مرکز مدیریت حوزه‌های علمیه

فوائد الأصول

الجزء الثاني

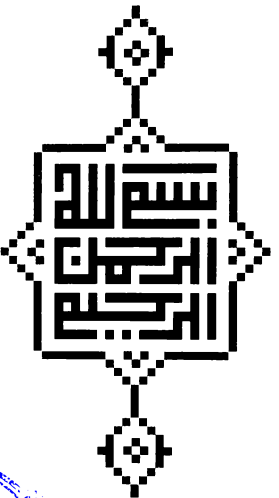
تقریرات بحث الأستاذ المحقق

المیرزا محمد حسین الغروی النائینی

تألیف

العلامة الشیخ محمد علی الکاظمی الخراسانی

الناشر الإدارة العلیا للحوزات العلمیة / قم المقدسة

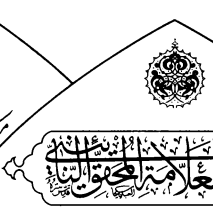


شبكة الفكر
alfeker.net

سرشناسه: نائيني، محمدحسين، ١٢٧٦-١٣٥٥ق.
عنوان و نام پديدآور: موسوعة العلّامة المحقّق النائيني / تأليف: ميرزا محمدحسين الغرويّ النائيني.
مشخصات نشر: قم: مركز مديريت حوزهٔ علميهٔ قم، ١٤٤٦ق.=١٤٠٣ -.
مشخصات ظاهری: ج.
ISBN:
978-622-358-167-0 : 1 ج / 978-622-358-166-3 : 2 ج / 978-622-358-165-6 : 3 ج
978-622-358-170-0 : 4 ج / 978-622-358-169-4 : 5 ج / 978-622-358-168-7 : 6 ج
978-622-358-173-1 : 7 ج / 978-622-358-172-4 : 8 ج / 978-622-358-171-7 : 9 ج
978-622-358-176-2 : 10 ج / 978-622-358-175-5 : 11 ج / 978-622-358-174-8 : 12 ج
978-622-358-179-3 : 13 ج / 978-622-358-178-6 : 14 ج / 978-622-358-177-9 : 15 ج
978-622-358-182-3 : 16 ج / 978-622-358-181-6 : 17 ج / 978-622-358-180-9 : 18 ج
978-622-358-185-4 : 19 ج / 978-622-358-184-7 : 20 ج / 978-622-358-183-0 : 21 ج
978-622-358-188-5 : 22 ج / 978-622-358-187-8 : 23 ج / 978-622-358-186-1 : 24 ج
978-622-358-191-5 : 25 ج / 978-622-358-190-8 : 26 ج / 978-622-358-189-2 : 27 ج
978-622-358-194-6 : 28 ج / 978-622-358-193-9 : 29 ج / 978-622-358-192-2 : 30 ج
978-622-358-197-7 : 31 ج / 978-622-358-196-0 : 32 ج / 978-622-358-195-3 : 33 ج
978-622-358-200-4 : 34 ج / 978-622-358-199-1 : 35 ج / 978-622-358-198-4 : 36 ج
978-622-358-203-5 : 37 ج / 978-622-358-202-8 : 38 ج / 978-622-358-201-1 : 39 ج
978-622-358-204-2 : 40 ج
وضعيت فهرست نويسی: فيپا
يادداشت: زبان: عربی.
مندرجات: ج: ١. الصلاة في المشكوك. ج: ٢. وسيلة النجاة. ج: ٣. رسالة لا ضرر. ج: ٤-٧. الفتاوى ج: ٨. استفتائات فارسی. ج: ٩. كتاب الحج و أحكام العبادات والمعاملات. ج: ١٠. حاشية العروة الوثقى ج: ١١. تنبيه الأمّة و تنزيه المِلّة. ج: ١٢ - ١٥. أجود التقريرات. ج: ١٦ - ٢٠. فوائد الأُصول ج: ٢١ - ٢٦. التقريرات الأُصولية. ج: ٢٧-٣٤: الصلاة. ج: ٣٥- ٣٧. منية الطالب في شرح المكاسب ج: ٣٨ - ٣٩. المكاسب والبيع. ج: ٤٠. رسائل فقهيه
موضوع: نائينی، محمدحسين، ١٢٧٦-١٣٥٥ق. -- كتابشناسی
موضوع: مجتهدان و علما -- ايران -- كتابشناسی
'ULAMA -- IRAN -- BIBLIOGRAPHY
شناسه افزوده: حوزهٔ علميهٔ قم. مركز مديريت
شناسه افزوده: ناشر همكار (مشارك)؛ دار العتبة الحسينية للطباعة والنشر.
رده بندی كنگره: Z ٨٨٤٩/٤
رده بندی ديويی: ٠١٦/٢٩٧٩٨٤
شماره كتابشناسی ملی: ١٠٠٠٨٠٣٩







(١٢٧٦ - ١٣٥٥ق)

(١٧)

فوائد الأصول

تقرير بحوث الأستاذ الأعظم

المیرزا محمد حسين الغروي النائيني

الجزء الثاني

تأليف

العلامة الشيخ محمد علي الكاظمي الخراساني

الناشر: الإدارة العليا للحوزات العلميّة /قم المقدّسة



مرکز مدیریت حوزه‌های علمیه

انتشارات مرکز مدیریت حوزه‌های علمیه

موسوعة العلامة المحقق النائيني

رقم المجلّد ■ السابع عشر

عنوان الجزء ■ فوائد الأصول

تقريراً لبحوث الأستاذ الأعظم الميرزا محمدحسين الغرويّ النائينيّ ﷺ / الجزء الثاني

تأليف ■ الشيخ محمّدعليّ الكاظميّ 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 ■ ٦-١٨١-٣٥٨-٦٢٢-٩٧٨

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

(98+) (25) 37 74 84 73

www.nashrehowzeh.ir

nashrehowzeh@gmail.com



المقصد الثاني:
في النواهي

وفيه مباحث:

المبحث الأوّل: في مفاد صيغة النهي

لا إشكال في أنّ متعلّقات النواهي كمتعلّقات الأوامر إنّما هي الطبايع الكلّيّة، وإن كان المطلوب في باب الأوامر هو وجود الطبيعة، وفي باب النواهي هو الترك. وليس المطلوب في باب النواهي هو الكفّ، بتوهّم أنّ نفس الترك أمر عدمي، والعدم خارج عن الاختيار، فلا يصحّ أن يتعلّق التكليف به. وذلك لأنّ نفس العدم الأزلي وإن كان خارجاً عن الاختيار إلّا أنّ إبقاء العدم واستمراره أمرٌ اختياري، وهو المطلوب في النواهي، وهذا لا إشكال فيه.

إنّما الإشكال في أنّ المطلوب في باب النواهي، هل هو السلب الكلّي على نحو العامّ المجموعي؟ بحيث يتحقّق عصيانه بأوّل وجود الطبيعة ويسقط النهي حينئذ رأساً، أو أنّ المطلوب هو العامّ الاستغراقي الانحلالي؟ بحيث تكون جميع وجودات الطبيعة مبغوضة ويكون لكلّ وجودٍ عصيان يخصّه. ولا إشكال في إمكان كلّ من الوجهين في عالم الثبوت، بل قد ذكرنا في رسالة المشكوك أنّه يتصوّر وجهان آخران في باب النواهي.

أحدهما: أن يكون المطلوب هو ترك مجموع الأفراد، بمعنى أنّ ارتكاب جميع

الأفراد مبغوض، فلا يتحقّق عصيانه إلّا بارتكاب الجميع. كما ربّما يدّعى ظهور مثل قوله «لا تأكل كلّ رمانة في البستان» في ذلك، فلو أكل جميع رمّانات البستان إلّا واحدة لم يكن فاعلاً للمنهيّ عنه.

ثانيهما: أن يكون المطلوب في النهي على نحو القضيّة المعدولة المحمول، بحيث يكون المطلوب في مثل لا تشرب الخمر هو كون الشخص لا شارب الخمر، على وجه يكون وصفاً للمكلّف. ففي عالم الثبوت يمكن أن يكون المطلوب بالنهي على أحد وجوه أربعة.

وأمّا في مقام الإثبات والاستظهار، فلا إشكال في أنّ الوجهين الأخيرين خلاف ظواهر النواهي. وأمّا الوجهان الأوّلان، فاستظهار كون المطلوب بالنهي هو السلب الكلّي على نحو العامّ المجموعي مبنيّ على استظهار كون المطلوب بالنهي هو خلوّ صفحة الوجود عن الطبيعة المنهيّ عنها، بحيث يلاحظ خلوّ الصفحة معنى اسميّاً، ويكون المبغوض هو اشتغال صفحة الوجود بالطبيعة، فيكون مفاد النهي حينئذٍ هو السلب الكلّي.

ومقتضى مقابلة النهي للأمر، هو أن يكون مفاد النهي السلب الكلّي، حيث إنّ المطلوب في باب الأوامر هو صرف الوجود على نحو الإيجاب الجزئي، لا مطلق الوجود على نحو الإيجاب الكلّي، فإنّ ظاهر تعلّق الأمر بالطبيعة يقتضي أن يكون المطلوب إيجاد الطبيعة وخروجها عن كتم العدم إلى عرصة الوجود، وذلك يتحقّق بأوّل وجود الطبيعة، إلّا أن تقوم قرينة على إرادة مطلق الوجود. والإيجاب الجزئي إنّما يقابل السلب الكلّي، حيث إنّ نقيض الموجبة الجزئيّة هو السالبة الكلّيّة، هذا.

ولكن الظاهر في باب النواهي، أن يكون النهي لأجل مبغوضيّة متعلّقه لقيام المفسدة فيه، لا أنّ المطلوب هو خلوّ صفحة الوجود عنه، بل مبغوضيّة الطبيعة

بأفرادها أوجبت النهي عنها، ومبغوضيّة الطبيعة تسري إلى جميع أفرادها، فينحلّ النهي حسب تعدّد الأفراد ويكون لكلّ فرد معصية تخصّه، من غير فرق بين أن يكون للنهي تعلّق بموضوع خارجي، كقوله: لا تشرب الخمر، أو ليس له تعلّق بموضوع خارجي، كقوله: لا تكذب. غايته أنّ الانحلال فيما إذا كان له تعلّق بموضوع خارجي يكون بالنسبة إلى كلّ من الموضوع والمتعلّق، فيكون كلّ فرد من أفراد الشرب الذي يمكن أن يقع الشرب عليه لكلّ فرد من أفراد الخمر مبغوضاً ومتعلّقاً للنهي. وفيما إذا لم يكن له تعلّق بموضوع خارجي يكون الانحلال في ناحية المتعلّق فقط. وعلى كلّ حال، لا ينبغي التأمّل في أنّ الظاهر في باب النواهي هو أن يكون المطلوب فيها هو ترك كلّ فرد فرد، على نحو العامّ الاستغراقي. ودلالة النهي على ذلك في الأفراد العرضيّة ممّا لا إشكال فيه.

وأمّا الأفراد الطوليّة: فدلالة النهي عليها مبنيّة على أن يكون نفس تعلّق النهي بالطبيعة يقتضي نهي جميع الأفراد العرضيّة والطوليّة، بحيث يكون مفاد صيغة النهي في مثل قوله: لا تشرب الخمر، هو أن يكون شرب الخمر في كلّ آن آن مبغوضاً، فيدلّ النهي على المنع في الأفراد الطوليّة أيضاً، ويكون العموم الزماني مستفاداً من نفس تعلّق النهي بالطبيعة، بلا حاجة إلى استفادة العموم الزماني من دليل الحكمة بل النهي وضعاً يدلّ على ذلك، ويكون مصبّ العموم الزماني هو المتعلّق لا الحكم.

وقد ذكرنا ما عندنا في ذلك في التنبيه الثاني عشر من تنبيهات الاستصحاب عند تعرّض الشيخ ﷺ لمقالة المحقّق الكركي ﷺ في مفاد أوفوا بالعقود، من أنّ المرجع بعد تخصيص العامّ في بعض الأزمنة بالنسبة إلى بعض الأفراد والشكّ في الزمان الزائد هل هو عموم العامّ أو استصحاب حكم المخصّص، وبيّنا الفرق بين استفادة العموم الزماني من نفس مفاد النهي، أو من دليل الحكمة. وقد اختار شيخنا

الأُستاذ مدّ ظلّه في المقام كون العموم الزماني في باب النهي مستفاداً من دليل الحكمة، وفي ذلك المقام اختاركونه مستفاداً من نفس تعلّق النهي بالطبيعة. فراجع ذلك المقام لكي تكون على بصيرة.

ثمّ إنّ القوم قد تعرّضوا في باب النواهي لبعض المباحث التي لا يهمّنا البحث عنها. فالأولى عطف عنان الكلام إلى مسألة جوازاجتماع الأمروالنهي، التي وقعت معركة الآراء قديماً وحديثاً فنقول: ومن الله التوفيق.

المبحث الثاني: في جواز اجتماع الأمر والنهي

والقوم وإن عنونوا النزاع على هذا الوجه، إلّا أنّه ليس ظاهر العنوان مراداً قطعاً، فإنّ ظاهر العنوان يعطي أن يكون النزاع في تضادّ الأمر والنهي وعدمه، مع أنّ تضادّ الأحكام بأسرها أمر مفروغ عنه غير قابل للنزاع فيه، بل المبحوث عنه في المقام، هو أصل لزوم الاجتماع وعدمه، لا جوازه وعدمه. فالأولى تبديل العنوان بأن يقال: إذا اجتمع متعلّق الأمر والنهي من حيث الإيجاد والوجود، فهل يلزم من الاجتماع كذلك أن يتعلّق كلّ من الأمر والنهي بعين ما تعلّق به الآخر كما هو مقالة القائل بالامتناع، أولا يلزم ذلك كما هو مقالة القائل بالجواز؟ وسيأتي ما هو المراد من الاجتماع إيجاداً ووجوداً.

ثمّ إنّ البحث عن مسألة اجتماع الأمر والنهي يقع في مقامين.

المقام الأوّل: هو ما عنونّا به المسألة، من أنّ اجتماع متعلّق الأمر والنهي من حيث الإيجاد والوجود هل يوجب أن يتعلّق الأمر بعين ما تعلّق به النهي ولو لمكان إطلاق كلّ منهما لمتعلّق الآخر فيمتنع صدور مثل هذا الأمر والنهي وتشريعهما معاً بلحاظ حال الاجتماع، ويكون بين الدليلين المتكفّلين لذلك تعارض العموم من

وجه. أو أنّه لا يلزم من الاجتماع المذكور تعلّق كلّ منهما بعين ما تعلّق به الآخر فلا يمتنع تشريع مثل هذا الأمر والنهي، ولا يكون بينهما تعارض؟ وبعبارة أُخرى: البحث في المقام الأوّل، إنّما هو في أنّ جهة الأمر والنهي هل تكون تقييديّة مكثرة للموضوع فلا تعلّق لأحدهما بالآخر، أو أنّ الجهة تعليليّة فيتعلّق كلّ منهما بعين ما تعلّق به الآخر؟

المقام الثاني: هو أنّه بعد ما كانت الجهتان تقييديّتين ولا يتعلّق الأمر والنهي بعين ما تعلّق به الآخر ولا يكون بين الدليلين تعارض، فهل وجود المندوحة للمكلّف وتمكّنه من إيجاد الصلاة خارج الدار الغصبيّة يجدي في رفع غائلة التزاحم بين الأمر والنهي ويكفي في انطباق المأمور به والمنهيّ عنه على الجامع وهو الصلاة في الدار الغصبيّة فتصحّ الصلاة. أو أنّ وجود المندوحة لا يجد في ذلك ولا ينطبق المأمور به على المجمع؟ والبحث عن المقام الثاني هو عين البحث المتقدّم مع المحقّق الكركي ﷺ من أنّ القدرة على الطبيعة المأمور بها في الجملة ولو في ضمن فردٍ ما يكفي في انطباق الطبيعة المأمور بها على الفرد المزاحم بالأهمّ فيكون الأجزاء عقليّاً -على ما[1] تقدّم تفصيله في بعض مقدّمات الترتّب- والمحقّق الكركي ﷺ وإن كانت مقالته في وجود المندوحة بالنسبة إلى الأفراد الطوليّة، إلّا أنّ جهة البحث مشتركة بين الأفراد الطوليّة والعرضيّة، حيث إنّ العبرة بوجود المندوحة وتمكّنه من فعل ما لا يكون مزاحماً بالأهمّ منه، سواء في ذلك الأفراد الطوليّة كتمكّنه من الإتيان بالفرد من الصلاة الذي لا يكون مزاحماً لأداء الدين أو إزالة النجاسة، أو الأفراد العرضيّة كتمكّنه من الإتيان بالفرد من الصلاة الذي لا يكون مجامعاً للغصب.

وعلى كلّ حال: البحث عن المقام الثاني، إنّما يكون بعد الفراغ عن المقام

---

١. راجع الجزء الأوّل من هذا الكتاب، مبحث الضدّ ص ٣٧١ - ٣٧٢.

الأوّل كما عرفت، إذ لا يتفاوت الحال في البحث عن المقام الأوّل بين وجود المندوحة وعدمه، فإنّ البحث في ذلك المقام يكون بحثاً عن عالم التشريع والثبوت، الذي لا يتفاوت الحال فيه بين وجود المكلّف والمندوحة وعدمه، فاعتبار المندوحة إنّما تنفعنا في البحث عن المقام الثاني.

ومن هنا يمكن أن يستظهر من أخذ قيد المندوحة في عنوان النزاع -كما عليه قاطبة المتقدّمين - أنّ النزاع إنّما كان في المقام الثاني، وإنّ المقام الأوّل كأنّه كان مفروغاً عنه، وأنّه لا كلام في جواز الاجتماع من الجهة الأُولى. ولكن المتأخّرين كأنّهم أهملوا البحث عن المقام الثاني، وخصّوا النزاع بالمقام الأوّل. ولكن نحن نتكلّم في كلّ من المقامين على حدة.

والأقوى عندنا في المقام الأوّل الجواز، وإنّ الاتّحاد لا يوجب تعلّق كلّ من الأمر والنهي بعين ما تعلّق به الآخر، وفي المقام الثاني عدم كفاية المندوحة في رفع التزاحم. ولنقدّم أمام المقصود مقدّمات: منها ما يشترك فيها كلا المقامين، ومنها ما يختصّ بالمقام الأوّل، ومنها ما يختصّ بالمقام الثاني.

أمّا المقدّمات المشتركة:

فمنها: أنّ الظاهر كون المسألة من المبادئ، لا من المسائل الأُصوليّة، ولا من مسائل علم الكلام، ولا من المسائل الفقهيّة.

أمّا عدم كونها من المسائل الكلاميّة والفقهيّة فواضح، فلأنّ البحث في المقام ليس عن إمكان الاجتماع وامتناعه، حتّى يكون البحث عن مسألة كلاميّة، حيث إنّ علم الكلام هو المتكفّل لبيان حقايق الأشياء من واجباتها وممكناتها وممتنعاتها. وكأنّ توهّم، كون المسألة كلاميّة نشأ عن ظاهر العنوان، حيث إنّ ظاهره يعطي كون البحث عن جواز اجتماع الأمر والنهي وامتناعه، فتخيّل كون البحث راجعاً إلى مسألة

كلاميّة، إلّا أنّه قد تقدّم أنّ البحث في المقام راجع إلى أصل الاجتماع وعدمه، لا إلى جوازه وامتناعه.

وكذا ليس البحث في المقام راجعاً إلى صحّة الصلاة في الدار الغصبيّة وعدم الصحّة أو حرمتها وعدم الحرمة حتّى تكون المسألة فقهيّة، فإنّ جهة البحث ليست ذلك، وإن كانت النتيجة تنتهي بالأخرة إلى ذلك، إلّا أنّ مجرّد ذلك لا يكفي في كون المسألة فقهيّة ما لم تكن الجهة المبحوث عنها ممّا تتعلّق بفعل المكلّف بلا واسطة، وذلك واضح.

وأمّا عدم كون المسألة من المسائل الأُصوليّة، فلأنّ البحث فيها وإن كان راجعاً إلى باب الملازمات العقليّة للخطابات الشرعيّة، كالبحث عن مقدّمة الواجب، و اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضدّه - وإن كان الفرق بين المسألة وتلك المسائل، هو أنّ البحث في تلك المسائل عن لازم خطاب واحد، وفي هذه المسألة عن لازم خطابين أعني خطاب الأمر وخطاب النهي - إلّا أنّ مجرّد ذلك لا يكفي في كون المسألة أُصوليّة ما لم تكن الكبرى المبحوث عنها بنفسها واقعة في طريق الاستنباط، بحيث تصلح أن تكون كبرى لقياس الاستنباط ويستنتج منها حكم كلّي فقهي. والكبرى المبحوث عنها في المقام لا تصلح أن تكون كبرى لقياس الاستنباط، فإنّ الكبرى المبحوث عنها إنّما هي اقتضاء اتّحاد المتعلّقين من حيث الإيجاد والوجود وتعلّق كلّ من الأمر والنهي بعين ما تعلّق به الآخر. وهذا كما ترى يكون بحثاً عن صغرى التعارض. وفي المقام الثاني أعني كفاية المندوحة يكون بحثاً عن صغرى التزاحم، فتكون المسألة من مبادئ مسائل التعارض والتزاحم. فإنّ حقيقة البحث في المقام، يرجع إلى البحث عمّا يقتضي تعارض الأمر والنهي - في مورد الاجتماع واتّحاد المتعلّقين من حيث الإيجاد والوجود - وعدم ما يقتضي تعارضهما،

أو تزاحم الأمر والنهي عند وجود المندوحة وعدم التزاحم. وهذا بحث عن وجود ما هو الموضوع لمسائل التعارض والتزاحم، وأين هذا من المسألة الأُصوليّة؟.

والحاصل: أنّ البحث عن الملازمات العقليّة للخطابات الشرعيّة، تارة: يكون بحثاً عن المسألة الأُصوليّة، كالبحث عن مسألة الضدّ ومقدّمة الواجب، فإنّ المبحوث عنه في هذه المسألة عن اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضدّه، واقتضاء إيجاب الشيء لإيجاب مقدّماته يكون بحثاً عن كبرى قياس الاستنباط، ويستنتج منه حكم كلّي فقهي، وهو فساد الضدّ إذا كان عبادة، ووجوب مقدّمة الواجب. وأُخرى: لا يكون البحث عن الملازمات العقليّة بنفسه بحثاً عن مسألة أُصوليّة، لعدم وقوع المبحوث عنه كبرى لقياس الاستنباط، كما في المقام.

فإنّ المبحوث عنه فيما نحن فيه في المقام الأوّل إنّما هو استلزام تعلّق الأمر والنهي بعين ما تعلّق به الآخر عند اتّحاد المتعلّقين، فيكون الأمر والنهي متعارضين، أو عدم استلزام ذلك فلا تعارض. وثبوت التعارض وعدمه لا يقع بنفسه كبرى القياس، ما لم ينضمّ إليه قواعد التعارض من الترجيح والتخيير. وفي المقام الثاني: إنّما هو في كفاية وجود المندوحة في رفع غائلة التزاحم وعدم كفايته، فيكون بحثاً عمّا يقتضي وجود التزاحم وعدمه وهو أيضاً ليس بنفسه كبرى القياس، ما لم ينضمّ إليه قواعد التزاحم.

فالإنصاف: أنّ البحث في المسألة أشبه بالبحث عن المبادئ التصديقيّة، لرجوع البحث فيه إلى البحث عمّا يقتضي وجود الموضوع لمسألة التعارض والتزاحم، وليس بحثاً عن المسألة الأُصوليّة، ولا عن المبادئ الأحكاميّة التي هي عبارة عمّا يتوقّف عليه معرفة الأحكام الشرعيّة المستنبطة، ككون الحكم تكليفيّاً أو وضعيّاً، وإنّ الحكم الوضعي قابل للجعل أو غير قابل. وقد كان بناء شيخنا الأُستاذ

(مدّ ظلّه) سابقاً على أنّ البحث في المقام راجع إلى البحث عن مسألة أُصوليّة، إلّا أنّه عدل عن ذلك وجعل البحث راجعاً إلى المبادئ. والأمر في ذلك سهل.

ومنها: أنّ متعلّقات الأحكام ليست هي المفاهيم والعناوين الكلّيّة، التي يكون موطنها العقل بما أنّ موطنها العقل، لامتناع انطباق تلك المفاهيم على الحقايق الخارجيّة، بل هي من المعقولات الثانوية الممتنعة الصدق على الخارجيّات، فلا يعقل أن يتعلّق بها التكليف، بل تلك المفاهيم إنّما تكون كلّيّات عقلية ليس موطنها إلّا العقل، وهي باعتبار ذلك الموطن متباينة دائماً، ليس بينها نسبة التساوي، أو العموم من وجه، أو العموم المطلق، بل متعلّقات التكاليف إنّما هي المفاهيم والعناوين الملحوظة مرآة لحقايقها الخارجيّة القابلة الصدق والانطباق على الخارجيّات، التي تكون بهذا الاعتبار كلّيّات طبيعيّة، وبذلك يصحّ ملاحظة النسبة بينها، فتارة: يكونان متلازمين في الصدق فيكون النسبة هي التساوي. وأُخرى: لا يكونان كذلك، فإمّا أن يتصادقا في مورد أصلاً فالنسبة تكون هي التباين، وأُخرى يتصادقان في مورد ويفترقان في مورد آخر فالنسبة تكون هي العموم من وجه إن كان الافتراق من الجانبين، وإلّا فالعموم المطلق، على ما سيأتي من ضابطة النسب الأربع. وملاحظة النسبة كذلك لا يكون إلّا في الكلّيات الطبيعيّة الملحوظة مرآة لما في الخارج، لا الكلّيات العقليّة.

ثمّ إنّ المفاهيم والعناوين الملحوظة مرآة لما تنطبق عليه من الخارجيّات، تارة: تكون متأصّلة في عالم العين سواء كانت من مقولة الجواهر أو الاعراض، وأُخرى: تكون متأصّلة في عالم الاعتبار، بحيث يكون وجودها عين اعتبارها ممّن بيده الاعتبار. وللأمر الاعتباري نحو وجود متأصّل في عالمه نحو وجود المتأصّل في عالم العين، وإن كان وجود الأمر الاعتباري أضعف من وجود الأمر العيني، إلّا أنّ ذلك لا

يلحقه بالانتزاعيّات التي ليس لها وجود إلّا بوجود منشأ انتزاعها، وتكون من خارج المحمول، بل الانتزاعي أمر والاعتباري أمر آخر، وليس الاعتباري عين الانتزاعي، وإن كان ربّما يطلق أحدهما على الآخر، إلّا أنّ ذلك لا يخلو عن مسامحة. فالأمر الاعتباري مقابل للأمر الانتزاعي، حيث إنّ للأوّل نحو وجود في وعاء الاعتبار وليس للثاني وجود، بل الموجود هو منشأ الانتزاع، سواء كان المنشأ من الأُمور المتأصّلة في عالم العين، أو كان من الأُمور المتأصّلة في عالم الاعتبار، فإنّ الأمر الاعتباري يصلح أن يكون منشأ لانتزاع أمر، كصلاحية الأمر العيني لذلك.

فالعنوان الملحوظ على وجه المرآتيّة يكون على أقسام ثلاثة: متأصّل في عالم العين، ومتأصّل في عالم الاعتبار، ومنتزع عن أحدهما، وهو بأقسامه يصلح أن يتعلّق به التكليف، غايته أنّ التكليف بالانتزاعي يكون تكليفاً بمنشأ الانتزاع، إذ هو المقدور الذي تتعلّق به إرادة الفاعل، والانتزاعي إنّما يكون مقدوراً بواسطته، وذلك كلّه واضح.[1]

ومنها: أنّ العناوين والمفاهيم التي يكون بينها التباين الجزئي لا يعقل أن يتصادقا على متّحد الجهة، فإنّ جهة الصدق والانطباق في أحد العنوانين لا بدّ أن تغاير جهة الصدق والانطباق في الآخر، وإلّا لامتنع صدق أحدهما بدون صدق الآخر، وكانا متلازمين في الصدق والانطباق ولم يحصل بينهما افتراق. فإنّه بعد فرض وحدة الجهة يكون الموجب لانطباق أحد العنوانين على شيء هو الموجب لانطباق العنوان الآخر عليه، فلا يعقل الافتراق من جانب أو من جانبين، فإفتراق العنوانين في الصدق والانطباق يكشف عن تعدّد جهة الصدق في مورد الاجتماع، فلا يعقل

---

١. ولا يخفى عليك أنّ هذه المقدّمة وما يتلوها من المقدّمات ليس لها كثير ربط بالمقام الثاني، بل ينبغي جعلها من مقدّمات المقام الأوّل كما لا يخفى - منه.

تصادق عنوانين على متّحد الجهة مع فرض إمكان افتراق أحد العنوانين عن الآخر ولو في الجملة ومن جانب واحد.

ولا ينتقض ذلك بالباري تعالى حيث إنّه ينطبق عليه عناوين متباينة بالتباين الجزئي، مع أنّه تعالى ليس فيه تعدّد جهة لكونه تعالى بسيطاً كلّ البساطة، ومع ذلك ينطبق عليه عنوان العالم والقادر، مع أنّ بينهما العموم من وجه، وذلك لأنّه لا يقاس التراب مع ربّ الأرباب، فإنّ العناوين المنطبقة عليه تعالى كلّها راجعة إلى الذات، فهو بذاته قادر، وعالم، وحيّ قيّوم، وليس العلم أو القدرة مغايراً للذات.

والحاصل: أنّ القياس ليس في محلّه، فإنّ مقام الباري تعالى مقام لا تصل إليه الأوهام، ولا يمكن تعقّل حقيقة انطباق تلك العناوين عليه، فلا يصحّ جعل ذلك نقضاً للبرهان العقلي الفطري -الذي هو عدم إمكان انطباق العناوين المتباينة المفترقة في الصدق على متّحد الجهة- وهذا يكفي في تصديقه نفس تصوّره، ولا يحتاج إلى مزيد بيان.

نعم: ينبغي بيان مناط تصادق العناوين وعدم تصادقها وأنّه كيف يتصادق بعض العناوين دون بعض.

فنقول: لا إشكال في أنّ صدق أيّ عنوان على أيّ شيء لا بدّ أن يكون لجهة تقتضي ذلك الصدق، سواء كانت تلك الجهة راجعة إلى الذات كصدق الإنسان على زيد، أو إلى أمر خارج عن الذات كصدق العالم عليه، إذ لا يعقل صدق عنوان من دون أن يكون هناك جهة الصدق، وإلّا لصدق كلّ شيء على كلّ شيء.

ثمّ إنّ جهة صدق أحد العنوانين، إمّا أن تكون متباينة مع جهة صدق العنوان الآخر، وإمّا أن لا تكون متباينة. وما كانت متباينة فإمّا أن يكون بينهما مضافاً إلى التباين منافرة ومضادّة، وإمّا أن لا يكونا كذلك، بل كان بينهما مجرّد المخالفة

والمغايرة. والمخالفة والمغايرة إمّا أن تكون من قبيل المغايرة الجنسيّة والفصليّة وما يلحق بذلك بحيث يكون التخلّف من إحدى الجهتين دون الأُخرى، وإمّا أن لا تكون من هذا القبيل بل كان التخلّف من الجهتين. فهذه جملة ما يمكن أن يتصوّر عقلاً في الجهات الموجبة لصدق العناوين على حقايقها الخارجيّة، ولا خامس لهذه الأقسام، فإنّ الحصر عقلي لا استقرائي.

فإن لم يكن بين الجهتين مباينة ومخالفة: فلا محالة يتلازم العنوانان في الصدق، فإنّ عدم التلازم يكشف عن تخلّف إحدى الجهتين عن الأُخرى، مع أنّ المفروض عدم المخالفة بينهما، فلا بدّ أن يكون بين العنوانين تلازم في الصدق ويكون العنوانان متساويين في الانطباق، بحيث إنّه كلّما صدق أحدهما صدق الآخر كما في الإنسان والضاحك.

وإن كان بين الجهتين مخالفة ومباينة: فإن كان التخالف على وجه التنافر والتضادّ، كالفصول المنوّعة للأجناس - حيث إنّ بين الفصول والصور النوعيّة كمال المنافرة والمضادّة، لأنّ الجنس لا يمكن أن يتحمّل فصلين ويعتوره صورتان مجتمعتان - فلا محالة يكون بين العنوانين تباين كلّي، كالإنسان والشجر، حيث إنّ جهة صدق الإنسان هي الفصل المقوّم له والصورة النوعيّة التي يكون بها الإنسان إنساناً، وجهة صدق الشجر أيضاً هي الفصل والصورة النوعيّة التي يكون بها الشجر شجراً، وبين الصورتين كمال المنافرة والمضادّة، فلامحالة يكون بين الإنسان والشجر تباين كلّي.

وان لم يكن بين الجهتين تنافر وتضادّ، بل كان بينهما مجرّد المخالفة: فإن كان التخلّف من إحدى الجهتين دون الأُخرى، كما إذا كان إحدى الجهتين جهة الجنسيّة والأُخرى جهة الفصليّة - حيث إنّ التخلّف إنّما يكون من جهة الفصليّة لإمكان تحمّل الجنس فصلاً آخر دون جهة الجنسيّة، لعدم إمكان إلقاء الفصل

جهة الجنسيّة، كما يتّضح ذلك في مثل الحيوان والإنسان - فلامحالة يكون بين العنوانين العموم المطلق. وإن كان التخلّف من جانب كلّ من الجهتين، فيكون بين العنوانين العموم من وجه.

وممّا ذكرنا ظهر أنّ نسبة العموم من وجه لا يعقل أن تتحقّق بين العنوانين الجوهريين، لأنّ جهة صدق العنوان الجوهري على شيء إنّما يكون باعتبار ماله من الصورة النوعيّة التي بها يكون الشيء شيئاً، وقد عرفت: أنّ الصور النوعيّة متباينة بالتباين الكلّي لا يمكن أن يجتمعا، نعم: جهة الجنسيّة والفصليّة يمكن اجتماعهما. والنسبة بين الجهة الجنسيّة والفصليّة دائماً تكون العموم المطلق. فالعموم من وجه لا بدّ أن يكون، إمّا بين الجوهري والعرضي كالإنسان والأبيض، وإمّا بين العرضيّين كالعالم والفاسق. ومعلوم: أنّ جهة الصدق والانطباق في العرضيّين المجتمعين إنّما تكون هي مبدء الاشتقاق، حيث إنّ المبدأ هو العلّة لتولّد عنوان المشتقّ منه، ويكون انطباق العالم على زيد من جهة علمه، وانطباق الفاسق عليه من جهة فسقه، فالعلّة لانطباق العنوانين اللذين يكون بينهما العموم من وجه ليست إلّا مبدء الاشتقاق، وذلك المبدأ هو الذي أوجب حدوث نسبة العموم من وجه بين العنوانين، حيث لم يكن بين المبدأين منافرة ومضادّة، وقد تقدّم في المشتقّ أنّه لا فرق بين المشتقّ ومبدء الاشتقاق إلّا باللابشرطيّة والبشرط لائية، حيث إنّ العرض إن لوحظ لا بشرط عمّا يتّحد معه يكون عنواناً عرضيّاً محمولاً، وإن لوحظ بشرط لا يكون عرضاً مفارقاً غير محمول. فالعرض هو الذي يكون عرضيّاً عند ملاحظته لا بشرط، ويكون هو العلّة لصدق العرضي المشتقّ منه على الذات فجهة الصدق في المشتقّات ليست إلّا مبدء الاشتقاق.

ومن هنا ظهر: أنّ الجهتين اللتين أوجبتا صدق العنوانين العرضيّين على شيء لا

تكونان إلّا تعليليّتين، ولا تصلحان أن تكونا تقييديّتين، لما عرفت: من أنّ المبدأ دائماً يكون علّة لصدق المشتقّ على الذات المتّحدة معه، فجهة انطباق عنوان العالم على زيد وكذا جهة انطباق الفاسق عليه تكون تعليليّة، ويقال: زيد عالم وفاسق، لعلّة علمه وفسقه. هذا بالنسبة إلى العناوين الاشتقاقيّة.

وأمّا بالنسبة إلى نفس المبادئ الاشتقاقيّة، فلا يعقل اتّحاد بعضها مع بعض، ولا اتّحادها مع الذات القائمة بها، فإنّها من هذه الحيثيّة تكون بشرط لا دائماً، ولا يعقل أن تلاحظ المبادئ بعضها مع بعض لا بشرط، إذ المبادئ كلّها متباينة، والعلم على أيّ وجه لوحظ يكون غير الفسق، وكذا الفسق يكون غير العلم، ولا يصحّ حمل أحدهما على الآخر، ولا حملهما على الذات، فلا يقال: زيد علم ولا العلم فسق.

والحاصل: أنّ العرض بالنسبة إلى الذات القائم بها يصحّ لحاظه لا بشرط فيكون عنواناً مشتقّاً يصحّ حمله على الذات المنطبق عليها، ويصحّ لحاظه بشرط لا فيكون مفارقاً لا يصحّ حمله على الذات. فصحّة لحاظه لا بشرط أو بشرط لا إنّما يكون بالنسبة إلى الذات القائم بها. وأمّا بالنسبة إلى عرض آخر فدائماً يكون بشرط لا، إذ لا ربط بينهما، لعدم قيام عرض بعرض آخر، فلا يصحّ لحاظ العلم لا بشرط بالنسبة إلى الفسق، وإن صحّ لحاظه لا بشرط بالنسبة إلى الذات القائم بها. وحينئذٍ فلا يعقل الاتّحاد بين المبادئ.

نعم: تختلف المبادئ من حيث إمكان اجتماع بعضها مع بعض في الوجود وعدم إمكانه، لأنّ المبادئ إن كانت مقولة الكيف، كالعلم، والفسق، والحلاوة، والبياض، فلا يعقل اجتماع بعضها مع بعض في الوجود، بحث يكون مبدءٌ مجامعاً لمبدءٍ آخر في الوجود، على وجه يلتصق به ويتّحد معه في الوجود بنحو من الاتّحاد، لوضوح أنّ مثل العلم لا يلتصق بالفسق ولا يتّحد معه بوجه من الوجوه.

نعم هما يجتمعان في الذات التي يقومان بها، فيكون زيد مثلاً مجمعاً للعلم والفسق، بمعنى أنّه وجد فيه كلّ من المبدأين، ولمكان وجود المبدأين فيه انطبق عليه عنوان العالم والفاسق، إلّا أنّ اجتماعهما في الذات غير اجتماع العلم مع الفسق على وجه الالتصاق والتركيب، بحيث يتركّب العلم مع الفسق ويكونان بمنزلة شيء واحد وما بحذاء أحدهما عين ما بحذاء الآخر، فإنّ ذلك أمر غير معقول في مثل ذلك.

وأمّا إن كانت من الأفعال الصادرة عن الشخص - بالمعنى المصطلح عليه عند الفقهاء لا بالمعنى المصطلح عليه عند أهل المعقول من معنى الفعل - فيمكن اجتماع المبادئ بعضها مع بعض، على وجه يكون فعل واحد مصداقاً لمبدأين، ويتركّب أحدهما مع الآخر ويلتصق به، بحيث لا يكون ما بحذاء أحدهما غير ما بحذاء الآخر وذلك كما في مثل الصلاة والغصب، حيث يمكن أن يوجدا بفعل واحد وحركة فاردة، وتكون تلك الحركة مجمعاً لكلّ من الصلاة والغصب، على وجه لا يتميّز أحدهما عن الآخر، مع ما هما عليه من المغايرة وعدم الاتّحاد، لما تقدم: من أنّه لا يعقل اتّحاد المبدئين وملاحظتهما لا بشرط بالنسبة إلى الآخر الذي هو ملاك الاتّحاد، كما في العناوين المشتقّة، فيكون التركيب في مثل الصلاة والغصب نظير التركيب في الهيولى والصورة.

ومنها: أنّ العناوين المجتمعة تارة: تكون من العناوين الاشتقاقيّة، وأُخرى: تكون من المبادئ. وما تكون من المبادئ تارة: يكون اجتماعها لا على وجه الانضمام والتركيب، بل كان ما بحذاء أحدهما خارجاً غير ما بحذاء الآخر وكان كلّ منهما قابلاً للإشارة الحسّيّة إليه وكان اجتماعهما مجرّد واجديّة الموضوع لهما واجتماعهما فيه، سواء كان ذلك من جهة تلازمهما في الوجود، كالاستقبال والاستدبار للقبلة والجدى، حيث إنّه وإن وجد كلّ من استقبال القبلة واستدبار الجدي في الشخص، إلّا أنّ

الاستقبال إنّما يكون باعتبار مقاديم البدن والاستدبار باعتبار مآخيره، وكان لكلّ منهما ما بحذاء غيرما بحذاء الآخر وقابلاً للإشارة الخارجيّة إليه وإن كانا متلازمين في الوجود. أوكان ذلك من جهة الاتفاق والمقارنة من دون أن يكون بينهما تلازم، كالعلم والفسق المجتمعين في زيد، حيث إنّه وإن اجتمعا في زيد، إلّا أنّه كان لكلّ منهما ما بحذاء في الخارج غيرما بحذاء الآخر، وقابل للإشارة إليه.

وأُخرى: يكون اجتماعهما على جهة التركيب والانضمام والالتصاق، وذلك كما في الصلاة والغصب وأمثال ذلك ممّا كان المبدأ من الأفعال الاختياريّة، حيث إنّه وإن اجتمعا في الدار الغصبيّة، إلّا أنّ اجتماعهما يكون على وجه الانضمام والتركيب بينهما، وكان الموجود في الدار الغصبيّة مركّباً منهما على وجه لا يمكن الإشارة الحسّيّة إلى أحدهما دون الآخر. هذا مع ما هما عليه من المغايرة، بحيث لا يصحّ حمل أحدهما على الآخر، ولا تكون الصلاة غصباً ولا الغصب صلاة، لما تقدّم من أنّ المبادئ بالقياس إلى أنفسها تكون بشرط لا، وإن كان بالقياس إلى الذات التي تقوم بها يصحّ لحاظها لا بشرط.

وهذا بخلاف العناوين الاشتقاقيّة، فإنّها ملحوظة لابشرط بالنسبة إلى أنفسها وبالنسبة إلى الذات القائمة بها. ومن هنا كان التركيب فيها تركيباً اتّحاديّاً بحيث يصحّ حمل كلّ من العنوانين على الآخر، وحملهما على الذات، وحمل الذات عليهما، فيقال: زيد عالم وفاسق، والعالم والفاسق زيد، والعالم فاسق، والفاسق عالم، لمكان اتّحاد الجميع بحسب الخارج. وهذا بخلاف التركيب بين المبادئ فيما إذا كان بينهما تركيب، فإنّ التركيب بينها يكون انضماميّاً، لا اتّحاديّاً، لاعتبارها بشرط لا، فلا اتّحاد بينها حتّى يصحّ حمل بعضها على بعض، لأنّ العرض لا يعقل أن يقوم بعرض آخر حتّى يمكن فيهما الاتّحاد. فالتركيب بين المبادئ يكون نظير التركيب

بين المادّة والصورة، حيث إنّ التركيب فيهما يكون انضماميّاً، لا اتّحاديّاً، لمكان أنّهما أيضاً ملحوظان بشرط لا، كالمبادئ، وإن كان بين المبادئ والصورة والهيولي فرق وهو: أنّ اجتماع المبادئ إنّما يكون في الموضوع القائمة به، إذ لا جامع بينها سوى ذلك، والموضوع في مثل الصلاة والغصب هو الشخص. وهذا بخلاف اجتماع المادّة والصورة، فإنّ اجتماعهما يكون باعتباركون الهيولى مركب الصورة ومحلّاً لها، وهذا لمكان أنّ الهيولى قوّة محضة والصورة فعليّة محضة، وإلّا فالجوهران الفعليّان أيضاً كالعرضيّين لا يعقل أن يقوم أحدهما بالآخر. وعلى كلّ حال: جهة تشبيه اجتماع المبادئ باجتماع الهيولي والصورة في مجرّد كون التركيب انضماميّاً لا اتّحاديّاً، كما أنّ التركيب بين العناوين المشتقّة نظيرالتركيب بين الجنس والفصل من حيث كونه اتّحاديّاً، حيث إنّ الجنس والفصل أيضاً ملحوظان لابشرط كالعناوين المشتقّة.

ومنها: أنّ التركيب الاتّحادي يقتضي أن تكون جهة الصدق الانطباق فيه تعليليّة، ولا يعقل أن تكون تقييديّة، لأنّ الجهة لا تكون مكثرة للموضوع، فإنّا قد فرضنا كون التركيب اتّحاديّاً، ومع التركيب الاتّحادي لا تكثّرلوحدة الموضوع.

وبالجملة: علم زيد وفسقه لا يوجب أن يكون زيد العالم غيرزيد الفاسق، بل هو هو، وإنّما يكون العلم والفسق علّة لانطباق العالم والفاسق عليه. وهذا بخلاف التركيب الانضمامي فإنّ الجهة فيه تكون تقييديّة ولا تصلح أن تكون تعليليّة، لأنّا قد فرضنا عدم الاتّحاد بين العنوانين. والجهتان في التركيب الانضمامي هما عبارة عن نفس العنوانين المجتمعين، وليس هناك عنوان آخرحتّى يصحّ كون الجهة تعليليّة.

وبالجملة: لازم عدم اتّحاد العنوانين هوكون الجهة تقييديّة، والمراد من التقييد في المقام غيرالتقييد المراد منه في باب المطلق، بمعنى أنّ التقييد في باب المطلق إنّما يرد على الماهيّة الجنسيّة أو النوعيّة، ويوجب تضييق دائرة الماهيّة، ويجعلها

منقسمة إلى نوعين أو صنفين. والتقييد في المقام إنّما يرد على الشخص، ويوجب اندراج الشخص تحت نوعين أو صنفين باعتبار الجهتين اللتين هما فيه. ففي مثل الصلاة في الدار الغصبيّة التي اجتمع فيها عنوان الغصب وعنوان الصلاة تكون كلّ من الجهتين اللتين هما عبارة عن الصلاة والغصب مقيّدة لذلك الموجود في الدار وموجبة لاندراجه تحت نوعين، أي مقولتين، على ما سيأتي بيانه.

فظهر: أنّ هذه المقدّمات الثلاث الأخيرة كلّها متلازمة، وترتضع من ثدي واحد، فإنّ لازم كون العنوانين ملحوظين على وجه اللابشرطيّة، هو أن يكون التركيب بينهما اتّحاديّاً وكون الجهتين تعليليّتين، كالعالم، والفاسق، والمصلّي، والغاصب. ولازم لحاظها بشرط لا كون التركيب بينهما انضماميّاً وكون الجهتين تقييديّتين، كالصلاة والغصب، وما شابه ذلك من المبادئ التي أمكن التركيب بينها، لا مثل العلم والفسق اللذين ليس بينهما تركيب.

فإن قلت: إنّه بناءً على هذا يلزم أن لا يكون بين المبادئ نسبة العموم من وجه، لإنّ ضابط العموم من وجه هو تصادق العنوانين على جهة الاتّحاد الموجب لصحّة الحمل، فمثل الصلاة والغصب ينبغي أن لا تكون النسبة بينهما العموم من وجه، لعدم الاتّحاد المصحّح لحمل أحدهما على الآخر.

قلت: لا يختصّ العموم من وجه بصورة تصادق العنوانين على جهة الاتّحاد، بل ضابط العموم من وجه هو تصادق العنوانين على جهة التركيب، سواء كان التركيب اتّحاديّاً أو انضماميّاً. مع أنّه ليس كلامنا في المقام في التسمية والاصطلاح، بل كلامنا في المقام فيما يمكن في العناوين وبيان أنحاء تصادقها عقلاً، وأمّا التسمية فهي بيدك ما شئت فسمّ. والغرض في المقام: الفرق بين تصادق مثل العالم والفاسق، وتصادق مثل الصلاة والغصب. والذي يدلّ على أنّ التصادق في مثل

العالم والفاسق يكون على وجه التركيب الاتّحادي وفي مثل الصلاة والغصب يكون على وجه الانضمام، هو أنّ العناوين الاشتقاقيّة ليس الموجود منها في مادّة الافتراق هو تمام ما هو الموجود في مادّة الاجتماع، بل الموجود في مادّة الافتراق نفس الجهة وتبدّل تلك الذات التي كان العنوانان قائمين بها بذات أُخرى، حيث إنّ الذي يكون عالماً هو بكر، والذي يكون فاسقاً هو عمرو، والذي يكون عالماً وفاسقاً هو زيد، فهناك ذوات ثلاث بحسب مادّة الاجتماع ومادتي الافتراق، ولا يكون تمام ما هو مناط الصدق في مادّة الاجتماع من المبدأ والذات محفوظاً في مادّة الافتراق. وهذا بخلاف مثل الصلاة والغصب، فإنّ تمام ما هو مناط صدق الصلاة بهويّتها وحقيقتها محفوظ في مادّة الافتراق، من دون نقصان شيء أصلاً، وكذا في مادّة الافتراق في جانب الغصب. ولو كان التركيب في مثل الصلاة والغصب اتّحاديّاً وكانت الجهة تعليليّة لكان ينبغي أن يكون مثل العناوين الاشتقاقيّة موجباً لأن لا يكون في مادّة الافتراق الصلاة بتمامها محفوظة، كما لا يخفى.

ومنها: أنّ مورد البحث إنّما هو فيما إذا كان بين العنوانين العموم من وجه، فإنّ في العموم المطلق يلزم تعلّق الأمر بعين ما تعلّق به النهي إن لم نقل بالتخصيص، و إن قلنا بالتخصيص فلا اجتماع، فلو قال: «صلّ ولا تغصب بالصلاة» كان الفرد من الصلاة الجامع للغصب خارجاً من إطلاق الأمر بالصلاة، وإلّا لزم أن يكون فعلاً مورداً لحكمين متضادّين.

فما ذكره[1] في الفصول وغيره من جريان البحث في العموم المطلق فممّا لا

---

١. قال في الفصول: «ثمّ لافرق في موضع النزاع بين أن يكون بين الجهتين عموم من وجه كالصلاة والغصب، وبين أن يكون بينهما عموم مطلق مع عموم المأمور به، كما لو أمره بالحركة ونهاه عن التداني إلى موضع مخصوص فتحرّك إليه، فإنّ الحركة والتداني طبيعتان متخالفتان، وقد أوجدهما في فرد واحد والأُولى منها أعمّ...» راجع الفصول، بحث الاجتماع، في تحرير محلّ النزاع، ص ١٢٦.

وجه له، بل لا بدّ أن تكون النسبة بين العنوانين العموم من وجه، وذلك أيضاً ليس على إطلاقه، بل لا بدّ أن تكون نسبة العموم من وجه بين نفس الفعلين الصادرين عن المكلّف بإرادة واختيار اللذين تعلّق بهما الطلب الأمري والنهيي، كما في مثل الصلاة والغصب.

وأمّا إذا كانت النسبة بين الموضوعين -كما في العالم والفاسق في مثل قوله: أكرم العالم ولا تكرم الفاسق - فهو خارج عن محلّ البحث، وإن توهّم أيضاً دخوله فيه، إلّا أنّه لا ينبغي التأمّل في خروجه لما عرفت: من أنّ التركيب في مثل ذلك يكون على جهة الاتّحاد، ويكون متعلّق الأمر بعينه هو متعلّق النهي، من غير فرق بين العامّ الأُصولي، أو الإطلاق الشمولي، أو الإطلاق البدلي، أو بالاختلاف، فإنّه في الجميع ينبغي إعمال قواعد التعارض. وليس من مسألة اجتماع الأمر والنهي، بل مسألة الاجتماع إنّما تكون فيما إذا كانت النسبة العموم من وجه بين نفس الفعلين الصادرين من المكلّف بإرادة واختيار، بحيث يجتمع الفعلان بتأثير واحد وإيجاد فارد.

ومن ذلك ينقدح أيضاً أنّه ليس من مسألة الاجتماع ما إذا كانت النسبة بين العناوين المتولّدة من الفعل الصادر عن المكلّف، كما إذا كان للفعل عنوانان توليديّان تكون النسبة بين العنوانين العموم من وجه، كما لو أكرم العالم المأمور باكرامه والفاسق المنهيّ عنه بفعل واحد تولّد منه كلّ من الإكرامين، كما لو قام بقصد التعظيم لكلّ من العالم والفاسق، فإنّ تعظيم كلّ منهما وإن اجتمعا بتأثير واحد، وكان اجتماع التعظيمين على وجه التركيب الانضمامي، لا الاتّحادي - فإنّ تعظيم زيد غير تعظيم عمرو، وكلّ منهما يكون بالإضافة إلى الآخر بشرط لا، ولا يصحّ حمل أحدهما على الآخر- إلّا أنّه لما كان التعظيمان من المسبّبات التوليديّة التي لم تتعلّق إرادة المكلّف

بها أوّلاً وبالذات، لكونها غير مقدورة له بلا واسطة، فلا جرم يكون متعلّق التكليف هو السبب الذي يتولّد منه ذلك، لا بما هو هو، بل بما أنّه معنون بعنوان التعظيم - على ما تقدّم تفصيله في بعض المباحث السابقة - والمفروض أنّ السبب هو فعل واحد بالحقيقة والهويّة، ويكون العنوان المتولّد منه بمنزلة العلّة غير موجب لتكثر السبب، بل العنوانان التوليديّان يكونان من قبيل العلم والفسق القائمين بزيد، من حيث إنّهما لا يوجبان تكثّراً في الذات، بل الوحدة فيها محفوظة والجهتان تعليليّتان. وباب العناوين التوليديّة بعينه يكون من هذا القبيل، حيث إنّ تعدّد العناوين لا يوجب تعدّد المعنون، والمفروض أنّ المعنون هو الفعل الاختياري الذي تعلّق به الطلب، فيجتمع الأمر والنهي في شيء واحد شخصي، ولابدّ حينئذ من إعمال قواعد التعارض، ولا يكون من مسألة اجتماع الأمر والنهي، فتأمّل.[1]

ولا يتوهّم: أنّ الصلاة والغصب في الدار الغصبيّة يكونان كذلك، أي يكون الغصب من العناوين التوليديّة، فإنّ ذلك واضح الفساد، بداهة أنّ الغصب الذي هو عبارة عن التصرّف في أرض الغير بنفسه من الأفعال الاختياريّة الصادرة عن المكلّف أوّلاً وبالذات، وليس من العناوين التوليديّة، مع أنّ المناقشة في المثال ليس بسديد. فإن لم يعجبك مثال الصلاة والغصب لمسألة الاجتماع - مع أنّه من أوضح أمثلتها - فعليك بمثال آخر، لأنّ المثال ليس بعزيز.

والمقصود هو: أنّ مسألة الاجتماع، إنّما تكون فيما إذا كانت نسبة العموم من وجه بين نفس الفعلين الصادرين عن المكلّف أوّلاً وبالذات، لا بين العناوين المتولّدة عن الفعل، ولا بين الموضوعين، كالعالم والفاسق، بل نفس كون النسبة بين الفعلين

---

١. سيأتي في بعض الأُمور اللاحقة أنّ ذلك على إطلاقه ممنوع، بل بعض العناوين التوليديّة تندرج في مسألة اجتماع الأمر والنهي منه.

العموم من وجه لا يكفي ما لم يكن التركيب بينهما على جهة الانضمام، وإلّا فربّما تكون النسبة كذلك مع كون التركيب اتّحاديّاً، كما في مثل قوله: أنفق على أقاربك، أو اشرب الماء، ولا تغصب، فإنّ التركيب في مورد الاجتماع من شرب الماء المغصوب أو إنفاق الدرهم المغصوب يكون على وجه الاتّحاد، فإنّ الفرد من الماء الذي يشربه مصداق لكلّ من الشرب والغصب، ويكون نفس شرب الماء غصباً، فيتّحد متعلّق الأمر والنهي، ولابدّ في مثل ذلك من إعمال قواعد التعارض، وليس من مسألة اجتماع الأمر والنهي.

والسرّ في ذلك: هو أنّ كلّاً من الأمر والنهي تعلّق بموضوع خارجي، ويكون الاتّحاد من جهة هذا التعلّق، حيث إنّ المأمور به هو شرب الماء، والمنهيّ عنه هو التصرّف في مال الغير الذي من جملة أفراده الماء الذي يكون من جملة أفراد المأمور به، فيتّحد المتعلّقان. نعم: الشرب من حيث كونه شرباً وفعلاً اختياريّاً للمكلّف مع قطع النظر من متعلّقه لا يتّحد مع الغصب. ومن هنا لو شرب الماء المباح في أرض الغير كان من مسألة اجتماع الأمر والنهي، فلا يشتبه عليك الأمر فتأمّل جيّداً.

ومنها: أنّه بعد ما ظهر من أنّ التركيب بين المبادئ لا يكون إلّا على وجه الانضمام، ولا يمكن أن يكون على وجه الاتّحاد -حيث إنّ المبادئ دائماً تكون بشرط لا بالنسبة إلى أنفسها، أي بعضها مع بعض- فربّما يتوهّم في مثل الصلاة والغصب: إنّ الصلاة وإن كانت بشرط لا بالنسبة إلى الغصب وكذا الغصب بالنسبة إلى الصلاة، إلّا أنّ كلّاً من الصلاة والغصب يكون لا بشرط بالنسبة إلى الحركة الموجودة في الدار المغصوبة، ويتّحد كلّ من الصلاة والغصب في تلك الحركة وتكون تلك الحركة صلاة وغصباً، فيعود اجتماع تعلّق كلّ من الأمر والنهي بعين ما تعلّق به الآخر، لأنّ تلك الحركة حركة واحدة بالهويّة، وينطبق عليها كلّ من الصلاة

والغصب، كانطباق العالم والفاسق على زيد، من غير فرق بينهما، سوى أنّ كلّاً من العالم والفاسق يكون لا بشرط بالنسبة إلى الآخر، ولا بشرط بالنسبة إلى زيد. وأمّا في مثل الصلاة والغصب، فاللابشرطيّة إنّما تكون بالنسبة إلى الحركة التي تقوم بها كلّ من الصلاة والغصب فقط، ولكن النتيجة واحدة، وهي استلزام اتّحاد متعلّق الأمر والنهي وتواردهما على واحد شخصي وهو المعنون بعنوان الصلاة والغصب، والموجّه بذلك هو الحركة الشخصيّة. فالمقدّمات السابقة كلّها تكون عقيمة.

هذا، ولكن لا يخفى عليك فساد التوهّم، لوضوح أنّ الغصب لا يعقل أن يكون قائماً بالحركة، فإنّ الحركة لا تكون موضوعاً للصلاة والغصب، لأنّ موضوعيّتها لذلك إمّا أن يكون من قبيل موضوعيّة الجنس للفصل والمادّة للصورة، وإمّا أن يكون من قبيل موضوعيّة المعروض لعرضه، وكلّ منهما لا يعقل، لأنّ الجنس لا يعقل أن يتحمّل فصلين، والعرض لا يعقل أن يقوم بعرض، مع أنّ الحركة في كلّ مقولة تكون عين تلك المقولة، وليست هي مقولة مستقلّة، مع أنّ الأعراض بسيطة ليست مركّبة وكان ما به الامتياز فيها عين ما به الاشتراك، فلا يعقل أن يكون الغصب قائماً بالحركة. إلّا أن يدّعى أنّ الغصب من العناوين التوليديّة، وهو بمراحل عن الواقع، بل الغصب هو بنفسه من الأفعال الاختياريّة الصادرة عن المكلّف بلا واسطة. وليس الغصب من مقولة الفعل باصطلاح أهل المعقول، بل الغصب إنّما يكون من مقولة الأين، وليس الغصب إلّا عبارة عن شاغلية الشخص للمكان، فهو قائم بالشخص، ويكون الغصب عبارة عن الكون الصلاتي الذي هو عبارة عن شاغليّة المكان، وأين هذا من قيام الغصب بالحركة واتّحاده معها؟ فليست الحركة معنونة بعنوان الغصب وموجّهة به، وليس اجتماع الصلاة والغصب من قبيل اجتماع العناوين في المعنونات والجهات في الموجّهات، بل ليس هناك إلّا نفس العنوانين والجهتين، من دون أن يكون هناك

معنون وموجّه يكون الغصب والصلاة قائمين به، والغصب والصلاة إنّما يكونان قائمين بالشخص، ويكون هو الموضوع، نظير قيام العلم والفسق بزيد، وإن كان بينهما فرق من حيث عدم التركيب في مثل العلم والفسق، بخلاف الصلاة والغصب، على ما تقدّم تفصيله.

فإن قلت: إنّ التركيب بين الصلاة والغصب على أيّ وجه يكون، بعد ما لم يكن هناك جامع بينهما وكانا متباينين بالهويّة والحقيقة وليسا من مقولة واحدة، فمن أين جاء التركيب بينهما؟ وليس تركيبهما نحو تركيب المادّة والصورة، فإنّ التركيب هناك لمكان أنّ المادّة صرف القوّة وفعليّتها تكون بالصورة، وفي المقام كلّ من الصلاة والغصب يكون فعليّاً.

قلت: التركيب في المقام إنّما يكون لأجل تشخّص كلّ من الصلاة والغصب بالآخر ويجري كلّ منهما بالنسبة إلى الآخر مجرى المشخّص، فتكون الصلاة متشخّصة بالغصب، ويكون الغصب متشخّصاً بالصلاة. ومن المعلوم: إنّ كلّ طبيعي يوجد في الخارج لا بدّ أن يكون محفوفاً بمشخّصات عديدة من مقولات متعدّدة، وكلّ واحد من تلك المشخّصات لا بدّ أن يكون مندرجاً تحت عنوان كلّي، ويكون من أحد مصاديقه. مثلاً المشخّص المكاني مندرج تحت مقولة الأين، والمشخّص الزماني مندرج تحت مقولة متى، وغير ذلك من المشخّصات. والمشخّصات تارة: تكون ملتفتاً إليها، وأُخرى: تكون مغفولاً عنها، ولكن مع ذلك لا محيص من وقوع الطبيعي محفوفاً بمشخّص. ففي المقام تكون كلّ من طبيعة الصلاة والغصب متشخّصة بالأُخرى، أي يكون وجود كلّ من الصلاة والغصب مشخّصاً للآخر، والتشخّص بذلك يكون في رتبة وجودهما، ويكون من المشخّص للصلاة هو الفرد الغصبي، وبالعكس.

ومنها: أنّ العناوين المجتمعة في فعل المكلّف وما هو الصادر عنه بإيجاد واحد لا تخلو: إمّا أن تكون من العناوين القابلة للحمل مستقلّاً والمتأصّلة في الصدق كالصلاة والغصب، حيث إنّ كلّاً من الصلاة والغصب قابل للحمل على فعل المكلّف، ويكون هو الصادر عنه ابتداءً، وليسمّ مثل هذه العناوين بالمقولات المستقلّة، وتسميتها بذلك لا ينافي كونها من المقولات النسبيّة التي لا تكون مستقلّة في التعقّل، كالكمّ والكيف، حيث إنّهما مستقلّان في التعقّل، من دون توقّف تعقّلهما على تعقّل أمر آخر، بخلاف ما عداهما من المقولات النسبيّة، حيث إنّ تعقّلها يتوقّف على تعقّل المنتسبين، ولكن عدم استقلالها في التعقّل لا ينافي استقلالها في الحمل والصدق على ما هو الصادر من الشخص ابتداءً، كما لا يخفى.

وإمّا أن لا تكون من العناوين المستقلّة، بمعنى أنّها لا تكون هي الصادرة عن المكلّف ابتداءً، بل كانت من متعلّقات الفعل ومتمّماته، كالإضافات اللاحقة لفعل المكلّف: من الظرفيّة، والابتدائيّة، والانتهائيّة، كما تقول: ضرب زيد في الدار، وسير زيد من البصرة، وانتهاؤه إلى الكوفة، وكون أكله استعمالاً لآنية الذهب والفضّة، وغير ذلك من المتعلّقات ممّا يكون الظرف فيها لغواً، حيث إنّه في ظرف اللغو دائماً يكون من اجتماع المقولتين، غايته أنّ إحدى المقولتين تكون من متعلّقات الأُخرى ومتمّماتها، بخلاف الظرف المستقرّ حيث إنّه ليس فيه إلّا مقولة واحدة، كقولك: زيد في الدار، بخلاف قولك: ضرب زيد في الدار، حيث إنّه اجتمع فيه عنوانان أحدهما: الضرب، والآخر: إضافته إلى الدار، وكما في الأكل من آنية الذهب والفضّة، حيث إنّه اجتمع فيه أيضاً الأكل والاستعمال، وليس الأكل عين الاستعمال، بل هناك مقولتان مجتمعتان، غايته أنّ إحداهما تكون من متمّمات الأُخرى، لأنّ الاستعمال لا يكون إلّا بإضافته إلى الأكل أو الشرب أو غير ذلك من وجوه الاستعمالات.

وهناك قسم آخر من العناوين المجتمعة، وهو اجتماع العناوين التوليديّة مع أسبابها. ونحن سابقاً وإن قلنا بخروجها عن محلّ الكلام، إلّا أنّ الأقوى دخولها في محلّ البحث في غير العناوين القصديّة، كالتعظيم والتوهين، فلو كان الإلقاء مثلاً مأموراً به والإحراق منهيّاً عنه، فألقى المكلّف ما أُمر بإلقائه في النار فيكون من اجتماع الأمر والنهي، لأنّ الإلقاء بنفسه لا يكون إحراقاً، وإلّا كان كلّ إلقاء إحراقاً، بل الإلقاء إنّما يكون إحراقاً باعتبار إضافته إلى النار، فيكون من اجتماع المقولتين لا محالة. وكذا الحال لو فرض أنّ هناك عنوانين توليديّين لسبب واحد، فإنّ السبب الواحد لا يعقل أن يتولّد منه عنوانان، إلّا أن يكون فيه جهتان من الإضافة، فيتعدّد السبب حسب تعدّد الجهة، وتكون الجهة تقييديّة لا محالة، على ما تقدّم من الضابط. وعلى كلّ حال: جميع هذه الأقسام الثلاثة من اجتماع العنوانين يندرج في مسألة اجتماع الأمر والنهي، فلا تغفل وتأمل جيّداً.

ومنها: أنّهم قد بنوا المسألة على كون متعلّقات الأحكام هل هي الطبايع أو الأفراد؟ وقد أنكر بعض الأعلام هذا الابتناء، وأفاد أنّه لا يفترق الحال في الجواز والامتناع، بين أن نقول بتعلّق الأحكام بالطبايع، أو الأفراد، هذا.

ولكن الحقّ: هو أن يقال: إنّه يختلف الحال في ذلك على بعض وجوه تحرير النزاع في مسألة تعلّق الأحكام بالطبايع أو الأفراد، ولا يختلف الحال على بعض الوجوه الأُخر.

وتفصيل ذلك: هو أنّ النزاع في كون متعلّقات الأحكام الطبايع أو الأفراد يمكن أن يكون مبنيّاً على وجود الطبيعي وعدمه، وإنّ القائل بتعلّق الأحكام بالأفراد مبناه على عدم وجود الكلّي الطبيعي وأنّه انتزاعي صرف، بخلاف القائل بتعلّق الأحكام بالطبايع، فإنّه يقول بوجود الكلّي الطبيعي، وعلى هذا لا تبتني مسألة جواز اجتماع

الأمر والنهي على ذلك، بل إنّ للبحث عن المسألة مجالاً، سواء قلنا بوجود الكلّي الطبيعي، أو لم نقل، غايته أنّه بناءً على عدم وجود الطبيعي يكون المتعلّق للأحكام هو منشأ الانتزاع، ويجري فيه ما يجري على القول بوجود الطبيعي: من كون الجهة تقييديّة أو تعليليّة، وإنّ التركيب اتّحادي أو انضمامي، لوضوح أنّ انتزاع الصلاة لا بدّ أن يكون لجهة غير جهة انتزاع الغصب.

هذا، ولكن يبعد أن يكون النزاع بتعلّق الأحكام بالطبايع أو الأفراد مبنيّاً على وجود الطبيعي وعدمه، إذ الظاهر أنّ من يقول بتعلّق الأحكام بالأفراد لا ينكر وجود الطبيعي. فلا بدّ أن يرجع نزاعهم في ذلك إلى أمر آخر ومعلوم: أنّه ليس المراد من تعلّق الأحكام بالأفراد تعلّقها بالأفراد الشخصيّة، لاستلزام ذلك طلب الحاصل حيث إنّ فرديّة الفرد إنّما يكون بالتشخّص، والتشخّص يساوق الوجود.

ولا يمكن أيضاً أن يكون مراد القائل بتعلّق الأحكام بالأفراد، تعلّقها بها على وجه يكون التخيير بينها شرعيّاً، بحيث تكون الخصوصيّات الشخصيّة مطلوبة على البدل، فيكون قوله ﷺ بمنزلة قوله: صلّ في هذا المكان أو في ذلك المكان، وفي هذا الزمان أو ذلك الزمان، وهكذا. بحيث يكون قوله «صلّ» بمنزلة ألف «صلّ» فإنّ سدّ باب التخيير العقلي بمكان من الفساد.

فالذي يمكن أن يكون محلّ النزاع على وجه يرجع إلى أمر معقول: هو أن يكون النزاع في سراية الأمر بالطبيعة إلى الأمر بالخصوصيّات ولو على النحو الكلّي، أي خصوصيّةٍ ما، بحيث تكون الخصوصيّة داخلة تحت الطلب تبعاً، نظير تعلّق الإرادة التبعيّة بالمقدّمة وإن لم يكن من ذلك. فالقائل بتعلّق الأحكام بالأفراد يدّعي السراية والتبعيّة، القائل بتعلّق الأحكام بالطبايع يدّعي عدم السراية وإنّ المأمور به هو الطبيعة المعرّاة عن كلّ خصوصيّة، أي الساذجة الغير الملحوظ معها خصوصيّة

أصلاً، ولا يسري الأمر إلى الخصوصيّات بوجه من الوجوه. فلو كان النزاع في تعلّق الأحكام بالطبايع أو الأفراد على هذا الوجه، فالحقّ أنّ مسألة اجتماع الأمر والنهي تبتني على ذلك، وتكون من مقدّمات المسألة، فإنّه بعد ما عرفت: من أنّ كلّاً من متعلّق الأمر والنهي يجري بالنسبة إلى الآخر مجرى المشخّص، لو قيل بتعلّق الأحكام بالأفراد بالمعنى المتقدّم من سراية الأمر إلى الخصوصيّة ولو تبعاً، فلا مجال للنزاع في جواز الاجتماع، لأنّه يلزم أن يتعلّق الأمر بعين ما تعلّق به النهي ولو بالتبعيّة، فيمتنع الاجتماع، ولو قلنا بتعلّق الأحكام بالطبايع، من دون أن يسري الأمر إلى الخصوصيّات كان للنزاع مجال، من جهة وجود المتعلّقين بتأثير واحد. فظهر: أنّ منع ابتناء المسألة على تلك المسألة بإطلاقه لا يستقيم.

نعم: ابتناء المسألة على مسألة أصالة الوجود أو الماهيّة ممّا لا وجه له، فإنّه لا يفرّق الحال فيما نحن فيه، بين أن نقول: بأصالة الوجود، أو أصالة الماهيّة، فإنّه حتّى على القول بأصالة الوجود يجري النزاع، من جهة دعوى اتّحاد وجود المتعلّقين أو عدم اتّحاده، وإنّ لكلّ منهما حظّاً من الوجود يخصّه لا ربط له بالآخر، وإن كان المترائي وجوداً واحداً بالعدد، إلّا أنّه في الحقيقة وجودان منضمّان، فلا ربط للمسألة بمسألة أصالة الوجود أو الماهيّة.

كما أنّ ابتناء المسألة على كون كلّ من الدليلين متكفّلاً للمناط والمصلحة التي أوجبت الأمر والمفسدة التي أوجبت النهي ممّا لا وجه له، فإنّ البحث في المقام لا يتوقّف على المناط والمصلحة والمفسدة، حيث إنّ البحث يجري ولو قلنا بمقالة الأشاعرة وأنكرنا المصالح والمفاسد، بل الذي يتوقّف عليه البحث في المقام، هو أن يكون الموجود في مورد الاجتماع تمام ما هو موضوع الأمر وتمام ما هو موضوع النهي، من دون أن يكون أحدهما فاقداً لقيد اعتبر فيه. فراجع ما ذكره في الكفاية في هذا المقام وما وقع منه من الخلط والاشتباه وتقسيمه الحكم إلى: اقتضائي، و

إنشائي، وفعلي، وتصويره كون الحكم إنشائيّاً بعد تحقّق موضوعه. فإنّ ذلك كلّه لا نعقله. وتقدّم منّا في بحث الواجب المشروط: المعنى الصحيح للإنشاء والفعليّة، فراجع[1] ولعلّه يأتي أيضاً ما يتعلّق بمراتب الأحكام (وفسادها) في بعض المباحث.

إذا عرفت ما مهّدناه لك من المقدّمات فاعلم: أنّ المسألة ذات أقوال:

ثالثها: التفصيل بالامتناع عرفاً والجواز عقلاً.

ورابعها: التفصيل بين الأوامر النفسيّة فالامتناع، والأوامر الغيريّة فالجواز.

وقد استدلّ لكلّ من الجواز والامتناع بوجوه، لا بأس أوّلاً بالإشارة إلى جملة منها وبيان ما فيها من الخلل ثمّ نذكر ما عندنا من الوجه الصحيح، فنقول: قد استدلّ للجواز بوجوه:

منها: ما أفاده المحقّق القمّي ﷺ: من أنّ متعلّقات الأوامر والنواهي هي الطبايع، والفرد إنّما يكون مقدّمة لوجودها، فالفرد من الصلاة الموجود في الدار الغصبيّة إنّما يكون مقدّمة لوجود الطبيعة المأمور بها، ومقدّمة الواجب ليست واجبة، فلم يجتمع هناك الوجوب والحرمة. ولو قيل: بوجوب المقدّمة، فوجوبها يكون غيريّاً تبعيّاً، ولا مانع من اجتماع الوجوب الغيري مع النهي النفسي، وإنّما المانع هو اجتماع الوجوب النفسي مع النهي النفسي، على ما صرّح به في مبحث مقدّمة الواجب[2].

---

١. راجع الجزء الأوّل، مباحث تقسيمات الواجب تقسيمه إلى المطلق والمشروط، الجهة الثانية من الأمر الأوّل ص ٣١١.

٢. قوانين الأُصول، بحث الاجتماع، الوجه الأوّل من الوجوه التي استدلّ بها لجواز الاجتماع، ص ٧٧.

وإليك نصّ ما أفاده في المقام:

«انّ الحكم انّما تعلّق بالطبيعة على ما أسلفنا لك تحقيقه، فتعلّق الأمر طبيعة الصلاة ومتعلّق النهي طبيعة الغصب، وقد أوجدهما المكلّف بسوء اختياره في شخص واحد ولا يرد من ذلك قبح على الآمر لتغاير متعلّق المتضادّين، فلا يلزم التكليف بالمتضادّين ولا كون الشيء الواحد محبوباً ومبغوضاً من جهة واحدة.

فإن قلت: الكلّي لا وجود له إلّا بالفرد، فالمراد بالتكليف بالكلّي هو إيجاد الفرد و إن كان متعلّقاً بالكلّي على الظاهر، وما لا يمكن وجوده في الخارج يقبح التكليف بإيجاده في الخارج.

هذا، ولكن لا يخفى عليك ما فيه:

أمّا أوّلاً: فلأنّ الفرد لا يكون مقدّمة لوجود الطبيعي، بل هو عينه خارجاً. ولو قيل: إنّ المحقّق لم يدّع مقدّميّة الفرد للطبيعة مطلقاً، بل ادّعى ذلك في طرف الأمر فقط، بقرينة قوله (انّه بناءً على وجوب المقدّمة يلزم اجتماع الأمر الغيري مع النهي النفسي) فلو كان مدّعاه مقدّميّة الفرد مطلقاً، لكان في طرف النهي أيضاً نهي غيري، فمن ذلك يعلم: إنّ ما قاله من المقدّميّة مقصور على طرف الأمر، وحينئذ لا بدّ أن يكون مراده من الأمر خصوص الأمر المطلوب منه صرف الوجود، لا الأمر الانحلالي،

قلت: ان أردت عدم إمكان الوجود في الخارج بشرط لا فهو مسلّم ولا كلام لنا فيه، و إن أردت استحالة وجوده لا بشرط فهو باطل جزماً، لأنّ وجود الكلّي لا بشرط لا ينافي وجوده مع ألف شرط فإذا تمكّن من إتيانه في ضمن فرد فقد تمكّن من إتيانه لا بشرط، غاية الأمر توقّف حصوله في الخارج على وجود الفرد والممكن بالواسطة لا يخرج عن الإمكان و إن كان ممتنعاً بدون الواسطة وهذا كلام سار في جميع الواجبات بالنسبة إلى المقدّمات، فالفرد هنا مقدّمة لتحقّق الكلّي في الخارج فلا غاية في التكليف به مع التمكّن عن المقدّمات.

فإن قلت: سلّمنا ذلك، لكن نقل أنّ الأمر بالمقدّمة اللازم من الأمر بالكلّي على ما بنيت عليه الأمر يكفينا، فإنّ الأمر بالصلاة أمر بالكون، والأمر بالكون أمر بهذا الكون الخاصّ الذي هو مقدّمة الكون الذي هو جزء الصلاة، فهذا الكون الخاصّ مأمور به وهو بعينه منهيّ عنه لأنّه فرد من الغصب، والنهي عن الطبيعة يستلزم النهي عن جميع أفراده ولو كان ذلك أيضاً من باب مقدّمة الامتثال بمقتضى النهي فإنّ مقدّمة الحرام حرام أيضاً فعاد المحذور وهو اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد شخصي.

قلت: نمنع أوّلاً وجوب المقدّمة، ثمّ نسلّم وجوبه التبعي الذي بيّنّاه في موضعه ولكن غاية الأمر حينئذ توقّف الصلاة على فرد ما من الكون، لا الكون الخاصّ الجزئي و إنّما اختار المكلّف مطلق الكون في ضمن هذا الشخص المحرّم».

وقد بين في المقدّمة السابعة من المقدّمات التي مهّدها لتحقيق وجوب مقدّمة الواجب، في مبحث المقدّمة، ص ٤٩:

«وأمّا الوجوب المذكور أي وجوب المقدّمة فلما كان هو أيضاً تبعيّاً كأصل الخطاب به بمعنى أنّه لازم لأجل التوصّل إلى ذي المقدّمة، وحكمه حكم الخطابات الأصليّة التوصّليّة كإنقاذ الغريق و إطفاء الحريق وغسل الثوب النجس للصلاة، فلم يحكم بكونه واجباً أصليّاً ولم يثبت له أحكام الواجب الأصلي الذاتي، فلا عقاب عليه لعدم ثبوت العقاب على الخطاب التبعي كما سنشير إليه، ويجتمع مع الحرام لأجل كونه توصّليّاً نظير الإنقاذ والغسل الواجبين لاستخلاص النفس المحترمة والصلاة في الثوب الطاهر ولذلك يحصل المطلوب بالحرام أيضاً، بل بفعل الغير أيضاً.»

لأنّه لافرق بين الأوامر الانحلاليّة والنواهي الانحلاليّة من حيث عدم مقدّميّة الفرد للطبيعة. والذي يمكن، هو الفرق بين الأوامر المطلوب منها صرف الوجود، كالصلاة، وبين الأوامر والنواهي الانحلاليّة، حيث إنّه تصحّ دعوى كون الفرد مقدّمة لتحقّق صرف الوجود، بحيث يكون الفرد من المحصّلات والمحققات لصرف الوجود.

ففيه: أنّ ذلك وإن كان توجيهاً لكلامه، إلّا أنّه مع ذلك لا يستقيم، بداهة أنّ الفرد في صرف الوجود أيضاً لم يكن مقدّمة، بل هو عينه. نعم: لو قلنا بعدم وجود الكلّي الطبيعي وأنّه انتزاعي صرف، كان الفرد مقدّمة لانتزاعه، كما هو الشأن في جميع الأُمور الانتزاعيّة، حيث يكون منشأ الانتزاع مقدّمة لانتزاعها، ولكن لا المحقّق قائل بعدم وجود الطبيعي، ولا يمكن القول به. فدعوى مقدّميّة الفرد ممّا لا أساس لها مطلقاً.

وأمّا ثانياً: فلأنّ دعوى عدم وجوب المقدّمة ممّا يكذبها الوجدان، ولا يمكن القول به، كما تقدّم في بحث مقدمة[1] الواجب.

وأمّا ثالثاً: فلأنّ دعوى: أنّ الممنوع هو اجتماع الوجوب النفسي مع النهي النفسي لا الوجوب الغيري، فممّا لا شاهد عليها، ضرورة أنّه لافرق بين الوجوب النفسي والوجوب الغيري بعد ما كان مطلق الوجوب مضاداً من حيث الاقتضاء للحرمة، حيث إنّ الوجوب يقتضي البعث، والحرمة تقتضي الزجر، والتدافع بين الاقتضاءين ممّا لا يخفى. نعم: لو سقط أحدهما عن اقتضائه أمكن الاجتماع، وذلك لا يكون إلّا بالأمر الترتّبي، كما تقدّم في مسألة المقدّمة المحرّمة.

ومنها: أنّ متعلّقات الأحكام ليست هي الموجودات الخارجيّة، بل الصور الذهنيّة، والصور الذهنيّة متباينة لا اتّحاد بينها.

---

١. راجع مباحث مقدّمة الواجب، بيان وجوب المقدّمة الجزء الأوّل ص ٣٣٨.

ولا يخفى عليك: أنّ هذا الاستدلال بظاهره في غاية الفساد، لوضوح أنّ الصور الذهنيّة، بما هي صور ذهنيّة، لا يعقل أن يتعلّق بها الطلب والتكليف، لأنّها كلّيّات عقليّة غير منطبقة على الخارجيّات، ولا تحمل عليها، كما تقدّم في المقدّمات، بل الصور الذهنيّة إنّما تتعلّق بها التكاليف بلحاظ المرآتيّة لما في خارج، والاتّحاد والاجتماع بين المتعلّقات إنّما يكون بهذا اللحاظ.

ومنها: أنّ الاجتماع إنّما يكون مأموريّاً لا آمريّاً، بمعنى أنّ المأمور جمع بين متعلّق الأمر ومتعلّق النهي بسوء اختياره، والآمر لم يجمع بين المتعلّقين في أمره، حيث إنّ الآمر أخذ متعلّق الأمر أمراً مبايناً لمتعلّق النهي، وكان أحدهما الصلاة والآخر الغصب، ولا ربط لأحدهما بالآخر.

وهذا الوجه كسابقه في وضوح فساده، فإنّ المأمور إنّما جمع في مقام الامتثال، ولا بدّ أن يكون الامتثال على طبق المأمور به، فلو لم يجمع الآمر بين المتعلّقين ولو بالإطلاق الشمولي أو البدلي، فكيف يمكن للمكلّف الجمع في الامتثال؟ مع أنّه إن كان المراد من «أنّ الآمر لم يجمع بين المتعلّقين» هو أنّ المتعلّقات لا تكون بلحاظ الخارج، رجع إلى أن الصور الذهنيّة بما أنّها صور ذهنيّة متعلّقات الطلب، وقد عرفت فساد ذلك. وإن كان المراد: أنّه لم يجمع مع كونها مرآة لما في الخارج، فالاجتماع لا محالة يكون آمريّاً لا مأموريّاً، مع أنّه لو بنينا على أن الاجتماع مأموري يلزم سدّ باب التعارض من وجه، فإنّه دائماً يكون الاجتماع مأموريّاً وفي مقام الامتثال، فيلزم أن لا يتحقّق مورد للتعارض من وجه، وتكون جميع الموارد من باب التزاحم. فهذا الوجه أيضاً ليس بشيء، وإن حُكي أنّه كان هو المعتمد عليه في عصر شريف العلماء.

ومنها: أنّ متعلّقات الأحكام إنّما تكون هي الماهيّات الواقعة في رتبة الحمل، لا الواقعة في رتبة نتيجة الحمل، ولا الواقعة في الرتبة المباينة للحمل التي تكون بتلك

الرتبة كلّيّات عقليّة، كما أنّ الواقعة في رتبة نتيجة الحمل تكون من الأُمور الخارجيّة وتكون تلك الرتبة رتبة الاتّحاد ورتبة عينيّة الكلّي لمصداقه. فلو كان المتعلّق للحكم هي الماهيّة الواقعة في هذه الرتبة، يلزم اتّحاد المتعلّقين، لأنّ هذه الرتبة كما عرفت رتبة عينيّة كلّ كلّيٍ لمصداقه، والمفروض أنّ المصداق واحد، فيلزم اتّحاد المتعلّقين. وأمّا إذا كان متعلّق الحكم هو الماهيّة بلحاظ الرتبة السابقة على الحمل القابلة للحمل، فلا يلزم حينئذ اتّحاد المتعلّقين، لأنّ هذه الرتبة رتبة مغايرة الموضوع للمحمول المصحّحة للحمل، فلا اتّحاد.

وبعبارة أوضح: متعلّقات التكاليف إنّما تكون هي الصور الذهنيّة، القابلة الصدق على الخارجيّات، الممكنة الانطباق عليها، وهي بهذا المعنى متغايرة لا اتّحاد بينها. والتي بينها اتّحاد، هي المنطبقة على الخارجيّات انطباق المحمول على موضوعه، المعبّر عنه بنتيجة الحمل. ولعلّ هذا مراد من قال: إنّ ظرف عروض الأحكام على متعلّقاتها إنّما هو الذهن، وظرف اتّصاف المتعلّقات بالمطلوبيّة هو الخارج. والاتّحاد إنّما يكون في ظرف الاتّصاف، لا في ظرف العروض، هذا.

ولكن لا يخفى عليك فساد هذا الوجه أيضاً، فإنّ واقع الأمر لا يخلو عن أحد وجهين: فإنّه إمّا أن يكون متعلّقات الأحكام هي الصور الذهنيّة بما أنّها صور ذهنيّة، وإمّا أن تكون هي بما أنّها مرآة لما في الخارج فانية فيه فناء الوجه في ذي الوجه والمرآة في المرئيّ. فإن كان الأوّل، يلزم أن تكون المتعلّقات هي الكلّيات العقليّة، وهذا ممّا لا يعقل. وإن كان الثاني يلزم محذور الاتّحاد، لاتّحاد المرئيّ وذي الوجه، وتعدّد المرآة والوجه لا أثر له، بعد ما لم يكن هو الملحوظ استقلالاً والمتعلّق للحكم بنفسه. فدعوى أنّ متعلّقات الأحكام إنّما تكون الماهيّات الواقعة في رتبة الحمل لا الواقعة في نتيجة الحمل، ممّا ليس لها محصّل.

ويتلو هذا الوجه في الضعف، دعوى: أنّ متعلّقات الأحكام هي الماهيّات الغير المتحصّلة وهي ليست متّحدة بعضها مع بعض، والاتّحاد إنّما يكون بين الماهيّات المتحصّلة، فإنّ هذا عبارة أُخرى عن الوجه السابق، ولا يكون له معنى محصّل، فإنّ متعلّقات الأحكام وإن كانت هي الماهيّات الغير المتحصّلة، إلّا أنّ الأمر بها إنّما يكون بلحاظ التحصّل، وهي في مقام التحصّل متّحدة.

والحاصل: أنّ الأمر والنهي، إنّما يكونان بعثاً لتحصيل الطبيعة، أو عدم تحصيلها. وبالجملة: هذه الوجوه كلّها مشتركة في المعنى، وإنّما التفاوت بالتعبير، وهي جميعاً ناظرة إلى أنّ الأحكام من العوارض الذهنيّة للصور الذهنيّة، وليست من العوارض الخارجيّة، وإنّما الخارج يكون ظرف الاتّصاف، لا العروض، بل ظرف العروض هو الذهن ليس إلّا، وإن كان المتصوّر الذهني ملحوظاً على وجه المرآتيّة لما في الخارج.

والجواب عن الكلّ أيضاً مشترك بأنّه بعد تسليم اتّحاد المتعلّقين في الخارج وكون التركيب بينهما اتّحاديّاً -كما هو مبنى الوجوه - لا سبيل إلى دعوى تغاير متعلّق الأمر والنهي، من جهة كون المتعلّقات هي الصور الذهنيّة، فإنّ الصور الذهنيّة الملحوظة مرآة لما في الخارج يكون العبرة فيها بالمرئيّ وذي الوجه. فلو كانت وجوه الجواز هذه، فالحقّ مع المانعين. والذي ينفع في المقام هو إثبات عدم الاتّحاد بين المتعلّقين في الخارج وكون التركيب بينهما انضماميّاً، لا اتّحاديّاً، على ما سيأتي توضيحه.

وأمّا أدلّة المانعين: فعمدتها ما ذكره المحقّق الخراساني ﷺ في كفايته[1] وحاصل ما أفاده في وجه المنع يتركّب من مقدّمات، بعضها مسلّمة، ككون متعلّقات التكاليف هي الكلّيات الطبيعيّة ونفس المعنونات، لا العناوين والكلّيات العقليّة. وبعضها

١. كفاية الأُصول، الجلد الأوّل ص ٢٤٨ قوله ﷺ «وتحقيقه على وجه يتّضح به..» إلى ص ٢٥٣.

ممنوعة أشدّ المنع، ككون تعدّد العنوان لا يوجب تعدّد المعنون وأنّه يمكن انطباق العناوين المتعدّدة على ما ليس فيه جهة وإنّ ذلك لا يوجب عدم بساطته. فإنّه قد تقدّم في المقدّمات أنّ ذلك غير معقول، وقياسه بصفات الباري مع الفارق، بل لا بدّ من تعدّد الجهة عند تعدّد العنوان، غايته أنّه يمكن أن تكون الجهة تعليليّة، ويمكن أن تكون تقييديّة. فالمهمّ إثبات هذا المعنى.

وإذ قد عرفت عدم تماميّة ما استدلّ به للجواز والامتناع، فينبغي حينئذ بيان وجه المختار، وهو وإن تقدّمت الإشارة إليه في ضمن المقدّمات، إلّا أنّنا نزيده في المقام وضوحاً.

وحاصله: إنّ اجتماع المبادئ والمقولات، لا يعقل أن يكون على نحو الاتّحاد، بحيث يكون ما بحذاء أحدهما في الخارج عين ما بحذاء الآخر حتّى يلزم تعلّق الأمر بعين ما تعلّق به النهي، وذلك لما عرفت: من بساطة المقولات وعدم تركّبها من مادّة وصورة، بحيث كان ما به الاشتراك فيها غير ما به الامتياز، بل إنّ ما به الاشتراك فيها يكون عين ما به الامتياز، ويكون السواد مثلاً بهويّة ذاته يمتاز عن البياض، مع اشتراكهما في كون كلّ منهما لوناً، ولكن يمتازان أيضاً بنفس اللون، وليس اللون فيهما من قبيل الجنس ويكون هناك فصل مميّز لأحدهما عن الآخر. وكذا الحال في سائر المقولات، من غير فرق بين أن تكون من مقولة الكمّ والكيف، أو من المقولات النسبيّة: من الفعل، والانفعال، والإضافة، والأين، ومتى، والوضع، والنسبة المتكرّرة، فإنّها جميعاً تكون بسائط خارجيّة، ويكون ما به الاشتراك فيها عين ما به الامتياز، وحينئذ لا يعقل التركيب الاتّحادي بينها، لأنّ التركيب الاتّحادي يستدعي أن يكون ما به الامتياز غير ما به الاشتراك حتّى يتّحدا في الموضوع في مادّة الاجتماع، ويفترقا عنه في مادّة الافتراق، ويستدعي كلّ منهما موضوعاً غير موضوع الآخر، كما

في -العالم والفاسق- المجتمعين في زيد، والمفترقين في عمرو وبكر، ويكون ما به يمتاز العالم عن الفاسق في مادّة الافتراق مغايراً لما يشتركان فيه في مادّة الاجتماع.

وهذا بخلاف المبادئ، فإنّ امتيازها واشتراكها في مادّة الاجتماع والافتراق يكون بنهج واحد، ويكون امتيازها بهويّة ذاتها وبنفس حقيقتها مجتمعة ومفترقة، وإلّا كان ما به الامتياز غير ما به الاشتراك، فيلزم تركّبها.

وحينئذ نقول: أيّ مقولتين فرض اجتماعهما فلا محالة أنّهما يكونان في عين اجتماعهما ممتازتين، ويكون ما بحذاء إحداهما في الخارج غير ما بحذاء الأُخرى، وهذه المغايرة تكون بهويّة ذاتهما، من دون أن تكون هذه المغايرة بالفصول المنوّعة لها، بأن يكون هناك ما هو بمنزلة الجنس لهما، فإنّ ذلك كلّه غير معقول، بل هما على حدّ سواء اجتمعا أو افترقا، وتكون الهويّة والحقيقة محفوظة بتمامها وكمالها في صورتي الافتراق والاجتماع، فكلّ ما تستحقّ الصلاة من الحقيقة والهويّة محفوظاً في صورة اجتماعها مع الغصب وفي صورة افتراقها عنه، وكذا الحال في الغصب، من دون أن تكون الصلاة المجامعة مع الغصب مغايرة مع الصلاة المفترقة عنه بجنس أو فصل، وإنّما المغايرة تكون بالخصوصيّات الفرديّة، حيث إنّها في صورة الاجتماع متشخّصة بالغصب، وفي صورة الافتراق متشخّصة بأمر آخر: من كونها في المسجد، أو الدار، والخصوصيّات الشخصيّة لا ربط لها بالحقيقة وليست ممّا يتعلّق بها الطلب، لا أصالة ولا تبعاً، كما عرفت من أنّ الأحكام متعلّقة بنفس الطبايع والحقائق، بلا سراية إلى الخصوصيّات. والمفروض امتياز الحقائق مجتمعة ومفترقة، وبعد ذلك لا يهمّنا البحث عن أنّ الصلاة من أيّ مقولة، والغصب من أيّ مقولة، فإنّهما من أيّ مقولة يفرضان على كلّ حال هما متعددان بحسب الحقيقة والمقولة كتعدّدهما بحسب المفهوم. والظاهر أن تكون أفعال الصلاة من مقولة الوضع، سواء قلنا إنّ

المأمور به في مثل الركوع والسجود هو الهيأة، كما هو مختار الجواهر[١] أو الفعل كما هو المختار[٢] فإنّ المراد من (الفعل) ليس هو الفعل باصطلاح أهل المعقول، بل الفعل الصادر عن المكلّف، فيكون الانحناء إلى الركوع أوضاعاً متلاصقة متّصلة.

وبذلك يندفع توهّم اجتماع الصلاة والغصب في الحركة، مع وحدتها وكونها من أُصول الأكوان الأربعة التي لا بدّ منها في كلّ جسم وعدم خلوّه عن أحدها. وفي هذا الأصل الكوني قد اجتمع عنوان الغصب والصلاة، مع أنّه كون واحد.

وجه الدفع هو انّه: إن كان المراد من وحدة الحركة وحدتها بالعدد، بحيث تعدّ حركة واحدة، فهذا ممّا لا ينفع. وإن كان المراد من وحدة الحركة وحدة الحركة الصلواتيّة والحركة الغصبيّة بالهويّة والحقيقة، فهذا ممّا لا يعقل، لاستدعاء ذلك اتّحاد المقولتين، لأنّ الحركة في كلّ مقولة عين تلك المقولة. فلو كانت الحركة حركة واحدة حقيقة وهويّة يلزم عينيّة الصلاة للغصب، وهو كما ترى بمكان من الفساد، لأنّ المقولات تكون بشرط لا بعضها مع بعض، فلا يعقل الاتّحاد فيها، كما تقدّم.

وبالجملة: الحركة لا يعقل أن تكون بمنزلة الجنس للصلاة والغصب، بحيث يشتركان فيها ويمتازان بأمر آخر، لما عرفت من أنّه يلزم التركيب في الأعراض، مع كونها بسيطة. وليست هي أيضاً عرضاً آخر غير المقولات، لأنّه يلزم قيام العرض بالعرض، وهو محال. فلا بدّ أن تكون الحركة في كلّ مقولة عين تلك المقولة. وحينئذ نقول: كما أنّ الصلاة مغايرة بالحقيقة والهويّة للغصب، فكذا الحركة الصلواتيّة مغايرة

---

١. إشارة إلى ما اختاره صاحب الجواهر ﷺ من أنّ الركوع هو الانحناء الخاصّ والحالة الخاصّة من التقوّس والسجود القسم الخاصّ من الخضوع والانحناء بالمعنى الاسم المصدري (راجع جواهر الكلام الجزء ١٠ الخامس من أفعال الصلاة الركوع ص ٧٤، الواجب السادس السجود ص ١٢٣ الجزء ٩ تحقيق القول في القيام المتّصل بالركوع. ص ٢٣٨.

٢. راجع تفصيل ما افاده ﷺ في المقام، الجزء الثاني من تقرير أبحاثه في مباحث الصلاة للمحقق الآملي ﷺ. الفصل الثالث في القيام ص ٦٠ الفصل الخامس في الركوع ص ١٩٤.

للحركة الغصبيّة، بعين مغايرة الصلاة والغصب، ويكون في المجمع حركتان: حركة صلواتيّة، وحركة غصبيّة. وليس المراد من الحركة رفع اليد ووضع اليد وحركة الرأس والرجل ووضعهما، فإنّ ذلك لا دخل له في المقام حتّى يبحث عن أنّها واحدة أو متعدّدة، بل المراد من الحركة: الحركة الصلواتيّة والحركة الغصبيّة، وهما متعدّدتان لا محالة.

وحاصل البرهان على ذلك يتركّب من أُمور بديهيّة:

الأوّل: بساطة المقولات، وإن ما به الاشتراك فيها عين ما به الامتياز.

الثاني: تغاير المقولات بحسب الحقيقة والهويّة، واعتبارها بشرط لا بالنسبة إلى أنفسها، وإن كانت بالنسبة إلى موضوعها يمكن لحاظها لا بشرط.

الثالث: كون الحركة في كلّ مقولة عين تلك المقولة، وليست هي بمنزلة الجنس للمقولات، حتّى يلزم التركيب فيها، ولا هي أيضاً من الأعراض المستقلّة، حتّى يلزم قيام عرض بعرض. وبعد هذه الأُمور الواضحة، كيف يعقل اتّحاد متعلّق الأمر والنهي وتعلّق كلّ منهما بعين ما تعلّق به الآخر؟ فإنّه يلزم الخلف، إذ الاتّحاد يوجب عدم تباين المقولات وإنّ ما به اشتراكها غير ما به امتيازها.

هذا كلّه، مضافاً إلى أنّ نسبة المكان إلى المكين والإضافة الحاصلة بين المكين والمكان لا يعقل أن تختلف بين أن يكون المكين من مقولة الجواهر أو من مقولة الأعراض. وكما لا يعقل التركيب الاتّحادي بين الجوهر والإضافة في قولك: زيد في الدار، فكذلك لا يعقل التركيب الاتّحادي بين الضرب والإضافة في قولك: ضرب زيد في الدار، أو الصلاة والإضافة في قولك: صلاة زيد في الدار. وكما لا يكون زيد غصباً، كذلك لا تكون الصلاة غصباً، أو الضرب غصباً، لما عرفت من وحدة الإضافة والنسبة في الظرف المستقرّ والظرف اللغو، وأنّه لا تختلف بين أن يكون

طرف الإضافة من مقولة الجواهر، أو مقولة الأعراض، وذلك واضح. وبعد هذا لا ينبغي الشبهة في جواز اجتماع الأمر والنهي، وعدم لزوم تعلّق الأمر بعين ما تعلّق به النهي وبذلك يمتاز باب اجتماع الأمر والنهي عن باب التعارض بالعموم من وجه، حيث إنّ اجتماع العنوانين في باب التعارض يكون على وجه التركيب الاتحادي، كالعالم والفاسق، وفي باب اجتماع الأمر والنهي على وجه التركيب الانضمامي. وبين البابين بون بعيد.

ومن الغريب: ما أفاده بعض الأعلام من أنّ الفرق بين البابين إنّما هو باشتمال كلّ من الحكمين على المقتضي في باب اجتماع الأمر والنهي، وعدم اشتمال أحدهما على ذلك في باب التعارض بالعموم من وجه، فإنّ الفرق بذلك ممّا لا محصّل له، لما فيه:

أوّلاً: أنّ المسألة لا تبتني على المقتضيات والملاكات، بل النزاع في مسألة اجتماع الأمر والنهي أعمّ من ذلك، فإنّ النزاع جار حتّى لو قلنا بمقالة الأشاعرة من عدم الملاكات.

وثانياً: أنّه عدم ثبوت المقتضي لأحد الحكمين لا يكون ضابطاً لباب التعارض، ضرورة أنّه مع العلم بعدم المقتضي لأحدهما يعلم بكذب أحد الدليلين، ومعه يكون من باب اشتباه الحجّة باللاحجّة، ولا يكون حينئذ من باب التعارض، ولا يجري فيه شيء من أحكام التعارض، بل لا بدّ من إعمال قواعد العلم الإجمالي حينئذ.

وثالثاً: أنّه لا طريق لنا إلى إحراز المقتضي والملاك إلّا بالدليل، حيث إنّ كلّ دليل كاشف عن ثبوت المقتضي، وليس لنا طريق سوى ذلك إلّا بالهام أو وحي. والدليلان في باب اجتماع الأمر والنهي وفي باب التعارض من وجه سيّان في الكاشفيّة، فمن أين صار الدليلان في مثل أكرم العالم ولا تكرم الفاسق متعارضين؟ وفي مثل صلّ

ولا تغصب من مسألة اجتماع الأمر والنهي؟ وإحالة الأمر إلى الإجماع كما ترى، لأنه ليس في جميع موارد البابين إجماع يمكن الاعتماد عليه.

وبالجملة: إرجاع المايزيين البابين إلى المقتضيات والملاكات ممّا لا يستقيم، بل المايزيين البابين هو ما ذكرنا من أنّ اجتماع المتعلّقين في باب الاجتماع يكون على وجه الانضمام، وفي باب التعارض يكون على وجه الاتحاد. وقد عرفت بما لا مزيد عليه أنّ مسألة اجتماع الأمر والنهي لا تندرج في صغرى التعارض، لكون التركيب فيها انضماميّاً.

[تنبيهات]

وبعد ذلك ينبغي التنبيه على أُمور.

التنبيه الأوّل: إنّه لو قلنا بالتركيب الاتحادي وامتناع اجتماع الأمر والنهي، فلا محالة تندرج المسألة في صغرى التعارض، للزوم تعلّق الأمر حينئذ بعين ما تعلّق به النهي، واستلزامه لاجتماع الضدّين في واحد شخصي عدداً وهويّة، وعليه لا بدّ من إعمال قواعد التعارض.

ومن الغريب[1] أنّ الشيخ ﷺ قال: أنّ المسألة بناءً على الامتناع تكون من صغرى

---

١. فإنه ﷺ قد أفاد في التقريرات في مقدّمة بحث الاجتماع:

«وقد يظهر من بعض آخر أنّ البحث فيها يرجع إلى البحث عن مقاصد الأُصول، فإنّها يستنبط منها صحّة الصلاة في الدار المغصوبة وفسادها، وليس بشيء فإنّ الصحّة والفساد لا يترتّبان على الجواز والعدم، بل التحقيق أنّ الصحّة متفرّعة على عدم التعارض والتناقض بين مدلولي الأمر والنهي، وتشخيص ذلك موقوف على مسألة الجواز والامتناع، فهذه المسألة من مباني المسألة الأُصوليّة وهي وجود التعارض وتحقّق التناقض بين الأدلّة وعدمه.» (مطارح الأنظار - مقدّمة بحث اجتماع الأمر والنهي ص ١٢٤).

وذكر في الوجه الثالث من وجوه الجواز:

«فإن قلت: فعلى ما ذكرت من أنّ الآمر لا بدّ وأن يكون الفرد المحرّم خارجاً عن مطلوبه ومقصوده أيضاً يلزم فساد الصلاة في الدار المغصوبة ولو في حال النسيان والاضطرار، لا بواسطة امتناع الامتثال بالمحرّم بل بواسطة

التعارض، ومع ذلك يجعلها من صغرى التزاحم عند ذكرالوجه الثالث للجواز. وحيث كان المطلوب في «صلّ» هو صرف الوجود ويكون الإطلاق فيه بدليّاً، وفي «لا تغصب» مطلق الوجود ويكون الإطلاق فيه شموليّاً، وكان الإطلاق الشمولي مقدّماً عند التعارض مع الإطلاق البدلي، حيث إنّ مقدّمات الحكمة في الإطلاق الشمولي موجبة لخروج الأفراد عن كونها متساوية الأقدام في الإطلاق البدلي، على ما بيّناه في محلّه[1] فلابدّ حينئذ من تقييد إطلاق متعلّق الأمر بما عدا الفرد المجامع للغصب، ويكون المأموربه حينئذ هو الصلاة المقيّدة بأن لا تكون في الدارالغصبيّة، وهذا التقييد راجع إلى مرحلة الثبوت والواقع، كما هو الشأن في جميع الإطلاقات والمقيّدات، حيث إنّ دليل المقيّد كاشف عن عدم تعلّق إرادة الآمر بما تضمّنه المطلق، ولا دخل لعلم المأمور وجهله بذلك، فإنّ علم المأمور وجهله إنّما ينفع في باب التزاحم، لا في باب التعارض، كما تقدّم تفصيله في مبحث التزاحم[2] ولازم ذلك هو فساد الصلاة في الدارالغصبيّة، سواء علم المكلّف بغصبيّة الدارأولم يعلم، لأنّه لم يأت بما هو المأموربه. مع أنّ الظاهرتسالم الفقهاء على صحّة الصلاة في الدار

امتناع الأمر كما هو قضيّة التقييد مع أنّ المشهور أنّ المانعين يحكمون بصحّتها، وكذا صحّة نظائرها كصلاة الصبيّ بناءً على كونها تشريعيّة في الدار المغصوبة وقد سمعت فيما تقدّم كلام المقدّس الأردبيلي طيّب الله رمسه.

قلت: إنّ المخصّص لو كان لفظاً كما في قولك: أكرم العلماء إلّا زيداً، كان الوجه عدم إكرام زيد في جميع الأحوال، وأمّا لو كان المخصّص عقلاً فلابدّ من الاقتصار على قدر يقضيه، وليس وجه التخصيص بالأفراد الغير المحرّمة في المقام إلّا مناقضة الطلب التحريمي والطلب الوجوبي، وبعد ارتفاع التحريم بواسطة النسيان فلا مانع من القول بالصحّة والأخذ باطلاق الأمر بالصلاة، فيكون ذلك من باب التزاحم كإنقاذ الغريقين فإنّ عدم تعلّق التكليف بكلّ واحد منهما على سبيل الاجتماع ليس إلّا بواسطة وجود المصلحة فيهما على وجه سواء مع امتناع الاجتماع منهما، و إذا فرضنا ارتفاع المانع صحّ الأمر من غير إشكال.» (نفس المصدر، ص ١٤٨)

١. راجع الجزء الرابع من الفوائد، التعادل والتراجيح، المبحث الخامس، ص ٥٤٨ - ٥٤٩.

٢. راجع بحث الضدّ، المقام الأوّل في الفرق بين التزاحم والتعارض الجزء الأوّل ص ٣٧٧.

الغصبيّة عند الجهل بالغصب، وهذا يكشف عن عدم إدراجهم المسألة في صغرى التعارض، وذلك لا يكون إلّا بالبناء على جواز اجتماع الأمر والنهي. ويدلّ على ذلك أخذهم في عنوان البحث قيد المندوحة، فإنّ المندوحة لا دخل لها بالتعارض، و إنّما تنفع في باب التزاحم، لأنّ الضابط في باب التعارض، هو عدم إمكان تشريع الحكمين اللذين تكفّلهما الدليلان في عالم الثبوت والتشريع، كان هناك مكلّف أو لم يكن، حصلت القدرة أو لم تحصل، فاعتبار المندوحة لا دخل له بباب التعارض.

نعم: هي تنفع في باب التزاحم، حيث إنّ التزاحم إنّما يكون باعتبار القدرة، فيتوهّم حينئذ أنّ القدرة على إيجاد الطبيعة في الجملة تكفي في صحّة الفرد المزاحم للأهمّ أو المضيّق، على ما تقدّم من مقالة المحقّق الكركي وسيأتي توضيحه أيضاً.

وبالجملة: التسالم على أخذ قيد المندوحة في عنوان المسألة وعلى صحّة الصلاة في الدار الغصبيّة عند الجهل بالغصب، يكشف كشفاً قطعيّاً عن كون الجواز من الجهة الأُولى كان عندهم مفروغاً عنه.

وما يقال: من أنّ الصحّة عند الجهل إنّما هي لوجود الملاك والمقتضي، حيث إنّه يعتبر في مورد الاجتماع ثبوت كلّ من ملاكي الحكمين، وبذلك حصل المايز بين باب الاجتماع وباب التعارض من وجه، فليس بشيء، لأنّ ثبوت الملاك المغلوب بما هو أقوى منه والمكسور بغيره في عالم الجعل والتشريع - بحيث كان الحكم المنشأ في عالم الثبوت والواقع هو خصوص ما كان واجداً للملاك الغالب والمقتضي الأقوى - لا يصلح أن يكون موجباً للصحّة، فإنّ الموجب للصحّة هو الملاك التامّ الذي لا يكون مكسوراً بما هو أقوى منه في مقام الجعل والتشريع.

والحاصل: أنّ تصحيح العبادة بالملاك إنّما يكون بعد الفراغ عن ثبوت حكمها وتشريعه مطلقاً، غايته أنّه وقع التزاحم بين ذلك الحكم وبين حكم آخر في مقام

الامتثال وصرف القدرة عند عدم تمكّن المكلّف من كلا الامتثالين، والتزاحم بين الحكمين أمر، وبين المقتضيين أمر آخر، بينهما بون بعيد، فإنّ تزاحم الحكمين على ما عرفت إنّما يكون في مقام الفعليّة وتحقّق الموضوع بعد الفراغ عن تشريعهما على طبق موضوعاتهما المقدّر وجودها. وفي هذا القسم من التزاحم يكون لعلم المكلّف وجهله دخل، حيث إنّ الحكم المجهول لا يصلح أن يكون مزاحماً لغيره، فإنّه لا يكون شاغلاً لنفسه، فبأن لا يكون شاغلاً عن غيره أولى.

وأمّا تزاحم المقتضيين فإنّما يكون في مقام الجعل والتشريع، حيث يتزاحم المقتضيان في نفس الآمر وإرادته، ويقع الكسر والانكسار بينهما في ذلك المقام، ويكون لعلم الآمر وجهله دخل في تزاحم المقتضيين، حيث لو لم يعلم الآمر بثبوت المقتضيين لا يعقل أن يقع التزاحم بينهما في إرادة الآمر وعلم المكلّف وجهله أجنبيّ عن ذلك، فإنّ عالم الجعل والتشريع إنّما يكون بيد الآمر، والمأمور أجنبيّ عنه، فيكون لعلم الآمر وجهله دخل، كما أنّ عالم الامتثال وصرف القدرة وإعمالها يكون بيد المكلّف، والآمر أجنبيّ عنه، فيكون لعلم المأمور دخل.

وأمّا دعوى: أنّه بعد ما كان لكلّ من الحكمين مقتض في عالم الثبوت فلا مانع من إنشاء كلّ من الحكمين على طبق المقتضي ويكون الحكم في كلّ منهما اقتضائيّاً وكان الحكم الفعلي هو ما يكون ملاكه أقوى وأتمّ. ففسادها غنيّ عن البيان، بداهة أنّ المقتضي المزاحم بما هو أقوى منه دائماً، لا يصلح لإنشاء حكم على طبقه، لأنّه:

أوّلاً: يلزم اللغويّة، إذ الحكم الذي لا يصير فعليّاً ولا يجب امتثاله بوجه من الوجوه يكون تشريعه لغواً، مثلاً لو فرض أنّ العالم له اقتضاء الإكرام، والفاسق له اقتضاء عدم الإكرام، ففي غير مورد التصادق لا مزاحمة بين المقتضيين. وأمّا في مورد

التصادق فيتزاحم المقتضيان، فإن لم يكن أحدهما أقوى فلابدّ من الحكم بالتخيير ثبوتاً، وإن كان أحدهما أقوى -كما لو فرض أنّ العلم أقوى ملاكاً للإكرام من الفسق لعدم الإكرام - فلا بدّ حينئذ من إنشاء الحكم على طبق الأقوى وتشريع وجوب إكرام العالم مطلقاً بحيث يشتمل مورد التصادق وعدم تشريع حرمة إكرام الفاسق مطلقاً، بل لا بدّ من تخصيص دائرة التشريع بما عدا مورد التصادق. وتشريعه مطلقاً - حتّى في مورد التصادق ولكن الحكم الفعلي يدور مدار الأقوى، ويكون الحكم الفعلي في مورد التصادق هو وجوب الإكرام - يوجب اللغويّة، إذ لا أثر للتشريع المطلق، مع أنّه لا تصل النوبة إلى امتثاله في مورد التصادق، لأنّ المفروض أنّ الحكم الفعلي غيره.[1]

وثانياً: أنّ ذلك غير معقول، لأنّ إرادة الآمر في عالم الثبوت، إمّا أن تتعلّق بإكرام العالم الفاسق، وإمّا أن تتعلّق بعدم إكرامه، ولا يعقل الإهمال الثبوتي، فإن تعلّقت إرادته بإكرام العالم الفاسق لأقوائيّة ملاكه، فلابدّ أن لا تتعلّق إرادته بعدم الإكرام، لامتناع اجتماع النقيضين، ومع عدم تعلّق إرادته بعدم الإكرام في مورد التصادق والاجتماع كيف يعقل أن يكون محكوماً بحرمة الإكرام حتّى نسمّيه حكماً اقتضائياً؟ وقس على ذلك مسألة الصلاة والغصب، فإنّه بناءً على الامتناع، يكون حالهما حال العالم والفاسق.

والحاصل: أنّ تشريع الحكم على وجه الإهمال لا يعقل في عالم الثبوت، وإن كان الإهمال في عالم الإثبات والدليل ممكناً، من جهة أنّه لم يكن فعلاً بصدد بيان تمام غرضه، بل اعتمد على المبيّن المنفصل. وأمّا في عالم الثبوت، فذلك أمر غير معقول،

---

١. لا يخفى عليك أنّ القائل بهذه المقالة يدّعي: أنّه في صورة الجهل لا يكون الحكم الذي ملاكه أتمّ وأقوى فعلياً، بل الحكم الفعلي هو الذي يكون ملاكه أنقص وأضعف، فيظهر لتشريعه أثر في صورة الجهل، فهو على مبناه من معنى الحكم الفعلي صحيح لا يرد عليه شيء من الإيرادات، نعم الإشكال الذي يرد عليه هو فساد المبنى وأنّ معنى الحكم الفعلي ليس ذلك، على ما تقدّم بيانه. منه

إذ لا يعقل أن لا يدري الآمر الملتفت أين تعلّقت إرادته، وتعلق الإرادتين المتضادّتين في مورد الاجتماع والتصادق لا يعقل، فلابدّ أن تكون الإرادة واحدة، إمّا أن تتعلّق بوجود الإكرام، وإمّا أن تتعلّق بعدمه. وبعد ذلك ما معنى إنشاء الحكمين على طبق كلا المقتضيين وكون الحكم الفعلي هو الأقوى ملاكاً؟ وهل للحكم معنى غير الإرادة؟ وهل هذا إلّا عبارة عن القول بإهمال متعلّق الإرادة أو اجتماع الإرادتين المتضادّتين؟.

وثالثاً: هب، أنّه سلّمنا ذلك كلّه وقلنا بهذا المحال، ولكن مع ذلك لا دخل لعلم المكلّف وجهله في ذلك، لا في مقام تشريع الحكمين على طبق كلا المقتضيين، ولا في مقام فعليّة الحكم بالمعنى المذكور، لأنّ فعليّة الحكم على هذا تدور مدار ما هو الأقوى ملاكاً، وهو أمر واقعي لا دخل فيه لعلم المكلّف وجهله، فبأيّ وجه صحّت الصلاة في الدار الغصبيّة في صورة الجهل؟ مع أنّ الحكم الفعلي بناءً على هذا المبنى الفاسد، هو حرمة الغصب، لأقوائيّة ملاكه، والملاك الثابت في الصلاة لا يصلح لذلك، لمغلوبيّته و انكساره بالأقوى، فتأمّل[1] جيّداً.

فتحصّل من جميع ما ذكرنا: أنّه بناءً على الامتناع لا محيص عن القول بفساد الصلاة، وتندرج المسألة في باب التعارض، وتكون بعد تقديم جانب النهي من صغريات النهي في العبادة. وقد عرفت أنّه لا بدّ من تقديم جانب النهي، لكون الإطلاق فيه شموليّاً، دون الأمر.

وأمّا بناءً على الجواز، فتكون المسألة مندرجة في باب التزاحم. والحكم فيه وإن كان أيضاً تقديم جانب الحرمة، إلّا أنّه بملاك آخر، وهو تقديم مالا بدل له على ماله البدل - على ما تقدّم تفصيله في مرجّحات باب التزاحم - ويكون لعلم

---

١. وجهه هو ما تقدّم منّا في الحاشية السابقة، من أنّه في صورة الجهل لا يكون الحكم فعليّاً، فلعلم المكلّف وجهله دخل في فعليّة الحكم وعدمه فالمهمّ هو منع دخل علم المكلّف وجهله في فعليّة الحكم، بل فعليّة الحكم تدور مدار تحقّق موضوعه، على ما أوضحناه في محلّه. منه

المكلّف وجهله حينئذ دخل في ذلك، لما عرفت من أنّ المزاحمة تتوقّف على الإحراز والوجود العلمي.

فظهر ممّا ذكرنا: أنّ القول بصحّة الصلاة في الدار الغصبيّة في صورة الجهل والنسيان لا يجتمع مع القول بالامتناع. ومن هنا يمكن أن نستكشف أنّ المشهور بناؤهم على الجواز، لقولهم بصحّة الصلاة في صورة الجهل، مضافاً إلى اعتبار قيد المندوحة، التي لا تنفع إلّا بعد الفراغ من الجهة الأُولى، كما أشرنا إليه.

التنبيه الثاني: قد استدلّ لجواز اجتماع الأمر والنهي بوقوعه في الشرعيّات كثيراً، وجعلوا موارد العبادات المكروهة من ذلك الباب، بتقريب: أنّ الأحكام بأسرها متضادّة، ولا اختصاص لذلك بالوجوب والحرمة، وقد اجتمع في العبادات المكروهة الوجوب والكراهة، أو الاستحباب والكراهة.

هذا، ولكن لا يخفى عليك فساد الاستدلال بذلك، لما عرفت: من أنّ مورد البحث في مسألة اجتماع الأمر والنهي، هو ما إذا كان بين المتعلّقين العموم من وجه، والنسبة بين المتعلّقين في العبادات المكروهة هو العموم المطلق، فلا ينبغي جعلها من موارد اجتماع الأمر والنهي.

نعم: ينبغي البحث عن كيفيّة تعلّق الكراهة بالعبادة، وأنّه ما المراد من الكراهة فيها، فهل هي بمعناها المصطلح أو أنّها بمعنى الأقلّ ثواباً كما قيل؟ فنقول - ومن الله التوفيق - تعلّق النهي التنزيهي بالعبادة يكون على أقسام ثلاثة:

الأوّل: ما إذا تعلّق الأمر بعنوان، والنهي التنزيهي بعنوان آخر، وكان بين العنوانين العموم من وجه، كالأمر بالصلاة والنهي عن الكون في بيوت الظلمة، وهذا القسم يكون داخلاً في مسألة اجتماع الأمر والنهي، غايته أنّ النهي تارة يكون تحريميّاً، وأُخرى يكون تنزيهيّاً، نعم يختلف النهي التحريمي والتنزيهي من جهة أُخرى، كما سنبيّن.

الثاني: أن يكون بين متعلّق النهي التنزيهي ومتعلّق الأمر العموم المطلق، كالنهي عن الصلاة في الحمّام.

الثالث: أن يتعلّق النهي التنزيهي بعين ما تعلّق به الأمر، وذلك كما في العبادات المكروهة التي لا بدل لها، كالنهي عن النوافل المبتدءة في الأوقات الخاصّة، وكالنهي عن صوم يوم عاشوراء وأمثال ذلك ممّا تكون نفس العبادة المأمور بها منهيّاً عنها بالنهي التنزيهي، وينبغي البحث عن كلّ واحد من هذه الأقسام مستقلّاً، فنقول:

أمّا القسم الأوّل: فحاصل الكلام فيه: هو أنّ التنزيهي ليس كالنهي التحريمي ممّا يوجب تقييد متعلّق الأمر بما عدا مورد الاجتماع مطلقاً، سواء قلنا بجواز اجتماع الأمر والنهي، أو قلنا بامتناعه. أمّا لو قلنا بالجواز فواضح. وأمّا لو قلنا بالامتناع، فلأنّ منشأ التقييد في النهي التحريمي إنّما هو لمكان منافاة المنع عن كلّ وجود للطبيعة - الذي تضمّنه النهي التحريمي المتعلّق بالطبيعة بلحاظ مطلق الوجود - مع الرخصة المستفادة من إطلاق الأمر بأيّ وجود من وجودات الطبيعة، لأنّ تعلّق الأمر بالطبيعة بلحاظ صرف الوجود لا محالة يتضمّن الرخصة بالنسبة إلى أيّ وجود يفرض من الطبيعة وأيّ فرد يأتي به المكلّف، لمكان انطباق الطبيعة المأمور بها على كلّ فرد، وليس المأتيّ به في الخارج هو عين متعلّق الأمر، لأنّه لو كان المأمور به عين ذلك وكان هو الواجب لما جاز تركه إلى بدل، والمفروض جواز تركه إلى بدل، فالمأتيّ به لا يكون هو عين متعلّق الأمر، بل متعلّق الأمر هو الطبيعة المنطبقة على المأتيّ به انطباق الطبيعي على أفراده، والأمر بالطبيعة يقتضي الرخصة بإتيان الفرد المأتيّ به بمقتضى الإطلاق. والمفروض أنّ النهي التحريمي لمكان إطلاقه الشمولي يقتضي المنع وعدم الرخصة في إتيان ذلك الفرد، فيحصل التدافع بين كلّ من إطلاق الأمر وإطلاق النهي، من حيث ما يقتضيانه: من الرخصة وعدم الرخصة. فلا بدّ حينئذ

من تقييد إطلاق متعلّق الأمر بما عدا ذلك الفرد، لقوّة إطلاق النهي من حيث كونه شموليّاً، ويخرج ذلك الفرد من صلاحيته لانطباق الطبيعة المأمور بها عليه.

وهذا بخلاف النهي التنزيهي، فإنّ النهي التنزيهي لا يقتضي المنع وعدم الرخصة عن ذلك الفرد، بل النهي التنزيهي بنفسه يقتضي الرخصة والمفروض أنّ الأمر أيضاً يقتضي الرخصة بذلك الفرد، فلا تدافع بين ما يقتضيه إطلاق الأمر وما يقتضيه إطلاق النهي التنزيهي، ويعد عدم التدافع لا موجب لتقييد إطلاق الأمر بما عدا المجمع، بل إطلاق الأمر بعدُ محفوظ على حاله، من دون تصرّف فيه. وذلك لا ينافي التضادّ بين الوجوب والكراهة، فإنّ التضادّ بينهما إنّما يمنع عن اجتماعهما في أمر واحد شخصي، بحيث تتعلّق الكراهة بعين ما تعلّق به الوجوب، كما إذا كان هناك شيء واحد تعلّق به الوجوب بحيث لا يرضى الآمر بتركه، وتعلّق به الكراهة بحيث يرضى بتركه، من غير فرق بين أن يكون ذلك الشيء متعلّقاً للوجوب والكراهة، بالنصوصيّة، أو بالإطلاق، بأن يكون كلّ من إطلاق الأمر والنهي شمولياً يعمّ جميع الأفراد، فإنّه يلزم أيضاً تعلّق الأمر والكراهة في واحد شخصي.

وأمّا إذا لم يتعلّق الأمر الوجوبي بعين ما تعلّق به النهي الكراهتي - لا بالنصوصيّة ولا بالإطلاق الشمولي، بحيث ينحلّ إلى جميع الأفراد والوجودات التي تفرض للطبيعة، بل تعلّق الأمر بالطبيعة على نحو صرف الوجود، وتعلق النهي الكراهتي بالطبيعة على نحو مطلق الوجود - فلم تجتمع الكراهة مع الوجوب حتّى يلزم اجتماع الضدّين، لما عرفت: من أنّ الأفراد فيما إذا كان المطلوب صرف الوجود ليست هي بنفسها متعلّق الأمر، وإلّا للزم الإتيان بجميعها، وليس المطلوب ومتعلّق الأمر (أحدها) على نحو الواجب التخييري الشرعي، بل كان كلّ فرد من الأفراد ممّا تنطبق عليه الطبيعة، لمكان الإطلاق. وانطباق الطبيعة على فرد إنّما يقتضي الرخصة في إتيانه بحيث

يجوز تركه إلى بدل، لا تعيّنه، كما إذا كان المطلوب مطلق الوجود. والرخصة في الفرد لا ينافي كراهته، لأنّها أيضاً تتضمّن الرخصة.

فالقائل بامتناع اجتماع الأمر والنهي لا يلزمه التقييد وإخراج المجمع عن إطلاق الأمر فيما إذا كان النهي تنزيهيّاً، كما كان يلزمه فيما كان النهي تحريميّاً، للمنافاة بين الرخصة في إتيان الفرد المستفادة من إطلاق الأمر، وعدم الرخصة فيه المستفاد من إطلاق النهي، كما عرفت.

ولا يتوهّم: أنّ القائل بالامتناع، إنّما يقول به لأجل لزوم تعلّق الأمر بعين ما تعلّق به النهي، ومع العينيّة لا يفرق الحال بين ما إذا كان النهي تحريميّاً أو كان تنزيهيّاً، لثبوت المضادّة بين جميع الأحكام الخمسة.

وذلك: لأنّ المراد من حديث العينيّة، ليس هو أنّ المأتيّ به من الفرد هو عين ما تعلّق به الأمر والنهي، لوضوح أنّ الأمر لم يتعلّق بالمأتيّ به، بل تعلّق الأمر بالطبيعة بما أنّها مرآة لما في الخارج، ويكون المأتيّ به ممّا ينطبق عليه الطبيعة بمقتضى إطلاقها. وقد عرفت: أنّ الإطلاق لا يقتضي أزيد من الرخصة في كلّ فرد مع جواز تركه إلى بدل، لمكان كون الأفراد متساوية الأقدام في انطباق الطبيعة على كلّ منها. والنهي التحريمي يوجب دفع هذا التساوي، وإلّا لزم اجتماع الرخصة واللارخصة، والنهي التنزيهي لا يرفع هذا التساوي لبقاء الرخصة على حالها. فتأمّل جيّداً، فإنّه لا يخلو عن دقّة ولطافة.

هذا إذا كان بين متعلّق الأمر والنهي التنزيهي العموم من وجه.

وأمّا القسم الثاني: وهو ما إذا كان بين المتعلّقين العموم المطلق، كصلّ، ولا تصلّ في الحمّام، فالكلام فيه هو الكلام في القسم السابق، لما عرفت سابقاً: من أنّ القسم السابق بناءً على الامتناع يكون من صغريات مسألة النهي عن العبادة، وقد

عرفت أنّ النهي التنزيهي عن العبادة لا يقتضي التقييد وليس كالنهي التحريمي. ففي مثل قوله: صلّ، ولا تصلّ في الحمّام، يكون كلّ من الأمر الوجوبي والنهي التنزيهي على حاله، حيث إنّ الأمر الوجوبي بإطلاقه يقتضي الرخصة في الصلاة في الحمّام. والنهي التنزيهي لا ينافي هذه الرخصة، ولا يلزم أيضاً اتّحاد متعلّق الأمر الوجوبي والنهي التنزيهي وعينيّة أحدهما للآخر، حتّى يلزم اجتماع الضدّين، فإنّ الأمر الوجوبي تعلّق بالطبيعة على نحو صرف الوجود ولم يتعلّق بجميع حصصها على نحو الشمول والسريان، والأمر المتعلّق بالطبيعة على نحو صرف الوجود لا يقتضي أزيد من الرخصة في إيجاد الطبيعة في ضمن أيّ حصّة، وهذا لا ينافي النهي التنزيهي عن حصّة خاصّة، لأنّه أيضاً يقتضي الرخصة.

وهذا هو السرّ فيما يصنعه الفقهاء في مقام الجمع بين الأخبار: من حمل النهي على التنزيه والكراهة، ولا يعاملون النهي التنزيهي معاملة التعارض من وجه أو المطلق، ولا يحملون المطلق على المقيّد في مثل أعتق رقبة ولا تعتق الكافرة، إذا استفادوا منه كون النهي تنزيهيّاً وكذا لا يعملون قواعد التعارض من وجه في مثل: أكرم عالماً، ولا تكرم الفاسق، إذا كان النهي للتنزيه. بل ربّما يجمعون بين الأخبار المتعارضة بحمل النهي فيها على التنزيه، ويستشكلون بأنّه لا شاهد على هذا الجمع. وإشكالهم من حيث عدم ما يدلّ على أنّ النهي تنزيهي، لا من حيث إنّ النهي التنزيهي بعد الفراغ عن كونه تنزيهيّاً لا يوجب الجمع بين الأخبار المتعارضة، بل ذلك عندهم مفروغ عنه، وإنّما ينازعون في الصغرى. فاحفظ ما ذكرناه فإنّه يفتح به باب من أبواب الفقه في مقام الجمع بين الأخبار.

وما قيل: من أنّ التنزيهي في باب العبادات إنّما يكون بمعنى أقلّ ثواباً، فهو بظاهره ممّا لا يستقيم، لأنّه ليس معنى النهي التنزيهي أقلّية الثواب، ولا موجب لإخراج

النهي عن ظاهره من المولويّة إلى الإرشاديّة وجعله بمنزلة الإخبار عن قلّة الثواب، بل النهي على ظاهره من المولويّة. نعم هو كاشف عن وجود حزازة ومنقصة في تلك الحصّة من الطبيعة. وبهذا المعنى تكون جميع الأوامر والنواهي كاشفة وإرشاداً إلى المصالح والمفاسد، ومع ذلك تكون الأوامر والنواهي مولويّة.

بقي الكلام في القسم الثالث: وهو ما إذا تعلّق النهي التنزيهي بعين ما تعلّق به الأمر، كصوم يوم عاشوراء. والتوجيه الذي ذكرناه في القسمين الأوّلين لا يجري في هذا القسم، لأنّ صوم يوم عاشوراء بما أنّه صوم يوم عاشوراء مستحبّ، لاستحباب صوم كلّ يوم بالخصوص، ومعه لا يعقل أن يتعلّق به النهي التنزيهي، لما بين الأمر والنهي من التضادّ، وإن كان أحدهما استحبابيّاً والآخر تنزيهيّاً.

وما قيل في توجيه ذلك: من أنّه يمكن أن يكون ترك صوم يوم عاشوراء ملازماً لعنوان راجح، أو سبباً توليديّاً له، فيكون الترك كالفعل راجحاً ومستحبّاً وإن كان الترك أرجح، لمواظبة الأئمّة عليهم السلام وأصحابهم عليه.

فاسد، فإنّه لا يعقل أن يكون كلّ من الفعل والترك راجحاً ومستحبّاً شرعاً، لأنّ المتيقّن من وقوع الكسر والانكسار بين الجهات والمصالح هو ما إذا كانت الجهات بين النقيضين: من فعل شيء وتركه، وكيف يعقل عدم وقوع الكسر والانكسار بين النقيضين؟ مع وقوعهما بين الضدّين اللذين لا ثالث لهما والمتلازمين في الوجود دائماً. فإذا كان هذا حال المتضادّين والمتلازمين، فما ظنّك في النقيضين.

وبالجملة: لا يعقل أن لا يقع الكسر والانكسار بين الجهات في باب النقيضين، ولا يعقل أن يكون كلّ من النقيضين مأموراً به بالأمر الاستحبابي ويكون كلّ من الفعل والترك راجحاً مبعوثاً إليه شرعاً، فلا محيص من وقوع الكسر والانكسار إذا كان في كلّ من الفعل والترك مصلحة. وحينئذ إمّا أن تغلب إحدى المصلحتين على الأُخرى،

فيكون البعث نحوها فقط. وإمّا أن لا تغلب، فيكون الحكم هو التخيير ليس إلّا. فهذا الوجه الذي أفاده في التقرير[١] وتبعه صاحب[٢] الكفاية ممّا لا يحسم مادّة الإشكال.

فالأولى في التوجيه، هو أن يقال: إنّ مركب النهي التنزيهي غير مركب الأمر الاستحبابي، وإنّ مركب الأمر الاستحبابي هو نفس العمل وذات الصوم، ومركب النهي التنزيهي هو التعبّد بالعمل والتقرّب به إليه تعالى، فيكون الصوم مستحبّاً، ومع ذلك يكون التعبّد به مكروهاً. ولا منافاة بينهما، إذ لم يتّحد مركب الأمر الاستحبابي ومركب النهي التنزيهي، حتّى يلزم اجتماع الضدين.

فالمقام يكون نظير تعلّق الأمر النفسي بصلاة الظهر، مع الأمر المقدّمي بها، من حيث كونها مقدّمة وجوديّة لصلاة العصر، فإنّ الأمر النفسي متعلّق بذات صلاة الظهر، والأمر المقدّمي تعلّق بها بوصف كونها مأموراً بها، إذ ليست ذات صلاة الظهر مقدّمة لصلاة العصر، بل صلاة الظهر المأتيّ بها بداعي أمرها وبما أنّها متعبّد بها تكون مقدّمة لصلاة العصر، فيختلف مركب الأمر المقدّمي مع مركب الأمر النفسي. ولا يكون من اجتماع المثلين، ولا من اتّحاد الامرين، كاتحاد الأمر بالوفاء بالنذر مع الأمر بصلاة الليل عند نذرها، لوحدة متعلّق الأمرين في مثل هذا، فإنّ المنذور هو فعل ذات صلاة الليل، لا صلاة الليل بوصف كونها مستحبّة، فإنّ وصف الاستحباب لا يدخل تحت النذر، إذ لا يمكنه بعد النذر إتيان صلاة الليل بوصف كونها مستحبّة، لصيرورتها واجبة بالنذر، والمنذور لا بدّ أن يكون مقدوراً للناذر في ظرف الامتثال، فلابدّ أن يكون متعلّق النذر هو ذات صلاة الليل، والأمر الاستحبابي أيضاً تعلّق بالذات، فيتّحد متعلّق الأمر الاستحبابي المتعلّق بالذات مع متعلّق الأمر الوجوبي الآتي من

---

١. مطارح الأنظار، بحث الاجتماع، الهداية التي تكلّم فيها عن حجج المجوّزين. المقام الثاني في تصوير الكراهة في العبادات. قوله: «الثالث لا يبعد أن يكون حاسماً لمادّة الإشكال وهو...» ص ١٣٥.

٢. كفاية الأصول، الجلد الأوّل، بحث الاجتماع قوله: «أمّا القسم الأوّل فالنهي تنزيهاً عنه.» ص ٢٥٥.

قبل الوفاء بالنذر ومعلوم أنّ الأمر الاستحبابي يندكّ حينئذ في الأمر الوجوبي، كما أنّ الأمر التوصّلي الآتي من قبل النذر يكتسب التعبّديّة، فيكتسب كلّ من الأمر الوجوبي والاستحبابي من الآخر ما يكون فاقداً له، فالأمر الوجوبي يكتسب التعبّديّة، والأمر الاستحبابي يكتسب الوجوب، لأنّ الفاقد يكون من قبيل اللامقتضي، والواجد يكون من المقتضي. ولا يعقل في مثل هذا بقاء الأمر الاستحبابي على حاله، لما عرفت من وحدة المتعلّقين، فيلزم اجتماع الوجوب والاستحباب في شيء واحد.

وهذا بخلاف مثل الأمر الآتي من قبل الإجارة إذا آجر الشخص نفسه لما يكون مستحبّاً على الغير أو واجباً، فإنّ الأمر الوجوبي الآتي من قبل الوفاء بالعقود إنّما يكون متعلّقاً بالعمل بوصف كونه مستحبّاً على الغير أو واجباً عليه، لا بما هو ذات العمل حتّى يلزم اجتماع الضدّين أو المثلين، لأنّ الشخص إنّما صار أجيراً لتفريغ ذمّة الغير، ولا يحصل ذلك إلّا بقصد الأمر المتوجّه إلى ذلك الغير، فيكون متعلّق الإجارة هو العمل المأمور به بوصف كونه كذلك.

والمقام بعينه يكون من هذا القبيل، حيث إنّ الأمر الاستحبابي إنّما يكون متعلّقاً بذات الصوم في يوم عاشوراء، أو الصلاة عند طلوع الشمس. والنهي التنزيهي غير متعلّق بذلك، بل تعلّق بالتعبّد بالصوم والصلاة في ذلك اليوم والوقت، لما في التعبّد بهما من التشبّه ببني أُميّة وعبدة الشمس، حيث إنّ بني أُميّة لعنهم الله إنّما كانوا يتعبّدون بصوم يوم عاشوراء ويتقرّبون به إلى الله، وكذا عبدة الشمس كانوا يتعبّدون بعملهم في أوّل الشمس، فيكون المنهيّ عنه بالنهي التنزيهي هو ما كان عليه عمل أُولئك، وليس هو إلّا التعبّد، فيكون التعبّد مكروهاً مع كون العمل مستحبّاً، إذ لا منافاة بين كراهة التعبّد ورجحان تركه وبين استحباب العمل ورجحان فعله.

نعم: لو كان النهي تحريميّاً، كان ذلك منافياً لاستحباب العمل، لأنّ حرمة التعبّد لا

يجامع صحّة العمل. بخلاف كراهة التعبّد المتضمّن للرخصة، فتأمّل في ما ذكرناه جيّداً.

هذا تمام الكلام فيما يتعلّق بالعبادات المكروهة.

ثمّ إنّ شيخنا الأُستاذ مدّ ظلّه، أراد أن يتعرّض للتنبيه الثالث، المتعلّق بالمضطرّ والمتوسّط في الأرض المغصوبة، ولكنّه أعرض عن ذلك وأخّره، لأنّ له تعلّقاً بكلا المقامين المبحوث عنهما في مسألة اجتماع الأمر والنهي.

والأولى عطف عنان الكلام إلى المقام الثاني، وهو أنّه هل وجود المندوحة يكفي في رفع غائلة التزاحم والتكليف بما لا يطاق، أو أنّه لا يكفي؟ والأقوى في هذا المقام عدم الكفاية. وإن كان مقتضى ما تقدّم عن المحقّق الكركي ﷺ - من كفاية القدرة على الطبيعة في الجملة ولو في بعض الأفراد في صحّة تعلّق التكليف بها و انطباقها على الفرد المزاحم للمضيّق أو الأهمّ ويتحقّق الإجزاء عقلاً - هو كفاية وجود المندوحة في المقام أيضاً. وإن كان فرق بين المقام وبين ما أفاده المحقّق ﷺ من حيث إنّ المراد بالمندوحة في المقام إنّما هي بالنسبة إلى الأفراد العرضيّة، حيث إنّ للمكلّف إيجاد الصلاة في الدار المباحة وفي المسجد وفي الدار الغصبيّة، فتكون الصلاة في الدار الغصبيّة من أحد أفراد الصلاة العرضيّة. والمراد من المندوحة في مقالة المحقّق ﷺ هي المندوحة بالنسبة إلى الأفراد الطوليّة، لأنّ كلامه إنّما كان في الواجب المضيّق المزاحم لبعض أفراد الواجب الموسّع في بعض الوقت. ولكن هذا الفرق لا يكون فارقاً في المناط، فإنّ مناط كفاية المندوحة في الأفراد الطوليّة، هو القدرة على الطبيعة في الجملة ولو في غير الفرد المزاحم للمضيّق، وهذا المقدار يكفي في حسن التكليف عقلاً، إذ لا يلزم التكليف بما لا يطاق لقدرة الفاعل على إيجاد الطبيعة ولو في الجملة. فلا مانع من شمول إطلاق الأمر بالصلاة للفرد المزاحم للإزالة، وتنطبق الطبيعة المأمور بها عليه قهراً فيتحقّق الإجزاء عقلاً. وهذا الكلام كما

ترى يجري في الأفراد العرضيّة أيضاً، لتمكّن المكلّف من إيجاد الصلاة مثلاً في غير الدار الغصبيّة، وهذا المقدار يكفي في صحّة التكليف بالصلاة، ويكون الفرد المأتيّ به من الصلاة في الدار الغصبيّة ممّا تنطبق عليه الطبيعة.

هذا، ولكن أصل المبنى عندنا فاسد، كما تقدّم في مبحث الترتّب، حيث إنّ القدرة المعتبرة في التكاليف لا ينحصر مدركها بحكم العقل بقبح التكليف بما لا يطاق، بل القدرة معتبرة ولو لم يحكم العقل بذلك، لمكان اقتضاء الخطاب القدرة على متعلّقه، حيث إنّ حقيقة الخطاب هو البعث على أحد طرفي المقدور وترجيح أحد طرفي الممكن. فيعتبر في التكليف - مضافاً إلى قدرة الفاعل التي يحكم بها العقل - القدرة على الفعل التي يقتضيها الخطاب. والفرد المزاحم للإزالة أو للغصب فيما نحن فيه ليس مقدوراً عليه، لأنّ المانع الشرعي كالمانع العقلي، فلا تنطبق عليه الطبيعة المأمور بها بما أنّها مأمور بها، لأنّ الانطباق من حيث السعة والضيق يدور مدار سعة القدرة وضيقها، وليس للقدرة سعة تشمل الفرد، على ما تقدّم تفصيله في مبحث الترتّب. وعليه لا تصحّ الصلاة في الدار الغصبيّة بإطلاق الأمر بالصلاة كما أنّه لا يمكن تصحيحها بالأمر الترتّبي كما تقدّم أيضاً في ذلك المبحث، لاستلزامه الأمر بتحصيل الحاصل، أو الأمر بالمحال، إذ لا معنى لقوله: لا تغصب وإن غصبت بالصلاة فصلّ، لأنّه يكون من تحصيل الحاصل، أو إن غصبت بغير الصلاة فصلّ، لأنّه يكون من طلب المحال، على ما مرّ تفصيله.

وأمّا تصحيحها بالملاك فربّما يتوهّم أنّه لا مانع عنه، ولازم ذلك صحّة الصلاة في الدار الغصبيّة، ولو عن علم وعمد، مع أنّ الظاهر تسالم الأعلام على عدم الصحّة حينئذ، كتسالمهم على الصحّة في صورة الجهل والنسيان. فيتوجّه في المقام إشكال، من حيث إنّه لو بنينا على الامتناع في المقام الأوّل يلزم القول ببطلان الصلاة في

صورة الجهل والنسيان، ولو بنينا على الجواز يلزم القول بصحّتها في صورة العلم والعمد، ولا يمكن الالتزام بكلّ من القولين، لتسالمهم على الخلاف، هذا.

ولكن يمكن دفع الإشكال، بأنّه ليس لازم القول بالجواز في المقام الأوّل، هو الصحّة في صورة العمد، لأنّ الصلاة في الدار الغصبيّة وإن كانت مشتملة على الملاك، إلّا أنّها لمكان اتّحادها مع الغصب في الإيجاد والصدور كان ذلك مانعاً عن التقرّب بها، لبغضها الفاعلي وعدم اتّصاف صدورها منه بالحسن الفاعلي، لخلطه بين المأمور به والمنهيّ عنه في الإيجاد والصدور. والحسن الفعلي لا يكفي في التقرّب ما لم ينضمّ إليه الحسن الفاعلي، بحيث يصدر من الفاعل حسناً. وليس خلط الصلاة بالغصب واتّحادها معه في الإيجاد كالنظر إلى الأجنبيّة في الصلاة، فإنّ النظر إلى الأجنبيّة لا ربط له بجهة إيجاد الصلاة، بخلاف الغصب المتّحد معها في الإيجاد. فالقول بجواز اجتماع الأمر والنهي لا يلازم القول بصحّة الصلاة في صورة العلم والعمد، كما كان القول بالامتناع يلازم القول بالبطلان في صورة الجهل والنسيان، فتأمّل جيّداً.

هذا كلّه إذا كان للمكلّف مندوحة، بحيث كان يمكنه فعل الصلاة في المكان المباح. وأمّا إذا لم يكن للمكلّف مندوحة بل انحصر مكان الصلاة في الدار الغصبيّة، فترجيح الغصب بكونه ممّا لا بدل له لا يجري في الفرض، لأنّ الصلاة أيضاً ممّا لا بدل لها حسب الفرض، بل لا بدّ من إعمال سائر مرجّحات باب التزاحم. وقبل بيان ذلك، لا بدّ من التنبيه على أمر، وإن كان حقّه أن يذكر في المقام الأوّل، إلّا أنّه قد فاتنا ذكره هناك.

وحاصل ذلك الأمر: هو أنّه لو فرض تعلّق الأمر بعنوان وتعلّق النهي بعنوان آخر، وكانت النسبة بين العنوانين العموم من وجه، وكان التركيب بينهما انضمامياً لا

اتّحاديّاً، ولكن كان كلّ من إطلاق الأمر والنهي شموليّاً، فهل يندرج ذلك في المسألة المبحوث عنها ويتأتّى القول بجواز اجتماع الأمر والنهي في مورد التصادق في الفرض المذكور، أو أنّه لا يندرج في ذلك بل لا بدّ من القول بتعارض الأمر والنهي في مورد التصادق وإعمال قواعد التعارض؟

الحقّ هو الثاني، لأنّ التلازم بين متعلّق الأمر ومتعلّق النهي في مورد التصادق دائمي، ويمتنع اختلاف المتلازمين في الحكم إذا كان التلازم دائميّاً، لعدم قدرة العبد على امتثالهما، كما في الضدّين. فكما لا يجوز الأمر بالقيام والقعود في زمان واحد، كذلك لا يجوز الأمر باستقبال المشرق والنهي عن استدبار المغرب في زمان واحد، لأنّه لا يعقل امتثال كلّ من الأمر والنهي، والتكليف الغير القابل للامتثال لا يعقل تشريعه، وذلك واضح.

فالأقوى إعمال قواعد التعارض، فيما إذا كان كلّ من إطلاق الأمر والنهي شموليّاً وكانت النسبة بينهما العموم من وجه، سواء كان التركيب في مورد الاجتماع من التركيب الاتحادي، أو من التركيب الانضمامي، وبعد هذا لا تصل النوبة إلى إعمال مرجّحات باب التزاحم.

إذا عرفت ذلك، فلنرجع إلى ما كنّا فيه، وهو أنّه لو لم يكن للمكلّف مندوحة وانحصرت الصلاة في الدار الغصبيّة، فهذا تارة: يكون بسوء اختياره كمن توسّط في الأرض المغصوبة اختياراً وضاق الوقت إلّا عن الصلاة فيها. وأُخرى: يكون لا بسوء اختياره كالمحبوس في الدار الغصبيّة. فإن كان عدم المندوحة لا بسوء اختياره فهذا ممّا لا إشكال في صحّة الصلاة منه في الدار الغصبيّة وسقوط قيديّة لزوم عدم إيقاعها في المكان المغصوب مطلقاً، سواء قلنا بجواز اجتماع الأمر والنهي -كما هو المختار- أو قلنا بامتناعه.

أمّا بناءً على القول بالامتناع: فلأنّ القيديّة إنّما استفيدت من تعلّق النهي بالصلاة في الدار الغصبيّة، لما عرفت: من أنّه بناءً على الامتناع يكون مورد التصادق من صغريات النهي في العبادة، والقيديّة المستفادة من الحرمة النفسيّة تدور مدار الحرمة. وليست كالقيديّة المستفادة من النواهي الغيريّة، مثل قوله: لا تصلّ في غير المأكول، حيث قلنا إنّ الظاهر منها هو القيديّة المطلقة، سواء تمكّن المكلّف منها أولم يتمكّن، غايته أنّه مع عدم التمكّن من القيد يسقط التكليف عن المقيّد، إلّا أن يقوم دليل على عدم سقوطه بسقوط القيد، فيستفاد منه كون القيديّة مخصوصة بحال التمكّن، كما ربّما يستفاد ذلك من قوله: الصلاة لا تسقط بحال، ولكن هذا في القيديّة المستفادة من النهي أو الأمر الغيري. وأمّا القيديّة المستفادة من النهي النفسي فهي تابعة للنهي، وبعد سقوط النهي بالاضطرار تسقط القيديّة فقط، ولا موجب لسقوط المقيّد، هذا.

ولكن للتأمّل في ذلك مجال، لأنّ القيديّة وإن استفيدت من النهي، إلّا أنّها ليست معلولة للنهي، بل هي معلولة للملاك الذي أوجب النهي. فالحرمة والقيديّة معلولان لعلّة ثالثة، وهو الملاك، وسقوط أحد المعلولين بالاضطرار لا يوجب سقوط المعلول الآخر.

فالأولى أن يقال: إنّ القيديّة المستفادة من النهي النفسي أيضاً تقتضي القيديّة المطلقة. وقد ذكرنا شطراً من الكلام في ذلك في رسالة المشكوك. وسيأتي إن شاء الله البحث عنه أيضاً في مسألة النهي في العبادات.

ولكن هذا لا أثر له في باب الصلاة، لأنّ الظاهر من قوله ﷺ: الصلاة لا تسقط بحال، هو كون قيديّة كلّ قيد مقصورة بحال التمكّن، سواء كانت القيديّة مستفادة من النهي الغيري، أو من النهي النفسي. هذا كلّه بناءً على الامتناع. وأمّا بناءً على الجواز فسقوط القيديّة عند الاضطرار أولى، من جهة أنّه بناءً على الجواز تكون المسألة

من صغريات التزاحم كما عرفت. والقيديّة المستفادة من التزاحم تدور مدار وجود المزاحم لا محالة، وبعد سقوط المزاحم بالاضطرار تنتفي القيديّة لا محالة. وليس هناك ملاك اقتضى القيديّة في صورة التزاحم، حتّى يقال: إنّه لا موجب لسقوط القيديّة بسقوط المزاحم، كما كان الأمر في النهي النفسي كذلك - على ما عرفت - بل القيديّة في باب التزاحم إنّما تكون معلولة للمزاحم، وبعد سقوط المزاحم تسقط القيديّة لا محالة، ففساد الصلاة في الدار الغصبيّة لم يكن لها موجب إلّا حرمة الغصب ومزاحمة الصلاة للغصب، بناءً على الجواز، وبعد الاضطرار إلى الغصب لا يكون هناك مزاحم حتّى يقتضي فساد الصلاة، فالمحبوس في الدار الغصبيّة تصحّ صلاته.

وتقييد بعض بما إذا لم تستلزم الصلاة تصرّفاً زائداً لم يظهر لنا وجهه، فإنّ شاغليّة الشخص للمكان لا يختلف بين كونه قائماً أو قاعداً أو نائماً، ولا يزيد بذلك أو ينقص، فليس صلاة المحبوس تصرّفاً زائداً على ما إذا كان قاعداً، بل لا يعقل أن يكون تصرّفه في حال الصلاة زائداً على تصرّفه في حال القعود، وإن كان العرف ربّما يعدّ الصلاة لمكان اشتمالها على الهويّ والجلوس والركوع والسجود تصرّفاً زائداً على ما إذا كان ساكناً، إلّا أن لا عبرة بالنظر العرفي، بعد ما كان تصرّفه بحسب الدقّة لا يزيد ولا ينقص.

هذا إذا كان محبوساً في الدار المغصوبة. وأمّا إذا دخل في الدار الغصبيّة لا عن اختيار، ولكن كان مختاراً في الخروج عنها، فاللازم هو الصلاة في حال الخروج ماشياً إذا ضاق وقتها، وليس له المكث فيها للصلاة، لأنّه اختياري محرّم، فتأمّل جيّداً.

ثمّ لا يخفى عليك: أنّ المراد من عدم المندوحة هو عدم المندوحة في الغصب، بحيث كان غير متمكّن من ترك الغصب، كالمحبوس. وأمّا لو كان متمكّناً من ترك

الغصب، ولكن كان غير متمكّن من الصلاة إلّا في المغصوب، بحيث دار الأمر بين ترك الصلاة وبين ترك الغصب، فهذا خارج عمّا نحن فيه، وفي مثل هذا لا بدّ من ملاحظة الأهمّيّة والمهمّيّة، ولا يجري فيه قوله ﷺ: الصلاة لا تسقط بحال، لأنّه إنّما يكون بالنسبة إلى القيود الغير المحرّمة ذاتاً، فتأمّل جيّداً.

هذا كلّه إذا لم يكن عدم المندوحة بسوء الاختيار، وأمّا إذا كان ذلك بسوء الاختيار، كمن توسّط أرضاً مغصوبة باختياره، فالكلام فيه تارة: يقع من حيث الحكم التكليفي وإن خروجه هل يكون مأموراً به أو منهيّاً عنه؟ وأُخرى: يقع من حيث صحّة الصلاة في حال الخروج وعدمها.

أمّا الجهة الأُولى: فقد وقعت معركة الآراء وتعدّدت فيها الأقوال.

فقول: بأنّ الخروج واجب ليس إلّا ولا يعاقب عليه، وهو المنسوب إلى الشيخ ﷺ على ما في التقرير[1].

وقول: بأنّه واجب وحرام بمعنى أنّه مأمور به ومنهيّ عنه، وهو المنسوب إلى أبي هاشم، وحكي أيضاً عن المحقّق القمّي[2].

وقول: بأنّه مأمور به مع جريان حكم المعصية عليه، بمعنى أنّه يعاقب عليه لا بالنهي الفعلي، بل بالنهي السابق على الدخول الساقط حال الخروج، وهو المنسوب إلى صاحب الفصول[3].

وقول: بأنّه غير مأمور به ولا منهيّ عنه بالنهي الفعلي، ولكن يعاقب عليه ويجري

---

١. مطارح الأنظار، ص ١٥١ قوله ﷺ: «والأقوى كونه مأموراً به فقط ولا يكون منهيّاً عنه ولا يفترق فيه النهي السابق واللاحق».

٢. قوانين الأُصول، التنبيه الثاني ص ٨٦ قوله ﷺ: «الثالث أنّه مأمور به ومنهيّ عنه أيضاً، ويحصل العصيان بالفعل والترك كليهما، وهو مذهب أبي هاشم وأكثر أفاضل متأخّرينا، بل هو ظاهر الفقهاء، وهو الأقرب.»

٣. الفصول، ص ١٤٠ قوله ﷺ: «والحق أنّه مأمور بالخروج مطلقاً أو بقصد التخلّص، وليس منهيّاً عنه حال كونه مأموراً به، لكنه عاص به بالنظر إلى النهي السابق.»

عليه حكم المعصية مع إلزام العقل بالخروج لكونه أقلّ محذوراً، من دون أن يكون مأموراً به شرعاً، وهو الذي اختاره المحقّق الخراساني في كفايته[1].

وقول: بأنّه منهيّ عنه بالنهي الفعلي وليس بمأموربه شرعاً.

والأقوى من هذه الأقوال هو القول الأوّل الذي اختاره الشيخ ﷺ: فإنّ مبنى سائر الأقوال هوكون المقام من صغريات قاعدة -الامتناع بالاختيارلا ينافي الاختيار- وسيتّضح فساد ذلك، وإنّ المقام ليس مندرجاً في ذلك.

ولكن لو بنينا على كون المقام من صغريات تلك القاعدة فالحقّ ما عليه المحقّق الخراساني ﷺ: من أنّه ليس بمأموربه شرعاً ولا منهيّاً عنه مع كونه يعاقب عليه، وذلك لأنّ الامتناع بالاختيارإنّما لا ينافي الاختيارعقاباً، لا خطاباً، فإنّه يستحيل الخطاب بالممتنع وإن كان امتناعه بسوء الاختيار، حيث إنّه لا يصلح الخطاب للداعويّة والباعثيّة، ومع هذا كيف يصحّ الخطاب؟.

ودعوى أنّ الخطاب في مثل هذا يكون تسجيليّاً ليس فيه بعث حقيقي ممّا لا نعقلها، فإنّ الخطاب التسجيلي من المولى الحكيم ممّا لا يعقل، بل يتوقّف صحّة الخطاب من الحكيم على إمكان أن يكون داعياً ومحرّكاً لعضلات العبد، وإن لم يكن بمحرّك فعليّ، كالخطابات المتوجّهة إلى العصاة والكفّار. وأمّا الخطاب الذي لا يمكن أن يكون داعياً ومحرّكاً فهو مستحيل من الحكيم. فدعوى: أنّ الامتناع بالاختيارلا ينافي الاختيارخطاباً، فاسدة جدّاً.

ومنه يظهرفساد القول بكون الخروج مأموراً به ومنهيّاً عنه، مضافاً إلى اقتضاء ذلك للأمربالنقيضين والنهي عنهما كما لا يخفى.

---

١. كفاية الأُصول، الجلد الأوّل ص ٢٦٣ «والحقّ أنّه منهيّ عنه بالنهي السابق الساقط بحدوث الاضطرار إليه، وعصيان له بسوء الاختيار ولا يكاد يكون مأموراً به.»

وأمّا القول بكونه مأموراً به فعلاً مع جريان حكم المعصية عليه -لمكان النهي السابق الساقط- فهو أيضاً ممّا لا يعقل، لأنّ اختلاف زمان الأمر والنهي مع توارد هما على شيء واحد بلحاظ حال وجوده ممّا لا أثر له، لوضوح أنّ النهي عن الخروج في الزمان السابق على الدخول إنّما يكون بلحاظ حال وجود الخروج، ومع كونه بهذا اللحاظ منهيّاً عنه كيف يكون مأموراً به؟ وهل هذا إلّا توارد الأمر والنهي على شيء واحد؟.

ودعوى: أنّه لا مانع من كون الخروج منهيّاً عنه قبل الدخول على نحو المعلّق -بأن يكون النهي فعليّاً وكان المنهيّ عنه استقباليّاً- لا تصحّح هذا القول، فإنّ المعلّق إنّما يقتضي تقدّم زمان فعليّة الحكم على زمان امتثاله، ولكن مع استمرار الحكم إلى زمان الامتثال لا مع انقطاعه، والمفروض من صاحب هذا القول هو سقوط النهي في حال الخروج، وإنّما يجري عليه حكم المعصية.

فظهر: أنّه بناءً على كون المقام من صغريات قاعدة -الامتناع بالاختيار- لا محيص عن القول بأنّ الخروج غير مأمور به ولا منهيّ عنه في الحال، وإن كان منهيّاً عنه قبل الدخول. ويجري على الخروج حكم المعصية من حيث العقاب، إلّا أنّ الشأن في كون المقام مندرجاً تحت تلك القاعدة، فإنّ دعوى ذلك في غاية السقوط لما فيها:[1]

أوّلاً: أنّ الخروج غير ممتنع للتمكّن من تركه، والذي امتنع عليه هو مقدار من الكون في المغصوب، الذي يحصل بالخروج تارة ويتركه أُخرى، ولكن ذلك لا يوجب امتناع الخروج، لأنّ الاضطرار إلى الجامع لا يلازم الاضطرار إلى ما يحصل به.

والحاصل: أنّ الاضطرار إلى مقدار من الغصب غير الاضطرار إلى الخروج، ومحلّ

---

١. ولا يخفى عليك: ان صاحب الكفاية لم يجعل الخروج ممّا امتنع على المكلّف، وإنّما يكون الخروج منهيّاً عنه قبل الدخول، وبعد الدخول لمكان إلزام العقل به لا يعقل بقاء النهي، بل لا بدّ من سقوطه، وإن يعاقب عليه. فالمهمّ في ردّ مقالة الكفاية، هو إثبات أنّ الخروج لم يكن منهيّاً عنه قبل الدخول فتأمّل - منه

الكلام هو امتناع الخروج. وأمّا الاضطرار إلى الكون الغصبي في الجملة فسيأتي الكلام فيه. فدعوى: أنّ الخروج ممّا يكون من الامتناع بالاختيار، واضحة الفساد.

وثانياً: انّ مورد قاعدة الامتناع بالاختيار، هو أن يكون التكليف بالممتنع بالنسبة إلى المقدّمة الإعداديّة التي بتركها حصل الامتناع مطلقاً، بحيث تكون تلك المقدّمة من المقدّمات الوجوديّة، على وجه لا يكون الخطاب مشروطاً بها ولا الملاك، كالسير بالنسبة إلى الحجّ، فإنّ الحجّ وإن كان مشروطاً بالزمان من يوم عرفة امتثالاً وخطاباً - على ما هو الحقّ عندنا من امتناع الواجب المعلّق - إلّا أنّه غير مشروط بالنسبة إلى السير. ومن هنا قلنا: إنّ السير واجب لا بالوجوب المقدّمي الآتي من قبل وجوب الحجّ، بل بالوجوب الطريقي الناشئ عن ملاك وجوب الحجّ، على وجه يكون من قبيل متمّم الجعل، حيث إنّه لا يمكن للآمر استيفاء ملاك الحجّ إلّا بأمرين: أمر بالحجّ، وأمر بالسير إليه. وعلى كلّ حال، ليس السير مقدّمة وجوبيّة للحجّ، بحيث يكون الملاك والخطاب مشروطاً به، فتركه حينئذ يوجب امتناع الحجّ عليه في يوم عرفة، ويكون من الامتناع بالاختيار.

وأمّا إذا كان الواجب بالنسبة إلى تلك المقدّمة الإعداديّة مشروطاً خطاباً وملاكاً، فترك تلك المقدّمة الإعداديّة وإن كان يوجب امتناع الواجب، إلّا أنّه ليس من صغريات تلك القاعدة. مثلاً لو فرض، أنّ السير كان مقدّمة وجوبيّة للحجّ، بحيث كان الحجّ واجباً إذا كان الشخص في الحرم واتّفق وقوع السير منه، فترك مثل هذا السير لا يوجب العقاب على ترك الحجّ، وإن امتنع عليه. وفي المقام يكون الدخول في الدار الغصبيّة من المقدّمات التي يتوقّف عليها أصل الخطاب بالخروج، إذ لا يعقل الخروج إلّا بالدخول، فلا يعقل النهي من الخروج إلّا مشروطاً بالدخول، ولا يتحقّق للخروج ملاك النهي إلّا بعد الدخول، فهو مشروط بالدخول خطاباً وملاكاً، والمفروض

أنّه بعد الدخول ليس الخروج منهيّاً عنه حسب تسليم الخصم. فمتى كان الخروج منهيّاً عنه؟ حتّى يندرج تحت تلك القاعدة.

وبعبارة أُخرى: الدخول يكون موضوعاً للخروج، حيث إنّه لا موضوع للخروج بدون الدخول، فكيف يعقل النهي عنه قبل الدخول؟ حتّى يندرج تحت قاعدة الامتناع بالاختيار.

وبتقريب آخر: «وإن شئت فاجعله وجهاً ثالثاً لفساد كون المقام من صغريات تلك القاعدة» وهو أنّ امتناع الخروج إنّما يكون بترك الدخول لا بفعل الدخول، فهو عكس قاعدة -الامتناع بالاختيار- لأنّ مورد تلك القاعدة هو ما إذا كان مخالفة الأمر المقدّمي يوجب امتناع ذي المقدّمة، كترك السير في مثال الحجّ. وأمّا في المقام، فامتثال النهي المقدّمي وترك الدخول يوجب امتناع الخروج لعدم تحقّق موضوعه، لا فعل الدخول فإنّ فعل الدخول موجب للتمكّن من الخروج، لا أنّه موجب لامتناعه.

وثالثاً أو رابعاً: أنّه يعتبر في مورد القاعدة، أن يكون الفعل الممتنع عليه بالاختيار حال امتناعه غير محكوم بحكم يضادّ حكمه السابق على الامتناع، بل لا بدّ أن لا يكون محكوماً بحكم، أو لو كان محكوماً بحكم لكان هو الحكم السابق على الامتناع، كما يدّعيه القائل بأنّ الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار خطاباً وملاكاً. مثلاً الحجّ حال امتناعه على الشخص بترك المسير، إمّا غير محكوم بحكم أصلاً، كما هو مقالة من يقول: إنّ الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار ملاكاً فقط، أو محكوماً بحكم الوجوب كما هو مقالة من يقول: إنّه لا ينافي الاختيار خطاباً وملاكاً.

وأمّا لو فرض أنّ الفعل الممتنع حال امتناعه محكوم بحكم يضادّ حكمه السابق على الامتناع فهو لا يكون من صغريات تلك القاعدة، كما في المقام، حيث إنّ الخروج

عن الدار الغصبيّة ممّا يحكم بلزومه العقل. وهذا في الجملة ممّا لا إشكال فيه، سواء قلنا: إنّه حكمه من باب اختيار أقلّ المحذورين، كما قيل. أو قلنا: إنّه من باب وجوب ردّ المغصوب، كما هو الأقوى على ما سيأتي. وعلى كلّ حال: يكون الخروج حال وقوعه ممّا يلزم به العقل، ومعه كيف يندرج في قاعدة -الامتناع بالاختيار-.

هذا كلّه إذا كانت الدعوى أنّ الخروج ممّا يكون ممتنعاً بالاختيار.

وأمّا إذا كانت الدعوى أنّ مقداراً من الكون الغصبي ممتنع، فهي حقّ، إذ لا محيص من مقدار من الكون الغصبي، سواء مكث في الدار الغصبيّة أو خرج، إلّا أنّ الكون الغصبي المتحقّق في ضمن الخروج لا يكون منهيّاً عنه بوجه من الوجوه وفي زمان من الأزمنة، بل هو يكون واجباً في جميع الحالات، لوجوب ردّ المغصوب إلى صاحبه بالضرورة من الدين. وكونه هو الذي أوقع نفسه في هذا التصرّف الغصبي بسوء اختياره -حيث دخل في الدار عن اختيار- لا يوجب كون الخروج حال وقوعه مبغوضاً، كمن شرب دواء مهلكا وانحصر حفظ نفسه بشرب الخمر، فإنّ شرب الخمر في هذا الحال يكون واجباً عقلاً وشرعاً، لتوقّف حفظ النفس عليه، وإن كان بسوء اختياره أوقع نفسه في شرب الخمر لمكان شربه الدواء المهلك. فالعقاب -لو كان- إنّما يكون في شرب ذلك الدواء لو كان شرب الخمر من الأُمور التي لم يرد الشارع وقوعها في الخارج لما فيه من المفسدة، فإنّه حينئذٍ يحرم على الشخص إدخال نفسه في موضوع يوجب شرب الخمر.

وليس ذلك كشرب المرأة الدواء الموجب للحيض المستلزم لعدم أمرها بالصلاة، حيث إنّه يمكن القول بجواز شربها للدواء، إذ لم يعلم من مذاق الشارع مبغوضيّة إيقاع الشخص نفسه في موضوع يوجب عدم تكليفه بالصلاة. وهذا بخلاف شرب الخمر، فإنّ إدخال الشخص نفسه في موضوع يوجب تكليفه بشرب الخمر مبغوض

للشارع، كما أنّ إدخال الشخص نفسه في موضوع يوجب تكليفه بالتصرّف في مال الغير مبغوض للشارع، فالدخول في الدار الغصبيّة يكون مبغوضاً ومحرّماً من جهتين: من جهة كونه هو بنفسه تصرّفاً في ملك الغير، ومن جهة استلزامه للتصرّف الخروجي، بخلاف مثل شرب الدواء الموجب لشرب الخمر فإنّه محرّم من جهة استلزامه شرب الخمر، وليس له جهة أُخرى إذا كان الدواء في حدّ نفسه ممّا يجوز شربه.

والحاصل: أنّه ينبغي أن يقع التكلّم في الدخول من جهة أنّ حرمته تكون من جهتين، لا في الخروج فإنّ الخروج واجب على كلّ حال. وليس وجوبه من باب حكم العقل باختيار أقلّ المحذورين، فإنّ مناط حكم العقل بلزوم الخروج عن ملك الغير في صورة ما إذا كان الدخول فيه بالاختيار، وفي صورة ما إذا كان الدخول فيه بلا اختيار أمر واحد، وهو لزوم فراغ ملك الغير وردّه إلى صاحبه، الذي يحصل بالتخلية في غير المنقول. وليس حكم العقل بلزوم الخروج فيما إذا كان الدخول بالاختيار بمناط يغاير مناط حكمه بلزوم الخروج فيما إذا كان الدخول بغير الاختيار - حيث إنّه في الأوّل يكون من باب أقلّ المحذورين، وفي الثاني يكون من باب ردّ المغصوب ورفع اليد عنه - حتّى يكون الثاني واجباً شرعاً وعقلاً دون الأوّل، بل مناط حكم العقل معلوم عندنا مطّرد في جميع أقسام الغصب من المنقول وغيره، وأنّه في الجميع يجب ردّ المغصوب إلى أهله شرعاً وعقلاً، غايته أنّه في المنقول يكون الردّ بالقبض، وفي غيره يكون برفع اليد والتخلية.

فظهر: أنّه لا محيص عن القول بأنّ الخروج عن الدار الغصبيّة فيما إذا توسّطها بالاختيار مأمور به ليس إلّا، ولا يجري عليه حكم المعصية. هذا تمام الكلام في الحكم التكليفي.

وأمّا الحكم الوضعي: وهو صحّة الصلاة في حال الخروج عند ضيق الوقت،

فمجمل الكلام فيه: هو أنّه إن قلنا بأنّ الخروج مأموربه ولا يجري عليه حكم المعصية، فلا إشكال في صحّة الصلاة في حال الخروج وكونها مأموراً بها، نعم لا بدّ من ملاحظة عدم وقوع تصرّف زائد على الخروج، فيومئ للركوع والسجود.

وأمّا إن قلنا بجريان حكم المعصية عليه، فبناءً على جوازاجتماع الأمروالنهي يقع التزاحم بين المأموربه والمنهيّ عنه، حيث إنّ القيام في حال المشي يكون واجباً من جهة كونه من أجزاء الصلاة، والساقط هوالاستقرارفي حال القيام لا أصل القيام، ولمكان أنّه يقتضي اشغال ملك الغيريكون منهيّاً عنه، ولو بالنهي السابق الساقط، حيث إنّ الكلام فيما إذاكان الخروج معصية حكميّة، فيقع التزاحم بين الأمر بالقيام وبين النهي عن إشغال المكان حاله، ولمكان - أنّ الصلاة لا تسقط بحال - يمكن أن يقال بوجوب الصلاة وسقوط قيديّة القيام، فتكون الصلاة في مثل هذا خالية عن القيام، أن نقول ببقاء القيام على جزئيّته للصلاة ويكون مأموراً به وإن كان من جهة شاغليّته لمكان الغيرمعصية، أونقول بأنّه لا يجري عليه حكم المعصية في مثل هذا الفرض لأهمّيّة الصلاة، فتأمّل.

وأمّا بناءً على الامتناع، فيكون نفس هذا القيام بما أنّه قيام معصية ومبغوضاً للشارع، ومعه ينبغي أن نقول بعدم صحّة الصلاة، وإن كان يمكن أن يقال بسقوط قيديّة القيام، لمكان أنّ الصلاة لا تسقط بحال - فتأمّل في المقام، فإنّه بعد لا يخلو عن إشكال، ويحتاج إلى زيادة بيان. وشيخنا الأُستاذ مدّ ظلّه لم يستوف الكلام في الحكم الوضعي على ما ينبغي. ونسأل الله حسن العاقبة والتوفيق لما يحبّ ويرضى.

وقد وقع الفراغ من تسويد هذه الأوراق المتعلّقة بمبحث اجتماع الأمروالنهي
في ليلة الثلاثاء غرة جمادى الأُولى سنة ١٣٤٧.

فصل: في اقتضاء النهي عن العبادة أو المعاملة للفساد

وتنقيح البحث عن ذلك يستدعي تقديم أُمور:

الأمر الأوّل: [الفرق بين هذه المسألة ومسألة اجتماع الأمر والنهي]

قد أطالوا البحث في الفرق بين هذه المسألة ومسألة اجتماع الأمر والنهي مع أنّه ما كان ينبغي إطالة البحث عن ذلك، فإنّ الفرق بين المسألتين جليّ لا يكاد يخفى، لما عرفت: من أنّ موضوع مسألة اجتماع الأمر والنهي هو ما إذا تعلّق الأمر بعنوان والنهي بعنوان آخر وكانت النسبة بين العنوانين العموم من وجه، والبحث فيه يكون عن اتّحاد المتعلّقين وعدم اتّحادهما. والموضوع في هذه المسألة هو ما إذا تعلّق النهي ببعض ما تعلّق الأمر به على وجه تكون النسبة بين المتعلّقين العموم المطلق، ويكون البحث فيها عن اقتضاء النهي للفساد. فموضوع كلّ من المسألتين مع جهة البحث فيه يفترق عن موضوع الأُخرى وعن جهة البحث فيها.

نعم: من لم يعتبر في موضوع مسألة اجتماع الأمر والنهي كون النسبة العموم من وجه انحصر الفرق بين المسألتين عنده في جهة البحث، لا في الموضوع، إلّا أنّه

قد تقدّم فساد ذلك وأنّه لا بدّ في مسألة اجتماع الأمروالنهي من كون النسبة هي العموم من وجه.

نعم: بناءً على القول بالامتناع وتقديم جانب النهي تندرج مسألة الاجتماع في صغرى مسألة النهي عن العبادة وتكون من أفرادها، إلّا أنّ ذلك لا يوجب اتّحاد المسألتين.

ثمّ إنّه لا إشكال في كون المسألة من مسائل علم الأُصول وليست من المبادئ، فإنّها تقع كبرى في قياس الاستنباط ابتداءً. وليست كمسألة اجتماع الأمروالنهي، حيث تقدّم انها تكون من مبادئ مسألة التعارض والتزاحم وليست هي بنفسها من المسائل. وأمّا مسألة النهي عن العبادة والمعاملة فهي بنفسها من المسائل، ويستنتج منها فساد العبادة أو المعاملة.

وبذلك يظهر فرق آخر بين المسألتين وذلك واضح، كوضوح أنّ المسألة ليست من مباحث الألفاظ، بل البحث فيها إنّما يكون عن الملازمات العقليّة للأحكام، خصوصاً بناءً على ما هو التحقيق عندنا من أنّ الفساد يدورمدارعدم الأمروالملاك معاً، ولا يكفي فيه عدم الأمركما حكي عن الجواهر، فإنّه لا دخل للفظ بالملاك، بل الملاك أمرواقعي تكويني لا بدّ من استكشاف عدمه في العبادة من مقدّمات، على ما سيأتي بيانها. والنهي بنفسه لا يكفي في الفساد مع قطع النظرعن كونه كاشفاً عن عدم الملاك، سواء كان مدلول اللفظ أو لم يكن، كالنهي المستفاد من الإجماع والعقل.

نعم: لو قلنا بأنّه يكفي في الفساد عدم الأمرولا يحتاج إلى عدم الملاك كان النهي بنفسه دالّاً على عدم الأمر، ومع ذلك لا دخل للّفظ، فإنّ النهي الواقعي يدلّ على عدم الأمر، سواء كان الدالّ على النهي لفظا أو عقلاً أو إجماعاً، فلا موجب لعدّ المسألة من مباحث الألفاظ. وكان حقّ الإعلام أن يعقدوا باباً مستقلّاً للبحث عن

الملازمات العقليّة، ويبحثوا فيه عن هذه المسألة وما شابهها ممّا يكون البحث فيه عن الملازمات العقليّة للأحكام الشرعيّة، كمسألة مقدّمة الواجب، ومسألة الضدّ. إلّا أنّهم لما لم يعقدوا لذلك باباً مستقلاً أدرجوا هذه المسائل في مباحث الألفاظ.

الأمر الثاني: [خروج النهي التنزيهي عن محل النزاع]

ينبغي خروج النهي التنزيهي عن حريم النزاع، فإنّه قد تقدّم في مسألة الأمر والنهي أنّه لا يقتضي الفساد، لأنّ الرخصة الوضعيّة بالنسبة إلى الإتيان بأيّ فرد -المستفادة من تعلّق الأمر بالطبيعة- لا تنافي النهي التنزيهي المتضمّن للرخصة أيضاً، على ما عرفت سابقاً.

نعم: لو تعلّق النهي التنزيهي بذات ما يكون عبادة لكان لدعوى اقتضائه الفساد مجال، من جهة أنّ ما يكون مرجوحاً ذاتاً لا يصلح أن يتقرّب به، إلّا أنّ النواهي التنزيهية الواردة في الشريعة المتعلّقة بالعبادات لم تتعلّق بذات العبادة على وجه يتّحد متعلّق الأمر والنهي، على ما تقدّم تفصيله. فالقول بأنّ النهي التنزيهي كالنهي التحريمي داخل في حريم اقتضاء النهي للفساد ضعيف جدّاً.

ثمّ إنّه لا إشكال في دخول النهي النفسي في حريم النزاع، وهل يختصّ النزاع به أو يعمّ النهي الغيري أيضاً؟ والذي ينبغي أن يقال: هو أنّ النهي الغيري المسوق لبيان المعانعيّة كالنهي عن الصلاة في غير المأكول خارج عن مورد النزاع، لأنّه بنفسه يقتضي الفساد، حيث يدلّ على دخل عدم ما تعلّق النهي به في حقيقة المأمور به، وانتفاء الشيء بوجود مانعه ضروري غير قابل للنزاع فيه.

وأمّا النهي الغيري التبعي المستفاد من الأمر بالشيء -بناءً على اقتضائه النهي عن ضدّه- وأمثال ذلك من النواهي التبعيّة المتعلّقة بالعبادة، ففي دخوله في محلّ

النزاع كلام، من جهة كونه غيركاشف عن عدم الملاك، بل غايته أنّه يوجب عدم الأمرمع قطع النظرعن الأمرالترتّبي، ومع عدم كشفه عن عدم الملاك لا يوجب الفساد، بناءً على كفاية الملاك في صحّة العبادة، وسيأتي البحث في ذلك.

فظهر: أنّ المراد من النهي في عنوان النزاع هو النهي التحريمي النفسي، أو الغيري التبعي، على ما فيه من الكلام.

وأمّا العبادة: فالمراد بها في المقام معناها الأخصّ، أي الوظيفة التي شرّعت لأجل أن يتعبّد بها ويتقرّب بها منه تعالى.

والمراد من المعاملة: هي الإنشائيّات الأعمّ من العقود والإيقاعات، لا خصوص العقود، ولا المعاملة بالمعنى الأعمّ الشاملة لمثل إحياء الموات، والحدود، والمواريث، وغيرذلك من الموضوعات لآثارشرعيّة، فإنّ النهي التحريمي فيها لا يوجب الفساد، فإنّ النهي عن الإحياء بالآلة الغصبيّة مثلاً لا يوجب فساد الإحياء، وذلك واضح. إلّا إذا كان النهي إرشاداً إلى عدم كون المحياة ملكاً للمحيي، وهذا خارج عمّا نحن فيه.

وأمّا المراد من الفساد: فهو عبارة عن عدم ترتّب الأثرالمطلوب من الشيء عليه. ومن هنا كان التقابل بين الصحّة والفساد تقابل العدم والملكة لا التضادّ، على ما سيأتي بيانه.

الأمر الثالث: [إطلاقان للصحّة]

للصحّة إطلاقان: إطلاق في مقابل العيب، وإطلاق في مقابل الفساد، كما يقال: إنّ هذا الجوز صحيح، أي غيرمعيوب، وأُخرى يقال: صحيح، أي غيرفاسد. والمراد من الصحّة في المقام هو ما يقابل الفساد. وحيث كانت الصحّة والفساد من المحمولات المترتّبة على الماهيّات بعد وجودها، فلا محالة لا يكون التقابل

بينهما تقابل السلب والإيجاب، وحيث لم يكن الفساد أمراً وجوديّاً فلا محالة لا يكون التقابل بينهما تقابل التضادّ، وانحصر أن يكون التقابل بينهما تقابل العدم والملكة، فيكون المراد من الصحيح هو ما يترتّب عليه الأثر المطلوب منه، والفاسد ما لم يترتّب عليه ذلك الأثر. وحينئذ لا بدّ أن يكون المورد قابلاً لأن يتّصف بالصحّة والفساد، فيحمل عليه الصحيح تارة، والفاسد أُخرى. فالبسائط لا تتّصف بالصحّة والفساد، بل تتّصف بالوجود والعدم، إذ فساد الشيء إنّما هو باعتبار عدم ترتّب الأثر، وذلك إنّما يكون باعتبار فقدانه بعض ما اعتبر فيه: من جزء، أو شرط. وهذا إنّما يتصوّر في المركّبات. وأمّا البسائط فهي إن كانت موجودة فلامحالة تكون صحيحة، إذ ليس لها جزء أو شرط حتّى يتصوّر فقدانه. وإن لم تكن موجودة فلا تتّصف لا بالصحّة، ولا بالفساد، لما عرفت: من أنّ الصحّة والفساد من المحمولات المترتّبة على وجود الشيء.

ثمّ إنّه ليس كلّ مركّب ذي حكم شرعي ممّا يتّصف بالصحّة والفساد، فإنّ موضوعات التكاليف مع كونها مركّبة لا تتّصف بالصحّة والفساد، فمثل قوله: العاقل البالغ المستطيع يحجّ، مع كون الموضوع فيه مركّباً من العقل والبلوغ والاستطاعة لا يتّصف بالصحّة والفساد، بل بالوجود والعدم، كالبسائط. والذي يتّصف بالصحّة والفساد هي متعلّقات التكاليف وما يلحق بها من الأسباب كالعقد المركّب من الإيجاب والقبول، والإيقاع المشتمل على الشرائط المعتبرة فيه، حيث إنّ المتعلّق أو العقد يمكن أن يكون صحيحاً باعتبار انطباقه على ما يترتّب عليه الأثر، ويمكن أن يكون فاسداً باعتبار عدم الانطباق. كما أنّ أجزاء المتعلّق والعقد أيضاً تتّصف بالصحّة والفساد باعتبار أثرها الإعدادي، ولا يلزم أن يكون الشيء صحيحاً باعتبار كونه علّة تامّة للأثر المطلوب منه والمرغوب فيه، بل يكفي أن يكون على وجه

الإعداد، كما هو الشأن في جميع متعلّقات التكاليف، حيث تكون من المعدّات للمصالح التي من أجلها أُمر بها، وليست هي علّة تامّة لذلك، بحيث تكون المصالح من قبيل المسبّبات التوليديّة لتلك المتعلّقات، وإلّا كانت نفس الملاكات متعلّقة للتكليف، وكان فعل المكلّف من قبيل المحصّل والسبب لذلك، وذلك يكون بمراحل عن الواقع وإن توهّمه بعض الأعلام، وقد تقدّم منّا مراراً فساد التوهّم.

فظهر: أنّه ليس المراد من الصحيح هو ما يكون علّة تامّة لترتّب الأثر الذي لأجله صار متعلّقاً للتكليف، بل يكفي أن يكون معدّاً لذلك. وإن شئت قلت: إنّ المراد من الصحيح هو كون المأتيّ به في مقام الامتثال والخروج من عهدة التكليف مطابقاً لما تعلّق التكليف أو الوضع به، لوضوح أنّ الذي يتّصف بالصحّة والفساد هو ما يوجد في الخارج من الأفراد، لا العنوان الكلّي المتعلّق للتكليف أو الوضع، فإنّ ذلك لا يتّصف بالصحّة والفساد، وإنّما المتّصف بهما هو المأتيّ به في وادي الفراغ، وما يلحق بذلك ممّا يأتي به في وادي الإنشاء.

وبذلك يندفع ما ربّما يتوهّم: أنّه بعد ما كان الصحيح عبارة عمّا ترتّب الأثر والملاك عليه في باب العبادات، فكيف قلتم بكون الأثر والملاك لم يتعلّق به التكليف وكان متعلّق التكليف هو الأجزاء والشرائط؟ فإنّ ذلك ينافي لحاظ الصحّة باعتبار ترتّب الأثر.

وجه الدفع: هو أنّ لحاظ الصحّة بهذا الاعتبار لا ينافي خروج الأثر عن دائرة التكليف، بل يكفي في ذلك كون الأثر حكمة التشريع، فإنّه بعد ما كان الصحيح عبارة عن كون المأتيّ به مطابقاً لما تعلّق التكليف أو الوضع به، فلا فرق بين كون الأثر ممّا تعلّق التكليف به، أو لم يتعلّق.

نعم يبقى في المقام إشكال: وهو أنّ ألفاظ المعاملات إنّما تكون موضوعة

لنفس المسبّبات، لا للأسباب، فالبيع اسم للنقل، والنكاح اسم للازدواج، وهكذا سائر ألفاظ المعاملات. ومن المعلوم: أنّ المسبّبات تكون بسائط لا تتّصف بالصحّة والفساد، بل بالوجود والعدم، فإنّ النقل مثلاً إمّا أن يكون حاصلاً وإمّا أن لايكون، ولا معنى لحصوله فاسداً. وحينئذ ينبغي خروج المعاملات عن حريم النزاع، لأنّ الذي يتّصف بالصحّة والفساد هو الأسباب، حيث تكون مركّبة من الإيجاب والقبول، وهذا ليس بيعاً، والذي يكون بيعاً لا يتّصف بالصحّة والفساد.

هذا، ولكن يمكن أن يدفع بما تقدّم منّا في الصحيح والأعمّ عند دفع إشكال التمسّك بالإطلاقات لنفي شرطيّة ما شكّ في المعاملات بناءً على كونها موضوعة للمسبّبات.

وحاصل ما ذكرناه في ذلك المقام، هو أنّ العقد المؤلّف من الإيجاب والقبول في باب المعاملات ليس من قبيل العلل والأسباب ويكون النقل والانتقال في البيع معلولاً له، بل الإيجاب والقبول إنّما يكون آلة لحصول النقل، ويكون النقل هو الصادر عن المنشئ ابتداءً، غايته أنّه لا بنفسه بل بآلته، ويكون قوله «بعت» إيجاداً للنقل بنفس القول، لا أنّ القول علّة لحصول النقل، بحيث يكون هناك أمران ممتازان، بل ليس هناك إلّا شيء واحد وفعل فارد صادر عن المنشئ، ويكون ذلك الفعل بما أنّه فعل صادر عن الشخص بمعناه المصدري إيجاباً للبيع والنقل، وبمعناه الاسم المصدري يكون بيعاً ونقلاً. ومن المعلوم: أنّه لا فرق بين المصدر واسم المصدر إلّا بالاعتبار، فهذا القول «إيجاب» باعتبار صدوره وإيجاده عن الشخص، و «نقل» باعتبار أثره ذلك الصدور والإيجاد. فحصول النقل من قوله «بعت» نظير حصول الكتابة من مدّ القلم على القرطاس، وحصول قطع الخشب من إعمال النجّار المنشار، واشتراك الكلّ في كونها من الإيجاد بالآلة. غايته أنّ القلم والمنشار آلة تكوينيّة، بخلاف قوله «بعت» وحينئذ يكون المتّصف بالصحّة والفساد هو نفس الإيجاب

والقبول بما أنّه آلة لحصول النقل وبذلك يدخل في حريم النزاع في المقام. كما أنّه بذلك يظهر وجه التمسّك بالإطلاقات، فراجع ما ذكرناه[1] في مبحث الصحيح والأعمّ.

فظهر: أنّ المعاملات تتّصف بالصحّة والفساد، وإن قلنا بكونها أسماء للمسبّبات.

ثمّ إنّه ربّما يتوهّم: أنّ الصحّة والفساد في المعاملات من الأحكام الوضعيّة المتأصّلة بالجعل، بخلاف الصحّة والفساد في العبادات، فإنّهما منتزعان عن مطابقة المأتيّ به للمأمور به وعدم المطابقة. وربّما يقال: بأنّهما مطلقاً من المنتزعات الغير المتأصّلة بالجعل في العبادات والمعاملات. وقد يقال: أيضاً بأنّهما مطلقاً من المتأصّلات في الجعل، كالملكيّة والزوجيّة.

والأقوى: كونهما من الأُمور الانتزاعيّة مطلقاً في العبادات والمعاملات، كالسببيّة والشرطيّة والجزئيّة والمانعيّة، وإنّما المجعول هو منشأ الانتزاع. وهذا أيضاً ليس على إطلاقه، بل ربّما يكون منشأ الانتزاع أيضاً غير مجعول شرعي.

وتفصيل ذلك: هو أنّ الإتيان بكلّ من متعلّق الأمر الواقعي الأُولى، والواقعي الاضطراري الثانوي، والظاهري، يكون مجزياً كلٌّ عن أمره عقلاً، وينطبق عليه تكويناً، ومن هذا الانطباق ينتزع وصف الصحّة وكون ما أُتي به صحيحاً، فالصحّة في مثل هذا تنتزع عن كون المأتيّ به منطبقاً على ما هو المأمور به، حسب اختلاف المأمور به من كونه: واقعيّاً أوّليّاً، أو ثانويّاً، أو ظاهريّاً. وكون المأتيّ به منطبقاً على المأمور به ليس أمراً مجعولاً شرعيّاً، وإنّما المجعول الشرعي هو تعلّق الأمر بما ينطبق على المأتي به، وإنّما كون المأتيّ به منطبقاً عليه أو غير منطبق فهو يدور مدار واقعه، والصحّة والفساد تنتزع من نفس الانطباق وعدمه. فلا الصحّة والفساد في مثل هذا مجعولان شرعيّان، ولا منشأ الانتزاع مجعول شرعي.

---

١. راجع الجزء الأوّل من الفوائد، بحث الصحيح والأعمّ ص ١٠٠.

هذا إذا كان الشيء منطبقاً على المأمور به أو غير منطبق. وأمّا إذا شكّ في الانطباق وعدم الانطباق، فللشارع حينئذ الحكم بالبناء على الانطباق، كما هو شأن الأُصول الجارية في وادي الفراغ، ومن حكم الشارع بالانطباق ينتزع وصف الصحّة، فيكون منشأ الانتزاع في مثل هذا مجعولاً شرعيّاً، حيث إنّ الشارع حكم بكون المأتيّ به منطبقاً على المأمور به حسب ما أدى إليه الأصل. ولكن هذه الصحّة الظاهريّة المنتزعة عن حكم الشارع بانطباق المأتيّ به على المأمور به إنّما تكون إذا لم ينكشف الخلاف، وأمّا إذا انكشف الخلاف وتبيّن عدم الانطباق فالصحّة تنعدم، بناءً على ما هو الحقّ من عدم اقتضاء الأمر الظاهري للاجزاء.

نعم: للشارع أيضاً بعد انكشاف الخلاف الحكم بالصحّة، ومرجع الصحّة في مثل هذا إلى الاكتفاء بما أُتي به امتثالاً للواقع عن الواقع وهذه ترجع إلى الصحّة الواقعيّة بوجه.

وعلى كلّ حال: الصحّة والفساد أينما كانا فإنّما يكونان من الانتزاعيّات.

ودعوى أنّها في المعاملات من الأحكام المجعولة فاسدة، فإنّ المجعول في باب المعاملات هو ترتّب الأثر عند تحقّق سببه، وهذا لا يتّصف بالصحّة والفساد، بل المتّصف بهما هو الفرد المأتيّ به من المعاملة. وهذا الفرد إنّما يتّصف بالصحّة عند انطباقه على ما يكون مؤثّراً، وقد عرفت: أنّ الانطباق يكون أمراً واقعيّاً ومنه ينتزع الصحّة، فحال الصحّة في المعاملات حالها في العبادات.

الأمر الرابع: [عدم توقّف البحث على ثبوت مقتضى الصحّة للمنهي عنه]

البحث عن اقتضاء النهي للفساد لا يتوقّف على ثبوت مقتضى الصحّة للمنهيّ عنه لولا النهي، بحيث كان صحيحاً لولا النهي لمكان اندراجه تحت إطلاق دليل

العبادة أو المعاملة، كما يظهر من المحقّق القمّي ﷺ بل يصحّ البحث عن اقتضاء النهي للفساد ولو كان المنهيّ عنه لولا النهي مشكوك الصحّة والفساد من جهة الشبهة الحكميّة أو المفهوميّة، وكان الأصل العملي فيه يقتضي الفساد. مثلاً لو كان صوم الوصال أو المقامرة مشكوك الصحّة والفساد من جهة: عدم الدليل، أو تعارض الدليلين، أو غير ذلك من أسباب الشكّ، فلا إشكال في أنّ الأصل عند الشكّ في ذلك هو الفساد، لأصالة عدم مشروعيّة صوم الوصال، وأصالة عدم ترتّب الأثر من النقل والانتقال في المقامرة، إذا فرض أن أوفوا بالعقود لا يعمّ المقامرة، وعمومات الصوم لا تشمل صوم الوصال. ولكن مع ذلك لو تعلّق النهي عن صوم الوصال أو المعاملة القماريّة، كان للبحث عن اقتضاء مثل هذا النهي للفساد مجال.

ولا يتوهّم: أنّه لا معنى للبحث عن ذلك بعد ما كان مقتضى الأصل الفساد، لأنّه بناءً على اقتضاء النهي للفساد يكون الفساد مستنداً إلى الدليل الاجتهادي الحاكم على الأصل العملي، وإن كان موافقاً له في المؤدّى كما حقق في محلّه. فدعوى أنّ مورد البحث يختصّ بما إذا كان هناك مقتض للصحّة ممّا لا شاهد عليها.

الأمر الخامس: [لا أصل في نفس الجهة المبحوث عنها، لو شكّ فيها]

لا أصل في نفس الجهة المبحوث عنها لو شكّ فيها، سواء كان البحث عن اقتضاء النهي الفساد من حيث الدلالة اللفظيّة، أو كان من حيث الملازمات العقليّة، إذ الملازمة العقليّة لو كانت فهي أزليّة فليس لها حالة سابقة، فلا أصل يحرز الملازمة وعدم الملازمة، وكذلك لا أصل لنا يعيّن دلالة اللفظ وعدم دلالته لو شكّ في الدلالة، وذلك واضح. هذا بالنسبة إلى المسألة الأُصوليّة المبحوث عنها في المقام.

وأمّا بالنسبة إلى المسألة الفرعيّة المستنتجة عن المسألة الأُصوليّة، ففي العبادات يرجع الشكّ فيها إلى الشكّ في المانعيّة، لأنّ الشكّ في اقتضاء النهي

للفساد يستتبع الشكّ في مانعيّة المنهيّ عنه عن العبادة، ويندرج في مسألة الأقلّ والأكثر الارتباطيّين، ويكون المرجع هو البراءة فيها أو الاشتغال، كلّ[1] على مسلكه.

هذا إذا كان هناك أمر بالعبادة مع قطع النظر عن النهي. وأمّا لو لم يكن أمر بها فالشكّ في اقتضاء النهي للفساد يوجب الشكّ في مشروعيّة العبادة، والأصل يقتضي عدم المشروعيّة، فتأمّل.

وأمّا في المعاملات: فالشكّ في اقتضاء النهي للفساد يستتبع الشكّ في صحّة المعاملة، والأصل يقتضي عدم الصحّة، لأصالة عدم ترتّب الأثر عليها، إلّا إذا كان هناك إطلاق أو عموم يقتضي الصحّة وترتّب الأثر فتدبّر جيّداً.

وإذ تمهّدت هذه المقدّمات، **فالكلام في اقتضاء النهي للفساد يقع في مقامين:**

المقام الأوّل: في اقتضاء النهي عن العبادة للفساد

وتعلّق النهي عن العبادة يتصوّر على وجوه: إذ قد تكون العبادة منهيّاً عنها لذاتها، وقد تكون منهيّاً عنها لجزئها على وجه يكون الجزء واسطة في الثبوت، وقد تكون منهيّاً عنها لشرطها كذلك، وقد تكون لوصفها الخارج كذلك. وقد يكون نفس الجزء، أو الشرط، أو الوصف منهيّاً عنه، وكان النهي عن العبادة المشتملة على ذلك الجزء، أو الشرط، أو الوصف، بالعرض والمجاز.

وقبل ذكر حكم هذه الأقسام، لا بأس بالإشارة إلى ما ربّما يستشكل في تعلّق النهي بالعبادة.

---

١. وقد أطلق شيخنا الأُستاذ مدّ ظلّه القول باندراج المقام في مسألة دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر، ولكن ينبغي التفصيل، بين ما إذا تعلّق النهي بنفس العبادة، وبين ما إذا تعلّق بجزئها أو شرطها، فإنّه لو تعلّق بنفس العبادة لا يرجع الشكّ فيها إلى الشكّ في المانعيّة، لاقتضاء النهي حرمة العبادة على كلّ حال وإن شكّ في اقتضائه الفساد، ومع حرمة العبادة لا يمكن تصحيحها، إذ ليس هناك شيء وراء العبادة تعلّق النهي به يشكّ في مانعيّة، حتّى ينفى بالأصل، فتأمّل جيّداً. منه

فمنها: أنّه كيف يعقل أن تكون العبادة منهيّاً عنها؟ مع أنّ العبادة ما توجب القرب إليه تعالى، ولا يعقل النهي عن ذلك.

ومنها: أنّ النهي عن العبادة لا يجتمع مع الأمر بها، ومع عدم الأمر بها تكون العبادة فاسدة لعدم مشروعيّتها، فلا تصل النوبة إلى اقتضاء النهي للفساد، بل الفساد يستند إلى أسبق علله، وهو عدم المشروعيّة.

ومنها: أنّه لا يمكن النهي عن العبادة لذاتها، حيث إنّ ذات العبادة بما أنّها ذات لم يتعلّق بها النهي، بل لا بدّ أن تكون هناك خصوصيّة أوجبت النهي، كصلاة الحايض، وصوم العيدين، وأمثال ذلك ممّا كانت نفس العبادة منهيّاً عنها. فجعل النهي عن العبادة لذاتها قسيماً للنهي عن العبادة لوصفها لا يستقيم، بل دائماً يكون النهي عن العبادة لوصفها، ولو كان ذلك مثل الحيض في الحائض والزمان في العيدين، هذا. ولكن لا يخفى عليك ضعف جميع ذلك.

أمّا الأوّل: فلأنّه ليس المراد من تعلّق النهي بالعبادة الفعليّة، بل المراد تعلّق النهي بما كان من سنخ الوظائف التي يتعبّد بها، بحيث لو لم يتعلّق بها نهى وتعلّق بها أمر كان أمرها أمراً عباديّاً لا يسقط إلّا بالتعبّد به والتقرّب إليه تعالى، من غير فرق بين ما كان ذاتاً عبادة، كالسجود لله -لو فرض تعلّق النهي به- وما لم يكن كذلك، كالصوم والصلاة، فإنّ السجود لله بوصف كونه ممّا يتقرّب به إليه تعالى فعلاً لا يعقل تعلّق النهي به، بل تعلّق النهي به موجب لعدم كونه مقرّباً، وإن كان مقرّباً لولا النهي، كما هو الحال في مثل الصلاة والصوم.

وأمّا الثاني: فلأنّه قد تقدّم أنّ الفساد لولا النهي كان من جهة أصالة عدم المشروعيّة، وأمّا لو تعلّق النهي بها كان الفساد من جهة قيام الدليل الاجتهادي عليه، والأصل لا يقاوم الدليل، مضافاً إلى أنّه ربّما تكون العبادة مندرجة تحت

إطلاق ما دلّ على مشروعيّتها في نوعها، فيكون الفساد مستنداً إلى النهي ليس إلّا، كما لا يخفى.

وأمّا الثالث: فلان ذلك مناقشة مثاليّة. والمقصود: أنّ النهي قد يتعلّق بذات العبادة لأجل خصوصيّة نوعيّة قائمة بذاتها، وإن كانت تلك الخصوصيّة من قبيل أوصاف المكلّف الآتي بالعبادة، كالحيض. وأُخرى: يتعلّق النهي بالعبادة لأجل خصوصيّة صنفيّة أو شخصيّة خارجة عن الذات لاحقة لها. والمناقشة بأنّ الحيض ليس من الخصوصيّات المنوّعة للذات لا أهمّيّة لها.

إذا عرفت ذلك، فاعلم: أنّ النهي المتعلّق بالعبادة يقتضي الفساد مطلقاً، سواء كان لذاتها، أو لجزئها، أو لشرطها، أو لوصفها، إذا كانت هذه من الوسائط الثبوتيّة، سواء قلنا: بكفاية عدم الأمر لفساد العبادة -كما يحكى عن الجواهر- أو عدم كفاية ذلك بل يتوقّف الفساد على عدم الملاك أيضاً -كما هو المختار- وسواء كان إطلاق الأمر بدليّاً كصلّ أو شموليّاً كأكرم العالم لو فرض أنّه أمر عبادي فإنّه على جميع هذه التقادير النهي يقتضي الفساد، فإنّه لا محيص عن تقييد إطلاق متعلّق الأمر بما عدا مورد النهي بعد ما كانت النسبة بين المتعلّقين العموم المطلق وكان متعلّق النهي أخصّ، فإنّه لولا التقييد يلزم إلغاء النهي بالمرّة، أو اجتماع الضدّين، وكلاهما لا يمكن. فالتقييد ممّا لا بدّ منه، فلا أمر، ومع عدم الأمر، فإن قلنا بمقالة صاحب الجواهر، ففساد العبادة المنهيّ عنها واضح لا يحتاج إلى تجشّم برهان.

وأمّا بناءً على المختار: فكذلك أيضاً لأنّه وإن قلنا بكفاية الملاك في صحّة العبادة، إلّا أنّه ليس كلّ ملاك مصحّحاً للعبادة، بل لا بدّ أن يكون الملاك تاماً في عالم ملاكيّته، بحيث إنّه لم يكن مغلوباً ومقهوراً بما هو أقوى منه، إذ الملاك المغلوب غير صالح للعباديّة، وإلّا لما صار مغلوباً. ومن المعلوم: أنّ النهي عن العبادة يكشف عن

ثبوت مفسدة في العبادة أقوى من مصلحتها لو فرض أنّه كان فيها جهة مصلحة، و إلّا فمن الممكن أن لا يكون في العبادة المنهيّ عنها جهة مصلحة أصلاً، وعلى تقدير ثبوتها فهي مغلوبة بما هو أقوى منها الذي أوجب النهي عنها، إذ لو كانت مساوية أو أقوى من مفسدة النهي لما تعلّق بها النهي، فإذا كانت المصلحة مغلوبة سقطت عن صلاحيتها للتقرّب، وكانت العبادة فاسدة لا محالة. وينحصر تصحيح العبادة بالملاك بما إذا كان عدم الأمر بها لأجل عدم القدرة عليها لمكان المزاحمة، لا ما إذا كان عدم الأمر بها من جهة التقييد والتخصيص.

هذا إذا تعلّق النهي بنفس العبادة

وأمّا إذا تعلّق بجزئها: فالأقوى أنّه كذلك أي يقتضي الفساد، سواء كان الجزء من سنخ الأفعال، أو كان من سنخ الأقوال. وسواء اقتصر على ذلك الجزء المنهيّ عنه، كما إذا اقتصر على قراءة سورة العزيمة بناءً على كونها منهيّاً عنها، أو لم يقتصر، كما إذا قرأ سورة أُخرى بعد قراءة العزيمة أو قبلها. وسواء كان اعتبار ذلك الجزء في العبادة بشرط لا، كما إذا قلنا بحرمة القران بين السورتين في الصلاة، أو كان لا بشرط، كما إذا قلنا بجواز القران، فإنّه على جميع هذه التقادير يكون المنهيّ عنه مفسداً للعبادة، لأنّ النهي عن جزء يوجب تقييد العبادة بما عدا ذلك الجزء، وتكون بالنسبة إليه بشرط لا لا محالة. ونفس اعتبار العبادة بشرط لا عن شيء يقتضي فساد العبادة الواجدة لذلك الشيء، لعدم كون الواجد له من أفراد المأمور به بل المأمور به غيره، فالآتي بالمنهيّ عنه غير آت بالمأمور به. مضافاً إلى أنّه يعمّه أدلّة الزيادة، و يكون قد زاد في صلاته مثلاً فتفسد. ومضافاً إلى أنّه يعمّه أيضاً أدلّة التكلّم إذا كان المنهيّ عنه من سنخ الأقوال، فإنّه و إن لم يخرج بالنهي عن كونه قرآناً مثلاً ولا يدخل في كلام الآدمي، إلّا أنّه بعد النهي عنه يخرج عن أدلّة جواز القرآن والذكر في الصلاة، وبعد

خروجه عن ذلك يندرج في إطلاقات مبطليّة مطلق التكلّم من غير تقييد بكلام الآدمي، والقدر الخارج عن هذا الإطلاق هو التكلّم بالقرآن والذكر الجائز، ويبقى الذكر أو القرآن المنهيّ عنه داخلاً تحت الإطلاق.

وبما ذكرنا يظهر: أنّه لا فرق في بطلان الصلاة بقراءة العزيمة، بين ما إذا قرأها بعد الحمد في مكان السورة، أو قرأها في حال التشهّد، أو الركوع، أو غير ذلك، إذ مناط الفساد مطّرد بعد ما كانت العزيمة منهيّاً عنها في الصلاة مطلقاً وفي جميع الحالات، فتأمّل جيّداً.

هذا إذا تعلّق النهي بالجزء. وأمّا إذا تعلّق بالشرط فهو كتعلّقه بالوصف، إذ الشرط يرجع إلى الوصف. ومجمل القول في ذلك: هو أنّ الوصف المنهيّ عنه تارة: يكون متّحداً مع العبادة في الوجود وليس له وجود استقلالي مغاير للموصوف، كالجهر والإخفات في القراءة، حيث إنّه ليس للجهر وجود مغاير لوجود القراءة، بل هو من كيفيّاتها. وأُخرى: يكون للوصف وجود مغاير، كالتستّر والاستقبال في الصلاة. فإن كان على الوجه الأوّل، فالنهي عنه في الحقيقة يرجع إلى النهي عن العبادة الموصوفة بذلك الوصف، ويندرج فيما تقدّم من اقتضاء النهي للفساد، كما لا يخفى. وأمّا إذا كان على الوجه الثاني، فالنهي عنه لا يقتضي فساد العبادة، حيث إنّه لا موجب له، إذ أقصى ما يقتضيه ذلك النهي هو حرمة ذلك الوصف والشرط، ووقوع شيء محرّم في أثناء العبادة لا يوجب فسادها إذا لم تقيّد العبادة بالخالي عنه، فيكون حال الوصف المنهيّ عنه في العبادة حال النظر إلى الأجنبيّة في أثناء العبادة، وغير ذلك من المقارنات.

نعم: إذا كان الشرط المنهيّ عنه عبادة يكون الشرط فاسداً وبفساده تفسد العبادة المشروطة به أيضاً، والسرّ في ذلك واضح. هذا كلّه فيما إذا كان النهي عن

العبادة نفسيّاً. وأمّا إذا كان غيريّاً تبعيّاً، كالنهي المتولّد من الأمر بالشيء، فقد تقدّم في مبحث الضدّ أنّه لا يقتضي الفساد، إلّا إذا قلنا بتوقّف العبادة على الأمر ولم نقل بالأمر الترتّبي، على ما تقدّم.

هذا تمام الكلام في النهي عن العبادة.

[التنبيهات]

وينبغي التنبيه على أمرين:

الأمر الأوّل: إنّ مقتضى القاعدة كون النهي عن العبادة موجباً لفسادها مطلقاً، وأنّه مانع من صحّتها، من غير فرق بين صورة الاضطرار والنسيان الموجب لارتفاع الحرمة واقعاً، لأنّ المانعيّة ليست معلولة للحرمة حتّى تدور مدارها، بل هي والحرمة كلاهما معلولان للجهة التي أوجبت النهي: من المفسدة والمبغوضيّة الواقعيّة التي لا ترتفع بالاضطرار والنسيان.

هذا، ولكن المحكيّ عن المشهور خلاف ذلك، حيث حكي عنهم: أنّه لو اضطرّ إلى لبس الحرير والذهب في الصلاة صحّت صلاته، وكذا في صورة النسيان. وكذا حكي عنهم: أنّه لو شكّ في كون اللباس حريراً، أو كون الشيء ذهباً، المستتبع للشكّ في حرمة لبسه المستتبع للشكّ في مانعيّته، فبأصالة الحلّ والبراءة يرتفع الشكّ في المانعيّة، كما هو الشأن في كلّ شكّ سببي ومسبّبي، حيث إنّ الأصل الجاري في الشكّ السببي رافع للشكّ المسبّبي، ولا يجري الأصل فيه موافقاً كان أو مخالفاً، هذا.

ولنا في كلّ من المحكيّ عن المشهور نظر. أمّا في الأوّل: فلما فيه:

أوّلاً: انّ الموجب للمانعيّة ليس إلّا التضادّ بين إطلاق الأمر والحرمة، إذ لولا التضادّ لما كان وجه للمانعيّة وفساد العبادة، وقد تقدّم في مبحث الضدّ أنّ الضدّين في عرض واحد، ليس بينهما طوليّة وترتّب، وليس وجود أحدهما مقدّمة لعدم

الآخر، ولا عدم أحدهما مقدّمة لوجود الآخر. فيكون في المقام عدم الأمر بالعبادة مع حرمتها في رتبة واحدة، وليست الحرمة مقدّمة لعدم الأمر، ولا عدم الأمر مقدّمة للحرمة، فلو كان عدم الحرمة وارتفاعها في صورة الاضطرار والنسيان موجباً للأمر بالعبادة، يلزم كون عدم أحد الضدّين مقدّمة لوجود الآخر. وكان المشهور غفلوا عن مبناهم من عدم المقدّميّة في باب الضدّ، والتزموا في المقام بأنّ ارتفاع الحرمة عن العبادة موجب لثبوت الأمر بالعبادة، مع أنّ هذا عين القول بالمقدّميّة، فتأمّل جيّداً.

وثانياً: أنّه هب أنّ الحرمة في طول الأمر وبينهما ترتّب، إلّا أنّ المانعيّة ليست معلولة للحرمة ومسبّبة عنها، حتّى يكون ارتفاعها موجباً لارتفاع المانعيّة، بل المانعيّة والحرمة معاً معلولان لعلّة ثالثة، وهي الملاك والمفسدة التي أوجبت الحرمة وأوجبت المانعيّة. ومن المعلوم: أنّ ارتفاع أحد معلولي علّة ثالثة لا يوجب ارتفاع المعلول الآخر إلّا إذا ارتفعت نفس العلّة. والاضطرار والنسيان لا يوجبان إلّا رفع الحرمة، وأمّا الملاك والمفسدة فهو بعد على حاله.

إلّا أن يقال: أنّ الاضطرار والنسيان حيث وردا في حديث الرفع كان رفعهما في الدليل كاشفاً عن عدم الملاك. ولكن هذا لا يستقيم، لورود حديث الرفع مورد الامتنان فهو لا ينافي بقاء الملاك والمفسدة، ويكون المرفوع هو الحرمة فقط.

وأمّا في الثاني: فلما فيه أوّلاً: ما عرفت من أنّ المانعيّة ليست مسبّبة عن الحرمة، حتّى يكون جريان أصالة الحلّ عند الشكّ في الحرمة موجباً لرفع الشكّ في المانعيّة، بل الشكّ في المانعيّة بعد على حاله، ولا بدّ أن يجري الأصل في نفس المانعيّة، ولا يكفي جريان الأصل في الحرمة.

وثانياً: هب، أنّ المانعيّة مسبّبة عن الحرمة، إلّا أنّه ليس كلّ أصل جار في السبب يكون رافعاً للشكّ المسبّبي، بل لا بدّ أن يكون المسبّب من الآثار الشرعيّة

المترتّبة على السبب، بحيث يكون التعبّد بالسبب تعبّداً بالمسبّب، كما في طهارة الثوب المغسول بالماء المشكوك الكرّيّة. وهذا المعنى غير متحقّق فيما نحن فيه، لأنّ الحلّيّة المجعولة بأصالة الحلّ تكون من سنخ الحلّيّة المجعولة في حال الاضطرار إلى أكل ما هو محرّم الأكل، كالأرنب، غايته أنّ الحلّيّة المجعولة في حال الاضطرار تكون واقعيّة، والمجعولة بأصالة الحلّ تكون ظاهريّة. ومن المعلوم: إنّ حلّيّة أكل لحم الأرنب عند الاضطرار لا توجب عدم مانعيّة المتّخذ منه من اللباس للصلاة، لأنّ الأرنب بعدُ محرّم الأكل، أي خلقه الله تعالى محرّم الأكل، كما خلق الغنم محلّل الأكل، وهذه الحرمة الاقتضائيّة المجعولة لذات الأرنب لا ترتفع بالحلّيّة المجعولة في حال الاضطرار، كما أنّ الحلّيّة المجعولة للغنم بحسب الذات لا ترتفع بالحرمة العارضة له بسبب الجلل أو الوطء، إذ لا تنافي بينهما، فإنّ أحدهما حلّيّة أو حرمة اقتضائيّة وضعيّة ذاتيّة، والأُخرى حلّيّة أو حرمة تكليفيّة فعليّة عارضيّة. والمانعيّة في غير المأكول على تقدير كونها معلولة للحرمة، فإنّما هي معلولة لتلك الحرمة الذاتيّة الاقتضائيّة، وهي كما لا ترتفع بالاضطرار، كذلك لا ترتفع بأصالة الحلّ عند الشكّ في كون الحيوان محلّل الأكل أو محرّمه، لما عرفت: من أنّ الحلّيّة المجعولة بأصالة الحلّ من سنخ الحلّيّة المجعولة في حال الاضطرار المجامعة للحرمة الذاتيّة. فإجراء أصالة الحلّ لا ينفع في رفع الشكّ في المانعيّة، بل إنّ الشكّ في المانعيّة بعد على حاله، إلّا أن يدّعى أنّ أصالة الحلّ تثبت الحلّيّة الواقعيّة الاقتضائيّة، وهو بمكان من الفساد بحيث لا يخفى. وهذا بالنسبة إلى مانعيّة غير المأكول واضح.

وأمّا فيما نحن فيه. من مانعيّة الحرير والذهب، فإن كانت حرمة لبس الحرير والذهب في الصلاة نظير حرمة أكل لحم الأرنب المحفوظة في حال الاضطرار إلى لبس الحرير والذهب، فأصالة الحلّ لا تنفع في رفع الشكّ في المانعيّة، كما في

غير المأكول. وأمّا إذا لم يكن للبس الحرير والذهب إلّا حرمة واحدة وحكم فارد ترتفع في حال الاضطرار إلى لبسهما، فبجريان أصالة الحلّ يرتفع الشكّ في المانعيّة، على تقدير تسليم كون المانعيّة معلولة للحرمة. وقد مال شيخنا الأُستاذ مدّ ظلّه إلى أنّ الحرمة في لبس الحرير والذهب نظير الحرمة في غير المأكول، وحينئذ تكون المانعيّة المستفادة من الحرمة كالمانعيّة المستفادة من النهي الغيري، في أنّها لا ترتفع بالاضطرار والنسيان، وعند الشكّ فيها من جهة الشبهة الموضوعيّة لا بدّ أن يجري الأصل في نفس المانعيّة، ولا تنفع أصالة الحلّ، فتأمّل في المقام جيّداً.

الأمر الثاني: محلّ الكلام في اقتضاء النهي للفساد، إنّما هو فيما إذا كان النهي متعلّقاً بالعبادة ابتداءً، أي كانت العبادة محرّمة ذاتاً. وأمّا إذا كان النهي عنها من جهة قبح التشريع، أي الحرمة المأتيّة من قبل قبح التشريع، فهل هو كذلك أي يقتضي الفساد، أو أنّه لا يقتضيه أو التفصيل بين العبادة فيقتضيه، والمعاملة فلا يقتضيه؟، ومحلّ الكلام إنّما هو في العبادة أو المعاملة التي كانت في الواقع مشروعة وممضاة، أي كانت ممّا تعلّق بها الأمر والإمضاء ولكنّ المكلّف لم يعلم بذلك وأسندها إلى الشارع تشريعاً.

والحقّ في مثل هذا، التفصيل بين العبادة والمعاملة، ففي المعاملة: حرمة التشريع لا تقتضي الفساد، لأنّه هب أنّه كان إصدارها قبيحاً عقلاً ومحرّماً شرعاً، إلّا أنّ حرمة الإصدار ومبغوضيّة الإيجاد لا تقتضي الفساد، على ما سيأتي في المقام الثاني.

وأمّا في العبادة: فالحرمة التشريعيّة كالحرمة الذاتيّة تقتضي الفساد لقبح التشريع عقلاً المستتبع بقاعدة الملازمة للحرمة الشرعيّة. وحكم العقل بقبح التشريع لا يدور مدار الواقع، بحيث إذا كانت العبادة في الواقع مشروعة كان المكلّف متجرّياً، بل تمام مناط حكم العقل بقبح التشريع هو الإسناد إلى المولى ما لم يعلم أنّه منه،

من غير فرق بين أن يعلم أنّه ليس منه، أو يظنّ، أو يشكّ. وليس حكم العقل بقبح التشريع كحكمه بقبح التصرّف في مال الغير، بحيث يكون له حكم واقعي وحكم طريقي في صورة الشكّ، على ما بيّنّاه في محلّه. فنفس عدم العلم بأنّ الشارع لم يأمر بالعبادة يتحقّق تمام موضوع حكم العقل بقبح التشريع ويتبعه الحرمة الشرعيّة. وليس حكم العقل بقبح التشريع كحكمه بقبح المعصية ممّا لا يستتبع حكماً شرعيّاً فإنّ قبح المعصية مُنجعل بذاته كحجّية العلم، ليس يقبل جعلاً شرعيّاً موافقاً أو مخالفاً. بخلاف قبح التشريع، فإنّه قابل لجعل حكم مخالف ولا محذور فيه، إذ يصحّ للشارع تجويز التشريع، فهذا يدلّ على أنّ قبح التشريع ليس ممّا لا يستتبع بقاعدة الملازمة حكماً شرعيّاً، فحكم العقل بقبح التشريع يقتضي الحرمة الشرعيّة. وليس قبح التشريع أيضاً من الآثام القلبيّة، بحيث لا يسري إلى العمل والفعل المتشرّع به، بل الفعل يكون مبغوضاً وقبيحاً، غايته أنّه لا لذاته، بل القبيح هو جهة الإصدار والإيجاد، وهذا المقدار يكفي في فساد العبادة لجهة بغضها الفاعلي. وقد تقدّم منّا: أنّ العبادة تحتاج إلى حسنها الفعلي والفاعلي معاً، ولا يكفي حسنها الفعلي، فالحرمة التشريعيّة وإن لم تناف المطلوبيّة الذاتيّة لكونهما في مرتبتين، إلّا أنّها تنافي حسنها الفاعلي فتفسد، فتأمّل.

المقام الثاني: في النهي عن المعاملة

ومجمل القول في ذلك: أنّ النهي عن المعاملة تارة يكون للإرشاد إلى عدم حصولها، فهذا لا إشكال في كونه موجباً لفسادها، سواء تعلّق بناحية السبب، أو بناحية المسبّب. فإن تعلّق بناحية السبب فهو يقتضي عدم ترتّب المسبّب على ذلك السبب، وإن تعلّق بناحية المسبّب فهو يقتضي عدم حصوله في الخارج. وهذا

ممّا لا إشكال فيه، فإنّ النهي الإرشادي حيث ما تعلّق يقتضي الفساد، حيث إنّه إرشاد إلى الفساد.

وأمّا إذا كان النهي عن المعاملة مولويّاً مفاده الحرمة، فتارة: يتعلّق بالسبب، وأُخرى: يتعلّق بالمسبّب، وثالثة: يتعلّق بآثار المسبّب: من التصرّف في الثمن والمثمن، وغير ذلك من الآثار المترتّبة على المعاملة. والتعبير بالسبب والمسبّب لا يخلو عن مسامحة، لما تقدّم من أنّه ليس باب العقود والإيقاعات من الأسباب والمسبّبات، بل هي من باب الإيجاديّات، والإيجاب والقبول بمنزلة الآلة لذلك، ويكون المنشأ بنفسه هو الصادر عن المكلّف ابتداءً، وهو الموجد له في وعاء الاعتبار، لا أنّ الصادر عنه هو السبب، حتّى يكون النقل والانتقال من المسبّبات التوليديّة. وقد تقدّم تفصيل ذلك. فالمراد من تعلّق النهي بالسبب تعلّقه بالإيجاد بمعناه المصدري، ويكون المحرّم المنهيّ عنه هو إيجاد المعاملة وإنشاؤها والاشتغال بها، كالبيع وقت النداء، حيث إنّ المحرّم هو الاشتغال بالبيع وقت النداء، لا النقل والانتقال. والمراد من تعلّقه بالمسبّب تعلّقه بالموجد، بمعناه الاسم المصدري، ويكون المحرّم المبغوض هو المنشأ والنقل والانتقال، كبيع المسلم والمصحف للكافر، حيث إنّ المبغوض هو نقل المسلم والمصحف للكافر لا إنشاء النقل، ومبغوضيّة الإنشاء لمكان ما يستتبعه من الأثر، وهو النقل والانتقال.

إذا عرفت ذلك فنقول: إنّ النهي لو كان عن نفس الإيجاد والإنشاء والاشتغال بالمعاملة، فهو لا يقتضي الفساد، إذ حرمة الإيجاد لا يلازم مبغوضيّة الموجد وعدم تحقّقه. وأمّا لو تعلّق النهي بنفس المنشأ والموجد، فهو يقتضي الفساد لخروج المنشأ حينئذ عن تحت سلطانه، ولا قدرة عليه في عالم التشريع، والمانع التشريعي كالمانع العقلي.

والحاصل: أنّ الأمر والنهي الشرعيّين موجبان لخروج متعلّقهما عن سلطة المكلّف، ويكون في عالم التشريع مقهوراً على الفعل أو الترك، ومن هنا كان أخذ الأُجرة على الواجبات حراماً، لخروج الفعل بالإيجاب الشرعي عن تحت قدرته وسلطانه، فليس يمكنه تمليكه إلى الغير ليأخذ الأُجرة عليه، إلّا إذا تعلّق الإيجاب بنفس الإيجاد والإصدار كما في الصناعات النظاميّة، فإنّه له أخذ الأُجرة على عمله، لعدم خروج عمله بمعناه الاسم المصدري عن تحت سلطانه، لعدم تعلّق الإيجاب به، بل تعلّق الإيجاب بنفس الإيجاد والإصدار وعدم احتكار العمل. وأمّا إذا تعلّق الأمر بنفس العمل بمعناه الاسم المصدري فقد خرج العمل عن تحت سلطانه، كما أنّه لو تعلّق النهي بنفس العمل فإنّه أيضاً يخرج عن تحت سلطانه، ويكون النهي مخصّصاً لعموم «الناس مسلّطون على أموالهم» وعلى ذلك يبتني عدم جواز بيع منذور الصدقة ومشروطها في ضمن العقد، أو نذر البيع من زيد أو شرط ذلك، فإنّه لا يصحّ بيعه من غير زيد.

والسرّ في جميع ذلك: هو أنّ النذر، والشرط، والأمر والنهي، موجب لخروج المتعلّق عن دائرة السلطنة، ومخصّص لعموم «الناس مسلّطون على أموالهم» ومن شرائط صحّة المعاملة السلطنة وعدم الحجر. ودعوى أنّ الوجوب والحرمة لا ينافيان السلطنة ضعيفة غايته، فإنّه لا معنى لبقاء السلطنة مع المنع الشرعي، كما لا معنى لبقاء السلطنة مع سلبها عن نفسه بنذر أو شرط، بعد ما دلّ الدليل على لزوم الوفاء بالنذر والشرط. وقد عرفت: أنّ جميع ذلك مندرج تحت جامع واحد وملاك فارد، وهو أنّ الممنوع عنه شرعاً موجب لسلب السلطنة. وبعض ما يترتّب على ذلك من الفروع كأنّه متسالم عليه عند الأصحاب، وإن كان بعضه الآخر لا يخلو عن خلاف. هذا إذا تعلّق النهي بنفس المنشأ. وأمّا إذا تعلّق بآثاره، كقوله: ثمن العذرة أو الكلب

سحت، فهو يكشف أيضاً إنّاً عن عدم ترتّب المنشأ وعدم تحقّقه. و من الغريب: أنّ بعض الأعلام سلّم دلالة النهي عن الآثار على الفساد، وأنكر دلالة النهي عن نفس المنشأ على الفساد، مع أنّ الثاني أولى، فتأمّل جيّداً.

ثمّ إنّه ربّما يستدلّ على الفساد، ببعض الأخبار[1] المعلّلة لعدم فساد نكاح العبد بدون إذن مولاه: بأنّه لم يعص الله وإنّما عصى سيده.

تقريب الاستدلال: هو أنّ الظاهر من الرواية، أنّ الشيء إذا كان معصية لله تعالى فهو فاسد، ولا يصحّحه إجازة الغير، والنهي التحريمي المتعلّق بالمعاملة يوجب كون المعاملة معصية لله فتفسد. وهذا بخلاف ما إذا لم تكن المعاملة ممّا نهى عنها الشارع ابتداءً، بل كان نهيه عنها يتبع حقّ الغير، لكونها تصرّفاً في سلطان الغير وتضييعاً لحقّه، فهذا لا يقتضي الفساد، لأنّ الحقّ راجع إلى الغير، فله إسقاط حقّه و إجازة المعاملة. فهذه الرواية تكون من أدلّة جريان الفضولي في كلّ ما يكون متعلّقاً لحقّ الغير، ولا يختصّ الفضولي بما إذا كانت الرقبة ملكاً للغير، بل مطلق تعلّق حقّ الغير بالرقبة، ولو لأجل الرهانة، أو الخيار، أو الجناية، يوجب كون المعاملة معصية لذلك الغير المستتبع لمعصية الله تعالى، لمكان تضييع حقّ الغير، وليست معصية الله تعالى فيما إذا كانت المعاملة ممّا تعلّق بها حقّ الغير سوى كونه تضييعاً لحقّ الغير وتفويتاً لسلطنته. وهذا بخلاف ما إذا كانت المعاملة بنفسها معصية الله تعالى وتصرّفاً في سلطنته تعالى، لمكان النهي عنها والبعث إلى تركها، فإنّ مثل هذه المعصية توجب الفساد.

فيكون متحصّل مفاد الرواية: أنّ المعاملة إن كانت معصية الله تعالى ابتداءً ولم تكن معصية لغيره تعالى فهي فاسدة ولا تتحقّق. و إن كانت معصية للغير، لمكان

---

١. الوسائل، الجزء ١٤ الباب ٢٤ من أبواب نكاح العبيد والإماء ص ٥٢٣.

كونها تصرّفاً في سلطنة الغير، فهي لا تقع فاسدة، بل أمرها يرجع إلى ذلك الغير، فان أجاز نفذت. وبذلك يندفع ما يقال: من أنّ معصية السيّد أيضاً معصية الله، فتدلّ الرواية على أنّ معصية الله لا توجب فساد المعاملة، والمراد من قوله: لم يعص الله، هو أنّه ليس نكاح العبد ممّا لم يشرع الله تعالى كالنكاح في العدّة، فأقصى ما تدلّ عليه الرواية هو أنّ المعاملة إن كانت ممّا لم يشرعها الله تعالى فهي تقع فاسدة، و إن كانت ممّا شرعها الله تعالى في نوعها ولكن نهى عن بعض أفرادها لخصوصيّة هناك، كالنكاح بلا إذن السيّد، فهذه المعاملة لا تقع فاسدة، فالرواية أدلّ على الصحّة من دلالتها على الفساد.

وجه الدفع: هو أنّ معصية السيّد و إن كانت معصية الله تعالى إلّا أنّه قد عرفت أنّ المراد من كونها معصية الله ليس إلّا كون المعاملة تضييعاً لحقّ السيّد وتصرّفاً في سلطنته، حيث إنّ العبد مملوك للمولى وليس له سلطنة على شيء، فالرواية تدلّ على أنّ كلّ ما يكون تصرّفاً في سلطنة الغير. فأمره راجع إلى الغير، وكل ما يكون تصرّفاً في سلطان الله تعالى فهو يقع فاسداً. والمعاملة المنهيّ عنها شرعاً تكون تصرّفاً في سلطانه تعالى ومعصية له فتقع فاسدة، لكونها خروجاً عن وظيفة العبوديّة. كما أنّ إطلاق المعصية على معصية السيّد تكون بهذه العناية، حيث إنّ العبد خرج عن وظيفته بنكاحه بلا إذن سيّده، فتأمّل جيّداً.

تنبيه

حكي عن أبي حنيفة: دلالة النهي عن العبادة والمعاملة على الصحّة، وقد تبعه في خصوص المعاملة بعض أصحابنا، بتقريب: أنّ متعلّق النهي كمتعلّق الأمر لا بدّ أن يكون مقدوراً بعد النهي، ليمكن موافقة النهي ومخالفته. ومعلوم: أنّ النهي لم يتعلّق بالعبادة أو المعاملة الفاسدة، إذ لا حرمة في إتيان العبادة أو المعاملة الفاسدة،

فالمنهيّ عنه لا بدّ أن يكون صحيحاً حتّى بعد النهي ليمكن مخالفة النهي، فلو اقتضى النهي الفساد يلزم أن يكون النهي سالباً لقدرة المكلّف، وموجباً لرفع قدرة المكلّف على مخالفته.

هذا، ولكن لا يخفى عليك: فساد الإشكال. أمّا في العبادات: فلأنّ النهي فيها لم يتعلّق بما هو عبادة فعليّة، بل تعلّق بشيء لو أُمر به لكان أمره عباديّاً، على ما تقدّم بيانه، والمكلّف قادر على فعل متعلّق النهي ومخالفته ولو بعد النهي. والذي لا يكون قادراً عليه، هو فعل ما يكون عبادة فعليّة، وليس هذا متعلّق النهي، وذلك واضح. وأمّا في المعاملة: فلأنّ متعلّق النهي هو المبادلة التي يتعاطاها العرف وما هي بيدهم، لا المبادلة الصحيحة، فإنّ المبادلة العرفيّة لا تتّصف بالصحّة والفساد، بل الصحّة والفساد إنّما ينتزعان من إمضاء الشارع لتلك المبادلة وعدم إمضائها، وما ينتزع عن الحكم الشرعي لا يعقل أن يؤخذ في متعلّق ذلك الحكم، والمبادلة العرفيّة مقدورة للمكلّف ولو بعد النهي الشرعي، كما هو المشاهد أنّ بايع الخمر مع علمه بالفساد والنهي الشرعي حقيقة يبيع الخمر ويقصد المبادلة، بحيث يكون بيعه للخمر مع علمه بالفساد كبيعه له مع عدم علمه به، بل مع علمه بالصحّة. وكذا سائر المبادلات العرفيّة التي تكون منهيّاً عنها، فإنّ جميعها مقدورة وممّا يتعلّق بها القصد حقيقة، والنهي الشرعي يوجب فسادها، أي عدم تحقّق المبادلة خارجاً شرعاً، وإن تحقّقت عرفاً. فدعوى أنّ النهي من المعاملة يقتضي الصحّة ضعيفة جدّاً، فتأمّل جيّداً.

هذا تمام الكلام في النهي عن العبادة والمعاملة.

وقد وقع الفراغ من تسويده ليلة الجمعة ٢٥ ج ١ سنة ١٣٤٧.



المقصد الثالث: في المفاهيم

[المقدمة]

وقبل الخوض في المقصد **ينبغي تقديم مقدّمة**.

وهي: أنّ المفهوم -على ما عرفت منّا مراراً- عبارة عن المدرك العقلاني الذي يدركه العقل عند الالتفات إلى الشيء، حيث إنّ لكلّ شيء وجوداً عقلانيّاً على طبق وجوده الخارجي، سواء كان ذلك الشيء من المادّيات، أو المجرّدات. وسواء كان جزئيّاً، أو كلّيّاً. وذلك المدرك العقلاني يكون بسيطاً، وليس مركّباً من مادّة وصورة، إذ المادّة والصورة تكون من شؤون الوجود الخارجي، وأمّا الوجود العقلاني فهو مجرّد عن ذلك لا تركيب فيه. وذلك المدرك هو المعبّر عنه: بالمفهوم، والمدلول، والمعنى، والمقصود، كلّ من جهة، إلّا أنّ الجميع يشير إلى أمر فارد وشيء واحد.

والمفهوم، كما يكون في الألفاظ الأفراديّة، كذلك يكون في الجمل التركيبيّة، حيث إنّه كما أنّ للمفردات معنى ومفهوماً مدركاً عقلانيّاً، كزيد، وعمرو، وانسان، وشجر، كذلك يكون للجمل التركيبيّة معنى ومفهوم، كزيد قائم، والنهار موجود، وغير ذلك. وكما أن للألفاظ المفردة معنى مطابقيّاً ومعنى التزاميّاً، فكذلك يكون للجمل التركيبيّة معنى مطابقي ومعنى التزامي. وكما أنّ لازم المعنى الأفرادي تارة: يكون

بيّناً أخصّ، وأُخرى: يكون أعمّ، فكذلك لازم المعنى التركيبي ينقسم إلى هذين القسمين.

وأمّا الدلالة التضمّنيّة فهي لا واقع لها، سواء في الألفاظ الأفراديّة أو الجمل التركيبيّة لما عرفت: من أنّ المعنى والمفهوم هو المدرك العقلاني الذي يكون بسيطاً مجرّداً عن المادّة وليس له جزء، فالدلالة التضمّنيّة لا أساس لها وإن كانت مشهورة في الألسن، بل الدلالة إمّا أن تكون مطابقيّة، وإمّا أن تكون التزاميّة. واللازم في الدلالة الالتزاميّة، إمّا أن يكون لازماً بالمعنى الأخصّ، وإمّا أن يكون لازما بالمعنى الأعمّ. واللازم بالمعنى الأعمّ، سواء كان في المعاني الأفراديّة أو في الجمل التركيبيّة، ليس من المداليل اللفظيّة لأنّ اللفظ لا يدلّ عليه ولا ينتقل الذهن إليه بواسطة اللفظ، بل يحتاج إلى مقدّمة عقليّة.

ومن هنا قلنا: إنّ مسألة مقدّمة الواجب، ومسألة الضدّ ليست من المباحث اللفظيّة، لكون اللازم فيها لازماً بالمعنى الأعمّ، لتوقّف اللزوم على توسيط حكم العقل. ولعلّ دلالة الاقتضاء كقوله تعالى: واسئل القرية، ودلالة الإشارة والإيماء كدلالة الآيتين على أنّ أقلّ الحمل يكون ستّة أشهر، ودلالة قوله ﷺ: «كفّر»، عقيب قول السائل «هلكت وأهلكت جامعت أهلي في نهار شهر رمضان» على علّيّة الجماع للتكفير -إذ لو العلّيّة لبطل الاقتران- كلّ ذلك يكون اللازم فيه من اللازم بالمعنى الأعمّ، فلا يكون من الدلالة اللفظيّة. وعلى تقدير تسليم كون بعضها من الدلالة اللفظيّة فهو ليس من المنطوق والمفهوم المبحوث عنه في المقام، إذ المراد من المنطوق: هو ما دلّ عليه الجملة التركيبيّة بالدلالة المطابقيّة، والمراد من المفهوم: هو ما دلّت عليه الجملة التركيبيّة بالدلالة الالتزاميّة بالمعنى الأخصّ. فما لم يكن مدلولاً مطابقيّاً للجملة ولا مدلولاً التزاميّاً بالمعنى الأخصّ، لا يكون من المنطوق والمفهوم، سواء قلنا:

بأنّه مدلول اللفظ -كما قيل في مثل دلالة الإشارة- أو قلنا: بأنّه خارج عن مدلول اللفظ وكان من اللازم بالمعنى الأعمّ. فما يظهر من بعض من إدراج مثل دلالة الإشارة في المنطوق فاسد. كما أنّ ما يظهر من بعض من إدراجها في المفهوم فاسد أيضاً، فإنّها وإن قلنا بأنّها من الدلالة اللفظيّة تكون خارجة عن المفهوم والمنطوق، ولا مانع من ثبوت الواسطة بين المنطوق والمفهوم.

وعلى كلّ حال: الأمر في ذلك سهل، من جهة أنّه بحث يرجع إلى الاصطلاح.

والمقصود في المقام بيان أنّ المراد من المنطوق: هو المدلول المطابقي للجملة التركيبيّة، والمراد من المفهوم: هو المدلول الالتزامي لها على وجه يكون بيّناً بالمعنى الأخصّ. ولعلّه إلى ذلك يرجع ما عن بعض من تعريف المنطوق بما دلّ عليه اللفظ في محلّ النطق، والمفهوم: بما دلّ عليه اللفظ لا في محلّ النطق، بأن يكون المراد من محلّ النطق ولا محلّه هو المدلول المطابقي والمدلول الالتزامي. وبعد ذلك لا يهمّنا البحث وإطالة الكلام في التعريفات التي ذكروها للمنطوق والمفهوم، مع ما يرد عليها من عدم الانعكاس والاطّراد، فإنّها تعاريف لفظيّة قلّما تسلم عن الإشكال. كما لا يهمّنا البحث عن أنّ المنطوق والمفهوم من صفات الدالّ أو المدلول، وإنّما المهمّ هو البحث عن الجمل التي يكون لمدلولها المطابقي لازم بالمعنى الأخصّ، المعبّر عنه بالمفهوم.

وينبغي أن يعلم: أنّ النزاع في المقام إنّما يكون صغرويّاً، أي أنّه بحث عن أصل ثبوت المفهوم واللازم، لا عن حجّيّته، لأنّ حجّيّته بعد ثبوته مفروع عنها ولا كلام فيها.

إذا عرفت ذلك فاعلم: أنّ هناك جملاً تركيبيّة وقع النزاع في ثبوت اللازم والمفهوم لها.

الفصل الأوّل: في مفهوم الشرط

والبحث عن القضيّة الشرطيّة تارة: يقع في معنى الشرط، وأُخرى: في مفاد القضيّة الشرطيّة أي المدلول المطابقي لها، وثالثة: في ثبوت المفهوم لها أي المدلول الالتزامي.

أمّا معنى الشرط: فهو يطلق على معنيين:

أحدهما: المعنى الحدثي (أي الجعل) وهو بهذا المعنى يكون متصرّفاً يشتقّ منه الشارط والمشروط وغير ذلك، وهو المراد من قوله عليه السلام: [1] «شرط الله قبل شرطكم» وقوله عليه السلام: «في الدعاء ولك شرطي أن لا أعود في معصيتك». ولا يختصّ هذا المعنى من الشرط بأن يكون في ضمن عقد، وإن كان يظهر من القاموس ذلك.

وثانيهما: ما يلزم من عدمه العدم، مع قطع النظر عن استلزام وجوده الوجود، وهو بهذا المعنى جامد لا يتصرّف. ولتفصيل الكلام في ذلك محل آخر، إذ البحث عن ذلك لا ربط له بالمقام.

وأمّا مفاد الجملة الشرطيّة، وإنّ الشرط إلى أيّ شيء يرجع، فقد تقدّم البحث

---

١. الوسائل، الجزء ١٧ الباب ٢٢ من أبواب موانع الإرث الحديث ١ ص ٤٠٩.

عن ذلك مفصّلاً في الواجب المشروط[١] وقلنا: إنّ التعليق لا يرجع إلى النسبة، و إن كان يظهر من عبارة التهذيب ذلك، حيث عرّف القضيّة الشرطيّة: بما حكم فيها بثبوت نسبة على تقدير أُخرى، بل التعليق والشرط يرجع إلى المحمول المنتسب، لا نفس المحمول بمعناه الأفرادي، حتّى يرجع التقييد إلى المادّة ويكون شرط الواجب، بل يرجع إلى المحمول المنتسب. وبذلك دفعنا إشكال: أنّ النسبة معنى حرفي والمعنى الحرفي غير قابل للتقييد لأنّ التقييد يستدعي لحاظ المقيّد معنى اسميّاً، فراجع ما تقدّم منّا في الواجب المشروط. والمهمّ في المقام، هو البحث عن المدلول الالتزامي للقضيّة الشرطيّة، المعبّر عنه بالمفهوم.

فاعلم: أنّ ثبوت المفهوم للقضيّة الشرطيّة يتوقّف:

على كون الترتّب بين الجزاء والشرط ناشئاً عن علاقة ثبوتيّة في نفس الأمر والواقع، وليس الترتّب بينهما لمجرّد الاتفاق والمصادفة، كما في قولك: إذا كان الإنسان ناطقاً فالحمار ناهق، إذ لا علاقة بين نهيق الحمار ونطق الإنسان في نفس الأمر، بل العلاقة بينهما تكون علاقة جعليّة لحاظيّة.

وعلى أن يكون الترتّب ترتّب العلّيّة والمعلوليّة، بأن تكون العلاقة بين الجزاء والشرط علاقة العلّيّة والمعلوليّة لا علاقة التلازم والتضايف، وأن تكون العلّة هو المقدم والشرط لا التالي والجزاء، وأن يكون الشرط علّة منحصرة لا يخلفه شرط آخر، ولا يكون لشيء آخر دخل في علّيّته.

فإذا تمّت هذه الأُمور للقضيّة الشرطيّة كان لها مفهوم، وإذا انتفى أحد هذه الأُمور لم يكن للقضيّة مفهوم. والسرّ في اعتبار هذه الأُمور واضح، فإنّه لو لم يكن بين الجزاء والشرط علقة ثبوتيّة وكانا متقارنين من باب الاتفاق، لم يكن انتفاء الشرط

---

١. راجع الجزء الأوّل من الكتاب مبحث تقسيمات الواجب. الأمر الثاني من بحث الواجب المشروط ص ٢١٦.

مستتبعاً لانتفاء الجزاء، إذ لا مدخليّة للشرط حينئذ في وجود الجزاء.

وكذا لو فرض أنّ بينهما علاقة ثبوتيّة ولكن لم تكن تلك العلاقة علاقة العلّيّة والمعلوليّة بل كانت علاقة التلازم، فإنّه أيضاً لا يقتضي انتفاء الشرط انتفاء الجزاء، لأنّ انتفاء أحد المتلازمين لا يستلزم انتفاء اللازم الآخر إلّا إذا كان التلازم دائمياً، بحيث كانا معلولين لعلّة ثالثة منحصرة، فإنّ انتفاء أحد المتلازمين في مثل هذا يقتضي انتفاء الآخر إلّا أنّ القضيّة الشرطيّة حينئذ لا تدلّ على هذا الوجه من التلازم، فإنّ العلّة لم تكن مذكورة في القضيّة حتّى يستفاد منها الانحصار أو عدم الانحصار، وأقصى ما تقتضيه القضيّة الشرطيّة -بناءً على عدم استفادة علّيّة الشرط للجزاء- هو مجرّد التلازم بين الشرط والجزاء، وأمّا كونه على هذا الوجه أو على ذلك الوجه فليس للقضيّة الشرطيّة دلالة عليه، ولا بدّ في إثبات ذلك من الخارج، فيخرج عمّا نحن فيه: من دلالة نفس القضيّة الشرطيّة على المفهوم. وكذا لو فرض عدم دلالة القضيّة الشرطيّة على كون الشرط علّة منحصرة، فإنّ انتفاء الشرط في مثل ذلك أيضاً لا يقتضي انتفاء الجزاء، لإمكان أن يخلفه شرط آخر فالمهمّ هو إثبات ظهور القضيّة الشرطيّة في كون الشرط علّة منحصرة، إمّا وضعاً وإمّا إطلاقاً.

فنقول: أمّا دلالة القضيّة الشرطيّة على ثبوت العلقة بين الشرط والجزاء وأنّه ليس ذلك محض الاتّفاق، فممّا لا ينبغي الإشكال فيها، بل لا يبعد كون دلالتها على ذلك بالوضع، لعدم صحّة مثل -إذا كان الإنسان ناطقاً كان الحمار ناهقاً- بلا عناية، بل يتوقّف على لحاظ عناية وعلاقة جعليّة لحاظيّة. وإلّا فإنّ نفس القضيّة الشرطيّة تقتضي أن يكون بين الشرط والجزاء علاقة لزوميّة، فإن لم يكن ذلك بالوضع -كما هو ليس ببعيد- فلا أقلّ من ظهورها العرفي في ذلك.

وأمّا دلالة القضيّة الشرطيّة على كون العلقة بين الجزاء والشرط علقة الترتّب

وعلّيّة الشرط للجزاء، فهي وإن لم تكن بالوضع وليس لنفس القضيّة الشرطيّة ظهور عرفي في ذلك، إلّا أنّه لا يبعد دعوى الظهور السياقي في ذلك، حيث إنّ سوق الكلام من جعل الشرط مقدّماً والجزاء تالياً، هو أن يكون الكلام على وفق ما هو الواقع بمقتضى تبعيّة عالم الإثبات لعالم الثبوت، فإنّه لو كان الجزاء علّة للشرط، أو كانا معاً معلولين لعلّة ثالثة، لكان الكلام مسوقاً لبيان البرهان الإنّي، ويتوقّف ذلك على كون المتكلّم في مقام الاستدلال على انتفاء الشرط عند انتفاء الجزاء، حسب ما يقتضيه الاستدلال الإنّي، وهذا يحتاج إلى مؤونة خارجيّة، وإلّا فإنّ طبع الكلام يقتضي كون المقدم هو المقدّم والتالي هو التالي في الواقع وعالم الثبوت، فيكون الكلام قد سيق على طبق الواقع.

والإنصاف: أنّ دعوى الظهور السياقي للقضيّة الشرطيّة في كون الشرط علّة للجزاء قريبة جدّاً لا مجال لإنكارها، ولكن هذا بنفسه لا يكفي في ثبوت المفهوم للقضيّة ما لم يكن الشرط علّة منحصرة، وإثبات الانحصار لا يمكن إلّا بدعوى إطلاق الشرط وإجراء مقدّمات الحكمة لإثبات انحصاره، بتقريب: أنّه لو لم يكن الشرط وحده علّة منحصرة لكان على المولى الحكيم الذي فرض أنّه في مقام البيان أن يقيّد إطلاق الشرط بكلمة الواو، أو بكلمة أو، ليبيّن بذلك أنّ الشرط ليس بعلّة وحده، بل يشاركه في علّيّته شيء آخر ولو عند الاجتماع، أو أنّ الشيء الفلاني أيضاً علّة، وحيث لم يبيّن ذلك يستفاد منه أنّ الشرط وحده علّة، سواء سبقه شيء آخر أو لم يسبقه، قارنه شيء أو لم يقارنه، وهو معنى كون الشرط علّة منحصرة.

هذا، ولكنّ الإنصاف: أنّ هذا التقريب لا يستقيم، لأنّه **أولاً**: أنّ مقدّمات الحكمة إنّما تجري في المجعولات الشرعيّة، ومسألة العلّيّة والسببيّة غير مجعولة، على ما تقدّم منّا مراراً، وإنّما المجعول هو المسبّب على تقدير وجود سببه، فلا معنى للتمسّك بإطلاق الشرط على كونه علّة منحصرة.

وثانياً: أنّ القضيّة الشرطيّة لا دلالة لها على استناد الجزاء إلى الشرط، وكون وجوده معلولاً لوجوده، بل غاية ما تدلّ عليه القضيّة الشرطيّة، هو الترتّب بين الجزاء والشرط ووجود الجزاء عند وجود الشرط. وهذا المعنى لا يتفاوت الحال فيه، بين كون الشرط علّة منحصرة، أو غير منحصرة، فإنّ الجزاء يكون مترتّباً على الشرط على نسق واحد، سواء كان هناك شرط آخر أو لم يكن، بل لو فرض دلالة القضيّة الشرطيّة على استناد الجزاء إلى الشرط وكونه معلولاً له لم يكن أيضاً موقع للتمسّك بإطلاق الشرط وجريان مقدّمات الحكمة على الانحصار، فإنّ استناد المعلول إلى علّته المنحصرة وغير المنحصرة على نسق واحد، إذ في العلّة الغير المنحصرة يكون المعلول مستنداً إليها، على نحو استناده إلى المنحصرة.

هذا، ولكن لا يخفى عليك: أنّ هذه الكلمات كلّها أجنبيّة عن مسألة استظهار المفهوم للقضيّة الشرطيّة، بل استظهار المفهوم لها يحتاج إلى بيان آخر. وحاصله: هو أنّه قد عرفت أنّ المفهوم عبارة عمّا يكون لازماً للكلام، ويكون الكلام دالّاً عليه بالدلالة الالتزاميّة بالمعنى الأخصّ، والدلالة الالتزاميّة للكلام لا تكون إلّا إذا كان الكلام مشتملاً على خصوصيّة توجب ذلك، بحيث تكون تلك الخصوصيّة ممّا أُنيط بها المحمول في الكلام، سواء كان المحمول من سنخ الأحكام الشرعيّة، أو غيرها، على وجه يدور المحمول مدار تلك الخصوصيّة، فإنّه عند ذلك يدلّ الكلام بالدلالة الالتزاميّة على انتفاء المحمول عند انتفاء الخصوصيّة، فلو لم تكن تلك الخصوصيّة ممّا أُنيط بها المحمول لا يكون انتفاء الخصوصيّة موجباً لانتفاء المحمول. وهذا المعنى لا يختصّ بالقضيّة الشرطيّة، بل في جميع القضايا التي تكون من ذوات المفهوم لا بدّ أن تكون على هذا الوجه، أي تكون مشتملة على خصوصيّة قد أُنيط بها المحمول، وليست القضيّة الشرطيّة تختصّ بذلك، فإنّ كلّ قضيّة حمليّة تتضمّن

القضيّة الشرطيّة يكون موضوعها المقدّم ومحمولها التالي. ومن هنا قلنا: إنّ كلّ شرط يرجع إلى الموضوع، ويكون معنى «إن جاءك زيد فأكرمه» هو أنّ زيد الجائي يجب إكرامه.

إذا عرفت ذلك، فنقول: إنّ الشرط الذي تتضمّنه القضيّة الشرطيّة، تارة: يمكن أن يناط به المحمول منوطاً بذلك الشرط، وأُخرى: لا يمكن جعل الإناطة، بل يكون المحمول بنفسه منوطاً بالشرط تكويناً، بحيث لا يعقل تحقّقه بدون تحقّق الشرط، فإن كان الشرط على الوجه الثاني فليس للقضيّة مفهوم، لأنّ القضيّة تكون حينئذ مسوقة لبيان فرض وجود الموضوع، مثل: إن رزقت ولدا فاختنه، وإن ركب الأمير فخذ ركابه، حيث لا يعقل ختان الولد وأخذ ركاب الأمير إلّا بعد تحقّق الشرط، فالمحمول في مثل هذا لا يمكن أن يقيّد بالشرط ويناط به، إذ التقييد فرع إمكان الإطلاق. والمحمول الذي يتوقّف على الشرط عقلاً لا يمكن فيه الإطلاق، فهو بنفسه مقيّد تكويناً. وهذا هو السرّ في عدم المفهوم للقضيّة اللقبيّة، من جهة أنّ الاشتراط الذي يتضمّنه اللقب ليس إلّا فرض وجود الموضوع، فمثل قوله: أكرم زيداً، معناه أنّه إن وجد زيد فأكرمه، والإكرام يتوقّف عقلاً على وجود زيد.

وإن كان الشرط، على الوجه الأوّل كمجيء زيد، وركوبه، وجلوسه، وغير ذلك من الحالات التي لا يتوقّف إكرامه عليها عقلاً، فلا محالة يكون الجزاء مقيّداً بذلك الشرط في عالم الجعل والتشريع، ومعنى التقييد هو إناطة الجزاء بذلك الشرط، ومقتضى إناطته به بالخصوص هو دوران الجزاء مداره وجوداً وعدماً، بمقتضى الإطلاق ومقدّمات الحكمة، حيث إنّه قيّد الجزاء بذلك الشرط بخصوصه، ولم يقيّد بشيء آخر، لا على نحو الاشتراك بأن جعل شيء آخر مجامعاً لذلك الشرط قيداً للجزاء، ولا على نحو الاستقلال بأن جعل شيء آخر موجباً لترتّب الجزاء عليه

ولو عند إنفراده وعدم مجامعته لما جعل في القضيّة شرطاً، ومقتضى ذلك هو دوران الجزاء مدارما جعل شرطاً في القضيّة، بحيث ينتفي عند إنتفائه، وهو المقصود من تحقّق المفهوم للقضيّة.

فمقدّمات الحكمة إنّما تجري في ناحية الجزاء من حيث عدم تقييده بغيرما جعل في القضيّة من الشرط، لا في الشرط حتّى يرد عليه ما تقدّم من الإشكال.

والحاصل: أنّ إطلاق الجزاء في المقام بالنسبة إلى ما عدا الشرط في اقتضائه المفهوم يكون كإطلاق الوجوب في اقتضائه النفسيّة العينيّة التعيينيّة، من غيرفرق بين المقامين أصلاً، حيث إنّ مقدّمات الحكمة إنّما تجري لاستكشاف المراد، وإنّ المراد النفس الأمري هو ما تضمّنه الكلام بعد إحرازكون المتكلّم في مقام البيان، كما هو الأصل الجاري عند العقلاء في محاوراتهم، حيث إنّ الأصل العقلائي يقتضي كون المتكلّم في مقام بيان مراده النفس الأمري، إلّا أن تكون هناك قرينة نوعيّة على الخلاف، وفي المقام مقتضى تقييد الجزاء بالشرط هوكون المتكلّم في مقام البيان.

ودعوى أنّه في مقام البيان من هذه الجهة دون سائرالجهات والقيود، فاسدة فإنّه لو بنى على ذلك لانسدّ باب التمسّك بالإطلاقات في جميع المقامات، إذ ما من مورد إلّا ويمكن فيه هذه الدعوى. ومقتضى كونه في مقام البيان وعدم تقييد الجزاء بقيد آخرهو أنّ الجزاء مترتّب على ذلك الشرط فقط، من دون أن يشاركه شرط آخر أو ينوب عنه. وبعد ذلك لا ينبغي التوقّف في ثبوت المفهوم للقضيّة الشرطيّة التي لا يتوقّف الجزاء فيها على الشرط عقلاً، فتأمّل جيّداً.

[تنبيهات]

وينبغي التنبيه على أُمور:

الأمرالأوّل: أنّ المراد من انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط - المعبّرعنه بالمفهوم

- هو انتفاء سنخ الحكم ونوعه، لا شخصه، فإنّ انتفاء الشخص إنّما يكون بانتفاء موضوعه عقلاً، من غير فرق في ذلك بين القضيّة الشرطيّة، والوصفيّة، واللقبيّة. فالذي تمتازبها القضيّة الشرطيّة عن القضيّة اللقبيّة، إنّما هو انتفاء سنخ الحكم في القضيّة الشرطيّة عند انتفاء الشرط، دون القضيّة اللقبيّة، حيث إنّ القضيّة الشرطيّة تدلّ على انتفاء سنخ الحكم، بخلاف القضيّة اللقبيّة، من غير فرق بين كون الجزاء في القضيّة الشرطيّة بصورة الإخبار، كما إذا قال: إن جاءك زيد يجب عليك إكرامه، أو بصورة الإنشاء كما إذا قال: إن جاء زيد أكرمه.

وتوهّم الفرق بينهما -بأنّ الشرط في الصورة الأُولى إنّما كان شرطاً للوجوب، فبانتفاء الشرط ينتفي أصل الوجوب ونوعه، وهذا بخلاف الصورة الثانية، فإنّ الشرط إنّما كان شرطاً للإنشاء المستفاد منه الوجوب و انتفاء الشرط إنّما يوجب انتفاء الإنشاء الخاصّ، وهذا لا يقتضي انتفاء نوع الوجوب وسنخه- **ضعيف** غايته، لما عرفت سابقاً من أنّ الشرط لا يرجع إلى الهيأة و إن قلنا بأنّ الموضوع له في الحروف عامّ لأنّ المعنى غير قابل للتعليق والتقييد فإنّ التقييد والتعليق يقتضي لحاظ الشيء معنى اسميّاً، بل الشرط يرجع إلى المحمول المنتسب، أي المحمول في رتبة الانتساب، على ما تقدّم تفصيله في الواجب المشروط، فالمعلّق عليه هو وجوب الإكرام على جميع الصور، وهو الذي ينتفي بانتفاء الشرط.

وممّا ذكرنا ظهر: أنّه لا يبتني التوهّم المذكور على كون الوضع في الحروف خاصّاً، ولا جوابه على كون الوضع فيها عامّاً، فتأمّل جيّداً.

الأمر الثاني: أنّ المفهوم يتبع المنطوق في جميع القيود المعتبرة فيه، و إنّما التفاوت بينهما بالسلب والإيجاب، فالموضوع في المفهوم هو الموضوع في المنطوق، والمحمول فيه هو المحمول فيه. فلو قال: إن جاءك زيد في يوم الجمعة راكباً فأكرمه،

كان مفهومه إن لم يجئك زيد في يوم الجمعة راكباً فلا تكرمه. ويكفي في انتفاء وجوب الإكرام انتفاء أحد القيود المأخوذة في المنطوق فينتفي وجوب الإكرام إذا جاء زيد في يوم الجمعة غير راكب.

والسرّ في ذلك هو ما عرفت: من أنّ المفهوم تابع للمنطوق موضوعاً ومحمولاً ونسبة، سوى أنّ المنطوق قضيّة موجبة أو سالبة، والمفهوم عكس ذلك، أي يكون مفهوم الإيجاب السلب ومفهوم السلب الإيجاب، ولازم ذلك هو أنّه لو كان المنطوق سالبة كلّيّة كان مفهومه موجبة جزئيّة، لأنّ نقيض السالبة الكلّيّة موجبة جزئيّة، كما أنّ نقيض الموجبة الكلّيّة سالبة جزئيّة.

ومن هنا ربّما يستشكل في الحكم بنجاسة الماء القليل، بمفهوم قوله: إذا بلغ الماء قدر كرّ لم ينجّسه شيء، حيث إنّ المنطوق سالبة كلّية، لمكان إفادة النكرة في سياق النفي العموم، فمفاد المنطوق هو عدم نجاسة الكرّ بكلّ نجاسة، ويكون مفهومه هو أنّه إذا لم يبلغ الماء قدر كرّ ينجّسه شيء، والنكرة في سياق الإثبات لا تفيد العموم، فأقصى ما يقتضيه المفهوم، هو نجاسة الماء القليل في الجملة بنجاسة ما، ولا يفيد نجاسته بجميع النجاسات، هذا.

ولكن يمكن أن يقال: إنّ المباحث الفقهيّة الأُصوليّة إنّما يبتني على الاستظهارات العرفيّة من الأدلة، بخلاف المباحث المنطقيّة، فإنّها تبتني على البراهين العقليّة، وربّما يكون بين نظر الفقيه ونظر المنطقي العموم من وجه. فقد يكون نقيض السالبة الكلّيّة موجبة كلّيّة بحسب ما يستظهر من الدليل، مع أنّه بنظر المنطقي يكون النقيض موجبة جزئيّة كما في المقام، فإنّ المستفاد من المنطوق في مثل قوله: إذا بلغ الماء قدر كرّ لم ينجّسه شيء، هو عموم السلب، لا سلب العموم، أي يكون الظاهر من قوله: لم ينجّسه شيء، لم ينجّسه كلّ فرد فرد من أنواع النجاسات: من

البول، والدم، والمنيّ وغير ذلك، ويكون المنطوق في قوّة قوله: إذا بلغ الماء قدر كرّ لم ينجّسه الدم، والبول، والغائط، وهكذا، لوضوح أنّ المراد من الشيء هو أنواع النجاسات، لا كلّ شيء في العالم، فيكون المفهوم إذا لم يبلغ الماء قدر كرّ ينجّسه الدم، والبول والغائط، وغير ذلك، فيكون دليلاً على نجاسة الماء القليل بجميع أنواع النجاسات. وليست النكرة في سياق النفي كلفظة «كلّ» وما شابهها من أدوات العموم التي يكون لها معنى اسمي، حتّى يصحّ لحاظها على نحو العامّ المجموعي ويكون المنفيّ هو سلب العموم، كقوله: لا تأكل كلّ رمّانة في البستان، بل العموم المستفاد من النكرة في سياق النفي إنّما هو بمقدّمات الحكمة، حسب ما يقتضيه المقام، والمنفيّ في المثال إنّما هو أنواع النجاسات، أي كلّ فرد فرد منها، ويلزمه ما ذكرنا من كون المفهوم من مثل هذا المنطوق هو الإيجاب الكلّي، لا الجزئي. مع أنّه يكفي الإيجاب الجزئي في إثبات نجاسة ماء القليل في الجملة في قبال عدم نجاسته أصلاً، كما هو المدّعى، والمسألة فقهيّة ليس المقام محلّ تفصيلها.

الأمر الثالث: لو تعدّد الشرط، على وجه كان شرطيّة كلّ منهما تنافي شرطيّة الآخر، إمّا لتباين الشرطين، أو لحصول أحدهما قبل حصول الآخر دائماً، كما في خفاء الأذان والجدران، الذي تجعل كلّ منهما شرطاً لوجوب القصر، مع أنّ خفاء الأذان دائماً يحصل قبل خفاء الجدران على ما قيل، فهل اللازم رفع اليد عن استقلال كلّ منهما في السببيّة وجعل كلّ منهما جزء السبب؟ أو أنّ اللازم رفع اليد عن انحصار كلّ منهما في السببيّة وجعل كلّ منهما سبباً مستقلّاً. فعلى الأوّل: يكون الحكم في المثال هو انحصار وجوب التقصير عند خفاء كلّ من الأذان والجدران معاً، ولا يكفي خفاء أحدهما. وعلى الثاني: يكفي خفاء أحدهما في الحكم. ولكن الوجه الثاني في مثل المثال لا يستقيم، لأنّ المفروض حصول خفاء الأذان دائماً قبل

حصول خفاء الجدران، فيلزم لغويّة جعل خفاء الجدران شرطاً، لعدم وصول النوبة إليه أبداً. نعم فيما إذا كان بين الشرطين التباين في الجملة -ولو بالعموم من وجه- يجري فيه كلّ من الوجهين.

والبحث في المقام تارة: يقع في خصوص المثال من حيث المسألة الفقهيّة. وأُخرى: يقع في كلّي ما كان من هذا القبيل من حيث المسألة الأُصوليّة.

أمّا البحث عن المقام الأوّل: فهو و إن كان خارجاً عمّا نحن فيه إلّا أنّه لا بأس بالإشارة إليه فنقول:

أنّه لا تنافي في مثل قوله: إذا خفي الأذان فقصّر، و إذا خفي الجدران فقصّر، من حيث إنّ الظاهر من خفاء الجدران هو خفاء صورة الجدران لا شبحها، فهو من هذه الجهة لا إجمال فيه. وأمّا خفاء الأذان فلمّا كان له مراتب: مرتبة خفاء فصوله في مقابل تميزها على وجه يمتازكلّ فصل عن الآخر، ومرتبة خفاء مجموع الأذان في مقابل تميزه بنفسه و إنّ الصوت صوت أذان، ومرتبة خفاء الهمهمة في مقابل عدم خفائها، بحيث لا يظهر من الصوت بنفسه كونه أذاناً، بل يستفاد كونه صوت أذان من القرائن.

ومقتضى الجمع بين الدليلين وحمل المجمل على المبيّن هو حمل خفاء الأذان على المرتبة التي تنطبق على خفاء الجدران، ولا يبعد أن تكون تلك المرتبة حين خفاء الأذان المجموع من حيث المجموع، لا خفاء خصوص الفصول، ولا خفاء الهمهمة، فيرتفع التنافي بين الشرطين، وتفصيله موكول إلى محلّه.

وأمّا البحث عن المقام الثاني: فمجمله أنّه و إن قيل فيه وجوه أربعة أو خمسة: من تقييد مفهوم كلّ منهما بمنطوق الأُخرى، ومن رفع اليد عن المفهوم في كلّ منهما، وغير ذلك، كما لا تخفى على المراجع. إلّا أنّ الإنصاف: أنّ ذلك تطويل بلا طائل، بل

لا محصّل لبعض الوجوه، فإنّ تقييد مفهوم كلّ منهما بمنطوق الأُخرى لا يستقيم، إذ ليس المفهوم قضيّة مستقلّة يمكن تقييدها ما لم يقيّد أوّلاً المنطوق، فإنّ المفهوم تابع للمنطوق في جميع القيود، فلا يعقل تقييد المفهوم بلا تقييد المنطوق.

فالتحقيق، هو أن يقال: إنّه بعد ما كان الشرط ظاهراً في العلّة التامّة المنحصرة، وكان تعدّد الشرط ينافي ذلك، فلابدّ إمّا: من رفع اليد عن كونه علّة تامّة وجعله جزء العلّة، فيكون المجموع من الشرطين علّة تامّة منحصرة ينتفي الجزاء عند إنتفائهما معاً، ويكون قوله: مثلاً، إذا خفي الأذان فقصّر وإذا خفي الجدران فقصّر، بمنزلة قوله: إذا خفي الأذان والجدران فقصّر. وإمّا: من رفع اليد عن كونه علّة منحصرة مع بقائه على كونه علّة تامّة، فيكون الشرط أحدهما تخييراً، ويكون المثال بمنزلة قوله: إذا خفي الأذان أو خفي الجدران فقصّر، ويكفي حينئذ أحدهما في ترتّب الجزاء، مع قطع النظر عن كون خفاء الأذان يحصل قبل خفاء الجدران دائماً. وحينئذ لا بدّ من رفع اليد عن أحد الظهورين، إمّا ظهور الشرط في كونه علّة تامّة، وإمّا ظهوره في كونه علّة منحصرة. وحيث لم يكن أحد الظهورين أقوى من ظهور الآخر ولا أحدهما حاكماً على الآخر -لمكان أنّ كلّاً من الظهورين إنّما يكون بالإطلاق ومقدّمات الحكمة، على ما تقدّم- كان اللازم الجري على ما يقتضيه العلم الإجمالي من ورود التقييد على أحد الإطلاقين.

وربما يتوهّم ان ظهور الشرط في كونه علّة تامّة أقوى من ظهوره في الانحصار، لأنّ دلالة القضيّة على استناد الجزاء إلى الشرط إنّما يكون بالنصوصيّة فلابدّ أن يكون الشرط في الجملة ولو في مورد ممّا يستند إليه الجزاء، واستناده إليه لا يكون إلّا بأن يكون الشرط علّة تامّة لترتّب الجزاء ولو في مورد، إذ استناد الشيء إلى جزء العلّة ليس استناداً حقيقيّاً، بل الاستناد الحقيقي هو ما يكون إلى تمام العلّة. ولو

تصرفنا في ظهور الشرط في كونه علّة تامّة وجعلناه جزء العلّة يلزم أن لا يستند الجزاء إليه أبداً ولو في الجملة، فظهور القضيّة في كون الشرط علّة تامّة ربّما يدّعى كونه بالنصوصيّة، بخلاف ظهورها في الانحصار، فإنّه لا يكون بتلك المثابة، بل إنّما هو بالإطلاق، فلابدّ من رفع اليد عن ظهوره في الانحصار والقول بكفاية أحد الشرطين.

وقد حكي: ان شيخنا الأُستاذ مدّ ظلّه مال إلى هذا الوجه في الدورة السابقة، ولكن عدل عنه في هذه الدورة، وأفسد التوهّم المذكور بما حاصله: أنّ أصل استناد الجزاء إلى الشرط إنّما يكون بالإطلاق، إذ من إطلاق الشرط وعدم ذكر شيء آخر معه يستفاد الاستناد، ولولا الإطلاق لما كاد يستفاد الاستناد، وهذا لا ينافي أنّ حقيقة الاستناد إنّما يكون في استناد الشيء إلى علّته التامّة، فإنّ ذلك بعد الفراغ عن الاستناد وإنّ الجزاء يكون مستنداً إلى الشرط، وهذا المعنى إنّما يكون بالإطلاق، فظهور القضيّة في كون الشرط علّة تامّة كظهورها في الانحصار، في أنّ كلّاً منهما يكون بالإطلاق.

وتوهّم أنّ تقييد العلّيّة التامّة وجعل الشرط جزء العلّة يستلزم تقييد الانحصار أيضاً - فإنّه لا يعقل الانحصار مع كونه جزء العلّة، وهذا بخلاف تقييد الانحصار، فإنّه لا يلزم منه تقييد العلّيّة التامّة، كما لا يخفى، فيدور الأمر بين: تقييد واحد، وتقييدين، ومعلوم أنّ الأوّل أولى، فلا بدّ من تقييد الانحصار - **فاسد** أيضاً، فإنّ تقييد العلّة التامّة يوجب رفع موضوع الانحصار، لا أنّه يوجب تقييداً زائداً، وهذا نظير ما تقدّم في الواجب المشروط: من أنّ تقييد الهيأة يوجب رفع موضوع إطلاق المادّة، لا أنّه يوجب تقييداً زائداً. فراجع ما ذكرناه في ذلك المقام.[1]

فتحصّل: أنّه لا محيص من إعمال قواعد العلم الإجمالي في المقام.

---

١. راجع الأمر الثاني من مباحث الواجب المشروط الجزء الأوّل ص٢١٦.

وما ربّما يتوهّم أيضاً، أنّ رتبة تقييد العلّيّة التامّة مقدّمة على رتبة تقييد الانحصار - لوضوح أنّ كون الشيء علّة منحصرة أو غير منحصرة إنّما يكون بعد كون الشيء علّة تامّة، ومقتضى تقدّم الرتبة هو إرجاع القيد إلى العلّيّة التامّة وجعل الشرط جزء العلّة - فهو في غاية الفساد، فإنّ تقدّم الرتبة لا ينفع بعد العلم الإجمالي بورود التقييد على أحد الإطلاقين، وليس تقدّم الرتبة موجباً لانحلال هذا العلم الإجمالي، كما لا يخفى، فتأمّل جيّداً.

الأمر الرابع: لو تعدّد الشرط واتّحد الجزاء، فهل اللازم تعدّد الجزاء وفعله عقيب كلّ شرط؟ أولا، بل يكتفى بفعل الجزاء مرّة واحدة. وهذا هو العنوان المعروف بمسألة تداخل الأسباب، أو تداخل المسبّبات. ولتوضيح البحث عن ذلك ينبغي تقديم أُمور:

الأوّل: في المراد من تداخل الأسباب والمسبّبات.

أمّا المراد من تداخل الأسباب: فهو أنّ اجتماع الأسباب المتعدّدة لا يقتضي إلّا إيجاد جزاء واحد، بمعنى أنّ الأسباب التي هي عند الانفراد تقتضي إيجاد جزاء واحد، فعند الاجتماع لا تقتضي أيضاً إلّا إيجاد جزاء واحد، لا أنّها يقتضي كلّ سبب إيجاد جزاء حتّى يتعدّد الجزاء حسب تعدّد الأسباب. وهذا من غير فرق بين أن تكون الأسباب المجتمعة مندرجة تحت نوع واحد -كما إذا تعدّد منه النوم أو البول- أو أنّها غير مندرجة تحت نوع واحد -كما إذا نام، وبال- فهذا معنى تداخل الأسباب.

وأمّا معنى تداخل المسبّبات: فهو عبارة عن الاكتفاء بإيجاد جزاء واحد وعدم وجوب التعدّد، بعد الفراغ عن عدم تداخل الأسباب واقتضاء كلّ سبب جزاء، إلّا أنّه في مقام الامتثال يكتفى بجزاء واحد، فإنّ ذمّته وإن اشتغلت بالمتعدّد إلّا أنّه صحّ تفريغها عن المتعدّد بالواحد.

وتظهر الثمرة بين تداخل الأسباب وتداخل المسبّبات بالرخصة والعزيمة فإنّه لو قلنا: بتداخل الأسباب، لا يجوز له إيجاد الجزاء متعدّداً، إذ لم تشتغل ذمّته إلّا بجزاء واحد، فالزائد يكون تشريعاً محرّماً. ولو قلنا: بتداخل المسبّبات فله إيجاد الجزاء متعدّداً، وله أيضاً الاكتفاء بالواحد. وهذا بخلاف ما إذا قلنا بعدم تداخل الأسباب والمسبّبات، فإنّه لا بدّ له من إيجاد الجزاء متعدّداً حسب تعدّد السبب.

الثاني: مقتضى الأصل العملي عند الشكّ في تداخل الأسباب، هو البراءة، لرجوع الشكّ فيه إلى الشكّ في التكليف، لأنّ الشكّ في تداخل الأسباب يرجع إلى الشكّ في اقتضاء السبب الثاني لتعقّبه بالجزاء وتوجّه التكليف به زائداً على التكليف المتوجّه بالسبب الأوّل. وأمّا الشكّ في تداخل المسبّبات، فالأصل فيه يقتضي الاشتغال لرجوع الشكّ فيه إلى الشكّ في فراغ الذمّة بإيجاد جزاء واحد، مع أنّها قد كانت مشغولة بالمتعدّد. والمرجع في ذلك هو الاشتغال ليس إلّا. هذا في باب التكاليف.

وأمّا باب الوضعيّات فربّما يختلف الأصل فيه. مثلاً لو شكّ في اقتضاء العيب للخيار زائداً على ما اقتضاه بيع الحيوان أو المجلس، فمقتضى الأصل وإن كان عدم ثبوت خيار العيب، ولكن يمكن أن يقال: إنّ مقتضى الأصل بقاء الخيار بعدم الثلاثة أيّام، فتأمّل جيّداً.

الثالث: الجزاء المأخوذ في القضيّة الشرطيّة: إمّا أن يكون قابلاً للتعدّد -كالوضوء والغسل- وإمّا أن لا يكون قابلاً للتعدّد -كالقتل والخيار- حيث إنّه لا يمكن تكرّر القتل وكذا الخيار، فإنّ الخيار ليس إلّا ملك فسخ العقد وإقراره وهذا أمر واحد لا يمكن فيه التعدّد.

ثمّ إنّ الجزاء الغير القابل للتعدّد: إمّا أن يكون قابلاً للتقيّد بالسبب كالخيار،

حيث إنّه قابل للتقيّد: بالمجلس والحيوان والعيب والغبن وغير ذلك من أسباب الخيار. ومعنى تقيّده بالسبب، هو أنّه يلاحظ الخيار المستند إلى المجلس فيسقطه أو يصالح عليه، ويبقى له الخيار المستند إلى الحيوان. وكذا في القتل لأجل حقوق الناس، فلو قتل زيد عمراً وبكراً وخالداً، فقتل زيد قصاصاً وإن لم يقبل التعدّد، إلّا أنّه قابل للتقيّد بالسبب، أي يلاحظ استحقاق زيد للقتل باعتبار قتله لعمرو، فلو أسقط ورثة عمرو حقّ القود لم يسقط حقّ ورثة بكر وخالد.

وإمّا أن لا يكون قابلاً للتقيّد بالسبب، كقتل زيد إذا كان له أسباب متعدّدة راجعة إلى حقوق الله تعالى كما إذا كان محارباً، وزانياً محصناً، ومرتدّاً، وغير ذلك من أسباب القتل، فإنّ قتل زيد لا يتقيّد بهذه الأسباب، إذ لا أثر لتقيّده، فإنّ حقوق الله تعالى غير قابلة للإسقاط حتّى يظهر للتقيّد بالسبب أثر. نعم في المثال يتأكّد وجوب قتل زيد من جهة اجتماع تلك الأسباب، ولكن التأكّد غير التقيّد بالسبب، كما لا يخفى.

ثمّ إنّه لا إشكال في دخول القسم الأوّل -وهو ما إذا كان الجزاء قابلاً للتعدّد- في محلّ النزاع في تداخل الأسباب والمسبّبات وعدم التداخل. وكذا لا ينبغي الإشكال في دخول القسم الثاني -وهو ما إذا كان الجزاء قابلاً للتقيّد بالسبب- في محلّ النزاع أيضاً، إذ يتحقّق أثر للقول بعدم التداخل باعتبار قابليّة الإسقاط من جهة خاصّة، مع بقاء الجزاء من سائر الجهات كما عرفت. وأمّا القسم الثالث: فهو خارج عن محلّ النزاع، إذ لا أثر عملي فيه للقول بالتداخل وعدم التداخل، ومجرّد قابليّته للتأكّد لا يوجب أثراً عمليّاً، كما هو واضح.

الرابع: ربّما يبتني النزاع في المقام على كون الأسباب الشرعيّة معرّفات أو مؤثّرات، فعلى الأوّل: فالأصل التداخل، وعلى الثاني: فالأصل عدم التداخل.

ولكنّ الإنصاف: إنّ قضيّة كون الأسباب الشرعيّة معرّفات أو مؤثّرات ممّا لا محصّل لها، فإنّه إن كان المراد من الأسباب الشرعيّة هي موضوعات التكاليف، فدعوى كونها مؤثّرة أو معرّفة ممّا لا ترجع إلى محصّل، لأنّ موضوع التكليف ليس بمؤثّر ولا معرّف، إلّا إذا كان المراد من المؤثّر عدم تخلّف الأثر عنه فيستقيم، لأنّ الحكم لا يتخلّف عن موضوعه، إلّا أنّ إطلاق المؤثّر على هذا الوجه ممّا لا يخلو عن مسامحة.

وإن كان المراد من الأسباب المصالح والمفاسد فهي مؤثّرة باعتبار (من حيث تبعيّة الأحكام لها) ومعرّفة باعتبار (من حيث إنّها لا تقتضي الاطّراد والانعكاس) كما هو شأن الحكمة إن كان المراد من المعرّف هذا المعنى، أي عدم الاطّراد والانعكاس. وعلى كلّ حال: الكلام في المقام إنّما هو في الشروط الراجعة إلى موضوعات التكاليف، وإطلاق المعرّف على ذلك ممّا لا معنى له.

الخامس: قد يقال: أنّ القول بعدم تداخل المسبّبات والأسباب يستلزم القول بتعدّد التكليف والمكلّف به، في مثل قوله: صم يوماً وصم يوماً، مع أنّ المحكيّ عن المشهور: القول بكفاية صوم يوم واحد في المثال وحمل الطلب الثاني على التأكيد لا التأسيس. ومن هنا ربّما يتوهّم: المنافاة بين المحكيّ عن المشهور في مثل المثال، وبين المحكيّ عنهم في مسألة تداخل الأسباب والمسبّبات، حيث إنهم ذهبوا إلى عدم التداخل، ويتخيّل أنّ القول بكفاية صوم يوم واحد في المثال يرجع إلى القول بتداخل الأسباب، حيث إنّ كلّ طلب سبب لإيجاد متعلّقه، فالاكتفاء بصوم واحد يرجع إلى تداخل الطلبين واقتضائهما إيجاد متعلّق واحد.

هذا، ولكن التحقيق: أنّ المثال ليس من تداخل الأسباب والمسبّبات، فإنّ المثال لما كان المتعلّق فيه واحداً، وهو صوم اليوم، ولم يكن هناك ظهور لفظي في

تعدّد التكليف والطلب، لأنّ قوله ثانياً: صم يوماً، لا يكون ظاهراً في التأسيس إلّا من جهة الظهور السياقي، والظهور السياقي لا يقاوم الظهور اللفظي في وحدة المتعلّق، بل الظهور اللفظي في وحدة المتعلّق أقوى من الظهور السياقي في كون الطلب الثاني للتأسيس، ولأجل ذلك يحمل على كونه للتأكيد. ولو سلّم أنّه ليس بأقوى، فلا أقلّ من أنّه يوجب التوقّف. وأين هذا من مسألة تداخل الأسباب التي سيأتي أنّ الظهور اللفظي فيها يقتضي عدم التداخل، فلا ملازمة بين المسألتين.

إذا عرفت هذه الأُمور فاعلم: أنّ الأصل اللفظي يقتضي عدم تداخل الأسباب والمسبّبات. أمّا عدم تداخل الأسباب فتوضيحه: هو أنّ تعلّق الطلب بصرف الوجود من الطبيعة وإن كان مدلولاً لفظيّاً، إلّا أنّ عدم قابليّة صرف الوجود للتكرّر ليس مدلولاً لفظيّاً، حتّى يعارض ظاهر القضيّة الشرطيّة في تأثير كلّ شرط لجزاء غير ما أثره الآخر، بل من باب حكم العقل بأنّ المطلوب الواحد إذا امتثل لا يمكن امتثاله ثانياً. وإمّا أنّ المطلوب واحد أو متعدّد، فلا يحكم به العقل، ولا يدلّ عليه اللفظ، ولذا اختلف في دلالة الأمر على المرّة والتكرار. وبعبارة أُخرى: وضعت صيغة الأمر لطلب إيجاد الطبيعة، والعقل يحكم بأنّ إيجاد الطبيعة يحصل بإتيانها مرّة فلا موجب لإتيانها ثانياً، وهذا لا ينافي أن يكون المطلوب إيجادها مرّتين، بحيث يكون امتثال كلّ مرّة كافياً لامتثال مطلوب، أي لو دلّ الدليل على أنّ المطلوب متعدّد لا يعارضه حكم العقل على أنّ امتثال الطبيعة يحصل بإتيانها مرّةً، لأنّ كلّ مطلوب يحصل امتثاله بإتيانه مرّة عقلاً. إمّا أنّ المطلوب متعدّد أولا، فلا يحكم به العقل. فإذا دلّ ظاهر الشرطيتين على تعدّد المطلوب لا يعارضه شيء أصلاً.

وممّا ذكرنا انقدح: ما في تقديم ظهور القضيّتين من جهة كونه بياناً لإطلاق الجزاء، لأنّه على ما ذكرنا ظهور الجزاء في الاكتفاء بالمرّة ليس من باب الإطلاق

أصلاً، حتّى يقع التعارض، بل يكون ظهور القضيّة الشرطيّة في تأثير الشرط مستقلّاً في الجزاء رافعاً حقيقة لموضوع حكم العقل: بأنّ المطلوب الواحد يحصل امتثاله بإتيانه مرّة، وارداً عليه، بل على فرض ظهور الجزاء في المرّة يكون ظهور الشرطيّة حاكماً عليه، كما لا يخفى.

نعم: لو شكّ في الطلب الواحد، كقوله: صلّ، أو الجزاء المترتّب على شرط واحد، كقوله: إذا سهوت فاسجد سجدتي السهو، أنّه يكفي المرّة أم يجب تعدّد الصلوات والسجدات، فإطلاق الأمر يقتضي حصول الامتثال بالمرّة. وأين هذا ممّا إذا تعدّد الأمر أو الشرط؟ لأنّه لا يمكن أن يكون الإطلاق متكفّلاً لوحدة الطلبين، أو تأثير الشرطين أثراً واحداً. فتأمّل في ذلك لئلّا تخلط بين المقامين.

ثمّ إنّ عدم ظهور القضيّتين في الاتّحاد لا ينافي ما تقدّم: من حكومة ظهور الأمر في تعلّقه بصرف الوجود في نحو «صم يوماً صم يوماً» على الظهور السياقي، للفرق بين البابين، فإنّ الأمر في مقام الجزاء حيث إنّه متفرّع على الشرط فيقتضي تعدّد الشرط تعدّد الجزاء. وهذا بخلاف الأمر الابتدائي المكرّر، فإنّه ليس ظاهراً في التعدّد إلّا من جهة الظهور السياقي المحكوم بظهور تعلّق الأمر بصرف الوجود. وأمّا الثاني فعلى فرض ظهور الجزاء في القضيّتين في الاتّحاد، أي هذه الحقيقة التي جعلت جزاءً في مثل «إذا بلت توضّأ» بعينها هي التي جعلت جزاءً فيما إذا تكرّر منه البول، والحقيقة الواحدة لا تقبل التكرار، فيكون الجزاء الممكن فيه التعدّد كالجزاء الذي لا يمكن فيه التعدّد من لزوم التداخل في الأسباب.

ولكنّا نقول: أنّ الجملة الشرطيّة في كونها انحلاليّة أظهر من اتّحاد الجزاء في القضيّتين، وذلك لأنّه لا شبهة أنّ القضيّة الشرطيّة كالقضيّة الحقيقيّة، فكما أنّ قوله: المستطيع يحجّ، عامّ لمن استطاع في أيّ وقت، فكذلك قوله: إن استطعت فحجّ،

لأنّ كلّ قضيّة حقيقيّة راجعة إلى الشرطيّة، وبالعكس، غاية الأمر أنّهما متعاكسان. فالشرطيّة تتضمّن عنوان الموضوع، لأنّ نتيجة «إن استطعت» هو «المستطيع» وهي صريحة في الاشتراط. والحقيقيّة تتضمّن الشرط، وهي صريحة في عنوان الموضوع. ولازم الانحلاليّة أن يترتّب على كلّ شرط جزاء غير ما رتّب على الآخر. فعلى هذا لا إشكال في عدم التداخل، حتّى في مورد تعدّد الشرط من جنس واحد، فضلاً عمّا إذا تعدّد من الأجناس المختلفة، فيصير هذا الظهور قرينة للجزاء، ويصير بمنزلة أن يقال: إذا بلت فتوضّأ وإذا بلت ثانياً فتوضّأ وضوءً آخر، كما إذا تحقّق منه النوم والبول.

ثمّ إنّ ظهور كلّ شرط في تأثيره أثراً غير أثر الشرط الآخر لا يختصّ بالأدلّة اللفظيّة، بل يمكن استفادته من اللّبيّات، لأنّ المدار على ظهور الشرط في الانحلاليّة، فإذا كان الدليل عليه لفظيّاً فاستفادة الانحلاليّة إمّا: بالوضع كالعموم الأُصولي المستفاد من الأسماء المتضمّنة للشرط، كـ «متى وأنّى وأين وإذا ومهما وحيثما» وهكذا. وإمّا: بالإطلاق كـ«إن» وأخواتها، فإنّ استفادة كون مدخولها علّة تامّة لترتّب الجزاء عليه بالإطلاق، وإذا كان الدليل عليه لبّياً، فاستفادة الانحلال كأصل الاشتراط يمكن قيام الإجماع عليه، أو دلالة العقل عليه.

إن قلت: سلّمنا ظهور كلّ شرط في كونه تمام السبب للجزاء، إلّا أنّ الجزاء حيث إنّه لم يترتّب بوجوده على الشرط حتّى يمكن التعدّد -فإنّ وجوده هو مقام امتثاله- بل رتّب من حيث حكمه وهو لا يقبل التعدّد. وبعبارة واضحة: وجود الإكرام لم يعلّق على المجيء حتّى يمكن أن يتعدّد، بل وجوبه الذي هو حكمه علّق عليه، وغاية تأثير كلّ سبب أن يتأكّد الحكم، لأنّ الوجوب لا يمكن فيه التعدّد.

قلت: قد بيّنّا في المقدّمات: أنّ الوجوب - وهو المعنى النسبي المستفاد من

الهيأة - غير قابل للتعليق، بل المعلّق هو محصّل الجملة، وهو طلب الإيجاد الذي يتحقّق بإيقاع نسبة المادّة إلى الفاعل في مقام الإنشاء. وبعبارة واضحة: قد تقدّم في مبحث الأوامر[1] أنّ مفاد صيغة الأمر ليس طلب الفعل كما هو المشهور، لأنّه ليس معنى «صلّ» أطلب منك الصلاة، بل وضعت صيغة الأمر لنسبة المادّة إلى الفاعل إنشاءً وتشريعاً، فكون المتكلّم في مقام التشريع ملقياً نسبة المادّة إلى الفاعل يوجب أن يتحقّق بنفس هذا الإلقاء مصداق للطلب، ففي مقام التشريع يطلب الشارع إيجاد الصلاة، والإيجاد قابل للتكرّر.

إذا عرفت ذلك، فلنرجع إلى ما برهن عليه العلامة -على ما يحكى عنه- لعدم تداخل الأسباب فنقول: هو ﷺ أتمّ البرهان بمقدّمات ثلاث، والمقدّمتان منها صريحتان في كونهما من برهان عدم التداخل في الأسباب، والثالثة ظاهرة فيه، لا صريحة، لإمكان رجوعها إلى برهان عدم التداخل في المسبّب.

المقدّمة الأُولى: أنّه لا إشكال، في أنّ ظاهر القضيّة الشرطيّة، هو كون الشرط مؤثّراً في الجزاء.

والثانية: انّ ظاهر كلّ شرط أن يكون أثره غير أثر الشرط الآخر.

والثالثة: انّ ظاهر التأثيرانّ الأثر هو تعدّد الوجود لا تأكّد المطلوب.

والعمدة من هذه المقدّمات هي الأُولى، لأنّ المقدّمتين الأخيرتين واضحتان. أمّا الثانية: فلأنّه بعد ثبوت الأُولى لا بدّ أن يكون أثر كلّ شرط غير أثر الآخر، لأنّ معنى تأثير الشرط التأثير بالاستقلال لا الانضمام. وأمّا الثالثة: فلأنّ التأكيد وإن كان مغايراً لغير المؤكّد، إلّا أنّه في الحقيقة راجع إلى وحدة الأثر، فمهما أمكن التعدّد في المسبّب لا موجب لتأثير الشرط التأكّد.

---

١. راجع تفصيل هذا البحث في الأمر الثالث من المقصد الأوّل، الجزء الأوّل من الفوائد ص ١٥٨.

نعم: مع حفظ المقدّمتين وعدم إمكان التعدّد يجب المصير إلى التأكيد.

وأمّا المقدّمة الأُولى: فعمدة المناقشة فيها مناقشة فخر المحقّقين:[1] من ابتنائها على كون العلل الشرعيّة مؤثّرات، لأنّها بناءً على كونها معرّفات، لا تأثير للشرط في الجزاء. ولكن ظهر ممّا ذكرنا: أنّ التداخل وعدمه لا يبتني على هذا النزاع، بل لا محصّل لهذا النزاع أصلاً، لأنّ علل التشريع ليست عللاً حقيقيّة، فلا يمكن النزاع فيها والقول بأنّها مؤثّرات. وأمّا موضوعات الأحكام، فليست إلّا كالعلل الحقيقيّة ولا يمكن أن تكون معرّفات. وبالجملة لا وجه لهذه المناقشة أصلاً.

ثمّ إنّه قد ذكرنا ضابطاً مميّزاً بين العلل للجعل وبين موضوعات المجعول في غير مبحث. وإجماله: إنّ كلّ ما لا يمكن أن يجعل عنواناً لفعل المكلّف ويلقى إليه لعدم تميّزه بين مورد حصوله وعدم حصوله، كاختلاط المياه والنهي عن الفحشاء، فهذا لا يمكن أن يكون موضوعاً الذي قد يعبّر عنه بالعلّة للمجعول، بل يجب أن يكون علّة للجعل وملاكاً له، فهذا غير مطّرد ولا منعكس.

وما أمكن أن يلقى إلى المكلّف، كإسكار الخمر، لإمكان تمييز المكلّف بين حصوله وعدم حصوله، فهذا يلاحظ فيه لسان الدليل، فإن أُخذ فيه علة للجعل والتشريع، فهو لا يطّرد ولا ينعكس، كقولهم عليهم السلام: أتدري لم جعل أو لِمَ شرع كذا، ولم صار ماء الاستنجاء لا بأس به أكثر من القذر»، وأمثال هذه القضايا التي صنّف الصدوق رحمه الله لها كتاب على حدة، وسمّاه علل الشرايع. وإن أُخذ فيه علّة للمجعول، كقوله عليه السلام: الخمر حرام لأنّه مسكر، فهذا هو العلّة التي يتعدّى عن مورد معلولها إلى المشارك معه في هذه العلّة.

فتحصّل ممّا ذكرنا أنّ عمدة برهان القائل بالتداخل هو أنّ صرف الشيء لا

---

١. راجع إيضاح الفوائد الجزء ١ ص ٤٨.

يتكرّر. وهذا الكلام ممّا لا ريب فيه بعد إثبات أنّ متعلّق الأمر هو الطبيعة المشتركة بين المرّة والتكرار، لا خصوص المرّة، ولا التكرار، فإذا كان المتكلّم في مقام البيان، فبالإطلاق يثبت أنّه أراد القدر الجامع، وبحكم العقل يثبت أنّ القدر الجامع إذا تحقّق لا مجال لامتثاله ثانياً.

ولكن فيه أوّلاً: أنّ هذا لا ينافي ظهور القضيّة الشرطيّة في تأثير كلّ شرط أثراً غير أثر الشرط الآخر، لان كون صرف الشيء لا يتكرّر لا يكون مستنداً إلى ظهور لفظي، حتّى يعارض ظهور الشرطيّة. وبعبارة أُخرى: حكم العقل مفاده انّ المطلوب الواحد لا يتكرّر، فلا يعارض ظهور ما دلّ على تعدّد المطلوب. وثانياً: انّ ظهوره في عدم التكرار بالإطلاق وعدم موجب التعدّد، ويكفي ظهور الشرطيّتين في بيان موجب التعدّد.

وأمّا المقام الثاني: فالحقّ فيه أيضاً عدم التداخل، لأنّه بعد ما ظهر أنّ كلّ سبب يؤثّر غير ما أثره الآخر، فمع إمكان التعدّد في المسبّب لا موجب للتداخل، ولا وجه لدعوى أصالة التداخل. فالاكتفاء في الامتثال بمسبّب واحد، مع القول بعدم التداخل في الأسباب، لا بدّ فيه إمّا: من ثبوت دليل عليه، كالاكتفاء بغسل واحد إذا اجتمع عليه حقوق[1] لقيام الدليل الواضح على كفاية غسل واحد، إمّا مطلقاً، وإمّا لو نوى الجميع، وإمّا لو كان في الأسباب الجنابة. وعلى أيّ حال: إنّ ثبوته بالدليل غير دعوى أصالة التداخل. وإمّا: من كون المسبّب مصداقاً لعنوانين بينهما عموم من وجه، كضيافة الهاشمي العالم، لو قال: أكرم هاشمياً وأضف عالماً، فإنّ إطلاق كلّ دليل حيث إنّه يشمل مورد الاجتماع يوجب عدم البأس بإتيان المجمع، لإمتثال الإكرام الذي بينه وبين الضيافة عموم من وجه في العالم الذي بينه وبين الهاشمي عموم من وجه. ولا يبتني صحّة الامتثال بالمجمع على مسألة الاجتماع، لأنّ موضوع

---

١. المراد من الحقوق هو حقوق الله تعالى.

تلك المسألة في الحكمين المتضادّين. والمتماثلان وإن كان كالمتضادّين إلّا أنّه إذا بقي الحكمان باثنينيّتهما، وأمّا مع اتّحادهما كما في الحكمين الانحلاليّين، كقوله: أكرِم العلماء وأكرم السادات، واجتمع في مصداق واحد عنوان العالم والسيّد، أو في البدليين كما في امتثالهما بإتيان المجمع، فيتّحدان ويؤثّركلاهما بوصف الاجتماع أثراً واحداً.

وبالجملة: تداخل المسبّب لا بدّ أن يثبت بدليل، أو يصدق الامتثال في إتيان واحد إذا كان بين العنوانين عموم من وجه. والكلام الذي نحن بصدد تنقيحه مفروض فيما كان بين الأسباب تباين، كالبول والنوم، أو الجماع والأكل، أو تساوٍ كتعدّد النوم أو الأكل، مع اتّحاد المسبّب بحسب المفهوم.

ثمّ إنّه ينبغي التنبيه على أمرين:

الأوّل: أنّ هذا الذي ذكرنا من عدم تداخل الأسباب، إنّما هو بمقتضى القواعد اللفظيّة، فأصالة عدم التداخل تامّة لو لم يقم دليل على خلافها، كما في كلّ أصل قام الدليل على خلافه.

فمن جملة ما قام الدليل فيه على خلاف هذا الأصل موجبات الوضوء، وبعض موجبات الكفّارة. أمّا الوضوء: فقيام الدليل على كفاية وضوء واحد لجميع أسبابه موجب لاستكشاف أحد أُمور ثلاثة فيه.

أوّلها: كون سبب الوضوء هو العنوان الواحد الحاصل بأحد النواقض، بمعنى كون النواقض محصّلة لهذا العنوان، ونفس ذلك العنوان هو السبب، وهذا غير قابل للتعدّد بتعدّد محصّلاته، ويعبّر عنه بالقذارة المعنويّة والحالة الحدثيّة. ثمّ إنّه إذا تحقّق المحصّلان في عرض واحد، فالعنوان مستند إلى وصف الاجتماع، ولو تحقّقا طولاً فمستند إلى أوّل الوجود منهما، كما لا يخفى.

ثانيها: كون السبب هو صرف الوجود من النواقض، لا مطلق وجوده، فأوّل سبب حصل في الخارج هو المؤثّر في الوضوء، دون ما يتحقّق ثانياً وثالثاً.

ثالثها: أنّ المسبّب - وهو الطهارة الحاصلة بأوّل وضوء - غير قابل للتعدّد ولا التأكّد ولا الانتساب إلى سبب من حيث وإلى سبب آخر من حيث آخر، فيخرج المورد عن محلّ النزاع. ولكنّه لا يخفى: أنّ هذا الاحتمال في باب الوضوء لا يتطرّق، لأنّه ثبت: أنّ الوضوء على الوضوء نور على نور.

وأمّا باب بعض الكفّارات: فهو في غير الجماع، كالأكل والشرب ونحوهما، لأنّه ورد في الدليل (من أفطر في نهار شهر رمضان فعليه الكفّارة) والمفطر صادق بأوّل وجود من المفطرات، وهو عنوان غير قابل للتعدّد، فكلّ من شرب وأكل وارتمس، يصدق عليه أنّه أفطر بمجرّد تحقّق أوّل المفطرات، فأكله بعد شربه غير قابل للتأثير ولا ينافي ذلك وجوب الامساك على المفطر أو استحبابه، لأنّه حكم تعبّدي من جهة احترام شهر رمضان، لا لإمكان الإفطار ثانياً لبقاء الصوم.

وبالجملة: لا ينافي الأصل قيام الدليل على خلافه، كما أنّ أصالة عدم تداخل المسبّبات - أي عدم كفاية امتثال واحد لأسباب متعدّدة مؤثّرة - لا ينافي قيام الدليل على كفايته، كما في الأغسال، وكما لو لم يكن المسبّب قابلاً للتعدّد والتأكّد ولا التقيّد، كما إذا اجتمع حقوق الله تعالى في القتل، فإنّه لا يمكن أن يتقيّد القتل بحقّ دون حقّ، لأنّ حقّه تعالى غير قابل للعفو، حتّى يتقيّد بسبب غير تقيّده بسبب آخر، وكما في تداخل المسبّبين في ضيافة العالم الهاشمي.

الثاني: أنّه قيل: بتعدّد حقايق الأغسال، كما هو المشهور. وقيل: باتّحادها، كما هو المحكيّ عن الأردبيلي ﷺ وتابعيه. ومعنى اتّحاد حقيقتها انّ ما يوجبه الجنابة من الغسل عين ما يوجبه الحيض أو مسّ الميّت أو الجمعة، وهكذا. ثمّ إنّه وإن اختلف القولان بحسب الآثار الفقهيّة والأحكام الشرعيّة، ككفاية غسل واحد حتّى الجمعة عن جميع الأغسال ولو لم ينو غيرها، وكفاية كلّ غسل عن الوضوء بناءً على الاتّحاد،

وعدم كفايته في كلا المقامين بناءً على التغاير، إلّا أنّه ليس المقام مقام البحث عن الحكم الفرعي وبيان انّ المختار هو التعدّد كما هو المشهور، لظاهر الأخبار[1] بأنّه «إذا اجتمع عليه حقوق أجزأك غسل واحد» الظاهر في أنّ الموجب للغسل متعدّد. ولا معنى لاتحاد حقيقة الغسل مع تعدّد موجبه، لأنّه لو كان ما توجبه الجنابة عين ما يوجبه الحيض للزم أن يكون السبب واحداً أيضاً ورجوع جميع الأسباب إلى حدث واحد، كموجبات الوضوء، على ما عرفت، لعدم إمكان ترتّب معلول واحد على علل مختلفة، كما برهن في محلّه، بل المهمّ في المقام، إنّما هو بيان الحكم الأُصولي على المسلكين.

فنقول: لو قلنا بالاتحاد، فلا محيص عن الالتزام بالتداخل وعدم تأثير كلّ ما هو السبب في الظاهر ولو قلنا بأصالة عدم التداخل في الأسباب والمسبّبات، لعدم قابليّة المورد لتعدّد الوجود، لان محلّ النزاع في باب التداخل هو ما لو كان الجزاء المترتّب على الأسباب واحداً مفهوماً وقابلاً للتعدّد مصداقاً، أو بحكم المتعدّد المصداق من التأكيد أو التقييد. والمفروض -بناءً على الاتحاد- أنّ ما يوجبه الجنابة من الغسل عين ما يوجبه الحيض. ولو قلنا بالتباين فلا محيص عن الالتزام بعدم التداخل ولو قلنا بأصالة التداخل في باب الأسباب والمسبّبات، لما عرفت أنّ مورد النزاع هو المتّحد في المفهوم القابل لتعدّد الوجود، ومعنى متّحد المفهوم المتعدّد في الوجود هو المشترك المعنوي، كالرقبة المترتّب عتقها على الإفطار والظهار. وهذا بخلاف متباين الحقيقة المترتّب أحد المتباينين على سبب كالوضوء مثلاً على البول، والمباين الآخر كالكفّارة عل سبب آخر كالإفطار، فإنّه لا معنى في هذا المقام للتداخل.

---

١. الوسائل، الجزء ١ الباب ٤٣ من أبواب الجنابة الحديث ١ ص ٥٢٦.

ثمّ إنّه بناءً على التباين، كما هو المختار، فمقتضى القاعدة عدم كفاية غسل واحد عن الأسباب المتعدّدة، إلّا أنّه قام الدليل على أنّه لو نوى الجميع بغسل واحد يجزئ، كما أنّه قام الدليل على كفاية نيّة الجنابة لجميع الأغسال ولو لم ينو غيرها. فالأوّل: كقوله في كتاب[1] حريز: إذا اغتسلت بعد طلوع الفجر أجزأك غسلك ذلك للجنابة والجمعة وعرفة، إلى آخر الحديث، فإنّ قوله: إذا اغتسلت - بإطلاقه يشمل لو كان المتعدّد هو الأغسال المستحبّة، أو الواجبة، أو المركّب منهما، لا سيّما بقرينة ذيل هذا الخبر «فإذا اجتمعت لله عليك أجزأها عنك غسل واحد» وأمّا اعتبار نيّة الجميع، فلقوله ﷺ «للجنابة والجمعة» الظاهر في لحاظ الجنابة والجمعة وغيرهما في الغسل.

والثاني: كقوله ﷺ[2] «إذا اغتسل الجنب بعد طلوع الفجر أجزأ عنه ذلك عن كلّ غسل يلزمه في ذلك اليوم» فإنّ إطلاقه يشمل ما لو لم يلتفت الجنب حين غسل الجنابة إلى أسباب أُخر. وبالجملة: لو قام الدليل كذلك لكشف عن كفاية نيّة الشيء عن إتيانه عن الأسباب المتعدّدة، ويصير المميّز للأسباب هو النيّة.

---

١. الوسائل، الجزء ١ الباب ٤٣ من أبواب الجنابة الحديث ١ ص ٥٢٦.

٢. الوسائل - الجزء الباب ٤٣ - من أبواب الجنابة - الحديث ١ - ٢ - ص ٥٢٦.

الفصل الثاني: في مفهوم الوصف

ولا يخفى: أنّ عنوان محلّ البحث، وإن جعل في كلمات الأساطين -كالكفاية بل التقرير- هو الأعمّ، ولكنّ الحقّ هو اختصاص محلّ النزاع بالوصف المعتمد على الموصوف دون غيره، فإنّ غيره ليس إلّا كمفهوم اللقب، فإنّ إثبات حكم لموضوع بعد فرض كونه لا يدلّ على انتفاء سنخ هذا الحكم عن غير هذا الموضوع لا فرق فيه بين أن يكون الموضوع في القضيّة شخصيّاً كأكرم زيداً، أو كلّيّاً كجيء بإنسان، أو اشتقاقيّاً كأكرم عالماً، فكما لا يدلّ إثبات حكم لزيد على انتفاء سنخ هذا الحكم عن غيره، فكذلك إثبات حكم للعالم لا يدلّ على انتفاء سنخ هذا الحكم عن غير العالم. وتوهّم أنّ المشتقّ مأخوذ فيه الذات بناءً على قول، أو متضمّن لها على آخر -فكأنّ الموضوع قد ذكر في القضيّة- من أعجب الغرائب.

وبالجملة: الالتزام بالمفهوم فيما إذا ذكر الموصوف صريحاً، إنّما هو لخروج الكلام عن اللغويّة، وتقريبه: أنّ الحكم لو لم يختصّ بمورد الوصف وكان ثابتاً له وللفاقد لما كان لذكر الوصف وجه. وهذا لا يجري في مثل أكرم عالماً، فإنّ ذكر موضوع الحكم لا يحتاج إلى نكتة غير إثبات الحكم له، لا إثباته له وإنتفائه عن غيره. وبالجملة:

الوصف الغير المعتمد على الموصوف ليس إلّا اللقب.

فالأولى أن يجعل العنوان هكذا: لو نعت موضوع القضيّة بنعت، فهل يدلّ ذكر النعت بعد المنعوت على انتفاء الحكم عن ذات المنعوت الغير المتّصف بهذا الوصف مطلقاً؟ أو لا يدلّ مطلقاً؟ أو يفصّل بين ما إذا كان مبدء الاشتقاق للوصف علّة للحكم فله الدلالة وبين ما لم يكن كذلك؟ أي التفصيل بين الوصف المشعر بعلّية مبدأ اشتقاقه للحكم، وعدمه.

والحقّ: عدم الدلالة مطلقاً، وذلك لما ظهر في مفهوم الشرط: من أن كون القضيّة ذات مفهوم إنّما يتصوّر فيما إذا كان القيد راجعاً إلى الحكم بالمعنى المعقول الذي بيّنّاه، وهو تقييد المتحصّل من الجملة، لا ذات الانتساب الذي هو معنى حرفي. وأمّا لو كان القيد راجعاً إلى عقدي الوضع والحمل - أي لو كان القيد وارداً قبل الانتساب وكان مقيّداً لأحد المنتسبين - فلا يتصوّر ثبوت المفهوم للقضيّة، وفي المقام لا يمكن إرجاع القيد إلّا إلى الموضوع، فيكون كالشرطيّة التي سيقت لفرض وجود الموضوع، فلا مجال لتوهّم المفهوم فيها. وبالجملة: القيد في المقام ليس كالقيد في باب القضيّة الشرطيّة، ولا كالغاية التي يمكن أن تكون غاية للحكم.

إن قلت: فلا وجه على هذا لحمل المطلق على المقيّد، فإنّه لا وجه للحمل إلّا كون التقييد بالمنفصل كالتقييد بالمتّصل، ولا شبهة أنّ التقييد بالمتّصل يوجب اختصاص الحكم بالمقيّد، فكذلك المنفصل، ولو لم يكن الوصف ذا مفهوم لما كان وجه لحمل المطلق على المقيّد. وبعبارة أُخرى: من أجل ظهور المقيّد في اختصاص الحكم به، لأنّ الأصل في القيد الاحترازيّة، يحمل المطلق على المقيّد.

قلت: حمل المطلق على المقيّد ليس من جهة المفهوم، بل من جهة التنافي بين التعيين الذي يكون المقيّد نصّاً فيه، والتخيير الذي يكون المطلق ظاهراً فيه مع

وحدة التكليف. وإلّا فإنّ مجرّد اختصاص الحكم بالرقبة المؤمنة في المقيّد ليس إلّا مثل أن يذكر المقيّد ابتداءً من دون ذكر المطلق، فلا يفيد التقييد إلّا تضييق دائرة موضوع الحكم. وهذا ليس معنى المفهوم، فإنّه يجب أن يدلّ على انتفاء سنخ هذا الحكم عن غير هذا الموضوع بأيّ سببٍ فرض.

وبعبارة أُخرى: كون الموضوع خاصّاً وأمراً مخصوصاً غير دلالة القضيّة على انتفاء الحكم من غير هذا الموضوع. ومن هنا ظهر: أنّ كون الأصل في القيد احترازيّاً - لا للفوائد الأُخر التي تذكر لمجيء القيد - لا يفيد إثبات المفهوم، فإنّ الاحترازيّة إن كانت بمعنى دلالة القيد على انتفاء الحكم عن ذات المقيّد الخالي عن هذا القيد، فالمسلم منها إنّما هو في الحدود، لأنّ بناء التعريف على الاطّراد والانعكاس، دون غيرها، وإن كانت بمعنى دلالته على اختصاص الحكم بالمقيّد، فهذا لا يفيد إلّا اختصاص هذا الحكم بهذا الموضوع الخاصّ، لا نفيه عن غيره.

فإن قلت: حمل المطلق على المقيّد في المطلق المطلوب منه صرف وجوده وإن لم يكن من باب المفهوم، إلّا أنّه في المطلق الانحلالي يكون التقييد مستلزماً للمفهوم لامحالة، فإنّ تقييد وجوب الزكاة في مطلق الغنم بالسائمة معناه نفيها عن المعلوفة، فكون القيد احترازيّاً لا يستقيم إلّا بإخراج المعلوفة من دليل المطلق، وهذا عين المفهوم.

قلت: أوّلاً: لا موجب للتقييد في المطلق الانحلالي لو كان القيد منفصلاً، نعم في المتّصل لا مناص عن اختصاص الحكم بمورد القيد، وذلك لعدم التنافي بين تعلّق الزكاة بمطلق الغنم وتعلّقها بالسائمة.

وثانياً: على فرض تسليم التقييد، أنّ التقييد ليس إلّا قصر دائرة الحكم على الموضوع المقيّد، لا نفيه عمّا عداه. وفرق بين إثبات حكم لموضوع خاصّ مع

سكوته عن غير هذا الموضوع، وإثباته له ونفيه عمّا عداه، والثاني هو المفهوم، لا الأوّل. ولذا لو دلّ دليل ثالث على تعلّق الزكاة بالمعلوفة، فبناءً على التقييد لا تعارض بين المقيّدين، ونتيجة تقييد الحكم بكليهما هو الإطلاق، لاستيعابهما جميع أفراد المطلق. وبناءً على المفهوم يتعارضان، لأنّ إثبات الحكم في السائمة مع القول بالمفهوم معناه: عدم ثبوت الزكاة في المعلوفة.

ثمّ إنّه لا إشكال في أنّ محلّ البحث هو فيما لو كان بين الموصوف والصفة عموم مطلقاً أي كان الموصوف عامّاً والصفة أخصّ منه، ويلحق به ما لو كان بينهما العموم من وجه مع الافتراق من جانب الموضوع، أي وجد الموصوف كالغنم ولم يكن سائمة. وأمّا الافتراق من جانب الوصف، أي وجدت السائمة ولم تكن غنماً، فهذا غير داخل في محلّ النزاع، لأنّ كون الوصف ذا مفهوم معناه تخصيص موصوفه به وإخراج سائر أفراد الموصوف عن ثبوت هذا الحكم لها، لا تخصيص موصوف خارج عن هذين التركيبين. فلا بدّ من ملاحظة التقييد بالنسبة إلى الإبل السائمة وعدم وجوب الزكاة في معلوفها من ملاحظة نفس دليل تعلّق الزكاة بالإبل، وهذا واضح. وقول الشافية لا يعتنى به. واستفادة العلّيّة من وصف خاصّ خارج عن ظهور الكلام بحسب طبعه.

الفصل الثالث: في مفهوم الغاية

وتنقيحه يتوقّف على تحرير نزاع آخر وقع في باب الغاية، وهو أنّه هل الغاية داخلة في المغيّا مطلقاً، أم لا مطلقاً، أو التفصيل بين أدواتها، أو التفصيل بين كون الغاية من جنس المغيّى وعدمه؟ ولا يخفى: أنّه لا يمكن إثبات وضع ولا قرينة عامّة في الدخول أو الخروج. وكون لفظة الغاية والنهاية دالّة على دخول الغاية - لأنّ نهاية الشيء كابتدائه من حدّ الشيء، وحدّ الشيء من أجزائه لا أنّه أوّل جزء من خارج الشيء - لا يفيد إثبات الوضع لـ«حتّى وإلى» فإنّهما لم يوضعا لما يستفاد من هذا اللفظ الاسمي. والأمثلة التي تذكر للدخول أو الخروج لا تفيد إثبات الوضع، فإنّ استفادة الدخول أو الخروج من هذه الأمثلة إنّما هي لقرائن خاصّة خارجيّة. فدعوى ظهور الأداة في الدخول أو الخروج أو التفصيل دعوى بلا برهان. وليس هنا أصل لفظي يدلّ على الدخول أو الخروج، فالمرجع عند الشكّ هو الأُصول العمليّة.

إذا عرفت هذا فالكلام يقع في ثبوت المفهوم للغاية، وقد ذكرنا في مفهوم الشرط: أنّ كون القضيّة ذات مفهوم مرجعه إلى تقييد الحكم، وعدم كونها كذلك مرجعه إلى رجوع القيد إلى أحد عقدي الوضع أو الحمل. وبعبارة أُخرى: لو كان

التقييد -سواء كان للموضوع أو المحمول- قبل الاستناد فهذا يرجع إلى مفهوم اللقب. ولوكان في رتبة الإسناد -أي قيد الحكم وهو إسناد المحمول إلى الموضوع أي تقييد الجملة لا تقييد المفردات- فهذا يرجع إلى ثبوت المفهوم، فهذان الأمران ممّا لا نزاع فيهما. فالأليق في النزاع أن يكون البحث في إحراز الصغرى، وإنّ الغاية غاية للحكم أو الموضوع.

والظاهر: أنّ الغاية قيد للحكم، إلّا أن تقوم قرينة على خلافه، لأنّ قوله ﷺ: كلّ شيء لك حلال حتّى تعرف الحرام، مع قوله[1] -عزّ اسمه-: وأتمّوا الصيام إلى الليل بنسق واحد. فكما أنّ الحكم لو جعلت غايته المعرفة تكون الغاية قيداً للحكم، فكذلك سائر الأمثلة التي جعلت فيها الغاية غاية بعد إسناد المحمول إلى موضوعه.

وكون الغاية قيداً للموضوع وأُخّرت عن الجملة لعدم إمكان تقديمها، لا يصغى إليه، لإمكان تبديل هذا التركيب إلى آخر بأن يقال: الصيام إلى الليل أتمّه، والسير من البصرة إلى الكوفة أوجده، فجعل الغاية بعد إسناد المحمول إلى الموضوع كاشف عن رجوعها إلى الجملة، لا إلى مفردات الكلام.

وبالجملة: ظاهر القضيّة بحسب القواعد العربيّة رجوع الغاية إلى إسناد المحمول إلى الموضوع، فكأنّه جعل وجوب إتمام الصيام مغيّا بغاية الليل، فيقتضي رجوع الغاية إلى الحكم انتفاءه عمّا بعد الغاية، وينفي ثبوت حكم آخر من سنخ هذا الحكم للّيل.

---

١. البقرة، ١٨٧.

الفصل الرابع: في مفهوم الحصر

لا يخفى: أنّ النزاع فيه أيضاً يرجع إلى أن الحصر حصر للحكم، أو للموضوع. ولا إشكال في أنّ مثل «إلّا» يفيد حصر الحكم في المستثنى منه وإخراج المستثنى عنه بعد الإسناد. وما نقل عن نجم الأئمّة: ان رفع التناقض المتوهّم في باب الاستثناء منحصر بأن يخرج المستثنى قبل الإسناد، كلام لا ينبغي صدوره عن جنابه، لأنّه لا تناقض أبداً بين المستثنى منه والمستثنى حتّى يتوقّف رفعه على جعل الإخراج قبل الإسناد، لأنّ الكلام يحمل على ما هو ظاهر فيه بعد تماميّته بمتمّماته: من لواحقه وتوابعه، بل لو عوّل المتكلّم على بيان مرامه بقرينة منفصلة لا تعدّ القرينة مناقضة لذي القرينة.

وبالجملة: هذا التناقض المتوهّم يجري بين قرائن المجازات والتخصيصات والتقييدات، مع ذي القرائن والعمومات والمطلقات، ولا اختصاص له بباب الاستثناء، مع أنّه لا وقع لهذا التوهّم أصلاً. فأخذ الإخراج قبل الإسناد الذي يرجع في المآل إلى أن كلمة «إلّا» صفتيّة وبمعنى الغير لا استثنائيّة، لا وجه له، بعد ظهورها في الاستثنائيّة في القضايا المتعارفة، لأنّها لو كانت صفتيّة لاقتضى مجيء الاستثناء قبل الحكم،

بأن يقال: القوم إلّا زيد أي الموصوف بغيرزيد جاؤوا، كما ورد هكذا في الآية المباركة: لوكان فيهما آلهة إلّا الله لفسدتا.

وبالجملة: فالنزاع في الحقيقة راجع في قوله: جاء القوم إلّا زيد، إلى أن قوله «إلّا زيد» من قيود القوم، حتّى تكون «إلّا» صفتيّة، فيكون محصّل المعنى: أنّ القوم الذين هم غيرزيد جاءوا، فلا يكون لهذه القضيّة مفهوم، لأنّ إثبات حكم لموضوع خاصّ لا يدلّ على انتفاء سنخه عن غيرهذا الموضوع. أو من قيود الحكم حتّى تكون «إلّا» استثنائيّة ويكون للقضيّة مفهوم، لأنّ إثبات حكم القوم وإخراج زيد عن هذا الحكم الثابت لعشيرته مع أنّه منهم موضوعاً عين المفهوم، لأنّ المدّعى ليس إلّا دلالة القضيّة على عدم ثبوت الحكم المذكورللقوم نفياً وإثباتاً لزيد وخروج حكمه عن حكمهم. وعلى هذا فلا إشكال أنّه إذا قال: له عليّ عشرة إلّا درهماً فهو إقراربالتسعة، ولو قال: له عليّ عشرة إلّا درهم، بالرفع فهو إقراربالعشرة، لأنّ مقتضى القواعد العربيّة التي يجب حمل كلام المتكلّم عليها لا على الغلط أن يجعل الدرهم بالرفع صفة للعشرة، فكأنّه قال: العشرة التي هي غيرالدرهم عليّ، هذا في الإثبات. وأمّا في النفي فحيث إنّه يجوزالوجهان في الاستثناء الواقع بعده، فلو قال: ما له عليّ عشرة إلّا درهم أوإلّا درهماً، فيحمل على إقراره بالدرهم. فما أفادوه في أنّه على النصب لم يكن إقراراً بشيء، لا وجه له.

والعجب ممّا يحكى عن[1] المسالك، فإنّه مع اعترافه بأنّ كلمة إلّا استثناءٌ حمله على الإخراج قبل الإسناد فكأنّ النفي دخل على المستثنى والمستثنى منه، ومرجع الكلام إلى أنّ المقدارالذي هو عشرة إلّا درهماً ليس عليّ. وبعبارة أُخرى: التسعة

---

١. راجع المسالك، المجلّد الثاني، كتاب الإقرار، المقصد الرابع في صيغ الاستثناء، ما أفاده في شرح قول المحقّق ﷺ في الشرايع «ولو قال: ماله عندي شيء إلّا درهم كان إقراراً بدرهم.» ص ١٧١.

ليس عليّ، لأنّ العشرة إلّا الدرهم هي التسعة. ولا يخفى: أنّه مع كون كلمة «إلّا» استثنائيّة لا يعقل أن يكون الإخراج قبل الإسناد، فإنّها يكون حينئذ وصفيّة، ورفع إشكال التناقض ليس بإخراج المستثنى من المستثنى منه قبل الإسناد. وبالجملة: مع أنّ القواعد العربيّة تساعد النصب بعد النفي أيضاً، فحمل «إلّا» على الوصفيّة لا وجه له. ومجرّد كونه مطابقاً لأصل البراءة لا يقتضي صرف الكلام عن ظاهره و إخراجه عن كونه إقراراً. فما أفاده في الجواهر[1] هو الأقوى، وهو ثبوت الدرهم على كلّ تقدير من الرفع والنصب.

ثمّ لا يخفى: أنّه يمكن أن يكون منشأ توهّم أبي حنيفة: كون الموضوع له للفظة «إلّا» هو الأعمّ من الصفتيّة والاستثنائيّة، و إلّا فإنّها لو كانت موضوعة للاستثناء لم يمكن توهّم عدم ثبوت المفهوم للقضيّة. والأمثلة التي ذكرها لعدم الإفادة هي في الإفادة أظهر من عدمها، لأنّ قوله عليه السلام[2]: «لا صلاة إلّا بفاتحة الكتاب»، أو إلّا بطهور -مثلاً- لو كان المراد من الصلاة هي الجامعة لجميع الشرائط إلّا الطهور، فيفيد نفي الصلواتيّة عن فاقدة الطهور كون الصلاة المفروضة (أي الجامعة مع الطهور) صلاة، ولا محذور فيه. ولو كان المراد من الصلاة الأعمّ من الجامع والفاقد فإثبات الصلواتيّة بمجرّد وجدان الطهارة وحدها أيضاً لا محذور فيه، لأنّ معناه أنّ الصلاة من هذه الجهة صلاة، ولا ينافي عدم كونها كذلك من جهة فقد سائر الشروط والأجزاء. وبعبارة أُخرى: بناءً عليه، الحصر إضافي ولا بأس به.

فتحصّل ممّا ذكرنا: أنّ القيد لو كان راجعاً إلى عقد الوضع والحمل، أي كان التقييد قبل الإسناد، فبانتفاء الموضوع المقيّد أو المحمول المقيّد لا ينتفي الحكم عن موضوع آخر، و انتفاء الحكم عن هذا الموضوع عقلي لا ربط له بالمفهوم. والسرّ

١. جواهر الكلام الجزء ٣٥، كتاب الاقرار، المقصد الرابع في صيغ الاستثناء ص ٨٨.
٢. المستدرك الجلد الأوّل الباب ١ من أبواب القراءة في الصلاة الحديث ٥ ص ٢٧٤.

في ذلك: أنّ التقييد لا يوجب إلّا تضييق دائرة الموضوع أو المحمول، وثبوت حكم لموضوع خاصّ لا يلازم إنتفاءه عن موضوع آخر، ولو كان راجعاً إلى الحكم -أي المتحصّل من الجملة أي كان التقييد في رتبة الإسناد- فالحكم المقيّد ينتفي بانتفاء قيده بالملازمة، وهذا هو المفهوم. ولا فرق فيما ذكرنا بين مفهوم الغاية، والحصر، أو غيرهما.

نعم: لا يمكن في باب الشرط إرجاع القيد إلى الموضوع، لان أداة التعليق وضعت لتعليق جملة على جملة، فمرجع النزاع فيه إلى كون القضيّة مسوقة لفرض وجود الموضوع، أو لتحديد الحكم. فعلى هذا لو رجع الحصر إلى الإسناد - وكان الإخراج في رتبة قوله: جاء القوم إلّا زيداً - يدلّ على انتفاء الحكم الثابت للمستثنى منه عن المستثنى، ومحلّ النزاع إنّما هو في «إلّا» الاستثنائيّة لا الوصفيّة، فالقول بعدم دلالة القضيّة على المفهوم مرجعه إلى استعمال «إلّا» الاستثنائي في الوصف، والمصير إليه من دون قرينة عليه لا وجه له.

ثمّ إنّ هنا إشكالاً، في إفادة كلمة «لا إله إلّا الله» التوحيد، وحاصله: أنّ خبر «إلّا» لو قدّر «موجود» فلا دلالة لهذه الكلمة على عدم إمكان إلهٍ آخر، ولو قدّر «ممكن» فلا دلالة لها على وجود الباري تعالى وإن دلت على عدم إمكان آلهة أُخرى.

ولا يخفى: أنّ هذا الإشكال إنّما نشأ من قول أكثر النحويّين أنّ خبر «لا» مقدّر، ولذا عدّوها من نواسخ المبتدأ والخبر، وجعلوا الفرق بين لا النافية للجنس ولا المشبّهة بليس، هو الفرق بين لولا الغالبيّة ولولا الغير الغالبيّة، فإنّ لولا الغالبيّة حيث إنّ خبرها من أفعال العموم أي الوجود المطلق، فيجب أن يكون محذوفاً كقوله: لولا عليّ لهلك عمر، ومنشأ وجوب حذفه دلالة الكلام عليه، فيكون ذكره لغواً، كحذف الفاعل في فعل الأمر، والمضارع المخاطب منه، والمتكلّم وحده، ومع الغير، ولولا

الغير الغالبيّة حيث إنّ خبرها فعل خاصّ وجب ذكره كقوله ﷺ: لولا قومك حديثوا عهد بالإسلام لهدّمت الكعبة وجعلت لها بابين. وقالوا: إنّ لولا الغالبيّة هي لا النافية للجنس المركّبة مع لو، وغيرها هي المشبّهة بليس المركّبة مع لو.

وبالجملة: «لولا» على قسمين: قسم يمتنع فيها جوابها بمجرّد وجود المبتدأ بعدها، وهذا القسم لا بدّ أن يكون خبر المبتدأ وهو الكون المطلق، نحو لولا علي، ويجب أن يكون محذوفاً لتعيين المحذوف. وقسم يمتنع فيها جوابها لا بمجرّد وجود المبتدأ، بل لنسبة الخبر إلى المبتدأ، وهذا القسم خبر المبتدأ أمرٌ خاصّ، ويجب أن يذكر، إلّا أن يدلّ قرينة عليه. ولا النافية للجنس هي لولا الغالبيّة، فيجب أن يكون خبره الوجود المطلق المحذوف، فيكون معنى «لا إله إلّا الله» لا إله موجود.

وحاصل الكلام: حيث إنهم عدّوا كلمة «لا» من نواسخ المبتدأ والخبر فالتجأوا إلى تقدير الخبر. ولكن الالتزام بذلك بلا موجب، فإنّ كلمة «لا» كما وضعت لمعنى حرفي رابطي، كذلك وضعت لمعنى استقلالي، وهو نفي الحقيقة والهويّة، أي وضعت تارة: للنفي الربطي وعدم وصف لموضوع، وأُخرى: لنفي المحمول، أي عدم الشيء. كما أنّ الأفعال الناقصة، مثل «كان» قد تكون ناسخة وهي الرابطة الزمانيّة، وقد تكون تامّة وغير محتاجة إلى الخبر، بل قيل: إنّ النافية من الأفعال الناقصة كـ«ليس» أيضاً لها جهتان: ربطي، وهو ليس الناقصة، وغير ربطي، وهو ليس التامّة. وهذا الكلام في (ليس) وإن لم يكن بصحيح، بل ليس وضعها إلّا وضع الحروف، ربطي صرف وضعت لنفي شيء عن موضوع في الحال، واستعمالها في نفي الوجود مسامحة، إلّا أنّ هذا التقسيم للأفعال الناقصة التي وضعها وهيأتها كهيأة الافعال تامّ، فإنّها قد تكون زمانيّة، وأُخرى منسلخة عنها وتكون أداة ربطيّة. وعلى أيّ حال: فلا النافية للجنس، حيث إنّها وضعت لنفي هويّة الشيء المعرّاة عن الوجود والعدم، فلا خبر

لها، لا أنّه محذوف دلّ عليه الكلام، فيصير معنى الكلمة الشريفة نفي هويّة واجب الوجود وإثباته لذاته تعالى، ونفي واجب الوجود وإثبات فرد منه هو عين التوحيد، لأنّ غيره لو كان واجب الوجود لوجب وجوده لوجوبه ذاتاً، فلو لم يكن غيره تعالى واجب الوجود، فإمّا: ممتنع الوجود ذاتاً، وإمّا: ممكن الوجود ذاتاً، وكلاهما ليسا بواجب الوجود ذاتاً، فانحصر الواجب فيه تعالى.

وعلى أيّ حال: سواء قلنا بتقدير خبر لا، أو لم نقل به لعدم احتياجه إليه، لا يرد الإشكال على كلمة التوحيد، أمّا بناءً على عدم التقدير فلما ذكرنا، وأمّا بناءً عليه فكذلك، سواء قدّر ممكنٌ، أو موجود، لأنّ المراد من الاله المنفيّ هو واجب الوجود. فلو قدّر ممكنٌ ففي الإمكان عن غيره تعالى وإثبات الامكان له مساوق لوجوده تعالى، لأنّه لو أمكن وجوده لوجب، لأنّ المفروض أنّه واجب الوجود، فلو لم يمتنع لوجب. ولو قدّر موجودٌ ففي الوجود عن غيره ملازم لامتناع غيره، لأنّه لو لم يمتنع لوجب وجوده بالملازمة التي بيّنّاها: من أنّه لو خرج الشيء عن الامتناع وأمكن لوجب وجوده، لأنّ المفروض أنّه واجب الوجود.

ثمّ إنّه لا إشكال في إفادة كلمة «إنّما» الحصر، كإفادة الاستثناء له، إمّا: لأنّه بمعنى ما وإلّا، وإمّا: لأنّها مركّبة من كلمة «إن» التي للتحقيق وإثبات الشيء وكلمة «ما» التي لنفي الشيء، والنفي يرد على تالي انّما، والإثبات على الجزء الآخر. وقوله ﷺ: إنّما الأعمال ... الخ بمنزلة لا عمل إلّا بنيّة. نعم سائر أداة الحصر مثل «بل» وتعريف المسند إليه، فإفادتها له إنّما هي بقرائن المقام، لا الوضع، ولا القرينة العامّة.



المقصد الرابع: في العامّ والخاصّ

وفيه مباحث. وقبل الخوض في المباحث ينبغي تقديم أُمور:

الأمر الأوّل: [في العموم]

العموم هو الشمول وسريان المفهوم لجميع ما يصلح الانطباق عليه. وهذا الشمول والسريان قد يكون مدلولاً لفظيّاً، وقد يكون بمقدّمات الحكمة. والمقصود بالبحث في المقام هو الأوّل، لأنّ المتكفّل للبحث عن الثاني هو مبحث المطلق والمقيّد. ولا فرق بين هذين القسمين من الشمول سوى أنّه عند التعارض يقدم الشمول اللفظي على الشمول الإطلاقي، لأنّ الشمول اللفظي يصلح أن يكون بياناً للمطلق الذي علّق الحكم فيه على الطبيعة، فلا تجري فيه مقدّمات الحكمة. وسيجيء توضيحه في بعض المباحث الآتية. والغرض في المقام: هو بيان أنّ البحث إنّما هو في الشمول الذي يكون مدلولاً لفظيّاً، المعبّرعنه بالعامّ الأُصولي، في مقابل الإطلاق الشمولي، كلفظة «كلّ» وما رادفها، من أيّ لغة كان، حيث إنّ الشمول في مثل ذلك مدلول للّفظ بحسب الوضع. وبعد ما عرفت: من أنّ معنى العموم هو الشمول اللفظي، فلا حاجة إلى إتعاب النفس وتعريف العموم بما لا يسلم عن إشكال عدم الاطّراد والانعكاس، فإنّ مفهوم العموم أجلى وأوضح من أن يحتاج إلى التعريف.

الأمر الثاني: [الفرق بين القضيّة الحقيقيّة والقضيّة الخارجيّة]

قد تقدّم في بعض المباحث السابقة الفرق بين القضيّة الحقيقيّة والقضيّة الخارجيّة، ونزيده في المقام وضوحاً، لابتناء كثير من المباحث الآتية على ذلك.

فنقول: القضيّة الحقيقيّة، هي ما كان الحكم فيها وارداً على العنوان والطبيعة بلحاظ مرآتيّة العنوان لما ينطبق عليه في الخارج، بحيث يرد الحكم على الخارجيّات بتوسّط العنوان الجامع لها. وبذلك تمتاز القضيّة الحقيقيّة عن القضيّة الطبيعيّة، حيث إنّ الحكم في القضيّة الطبيعيّة وارد على نفس الطبيعة، لا بلحاظ وجودها الخارجي، بل بلحاظ تقرّرها العقلي، كما في قولك: الإنسان نوع، أو كلّي، وغير ذلك من القضايا الطبيعيّة. وهذا بخلاف القضيّة الحقيقيّة، فإنّ الحكم فيها و إن رتّب على الطبيعة لكن لا بلحاظ تقرّرها العقلي، بل بلحاظ تقرّرها الخارجي، وهو معنى لحاظ العنوان مرآة لما في الخارج.

وممّا ذكرنا ظهر: المايز بين القضيّة الخارجيّة والقضيّة الحقيقيّة أيضاً، فإنّ الحكم في القضيّة الحقيقيّة كما عرفت مترتّب على الخارج بتوسّط العنوان، وأمّا في القضيّة الخارجيّة فالحكم فيها ابتداءً مترتّب على الخارج بلا توسّط عنوان، سواء كانت القضيّة جزئيّة أو كلّيّة، فإنّ الحكم في القضيّة الخارجيّة الكلّيّة أيضاً إنّما يكون مترتّباً على الأفراد الخارجيّة ابتداءً، من دون أن يكون هناك بين الأفراد جامع اقتضى ترتّب الحكم عليها بذلك الجامع، كما في القضيّة الحقيقيّة. ولو فرض أنّ هناك جامعاً بين الأفراد الخارجيّة فإنّما هو جامع اتّفاقي، كما في قولك: كلّ من في العسكر قتل، وكلّ ما في الدار نهب، فإنّ قولك: كلّ من في العسكر قتل، بمنزلة قولك: زيد قتل، وعمرو قتل، وبكر قتل، وليس بين قتل زيد وعمرو وبكر جامع عنواني اقتضى ذلك الجامع قتل هؤلاء، بل اتّفق أنّ كلّاً من زيد وعمرو وبكر كان في المعركة،

واتّفق انهم قتلوا، وأين هذا من القضيّة الحقيقيّة التي يكون فيها جامع بين الافراد؟ بحيث متى تحقّق ذلك الجامع ترتّب الحكم، سواء في ذلك الأفراد الموجودة والتي توجد بعد ذلك. ولأجل ذلك تقع القضيّة الحقيقيّة كبرى لقياس الاستنتاج، وتكون النتيجة ثبوتاً وإثباتاً موقوفة على تلك الكبرى، بحيث يتوصّل بتلك الكبرى بعد ضمّ الصغرى إليها إلى أمر مجهول يسمّى بالنتيجة، كما يقال: هذا خمر وكلّ خمر يحرم، فإنّ حرمة هذا الخمر إنّما يكون ثبوتاً موقوفاً على حرمة كلّ خمر، كما أنّ العلم بحرمة هذا الخمر يكون موقوفاً على العلم بحرمة كلّ خمر، فالعلم بالنتيجة يتوقّف على العلم بكلّيّة الكبرى، وأمّا العلم بكلّيّة الكبرى فلا يتوقّف على العلم بالنتيجة، بل العلم بكلّيّة الكبرى يكون موقوفاً على مبادٍ أُخر: من عقل، أو كتاب، أو سنّة.

وهذا بخلاف القضيّة الخارجيّة، فإنّها لا تقع كبرى القياس بحيث تكون النتيجة موقوفة عليها ثبوتاً، وإن كان قد يتوقّف عليها إثباتاً، كما يقال للجاهل بقتل زيد: زيد في العسكر، وكلّ من في العسكر قتل، فزيد قتل، فإنّ العلم بقتل زيد وإن كان يتوقّف على العلم بقتل كلّ من في العسكر إلّا أنّه لا يتوقّف على ذلك ثبوتاً، إذ ليس مقتوليّة كلّ من في العسكر علّة لمقتوليّة زيد، بل علّة مقتوليّة زيد هو أمر آخر بملاك يخصّه، فالقضيّة الكلّيّة الخارجيّة ليست كبرى لقياس الاستنتاج بحيث تكون كلّيتها علّة لتحقّق النتيجة.

وممّا ذكرنا ظهر: اندفاع الدور الوارد على الشكل الأوّل الذي هو بديهيّ الإنتاج، فإنّ منشأ توهّم الدور ليس إلّا تخيّل توقّف العلم بكلّيّة الكبرى على العلم بالنتيجة، مع أنّ العلم بالنتيجة يتوقّف على العلم بكلّيّة الكبرى، والحال أنّه قد عرفت أنّ العلم بكلّيّة الكبرى في القضايا الحقيقيّة لا يتوقّف على العلم بالنتيجة، بل يتوقّف على مبادٍ أُخر: من عقل أو كتاب، أو سنّة، أو إجماع.

والقضايا المعتبرة في العلوم إنّما هي القضايا الحقيقيّة، ولا عبرة بالقضايا الخارجيّة، لأنّ القضيّة الخارجيّة وإن كانت بصورة الكلّيّة، إلّا أنّها عبارة عن قضايا جزئيّة لا يجمعها عنوان كلّي، كما عرفت. فالقياس الذي يتألّف من كبرى كلّيّة على نهج القضيّة الحقيقيّة لا يكون مستلزماً للدور، لما تقدّم من أنّ النتيجة ثبوتاً وإثباتاً تتوقّف على كلّيّة الكبرى، ولا عكس. والقياس الذي يتألّف من قضيّة خارجيّة أيضاً لا يستلزم الدور، فإنّ النتيجة ثبوتاً لا يتوقّف على الكبرى، بل ثبوت النتيجة له مبادئ أُخر لا ربط لها بالكبرى، على عكس نتيجة القضيّة الحقيقيّة.

وكان من توهّم الدور في الشكل الأوّل قد خلط بين القضيّة الخارجيّة والقضيّة الحقيقيّة، والحال أنّه قد عرفت أنّه لا ربط لإحدى القضيّتين بالأُخرى. وقد وقع الخلط في عدّة موارد بين القضيّتين، قد أشرنا إلى جملة منها في الشرط المتأخّر، وسيأتي جملة منها في محلّه أيضاً.

ثمّ إنّ العموم والكلّيّة كما تكون على نهج القضيّة الحقيقيّة وعلى نهج القضيّة الخارجيّة، كذلك التخصيص تارة: يكون تخصيصاً أنواعيّاً، وأُخرى: يكون تخصيصاً إفراديّاً، سواء كان التخصيص بالمتّصل أو بالمنفصل. والتخصيص الأنواعي يناسب أن يرد على العموم المسوق بصورة القضيّة الحقيقيّة، كما أنّ التخصيص الأفرادي يناسب ان يرد على العموم المسوق بصورة القضيّة الخارجيّة، بل القضيّة الخارجيّة لا تصلح إلّا للتخصيص الأفرادي، لما عرفت: من أنّ القضيّة الخارجيّة ما ورد الحكم فيها على الأفراد، فالتخصيص فيها إنّما يكون تخصيصاً أفراديّاً، ولو فرض أنّ المخصّص سيق بصورة الأنواعي، كما لو قال: كلّ من في العسكر قتل إلّا من كان في الجانب الشرقي، فالمراد به أيضاً الأفرادي، فهو بمنزلة قوله: إلّا زيد وعمرو وبكر، كما أنّ أصل القضيّة كانت بهذا الوجه.

نعم: القضيّة الحقيقيّة تصلح لان يرد عليها المخصّص الأفرادي، كما تصلح لأن يرد عليها المخصّص الأنواعي. ولا إشكال في أنّ التخصيص الأنواعي إنّما يهدم إطلاق مصبّ العموم ومدخوله، وأمّا التخصيص الأفرادي فهوكذلك، أي يرد على مصبّ العموم، أو أنّه يرد على نفس العموم ويوجب هدمه، ويكون التصرّف في (كل) لا في (العالم) في قولك: أكرم كلّ عالم. والنتيجة و إن كانت واحدة إلّا أنّ الصناعة اللفظيّة تختلف. وعلى كلّ حال: لما كانت الأحكام الشرعيّة كلّها على نهج القضايا الحقيقيّة، كان التخصيص الوارد في الأحكام الشرعيّة كلّها من التخصيصات الأنواعية، إلّا ما كان من قبيل خصائص النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم.

الأمر الثالث: [تقسيمات العموم]

قسّموا العموم إلى: عموم استغراقي، وعموم مجموعي، وعموم بدلي الذي هو بمعنى أيّ. وتسمية العموم البدلي بالعموم مع أنّ العموم بمعنى الشمول والبدليّة تنافي الشمول لا تخلو عن مسامحة. وعلى كلّ تقدير: العموم بمعنى الشمول ليس إلّا الاستغراقي والمجموعي، وتقسيم العموم إلى هذين القسمين ليس باعتبار معناه الأفرادي بحيث يكون التقسيم إلى ذلك باعتبار وضع العموم بمعناه الأفرادي، بل التقسيم إلى ذلك إنّما يكون باعتبار الحكم، حيث إنّ الغرض من الحكم تارة: تكون على وجه يكون لاجتماع الأفراد دخل، بحيث تكون مجموع الأفراد بمنزلة موضوع واحد، وله إطاعة واحدة بإكرام جميع أفراد العلماء، في مثل قوله: أكرم كلّ عالم، وعصيانه يكون بعدم إكرام فرد واحد. وأُخرى: يكون الغرض على وجه يكون كلّ فرد فرد من العالم موضوعاً مستقلّاً، وتتعدّد الإطاعة والعصيان حسب تعدّد الأفراد، وذلك أيضاً واضح، لأنّ العموم بمعناه الأفرادي بحسب الوضع ليس إلّا الشمول،

فالتقسيم إلى المجموعيّة والاستغراقيّة إنّما هو باعتبار ورود الحكم على العموم.

ثمّ إنّه إن كان هناك قرينة على أنّ المراد هو الاستغراقي أو المجموعي فهو، و إلّا فالأصل اللفظي الإطلاقي يقتضي الاستغراقيّة، لأنّ المجموعيّة تحتاج إلى عناية زائدة، وهي لحاظ جميع الأفراد على وجه الاجتماع وجعلها موضوعاً واحداً. وهذا من غير فرق بين أقسام العموم، سواء كان العموم مدلولاً اسميّاً للأداة، ككلّ وما شابهها، أو عرفيّاً، كالجمع المحلّى باللام، بناءً على أنّ العموم وتعيين أقصى مراتب العلماء في قوله: أكرم العلماء، إنّما هو لإفادة الألف واللام ذلك، حيث لا يكون هناك عهد - ويلحق بذلك الأسماء التي تتضمّن المعنى الحرفي، كأسماء الاستفهام والشرط - أو سياقيّاً كالنكرة الواقعة في سياق النفي بلا النافية للجنس، فإنّ العموم في جميع هذه الأقسام إنّما يكون على نحو العموم الاستغراقي الانحلالي، ولا يحمل على المجموعي إلّا إذا قامت قرينة على ذلك، والسرّ في ذلك واضح.

أمّا في مثل - أكرم كلّ عالم - ممّا كان العموم فيه معنى اسميّاً، فإنّ مفاد (كل) إنّما هو استيعاب ما ينطبق عليه مدخولها، والمدخول ينطبق على كلّ فرد فرد من أفراد العالم، فهي تدلّ على استيعاب كلّ فرد فرد من أفراد العالم، وهو معنى الاستيعاب الانحلالي.

وأمّا العموم السياقي فكذلك، فإنّ العموم إنّما يستفاد من ورود النفي أو النهي على الطبيعة وهو يقتضي انتفاء كلّ ما يصدق عليه الطبيعة وتنطبق عليه، وكلّ فرد فرد من أفراد الجنس ممّا تنطبق عليه الطبيعة، فيقتضي انتفاء كلّ فرد فرد، وهو معنى الاستغراق.

وأمّا العموم المستفاد من الجمع المحلّى باللام وما يلحق به من الأسماء المتضمنة للمعاني الحرفيّة، فقد يتوهّم أنّ ظاهره يقتضي المجموعي، لأنّ مدخول

اللام هو الجميع، فإنّ مثل زيدون، أو علماء، لا ينطبق على كلّ فرد فرد، بل ينطبق على كلّ جماعة جماعة من الثلاثة فما فوق، وغاية ما يستفاد من اللام، هو أقصى مراتب الجمع التي تنطوي فيه جميع المراتب مع حفظ معنى الجمعيّة، فاللام توجد معنى في المدخول كان فاقداً له، وهو أقصى المراتب، كما هو الشأن في جميع المعاني الحرفيّة التي توجد معنى في الغير، وذلك يقتضي العموم المجموعي، لا الاستغراقي.

وقد أفاد شيخنا الأُستاذ مدّ ظلّه في دفع التوهّم بما حاصله: أنّ أداة العموم من الألف واللام إن كان وارداً على نفس الجمع، بحيث كان ورود أداة العموم متأخّراً عن ورود أداة الجمع: من الألف والتاء، والواو والنون، على المفرد لكان للتوهّم المذكور مجال، ولكن كيف يمكن إثبات ذلك؟ بل ورود أداة العموم وأداة الجمع على المفرد إنّما يكون في مرتبة واحدة، فالألف واللام تدلّ على استغراق أفراد مدخولها، وهو المفرد، غايته أنّه لا مطلق المفرد حتّى يقال: إنّ المفرد المحلّى باللام لا يدلّ على العموم، بل المفرد الذي ورد عليه أداة الجمع عند ورود أداة العموم.

والحاصل: أنّ مبنى الإشكال إنّما هو ورود أداة العموم على الجمع، وأمّا لو كانت أداة العموم واردة على المفرد الذي يرد عليه أداة الجمع، فأداة العموم تدلّ على استغراق أفراد ذلك المفرد، ويكون حال الجمع المحلّى باللام حال (كلّ) في الدلالة على استغراق الأفراد على نحو الانحلال، فتأمّل. فإنّ المقام يحتاج إلى بيان آخر.

الأمر الرابع: [في أنّ تخصيص العامّ لا يوجب المجازيّة]

ذهب بعض إلى أنّ تخصيص العامّ يوجب المجازيّة مطلقاً، وبعض قال بذلك في خصوص المنفصل. وعليه رتّبوا عدم حجّيّة العامّ في الباقي بعد التخصيص، لإجماله بعد تعدّد مراتب المجاز.

والحقّ: أنّ التخصيص لا يقتضي المجازيّة مطلقاً، كما أنّ تقييد المطلق لا يقتضي ذلك، وإن قال به من تقدّم على سلطان المحقّقين ﷺ وقد استقرّت طريقة المحقّقين من المتأخّرين على عدم اقتضاء التخصيص والتقييد للمجازيّة. أمّا تقييد المطلق: فسيأتي الكلام فيه في محلّه إن شاء الله.

وأمّا تخصيص العامّ: فقد أُفيد في وجه عدم استلزامه للمجازيّة أنّ العامّ لم يستعمل إلّا في العموم، غايته أنّ العموم ليس بمراد بالإرادة الجدّيّة النفس الأمريّة، فالتخصيص إنّما يقتضي التفكيك بين الإرادة الاستعمالية والإرادة الجدية، والحقيقة والمجاز إنّما تدور مدار الاستعمال، لا مدار الإرادة الواقعيّة، ففي مثل أكرم كلّ عالم لم تستعمل أداة العموم إلّا في الاستغراق واستيعاب جميع أفراد العالم، غايته أنّه لم تتعلّق الإرادة الجدّيّة بإكرام جميع الأفراد، بل تعلّقت الإرادة بإكرام ما عدى الفاسق، والمصلحة اقتضت عدم بيان المراد النفس الأمري متّصلاً بالكلام فيما إذا كان المخصّص منفصلاً، ويكون العامّ قد سيق لضرب القاعدة، ليكون عليه المعوّل قبل بيان المخصّص والعثور عليه.

وبذلك وجّه الشيخ ﷺ [1] في مبحث التعادل والتراجيح، العمومات الواردة في لسان الأئمّة السابقين عليهم السلام، والمخصّصات الواردة في لسان الأئمّة اللاحقين عليهم السلام.

هذا، ولكن شيخنا الأُستاذ مدّ ظلّه لم يرتض هذا الوجه. وحاصل ما أفاده في وجه ذلك: هو أنّ حقيقة الاستعمال ليس إلّا إلقاء المعنى بلفظه، بحيث لا يكون

---

١. فوائد الأُصول، مبحث التعادل والتراجيح المقام الرابع المسألة الأُولى، ص ٤٣٣.
قال ﷺ: «فالأوجه هو الاحتمال الثالث (كون المخاطبين بالعامّ تكليفهم ظاهراً العمل بالعموم المراد به الخصوص واقعاً) فكما أنّ رفع مقتضى البراءة العقليّة ببيان التكليف كان على التدريج كما يظهر من الأخبار والآثار مع اشتراك الكلّ في الأحكام الواقعيّة، فكذلك ورود التقييد والتخصيص للعمومات والمطلقات، فيجوز أن يكون الحكم الظاهري للسابقين الترخيص في ترك بعض الواجبات وفعل بعض المحرّمات الذي يقتضيه العمل بالعمومات و إن كان المراد منها الخصوص الذي هو الحكم المشترك.»

الشخص حال الاستعمال ملتفتاً إلى الألفاظ، بل هي مغفول عنها، وإنّما تكون الألفاظ قنطرة ومرآة إلى المعاني، وليس للاستعمال إرادة مغايرة لإرادة المعنى الواقعي، فالمستعمل إن كان قد أراد المعاني الواقعة تحت الألفاظ فهو، وإلّا كان هازلاً. ودعوى: أنّ العامّ قد سيق لبيان ضرب القاعدة ممّا لا محصّل لها، فإنّ أداة العموم والمدخول إنّما سيقت لبيان الحكم النفس الأمري، وليست القاعدة جزء مدلول الأداة ولا جزء مدلول المدخول.

نعم: قد يعبّر عن العامّ بالقاعدة، إلّا أنّ المراد من القاعدة هي القاعدة العقلائيّة: من حجّيّة الظهور، وأصالة العموم. وقد تكون القاعدة مجعولة شرعيّة، كأصالة الطهارة والحلّ، وأمثال ذلك من الأحكام الظاهريّة. وأين هذا من العامّ المسوق لبيان الحكم الواقعي؟ والحاصل: انّ تفكيك الإرادة الاستعماليّة عن الإرادة الواقعيّة ممّا لا محصّل له، بل العامّ قبل ورود التخصيص عليه وبعده يكون على حدّ سواء في تعلّق الإرادة به وإنّ هناك إرادة واحدة متعلّقة بمفاده، فهذا الوجه ليس بشيء.

بل التحقيق، هو أن يقال: إنّ كلّاً من أداة العموم ومدخولها لم يستعمل إلّا في معناه، والتخصيص سواء كان بالمتّصل أو بالمنفصل، وسواء كان التخصيص أنواعيّاً أو أفراديّاً، وسواء كانت القضيّة حقيقيّة أو خارجيّة، لا يوجب المجازيّة، لا في الأداة، ولا في المدخول.

أمّا في الأداة: فلأنّ الأداة لم توضع إلّا للدلالة على استيعاب ما ينطبق عليه المدخول، وهذا لا يتفاوت الحال فيها بين سعة دائرة المدخول، أو ضيقه. فلا فرق بين أن يقال: أكرم كلّ عالم، وبين أن يقال: أكرم كلّ إنسان، فإنّ لفظة «كلّ» في كلا المقامين إنّما تكون بمعنى واحد، مع أنّ الثاني أوسع من الأوّل وذلك واضح.

وأمّا في المدخول: فلأنّ المدخول لم يوضع إلّا للطبيعة المهملة المعرّاة عن كلّ

خصوصيّة، فالعالم مثلاً لا يكون معناه إلّا من انكشف لديه الشيء، من دون دخل العدالة، والفسق، والنحو، والمنطق فيه أصلاً. فلو قيّد العالم بالعادل أو النحوي أو غيرذلك من الخصوصيّات والأنواع، لم يستلزم ذلك مجازاً في لفظ العالم، لأنّه لم يرد من العالم إلّا معناه ولم يستعمل في غيرمن انكشف لديه الشيء، والخصوصيّة إنّما استفيدت من دالّ آخر. وعلى هذا لا يفرّق الحال بين أن يكون القيد متّصلاً بالكلام، أو منفصلاً، أو لم يذكرتقييد أصلاً لا متّصلاً ولا منفصلاً، ولكن كان المراد من العالم هو العالم العادل مثلاً، فإنّه في جميع ذلك لم يستعمل العالم إلّا في معناه، فمن أين تأتي المجازيّة؟ وأيّ لفظ لم يستعمل في معناه؟ حتّى يتوهّم المجازيّة فيه. وهذا في التخصيص الأنواعي واضح لا سترة فيه.

نعم: في التخصيص الأفرادي ربّما يتوهّم استلزامه المجازيّة، سواء كان ذلك في القضيّة الحقيقيّة أو في القضيّة الخارجيّة، من جهة أنّ التخصيص الأفرادي لا يوجب تضييق دائرة المصبّ ومدخول الأداة كما في التخصيص الأنواعي، من جهة أنّ المدخول كما تقدّم لم يوضع إلّا للطبيعة، فالتخصيص الأفرادي إنّما يصادم نفس الأداة، حيث إنّ الأداة موضوعة لاستيعاب أفراد المدخول، والتخصيص الأفرادي يوجب عدم استيعاب الأفراد، فيلزم استعمال لفظ الأداة في خلاف ما وضع له. والذي يدلّ على وضع الأداة لاستيعاب أفراد المدخول هو تقديم العامّ الأُصولي على الإطلاق الشمولي، بعد اشتراكهما في الحاجة إلى مقدّمات الحكمة لسريان الحكم إلى جميع الأنواع، ولكن بالنسبة إلى أفراد النوع الواحد يكون السريان مدلولاً لفظيّاً في العامّ الأُصولي، وبحسب مقدّمات الحكمة في الإطلاق الشمولي، فيكون زيد العالم الفاسق الذي تعارض فيه قوله: أكرم عالماً، وقوله: لا تكرم الفاسق، مندرجاً تحت العامّ الأُصولي بالدلالة اللفظيّة، وتحت الإطلاق الشمولي بمقدّمات الحكمة التي

من جملتها عدم ورود ما يصلح للبيان، والدلالة اللفظيّة في العامّ الأُصولي تصلح أن تكون بياناً، فيحكم في المثال المتقدّم بعدم وجوب إكرام زيد العالم الفاسق، فتأمّل.

وهذا لا يكون إلّا من جهة أنّ لفظ «كلّ» يدلّ على استيعاب الأفراد. فيكون التخصيص الأفرادي لمفاد الأداة واستعمالا لها في خلاف ما وضعت له. هذا.

ولكنّ الأقوى: أنّ التخصيص الأفرادي أيضاً لا يوجب المجازيّة. أمّا في القضيّة الحقيقيّة فلأنّ الأفراد ليست مشمولة للّفظ ابتداءً، بحيث يكون مثل أكرم كلّ عالم بمدلوله اللفظي يدلّ على إكرام زيد، وعمرو، وبكر، وغير ذلك، وإلّا لما احتجنا في القضيّة الحقيقيّة إلى تأليف القياس، واستنتاج حكم الأفراد من ضمّ الكبرى إلى الصغرى.

والحاصل: إنّ كلّ فرد في القضيّة الحقيقيّة إنّما يعلم حكمه بواسطة تأليف القياس وتطبيق الكبرى الكلّيّة عليه، فهذا يدلّ على أنّ اللفظ بنفسه ابتداءً لا يدلّ على حكم الأفراد، بل التخصيص الأفرادي أيضاً يوجب تضييق دائرة المصبّ ومدخول الأداة. والسرّ في تقدّم العامّ الأُصولي على الإطلاق الشمولي، ليس من جهة أنّ العامّ الأُصولي بنفسه متكفّل لحكم الأفراد ابتداءً، بل التقدّم من جهة أنّ القضيّة الشرطيّة التي تتكفّلها القضيّة الحقيقيّة في الإطلاق الشمولي إنّما تكون بمقدّمات الحكمة، وفي العامّ الأُصولي إنّما تكون مفاد نفس اللفظ. مثلاً في مثل أكرم العالم اللفظ لا يدلّ على أزيد من وجوب إكرام الطبيعة، وأمّا الشمول والاستيعاب، بحيث كلّما وجد في العالم عالم يجب إكرامه فإنّما يستفاد من مقدّمات الحكمة. وأمّا مفاد مثل أكرم كلّ عالم فهو بنفسه يدلّ على أنّه كلّما وجد في العالم عالم فأكرمه بلا حاجة إلى مقدّمات الحكمة. فالفرق بين العامّ الأُصولي والإطلاق الشمولي هو هذا (فتأمّل) لا أنّ العامّ الأُصولي ابتداءً يدلّ على شمول الأفراد، حتّى يكون التخصيص

الأفرادي موجباً لاستعمال أداة العموم في غيرما وضعت له، بل التخصيص الأفرادي كالأنواعي يرد على المصبّ ويضيق دائرته. هذا في القضيّة الحقيقيّة.

وأمّا التخصيص الأفرادي في القضيّة الخارجيّة: فالتوهّم المذكور وإن كان فيها أمس من جهة أنّ القضيّة الخارجيّة ابتداءً متكفّلة لحكم الأفراد، بلا حاجة إلى تأليف القياس ثبوتاً وإن احتاج إليه في بعض الأحيان إثباتاً، كما تقدّم، إلّا أنّه مع ذلك التخصيص الأفرادي في القضيّة الخارجيّة لا يوجب المجازيّة أيضاً، للعلم بأنّ استعمال أداة العموم ومدخولها في القضيّة الحقيقيّة الخارجيّة إنّما يكون بنهج واحد، وليس للأداة في القضيّة الخارجيّة وضع واستعمال مغايرلوضع الأداة واستعمالها في القضيّة الحقيقيّة. وانقسام القضيّة إليهما ليس باعتبار اختلاف الوضع والاستعمال، بل الاختلاف إنّما يكون باعتبار اللحاظ، حيث لحاظ الأفراد الموجودة الفعليّة في القضيّة الخارجيّة، وعدم لحاظ الموجودة بالفعل في القضيّة الحقيقيّة. واختلاف اللحاظ إنّما يكون باختلاف الملاك في القضيّتين، حيث إنّ الملاك الذي أوجب ترتّب المحمول على الموضوع في القضيّة الحقيقيّة إنّما يكون مطّرداً في جميع أفراد الموضوع، ليس هناك إلّا ملاك واحد قائم بالجميع، سواء كانت موجودة بالفعل أو التي توجد بعد ذلك. بخلاف الملاك في القضيّة الخارجيّة، فإنّ هناك ملاكات متعدّدة حسب تعدّد الأفراد، فإذا لم يختلف كيفيّة الوضع والاستعمال في القضيّتين، فكيف يوجب التخصيص المجازيّة في الخارجيّة ولا يوجبه في الحقيقيّة؟ فالتخصيص الأفرادي في القضيّة الخارجيّة أيضاً يرد على المصبّ والمدخول ويوجب تضييق دائرته.

فتحصّل من جميع ما ذكرنا: أنّ التخصيص لا يقتضي المجازيّة مطلقاً، وإنّما هو يوجب تضييق دائرة المصبّ، من غيرفرق بين المتّصل والمنفصل.

وممّا ذكرنا، ظهر المناقشة فيما أفاده الشيخ ﷺ على ما في التقرير[1] في وجه حجّيّة العامّ فيما بقي بعد التخصيص، بعد تسليم المجازيّة: من أنّ دلالة العامّ على كلّ فرد غير منوطة بالدلالة على الأفراد الأُخر... إلى آخر ما ذكره- ﷺ- فإنّه يرد على ظاهر ما أفاده: أنّ العامّ لا دلالة له على الأفراد في القضيّة الحقيقيّة، وإنّما يكون الدلالة على الأفراد في القضيّة الخارجيّة، إلّا أن يكون مراده من الأفراد الأنواع، أو يكون كلامه في الخارجيّة. مع أنّه لم يظهر وجه تسليمه المجازيّة، فإنّه لا يمكن توجيه المجازيّة بوجه من الوجوه. هذا كلّه، مضافاً إلى ما أُورد عليه: من أنّه بعد تسليم المجازيّة لا مجال لدعوى بقاء دلالة العامّ على الأفراد الباقية من جهة أنّ دلالة العامّ على كلّ فرد غير منوطة بدلالته على الأفراد الاخر. وذلك لأنّ دلالة العامّ على الأفراد الباقية إنّما كانت باعتبار دلالته على الجميع، فدلالته على الأفراد الباقية التي كانت قبل التخصيص إنّما كانت ضمنيّة، لأنّ العامّ حسب الفرض كان موضوعاً لجميع الأفراد على نحو الاجتماع، كما هو لازم تسليم المجازيّة، والتخصيص يوجب عدم بقاء دلالته على الجميع، والدلالة على الباقي لم تكن مستقلّة حتّى تبقى بعد التخصيص.

هذا، ولكن يمكن توجيه مقالة الشيخ ﷺ بما لا يرد عليه ذلك، بتقريب: أنّ توهّم المجازيّة في العامّ المخصّص لا يكون إلّا بدعوى: أنّ المركّب من الأداة والمدخول

---

١. مطارح الأنظار، مبحث العامّ والخاصّ، هداية ١ ص ١٩٠.

قوله: «والأولى أن يجاب بعد تسليم مجازيّة الباقي بأنّ دلالة العامّ على كلّ فرد من أفراده غير منوطة بدلالته على فرد آخر من أفراده ولو كانت دلالة مجازيّة، إذ هي انّما بواسطة عدم شموله للأفراد المخصوصة لا بواسطة دخول غيرها في مدلوله، فالمقتضي للحمل على الباقي موجود والمانع مفقود، لأنّ المانع في مثل المقام إنّما هو ما يوجب صرف اللفظ عن مدلوله والمفروض انتفاؤه بالنسبة إلى الباقي لاختصاص المخصّص بغيره، فلو شكّ فالأصل عدمه، فليس ذلك على حدّ سائر المجازات حتّى يحتاج إلى معيّن آخر بعد الصرف مع تعدّدها، فإنّ الباقي متعيّن على حسب تعيّن الجميع عند عدم المخصّص مطلقاً.»

موضوع لجميع الأفراد، بحيث يكون للمركّبات وضع وراء وضع المفردات، فإنّه لا تستقيم دعوى المجازيّة إلّا بذلك. وحينئذ نقول: لو سلّمنا هذه الدعوى الفاسدة، فغاية ما يلزم من التخصيص هو خروج بعض أفراد الموضوع له عن العموم، ولكن خروج بعض الأفراد لا يقتضي عدم دلالة العامّ على الأفراد الباقية، إذ دلالة العامّ على الأفراد ليست على وجه الارتباطيّة، بحيث يكون خروج البعض موجباً لانعدام الدلالة بالنسبة إلى الباقي، بل العامّ يدلّ على كلّ فرد بدلالة مستقلّة، لما تقدّم: من أنّ الأصل في العموم هو الانحلال، فالعامّ لامحالة يدلّ على الباقي، سواء خرج بعض الأفراد عنه أو لم يخرج، والمجازيّة إنّما جاءت من قبل خروج بعض الأفراد، لا من قبل دخول الباقي.

ونظير العامّ في الدلالة على الباقي، الإشارة بلفظ «هؤلاء» مشيراً إلى جماعة، مع عدم إرادة جميع آحاد تلك الجماعة بل بعضها، فإنّ عدم إرادة البعض لا يوجب عدم وقوع الإشارة على الأفراد، بل الإشارة وقعت على تلك الأفراد لامحالة. وليست دلالة «هؤلاء» على الأفراد المرادة من قبيل دلالة الأسد على الرجل الشجاع، بحيث تكن دلالة مجازيّة صرفة أجنبيّة عن المعنى الموضوع له، بل دلالة «هؤلاء» على الأفراد المرادة دلالة حقيقيّة، فكذلك دلالة العامّ على الأفراد الباقية تكون دلالة حقيقيّة، وإن خرج بعض الأفراد عنه.

هذا ما تحصل لي من توجيه شيخنا الأُستاذ -مدّ ظلّه- لمقالة الشيخ ﷺ ولكن بعدُ في النفس من ذلك شيء، فإنّ تسليم المجازيّة لا يمكن إلّا بدعوى وضع العامّ لجميع الأفراد، فإرادة البعض منه ينافي الموضوع له لامحالة. وحينئذ يصحّ أن يقال: إنّ العامّ لا دلالة له على الباقي بعد التخصيص، لأنّ دلالته كانت على الجميع من حيث المجموع، فتأمّل.

وعلى كلّ حال: نحن في غنى عن هذه المقالات، لما عرفت: من أنّ التخصيص لا يقتضي المجازيّة أصلاً، لا في الأداة، ولا في المدخول.

إذا عرفت هذه الأُمور، **فلنشرع في مباحث العامّ والخاصّ.**

المبحث الأوّل:

بعد ما عرفت من أنّ التخصيص لا يوجب المجازيّة، فلا ينبغي الإشكال في حجّيّة العامّ في الباقي بعد التخصيص، إذ مبنى الإشكال في ذلك هو المجازيّة. وقد تقدّم فساد المبنى، وذلك واضح.

المبحث الثاني: [في التمسّك بالعموم في الشبهات المفهوميّة للمخصّص]

إذا كان المخصّص مجملاً مفهوماً، فتارة: يكون الإجمال من جهة دورانه بين المتباينين، وأُخرى: يكون بين الأقلّ والأكثر، وعلى كلا التقديرين، فتارة: يكون المخصّص متّصلاً، وأُخرى: يكون منفصلاً.

وحكم هذه الأقسام: هو أنّه لو كان المخصّص متّصلاً، فالعامّ يسقط عن الحجّيّة بالنسبة إلى محتملات المخصّص مطلقاً، سواء دار أمره بين المتباينين أو بين الأقلّ والأكثر، لسراية إجمال المخصّص إلى العامّ، وعدم انعقاد ظهور له، لاحتفافه بالمخصّص المجمل، فلا يكون للعامّ دلالة تصديقيّة على معنى بحيث يصحّ أن يخبر بمفاده، ويترجم بلفظ آخر أو لغة أُخرى. وما لم يحصل للكلام هذه الدلالة لا يكون له ظهور في معنى، ومع عدم الظهور لا يكون حجّة. فسقوط العامّ عن الحجّيّة في المخصّص المتّصل ليس من جهة العلم بالتخصيص حتّى يقال: إنّ العلم بالتخصيص إنّما يوجب سقوط العامّ عن الحجّيّة في المتباينين، لا في الأقلّ

والأكثر لعدم العلم بتخصيص الأكثر -كما سيأتي بيانه في المخصّص المنفصل - بل من جهة إجمال العامّ وعدم انعقاد ظهوره له، وذلك واضح.

وأمّا لو كان المخصّص منفصلاً: ففي صورة دوران بين المتباينين يسقط العامّ عن الحجّيّة أيضاً في جميع الأطراف المحتملة، فإنّه وإن انعقد للعامّ ظهور، إلّا أنّه بعد العلم بالتخصيص يخرج العامّ عن كونه كبرى كلّيّة، ولا تجري فيه أصالة العموم، لأنّ أصالة العموم إنّما تجري في صورة الشكّ، ولا مجال لها مع العلم بالتخصيص. وبعبارة أُخرى: يعلم أنّ الظهور المنعقد للعامّ ليس بمراد بالنسبة إلى بعض الأطراف المحتملة. وحيث إن ذلك البعض تردّد أمره بين فردين، أو أفراد، ولا معيّن في البين، فلامحالة يسقط العامّ عن الحجّيّة في جميع الأفراد المحتملة، وذلك أيضاً واضح.

وأمّا لو دار أمر المخصّص المنفصل بين الأقلّ والأكثر: فبالنسبة إلى الأكثر العامّ بعد باق على حجّيّته، وأصالة العموم جارية فيه، وإنّما سقطت حجّيّة العامّ في خصوص الأقلّ المتيقّن التخصيص، لأنّه بالنسبة إلى الأكثر يكون شكّاً في التخصيص، والمرجع حينئذ هو أصالة العموم وعدم التخصيص بعد ما انعقد ظهور للعامّ. فلو قال: أكرم العلماء، ثمّ ورد: لا تكرم فسّاق العلماء، وتردّد الفاسق بين أن يكون خصوص مرتكب الكبيرة، أو الأعمّ منه ومن مرتكب الصغيرة، فبالنسبة إلى مرتكب الكبيرة العامّ سقط عن الحجّيّة، للعلم بخروجه على كلّ حال. وأمّا بالنسبة إلى مرتكب الصغيرة فيشكّ في خروجه، ومقتضى أصالة العموم عدم خروجه.

وتوهّم: أنّ الخارج هو عنوان الفاسق لا خصوص مرتكب الكبيرة -والعامّ ليس كبرى كلّيّة بالنسبة إلى عنوان الفاسق للعلم بخروج هذا العنوان عن العامّ، فلا مجال للتمسّك بأصالة العموم بالنسبة إلى من شكّ في دخوله تحت عنوان الفاسق- فاسد، لأنّ الخارج ليس مفهوم الفاسق بل واقع الفاسق، وحيث لم يعلم أنّ مرتكب

الصغيرة مندرج في الفاسق الواقعي يشكّ لامحالة في تخصيص العامّ واقعاً بالنسبة إلى مرتكب الصغيرة، والمرجع حينئذ هو أصالة العموم.

تنبيه: لو ورد عامّ وورد خاصّ، ودار أمر الخاصّ بين أن يكون مخصّصاً، أو غير مخصّص، كما لو قال عقيب قوله أكرم العلماء: لا تكرم زيداً، وكان هناك زيد عالم وزيد جاهل، ولم يعلم أنّ مراده من قوله: لا تكرم زيداً، أيّ منهما، فالمرجع في مثل هذا أيضاً أصالة العموم، للشكّ في التخصيص، وذلك واضح. هذا كلّه فيما إذا كان المخصّص مجملاً مفهوماً.

وأمّا إذا كان مجملاً مصداقاً، كما لو تردّد زيد بين أن يكون فاسقاً أو غير فاسق، لأجل الشبهة المصداقيّة، ففي الرجوع إلى العامّ وعدم الرجوع، خلاف. والأقوى: عدم الرجوع إليه.

أمّا في القضايا الحقيقيّة: فالأمر فيها واضح، من جهة أنّ عنوان العامّ قبل العثور على المخصّص كان تمام الموضوع للحكم الواقعي بمقتضى أصالة العموم المحرزة لعدم دخل شيء في موضوع الحكم غير عنوان العامّ وأنّه يتساوى في ترتّب الحكم كلّ انقسام ونقيضه من الانقسامات المتصوّرة في عنوان العامّ، ويكون مفاد قوله: أكرم العلماء -بمقتضى أصالة العموم- هو وجوب إكرام كلّ عالم، سواء كان فاسقاً أو غير فاسق، وسواء كان نحويّاً أو غير نحوي. وهكذا الحال في جميع الانقسامات اللاحقة لعنوان العالم، ولكن بعد العثور على المخصّص يخرج عنوان العامّ عن كونه تمام الموضوع ويصير جزء الموضوع، والجزء الآخر هو عنوان الخاصّ، وتسقط أصالة العموم بالنسبة إلى ما تكفّله الخاصّ، وينهدم التسوية في بعض الانقسامات التي كانت في العامّ، ولا يكون مفاد العامّ وجوب إكرام العالم سواء كان فاسقاً أو غير فاسق، بل يكون مفاد العامّ بضميمة المخصّص هو وجوب إكرام العالم الغير

الفاسق، فيكون أحد جزئي الموضوع عنوان «العالم» وجزؤه الآخر «غير الفاسق» فكما أنّه لو شكّ في عنوان العامّ من جهة الشبهة المصداقيّة لا يجوز التمسّك بالعامّ بالنسبة إلى المشتبه، كذلك لو شكّ في عنوان الخاصّ من جهة الشبهة المصداقيّة لا يجوز التمسّك بالعامّ لإحراز حال المشتبه، لأنّه لا فرق حينئذ بين مشكوك العلم وبين مشكوك الفسق، بعد ما كان لكلّ منهما دخل في موضوع الحكم. وكلّ دليل لا يمكن أن يتكفّل وجود موضوعه، بل الدليل إنّما يكون متكفّلاً لثبوت الحكم على فرض وجود موضوعه، ولأجل ذلك كانت القضيّة الحمليّة متضمّنة لقضيّة شرطيّة مقدّمها عنوان الموضوع وتاليها عنوان المحمول.

وحاصل الكلام: أنّ القضايا الحقيقيّة غير متعرّضة للأفراد، وإنّما يكون الحكم فيها مترتّباً على العنوان بما أنّه مرآة لما ينطبق عليه من الخارجيّات، وليس لها تعرض لحال المصاديق، ومع هذا كيف يمكن أن نحرز بالعامّ حال المشتبه بالشبهة المصداقيّة؟ وكيف تجري فيه أصالة العموم؟ مع ما عرفت من أنّ أصالة العموم إنّما تكون لإحراز المراد واقعاً ولا تحرز المصاديق أصلاً، وهذا في القضايا الحقيقيّة واضح.

وأمّا القضايا الخارجيّة: فقد يتوهّم صحّة التمسّك فيها بالعامّ في الشبهات المصداقيّة، من جهة أنّ القضيّة الخارجيّة وإن سيقت بصورة الكبرى الكلّيّة، إلّا أنّه قد تقدّم أنّ الحكم فيها ابتداءً يرد على الأفراد بلا توسّط عنوان، والعنوان المأخوذ في ظاهر القضيّة ليس له دخل في مناط الحكم، فالعامّ في القضيّة الخارجيّة بنفسه ابتداء متكفّل لحكم الأفراد، وقد تعرض العامّ لحكم الفرد المشتبه قبل ورود التخصيص، وبعد ورود الخاصّ يشكّ في خروج الفرد المشتبه عن حكم العامّ، والمرجع حينئذ هو أصالة العموم. فلو قال: أكرم كلّ من في الدار، ثمّ قال: لا تكرم من كان في الطرف الشرقي منها، أو قال: لا تكرم أعدائي الّذين هم في الدار، وتردّد حال

زيد بين أن يكون من الطرف الشرقي أو غيره، أو تردّد بين أن يكون من الأعداء أو لا، فحيث إنّ قوله أوّلاً «أكرم كلّ من في الدار» قد شمل زيداً وتعرض لوجوب إكرامه، ولم يعلم خروجه بعد ذلك عن حكم العامّ، كان اللازم وجوب إكرامه لأصالة العموم وعدم التخصيص.

هذا، ولكنّ الإنصاف: أنّه لا فرق بين القضيّة الحقيقيّة والقضيّة الخارجيّة، في عدم التعويل على العامّ في الشبهات المصداقيّة، للعلم بأنّ كيفيّة استعمال العامّ والخاصّ يكون فيهما على نهج واحد ولا يكون الاستعمال في القضيّة الخارجيّة على نحو يغاير نحو الاستعمال في القضيّة الحقيقيّة وإنّ المناط في عدم صحّة الرجوع إلى العامّ فيهما واحد لا يختلف. غايته أنّ أصالة العموم في القضيّة الحقيقيّة قبل العثور على المخصّص إنّما كانت محرزة لكون عنوان العامّ تمام الموضوع للحكم الواقعي، وفي القضيّة الخارجيّة كانت محرزة لكون المتكلّم لم يحرز أنّ في الدار عدوّاً له بعد العلم بأنّه لا يريد إكرام عدوّه، وبعد ورود الخاصّ يعلم أنّ المتكلّم أحرز أنّ له عدوّاً في الدار. كما أنّ بعد ورود الخاصّ في القضيّة الحقيقيّة يعلم أنّ عنوان العامّ لم يكن تمام الموضوع للحكم الواقعي، وبعد ما علم المخاطب أنّ المتكلّم لا يريد إكرام العدوّ وأنّه محرز لوجود عدوٍّ له في الدار، يعلم: أنّه لا يريد إكرام كلّ من في الدار بل خصوص من لم يكن له عدوّاً و أنّه ليس مجرّد الوجود في الدار موجباً لإكرامه بل يعتبر عدم عداوته. فالمشكوك عداوته لا يعلم اندراجه تحت قوله: أكرم كلّ من في الدار، بضميمة قوله: لا تكرم عدوّي.

والحاصل: أنّ العنوان في القضايا الخارجيّة وإن لم يكن له دخل في مناط الحكم، إلّا أنّه على أيّ حال لوحظ مرآةً لما تحته من الأفراد، والأفراد التي تكون تحته هي ما عدى عنوان الخاصّ، وحينئذ فالمشكوك لا يحرز كونه من أفراد العامّ

الذي لا يكون معنوناً بعنوان الخاصّ، فيكون حال القضيّة الخارجيّة كحال القضيّة الحقيقيّة.

ولا ينتقض ما ذكرناه في القضيّة الخارجيّة، بمثل قوله: أكرم هؤلاء، مشيراً إلى جماعة، وبعد ذلك قال: لا تكرم هؤلاء، مشيراً إلى جماعة من تلك الجماعة التي أشار إليها أوّلاً، ثمّ شكّ في شمول «هؤلاء» الثاني لبعض ما شمله «هؤلاء» الأوّل، فإنّه لا إشكال في مثل هذا في الاخذ بما شمله «هؤلاء» الأوّل فيما عدى المتيقّن خروجه وإدراج المشكوك في الإشارة الأُولى في وجوب إكرامه. وذلك: لأنّ ما ذكر من المثال يكون من قبيل إجمال المخصّص مفهوماً، لا مصداقاً، لرجوع الشكّ فيه إلى أصل وقوع الإشارة الثانية إلى المشكوك من حيث تردّد مقدار الإشارة. والمثال المنطبق على الشبهة المصداقيّة، هو ما إذا علم أنّ الإشارة الثانية وقعت على عشرة أفراد من تلك الجماعة المشار إليها أوّلاً، ثمّ تردّد حال زيد بين أن يكون من جملة العشرة، أولا، وفي مثل هذا قطعاً لا يجب إكرام زيد، ولا يجوز الرجوع في حكمه إلى الإشارة الأُولى، كما هو واضح.

وممّا ذكرنا ظهر: إنّ ما يستدلّ به القائل بصحّة التعويل على العامّ في الشبهات المصداقيّة -من أنّ المتكلّم في إلقائه العامّ كأنّه قد جمع النتايج وذكر حكم الأفراد بعبارة العامّ، فكلّ فرد من أفراد العامّ قد ذكر حكمه بذكر العامّ، ومن جملة الأفراد الفرد المشكوك، وحيث لم يعلم دخول الفرد المشكوك في الخاصّ وجب ترتّب ما ذكره أوّلاً من حكم الفرد المشكوك- فإنّما هو يناسب القضيّة الخارجيّة، لا القضيّة الحقيقيّة، فإنّ القضيّة الحقيقيّة ليس لها تعرّض لحكم الأفراد، وإنّما سيقت لبيان الكبرى الكلّيّة، وإنّما يعلم حكم النتايج والأفراد بعد ضمّ الصغرى إليها. والقضيّة الخارجيّة قد عرفت الحال فيها، وإنّ الاستدلال لا يتمّ فيها أيضاً.

كما أنّه ظهر ممّا ذكرنا أيضاً: ضعف ما استدلّ به القائل بذلك: من أنّ عنوان العامّ مقتض لثبوت الحكم على أفراده، وعنوان الخاصّ مانع، ويجب الأخذ بالمقتضي إلى أن يحرز المانع. لمنع كلّ من الصغرى والكبرى. أمّا الصغرى: فلأنّه لا طريق إلى إحرازكون عنوان العامّ مقتضياً والخاصّ مانعاً، لإمكان أن يكون عنوان الخاصّ جزء المقتضي. وأمّا الكبرى: فلأنّ قاعدة المقتضي والمانع لا أساس لها كما حقّق في محلّه.

وكذلك ظهر ضعف الاستدلال على ذلك: بأنّ العامّ حجّة بالنسبة إلى الفرد المشكوك لكونه من أفراد العامّ، والخاصّ ليس بحجّة فيه للشكّ في كونه فرداً له، فيجب الأخذ بالحجّة، لأنّ اللاحجّة لا تزاحم الحجّة. وذلك: لأنّ عنوان العامّ بعد ما صار جزء الموضوع لمكان الخاصّ لا يكون حجّة بالنسبة إلى الفرد المشكوك، ويكون الفرد المشكوك بالنسبة إلى كلّ من العامّ والخاصّ على حدّ سواء في عدم الحجّية، ولا تجري فيه أصالة العموم، على ما تقدّم.

وقياس الأُصول اللفظيّة بالأُصول العمليّة -حيث إنّه عند الشكّ في كون الشيء حلالاً أو حراماً يتمسّك بمثل أصالة الحلّ، فكذلك عند الشكّ في اندراج الفرد المشكوك فيما هو المراد من العامّ يتمسّك بمثل أصالة العموم- قياس مع الفارق، لأنّ الأُصول العمليّة مجعولة في مرتبة عدم الوصول إلى الواقع واليأس عنه، بخلاف الأُصول اللفظيّة، فإنّها واقعة في طريق إحراز الواقع والوصول إليه واستخراج المراد النفس الأمري منها، والمفروض أنّه قد أُحرز المراد الواقعي من العامّ وهو العالم الغير الفاسق مثلاً، وأمّا كون زيد عالماً غير فاسق فهو أجنبيّ عن المراد الواقعي، حتّى تجري فيه أصالة العموم.

وبالجملة: لا ينبغي التأمّل في عدم جواز التعويل على العامّ في الشبهات

المصداقيّة، سواء في ذلك المخصّص المتّصل والمنفصل والقضيّة الحقيقيّة والخارجيّة.

ثمّ إنّه ربّما يتوهّم: أنّ الوجه في حكم المشهور بالضمان عند تردّد اليد بين كونها عاديّة أو غير عاديّة، هو التعويل على العامّ في الشبهة المصداقيّة، بل قد يتخيّل أنّ ذلك يكون من الرجوع إلى العامّ مع الشكّ في مصداق العامّ الذي لم يقل به أحد، بناءً على أن يكون المستفاد من قوله «على اليد» خصوص اليد العاديّة، ولا يعمّ اليد المأذون فيها من أوّل الأمر، فتكون اليد المأذون فيها خارجة بالتخصّص، لا بالتخصيص.

وبالجملة، إن قلنا: إنّه لا يستفاد من عموم «على اليد» إلّا خصوص اليد العاديّة، كانت اليد المشكوك كونها عاديّة من الشبهة المصداقيّة بالنسبة إلى نفس عنوان العامّ، كما إذا شكّ في عالميّة زيد عند قوله: أكرم العلماء. وإن قلنا: إنّ قوله «على اليد» يعمّ اليد العاديّة والمأذون فيها ويكون اليد المأذون فيها خارجة بالتخصيص، كانت اليد المشكوك كونها عاديّة من الشبهة المصداقيّة بالنسبة إلى عنوان المخصّص، كما إذا شكّ في فاسقيّة زيد في مثل قوله: أكرم العلماء إلّا فسّاقهم. وعلى كلا التقديرين لا يصحّ الحكم بالضمان عند الشكّ في حال اليد، خصوصاً على الأوّل. مع أنّ المشهور قالوا بالضمان، وليس ذلك إلّا من جهة تعويلهم على العامّ في الشبهة المصداقيّة، هذا.

ولكن لا يخفى عليك: أنّ ذهاب المشهور إلى ذلك ليس لأجل صحّة التعويل على العامّ في الشبهة المصداقيّة، بل لأجل إنّ هناك أصلاً موضوعيّاً ينقّح حال المشكوك ويدرج المشكوك تحت عنوان العامّ، فيتمسّك بالعامّ لإثبات حكمه، وهو أصالة عدم إذن المالك ورضاه بالتصرّف. فيكون المقام من صغريات الموضوعات

المركّبة المحرز بعض أجزائها بالأصل، وبعضها الآخر بالوجدان. والأصل الموضوعي في مثل المقام يجري بلا إشكال، لكونه مسبوقاً بالتحقّق بمفاد ليس التامّة. والأثر مترتّب على مؤدّى الأصل بما هو كذلك، وليس من المقامات التي يكون الأثر فيها مترتّباً على مفاد ليس الناقصة، حتّى يستشكل في جريان الأصل من جهة عدم كون مؤدّاه مسبوقاً بالتحقّق كما في مثل أصالة عدم قرشيّة المرأة، ولا بأس ببسط الكلام في هذا المقام ليتّضح خلط بعض الأعلام.

فنقول: إنّ العنوان الذي تكفّله دليل المقيّد والمخصّص إمّا: أن يكون من العناوين اللاحقة لذات موضوع العامّ، بحيث يكون من أوصافه وانقساماته، كالعادل والفاسق بالنسبة إلى العالم، وكالقرشيّة والنبطيّة بالنسبة إلى المرأة. وإمّا: أن يكون من مقارنات الموضوع، بحيث لا يكون من انقسامات ذاته، بل من الانقسامات المقارنة، كما إذا قيّد وجوب إكرام العالم بوجود زيد، أو مجيء عمرو، أو فوران ماء الفرات، وما شابه ذلك، فإنّ وجود زيد، ومجيء عمرو، وفوران ماء الفرات ليس من أوصاف العالم والانقسامات اللاحقة له لذاته، بل يكون من مقارناته الاتّفاقيّة، أو الدائميّة، ولا يمكن أن يكون نعتاً ووصفاً للعالم، فإنّ وجود زيد بنفسه من الجواهر لا يكون نعتاً للعالم، ومجيء عمرو وفوران ماء الفرات يكون وصفاً لعمرو ولماء الفرات، لا للعالم، وذلك واضح.

فإن كان عنوان المقيّد والمخصّص من الأوصاف اللاحقة لذات الموضوع، فلامحالة يكون موضوع الحكم في عالم الثبوت مركّباً من العرض ومحلّه، إذ العامّ بعد ورود التخصيص يخرج عن كونه تمام الموضوع للحكم لا محالة ويصير جزء الموضوع، وجزؤه الآخر يكون نقيض الخارج بدليل المخصص. ففي مثل قوله: أكرم العلماء إلّا فسّاقهم، يكون الموضوع هو العالم الغير الفاسق، ويكون العالم أحد جزئي

الموضوع، وجزؤه الآخر غير الفاسق، ولمّا كان غير الفاسق من أوصاف العالم ونعوته اللاحقة لذاته، كان موضوع الحكم مركّباً من العرض ومحلّه.

وإن كان عنوان المقيّد والمخصّص من المقارنات، يكون موضوع الحكم مركّباً أيضاً، لكن لا من العرض ومحلّه، بل إمّا أن يكون مركّباً من جوهرين، أو عرضين لمحلّين، أو من جوهر وعرض لمحلّ آخر، أو من عرضين لمحلّ واحد، وأمثلة الكلّ واضحة.

إذا عرفت ذلك **فاعلم:** أنّه إن كان الموضوع مركّباً من غير العرض ومحلّه بل من الأُمور المتقارنة في الزمان، كان الأصل الجاري في أجزاء المركّب هو الوجود والعدم المحمولين بمفاد «كان وليس» التامّتين، لأنّ الأُمور المتقارنة في الزمان لا رابط بينها سوى الاجتماع في عمود الزمان، فمجرّد إحراز اجتماعها في الزمان يكفي في ترتّب الأثر، سواء كان إحرازها بالوجدان، أو بالأصل، أو بعضها بالوجدان وبعضها بالأصل.

نعم: لو كان موضوع الأثر هو العنوان البسيط المنتزع، أو المتولّد من اجتماع الأجزاء في الزمان - كعنوان التقدّم، والتأخّر، والتقارن، والقبليّة، والبعديّة، وقضيّة الحال، وغير ذلك من العناوين المتولّدة من اجتماع الأُمور المتغايرة في الزمان - كان إحراز بعض الأجزاء بالوجدان وبعضها بالأصل لا أثر له، من جهة أنّه لا يثبت ذلك العنوان البسيط الذي هو موضوع الأثر، إلّا بناءً على القول بالأصل المثبت.

وذلك كما في قوله ﷺ: «لو أدرك المأموم الإمام قبل رفع الإمام رأسه». فإنّ استصحاب عدم رفع الإمام رأسه عن الركوع إلى حال ركوع المأموم لا يثبت عنوان القبليّة. وكما في قوله: «**يعزل نصيب الجنين من التركة فإن ولد حيّاً أُعطي نصيبه**». فإنّ استصحاب حياته إلى زمان الولادة لا يثبت عنوان الحاليّة وأنّه ولد في حال كونه حيّاً.

وبالجملة: لا يجري الأصل فيما إذا كان الموضوع للأثر هو العنوان البسيط المنتزع. ولكن كون الموضوع هو ذلك يحتاج إلى قيام الدليل عليه بالخصوص أو استظهاره من الدليل، وإلّا فالعنوان الأوّلي الذي يحصل من الأُمور المتغايرة ليس إلّا اجتماعها في الزمان. وأمّا سائر العناوين المتولّدة من الاجتماع في الزمان فجعلها موضوعاً للأثر يحتاج إلى عناية زائدة، وقد عرفت: أنّه إذا كان نفس اجتماع الأُمور المتغايرة في الزمان موضوعاً للأثر، كان الأصل في تلك الأجزاء بمفاد كان التامّة وليس التامّة جارياً بلا إشكال فيه، إذا الأصل يثبت هذا الاجتماع.

وممّا ذكرنا يظهر: وجه حكم المشهور بالضمان عند الشكّ في كون اليد يد عاديّة، من جهة أنّ موضوع الضمان مركّب من اليد والاستيلاء الذي هو فعل الغاصب ومن عدم إذن المالك ورضاه الذي هو عرض قائم بالمالك، وأصالة عدم رضاء المالك تثبت كون اليد يد عاديّة، إذ اليد العاديّة ليست إلّا عبارة عن ذلك، وهذا المعنى يتحقّق بضمّ الوجدان إلى الأصل.

فليس حكمهم بالضمان من جهة التمسّك بالعامّ في الشبهات المصداقيّة، بل من جهة جريان الأصل الموضوعي المنقّح حال المشتبه. وقس على ذلك سائر الموضوعات المركّبة من غير العرض ومحلّه، فإنّه في الجميع يكفي إحراز الأجزاء بالأُصول الجارية بمفاد كان أو ليس التامّتين، إلّا إذا كان العنوان المتولّد موضوعاً للأثر، فإنّ الأصل يكون حينئذ مثبتاً، كما عرفت.

وأما إذا كان التركيب من العرض ومحلّه، فالأصل بمفاد كان وليس التامّتين لا أثر له، بل لا بدّ أن تكون الجهة النعتيّة والوصفيّة مسبوقة بالتحقّق، حتّى يجري الأصل بمفاد كان أو ليس الناقصتين، لأنّ العرض بالنسبة إلى محلّه إنّما يكون نعتاً ووصفاً له، ويكون للجهة النعتيّة والتوصيفيّة دخل لامحالة، ولا يمكن أخذ العرض شيئاً

بحيال ذاته في مقابل المحلّ القائم به، إذ وجود العرض بنفسه ولنفسه عين وجوده لمحلّه وبمحلّه، فلا محيص من أخذ العرض بما هو قائم بمحلّه موضوعاً للحكم، وهذا لا يكون إلّا بتوصيف المحلّ به. فكلّ أصل أحرز التوصيف والتنعيت كان جارياً، وهذا لا يكون إلّا إذا كانت جهة التوصيف مسبوقة بالتحقّق بعد وجود الموصوف، وهذا إنّما يكون بالنسبة إلى الأوصاف اللاحقة لموصوفها بعد وجود الموصوف، كالفسق، والعدالة، والمشي، والركوب، وغير ذلك.

وأمّا الأوصاف المساوق وجودها زماناً لوجود موصوفها، كالقرشيّة والنبطيّة، وغير ذلك، فلا محل فيها لجريان الأصل بمفاد كان وليس الناقصتين، لعدم وجود الحالة السابقة. والأصل بمفاد كان وليس التامّتين وإن كان جارياً إلّا أنّه لا يثبت جهة التوصيف إلّا على القول بالأصل المثبت. ففي مثل أكرم العلماء إلّا فسّاقهم، يكون الموضوع مركّباً من العالم الغير الفاسق، وعند الشكّ في فسق زيد العالم تجري أصالة عدم فسقه بمفاد ليس الناقصة إذا كان عدم فسق زيد مسبوقاً بالتحقّق، أو أصالة فسقه بمفاد كان الناقصة إذا كان فسقه مسبوقاً بالتحقّق، ويترتّب على الأوّل وجوب إكرامه، وعلى الثاني عدم وجوبه. وسيأتي في مبحث الاستصحاب -إن شاء الله- أنّه لا فرق في مورد جريان الاستصحاب بين أن يكون المستصحب نفس موضوع الحكم، أو نقيضه.

والإشكال: بأنّه لا معنى لاستصحاب نقيض موضوع الحكم - إذ الأثر الشرعي مترتّب على وجود الموضوع ولا أثر لنقيضه - ضعيف غايته، فإنّه يكفي في جريان الاستصحاب إثبات عدم الأثر الشرعي، وإلّا لانسدّ باب الاستصحابات العدميّة بالنسبة إلى الأحكام، إذ عدم الحكم ليس مجعولاً شرعيّاً. وسيأتي تفصيل ذلك في محلّه إن شاء الله. وعلى أيّ حال: إن كان الوجود أو العدم النعتي مسبوقاً بالتحقّق،

فلا إشكال في جريان الأصل فيه بما أنّه وجود وعدم نعتي، وأمّا إذا لم يكن مسبوقاً بالتحقّق، فلا محلّ للأصل فيه، وذلك كالمرأة القرشيّة، فإنّ عروض وصف القرشيّة للمرأة مساوق زماناً لوجود المرأة، فهي إمّا أن توجد قرشيّة وإمّا أن توجد غير قرشيّة، وليس العدم النعتي مسبوقاً بالتحقّق، لأنّ سبق تحقّق العدم النعتي يتوقّف على وجود الموضوع آناًمّا فاقداً لذلك الوصف، وأمّا إذا لم يكن كذلك كالمثال فلا محلّ لاستصحاب العدم النعتي.

نعم: استصحاب العدم الأزلي يجري، لأنّ وصف القرشيّة كان مسبوقاً بالعدم الأزلي لامحالة، لأنّه من الحوادث، إلّا أنّ الأثر لم يترتّب على العدم الأزلي، بل على العدم النعتي، وإثبات العدم النعتي باستصحاب العدم الأزلي يكون من أوضح أنحاء الأصل المثبت، إذ عدم وجود القرشيّة في الدنيا يلازم عقلاً عدم قرشيّة هذه المرأة المشكوك حالها.

ودعوى: أنّ عدم القرشيّة لم يؤخذ جزء الموضوع إلّا بمعناه الأزلي لا بمعناه النعتي، قد عرفت ضعفها، فإنّه بعد ما كانت القرشيّة من الأوصاف اللاحقة لذات المرأة، لا يمكن أخذها إلّا على جهة النعتيّة، هذا.

وللمحقّق الخراساني[1] ﷺ كلام في المقام يعطي صحّة جريان الأُصول العدميّة في مثل هذه الأوصاف، لكن لا مطلقاً، بل فيما إذا كان دليل التقييد منفصلاً، أوكان من قبيل الاستثناء، لا ما إذا كان متّصلاً بالكلام على وجه التوصيف، فإنّ في مثله لا يجري الأصل. مثلاً تارة: يقول: أكرم العالم الغير الفاسق، أو أنّ المرأة الغير القرشيّة تحيض إلى خمسين. وأُخرى: يقول: أكرم العالم إلّا فسّاقهم، أو بدليل منفصل يقول:

١. كفاية الأُصول، المجلّد الأوّل ص ٣٤٦ - ٣٤٥ «ايقاظ، لا يخفى أنّ الباقي تحت العامّ بعد تخصيصه بالمنفصل، أو كالاستثناء من المتصل.

لا تكرم فتساق العلماء، أو يقول: المرأة تحيض إلى خمسين إلّا القرشيّة أو بدليل منفصل يقول: المرأة القرشيّة تحيض إلى ستين. ففي الأوّل: لا بدّ أن يكون الأصل بمفاد ليس الناقصة جارياً، بحيث تكون النعتيّة مسبوقة بالتحقّق، ولا أثر للأصل بمفاد ليس التامّة. وفي الثاني: يكفي جريان الأصل بمفاد ليس التامّة ولا يحتاج إلى إثبات جهة النعتيّة.

ووجه هذا التفصيل -على ما يظهر من كلامه- أنّ التقييد في الأوّل يوجب تنويع العامّ وجعله معنوناً بنقيض الخاصّ، والأصل الجاري فيه لا بدّ أن يكون بمفاد ليس الناقصة على ما بيّنّاه. وهذا بخلاف الثاني، فإنّه حيث لم يكن عنوان القيد وصفاً ونعتاً لعنوان العامّ في الكلام، فلا يوجب التقييد تنويع العامّ، بل العامّ بعد باق على اللاعنوانيّة ويتساوى فيه كلّ عنوان. نعم: لا بدّ أن لا يكون عنوان الخاصّ مجامعاً لعنوان العامّ، لمكان التخصيص. وحينئذ يكفي نفي عنوان الخاصّ بأيّ وجه أمكن نفيه في ترتّب الأثر، لأنّ المفروض أنّا لا نحتاج إلى إثبات عنوان خاصّ ووصف مخصوص للعامّ، حتّى لا يكفي نفي عنوان الخاصّ في إثبات ذلك للعامّ، بل العامّ بعد باق على لا عنوانيّته، غايته أنّه خرج عنه عنوان الخاصّ، فيكفي في ثبوت الأثر نفي عنوان الخاصّ ولو بمفاد ليس التامّة، فصحّ حينئذ أن يقال: الأصل عدم تحقّق الانتساب بين هذه المرأة وبين قريش، فيحكم على المرأة أنّها ممّن تحيض إلى خمسين.

هذا، ولكن لا يخفى عليك: ضعف ما أفاده ﷺ.

أمّا أوّلاً: فلأنّ التقييد لا يعقل أن لا يوجب تنويع العامّ وجعله معنوناً بعنوان نقيض الخاصّ، إذ التقييد يوجب هدم الإطلاق ويخرج عنوان العامّ عن التسوية بين انقساماته اللاحقة له لامحالة، لأنّ الإطلاق والتقييد لا يمكن أن يجتمعا، مع

ما بينهما من تقابل العدم والملكة الذي هو في المحلّ القابل يكون مثل تقابل الإيجاب والسلب، من حيث عدم إمكان الاجتماع والارتفاع، وإن كان بينهما فرق من جهة إمكان ارتفاع الموضوع في تقابل العدم والملكة، فلا يصدق على الجدار أنّه أعمى أو بصير، بل يصحّ سلبهما عنه، لأنّ الجدار ليس موضوعاً للعمى والبصر من جهة انتفاء القابليّة، بخلاف تقابل السلب والإيجاب، فإنّه لا يعقل ارتفاع موضوعه، من جهة أنّ موضوعه الماهيّات المتّصفة إمّا بالوجود وإمّا بالعدم، كما سيأتي بيانه في محلّه إن شاء الله. ولكن بالنسبة إلى المحلّ القابل يكون حكم تقابل العدم والملكة حكم تقابل السلب والإيجاب، فلا يعقل أن يكون الإنسان أعمى وبصيراً ولا لا أعمى ولا لا بصيراً، فالتقييد يوجب هدم أساس الإطلاق لامحالة، ويوجب تعنون العامّ بنقيض الخاصّ ثبوتاً وفي نفس الأمر.

ومجرّد أنّ القيد لا يكون وصفاً ونعتاً اصطلاحيّاً لا يوجب أن لا يكون كذلك ثبوتاً، بل لا يعقل أن لا يكون بعد ما لم يكن القيد من الانقسامات المقارنة زماناً لعنوان العامّ بل كان من الانقسامات اللاحقة له ومن أوصافه ونعوته، ومع هذا كيف لا يوجب التقييد تنويع العامّ؟ وكيف صحّ له ﷺ أن يقول: لما لم يكن العامّ معنوناً بعنوان خاصّ بل بكلّ عنوان لم يكن ذلك بعنوان الخاصّ؟ مع أنّ قوله ﷺ «لم يكن ذلك بعنوان الخاصّ» هو عين التوصيف والتنعيت، مع ما في قوله ﷺ «بل بكلّ عنوان» من المسامحة، إذ العامّ لا يعقل أن يكون معنوناً بكلّ عنوان، لما بين العناوين من المناقضة، فكيف يكون معنوناً بكلّ عنوان؟ بل العامّ يكون بلا عنوان وذلك يساوي كلّ عنوان يطرء عليه الذي هو معنى الإطلاق، ولكن بعد ورود التقييد يخرج عن التساوي ويصير معنوناً بنقيض الخاصّ.

وثانياً: أنّه أيّ فائدة في تغيير مجرى الأصل وجعل مجرى الأصل الانتساب

الذي هو من الأُمور الانتزاعيّة؟ فإنّه لو كان الأثر مترتّباً على العدم الأزلي، فليجعل مجرى الأصل عدم القرشيّة بالعدم الأزلي بمفاد ليس التامّة. وإن كان العدم الأزلي لا يكفي بل يحتاج إلى العدم النعتي بمفاد ليس الناقصة، فلا أثر لجعل مجرى الأصل عدم الانتساب بمعناه الأزلي، وبمعناه النعتي غير مسبوق بالتحقّق. مع أنّ قوله ﷺ «أصالة عدم تحقّق الانتساب بينها وبين قريش» هو عين العدم النعتي، فتغيير العبارة ما أفاد شيئاً.

وبالجملة: في مثل الأوصاف اللاحقة للذات لا ينفع إلّا العدم النعتي، ولا يجري الأصل إلّا بمفاد ليس الناقصة، ولا أثر للعدم الأزلي إلّا على القول بالأصل المثبت.

فما أفاده صاحب الكفاية ﷺ من كفاية العدم الأزلي وجريان الأصل بمفاد ليس التامّة، ممّا لا يمكن المساعدة عليه، فتأمّل في أطراف ما ذكرناه جيّداً.

هذا كلّه فيما إذا كان المخصّص لفظيّاً، وقد تبيّن عدم صحّة التعويل على العامّ في الشبهات المصداقيّة، إلّا إذا كان هناك أصل موضوعي ينقح حال المشتبه.

وأمّا إذا كان المخصّص لبّياً من إجماع، أو عقل ضروري، أو نظري، فقد تداول في لسان المتأخّرين جواز التمسّك بالعامّ عند الشبهة المصداقيّة فيه. والظاهر: أنّ أوّل من أفاد ذلك هو الشيخ ﷺ على ما في التقرير، وتبعه من تأخّر عنه، هذا.[1]

ولكن التحقيق: أنّه لا فرق في ذلك بين المخصّص اللبّي والمخصص اللفظي فإنّه على كلّ حال يكون نقيض الخارج قيداً للموضوع، ولا يصحّ التعويل على العامّ مع الشكّ في الموضوع، فبعد ما ثبت كون الشيء مخصّصاً لا يفرّق الحال فيه بأن

---

١. مطارح الأنظار، الهداية الثالثة من مباحث العامّ والخاصّ ص ١٩٢ وتبعه في ذلك صاحب الكفاية ﷺ بالنسبة إلى خصوص المخصّص اللبّي المنفصل. وأمّا فيما كان كالمتّصل بحيث يصحّ أن يتّكل عليه المتكلّم إذا كان بصدد البيان في مقام التخاطب، فاختار فيه عدم حجّيّة العامّ في المصداق المشتبه معلّلاً بأنّه لا ينعقد معه ظهور للعامّ الا في الخصوص. (كفاية الأُصول، الجلد الأوّل، ص ٣٤٣)

يكون دليل المخصّص لفظيّاً، أو لبّياً. والظاهر: أن لا يكون مراد الشيخ ﷺ ومن تبعه هذا المعنى من المخصّص، أي ما كان قيداً للموضوع، وإن كان التعبير بالمخصّص اللبّي يعطي ذلك، إلّا أنّه من المسامحة في التعبير. فالأولى أن يقال: إنّه لو ورد عامّ، وعلم أنّ المولى لا يريد جميع ما ينطبق عليه عنوان العامّ كيفما اتّفق، فإن كان الذي لم يتعلّق إرادته به من العناوين التي لا تصلح إلّا أن تكون قيداً للموضوع - ولم يكن إحرازانطباق ذلك العنوان على مصاديقه من وظيفة الآمر والمتكلّم، بل كان من وظيفة المأمور والمخاطب - ففي مثل هذا يكون حال المخصّص اللبّي كالمخصّص اللفظي، في عدم صحّة التعويل على العامّ فيما شكّ كونه من مصاديق الخارج، وذلك كما في مثل قوله ﷺ: انظروا إلى رجل قد روى حديثنا ... الخ، حيث إنّه عامّ يشمل العادل وغيره، إلّا أنّه قام الإجماع على اعتبار العدالة في المجتهد الذي يرجع إليه في القضاء، فتكون العدالة قيداً في الموضوع، ولا يجوز الرجوع إلى العموم عند الشكّ في عدالة مجتهد، كما إذا كان اعتبار العدالة بدليل لفظي.

وإن كان الذي لم يتعلّق إرادته به من العناوين التي لا تصلح أن تكون قيداً للموضوع - وكان إحرازها من وظيفة الآمر والمتكلّم، بأن كان من قبيل الملاكات -ففي مثل هذا يجوز الرجوع إلى العامّ في الشبهة المصداقيّة. وذلك كما في مثل قوله ﷺ: اللّهمّ العن بني أُميّة قاطبة، حيث يعلم أنّ الحكم لا يعمّ من كان مؤمناً من بني أُميّة، لأنّ اللعن لا يصيب المؤمن، فالمؤمن خرج عن العامّ لانتفاء ملاكه، لمكان أنّ ملاك اللعن هو الشقاوة، فكأنّ قوله ﷺ: اللّهمّ العن بني أُميّة قاطبة- قد تكفّل ملاك الحكم بنفسه وهو الشقاوة، ومعلوم أنّ السعيد يقابل الشقيّ، فليس في السعيد ملاك الحكم، ولكن إحرازأنّ في بني أُميّة سعيداً إنّما هو من وظيفة المتكلّم، حيث لا يصحّ له إلقاء مثل هذا العموم، إلّا بعد إحرازذلك، ولو فرض أنّه

علمنا من الخارج انّ «خالد بن سعيد» مثلاً كان سعيداً مؤمناً، كان ذلك موجباً لعدم اندراجه تحت العموم، ولكن المتكلّم لم يبيّنه لمصلحة هناك اقتضت ذلك، فلا يجوز لنا لعنه لمكان علمنا بعدم ثبوت ملاك الحكم فيه. وأمّا إذا شككنا في إيمان أحد من بني أُميّة فاللازم الأخذ بالعموم وجواز لعنه، لأنّه من نفس العموم يستكشف أنّه ليس بمؤمن وإنّ المتكلّم أحرز ذلك، حيث إنّه من وظيفته كان إحراز ذلك، فلو لم يحرز أنّ المشكوك شقيّ لما ألقى العموم كذلك، ولا ينافي ذلك علمنا بايمان بعض الأفراد لو فرض علمنا بذلك، فإنّ عدم جواز اللعن إنّما هو لمكان علمنا بعدم إرادته من العموم، وأين هذا ممّا إذا شكّ في إيمان أحد؟ فإنّ أصالة العموم تكون حينئذ جارية، ويكون المعلوم الخروج من التخصيص الأفرادي، حيث إنّه لم يؤخذ عنواناً وقيداً للموضوع، ولم يخرج عن العموم إلّا بعض الأفراد التي يعلم عدم إرادته من العموم.

والحاصل: أنّ الضابط الكلّي في صحّة التعويل على العامّ عند الشبهة المصداقيّة، هو أنّ الخارج لا يمكن ولا يصحّ أخذه قيداً لموضوع العامّ، كما في المثال حيث إنّه لا يصحّ أن يقال: اللّهمّ العن بني أُميّة قاطبة إلّا الخير منهم أو العنوا بني أُميّة إلّا الخير منهم، فإنّ مثل حكم اللعن بنفسه لا يصلح أن يعمّ المؤمن، حتّى يكون خروج الخير من باب التخصيص والتنويع. بخلاف خروج الفاسق عمّن يعتبر قضاؤه، فإنّه يصلح أن يكون قيداً، بل لا يصلح إلّا لذلك. وفي هذا القسم من المخصّص اللبّي لا يفرّق الحال فيه بين أن يكون من العقل الضروري، أو النظري، أو الإجماع، فإنّه في الجميع يصحّ التعويل على العامّ في الشبهات المصداقيّة. كما أنّه في القسم الأوّل أيضاً لا يفرّق الحال فيه في أنحاء المخصّص اللبّي في عدم الصحّة.

هذا كلّه إذا علم أنّ الخارج من أيّ قبيل من المخصّص، هل هو ممّا أُخذ قيداً

للموضوع أو ممّا لم يؤخذ؟ وأمّا إذا شكّ في ذلك - وذلك في كلّ مخصّص صلح أن يؤخذ قيداً ويوكل إحرازه بيد المخاطب وصلح أيضاً أن يكون من قبيل الملاكات ويكون إحرازه من ناحية الآمر والمتكلّم - فهل في هذا القسم يرجع إلى العموم في الشبهة المصداقيّة مطلقاً أولا يرجع مطلقاً أو يفصّل بين أنحاء المخصّص اللبّي من كونه عقلاً ضروريّاً، أو غيره؟ مثال ذلك: ما إذا قال: أكرم جيراني، وعلم بعدم إرادة إكرام العدوّ من الجيران، فإنّ العداوة يمكن أن تكون مثل الإيمان والسعادة من قبيل الملاكات ويكون الآمر قد أحرز أنّه ليس في جيرانه عدوّ، ويمكن أن تكون من العناوين الراجعة إلى قيود الموضوع ويكون الآمر قد أوكل إحرازها بيد المخاطب كعدالة المجتهد.

والأقوى: في مثل هذا هو التفصيل بين ما إذا كان الدليل الدالّ على اعتبار الصداقة وعدم العداوة في «إكرام الجيران» هو العقل الضروري الفطري، وبين ما إذا كان عقلاً نظريّاً أو إجماعاً. ففي الأوّل: لا يجوز التمسّك بالعامّ في الشبهة المصداقيّة، لأنّ العقل الضروري بمنزلة المخصّص المتّصل، ولمكان احتمال كون العداوة من قيود الموضوع يكون العقل الضروري مانعاً عن الرجوع إلى العامّ، لأنّه يكون من احتفاف الكلام بما يصلح للقرينيّة. والفرق بين هذا وبين القسم الأوّل ممّا علم كون الخارج من قيود الموضوع، هو أنّه في الأوّل يكون الكلام ممّا يعلم باحتفافه بالقرينة إذا كان الدليل من العقل الضروري، وفي هذا القسم يكون من احتفاف الكلام بما يصلح للقرينيّة، والنتيجة واحدة.

وأمّا إذا كان الدليل من العقل النظري، أو الإجماع، فهو بمنزلة المخصّص المنفصل لا يوجب إجمال العامّ، ويرجع إليه. ومجرّد احتمال كون العداوة من قيود الموضوع لا أثر له، بعد ما كان الكلام ظاهراً في إكرام جميع أفراد الجيران، فتأمّل فيما ذكرناه.

المبحث الثالث: [في عدم جواز التمسّك بالعمومات و الأُصول قبل الفحص]

من مباحث العامّ والخاصّ، أنّه لا إشكال في عدم جواز الأخذ بالأُصول اللفظيّة -من أصالة العموم والإطلاق- قبل الفحص عن المقيّد والمخصّص، كما لا يجوز الأخذ بالأُصول العمليّة قبل الفحص عن أدلّة الأحكام وإن كان بين البابين فرق، من جهة أنّ الفحص في الأُصول العمليّة إنّما يكون فحصاً عن أصل الحجّة، حيث إنّ حجّيّة الأُصول العمليّة مقصورة على ما بعد الفحص وليس لها مقتضٍ قبل الفحص، فالفحص فيها يكون لإحراز المقتضي لجريانها، لأنّ الأُصول العمليّة إمّا أن يكون مدركها العقل: من قبح العقاب بلا بيان، وإمّا أن يكون مدركها الشرع: من حديث الرفع، ولا تنقض اليقين بالشكّ.

أمّا العقل: فواضح أنّ حكمه بقبح العقاب إنّما هو بعد الفحص وحركة العبد على طبق ما يقتضيه وظيفة العبوديّة من البحث عن مرادات المولى. وحكم العقل بوجوب الفحص يكون من صغريات حكمه بوجوب النظر إلى معجزة من يدّعي النبوّة، حتّى لا يلزم إفحام الأنبياء، وذلك واضح.

وأمّا النقل: فلو سلّم إطلاق أدلّة الأُصول لما قبل الفحص، إلّا أنّه قام الإجماع على اعتبار الفحص، وأنّه لا مجرى للأُصول إلّا بعد الفحص. مع أنّه يمكن منع إطلاقها من جهة أنّه لا يمكن تشريع حكم يوجب إفحام النبيّ ﷺ بعد ما عرفت: من أنّ الفحص في المقام يكون من صغريات الفحص عن معجزة النبيّ ﷺ فتأمّل. وسيأتي لذلك مزيد بيان في محلّه إن شاء الله. هذا في الأُصول العمليّة.

وأمّا في الأُصول اللفظيّة: فالفحص فيها إنّما يكون فحصاً عمّا يزاحم الحجّيّة وعمّا يعارضها بعد الفراغ عن حجّيّتها وثبوت المقتضي لها، لبناء العقلاء على الأخذ بها في محاوراتهم العرفيّة، فالفحص فيها يكون فحصاً عن المانع، لا عن المقتضي.

وعلى كلّ حال: تشترك الأُصول اللفظيّة مع الأُصول العمليّة في أصل وجوب الفحص.

ثمّ إنّه قد ذكر لوجوب الفحص في الأُصول اللفظيّة والعمليّة وجوه كثيرة، لا يسلم غالبها عن الإشكال، والعمدة منها وجهان في كلّ من الأُصول اللفظيّة والعمليّة.

أمّا الوجهان في الأُصول العمليّة.

فالأوّل منهما: هو ما تقدّمت الإشارة إليه من أنّ العقل يستقلّ بأنّه لا بدّ للعبد من المشي لتحصيل مرادات المولى، وأنّه لا بدّ للعبد من أن يقرع باب المولى ليصل إلى مراداته، وهذا ممّا يقتضيه وظيفة العبوديّة. كما أنّ العقل يستقلّ أيضاً بأنّ وظيفة المولى أن يبيّن مراداته على النحو المتعارف، بحيث يمكن للعبد الوصول إليها إذا جرى على ما تقتضيه وظيفته، فلكل من المولى والعبد وظيفة يستقلّ العقل بها. فمن وظيفة المولى أن يبيّن مراداته على نحو يمكن للعبد الوصول إليها. ومن وظيفة العبد أن يبحث عن مرادات المولى حتّى يصل إليها، وذلك واضح.

والثاني منهما: هو العلم الإجمالي بثبوت أحكام إلزاميّة على خلاف الأُصول النافية للتكليف، ولهذا العلم الإجمالي مدركان:

الأوّل: هو أنّ العلم بأنّ هناك شرعاً وشريعة يقتضي العلم بأنّ للشريعة أحكاماً إلزاميّة في الجملة، إذ لا معنى لشريعة ليس فيها حكم إلزامي أصلاً.

الثاني: أنّه بعد الاطّلاع على ما بأيدينا من الكتب، يعلم أنّ هناك أدلّة تتضمّن لاحكام إلزاميّة على خلاف الأُصول النافية للتكليف فيما بأيدينا من الكتب.

وأمّا الوجهان في الأُصول اللفظيّة.

فالأوّل منهما: هو العلم الإجمالي بوجود مقيّدات ومخصّصات فيما بأيدينا من الكتب للعمومات والإطلاقات، وذلك معلوم لكلّ من راجع الكتب.

والثاني: هو أنّ أصالة العموم والإطلاق إنّما تجري فيما إذا لم يكن دأب المتكلّم

والتعويل على المقيّدات والمخصّصات المنفصلة، إذ لا مدرك للأخذ بأصالة العموم والإطلاق إلّا بناء العقلاء عليها في محاوراتهم، وليس من بناء العقلاء عليها إذا كان العامّ، المطلق في معرض التخصيص والتقييد، بحيث كان المتكلّم بالعامّ والمطلق يعتمد كثيراً على المنفصلات ولم يبيّن تمام مراده في كلام واحد، فإنّه لا تجري حينئذٍ مقدّمات الحكمة في مصبّ العموم والإطلاق، لأنّ عمدة مقدّمات الحكمة هي كون المتكلّم في مقام بيان مراده. وهذه المقدّمة لا تجري بالنسبة إلى المتكلّم الذي يكون شأنه ذلك، أي يعتمد على المنفصلات كثيراً.

ومن المعلوم لكلّ من راجع الأخبار، أنّ الأئمّة صلوات الله عليهم كثيراً ما يعتمدون في بيان المخصّصات والمقيّدات على المنفصلات، فإنّه كثيراً ما يكون العامّ وارداً من إمام ﷺ والمخصّص من إمام آخر والعامّ الذي يكون من شأنه ذلك أي في معرض التخصيص لا تجري فيه أصالة العموم، وذلك أيضاً واضح.

فتحصّل: أنّ لوجوب الفحص في كلّ من الأُصول العمليّة واللفظيّة مدركين يشتركان في أحدهما، وهو العلم الإجمالي. ويفترقان في الآخر، لأنّ المدرك الآخر لوجوب الفحص في الأُصول العمليّة هو استقلال العقل بلزوم حركة العبد على ما تقتضيه وظيفته بالبيان المتقدّم. وفي الأُصول اللفظيّة هو كون العامّ في معرض التخصيص والتقييد.

ثمّ إنّه ربّما يشكل في جعل المدرك لوجوب الفحص العلم الإجمالي في كلا البابين، وكون العامّ والمطلق في معرض التخصيص والتقييد في خصوص الأُصول اللفظيّة. أمّا الإشكال على العلم الإجمالي، فقد يقرّر على وجه يختصّ بالأُصول العمليّة، وقد يقرّر على وجه يشترك البابان فيه.

أمّا التقرير على الوجه الأوّل، فحاصله: أنّه قد تقدّم أنّ للعلم الإجمالي مدركين:

الأوّل: هو العلم بأنّ في الشريعة أحكاماً إلزاميّة على خلاف الأُصول النافية.

الثاني: هو العلم بثبوت أحكام إلزاميّة فيما بأيدينا من الكتب. ودائرة العلم الإجمالي الأوّل أوسع من الثاني، لأنّ متعلّقه أعمّ ممّا بأيدينا. والفحص عن الأحكام الإلزاميّة فيما بأيدينا من الكتب يوجب انحلال العلم الثاني، والعلم الإجمالي الأوّل الذي هو أوسع دائرة بعد باقٍ على حاله لا ينحلّ بالفحص فيما بأيدينا من الكتب، ولازم ذلك هو عدم جريان الأُصول النافية مطلقاً حتّى بعد الفحص. نظير ما إذا علم بأنّ في هذه القطيعة من الغنم موطوء، وعلم أيضاً أنّ في البيض منها موطوء، فتفحصنا عن البيض وعثرنا على مقدار من الموطوء فيها الذي تعلّق علمنا به، فإنّ العلم الإجمالي بأنّ في البيض موطوء وإن انحلّ، إلّا أنّ العلم الإجمالي بأنّ في القطيعة الأعمّ من السود والبيض موطوء بعد على حاله، ولا تخرج السود عن كونها طرف العلم، ومقتضى ذلك هو الاحتياط في الجميع.

وهذا الإشكال، كما ترى يختصّ بالأُصول العمليّة، ولا يجري في الأُصول اللفظيّة، لأنّ العلم الإجمالي في الأُصول اللفظيّة لا مدرك له سوى ما بأيدينا من الكتب، وليس هناك علمان يكون أحدهما أوسع عن الآخر، بل العلم الإجمالي من أوّل الأمر تعلّق بأنّ فيما بأيدينا من الكتب مقيّدات ومخصّصات للعمومات والمطلقات، وبعد الفحص عمّا بأيدينا ينحلّ العلم الإجمالي قهراً. فهذا التقريب من الإشكال يختصّ بالأُصول العمليّة الذي يكون للعلم الإجمالي فيها مدركان.

هذا، ولكن يمكن دفع الإشكال بأنّه بعد الفحص عن الأحكام الإلزاميّة فيما بأيدينا من الكتب والعثور على مقدار من الأحكام ينحلّ العلم الإجمالي الكبير أيضاً، غايته أنّه ليس انحلالاً حقيقيّاً كانحلال العلم الإجمالي الصغير، بل هو انحلال حكمي، لأنّ ما عثرنا عليه من الأدلّة المتكفّلة للأحكام الإلزاميّة قابل الانطباق على

ما علم إجمالاً بأنّ في الشريعة أحكاماً إلزاميّة، إذ لا علم بأنّ في الشريعة أحكاماً أزيد ممّا تكفّلته الأدلّة التي عثرنا عليها على تقدير إصابة تلك الأدلّة للواقع، فالأحكام التي تضمّنتها الأدلّة قابلة الانطباق على ما علم إجمالاً من الأحكام الثابتة في الشريعة. نظير ما إذا علم إجمالاً بنجاسة أحد الإناءين، ثمّ علم تفصيلاً بنجاسة أحدهما المعيّن، واحتمل أن تكون النجاسة في المعيّن هي تلك النجاسة المعلومة إجمالاً في أحد الإناءين، فإنّ العلم الإجمالي حينئذٍ ينحلّ لاحتمال انطباق ما علم نجاسته تفصيلاً على المعلوم بالإجمال، غايته أنّه ليس انحلالاً حقيقيّاً كما إذا علم بأنّ النجاسة المعلومة بالتفصيل هي عين تلك النجاسة المعلومة بالإجمال فإنّه يكون الانحلال حينئذٍ حقيقيّاً، بل الانحلال يكون حكميّاً.

وممّا ذكرنا ظهر: أنّ العلم الإجمالي في المثال المتقدّم في القطيع من الغنم أيضاً ينحلّ، وتخرج السود عن كونها طرفاً للعلم الإجمالي، ولا يجب فيها الاحتياط.

وأمّا تقرير الإشكال على وجه يشترك فيه البابان، فحاصله: أنّ العلم الإجمالي بوجود أحكام إلزاميّة وبورود مقيّدات ومخصّصات فيما بأيدينا من الكتب وإن اقتضى عدم جريان الأُصول اللفظيّة والعمليّة قبل الفحص، إلّا أنّه بعد الفحص والعثور على المقدار المتيقّن من الأحكام والمقيّدات والمخصّصات يوجب انحلال العلم، كما هو الشأن في كلّ علم إجمالي تردّدت أطرافه بين الأقلّ والأكثر، فإنّه بالعثور على المقدار المتيقّن الذي هو الأقلّ ينحلّ العلم الإجمالي، ويكون الأكثر شبهة بدويّة يجري فيه الأصل. كما لو علم أنّ في هذه القطيعة من الغنم موطوء، وتردد بين أن يكون عشرة أو عشرين، فإنّه بالعثور على العشرة ينحلّ العلم الإجمالي لامحالة. وفي المقام لا بدّ أن يكون مقدار متيقّن للعلم الإجمالي بالأحكام الإلزاميّة والمقيّدات والمخصّصات الواقعة في الكتب، إذ لا يمكن أن لا يكون له مقدار متيقّن، فإنّه لو سئل عن مقدار

معلومه الإجمالي فلا بدّ أن يصل إلى حدّ وعدد يكون الزائد عليه مشكوكاً ويجيب بأنّه لا علم لي بأزيد من ذلك، ومقتضى ذلك هو أنّه لو عثر على ذلك المقدار المتيقّن ينحلّ العلم الإجمالي ولا يجب الفحص في سائر الشبهات، بل ينبغي أن تجري فيها الأُصول اللفظيّة والعمليّة بلا فحص، مع أنّهم لا يقولون بذلك، ولا قال به أحد، لإيجابهم الفحص عند كلّ شبهة شبهة، ولا يلتفتون إلى انحلال العلم الإجمالي، فلا بدّ أن يكون المدرك لوجوب الفحص غير العلم الإجمالي، هذا.

ولكن يمكن دفع الإشكال أيضاً، بأنّ المعلوم بالإجمال تارة: يكون مرسلاً غير معلّم بعلامة يشار إليه بتلك العلامة، وأُخرى: يكون معلّماً بعلامة يشار إليه بتلك العلامة، وانحلال العلم الإجمالي بالعثور على المقدار المتيقّن إنّما يكون في القسم الأوّل. وأمّا القسم الثاني فلا ينحلّ بذلك، بل حاله حال دوران الأمر بين المتباينين. وضابط القسمين: هو أنّ العلم الإجمالي كلّياً إنّما يكون على سبيل المنفصلة المانعة الخلوّ المنحلة إلى قضيّتين حمليتين.

وهاتان القضيّتان تارة: تكونان من أوّل الأمر إحداهما متيقّنة والأُخرى مشكوكة، بحيث يكون العلم الإجمالي قد نشأ من هاتين القضيّتين، ويكون العلم الإجمالي عبارة عن ضمّ قضيّة مشكوكة إلى قضيّة متيقّنة ليس إلّا. كما إذا علم إجمالاً بأنّه مديون لزيد، أو علم بأنّ في هذه القطيعة موطوء، وتردّد الدين بين أن يكون خمسة دراهم أو عشرة، أو تردّد الموطوء بين أن يكون خمسة أو عشرة، فإنّ هذا العلم الإجمالي ليس إلّا عبارة عن قضيّة متيقّنة: وهي كونه مديوناً لزيد بخمسة دراهم أو أنّ في هذه القطيعة خمس شياه موطوءة، وقضيّة مشكوكة: وهي كونه مديونا لزيد بخمسة دراهم زائداً على الخمسة المتيقّنة، أو أنّ في هذه القطيعة خمس شياه موطوءة زائداً على الخمسة المتيقّنة، ففي مثل هذا، العلم الإجمالي ينحلّ قهراً بالعثور على المقدار

المتيقّن، إذ لا علم حقيقة بسوى ذلك المقدار المتيقّن، والزائد عليه مشكوك من أوّل الأمر ولم يتعلّق العلم به أصلاً، ولا يصحّ جعله طرفاً للعلم، إذ لم يتعلّق العلم به بوجه من الوجوه، فلا معنى لجعله من أطراف العلم، فالعلم الإجمالي في مثل هذا من أوّل الأمر منحلّ، وذلك واضح.

وأُخرى: لا تكون القضيّتان على هذا الوجه، أي بأن يكون من أوّل الأمر إحداهما متيقّنة والأُخرى مشكوكة، بل تعلّق العلم بالأطراف على وجه تكون جميع الأطراف ممّا تعلّق العلم بها بوجه، بحيث لو كان الأكثر هو الواجب لكان ممّا تعلّق به العلم وتنجّز بسببه، وليس الأكثر مشكوكاً من أوّل الأمر بحيث لم يصبه العلم بوجه من الوجوه، بل كان الأكثر على تقدير ثبوته في الواقع ممّا أصابه العلم. وذلك في كلّ ما يكون المعلوم بالإجمال معلّماً بعلامة كان قد تعلّق العلم به بتلك العلامة، فيكون كلّ ما اندرج تحت تلك العلامة وانطبقت عليه ممّا تعلّق العلم به، سواء في ذلك الأقلّ والأكثر. وحينئذٍ لو كان الأكثر هو الثابت في الواقع، فقد تعلّق العلم به لمكان تعلّقه بعلامته. وذلك: كما إذا علمت إنّي مدين لزيد بما في الدفتر، فإنّ جميع ما في الدفتر من دين زيد قد تعلّق العلم به، سواء كان دين زيد خمسة أو عشرة، فإنّه لو كان دين زيد عشرة فقد أصابه العلم لمكان وجوده في الدفتر وتعلّق العلم بجميع ما في الدفتر. وأين هذا ممّا إذا كان دين زيد من أوّل الأمر مردّداً بين الخمسة والعشرة؟ فإنّ العشرة في مثل ذلك ممّا لم يتعلّق بها العلم بوجه من الوجوه، وكانت مشكوكة من أوّل الأمر، فلا موجب لتنجيزها على تقدير ثبوتها في الواقع.

بخلاف ما إذا تعلّق العلم بها بوجه. ولو لمكان تعلّق العلم بما هو من قبيل العلامة لها، وهي بعنوان «كونها في الدفتر» فإنّها قد تنجّزت على تقدير وجودها في الدفتر. وفي مثل هذا ليس له الاقتصار على المقدار المتيقّن، إذ لا مؤمّن له على

تقدير ثبوت الأكثر في الواقع بعد ما ناله العلم وأصابه. فحال العلم الإجمالي في مثل هذا الأقلّ والأكثر حال العلم الإجمالي في المتباينين في وجوب الفحص والاحتياط.

وإن شئت قلت: كان لنا هنا علمان: علم إجمالي بأنّي مديون لزيد بجميع ما في الدفتر، وعلم إجمالي آخر بأنّ دين زيد عشرة أو خمسة، والعلم الثاني غير مقتضٍ للاحتياط بالنسبة إلى العشرة، والعلم الإجمالي الأوّل مقتض للاحتياط بالنسبة إليها، لتعلّق العلم بها على تقدير ثبوتها في الواقع، واللا مقتضي لا يمكن أن يزاحم المقتضي. ونظير ذلك ما إذا علم بأنّ في البيض من هذه القطيعة موطوء، فإنّه كلّ أبيض موطوء في هذه القطيعة فقد تعلّق العلم به وأوجب تنجّزه، فلو عثر على مقدار متيقّن من البيض موطوء ليس له إجراء أصالة الحلّ بالنسبة إلى الزائد، لأنّه لا مؤمّن له على تقدير وجود موطوء آخر في البيض.

وإذ قد عرفت ذلك، فنقول: ما نحن فيه يكون من العلم الإجمالي المعلّم المقتضي للفحص التامّ الغير المنحلّ بالعثور على المقدار المتيقّن، لأنّ العلم قد تعلّق بأنّ في الكتب التي بأيدينا مقيّدات ومخصّصات وأحكاماً إلزاميّة، فيكون نظير تعلّق العلم بأنّي مديون لزيد بما في الدفتر، فيكون كلّ مقيّد ومخصّص وحكم إلزامي ثابت فيما بأيدينا من الكتب قد أصابه العلم وتعلّق به، وقد عرفت أنّ مثل هذا العلم الإجمالي لا ينحلّ بالعثور على المقدار المتيقّن، بل لا بدّ فيه من الفحص التامّ في جميع ما بأيدينا من الكتب. فتأمّل فيما ذكرناه من قسمي العلم الإجمالي فإنّه لا يخلو عن دقّة.

هذا حاصل الإشكال والجواب في جعل المدرك لوجوب الفحص العلم الإجمالي.

وأمّا لو جعل المدرك لوجوب الفحص كون دأب المتكلّم وديدنه التعويل على المنفصلات، فقد يستشكل أيضاً بما حاصله: أنّ الفحص لا أثر له حينئذ، إذ الفحص عن المقيّدات والمخصّصات فيما بأيدينا من الكتب لا يغيّر العمومات والمطلقات

عن كونها في معرض التخصيص وعن كون دأب المتكلّم التعويل على المنفصلات، إذ الفحص لا دخل له في ذلك ولا يوجب قوّة أصالة الظهور والعموم التي ضعفت وسقطت بدأب المتكلّم وخروجه عن طريق المحاورات العرفيّة من بيان تمام مراده في كلام واحد، إذ كلّ عامّ يحتمل أن يكون قد عوّل فيه على المخصّص المنفصل ولم يكن ذلك المخصّص في الكتب التي بأيدينا ولا دافع لهذا الاحتمال.

هذا، ولكن يمكن الذبّ عن الإشكال أيضاً، بأنّ كون شأن المتكلّم ذلك يوجب عدم الاطمئنان والوثوق بأنّ واقع مراده هو ظاهر العامّ والمطلق، فلو تعلّق غرض باستخراج واقع مراد المتكلّم لما أمكن بالنسبة إلى المتكلّم الذي يكون شأنه ذلك، كما يتّضح ذلك بالقياس على المحاورات العرفيّة فإنّه لو فرض أنّ أحد التجّار كتب إلى طرفه يخبره بسعر الأجناس في بلد وكان الكاتب ممّن يعتمد على القرائن في بيان مراده، فإنّ هذا الكتاب لو وقع بيد ثالث لا يمكنه العمل على ما تضمنه، لأنّه لا يمكن الحكم بأنّ واقع مراد الكاتب هو ما تضمّنه ظاهر الكتاب، مع أنّ هذا الثالث ليس له غرض سوى استخراج واقع مراد الكاتب.

وأمّا إذا لم يتعلّق الغرض باستخراج واقع مراد المتكلّم، بل كان الغرض هو الإلزام والإلتزام بكلام المتكلّم وجعله حجّة قاطعة للعذر في مقام المحاجّة والمخاصمة، فلا بدّ من الأخذ بما هو ظاهر كلامه، وكون شأن المتكلّم التعويل على المنفصل لا يوجب أزيد من الفحص.

والسرّ في ذلك: هو أنّ طريق الأخذ والالتزام والمحاجّة إنّما هو بيد العقل والعقلاء، وبناء العقلاء في محاوراتهم على ذلك، كما أنّ العقل يحكم بذلك أيضاً. وعليك بمقايسة الأحكام الشرعيّة على الأحكام العرفيّة الصادرة من الموالي العرفيّة الملقاة إلى عبيدهم، فإنّه لا يكاد يشكّ في إلزام العبد بالأخذ بظاهر كلام المولى

بعد الفحص عمّا يخالف الظاهر واليأس عن الظفر إذا كان شأن المولى التعويل على المنفصل، وليس للعبد ترك الأخذ بالظاهر والاعتذار باحتمال عدم إرادة المولى ظاهر كلامه، كما أنّه ليس للمولى إلزام العبد وتأديبه عند أخذه بالظاهر إذا لم يكن الظاهر مراده وعوّل على المنفصل.

والحاصل: أنّ كون المتكلّم من دأبه التعويل على المنفصلات إنّما يوجب عند العقلاء عدم الأخذ بالظاهر قبل الفحص عن مظانّ وجود المنفصل، وأمّا بعد الفحص فالعقل والعقلاء يلزمون العبد بالأخذ بالظاهر ويكون ظاهر كلام المتكلّم حجّة على العبد، ولكلّ من المولى والعبد إلزام الآخر بذلك الظاهر.

نعم لو قلنا: بأنّ اعتبار الظهور من باب إفادته الظنّ والاطمئنان الشخصي بالمراد، لكان الإشكال المذكور في محلّه، إذ الفحص لا يوجب حصول الظنّ بالمراد بالنسبة إلى المتكلّم الذي شأنه التعويل على المنفصل، إلّا أنّ اعتبار الظهور من ذلك الباب فاسد، بل اعتبار الظهور من باب بناء العقلاء على الأخذ ولو لم كان كشفه نوعاً عن المراد، لا من باب التعبّد المحض، وقد عرفت أنّ بناء العقلاء ليس أزيد من الفحص بالنسبة إلى المتكلّم الذي يكون شأنه ذلك، فتأمّل جيّداً.

هذا كلّه في أصل وجوب الفحص، وأمّا مقداره: فهو وإن اختلف فيه بين من يكتفي بالظنّ، وبين من يعتبر العلم واليقين بعدم وجود مقيّد ومخصّص فيما بأيدينا من الكتب، وبين من يعتبر الاطمئنان وسكون النفس بعدم وجود ذلك، إلّا أنّ الأقوى هو الأخير، وهو اعتبار الاطمئنان، لأنّ الاكتفاء بالظنّ ممّا لا وجه له بعد عدم قيام الدليل على اعتباره، والاقتصار على حصول العلم واليقين يوجب الحرج وسدّ باب الاستنباط، فإنّ الأخبار وإن بوّبها الأصحاب -جزاهم الله عن الإسلام وأهله خير الجزاء- وأوردوا كلّ خبر في بابه، إلّا أنّه مع ذلك قد قطعوا الأخبار وأوردوا صدر الخبر

في باب وذيله في باب آخر، كما صنعه صاحب الوسائل، وذلك أوجب الاختلال، إذ ربّما يكون ذيل الخبر قرينة على المراد من صدره، فلو اعتبرنا العلم واليقين للزم الضيق والعسر الشديد في الاستنباط، مع أنّ الاطمئنان هو طريق عقلائي يعتمد عليه العقلاء كما يعتمدون على العلم الوجداني، ويكتفون بالاطمئنان في كلّ ما يعتبر فيه الإحراز. فالأقوى كفاية الاطمئنان.

المبحث الرابع: في الخطابات الشفاهيّة

وقد وقع النزاع في أنّ الخطابات المصدّرة بأداة الخطاب - كياء النداء، وكاف الخطاب، وأمثال ذلك ممّا يختصّ بالمشافهة - هل تختصّ بالمشافهين الحاضرين في مجلس التخاطب؟ فلا تعمّ الغائبين فضلاً عن المعدومين، أو لا تختصّ بذلك؟ بل تعمّ المعدومين فضلاً عن الغائبين.

ومحلّ الكلام، هو خصوص الألفاظ المصدّرة بأداة الخطاب كما عرفت. ولا كلام فيما عدى ذلك: من أسماء الأجناس، كقوله تعالى: لله على الناس حجّ البيت من استطاع إليه سبيلاً وكقوله تعالى: المؤمنون إخوة. وغير ذلك ممّا أُخذ اسم الجنس فيه موضوعاً للحكم، فإنّه لا إشكال في عموم اللفظ للحاضر والغائب والمعدوم.

ثمّ إنّ جهة البحث عن عموم الخطابات الشفاهيّة وعدمه، يمكن أن تكون عقليّة ويكون مرجع هذا النزاع إلى إمكان مخاطبة الغائب والمعدوم وعدم إمكانه عقلاً، ويمكن أن يكون لفظيّاً لغويّاً ويكون مرجع هذا النزاع حينئذٍ إلى أنّ أداة الخطاب هل هي موضوعة لخصوص التخاطب بها مع الحاضر المشافه، أو أنّها موضوعة للأعمّ من ذلك ومن الغائب والمعدوم؟ ويمكن أن يكون النزاع في كلتا الجهتين عقليّاً ولغويّاً.

ثمّ إنّ ثمرة النزاع تظهر في حجّيّة ظهور الخطابات الشفاهيّة وصحّة التمسّك بها بالنسبة إلى الغائبين والمعدومين في زمن الخطاب. فإن قلنا: باختصاصها بالمشافهين لا يصحّ التمسّك بها في حقّ الغائبين والمعدومين، لعدم كونهم مخاطبين بما تضمّنته تلك الخطابات. وتسرية ما تضمّنته تلك الخطابات من الأحكام إلى الغائبين والمعدومين إنّما يكون بقاعدة الاشتراك في التكليف، الذي انعقد عليه الإجماع والضرورة. وقاعدة الاشتراك في التكليف مختصّة بما إذا اتّحد الصنف، ولا تجري في مورد اختلاف الصنف، بأن كان الحاضرون في مجلس التخاطب واجدين لخصوصيّة يحتمل دخلها في موضوع الحكم ولو كانت تلك الخصوصيّة نفس حضورهم في مجلس التخاطب، أو وجودهم في بلد الخطاب، أو وجودهم في عصر الحضور ونزول الخطاب، فإنّه لو احتمل دخل شيء من تلك الخصوصيّات لما كان حينئذٍ مجال للتمسّك بقاعدة الاشتراك، لما عرفت: من اختصاصها بصورة اتّحاد الصنف. وهذا بخلاف ما إذا قلنا: بعموم الخطابات الشفاهيّة للغائبين والمعدومين، فإنّا لا نحتاج إلى قاعدة الاشتراك، بل نفس عموم الخطاب يقتضي تكليف الغائب والمعدوم بما تضمّنته تلك الخطابات من الأحكام ولو مع اختلاف الصنف، وذلك واضح.

هذا، وعن بعض الأعلام إنكار هذه الثمرة، ودعوى: أنّ ذلك مبنيّ على مقالة من يقول بحجّيّة الظواهر بالنسبة إلى خصوص من قصد إفهامه بالكلام، دون من لم يقصد إفهامه، كما هو مقالة[1] المحقّق القمّي ﷺ، إذ لو قلنا: بحجّيّة الظواهر مطلقاً ولو في حقّ من لم يقصد إفهامه فظواهر الخطابات الشفاهيّة تكون حينئذٍ حجّة ولو قلنا باختصاصها بالمشافهين، هذا.

---

١. مقالة المحقّق القمّي. قوانين الأُصول، قانون ٧ من الباب الثالث (مبحث العموم والخصوص) ص ١٣١.

ولكن لا يخفى عليك: أنّ الثمرة لا تبتني على مقالة المحقّق القمّي ﷺ، فإنّ الخطابات الشفاهيّة لو كانت مقصورة على المشافهين ولا تعمّ غيرهم فلا معنى للرجوع إليها وحجّيتها في حقّ الغير، سواء قلنا بمقالة المحقّق القمّي أو لم نقل، فلا ابتناء للثمرة على ذلك أصلاً.

وقد ذكر المحقّق الخراساني[1] ﷺ للنزاع ثمرتين، وجعل إحدى الثمرتين مبتنية على مقالة المحقّق القمّي ﷺ ولم يجعل الأُخرى مبتنية على ذلك. مع أنّه لم يظهر لنا الفرق بين الثمرتين بل مرجعهما إلى أمر واحد، وإنّما التفاوت في التعبير فقط، فراجع وتأمّل لعلّك تجد فرقاً بين الثمرتين. وعلى كلّ حال قد ظهر: أنّ ثمرة النزاع في المقام جليّة ولا تبتني على مقالة المحقّق القمّي ﷺ.

إذا عرفت ذلك فاعلم: أنّ الكلام في اختصاص الخطابات الشفاهيّة بالحاضرين وعمومها لغيرهم تارة: يقع في القضايا الخارجيّة، وأُخرى: يقع في القضايا الحقيقيّة.

أمّا في القضايا الخارجيّة فاختصاص الخطاب بالحاضر المشافه ممّا لا سبيل إلى إنكاره، لوضوح أنّه لا يمكن توجيه الكلام ومخاطبة الغائب الغير المتلفت إلى الخطاب، فضلاً عن المعدوم، إلّا بتنزيل الغائب والمعدوم منزلة الحاضر، كما قد ينزّل غير ذوي العقول منزلة ذوي العقول فيخاطب، كما في قول الشاعر:

ألا يا ليل طلت عليّ حتّى ... كأنّك قد خلقت بلا صباح

وبالجملة: مخاطبة الغائب والمعدوم بلا تنزيل ممّا لا يمكن.

---

١. كفاية الأُصول الجلد الأوّل ص ٣٥٩ فصل: ربما قيل إنّه يظهر لعموم الخطابات الشفاهيّة للمعدومين ثمرتان: الأُولى: حجّيّة ظهور خطابات الكتاب للمشافهين.» وهذه هي الثمرة التي جعلها مبتنية على مقالة المحقّق القمّي بقوله «وفيه أنّه مبنيّ على اختصاص حجّيّة الظواهر بالمقصودين بالإفهام، وقد حقّق عدم الاختصاص بهم.»

وأمّا في القضايا الحقيقيّة: فحيث إنّها متكفّلة لفرض وجود الموضوع وكان الخطاب خطاباً لما فرض وجوده من أفراد الطبيعة في موطنه، كانت الأفراد متساوية الأقدام في اندراجها تحت الخطاب، فيستوي في ذلك الأفراد الموجودة في زمن الخطاب الحاضرون في مجلس التخاطب أو المعدومون الغير الحاضرين، لأنّ في الجميع لوحظت الأفراد على نحو فرض الوجود و وجّه الخطاب على ذلك الفرض.

وبعبارة أُخرى: التنزيل الذي كان ممّا لا بدّ منه في القضيّة الخارجيّة أعني تنزيل المعدوم منزلة الموجود في صحّة الخطاب، يكون في القضيّة الحقيقيّة ممّا تضمّنته نفس القضيّة، وكانت القضيّة بنفسها دالّة على ذلك التنزيل، لأنّ شأن القضيّة الحقيقيّة فرض وجود الموضوع، فالخطاب في القضيّة الحقيقيّة يعمّ الغائب والمعدوم بلا عناية.

ودعوى: أنّ أداة الخطاب موضوعة لخصوص ما يكون موجوداً بالفعل في مجلس صدور الخطاب، ممّا لا شاهد عليها، لأنّه إذا أمكن في عالم الثبوت توجيه الخطاب إلى ما سيوجد بعد ذلك على نهج القضيّة الحقيقيّة، فعالم الإثبات يكون على طبق عالم الثبوت، ولا موجب لدعوى وضع الأداة لخصوص الأفراد الفعليّة الحاضرين في مجلس التخاطب. وكان منشأ توهّم اختصاص الخطابات الشفاهيّة بالحاضرين هو تخيّل كون القضايا الشرعيّة من القضايا الخارجيّة وإنّ ما ورد في الكتاب والسنّة من الخطابات إنّما تكون إخبارات عن أنّ الأحكام تُنشأ بعد ذلك عند وجود الأفراد، فيكون لكلّ فرد خطاب يخصّه عند وجوده. وقد تقدّم منّا فساد ذلك، وإنّ القضايا الشرعيّة كلّها -إلّا ما شذّ- تكون على نهج القضايا الحقيقيّة، وحينئذٍ الخطابات تعمّ المعدومين أيضاً.

المبحث الخامس: [فيما إذا تعقّب العامّ بضمير يرجع إلى بعض أفراده]

لو تعقّب العامّ بضمير يرجع إلى بعض أفراده، فهل ذلك يوجب تخصيص العامّ بخصوص ما أُريد من الضمير أو أنّه لا يوجب ذلك؟ مثاله قوله تعالى:[1] ﴿والمطلّقات يتربّصنَ بأنفسهنّ ثلاثة قروء ولا يكتمنَ ما في أرحامهنّ﴾ إلى قوله تعالى: ﴿وبعولتهنّ أحقّ بردّهنّ﴾ فإنّ ضمير ﴿وبعولتهنّ﴾ يرجع إلى خصوص الرجعيّات، بقرينة قوله تعالى: ﴿أحقّ بردّهنّ﴾ والمطلّقات في صدر الآية عامّ للرجعيّات وغيرها، لأنّه من الجمع المحلّى باللام. فيقع البحث حينئذ في أنّ رجوع الضمير إلى خصوص الرجعيّات موجب لتخصيص المطلّقات و إنّ المراد منه خصوص الرجعيّات فتكون الأحكام المذكورة في الآية السابقة على قوله تعالى: ﴿وبعولتهنّ﴾ مختصّة بالرجعيّات، أو أنّه لا يوجب ذلك، بل المراد من المطلقات الأعمّ، والأحكام السابقة تكون لمطلق المطلّقات.

فقد يقال: إنّ أصالة العموم معارضة بأصالة عدم الاستخدام، فإنّ لازم إرادة العموم من المطلقات هو الاستخدام في ناحية الضمير، لرجوعه حينئذ إلى غير ما هو المراد من المرجع، بل إلى بعض أفراد المرجع، كما أنّ لازم عدم الاستخدام هو تخصيص العامّ و إنّ المراد منه خصوص الرجعيّات. وكما أنّ أصالة العموم تقتضي الاستخدام كذلك أصالة عدم الاستخدام أيضاً أصل عقلائي في باب المحاورات يقتضي تخصيص العامّ، فيتعارض الأصلان من الطرفين، وحينئذ لا طريق إلى إثبات تعلّق الأحكام السابقة على قوله: ﴿وبعولتهنّ﴾ بمطلق المطلّقات، إذ الطريق منحصر بأصالة العموم الساقطة بالمعارضة.

---

١. بقره: ٢٢٨.

هذا، ولكن الشأن في جريان أصالة عدم الاستخدام حتّى يعارض أصالة العموم. الأقوى: عدم جريان أصالة عدم الاستخدام.

أمّا أوّلاً: فلابتناء الاستخدام في المقام على مجازية العامّ المخصّص، وأمّا بناءً على الحقيقة، فلا يلزم استخدام أصلاً، حتّى تجري أصالة عدم الاستخدام. وذلك: لأنّ رجوع الضمير إلى المطلّقات الرجعيّة لا يوجب المغايرة بين ما يراد من المرجع وما يراد من الضمير، وما لم يوجب المغايرة لا يتحقّق في الكلام استخدام. وحصول المغايرة بين المرجع والضمير لا بدّ أن تكون بأحد الوجوه الموجبة للمغايرة، كما إذا كان المراد من المرجع بعض معاني المشترك وكان المراد من الضمير بعضاً آخر، أو يكون المراد من المرجع المعنى الحقيقي للّفظ والمراد من الضمير المعنى المجازي، أو غير ذلك من أسباب المغايرة. وفي المقام بناءً على كون العامّ المخصّص حقيقة في الباقي لا يتحقّق شيء من أسباب المغايرة، فإنّه لا مغايرة بين معنى المطلّقات المذكورة في صدر الآية، وبين المطلّقات الرجعيّات التي يرجع الضمير إليها بعد ما كان استعمال المطلّقات في الرجعيّات لا يوجب المجازيّة، إذ المطلّقات موضوعة للطبيعة وكان العموم والشمول في مصبّ العموم مستفاداً من دليل الحكمة على ما تقدّم تفصيله، والمعنى الموضوع له للفظ المطلّقات محفوظ في المطلّقات الرجعيّات، وليس المطلّقات الرجعيّات معنى مجازيّاً لمعنى مطلق المطلّقات، ولا أنّ المطلّقات من المشتركات اللفظيّة حتّى يكون المطلّقات الرجعيّات أحد المعاني، فأين المغايرة بين المرجع والضمير حتّى يتحقّق الاستخدام؟ فتأمّل.

وأمّا ثانياً: فلأنّ استفادة الرجعيّات في قوله تعالى: ﴿وبعولتهنّ أحقّ بردهنّ﴾ ليس من نفس الضمير، بل يستفاد ذلك من عقد الحمل وهو قوله تعالى: ﴿أحقّ بردهنّ﴾ حيث إنّه معلوم من الخارج أنّ ما هو الأحقّ بالردّ هو خصوص الرجعيّات، فالضمير

لم يرجع إلى الرجعيّات، بل رجع إلى نفس المطلّقات وكان استفادة الرجعيّات من عقد الحمل، فيكون من باب تعدّد الدالّ والمدلول، فأين الاستخدام المتوهّم؟.

والحاصل: أنّ الاستخدام إنّما يتوهّم ثبوته في المقام لو كان المراد من الضمير هو خصوص الرجعيّات. وأمّا لو كان المراد من الضمير هو المطلّقات، وكان استفادة الرجعيّات من عقد الحمل من باب تعدّد الدالّ والمدلول فلا يلزم استخدام أصلاً، فتأمّل.

وأمّا ثالثاً: فلأنّ الأُصول العقلائيّة إنّما تجري عند الشكّ في المراد، وفي المقام لا شكّ في المراد من الضمير وإنّ المراد منه المطلّقات الرجعيّات، وبعد العلم بما أُريد من الضمير لا تجري أصالة عدم الاستخدام حتّى يلزم التخصيص في ناحية العامّ.

فإن قلت: إنّ عدم الاستخدام يقتضي أمرين:

الأوّل: أنّ المراد من الضمير هو المطلّقات الرجعيّات.

الثاني: أنّ المراد من العامّ هو المعنى الخاصّ ليتطابق المرجع والضمير.

وأصالة عدم الاستخدام وإن كانت لا تجري في الأمر الأوّل لعدم الشكّ في المراد من الضمير، إلّا أنّها تجري لإثبات الأمر الثاني، لأنّ مثبتات الأُصول اللفظيّة حجّة، وحيث كان لازم عدم الاستخدام هو كون المراد من العامّ هو الخاصّ، فأصالة عدم الاستخدام تجري لإثبات هذا اللازم.

قلت: إرادة الخاصّ من العامّ لازم عدم الاستخدام، فلا بدّ أوّلاً من إثبات عدم الاستخدام بوجه ولو بالأصل، ليترتّب عليه لازمه الذي هو إرادة الخاصّ من العامّ، وبعد عدم جريان أصالة عدم الاستخدام لإثبات أصل الاستخدام الذي هو مؤدّى الأصل، للعلم بالمراد من الضمير، كيف يمكن إثبات لازمه الذي هو إرادة الخاصّ من

العامّ؟ وأيّ ربط لهذا بكون مثبتات الأُصول اللفظيّة حجّة؟ فإنّ معنى كون مثبتات الأُصول حجّة هو أنّه لو ثبت الملزوم ثبت اللازم، والكلام في المقام في أصل ثبوت الملزوم، وذلك واضح.

فتحصّل: أنّ أصالة عدم الاستخدام لا تجري حتّى تعارض أصالة العموم، بل الأصل في طرف العموم يجري بلا معارض.

ودعوى: أنّ المقام يكون من باب احتفاف الكلام بما يصحّ للقرينيّة -لأنّ رجوع الضمير إلى بعض أفراد المطلقات يصلح أن يكون قرينة على أنّ المراد من العامّ هو الخاصّ، فيكون الكلام مجملاً لا يجري فيه أصالة العموم- ضعيفة، فإنّ ضابط احتفاف الكلام بما يصلح للقرينيّة هو أن يكون ذلك الصالح مجملاً، إمّا بحسب مفهومه الأفرادي، وإمّا بحسب مفهومه التركيبي، أي يوجب إجمال جملة الكلام وإن كان مفهومه الأفرادي مبيّناً.

وبعبارة أوضح: كان «الصالح» ممّا يصحّ أن يعتمد عليه المتكلّم في مقام بيان مراده ولم يخرج بذلك عن طريق المحاورة، والضمير المتعقّب للعامّ الراجع إلى بعض أفراده لا يكون كذلك، لأنّه معلوم المراد، ولا يوجب إجمال العامّ، فتأمّل، فإنّ ذلك لا يخلو عن إشكال.

المبحث السادس: في الاستثناء المتعقّب لجمل متعدّدة

كقوله تعالى:[1] ﴿والذين يرمون المحصنات ولم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوا كلّ واحد منهم مأة جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً وأولئك هم الفاسقون إلّا الذين تابوا﴾. وقد اختلفوا في رجوع الاستثناء إلى خصوص الجملة الأخيرة، أو الجميع، أو التوقّف،

---

١. النور: ٤

إلى أقوال. والتحقيق هو التفصيل بين ما إذا كانت الجمل المتقدّمة مشتملة على الموضوع والمحمول، وبين ما إذا حذف فيها الموضوع. ففي الأوّل يرجع إلى خصوص الأخيرة. وفي الثاني يرجع إلى الجميع. مثال الأوّل: ما إذا قال أكرم العلماء وأضف الشعراء وأهن الفسّاق إلّا النحوي، أو قال أكرم العلماء وأكرم الشعراء وأكرم السادات إلّا النحوي. ومثال الثاني: ما إذا قال: أكرم العلماء والشعراء والسادات إلّا النحوي.

المبحث السابع: في تخصيص العامّ بالمفهوم الموافق والمخالف

ونعني بالمفهوم الموافق: هو ما إذا وافق المفهوم المنطوق في الكيف من الإيجاب والسلب، كقوله تعالى: ﴿ولا تقل لهما أُف﴾. وكقولك: أكرم خدّام العلماء. حيث إنّ الأوّل يدلّ على حرمة الضرب والإيذاء الذي يكون أشدّ من قول «أُف». والثاني، يدلّ على وجوب إكرام العلماء. ودلالتهما على ذلك إنّما تكون بمقدّمة عقليّة قطعيّة، وهي أولويّة حرمة الضرب من حرمة قول «أُف»، وأولويّة إكرام العلماء من إكرام خدّامهم، بل يمكن أن يكون ذكر«أف» في الآية المباركة من باب ذكر الخاصّ للتنبيه على العامّ وذكر الفرد الخفيّ للتنبيه على الفرد الجليّ فتكون دلالة الآية على حرمة الايذاء الشديد من المداليل الالتزاميّة اللفظيّة، لا من المداليل الالتزاميّة العقليّة. نعم في مثل أكرم خدام العلماء تكون الدلالة عقليّة، لمكان الأولويّة القطعيّة.

والحاصل: أنّ المفهوم الموافق يختلف بحسب الموارد، فتارة: يكون استفادة المفهوم من باب المقدّمة العقليّة القطعيّة. وأُخرى: يكون من باب دلالة نفس اللفظ، وذلك في كلّ مورد يكون ذلك المنطوق للتنبيه به على العامّ.

ثمّ إنّ هنا قسما آخر لم يصطلحوا عليه بالمفهوم، وهو ما إذا استفيد حكم غير المذكور من علّة المذكور، كقوله: الخمر حرام لأنّه مسكر، حيث يستفاد منه

حكم النبيذ المسكر، وهذا هو المعبّر عنه بمنصوص العلّة. فيكون المفهوم الموافق مخصوصاً بما إذا كان ثبوت الحكم لغير المذكور أولى من ثبوته للمذكور، أو كان مساوياً لا من جهة العلّة المنصوصة المعبّر عنه بلحن الخطاب. ومنصوص العلّة هو ما إذا كان مساوياً، والأمر في ذلك سهل إذ يرجع ذلك إلى الاصطلاح. والمقصود في المقام: هو بيان صورة تعارض العامّ مع المفهوم الموافق والمساوي الذي هو مورد منصوص العلّة، وتعارض العامّ مع المفهوم المخالف.

فنقول: أمّا تعارض العامّ مع المفهوم الموافق، فقد نقل الاتفاق على تقديم المفهوم على العامّ وتخصيصه به، ولو كانت النسبة بين المفهوم والعامّ العموم من وجه، من دون لحاظ النسبة بين المنطوق والعامّ.

هذا، ولكن التحقيق، هو أن يقال: إنّه في المفهوم الموافق لا يمكن أن يكون المفهوم معارضاً للعامّ من دون معارضة منطوقه، لأنّا فرضنا أنّ المفهوم موافق للمنطوق وإنّ المنطوق سيق لأجل الدلالة به على المفهوم، ومع هذا كيف يعقل أن يكون المنطوق أجنبيّاً عن العامّ وغير معارض له؟ مع كون المفهوم معارضاً له. فالتعارض في المفهوم الموافق إنّما يقع ابتداءً بين المنطوق والعامّ، ويتبعه وقوعه بين المفهوم والعامّ. ففي مثل قوله: أكرم خدّام العلماء، ولا تكرم الفسّاق، يكون التعارض بين نفس وجوب إكرام خدّام العلماء وبين حرمة إكرام الفاسق بالعموم من وجه، ويتبعه التعارض بين المفهوم وهو وجوب إكرام نفس العلماء وبين العامّ وهو حرمة إكرام الفسّاق. وكذا في مثل قوله تعالى: ﴿لا تقل لهما أُف﴾ مع قوله: اضرب كلّ أحد، فإنّ قوله: اضرب كلّ أحد، يدلّ بالأولويّة على جواز قول «أُف» لكلّ أحد، فيعارض هذا العامّ بما له من المفهوم مع قوله ﴿لا تقل لهما أُف﴾ ويتبعه المعارضة لمفهوم قوله: «لا تقل لهما أُف» وهو حرمة ضرب الأبوين، بالعموم المطلق.

وبالجملة: كلّما فرض التعارض بين المفهوم الموافق والعامّ، فلامحالة يكون التعارض بين المنطوق والعامّ، ولا بدّ أوّلاً من علاج التعارض بين المنطوق والعامّ ويلزمه العلاج بين المفهوم والعامّ.

إذا عرفت ذلك، فنقول: إنّ التعارض بين المنطوق والعامّ تارة: يكون بالعموم المطلق مع كون المنطوق أخصّ، وأُخرى: يكون بالعموم من وجه. وما كان بالعموم المطلق فتارة: يكون المفهوم أيضاً أخصّ مطلق من العامّ، وأُخرى: يكون أعمّ من وجه. ولا منافاة بين كون المنطوق أخصّ مطلق من العامّ وكون المفهوم أعمّ من وجه، كما في مثل قوله: أكرم فسّاق خدّام العلماء، وقوله: لا تكرم الفاسق، فإنّ النسبة بينهما يكون بالعموم المطلق، مع أنّ بين مفهوم قوله: أكرم فسّاق خدّام العلماء «وهو إكرام فسّاق نفس العلماء الملازم لإكرام نفس العدول من العلماء بالأولويّة القطعيّة» وبين العامّ وهو قوله: «لا تكرم الفاسق» يكون العموم من وجه، إذ المفهوم حينئذ يكون إكرام مطلق العالم عادلاً كان أو فاسقاً.

فإن كان بين المنطوق والعامّ العموم المطلق فلا إشكال في تقديم المنطوق على العامّ وتخصيصه به على قواعد العموم والخصوص، ويلزمه تقديم المفهوم الموافق على العامّ مطلقاً سواء كان بين المفهوم والعامّ العموم المطلق أو العموم من وجه. أمّا إذا كان العموم المطلق، فواضح. وأمّا إذا كان العموم من وجه، فإنّا قد فرضنا أنّ المفهوم أولى في ثبوت الحكم له من المنطوق وأجلى منه، وإنّ المنطوق سيق لأجل إفادة حكم المفهوم، فلا يمكن أن يكون المنطوق مقدّماً على العامّ المعارض له مع أنّه الفرد الخفي والمفهوم لا يقدّم عليه مع أنّه الفرد الجليّ.

والحاصل: أنّ المفهوم الموافق يتبع المنطوق في التقدّم على العامّ عند المعارضة ولا يلاحظ النسبة بين المفهوم والعامّ، بل تلاحظ النسبة بين المنطوق والعامّ، فلو

قدّم المنطوق على العامّ لأخصّيّته فلامحالة يقدّم المفهوم عليه مطلقاً، لوضوح أنّه لا يمكن إكرام خادم العالم الفاسق وعدم إكرام العالم الفاسق في المثال المتقدّم، وذلك واضح. وبذلك يظهر الخلل فيما أُفيد في المقام، فراجع. هذا كلّه في المفهوم الموافق.

وأمّا المفهوم المخالف: فقد وقع الخلط فيه أيضاً في جملة من الكلمات، حتّى إنّ الشيخ[1] ﷺ توقّف في تقديم المفهوم على العامّ أو العامّ عليه في آية النبأ، حيث

---

١. فالمحكي عن الشيخ ﷺ في التقريرات:

«وأمّا مفهوم المخالفة فعلى تقدير القول بثبوته في قبال العامّ وعدم التصرّف في ظاهر الجملة الشرطيّة والأخذ بظهورها، لا إشكال في تخصيص العامّ به كما عرفت وإنّما الإشكال في أنّ الجملة الشرطيّة أظهر في إرادة الانتفاء عند الانتفاء بينهما أو العامّ أظهر في إرادة الأفراد منه، فرجع الكلام إلى تعارض الظاهرين، وربما يقال: إنّ العامّ أظهر دلالة في شموله لمحلّ المعارضة كما قلنا بذلك في معارضة منطوق التعليل في آية النبأ مع المفهوم على تقدير القول به بالنسبة إلى خبر العدل الظنّي، فإنّ قضيّة عموم التعليل عدم الاعتماد على الخبر الظنّي، ومقتضى المفهوم ثبوته، وعموم التعليل أظهر ولا سيّما إذا كان العامّ متّصلاً بالجملة الشرطيّة. وربّما يقال بتقديم الظهور في الجملة الشرطيّة كما قلنا في تعارض المفهوم مع العمومات الناهية عن العمل بغير العلم.

وبالجملة: فالإنصاف أنّ ذلك تبع الموارد، ولم نقف على ضابطة نوعيّة يعتمد عليها في الأغلب كما اعترف بذلك سلطان المحقّقين.» (مطارح الأنظار، مباحث العامّ والخاصّ. ص ٣٠٨).

وذكر ﷺ في الفرائد:

«الثاني (ممّا أورد على دلالة الآية بما ليس قابلاً للذبّ عنه) ما أورده في محكيّ العدّة والذريعة والغنية ومجمع البيان والمعارج وغيرها، من أنّا لو سلّمنا دلالة المفهوم على قبول خبر العادل الغير المفيد للعلم، لكن نقول: إنّ مقتضى عموم التعليل وجوب التبيّن في كلّ خبر لا يؤمن الوقوع في الندم من العمل به وإن كان المخبر عادلاً، فيعارض المفهوم والترجيح مع ظهور التعليل.» ثمّ ذكر بعد سطور في جواب لا يقال، بقوله:

«. لأنّا نقول، ما ذكره أخيراً من أنّ المفهوم أخصّ مطلقاً من عموم التعليل مسلّم إلّا أنّا ندّعي التعارض بين ظهور عموم التعليل في عدم جواز العمل بخبر الواحد الغير العلمي وظهور الجملة الشرطيّة أو الوصفيّة في ثبوت المفهوم، فطرح المفهوم والحكم بخلوّ الجملة الشرطيّة عن المفهوم أولى من ارتكاب التخصيص في التعليل، وإليه أشار في محكيّ العدّة بقوله: لا نمنع ترك دليل الخطاب لدليل والتعليل دليل، وليس في ذلك منافاة لما هو الحقّ وعليه الأكثر من جواز تخصيص العامّ بمفهوم المخالفة، لاختصاص ذلك أوّلاً بالمخصّص المنفصل، ولو سلّم جريانه في الكلام الواحد منعناه في العلّة والمعلول، فإنّ الظاهر عند العرف أنّ المعلول يتبع العلّة في العموم والخصوص..

وذكر في مقام الجواب عن الإيراد الأوّل من الايرادات القابلة للدفع، بقوله:

«إنّ المراد بالنبأ في المنطوق مالا يعلم صدقه ولا كذبه، فالمفهوم أخصّ مطلقاً من تلك الآيات (أي الآيات الناهية

أفاد ان مفهوم قوله تعالى: ﴿إن جائكم فاسق بنبأ﴾ -الخ- معارض بعموم التعليل، وهو قوله تعالى: ﴿أن تصيبوا قوماً بجهالة﴾ لأنّ المفهوم يدلّ على حجّيّة قول العادل الذي لا يفيد العلم، وعموم التعليل يدلّ على عدم اعتبار قول من لم يفد العلم، لأنّه من إصابة القول بجهالة، سواء كان ذلك قول العادل أولم يكن. والنسبة بين المفهوم والتعليل العموم المطلق، لأنّ المفهوم لا يعمّ الخبر المفيد للعلم لخروج ذلك عن الآية بالتخصيص، فالمفهوم مختصّ بالخبر العدل الغير المفيد للعلم، والتعليل يعمّ خبر العدل وغيره. ومقتضى القاعدة تخصيص عموم التعليل بالمفهوم، إلّا أنّ قوّة التعليل وإباءه عن التخصيص يمنع عن ذلك. وهذا بخلاف الآيات الناهية عن العمل بالظنّ، فإنّ النسبة بينها وبين المفهوم وإن كانت العموم المطلق أيضاً، إلّا أنّه لا مانع من تخصيص تلك الآيات بالمفهوم لعدم إباء تلك الآيات عن التخصيص. هذا حاصل ما أفاده الشيخ ﷺ في تعارض المفهوم المخالف مع العامّ في آية النبأ.

ولكن لا يخفى عليك ضعف ذلك، لأنّ التعليل مهما بلغ من القوّة لا يكون أقوى من المفهوم الخاصّ، والآيات الناهية عن العمل بالظنّ أيضاً آبية عن التخصيص، وكيف يمكن تخصيص مثل قوله تعالى: ﴿إنّ الظنّ لا يغني من الحقّ شيئاً﴾؟.

فالإنصاف: أنّه في مثل الآية لا يلاحظ النسبة، بل المفهوم يكون مقدّماً على الآيات الناهية عن العمل بالظنّ وعن عموم التعليل بالحكومة، لأنّ خبر العدل بعد ما صار حجّة يخرج عن كونه ظنّاً وعن كونه إصابة القوم بالجهالة، ويكون علماً، كما حقّقناه في محلّه. فينبغي إخراج مثل الآية الشريفة عمّا هو المبحوث عنه في

عن العمل بغير العلم) فيتعيّن تخصيصها بناءً على ما تقرّر من أنّ ظهور الجملة الشرطيّة في المفهوم أقوى من ظهور العامّ في العموم، و أمّا منع ذلك فيما تقدّم من التعارض بين عموم التعليل وظهور المفهوم فلما عرفت من منع ظهور الجملة الشرطيّة المعلّلة بالتعليل الجاري في صورتي وجود الشرط و إنتفائه في إفادة الانتفاء عند الانتفاء فراجع.» (فوائد الأُصول، مباحث حجّيّة الظنّ، ص ٦٦ - ٦٥

المقام: من تعارض المفهوم المخالف والعامّ، لكون المفهوم حاكماً على العامّ. ولو قطع النظر عن الحكومة، فالمفهوم أيضاً يقدّم على العامّ. ولا يصغى إلى أنّ العامّ في مثل الآية يكون متّصلاً بالقضيّة الشرطيّة فلا تكون القضيّة ظاهرة في المفهوم، لصلاحية كلّ من القضيّة الشرطيّة والعامّ للتصرّف في الآخر، بخلاف ما إذا لم يكن العامّ متّصلاً بالقضيّة الشرطيّة، حيث إنّ العامّ يخصّص بالمفهوم ولكن لا مطلقاً، بل يختلف باختلاف الموارد، فربّ مورد يكون العامّ قرينة على عدم كون القضيّة ذات مفهوم، وربّما ينعكس الأمر ويكون ظهور القضيّة في المفهوم قرينة على التصرّف في العامّ وتخصيصه به.

هذا حاصل ما أفاده بعض الأعلام في باب تعارض المفهوم المخالف مع العامّ.

ولكنّ الإنصاف: أنّ ذلك كلّه خلاف التحقيق، بل التحقيق هو أنّ المفهوم المخالف مهما كان أخصّ مطلقاً من العامّ يقدّم على العامّ، سواء كان بين المنطوق والعامّ العموم المطلق، أو العموم من وجه. ومهما كان بين المفهوم والعامّ العموم من وجه يعامل معاملة العموم من وجه، فربّما يقدّم العامّ وربّما يقدّم المفهوم في مورد التعارض، من غير فرق في ذلك أيضاً بين أن يكون بين المنطوق والعامّ العموم المطلق أو العموم من وجه.

والحاصل: **أنّ الفرق بين المفهوم الموافق والمخالف** من وجهين:

الأوّل: إنّ في المفهوم الموافق يلاحظ التعارض والعلاج أوّلاً بين المنطوق والعامّ، ويتبعه العلاج بين المفهوم والعامّ، بخلاف المفهوم المخالف، فإنّ التعارض وعلاجه أوّلاً وابتداءً إنّما يكون بين المفهوم والعامّ، إذ المنطوق ربّما لا يكون معارضاً أصلاً.

الثاني: إنّ المنطوق في المفهوم الموافق لو قدّم على العامّ لأخصّيّته، فالمفهوم

أيضاً يقدّم على العامّ مطلقاً ولو كان نسبته مع العامّ العموم من وجه كما عرفت. بخلاف المفهوم المخالف، فإنّه لو كان بين المفهوم والعامّ العموم من وجه يعامل معهما معاملة العموم من وجه، فربّما يقدّم العامّ على المفهوم في مورد التعارض ويخصّص المفهوم به، إذ المفهوم العامّ قابل للتخصيص ولا تخرج القضيّة بذلك عن كونها ذات مفهوم، وذلك كلّه واضح.

إذا عرفت ذلك فنقول: إنّ المفهوم المخالف، مهما كان أخصّ من العامّ يقدّم على العامّ ويخصّص به مطلقاً، سواء كان العامّ متّصلاً بالقضيّة التي تكون ذات مفهوم أو منفصلاً، ولا يصلح العامّ أن يكون قرينة على عدم كون القضيّة ذات مفهوم، وذلك لما تقدّم منّا في باب المفاهيم: من أنّ العبرة في كون القضيّة ذات مفهوم هو أن يكون القيد راجعاً إلى الحكم، لا إلى الموضوع.

وبعبارة أُخرى: يكون التقييد في رتبة الإسناد، لا في الرتبة السابقة على الإسناد، فإنّه لو كان التقييد قبل الإسناد كان القيد راجعاً إلى الموضوع وتكون القضيّة مسوقة لفرض وجود الموضوع، بخلاف ما إذا كان التقييد في رتبة الإسناد، فإنّ القيد يكون حينئذٍ راجعاً إلى الحكم ويكون من تقييد جملة بجملة، على ما تقدّم تفصيله في باب المفاهيم.

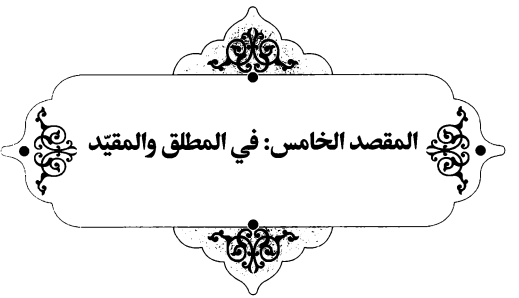
والقضيّة الشرطيّة مثلاً بعد ما كانت ظاهرة في كون القيد راجعاً إلى الحكم، حيث إنّ القضيّة الشرطيّة وضعت لتقييد جملة بجملة - على ما عرفت سابقاً - فتكون القضيّة الشرطيّة بنفسها ظاهرة في كونها ذات مفهوم. وأصالة العموم في طرف العامّ لا تصلح أن تكون قرينة على كون القيد راجعاً إلى الموضوع، لأنّ العموم إنّما يستفاد من المقدّمات الحكمة الجارية في مصبّ العموم، وظهور القضيّة في المفهوم يوجب عدم جريان مقدّمات الحكمة في طرف العامّ، فيكون ظهور القضيّة في

المفهوم حاكماً على ظهور العامّ في العموم، لأنّ كون القضيّة ذات مفهوم وإن كان أيضاً بالإطلاق ومقدّمات الحكمة، إلّا أنّ مقدّمات الحكمة الجارية في طرف المفهوم تكون بمنزلة القرينة على أنّ المراد من العامّ هو الخاصّ. والعامّ لا يصلح لأن يكون قرينة على كون القضيّة الشرطيّة سيقت لفرض وجود الموضوع، لأنّ كون القضيّة مسوقة لفرض وجود الموضوع يحتاج إلى دليل يدلّ عليه، بعد ما لم يكن الشرط ممّا يتوقّف عليه الحكم عقلاً، فتأمّل جيّداً. هذا إذا كان المفهوم أخصّ مطلقاً من العامّ.

وأمّا إذا كان أعمّ من وجه: فيعامل معهما معاملة العموم من وجه، فربّما يقدّم المفهوم في مورد الاجتماع، وربّما يقدّم العامّ، فإنّ العامّ لا يزيد على الدليل اللفظي العامّ من حيث كونه قابلاً للتخصيص، ولا تخرج القضيّة عن كونها ذات مفهوم عند تقديم العام، كما كانت تخرج عن ذلك فيما إذا كان المفهوم أخصّ، بل القضيّة بعد تكون ذات مفهوم، غايته أنّه مخصّص، وذلك واضح.

المبحث الثامن: [في تخصيص العامّ الكتابي بالخاصّ الخبري]

إنّه لا ينبغي الإشكال في جواز تخصيص العامّ الكتابي بالخاصّ الخبري، ومجرّد كون الكتاب قطعي الصدور لا يمنع عن ذلك، بعد ما كان التعارض بين ظهور الكتاب الذي هو ظنّي وأدلّة التعبّد بالخبر الواحد، وحكومة أدلّة التعبّد على أصالة الظهور. وما ورد من طرح الأخبار المخالفة للكتاب لا يشمل المخالفة بالعموم والخصوص، فإنّ ذلك ليس من المخالفة عرفاً، وذلك كلّه واضح.



المقصد الخامس: في المطلق والمقيّد

وقبل الخوض في المقصود ينبغي تقديم أُمور:

الأمر الأوّل: في المراد من الإطلاق و التقييد

الإطلاق هو الإرسال، يقال: أطلق الدابّة - أي أرسلها وأرخى عنانها - في مقابل تقييدها. والظاهر أن لا يكون للأُصوليّين اصطلاح خاصّ في الإطلاق والتقييد غير ما لهما من المعنى اللغوي والعرفي. كما أنّ اختلاف المطلق من حيث كونه: شموليّاً تارة، وبدليّاً أُخرى، إنّما هو من ناحية الحكم. وليس الإطلاق الشمولي مغايراً للإطلاق البدلي، بل الإطلاق في الجميع بمعنى واحد وهو الإرسال، غايته أنّ الحكم الوارد على النكرة أو الطبيعة تارة: يقتضي البدليّة كالنكرة الواقعة في سياق الإثبات والحكم الوارد على الطبيعة بلحاظ صرف الوجود، حيث إنّ نتيجة البدليّة في المقام الامتثال والاكتفاء بفرد واحد. وأُخرى: يقتضي الشمول كالنكرة أو الطبيعة الواقعة في حيّز النفي، أو الطبيعة الواقعة في حيّز الإثبات بلحاظ مطلق الوجود، فالبدليّة والشموليّة إنّما يستفادان من كيفيّة تعلّق الحكم بالنكرة والطبيعة مع كون الإطلاق في الجميع بمعنى واحد.

وبذلك يظهر النظر في تعريف المطلق: بأنّه ما دلّ على شايع في جنسه، فإنّ

التعريف بذلك ينطبق على الإطلاق المستفاد من النكرة، ولا ينطبق على الإطلاق الشمولي، وإن أمكن توجيه التعريف على وجه ينطبق على كلّ من قسمي الإطلاق، إلّا أنّه يرد على التعريف على كلّ حال أنّ الظاهر منه كون الإطلاق والتقييد من صفات اللفظ، حيث إنّ المراد من الموصول هو اللفظ مع أنّ الظاهر هو كون الإطلاق والتقييد من صفات المعنى، كالكلّية والجزئيّة، واتّصاف اللفظ بهما إنّما يكون بالتبع والعرض والمجاز. والأمر في ذلك سهل بعد وضوح المراد.

ثمّ إنّ الإطلاق والتقييد كما يردان على المفاهيم الأفراديّة كذلك يردان على الجمل التركيبيّة. ومعنى إطلاق الجملة هو إرسالها وعدم تقييدها بما يوجب ظهورها في خلاف ما تكون ظاهرة فيه لولا تقييدها بذلك، فإنّه قد تكون الجملة التركيبيّة لو خلّيت ونفسها ظاهرة في معنى، وكان تقييدها موجباً لانقلاب ظهورها كما في الجمل الطلبيّة، فإنّ إطلاق الأمر والطلب يقتضي النفسيّة العينيّة التعيينيّة، والتقييد يوجب الغيريّة أو التخييريّة أو الكفائيّة، على اختلاف كيفيّة التقييد، وكالعقد فإنّ إطلاقه يقتضي نقد البلد أو التسليم والتسلّم، وتقييده يقتضي خلاف ذلك.

والفرق بين إطلاق المفاهيم الأفراديّة والجمل التركيبيّة، هو أنّ إطلاق المفاهيم الأفراديّة يقتضي التوسعة، وتقييدها يقتضي التضييق. بخلاف إطلاق الجمل التركيبيّة، فإنّ إطلاقها يقتضي التضييق، وتقييدها يقتضي التوسعة.

بل ربّما يكون إطلاق الجملة موجباً لتضييق مفهوم مفرداتها، بحيث لو لم تكن المفردات واقعة في ضمن الجملة لكان مفهومها موسّعاً، إلّا أنّ وقوعها في ضمن ذلك يوجب تضييق مفهومها. وهذا كما في كون إطلاق العقد يقتضي نقد البلد، فإنّ الدرهم لولا وقوعه في ضمن العقد من جعله ثمناً أو مثمناً كان مفهومه عامّاً يعمّ كلّ درهم نقد البلد وغيره، إلّا أنّه لما وقع في ضمن العقد اقتضى إطلاقه نقد البلد.

وليس ذلك لأجل انصراف الدرهم إلى نقد البلد، بل لأجل إطلاق العقد وعدم تقييده بالأعمّ من نقد البلد، وإلّا لكان الإقرار بالدرهم موجباً للانصراف إلى نقد البلد، بحيث ليس له التفسير بغيره، والظاهر أنّه لم يقل به أحد.

وعلى كلّ حال: لا إشكال في أنّ الجمل التركيبيّة تتّصف بالإطلاق والتقييد، كإتّصاف المفاهيم الأفراديّة بهما. ومحلّ الكلام في مبحث المطلق والمقيّد إنّما هو في المفاهيم الأفراديّة، وأمّا الجمل التركيبيّة فليس لها مبحث مخصوص، وليس لإطلاقها ضابط كلّي، بل الجمل التركيبيّة تختلف حسب اختلاف المقامات. والبحث في باب المفاهيم كلّها يرجع إلى البحث عن إطلاقها وتقييدها، لما تقدّم من أنّ الضابط في كون القضيّة ذات مفهوم، هو رجوع الشرط أو الوصف أو الغاية إلى الحكم، فيكون من تقييد الجملة الطلبيّة.

الأمر الثاني:

قد عرفت أنّ الإطلاق هو بمعنى الإرسال والشمول، والمراد من الشمول هو شمول الطبيعة لما يندرج تحتها وينطبق عليها انطباق الكلّي على مصاديقه. فالمعاني الحرفيّة لا تتّصف بالإطلاق والتقييد، لأنّ المعاني الحرفيّة وإن قلنا: بأنّ الموضوع له فيها عامّ، إلّا أنّ عموم الموضوع له في الحروف يكون بمعنى آخر غير عموم الموضوع له في الأسماء، فإنّ معنى عموم الموضوع له في الأسماء هو كون المعنى قابل الصدق على كثيرين، وهذا إنّما يكون إذا كان تحت ذلك المعنى: أنواع، أو أصناف، أو أفراد، يكون ذلك المعنى منطبقاً عليها انطباق الطبيعي على مصاديقه، وهذا يحتاج إلى أن يكون للمعنى تقرّر في وعاء العقل والتصوّر، والمعاني الحرفيّة -على ما حقّقناه في محلّه- لا يكون لها تقرّر إلّا في موطن الاستعمال، وتكون إيجاديّة محضة، فالكلّية في

الحروف تكون بمعنى آخر، قد تقدّم بيانه عند البحث عن المعاني الحرفيّة. وذلك المعنى غير قابل لورود الإطلاق والتقييد عليه، وذلك واضح كوضوح أنّ الأعلام الشخصيّة لا تتّصف بالإطلاق والتقييد بالمعنى المتقدّم، وإنّما يكون إطلاقها باعتبار الطوارئ والحالات، إذ ليس تحت الاعلام أفراد قابلة الانطباق عليها.

وحينئذ ينبغي خروج الأعلام عن محلّ الكلام، كخروج الجمل التركيبيّة، فإنّ محلّ الكلام في المقام إنّما هو في الإطلاق القابل لأن يكون جزء مدلول اللفظ -على ما ينسب إلى المشهور في مقابل مقالة سلطان المحقّقين- على ما سيأتي تحقيقه. وفي الأعلام لا يمكن أن يتوهّم دخول الإطلاق باعتبار الطوارئ والحالات في مدلول اللفظ، بحيث تكون التسوية بين القيام والقعود جزء مدلول لفظ زيد، فإنّ هذا ضروريّ الفساد، لوضوح أنّ لفظ زيد موضوع للذات المشخّصة مع قطع النظر عن الحالات والطوارئ، وإطلاقها لذلك إنّما يكون بمقدّمات الحكمة. فالإطلاق المبحوث عنه بين المشهور وسلطان المحقّقين في كونه جزء مدلول اللفظ أو عدم كونه جزء مدلول اللفظ، إنّما هو في العناوين الكلّيّة القابلة الصدق على كثيرين، كأسماء الأجناس وما يلحق بها من العناوين العرضيّة.

الأمر الثالث: في التقابل بين الإطلاق والتقييد

لا إشكال في أنّ التقابل بين الإطلاق والتقييد ليس من تقابل السلب والإيجاب، لأنّ تقابل السلب والإيجاب إنّما يكون بين الوجود والعدم المحمولين على الماهيّات المتصوّرة، لأنّ الماهيّة المتصوّرة في العالم إمّا أن يحمل عليها الوجود، وإمّا أن يحمل عليها العدم، ولا يمكن اجتماعهما في الماهيّة ولا ارتفاعهما عنها. والإطلاق والتقييد ليسا كذلك، لإمكان ارتفاعهما عن المحلّ الغير القابل لهما، كما في الانقسامات

اللاحقة للمأموربه بعد ورود الأمر، كقصد التقرّب، والعلم بالأمر، والإيصال في المقدّمة، فإنّه في جميع هذا لا إطلاق ولا تقييد، فإذا امتنع التقييد بأحد هذه الأُمور -كما حقّق في محلّه ـ امتنع الإطلاق بعين امتناع التقييد، لأنّ الإطلاق ليس إلّا عبارة عن تساوي وجود ذلك القيد وعدمه، فإذا امتنع لحاظ ذلك القيد امتنع لحاظ التسوية أيضاً وذلك واضح.

فالتقابل بين الإطلاق والتقييد لا يمكن أن يكون تقابل السلب والإيجاب، فلم يحتمله أحد. فيدورالأمر حينئذٍ بين أن يكون التقابل بينهما تقابل العدم والملكة، أو تقابل التضادّ. فبناءً على ما ينسب إلى المشهور: من أنّ الإطلاق جزء مدلول اللفظ ولا نحتاج في استكشاف الإطلاق إلى مقدّمات الحكمة، يكون الإطلاق حينئذٍ أمراً وجوديّاً، ويكون التقابل بينهما تقابل التضادّ. وبناءً على مسلك السلطان: من أنّ الإطلاق يستفاد من مقدّمات الحكمة وليس جزء مدلول اللفظ، يكون الإطلاق حينئذٍ أمراً عدميّاً، ويكون التقابل بينهما تقابل العدم والملكة. وعلى كلا المسلكين لا بدّ أن يردا على المحلّ القابل لهما، ويمكن حينئذٍ ارتفاعهما بانتفاء المحلّ القابل، و إن كان في المحلّ القابل لا يمكن أن يرتفعا، فلا يمكن أن يكون الإنسان لا أعمى ولا بصيراً، وإن كان الجدار مثلاً لا أعمى ولا بصيراً، لعدم قابليّة الجدار لذلك.

والحاصل: أنّ التقابل بين القيام واللاقيام تقابل السلب والإيجاب، لأنّ القيام هو بنفسه من الماهيّات المتصوّرة مع قطع النظر عن المحلّ، فهو إمّا موجود وإمّا معدوم، وقد عرفت: أنّ التقابل بين الوجود والعدم تقابل السلب والإيجاب، والتقابل بين قيام زيد ولا قيامه تقابل العدم والملكة، فإنّ عدم قيام زيد يكون من العدم النعتي، كما أنّ قيام زيد يكون من الوجود النعتي.

والتقابل بين الوجود والعدم النعتي دائماً يكون تقابل العدم والملكة.

والتقابل بين القيام والقعود تقابل التضادّ، لأنّ تقابل التضادّ يكون بين الوجوديّين. والتقابل بين الإطلاق والتقييد يدورأمره بين أن يكون من تقابل العدم والملكة، أو من تقابل التضادّ. وسيأتي ما هو الحقّ إن شاء الله.

الأمر الرابع: في تحرير ما هو البحث بين المشهور و سلطان العلماء

في تحرير ما هو محلّ البحث فيما ينسب إلى المشهور وما ينسب[1] إلى السلطان: من كون الإطلاق يتوقّف على مقدّمات الحكمة كما هو مقالة السلطان، أو أنّه لا يتوقّف كما هو مقالة المشهور.

فنقول: إنّه لا إشكال في أنّ الاختلاف لا يرجع إلى الاختلاف في معنى الإطلاق، بحيث يكون الإطلاق عند المشهور غيرالإطلاق عند السلطان، بل ليس للإطلاق إلّا معنى واحد، وهو الإرسال أو تساوي كلّ خصوصيّة مع عدمها، بحيث يكون معنى «أعتق رقبة» في قوّة قولنا: «أي رقبة» وهذا ممّا لا نزاع فيه ولا إشكال. وإنّما النزاع في أنّ هذه التسوية هل هي جزء مدلول اللفظ أو أنّها تستفاد من مقدّمات الحكمة؟ والحقّ أنّها تستفاد من مقدّمات الحكمة. ولتوضيح ذلك ينبغي تمهيد مقدّمة.

وهي أنّهم قسموا الماهيّة إلى الماهيّة لا بشرط، والماهيّة بشرط لا، والماهيّة بشرط شيء. واللابشرط وبشرط لا تستعمل بمعنيين:

الأوّل: هو ما يذكرونه في باب الفرق بين الجنس والفصل والمادّة والصورة، والفرق بين المشتقّ ومبدء الاشتقاق. والمراد من بشرط لا في هذا الباب هو لحاظ

---

١. هذا ما أفاده سلطان المحقّقين ﷺ في حاشيته على المعالم في ذيل قول صاحب المعالم «فلأنّه جمع بين الدليلين.»، في مباحث المطلق والمقيّد ص ١٥٥، «طبعت هذه الحاشية في المعالم المطبوع سنة ١٣٧٨. المكتبة العلميّة الإسلاميّة»

الشيء بشرط لا عمّا يتّحد به، أي لحاظ الجنس بشرط عدم اتّحاده مع الصورة، وكذا لحاظ الصورة بشرط عدم اتّحادها مع الجنس، وهما بهذا الاعتبار آبيان عن الحمل، ولا يصحّ حمل أحدهما على الآخر، ولا حملهما على ثالث. ويقابل هذا اللحاظ لحاظ الجنس لا بشرط عمّا يتّحد معه، وكذا الصورة. وهما بهذا الاعتبار غير آبيين عن الحمل، ويصحّ حمل أحدهما على الآخر، وحملهما على ثالث. وكذا الكلام في باب المشتقّ ومبدئه، وقد تقدّم تفصيل ذلك في مبحث المشتقّ. والمراد من بشرط لا ولا بشرط في تقسيم الماهيّة غير هذا المعنى من لا بشرط وبشرط لا، بل اللابشرطيّة والبشرط لائية في تقسيم الماهيّة إنّما يكون باعتبار الطوارئ والخصوصيّات اللاحقة للماهيّة.

وتفصيل ذلك: هو أنّ الماهيّة تارة: تلاحظ بشرط عدم انضمام شيء من الخصوصيّات إليها، بل تكون مجرّدة عن كلّ ما عداها من الطوارئ والأعراض، وهي بهذا المعنى تكون من الكلّيات العقليّة ولا موطن لها إلّا العقل، ويمتنع صدقها على الخارجيّات وحمل شيء من الخارجيّات عليها، بل محمولاتها تكون من المعقولات الثانويّة كقولنا: الإنسان نوع، أو حيوان ناطق، وما شابه ذلك من المحمولات العقليّة، لوضوح أنّه لا وجود للماهيّة المجرّدة عن كلّ خصوصيّة، وهذه هي الماهيّة بشرط لا.

وأُخرى: تلاحظ الماهيّة مقيّدة بخصوصيّة خاصّة: من العلم، والإيمان، والعدالة، وغير ذلك من الخصوصيّات الخارجيّة اللاحقة للماهيّات، وهذه هي الماهيّة بشرط شيء، وهذا ممّا لا إشكال فيه ولا كلام. وإنّما الإشكال والكلام في معنى الماهيّة لا بشرط، والفرق بينها وبين اللابشرط المقسمي، فإنّه قد اضطربت كلمات الأعلام في ذلك. فمنهم من فسّر اللابشرط القسمي بما يرجع إلى الكلّي

العقلي، وجعل اللابشرط المقسمي الكلّي الطبيعي. ومنهم من جعل الكلّي الطبيعي اللابشرط القسمي. وينبغي أوّلاً أن يقطع النظر عمّا قيل في المقام، ويلاحظ انّ المعنى المتصوّر للابشرط في مقابل بشرط لا وبشرط شيء ما هو؟ حيث إنّ البحث في المقام عقلي وأمره راجع إلى ما يتصوّره العقل.

فنقول: قد عرفت الاعتبارين للماهيّة، وإنّ الماهيّة تارة: تكون مجرّدة عن كلّ خصوصيّة، وهي الكلّي العقلي. وأُخرى: تكون منضمّة إلى خصوصيّة خاصّة، هي الماهيّة المشروطة والمقيّدة. والمعنى الثالث للماهيّة الذي يكون في مقابل هذا هو الماهيّة المرسلة المطلقة، أي الماهيّة التي تكون محفوظة في جميع الخصوصيّات والطوارئ المتقابلة والقدر المشترك الموجود في جميع ذلك، وهو ذات الرقبة مثلاً المحفوظة في ضمن الإيمان، والكفر، والعلم، والجهل، والروميّة، والزنجيّة، وغير ذلك من الخصوصيّات والطوارئ، فإنّه لا إشكال في أنّ هناك ما يكون قدراً مشتركاً بين جميع تلك الخصوصيّات القابل لحمل كلّ خصوصيّة عليه كما يقال: الرقبة مؤمنة، والرقبة كافرة، وكذا روميّة، أو زنجيّة، وغير ذلك. وهذا المعنى هو الذي يصحّ أن يجعل مقابلاً للمعنيين الآخرين، ويستقيم حينئذ تقابل الأقسام ويتميّز بعضها عن بعض.

ومنه يتّضح فساد أخذ الإرسال قيداً في معنى اللابشرط القسمي، فإنّه لا معنى لأخذ الإرسال قيداً، إذ المراد من الإرسال إن كان بمعنى التجرّد يرجع حينئذ إلى بشرط لا ولا يكون قسماً آخر، وإن كان المراد من الإرسال هو عدم صلاحيّة الماهيّة للتقييد بشيء، فهذا ممّا لا يرجع إلى محصّل.

والحاصل: أنّه لا إشكال في أنّ التقسيم لا بدّ أن يكون على وجه لا تتداخل فيه الأقسام بعضها مع بعض، فلا بدّ أن يكون لكلّ من الماهيّة بشرط شيء، والماهيّة لا بشرط، والماهيّة بشرط لا، معنى يختصّ به ولا يرجع إلى الآخر وقد عرفت معنى

الماهيّة بشرط لا، وهو بشرط التجرّد عن جميع الخصوصيّات الخارجيّة، وإنّ ذلك يكون كلّياً عقلياً. وعرفت أيضاً معنى الماهيّة بشرط شيء، وهو بشرط الانضمام إلى خصوصيّة خاصّة من الخصوصيّات الخارجيّة أو الذهنيّة، وإنّ ذلك هو معنى التقييد والاشتراط. وبعد ذلك لا بدّ أن يكون للماهيّة لا بشرط معنى لا يرجع إلى الماهيّة بشرط، لا، ولا إلى الماهيّة بشرط شيء، وإلّا يلزم تثنية الأقسام لا تثليثها.

والمعنى القابل لأن يكون للماهيّة لا بشرط - غير الماهيّة بشرط التجرّد وغير الماهيّة بشرط عدم التجرّد - هو ما ذكرنا. وليس المراد من لا بشرط هو اللابشرطيّة عن البشرط لائية والبشرط الشيئيّة، بحيث يكون بشرط لا قسماً من لا بشرط، وبشرط شيء قسماً آخر، وكان لا بشرط يجتمع مع كلّ منهما، فإنّه يكون حينئذ لا بشرط مقسماً لهما لا قسيماً، والمفروض أنّ الماهيّة لا بشرط القسمي قسيم للماهيّة بشرط لا وللماهيّة بشرط شيء لا أنّها مقسم لهما بحيث صحّ اجتماعه مع كلّ منهما، فإنّ هذا من شأن اللابشرط المقسمي، لا اللابشرط القسمي. فلا بدّ أن يكون للابشرط القسمي معنى لا يجامع بشرط لا ولا بشرط شيء.

وحاصل ذلك المعنى: هو الماهيّة المرسلة السارية في جميع الخصوصيّات والطوارئ المجامعة لها لا على نحو يكون الإرسال قيداً لها، حتّى يقال: إنّ ذلك يرجع إلى بشرط لا أو بشرط شيء -كما قيل- فإنّ ذلك ضروريّ البطلان، فإنّ المراد من الماهيّة المرسلة، هو نفس الماهيّة وذات المرسل الساري في جميع الأفراد والمحفوظ مع كلّ خصوصيّة والموجود مع كلّ طور.

وليس الفرق بين هذا المعنى من اللابشرط القسمي واللابشرط المقسمي اعتباريّاً -كما قيل- فإنّه لا معنى لكون الفرق بينهما اعتباريّاً مع كون بشرط لا وبشرط شيء من أقسام اللابشرط المقسمي وهما يضادّان اللابشرط القسمي، بل الفرق

بين اللابشرط القسمي واللابشرط المقسمي لا بدّ أن يكون واقعيّاً ثبوتيّاً لا اعتباريّاً لحاظيّاً، فإنّ المراد من المقسم، هو نفس الماهيّة وذاتها من حيث هي، على وجه تكون الحيثيّة مرآة للذات، فتأمّل - فإنّه قد يقال: إنّ الماهيّة من حيث هي ليست إلّا هي لا موجودة ولا معدومة ولا يصحّ حمل شيء عليها، والمقسم لا بدّ وأن يكون قابلاً لحمل الأقسام عليه، فلا يصحّ أن يقال: المقسم الماهيّة من حيث هي هي.

وعلى كلّ حال: اللابشرط المقسمي هو ما يكون مقسماً لكلّ من: لا بشرط، وبشرط لا، وبشرط شيء. وهذا غير اللابشرط القسمي الذي يكون مضاداً وقسيماً لبشرط لا وبشرط شيء. وقد عرفت: ان إرجاع اللابشرط القسمي إلى بشرط لا أو بشرط شيء ممّا لا يمكن، لما عرفت: من أنّ الشرط لا يرجع إلى الكلّي العقلي، و الكلّي العقلي قسم واحد.

ومن الغريب: ما صدر عن بعض المحقّقين في المقام، حيث أشكل على المشهور القائلين: بأنّ الإطلاق والإرسال جزء مدلول اللفظ ولا يحتاج إلى مقدّمات الحكمة، بأنّه يلزم أن يكون الإطلاق حينئذٍ كلّيّاً عقليّاً ويمتنع صدقه على الخارجيّات، فلا يصحّ أن يتعلّق طلب بالمطلق حيث لا يمكن امتثاله. والذي أوجب الوقوع في هذا الوهم، هو أخذ الإرسال قيداً للماهيّة، فارجع اللابشرط القسمي إلى الكلّي العقلي. وحيث إنّ المشهور ذهبوا إلى أنّ الألفاظ موضوعة للابشرط القسمي، فأشكل عليهم أنّ المطلق يكون حينئذٍ من الكلّيات العقليّة وأنّه يرجع إلى الماهيّة بشرط لا.

وهذا الإشكال والكلام بمكان من الغرابة، لوضوح أنّ الإطلاق ليس له حقيقتان، بل الإطلاق على ما عرفت: هو عبارة عن تساوي الخصوصيّات. وقولنا مثلاً «أعتق رقبة» بمنزلة قولنا «أي رقبة» غايته أنّ المشهور ذهبوا إلى أنّ هذه التسوية جزء مدلول اللفظ، وسلطان المحقّقين ومن تبعه ذهبوا إلى أنّ هذه التسوية تستفاد من مقدّمات

الحكمة. فهل يمكن أن يقال: أنّ الإطلاق المستفاد من مقدّمات الحكمة يكون كلّيّاً عقليّاً؟ أو هل يمكن أن يقال: أنّ الإطلاق المستفاد من مقدّمات الحكمة غير الإطلاق الذي يكون جزء مدلول اللفظ؟ مع أنّه ليس للإطلاق إلّا حقيقة واحدة ومعنى فارد.

فدعوى: أنّ الإطلاق الذي يقول به المشهور هو الماهيّة المقيّدة بالإرسال ويرجع إلى الماهيّة بشرط لا ويكون من الكلّي العقلي، ممّا لا محصّل لها، بل الإطلاق الذي يقول به المشهور، هو الماهيّة المرسلة أي ذات المرسل الموجود في ضمن جميع الخصوصيّات والمحفوظ عند جميع الطوارئ، وهو معنى اللابشرط القسمي في مقابل بشرط لا، وبشرط شيء. وتكون أسماء الأجناس عند المشهور موضوعة للماهيّة اللابشرط القسمي وعند السلطان موضوعة للماهيّة اللابشرط المقسمي المحفوظة مع بشرط لا وبشرط شيء، ولا بشرط. وليست التسوية والارسال داخلة في معاني أسماء الأجناس، وإنّما تستفاد التسوية من مقدّمات الحكمة، ويكون المراد من اللفظ هو اللابشرط القسمي، لكن ببركة مقدّمات الحكمة. وإلّا فنفس اللفظ لا يدلّ إلّا على الماهيّة المهملة التي تكون مقسماً للكلّي العقلي وغيره.

فتحصّل من جميع ما ذكرنا: أنّ الإشكال على المشهور بأنّ الإطلاق لو كان مستفاداً من اللفظ يلزم أن تكون المطلقات من الكلّيات العقليّة، ممّا لا وجه له. كما أنّ إرجاع اللابشرط القسمي إلى بشرط لا أو بشرط شيء، ممّا لا وجه له. كما أنّ جعل الفرق بين اللابشرط المقسمي واللابشرط القسمي بالاعتبار، ممّا لا وجه له، فإنّ كلّ ذلك ممّا لا يمكن التصديق به.

نعم: هنا أمر آخر وقع محلّ الكلام بين الأعلام، وهو أنّ الكلّي الطبيعي الذي وقع محلّ الكلام في وجوده وانتزاعيّته، هل هو مفاد اللابشرط المقسمي أو اللابشرط القسمي؟.

ذهب المحقّق السبزواري في منظومته إلى أنّ الكلّي الطبيعي هو اللابشرط المقسمي.[1] وذهب آخرون إلى أنّه هو اللابشرط القسمي. وعلى كلا التقديرين فهو كلام آخر لا دخل له بما نحن فيه من كون اللابشرط القسمي غير اللابشرط المقسمي حقيقة، وغير بشرط لا وبشرط شيء. وإن كان الحقّ في ذلك المقام هو كون الكلّي الطبيعي عبارة عن اللابشرط القسمي، ولا يمكن جعله من اللابشرط المقسمي، وذلك لأنّ الكلّي الطبيعي عبارة عن حقيقة الشيء الذي يقال في جواب ما هو والجامع بين جميع المتّفقة الحقيقة من الأفراد الخارجيّة الفعليّة وما يفرض وجودها. والماهيّة بشرط لا - عبارة عن الماهيّة المجرّدة عن كلّ خصوصيّة حتّى خصوصيّة وجودها الذهني، وليست الماهيّة بشرط لا من أفراد الحقيقة، بل ليست هي إلّا عبارة عن المفهوم والمدرك العقلاني، وليست هي الفرد العقلاني المجرّد عن المادّة فإنّ الفرد العقلاني هو من أفراد الحقيقة، كما يقال: إنّ لكلّ حقيقة فردين: فرداً خارجيّاً ماديّاً، وفرداً مجرّداً عقلانيّاً، وهو المسمّى بـ«ربّ النوع والمثل الأفلاطونيّة» وأمّا الماهيّة بشرط لا فليست هي الفرد العقلاني، بل هي كما عرفت من الكلّيات العقليّة وليست إلّا عبارة عن المفهوم، والمفهوم غير المصداق.

فلو كان الكلّي الطبيعي هو اللابشرط المقسمي يلزم أن تكون الماهيّة بشرط لا من أفراد الحقيقة، لما عرفت من أنّ الكلّي الطبيعي عبارة عن الحقيقة الجامعة بين الأفراد. وليس الإنسان بشرط لا مثلاً من أفراد حقيقة الإنسان حتّى يقال: إنّ المقسم هي الحقيقة، وأفرادها: الماهيّة بشرط لا، وبشرط شيء، ولا بشرط، فلابدّ أن يكون

---

١. قال المحقّق السبزواري في منظومته

كلّي الطبيعي هي المهيـة وجوده وجودها شخصيّة

إذ ليس بالكلّيّة مرهوناً بكلّ الأطوار بدا مقروناً

(منظومة السبزواري، قسم المنطق ص ٣٢ - ٣١)

الكلّي الطبيعي هو اللابشرط القسمي الذي يكون تمام حقيقة الأفراد الخارجيّة. وعلى كلّ حال: فهذا بحث آخر لا يرتبط بما نحن فيه.

وإذ قد عرفت ما ذكرناه فاعلم: أنّ الحقّ هو كون أسماء الأجناس موضوعة بإزاء اللابشرط المقسمي كما هو مقالة السلطان، وليست موضوعة بإزاء اللابشرط القسمي كما هو مقالة المشهور. وذلك: لوضوح أنّ استعمال الإنسان في الماهيّة بشرط لا، كقولنا «الإنسان نوع» وفي الماهيّة بشرط شيء والماهيّة لا بشرط كقولنا «الإنسان ضاحك» يكون بوزان واحد وعلى نهج فارد بلا تصرّف وعناية. ولو كان الإنسان موضوعاً للابشرط القسمي لكان استعماله في الماهيّة بشرط لا على نحو التجوّز والعناية. وممّا يقطع به أنّه ليس للإنسان وضعان: وضع يكون باعتبار ما يحمل عليه من المقولات الثانويّة ويكون من الماهيّة بشرط لا، ووضع يكون باعتبار ما يحمل عليه من الخارجيّات. ويقطع أيضاً أنّه ليس استعمال الإنسان في أحدهما على نحو الحقيقة وفي الآخر على المجاز، فلابدّ أن يكون موضوعاً للجامع بينهما، وليس ذلك إلّا اللابشرط المقسمي، وهو الماهيّة المبهمة المهملة القابلة للانقسامات وحينئذ فنفس اللفظ لا دلالة له على شيء من الأقسام، واستفادة كلّ واحد من الأقسام يحتاج إلى أمر آخر وراء مدلول اللفظ. واستفادة أنّ المراد هو الماهيّة بشرط لا أو أحد القسمين الآخرين إنّما يكون من عقد الحمل، فإنّ المحمول إن كان من المعقولات الثانويّة فلابدّ أن يكون المراد من الموضوع هو الماهيّة بشرط لا، وإن كان من الخارجيّات - كالعتق والإكرام والأكل والضرب - فلابدّ أن يكون المراد من الموضوع هو الماهيّة لا بشرط، أو بشرط شيء.

والأمر الذي يستفاد منه أنّ المراد من الموضوع هو اللابشرط القسمي الذي يكون هو معنى الإطلاق هو المعبّر عنه بمقدّمات الحكمة. فمقدّمات الحكمة إنّما

نحتاج إليها لاستفادة أنّ المراد من اللفظ الموضوع للماهيّة المبهمة هو الماهيّة المرسلة التي يتساوى فيها كلّ خصوصيّة ونقيضها.

وفي أسماء الأجناس نحتاج إلى إعمال مقدّمات الحكمة في موردين، باعتبار كلّ من التقييد الأنواعي والتقييد الأفرادي. بخلاف الألفاظ الموضوعة للعموم، فإنّه نحتاج فيها إلى مقدّمات الحكمة في ناحية المصبّ باعتبار التخصيص الأنواعي فقط، وأمّا باعتبار الأفرادي فنفس العامّ يتكفّل ذلك بلا حاجة إلى مقدّمات الحكمة. كما أنّ في المطلقات نحتاج إلى إحرازكون المتكلّم في مقام البيان من الخارج ولو بمعونة الأصل العقلائي، كما سيأتي إن شاء الله، وفي العموم نفس أدلّة العموم تقتضي كون المتكلّم في مقام البيان. فالفرق بين العامّ الأُصولي والمطلق يكون من جهتين. وعلى كلّ حال، أنّ مقدّمات الحكمة مركّبة من عدّة أُمور:

الأوّل: أن يكون الموضوع ممّا يمكن فيه الإطلاق والتقييد وقابلاً لهما، وذلك بالنسبة إلى الانقسامات السابقة على ورود الحكم. وأمّا الانقسامات اللاحقة - كقصد القربة و اعتبار العلم والجهل بالحكم - فهي ما لا يمكن فيها الإطلاق والتقييد، فلا مجال فيها للتمسّك بالإطلاق، وفي الحقيقة هذا خارج عن مقدّمات الحكمة، بل هذا الأمر يكون محقّقاً لموضوع الإطلاق والتقييد.

الثاني: كون المتكلّم في مقام البيان، لا في مقام الإجمال. و أن لا يكون الإطلاق تطفّليّاً، بحيث يكون الكلام مسوقاً لبيان حكم آخر. كما في قوله تعالى:[1] ﴿فكلوا ممّا أمسكن عليكم﴾ فإنّ الكلام مسوق لبيان حلّيّة ما يصطاده الكلب المعلّم، وليس إطلاق «كلوا» وارداً لطهارة موضع عضّه أو نجاسته، فهو في الحقيقة من هذه الجهة يكون مجملاً ليس في مقام البيان. و اعتبار هذا الأمر في صحّة التمسّك بالمطلقات

---

١. المائدة: ٤.

ممّا لا شبهة فيه. ولا شبهة أيضاً في عدم استفادة الإطلاق من الأدلّة الواردة في بيان أصل تشريع الأحكام، كقوله تعالى: أقيموا الصلاة، وآتوا الزكاة، وأمثال ذلك، فإنّ ورود ذلك في مقام التشريع يكون قرينة على أنّ المتكلّم ليس في مقام البيان، كما أنّ الإطلاق التطفلي المسوق لبيان شيء آخر يكون كذلك، أي يكون قرينة على أنّه ليس المتكلّم في مقام البيان.

وأمّا فيما عدا هذين الموردين وفرض الكلام خالياً عن قرينة كون المتكلّم ليس في مقام البيان، فالأصل العقلائي يقتضي كون المتكلّم في مقام البيان لو فرض الشك في ذلك. وعلى ذلك يبتني جواز التعويل على المطلقات من أوّل كتاب الطهارة إلى آخر كتاب الديات، فإنّه لا طريق لنا إلى إحراز كون المتكلّم في مقام البيان إلّا من جهة الأصل العقلائي، لمكان أنّ الظاهر من حال كلّ متكلّم هو كونه في مقام بيان مراده، وكونه في مقام الإهمال والإجمال يحتاج إلى إحراز ذلك، وإلّا فطبع الكلام والمتكلّم يقتضي أن يكون في مقام البيان، وذلك واضح.

الثالث: عدم ذكر القيد: من المتّصل والمنفصل، لأنّه مع ذكر القيد لا يمكن أن يكون للكلام إطلاق، وذلك أيضاً واضح.

فإذا تمّت هذه الأُمور الثلاثة، فلا محالة يستفاد من الكلام الإطلاق، ولا يحتاج في استفادة الإطلاق إلى شيء آخر وراء هذه الأُمور الثلاثة.

نعم: ذكر في الكفاية[1] أمراً رابعاً، وهو عدم وجود القدر المتيقّن في مقام التخاطب. والمراد من وجود القدر المتيقّن في مقام التخاطب، هو ثبوت القدر المتيقّن بحسب دلالة اللفظ وظهوره، لا بحسب الحكم وواقع الإرادة، فإنّ ثبوت المتيقّن بحسب واقع الإرادة ممّا لا يتوهّم دخله في صحّة التعويل على المطلقات، و

---

١. كفاية الأُصول، الجلد الأوّل ص ٣٨٤ «ثالثتها انتفاء القدر المتيقّن في مقام التخاطب.»

إنّما الذي يمكن دخله في ذلك هو عدم وجود المتيقّن في مقام التخاطب ومرحلة دلالة اللفظ وظهوره.

والإنصاف: أنّ وجود المتيقّن في هذه المرحلة أيضاً ممّا لا دخل له بالمقام، إلّا إذا رجع إلى انصراف اللفظ إلى القدر المتيقّن، أو انصراف اللفظ عمّا عداه، على اختلاف في كيفيّة الانصراف. وأمّا مع عدم رجوعه إلى الانصراف فهو ممّا لا عبرة به، كان هناك قدر متيقّن في مقام التخاطب أو لم يكن، فإنّه على أيّ حال يصحّ التعويل على المطلق من غير فرق بين أن نقول: إنّ المراد من كون المتكلّم في مقام البيان، كونه في مقام بيان كلّ ما له دخل في متعلّق حكمه وموضوعه النفس الأمري -كما هو الحقّ والمختار- أو كونه في مقام بيان ما له دخل في ضرب القاعدة والقانون، كما هو مسلكه ﷺ من أنّ المطلقات إنّما وردت لضرب القاعدة والقانون لا لبيان المراد النفس الأمري، فإنّه على كلّ تقدير يكون وجود القدر المتيقّن في مقام التخاطب لا أثر له، لأنّه لو كان المراد النفس الأمري أو القانوني هو القدر المتيقّن في مقام التخاطب لأخلّ ببيانه وما بيّنه، وليس وجود المتيقّن بياناً ولا يصلح للبيانيّة، فإنّ من أوضح مصاديق القدر المتيقّن في مقام التخاطب هو ورود العامّ والمطلق في مورد خاصّ كقوله ﷺ:[1] خلق الله الماء طهوراً، في مورد السؤال عن ماء بئر بضاعة، فإنّ المورد هو المتيقّن المراد من اللفظ المطلق مع أنّه لا يخصّص المطلق بالمورد، لا قال به أحد ولا هو ﷺ قال به.

فمن ذلك يظهر: أنّ وجود القدر المتيقّن في مقام التخاطب ممّا لا أثر له، ولا يصلح لهدم الإطلاق، بل حاله حال وجود المتيقّن في الحكم والمراد النفس الأمري الذي اعترف ﷺ بأنّه ممّا لا أثر له.

---

١. المستدرك، الجلد ١ الباب ١٣ من أبواب الماء المطلق. الحديث ٤ ص ٢٨.

نعم: لو كان تأسيس مقدّمات الحكمة لأجل خروج الكلام عن اللغويّة وعدم بقاء المخاطب في حيرة بحيث لا يفهم من الكلام شيئاً، لكان لثبوت القدر المتيقّن دخل في ذلك، لأنّ وجود المتيقّن في البين يوجب خروج الكلام عن اللغويّة وأنّ المخاطب يفهم عن الكلام ذلك، إلّا أنّ تأسيس مقدّمات الحكمة ليس لأجل ذلك، بل لأجل استخراج ما هو الموضوع النفس الأمري، أو لأجل استخراج ما أراده المتكلّم من اللفظ بالإرادة الاستعماليّة من باب ضرب القاعدة والقانون، على ما اختاره ﷺ. وثبوت القدر المتيقّن في مقام التخاطب لا دخل له في ذلك، لأنّه لا يكون بياناً ولا يصلح للبيانيّة، إلّا إذا رجع القدر المتيقّن إلى حدّ الانصراف، سواء كان من الانصراف إليه، ليكون بمنزلة القيد المذكور في الكلام ويكون المتكلّم كأنّه بيّن القيد في اللفظ. أو كان من الانصراف عنه، بحيث يكون اللفظ منصرفاً عمّا عدى القدر المتيقّن وإن لم ينصرف إليه بخصوصه، فيكون القدر المتيقّن حينئذٍ ممّا يصلح للبيانيّة وإن لم يكن مقطوع البيانيّة كما في القسم الأوّل. ولكن مجرّد وجود القدر المتيقّن في مقام التخاطب لا يصلح لأن يكون بياناً ولا لأن يكون ممّا يصلح للبيانيّة، وإلّا لكان المورد أولى بذلك، لأنّه أوضح مصاديق القدر المتيقّن، مع أنّه قد عرفت عدم الالتزام به.

فتحصّل: أنّ الإطلاق يتوقّف على أمرين لا ثالث لهما. الأوّل: كون المتكلّم في مقام البيان. الثاني: عدم ذكر القيد متّصلاً كان أو منفصلاً، فإنّ من ذلك يستكشف إتّاً عدم دخل الخصوصيّة في متعلّق حكمه النفس الأمري، قضيّة تطابق عالم الثبوت لعالم الإثبات.

الأمر الخامس: بعد ما عرفت أنّ أسماء الأجناس موضوعة للابشرط المقسمي، ظهر لك: أنّ التقييد لا يوجب المجازيّة، كما عليه المحقّقون من المتأخّرين، فإنّ اللفظ لم يستعمل حينئذٍ إلّا في معناه، والخصوصيّة إنّما تستفاد من دالّ آخر.

نعم: المجازيّة إنّما تلزم بناءً على مقالة المشهور: من كون الألفاظ موضوعة للابشرط القسمي وإنّ الإطلاق يستفاد من نفس اللفظ بحسب وضعه، فالتقييد يوجب استعمال اللفظ في خلاف معناه، لأنّ التقييد يضادّ الإطلاق من غير فرق بين التقييد المتّصل أو المنفصل، فإنّ التقييد لا محالة يوجب انسلاخ اللفظ عن الخصوصيّة المأخوذة فيه التي هي الإطلاق وتساوى كلّ خصوصيّة ونقيضها، ولا يمكن بقاء تلك الخصوصيّة مع التقييد متّصلاً كان أو منفصلاً، فالتقييد بناءً على مسلك المشهور لامحالة يوجب المجازيّة. كما أنّه بناءً على ما هو الحقّ: من وضع الألفاظ للابشرط القسمي لا يوجب المجازيّة مطلقاً، متّصلاً أو منفصلاً. فالقول بالتفصيل بين المتّصل والمنفصل - بعدم استلزام التقييد للمجازيّة في الأوّل واستلزامه في الثاني - ممّا لا وجه له على كلّ حال، وذلك واضح، إلّا أنّ الشأن في صحّة أخذ الإطلاق مدلولاً لفظيّاً.

إذا عرفت هذه الأُمور فاعلم: أنّ الكلام يقع حينئذٍ في حمل المطلق على المقيّد، والبحث عن ذلك يقع من جهات:

الجهة الأُولى: انّه إذا ورد مطلق ومقيّد متنافيان، فلا بدّ من الجمع بينهما بحمل الأمر في المطلق على المقيّد، لا بحمل الأمر في المقيّد على الاستحباب وكونه أفضل الأفراد، ولا بكونه من قبيل الواجب في واجب مطلق، من غير فرق بين كون ظهور الأمر في المطلق في الإطلاق أقوى من ظهور الأمر في المقيّد في التقييد، أو أضعف، فإنّه على كلّ حال لا بدّ من حمل المطلق على المقيّد من غير ملاحظة أقوى الظهورين. وذلك لأنّ الأمر في المقيّد يكون بمنزلة القرينة على ما هو المراد من الأمر في المطلق، والأصل الجاري في ناحية القرينة يكون حاكماً على الأصل الجاري في ذي القرينة.

أمّا كونه بمنزلة القرينة، فلأنّه وإن لم يتحصّل لنا بعدُ ضابط كلّي في المايز

بين القرينة وذيها، إلّا أنّ ملحقات الكلام: من الصفة، والحال، والتمييز، بل المفاعيل، تكون غالباً بل دائماً قرينة على أركان الكلام: من المبتدأ والخبر والفعل والفاعل.

نعم: في خصوص المفعول به مع الفعل قد يتردّد الأمر بينهما في أنّ أيّاً منهما قرينة والآخر ذو القرينة، كما في قوله: لا تنقض اليقين بالشكّ، فإنّه كما يمكن أن يكون عموم اليقين - في تعلّقه بما له من اقتضاء البقاء وعدمه - قرينة على ما أُريد من النقض الذي لا بدّ من تعلّقه بما له اقتضاء البقاء، كذلك يمكن العكس. ومن هنا وقع الكلام في اعتبار الاستصحاب عند الشكّ في المقتضي. وكذا في «لا تضرب أحداً»، فإنّه يمكن أن يكون عموم الأحد للأحياء والأموات قرينة على أنّ المراد من الضرب الأعمّ من المولم وغيره، ويمكن العكس.

وبالجملة: لا يمكن دعوى الكلّيّة في باب الفعل والفاعل والمفعول به، بل قد يكون الفعل قرينة على المفعول به، وقد يكون المفعول به قرينة على الفعل، إلّا أنّه فيما عدى ذلك من المتمّمات وملحقات الكلام كلّها تكون قرينة على ما أُريد من أركان الكلام.

وإذا عرفت ذلك فنقول: إنّ الأصل الجاري في القرينة يكون حاكماً على الأصل الجاري في ذيها من غير ملاحظة أقوى الظهورين، كما هو الشأن في كلّ حاكم ومحكوم. ومن هنا كان ظهور «يرمي» في رمي النبل مقدّماً على ظهور «أسد» في الحيوان المفترس، وإن كان ظهور الأوّل بالإطلاق والثاني بالوضع والظهور المستند إلى الوضع أقوى من الظهور المستند إلى الإطلاق.

والسرّ في ذلك: هو أنّ أصالة الظهور في «يرمي» تكون حاكمة على أصالة الحقيقة في «أسد»، لأنّ الشكّ في المراد من «الأسد» يكون مسبّباً عن الشكّ في المراد من «يرمي»، وظهور «يرمي» في رمي النبل يكون رافعاً لظهور «الأسد» في

الحيوان المفترس. فلا يبقى للأسد ظهور في الحيوان المفترس حتّى يدلّ بلازمه على أنّ المراد من «يرمي» رمي التراب، فإنّ الدلالة على اللازم فرع الدلالة على الملزوم، وظهور «يرمي» في رمي النبل يرفع دلالة الملزوم.

وبذلك يندفع ما ربّما يقال: إنّ مثبتات الأُصول اللفظيّة حجّة، فكما أنّ أصالة الظهور في «يرمي» تقتضي أن يكون المراد من الأسد هو الرجل الشجاع، كذلك أصالة الحقيقة في الأسد تقتضي أن يكون المراد من «يرمي» رمي التراب، لأنّ لازم أصالة الحقيقة هو ذلك.

توضيح الدفع: هو أن «يرمي» بمدلوله الأوّلي يقتضي أن يكون المراد من الأسد هو الرجل الشجاع، لأنّ «يرمي» عبارة عن رامي النبل، وذلك عبارة أُخرى عن الرجل الشجاع. وهذا بخلاف أسد، فإنّه بمدلوله الأوّلي غير متعرّض لحال «يرمي» وإنّ المراد منه رمى التراب، بل مدلوله الأوّلي ليس إلّا الحيوان المفترس.

نعم: لازم ذلك هو أن يكون المراد من «يرمي» رمي التراب، ودلالته على لازمه فرع دلالته على مدلوله وبقاء ظهوره فيه، وظهور «يرمي» يكون مصادماً لظهور «أسد» في الحيوان المفترس وهادماً له، فلا يبقى له ظهور في الحيوان المفترس حتّى يدلّ على لازمه وذلك واضح.

وإذا عرفت ذلك، ظهر لك: أنّ المقيّد يكون بمنزلة القرينة بالنسبة إلى المطلق، لأنّ القيد لا يخلو: إمّا من أن يكون وصفاً، أو حالاً، أو غير ذلك من ملحقات الكلام، وقد تقدّم أنّ ملحقات الكلام كلّها تكون قرينة، وأصالة الظهور في المقيّد تكون حاكمة على أصالة الظهور في المطلق حتّى لو فرض أنّ ظهور المطلق في الإطلاق أقوى من ظهور المقيّد في التقييد، فلا يبقى للمطلق ظهور في الإطلاق حتّى يحمل الأمر في المقيّد على الاستحباب، أو واجب في واجب. هذا إذا كان القيد متّصلاً.

وأمّا إذا كان منفصلاً، كما لو قال: أعتق رقبة، وقال أيضاً: أعتق رقبة مؤمنة، فتمييزأنّ المنفصل يكون قرينة أو معارضاً، هو أن يفرض متّصلاً وأنّه في كلام واحد، فإن ناقض صدر الكلام ذيله يكون معارضاً، وإن لم يكن مناقضاً يكون قرينة. ففي المثال لا بدّ من فرض المؤمنة متّصلة بقوله: «أعتق رقبة» الوارد أوّلاً، إذ الذي يوهم المعارضة هو قيد المؤمنة، وإلّا فالدليلان يشتركان في وجوب عتق الرقبة، فالذي لا بدّ من فرضه متّصلاً هو قيد المؤمنة. ومعلوم: أنّ التقييد بالمؤمنة تكون قرينة على المراد من المطلق. فلا فرق بين المتّصل والمنفصل سوى أنّ المتّصل يوجب عدم انعقاد الظهور للمطلق، وفي المنفصل ينعقد الظهور إلّا أنّه يهدم حجّيّته. ولعلّه يأتي لذلك مزيد توضيح إن شاء الله.

الجهة الثانية: قد عرفت: أنّ مورد حمل المطلق على المقيّد إنّما هو في صورة التنافي، والتنافي لا يكون إلّا بوحدة التكليف، ووحدة التكليف تارة: يعلم بها من الخارج فهذا ممّا لا إشكال فيه. وأُخرى: تستفاد وحدة التكليف من نفس الخطابين.

وتفصيل ذلك: هو أنّه إمّا أن يذكر السبب لكلّ من المطلق والمقيّد، وإمّا أن لا يذكر السبب في كلّ منهما، وإمّا أن يذكر السبب في أحدهما دون الآخر. وصورة ذكر السبب في كلّ منهما، إمّا أن يتّحد السبب، وإمّا أن يختلف، فهذه صور أربع لا خامس لها.

الصورة الأُولى: ما إذا ذكر السبب في كلّ منهما مع اختلافه، كما إذا ورد: ان ظاهرت فأعتق رقبة، وإن أفطرت فأعتق رقبة مؤمنة، فهذا لا إشكال فيه في عدم حمل المطلق على المقيّد، لعدم التنافي بينهما، وذلك واضح.

الصورة الثانية: ما إذا اتّحد السبب كما لو قال: إن ظاهرت فأعتق رقبة، وإن ظاهرت فأعتق رقبة مؤمنة، وفي هذه الصورة أيضاً لا إشكال في حمل المطلق على المقيّد، لأنّه من نفس وحدة السبب يستفاد وحدة التكليف، فيتحقّق التنافي بينهما.

الصورة الثالثة: ما إذا ذكر السبب في أحدهما دون الآخر، كما لو قال: أعتق رقبة بلا ذكر السبب، وقال أيضاً: إن ظاهرت فأعتق رقبة مؤمنة، أو بالعكس، بأن ذكر السبب في المطلق دون المقيّد، وفي هذه الصورة يشكل حمل المطلق على المقيّد، لأنّه لا يتحقّق هنا إطلاقان ومقيّدان: أحدهما في ناحية الواجب وهو عتق الرقبة مطلق وعتق الرقبة المؤمنة، وثانيهما في ناحية الوجوب والتكليف وهو وجوب العتق غير مقيّد بسبب ووجوب العتق مقيّداً بسبب خاصّ من الظهار في المثال المذكور. وتقييد كلّ من الإطلاقين يتوقّف على تقييد الإطلاق الآخر، فيلزم الدور.

بيان ذلك: هو أنّه قد عرفت أنّ حمل المطلق على المقيّد يتوقّف على وحدة التكليف، وفي المثال تقييد أحد الوجوبين بصورة تحقّق سبب الآخر يتوقّف على وحدة المتعلّق، إذ عند اختلاف متعلّق التكليف لا موجب لحمل أحد التكليفين على الآخر، كما لو ورد تكليف مطلق متعلّق بشيء، وورد تكليف مقيّد متعلّق بشيء آخر. ووحدة المتعلّق في المقام يتوقّف على حمل أحد التكليفين على الآخر، إذ لو لم يحمل أحد التكليفين على الآخر لم يقيّد وجوب العتق المطلق بخصوص صورة الظهار لم يتحقّق وحدة المتعلّق، لأنّ أحد المتعلّقين هو عتق الرقبة المطلقة، ومتعلّق الآخر هو عتق الرقبة المؤمنة، فيتوقّف حمل أحد المتعلّقين على الآخر على حمل أحد التكليفين على الآخر، ويتوقّف حمل أحد التكليفين على الآخر على حمل أحد المتعلّقين على الآخر، فيلزم الدور من حمل المطلق على المقيّد في هذه الصورة، والظاهر أنّه لا دافع له، فتأمّل.

الصورة الرابعة: ما إذا لم يذكر السبب في أحدهما وكان كلّ منهما مطلق بالنسبة إلى ذكر السبب، وفي هذه الصورة لا بدّ من حمل المطلق على المقيّد إذا كان المطلوب في كلّ منهما صرف الوجود لا مطلق الوجود، ولا يتوقّف الحمل في هذه

الصورة على العلم بوحدة التكليف من الخارج، بل نفس كون المطلوب فيهما صرف الوجود مع كون التكليف إلزاميّاً يقتضي حمل المطلق على المقيّد. وذلك لأنّ قوله: أعتق رقبة مؤمنة، يقتضي إيجاد صرف وجود عتق الرقبة المؤمنة، ومقتضى كون الحكم إلزاميّاً هو أنّه لا بدّ من إيجاد عتق الرقبة المؤمنة وعدم الرضا بعتق الرقبة الكافرة، والمفروض أنّ المطلوب في المطلق أيضاً صرف الوجود، ومقتضى كون المطلوب صرف وجود العتق وإيجاب عتق الرقبة المؤمنة هو وحدة التكليف وكون المطلوب هو المقيّد ليس إلّا. ومن هنا يظهر: أنّ الركن في حمل المطلق على المقيّد، هو كون الحكم إلزاميّاً، ولا يجري في التكاليف المستحبّة، وسيأتي لذلك مزيد توضيح إن شاء الله تعالى.

الجهة الثالثة: الكلام في حمل المطلق على المقيّد، هو فيما إذا لم يكن دليل المقيّد وارداً لبيان المانعيّة، والجزئيّة، والشرطيّة، بأن يكون أمراً أو نهياً غيريّاً، فإنّه لو كان كذلك فلا إشكال في حمل المطلق على المقيّد، وذلك واضح. فالكلام في المقام إنّما هو فيما إذا كان أمر المقيّد أو نهيه نفسيّاً.

ثمّ إنّ المطلوب في المطلق والمقيّد إمّا أن يكون صرف الوجود، وإمّا أن يكون مطلق الوجود. فإن كان المطلوب مطلق الوجود فلا موجب لحمل المطلق على المقيّد، إلّا إذا اقتضاه خصوص المقام، من غير فرق بين أن يكون ذلك في التكاليف أو في الوضعيّات، وبين أن يكون التكليف أمراً أو نهياً، وبين أن يكون إلزاميّاً أو استحبابيّاً، فإنّه لا منافاة بين المطلق والمقيّد. نعم: ذكر المقيّد عقيب المطلق لا بدّ أن يكون لخصوصيّة ولو كانت تلك الخصوصيّة شدّة الاهتمام بالمقيّد، إلّا أنّ ذلك لا يوجب الحمل، فلا منافاة بين قوله: في الغنم زكاة، وبين قوله: في الغنم السائمة زكاة، إلّا إذا علم من خصوصيّة المقام أنّ القيد سيق لبيان التقييد، فيندرج في الأمر

والنهي الغيري الذي تقدّم أنّ التقييد فيه لازم الغيريّة. هذا إذا كان المطلوب مطلق الوجود.

وأمّا إذا كان المطلوب صرف الوجود فتارة: يكون أحدهما أمراً والآخر نهياً. وأُخرى: يكون كلّ منهما أمراً أو كلّ منهما نهياً. فإن كان الأوّل فلا يخلو إمّا أن يندرج في باب النهي عن العبادة، وإمّا أن يندرج في باب المطلق والمقيّد، وإمّا أن يندرج في باب اجتماع الأمر والنهي، وإمّا أن يندرج في باب تعارض العموم من وجه، ويلحق كلّ بابٍ حكمه. ففي مثل قوله «صلّ ولا تصلّ في الحرير» يكون من النهي عن العبادة. وفي مثل قوله «أعتق رقبة ولا تعتق الرقبة الكافرة» يندرج في باب المطلق والمقيّد، ولابدّ من حمل المطلق على المقيّد ولا يحمل النهي على الكراهة، لما تقدّم من حكومة أصالة الظهور في المقيّد على المطلق، فظهور النهي في الحرمة يكون مقدّماً على ظهور المطلق في الإطلاق. هذا إذا كانت النسبة بين الدليلين العموم المطلق، كما هو محلّ البحث. وإن كانت النسبة العموم من وجه فيندرج إمّا في باب اجتماع الأمر والنهي، إذا كانت نسبة العموم من وجه بين نفس متعلّق التكليف وهو الفعل والترك المطالب به الصادر من المكلّف اختياراً كقوله: صل ولا تغصب، وإمّا في باب التعارض بالعموم من وجه إذا كانت النسبة بين متعلّق المتعلّق من الموضوعات الخارجيّة كقوله: أكرم العلماء ولا تكرم الفسّاق، هذا إذا كان أحد الدليلين أمراً والآخر نهياً.

وإن كان كلّ منهما أمراً أو نهياً مع كون المطلوب صرف الوجود فتارة: يكون الحكم إلزاميّاً، وأُخرى: استحبابيّاً. فإن كان إلزاميّاً فتارة: يكون الإطلاق والتقييد في كلّ من الوجوب والواجب، بأن كان الوجوب في أحدهما مطلقاً وفي الآخر مقيّداً والواجب أيضاً كذلك كقوله: أعتق رقبة، وقوله: إن ظاهرت فأعتق رقبة مؤمنة، وهذا

قد تقدّم حكمه: من أنّه لا يحمل فيه المطلق على المقيّد لا في طرف الوجوب ولا في طرف الواجب، لاستلزامه الدور.

وأُخرى: يكون الإطلاق والتقييد في ناحية الوجوب فقط، أو في ناحية الواجب فقط. فإن كان في ناحية الوجوب فقط فتارة: يكون تقييد الوجوب بمثل الشرط والغاية، بحيث تكون القضيّة ذات مفهوم، كقوله: أعتق رقبة، وقوله: إن جاءك زيد فأعتق رقبة. وأُخرى: يكون تقييد الوجوب بغير ذلك ممّا لا يقتضي المفهوم كقوله: أعتق رقبة، وقوله: أعتق رقبة عند الظهار. فإن كان تقييد الوجوب بما يقتضي المفهوم فهذا خارج عن محلّ الكلام، فإنّ مقتضى المفهوم هو انتفاء الوجوب عند عدم الشرط فيقيّد الوجوب المطلق لا محالة. وإن كان تقييد الوجوب بما لا يقتضي المفهوم - كالمثال المتقدّم - فحكمه حكم تقييد الواجب من لزوم حمل المطلق على المقيّد، فإنّ مقتضى قوله: عند الظهار أعتق رقبة، هو أنّه عند الظهار لا بدّ من عتق الرقبة وعدم الرضا بتركه عند الظهار. ومقتضى إطلاق قوله: أعتق رقبة، هو جواز ترك العتق عند الظهار والعتق في غير حال الظهار، وحيث إنّه لا يجتمع لزوم العتق عند الظهار مع جواز تركه عنده مع كون المتعلّق واحداً والمطلوب صرف وجود العتق، فيتحقّق المنافاة بين الوجوب المطلق والوجوب المقيّد ولا بدّ من حمل المطلق على المقيّد. هذا إذا كان التقييد في ناحية الوجوب.

وأمّا إذا كان التقييد في ناحية الواجب كقوله: أعتق رقبة، وقوله: أعتق رقبة مؤمنة، فقد تقدّم الكلام فيه وأنّه لا بدّ من حمل المطلق على المقيّد. ونزيد في المقام وضوحاً فنقول: إنّ المحتملات في المثال أربعة:

١- احتمال أن يكون المطلوب واحداً وهو نتيجة حمل المطلق على المقيّد.

٢- احتمال أن يكون الأمر في المقيّد استحبابيّاً فيكون المقيّد أفضل الأفراد.

٣- احتمال أن يكون الأمر في المقيّد لبيان كونه واجباً في واجب.

٤- احتمال أن يكون الواجب متعدّداً ويكون هناك تكليفان: تكليف بالمطلق، وتكليف بالمقيّد.

والأظهر من هذه الاحتمالات بحسب الأُصول اللفظيّة: هو الاحتمال الأوّل، إذ الاحتمال الثاني قد تقدّم ضعفه، من حيث إنّ الأُصول اللفظيّة الجارية في المقيّد لمكان كونه قرينة تكون حاكمة على الأُصول اللفظيّة الجارية في المطلق، فيكون ظهور الأمر في المقيّد في الوجوب مقدّماً على ظهور المطلق في الإطلاق، ولا تصل النوبة إلى حمل الأمر في المقيّد على الاستحباب، لأنّ حمله على الاستحباب إنّما هو من جهة ظهور المطلق في الإطلاق وأقوائيّة ظهوره في ذلك من ظهور الأمر في المقيّد في الوجوب، وعلى فرض التساوي يتردّد الأمر بين الأمرين: بين حمل المطلق على المقيّد، وبين حمل أمر المقيّد على الاستحباب، هذا. ولكن قد عرفت: أنّه في باب القرينة وذيها لا يلاحظ أقوى الظهورين، بل يكون ظهور القرينة وإن كان أضعف مقدّماً على ظهور ذيها وإن كان أقوى، فالاحتمال الثاني ساقط.

وكذا الحال في الاحتمال الثالث، بل هو أضعف من الثاني، فإنّه يلزم رفع اليد عن ظهور الأمر المقيّد في كون الواجب هو الجملة والمركّب من القيد والمقيّد، إذ لو حمل الأمر فيه على كونه لبيان كون القيد من الواجب في الواجب يلزم أن يكون الواجب في قوله: أعتق رقبة مؤمنة، هو خصوص القيد، وأنّه سيق لبيان وجوب ذلك فقط، وهذا ينافي ظهوره في وجوب الجملة والمركّب من القيد والمقيّد، فحمله على وجوب خصوص القيد يوجب هدم ظهوره بالمرّة، بل ذلك أردأ من حمل الأمر فيه على الاستحباب، لأنّ حمل الأمر على الاستحباب ليس بعزيز الوجود، بخلاف حمله على ذلك، فإنّه يحتاج إلى دليل قويّ مفقود في المقام.

فبقي الاحتمال الرابع، وهو تعدّد التكليف، وقد تقدّم أنّ تعدّد التكليف وكون الواجب هو كلّ من المطلق والمقيّد ينافي كون المطلوب هو صرف الوجود مع كون التكليف بالمقيّد إلزاميّاً، فإنّ معنى الإلزام هو عدم الرضا بخلوّ صفحة الوجود عن المقيّد وأنّه لا بدّ من إشغال صفحة الوجود به، وهذا بخلاف المطلق فإنّه يقتضي جواز ترك القيد، فيتحقّق التنافي بينهما، ويتعيّن حينئذٍ حمل المطلق على المقيّد جمعاً بين الدليلين، فتأمّل جيّداً. هذا كلّه فيما إذا كان التكليف بالمطلق والمقيّد إلزاميّاً.

وأمّا إذا كان التكليف استحبابيّاً، ففي جميع أقسامه لا موجب لحمل المطلق على المقيّد. أمّا إذا كان التكليف الاستحبابي في كلّ منهما مطلق وكان التقييد في ناحية المستحبّ كما إذا قال: يستحبّ الدعاء، وقال أيضاً: يستحبّ دعاء كميل، فلأنّه لا يتحقّق شرط الحمل، إذ لا منافاة بينهما بعد ما كان المقيّد جايز الترك، فلا منافاة بين استحباب الدعاء والمطلق واستحباب الدعاء المقيّد.

وأمّا إذا كان التقييد في ناحية كلّ من التكليف والمكلّف به كما إذا قال: يستحبّ الدعاء، وقال أيضاً: إن جاء زيد يستحبّ دعاء كميل مثلاً، فلأنّه إذا كان التكليف الإلزامي على هذا الوجه لا يحمل فكيف بالتكليف الاستحبابي؟.

وأمّا إذا كان التقييد في ناحية التكليف فقط، فإن لم يكن التقييد ممّا يقتضي المفهوم كما إذا قال: يستحبّ الدعاء، وقال أيضاً: يستحبّ الدعاء عند رؤية الهلال، فلأنّه وإن قلنا في التكليف الإلزامي بالحمل، إلّا أنّه في التكليف الاستحبابي لا موجب للحمل لمكان تفاوت مراتب الاستحباب. فلا منافاة بين الاستحباب المطلق والاستحباب المقيّد، بل ذهب شيخنا الأُستاذ -مدّ ظلّه- إلى عدم الحمل حتّى فيما إذا كان التقييد يقتضي المفهوم كما إذا قال: يستحب الدعاء، وقال أيضاً: إن جاءك

زيد يستحبّ الدعاء، فإنّ تفاوت مراتب الاستحباب يكون قرينة على عدم ثبوت المفهوم للقضيّة الشرطيّة. والمسألة بعد لا تخلو عن الإشكال، بل ربّما يستشكل في القسم السابق، بل فيما إذا كان التقييد في ناحية المستحبّ فقط. فتأمّل في المقام جيّداً.

وقد تمّت مباحث المطلق والمقيّد في الليلة التاسعة والعشرين من شهر ربيع الأوّل سنة ١٣٤٨

وله الحمد أوّلاً وآخراً

وأنا العبد المذنب محمّد علي الكاظمي الخراساني.

الفهرس

المقصد الثاني: في النواهي

المبحث الأوّل: في مفاد صيغة النهي ٧

المبحث الثاني: في جواز اجتماع الأمر والنهي ١١

تنبيهات ٤٧

فصل: في اقتضاء النهي عن العبادة أو المعاملة للفساد ٧٥

الأمر الأوّل: الفرق بين هذه المسألة ومسألة اجتماع الأمر والنهي ٧٥

الأمر الثاني: خروج النهي التنزيهي عن محل النزاع ٧٧

الأمر الثالث: إطلاقان للصحّة ٧٨

الأمر الرابع: عدم توقّف البحث على ثبوت مقتضى الصحّة للمنهي عنه ٨٣

الأمر الخامس: لا أصل في نفس الجهة المبحوث عنها، لو شكّ فيها ٨٤

المقام الأوّل: في اقتضاء النهي عن العبادة للفساد ٨٥

التنبيهات ٩٠

المقام الثاني: في النهي عن المعاملة ٩٤
تنبيه ٩٨

المقصد الثالث: في المفاهيم

المقدمة ١٠٣
الفصل الأوّل: في مفهوم الشرط ١٠٦
تنبيهات ١١٢
الفصل الثاني: في مفهوم الوصف ١٣٣
الفصل الثالث: في مفهوم الغاية ١٣٧
الفصل الرابع: في مفهوم الحصر ١٣٩

المقصد الرابع: في العامّ والخاصّ

الأمر الأوّل: في العموم ١٤٧
الأمر الثاني: الفرق بين القضيّة الحقيقيّة والقضيّة الخارجيّة ١٤٨
الأمر الثالث: تقسيمات العموم ١٥١
الأمر الرابع: في أنّ تخصيص العامّ لا يوجب المجازيّة ١٥٣
المبحث الأوّل: ١٦١
المبحث الثاني: في التمسّك بالعموم في الشبهات المفهوميّة للمخصّص ١٦١
المبحث الثالث: في عدم جواز التمسّك بالعمومات و الأُصول قبل الفحص ١٨٠

المبحث الرابع: في الخطابات الشفاهيّة ١٩٠
المبحث الخامس: فيما إذا تعقّب العامّ بضمير يرجع إلى بعض أفراده ١٩٤
المبحث السادس: في الاستثناء المتعقّب لجمل متعدّدة ١٩٧
المبحث السابع: في تخصيص العامّ بالمفهوم الموافق والمخالف ١٩٨
المبحث الثامن: في تخصيص العامّ الكتابي بالخاصّ الخبري ٢٠٥

المقصد الخامس: في المطلق والمقيّد

الأمر الأوّل: في المراد من الإطلاق و التقييد ٢٠٩
الأمر الثاني: ٢١١
الأمر الثالث: في التقابل بين الإطلاق والتقييد ٢١٣
الأمر الرابع: في تحرير ما هو البحث بين المشهور و سلطان العلماء ٢١٤