإنّ التزاحم في محلّ الكلام إنّما هو في ما إذا تمّ كلّ من الحكمين في نفسه وجعل على موضوعه المقدّر وجوده، لكن وقع التزاحم في مقام الامتثال لفرض عدم قدرة المكلّف على امتثال كليهما وصلوح كلّ منهما لأن يكون شاغلاً للمكلّف بامتثاله عن امتثال غيره ورافعاً لموضوعه، أعني به القدرة على إيجاد متعلّقه.

فإذا فرض كون أحد الحكمين أهمّ من الآخر تعيّن ذلك في كونه معجّزاً عن امتثال الآخر دون العكس، لكن تعجيزه عنه إنّما هو على تقدير وصوله إلى المكلّف ولزوم امتثاله بحكم العقل، وأمّا في ظرف الجهل به فبما أنّه لا يكون شاغلاً للمكلّف بامتثاله لا يكون معجّزاً له عن امتثال غيره فلا محالة يكون التكليف في طرف المهمّ بلا مزاحم.

وهذا بخلاف التزاحم في الملاكات باعتبار تأثيرها في حكم الحاكم، فإنّ المناط فيه هو علم الآمر وجهله بها بلا دخل لعلم المكلّف وجهله بها أصلاً، فإذا كان المولى جاهلاً بمفسدة الغصب أو جاهلاً بإمكان اجتماع الغصب مع الصلاة في مورد ما فلا محالة يأمر بالصلاة مطلقاً ولو كانت مفسدة الغصب في الواقع غالبة على مصلحة

الصلاة، فيتوقّف التزاحم في مقام تأثير الملاك في الحكم على علم الآمر بوجود المصلحة مطلقاً وبوجود المفسدة كذلك وبجواز اجتماع العنوانين في بعض الموارد، سواء كان المأمور عالماً بالملاك أم لم يكن عالماً به. وعليه فإذا كان أحد الملاكين أرجح من الآخر في نظر الآمر كان التأثير له لا محالة وكان الحكم في مورد الاجتماع على طبقه، فيخرج المجمع بذلك عن حيّز الحكم الآخر رأساً، إذ المفروض غلبة أرجح الملاكين على الآخر في مقام التأثير في نظر الآمر، فلا يوجب جهل المكلّف بالملاك الغالب مع فرض كونه هو المؤثّر في نظر الآمر دخول المجمع تحت الحكم الآخر بعد خروجه عنه واقعاً.

وبالجملة: تعدية حكم التزاحم في مقام الامتثال بعد تماميّة الحكمين في حدّ ذاتهما إلى التزاحم في مقام تأثير الملاكات في الأحكام ناشئة من الغفلة عن الفرق بين التزاحمين.

وأمّا ثالثاً: فلأنّ البيان المذكور يستلزم جواز الامتثال بالمجمع عند جهل المكلّف بالملاك الأقوى في جميع موارد التعارض بالعموم والخصوص من وجه، مع أنّه لا يلتزم به أحد. مثال ذلك إذا أمر المولى بإكرام العالم ونهى عن إكرام الفاسق وفرضنا أنّ المجمع مشتمل على ملاك الوجوب والحرمة، وأنّ الأقوى هو ملاك الحرمة، فإذا جهل المكلّف كون زيد العالم فاسقاً وأكرمه، كان لازم البيان المذكور هو الالتزام بتحقّق امتثال الواجب بإكرامه، مع أنّه باطل قطعاً ولا يلتزم به فقيه أبداً.

[الأمر الثاني: في عدم صحّة الاستدلال على الجواز بما ورد في الشريعة من النهي عن بعض العبادات]

الثاني: إنّ جماعة من القائلين بجواز اجتماع الأمر والنهي قد استدلّوا عليه بوقوعه في الشريعة المقدّسة كما في موارد العبادات المكروهة.

وهذا الاستدلال وإن لم يكن في محلّه -كما سيظهر ذلك في طيّ البحث إن شاء الله تعالى- إلّا أنّه لا بأس بتوضيح الحال في تصوير كيفيّة الكراهة في العبادة لما أشكل الأمر فيها على كثير من الأعلام.

[في معنى الكراهة في العبادة وأنّها على ثلاثة أقسام]

فنقول: الكراهة في العبادة على ثلاثة أقسام، فإنّ النسبة بين المأمور به والمنهيّ عنه بالنهي التنزيهي إمّا أن تكون على نحو العموم والخصوص من وجه، أو على نحو العموم والخصوص المطلق، وعلى الثاني فإمّا أن تكون العبادة المكروهة ممّا لها بدل أو لا يكون لها بدل، فهذه ثلاثة أقسام.

أمّا القسم الأوّل -أعني به ما إذا كانت النسبة بين المأمور به والمنهيّ عنه تنزيهاً نسبة العموم والخصوص من وجه- فلا إشكال فيه في صحّة العبادة وعدم كون دليل النهي التنزيهي مقيّداً لإطلاق المأمور به على القول بالجواز، لأنّ المأمور به يكون حينئذ مغايراً للمنهيّ عنه بالهويّة فلا موجب للتقييد.

وأمّا على القول بالامتناع وفرض وحدة الهويّة في الخارج فربما يتوهّم التنافي بين وقوع المأتيّ به مصداقاً للمأمور به واتّصافه بالكراهة فعلاً، لأنّ تضادّ الأحكام لا يختصّ بالوجوب والحرمة، بل يعمّ الأحكام الإلزاميّة وغيرها، ففرض كون العبادة مكروهة ينافي فرض كونها مصداقاً للواجب أو المستحبّ، فلا مناص عن تقييد دليل الأمر بغير موارد الكراهة كما كان هو الحال فيما إذا كان النهي تحريميّاً.

ولكن التحقيق: أنّ العبادة على هذا القول وإن كانت منهيّاً عنها لا محالة إلّا أنّ النهي عن حصّة خاصّة لا يوجب تقييد المأمور به بغيرها ما لم يكن النهي تحريميّاً أو كان النهي مسوقاً لبيان المانعيّة.

توضيح ذلك: أنّ النهي عن حصّة خاصّة من العبادة تارة يكون مسوقاً لبيان كون تلك الخصوصيّة المتخصّصة بها العبادة مانعة عن صحّتها من دون دلالته على حكم تكليفي كما في النهي عن الصلاة في أجزاء ما لا يؤكل لحمه. والنهي في هذا القسم لا إشكال في كونه مقيّداً لإطلاق المأموربه وكشفه عن اختصاص الأمربغير تلك الحصّة.

وأُخرى: يكون النهي مسوقاً لبيان حكم تكليفي، وذلك الحكم إمّا أن يكون حكماً تحريميّاً أو يكون حكماً تنزيهيّاً، فإن كان الحكم تحريميّاً كان مقتضاه عدم وجود متعلّقه في الخارج، وهو ينافي ما يستفاد من إطلاق المأموربه من الترخيص في تطبيقه على أي فرد من أفراده أراد المكلّف تطبيقه عليه في مقام الامتثال، فلامحالة يكون النهي عن حصّة خاصّة موجباً لتضيّق المأموربه وتقييد إطلاقه بغيرها.

مثال ذلك: ما إذا أمر الشارع بالصلاة من غيرتقييد بحصّة خاصّة، فإطلاق المتعلّق يستلزم ترخيص المكلّف في تطبيق المأموربه على أيّ فرد أراد المكلّف إيجاده من أفراده، فإنّ كلّ فرد بخصوصه وإن لم يتعلّق به الأمر، إذ المفروض تعلّقه بصرف وجود الطبيعة القابلة للانطباق على كلّ فرد إلّا أنّ العقل يخيّرالمكلّف في تطبيق تلك الطبيعة المطلقة المأموربها على أيّ فرد من أفرادها أراد المكلّف إيجاده في الخارج، لتساوي نسبتها إلى تلك الأفراد. فإذا كان بعض أفرادها منهيّاً عنه بالنهي التحريمي كانت حرمته مانعة عن سراية رخصة التطبيق المستفادة من الإطلاق إلى ذلك الفرد قطعاً.

وأمّا إذا كان النهي من حصّة خاصّة نهياً تنزيهيّاً فهو لا ينافي رخصة تطبيق المأموربه على تلك الحصّة بالضرورة، وذلك لأنّ النهي التنزيهي متضمّن للرخصة في إيجاد متعلّقه على الفرض، فلا تنافي بينه وبين إطلاق المأموربه ليكون مقيّداً

له بغير متعلّق النهي، غاية الأمر أنّ تطبيق المأمور به على الفرد المنهيّ عنه يكون مرجوحاً بالإضافة إلى تطبيقه على غيره من الأفراد.

وبالجملة النهي التنزيهي وإن كان مضاداً للوجوب لتضادّ الأحكام بأسرها، ولازم ذلك أن لا يتعلّق الأمر بعين ما تعلّق به النهي ولو كان النهي تنزيهيّاً إلّا أنّ النهي عن بعض أفراد المأمور به لا يستلزم اجتماع الحكمين المتضادّين في شيء واحد، لأنّ الأمر على الفرض لم يتعلّق إلّا بصرف وجود الطبيعة مع قطع النّظر عن جميع خصوصيّاته الطارئة عليه، وأمّا النهي التنزيهي فهو متعلّق بخصوص حصّة خاصّة دون صرف وجود الطبيعة، فلو كان هناك تناف لكان ذلك بين النهي وترخيص تطبيق المأمور به على أيّ فرد من أفراده أراد المكلّف تطبيقه عليه في الخارج، لكن النهي إذا كان تحريميّاً تحقّق التنافي بين الأمرين لا محالة، فلا بدّ من رفع اليد عن إطلاق المأمور به لما تعلّق به النهي، وأمّا إذا كان النهي تنزيهيّاً فهو بما أنّه يتضمّن الترخيص في إيجاده لا يقع التنافي بينه وبين الإطلاق المزبور، فلا موجب لرفع اليد عن الإطلاق بسببه، فيجزئ في مقام امتثال الأمر المتعلّق بصرف الوجود الإتيان بالفرد المنهيّ عنه تنزيهاً وإن كان الامتثال المحقّق به مرجوحاً بالإضافة إلى غيره.

ولعلّ من فسّر الكراهة في العبادة بأقلّية الثواب أراد به ما ذكرناه، لا أنّ النهي استعمل في غير طلب الترك إرشاداً إلى كون متعلّقه أقلّ ثواباً من غيره، فعلى ذلك يكون النهي مستعملاً في طلب الترك لمرجوحيّة الفعل، لكن المرجوحية إنّما هي في تطبيق المأمور به على الفرد المنهيّ عنه تنزيهاً، وهو لا ينافي الرخصة في تطبيقه عليه كما عرفت إلّا أنّها توجب أقلّية الثواب عند تحقّق الامتثال بذلك الفرد لا محالة.

وما ذكرناه هو السرّ في عدم التزام الأصحاب بتقييد المطلقات الإلزاميّة بالأمر الاستحبابي والنهي التنزيهي المتعلّقين ببعض أفرادها، بل حملوا الأوّل على أفضل

الأفراد، والثاني على أقلّية الثواب كما أنّه هو السرّ في عدم التزامهم بالتقييد في باب المستحبّات، وحملهم المقيّد على كونه أفضل الأفراد، وسيتّضح ذلك في بحث المطلق والمقيّد إن شاء الله تعالى.

وأمّا القسم الثاني -أعني به ما إذا كانت نسبة المنهيّ عنه بالنهي التنزيهي إلى المأموربه نسبة الخاصّ إلى العامّ مع فرض وجود بدل له- فحال النهي فيه هو حاله في القسم الأوّل بناءً على الامتناع كما هو ظاهر، فلا حاجة إلى إعادة الكلام فيه.

وأمّا القسم الثالث -أعني به ما إذا كانت النسبة بين المأموربه والمنهيّ عنه نسبة العموم والخصوص المطلق مع فرض عدم بدل للمنهيّ عنه في الخارج- فلايمكن فيه الالتزام بما التزمناه في القسمين السابقين، لأنّ ما تعلّق به النهي فيه كصوم يوم عاشوراء هو بعينه متعلّق الأمر، والمفروض أنّه لا بدل له، فلم يتعلّق الأمر بصرف وجود الطبيعة الجامعة بين الفرد المنهيّ عنه وغيره ليكون النهي التنزيهي متعلّقاً بتطبيق المأموربه على خصوص فرد من أفراده، وغيرمناف لإطلاق المأموربه.

ولأجل ذلك ذهب جماعة تبعاً للعلّامة المحقّق الأنصاري[1] ﷺ في هذا القسم إلى عدم كراهة المنهيّ عنه، بل حملوا النهي عن الفعل فيه على الإرشاد إلى وجود مصلحة في الترك أرجح من مصلحة الفعل لأجل كون الترك سبباً توليديّاً لعنوان راجح في نفسه كمخالفة بني أُميّة -لعنهم الله تعالى- فيرجع الأمر إلى أنّ كلاً من الفعل والترك مستحبّ في نفسه لكن مصلحة الترك أرجح من مصلحة الفعل، فليس معنى الكراهة هنا هو كون الفعل مرجوحاً لمفسدة فيه لينافي ذلك استحبابه وتعلّق الأمر به، بل معناها هو رجحان الترك لأجل كونه سبباً توليديّاً لعنوان راجح، وهو لاينافي اشتمال الفعل على مصلحة موجبة لرجحانه أيضاً.

---

١. مطارح الأنظار، ص ١٣٧.

ولكنّه لا يخفى[1] أنّ الفعل والترك إذا كان كلّ منهما مشتملاً على مقدار من المصلحة، فبما أنّه يستحيل تعلّق الأمر بكلّ من النقيضين في زمان واحد يكون المؤثّر في نظر الآمر إحدى المصلحتين على تقدير كونها أقوى من الأُخرى، وتسقط كلتاهما عن التأثير على تقدير التساوي، لاستحالة تعلّق الطلب التخييري بالنقيضين، لأنّه من طلب الحاصل، وعليه يستحيل كون كلّ من الفعل والترك مطلوباً بالفعل.

وبالجملة اشتمال كلّ من الفعل والترك على المصلحة يوجب تزاحم الملاكين في تأثيرهما في جعل الحكم على طبق كلّ منهما، لاستحالة تأثيرهما في زمان واحد في طلب النقيضين تعييناً أو تخييراً، وعليه يتفرّع وقوع التزاحم في التأثير فيما كان كلّ من الضدّين الذين لا ثالث لهما مشتملاً على المصلحة أو المفسدة الداعية إلى جعل الحكم على طبقها، وفيما إذا كان أحد المتلازمين دائماً مشتملاً على مصلحة والآخر مشتملاً على مفسدة، فإنّ في جميع ذلك يستحيل جعل الحكم على طبق كلّ من الملاكين تعييناً أو تخييراً، لرجوعه إلى طلب النقيضين المفروض استحالته،

---

١. لا يخفى عليك أنّ اشتمال كلّ من الفعل والترك على المصلحة وإن كان لا يوجب تعلّق الأمر بهما تعييناً أو تخييراً، لاستحالة طلب النقيضين تعييناً أو تخييراً إلّا أنّ ذلك فيما إذا كانت المصلحة مترتّبة على مطلق وجود الفعل والترك، وأمّا فيما إذا كانت مترتّبة على حصّة خاصّة من الفعل -كما هو الحال في موارد العبادات المكروهة في محلّ الكلام إذ المصلحة فيها مترتّبة على الفعل المأتيّ به عبادة- فلا محالة يكون المورد داخلاً في صغرى تزاحم المستحبّين لأنّ المكلّف حينئذ قادر على تركهما والإتيان بالفعل المجرّد عن قصد القربة، وغير قادر على الجمع بينهما، وعليه فإذا كانت مصلحة الترك أهمّ من مصلحة الفعل لم يكن مانع من النهي عن الفعل إرشاداً إلى ما في الترك من المصلحة، فالكراهة في هذه الموارد لم تنشأ من حزازة ومنقصة في الفعل لتنافي كونه عبادة، بل إنّما نشأت من كون الترك أرجح من الفعل، كما يظهر ذلك من مداومة الأئمّة -سلام الله عليهم- على الترك وأمرهم أصحابهم به، وهذا لا ينافي صحّة الفعل إذا أُتي به عبادة.

وهذا الوجه هو الذي أفاده العلّامة الأنصاري ﷺ في تصوير الكراهة في العبادة في هذا القسم وهو الصحيح، وأمّا ما أفاده شيخنا الأُستاذ ﷺ في تصويرها فسيظهر لك ما فيه بعيد ذلك إن شاء الله تعالى. [المقرّر ﷺ]

فلا بدّ من جعل الحكم على طبق أحد الملاكين إن كان أحدهما أقوى من الآخر، وإلّا فلا يؤثّر شيء منهما في جعل الحكم على طبقه.

نعم إذا كان كلّ من الضدّين اللذين لهما ثالث مشتملاً على مصلحة إلزاميّة أو غير إلزاميّة لم يكن مانع من تعلّق الأمر بكلّ منهما تخييراً، والفرق بينهما وبين النقيضين أو الضدّين اللذين ليس لهما ثالث ظاهر لا يكاد يخفى.

والتحقيق في الجواب عن هذا القسم يتّضح برسم مقدّمة نافعة في جملة من الموارد، وهي أنّه لا شبهة في أنّ النذر إذا تعلّق بعبادة مستحبّة فالأمر الناشئ من النذر يتعلّق بذات العبادة التي كانت متعلّقة للأمر الاستحبابي في نفسها، فيندكّ الأمر الاستحبابي، في الأمر الوجوبيّ ويتّحد به، فيكتسب الأمر الوجوبيّ جهة التعبّد من الأمر الاستحبابي كما أنّ الأمر الاستحبابي يكتسب جهة اللزوم من الأمر الوجوبيّ، فيتولّد من اندكاك أحد الأمرين في الآخر أمر واحد وجوبي عبادي.

والسرّ في ذلك أنّه إذا كان متعلّق كلّ من الأمرين عين ما تعلّق به الآخر، فلا بدّ من اندكاك أحدهما في الآخر وإلّا لزم اجتماع الضدّين في شيء واحد.

وأمّا إذا كانت العبادة المستحبّة متعلّقة للإجارة في موارد النيابة عن الغير كان متعلّق الأمر الاستحبابي مغايراً لما تعلّق به الأمر الوجوبيّ، لأنّ الأمر الاستحبابي[1]

---

١. التحقيق أنّه لا فرق بين موارد الإجارة على العبادة المأتيّ بها نيابة عن الغير وموارد تعلّق النذر بها.

توضيح ذلك: أنّ الأوامر المتصورة في موارد الإجارة أربعة:

الأوّل: الأمر المتعلّق بالمنوب عنه الساقط في بعض الموارد بموت ونحوه، وهذا الأمر أجنبيّ عن النائب بالكلّيّة ولا معنى لاتّحاده مع الأمر الناشئ من قبل الإجارة وعدم اتّحاده معه، لاختلاف موضوعهما على الفرض.

الثاني: الأمر الاستحبابي المتوجّه إلى النائب المتعلّق بإتيان العبادة من قبل نفسه، وهذا الأمر لا معنى أيضاً لاتّحاده مع الأمر الناشئ من قبل الإجارة وعدم اتّحاده معه لاختلاف متعلّقهما، كما هو ظاهر.

الثالث: الأمر الاستحبابي المتوجّه إلى النائب المتعلّق بإتيان العمل نيابة عن الغير.

الرابع: الأمر الوجوبيّ المتوجّه إليه المتعلّق بما تعلّق به الأمر الاستحبابي بعينه. وهذان الأمران بما أنّهما متعلّقان بشيء واحد لا مناص عن اندكاك أحدهما في الآخر، فتكون النتيجة أمراً واحداً وجوبيّاً متعلّقاً بإتيان العمل عن الغير، فلا فرق بين موارد تعلّق الإجارة بالعبادة وموارد تعلّق النذر بها أصلاً.

على الفرض تعلّق بذات العبادة، وأمّا الأمر الناشئ من الإجارة فهو لم يتعلّق بها، بل تعلّق بإتيان العبادة بداعي الأمر المتوجّه إلى المنوب عنه، بداهة أنّ ذات العبادة من دون قصد النيابة عن المنوب عنه لم يتعلّق بها غرض عقلائي من المستأجر، ولأجله تبطل الإجارة لو تعلّقت بها أو بمثلها ممّا لم يتعلّق به غرض عقلائي.

وعلى ذلك يترتّب أنّه يستحيل تداخل الأمرين باندكاك أحدهما في الآخر في موارد الإجارة على العبادة، إذ التداخل فرع وحدة المتعلّق والمفروض عدمها في تلك الموارد، فلا يلزم اجتماع الضدّين في شيء واحد من تعلّق الأمر الاستحبابي بذات العمل، وتعلّق الأمر الوجوبيّ بإتيان العبادة بداعي امتثال الأمر المتوجّه إلى المنوب عنه.

إذا عرفت ذلك، فنقول: إنّ الإشكال في اتّصاف العبادة بالكراهة في القسم الثالث إنّما نشأ من تخيّل أنّ متعلّق الأمر والنهي هو شيء واحد مع أنّه ليس كذلك، لوضوح أنّ متعلّق الأمر هو ذات العبادة، وأمّا النهي التنزيهي فهو لم يتعلّق بها، لعدم مفسدة في فعلها ولا مصلحة في تركها، بل تعلّق[1] بالتعبّد بهذه العبادة، لما فيه من

وأمّا ما أفاده شيخنا الأُستاذ ﷺ: من أنّ الأمر الاستحبابي في موارد الإجارة متعلّق بذات العبادة والأمر الوجوبيّ متعلّق بإتيانها بداعي الأمر المتوجّه إلى المنوب عنه، فيظهر فساده ممّا ذكرناه، وذلك لأنّ الأمر الاستحبابي المتوجّه إلى النائب كما عرفت أمران، أحدهما متعلّق بإتيان العمل من قبل نفسه، وثانيهما متعلّق بإتيان العمل عن الغير ونيابة عنه، وعلى كلّ حال فهو غير متعلّق بذات العبادة نفسها.

وأمّا الأمر الوجوبيّ الناشئ من قبل الإجارة فهو وإن كان متعلّقاً بإتيان العمل نيابة عن الغير إلّا أنّه غير متعلّق بإتيان العمل بداعي الأمر المتوجّه إلى المنوب عنه، ضرورة أنّه يستحيل أن يكون الأمر المتوجّه إلى شخص داعياً لشخص آخر إلى الإتيان بمتعلّقه، بل الداعي لكلّ مكلّف إنّما هو الأمر المتوجّه إلى شخصه لامحالة، غاية الأمر أنّ متعلّقه ربما يكون هو الإتيان بالفعل من قبل نفسه، وربما يكون هو الإتيان به من قبل الغير ونيابة عنه، وتمام الكلام في محلّه. [المقرّر ﷺ]

١. لا يخفى أنّ ما أُفيد في المتن: من دعوى تعلّق الكراهة بالتعبّد بالعبادة المتعلّق بها الأمر الاستحبابي مع أنّه خلاف ظواهر الأدلّة الدالّة على النهي عن نفس العبادة كصوم يوم عاشوراء، لا يدفع به إشكال اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد، ضرورة أنّ الأمر الاستحبابي كما تعلّق بذات العبادة تعلّق بالتعبّد بها أيضاً، كما عرفت ذلك في بحث التعبّدي والتوصّلي، غاية الأمر أنّ تعلّقه به إنّما هو بالأمر الثاني الموجب لتقييد

المشابهة للأعداء، وبما أنّ النهي تنزيهي وهو متضمّن للترخيص في الإتيان بمتعلّقه جاز التعبّد بتلك العبادة بداعي امتثال الأمر المتعلّق بذاتها.

نعم لو كان النهي تحريمياً لكان مانعاً من تعلّق الأمر بها بخصوصها ومن شمول إطلاق المأمور به للفرد المنهيّ عنه، لوضوح التنافي بينه وبين حرمة التعبّد به، فيكون الفرد المنهيّ عنه خارجاً عن حيّز الأمر، ويكون دليل النهي مقيّداً لإطلاق دليل الأمر.

فظهر أنّ متعلّق النهي التنزيهي في هذا القسم بما أنّه مغاير لمتعلّق الأمر لا يكون منافياً له، وبما أنّه تنزيهي لا يكون مانعاً من التعبّد بمتعلّقه فارتفع إشكال اجتماع الضدّين في هذا القسم من العبادات المكروهة أيضاً.

[الكلام في الجهة الثانية وهي صحّة العبادة وعدمها بناءً على الجواز والتزاحم مع وجود المندوحة]

بقي الكلام في الجهة الثانية من الجهتين اللتين ذكرناهما في أوّل البحث.

وملخّص الكلام في هذا المقام هو أن يقال -بعد ما ثبت كون الجهة تقييديّة والتركيب انضماميّاً- إنّه هل يشترط في امتثال الأمر بالطبيعة كون الفرد بنفسه مقدوراً كما ذهب إليه جماعة من المحقّقين، أو يكفي فيه القدرة في الجملة على إيجاد الطبيعة المأمور بها وإن كان الفرد المأتيّ به بشخصه غير مقدور شرعاً كما ذهب إليه المحقّق[1]؟ الثاني، ومورد كلامه‌ﷺ وإن كان هي الأفراد الطوليّة إلاّ أنّ ملاكه متحقّق في الأفراد العرضيّة أيضاً.

فان قلنا بالأول فلا محالة يقع التزاحم بين الأمر والنهي في المجمع، إذ النهي

الأمر الأوّل بنتيجة التقييد على ما ذهب إليه شيخنا الأُستاذﷺ، وعليه فإذا كان التعبّد بعبادة ما متعلّقاً للنهي التنزيهي أيضاً لزم اجتماع حكمين متضادّين في شيء واحد، وهو مستحيل. [المقرّرﷺ]

١. جامع المقاصد، ج ٥، ص ١٣-١٤.

يجعله غير مقدور، فلا يصحّ الامتثال به، فلا بدّ إمّا من رفع اليد عن النهي ليكون المأتيّ به مقدوراً، أو من رفع اليد عن إطلاق الأمر وتقييده بغير المجمع، لكونه غير مقدور بتعلّق النهي به.

وأمّا إذا قلنا بالثاني فلا تزاحم بين الأمر والنهي أصلاً، لأنّ المفروض أنّ القدرة في الجملة على إيجاد الطبيعة تكفي في صحّة الامتثال بالفرد وإن لم يكن شخص الفرد مقدوراً، فإنّ الانطباق قهري والإجزاء عقلي.

ثمّ إنّ النزاع في صحّة امتثال الأمر بالطبيعة بإتيان فردها -وإن لم يكن شخص الفرد مقدوراً- وعدم صحّته إنّما نشأ من النزاع في أنّ اشتراط الأمر بشيء بالقدرة على متعلّقه هل هو من جهة حكم العقل بقبح الخطاب بغير المقدور أو من جهة أنّ نفس البعث إلى شيء والتحريك نحوه يستلزم كون المبعوث إليه مقدوراً، فإنّ التحريك نحو غير المقدور غير معقول، فمتعلّق الطلب في نفسه وإن كان يعمّ غير المقدور إلّا أنّ نفس تعلّق الطلب به يوجب تقييده بالحصّة المقدورة، فغير المقدور من أفراده يخرج عن حيّز الأمر لا محالة؟

فإن قلنا بالأول صحّ امتثال الأمر بالطبيعة بإتيان فردها وإن لم يكن شخص الفرد مقدوراً، لما تقدّم من أنّ الانطباق قهري والإجزاء عقلي.

وأمّا إذا قلنا بالثاني امتنع الامتثال بغير المقدور، فإنّ الطبيعة بما هي وإن كانت منطبقة على غير المقدور أيضاً إلّا أنّها بما هي مأمور بها لا تنطبق عليه، فلا يصحّ الامتثال به.

وإذ قد عرفت في ما تقدّم أنّ نفس تعلّق الطلب بشيء يقتضي[1] اعتبار القدرة

---

١. قد عرفت فيما تقدّم أنّ حقيقة الوجوب ليست إلّا عبارة عن اعتبار كون فعل ما على ذمّة المكلّف، وهذا المعنى في نفسه لا يقتضي اعتبار القدرة على ذلك الفعل، وإنّما تكون القدرة معتبرة بحكم العقل في مقام الامتثال دون مرحلة التكليف إلّا في موارد تلزم اللغويّة من الاعتبار المزبور، وعليه يترتّب أنّ الحقّ في المقام هو القول بالجواز من الجهة الثانية، فيصحّ الإتيان بالمجمع بداعي امتثال الأمر بالطبيعة ولو كان ذلك

في متعلّقه، تعرف أنّ الحقّ في المقام هو القول بالامتناع من جهة الثانية، فلا يصحّ امتثال الأمر بالطبيعة بالإتيان بالمجمع في حال الالتفات والعمد.

فإن قلت: إنّ حكم الأصحاب بفساد الصلاة الواقعة في الدار المغصوبة في حال العمد والالتفات، وبصحّتها في حال الجهل لا يستقيم على القول بامتناع اجتماع الأمر والنهي، ولا على القول بجوازه، فإنّا إذا قلنا بامتناع اجتماع الأمر والنهي من الجهة الأُولى، لاستلزامه اجتماع الضدّين فقد سبق أنّ لازمه وقوع التعارض بين الدليلين، وخروج المجمع عن تحت الأمر بالكلّيّة على تقدير تقديم دليل الحرمة، وأنّ لازم ذلك هو فساد العبادة بإتيان المجمع حتّى في صورة الجهل بالحرمة، وقد مرّ أنّه خلاف المتسالم عليه بين الأصحاب.

وأمّا إذا قلنا بالجواز من تلك الجهة وتعدّد متعلّق الأمر والنهي فلازمه الحكم بصحّة العبادة بإتيان المجمع حتّى في صورة العلم بالحرمة ولو قلنا بالامتناع من الجهة الثانية، وذلك أيضاً ينافي تسالم الأصحاب على البطلان في فرض العلم بالحرمة.

قلت:[1] أمّا استلزام القول بالامتناع من الجهة الأُولى للقول بفساد العبادة بالإتيان بالمجمع حتّى في صورة الجهل بالحرمة فهو صحيح كما بيّنّاه سابقاً.

حال العلم والعمد أيضاً، بل التحقيق جواز ذلك حتّى على القول باقتضاء طلب شيء اعتبار القدرة عليه، لأنّ حرمة ما يكون مقارناً لفرد المأمور به لا تجعل ذلك الفرد غير مقدور عليه ليخرج بذلك عن حيّز الأمر، ضرورة أنّ عدم القدرة على شيء إمّا أن يتحقّق بالعجز عنه تكويناً، وإمّا بالنهي عن نفس ذلك الشيء أو عن مقدّماته المتوقّفة عليه عقلاً لأنّ الممنوع شرعاً كالممتنع عقلاً. وأمّا في غير ذلك فلا موجب لدعوى كون فعل ما غير مقدور عليه أصلاً، ومن الواضح أنّ الإتيان بفرد المأمور به في ضمن المجمع بما أنّه مقدور عليه تكويناً وغير منهيّ عنه شرعاً إذ المفروض عدم سراية النهي عن ملازمه إليه لا موجب لكونه خارجاً عن حيّز الأمر، فلا وجه لدعوى اختصاص الطلب بغير الفرد المجتمع مع المنهيّ عنه خارجاً، وعليه فلا مانع من صحّة الامتثال بإتيان المأمور به في ضمن المجمع ولو كان ذلك في حال العلم والعمد. [المقرّرﷺ]

١. الإنصاف صحّة الاعتراض المزبور على الأصحاب، لما عرفت ممّا بيناه أنّ الأمر دائر بين الحكم بالصحّة مطلقاً والحكم بالفساد كذلك، ولا وجه للتفصيل بين صورتي العلم والجهل أصلاً.

وأمّا ما أفاده شيخنا الأُستاذﷺ في توجيه ذلك فسيظهر لك ما فيه بعيد ذلك، إن شاء الله تعالى. [المقرّرﷺ]

وأمّا استلزام القول بالجواز من تلك الجهة للقول بالصحّة حتّى في صورة العلم بالحرمة ولو بنينا على الامتناع من الجهة الثانية، فهو غير صحيح[1] لأنّ الموجب لصحّة العبادة حينئذ إمّا أن يكون هو الأمر المتعلّق بها على نحو الترتّب، أو يكون هو الملاك المقتضي للأمر، لا سبيل إلى الأوّل، لما عرفت سابقاً من امتناع الترتّب في موارد اجتماع الأمر والنهي، ولا إلى الثاني، لأنّ ملاك الأمر لا بدّ من أن يكون غير مزاحم بالقبح الفاعلي ليكون صالحاً للتقرّب به، والملاك المفروض وجوده في المقام ليس كذلك، فإنّ الصلاة والغصب مثلاً بما أنّهما ممتزجان في الخارج بحيث لا تمكن الإشارة إلى أحدهما دون الآخر كانا متّحدين في مقام الإيجاد والتأثير، فيكون موجدهما مرتكباً للقبيح في إيجاده،

---

١. التحقيق صحّة ذلك.

أمّا أوّلاً: فلما عرفت من أنّ الصحيح هو القول بالجواز من الجهة الثانية، فلا مانع من تحقّق الامتثال بالإتيان بفرد المأمور به المجتمع مع الفرد المنهيّ عنه.

وأمّا ثانياً: فلما عرفت من صحّة القول بالترتّب في موارد اجتماع الأمر والنهي بناءً على القول بالجواز من الجهة الأُولى كما مرّ بيان ذلك في بحث الترتّب.

وأمّا ثالثاً: فلصحّة التقرّب بالملاك الموجود في المجمع ولو سلّم عدم تعلّق الأمر به فعلاً.

وأمّا ما أُفيد في المتن - من دعوى عدم صلوح الملاك المزاحم بالقبح الفاعلي المتحقّق عند الإتيان بالمجمع لأنّ الامتزاج بين المأمور به والمنهيّ عنه في الخارج بحيث لا تمكن الإشارة إلى أحدهما دون الآخر أوجب اتّحادهما في الخارج في مقام الإيجاد والتأثير، وذلك مانع من صحّة التقرّب بالإتيان بالمجمع - فهو مدفوع بأنّ القول بالجواز من الجهة الأُولى كما هو المفروض في المقام يبتني على القول بتعدّد وجود المأمور به والمنهيّ عنه في الخارج، كما مرّ بيان ذلك فيما تقدّم. ومن الواضح أنّ تعدّد الوجود في الخارج يستلزم تعدّد الإيجاد والتأثير، لأنّ الإيجاد والوجود متّحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار، فالفرد المأمور به كما أنّه مغاير للمنهي عنه وجوداً مغاير له إيجاداً، فليس هناك قبح فعلي أو فاعلي إلّا فيما هو مقارن للمأمور به في الخارج، ولا يسري منه القبح إلى فرد المأمور به بوجه أصلاً.

فتحصّل أنّ القول بالجواز من الجهة الأُولى يستلزم القول بصحّة العبادة المجتمعة مع المنهيّ عنه، سواء أتى بها حال الجهل بالحرمة أم أتى بها حال العلم والعمد، فالتفصيل بالقول بالصحّة حال الجهل وبالقول بالفساد حال العلم، لا وجه له أصلاً. [المقرّر ﷺ]

ومعه يستحيل أن يكون الفعل الصادر منه مقرّباً له.

نعم إذا كانت الحرمة مجهولة وكان المكلّف معذوراً في مخالفتها فبما أنّها لا تكون صارفة للمكلّف عن متعلّقها لا تكون معجّزة له عن فعل المأمور به، فيقع مورد الاجتماع صحيحاً في ظرف الجهل كما هو الحال في بقيّة موارد التزاحم.

[في صحّة المجمع وعدمها بناءً على الجواز وعدم المندوحة وانتفاؤها في صورتين]

هذا كلّه فيما إذا كان هناك مندوحة، وأمّا فيما إذا لم تكن فتقع المزاحمة بين نفس خطابي الوجوب والحرمة، وذلك يكون على قسمين:

الأوّل: فيما إذا كان كلّ من متعلّقي الوجوب والحرمة شموليّاً يشمل مورد الاجتماع.

الثاني: ما إذا كان كلّ من متعلّقي الوجوب بدليّاً وانحصر امتثاله من باب الاتّفاق بالإتيان بالمجمع لأجل عدم وجود المندوحة.

أمّا القسم الأوّل: فقد ظهر من مطاوي ما ذكرناه أنّ الخطابين بالنسبة إلى مورد الاجتماع في هذا القسم يكونان متعارضين، وجعل أحد الحكمين فيه بنفسه ينافي جعل الآخر، فيكون المجمع من أوّل الأمر داخلاً في أفراد المأمور به أو داخلاً في أفراد المنهيّ عنه، ولا تصل النوبة حينئذ إلى التزاحم.

وأمّا القسم الثاني -أعني به ما إذا كان متعلّق الوجوب بدليّاً وانحصر امتثاله من باب الاتّفاق بالإتيان بالمجمع- فهو على قسمين، لأنّ الانحصار به إمّا أن لا يكون بسوء اختيار المكلّف أو يكون بسوء اختياره.

[في اتّفاق الانحصار مقامان]

فالكلام يقع في مقامين:

[المقام الأوّل: في حكم صورة عدم المندوحة إذا كان الانحصار بغير سوء الاختيار، وفيه أقسام]

أمّا الكلام في المقام الأوّل -أعني به ما إذا كان الانحصار بغير سوء اختيار المكلّف فتوضيحه بأن يقال: إنّ اعتبار القيود العدميّة إمّا أن يكون مدلولاً للنهي الغيري، فيكون التقييد هو المستفاد من الدليل ابتداء، وإمّا أن يكون مستفاداً بالدلالة الالتزاميّة من النهي النفسيّ الدالّ على الحرمة، كما في موارد النهي عن العبادة، أو موارد اجتماع الأمر والنهي بناءً على الامتناع من الجهة الأُولى، وإمّا أن يكون لأجل مزاحمة المأمور به للمنهيّ عنه مع فرض تقديم جهة الحرمة على الوجوب، فهناك أقسام:

أمّا القسم الأوّل -أعني به ما [إذا] كان اعتبار القيد العدمي في المأمور به مدلولاً ابتدائيّاً للنهي الغيري كما في النهي عن الصلاة في أجزاء ما لا يؤكل لحمه- فمقتضى إطلاق دليل التقييد فيه على تقدير تماميّة مقدّماته هو اعتبار القيد في المأمور به في جميع أحوال المكلّف، ولازم ذلك هو سقوط الأمر عند انحصار الامتثال بالفرد الفاقد للقيد، كما في صورة الاضطرار إلى لبس الحرير أو غير المأكول المعتبر عدمهما في الصلاة، إلّا أنّ ما دلّ على أنّ الصلاة لا تسقط بحال قد دلّ على إلغاء الشارع كلّ قيد من قيودها في حال العجز عن تحصيله.

وأمّا القسم الثاني -أعني به ما كان اعتبار القيد العدمي مستفاداً من نهي نفسي- فإن قلنا فيه بكون التقييد تابعاً للحرمة ومتفرّعاً عليها كما هو المشهور[1] فمقتضى

---

١. التحقيق صحّة ما ذهب إليه المشهور لا لأجل أنّ وجود أحد الضدّين في مرتبة سابقة على عدم الضدّ

القاعدة فيه هو سقوط القيد عند الاضطرار، لسقوط علّته المقتضية أعني بها الحرمة.

وأمّا إذا قلنا بكون التقييد والحرمة معلولين للنهي في مرتبة واحدة من دون سبق ولحوق بينهما، فيكون حال هذا القسم حال القسم الأوّل في أنّ القاعدة الأوّليّة فيه تقتضي سقوط الأمر عند تعذّر قيده، والقاعدة الثانويّة تقتضي سقوط التقييد ولزوم الإتيان بكلّ ما أمكن الإتيان به من أجزاء الصلاة وشرائطها.

وأمّا القسم الثالث -أعني به ما كان اعتبار القيد العدمي ناشئاً من مزاحمة المأمور به للمنهيّ عنه- فالقاعدة فيه تقتضي سقوط التقييد عند الاضطرار، لأنّ التزاحم فرع وجود التكليف التحريمي وتنجّزه كي يكون معجّزاً للمكلّف عن الإتيان

الآخر ليرد عليه ما تقدّم من عدم توقّف أحد الضدّين على عدم الآخر وبالعكس، بل لأجل أنّ دلالة النهي على عدم وجوب متعلّقه بالدلالة الالتزاميّة إنّما هي بتبع دلالته على حرمته بالمطابقة، وقد تقدّم أنّ الدلالة الالتزاميّة تابعة للدلالة المطابقيّة وجوداً وحجّية، فإذا سقطت الدلالة المطابقيّة سقطت الدلالة الالتزاميّة أيضاً، وعليه فلا مانع من التمسّك بإطلاق دليل الأمر فيما إذا سقطت الحرمة باضطرار ونحوه، كما هو الحال فيما إذا ورد التخصيص على دليل النهي من أوّل الأمر.

فإن قلت: فرق بين ورود التخصيص على دليل النهي وارتفاع حرمة شيء باضطرار ونحوه، لأن دليل التخصيص الوارد على دليل النهي يكشف عن اختصاص الحرمة بغير مورد التخصيص من أوّل الأمر، فلا يبقى مانع من التمسّك بإطلاق دليل الوجوب بالإضافة إلى مورد التخصيص، وهذا بخلاف دليل رفع الحكم باضطرار ونحوه، لأنّ غاية ما يستفاد من ذلك الدليل إنّما هو ارتفاع الحرمة الفعليّة لأجل عروض ما يوجب ارتفاعها، وأمّا ارتفاع ملاك التحريم فلا يكون دليل رفع الحكم دليلاً عليه قطعاً، وعليه فالفعل الصادر حال الاضطرار بما أنّه مشتمل على ملاك التحريم لا يكون قابلاً للتقرّب به ولأن يؤمر به بالفعل، فلايصحّ التمسّك بإطلاق دليل الوجوب بالإضافة إليه.

قلت: الفعل المضطرّ إليه مثلاً وإن لم يرتفع ملاك حرمته إلّا أنّ ذلك الملاك بما أنّه غير مؤثّر في المبغوضيّة الفعليّة ولذلك يكون الفعل مورداً للترخيص شرعاً لا يكون مانعاً عن إيجاب ذلك الفعل والإلزام به بعد فرض اشتماله في نفسه على الملاك الملزم، وعليه فلا مانع من التمسّك بإطلاق دليل الوجوب بالإضافة إليه، وبذلك يثبت جواز امتثال الأمر المتعلّق بالطبيعة بذلك الفرد فيكون مصداقاً للواجب في الخارج.

ومن هذا القبيل ما لو اضطرّ المكلّف على التصرّف في الماء المغصوب فإنّه مع جواز التصرّف فيه بالاضطرار ونحوه لا مانع من جواز الوضوء أو الغسل به، من دون فرق بين ما إذا كان الماء منحصراً به وما إذا لم يكن منحصراً به. [المقرّرﷺ]

بالمأموربه ومعذّراً له في تركه، فإذا فرض سقوط الحرمة بالاضطرار لم يبق موضوع للتزاحم الموجب لعجز المكلّف شرعاً عن الإتيان بالمأموربه، فلا محالة يسقط التقييد ويبقى الأمر متعلّقاً بغير المقيد.

ثمّ إنّ جماعة حكموا بلزوم الاقتصار على قدر الضرورة من التصرّفات التي لا بدّ منها عند الاضطرار إلى الغصب فلم يجوّزوا التصرّف الزائد على ذلك، ورتّبوا عليه وجوب الإيماء في الصلاة بدل الركوع والسجود عند الاضطرار إلى التصرّف في المكان المغصوب، لأنّ الركوع والسجود تصرف زائد على قدر الضرورة، فلا موجب لسقوط حرمتهما.

وقد أُورد على ذلك بأنّ الجسم إذا كان لا بدّ من أن يشغل مقداراً معيّناً من الحيز بقدر حجمه كيف ما كان وضعه ولا يختلف مقدار حيّزه باختلاف أوضاعه فلا موجب لسقوط وجوب الركوع والسجود لينتقل التكليف إلى وجوب الإيماء.

وفيه: أنّ الاعتبار في صدق التصرّف الزائد على قدر الضرورة إنّما هو بنظر العرف[1] لا بالدقّة الفلسفيّة، ولا ريب في أنّ الركوع والسجود يعدّان عرفاً من التصرّف الزائد، فلا يكون الاضطرار إلى الغصب موجباً للترخيص فيهما، فلا بدّ من الاقتصار على الإيماء بدلاً عنهما.

هذا كلّه فيما إذا كان المضطرّ إلى الغصب غير متمكّن من التخلّص عنه، كما إذا

---

١. الظاهر أنّ المكلّف إذا كان مضطرّاً إلى المكث في المكان المغصوب لا يفرق الحال بين أن يكون راكعاً أو ساجداً فيه وأن يكون قائماً فيه، فكما أنّ الركوع أو السجود تصرّف فيه كذلك القيام تصرّف فيه أيضاً، فلا وجه حينئذ للقول بلزوم الاقتصار على الإيماء بدلاً عن الركوع والسجود.

وأمّا دعوى أنّهما يعدّان بنظر العرف من التصرّف الزائد فهي دعوى بلا بيّنة وبرهان، ومن ذلك يظهر حكم الركوع والسجود في الصلاة الواقعة حال الخروج إذا تمكّن المكلّف من التخلّص من الغصب.

نعم، فيما إذا استلزم الركوع أو السجود التوقّف في المكان المغصوب زائداً على ما يقتضيه الخروج في نفسه انتقل الأمر إلى الإيماء، والفرق بين هذه الصورة وما هو محلّ الكلام ظاهر لا يكاد يخفى. [المقرّر قدس سره]

كان محبوساً فيه، وأمّا إذا كان متمكّناً من التخلّص عنه كما إذا كان المتوسّط في الأرض المغصوبة بغير اختياره قادراً على الخروج عنها، فإن كان قادراً على الصلاة في غير المكان المغصوب فلا إشكال في وجوبها عليه، لعدم ما يوجب سقوط قيد من قيود الصلاة حينئذ، وأمّا إذا لم يكن قادراً عليها في غير ذلك المكان المغصوب لضيق الوقت مثلاً فالواجب عليه حينئذ هو الصلاة حال الخروج مع الإيماء بدلاً عن الركوع والسجود، ولا يجوز له الركوع والسجود لما عرفت من كونهما تصرّفاً زائداً عرفاً على قدر الضرورة.

[المقام الثاني: في حكم الخروج والصلاة حالَه في صورة الانحصار المستند إلى سوء الاختيار]

وأمّا المقام الثاني -أعني به ما إذا كان الانحصار بسوء الاختيار كما إذا توسّط المكلّف الأرض المغصوبة باختياره- فيقع الكلام فيه في موضعين:

الأوّل: في حكم الخروج في حدّ ذاته.

الثاني: في حكم الصلاة الواقعة في المكان المغصوب.

[الموضع الأوّل: حكم الخروج، والأقوال فيه أربعة]

أما الموضع الأوّل: فقد وقع فيه الخلاف على أربعة أقوال:

الأوّل: أنّ الخروج واجب وحرام فعلاً، وقد ذهب إلى هذا القول أبو هاشم[١]، ويظهر اختياره من المحقّق القمّيّ[٢].

وهذا القول مبنيّ على دخول المقام في كبرى قاعدة: عدم منافاة الامتناع بالاختيار للاختيار، خطاباً وعقاباً.

---

١. البرهان في أُصول الفقه، ج ١، ص ٢٠٨؛ والمنخول، ص ١٢٩.

٢. قوانين الأُصول، ج ١، ص ١٥٢.

الثاني: أنّه واجب فعلاً ولكن يجري عليه حكم المعصية للنهي السابق الساقط بالاضطرار، وذهب إليه صاحب الفصول[١] ﷺ.

الثالث: أنّه غير محكوم فعلاً بحكم من الأحكام الشرعيّة إلّا أنّه واجب عقلاً، لكونه أقلّ المحذورين وأخفّ القبيحين، ولكنّه يجري عليه حكم المعصية للنهي السابق الساقط بالاضطرار، وهذا القول قد اختاره المحقّق صاحب ***الكفاية***[٢] ﷺ.

وهذان القولان مبنيّان على دخول المقام في كبرى قاعدة: أنّ الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار، عقاباً لا خطاباً.

الرابع: أنّه واجب شرعاً، ولا يجري عليه حكم المعصية، لدخوله في كبرى قاعدة وجوب ردّ المال إلى مالكه، ولا ربط له بقاعدة: عدم منافاة الامتناع بالاختيار، للاختيار من جهة العقاب والخطاب، أو من جهة العقاب فقط.

[في أنّ المختار في المقام هو القول الرابع من شرعيّة وجوب الخروج وعدم العصيان]

وهذا القول هو مختار المحقّق العلّامة الأنصاري[٣] ﷺ وهو الصحيح عندنا[٤].

نعم، بناءً على دخول المقام في ذيل كبرى قاعدة: عدم منافاة الامتناع بالاختيار للاختيار، فالحقّ هو ما اختاره صاحب الكفاية ﷺ، فلنا دعويان:

الأُولى: أنّ الخروج لا يكون محكوماً بحكم شرعي فعلاً، ويجري عليه حكم المعصية بناءً على دخول المقام تحت كبرى قاعدة: عدم منافاة الامتناع بالاختيار للاختيار.

الثانية: أنّ المقام ليس داخلاً تحت تلك الكبرى وإنّما هو داخل تحت قاعدة

---

١. الفصول، ص ١٣٨.

٢. كفاية الأُصول، ص ٢٠٦.

٣. مطارح الأنظار، ص ١٥٣.

٤. بل الصحيح هو الوجه الثالث، وسيظهر وجهه بعيد ذلك، إن شاء الله تعالى. [المقرّر ﷺ]

أُخرى، أعني بها قاعدة وجوب ردّ المال إلى مالكه، فلا يكون الخروج محكوماً إلّا بالوجوب.

أمّا الدعوى الأُولى، فيكفي في إثباتها بطلان القولين السابقين، فنقول: إمّا قول أبي هاشم فيبطله أنّه طلب المحال، وهو مستحيل من الحكيم الملتفت إلى استحالته.

وأمّا توهّم: أنّ الخطاب التحريمي في المقام ليس خطاباً بعثيّاً ليستحيل صدوره من الحكيم الملتفت وإنّما هو خطاب تسجيلي ليصحّ به عقاب العبد كما هو الحال في الأوامر المتوجّهة إلى العصاة مع علم الآمر بعدم تحقّق الإطاعة منهم، فيدفعه: أنّه لا يعقل معنى صحيح للخطاب التسجيلي، لأنّ العبد إذا كان مستحقّاً للعقاب مع قطع النظر عن هذا الخطاب فما فائدة الخطاب؟ وإن لم يكن مستحقّاً له في نفسه فكيف يصحّ خطابه بهذا الداعي مع فرض عدم قدرة العبد على امتثاله؟ وهل يعدّ ذلك إلّا تعديّاً من المولى على عبده العاجز عن الامتثال؟

وأمّا قياس المقام بخطاب العصاة مع العلم بعدم تحقّق الإطاعة منهم، فهو قياس في غير محلّه، إذ الخطاب المتوجّه إليهم خطاب حقيقي، كالخطاب المتوجّه إلى غيرهم، ضرورة أنّه لا يعتبر في صحّة البعث أو الزجر الحقيقيّين إلّا إمكان الانبعاث أو الانزجار من المكلّف في الخارج. وهذا المعنى متحقّق في موارد تكليف العصاة على الفرض، فإنّ العصيان إنّما هو باختيارهم، وأين ذلك من الخطاب التسجيلي المفروض فيه عدم قدرة العبد على الامتثال؟

وأمّا قول صاحب ***الفصول*** ﷺ فيبطله امتناع تعلّق الحكمين بفعل واحد ولو كان زمان الإيجاب مغايراً لزمان التحريم، لأنّ الاعتبار في الاستحالة والإمكان إنّما هو باتّحاد زمان صدور الفعل وتعدّده، لا باتّحاد زمان الإيجاب والتحريم وتعدّده من

حيث أنفسهما، وذلك لأنّ الأحكام -كما عرفت- إنّما تتعلّق بالطبائع باعتبار صدورها من المكلّف في الخارج، فالاعتبار إنّما هو بوحدة زمان الفعل وتعدّده لا بوحدة زمان التكليفين وتعدّده، وعليه فإذا فرض أنّ الخروج تعلّق به النهي السابق، ولذلك يجري عليه حكم المعصية امتنع تعلّق الوجوب به فعلاً.

ونظير ذلك ما صدر من المحقّق صاحب الكفاية ﷺ في تعليقته على المكاسب من الالتزام بأنّ المال الواقع عليه العقد الفضولي بعد صدور العقد وقبل حصول الإجازة محكوم عليه واقعاً بكونه ملك من انتقل عنه، وبعد الإجازة يحكم عليه واقعاً بكونه ملكا في ذلك الزمان بعينه لمن انتقل إليه، ولا منافاة بين الحكمين أصلاً لتعدّد زمانهما وإن اتّحد زمان المحكوم بهما[1].

وما ذكره ﷺ يشارك[2] ما ذهب إليه صاحب الفصول ﷺ في ملاك الاستحالة، لما عرفت من أنّ الاعتبار في الاستحالة والإمكان إنّما هو باتّحاد زمان المتعلّقين وتعدّده، لا باتّحاد زمان الحكمين بأنفسهما وتعدّده.

وبالجملة، الأمر أو النهي إنّما يصدر من المولى ليكون باعثاً للمكلّف إلى الفعل أو زاجراً له عنه، فإذا فرض سقوط التحريم في ظرف إمكان صدور متعلّقه امتنع جعله.

ومن ذلك يظهر بطلان توهّم أنّ القول بصحّة الواجب المعلّق يستلزم صحّة

---

١. حاشية المكاسب، ص ٦١.

٢. لا يخفى أنّ ما أفاده صاحب الكفاية ﷺ في تعليقته على المكاسب لا يشارك في وجه الاستحالة ما أفاده صاحب الفصول ﷺ في المقام، وذلك لأنّ الحكم التكليفي إنّما يكون تابعاً لما في متعلّقه من الملاك، فالفعل الواحد الواقع في زمان واحد إذا كان محبوباً للمولى امتنع النهي عنه، كما أنّه إذا كان مبغوضاً له امتنع الأمر به، فتعدّد زمان الأمر والنهي لا يجدي في صحّتهما إذا كان زمان ما تعلّقا به واحداً. وهذا بخلاف الحكم الوضعي، فإنّه يتبع ما في نفسه من الملاك المقتضي لجعله فلا مانع من اعتبار الملكيّة مثلاً قبل حصول الإجازة لمن انتقل عنه المال لمصلحة مقتضية له، ومن اعتبار ملكيّة ذلك المال في ذلك الزمان بعينه بعد حصول الإجازة لمن انتقل إليه المال لمصلحة مقتضية له أيضاً، بل قد ذكرنا في محلّه أنّه لا مناص عن الالتزام بذلك، وأنّه هو الصحيح من وجوه القول بالكشف، وتمام الكلام في محلّه. [المقرّر ﷺ]

تعلّق الحكمين بفعل واحد إذا كان زمان أحد الحكمين غير زمان الآخر، وذلك لأنّ الالتزام بالواجب المعلّق على تقدير صحّته في نفسه إنّما يصحّ فيما إذا كان الحكم السابق مستمرّاً إلى زمان امتثاله، كما إذا وجب الحجّ قبل مجيء زمانه ويقي وجوبه إلى أوان امتثاله، وأمّا إذا فرض سقوط الحكم في زمان العمل المتعلّق له -كما في المقام المفروض فيه سقوط الحرمة السابقة وعروض الوجوب على الخروج- امتنع جعل الحكم السابق بالضرورة.

وأمّا الدعوى الثانية -أعني بها دعوى عدم دخول المقام في كبرى قاعدة عدم منافاة الامتناع بالاختيار للاختيار- فيدلّ عليه أُمور:

الأوّل: إنّ ما يكون داخلاً في موضوع كبرى تلك القاعدة لا بدّ من أن يكون قد عرضه الامتناع بحيث يكون خارجاً عن القدرة، وكان ذلك مستنداً إلى اختيار المكلّف كالحجّ يوم عرفة ممّن ترك المسير إليه باختياره، وكحفظ النفس ممّن ألقى نفسه من شاهق. ومن الواضح أنّ الخروج من الدار المغصوبة ليس كذلك، فإنّه على ما هو عليه من كونه مقدوراً للمكلّف بعد دخوله فيها ولم يطرأ عليه ما يوجب امتناعه[1].

---

١. التحقيق أنّ الخروج عن الدار المغصوبة وإن كان مقدوراً تكويناً للمكلّف فعلاً وتركا إلّا أنّه لا مناص له من اختياره خارجاً، ضرورة أنّ حرمة التصرّف فعلاً بغير الخروج تستلزم لزوم الخروج بحكم العقل دفعاً للمحذور الأهمّ، فالانزجار عن الخروج حسب ما كان يقتضيه النهي السابق يمتنع بالفعل على المكلّف بمقتضى حكم العقل بلزوم اختياره، لكن الامتناع المزبور بما أنّه منته إلى الاختيار لا يكون منافياً للاختيار عقاباً وإن كان منافياً له خطاباً.

وبالجملة موارد الاضطرار إلى ترك الواجب وموارد الاضطرار إلى فعل الحرام وإن كانتا تفترقان في أنّ فعل ما يفضي إلى ترك الواجب يوجب امتناع فعل الواجب، كما إذا ترك المسير إلى الحجّ فإنّ الحجّ يمتنع وجوده في الخارج بعد ترك مقدّمته ولو كان ذلك بالاختيار، بخلاف فعل ما يفضي إلى الوقوع في الحرام، فإنّه لا يوجب امتناع الفعل في الخارج بل يوجب امتناع ترك الحرام والانزجار عنه إلّا أنّهما تشتركان في أنّ مخالفة المولى ونقض غرضه الملزم في جميع تلك الموارد إذا كان منتهياً إلى اختيار المكلّف وإرادته لا ينافي العقاب. ولا فرق في ذلك بين كون الامتناع الناشئ من الاضطرار تكوينياً أو تشريعياً ناشئاً من إلزام الشارع بفعل شيء أو تركه، والجامع بين جميع الموارد هو كون اضطرار المكلّف إلى مخالفة المولى منتهياً إلى إرادته واختياره. [المقرّر]

نعم، مطلق الكون في الدار المغصوبة الجامع بين الخروج والبقاء بأقل زمان يمكن فيه الخروج وإن كان ممّا لا بدّ منه ولا يمكن المكلّف تركه بعد دخوله إلّا أنّه أجنبيّ عن الاضطرار إلى خصوص الغصب بالخروج، كما هو محلّ الكلام، وسيظهر حكم الاضطرار إلى الجامع بين الخروج والبقاء بعيد ذلك، إن شاء الله تعالى.

الثاني: أنّ محلّ الكلام في تلك القاعدة إنّما هو[1] ما إذا كان ملاك الحكم مطلقاً بنحو يكون متعلّق ذلك الحكم واجداً للملاك، سواء وجدت مقدّمته الإعداديّة أم لم توجد، وكان الحكم بنفسه مشروطاً بمجيء زمان متعلّقه، وهذا كخطاب الحجّ، فإنّه وإن كان مشروطاً بمجيء يوم عرفة على ما هو الحقّ من امتناع الواجب المعلّق إلّا أنّ ملاكه يتمّ بتحقّق الاستطاعة، فمن ترك المسير إلى الحجّ بعد الاستطاعة يستحقّ العقاب على تركه وإن امتنع عليه الفعل في وقته، لأنّ الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار وهذا بخلاف المقام، فإنّ التصرّف بالدخول من المقدّمات التي لها دخل في تحقّق القدرة على الخروج وتحقّق ملاك الحكم فيه، فإنّ الداخل هو الذي يمكن توجيه الخطاب إليه بفعل الخروج أو بتركه دون غيره، وإذا كان كذلك امتنع كون الخروج داخلاً في موضوع تلك القاعدة.

---

١. لا يخفى أنّ ما ذكره شيخنا الأُستاذ ﷺ في هذا الوجه ملاكاً لدخول شيء في كبرى قاعدة: عدم منافاة الامتناع بالاختيار، للاختيار إنّما يختصّ بموارد التكاليف الوجوبيّة، وأمّا التكاليف التحريميّة فامتناع الموافقة فيها إنّما يتحقّق بارتكاب ما به يضطرّ المكلّف إلى ارتكاب الحرام تكويناً أو من جهة حكم الشارع وإلزامه بعدم ارتكاب غيره. ومن الواضح أنّ الخروج في محلّ الكلام كذلك، ضرورة أنّه إذا كان التصرّف في الدار المغصوبة بغير الخروج محكوماً عليه بالحرمة فعلاً اضطرّ المكلّف إلى اختيار الخروج المفروض كونه أقلّ محذوراً من غيره، وعليه فالتكليف التحريمي المتعلّق بالخروج وإن كان ساقطاً بالاضطرار إليه إلّا أنّه لاينافي العقاب عليه إذا كان الاضطرار إليه بسوء الاختيار لأنّ الاختيار بالاختيار لا ينافي الاختيار.
ومنّا بيّناه يظهر الحال في ما أفاده ﷺ في الوجه الثالث لأنّه أيضاً يختصّ بموارد الاضطرار إلى ترك الواجب، وأمّا الاضطرار إلى ارتكاب الحرام فهو إنّما يتحقّق بارتكاب ما يفضي إلى امتناع الانزجار عن الحرام كما عرفت. [المقرّر ﷺ]

الثالث: أنّ الملاك في دخول شيء في موضوع كبرى تلك القاعدة هو أن تكون المقدّمة موجبة للقدرة على ذي المقدّمة ليكون الآتي بها قابلاً لتوجيه الخطاب بإتيان ذي المقدّمة إليه، وهذا كالمسير إلى الحجّ، فإنّه حيث كان مقدّمة إعداديّة للحجّ وبه تحقّق القدرة عليه كان الآتي به قابلاً لتوجّه الخطاب بالحجّ إليه، كما أنّ تاركه لامتناع الحجّ عليه يستحيل طلبه منه لكنّ الاستحالة لكونها منتهية إلى الاختيار لا تسقط العقاب، لأنّ الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار.

وأمّا في المقام فالدخول وإن كان مقدّمة إعداديّة للخروج إلّا أنّ تحقّقه في الخارج يوجب سقوط النهي عن الخروج، إذ بالدخول يكون ترك الخروج غير مقدور على ما اختاروه، فكيف يمكن أن يكون الخروج من صغريات تلك القاعدة!؟

وبالجملة إنّ ما نحن فيه ومورد القاعدة متعاكسان، إذ وجود المقدّمة في ما نحن فيه -أعني بها الدخول- يسقط الخطاب بترك الخروج، ولا بدّ من أن تكون المقدّمة في مورد القاعدة دخيلة في فعليّة الخطاب كما عرفت.

الرابع: أنّ الخروج فيما نحن فيه واجب[1] في الجملة ولو كان ذلك بحكم

---

١. لا يخفى أنّ كون الخروج واجباً بحكم العقل وإن كان لا بدّ فيه من كونه مقدوراً تكويناً إلّا أنّه مع ذلك غير قابل لتعلّق التكليف التحريمي به بعد تحقّق الدخول، ضرورة أنّ تحريمه الفعلي مساوق للعجز عنه تشريعاً، ومن الواضح أنّه لا يجتمع مع كون التصرّف بغير الخروج حراماً بالفعل، كما هو المفروض لاستلزامه التكليف بما لا يطاق، وهو غير معقول.

نعم، لو كان الخروج في نفسه محكوماً عليه بالوجوب لما سقط حكمه بالدخول، إلّا أنّ المفروض أنّ حكمه في نفسه ومع قطع النظر عن الاضطرار إليه هي الحرمة، فلا مناص حينئذ من الالتزام بسقوط حكمه وإن صحّ العقاب على ارتكابه، لأنّ الاضطرار إليه بسوء الاختيار على الفرض، وعليه فلا وجه لما أُفيد في المتن من دعوى الملازمة بين الالتزام بكون الخروج واجباً عقلاً والالتزام بعدم سقوط حكمه الثابت له شرعاً.

وبالجملة أنّ جميع ما أفاده شيخنا الأُستاذ في هذه الوجوه الأربعة لإثبات ما اختاره: من عدم دخول الخروج في محلّ الكلام في كبرى قاعدة عدم منافاة الامتناع بالاختيار للاختيار، ناشئ من خلط الاضطرار في موارد التكاليف التحريميّة بالاضطرار في موارد التكاليف الوجوبية.

وقد تحصّل ممّا ذكرناه بطلان تلك الوجوه وصحّة دخول المقام تحت القاعدة المزبورة، فالخروج بما أنّه تصرّف

العقل، فيكشف ذلك عن كونه مقدوراً وقابلاً لتعلّق التكليف به، وكلّ ما كان كذلك لا يدخل تحت تلك القاعدة قطعاً، إذ موردها هو ما إذا كان الفعل غير قابل لتعلّق الخطاب به لامتناعه، فإذا كان قابلاً لتعلّق الخطاب به ولو عقلاً لم يكن هناك ما يوجب سقوط خطابه المتعلّق به شرعاً، فتعلّق الخطاب الوجوبيّ به وكونه داخلاً تحت تلك القاعدة متنافيان، فالالتزام بوجوبه ولو عقلاً يستلزم خروجه عن موضوع تلك القاعدة ودخوله تحت قاعدة أُخرى.

فتبيّن من هذه الأدلّة بطلان دخول المقام تحت قاعدة: أنّ الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار، فلا مناص عن الالتزام بكونه داخلاً تحت قاعدة أُخرى، أعني بها قاعدة[1] وجوب ردّ مال الغير إلى مالكه، فكما يجب ردّ المغصوب إلى مالكه في غير المقام يجب ردّه إلى مالكه في المقام أيضاً، والخروج -بما أنّه تتحقّق به التخلية

في ملك الغير بدون إذنه ورضاه مبغوض في نفسه، وبما أنّه مضطرّ إليه يسقط حرمته لكنّه يصحّ العقاب عليه لكون الاضطرار إليه بسوء الاختيار، كما هو الحال في غير المقام من موارد الاضطرار إلى الحرام إذا كان الاضطرار مستنداً إلى سوء الاختيار. [المقرّر ﷺ]

١. لا يذهب عليك أنّ وجوب التخلية بين المال ومالكه لا يستلزم وجوب الحركات الخروجيّة المتوقّف عليها الكون في خارج الدار، لأنّها ليست معنونة بعنوان التخلية قطعاً، ضرورة أنّها تصرّف في مال الغير بدون إذنه ومصداق للغصب كما عرفت، فكيف يعقل كونها مصداقاً لعنوان التخلية المقابل لعنوان الاشغال؟ غاية الأمر أنّ العقل يرشد إلى اختيارها حذراً من الوقوع في الغصب الدائمي، ودفعاً للأفسد بالفاسد.

وأمّا دعوى: أنّها وإن لم تكن بأنفسها مصداقاً لعنوان التخلية إلّا أنّها مقدّمة للكون في خارج المكان المغصوب المنطبق عليه عنوان التخلية فتكون هي واجبة بالوجوب المقدّمي فلا يعقل أن تتّصف بالمبغوضيّة والحرمة، فهي مدفوعة بأنّ تلك الحركات وإن كانت مقدّمة للكون في خارج المكان المغصوب إلّا أنّ الكون في خارج المكان المغصوب غير متّصف بالوجوب شرعاً لتجب مقدّمته على القول بثبوت الملازمة، لأنّ عنوان التخلية عبارة عن إيجاد خلاء المكان المغصوب من التصرّف فيه، وهذا العنوان عنوان ملازم للكون في خارج ذلك المكان لا أنّه منطبق عليه كما هو ظاهر.

فتحصّل أنّه لا وجه للقول بوجوب تلك الحركات التي هي مقدّمة للكون في الخارج بالوجوب النفسيّ أو الغيري، فهي باقية على ما كانت عليه من المبغوضيّة، فيعاقب عليها فيما إذا كان الاضطرار إليها بسوء الاختيار وإن سقطت حرمتها بالاضطرار. [المقرّر ﷺ]

بين المال ومالكه التي بها يتحقّق الردّ في غير المنقولات- يكون واجباً لا محالة.

ومن ذلك يظهر أنّ ترك مطلق الكون في الدار المغصوبة بعد الدخول بقدر أقلّ زمان يمكن فيه الخروج وإن لم يكن مقدوراً للداخل فيها إلّا أنّ فردين منه -أعني بهما السكون فيها والحركة في غير سبيل الخروج- لا إشكال في حرمتهما، لأنّهما تصرّف في ملك الغير بدون إذنه بلا ضرورة تقتضيه، وأمّا الخروج فهو واجب بحكم العقل والشرع لكونه مصداقاً لردّ المال إلى مالكه، فالاضطرار إلى كلّي التصرّف في مال الغير -الذي يكون بعض أفراده واجباً وبعضها حراماً- لا يكون اضطراراً إلى خصوص الفرد المحرّم منه لترتفع به حرمته، كما هو الحال في ما إذا اضطرّ المكلّف لرفع عطشه إلى شرب الماء الجامع بين النجس وغيره، فإنّه لا يوجب ارتفاع الحرمة عن شرب النجس، لعدم الاضطرار إليه. وعلى ذلك فلا موجب لتوهّم دخول المقام تحت قاعدة عدم منافاة الامتناع بالاختيار للاختيار.

ثمّ إنّه إذا بنينا على أنّ الشارع لا يرضى بالتصرّف في مال الغير بدون إذنه وإن كان ذلك بعنوان التخلية وردّه إليه، كالخروج من الدار المغصوبة، كما هو ليس ببعيد. فغاية ذلك أن يكون حال الخروج في المثال حال شرب الخمر المتوقّف عليه حفظ النفس، فإنّ الشارع حيث لا يرضى بصدور شرب الخمر من أيّ شخص كان، لما فيه من المفسدة الإلزاميّة يحكم بحرمة المقدّمة التي بها يضطرّ المكلّف إلى شربه، ولكنّه بعد تحقّق تلك المقدّمة في الخارج لا يقع الشرب المتوقّف عليه حفظ النفس إلّا مطلوباً عقلاً وشرعاً[1] فيكون الخروج في محلّ الكلام كذلك، فإنّ الشارع بما أنّه

---

١. قد عرفت أنّ الحركات الخروجيّة غير متّصفة بالوجوب النفسيّ أو الغيري، وأمّا شرب الخمر المتوقّف عليه حفظ النفس الواجب شرعاً، فهو وإن كان متّصفاً بالوجوب الغيري على القول بثبوت الملازمة إلّا أنّ اتّصافه بهذا الوجوب الناشئ من وجود مصلحة في غيره لا ينافي مبغوضيّته الذاتيّة، فيصحّ العقاب عليه إذا كان الاضطرار إليه بسوء الاختيار.

لا يرضى بالتصرّف في مال الغير بغير إذنه يحرم المقدّمة التي بها يضطر المكلّف إلى الخروج أعني بها الدخول فيقع الدخول محرماً من جهة نفسه ومن جهة كونه علّة للخروج، وأمّا الخروج نفسه فهو بعد الدخول يقع محبوباً لا محالة.

فتحصّل ممّا ذكرناه أنّ التصرّف في مال الغير بدون إذنه لا يخلو الأمر فيه[1] من أن يكون حاله حال ترك الصلاة المختصّة مبغوضيته بحال دون حال ولذلك يجوز للمرأة أن تتوسّل إليه بفعل ما يترتّب عليه الحيض في الخارج، أو من أن يكون حاله حال شرب الخمر المشتمل على ملاك الحرمة في جميع التقادير، فيحرم التسبّب بفعل ما يضطرّ المكلّف معه إليه، لكنّه على تقدير تحقّق الاضطرار في الخارج لتوقّف واجب فعلي عليه، أو لكونه بنفسه مصداق الواجب لا يقع الفعل إلّا محبوباً، وعلى كلّ تقدير لا يكون الخروج داخلاً في موضوع كبرى قاعدة عدم منافاة الامتناع بالاختيار للاختيار.

ومن ذلك يظهر فساد ما ذهب إليه المحقّق صاحب الكفاية ﷺ من إنّ لزوم الخروج في المقام إنّما هو بحكم العقل إرشاداً إلى أخفّ القبيحين وأقلّ المحذورين.

وجه الظهور هو: أنّ حكم العقل بذلك إنّما يكون فيما إذا كان كلّ من الفعلين قبيحاً ومعصية وكان أحدهما أقبح من الآخر واضطرّ المكلّف إلى ارتكاب أحدهما في الخارج، فيحكم العقل في مثل ذلك باختيار أقلّهما قبحاً، وأمّا في المقام فحكم

نعم لو كانت في نفس الشرب مصلحة داعية إلى إيجابه غالبة على ملاك مبغوضيّته لما صحّ العقاب عليه، لكنّه خلاف الواقع والمفروض. [المقرّر ﷺ]

١. بل قد عرفت أنّ الحركات الخروجيّة خارجة عن كلّ من البابين، وأنّها تقع لا محالة على ما كانت عليه من المبغوضيّة من دون أن يعرض لها جهة وجوب نفسي أو غيري، على أنّه لو سلّم عروض الوجوب الغيري لها لما كان ذلك منافياً لمبغوضيّتها النفسيّة، فيصحّ العقاب عليها إذا كان الاضطرار إليها بسوء الاختيار، كما كان الحال ذلك عند الاضطرار إلى شرب الخمر المتوقّف عليه حفظ النفس.

ومن جميع ما ذكرناه في المقام تظهر صحّة ما اختاره صاحب الكفاية ﷺ في المقام. [المقرّر ﷺ]

العقل بلزوم الخروج فيه إنّما هو بملاك لزومه على من توسّط الأرض المغصوبة بغير اختياره، لأنّ الملاك في الجميع واحد[1] أعني به ملاك وجوب ردّ مال الغير إلى مالكه، فلا يقع الخروج حينئذ قبيحاً ومعصية ليكون حكم العقل بلزومه من باب حكمه الإرشادي بلزوم اختيار أقلّ القبيحين.

[الموضع الثاني: حكم الصلاة حال الخروج]

وأمّا الموضع الثاني -أعني به حكم الصلاة الواقعة حال الخروج إذا كان الدخول بسوء اختيار المكلّف- فمجمل القول فيه أنّ الصلاة الواقعة حال الخروج إذا كانت في سعة الوقت وتمكّن المكلّف من إيقاعها في خارج الدار المغصوبة تامّة الأجزاء والشرائط، فلا ينبغي في فسادها سواء أتى بها مع الركوع والسجود أم أتى بها مع الإيماء بدلاً عنهما، والوجه في ذلك ظاهر بعد الإحاطة بما تقدّم.

وأمّا إذا وقعت في ضيق الوقت أو ممّن هو غير مكلّف إلّا بمثل ما يأتي به حال الخروج، فإن بنينا في هذا الفرض على كون الخروج واجباً ومحبوباً فقط فلا إشكال في صحّة الصلاة حينئذ بشرط أن لا يستلزم تصرّفاً زائداً على نفس الخروج، كالركوع والسجود على ما تقدّم بيان ذلك عند التعرّض لحكم الاضطرار بغير سوء الاختيار.

وأمّا إذا بنينا على دخوله في موضوع قاعدة: أنّ الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار، وأجرينا عليه حكم المعصية فإن قلنا بجواز اجتماع الأمر والنهي من الجهة

---

١. وقد عرفت أنّ الحركات الخروجيّة في محلّ الكلام لا تكون معنونة بعنوان التخلية وردّ المال إلى مالكه، وإنّما هي معنونة بعنوان الغصب وإن كان العقل يلزم باختيارها خارجاً إرشاداً إلى أخفّ القبيحين وأقلّ المحذورين، وأمّا حكمه بلزومها إذا لم يكن التوسّط في المكان المغصوب باختيار المكلّف وبإرادته فإنّما هو من جهة عدم كون تلك الحركات مبغوضة منه حينئذ، إذ المفروض اضطرار المكلّف إلى التصرّف في ذلك المكان بأقلّ زمان يتحقّق فيه الخروج وعدم كون الاضطرار بسوء الاختيار، فهذا المقدار من التصرّف ممّا لا بدّ منه وغير مبغوض للمولى، وأمّا غير ذلك من التصرفات فهو باق على مبغوضيّته وحرمته، فكم فرق بين أن يكون الاضطرار بسوء الاختيار وأن يكون بغير سوء الاختيار فلا تغفل. [المقرّر حفظه الله]

الأُولى فلا إشكال في صحّة الصلاة أيضاً، فإنّه عليه يكون متعلّق الأمر مغايراً لمتعلّق النهي في مورد الاجتماع، لأنّ مقوّم الصلاة حينئذ يكون هو القيام الذي هو من مقولة الوضع، وأمّا متعلّق النهي فهو من مقولة الأين. وبذلك يتغاير المتعلّقان ويكون كلّ منهما محكوماً بحكمه، وأمّا القبح الفاعلي المانع من التقرّب فلا يتحقّق في ما نحن فيه قطعاً[1] لأنّ ما دلّ على أنّ الصلاة لا تسقط بحال يستفاد منه بالدلالة الالتزاميّة ارتفاع القبح الفاعلي عند مزاحمته لترك الصلاة رأساً.

وأمّا إذا قلنا بالامتناع من الجهة الأُولى وكون التركيب بين متعلّقي الأمر والنهي اتّحادياً، فكون الخروج مبغوضاً فعلاً يستلزم خروج الفرد المتّحد به عن تحت الأمر بالصلاة واقعاً فلا يصحّ الامتثال به قطعاً، وذلك يستلزم سقوط الأمر بالصلاة حينئذ لعدم القدرة على امتثاله[2].

وهذه نتيجة مهمّة تترتّب على النزاع في بحث جواز اجتماع الأمر والنهي من الجهة الأُولى.

وهنا تمّ الجزء الأوّل[3] ويتلوه في الجزء الثاني[4] بيان دلالة النهي على الفساد. والحمد لله ربّ العالمين.

---

١. هذا إنّما يختصّ بضيق الوقت، وأمّا في غيره ممّا كان المكلّف مأموراً بإتيان مثل ما يأتي به حال الخروج من اجزاء الصلاة وشرائطها فيجري فيه الكلام الجاري في الصلاة الواقعة في غير حال الخروج حرفاً بحرف، لكنك قد عرفت فيما تقدّم أنّه لا أساس لدعوى القبح الفاعلي في أمثال المقام، فلا مانع من التقرّب بما يأتي به حال الخروج إذا كان المأمور به منطبقاً عليه من غير نقصان. [المقرّر ﷺ]

٢. لا يخفى أنّ ما دلّ على أنّ الصلاة لا تسقط بحال كما أنّه يستفاد منه بالدلالة الالتزامية أنّ القبح الفاعلي المفروض كونه مانعاً من التقرّب في سعة الوقت لا يكون مانعاً منه في ضيق الوقت، كذلك يستفاد منه بتلك الدلالة عدم كون الخروج مبغوضاً للمولى عند تضيّق وقت الصلاة فتصحّ الصلاة حال الخروج في ضيق الوقت ولو على القول بالامتناع، فلا ثمرة بين القول بالجواز والقول بالامتناع من هذه الجهة أصلاً. [المقرّر ﷺ]

٣. حسب تجزئة المقرّر ﷺ.

٤. حسب تجزئة المقرّر ﷺ.

[دلالة النهي على الفساد]

الجزء الثاني[1] في بيان دلالة النهي عن العبادة أو المعاملة على فساد المنهيّ عنه وعدمها.

[في بيان مقدّماتٍ]

وقبل الخوض في ذلك لا بدّ لنا من تمهيد مقدّمات:

[المقدّمة] الأولى: [في الفرق بين هذه المسألة ومسألة اجتماع الأمر والنهي]

الفرق بين هذه المسألة ومسألة اجتماع الأمر والنهي هو: أنّ محط البحث في المسألة السابقة -كما عرفت- إنّما هو أنّ متعلّق الأمر والنهي في مورد الاجتماع هل هو هويّة واحدة والتركيب بينهما اتّحادي ليكون الدليلان الدالّان على الوجوب والحرمة متعارضين أو أنّهما هويّتان وأنّ أحدهما غير الآخر وجوداً ليكون التركيب انضماميّاً، ولا يقع التعارض بين دليلي حكميهما. وبعبارة أُخرى النزاع في تلك المسألة إنّما هو في أنّ العبادة المجتمعة نحو اجتماع مع المنهيّ عنه هل يسرى إليها النهي المتعلّق بما هو مجتمع معها بدعوى أنّ التركيب بينهما اتّحادي، أو أنّه لا يسري إليها لكون التركيب بينهما انضماميّاً وكون متعلّق النهي مغايراً لمتعلّق الأمر في الخارج؟

وأمّا النزاع في المقام فهو في أنّ النهي بعد الفراغ عن تعلّقه بعبادة أو معاملة هل يدلّ على فسادها أو أنّه لا يستلزم فساد ما تعلّق به منهما؟ فالفرق بين المسألتين في غاية الوضوح.

ثمّ إنّ هذه المسألة من المسائل الأُصوليّة قطعاً، فإنّ نتيجة البحث كبرى كلّيّة

---

١. حسب تجزئة المقرّرﷺ.

إذا انضمّت إليها صغراها أنتجت نتيجة فقهيّة بلا توسّط شيء آخر. وهذا بخلاف المسألة السابقة، فإنّك قد عرفت[1] أنّ نتيجتها لا تقع في طريق الاستنباط بلا واسطة.

ولا يخفى أنّ هذه المسألة من المسائل الاستلزاميّة العقليّة، ولا ربط لها بمباحث الألفاظ أصلاً، لوضوح أنّ غاية ما يدلّ عليه النهي باللزوم البيّن بالمعنى الأعمّ إنّما هو عدم الأمر بمتعلّقه لتضادّهما، وأمّا عدم تحقّق الملاك فيه ليحكم العقل بفساده فليس اللفظ دالّاً عليه قطعاً.

والسرّ في ذكر المسألة في مباحث الألفاظ إنّما هو: أنّ الأُصوليّين لم يعقدوا عنواناً خاصّاً للأحكام العقليّة غير المستقلّة -أعني بها مباحث الاستلزامات- بل ذكروا كلّاً منها في مورد لأجل مناسبة ما. ومن الظاهر أنّ المناسب للتعرض لهذه المسألة إنّما هي مباحث النواهي فلذلك ذكروها فيها. هذا بناءً على المختار من كفاية اشتمال العبادة على الملاك في صحّتها. وأمّا بناءً على ما ذهب إليه صاحب الجواهر ﷺ: من اشتراط الأمر في الصحّة[2] فكون المسألة من مباحث الألفاظ، لا يخلو من وجه.

المقدّمة الثانية: [في المراد من النهي في المقام وأنّه التحريمي النفسي]

أنّ المراد بالنهي في المقام هو النهي التحريمي النفسيّ، وأمّا النهي التنزيهي أو التحريمي الغيري فلا يدلّان على فساد العبادة قطعاً.

أمّا الأوّل: فلما عرفت سابقاً من أنّ النهي التنزيهي عن فرد لا ينافي الرخصة الضمنيّة المستفادة من إطلاق الأمر، فلا يكون بينهما معارضة ليقيّد به إطلاقه. نعم، إذا كان شخص المأمور به منهيّاً عنه كما إذا كان إطلاق الأمر شموليّاً،

---

١. بل عرفت أنّ نتيجة تلك المسألة أيضاً تقع في طريق الاستنباط بلا واسطة، فتكون هي أيضاً من المسائل الأُصوليّة. [المقرّر ﷺ]

٢. جواهر الكلام، ج ٢، ص ٨٧-٨٨ و ج ٩، ص ١٥٥ و١٥٧ و١٦١.

فلامحالة يقع التعارض بين دليليهما، فإذا قدّم دليل النهي فلا موجب لتوهّم الصحّة بإتيان الفرد المنهيّ عنه، لأنّ الصحّة تدور مدار وجود الأمر أو الملاك، والأوّل مفقود في المقام على الفرض، والثاني لا كاشف عنه، إذ الكاشف عنه منحصر بالأمر بذلك الفرد بخصوصه، إذ المفروض عدم وجود إطلاق بدلي كاشف عن وجود الملاك في متعلّقه على إطلاقه، فالإتيان بالمنهيّ عنه يقع فاسداً لا محالة.

لكن هذا الفرض خارج عن محلّ الكلام، لأنّ محلّ الكلام إنّما هو فيما إذا كانت دلالة النهي على الفساد هو الموجب[1] لوقوع المعارضة بين دليلي الأمر والنهي ولتقييد متعلّق الأمر بغير ما تعلّق به النهي. ومن الواضح أنّ التعارض في مفروض الكلام لا يتوقّف على دلالة النهي على الفساد أصلاً.

وأمّا الثاني: أعني به النهي الغيري فهو على قسمين:

الأوّل: ما كان نهياً شرعيّاً أصليّاً مسوقاً لبيان اعتبار قيد عدمي في المأمور به.

الثاني: ما كان نهياً تبعيّاً ناشئاً من توقّف واجب فعليّ على ترك عبادة مضادّة له بناءً على توقّف وجود أحد الضدّين على عدم الآخر.

أمّا القسم الأوّل -أعني به النهي المسوق لبيان المانعيّة كما في النهي عن الصلاة في غير المأكول- فلا إشكال في دلالته على الفساد، بداهة أنّ المأمور به

---

١. لا يخفى أنّه لا يوجد مورد تكون فيه دلالة النهي على الفساد هي الموجبة لوقوع المعارضة بين دليلي الأمر والنهي ولتقييد متعلّق الأمر بغير ما تعلّق به النهي، وذلك لأنّ الأمر والنهي بأنفسهما متنافيان، ولا يعقل أن يكون متعلّق أحدهما متعلّقاً للآخر، وكذلك الحال في بقيّة الأحكام، فلا يكون لدلالة النهي على الفساد مساس بوقوع المعارضة بين دليلي الأمر والنهي أصلاً. وعليه فلا فرق بين النهي التحريمي والنهي التنزيهي إلّا فيما ذكر من أنّ النهي التنزيهي عن فرد ما بما أنّه متضمّن للترخيص في فعله لا ينافي إطلاق الأمر بالطبيعة بالإضافة إلى ذلك الفرد بخلاف النهي التحريمي، فإنّه ينافي الإطلاق المزبور فيوجب تقييد المأمور به بغير الفرد المنهيّ عنه لا محالة. وأمّا كون التعارض بين دليلي الأمر والنهي متوقّفاً على دلالة النهي على الفساد فلا مورد له أصلاً. [المقرّر عفي عنه]

إذا أُخذ فيه قيد عدمي فلا محالة يقع فاسداً بعدم اقترانه به، وهذا خارج عن محلّ الكلام، إذ حال هذه النواهي حال الأوامر المتعلّقة بالأجزاء والشرائط المسوقة لبيان الجزئيّة والشرطيّة فتكون دلالتها على الفساد عند عدم اقتران المأموربه بالقيد العدمي كدلالة الأوامر على الفساد عند عدم اقتران المأموربه بالقيود الوجوديّة، فكما لا خلاف ولا إشكال في دلالة الأوامر المتعلّقة بالأجزاء أو الشرائط على اعتبارها في المأموربه جزءاً أو شرطاً بالمطابقة وعلى فساد العمل الفاقد لشيء منها بالالتزام [كذلك] لا خلاف ولا إشكال في دلالة النهي الغيري على اعتبار قيد عدمي في المأموربه بالمطابقة وعلى فساد العمل الفاقد له بالالتزام.

وأمّا القسم الثاني -أعني به النهي التبعي الناشئ من توقّف واجب فعليّ على ترك عبادة، كالنهي عن الصلاة المتوقّف على تركها وجود الإزالة بناءً على كون ترك أحد الضدّين مقدّمة لوجود الآخر- فلا موجب لتوهّم دلالته على الفساد أصلاً، وذلك لما عرفته في محلّه من أنّ غاية ما يترتّب على النهي الغيري الناشئ من كون ترك متعلّقه مقدّمة للواجب الأهمّ إنّما هو عدم الأمربه فعلاً، ومن أنّه يكفي في صحّة العبادة اشتمالها على ملاك الأمر وإن لم يتعلّق بها بالفعل أمر من المولى. ومن الواضح أنّه لا يمكن استكشاف عدم الملاك من النهي الغيري المزبور، فلا موجب لفساد العبادة المنهيّ عنها بمثل هذا النهي، وقد تقدّم الكلام في الكاشف عن وجود الملاك في هذا الحال فلا حاجة إلى الإعادة.

نعم، لو بنينا على اعتبار الأمر في صحّة العبادة -كما اختاره صاحب الجواهر قدس سره- ومنعنا صحّة الترتّب لكان هذا النهي الغيري أيضاً دالّاً على الفساد، لكنّك قد عرفت فيما تقدّم صحّة القول بالترتّب وعدم اعتبار الأمر في صحّة العبادة، فلا يكون في النهي الغيري دلالة على الفساد أصلاً.

المقدّمة الثالثة: [في المراد بالعبادة المنهيّ عنها وكذا المعاملة]

أنّه لا إشكال في دخول العبادة بالمعنى الأخصّ -أعني بها الوظيفة التي شرّعت لأجل التعبّد بها- في محلّ النزاع في المقام، وأمّا العبادة بالمعنى الأعمّ كغسل الثوب وأمثاله من مقدّمات الصلاة فهي من جهة وقوعها عبادة موجبة للتقرّب بها تدخل في محلّ النزاع، فعلى القول بدلالة النهي على الفساد لا تصحّ عبادة مع النهي عنها، وأمّا من جهة آثارها الوضعيّة المترتّبة عليها ولو لم تقع عبادة -كطهارة الثوب المترتّبة على غسله بالماء- فلا يدلّ النهي عنها على فسادها قطعاً، كما لا إشكال في دخول المعاملة بالمعنى الأعمّ من العقود والإيقاعات في محلّ النزاع، إذ لا موجب لاختصاصه بالمعاملة بالمعنى الأخصّ المتوقّفة على الإيجاب والقبول كما هو ظاهر. وأمّا المعاملة بالمعنى الأعمّ الشاملة للتحجير والحيازة وأمثالهما فلم يتوهّم أحد دلالة النهي فيها على الفساد. وعليه فالمراد من المعاملة في محلّ البحث هو كلّ أمر إنشائي يتسبّب به إلى أمر اعتباري شرعي، فيكون شاملاً للعقود والإيقاعات.

المقدّمة الرابعة: [في بيان نوع التقابل بين الصحّة والفساد]

أنّ التقابل بين الصحّة والفساد ليس من قبيل تقابل الإيجاب والسلب، بداهة أنّ تقابل الإيجاب والسلب يختصّ بالعدم والوجود المحموليّين اللذين يمتنع خلوّ ماهيّة من الماهيّات من الاتّصاف بأحدهما. ومن الواضح أنّ الصحّة والفساد ليسا كذلك بل يحتاج صدقهما في الخارج إلى فرض محل قابل لهما، ولكنّه وقع الكلام في أنّ الفساد أمر عدمي ليكون التقابل بينهما من تقابل العدم والملكة، أو أنّه أمر وجودي -كنفس الصحّة- ليكون التقابل بينهما من قبيل تقابل التضادّ؟

والظاهر هو الأوّل، وذلك لأنّ اتّصاف عبادة أو غيرها بالفساد لا يحتاج إلى علّة

مقتضية له في الخارج، بل يكفي في تحقّقه انتفاء شيء ممّا اعتبر في صحّة تلك العبادة أو غيرها فلا يكون الفساد أمراً وجوديّاً.

ثمّ إنّ الصحّة قد تقابل بالفساد فيراد به اختلال الشيء من جهة أجزائه أو شرائطه المقوّمة له المستلزم لعدم ترتّب الأثر عليه بالمرّة، وقد تقابل بالعيب فيراد به اختلال الشيء من جهة أجزائه أو شرائطه الكماليّة غير الدخيلة في قوامه المستلزم لعدم ترتّب الأثر عليه على النحو الكامل.

أمّا ما يقابل الصحّة بالمعنى الثاني فلا كلام لنا فيه في المقام، وأمّا ما يقابلها بالمعنى الأوّل -أعني الفساد- فهو قد يكون في الأُمور الخارجيّة، وقد يكون في الأُمور الشرعيّة، لا كلام لنا على الأوّل، وإنّما الكلام في دلالة النهي على الفساد وعدم دلالته عليه في القسم الثاني، أعني به الأُمور الشرعيّة من عبادة أو معاملة.

ثمّ لا يخفى أنّ معروض الصحّة والفساد لا يمكن أن يكون هي الأُمور البسيطة من جميع الجهات، ولا الأُمور المركّبة التي اعتبرت موضوعاً للتكليف بل هما يتّصفان بالوجود أو العدم ليس إلّا.

أمّا عدم إمكان اتّصاف موضوع التكليف بالصحّة والفساد، فلأنّ موضوعه كالبالغ العاقل المستطيع لا تأثير له في نفس التكليف، لما عرفت في بحث الواجب المشروط من أنّ الأحكام المجعولة الشرعيّة إنّما يكون تحقّقها باعتبار الشارع وجعله إيّاها على تقدير وجود موضوعها، فوجود الموضوع في الخارج وجود لما جعل الحكم على تقدير وجوده من دون أن يكون له دخل فيه بوجه، وإلّا لزم انقلاب المجعول التشريعي مجعولاً تكوينياً وهو خلف.

وأمّا عدم إمكان اتّصاف الأُمور البسيطة بالصحّة أو الفساد، فلأنّ الأُمور البسيطة من جميع الجهات يستحيل أن تقع في الخارج تارة بنحو تترتّب عليها الآثار، وأُخرى

بنحو لا تترتّب عليها لتتّصف بالصحّة تارة وبالفساد أُخرى.

فإن قلت: قد بنيت في بحث الصحيح والأعمّ على أنّ ألفاظ العقود والإيقاعات أسام للمسبّبات دون الأسباب، ولا إشكال في أنّها أُمور بسيطة، فلو كانت الأُمور البسيطة غير قابلة للاتّصاف بالصحّة والفساد لامتنع اتّصاف العقود والإيقاعات بالصحّة تارة وبالفساد أُخرى، مع أنّه لا إشكال في صحّة اتّصافها بهما.

قلت[1]: قد ذكرنا في ذلك البحث أنّ نسبة صيغ العقود بالإضافة إلى ما يترتّب عليها كالملكيّة ونحوها ليست نسبة الأسباب التكوينيّة إلى مسبّباتها، بل نسبتها إليها نسبة الآلة إلى ذي الآلة، فليس إنشاء الملكيّة مثلاً بصيغته مغايراً لوجود الملكيّة خارجاً، بل الفرق بينهما إنّما هو الفرق بين الإيجاد والوجود -أعني به الفرق بين المصدر واسم المصدر- فالملكيّة بالمعنى المعبّر عنه باسم المصدر وإن كانت بسيطة ولا تتّصف إلّا بالوجود والعدم إلّا أنّها بالمعنى المعبّر عنه بالمصدر أعني به إنشاءها باللفظ المتّحد معه خارجاً تتّصف بالصحّة والفساد.

---

١. قد تقدّم في بحث الصحيح والأعمّ أنّه ليس إنشاء الملكيّة -مثلاً- عبارة عن إيجادها خارجاً، لما مرّ من أنّ الملكيّة الشرعيّة غير قابلة لتعلّق الإيجاد بها من غير الشارع، مع أنّ المتبايعين ربما لا يلتفتان إليها أصلاً، وأمّا الملكيّة الاعتباريّة القائمة بهما بالمباشرة فاعتبارها منهما لا يحتاج إلى سبب أو آلة، فكما أنّ نسبة العقد الصادر في الخارج إلى الملكيّة ليست نسبة الأسباب إلى مسبّباتها كذلك ليست نسبته إليها نسبة الآلة إلى ذي الآلة ولا نسبة الإيجاد إلى الوجود.

هذا، مع أنّك عرفت سابقاً أنّ الإيجاد والوجود متّحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار، فكيف يعقل أن يكون وجود اللفظ إيجادا للملكيّة مثلاً، ومع ذلك تكون الملكيّة مترتّبة على وجود اللفظ ومغايرة في الخارج.

والتحقيق أنّ اتّصاف العقود والإيقاعات بالصحّة أو الفساد إنّما هو لأجل أنّ الإمضاء الشرعي إنّما تعلّق في عالم التشريع بنحو القضيّة الحقيقيّة بالاعتبار الصادر من شخص خاصّ مع تحقّق قيود مخصوصة، ومن جملتها وجود مظهر خاصّ في مقام إبراز الاعتبار وإنشائه، فإن كان ما وقع في الخارج مصداقاً لذلك المعنى الكلّيّ المتعلّق به الإمضاء الشرعي فهو يتّصف بالصحّة وإلّا فبالفساد.

وفيما ذكرناه في تحقيق معنى الإنشاء وما به يمتاز الإخبار عن الإنشاء ما ينفعك في المقام، فراجع. [المقرّر عفي عنه]

بيان ذلك: أنّ الشارع لما اعتبر بنحو القضيّة الحقيقيّة وجود لفظ خاصّ مع قيود خاصّة إنشاء للملكيّة مثلاً وآلة لوجودها في عالم التشريع، فالصيغة الموجودة في الخارج التي أُنشئ بها الملكيّة تتّصف بالصحّة إذا وقعت مطابقة لما اعتبره الشارع إنشاء لها في عالم تشريعه، كما أنّها تتّصف بالفساد إذا لم تقع مطابقة له.

وبذلك ظهر أنّ مناط اتّصاف العقود بالصحّة والفساد هو انطباق ما اعتبره الشارع في تشريعه إنشاءً لشيء ما على ما يوجده المنشئ خارجاً وعدم انطباقه عليه.

وبما ذكرناه -من أنّ نسبة صيغ العقود إلى ما يترتّب عليها ليست نسبة الأسباب إلى مسبّباتها- قد دفعنا في البحث المزبور إشكال عدم جواز التمسّك بإطلاقات العقود والإيقاعات بناءً على كون ألفاظها أسامي للمسبّبات دون الأسباب، وقد ذكرنا أنّ ما أفاده المحقّق العلّامة الأنصاري ﷺ في مقام الجواب عن الإشكال المزبور من أنّ إمضاء المسبّبات يستلزم إمضاء الأسباب[1] لا يمكن الالتزام به، فراجع.

فتحصّل: أنّ المحلّ القابل للاتّصاف بالصحّة والفساد في الأُمور التشريعيّة إنّما هي الأُمور المركّبة من متعلّقات الأحكام والمعاملات بالمعنى الأعمّ الشامل للعقد والإيقاع ولمثل التذكية والتطهير ونحوهما، إمّا اتّصاف متعلّقات التكليف بهما فإنّما هو باعتبار ما يترتّب عليها من الأثر التكويني الإعدادي[2] فإنّها إذا وقعت في الخارج على النحو الذي تعلّق بها الأمر فهي تتّصف بالصحّة وإلّا بالفساد. وأمّا اتّصاف المعاملة

---

١. المكاسب، ص ٨٠-٨١.

٢. لا يخفى أنّه لا يتوقّف اتّصاف العبادة بالصحّة أو الفساد على كون الأحكام تابعة لما في متعلّقاتها من المصالح أو المفاسد ليكون مناط اتّصاف العبادة بالصحّة ترتّب الأثر الإعدادي على وجودها في الخارج، ومناط اتّصافها بالفساد عدم ترتّب ذلك الأثر على وجودها فيه، فالصحيح أنّ المناط في اتّصافها بالصحّة والفساد إنّما هو وجدان الفرد الموجود في الخارج لتمام الاجزاء والشرائط وفقدانه لشيء ما منها على ما يعترف به شيخنا الأُستاذ ﷺ فيما سيأتي. [المقرّر ﷺ]

بهما فهو باعتبار ما يترتّب عليها من الأثر التشريعي التوليدي لأنّها أسباب توليديّة في حكم الشارع أو العقلاء لآثار خاصّة، فإن وقعت في الخارج على النحو الذي اعتبرت به سبباً في عالم الاعتبار لما يتولّد منها بأن كانت تامّة الأجزاء والشرائط، فهي تتّصف بالصحّة وإلّا فبالفساد.

فإن قلت: إنّ ما ذكرته -من اتّصاف متعلّق التكليف بالصحّة والفساد باعتبار ترتّب أثره الإعدادي عليه وعدم ترتّبه عليه- لا يستقيم بناءً على ما مرّ في بحث الصحيح والأعمّ من عدم كون الأثر المترتّب على المأمور به متعلّقاً للأمر ولا قيداً له، فإنّه كيف يعقل مع ذلك كون ترتّبه وعدم ترتّبه عليه مناطاً للصحّة والفساد!؟

قلت: لا ملازمة بين كون الشيء باعتبار وجوده وعدمه مناطاً للصحّة والفساد وكونه مأموراً به استقلالاً أو ضمناً، وأنّ ما ادّعيته من الملازمة بين الأمرين ليس بيّنا في نفسه ولا مبيّناً في سياق الدعوى.

هذا مضافاً إلى أنّ الطبيعي الذي يتعلّق به الأمر باعتبار ما يترتّب عليه من أثره لا يتّصف بالصحّة والفساد في مقام تعلّق الأمر به، وإنّما يتّصف بهما الموجود الخارجي باعتبار انطباق المأمور به وعدم انطباقه عليه، ففي الحقيقة مناط الاتّصاف بالصحّة والفساد إنّما هو انطباق المأمور به وعدم انطباقه على الموجود الخارجي.

وأمّا ما ذكرناه من أنّ مناط اتّصاف المأتيّ به بالصحّة والفساد هو ترتّب الأثر وعدم ترتّبه عليه، فإنّما هو باعتبار استلزام ترتّب الأثر على المأتيّ به لانطباق المأمور به عليه، واستلزام عدم ترتّب الأثر عليه لعدم انطباق المأمور به عليه، فالتعبير بكون ملاك الصحّة والفساد هو ترتّب الأثر وعدمه إنّما هو عبارة أُخرى عن الانطباق المزبور وعدمه.

ثمّ إنّك بعد ما عرفت أنّ الاتّصاف بالصحّة والفساد في متعلّقات التكاليف وفي المعاملات إنّما يدور مدار الانطباق وعدمه -على ما عرفت بيانه- تعرف أنّ

تفسير الصحّة بموافقة الشريعة كما عن المتكلّمين، أو بإسقاط الإعادة والقضاء كما عن الفقهاء إنّما هو تفسير بما يهمّ كلّ طائفة منهما من آثارها، لا أنّ معنى الصحّة عند المتكلّم يغاير معناها عند الفقيه.

ثمّ إنّ في كون الصحّة والفساد أمرين انتزاعيّين كالسببيّة والجزئيّة والشرطيّة والمانعيّة، أو جعليّين كالملكيّة والزوجيّة والضمان ونحوها أقوالا، ثالثها: التفصيل بين العبادات والمعاملات بتقريب أنّ الصحّة والفساد -كما تقدّم- إنّما ينتزعان من ترتّب الأثر وعدم ترتّبه، وبما أنّ ترتّب آثار العبادة عليها أمر تكويني لا تناله يد الجعل تكون الصحّة والفساد من الأُمور الانتزاعيّة من الأمر التكويني وغير قابلين للجعل التشريعي، وأمّا المعاملات فبما أنّ ترتّب آثارها عليها إنّما هو بجعل الشارع ولو كان ذلك من جهة إمضائه لحكم العقلاء تكون الصحّة والفساد فيها من الأُمور الجعليّة.

ورابعها: التفصيل بين الصحّة الواقعيّة والظاهريّة بالالتزام بكون الصحّة الواقعيّة من الأُمور الانتزاعيّة وكون الصحّة الظاهريّة أمراً مجعولاً تشريعيّاً، وهذا هو المختار.

بيان ذلك: إنّه قد تحقّق أنّ ملاك الصحّة والفساد في العبادات هو انطباق المأمور به على المأتيّ به خارجاً وعدم انطباقه عليه، وفي المعاملات هو انطباق أسبابها على الموجود الخارجي وعدمه. ومن الواضح الضروري أنّ انطباق الكلّيّ الطبيعي على ما في الخارج وعدم انطباقه عليه أمر تكويني غير قابل للجعل التشريعي، سواء في ذلك الماهيّات الجعليّة وغيرها، فانطباق المأمور به الواقعي الأوّلي أو الثانوي أو المأمور به الظاهري على الموجود الخارجي وعدم انطباقه عليه كانطباق أسباب المعاملات على الموجودات الخارجيّة وعدم انطباقها عليها غير قابل للجعل التشريعي، كما هو الحال في انطباق الماهيّات غير الجعليّة على الموجودات الخارجيّة وعدم انطباقها عليها.

وممّا ذكرناه يظهر أنّ جعل الملكيّة وغيرها من الأحكام الوضعيّة عند صدور أسبابها الخاصّة وإن كان بيد الشارع إلّا أنّ تلك الأسباب في مقام الجعل لا تتّصف بصحّة ولا فساد، وإنّما يتّصف بهما الموجود الخارجي باعتبار انطباق تلك الأسباب وعدم انطباقها عليه في الخارج. ومن الواضح أنّ انطباقها وعدم انطباقها على شيء يستحيل تعلّق الجعل التشريعي بهما، فلا محالة تكون الصحّة والفساد في المعاملات أيضاً غير قابلة للجعل، بل بملاحظة ما ذكرناه في باب الأجزاء -من استحالة عدم كون المأمور به بالأمر الواقعي الثانوي مجزئاً عن الواقعي الأوّلي، لاستحالة الأمر بالفاقد للقيد مع بقاء اعتبار التقييد، فمن تعلّق الأمر بالفاقد يستكشف عدم اعتبار التقييد في هذا الحال- يظهر لك أنّ الصحّة في موارد الأوامر الواقعيّة الثانويّة بالنسبة إلى الأوامر الواقعيّة الأوّليّة غير قابلة للجعل أيضاً.

وأمّا الصحة والفساد في موارد الأوامر الظاهريّة بالنسبة إلى الأوامر الواقعيّة فالحقّ أنّهما مجعولان بأنفسهما قبل انكشاف الخلاف وبعده.

أمّا قبل انكشاف الخلاف فلأنّ انطباق المأمور به الواقعي على المأتيّ به في الخارج وإن كان مشكوكاً فيه ومقتضى القاعدة الأوّليّة فيه هو الاشتغال والحكم بعدم ترتيب آثار الانطباق، إلّا أنّ للشارع أن يحكم في هذا الحال بالانطباق بمقتضى أصل أو أمارة، ويتعبّد المكلّف بترتيب آثار الصحّة عملاً، كما أنّ له أن لا يحكم به بل يمضي حكم العقل بالاشتغال وعدم ترتيب آثار الانطباق. فإذا تعبّدنا بذلك كانت الصحّة -التي هي عبارة عن انطباق المأمور به على المأتيّ به- من الأحكام المجعولة، كما أنّه إذا لم يتعبّدنا به وأمضى حكم العقل بالاشتغال كان الفساد -الذي هو عبارة عن عدم الانطباق- مجعولاً له إمضاء.

وأمّا بعد انكشاف الخلاف فبما أنّ للشارع أيضاً أن يكتفي بما وقع ناقصاً ويفرضه مطابقاً للمأمور به وله أن لا يكتفي به كانت الصحّة والفساد في هذا الفرض

أيضاً مجعولين بجعل الشارع لكن حكمه بالصحّة في هذا الفرض لا يكون من الأحكام الظاهريّة الصرفة، بل يكون متوسّطاً بينها وبين الأحكام الواقعيّة الثانويّة، فمن جهة أخذ الشكّ في موضوعه يكون من الأحكام الظاهريّة، ومن جهة كونه موجباً لفراغ ذمّة المكلّف من التكليف الواقعي ولو انكشف له الخلاف بعد ذلك يكون شبيهاً بالأحكام الواقعيّة الثانويّة.

المقدّمة الخامسة: [في أنّ المنهيّ عنه مطلقاً مورد للكلام]

أنّ النزاع في دلالة النهي على الفساد يعمّ ما إذا كان هناك ما يقتضي الصحّة من إطلاق أو عموم لولا النهي، وما إذا لم يكن ذلك ولو مع قطع النّظر عن وجود النهي بحيث كان متعلّق النهي في نفسه مشكوك الصحّة والفساد لأجل شبهة موضوعيّة أو حكميّة، وكان لأجله محكوماً بالفساد ولو لم يكن هناك نهي، فالنهي عن عبادة أو معاملة بناءً على دلالته على الفساد يوجب في القسم الأوّل تقييد المطلق أو تخصيص العامّ بغير الفرد المنهيّ عنه.

وأمّا القسم الثاني فالحكم بالفساد فيه وإن كان ثابتاً في نفسه ومع قطع النّظر عن النهي أيضاً، لأنّ الأصل عدم مشروعيّة تلك العبادة وعدم ترتّب الأثر على تلك المعاملة إلّا أنّه حكم مستند إلى الأصل العملي، والنهي بناءً على دلالته على الفساد يكون دليلاً عليه ورافعاً لموضوع الأصل العملي، فلا تصل النوبة إليه.

وعليه فتخصيص المحقّق القمّيّ ﷺ محل النزاع بما إذا كان هناك ما يقتضي صحّة العبادة أو المعاملة من إطلاق أو عموم ليخرج مثل النهي عن صوم الوصال والقمار عن محلّ الكلام[1] تخصيص في غير محلّه، ولو لم يكن صرّح هو بنفسه

١. قوانين الأُصول، ج ١، ص ١٥٥.

بالمثال لمدّعاه لأمكن حمل كلامه على أنّه أراد من الاقتضاء كون الفعل في نفسه قابلاً للصحّة والفساد، فيوافق ما أفاده﵀ حينئذ ما اخترناه من أنّ النزاع المذكور يختصّ بالمورد القابل للاتصاف بالصحّة والفساد، لكن تصريحه بالمثال جعل كلامه ظاهراً فيما نسبناه إليه، وقد عرفت أنّ اعتباره في محلّ الكلام في غير محلّه.

المقدّمة السادسة: [في عدم وجود أصل في المسألة الأُصوليّة واختلاف الأصل في الفرعيّة بالنسبة إلى العبادات والمعاملات]

أنّه لا أصل يعوّل عليه في المسألة الأُصوليّة عند الشكّ في دلالة النهي على الفساد وعدمها سواء كان النزاع في دلالة النهي على الفساد لفظاً أم كان في دلالته عليه عقلاً، لأجل دعوى الملازمة بين الحرمة والفساد وعدمها.

وأمّا الأصل في المسألة الفرعيّة فيختلف بالنسبة إلى العبادات والمعاملات، لأنّ الأصل في جميع موارد الشكّ في صحّة المعاملة يقتضي الفساد، لأصالة عدم ترتّب الأثر على المعاملة الخارجيّة وبقاء متعلّقها على ما كان عليه قبل تحقّقها، من دون فرق في ذلك بين أن يكون الشكّ لأجل شبهة حكميّة أو موضوعيّة.

وأمّا العبادة[1] فإن كان الشكّ في صحّتها وفسادها لأجل شبهة موضوعيّة فمقتضى قاعدة الاشتغال فيها هو الحكم بفساد المأتيّ به وعدم سقوط أمرها، وأمّا

---

١. لا يخفى أنّ ما أفاده شيخنا الأُستاذ﵀ من التفرقة بين العبادات وغيرها ومن التفرقة بين موارد الشبهة الموضوعيّة وغيرها وإن كان صحيحاً في نفسه في الجملة إلّا أنّه أجنبيّ عمّا هو محل البحث في المقام، لأنّ محلّ الكلام إنّما هو فيما إذا شكّ في صحّة عبادة أو معاملة بعد الفراغ عن كونها منهيّاً عنها، ولا ينبغي الريب في ان مقتضى الأصل فيه هو الفساد فيما إذا كان المنهيّ عنه عبادة، لأن صحّة العبادة كما عرفت تتوقّف على وجود الأمر بها أو اشتمالها على ملاك المحبوبيّة غير مزاحم بملاك المبغوضيّة، وشيء منهما لا يكون بمتحقّق في فرض كون العبادة منهيّاً عنها كما هو ظاهر. وأمّا إذا كان المنهيّ عنه غير عبادة فإن كان هناك ما يقتضي صحّته من إطلاق أو عموم، وإلّا فالأصل يقتضي عدم ترتّب الأثر عليه، فيحكم عليه بالفساد. [المقرّر﵀]

إذا كان لأجل شبهة حكميّة فالحكم بالصحّة والفساد عند الشكّ يبتنى على الخلاف في جريان البراءة والاشتغال عند الشكّ في الجزئيّة أو الشرطيّة أو المانعيّة[1].

هذا كلّه بحسب ما تقتضيه القاعدة الأوّليّة، وأمّا بالنظر إلى القواعد الثانويّة الحاكمة على القواعد الأوّليّة فربما يحكم بصحّة العبادة أو المعاملة عند الشكّ فيها بقاعدة الفراغ أو التجاوز أو الصحّة أو غير ذلك.

[الكلام يقع في مقامين: العبادات والمعاملات]

إذا عرفت هذه المقدّمات فالكلام يقع في مقامين:

الأوّل: في العبادات.

والثاني: في المعاملات.

[المقام الأوّل: إمكان كون المتعلّق أحد الأمور الأربعة]

أمّا المقام الأوّل: فتوضيح الحال فيه بأن يقال: إنّ النهي تارة يتعلّق بذات العبادة، وأُخرى بجزئها، وثالثة بشرطها، ورابعة بوصفها الملازم لها أو الخارج عنها.

أمّا النهي عن ذات العبادة بذاتها أو بواسطة أحد هذه الأُمور -بحيث يكون ذلك واسطة في ثبوت تعلّق النهي بذاتها- فالحقّ أنّ النهي يدلّ على فسادها.

[في دفع الشبهات الواردة في المقام قبل الاستدلال]

وقبل الاستدلال على ذلك لا بأس بدفع الشبهات التي ربما تورد في المقام.

---

١. هذا إنّما يصحّ فيما إذا كان الشكّ في صحّة العبادة وفسادها ناشئاً من الشكّ في اعتبار شيء فيها جزء أو شرطاً.

وأمّا إذا كان الشكّ المزبور ناشئاً من الشكّ في أصل مشروعيّة العبادة مع عدم دليل على مشروعيّتها، فمقتضى الأصل فيه أيضاً هو الفساد، والوجه فيه ظاهر. [المقرّر قدس سره]

الأُولى: أنّه كيف يعقل تعلّق النهي بالعبادة مع أنّ فرض كونها عبادة يستلزم فرض كونها مقرّبة، وفرض تعلّق النهي بها يستلزم فرض كونها مبعّدة، و يستحيل كون شيء واحد في آن واحد مقرّباً ومبعّداً معاً!؟

والجواب عنها هو: ما أشرنا إليه سابقاً من أنّ المراد من العبادة في المقام هو العمل الذي لو شرّع لكان تشريعه لأجل التعبّد به وكان أمره تعبّدياً، أو العمل الذي كان بحسب ذاته عبادة كالسجود والركوع وأمثالهما، والشبهة المزبورة إنّما نشأت من تخيّل أنّ المراد من العبادة المنهيّ عنها هو ما يكون عبادة مقرّبة بالفعل مع أنّ الأمر ليس كذلك، لضرورة استحالة تعلّق النهي بمثل ذلك.

الثانية: أنّ العبادة وإن فرض تعلّق النهي بها إلّا أنّ فسادها لا يستند إلى النهي أبداً، لأنّ الفساد إنّما يترتّب على عدم مشروعيّة العبادة ولو مع قطع النّظر عن تعلّق النهي بها، فلا يكون للنهي أثر في فسادها أصلاً.

والجواب عنها: إنّ فساد العبادة في فرض عدم تعلّق النهي بها إنّما يكون مستنداً إلى الأصل العملي، وهي أصالة عدم مشروعيّتها عند الشكّ فيها، وأمّا في فرض تعلّق النهي بها فالفساد إنّما يكون مستنداً إلى الدليل عليه، الرافع لموضوع الأصل العملي أعني به الشكّ، فالفساد في فرض وجود النهي يستند إليه لا محالة.

الثالثة: أنّ النهي عن العبادة من جهة النهي عن جزئها أو شرطها أو وصفها وإن كان أمراً معقولاً إلّا أنّه يستحيل تعلّق النهي بها بذاتها، وأمّا ما ذكر مثالاً لذلك من صوم الوصال أو صوم الحائض ونحوهما فهو غير صحيح، لأنّ النهي في هذه الموارد أيضاً متعلّق بخصوصيّة من خصوصيّات العبادة لا بذاتها.

والجواب عنها: أنّ الخصوصيّة التي بها تتخصّص العبادة على نحوين:

أحدهما: ما لا يكون موجباً لانقسام العبادة إلى نوعين أو صنفين، بل يكون أمراً آخر

مقارناً لها وموجباً لتشخّصها به كالنظر إلى الأجنبيّة في الصلاة ونحو ذلك، والنهي في هذا القسم لا بدّ[1] من أن يتعلّق بتلك الخصوصيّة دون ذات العبادة، والوجه فيه ظاهر

وثانيهما: ما يكون موجباً للانقسام المزبور، فإذا تعلّق النهي بخصوص نوع أو صنف من العبادة كان هذا النوع أو الصنف منهيّاً عنه بذاته لا محالة.

والظاهر أنّ خصوصيّة صوم الوصال وصوم الحائض من القسم الثاني، فإنّ المكلّف هو الركن الأعظم في تشريع الحكم وجعله، وباختلافه يختلف ذات العبادة حسناً وقبحاً، فربما تكون عبادة محبوبة من شخص وتكون مبغوضة من شخص آخر فالصوم الصادر من الحائض نوع مستقلّ في قبال الصوم الصادر من غيرها، كما أنّ الزمان من مقوّمات الصوم، وباختلافه تختلف حاله حسناً وقبحاً، فيكون محبوباً في زمان ومبغوضاً في زمان آخر، فالمناقشة في أصل المثال كالمناقشة في إمكان تعلّق النهي بذات العبادة مناقشة في غير محلّها.

[في إقامة الدليل على دلالة النهي على الفساد]

وأمّا الدليل على المدّعى -أعني به دلالة النهي على الفساد- فهو أنّ النهي إذا تعلّق بذات عبادة ولو كان ذلك بواسطة أمر آخر يكون واسطة في الثبوت، فهو لا محالة يستلزم عدم الأمر بها، فإن اعتبرنا في صحّة العبادة تعلّق الأمر بها -كما اختاره صاحب الجواهر ﷺ- فدلالة النهي عن العبادة على فسادها في غاية

---

١. بل الصحيح أنّ النهي في هذا القسم قد يتعلّق بالخصوصيّة المقارنة للمأمور به لمفسدة في نفس تلك الخصوصيّة، وقد يتعلّق بالفعل المقترن بتلك الخصوصيّة لمفسدة في نفس ذلك الفعل، فيكون اقتران الفعل بتلك الخصوصيّة من قبيل الواسطة في الثبوت، لتعلّق النهي بنفس الفعل.
نعم ربما تقوم قرينة متّصلة أو منفصلة على أنّ النهي المتعلّق في ظاهر الدليل بالفعل المتخصّص دون نفس الخصوصيّة نهي عرضي، وأنّه متعلّق في الحقيقة بالخصوصيّة المقترن بها الفعل، فالخصوصيّة تكون من قبيل الواسطة في العروض دون الثبوت، وكيف كان فكل من القسمين ممكن في نفسه فلا بدّ في الحكم بتعيّنه من دلالة دليل عليه. [المقرّر ﷺ]

الوضوح، وإن اكتفينا في صحّتها باشتمالها على الملاك -كما هو المختار- فلأنّ الملاك الذي يمكن بحكم العقل أن يتقرّب بالفعل المشتمل عليه من المولى إنّما هو الملاك الذي يكون في حدّ ذاته علّة تامّة للبعث ولم يكن عدم طلب المولى على طبقه إلّا من جهة عدم قدرة المكلّف على امتثاله لأجل وجود طلب آخر أهمّ من ذلك الطلب، كما هو الحال في موارد التزاحم في مرحلة الامتثال. وأمّا الملاك المعدوم أو المغلوب لملاك النهي فكما أنّه يستحيل كونه داعياً للمولى إلى البحث يستحيل أن يكون موجباً لصحّة التقرّب بما اشتمل عليه، فإذا فرضنا أنّ إكرام العالم الفاسق ليس فيه ملاك يقتضي طلبه، أو فرضنا أنّ ملاكه مغلوب لملاك حرمته امتنع التقرّب به من المولى. وبما أنّ المفروض في المقام حرمة العبادة وأنّها تكشف كشفاً قطعيّاً عن عدم ملاك الأمر فيها أو عن كونه مغلوباً لملاك طلبه لا يصحّ التقرّب بها قطعاً.

هذا مضافاً إلى ما ذكرناه[1] في المبحث السابق من أنّ فعليّة التقرّب بما يصلح أن يتقرّب به في نفسه مشروطة عقلاً بعدم كونه مزاحماً بالقبح الفاعلي، وبما أنّ العبادة المنهيّ عنها تصدر مبغوضة ومتّصفة بالقبح الفاعلي يستحيل التقرّب بها من المولى وإن كان فيها ملاك الوجوب أيضاً.

[في دلالة النهي عن جزء العبادة على فسادها]

هذا كلّه في النهي المتعلّق بذات العبادة، وأمّا النهي عن جزء العبادة فالتحقيق أنّه يدلّ أيضاً على فسادها.

---

١. دعوى اعتبار عدم القبح الفاعلي في صحّة التقرّب بالعبادة وإن كانت قد عرفت ما فيها إلّا أنّ الصحيح في المقام هو عدم صحّة العبادة المنهيّ عنها، لاستحالة التقرّب بالمبغوض وما يصدر قبيحاً في الخارج فالعبادة المنهيّ عنها -بما أنّها بنفسها قبيحة ومبغوضة للمولى- غير قابلة لأن يتقرّب بها من المولى بالضرورة، فتقع فاسدة لا محالة. [المقرّر عفي عنه]

وتوضيح الحال فيه هو أنّ جزء العبادة إمّا أن يؤخذ فيه عدد خاصّ كالوحدة المعتبرة في السورة بناءً على حرمة القران، وإمّا أن لا يؤخذ فيه ذلك.

أمّا الأوّل -أعني به جزء العبادة المعتبر فيه عدد خاصّ- فالنهي المتعلّق به يقتضي فساد العبادة لا محالة، لأنّ الآتي به في ضمن العبادة إمّا أن يقتصر عليه فيها أو يأتي بعده بما هو غير منهيّ عنه، وعلى كلا التقديرين لا ينبغي الإشكال في بطلان العبادة المشتملة عليه، فإنّ الجزء المنهيّ عنه لا محالة يكون خارجاً عن إطلاق دليل الجزئيّة أو عمومه، فيكون وجوده كعدمه، فإن اقتصر المكلّف عليه في مقام الامتثال بطلت العبادة لفقدها جزئها، وإن لم يقتصر عليه بطلت من جهة الإخلال بالوحدة المعتبرة في الجزء، كما هو الفرض. ومن هنا تبطل صلاة من قرأ إحدى العزائم في الفريضة، سواء اقتصر عليها أم لم يقتصر، لأنّ قراءتها تستلزم الإخلال بالفريضة من جهة ترك السورة أو من جهة لزوم القران، بل لو بنينا على جواز القران لفسدت الصلاة في الفرض أيضاً، لأنّ دليل الحرمة قد خصّص دليل الجواز بغير الفرد المنهيّ عنه، فيحرم القران[1] بالإضافة إليه لا محالة.

هذا مضافاً إلى أنّ تحريم الجزء يستلزم أخذ العبادة بالإضافة إليه بشرط لا[2]

---

١. حرمة القرآن في العبادة عبارة عن اعتبار عدم اقتران جزء بمثله في صحّة تلك العبادة كما قيل باعتبار عدم اقتران سورة بمثلها في صحّة الصلاة، ومن الواضح أنّه إذا بنينا على جوازه وعدم اعتبار عدم الاقتران المزبور في صحّة العبادة لم تكن حرمة الجزء في نفسها مقتضية لبطلان العبادة ما لم يكن هناك موجب آخر للبطلان، ضرورة أنّ غاية ما يترتّب على كون جزء العبادة محرّماً ومبغوضاً هو بطلان نفسه وعدم جواز الاكتفاء به في مقام الامتثال. وأمّا بطلان أصل العبادة فلا يترتّب على حرمة الجزء المأتيّ به بوجه إلّا أن يكون هناك موجب آخر للبطلان على ما يتّضح الحال فيه إن شاء الله تعالى. [المقرّر]

٢. لا يخفى أنّ حرمة جزء العبادة لو كانت موجبة لاعتبار العبادة بالإضافة إليه بشرط لا لكانت حرمة كلّ شيء موجبة لذلك أيضاً، إذ لا فرق في هذه الجهة بين كون المنهيّ عنه من سنخ اجزاء العبادة وعدم كونه من سنخها، فلا بدّ من الالتزام ببطلان كلّ عبادة أتى في ضمنها بفعل محرّم خارجي، كالنظر إلى الأجنبيّة في الصلاة مع أنّه واضح البطلان.

سواء أتى به في محلّه المناسب له كقراءة العزيمة بعد الحمد، أم أتى به في غير محلّه كقراءتها بين السجدتين، ويترتّب على ذلك أُمور كلّها موجبة لبطلان العبادة المشتملة عليه:

الأوّل: كون العبادة مقيّدة بعدم ذلك المنهيّ عنه، فيكون وجوده مانعاً عن صحّتها، وذلك يستلزم بطلانها عند اقترانها بوجوده.

الثاني: كونه زيادة في الفريضة[1] فتبطل الصلاة بسبب الزيادة العمديّة المعتبر عدمها في صحّتها، ولا يعتبر في تحقّق الزيادة قصد الجزئيّة إذا كان المأتيّ به من جنس أحد أجزاء العمل، نعم يعتبر قصد الجزئيّة في صدقها إذا كان المأتيّ به من غير جنسه.

الثالث: خروجه عن أدلّة جواز مطلق الذكر في الصلاة، فإنّ دليل الحرمة لا

فالتحقيق أنّ حرمة شيء ما تكليفاً لا تقتضي اعتبار أيّ عبادة بالإضافة إلى ذلك الشيء بشرط لا، ضرورة أنّه لا منافاة أصلاً بين صحّة العبادة وحرمة ذلك الشيء الواقع في أثنائها، وعليه فحال الجزء المنهيّ عنه حال غيره من المحرّمات في أنّه لا يوجب فساد العبادة إذا وقع في أثنائها ما لم يكن هناك موجب آخر للبطلان. [المقرّر دام ظله]

١. لا يذهب عليك أنّ هذا الوجه كالوجه الثالث لو تمّ لاختصّ بالصلاة ولا يجري في غيرها من العبادات، مع أنّ الكلام في المقام لا يختصّ بالنهي عن جزء من أجزاء خصوص الصلاة كما هو ظاهر، على أنّه لا يتمّ شيء من الوجهين المذكورين.

أمّا الوجه الثاني فلأنّ صدق عنوان الزيادة -على ما حقّق في محلّه- يتوقّف على قصد الجزئيّة بما يؤتى به في الخارج من دون فرق بين كون المأتيّ به من سنخ أجزاء العمل وكونه من غير سنخها. نعم في خصوص السجود والركوع لا يتوقّف صدق العنوان المزبور على القصد المذكور لورود النصّ بذلك في السجود والقطع بعدم الفرق بينه وبين الركوع من هذه الجهة، وعليه فالجزء المحرّم ما لم يقصد به جزئيّته للصلاة لا يتحقّق به عنوان الزيادة المترتّب عليه بطلانها.

وأمّا الوجه الثالث: فلأنّه لا دليل على بطلان الصلاة بالذكر المحرّم، وإنّما الدليل قد دلّ على بطلانها بكلام الآدميّين والذكر المحرّم ليس منه على الفرض.

فالتحقيق أنّه لا تبطل الصلاة بإتيان الجزء المحرّم إلّا فيما ورد النهي عنه في خصوص الصلاة المستفاد منه مانعيّته عن صحّتها وفيما أتى به بقصد كونه جزء من الصلاة الموجب لتحقّق عنوان الزيادة فيها، كما عرفت. [المقرّر دام ظله]

محالة يوجب تخصيصها بغير الفرد المحرّم، فيندرج الفرد المحرّم في عموم أدلّة بطلان الصلاة بالتكلّم العمدي، إذ الخارج عن عمومها إنّما هو الذكر غير المحرّم، وما ذكرناه هو الوجه في بطلان الصلاة بالذكر المنهيّ عنه.

وأمّا ما يتوهّم: من أنّ الوجه في ذلك هو دخوله في كلام الآدميّين، فهو فاسد، لأنّ المفروض أنّه ذكر محرّم، ومن الواضح أنّه لا يخرج بسبب النهي عنه عن كونه ذكراً ليدخل في كلام الآدميّين.

وأمّا الثاني -أعني به ما لم يؤخذ فيه عدد خاصّ- فقد اتّضح الحال فيه ممّا تقدّم، لأنّ جميع الوجوه المذكورة المقتضية لفساد العبادة المشتملة على الجزء المنهيّ عنه جارية في هذا القسم أيضاً، وإنّما يختصّ القسم الأوّل بالوجه الأوّل منها.

[في النهي عن شرط العبادة أو وصفها]

وأمّا النهي عن شرط العبادة أو وصفها فإن رجع إلى النهي عن نفس العبادة كان حكمه حكمه، وذلك مثل النهي عن الإجهار بالقراءة، الراجع إلى النهي عن القراءة الجهريّة في الحقيقة، لأنّ القراءة الجهريّة بما أنّها حصّة خاصّة من مطلق القراءة كان النهي عن الإجهار بها نهياً عن نفس تلك الحصّة الخاصّة، فهو يندرج في باب النهي عن جزء العبادة إذا كانت القراءة جزءاً لها وفي باب النهي عن نفس العبادة إذا كانت القراءة بنفسها عبادة مستقلّة، وأمّا في غير ذلك فلا موجب لفساد العبادة بالنهي عن شرطها أو وصفها، لعدم سراية النهي عنهما إليها بوجه أصلاً، وهذا ظاهر في النهي عن الوصف.

وأمّا في النهي عن الشرط فلأنّ شرط العبادة الذي تعلّق به النهي إنّما هو المعنى المعبّر عنه باسم المصدر، وأمّا المتعلّق للنهي فهو المعنى المعبّر عنه

بالمصدر[١] فما هو متعلّق النهي ليس شرطاً للعبادة، وما هو شرط لها لم يتعلّق به النهي.

مثلاً: الصلاة مشروطة بالتستّر، فلو فرضنا حرمة لبس خاصّ، فإن لم يكن النهي عنه نهياً عن الصلاة معه فهو لا يوجب بطلانها، لفرض مغايرة متعلّقه لها، فيكون حاله حال النظر إلى الأجنبيّة في أثناء الصلاة.

ومنه ظهر بطلان تقسيم الشرط إلى تعبّدي كالطهارات الثلاث، وغير تعبّدي كالتستّر ونحوه، لأنّ شرط الصلاة إنّما هي الطهارة المراد بها معنى اسم المصدر، المقارنة معها زماناً. وأمّا الأفعال الخاصّة من الوضوء والتيمّم والغسل فهي بنفسها ليست شرطاً للصلاة، وإنّما هي محصّلة لما هو شرطها[٢] فما هو عبادة -أعني بها نفس الأفعال- ليس شرطاً للصلاة، وما هو شرط لها -أعني به نفس الطهارة- فهو ليس بعبادة، بل حاله حال بقيّة الشرائط في عدم اعتبار قصد القربة فيها. ولذلك يحكم بصحّة صلاة من صلّى غافلاً عن الطهارة فانكشف كونها مقترنة بها.

فتلخّص أنّ حال الشرائط حال بقيّة الأوصاف في أنّ النهي عنها لا يوجب فساد المشروط أو المتّصف بها ما لم يكن النهي عنها نهياً عن نفس المشروط أو المتّصف بها، وأمّا فيما إذا كان كذلك فلا إشكال في فساد العبادة كما عرفت.

---

١. قد عرفت فيما تقدّم أنّ المعنى المعبّر عنه باسم المصدر لا يغاير المعنى المعبّر عنه بالمصدر إلّا بالاعتبار وأنّهما أمر واحد وجوداً وخارجاً، وعليه فلا يعقل كون أحدهما مأموراً به والآخر منهياً عنه، فلا مناص من الالتزام بكون النهي المتعلّق بالشرط موجباً لكون التقيّد بالشرط المأمور به في ضمن الأمر بالمقيّد متقيّداً بغير الفرد المحرّم، ضرورة أنّ المأمور به لا بدّ من أن يكون مغايراً في الوجود للمنهيّ عنه في الخارج، فالعبادة المقترنة بالشرط المنهيّ عنه لا تكون ممّا تنطبق عليه الطبيعة المأمور بها، فتقع فاسدة لا محالة، ولا يفرق في ذلك بين كون الشرط عباديّاً وكونه غير عبادي كما هو ظاهر. [المقرّر عفي عنه]

٢. هذا هو المعروف بين الأصحاب، ولكن لا يبعد أن تكون الطهارة عنواناً منطبقاً على نفس الغسل والوضوء والتيمّم، ويكون اشتراط الصلاة بها -مثلاً- من قبيل اشتراط العبادة بالشرط المتقدّم، وتحقيق الحال في ذلك موكول إلى محلّه. [المقرّر عفي عنه]

تنبيه: [في صور مانعيّة شيء عن صحّة الصلاة]

ذكر جملة من المحقّقين أنّ كون شيء مانعاً من صحّة العبادة واعتبار عدمه فيها يتصوّر بأحد وجوه:

الأوّل: أن تكون المانعيّة مستفادة من النهي الغيري الدالّ عليها، نظير التقييد بالقيود الوجوديّة المدلول عليه بالأوامر الغيريّة.

الثاني: أن تكون المانعيّة مستفادة من النهي النفسيّ الدالّ على حرمة العبادة، كالنهي عن الصلاة في الحرير بناءً على عدم كونه نهياً غيريّاً.

والوجه في استفادة المانعيّة من النهي النفسيّ وتقييد المأمور به بعدم تحقّقه في ضمن ما تعلّق به النهي هو: ما أشرنا إليه مراراً من أنّ إطلاق متعلّق الوجوب لحصّة خاصّة ينافي الحرمة المتعلّقة بها، سواء في ذلك كون الإطلاق شموليّاً وكونه بدليّاً، فإذا قدّم دليل الحرمة كما هو المفروض كان موجباً لتقييد إطلاق المأمور به، فلا محالة يختصّ الأمر بغير الحصّة المنهيّ عنها.

الثالث: أن تكون المانعيّة ناشئة من التزاحم وعدم قدرة المكلّف على امتثال الخطابين معاً.

أمّا القسم الأوّل: فلا إشكال فيه في أنّ مقتضى إطلاق الدليل الدالّ على المانعيّة هي المانعيّة الواقعيّة المطلقة، فلا ترتفع بالجهل أو النسيان أو الاضطرار إذ حال القيد العدمي على هذا هو حال القيود الوجوديّة، والأصل الأوّلي فيها يقتضي كون التقييد بها واقعيّاً ومطلقاً لجميع أحوال المكلّف، ولازم ذلك عدم جواز الاكتفاء بغير التقييد مطلقاً إلّا إذا قام دليل بالخصوص على الإجزاء.

وأمّا الشكّ في المانعيّة وعدمها في هذا القسم فحكمه يبتنى على اختيار البراءة أو الاحتياط في بحث الأقلّ والأكثر الارتباطيّين.

وأمّا القسم الثالث: فلا إشكال في أنّ الموجب للتقييد فيه هو تنجّز خطاب الأهمّ وكونه موجباً لعجز المكلّف عن امتثال خطاب المهمّ، فما لم يتنجّز خطاب الأهمّ لا موجب للتقييد وإن كان هناك التكليف بالأهمّ ثابتاً في الواقع كما في موارد الجهل والنسيان، فعند الشكّ في وجود التكليف بالأهمّ يقطع بعدم وجود المزاحم للتكليف بالمهمّ إذا كان الشكّ المزبور مورداً لجريان البراءة عقلاً أو نقلاً، فجريان الأصل في هذا القسم يرفع موضوع التقييد واقعاً. ولا ينافي ذلك وجود التكليف في الواقع، لعدم كونه مزاحماً للتكليف الفعلي ما لم يكن واصلاً إلى المكلّف وشاغلاً له بامتثاله عن امتثال غيره.

وأمّا القسم الثاني: فهو متوسّط بين القسمين.

توضيحه: أنّ الموجب للتقييد فيه هي فعليّة الحرمة ومضادّتها لإطلاق الوجوب، فإذا كانت الحرمة موجودة في الواقع ولو مع عدم تنجّزها على المكلّف كما في موارد الجهل أو النسيان كان التقييد باقياً على حاله، لعدم ارتفاع موجبه بالجهل أو النسيان، فيكون حال هذا القسم حال القسم الأوّل من هذه الجهة.

وأمّا إذا لم تكن الحرمة ثابتة في الواقع بل كانت ساقطة بعروض اضطرار ونحوه فربما يقال فيه بسقوط اعتبار التقييد أيضاً، لانتفاء موجبه لأنّ المفروض أنّ الموجب للتقييد إنّما هي فعليّة الحرمة ومضادّتها لإطلاق المأمور به، فإذا سقطت بالاضطرار ونحوه كان التقييد بلا موجب.

وعلى ذلك يترتّب أنّه إذا شكّ في المانعيّة لأجل الشكّ في الحرمة النفسيّة كان الحكم فيه هو الرجوع إلى البراءة ولو بنينا على الاشتغال في الشكّ في الأقلّ والأكثر الارتباطيّين، وذلك لأنّ الشكّ في المانعيّة في مفروض الكلام بما أنّه مسبّب عن الشكّ في الحرمة النفسيّة، فجريان البراءة عنها يرتفع موضوع الشكّ في المانعيّة فلا يبقى مجال لحكم العقل بالاشتغال.

ومن هنا ذهب جماعة -ممّن لا يجوز الصلاة فيما يشكّ في كونه من أجزاء ما لا يؤكل لحمه- إلى جواز الصلاة في ما يشكّ في كونه ذهباً أو حريراً.

ولكن التحقيق يقتضي فساد القول المزبور[1] وفساد ما رتّبوه عليه.

أمّا فساد القول بسقوط اعتبار التقييد عند سقوط الحرمة باضطرار ونحوه، فلأنّ المانعيّة -أعني بها تقييد إطلاق المأمور به بغير الحصّة المنهيّ عنها- لو كانت في طول الحرمة ومترتّبة عليها لتمّ ما ذكروه من ارتفاعها بارتفاع موجبها أعني به الحرمة، لكن الأمر ليس كذلك، فإنّ إطلاق المأمور به وشموله لحصّة خاصّة وإن كان يضادّ حرمتها فلا بدّ من رفع اليد عنه في فرض كونها محرّمة إلّا أنّك عرفت فيما تقدّم أنّ وجود أحد الضدّين لا يكون علّة لعدم الضدّ الآخر وفي مرتبة سابقة عليه، بل هما متلازمان، فإذا سقط أحدهما لموجب يقتضيه من اضطرار ونحوه، فلا موجب لسقوط الملازم الآخر.

وبالجملة إذا كان دليل النهي يقتضي حرمة متعلّقه وتقييد متعلّق الأمر بغير الحصّة المنهيّ عنها في عرض واحد بلا تقدّم وتأخّر بينهما، لم يكن سقوط أحدهما لعارض ملازماً لسقوط الآخر.

هذا مضافاً إلى أنّه لا يترتّب على الاضطرار ونحوه إلّا سقوط نفس التكليف، وأمّا الملاك المقتضي لجعله لو لم يكن هناك مانع منه فهو بعد على حاله، فلا محالة يقع التزاحم بينه وبين ملاك الأمر، وبما أنّ المفروض غلبة ملاك النهي وكونه أقوى من ملاك الأمر لا يمكن التقرّب من المولى بما يشتمل عليه، فيبقى التقييد المستفاد من النهي باقياً على حاله، كما كان الأمر كذلك فيما إذا لم يكن الخطاب ساقطاً.

اللّهمّ إلّا أن يقال: إنّ سقوط الخطاب إن كان مستنداً إلى العجز العقلي وحكم

---

١. تقدّم الكلام في صحّة هذا القول عن قريب وبيّنّا هناك أنّها لا تتوقّف على كون وجود أحد الضدّين في مرتبة سابقة على عدم الآخر، كما ذكرنا أنّ الملاك الذي لا يكون مؤثّراً في مبغوضيّة فعل في نظر المولى لا يمنع من التقرّب بذلك الفعل إذا كان مشتملاً على ملاك المحبوبيّة بالفعل. [المقرّر ﷺ]

العقل باستحالة طلب غير المقدور، فالأمر كما ذكر من أنّ سقوط الحرمة لا يكون كاشفاً عن انتفاء الملاك. وأمّا إذا استند ذلك إلى الدليل الشرعي كما في موارد الاضطرار والنسيان فلا محالة يكشف ذلك الدليل عن اختصاص الحكم من أوّل الأمر بغير تلك الموارد، فلا كاشف عن وجود الملاك فيها ليكون مزاحماً لملاك الأمر، وعليه يكون ارتفاع الحرمة ملازماً لانتفاء اعتبار التقييد أيضاً.

وأمّا فساد ما رتّبوه عليه، فلأنّ الشكّ في المانعيّة بناءً على تسليم كون المانعيّة مترتّبة على الحرمة وإن كان مسبّباً عن الشكّ فيها إلّا أنّه ليس كلّ أصل يجري في السبب يكون حاكماً على الأصل الجاري في المسبّب، بل يختصّ ذلك بما إذا كان المشكوك بالشكّ المسبّبي من الآثار الشرعيّة للمشكوك بالشكّ السببي وكان الأصل الجاري في السبب ناظراً إلى إلغاء الشكّ في المسبّب، كما إذا غسل ثوب متنجّس بماء مسبوق بالكرّية وشكّ في بقائها فأصالة بقاء الكرّية رافعة للشكّ في نجاسة كلّ ما غسل به، وما نحن فيه ليس من هذا القبيل، لأنّ كون لبس الحرير أو الذهب مانعاً عن صحّة الصلاة إذا كان مترتّباً على حرمته الذاتيّة التي لا ينافيها عروض الحلّية لعارض كاضطرار ونحوه لم تكن أصالة البراءة الجارية لإثبات تعيين الوظيفة العمليّة متكفّلة لارتفاع الحرمة الذاتيّة [ناظرة إلى إلغاء الشكّ في المانعيّة] لتكون حاكمة على أصالة الاشتغال الجارية عند الشكّ في المانعيّة على الفرض.

وهذا نظير حرمة أكل لحم الحيوان المترتّب عليها فساد الصلاة إذا وقعت في شيء من أجزائه، فإنّ المراد من تلك الحرمة هي الحرمة الذاتيّة الثابتة لمعروضها بعنوانه الأوّلي التي لا ينافيها عروض الحلّية بالاضطرار ونحوه، فإذا اضطرّ المكلّف إلى أكل لحم الأرنب -مثلاً- لم تجز الصلاة في أجزائه، لأنّ المانع على الفرض إنّما هي الحرمة الذاتيّة، وهي لا ترتفع باضطرار ونحوه وإنّما ترتفع به الحرمة الفعليّة.

وعليه فإذا شككنا في حلّية لحم حيوان وحرمته فأصالة الإباحة وإن كانت موجبة فعلاً للترخيص العملي في أكله، وعدم تنجّز الحرمة الواقعيّة على تقدير ثبوتها، وترتيب جميع آثار الحلّية الواقعيّة عليه ما دام الشكّ باقياً إلّا أنّها لا توجب ارتفاع الحرمة الذاتيّة لترتفع به المانعيّة المترتّبة عليها.

نعم إذا كانت المانعيّة مترتّبة على الحرمة الفعليّة دون الذاتيّة كان الأصل الرافع للحرمة رافعاً للشكّ في المانعيّة وحاكماً على الأصل الجاري فيها.

[المقام الثاني: في النهي النفسي عن المعاملات]

وأمّا المقام الثاني -أعني به النهي عن المعاملات- فتوضيح الحال فيه بأن يقال: إنّ النهي إذا تعلّق بمعاملة وكان نهياً غيريّاً مسوقاً لبيان المانعيّة فلا إشكال في دلالته على الفساد، سواء تعلّق بسبب خاصّ فدلّ على تقييد السبب الممضى عند الشارع بعدم تلك الخصوصيّة، أم تعلّق بالمسبّب عن ذلك السبب فدلّ على عدم ترتّبه عليه بالمطابقة وعلى تقييد السبب الممضى عنده بعدم تلك الخصوصيّة بالالتزام.

[في تقسيم متعلّق النهي التحريمي النفسي]

وأمّا إذا كان النهي نهياً تحريميّاً نفسيّاً فهو تارة[1] يكون متعلّقاً بالسبب -أعني به

---

١. قد عرفت فيما تقدّم أنّه لا سببيّة في باب إنشاء العقود والإيقاعات أصلاً كما عرفت أنّه لا معنى لأن يكون النهي متعلّقاً بالمعنى المعبّر عنه بالمصدر تارة، وبالمعنى المعبّر عنه باسم المصدر أُخرى.
فالتحقيق: في هذا المقام أن يقال: إنّ هناك ثلاثة أُمور:
أحدها: اعتبار الملكيّة مثلاً القائم بمن بيده الاعتبار أعني به الشارع.
وثانيها: اعتبار الملكيّة القائم بالمتبايعين مثلاً مع قطع النظر عن إمضاء الشارع له وعدم إمضائه له.
وثالثها: إظهار المتبايعين في مفروض المثال اعتبارهما النفساني بمظهر خارجي من لفظ أو غيره.
اما الاعتبار القائم بالشارع فهو غير قابل لتعلّق النهي به ليقع الكلام في دلالته على الفساد وعدم دلالته عليه، ضرورة أنّ الاعتبار القائم بالشارع خارج عن تحت قدرة المكلّف واختياره فكيف يعقل تعلّق النهي به،

إيجاد المعاملة بما هو إيجاد لها من دون أن يكون نفس ما يوجد في الخارج مبغوضاً للمولى- وهذا كالنهي عن البيع وقت النداء أو حين الاشتغال بالصلاة. وأُخرى يكون متعلّقاً بالمسبّب -أعني به نفس ما يوجد في الخارج ويصدر من المكلّف- وهذا كالنهي عن بيع آلات اللهو والقمار ونحوهما.

وبعبارة أُخرى النهي التحريمي النفسيّ قد يتعلّق بإنشاء معاملة بما هو إنشاء بنحو يساوق معنى المصدر، وقد يتعلّق بنفس المنشأ بنحو يساوق معنى اسم المصدر.

[في أنّ الحقّ هو التفصيل بين كون متعلّق النهي هو السبب أو المسبّب بالالتزام بالفساد في الثاني دون الأوّل]

والحقّ في المقام هو التفصيل بين النهي المتعلّق بالسبب فلا يدلّ على الفساد، والنهي المتعلّق بالمسبّب فيدلّ عليه.

فإذا فرض في مورد أنّ الاعتبار المزبور مبغوض له لم يصحّ نهي المكلّف عنه بل الشارع بنفسه لا يوجد مبغوضه، وهذا ظاهر لا يكاد يخفى.

وأمّا الاعتبار القائم بالمتبايعين مثلاً فهو وإن كان قابلاً لتعلّق النهي به إلّا أنّه لا يدلّ على عدم إمضاء الشارع له، لأنّ سلب القدرة عن المكلّف في مقام التكليف لا يستلزم حجر المالك وعدم إمضاء اعتباره على تقدير تحقّقه في الخارج، لأنّ النهي إنّما يتكفّل بإظهار الزجر عن تحقّق متعلّقه في الخارج من دون تعرّض لإمضائه على تقدير تحقّقه وعدم إمضائه، فإذا كان لدليل الإمضاء إطلاق بالإضافة إلى الفرد المنهيّ عنه لم يكن مانع من الأخذ به أصلاً.

ومن هنا يظهر أنّه لا وجه لقياس شيخنا الأُستاذ﵀ تعلّق النهي بمعاملة بموارد ثبوت الحجر عنها شرعاً لأجل تعلّق حقّ الغير بالمال الواقع عليه المعاملة أو لغير ذلك من أسباب الحجر.

وأمّا النهي المتعلّق بذات ما يكون به إظهار الاعتبار من المتبايعين كالنهي عن البيع المنشأ باللفظ أثناء الاشتغال بصلاة الفريضة أو النهي المتعلّق بمظهر الاعتبار المزبور بما هو مظهر، فعدم دلالتهما على عدم كون الاعتبار النفسانيّ القائم بالمتبايعين ممضى عند الشارع ظاهر لا سترة عليه.

فالصحيح أنّ حرمة المعاملة لا تدلّ على فسادها مطلقاً، نعم إذا كان النهي عن معاملة ما ظاهراً في كونه في مقام الردع عنها وعدم إمضائها، كان دالّاً على فسادها مطلقاً إلّا أنّ ذلك خارج عمّا هو محلّ الكلام بين الأعلام. وبما ذكرناه في تحقيق الحال في المقام يظهر ما في كلمات الأعاظم من الخلط والاضطراب، والله هو الهادي إلى سواء السبيل. [المقرّر﵀]

[في بيان دلالة النهي عن المسبّب على فساد المعاملة]

أمّا عدم دلالة تعلّق النهي بالسبب على فساد المعاملة، فلأنّ مبغوضيّة الإنشاء في المعاملة بما هو فعل من افعال المكلّف لا تستلزم عدم ترتّب أثر المعاملة عليها بوجه، ضرورة أنّه لا منافاة بين حرمة إنشاء البيع وقت النداء -مثلاً- وحكم الشارع بترتّب أثره عليه في الخارج فيحتاج إثبات الفساد حينئذ إلى قيام دليل آخر عليه غير النهي، وهو مفقود على الفرض.

[في بيان الأمور الثلاثة اللازمة في صحّة المعاملة]

وأمّا دلالة تعلّق النهي بالمسبّب على فساد المعاملة، فلأنّ صحّة المعاملة تتوقّف على ثلاثة أُمور:

الأوّل: كون كلّ من المتعاملين مالكاً للعين أو بحكمه ليكون أمر النقل بيده ولا يكون أجنبيّاً عنه.

الثاني: أن لا يكون محجوراً عن التصرّف فيها من جهة تعلّق حقّ الغير بها أو لغير ذلك من أسباب الحجر ليكون له السلطنة الفعليّة على التصرّف فيها.

الثالث: أن يكون إيجاد المعاملة بسبب خاصّ وآلة خاصّة، وعلى ذلك فإذا فرض تعلّق النهي بالمسبّب وبنفس الملكيّة المنشأة مثلاً كما في النهي عن بيع المصحف والعبد المسلم من الكافر كان النهي معجّزاً مولويّاً للمكلّف عن الفعل ورافعاً لسلطنته عليه، فيختلّ بذلك الشرط الثاني المعتبر في صحّة المعاملة، أعني به كون المكلّف مسلّطاً على المعاملة في حكم الشارع، ويترتّب على ذلك فساد المعاملة لا محالة.

[فيما يترتّب على اعتبار أُمور لازمة في صحّة المعاملة]

وعلى ما ذكرناه يترتّب تسالم الفقهاء على فساد الإجارة على الواجبات

المجانية[1]، فإنّ المكلّف بعد خروج العمل عن سلطانه لكونه مملوكاً له -تبارك وتعالى- لا يمكنه تمليكه من الغير بإجارة ونحوها، وحكمهم ببطلان [بيع] منذور الصدقة[2]، فإنّ المكلّف بنذره يكون محجوراً عن كلّ ما ينافي الوفاء بنذره، فلا تنفذ تصرّفاته المنافية له، وحكمهم بفساد معاملة خاصّة إذا اشترط في ضمن عقد خارجي عدمها، كما إذا باع زيد داره واشترط على المشتري عدم بيعها من عمرو، فإنّ الشرط المزبور لوجوب الوفاء به يجعل المشتري محجوراً من البيع المزبور، فلا يكون نافذاً إلى غير ذلك من الموارد المشتركة مع المقام في الملاك، أعني به استلزام نهي المولى عن معاملة حجر المكلّف عنها المترتّب عليه فساد تلك المعاملة، وعدم ترتّب الأثر عليها شرعاً.

فإن قلت: إنّ ألفاظ المعاملات بما أنّها أسام للصحيحة لا بدّ من أن يكون

---

١. بطلان الإجارة في هذه الموارد مستند إلى العلم الخارجي بلزوم الإتيان بالواجب في هذه الموارد مجاناً وبلا عوض، وإلّا فكون العمل مملوكاً لله تعالى نحو ملك يغاير نحو الملك الاعتباري لا يستلزم بطلان الإجارة، وإلّا لزم بطلانها فيما كان متعلّقها متّصفاً بالوجوب شرعاً في جميع الموارد مع أنّه واضح البطلان. [المقرّر ﷺ]

٢. لا يخفى أنّ بيع منذور الصدقة إذا لم يكن النذر من نذر النتيجة ليس ممّا تسالم الفقهاء على بطلانه، بل هو محلّ الخلاف بينهم.

نعم، إذا كان النذر من نذر النتيجة مع كون النذر مطلقاً وغير مشروط بشيء، أو مع فرض حصول المعلّق عليه في الخارج بطل البيع، لانتقال المال معه إلى المنذور له على الفرض، فيكون بيع الناذر له بيعاً لغير ملكه فيلحقه حكمه.

والتحقيق: أنّ وجوب الوفاء بالنذر لا ينافي إمضاء البيع وصحّته، إذ لا منافاة بين لزوم إبقاء المال بمقتضى التزام الناذر به بالدلالة الالتزاميّة وصحّة البيع على تقدير تحقّقه في الخارج، غاية الأمر أنّه يترتّب على البيع المزبور استحقاق العقاب ولزوم الكفارة، وشيء منهما لا يستلزم بطلان البيع، بل إنّ البائع إذا كان مطمئنّاً بانتقال المال إليه بعد بيعه وبعدم ترتّب مخالفة النذر على بيعه لم يلزم الحنث أيضاً ببيعه.

وكيف كان فوجوب الوفاء بالنذر تكليفاً لا يستلزم بطلان البيع المزبور أبداً، وعليه فلا وجه لما أفاده شيخنا الأُستاذ ﷺ من أنّ الناذر بنذره يكون محجوراً عن التصرّف في المال المزبور.

وممّا ذكرناه يظهر الحال فيما إذا اشترط ترك معاملة ما في ضمن عقد خارجي، لأنّ غاية ما يترتّب على الشرط المزبور هو وجوب الوفاء بالشرط بترك تلك المعاملة. وأمّا فسادها على تقدير تحقّقها فهو لا يترتّب على الشرط المزبور فلا بدّ في الحكم به من التماس دليل آخر، وإلّا فيحكم بصحّتها إن كان هناك ما يقتضي صحّتها من إطلاق أو غيره. [المقرّر ﷺ]

متعلّق النهي فيها صحيحاً حين وقوعه، وأيضاً تعلّق النهي بالمسبّب يستلزم كونه مقدوراً للمكلّف ليتمكّن من امتثاله وعصيانه، وعلى ذلك فالنهي عن المسبّب يدلّ على صحّة المعاملة ونفوذها، كما ذهب إليه المحقّق صاحب الكفاية[1] ﷺ.

قلت: قد عرفت فيما تقدّم أنّ ما يتّصف بالصحّة والفساد إنّما هي الأسباب. وأمّا المسبّبات فهي لا تتّصف بهما، بل تتّصف بالوجود أو العدم، وعليه فالنهي المتعلّق بالمسبّب لو كان متعلّقاً بما هو مسبّب في نظر الشارع وفي اعتباره، لتمّ ما ذكرت من أنّ النهي عنه يدلّ على صحّة المعاملة لا على فسادها، لكنّ الأمر ليس كذلك، ضرورة أنّ النهي إنّما يتعلّق بالمسبّب العرفي[2] المجتمع مع إمضاء الشارع وعدم إمضائه له، ومع النهي عنه وعدمه، غاية الأمر أنّ النهي عنه يقتضي حجر المكلّف عنه المستلزم لعدم إمضاء الشارع له الذي هو عبارة أُخرى عن فساد المعاملة، فالمنهيّ عنه وهو المسبّب العرفي مقدور للمكلّف قبل النهي وبعده على حدّ سواء. وفرق واضح بين عدم القدرة على إيجاد الملكيّة العرفيّة وعدم كونها ممضاة للشارع، وما يكون منافياً للنهي إنّما هو الأوّل وما ادّعينا استلزام النهي له هو الثاني.

وبالجملة ما تعلّق به النهي وإن كان لا بدّ من الالتزام بكونه مقدوراً حين وقوعه ليتمكّن المكلّف من امتثاله وعصيانه إلّا أنّ صحّته العرفيّة كافية في ذلك، وهي لاتنافي فساده شرعاً لاستلزام النهي له كما عرفت.

---

١. كفاية الأُصول، ص ٢٢٨.

٢. بل الصحيح كما عرفت أنّ النهي المتعلّق بمعاملة ما لا بدّ من أن يتعلّق بالاعتبار القائم بالمتبايعين أو بما يكون مظهراً له في الخارج، وعلى كلّ من التقديرين لا يكون النهي دليلاً على الصحّة كما لا يكون دليلاً على الفساد.

وأمّا الاعتبار القائم بالعقلاء المعبّر عنه بالمسبّب العرفي -أعني به إمضاء العقلاء الاعتبار القائم بالمتعاملين- فحاله حال الاعتبار القائم بالشارع في أنّه غير قابل لتعلّق النهي به وزجر المتعاملين عنه.

ومن ذلك يظهر ما في كلام شيخنا الأستاذ ﷺ في المقام، فتدبّر جيّداً. [المقرّر ﷺ]

[في الاستدلال بالروايات على عدم دلالة النهي على الفساد]

ثمّ إنّ هناك روايات ربما استدلّ بها على عدم دلالة النهي على الفساد، وهي الروايات الواردة في عدم نفوذ نكاح العبد من دون إذن مولاه، وأنّ صحّته موقوفة على إجازته معلّلة بأنّ العبد لم يعص الله -تبارك وتعالى- وإنّما عصى سيّده، فإذا أجاز جاز[1].

وتقريب الاستدلال بها على ذلك هو: أنّ صريح الروايات هو أنّ عصيان العبد سيّده لا يستلزم بطلان النكاح، وإنّما يوجب توقّف صحّته على إجازة مولاه. وبما أنّ عصيان السيّد يلازم عصيانه تعالى يستفاد من تلك الروايات عدم استلزام عصيانه تعالى لبطلان النكاح.

وأمّا عصيانه تعالى المستلزم لفساده بمقتضى مفهوم قوله عليه السلام: «أنّه لم يعص الله»[2] فلا بدّ من أن يراد به العصيان الوضعي، بمعنى أنّ العبد لم يرتكب ما هو غير مشروع في نفسه كالنكاح في العدّة على ما مثّل الإمام[3] عليه السلام له بذلك لئلاّ يكون قابلاً للصحّة بعد وقوعه، بل ارتكب أمراً مشروعاً في نفسه قابلاً لتعلّق الإجازة به من المولى، فيصحّ عند تعلّق الإجازة به.

وأمّا العصيان التكليفي الذي هو محلّ الكلام في المقام -فهو غير مراد من العصيان المنفيّ في الرواية قطعاً، لأنّ عصيان السيّد ملازم لعصيانه تبارك وتعالى- فلا يصحّ نفيه مع إثبات عصيانه لسيّده.

---

١. الكافي، ج ٥، ص ٤٧٨-٢و٣؛ الفقيه، ج ٣، ص ٢٨٣-١٣٤٩، و٣٥-١٦٧٥؛ التهذيب، ج ٧، ص ٣٥١-١٤٣١ و١٤٣٢؛ الوسائل، ج ٢١، ص ١١٤-١١٥، الباب ٢٤ من أبواب نكاح العبيد والاماء، الحديث ١و٢.

٢. الكافي، ج ٥، ص ٤٧٨-٢و٣؛ الفقيه، ج ٣، ص ٢٨٣-١٣٤٩، و٣٥-١٦٧٥؛ التهذيب، ج ٧، ص ٣٥١-١٤٣١ و١٤٣٢؛ الوسائل، ج ٢١، ص ١١٤-١١٥، الباب ٢٤ من أبواب نكاح العبيد والاماء، الحديث ١و٢.

٣. الكافي، ج ٥، ص ٤٧٨-٢؛ الفقيه، ج ٣، ص ٢٨٣-١٣٤٩؛ التهذيب، ج ٧، ص ٣٥١-١٤٣١؛ الوسائل، ج ٢١، ص ١١٥، الباب ٢٤ من أبواب نكاح العبيد والاماء، الحديث ٢.

[في عدم صحّة الاستدلال بالروايات على عدم دلالة النهي على الفساد]

ولكن التحقيق[1] فساد الاستدلال المذكور، لأنّ صحّته تتوقّف على أن يراد من العصيان في كلّ من الموردين معنى يغاير ما يراد منه في الآخر، وهذا خلاف الظاهر جدّاً، فالظاهر أنّ المراد من عصيان الله تعالى المستلزم للفساد بمقتضى مفهوم الرواية هو العصيان التكليفي.

وأمّا ما ذكر من تحقّق عصيانه تعالى في المقام لاستلزام عصيان السيّد له فهو وإن كان صحيحاً إلّا أنّ المنفيّ في الرواية ليس مطلق عصيانه تعالى، بل خصوص عصيانه المتحقّق بمخالفة نهيه الراجع إلى حقّه تعالى على عبيده، مع قطع النّظر عن حقوق الناس بعضهم على بعض، فيكون المتحصّل من الرواية أنّ عصيان العبد لسيّده بنكاحه من دون إذنه لوكان ناشئاً من مخالفة نهي متعلّق بذلك النكاح من

---

١. بل التحقيق أن يقال: إنّ المراد من لفظ «العصيان» الوارد في هذه الروايات هو العصيان الوضعي في كلّ من الموردين بتقريب أنّ النكاح المزبور بما أنّه كان مشروعاً في نفسه في الشريعة المقدّسة لا يكون مانع من صحّته ونفوذه إلّا عدم رضاء السيّد به وعدم إجازته له، فإذا ارتفع المانع بحصول الإجازة جاز النكاح. والوجه في ذلك أنّ نكاح العبد بغير إذن سيّده ليس من التصرّفات المحرّمة شرعاً، ولذا لو عقد العبد لغير نفسه لما احتاج نفوذه إلى إجازة سيّده قطعاً، كما ان غير العبد لو عقد للعبد لاحتاج نفوذه إلى إجازة السيّد بلا إشكال، مع أنّه لم يتحقّق في الفرض عصيان تكليفي من العبد ولا من غيره بالضرورة، فيتعيّن أن يكون المراد من العصيان في الروايات هو العصيان الوضعي، فيكون المتحصّل من الروايات -والله العالم- أنّ النكاح لو كان غير مشروع في نفسه كما إذا كان واقعاً في العدّة ونحو ذلك لكان ذلك باطلاً وغير قابل للصحة. وأمّا إذا كان في نفسه مشروعاً غاية الأمر أنّه اعتبر في صحّته ونفوذه رضاء سيّده به، كان فساده دائراً مدار عدم رضاء السيّد حدوثاً وبقاءً.

ويؤيّد ما ذكرناه أنّه لو كان العقد محرّماً لعارض -كما إذا قصد به إضرار مسلم ونحو ذلك- لما حكم بفساد العقد قطعاً، مع أنّ حرمة هذا العقد حرمة لا تقبل الارتفاع أبداً، فيكشف ذلك عن أنّ الحرمة التكليفيّة لا تستلزم فساد العقد أبداً.

فتحصّل ممّا ذكرناه أنّه كما لا تدلّ الروايات على دلالة النهي على الصحّة، كذلك لا تدلّ على دلالته على الفساد، فهي ساكتة من هذه الجهة، وقد عرفت أنّه لا دليل آخر على دلالة النهي على الفساد فالصحيح هو القول بعدم دلالته عليه في غير العبادات. [المقرّر عفي عنه]

حيث هو في نفسه، لما فيه من المفسدة المقتضية لذلك لأوجب ذلك فساده، كما في النهي عن النكاح في العدّة، لأنّ متعلّق هذا النهي مبغوض للشارع حدوثاً وبقاءً لاستمرار مفسدته المقتضية للنهي عنه.

وأمّا إذا كان عصيان العبد ناشئاً من مخالفة النهي عن التمرّد على سيّده فهو يدور مدار تمرّده عليه حدوثاً وبقاءً، فإذا رضي سيّده بما عصاه فيه ارتفع عنه النهي بقاءً، فلا يكون حينئذ موجب لفساده، ولا مانع من صحّته، فالمستفاد من الروايات هو أنّ الفساد يدور مدار النهي حدوثاً وبقاءً، فالنهي الإلهي الناشئ من تفويت حقّ الغير إنّما يوجب فساد المعاملة فيما إذا كان النهي باقياً ببقاء موضوعه، وأمّا إذا ارتفع بإجازة من له الحقّ تلك المعاملة ارتفع النهي أيضاً.

فالقول الصحيح هو: أنّ الروايات تدلّ على دلالة النهي على الفساد، وعلى أنّ صحّة المعاملة لا تجتمع مع عصيانه تعالى.

نعم، إذا كان العصيان ناشئاً من تفويت حقّ من له الحقّ توقّفت صحّة المعاملة على إجازته الموجبة لارتفاع النهي.

[في حكم تعلّق النهي بآثار المعاملة]

ومن هذا البيان ظهر أنّه لا يختصّ الحكم بصحّة المعاملة الفضوليّة الملحوقة بالإجازة بالمعاملة الواقعة على ملك الغير، بل يعمّ المعاملة الواقعة على متعلّق حقّ الغير أيضاً ولو صدرت المعاملة من العاقد على ما يملكه، خلافاً للمحقّق القمّي قدس سره حيث خصّه بما إذا وقعت المعاملة على ملك الغير[1].

هذا كلّه فيما إذا تعلّق النهي بالسبب أو بالمسبّب.

---

١. جامع الشتات، ج ١، ص ١٥٣.

وأمّا إذا تعلّق بالآثاركالنهي عن أكل الثمن ونحوه فاستكشاف الفساد عنه بنحو الإنّ في غاية الظهور.

تنبيه: [في أنّ الكلام هو في النهي الذاتي لا التشريعي]

لا يخفى أنّ جميع ما ذكرناه في دلالة النهي على الفساد وعدمها يختصّ بالنهي الذاتي.

[في حكم النهي التشريعي عن المعاملة]

وأمّا النهي التشريعي المتعلّق بمعاملة أو عبادة فتوضيح الحال فيه بأن يقال: إنّ المعاملة التي لا يعلم كونها مشروعة وممضاة عند الشارع إذا أُتي بها بقصد ترتّب الأثر عليها تشريعاً، فهي إن بقيت على ما هي عليه من الجهل بكونها مشروعة فلا إشكال في فسادها، إلّا أنّه ليس من جهة دلالة النهي على الفساد، بل من جهة أصالة عدم ترتّب الأثر عليها عند الشكّ فيه، وأمّا إذا انكشف بعد ذلك كونها مشروعة وممضاة عند الشارع وإن كان المكلّف من جهة عدم علمه بالحال قد أوقعها على وجه التشريع والمبغوضيّة، فلا وجه للقول بفسادها، وذلك لأنّ المنهيّ عنه حينئذ إنّما هو عنوان التشريع وإيقاع المكلّف المعاملة بهذا العنوان المنتفي بالعلم بكونها مشروعة.

وأمّا نفس المعاملة بذاتها فليس فيها جهة مبغوضيّة أصلاً، فلا يكون مثل هذا النهي موجباً للفساد كما عرفت.

[في حكم النهي التشريعي عن العبادة]

وأمّا العبادات: فالحقّ أنّ النهي التشريعي فيها يدلّ على فسادها مطلقاً.

وبيان ذلك يحتاج إلى مقدّمة، وهي: أنّ الأحكام العقليّة تفارق الأحكام الشرعيّة في أنّ متعلّقات الأحكام الشرعيّة هي ذوات الأفعال مع قطع النّظر عن علم المكلّف

وجهله بها، وإنّما يكون علم المكلّف طريقاً محضاً إلى الحكم الثابت لمتعلّقاتها، وهذا بخلاف الأحكام العقليّة، فإنّها لا تثبت إلّا للعناوين المعلومة بما هي كذلك، فالعلم مأخوذ فيها على نحو الموضوعيّة.

والسرّ في ذلك هو: أنّ الأحكام الشرعيّة إنّما تكون تابعة لما في متعلّقاتها من المصالح والمفاسد من دون دخل في ذلك لعلم المكلّف بها، وأمّا حكم العقل بالحسن أو القبح فليس هو إلّا بمعنى إدراكه استحقاق الفاعل المدح والثواب، أو الذمّ والعقاب. ومن الواضح أنّه لا بدّ في استحقاقهما من صدور الفعل عن قصد والتفات، فلا يكون الفعل من دون ذلك مورد الحكم العقل قطعاً.

[في تقسيم حكم العقل من حيث الملاك في موارد حكمه إلى قسمين]

ثمّ إنّه قد يكون حكم العقل في موارد العلم والجهل بالحكم الشرعي ناشئاً من ملاك واحد تشترك فيه جميع تلك الموارد، وقد يكون حكمه في موارد العلم بالحكم الشرعي ناشئاً من ملاك واقعي، وفي موارد الجهل به ناشئاً من ملاك آخر طريقي.

أمّا الأوّل: فهو كحكم العقل بقبح التشريع، فإنّ حكمه به إنّما هو من جهة كون التشريع تصرّفاً في سلطان المولى بغير إذنه، فما لم يحرز كون الحكم مشروعاً يكون إسناده إلى المولى تصرّفاً في سلطانه وافتراءً عليه، وهو قبيح.

ولا فرق في ذلك بين ما إذا علم المكلّف بعدم كون ذلك الحكم مشروعاً وما إذا شكّ في ذلك، لأنّ ملاك القبح في الصورتين أمر واحد، أعني به التصرّف في سلطان المولى بغير إذنه، ولا يبعد أن يكون حكم العقل بقبح الكذب من هذا القسم. وعليه يكون الإخبار بشيء عند عدم إحراز مطابقته الواقع كإسناد شيء إلى المولى مع عدم إحراز كونه مشروعاً محكوماً بالقبح عقلاً، سواء كان المخبر عالماً بعدم المطابقة أم كان شاكّاً فيها.

وأمّا الثاني: فهو كحكم العقل بقبح فعل ما يترتّب عليه هلاك النفس قطعاً أو احتمالاً، فإنّ حكمه بقبح ذلك الفعل في موارد إحراز تحقّق الهلكة حكم واقعي ناشئ من ملاك واقعي، أعني به حفظ النّفس، وفي موارد الشكّ فيها حكم طريقي ناشئ من الاهتمام بمراعاة الواقع. وكحكمه بقبح الإقدام على معصية المولى، فإنّ حكمه بذلك في موارد القطع بالمعصية حكم ناشئ من ملاك واقعي، أعني به التعدّي على المولى، وفي موارد الشكّ فيها -كموارد الاقتحام في الشبهة قبل الفحص أو المقرونة بالعلم الإجمالي- حكم طريقي ناشئ من ملاك التحفّظ عن الوقوع في المعصية الواقعيّة.

[في ثمرة اختلاف الأحكام العقليّة من حيث الملاك]

وتظهر الثمرة بين القسمين في جريان الأُصول العمليّة.

فالقسم الأوّل لا يجري فيه الأصل[1] فإنّه إذا شكّ في كون عمل مشروعاً كان حكم العقل بقبحه حكماً واقعيّاً محرزاً بالوجدان، لفرض أنّ موضوعه أعمّ من العلم بعدم كونه مشروعاً ومن الجهل به، فلا مجال حينئذ لجريان أصالة عدم كونه مشروعاً، إذ لا يترتّب على جريان الأصل العملي إلّا كون الحكم المترتّب على مجرى

---

١. التحقيق أنّه لا مانع من جريان الأصل في كلّ مورد كان مجرى الأصل فيه قابلاً للوضع والرفع، فيحرز بجريانه وجود ذلك الأمر القابل للوضع والرفع أو عدمه، فإذا جرت أصالة عدم مشروعيّة شيء أحرز بها عدم مشروعيّته شرعاً، فيكون حرمة التشريع حينئذ لأجل إحراز عدم المشروعيّة لا لأجل الشكّ في المشروعيّة ليكون ذلك من تحصيل الحاصل بل من أردأ أنحائه.

وأمّا دعوى: لزوم اللغويّة من التعبّد المزبور بتوهّم أنّ الأثر المرغوب المترتّب على جريان الأصل حاصل في الخارج ولو لم يكن هناك تعبّد شرعي فيكون التعبّد بعدم المشروعيّة لأجل ترتّب ذلك الأثر عليه لغواً، فهي مدفوعة بأنّ حصول الأثر في الخارج بسبب آخر غير التعبّد الشرعي على تقدير عدمه لا يوجب كون التعبّد الموجب لارتفاع ذلك السبب في الخارج لغواً، وإلّا كان التعبّد الشرعي بالإباحة الظاهريّة لغواً، لأنّ العقل يحكم في فرض عدمه بالترخيص لقبح العقاب بلا بيان.

وسيجيء، لذلك مزيد توضيح عند التكلّم في جريان أصالة عدم الحجّيّة عند الشكّ فيها في محلّه، إن شاء الله تعالى. [المقرّر ﷺ]

الأصل محرزاً تعبّداً، ومع إحرازه وجداناً -كما هو المفروض في المقام- لا يبقى مجال لجريانه، إذ لا معنى للتعبّد بما هو محرز وجداني، فإنّه تحصيل للحاصل بل هو من أردأ أنحائه كما هو واضح.

وعلى ذلك يتفرّع عدم جريان أصالة عدم الحجّيّة عند الشكّ فيها على ما سيجيء بيانه في محلّه.

وأمّا القسم الثاني فلا مانع فيه من جريان الأصل وإحراز المكلّف بسببه موضوع الحكم الواقعي أو عدمه تعبّداً، كما في موارد استصحاب الضرر أو استصحاب عدمه، فيكون استصحاب العدم حينئذ موجباً لا من المكلّف من العقاب على مخالفة الواقع، فلا يبقى معه موضوع للحكم العقلي الطريقي.

[في أنّ التشريع بالعبادة من القسم الأوّل وأنّه قبيح عقلاً وحرام شرعاً مطلقاً]

إذا عرفت ذلك فنقول: إنّ العبادة المأتيّ بها تشريعاً بما أنّها محكومة بالقبح بحكم العقل تكون محرّمة بحكم الشرع أيضاً، لقاعدة الملازمة، فتكون مبغوضة واقعاً حين وقوعها، فلا محالة تقع فاسدة وإن انكشف بعد ذلك كونها مشروعة في نفسها.

فإن قلت: إذا استقلّ العقل بقبح شيء امتنع أنّ يتعلّق به حكم شرعي مولوي فإذا حكم الشارع في مورده بحكم لزم حمله على الإرشاد، كما هو الحال في موارد حكم العقل بوجوب الطاعة وحرمة المعصية، وعليه يكون نهي الشارع عن التشريع إرشادياً لا مولوياً ليقع محرّماً ومبغوضاً. ومن الواضح أنّه إذا لم تقع العبادة محرّمة شرعاً فلا موجب لبطلانها بعد انكشاف كونها مشروعة.

قلت: ليس الميزان في عدم كون فعل قابلاً لأن يتعلّق به الحكم الشرعي المولوي هو استقلال العقل بحكم ذلك الفعل حسناً أو قبحاً، لأنّ موارد الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع -كموارد حكم العقل بقبح الظلم وحسن العدل- من

هذا القبيل، بل الميزان في ذلك هو كون حكم ذلك المورد منجعلاً تكويناً وثابتاً له بالذات، إذ كلّ ما كان كذلك لا يكون قابلاً للجعل التشريعي قطعاً، وهذا كقبح المعصية وحسن الطاعة وحجّية القطع، فإنّا قد بيّنّا سابقاً أنّ وجوب امتثال كلّ تكليف وحرمة عصيانه ينتهيان بالأخرة إلى أمر ذاتي، أعني به الحسن الثابت لنفس الإطاعة والقبح الثابت لنفس المعصية، فإنّهما ثابتان لهما بالذات، ضرورة أنّهما لو كانا منتهيين إلى وجوب آخر لدار أو تسلسل، ولأجل ذلك لا تكون الطاعة والمعصية قابلتين لتعلّق الحكم المولوي الشرعي بهما. وكذلك حجّيّة كلّ حجّة مجعولة تنتهي بالأخرة إلى حجّيّة العلم في ذاته، ضرورة أنّه لولا العلم باعتبار الشارع أصلاً أو أمارة حجّة وكون العلم حجّة في ذاته لما كان ذلك الأصل أو تلك الأمارة حجّة، فما هو حجّة تكوينيّة بالذات إنّما هو العلم، وأمّا غيره فهو ينتهي إليه في سبيل حجّيّته لامحالة، ولو انتهى العلم إلى غيره في حجّيّته لدار أو تسلسل.

[في أنّ قبح التشريع ليس على حدّ قبح العصيان]

وممّا ذكرناه يظهر أنّ قبح التشريع ليس على حدّ قبح المعصية ليكون ذاتيّاً له ومنجعلاً تكويناً، فهو حينئذ قابل لتعلّق الحكم المولوي الشرعي به، وإذا كان كذلك فبالملازمة العقليّة بين حكم العقل وحكم الشرع تستكشف من قبحه عقلاً حرمته شرعاً.

فإن قلت: سلّمنا أنّ التشريع محكوم بالحرمة الشرعيّة إلّا أنّ ما هو قبيح بحكم العقل إنّما هو نفس التشريع الذي هو من سنخ الأعمال القلبيّة، فالمحرّم حينئذ هو البناء القلبي على ثبوت حكم في الشريعة في ظرف عدم العلم به. ومن الواضح أنّ حرمة فعل قلبي لا تستلزم حرمة الفعل الخارجي ليترتّب عليها بطلانه إذا كان عبادة.

قلت: ليس الأمر كذلك، إذ التشريع ليس عبارة عن العمل القلبي المحض، لأنّه

بنفسه لا يكون تصرّفاً في سلطان المولى وافتراء عليه، بل هو داخل في باب العزم على المعصية الذي ورد في أخبار كثيرة العفو عنه، كما أنّه ليس عبارة عن نفس الفعل الخارجي بما هو بالضرورة، بل هو عبارة عن الفعل الصادر عن هذا البناء القلبي بالجري على طبقه في الخارج ولو كان ذلك بالإفتاء على طبقه، فحقيقة التشريع وإن كانت متقوّمة بالبناء القلبي إلّا أنّه جهة تعليليّة لصدق عنوان التشريع على ما يصدر من المكلّف في الخارج من عمل أو إفتاء، فمصداق التشريع إنّما هو الفعل الصادر من المكلّف وإن كان قوام كونه تشريعاً هو البناء القلبي، وعليه فما هو قبيح عقلاً وحرام شرعاً إنّما هو نفس الفعل الخارجي الصادر عن البناء القلبي.

فإن قلت: سلّمنا صدق التشريع على الفعل الخارجي وكون ذلك الفعل محكوماً بالحرمة شرعاً، ولكن مثل هذه الحرمة لا تكون مقيّدة لإطلاق المأمور به بغير هذا الفعل لتكون مستلزمة لفساده، كما كان الأمر كذلك في الحرمة الذاتيّة.

والسرّ فيه أنّ حرمة الفعل في موارد التشريع إنّما تثبت له في مرتبة عدم إحراز حكم الفعل في نفسه، فتكون هي في مرتبة متأخّرة عن مرتّبة حكم الفعل في نفسه، فلا تنافي الحرمة التشريعيّة رجحان الفعل في نفسه ليترتّب على ثبوت الحرمة تقييد متعلّق الرجحان بغير متعلقها.

قلت: نعم إنّ حرمة التشريع وإن لم تكن في مرتبة رجحان الفعل إلّا أنّك قد عرفت فيما تقدّم أنّه لا يكفي في صحّة العبادة وحصول التقرّب بها رجحانها في نفسها، بل لا بدّ مع ذلك من كونه غير مزاحم بالقبح الفاعلي[1]، وعليه فبما أنّ الفعل

---

١. قد عرفت ما في دعوى اعتبار عدم القبح الفاعلي في صحّة العبادة وحصول التقرّب بها. والتحقيق في الجواب أن يقال: إنّ رجحان الفعل في نفسه ومع قطع النظر عن قبح التشريع وإن كان ثابتاً حال التشريع أيضاً في مفروض الكلام إلّا أنّه لا يكفي في صحّة العبادة وحصول التقرّب بها، بل لا بدّ في ذلك من كون العبادة متّصفة بالرجحان الفعلي حال صدوره، فلو كان الفعل حال صدوره مبغوضاً للمولى ولو لأجل

الصادر تشريعاً يصدر من المكلّف قبيحاً ومبغوضاً لا يكون قابلاً لأن يتقرّب فاعله به وإن كان الفعل راجحاً في حدّ نفسه.

فاتّضح من جميع ما ذكرناه أنّ الحرمة التشريعيّة كالحرمة الذاتيّة في دلالتها على الفساد في خصوص العبادات إلّا أنّ جهة الدلالة فيهما مختلفة.

العوارض الخارجيّة لما أمكن التقرّب به من المولى كما هو ظاهر فلا فرق في استلزام حرمة عبادة لفسادها بين كون حرمتها ذاتيّة وكونها تشريعية.

ومن ذلك يظهر ما في كلام شيخنا الأُستاذ ﷺ في المقام. [المقرّر ﷺ]



المقصد الثالث:في المفاهيم

[مقدّمة في تفسير المفهوم والمنطوق]

وقبل الخوض في المقصود ينبغي تقديم مقدّمة، وهي: إنّا قد ذكرنا في بحث المعاني الحرفيّة إنّ لفظ «المفهوم» إنّما يطلق على شيء باعتباركونه مدركا بسيطاً عقلانيّاً، سواء وضع بإزائه لفظ أم لم يوضع، وسواء استعمل فيه لفظ أم لم يستعمل. والمفهوم بهذا المعنى يختصّ بالمفاهيم الإفراديّة المدلول عليها بموادّ الألفاظ أو بهيئاتها.

وأمّا المفهوم المقابل للمنطوق -الذي هو محلّ الكلام في المقام- فهو يختصّ بالجمل التركيبيّة. فلفظ «المفهوم» حينئذ يكون مشتركاً لفظيّاً بين المعنيين، بخلاف لفظ «المدلول» فإنّه مشترك معنوي بينهما، فيطلق على ما يستفاد من الألفاظ المفردة وعلى ما يستفاد من الجمل التركيبية بمعنى واحد.

ثمّ إنّ انفهام معنى خاصّ من لفظ مخصوص إن استند إلى وضع ذلك اللفظ بإزاء ذلك المعنى فالدلالة مطابقيّة، وإن استند إلى وضعه بإزاء معنى آخر يستلزم انفهامه من اللفظ انفهامه فالدلالة التزاميّة. وبهذا البيان تدخل الدلالة التضمنيّة في الدلالة الالتزاميّة ولا تكون قسماً آخر في قبالها، إذ اللازم في الدلالة الالتزاميّة كون

انفهام شيء لازماً لانفهام الموضوع له، كما في مثال العمى والبصر لاكون نفس ما يفهم من اللفظ لازماً لنفس الموضوع له لتخرج بذلك الدلالة التضمّنيّة عن تعريف الدلالة الالتزاميّة.

ثمّ إنّ الدلالة الالتزاميّة تنقسم إلى قسمين: لفظيّة وعقليّة، لأنّ لزوم انفهام شيء لانفهام الموضوع له إن كان بنحو اللزوم البيّن بالمعنى الأخصّ -كما في مثال الضوء والشمس أو العمى والبصر- فالدلالة لفظيّة، لعدم احتياج دلالة اللفظ حينئذ إلى مقدّمة أُخرى عقليّة. وإن كان بنحو اللزوم البيّن بالمعنى الأعمّ بأن يكون[1] الانفهام اللازم لانفهام الموضوع له محتاجاً إلى مقدّمة عقليّة خارجيّة كانفهام وجوب مقدّمة من وجوب ما يتوقّف عليها كانت الدلالة عقليّة.

ثمّ إنّ انفهام مفهوم تركيبي من جملة تركيبيّة إن استند إلى دلالة نفس الجملة في حدّ ذاتها على ذلك المعنى كانت الدلالة منطوقيّة، وإن استند إلى لزومه لانفهام منطوق الجملة بنحو اللزوم البيّن بالمعنى الأخصّ لتكون الدلالة لفظيّة كانت الدلالة مفهوميّة، وبنحو اللزوم البيّن بالمعنى الأعمّ لتكون الدلالة عقليّة كانت الدلالة سياقيّة كما في دلالة الاقتضاء والتنبيه والإشارة وغيرها من دون فرق في ذلك بين دلالة جملة واحدة على المعنى التركيبي ودلالة جملتين عليه.

والأول كما في قوله ﷺ: «كفر» في جواب من قال: هلكت وأهلكت واقعت

---

١. لا يذهب عليك ما في كلام شيخنا الأُستاذ ﷺ في المقام من خلط اللزوم البيّن بالمعنى الأعمّ باللزوم غير البيّن، فإنّ اللزوم البيّن بالمعنى الأعمّ إنّما يمتاز عن اللزوم البيّن بالمعنى الأخصّ بأنّه يكفي في اللزوم البيّن بالمعنى الأخصّ تعقل نفس الملزوم في الانتقال إلى لازمه، بخلاف اللزوم البيّن بالمعنى الأعمّ فإنّه لا يكفي فيه ذلك، بل لا بدّ فيه من تصوّر اللازم والملزوم والنسبة بينهما.
وأمّا إذا كان لزوم انفهام شيء لانفهام شيء آخر محتاجاً إلى ضمّ مقدّمة عقليّة خارجيّة فاللزوم لا يكون بيّناً أصلاً. وعليه فانفهام وجوب المقدّمة من وجوب ذي المقدّمة بما أنّه يحتاج إلى حكم العقل بثبوت الملازمة يكون من قبيل اللزوم غير البيّن. [المقرّر ﷺ]

أهلي في نهار شهر رمضان[١] فإنّه يدلّ على كون الوقاع المذكور سبباً لوجوب الكفّارة والثاني كدلالة الآيتين[٢] المباركتين على كون أقلّ الحمل ستّة أشهر.

[في أنّ النزاع في المفهوم صغرويّ لا كبرويّ]

ومن ذلك يظهر أنّ تعريف المنطوق بأنّه ما دلّ عليه اللفظ في محلّ النطق إنّما هو باعتبار كون المدلول معنى مطابقيّاً للجملة، كما أنّ تعريف المفهوم بأنّه ما دلّ عليه اللفظ لا في محلّ النطق إنّما هو باعتبار كونه مدلولاً التزاميّاً في ما إذا كان اللزوم بيّناً بالمعنى الأخصّ لتكون الدلالة على المفهوم من أقسام الدلالة اللفظيّة.

ثمّ إنّه قد ظهر ممّا ذكرناه أنّ النزاع في حجّيّة المفهوم وعدمها إنّما هو نزاع في وجود المفهوم وعدمه، لأنّ النزاع في الحقيقة إنّما هو في دلالة اللفظ عليه بنحو الالتزام وعدمها لا في حجّيّتها بعد تسليم تحقّقها.

ثمّ إنّ النزاع في كون المفهوم والمنطوق من صفات اللفظ أو المعنى أو الدلالة لا يترتّب عليه ثمرة مهمّة في المقام أصلاً، فالمهمّ صرف الكلام إلى بيان دلالة اللفظ على المفهوم وعدمها.

فنقول: إنّه قد وقع النزاع في دلالة اللفظ على المفهوم في موارد فلا بدّ من التعرّض لكلّ واحد منها في فصل مستقلّ والتكلّم في ما يخصّه نفياً وإثباتاً.

---

١. الفقيه، ج ٢، ص ٧٢-٣٠٩؛ الوسائل، ج ١٠، ص ٤٦، الباب ٨ من أبواب ما يمسك عنه الصائم الحديث ٥.
٢. البقرة: ٢٣٣، والأحقاف: ١٥.

فصل: في مفهوم الشرط

[في تقديم أمرين لتحقيق الحال]

اختلفوا في دلالة الجملة الشرطيّة على المفهوم وعدمها، ولتحقيق الحال في المقام لا بدّ من تقديم أمرين:

[الأمر] الأوّل: [في أنّ المقدّم قيد للحكم في التالي ورافع لإطلاقه]

قد ذكرنا في بحث الواجب المشروط أنّ أدوات الشرط إنّما وضعت لتعليق مفاد جملة على مفاد جملة أُخرى من دون فرق بين أن تكون الجملة المعلّقة إنشائيّة وأن تكون خبريّة، فالمعلّق على دخول الوقت في قولنا: إذا دخل الوقت فصلّ، إنّما هو وجوب الصلاة المستفاد من الجملة الإنشائيّة، كما أنّ المعلّق على طلوع الشمس في قولنا: إذا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود، إنّما هو وجود النهار المستفاد من الجملة الخبريّة. وعلى كلا التقديرين لا بدّ في القضيّة الشرطيّة من أخذ المقدّم مفروض الوجود ليحكم بالتالي، وعليه يكون المقدّم مقيّداً للحكم الثابت في التالي ورافعاً لإطلاقه.

وبالجملة يكون المقدّم في القضيّة الشرطيّة قيداً لنفس الحكم المذكور في التالي، وبذلك يفترق هذا القيد عن قيود الواجب، فإنّ قيد الواجب إنّما يكون قيداً للمادّة في نفسها وقبل عروض الوجوب عليه، فيكون التقييد في مرتبة سابقة على عروض الوجوب عليها.

وأمّا قيد الوجوب فهو وإن كان قيداً للمادّة أيضاً[1] على ما بيّنّاه سابقاً، لاستحالة تقييد مفاد الهيأة، لأنّه معنى حرفي وملحوظ آلي إلّا أنّ كونه قيداً للمادّة إنّما هو باعتبار عروض الوجوب عليها، فيكون تقييدها وعروض الحكم عليها في مرتبة واحدة وفي عرض واحد، وقد ذكرنا هناك أنّ ما ذكره المحقّق التفتازاني: من أنّ القضيّة الشرطيّة هي ما حكم فيها بثبوت نسبة على تقدير ثبوت نسبة أُخرى، إن أراد منه أنّ مفاد القضيّة الشرطيّة بالأخرة يرجع إلى ذلك فلا كلام لنا فيه، وإن أراد أنّ مفادها هو ذلك ابتداءً، فهو غير صحيح، لأنّ النسبة من المعاني الحرفيّة، والمعنى الحرفي يستحيل أن يكون أحد طرفي التعليق، وإلّا لانقلب المعنى الحرفي معنى اسميّاً، وهو خلف.

[الأمر] الثاني: [في الأُمور التي يتوقّف عليها وجود المفهوم]

إنّ دلالة القضيّة الشرطيّة على المفهوم -أعني به انتفاء التالي عند انتفاء المقدّم- تتوقّف على أُمور:

منها: كون ترتّب التالي على المقدّم بنحو اللزوم لا بنحو الاتفاق.

ومنها: أن يكون الترتّب من باب ترتّب المعلول على علّته لا من باب ترتّب العلّة

---

١. قد عرفت فيما تقدّم أنّ القيد في القضيّة الشرطيّة إنّما يكون قيداً لنفس الحكم المذكور في القضيّة، وإنّ الالتزام برجوع القيد إلى المادّة المنتسبة لا موجب له أصلاً، فراجع. [المقرّر]

على معلولها، أو ترتّب أحد المعلولين لعلّة ثالثة على المعلول الآخر، كما هو الحال في البرهان الإنّي، لأنّ غاية ما يقتضيه البرهان الإنّي هو أن يستلزم تحقّق المقدّم تحقّق التالي ليترتّب عليه انكشاف التالي من انكشاف المقدّم.

وأمّا امتناع وجود التالي من دون وجود المقدّم فلا يكون في البرهان الإنّي دلالة على ذلك أصلاً، ضرورة أنّ وجود المعلول وإن كان يكشف عن وجود علّته التامّة بجميع أجزائها وعن جميع ما يترتّب عليه إلّا أنّ عدم المعلول لا يكشف عن عدم ذات العلّة، لجواز استناده إلى وجود المانع، مثلاً وجود ممكن ما يكشف عن وجود الواجب بالذات، لاستحالة وجود الممكن بنفسه، وأمّا عدمه فلا يكشف عن عدم الواجب ولا عن عدم ممكن آخر، لجواز استناده إلى أمر يخصّه ولا يعمّ غيره. وعلى ذلك فالقضيّة الشرطيّة التي لا يكون ترتّب التالي على المقدّم فيها من قبيل ترتّب المعلول على علّته لا يكون فيها دلالة على المفهوم قطعاً.

ومنها: أن تكون العلّة علّة منحصرة، ضرورة أنّه مع عدم انحصارها يمكن وجود الحكم المذكور في التالي في القضيّة الشرطيّة بسبب علّة أُخرى. أمّا دلالة القضيّة الشرطيّة على كون العلاقة لزوميّة فهي ظاهرة، لندرة استعمالها في موارد الاتّفاق جدّاً بل إنّ ذلك غير صحيح في نفسه. ولا بدّ في صحّة الاستعمال في تلك الموارد من رعاية علاقة واعمال عناية، ضرورة أنّه لا يصحّ تعليق كلّ شيء على كلّ شيء.

وأمّا كون اللزوم في القضيّة الشرطيّة من باب ترتّب المعلول على علّته فربما يدّعى أنّه مأخوذ في وضع أدوات الشرط، ولكنّه غير صحيح قطعاً، وإلّا لزم أن يكون الاستعمال في غير موارد ترتّب المعلول على علّته من بقيّة موارد اللزوم مجازاً ومحتاجاً إلى إعمال عناية، مع أنّه باطل بالضرورة.

نعم ظاهر القضيّة الشرطيّة هو ذلك، لأنّ ظاهر جعل شيء مقدّماً وجعل شيء

آخر تاليا هو ترتّب التالي على المقدّم، فإن كان هذا الترتّب موافقاً للواقع ونفس الأمر بأن يكون المقدّم علّة للتالي فهو، وإلّا لزم عدم مطابقة ظاهر الكلام للواقع مع كون المتكلّم في مقام البيان على ما هو الأصل في المخاطبات العرفيّة. وعليه فبظهور الجملة الشرطيّة في ترتّب التالي على المقدّم يستكشف كون المقدّم علّة للتالي وإن لم يكن ذلك مأخوذاً في نفس الموضوع له.

وأمّا كون العلّية بنحو الانحصار فربما يدّعى أيضاً أخذه في الموضوع له. وقد ظهر بطلان هذه الدعوى من بطلان سابقتها، وعليه فلا بدّ في إثبات الدلالة على الانحصار من إقامة دليل آخر.

وربما يستدلّ على ذلك بالتمسّك بمقدّمات الحكمة بتقريب: أنّ القضيّة الشرطيّة ظاهرة في استناد التالي إلى المقدّم مطلقاً، فلو كانت هناك علّة أُخرى سابقة زماناً على العلّة المذكورة في القضيّة لاستند المعلول في وجوده إلى العلّة السابقة، كما أنّها لو كانت في عرضها لاستند المعلول إلى كلتيهما معاً، فمن إطلاق استناد التالي إلى المقدّم في القضيّة الشرطيّة يستكشف انحصار العلّة بالمقدّم المذكور فيها.

ولكن يرد على هذا التقريب أنّ غاية ما تدلّ عليه القضيّة الشرطيّة بالدلالة الوضعيّة إنّما هو لزوم التالي للمقدّم، وإنّما استفيد ترتّب التالي على المقدّم وتفرّعه عليه من ظاهر تقديم المتكلّم المقدّم وتأخيره التالي في كلامه. وأمّا استناد التالي في وجوده إلى المقدّم بالفعل فليس المتكلّم في مقام بيانه قطعاً ليتمسّك بإطلاق كلامه لإثبات انحصار العلّة بالمقدّم.

وأمّا ما **ربما يتوهّم** في هذا المقام من إنّ مقدّمات الحكمة وإن أفادت انحصار العلّة بالمقدّم إلّا أنّها إنّما تجري في خصوص ما إذا كان المقدّم علّة للتالي دون غيره

من الموارد، والقضايا الشرطيّة المتكفّلة لبيان الأحكام الشرعيّة كلّها من قبيل الثاني، أعني به ما لا يكون المقدّم فيه علّة لوجود التالي. والوجه فيه هو ما ذكرناه سابقاً من أنّ الشرط في تلك القضايا لا يكون إلّا موضوعاً للحكم المعلّق عليه فيها، ويستحيل أن يكون الحكم المجعول لجاعله معلولاً لوجود موضوعه في الخارج، وعلى ذلك بنينا امتناع تعلّق الجعل التشريعي بالسببيّة، ولزوم كون المجعول التشريعي هو نفس المسبّب عند وجود سببه، فإذا لم يكن المقدّم علّة لوجود التالي لم يبق موضوع لإجراء مقدّمات الحكمة لإفادة انحصارها. **فمدفوع**: بأنّ الحكم المجعول وإن لم يكن معلولاً لوجود موضوعه إلّا أنّه مترتّب عليه نحو ترتّب المعلول على علّته، والقضيّة الشرطيّة لا تدلّ بالدلالة الوضعيّة إلّا على ترتّب التالي على المقدّم. وأمّا كون الترتّب بنحو العلّية فهو لا يستفاد من القضيّة الشرطيّة أصلاً، بل هو يستفاد من خصوصيّة بعض الموارد كموارد إفادة ترتّب بعض الأُمور التكوينيّة على بعضها الآخر في القضايا الشرطيّة، لأنّ الترتّب في تلك الموارد منحصر بترتّب المعلول على علّته.

وعليه فإذا كان إطلاق ترتّب التالي على المقدّم واستناد وجوده إلى وجوده كاشفاً عن انحصار المرتّب عليه دلّت القضيّة الشرطيّة على المفهوم، سواء في ذلك القضايا الشرطيّة المتكفّلة لبيان الأحكام الشرعيّة وغيرها من القضايا إلّا أنّ الشأن إنّما هو في إثبات مثل هذا الإطلاق في القضيّة الشرطيّة، وقد عرفت آنفاً أنّه غير ثابت.

[في أنّ الدليل على الانحصار هو إطلاق الكلام من حيث ذكر العِدْل]

والتحقيق في إثبات دلالة القضيّة الشرطيّة على المفهوم أن يقال: إنّ الشرط المذكور في القضيّة الشرطيّة إمّا أن يكون في حدّ ذاته ممّا يتوقّف عليه عقلاً وجود ما هو متعلّق الحكم في الجزاء، وإمّا أن لا يكون كذلك.

وعلى الأوّل فبما أنّ ترتّب الجزاء على الشرط وتقيّده به قهري وممّا لا بدّ منه لا يكون للقضيّة مفهوم لا محالة، وهذا كما في قولنا: إن رزقت ولداً فاختنه، أو فتصدّق عنه، فإنّ القضيّة الشرطيّة حينئذ تكون مسوقة لبيان تحقّق الحكم عند تحقّق موضوعه، فيكون حال الشرط المذكور فيه حال اللقب فلا تدلّ على المفهوم، ضرورة أنّ التعليق في مثل هذه القضايا لو دلّ على المفهوم لدلّ كلّ قضيّة ولو كانت حمليّة عليه، وذلك لما ذكرناه في بحث الواجب المشروط من أنّ كلّ قضيّة حمليّة تنحلّ إلى قضيّة شرطيّة يكون مقدّمها وجود الموضوع وتاليها ثبوت المحمول له.

وأمّا على الثاني فبما أنّ الحكم الثابت في الجزاء ليس بمتوقّف على وجود الشرط في هذا القسم عقلاً فهو لا يخلو من أن يكون مطلقاً بالإضافة إلى وجود الشرط المذكور في القضيّة الشرطيّة أو من أن يكون مقيّداً به، وبما أنّه رتّب في ظاهر القضيّة الشرطيّة على وجود الشرط يمتنع الإطلاق فيكون مقيّداً بوجود الشرط لا محالة، وبما أنّ المتكلّم في مقام البيان قد أتى بقيد واحد ولم يقيّده بشيء آخر- سواء كان التقييد بذكر عدل له في الكلام أم كان التقييد بمثل العطف بالواو ليكون قيد الحكم في الحقيقة مركّباً من أمرين كما في قولنا: إذا جاءك زيد وأكرمك فأكرمه- يستكشف من ذلك انحصار القيد بخصوص ما ذكر في القضيّة الشرطيّة.

وبالجملة القضيّة الشرطيّة وإن كانت بحسب الوضع لا تدلّ على تقييد الجزاء بوجود الشرط، لصحّة استعمالها بلا عناية في موارد القضيّة المسوقة لبيان الحكم عند تحقّق موضوعه إلّا أنّ ظاهرها في ما إذا كان التعليق على ما لا يتوقّف عليه متعلّق الحكم في الجزاء عقلاً هو ذلك، فإذا كان المتكلّم في مقام البيان فكما أنّ إطلاقه الشرط وعدم تقييده بشيء بمثل العطف بالواو -مثلاً- يدلّ على عدم كون

الشرط مركّباً من المذكور في القضيّة وغيره، كذلك إطلاقه وعدم تقييده بشيء بمثل العطف بـ«أو» يدلّ على انحصار الشرط بما هو مذكور في القضيّة.

وهذا نظير استفادة الوجوب التعييني من إطلاق الصيغة، فكما أنّ إطلاقها يقتضي عدم سقوط الواجب بإتيان ما يحتمل كونه عدلاً له فيثبت به كون الوجوب تعيينيّاً، كذلك مقتضى الإطلاق في المقام هو انحصار قيد الحكم بما هو مذكور في القضيّة، فيثبت به أنّه لا بدل له في ترتّب الحكم عليه.

وممّا ذكرناه يظهر فساد ما أورده المحقّق صاحب ***الكفاية*** ﷺ على هذا التقريب بما حاصله: إنّ الوجوب التعييني والتخييري بما أنّهما متباينان سنخاً كان على المولى الحكيم التنبيه على أحدهما بخصوصه إذا لم يكن في مقام الإهمال أو الإجمال، وبما أنّ بيان الوجوب التخييري يحتاج إلى ذكر خصوصيّة في الكلام -أعني بها العدل المحتمل تعلّق الوجوب به تخييراً- والمفروض عدم التنبيه عليه كان مقتضى الإطلاق كون الوجوب تعيينيّاً وغير متعلّق إلّا بخصوص ما هو مذكور في الكلام. وهذا بخلاف المقام فإنّ ترتّب المعلول على علّته المنحصرة ليس مغايراً في السنخ لترتّبه على غير المنحصرة، بل هو في كليهما على نحو واحد، فلا يمكن إثبات انحصار العلّة بما هو مذكور في القضيّة بالإطلاق[1].

وجه الظهور هو: أنّ الإطلاق المتمسّك به في المقام ليس هو إطلاق الجزاء وإثبات أنّ ترتّبه على الشرط إنّما هو بنحو ترتّب المعلول على علّته المنحصرة ليرد عليه ما ذكر، بل هو إطلاق الشرط بعدم ذكر عدل له في القضيّة، وذلك لما عرفت من أنّ ترتّب الجزاء على الشرط وإن لم يكن مدلولاً للقضيّة الشرطيّة وضعاً، إلّا أنّه يستفاد منها في متفاهم العرف سياقاً، وذلك يستلزم تقييد الجزاء بوجود الشرط في

---

١. كفاية الأُصول، ص ٢٣٤.

غير القضايا المسوقة لبيان تحقّق الحكم بتحقّق موضوعه كما تقدّم. وبما أنّ التقييد بشيء واحد يغاير التقييد بأحد الشيئين على البدل سنخا يلزم على المولى بيان الخصوصيّة إذا كان في مقام البيان، وبما أنّه لم يبيّن العدل مع أنّه هو المحتاج إلى البيان تعيّن كون الشرط واحداً وكون القيد منحصراً به.

[في ذكر أُمور في المقام]

بقي هناك أُمور:

[الأمر] الأوّل: [في أنّ المفهوم لا موضوع له إذا كان الحكم في التالي مدلولاً للهيئة]

إنّ الحكم المستفاد من التالي المعلّق على وجود الشرط إذا كان مفهوماً اسميّاً كالوجوب المدلول عليه بكلمة «يجب» وأمثالها فلا إشكال، وأمّا إذا كان مفهوماً حرفيّاً ومستفاداً من الهيأة فربما يشكل في دلالة القضيّة الشرطيّة حينئذ على المفهوم بأنّ مفاد الهيأة معنى جزئيّ وانتفاءه بانتفاء شرطه عقلي، فلا ربط له بالمفهوم، لأنّ المفهوم عبارة عن ارتفاع سنخ الحكم بانتفاء الشرط المذكور في القضيّة، وأمّا انتفاء شخص الحكم المذكور فيها فهو عقلي وأجنبيّ عن باب المفهوم.

وعليه فبما أنّ المعلّق في القضيّة الشرطيّة إذا كان الحكم مستفاداً من الهيأة ليس إلّا شخصاً واحداً من الحكم قد أُنشئ في الكلام لا كلّياً قابلاً للصدق على كثيرين لا تكون في القضيّة دلالة على المفهوم وعلى ارتفاع سنخ الحكم بانتفاء الشرط المذكور فيها، إذ المفروض أنّ سنخ الحكم غير معلّق في الكلام على شيء وإنّما المعلّق على الشرط هو شخص الحكم، وقد عرفت أنّ انتفاءه بانتفاء شرطه أجنبيّ عن باب المفهوم رأساً.

وجوابه[١]: أنّ المعلّق في القضيّة الشرطيّة ليس هو مفاد الهيأة لأنّه معنى حرفي وملحوظ آلي، بل المعلّق فيها هي نتيجة القضيّة المذكورة في الجزاء، وإن شئت عبّرت عنها بالمادّة المنتسبة كما ذكرنا تفصيل ذلك في بحث الواجب المشروط، وعليه يكون المعلّق في الحقيقة على الشرط المذكور في القضيّة الشرطيّة هو الحكم العارض للمادّة، كوجوب الصلاة في قولنا: إذا دخل الوقت فصلّ، فينتفي هو بانتفاء شرطه. غاية الأمر أنّ المعلّق على الشرط حينئذ هو حقيقة الوجوب مثلاً من دون توسّط مفهوم اسمي في البين، وأمّا في القسم الأوّل فالمعلّق على الشرط هو مفهوم الوجوب باعتبار فنائه في حقيقته فلا إشكال.

الأمر الثاني: [في تعدّد المفهوم بتعدّد أجزاء القيد]

لا إشكال في أنّه كلّما زاد الشرط المذكور في القضيّة قيداً بأن كان مركّباً من أُمور أو مقيّداً بقيود زاد المفهوم سعة، إذ انتفاء الشرط حينئذ يكون بانتفاء أحد أجزائه أو قيوده المأخوذة في المقدّم، فينتفي بانتفائه الحكم الثابت في التالي.

إنّما الإشكال في ما إذا كان التالي مشتملاً على حكم كلّي إيجابي أو سلبي، نظير قوله ﷺ: «إذا بلغ الماء قدر كرّ لم ينجسه شيء»[٢] من جهة أنّ مفهوم القضيّة الشرطيّة حينئذ هل هو موجبة جزئيّة، لأنّ ارتفاع السلب الكلّي إنّما يكون بالإيجاب

---

١. والتحقيق في الجواب هو ما عرفته سابقاً من أنّ حقيقة إنشاء الوجوب عبارة عن إظهار اعتبار كون فعل ما على ذمّة المكلّف، فإذا كان المعتبر بالاعتبار المزبور معلّقاً على وجود شيء مثلاً استلزم ذلك انتفاءه بانتفائه، ولا يفرق في ذلك بين أن يكون الاعتبار مستفاداً من الهيأة، وأن يكون مستفاداً من المادّة المستعملة في المفهوم الاسمي باعتبار فنائه في معنونه. [المقرّر ﷺ]

٢. الكافي، ج ٣، ص ١-٢ و٤؛ التهذيب، ج ١، ص ٣٩-٤٠-١٠٧ و١٠٩ و٢٢٦-٦٥١؛ الاستبصار، ج ١، ص ٦-١-٣؛ الوسائل، ج ١، ص ١٥٨-١٥٩، الباب ٩ من أبواب الماء المطلق، الأحاديث ١ و٢ و٤.

الجزئي -كما هو مقرّر في علم الميزان- أو أنّه موجبة كلّيّة فتدلّ الرواية على تنجّس الماء القليل بملاقاة كلّ نجس؟

وبما يقال[1] إنّ المفهوم إنّما هو رفع الحكم المذكور في التالي، وبما أنّ نقيض

---

١. الظاهر أنّ هذا القول هو الصحيح لأنّ المستفاد من القضيّة الشرطيّة إنّما هو تعليق مدلول التالي بمدلول المقدّم، وبما أنّ مدلول التالي في محلّ البحث ليس إلّا أمراً واحداً -أعني به الحكم المجعول على الطبيعة السارية- يكون المنتفي عند انتفاء الشرط المذكور هو ذلك الحكم أيضاً، فالحكم المجعول في التالي وإن كان بحسب مقام اللبّ ونفس الأمر ينحلّ إلى أحكام متعدّدة حسب تعدّد أفراد موضوعه إلّا أنّه بحسب مقام الجعل أمر واحد ومستفاد من دليل واحد. ومن الواضح أنّ تعدّد الحكم في غير مقام الإثبات لا تأثير له في كيفيّة استفادة المفهوم من الكلام في مقام الإثبات والدلالة. وعليه فلا تدلّ القضيّة الشرطيّة في مفروض الكلام إلّا على انتفاء الحكم عن الطبيعة السارية عند انتفاء شرطه، ومن الضروري أنّه يتحقّق بانتفائه عن بعض الأفراد ولا يتوقّف تحقّقه على انتفاء الحكم عن جميع الأفراد، فمفهوم قولنا: إذا لبس زيد لامة حربه لم يخف أحداً، هو الحكم بتحقّق الخوف في الجملة وبالإضافة إلى بعض الأشخاص عند انتفاء الشرط المذكور في القضيّة، لا الحكم بتحقّق الخوف له بالإضافة إلى كلّ شخص، وكذلك الحال في قولنا: إذا غضب الأمير لم يحترم أحداً، وغيره من موارد استعمال القضيّة الشرطيّة في تعليق حكم عامّ على شرط ما. وعلى ذلك فلا يكون مفهوم قولهم عليهم السلام: «إذا بلغ الماء قدر كرّ لم ينجّسه شيء» إلّا ثبوت نجاسة الماء القليل بملاقاة بعض النجاسات في الجملة لا ثبوت النجاسة له بملاقاة كلّ نجس.

نعم، إنّ ما أفاده شيخنا الأُستاذ دام ظله: من عدم القول بالفصل بين أنواع النجاسات، متين جدّاً، فلا يترتّب على هذا النزاع بالإضافة إلى أنواع النجاسات أثر أصلاً وأمّا بالإضافة إلى المتنجّسات فترتّب الأثر عليه ظاهر، فإنّه بعد ما ثبت تنجيس المتنجّس في الجملة يحكم بانفعال الماء القليل بملاقاة المتنجّس بناءً على استفادة العموم في ناحية المفهوم، وأمّا بناءً على كون المفهوم موجبة جزئيّة فلا تدلّ الرواية على انفعاله بها، وليس هناك قول بعدم الفصل بين المتنجّس والأعيان النجسة ليتمسّك به.

ومن هذا البيان يظهر فساد ما أفاده شيخنا الأُستاذ دام ظله في المقام من أنّه إذا دلّ دليل خارجي على تنجيس المتنجّس لما لاقاه كفى ذلك في الحكم بانفعال الماء القليل بملاقاة المتنجّس، فلا حاجة إلى التمسّك بالمفهوم وإلّا كان المتنجّس غير داخل في المنطوق، فلا يترتّب على القول بكون المفهوم موجبة كلّية الحكم بانفعال الماء القليل بملاقاته.

وجه الظهور أنّه إذا دلّ دليل على تنجيس المتنجّس لما لاقاه في الجملة من غير أن تكون له دلالة على انفعال خصوص الماء بملاقاته، فلا يكون المتنجّس داخلاً في موضوع ما يكون قابلاً لتنجيس ملاقيه، فتدلّ الرواية المزبورة على عدم انفعال الكرّ بملاقاته لاعتصامه بنفسه فلو قلنا بكون مفهومها موجبة كلّية لدلت الرواية على انفعال الماء القليل بملاقاته كما تدلّ على انفعاله بملاقاة الأعيان النجسة وإلّا كانت الرواية ساكتة عن حكم ملاقاته المتنجّس، فلا بدّ فيه من التماس دليل آخر. وهذه ثمرة مهمّة تترتّب على البحث عن كون مفهوم القضيّة الكلّيّة قضيّة كلّيّة أو جزئيّة. [المقرّر دام ظله]

السالبة الكلّيّة هي الموجبة الجزئيّة لا تدلّ الرواية إلّا على تنجّس الماء القليل بشيء ما لا بكلّ شيء.

ولكن التحقيق أن يقال: إنّ النّظر في علم الميزان بما أنّه مقصور على القواعد الكلّيّة لتأسيس البراهين العقليّة لا ينظر فيه إلى الظواهر، ومن ثمّ جعلت الموجبة الجزئيّة نقيضاً للسالبة الكلّيّة، وهذا بخلاف علم الأُصول، فإنّ المهمّ فيه هو استنباط الحكم الشرعي من دليله، ويكفي في ذلك إثبات ظهور الكلام في شيء وإن لم يساعده البرهان المنطقي، فلا منافاة بين كون نقيض السالبة الكلّيّة موجبة جزئيّة وظهور القضيّة التي علّق فيها السالبة الكلّيّة على شيء في ثبوت الموجبة الكلّيّة بانتفاء ذلك الشيء، فبين النظرين عموم وخصوص من وجه.

وعلى ذلك فإن كان المعلّق على الشرط بحسب ظاهر القضيّة الشرطيّة هو نفس عموم الحكم وشموله كما في العامّ المجموعي فلا محالة كان المنتفي بانتفاء الشرط هو عموم الحكم أيضاً، فلا يكون المفهوم حينئذ إلّا موجبة جزئيّة. وأمّا إذا كان المعلّق على الشرط هو الحكم العامّ -أعني به الحكم المنحلّ إلى أحكام عديدة بانحلال موضوعه إلى أفراده ومصاديقه- كان المعلّق في الحقيقة على وجود الشرط حينئذ هو كلّ واحد واحد من تلك الأحكام المتعدّدة، فيكون المنتفي عند انتفاء الشرط هو كلّ واحد من تلك الأحكام أيضاً.

وبالجملة الحكم الثابت في الجزاء ولو فرض كونه استغراقيّاً ومنحلّاً إلى أحكام متعدّدة إلّا أنّ المعلّق على الشرط في القضيّة الشرطيّة تارة يكون هو مجموع الأحكام، وأُخرى كلّ واحد واحد منها، وعلى الأوّل فالمفهوم يكون جزئياً لا محالة، بخلاف الثاني فإنّه فيه كلّي كالمنطوق.

هذا بحسب مقام الثبوت، وأمّا بحسب مقام الإثبات فإن كان العموم المستفاد

من التالي معنى اسمياً مدلولاً عليه بكلمة «كلّ» وأشباهها، أمكن أن يكون المعلّق على الشرط هو نفس العموم أو الحكم العامّ، فلا بدّ في تعيين أحدهما من إقامة قرينة خارجية، وأمّا إذا كان معنى حرفياً مستفاداً من مثل هيأة الجمع المعرّف باللام ونحوها وغير قابل لأن يكون ملحوظاً بنفسه ومعلّقاً على الشرط، أو كان مستفاداً من مثل وقوع النكرة في سياق النهي ولم يكن هو بنفسه مدلولاً عليه باللفظ فلا محالة يكون المعلّق في القضيّة الشرطيّة حينئذ هو الحكم العامّ، كما في الرواية المزبورة، إذ المعلّق على الكرّية فيها إنّما هو عدم تنجّس الماء بملاقاة كلّ واحد واحد من النجاسات، لأنّه مقتضى وقوع النكرة في سياق النفي، فتدلّ الرواية على عدم تنجّس الكرّ من الماء بملاقاة البول أو الدم أو غيرهما، فيثبت بانتفاء الشرط -أعني به كرية الماء- تنجسه بملاقاة كلّ واحد منها، فلا معنى حينئذ للقول بأنّ المفهوم موجبة جزئيّة وأنّه لا يثبت بالرواية إلّا تنجّس الماء القليل بملاقاة نجس مَا دون جميع النجاسات.

هذا، مع أنّا لو قلنا بأنّ المفهوم فيما لو كان التالي سالبة كلّيّة لا يكون إلّا موجبة جزئيّة، لما ترتّب عليه أثر في خصوص المثال، لأنّه إذا ثبت تنجّس الماء القليل بنجس ما ثبت تنجّسه بكلّ نجس من أنواع النجاسات، إذ لا قائل بالفصل بينهما، فلا تترتّب ثمرة على البحث عن كون مفهوم الرواية موجبة كلّيّة أو موجبة جزئيّة.

وأمّا توهّم: أنّ ما تدلّ عليه الرواية على القول بكون المفهوم موجبة جزئيّة إنّما هو تنجّسه بملاقاة نجس مَا، غاية الأمر أنّه يتعدّى من ذلك إلى بقيّة النجاسات بعدم القول بالفصل، لكن عدم القول بالفصل مختصّ بالأعيان النجسة، فلا يمكن إثبات تنجّس الماء القليل بملاقاته المتنجّس إلّا على تقدير كون المفهوم موجبة

كلّيّة، **فهو مدفوع** بأنّه ليس المراد من الشيء المذكورفي الرواية هوكلّ ما يصدق عليه أنّه شيء، إذ لا معنى لاشتراط عدم انفعال الماء عند ملاقاته الأجسام الطاهرة بكونه كرّاً، بل المراد به هو الشيء الذي يكون في نفسه موجباً لتنجّس ملاقيه، وعليه فإن ثبت من الخارج تنجيس المتنجّس فذلك يكفي في الحكم بانفعال الماء القليل بملاقاته من دون احتياج في ذلك إلى التمسّك بمفهوم الرواية وإن لم يثبت ذلك، فالمتنجّس غيرداخل في عموم المنطوق لتثبت بمفهومها نجاسة الماء القليل بملاقاته على تقديركون المفهوم موجبة كلّية.

الأمر الثالث: [في الاحتمالات الخمسة فيما إذا تعدّد الشرط واتّحد الجزاء]

إذا تعدّد الشرط واتّحد الجزاء كما في قضيّتي «إذا خفي الأذان فقصّر» و«إذا خفيت الجدران فقصّر» ففيه احتمالات:

الأوّل: أن يكون الشرط في الحقيقة هو الكلّيّ الجامع بين الأمرين، فكلّ واحد من الشرطين المذكورين في القضيّتين محقّق له ومصداقه.

الثاني: أن يكون الشرط في الحقيقة مركّباً من الشرطين المذكورين في القضيّتين، فكلّ واحد منهما جزء للشرط، وعليه يترتّب لزوم تقييد كلّ من الشرطين المذكورين في القضيّتين بانضمامه إلى الشرط الآخر، فتكون القضيّتان في حكم قضيّة شرطيّة واحدة مقدّمها مركّب من الأمرين، فشرط وجوب القصرفي المثال يكون مركّباً من خفاء الأذان وخفاء الجدران معاً.

الثالث: أن يكون كلّ منهما شرطاً مستقلّاً، وعليه يترتّب لزوم تقييد إطلاق كلّ من الشرطين المذكورين في القضيّتين بإثبات العدل له، فيكون وجود أحدهما كافياً في ثبوت الجزاء.

الرابع: أن يرفع اليد عن ظهوركلّ من القضيّتين في المفهوم ليرتفع التعارض بينهما.

الخامس: أن يقيّد مفهوم كلّ منهما بمنطوق الآخرمن دون أن يتصرّف في شيء من المنطوقين.

ولا يخفى أنّه في ما إذا لم يكن هناك جامع عرفيّ بين الشرطين المذكورين في القضيّتين -كما هو الواقع في المثال المتقدّم وما شاكله- يرجع الوجه الأوّل إلى الوجه الثالث، فيكون الشرط في الحقيقة أحد الأمرين المزبورين.

وأمّا الوجه الرابع: فهو أيضاً يرجع إلى التصرّف في منطوق كلّ من القضيّتين بإثبات العدل له، فيرجع إلى الوجه الثالث.

وأمّا الوجه الخامس: فهو غيرمعقول، إذ المفهوم ليس هو بنفسه مدلولاً للكلام مستقلّاً ليتصرّف فيه بتخصيص أو تقييد، بل هو تابع للمنطوق، فإذا لم يتصرّف فيه امتنع التصرّف في المفهوم، وعليه فالأمريدوربين تقييد إطلاق الشرط المقابل للعطف بالواو لتكون النتيجة هو اشتراط الجزاء بمجموع الشرطين المذكورين في القضيّتين وتقييد إطلاقه المقابل للعطف بـ«أو» لتكون النتيجة هو اشتراط الجزاء بأحدهما.

وحينئذ ربما يقال: إنّ كلّاً من القضيّتين بما أنّها صريحة في ترتّب التالي على المقدّم المذكورفيها ولو في بعض الموارد لا يبقى مجال لاحتمال كون كلّ من الشرطين جزءاً لما هو الشرط المعلّق عليه الجزاء في الحقيقة، فيتعيّن وجه الجمع بينهما في تقييد إطلاق كلّ من الشرطين المقابل للعطف بـ«أو» بإثبات العدل له، فيكون كلّ من الشرطين مستقلّاً في ترتّب الجزاء عليه، إلّا أنّ التحقيق أنّ دلالة كلّ من الشرطيّتين على ترتّب الجزاء على الشرط المذكورفيها باستقلاله من غير انضمام شيء آخراليه إنّما هي بالإطلاق المقابل للعطف بـ«أو» وبما أنّه لا بدّ من

رفع اليد عن أحد الإطلاقين ولا مرجّح[1] لأحدهما على الآخر، يسقط كلاهما عن الحجّيّة لكن ثبوت الجزاء كوجوب القصر في المثال يعلم بتحقّقه عند تحقّق مجموع الشرطين على كلّ تقدير، وأمّا في فرض انفراد كلّ من الشرطين بالوجود

---

١. الظاهر أنّه لا بدّ في محلّ الكلام من رفع اليد عن خصوص الإطلاق المقابل للعطف بكلمة «أو» وإبقاء الإطلاق المقابل للعطف بالواو على حاله.

والسرّ في ذلك أنّ الموجب لوقوع المعارضة بين الدليلين في المقام إنّما هو ظهور كلّ من القضيّتين في المفهوم وظهور القضيّة الأخرى في ثبوت الجزاء عند تحقّق الشرط المذكور فيها مع قطع النظر عن دلالتها على المفهوم وعدم دلالتها عليه، فلو كان الوارد في الدليلين: إذا خفي الأذان فقصّر، ويجب تقصير الصلاة عند خفاء الجدران، كان ظهور القضيّة الأُولى في المفهوم وظهور القضيّة الثانية في ثبوت وجوب التقصير عند خفاء الجدران متعارضين لا محالة، وعليه فالمعارضة في محلّ الكلام إنّما هي بين مفهوم كلّ من القضيّتين ومنطوق الأُخرى الدالّ على ثبوت الجزاء عند تحقّق شرطه، وبما أنّ نسبة كلّ من المنطوقين بالإضافة إلى مفهوم القضيّة الأُخرى نسبة الخاصّ إلى العامّ لا بدّ من رفع اليد عن عموم المفهوم في مورد المعارضة، وبما أنّه يستحيل التصرّف في المفهوم نفسه، لأنّه مدلول تبعي ولازم عقلي للمنطوق لا بدّ من رفع اليد عن ملزوم المفهوم بمقدار يرتفع به التعارض، ولا يكون ذلك إلّا بتقييد المنطوق ورفع اليد عن إطلاقه المقابل للتقييد بكلمة «أو».

وأمّا رفع اليد عن الإطلاق المقابل للتقييد بالواو لتكون نتيجة ذلك اشتراط الجزاء بمجموع الأمرين المذكورين في الشرطيّتين فهو وإن كان موجباً لارتفاع المعارضة بين الدليلين إلّا أنّه بلا موجب، ضرورة أنّه لا مقتضي لرفع اليد عن ظهور دليل ما - مع عدم كونه طرفاً للمعارضة - بظهور آخر ولو ارتفع بذلك أيضاً التعارض بين الدليلين اتّفاقاً. ونظير ذلك ما إذا ورد الأمر بإكرام العلماء الظاهر في وجوب إكرامهم، ثمّ ورد في دليل آخر أنّه لا يجب إكرام زيد العالم، فإنّه وإن كان يرتفع التعارض بينهما بحمل الأمر في الدليل الأوّل على الاستحباب إلّا أنّه بلا موجب يقتضيه، إذ ما هو الموجب للتعارض بينهما إنّما هو ظهور الدليل الأوّل في العموم، فلا بدّ من رفع اليد عنه وتخصيصه بالدليل الثاني، وإبقاء ظهور الأمر في الوجوب على حاله، مع أنّ ظهور العامّ في العموم أقوى من ظهور الأمر في الوجوب.

وهذا هو الميزان في جميع موارد تعارض بعض الظهورات ببعضها الآخر، فإنّه لا بدّ في مقام العلاج بينهما من رفع اليد عن أضعف المتعارضين بخصوصه.

وأمّا الظهور الآخر الأجنبي عن المتعارضين فلا موجب لرفع اليد عنه أصلاً ولو ترتّب عليه ارتفاع المعارضة بين الدليلين.

وممّا ذكرناه يظهر أنّه لا تصل النوبة في محلّ الكلام إلى الأُصول العمليّة لتكون النتيجة نتيجة تقييد الإطلاق المقابل للتقييد بالعطف بالواو، فتدبّر جيّداً. [المقرّر ﷺ]

فثبوت الجزاء فيه يكون مشكوكاً فيه، ولا أصل لفظي في المقام على الفرض لسقوط الإطلاقين بالتعارض، فتصل النوبة إلى الأصل العملي، فتكون النتيجة موافقة لتقييد الإطلاق المقابل بالعطف بالواو.

وأمّا ما ربما يقال: من لزوم رفع اليد عن خصوص الإطلاق المقابل بالعطف بـ«أو» لكونه متأخّراً في الرتبة عن الإطلاق المقابل بالعطف بالواو ضرورة أنّ انحصار الشرط متأخّر رتبة عن تعيّنه وتشخّصه، فيدفعه: أنّ تقدّم أحد الإطلاقين على الآخر في الرتبة لا يوجب صرف التقييد إلى المتأخّر، لأنّ الموجب لرفع اليد عن الإطلاقين إنّما هو وجود العلم الإجمالي بعدم إرادة أحدهما، ومن الواضح أنّ نسبة العلم الإجمالي إلى كليهما على حدّ سواء، فلا موجب لرفع اليد عن أحدهما بخصوصه دون الآخر.

الأمر الرابع: [في تداخل الأسباب والمسبّبات وعدمه]

إذا تعدّد الشرط واتّحد الجزاء وثبت من الخارج أو من نفس ظهور الدليلين كون كلّ شرط مستقلّاً في ترتّب الجزاء عليه، فهل القاعدة تقتضي تداخل الشروط في تأثيرها أثراً واحداً فيما إذا تقارنت زماناً أو تقدّم بعضها على بعض، أو أنّها تقتضي تعدّد الأثر عند تعدّد مؤثّره؟ ويعبّر عن ذلك بتداخل الأسباب وعدمه.

وفي المقام نزاع آخر وهو أنّه على تقدير تعدّد الأثر -كوجوب الغسل المترتّب على الجنابة ووجوبه المترتّب على الحيض- فهل يجوز امتثالهما بفعل واحد، أو أنّه يجب أن يكون امتثال كلّ منهما بفعل مغاير لما يتحقّق به امتثال الآخر؟ ويعبّر عن ذلك بتداخل المسبّبات وعدمه.

[في ذكر مقامين]

فالكلام يقع في مقامين:

[المقام الأوّل: في تداخل الأسباب وفيه مقدّمات]

أما المقام الأوّل -أعني به تداخل الأسباب وعدمه- فتحقيق الحال فيه يتوقّف على تقديم مقدّمات:

الأُولى: إنّ ظاهر كلّ من الشرطيتين هو ترتّب الجزاء على وجود الشرط المذكور فيها وحدوثه عند حدوثه، فالقول بالتداخل يستلزم رفع اليد عن هذا الظهور، وحمل الكلام على خلاف ظاهره، كما أنّ ظاهر الجزاء -على ما قيل- هو تعلّق الحكم بصرف الوجود وكونه حكماً واحداً، لأنّ صرف الوجود يمتنع أن يكون محكوماً بحكمين متضادين أو متماثلين فالقول بعدم التداخل يستلزم رفع اليد عن هذا الظهور، فمن نظر إلى الظهور الأوّل ذهب إلى عدم التداخل، كما أنّ من نظر إلى الظهور الثاني ذهب إلى التداخل.

الثانية: أنّه يختلف الحال في جريان الأصل العملي عند الشكّ في تداخل الأسباب والمسبّبات، فإنّه إذا شكّ في تداخل الأسباب كان مقتضى الأصل تداخلها وعدم ثبوت تكليف زائد على التكليف الواحد المتيقّن على كلّ تقدير، فإنّه مشكوك فيه، ومقتضى القاعدة فيه هو الرجوع إلى البراءة عقلاً ونقلاً.

وأمّا إذا شكّ في تداخل المسبّبات كان مقتضى الأصل عدم تداخلها، لأنّه إذا ثبت تكليفان أو تكاليف متعدّدة وشكّ في جواز امتثالها بفعل واحد، فقاعدة الاشتغال تقضي بعدم جواز الاكتفاء به في مقام امتثال كلا التكليفين أو جميعها.

هذا كلّه في الأحكام التكليفيّة، وأمّا الأحكام الوضعيّة فليس لجريان الأصل في

مواردها ضابط كلّيّ[1] فلا بدّ من ملاحظة كلّ مورد بخصوصه، والرجوع فيه إلى ما يقتضيه من الأُصول العملية.

الثالثة: ربما يتوهّم أنّ القول بتداخل الأسباب يبتنى على كون الأسباب الشرعيّة معرّفات، كما أنّ القول بعدم التداخل يبتني على كونها مؤثّرات في الأحكام المترتّبة عليها وعللاً لتحقّقها.

لكنه توهّم فاسد، وبيانه يحتاج إلى شرح المراد من لفظي العلّة والمعرّف.

فنقول: إنّ لفظ العلّة يطلق تارة ويراد به الملاك الداعي إلى جعل الحكم على موضوعه أو المقتضي للحكم المجعول، وأُخرى يراد به الموضوع المترتّب عليه الحكم، ومنه الشرائط المأخوذة في القضايا الشرطيّة لما تقدّم سابقاً من أنّ شرط الحكم يرجع إلى موضوعه في الحقيقة، كما أنّ لفظ المعرّف يطلق تارة ويراد به ما يكون كاشفاً عن وجود شيء من جهة كونه معلولاً لذلك الشيء أو لازماً له عقلاً، وأُخرى يراد به ما يكون ملازماً للشيء وجوداً بحسب العادة مع إمكان انفكاكهما عقلاً.

لا إشكال في أنّه يستحيل صدق المعرّف بالمعنى الأوّل على ملاك جعل الحكم وعلى مقتضي الحكم المجعول وعلى موضوع الحكم، بداهة لزوم تقدّم جميع ذلك على الحكم، فيستحيل أن تكون هي معرّفة له بذلك المعنى.

---

١. الظاهر أنّ جريان الأصل عند الشكّ في تداخل الأسباب أو المسبّبات في موارد الأحكام الوضعيّة على حذو جريان الأصل عند الشكّ في موارد الأحكام التكليفيّة، فإذا شكّ في وحدة الحكم الوضعي وتعدّده عند تحقّق سببين من أسبابه في الخارج فالأصل يقتضي عدم حدوث غير الحكم الواحد المتيقّن حدوثه، كما أنّه إذا علم تعدّد الحكم وشكّ في ارتفاع كليهما مع العلم بارتفاع أحدهما اقتضى الأصل بقاء غير المتيقّن ارتفاعه، فلا فرق بين الأحكام التكليفيّة والوضعيّة إلّا في أنّ الأصل الجاري في موارد الشكّ في تداخل الأسباب أو المسبّبات في موارد الأحكام التكليفيّة يغاير سنخ الأصل الجاري في موارد الأحكام الوضعيّة. ومن الواضح أنّ ذلك لا يوجب التفرقة بين موارد الشكّ في الأحكام التكليفيّة وموارد الشكّ في الأحكام الوضعيّة بعد اشتراك جميعها في نتيجة جريان الأصل فيها كما عرفت. [المقرّرﷺ]

وأمّا المعرف بالمعنى الثاني فهو يستحيل أيضاً صدقه على موضوع الحكم وملاك التشريع، لاستحالة انفكاكهما عن الحكم والتشريع خارجاً.

نعم يصحّ صدقه بهذا المعنى على ملاك الحكم المجعول، لأنّه يمكن انفكاك الحكم عنه أحياناً كما في وجوب العدّة على المطلّقة، فإنّ ملاك وجوبها إنّما هو حفظ الأنساب وعدم اختلاط المياه، وهذا الملاك وإن لم يكن مطّرداً وسائراً في جميع الموارد إلّا أنّ تمييز موارد الاختلاط عن غيرها لكونه عسراً في الغاية بل متعذّراً أحياناً جعل الشارع وجوب العدّة على نحو الإطلاق، تحفّظاً على غرضه. فوجوب العدّة في موارد عدم الخلط واقعاً وإن كان خالياً عن الملاك إلّا أنّ تشريع الحكم على الإطلاق ناشئ عن ملاك يقتضيه، أعني به التحفّظ على الغرض.

فتبيّن من ذلك أنّ كون الشرط -الذي هو الموضوع في الحقيقة- معرّفاً للحكم المترتّب عليه ممّا لا معنى له أصلاً، وعلى تقدير صحّة كونه معرّفاً له، فمجرّد إمكان تعدّد المعرّف -بالكسر- واتّحاد المعرّف -بالفتح- لا يكفي في رفع اليد عن ظهور القضيّة الشرطيّة في ترتّب الجزاء على كلّ واحد من الشروط، فالنزاع في التداخل وعدمه يبتنى على ظهور القضيّة الشرطيّة بالفعل في تعدّد الجزاء بتعدّد شرطه وعدمه، سواء في ذلك القول بكون الأسباب الشرعيّة معرّفات والقول بكونها مؤثّرات.

الرابعة: أنّ متعلّق الحكم في الجزاء المذكور في القضيّة الشرطيّة إمّا أن يكون قابلاً للتعدّد أولا، وعلى الثاني فإمّا أن يكون قابلاً للتقيّد أولا.

والأوّل كالوضوء الواجب بالبول والنوم، فإنّه يمكن إيجاب وضوءين على المكلّف في الخارج عند تحقّق البول والنوم منه، أو فردين من البول أو فردين من النوم مثلاً.

والثاني كالقتل المشروع قصاصاً عن اثنين، فإنّ قتل شخص واحد وإن لم يمكن تعدّده في الخارج إلّا أنّ تشريعه مقيّد بكلّ من السببين بحيث لو عفا وليّ

أحد المقتولين لا يسقط حقّ وليّ المقتول الآخر، وكالخيار المسبّب عن أمرين، فإنّه إذا سقط أحد السببين بقي الآخر على سببيّته.

والثالث كوجوب القتل الناشئ من غير حقّ الناس كالارتداد ونحوه، فإنّ حكم الله لا يمكن العفو منه، فيتأكّد الحكم عند اجتماع السببين لا محالة.

لا إشكال في دخول القسم الأوّل في محلّ النزاع في المقام.

وأمّا القسم الثاني: فهو ملحق بالقسم الأوّل وبناءً على عدم التداخل يتقيّد الجزاء بكلّ من السببين فيؤثّر أحدهما عند ارتفاع الآخر.

وأمّا القسم الثالث: فهو خارج عن محلّ الكلام ولا مناص من الالتزام بالتداخل فيه، والوجه في ذلك ظاهر.

إذا عرفت ذلك، فاعلم أنّ الأقوال في المسألة ثلاثة، ثالثها التفصيل بين تعدّد الأسباب شخصاً مع اتّحادها جنساً وتعدّدها شخصاً وجنساً، فيلتزم بالتداخل في الأوّل وبعدمه في الثاني.

والحقّ هو القول بعدم التداخل مطلقاً.

وتوضيح ذلك: إنّما يتمّ ببيان أمرين:

الأوّل: ما تقدّم سابقاً من أنّه لا إشكال في أنّ كلّ قضيّة شرطيّة ترجع إلى قضيّة حقيقيّة، كما أنّ كلّ قضيّة حقيقيّة تنحلّ إلى قضيّة شرطيّة مقدّمها وجود الموضوع وتاليها ثبوت المحمول، فالمعنى المستفاد منهما في الحقيقة شيء واحد، وإنّما الاختلاف في كيفيّة التعبير عنه.

وعليه فكما أنّ الحكم في القضيّة الحقيقيّة ينحلّ بانحلال موضوعه إلى أحكام متعدّدة، إذ المفروض أنّ فرض وجود الموضوع فرض ثبوت الحكم له، كذلك ينحلّ الحكم في القضيّة الشرطيّة بانحلال شرطه، لأنّ أدوات الشرط -اسميّة كانت

أم حرفية- إنّما وضعت لجعل مدخولها موضع الفرض والتقدير، وإثبات التالي على هذا الفرض، فلا يكون بين القضيّة الشرطيّة والحقيقيّة فرق من جهة الانحلال أصلاً وعليه فيتعدّد الحكم بتعدّد الشرط وجوداً، كما يتعدّد بتعدّد موضوعه في الخارج.

وأمّا تعدّد الحكم بتعدّد شرطه جنساً فهو إنّما يستفاد من ظهور كلّ من القضيّتين في أنّ كلّاً من الشرطين مستقلّ في ترتّب الجزاء عليه مطلقاً، فإنّ ظاهر قضيّة «إذا بلت فتوضّأ» هو أنّ وجوب الوضوء مترتّب على وجود البول ولو قارنه أو سبقه النوم مثلاً. وكذلك ظاهر قضيّة «إذا نمت فتوضّأ» هو ترتّب وجوب الوضوء على النوم ولو قارنه أو سبقه البول مثلاً، فإطلاق كلّ من القضيّتين يستفاد منه استقلال كلّ من النوم والبول في ترتّب وجوب الوضوء عليه على جميع التقادير، ولازم ذلك هو تعدّد وجوب الوضوء عند حصول الشرطين في الخارج.

الثاني: إنّ تعلّق الطلب بشيء لا يقتضي إلّا إيجاد ذلك الشيء خارجاً، ونقض عدمه المطلق. وبما أنّ نقض العدم المطلق يصدق على أوّل وجود من وجودات الطبيعة يكون الإتيان به مجزئاً في مقام الامتثال عقلاً.

وأمّا توهم: إنّ ذلك من جهة تعلّق الطلب بصرف الوجود وصدقه على أوّل الوجودات، فهو فاسد، إذ لا موجب لأخذ صرف الوجود في متعلّق الطلب بعد عدم كونه مدلولاً عليه بالهيئة ولا بالمادّة، ضرورة أنّ المادّة لم توضع إلّا لنفس الماهيّة المعرّاة عن الوجود والعدم، وأمّا الهيأة فهي لا تدلّ إلّا على طلب إيجادها ونقض عدمها الصادق قهراً على أوّل الوجودات، وليس هناك ما يدلّ على اعتبار صرف الوجود في متعلّق الطلب غير صيغة الأمر المفروض عدم دلالتها على ذلك هيأة ومادّة، وعليه فالطلب لا يرد على صرف الوجود المأخوذ في المتعلّق في مرتبة سابقة على عروض الطلب عليه، بل الطلب هو بنفسه يقتضي إيجاد متعلّقه خارجاً ونقض

عدمه المطلق، فإذا فرض تعلّق طلبين بماهيّة واحدة كان مقتضى كلّ منهما إيجاد تلك الماهيّة فيكون المطلوب في الحقيقة هو إيجادها ونقض عدمها مرّتين، كما هو الحال بعينه في تعلّق إرادتين تكوينيّتين بماهيّة واحدة، فتعدّد الإيجاد تابع لتعدّد الإرادة تشريعيّة كانت أم تكوينية.

وبالجملة أنّ كلّ أمر في نفسه لا يدلّ إلّا على الطلب المقتضي لإيجاد متعلّقه، وأمّا كون هذا الطلب واحداً أو متعدّداً فليس في الأمر بهيئته ومادّته دلالة عليه قطعاً.

نعم، إذا لم يكن هناك ما يقتضي تعدّد الطلب وقد فرض تعلّق الأمر بالطبيعة كان الطلب واحداً قهراً إلّا أنّه من جهة عدم المقتضي لتعدّده لا من جهة دلالة اللفظ عليه، فإذا فرض ظهور القضيّة الشرطيّة في الانحلال وتعدّد الطلب أو فرض تعدّد القضيّة الشرطيّة في نفسها كان ظهور القضيّة في تعدّد الحكم موجباً لارتفاع موضوع الحكم بوحدة الطلب -أعني به عدم المقتضي للتعدّد- وارداً عليه.

ولو تنزّلنا عن ذلك وسلّمنا ظهور الجزاء في وحدة الطلب لكان ذلك من جهة عدم ما يدلّ على التعدّد، فإذا دلّت الجملة الشرطيّة -بظهورها في الانحلال أو من جهة تعدّدها في نفسها- على تعدّد الطلب كان هذا الظهور لكونه لفظيّاً مقدّماً على ظهور الجزاء في وحدة الطلب.

ومن هنا يظهر الفرق بين المقام الذي التزمنا فيه بتعدّد الطلب ومسألة تعلّق الأمر بشيء واحد مرّتين -كما إذا قال المولى: صم يوماً، ثمّ قال صم يوماً- التي التزمنا فيها بحمل الأمر الثاني على التأكيد كما تقدّم، وذلك لأنّ ظهور الأمر الثاني في التأسيس وتعدّد الحكم ليس ظهوراً لفظيّاً ليكون قرينة على صرف ظهور وحدة المتعلّق في وحدة الحكم، بل هو من الظهورات السياقيّة، فكما يمكن أن يكون هو قرينة على التأسيس والتعدّد، كذلك يمكن أن تكون وحدة المتعلّق قرينة على

الوحدة والتأكّد، فلا ينعقد حينئذ للكلام ظهور في التأسيس، ومعه لا مناص من الرجوع إلى البراءة عن التكليف الزائد عن المتيقّن فتكون النتيجة نتيجة التأكيد.

وهذا بخلاف المقام، فإنّ ظهور القضيّة الشرطيّة في تعدّد الحكم بما أنّه ظهور لفظي يكون رافعاً لظهور الجزاء في وحدة الحكم، فيكون مقتضى القاعدة حينئذ عدم التداخل.

فإن قلت: إنّما ذكرته -من معارضة ظهور الأمر الثاني في التأسيس بظهور وحدة المتعلّق في التأكيد في ما إذا تعلّق الأمر بشيء واحد مرّتين- يتوقّف على تحقّق الظهور الثاني في نفسه، وقد مرّ آنفاً أنّ وحدة الحكم إنّما تثبت من جهة عدم المقتضي للتعدّد لا أنّها بنفسها مدلول عليها بالكلام، وعليه فلا موجب لرفع اليد عن ظهور الأمر الثاني في التأسيس ولو كان ذلك ظهوراً سياقيّاً من دون معارض له، فلابدّ من حمل الأمر الثاني في المسألة المتقدّمة أيضاً على التأسيس.

قلت: قد ذكرنا في تلك المسألة أنّ ظهور الكلام في التأسيس إنّما هو فيما إذا لم يكن الكلام مسبوقاً بمثله وإلّا لم ينعقد له ظهور في ذلك ليثبت به تعدّد الحكم.

وأمّا ما ذكرناه من وقوع المعارضة بين الظهورين فهو إنّما كان مبنيّاً على تسليمهما وإلّا فالتحقيق هو ما عرفت من أنّه لا ظهور لوحدة المتعلّق في وحدة الحكم ولا للأمر الثاني في التأسيس.

فإن قلت: إنّ ما ذكرته من ظهور القضيّة الشرطيّة في تعدّد الحكم إنّما يتمّ فيما إذا كان الحكم في الجزاء مستفاداً من الجملة الإنشائيّة، لأنّ المعلّق حينئذ يكون هي المادّة المنتسبة القابلة للتعدّد، فإذا كانت القضيّة الشرطيّة ظاهرة في ذلك فلا بدّ من الأخذ بظهورها، وأمّا إذا كان الحكم المذكور مستفاداً من الجملة الخبريّة مثل قولنا: يجب، فلا بدّ فيه من القول بالتداخل، لأنّ المعلّق على الشرط حينئذ هو

مفهوم الوجوب الذي هو مفهوم واحد وغير قابل للتعدّد. ومن الواضح أنّ الأخذ بظهور الكلام إنّما يكون في المورد القابل له دون غيره.

قلت: المفهوم بما أنّه مفهوم لا معنى لكونه معلّقاً على شيء، وإنّما يصحّ تعليقه عليه بلحاظ كونه مرآة وفانياً في الحقيقة، فيرجع التعليق بالأخرة إلى تعليق حقيقة الوجوب الراجع إلى تعليق المادّة المنتسبة[1] فلا إشكال.

وبالجملة لا فرق في حقيقة المعلّق على الشرط بين الصيغة الإنشائيّة والإخباريّة فإذا كان الجزاء قابلاً للتعدّد في أحدهما كان قابلاً للتعدّد في الآخر أيضاً.

وهذا الذي ذكرناه هو توضيح ما أفاده العلّامة﵀ في الاستدلال على أصالة عدم التداخل[2] بأنّه إذا اجتمع سببان لوجوب الوضوء مثلاً، فإمّا أن يكون كلّ منهما مؤثّراً في حكم غير ما يؤثّر فيه الآخر أو يؤثّر كلاهما معاً في حكم واحد، أو لا يكون لشيء منهما تأثير في الحكم أصلاً، أو يكون التأثير لأحدهما دون الآخر وما عدا الوجه الأوّل فساده ظاهر، فيتعيّن الوجه الأوّل، فيكون عدم التداخل هو مقتضى القاعدة.

وهذا البرهان مبتن على ثلاث مقدّمات:

الأُولى: إنّ ظاهر القضيّة الشرطيّة هو استقلال كلّ شرط في ترتّب الجزاء عليه.

الثانية: إنّ ما عدا الوجه الأوّل ينافي الاستقلال المزبور.

الثالثة: أنّه بعد ما ثبت أنّ لكلّ واحد من الشرطين أثراً مستقلّاً يكون تداخل الأثرين في واحد -ليرجع الأمر بالأخرة إلى تداخل المسبّبين- خلاف الأصل، فيكون مقتضى القاعدة حينئذ عدم التداخل ووجوب الإتيان بالجزاء مرّتين.

---

١. ما أفاده شيخنا الأُستاذ﵀ في المقام وإن كان في غاية الجودة والمتانة إلّا أنّه لا يتوقّف على الالتزام برجوع التعليق في القضايا الشرطيّة إلى المادّة المنتسبة كما هو ظاهر، وقد تقدّم في محلّه تحقيق الحال في ذلك فراجع. [المقرّر﵀]

٢. مختلف الشيعة، ج ٢، ص ٤٢٣ وما بعدها، المسألة ٢٩٨.

فانقدح من جميع ما ذكرناه أنّ ظهور القضيّة الشرطيّة يقتضي عدم التداخل إلّا في ما إذا كان متعلّق الجزاء غير قابل للتعدّد ولا للتقيّد، كما في وجوب القتل لغير حقّ الناس، وفيما إذا كان الشرط بنفسه غير قابل للتعدّد، كما في سببيّة الإفطار في شهر رمضان لوجوب الكفارة، فإنّ أفراد المفطرات وإن كانت كثيرة إلّا أنّ غير الوجود الأوّل منها لا يتّصف بكونه مفطراً[1] فلا محالة يكون الوجود الأوّل هو الموجب للكفّارة دون غيره، وكما في الحدث الموجب لوجوب الوضوء، فإنّ محقّقاته وإن كانت كثيرة إلّا أنّه لا معنى لحدوث الحدث بعد تحقّقه، فيكون أوّل الوجود منها هو الموجب للحدث دون غيره، ففي أمثال ذلك لا مناص عن القول بالتداخل.

[المقام الثاني: في عدم تداخل المسبّبات]

وأمّا المقام الثاني -أعني به تداخل المسبّبات- فالقاعدة فيه تقتضي عدم التداخل ما لم يدلّ دليل على التداخل، وذلك لأنّ الأصل عدم سقوط الواجبات المتعدّدة بفعل واحد ولو كان ذلك بقصد امتثال الجميع في غير ما دلّ الدليل على سقوطها به، كما هو الحال في سقوط أغسال متعدّدة بغسل الجنابة، أو بغسل واحد نوى به سقوط الجميع، وكما في ارتفاع أفراد الحدث الأصغر بوضوء واحد بناءً على تعدّده وجوداً عند تعدّد أسبابه، فإنّه لا إشكال في ارتفاعه بتمام أفراده حينئذ بوضوء واحد ولو لم يقصد به ارتفاع جميعها المتحقّقة فعلاً.

نعم، لو نوى المتوضّئ ارتفاع بعض أفراد الحدث وعدم ارتفاع بعضها الآخر أمكن القول بصحّة الوضوء ولغويّة نيّة العدم بالإضافة إلى البعض، لأنّ ارتفاع

---

١. هذا إنّما يتمّ فيما إذا كان وجوب الكفّارة مترتّباً على تحقّق عنوان المفطر بالفعل، وأمّا إذا كان مترتّباً على ارتكاب ذات المفطر كالجماع والأكل والشرب ونحوها، فيجري فيه الكلام المتقدّم عند الشكّ في تداخل الأسباب أو المسبّبات حرفاً بحرف. [المقرّر ﷺ]

البعض يستلزم ارتفاع الجميع قهراً، كما يمكن القول ببطلانه[1] وعدم ارتفاع الحدث بشيء من أفراده، لأنّ نيّة ارتفاع البعض ونيّة عدم ارتفاع البعض الآخر مع ثبوت الملازمة بينهما نيّتان متنافيتان لا يمكن اجتماعهما في زمان واحد، فيرجع ذلك إلى وقوع الوضوء بغير نيّة فيكون فاسداً. وعلى كلا التقديرين لا يمكن التفكيك بين أفراد الحدث الأصغر والقول بارتفاع بعضها دون بعض.

وبالجملة الأصل العملي يقتضي عدم سقوط الواجبات المتعدّدة بفعل واحد ما لم يدلّ على سقوطها به دليل بالخصوص.

نعم، يستثنى من ذلك مورد واحد، وهو ما إذا كانت النسبة بين الواجبين عموماً وخصوصاً من وجه كما في قضيّة «أكرم عالماً» و «أكرم هاشمياً» فإنّ إكرام العالم الهاشمي -الذي هو مورد الاجتماع لهما- يكون مسقطا لكلا الخطابين، لانطباق متعلّق كلّ منهما عليه ولا يعتبر عقلاً في تحقّق الامتثال إلّا الإتيان بما ينطبق عليه متعلّق الأمر في الخارج.

وربما يتوهّم في أمثال المقام أنّه ليس من باب تداخل المسبّبات بل هو من قبيل تأكّد الحكم في مورد الاجتماع فالفعل الواحد يكون امتثالاً للحكم الواحد، إلّا أنّه توهّم فاسد، لأنّ التأكّد في أمثال المقام إنّما يتصوّر على تقدير تعلّق كلّ من الحكمين بنفس مورد الاجتماع، كما هو الحال فيما إذا كان كلّ من العامّين من وجه شموليّاً، وأمّا إذا كان كلّ منهما بدليّاً -كما في المثال المتقدّم- فلا معنى لتأكّد الطلب في مورد الاجتماع أصلاً[2]، لأنّ متعلّق الطلب في العموم البدلي إنّما هي

---

١. الظاهر أنّ الصحيح من الوجهين إنّما هو الوجه الأوّل، لأن نيّة ارتفاع بعض الأحداث ونيّة عدم ارتفاع بعضها الآخر وإن كانتا متنافيتين إلّا أنّ تنافيهما لا يضرّ بصحّة الوضوء، إذ لا يعتبر فيها إلّا نيّة نفس الوضوء وقصد التقرّب به، وأمّا نيّة رفع الحدث فهي غير معتبرة فيها فلا تكون تنافي النيّتين المزبورتين موجباً لفساده. [المقرّر عفي عنه]

٢. هذا مضافاً إلى أنّ الالتزام بتأكّد الحكم في مورد الاجتماع يستلزم الالتزام بكون الحكم المجعول في مورد

نفس الطبيعة الملغاة عنها الخصوصيّات، فالفرد المأتيّ به ليس بخصوصه متعلّقاً للأمر ليتأكّد طلبه عند تعلّق الأمرين به، وإنّما يجوز الإتيان به في مقام امتثال الأمر بالطبيعة، لأنّه مقتضى الترخيص في التطبيق المستفاد من الإطلاق على ما تقدّم سابقاً.

العامين من وجه ثلاثة أحكام يكون واحد منها متأكّداً، والاثنان منها غير متأكّدين، مع أنّه واضح البطلان. [المقرّر قدس سره]

فصل: في مفهوم الوصف

[في بيان مقدّمتان]

وقبل الخوض في تحقيق الحال فيه ينبغي تقديم مقدّمتين:

[المقدّمة الأُولى: في أنّ الكلام هو في الوصف المعتمد على الموصوف لا مطلقاً]

أنّ محلّ الكلام في المقام هو الوصف المعتمد على موصوفه، وأمّا غير المعتمد عليه فلا إشكال في عدم دلالته على المفهوم، فهو حينئذ خارج عن محلّ النزاع، إذ لو كان الوصف على إطلاقه -ولو كان غير معتمد على الموصوف- محلّاً للنزاع لدخلت الجوامد في محلّ النزاع أيضاً، بداهة أنّه لا فرق بين الجامد وغير المعتمد من الوصف إلّا في أنّ المبدأ في الجامد جعلي وفي غير المعتمد غير جعلي، وهذا لا يكون فارقاً بينهما في الدلالة على المفهوم وعدمها، فلو كان غير المعتمد دالّاً على المفهوم لدلّ الجامد عليه أيضاً، بل يمكن أن يقال: إنّ كون المبدأ الجوهري مناطاً للحكم بحيث يرتفع الحكم عند عدمه أولى من كون المبدأ العرضي مناطاً له، فهو أولى بالدلالة على المفهوم من الوصف غير المعتمد.

ومن ذلك يظهر أنّ التفصيل بين الوصف المعتمد وغيره بالدلالة على المفهوم وعدمها ليس في الحقيقة تفصيلاً في محلّ الكلام، وإنّما هو قول بالدلالة على المفهوم في محلّ البحث.

[المقدّمة] الثانية: [في أنّ الداخل في محلّ النزاع هو بعض أقسام الوصف المعتمد على الموصوف لا كلّها]

إنّ الوصف إمّا أن يكون مساوياً لموصوفه أو أخصّ منه مطلقاً أو أعمّ منه كذلك أو أعمّ منه من وجه.

لا إشكال في دخول القسم الثاني في محلّ الكلام.

وأمّا الأوّل والثالث: فبما أنّ الوصف فيهما لا يوجب تضييقاً في ناحية الموصوف لا يكون له دلالة على المفهوم أصلاً.

وأمّا القسم الأخير كما في قضيّة «في الغنم السائمة زكاة» فهو أيضاً داخل في محلّ النزاع، فيدلّ على انتفاء الحكم عن الموضوع عند انتفاء وصفه بناءً على ثبوت المفهوم، فينتفي وجوب الزكاة في المثال عن الغنم المعلوفة ولكنّه لا يثبت بذلك انتفاء الحكم بانتفاء الوصف ولو في غير جنس موصوفه، كما نسب ذلك إلى بعض الشافعيّة[1]، فنفي وجوب الزكاة عن الإبل المعلوفة استناداً إلى دلالة وصف الغنم بالسائمة على انتفاء حكمها -أعني به وجوب الزكاة- عن فاقد الوصف ولو كان من جنس آخر، وذلك لضرورة أنّ تقييد شيء بوصف في مقام الحكم عليه أجنبيّ عن دلالته على نفي الحكم المجعول له عن غير ذلك الشيء بالكلّيّة.

---

١. مطارح الأنظار، ص ١٨٢؛ المنخول، ص ٢٢٢.

[في أنّ الحقّ هو عدم دلالة الوصف على المفهوم]

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّ الحقّ هو عدم دلالة الوصف على المفهوم.

وتوضيح ذلك: إنّما يتمّ ببيان أمرين.

الأوّل: إنّا قد ذكرنا في بحث الواجب المشروط أنّ القيد إمّا أن يعتبر قيداً للمفهوم الإفرادي قبل وقوع النسبة عليه، فيكون المقيّد بما هو مقيّد طرفاً للنسبة، سواء كان ذلك المفهوم الإفرادي متعلّقاً للتكليف أم كان موضوعاً له، وإمّا أن يعتبر قيداً للجملة التركيبيّة على النحو المعقول بأن يكون القيد قيداً للمادّة المنتسبة[1] فيكون التقييد وارداً على المادّة في عرض ورود النسبة عليها وفي مرتبتها، وقد ذكرنا هناك أنّ أدوات الشرط إنّما وضعت لتقييد جملة بجملة، ولا يصحّ استعمالها في تقييد المفاهيم الإفراديّة أصلاً.

الثاني: إنّ ملاك الدلالة على المفهوم -كما مرت الإشارة إليه في الفصل السابق- هو أن يكون القيد راجعاً إلى المادّة المنتسبة ليترتّب عليه ارتفاع الحكم عند ارتفاع قيده.

والوجه في ذلك هو: أنّ التقييد إذا رجع إلى نفس الحكم على النحو المعقول كان لازم ذلك هو ارتفاعه بارتفاعه، إذ لو كان الحكم ثابتاً عند عدم القيد أيضاً، لما كان الحكم مقيّداً به بالضرورة، ففرض تقييد الحكم بشيء يستلزم فرض انتفائه بانتفائه.

وأمّا إذا كان القيد راجعاً إلى المفهوم الإفرادي فغاية ما يترتّب على التقييد هو ثبوت الحكم على المقيّد، ومن الضروري أنّ ثبوت شيء لشيء لا يستلزم نفيه عن غيره وإلّا لكان كلّ قضيّة مشتملة على ثبوت حكم على شيء دالّاً على المفهوم وذلك واضح البطلان.

---

١. ما أفاده شيخنا الأُستاذ دام ظله في المقام: من التفرقة بين القيود الراجعة إلى الحكم والقيود الراجعة إلى موضوعه أو متعلّقه وإثبات أنّ مناط الدلالة على المفهوم إنّما هو رجوع القيد إلى نفس الحكم وإن كان مثبتاً غايته إلّا أنّ إرجاعه دام ظله قيد الحكم إلى قيد المادّة المنتسبة، غير صحيح، وقد مرّ توضيح ذلك في بحث الواجب المشروط مفصّلاً. [المقرّر دام ظله]

وعلى ما ذكرناه فدلالة الوصف على المفهوم تتوقّف على كونه قيداً لنفس الحكم لا لموضوعه ولا لمتعلّقه، وبما أنّ الظاهر في الأوصاف أن تكون قيوداً للمفاهيم الإفراديّة يكون الأصل فيها عدم الدلالة على المفهوم، كما هو الحال في اللقب عيناً، غاية الأمر أنّ الموضوع أو المتعلّق في اللقب أمر واحد يمكن التعبير عنه بلفظ واحد، بخلافهما في المقام فإنّه لا يمكن التعبير عنهما غالباً إلّا بلفظين. وهذا لا يكون فارقاً بين الموردين بعد اشتراكهما في ملاك عدم الدلالة على المفهوم، أعني به كون الحكم غير مقيّد بشيء، فكما أنّ قولنا: «أكرم رجلاً» لا دلالة له على عدم وجوب إكرام المرأة أو الصبيّ كذلك قولنا: «أكرم الإنسان البالغ الذكر» لا دلالة له على نفي الوجوب عن غير الرجل من أفراد الإنسان.

وأمّا ما اشتهر من أنّ تعليق الحكم على الوصف مشعر بالعلّية، فهو على تقدير تسليمه لا يثبت دلالة الوصف على المفهوم، لأنّ الإشعار ما لم يصل إلى مرتبة الظهور لا يكون حجّة.

نعم، إذا قامت قرينة خارجيّة على كون مبدأ الوصف علّة الحكم[1] أو على أنّ القيد المذكور في الكلام إنّما أُخذ قيداً لنفس الحكم لا لمتعلّقه أو موضوعه دلّت القضيّة حينئذ على انتفاء الحكم عند انتفاء الوصف المزبور، لكن هذا أجنبيّ عمّا نحن فيه، لأنّ النزاع إنّما هو في ظهور نفس الوصف في المفهوم وعدمه، وقد عرفت أنّه لا دلالة له عليه.

---

١. لا يخفى أنّ توصيف متعلّق الحكم أو موضوعه بقيد ما في الكلام مع اعتباره قيداً لنفس الحكم في مقام اللبّ ومقام الثبوت خارج عن قانون المحاورة عرفاً، فلا معنى لقيام القرينة عليه من الخارج، وأمّا كون القيد علّة لثبوت الحكم على المقيّد فهو وإن كان أمراً ممكناً في نفسه وقابلاً لقيام القرينة عليه من الخارج إلّا أنّ مجرّد ذلك لا يكفي في دلالة القضيّة على المفهوم ما لم تقم قرينة على كون العلّة علّة منحصرة، كما هو ظاهر. [المقرّر قدس سره]

فصل: في مفهوم الغاية

وقد وقع الكلام في هذا المقام من جهتين.

الأُولى: من جهة المنطوق.

والثانية: من جهة المفهوم.

[في دخول الغاية في المغيّا وعدمه]

أمّا الجهة الأُولى فقد اختلفوا فيها من حيث دخول الغاية في حكم المغيّا وعدمه على أقوال، ثالثها: التفصيل بين كون الغاية من جنس المغيّا وعدمه. ورابعها: التفصيل بين كون الغاية مدخولة لكلمة «إلى» ومدخولة لكلمة «حتّى».

وهذا التفصيل وإن كان حسناً في الجملة لأنّ كلمة «حتّى»[1] تستعمل غالباً في إدخال الفرد الخفي في موضوع الحكم، فتكون الغاية حينئذ داخلة في المغيّا

---

١. لا يخفى أنّ كلمة «حتّى» التي تستعمل لإدراج الفرد الخفيّ كما في قولنا: مات الناس حتّى الأنبياء، لا تدلّ على كون ما بعدها غاية، بل هي من أداة العطف. فاستدلال شيخنا الأُستاذ دام ظله على دخول الغاية في المغيّا فيما إذا كانت الغاية مدخولة لكلمة حتّى باستعمال هذه الكلمة غالباً لإدراج الفرد الخفيّ إنّما نشأ من الخلط بين موارد استعمالها عاطفة وموارد استعمالها لإفادة كون مدخولها غاية لما قبلها، فلا تغفل. [المقرّر دام ظله]

لامحالة، لكن ذلك ليس بنحو الكلّيّة والعموم فلا بدّ من ملاحظة كلّ مورد بخصوصه والحكم فيه بدخول الغاية في حكم المغيّا أو عدمه.

[في دلالة الغاية على المفهوم بمناط رجوعه إلى قيد الحكم]

وأمّا الجهة الثانية فتوضيح الحال فيها[1] بأن يقال: إنّه إذا ثبت إنّ ملاك الدلالة على المفهوم هو كون القيد راجعاً إلى الجملة التركيبيّة، كما أنّ ملاك عدم الدلالة

---

١. التحقيق في هذا المقام أن يقال: إنّ الأدوات الموضوعة للدلالة على كون مدخولها غاية لا بدّ من أن تتعلّق بشيء في الكلام ليكون ما بعدها غاية وقيداً له، وعليه فإن كان القيد قيداً للموضوع ومحدّداً له، كما في قوله تعالى: «واغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق» (المائدة: ٦) أو كان قيداً لمتعلق الحكم وموجباً لتضيّقه فدلالة الكلام على المفهوم تبتني على دلالة التقييد بالوصف على المفهوم وعدمها، لأنّ التقييد بالغاية حينئذ من إحدى صغريات التقييد بالوصف، إذ المراد بالوصف في ذلك المبحث ليس خصوص الوصف المصطلح عليه في علم النحو، بل المراد به مطلق ما يكون قيد الموضوع الحكم أو لمتعلّقه في الكلام ولو كان التقييد بمثل الجارّ والمجرور ونحوه.

وأمّا إذا كان القيد في الكلام قيداً لنفس الحكم وغاية له استلزم ذلك دلالة الكلام على انتفاء الحكم عند تحقّق غايته، بل لا يبعد أن يقال: إنّ دلالة تقييد الحكم بغاية ما على المفهوم أقوى من دلالة تعليق الحكم على الشرط على المفهوم.

هذا بحسب مقام الثبوت، وأمّا بحسب مقام الإثبات فإن كان الحكم المذكور في القضيّة مستفاداً من الهيأة كان الكلام في نفسه ظاهراً في رجوع القيد إلى متعلّق الحكم، إذ الظاهر هو رجوع القيد في الكلام إلى المعنى الحدثي، فرجوعه إلى الموضوع خلاف الظاهر، كما أنّ رجوعه إلى مفاد الهيأة وإن كان أمراً ممكناً في نفسه إلّا أنّه على خلاف المتفاهم العرفي ما لم تقم قرينة عليه.

وعليه فما أفاده شيخنا الأُستاذ ﷺ: من ظهور الكلام في رجوع القيد إلى مفاد الجملة المساوق لرجوعه إلى نفس الحكم المعبّر عنه في كلامه بتقييد المادّة المنتسبة، ليس على ما ينبغي.

وأمّا إذا كان الحكم المذكور في القضيّة مستفاداً من مادّة الكلام فإن لم يذكر متعلّق الحكم في الكلام كما في قولنا: يحرم الخمر إلى أن يضطرّ إليه المكلّف، فلا ينبغي الشكّ في ظهور الكلام في رجوع القيد إلى نفس الحكم.

وأمّا إذا كان المتعلّق مذكوراً فيه كما في قولنا: يجب الصيام إلى الليل، فلا يكون للكلام ظهور في رجوع القيد إلى الحكم أو إلى متعلّقه، فلا يكون له دلالة على المفهوم لو لم تقم قرينة في الكلام أو من الخارج عليها. [المقرّر ﷺ]

على المفهوم هو رجوع القيد إلى المفهوم الإفرادي، ولذلك بنينا على ظهور الجملة الشرطيّة في المفهوم دون الوصفيّة، فالأدوات الموضوعة للدلالة على كون مدخولها غاية بما أنّها لم توضع لخصوص تقييد المفاهيم الإفراديّة -كالوصف- ولا لخصوص تقييد الجمل التركيبيّة كأدوات الشرط تكون بحسب الوضع أمراً متوسّطاً بين الوصف وأدوات الشرط في الدلالة على المفهوم وعدمها، فهي بحسب الوضع لا تكون ظاهرة في المفهوم في جميع الموارد، ولا غير ظاهرة فيه في جميعها، لكنّها بحسب التراكيب الكلاميّة لا بدّ أن تتعلّق بشيء والمتعلّق لها هو الفعل المذكور في الكلام لا محالة، فتكون حينئذ ظاهرة في كونها من قيود الجملة لا من قيود المفهوم الإفرادي، فتلحق بأدوات الشرط من هذه الجهة فتكون ظاهرة في المفهوم.

نعم، فيما إذا قامت قرينة على دخول الغاية في حكم المغيّا، كما في مثل «سر من البصرة إلى الكوفة» كان ظهور القيد في نفسه في رجوعه إلى الجملة معارضاً بظهوركونه قيداً للمعنى الإفرادي من جهة مناسبة ذلك لدخول الغاية في حكم المغيّا، فيكون الظهوران متصادمين، فإن كان أحدهما أظهر من الآخر قدّم ذلك، وإلّا لم ينعقد للكلام ظهور أصلاً.

فصل: في مفهوم الحصر

لا يخفى أنّ ما كان من أدوات الحصر دالاً على ثبوت شيء لشيء ونفيه عن غيره بنفس اللفظ، كما هو الحال في كلمة «إنّما» فهو خارج عن محلّ الكلام وداخل في الدلالات المنطوقية.

[في تقسيم كلمة «إلّا» إلى الوصفيّة والاستثنائيّة]

وأمّا كلمة «إلّا» فهي قد تستعمل وصفيّة، وقد تستعمل استثنائيّة، أمّا إذا استعملت وصفيّة فهي لا تفيد إلّا تقييد المفهوم الإفرادي نظير بقيّة الأوصاف المذكورة في الكلام، وقد مرّ أنّ تقييد المفهوم الإفرادي لا يدلّ على المفهوم. وأمّا إذا استعملت استثنائيّة فهي لا محالة تدلّ على المفهوم وعلى نفي الحكم السابق الثابت للمستثنى منه عن المستثنى، لأنّ الاستثناء لا يكون إلّا عن الجملة، فتفيد ثبوت نقيض الحكم المذكور في القضيّة للمستثنى، وقد عرفت أنّ مناط الدلالة على المفهوم وعدمها هو رجوع القيد إلى المفهوم التركيبي وعدمه.

[في ذكر فروع متعلّقة بالمقام موجودة في الشرائع والقواعد]

إذا عرفت ذلك، فلا بأس بذكر جملة من الفروع المتعلّقة بالمقام المذكورة في كتاب الشرائع والقواعد[1].

منها: ما لو قال المقرّ عليّ لزيد عشرة إلّا درهماً، فإنّه يثبت في ذمّته التسعة لأنّ كلمة «إلّا» في هذا الكلام لا تكون إلّا استثنائيّة، إذ لو كانت وصفيّة لوجب أن يتبع ما بعدها ما قبلها في إعرابه، وبما أنّ ما بعدها في المثال منصوب مع كون ما قبلها مرفوعاً لا تكون هي وصفيّة، فانحصر الأمر في كونها استثنائيّة.

ومنها: ما لو قال: عليّ لزيد عشرة إلّا درهم، فإنّه يثبت في ذمّته تمام العشرة[2]، لتمحّض كلمة «إلّا» حينئذ في الوصفيّة ولا يصحّ كونها استثنائيّة وإلّا لزم أن يكون ما بعدها منصوباً على الاستثناء، لأنّ الكلام موجب، فتمام العشرة المتّصفة بأنّها غير درهم واحد تثبت في ذمّة المقرّ.

ومنها: ما لو قال: ليس عليّ لزيد عشرة إلّا درهم، فإنّه يثبت في ذمّته درهم واحد لأنّ كلمة «إلّا» في الكلام وإن كانت قابلة لأن تكون استثنائيّة ولأن تكون وصفيّة بحسب القواعد العربيّة إلّا أنّ الأصل في كلمة «إلّا» أن تكون استثنائيّة ما لم تكن هناك قرينة خارجيّة على كونها وصفيّة، وبما أنّه ليست في المثال قرينة على كونها وصفيّة يلزم حملها على الاستثنائيّة، فيثبت في ذمّته درهم واحد.

ومنها: ما لو قال: ليس لزيد عليّ عشرة إلّا درهماً، فقد أفتى في الشرائع والقواعد

---

١. شرائع الإسلام، ج ٣، ص ١١٧؛ قواعد الأحكام، ج ١، ص ٢٨٤.

٢. هذا إنّما يتمّ فيما إذا كان المتكلّم من العارفين بقواعد اللغة العربيّة الفصحى، وأمّا في غير ذلك فلا بدّ من حمل كلمة «إلّا على كونها استثنائيّة، لأنّه مقتضى الأصل الأوّلي كما أُفيد في المتن، فحملها على الوصفيّة يحتاج إلى قيام قرينة عليه. [المقرّر عفي عنه]

بعدم إلزامه بشيء[١] وربما نسب[٢] ذلك إلى المشهور. ولكنّ الظاهر أنّه ملزم بدرهم واحد، لأنّ المستثنى في الكلام المنفيّ وإن كان الأرجح كونه مرفوعاً إلّا أنّه يصحّ فيه النصب، وهذا بخلاف حمل كلمة «إلّا» على الوصفيّة، فإنّه غير صحيح، لما عرفت من لزوم كون ما بعدها تابعا لما قبلها في الإعراب، وعليه فيثبت الدرهم الواحد في ذمّته في المثال.

وأمّا نسبة عدم إلزامه بشيء إلى المشهور فصحّتها غير محقّقة، كما اعترف بذلك في الجواهر[٣].

وأمّا فتوى صاحب ***الشرائع*** -التي وافقه عليها في ***القواعد***- بعدم إلزامه بشيء فقد وجّهها في ***المسالك***[٤] بما حاصله: أنّ الاستثناء إذا كان استثناء بعد الحكم المذكور في الكلام ثبت الدرهم الواحد في ذمّة المقرّ لا محالة، وأمّا إذا كان استثناء من نفس الموضوع قبل الحكم عليه بشيء، لم يكن في الكلام دلالة إلّا على نفي العشرة المخرج عنها الواحد، فكأنّه قال: ليس لزيد عليّ تسعة، وبما أنّه لا قرينة على كون الاستثناء استثناء بعد الحكم لا يكون الكلام المزبور إقراراً بشيء.

وأنت خبير بفساد هذا التوجيه، لأنّ الاستثناء قبل الحكم -أعني به الاستثناء عن المعنى الإفرادي- غير معقول، إذ كلّ ما يكون قيداً للمعنى الإفرادي فهو بالأخرة يكون وصفاً له، وقد عرفت عدم صلوح الكلام لكون القيد المذكور فيه وصفاً، فلابدّ من حمل كلمة «إلّا» فيه على كونها استثنائيّة باعتبار الحكم الثابت فيه للمستثنى منه فيكون ذلك إقراراً بثبوت درهم واحد في ذمّته.

---

١. شرائع الاسلام، ج ٣، ص ١١٧؛ قواعد الأحكام، ج ١، ص ٢٨٤.
٢. الناسب هو الشهيد الثاني في مسالك الأفهام، ج ١١، ص ٧٢.
٣. جواهر الكلام، ج ٣٥، ص ٨٨.
٤. مسالك الأفهام، ج ١١، ص ٧٢.

[في الاستدلال على دلالة الاستثناء على المفهوم بدلالة كلمة التوحيد على إسلام مظهرها]

ثمّ إنّه ربما يستدلّ على دلالة الاستثناء على المفهوم باتّفاق الكلمة على قبول إسلام من أظهر الاعتراف بكلمة التوحيد، ولا يخفى أنّ الاتّفاق على ذلك وإن كان صحيحاً إلّا أنّه وقع الإشكال في أنّ قبول إسلامه هل هو من جهت التعبّد به أو من جهة دلالة نفس الكلام على ذلك؟ فقد يقال بالأول نظراً إلى قصور دلالة الكلام في نفسه على التوحيد، وذلك لأنّ خبر كلمة «لا» النافية محذوف في الكلام فلا بدّ من تقديره، فإمّا أن يقدّر الخبر بلفظ «موجود» أو «ممكن» وعلى الأوّل فلا يدلّ الكلام على نفي الإمكان عن غيره تعالى، وعلى الثاني فلا يدلّ على ثبوت الوجود له تعالى.

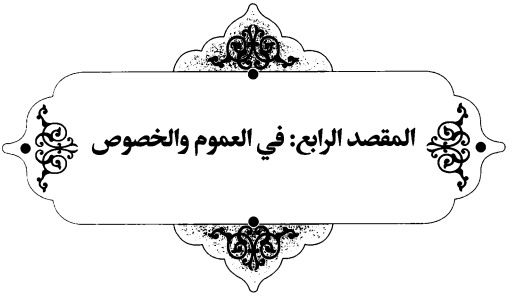
[في الجواب عن الاستدلال المذكور]

والجواب عن ذلك هو: أنّ مفهوم واجب الوجود لذاته إذا أُضيف إلى الخارج فإن أمكن انطباقه على موجود خارجي وجب انطباقه عليه كما في البارئ تعالى، و إن امتنع ذلك كان مصداقه ممتنع الوجود كشريك البارئ، فأمر انطباق هذا المفهوم على ما في الخارج مردّد بين الوجوب والامتناع، فإمكان الواجب بالإمكان العامّ يستلزم وجوده كما أنّ عدم وجوده يستلزم امتناعه. وعليه فلو كان الخبر المقدّر هو «موجود» كان نفي الوجود عن الآلهة الأُخرى بالمطابقة ونفي الإمكان عنها بالملازمة، ولو كان المقدّر هو «ممكن» كان إثبات الإمكان له تعالى بالمفهوم وإثبات الوجود له بالملازمة. وعلى كلّ تقدير يستفاد من كلمة التوحيد انحصار واجب الوجود لذاته فيه تعالى ونفي الإمكان عن غيره.

هذا ويمكن أن يقال: إنّ كلمة «إلّا» الواقعة في كلمة التوحيد مستغنية عن الخبر، كما هو الحال في كلمة «لولا» الامتناعيّة وفي كلمة ليس التامّة.

وأمّا ما ذكره النحويّون من كون الخبر محذوفاً في هذه الموارد فلا يبعد أن يكون مرادهم به عدم الحاجة إلى الخبر فيها لا أنّه محذوف حقيقة، فكلمة «لا» تدلّ على عدم تقرّر مدخولها في الوعاء المناسب له، ففي الرواية المعروفة «لولا علي لهلك عمر»[1] يكون المراد ترتّب الهلاك على عدم تقرّر عليّ -عليه السّلام- في الخارج، لأنّ هذا هو الوعاء المناسب لتقرّره ﷺ، وأمّا في كلمة التوحيد فالمراد من التقرّر المنفيّ هو التقرّر مطلقاً ولو في مرحلة الإمكان، فتدلّ الكلمة المباركة على نفي الوجود والإمكان عن غير الله وإثبات كليهما له تبارك وتعالى.

١. المناقب، للخوارزمي، ص ٨٠-٨١-٦٥؛ المناقب، لابن شهرآشوب، ج ٢، ص ٣٦٦، ذخائر العقبى، ص ٨٢.



المقصد الرابع: في العموم والخصوص

[في تقديم أُمور]

وقبل الشروع في محلّ البحث ينبغي تقديم أُمور:

[الأمر] الأوّل: [في الفرق بين العامّ والمطلق الشمولي]

أنّ الفرق بين العامّ والمطلق الشمولي هو أنّ العامّ ما كان عمومه مستفاداً من دليل لفظي، كلفظة «كل» وأمثالها، وهذا بخلاف المطلق الشمولي، فإنّ عمومه إنّما يستفاد من مقدّمات الحكمة ومن تعلّق الحكم بالجنس، ولهذا يكون العامّ عند التعارض مقدّماً على المطلق الشمولي لصلاحه لأن يكون بياناً له فيقدّم عليه.

ولا ينافي ذلك ما سيجيء إن شاء الله تعالى من الاحتياج[1] إلى جريان مقدّمات

---

١. قد أشرنا في بعض المباحث السابقة إلى أنّ دلالة أداة العموم عليه لا تتوقّف على إجراء مقدّمات الحكمة في مدخولها، وإنّما هي مستندة إلى الوضع فنقول في توضيح ذلك: إنّ الألفاظ الموضوعة لإفادة العموم إنّما تدلّ بنفسها على لحاظ مدخولها على نحو اللابشرط القسمي، أعني به لحاظ الطبيعة فانية في جميع ما يمكن أن تنطبق عليه. فالمستفاد من لفظ «كلّ رجل» إنّما هو لحاظ طبيعة الرجل على نحو تسري إلى العالم والجاهل والغنيّ والفقير وغير ذلك ممّا يمكن انطباق طبيعة الرجل عليه، ومن الواضح أنّه مع ذلك لا يبقى مجال لتوهّم الحاجة إلى إجراء مقدّمات الحكمة في استفادة العموم، على أنّ مقدّمات الحكمة لو كانت جارية في مدخول الأداة لكفى جريانها في دلالة الكلام على العموم، فيكون الإتيان بأداة العموم من اللغو الواضح.

الحكمة في مدخول أداة العموم أيضاً على ما أشرنا إليه في بعض المباحث السابقة، ويأتي تفصيله في مبحث التعارض إن شاء الله تعالى.

فظهر أنّ النزاع في دلالة جملة من الموارد على العموم إنّما هو نزاع في دلالة اللفظ عليه، وإلّا فاستفادة العموم في جملة منها ولو بمقدّمات الحكمة ممّا لا ينبغي إنكارها.

[الأمر] الثاني: [في أقسام القضيّة والفرق بينها]

أنّ القضيّة وإن انقسمت إلى أقسام كثيرة إلّا أنّ المهمّ لنا في المقام هو التعرّض لبعض أقسامها.

فمنها: القضيّة الطبيعيّة وهي ما حكم فيها على نفس الطبيعة المأخوذة بشرط لا بالإضافة إلى صدقها الخارجي كقضيّة «الإنسان نوع» والمحمول في مثل هذه القضيّة لا يكون إلّا من المعقولات الثانويّة، كما أنّ موضوعها يستحيل فرض العموم فيه، ولذلك لا تستعمل هذه القضيّة في الأقيسة أصلاً.

ومنها القضية الحقيقيّة وهي ما حكم فيها على الطبيعة السارية إلى ما في

وإن شئت قلت: إنّ استفادة العموم ولحاظ الطبيعة على نحو اللابشرط القسمي إنّما تستند في موارد جريان مقدّمات الحكمة إلى عدم ذكر قيد خاصّ في الكلام، لما ستعرف في محلّه إن شاء الله تعالى من أنّ عدم بيان دخل قيد ما في غرض المولى مع كونه في مقام البيان يكشف عن عدم دخله في غرضه في الواقع، وأمّا استفادة العموم في موارد الإتيان بأداة العموم فهي إنّما تستند إلى بيان عدم دخل قيد ما في غرض المولى فكم فرق بين العموم المستفاد من عدم بيان دخل قيد ما والعموم المستفاد من بيان عدم دخل ذلك القيد. وأمّا ما يقال: من أنّ إمكان تقييد مدخول الأداة كما في قولنا «كلّ رجل عالم» أمارة على وجود الحاجة إلى إجراء مقدّمات الحكمة في مدخول الأداة، فهو يندفع بأنّ أداة العموم إنّما تدلّ بالوضع على سعة مدخولها ولحاظه على نحو اللابشرط القسمي من دون فرق بين أن يكون مدخولها في نفسه من الأجناس وأن يكون من الأنواع أو الأصناف، فالسعة إنّما تلاحظ بالإضافة إلى المدخول كيف ما كان، ولو لا ما ذكرناه لما أمكن التصريح بالعموم في مورد ما أصلاً، مع أنّه واضح البطلان. [المقرّر قدس سره]

الخارج، كقضيّة «الإنسان ضاحك» و«الخمر حرام» فمتى فرض شيء صدق عليه أنّه إنسان أو خمر فهو محكوم عليه بأنّه ضاحك أو حرام، والأفراد في مثل هذه القضيّة لا تكون محكومة بالحكم ابتداءً وإنّما يشملها الحكم باعتبار صدق الطبيعة المأخوذة في الموضوع عليها.

ومنها: القضيّة الخارجيّة وهي ما حكم فيها على نفس الأفراد الخارجيّة ابتداء من دون توسّط عنوان في ذلك بل ربما لا يكون بينها جامع ينطبق عليها كما إذا قال المولى: أكرم هؤلاء، فأشار بذلك إلى «عالم» و«هاشمي» و«عادل» وعلى تقدير وجود عنوان جامع بينها فإنّما هو من باب الاتّفاق لا من جهة دخله في الحكم، كما في قضيّة «قتل من في العسكر».

والعموم كما يتصوّر في موضوع القضيّة الحقيقيّة يتصوّر في موضوع القضيّة الخارجيّة إلّا أنّ بينهما فرقاً، وهو: أنّ الموضوع في القضيّة الحقيقيّة إنّما هي نفس الطبيعة الملحوظة فانية في أفرادها المقدّرة والمحقّقة، وهذا بخلاف القضيّة الخارجيّة فإنّ موضوع الحكم فيها حقيقة نفس الأفراد، والعنوان الجامع المأخوذ في الموضوع على تقدير وجوده إنّما أُخذ في الموضوع للإشارة به إلى نفس الأفراد، ولأجل ذلك لا يكون التخصيص في القضايا الخارجيّة إلّا أفراديّاً، لأنّ مصب العموم فيها إنّما هو نفس الأفراد دون العناوين، بخلاف القضايا الحقيقيّة، فإنّ التخصيص فيها غالباً يكون عنوانيّاً وموجباً لتقيد مصبّ العموم بقيد وجودي أو عدمي، بل لم نجد في القضايا الحقيقيّة الواردة في الشريعة ما يكون التخصيص فيه أفراديّاً إلّا في مورد واحد، وهو رفع الحدّ عمّن أقرّ عند أمير المؤمنين عليه السلام باللواط[1]، والقضيّة مشهورة.

---

١. الكافي، ج ٧، ص ٢٠١-٢٠٢؛ التهذيب، ج ١٠، ص ٥٣-٥٤-١٩٨؛ الوسائل، ج ٢٨، ص ١٦١-١٦٢، الباب ٥ من أبواب حدّ اللواط، الحديث ١.

وممّا ذكرنا ظهر أنّ تشكيل القياس المنطقي لا يكون إلّا في القضايا الحقيقيّة دون القضايا الخارجيّة، لأنّ العنوان المأخوذ في موضوع القضيّة الخارجيّة لا دخل له في ثبوت الحكم لأفراده ليمكن جعله وسطاً لثبوت الأكبر للأصغر.

نعم، يمكن تشكيل القياس منها في عالم الإثبات فقط، كمن علم بأنّ كلّ من في العسكر قتل ولكنّه لم يعلم بوجود زيد فيهم، فإذا علم بوجود زيد فيهم علم بكونه مقتولاً لا محالة.

ومن ذلك يظهر أنّ الإشكال على إنتاج الشكل الأوّل باستلزامه الدور إنّما نشأ من خلط القضايا الخارجيّة بالقضايا الحقيقيّة، وذلك لأنّ توقّف العلم بالنتيجة على العلم بكلّية الكبرى وإن كان مسلّماً في القضايا الحقيقيّة إلّا أنّ العلم بكلّية الكبرى لا يتوقّف على العلم بالنتيجة أصلاً، بل هو تابع لدليله شرعيّاً كان أم عقليّاً.

وأمّا في القضايا الخارجيّة فالأمر بالعكس، فإنّ العلم بكلّية الكبرى يتوقّف على العلم بثبوت الحكم لكلّ فرد بخصوصه من أفراد موضوعها، وبما أنّ موضوع النتيجة فرد من أفراد موضوعها يتوقّف العلم بالكبرى على العلم بالنتيجة، لكن العلم بالنتيجة لا يتوقّف على العلم بكلّية الكبرى، بل إنّما يحصل ذلك من الدليل المقتضي له بخصوصه، فإشكال الدور إنّما نشأ من ضمّ مقدّمة خاصّة بالقضايا الخارجيّة إلى مقدّمة أُخرى خاصّة بالقضايا الحقيقيّة، وبعد وضوح الفرق بينهما في الأحكام لا يبقى مجال له أصلاً.

وقد تقدّم بعض الكلام في الفرق بين القضيّة الحقيقيّة والخارجيّة في بحث الواجب المشروط، فراجع.

الأمر الثالث: [في أقسام العموم الثلاثة والفرق بينها]

أنّ العموم ينقسم إلى مجموعي واستغراقي ويدلي باعتبار أن الحكم المجعول في

مورده إمّا أن يكون متعلّقاً بكلّ واحد واحد من الأفراد، أو بمجموعها، أو بواحد منها على البدل، والأوّل هو العموم الاستغراقي، والثاني هو المجموعي، والثالث هو البدلي.

ولا يخفى أنّ في عدّ القسم الثالث من أقسام العموم مسامحة واضحة[1]، بداهة أنّ البدليّة تنافي العموم فإنّ متعلّق الحكم في العموم البدلي ليس الأفراد أو «أحداً» أعني به الفرد المنتشر، وهو ليس بعامّ. نعم البدليّة عامّة، فالعموم إنّما هو في نفس البدليّة لا في الحكم المتعلّق بالفرد على البدل.

ويؤيّد ما ذكرناه أنّ هذا القسم من العموم يستفاد غالباً من إطلاق المتعلّق، فيكون بذلك مندرجاً في المطلق دون العامّ.

[في أنّ مقتضى الأصل عند الشكّ هل هو العموم الاستغراقي أو المجموعي؟]

ثمّ إنّه إذا علم من الخارج إنّ المراد من العموم المدلول عليه في الكلام هو الاستغراقي أو المجموعي فلا إشكال، وأمّا إذا شكّ في ذلك فالأصل يقتضي كونه استغراقيّاً، لأنّ العموم المجموعي يحتاج إلى اعتبار الأُمور الكثيرة أمراً واحداً ليحكم عليها بحكم واحد، وهذه عناية زائدة تحتاج إفادتها إلى مؤونة أُخرى.

---

١. لا يخفى أنّ المراد من العموم البدلي هو ما يكون ترخيص تطبيق المأمور به على أفراده فيه مدلولاً لفظيّاً ومستندة إلى الوضع كما في قولنا: قلّد أيّ مجتهد شئت، وبهذا يفترق العامّ البدلي عن المطلق البدلي، فإنّ استفادة الترخيص من المطلق البدلي إنّما تستند إلى إجراء مقدّمات الحكمة لا إلى الوضع، وبذلك أيضاً يفترق العامّ الاستغراقي عن الإطلاق الشمولي كما عرفت.
ومن ذلك يظهر أنّه لا وجه لما أفاده شيخنا الأُستاذ﵀ في المقام من أنّ غلبة استفادة العموم البدلي من الإطلاق ومقدّمات الحكمة تؤيّد كون هذا القسم مندرجاً في المطلق دون العامّ.
وجه الظهور أنّ ما يكون مندرجاً في العامّ إنّما هو ما كان العموم البدلي فيه مستفاداً من الدلالة الوضعيّة، وإلّا فالعموم الشمولي أيضاً ربما يكون مستفاداً من الإطلاق ومقدّمات الحكمة، كما في قوله تعالى: ﴿أحل الله البيع﴾ (البقرة: ٢٧٥) وقول نبيّه ﷺ: «خلق الله الماء طهوراً» (المعتبر، ج ١، ص ٤٠) وغيرهما من الموارد الكثيرة في الاستعمالات الشرعيّة والعرفيّة. [المقرّر﵀]

فإن قلت: إذا شكّ في كون العموم مجموعيّاً أو استغراقيّاً فظهور الكلام يقتضي حمله على المجموعي دون الاستغراقي، سواء في ذلك كون العموم مستفاداً من مثل كلمة «كل» وكونه مستفاداً من هيأة الجمع المحلّى باللام، أو من وقوع النكرة ونحوها في سياق النهي أو النفي.

أمّا إذا كان مستفاداً من مثل كلمة «كلّ»: فلأنّ لفظ «كلّ رجل» في قولنا: «أكرم كلّ رجل» مثلاً هو الذي وقع في القضيّة الملفوظة موضوعاً للحكم، ولا شبهة في أنّه لا يصدق مفاده إلّا على مجموع الأفراد دون كلّ واحد واحد منها، فيكون موضوع الحكم في القضيّة المعقولة هو المجموع أيضاً، لأنّ الظاهر أن يكون مقام الإثبات تابعاً لمقام الثبوت ما لم تقم قرينة خارجيّة على خلافه.

هذا، مضافاً إلى أنّ العموم إنّما يستفاد من لفظ «كلّ» بنحو المعنى الإسمي، وبما أنّه ملحوظ استقلالي فالحكم في القضيّة إنّما يثبت له بنفسه لا لكلّ فرد من أفراد المدخول.

وممّا ذكرنا يظهر الحال في الجمع المحلّى بالألف واللام، وذلك لأنّ الجمع لا يصدق على كلّ واحد واحد من الأفراد، وإنّما يصدق على جملة منها، وبما أنّ لفظة «أل» المحلّى به الجمع يدلّ على تعريف مدخوله وتعيينه، ولا تعيّن لشيء من مراتب الجمع القابلة للانطباق عليها يكون المتعين هو أقصى مراتبه، فيكون الموضوع للحكم هو مجموع الافراد لا كلّ واحد واحد منها.

وهكذا الحال في النكرة الواقعة في سياق النفي أو النهي، لأنّ القضيّة حينئذ تكون سالبة كلّيّة، وبما أنّها نقيض الموجبة الجزئيّة تدلّ على ثبوت الحكم لمجموع الأفراد.

[في أنّ العموم المجموعي هو مقتضى الأصل]

وبالجملة إذا لم تقم قرينة خارجيّة على إرادة العموم الاستغراقي، فالظاهر من

العموم -سواء كان مدلولاً اسميّاً أم حرفيّاً أم مدلولاً سياقيّاً- هو إرادة العموم المجموعي دون الاستغراقي.

قلت: إنّ لفظ «كلّ» وإن كان لا يصدق بمفهومه على كلّ واحد واحد من أفراد مدخوله إلّا أنّه إنّما يؤخذ في الموضوع مرآة ليثبت الحكم لكلّ فرد بخصوصه، نظيركلمة «هر» في اللغة الفارسيّة، فكما أنّ مدلول كلمة «هرمَرد» لا يصدق على خصوص «زيد» و«عمرو» لكنّه مع ذلك يفيد عموم الحكم لكلّ واحد من الأفراد، كذلك كلمة «كلّ» تفيد هذا المعنى أيضاً، ولا ينافي ذلك كون لفظ «كلّ» من جملة الأسماء فإنّ كون المفهوم اسميّاً لا ينافي لحاظه مرآة في مقام تعلّق الحكم بشيء، لأنّ المعنى الاسمي إنّما يتقوّم بكونه ملحوظاً استقلاليّاً في مقام الاستعمال، وأمّا في مرحلة الحكم فيمكن كونه ملحوظاً مرآة كما هو الحال في جميع العناوين المشيرة إلى ما هو موضوع الحكم حقيقة.

وأمّا استعمال كلمة «كلّ» في موارد العموم المجموعي فهو وإن كان صحيحاً إلّا أنّه يحتاج إلى عناية زائدة كما عرفت.

وأمّا الجمع المعرّف باللام فإفادته للعموم ليست مستندة إلى ما ذكر، وإلّا كان لمنعها مجال واسع[1]، بل هي مستندة إلى دلالة هذه الهيأة بنفسها على العموم فيما إذا لم يكن عهد فتعيّن المرتبة الأخيرة تابع لإفادتها العموم دون العكس.

---

١. الظاهر أنّ نظر شيخنا الأُستاذ ﷺ في وجه المنع إلى ما ذكره جملة من المحقّقين في المقام من أنّ التعيّن لا يختصّ بالمرتبة الأخيرة، لأنّ أقلّ مراتب الجمع متعيّن أيضاً، ولكنّ التحقيق أنّه لا يصحّ ذلك وجهاً للمنع من التقريب المذكور لدلالة الجمع المعرف باللام على العموم، لأنّ أقلّ مراتب الجمع وإن كان متعيّناً في الإرادة إلّا أنّه لا تعيّن لها في الخارج، لوضوح أنّه يمكن صدقها على كلّ ثلاثة من الأفراد من دون فرق في ذلك بين المعرّف وغيره، فالمتعيّن في الخارج بحيث لا يكون مردّداً بين شيئين أو أشياء إنّما هو مجموع الأفراد دون غيره من مراتب الجمع.
وأمّا دعوى كون هيئة الجمع المعرّف باللام موضوعة لإفادة العموم، فهي مدفوعة بأنّ وضع الهيأة لذلك

وعليه فكما أنّ مدلول لفظ «كلّ رجل» مع أنّه لا يكون صادقاً على كلّ واحد واحد من الأفراد يكون ظاهراً في العموم الاستغراقي، كذلك يكون الجمع المعرّف باللام أيضاً، إذ لا فرق بينهما إلّا في كون العموم في أحد هما معنى اسميّاً وفي الآخر معنى حرفيّاً وإلّا فظهور القضيّة في ثبوت الحكم لكلّ واحد واحد من الأفراد مشترك فيه بينهما، وذلك لما عرفت من أنّ إرادة العموم المجموعي تحتاج إلى عناية زائدة أعني بها اعتبار الأُمور المتكثّرة أمراً واحداً.

وبالجملة، لو كان مدخول أداة العموم هو الجمع لكانت مرتّبة إفادة الجمع سابقة على مرتبة إفادة العموم لا محالة، فالعموم لا يكون وارداً على الأفراد، بل يكون وارداً على الجمع، ومفيد الثبوت الحكم لجميع مصاديق الجمع بما هو جمع، لكنّه على ذلك لا يكون للجمع المعرّف باللام دلالة على العموم الأفرادي مجموعيّاً كان أم استغراقيّاً. ومن الواضح أنّ الأمر ليس كذلك فالظاهر أنّ الأداة وهيأة الجمع تردان معاً على المادّة في عرض واحد، ويستفاد العموم من ورودهما معاً عليها، فالعموم يكون وارداً على نفس الطبيعة، فيستفاد منه العموم الاستغراقي، وتحتاج حينئذ إفادة العموم المجموعي إلى مؤونة زائدة.

وأمّا النكرة في سياق النفي أو النهي فاستفادة السالبة الكلّيّة منها وإن كانت ممّا

يستلزم أن يكون استعمال الجمع المعرّف باللام في موارد العهد الذكري أو الخارجي استعمالاً مجازيّاً، وهو باطل بالضرورة.

ثمّ لا يخفى أنّه لا منافاة بين ما اخترناه في وجه دلالة الجمع المعرّف باللام على العموم وما ذكرناه من كون العموم ظاهراً في الاستغراقي ما لم تقم قرينة على إرادة العموم المجموعي، لأنّ صيغة الجمع في ظرف الاستعمال وإن كانت مستعملة في معنى واحد باستعمال واحد إلّا أنّ ذلك المعنى إنّما يؤخذ فانياً ومرآة للحاظ الأفراد، والحكم على كلّ فرد منها بخصوصه.

ولا يفرق في ذلك بين كون الجمع معرّفاً باللام وعدم كونه معرّفاً به كما في قولنا: أكرم علماء البلد، فإنّ الظاهر في المتفاهم العرفي كون المعنى المستعمل فيه الجمع ملحوظاً فانياً في الأفراد الخارجيّة ما لم تقم قرينة على كونه ملحوظاً على نحو العموم المجموعي. [المقرّر ﷺ]

لا تنكر إلّا أنّ السلب فيهما متعلّق بنفس الطبيعة فيدلّ على سلب جميع أفرادها، وأمّا تعلّق السلب بمجموع الأفراد فهو لازم تعلّقه بالجميع لا أنّه بنفسه مدلول للكلام، لما عرفت من احتياج اعتبار الأُمور الكثيرة أمراً واحداً إلى عناية زائدة، فمع عدم القرينة عليها لا موجب لحمل الكلام على العموم المجموعي.

[في بيان كيفيّة امتثال الحكم المجموعي في الإيجاب والتحريم]

ثمّ إنّ امتثال الحكم في العامّ المجموعي إذا كان إيجابيّاً لا يكون إلّا بالإتيان بجميع الأفراد، وأمّا إذا كان تحريميّاً فيمكن أن يكون المطلوب مجموع التروك، فلو أخلّ بواحد منها لم يتحقّق الامتثال أصلاً، ويمكن أن يكون المطلوب ترك المجموع فيتحقّق الامتثال بترك بعض الأفراد، فلا بدّ في تعيين كلّ واحد منهما من قرينة خارجية.

الأمر الرابع: [في أنّ العامّ المخصّص هل هو مجاز أو حقيقة؟]

أنّه وقع الكلام في أنّ العامّ المخصّص هل هو حقيقة أو مجاز؟ فيه أقوال، ثالثها: التفصيل بين المخصّص المتّصل والمنفصل، ورابعها التفصيل بين الاستثناء وغيره.

[في أنّ العامّ المخصّص حقيقة مطلقاً لوجوه]

والحقّ كونه حقيقة مطلقاً وفاقاً للمحقّقين من المتأخّرين.

وقد استدلّ على المختار بوجوه:

الأوّل[1]: أنّ العموم في العامّ المخصّص وإن لم يكن مراداً للمتكلّم بالإرادة

---

١. لا يخفى أنّ هذا الوجه هو الوجه الصحيح لإثبات عدم استلزام التخصيص بالمنفصل كون العامّ مجازاً. وتقريبه على وجه يسلم من الإشكال إنّما هو بأن يقال: إنّ لكلّ لفظ دلالتين، إحداهما: دلالته على أنّ المتكلّم به أراد به تفهيم معناه، وثانيهما: دلالته على أنّ تلك الإرادة إرادة جدّية وغير ناشئة من الدواعي الآخر كالامتحان والسخريّة ونحوهما.

الجدّية إلّا أنّه مراد له بالإرادة الاستعماليّة دائماً، والميزان في كون اللفظ حقيقة إنّما هو استعماله في ما وضع له وإن لم يكن المستعمل فيه مراداً للمتكلّم بالإرادة الجدّية.

أمّا الدلالة الأُولى فقد عرفت في مبحث الوضع أنّها مستندة إلى الوضع، أعني به تعهّد المتكلّم بأنّه متى ما أراد تفهيم معنى ما تكلّم بلفظ مخصوص، وقد ذكرنا هناك أنّ الدلالة الوضعيّة منحصرة في ذلك، وأنّ الانتقال من سماع اللفظ إلى المعنى -ولو كان اللافظ بغير شعور واختيار- غير مستند إلى الوضع، وإنّما هو ناشئ من الأنس الحاصل من كثرة استعمال لفظ ما في معناه، وقد مرّ توضيح ذلك في المبحث المزبور فراجع.

وأمّا الدلالة الثانية -أعني بها دلالة اللفظ على أنّ إرادة تفهيم معناه إرادة جدّية- فهي غير مستندة إلى الوضع ليكون اللفظ المستعمل في معناه لا بداعي الجدّ مجازاً، بل هي مستندة إلى بناء العقلاء على حمل كلّ ما يصدر من الفاعل بالاختيار من قول أو فعل على أنّه صدر بداعي الجدّ لا بغيره من الدواعي.

إذا عرفت ذلك فنقول: إنّ العامّ متى ما استعمل في الخارج بلا نصب قرينة على عدم إرادة معناه الحقيقي فهو يدلّ بالدلالة الوضعيّة على أنّ المتكلّم به أراد تفهيم المخاطب لتمام معناه، كما أنّه ببناء العقلاء يدلّ على أنّ إرادته تفهيم المعنى إرادة جدّية وناشئة عن كون الحكم المجعول على العامّ ثابتاً له واقعاً، لكن الدلالة الثانية المعبّر عنها بالحجّيّة كما يتوقّف على عدم وجود ما يكون قرينة على اختصاص الحكم ببعض الأفراد في كلام المتكلّم كذلك تتوقّف على عدم الإتيان بقرينة الاختصاص بعد ذلك، ضرورة أنّ وجود القرينة المنفصلة يكون مانعاً من كشف ظهور العامّ عن كون الحكم المجعول له ثابتاً له بنحو العموم في الواقع، فالقرينة المنفصلة إنّما تزاحم حجّيّة ظهور العامّ الثابتة ببناء العقلاء، ولا تزاحم أصل ظهوره الثابت بالوضع. ومن الواضح أنّ رفع اليد عن حجّيّة الظهور لدليل لا يقتضي رفع اليد عن نفس الظهور، ضرورة أنّه لا ملازمة بين إرادة تفهيم المخاطب إرادة العموم بحسب التعهّد المزبور وكون إرادة التفهيم ناشئة عن ثبوت الحكم لجميع أفراد العامّ في الواقع، فإذا فرضنا أنّ المولى لا يريد في الواقع إلّا إكرام خصوص العالم الذي لا يكون فاسقاً وكانت في بيان التقييد بالمتّصل مفسدة أو كانت في تأخير بيانه مصلحة فلا محالة تكون مصلحة التسهيل في البيان مقتضية لإلقاء الكلام على نحو العموم الدالّ على إرادة تفهيم العامّ بحسب الوضع ثمّ الإتيان بالمخصّص المنفصل الدالّ على اختصاص الحكم في الواقع بغير أفراد الخاصّ الكاشف عن أنّ الداعي إلى إرادة تفهيم العامّ لم يكن هي الإرادة الجدّية الناشئة عن ثبوت الحكم لجميع أفراد العامّ في الواقع.

وبالجملة استعمال اللفظ في معناه -أعني به إرادة المتكلّم تفهيم المخاطب لمعنى اللفظ الموضوع له- أمر وكون هذه الإرادة جدّية وناشئة عن ثبوت الحكم لجميع أفراد المستعمل فيه أمر آخر، والمخصّص المنفصل إنّما يكون كاشفاً عن عدم ثبوت الحكم لجميع أفراد العامّ في الواقع لا عن كون استعمال العامّ استعمالاً مجازيّاً، وقد عرفت أنّ الميزان في كون اللفظ حقيقة إنّما هو استعماله في معناه ولو لم يكن ذلك الاستعمال ناشئاً عن الإرادة الجدّية.

وبما ذكرناه يظهر ما في كلام شيخنا الأُستاذ ﷺ في المقام، فتدبّر جيّداً. [المقرّر ﷺ]

ويرد عليه: أنّ الإرادة الاستعماليّة إن أُريد بها إرادة إيجاد المعنى البسيط العقلاني باللفظ بحيث كان اللفظ والإرادة مغفولين عنهما حين الاستعمال، فهذه بعينها هي الإرادة الجدّية التي بها يتقوّم استعمال اللفظ في معنى ما.

وإن أُريد بها الإرادة الهزليّة المقابلة للإرادة الجدّية والداعية إلى إرادة إيجاد المعنى باللفظ فهي وإن كانت لا تنافي استعمال اللفظ في معناه الموضوع له، لوضوح أنّ الاستعمال الحقيقي لا يدور مداركون الداعي إلى الاستعمال هو خصوص الإرادة الجدّية إلّا أنّه لا يعقل الالتزام بكون الداعي إلى استعمال العمومات الواردة في الكتاب والسنّة في معانيها هي الإرادة الهزليّة.

الثاني: أنّ تخصيص العامّ لا يستلزم عدم إرادة العموم منه، لإمكان أن يراد العموم من العامّ المخصّص إرادة تمهيديّة[1] ليكون ذكر العامّ توطئة لبيان مخصّصه، وحيث ما كان العموم مراداً من اللفظ كان اللفظ مستعملاً في معناه الحقيقي لا محالة.

ويرد عليه: أنّ ذكر العامّ للدلالة على معناه دلالة تصوّرية توطئة للدلالة التصديقيّة على المعنى المستفاد من مجموع الكلام بعد ضمّ بعضه إلى بعض وإن كان صحيحاً إلّا أنّه يختصّ بموارد التخصيص بالمتّصل، ولا يعمّ موارد التخصيص بالمنفصل، فتبقى دعوى عدم استلزام التخصيص فيها للمجازيّة بلا دليل يدلّ عليه.

الثالث: أنّ العامّ إنّما يستعمل في العموم دائماً، لكنّه من باب جعل القانون

---

١. الظاهر أنّ مراد القائل بكون العامّ أُريد به معناه إرادة تمهيديّة هو أنّ العامّ استعمل في معناه الحقيقي وأُريد به معناه بالإرادة المقوّمة لاستعمال لفظ ما في معناه الموضوع له، أعني بها الإرادة التفهيميّة على ما تقدّم توضيح ذلك، وعليه فيرجع هذا الوجه إلى الوجه الأوّل، ويختصّ مورده بالمخصّص المنفصل الذي يكون البحث عنه هو المهمّ في محلّ الكلام.
وأمّا المخصّص المتّصل فلا إشكال في أنّ الإرادة التفهيميّة في مورده مختصّة بالخاصّ من أوّل الأمر، كما هو ظاهر. [المقرّر عفي عنه]

والقاعدة في ظرف الشكّ[1] فلا ينافيه ورود تخصيص عليه بعد ذلك.

ويرد عليه: أنّ ورود العامّ في بعض الموارد لبيان حكم الشكّ ضرباً للقاعدة -كما في الاستصحاب وقاعدة الطهارة ونحوهما- وإن كان ممّا لا ينكر إلّا أنّ التخصيص في مثل تلك العمومات في غاية القلّة، لأنّ تقدّم شيء عليها في الغالب إنّما يكون بنحو الورود أو الحكومة. وأمّا العمومات الواردة لبيان الأحكام الواقعيّة الثابتة للأشياء بعناوينها الأوّليّة من دون نظر إلى حال الشكّ وعدمه فعمل أهل العرف بها حال الشكّ لا يكشف عن كونها واردة في مقام ضرب القانون والقاعدة، ضرورة أنّ عملهم بها عند الشكّ في ورود التخصيص عليها إنّما هو من باب العمل بالظهور الكاشف عن كون الظاهر مراداً واقعاً وعن أنّ المتكلّم ألقى كلامه بياناً لما أراده في الواقع، وعليه فيستحيل كون تلك العمومات واردة لضرب القانون والقاعدة في ظرف الشكّ، كما هو واضح.

والتحقيق في المقام أن يقال[2]: إنّه قد ظهر ممّا ذكرناه أنّ الميزان في كون اللفظ حقيقة هو كونه مستعملاً في معناه الموضوع له بحيث إنّ الملقى في الخارج كأنه

---

١. الظاهر أنّه ليس المراد من كون العامّ مستعملاً في معناه قانوناً وقاعدة هو كون الحكم المجعول على العامّ مجعولاً عليه في ظرف الشكّ ليرد عليه ما أفاده شيخنا الأُستاذ ﷺ في المقام، بل المراد به هو أنّ الداعي إلى استعمال العامّ في معناه الموضوع له على النحو الذي تقدّم بيانه إنّما هو كون العامّ بياناً للمراد ما لم يكن هناك قرينة على التخصيص. فيرجع هذا الوجه أيضاً إلى الوجه الأوّل، فيتّحد جميع هذه الوجوه في المعنى والاختلاف بينها إنّما يكون في التعبير.

٢. لا يخفى أنّ ما أفاده شيخنا الأُستاذ ﷺ لإثبات عدم استلزام تخصيص العامّ بالمخصّص المنفصل كون العامّ مجازاً وإن كان متيناً على مبناه -من أنّه لا بدّ في التمسّك بالعموم من إجراء مقدّمات الحكمة في مدخول الأداة، فإنّه عليه لا يوجب التخصيص بالمنفصل إلّا تقييد المدخول كما كان هو الحال في موارد التخصيص بالمتّصل، غاية الأمر أنّه أخّر بيان القيد في موارد التخصيص بالمنفصل لأمر يقتضيه- إلّا أنّه لا يتمّ بناءً على ما حقّقناه من أنّ أداة العموم بنفسها متكفّلة لإفادة العموم ولبيان عدم دخل خصوصيّة ما في حكم المولى وغرضه، فإنّه على ذلك يكون المخصّص منافياً لهذه الدلالة لو لا ما ذكرناه من أنّ المنافاة إنّما هي بين المخصّص وحجّية ظهور العامّ لا بينه وبين نفس الظهور على ما تقدّم بيانه آنفاً، فالصحيح في بيان عدم استلزام التخصيص للمجاز هو ما ذكرناه. [المقرّر ﷺ]

هو نفس ذلك المعنى البسيط العقلاني، وهذا الميزان متحقّق فيما إذا خصّص العامّ كتحقّقه فيما إذا لم يخصّص، وذلك من جهة أنّ أداة العموم لا تستعمل إلّا في ما وضعت له، كما أنّ مدخولها لم يستعمل إلّا فيما وضع له. أمّا عدم استعمال المدخول إلّا في نفس ما وضع له، فلأنّه لم يوضع إلّا لنفس الطبيعة المهملة الجامعة بين المطلقة والمقيّدة. ومن الواضح أنّه لم يستعمل إلّا فيها، وإفادة التقييد بدالّ آخر كإفادة الإطلاق بمقدّمات الحكمة لا تنافي استعمال اللفظ في نفس الطبيعة المهملة، كما هو ظاهر، ففي موارد التخصيص بالمتّصل قد استعمل اللفظ في معناه، واستفيد قيده الدخيل في غرض المتكلّم من دالّ اخر.

وأمّا في موارد التخصيص بالمنفصل فالمذكور في الكلام وإن كان منحصراً بنفس اللفظ الموضوع للطبيعة المهملة، ولأجله كانت مقدّمات الحكمة موجبة لظهوره في إرادة المطلق إلّا أنّ الإتيان بالمقيّد بعد ذلك يكون قرينة على أنّ المتكلّم اقتصر حينما تكلّم على بيان بعض مراده إمّا لأجل الغفلة عن ذكر القيد أو لمصلحة في ذلك، وعلى كلّ تقدير فاللفظ لم يستعمل إلّا في معناه الموضوع له.

وأمّا عدم استعمال الأداة إلّا فيما وضعت له، فلأنّها لا تستعمل أبداً إلّا في معناها الموضوع له، أعني به تعميم الحكم لجميع أفراد ما أُريد من مدخولها، غاية الأمر أنّ المراد من مدخولها ربما يكون أمراً وسيعاً، وأُخرى يكون أمراً ضيّقاً، وهذا لا يوجب فرقاً في ناحية الأداة أصلاً.

فإن قلت: إنّما ذكرته -من عدم استلزام تخصيص العامّ كونه مجازاً لا في ناحية المدخول ولا في ناحية الأداة- إنّما يتمّ في المخصّصات الأنواعيّة فإنّها لا توجب إلّا تقييد مدخولها، فلا يلزم مجاز في مواردها أصلاً، وأمّا التخصيصات الإفرادية فهي لا محالة تنافي استعمال الأداة في العموم فتوجب المجازيّة في ناحيتها.

قلت: ليس الأمر كذلك، فإنّ التخصيص الأفرادي أيضاً لا يوجب إلّا تقييد مدخول الأداة، غاية الأمر أنّ قيد الطبيعة المهملة ربما يكون عنواناً كلّيّاً، كتقييد العالم بكونه عادلاً أو بكونه غير فاسق، وقد يكون عنواناً جزئيّاً، كتقييده بكونه غير زيد مثلاً.

وعلى كلّ حال فقد استعملت الأداة في معناها الموضوع له، ولا فرق فيما ذكرناه -من عدم استلزام التخصيص للتجوّز- بين القضايا الخارجيّة والقضايا الحقيقيّة، لأنّ الأداة في كلّ منهما لا تستعمل إلّا في تعميم الحكم لجميع أفراد ما أُريد من مدخولها، وأمّا المدخول فهو أيضاً لا يستعمل إلّا في نفس الطبيعة اللابشرط القابلة لكلّ تقييد، وكون القضيّة خارجيّة أو حقيقيّة إنّما يستفاد من سياق الكلام ولا ربط له بمداليل الألفاظ، نظير استفادة الإخبار والإنشاء من هيأة الفعل الماضي على ما تقدّم[1].

وبالجملة، أنّ أداة العموم لا تستعمل إلّا فيما وضعت له، سواء ورد تخصيص على العامّ أم لم يرد، وسواء كانت القضيّة حقيقيّة أم كانت خارجيّة، فلا فرق بين موارد التخصيص وغيرها إلّا أنّ التخصيص بالمتّصل أو المنفصل يوجب تقييد مدخول الأداة. ومن الظاهر أنّ التقييد لا يوجب كون ما يرد عليه القيد مستعملاً في غير ما وضع له أصلاً، على ما سيجيء تحقيقه في محلّه، إن شاء الله تعالى.

وأمّا توهّم: أنّ التخصيص إذا كان راجعاً إلى تقييد مدخول أداة العموم ورافعاً لإطلاقه كان حال العامّ حال المطلق الشمولي في أنّ استفادة العموم منه تحتاج إلى جريان مقدّمات الحكمة في مورده، وعليه فلا وجه لما تقدّم سابقاً من تقدّم العامّ على المطلق عند التعارض. وبالجملة إنّ شمول الحكم لكلّ فرد من أفراد العامّ إن كان مستنداً إلى الدلالة الوضعيّة كان التخصيص الكاشف عن عدم الشمول مستلزماً

---

١. وقد تقدّم أنّ الفرق بين الخبر والإنشاء إنّما هو من ناحية الوضع وأنّ المستعمل فيه في كلّ منهما مغاير لما يستعمل فيه الآخر فراجع. [المقرّر قدس سره]

لكون العامّ مجازاً، وإن لم يكن الشمول المزبور مستنداً إلى الوضع بل كان مستفاداً من مقدّمات الحكمة لم يكن موجب لتقدّم العامّ على المطلق عند المعارضة، **فهو مدفوع** بما مرّ في بحث مقدّمة الواجب من أنّ إحراز لحاظ الماهيّة مطلقة وإن كان يتوقّف على جريان مقدّمات الحكمة في كلّ من المطلق والعامّ إلّا أنّ وجه تقدّم العامّ على المطلق إنّما هو من جهة أنّ أداة العموم تتكفّل بمدلولها اللفظي[1] سراية الحكم بالإضافة إلى كلّ ما يمكن أن ينقسم إليه مدخولها. وهذا بخلاف المطلق، فإنّ سراية الحكم فيه إلى الأقسام المتصوّرة له إنّما هي من جهة حكم العقل بتساوي أفراد المطلق في انطباقه عليها، وحيث ما فرض هناك عامّ دلّ بمدلوله اللفظي على عدم تسوية أفراد المطلق فهو يكون بياناً له ومانعاً من سراية الحكم الثابت له إلى تمام أفراده.

هذا كلّه بناءً على ما هو الصحيح من أنّه ليس للمركّبات وضع آخر زائداً على وضع مفرداتها، وأمّا بناءً على ثبوت الوضع لها فلا إشكال أيضاً في أنّ التخصيص بالمتّصل لا يستلزم كون العامّ مجازاً، لأنّ غاية ما يترتّب على التخصيص المتّصل هو أن تكون دائرة العموم ضيّقة من أوّل الأمر، فلا يفرق الحال في ذلك بين القول بوضع المركّبات والقول بعدمه.

وأمّا في موارد التخصيص بالمنفصل فربما يقال بكون العامّ مجازاً باعتبار أنّ

---

١. إذا كانت أداة العموم بمدلولها اللفظي متكفّلة بسراية الحكم إلى جميع أفراد مدخولها لدلالتها بالوضع على عدم دخل شيء من الخصوصيّات اللاحقة للطبيعة المستعمل فيه مدخولها في نظر المتكلّم، فماذا يكون بعد ذلك موجباً للحاجة إلى جريان مقدّمات الحكمة في مدخولها؟
وبالجملة، المعنى المستفاد من مدخول الأداة سواء كان في نفسه جنساً أم كان نوعاً أم كان صنفاً قابل لأن ينقسم إلى تقسيمات كثيرة بالإضافة إلى ما يلحقه من الخصوصيّات، فإذا كانت أداة العموم مفيدة لسراية الحكم إلى جميع تلك الأقسام، ولعدم دخل شيء من تلك الخصوصيّات في غرض المولى لم يبق مجال لتوهّم الحاجة إلى جريان مقدّمات الحكمة أصلاً، وقد مرّ توضيح الحال في ذلك عن قريب. [المقرّر دام ظله]

مجموع الأداة والمدخول حينئذ يكون موضوعاً لإفادة إرادة جميع أفراد المدخول من العامّ، فالتخصيص يكشف عن عدم استعماله فيما وضع له فيكون مجازاً.

ولكنّه بمعزل عن التحقيق، لأنّ دلالة العامّ على إرادة تمام الأفراد ولو على القول بوضع المركّبات ليست كدلالة لفظ «العشرة» على الآحاد المندرجة تحتها، بل ثبوت الحكم لها إنّما هو بتوسّط العنوان الكلّي الذي هو بمنزلة الأكبر في الكبرى الكلّيّة، وعليه فالتخصيص يكون كاشفاً عن أنّ مدلول العامّ لم يكن بتمام المراد، بل كان له قيد أخّر قد اخر بيانه لأمر يقتضيه، فيكون المخصّص مقيّداً للعامّ ورافعاً لإطلاقه لا موجباً لمجازيّته.

فصل: [في حجّيّة العامّ في غير أفراد المخصّص]

إذا خصّص العامّ فهو حجّة في غير أفراد المخصّص مطلقاً.

أمّا في موارد التخصيص بالمتّصل فالوجه في ذلك ظاهر، لأنّه لا تخصيص في تلك الموارد حقيقة، وإنّما تكون دائرة العموم فيها ضيّقة من أوّل الأمر، فالتمسّك بالعامّ في موارد الشكّ في التخصيص يكون تمسّكاً بالعموم من غير ثبوت تخصيص فيه أصلاً.

وأمّا في موارد التخصيص بالمنفصل فالوجه فيه[1] هو ما قد عرفت من أنّ التخصيص في القضايا الخارجيّة أو الحقيقيّة سواء كان التخصيص أنواعيّاً أم كان أفراديّاً إنّما يزاحم إطلاق المدخول فيكون مقيّداً له، ولا يكون مصادماً للعموم أبداً، فإذا كان للمدخول إطلاق من جهات عديدة وفرض ورود مقيّد عليه من جهة وارتفع

---

١. بل الوجه فيه ما عرفت من أنّ المخصّص المنفصل إنّما يزاحم حجّيّة ظهور العامّ لا نفس ظهوره، إذ عليه يكون ظهور العامّ حجّة ما لم تثبت حجّة أقوى منه على خلافه، وبما أنّ المفروض في محلّ الكلام أنّه لا حجّة على خلاف العامّ في غير مورد ثبوت التخصيص يكون ظهور العامّ حجّة فلا بدّ من الأخذ به. وبالجملة، إذا ثبت ان التخصيص بالمنفصل لا يستلزم كون العامّ مجازاً وأنّه لا يزاحم ظهوره، فلا بدّ من الأخذ به ما لم يزاحمه دليل أقوى منه، وبما أنّه ليس في غير مورد التخصيص دليل على خلاف ظهور العموم لا بدّ من الأخذ بظهوره، فتدبّر جيّداً. [المقرّر حفظه الله]

إطلاقه من تلك الجهة فلا وجه لرفع اليد عن إطلاقه من بقيّة الجهات، كما هو الحال في غير المقام من موارد التمسّك بالإطلاق.

وأمّا ما يقال: من أنّ العامّ بعد تخصيصه وانكشاف عدم استعماله في العموم يكون مجازاً لا محالة فلا ينعقد له ظهور في تمام الباقي لأنّ مراتب المجاز متعدّدة ولا موجب لتعيين إحداها -أعني بها تمام الباقي- من دون قرينة تدلّ على ذلك، فقد ظهر فساده ممّا ذكرناه آنفاً من أنّ التخصيص لا يستلزم المجاز في ناحية العامّ أصلاً، وإنّما يوجب تقييد المدخول، وهو لا يستلزم استعمال اللفظ في غير ما وضع له، ولا سيّما في القضايا الحقيقيّة التي لم تلحظ الأفراد فيها بأنفسها مع أنّها هي العمدة في ما هو محطّ الأنظار في محلّ الكلام ومورد النقض والإبرام.

ثمّ إنّه لو سلّم استلزام التخصيص للمجاز في ناحية العامّ ولو كان ذلك من جهة الالتزام بثبوت الوضع للمركّبات، فالظاهر أيضاً عدم سقوط العامّ عن الحجّيّة بالنسبة إلى غير أفراد المخصّص، لأنّ دلالة العامّ على ثبوت الحكم لكلّ واحد واحد من الأفراد ليست منوطة ومتوقّفة على دلالته على ثبوت الحكم لغيره من الأفراد قطعاً، فكما أنّ ثبوت الحكم لكلّ فرد غير منوط بثبوته لغيره من الأفراد على ما حقّقناه من كون العامّ ظاهراً في العموم الاستغراقي دون المجموعي، كذلك دلالته على ثبوت الحكم لكلّ فرد غير منوطة بدلالته على ثبوت الحكم للفرد الآخر.

وهذا نظير ما إذا قيل: أكرم هؤلاء، مشاراً به إلى جماعة خاصّة، فكما أنّ تخصيص بعض الأفراد في مثل ذلك لا ينافي وقوع الإشارة إلى الجميع وكون كلّ واحد من الأفراد الباقية بعد التخصيص محكوماً عليه بوجوب الإكرام وإن قلنا باستلزام التخصيص لكون الاستعمال مجازيّاً، كذلك يكون الحال فيما إذا كانت الدلالة على ثبوت الحكم لجميع الأفراد بلفظ عامّ، فإنّ دلالته على حكم كلّ فرد وشموله له لا

تتوقّف على دلالته على حكم الفرد الآخر وشموله له، فهناك دلالات عرضيّة، فإذا سقطت إحداها عن الحجّيّة بقيت غيرها من الدلالات على حجّيّتها، ضرورة أنّه إذا لم تكن دلالة العامّ على ثبوت الحكم لفرد دخيلة في دلالته على ثبوته لفرد آخر لم يكن خروج فرد ما عن الحكم منافياً لبقاء دلالته على حكم الفرد الآخر، وعليه فخروج بعض أفراد العامّ عن حكمه -ولو سلّم أنّه يستلزم المجاز- لا يوجب ارتفاع دلالته على ثبوت الحكم لبقيّة الأفراد التي لا يعمّها المخصّص.

وممّا ذكرناه يظهر أنّ المجاز اللازم للتخصيص يغاير المجاز المتحقّق في مثل قولنا: «رأيت أسداً» إذا أُريد منه الرجل الشجاع، فإنّ لزوم المجاز في المقام إنّما هو من جهة خروج بعض ما كان داخلاً في المفهوم المستفاد من لفظ العامّ، وأمّا دخول الباقي فهو غير مستند إلى كون الاستعمال مجازيّاً كما عرفت. وهذا بخلاف لزوم المجاز في المثال، فإنّه من جهة استعمال اللفظ في معنى مباين للموضوع له لم يكن يعمّه المعنى الحقيقي، فإذا تعدّدت المعاني المجازيّة كان تعيين بعضها بخصوصه محتاجاً إلى قرينة خارجيّة، وعليه فالعامّ يدلّ على ثبوت الحكم لكلّ من الأفراد مستقلّاً، فخروج بعضها عن حكمه لا يوجب سقوط دلالته عن غير الخارج ولو سلّمنا كون الاستعمال مجازيّاً.

هذا ملخّص ما أفاده بعض[1] مقرّري بحث أُستاذ الأساطين الشيخ الأنصاري ﷺ وعليه فلا موقع لما أورده عليه في الكفاية[2] فراجع.

---

١. مطارح الأنظار، ص ١٩٢.

٢. كفاية الأُصول، ص ٢٥٧.

فصل: [سراية إجمال المخصّص إلى العامّ وعدمها]

إذا كان المخصّص مجملاً فهل يسري إجماله إلى العام؟ فيه تفصيل.

وقبل الخوض في تحقيق الحال لا بدّ من التنبيه على أمر، وهو أنّه: قد تكرّر في كلماتهم أنّ المخصّص المنفصل لا يوجب تعنون العامّ بشيء.

والمراد بذلك هو بيان الفرق بين المخصّص المتّصل والمخصّص المنفصل بأنّ التخصيص إذا كان بمتّصل فلفظ العامّ في الكلام وإن كان مفيداً لتمام معناه بالدلالة التصوّريّة إلّا أنّ اتّصال المخصّص به يوجب قصر الدلالة التصديقيّة على غير موارد التخصيص، فيقال في مثل: أكرم العلماء إلّا فسّاقهم، إنّ المولى أراد إكرام العلماء بشرط أن لا يكونوا فاسقين.

وأمّا إذا كان التخصيص بمنفصل فظهور العامّ المنعقد في ظرفه لا يرتفع بورود التخصيص عليه، لأنّ الشيء لا ينقلب عمّا وقع عليه، غاية الأمر أنّه ينتهي بورود المخصّص أمد كشف العامّ عن إرادة العموم واقعاً، ضرورة أنّ ورود المخصّص يكشف لا محالة عن عدم إرادة ذلك الظاهر لبّاً، فيختصّ الحكم بغير موارد التخصيص.

وبعبارة أُخرى: المخصّص المتّصل يمنع انعقاد الظهور للعامّ إلّا في المعنى

الخاصّ. وأمّا المخصّص المنفصل فهو لا يمنع ولا يرفع ظهور العامّ في العموم، وإنّما يكون رافعاً لحجّيّته في موارد التخصيص وكاشفاً عن قصر الحكم بحسب مقام الثبوت على غيرها.

وأمّا ما في بعض العبارات من أنّ المخصّص المنفصل كالمخصّص المتّصل في أنّه يوجب تعنون العامّ بغير عنوان الخاصّ، فقد أُريد به ما ذكرناه من أنّ المخصّص المنفصل يكشف عن قصر الحكم على غير موارد التخصيص فلا منافاة بين التعبيرين، فإنّ من قال: إنّ المخصّص المنفصل لا يوجب تعنون العامّ، أراد به أنّه لا يصادم ظهوره. ومن قال: إنّه يعنونه، أراد به أنّه يكشف عن قصر الحكم في مقام الثبوت على غير موارد التخصيص، فلا تشتبه.

إذا عرفت ذلك، فنقول: المخصّص إمّا أن يكون متّصلاً أو يكون منفصلاً، وعلى كلّ تقدير فإمّا أن يكون إجماله لدورانه بين الأقلّ والأكثر أو لدورانه بين المتباينين.

أمّا المخصّص المتّصل فالحقّ أنّ إجماله يسري إلى العامّ مطلقاً، فإنّ القرينة المتّصلة وإن لم تصادم الدلالة التصوريّة اللازمة لسماع اللفظ عند العالم بالوضع إلّا أنّها -كما عرفت- تصادم الدلالة التصديقيّة، أعني بها دلالة الكلام على ما يريده المتكلّم به. فيدلّ التخصيص المتّصل على أنّ ما أراده المتكلّم إنّما هو خصوص المقيّد من أوّل الأمر، وعليه فإذا كانت القرينة مجملة فيما أُريد بها لدورانه بين المتباينين أو لدورانه بين الأقلّ والأكثر كان ما أراده المتكلّم من مجموع كلامه بعد ضمّ بعضه إلى بعضه الآخر مردّداً عند السامع، فلا ينعقد لكلامه ظهور فيما أراده فيكون مجملاً لا محالة.

وأمّا المخصّص المنفصل فقد عرفت أنّه لا يوجب ارتفاع الدلالة التصديقيّة من العامّ، غاية الأمر أنّه يكون كاشفاً عن قصر المراد الواقعي على غير موارد التخصيص فلا يبقى مجال للزوم اتّباع العامّ على إطلاقه، فإذا قال المولى: أكرم العلماء، مثلاً ولم

يذكر في الكلام قرينة متّصلة انعقد لكلامه ظهور في العموم. وبمقتضى أدلّة حجّيّة الظهور يكون هذا الظهور متّبعاً وكاشفاً عن أنّ مراد المولى هو: إكرام كلّ عالم فاسقاً كان أم عادلاً، لكنّه إذا دلّ دليل منفصل على عدم وجوب إكرام فسّاق العلماء كان هذا الدليل كاشفاً عن أنّ مراد المولى واقعاً لم يكن هو إكرام مطلق العالم، بل خصوص ما لم يكن فاسقاً، فتكون القرينة المنفصلة كاشفة عمّا أراده المولى واقعاً. وعليه فإذا كان المخصّص المنفصل مجملاً لدورانه بين المتباينين سرى إجماله إلى العامّ قهراً، ضرورة أنّه يدلّ على تقييد مراد المولى واقعاً بشيء غير معيّن، فيكون موجباً لإجماله كالمخصّص المتّصل، غاية الأمر أنّ المخصّص المتّصل يوجب ارتفاع نفس الظهور في العموم، والمخصّص المنفصل يوجب ارتفاع حجّيّته. وعلى كلّ تقدير يكون المراد الواقعي مردّداً وغير متعيّن لا محالة، وهذا بخلاف ما إذا كان إجمال المخصّص لدورانه بين الأقلّ والأكثر فإنّ إجماله لا يسري إلى العامّ، بل يكون العامّ متّبعاً في غير ما علم خروجه من حكم أفراده، فإنّ المفروض أنّ العامّ كان ظاهراً في تمام أفراده، والقدر الذي خرج من حكمه وقيّد به المراد الواقعي هو ما أُريد من المخصّص قطعاً، وأمّا ما لا يقين بخروجه ممّا يحتمل شمول المخصّص له، فالخاصّ بما أنّه لا ظهور له فيه لا يكون هادماً لظهور العامّ فيه ورافعاً لكشفه عن المراد الواقعي، فيبقى ظهوره فيه بلا معارض.

والحاصل: أنّ أصالة الظهور لا تكون في الحجّيّة بأضعف من الأُصول العمليّة، فكما أنّ دليل حرمة إكرام العالم الفاسق إذا تردّد الأمر فيه بين أن يكون المراد بلفظ «الفاسق» فيه خصوص مرتكب الكبيرة أو الأعمّ منه ومن مرتكب الصغيرة لا يكون مانعاً من إجراء أصالة البراءة عن إكرام مرتكب الصغيرة، كذلك لا يكون ذلك الدليل مانعاً من التمسّك بعموم دليل وجوب إكرام العلماء المفروض شموله لمرتكبي الصغائر من العلماء أيضاً.

فإن قلت: إنّ دليل حرمة إكرام العالم الفاسق وإن لم يكن رافعاً لظهور دليل وجوب إكرام العلماء إلّا أنّه لا محالة يوجب تقيّد المراد الواقعي بغير الفاسق. وبما أنّ المفروض إجمال مفهوم الفاسق لتردّده بين الأقلّ والأكثر يكون من يجب إكرامه من العلماء بحسب المراد الواقعي مردّداً بين الأقلّ والأكثر أيضاً، فلا يكون حينئذ فرق بين المخصّص المتّصل والمنفصل إلّا فيما ذكر من أنّ الأوّل رافع للظهور من أوّل الأمر دون الثاني، وأمّا بالنسبة إلى تقييد المراد الواقعي فكلّ منهما يوجب إجماله بالضرورة.

وأمّا ما ذكر من جريان الأُصول العمليّة عند دوران دليل الحرمة بين الأقلّ والأكثر في المقدار الزائد على المتيقّن فإنّما هو من جهة أنّ موضوع الأُصول العمليّة هو عدم العلم، وهو موجود عند الدوران المذكور وجداناً، وهذا بخلاف الأُصول اللفظيّة فإنّها إنّما تعتبر لأجل كشفها عن المراد الواقعي، فإذا كان مردّداً بين الأقلّ والأكثر لتردد المخصّص وإجماله لم يبق موضوع للتمسك بها، وهذا هو الفارق بين الأُصول اللفظيّة والعمليّة.

قلت: قد ذكرنا سابقاً أنّ الأحكام إنّما تتعلّق بالمفاهيم باعتبار كونها مرآة للحقائق التي تطابقها في الخارج لا بما هي مفاهيم، وعليه فإذا كان دليل وجوب إكرام العالم عامّاً بالنسبة إلى كلّ انقسام يمكن أن يفرض في مفهوم العالم، ككونه مرتكب الكبيرة وغيره، وكونه مرتكب الصغيرة وغيره إلى غير ذلك من الانقسامات، فبإزاء كلّ انقسام يفرض في العامّ تكون فيه جهة إطلاق لا ترفع اليد عنها إلّا بدليل، فإذا ورد مخصّص منفصل مردّد بين الأقلّ والأكثر - كدليل حرمة إكرام العالم الفاسق - كان اللازم هو رفع اليد عن إطلاق دليل العامّ بالإضافة إلى مرتكب الكبيرة المعلوم إرادته من الخاصّ، وأمّا مرتكب الصغيرة فلم يعلم دخوله في مفهوم الفاسق المقيّد للعامّ بما أنّه حاك عن مطابقه في الخارج، فلا يكون هناك موجب لرفع اليد عن ظهور العامّ في شموله

له، فالإطلاق من هذه الجهة بلا معارض، لقصور دليل المخصّص عن التقييد بعدم كون العالم مرتكب الصغيرة على الفرض.

وبالجملة، أنّ ظهور دليل العامّ في وجوب إكرام العالم المرتكب للصغيرة محفوظ بعد ورود المخصّص المنفصل أيضاً على الفرض، وأمّا حجّيّته فالمانع منها منحصر بما يدلّ على عدم وجوب إكرامه الكاشف عن تقيّد المراد الواقعي بعدمه، والمفروض أنّه لا دليل عليه لإجمال المخصّص، فيبقى ظهور العامّ فيه بلا معارض، فيكون رفع اليد عنه بلا موجب.

وأمّا الشكّ في شمول دليل المخصّص لمرتكب الصغيرة من جهة إجمال مفهوم الفاسق فهو وإن كان موجوداً إلّا أنّه لا يترتّب عليه أثر، ضرورة أنّ ما هو من انقسامات العامّ -أعني به انقسام العامّ في المثال إلى مرتكب الصغيرة وغيره- يكون الإطلاق بالإضافة إليه حجّة بلا مزاحم. وأمّا ما ليس من انقساماته ككون لفظ «الفاسق» موضوعاً لخصوص مرتكب الكبيرة أو للأعمّ منه ومن مرتكب الصغيرة فلا يكون الشكّ فيه بنفسه موضوعاً لأثر عملي، فالشكّ فيما وضع له لفظ «الفاسق» مثلاً وإن كان بعد باقياً على حاله إلّا أنّ الأثر إنّما هو مترتّب على ما يراد بلفظ «الفاسق» في مقام الاستعمال. وبما أنّ المفروض أنّه لم يعلم إرادة الأعمّ من مرتكب الصغيرة بلفظ «الفاسق» الوارد في دليل حرمة إكرام العالم الفاسق يكون ظهور العامّ الشامل له بإطلاقه باقياً على حاله من غير مزاحم له.

وأمّا ما ذكر من أنّ حجّيّة الأُصول اللفظيّة إنّما هي من جهة الكشف عن المراد الواقعي فهو وإن كان صحيحاً إلّا أنّ جريانها يختصّ بموارد الشكّ، كالأُصول العمليّة. غاية الأمر أنّ الشكّ في الأُصول العمليّة أُخذ موضوعاً في لسان أدلّتها، وأمّا في الأُصول اللفظيّة فهو مورد لجريانها، وهذا ليس بفارق بعد اشتراكهما في عدم الجريان إلّا في موارد الشكّ.

[الكلام في أُمورٍ]

بقي هناك أُمور:

الأمر الأوّل: [في الدوران بين التخصّص والتخصيص]

أنّه إذا دلّ دليل على حرمة إكرام زيد مثلاً، واحتمل أن يكون المراد به زيد العالم أو غيره، فدار الأمر بين التخصّص والتخصيص في دليل العامّ، فهل يكون عموم «أكرم العلماء» حينئذ دالّاً على وجوب إكرام زيد العالم ومبيّناً لكون المراد من دليل الحرمة غير زيد العالم؟ ربما يقال بأنّ العلم الإجمالي بحرمة إكرام زيد المردّد بين العالم وغيره موجب لترك إكرامهما، ولا يكون عموم العامّ موجباً لانحلال العلم الإجمالي، فإنّ دليل العموم إنّما هو بمنزلة الكبرى الكلّيّة غير المتكفّلة ببيان حال الأفراد، وليس حاله حال البيّنة القائمة على أنّ زيد العالم يجب إكرامه، الموجبة لانحلال العلم يقيناً، فإنّها متكفّلة ببيان حال الفرد، فتكون موجبة للانحلال لا محالة. وأمّا دليل العامّ فبما أنّه لا نظر له إلى خصوص فرد لا يكون موجباً لانحلال العلم الإجمالي، فيسقط العموم عن الحجّيّة بالإضافة إلى زيد العالم أيضاً.

ولكنّه لا يخفى أنّ دليل العامّ وإن لم يكن متكفّلاً ببيان حكم خصوص فرد من الافراد ابتداء إلّا أنّه لا محالة يثبت له الحكم بعد انضمام الصغرى إلى الكبرى الكلّيّة المستفادة من دليل العامّ، فإذا ثبت له حكم وجوبي بمقتضى العموم ارتفعت عنه الحرمة بالملازمة، فتتعيّن الحرمة في الطرف الآخر بالملازمة. والمثبت من الأُصول اللفظيّة لكونها ناظرة إلى الواقع يكون متّبعاً بلا كلام، فيكون دليل العامّ -كقيام البيّنة- موجباً لانحلال العلم الإجمالي، لما ثبت في محلّه من أنّ الانحلال كما يتحقّق بإثبات الحكم المعلوم بالإجمال في طرف، كذلك يتحقّق بنفيه عن

ذلك الطرف، وبما أنّ دليل العامّ ينفي الحرمة عن أحد طرفي العلم الإجمالي يوجب انحلاله واختصاص الحكم بالحرمة بالطرف الآخر.

[الأمر] الثاني: [في جواز التمسّك بالعموم فيها إذا تردّد فرد بين دخوله في المخصّص وعدمه من غير جهة إجمال المفهوم]

إذا تردّد أمر فرد بين دخوله في أفراد المخصّص وعدمه لا من جهة إجمال مفهوم المخصّص بل من جهة شبهة خارجيّة، ففي جواز التمسّك بالعموم حينئذ وعدمه خلاف، ربما ينسب إلى المشهور أو الأشهر جوازه، لأجل فتواهم بالضمان فيما إذا دار أمر اليد بين أن تكون يد ضمان وعدمه، بل ربما ينسب إلى العلّامة الأنصاري ﷺ التمسّك بعمومات أدلّة انفعال الماء في الحكم بنجاسة الماء المردّد أمره بين كونه قليلاً قابلاً للانفعال وكونه كثيراً معتصماً بنفسه[1]، وسيأتي الكلام في صحّة نسبة ذلك إلى المشهور وعدمها إن شاء الله تعالى.

وكيف كان فالحقّ هو عدم جواز التمسّك بعموم العامّ عند الشكّ من جهة الشبهة الخارجيّة، سواء في ذلك القضيّة الحقيقيّة والقضيّة الخارجيّة.

أمّا القضيّة الحقيقيّة، فلما عرفت من أنّ شأن أداة العموم فيها إنّما هو تسرية الحكم إلى كلّ قسم من الأقسام التي يمكن انقسام مدخول الأداة بالإضافة إليها.

مثلاً: العالم يمكن أن يكون نحويّاً وأن يكون غير نحوي، كما يمكن أن يكون عادلاً وأن يكون غير عادل، وهكذا بالإضافة إلى بقيّة الخصوصيّات التي بها ينقسم مفهوم العالم إلى أقسام كثيرة، فإذا ورد الدليل على وجوب إكرام كلّ عالم كانت أداة العموم مفيدة لسراية الحكم إلى كلّ قسم من هذه الأقسام، لكنّه إذا ثبت بدليل آخر

---

١. كتاب الطهارة، ص ١٩.

تخصيص ذلك العامّ -كما إذا ورد في الدليل أنّه لا يجب إكرام العالم الفاسق- فهذا الدليل وإن لم يكن موجباً لرفع ظهور العامّ في العموم، لأنّ المفروض تماميّة دلالته التصديقيّة بعدم إتيان المتكلّم في كلامه بما يوجب تخصيص ذلك العامّ إلّا أنّه يوجب تقييد المراد الواقعي بكشفه عن أنّ المتكلّم لم يبيّن أوّلاً إلّا بعض مراده، وقد وكل بيان تمام مراده إلى دليل آخر منفصل لحكمة دعته إلى ذلك، فإذا انكشف كون المراد الواقعي معنوناً بعنوان خاصّ وسقطت حجّيّة ظهور العامّ بالإضافة إلى أفراد المخصّص لم يبق مجال لتوهّم التمسّك به لإثبات الحكم لما لا يعلم أنّه من أفراد المعنون بذلك العنوان الخاصّ، فكما لا يصحّ التمسّك بعموم الدليل المزبور لإثبات وجوب إكرام من شكّ في كونه عالماً، فإنّ دليل العامّ غير متكفّل بإحراز من يكون عالماً في الخارج، بل هو متكفّل بإثبات الحكم عند تحقّق موضوعه المقدّر وجوده، كذلك لا يصحّ التمسّك به لإثبات الحكم للعالم المحتمل فسقه بعد ورود التخصيص عليه بمثل «لا تكرم فسّاق العلماء» وتقييد المراد الواقعي بغير الفاسق، لأنّ إثبات الحكم لشيء خارجاً إنّما هو فرع إحراز تحقّق تمام موضوعه. وبما أنّ المفروض في محلّ البحث أنّ تحقّق تمام الموضوع مشكوك فيه في الخارج لا يمكن التمسّك بعموم العامّ لإثبات الحكم للفرد المشكوك فيه.

وأمّا القضيّة الخارجيّة فلأنّ غاية ما يمكن أن يتمسّك به لجواز التمسّك بالعموم في الشبهة المصداقيّة فيها هو أنّ المتكلّم في موارد القضايا الخارجيّة هو الذي تكفّل بإحراز انطباق عنوان العامّ على المصاديق الخارجيّة، فيكون ظهور كلامه متّبعاً في غير ما علم خروجه من حكم العامّ بالعلم بدخوله في عنوان الخاصّ.

ولكنّه يندفع بأنّا لا نشكّ في أنّ نحو استعمال العامّ في القضايا الخارجيّة لا يباين نحوه في القضايا الحقيقيّة في أنّ عنوان العامّ إنّما يؤخذ في موضوع الحكم

في مقام الإثبات مرآة إلى أفراده الخارجيّة أو المقدّرة، وإنّما الفرق بينهما هو أنّ العامّ في القضايا الحقيقيّة مع كونه مرآة لأفراده المقدّر وجودها في الخارج يكون له دخل ثبوتاً في ثبوت الحكم للأفراد، فيكون العامّ وسطاً في الثبوت. وهذا بخلاف القضايا الخارجيّة، فإنّ عنوان العامّ لا يكون فيها دخيلاً في ثبوت الحكم أصلاً، وإنّما يكون ثبوت الحكم للأفراد بملاك آخر يقتضيه.

لكن هذا الفرق لا يكون فارقاً فيما نحن بصدده من كون عنوان العامّ مأخوذاً مرآة لأفراده الخارجيّة أو المقدّرة، فإذا كان الاستعمال فيهما على نهج واحد فبورود دليل التخصيص بمثل «لا تكرم أعدائي» يستكشف أنّ المتكلّم لم يكن محرزاً لحال الأفراد من هذه الجهة، وإنّما وكل إحرازه إلى نفس المخاطب، فيكون دليل التخصيص مقيّداً للمراد الواقعي في المثال المزبور بغير الأعداء، فلا يمكن التمسّك بالعموم عند عدم إحراز القيد، كما كان الحال كذلك في القضايا الحقيقيّة بعينها.

وممّا ذكرنا يظهر عدم جواز التمسّك بعموم الحكم أيضاً في الشبهات المصداقيّة، فإنّ عموم الحكم إنّما يتبع عموم موضوعه. وبما أنّ صدق موضوعه بعد تخصيصه على الفرد المحتمل كونه من أفراد المخصّص يكون مشكوكاً فيه لا يمكن التمسّك بعموم الحكم أيضاً.

فإن قلت: إذا كان موضوع دليل التخصيص في القضيّة اللفظيّة مثل كلمة «هؤلاء» ودار أمرها بين أن تكون إشارة إلى خمسة أفراد من أفراد العامّ أو أكثر منها مثلاً، فلا إشكال في أنّ مقتضى القاعدة حينئذ هو التمسّك بالعموم في غير ما علم وقوع الإشارة عليه من الأفراد، وعليه فماذا يكون فارقاً بينه وبين ما هو محلّ الكلام في الشبهة المصداقيّة؟

قلت: الفارق هو أنّ الشكّ إذا كان ناشئاً من وقوع الإشارة على الخمسة أو الأكثر

فلا محالة كان ما هو المراد من الخاصّ مردّداً بين الأقلّ والأكثر من جهة إجمال المفهوم، ولا شبهة في أنّ مقتضى القاعدة فيه هو التمسّك بعموم العامّ. نعم إذا علم وقوع الإشارة على جماعة معيّنة معنونة بعنوان الجهال مثلاً، كما إذا قال: لا تكرم هؤلاء الجهال، مشيراً به إلى جماعة بعينها. ثمّ دار الأمر في فرد بين دخوله فيها وخروجه عنها لم يمكن التمسّك فيه بالعموم وكان حاله حال المقام بعينه.

ثمّ إنّه ربما يتمسّك لجواز التمسّك بعموم العامّ في الشبهة المصداقيّة بقاعدة المقتضى والمانع، بتقريب: أنّ عنوان العامّ إنّما هو من قبيل المقتضي لثبوت الحكم لكلّ واحد من الأفراد المتحقّقة في الخارج وعنوان الخاصّ إنّما هو من قبيل المانع له، فإذا أُحرز المقتضي وشكّ في وجود المانع فلا بدّ من الأخذ بالمقتضي والحكم بوجود مقتضاه.

ويرد عليه -مضافاً إلى أنّ عنوان المخصّص لا ينحصر في كونه من قبيل المانع دائماً، بل ربما يكون من قبيل الشرط أو الجزء كما في قوله ﷺ: «لا صلاة إلّا بطهور»[1][2] أو «بفاتحة الكتاب»[3]- أنّ قاعدة المقتضي والمانع ممّا لم يدلّ عليها دليل شرعي أو عقلي فكيف يمكن التمسّك بها في إثبات قاعدة أُصوليّة أو فرعيّة؟

وأمّا ما ربما يقال في وجه الجواز -من أنّ عموم العامّ حجّة فيما لا يكون هناك

---

١. التمهيد، لابن عبد البر، ج ٨، ص ٢١٥.

٢. التحقيق أنّ مثل هذه التراكيب خارجة عن محلّ الكلام في المقام، فإنّ محلّ الكلام إنّما هو ما إذا أُورد حكم تكليفي أو وضعي على عام قد خرج عنه بعض مصاديقه، ومن الواضح أنّه ليس الأمر في التراكيب المزبورة كذلك، لأنّ المستفاد منها حسب المتفاهم العرفي هو الحكم بعدم إمكان تحقّق موضوع القضيّة خارجاً عقلاً أو شرعاً إلّا عند اقترانها بما هو مذكور في المستثنى، فالمستفاد من قضيّة «لا صلاة إلّا بطهور» أنّه لا يمكن تحقّق الصلاة في الخارج إلّا عند اقترانها بالطهور، فدعوى ظهور القضيّة في كون عنوان الخاصّ من قبيل المانع بالإضافة إلى الحكم الثابت للعامّ غير شاملة لأمثال هذه التراكيب، فلا يرد عليها النقض بها. [المقرّرﷺ]

٣. حلية الأولياء، ج ٧، ص ١٢٤؛ مسند أبي عوانة، ج ٢، ص ١٢٥؛ الكامل، لابن عدي، ج ٤، ص ١٤٣٧.

حجّة أقوى على خلافه، وبما أنّ دليل المخصّص لا يكون حجّة في الأفراد التي لم يحرز دخولها تحت عنوان موضوعه تبقى حجّيّة العامّ فيها بلا معارض، بل ربما تقاس أصالة العموم بالأُصول العمليّة التي لا إشكال في جريانها في الشبهات المصداقيّة فلتكن أصالة العموم مثلها أيضاً- فمدفوع بأنّ دليل المخصّص بعد تقييده للعامّ بغير أفراد الخاصّ الواقعيّة وثبوت هذا التقييد عند المخاطب يوجب ارتفاع حجّيّة دليل العامّ إلّا في المقيّد بغير عنوان الخاصّ، وبما أنّ صدق المقيّد بعد ثبوت التقييد على مورد الشبهة يكون مشكوكاً فيه لا يمكن التمسّك فيه بعموم العامّ قطعاً.

وأمّا قياس الأصل اللفظي بالأُصول العمليّة فيبطله أنّ حجّيّة الأصل العملي في مورد الشبهة المصداقيّة إنّما هي لأجل أنّ تمام موضوعه هو الشكّ، وهو متحقّق في مورد الشبهة وجداناً. وهذا بخلاف الأصل اللفظي فإنّ حجّيّته إنّما هي من جهة كشفه عن المراد الواقعي، ومن البديهي أنّ ورود التخصيص وتقييده للمراد الواقعي لا يبقي محلّاً لكشف عموم العامّ عن المراد الواقعي إلّا في غير أفراد الخاصّ، فلا يكون العموم حجّة إلّا في المقدار الباقي بعد التخصيص، وبما أنّ المفروض عدم تكفّل دليل العامّ بكشف حال الافراد من جهة دخولها في عنوان الخاصّ وعدمه لا يمكن التمسّك به في الأفراد المشتبهة يقيناً.

وأمّا نسبة التمسّك بالعموم في موارد الشبهة المصداقيّة إلى المشهور من جهة ذهابهم إلى الضمان فيما إذا دار الأمر بين كون اليد عادية وكونه غير عادية، فتحقيق الحال فيها هو: أنّ مسألة جواز التمسّك بالعموم في الشبهات المصداقيّة وعدمه لم تكن محرّرة في كلام المشهور، ولم يعلم أنّ وجه ذهابهم إلى الضمان هو ماذا؟

فقد ذهب بعضهم إلى أنّه من جهة تجويزهم التمسّك بالعموم في الشبهات المصداقيّة.

وذهب آخر إلى أنّه من جهة التمسّك بقاعدة المقتضى والمانع نظراً إلى أنّ اليد مقتضية للضمان، وكونها يد أمانة مانعة من ذلك، فإذا شكّ في وجود المانع بعد إحراز المقتضى حكم بعدمه.

وذهب ثالث إلى أنّه من جهة صحّة جريان الاستصحاب في الأعدام الأزلية حتّى فيما أُخذت في موضوع الحكم على نحو مفاد «ليس» الناقصة نظراً منه إلى أنّ موضوع الضمان هو الاستيلاء على مال الغير المتّصف بكونه مقارناً لعدم رضاه، فإذا أُحرز الاستيلاء بالوجدان يجري استصحاب عدم رضا المالك، فيثبت الضمان.

وهذه التوجيهات كلّها من باب التظنّي والتخرّص على الغيب، لأنّ المتحقّق الثابت من المشهور إنّما هو مجرّد الفتوى بالضمان، وأمّا كون مستندهم في هذه الفتوى هو أحد هذه الأُمور المذكورة فلا شاهد له في كلماتهم أصلاً، مضافاً إلى أنّه لم يظهر من المشهور في غير المقام العمل بأحد هذه المباني، مع أنّها غير صحيحة في أنفسها.

أمّا قاعدة المقتضي والمانع واستصحاب العدم الأزلي فيما كان العدم مأخوذاً في الموضوع نعتاً، فلما سيجيء في محلّه من عدم الدليل عليهما.

وأمّا التمسّك بالعموم في الشبهات المصداقيّة فلما عرفت آنفاً من عدم جوازه، بل أنّه لا يمكن جعل المستند في هذه الفتوى هو تجويز التمسّك بالعموم في الشبهات المصداقيّة، لأنّ الكلام في جواز التمسّك بالعموم في موارد الشبهة المصداقيّة إنّما هو فيما إذا كان ظهور العامّ منعقداً في العموم وارتفعت حجّيّته بدليل مخصّص منفصل، وأمّا موارد انعقاد الظهور من أوّل الأمر في الخاصّ فلا يعقل التمسّك فيها بالعموم في مورد الشكّ قطعاً، وعليه فإذا كان موضوع الحكم بالضمان

مقيّداً من أوّل الأمر بكون اليد عادية -لما قيل من أخذ معنى الغلبة والاستيلاء قهراً في معنى لفظ الأخذ كما هو ليس ببعيد- لم يمكن التمسّك بعموم دليل «على اليد ما أخذت»[1] عند الشكّ في كون اليد عادية.

والّذي يمكن أن يصحّح به فتوى المشهور بالضمان في الموارد المشتبهة وإنّ من يدّعي عدم الضمان هو المدّعى دون الآخر هو التمسّك بالأصل، وإحراز موضوع الضمان بضمّ الوجدان إليه، كما ربما يستفاد ذلك من بعض كلمات المحقّق الثاني.

وتوضيحه: أنّ موضوع الحكم إذا كان مركّباً في لسان الدليل فهو إمّا أن يكون مركّباً من عرض ما ومحلّه، ولا بدّ من أخذه حينئذ بنحو مفاد «كان» الناقصة، وإمّا أن يكون مركّباً من العرض وجوهر غير محلّه أو من عرضين ولو في محلّ واحد أو جوهرين. وفي غير القسم الأوّل إمّا أن لا يكون الموضوع المأخوذ في لسان الدليل مركّباً من الجزءين موضوعاً للحكم واقعاً وإنّما يكون موضوعه في الحقيقة عنواناً بسيطاً منتزعاً عن كيفيّة وجودهما في الخارج كعنوان التقارن أو التقدّم أو التأخّر، و إمّا أن يكون الموضوع في الواقع أيضاً هو نفس وجود الجزءين في الخارج من دون اعتبار أمر آخر.

أمّا القسم الأوّل -أعني به ما كان مركّباً من العرض ومحلّه- فلا يمكن فيه إحراز الموضوع بضمّ الوجدان إلى الأصل إلّا في ما إذا كان الوجود أو العدم بوصف كونه نعتاً مسبوقاً بالعلم بتحقّقه سابقاً، وأمّا في غير ذلك فلا، إذ المفروض فيه أنّه لا حالة سابقة لنفس الوجود أو العدم المأخوذ نعتاً ليستصحب.

وأمّا العدم المحمولي فهو وإن كانت له حالة سابقة لا محالة وكان قابلاً

---

١. سنن ابن ماجة، ج ٢، ص ٨٠٢-٢٤٠٠؛ سنن أبي داود، ج ٣، ص ٢٩٦-٣٥٦١؛ سنن الترمذي، ج ٣، ص ٥٦٦-١٢٦٦؛ سنن البيهقي، ج ٦، ص ٩٠، و ج ٨، ص ٢٧٦؛ سنن الدارمي، ج ٢، ص ٣٤٢-٢٥٩٦؛ المعجم الكبير للطبراني، ج ٧، ص ٢٥٢-٦٨٦٢؛ مسند أحمد، ج ٥، ص ٦٣٢-١٩٥٨٢، و٦٣٨-١٩٦٢٠.

للتعبّد به بقاء إلّا أنّ المفروض أنّه لا أثر له شرعاً، وإنّما الأثر مترتّب على العدم النعتيّ[1] وإثباته باستصحاب العدم الأزلي المحمولي لا يتمّ إلاّ على القول بالأصل المثبت.

وأمّا بقيّة الأقسام فإن كان موضوع الحكم فيها في الحقيقة ونفس الأمر هو العنوان البسيط المنتزع من الجزءين المأخوذين في الموضوع في ظاهر القضيّة لم يكن أيضاً إحرازه بجريان الأصل في نفس الجزء إلّا على القول بالأصل المثبت، والوجه في ذلك ظاهر، وعليه يتفرّع ما أفاده العلّامة الأنصاري ﷺ من عدم انعقاد الجماعة بركوع المأموم عند الشكّ في بقاء الإمام راكعاً[2]، فإنّه يبتني على أن يكون موضوع الحكم ومحقّق الجماعة هو العنوان البسيط المنتزع عن ركوع المأموم حال ركوع الإمام. ومن الواضح أنّ استصحاب بقاء الإمام راكعاً إلى زمان ركوع المأموم لا يثبت تحقّق هذا الموضوع إلّا على القول بالأصل المثبت.

وأمّا إذا كان موضوع الحكم هو نفس تحقّق الجزءين في زمان واحد من دون أن يكون أخذهما في الموضوع كناية عن تحقّق عنوان بسيط منتزع منهما، فلا إشكال في إمكان إحراز موضوع الحكم بضمّ الوجدان إلى الأصل. وعليه يتفرّع ما أفاده العلّامة الأنصاري ﷺ أيضاً في بعض تحقيقاته من أنّه إذا علم تاريخ ركوع المأموم وشكّ في بقاء الإمام راكعاً أمكن الحكم بانعقاد الجماعة[3] وهذا مبتن على أن يكون

---

١. سيظهر لك فيما بعد إن شاء الله تعالى أنّ أخذ الموضوع مركّباً من العرض ومحلّه وإن كان يستلزم أخذ العرض بوصف كونه نعتاً قيداً للموضوع إلّا أنّه مع ذلك يصحّ التمسّك باستصحاب العدم الأزلي لنفي الحكم الثابت للموضوع المركّب.
نعم إذا كان عدم العرض مأخوذاً في الموضوع على نحو النعتيّة بأن أُخذ في الموضوع اتّصاف الذات بعدم عرض ما لم يصحّ التمسّك معه باستصحاب العدم الأزلي، وتمام الكلام في محلّه. [المقرّر ﷺ]

٢. كتاب الصلاة، ص ٢٨٢-٢٨٣.

٣. كتاب الصلاة، ص ٢٨٢.

موضوع الحكم ومحقّق الجماعة هو نفس تحقّق الركوعين في زمان واحد من دون أخذ عنوان بسيط آخر يكون هو الموضوع في الحقيقة للحكم.

إذا عرفت ذلك، فنقول: لا إشكال في أنّ موضوع ضمان اليد إنّما هو الاستيلاء على مال الغير من دون رضاه، كما لا إشكال في أنّ الاستيلاء عرض قائم بالمستولي كما أنّ الرضا وعدمه من أعراض المالك، وكلّ من هذين العرضين بالإضافة إلى محلّه وإن كان من قبيل مفاد «كان» الناقصة إلّا أنّه بالإضافة إلى العرض الآخر ليس كذلك، وبما أنّه لم يجعل موضوع الضمان في دليله إلّا نفس تحقّق العرضين المزبورين في الخارج في زمان واحد -أعني بهما الاستيلاء على مال الغير وعدم رضاه بذلك- يمكن إحرازه بضمّ الوجدان إلى الأصل، فإذا كان الاستيلاء على مال الغير محرزاً وجداناً وشكّ في رضا المالك أمكن إحراز عدمه بالأصل، فيتمّ موضوع الضمان بضمّ الوجدان إلى الأصل، فقول مدّعي الضمان موافق للأصل فيكون هو المنكر، كما أنّ قول مدّعي عدمه مخالف للأصل فيكون هو المدّعي، فيحتاج في إثبات مدّعاه إلى إقامة البيّنة.

نعم لو كان موضوع الضمان أمراً بسيطاً منتزعاً من اجتماع الأمرين المزبورين لما أمكن الحكم بالضمان إلّا على القول بالأصل المثبت، لكن الأمر ليس كذلك، لأنّ موضوع الضمان في ظاهر دليله إنّما هو نفس الأمرين المزبورين دون العنوان البسيط المنتزع منهما، فيحتاج إثبات كونه عنواناً بسيطاً إلى دلالة دليل آخر عليه، وهو مفقود على الفرض.

فتحصّل أنّ دعوى الملازمة بين القول بالضمان في موارد الشكّ في كون اليد عادية والقول بجواز التمسّك بالعموم في الشبهات المصداقيّة بيّنة الفساد، خصوصاً على ما ذكرناه من أنّ كون اليد عادية مأخوذ في موضوع الضمان من أوّل الأمر.

تذييل: [في استصحاب العدم الأزلي في الشبهة المصداقيّة للمخصّص]

لا يخفى أنّه كما لا يمكن التمسّك بالعموم في الشبهات المصداقيّة كذلك لا يمكن إحراز دخول الفرد المشتبه في أفراد العامّ بإجراء الأصل في العدم الأزلي، خلافاً لما ذهب إليه[1] المحقّق صاحب ***الكفاية*** ﷺ من إمكان ذلك حيث قال: إنّ الباقي تحت العامّ -بعد تخصيصه بالمنفصل أوكالاستثناء من المتّصل- لما كان غير معنون بعنوان خاصّ، بل بكلّ عنوان لم يكن ذاك بعنوان الخاصّ كان إحراز المشتبه منه بالأصل الموضوعي في غالب الموارد ممكناً، إلى أن قال: مثلاً إذا شكّ أنّ امرأة تكون قرشيّة فهي وإن كانت إذا وجدت إمّا قرشية أو غيرها فلا أصل يحرز أنّها قرشيّة أو غيرها إلّا أنّ أصالة عدم تحقّق الانتساب بينها وبين قريش يجدي في تنقيح أنّها ممّن لا تحيض إلّا إلى خمسين[2]. انتهى.

ويرد عليه: أنّ الباقي تحت العامّ بعد التخصيص إذا كان هي المرأة التي لا يكون الانتساب إلى قريش موجوداً معها على نحو مفاد «ليس» التامّة فالتمسّك بالأصل المذكورلإدراج الفرد المشتبه كونها من قريش في الأفراد الباقية وإن كان صحيحاً إلّا أنّ الواقع ليس كذلك، لأنّ الباقي تحت العامّ حسب ظهوردليله إنّما هي المرأة التي لا تكون قرشيّة على نحو مفاد «ليس» الناقصة[3]، وعليه فالتمسّك بأصالة العدم

---

١. التحقيق أنّ ما ذهب إليه المحقّق صاحب الكفاية ﷺ هو الصحيح، وستعرف ما يدلّ على ذلك بعيد هذا إن شاء الله تعالى. [المقرّر ﷺ]

٢. كفاية الأصول، ص ٢٦١.

٣. التحقيق أنّ استثناء عنوان وجودي من العامّ لا يستلزم أخذ عدم الخاصّ قيداً في العامّ على نحو مفاد «ليس» الناقصة، فيكون الباقي تحت العامّ في مفروض المثال المرأة التي لا تكون متّصفة بكونها من قريش لا المرأة المتّصفة بأن لا تكون من قريش، وعليه فلا مانع من التمسّك بأصالة عدم اتّصاف المرأة المحتمل كونها من قريش بكونها قرشية للحكم عليها بأنّها تحيض إلى خمسين، وانتظر لذلك مزيد توضيح بعيد هذا إن شاء الله تعالى. [المقرّر ﷺ]

لإثبات حكم العامّ للفرد المشكوك فيه غير صحيح، وذلك لأنّ العدم النعتيّ الذي هو موضوع الحكم لا حالة سابقة له على الفرض ليجري فيه الأصل. وأمّا العدم المحمولي الأزلي فهو وإن كان مجرى للأصل في نفسه إلّا أنّه لا يثبت به العدم النعتيّ الذي هو المأخوذ في الموضوع إلّا على القول بالأصل المثبت.

[في توضيح عدم جريان أصل العدم الأزلي برسم مقدّمات]

وتوضيح ذلك: إنّما هو برسم مقدّمات:

[المقدّمة] الأولى: [في إيجاب التخصيص تقييد العامّ بقيدٍ عدميّ أو وجوديّ]

أنّ التخصيص -سواء كان بالمنفصل أم بالمتّصل استثناء كان المتّصل أم غيره- إنّما يوجب تقييد عنوان العامّ بغير عنوان المخصّص، فإذا كان المخصّص أمراً وجوديّاً كان الباقي تحت العامّ معنوناً بعنوان عدمي، وإن كان المخصّص أمراً عدميّاً كان الباقي معنونا بعنوان وجودي.

والسرّ في ذلك هو ما تقدّم من أنّ موضوع كلّ حكم أو متعلّقه بالإضافة إلى كلّ خصوصيّة يمكن أن ينقسم باعتبار وجودها وعدمها إلى قسمين مع قطع النّظر عن ثبوت الحكم له لا بدّ من أن يعتبر في مقام الحكم عليه مطلقاً بالإضافة إلى وجود تلك الخصوصيّة أو مقيّداً بوجود تلك الخصوصيّة أو بعدمها، لأنّه يستحيل الإهمال في موارد التقسيمات الأوّليّة.

مثلاً: العالم في نفسه ومع قطع النّظر عن ثبوت الحكم له ينقسم إلى عادل وغيره، فإذا ثبت له حكم من قبل المولى الملتفت إلى هذا التقسيم، فهو لا يخلو من أن يثبت له مطلقاً وغير مقيّد بوجود العدالة أو بعدمها ومن أن يثبت له مقيّداً

بأحد القيدين، إذ لا يعقل أن يكون الحاكم في مقام جعل حكمه جاهلاً بموضوع حكمه وغير ملاحظ له على نحو الإطلاق أو التقييد من دون فرق في ذلك بين الخصوصيّات التي هي من قبيل العوارض والطوارئ والخصوصيّات التي هي من قبيل المقارنات الخارجيّة.

وعليه فإذا فرضنا خروج قسم من الأقسام من حكم العامّ فإمّا أن يكون الباقي تحته بعد التخصيص مقيّداً بنقيض الخارج، فيكون دليل المخصّص رافعاً لإطلاقه فهو المطلوب، وإمّا أن يبقى على إطلاقه بعد التخصيص أيضاً فيلزم التهافت والتناقض بين مدلولي دليل العامّ ودليل التخصيص.

نعم هناك فرق بين المخصّص المتّصل والمخصّص المنفصل، فإنّ التقييد في المخصّص المتّصل إنّما هو بحسب الدلالة التصديقيّة، إذ المفروض في موارد التخصيص بالمتّصل أنّه لا ينعقد الظهور للكلام إلّا في الخاصّ من أوّل الأمر، وهذا بخلاف التقييد في موارد التخصيص بالمنفصل، فإنّ التقييد فيها إنّما يكون بالإضافة إلى المراد الواقعي لا بالنسبة إلى ما يستفاد من الكلام، لفرض تماميّة الظهور في العموم.

لكن هذا المقدار من الفرق لا يكون يفارق في المقام بعد اشتراكهما في تقييد المراد الواقعي.

[المقدّمة] الثانية: [في أنّ موضوع الحكم بعد التخصيص عبارة عن العرض ومعروضه إذا كان الخاصّ من قبيل أوصاف العامّ]

أنّ العنوان الخاصّ إذا كان من قبيل الأوصاف القائمة بعنوان العامّ، سواء كان ذلك العنوان الخاصّ من العناوين المتأصّلة أم من العناوين الانتزاعيّة، فلا محالة

يكون موضوع الحكم بعد التخصيص مركّباً من المعروض وعرضه القائم به، أعني به مفاد «ليس» الناقصة[1]، المعبّر عنه في كلام العلاّمة الأنصاري ﷺ بالعدم النعتيّ.

---

١. قد أشرنا فيما تقدّم إلى أنّ كون عنوان الخاصّ من قبيل الأوصاف لا يقتضي تقيد العامّ بكونه متّصفاً بعدم ذلك الوصف ليترتّب عليه ترتّب موضوع الحكم الثابت للعامّ من العرض أعني به العدم النعتيّ ومحله، بل غاية ما يترتّب على التخصيص بعنوان وجودي هو تقيّد العامّ بعدم كونه متّصفاً بذلك الوصف الوجوديّ. وتوضيح ذلك بأن يقال: إنّه لا شبهة في أنّ وجود الأعراض في أنفسها عين وجودها لموضوعاتها، لأنّ حقيقة وجود العرض سنخ حقيقة متقوّمة بالموضوع في قبال وجود الجوهر الذي هو في ذاته غنيّ عن الموضوع وغير متقوّم به، وعليه فإذا أُخذ عرض ما في موضوع حكم من الأحكام فإمّا أن يكون مأخوذاً فيه أينما وجد ومن غير تقيّده بموضوع خاصّ.

وإمّا أن يكون مأخوذاً فيه بشرط وجوده في موضوع خاصّ فإن كان مأخوذاً فيه على الوجه الأوّل لزم ترتّب الحكم على مطلق وجوده الساري في جميع أفراده، فإذا فرض أخذ العدالة في موضوع وجوب إكرام العالم لزم الحكم بوجوب إكرام العالم ولو كان المتّصف بالعدالة غيره، لكن هذا الفرض خارج عمّا هو محلّ الكلام في المقام.

وأمّا إذا كان العرض مأخوذاً في موضوع الحكم على النحو الثاني فلا يترتّب الحكم إلّا على خصوص وجوده في ذلك الموضوع الخاصّ الذي هو في ذاته وجود نعتي، لما عرفت من أنّ وجود العرض في نفسه عين وجوده لموضوعه، فوجود العدالة في زيد -مثلاً- هو بعينه ثبوت العدالة لزيد المعبّر عنه باتّصاف زيد بالعدالة، وما هو مفاد «كان» الناقصة ففي مثل ذلك لا يمكن إحراز وجود موضوع الحكم بضمّ الوجدان إلى الأصل إلّا فيما كان العرض بوصف كونه نعتاً مسبوقاً بالحالة السابقة. وأمّا في غير ذلك فلا مجال لجريان الاستصحاب وترتيب آثار الوجود النعتيّ إلّا على القول بالأصل المثبت، فالأثر المترتّب على عدالة زيد مثلاً إنّما يحكم بتحقّقه بضمّ الوجدان إلى الأصل فيما إذا علم باتصاف زيد بالعدالة قبل زمان الشكّ في اتّصافه بها، وأمّا مع عدمه فلا يمكن إحراز عدالته باستصحاب وجود طبيعي العدالة ولو مع العلم بعدم اتّصاف غير زيد بها في الخارج إلّا على القول بالأصل المثبت.

هذا كله في الأصل الجاري لإثبات وجود الموضوع، وأمّا الأصل الجاري لإثبات عدمه فلا مانع من جريانه في الفرض المزبور ولو مع الشكّ في اتّصاف الموضوع بذلك الوصف الوجوديّ من أوّل الأمر.

والسرّ في ذلك أنّ وجود العرض بذاته وإن كان محتاجاً إلى وجود موضوعه إلّا أنّ عدم العرض غير محتاج إلى وجود الموضوع أصلاً، ضرورة أنّ الافتقار إلى وجود الموضوع إنّما هو من لوازم وجود العرض دون عدمه، فعدالة زيد مثلاً وإن كانت بحيث إذا وجدت في الخارج كانت في الموضوع إلّا أنّ عدم عدالته ليس كذلك، بل هو أمر أزلي كان متحقّقاً قبل تحقّق موضوعه، فإذا تحقّق زيد في الخارج ولم يكن متّصفاً بالعدالة كان عدم عدالته -المعبّر عنه بعدم اتّصافه بالعدالة- باقياً على ما كان عليه في الأزل.

نعم ربما يعتبر في موضوع الحكم اتّصافه بعدم شيء بنحو الموجبة المعدولة، وهذا الاعتبار وإن كان محتاجاً إلى العناية والمؤونة، إذ العدم بما هو عدم لا يكون وصفاً لشيء، فإنّه بطلان محض فلا بدّ في أخذه نعتاً

من اعتبار خصوصيّة في الموضوع ملازمة لذلك العدم إلّا أنّه على تقدير تحقّق هذا الاعتبار يتوقّف جريان الاستصحاب في مورده لإحراز تمام الموضوع بضمّ الوجدان إلى الأصل على العلم باتّصاف ذلك الموضوع بذلك العدم قبل زمان الشكّ في اتّصافه به، ولا يكفي في صحّة جريانه العلم بعدم اتّصافه بوجود ذلك الشيء قبل ذلك، لأنّ استصحاب عدم الاتّصاف بالوصف الوجوديّ وإن كان في نفسه لا مانع من جريانه إلّا أنّه لا يترتّب عليه إحراز موضوع الحكم في محلّ الكلام، لأنّ المفروض أنّ العدم المأخوذ فيه إنّما أخذ على وجه النعاتيّة المعبّر عنه بمفاد «ليس» الناقصة. ومن الواضح أنّ إثبات العدم النعتيّ باستصحاب العدم المحمولي من أوضح أنحاء الأصل المثبت الذي لا نقول بحجّيّته.

وبالجملة إذا أُخذ وجود عرض ما في موضوع حكم شرعي فهو وإن كان لا بدّ من كونه مأخوذاً فيه على وجه النعتيّة ومفاد «كان» الناقصة، فلا يمكن إحراز ذلك الموضوع بضمّ الوجدان إلى الأصل فيما إذا لم يكن العرض بوصف كونه نعتاً مسبوقاً بالحالة السابقة إلّا أنّ ذلك لا يستدعي أخذ عدم ذلك العرض نعتاً في موضوع عدم ذلك الحكم وارتفاعه، ضرورة أنّ الحكم الثابت للموضوع المقيّد بما هو مفاد «كان» الناقصة إنّما يكون ارتفاعه بعدم اتّصاف الذات بذلك القيد على نحو مفاد السالبة المحصلة من دون أن يتوقّف ذلك على اتّصاف الذات بعدم ذلك القيد على نحو مفاد «ليس» الناقصة، فمفاد قضيّة: المرأة تحيض إلى خمسين إلّا القرشيّة، وإن كان هو اعتبار وصف القرشيّة على وجه النعتيّة في موضوع الحكم بتحيّض القرشيّة بعد الخمسين إلّا أنّه لا يستدعي أخذ عدم القرشيّة في موضوع عدم الحكم بتحيّض المرأة بعد الخمسين على وجه النعتيّة أعني به مفاد ليس الناقصة، وإنّما يستدعي أخذ عدم قرشيّة في ذلك الموضوع على نحو السالبة المحصّلة، فكل مرأة لا تكون متّصفة بالقرشيّة باقية تحت العامّ وإنّما الخارج خصوص المتّصفة بالقرشيّة لأنّ الباقي بعد التخصيص هي المرأة المتّصفة بعدم القرشيّة، فإذا شكّ في كون امرأة قرشيّة لم يكن مانع من التمسّك باستصحاب عدم القرشيّة الثابت لها قبل تولّد تلك المرأة في الخارج.

وان شئت قلت: إنّ قرشيّة المرأة ونفسها كانتا معدومتين في الخارج، فإذا أحرز وجود نفسها وشكّ معه في وجود اتّصافها بالقرشيّة استصحب عدم اتّصافها بها، فيثبت بذلك أنّها غير متّصفة بالقرشيّة فيترتّب عليه الحكم بأنّها لا تحيض إلّا إلى خمسين.

فتحصّل من جميع ما ذكرناه أنّ دعوى استلزام التخصيص بعنوان وجودي أُخذ عدم ذلك العنوان في طرف العامّ على وجه النعتيّة كما أصر عليها شيخنا الأُستاذ﵀ هي التي أوجبت المنع من جريان الاستصحاب في الأعدام الأزليّة عند الشكّ في دخول فرد في عنوان الخاصّ وعدمه فيما إذا كان التخصيص بالاستثناء أو بمخصّص منفصل، وأنت بعد ما عرفت من أنّ التخصيص بعنوان وجودي في هذين الموردين لا يستلزم إلّا أخذ عدم ذلك العنوان في طرف العامّ على نحو التقيّد بعدم اتّصاف الذات بذلك الوصف لا على نحو التقيّد بالاتّصاف بعدمه تعرف أنّه لا مجال لإنكار جريان الاستصحاب في موارد الشكّ في الاتّصاف بذلك الوصف الوجوديّ، فيحرز بذلك موضوع العامّ بضمّ الوجدان إلى الأصل، فافهم ذلك وتدبر جيدا.

وقد فصّل بعض الأعاظم من الأساطين -قدّس الله تعالى أسرارهم- في المقام تفصيلاً قد تعرّضنا له ولما يرد عليه في رسالة اللباس المشكوك فيه (ص٥٢ ومابعدها) وقد أطلنا الكلام في تحقيق الحال في المقام وأوضحنا المقصود فيها بما لا مزيد عليه فراجع. [المقرّر﵀]

والسرّ في ذلك هو: أنّ انقسام العامّ باعتبار أوصافه ونعوته القائمة به إنّما هو في مرتبة سابقة على انقسامه باعتبار مقارناته، فإذا كان دليل التخصيص كاشفاً عن تقييد ما ورافعاً لإطلاقه بمقتضى المقدّمة الأُولى فلا بدّ من أن يكون هذا التقييد بلحاظ الانقسام الأوّلي، أعني به الانقسام باعتبار أوصافه ونعوته، فيرجع التقييد إلى التقييد بما هو مفاد «ليس» الناقصة، إذ التقييد لو كان راجعاً إلى التقييد بعدم مقارنته لوصفه القائم به على نحو مفاد «ليس» التامّة ليكون الموضوع في الحقيقة مركّباً من عنوان العامّ وعدم عرضه المحمولي، فإمّا أن يكون ذلك مع بقاء الإطلاق بالإضافة إلى جهة كون العدم نعتاً ليرجع استثناء الفسّاق من العلماء في قضيّة: أكرم العلماء إلّا فسّاقهم، إلى تقييد العلماء بأن لا يكون معهم فسق، سواء كانوا فاسقين أم لا، أو يكون ذلك مع التقييد من جهة كون العدم نعتاً أيضاً ليرجع مفاد القضيّة المزبورة إلى وجوب إكرام العلماء المعتبر فيهم أن لا يكونوا فاسقين، وأن لا يكون معهم فسق، وكلا الوجهين باطل.

أمّا الأوّل فلأنّه غير معقول، لوضوح التدافع بين الإطلاق من جهة كون العدم نعتاً والتقييد بالعدم المحمولي.

وأمّا الثاني فلأنّه مستلزم للغويّة التقييد بالعدم المحمولي لكفاية التقييد بالعدم النعتيّ عنه، وهذا هو الميزان الكلّيّ فيما إذا كان الموضوع مركّباً من العرض ومحلّه[1] فإنّ اللازم فيه أن يكون التقييد بلحاظ مفاد «كان» الناقصة أو «ليس» الناقصة.

---

١. قد عرفت أنّ تركب الموضوع من العرض ومحلّه وإن كان يستلزم أخذ العرض فيه على وجه النعتيّة أعني به مفاد «كان» الناقصة إلّا أنّ تركبه من الذات وعدم ثبوت عرض ماله لا يستدعي أخذ عدم ذلك أو ليس الناقصة العرض في الموضوع على نحو مفاد ليس الناقصة، بل إنّ ذلك يحتاج إلى إعمال عناية ومؤونة وإلّا فطبع أخذ عدم عرض ما في موضوع الحكم لا يقتضي إلّا أخذه فيه على نحو السالبة المحصّلة دون الموجبة المعدولة.

وأمّا ما أفاده شيخنا الأُستاذ ﷺ برهاناً على ما ذهب إليه من لزوم أخذ العدم أيضاً على نحو النعتيّة، فيرد عليه

[المقدّمة] الثالثة: [في أنّ التقابل بين الوجود النعتي والعدم النعتي هو تقابل العدم والملكة]

أنّ تقابل الوجود النعتيّ الذي هو مفاد «كان» الناقصة ونفس المعنى الاشتقاقي[1]

أوّلاً: أنّه على تقدير تماميّته يستلزم إنكار إمكان إحراز جميع الموضوعات المركّبة بضمّ الوجدان إلى الأصل الجاري في نفس أحد الجزءين ولا يختصّ ذلك بالموضوع المركّب من العرض ومحلّه مع أنّه ﷺ لا يلتزم به. بيان الملازمة: إنّ انقسام كلّ جزء من أجزاء المركّب بمقارنته للجزء الآخر وعدمها بما أنّه من الانقسامات الأوّليّة يكون في مرتبة سابقة على وجود الجزء الآخر في نفسه، فإذا ثبت هناك تقييد في الجملة فإن كان التقييد راجعاً إلى تقييد كلّ جزء بالتصافه بكونه مقارناً للجزء الآخر لم يكن إحرازه بجريان الأصل في نفس وجود أحد الجزءين مع إحراز الآخر بالوجدان إلّا على القول بحجّيّة الأصل المثبت، وإن كان التقييد راجعاً إلى تقييد كلّ جزء بنفس وجود الجزء الآخر فإن كان ذلك مع اعتبار التقييد بالاتّصاف بالمقارنة لزم اللغويّة، كما أنّه مع فرض الإطلاق فيه بالإضافة إلى الاتّصاف بالمقارنة وعدمه يلزم التدافع بينه وبين التقييد المزبور.

وثانياً: أنّ تقييد موضوع الحكم أو متعلّقه بما هو ملازم لأمر آخر خارجاً لا يبقى معه مجال لتقييده بذلك الأمر أو إطلاقه بالإضافة إليه، فإذا قيّدت الصلاة بأن تكون إلى القبلة امتنع تقييدها بعدم كونها إلى دبر القبلة وإطلاقها بالإضافة إليه، وعليه فتقييد العامّ في مفروض الكلام بعدم كونه متّصفاً بعنوان الخاصّ -كالقرشيّة في المثال- لا يبقى مجالاً لتقييده بالتصافه بعدم ذلك العنوان الخاصّ ولا لإطلاقه بالإضافة إليه فكما أنّ تقييد المرأة مثلاً بالتصافها بعدم القرشيّة يغني عن التقييد بعدم اتّصافها بالقرشيّة كذلك التقييد بعدم اتّصافها بالقرشيّة يغني عن التقييد بالتصافها بعدم القرشيّة، ضرورة أنّه مع وجود المرأة في الخارج كان كلّ من الأمرين المزبورين ملازماً لوجود الآخر لا محالة، فلا يبقى مع التقييد بأحدهما مجال للإطلاق والتقييد بالإضافة إلى الآخر. نعم، إنّما يثمر التقييد بعدم الاتّصاف في صحّة جريان الاستصحاب في نفس العدم وإحراز تمام الموضوع بضمّه إلى الوجدان كما هو الحال في بقيّة موارد تركّب الموضوع من جزءين أو أكثر، وأمّا إذا قيّد الموضوع بالاتّصاف بالعدم فلا يمكن إحرازه بجريان الأصل في نفس العدم كما عرفت.

١. لا يخفى ما في التعبير عن الوجود النعتيّ وما هو مفاد «كان» الناقصة بالمعنى الاشتقاقي المعبّر عنه بالعرضي المحمول من المسامحة الواضحة، وذلك لأنّ الوجود النعتيّ إنّما هو وجود العرض لموضوعه أعني به وجود العرض بما هو عرض في قبال وجود العرض في نفسه مع إلغاء جهة عروضه في مرحلة اللحاظ، وعليه فلا يكون المعنى الاشتقاقي -المعبّر عنه بالعرضي المحمول- متّحداً مع الوجود النعتيّ كما هو ظاهر. نعم إنّ ما أُفيد من أنّ التقابل بين مفاد كان الناقصة ومفاد ليس الناقصة إنّما هو من تقابل العدم والملكة ممّا لا ينبغي الريب فيه إلّا أنّ الشأن إنّما هو في إثبات أنّ العدم المأخوذ في موضوع الحكم الثابت للعامّ بعد ورود التخصيص عليه باستثناء أو بدليل منفصل إنّما هو العدم النعتيّ، وقد عرفت أنّ ذلك غير صحيح وإنّما الصحيح هو كون العدم المأخوذ فيه مأخوذاً فيه على نحو العدم المحمولي وعلى نحو السالبة المحصّلة دون الموجبة المعدولة. [المقرّر ﷺ]

المعبّر عنه بالعرضي المحمول مع العدم النعتيّ الذي هو مفاد «ليس» الناقصة إنّما هو من قبيل تقابل العدم والملكة الذي يشترط فيه وجود الموضوع، ويمكن فيه ارتفاع المتقابلين بارتفاع موضوعهما القابل للاتّصاف بهما، إذ الموضوع بعد وجوده هو الذي يوجد فيه الوصف فيكون الوجود نعتاً، أو لا يوجد فيه ذلك فيكون العدم نعتاً، وأمّا الموضوع قبل وجوده فهو غير قابل لأن يعرضه الوجود النعتيّ، أو العدم النعتيّ وهذا بخلاف التقابل بين نفس وجود -العرض الذي هو نفس معنى المبدأ وغير قابل لأن يحمل على الذات المعبّر عنه بالوجود المحمولي وما هو مفاد «كان» التامّة- وعدم ذلك العرض المعبّر عنه بالعدم المحمولي وما هو مفاد «ليس» التامّة، فإنّه من قبيل تقابل الإيجاب والسلب الذي لا يمكن فيه ارتفاع المتقابلين، لكونهما معروضين لنفس الماهيّة المعرّاة عن كلّ شيء، وعليه فكما لا يعقل تحقّق الوجود النعتيّ قبل وجود موضوعه كذلك لا يعقل تحقّق العدم النعتيّ المقابل له.

إذا عرفت هذه المقدّمات تعرف أنّ خروج الخارج عن تحت العامّ -وهو عنوان القرشيّة في المثال- يستلزم تقييد الباقي بنقيض هذا العنوان بمقتضى المقدّمة الأُولى وأنّه لا بدّ[1] من أن يكون هذا التقييد على نحو مفاد «ليس» الناقصة بمقتضى المقدّمة الثانية، وأنّه يستحيل تحقّق هذا العنوان المأخوذ في الموضوع قبل وجود موضوعه بمقتضى المقدّمة الثالثة فلا يمكن إحراز قيد موضوع حكم العامّ بأصالة العدم الأزلي فإنّ المستصحب إمّا أن يكون هو العدم النعتيّ المأخوذ في الموضوع، فهو مشكوك فيه من أوّل الأمر، ولا حالة سابقة له كما اعترف هو ﷺ بذلك، وإمّا أن

---

١. قد عرفت أنّه لا ملزم للالتزام بذلك، بل التقييد إنّما يكون بلحاظ عدم الاتّصاف بالعرض الوجوديّ لا بلحاظ الاتّصاف بعدمه، وعليه فلا مانع من جريان الاستصحاب في المقام لإحراز تمام الموضوع بضمّ الوجدان إلى الأصل، وكذلك في ما إذا شكّ في كون الملبوس من أجزاء ما لا يؤكل لحمه بناءً على كون القيد مأخوذاً في نفس الصلاة أو في ناحية اللباس. [المقرّر ﷺ]

يكون هو العدم المحمولي الملازم للعدم النعتيّ بقاءً فلا يمكن إحراز تمام الموضوع باستصحاب العدم المحمولي إلّا على القول بالأصل المثبت.

وعلى ما ذكرناه يتفرّع منع جريان أصالة العدم في المشكوك فيه من اللباس بناءً على كون المانعيّة المجعولة معتبرة في نفس الصلاة ومن قيودها، فإنّ الصلاة من أوّل وجودها إمّا أن تكون مقترنة بالمانع أو بعدمه، فلا حالة سابقة ليمكن استصحابها ويحكم به بتحقّق متعلّق التكليف بضمّ الوجدان إلى الأصل، وأمّا العدم الأزلي فهو وإن كان متحقّقاً سابقاً إلّا أنّك قد عرفت أنّ استصحابه لا يجدي في المقام إلّا على القول بحجّيّة الأصل المثبت.

وأمّا إذا كانت المانعيّة المجعولة معتبرة في ناحية اللباس وكانت من قيوده فتارة يكون الشكّ في وجود المانع لأجل الشكّ في كون نفس اللباس من غير المأكول، وأُخرى لأجل الشكّ في عروض أجزاء غير المأكول على اللباس المأخوذ من غير ما لا يؤكل لحمه.

أمّا القسم الأوّل فلا تجري فيه الأصل، لما ذكرناه من أنّ العدم النعتيّ لا حالة سابقة له[1].

---

١. لا يخفى أنّ استصحاب العدم المحمولي وإن كان يكفي في إحراز تمام الموضوع بضمّه إلى الوجدان في المقام وغيره على ما عرفت إلّا أنّه غير محتاج إليه فيما إذا شكّ في كون نفس اللباس ممّا لا يؤكل لحمه، لإمكان أن يتمسّك في مورده باستصحاب العدم النعتيّ بأن يقال: إنّ ما يشكّ في كونه جزء من الحيوان غير المأكول لحمه بما أنّه كان موجوداً في الخارج متصوّراً بصورة ما من الصور النوعيّة ولم يكن جزء من شيء من الحيوانات يرجع الشكّ في كونه من أجزاء ما لا يؤكل لحمه بعد ذلك إلى الشكّ في عروض هذا الوصف له بعد أن لم يكن متّصفاً به في الخارج، فيستصحب بقاؤه على ما كان عليه، من عدم كونه جزء لما لا يؤكل لحمه، ولا يعارض ذلك بأصالة عدم كونه جزء من الحيوان المأكول لحمه بناءً على أنّ المعتبر في صحّة الصلاة إنّما هو عدم وقوعها في غير المأكول كما هو الصحيح.
وهذا نظير ما إذا علم بانقلاب الخلّ إلى طبيعة أُخرى مردّدة بين الخمر وغيرها من المائعات المحلّلة، فإنّ استصحاب عدم انقلابه إلى الخمر يترتّب عليه جواز شربه، ولا يعارض ذلك باستصحاب عدم انقلابه إلى غير الخمر ممّا يحتمل انقلابه إليه. [المقرّر حفظه الله]

وأمّا العدم المحمولي فهو وإن كان له حالة سابقة إلّا أنّ استصحابه لا يجدي لإحراز العدم النعتيّ على ما هو الصحيح من عدم حجّيّة الأصل المثبت.

وأمّا القسم الثاني: فجريان الاستصحاب فيه بمكان من الإمكان، ويضمّه إلى الوجدان يحرز تحقّق تمام متعلّق التكليف في الخارج، كما أنّ المانعيّة المجعولة إذا كانت معتبرة في طرف المصلّي نظير اعتبار الطهارة والاستقبال فيه جرى الأصل في إحراز القيد فيما إذا كان عدم لبس المكلّف لغير المأكول مسبوقاً بالحالة السابقة.

وبالجملة إذا لم يكن الموضوع مركّباً من العرض ومحلّه فلا إشكال في إمكان إحراز الموضوع بضمّ الوجدان إلى الأصل وإن كان مجرى الأصل هو العدم الأزلي فيما إذا لم يكن هناك عنوان وجودي بسيط أُخذ في الموضوع على ما مرّت الإشارة إليه.

وأمّا إذا كان الموضوع مركّباً من العرض ومحلّه فلا بدّ في جريان الأصل من تحقّق العدم[1] والوجود النعتيّين قبل زمان الشكّ ليتمّ الموضوع بجريان الأصل فيه وضمّه إلى الوجدان، وأمّا إجراء الأصل في العدم الأزلي فلا يجدي في إحراز تمام الموضوع إلّا على القول بالأصل المثبت.

[في الإشكالات الواردة على صاحب الكفاية]

ثمّ إنّه يرد على سائر ما أفاده صاحب الكفاية ﷺ في المقام أُمور:

الأوّل: إن جعله التخصيص بالمتّصل إذا كان بالاستثناء كالمخصّص المنفصل في عدم كونه موجباً لتعنون العامّ بعنوان خاصّ غير صحيح، فإنّ المخصّص المتّصل إنّما يوجب انعقاد الظهور التصديقي في غير عنوان الخاصّ لا محالة، كما اعترف

---

١. قد عرفت أنّ ذلك إنّما يتمّ في ما إذا أُخذ وجود العرض قيداً في موضوع الحكم دون ما إذا أُخذ عدمه قيداً فيه، وقد ظهر الفرق بينهما بما ذكرناه فيما تقدم. [المقرّر ﷺ]

هو﵀ أيضاً بذلك، وعليه بنى سراية إجمال المخصّص المتّصل إلى العامّ، ومعه كيف يعقل[١] أن يقال: إنّ العامّ بعد تخصيصه بالمتّصل لا يكون معنوناً بعنوان خاصّ.

الثاني: أنّ ما أفاده﵀ بحسب ظاهر كلامه -من أنّ العامّ يكون معنوناً بكلّ عنوان لم يكن ذاك بعنوان الخاصّ- يناقض[٢] ما أفاده في صدر كلامه من أنّ العامّ بعد التخصيص لا يكون معنوناً بعنوان خاصّ، مضافاً إلى أنّه في نفسه لا يرجع إلى معنى محصّل، إذ العامّ لا يكون معنوناً بأحد العناوين الباقية تحته بعد التخصيص، وإنّما يكون شمول الحكم لكلّ فرد لأجل عدم تقييد العامّ بقيد، لا أنّه يكون مقيّداً بكلّ من العناوين الوجوديّة ونقيضها.

الثالث: أنّ عدوله﵀ من إجراء أصالة العدم في نفس عنوان القرشيّة المأخوذ في لسان الدليل إلى إجراء أصالة العدم في العنوان الانتزاعي -أعني به عنوان الانتساب إلى قريش- لا وجه[٣] له، فإنّ المراد من عدم الانتساب المستصحب إن

---

١. غرض المحقّق صاحب الكفاية﵀ بما ذكره هو: أنّ العامّ بعد تخصيصه بالاستثناء لا يتعنون بعنوان خاصّ بأن يعتبر اتّصافه بوصف وجودي أو عدمي، لأنّ غاية ما يترتّب على الاستثناء إنّما هو اعتبار عدم اتّصاف العامّ بالوصف الوجوديّ المأخوذ في ناحية الخاصّ، وعليه فلا يرد عليه ما أُفيد في المتن من منافاة ذلك لما بنى عليه﵀ من استلزام التخصيص بالمتّصل لانعقاد الظهور التصديقي في الكلام في غير الخاصّ ومن سراية إجمال المخصّص إلى العامّ كما هو ظاهر. [المقرّر﵀]

٢. غرض المحقّق صاحب الكفاية﵀ بما أفاده هو بيان أنّ كلّ عنوان وجودي أو عدمي فرض تحقّقه في طرف العامّ فهو لا ينافي ثبوت الحكم له إلّا العنوان المأخوذ في طرف الخاصّ، فالقيد المأخوذ في طرف العامّ منحصر بعدم كونه متّصفاً بعنوان الخاصّ، وأمّا غيره من العناوين الوجوديّة والعدميّة فلا يضرّ وجود شيء منها ولا عدمه بثبوت حكم العامّ أصلاً، وعليه فلا منافاة بين صدر كلامه﵀ وذيله بوجه من الوجوه. وبالجملة أنّ ما أفاده المحقّق المزبور﵀ في المقام هو بعينه ما اخترناه وشيّدنا أساسه وبنيانه. [المقرّر﵀]

٣. لا يخفى أنّ مفهوم القرشيّة ومفهوم الانتساب إلى قريش أمر واحد، والمستفاد من أحد اللفظين عين ما هو المستفاد من اللفظ الآخر، وإنّما الاختلاف في التعبير فقط، فلا فرق بين قولنا: الأصل عدم قرشيّة المرأة، المحتمل كونها من قريش، وقولنا: الأصل عدم انتساب تلك المرأة إلى قريش، وعليه فليس في كلام المحقّق صاحب الكفاية﵀ عدول من إجراء الأصل في نفس العنوان المتأصّل إلى إجرائه في العنوان الانتزاعي ليستشكل فيه بما أُفيد في المتن. [المقرّر﵀]

كان هو العدم النعتيّ فحاله حال عدم القرشيّة في عدم الحالة السابقة له فلا يمكن استصحابه. وإن كان المراد منه هو العدم المحمولي فلو بنينا على كفاية استصحابه في إحراز تمام الموضوع وأغمضنا النّظر عمّا تقدّم من أنّه لا يمكن إثبات العدم النعتيّ المأخوذ في لسان الدليل بإجراء الأصل في العدم المحمولي، لأمكن جريان الأصل في نفس عنوان القرشيّة بأن يقال: إنّ قرشيّة المرأة التي يشكّ في كونها من قريش قبل وجودها كانت مسبوقة بالعدم فيستصحب ذلك، ويضمّ الوجدان إلى الأصل يتمّ الموضوع، فلا حاجة حينئذ إلى إجراء الاستصحاب في العنوان الانتزاعي أعني به عنوان الانتساب إلى قريش.

وكيف كان فقد عرفت عدم كفاية إجراء الأصل في العدم الأزلي في إحراز تمام الموضوع إذا كان العدم المأخوذ فيه مأخوذاً فيه على وجه النعتية ومفاد «ليس» الناقصة.

وأمّا توهّم: صحّة إجراء الأصل في نفس العدم النعتيّ في المقام بتوهّم أنّ مرتبة العرض متأخّرة عن مرتبة موضوعه، فالمرأة في مرتبة سابقة على عروض القرشيّة لها غير متّصفة بكونها قرشيّة على نحو مفاد «ليس» الناقصة، فيستصحب ذلك العدم في ظرف الشكّ، **فغريب**؛ إذ اللازم في جريان الاستصحاب في العدم النعتيّ هو اتّصاف الموضوع به خارجاً ولو آناًما، فسبق رتبة الموضوع على رتبة عرضه مع عدم انفكاكهما آناًما في الوجود الخارجي لا يصحّح جريان الاستصحاب، فالمرأة حين ما وجدت في الخارج وجدت قرشيّة أو غير قرشيّة فلم يحرز كونها متّصفة بعدم القرشيّة في الخارج ولو آناًما ليمكن التعبّد ببقائه في ظرف الشكّ في كونها قرشيّة، فتدبّر في أطراف ما ذكرناه فإنّه حقيق بذلك.

[في جواز التمسّك بالعموم في الشبهة المصداقيّة إذا كان المخصّص لُبّيّاً وعدمه]

بقي الكلام فيما أفاده المحقّق العلّامة الأنصاري[1] ﷺ، وتبعه جملة من المتأخّرين عنه من جواز التمسّك بالعموم في الشبهة المصداقيّة إذا كان المخصّص لبّيّاً غير لفظي.

وهذا الكلام على إطلاقه لا يسعنا تصديقه، فإنّ المخصّص اللبّي إذا كان حكماً عقليّاً ضروريّاً بأن كان صارفاً لظهور الكلام وموجباً لعدم انعقاد الظهور إلّا في الخاصّ من أوّل الأمر، فحكمه حكم القرينة المتّصلة اللفظيّة فكما لا يمكن التمسّك بالعموم في الشبهة المصداقيّة معها كذلك لا يجوز التمسّك بالعموم معه.

وأمّا إذا كان حكماً عقليّاً نظريّاً أو إجماعاً بحيث لم يكن صالحاً لصرف ظهور العامّ من أوّل الأمر، فحكمه حكم المخصّص المنفصل اللفظي، إذ كما أنّ المخصّص اللفظي بعد تقدّمه على عموم العامّ يكشف عن تقيّد المراد الواقعي وعدم كون موضوع الحكم الواقعي مطلقاً، فلا يمكن التمسّك به عند عدم إحراز تمام موضوعه لأجل الشكّ في وجود القيد كذلك المخصّص اللبّي يكشف عن المقيّد المزبور فلا يمكن التمسّك بالعموم عند عدم إحراز تمام موضوعه، فإنّ الاعتبار في عدم جواز التمسّك بالعموم إنّما هو بالمنكشف -أعني به تقيّد موضوع الحكم لبّاً- لا بخصوصيّة الكاشف من كونه لفظيّاً أو عقليّاً.

فالتحقيق أن يقال: إنّ ما يسمّى بالمخصّص العقلي إن كان بمعنى ما يوجب تقييد موضوع الحكم وتضييقه نظير تقييد «الرجل» في قوله ﷺ: «فانظروا إلى رجل قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا»[2] الى آخره، بكونه عادلاً لقيام الإجماع على

---

١. مطارح الأنظار، ص ١٩٤.

٢. الكافي، ج ١، ص ١٠، و ج ٧، ص ٤١٢-٥؛ التهذيب، ج ٦، ص ٣٠١-٣٠٢-٨٤٥؛ الوسائل، ج ١، ص ٣٤، الباب ٢

ذلك، فحاله حال المخصّص اللفظي في عدم جواز التمسّك بالعموم معه في الأفراد المشكوك فيها، لما عرفت من أنّ المخصّص اللبّي إذا كان عقليّاً ضروريّاً فحكمه حكم القرينة المتّصلة، وإذا كان عقليّاً نظرياً أو إجماعاً فحكمه حكم القرينة المنفصلة.

وعلى كلّ تقدير فلا يمكن التمسّك بالعموم بعد تقييد موضوع الحكم واقعاً.

وأمّا إذا كان المراد من المخصّص اللبّي إدراك العقل ما هو ملاك حكم الشارع واقعاً إمّا بنفسه أو لأجل قيام الإجماع على ذلك من دون أن يتقيّد موضوع الحكم به، لعدم صلوح تقيّد موضوع الحكم بما هو ملاكه، فلا إشكال[1] في جواز التمسّك

من أبواب مقدّمة العبادات، الحديث ١٢، و ج ٢٧، ص ١٣٦-١٣٧، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١. وفيهما بدل «رجل»: «مَن».

١. التحقيق في المقام هو بأن يقال: إنّ القضيّة المتكفّلة بإثبات حكم للعامّ إن كانت من قبيل القضايا الحقيقيّة التي يكون تطبيق موضوع الحكم فيها على أفراده موكولاً بنظر المكلّف وإحرازه، فلا محالة يكون إحراز عدم اشتمال فرد على ملاك الحكم كاشفاً عن وجود خصوصيّة في ذلك الفرد قد أخذ عدم الاشتمال على تلك الخصوصيّة قيداً في موضوع الحكم الثابت للعامّ، فإن كانت تلك الخصوصيّة محرزة عند المكلّف مفهوماً وشكّ في وجودها في فرد آخر لم يمكن التمسّك بالعموم لإثبات الحكم له، للشكّ في وجود تمام موضوعه على الفرض كما إذا لم تكن تلك الخصوصيّة محرزة عند المكلّف مفهوماً وتردّد أمرها بين أمرين أو الأكثر فلا محالة يستلزم ذلك علماً إجماليّاً بتقيّد موضوع العامّ بقيد مردّد بين أمرين أو أمور فيكون دليل العامّ حينئذ في حكم المجمل على ما مر.

وعلى كلّ حال لا يمكن التمسّك به في موارد احتمال انطباق ما علم تخصيص العامّ به على فرد في الخارج.

مثلاً إذا ورد دليل على وجوب إكرام العلماء الشامل للعادل منهم والفاسق وللنحويّ منهم وغيره ثمّ علم بعدم تحقّق ملاك وجوب الإكرام في زيد العالم، فإن كان ذلك من جهة العلم بكون اتّصافه بالفسق -مثلاً- مانعاً من تحقّق ملاك وجوب الإكرام فيه، فلا محالة يستلزم ذلك العلم بتقييد موضوع وجوب الإكرام بعدم كونه فاسقاً. فلا يجوز التمسّك بالعموم لإثبات وجوب إكرام عالم آخر لشكّ في فسقه، وأمّا إذا احتمل كون المانع من تحقّق الملاك فيه كلاًّ من صفتي الفسق والنحويّة الموجودتين فيه، فلا محالة يستلزم ذلك العلم بتقييد موضوع وجوب الإكرام بعدم اتّصافه بأحد الوصفين على الإجمال، فلا يجوز التمسّك به لإثبات وجوب إكرام العالم الفاسق أو النحوي.

نعم، إذا احتمل ان المانع من تحقّق الملاك المزبور هو اجتماع الوصفين أو مع إضافة وصف آخر إليهما من الصفات المتّصف بها زيد في الخارج اقتصر في تخصيص العامّ حينئذ على القدر المتيقّن ويتمسّك في غيره بأصالة العموم، كما كان هو الحال بعينه فيما دار أمر المخصّص اللفظي بين الأقلّ والأكثر.

بالعموم حينئذ وكشفه بطريق الإنّ عن وجود الملاك في تمام الأفراد، فإذا شكّ في وجود الملاك في فرد كان عموم الحكم كاشفاً عن وجود الملاك فيه ورافعاً للشكّ من هذه الجهة، كما أنّه إذا علم بعدم الملاك في فرد كان ذلك الفرد خارجاً من باب التخصيص الأفرادي، فيكون سكوت المولى عن حكم ذلك الفرد إمّا لأجل مصلحة مقتضية له كما في المولى الحقيقي أو لجهله بعدم الملاك فيه، كما ربما يتّفق ذلك في الموالي العرفيّة، وعلى كلّ تقدير فلا يكون حكم العقل ولو كان ضروريّاً موجباً لتقييد موضوع الحكم وتضييقه، لما عرفت من عدم صلوح الملاك لكونه قيداً للموضوع.

وهذا نظير قوله عليه السلام: «لعن الله بني أُميّة قاطبة»[1] مع حكم العقل[2] بأنّ ملاك

فتلخّص أنّه لا فرق بين المخصّص اللفظي واللبّي في شيء من الأحكام المزبورة فيما إذا كانت القضيّة المتكفّلة بإثبات الحكم للعامّ من القضايا الحقيقيّة التي يكون تطبيق الموضوع على أفراده موكولاً فيها بنظر نفس المكلّف، وأمّا فيما إذا كانت القضيّة خارجيّة فإن كان المخصّص فيها لفظيّاً لم يمكن أيضاً التمسّك بالعموم في موارد الشبهة المصداقيّة، لأنّ التخصيص اللفظي يكون قرينة على أنّ المولى وكل إحراز انطباق موضوع حكمه إلى نفس المكلّف، فلا يصحّ التمسّك بعموم كلامه، مع العلم بتقيد موضوع حكمه بقيد لم يحرز تحقّقه في الخارج.

وأمّا إذا كان المخصّص عقليّاً فإن كان ذلك من قبيل الأحكام العقليّة الضروريّة التي يصحّ أن يتّكل عليها المتكلّم في مقام البيان كان حاله حال القرينة المتّصلة.

وإن كان من قبيل الأحكام النظريّة أو من قبيل الإجماع ونحوه صحّ التمسّك بالعموم في مورد الشبهة المصداقيّة وأُحرز بذلك أنّ الفرد المشكوك فيه غير داخل في عنوان الخاصّ.

والسرّ في ذلك هو أنّ ظهور كلام المولى في العموم كاشف عن أنّه بنفسه أحرز انطباق موضوع حكمه على جميع الافراد ولم يكل ذلك إلى المكلّف فلا محالة يكون هذا الظهور حجّة على المكلّف في الموارد المشكوك فيها، فيحمل سكوت المولى عن البيان فيما علم فقدان فرد للقيد الدخيل في موضوع حكمه على وجود مصلحة مقتضية لسكوته عنه أو على غفلته عن ذلك كما في الموالي العرفيّة.

وبما ذكرناه يظهر الخلل فيما أفاده شيخنا الأُستاذ قدس سره في المقام، فتدبّر جيّداً. [المقرّر عفي عنه]

١. مصباح المتهجد، ص ٧٧٤.

٢. لا يخفى أنّ بعض أهل البيت -سلام الله عليهم- أو عدمه إنّما هو من الأحوال الطارئة على المكلّف التي ينقسم المكلّف بالإضافة إليها إلى قسمين، ومن الواضح أنّ مثل ذلك يستحيل أن يكون ملاكاً للحكم، بل الحكم بالإضافة إليه لا بدّ من أن يكون مطلقاً أو مقيداً بوجوده أو بعدمه، وأمّا الملاك المقتضي لاستحباب

لعنهم إنّما هو بغضهم لأهل البيت -سلام الله عليهم- فالمؤمن منهم على تقدير وجوده لا يشمله اللعن المزبور، فإذا شكّ في إيمان فرد منهم جاز التمسّك بالعموم، ويحكم عليه حينئذ بأنّه غير مؤمن، وإلّا لما جاز لعنه.

والسرّ في جواز التمسّك بالعموم في هذا الفرض هو: أنّ ملاكات الأحكام إنّما يكون إحرازها وظيفة لنفس المولى[1] دون العبد، فبعموم الحكم يستكشف أنّه أحرز وجود الملاك في تمام الأفراد فيتمسّك به في ظرف الشكّ.

نعم، إذا علم عدم وجود الملاك في فرد فلا بدّ فيه من الحكم بخروجه تخصيصاً أفراديّاً، ومن حمل سكوت المولى عنه اما على المصلحة فيه أو على غفلته عن عدم وجود الملاك فيه كما تقدّم، وهذا بخلاف ما إذا كان حكم العقل في موارد التخصيص اللبّي موجباً لتقييد موضوع الحكم بقيد، فإنّه لا يجوز في هذا الفرض التمسّك بالعموم عند الشكّ في تحقّق موضوع الحكم لأجل الشكّ في تحقّق قيده، لأنّ إحراز تحقّق الموضوع بذاته وبقيده إنّما هو من وظائف العبد دون المولى، فلا يكون في كلام المولى تعرّض لبيان حال الأفراد الخارجيّة من حيث

اللعن فهو منحصر بما يترتّب على اللعن من المصلحة في الخارج، فلو لا ما ذكرناه -من أنّ القضيّة الخارجيّة إذا لم يكن إحراز القيد فيها موكولاً إلى نظر المكلّف جاز التمسّك فيها بالعموم في الشبهات المصداقيّة- لما أمكن التمسّك بعموم قوله ﷺ: لعن الله بني أُميّة قاطبة، لإثبات جواز لعن الفرد المشكوك في إيمانه لكنّ القضيّة المشتملة على اللعن بما أنّها خارجيّة، ضرورة أنّها متكفّلة بصدور لعن بني أُميّة من نفس الإمام -سلام الله عليه- يستكشف منها بدليل الإنّ عدم وجود المؤمن في بني أُميّة بأجمعهم، فلو علم بوجود مؤمن فيهم اتّفاقاً كان ذلك خارجاً بالدليل فيتمسّك في غيره بالعموم. [المقرّر ﷺ]

١. إحراز اشتمال متعلّق الحكم على الملاك وإن كان وظيفة للحاكم إلّا أنّك قد عرفت أنّ العلم بعدم اشتمال فرد على ملاك الحكم لا ينفكّ عن العلم بكون عدم الخصوصيّة الموجودة في ذلك الفرد الملازمة لعدم الملاك مأخوذاً في موضوع الحكم، ومعه لا يمكن التمسّك بالعموم فيما إذا لم يحرز انطباق موضوع الحكم بتمامه على الموجود الخارجي.

نعم إذا كانت القضيّة خارجيّة ولم يكن انطباق الموضوع فيها على مصاديقه موكولاً إلى نظر المكلّف صحّ التمسّك بالعموم في المصاديق المشتبهة على ما مرّ. [المقرّر ﷺ]

اشتمالها على خصوصيّات الموضوع وعدمه، فلا معنى للتمسّك بعموم كلامه عند الشكّ في كون فرد خاصّ واجداً لما اعتبر قيداً في موضوع الحكم.

[فيما إذا لم يحرز كون ما أدركه العقل من أيّ قبيل من موضوع الحكم أو ملاكه]

هذا كلّه فيما إذا أُحرز أحد الأمرين أعني بهما كون ما أدرك العقل دوران حكم العامّ مداره من قبيل قيود الموضوع وغير صالح لأن يكون ملاكاً للحكم، وكونه من قبيل ملاكات الأحكام وغير صالح لأن يكون قيداً للموضوع، وأمّا فيما إذا لم يحرز ذلك وكان ذلك الأمر الذي أدرك العقل دوران حكم العامّ مداره قابلاً[1] لكلا الوجهين من دون أن يكون هناك ما يعيّن أحدهما، كما إذا قال المولى: أكرم جيراني، وعلم من الخارج أنّه لا يريد إكرام أعدائه، ولكن لم يعلم أنّ عدم العداوة هل هو ملاك لوجوب الإكرام أو أنّه قيد أُخذ في موضوع الوجوب، فهل يمكن التمسّك بالعموم حينئذ فيحرز به أنّ الفرد الذي يشكّ في كونه عدوّاً للمولى ليس بعدوّ له؟

[في أنّ الحقّ هو التفصيل بين ما إذا كان حكم العقل ضروريّاً وعدمه بجواز التمسّك بالعموم في الثاني دون الأوّل]

الحقّ فيه التفصيل، فإنّه إذا كان حكم العقل ضروريّاً بحيث يمكن للمولى الاتّكال عليه في مقام البيان لم يصحّ التمسّك بالعموم حينئذ، لأنّ حكم العقل

---

١. لا يخفى أنّه لا يوجد مورد يشكّ فيه في كون ما أدركه العقل من قبيل قيود الموضوع أو من قبيل الملاك المقتضي لجعل الحكم على موضوعه، لأنّك قد عرفت أنّ كلّ ما يمكن أن ينقسم موضوع الحكم بالإضافة إليه إلى قسمين يستحيل أن يكون من قبيل ملاكات الأحكام، بل لا بدّ من أن يكون موضوع الحكم بالإضافة إليه مطلقاً أو مقيّداً بوجوده أو بعدمه، كما أنّ كلّ ما يكون مترتّباً على فعل المكلّف في الخارج من المصالح والمفاسد يستحيل كونه قيداً لموضوع الحكم، وإنّما هو متمحّض في كونه ملاكاً ومقتضياً لجعل الحكم على موضوعه، وعليه فلا مجال للتفصيل الذي أفاده شيخنا الأُستاذ في المقام. [المقرّر]

الضروري بما أنّه من قبيل القرينة المتّصلة يحتمل معه كون القيد مأخوذاً في موضوع الحكم، وقد وكل المولى إحرازالقيد إلى نفس العبد، فيكون المقام من قبيل احتفاف الكلام بما يصلح للقرينيّة، فيسقط ظهوره في الإطلاق لا محالة، فلا يمكن التمسّك به في الفرد المشكوك فيه كما هو الحال في موارد التقييد اللفظي، إذ لا فرق في ذلك بين احتمال اعتماد المولى على القرينة اللفظيّة واحتمال اعتماده على القرينة العقليّة.

وأمّا في ما إذا كان حكم العقل نظريّاً أوكان المخصّص إجماعاً صحّ التمسّك بالعموم في موارد الشبهة المصداقيّة، لأنّ ظهورالكلام في الإطلاق قد انعقد على الفرض، ولا حجّة على التقييد لترفع اليد بها على ظهورالكلام في العموم، فلا بدّ من الأخذ بظهوره والحكم بثبوت حكم العامّ في موارد الشبهة المصداقيّة.

والوجه في ذلك هو: أنّ حكم العقل في المقام أو قيام الإجماع على دوران حكم العامّ مدارشيء لا دلالة له على تقييد الموضوع بذلك الشيء على الفرض، فليس في المقام إلّا مجرّد احتمال تقيّد الموضوع بقيد في الواقع وظهوركلام المولى في عدم تقيّده به، فلا بدّ من الأخذ بظهوره في الإطلاق، ومعه يحكم بأنّ كلّ فرد من الجيران في المثال -حتّى الفرد المحتمل عداوته للمولى- محكوم عليه بوجوب الإكرام، وبأنّ إكرامه واجد للملاك الذي دعا المولى إلى إيجابه.

نعم يخرج عن الحكم المزبورمن علمت عداوته خروجاً أفراديّاً، فيكون سكوت المولى عنه إمّا لأجل مصلحة فيه، أوللغفلة عن ذلك كما في القسم الثاني بعينه.

[في خلاصة ما مضىٰ في المخصّص اللُّبّي]

وبالجملة، المخصّص اللبّي إن كان كاشفاً عن تقيّد موضوع العامّ بشيء منع

ذلك من التمسّك بعموم العامّ في الفرد المشتبه، كما كان الأمر كذلك في المخصّص اللفظي، سواء في ذلك كون المخصّص اللبّي إجماعاً وكونه دليلاً عقليّاً كان الحكم العقلي ضروريّاً أم كان نظريّاً.

وإن كان المخصّص اللبّي كاشفاً عن ملاك الحكم وعلّته من دون تقييد في ناحية الموضوع صحّ التمسّك معه بعموم العامّ في الأفراد المشتبهة، وكان العموم كاشفاً عن وجود الملاك فيها من دون فرق في ذلك أيضاً بين أفراد المخصّص اللبّي كما عرفت.

وأمّا إذا لم يكشف المخصّص اللبّي عن شيء من الأمرين المزبورين فتردّد أمر ما دلّ المخصّص على دوران الحكم مداره بين كونه ملاكاً للحكم وكونه قيداً لموضوعه، فإن كان حكم العقل ضروريّاً يمكن أن يتّكل عليه المولى كان حكمه حكم القسم الأوّل، فلا يصحّ معه التمسّك بعموم العامّ في موارد الشبهة المصداقيّة، وإن كان حكمه بالتخصيص حكماً نظريّاً أو كان دليل التخصيص إجماعاً كان حكمه حكم القسم الثاني، فيتمسّك معه بالعموم في تلك الموارد.

فصل: [في جواز التمسّك بالعموم والعمل به قبل الفحص عن المخصّص وعدمه]

هل يشترط في جواز العمل بالعمومات الواردة في الكتاب والسنّة بعد الفراغ عن عدم اختصاص حجّيّتها بخصوص المشافهين الفحص عن المخصّص؟ فيه خلاف واشكال.

[في بيان الفرق بين الفحص هنا والفحص في مورد التمسّك بالأصل العملي في الشبهة البدويّة]

وقبل الخوض في بيان المقصود لا بدّ لنا من التنبيه على أمر، وهو: أنّ الفرق بين الفحص في المقام والفحص في الشبهات البدويّة في موارد التمسّك بالأُصول العمليّة هو: أنّ الفحص في المقام إنّما هو لأجل الاطّلاع على ما يزاحم الدليل، ويمنع من الأخذ به بعد الفراغ عن تحقّق المقتضي للأخذ به في نفسه، إذ المفروض أنّ الظهور في الكلام قد انعقد بتمامه مع عدم الإتيان بالقرينة المتّصلة، وذلك مقتض للعمل به، فالفحص عن المخصّص إنّما هو لرفع احتمال المانع والمزاحم.

وأمّا الفحص في الشبهات البدويّة فإنّما هو لأجل تتميم مقتضي جواز العمل بالأصل، بداهة أنّه لا يستقلّ العقل بقبح العقاب على مخالفة التكليف المجهول إذا لم يقم العبد بما هو وظيفته من الفحص عن أحكام المولى مع احتمال قيام المولى بما هو وظيفته من بيان أحكامه المتوجّهة إلى عبده بحيث إنّ العبد لو تفحّص عنها لظفر بها، فالشكّ في الحكم لا يكون مقتضياً لجواز الرجوع إلى البراءة العقليّة إلّا بعد الفحص وعدم الظفر بما يكون متكفّلاً ببيان التكليف من قبل المولى.

وأمّا أدلّة البراءة وغيرها من الأُصول الشرعيّة -كحديث الرفع وما دلّ على عدم جواز نقض اليقين بالشكّ- فهي وإن كانت مطلقة وغير مقيّدة بالفحص عن الدليل الموجب لارتفاع موضوعها إلّا أنّ حكم العقل يقيّدها بذلك لا محالة، ضرورة أنّ إطلاقها يستلزم نقض الغرض من بعث الرسل وإنزال الكتب، فإنّ لازم الإطلاق هو عدم وجوب النّظر في المعجزة، ومع عدم النّظر لا تثبت أصل النبوة فضلاً عن فروعها، فتجويز ترك النّظر في المعجزة يستلزم نقض الغرض الداعي إلى بعث الرسل وإنزال الكتب، وهو قبيح. وبعين هذا الملاك يجب الفحص عن الأحكام الشرعيّة عند احتمال تحقّقها في نفس الأمر وإمكان وصول العبد إليها بالفحص.

ومن ذلك يظهر أنّ إثبات تقييد موضوع الأُصول الشرعيّة الجارية في موارد الشبهات الحكميّة لا يحتاج إلى التمسّك بالأخبار أو الإجماع وإن كانت دلالة الأخبار على ذلك في نفسها وافية، وكلمات العلماء عليه متوافقة.

[في عدم جواز التمسّك بأصلٍ لفظيّاً كان أو عمليّاً قبل الفحص]

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّ الحقّ هو عدم جواز التمسّك بالعموم قبل الفحص عن المخصّص، كما أنّه لا يجوز التمسّك بالأصل العملي قبل الفحص عن الحجّة.

واستدلّ على ذلك بوجوه أنهاها بعضهم إلى ثلاثة عشر وجهاً، ولا يهمّنا التعرّض لها، وإنّما المهمّ هو التعرّض لوجه يشترك فيه كلا المقامين، ثمّ إرداف ذلك بوجهين يختصّ كلّ منهما بواحد من المقامين بخصوصه.

[في الوجه المشترك بين الأصل اللفظي والأصل العملي في لزوم الفحص]

أمّا الوجه الذي يشترك فيه كلا المقامين فهو أنّا نعلم إجمالاً بوجود مخصّصات كثيرة للعمومات الواردة في الكتاب والسنّة، ومقتضى ذلك عدم جواز العمل بها إلّا بعد الفحص عن المخصّص، كما أنّ مقتضى العلم الإجمالي بوجود واجبات ومحرّمات كثيرة ثابتة في الشريعة المقدّسة عدم جواز الرجوع إلى الأصل العملي إلّا بعد الفحص عن الحجّة على التكليف.

فإن قلت: إنّ العلم الإجمالي بوجود مخصّصات كثيرة لا موجب له إلّا العلم الإجمالي باشتمال الكتب المعتبرة المعتمدة للشيعة على مخصّصات لتلك العمومات الواردة في الكتاب والسنّة، فلا يكون مقتضاه إلّا وجوب الرجوع إلى خصوص تلك الكتب لأجل الفحص عن المخصّص كما هو المطلوب، وهذا بخلاف العلم الإجمالي بوجود واجبات ومحرّمات في الشريعة المقدّسة، فإنّه إنّما نشأ من العلم بأصل التشريع، فأثر العلم الإجمالي -أعني به وجوب الفحص- لا يرتفع بعد الفحص عن الحجّة في خصوص الكتب المذكورة، ولازم ذلك هو الاحتياط حتّى بعد الفحص والبحث وعدم الظفر بالحجّة في خصوص تلك الكتب.

وبالجملة، أنّ دائرة العلم الإجمالي بوجود المخصّصات ضيّقة من أوّل الأمر، فلا يجب الفحص عنها إلّا في أطراف تلك الدائرة، أعني بها الكتب المعتبرة المشتملة على تلك المخصّصات، فإذا تفحّصنا عن مخصّص عموم بخصوصه ولم نظفر

به في تلك الكتب خرج ذلك العموم من أطراف العلم الإجمالي، وصار احتمال التخصيص فيه شبهة بدويّة، ولا بدّ معه من الرجوع إلى أصالة العموم.

وأمّا دائرة العلم الإجمالي بوجود تكاليف كثيرة -المانع من الرجوع إلى الأُصول العمليّة في ظرف الشكّ في ثبوت تكليف بخصوصه- فهي وسيعة، ضرورة أنّه لا يختصّ أطراف هذا العلم بما قامت عليه الحجّة في تلك الكتب، فالفحص عن خصوص تكليف محتمل وعدم الظفر بالحجّة عليه في تلك الكتب لا يخرجه عن كونه طرفاً للعلم الإجمالي المزبور بعد احتمال ثبوته في الواقع ووجود الحجّة عليه في غير تلك الكتب التي اختصّ الفحص بها، وعليه فاللازم هو الاحتياط حتّى بعد الفحص، فلا يبقى لوجوب الفحص في خصوص تلك الكتب أثر بالإضافة إلى جريان الأُصول العمليّة أصلاً.

قلت: ما ذكرته -من سعة دائرة العلم الإجمالي بوجود واجبات ومحرّمات كثيرة في الشريعة- وإن كان صحيحاً إلّا أنّه إنّما يوجب الاحتياط ولو بعد الفحص وعدم الظفر بالحجّة إذا لم ينحلّ إلى علم إجمالي آخر أعني به العلم بوجود واجبات ومحرّمات في الكتب المذكورة، وإلى شكّ بدوي بالإضافة إلى غيرها من التكاليف، لكن العلم الإجمالي الأوّل ينحلّ بالعلم الإجمالي الثاني فيكون الشكّ في ما عدى أطراف العلم الإجمالي الثاني شكّاً بدويّاً يصحّ معه الرجوع إلى الأُصول العملية.

والوجه في ذلك: إنّا كما نعلم بوجود واجبات ومحرّمات في الشريعة كذلك نعلم بوجود واجبات ومحرّمات قامت عليها حجّة معتبرة في الكتب المذكورة، ومقدار المعلوم بالعلم الثاني لا يقلّ من مقدار المعلوم الأوّل، فتكون النتيجة هو العلم بوجود تكاليف قامت عليها الحجّة المعتبرة في تلك الكتب، وأمّا الزائد على هذا المقدار فهو مشكوك فيه بالشكّ البدوي وغير معلوم لنا لا تفصيلاً ولا إجمالاً، فلا يبقى

للعلم الأوّل المرسل أثر بعد انحلاله بالعلم الثاني، فتكون نتيجة العلمين هو وجوب الفحص عن خصوص الحجّة في الكتب المذكورة دون غيرها، فمع عدم الظفر بها فيها يرجع إلى الأُصول العمليّة.

فإن قلت: لا يصحّ الاستناد في وجوب الفحص في شيء من المقامين إلى وجود العلم الإجمالي بوجود مخصّصات أو تكاليف كثيرة، وإلّا لزم عدم وجوب الفحص بعد انحلال العلم المزبور لأجل الظفر بالمخصصات أو التكاليف بمقدار المعلوم بالإجمال بذلك العلم، مع أنّ ظاهر الأصحاب وجوب الفحص حتّى في شبهة واحدة باقية ولو مع الظفر بالمخصّصات أو التكاليف بأكثر ممّا علم إجمالاً.

بيان ذلك: إنّا إذا علمنا بوجود تكاليف أو مخصّصات كثيرة، فبما أنّ أمر تلك التكاليف أو المخصّصات يدور بين الأقلّ والأكثر يكون مقدار الأقلّ متيقّناً والمقدار الزائد عليه مشكوكاً فيه. فإذا تفحّصنا وظفرنا في الكتب المعتبرة بتكاليف أو مخصّصات بمقدار المعلوم بالإجمال أو أكثر منه، فلا محالة ينحلّ العلم الإجمالي بالعلم التفصيلي بالتكاليف أو المخصّصات التي ظفر بها، فإذا احتمل بعد ذلك تخصيص عامّ لم يفحص عن مخصّصه أو احتمل تكليف لم يفحص عن وجود الحجّة عليه جاز العمل بذلك العامّ وبأصالة البراءة عن ذلك التكليف المحتمل قبل الفحص، بناءً على أنّ المقتضي للفحص إنّما كان وجود العلم الإجمالي المفروض انحلاله بالعلم التفصيلي المزبور، ضرورة أنّه مع ارتفاع المقتضي للفحص لا يكون هناك مانع من التمسّك بأصالة العموم أو بأصالة البراءة عند احتمال وجود المخصّص أو الحجّة على التكليف المحتمل، مع أنّ من الواضح بطلان ذلك ومخالفته لسيرة الأصحاب، فيستكشف من ذلك أنّ وجوب الفحص غير مستند إلى وجود العلم الإجمالي أصلاً.

قلت: ليس الميزان في انحلال العلم الإجمالي هو مجرّد وجود القدر المتيقّن

في البين ليترتّب عليه ما ذكرت من انحلال العلم الإجمالي بالظفر بمقدار المعلوم بالإجمال من التكاليف أو المخصّصات المستلزم لعدم وجوب الفحص بعد ذلك عند احتمال تكليف أو تخصيص، بل الميزان في الانحلال أمر آخر لا بدّ في توضيحه من بيان أُمور:

الأوّل: أنّه لا بدّ في موارد العلم الإجمالي من تشكيل قضيّة شرطيّة على سبيل منع الخلو، ضرورة أنّه لازم العلم بأصل وجود الشيء مع الشكّ في خصوصيّته وانطباقه على كلّ واحد من أطرافه.

الثاني: أنّه يختلف موارد العلم الإجمالي، فتارة تكون القضيّة الشرطيّة -التي لا بدّ منها في موارد العلم الإجمالي- مؤتلفة من قضيّة متيقّنة وقضيّة أُخرى مشكوك فيها كما هو الحال في موارد دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر وأُخرى تكون القضيّة الشرطيّة المزبورة مؤتلفة من قضيّتين تكون كلّ منهما مشكوكاً فيها، كما هو الحال في موارد دوران الأمر بين المتباينين. وثالثة تكون تلك القضيّة جامعة لكلتا الخصوصيّتين، فهي من جهة تكون مؤتلفة من قضيّة متيقّنة وأُخرى مشكوك فيها، ومن جهة أُخرى مؤتلفة من قضيّتين مشكوك فيهما، ولازم ذلك انحلال العلم الإجمالي إلى علمين إجماليّين، أحدهما من قبيل القسم الأوّل، والثاني من قبيل القسم الثاني.

الثالث: أنّ من القضايا التي قياساتها معها استحالة أن يزاحم ما لا يقتضي خلاف شيء لما يقتضي ذلك الشيء.

إذا عرفت هذه الأُمور، فاعلم أنّ الانحلال في القسم الأوّل كعدمه في القسم الثاني ممّا لا ريب فيه ولا إشكال.

وأمّا القسم الثالث: ففي انحلال العلم الإجمالي فيه وعدمه خلاف، وتوهّم الانحلال فيه هو الموجب لتوهّم الانحلال في المقام، ولكن التحقيق خلافه.

وتوضيحه مع التطبيق على المقام إنّما هو بأن يقال: إنّا إذا علمنا بعد المراجعة إلى ما بأيدينا من الكتب المعتبرة أنّ فيها ما يخالف الأُصول اللفظيّة والعمليّة، فكلّ ما فيها من التكاليف الإلزاميّة والتخصيصات الواردة على العمومات يكون منجّزاً لا محالة[1] لأنّ المفروض تعلّق العلم به بهذا العنوان، أعني به وروده في تلك الكتب، وهذا العلم يوجب التنجّز بمقدار سعة عنوان متعلّقه، وعليه فالأحكام والمخصّصات الواقعيّة الموجودة في تلك الكتب بما أنّها معلومة بهذا العنوان مع قطع النّظر عن

---

١. لا يخفى أنّه إذا كانت التكاليف أو المخصّصات -المعلوم وجودها إجمالاً في الكتب المعتبرة- مردّدة أيضاً بين الأقلّ والأكثر كان حالها حال التكاليف الواقعيّة المعلوم وجودها في الشريعة المقدّسة في أنّ العلم الإجمالي المتعلّق بها ينحلّ بالظفر بالمقدار المعلوم وجوده إلى العلم التفصيلي بوجود تلك التكاليف التي ظفر بها، والشكّ البدوي في ثبوت غيرها، فكما أنّ العلم بثبوت التكاليف الواقعيّة لا يوجب تنجّز الزائد على المقدار المتيقّن وجوده، كذلك العلم بثبوت المخصّصات أو التكاليف في الكتب المعتبرة لا يوجب تنجّز الزائد على المقدار المعلوم وجوده فيها، فإذا ظفرنا بالمقدار المتيقّن ثبوته كان الشكّ في ثبوت الزائد شكّاً بدويّاً.

وأمّا ما أُفيد في المتن -من كون المعلوم بالإجمال حينئذ ذا علامة وتعيّن فلا يكون الظفر بالمقدار المتيقّن موجباً لانحلال العلم الإجمالي- فيرد عليه: أنّ كون المعلوم بالإجمال ذا تعيّن وعلامة إنّما يمنع من انحلال العلم الإجمالي بالظفر بالمقدار المتيقّن إذا لم يكن ماله العلامة والتعيّن مردّداً أيضاً بين الأقلّ والأكثر، كما إذا علم بوجود نجس بين إناءات متعدّدة مردّد بين الواحد والأزيد، وعلم أيضاً بنجاسة إناء زيد بخصوصه المعلوم وجوده في ضمن تلك الإناءات، فإنّه إذا علم بعد ذلك وجداناً أو تعبّداً بنجاسة أحد تلك الإناءات بعينه فهذا العلم وإن كان يوجب انحلال العلم الأوّل المتعلّق بوجود النجس في البين المردّد بين الأقلّ والأكثر إلّا أنّه لا يوجب ارتفاع أثر العلم الثاني المحتمل انطباق معلومه على كلّ واحد من الأطراف.

وأمّا إذا كان ماله العلامة مردّداً أيضاً بين الأقلّ والأكثر، فلا محالة ينحلّ العلم الإجمالي بالظفر بالمقدار المعلوم، فيكون الشكّ في المقدار الزائد عليه شكّاً بدويّاً، فإذا كان إناء زيد المعلوم نجاسته بخصوصه في الفرض المزبور مردّداً أيضاً بين الواحد والأزيد ثمّ علم بعد ذلك بالوجدان أو بالتعبّد أنّ أحد الإناءات بعينه هو إناء زيد، فلا محالة ينحلّ العلم، فلا يكون الشكّ في نجاسة غيره من الإناءات من قبيل الشكّ المقرون بالعلم الإجمالي.

فتحصّل أنّه لا يصحّ الاستناد في الحكم بوجوب الفحص عن المخصّص أو التكليف عند احتماله إلى العلم الإجمالي بوجود المخصّصات أو الأحكام بعد الظفر بالمقدار المعلوم ثبوته، فلا بدّ في إثبات ذلك من إقامة دليل آخر. [المقرّر ﷺ]

مقدار كمّيتها تكون ذات علامة وتعيّن، فلا ينحلّ العلم بها بالظفر بمقدار يعلم بتحقّقه من التكاليف والمخصّصات في هذه الكتب، فإنّ العلم بالتكليف المردّد بين الأقلّ والأكثر إنّما يكون منحلّاً إلى العلم بوجود الأقلّ والشكّ في وجود الأكثر إذا لم يكن الأكثر طرفاً لعلم إجمالي آخر متعلّق بعنوان لم تلاحظ فيه الكمّية، وأمّا فيما إذا كان كذلك -كما في المقام- فلا يكون العلم بوجود الأقلّ موجباً للانحلال، لأنّ غاية الأمر أنّ العلم بالتكاليف أو المخصّصات من جهة تعلّقه بما هو مردّد بين الأقلّ والأكثر لا يكون مقتضياً لتنجّز الأكثر، وذلك لا ينافي تنجّزها من جهة تعلّقه بماله تعيّن وعلامة، وعليه فكلّ حكم احتمل المكلّف جعله في الشريعة أو كلّ عامّ احتمل أن يكون له مخصّص يجب الفحص عنه في تلك الكتب، لكونه من أطراف العلم الإجمالي المتعلّق بماله تعيّن وعلامة، ولا يفرق في ذلك بين الظفر بالمقدار المتيقّن من حيث الكمّية والعدد وعدم الظفر به.

وبالجملة، المعلوم بالإجمال في محلّ الكلام وإن كان مردّداً بين الأقلّ والأكثر إلّا أنّ ذلك بمجرّده لا يكفي في عدم تنجّز الأكثر بعد تعلّق العلم به بعنوان آخر لم تلاحظ فيه الكمّية والعدد، فغاية ما هناك هو عدم اقتضاء العلم الثاني للتنجّز بالإضافة إلى المقدار الزائد على المتيقّن، لا أنّه يقتضي عدم التنجّز بالإضافة إلى ذلك المقدار فلا يعقل أن يزاحم اقتضاء العلم الأوّل للتنجّز في تمام ما بأيدينا من الكتب على ما هو مقتضى المقدّمة الثالثة.

ونظير ذلك[1] ما إذا كنت عالماً بأنّك مديون لزيد بمقدار مضبوط يمكن العلم به

---

١. قد ظهر ممّا ذكرناه أنّ العلم بكون مقدار الدين مضبوطاً في الدفتر لا يوجب الفحص بعد الظفر بالمقدار المتيقّن ثبوته عن الزائد المحتمل ثبوته، فالحكم بوجوب الفحص بعد ذلك مع عدم الاطمئنان باشتمال الدفتر على الزائد عن المقدار المعلوم ثبوته لا بدّ من أن يستند فيه إلى دلالة دليل آخر عليه، كما ادّعي ذلك في موارد الشكّ في بلوغ المال حدّ النصاب وفي حصول الاستطاعة للحجّ ونحوهما.
ويدلّ على ما ذكرناه -من أنّ وجوب الفحص عمّا اشتمل عليه الدفتر من الدين لا يمكن أن يستند إلى العلم بكون مقدار الدين مضبوطاً في الدفتر بدعوى أنّه موجب لتنجّز الواقع عليه على ما هو عليه من

تفصيلاً بالمراجعة إلى الدفتر، فهل يساعد وجدانك على أن تكتفي بمراجعة الدفتر بمقداريكون فيه القدرالمتيقّن من الدين؟ وهل عدم الاكتفاء به إلّا من جهة العلم باشتغال الذّمّة بمجموع ما في الدفترالموجب لتنجّزالواقع المعنون بهذا العنوان على ما هو عليه في نفس الأمرمن الكمّية والمقدار؟

فاتّضح ممّا ذكرناه أنّ الانحلال يتوقّف -زائداً على كون المعلوم مردّداً بين الأقلّ والأكثر- على أن لا يكون متعلّق العلم معنوناً بعنوان آخرغيرملحوظ فيه الكمية والعدد، وأمّا إذا كان كذلك فلا يعقل فيه الانحلال، ويستحيل أن يكون مجرّد اليقين بمقدارمعيّن ممّا يندرج تحت ذلك العنوان موجباً له، فإنّه يستلزم سقوط ما فيه الاقتضاء عن اقتضائه لأجل ما لا اقتضاء فيه، وهو غيرمعقول.

[في وجه وجوب الفحص المختصّ بالأصل العملي]

وأمّا الوجه[1]: المختصّ بالمنع من جريان الأُصول العمليّة قبل الفحص عن الحجّة فهو ما تقرّرفي محلّه من استقلال العقل بذلك، فإنّه يستقلّ بأنّ وظيفة

الكمّية- أنّه لو كان مثل هذا العلم المردّد متعلّقه بين الأقلّ والأكثر موجباً لتنجّز الواقع على ما هو عليه للزم الحكم بوجوب الاحتياط بأداء ما يقطع معه بفراغ الذّمّة واقعاً عند عدم التمكّن من الرجوع إلى الدفتر، لضياعه أو لغير ذلك، مع أنّه لا يشكّ في أنّ المرجع حينئذ إنّما هي أصالة البراءة، فيستكشف بذلك أنّ وجوب الفحص على تقدير تسليمه غير مستند إلى وجود العلم الإجمالي وتنجيزه للواقع على ما هو عليه. [المقرّرﷺ]

١. لا يخفى أنّ هذا الوجه وإن صحّ الاستدلال به على وجوب الفحص عن التكليف المحتمل وعدم جواز الرجوع إلى الأصل العملي لنفي التكليف المحتمل قبل الفحص عن قيام الحجّة عليه إلّاأنّه لا يختصّ بذلك. بل يصحّ الاستدلال بهذا الوجه بعينه على وجوب الفحص عن المخصّص المحتمل وجوده ووصول العبد إليه بفحصه، لأنّه إذا كانت سيرة المولى جارية على بيان أحكامه متدرّجاً وإظهارها بالطرق العاديّة التي يمكن العبد أن يصل إليها بفحصه، فلا يجوّز العقل العمل على طبق ظاهر كلام المولى في عموم الترخيص إذا احتمل العبد وجود مخصص له ووصوله إليه بفحصه عنه في مظانّ وجوده. فالصحيح هو الاستدلال على وجوب الفحص عن المخصّص عند احتماله بذلك وبالأخبار الخاصّة الدالّة على وجوب الفحص عن التكليف المحتمل، فإنّها بإطلاقها شاملة لموارد احتمال التخصيص أو التقييد أيضاً، وسيجيء ما في استدلال شيخنا الأُستاذﷺ على ذلك بما أفاده في الوجه الآتي إن شاء الله تعالى. [المقرّرﷺ]

المولى ليست إلّا تشريع الأحكام وإظهارها على المكلّفين بالطرق العاديّة، ولا يجب عليه تصدّيه لجميع ماله دخل في الوصول بحيث يجب على المولى إيصال حكمه إلى العبد ولو بغير الطرق العاديّة إذا امتنع العبد من الاطّلاع على تكاليف مولاه، كما أنّه يستقلّ بأنّ وظيفة العبد إنّما هو الفحص عن تكاليف المولى التي شرّعها وأظهرها بالطرق العاديّة، لئلّا يقع في مخالفتها فيهلك من حيث لا يعلم، فالعقل لا يرى العبد معذوراً في مخالفة تكاليف مولاه إلّا بعد الفحص بالمقدار اللازم عليه عند العقلاء وعدم الظفر بها، وأمّا قبله فيستقلّ بعدم كون العبد معذوراً في المخالفة وبلزوم الفحص عليه ولا فرق في استقلال العقل بذلك بين الظفر بالمقدار المتيقّن ثبوته من التكاليف المعلومة إجمالاً وعدم الظفر به، والملاك في كلتا الصورتين أمر واحد.

[في وجه وجوب الفحص المختصّ بالأصل اللفظي]

وأمّا الوجه المختصّ بالمقام فهو: إنّ حجّيّة أصالة الظهور إنّما هي لكشفه عن مراد المتكلّم، وبما أنّا علمنا بعد مراجعة الأدلّة الشرعيّة أنّ طريقة الشارع قد استقرّت على إبراز مقاصده بالقرائن المنفصلة -حتّى قيل إنّه لم يوجد عامّ في الكتاب والسنة إلّا وقد ورد عليه تخصيص منفصل عنه- لا يكون[1] للعمومات الواردة

---

١. الاستدلال بهذا الوجه على وجوب الفحص عن المخصّص المحتمل وجوده مبنيّ على الالتزام بالحاجة إلى جريان مقدّمات الحكمة في مدخول أداة العموم لإثبات إطلاقه، وقد ذكرنا في ما تقدّم أنّه لا حاجة إلى ذلك، وإنّ أداة العموم هي بنفسها متكفّلة بتسرية الحكم إلى جميع ما يمكن أن ينطبق عليه مدخولها، مع أنّه لو بنى على ذلك لما كان استقرار طريقة الشارع على إبراز مقاصده بالقرائن المنفصلة مانعاً من جريان مقدّمات الحكمة في مدخول الأداة ومن انعقاد ظهور الكلام في العموم، لأنك قد عرفت فيما تقدّم أنّ القرينة المنفصلة لا تصادم أصل الظهور وانما تصادم حجّيّته، وعلى ذلك بنينا عدم سراية إجمال المخصّص المنفصل إلى العامّ، فلو كان الأمر كما ذكره شيخنا الأُستاذ ﷺ في المقام من أنّه لا ينعقد الظهور التصديقي للعمومات في محلّ الكلام إلّا بعد الفحص عن المخصّص للزم الالتزام بسراية إجمال المخصّص المنفصل إلى العامّ، وهو خلاف ما بنى عليه ﷺ. [المقرّر ﷺ]

فيهما ظهور تصديقي كاشف عن المراد قبل الفحص عن مخصّصاتها، وما لم يكن لها ظهور كذلك لا تكون حجّة يصحّ الاعتماد عليها.

وبالجملة، حجّيّة العمومات متقوّمة بجريان مقدّمات الحكمة الكاشفة عن عدم دخل قيد آخر في مراد المتكلّم، فإذا انهدم أساس جريان مقدّمات الحكمة بالعلم بأنّ ديدن المتكلّم قد جرى على التعويل على قرائن لم تكن تلك العمومات حجّة قبل الفحص عن مخصّصاتها.

فإن قلت: على هذا لا يمكن التمسّك بتلك العمومات حتّى بعد الفحص عن المخصّصات، لاحتمال تعويل المولى على مخصّص لم يصل إلينا، فماذا يكون موجباً لحجّيّتها بعد الفحص؟

قلت: لو كان المدّعى هو كشف الظهور عن واقع مراد المتكلّم لكان الأمر كما ذكرت، ضرورة أنّ ظهور كلام المتكلّم لا يكشف عن واقع مراده مع احتمال اعتماده على قرينة منفصلة لم تصل إلى المخاطب بفحصه عنها، ولذلك لو فرضنا وجود قرائن خفيّة بين تاجر ووكيله وأرسل الوكيل إليه كتاباً يشتمل على تعيين أسعار الأجناس ووقع هذا الكتاب بيد تاجر آخر لما رتّب عليه أثراً مع احتماله اعتماد الكاتب على تلك القرائن، وليس ذلك إلّا لعدم كشف الظهور - مع هذا الاحتمال - عن المراد الواقعي النفس الأمري.

وأمّا إذا كان المدّعى هو لزوم الحركة على طبق ما يقوله المولى بحيث يصحّ احتجاج المولى بظهور كلامه على عبده عند عدم أخذه بظاهر كلامه، كما يصحّ احتجاج العبد على المولى بذلك الظهور عند أخذه به وعدم مصادفته للمراد الواقعي. فبين الأخذ بالظهور قبل الفحص وبعده فرق واضح، فإنّه إذا علم من الخارج أنّ المتكلّم كثيراً ما يعتمد في إبراز مقاصده على القرائن المنفصلة فقبل الفحص عنها لا

يصحّ للعامل على طبق العمومات أن يحتجّ بظهورها على المتكلّم بها، لعدم جريان مقدّمات الحكمة في مواردها على الفرض. وهذا بخلاف ما إذا تفحص عن القرائن المنفصلة وأخذ بظهور تلك العمومات بعده، فإنّ له أن يحتجّ على المولى بذلك الظهور الذي عمل على طبقه، فإنّه حجّة في حقّه ما لم يجد قرينة على خلافه، فإذا فرضنا مخالفة ذلك الظهور للمراد الواقعي فإنّما هي مستندة إلى عدم إلقاء المولى كلامه على نحو يفي بتمام مراده، لا إلى تقصير العبد في فحصه عن بيان المولى لمراده.

فتحصّل: أنّ التكاليف الواقعيّة الشرعيّة -مع العلم بالديدن المزبور- تكون متوسطة في التنجّز بمعنى أنّ المخصّص بوجوده الواقعي لا يكون حجّة على العبد إلّا إذا كان بحيث يمكن للعبد الوصول إليه بفحصه، وهذا أحد الموارد التي يكون الحكم فيها متوسّطاً في التنجّز، وسيأتي بقيّة الموارد في محالّها إن شاء الله تعالى.

ثمّ إنّه قد انقدح بما ذكرناه في ضابط حجّيّة الظهور -التي هي بمعنى صحّة احتجاج المولى على عبده وصحّة احتجاج العبد على مولاه بذلك الظهور- فساد القول باعتبار الظنّ الفعلي في الحجّيّة المزبورة، كما أنّه انقدح أيضاً أنّه لا يضرّ بالحجّيّة المزبورة وجود الظنّ بإرادة خلاف الظاهر ما لم يكن الظنّ معتبراً وسيجيء تفصيل ذلك في محلّه، إن شاء الله تعالى.

[في تعيين مقدار الفحص]

هذا كلّه في أصل وجوب الفحص، وأمّا مقدار الفحص فهل يجب فيه تحصيل القطع أو الاطمئنان أو يكفي فيه مطلق الظنّ بعدم وجود المخصّص؟ فيه وجوه، أقواها أوسطها، لعدم الدليل على جواز الاكتفاء بمطلق الظنّ ولا على وجوب تحصيل

الزائد على مرتبة الاطمئنان، مضافاً إلى ما في الإلزام بتحصيل اليقين من العسر والحرج المنفيين في الشريعة المقدّسة.

هذا مع أنّ بناء العقلاء في أُمورهم قد جرى على العمل بالاطمئنان، ودعوى: القطع بأنّ الشارع لم يردع عن هذه الطريقة وقرّرها، غير مجازفة.

ويمكن أن يقال: إنّ ملاحظة طريقة العلماء الأعلام -قدّس الله تعالى أرواحهم- في جمع الأخبار وتصدّيهم لاستقصائها وتبويبها في مجاميعهم ربما تورث القطع بعدم المخصّص بعد المراجعة إلى الأبواب المناسبة وعدم وجدان المخصّص فيها، ولا يضرّ في ذلك تقطيع الأخبار الصادر عنهم، كما لا يخفى.

فصل: [في تخصيص الخطابات الشفاهيّة بالحاضرين وعدمه]

هل الخطابات الشفاهيّة مثل «يا أيها المؤمنون» يختصّ بالحاضرين مجلس التخاطب، أو يعمّ غيرهم من الغائبين بل المعدومين؟ فيه خلاف.

[في تقديم أُمورٍ]

وقبل الخوض في بيان المقصود ينبغي تقديم أُمور:

الأوّل: إنّ موضوع البحث إنّما هو ما إذا كان الكلام المتكفّل ببيان الحكم مشتملاً على أداة من أدوات الخطاب، وأمّا ما لم يكن مشتملاً عليها -كما إذا ورد: أنّ المؤمنين يجب عليهم كذا- فلا إشكال في عمومه للحاضر والغائب والمعدوم على نحو واحد.

الثاني: أنّه ربما يقال: إنّ البحث في محلّ الكلام عقلي، والكلام إنّما هو في إمكان المخاطبة مع المعدوم واستحالته.

وقد يقال: إنّ البحث لفظي، والكلام إنّما هو في عموم أدوات الخطاب بحسب الوضع وعدم عمومها.

والحقّ أنّ البحث إنّما هو عن كلّ من الجهتين ولا اختصاص له بواحدة منهما[١].

الثالث: إنّ ثمرة البحث إنّما تظهر في شمول الحكم للغائبين بل للمعدومين بنفس الخطاب بناءً على عدم اختصاص الخطاب بالمشافهين، وأمّا إذا قلنا باختصاصه بهم فنحتاج في تسرية الحكم منهم إلى غيرهم إلى التمسّك بذيل قاعدة الاشتراك في التكليف، وهي إنّما تجري مع الاتّحاد في الصنف، فلو احتملنا اختصاص الحكم بالحاضرين مجلس الخطاب أو الموجودين في المدينة أو في عصر النبيّ ﷺ لما أمكننا تسرية الحكم منهم إلى غيرهم.

نعم احتمال الاختصاص بالحاضرين في المسجد أو المدينة في غاية البعد، ولكن احتمال الاختصاص بالموجودين في زمان الحضور بمكان من الإمكان، فنحتاج في تسرية الحكم منهم إلى غيرهم إلى التمسّك بقاعدة الاشتراك في التكليف التي لا تجري مع الاختلاف في الصنف.

وأمّا توهّم: أنّه تبتني الثمرة المزبورة على قول المحقّق القمّيّ ﷺ -أعني به اختصاص حجّيّة الظواهر بمن قصد إفهامه[٢]- بتقريب أنّه إذا قلنا بعموم حجّيّة الظواهر للمقصود بالإفهام وغيره فالخطاب وإن بنينا على اختصاصه بالحاضرين وقد قصد به إفهامهم إلّا أنّه حجّة في حقّ الغائبين والمعدومين أيضاً فلا تبقى ثمرة لهذا البحث أصلاً، فهو مدفوع بأنّ حجّيّة الظواهر وإن قلنا بعمومها لغير من قصد

---

١. الظاهر أنّ النزاع في المقام منحصر بالنزاع في عموم أدوات الخطاب بحسب الوضع وعدم عمومها، فإنّ توجيه الخطاب الإنشائي إلى المعدوم فضلاً عن الغائب لا ينبغي الإشكال في جوازه، كما أنّ توجيه الخطاب الحقيقي إلى الحاضر غير الملتفت فضلاً عن الغائب أو المعدوم لا ينبغي الشكّ في عدم جوازه، فالنزاع إنّما هو في أنّ أدوات الخطاب هل هي موضوعة للخطاب الحقيقي لئلّا يشمل الخطاب للغائب أو المعدوم، أو أنّها موضوعة للخطاب الإنشائي لئلّا يختصّ بالحاضرين مجلس التخاطب؟ [المقرّر ﷺ]

٢. قوانين الأُصول، ج ١، ص ٢٣٣.

إفهامه -كما هو الصحيح- إلّا أنّ الخطاب إذا كان مختصّاً بالمشافهين احتجنا في تسرية الحكم المتكفّل به الخطاب إلى غيرهم إلى التمسّك بالقاعدة المزبورة التي لا تجري في فرض الاختلاف في الصنف كما عرفت، ولأجل ذلك كان النزاع في عموم الخطابات للغائبين أو المعدومين متحقّقاً بين العلماء قبل حدوث القول باختصاص حجّيّة الظواهر بمن قصد إفهامه.

وبالجملة، إذا فرضنا اختصاص الحكم المتكفّل به الخطاب بالمشافهين -كما هو لازم القول باختصاص الخطاب بهم- سواء قلنا باختصاص حجّيّة الظواهر بمن قصد إفهامه أم قلنا بعمومها لغيره فلا محالة نحتاج في إثبات الحكم لغير المشافه إلى دليل آخر، وأمّا إذا فرضنا عموم الخطاب بنفسه للمعدومين فضلاً عن الغائبين كان عموم الحكم لغير الحاضرين على طبق القاعدة، فيحتاج إثبات الاختصاص بالمشافهين إلى دليل آخر.

وهذه ثمرة مهمّة جدّاً، وليت شعري كيف غفل المتوهّم عن ذلك وبنى على أنّ ثمرة البحث إنّما تظهر على قول المحقّق القمّيّ فقط!؟

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّ الكلام يقع تارة في القضايا الخارجيّة التي حكم فيها على أشخاص مخصوصين، وأُخرى في القضايا الحقيقيّة التي حكم فيها على الموضوعات المقدّر وجودها.

أمّا القضايا الخارجيّة فالحقّ فيها أن يقال باختصاص الخطاب بالمشافهين فإنّ خطاب الغائب فضلاً عن المعدوم يحتاج إلى تنزيل وعناية، وظهور الخطاب في أنّه بلا عناية يدفع احتمالها.

وأمّا القضايا الحقيقيّة -كما هو محلّ الكلام- فالصحيح فيها هو القول بعموم الخطاب للمعدوم والغائب والحاضر على نهج واحد، فكما أنّ الحكم في القضايا

الحقيقيّة بحسب مقام الثبوت يعمّ الغائبين والمعدومين، كذلك الخطاب في مقام الإثبات يعمّهما أيضاً، ضرورة أنّ توجيه الخطاب إلى الغائب أو المعدوم لا يحتاج إلى أزيد من تنزيلهما منزلة الموجود[1] وهذا التنزيل إنّما هو مقوّم كون القضيّة حقيقيّة، لا أنّه أمر زائد عليه ليكون مدفوعاً بالأصل.

والحاصل: أنّ الخصم لو أمكنه منع صحّة استعمال أدوات الخطاب في القضايا الحقيقيّة بأن يدّعى وضعها لأن تستعمل في خصوص القضايا الخارجيّة لكان لدعوى اختصاص الخطابات بالمشافهين مجال واسع، لكن هذه الدعوى واحتمال اختصاص صحّة الاستعمال بالقضايا الخارجيّة ممّا يكذبها الوجدان، ومع تسليم صحّة الاستعمال في القضايا الحقيقيّة لا يبقى لاحتمال الاختصاص بالمشافهين وجه أصلاً.

---

١. لا يخفى أنّ كون القضيّة حقيقيّة وإن كان يقتضي بنفسه فرض الموضوع موجوداً أو الحكم على الموضوع المفروض وجوده إلّا أنّ ذلك لا يكفي في شمول الخطاب للمعدومين، ضرورة أنّ مجرّد وجود الموضوع خارجاً لا يكفي في توجيه الخطاب إليه، بل لا بدّ فيه من فرض وجوده مجلس التخاطب والتفاته إلى الخطاب، والأصحّ خطاب الغائب في القضيّة الخارجيّة بلا عناية وهو خلاف المفروض فالصحيح في تقريب عدم اختصاص الخطاب بالحاضرين مجلس التخاطب هو أنّ أدوات الخطاب - حسب ما ندركه من مفاهيمها عند استعمالاتها - غير موضوعة للخطاب الحقيقي وإنّما وضعت للخطاب الإنشائي وإظهار توجيه الكلام نحو مدخولها بداع من الدواعي، فلا مانع من شمولها للغائب بل المعدوم بعد فرضه منزلة الموجود، كما هو لازم كون القضيّة حقيقيّة.

هذا مضافاً إلّا أنّ لازم القول باستعمالها في الخطاب الحقيقي في موارد استعمالها في الخطابات الشرعيّة هو اختصاص الخطاب بالحاضرين مجلس التخاطب، وعدم شموله للغائبين فضلاً عن المعدومين، وذلك ممّا يقطع بعدمه، لأنّ اختصاص الخطاب بالمدركين لزمان الحضور وإن كان محتملاً في نفسه إلّا أنّه لا يحتمل اختصاصه بالحاضرين في المسجد قطعاً، فلا مناص حينئذ من الالتزام باستعمالها في الخطاب الإنشائي ولو كان ذلك بالعناية، فيشمل الخطاب المعدومين أيضاً بعد تنزيلهم منزلة الموجود على ما هو لازم كون القضيّة حقيقيّة.

هذا كلّه على تقدير كون الخطابات القرآنيّة خطاباً من الله تبارك وتعالى بلسان رسوله ﷺ إلى أُمّته، وأمّا إذا قلنا بأنّها نزّلت عليه قبل قراءته ﷺ فبما أنّ المفروض أنّه لم يكن حال نزولها من يتوجّه إليه الخطاب حقيقة يكون النزاع في اختصاصها بالحاضرين مجلس التخاطب وعمومها للغائبين بل المعدومين باطلاً من أصله، كما هو ظاهر. [المقرّر ﷺ]

فصل: [في ثبوت التخصيص وعدمه في موارد رجوع ضمير العامّ إلىٰ بعض أفراده]

إذا عقّب العامّ بضمير يرجع إلى بعض أفراده فلا محالة يدور الأمر بين التصرّف في ناحية العامّ بتخصيصه والتصرّف في ناحية الضمير بالالتزام بالاستخدام فيه، وهذا كما في قوله تعالى: ﴿والمطلّقات يتربّصن بأنفسهنّ﴾ إلى قوله تعالى: ﴿وبعولتهنّ أحقّ بردهنّ﴾[1] حيث إنّ كلمة ﴿المطلّقات﴾ تعمّ الرجعيّات وغيرها وأنّ المراد بالضمير في قوله تعالى: ﴿وبعولتهنّ﴾ إنّما هو خصوص الرجعيّات، فيدور الأمر بين تخصيص ﴿المطلّقات﴾ بالرجعيّات والالتزام بالاستخدام في ناحية الضمير.

وقد اختلفت كلمات الأعلام في المقام فمنهم من قال بتقدّم أصالة العموم فالتزم بالثاني، ومنهم من قال بتقدّم أصالة عدم الاستخدام فالتزم بالتخصيص، ومنهم من قال بعدم جريان أصالة عدم الاستخدام وعدم جريان أصالة العموم.

أمّا عدم جريان أصالة عدم الاستخدام فلاختصاص مورد جريانها بما إذا كان

---

١. البقرة: ٢٢٨.

الشكّ في المراد، فلا تجري فيما إذا شكّ في كيفيّة الإرادة مع القطع بنفس المراد، كما هو الحال في جميع الأُصول اللفظيّة.

وأمّا عدم جريان أصالة العموم فلاكتناف الكلام بما يصلح للقرينيّة فيسقط كلا الأصلين عن درجة الاعتبار.

[في بيان وجوه ثلاثة لأصالة العموم وعدم جريان أصالة عدم الاستخدام]

والتحقيق[1] أن يقال بجريان أصالة العموم وعدم جريان أصالة عدم الاستخدام من وجوه:

الأوّل: إنّ لزوم الاستخدام في ناحية الضمير -كأن يراد بالمطلقات في الآية المباركة معناها العامّ وبالضمير الراجع إليها خصوص الرجعيّات منها- إنّما يبتني على أن يكون العامّ المخصّص مجازاً لأنّه على ذلك يكون للعامّ معنيان، أحدهما: معنى حقيقي، وهو جميع ما يصلح أن ينطبق عليه مدخول أداة العموم. وثانيهما: معنى مجازي، وهو الباقي من أفراده بعد تخصيصه، فإذا أُريد بالعامّ معناه الحقيقي وبالضمير الراجع إليه معناه المجازي لزم الاستخدام. وأمّا إذا قلنا بأنّ تخصيص العامّ لا يستلزم كونه مجازاً -كما هو الصحيح- فلا يكون للعامّ إلّا معنى واحد حقيقي، وليس له معنى آخر حقيقي أو مجازي ليراد بالضمير الراجع إليه معنى مغاير لما أُريد من نفسه ليلزم الاستخدام في الكلام[2].

---

١. بل التحقيق هو القول بجريان أصالة عدم الاستخدام ورفع اليد بها عن أصالة العموم، وستعرف سرّ ذلك بعيد هذا، كما ستعرف أنّ الآية المباركة المزبورة وما يكون نظيرها -ممّا لم يستعمل الضمير فيها في بعض الأفراد وإنّما استعمل في العموم، غاية الأمر أنّه قامت القرينة من الخارج على اختصاص الإرادة الجدّية ببعض الأفراد- خارجة عن موضوع البحث بالكلّيّة. [المقرّر ﷺ]

٢. لا يذهب عليك ان تخصيص العامّ وإن لم يستلزم كونه مجازاً إلّا أنّ ظاهر الكلام هو اتّحاد المراد من الضمير وما يرجع إليه، فإرادة جميع الأفراد من العامّ وإرادة بعضها من الضمير الراجع إليه خلاف الظاهر، وهذا هو المراد من أصالة عدم الاستخدام. [المقرّر ﷺ]

الثاني: إنّا ولو سلّمنا كون العامّ المخصّص مجازاً إلّا أنّ أصالة عدم الاستخدام إنّما تجري فيما إذا شكّ في ما أُريد بالضمير بأن يتردّد أمره بين أن يكون المراد به هو نفس ما أُريد من مرجعه وأن يكون المراد به معنى آخر غير ذلك المعنى، سواء كان المعنيان كلاهما حقيقيّين أم كان كلاهما مجازيّين أم كان أحدهما حقيقيّاً والآخر مجازيّاً.

وأمّا فيما إذا علم ما أُريد بالضمير وشكّ في الاستخدام وعدمه لأجل الشكّ فيما أُريد بالمرجع فلا مجال لجريان أصالة عدم الاستخدام أصلاً.

وعلى ذلك فبما أنّ المراد بالضمير في محلّ الكلام معلوم[1] وإنّما الشكّ فيما أُريد بمرجعه لا تجري أصالة عدم الاستخدام في نفسها ولو مع قطع النّظر عن معارضتها بأصالة العموم.

فإن قلت: إنّ أصالة عدم الاستخدام وإن لم تجر بالإضافة إلى نفي الاستخدام في نفسها، لعدم ترتّب الأثر عليها بعد معلومية المراد كما ذكر إلّا أنّها تجري بالإضافة إلى إثبات لازم عدم الاستخدام، أعني به إرادة الخاصّ من العموم.

ونظير المقام ما إذا لاقى البدن ثوباً -مثلاً- مع الرطوبة ثمّ خرج الثوب عن محلّ الابتلاء وعلم بنجاسة ذلك الثوب قبل تحقّق الملاقاة مع الشكّ في عروض المطهّر

---

١. المراد بالضمير في محلّ الكلام وإن كان معلوماً إلّا أنّ المدّعى لجريان عدم الاستخدام لا يدّعي ظهور نفس الضمير في شيء ليرد عليه ما أُفيد في المتن من عدم جريان أصالة الظهور عند العلم بالمراد والشكّ في كيفيّة الإرادة، بل إنّما هو يدّعي ظهور الكلام بسياقه في اتّحاد المراد بالضمير ومرجعه، وبما أنّ المراد بالضمير في محلّ الكلام معلوم يدور الأمر بين رفع اليد عن الظهور السياقي المثبت لعدم إرادة العموم من العامّ ورفع اليد عن أصالة العموم المقتضية للالتزام بالاستخدام. وعليه فالظاهر في مثل ذلك حسب المتفاهم العرفي هو تقديم أصالة عدم الاستخدام ورفع اليد عن أصالة العموم، بل لو دار الأمر بين رفع اليد عن أصالة عدم الاستخدام ورفع اليد عن ظهور اللفظ في كون المراد به المعنى الحقيقي لزم رفع اليد عن الثاني وحمل اللفظ على معناه المجازي، ففي مثل قولنا: رأيت أسداً وضربته، يتعيّن حمل لفظ «أسد» على معناه المجازي إذا علم أنّه هو المراد بالضمير الراجع إليه. [المقرّر عفي عنه]

له إلى حال الملاقاة، فإنّه لا ريب في أنّه يحكم بالفعل بنجاسة البدن الملاقي لذلك الثوب وإن كان نفس الثوب خارجاً عن محلّ الابتلاء أو معدوماً في الخارج، فاستصحاب نجاسة الثوب وإن كان لا يجري لأجل التعبّد بنجاسة نفس الثوب، لأنّ ما هو خارج عن محلّ الابتلاء أو معدوم في الخارج غير قابل لأن يتعبّد بنجاسته في نفسه إلّا أنّه يجري باعتبار الأثر اللازم لمجراه، أعني به نجاسة البدن في المثال. فكما أنّ الأصل العملي يجري لإثبات ما هو لازم مجراه وإن لم يكن المجرى في نفسه قابلاً للتعبّد كذلك الأصل اللفظي يجري لإثبات لوازم مجراه وإن لم يكن المجرى في نفسه مورداً للتعبّد، وعليه فلا مانع من جريان أصالة عدم الاستخدام لإثبات لازم مجراها، أعني به إرادة الخاصّ ممّا يرجع إليه الضمير في محلّ الكلام.

قلت: قياس الأصل اللفظي بالأصل العملي في ما ذكر قياس مع الفارق، لأنّ الأصل العملي إنّما يجري لإثبات الآثار الشرعيّة ولو بألف واسطة، فالتعبّد بنجاسة الثوب الخارج عن محلّ الابتلاء في المثال المزبور هو نفس التعبّد بنجاسة البدن الملاقى له فمع وجود أثر شرعي لجريان الأصل في الجملة -ولو بنحو الموجبة الجزئيّة- يكون الأصل جارياً لا محالة.

وهذا بخلاف المقام، فإنّ إرادة الخاصّ من العامّ ليست من آثار عدم الاستخدام شرعاً، بل إنّما هي من لوازمه عقلاً، والأصل المثبت وإن كان حجّة في باب الأُصول اللفظيّة إلّا أنّه من الواضح أنّ إثبات لازم عقلي بأصل فرع إثبات ملزومه، فالأصل اللفظي إذا لم يمكن إثبات الملزوم به لم يمكن إثبات لازمه به أيضاً لأنّه فرعه ويتبعه.

الثالث: أنّه لو سلّمنا جريان أصالة عدم الاستخدام مع العلم بالمراد إلّا أنّها إنّما تجري فيما إذا كان الاستخدام من جهة عقد الوضع، كما إذا قال المتكلّم: رأيت أسد

وضربته، وعلمنا أنّ مراده بالضمير هو الرجل الشجاع، واحتملنا أن يكون المراد بلفظ «الأسد» الحاكي عمّا وقع عليه الرؤية هو الرجل الشجاع أيضاً لئلّا يلزم الاستخدام، وأن يكون المراد به الحيوان المفترس ليلزم ذلك، ففي مثل ذلك نسلّم جريان أصالة عدم الاستخدام، فيثبت بها أنّ المراد بلفظ «الأسد» في المثال هو الرجل الشجاع دون الحيوان المفترس.

وأمّا في المقام فليس ما استعمل فيه الضمير هي خصوص الرجعيّات، بل الضمير قد استعمل فيما استعمل فيه مرجعه، أعني به لفظ «المطلّقات» في الآية المباركة، فالمراد بالضمير فيها إنّما هو مطلق المطلّقات، وإنّما أُريد الرجعيّات بدالّ آخر أعني به عقد الحمل[1] الدالّ على كون الزوج أحقّ بردّ زوجته، فما استعمل فيه

---

١. ما أفاده شيخنا الأُستاذ ﷺ: من كون الضمير في الآية المباركة مستعملاً في العموم، وإن كان صحيحاً لا ينبغي الريب فيه، لأنّ قيام دليل خارجي على ان بعض أقسام المطلّقات لا يجوز الرجوع في طلاقهنّ لا يكشف عن استعمال الضمير في خصوص قسم خاصّ من المطلّقات، أعني به الرجعيّات كما حقّقنا الحال في ذلك عند البحث عن عدم استلزام التخصيص. لكون العامّ مجازاً، إلّا أنّ ما أفاده ﷺ -من كون الدالّ على اختصاص الحكم بالرجعيّات هو عقد الحمل المذكور في الآية المباركة، أعني به قوله تعالى: أحقّ بردهنّ الدالّ على كون الزوج أحقّ بردّ زوجته- غير صحيح، وذلك لوضوح أنّ المستفاد من الآية المباركة هو ثبوت الحكم المذكور فيها لجميع المطلّقات وعدم اختصاصه بقسم خاصّ منها، فليس في الآية المباركة ما يدلّ على عدم ثبوت هذا الحكم لبعض المطلّقات وإنّما ثبت ذلك بدليل خارجي، ولأجل ذلك كان حاله حال المخصّص المنفصل في أنّه لا يستلزم أن يكون اللفظ مستعملاً في خصوص ما ثبت له الحكم واقعاً. فتحصّل من جميع ما ذكرناه أنّه إذا علم استعمال الضمير الراجع إلى العامّ في خصوص بعض أقسامه فدار الأمر بين الالتزام بالاستخدام ورفع اليد عن أصالة العموم كان اللازم هو رفع اليد عن أصالة العموم وإبقاء ظهور الكلام في عدم الاستخدام على حاله، لكن الآية المباركة وما يكون مثلها خارجة عن هذا الموضوع، لأنّ ما هو المعلوم من الخارج إنّما هو اختصاص الحكم المذكور في الآية المباركة بقسم خاصّ من المطلّقات، وأمّا استعمال الضمير الراجع إلى العامّ في خصوص ذلك القسم فهو غير معلوم، فلا موجب لرفع اليد عن أصالة العموم أو عن أصالة عدم الاستخدام أصلاً.

هذا والظاهر أنّه لم يوجد في القضايا المتكفّلة ببيان الأحكام الشرعيّة مورد يدور الأمر فيه بين رفع اليد عن أصالة العموم، ورفع اليد عن أصالة عدم الاستخدام، وعليه فلا تترتّب على البحث في هذه المسألة ثمرة مهمّة كما لا يخفى. [المقرّر ﷺ]

الضمير هو بعينه ما استعمل فيه المرجع، فأين الاستخدام في الكلام لتجري أصالة عدمه فتعارض بها أصالة العموم.

بقي الكلام فيما توهّم من عدم جريان أصالة العموم في المقام لتوهّم أنّه من قبيل اكتناف الكلام بما يصلح للقرينيّة.

والتحقيق: فساد هذا التوهّم، لأنّ الملاك في باب اكتناف الكلام بما يصلح للقرينيّة إنّما هو اشتمال الكلام على لفظ مجمل من حيث المفهوم الأفرادي أو التركيبي بحيث لو اتّكل عليه المولى في مقام بيان مراده لما كان مخلّاً بمراده، كما في لفظ «الفساق» الواقع في قضيّة «أكرم العلماء إلّا فسّاقهم» المردّد أمره بين أن يراد به خصوص مرتكبي الكبيرة وأن يراد به الأعمّ منهم ومن مرتكبي الصغيرة، وكما في الاستثناء المتعقّب لجمل متعدّدة المحتمل رجوعه إلى كلّها ورجوعه إلى خصوص الأخيرة منها على إشكال في ذلك، سيجيء بيانه عن قريب إن شاء الله تعالى.

وأمّا في المقام فلا ريب في أنّ الجملة المشتملة على الضمير إنّما هي متكلّفة ببيان حكم آخر غير الحكم الذي تكفّلت ببيانه الجملة المشتملة على العامّ، فلو كان المولى أراد من العامّ خصوص بعض أفراده واتّكل في بيان ذلك على العلم بإرادة ذلك الخاصّ في الجملة الأُخرى، لكان مخلّاً ببيانه، وعليه فلا يصلح ذلك لكونه قرينة على إرادة الخاصّ فتبقى أصالة العموم حينئذ بلا مزاحم.

فصل: [في حكم تعقّب الاستثناء جُملاً متعدّدة]

إذا تعقّب الاستثناء جملاً متعدّدة وأمكن رجوعه إلى جميعها -كما في قوله تعالى: ﴿والذين يرمون المحصنات ثمّ لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً وأولئك هم الفاسقون * إلّا الذين تابوا﴾[1] إلى آخر الآية- فهل الظاهر رجوعه إلى الجميع، أو إلى خصوص الجملة الأخيرة، أو لا ظهور له في شيء منهما، فلا بدّ في تعيين أحدهما من قرينة أُخرى؟ فيه وجوه [و] أقوال.

والتحقيق في ذلك هو التفصيل[2] بأن يقال: إنّ من الواضح أنّه لا بدّ من رجوع

---

١. النور: ٤و٥.

٢. الصحيح في تقريب التفصيل في المقام أن يقال: إنّ تعدّد الجمل المتعقّبة بالاستثناء إمّا أن يكون بتعدّد خصوص موضوعاتها أو بتعدّد خصوص محمولاتها، أو بتعدّد كليهما، وعلى الأوّلين فإمّا أن يتكرّر ما بتعدّده تتعدّد القضيّة في الكلام أو لا يتكرّر فيه ذلك، فالأقسام خمسة:

أمّا القسم الأوّل أعني به ما تعدّدت فيه القضيّة بتعدّد موضوعاتها ولم يتكرّر فيه عقد الحمل، كما إذا قيل: أكرم العلماء والأشراف والشيوخ إلّا الفساق منهم، فالظاهر فيه رجوع الاستثناء إلى الجميع، لأنّ القضيّة في مثل ذلك وإن كانت متعدّدة صورة إلّا أنّها في حكم قضيّة واحدة قد حكم فيها بوجوب إكرام كلّ فرد من الطوائف الثلاث إلّا الفسّاق منهم، فكأنّه قيل: أكرم كلّ واحد من هذه الطوائف إلّا من كان منهم فاسقاً.

وأمّا القسم الثاني -أعني به ما تعدّدت فيه القضيّة بتعدّد موضوعاتها مع تكرّر عقد الحمل فيه كما إذا قيل: أكرم العلماء والأشراف وأكرم الشيوخ إلّا الفساق منهم- فالظاهر فيه رجوع الاستثناء إلى خصوص الجملة

الاستثناء إلى عقد الوضع لا محالة، وعليه فإمّا أن يكون عقد الوضع مكرّراً في الجملة الأخيرة، كما في مثل الآية المباركة أولا يكون كذلك، بل يختصّ ذكر عقد الوضع بصدر الكلام كما إذا قيل: «أكرم العلماء وأضفهم وأطعمهم إلّا فسّاقهم».

أمّا القسم الثاني -أعني به ما لا يكون عقد الوضع مذكوراً فيه إلّا في صدر الكلام- فلا مناص فيه عن الالتزام برجوعه إلى الجميع، لأنّ المفروض أنّ عقد الوضع فيه لم يذكر إلّا في صدر الكلام، وقد عرفت أنّه لا بدّ من رجوع الاستثناء إلى عقد الوضع فلا بدّ من رجوعه إلى الجميع.

وأمّا كون العطف في قوّة التكرار فهو وإن كان صحيحاً إلّا أنّه لا يوجب وجود عقد وضع آخر في الكلام ليكون صالحاً لرجوع الاستثناء إليه.

وأمّا القسم الأوّل -أعني به ما يكون عقد الوضع فيه مكرّراً- فالظاهر فيه هو رجوع الاستثناء إلى خصوص الجملة الأخيرة، لأنّ تكرار عقد الوضع في الجملة الأخيرة مستقلّاً يوجب أخذ الاستثناء محلّه من الكلام، فيحتاج تخصيص الجمل السابقة على الجملة الأخيرة إلى دليل آخر مفقود على الفرض.

وأمّا توهّم: كون المقام من قبيل اكتناف الكلام بما يصلح للقرينيّة، فهو غير صحيح، لأنّ المولى لو أراد تخصيص الجميع ومع ذلك قد اكتفى في مقام البيان بذكر

المتكرّر فيها عقد الحمل وما بعدها من الجمل لو كانت، لأنّ تكرار عقد الحمل في الكلام قرينة على قطع الكلام عمّا قبله، وبذلك يأخذ الاستثناء محلّه من الكلام، فيحتاج تخصيص الجمل السابقة على الجملة المتكرّر فيه عقد الحمل إلى دليل آخر مفقود على الفرض.

وأمّا القسم الثالث والرابع -أعني بهما ما تعدّدت فيه القضيّة بخصوص تعدّد محمولاتها مع تكرّر عقد الوضع في أحدهما وعدم تكرّره في الأخر- فيظهر الحال فيهما ممّا أُفيد في المتن.

وأمّا القسم الخامس -أعني به ما تعدّدت القضيّة فيه بكلّ من الموضوع والمحمول كما إذا قيل: أكرم العلماء وجالس الأشراف إلّا الفسّاق منهم- فالظاهر فيه رجوع الاستثناء إلى خصوص الأخيرة، ويظهر الوجه في ذلك ممّا تقدّم. [المقرّر ﷺ]

استثناء واحد مع تكرار عقد الوضع في الجملة الأخيرة لكان مخلّاً ببيانه، إذ بعد أخذ الاستثناء محلّه من الكلام بذكر عقد الوضع في الجملة الأخيرة لا يكون موجب لرجوعه إلى الجميع.

وممّا ذكرناه يظهر أنّه لو كرّر عقد الوضع في وسط الجمل المتعدّدة للزم رجوع الاستثناء إليه، فتخصّص الجملة المشتملة عليه والجمل المتأخّرة عنها وتبقى الجمل السابقة عليها على عمومها.

وبما ذكرناه يمكن الجمع بين كلمات الأصحاب في المقام، فمن ذهب إلى رجوعه إلى الجملة الأخيرة فقد نظر إلى مثل الآية المباركة التي كرّر فيها عقد الوضع في الجملة الأخيرة، ومن ذهب إلى رجوعه إلى الجميع فقد نظر إلى الجمل التي لم يذكر عقد الوضع فيها إلّا في صدر الكلام، فيكون النزاع في الحقيقة لفظيّاً.

فصل: [في تعارض العموم والمفهوم وتخصيصه به وعدمه]

إذا تعارض العموم والمفهوم ففي تقديم المفهوم عليه وعدمه خلاف.

وقبل الخوض في تحقيق ذلك لا بدّ من تمهيد مقدّمة، وهي: أنّ المفهوم ينقسم إلى المفهوم الموافق، والمفهوم المخالف. والمراد بالأوّل هو ما إذا توافق المفهوم والمنطوق في الإيجاب أو السلب، كما أنّ المراد بالثاني هو ما إذا تخالف المفهوم والمنطوق في ذلك.

[في تقسيم المفهوم إلى أقسامه]

ثمّ إنّ المفهوم الموافق يكون على نحو الأولويّة تارة، وعلى نحو المساواة أُخرى.

والأوّل إنّما يتحقّق فيما إذا كانت الأولويّة من المدركات العقليّة، وأمّا إذا كانت عرفيّة كما في قوله تعالى: ﴿ولا تقل لهما أفٍ﴾[1] الدالّ على حرمة ضرب الوالدين -مثلاً- بالدلالة العرفيّة، فالمدلول خارج عن المفهوم، وداخل[2] في المداليل اللفظيّة العرفيّة.

---

١. الاسراء: ٢٣.

٢. قد تقدّم من شيخنا الأُستاذ‌ﷺ الاعتراف بأنّ المفهوم داخل في المداليل اللفظيّة، فلا وجه لما أفاده في المقام من خروج ما إذا كانت الأولويّة عرفيّة من المفهوم الموافق بالأولويّة. [المقرّرﷺ]

وأمّا الثاني فهو يتحقّق غالباً فيما إذا كانت علّة الحكم منصوصة، ونعني به ما إذا كانت العلّة المذكورة فيه واسطة في العروض لثبوت الحكم للموضوع المذكور في القضيّة بأن يكون الموضوع الحقيقي هو العنوان المذكور في التعليل، ويكون ثبوته للموضوع المذكور من جهة انطباق ذلك العنوان عليه، كما في قضيّة: لا تشرب الخمر فإنّه مسكر، فإنّها ظاهرة في أنّ موضوع الحرمة فيها إنّما هو عنوان المسكر، وحرمة الخمر إنّما هي من جهة انطباق ذلك العنوان عليه، فيسري الحكم حينئذ إلى كلّ مسكر فلا تبقى للخمر خصوصيّة في الحكم المذكور في القضيّة.

وأمّا إذا كانت العلّة المذكورة في القضيّة واسطة في الثبوت ومن قبيل دواعي جعل الحكم على موضوعه من دون أن تكون هو الموضوع في الحقيقة، كما في قضيّة: لا تشرب الخمر لإسكاره، فإنّها ظاهرة في أنّ موضوع الحرمة فيها إنّما هو نفس الخمر. غاية الأمر أنّ الداعي إلى جعل الحرمة عليها إنّما هو إسكارها، فلا يسري الحكم إلى غير الموضوع المذكور في القضيّة ممّا يشترك معه في العلّة المذكورة فيها، إذ يحتمل[1] حينئذ أن تكون في خصوص العلّة المذكورة في القضيّة

---

١. لا يخفى أنّ هذا الاحتمال إنّما هو على خلاف ما هو المرتكز في أذهان العرف من دوران كلّ حكم مدار علّته، ومن أنّ العلّة المذكورة في الكلام هي بنفسها علّة للحكم، مع قطع النظر عن خصوصيّة قيامها بالموضوع المذكور في القضيّة ضرورة أنّه لا يشكّ أهل العرف في أنّ المستفاد من قوله ﷺ: «إنّ الله لم يحرّم الخمر لاسمه وإنّما حرّمه لإسكاره» (الكافي، ج ٦، ص ٤١٢-١و٢؛ التهذيب، ج ١، ص ١١٢-٤٨٦؛ الوسائل، ج ٢٥، ص ٣٤٢ و٣٤٣، الباب ١٩ من أبواب الأشربة المحرّمة، الحديث ١و٢ بتفاوت) إنّما هي حرمة كلّ مسكر من دون دخل لقيام الإسكار بالخمر في الحكم بالحرمة أصلاً.

هذا مع أنّه لو كان احتمال دخل خصوصيّة المورد في الحكم مانعاً من انعقاد ظهور الكلام في دوران الحكم مدار علّته المذكورة فيه، لجرى ذلك فيما إذا كان تعليل النهي عن شرب الخمر بكونه مسكراً، إذ من المحتمل فيه أيضاً أن يكون في صدق المسكر على خصوص الخمر خصوصيّة تقتضي حرمته، ولا تكون هذه الخصوصيّة موجودة في غيره. وبالجملة لا نشكّ في أنّ ما يستفاد عند أهل العرف من قضيّة: لا تشرب الخمر لأنّه مسكر، بعينه هو المستفاد من قضيّة: لا تشرب الخمر لإسكاره، فإن كان المستفاد من الأُولى ثبوت الحرمة لكلّ مسكر كما هو الظاهر، كان المستفاد من الثانية هو ذلك، وإن لم يكن المستفاد من

خصوصيّة داعية إلى جعل الحكم على الموضوع المذكور فيها، وأن لا تكون هذه الخصوصيّة موجودة في غيرها ممّا يشترك معها في الحقيقة والعنوان، فإذا احتمل أنّ في خصوص إسكار الخمر -مثلاً- خصوصيّة داعية إلى جعل الحرمة عليها لم يمكن الحكم بحرمة غيرها ممّا يشترك معها في أثر الإسكار، وهذا الذي ذكرناه هو الميزان في تسرية الحكم من الموضوع المذكور في القضيّة إلى غيره وعدمها.

وقد يتحقّق المفهوم بالمساواة في غير منصوص العلّة فيما إذا أُحرز مناط الحكم المذكور في القضيّة من الخارج يقيناً، فيحكم بسراية الحكم إلى كلّ مورد تحقّق فيه مناط الحكم. وهذا القسم نادر التحقّق جدّاً، إذ الغالب في مناط الحكم أن لا يكون قطعيّاً، وإذا لم يكن المناط قطعيّاً كانت تسرية الحكم من موضوعه إلى غيره داخلة في القياس المعلوم عدم حجّيّته، إذا عرفت ذلك فالكلام يقع تارة في المفهوم الموافق، وأُخرى في المفهوم المخالف.

أمّا الكلام في المفهوم الموافق فهو يقع تارة في المفهوم الموافق على نحو الأولويّة، وأُخرى في المفهوم الموافق على نحو المساواة.

أمّا المفهوم الموافق على نحو الأولويّة فربما يقال فيه[1] بأنّ المعارض للعامّ إن كان هو نفس المفهوم بمجرّده، فلا بدّ من تقديم المفهوم عليه مطلقاً، سواء كانت النسبة بينهما بالعموم من وجه أم كانت بالعموم والخصوص على الإطلاق، فإنّ رفع

الثانية عموم الحكم لكلّ مسكر لم يستفد عمومه لكلّ مسكر من القضيّة الأُولى أيضاً، وعليه فلا وجه لما أفاده شيخنا الأُستاذ ﷺ من التفصيل وجعل العلّة المذكورة في الكلام من قبيل الواسطة في العروض في أحد القسمين، ومن قبيل الواسطة في الثبوت في القسم الآخر. [المقرّر ﷺ]

١. لو تمّ هذا القول لجرى بعينه في المفهوم الموافق على نحو الأولويّة لجرى ذلك بعينه في المفهوم الموافق على نحو المساواة أيضاً، والملاك فيهما من جهة التقديم على العموم -على تقدير صحّته- شيء واحد فلا وجه للتفكيك بينهما في البحث والتكلّم في حكم معارضة المفهوم الموافق على نحو الأولويّة للعامّ تارة والتكلّم في حكم معارضة المفهوم الموافق على نحو المساواة أُخرى. [المقرّر ﷺ]

اليد عن المفهوم مع عدم التصرّف في المنطوق -مع أنّ المفروض لزومه له بنحو الأولويّة- أمر غير ممكن، وأمّا رفع اليد عن المنطوق والتصرّف فيه مع عدم كونه معارضاً للعموم فلا وجه له، وعليه فيتعيّن التصرّف في العموم وتخصيصه بغير مورد المفهوم لا محالة.

ولكن التحقيق: أنّ المفهوم إذا كان معارضاً للعموم امتنع أن لا يكون المنطوق معارضاً له أيضاً.

والسرّ فيه أنّ دليل الحكم الثابت في المنطوق كما أنّه يثبت حكماً آخر بالأولويّة كذلك الدليل الدالّ بعموم على نفي الحكم الثابت بالمفهوم يدلّ على نفي الحكم الثابت بالمنطوق على نحو الأولويّة أيضاً، ضرورة أنّ ثبوت الملزوم كما يستلزم ثبوت لازمه كذلك نفي اللازم يستلزم نفي ملزومه، فترجع المعارضة بين المفهوم والعموم بالأخرة إلى المعارضة بين المنطوق والعموم. وعليه فإن كان المنطوق أخصّ مطلقاً من العموم -كما إذا ورد «لا تكرم الفسّاق» و ورد «أكرم فسّاق خدّام العلماء» الدالّ بمفهومه على وجوب إكرام العلماء أنفسهم- فلا محالة يقدم المفهوم على العموم ولو كانت النسبة بينهما بالعموم من وجه.

والوجه في ذلك: أنّه لا يمكن التصرّف في المفهوم نفسه من دون التصرّف في المنطوق على ما مرّ بيانه، كما أنّه لا يمكن التصرّف -في مفروض الكلام- في المنطوق، لكونه أخصّ، فينحصر الأمر بالتصرّف في العموم وإبقاء المفهوم على عمومه، فيكون المقام من جملة الموارد التي لا بدّ فيها من تقديم أحد العامين من وجه لأجل وجود المرجّح فيه على الآخر الفاقد للترجيح، كما إذا كان فرض أنّ الباقي تحت أحد العامّين بخصوصه -على فرض تخصيصه بالعامّ الآخر- بمقدار يستهجن التخصيص إلى ذلك المقدار، فإنّ ذلك يكون مرجّحاً له وموجباً لتقدّمه على الآخر.

وأمّا إذا كانت النسبة بين المنطوق والعموم أيضاً نسبة العموم من وجه، كما إذا كان المنطوق في مفروض المثال «أكرم خدّام العلماء» فإن قدّم حينئذ المنطوق على العموم في مورد التعارض ودخل بذلك الخادم الفاسق للعالم في موضوع وجوب الإكرام، كان المفهوم الثابت بالأولويّة القطعيّة مقدّماً على العموم أيضاً. وأمّا إذا قدّم العموم على المنطوق وخرج الخادم الفاسق عن موضوع وجوب إكرام خدّام العلماء واختصّ الوجوب بإكرام الخدّام العدول لم يثبت الأولويّة إلّا وجوب إكرام العدول من العلماء دون فسّاقهم، هذا هو حقّ القول في المفهوم بالأولويّة.

وأمّا المفهوم الموافق على نحو المساواة فيظهر الحال فيه على قسميه ممّا ذكر في المفهوم الموافق على نحو الأولويّة، فإنّه إذا كانت النسبة بين منطوق الكلام المستفاد منه المفهوم، وما له العموم نسبة العموم والخصوص مطلقاً، قدّم المفهوم على العموم ولو كانت النسبة بين أنفسهما نسبة العموم والخصوص من وجه. وأمّا إذا كانت النسبة بين المنطوق وماله العموم نسبة العموم من وجه، فيأتي فيه التفصيل المتقدّم.

وأمّا المفهوم المخالف فالنسبة بينه وبين العامّ المعارض له قد تكون نسبة الخاصّ إلى العامّ، وقد تكون نسبة أحد العامين من وجه إلى العامّ الآخر.

أمّا الأوّل -أعني به ما إذا كان المفهوم [فيه] أخصّ من العامّ- فالمستفاد من ظاهر كلام الشيخ العلّامة الأنصاري ﷺ التفصيل فيه بين ما إذا كان العموم [فيه] غير آب عن التخصيص، فيقدّم المفهوم عليه، وما إذا كان [فيه] آبياً عنه، فيقدّم العموم على المفهوم[1] ولأجل ذلك بنى ﷺ على تقدّم عموم العلّة في آية النبأ[2] -المستفاد

---

١. مطارح الأنظار، ص ٢١٠.

٢. الحجرات: ٦.

منها المنع من اتّباع غير العلم- على مفهوم الآية الدالّ على حجّيّة خبر العادل[١]، فإنّ قبح إصابة القوم بجهالة غير قابل لأن يختصّ بمورد دون مورد، وأمّا بالنسبة إلى بقيّة العمومات الناهية عن العمل بالظنّ فقد بنى ﷺ على تقدّم المفهوم عليها وخروج خبر العادل الواحد لأجل حجّيّته عن موضوع تلك العمومات، أعني به الظنّ وعدم العلم بالواقع[٢].

وأنت خبير بما في كلامه ﷺ صدراً وذيلاً، وذلك لأنّه كما يمكن أن يقال: إنّ قبح إصابة القوم بجهالة غير قابل للتخصيص، كذلك يمكن أن يقال: إنّ قوله تعالى: ﴿إنّ الظنّ لا يغني من الحق شيئاً﴾[٣] غير قابل للاختصاص بمورد مخصوص، وكما أنّ دليل حجّيّة خبر العادل يخرج خبر العادل عن موضوع الآيات الناهية عن العمل بالظنّ فلا يكون العمل به عملاً بالظنّ ولذلك يكون مفهوم آية النبأ حاكماً على تلك الآيات، كذلك الدليل المزبور يخرج خبر الواحد عن موضوع العلّة المذكورة في آية، البناء فلا يكون العمل به موجباً لإصابة القوم بجهالة فيكون المفهوم حاكماً على عموم العلّة أيضاً.

وأمّا توهّم: أنّ عموم العلّة يمنع من انعقاد ظهور الكلام في المفهوم لاحتفاف الكلام بما يصلح للقرينيّة، فهو مدفوع: بأنّ صلوح شيء للقرينيّة إنّما يتحقّق في غير موارد الحكومة، وأمّا في موارد الحكومة -كما في المقام- فيستحيل ذلك، لأنّ صلوح دليل المحكوم لأن يكون قرينة على دليل الحاكم إنّما يتوقّف على تحقّق موضوعه. ومن الواضح أنّ دليل الحاكم يرفع موضوع دليل المحكوم، فلا يعقل كونه قرينة على دليل الحاكم، وعليه فظهور الآية في المفهوم يمنع من كون العمل بخبر العادل من

١. مطارح الأنظار، ص ٢١٠.
٢. مطارح الأنظار، ص ٢١٠.
٣. النجم: ٢٨.

إصابة القوم بجهالة، فكيف يمكن أن يكون عموم العلّة مانعاً من انعقاد ظهور الكلام في المفهوم!؟

ومن هنا يظهر بطلان التفصيل في المقام بين ما إذا كان العموم [فيه]] متّصلاً بما له المفهوم، وما إذا كان [فيه] منفصلاً عنه، فيلتزم بتقديم العموم ويكونه مانعاً من انعقاد ظهور الكلام في المفهوم في فرض اتّصال العموم بماله المفهوم، وبتقديم المفهوم على العموم في فرض انفصالهما، لانعقاد ظهور الكلام في المفهوم في هذا الفرض، وكونه أخصّ ممّا له العموم على الفرض.

وجه الظهور[1] هو ما عرفت من أنّ اتّصال العموم بالكلام يستحيل أن يكون

---

١. توضيح ذلك: أنّ المفهوم إذا كان له حكومة على نفس دليل العامّ -كما في مورد الآية المباركة الدالّة على حجّيّة خبر العادل على التقريب المتقدّم- فلا ينبغي الشكّ في تقدّم المفهوم على العامّ حتّى على القول بعدم احتياج التمسّك بالعموم إلى إجراء مقدّمات الحكمة في متعلّق العموم كما هو الصحيح، لأنّ دليل العامّ وإن كان متكفّلاً بإثبات الحكم لكلّ فرد من أفراد العامّ إلّا أنّه غير متكفّل بإثبات كون شيء ما مصداقاً للعامّ وعدمه، فشمول الحكم الثابت بذلك الدليل لشيء يتوقّف على كون ذلك الشيء في نفسه فرداً للعامّ مع قطع النظر عن ثبوت الحكم له. ومن الواضح أنّ ظهور القضيّة في المفهوم في موارد الحكومة يمنع من كون مورد المفهوم فرداً للعامّ، فكيف يعقل أن يكون شمول حكم العامّ له مانعاً من انعقاد الظهور في المفهوم!؟

وإن شئت قلت: إنّ جواز التمسّك بعموم العامّ لإثبات حكم العامّ لمورد ما يتوقّف على كون ذلك المورد في نفسه فرداً للعامّ. وبما أنّ المفروض هو توقّف كون مورد المفهوم فرداً للعامّ على عدم المفهوم يمتنع كون عموم العامّ مانعاً من انعقاد الظهور في المفهوم، لأنّه يستلزم الدور. وحينئذٍ لا فرق في تقدّم المفهوم على العامّ بين كون العامّ متّصلاً بما له المفهوم في الكلام وكونه منفصلاً عنه.

وأمّا إذا لم يكن المفهوم حاكماً على نفس دليل العامّ كما هو الحال في قوله ﷺ: «إذا بلغ الماء قدر كرّ لا ينجّسه شيء» (الكافي، ج ٣، ص ١و٢؛ التهذيب، ج ١، ص ٣٦-٤٠-١٠٧-١٠٩؛ الاستبصار، ج ١، ص ٦-١-٣؛ الوسائل، ج ١، ص ١٥٨و١٥٩، الباب ٩ من أبواب الماء المطلق، الاحاديث ١و٢و٦) بالإضافة إلى قوله ﷺ: «خلق الله الماء طهوراً لا ينجّسه شيء إلّا ما غيّر طعمه أو ريحه» (المعتبر، ج ١، ص ٤٠؛ الوسائل، ج ١، ص ١٣٥، الباب ١ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٩) فوجه تقديم المفهوم الخاصّ على العامّ هو أنّ المفهوم وإن لم يكن حاكماً على العامّ بنفسه إلّا أنّه بدليل حجّيّته حاكم على أصالة العموم لا محالة، لأنّ الخاصّ بما أنّه في نفسه قرينة على العامّ يكون التعبّد به تعبّداً بعدم إرادة الظهور من العامّ، وقد ذكرنا فيما تقدّم أنّ أصالة الظهور الجارية في القرينة تكون حاكمة على أصالة الظهور الجارية في ذي القرينة ولو كان ظهور القرينة

مانعاً من انعقاد ظهوره في المفهوم، فإنّ ظهور الكلام في المفهوم وإن كان كظهوره في العموم محتاجاً إلى جريان مقدّمات الحكمة كما عرفت سابقاً إلّا أنّ جريان مقدّمات الحكمة في طرف المفهوم سابق في الرتبة على جريانه في طرف العموم فيكون حاكماً عليه وبياناً له.

وقد عرفت آنفاً أنّ احتفاف الكلام بما يصلح للقرينيّة -المانع من انعقاد الظهور في الكلام- إنّما يتحقّق في غير موارد الحكومة، وأمّا في موارد الحكومة فلا محالة يكون الدليل الحاكم مقدّماً على دليل المحكوم وإن كان دليل المحكوم متّصلاً به في الكلام، لعدم صلوحه لكونه قرينة على دليل الحاكم.

بيان ذلك: أنّ احتياج ظهور الكلام في المفهوم إلى جريان مقدّمات الحكمة إنّما هو لإثبات انحصار قيد الحكم بما ذكر في المنطوق وعدم دخل شيء آخر في ذلك الحكم لا منضمّاً إلى القيد المذكور في الكلام ولا بدلاً عنه، وأمّا كون القيد المذكور فيه راجعاً إلى الحكم لا إلى موضوعه -الذي هو المناط في ظهور الكلام في المفهوم كما عرفت في بحث المفاهيم- فالإطلاق أجنبيّ عنه، وإنّما يثبت ذلك بظهور وضعي. ومن الواضح أنّ إطلاق متعلّق العموم لا يصلح أن يكون مانعاً من الظهور الوضعي ليرفع اليد به عن المفهوم، ويلتزم برجوع القيد إلى ناحية الموضوع، فبعد الفراغ عن ظهور القضيّة في حدّ نفسها في المفهوم لا يبقى إشكال في تقدّمه على العموم وكونه مبيّناً لدائرة متعلّقه.

وإن شئت قلت: إنّ تقدّم العموم على المفهوم لا بدّ من أن يكون إمّا من جهة

في نفسه أضعف من ظهور ذي القرينة. وعليه فيتقدّم المفهوم الخاصّ على العامّ المتّصل بماله المفهوم والعامّ المنفصل عنه بملاك واحد، من دون فرق في ذلك بين كون عموم العامّ وضعيّاً وكونه مستفاداً من مقدّمات الحكمة.

وممّا ذكرناه يظهر وجه صحّة ما أفاده شيخنا الأُستاذ ﷺ من ان دليل العامّ غير صالح لأن يثبت به عدل للشرط المذكور في القضيّة الشرطيّة، فتدبّر جيّداً. [المقرّر ﷺ]

كشفه عن رجوع القيد إلى ناحية الموضوع، وإمّا من جهة إثباته عدلاً له بأن لا يكون شرط الحكم منحصراً بما هو مذكور في القضيّة، كما قيل بذلك في ما إذا كان التعارض بين قضيّتين لكلّ منهما مفهوم في نفسه الذي تقدّم الكلام فيه مفصّلاً. ومن الواضح أنّ إطلاق متعلّق العموم غير قابل لأن يثبت به شيء من هذين الأمرين.

أمّا عدم كونه قابلاً لإثبات رجوع القيد إلى الموضوع ليترتّب عليه عدم ثبوت المفهوم للكلام، فلما عرفت من أنّ رجوع القيد إلى نفس الحكم في القضايا التي لها مفهوم لا بدّ من أن يستند إلى ظهور وضعي، ومعه لا تجري مقدّمات الحكمة في متعلّق العموم.

وأمّا عدم كونه قابلاً لإثبات عدل للشرط المذكور في الكلام، فلأنّ دليل حكم العامّ إنّما يكون ناظراً إلى إثبات الحكم لأفراد العامّ ليس إلّا، وأين ذلك من إثباته عدلاً للشرط المذكور في القضيّة الشرطيّة؟ فلا يقاس المقام بتعارض القضيّتين الشرطيّتين الذي قيل فيه بتقييد مفهوم كلّ منهما بمنطوق الآخر الراجع إلى إثبات عدل لكلّ من الشرطين المذكورين في القضيّتين.

وأمّا الثاني -أعني به ما إذا كانت نسبة المفهوم المخالف [فيه] إلى العامّ نسبة العموم من وجه- فالحكم فيه هو الحكم في بقيّة موارد التعارض بالعموم من وجه، فلا يتقدّم أحدهما على الآخر من دون مرجّح خارجي[1].

---

١. وقد مرّ أنّ من جملة المرجّحات كون دلالة أحد العامّين مستندة إلى الوضع دون الآخر، وعليه فإذا كانت دلالة العامّ على العموم وضعيّة، يتقدّم العامّ على المفهوم، وترفع اليد بذلك عن المفهوم في مورد الاجتماع، وذلك لما حقّقناه من عدم احتياج التمسّك بالعموم إلى إجراء مقدّمات الحكمة، وتوقّف دلالة الكلام على المفهوم على جريانها.
نعم، إذا قلنا باحتياج التمسّك بالعموم إلى ذلك أيضاً -كما عليه شيخنا الأُستاذ ﷺ- أو فرض طرف معارضة المفهوم عامّاً غير وضعي لا بدّ في تقديم أحدهما على الآخر من التماس مرجّح خارجي كما أُفيد. [المقرّر ﷺ]

فصل: [في جواز تخصيص العامّ الكتابي بالخبر الواحد الثابت حجّيّته]

الحقّ جواز تخصيص العامّ الوارد في الكتاب بالخبر الواحد الثابت حجّيّته، ولا يصغى إلى ما قيل من أنّ كون سند الكتاب مقطوعاً يمنع من تخصيصه بالخبر الواحد المشكوك في صدوره من المعصوم عليه السلام وذلك لأنّ تخصيص الكتاب بالخبر الواحد لا يستلزم رفع اليد عن سند الكتاب المقطوع به، وإنّما يستلزم رفع اليد عن ظهوره المشكوك في إرادته. فالتعارض في الحقيقة إنّما هو بين ظهور الكتاب وسند الخبر، ومن الواضح أنّ كليهما ظنّي لكن دليل التعبّد بسند الخبر يتقدّم على أصالة الظهور في الكتاب، لأنّ الخبر -على تقدير ثبوت صدوره بنفسه- قرينة على إرادة خلاف الظاهر من الكتاب ورافع للشكّ فيما هو المراد به، فالتعبد بصدوره تعبّد بما هو قرينة على الكتاب ورافع لموضوع التعبّد بأصالة الظهور أعني به الشكّ في المراد. وهذا بخلاف أصالة الظهور الجارية في نفسها في ناحية الكتاب، فإنّها لا تمنع من شمول دليل التعبّد بصدور الخبر للخبر المعارض للكتاب إلّا بالملازمة. وقد مرّ أنّ الأصل الجاري في ناحية القرينة يكون مقدّماً على الأصل الجاري في ناحية ذي القرينة لحكومته عليه فالخبر -الثابت

حجّيّته بدليل التعبّد بصدوره- يكون مبيّناً لما هو المراد من الكتاب في نفس الأمر، فيتقدّم عليه.

هذا والظاهر أنّ المسألة إجماعيّة، وليست في ذكرها في كتب الأُصول دلالة على كونها خلافيّة، فإنّ سيرة العلماء خلفاً عن سلف قد جرت على العمل بالأخبار الموجودة في المجاميع المعتبرة، مع أنّه لا يوجد فيها خبر لا يكون على خلافه عموم في الكتاب[1] ولو كان ذلك العموم من قبيل عمومات الحلّ ونحوها.

وأمّا الأخبار الدالّة على المنع من العمل بما خالف كتاب الله -على اختلاف ألسنتها- وعلى أنّه ممّا لم يقله الأئمّة المعصومون صلوات الله عليهم فهي محمولة على المخالفة العرفيّة بحيث يتحيّر في موارده أبناء المحاورة.

وأمّا المخالفة البدويّة -كمخالفة المقيّد للمطلق أو الخاصّ للعامّ- فهي لا تعدّ مخالفة[2] لتشملها الأخبار المانعة من العمل بما خالف الكتاب، كيف!

---

١. لا يخفى أنّ جلّ الروايات الدالّة على تعيين أجزاء العبادات وشرائطها وموانعها ليست فيها ما يخالف الكتاب -ولو كانت مخالفة له مخالفة بدويّة ومن قبيل مخالفة المطلق أو العامّ للمقيد أو المخصّص- لأنّ الأوامر المتعلّقة بالعبادات كلّها واردة في مقام التشريع، وليس لشيء منها إطلاق يقتضي عدم اعتبار شيء ما في متعلّقاتها لتكون الرواية الدالّة على اعتباره فيها مخالفة للكتاب بنحو من المخالفة، بل الأمر كذلك في كثير من الروايات الواردة في غير العبادات، لأنّه ليس في الكتاب ما يدلّ بعمومه أو بإطلاقه على حلية كلّ فعل صادر من المكلّف ليكون الخبر الدالّ على حرمة فعل ما مخالفاً له ولو بوجه. [المقرّر ﷺ]

٢. ويدلّ على ذلك جعل موافقة الكتاب من مرجّحات تقديم أحد الخبرين على الآخر في مقام المعارضة، فإنّه يستفاد منه أنّ حجّيّة الخبر المخالف في نفسه كان مفروغاً عنها، وإنّما منع من العمل به وجود الخبر الموافق للكتاب المعارض له بل إنّ جعل الترجيح بموافقة الكتاب في مقبولة عمر بن حنظلة (الكافي، ج ١، ص ٦٧-٦٨-١٠؛ الفقيه، ج ٣، ص ٥-٦-١٨؛ التهذيب، ج ٦، ص ٣٠١-٣٠٢-٨٤٥؛ الوسائل، ج ٢٧، ص ١٠٦، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١) ومرفوعة زرارة (عوالي اللآلئ، ج ٤، ص ١٣٣-٢٢٩؛ مستدرك الوسائل، ج ١٧، ص ٣٠٣، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢) متأخّراً عن الترجيح بالشهرة وبصفات الراوي أقوى شاهد على كون الخبر المخالف للكتاب حجّة في نفسه وفي مقام المعارضة إذا كان ذلك راجحاً بالإضافة إلى الخبر المعارض له من جهة الشهرة أو من جهة صفات الراوي.

وأمّا دعوى أنّ الأخبار الدالّة على وجوب الأخذ بالخبر الموافق وطرح الخبر المخالف إنّما هي في مقام

وإنّا نقطع بصدور كثير من الأخبار المخالفة بهذا المعنى منهم -صلوات الله عليهم- فكيف يصحّ قولهم عليهم السلام: «ما خالف كتاب الله فلم نقله»[١] أو «فهو زخرف»[٢] أو «باطل»[٣] وغير ذلك!؟

تمييز الحجّة عن اللاحجّة لا في مقام ترجيح إحدى الحجّتين على الأخرى -كما عن المحقّق صاحب الكفاية قدس سره (كفاية الأُصول، ص٥٠٥)- فسيجيء بيان فسادها في بحث التعادل والترجيح إن شاء الله تعالى. [المقرّر قدس سره]

١. الكافي، ج ١، ص ٦٩-٥؛ المحاسن، ج ١، ص ٣٤٨-٧٢٧ و ٧٢٨؛ الوسائل، ج ٢٧، ص ١١١، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٥.

٢. الكافي، ج ١، ص ٦٩-٣ و٤؛ المحاسن، ج ١، ص ٣٤٧-٧٢٥؛ الوسائل، ج ٢٧، ص ١١٠ و ١١١، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٢ و ١٤.

٣. تفسير العياشي، ج ١، ص ٩-٧؛ الوسائل، ج ٢٧، ص ١٢٣-١٢٤، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤٨.

فصل: [في كون الخاصّ مخصّصاً للعامّ ولو كان متقدّماً على العامّ أو بعد حضور وقت العمل بالعامّ]

إذا ورد عامّ وخاصّ تعيّن الخاصّ في كونه مخصّصاً للعامّ سواء تقدّم العامّ على الخاصّ أم تأخّر عنه، ولا مجال لاحتمال كون المتأخّر منهما ناسخاً لمتقدّمهما من دون فرق في ذلك بين أن يكون صدور المتأخّر قبل حضور وقت العمل بالمتقدّم وأن يكون بعد حضوره، ولأجل أنّه لا دخل للعلم بالتقدّم أو التأخّر في شيء ممّا ذكر لا يفرق في ذلك بين [صورة] العلم بتاريخهما وصورة الجهل بتاريخ أحدهما أو كليهما.

[في مقدّمات المختار]

ولتوضيح الاستدلال على المختار نقدّم مقدّمات:

[المقدّمة] الأولى: [في عدم الإشكال في تأخير البيان والخاصّ عن وقت حضور العمل بالعامّ]

أنّ المهمّ من الكلام في المقام إنّما هو البحث عن حكم تأخّر الخاصّ عن

العامّ بعد حضور وقت العمل به، ومنشأ الإشكال في كون الخاصّ مخصّصاً في هذا الفرض هو استلزامه تأخير البيان عن وقت الحاجة مع أنّه قبيح على الحكيم، ولأجل ذلك بنى في التقريرات جواز التخصيص في هذا الفرض على كون العامّ وارداً لبيان الحكم الظاهري ليكون ذلك قاعدة مضروبة يرجع إليها في مقام الشكّ في التخصيص واقعاً، فيكون الدليل الخاصّ المتأخّر ناسخاً للحكم الظاهري وموجباً لانتهاء أمده[1].

وأمّا بالنسبة إلى الحكم الواقعي فدليل الخاصّ وإن كان مخصّصاً له إلّا أنّ تأخّره عن وقت العمل بالعامّ لا يستلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة، لأنّ المفروض أنّ المولى لم يكن في مقام بيان الحكم الواقعي حين جعله الحكم على نحو العموم، وإنّما كان في مقام بيان الحكم الظاهري، وهو على الفرض لم يتأخّر بيانه عن وقت الحاجة.

وعلى هذا المبنى بنى المحقّق صاحب الكفاية‌ﷺ عدم استلزام تخصيص العامّ لكونه مجازاً، والتزم بكون العامّ مستعملاً في العموم دائماً بداعي جعل الحكم الظاهري ليرجع إليه عند الشكّ في التخصيص، وهذا لا ينافي تعلّق الإرادة الجدّيّة في الواقع ببعض الأفراد بخصوصه دون غيره[2].

وقد بيّنّا[3] في ذلك المبحث أنّه يستحيل ورود العامّ لبيان الحكم الظاهري

---

١. مطارح الأنظار، ص ٢١٢.

٢. كفاية الأصول، ص ٢٥٥-٢٥٦.

٣. ما ذكره صاحب الكفاية‌ﷺ لإثبات عدم استلزام التخصيص لكون العامّ مجازاً وإن كان في غاية الجودة والمتانة، كما مرّ توضيحه في المبحث المزبور إلّا أنّه لا يندفع به إشكال قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة في محلّ الكلام، ضرورة أنّ كلام المولى إذا فرض عدم كونه ظاهراً في بيان ما تعلّقت به إرادته واقعاً لم يصحّ التمسّك به في مقام الإثبات، فلا يكون حجّة في ظرف الشكّ، ومع فرض ظهوره في ذلك لا مناص من الالتزام بكون البيان متأخّراً عن وقت الحاجة. [المقرّرﷺ]

الثابت عند الشكّ في التخصيص ليكون جعل المولى حكمه على نحو العموم بداعي جعل القانون والقاعدة، وذكرنا هناك أنّ الحكم الظاهري إنّما ثبت من الدليل الدالّ على حجّيّة الظاهر لأجل كشفه عن المراد الواقعي، وفي ما ذكرناه في ذلك المبحث غنى عن الإعادة، فراجع.

[المقدّمة] الثانية: [في أنّ نسخ الحكم قبل وقت العمل به هل هو غير معقول أم لا؟]

أنّهم ذكروا أنّ نسخ الحكم قبل وقت العمل به غير معقول، وعليه بنوا لزوم كون الخاصّ المتقدّم مخصّصاً للعامّ المتأخّر الوارد قبل حضور وقت العمل بالخاصّ.

ولكن التحقيق: أنّ ما ذكروه في المقام إنّما نشأ من عدم تمييز أحكام القضايا الخارجيّة من أحكام القضايا الحقيقيّة، وذلك لأنّ الحكم المجعول لو كان من قبيل الأحكام المجعولة في القضايا الخارجيّة لصحّ ما ذكروه، وأمّا إذا كان من قبيل الأحكام المجعولة في القضايا الحقيقيّة الثابتة للموضوعات المقدّر وجودها -كما هو الواقع في أحكام الشريعة المقدّسة- فلا مانع من نسخها بعد جعلها ولو كان ذلك بعد زمان قليل كيوم واحد أو أقلّ، لأنّه لا يشترط في صحّة جعله وجود الموضوع له في العالم أصلاً[1] إذ المفروض أنّه حكم على موضوع مقدّر الوجود.

نعم، إذا كان الحكم المجعول في القضيّة الحقيقيّة من قبيل الموقّتات، كوجوب

---

١. قد بيّنا في مبحث جواز أمر الآمر مع علمه بانتفاء شرطه أنّ انتفاء موضوع الحكم المجعول في موارد القضايا الحقيقيّة إذا كان مستنداً إلى جعل نفس الحكم وتشريعه، كما هو الحال في موارد جعل القصاص ونحوه فلا إشكال.

وأمّا في غير ذلك ممّا كان انتفاء الموضوع مستنداً إلى أمر آخر، فلا محالة يكون جعل الحكم من العالم بذلك من اللغو الواضح من دون فرق في ذلك بين كون القضيّة حقيقيّة وكونها خارجيّة، والوجه في ذلك ظاهر لا يخفى. [المقرّر ﷺ]

الصوم في شهر رمضان المجعول على نحو القضيّة الحقيقيّة كان نسخه قبل حضور وقت العمل به كنسخ الحكم المجعول في القضايا الخارجيّة قبل وقت العمل به، فلا محالة يكون النسخ كاشفاً عن عدم كون الحكم المنشأ أوّلاً حكماً مولويّاً مجعولاً بداعي البعث أو الزجر.

وبالجملة، إذا كان معنى النسخ هو ارتفاع الحكم المولوي بانتهاء أمده فلا محالة يختصّ ذلك بالقضايا الحقيقيّة غير الموقّتة وبالقضايا الخارجيّة[1]، أو القضايا الحقيقيّة الموقّتة بعد حضور وقت العمل بها، وأمّا القضايا الخارجيّة أو الحقيقيّة الموقّتة قبل حضور وقت العمل بها فيستحيل تعلّق النسخ بالحكم المجعول فيها من الحكيم الملتفت، والوجه في ذلك ظاهر.

وأمّا إذا كان معنى النسخ أعمّ من ارتفاع الحكم المولوي بانتهاء أمده ومن ارتفاع الحكم المنشأ بداعي الامتحان ونحوه، فلا ينبغي الإشكال في جوازه.

[المقدّمة] الثالثة: [في التنافي بين قبح تأخير البيان وصدور المخصّصات الكثيرة بعد وقت العمل بالعمومات]

ذهب بعضهم إلى قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة، ولأجله وقع في الإشكال الناشئ من تأخّر المخصّصات كثيراً عن العمومات بعد حضور وقت العمل بها في كلمات المعصومين عليهم السلام لأنّ الالتزام بالتخصيص في جميع ذلك يستلزم الالتزام بتأخير البيان عن وقت الحاجة، مع أنّ المفروض قبحه ولا يمكن صدوره من المعصوم، كما أنّ الالتزام بكونها ناسخة لتلك العمومات يستلزم الالتزام بنسخ أكثر أحكام الشريعة المقدّسة. والالتزام بإمكان وقوع النسخ في الجملة بعد زمان النبيّ صلى الله عليه وآله وإن كان

---

١. الظاهر زيادة جملة: «وبالقضايا الخارجيّة».

خالياً عن المحذور إلّا أنّه لا يصلح الالتزام بوقوعه في أكثر الأحكام الشرعيّة، ضرورة أنّه لو لم يكن مقطوعاً بخلافه فلا محالة كان الالتزام به صعباً جدّاً.

لكن التحقيق[1] أن يقال: إنّ العقلاء حين كونهم في مقام البيان وإن كان بناؤهم على بيان تمام ماله دخل في ما يتعلّق بأحكامهم وعدم تأخيره عن مقام التخاطب فضلاً عن مقام الحاجة إلّا أنّ ذلك إنّما هو في ما لم تجر عادة المتكلّم على إظهار تمام مراده بقرائن منفصلة لأجل مصلحة تقتضي ذلك، ضرورة أنّه مع وجود المصلحة المقتضية للتأخير لا قبح في تأخير البيان عن وقت الحاجة فضلاً عن وقت الخطاب فإذا فرض كون المتكلّم حكيماً وأنّه يراعي الحكمة والمصلحة في بيان مراده في كلّ وقت بخصوصه لم يكن تأخير بعض مراداته عن وقت الحاجة قبيحاً.

---

١. وإن شئت قلت: إنّ قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة ليس على حدّ قبح الظلم ليستحيل انفكاكه عنه، بل غايته أن يكون مثل قبح الكذب القابل لانفكاكه عنه، لوجود المصلحة المقتضية له، فحال تأخير البيان في محلّ الكلام هو حال تأخيره في أصل الشريعة المقدّسة وبيان أحكامها الإلزاميّة وغيرها، فكما لا قبح في التأخير هناك إذا كان التأخير لمصلحة مقتضية له لا قبح في التأخير هنا في الفرض المزبور.
فإن قلت: فرق بين التأخير في المقام والتأخير هناك، فإنّ التأخير في المقام يستلزم وقوع المكلّف في المفسدة الإلزاميّة أو فوات المصلحة اللزوميّة عليه، إذ لو كان في كلام المولى ما دلّ بعمومه على إباحة فعل قد أخّر بيان حرمته أو وجوبه عن وقت الحاجة لاستلزم ذلك وقوع المكلّف في أحد الأمرين المزبورين. وهذا المحذور إنّما هو مستند إلى ظهور كلام المولى في إرادة العموم، فالمولى هو الذي سبّب إلى وقوع المكلّف في المفسدة أو إلى فوات المصلحة عليه. ومن الواضح أنّ ذلك قبيح يستحيل صدوره من الحكيم.
قلت: لو كان وقوع المكلّف في المفسدة أو فوات المصلحة عليه مستنداً إلى ظهور كلام المولى في العموم لكان وقوعه في أحد المحذورين المزبورين في موارد عدم بيان التكليف مستنداً أيضاً إلى ترخيص المولى في ارتكاب المشتبه، فما به يكون الجواب هناك يكون به الجواب أيضاً في المقام.
على أنّ قبح الإلقاء في المفسدة أو تفويت المصلحة قابل أيضاً للانفكاك عنه فيما كانت في مورده مصلحة مقتضية له.
مضافاً إلى أنّ ذلك لو تمّ لاختصّ بما إذا كان العامّ متكفّلاً بإثبات حكم غير إلزاميّ وقد أخّر بيان مخصّصه المتكفّل بإثبات حكم إلزاميّ عن وقت الحاجة، وأمّا إذا انعكس الأمر فلا يكون في تأخير البيان عن وقت الحاجة محذور أصلاً، فالدليل أخصّ من المدّعى. [المقرّر قدس سره]

إذا عرفت ذلك، فاعلم أنّ أهمّ ما وقع فيه الإشكال في المقام -كما أشرنا إليه- إنّما هو تأخير المخصّصات في كلمات الأئمّة عليهم السلام عن العمومات بعد حضور وقت العمل بها.

وربما أشكل الأمر أيضاً على بعضهم فيما إذا تأخّر [فيه] العامّ عن الخاصّ بعد حضور وقت العمل به، فاحتمل فيه أن يكون العامّ المتأخّر ناسخاً للخاصّ المتقدّم.

وأنت بعد ما عرفت أنّه لا يقبح تأخير البيان عن وقت الحاجة إذا كانت هناك مصلحة في التأخير تعرف أنّه لا مجال لاحتمال نسخ حكم العامّ المتقدّم بالخاصّ المتأخّر بل يتعيّن في أمثال ذلك الحكم بكون الخاصّ المتأخّر مخصّصاً للعامّ المتقدّم، كما أنّ الحكم هو ذلك فيما إذا كان [فيه] العامّ متأخّراً عن وقت العمل بالخاص.

والوجه في ذلك هو: أنّ أصالة العموم في هذه الموارد غير جارية في نفسها فلا بدّ من الحكم فيها بتخصيص العامّ واختصاص الحكم بغير مورد التخصيص.

والسرّ فيه: أنّ الحكم بشمول العامّ لجميع أفراد ما يمكن أن ينطبق عليه متعلّق العموم يتوقّف[1] على جريان مقدّمات الحكمة في متعلّق العموم، كما مرّ بيان ذلك

---

١. قد عرفت فيما تقدّم عدم الحاجة في التمسّك بأصالة العموم إلى إجراء مقدّمات الحكمة في متعلّقه، وعليه فالصحيح في بيان سرّ عدم جريان أصالة العموم في محلّ الكلام هو أن يقال: إنّ أصالة العموم إنّما تكون جارية إذا لم تكن في مورده قرينة على التخصيص، وبما أنّ المخصّص المتقدّم يصلح أن يكون قرينة على تخصيص العامّ المتأخّر لا تكون أصالة العموم جارية في فرض وجوده.

هذا مع أنّ احتمال كون العامّ المتأخّر ناسخاً لحكم الدليل الخاصّ المتقدّم إنّما يكون فيما إذا كان العامّ المتأخّر [فيه] متكفّلاً ببيان الحكم من حين صدور دليله، وأمّا إذا كان متكفّلاً ببيان الحكم الثابت في الشريعة المقدّسة من أول الأمر -كما هو الظاهر في كلّ كلام صادر من أحد الأئمّة المعصومين عليهم السلام متكفّل بإثبات حكم شرعي- فلا يبقى في مورده مجال لاحتمال النسخ، فيتعيّن الخاصّ المتقدّم في كونه مخصّصاً للعامّ المتأخّر.

وممّا ذكرناه يظهر الحال في تعيّن كون الخاصّ المتأخّر مخصّصاً للعامّ المتقدّم بعد ما تحقّق من عدم كون تأخير البيان عن وقت الحاجة قبيحاً فيما إذا كان التأخير [فيه] ناشئاً من مصلحة مقتضية له. [المقرّر رحمه الله]

فيما تقدّم. ومن الواضح أنّ الخاصّ المتقدّم يصلح لأن يكون بياناً لتقييد متعلّق العموم المتأخّر، ضرورة أنّه لا محذور في تقديم البيان ولو بنينا على قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة، ومعه لا تجري مقدّمات الحكمة في متعلّق العموم فلا تكون أصالة العموم جارية.

وأمّا الخاصّ المتأخّر عن وقت العمل بالعامّ فهو أيضاً قابل لأن يكون بياناً لتقييد متعلّق العموم المتقدّم ولأن يتّكل عليه المتكلّم في مقام البيان بعد ما عرفت من صحّة تأخير البيان عن وقت الحاجة فيما إذا كانت هناك مصلحة تقتضيه، وعليه فلا تكون مقدّمات الحكمة جارية في فرض الظفر بما يصلح لبيان التقييد، فلا تجري أصالة العموم في العامّ المتقدّم، لما عرفت من أنّ جريانها يتوقّف على جريان مقدّمات الحكمة المفروض عدمه في مفروض الكلام.

فتحصّل: أنّ عدم جريان أصالة العموم في هذه الموارد إنّما هو لأجل قصور مقتضي الجريان في نفسه فيها.

وهذا الوجه هو الصحيح في وجه تعيّن حمل الخاصّ على كونه مخصّصاً للعامّ مطلقاً، سواء في ذلك تقدّم الخاصّ على العامّ وتأخّره عنه، ومعه لا يبقى مجال لاحتمال كون المتأخّر منهما ناسخا للمتقدّم.

وأمّا ما قيل في وجه تعيّن حمل الخاصّ على كونه مخصّصاً -من أنّ الأمر في محلّ الكلام دائر بين رفع اليد عن أصالة العموم ورفع اليد عن أصالة عدم النسخ وفي مثل ذلك لا بدّ من رفع اليد عن أصالة العموم لقلة النسخ وكثرة التخصيص- فيرد عليه أوّلاً: ما عرفت من أنّه لا تجري أصالة العموم في المقام في نفسها فكيف يعقل أن تكون معارضة لأصالة عدم النسخ!؟

وثانياً: أنّ أصالة العموم لو كانت جارية في المقام لم يبق مجال لجريان أصالة

عدم النسخ فيه، فكيف يعقل أن يكون جريان أصالة عدم النسخ مانعاً من جريان أصالة العموم!؟.

والوجه في ذلك: أنّ أصالة العموم إنّما هي من الأُصول اللفظيّة، وأمّا أصالة عدم النسخ فهي من الأُصول العمليّة، إذ لا مدرك للحكم باستمرار حكم شخصي ثابت في مورد ما عند الشكّ في ارتفاعه إلّا الاستصحاب المجمع على حجّيّته، ومن الواضح أنّه لا مجال لجريان الأصل العملي في مورد يجري فيه الأصل اللفظي، بل إنّ أصالة عدم النسخ فيما [إذا] كان الخاصّ فيه وارداً بعد حضوروقت العمل بالعامّ غير جارية في نفسها لوجهين:

الأوّل: أنّ التعبّد الاستصحابي لا بدّ فيه من أن يكون الحدوث متيقّناً والبقاء مشكوكاً فيه ليكون التعبّد تعبّداً بالبقاء بعد حدوثه، مع أنّ المفروض في المقام أنّه لا شكّ في حكم الخاصّ بعد ورود الدليل على حكمه، وإنّما الشكّ في أنّ حكمه قبل ذلك كان هو هذا الحكم بعينه ليكون دليل الخاصّ مخصّصاً لدليل العامّ، أو أنّ حكمه كان على طبق العموم ولكنّه ارتفع بورود دليل الخاصّ ليكون هذا الدليل ناسخاً لدليل العامّ، فالشكّ إنّما هو بلحاظ حال الحدوث دون البقاء، ومعه لا معنى لجريان الاستصحاب كما هو ظاهر.

الثاني: أنّ اللازم على المكلّف بعد ورود الخاصّ إنّما هو تطبيق عمله على طبق الخاصّ، سواء في ذلك كون الخاصّ المتأخّر مخصّصاً للعامّ المتقدّم وكونه ناسخاً له، وعليه فلا أثر لجريان أصالة عدم النسخ بلحاظ حال البقاء والاستمرار. ومن الواضح أنّه يعتبر في جريان الأصل العملي وجود أثر له بلحاظ ظرف التعبّد بالبقاء.

وأمّا دعوى: أنّ جريان أصالة عدم النسخ وإن لم يترتّب عليه أثر بلحاظ حال البقاء والاستمرار إلّا أنّه يترتّب عليه ثبوت حكم العامّ إلى زمان الخاصّ ويكفي هذا

المقدار من الأثر في جريان الأصل وصحّة التعبّد به، فهي مدفوعة بأنّ التعبّد في موارد الاستصحاب بما أنّه تعبّد بالبقاء لا بدّ فيه من أن يكون الأثر العملي في مورده بلحاظ حال البقاء، وبما أنّ المفروض أنّه لا أثر عملي في المقام بلحاظ حال البقاء لا يجري فيه الاستصحاب.

وأمّا توهّم: كون أصالة عدم النسخ أيضاً من الأُصول اللفظيّة استناداً إلى دعوى أنّ دليل الحكم ظاهر في استمرار ذلك الحكم ودوامه أو إلى دعوى إنّ قولهم عليهم السلام: «حلال محمّد صلى الله عليه وآله حلال إلى يوم القيامة وحرامه حرام إلى يوم القيامة»[1] ظاهر في أنّ كلّ حكم ثابت في الشريعة المقدّسة مستمرّ إلى يوم القيامة فيتمسّك في كلّ مورد يشكّ فيه في استمرار الحكم الثابت فيه بعموم هذا الدليل، فهو باطل، لبطلان كلتا الدعويين المزبورتين.

أمّا الدعوى الأُولى فيبطلها امتناع كون دليل الحكم متكفّلاً ببيان استمرار ذلك الحكم ودوامه، لأنّ الحكم باستمرار أيّ حكم إنّما هو في مرتبة متأخّرة عن نفس ذلك الحكم، ضرورة أنّه لا بدّ من أن يكون نفس الحكم مفروض الوجود حين الحكم عليه بالاستمرار، فكيف يعقل أن يكون دليل واحد متكفّلاً بإثبات نفس الحكم وبإثبات ما يتوقّف على كون ذلك الحكم مفروض الوجود في الخارج!؟

وأمّا الدعوى الثانية فيبطلها أنّه لا ظهور لقولهم عليهم السلام: «حلال محمّد صلى الله عليه وآله حلال» -الخبر- في ما ذكر، بل الظاهر منه عرفاً بيان استمرار الشريعة المقدّسة وأنّها لا تنسخ بشريعة أُخرى، فالمراد منه أنّ كلّ ما يكون إلى يوم القيامة متّصفاً بالحلّية أو الحرمة فهو حلال محمّد صلى الله عليه وآله أو حرامه، فأحكامه صلى الله عليه وآله مستمرّة إلى يوم القيامة، ولا تنسخ بشريعة أُخرى.

---

١. الكافي، ج ١، ص ٥٨-١٩، و ج ٢، ص ١٧-١٨-٢.

هذا كلّه، مضافاً إلى أنّ أصالة عدم النسخ ولو سلّم كونها من الأُصول اللفظيّة لا تصلح لأن تكون معارضة لأصالة العموم فضلاً عن أن تتقدّم عليها، لأنّ الشكّ في كون الخاصّ المتأخّر ناسخاً للعامّ المتقدّم وعدمه، أو الشكّ في كون الخاصّ المتقدّم منسوخاً بالعامّ المتأخّر وعدمه إنّما يكون ناشئاً[1] من الشكّ في تقييد متعلّق العموم وإطلاقه، فإذا ثبت إطلاقه بأصالة العموم ارتفع الشكّ المزبور، ومعه يحكم بالنسخ. فأصالة العموم -على تقدير جريانها- تكون حاكمة على أصالة عدم النسخ، فلا يبقى لدعوى تقدّم أصالة عدم النسخ على أصالة العموم مجال أصلاً.

فتحصّل ممّا ذكرناه أنّ أصالة العموم -سواء كان العامّ متقدّماً على الخاصّ أم كان متأخّراً عنه- لا تكون في نفسها جارية، وعليه فيتعيّن الخاصّ في كونه مخصّصاً للعامّ ولا يكون معه لاحتمال النسخ مجال أصلاً، بل لو سلّمنا احتمال النسخ فيما إذا كان الخاصّ [فيه] متأخّراً عن العامّ فلا نسلّم ذلك فيما إذا كان العامّ [فيه] وارداً بعد حضور وقت العمل بالخاصّ، وذلك لما أشرنا إليه من أنّه على تقدير تسليم قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة لا نسلّم قبح تقديم البيان واعتماد المتكلّم على البيان المتقدّم، وعليه فلا يبقى وجه لاحتمال كون العامّ المتأخّر ناسخاً للخاصّ المتقدّم بل يتعيّن كون الخاصّ المتقدّم بياناً لتقييد متعلّق العموم المتأخّر وموجباً لاختصاص حكمه بغير أفراد الخاصّ.

وممّا ذكرناه يظهر الحال فيما إذا شكّ [فيه] في تقدّم العامّ على الخاصّ وبالعكس،

---

١. لا يخفى أنّه لا منشأ لدعوى كون الشكّ في نسخ العامّ أو الخاصّ المتأخّر للخاصّ أو العامّ المتقدّم ناشئاً من الشكّ في تقييد متعلّق العموم وعدمه، بل الشكّ في كلّ منهما ناشئ من العلم الإجمالي بوقوع أحد الأمرين من التخصيص والنسخ لا بعينه، فكلّ منهما محتمل في نفسه من دون أن يكون الشكّ في أحد هما مسبّباً عن الشكّ في الآخر، فالصحيح في وجه عدم الالتزام بالنسخ في هذه الموارد هو ما أُفيد أوّلاً من أنّ أصالة العموم في هذه الموارد غير جارية في نفسها، وإلّا فهي لكونها من الأُصول اللفظيّة تتقدّم على أصالة عدم النسخ لا محالة، فلا بدّ من الالتزام في هذه الموارد بالنسخ، مع أنّه غير صحيح كما عرفت. [المقرّر حفظه الله]

سواء كان ذلك من جهة الجهل بتاريخ كلّ منهما أم من جهة الجهل بتاريخ أحدهما بالخصوص، فالمتعيّن في جميع صور المسألة هو الالتزام بالتخصيص دون النسخ.

تذييل: قد عرفت ممّا ذكرناه أنّه لا إشكال في إمكان النسخ، وأنّه في القضايا الحقيقيّة غير الموقّتة وكذا في القضايا الخارجيّة[1] والقضايا الحقيقيّة الموقّتة بعد حضور وقت العمل بها عبارة عن انتهاء أمد الحكم المجعول لانتهاء الحكمة الداعية إلى جعله. وأمّا في القضايا الخارجيّة أو القضايا الحقيقيّة الموقّتة فمعنى النسخ فيها قبل حضور وقت العمل بها هو انتهاء أمد إظهار الحكم لا نفسه، لأنّ المفروض أنّه لا حكم حقيقي في موارد تلك القضايا في الفرض المزبور من أوّل الأمر لينسخ بعد ذلك، وإنّما كان الموجود فيها هو مجرّد إظهار وجود الحكم بداع من الدواعي غير داعي البعث والزجر لمصلحة في نفس الإظهار كمصلحة الامتحان ونحوه، فبانتهاء أمد مصلحة الإظهار ينتهي أمد نفس الإظهار أيضاً، بداهة أنّه تابع في حدوثه وبقائه لوجود مصلحته. هذا كلّه في الأحكام.

وأمّا البداء في التكوينيّات فهو ممّا تواترت به الأخبار، فلا بدّ لنا من التسليم لها والتصديق به.

وأمّا معرفة حقيقته فهي خارجة عن حدّ عقولنا. وقد ورد في بعض الروايات[2]

---

١. الظاهر زيادة جملة: «وكذا في القضايا الخارجيّة».

٢. لا يخفى أنّ مضمون هذه الرواية التي نقلها شيخنا الأُستاذ ﷺ وإن كان موجوداً في ضمن رواية مذكورة في الوافي (ج ١، ص ٤٦٣-٤٦٤-٣٧٥-١) و توحيد الصدوق (ص ١٩٠-١٩١-٣) والبحار (ج ٤، ص ١٦٦-١٦٧-٨) في باب حدوث الأسماء إلّا أنّ الجملة المستشهد بها في المقام -أعني بها جملة «ومن ذلك يقع البداء»- غير موجودة في تلك الرواية. نعم هي موجودة في غيرها على ما سيأتي، ولعلّه ﷺ ظفر بالرواية كما نقلها في محلّ آخر غير ما ظفرنا به.

وكيف كان لا بدّ لنا من التكلّم في البداء وشرح حقيقته، لما ورد من المعصومين ﷺ: من أنّه «ما عظّم الله بمثل البداء» (الكافي، ج ١، ص ١٤٦ ذيل الحديث ١) وأنّه «ما عبد الله بشيء مثل البداء» (الكافي، ج ١، ص ١٤٦-١) وأنّه «ما بعث الله نبيّاً حتّى يقر بالبداء» (الكافي، ج ١، ص ١٤٨-١٥) أو «حتّى يأخذ عليه ثلاث خصال

الإقرار بالعبوديّة، وخلع الأنداد، وأنّ الله يقدّم ما يشاء ويؤخّر ما يشاء» (الكافي، ج ١، ص ١٤٧-٣) وأنّه «لو يعلم الناس ما في القول بالبداء من الأجر ما فتروا عن الكلام فيه» (الكافي، ج ١، ص ١٤٨-١٢) إلى غير ذلك.

والتكلّم في المقام يقع في موردين:

الأوّل: في بيان حقيقة البداء.

الثاني: فيما حكي عن بعض المعصومين من الأنبياء والأوصياء من إخباره بشيء مّا مع أنّ ذلك الشيء لم يتحقّق في الخارج.

أمّا المقام الأوّل: فملخّص القول فيه أنّه لا ينبغي الريب في أنّ العالم بأجمعه إنّما هو تحت سلطان الله تعالى وقدرته، وإنّ وجود كلّ شيء من الممكنات في الخارج منوط بتعلّق مشيئته تعالى به، فإذا شاء أوجده وإن لم يشأ لم يوجده، وتعيّن جميع الأشياء في العلم الإلهي الأزلي -الذي هو بمعنى تقدير الله لها وقضائه بها- لا يوجب سلب قدرته عنها في ظرف وجودها وتعلّق مشيئته بها، لأنّ انكشاف الشيء لا يزيد على واقع ذلك الشيء ولا يغيّره عمّا هو عليه من كون وجوده منوطاً بالمشيئة والإرادة، وإلّا لزم الخلف وأن لا يكون العلم بذلك الشيء علماً به على ما هو عليه. فقدرة الله عز وجل وإناطة وجود الممكن بتعلّق مشيئته به لا تنقلب إلى العجز واستغناء الممكن في وجوده بعلم الله في الأزل بما تتعلّق به مشيئته فيما بعد.

وقد خالفنا في ذلك اليهود فذهبوا إلى أنّ جري قلم التقدير والقضاء على جميع الأشياء يستلزم سلب قدرته تعالى واستحالة تعلّق مشيئته بغير ما جرى عليه القلم في الأزل، وبذلك قالوا: يد الله مغلولة عن القبض والبسط والأخذ والإعطاء.

ومن الغريب أنّهم -خذلهم الل-ه مع التزامهم بذلك أثبتوا لأنفسهم القدرة، مع أنّ افعال العبيد تشترك مع أفعاله سبحانه في تعلّق العلم الأزلي بها.

ولا يخفى أنّ هذا القول السخيف غايتها يمنع قائله من التضرّع والابتهال إلى ربّه وطلب الحاجة منه.

ثمّ إنّ قضاء الله تعالى على قسمين: محتوم، وغير محتوم.

أمّا المحتوم فهو لا يتخلّف عن تعلّق مشيئته بما تعلّق به قضاؤه ولا يقع فيه البداء.

وأمّا غير المحتوم فالبداء إنّما يقع فيه.

وتفصيل ذلك: أنّ قضاء الله تعالى إذا جرى على شيء فهو إنّما يجري عليه معلّقاً على عدم تعلّق مشيئته بخلافه في الظرف المقترن فيه وجود ذلك الشيء حسب ما يقتضيه العلم الإلهي بالمصالح والمفاسد التي تختلف باختلاف الظروف والحالات، فهو تعالى وتقدّس وإن كان عالماً بجميع ما تتعلّق به مشيئته وما لا تتعلّق به إلّا أنّ قضاءه على ثلاثة أقسام:

القسم الأوّل: هو القضاء الذي لم يخبر الله أحداً به، وهو العلم المخزون الذي استأثره لنفسه على ما في الروايات الكثيرة.

وهذا القسم من القضاء لا يكون فيه تغيير أبداً، ولا يقع فيه البداء بل البداء إنّما يكون ناشئاً منه، كما صرّح بذلك في روايات كثيرة:

منها: ما رواه الشيخ الصدوق بإسناده الآتي أنّ الرضا -سلام الله عليه- قال لسليمان المروزي: رويت عن أبي عبد الله عليه السلام إنّ لله عزّ وجلّ علمين: علماً مخزوناً مكنوناً لا يعلمه إلّا هو من ذلك يكون البداء، وعلماً علّمه

ملائكته ورسله فالعلماء من أهل بيت نبيّك يعلمونه (التوحيد، ص ٤٤٣).

ومنها: ما رواه في بصائر الدرجات (ص ١٠٩-٢) بإسناده إلى أبي بصير عن أبي عبد الله ﷺ أنّه قال: إنّ لله علمين: علم مكنون مخزون لا يعلمه إلّا هو من ذلك يقع البداء، وعلم علّمه ملائكته ورسله وأنبياءه ونحن نعلمه.

القسم الثاني: هو القضاء الذي أخبر الله تعالى نبيّه وملائكته بوقوع متعلّقه في الخارج حتماً.

وهذا القسم من القضاء أيضاً وإن لم يكن فيه تغيير ولا يكون فيه البداء إلّا أنّه لا يكون منه البداء أيضاً.

وقد روى الشيخ الصدوق بإسناده عن الحسن بن محمّد النوفليّ أنّه قال الرضا ﷺ فيما قاله لسليمان: إنّ عليّاً ﷺ كان يقول «العلم علمان: فعلم علّمه الله تعالى وملائكته ورسله فإنّه يكون ولا يكذب نفسه ولا ملائكته ولا رسله؛ وعلم عنده مخزون يقدم منه ما يشاء ويؤخّر ما يشاء ويمحو ويثبت ما يشاء» (التوحيد، ص ٤٤١-٤٤٤).

وروى العيّاشي (تفسير العياشي، ج ٢، ص ٢١٧-٦٥) عن الفضيل قال: سمعت أبا جعفر ﷺ يقول: «من الأُمور أُمور محتومة جائية لا محالة، ومن الأُمور أمور موقوفة» إلى أن قال: «فأمّا ما جاءت به الرسل فهي كائنة لا يكذب نفسه ولا نبيّه ولا ملائكته».

القسم الثالث: هو القضاء الذي أخبر الله تعالى نبيّه وملائكته بوقوع متعلّقه في الخارج موقوفاً بعدم تعلّق مشيئته بخلافه حسب ما تقتضيه الحكمة الإلهيّة.

وهذا القسم من القضاء هو الذي يقع فيه البداء على ما نطقت به الروايات الكثيرة.

ففي تفسير عليّ بن إبراهيم، ج ١، ص ٣٦٦ عن عبد الله بن مسكان عن أبي عبد الله ﷺ أنّه قال: إذا كان ليلة القدر نزلت الملائكة والروح والكتبة إلى سماء الدنيا، فيكتبون ما يكون من قضاء الله تعالى في تلك السنة، فإذا أراد الله أن يقدّم شيئاً أو يؤخره أو ينقص شيئاً أمر الملك أن يمحو ما يشاء ثمّ أثبت الذي أراد.

وفيه ج ٢، ص ٢٩٠ أيضاً بإسناده عن ابن مسكان عن أبي جعفر وأبي عبد الله وأبي الحسن -سلام الله عليهم- في تفسير قوله تعالى: ﴿فيها يفرق كلّ أمر حكيم﴾ (الدخان: ٤) أي يقدّر الله كلّ أمر من الحقّ والباطل وما يكون في تلك السنة وله فيه البداء والمشيئة يقدّم ما يشاء ويؤخّر ما يشاء من الآجال والأرزاق والبلايا والأعراض والأمراض، ويزيد فيها ما يشاء وينقص ما يشاء، ويلقيه رسول الله ﷺ إلى أمير المؤمنين ﷺ ويلقيه أمير المؤمنين إلى الأئمّة ﷺ حتّى ينتهي ذلك إلى صاحب الزمان ويشترط له [ما] فيه البداء والمشيئة والتقديم والتأخير.

وفي الاحتجاج عن أمير المؤمنين ﷺ أنّه قال: لولا آية في كتاب الله لأخبرتكم بما كان وبما يكون وبما هو كائن إلى يوم القيامة، وهي هذه الآية ﴿يمحوالله ما يشاء ويثبت وعنده أُمّ الكتاب﴾ (الرعد: ٣٩).

وفي توحيد الصدوق (ص ٣٠٥-١) و أماليه (ص ٢٨٠-١) بإسناده عن الأصبغ مثله.

وفي تفسير العيّاشي (ج ٢، ص ٢١٥-٥٩) عن زرارة عن أبي جعفر ﷺ قال: كان عليّ بن الحسين ﷺ يقول: «لولا آية في كتاب الله لحدثتكم بما يكون إلى يوم القيامة» فقلت أيّة آية؟ قال: قول الله ﴿يمحوالله ما يشاء ويثبت وعنده أم الكتاب﴾.

وفي قرب الإسناد (ص ٣٥٣-٣٥٤-١٢٦٥-١٢٦٦) عن الرضا ﷺ أنّه قال: «قال أبو عبد الله وأبو جعفر وعليّ بن الحسين والحسين بن عليّ والحسن بن عليّ بن أبي طالب ﷺ والله لولا آية في كتاب الله لحدثناكم بما

يكون إلى أن تقوم الساعة يمحوالله ما يشاء ويثبت وعنده أم الكتاب» إلى غير ذلك من الروايات الواردة في هذا الباب.

والمتحصّل من جميع ذلك: أنّ البداء لا يكون إلّا في القضاء الموقوف، وإنّ الالتزام به لا يستلزم نسبة الجهل -والعياذ بالله- إليه تعالى.

نعم، أنّ الالتزام به يستدعي القول بعدم إحاطة العبد -كائناً من كان- بجميع ما أحاط به علمه تعالى، وهذا ممّا لا مناص عن الالتزام به، فإنّ النبيّ الأكرم وأوصياءه المعصومين -صلوات الله عليهم أجمعين- وإن كانوا عالمين بالفعل أو متى شاءوا بجميع عوالم الممكنات بتعليم الله تبارك لهم ذلك إلّا أنّهم غير عالمين بالعالم الربوبي وبما أحاط به علمه المخزون، فلا علم لهم بتعلّق مشيئته جلّ وعلا، وعدم تعلّقها بشيء إلّا فيما أخبرهم الله به على نحو الحتم فالنبيّ أو الوصيّ وإن كان عالماً بوجود ما هو سبب تامّ لوجود شيء في طرفه لو لا تعلّق المشيئة الإلهيّة بعدم وجوده إلّا أنّه مع ذلك لا يكون عالماً بوجود ذلك الشيء إلّا مع إخباره تعالى بتعلّق مشيئته به.

ومن هنا يظهر أنّه ليس في القول بالبداء وإمكان التغيير في القضاء الموقوف ما ينافي عظمة الربّ وجلاله، بل القول بالبداء هو الذي يوجب انقطاع العبد إلى سيّده وطلبه الإجابة لدعائه ودفع البلاء عنه وتوفيقه للطاعة وبعده عن المعصية.

وأمّا إنكار البداء والالتزام بأنّ ما جرى عليه قلم التقدير كائن لا محالة فهو يستلزم اليأس عن إجابة الدعاء، وتركُ تضرّع العبد إلى خالقه، فإنّ المكتوب بقلم التقدير إن كان وقوع ما يطلبه العبد فلا حاجة إلى الدعاء والتضرّع، وإن كان المكتوب خلافه لم يترتّب على الدعاء والتضرّع أثر أصلاً.

ومن ذلك يتّضح لك سرّ ما ورد في الروايات المتقدّمة من الاهتمام بشأن البداء وأنّه ما عبد الله بشيء مثل البداء.

وأمّا القول بعدم جواز البداء فهو يشترك في النتيجة مع القول بعدم قدرة الله على تغيير ما جرى عليه قلم التقدير، فإنّ كلاًّ من القولين يستلزم يأس العبد عن إجابة دعائه وعدم توجّهه إلى ربّه في إنجاح طلبته وقضاء حاجته، فالقول بالبداء عبارة عن الاعتراف بكون العالم بأجمعه تحت سلطان الله جلّت عظمته حدوثاً وبقاءً، وبأنّ إرادة الله تعالى ماضية ومشيئته نافذة، ولو كان ذلك على خلاف قضائه الموقوف كما عرفت.

وليت شعري كيف غفل علماء العامّة عن ذلك حتّى أنّهم شنعوا على الشيعة في قولهم بالبداء زعماً منهم أنّه يستلزم نسبة الجهل -والعياذ بالله- إليه تعالى، هب أنّهم لم يتدبّروا في كلمات علمائنا الأبرار حقّ التدبّر فلم يصلوا إلى ما أرادوه بلفظ البداء، لكنّهم لماذا لم ينتبهوا إلى أنّ قول الشيعة بذلك إنّما هو على أثر اتّباعهم لأقوال أئمّتهم الذين أذهب الله عنهم الرجس وطهّرهم تطهيراً، فليتهم إذا لم يعرفوا معنى البداء لم يعاندوه واعترفوا بالواقع على ما هو عليه، ولكن طالب الحقيقة قليل والتعصب مرض، قلّ من نجا منه، والله هو الهادي إلى سواء السبيل.

وأمّا المقام الثاني: فتحقيق الحال فيه هو: أنّ النبيّ أو الوصيّ إذا أخبر بوقوع شيء من غير تعليق بل على سبيل الحتم والجزم، فهو يكشف لا محالة عن كونه مكتوباً بقلم القضاء المحتوم، وعن تعلّق المشيئة

أنّ الله تبارك وتعالى جعل اسماً له أربعة أركان، وجعل لكلّ واحد من أركانه أربعة أجزاء، فعرّف الناس اثني عشر جزءاً من هذه الأجزاء، واختار لنفسه ركناً واحداً لم يعرّفه أحداً، ومن ذلك يقع البداء[1].

الإلهيّة به على سبيل البتّ والجزم، والمخبر به بمثل هذا الخبر يقع في الخارج لا محالة، لما عرفت من أنّ الله تعالى لا يكذّب نفسه ولا نبيّه.

وأمّا إذا أخبر به معلّقاً على عدم تعلّق المشيئة الإلهية بخلافه فهو لا يكشف إلّا عن جريان القضاء الموقوف على طبقه. ومن الواضح أنّ صدق مثل هذا الخبر لا يستلزم وقوع المخبر به في الخارج، إذ المفروض فيه تعلّق الاخبار بوقوع ذلك الشيء على تقدير لا على كلّ تقدير، فلا ينافي عدم تحقّق المعلّق عليه مطابقة الخبر للواقع التي هو مناط اتّصاف الخبر بالصدق.

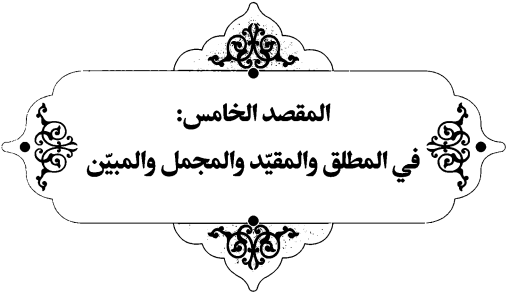
ثمّ إنّ ما يدلّ على الاشتراط والتعليق عند الإخبار بشيء قد يكون من قبيل القرائن المتّصلة كما في قول أمير المؤمنين على ما رواه العيّاشي (في تفسيره ج ٢، ص ٢١٧-٦٨) عن عمرو بن الحمق بعد إخباره -سلام الله عليه- بالرخاء بعد السبعين: ﴿ويمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده أُمّ الكتاب﴾ (الرعد: ٣٩).

وقد يكون من قبيل القرائن المنفصلة كما ورد ذلك في رواية عليّ بن إبراهيم عن أبيه عن محمّد بن الفضيل عن أبيه عن جعفر ﷺ حيث إنّه بعد ما أخبره الباقر -سلام الله عليه- بانقراض ملك بني العبّاس وتفسيره قول الله عزّ من قائل: ﴿حتى إذا أخذت الأرض زخرفها وازينت﴾ (يونس: ٢٤) قال: قلت: جعلت فداك فمتى يكون ذلك قال ﷺ: أما إنّه لم يوقّت لنا فيه وقت ولكن إذا حدّثناكم بشيء فكان كما نقول، فقولوا: صدق الله ورسوله، وإن كان بخلاف ذلك فقولوا: صدق الله ورسوله، توجروا مرّتين ... الخبر (تفسير القمي، ج ١، ص ٣١٠-٣١١) وغير خفيّ أنّ تصديق إخبارهم على كلا التقديرين إنّما يبتني على أن يكون إخبارهم بوقوع شيء في الخارج معلّقاً بعدم تعلّق المشيئة الإلهيّة بخلافه، ففي هذه الرواية دلالة ظاهرة على أنّ إخبارهم عن شيء إنّما هو إخبار عن القضاء الموقوف ما لم تنصب قرينة على كونه إخباراً عن القضاء المحتوم.

ثمّ إنّ إطلاق لفظ البداء على المعنى المزبور الذي هو بمعنى الإبداء حقيقة مبنيّ على التنزيل والإطلاق بعلاقة المشاكلة، كما وقع نظير ذلك في جملة من الاستعمالات القرآنية كقوله تعالى: ﴿الآن علم الله فيكم ضعفاً﴾ (الانفال: ٦٦) وقوله تعالى: ﴿لنعلم أيّ الحزبين أحصى لما لبثوا أمداً﴾ (الكهف: ١٢) وقوله تعالى: ﴿لنبلوكم أيكم أحسن عملاً﴾ (هود: ٧) وغيرها ممّا لا يخفى.

ويمكن توجيه جميع ذلك بوجه آخر دقيق قد تعرّضنا له في محلّه، والتفصيل لا يسعه المجال، والإجمال ربما لا يساعده بعض الأفهام، فالأولى الصفح عن بيانه وإيكال ذلك إلى محلّه. والحمد لله على هدايته لنا بولاية أوليائه، وبالاقتداء بهم، والاستضاءة بنور علومهم، ونسأله جلّ وعلا أن يحشرنا معهم. [المقرّر ﷺ]

١. **الكافي**، ج ١، ص ١١٢-١؛ **التوحيد**، ص ١٩٠-١٩١، باب ٣ بدون الذيل، وورد الذيل في البصائر، ص ١٠٩-٢، والتوحيد، ص ٤٤٣.



المقصد الخامس:
في المطلق والمقيّد والمجمل والمبيّن

فصل: [في أنّ الإطلاق ممّا يدلّ عليه اللفظ بالوضع أوممّا تقتضيه مقدّمات الحكمة]

اختلفوا في أنّ الإطلاق هل هو ممّا يدلّ عليه اللفظ بالوضع أو أنّه ممّا تقتضيه مقدّمات الحكمة؟.

[الكلام في تقديم أُمورٍ]

وقبل التكلّم في ذلك لا بأس بتقديم أُمور:

[الأمر] الأوّل: [في تعريف المطلق وأنّ الإطلاق والتقييد للمعنىٰ أوّلاً وللّفظ بالتبع]

أنّهم[1] عرّفوا المطلق بأنّه «ما دلّ على شايع في جنسه» وأُورد على هذا التعريف بأنّه لا يصدق إلّا على بعض أفراد المطلق، أعني به النكرة، ولا يصدق على اسم الجنس الذي يكون هو الأكثر وجوداً من غيره في المطلقات.

وأُجيب عنه: بأنّ الاختصاص بالنكرة إنّما يكون على تقدير أن يراد بلفظ

---

١. منهم ابن الحاجب في منتهى الوصول، ص ١٣٥؛ مختصر المنتهى، ج ٢، ص ١٥٥.

«الشائع» الواقع في التعريف الفرد المردّد، وأمّا إذا أُريد به المعنى الساري في الجنس -كما هو الظاهر لأنّ معنى الشيوع هو السريان- فينطبق التعريف على اسم الجنس والنكرة كليهما.

وربّما يعتذر عن الاختصاص بالنكرة بأنّ هذا التعريف إنّما هو من التفتازاني[1] وغيره ممّن يقولون بعدم وجود الكلّيّ الطبيعي في الخارج، فلذا عرّفوه على نحو لا يكون منطبقاً إلّا على النكرة.

وكيف كان فالظاهر أنّه ليس لهم اصطلاح جديد في ذلك، وإنّما المراد بالإطلاق عندهم هو المعنى اللغوي أعني به الإرسال، فالمطلق عندهم حينئذ هو المرسل الذي لم يقيّد بشيء ممّا يكون قابلاً للتقييد به، وعليه فلا يترتّب على التكلّم في التعاريف بالنقض أو بعدم الطرد أثر أصلاً.

ثمّ الظاهر أنّ الإطلاق والتقييد إنّما يعرضان المفهوم أوّلاً وبالذات باعتبار تقيّده بشيء وعدمه، وأمّا اتّصاف اللفظ بهما فهو إنّما يكون بتبع مدلوله. والتعريف السابق وإن كان يوهم كونهما من صفات اللفظ الدالّ على المعنى، لكن الظاهر أنّهم أرادوا بذلك اتّصاف اللفظ بهما بالتبع.

ثمّ إنّ محلّ الكلام في المقام إنّما هو الإطلاق المتّصف به المعنى الأفرادي أعني به لحاظ المفهوم غير مقيّد ببعض أصنافه أو أفراده، ومثل هذا الإطلاق يوجب سعة دائرة المعنى دائماً، وأمّا الإطلاق المتّصف به الجملة التركيبيّة -أعني به ما يقتضيه طبع نفس القضيّة الموجب لسعة مدلول القضيّة تارة ولتضييقه أُخرى- فلا يقع البحث عنه في المقام، إذ ليس لإطلاق الجمل التركيبيّة ضابط كلّي يعرف به

---

١. انظر: حاشية التفتازاني بهامش شرح القاضي عضد الملة والدين لـ«مختصر المنتهى» لابن الحاجب، ج ٢، ص ١٥٥؛ تهذيب المنطق، خاتمة: مفهوم الكلّي....

أحوالها من حيث ما يترتّب على إطلاقها من الأحكام، ضرورة أنّ إطلاق كلّ جملة له حكم يخصّه ولا يعمّ غيره، ولأجل ذلك لزم البحث عن إطلاق كلّ جملة بخصوصها في المورد المناسب له، كما يبحث عمّا يقتضيه إطلاق صيغة الأمر في مباحث الأوامر، وعما يقتضيه إطلاق القضيّة الشرطيّة -مثلاً- في مباحث المفاهيم وهكذا.

[الأمر] الثاني: [في المعاني المتّصفة بالإطلاق]

أنّ المتّصف بالإطلاق قد يكون معنى من المعاني المدلول عليها بأحد أسماء الأجناس، أعني به نفس الطبيعة غير المقيّدة بشيء من الخصوصيّات المصنّفة أو المفردة المعبّر عنها باللابشرط المقسمي، وقد ذكرنا أنّ أكثر المطلقات الواردة في المحاورات العرفيّة إنّما هي من هذا القبيل. وقد يكون المتّصف بالإطلاق المعنى المستفاد من النكرة، أعني به الطبيعة المقيّدة بالوحدة المعبّر عنها بالحصّة في كلمات بعضهم.

ثمّ إنّ كلّاً من اسم الجنس والنكرة إمّا أن لا يكون واقعاً في سياق النهي أو النفي، أو يكون واقعاً في سياق أحدهما.

أمّا على الثاني فلا إشكال في دلالتهما على العموم والاستيعاب على ما تقدّم بيان ذلك في مباحث العامّ والخاصّ.

وأمّا على الأوّل -أعني به عدم وقوعهما في سياق النهي أو النفي- فإن كانت هناك قرينة تدلّ على اعتبار متعلّق الحكم أو موضوعه على نحو العموم البدلي فهو، وإلّا فالإطلاق يقتضي سراية الحكم إلى كلّ ما يمكن أن ينطبق عليه معروضه، وذلك يستلزم كون العموم استيعابيّاً، كما هو ظاهر.

ثمّ إنّ القرينة الدالّة على اعتبار العموم بدليّاً قد تكون في ناحية المادّة، كما

في النكرة الدالّة بالوضع على اعتبار الوحدة في المعنى المستعمل فيه اللفظ، وقد تكون في ناحية الهيأة كما في موارد تعلّق الأمر بشيء، فإنّ متعلّق الأمر وإن لم تؤخذ فيه الوحدة بحسب الوضع بل هو نفس المعنى الموضوع له أحد أسماء الأجناس -أعني بها موادّ الأفعال الدالّة على المعاني الحدثيّة- إلّا أنّ هيأة الأمر لما دلّت على طلب إيجاد صرف الطبيعة اجتزئ بالفرد الواحد منها في مقام الامتثال.

[الأمر] الثالث: [في أنّ سريان الحكم في المطلق الشمولي بحكم العقل بخلاف العامّ الأُصولي فإنّه فيه بالدلالة اللفظيّة]

أنّه قد ذكرنا سابقاً أنّ سريان الحكم في العامّ الأُصولي إلى جميع أفراده -بعد جريان مقدّمات الحكمة[1] في مدخول الأداة- إنّما هو بالدلالة اللفظيّة، وهذا بخلاف السريان في المطلقات الشموليّة، فإنّه إنّما يكون بحكم العقل لأجل تساوي أفراد الطبيعة في الوفاء بالغرض المترتّب عليها، ومن ثمّ يتقدّم العامّ الأُصولي على المطلق الشمولي عند تعارضهما، ولأجل ذلك أيضاً يتقدّم المطلق الشمولي على المطلق البدلي، لأنّ التخيير الثابت بين أفراد المطلق البدلي بحكم العقل إنّما يكون عند تساوي أفراد الطبيعة الواحدة في الوفاء بالغرض المترتّب عليها، فمع فرض كون أحد الأفراد محكوماً بحكم المطلق الشمولي يخرج هذا الفرد عن التساوي المزبور، فيختصّ التخيير بغيره من الأفراد لا محالة.

وقد بيّنّا تفصيل ذلك[2] في بحث مقدّمة الواجب عند التعرّض لكلام العلّامة الأنصاري ﷺ في تعارض إطلاق المادّة والهيأة، فراجع.

---

١. قد ذكرنا غير مرّة أنّ التمسّك بالإطلاق لا يتوقّف على جريان مقدّمات الحكمة في مدخول الأداة، وأنّ نفس الأداة وافية بإثبات عدم اختصاص الحكم المذكور في القضيّة بقسم خاصّ من أقسام مدخولها. [المقرّر ﷺ]

٢. وقد بيّنّا في ذلك المبحث أنّه لا وجه لتقديم أحد الإطلاقين على الآخر بمجرّد كونه شمولياً والآخر بدلياً فراجع.

[الأمر] الرابع: [في بيان نوع التقابل بين الإطلاق والتقييد]

أنّه لا إشكال في أنّ التقابل بين الإطلاق والتقييد على تقديركون الإطلاق مأخوذاً في الموضوع له -كما نسب ذلك إلى المشهور- يكون من قبيل تقابل التضادّ، لأنّ كلّاً منهما على ذلك أمروجودي يمتنع اجتماعه مع الآخرفي موضوع واحد، وأمّا على تقديرخروج الإطلاق عن الموضوع له -كما ذهب إليه سلطان العلماء[1] ومن تبعه من المحقّقين المتأخّرين[2] قدّس الله تعالى أسرارهم- فلا محالة يكون الإطلاق أمراً عدميّاً أعني به عدم التقييد.

وعليه فهل التقابل بينه وبين التقييد من تقابل الإيجاب والسلب، أو أنّه من تقابل العدم والملكة؟ الحقّ هو الثاني، فإنّ تقابل الإيجاب والسلب إنّما يختصّ بالعدم والوجود المحموليّين بالإضافة إلى كلّ ماهيّة في حدّ ذاتها، ولذلك يستحيل اجتماعهما وارتفاعهما. وأمّا العدم الخاصّ، أعني به العدم الذي أخذ معه قابليّة موصوفه للاتّصاف بوجود ما أُضيف إليه العدم كالعمى بالإضافة إلى الحيوان، وكذلك كلّ عدم ناعتي -أعني به العدم المأخوذ نعتاً لموصوفه على ما تقدّم بيانه في بعض مباحث العموم والخصوص- فليس تقابله مع الوجود إلّا تقابل العدم والملكة، ولأجل ذلك يمكن ارتفاعهما عن مورد لا يكون قابلاً لشيء منهما. ومن الواضح أنّ تقابل الإطلاق والتقييد إنّما هو من هذا القبيل، لأنّ معنى كون متعلّق الحكم أو موضوعه مطلقاً إنّما هو ورود الحكم عليه غيرمقيّد بخصوصيّة من خصوصيّات أصنافه أو أفراده، فالمقسم بين الأقسام التي يمكن انقسام ذات متعلّق التكليف أو موضوعه

---

١. حاشية المعالم (الطبعة الحجرية)، ص ١٥٥ ذيل قوله: فلأنّه جمع بين الدليلين. وحكاه عنه صاحب التقريرات (مطارح الأنظار، ص ٢١٧).

٢. منهم المحقّق صاحب الكفاية، كفاية الأُصول، ص ٢٨٢-٢٨٣.

بالإضافة إليها هو الذي تعلّق به الحكم عند الإطلاق، كما أنّ معنى تقييده إنّما هو ورود الحكم عليه بما أنّه متخصّص بخصوصيّة خاصّة.

وعليه فإذا فرضنا امتناع تقييد متعلّق الحكم أو موضوعه بشيء -كتقييد متعلّق الأمر بقصد الأمر وتقييد موضوع الحكم بكونه عالماً بالحكم- امتنع الإطلاق أيضاً[1]، إذ المفروض أنّ كون المتعلّق قابلاً للانقسام إلى ما يقصد به الأمر وما لا يقصد فيه ذلك -ككون موضوع الحكم قابلاً للانقسام إلى كونه عالماً بالحكم وغير عالم به- إنّما يتوقّف على ثبوت الحكم وتحقّقه، فمع قطع النّظر عن الحكم لا يتصوّر هناك انقسام كي يرد الحكم على المقسم تارة، وعلى أحد أقسامه أُخرى. وعليه فما يكون موجباً لاستحالة التقييد فهو بعينه موجب لاستحالة الإطلاق أيضاً.

ومن ذلك يظهر أنّه لا وجه لما أفاده العلّامة الأنصاري ﷺ من أنّ استحالة التقييد بشيء تستلزم الإطلاق بالإضافة إلى ذلك الشيء.

وقد استند ﷺ لإثبات الإطلاق في عدّة موارد إلى ما أفاده في المقام من استلزام امتناع التقييد بشيء للإطلاق بالإضافة إلى ذلك الشيء.

منها: أنّه ﷺ جعل امتناع تقييد متعلّق الأمر بقصد القربة مستلزماً لإطلاق المأمور به، ولأجل ذلك ذهب إلى أنّ مقتضى الأصل هو كون الواجب توصّلياً، فما لم تقم قرينة من الخارج على اعتبار قصد القربة يدفع الشكّ في اعتباره بالإطلاق.

ومنها: أنّه ﷺ ذهب إلى أنّ معروض الوجوب الغيري إنّما هو مطلق المقدّمة سواء في ذلك الموصلة وغيرها، واستدلّ على ذلك باستحالة اختصاص الوجوب الغيري بالموصلة فيثبت الإطلاق[2].

---

١. قد تقدّم في مبحث التعبّدي والتوصّلي تفصيل الكلام في أنّ استحالة التقييد لا يستلزم استحالة الإطلاق وبالعكس، فراجع وتدبر. [المقرّر ﷺ]

٢. مطارح الأنظار، ص ٧٧.

ومنها: أنّه ﷺ استدلّ على اشتراك التكليف بين العالم والجاهل به بامتناع تقييد موضوعه بالعالم بالتكليف.

وأنت بعد ما عرفت من أنّ امتناع التقييد بشيء يستلزم امتناع الإطلاق بالإضافة إلى ذلك الشيء لا محالة تعرف فساد جميع ذلك، وقد ذكرنا في بحث التعبّدي والتوصّلي وفي بحث مقدّمة الواجب أنّه لا مناص في هذه الموارد عن الالتزام بكون متعلّق الحكم أو موضوعه مهملاً[1] في مقام الجعل والتشريع، وأنّه لا بدّ في إثبات نتيجة الإطلاق أو التقييد في تلك الموارد من رعاية الدليل الخارجي، فراجع.

[الأمر] الخامس: [في تحرير محلّ النزاع في أنّ الإطلاق هل هو داخل في الموضوع له أم لا؟]

في تحرير محلّ النزاع في أنّ الإطلاق هل هو داخل في الموضوع له أو أنّه خارج عنه ومستفاد من القرائن الخارجيّة كمقدّمات الحكمة على ما ستعرف الحال فيها؟

فنقول: إنّ الإطلاق قد يتّصف به الأعلام الشخصيّة باعتبار ما يطرأ عليها من الحالات والصفات، لا باعتبار صدقها وانطباقها على كثيرين، لأنّ ذلك مستحيل فيها على الفرض. وقد تتّصف به الجمل التركيبيّة، وقد تتّصف به أسماء الأجناس.

أمّا الإطلاق في الأعلام الشخصيّة فهو خارج عن محلّ الكلام في المقام، بداهة أنّه لم توضع الأعلام الشخصيّة لمعانيها باعتبار ما يطرأ عليها من الحالات والصفات، فيتعيّن كون الإطلاق فيها مستفاداً من القرينة الخارجيّة كمقدّمات الحكمة.

---

١. قد تقدّم في مبحث التعبّدي والتوصّلي بيان استحالة ثبوت الإهمال في الواقع من دون فرق في ذلك بين الانقسامات الأوّليّة وغيرها، وعليه فلا مناص في هذه الموارد من الالتزام بالتقييد أو الإطلاق، وقد مرّ تحقيق الحال في ذلك، فراجع. [المقرّر ﷺ]

وأمّا الإطلاق في الجمل التركيبيّة فإن قلنا بأنّه لا وضع للمركّبات -كما هو الحقّ- فحاله حال الإطلاق في الأعلام الشخصيّة، وإلّا فللنزاع المذكور فيه مجال، كما وقع النزاع في أسماء الأجناس، فما هو القدر المتيقّن في كونه محلّاً للكلام في المقام إنّما هو خصوص أسماء الأجناس.

وأمّا المعاني الحرفيّة والمفاهيم الأدويّة فهي غير قابلة للإطلاق والتقييد[1] حتّى بناءً على القول بكون الموضوع له فيها عامّاً، وذلك لما عرفت في محلّه من أنّ الحروف إنّما وضعت لأن تكون روابط كلاميّة وموجدة للنسب في الكلام وأنّ معانيها غير قابلة للصدق على ما في الخارج لتكون قابلة للإطلاق والتقييد، وأمّا كون تلك المعاني كلّيّة فهو وإن كان صحيحاً كما مرّ في محلّه إلّا أنّ معنى الكلّيّة في المعاني الحرفيّة غير معنى الكلّيّة في المعاني الإسميّة، وقد أوضحنا ذلك كلّه في محلّه بما لا مزيد عليه، فراجع.

[الأمر] السادس: في بيان أنّ المراد بالمطلق في محلّ الكلام هي الماهيّة المعتبرة على نحو اللابشرط القسمي

بيان ذلك: أنّ الماهيّة قد تعتبر بشرط لا، بمعنى أنّها تعتبر على نحو لا تتّحد مع ما يكون معها، فتكون في هذا الاعتبار مغايرة لما هي متّحدة معه باعتبار آخر، والماهيّة المعتبرة على هذا النحو تقابلها الماهيّة المعتبرة لا بشرط بالإضافة إلى الاتّحاد. وهذا كما في المشتقّات بالإضافة إلى مبادئها وكما في الجنس والفصل بالإضافة إلى المادّة والصورة، فإنّك قد عرفت في مباحث المشتقّ أنّ المبادئ مأخوذة بشرط لا كما هو الحال في المادّة والصورة، فهي آبية عن حمل بعضها على بعضها الآخر وعلى الذوات

---

١. المعاني الحرفيّة وإن لم تكن قابلة للاتّصاف بالإطلاق والتقييد، بمعنى سعة المفهوم وضيقه إلّا أنّها قابلة للاتّصاف بهما بمعنى آخر، وقد تقدّم الكلام في تحقيق ذلك في مبحث المعاني الحرفيّة، فراجع [المقرّر ﷺ].

المعروضة لها، كما أنّ المادّة والصورة آبيتان عن حمل إحداهما على الأُخرى وعلى المركّب منهما. وأمّا المشتقّات فهي قابلة لحمل بعضها على الآخر وعلى الذوات الموصوفة بها، كما أنّ الجنس والفصل قابلان لحمل أحدهما على الآخر وعلى النوع المركّب منهما، واللابشرط بهذا المعنى خارج عمّا هو محلّ الكلام في المقام.

وقد تعتبر الماهيّة بشرط لا بمعنى أنّها تعتبر على نحو لا يكون معها شيء من الخصوصيّات اللاحقة لها، ويعبّر عنها بالماهيّة المجرّدة، فهي بهذا الاعتبار تكون من الكلّيات العقليّة التي يمتنع صدقها على الموجودات الخارجيّة.

والماهية المأخوذة بشرط لا بهذا المعنى يقابلها أمران:

أحدهما: الماهيّة المعتبرة بشرط شيء، أعني بها الماهيّة الملحوظ معها اقترانها بخصوصيّة من خصوصياتها اللاحقة لها، سواء كانت تلك الخصوصيّة وجوديّة أم كانت عدميّة، ويعبّر عنها بالماهيّة المخلوطة. والماهيّة بهذا الاعتبار ينحصر صدقها بالأفراد الواجدة لتلك الخصوصيّة ويمتنع صدقها على الفاقد لها.

وثانيهما: الماهيّة المعتبرة لا بشرط، أعني بها ما لا يعتبر فيه شيء من الخصوصيّتين المعتبرتين في الماهيّة المجرّدة والمخلوطة، ويعبّر عنها بالماهيّة المطلقة والماهيّة المأخوذة على نحو اللابشرط القسمي، وهو المراد بلفظ المطلق حيثما أُطلق في هذه المباحث. والماهيّة بهذا الاعتبار قابلة للصدق على جميع الافراد المقترن كلّ منها بخصوصيّة تغاير خصوصيّة الفرد الآخر.

فظهر بذلك أنّ الكلّيّ الطبيعي الصادق على كثيرين إنّما هو اللابشرط القسمي دون المقسمي، وذلك لأنّ اللابشرط المقسمي -أعني به نفس الطبيعة[1] من حيث

---

١. كون اللابشرط المقسمي هي نفس الماهيّة من حيث هي وإن كان هو المعروف بينهم إلّا أنّ الصحيح أنّه غيرها.

بيان ذلك أنّه ربما تلاحظ الماهيّة من حيث هي، فيكون النظر مقصوراً على الذات ولا يلاحظ معها شيء

هي- جامعة بين الكلّيّ المعبّرعنه باللابشرط القسمي الممكن صدقه على كثيرين، والكلّي المعبّرعنه بالماهيّة المأخوذة بشرط لا الممتنع صدقه على الأفراد الخارجيّة والكلّي المعبّرعنه بالماهيّة بشرط شيء الذي لا يصدق إلّا على الأفراد الواحدة لما اعتبرفيه من الخصوصيّة.

آخر خارج عن مقام ذات الماهيّة، فلا يصحّ حمل شيء عليها في هذا اللحاظ إلّا الذات أو الذاتي، فيقال: «الإنسان حيوان ناطق» أو «حيوان» أو «ناطق».

وربّما تلاحظ الماهيّة بلا قصر النّظر على مقام ذاتها فيلاحظ معها شيء آخر خارج عن مقام ذاتها.

والماهيّة الملحوظة بهذا اللحاظ تنقسم إلى أقسام ثلاثة، لأنّ الأمر الخارج عن مقام الذات الملحوظ معها قد يكون تجرّد الماهيّة عن كلّ خصوصيّة يمكن أن تلحقها في الخارج من خصوصيّات أفرادها وأصنافها، فلا يحمل عليها في هذا اللحاظ إلّا المعقولات الثانويّة، فيقال: الإنسان نوع، والحيوان جنس، والناطق فصل، والماشي عرض عامّ للإنسان وعرض خاصّ للحيوان، ولا يسري الحكم الثابت لها إلى الأفراد الخارجيّة، ويعبّر عن الماهيّة الملحوظة بهذا اللحاظ بالماهيّة المجرّدة.

وقد يكون ذلك الأمر الخارج اعتبار خصوصيّة من الخصوصيّات المزبورة فيصحّ حمل الأوصاف الخارجيّة أو الانتزاعيّة عليها، فيقال: الإنسان العالم خير من الإنسان الجاهل، ويسري الحكم الثابت لها إلى الأفراد الخارجيّة الواجدة للخصوصيّة المعتبرة فيها، ويعبّر عن الماهيّة الملحوظة بهذا اللحاظ بالماهيّة المخلوطة.

وقد يكون الأمر الخارج المزبور لحاظ عدم دخل شيء من الخصوصيّات المزبورة في نظر الملاحظ، وعدم كون شيء منها معتبراً في الماهيّة فيقال: الإنسان ضاحك بالقوّة، ويسري الحكم الثابت لها إلى جميع الأفراد الخارجيّة، ويعبّر عن الماهيّة الملحوظة بهذا اللحاظ بالماهيّة المطلقة.

فظهر بذلك ان الماهيّة الملحوظة من حيث هي مغايرة للماهية الملحوظة على نحو اللابشرط القسمي، وإنّ ما هو المقسم بين المجرّدة والمخلوطة والمطلقة المعبّر عنها باللابشرط القسمي لا تحقّق له إلّا في ضمن أحد أقسامه كما هو الحال في كلّ مقسم بالإضافة إلى أقسامه.

كما ظهر أنّ الماهيّة المهملة -أعني بها نفس الماهيّة من دون تقيّدها بلحاظ خاصّ حتّى لحاظها بقصر النّظر على مقام الذات- هو نفس الكلّيّ الطبيعي الذي يعرضه أحد اللحاظات المتقدّمة وقابل للصدق على الأفراد الخارجيّة وجهة جامعة بينها، فكما لا يتمّ ما أفاده المحقّق السبزواري ﷺ من أنّ الكلّيّ الطبيعي إنّما هو نفس اللابشرط المقسمي لا يتمّ ما أفاده شيخنا الأُستاذ ﷺ من كونه هو اللابشرط القسمي، لأنّ اللابشرط القسمي -على ما عرفت- متقوّم بلحاظه على نحو يكون بالفعل فانياً في جميع مصاديقه، وأمّا الكلّيّ الطبيعي فهو قابل لأن يصدق على الخارجيّات، لا أنّه هو الصادق عليها بالفعل بلحاظ فنائه فيها، فافهم وتدبر ذلك.

وبما ذكرناه يظهر الخلل في جملة ممّا أفاده شيخنا الأُستاذ ﷺ فلا حاجة إلى التعرّض لكلّ فقرة بخصوصها. [المقرّر ﷺ]

ومن الواضح أنّه يستحيل أن يكون الجامع بين هذه الأقسام هو الكلّيّ الطبيعي، لأنّ الكلّيّ الطبيعي هو الكلّيّ الجامع بين الأفراد الخارجيّة الممكن صدقه عليها، فهو حينئذ قسيم للكلّي العقلي الممتنع صدقه على الأفراد الخارجيّة ولا يعقل أن يكون قسيم الشيء مقسماً له ولنفسه، ضرورة أنّ المقسم لا بدّ من أن يكون متحقّقاً في ضمن جميع أقسامه. ولا يعقل أن تكون الماهيّة المعتبرة على نحو تصدق على الأفراد الخارجيّة متحقّقة في ضمن الماهيّة المعتبرة على نحو يمتنع صدقها على ما في الخارج، وعليه فلا مناص من الالتزام بكون الجامع بين الأقسام هي الماهيّة الجامعة بين ما يصحّ صدقه على ما في الخارج وما يمتنع صدقه عليه، فالمقسم أيضاً وإن كان قابلاً للصدق على الأفراد الخارجيّة، لأنّه متحقّق في ضمن الماهيّة المأخوذة على نحو اللابشرط القسمي والمفروض أنّها صادقة على ما في الخارج فالمقسم أيضاً يكون قابلاً للصدق لا محالة إلّا أنّه قابل للصدق على الكلّيّ العقلي أيضاً. فيستحيل أن يكون الجامع بين الأقسام هي نفس الجهة الجامعة بين الافراد الخارجيّة المعبّر عنها بالكلّي الطبيعي.

وبالجملة، الماهيّة المأخوذة بشرط لا لو كانت فرداً من أفراد الكلّيّ الطبيعي ومتخصّصة بخصوصيّة فرديّة -نظير الأفراد الخارجيّة المجرّدة المسمّاة بالمثل الأفلاطونيّة التي ذهب جمع من الفلاسفة إلى وجودها وإلى كون كلّ فرد منها مربيّاً لنوعه -لكان لتوهّم كون الكلّيّ الطبيعي جامعاً بين الماهيّة المأخوذة لا بشرط الجامعة بين الأفراد الخارجيّة والماهيّة المأخوذة بشرط لا التي هي فرد عقلاني مجال واسع، ولكن ذلك خلاف التحقيق، ضرورة أنّ الماهيّة بأخذها مجرّدة عن الخصوصيّات الخارجيّة لا تخرج عن حدّ المفهوميّة إلى كونها مصداقاً، بل هي تبقى على ما هي عليه من كونها مفهوماً، غاية الأمر أنّه لوحظ على نحو الموضوعيّة، أعني به لحاظه

على نحو لا يكون فانياً في مصاديقه كما في مثل قضيّة: الإنسان نوع، وعليه فلا يعقل أن يكون الكلّيّ الطبيعي هو الجامع بين الماهيّة المجرّدة والأفراد الخارجيّة التي يحمل عليها ذلك الكلّيّ بالحمل الشائع، ضرورة أنّ الجامع بين المفهوم والأفراد الخارجيّة أمر يستحيل[1] وجوده، فلا معنى للنزاع في كونه كلّيّاً طبيعيّاً أو غيره فلا مناص حينئذ من الالتزام بكون الكلّيّ الطبيعي متمحّضاً في كونه جهة جامعة بين جميع الأفراد الخارجيّة وحقيقة مشتركة بينها المعبّر عنها باللابشرط القسمي وقسيماً للماهيّة المأخوذة بشرط لا الممتنع صدقها على الأفراد الخارجيّة المعبّر عنها بالكلّي العقلي في كلمات بعضهم. وعليه فيكون الجامع بينهما وبين الماهيّة المأخوذة بشرط شيء -التي أُخذ فيها خصوصيّة من خصوصيّات أفرادها- هي الماهيّة المأخوذة على نحو اللابشرط المقسمي.

وبذلك اتّضح أنّ الفرق بين اللابشرط القسمي واللابشرط المقسمي هو: أنّ اللابشرط المقسمي قد أُخذ لا بشرط بالإضافة إلى خصوصيّات الأقسام الثلاثة الممتاز كلّ منها عن الآخر باختصاصه بلحاظ الماهيّة على نحو يغاير لحاظها في القسم الآخر، وأمّا اللابشرط القسمي فهو قد أُخذ لا بشرط بالإضافة إلى الخصوصيّات والأوصاف اللاحقة لها باعتبار اتّصاف أفرادها بها، كالعلم والجهل بالإضافة إلى الإنسان، فما تضاف إليه اللابشرطيّة في كلّ منهما مغاير لما تضاف إليه اللابشرطيّة في الآخر.

ومن ذلك يظهر أنّه يمكن تقسيم الماهيّة إلى أقسامها الثلاثة بوجه آخر، وهو أن يقال: إنّ الماهيّة إمّا أن تلاحظ على نحو الموضوعيّة وغير فانية في مصاديقها

---

١. الغرض من هذا الكلام هو بيان استحالة الجامع المقولي بين نفس المفهوم والمصاديق الخارجيّة. وأمّا الجامع الانتزاعي فوقوعه فضلاً عن إمكانه من أوضح الواضحات.
لكنّك قد عرفت أنّ الكلّيّ الطبيعي إنّما هو نفس الماهيّة المتحقّقة بنفسها في الخارج وفي كلّ قسم من أقسام الماهيّة الملحوظ بلحاظ يختصّ به. [المقرّر ﷺ]

الخارجيّة، فهي الماهيّة المجرّدة المأخوذة بشرط لا، وإمّا أن تلاحظ على نحو الطريقيّة وفانية في مصاديقها. وعليه فإن لوحظت فانية في جميع المصاديق بحيث يكون المحمول الثابت لها ثابتاً لجميعها، فهي الماهيّة المطلقة المأخوذة على نحو اللابشرط القسمي، وإن لوحظت فانية في قسم خاصّ دون غيره، فهي الماهيّة المخلوطة المأخوذة بشرط شيء.

فقد تحصّل ممّا ذكرناه فساد ما ذهب إليه المحقّق السبزواري[١] وتبعه عليه جملة من المتأخّرين -كصاحب التقريرات والمحقّق صاحب الكفاية[٢] قدّس الله أسرارهم- من أنّ الكلّيّ الطبيعي هو نفس المقسم وأنّ اللابشرط القسمي كلّي عقلي غير قابل لأن يكون صادقاً على الأفراد الخارجيّة.

ومن الغريب أنّه توهّم اختصاص القول بكون الكلّيّ الطبيعي هو نفس اللابشرط القسمي ببعضهم[٣]، مع أنّ صريح جلّ المحقّقين -كشيخ الرئيس والمحقّق الطوسي[٤] وشراح[٥] ***التجريد*** وغيرهم- هو ذلك وليت شعري كيف غفل هو ومن تبعه عمّا ذكرناه مع وضوحه وتصريح أهل الفنّ به!؟

ومن الغريب أيضاً ما ذهب إليه المحقّق صاحب ***الكفاية*** من أنّ الماهيّة إذا أُخذت مقيّدة بالإرسال والسريان كانت من أقسام الماهيّة بشرط شيء[٦]، وذلك لأنّه إن أراد من التقييد بالإرسال أخذ الماهيّة على نحو لا يكون معها خصوصيّة -أعني به اعتبارها مجرّدة عن كلّ خصوصيّة- فقد عرفت أنّ هذا النحو من الاعتبار هو اعتبار كون

---

١. شرح المنظومة (قسم المنطق)، ص ٢١-٢٢، و (قسم الحكمة)، ص ٩٧.
٢. مطارح الأنظار، ص ٢١٦، كفاية الأُصول، ص ٢٨٢-٢٨٣.
٣. شرح المنظومة (قسم المنطق)، ص ٩٧.
٤. تجريد الاعتقاد، ص ١٢٢.
٥. منهم: القوشجي في شرحه على التجريد، ص ٧٨، واللاهيجي في شوارق الالهام، ص ١٥١.
٦. كفاية الأُصول، ص ٢٨٣.

الماهيّة بشرط لا، وهو أجنبيّ عن اعتبار الماهيّة بشرط شيء كما هو ظاهر، وإن أراد منه أنّ الألفاظ وإن كانت موضوعة لنفس الماهيّات بما هي إلّا أنّ الواضع اشترط أن لا تستعمل هذه الألفاظ إلّا عند لحاظ تلك الماهيّات سارية في أفرادها، فهو واضح البطلان.

ولعلّ الذي أوقعه فيما ذهب إليه أنّه تخيّل أنّ الماهيّة السارية هي التي أُخذ السريان فيها قيد أو أنّ المقيّد بكلّ أمر وجودي يكون من قبيل الماهيّة بشرط شيء، مع غفلته عن أنّ الماهيّة السارية هي التي يكون السريان ثابتاً لها في حدّ ذاتها المعبّر عنها باللابشرط القسمي وبالكلّي الطبيعي، وعن أنّ الماهيّة بشرط شيء هي الماهيّة المقيّدة بخصوصيّة خاصّة من خصوصيّات أفراده، وأمّا المقيّد بما هو وصف ثابت لنفس الماهيّة فليس من الماهيّة بشرط شيء في شيء أصلاً.

والحاصل: إنّا مهما شككنا في شيء لا نشكّ في أنّ الإطلاق مساوق لأخذ الماهيّة على نحو يسري الحكم الثابت لها إلى جميع أفرادها، فيكون مفاد «أعتق رقبة» مثلاً بعد فرض تماميّة الإطلاق في الكلام مساوقاً لمفاد «أعتق أيّ رقبة» وهذا المعنى لا يتحقّق في فرض كون اللابشرط القسمي كلّيّاً عقليّاً. ولا يفرق في ذلك بين القول بكون الإطلاق مأخوذاً في المعنى الموضوع له، والقول بكونه مستفاداً من قرينة خارجيّة كمقدّمات الحكمة.

هذا مضافاً إلى أنّ كون اللابشرط القسمي كلّيّاً عقليّاً يستلزم تداخل اللابشرط القسمي والماهيّة المأخوذة بشرط لا، وذلك غير معقول.

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّه قد وقع النزاع في أنّ الإطلاق بالمعنى المزبور هل هو داخل في المعنى الموضوع له أو أنّه خارج عن حريم الوضع، ولا بدّ في استفادته من الكلام من وجود دالّ آخر عليه كمقدّمات الحكمة؟

وبعبارة أُخرى: لا إشكال في أنّ الموجب لسراية الحكم إلى جميع أفراد طبيعة

ما إنّما هو لحاظ تلك الطبيعة في مقام الحكم عليه على نحو الإطلاق وغير مقيّد بقيد خاصّ، أعني به لحاظها على نحو اللابشرط القسمي، وإنّما الإشكال في كون الإطلاق بهذا المعنى جزءاً من الموضوع له ليكون ما وضعت له أسماء الأجناس هي الماهيّات المأخوذة على نحو اللابشرط القسمي أو خارجاً عنه ومستفاداً من دالّ آخر كمقدمات الحكمة ليكون ما وضعت له أسماء الأجناس هي نفس الطبائع المعبّر عنها باللابشرط المقسمي، كما مرّت الإشارة إلى ذلك في الأمر الثاني.

والحقّ هو القول الثاني، وفاقاً لسلطان العلماء ومن تأخّر عنه -قدّس الله تعالى أسرارهم- وخلافاً لما نسب إلى المشهور قبله.

ويدلّ على المختار أنّا نرى وجداناً صحّة استعمال أسماء الأجناس في جميع الأقسام المنقسمة إليها الماهيّة باعتبار ما يطرأ عليها من الاعتبارات الثلاثة المتقدّمة بلا عناية في استعمالها في شيء منها، فكما يصحّ أن يقال: الإنسان ضاحك، كذلك يصحّ أن يقال: الإنسان نوع، والإنسان العالم خير من الإنسان الجاهل. فإذا كان استعمال اللفظ في الماهيّة المأخوذة بشرط شيء أو بشرط لا على نحو استعماله في الماهيّة المأخوذة بنحو اللابشرط القسمي في عدم الحاجة إلى إعمال عناية ورعاية علاقة، كشف ذلك بدليل الإنّ عن كون الموضوع له هي الجهة الجامعة بين جميع هذه الأقسام، أعني بها نفس الطبيعة المعبّر عنها باللابشرط المقسمي.

هذا، مضافاً إلى أنّا كما نحتاج أحياناً إلى إفادة كلّ قسم من الأقسام المزبورة للماهيّة، كذلك نحتاج إلى إفادة نفس الماهيّة التي هي جهة جامعة بين أقسامها، فالحكمة الداعية إلى وضع الألفاظ بإزاء معانيها تقتضي وضع لفظ ما بإزاء نفس الماهيّة، وإذ ليس في البين لفظ موضوع لها غير أسماء الأجناس لزم القول بوضعها لنفس الطبيعة الجامعة ليصحّ إفادة كلّ من المقسم وأقسامه بنفس تلك الألفاظ ولو

كان ذلك بنحو تعدّد الدالّ والمدلول فيما إذا تعلّق غرض المتكلّم بإفادة شيء من أقسامه، وبذلك يستغنى من تعدّد الوضع بتعدّد الأقسام.

وإذا ثبت أنّ اللفظ موضوع بإزاء نفس المقسم فلا بدّ في إثبات أنّ المتعلّق أو الموضوع في القضيّة أُريد به الماهيّة المعتبرة على نحو اللابشرط القسمي ليسري الحكم الثابت لذلك المتعلّق أو الموضوع إلى تمام أفراده ومصاديقه من دلالة قرينة أُخرى كمقدّمات الحكمة الكاشفة عن تعلّق إرادة المتكلّم بإثبات الحكم للطبيعة السارية إلى جميع أفرادها.

ولا يخفى أنّ مقدّمات الحكمة إنّما يحتاج إليها لنفي احتمال أن يراد بموضوع القضيّة الماهيّة المأخوذة بشرط شيء.

وأمّا احتمال أن يراد به الماهيّة المأخوذة بشرط لا فهو مندفع بنفس المحمول في القضيّة، فإنّ ما أُريد بلفظ الرقبة في قضيّة «أعتق رقبة» مثلاً بما أنّه موضوع لوجوب العتق يمتنع أن يكون مأخوذاً بشرط لا، فإنّ الماهيّة بهذا الاعتبار من الكلّيات العقليّة التي يمتنع صدقها على ما في الخارج، فلا يعقل تعلّق وجوب العتق ونحوه بها، فنفس تعلّق وجوب العتق -مثلاً- بطبيعة الرقبة كاشف عن عدم أخذها بشرط لا، كما أنّ المحمول في قضيّة: الإنسان نوع، مثلاً يكون بنفسه كاشفاً عن كون الموضوع فيها مأخوذاً بنحو الماهيّة بشرط لا.

ثمّ إنّه إذا تحقّق أنّ إثبات كون موضوع الحكم أو متعلّقه هي الماهيّة المطلقة -أعني بها اللابشرط القسمي- يحتاج إلى دلالة قرينة على ذلك، فاعلم أنّ القرينة ربّما تكون خاصّة بمورد مخصوص فلا كلام لنا فيها، لأنّ ذلك أمر يختلف باختلاف موارده وليس له ضابط كلّي، وربّما تكون القرينة عامّة تشترك فيها جميع موارد المحاورات العرفيّة، وهي التي لا بدّ لنا من التكلّم فيها في المقام.

[في بيان مقدّمات الحكمة]

فنقول: إنّ القرينة العامّة -التي تكشف عن إرادة الإطلاق- مؤلّفة من مقدّمات ثلاث، وهي المقدّمات المسمّاة بمقدّمات الحكمة.

[المقدّمة] الأولى: [كون المتعلّق أو الموضوع قابلاً للانقسام قبل الحكم]

أن يكون متعلّق الحكم أو موضوعه قابلاً للانقسام إلى قسمين مع قطع النّظر عن تعلّق الحكم به، إذ مع عدم قبوله للانقسام في مرتبة سابقة على الحكم -كانقسام الواجب إلى ما يقصد به امتثال أمره وما لا يقصد فيه ذلك وانقسام المكلّف إلى العالم والجاهل بالحكم- يستحيل فيه الإطلاق[1] كما يستحيل فيه التقييد على ما أوضحنا بيان ذلك فيما تقدّم.

[المقدّمة] الثانية: [كون المتكلّم في مقام البيان]

أن يكون المتكلّم في مقام البيان من الجهة التي نحاول التمسّك بإطلاق كلامه في مقام الإثبات لكشف الإطلاق من تلك الجهة في مقام الثبوت، ضرورة أنّه مع عدم كونه في مقام البيان أصلاً -كما إذا كان في مقام التشريع فقط- أو كان في مقام بيان حكم آخر كما في قوله تعالى: ﴿فكلوا ممّا أمسكن﴾[2] الوارد في مقام بيان عدم كون ما افترسه الكلب المعلّم باصطياده ميتة، لا يمكن التمسّك بالإطلاق قطعاً،

---

١. استحالة التقييد وإن كانت لا يستلزم استحالة الإطلاق كما أشرنا إليه آنفاً إلّا أنّه يعتبر في صحّة التمسّك بالإطلاق في مقام الإثبات من أن يكون التقييد بلحاظ ذلك المقام أمراً ممكناً ليكون تركه الاختياري كاشفاً عن أن القيد المحتمل دخله في متعلّق الحكم أو موضوعه غير دخيل فيه واقعاً، وقد مرّ الكلام في ذلك في بحث التعبّدي والتوصّلي، فراجع. [المقرّر دام ظلّه]

٢. المائدة: ٤.

بداهة أنّ كون المولى في مقام التشريع يكون قرينة على أنّه ليس في مقام بيان تمام مراده، فكيف يمكن أن يتمسّك في إثبات مرامه بإطلاق كلامه!؟

وأمّا إذا كان المتكلّم في مقام بيان حكم اخر فلا يكون هناك دليل على كونه في مقام البيان من الجهة التي نريد أن نتمسّك بالإطلاق لإثباتها، كإثبات طهارة موضع الإمساك من الصيد بإطلاق الكلام وعدم تقييد جواز الأكل بغسل ذلك الموضع.

فإن قلت: إنّ بناء العقلاء إنّما هو على حمل كلام المتكلّم على أنّه في مقام البيان عند الشكّ فيه، إذ على ذلك يدور التمسّك بالإطلاقات في المحاورات العرفيّة، ضرورة أنّه قلّما يتّفق مورد يحرز فيه كون المولى في مقام البيان مع قطع النّظر عن هذا الأصل العقلائي. وعليه فتكون الجهة التي نشكّ في كون المتكلّم في مقام البيان من تلك الجهة مع إحرازكونه في مقام بيان حكم آخر من موارد الأصل العقلائي، فيثبت بذلك كونه في مقام البيان من كلتا الجهتين، فيصحّ التمسّك بالإطلاق بلحاظ كلّ منهما.

قلت: بناء العقلاء وإن استقرّ على ذلك إلّا أنّه يختصّ بما إذا احتمل كون المتكلّم في مقام الإهمال والإجمال وعدم كونه في مقام البيان أصلاً، كما إذا دار الأمر بين كون المولى في مقام البيان، أو كونه في مقام التشريع فقط. وأمّا إذا كان المولى في مقام بيان حكم آخر فليس من العقلاء بناء على كونه في مقام البيان في غير ما ثبت كونه في مقام بيانه، لأنّ كونه في مقام بيان حكم ما يكفي في كونه فائدة لكلامه ومخرجاً له عن الإهمال، فيحتاج إثبات أنّه في مقام بيان حكم آخر غير هذا الحكم المعلوم كونه في مقام بيانه إلى دليل مفقود في المقام على الفرض.

[المقدّمة] الثالثة: [كون الكلام خالياً عن القيد المتّصل والمنفصل]

الثالثة: أن لا يأتي المتكلّم في كلامه ما يدلّ على اعتبار خصوصيّة وجوديّة أو

عدميّة في متعلّق حكمه أو موضوعه لا متّصلاً بكلامه ولا منفصلاً عنه، ضرورة أنّه مع الإتيان بالقرينة المتّصلة لا ينعقد ظهور للكلام من أوّل الأمر إلّا في الماهيّة المأخوذة بشرط شيء، ومع الإتيان بالقرينة المنفصلة لا ينعقد الظهور التصديقي الكاشف عن مراد المتكلّم، وقد بيّنّا سابقاً أنّ مراتب الدلالة ثلاث:

الأُولى: الدلالة التصوّريّة الناشئة من سماع اللفظ عند العالم بالوضع.

الثانية: الدلالة التصديقيّة، أعني بها انعقاد الظهور فيما قاله المتكلّم بحيث يكون قابلاً للنقل بالمعنى. وهذه الدلالة تتوقّف على عدم وجود القرينة المتّصلة، ولا يضرّ بها وجود القرينة المنفصلة.

الثالثة: الدلالة التصديقيّة الكاشفة عن مراد المتكلّم واقعاً. وهذه الدلالة تتوقّف على عدم وجود القرينة مطلقاً سواء كانت متّصلة أم كانت منفصلة، وعلى ذلك يبتني لزوم الفحص عن المقيّدات والمخصّصات المنفصلة فيما إذا كان دأب المولى [فيه] جارياً على إفادة مرامه بقرائن منفصلة. ويلحاظ هذه المرتبة من الدلالة بنينا في محلّه على كون المقيّد والمخصّص المنفصلين واردين على أصالتي العموم والإطلاق، وإلّا فبلحاظ المرتبة الثانية من الدلالة يكونان حاكمين عليهما على ما يأتي بيان ذلك في بحث التعادل والتراجيح إن شاء الله تعالى.

وإذا تمّت هذه المقدّمات الثلاثة فبطريق «الإنّ» يستكشف تعلّق الإرادة بالمطلق وعدم تقيّد المراد الواقعي بخصوصيّة خاصّة، فعدم التقييد في عالم الإثبات يكون دليلاً على عدم التقييد في عالم الثبوت.

وأمّا ما جعله بعض المحقّقين من مقدّمات التمسّك بالإطلاق -وهو أنّ تعيّن بعض الأفراد دون بعضها الآخر بلا مرجّح، وكون الحكم ثابتاً لبعض الأفراد من دون تعيّنه عند المكلّف إغراء بالجهل- فهو ممّا لا يحتاج إليه في المقام بعد ما عرفت من أنّ

عدم التقييد في مقام الإثبات يكشف عن عدم التقييد في مقام الثبوت بنحو «الإنّ».

وأمّا ما جعله المحقّق صاحب ***الكفاية*** ﷺ من المقدّمات وهو أن لا يكون هناك قدر متيقّن في مقام التخاطب وإن كان هناك قدر متيقّن من الخارج[1] فالحقّ أنّه ليس من المقدّمات وأنّ وجود القدر المتيقّن مطلقاً لا يضرّ بالتمسّك بالإطلاق.

توضيح ذلك: إنّك قد عرفت أنّ المراد من كون المتكلّم في مقام البيان هو كونه في مقام بيان ما تعلّقت به إرادته واقعاً، وعليه فالمتكلّم الحكيم الملتفت لا بدّ له من إلقاء كلامه على طبق مرامه إطلاقاً وتقييداً، فإذا كانت إرادته مختصّة بقسم خاصّ من المطلق المذكور في كلامه لزمه أن ينصب عليه قرينة متّصلة أو منفصلة، ومجرّد اليقين بدخول ذلك القسم في موضوع حكمه أو في متعلّقه لا يصلح لأن يكون قرينة على اختصاص الحكم به. فإذا علم كون بعض أفراد المطلق الذي تعلّق به الأمر مجزئاً في مقام الامتثال لم يكن ذلك قرينة على اختصاص الأمر به لئلّا يجوز الإتيان بغيره من أفراد الطبيعة المأمور بها في مقام الامتثال.

وعليه فإذا كان المتكلّم في مقام البيان ولم يأت بما يكشف عن اختصاص إرادته بقسم خاصّ كشف ذلك كشفاً إنيّاً عن عدم اختصاص إرادته بذلك القسم، سواء كان هناك قدر متيقّن في مقام التخاطب أم لم يكن، كيف ولو كان وجود القدر المتيقّن في مقام التخاطب مضرّاً بالتمسّك بالإطلاق لما جاز التمسّك بالمطلقات في غير موارد ورودها، إذ المورد من أظهر موارد وجود القدر المتيقّن في مقام التخاطب. والمحقّق المزبور ﷺ وإنّ التزم بذلك في بعض الموارد فلم يأخذ بإطلاق المطلق فيه في غير مورد وروده إلّا أنّه لم يلتزم به في جميع الموارد، بل تمسّك في كثير منها بالإطلاق في غير موارد ورودها.

---

١. كفاية الأُصول، ص ٢٨٧.

هذا مع أنّ وجود القدر المتيقّن في مقام التخاطب وجواز الامتثال به يقيناً لو كان مانعاً من جواز التمسّك بالإطلاق لكان وجود القدر المتيقّن من الخارج أيضاً كذلك، ضرورة أنّ كون شيء قدراً متيقّناً في مقام التخاطب لا خصوصيّة له توجب اختصاصه بالمنع من التمسّك بالإطلاق، فلو كان ذلك مانعاً لكان منعه بملاك كونه قدراً متيقّناً في ثبوت الحكم له، فيلزم القول بكون وجود القدر المتيقّن -ولو كان من الخارج- مانعاً من الأخذ بالإطلاق، وعليه فلا يبقى مورد للتمسّك بالإطلاق إلّا نادراً.

ومن جميع ذلك يظهر أنّ الأمر كما ذكرناه -ولو بنينا على أنّ المراد من كون المتكلّم في مقام البيان هو كونه في مقام بيان ضرب القانون والقاعدة كما هو مختاره- بداهة أنّ اليقين بكون قسم خاصّ مشمولاً لحكم القاعدة لا يوجب انحصار القاعدة به، فإذا كان المتكلّم في مقام بيان الكبرى الكلّيّة ومع ذلك سكت عن بيان قيد خاصّ ولم ينبّه عليه كشف ذلك بطريق الإنّ عن عدم دخل ذلك القيد في الكبرى الكلّيّة واقعاً، سواء في ذلك وجود القدر المتيقّن في مقام التخاطب أو من الخارج وعدمه.

نعم، لو كان المراد من كون المتكلّم في مقام البيان هو كونه في مقام إفهام المخاطب بكلامه شيئاً ما بحيث لا يبقى متحيّراً في مقام المحاورة بالكلّيّة لكان وجود القدر المتيقّن على إطلاقه مانعاً من التمسّك بالإطلاق، ضرورة أنّه مع وجود القدر المتيقّن -ولو كان ذلك من الخارج- يستفيد المخاطب من كلام المتكلّم شيئاً ما، ويخرج بذلك عن التحيّر لا محالة، فلا يمكن التمسّك بالإطلاق حينئذ، لكنّه أيضاً لا يلتزم بكون المراد من مقام البيان هو ذلك.

[في التنبيه على أُمورٍ]

وينبغي التنبيه في المقام على أُمور:

[الأمر الأوّل: في مانعيّة بعض أقسام الانصراف عن التمسّك بالإطلاق دون كلّها]

أنّ الانصراف وإن كان مانعاً من جواز التمسّك بالإطلاق إلّا أنّه يختصّ ببعض أقسام الانصراف ولا يعمّ جميعها.

توضيح ذلك: أنّ الانصراف قد ينشأ من غلبة الوجود في الخارج، كانصراف لفظ «الماء» في بغداد إلى ماء الدجلة، وفي مكان آخر إلى غيره. ويسمّى هذا الانصراف بدوياً يزول بأدنى التفات، وهذا لم يتوهّم كونه مانعاً من التمسّك بالإطلاق.

وقد ينشأ من التشكيك في الماهيّة في متفاهم العرف، وهذا يكون على قسمين، فإنّ التشكيك تارة يكون بحيث يرى العرف بعض المصاديق خارجاً عن كونه فرداً لما يفهم من اللفظ، فينصرف اللفظ عنه لا محالة، كانصراف لفظ «ما لا يؤكل لحمه» عن الإنسان. وأُخرى يكون بحيث يشكّ العرف في كون فرد مصداقاً لمفهوم اللفظ عند إطلاقه، فينصرف اللفظ إلى غيره كانصراف لفظ «الماء» إلى غير ماء الزاج والكبريت.

أمّا القسم الأوّل فلا ريب في أنّ اللفظ المطلق فيه يكون من قبيل الكلام المحفوف بالقرينة المتّصلة، فلا ينعقد له ظهور إلّا في غير ما ينصرف عنه اللفظ.

وأمّا القسم الثاني فالانصراف فيه وإن لم يوجب ظهور المطلق في إرادة خصوص ما ينصرف إليه إلّا أنّ المطلق مع هذا الانصراف يكون في حكم الكلام المحفوف بما يصلح لكونه قرينة، فلا ينعقد له ظهور في الإطلاق، فالانصراف الناشئ عن التشكيك في الماهيّة يمنع من انعقاد الظهور في الإطلاق على كلّ حال.

وأمّا تقسيم الانصراف في كلام بعض المحقّقين إلى ما يزيد على عشرة أقسام فلا فائدة تترتّب عليه، وإنّما المهمّ منها هو ما ذكرناه.

[الأمر] الثاني: [في بيان الأمرين اللذين يفترق المطلق عن العامّ فيهما]

أنّ استفادة الكبرى الكلّيّة من العامّ وإن كانت تتوقف[1] على إجراء مقدّمات الحكمة في متعلّق العموم -كما أشرنا إليه مراراً- إلّا أنّ المطلق يفترق عن العامّ بأمرين:

الأوّل: أنّ كون المتكلّم في مقام البيان في موارد التمسّك بالإطلاق لا بدّ من أن يحرز من الخارج ولو كان ذلك من جهة بناء العقلاء على ذلك، وهذا بخلاف موارد التمسّك بالعموم، فإنّ أداة العموم بنفسها متكفّلة بإفادة كون المتكلّم في مقام البيان، ضرورة أنّه لا معنى لكونه في مقام الإهمال والإجمال ومع ذلك يلقي كلامه على نحو العموم والاستيعاب. وعليه فلا يتوقّف إحرازكونه في مقام البيان على دليل خارجي.

الثاني: إنّ سراية الحكم إلى جميع أفراد المطلق إنّما تكون لأجل تساوي أفراد الطبيعة في صدقها عليها، وأمّا سراية الحكم إلى جميع أفراد العامّ فهي مستفادة من أداة العموم بالدلالة اللفظيّة، وقد بيّنّا سابقاً تعيّن هذا هو السرّ في تقديم العامّ على المطلق في مورد تعارضهما، مع أنّ كلّاً منهما يحتاج إلى إجراء مقدّمات الحكمة في استفادة الكبرى الكلّيّة منه.

[الأمر] الثالث: [في أنّ التقييد من جهة لا يكشف عن كون المتكلّم في مقام الإهمال والإجمال فيؤخذ بإطلاق كلامه من الجهات الأُخر]

أنّ كلّ مطلق يمكن تقسيمه بتقسيمات عديدة باعتبار ما يلحقه من

---

١. قد مرّ الكلام في عدم توقّف استفادة الكبرى الكلّيّة من العامّ على جريان مقدّمات الحكمة، وأنّه هو السرّ في تقديم العامّ على المطلق في مقام المعارضة، فراجع. [المقرّر عفي عنه]

الخصوصيّات الوجوديّة والعدميّة، مثلاً يقسّم «الإنسان» إلى بالغ وغيربالغ، وإلى عالم وغيرعالم، وهكذا فتقييد المطلق بدليل منفصل ورفع اليد عن إطلاقه بلحاظ بعض تقسيماته لا يوجب رفع اليد عن الإطلاق في غيره من التقسيمات، إذ غاية ما يترتّب على دليل التقييد بقيد مّا هوكون ذلك القيد دخيلاً في مراد المولى وجزءً منه قد أخّربيانه لمصلحة فيه، ولا يستكشف به عدم كون المولى في مقام البيان بالإضافة إلى عدم دخل القيود الأُخرفي مراده، لعدم الملازمة بين تأخيربيان قيد ما وعدم كون المتكلّم في مقام البيان من الجهات الأُخرى، فلوشكّ في دخل شيء من تلك القيود في مراده مع عدم دليل عليه لا متّصلاً ولا منفصلاً لكان إطلاق كلام المولى رافعاً له.

نعم، إذا بلغ التقييد إلى حدّ يستلزم القبح والاستهجان في فرض كون المتكلّم في مقام البيان كشف ذلك عن عدم كونه في مقام البيان من أوّل الأمر، فلا يمكن التمسّك بإطلاق كلامه مطلقاً، لكن أين ذلك من العثورعلى تقييد أو تقييدين؟

فصل: [في أنّ التقييد هل يستلزم مجازيّة المطلق أم لا؟]

اختلفوا في استلزام التقييد كون المطلق مجازاً على أقوال، ثالثها: القول بالاستلزام في موارد التقييد بالمنفصل دون المتّصل.

ولا يخفى أنّ محلّ الكلام في المقام إنّما هو التقييد في المعاني الإفراديّة في غير الأعلام الشخصيّة، إذ لم يتوهّم أحد تعيّن الإطلاق في الأعلام الشخصيّة مأخوذ في المعنى الموضوع له ليوجب تقييدها استعمال اللفظ في غير ما وضع له فيكون مجازاً.

وأمّا التقييد في المفاهيم التركيبيّة فاستلزامه لكون المطلق مجازاً يتوقّف على القول بثبوت الوضع للمركّبات وكون الإطلاق مأخوذاً فيها في المعنى الموضوع له، وقد عرفت في محلّه أنّه لا وضع للمركّبات، فلا يبقى مجال لتوهّم أخذ الإطلاق فيها في المعنى الموضوع له.

وكيف كان فالحقّ في المقام أنّ تقييد المطلق لا يستلزم كونه مجازاً، سواء في ذلك التقييد بالمتّصل والتقييد بالمنفصل، وفاقاً للمحقّق سلطان العلماء ومن تأخّر عنه، قدّس الله تعالى أسرارهم.

والسرّ فيه ما عرفت من تعيّن أسماء الأجناس إنّما وضعت لنفس المفاهيم -أعني بها اللابشرط المقسمي- وأنّ الإطلاق إنّما يستفاد من مقدّمات الحكمة عند التجرّد عن القيد، فما تستعمل فيه الألفاظ في حالتي الإطلاق والتقييد شيء واحد، ولا بدّ في استفادة كلّ من الإطلاق والتقييد من دالّ آخر، فكما تعيّن استفاده التقييد من الكلام تتوقّف على وجود ما يدلّ عليه كذلك استفادة الإطلاق تتوقّف على وجود ما يدلّ عليه. غاية الأمر أنّ الدالّ على الإطلاق يكون غالباً هو سكوت المتكلّم في مقام البيان وتجرّد كلامه عن ذكر القيد، وهذا لا يكون فارقاً بينهما وكاشفاً عن أخذ الإطلاق في المعنى الموضوع له، كما هو واضح. وقد ذكرنا في بحث عدم استلزام التخصيص لكون العامّ مجازاً ما ينفعك في المقام فراجع.

ثمّ إنّه لو بنينا على أخذ الإطلاق في المعنى الموضوع له بحيث كان مفهوم لفظ «رقبة» مثلاً مساوقا لمفهوم «أيّ رقبة» لكان اللازم هو الالتزام بكون المطلق عند تقييده مجازاً ولوكان التقييد بمتّصل، بداهة أنّ التقييد ينافي الإطلاق والسريان، فلابدّ من أن يجرّد اللفظ حين تقييده عن خصوصيّة الإطلاق المأخوذة في مفهومه، فيكون حينئذ مستعملاً في غير ما وضع له.

ومن هنا يظهر أنّه لا يفترق التقييد بالمتّصل عن التقييد بالمنفصل، سواء قلنا بما هو الصحيح من عدم كون الإطلاق مأخوذاً في المعنى الموضوع له أم قلنا بما نسب إلى المشهور من كونه مأخوذاً فيه، لما عرفت من أنّه على المختار لا يستلزم تقييد المطلق كونه مجازاً ولوكان التقييد بمنفصل، وأمّا على القول بأخذ الإطلاق في المعنى الموضوع له فلا مناص من الالتزام باستلزام التقييد لكون المطلق مجازاً ولو كان التقييد بمتّصل. فالتفصيل في المقام بين التقييد بالمتّصل والتقييد بالمنفصل لا وجه له أصلاً.

فصل: [في حمل المطلق على المقيّد، وشرطه]

إذا ورد مطلق ومقيّد متنافيان -سواء توافقا في الإيجاب والسلب أم تخالفا في ذلك- فهل القاعدة تقتضي حمل المطلق على المقيّد؟ فيه خلاف، والحق هو التفصيل.

وقبل الخوض في بيان المقصود ينبغي التنبيه على أمر، وهو: أنّه لا إشكال في أنّ كلّ أمر ونهي في نفسه ظاهر في كونه نفسيّاً إلّا أنّه يختصّ بما إذا لم يكن متعلّق الأمر أو النهي حصّة خاصّة من مركّب اعتباري جعله المولى متعلّقاً لحكمه التكليفي أو الوضعي، أو خصوصيّة من خصوصيّات ذلك المركّب. وأمّا فيما إذا كان متعلّق الأمر أو النهي [فيه] شيئاً من هذين الأمرين، فلا يكون الأمر إلّا ظاهراً في الإرشاد إلى كون الخصوصيّة المتعلّق بها الأمر أو المأخوذة في متعلّق الأمر شرطاً للمأمور به أو لحكم وضعي ثابت في مورده، كما لا يكون النهي إلّا ظاهراً في الإرشاد إلى كون تلك الخصوصيّة مانعة من تحقّق المأمور به أو عن حكم وضعي ثابت في مورده، فلا يستفاد من الأمر بالصلاة إلى القبلة أو الأمر باستشهاد شاهدين عدلين عند الإطلاق إلّا كون استقبال القبلة شرطاً في صحّة الصلاة

وكون الاستشهاد المزبور شرطاً للحكم بوقوع الطلاق، كما لا يستفاد من النهي عن الصلاة في غير المأكول من الحيوان أو النهي عن بيع الغرر إلّا كون وقوع الصلاة فيما لا يؤكل لحمه مانعاً من صحّتها ولزوم الغرر مانعاً من صحّة البيع، وهذا كلّه ممّا لا إشكال فيه.

إنّما الإشكال في أنّ تعلّق الأمر أو النهي بحصّة خاصّة من المطلق أو بخصوصيّة من خصوصيّاته يوجب تقييد المطلق بدعوى أنّهما يكونان ظاهرين أيضاً في الإرشاد إلى الشرطيّة أو المانعيّة، أو أنّه لا يوجب تقييد المطلق بدعوى تعيّن ظهور الأمر أو النهي في الإرشاد إلى الشرطيّة أو المانعيّة يختصّ بموارد كون المأمور به أو المنهيّ عنه حصّة من المركّب أو خصوصيّة من خصوصيّاته فلا موجب لرفع اليد في غيرها من ظهور كلّ من الأمر والنهي في كونه نفسيّاً؟

وقد ذهب إلى كلّ من الوجهين قبيل.

[الكلام في مقامين]

ولا بدّ لنا في تحقيق الحال في المقام من التكلّم في مقامين:

الأوّل: فيما إذا كان المطلق [فيه] بدليّاً.

والثاني: فيما إذا كان [فيه] شموليّاً.

[المقام الأوّل: في أنّ المطلق يحمل على المقيّد إذا كان بدليّاً]

أمّا المقام الأوّل: فالحقّ فيه وجوب حمل المطلق على المقيّد -ولو لم يكن ظهور دليل المقيّد في التقييد في نفسه أقوى من ظهور المطلق في الإطلاق- من دون فرق بين كونهما متوافقين في الإيجاب أو السلب وكونهما متخالفين في ذلك.

وتوضيح ذلك: إنّما يتمّ برسم مقدّمات:

الأُولى: في بيان أنّ ظهور القرينة في الكلام يتقدّم على ظهور ذي القرينة ولو كان ظهور ذي القرينة أقوى من ظهور القرينة في حدّ أنفسهما.

والسرّ في ذلك هو: أنّ الشكّ في إرادة ما يكون ذو القرينة ظاهراً فيه وعدمها يكون مسبّباً عن الشكّ في إرادة ما يكون القرينة ظاهرة فيه وعدمها، بداهة أنّ الأخذ بظاهر القرينة يوجب رفع الشكّ فيما أُريد بذي القرينة ولزوم حمله على غير ما يكون ظاهراً فيه لولا القرينة، فإنّ مؤدّى القرينة بنفسها هو عدم إرادة ما يكون ذو القرينة ظاهراً فيه لولا القرينة. وهذا بخلاف الأخذ بظاهر ذي القرينة، فإنّه لا يوجب رفع اليد عن ظاهر القرينة إلّا بالملازمة العقليّة، والأصل المثبت في مداليل الألفاظ وإن كان حجّة إلّا أنّ إثباته للوازم المدلول يتفرّع على جريانه في نفسه لإثبات نفس مورده، كما مرّت الإشارة إلى ذلك فيما تقدّم، وحيث لا يجري الأصل لإثبات نفس مورده يمتنع إثبات لوازم مورده به، والمقام من هذا القبيل، لأنّ أصالة الظهور في طرف ذي القرينة لا تجري لإثبات ما أُريد به فكيف يثبت بها لوازمه!؟

بيان ذلك: تعيّن جريان أصالة الظهور في طرف ذي القرينة يتوقّف على عدم جريان أصالة الظهور في ناحية القرينة، لأنّ جريانها في ناحيتها يكون رافعاً للشكّ في ناحيته، فلو توقّف عدم جريانها في ناحيتها على جريانها في ناحيته، لزم الدور.

وهذا هو السرّ في تقديم الأصل الحاكم على الأصل المحكوم في جميع الموارد ولو بنينا على حجّيّة الأُصول المثبتة، ولأجل ذلك يتقدّم ظهور كلمة «يرمي» في قولنا: رأيت أسداً يرمي، في رمي النبل مع كونه ظهوراً انصرافيّاً على ظهور لفظ «أسد» في الحيوان المفترس مع أنّه ظهور مستند إلى الوضع، والظهور الوضعي في حدّ ذاته أقوى من الظهور الإطلاقي.

ولا فرق فيما ذكرناه بين القرينة المتّصلة والمنفصلة.

نعم، بينهما فرق من جهة أُخرى، وهي: أنّ القرينة المتّصلة توجب عدم انعقاد الظهور التصديقي في ناحية ذي القرينة من أوّل الأمر، بخلاف القرينة المنفصلة، فإنّها لا تكون مانعة إلّا عن الظهور التصديقي الكاشف عن المراد الواقعي، وقد مرّ بيان ذلك عن قريب، فراجع.

الثانية: تعيّن تعيّن كون جزء من الكلام قرينة على جزئه الآخر وإن لم يكن له ميزان كلّي تتميّز به القرينة عن ذي القرينة لئلّا يبقى مورد للشكّ أصلاً إلّا أنّ الظاهر أنّه لا إشكال في أنّ كلّ ما يكون فضلة في الكلام -كالوصف ونحوه- يكون قرينة على ما يكون عمدة فيه فإنّ الظاهر أنّ الفضلة في الكلام إنّما يؤتى بها لأجل الكشف عن تمام المراد، فتكون هي قرينة على غيرها. ولا يبعد أن يكون الفعل المبدوء به الكلام في الجملة الفعليّة قرينة على الجزءين الآخرين من الفاعل والمفعول به، كما في «لا تضرب أحداً» فإنّ ظهور الضرب في خصوص المؤلم يكون قرينة على تخصيص مدلول لفظ «الأحد» بالأحياء.

هذا في المتّصل، وأمّا المنفصل فالميزان فيه لتشخيص كون شيء قرينة على غيره هو فرضه متّصلاً به في كلام واحد، فإن كانت في هذا الفرض قرينة صارفة لظهور ما فرض اتّصاله به ومبيّنة للمراد منه كانت قرينة له في فرض انفصاله عنه أيضاً، وأمّا إذا لم يكن كذلك بل كان ظهور كلّ منهما في نفسه منافياً لظهور الآخر ومانعاً من انعقاده بالفعل كشف ذلك عن تعارضهما، وعدم كون أحدهما بخصوصه قرينة على الآخر.

الثالثة: تعيّن حمل المطلق على المقيّد يتوقّف على ثبوت التنافي بين الدليلين كما أشرنا إليه، والتنافي بين الدليلين يتوقّف على وحدة التكليف المتكفّل بإثباته كلّ من الدليل المطلق والدليل المقيّد، وهي متوقّفة على ثلاثة أُمور.

الأوّل: أن يكون الحكم في كلّ من المطلق والمقيّد مرسلاً أو معلّقاً على شيء واحد، بداهة أنّه إذا كان الحكم في المطلق معلّقاً على شيء وفي المقيّد معلّقاً على شيء آخر كما إذا قال المولى: إن ظاهرت فأعتق رقبة وإن أفطرت فأعتق رقبة مؤمنة، فلا موجب لحمل أحدهما على الآخر أصلاً، وأمّا إذا كان الحكم في أحدهما معلّقاً وفي الآخر مرسلاً غير معلّق، كما إذا ورد في أحد الدليلين: إن ظاهرت فأعتق رقبة، وورد في الآخر منهما: أعتق رقبة مؤمنة، ففي حمل المطلق فيه على المقيّد [وعدمه] خلاف.

والحقّ هو الثاني، لأنّ حمل إطلاق متعلّق التكليف في أحد الدليلين على ما هو المقيّد في الدليل الآخر يتوقّف على ثبوت التنافي بينهما، المتوقّف على وحدة التكليف الناشئة من حمل إطلاق الوجوب في أحدهما على المقيّد في الآخر، بأن يقيّد إطلاق وجوب عتق الرقبة المؤمنة في مفروض المثالين بتحقّق الظهار المأخوذ قيداً للوجوب في الدليل الآخر. ومن الواضح تعيّن الحمل المزبور -أعني به حمل إطلاق أحد الوجوبين على مقيّدهما- يتوقّف على ثبوت التنافي بينهما المتوقّف على وحدة متعلّقيهما الناشئة من حمل إطلاق أحد المتعلّقين على مقيّدهما، فيتوقّف الحمل في كلّ من الطرفين على الحمل في الطرف الآخر، وهو مستلزم للدور.

وبالجملة، إذا كان متعلّق كلّ من التكليفين متّحداً مع متعلّق الآخر لزم حمل المطلق منهما على مقيّدهما، لثبوت التنافي بينهما، كما أنّه إذا كان كلّ من التكليفين مطلقاً أو مقيّداً بما قيّد به الآخر لزم حمل إطلاق متعلّق أحدهما على ما هو المقيّد منهما، لثبوت التنافي بينهما أيضاً.

وأمّا إذا كان متعلّق أحد الحكمين مغايراً لمتعلّق الحكم الآخر بالإطلاق والتقييد ومع ذلك كان نفس أحد الحكمين مطلقاً والآخر مشروطاً، فلا موجب لحمل المطلق

على المقيّد في شيء من ناحية الحكم ومتعلقه إلّا على وجه دوري، وعليه فيثبت في أمثال ذلك تكليفان مستقلّان، أحدهما مطلق والآخر مشروط وقد تعلّق أحدهما بالمطلق والآخر بالمشروط.

فإن قلت: إذا قطعنا النظر عن متعلّق كلّ من الحكمين فبما تعيّن أحدهما مشروط والآخر مطلق لا بدّ من حمل مطلقهما على المقيّد، فيثبت بذلك وحدة التكليف المقتضية لحمل المطلق على المقيّد في ناحية المتعلّق.

وبعبارة أُخرى: إنّ إطلاق الحكم في أحد الدليلين وإن كان كاشفاً عن عدم اشتراط الحكم المجعول من قبل المولى بما هو شرط للحكم في الدليل الآخر إلّا أنّ تقييده به في ذلك الدليل كاشف عن اشتراطه به، وبما أنّ دليل التقييد أقوى من دليل الإطلاق يتقدّم عليه فيوجب رفع اليد عن الإطلاق، فتكون النتيجة هو اشتراط الحكم المجعول من قبل المولى بالشرط المزبور. وبما أنّ متعلّق ذلك الحكم مطلق في أحد الدليلين ومقيّد في الآخر لا بدّ من حمل المطلق على المقيّد.

قلت: تقييد حكم خاصّ بقيد في أحد الدليلين إنّما يقتضي انتفاء ذلك الحكم الخاصّ المتشخّص بموضوعه ومتعلّقه عند انتفاء قيده في الخارج، وأمّا الحكم الآخر الثابت في غير ذلك الدليل لموضوع غير الموضوع الأوّل أو لمتعلّق غير المتعلّق الأوّل فلا يكون تقييد الحكم الأوّل بقيد مستلزماً لارتفاعه عند ارتفاع ذلك القيد في الخارج، وعليه فلا موجب لتقييد الحكم الثاني ليترتّب عليه حمل المطلق على المقيّد في ناحية المتعلّق.

نعم، إذا ثبت من الخارج وحدة المتعلّقين لزم حمل المطلق من الحكمين على مقيّدهما، كما أنّه إذا ثبتت وحدة الحكمين لزم حمل المطلق من المتعلّقين على المقيّد منهما، وأمّا مع عدم إحراز ذلك فلا موجب لحمل المطلق على المقيّد في شيء منهما.

والحاصل: أنّ حمل المطلق على المقيّد يتوقّف على إحراز وحدة التكليف، فمع عدم إحرازها -لاحتمال كون التكليف الصادر من المولى متعدّداً خصوصاً فيما إذا كان ظاهر كلام المولى [فيه] هو ذلك- كيف يمكن حمل المطلق من التكليفين على المقيّد منهما ليحرز به موضوع جواز حمل المطلق من المتعلّقين على المقيّد منهما!؟

الأمر الثاني: أن يكون كلّ من[1] التكليفين إلزامياً، وإلاّ لم يكن موجب لرفع اليد عن إطلاق المطلق بحمله على المقيّد منهما.

والوجه في ذلك هو أنّه إذا كان الحكم المتعلّق بالمقيّد غير إلزامي جاز مخالفته، فلا يكون منافاة حينئذ بينه وبين إطلاق متعلّق الحكم الآخر المستلزم لجواز تطبيقه على كلّ فرد أراد المكلّف تطبيقه عليه في الخارج. ومن الواضح أنّه مع عدم المنافاة بينهما لا موجب لرفع اليد عن الإطلاق بحمله على المقيّد، ولا فرق في ذلك بين كون الدليل المطلق مثبتاً لحكم إلزامي وعدمه، ضرورة أنّ المنافاة إنّما ترتفع بعدم

---

١. لا يذهب عليك أنّه لا يعتبر في حمل المطلق على المقيّد إلّا كون خصوص الدليل المقيّد إلزامياً، وأمّا كون الدليل المطلق إلزامياً فلا ملزم له أصلاً.

بيان ذلك: أنّه إذا تعلّق أمر استحبابي بمطلق في دليل وتعلّق أمر إلزامي بمقيّد في دليل آخر فلا بدّ من رفع اليد عن إطلاق الدليل المطلق وحمله على ما لا ينافي الدليل المقيّد، سواء في ذلك كون الإلزام المتعلّق بالمقيّد إرشادياً مسوقاً لبيان شرطيّة القيد المأخوذ في متعلّقه للمطلوب الاستحبابي وكونه مولوياً مسوقاً لبيان وجوب المقيّد في نفسه.

مثال الأوّل: الأمر المتعلّق بالإقامة حال الطهارة، فإنّه بعد فرض كونه مسوقاً لبيان شرطيّة الطهارة في المطلوب الاستحبابي لا يبقى مجال لتوهّم صحّة التمسّك بإطلاق ما دلّ على استحباب الإقامة من غير تقييد لها بكونها حال الطهارة من الحدث، فلا مناص من الالتزام بكون نتيجة الأمرين هو انحصار الطلب الاستحبابي بالإقامة حال الطهارة وعدم كونها حال الحدث مطلوبة للمولى.

ومثال الثاني: الأمر المتعلّق بصلاة الصبح مثلاً، فإنّه لا محالة يوجب تقييد الأمر الاستحبابي المتعلّق بذات الصلاة في قوله ﷺ: الصلاة خير موضوع من شاء استقلّ ومن شاء استكثر، بغير متعلّقه، لأنّ الواجب يمتنع كونه مصداقاً للمستحبّ بالضرورة، فالميزان في لزوم حمل المطلق على المقيّد إنّما هو كون الدليل المقيّد إلزامياً، سواء كان الدليل المطلق مع ذلك إلزامياً أم لم يكن. [المقرّر ﷺ]

الإلزام بالمقيّد وبالترخيص في ترك امتثال الحكم المتعلّق به، فلا يكون هناك مانع من التمسّك بإطلاق متعلّق الحكم الآخر سواء كان إلزامياً أم كان غير إلزامي.

وبذلك يظهر سرّ ما ذهب إليه المشهور من عدم حمل إطلاقات المستحبّات على مقيّداتها.

نعم، لو كان المطلق في باب المستحبّات ناظراً إلى إثبات درجة خاصّة من الطلب وكان الدليل المقيّد ناظراً إلى إثبات تلك الدرجة بعينها، لتحقّقت المنافاة بينهما الموجبة لحمل المطلق على المقيّد، ولكنّه فرض نادر يكاد أن يلحق بالمعدوم.

الأمر الثالث: أن يكون متعلّق كلّ من الخطابين صرف الوجود الذي ينطبق قهراً على أوّل وجود ناقض للعدم، إذ بذلك تتحقّق المنافاة بين الدليلين، لأنّ إطلاق متعلّق الحكم في الدليل المطلق يقتضي جواز الاكتفاء بغير المقيّد في مقام الامتثال، إذ المفروض أنّه لم يؤخذ ذلك القيد في متعلّق الحكم الثابت بالدليل المطلق، فيستكشف به عدم دخله في غرض المولى وفي ملاك حكمه، كما أنّ تقييد متعلّق الحكم في الدليل المقيّد يقتضي عدم جواز الاكتفاء بغير المقيّد في مقام الامتثال، إذ المفروض أنّه أخذ ذلك القيد في متعلّق الحكم الثابت بذلك الدليل، فيستكشف بأخذه فيه دخله في غرض المولى وفي ملاك حكمه، وعليه فيثبت المنافاة بين الدليلين، ويتوارد النفي والإثبات على موضوع واحد، وبذلك يستكشف وحدة التكليف بعد تحقّق الأمرين الأوّليين المعتبرين في حمل المطلق على المقيّد.

وممّا ذكرناه يعلم أنّ وحدة التكليف إنّما يستكشف من نفس الخطابين. فتوهّم: أنّه لا بدّ في إحراز وحدة التكليف من قيام دليل آخر عليها من إجماع ونحوه، ممّا لا مجال له أصلاً.

إذا عرفت هذه المقدّمات فاعلم أنّه إذا ورد دليل مطلق كما في قضيّة: أعتق رقبة، فالحكم المشتمل عليه الدليل المقيّد إمّا أن يكون إيجابيّاً كما في قضيّة: أعتق رقبة مؤمنة، أو يكون سلبيّاً كما في قضيّة: لا تعتق رقبة كافرة. وعلى الثاني فالتعارض إنّما يكون بين ظهور النهي في الحرمة المستلزم لحمل المطلق على المقيّد، وظهور المطلق في الإطلاق المستلزم لحمل النهي في طرف المقيّد على الكراهة.

وقد ذكرنا في المقدّمة الأُولى إنّ ظهور القرينة يتقدّم على ظهور ذي القرينة لا محالة، ولا تلاحظ الأقوائيّة بينهما. وبما أنّ دليل المقيّد يتعيّن في كونه قرينة على ما يراد من الدليل المطلق بمقتضى المقدّمة الثانية يتعيّن الأخذ بظهور النهي في الحرمة ورفع اليد عن إطلاق المطلق، بحمله على غير ما تعلّق النهي به.

وأمّا على الأوّل فالتعارض إنّما يكون بين ظهور الدليل المقيّد في التقييد وظهور الدليل المطلق في الإطلاق المقتضي لحمل الأمر بالمقيّد على الاستحباب بمعنى أنّ المقيّد هو أفضل الأفراد، أو لحمل القيد على كونه واجباً في واجب، أو لحمل كلّ من المطلق والمقيّد على كونه واجباً مستقلاً.

أمّا حمل الأمر بالمقيّد على الاستحباب فهو مناف لظهوره في الوجوب المقدّم على ظهور المطلق، كما عرفت.

وأمّا حمل القيد على كونه واجباً في واجب فهو -مضافاً إلى منافاته لظهور الدليل المقيّد في أنّ الواجب فيه هو مجموع القيد والمقيّد دون القيد بنفسه- بعيد في حدّ ذاته، فإنّ وجود واجب في واجب من الندرة بمكان لا يمكن حمل مورد ما عليه من دون قرينة تدلّ عليه. وهذا بخلاف حمل الأمر على الاستحباب، فإنّه لو لم يكن منافياً لظاهر الصيغة لما كان في الالتزام به حزازة أصلاً.

وأمّا حمل المقيّد على كونه واجباً مستقلاً في قبال المطلق فقد عرفت في

المقدّمة الثالثة منافاته[1] لتعلّق كلّ من الخطابين بصرف الوجود المنطبق على أوّل وجود للطبيعة، الناقض لعدمها المطلق، هذا كلّه في المقام الأوّل.

[المقام الثاني: في كون المطلق شموليّاً]

وأمّا المقام الثاني -أعني به ما إذا كان إطلاق المطلق [فيه] شموليّاً- فتفصيل الكلام فيه بأن يقال: أنّ الدليلين المفروضين في محلّ الكلام إذا كان أحد هما أخصّ من الآخر مطلقاً وكان مخالفاً له في الإيجاب والسلب، فلا إشكال في لزوم حمله عليه سواء كان الحكم الثابت للمطلق من الأحكام التكليفيّة أم كان من الأحكام الوضعيّة.

وأمّا إذا كان موافقاً له في الإيجاب أو السلب -كما إذا ورد في أحد الدليلين «ان

---

١. توضيح ذلك: أنّ التكليفين -المتعلّق أحدهما بصرف وجود المطلق والآخر بصرف وجود المقيّد- وإن كانا في مقام الإثبات متغايرين إلّا أنّه لا بدّ من الالتزام بكونهما في الواقع ونفس الأمر تكليفاً واحداً، إذ لو كانا تكليفين مستقلّين ناشئين من ملاكين إلزاميّين فإمّا أن يكون الإتيان بالمقيّد وافياً بكلا الملاكين أو يكون وافياً بخصوص أحدهما، لا سبيل إلى الثاني لأنّه خلاف ظاهر الأمر المتعلّق بصرف الوجود المنطبق على المقيّد أيضاً، ولا إلى الأوّل لأنّه يستلزم كون الأمر المتعلّق بكلّ من المطلق والمقيّد تخييريّاً، ومن باب التخيير بين الأقلّ والأكثر بأن يخيّر المكلّف بين الإتيان بالمقيّد أوّلاً والإتيان بغير المقيّد من أفراد المطلق ثمّ الإتيان بالمقيّد بعده، إذ بعد فرض لزوم الإتيان بالمقيّد بعينه ووفائه بكلا الملاكين لا يبقى موجب للأمر بالمطلق إلّا بتقييده بالإتيان به أوّلاً في غير ضمن المقيّد مع الترخيص في تركه بالإتيان بالمقيّد ابتداء. ومن الواضح أنّ هذا تكلّف زائد لا سبيل إلى الالتزام به مع عدم القرينة عليه.

وبما ذكرناه يظهر أنّه لا يقاس المقام بتعلّق الأمرين بالعامين من وجه، إذ ليس في مورده شيء يجب الإتيان به بخصوصه، فلا مناص من تعلّق كلّ تكليف بمتعلّقه تعييناً، لما فيه من المصلحة الداعية إلى طلبه وإن جاز للمكلّف امتثالهما بالإتيان بفرد يصدق عليه كلا العنوانين.

وهذا بخلاف المقام، فإنّ المقيّد فيه بما أنّه يجب الإتيان به بخصوصه لا يبقى معه مجال للأمر بالمطلق إلّا على النحو المزبور الذي لا يمكن المصير إليه من غير دليل، وإذا ثبت وحدة التكليفين واقعاً المتغايرين في مقام الإثبات دار الأمر بين الأخذ بظهور الدليل المطلق المستلزم لرفع اليد عن ظهور الدليل المقيّد والأخذ بظهور الدليل المقيّد المستلزم لرفع اليد عن إطلاق الدليل المطلق، وقد عرفت أنّ المتعيّن هو الثاني. [المقرّر ﷺ]

في الغنم السائمة زكاة» وورد في الآخر «إن في الغنم زكاة» - فلا موجب لحمل الثاني على الأوّل، لما عرفت من أنّ الموجب لحمل المطلق على المقيّد منحصر بثبوت المنافاة بينهما المتوقّفة على وحدة التكليف المستكشفة من تعلّقه بصرف الوجود. وبما أنّ المفروض في المقام عدم تعلّق التكليف بصرف الوجود -إذ المفروض تعلّقه بكلّ فرد فرد- لا يمكن استكشاف وحدة التكليف المحقّقة للمنافاة بين الدليلين التي يدور عليها وجوب حمل المطلق على المقيّد.

نعم، إذا علمنا من الخارج أنّ القيد إنّما أُتي به في الكلام لإفادة المفهوم وبيان تضييق المراد الواقعي ولم يؤت به بداع آخر، فلا بدّ من حمل المطلق على المقيّد أيضاً، وإلّا فنفس التقييد في دليل لا يوجب رفع اليد عن الإطلاق في دليل آخر مع عدم المنافاة بينهما.

وأمّا إذا كانت النسبة بين الدليلين المفروضين نسبة العموم من وجه، فإمّا أن تكون تلك النسبة بين موضوعي الحكمين المتكفّل بهما الدليلان، أو بين نفس المتعلّقين في ذينك الدليلين.

أمّا على الأوّل فيدخل الدليلان بذلك في باب التعارض، ولا بدّ فيه من إعمال قواعده بينهما.

وأمّا على الثاني فيبتني جواز التقييد وعدمه على جواز اجتماع الأمر والنهي وعدمه وقد أشبعنا الكلام فيه في مبحثه فراجع.

هذا فيما إذا كان [فيه] الدليلان المفروضان مختلفين في الإيجاب والسلب، وأمّا إذا كانا متّفقين في ذلك فلا موجب لتقييد أحدهما بالآخر، سواء في ذلك كون نسبة العموم من وجه بين الموضوعين وكونها بين المتعلّقين، والوجه في ذلك ظاهر لا يخفى.

[تنبيهان]

بقي هناك تنبيهان قد أشرنا إليهما في مطاوي ما ذكرناه.

الأوّل: [لا موجب لحمل المطلق على المقيّد في المستحبّات]

أنّه لا موجب لحمل المطلق على المقيّد في باب المستحبّات فإنّ الموجب له إنّما هو التنافي بين الدليل المطلق والدليل المقيّد، فإذا فرضنا ترخيص الدليل المقيّد لترك متعلّق الحكم المتكفّل به، فلا يقع التنافي بينهما، فلا يكون هناك موجب للحمل أصلاً. وهذا فيما إذا لم يكن الدليل المقيّد قضيّة ذات مفهوم في غاية الوضوح، وأمّا فيما إذا كان [فيه] قضيّة ذات مفهوم فعدم حمل المطلق على المقيّد فيه وإن لم يكن بذلك الظهور إلّا أنّ الظاهر فيه أيضاً هو عدم الحمل، لأنّ كون القضيّة ذات مفهوم وإن كان يقتضي في حدّ ذاته عدم مطلوبيّة فاقد القيد من رأس إلّا أنّ العلم الخارجي بكون المستحبّات ذات مراتب[1] باعتبار قيودها يوجب صرف القضيّة عن كونها ذات مفهوم، فلا تتحقّق المنافاة بين القضيّتين لتحمل إحداهما على الأُخرى.

الثاني: [أنّ حمل المطلق على المقيّد في المتوافقين في الإيجاب والسلب لا فرق فيه بين كون القيد حكماً أو موضوعاً أو متعلّقاً]

أنّ حمل المطلق على المقيّد في غير المتخالفين في الإيجاب والسلب بما تعيّن ملاكه كان هي المنافاة بين الدليلين الناشئة من تعلّق التكليف بصرف الوجود

---

١. كون المستحبّات ذات مراتب إنّما هو باعتبار غالب قيودها، ومن الواضح أنّ مجرّد ثبوت الغلبة في ذلك لا تصلح لصرف ظهور القضيّة الشرطيّة في كونها ذات مفهوم، وإلّا لزم الالتزام بعدم التقييد فيما إذا كان التقييد [فيه] بمتّصل أيضاً مع أنّه خلاف الواقع والمفروض.
فالصحيح في موارد كون القضيّة ذات مفهوم هو حمل المطلق على المقيّد، والحكم باختصاص الطلب الاستحبابي بالمقيّد. والحمد لله على نعمه وآلائه، وصلّى الله على محمّد وعترته الطاهرين. [المقرّر ﷺ]

لا يفرق فيه بين ما إذا كان الدليل المقيّد دالّاً على تقييد المتعلّق أو الموضوع، وما إذا كان دالّاً على تقييد نفس الحكم، فكما يحمل المطلق على المقيّد في متعلّقات التكاليف وموضوعاتها، كذلك يحمل مطلقات التكاليف على مقيّداتها، فإنّ ملاك الحمل -وهو تعلّق التكليف بصرف الوجود الموجب للمنافاة- مشترك فيه بين الجميع.

فصل: [في المجمل والمبيّن]

لا إشكال في أنّ مفهوم المجمل كمفهوم المبيّن من المفاهيم البيّنة، ولا إشكال أيضاً في أنّهما كما يتحقّقان في المفاهيم الأفراديّة يتحقّقان في المفاهيم التركيبيّة.

إنّما الإشكال في مصاديقهما، إذ ربّ لفظ يكون مبيّناً عند شخص ومجملاً عند آخر من جهة علم الأوّل بالوضع دون الثاني، أو من جهة احتفاف الكلام بما يصلح لكونه قرينة عند الثاني دون الأوّل.

وقد مثّلوا للمجمل بأمثلة يمكن المناقشة في كثير منها، ولا يترتّب على البحث عن ذلك غرض أُصولي، فالأولى إيكال البحث عن ذلك إلى محالّها. والحمد لله أوّلاً وآخراً وصلّى الله على محمّد وآله الطاهرين، ولعنة الله على أعدائهم أجمعين إلى يوم الدين، ووفّقنا لما يحبّ ويرضى، ولا يميتنا إلّا ونحن مسلمون.

قد تمّ الجزء «الثاني»[1] من التقريرات في مباحث الألفاظ بعونه تبارك وتعالى، ونسأله التوفيق لإتمام الجزء «الثالث» إن شاء الله تعالى.

---

١. حسب تجزئة المقرّرﷺ. وفي الأصل: الأوّل... الثاني. وهي كما ترى.

الفهرس

الفصل التاسع: في اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضدّه وعدمه ٥

في مقدّمات البحث، الثلاثة ٥

المقدّمة الأُولىٰ: في أنّ المسألة المبحوث عنها أُصوليّة عقليّة ٥

المقدّمة الثانية: في أنّ الاقتضاء أعمّ من أن يكون بنحو العينيّة والجزئيّة واللزوم البيّن ٦

المقدّمة الثالثة: في المراد من الضدّ في المقام وأنّه مطلق المعاند والمنافي ٦

مقامات الكلام ٦

المقام الأوّل: في الضدّ العامّ بمعنى الترك ٦

المقام الثاني: في الضدّ الخاصّ والاستدلال للاقتضاء بوجهين ٨

الوجه الأوّل: هو طريق الملازمة بين الواجب وترك ضدّه الخاصّ ولزوم اتّحاد المتلازمين في الحكم ٨

في الجواب عن الوجه الأوّل بإنكار لزوم اتّحاد المتلازمين في الحكم وإنكار التلازم فيما إذا كان لهما ثالث ٨

في بطلان القول بالعينيّة فيما نحن فيه قياساً له بالضدّ العامّ لبطلان العينيّة في المقيس عليه ٩

في أنّ دعوىٰ الملازمة البيّنة بالمعنىٰ الأعمّ ليست ببعيدة ٩
الوجه الثاني: هو طريق مقدّميّة ترك أحد الضدّين لوجود الآخر ١١
في أنّ ركن الاستدلال هو مقدّميّة عدم الضدّ لوجود الآخر وهي غير ثابتة بل هما في رتبة واحدة ١١
في إشكال آخر علىٰ مقدّميّة ترك أحد الضدّين للآخر وهو لزوم الدور ١٤
في الإجابة عن الدور من ناحية المحقّق الخوانساري ﷺ ١٥
في اقتضاء دليل المجيب نفي المقدّميّة والتوقّف لا نفي الدور عن المقدّميّة والتوقّف ١٥
في أنّ عدم أحد الضدّين ليس مستنداً إلىٰ وجود الضدّ الآخر ١٦
في الجواب الرابع عن مقدّميّة عدم أحد الضدّين للآخر ١٧
في تفصيل المحقّق الخوانساري ﷺ بين الضدّ الموجود والمعدوم ١٨
في توضيح التفصيل المذكور وبيان عدم صحّته ١٨
في أنّ الجمع بين استحالة استغناء البقاء عن المؤثّر والتفصيل المذكور من الغرائب ١٩
فيما ذهب إليه الكعبي من القول بانتفاء المباح ٢٠
في منع المقدّمة الأُولىٰ ٢١
ظهور ثمرة البحث عن الاقتضاء وعدمه فيما إذا كان الواجب موسّعاً أو غير الأهمّ ٢٢
في الإيراد علىٰ الثمرة ٢٢
في كلام المحقّق الثاني ﷺ علىٰ إنكار الثمرة ٢٣
في ابتناء صحّة كلام المحقّق الثاني علىٰ اعتبار القدرة من حيث العقل العملي لا العقل النظري ٢٤
في توضيح اعتبار القدرة بمقتضىٰ نفس الحكم وبطلان العبادة مطلقاً بناءً علىٰ اعتبار قصد الأمر ٢٤
في أنّ كفاية قصد الملاك توجب صحّة العبادة حتىٰ علىٰ الاقتضاء ٢٥
في إبداء احتمال عدم اشتمال المتعلّق علىٰ الملاك بإرجاع القدرة المقتضاة بنفس الطلب إلىٰ القدرة الشرعيّة ٢٥
في أنّ الأمر بالإزالة والأمر بالصلاة ليسا متعارضين بل من المتزاحمين ٣٢
في وجه عدم تعارض الأمرين ومنشأ الخلط بين بابَي التعارض والتزاحم ٣٢

في الفروق الأربعة التي تكون بين بابي التعارض والتزاحم..... ٣٣
الفرق الأوّل: أنّ التصادم في التعارض في مقام جعل الحكم، وفي التزاحم في مقام امتثاله وفعليّة الحكم..... ٣٣
الفرق الثاني: أنّ الحاكم بالأخذ بذي المزيّة أو التخيير في التعارض هو الشرع، وفي التزاحم هو العقل..... ٣٤
الفرق الثالث: وجه التقديم وهو في التعارض أقوائيّة الدلالة أو السند، وفي التزاحم أُمور..... ٣٤
في أقسام الواجبين التعينيّين..... ٣٦
القسم الأوّل: كون أحدهما مشروطاً عقلاً..... ٣٦
القسم الثاني: كون أحد المشروطين شرعاً مقدّم زماناً..... ٣٦
القسم الثالث: كون أحد المشروطين عقلاً أهمّ..... ٤٢
في ظهور الثمرة بين القول بكون التخيير شرعيّاً أو عقليّاً..... ٤٤
الفرق الرابع: كيفيّة التقديم وهو أنّ التقديم مع حفظ الموضوع في التعارض دون التزاحم..... ٤٦
فائدة استطراديّة..... ٤٧
تبصرة: في أنّ التزاحم في الملاكين خارج عن التزاحم المبحوث عنه..... ٤٩
في أنّ مصاديق التزاحم من جهة عدم القدرة، خمسة..... ٥٠
١- كون التزاحم اتّفاقيّاً..... ٥٠
٢- كون التضادّ اتّفاقيّاً..... ٥٠
٣- التزاحم في موارد اجتماع الأمر والنهي..... ٥١
٤- كون الحرام مقدّمةً لواجبٍ أحياناً..... ٥١
في التمثيل للتزاحم لا من جهة عدم القدرة على الامتثال..... ٥٢
في أنّ الكلام في المقام هو التزاحم الناشئ من تضادّ الواجبين اتّفاقاً..... ٥٢
في أنّ رفع الأمر بالمهمّ هل هو بنفس الأمر بالأهمّ أو بامتثاله؟..... ٥٣
في أنّ المختار في المقام هو مرفوعيّة إطلاق الأمر بالمهمّ..... ٥٣
تحقيق الكلام في بيان مقدّمات..... ٥٤
المقدّمة الأُولى..... ٥٤

المقدّمة الثانية ٥٦
المقدّمة الثالثة ٥٧
المقدّمة الرابعة ٦٤
المقدّمة الخامسة ٧١
تنبيهات الترتّب ٨٦
الأمر الأوّل: أنّ صحّة المهمّ بالأمر الترتّبي تتوقّف على وجدانه للملاك ٨٦
الأمر الثاني: أنّ صحّة العبادة المأتيّ بها جهراً مكان الإخفات ليست بالخطاب الترتّبي ٨٦
في وجوه عدم جريان الترتّب في صحّة العبادة المأتيّ بها جهراً مكان الإخفات ٨٧
الأمر الثالث: في أنّ المهمّ إذا كان موسّعاً فالمزاحم للأهمّ هو الفرد ٩٢
الأمر الرابع: في أنّ الترتّب كما يجيء في الواجبين الآنيّين كذلك يأتي في التدريجيّين ٩٢
في ذكر فرع من الفروعات التي تتوقّف على الترتّب ٩٥
تتميم: الكلام في الترتّب في بقيّة أقسام التزاحم ٩٦
القسم الأوّل: ما إذا كان التزاحم ناشئاً من عدم قدرة المكلّف على الجمع اتّفاقاً ٩٧
القسم الثاني: ما إذا وقع التزاحم لأجل توقّف واجبٍ فعليّ على فعل محرّم أو ترك واجب ١٠٠
القسم الثالث: ما إذا كان التزاحم ناشئاً من ملازمة وجود الواجب لوجود الحرام اتّفاقاً ١٠٨
القسم الرابع: ما إذا وقع التزاحم لأجل اتّحاد متعلّق الأمر والنهي في الوجود ١٠٨
القسم الخامس: التزاحم الناشئ من جهة تزاحم نفس الملاكين ١٠٩

المقصد الثاني: في النواهي

فصل: في أنّ معنى النهي طلب الترك ١١٣
في أنّ عدم الفعل مقدور عند القدرة على الإيجاد ١١٤
في أنّ الوجود والعدم خارجان عن متعلّق الأمر والنهي ١١٤
فصل: في مبحث اجتماع الأمر والنهي ١١٨
في العنوان الصحيح في باب اجتماع الأمر والنهي ١١٨

الكلام في المقام من جهتين ١١٩
الجهة الأُولىٰ: في سراية كلّ واحد منهما إلىٰ متعلّق الآخر وعدمها ١١٩
الجهة الثانية: في أنّ مقتضىٰ كونهما تقييديّين هل هو التزاحم بين الحكمين أولا؟ ١١٩
في مقدّمات ينتفع بها في تحقيق الجهتين السابقتين، ١٢٠
المقدّمة الأُولىٰ: في أنّ المسألة أُصوليّة أو لا؟ ١٢١
المقدّمة الثانية: في تقسيم المفاهيم إلىٰ أصيلة وغير أصيلة أو إلىٰ مقولة ومعقولة ١٢٢
المقدّمة الثالثة: في الفرق بين المشتقّ ومبدئه وبين المادّة والصورة والجنس والفصل ١٢٦
المقدّمة الرابعة: في تقسيم مبادئ المشتقّات إلىٰ كونها من الصفات أو الأفعال الاختياريّة ١٢٧
المقدّمة الخامسة: في أنّ جهة الصدق في صدق العنوانين علىٰ الذات جهة تعليليّة ١٢٩
المقدّمة السادسة: في أنّ النسبة بين العنوانين لا بدّ وأن تكون عموماً وخصوصاً من وجه ١٣٢
المقدّمة السابعة: في توقّف القول بالجواز علىٰ القول بتعلّق الأوامر بالطبائع ١٣٥
المقدّمة الثامنة: في جريان النزاع علىٰ قولي العدليّة والأشعريّة كليهما في الملاك ١٣٨
المقدّمة التاسعة: في لزوم كون متعلّقي الأمر والنهي من الأفعال الاختياريّة وذلك في ثلاثة موارد ١٣٩
في ذكر أدلّة جواز اجتماع الأمر والنهي ١٤٢
في بيان دليل صاحب القوانين علىٰ الجواز والإيراد عليه ١٤٣
في الدليل الثاني ١٤٤
في الدليل الثالث والرابع ١٤٥
في الدليل الخامس ١٤٧
في أنّ الحقّ هو جواز اجتماع الأمر والنهي ١٤٩
في أنّ الدليلين متعارضان في المجمع علىٰ الامتناع ومتزاحمان علىٰ الجواز ١٥٢
في التنبيه علىٰ أمرين ١٥٤
الأمر الأوّل: في أنّ مقتضىٰ الامتناع هو تعارض الدليلين وخروج المجمع عن تحت الأمر

وبطلان العمل مع الجهل أيضاً..... ١٥٤
الأمر الثاني: في عدم صحّة الاستدلال على الجواز بما ورد في الشريعة من النهي عن بعض العبادات..... ١٥٩
في معنى الكراهة في العبادة وأنّها على ثلاثة أقسام..... ١٦٠
الكلام في الجهة الثانية وهي صحّة العبادة وعدمها بناءً على الجواز والتزاحم مع وجود المندوحة..... ١٦٧
في صحّة المجمع وعدمها بناءً على الجواز وعدم المندوحة وانتفاؤها في صورتين..... ١٧١
في اتّفاق الانحصار مقامان..... ١٧٣
المقام الأوّل: في حكم صورة عدم المندوحة إذا كان الانحصار بغير سوء الاختيار، وفيه أقسام..... ١٧٣
المقام الثاني: في حكم الخروج والصلاة حالّه في صورة الانحصار المستند إلى سوء الاختيار..... ١٧٥
الموضع الأوّل: حكم الخروج، والأقوال فيه أربعة..... ١٧٥
في أنّ المختار في المقام هو القول الرابع من شرعيّة وجوب الخروج وعدم العصيان..... ١٧٦
الموضع الثاني: حكم الصلاة حال الخروج..... ١٨٥
دلالة النهي على الفساد..... ١٨٧
في بيان مقدّماتٍ..... ١٨٧
المقدّمة الأولى: في الفرق بين هذه المسألة ومسألة اجتماع الأمر والنهي..... ١٨٧
المقدّمة الثانية: في المراد من النهي في المقام وأنّه التحريمي النفسي..... ١٨٨
المقدّمة الثالثة: في المراد بالعبادة المنهيّ عنها وكذا المعاملة..... ١٩١
المقدّمة الرابعة: في بيان نوع التقابل بين الصحّة والفساد..... ١٩١
المقدّمة الخامسة: في أنّ المنهيّ عنه مطلقاً مورد للكلام..... ١٩٨
المقدّمة السادسة: في عدم وجود أصل في المسألة الأُصوليّة واختلاف الأصل في الفرعيّة بالنسبة إلى العبادات والمعاملات..... ١٩٩

الكلام يقع في مقامين: العبادات والمعاملات ٣٠٠
المقام الأوّل: إمكان كون المتعلّق أحد الأُمور الأربعة ٣٠٠
في دفع الشبهات الواردة في المقام قبل الاستدلال ٣٠٠
في إقامة الدليل علىٰ دلالة النهي علىٰ الفساد ٣٠٢
في دلالة النهي عن جزء العبادة علىٰ فسادها ٣٠٣
في النهي عن شرط العبادة أو وصفها ٣٠٦
تنبيه: في صور مانعيّة شيء عن صحّة الصلاة ٣٠٨
المقام الثاني: في النهي النفسي عن المعاملات ٣١٢
في تقسيم متعلّق النهي التحريمي النفسي ٣١٢
في أنّ الحقّ هو التفصيل بين كون متعلّق النهي هو السبب أو المسبّب بالالتزام بالفساد في الثاني دون الأوّل ٣١٣
في بيان دلالة النهي عن المسبّب علىٰ فساد المعاملة ٣١٤
في بيان الأُمور الثلاثة اللازمة في صحّة المعاملة ٣١٤
فيما يترتّب علىٰ اعتبار أُمور لازمة في صحّة المعاملة ٣١٤
في الاستدلال بالروايات علىٰ عدم دلالة النهي على الفساد ٣١٧
في عدم صحّة الاستدلال بالروايات علىٰ عدم دلالة النهي علىٰ الفساد ٣١٨
في حكم تعلّق النهي بآثار المعاملة ٣١٩
تنبيه: في أنّ الكلام هو في النهي الذاتي لا التشريعي ٣٢٠
في حكم النهي التشريعي عن المعاملة ٣٢٠
في حكم النهي التشريعي عن العبادة ٣٢٠
في تقسيم حكم العقل من حيث الملاك في موارد حكمه إلىٰ قسمين ٣٢١
في ثمرة اختلاف الأحكام العقليّة من حيث الملاك ٣٢٢
في أنّ التشريع بالعبادة من القسم الأوّل وأنّه قبيح عقلاً وحرام شرعاً مطلقاً ٣٢٣
في أنّ قبح التشريع ليس علىٰ حدّ قبح العصيان ٣٢٤

المقصد الثالث: في المفاهيم

مقدّمة في تفسير المفهوم والمنطوق ٢٢٩
في أنّ النزاع في المفهوم صغرويّ لا كبرويّ ٢٣١

فصل: في مفهوم الشرط ٢٣٢
في تقديم أمرين لتحقيق الحال ٢٣٢
الأمر الأوّل: في أنّ المقدّم قيد للحكم في التالي ورافع لإطلاقه ٢٣٢
الأمر الثاني: في الأُمور التي يتوقّف عليها وجود المفهوم ٢٣٣
في أنّ الدليل على الانحصار هو إطلاق الكلام من حيث ذكر العِدْل ٢٣٦
في ذكر أُمور في المقام ٢٣٩
الأمر الأوّل: في أنّ المفهوم لا موضوع له إذا كان الحكم في التالي مدلولاً للهيئة ٢٣٩
الأمر الثاني: في تعدّد المفهوم بتعدّد أجزاء القيد ٢٤٠
الأمر الثالث: في الاحتمالات الخمسة فيما إذا تعدّد الشرط واتّحد الجزاء ٢٤٤
الأمر الرابع: في تداخل الأسباب والمسبّبات وعدمه ٢٤٧
في ذكر مقامين ٢٤٨
المقام الأوّل: في تداخل الأسباب وفيه مقدّمات ٢٤٨
المقام الثاني: في عدم تداخل المسبّبات ٢٥٦

فصل: في مفهوم الوصف ٢٥٩
في بيان مقدّمتان ٢٥٩
المقدّمة الأُولى: في أنّ الكلام هو في الوصف المعتمد على الموصوف لا مطلقاً ٢٥٩
المقدّمة الثانية: في أنّ الداخل في محلّ النزاع هو بعض أقسام الوصف المعتمد على الموصوف لا كلّها ٢٦٠
في أنّ الحقّ هو عدم دلالة الوصف على المفهوم ٢٦١

فصل: في مفهوم الغاية ٢٦٣

في دخول الغاية في المغيّا وعدمه ٣٦٣
في دلالة الغاية على المفهوم بمناط رجوعه إلى قيد الحكم ٣٦٤

فصل: في مفهوم الحصر ٣٦٦
في تقسيم كلمة «إلّا» إلى الوصفيّة والاستثنائيّة ٣٦٦
في ذكر فروع متعلّقة بالمقام موجودة في الشرائع والقواعد ٣٦٧
في الاستدلال على دلالة الاستثناء على المفهوم بدلالة كلمة التوحيد على إسلام مظهرها ٣٦٩
في الجواب عن الاستدلال المذكور ٣٦٩

المقصد الرابع: في العموم والخصوص

في تقديم أُمور ٣٧٣
الأمر الأوّل: في الفرق بين العامّ والمطلق الشمولي ٣٧٣
الأمر الثاني: في أقسام القضيّة والفرق بينها ٣٧٤
الأمر الثالث: في أقسام العموم الثلاثة والفرق بينها ٣٧٦
في أنّ مقتضى الأصل عند الشكّ هل هو العموم الاستغراقي أو المجموعي؟ ٣٧٧
في أنّ العموم المجموعي هو مقتضى الأصل ٣٧٨
في بيان كيفيّة امتثال الحكم المجموعي في الإيجاب والتحريم ٣٨١
الأمر الرابع: في أنّ العامّ المخصَّص هل هو مجاز أو حقيقة؟ ٣٨١
في أنّ العامّ المخصَّص حقيقة مطلقاً لوجوه ٣٨١

فصل: في حجّيّة العامّ في غير أفراد المخصِّص ٣٨٩

فصل: سراية إجمال المخصَّص إلى العامّ وعدمها ٣٩٣
الكلام في أُمورٍ ٣٩٧
الأمر الأوّل: في الدوران بين التخصّص والتخصيص ٣٩٧

الأمر الثاني: في جواز التمسّك بالعموم فيما إذا تردّد فرد بين دخوله في المخصّص وعدمه من غير جهة إجمال المفهوم ٢٩٨
تذييل: في استصحاب العدم الأزلي في الشبهة المصداقيّة للمخصّص ٣٠٧
في توضيح عدم جريان أصل العدم الأزلي برسم مقدّمات ٣٠٨
المقدّمة الأولىٰ: في إيجاب التخصيص تقييد العامّ بقيدٍ عدميّ أو وجوديّ ٣٠٨
المقدّمة الثانية: في أنّ موضوع الحكم بعد التخصيص عبارة عن العرض ومعروضه إذا كان الخاصّ من قبيل أوصاف العامّ ٣٠٩
المقدّمة الثالثة: في أنّ التقابل بين الوجود النعتي والعدم النعتي هو تقابل العدم والملكة ٣١٣
في الإشكالات الواردة علىٰ صاحب الكفاية ٣١٦
في جواز التمسّك بالعموم في الشبهة المصداقيّة إذا كان المخصّص لُبّيّاً وعدمه ٣١٩
فيما إذا لم يحرز كون ما أدركه العقل من أيّ قبيل من موضوع الحكم أو ملاكه ٣٢٣
في أنّ الحقّ هو التفصيل بين ما إذا كان حكم العقل ضروريّاً وعدمه بجواز التمسّك بالعموم في الثاني دون الأوّل ٣٢٣
في خلاصة ما مضىٰ في المخصّص اللُّبّي ٣٢٤

فصل: في جواز التمسّك بالعموم والعمل به قبل الفحص عن المخصّص وعدمه ٣٢٦
في بيان الفرق بين الفحص هنا والفحص في مورد التمسّك بالأصل العملي في الشبهة البدويّة ٣٢٦
في عدم جواز التمسّك بأصلٍ لفظيّاً كان أو عمليّاً قبل الفحص ٣٢٧
في الوجه المشترك بين الأصل اللفظي والأصل العملي في لزوم الفحص ٣٢٨
في وجه وجوب الفحص المختصّ بالأصل العملي ٣٣٤
في وجه وجوب الفحص المختصّ بالأصل اللفظي ٣٣٥
في تعيين مقدار الفحص ٣٣٧

فصل: في تخصيص الخطابات الشفاهيّة بالحاضرين وعدمه ٣٣٩
في تقديم أُمورٍ ٣٣٩

فصل: في ثبوت التخصيص وعدمه في موارد رجوع ضمير العامّ إلىٰ بعض أفراده ٣٤٣
في بيان وجوه ثلاثة لأصالة العموم وعدم جريان أصالة عدم الاستخدام ٣٤٤
فصل: في حكم تعقّب الاستثناء جُملاً متعدّدة ٣٤٩
فصل: في تعارض العموم والمفهوم وتخصيصه به وعدمه ٣٥٢
في تقسيم المفهوم إلىٰ أقسامه ٣٥٢
فصل: في جواز تخصيص العامّ الكتابي بالخبر الواحد الثابت حجّيّته ٣٦١
فصل: في كون الخاصّ مخصّصاً للعامّ ولو كان متقدّماً علىٰ العامّ أو بعد حضور وقت العمل بالعامّ ٣٦٤
في مقدّمات المختار ٣٦٤
المقدّمة الأُولىٰ: في عدم الإشكال في تأخير البيان والخاصّ عن وقت حضور العمل بالعامّ ٣٦٤
المقدّمة الثانية: في أنّ نسخ الحكم قبل وقت العمل به هل هو غير معقول أم لا؟ ٣٦٦
المقدّمة الثالثة: في التنافي بين قبح تأخير البيان وصدور المخصّصات الكثيرة بعد وقت العمل بالعمومات ٣٦٧

المقصد الخامس: في المطلق والمقيّد والمجمل والمبيّن

فصل: في أنّ الإطلاق ممّا يدلّ عليه اللفظ بالوضع أوممّا تقتضيه مقدّمات الحكمة ٣٨١
الكلام في تقديم أُمورٍ ٣٨١
الأمر الأوّل: في تعريف المطلق وأنّ الإطلاق والتقييد للمعنىٰ أوّلاً وللّفظ بالتبع ٣٨١
الأمر الثاني: في المعاني المتّصفة بالإطلاق ٣٨٣
الأمر الثالث: في أنّ سريان الحكم في المطلق الشمولي بحكم العقل بخلاف العامّ الأُصولي فإنّه فيه بالدلالة اللفظيّة ٣٨٤

الأمر الرابع: في بيان نوع التقابل بين الإطلاق والتقييد ٣٨٥
الأمر الخامس: في تحرير محلّ النزاع في أنّ الإطلاق هل هو داخل في الموضوع له أم لا؟ ٣٨٧
الأمر السادس: في بيان أنّ المراد بالمطلق في محلّ الكلام هي الماهيّة المعتبرة على نحو اللابشرط القسمي ٣٨٨
في بيان مقدّمات الحكمة ٣٩٧
المقدّمة الأولى: كون المتعلّق أو الموضوع قابلاً للانقسام قبل الحكم ٣٩٧
المقدّمة الثانية: كون المتكلّم في مقام البيان ٣٩٧
المقدّمة الثالثة: كون الكلام خالياً عن القيد المتّصل والمنفصل ٣٩٨
في التنبيه على أُمورٍ ٤٠٢
الأمر الأوّل: في مانعيّة بعض أقسام الانصراف عن التمسّك بالإطلاق دون كلّها ٤٠٢
الأمر الثاني: في بيان الأمرين اللذين يفترق المطلق عن العامّ فيهما ٤٠٣
الأمر الثالث: في أنّ التقييد من جهة لا يكشف عن كون المتكلّم في مقام الإهمال والإجمال فيؤخذ بإطلاق كلامه من الجهات الأُخر ٤٠٣
فصل: في أنّ التقييد هل يستلزم مجازيّة المطلق أم لا؟ ٤٠٥
فصل: في حمل المطلق على المقيّد، وشرطه ٤٠٧
الكلام في مقامين ٤٠٨
المقام الأوّل: في أنّ المطلق يحمل على المقيّد إذا كان بدليّاً ٤٠٨
المقام الثاني: في كون المطلق شموليّاً ٤١٦
تنبيهان ٤١٨
الأوّل: لا موجب لحمل المطلق على المقيّد في المستحبّات ٤١٨
الثاني: أنّ حمل المطلق على المقيّد في المتوافقين في الإيجاب والسلب لا فرق فيه بين كون القيد حكماً أو موضوعاً أو متعلّقاً ٤١٨
فصل: في المجمل والمبيّن ٤٢٠