مركز مديريت حوزه‌هاى علميه

التقريرات الأصولية

الجزء الثالث

تقرير بحوث الأستاذ الأعظم

المبرز المحقق حسين الغروي النائيني

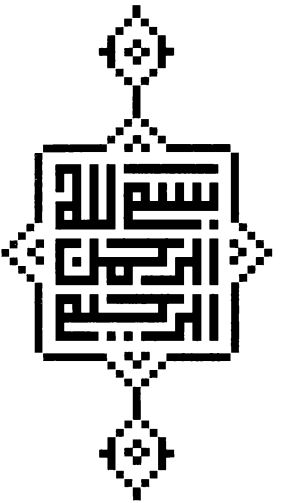
تأليف

العلامة الشيخ محسن الخليلي

تحقيق

الشيخ مصطفى أبو الظاباوي

الناشر: الإدارة العليا للحوزات العلمية / قم المقدسة



شبكة الفكر
alfeker.net

سرشناسه: نائینی، محمدحسین، ۱۲۷۶-۱۳۵۵ق.
عنوان و نام پدیدآور: موسوعة العلّامة المحقّق النائیني / تألیف: میرزا محمدحسین الغرویّ النائینی.
مشخصات نشر: قم: مرکز مدیریت حوزهٔ علمیهٔ قم، ۱٤٤٦ق.= ۱٤۰۳ -.
مشخصات ظاهری: ج.
ISBN:
978-622-358-167-0 :3 ج / 978-622-358-166-3 :2 ج / 978-622-358-165-6 :1 ج
978-622-358-170-0 :6 ج / 978-622-358-169-4 :5 ج / 978-622-358-168-7 :4 ج
978-622-358-173-1 :9 ج / 978-622-358-172-4 :8 ج / 978-622-358-171-7 :7 ج
978-622-358-176-2 :12 ج / 978-622-358-175-5 :11 ج / 978-622-358-174-8 :10 ج
978-622-358-179-3 :15 ج / 978-622-358-178-6 :14 ج / 978-622-358-177-9 :13 ج
978-622-358-182-3 :18 ج / 978-622-358-181-6 :17 ج / 978-622-358-180-9 :16 ج
978-622-358-185-4 :21 ج / 978-622-358-184-7 :20 ج / 978-622-358-183-0 :19 ج
978-622-358-188-5 :24 ج / 978-622-358-187-8 :23 ج / 978-622-358-186-1 :22 ج
978-622-358-191-5 :27 ج / 978-622-358-190-8 :26 ج / 978-622-358-189-2 :25 ج
978-622-358-194-6 :30 ج / 978-622-358-193-9 :29 ج / 978-622-358-192-2 :28 ج
978-622-358-197-7 :33 ج / 978-622-358-196-0 :32 ج / 978-622-358-195-3 :31 ج
978-622-358-200-4 :36 ج / 978-622-358-199-1 :35 ج / 978-622-358-198-4 :34 ج
978-622-358-203-5 :39 ج / 978-622-358-202-8 :38 ج / 978-622-358-201-1 :37 ج
978-622-358-204-2 :40 ج
وضعیت فهرست نویسی: فیپا
یادداشت: زبان: عربی.
مندرجات: ج: ۱. الصلاة في المشکوك. ج: ۲. وسیلة النجاة. ج: ۳. رسالة لا ضرر. ج: ٤-۷. الفتاوی ج: ۸. استفتائات فارسی. ج: ۹. کتاب‌الحج و أحکام‌العبادات والمعاملات. ج: ۱۰. حاشیة العروة الوثقی ج: ۱۱. تنبیه الأُمة و تنزیه المِلّة. ج: ۱۲ - ۱۵. أجود التقریرات. ج: ۱٦ - ۲۰. فوائد الأُصول ج: ۲۱ - ۲٦. التقریرات الأُصولیة. ج: ۲۷-۳٤: الصلاة. ج: ۳۵- ۳۷. منیة الطالب في شرح المکاسب ج: ۳۸ - ۳۹. المکاسب والبیع. ج: ٤۰. رسائل فقهیه
موضوع: نائینی، محمدحسین، ۱۲۷٦-۱۳۵۵ق. -- کتابشناسی
موضوع: مجتهدان و علما -- ایران -- کتابشناسی
'ULAMA -- IRAN -- BIBLIOGRAPHY
شناسه افزوده: حوزهٔ علمیهٔ قم. مرکز مدیریت
شناسه افزوده: ناشر همکار (مشارك): دار العتبة الحسینیة للطباعة والنشر.
رده بندی کنگره: Z ۸۸٤۹/٤
رده بندی دیویی: ۰۱٦/۲۹۷۹۸٤
شماره کتابشناسی ملی: ۱۰۰۰۸۰۳۹

مركز مديريت حوزه‌هاى علميه

الأمانة العامة
العتبة الحسينية المقدسة

موسوعة العلامة المحقق النائيني

(١٢٧٦ - ١٣٥٥ق)

٢٣

التقريرات الأصولية

تقرير البحوث الأستاذ الأعظم

الميرزا محمد حسين الغروي النائيني

الجزء الثالث

تأليف

العلامة الشيخ محسن الخالصي

تحقيق

الشيخ مصطفى أبو الطابوق

مركز المرتضى لإحياء التراث والبحوث الإسلامية

الناشر: الإدارة العليا للحوزات العلمية / قم المقدسة

مرکز مدیریت حوزه‌های علمیه

انتشارات مرکز مدیریت حوزه‌های علمیه

موسوعة العلامة المحقق البناني

رقم المجلّد ■ ..... ■ الثالث و العشرون

عنوان الجزء ■ ..... ■ التقريرات الأُصوليّة/الجزء الثالث

تقريراً لبحوث الأستاذ الأعظم الميرزا محمدحسين الغرويّ النائينيّ ﷺ

تأليف ■ ..... ■ الشيخ حسين الحلّي ﷺ

تحقيق ■ ..... ■ الشيخ مصطفى أبوالطابوق

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 ■ ..... ■ ٩٧٨-٦٢٢-٣٥٨-١٦٣-٢

شابك الجزء ■ ..... ■ ٩٧٨-٦٢٢-٣٥٨-١٨٧-٨

إيران ■ قم المقدّسة ■ شارع معلّم

جنب بيت الإمام الخميني ﷺ

(98+) (25) 37 74 84 73

www.nashrehowzeh.ir

nashrehowzeh@gmail.com



[المبحث الثاني:
في النواهي]

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمدُ لله ربِّ العالمين، والصلاة والسلام على خيرِ خلقه محمَّدٍ وآله الطاهرين، ونسأله تعالى التوفيق والهداية، وعليه نتوكَّلُ وبه نستعين[1].

---

١. أرّخ المقرّرﷺ هذا المقطع من البحث الثلاثاء: (١٩ ربيع الأوّل، ١٣٤٧هـ).

المبحث الثاني: في النواهي

المسألة الأولى: في مفاد صيغة النهي، وفيه مسائل:

المسألة الأولى في صيغة النهي

الأولى
في مفاد صيغة النهي

وفيها جهات من الكلام:

الجهة الأولى في المطلوب من النهي

الجهة الأولى: فيما هو المطلوب النهي[1]، وهل هو مجرّد أن لا يفعل أو الكفّ عن الفعل؟

وربّما يتخيّل الثاني[2]، بتوهّم أنّ العدم لمّا كان غير مقدور كان من اللازم صرف النهي إلى طلب الكفّ.

وفيه: أنّه لو كان الغرض من كون العدم هو المطلوب أنّ المطلوب هو حدوثه لكان الأمر كما ذكر من عدم المقدورية؛ لعدم دخول إحداث العدم الأزليّ تحت القدرة، إلّا أنّه ليس الغرض هو مطلوبيّة الحدوث، بل الغرض هو

---

١. كذا في النسختين، ولعلّ المناسب (من النهي).

٢. يُنظر: شرح مختصر منتهى السؤل والأمل في علمي الأُصول والجدل: ١٣/٢، و٨٨ من مبحث الضدّ.

مطلوبيّة بقائه وعدم نقضه، وهذه الجهة مقدورة بلا إشكال.

الجهة الثانية في أن متعلّق النهي هو نفس الطبيعة

الجهة الثانية[1]: أنَّ متعلَّق كلّ من الأمر والنهي هو نفس الطبيعة، غير أنَّ المطلوب بالأمر هو الإيجاد، وبالنهي هو العدم، فيكون كلّ من الوجود في ناحية الأمر والعدم في ناحية النهي داخلاً في مفاد الصيغة لا في المتعلّق، ولمّا كان إيجاد الطبيعة يحصل بإيجاد فرد من أفرادها، وكان إعدام الطبيعة لا يحصل إلّا بإعدام جميع أفرادها كان المطلوب في باب الأوامر هو الإيجاب الجزئيّ، وفي النواهي هو السلب الكلّيّ، كما هو مقتضى وقوع النكرة -أعني مادّة المتعلّق- في سياق النفي والنهي.

الجهة الثالثة في بيان السلب الكلّيّ في باب النهي

ويعد الفراغ عن أنَّ المطلوب في باب النواهي هو السلب الكلّيّ دون السلب الجزئيّ يقع الكلام في الجهة الثالثة: وهي أنَّ السلب الكلّيّ الذي هو المطلوب في باب النواهي، سواء كانت نفسيّة أو كانت غيريّة كما في القيود العدميّة، وأنَّ مثل «لا تصلِّ فيما لا يُؤكل لحمه»[2]، هل هو مجرّد خلوّ صفحة الوجود عن تلك الطبيعة نظير الكلّيّ المجموعيّ، أو أنَّ المطلوب هو آحاد السلوب نظير العموم الشموليّ الاستغراقيّ المعبَّر عنه بالعموم الأُصوليّ؟

في ثمرات هذه الجهة

ويترتّب على ذلك ثمرات:

منها: أنّه لو عصى النهي وأتى المكلّف ببعض أفراد الطبيعة المنهيّ عنها، فعلى الأوّل يسقط النهي؛ لعدم التمكّن من امتثال النهي بعد ذلك، وعلى الثاني يكون النهي بالنسبة إلى الأفراد الأُخر باقياً بحاله*.

* **قلتُ**: لا يخفى أنَّ هذه الثمرة إنّما تظهر في الأفراد الطوليّة إذا قلنا بدخولها

---

١. أرّخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الأربعاء: (٢٠ ربيع الأوّل، ١٣٤٧هـ).

٢. يُنظر: الكافي: ٣/٣٩٧، باب اللباس الذي تكره الصلاة فيه وما لا تكره، ح١.

ومنها: مسألة الانحلال في باب القيود العدميّة، وجواز الرجوع إلى البراءة في الموارد المشكوكة، كما في اللباس المشكوك[1]، فإن قلنا بالثاني جاز الرجوع إلى البراءة في مورد الشكّ؛ لأنَّ كلّ فردٍ يكون حينئذٍ مطلوب العدم بطلب مستقلّ، بخلافه على الأوّل؛ فإنَّه لا يكون المطلوب إلّا أمراً واحداً بسيطاً، وهو خلوّ صفحة الوجود عن الطبيعة، ففي مورد الشكّ يلزم الاحتياط تحصيلاً لذلك الأمر البسيط الذي هو المطلوب.

ثمّ إنَّ مقتضى مجرّد تعلّق النهي بالطبيعة وإن كان هو الأوّل، إلّا أنّه لمّا كان النهي ناشئاً عن مبغوضيّة الأفراد كان ذلك قرينة على أنَّ المطلوب بالنهي هو آحاد السلوب دون مجرّد سلب الجميع، وقد شرحنا ذلك مفصّلاً في مسألة

تحت الماهيّة المنهيّ عنها، أمّا إذا لم نقل بذلك فلا يتصوّر الإطاعة بعد العصيان.

نعم، تظهر الثمرة فيما لو أتى بفردين عرضيّين، كما لو ضرب يتيمين بضربةٍ واحدة، فإنَّه على الانحلال يستحقّ عقابين؛ لتحقّق عصيانين منه، وعلى المجموعيّة لا يستحقّ إلّا عقاباً واحداً، فتأمّل.

وأمّا ثمرة الرجوع إلى البراءة أو الاحتياط، فكأنّه اشتباه منّي في التحرير، فإنَّ الذي أفاده ﷺ في مسألة المشكوك حسبما حرّرته[2] عنه هو الرجوع إلى البراءة على كلا الوجهين، غايته أنَّه على الانحلال يكون من قبيل الشكّ في التكليف المستقلّ، وعلى المجموعيّة يكون من قبيل الشكّ في الجزئيّة الارتباطيّة، حيث إنَّ هذا الفرد على تقدير كونه داخلاً في النهي يكون عدمه كجزء من السلب الكلّيّ الملحوظ على نحو المجموعيّة.

نعم، إنّما يكون المرجع هو الاحتياط إذا كان ذلك السلب الكلّيّ مأخوذاً على نحو العدم النعتيّ بأن أُخذ الاتّصاف -مثلًا- بعدم غير المأكوليّة في نفس المصلّي، أو في نفس الصلاة، فراجع وتأمّل.

---

١. يُنظر: رسالة الصلاة في اللباس المشكوك: ١٨٨، وما بعدها.

٢. مخطوط لم يطبع بعد. يُنظر: رسالة الصلاة في اللباس المشكوك: ١٨٨، وما بعدها.

اللباس المشكوك[١]، ولا فرق في ذلك بين أن يكون للطبيعة المنهيّ عنها متعلّق خارجيّ مثل «لا تشرب الخمر»، أو لا يكون لها متعلّق، كما في مثل «لا تكذب».

وبعد الفراغ عن أنّ المطلوب في باب النواهي هو آحاد السلوب، وانحلال النهي عن الطبيعة إلى مطلوبيّة ترك كلّ واحدٍ من أفرادها بطلب مستقلّ، يقع الكلام في الجهة الرابعة

الجهة الرابعة في الانحلال في الأفراد الطوليّة

الجهة الرابعة: وهي أنّ ما ذكرناه من الانحلال إنّما هو بالنسبة إلى الأفراد العرضيّة التي يكون المفرد لها غير الزمان.

وأمّا الأفراد الطوليّة التي يكون المفرد لها هو الزمان، فهل تكون داخلة في العموم، ليكون العموم انحلاليّاً بالنسبة إليها، أو أنّها غير داخلة في العموم المذكور، فلا عموم بالنسبة إليها كي يتكلّم في أنّه انحلاليّ أو غير انحلاليّ؟

أخذ العموم الأزمانيّ في ناحية الحكم أو المتعلّق

والكلام في هذه الجهة مبنيٌّ على العموم الأزمانيّ الذي شرحناه في بعض تنبيهات الاستصحاب[٢]، وأنّ العموم الأزمانيّ هل يكون في ناحية المتعلّق أو يكون مأخوذاً في ناحية الحكم؟ كما هو الظاهر في باب النواهي كلّيّة، حيث إنّه لم يدلّ الدليل اللفظيّ على العموم الأزمانيّ في متعلّقاتها، وإنّما حكم به العقل من جهة اللغويّة، وهي لا تقتضي إلّا بقاء الحكم في كلّ آن؛ إذ لو لم يكن كذلك لكان لغواً صرفاً؛ إذ لو كان المطلوب هو الترك في بعض الآنات، وكان الطلب المذكور غير دائميّ لكان لغواً صرفاً، إذ يخلو المكلّف في آن من الآنات عن ترك الطبيعة بتمام أفرادها العرضيّة.

---

١. يُنظر: رسالة الصلاة في اللباس المشكوك: ١٨٩، وما بعدها، و٢٦٨.

٢. يُنظر: ٢٤/٦ من هذا الكتاب و مابعدها.

وعلى أيّ حال، من جعل الزمان مأخوذاً في ناحية المتعلَّق، أو جعله مأخوذاً في ناحية الحكم يكون الشرب في الآن الثاني في مثل «لا تشرب الخمر» منهيّاً عنه، إمّا لأجل أنَّ النهي تعلّق بترك الشرب في كلّ آن، أو لأجل أنَّ النهي موجود ومستمرّ في كلّ آن.

فقد ظهر لك أنَّ دخول الأفراد الطوليّة تحت النهي إنَّما يكون لأجل أخذ العموم الأزمانيّ إمّا في ناحية المتعلّق أو في ناحية الحكم، ومقتضى كلّ واحدٍ منهما هو أنّه لو عصى في الآن الأوّل لم يكن ذلك موجباً لسقوط التحريم عن الشرب في الآن الثاني.

أمّا على الأوّل -أعني أخذ الزمان في ناحية المتعلّق- فلأنّه بعد فرض كون المنهيّ عنه هو كلّ واحد من أفراد الشرب المتدرّجة حسب تدرّج الآنات، كما هو مقتضى أخذ العموم الأزمانيّ في ناحية المتعلَّق، يكون كلّ واحدٍ من تلك الأفراد المتدرّجة مطلوب العدم بطلبٍ مستقلّ، كما هو مقتضى كون العموم انحلاليّاً، فلو عصى وارتكب إيجاد الفرد الأوّل كان طلب ترك إيجاد الفرد الثاني باقياً بحاله.

عدم أخذ العموم الأزمانيّ في الحكم أو المتعلّق

وأمّا على الثاني -أعني أخذ الزمان في ناحية الحكم- فلأنّه بعد فرض بقاء الحكم الذي هو التحريم في كلّ آن من الآنات، لا يكون عصيانه في الآن الأوّل موجباً لسقوطه في الآن الثاني.

ويتفرّع على ذلك أنّه لو لم يُؤخذ العموم الأزمانيّ في ناحية المتعلَّق، ولا في ناحية الحكم، كما في من نذر أن لا يشرب الخمر كان العصيان في الآن الأوّل موجباً للسقوط في الآن الثاني؛ فإنَّ النهي في مثل المثال لم يُؤخذ فيه العموم الأزمانيّ لا في ناحية المتعلَّق، وهو واضح؛ لعدم الدلالة اللفظيّة على

ذلك، ولا في ناحية الحكم؛ إذ ليس في البين حكمٌ يكون لغواً لو لم يُؤخذ فيه العموم الأزمانيّ.

ولأجل ذلك أفتوا بأنّه لو حنث في الآن الأوّل سقط النهي النذريّ، فلا يكون الشرب في الآن الثاني بعد الشرب في الآن الأوّل حنثاً ثانياً إلّا أن تكون هناك دلالة في نذره على أنّه قصد ترك كلّ واحدٍ من أفراد الشرب المتدرّجة حسب تدرّج الآنات*.

في تعلّق المنذور بالفعل أو الترك وحكم الحنث

* **قلتُ**: لا يخفى أنّه بعد فرض عدم أخذ العموم الأزمانيّ، لا في ناحية المتعلّق، ولا في ناحية الحكم كان اللازم أنّه لو أطاع في الآن الأوّل كان ذلك كافياً في تحقّق الامتثال وسقوط التكليف، فإنّ ثبوت التكليف في الآن الثاني يحتاج إلى دليل، وهو منحصر بأحد الأمرين -أعني العموم الأزمانيّ- في ناحية المتعلَّق أو في ناحية الحكم المفروض عدم تحقّق كلّ واحدٍ منهما، والظاهر أنّ النذر كسائر النواهي في أخذ العموم الأزمانيّ فيها، وأنّ منشأ عدم لزوم الامتثال في الآن الثاني بعد العصيان في الآن الأوّل كون المطلوب فيه هو السلب الكلّيّ غير الانحلاليّ؛ لعدم تأتّي القرينة الموجبة للانحلال في غيره من النواهي.

ويمكن أن يُقال: إنّ شمول مدخول النهي للأفراد الطوليّة لا يتوقّف على العموم الأزمانيّ، بل يكفي فيه مجرّد وقوع الطبيعة في سياق النهي، فإنّ مقتضاه الشمول لجميع الأفراد من دون فرقٍ بين الأفراد الطوليّة والأفراد العرضيّة؛ لكونها قدراً مشتركاً بين الأفراد الطوليّة والعرضيّة، فتأمّل، فإنّ الشمول للأفراد الطوليّة غير منافٍ لهذه الجهة -أعني سقوطه بالمخالفة- في الآن الأوّل؛ لأنّ ذلك هو مقتضى كون المطلوب فيه هو السلب الكلّيّ المعبّر عنه بسلب جميع الأفراد في قبال السلب الانحلاليّ المعبّر عنه بسلب كلّ فرد.

وبعبارة أُخرى: إنّ المطلوب إن كان هو آحاد السلوب كان النهي انحلالياً، ولم يكن العصيان في الآن الأوّل موجباً لسقوطه في الآن الثاني، وإن كان المطلوب هو السلب الواحد المنبسط على تمام الأفراد كان هو المعبّر عنه بالسلب الكلّيّ، وكان العصيان في الآن الأوّل موجباً لسقوطه في الآن الثاني.

والظاهر في باب التكاليف هو الأوّل، وفي باب النذر هو الثاني، من جهة أنّ التكاليف لما كانت ناشئة عن المبغوضيّة المتحقّقة في كلّ فرد كان كلّ فرد منظوراً إليه على حده، بخلاف باب النذر، فإنّه لمّا لم يكن متعلَّقاً إلّا بترك صرف الطبيعة، ولم يكن في البين ما يُوجب[1] إلى الأفراد لم يكن المطلوب به إلّا السلب الواحد المنبسط على تمام الأفراد، فأيّ فردٍ جيء به يكون ناقضاً له وموجباً لسقوطه بالعصيان.

كذا أفاده ﷺ فيما حرّرناه عنه في مسألة اللباس المشكوك[2]، والنظر القاصر قاصر عن التصديق؛ لأنّ الشمول لكلّ فردٍ طبعيّ لدخول الطبيعة في حيّز النفي، وكون المنذور كلّيّة السلب يحتاج إلى لحاظ الكلّيّة اسميّاً أو دليل يدلّ على ارتباطيّة التروك، وذلك يتوقّف على لحاظ العموم المجموعيّ.

وينبغي أن يعلم أنّ قول المشهور بالانحلال غير مقصور على نذر الترك، بل إنّهم يقولون بذلك فيما لو كان المنذور هو الإيجاب الكلّيّ، فهذه التوجيهات التي نقلناها عنه ﷺ لا تنفع، وينحصر الأمر حينئذٍ بالعموم المجموعيّ، أو يكون المنذور هو كلّيّة الإيجاب، أو كلّيّة السلب، والثاني ممتنع؛ لكونه يتوقّف على لحاظ الكلّيّة اسميّة، والأوّل يتوقّف على الدليل والعناية الزائدة على أصل تعليق الحكم على الطبيعة، والذي يظهر ممّا حرّرناه عنه ﷺ في اللباس المشكوك هو النظر إلى الأوّل[3]، وهو الذي يظهر من المحقّق القميّ ﷺ في بعض أجوبة مسائله[4].

وإن شئت الاطّلاع على ما عليه المشهور فراجع ما حرّرناه أخيراً في الحواشي على التقريرات المطبوعة في النجف من مقدّمات مسألة الأقلّ والأكثر الارتباطيّين، ٢٢ ذي القعدة، ١٣٥٨هـ[5].

سؤال: رجلٌ حلف أن يفعل كذا في كلّ يوم ولم يفعل، فهل تتعدّد الكفّارة أم لا؟

---

١. كذا في النسختين، ولعلّ المناسب (يُوجب الانصراف).

٢. مخطوط لم يطبع بعد، يُنظر: رسالة الصلاة في اللباس المشكوك: ١٨٩، و٢٦٨.

٣. مخطوط لم يطبع بعد، يُنظر: رسالة الصلاة في اللباس المشكوك: ١٨٩، و٢٦٨.

٤. يُنظر: جامع الشتات: ٥١٦/٢، ٥٢٠.

٥. ينظر: أُصول الفقه: ٨٠/٨.

وأجاب شيخنا الأُستاذ ﷺ عن هذا بما نصّه: «الجواب: إذا كانت صيغة الحلف بقوله: والله لأفعلنّ كذا في كلّ يوم، فإن جرى على ما هو المتعارف عند أهل اللسان من إرادة الالتزام بذلك الفعل، كـ«زيارة عاشوراء» -مثلًا- كلّ يوم لم يجب بمخالفته إلّا كفّارةٌ واحدة، ويسقط وجوبها في سائر الأيّام بذلك.

نعم، يمكن أن يُراد به معنىً آخر، لكنّه مجرّد تصوّرٍ علميّ لا يتّفق بحسب المتعارف عند أهل اللسان، ولا يهمّنا بيانه، لأنّه فرضٌ نادر، والله العالم»[1].

وبنحو ذلك أجاب ﷺ في جواب آخر[2]، وكأنّه ﷺ يريد بذلك أنّ متعارف هذه النذور هو قصد الالتزام بالفعل في كلّ يوم، فيكون المنذور هو كلّيّة الإيجاب من دون حاجة إلى النظر الاسميّ إليها.

ولكنّ كون المتعارف هو نذر الالتزام محلّ تأمّل، ولا يبعد أن يكون المتعارف هو تحميل المكلّف على نفسه أن يفعل الفعل الفلانيّ في كلّ يوم على وجه يكون نظره إلى الفعل في اليوم الأوّل ويجعله على عاتقه، وهكذا في اليوم الثاني، فتأمّل.

---

١. الفتاوى: ٣٨١/٣، سؤال (٥٢).

٢. يُنظر: الفتاوى: ٣٨٠/٣، وما بعدها.

المسألة[1] الثانية
مسألة اجتماع الأمر والنهي

المسألة الثانية في اجتماع الأمر والنهي

ولا يخفى ما في هذا العنوان من التسامح، حيث إنّ نفس اجتماع الأمر والنهي لم يقع محلّاً للإشكال والنزاع بين القائلين بالجواز والقائلين بالامتناع.

والأولى تغيير العنوان المذكور إلى ما مفاده أنّه لو كان للشيء عنوانان كان أحدهما متعلّقاً للأمر، والآخر متعلّقاً للنهي فهل يكون تعدّد العنوانين مع اجتماعهما إيجاداً و[2] وجوداً كافياً في رفع غائلة اجتماعهما، أم لا يكون ذلك كافيًا؟

والأولى أن يُقال: إذا اجتمع عنوانان إيجاداً ووجوداً، وكان أحدهما متعلّقاً للأمر، والآخر متعلّقاً للنهي، فهل يكون تعدّدهما كافياً في رفع غائلة اجتماع الحكمين المتضادّين، أم أنّ ذلك لا يكفي في رفع الغائلة المذكورة؟

إمكان الامتثال في مورد الاجتماع وعدمه

ثمّ إنّ في هذه المسألة جهة أُخرى هي محلّ النزاع أيضاً بعد الفراغ عن الجواز

---

١. أرّخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث بما نصّه: «بسم الله الرحمن الرحيم السبت: ٢٣ ربيع الأوّل، ١٣٤٧هـ».

٢. كذا في الأصل، وفي نسخة (ب): (أو).

من الجهة الأولى، وتلك هي أنّه هل يمكن الامتثال في مورد الاجتماع أو لا يمكن؟

وهذه الجهة راجعة إلى أنّه بعد الفراغ عن جواز الاجتماع، هل يقع التزاحم بين التكليفين؛ لعدم القدرة على امتثالهما، أو أنّه لا تزاحم بينهما في حدّ أنفسها للقدرة على امتثال كلٍّ منهما، لإمكان امتثال الأمر في غير مورد الاجتماع فيختصّ التزاحم بينهما في مورد عدم المندوحة؟

وينبغي أن يكون أصل القول بالجواز من هذه الجهة -أعني الجهة الثانية في مورد المندوحة -مأخوذاً ممّا ذهب إليه جامع المقاصد من أنّه يكفي في القدرة على متعلّق الأمر[1] كون صرف الطبيعة مقدوراً، وإن كان الفرد غير مقدور بواسطة اتّفاق المزاحمة الآتيّة من سوء اختيار المكلّف؛ ليكون انطباق المأمور به على ذلك الفرد قهريّاً، ويكون حصول الامتثال به عقليًّا[2].

وقبل الشروع في ذكر أدلّة الطرفين في كلا جهتي النزاع ينبغي تقديم مقدّمات بعضها مشتركة بين الجهة الأولى والجهة الثانية، وبعضها مختصّة بالجهة الأولى، وبعضها مختصّة بالجهة الثانية.

في المقدّمات المشتركة بين المقامين

ولنقدّم الكلام على المقدّمات المشتركة، فنقول:

المقدّمة الأولى في حقيقة المسألة

المقدّمة الأولى: في كون هذه المسألة من المسائل الكلاميّة، أو من المسائل الفقهيّة، أو من المسائل الأُصوليّة، أو من مبادئها الأحكاميّة، أو من المبادئ غير الأحكاميّة، أو من المسائل العقليّة.

أمّا عدّها من المسائل الكلاميّة، فباعتبار كونها باحثة عن أمر واقعيّ وهو إمكان الاجتماع في الصورة المفروضة، وأنّ هذين العنوانين هل يكونان مكثّرين لما صدقا عليه أو غير مكثّرين؟

---

١. كذا في الأصل، وفي نسخة (ب): (المتعلّق للأمر).

٢. يُنظر: جامع المقاصد في شرح القواعد: ١٣/٥، وما بعدها.

وأمّا كونها من المسائل الفقهيّة، فباعتباركونها باحثة عن صحّة مورد الاجتماع وفساده.

وأمّا كونها من المسائل الأُصوليّة، فباعتباركونها باحثة عن كبرى واقعة في طريق استنباط الحكم الفرعيّ.

وأمّا كونها من المبادئ الأحكاميّة، فباعتباركونها باحثة عن الحكم و إمكان اجتماعه مع ضدّه.

وأمّا كونها من المبادئ غير الأحكاميّة، فباعتباركونها منقّحة لموضوع مسألة أُصوليّة، وهي التعارض أو التزاحم، حيث إنّه بناءً على الامتناع من الجهة الأولى تكون المسألة من صغريات باب التعارض، وبناءً على الامتناع من الجهة الثانية تكون المسألة من صغريات باب التزاحم.

وأمّا كونها من المسائل العقليّة، فلأنّ المسائل العقليّة، كما أوضحنا[1] ذلك غير مرّة على قسمين:

الأوّل: العقليّة المحضة، كمسألة التحسين والتقبيح.

الثانية[2]: مسائل الملازمات، مثل «ملازمة الأمر بالشيء للنهي عن ضدّه»، و«ملازمة الأمر بالشيء لوجوب مقدّمته»، و«ملازمة النهي عن العبادة أو المعاملة لفسادها».

ومسألتنا من القسم الثاني، حيث إنّها باحثة عن أنّ وجود أحد التكليفين مستلزم لعدم الآخر، أو أنّه لا يستلزمه، وبهذا الاعتبار تكون باحثة عمّا هو من قبيل المبادئ العقليّة لمسألةٍ أُصوليّة، وهي مسألة التعارض أو مسألة التزاحم، وهذا الأخير هو المعوّل والمختار.

---

١. يُنظر: ١٨٦/٢ من هذا الكتاب.

٢. كذا في النسختين، ولعلّ المناسب «الثاني».

وعليه فتكون المسألة من مبادئ المسائل الأُصوليّة، خلافاً لما اخترناه في بعض الدورات السابقة من كونها من المسائل الأُصوليّة العقليّة، فإنّها وإن كانت باحثة عن الملازمة بين أحد الحكمين وعدم الآخر إلّا أنّها بمجرّد ذلك لا تكون واقعة في طريق الاستنباط كي تكون مسألة أُصوليّة؛ إذ ليس كلّما كان باحثاً عن الملازمة كان مسألة أُصوليّة، بل إنّما يكون كذلك إذا كان صالحاً لأن يكون كبرى كلّيّة لاستنباط حكم شرعيّ.

ومن الواضح أنّ البحث عن الملازمة المذكورة لا يكون كذلك بنفسه، بل أقصى ما فيه أن يكون محقّقاً لموضوع كبرى كلّيّة واقعة في طريق الاستنباط، وهي كبرى التعارض، أو كبرى التزاحم، وحينئذٍ فلا تكون هذه المسألة إلّا من مبادئ المسائل الأُصوليّة؛ لكونها باحثة عمّا هو موضوع لتلك المسائل.

المقدّمة الثانية في تعلّق التكليف بالكلّيّ الطبيعيّ

المقدّمة[1] **الثانية**: إنّ المفهوم وهو الكلّيّ تارةً يلاحظ في نفسه بما أنّه مدرك عقليّ، وبهذا الاعتبار لا يكون له موطن إلّا العقل، ويسمّى كلّيّاً عقليّاً، وأُخرى يلاحظ بما أنّه حاكٍ عمّا في الخارج، وبهذا الاعتبار يكون كلّيّاً طبيعيّاً.

والمفاهيم بالاعتبار الأوّل متباينة لا يصدق شيء منها على ما يصدق عليه الآخر، وبالاعتبار الثاني تكون مورداً لأحد النسب الأربع، وبهذا الاعتبار تقع مورداً للأحكام، وبه أيضاً ينطبق أحدها على الآخر ويحمل، بخلاف الاعتبار الأوّل، فإنّه بذلك الاعتبار لا يقع مورداً لشيء من الأحكام، ولا ينطبق شيء منها على الآخر.

وبهذا البيان ظهر لك فساد ما رُبّما يُقال في بعض حجّج المجوّزين من تعلّق الأحكام بالمفاهيم العقليّة، فلا يكون في عالم تعلّق الأحكام اجتماع،

---

١. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الأحد: (٢٤ ربيع الأوّل، ١٣٤٧هـ).

لعدم انطباق المفاهيم العقليّة بعضها على بعض[1]، وذلك لما عرفت من عدم تعلّق الأحكام بنفس المفاهيم العقليّة بما أنّها كذلك، بحيث يكون المتعلّق لا موطن له إلّا العقل، بل الأحكام إنّما تتعلّق بالمفاهيم بما أنّها حاكية عن الخارج وهي الكلّيّات الطبيعيّة.

ثمّ إنّ المفهوم بالاعتبار الثاني على نحوين:

أحدهما: ما يكون متأصّلاً، والآخر: ما يكون منتزعاً.

والمراد بالأوّل ما كان بحذائه شيء في الخارج، سواء كان له وجود عينيّ، أم كان له وجود اعتباريّ، كـ«الملكيّة» و«الزوجيّة» المجعولة بين الزوجين.

والمراد بالثاني ما لم يكن بحذائه شيء في الخارج لا عينيّ ولا اعتباريّ، بل ليس له إلّا منشأ انتزاع يكون ذلك المفهوم منتزعاً منه، سواء كان منشأ الانتزاع موجوداً عينيّاً، أو كان أمراً اعتباريّاً، وذلك كـ«زوجيّة الأربعة»، فإنّها ليس بحذائها شيء في الخارج لا عينيّ، ولا اعتباريّ، وإنّما يكون في الخارج منشأ انتزاعها، وهو ذات الأربع، سواء كانت ذات الأربع من الأعيان أو من الاعتباريّات، فليس الاعتباريّ ما لا يكون بحذائه شيء في الخارج، والمتأصّل ما كان بحذائه شيء في الخارج.

ثمّ إنّ هذه الأقسام بأسرها داخلة في محلّ النزاع، غاية الأمر أنّ ما يكون من العناوين انتزاعيّاً إنّما يكون متعلّقاً للأحكام بمنشأ انتزاعه لا بنفسه.

المقدّمة الثالثة في مناط صحّة النسب الأربعة

المقدّمة الثالثة: إنّك قد عرفت أنّ المفاهيم بما أنّها مرآة لما في الخارج لا بما أنّها مدرك عقلائيّ تجري فيها النسب الأربع، حيث إنّ كلّ مفهوم إذا لوحظ مع مفهوم آخر فإمّا أن تكون جهة صدقهما متّحدة بأن كانت جهة صدق

---

١. يُنظر: ضوابط الأُصول: ١٦٤، ودرر الفوائد (للحائريّ): ١٥٤، وما بعدها.

أحدهما عين جهة صدق الآخر، كما في مثل «البشر» و«الإنسان»، فالمفهومان متساويان، وإن اختلفت جهة الصدق فيهما بأن كانت جهة الصدق في أحدهما مغايرة لجهة الصدق في الآخر، فإن كان بين الجهتين تعاند كان العنوانان متباينين وإن لم يكن بينهما تعاند، بل كان اجتماعهما ممكناً، فإن كان انفراد كلّ واحد منهما عن الآخر ممكناً كان بين العنوانين عموم من وجه، وإن كان الممكن انفراد واحد منهما عن الآخر دون العكس كان بين العنوانين عموم مطلق.

والحاصل أنَّ العنوانين إن اتّحدت جهة صدقهما، بحيث كانت جهة صدق أحدهما على ما يصدق عليه هي عين جهة صدق الآخر، كان أحد العنوانين عين العنوان الآخر، وكانا متّحدين وامتنع أن يكونا مختلفين.

ولا يمكن النقض على هذه القاعدة بالعناوين المتصادقة على الواجب تعالى وتقدّس، بدعوى أنَّ جهة صدقها عليه تبارك وتعالى متّحدة مع كون تلك العناوين في حدّ نفسها مختلفة، فإنَّ كلامنا إنَّما هو في العناوين الصادقة على الممكن دون الصادقة على الواجب، فإنَّ عقولنا لا تدركها، ولا تحيط بكيفيّة صدقها، وما للتراب وربّ الأرباب.

وأقصى ما يمكننا أن نقول: إنَّ تلك العناوين من المقول بالتشكيك، وأقصى مراتبه هو ما يكون بالنسبة إليه تبارك وتعالى، وجميع تلك العناوين فيه تبارك وتعالى راجعة إلى عنوانين وهما «العلم» و«القدرة»، أو ثلاثة وهي الاثنان المذكوران و«الحياة».

وأقصى ما يمكننا من الإيضاح في ذلك هو النظر إلى ما تُوجده مخيّلتنا من الصور الخياليّة، فإنَّ علمنا بها عين قدرتنا عليها، وذلك العلم هو أقصى مراتب العلم، كما أنَّ تلك القدرة هي أقصى مراتبها.

وكيف كان، فإنَّ صفاته تعالى أجنبيّة بالمرّة عمّا يراد في هذا المقام، فلا يمكن التمسّك بها، على أنَّ اختلاف المفاهيم وتغايرها لا يُوجب اختلافاً وتغايراً في جهة الصدق فيها كي يُقال كما في الكفاية: إنَّ اختلاف العناوين وتعدّدها لا يُوجب تعدّداً في ناحية المعنون[1]؛ وذلك لما هو واضح من أنَّ اختلاف العنوانين وتغايرها موجب لمغايرة جهة الصدق في أحدهما لجهة الصدق في الآخر، ويكون ذلك التغاير في جهة الصدق هو المنشأ في اختلاف العناوين بالعموم من وجه، أو العموم المطلق، أو التباين *.

---

* **قلتُ**: لا يخفى أنَّ المتساويين و إن لم ينفكّ أحدهما عن الآخر إلّا أنَّ جهة الصدق في أحدهما مغايرة لجهة الصدق في الآخر، كما في مثل «الإنسان» و«الناطق».

نعم، المفهومان المتّحدان المعبّرعنهما بالمترادفين، كما في مثل «البشر» و«الإنسان»، تكون جهة الصدق فيهما متّحدة، وحينئذٍ فالأولى أن يُقال في التقسيم المزبور: إنَّ جهة الصدق في أحد العنوانين إن كانت عين جهة الصدق في الآخر كانا[2] أحد العنوانين عين الآخر، و إن كانت جهة الصدق في أحدهما مغايرة لجهة الصدق في الآخر، كان العنوانان متغايرين أيضاً، فإن كانت إحدى الجهتين ملازمة في الوجود للجهة الأُخرى كان بين العنوانين تلازم أيضاً، فإن كان التلازم من الجهتين كانا متساويين، و إن كان التلازم من إحدى الجهتين دون الأُخرى كان بينهما عموم مطلق، و إن لم يكن بين الجهتين تلازم، بل كان بينهما تعاند كانا متباينين، و إن كان الجهتان ممّا يمكن اجتماعهما وافتراقهما كان بينهما العموم من وجه.

فتلخّص: أنَّ العنوانين المتغايرين لا بُدَّ أن تكون جهة الصدق في أحدهما مغايرة لجهة الصدق في الآخر، ولا يُعقل أن تكون جهة الصدق فيهما متّحدة.

---

١. يُنظر: كفاية الأُصول: ٢٢٠/١.

٢. كذا في الأصل، وفي نسخة (ب): (كان).

في حال العموم من وجه ومورد افتراق طرفيه

فتلخّص[1]: أنّ ملاك الصدق ومناطه إذا اتّحد كان المفهومان متساويين، وإن لم يكن مناط الصدق متّحداً، فإن كان بينهما مناط[2] الصدق في أحد المفهومين معانداً ومنافياً لمناط الصدق في المفهوم الآخر كان المفهومان متباينين، وإن لم يكن بين المناطين تعاند وتنافٍ، بل كان اجتماعهما ممكناً، فإن أمكن افتراق كلّ منهما عن الآخر كان بين المفهومين عموم من وجه، و إن أمكن الافتراق في أحدهما عن الآخر دون العكس كان بينهما عموم مطلق.

ثمّ لا يخفى أنّ العموم من وجه لا يمكن تحقّقه في الجوهرين، وإنّما يتحقّق في العرضين، أو الجوهر والعرض.

المقدّمة الرابعة في النسبة بين الجهتين

المقدّمة الرابعة: إنّك قد عرفت حقيقة العموم من وجه، وهو ما كان جهة الصدق وملاكه في أحد المفهومين مغايرة لجهة الصدق وملاكه في المفهوم الآخر، ولم يكن بين الجهتين تعاند وتنافٍ، وكان انفكاك كلّ من الجهتين عن الأُخرى ممكناً، فنقول: إنّه على نحوين:

أحدهما: ما يكون افتراق أحدهما عن الآخر حاصلاً بتبدّل في حقيقة المصداق كما في مثل «العالم» و«الفاسق»، فإنّ مورد الاجتماع فيه هو «العالم الفاسق»، ومورد انفراد «العالم» عن «الفاسق» إنّما يكون بتبدّل ذلك المصداق إلى مصداق آخر، بحيث إنّ مفهوم العالم وتمام حقيقته هو الذات المتّصفة بالعلم، ففي مورد الاجتماع كان حقيقة مفهوم العالم متحقّقة بالذات الخاصّة المتّصفة بالعلم -أعني زيداً، مثلاً- وفي مورد افتراقه عن الفاسق كان حقيقة العالم متحقّقة بذات أُخرى متّصفة بالعلم غير الذات التي كانت

---

١. أرّخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الاثنين: (٢٥ ربيع الأوّل، ١٣٤٧هـ).

٢. كذا في الأصل، وفي نسخة (ب): (كان مناط).

مورد الاجتماع، فكان الافتراق من ناحية العالم حاصلاً بتبدّل حقيقة مصداق العالم الذي كان مورد الاجتماع.

وهكذا الحال في مورد افتراق «الفاسق» عن «العالم»، وحينئذٍ فيكون مورد الاجتماع هو نفس الذات الخاصّة التي اجتمع فيها كلا الجهتين، ويكون كلّ من جهتي الصدق أمراً زائداً على أصل الذات، وليست جهة الصدق إلّا جهة تعليليّة لصدق ذلك العنوان على الذات، ويكون الافتراق حاصلاً بتبدّل تلك الذات إلى ذات أُخرى لم يتحقّق فيها جهة صدق المفهوم الآخر.

النحو الثاني من نحوي العموم من وجه: ما يكون افتراق إحدى الجهتين عن الأُخرى بدون تبدّل في حقيقة المصداق لكلّ منهما، بل يكون حقيقة كلّ منهما محفوظة في مورد الافتراق، كما هي في مورد الاجتماع بلا تبدّل في حقيقة المصداق أصلاً، كما في مثل «الصلاة» و«التصرّف الغصبيّ»، فإنَّ مورد اجتماعهما هو الصلاة في الدار المغصوبة -مثلًا- ومورد افتراق الثاني عن الأوّل هو ما إذا كان التصرّف المذكور مجرّداً عن جهة الصلاتيّة، كما أنَّ مورد افتراق الأوّل عن الثاني هو ما إذا كان ذلك التصرّف الصلاتيّ مجرّداً عن جهة الغصبيّة.

ومن الواضح أنَّ مورد الافتراق المذكور لكلّ منهما لا يكون بتبدّل حقيقة مصداقه.

وبعبارة أُخرى: إنَّ الافتراق في النحو الأوّل يكون بزوال إحدى الجهتين عن الأُخرى، مع تبدّل الذات التي كانت مجمعاً لهما، وفي النحو الثاني يكون بزوال إحدى الجهتين عن الأُخرى من دون تبدّل في ناحية الذات.

المقدّمة الخامسة في تقييديّة الجهات وتعليليّتها

المقدّمة الخامسة[1]: إنَّ مبدأ الاشتقاق هو عبارة أُخرى عن جهة صدق عنوان المشتقّ على الذات، فيكون جهة تعليليّة في صدق العنوان المشتقّ منه على تلك الذات، وقد عرفت[2] في باب المشتقّ أنَّ الفرق بين المشتقّ ومبدئه هو أنَّ المشتقّ أُخذ «لا بشرط» بالنسبة إلى ما يتّحد به، ومبدأه أُخذ «بشرط لا»، كما أنَّ كلّاً من الجنس والفصل أُخذ «لا بشرط» بالنسبة إلى الآخر، و«الهيولى» و«الصورة» أُخذ كلّ منهما بالقياس إلى الآخر «بشرط لا».

ولأجل ذلك صحّ حمل المشتقّ على الذات، وصحّ حمل كلّ من الجنس والفصل على الآخر، ولم يصحّ حمل مبدأ الاشتقاق على الذات، كما لم يصحّ حمل «الهيولى» على «الصور»، ولا العكس.

ولأجل ذلك صحّ حمل أحد المشتقّين على الآخر فيما لو كانا صادقين على شيء واحد مثل «العالم» و«الفاسق»، ولم يصحّ حمل أحد المبدأين على الآخر.

ثمّ إنَّه لو كان بين المشتقّين عموم من وجه -كما في المثال- كان بين مبدأيهما عموم من وجه، بمعنى أنّهما يجتمعان وينفرد كلّ منهما عن الآخر، فإنَّ منشأ كون المشتقّين بينهما عموم من وجه هو ما بين جهتي صدقهما -أعني مبدأ الاشتقاق- من الاجتماع والافتراق إلّا أنَّ افتراق أحد المشتقّين عن الآخر غير افتراق أحد المبدأين عن الآخر؛ فإنَّ افتراق أحد المشتقّين عن الآخر لا بُدَّ أن يكون بتبدّل الذات التي اجتمعا فيها بحيث إنَّ العالم في مورد الافتراق غير العالم في مورد الاجتماع، بخلاف افتراق مبدأ الاشتقاق؛

---

١. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الثلاثاء: (٢٦ ربيع الأوّل، ١٣٤٧هـ).

٢. يُنظر: ١/١٦٩ وما بعدها من هذا الكتاب.

فإنَّ العلم في مورد الافتراق هو عين العلم في مورد الاجتماع بلا تغيّر في تمام حقيقة ما كان يصدق عليه العلم في مورد الاجتماع.

وبعبارة أُخرى: افتراق «العالم» عن «الفاسق» لا بُدَّ أن يكون بتغيّر ما يصدق عليه العالم في مورد الاجتماع وتبدّله إلى ذات أُخرى، وذلك التبدّل واقع في حقيقته مصداق العالم، حيث إنَّ حقيقة مصداقه هو الذات المتلبّسة بالعلم.

ومن الواضح مغايرة الذات التي هي مورد الاجتماع مع الذات التي هي مورد الافتراق، بخلاف افتراق العلم عن الفسق؛ فإنَّ العلم الموجود في مورد الافتراق هو تمام حقيقة ما كان العلم يصدق عليه في مورد الاجتماع، وهكذا الحال في افتراق المصلّي عن الغاصب، وافتراق «الصلاة» عن «الغصب».

ثمّ إنَّه لمّا كان المشتقّ مأخوذاً «لا بشرط» كان اجتماع أحد المشتقّين مع المشتقّ الآخر مع الذات المعروضة له من التركّب الاتّحاديّ؛ لصحّة حمل كلّ منهما على الآخر، بخلاف مبدأ الاشتقاق، فإنَّه لمّا كان مأخوذاً «بشرط لا» لم يكن اجتماع أحد المبدأين مع المبدأ الآخر، أو مع الذات المعروضة له من قبيل التركّب الاتّحاديّ؛ لعدم صحّة حمل أحد المبدأين على الآخر.

وهكذا الحال في «الجنس» و«الفصل»، و«الهيولى» و«الصورة»، فإنَّ الجنس والفصل لما أُخذ كلّ منهما «لا بشرط»، وصحّ حمل كلّ منهما على الآخر كان اجتماعهما من قبيل التركّب الاتّحاديّ، بخلاف «الهيولى» و«الصورة»، فإنَّ كلّاً منهما لمّا أُخذ بشرط لا، ولم يصحّ حمل كلّ منهما على الآخر لم يكن اجتماعهما من قبيل التركّب الاتّحاديّ *.

---

* **قلتُ:** لا يخفى مدخليّة هذا التقسيم في تحقيق ما هو المختار من كون التركّب غير اتّحاديّ، فإنَّه إذا تمّ أنَّ انفراد «الصلاة» عن «الغصب» -مثلًا- لا يكون

بتبدّل عن حقيقتها عند اجتماعها مع الغصب، بل كانت حقيقة «الصلاة» الموجودة في حال الافتراق هي عين الصلاة الموجودة في حال الاجتماع، كشف ذلك عن أنّ تركّبها مع الغصب عند اجتماعها معه لا يكون تركّباً اتّحادياً؛ إذ لو كان كذلك لكانا عند الاجتماع حقيقة واحدة، وكانت حقيقة الصلاة المنفردة عن الغصب مغايرة لحقيقة الصلاة المجتمعة مع الغصب.

والحاصل أنّه إذا كانت حقيقة كلّ من العنوانين في مورد الافتراق مغايرة لها في مورد الاجتماع كشف ذلك عن أنّهما في مورد الاجتماع يكون كلّ منهما داخلاً في حقيقة الآخر؛ لاتّحاد كلّ منهما مع الآخر، وأنّه عند انفراد كلّ منهما عن الآخر تكون حقيقة كلّ منهما غير حقيقته في مورد الاجتماع؛ لعدم دخول أحدهما حينئذٍ في حقيقة الآخر كما كان داخلاً فيها في مورد الاجتماع، بخلاف ما إذا كان حقيقة كلّ منهما في مورد الافتراق هي عين حقيقته عند الاجتماع، فإنّ لازم ذلك أن يكون تركّبهما عند الاجتماع تركّباً انضمامياً؛ لتكون الحقيقة لكلّ منهما عند الاجتماع مع الآخر هي تلك الحقيقة التي تكون له عند الانفراد بلا تبدّل في ناحيتها أصلاً.

مثال الثاني: اجتماع «الصلاة» و«الغصب»، واجتماع «العلم» و«الفسق»، فإنّه لمّا كانت حقيقة كلّ منهما عند الافتراق هي عين حقيقته عند الاجتماع لم يكن اجتماعهما من قبيل التركّب الاتّحادي، بل كانا في المثال الأوّل من قبيل التركّب الانضمامي، وفي المثال[1] من محض الافتراق في الوجود من دون تركّب واختلاط أصلاً.

ومثال الأوّل: اجتماع «المصلّي» و«الغاصب»، و«العالم» و«الفاسق» في الذات التي اجتمع فيها الوصفان، فإنّه لمّا كان حقيقة كلّ من هذين العنوانين عند الانفراد مغايرة لحقيقته عند الاجتماع كان لازم ذلك أن يكون اجتماعهما من قبيل التركّب الاتّحاديّ دون الانضماميّ، وهذا مستفاد من بعض إفاداته (دام ظلّه) في بعض الليالي[2].

---

١. كذا في النسختين، ولعلّ المناسب (المثال الثاني).

٢. من قوله: (قلت: لا يخفى) وجدته في ورقة مستقلّة ألحقت بالأصل وضعتها هنا لظنّي أنّه المكان المناسب.

ثمّ إنّه إذا كان كلّ من مبدأي الاشتقاق من الكيفيّات النفسانيّة، مثل «العلم» و«الفسق»، أو كان كلّ منهما من كيفيّات الأجسام، كما في مثل «البياض» و«الحلاوة» كان عدم صحّة صدق كلّ واحدٍ منهما على الآخر من أوضح الواضحات، فإنّ مثل «العلم» و«الفسق»، وكذلك «البياض» و«الحلاوة» وإن اجتمعا في ذات واحدة، إلّا أنّهما لما كان كلّ منهما عرضاً مستقلّاً لا دخل له بالعرض الآخر[1] كان عدم صدق كلّ منهما على الآخر، وعدم كون اجتماعهما من قبيل التركّب الاتّحاديّ من الواضحات البديهيّة، بل لا يكون اجتماعهما من قبيل التركّب الانضماميّ فضلاً عن التركّب الاتّحاديّ؛ لما عرفت من كمال التباين بين المبدأين، فإنّهما وإن اجتمعا في ذات واحدة، إلّا أنّهما لمّا كانا متباينين لا ربط لأحدهما بالآخر لم يكن اجتماعهما[2] من قبيل التركّب أصلاً حتّى[3] الانضماميّ.

وهكذا الحال فيما إذا كان أحد المبدأين من كيفيّات الأجسام، أو من كيفيّات النفس، والآخر من الأفعال الخارجيّة، أمّا إذا كان كلّ من المبدأين من الأفعال الخارجيّة، كما في مثل «الصلاة» و«الغصب»، فربّما يتخيّل إمكان صدق كلّ منهما على الآخر، وأنّ اجتماعهما يكون من قبيل التركّب الاتّحاديّ، إلّا أنّ ذلك خيال فاسد؛ لما عرفت[4] من كون المبدأ مأخوذاً «بشرط لا»، فلا يمكن أن يصدق على ما اجتمع معه، ليكون اجتماعه معه من قبيل التركّب الاتّحاديّ، وحينئذٍ فلا يكون اجتماعهما إلّا من التركّب الانضماميّ.

---

١. مرّ مزيد من البيان والتوضيح حول الأعراض في صفحة (١٩٣) وما بعدها من هذا الجزء.

٢. في نسخة (ب) زيادة (فيهما).

٣. في نسخة (ب) زيادة (التركّب).

٤. يُنظر: صفحة (١٦٩) من الجزء الأوّل من هذا الكتاب.

فقد تلخّص لك: أنَّ اجتماع العناوين المشتقّة لا بُدَّ أن يكون من قبيل التركّب الاتّحاديّ، وأنَّ جهة الصدق في كلّ منها التي هي مبدأ الاشتقاق بالنسبة إلى الذات التي صدق عليها المشتق لا بُدَّ أن تكون جهة تعليليّة في صدق ذلك العنوان على تلك الذات.

وأمّا اجتماع جهات الصدق ومبادئ الاشتقاق، فإن كانت من القسم الأوّل لم يكن اجتماعها من قبيل التركّب أصلاً، وإن كانت من القسم الثاني -أعني الأفعال الخارجيّة- كان اجتماعها من قبيل التركّب الانضماميّ، وتكون كلّ جهة منها بالقياس إلى نفسها جهة تقييديّة لا تعليليّة، ففي مثل «اجتماع المصلّي» و«الغاصب» في شخص واحد لا بُدَّ أن يكون من قبيل التركّب الاتّحاديّ، ولا بُدَّ أن تكون جهة الصلاة والغصب بالنسبة إلى مورد الاجتماع الذي هو ذات الشخص جهة تعليليّة لا تقييديّة.

أمّا اجتماع نفس «الصلاة» و«الغصب» في فعل واحد فلا بُدَّ أن يكون من قبيل التركّب الانضماميّ، ويكون كلّ واحد منهما بالنسبة إلى نفسه جهة تقييديّة، ويكون مورد اجتماعهما متعدّداً وجوداً وإيجاداً.

ثمّ إنَّ[1] مبدأ الاشتقاق إنَّما يمكن أخذه «لا بشرط» بالنظر إلى معروضه الذي هو الذات، ويتولّد عن ذلك عنوان المشتقّ، فيكون عنوان المشتقّ المتولّد من أخذ العرض «لا بشرط» منطبقاً على المعروض -أعني الذات- وتكون العلّة في انطباقه على الذات هو نفس العرض القائم بها الذي هو مبدأ الاشتقاق، فيكون ذلك المبدأ جهة تعليليّة في صدق عنوان المشتقّ على تلك الذات، وبواسطة تلك الذات المنطبق

---

١. أرّخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الأربعاء: (٢٧ ربيع الأوّل، ١٣٤٧هـ).

عليها عنوان المشتق يتّحد ذلك المشتق مع مشتق آخر ممّا ينطبق على تلك الذات؛ لانطباق كلّ منهما على تلك الذات واتّحادهما بها بواسطة قيام مبدأ كلّ منهما بتلك الذات.

وبعبارة أُخرى: إنَّ اتّحاد كلّ من المشتقّين مع تلك الذات بواسطة قيام مبدأهما بها هو المنشأ في اتّحاد كلّ منهما مع الآخر، لا أنَّ المنشأ في اتّحادهما هو أخذ كلّ منهما «لا بشرط» بالقياس إلى الآخر؛ فإنَّ مبدأ الاشتقاق لا يمكن أخذه «لا بشرط» بالقياس إلى المبدأ الآخر لكمال المباينة بينهما، وإنَّما يصحّ أخذه لا بشرط بالقياس إلى معروضه؛ لاتحاد المبدأ المأخوذ «لا بشرط» بالقياس إلى معروضه، فيصحّ أن يكون محمولاً عليه.

أمّا بالقياس إلى المبدأ الآخر فلا يمكن أن يُؤخذ «لا بشرط» بالقياس إليه ليحمل عليه، بل لا بُدَّ من أخذ المبدأ به«شرط لا» بالقياس إلى مبدأ الآخر، كما أنَّه مأخوذ «بشرط لا» بالقياس إلى معروضه؛ لما عرفت[1] من كمال المباينة بينه وبين المبدأ الآخر، كالمباينة بينه وبين معروضه.

نعم، بعد أخذ المبدأ بالقياس إلى معروضه «لا بشرط»، وبعد اتّحاده مع الذات التي هي معروضه يصحّ حمله على المبدأ الآخر المأخوذ «لا بشرط» بالقياس إلى ذلك المعروض، وبواسطة وحدة معروضهما صحّ حمل كلّ واحدٍ من المشتقّ منهما من أخذ كلّ منهما «لا بشرط» على الآخر*.

---

* **قلتُ: لا يُقال:** إنَّ المبدأ و إن أُخذ «بشرط لا» بالقياس إلى معروضه، إلّا أنَّ ذلك لا يلازم أخذه بـ«شرط لا» بالقياس إلى المبدأ الآخر الذي يجتمع معه في ذلك المعروض، بل يمكن أن يُؤخذ بالقياس إلى ذلك المبدأ «لا بشرط»، ففي مثل

---

١. يُنظر: صفحة (١٦٩) من الجزء الأوّل من هذا الكتاب.

«الصلاة» و«الغصب» وإن أُخذ كلّ منهما بـ«شرط لا» بالقياس إلى المعروض -أعني الفاعل- إلّا أنّه لا يلزم من ذلك أخذ كلّ منهما بـ«شرط لا» بالقياس إلى الآخر، بل يمكن أخذه من هذه الجهة «لا بشرط»، فيصحّ حمل أحدهما على الآخر وإن لم يصحّ حمل كلّ منهما على المعروض، فإنّ مناط الحمل هو الأخذ «لا بشرط»، ومناط عدم صحّته هو الأخذ بـ«شرط لا».

لأنّا نقول: ليس أخذ المبدأ -لا بشرط أو بشرط[1]- أمراً بأيدينا واختيارنا، وأنّه مجرّد الاعتبار[2]، بل هو أمر واقعيّ، وحاصله: أنّ للمبدأ لحاظين لا يخرج عنهما، فإنّه تارةً يلاحظ في حدّ نفسه بما أنّه شيء من الأشياء وموجود من الموجودات في عرض سائر الموجودات من جواهر وأعراض، وأُخرى يلاحظ المبدأ المذكور بما أنّه عنوان للذات باعتبار كونه حاكياً عنها بواسطة تلبّسها به، فيكون المبدأ في هذه المرتبة ملحوظاً بما أنّه قنطرة للحاظ الذات، ويعبّر عن الأوّل بلحاظه «بشرط لا»، وعن الثاني بلحاظه «لا بشرط»، ولا شكّ في أنّهما أمران واقعيّان يكون المبدأ ملحوظاً في أحدهما في حدّ نفسه، وفي الآخر بما أنّه حاكٍ عمّا تلبّس به.

ولازم اللحاظ الأوّل أن يكون مبايناً لسائر الموجودات من جواهر وأعراض، فلا يُعقل أن يحمل على شيء منها.

ولازم الثاني أن لا يكون مبائناً لمعروضه، بل يكون هو هو، فيصحّ حمله عليه، ولازم صحّة حمله حينئذٍ على معروضه واتّحاده به صحّة حمله على المبدأ الآخر الملحوظ كلحاظه، فإنّه إذا كان كلٌّ منهما حاكياً عن الذات ومتّحداً معها ومحمولاً عليها صحّ حمل أحدهما على الآخر لاتّحاد ما يحكيان عنه، ويحملان عليه، وليس ملاك حمل أحدهما على الآخر إلّا ذلك -أعني كونهما عنوانين لذات واحدة- لا أنّ ملاكه هو أخذ كلّ منهما «لا بشرط» بالقياس إلى الآخر، كذا أفاد (دام ظلّه)[3].

---

١. كذا في النسختين، ولعلّ المناسب (بشرط لا).

٢. كذا في النسختين، ولعلّ المناسب (اعتبار).

٣. هذا المقطع من البحث من قوله: (قلت) إلى قوله: (كذا أفاده (دام ظلّه)) وجدته في ورقة مستقلّة ألصقت بالأصل من دون إحالة وضعته هنا لظنّي أنّه مكانه المناسب.

فقد ظهر لك في طيّ هذه المقدّمة أمور ثلاثة:

الأمر الأوّل في تباين مبادئ الاشتقاق

الأوّل: هو تباين مبادئ الاشتقاق بعضها مع بعض لأخذ كلّ واحدٍ منها بشرط لا بالقياس إلى كلّ من معروضه وما اجتمع معه من العارض الآخر.

الأمر الثاني في أنحاء اجتماع العناوين

الثاني: أنّ اجتماع العناوين إمّا أن يكون من قبيل التلازم، أو الاقتران في الوجود من دون تركّب واختلاط لأحدهما بالآخر، وإذا كان بالتركّب فإمّا أن يكون من قبيل التركّب الانضماميّ، وإمّا أن يكون من قبيل التركّب الاتّحاديّ، والأوّل هو اجتماع المبادئ الراجعة إلى كيفيّات النفس أو كيفيّات الأجسام، مثل «العلم والفسق»، ومثل «البياض والحلاوة».

أمّا المبادئ الراجعة إلى الأفعال الاختياريّة، فتارةً يكون اجتماعها من قبيل محض التلازم في الوجود من دون تركّب واختلاط بينها، بحيث إنّه يمكن الإشارة إلى كلّ واحد منها بإشارة مستقلّة، كما في مثل «استقبال القبلة» و«استدبار الجدي»، وأُخرى لا يكون من قبيل محض التلازم في الوجود، بل يكون بينها تركّب واختلاط يُوجب عدم إمكان الإشارة إلى كلّ واحد منها بإشارة مستقلّة، ولأجل أخذ كلّ واحد منها «بشرط لا» لا يكون ذلك التركّب والاختلاط تركّباً اتّحاديّاً، بل يكون تركّباً انضماميّاً، كما في مثل «الغصب» و«الصلاة»، ومن هذا القبيل تركّب المادّة والصورة.

وأمّا الثالث -وهو ما يكون الاجتماع فيه من قبيل التركّب الاتّحاديّ- فلا يتأتّى في الأعراض، فإنّها لمّا كانت متباينة، وكان كلّ واحد منها مأخوذاً بـ«شرط لا» لم يكن اجتماع بعضها مع بعض من قبيل التركّب الاتّحاديّ، بل إمّا أن يكون من قبيل مجرّد الاجتماع من دون تركّب واختلاط، وإمّا أن يكون

من قبيل التركّب الانضماميّ لا الاتحاديّ، كما عرفت[1] تفصيل ذلك، وحينئذٍ فينحصر التركّب الاتحاديّ في العناوين المشتقّة والجنس والفصل، فإنّها لما أُخذت «لا بشرط» كان اجتماعها من قبيل التركّب الاتحاديّ لصحّة حمل كلّ منهما على الآخر.

الأمر الثالث في صدق العناوين المشتقّة

الأمر الثالث: أنّ الاشتقاق بالنسبة إلى الذات في صدق العناوين المشتقّة منها على تلك الذات لا بُدَّ أن تكون من الجهات التعليليّة، فإنّها لمّا كانت مأخوذة بـ«شرط لا» بالقياس إلى معروضاتها، ولم يكن اجتماعها من قبيل التركّب الاتحاديّ، فقهراً تكون جهات تعليليّة في صدق ما يشتقّ منها على تلك المعروضات، ولا يُعقل أن تكون في ذلك جهات تقييديّة؛ لعدم اتّحادها مع معروضاتها.

هذا حالها بالنسبة إلى معروضاتها، وأمّا بالنسبة إليها[2] أنفسها فلا بُدَّ أن تكون من الجهات التقييديّة، فإنّها بالقياس إلى نفس ما يراد منها عند اجتماعها مع غيرها من المبادئ لا تكون إلّا من الجهات التقييديّة.

ثمّ إنّ الجهات التقييديّة إن لحقت الكلّيّ كانت مقلّلة له، وإن لحقت الشخص كانت مكثّرة؛ لأنّ كلّ جهة من تلك الجهات تُوجب دخوله تحت العنوان المأخوذ منها، فيكون فرداً لذلك العنوان*.

توهّم مصاديق التركّب الاتّحاديّ والانضماميّ

* **قلتُ:** قد عرض لذهنيّ القاصر في هذا المقام توهّم لا بأس برسمه هنا مع جوابه، وإن كان الجواب عنه واضحاً إلّا أنّه لمّا لم يكن ذكر ذلك خالياً من فائدة ما فلا بأس برسمه في هذا المقام تتميماً للفائدة.

فأقول - ومنه أستمدّ التوفيق والعناية -:

---

١. يُنظر: صفحة (١٧٠) من الجزء الأوّل من هذا الكتاب.

٢. وفي نسخة (ب): (إلى).

حاصل هذا التوهّم[1] أو تمام توضيحه هو: أنّ العناوين الذاتيّة الجامدة إذا كانت متصادقة على ذات واحدة كـ«الحجر» و«الجسم» تكون مأخوذة «لا بشرط» بالقياس إلى تلك الذات، ويكون اجتماع تلك العناوين فيها من قبيل التركّب الاتّحاديّ.

أمّا العناوين العرضيّة الجامدة فهي أيضاً رُبّما تكون متصادقة على شيء واحد إلّا أنّه ليس بذات جوهريّة، بل يكون عرضاً من الأعراض، سواء كان من الأفعال أو غيرها من سائر المقولات، أيّ مقولة كانت، والغرض أنّ نفس المصادر من جملة العناوين ولها معنونات، غير أنّها ومعنوناتها من الأعراض لا من الجواهر، وذلك كما في مثل عنوان «الصلاة» وعنوان «الغصب»، فإنّ كلّاً منهما وإن لم يكن بالنسبة إلى ذات الفاعل عنواناً حاكياً عنه، إلّا أنّه بالنسبة إلى نفس الفعل الذي يحكي عنه عنوان من العناوين، وله مصداق من المصاديق، غاية الأمر أنّه عرض لا جوهر، فإن لُوحظ كلّ واحدٍ من هذين العنوانين -أعني عنوان «الغصب» وعنوان «الصلاة»- بالنسبة إلى ذات الفاعل لم يكن عنواناً حاكياً عن تلك الذات، بل كان بالنسبة إلى تلك الذات مأخوذاً بشرط لا، وكان بالنسبة إلى تلك الذات جهة تعليليّة في صدق العنوان المشتقّ منه عليها، وكان اجتماع تلك الجهات -أعني الغصب والصلاة- في تلك الذات -أعني ذات الفاعل- من قبيل التركّب الانضماميّ، واجتماع العناوين المشتقّة منها -أعني عنوان «المصلّي» وعنوان «الغاصب»- في تلك الذات من قبيل التركّب الاتّحاديّ.

هذا كلّه في نسبة تلك العناوين -أعني عنوان «الغصب» وعنوان «الصلاة»- إلى ذات الفاعل.

وأمّا نسبة هذين العنوانين إلى نفس ما ينطبق عليه كلّ واحدٍ منهما، أيّ شيء كان ذلك الذي انطبق عليه، سواء كان من مقولة «الفعل»، أو من مقولة أُخرى، أيّ مقولة كانت، فنقول:

إذا نسبنا كلّ واحد من هذين العنوانين -أعني عنوان «الغصب» و«الصلاة»- إلى ذلك الشيء الذي صدقا عليه في الخارج -أيّ شيء كان- فلا محيص من القول بكون كلّ منهما بالقياس إلى ذلك الشيء مأخوذاً «لا بشرط»، لما هو واضح من صحّة حمل كلّ عنوان على مصداقه الذي ينطبق عليه أيّ شيء فرضناه مصداقاً له.

---

١. يُنظر: **المحصول في علم أُصول الفقه**: ٤٤٣/٢، وما بعدها، ومعالم الدين وملاذ المجتهدين: ٩٤.

وحينئذٍ فلا بُدَّ أن يكون اجتماع تلك العناوين -أعني عنوان «الغصب» وعنوان «الصلاة»- في ذلك الشيء من قبيل التركّب الاتّحاديّ؛ لأنَّ كلّ واحدٍ من تلك العناوين مأخوذ «لا بشرط» بالقياس إلى ذلك الشيء الذي يصدق عليه، فيكون نسبة كلّ واحد منها إلى ذلك الشيء و إلى العنوان الآخر كنسبة عنوان العالم إلى الذات التي انطبق عليها و إلى العنوان الآخر -أعني عنوان الفاسق- في كون تركّبه مع تلك الذات، وكذلك تركّبه مع العنوان الآخر تركّباً اتّحادياً، ويكون هذان العنوانان الجامدان -أعني عنوان «الصلاة» وعنوان «الغصب»- منطبقين على ذلك الشيء ومتّحدان معه، كما أنَّ عنواني «العالم» و«الفاسق» متّحدان مع تلك الذات التي ينطبق عليها كلّ واحد منهما.

والحاصل أنّه إذ لُوحظ عنوان «الصلاة» وعنوان «الغصب» بالنسبة إلى الشيء المنطبقين عليه -أيّ شيء كان- كانا كعنواني «العالم» و«الفاسق» بالنسبة إلى الذات المنطبقين عليها، وكما أنَّ اجتماع العالم والفاسق في تلك الذات يكون من قبيل التركّب الاتّحاديّ، فكذلك عنوان «الغصب» و«الصلاة» يكون اجتماعهما في ذلك الشيء الذي ينطبقان عليه من قبيل التركّب الاتّحاديّ.

في الجواب عن التوهّم المذكور

والجواب عن هذا التوهّم أنَّ هذا الذي ذكرمن أنَّ للغصب والصلاة لحاظين -أعني لحاظهما مع ذات الفاعل ولحاظهما مع نفس الفعل- مسلّم لا إشكال فيه، إلّا أنّه لا يلزم منه أن يكون اجتماع الغصب والصلاة في ذلك الشيء الذي هو مصداقهما من قبيل التركّب الاتّحاديّ، فإنَّ العمدة في توهّم كونه من ذلك القبيل هو تخيّل صدقهما معاً على شيء واحد، فيُقال: إذا كان كلّ واحد منهما مأخوذاً بالقياس إلى ذلك الشيء الواحد «لا بشرط» كان تركّب كلّ منهما مع ذاك المصداق، وتركّب كلّ منهما مع الآخر تركّباً اتّحادياً، نظير العالم والفاسق الصادقين على ذات واحدة، كما تقدّم[1] تفصيله.

ولكنَّ هذا خيال فاسد؛ إذ لا نسلّم أنَّ مصداق كلّ منهما هو عين مصداق الآخر بل إنَّ الشيء الذي يصدق عليه عنوان الغصب هو غير الشيء الذي يصدق عليه عنوان الصلاة.

---

١. يُنظر: صفحة (١٦٩) و مابعدها من الجزء الأوّل من هذا الكتاب.

وبالجملة: إنّ لنا في مورد الاجتماع فعلين، وأحد هذين الفعلين مصداق مستقلّ لأحد العنوانين، والآخر مصداق مستقلّ للعنوان الآخر، غاية الأمر أنّ الفعلين المذكورين اجتمعا واختلطا على وجه لم يمكن الإشارة إلى كلّ منهما بإشارة مستقلّة، إلّا أنّ ذلك الاختلاط لم يكن موجباً لانطباق عنوان أحدهما على نفس ما ينطبق عليه عنوان الآخر ليكون اجتماعهما من قبيل التركّب الاتّحاديّ؛ لما عرفت من عدم وحدة مصداقهما.

فالعمدة حينئذٍ هو تحقيق أنّ مصداق أحد العنوانين هو عين مصداق الآخر أو غيره، وعلى الأوّل يكون تركّبهما اتّحادياً، وعلى الثاني يكون تركّبهما انضمامياً، ومقتضى ما أفاده (دام ظلّه)[1] من كونهما بالنسبة إلى ذات الفاعل مأخوذين «بشرط لا»، وأنّ كلّ واحد منهما جهة تعليليّة في صدق المشتقّ منها على ذلك الفاعل هو تعيّن الوجه الثاني -أعني عدم كون مصداق أحد هذين العنوانين عين مصداق الآخر- لأنّهما حينئذٍ فعلان لذلك الفاعل اجتمعا فيه قد أُخذ كلّ واحدٍ منهما «بشرط لا»، فيكون كلّ واحد منهما فعلاً مستقلّاً، غاية الأمر أنّه اجتمع مع الآخر، وذلك الاجتماع لا يخرجه عن كونه فعلاً مستقلّاً قد أخذ «بشرط لا».

فبعد أن ثبت أنّهما فعلان لذلك الفاعل قد اجتمعا فيه، كيف يمكننا أن نقول: إنّ مصداق كلّ منهما عين مصداق الآخر؟ فإنّ ذلك عبارة أُخرى عن كونهما فعلاً واحداً لا فعلين، و إذا ثبت بالبرهان المذكور كون مصداق أحد هذين العنوانين غير مصداق الآخر لم يكن اجتماعهما إلّا من قبيل اجتماع أحد المصداقين مع مصداق الآخر، وهو لا يكون موجباً لتركّبه معه تركّباً اتّحادياً؛ لما تقدّم[2] من أنّ تركّب أحد العنوانين مع الآخر تركّباً اتّحادياً إنّما ينشأ عن وحدة مصداقهما الذي اتّحد به كلّ واحد منهما، وبذلك يكون كلّ واحد منهما متّحداً مع الآخر، أمّا إذا لم يكن مصداقهما واحداً، فلا يكون اتّحاد كلّ منهما مع مصداقه المجتمع مع مصداق الآخر موجباً لاتّحاده مع الآخر كما هو واضح لا يخفى.

ثمّ بعد هذا كلّه نقول: إنّ كلّ واحد من هذين العنوانين و إن كان بالنسبة

---

١. يُنظر: صفحة (١٦٩) و مابعدها من الجزء الأوّل من هذا الكتاب.

٢. يُنظر: صفحة (٣٥) من هذا الجزء.

إلى ذات الفاعل من قبيل الجهة التعليليّة، إلّا أنّه بالنسبة إلى نفس ما وقع مجمعاً لهما يكون من قبيل الجهة التقييديّة، فيكون اجتماعهما في ذلك الفعل الخارجيّ -أعني الصلاة في الدار المغصوبة- مكثّراً له؛ لما عرفت منه (دام ظلّه)[1] من أنّ لحوق الجهات التقييديّة للأشخاص يكون موجباً لتكثّرها وتعدّدها حسب تعدّد تلك الجهات، فيكون ذلك الفعل الخارجيّ عبارة عن فعلين وجِدا بإيجاد واحد، وأحد الفعلين فرد للغصب، والآخر فرد للصلاة.

في أنحاء الأغراض وأنواع الاجتماع

ثمّ إنّه قد تقدّم[2] منه (دام ظلّه) أنّ الأغراض على نحوين:

أحدهما: ما يكون من كيفيّات النفس أو كيفيّات الأجسام، مثال الأوّل: «العلم والفسق»، ومثال الثاني: «البياض والحلاوة».

النحو الثاني من الأغراض: ما يكون من الأفعال الصادرة بإرادة الفاعل.

أمّا النحو الأوّل: فلا شبهة فيه في عدم معقوليّة تركّب أحدها واختلاطه مع الآخر، فضلاً عن كونه من قبيل التركّب الاتّحاديّ، سواء كان كلّ من العرضين من الكيفيّات -كما في المثالين-، أو كان أحدهما من الكيفيّات والآخر من الأفعال كما في مثل «اجتماع العلم» و«القيام» -مثلاً- في ذات واحدة.

وأمّا النحو الثاني: وهو ما يكون كلّ منهما فعلاً للفاعل صادراً عنه بالإرادة، فهو على نحوين:

أحدهما: ما كان الاجتماع فيه من محض التلازم في الوجود من دون أن يكون في البين تركّب واختلاط بين العرضين، بل كان كلّ منهما ممتازاً عن الآخر منحازاً عنه في الوجود، بحيث إنّه يمكن أن يُشار إلى كلّ واحدٍ منهما بإشارة مستقلّة كما في مثل «الاستقبال» و«الاستدبار».

ولا ريب في تعدّد مثل هذه الأعراض وتباينها وعدم تركّب أحدهما بالآخر تركّباً اتّحاديّاً ولا ضمنيّاً و إن كانت مجتمعة في ذات واحدة وصادرة عنها بإرادة واحدة، فإنّ ذلك بمجرّده لا يخرجها عن التعدّد بحسب الوجود الخارجيّ.

النحو الثاني ممّا يكون فعلاً للفاعل: ما يكون في اجتماعه مع الآخر نحو

---

١. يُنظر: صفحة (٢٩) من هذا الجزء.

٢. يُنظر: صفحة (٢٩) من هذا الجزء.

من التركّب والاختلاط الموجب لعدم إمكان الإشارة إلى كلّ واحد منها بإشارة مستقلّة، وهذا يتصوّر على نحوين:

الأوّل: أن يكونا من مقولة واحدة.

والثاني: أن يكونا من مقولتين.

وما نحن فيه من قبيل الثاني؛ فإنّ الغصب من مقولة «الأين» والصلاة من مقولة «الفعل».

أمّا الأوّل، وهو ما يكون المجتمعان فيه من مقولة واحدة، فعلى الظاهر أنّه لا يوجد له مثال سوى ما يكون فيه أحد العرضين من العناوين الأوّليّة والآخر من العناوين الثانويّة، فيكون خارجاً عمّا نحن فيه.

وأمّا النحو الثاني، وهو ما إذا كان العرضان من مقولتين -كما فيما هو محلّ الكلام-، فهو وإن كان عند الاجتماع فيه نحو من التركّب والاختلاط، إلّا أنّه يستحيل فيه التركّب الاتّحاديّ، بحيث يكون العرضان متّحدين بالهويّة؛ لما عرفت من كونهما من مقولتين مختلفتين بالهويّة.

ومن الواضح أنّ كون المختلفين بالهويّة متّحدين فيها من المحالات التي تكون محاليّتها من الضروريّات الأوّليّة، فهذا برهان ثالث على استحالة كون اجتماع الفعلين فيما نحن فيه من قبيل التركّب الاتّحاديّ.

في تنقيح المراد من التركّب الاتّحاديّ في المسألة

ثمّ إنّه إن كان المراد من التركّب الاتّحاديّ في مثل ما نحن فيه -أعني الصلاة والغصب- اتّحاد كلّ واحدٍ من هذين الكلّيّين الطبيعيّين بالآخر على وجه يكون المجموع طبيعة واحدة وماهيّة مستقلّة، فهذا أمر غير معقول في جميع الكلّيّات حتّى في الذاتيّات ما عدا الجنس والفصل؛ إذ لا يُعقل اتّحاد حقيقة بحقيقة أُخرى بهذا النحو من الاتّحاد، سواء كان الحقيقتان من الذاتيّات، كما في النوعين، أو الجنسين، أو الفصلين، أو كانا من الأعراض -كما في المصدرين- سواء كانا من مقولة واحدة، أو من مقولتين.

وإن كان المراد من الاتّحاد فيما نحن فيه هو أن يكون لهما مصداق واحد، فهو -أعني الاتّحاد بحسب المصداق- إنّما يتمّ فيما إذا كان أحد الكلّيّين ذاتيّاً لذلك المصداق، والكلّيّ الآخر عرضيّاً له كما في مثل: اجتماع عنوان «الإنسان»، أو

«الحيوان»، أو «الناطق» مع عنوان «الكاتب»، أو فيما إذا كان كلٌّ من الكلّيّين ذاتيّاً لذلك المصداق، كما في اجتماع «الإنسان» و«الحيوان» ونحوهما من الذاتيّات في زيد -مثلاً- أو فيما إذا كان كلٌّ من الكلّيّين عرضيّاً لذلك المصداق كما في مثل «العالم» و«الفاسق».

ومن الواضح أنّ ما نحن فيه من اجتماع الفعلين -أعني مثل «الغصب» و«الصلاة»- ليس من قبيل الجنس والفصل ليتّحدا ويكون مجموعهما حقيقة واحدة، فلم يبقَ إلّا الاتّحاد بحسب المصداق، وقد عرفت أنّه على صورثلاث، وما نحن فيه أجنبيّ عن كلّ واحدة منهما؛ إذ ليس هو من قبيل ما كان أحد الكلّيّين ذاتيّاً للمصداق والآخر عرضيّاً له، ولا من قبيل الذاتيّين له، ولا من قبيل العرضيّين له.

أمّا الأوّل فواضح؛ إذ ليس ذاتيّة أحدهما وعرضيّة الآخر بأولى من العكس، فلم يبقَ إلّا كون كلّ منهما عرضيّاً للآخر مع كونه ذاتيّاً لنفسه، وهو محال كما لا يخفى.

وأمّا الثاني فهو منحصر فيما إذا كان كلٌّ منهما جنساً له -كما في اجتماع الحيوان والجسم في زيد- أو كان أحدهما جنساً والآخر نوعاً -كما في مثل: اجتماع «الحيوان» و«الإنسان» فيه- أو كان أحدهما جنساً والآخر فصلاً له -كما في اجتماع «الحيوان» و«الناطق» في زيد- أو كان أحدهما نوعاً والآخر فصلاً -كما في اجتماع «الإنسان» و«الناطق» فيه- ولا يُعقل اجتماع نوعين ولا فصلين في مصداق واحد إلّا إذا كان أحدهما أعمّ مطلقاً من الآخر، ومن الواضح أنّ ما نحن فيه ليس شيئاً من هذه الصور.

وأمّا الثالث -أعني اجتماع العرضين في مصداق واحد- فهو إنّما يتمّ فيما إذا كان حقيقة المصداق حقيقة مستقلّة، وكان صدق كلّ واحدٍ منهما عليه بواسطة قيام مبدئه به على وجه يكون مبدأ كلّ منهما عرضاً قائماً بذلك المصداق، ليكون قيامه به من قبيل الجهة التعليليّة، لصدق كلّ من العنوانين العرضيّين على ذلك المصداق، فلا بُدّ أن تكون كلّ من الجهتين أمراً زائداً على حقيقة المصداق.

ومن الواضح أنَّ ما نحن فيه ليس من هذا القبيل؛ إذ ليس لنا في الخارج أمر ثالث وراء الفعلين ليكون ذلك الأمر الثالث مصداقاً لكلا العنوانين كي يكون كلّ واحدٍ منهما عنواناً عرضيّاً له، ويكون مبدأ اشتقاق كلّ منهما عرضاً قائماً به، ليكون جهة تعليليّة في صدق كلّ منهما عليه.

وبعبارة أُخرى: لا بُدَّ في الاتّحاد بحسب المصداق في العرضيّات من أمور ثلاثة؛ ذات المصداق وعرضان قائمان به يكون كلّ منهما جهة تعليليّة في صدق العنوان العرضيّ على ذلك المصداق، والمفروض أنَّه ليس لنا فيما نحن فيه إلّا العرضان -أعني الغصب والصلاة- إذ لو كان هناك أمر آخر وراء هذين العرضين لنجعله هو المصداق، فإمّا أن يكون ذلك الأمر الآخر عرضاً ثالثاً، أو يكون ذاتاً خارجيّة جوهريّة، لا سبيل إلى الثاني كما هو واضح، كما أنَّه لا سبيل إلى الأوّل؛ لما عرفت من أنَّه لم يكن في البين إلّا هذان العرضان.

ودعوى أنَّ في البين أمراً ثالثاً وهو نفس الفعل الخارجيّ، وهُما -أعني الغصب والصلاة- صادقان عليه لا يخفى ما فيها؛ إذ ليس مجرّد الفعل في المقام أمراً ثالثاً، بل هو أحد الفعلين -أعني الغصب والصلاة- لا أنَّه أمر ثالث يكون مصداقاً لهما.

فهذا برهان رابع على بطلان التركّب الاتّحاديّ فيما نحن فيه.

خطرات سنحت للقلب، وهي نافرة نفور الظباء في حبالة الصياد حينما أحسّت بأنَّه يحاول اقتناصها أحببت تقييدها بهذه الكلمات، فإن أصابت شيئاً من الحقيقة فنعم المطلوب، وإلّا فهي كما قال أبو دلامة في عليّ بن سليمان هاجياً له ومادحاً للمهديّ في واقعةٍ أشار إليها بهذه الأبيات:

قد رمى المهديّ ظبيًا ... شكّ في السهم فؤاده
وعليّ بن سليمـا ... ن رمى كلباً فصاده
فهنيئاً لهما كلّ ... أمرئ يأكل زاده [1]

ثمّ إنّه (دام ظلّه) فيما يأتي في الدروس أفاد أغلب هذا المطلب الذي حرّرته هنا.

---

١. العقد الفريد: ١٤٧/٨.

المقدّمة السادسة في تحرير محلّ النزاع

المقدّمة السادسة[1]: إنّك قد عرفت أنّ محلّ النزاع هو ما إذا كان كلٌّ من متعلّق الأمر ومتعلّق النهي فعلاً للمكلّف، وكان بين الفعلين عموم من وجه، وكان كلّ واحدٍ من ذينك الفعلين جهة تعليليّة في انطباق العنوان المأخوذ منه على المكلّف، فيقع الكلام في أنّ ذلك المجمع من ذينك الفعلين هل يكون من التركّب الاتّحاديّ، أو أنّه من التركّب الانضماميّ؟ وأنّ كلّ واحدٍ من ذينك الفعلين هل يكون بالنسبة إلى نفس المجمع جهة تقييديّة، أو أنّه يكون بالنسبة إليه جهة تعليليّة، فيخرج عنه ما إذا كان بين الفعلين عموم مطلق، سواء كان الأمر متعلّقاً بالعامّ والنهي متعلّقاً بالخاصّ، أو كان الأمر بالعكس، فإنّه على أيّ حال يكون خارجاً عن محلّ النزاع؛ إذ لا ريب في كون تركّب هذا المجمع من قبيل التركّب الاتّحاديّ، حيث إنّ العامّ يكون حاكياً عن ذات الخاصّ، كما أنّ الخاصّ حاكٍ عن نفس تلك الذات.

ويخرج عنه أيضاً ما إذا كان بين متعلّق المأمور به ومتعلّق المنهيّ عنه عموم من وجه، كما في مثل «أكرم عالماً، ولا تكرم الفاسق»، فإنّ اجتماعهما في مثل «العالم الفاسق» لا يكون من باب الاجتماع، بل يكون من باب التعارض، إذ لا شبهة في أنّ اجتماع «العالم والفاسق» من قبيل التركّب الاتّحاديّ، لكون كلّ منهما حاكيّاً عن نفس الذات، فيتّحد مع ما هو مورد الأمر بما هو مورد النهي، إذ لم يكن مورد هذين الحكمين هو نفس العلم والفسق كي يكون العلم والفسق من الجهات التقييديّة لما هو المجمع، بل مورد الحكمين الذي هو مورد الاجتماع هو الذات التي ينطبق عليها عنوان «العالم» وعنوان «الفاسق»، فيكون «العلم» و«الفسق» بالقياس إلى مورد

---

١. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث السبت (سلخ ربيع الأوّل، ١٣٤٧هـ).

الاجتماع من الجهات التعليليّة، ويكون كلّ من الحكمين وارداً على نفس الذات التي هي مجمع العنوانين.

ويلحق بذلك في الخروج عن محلّ النزاع ما إذا كان لأحدهما متعلّق بينه وبين نفس الفعل الذي تعلّق به التكليف الآخر عموم من وجه، كما في مثل الأمر بشرب الماء أو صرفه للإنفاق على الزوجة -مثلاً- والنهي عن الغصب واجتمعا في الإنفاق بالماء المغصوب، فإنّ متعلّق النهي وإن كان نفس الفعل- أعني الغصب- وهو جهة تقييديّة بالنسبة إلى المجمع- أعني الإنفاق بالماء المغصوب -إلّا أنّ متعلّق ما هو المأمور به -أعني الماء- لا يكون جهة تقييديّة في ذلك المجمع، بل يكون حاكياً عن تلك الذات التي وقعت متعلّقاً للنهي، فيتّحد ما هو متعلّق الأمر بما هو متعلّق النهي.

والحاصل أنّه لا بُدَّ فيما هو محلّ النزاع من أن يجتمع فعلان اختياريّان يكون كلّ واحدٍ منهما جهة تعليليّة بالقياس إلى المكلّف، وجهة تقييديّة بالقياس إلى نفس المجمع، ليكون نفس[1] موجّهاً بكلّ واحدٍ منهما، بحيث يكون تعدّد ذلك المجمع حاصلاً بنفس الجهتين المذكورين -أعني عنواني الفعلين- الذين تعلّق الأمر بأحدهما والنهي بالآخر، لا بواسطة متعلّق الفعل المأمور به والفعل المنهيّ عنه، أو متعلّق أحدهما مع وحدة الفعل المأمور به والمنهيّ عنه.

وبالجملة: إنّ التعدّد في ناحية متعلّق الفعل لا يُوجب تعدّداً في ناحية نفس الفعل.

ثمّ إنّه لو كان الفعل الذي هو متعلّق الأمر ومتعلّق النهي واحداً، ولكن كان عنوانه الثانويّ متعدّداً، كما لو أمر بإكرام العالم ونهى عن إكرام الفاسق،

---

١. كذا في النسختين، ولعلّ المناسب: (نفس الفعل).

وفرض أنَّ المكلّف قام لاحترام شخصين أحدهما فاسق والآخر غير فاسق، فكان لقيامه المذكور عنوانان ثانويّان أحدهما إكرام غير الفاسق والآخر إكرام الفاسق، لم يكن ذلك ممّا نحن فيه؛ إذ لم يكن التعدّد حاصلاً بنفس ما تعلّق به الأمر وما تعلّق به النهي، بل بواسطة العنوان التوليديّ لفعل واحد، وذلك ليس من قبيل التركّب الانضماميّ، بل هو من قبيل التركّب الاتّحاديّ؛ لأنَّ كلّ واحدٍ من ذينك العنوانين يكون حاكياً عن نفس ذلك الفعل الواحد، نظير العالم والفاسق الحاكيين عن شخص واحد، ويكون كلّ واحد من العنوانين الثانويّين جهة تعليليّة في ورود الحكم على نفس الفعل الخارجيّ، لعدم تعلّق التكليف بالعنوان الثانويّ؛ لأنّه بنفسه غير مقدور، وإنّما المقدور هو الفعل الخارجيّ الذي يتولّد منه ذلك العنوان الثانويّ.

المقدّمة السابعة فيما يبتني عليه النزاع في مسألة الاجتماع

المقدّمة السابعة: إنَّ نسبة متعلّق الأمر ومتعلّق النهي إلى المجمع هل هي من قبيل فرديّ كلّيّ واحد؟ بدعوى أنَّ كلّ واحدٍ منهما فرد من الحركة، ليكون المجمع هو نفس الحركة، ويكون كلّ من «الغصب» و«الصلاة» من قبيل اجتماع العنوانين على تلك الحركة الواحدة، نظير اجتماع العالم والفاسق في ذات واحدة، فيكون كلّ واحدٍ منهما وجهاً لها، ويكون الحكم وارداً على نفس الموجّه، كما هو الشأن في جميع العناوين الحاكية عن ذات واحدة هي مصداق لكلّيّ فوقهما فيتّحد متعلّق الأمر والنهي؛ لأنّه حينئذٍ نفس الحركة، وهذان عنوانان حاكيان عنها، كما اتّحد ما يحكي عنه العالم والفاسق المجتمعان في ذات واحدة.

وحاصل ذلك: أنَّ لحوق جهة الغصب لكلّيّ الحركة من قبيل الجنس والفصل في كون الفصل منوّعاً للجنس، وهكذا الحال في لحوق الصلاة لتلك

الحركة يكون منوّعاً لها، فيكون اجتماعهما في تلك الحركة الخاصّة من قبيل اجتماع صفتين في فرد من كلّيّ، يكون كلّ واحدٍ من ذينك الصفتين المنوّعين لذلك الكلّيّ عن فردٍ واحدٍ من أفراده يكون جامعاً لكلٍّ من الصفتين، فيكون المحكي بهما شيئاً واحداً لا تعدّد فيه أصلاً.

وهذه الشبهة وإن كانت هي عمدة ما قيل في وجه الامتناع، وغاية تقريب اتّحاد متعلّق الأمر بمتعلّق النهي، إلّا أنّها شبهة واهية جدّاً.

أمّا أوّلاً: فلأنّ التركّب من الجنس والفصل إنّما هو في الذاتيّات -أعني الجواهر- وأمّا الأعراض فلا تركّب فيها أصلاً، حيث إنّ التركّب المذكور إنّما يكون فيما يكون أحدهما جهة القوّة، والآخر جهة الفعل المعبّر عنهما بـ«الهيولى» و«الصورة»، وذلك مستحيل في باب الأعراض بالكلّيّة؛ إذ ليس فيها ما هو مرتبة القوّة[1]، وما هو مرتبة الفعل، بل كلّها مرتبة الفعل.

وثانياً: أنّه لو أغضي النظر عن ذلك، وقلنا بإمكان تركّب العرض من جنس وفصل، إلّا أنّ التركّب من جنس وفصلين محال حتّى في الجواهر فضلاً عن الأعراض.

وثالثاً: أنّه لو أغضي النظر عن ذلك، وقلنا بإمكان تركّب العرض من جنس وفصلين لكان محالاً من جهة أُخرى، وهي فأنّ[2] الحركة لا يُعقل أن تكون جنساً للغصب؛ لأنّه ليس من مقولتها وإنّما هو من مقولة «الأين».

ورابعاً: أنّه لو أغضي عن كلّ ذلك لكان محالاً من جهة أُخرى وهي أنّ قيام العرض بالعرض، فإنّه محال.

---

١. قوله: (القوّة) من نسخة (ب).

٢. كذا في النسختين، ولعلّ المناسب: (أنّ).

وبالجملة: فإنَّ فساد هذه الشبهة بعد التأمّل من أوضح الواضحات.

فالتحقيق: أنَّ نسبة كلّ واحدٍ من الفعلين إلى مورد الاجتماع ليس من قبيل الوجه والحاكي نظير «العالم» و«الفاسق» الحاكيين عن ذات واحدة، بل ليس في البين ما يجمع بينهما، وليس في البين إلّا نفس الفعلين وكلّ واحدٍ منهما يكون من مشخّصات الآخر.

بيان ذلك: أنَّ كلّ فعل كلّيّ إذا وجد فلا بُدَّ أن تلحقه مشخّصات من الحالات والمقارنات والزمان والمكان وغيرذلك، سواء كان لحوقها له قهريّاً أم كان اختياريّاً من الفاعل، وكلّ خصوصيّة من تلك الخصوصيّات لا بُدَّ أن تكون مصداقاً لكلّيّ آخر.

وحينئذٍ نقول: إنَّ الغصب كلّيّ من الكلّيّات التي ما لم تتشخّص لم توجد، وله مشخّصات كثيرة اختياريّة وغيراختياريّة، فاتّفق أن وقع بعض مشخّصاته الاختياريّة مصداقاً لكلّيّ آخر مأمور به -أعني الصلاة- وهكذا الحال بالنسبة إلى الصلاة حرفاً بحرف، فيكون كلّ من هذين الفعلين من مشخّصات الفعل الآخر.

وتوضيح ذلك[1]: أنّهم أرجعوا الأعراض كلّها إلى المقولات التسع وقسّموا المقولات المذكورة إلى قسمين متأصّلة وإضافيّة، والمراد من القسم الأوّل ما كان معقولاً بنفسه كـ«الكمّ» و«الكيف»، والمراد بالثاني ما يكون معقولاً بالإضافة إلى حقيقة أُخرى كـ«الأين» وهو الكون في زمان أو مكان.

ثمّ إنَّ الحقيقة التي يكون «الأين» في المكان أو الزمان معقولاً بالإضافة إليها، إمّا أن تكون من الجواهر، مثل «زيد في الدار»، ويعبّر حينئذٍ عن «الأين»

---

١. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الأحد: (غرّة ربيع الثاني، ١٣٤٧هـ).

المستفاد من لفظ «في» بالظرف المستقرّ، وإمّا أنّ تكون من الأعراض، مثل «ضرب في الدار»، ويعبّر عنه بالظرف اللغو.

وكلّ حقيقة يكون «الأين» معقولاً بالإضافة إليها يكون من مشخّصات ذلك «الأين»، كما أنّ كلّ أين يكون معقولاً بواسطة الإضافة إلى الحقيقة يكون من مشخّصات تلك الحقيقة، وبذلك يتّضح لك الحال في الصلاة التي هي حقيقة من الحقائق، وكونها في المكان المغصوب الذي هو من مقولة «الأين»، فإنّ كلّ واحد من «الأين» المذكور والحقيقة المزبورة يكون مشخّصاً للآخر، وحينئذٍ فيكون التركّب الانضماميّ على نحوين:

أحدهما: ما يكون من قبيل القوّة والفعل كـ«الهيولى» و«الصورة».

والثاني: ما يكون من قبيل ضمّ أحد العرضين إلى الآخر وصيرورة كلّ منهما من مشخّصات الآخر، والأوّل يختصّ بالجواهر والثاني يختصّ بالأعراض.

المقدّمة الثامنة في النزاع في تعلّق التكليف بالطبائع والأفراد

المقدّمة الثامنة: أنّه قيل بجريان النزاع على كلّ من القول بتعلّق التكليف بالطبائع وتعلّقه بالأفراد[1]، ولا يخفى ما فيه.

وتوضيح ذلك هو[2] أنّه تقدّم[3] في باب الطبائع والأفراد أنّه ليس المراد من تعلّق التكليف بالفرد أنّ الفرد بخصوصيّته وشخصه يكون هو المكلّف به كي يكون التخيير شرعيّاً، كما أنّه ليس المراد أنّ التكليف تعلّق بنفس الطبيعة وخصوصيّاتها، فإنّه مستلزم لضمّ الكلّيّ إلى كلّيّ آخر، حيث إنّ ما يتشخّص به الطبيعة مصداقه الكلّيّ من الكلّيّات، فيلزم منه تعلّق التكليف بالطبيعة المأمور بها وبذلك الكلّيّ.

---

١. يُنظر: هداية المسترشدين في شرح أُصول معالم الدين: ٢٤٠/٢.

٢. قوله: (هو) من نسخة (ب).

٣. يُنظر: ١٧٢/٢ من هذا الكتاب.

ومن الواضح أنَّ تعلّقه به لغو صرف؛ إذ لا تخلو الطبيعة عند وجودها من مشخّصات داخلة في كلّيّات أُخر، ولو قيل: إنَّ ذلك من قبيل وجوب المقدّمة[1]، لقلنا: إنَّ بين وجوب هذا التشخّص، وبين وجوب المقدّمة فرق واضح، لأنَّ وجوب المقدّمة يكون بالملازمة القهريّة بينه وبين وجوب ذيها، والوجوب المدّعى فيما نحن فيه ليس كذلك، بل إنَّما هو من جهة دخول التشخّص بالتبع في الطبيعة المأمور بها.

وكيف كان، فأقصى ما يمكن أن يوجّه به القول بالأفراد هو هذا الذي أشرنا إليه أخيراً، وحاصّله أنَّ الأمر يتعلّق أصالة بنفس الطبيعة، ولكون التشخّص من لوازم وجودها يدخل في المأمور به تبعاً في قبال القول بالطبائع، بمعنى أنَّ متعلّق الأمر هو نفس الطبيعة، وأنَّ تشخّصها خارج عن حيّز ذلك الأمر بالكلّيّة بحيث لا يكون مأموراً به لا أصالة ولا تبعاً.

وحينئذٍ نقول: لا ريب أنّه إذا قلنا بالأفراد بالمعنى المذكور كان لازم ذلك أنَّ تكون الصلاة في مورد الاجتماع مأموراً بها أصالة ومنهيّاً عنها تبعاً، وأن يكون الغصب في الصلاة المذكورة منهيّاً عنه أصالة ومأموراً به تبعاً، وهذا ممّا لا يمكن القول به؛ لوحدة متعلّق الأمر والنهي بلا إشكال، وحينئذٍ فلا بُدَّ أن يكون القول بالأفراد خارجاً عن النزاع الذي نحن فيه، وينحصر النزاع في هذه المسألة بالقول بالطبيعة.

نعم[2]، النزاع في أصالة الوجود، أو أصالة الماهيّة لا أثر له فيما نحن فيه؛ لأنَّ حاصل النزاع الذي نحن فيه هو أنَّ اجتماع الفعلين هل يوجب

---

١. يُنظر: كفاية الأُصول: ٢١٤/١.

٢. أرّخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الاثنين: (٢ ربيع الثاني، ١٣٤٧هـ).

اتّحادهما وصيرورتهما شيئاً واحداً، أو أنَّ اجتماعهما لا يخرجهما عن التعدّد ماهيّةً ووجودًا؟

ومن الواضح تأتّي هذا النزاع على كلّ من القول بأصالة الوجود وأصالة الماهيّة.

كما أنّ هذا النزاع لا يبتني على[1] تبعيّة الأحكام للملاكات والمصالح والمفاسد المعتبر عنها بالمقتضيات؛ لأنّه راجع إلى اجتماع التكليفين المتضادّين فيما هو مجمع العنوانين عن أيّ منشأ نشأ التكليفان المذكوران، أو كانا بلا منشأ ولا ملاك كما هو مقتضى مذهب الأشاعرة، فلا يترتّب هذا النزاع على إحراز ملاك الحكمين المعبّر عنه في الكفاية بالمقتضي[2].

والإنصاف: أنَّ ما أفاده في هذا المقام ونحوه -ممّا يتعلّق بالتكليف الاقتضائيّ، والتكليف الفعليّ، ومراتب الحكم، وكون الفعليّة لها مرتبتان، وأنّه مع عدم إحراز المقتضي لكلا الحكمين لا تكون المسألة من باب الاجتماع إلى غير ذلك ممّا أفاده[3]، كلّ ذلك- ممّا لم يتحصّل لنا المراد منه؛ إذ لا نعقل للحكم الواقعيّ أو الإنشائيّ، أو الشأنيّ معنىً إلّا الحكم القانونيّ المجعول على مقدّر الوجود على نحو القضيّة الحقيقيّة، ولا نعقل معنى لفعليّته إلّا فعليّة وجود موضوعه الذي أُخذ فيه مقدّر الوجود، وبذلك يكون الحكم فعليّاً بمعنى أنّه يتحقّق في الخارج لتحقّق موضوعه.

وأمّا مرتبة الاقتضاء وتزاحم المقتضيات، فهو أجنبيّ بالمرّة عمّا نحن فيه، فإنَّ ذلك إنّما يكون في نفس الأمر قبل جعل الحكم، وأمّا بعد جعله

---

١. كذا في الأصل، وفي نسخة (ب): (عليه).

٢. يُنظر: كفاية الأصول: ١/٢٦٢.

٣. يُنظر: المصدر نفسه.

فلا معنى لتزاحم المقتضيات حينئذٍ، بل يكون من باب التعارض؛ لأنَّ الفرض عدم إمكان جعل كلا الحكمين، وإلّا لم يكن تزاحم في المقتضيين.

وفي هذا القدر ممّا أشرنا إليه ممّا يتوجّه على ما في الكفاية[1] في هذا المقام كفاية.

وأنت إذا أحطت خبراً بما حرّرناه من هذه المقدّمات ظهر لك تحرير محلّ النزاع، وأنّه إنّما وقع في أنّ المجمع الذي هو واحد بالعدد، هل يكون متعدّداً ماهيّةً ووجوداً، ليكون الأمر وارداً على إحدى الماهيّتين، والنهي على الآخر[2] من دون اتّحاد بينهما أصلاً أو أنّه لا يخرج الواحد عدداً بتعدّد عنوانه عن كونه واحداً ماهيّةً ووجوداً، ويكون الحكم وارداً على نفس ذلك الواحد، ويكون كلّ واحدٍ من العنوانين جهة تعليليّة في ورود الحكم على نفس المعنون الذي هو المجمع؟ والأوّل هو محصّل القول بالجواز، والثاني هو محصّل القول بالامتناع.

وقد ذُكِرَ لكلّ من القولين أدلّة، ونحن نذكر كلّ واحدٍ من هذه الأدلّة ثمّ نتبعه بما عندنا من الإيراد عليه، ثمّ نعقّب ذلك كلّه بما هو المختار وإقامة ما عندنا من البرهان عليه إن شاء الله تعالى، والله سبحانه وتعالى هو الموفّق والمسدِّد.*

---

* **قلتُ:** لا يخفى أنّ تحرير هذه المقدّمات وجعلها ثمانية خصوصاً جعل الأمور الثلاثة من فروع المقدّمة الخامسة كان بتصرّف من النظر القاصر، وإلّا فإنّه (دام ظلّه) جعل المقدّمات عشراً، وجعل كلّ واحدٍ من هذه الأمور مقدّمة مستقلّة.

---

١. يُنظر: كفاية الأُصول: ١/٢٦٢.

٢. كذا في الأصل، وفي نسخة (ب): (الأخرى).

في أدلّة القول بالجواز

الأوّل في ما استدلّ به المحقّق القمّيﷺ

فنقول[1]: قد استدلّ للأوّل -أعني القول بالجواز- بأمور:

ما ذكره المحقّق القمّيﷺ من أنّ الفرد مقدّمة للطبيعة المأمور بها لا أنّه مأمور به بنفسه، ومقدّمة الواجب غير واجبة، ولو قلنا بوجوبها فلا مانع من اجتماع الأمر الغيريّ مع النهي النفسيّ[2].

وقبل ذكر ما يرد عليه لا بُدَّ من إصلاحه بأنَّ المراد من كون الفرد غير واجب بنفسه إنَّما هو فيما كان الأمر متعلّقاً بصرف الطبيعة، بدعوى أنَّ صرف الطبيعة يكون بالنسبة إلى الفرد من قبيل الأثر وذي الأثر، وإلّا فلو كان الأمر متعلّقاً بكلّ فردٍ بأن أُخذت الطبيعة فيه على نحو الانحلال، فلا إشكال حتّى عنده بأنَّ الفرد يكون مأموراً به بنفسه، ولأجل ذلك التزم بأنَّ الفرد في جهة النهي يكون منهيّاً عنه بنفسه لا باعتبار كونه مقدّمة*.

كما أنّه (دام ظلّه) جعل ما يرجع إلى النزاع في أصالة الوجود، وأصالة الماهيّة، وما يرجع إلى اعتبار إحراز المقتضي وعدم اعتباره كلّ واحدٍ منهما مقدّمة، وقد ارتبك عليّ ضبط تعداد المقدّمات، ولأجل ذلك حرّرت ما استفدته منه (دام ظلّه) على ما تراه من تعداد المقدّمات وإن كان ذلك مخالفاً لما حرّره (دام ظلّه) في الدرس، فإنَّ تلك المخالفة ليست جوهريّة.

* الجهة الأولى: إمكان الاحتياط، ولا مانع منه من ناحية الجزم بالنيّة.

الثانية: في حسنه العقليّ.

الثالثة: في استحبابه شرعاً.

الرابعة: في كون عباديّة العبادة الاحتياطيّة منوطاً بإتيانها بداعي الاحتمال لا بداعي الأمر الاحتياطيّ.

---

١. أرخ المقرّرﷺ هذا المقطع من البحث الثلاثاء: (٣ ربيع الثاني، ١٣٤٧هـ).

٢. يُنظر: القوانين المحكمة في الأُصول: ٣٢٤/١.

في مناقشة دليل المحقّق القمّيّ ﷺ

ثمّ نقول: إنّه يرد عليه أمور:

الأوّل هو: المناقشة فيما ذكره من عدم كون الفرد واجباً بنفسه، فإنّ الفرد عين الطبيعة وإن أُخذت على نحو صرف الوجود، وما ذكرناه[1] في إصلاحه من كونها بالنسبة إلى الفرد من قبيل العناوين التوليديّة، والأثر وذي الأثر لا يخفى ما فيه من المنع؛ فإنّ ذلك إنّما يتمّ إذا تحقّقت المغايرة بين العنوانين لا فيما إذا اتّحدا كما في الطبيعة وفردها.

الثاني: أنّه مع الغضّ عن ذلك يرد عليه المنع ممّا ذكره ثانياً من عدم وجوب المقدّمة، كما تقدّم[2] منّا في باب مقدّمة الواجب من إثبات وجوبها.

قال الشيخ: وفي جريان ذلك في العبادات عند دوران الأمر بين الوجوب وغير الاستحباب وجهان، أقواهما العدم؛ لأنّ العبادة لا بُدّ فيها من نيّة التقرّب المتوقّفة على العلم بأمر الشارع تفصيلاً، أو إجمالاً، كما في كلّ من الصلوات الأربع[3].

الاحتياط حسن عقلاً، استشكل أوّلاً في استحبابه الشرعيّ؛ لكون الأوامر إرشاديّة.

لا يمكن أن يكون هذا الحكم العقليّ مورداً لقاعدة الملازمة، لكونه واقعاً في سلسلة معلولات الحكم.

ثمّ قال بإمكان استفادة استحبابه الشرعيّ من كثير من أخباره المعلّلة بأنّه لما استبان له اترك، ومن يرتع حول الحمى وقع فيه، هذا كلّه في التوصّليّات. وقد استشكل الشيخ فيه في العبادات نظراً إلى نيّة الجزم، أو نيّة الوجه[4].

---

١. كذا في الأصل، وفي نسخة (ب): (ذكره).

٢. يُنظر: ٢٣/٢ من هذا الكتاب.

٣. يُنظر: فرائد الأُصول: ١٥٠/٢.

٤. هذا المقطع من قوله: «الجهة الأولى» وجدته في الأصل في ورقة مرفقة صغيرة لم يحدّد المقرّر لها موضعًا في المتن ويبدو أنّها تذكير له ﷺ، وضعته هذا المكان لظنّي أنّه مكانه المناسب.

الثالث: أنّه يرد على ما ذكره ثالثاً من عدم المنافاة بين الوجوب الغيريّ والنهي النفسيّ أنّه لا وجه لإنكار المنافاة بينهما؛ لما هو واضح من أنّ الأمر كيف ما كان نفسيّاً كان أو غيريّاً يقتضي إيجاد متعلّقه، والنهي يقتضي عدم متعلّقه، وبذلك تتحقّق المنافاة بينهما.

وبالجملة: فإنّ ما أفاده ﷺ من الاستدلال ممّا لا يرجع إلى محصّل.

وهكذا ما يذكر من الاستدلال على الجواز بأنّ التكاليف من العوارض الذهنيّة التي تعرض للطبيعة عند وجودها الذهنيّ[1]، ومن الواضح تباين المتعلّقين في الذهن، وإنّما يحصل الاجتماع في الوجود الخارجيّ، ففي مرتبة تعلّق الأمر والنهي لم يكن اجتماع بين العنوانين، وفي مرتبة اجتماعهما لم يكن أمر ولا نهي.

وفيه أوّلاً: أنّ هذا لو سلّم لانسدّ باب التعارض بالعموم من وجه بالكلّيّة.

وثانياً: أنّ ما ذكر من أنّ الأحكام من العوارض الذهنيّة ممنوع أشدّ المنع، بل هي من العوارض التي تعرض الأشياء بوجودها الخارجيّ، لا بوجودها الذهنيّ؛ لما عرفت من أنّها وإن تعلّقت بالمفاهيم الكلّيّة إلّا أنّها ليست بما أنّها كلّيّات عقليّة، بل بما أنّها حاكية عن الخارج.

وبالجملة: ففساد دعوى كون الأحكام من العوارض الذهنيّة من أوضح الواضحات، وليست العوارض الذهنيّة إلّا ما يكون الاتّصاف به في الذهن لا في الخارج كالكلّيّة والجزئيّة، والجنسيّة والفصليّة، ونحو ذلك من الأوصاف التي لا يكون لها موطن إلّا الذهن.

أمّا الأحكام الشرعيّة، فلا شبهة في كونها من الأعراض الخارجيّة، وإن

---

١. يُنظر: ضوابط الأُصول: ١٦٤، ودرر الفوائد (للحائريّ): ١٥٤، وما بعدها.

كان عروضها لمعروضاتها قبل وجودها الخارجيّ، لكنّها إنّما تعرضها بما أنّها موجودات خارجيّة.

الثاني في استدلال شريف العلماء والمناقشة فيه

وبالجملة: فهذا الاستدلال ممّا لا يرجع إلى محصّل.

وهكذا الاستدلال الآخر المنقول عن شريف العلماء، وذكر في كتب تلامذته مثل «الضوابط»[1]، و«القوامع»[2]، و«الحقائق»[3].

وحاصله: على طول ما ذكروه في توضيحه من أنّ الاجتماع مأمُوري لا آمريّ، حيث إنّ الآمر لم يجمع بين الأمر والنهي في شيء واحد، وإنّما جمعهما المكلّف بسوء اختياره.

وفيه أوّلاً: ما عرفت في الجواب عن الاستدلال من أنّ ذلك موجب لسدّ باب التعارض بالعموم من وجه.

وثانياً: أنّ الاجتماع المأموريّ فرع الاجتماع الآمريّ؛ إذ لو لم يكن متعلّق الأمر شاملاً لمتعلّق النهي لما أمكن للمأمُور أن يجمع بينهما.

الثالث في استدلال السيّد محمّد الأصفهانيّ ﷺ

والحاصل أنّه لا ينبغي إطالة الكلام في هذه الاستدلالات وردّها.

ولكنّ عمدة ما يُقال في الاستدلال على الجواز هو ما كان يستدلّ به المرحوم السيّد المحقّق السيّد محمّد الأصفهانيّ ﷺ[4]، وكنّا مدّة من الزمان موافقين له في ذلك.

وتوضيح ذلك الاستدلال يتوقّف على تمهيد مقدّمة، وهي: أنّه لا بُدَّ

---

١. يُنظر: ضوابط الأُصول: ١٨٩.

٢. يُنظر: قوامع الفضول عن وجوه حقائق الأُصول:

٣. يُنظر: حقائق الأُصول:

٤. هو أحد مبرزيّ تلامذة المجدّد الشيرازيّ ﷺ والمظنون أنّه أخذه من أُستاذه المجدّد، إلّا أنّ الميرزا النائينيّ ﷺ نقله عن السيّد الأصفهانيّ ﷺ ولعلّه سماعًا، إذ لم أعثر عليه، فلاحظ.

في حمل أحد الشيئين على الآخر من المغايرة بينهما والاتّحاد والمغايرة بينهما إنَّما تكون في مرتبة الحمل، بحيث إنَّ من يحمل الكلّيّ على الفرد ويقول: «زيد إنسان» لا بُدَّ له أن يلاحظ كلّاً من «الإنسان» و«زيد»، ويرى بينهما التغاير، فيحمل أحدهما على الآخر، ويكون نتيجة ذلك الحمل هو اتّحادهما، فالمغايرة إنَّما تكون بينهما في رتبة الحمل، والاتّحاد بينهما إنَّما يكون في الرتبة المتأخّرة عن رتبة الحمل، ويعبّر عن تلك الرتبة بمرتبة نتيجة الحمل.

إذا عرفت هذه المقدّمة، فنقول: إنَّ حاصل هذا الاستدلال أنَّه بعد فرض صحّة حمل كلّ من العنوانين على الفعل الذي هو مورد اجتماعهما، فيكون هذا الفعل غصباً، وهذا الفعل صلاةً أيضاً.

وحينئذٍ نقول: إنَّ التكليف -أعني الأمر وكذا النهي- المتعلّق بذلك العنوان الذي هو محمول على ذلك الفعل الخارجيّ إن كان تعلّقه به في رتبة حمله على ذلك الفعل لم يكن في البين اجتماع أصلاً؛ لما عرفت من المغايرة بين المحمول والمحمول عليه في هذه الرتبة، ولازم ذلك المغايرة بين المحمولين، فلم يكن متعلّق الأمر متّحداً مع متعلّق النهي، وإن كان تعلّقه به في الرتبة الثانية المعبّر عنها برتبة نتيجة الحمل التي يكون فيها المحمول متّحداً مع المحمول عليه كان متعلّق الأمر متّحداً مع متعلّق النهي؛ لما عرفت من اتّحاد المحمول والمحمول عليه في هذه الرتبة المستلزم لاتّحاد المحمولين.

وفيه ما لا يخفى من عدم رجوع الترديد المذكور إلى معنى محصّل، فإنَّ المغايرة المعتبرة في حال الحمل هي عبارة عن لحاظ الموضوع مجرّداً عن المحمول، لا أنَّ المحمول لُوحظ مجرّداً عن كونه حاكياً عمّا في الخارج،

ليكون تعلّق الحكم به في تلك المرتبة موجباً لتعدّده*.

---

* **قلتُ**: يمكن أن يقرّر الاستدلال بنحو آخر، وحاصله: أنّ الأحكام لا يمكن تعلّقها بالأشياء الموجودة، وإنّما تتعلّق بالأشياء قبل وجودها، وذلك -أعني كون متعلق الأحكام هي الأشياء قبل وجودها- عبارة أُخرى عن أنّ تعلّقها بها لا يكون في رتبة ما بعد الحمل -أعني نتيجته- لأنّ تلك الرتبة هي رتبة الوجود، فلا بُدَّ أن يكون تعلّقها بها في الرتبة السابقة على وجودها، وتلك الرتبة هي رتبة الحمل، فلا يكون متعلّق الأمر متّحداً مع متعلّق النهي؛ لما عرفت من التغاير بينهما في تلك الرتبة.

وبالجملة: فإنّ متعلّق الأحكام وإن كانت هي المفاهيم بما أنّها حاكية عمّا في الخارج، إلّا أنّ تعلّق الأحكام بها إنّما يكون قبل وجودها وهي في ذلك الحال لا يمكن أن تكون بلحاظ ما بعد الحمل؛ لأنّ ذلك عبارة أُخرى عن تعلّق الأحكام بها بعد وجودها، فلا بُدَّ أن يكون بلحاظ حال الحمل، وقد عرفت المغايرة التامّة في ذلك الحال وتلك الرتبة.

وفيه: ما لا يخفى، فإنّ ما هو متعلّق الأحكام إنّما هو تلك المحمولات بلحاظ نتيجة الحمل الذي هو حال وجودها واتّحادها بمصداقها؛ لأنّ ذلك عبارة أُخرى عمّا تقدّم من أنّ الأحكام إنّما تتعلق بالمفاهيم بلحاظ وجودها الخارجيّ، أمّا حال الحمل فلا تكون تلك المحمولات ملحوظاً فيها الوجود الخارجيّ، بل يكون الملحوظ في ذلك الحال نفس المفهوم الذي قد عرفت عدم تعلّق الأحكام به بنفسه.

وأمّا ما تقدّم[1] من أنّ المفاهيم إنّما تتعلّق بها الأحكام قبل وجودها لا بعده، فليس بلازمه أن تكون مرتبة التعلّق هي مرتبة الحمل أعني أن يكون المتعلّق هو نفس المفهوم غير ملحوظ به الوجود الخارجيّ واتّحاده مع مصداقه الخارجيّ، بل هو عبارة أُخرى عن أنّ المفهوم لا يكون في حال تعلّق الحكم به موجوداً، وهو لا ينافي كون تعلّقه به في رتبة نتيجة الحمل -أعني لحاظه متّحدًا- مع المحمول عليه -أعني مصداقه الخارجيّ- الذي هو عبارة أُخرى عن كون تعلّقه به بلحاظ وجوده الخارجيّ.

---

١. تقدّم قبل ١ سطر.

والحاصل[1]: أنَّ ما تقدّم من الاستدلال المبني على الترديد بين لحاظ حال الحمل ولحاظ نتيجة الحمل، وأنّه إن كان متعلّق الأحكام هو المحمول بلحاظ حال الحمل كان الاجتماع جائزاً، وإن كان بلحاظ نتيجة الحمل لم يكن جائزاً لا يرجع إلى محصّل أصلاً، فإنَّ هذا الترديد لا محصّل له.

وتوضيح ذلك: أنّهم ذكروا أنَّ المراد بالموضوع في القضايا الحمليّة هو الذات، والمراد بالمحمول هو المفهوم، وذكروا أنّه لا بُدَّ من المغايرة بين الموضوع والمحمول ليصحّ الحمل في الذاتيّات بعضها على بعض، وطريق تلك المغايرة أن يلاحظ الموضوع مجرّداً عن المحمول ويحمل عليه، لا أنَّ المحمول يكون ملحوظاً مجرّداً عن لحاظ وجوده الخارجيّ، وليس مرادهم بأنَّ المراد من المحمول هو المفهوم أنَّ المحمول هو المفهوم بما أنّه كلّيّ عقليّ؛ لما عرفت من عدم إمكان حمله حينئذٍ على الموجودات الخارجيّة، بل المراد أنَّ الموضوع يلاحظ في حال الحمل مجرّداً عن المحمول، فيكون المحمول مغايراً لذلك المصداق الذي يحمل عليه، لا أنّه أُريد به نفس المفهوم.

وبالجملة: فقد اتّضح لك أنَّ التصرّف والتجريد في عالم اللحاظ في مرتبة الحمل إنّما هو في طرف الموضوع، فيكون المحمول باقياً على ما هو عليه من كونه حاكياً عمّا في الخارج، وأنَّ الملحوظ به في حال الحمل وجوده الخارجيّ.

وبعد هذا فأيّ معنى محصّل لما تقدّم[2] من أنَّ تعلّق الحكم بالطبيعة المحمولة على ما في الخارج يكون بلحاظ الحمل لا بلحاظ نتيجة الحمل؟

---

١. أرّخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الأربعاء: (٤ ربيع الثاني، ١٣٤٧هـ).

٢. يُنظر: صفحة (٥٥) من هذا الجزء.

استدلال آخر للسيّد محمّد الأصفهانيّ ﷺ

وممّا استدلّ به السيّد المحقّق المذكور ﷺ[1] هو أنّ المطلوب في كلّ من الأمر والنهي، وإن كان هو المتحصّل -أعني تحصّل الوجود في الأوّل وتحصّل إبقاء العدم في الثاني- إلّا أنّ ذلك الطلب إنّما يعرض الطبيعة قبل تحصّلها، ومن الواضح أنّ طبيعة الصلاة وطبيعة الغصب قبل تحصّلهما مكونان متغايران وإن فرضنا اتّحادهما بعد تحصّلهما.

ولا يخفى ما فيه من أنّه لا يرجع أيضاً إلى محصّل، فإنّه إن كان المراد من تعلّق الطلب بالطبيعة قبل تحصّلها أنّ الطلب يتعلّق بها مقيّدة بهذا التقيّد، فلا يخفى فساده، وإن كان المراد أنّ الطلب يتعلّق بها في حال عدم تحصّلها، ولكنّ المطلوب هو تحصّلها عاد محذور الاجتماع بحاله؛ لأنّه حينئذٍ يكون المجمع مطلوب التحصّل كما أنّه مطلوب العدم، فإذا فرضنا وحدته لم يكن تعلّق التكليف في حال عدم تحصّل متعلّقه نافعاً في دفع ذلك المحذور، بل لا بُدَّ من الالتزام بعدم وحدة المجمع، وأنّ تركّبه يكون تركّباً انضماميّاً لا اتّحاديّاً.

ومنه يظهر أنّ هذه الجهة هي العمدة في إثبات الجواز، فعلى القائلين بالجواز سلوك هذا الوادي، ولم أجد فيما أعلم من طرق هذا الوادي وسلك هذا المسلك في إثبات القول بالجواز، والله العالم.

في أدلّة القول بامتناع الاجتماع

وأمّا القائلون بالامتناع، فقد استدلّوا بأمور أهمّها ما أفاده في الكفاية[2]، وفي تقريرات[3] شيخنا من المقدّمات:

---

١. لعلّ المحقّق السيّد محمّد الأصفهانيّ ﷺ أخذ ذلك من أُستاذه الميرزا الشيرازيّ ﷺ، يُنظر: تقريرات المجدّد الشيرازيّ: ٣٢/٣.

٢. يُنظر: كفاية الأُصول: ٢١٩/١، وما بعدها.

٣. ينظر: مطارح الأنظار: ٦٠٥/١، وما بعدها.

أوّلها: مضادّة الأحكام.

ثانيها: عدم كون المتعلّق هو المفهوم بنفسه، بل بما أنّه حاكٍ عمّا في الخارج.

ثالثها: أنّ تعدّد العناوين لا يُوجب تعدّد جهات الصدق قياساً عن صفاته تعالى.

أمّا المقدّمة الأولى والثانية، فهما مسلّمتان، ولا إشكال فيهما.

وأمّا المقدّمة الثانية[1]، فقد تقدّم المنع منها، كما أوضحناه فيما تقدّم[2]، وأوضحنا هناك أنّ القياس المذكور في غير محلّه، وحينئذٍ فعمدة ما ينبغي أن نتعرّض له هو ما أشرنا إليه من إثبات كون التركّب انضماميّاً أو اتّحاديّاً، وأنّه هل يكون في المجمع قدر جامع بين العنوانين -أعني الحركة- أو أنّه ليس في البين، إلّا الفعلان المشار إليهما -أعني الغصب والصلاة- وقد انضمّ أحدهما إلى الآخر بلا اتّحاد بينهما وبلا أن يكون في البين؟

وإتمام[3] البرهان على ذلك يحصل ببيان أمور:

الأوّل في بيان المقولات العرضيّة التسع

الأوّل: أنّهم قسّموا الموجودات إلى الجوهر والعرض، وقسّموا الأعراض إلى تسعة سمّوها المقولات التسع، وهي مقولة «الكم» و«الكيف»، ومقولة «الأين» و«متى»، ومقولة «الوضع» و«الفعل» و«الانفعال» و«الجدة» و«الإضافة» المتكرّرة، وقسّموا هذه المقولات التسع إلى قسمين وسمّوا أحد القسمين

---

١. كذا في النسختين، والصحيح: (الثالثة).

٢. يُنظر: صفحة (٢٢) من هذا الجزء.

٣. أرّخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث بما نصّه: «السبت: (٧ ربيع الثاني)، والأحد: (٨ ربيع الثاني، ١٣٤٧هـ) تعطّل الدرس من جهة وفاة الصدّيقة سلام الله عليها، وكان الشروع الاثنين: (٩ ربيع الثاني، ١٣٤٧هـ.

بالأعراض المتأصّلة، والآخر بالأعراض النسبيّة، وعبّروا عن ذلك بمقولة «الإضافة»، وحصروا الأوّل بالأوّلين -أعني مقولة «الكم» و«الكيف»- والثاني في الأعراض الباقية، أعني مقولة «الفعل» و«الانفعال»، «الأين» و«متى»، ومقولة «الوضع» ومقولة «الجدة» ومقولة «الإضافة» المتكرّرة كـ«الأبوة والبنوة»

وهذه المقولات النسبيّة وإن اشتركت في التعبير عنها بمقولة «الإضافة» المطلق، إلّا أنَّ القسم الأخير لما كانت الإضافة فيه إضافة خاصّة لتكرّرها جعلوه قسماً برأسه، وسمّوه الإضافة الخاصّة أعني الإضافة المتكرّرة.

ثمّ إنَّهم عرّفوا القسم الأوّل من المقولات -أعني المقولات المتأصّلة غير النسبيّة- بما لا يتوقّف تعقّله على تعقّل حقيقة أُخرى، والثاني بما يكون تعقّله متوقّفاً على تعقّل حقيقة أُخرى، جوهراً كانت تلك الحقيقة أو عرضاً، مثال ذلك مقولة «الأين»، وهي عبارة عن إحاطة المكان بالمكين، فإنّه تارةً يكون المضاف إليه هذه المقولة جوهراً من الجواهر، مثل «زيد في الدار»، وأُخرى يكون المضاف إليه تلك المقولة عرضاً من الأعراض، مثل «ضرب في الدار»، ويعبّر عن الأوّل بالظرف المستقرّ، وعن الثاني بالظرف اللغو.

الثاني في الأعراض المتقمّمة لمقولة من المقولات

ثمّ إنَّ هناك قسماً من الأعراض غير داخل في إحدى المقولات؛ لعدم كونه مقولة بنفسه، بل هو متمّم لمقولة من المقولات، وذلك كما في مثل الابتداء في قولك: «سرت من البصرة» فإنّه ليس بنفسه مقولة من المقولات، بل هو متمّم لمقولة هي السير في المثال المذكور الذي هو من مقولة «الفعل»، ولأجل كونه دائماً متمّماً لمقولة من المقولات لا يكون صلةً لجوهر، بل دائماً يكون صلة لعرض من الأعراض[1].

---

١. لم أعثر على عنوان (الثاني) من المقرّر ﷺ، ولعلّ هذا هو ثاني الأمور.

إذا عرفت هذا التقسيم، فاعلم أنَّ هذه الأعراض بأسرها -أعني المقولات التسع- وما هو المتمّم لواحد منها ربّما تركّب بعضها مع بعض، إلّا أنّه على الظاهر لا يكون التركّب إلّا إذا كان أحد العرضين من مقولة والآخر من مقولة أُخرى، كتركّب «الفعل» و«الأين»، ويلحق به تركّب «الفعل»، وما هو متمّم المقولة، مثال الأوّل ما نحن فيه -أعني الصلاة في المكان المغصوب- ومثال الثاني الشرب والأكل من آنيّة الذهب، أو الفضة، أو من الآنيّة المغصوبة.

الثالث التركيب بين العرض الأوّليّ والثانويّ

وهناك تركّب آخر يكون فيه أحد العرضين من قبيل العناوين الأوّليّة، والثاني من العناوين الثانويّة، كما في مسألة «الوضوء» و«انصباب الماء في المكان المغصوب» إذا كان نفس الصبّ تصرّفاً في المغصوب، كما إذا صبّ الماء على المكان المغصوب وجعل يده تحت الآنيّة على وجه يكون لإدارة الماء من الآنيّة عنوانان: أوّليّ وهو الصبّ، وثانويّ وهو التصرّف في الأرض المغصوبة المعبّر عنها بالمصبّ[1].

أمّا إذا لم يكن المكان المغصوب تحت الماء الذي يصبّه على يده، بل كان الماء يقع على الأرض المباحة ويسيل منها إلى أرض مغصوبة، فلا يكون من قبيل اجتماع العنوان الأوليّ والعنوان الثانويّ لما حقّقناه في محلّه[2] من أنّه يشترط في كونه من هذا القبيل أن لا يتوسّط بين الفعل الاختياريّ، وبين معلوله شيء كما في الصورة الأولى.

في مبنى الحكم في الصورة الثانية

أمّا إذا توسّط بينهما شيء كما في الصورة الثانية، فإنّه وإن كان صبّ الماء علّةً لوصوله إلى الأرض المغصوبة وجريانه عليها على وجه لا يمكن أن يتخلّف عنه إلّا أنّه لمّا توسّط بينهما جريان الماء على الأرض المباحة، ثمّ

---

١. لم أعثر على عنوان (الثالث) من المقرّر ﷺ، ولعلّ هذا هو ثالث الامور.

٢. يُنظر: صفحة (٣٣) من هذا الجزء.

منها ينتقل إلى الأرض المغصوبة، لم يكن من قبيل العنوان الثانويّ والعنوان الأوّليّ، بل كان من قبيل مقدّمة الحرام، ولأجل ذلك فرّق سيّدنا الأُستاذ ﷺ في حاشية النجاة[1] بين الصورتين *.

---

* قال في النجاة في عداد شرائط الوضوء: «و إباحة المكان الذي هو بمعنى الفضاء الذي يقع فيه الغسل والمسح، أمّا غيره كالمصبّ والأواني فمع انحصار الاستعمال فيه يبطل الوضوء، ومع عدمه يقوى الصحّة، والأحوط التجنّب... إلخ»[2].

وقال سيّدنا ﷺ في الحاشية على قوله: «والأحوط التجنّب... إلخ» «بل الأقوى إذا كانت الطهارة تصرّفاً في المصبّ»[3]، ونظره ﷺ في ذلك إلى صورة كون التصرّف في المغصوب عنواناً ثانوياً لصبّ الماء على أعضاء الوضوء، لا إلى صورة ما إذا كان التصرّف في المغصوب معلولاً للصبّ، كما في الصورة الثانية.

ولكنّ الآخوند ﷺ حمل هذه الحاشية على الصورة الثانية، ولأجل ذلك كتب على هذه الحاشيّة ما نصّه: «يعني بنحو السببيّة والعلّيّة»[4]، ولا يخفى ما فيه، فتأمّل.

وقال (دام ظلّه) في حاشية العروة: «إذا كان إجراء الماء على أعضاء الوضوء هو بعينه الصبّ في المغصوب اتجه البطلان مطلقاً، ومع تغايرهما العرفيّ واستلزام الوضوء لانصباب مائه فيه، فإن عدّ ذلك تصرّفاً في المغصوب عرفاً يبطل وضوؤه عند الانحصار، بل مطلقاً على الأحوط، وإلّا فالصحّة مطلقاً هي الأقوى»[5].

وفي هذه العبارة نحو من القلق، وأوضح منها عبارة الوسيلة[6]، فإنّها بمنزلة الشرح لهذه العبارة[7].

---

١. يُنظر: نجاة العبادة: ٣٩.

٢. نجاة العباد: ٣٩.

٣. المصدر نفسه.

٤. نجاة العباد (المحشاة بحاشية الآخوند): ٣٤.

٥. العروة الوثقى والتعليقات عليها: ٤٠٣/١.

٦. يُنظر: وسيلة النجاة: ٥٦، وما بعدها.

٧. هذا المقطع من البحث من قوله: «قال في النجاة» إلى قوله: «لهذه العبارة» وجدته في ورقة مستقلّة أُلصقت بالأصل من دون إحالة، وضعتُه هنا لظنّي أنّه مكانه المناسب.

والحاصل أنَّ الحكم في الصورة الثانية مبنيّ على حرمة مقدّمة الحرام، وقد عرفت عدم حرمتها، نعم فيما إذا كانت علّةً تامّة كما في هذه الصورة يمكن القول بحرمتها، أمّا الصورة الأولى، فهي داخلة في مسألة الاجتماع *. كذا أفاد (دام ظلّه).

في صور تركّب الأعراض بعضها مع بعض

فتلخّص لك: أنَّ تركّب الأعراض بعضها مع بعض منحصر في ثلاث صور:

الصورة الأولى في أن يكونا من مقولتين مختلفتين

الأولى: أن يكون أحد العرضين من مقولة، والآخر من مقولة أُخرى، كتركّب الفعل مع الأين مثل «الصلاة» في المكان المغصوب، وقد عرفت[1] أنَّ الأين يكون تعقّله بتعقّل الحقيقة المضاف إليها، سواء كانت تلك الحقيقة جوهراً كـ«زيد في الدار»، أو كانت عرضاً، كـ«الصلاة في الدار»، وأنّه لا فرق بين النحوين غير أنَّ الأين في النحو الأوّل يكون ظرفاً مستقرّاً، وفي الثاني يكون لغواً.

فاعلم أنّه كما أنَّ من الواضح أنّه لا يكون مثل «زيد في الدار» لا يكون إلّا من قبيل انضمام «الأين» إلى «الجوهر»، ولا يكون أحدهما مركّباً مع الآخر تركّباً اتّحادياً، فكذلك في النحو الثاني -أعني الصلاة في المكان المغصوب- لا يكون إلّا من قبيل التركّب الانضماميّ دون التركّب الاتّحاديّ؛ إذ لا فرق بين

---

* **قلتُ**: لا يخفى أنَّ هذا منافٍ لما أفاده (دام ظلّه) في بعض المباحث السابقة[2] من خروج مثل «القيام» الذي يكون إكراماً للفاسق ولغير الفاسق عن محلّ النزاع، وأنَّ التحريم المتوجّه إلى العنوان الثانويّ متوجّه إلى العنوان الأوّليّ؛ لكونه هو المقدور بنفسه.

---

١. يُنظر: صفحة (٦٠) من هذا الجزء.

٢. يُنظر: صفحة (٤٣) من هذا الجزء.

النحوين سوى أنّ الحقيقة التي أضيف إليها «الأين» في الأوّل، وكان «الأين» معقولاً بتعقّلها كانت جوهراً، وفي الثاني كانت عرضاً، وهذا المقدار من الفرق لا يكون - كون التركّب- في الأوّل انضماميّاً، وفي الثاني اتّحاديّاً، بل يكون التركّب انضماميّاً في كلا النحوين.

الصورة الثانية في كون أحدهما من مقولة والآخر متقمّاً لها

الصورة الثانية: من صور تركّب الأعراض أن يكون أحد العرضين من إحدى المقولات، ويكون الآخر متمّماً لتلك المقولة، كما مرّ[1] في مثال «الأكل» أو «الشرب» من الآنية المغصوبة، أو آنية الذهب أو الفضة، فنفس الأكل الذي هو عبارة عن الازدراد إن قلنا إنّه محرّم إذا كان الأخذ من الآنية فهو خارج عن مسألة الاجتماع؛ إذ ليس في هذه الجهة تركّب.

نعم، نفس الأخذ من تلك الآنية الذي لا إشكال في حرمته إذا فرض وجوبه كان من تلك المسألة، لكونه مركّباً من العرض -أعني نفس الأخذ- الذي هو من مقولة «الفعل» ومتمّمه -أعني ما تضمنته لفظ «من» المتعلّقة به- من كون ابتدائه من الآنية المذكورة، وهذا أيضاً ليس من قبيل التركّب الاتّحاديّ، بل هو من قبيل التركّب الانضماميّ؛ لأنّ نسبة ما هو ما متمّم العرض إلى ذلك العرض كنسبة العرض إلى معروضه، فكلما يستحيل كونهما مركّبين تركّباً اتّحاديّاً، فكذلك يستحيل تركّب العرض مع متمّمه تركّباً اتّحاديّاً، بل لا بُدَّ أن يكون تركّبهما تركّباً انضماميّاً، كتركّب المعروض وعرضه.

الصورة الثالثة في كون أحدهما من العناوين الأوّليّة والآخر من العناوين الثانويّة

الصورة الثالثة: من صور تركّب الأعراض أن يكون أحدهما من قبيل العناوين الأوّليّة، والآخر من قبيل العناوين الثانويّة.

---

١. يُنظر: صفحة (٦١) من هذا الجزء.

والحاصل[1]: أنّ تركّب الأعراض بعضها مع بعض ينحصر في ثلاثة:

الأوّل: أن يكون أحدهما من مقولة، والآخر من مقولة أُخرى كما مرّ[2] من مثال: «الصلاة في المكان المغصوب».

الثاني: أن يكون أحد العرضين من إحدى المقولات، ويكون الآخر متمّماً لها، كما مرّ[3] في مثال: «السير من البصرة».

الثالث: أن يكون أحد العرضين من قبيل العنوان الأوّليّ، والآخر من قبيل العنوان الثانويّ.

ومرادنا من الأعراض المجتمعة هو ما يكون منها من قبيل الأفعال الصادرة عن اختيار الفاعل على وجه يكون إيجاد العرضين بإرادة واحدة و إيجاد واحد، فيخرج عنه مقولة «الكم» و«الكيف»؛ لأنّهما عرضان يوجدان تكويناً تبعاً لعلّة إيجادهما، ويخرج عنه اجتماع الأعراض في شيء واحد إذا كان كلّ واحد منهما موجوداً بإيجاد مستقلّ وبإرادة مستقلّة، كما في اجتماع القيام والتكلّم، كما أنّه يخرج عنه ما إذا كان أحد العرضين صفة للعرض الآخر، كما في الحركة الشديدة.

في بيان محلّ النزاع من الصور المتقدّمة

ثمّ نقول: إنّه لا شبهة في دخول القسم الأوّل، وكذا القسم الثاني في محلّ النزاع، أمّا القسم الثالث، فهو على نحوين:

لأنّه تارةً يكون الفعل بعنوانه الأوّليّ مأموراً به، وبعنوانه الثانويّ منهيّاً عنه، أو بالعكس، كما مرّ[4] في مثال «صبّ ماء الوضوء في الأرض المغصوبة»،

---

١. أرخ المقرّرﷺ هذا المقطع من البحث الثلاثاء: (١٠ ربيع الثاني، ١٣٤٧هـ).

٢. يُنظر: صفحة (٦٣) من هذا الجزء.

٣. يُنظر: صفحة (٦٤) من هذا الجزء.

٤. يُنظر: صفحة (٦١) من هذا الجزء.

فإنّه بعنوانه الأوّليّ -أعني الصبّ- يكون مأموراً به، وبعنوانه الثانويّ -أعني التصرّف في المكان المغصوب- يكون منهيّاً عنه.

ولا ينبغي الريب في دخول هذا النحو في محلّ النزاع، فإنّه فعل واحد بالعدد يكون موجوداً بإرادة واحدة، ويجتمع فيه عنوانان بينهما عموم من وجه؛ لإمكان افتراق كلّ منهما عن الآخر.

ومن الواضح أنّه لا بُدَّ أن يكون المنشأ في افتراق كلّ منهما عن الآخر هو كون ذلك الفعل له جهة إضافة وتلك الإضافة إن تحقّقت كان مجمعاً للعنوانين، وإن تجرّد ذلك الفعل عن تلك الجهة لم يكن يجتمع فيه العنوانان.

النحو الثاني: أن يكون للفعل الواحد عنوانان توليديّان أحدهما مأمور به، والآخر منهي عنه كما مرّ في مثال: «القيام» تعظيماً لمن يجب تعظيمه ولمن لا يجوز تعظيمه، وفي دخوله في محلّ النزاع تأمّل وإشكال*.

---

* **قلتُ**: بناءً على ما أفاده (دام ظلّه) في النحو الأوّل -من أنّ تعدّد العنوان وافتراق أحدهما عن الآخر مستلزم لتعدّد الإضافة لذلك الفعل الذي اجتمعا فيه- ينبغي أن يكون ذو العنوانين التوليديين داخلاً في محلّ النزاع، ولا وجه للفرق بين ذي العنوانين وذي العنوان الواحد.

ثمّ إنّ لذي العنوان الواحد مثالين: أحدهما ما ذكره (دام ظلّه) من مثال الصبّ في المكان المغصوب، والآخر ما لو كان القيام واجباً بعنوانه الأوّليّ، وكان محرّماً بعنوانه الثانويّ، كأن نفرض أنّ القيام واجب في نفسه وتعظيم زيد محرّماً، فلو قام لزيد تعظيماً ينبغي أن يُقال: إنّه داخل في محلّ النزاع، ولا أظنّ أنّه (دام ظلّه) يلتزم بذلك.

وحينئذٍ فالأولى أن يُقال كما أفاده (دام ظلّه) في مقدمة الواجب[1]، وفي

---

١. يُنظر: ١٩٦/٢ من هذا الكتاب.

تتميم في الأعراض القابلة لتعلّق التكليف بها

قد[1] عرفت مراراً أنَّ محلّ النزاع إنَّما هو فيما يكون كلّ من متعلّق الأمر ومتعلّق النهي من الأعراض القابلة لأن يتعلّق بها التكليف، بأن تكون فعلاً إيجاديّاً يصدر عن المكلّف بإرادته وإيجاده، فيخرج من الأعراض ما هو من قبيل مقولة «الكم» ومقولة «الكيف»، فإنَّ كلّاً منهما على الظاهر لا يمكن أن يكون فعلاً للمكلّف صادراً عنه بإيجاده.

وعلى الظاهر: أنَّ باقي المقولات كلّها قابلة لإيجاد المكلّف وصيرورتها فعلاً له، كما أنَّ الفعلين المجتمعين لا يمكن أن يكونا من مقولة واحدة، وإلّا لم يكونا فعلين، بل كانا فعلاً واحداً.

ما تقدّم[2] في بعض مقدّمات هذه المسألة من خروج اجتماع العنوان الأوّليّ والعنوان الثانويّ عن محلّ النزاع؛ لكون العنوان الثانويّ حاكياً عن نفس ما تعنون بالعنوان الأوّليّ من الفعل الخارجيّ، ومجرّد أنَّه يجتمعان ويفترقان وأن ذلك كاشف عن تعدّد الجهة والإضافة في المعنون لا يكفي في الدخول في محلّ النزاع وإلّا لكان اجتماع «العالم» و«الفاسق» داخلاً في محلّ النزاع.

نعم، إنَّ مثال: «الصبّ» داخل في محلّ النزاع، لكنّ لا من جهة العنوان الأوّليّ والعنوان الثانويّ، بل من جهة تركّب إحدى المقولات بالأخرى، فإنَّ نفس الصبّ من مقولة «الفعل»، وكونه في المكان المغصوب من مقولة «الأين»، فيكون كـ«الصلاة في المكان المغصوب»، فيكون دخوله في محلّ النزاع من هذه الجهة، لا من جهة العنوان الأوّليّ والعنوان الثانويّ، وإلّا لقلنا: إنَّ الصلاة عنوان أوّليّ وكونها تصرّفاً في المكان المغصوب عنوان ثانويّ، فتأمّل، انتهى.

---

١. ذكر المقرّر ﷺ في صدر هذه الورقة ما نصّه: «أفاد (دام ظلّه) هذه الكلمات في بعض الليالي، فأحببت إلحاقها بهذا المبحث لارتباطها به تكميلاً للفائدة».

٢. يُنظر: صفحة (٤٢) وما بعدها من هذا الجزء.

ثمّ إنّه إذا كان أحدهما من مقولة والأُخر من مقولة أُخرى لا بُدَّ أن يكون أحدهما متمّماً لمقولة الآخر سواء كان بنفسه مقولة كما في «الأين» بالنسبة إلى الصلاة، أو كان متمّم المقولة كما في الاغتراف من آنيّة الذهب.

والظاهر أنَّ الأعراض إذا كانت في عرض واحد، ولم يكونا من قبيل السبب والمُسبّب، ولا من قبيل الصفة والموصوف مثل «الحركة» و«السرعة» في الحركة وشدّة السرعة، ينحصر تركّبها فيما ذكرناه من العرضين الذين يكون أحدهما بالنسبة إلى الآخر متمّماً لمقولته ليكون ذلك المتمّم من قبيل إضافة لاحقة لذلك العرض.

في إمكان إضافة فعلين إلى الزمان

ولو فرض أنّه يمكن تركّب الأعراض من أزيد من اثنين* فلا بُدَّ أن يكون أزيد من أربعة، ليكون هناك عرضان لكلّ منهما إضافة وإن اتّحدت إضافتهما صورةً، بأن يكون الفعلان اللذان تركّبا وهُما في عرضٍ واحد واقعين في زمانٍ واحد، أو مكان واحد، فلو فرض تحقّق مثل هذا المثال لم تكن الإضافة واحدة وإن كان المضاف إليه واحداً، بل يكون هناك إضافتان لكلّ واحدٍ من العرضين إضافة على حدة، فيكون التركّب من أربعة أعراض لا من ثلاثة، ولو كان هناك فعل واحد وله إضافتان كما في مثل إضافة الفعل الواحد كـ«القيام» -مثلاً- إلى الزمان والمكان، فليس من قبيل التركّب من ثلاثة، بل هو أيضاً من أربعة أعراض، بحيث يكون هناك فعلان أحدهما إيقاع القيام في المكان الخاصّ، والآخر إيقاعه في الزمان الخاصّ، فيكون الفعل المذكور متعدّداً حقيقةً؛ لتعدّد إضافته، وإن كان واحداً صورةً.

---

* أفاد (دام ظلّه) في بعض الليالي أنَّ العرضين المركّبين لا يمكن أن يكون أحدهما في عرض، بل لا بُدَّ أن يكون أحدهما إضافةً للآخر ومتمّماً له، والمراد مما

هذا حاصل ما أفاده (دام ظلّه) في بعض الليالي، وإن كان في بعض ذلك نحو من التصرّف بمقدار من الزيادة والنقصان؛ لعدم ضبط ما أفاده (دام ظلّه) تمام الضبط*.

حرّرناه من كون أحدهما في عرض الآخر هو أن لا يكونا طوليّين[1].

في أنّ تعدّد الإضافة هل تُوجب تعدّد الفعل المضاف؟

* **قلتُ:** يمكن أن يُقال: إنّ مثال ما أفاده (دام ظلّه) من إضافة الفعلين إلى الزمان هو ما نحن فيه من الصلاة في المكان المغصوب، فإنّها مركّبة من فعلين أحدهما من مقولة «الوضع»، والآخر من مقولة «الأين» وقد وقعا معاً في الزمان الخاصّ، أعني ما بعد الزوال، مثلاً.

كما أنّه صالح لأن يكون مثالاً لما هو مركّب من فعلين واقعين في المكان، نظراً إلى أنّ الصلاة من مقولة «الوضع» وكونها في الزمان الخاصّ من مقولة «متى»، وهما واقعان في المكان الخاصّ المعبّر عنه بمقولة «الأين».

وكيف كان، نقول: إنّ الفعل الواحد الذي هو ذو إضافتين كما في مثل «القيام» -مثلاً- في الزمان الخاصّ، وفي المكان الخاصّ لو كان بإحدى إضافتيه مورداً للأمر، وبالأُخرى مورداً للنهي، كان داخلاً في محلّ النزاع، بناءً على ما أفاده (دام ظلّه) من تعدّد ذلك الفعل بتعدّد إضافته، مثال لذلك ما لو قلنا بوجوب ذبح العقيقة للمولود في اليوم الثالث، وقلنا بحرمة ذبح الحيوان في المسجد، وعكس ذلك ما لو وجب عليه صلاة ركعتين في المسجد بنذر ونحوه، وصلاهما عند طلوع الشمس، بناءً على حرمة الصلاة في ذلك الوقت، أو صلّتهما المرأة في أيام حيضها، فإنّ جميع هذه الأمثلة بناءً على أنّ تعدّد الإضافة يُوجب تعدّد الفعل المضاف تكون من باب الاجتماع.

وقد يُشكل على ما ذكر من أنّ تعدّد الإضافة يُوجب تعدّد الفعل المضاف بمثل النقطة، فإنّها على وحدتها وعدم قابليّتها للقسمة محاذيةٌ لكلّ جزء من أجزاء الدائرة، ومثال ذلك من الأفعال القيام المحاذي لزيد والمحاذي لعمرو، فلو وقع بالاعتبار الأوّل مورداً للأمر وبالاعتبار الثاني مورداً للنهي ووقف الشخص

---

١. هذا المقطع من البحث وجدته في هامش الأصل من دون إحالة، وضعتُه هنا لظنّي أنّه مكانه المناسب.

محاذياً لهما لم يكن من مورد النزاع، مع أنّه بناءً على ما ذكرتموه من أنّ تعدّد الإضافة موجب لتعدّد المضاف ينبغي أن يكون داخلاً في محلّ النزاع.

وبعبارة أُخرى: إنّكم اعتبرتم في مورد النزاع أن يكون بين المتعلّقين[1] عموم من وجه، وأن يكون كلّ منهما فعلاً للمكلّف صادراً عنه بإيجاده و إرادته، وأن يكون كلّ من المتعلّقين مأخوذاً بشرط لا، ومن الواضح أنّ القيام المحاذي لزيد والقيام المحاذي لعمرو جامعان لهذه الشرائط.

أمّا الشرط الأوّل، وهو العموم من وجه فلأنّ نفس القيام المأمور به والقيام المنهي عنه مع قطع النظر[2] عن القيد المذكور و إن كان أحدهما عين الآخر، إلاّ أنّه لم يكن المتعلّق لكلٍّ منهما هو مطلق القيام، بل القيام المقيّد، ومن الواضح أنّ القيام المقيّد بمحاذاة زيد غير القيام المقيّد بالمحاذاة لعمرو، بل بينهما عموم من وجه.

وأمّا الشرط الثاني، والشرط الثالث، فلما هو واضح من كون كلّ من القيامين فعلاً للمكلّف، وكلّ منهما مأخوذ بشرط لا، فلا بُدّ أن يكون المثال المذكور داخلاً في محلّ النزاع مع كون القيام أمراً واحداً بلا إشكال، وما ذكرتموه من تعدّد الفعل بتعدّد الإضافة المذكورة ممنوع أشدّ المنع.

وهكذا الحال في الأمثلة السابقة الذكر -أعني ما لو كان الفعل الواحد مأموراً به- باعتبار وقوعه في الزمان الخاصّ، ومنهيّاً عنه باعتبار وقوعه في المكان الخاصّ، أو بالعكس، بل إنّ مسألتنا التي هي محلّ النزاع بناءً على الامتناع ورجوع النهي عن الغصب في مورد الاجتماع إلى النهي عن صلاة الظهر -مثلاً- في الدار المغصوبة من هذا القبيل أيضاً؛ لتعلّق الأمر بإيجادها في الزمان الخاصّ، والنهي عن إيجادها في المكان الخاصّ.

وبالجملة: فلازم ما ذكرتموه من أنّ تعدّد الإضافة يُوجب تعدّد الفعل المضاف أن يكون مثل «صلّ صلاة الظهر عند الزوال»، و«لا تصلّ صلاة الظهر في الدار المغصوبة» داخلاً في محلّ النزاع، وهذا ممّا لم يلتزم به أحد.

---

١. كذا في الأصل، وفي نسخة (ب): (الفعلين).

٢. قوله: (النظر) من نسخة (ب).

وهذا كلّه إنّما نشأ ممّا أفاده (دام ظلّه) من أنّ تعدّد الإضافة يكون موجباً لتعدّد الفعل المضاف، وأنّ ذلك لا يكون من قبيل التركّب من ثلاثة أعراض، بل يكون من قبيل التركّب من أربعة أعراض.

ويمكن أن يُقال: إنّه لا برهان على امتناع التركّب من أعراض ثلاثة، وأنّ رجوع هذه الأمثلة إلى أربعة أعراض لا دليل عليه سوى ما أفاده (دام ظلّه) من أنّ تعدّد الإضافة يُوجب تعدّد الفعل المضاف، ولو تمّ ما أفاده من تعدّد الفعل في هذه الأمثلة لكان مركّباً من فعلين وكلاهما من مقولة واحدة، وقد تقدّم[1] منه (دام ظلّه) أنّ ذلك غير ممكن.

وحينئذٍ، فالأولى في الجواب عن هذه الأمثلة هو أن يُقال: إنّ ذلك الفعل الذي كان وقوعه في المكان الخاصّ والزمان الخاصّ فكان مؤلّفاً من ثلاث مقولات: مقولة «الفعل» نفسه من أيّ مقولة كان، ومقولة «الأين»، ومقولة «متى»، فإن كان الأمر في مثل تلك الأمثلة متعلّقاً بإحدى المقولتين، والنهي متعلّقاً بالمقولة الأُخرى، بأن يكون المأمور به هو الكون في الزمان الخاصّ، والمنهي عنه هو الكون في المكان الخاصّ، أو بالعكس، من دون دخل لذلك بنفس الفعل، غاية الأمر أنّهما اجتمعا فيه، لم يكن بذلك بأس، وكان داخلاً في محلّ النزاع؛ لما هو واضح من كون المتعلّقين بينهما عموم من وجه، وتباين المقولتين في المجمع، وكون كلّ منهما بالنسبة إلى التكليف المتعلّق به من قبيل الجهة التقييديّة، فيكون تركّبهما في ذلك الفعل تركّباً انضماميّاً لا اتّحاديّاً، بل يمكن أن يُقال: إنّ الاجتماع في مثل ذلك لا إشكال فيه حتّى بناءً على الامتناع؛ لعدم كون الجهتين مركّباً إحداهما مع الأُخرى، بل يكون ذلك من محضّ الاجتماع في الوجود نظير الاستقبال والاستدبار.

ولو منع عن ذلك -كما هو غير بعيد- فلا أقلّ من كون ذلك داخلاً في محلّ النزاع، وأنّ التركّب المذكور انضماميّ لا اتّحاديّ.

و إن كان الأمر متعلّقاً بالفعل المقيّد بالزمان الخاصّ والنهي متعلّقاً بالفعل

---

١. يُنظر: صفحة (٦٨) و ما بعدها من هذا الجزء.

المقيّد بالمكان الخاص -كما هو الظاهر في مفروض الأمثلة- لم يكن بين المتعلّقين في أنفسهما عموم من وجه، وإن كان بين قيديهما عموم من وجه، وحينئذٍ فيكون الحاصل في الشرط الأوّل للدخول في محلّ النزاع هو أن يكون بين نفس المتعلّقين عموم من وجه لا بين قيديهما.

وإن شئت فقل: إنّ المتعلّقين في الأمثلة المزبورة -أعني المجموع المركّب من القيد والمقيّد- وإن كان بينهما عموم من وجه، إلّا أنّ ذلك بمجرّده لا يكفي إذا كان بين المتعلّقين اتّحاد في بعض أجزائهما، بل لا بُدَّ أن يكون بين متعلّق الأمر بتمامه، ومتعلّق الأمر[1] بتمامه عموم من وجه، بحيث إنّه لا يكون بينهما اتّحاد من جميع الجهات.

و إن شئت فقل: إنّ المتعلّق لكلّ من التكليفين كان من نوع واحد، فيكون عند الاجتماع متّحداً لما تقدّم[2] منه (دام ظلّه) من أنّ اجتماع الفعلين من مقولة واحدة يُوجب اتّحادهما، وحينئذٍ فيكون الاختلاف بينهما في ناحية المتعلّق لا في نفس الفعل المأمور به والفعل المنهي عنه.

وقد مرَّ[3] منه (دام ظلّه) أنّ الاختلاف إذا كان في ناحية المتعلّق -كما في إكرام الفاسق، و إكرام العالم- لم يكن ذلك من باب الاجتماع، ولا يخفى أنّ إخراج الأمثلة المذكورة بهذا الطريق أولى من إخراجها بما تقدّم[4] من أنّه لا بُدَّ في العموم من وجه من أن لا يكون بينهما اتّحاد أصلاً.

في بيان أنّ المحاذاة من الأعراض المتأصّلة أو الانتزاعيّة

وهكذا الحال في مثل «القيام»، ومحاذاة زيد ومحاذاة عمرو، فإن كان المأمور به والمنهي عنه هو نفس المحاذاة كانا داخلين في محلّ النزاع، بل يمكن أن يُقال: إنّهما من محض التقارن في الوجود، و إن كان المأمور به والمنهي عنه هو القيام المقيّد بالمحاذاة المذكورة كان متعلّق الأمر عين متعلّق النهي وخرجا عن محلّ النزاع في الجواز والامتناع.

---

١. كذا في الأصل، وفي نسخة (ب): (النهي).
٢. يُنظر: صفحة (٧١) من هذا الجزء.
٣. يُنظر: صفحة (٤٢) من هذا الجزء.
٤. يُنظر: صفحة (٧١) من هذا الجزء.

وبالجملـة: ففي مثال «القيام» و«المحاذاة» إن كان المأمور به والمنهي عنه هو نفس محاذاة زيد ومحاذاة عمرو، فلا إشكال فيه.

أمّا أوّلاً: فلإمكان أن يدّعى أنّ المحاذاة ليست من الأعراض المتأصّلة، بل هي من الأعراض الانتزاعيّة نظير التقدّم والتأخّر، فلا يكون التكليف المتعلّق بها إلّا تكليفاً بمنشأ انتزاعها، والمفروض وحدته وحدة حقيقيّة.

وأمّا ثانياً: فإنّا لو سلّمنا كونها من قبيل الأعراض المتأصّلة، بحيث كان لها ما بحذاء في الخارج كان المثال المزبور خارجاً عن محلّ النزاع أيضاً؛ لعدم التركّب الانضماميّ فضلاً عن الاتّحاديّ، بل كان كلّ منهما عرضاً مستقلّاً يُشار إليه بإشارة مستقلّة وإن اجتمعا في الوجود، فيكونان نظير الاستقبال والاستدبار.

وأمّا ثالثاً: فلأنّا لو سلّمنا التركّب فيها، وأنّهما ليسا من قبيل الاستقبال والاستدبار لكان المثال المزبور داخلاً في محلّ النزاع ولا إشكال فيه؛ إذ لم يكن مركّب الأمر والنهي هو القيام، وإنّما هو المحاذاة الخاصّة به، فكان بنفسه أجنبيّاً عن الأمر والنهي وليست المحاذاة المذكورة واحدة، بل هي متعدّدة بحسب تعدّد ما يحاذيه.

وأمّا رابعاً: فإنّا لو سلّمنا وحدة المحاذاة لم يكن يرد علينا شيء أيضاً؛ لعدم دخولها في محلّ النزاع؛ لأنّ الاختلاف والعموم من وجه يكون حينئذٍ في ناحية متعلّق الفعل -أعني ما يحاذيه- وقد تقدّم[1] منه (دام ظلّه) أنّه إذا كان اختلاف الفعل في ناحية المتعلّق كما في مثل «إكرام العالم» و إكرام الفاسق كان خارجاً عن محلّ النزاع.

هذا كلّه لو كان مركّب الأمر والنهي هو المحاذاة، وأمّا لو كان مركّبهما هو القيام المحاذي لزيد والقيام المحاذي لعمرو -أعني القيام المقيّد بالقيد المزبور- فكان نوع منه مأموراً به، ونوع آخر منهيّاً عنه لكان خارجاً عن محلّ النزاع؛ لما تقدّم[2] منه (دام ظلّه) أنّ الفعلين إذا اجتمعا وكانا من مقولة واحدة لم يكن ذلك من تركّب الفعلين، بل كانا فعلاً واحداً وعرضاً واحداً.

---

١. يُنظر: صفحة (٤٢) من هذا الجزء.

٢. يُنظر: صفحة (٦٦) من هذا الجزء.

وإن شئت فقل: إنَّ النوعين المذكورين من القيام نظير النوعين من الإكرام في أنَّ الاختلاف والعموم من وجه بينهما ليس من ناحيتهما، بل من ناحية متعلّقهما فإنَّ الاختلاف في القيام إنَّما حصل من ناحية صفته -أعني المحاذاة- والاختلاف من صفته إنَّما حصل من ناحية متعلّقها -أعني من يحاذيه- فرجع الأمر بالآخرة إلى أنَّ الاختلاف إنَّما جاء من ناحية متعلّق الفعل المأمور به والمنهيّ عنه لا من الفعل نفسه.

ولو أُغضي النظر، فلا أقلّ من إخراجه عن محلّ النزاع بزيادة قيد على ما تقدّم من شروط محلّ النزاع، وذلك القيد هو أن لا يكون بين الفعلين جهة مشتركة، هذا حال مثال: «القيام» و«المحاذاة».

وأمّا الأمثلة السابقة -أعني ما يرجع الاختلاف فيه إلى الزمان والمكان- فيعلم الحال فيها ممّا تقدّم في المثال المزبور -أعني مثال القيام والمحاذاة- فإنَّ الأمر والنهي إن كان مركّبهما هو الكون في المكان والكون في الزمان -أعني نفس الجهة اللاحقة للفعل المعبّر عنها بمقولة «الأين»، ومقولة[1] -، ففيه بعد إرجاع ذلك إلى الكون في الزمان والمكان، ليمكن أن يقع متعلّقاً للتكليف، و إلّا فنفس «الأين» و«متى» لا يُعقل تعلّق التكليف بهما، أنّه لا إشكال في ذلك لعدم وحدة متعلّق الأمر والنهي.

وحينئذٍ فإمّا أن نقول: إنَّهما من قبيل الاستقبال والاستدبار، فيكونان خارجين عن محلّ النزاع، ويصحّ كلّ من الأمر والنهي، و إمّا أن نقول: إنَّهما ليسا من ذلك القبيل فلا أقلّ من كونهما مركّبين تركّباً انضمامياً، فيدخلا في محلّ النزاع، ولو سلّمت الوحدة بينهما بدعوى أنّه كون واحد و إنَّما الاختلاف في متعلّقه، فلا يُعقل أن يكون ذلك الكون مأموراً به ومنهيّاً عنه لكان أيضاً خارجاً عن محلّ النزاع؛ لكون الكون المذكور حينئذٍ نوعين من مقولة واحدة، فيتّحد أحدهما بالآخر، فيكون نظير الإكرام للفاسق والعالم المختلف باختلاف متعلّقه.

وعلى أيّ حال[2] فلا ربط لذلك بالفعل المضاف إلى الزمان والمكان

---

١. كذا في النسختين، ولعلّ المناسب: (ومقولة متى).

٢. قوله: (حال) من نسخة (ب).

في كون متعلّق الأمر والنهي مأخوذاً بشرط لا

أفاد (دام ظلّه) في بعض الليالي: أنّ مثل «التقدّم» و«التأخّر»، ومثل «محاذاة زيد» و«محاذاة عمرو» إن كان متعلّق الأمر هو القيام المقيّد بأحد القيدين، ومتعلّق النهي هو القيام المقيّد بالقيد الآخر خرج عن مسألة الاجتماع؛ لأنّه يعتبر فيه أن يكون كلّ من متعلّق الأمر ومتعلّق النهي مأخوذاً «بشرط لا»، وقد أُخذ في هذا المثال كلّ منهما «بشرط شيء» مع وحدة نفس المأمور به والمنهي عنه، وإنّما جاء الاختلاف من ناحية متعلّق المأمور به، ومتعلّق المنهي عنه، ولا فرق في الخروج عن محلّ النزاع بين أن يكون الاختلاف في متعلّق المأمور به والمنهي عنه آتياً من ناحية المفعول به، أو من ناحية المفعول المطلق، أو من ناحية قيد الفعل المأمور به والمنهيّ عنه، فالمعتبر في الدخول في محلّ النزاع هو أن يكون الاختلاف آتياً من نفس الفعل المأمور به والمنهيّ عنه، لا من ناحية أُخرى.

-أعني الصلاة- فيما مرّ[1] من الأمثلة؛ لكونها حينئذٍ أجنبيّة عن مورد الأمر والنهي.

و إن كان كلّ من الأمر والنهي متعلّقاً بالصلاة المقيّدة بالزمان والصلاة المقيّدة بالمكان، لكان أيضاً خارجاً عمّا نحن فيه؛ لكونهما حينئذٍ نوعين من مقولة واحد، فلا بُدّ عند الاجتماع من وحدتهما، وكون الاختلاف من ناحية متعلّقهما نظير الإكرام المذكور.

تنبيه في متعلّق الأمر والنهي من باب التعارض لا الاجتماع

تنبيه لو تعلّق الأمر بالصلاة في الدار -مثلاً- على وجه كان المأمور به هو المركّب من الصلاة التي هي من مقولة «الوضع» وكونها في الدار الذي هو من مقولة «الأين»، نهي عن الكون في الدار المغصوبة، فصلّى في الدار المغصوبة لم يكن ذلك من باب الاجتماع، بل كان من باب التعارض؛ لوحدة الأين المنهي عنه مع الأين المأمور به؛ لكونهما من مقولة واحدة.

---

١. يُنظر: صفحة (٦٩) من هذا الجزء.

وإن كان المأمور به والمنهي عنه هو نفس التقدّم والتأخّر والمحاذاة كان داخلاً في محلّ النزاع؛ لكون الفعل -أعني القيام باعتبار الجهتين اللاحقتين له- مركّباً تركّباً انضماميًّا*.

ثمّ إنّه (دام ظلّه) أفاد أنّ الأولى جعل هذا المطلب -أعني تقسيم العوارض إلى المقولات التسع- وجعل تركّب الأعراض على ثلاثة أقسام، وبيان أنّ أيّاً منها داخل في محلّ النزاع، وأيّاً منها خارج عنه من متمّمات المقدّمات السابقة، ثمّ نشرع في المقصود، وهو إقامة البرهان على جواز الاجتماع، وهو يحصل بأمور:

الأمر الأوّل في تقرير الدليل على اجتماع الأمر والنهي

الأوّل: ما مرّ[1] في بعض المقدّمات من أنّ التركّب تركّب انضماميّ، -لأخذ كلّ واحدٍ من العرضين «بشرط لا» بالقياس إلى الآخر- لا تركّب اتّحاديّ، ولولا هذا الأمر لكان الحقّ هو القول بالامتناع، ولا يجدينا شيء ممّا مرّت الإشارة إليه ممّا نقلنا من أدلّة القول بالجواز، فإنّه مع الاعتراف بوحدة المجمع وتركّب العرضين تركّباً اتّحادياً لا يكون الاجتماع معقولاً كما تقدّم[2].

الأمر الثاني في أنّ أُصول الأكوان أربعة

الأمر الثاني: أنّ أُصول الأكوان أربعة، وهي: الحركة والسكون والاجتماع والافتراق، فتكون الحركة أصل لكلّ فعل، بمعنى أنّ كلّ فعل من الأفعال يكون راجعاً إلى الحركة، وتكون الحركة كقدر جامع بين تلك الأفعال الخاصّة، إلّا أنّه ليس نسبة الحركة إلى تلك الأفعال الخاصّة كنسبة الكلّيّات الذاتيّة إلى

---

* **قلتُ**: في هذه الصورة إشكال في الحكم بدخولها في محلّ النزاع شرحته في هذه الورقة[3]، فراجع وتأمّل.

---

١. يُنظر: صفحة (٢٦) من هذا الجزء.

٢. يُنظر: صفحة (٢٧) من هذا الجزء.

٣. يُنظر: صفحة (٧٤)، وما بعدها من هذا الجزء.

ما تحتها من أجناس أو أنواع؛ لأنَّ كلّ واحدٍ ممّا تحت الكلّيّ الذاتيّ يكون مشاركاً لما يقابله ممّا هو تحت ذلك الكلّيّ في نفس ذلك الكلّيّ، ويفارقه بجهة أُخرى زائدة على ذلك القدر المشترك، فيكون ما به امتياز الإنسان عن الفرس -مثلًا- مغايراً لما به الاشتراك بينهما، أعني الحيوانيّة.

وهذا بخلاف الأعراض، فإنَّها وإن اشتركت في قدر جامع بينها -أعني الحركة، مثلًا- وامتاز كلّ واحدٍ منها عن الآخر، إلّا أنَّ ما به الاشتراك فيها هو عين ما به الامتياز، فعند اجتماع عرضين في فعل واحد، وحركة واحدة -كما في الصلاة والغصب- لا يكون هناك فعلان واردان على حركةٍ واحدة، لتكون تلك الحركة الواحدة مصداقاً لكلٍّ من الفعلين كي تكون على وحدتها مورداً للحكمين الذين تعلّق أحدهما بأحد الفعلين، وتعلّق الآخر بالآخر، بل إنَّ ذلك المجمع بتمام هويّته صلاة، وبتمام هويّته غصب.

وقد مرَّ في بعض المقدّمات السابقة[1] أنّه عند انفراد أحدهما عن الآخر لا يكون تبدّل في حقيقة وتمام ما هو مصداقه عند اجتماعه مع الآخر.

ولو كانت الحركة جنساً أو بمنزلة الجنس لكلٍّ من الفعلين المذكورين بحيث إنَّهما توادرا عليها وهي مصداق واحد لهما، لكان لازمه أنّه عند انفراد أحدهما عن الآخر تتبدّل حقيقته وهويّة مصداقه عمّا إذا كان مجتمعاً معه؛ لأنّه بناءً على ذلك يكون مصداق الغصب عند اجتماعه مع الصلاة غير مصداقه عند انفراده عنها.

ثمّ إنّه (دام ظلّه) أفاد أنَّ جميع ما تركّب من الأعراض بعضها مع بعض، ما عدا العناوين الأوّليّة والعناوين الثانويّة، منحصر في كون أحد العرضين من

---

١. يُنظر: صفحة (٢٤)، وما بعدها من هذا الجزء.

قبيل المقولة، والآخر من قبيل ما هو متمّم المقولة، غاية الأمر أنَّ ما هو متمّم المقولة تارةً يكون من مقولة «الأين» كما في الصلاة في المكان المغصوب، وأُخرى لا يكون من مقولة «الأين»، بل يكون من مقولة «الإضافة» كما في الأكل والشرب من الآنية، فإنَّ كون الشرب من تلك الآنيّة متمّم للشرب، وهو -أعني ذلك المتمّم- من مقولة «الإضافة»، لكونه إضافة بين الشرب وبين الآنية، فدائماً يكون التركّب من المقولات بعضها مع بعض، غاية الأمر تكون إحدى المقولتين متمّماً لمقولة أُخرى، لا أنّه ما هو متمّم المقولة خارج عن المقولات التسع كما لا يخفى.

وحاصل[1] ما تقدّم: أنَّ محلّ النزاع إنّما هو في تركّب الأعراض بعضها مع بعض ممّا يكون صادراً عن المكلّف بإرادته واختياره على وجه يكون إيجاد المجمع لكلٍّ من العرضين بإرادة الفاعل وإيجاده لكلٍّ منهما، ويكون كلّ واحدٍ من العرضين راجعاً إلى إحدى المقولات السبع، وكان نسبة أحدهما إلى الآخر كنسبة متمّم المقولة، سواء كان ذلك المتمّم من مقولة «الأين»، أو من غيرها من المقولات الإضافيّة، فيشمل مثل «الصلاة في المكان المغصوب»، فإنّها وإن كان مشتملة على جملة أجزاء يكون بعضها داخلاً في مقولة «الفعل» وبعضها في مقولة «الوضع» كالقراءة والقيام والركوع والسجود، إلّا أنَّ وقوعها بمجموعها في المكان المغصوب وإضافتها إليه يكون من متمّمات ذلك المجموع.

وهكذا الحال في مثل «الشرب من آنيّة الغصب»، أو «الذهب والفضة»، فإنَّ الشرب مقولة من المقولات وجهة إضافة إلى الآنيّة متمّم لتلك المقولة، وتلك الجهة المتمّمة هي من مقولة الإضافة على الظاهر.

---

١. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الأربعاء: (١١ ربيع الثاني، ١٣٤٧هـ).

أمّا العناوين التوليديّة، فإن كانت قصديّة -كما في التأديب والتعظيم بالنسبة إلى الضرب والقيام- فلا إشكال في خروجها عن محلّ النزاع؛ لاتحادها مع نفس الفعل الخارجيّ الذي يحكي عنه العنوان الأوّليّ، وإن لم تكن قصديّة، وكان بينها وبين العنوان الأوّليّ عموم من وجه، أوكان بين العنوانين الثانويّين لفعل واحد عموم من وجه، فلا محالة يكون لذلك العنوان الثانويّ منشأ انتزاع، والمفروض أنّه ليس قوامه القصد، فلا بُدَّ أن يكون المنشأ في انتزاع ذلك العنوان الثانويّ جهة إضافة لاحقة لنفس الفعل المعنون بالعنوان الأوّليّ، وحينئذٍ فمن هذه الجهة يكون داخلاً في محلّ النزاع، ويكون عين مثال الصلاة في المكان المغصوب، فإنّه ليس ملاك دخوله في محلّ النزاع إلّا أنَّ للصلاة جهة إضافة تكون متمّمة لمقولة الصلاة، وتلك الإضافة هي إضافة الصلاة إلى الأين الخاصّ.

وما تقدّم[1] من مثال: «الصبّ في المكان المغصوب» مثله، فإنّه من جهة إضافته إلى المكان باعتباركونه أيناً له ومتمّماً لمقولته يكون عين الصلاة في المكان المغصوب.

فتلخّص لك: أنَّ محلّ النزاع هو اجتماع فعلين من مقولتين يكون أحدهما متمّماً لمقولة الآخر، ويكون كلّ واحدٍ منهما من مشخّصات الآخر، وكلّ منهما يكون في حدّ نفسه داخلاً تحت طبيعة من الكلّيّات.

وقد تقدّم[2] بيان عدم دخول المشخّصات فيما هو متعلّق الأحكام، لا أصالة ولا تبعاً، وأنَّ تركّب كلّ واحدٍ من العرضين لا يكون متّحداً بالآخر،

---

١. يُنظر: صفحة (٦٥) من هذا الجزء.

٢. يُنظر: صفحة (٤٧) من هذا الجزء.

بل أقصى ما فيه اجتماعهما وتركّبهما تركّباً انضماميّاً، لكون كلّ منهما له حظّ من الوجود غير حظّ الآخر فكلّ منهما يكون له وجود غير وجود الآخر وإن اجتمعا فيما هو واحد بالعدد.

وأقصى ما يمكن أن يُقال في تقريب اتّحاد ما يحكيان عنه هو كون الحركة الواحدة الخارجيّة دخيلة في كلّ واحدٍ منهما، لكونها أصل الأكوان كالسكون والاجتماع والافتراق، ويكون في كلّ واحدٍ منهما جهة زائدة على أصل تلك الحركة المشتركة بينهما، وتلك الجهة الزائدة هي المميّزة لكلّ واحدٍ منهما عن الآخر وإن اشتركا في الحركة نظير تميز الذاتيّات بعضها عن بعض بفصولها أو عوارضها الزائدة على ما تشترك فيه من جنس أو نوع.

وقد تقدّم[1] الجواب عن هذه الشبهة مفصّلاً بالفرق الواضح بين الجواهر والأعراض، فإنّ ما به الاشتراك في الجواهر مغاير لما به الامتياز، بخلاف الأعراض، فإنّ ما به الاشتراك فيها عين ما به الامتياز، ويكون المائز والفارق بين إحدى المقولتين، والأُخرى هو عين ما به الاشتراك بينها، وما به الامتياز من فرد هذه المقولة عن الفرد الآخر منها هو عين ما به اشتراك كلّ منهما مع الآخر، فلا يكون ما به الاشتراك شيئاً غير ما به الامتياز ليُقال: إنّ الحركة الواحدة الشخصيّة دخيلة في حقيقة كلّ واحدٍ من العرضين المجتمعين، و إنّ لكلّ واحدٍ منهما خصوصيّة زائدة على أصل الحركة بها يمتاز كلّ منهما عن الآخر، بل يكون كلّ منها ممتازاً عن الآخر بعين تلك الحركة التي اشتركا فيها، فلازم ذلك أن يكون لذلك الجمع الواحد بالعدد هويتان وحقيقتان كلّ منهما مغايرة لهويّة الآخر وحقيقته، ويكون المجمع عبارة عن حركتين مختلفين

---

١. يُنظر: صفحة (٧٦) من هذا الجزء.

بالهويّة، وما به امتيازإحدى الحركتين عين ما به الاشتراك بينهما، فلا يكون بينهما اتّحاد أصلاً، ويكون تركّبهما تركّباً انضماميّاً لا اتّحاديّاً.

في الفرق بين هذه المسألة ومسألة التعارض

وبذلك يحصل الفارق بين ما هو محلّ النزاع، وبين مسألة التعارض؛ فإنّ مورد التعارض بالعموم من وجه، وضابطه هو أن يكون الجمع مركّباً تركّباً اتّحاديّاً، فيحصل التدافع بين الدليلين لثبوت المنافاة بينهما في مقام الحكاية عن الحكم الواقعيّ لذلك الجمع المركّب تركّباً اتّحاديّاً، لكونه حينئذٍ واحداً وحدة حقيقيّة، بخلاف ما هو محلّ النزاع، فإنّ ضابطه هو ما عرفت من التركّب الانضماميّ وتعدّد الجمع حقيقة وإن اتّحد عدداً وصورةً، فلا يحصل بين الدليلين تنافٍ وتدافع في مقام الحكاية عن حكمه الواقعيّ.

وعلى ذلك يبتني أساس الفرق بين البابين، لا على ما قيل: من ثبوت الملاك لكلا الحكمين في مورد الاجتماع وعدم ثبوته، وأنّ الأوّل هو محلّ النزاع، والثاني هو مورد التعارض[1]، إذ لا يخفى ما فيه:

أوّلاً: أنّه إنّما ينفع في التفرقة بين البابين على القول بتبعيّة الأحكام للملاكات والمصالح والمفاسد في متعلّقها.

أمّا على قول الأشاعرة من عدم التبعيّة أصلاً[2]، أو على قول بعض العدليّة من التبعيّة للمصالح في نفس الأحكام لا في متعلّقاتها[3]، فلا يكون الضابط المذكور نافعاً كما لا يخفى.

وثانياً: أنّ إثبات كلا الملاكين يحتاج إلى إخبار نبيّ أو جبرائيل.

وثالثاً: أنّ التعارض إنّما يكون لأجل تنافي الحكمين الذين يدلّ عليهما

---

١. يُنظر: كفاية الأُصول: ٢٦٣/١.

٢. يُنظر: شرح المواقف: ١٩٢/٨.

٣. يُنظر: كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ٤٣٨.

الدليلان، وإلّا فلا تنافي بين الملاكين، فيكون التعارض بين الدليلين متحقّقاً لثبوت التنافي فيما يحكيان عنه كان الملاكان موجودين، أو لم يكن الموجود إلّا أحدهما.

ورابعاً: أنَّ حصر مورد التعارض بما إذا لم يكن الثابت إلّا ملاك أحد الحكمين، ليكون التعارض بين الدليلين في مقام الحكاية والدلالة على ثبوت ملاك كلّ واحد منهما لا يخفى ما فيه، فإنّه حينئذٍ لا يكون من باب التعارض، بل من باب اشتباه الحجّة بغير الحجّة.

وبالجملة: فليس الضابط والفارق بين البابين إلّا ما ذكرناه من التركّب الاتّحاديّ والانضماميّ، وليس مدرك القول بالجواز فيما هو محلّ النزاع إلّا مبنياً على هذا المائز والضابط -أعني التركّب الانضماميّ- إذ لو فرض كونه مركّباً اتّحادياً لما أمكن فيه اجتماع الحكمين المتنافيين، بل كان بين الدليلين الحاكيين لهما متعارضين[1]، ولا ينفع في رفع التعارض ما تقدّم[2] من الأدلّة التي نقلناها من حجج المجوّزين، ولو كان شيء من تلك الأدلّة رافعاً لذلك التعارض مع الالتزام بتركّب المجمع تركّباً اتّحادياً لانسدّ باب التعارض بالعموم من وجه بالكلّيّة.

كما أنّه بعد الاعتراف بوحدة المجمع وتركّبه تركّباً اتّحادياً لا يرفع التعارض المذكور ما تقدّمت الإشارة إليه وإلى ردّه من اجتماع الملاكين، فإنّ تحقّق كلّا الملاكين لا يخرج الدليلين عن التعارض ولا يدخلهما في باب التزاحم، بل أقصى ما فيه أن يكون التزاحم واقعاً في مقام الجعل والتشريع، وأنّه عند كون أحد الملاكين هو الأقوى يلزم المولى الحكيم أن يجعل الحكم في مورد الاجتماع على طبقه، وعند التساوي يلزمه أن لا يحكم فيه بشيء من

---

١. كذا في الأصل، وفي نسخة (ب): (بل كان الدليلان الحاكمان لهما متعارضين).

٢. يُنظر: صفحة (٥١) وما بعدها من هذا الجزء.

الحكمين، فإنَّ في ذلك ما عرفت من كونه تخرّصاً على الغيب بلا دليل، مضافاً إلى عدم الجدوى فيه في رفع التدافع والتعارض بين الدليلين لدلالة كلّ واحدٍ منهما على أنَّ المجمع محكوم بالحكم الذي يحكيه.

وبالجملة: فهذه الجهة -أعني كون التركّب في محلّ النزاع انضمامياً لا اتّحاديًّا- هي العمدة في جواز الاجتماع ورفع ما بين الدليلين من التنافي والتعارض، وهي الضابط لمحلّ النزاع، وهي الفارق بينه وبين تعارض العموم من وجه فلتغتنم، ولم أرَ من طرق المسألة من هذا الباب، ولا من اعتمد عليها في الفرق بين البابين من الأصحاب، والله سبحانه هو الهادي إلى سواء السبيل وهو الموفّق للصواب*.

---

* **والحاصل** أنَّهم ذكروا أنَّ نسبة الحركة إلى ما تحتها من الأعراض كنسبة المادّة إلى الصورة، ولأجل ذلك قلنا إنَّ الحركة من أُصول الأكوان، ثمّ إنَّهم قسّموها إلى قسمين:

أحدهما:[1] وهي الخروج من العدم إلى الوجود، ومن القوّة إلى الفعل.

ثانيهما: الحركة الانتقاليّة، وهي الانتقال من محلّ إلى آخر، ولعلّ الثاني[2] أعمّ من الأولى، وكيف فهي في مقابل السكون، أعني الوقوف في المحلّ والحيّز، سواء كان هو العدم أو القوّة أو كان المحلّ الخارجيّ.

وكيف كان، فالذي هو محلّ كلامنا إنَّما هو الحركة، بمعنى الانتقال من حيّز إلى آخر، وهو عرض عامّ يشمل جميع الأفعال الصادرة من فاعليها، كشمول الجنس العالي لجميع الأنواع غير أنَّ تنوّع الجواهر وتنازلها من الأعلى إلى الأسفل يكون بزيادة في السافل على العالي، فإنَّ الجسم -مثلًا- جوهر وزيادة هي كونه قابلاً للأبعاد الثلاثة، والحيوان جسم مع زيادة كونه حساساً، والإنسان حيوان مع زيادة كونه ناطقاً، فيكون ما به الاشتراك بين النوعين من جنس واحد غير ما

---

١. كذا في النسختين، ولعلّ المناسب: (أحدهما: الحركة الفعليّة).

٢. كذا في النسختين، ولعلّ المناسب: (الثانية).

به الامتياز، وتنوّع الأعراض وتنازلها لا يكون بزيادة في السافل على العالي، فإنّ السافل من الأعراض و إن امتازعن سافل آخرواشترك معه في العرض الذي هو أعلى منها، إلّا أنّ ما به الامتيازهو عين ما به الاشتراك، فيكونان حقيقتين متبائنتين بالهويّة نظيرتباين النوعين الذين لا يجمعهما جنس واحد، و إن كان مشتركين في الدخول تحت عرض عامّ يشملها.

ثمّ إنّه إذا اجتمع العرضان فهما و إن اشتركا في الدخول تحت الحركة، إلّا أنّهما لماكان أحدهما من مقولة، وكان الآخرمن مقولة أُخرى يكون متمّمالمقولة العرض الآخرلم يعقل اتّحادهما في الحركة، بمعنى أنّهما لا يكونان حركة واحدة، و إلّا لكان إحدى المقولتين عين المقولة الأُخرى، بل لا بُدّ أن يكون كلّ منهما حركة مستقلّة اجتمعت مع الحركة الأُخرى، فيكونان عرضين متبائنين لا أنّهما مشتركان في حقيقة الحركة الواحدة، ويمتازكلّ منهما عن الآخربخصوصيّة زائدة.

ثمّ إنّ هذا الذي ذكراه من أنّ ما به الامتياز في باب الأعراض عين ما به الاشتراك، إنّما فيما لو كان العرضان فردين من نوع واحد لمقولة واحدة، كسوادين وبياضين.

وأمّا إذا كانا من مقولتين، أو من نوعين لمقولة واحدة مثل «بياض» و«سواد» فهما متنافيان من دون أن يكون بينهما قدر جامع كي نقول: إنّ ما به الاشتراك عين ما به الامتياز.

هل الصلاة من مقولة الوضع أو الأين؟

وهكذا الحال فيما نحن فيه، فإنّ الصلاة من مقولة «الوضع»، وكونها في المكان المغصوب من مقولة «الأين»، فلا يكون بينهما قدر جامع، بل يكون هناك عرضان متنافيان بالهويّة، ولا يُعقل أن يتّحد أحدهما بالآخروليسا مشتركين في الحركة، بل إنّهما حركتان إحداهما من مقولة «الوضع»، والأُخرى من مقولة «الأين»، وكلّ من هذين المقولتين في عرض الأُخرى، فلا يتوهّم أنّ حركة «الأين» متقدّمة على حركة الوضع ليكون تحريمهما و إيجاب حركة الوضع من قبيل تحريم مقدّمة الواجب ليكون من قبيل التزاحم؛ لما عرفت من كون كلّ منهما حركة، إلّا أنّ الأوّل من قبيل حركة الوضع، والثاني من قبيل حركة الأين، وكلّ منهما مقولة على حدة من دون تقدّم رتبيّ لأحدهما على الأُخرى.

الأوّل في تلخيص ما تقدّم وبيان محلّ النزاع

وفذلكة[1]: ما تقدّم أمور:

الأوّل: أنّ محلّ النزاع هو ما إذا كان هناك فعلان بينهما عموم من وجه وقع أحدهما مورداً للأمر، والآخر مورداً للنهي، واجتمع الفعلان المذكور[2] في فعل واحد بالعدد، فيخرج عنه الفعل الواحد حقيقة فيما إذا كان متعلّقه متعدّداً وكان بين المتعلّقين عموم من وجه، وكان تعلّق الأمر به باعتبار أحد المتعلّقين، وتعلّق النهي به باعتبار المتعلّق الآخر، وكذلك يخرج عنه ما إذا كان العموم من وجه ناشئاً عن وجود المتعلّق في أحد الطرفين.

و إنّما قلنا إنّ كلّاً منهما من قبيل الحركة، لكون كلّ منهما فعلاً لغويّاً للفاعل، ومن الواضح أنّ كلّ فعل يصدر من الفاعل لا بُدَّ أن يكون من قبيل الحركة، غاية الأمر أنّ حاصل ذلك الفعل إن كان من قبيل الوضع كان من حركة الوضع، و إن كان من قبيل الأين -أعني حصول ذلك الفعل في مكان- فهو من الحركة في الأين، و إلّا فنفس الوضع والأين بما أنّ كلّاً منهما مقولة من المقولات لا يكون من قبيل الحركة، و إنّما يكون من قبيل الحركة بما أنّه صادر عن الفاعل، والتكليف إنّما يتعلّق به من هذه الجهة لا من الجهة الأولى، فتأمّل.

وليُعلم أنّ هذه الكلمات استفدت جملة منها نصّاً ممّا أفاده (دام ظلّه) في بعض المحاضرات خارجاً عن مجلس الدرس، فحرّرتها وأوضحتها بزيادة بعض الكلمات، وتغيير بعض العبارات، فإن كان فيها خلل فهو من النظر القاصر، فيلاحظ ذلك، والغرض أن لا يُنسب ما فيها من الخلل إليه (دام ظلّه)[3].

---

١. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث السبت: (١٤ ربيع الثاني، ١٣٤٧هـ).

٢. كذا في الأصل، وفي نسخة (ب): (المذكوران).

٣. هذا المقطع من قوله: «والحاصل» إلى قوله: «إليه (دام ظلّه)» وجدته في ورقة مستقلّة ألصقت بالأصل وضعته هنا لظنّي أنّه مكانه المناسب.

ثمّ إنّه لمّا كان متعلّق التكليف منحصراً في فعل المكلّف بالمعنى اللغويّ، وكان الفعل اللغويّ منحصراً في المقولات السبع الإضافيّة، فلا جرم يكون مورد الاجتماع مؤلّفاً من إحدى المقولات المذكورة، وهو متعلّق أحد التكليفين، ويكون الفعل الذي هو مورد للتكليف الآخر متمّماً لتلك المقولة سواء كان بنفسه مقولة أوكان متمّماً لتلك المقولة.

وعلى أيّ حال، فلا بُدَّ أن يكون ذلك المتمّم راجعاً الى إحدى المقولات، ولو من مقولة الإضافة الخاصّة.

وبعد الإحاطة بما تقدّم[1] من المقدّمات السابقة التي أهمّها كون ما هو متعلّق التكليف مأخوذاً عرضاً غير محمول لا عرضيّاً محمولاً، أعني أنّه مأخوذ «بشرط لا»، لا أنّه مأخوذ «لا بشرط»، يتّضح لك الحقّ في محلّ النزاع وهو الجواز، لما تقدّم من أنّ لازم ذلك هو تركّب المجمع تركّباً انضماميّاً لا اتّحاديّاً.

ويزيده وضوحاً ما أشرنا إليه[2] من تألّف المجمع من مقولتين، فإنّ استحالة اتّحاد إحدى المقولتين بالأُخرى من القضايا التي قياساتها معها.

وممّا يزيده وضوحاً هو ما تقدّم[3] أنّ ما هو متمّم مقولة أُخرى كـ«الأين» الذي يكون متمّماً للصلاة يكون نسبته إليها كنسبته إلى الجواهر التي يكون ذلك الأين معقولاً بواسطة إضافته إليها كـ«زيد في الدار» -مثلاً- فكما أنّه يستحيل التركّب الاتّحاديّ في مثل ذلك، فكذلك يكون التركّب الاتّحاديّ مستحيلاً فيما نحن فيه، فإنّ الأين عبارة عن إحاطة المكان بالمتمكّن على

---

١. يُنظر: صفحة (١٨، و٤٧) من هذا الجزء.

٢. يُنظر: صفحة (٣٩) من هذا الجزء.

٣. يُنظر: صفحة (٦٣) من هذا الجزء.

ما قيل[١]، أو أنّه عبارة عن كون الفراغ الذي يشغله الحال متّحداً بما يحلّ فيه كما هو الحقّ.

وعلى أيّ حال، فكما أنّه لا يكون تألّفه مع الجوهر الذي يحلّ فيه من قبيل التركّب الاتّحاديّ، بل يكون من قبيل التركّب الانضماميّ، فكذلك الحال في تألّفه مع العرض الذي يحلّ فيه*.

هل الصلاة من مقولة الفعل أو الوضع؟

ثمّ إنّ الصلاة وإن كانت فعلاً لغويّاً من أفعال المكلّف، إلّا أنّها على الظاهر ليست من مقولة «الفعل» اصطلاحاً، بل هي من مقولة «الوضع»، وما ذكرناه في مبحث الفقه[٢] من أنّ الركوع هل هو من قبيل الهيئة أو أنّه نفس الفعل -أعني الهوي-؟ وأنّ القيام هو عبارة عن الهيئة، وأنّ النهوض مقدّمة له، لا ينافي هذا الذي ذكرناه من أنّها من مقولة «الوضع»، فإنّ الفرض هناك من كون الركوع عبارة عن الفعل- أعني الهوي- أو عبارة عن الهيئة الخاصّة ليس المراد منه أنّه من مقولة «الفعل» اصطلاحاً، أو أنّه من مقولة الوضع؛ لما عرفت[٣] من كون المراد بالفعل في ذلك البحث[٤] هو الفعل اللغويّ، وهو يشمل جميع المقولات، وإنّما مرجع النزاع في ذلك البحث إلى أنّ الركوع بعد الفراغ عن كونه من مقولة «الوضع» الحاصلة للفاعل بفعله، هل يكون عبارة

---

* **قلتُ:** بل لا معنى لكون العرض واقعاً في المكان إلّا كون المعروض واقعاً في ذلك المكان وشاغلاً، فإذا كان اتّحاد الأين بالمعروض مستحيلاً، فكيف يُعقل اتّحاده مع ذلك العرض؟ فتأمّل.

---

١. يُنظر: شرح المنظومة، قسم الحكمة: ٢٥٧، وما بعدها، وصفحة (٦٠) من هذا الجزء.

٢. يُنظر: كتاب الصلاة (للآمليّ): ١٩٨/٢، وما بعدها، وكتاب الصلاة (للكاظميّ): ١٥٢/٢، وما بعدها.

٣. يُنظر: صفحة (٣٥) من هذا الجزء.

٤. كذا في الأصل، وفي نسخة (ب): (المبحث).

عن نفس الفعل اللغويّ -أعني إحداث ذلك الوضع المعبّر عنه بالهوي- أو أنّه عبارة عن انفعال الفاعل بذلك الوضع المعبّر عنه بالهيئة الخاصّة.

ثمّ إنَّ ما ذكرناه من جعل العناوين الثانويّة قسماً ثالثاً الإنصاف أنّه في غير محلّه؛ لأنّ منشأ انتزاع العنوان الثانويّ عن العنوان الأوّليّ تارةً يكون مجرّد القصد كالتعظيم المنتزع عن القيام بواسطة القصد، فهذا النحو لا إشكال في خروجه عن محلّ النزاع؛ لانطباق العنوان الثانويّ على نفس الفعل الذي انطبق عليه العنوان، ويكون القصد جهة تعليليّة في انطباقه عليه.

ومن الواضح أنَّ القصد بنفسه لا يقع مورداً للتكليف، بل لا بُدَّ أن يكون مورد التكليف هو الفعل الخارجيّ، فلو كان بعنوانه الأوّليّ مورداً للأمر، وكان بعنوانه الثانويّ مورداً للنهي، أو كان بأحدى عنوانيه الثانويّين مورداً للأمر، وكان بعنوانه الثانويّ الآخر مورداً للنهي كان خارجاً عن محلّ النزاع*.

هذا إذا كان العنوان الثانويّ متقوّماً بالقصد، وأمّا إذا لم يكن كذلك، وكان ممّا ينفرد أحدهما عن الآخر، فلا بُدَّ أن منشأ ذلك الانفراد والاجتماع جهة إضافة تلحق الفعل بعنوانه الأوّليّ، وعن تلك الجهة ينتزع العنوان الثانويّ لا عن نفس الفعل بعنوانه الأوّليّ، وإلّا لم يكن انفراد أحدهما عن الآخر ممكناً، وحينئذٍ فتلك الجهة بالنسبة إلى ذلك العنوان الأوّليّ تكون من قبيل متمّم المقولة فيدخل المجمع منهما فيما تقدّم[1] من محلّ النزاع، ويخرج بذلك عن العنوان الثانويّ والعنوان الأوّليّ، فإنَّ تلك الجهة تكون في الحقيقة هي

---

* **قلتُ**: ففي المثال الأوّل يكون من قبيل حكومة الدليل الثاني على الأوّل، وفي المثال الثاني يكون من باب التعارض، انتهى.

---

١. يُنظر: صفحة (٨٥) من هذا الجزء.

العنوان الأوّليّ بالنسبة إلى ذلك العنوان الثانويّ، ويكون العنوان الثانويّ عنواناً لها ويكون الفعل مؤلّفاً منها ومن عنوانه الأوّليّ *.

---

* **قلتُ:** لا يخفى أنّ العنوان الأوّليّ يكون سبباً وعلّةً للعنوان الثانويّ، ولأجل ذلك يصحّ توسّط «الفاء» بينهما.

ثمّ إنّه تارةً يكون العلّة هو نفس العنوان الأوّليّ من دون جهة تلحقه، وهذا يستحيل فيه انفكاك أحد العنوانين عن الآخر كما أفاد (دام ظلّه)، و إلّا لزم منه وجود العلّة بلا معلول و وجود المعلول بلا علّة، كما في الضرب والإيلام.

لكنّ في كون انفكاك الثاني عن الأوّل من قبيل وجود المعلول من دون علّته إشكال؛ لإمكان أن يكون معلولاً لأمر آخر غير الضرب، غاية الأمر يكون العلّة في الحقيقة هو القدر الجامع بينهما.

نعم، لا ريب في كون انفكاك الأوّل عن الثاني من قبيل وجود العلّة بلا معلول.

وأُخرى لا يكون العلّة هي نفس العنوان الأوّليّ، بل يكون العلّة هو لحوق بعض الجهات أو الحالات المقارنة لذلك الفعل توجب تأثيره في ذلك المعلول، فإنّ تجرّد الفعل عن تلك الجهة، أو الحالة لم يكن مؤثّراً ذلك الأثر، فإن كانت تلك الجهة الموجبة لتأثير ذلك الفعل في ذلك المعلول هي القصد، -كما في قصد التعظيم بالقيام والتأديب بالضرب- كانت تلك الجهة -أعني القصد المذكور- من قبيل الجهة التعليليّة في صدق العنوان الثانويّ على ذلك الفعل.

وأمّا إذا كانت تلك الجهة غير القصد كما في الإلقاء والاحراق، والصوم والضرر -مثلاً- فإنّ الجهة الموجبة لكون الإلقاء علّة للإحراق والصوم علّة للضرر هي كون الإلقاء في النار وكون الصوم في حال المرض، وعلى الظاهر أنّ الجهة المذكورة أيضاً جهة تعليليّة كالقصد، ضرورة صدق العنوان الثانويّ على الفعل الموجّه بتلك الجهة، لا على نفس تلك الجهة كما أفاده (دام ظلّه) كي تكون جهة تقييديّة.

وحينئذٍ ففي مثل ذلك لو كان النهي متعلّقاً بالعنوان الثانويّ، والأمر متعلّقاً بالعنوان الأوّليّ لم يكن ذلك من باب الاجتماع؛ لكون ما تعلّق به الأمر هو عين ما تعلّق به النهي، وهو نفس ذلك الفعل الخارجيّ، بل يكون من قبيل حكومة ذي العنوان الثانويّ على ذي العنوان الأوّليّ.

أفاد (دام ظلّه) ما حاصله: أنّا قد وجدنا من العناوين الثانوية والأوّليّة ما هو داخل في محلّ النزاع، وذلك كما في التقدّم على قبر المعصوم ﷺ، وبالجملة: فإنّ الوقوف عنوان أوّليّ، والتقدّم عنوان ثانوي، وهو لاحق لإضافة ذلك العنوان الأولي -أعني كون الوقوف في المحلّ الخاصّ- فلو كان الوقوف مأموراً به لكان المجمع مأموراً به باعتبار عنوانه الأوّليّ، ومنهيّاً عنه باعتبار العنوان الثانويّ.

وهكذا لو فرض أنّه في وقوفه تقدّم على شخصين، وكان التقدّم على أحدهما حراماً، وعلى الآخر واجباً، فإنّه حينئذٍ يكون مأموراً به باعتبار كونه تقدّماً على الأوّل، ومنهيّاً عنه باعتبار كونه تقدّماً على الشخص الآخر*.

وأمّا ما تقدّم من مثال: «الصبّ في الأرض المغصوبة» في باب الوضوء، فليس من قبيل العنوان الأوّليّ والعنوان الثانويّ؛ لعدم كون التصرّف في الأرض المغصوبة في طول عنوان الصبّ، بل هو في عرضه، ويكون المجمع مؤلّفاً منها، ويكون الأوّل -أعني الصبّ- عبارة عن نفس إدارة الماء من الإناء وتفريغه، والثاني عبارة عن كون ذلك في الأرض المغصوبة، فيكون المجمع مؤلّفاً من المقولة ومتقمها[1]، نظير تألّف الصلاة في المكان المغصوب من هاتين الجهتين، ولو كان الغصب أو التصرّف في المكان المغصوب عنواناً ثانوياً للصبّ لكان الغصب أو التصرّف في المغصوب عنواناً ثانوياً للصلاة.

وبالجملة: فكما أنّ الغصب أو التصرّف في المغصوب عنوان منتزع من كون الصلاة في المكان المغصوب، لا أنّه عنوان ثانويّ منطبق عليها، فكذلك الحال في الصبّ في المكان المغصوب يكون الغصب أو التصرّف في المغصوب منتزعاً من كونه في المكان المغصوب، فتأمّل.

* **قلتُ**: لا يخفى أنّ التقدّم ليس عنواناً ثانوياً للوقوف المذكور ولا لجهة إضافته -أعني كونه في المكان الخاصّ- المعتبر عنه بالاصطلاح بمقولة «الأين»؛ إذ ليس شيء من هذين علّة وسبباً للتقدّم، بل إنّ التقدّم عنوان انتزاعيّ، ومنشأ انتزاعه هو تلك الإضافة المعتبر عنها بمقولة «الأين».

---

١. كذا في الأصل. وفي نسخة (ب): (ومن متقمها).

ثمّ إنّك بعد أن عرفت إقامة البرهان على الجواز فاعلم أنّه لو قلنا بالامتناع، لكان منشأه هو ما تقدّمت الإشارة إليه[1] من دعوى وحدة مورد الاجتماع وحدة حقيقيّة، ويستحيل اجتماع التكليفين المتضادّين في شيءٍ واحد، فلا بُدَّ أن يكون الدليلان الحاكيان عن الحكمين المذكورين متعارضين في مورد الاجتماع لا متزاحمين؛ لما عرفت في محلّه[2] من الفرق بين باب التعارض وباب التزاحم، وأنَّ ضابط الأوّل هو تنافي الحكمين المحكيين في نفس الأمر والواقع، وأنَّ ضابط الثاني هو عدم التنافي بينهما كذلك، وإنّما

نعم، إنّ الوقوف المذكور داخل في محلّ النزاع، لكنّ لا بما أنّه مجمع للعنوان الأوّليّ والعنوان الثانويّ، بل بما أنّه مجمع لنفس الوقوف وجهته الإضافيّة -أعني كونه في المحلّ الخاصّ المعبّر عنه بمقولة «الأين»- وجزؤه الأوّل -أعني الوقوف مأموراً به- وجزء[3] الثاني -أعني أينه الخاصّ- منهيّ عنه؛ لكونه منشأ لانتزاع التقدّم الذي تعلّق النهي به، فإنّ تعلّق النهي به إنّما يكون باعتبار منشأ انتزاعه كما هو الشأن في العناوين الانتزاعيّة.

وأمّا المثال الثاني، فالظاهر خروجه عن محلّ النزاع[4]؛ فإنّ التقدّم على زيد، والتقدّم على عمرو عنوانان منتزعان من تلك الإضافة اللاحقة للقيام، فيكون كلّ من الأمر والنهي متوجّهاً إلى نفس تلك الإضافة، وهي أمر واحد وحدة حقيقيّة.

اللّهُمَّ إلّا أن يُقال: إنّ تلك الإضافة تتعدّد وبحسب تعدّد المضاف إليه، فيكون للوقوف المذكور أينان، أحدهما كونه واقعاً أمام زيد، والآخر باعتبار كونه واقعاً أمام عمرو، وفيه ما لا يخفى، فتأمّل[5].

---

١. يُنظر: صفحة (٨٥) من هذا الجزء.

٢. يُنظر: ٣٣٧/٢ و ٤١٥/٦، وما بعدها من هذا الكتاب.

٣. كذا في الأصل، وفي نسخة (ب): (وجزؤه).

٤. قوله: (النزاع) من نسخة (ب).

٥. هذا المقطع من قوله: «أفاد (دام ظلّه)» إلى قوله: «فتأمّل» وجدته في ورقة مستقلّة ألصقت بالأصل من دون إحالة وضعته هنا لظنّي أنّه مكانه المناسب.

يحصل التدافع بينهما في مقام الامتثال؛ لعدم قدرة المكلّف على امتثالهما معاً.

ومن الواضح أنَّ ما نحن فيه بناءً على الامتناع لا يكون إلّا من النحو الأوّل دون الثاني، وحينئذٍ فاللازم على القول بالامتناع هو الرجوع إلى المرجّحات الدلاليّة بتحكيم دليل النهي على دليل الأمر؛ لكون الأوّل شموليّاً، والثاني إطلاقيّاً بدليّاً، لا الرجوع إلى الأقوائيّة بحسب الملاك.

كما أنَّ اللازم على القول بالامتناع وتقديم دليل النهي على دليل الأمر؛ لما عرفت من حكومة الأوّل على الثاني كما حقّق في محلّه[1] أن يكون مورد الاجتماع خارجاً عن تحت الأمر بالكلّيّة، لكونه تخصيصاً واقعيّاً، فتكون الصلاة في المكان المغصوب باطلة مطلقاً، علم المكلّف بالغصب أم لم يعلم، كما هو الشأن في جميع موارد التقديم في باب التعارض بالعموم من وجه؛ إذ لم يقل أحد في ذلك أنَّ التقديم منوط بالعلم دون الجهل، وحينئذٍ فما أفتوا به من صحّة الصلاة في المكان المغصوب عند الجهل والنسيان من أكبر الشواهد على قولهم بالجواز من الجهة الأولى دون الامتناع.

في وجود المندوحة وعدمها

كما أنَّ اعتبار المندوحة في محلّ النزاع من الشواهد على أنّه لا نزاع لهم في الجهة الأولى، وإنّما كان نزاعهم في الجهة الثانية -أعني إمكان الامتثال بما هو مورد الاجتماع- فإنَّ هذه الجهة هي التي يكون لوجود المندوحة وعدمها فيها أثر دون الجهة الأولى؛ إذ لا أثر لوجود المندوحة وعدمها في وحدة المجمع حقيقة أو تعدّده حقيقة، وإن تعدّد صورةً.

---

١. يُنظر: ٣٣٧/٢، و ٤١٥/٦ و مابعدها من هذا الكتاب.

التنبيه الأوّل في كون المسألة من باب التزاحم

وحاصل[1] **الأمر:** أنّه بناءً على الامتناع ووحدة المجمع لا بُدَّ أن يكون بين الدليلين تعارض العموم من وجه، ولا معنى للرجوع إلى باب التزاحم؛ لما ذكرناه[2] من أنَّ ضابط باب التزاحم هو عدم التنافي والتعاند بين الدليلين، فيما يحكيان عنه، بل إنَّما يكون التنافي بينهما عند فعليّة كلّ منهما بتحقّق موضوعه من جهة اقتضاء كلّ منهما لصرف قدرة المكلّف في متعلّقه، وأنَّ ضابط التعارض هو التنافي بين نفس الدليلين؛ لتكاذبهما في مقام الحكاية عن الحكم الواقعيّ.

ومن الواضح أنّه بعد البناء على الامتناع ووحدة المجمع وحدة حقيقيّة يكون الدليلان متنافيين في حدّ أنفسهما في المجمع لدلالة كلّ واحد منهما على ما ينافي ما يدلّ عليه الآخر من الحكم الواقعيّ لذلك المجمع؛ لأنّه حسب الفرض لا يحتمل إلّا حكماً واحداً، ولا يمكن أن يكون محكوماً بكلا الحكمين، فلا معنى للقول بأنّه بناءً على ذلك تكون المسألة من صغريات باب التزاحم، بل تكون من صغريات باب التعارض.

نعم، بناءً على ذلك تكون المسألة من صغريات التزاحم، لكنَّه غير التزاحم المصطلح -أعني التزاحم عند المكلّف وفي ناحية الامتثال بعد ثبوت كلا الحكمين-، بل هو تزاحم عند الآمر، وهو التزاحم بين الملاكين في أنَّ أيّهما يكون الحكم الذي يجعله المولى على طبقه.

والفرق بين التزاحمين أنّه على الأوّل يكون الترجيح لما هو الأهمّ أو لما ليس له البدل على ما مرَّ[3] تفصيله في باب التزاحم، ويكون لعلم المكلّف وعدمه أثر

---

١. أرخ المقرّر هذا المقطع من البحث الأحد: (١٥ ربيع الثاني، ١٣٤٧هـ).

٢. يُنظر: ٣٣٧/٢ و ٤١٥/٦ و مابعدها من هذا الكتاب.

٣. يُنظر: ٣٣٩/٢ من هذا الكتاب.

في وقوع ذلك التزاحم وعدم وقوعه، بحيث إنّه لو فرض أنّ المقدّم هو النهي وكان مجهولاً كان الأمر بلا مزاحم، وكانت الصلاة صحيحة في مورد الجهل المذكور.

وعلى الثاني يكون الترجيح بما هو الأقوى ملاكاً بحسب نظر الآمر، ويكون لعلم الآمر باجتماعهما وعدم علمه تأثير في وقوع ذلك التزاحم في نظره وعدم وقوعه، ولا دخل لعلم المأمور وعدمه في هذا التزاحم.

لكن بعد ورود الدليلين لا بُدَّ من إعمال قواعد المعارضة بينهما، بخلاف التزاحم على النحو الأوّل، فإنّه لا مجال فيه لإعمال قواعد التعارض بين الدليلين أصلاً، بل لا بُدَّ فيه من إعمال قواعد باب التزاحم وإن لم يكن لهذه الجهة أثر عمليّ فيما فيه، فإنّه لو قلنا بأنّ الشارع لمّا لاحظ وحدة المجمع حكم عليه على طبق ما هو الأقوى بنظره من أحد الملاكين وأسقط الملاك الآخر، فلم يحكم على المجمع إلّا بحكم واحد، وحينئذٍ كان الدليلان متعارضين في مورد الاجتماع يكون دليل النهي مقدّماً على دليل الأمر؛ لكون مفاد النهي هو العموم الشموليّ، ومفاد الأمر هو العموم البدليّ، والأوّل مقدّم على الثاني كما حقّقناه في محلّه[1].

ولو قلنا بأنّه من باب التزاحم في مقام الامتثال لا من باب التعارض، لكان النهي مقدّماً أيضاً على الأمر؛ لأنّ الأوّل من قبيل ما ليس له البدل، والثاني من قبيل ما له البدل، وما ليس له البدل مقدّم على ما له البدل إلّا أنّ عمدة الفرق هو أنّه على التزاحم يكون لعلم المأمور وجهله دخل في تحقّق التزاحم وعدم تحقّقه، بخلافه على التعارض وتقديم جانب النهي، فإنّه لا يكون لعلم المأمور وجهله دخل في ذلك أصلاً، بل يكون مورد الاجتماع

---

١. يُنظر: ٤٤٦/٦ من هذا الكتاب.

خارجاً عن تحت الأمر خروجاً واقعيّاً، ويكون محكوماً بالتحريم كان النهي معلوماً أم كان مجهولاً، وتكون الصلاة في الدار المغصوبة باطلة؛ لكونها منهيّاً عنها كان النهي عنها معلوماً أو كان مجهولاً.

وحيث قد عرفت أنّه بناءً على الامتناع ووحدة المجمع تكون المسألة من باب التعارض تعلم أنّه لا دخل فيها لعلم المأمور بالحرمة موضوعاً وجهله، وحيث إنّهم أفتوا بصحّة الصلاة في المكان المغصوب إذا كان المكلّف جاهلاً بذلك وبفسادها إذا كان عالماً تعرف أنّه ليس بناؤهم على الامتناع.

وبالجملة: فالتفصيل بين علم المأمور وجهله لا ينطبق على القول بالامتناع ووحدة المجمع وكون التزاحم في الملاكات في مقام جعل الحكم وتشريعه، وإنّما ينطبق على القول بالجواز وتعدّد المجمع وقوع التزاحم بين التكليفين في مقام الامتثال.

وقد يوجّه التزاحم على القول بالامتناع بأنّه إنّما يكون في مقام فعليّة الحكم لا في الحكم الاقتضائيّ، بدعوى أنّ الشارع إنّما يجعل الحكمين الاقتضائيين اللاحق أحدهما للصلاة مع قطع النظر عن اجتماعها مع الغصب، والآخر للغصب مع قطع النظر عن اجتماعه مع الصلاة.

ثمّ إنّه في مقام الفعليّة واجتماع الصلاة مع الغصب يكون المؤثّر من الملاكين ما هو الأقوى، فيكون الحكم الفعليّ على طبقه ويبقى الآخر اقتضائيّاً.

وفيه أوّلاً: أنّ المولى الحكيم العالم بأنّه ربّما يجتمع الصلاة مع الغصب لا داعي له إلى تطويل هذه المسافة وارتكاب هذا العمل اللغو، بل من أوّل الأمر يجعل حكم مورد الاجتماع مطابقاً لما هو الأقوى في نظره.

وثانياً: أنّه لو أغضينا النظر عن ذلك، وسلّمنا ارتكاب المولى الحكيم

لذلك التطويل بلا طائل، فنقول: إنّه محال، فإنّ إهمال موضوع الحكم وإن كان ممكناً في مقام الدلالة، بمعنى أنّه يكون الدليل على ذلك الحكم مهملاً؛ لعدم تعرّضه فيه لبعض الطوارئ لا تعميماً ولا تخصيصاً، ولا إطلاقاً ولا تقييداً، أمّا في مقام الثبوت ونفس الواقع -أعني مقام جعل الحكم- فلا بُدَّ أن يكون الحاكم ملتفتاً إلى موضوع حكمه، وأنّه هو المطلق أو خصوص المقيّد، ويستحيل الإهمال من هذه الجهة في ذلك المقام -أعني مقام الثبوت- حتّى لو كان الحاكم غير حكيم، أو كان غير عالم بما رُبّما يتّفق لموضوع حكمه من الطوارئ والعوارض، فإنّ الحاكم -أيّ حاكمٍ كان- في مقام حكمه على الصلاة بالوجوب -مثلاً- لا بُدَّ أن تكون الصلاة المحكوم عليها بالوجوب في نظره هي مطلق الصلاة اجتمعت مع الغصب أو لم تجتمع، أو تكون الصلاة المحكوم عليها بالوجوب هي خصوص الصلاة التي لم تجتمع مع الغصب، ويستحيل أن تكون الصلاة في ذلك الحال مهملة في نظره، سواء كان الآمر المذكور عالماً حكيماً أو لم يكن.

نعم لو لم يكن عالماً وكان ممّن يمكن في حقّه أن لا يكون عالماً بأنّ تحقّق الصلاة رُبّما تجتمع مع الغصب، لكانت الصلاة في نظره في ذلك الحال مطلقة، فيحكم بالوجوب على الصلاة المطلقة، غاية الأمر أنّ حكمه المذكور يكون خطأً؛ لأنّه لو علم بذلك لكان قد قيد ذلك الموضوع بما إذا لم يجتمع مع الصلاة، لا أنّ الصلاة التي حكم عليها بالوجوب تكون في نظره مهملة في حال حكمه عليها.

وثالثاً: أنّه لو اغضينا النظر عن ذلك كلّه لما كان ممّا ذكر -من الحكم الاقتضائيّ والفعليّ، ووقوع التزاحم بين الحكمين في مرتبة الفعليّة لا في مرتبة الاقتضاء- نافعاً في دفع ما تقدّم من الإشكال، أعني عدم مدخليّة علم

المأمور وجهله في تحقّق ذلك التزاحم *.

وكيف كان، فقد تلخّص لك أنّ المسألة على القول بالامتناع ووحدة المجمع وحدة حقيقيّة تكون من صغريات باب التعارض، ويجري فيها حكم تعارض العموم من وجه من تقديم دليل النهي؛ لكونه شموليّاً على دليل الأمر لكونه بدليّاً، وبعد التقديم المذكور يخرج المجمع عن تحت الأمر خروجاً واقعيّاً؛ لكونه حينئذٍ من باب التخصيص الواقعيّ، وتكون الصلاة في المكان المغصوب فاسدة؛ لكونها من صغريات النهي عن العبادة سواء كان المكلّف عالماً بالنهي أو كان جاهلاً.

---

* **قلتُ**: نعم، لو كانت المرتبة الفعليّة منوطة بعلم المأمور لكان جهله بالنهي موجباً لعدم فعليّته، فلا يكون في البين نهي فعليّ كي يكون مزاحماً للأمر الفعليّ، بل لا يكون النهي في ذلك الحال إلّا اقتضائيّاً، وهو لا يزاحم الأمر الفعليّ؛ لما عرفت من أنّ التزاحم إنّما يكون بين الحكمين الفعليّين دون ما إذا كانا اقتضائيّين، أو كان أحدهما فعليّاً والآخر اقتضائيّاً.

لكنْ هذا إنّما يتمّ بناءً على ما ذكرمن أنّ المرتبة الفعليّة منوطة بالعلم، وأنّه قبل العلم لا يكون الأمر فعليّاً وهو ممنوع أشدّ المنع، بل المرتبة الفعليّة إنّما تناط بكون الآمر بصدد تحصيل أمره ونهيه كان المكلّف عالماً أو لم يكن، وإنّما الذي يناط بالفعليّة هو التنجّز عن رتبة الفعليّة، إلّا أن يلتزم -كما التزم به القائل المذكور- بأنّ للفعليّة درجتين إحداهما غير منوطة بالعلم، والأُخرى منوطة بالعلم، وأنّ التزاحم إنّما يقع في الدرجة الثانية من الفعليّة دون الدرجة الأولى، وهو غريب حتّى على مسلك هذا القائل[1] من مراتب الحكم.

وأمّا بناءً على مسلكه (دام ظلّه) من أنّه لا معنى لفعليّة الحكم إلّا لتحقّق موضوعه الذي فيه مقدّر الوجود على نحو القضيّة الحقيقيّة، فيكون هذا التوجيه باطلاً من أصله؛ لابتنائه على مسلك قائله من مراتب الحكم، انتهى.

---

١. يُنظر: درر الفوائد في الحاشية على الفرائد: ٧١.

وبناءً على الجواز ووحدة المجمع؛ لكونه مركّباً تركّباً انضماميّاً لا اتّحاديّاً تكون المسألة من صغريات باب التزاحم إن كان المكلّف عالماً بالتحريم، ويقدّم جانب النهي على جانب الأمر؛ لكونه ليس له البدل بخلاف الأمر، وكانت الصلاة المذكورة فاسدة؛ لما ذكر من تقديم جانب النهي على جانب الأمر، ولا يمكن تصحيحها بالملاك، ولا بالترتّب، كما تقدّم[1] تفصيله في مسألة الترتّب، وسيأتي[2] الإشارة إليه إن شاء الله تعالى.

وإن كان المكلّف جاهلاً بالتحريم كان الأمر حينئذٍ بلا مزاحم، وكانت الصلاة المذكورة صحيحة.

وبالجملة: فيكون التفصيل بين علم المكلّف وجهله مبنيّاً على هذا القول دون القول بالامتناع ووحدة المجمع.

قد[3] تقدّم نقل أدلّة كلّ من الطرفين وردّها بما لا مزيد عليه، وتقدّم[4] أيضاً بيان ما يترتّب على القول بالامتناع من كون المسألة من صغريات باب التعارض، وما يترتّب على القول بالجواز من كون المسألة من صغريات باب التزاحم.

التنبيه الثاني في بيان الحال في العبادات المكروهة

وينبغي أن يجعل ذلك التنبيه الأوّل من تنبيهات المسألة، ويجعل التنبيه الثاني: بيان الحال في العبادات المكروهة وهل تكون الكراهة في العبادات داخلة فيما نحن فيه ليكون ثبوت الكراهة فيها مع صحّتها، والأمر بها من أدلّة القول بالجواز، بتقريب أنّ الحكمين المجتمعين في شيءٍ واحد تارةً يكونان

---

١. يُنظر: ٢٩٩/٢ من هذا الكتاب.
٢. يُنظر: ٤٤٦/٦ من هذا الكتاب.
٣. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الاثنين: (١٦ ربيع الثاني، ١٣٤٧هـ).
٤. يُنظر: صفحة (٩٧) من هذا الجزء.

متّحدين في الجنس وإن كانا مختلفين بالفصل، كما في اجتماع الوجوب والاستحباب، والحرمة والكراهة، وأُخرى يكونان مختلفين بالجنس كما أنّهما مختلفان بالفصل، كاجتماع الوجوب والتحريم.

فإن كان الحكمان المجتمعان في شيء واحد من قبيل النحو الأوّل اندكّ أحدهما بالآخر، ولا يكون اجتماعهما داخلاً في النزاع الذي نحن فيه، لعدم المضادّة بينهما؛ لما عرفت من اندكاك أحدهما بالآخر.

وإن كانا من قبيل النحو الثاني كان اجتماعهما في شيء واحد داخلاً في النزاع الذي نحن فيه؛ لعدم إمكان اندكاك أحدهما بالآخر وصيرورتهما حكماً واحداً، والوجوب والكراهة من هذا القبيل لاختلافهما بالجنس، فإنّ جنس الوجوب هو الإذن في الفعل، وجنس الكراهة هو المنع عنه، فلا يمكن أن يندكّ أحدهما بالآخر فيكونان من هذه الجهة نظير الوجوب والتحريم في عدم إمكان اجتماعهما في شيء واحد وعدم اندكاك أحدهما بالآخر، فلو قلنا بامتناع اجتماع الوجوب والحرمة في شيء واحد من جهتين لزمنا القول بعدم إمكان الوجوب والكراهة، أو الاستحباب والكراهة في شيء واحد من جهتين، ولمّا دلّ الدليل على ثبوت الكراهة في العبادات الواجبة والمستحبّة كان ذلك الدليل دالّاً على جواز اجتماع الحكمين المتضادّين في شيء واحد من جهتين.

في أقسام العبادات المكروهة

والتحقيق الذي ينبغي أن يُقال في العبادات المكروهة هو أنّها على ثلاثة أقسام:

الأوّل: ما يكون الكراهة متعلّقة بجهة لاحقة للعبادة كالمكان - مثلاً - بحيث لا يكون النهي الكراهتيّ متعلّقاً بنفس العبادة، بل يكون متعلّقاً بتلك

الجهة اللاحقة لها، كما في الصلاة في مواضع التهمة، فإنّ المنهيّ عنه هو الكون في مواضع التهمة، وبينه وبين الصلاة عموم من وجه، وقد اجتمعا في الصلاة في الموضع المذكور، فيكون ذلك نظير اجتماع الصلاة والغصب في الصلاة في المكان المغصوب.

وهذا القسم من صغريات محلّ النزاع إلّا أنّه لا يكون ما يدلّ على جواز الاجتماع فيه دليلاً على الجواز في محلّ النزاع؛ لأنّ الاجتماع فيه جائز حتّى على القول بالامتناع فيما هو محلّ النزاع كما سيأتي[1] توضيحه إن شاء الله تعالى.

القسم الثاني: ما يكون النهي متعلّقاً بالعبادة، لكن لا بها بنفسها، بل بما أنّها متخصّصة بالخصوصيّة الكذائيّة؛ لكونها في الحمّام، مع إمكان انفكاك الصلاة المأمور بها عن تلك الخصوصيّة.

القسم الثالث: هو مثل القسم الثاني، لكن لا يكون انفكاك الصلاة عن التخصّص بتلك الخصوصيّة ممكناً، وقد يعبّر عن الثاني بما له البدل، وعن الثالث بما ليس له البدل.

أمّا القسم الثاني فهو أجنبيّ عن محلّ النزاع؛ لتعلّق النهي بنفس العبادة المأمور بها.

والجواب عنه بأنّ مرجع النهي فيه إلى كونه أقلّ ثواباً لا يجدي في رفع الإشكال فيه -أعني تعلّق النهي بنفس ما تعلّق به الأمر- فلا بُدّ من توجيه تعلّق النهي بالعبادة المذكور بوجه آخر وإن كانت نتيجة التوجيه هو كون العبادة المذكورة أقلّ ثواباً، وذلك بأن يُقال: إنّ النهي وإن تعلّق بالعبادة إلّا أنّه

---

١. يُنظر: صفحة (٥١١ و ٥١٦) من هذا الجزء.

لم يكن تعلّقه بها من حيث نفسها، بل بما أنّها متخصّصة بخصوصيّة كونها في الحمّام، فلو كان النهي تحريميّاً لامتنع اجتماعه مع الإيجاب؛ لأنّ مقتضى الإيجاب هو لزوم إيجادها، ومقتضى النهي التحريميّ هو المنع من إيجاد تلك العبادة المتخصّصة بتلك الخصوصيّة، أمّا إذا كان النهي تنزيهيّاً ليس له إلزام بعدمها فلا ينافي الإلزام بوجودها.

في حكم تعلّق النهي التنزيهيّ بالمأمور به

وتوضيح[1] **ذلك**: أنّ الأمر المتعلّق بصرف الطبيعة مقتضاه جواز الإتيان بأيّ فردٍ من أفرادها امتثالاً لذلك الأمر؛ لأنّ كلّ فردٍ من أفرادها صالح لانطباق تلك الطبيعة عليه، فليس الفرد بنفسه مأموراً به، بمعنى أنّ الأمر يتعلّق بنفس الفرد، بل الأمر إنّما تعلّق بصرف الطبيعة الصالحة للانطباق على كلّ واحدٍ من أفرادها على البدل، وإنّما يحصل الامتثال بالفرد بواسطة انطباق المأمور به عليه -أعني صرف الطبيعة الملحوظة- بما أنّها مرآة للخارج وحاكية عنه، وعن هذه الصلاحيّة ينشأ ما ذكرناه من جواز الإتيان بأيّ فردٍ من أفراد تلك الطبيعة امتثالاً للأمر المتعلّق بها.

وهذا الجواز من مقولة الجواز الوضعيّ، وهو عبارة أُخرى عن التخيير العقليّ.

ثمّ إذا فرض تعلّق النهي بفرد من أفراد تلك الطبيعة، أو بخصوص قسم منها، فإن كان ذلك النهي تحريميّاً كان مقتضاه المنع من ذلك الخاصّ الذي تعلّق به النهي، فيكون منافياً لما هو مقتضى الأمر المتعلّق بصرف الطبيعة من جواز الإتيان بأيّ فردٍ من أفراد تلك الطبيعة حتّى ذلك الفرد الذي تعلّق به النهي التحريميّ، ولازم ذلك هو أن يكون الجواز المذكور منحصراً بما عدا

---

١. أرجع المقرّرﷺ هذا المقطع من البحث الثلاثاء: (١٧ ربيع الثاني، ١٣٤٧هـ).

الفرد الذي تعلّق به النهي، فيكون النهي المذكور مخصّصاً للأمر؛ لكونه موجباً لسدّ باب جواز امتثاله بالإتيان بذلك الفرد الذي تعلّق النهي به؛ لكون النهي المذكور حاكماً بعدم جواز الإتيان بذلك الفرد.

أمّا لو كان النهي المذكور تنزيهيّاً، فليس له اقتضاء المنع عن الإتيان بذلك الفرد الذي وقع متعلّقاً للنهي؛ إذ النهي التنزيهيّ[1]، فلا يكون منافيّاً لمقتضى الأمر من جواز الإتيان بذلك الفرد؛ إذ النهي لا يقتضي أزيد من كون متعلّقه غير مساوٍ لسائر أفراد تلك الطبيعة في الرجحان، أو في تساوي الطرفين، بل يكون متعلّقه مرجوحاً. أمّا أنّه ممنوع منه على وجه لا يجوز الإتيان به فلا يكون النهي التنزيهيّ متكفّلاً له، وحينئذٍ فلا ينافي ما يقتضيه تعلّق الأمر بصرف الطبيعة من جواز الإتيان بذلك الفرد امتثالاً لذلك الأمر؛ لأنّ النهي التنزيهيّ بواسطة عدم منافاته لجواز الإتيان بذلك الفرد لا يكون موجباً لسدّ باب الامتثال بذلك الفرد الذي هو عبارة أُخرى عن جواز الإتيان بذلك الفرد امتثالاً للأمر المذكور.

هذا حال القسم الثاني، وهكذا الحال في القسم الأوّل بناءً على الامتناع، فإنّه بناءً على الامتناع يكون النهي متعلّقاً بنفس ما تعلّق به الأمر، فيكون الحاصل من مثل «صلِّ، ولا تكن في الحمّام»: «لا تصلِّ في الحمّام» وهو عين القسم الثاني. وأمّا على القول بالجواز فقد عرفت أنّه لا محذور فيه.

ثمّ إنّ هذا المطلب الذي ذكرناه من عدم منافاة النهي التنزيهيّ للأمر الوجوبيّ أو الاستحبابيّ أمر جارٍ في جميع[2].

وينبغي أن يعلم أنّ الاحتياج إلى التوجيه المذكور في القسم الثاني، وكذا

---

١. كذا في النسختين، ولعلّ المناسب: (إذ النهي التنزيهيّ يتضمّن الرخصة في الفعل).
٢. كذا في الأصل، وفي نسخة (ب): (الجميع).

في القسم الأوّل على القول بالامتناع إنّما على غير مسلك المحقّق الثاني[1]، وأمّا بناءً على مسلكه فلا يحتاج كلّ منهما إلى التوجيه المذكور؛ لأنّ انطباق الطبيعة المأمور بها على ذلك الفرد المنهيّ عنه بالنهي التنزيهيّ قهريّ والإجزاء عقليّ*.

---

* **قلتُ**: لا يخفى أنّ عمدة الإشكال في هذا النهي هو توهّم كونه مخصّصاً للأمر لكونه منافياً له، ودفع التوهّم المذكور منحصر بما أفاده (دام ظلّه) من عدم المنافاة، ومع قطع النظر عن ذلك فلا يمكن القول بأنّ الانطباق قهريّ.

وقد يتوهّم ممّا أفاده (دام ظلّه) هنا -من أنّه إذا تعلّق الأمر بصرف الطبيعة، وتعلّق النهي التحريميّ بقسم خاصّ منها يكون ذلك النهي مخصّصاً لذلك الأمر؛ لكونه ساداً لباب امتثال الأمر في ذلك القسم الذي وقع منهيّاً عنه- أنّ اللازم عليه في مثل «الصلاة في المكان المغصوب» أن يكون تعلّق النهي عن الخصوصيّة اللاحقة للصلاة -أعني الغصب- كما هو مقتضى القول بجواز الاجتماع مخصّصاً للأمر المتعلّق بصرف طبيعة الصلاة، لكونه ساداً لباب امتثال الأمر في ذلك القسم الخاصّ أعني ما تخصّص منها بخصوصيّة الغصب.

وفيه ما لا يخفى؛ لأنّ النهي إنّما يُوجب التخصيص وسدّ باب الامتثال إذا كان متعلّقاً بذلك القسم الخاصّ، أمّا إذا كان متعلّقاً بنفس الخصوصيّة، فلا يكون بناءً على الجواز موجباً للتخصيص، للفرق الواضح بين أن يقول: «لا تصلّ في الدار المغصوبة»، وبين أن يقول: «صلّ، ولا تغصب»، فإنّه على الأوّل يتوجّه النهي إلى الفرد الخاصّ من الصلاة، ولازمه كونه مخصّصاً للأمر المتعلّق بصرف الطبيعة بما عدا ذلك القسم، بخلاف الثاني بناءً على الجواز فإنّ النهي لم يتعلّق بنفس القسم الخاصّ، وإنّما تعلّق بالغصب الذي ربّما يكون خصوصيّة للصلاة عند الاجتماع معها، فإنّه بناءً على الجواز يكون كلّ من متعلّق الأمر ومتعلّق النهي

---

١. يُنظر: جامع المقاصد في شرح القواعد: ١٣/٥، وما بعدها، ويُنظر: صفحة (١١٣) و مابعدها من هذا الجزء، و٢٩٣/٢ من هذا الكتاب.

مبايناً للآخر و إن اجتمعا في فعل واحد بالعدد، فلا يكون النهي سارياً إلى الفرد الخاصّ من الصلاة كي يكون مخصّصاً للأمر بها بما عدا ذلك الفرد.

وأقصى ما فيه أن يكون من باب التزاحم، وبعد تقديم النهي لكونه ممّا ليس له البدل على الأمر؛ لكونه ممّا له البدل يكون العقل حاكماً بسقوط إطلاق الأمر بالنسبة إلى امتثال النهي، ويكون سقوط الإطلاق المذكور من باب عدم القدرة، لا أنّه تخصيص اصطلاحيّ بحيث يكون موجباً لاختصاص المأمور بها بما عدا مورد النهي، نعم بناءً على الامتناع يكون النهي مخصّصاً للأمر تخصيصاً اصطلاحيّاً، كما مرّ[1] منه (دام ظلّه).

والحاصل أنّه إذا تعلّق الأمر بفعل والنهي بفعل آخر، سواء كان النهي تحريميّاً أو كان النهي تنزيهيّاً، واجتمع المتعلّقان -كما في الصلاة في الدار المغصوبة، والصلاة في مواضع التهمة- فإن قلنا بأنّ تعدّد العنوان كافٍ في تعدّد المعنون وموجباً لعدم كون ما تعلّق به الأمر عين ما تعلّق به النهي لم يكن في ذلك إشكال في الصورتين.

وإن قلنا بأنّ تعدّد العنوان لا يُوجب تعدّد المعنون، ولا يخرجه عن الوحدة -كما هو مبنى القول بالامتناع- كان ذلك عبارة أُخرى عن كون النهي في مورد الاجتماع متعلّقاً بنفس ما تعلّق به الأمر، فإن كان النهي تحريميّاً كان من باب النهي عن العبادة، وكان موجباً لفسادها؛ لكونه موجباً لسدّ باب امتثال الأمر في المجمع، و إن كان النهي تنزيهيّاً لم يكن النهي عن المجمع -أعني الصلاة في مواضع التهمة- موجباً لفساده؛ لعدم كونه موجباً لسدّ باب امتثال الأمر به.

هذا فيما إذا كان بين الفعلين عموم من وجه.

وأمّا لو كان بينهما عموم وخصوص مطلق وكان متعلّق النهي أخصّ من متعلّق الأمر -مثل الأمر بالتكلّم والنهي عن الغلط فيه- فإن قلنا بتعدّد المتعلّقين لم يكن فيه إشكال من جهة اجتماع الضدّين لتعدّد المتعلّقين.

ثمّ إن كان النهي تحريميّاً كان موجباً لتخصيص الأمر؛ لكونه موجباً لسدّ باب الامتثال في متعلّقه.

---

١. يُنظر: صفحة (٩٤، و ٩٧) من هذا الجزء.

وهكذا الحال على القول بالامتناع، وهكذا الحال فيما لو تعلّق النهي التحريميّ بالتكلّم غلطاً لا عن الغلط فيه.

و إن كان النهي تنزيهيّاً، فإن قلنا بتعدّد المتعلّقين، فلا إشكال من الجهتين -أعني جهة التخصيص وجهة اجتماع الضدّين- و إن قلنا بوحدة المتعلّقين لم يكن النهي منافياً للأمر، لعدم كونه ساداً لباب امتثاله، وهكذا الحال فيما لو تعلّق النهي التنزيهي بالتكلّم غلطاً، لا بالغلط، فتأمّل.

ومن ذلك يظهر لك الحال في مثل «صلّ، ولا تصلّ في الحمّام»، ولكنّ قد يُقال: إنَّ متعلّق النهي إن كان متّحداً مع متعلّق الأمر، بحيث كان التركّب اتّحاديّاً عاد الإشكال، وهو لزوم كون الشيء الواحد مأموراً به ومنهيّاً عنه ولو تنزيهيّاً، و إن لم يكن بين المتعلّقين اتّحاد، بل كان تركّبهما انضماميّاً لم يتمّ ما أفاده ﷺ من أنَّ النهي لو كان تحريميّاً كان موجباً للتخصيص؛ لأنَّ ذلك -أعني التخصيص- لو التزمنا به كان موجباً لسدّ باب القول بالجواز من أصله.

مضافاً إلى أنَّ الجواب عن العبادات المكروهة بالتركّب الانضماميّ عين القول بالجواز، والمفروض أنّا نريد الجواب عن الإشكال المزبور على كلّ من القول بالجواز والامتناع، هذا مع أنَّ التركّب الانضماميّ إنّما يتأتّى في العامّين من وجه دون ما لو كان متعلّق النهي أخصّ مطلقاً من متعلّق الأمر؛ لما تقدّم من أنَّ تركّبها لا بُدَّ أن يكون من التركّب الاتّحاديّ، وبناءً على ذلك فلا محيص عن الالتزام بأنَّ هذا القسم من العبادات المكروهة يكون متعلّق النهي فيه متّحداً مع متعلّق الأمر، غايته أنَّ ذات طبيعة الفعل التي هي متعلّق الأمر ليست هي بنفسها ابتداءً وقعت متعلّقاً للنهي، بل كان متعلّق النهي هو الخصوصيّة الخاصّة المتّحدة معها خارجاً، فإن كان النهي تحريميّاً كان موجباً لسدّ باب الامتثال فيما هو متّحد مع تلك الخصوصيّة، و إن كان تنزيهيّاً لم يكن موجباً إلّا لمرجوحيّة ذلك الفرد من تلك الطبيعة المتخصّص بتلك الخصوصيّة، فتأمّل[1].

---

١. هذا المقطع من قوله: «ومن ذلك يظهر» إلى قوله: «فتأمل» أضافه المقرّر ﷺ بعد وفاة الميرزا النائيني ﷺ .

والحاصل[١]: أنّه لا إشكال في المضادّة بين الوجوب والكراهة، بمعنى أنّهما لا يُعقل اجتماعهما في شيءٍ واحد، بحيث كان الشيء الواحد مركّباً لكلّ من الأمر والنهي.

أمّا إذا كان الأمر متعلّقاً بصرف الطبيعة، وكان النهي متعلّقاً ببعض أفرادها، فمن الواضح أنّ صرف الطبيعة ليس هو عين الفرد، وإلّا لكانت الأفراد كلّها واجبة على نحو الجمع، أو كان الواجب هو فرد مخصوص.

نعم، الفرد مصداق لصرف الطبيعة الذي هو متعلّق الأمر، وبه يحصل الامتثال من هذه الجهة، لا أنّ الأمر تعلّق بنفس ذلك الفرد، وحينئذٍ نقول: إذا كان الفرد المذكور منهيّاً عنه بالنهي التحريميّ كان منافياً لما يقتضيه الأمر المذكور من جواز امتثاله في ذلك الفرد، فيكون النهي سادّاً لباب الامتثال في ذلك الفرد، ويكون موجباً لتخصيص الأمر بما عدا ذلك الفرد.

أمّا إذا كان الفرد المذكور منهيّاً عنه بالنهي التنزيهيّ، فلا يكون منافياً بنفسه لذلك الأمر؛ لعدم كون مركّبه هو مركّب الأمر؛ لما عرفت[٢] من عدم كون ذلك الفرد متعلّقاً للأمر بنفسه، وإنّما هو مصداق لما تعلّق به الأمر - أعني صرف الطبيعة - كما أنّ النهي المذكور لا يكون منافياً لما يقتضيه الأمر من جواز امتثاله في ذلك الفرد؛ إذ لم يكن النهي المذكور كالنهي التحريميّ مقتضياً للمنع من ذلك الفرد كي يكون مقتضاه منافياً لمقتضى الأمر ليكون سادّاً لباب امتثال الأمر في ذلك الفرد، ويكون موجباً لتخصيصه بما عدا ذلك الفرد ممّا ينطبق عليه صرف الطبيعة.

---

١. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الأربعاء: (١٨ ربيع الثاني، ١٣٤٧هـ).

٢. يُنظر: صفحة (٩٩) و مابعدها من هذا الجزء.

وهذا أمر جارٍ في كلّ ما يكون من هذا القبيل، كما سيأتي[1] إن شاء الله تعالى في باب المطلق والمقيّد من أنّه إنّما يجب حمل المطلق على المقيّد كما في مثل «اعتق رقبة»، و«اعتق رقبة مؤمنة»، أو «لا تعتق رقبة كافرة» إذا كان الأمر بعتق المؤمنة أمراً وجوبيّاً، أو كان النهي عن عتق الكافرة نهياً تحريميّاً، فإنّه يُوجب التقييد حينئذٍ؛ لكون كلّ منهما منافياً لما يقتضيه إطلاق المأمور به.

أمّا الأوّل فلأنّه بعد فرض وحدة الحكم يكون مقتضى الأمر الوجوبيّ بعتق الرقبة المؤمنة هو المنع عن عتق الرقبة الكافرة، فيكون منافياً لما يقتضيه ذلك الإطلاق من جواز الامتثال بذلك الفرد -أعني الرقبة الكافرة- فيكون موجباً لسدّ باب امتثال الأمر في الرقبة الكافرة، وبذلك يكون موجباً لتقييد متعلّق الأمر وتخصيصه بخصوص الرقبة المؤمنة.

وأمّا الثاني فلأنّ النهي المذكور تارةً يكون مسوقاً للتقييد والمانعيّة، كما في مثل «لا تصلِّ فيما لا يُؤكل لحمه»، ولا إشكال في كونه موجباً للتقييد؛ لكونه مسوقاً له ابتداءً، وأُخرى يكون مسوقاً للحرمة التكليفيّة كما في مثل «لا تصلِّ في الحرير أو الذهب»، فيكون موجباً للمنع عن الفرد الذي تعلّق به، ولسدّ باب الامتثال في ذلك الفرد، وبذلك يكون موجباً للتقييد.

أمّا إذا كان الأمر بعتق الرقبة المؤمنة استحبابيّاً، أو كان النهي عن عتق الرقبة الكافرة تنزيهيّاً، فلا يكون كلّ منهما موجباً للتقييد؛ لعدم اقتضائهما المنع الموجب لسدّ باب الامتثال، وهكذا الحال في مثل «أكرم عالمًا» و«أكرم عالماً فقيهًا» أو «لا تكرم النحويّ»، ولأجل ذلك لم يجروا قواعد الجمع بين المطلق

---

١. يُنظر: صفحة ٥١١ من هذا الجزء.

والمقيّد في باب المستحبّات ولا في المكروهات*.

في حمل المطلق على المقيّد في المستحبّات

* **قلتُ:** لا يخفى أنّ أغلب المستحبّات تكون متزاحمة في مقام الجعل والتشريع، لعدم قابليّة الوقت لجميع المستحبّات الواردة فيه بالخصوص فضلاً عمّا يدخل فيه بطريق العموم، ومن الواضح أنّهم لم يجروا فيها قاعدة الكسر والانكسار، فليكن اجتماع استحباب النافلة المذكورة فيما نحن فيه وكراهتها بمعنى استحباب تركها - كما هو مقتضى توجيه الشيخ ﷺ[1] - من هذا القبيل؛ إذ ليس تضادّ الفعلين الذين لا يسع الزمان إلّا أحدهما إلّا كتضادّ الفعل والترك في استحباب كلّ منهما، غاية الأمر أنّ الفعل والترك فيما نحن فيه يكونان من قبيل المتناقضين، وفي مثل المستحبّات المتعدّدة في زمان واحد يكون من قبيل المتضادّين، وهذا المقدار من الفرق لا يُوجب التفرقة بينهما في جريان قاعدة الكسر والانكسار في الأوّل دون الثاني.

وبالجملة: فإنّ مناط الكسر والانكسار والتزاحم في مقام الجعل والتشريع هو عدم القدرة، وكون ذلك على نحو الدوام لا اتّفاقيّاً، وهذا المعنى متحقّق في كلا الموردين، فإمّا أن نقول بالكسر والانكسار في كلٍّ منهما، وإمّا أن لا نقول به في كلٍّ منهما.

وأجاب (دام ظلّه) عن ذلك بأنّ التزاحم الذي وقع في مقام الجعل والتشريع فيما نحن فيه كان بين الفعل والترك، وفي سائر المستحبّات كان بين الأفعال، وحيث إنّ استحباب أحد الفعلين لا يمنع من تركه والاشتغال بضدّه الذي هو مستحبّ آخر لم يكن بين الاستحبابين تنافٍ، بخلاف ما لو كان أحدهما وجوبيّاً فإنّه بعد أن فرض أنّ الزمان لا يسع إلّا أحدهما، وكان وجوب أحدهما مانعاً من الاشتغال بالآخر كان موجباً لسدّ باب امتثاله، سواء كان الآخر واجباً أو مستحبّاً.

وشرح ما أفاده (دام ظلّه) هو أنّ الفعل والترك و إن كان كلّ واحدٍ منهما مشتملاً على المصلحة، إلّا أنّ مجرّد المصلحة لا يكفي في جعل الحكم على طبقها ما لم تكن موجبة لرجحان ذيها على عدمه، حيث إنّ الإرادة الشرعيّة

---

١. يُنظر: مطارح الأنظار: ٦٤٤/١.

كالتكوينيّة لا يُعقل أن تتعلّق بالشيء ما لم يكن وجوده أرجح من عدمه، ولأجل ذلك ذكروا أنّ الممكن ما دام متساوي الطرفين لا يوجد، إلّا إذا كان وجوده أرجح من عدمه، وحينئذٍ نقول: إنّ كلّ واحدٍ من الفعل والترك إذا كان ذا مصلحة، فإن كان مصلحة فعله أرجح أُمر به، ولا يمكن في هذه الصورة طلب تركه؛ لأنّه ليس بأرجح من الفعل.

ومنه يظهر الحال في الصورة الثانية، و إن كان مصلحة تركه أرجح نُهي عنه، و إن تساوى المصلحتان لم يمكن أن يُؤمر به ولا ينهى عنه ولو تخييراً؛ لعدم كون كلّ منهما أرجح من الآخر، وهذا معنى الكسر والانكسار.

وأمّا الضدّان اللذان لا ثالث لهما، فإن كان كلّ منهما ذا مصلحة، وكان مصلحة أحدهما أقوى حكم باستحبابه؛ لكون فعله أرجح من تركه، إلّا أنّه لا يكون الحكم باستحبابه منافياً للحكم باستحباب الآخر؛ لأنّه أيضاً يكون فعله أرجح من تركه، ولا تنافي بين الاستحبابين كما عرفت، و إن كانا متساويين لم يمكن الحكم باستحباب كلّ منهما ولو تخييراً، لكن لا لما ذكر في الفعل والترك، بل لأجل أنّ الحكم الاستحبابيّ التخييريّ يكون لغواً؛ إذ لا يخلو المكلّف عن أحدهما.

وأمّا الأضداد المتزاحمة التي يمكن خلوّ المكلّف عنها، ففي صورة كون أحدها أقوى مصلحة يحكم باستحبابه، لكون فعله أرجح من تركه، إلّا أنّه لا يكون الحكم باستحبابه منافياً للحكم باستحباب الآخر؛ لأنّه أيضاً يكون فعله أرجح من تركه، ولا تنافي بين الاستحبابين كما عرفت، و إن كانا متساويين حكم باستحباب كلّ منهما تعييناً لا تخييراً؛ إذ لا منافاة بين الاستحبابين كما عرفت مع كون كلّ منهما أرجح من تركه.

لكنّه (دام ظلّه) أفاد فيما سيأتي[1] حسبما فهمته: أنّ الكسر والانكسار جارٍ في استحباب الضدّين الذين لا ثالث لهما، وفي كراهة أحد المتلازمين في الوجود واستحباب الآخر.

---

١. يُنظر: صفحة (١١٠) من هذا الجزء.

هذا حال القسم الثاني والقسم الأوّل بناءً على الامتناع.

وأمّا القسم الثالث وهو ما لا بدل له مثل «الصلاة في أوقات مخصوصة»، و«الصوم في أيّام مخصوصة»، فلا يتأتّى فيه ما ذكرناه في القسم الثاني؛ لأنّ الأمر فيه لم يتعلّق فيه بصرف الطبيعة، والعقل يكون حاكماً بالتخيير بين أفرادها، بل الأمر تعلّق بنفس ما تعلّق به النهي، حيث إنّ كلّ يوم يستحبّ صومه، وكلّ وقت يستحبّ فيه الصلاة؛ إذ ليس متعلّق الأمر هو صرف الطبيعة، بل هو كلّ فرد وعلى نحو العموم الشموليّ، فكلّ فردٍ يكون مأموراً به بنفسه، فلا يمكن أن يكون بنفسه منهيّاً عنه ولو بالنهي التنزيهي، فلا بُدَّ فيه حينئذٍ من الجواب بوجه آخر.

والظاهر أنّ نظره (دام ظلّه) في ذلك إلى عدم إمكان تشريع استحباب ما يكون وجوده ملازماً للمرجوح، وكلاهما من هذا القبيل، أمّا الثاني فواضح، وأمّا الأوّل فلأنّ فعل أحد الضدّين الذين لا ثالث ملازم لترك الآخر الذي هو مرجوح، إلّا أنّ هذا لو تمّ لكان الأمر كذلك في الضدّين الذين لهما ثالث، لأنّ فعل كلّ واحد من الأضداد ملازم للمرجوح الذي هو ترك الآخر.

اللَّهُمَّ إلّا أن يُقال: إنّ الكسر والانكسار إنّما يجري فيما لو لم يمكن الحكم التخييريّ كما في مثل الضدّين الذين لا ثالث لهما، وكما في مثل المكروه والمستحب المتلازمين، وكما في الفعل والترك، فإن كان إحدى الجهتين أقوى حكم على طبقها، و إلّا سقطا معاً وكان الحكم هو الاباحة، أمّا لو كان الحكم التخييريّ ممكناً فلا حاجة إلى الكسر والانكسار كما في الضدّين الذين لهما ثالث[1]، بل يحكم بالاستحباب التخييريّ، غاية الأمر في صورة كون أحدهما أقوى ملاكاً يكون أفضل الأفراد.

---

١. كذا في الأصل، وفي نسخة (ب): (الضدين الذين لا ثالث لهما).

وقد أُجيب عنه بوجوه لا داعي إلى ذكرها وذكر ما يرد عليها، نعم لا بأس بذكر ما أفاده شيخنا أُستاذ الأساتيذ ﷺ، كما في التقريرات[1] وتبعه عليه في الكفاية[2]، وحاصله أنّه يمكن أن يكون نفس الترك ذا مصلحة مقتضية لطلبه، إمّا بأن يكون بنفسه* ذا مصلحة، وإمّا أن يكون ملازماً لعنوان ذي مصلحة.

وعلى أيّ حال فيكون كلّ من الفعل والترك مطلوباً، لكون كلّ منهما ذا مصلحة.

---

* **قلتُ:** وذلك بأن يكون في البين عنوان ذو صلاح ينطبق على الترك، ولو مثل مخالفة بني أميّة، لكنّ رُبّما أشكل على ذلك بأنّ ترك مثل «صوم يوم عاشوراء» يكون مطلوباً، وقد كان منهيّاً عنه بواسطة الأمر بصومه من جهة أنّ الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضدّه العامّ بمعنى الترك، وحينئذٍ يكون ذلك الترك مأمُوراً به ومنهيّاً عنه، وفيه المنع من كونه منهيّاً عنه، وإلّا لكان ترك المستحبّ مكروهاً.

والسرّ في ذلك: أنّ الأمر بالشيء لا ينحلّ إلى تكليفين أحدهما استحباب ذلك الشيء، والآخر كراهته، بل ليس في البين إلّا تكليف واحد، وهو استحباب ذلك الشيء، غايته أنّه يصحّ في مقام التعبير أن نقول: إنّ الأمر بالشيء يوجب المنع من تركه باعتبار كون ذلك -أعني المنع من الترك- منتزعاً من الأمر بالفعل، لا أنّه تكليف مستقلّ في قبال الأمر بذلك الشيء، وإلّا ففي الحقيقة لا يكون لنا إلّا نفس الأمر بالشيء دون المنع عن تركه، وحينئذٍ ففي ما نحن فيه لا يكون ترك صوم يوم عاشوراء إلّا مأمُوراً به بواسطة انطباق عنوان الصلاح عليه.

وأمّا كونه منهيّاً عنه بواسطة كونه ضدّاً عامّاً للصوم المأمور به، فهو ممنوع كما عرفت من أنّ الأمر بالشيء لا يكون موجباً لكون تركه منهيّاً عنه، فتأمّل.

---

١. يُنظر: مطارح الأنظار: ٦٤٤/١.

٢. يُنظر: كفاية الأُصول: ٢٢٩/١.

وفيه -بعد إصلاحه بأنَّ الغرض من العنوان الملازم للترك هو العنوان التوليديّ المنطبق على نفس الترك، وإلّا فمجرّد ملازمة الترك لذلك العنوان لا توجب كونه مطلوبًا-: أنَّه بناءً على ذلك لا بُدَّ من الكسر والانكسار، وتقديم ما هو الأقوى ملاكاً في نظر الشارع، فيكون ما يجعله الشارع مطابقاً له، حيث إنَّ التزاحم المذكور إنَّما يكون من قبيل التزاحم في مقام الجعل والتشريع الموجب للكسر والانكسار، فإنَّ هذا من أوضح موارده، لكونه بين النقيضين.

وهكذا الحال في استحباب الضدّين الذين لا ثالث لهما، بل في استحباب أحد المتلازمين في الوجود وكراهة الآخر -كما في الاستقبال والاستدبار- وحينئذٍ فلا بُدَّ أن يكون دليل الكراهة معارضاً لدليل الاستحباب فلا بُدَّ من الجواب عن الإشكال في هذا القسم بأمر آخر وهو يتوقّف على تمهيد مقدّمة، وهي أنَّه لو نذر صلاة الليل كان النذر متعلّقاً بنفس صلاة الليل لا بعنوان كونها مستحبّة، فتكون حينئذٍ نفس الصلاة مركّباً للأمر الاستحبابيّ التعبّديّ، وللأمر الوجوبيّ من قبل النذر وهو أمر توصّلي، ولكنّ يندكّ كلّ منهما في الآخر، ويأخذ كلّ منهما من الآخر ما يفقده من الصفة، فيكون الأمر وجوبيّاً تعبّديّاً.

أمّا مثل ما لو استُؤجر على صلاة الليل، فلا يتأتّى فيه الاندكاك المذكور، لأنَّ الإجارة لم تتعلّق بنفس صلاة الليل كما تعلّق بها النذر، بل إنَّما تتعلّق الإجارة بامتثال الأمر الاستحبابيّ المتوجّه إلى المنوب عنه المتعلّق بصلاة الليل، فلم يكن مركّب الأمر الوجوبيّ هو بعينه مركّب الأمر الاستحبابيّ ليندكّ أحدهما بالآخر، ولا يكون الأمر الاستحبابيّ منافياً للأمر

الوجوبيّ؛ لاختلاف متعلّقهما؛ لتعلّق الاستحباب بنفس الفعل والوجوب بامتثال الأمر الاستحبابيّ*.

إذا عرفت هذه المقدّمة، فاعلم أنّ ما نحن فيه من الكراهة من قبيل أمر الإجارة، بمعنى أنّ الكراهة تتعلّق بامتثال الأمر الاستحبابيّ، فلا يكون متعلّقهما واحداً، فلو كان النهي تحريميّاً كما في مثل «صوم يوم العيد» لكان موجباً لسدّ باب امتثال الأمر، فيقع التنافي بينهما من هذه الجهة.

أمّا لو كان النهي تنزيهيّاً فلا يكون موجباً لسدّ باب امتثال الأمر الاستحبابيّ، فلا يكون بينهما تنافٍ من هذه الجهة أيضاً، ولأجل ذلك حكموا بأنّ النهي عن صوم يوم العيد وعن الصلاة في زمان الحيض موجب للبطلان، بخلاف النهي عن صوم يوم عاشوراء، وعن الصلاة في الأوقات الخاصّة.

في وجه التزام الأئمّة بترك العبادة المكروهة

وتوضيح ذلك[1]: أنّه لو فرض أنّ النهي تعلّق بنفس ما تعلّق به الأمر، لكان النهي المذكور موجباً لفساد المأمور به ولو كان النهي تنزيهيّاً لوضوح المنافاة بينهما؛ لأنّ مقتضى الأمر هو محبوبيّة نفس الفعل ورجحانه، ومقتضى النهي هو مبغوضيّته ومرجوحيّته، ولا معنى للتقرّب بما هو مرجوح في نظر المولى، لكنّ المفروض أنّ النهي المذكور لم يتعلّق بنفس العمل، بل تعلّق بالتعبّد به فكان نفس الفعل المعبّر عنه بـ(بيكرة العمل)[2] راجحاً ومحبوباً، وإنّما توجّهت المرجوحيّة إلى التعبّد به لكون التعبّد في ذلك الوقت تشبهاً

---

* **قلتُ**: ولم يكن أحد التكليفين ساداً لباب امتثال الآخر، كما لو فرض أنّ التكليف الطارئ على امتثال الأمر الاستحبابيّ هو التحريم لا الوجوب، انتهى.

---

١. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث السبت: (٢١ ربيع الثاني، ١٣٤٧هـ).

٢. كلمة فارسيّة بمعنى هيكل أو أساس.

ببني أمية لعنهم الله أو بالمجوس، ونحو ذلك من العناوين المنطبقة على جهة التعبّد لا على نفس العمل، فلا يكون نفس المأمور به مرجوحاً كما أنّ النهي المذكور المتعلّق بجهة التعبّد لا يكون منافياً لما يقتضيه الأمر من جواز الامتثال؛ لما عرفت[1] من عدم اقتضاء النهي التنزيهيّ للمنع عن متعلّقه الذي هو فيما نحن فيه جهة التعبّد والامتثال، ليكون موجباً لسدّ باب امتثال الأمر.

فقد ظهر لك أنّ النهي في هذه الصورة لا يكون منافياً للأمر من الجهتين أعني منافاة المرجوحيّة للرجحان ومنافاة النهي لما يقتضيه الأمر من جواز الامتثال، أمّا الأوّل فلعدم كون متعلّق النهي هو بنفسه متعلّق الأمر، وأمّا الثاني فلعدم اقتضاء النهي المذكور لسدّ باب امتثال الأمر؛ لكونه تنزيهيّاً.

وقد ظهر لك أيضاً صحّة هذه العبارة، وإن كان تركها أرجح من فعلها والتعبّد فيها لما فيه من الجهة المرجوحيّة -أعني التشبّه المذكور- ولأجل ذلك كانوا ﷺ ملازمين تركها وإن كانت صحيحة في نفسها*.

---

* **قلتُ**: قد تقدّم[2] منه (دام ظلّه) أنّه في المتلازمين في الوجود لو كان أحدهما راجحاً والآخر مرجوحاً -كما في مثل الاستقبال والاستدبار- لا بُدَّ من الكسر والانكسار.

ومن الواضح أنّ الأمر التعبّديّ بصوم يوم عاشوراء من هذا القبيل؛ لكون الفعل المذكور ملازماً لجهة التعبّد.

وبعبارة أُخرى: كما أنّه لا يمكن انفكاك الاستقبال عن الاستدبار، فكذلك لا يمكن انفكاك الصوم المأمور به في يوم عاشوراء عن جهة التعبّد، فكما أنّه يقع الكسر والانكسار بين مقتضى استحباب الاستقبال، ومقتضى كراهة الاستدبار، فكذلك يقع الكسر والانكسار بين مقتضى استحباب الصوم، ومقتضى كراهة التعبّد به.

---

١. يُنظر: صفحة (١٠٢) من هذا الجزء.

٢. يُنظر: صفحة (١٠٦)، وما بعدها من هذا الجزء.

وبالجملة: لا معنى لتشريع الأمر بما يكون وجوده في الخارج ملازماً لما هو مرجوح.

ونظير هذا الإشكال إشكال آخر، وهو أنّ نفس التعبّد والامتثال يكون مأموراً به ولو بمتمّم الجعل، فلا يمكن أن يكون مكروهاً؛ لما أفاده (دام ظلّه) من التنافي بين الحكمين، فتأمّل.

فلا محيص حينئذٍ من الالتزام بإلحاق القسم الثالث بالقسم الثاني، وذلك بإرجاع النهي إلى تشخص المأمور به بالإيجاد في الزمان الخاصّ، فإن كان تحريمياً كان موجباً للتخصيص، وإن كان تنزيهياً لم يكن منافياً للامتثال وصحّة المأمور به في ذلك الزمان الخاصّ، كما التزمنا بصحّته وعدم منافاته للأمر؛ إذ كان النهي التنزيهيّ متوجّهاً إلى تشخّصه بالمكان، ولا فرق في الموردين إلّا بكون العموم في القسم الثاني بدليّاً، وفي هذا القسم شموليّاً.

نعم، الظاهر أنّه لو كان الأمر وجوبيّاً لم يتأتَّ فيه التوجيه المزبور، بخلاف ما لو كان العموم بدليّاً فإنّه يمكن اجتماعه مع الكراهة الشخصيّة، ولعلّ السرّ في ذلك كلّه هو اشتمال العموم البدليّ على الترخيص في الجملة، بخلاف عموم الأمر الشموليّ، فتأمّل.

قد يتوهّم الإشكال على ما أفاده (دام ظلّه) -من أنّه لو كان النهي في هذا المقام تحريميّاً، لكان موجباً لسدّ باب امتثال الأمر- بما حاصله: أنّ النهي التحريميّ في هذا المقام غير معقول؛ لأنّه يكون موجباً لسلب القدرة على عصيانه.

وأجاب (دام ظلّه) بما حاصله: أنّ هذا الإشكال غير مختصّ بهذا المقام، بل وارد في جميع ما يرجع إلى القصد ممّا يعلم بعدم وقوع ما يقصده به، كما يقال: إنّه بعد أن حكم الشارع على البيع الربوي بأنّه فاسد، وإنّه لا يتحقّق فيه النقل والانتقال، كيف يمكن المكلّف أن يُنشىء بالعقد الربويّ النقل والانتقال؟

وهكذا الحال في كلّ معاملةٍ حكم الشارع بفسادها، وهكذا الحال في باب التشريع في مقام العمل، فإنّه مع العلم بأنّ العبادة الفلانيّة غير مأمور بها في الشريعة كيف يمكنه التشريع بالإتيان بها بداعي التشريع؟ ومنه الإشكال الوارد في باب النهي عن صلاة الحائض على القول بأنّ المحرّم هو امتثال الأمر بالإتيان تلك[1] الأفعال لا نفس الأفعال.

---

١. كذا في النسختين، ولعلّ المناسب: (بتلك).

الجهة الثانية في إمكان الامتثال في مورد الاجتماع وعدمه

تقدّم[١] **الكلام** على الجهة الأولى من النزاع مفصّلاً[٢]، وقد عرفت تحرير محلّ النزاع فيها، وعرفت ما هو الخارج عن محلّ النزاع، ويبقي الكلام في الجهة الثانية الراجعة إلى إمكان الامتثال بما هو المجمع وصحّة المأمور به في مورد الاجتماع.

كلام المحقّق الثاني في تصحيح الفرد المزاحم بالأهمّ

وقبل الشروع في ذلك نقدّم مقدّمة، وهي: أنّه تقدّم[٣] في بعض مباحث الضدّ أنّ المحقّق الثاني ﷺ صحّح العبادة المأمور بضدّها بالأمر، بدعوى أنّ الأمر تعلّق بصرف الطبيعة الصادق على الأفراد الطوليّة[٤]، ومنها الفرد المزاحم بالضدّ المأمور به -أعني الإزالة في مثل «الصلاة والإزالة»- وأنّ مجرّد عدم القدرة شرعاً على ذلك الفرد لا يُوجب خروجه عن تحت الأمر وتخصيص صرف الطبيعة بما عداه؛ إذ ليس في البين إلّا عدم القدرة، وهي لا تُوجب ذلك، فإنّه لو فرض أنّه غير مقدور للمكلّف عقلاً لا شرعاً، وفرض محالاً وجود ذلك الفرد غير المقدور لكان صرف الطبيعة منطبقاً عليه انطباقاً قهريّاً وكان إجزاؤه عن الأمر عقليّاً.

وهكذا الحال في كلّ ما كان من هذا القبيل من سائر الأبواب والجواب عنه واحد، وهو إمكان القصد إلى الشيء مع العلم بعدم تحقّقه واقعاً، فيقصد الامتثال وإن علم أنّه لا يقع؛ لعدم الأمر أو للنهي[٥] عن الامتثال المذكور، ويمكن أن يقصد النقل وإن علم أنّه لا يحصل، وهكذا الحال كلّ ما يكون من هذا القبيل، فإنّ باب القصد واسع.

---

١. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الأحد: (٢٢ ربيع الثاني، ١٣٤٧هـ).

٢. تقدّم بيان الجهة الأولى، في صفحة (٥٠) من هذا الجزء.

٣. يُنظر: ٢٩١/٢، وما بعدها من هذا الكتاب.

٤. يُنظر: جامع المقاصد في شرح القواعد: ١٢/٥، وما بعدها.

٥. كذا في الأصل، وفي نسخة (ب): (النهي).

وحينئذٍ نقول في الصورة المفروضة أعني ما لو كان الفرد من المأمور به مزاحماً بالأهمّ، وعصى المكلّف الأمر بذلك الأهمّ، وأتى بالفرد من تلك الطبيعة المأمور بها، لكان انطباق صرف الطبيعة على ذلك الفرد انطباقاً قهريّاً، وكان الاجتزاء به عقليّاً؛ لما عرفت من عدم اقتضاء عدم القدرة تخصيص المأمور بما عدا ذلك الفرد.

هذا حاصل ما أفاده المحقّق الثاني ﷺ في تصحيح الفرد المزاحم بالأهمّ بالأمر من دون توقّف على تصحيحه بالملاك[1]، وقد عرفت[2] الإشكال الوارد عليه في ذلك بما حاصله: أنّه لو كان المدّعى أنّ القدرة معتبرة في الفعل المأمور به لكان الأمر كما أفاده ﷺ.

أمّا لو كان المدّعى هو قبح الخطاب بما هو غير مقدور، فلا مجال لدعوى صحّة الامتثال في الفرد غير المقدور؛ لقبح الخطاب به، وحينئذٍ فلا بُدَّ في تصحيحه من دعوى الاكتفاء بالملاك كما تقدّم[3] في ذلك الباب مشروحاً بما لا مزيد عليه.

في تقرير المسألة وتصحيح الفرد المزاحم

إذا عرفت هذه المقدّمة، فنقول: إنّه بناءً على الجواز فيما نحن فيه من الجهة الأولى يقع التزاحم في مقام الامتثال بين الأمر بالصلاة، والنهي عن الغصب، ويعد تقديم النهي على الأمر لكونه شموليّاً والأمر بدليّاً يكون الفرد من الصلاة فيما نحن فيه مزاحماً بترك الغصب كما كان الفرد من الصلاة في تلك المسألة مزاحماً بالإزالة، وحينئذٍ فبناءً على مسلك المحقّق الثاني ﷺ في

---

١. يُنظر: المصدر نفسه: ١٢/٥.

٢. يُنظر: ٢٩١/٢، وما بعدها من هذا الكتاب.

٣. يُنظر: ٢٩١/٢، وما بعدها من هذا الكتاب.

تلك المسألة من تصحيح الفرد المزاحم بقصد الأمر[١] لا بالملاك يكون الفرد من الصلاة فيما نحن فيه صحيحاً بقصد الأمر؛ إذ لا فرق بين المسألتين، إلّا أنّ الأفراد في تلك المسألة كانت طوليّة وفي هذه المسألة الأفراد عرضيّة، وهذا المقدار من الفرق لا يُوجب اختصاصاً لتلك المسألة بجريان ما أفاده من التصحيح بقصد الأمر دون المسألة الثانية، وبناءً على مسلكنا في تلك المسألة من تصحيح الفرد المزاحم بالملاك لا بالأمر يكون الفرد المذكور فيما نحن فيه صحيحاً بالملاك.

وعلى أيّ من هذين المسلكين، فالذي ينبغي هو أن يكون الفرد من الصلاة المزاحم بحرمة الغصب صحيحاً، سواء كان المكلّف عالماً بالغصب، أو كان جاهلاً به، وهذا ممّا لا يمكن الالتزام به.

وهذا الإشكال عكس الإشكال الذي ذكرناه[٢] على القول بالامتناع من الجهة الأولى، من أنّ لازمه القول بطلان الصلاة في المكان المغصوب حتّى مع الجهل بالغصب.

فقد تلخّص لك: أنّه بناءً على الامتناع من الجهة الأولى ينبغي أن تكون الصلاة في المكان المغصوب باطلة حتّى مع الجهل بالغصب، وبناءً على الجواز ينبغي أن تكون الصلاة المذكورة صحيحة مع العلم بالغصب، وكلّ واحدٍ من هذين الأمرين لا يمكن الالتزام به؛ إذ لا إشكال في صحّة الصلاة المذكورة مع الجهل بالغصبيّة، وبطلانها مع العلم بها، وحيث إنّ المختار عندنا هو

---

١. يُنظر: جامع المقاصد في شرح القواعد: ١٢/٥.

٢. يُنظر: صفحة (٩٧) من هذا الجزء.

القول بالجواز فلا بُدَّ من دفع الإشكال الوارد عليه -أعني لزوم صحّة الصلاة المذكورة- في مورد العلم بالغصب*.

المختار في تقريب القول بالجواز

* **قلتُ**: وهل يمكن أن تنزّل الكراهة في جميع هذه الأقسام على التركّب الانضماميّ والقول بالجواز؟

أمّا القسم الأوّل وهو الصلاة مع الكون بمواضع التهمة، فواضح.

وأمّا القسم الثاني وهو الصلاة في الحمام، فبدعوى عدم توجّه النهي إلى نفس الصلاة، بل إنّه إنّما يتوجّه إلى أينها الخاصّ، غايته أنّ هذا «الأين» يكون أخصّ مطلقاً من متعلّق الأمر، ومن الممكن تحقّق العموم المطلق في التركّب الانضماميّ؛ إذ ليس المراد منه هو صدق أحد العنوانين على الآخر وإلّا لكان التركّب اتّحاديّاً حتّى في العامّين من وجه، بل المراد منه هو الاجتماع في الوجود مع الآخر والانضمام إليه، فإن كان العنوانان ممّا ينضمّ أحدهما إلى الآخر في الوجود، وينفرد كلّ منهما عن مقارنة الآخر والانضمام إليه كان بينهما العموم من وجه، وإن كان الانفراد من أحدهما فقط كان بينهما العموم المطلق.

وبالجملة: أنّه يجوز أن يكون أحد العنوانين مجتمعاً مع الآخر ومنفكّاً عنه، ولكنّ الآخر لا يوجد إلّا مقارناً له ومجتمعاً معه في الوجود.

نعم، لو كان النهي المتعلّق بذلك الأخصّ تحريميّاً لكان موجباً لتخصيص الأمر، فإنّه بناءً على الجواز تكون المسألة من باب التزاحم، وحيث إنّه دائميّ لعدم انفكاك متعلّق النهي عن متعلّق الأمر يقع بينهما التعارض، فيجمع بينهما بتقديم الخاصّ على العامّ، سواء كان الأمر وجوبيّاً أو كان استحبابيّاً، وسواء كان عمومه بدليّاً أو كان شموليّاً.

وأمّا القسم الثالث وهو الصوم في يوم عاشوراء والنافلة المبتدأة في الأوقات المكروهة، فبعين ما تقدّم غير أنّ السابق كان متعلّق النهي هو أين الفعل، وفي هذا القسم يكون المنهيّ عنه هو زمانه المعبّر عنه بمقولة «متى»، غاية الفرق بينهما أنّ العموم هناك بدليّ وهنا شموليّ، فلو كان النهي تحريميّاً لزم تخصيص الأمر بما عدا مورد النهي لما شرحناه فيما تقدّم[1]، وإن كان النهي تنزيهيّاً لم يكن

١. يُنظر: صفحة (٩٩ و ١٠٨) من هذا الجزء.

التنبيه الأوّل في وجه فساد الصلاة مع العلم بالغصب بناءً على الاجتماع

فنقول[1]: بناءً على الجواز من الجهة الأُولى -أعني صحّة تعلّق الأمر والنهي بذلك المجمع لكونه مؤلّفاً من فعلين كلّ منهما راجع إلى مقولة من دون أن يكون أحدهما متّحداً بالآخر- لا بُدَّ من الالتزام بوقوع التزاحم بين التكليفين في مقام الامتثال بذلك المجمع؛ لعدم قدرة المكلّف على امتثال كلّ

مزاحماً للأمر؛ لعدم كونه مانعاً لزومياً من امتثاله، نعم لا يتأتّى ذلك فيما لو كان الأمر وجوبيّاً لكون[2] مانعاً لزومياً عن امتثال النهي.

هذا غاية ما أمكنني تقريبه فيما تخيّلته من ابتناء مسألة الكراهة في العبادة على التركّب الانضماميّ.

وفيه ما لا يخفى؛ فإنّ النهي لم يكن متوجّهاً إلى نفس مقولة «الأين» أو «متى» بالنسبة إلى الشخص، بمعنى كون وجود نفس شخص المكلّف في ذلك المكان أو الزمان كان مكروهاً، بل إنّما المكروه هو وجود تلك العبادة في ذلك المكان، بمعنى أنّ المكروه هو إيجاد المكلّف لتلك العبادة في المكان أو الزمان المذكورين، فيكون المنهيّ عنه هو العبادة الموجودة في ذلك الزمان أو المكان لا نفس الكون فيهما.

وحينئذٍ فلا محيص من كون التركّب في مثل ذلك اتّحاديّاً لا انضماميّاً، مضافاً إلى أنّه لو سلّمنا كون التركّب انضماميّاً لكانت الملازمة من ناحية متعلّق النهي التنزيهيّ لما هو متعلّق الأمر مانعة من جعل الأمر متعلّقاً بلازمه، بل لا بُدَّ حينئذٍ من الكسر والانكسار في مقام الجعل والتشريع بناءً على ما أفاده ﷺ وهو امتناع الحكم برجحان واستحباب ما يكون لازماً لما هو المرجوح والمكروه، بل لا بُدَّ في مثل ذلك من تحقّق الكسر والانكسار والحكم على طبق الأقوى، فتأمّل[3].

---

١. أرجأ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الاثنين: (٢٣ ربيع الثاني، ١٣٤٧هـ).

٢. كذا في النسختين، ولعلّ المناسب: (لكونه).

٣. هذا المقطع من قوله: «قلتُ» إلى قوله: «فتأمّل» وجدته في ورقة مستقلّة ألصقت بالأصل من دون إحالة وضعته هنا لظنّي أنّه مكانه المناسب.

منهما، وحيث إنّ إطلاق الأمر بدليّ، وإطلاق النهي شموليّ كان متعلّق الأمر ممّا له البدل، ومتعلّق النهي ممّا ليس له البدل[1]، فيكون النهي مقدّماً على الأمر، فيكون اللازم هو امتثال ذلك الأمر في غير مورد الاجتماع.

لكن لو كان النهي مجهولاً لم يكن صالحاً لمزاحمة الأمر؛ لما تقدّم[2] من أنّ كلّ واحدٍ من التكليفين إنّما يزاحم الآخر إذا كان منجّزاً، ليكون بواسطة شاغليّته للمكلّف بامتثاله سالباً لقدرته على امتثال الآخر، وذلك -أعني كون كلّ منهما سالباً لقدرة المكلّف على امتثال الآخر- هو معنى التزاحم.

أمّا لو كان أحدهما مجهولاً فلا يمكن أن يكون شاغلاً للمكلّف بامتثاله ليكون بذلك سالباً للقدرة على امتثال الآخر؛ كي يكون مزاحماً للآخر، وحينئذٍ ففيما نحن فيه إذا كان النهي مجهولاً لم يكن موجباً لسلب القدرة على امتثال الأمر فكان الأمر بلا مزاحم، فيصحّ أن يؤتى بمتعلّقه بداعي الأمر وإن كان ذلك بما هو المجمع لكلّ من متعلّق الأمر والنهي.

أمّا لو كان النهي معلوماً فلا يتأتّى فيه ما ذكرناه[3] من عدم المزاحمة في صورة كون النهي مجهولاً، بل تكون المزاحمة بينهما متحقّقة، ويكون النهي مقدّماً على الأمر فلا يمكن تصحيح الامتثال بالمجمع بداعي الأمر بناءً على ما ذكرناه من سقوط الأمر في مقام المزاحمة؛ لما عرفت من إبطال مسلك المحقّق الثاني ﷺ[4]، فلم يبقَ لنا طريق إلى تصحيح الامتثال بالمجمع إلاّ بالأمر الترتّبيّ أو بالملاك، وكلاهما لا يمكن الالتزام به فيما نحن فيه.

---

١. قوله: (البدل) من نسخة (ب).

٢. يُنظر: ٣٣٧/٢ و ٤١٥/٦، وما بعدها من هذا الكتاب.

٣. يُنظر: صفحة (١٢٠) من هذا الجزء.

٤. يُنظر: صفحة (١١٦) و ما بعدها من هذا الجزء.

أمّا الأوّل -أعني الأمر الترتّبيّ- فلما تقدّم[١] في باب الترتّب من عدم إمكان الترتّب في مثل ذلك، لكونه راجعاً إلى الأمر بالصلاة على تقدير عصيان النهي عن الغصب بالإتيان بالمجمع، فيكون ذلك من قبيل تحصيل الحاصل، وقد تقدّم تفصيل ذلك في ذلك الباب، فراجعه.

وأمّا الثاني -أعني التصحيح بقصد الملاك- فلأنّ الاكتفاء بقصد الملاك إنّما يكون فيما لم يكن للفعل الذي هو ذو الملاك قبح فاعليّ كما هو المفروض فيما نحن فيه؛ إذ المفروض أنّ الفعل فيما نحن فيه وإن كان في نفسه حسناً إلّا أنّه لمّا كان صدوره عن الفاعل قبيحاً لم يكن حسنه الفعليّ نافعاً في صحّته.

في توقّف تصحيح الملاك على عدم القبح الفاعليّ

والحاصل أنّه لا بُدَّ في التصحيح بالملاك من عدم القبح الفاعليّ، ومجرّد الحسن الفعليّ لا يكفي في الصحّة إذا كان القبح الفاعليّ متحقّقاً.

لا يُقال: إنّ الفعل المأمور به فيما نحن فيه كما أنّه في نفسه حسن، فكذلك ليس فيه قبح فاعليّ؛ إذ القبح الفاعليّ إنّما يتوجّه إلى إيجاد الغصب لا إلى إيجاد الصلاة، فإنّه بعد فرض جواز الاجتماع من الجهة الأُولى المبني على تعدّد الفعلين، وعدم اتّحاد أحدهما بالآخر، وعدم سراية ما يتعلّق بأحدهما إلى الآخر يكون جهة الفاعليّة -أعني جهة إصدارهما- أيضاً كذلك، بمعنى أنّ القبح الفاعليّ هو في إصدار الغصب لا في إصدار الصلاة، فلا يكون في الفعل المأمور به فيما نحن فيه قبح فاعليّ، كما أنّه ليس فيه قبح فعليّ، فلا مانع من صحّته بقصد الملاك[٢].

---

١. يُنظر: ٢/٤٨٣، وما بعدها من هذا الكتاب.

٢. يُنظر: الفصول الغرويّة في الأُصول الفقهيّة: ١٢٦، وما بعدها.

لأنّا نقول: إنَّ الفعلين وإن قلنا إنّهما متعددان، وإنَّ ما يتعلّق بأحدهما لا يسري إلى الآخر إلّا أنّهما موجودان بإيجاد واحد وصادران بإصدار واحد كما عرفت في صدر المسألة في بيان محلّ النزاع، وهو أن يكون المجمع الذي هو واحد بالعدد متعدّداً حقيقةً، ويكون الفعلان معاً صادرين بإصدار واحد وموجودين بإيجاد واحد، فلا تكون جهة الفاعليّة فيهما متعدّدة، بل تكون واحدة وإن كانت جهة الفعليّة متعدّدة.

فقد تلخّص لك: أنّه لا يمكن الحكم بصحّة المأموربه في مورد الاجتماع إذا كان النهي معلوماً، وأنّه لا يمكن الحكم بصحّته إلّا إذا كان النهي مجهولاً، وذلك كلّه في خصوص وجود المندوحة.

وينبغي أن يجعل هذا الأمر تنبيهاً أوّلاً من تنبيهات المسألة، وأمّا في صورة عدم المندوحة فينبغي أن يجعل تنبيهاً ثانياً.

التنبيه الثاني في صورة عدم المندوحة

والتفصيل في ذلك:

أنَّ عدم المندوحة **تارةً** يكون دائميّاً كما لو فرض أنَّ إطلاق الأمر كان شموليّاً، كما في مثل «الأمر بتعظيم كلّ عالم»، والنهي عن «إكرام الفاسق»، واجتمع الإكرام والتعظيم الكلّيّ الذي هو في فعلٍ واحد بالنسبة إلى شخصين يكون أحدهما عالماً والآخر فاسقاً، أو شخص واحد يكون عالماً وفاسقاً بناءً على كون ذلك من مسألة الاجتماع، فإنّه حينئذٍ يكون ذلك الإطلاق -أعني إطلاق الأمر- شموليّاً، ويكون كلّ فعل مأموراً به بأمر مستقلّ، فيكون الفرد من متعلّق ذلك الأمر المجتمع مع الفرد من متعلّق النهي مأموراً به بأمر مستقلّ، ولا يكون في امتثال الأمر المتوجّه إلى ذلك الفرد مندوحة عن ارتكاب عصيان النهي، ويكون عدم المندوحة في امتثال ذلك الأمر دائميّاً، فإنّ الكلّيّ المأمور

به، وإن كانت له أفراد أُخر إلّا أنّ تلك الأفراد مأمور بها بأوامر أُخر مستقلّة كما أنّ هذا الفرد مأمور به بأمرٍ مستقلّ *.

وأُخرى يكون عدم المندوحة اتّفاقيّاً بأن يكون إطلاق الأمر بدليّاً، وكانت الطبيعة المأمور بها في حدّ نفسها ذات أفراد كثيرة، ولكنّ اتّفق انحصارها في الفرد الذي هو المجمع.

في صورة انتفاء المندوحة دائمًا

أمّا الصورة الأولى، وهي ما كان عدم المندوحة دائميّاً، فتدخل في باب التعارض، فإنّ نفس الأمر والنهي المتوجهين وإن أمكن اجتماعهما في ذلك الفرد الذي هو المجمع بناءً على ما ذكرنا من الجواز من الجهة الأولى إلّا أنّه لمّا كان الأمر متعلّقاً بذلك الفرد -أعني المجمع- بخصوصه؛ لما فرضنا من كون إطلاق الأمر انحلاليّاً، فكان بين ذلك الأمر والنهي تزاحم دائميّ، فيقع التعارض بين إطلاق الأمر وإطلاق النهي، ولا بُدَّ من تخصيص أحدهما بالآخر

---

* **قلتُ:** والأولى أن يمثّل لذلك بالأمر الاستحبابيّ المتعلّق بمطلق الصلاة -أعني النافلة المبتدأة- فإنّ التزاحم بينه وبين مثل «لا تغصب» دائميّ، فينبغي أن يكون اجتماعهما داخلاً في باب التعارض.

ولكن لازم كونهما من باب التعارض هو الحكم ببطلان النافلة المبتدأة في المكان المغصوب إذا كان المكلّف جاهلاً بالغصبيّة.

ولا يمكن الجواب عنه بأنّ الاستحباب لا يزاحم الحرام، لما لا يخفى من تحقّق التزاحم بينهما بالضرورة، مضافاً إلى أنّ لازم عدم التزاحم هو صحّة الصلاة المذكورة مع العلم بالغصبيّة، فتأمّل.

والذي يهوّن الإشكال هو عدم ترتّب الأثر بفساد النافلة المبتدأة بعد تحقّق الإتيان بها من جهة الجهل بالغصبيّة؛ إذ ليس لها إعادة ولا قضاء إلّا إذا كان قد نذر النافلة المبتدأة.

هذا[1] **كلّه** فيما لو كان عدم المندوحة دائمياً؛ لكون إطلاق الأمر شموليّاً.

في صورة انتفاء المندوحة اتّفاقًا

أمّا[2] لو كان عدم المندوحة اتّفاقيّاً، كما لو كان إطلاق الأمر بدليّاً كما في الأمر بالصلاة لو اضطرّ إلى الصلاة في المغصوب، فتفصيل الكلام فيه: أنّ الاضطرار المذكور تارةً يكون بلا اختيار منه، وأُخرى يكون الاضطرار بسوء الاختيار.

في حكم الاضطرار بلا اختيار منه

أمّا الصورة الأولى، فتفصيل الكلام فيها هو أنّه قد تقدّمت[3] الإشارة إلى أنّ النهي **تارةً** يكون مسوقاً للمانعيّة فيكون دالّاً ابتداءً على تقييد العبادة بعدم متعلّق النهي بلا أن يكون في البين توسّط تحريم متعلّق ذلك النهي، كما في النهي عن الصلاة فيما لا يُؤكل لحمه.

وأُخرى يكون النهي دالّاً ابتداءً على تحريم متعلّقه وعنه ينشأ الحكم بتقييد العبادة بعدم متعلّق ذلك النهي كما في النهي عن الصلاة في الذهب والحرير ومنه مسألة الاجتماع بناءً على الامتناع من الجهة الأولى؛ لرجوع النهي حينئذٍ عن الغصب في مورد الاجتماع إلى النهي عن الصلاة في المكان المغصوب، أو في اللباس المغصوب.

وثالثة يكون التقييد ناشئاً عن المزاحمة في مورد الاجتماع بين الأمر والنهي، كما في مسألة الاجتماع بناءً على الجواز من الجهة الأولى.

أمّا النحو الأوّل، فقد حقّقنا في درس الفقه أنّ الأصل في القيديّة أن تكون مطلقة[4]، بمعنى أنّه لو عجز عن الإتيان بالقيد يسقط المأمور به بالكلّيّة

---

١. أرّخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الثلاثاء: (٢٤ ربيع الثاني، ١٣٤٧هـ).

٢. هذه هي الصورة الثانية.

٣. يُنظر: صفحة (١٠٧) من هذا الجزء.

٤. يُنظر: كتاب الصلاة (الكاظمي): ٩٣/٢، و كتاب الصلاة (للآملي): ٢٦٣/١.

إلّا أن يدلّ دليل على سقوط القيديّة بتعذّر القيد ولزوم الإتيان بالمأموربه خالياً عن القيد.

وأمّا النحو الثاني، فحيث إنَّ القيديّة كانت ناشئة عن الحرمة التكليفيّة التي لا ريب في سقوطها بالتعذّر والاضطرار إلى المحرّم كان لازم ذلك هو كون التعذّر[1] موجباً لسقوط التقييد فقط؛ لسقوط منشئه بالتعذّر المذكور، ويكون الخالي من القيد باقياً على وجوبه، فلا نحتاج في سقوط وبقاء الأمر بالخالي عن القيد إلى دليل يدلّ على ذلك كما في الصورة الأولى، بل يكون الأمر في الصورة الثانية بالعكس من الصورة الأولى، بمعنى أنَّ سقوط الأمر بالباقي هو المحتاج إلى الدليل، بخلاف الصورة الأولى فإنَّ بقاء وجوبه يكون هو المحتاج إلى دليل.

وهكذا الحال في الصورة الثالثة -أعني ما يكون التقييد ناشئاً عن التزاحم- فإنَّ سقوط النهي بالتعذّر يكون موجباً لسقوطه عن مزاحمة الأمر، ويكون ذلك موجباً لسقوط التقييد وبقاء الأمر بالباقي.

اللَّهُمَّ إلّا أن يُقال: إنَّ التقييد في هاتين الصورتين ليس ناشئاً عن الحرمة التكليفيّة، بل هو والحرمة التكليفيّة ناشئان ومعلولان عن أمر آخر، وهو المفسدة في ذلك الذي تعلّق به النهي، وكان عدمه قيداً في العبادة، كما حقّقنا ذلك في درس الفقه في مبحث اللباس المشكوك[2]، وبناءً على ذلك فلا يكون سقوط النهي التحريميّ في الصورتين موجباً لسقوط التقييد، ويكون الحال في هاتين الصورتين كالصورة الأولى في أنّه عند تعذّر القيد والاضطرار

---

١. كذا في الأصل، وفي نسخة (ب): (لسقوط التعذّر).

٢. يُنظر: رسالة اللباس المشكوك: ٥١١، وكتاب الصلاة (للآمليّ): ٣٢٨/١.

إلى ذلك الذي أُخذ عدمه قيداً في العبادة يكون مقتضى القاعدة هو البناء على القيديّة المطلقة التي يكون مقتضاها سقوط المأمور به عند تعذّر قيده، إلّا أنّ هذا لا أثر له في باب الصلاة؛ لورود الدليل الدالّ على أنّ «الصلاة لا تسقط بحال»[1]، ومقتضاه عدم سقوط الأمر بالصلاة عند تعذّر قيدها -أعني عند الاضطرار إلى ارتكاب ما أُخذ عدمه قيداً فيها- سواء كان النهي مسوقاً للقيديّة كما في لباس ما لا يُؤكل لحمه، أو كان النهي مسوقاً للحرمة التكليفيّة كما في النهي عن العبادة لقيدها.

ومنه مسألة الاجتماع على الامتناع أو كان المنهيّ عنه هو العنوان المجتمع معها كما في مسألة الاجتماع على الجواز، سواء قلنا إنّ القيديّة في الصورتين المزبورتين ناشئة عن النهي التحريميّ وعن المزاحمة، أو قلنا بأنّهما معاً معلولان لعلّة ثالثة.

فقد تلخّص لك من هذا كلّه أنّه إذا كان عدم المندوحة اتّفاقيّاً، وكان ناشئاً عن الاضطرار لا بسوء الاختيار كان مقتضى القاعدة هو الصحّة، فتكون صلاة من اضطرّ إلى الصلاة في المكان المغصوب صحيحة بشرط أن يكون مضطرّاً إلى الصلاة في المكان المغصوب، أو الصلاة في اللباس المغصوب.

أمّا مجرّد الاضطرار إلى لبس المغصوب كأن يضطرّ إلى لبسه لا إلى الصلاة فيه، لأنّه يتمكّن من الصلاة في غيره، فلا يكون من قبيل عدم المندوحة، ولا يكون من قبيل الاضطرار إلى ارتكاب ما أُخذ عدمه قيداً في الصلاة، فلا يكون موجباً لسقوط القيديّة.

في صلاة المحبوس في المكان المغصوب

ومن ذلك كلّه يظهر لك أنّ صلاة المحبوس في المكان المغصوب

---

١. يُنظر: الكافي: ٩٩/٣، كتاب الطهارة، باب النفاس، ح٤.

صحيحة، وكذلك صلاة من أُلقي بلا اختيار منه في الدار المغصوبة صحيحة أيضاً، لكنَّه يصلّيها في حال الخروج.

في التصرّف الزائد فيما اضطرّ إليه

وليعلم أنّهم قيّدوا ذلك -أعني الحكم بالصحّة- بما إذا لم تكن الصلاة مستلزمة للتصرّف الزائد على ما اضطرّ إليه وهو كذلك؛ إذ لا يشرع الغصب لأجل الصلاة*.

---

* **قلتُ**: ومنه يظهر أنّه لو فرض أنّه في مكان مباح، ولكنّه لا يقدر على الصلاة فيه ولا يتمكّن من أن يصلّي إلّا إذا صلّى في المغصوب، فإنّه لا يشرع له الغصب لأجل الصلاة، بل لا إشكال على الظاهر -في مثل هذا الفرض- في سقوط الصلاة، وإنّما الذي هو جائز من الصلاة في المكان المغصوب مع الاضطرار هو ما إذا اضطرّ إلى نفس الغصب ابتداءً ووقع فيه ولم يتمكّن من الصلاة في غيره، فحينئذٍ تسقط قيديّة عدم الغصب.

والسرّ في ذلك هو: أنّ الغصب لما كانت حرمته لأجل كونه من حقوق الناس فلا تشرع إباحته لأجل الصلاة، بخلاف مثل «لبس الحرير والذهب»، فإنّه لمّا كانت حرمته تكليفيّة صرفة أمكن أن يُقال: إنّه يصحّ رفع اليد عنها لأجل الصلاة، فلو لم يضطرّ إلى لباس الذهب -مثلاً- لكنّه لم يتمكّن من الصلاة إلّا فيه وجب عليه الصلاة فيه، وسقطت حرمته وقيديّته على تأمّل في ذلك أيضاً.

ومن ذلك يظهر لك أنّه ينبغي أن يكون المراد ممّا أفاده (دام ظلّه) فيما نقلناه[1] عنه من قولنا: بشرط أن لا يكون مضطرّاً إلى الصلاة في المكان المغصوب أنّه لو أراد الصلاة فلا يتمكّن منها إلّا في المكان المغصوب؛ ليكون شاملاً لما ذكرناه من المثال، بل ينبغي أن يكون المراد هو الاضطرار إلى الغصب، ليكون الحاصل أنّه لمّا اضطرّ إلى الغصب ووقع فيه بلا اختيار منه فقد سقطت حرمته الموجبة لتقيّد الصلاة بعدمه من دون حاجة إلى كونه مضطرّاً إلى الصلاة في المغصوب، وإن كان الاضطرار إلى المكان المغصوب مستلزماً للاضطرار إلى

---

١. يُنظر: صفحة (١٢٧) من هذا الجزء.

الصلاة فيه؛ إذ لو أمكنه الصلاة في غيره لم يكن يصدق عليه أنّه اضطرّ[1] إلى المكان المغصوب، فتأمّل.

في أقسام الاضطرار إلى ارتكاب المنهيّ عنه

وتفصيل الكلام في هذا المقام هو أن يُقال: إنّ الاضطرار إلى ارتكاب ما اعتبر عدمه في الصلاة بأحد الأنحاء الثلاثة -أعني القيديّة الابتدائيّة، أو القيديّة الناشئة عن الحرمة التكليفيّة، أو القيديّة الناشئة عن التزاحم- تكون على أنحاء:

النحو الأوّل: أن لا يكون مضطرّاً في نفسه إلى ارتكاب ذلك الشيء المأخوذ عدمه في الصلاة، لكنّه لو أراد أن يصلّي لم يتمكّن من الصلاة إلّا مع ارتكابه، مثلاً لو فرض أنّه غير مضطرّ في نفسه إلى لبس ما لا يُؤكل لحمه ولكنّه من باب الاتّفاق لجهة من الجهات العارضة اتّفق أنّه لو أراد أن يصلّي لم يتمكّن من الصلاة إلّا فيما لا يُؤكل لحمه لا من جهة أنّه لا ساتر له غيره كي يُقال: إنّه يصلّي عرياناً، بل من جهة أنّه عرض في البين ما أوجب عدم تمكّنه من الصلاة إلّا فيما لا يُؤكل لحمه.

وهكذا الحال في لبس الحرير والمغصوب والمكان المغصوب، كما لو فرض أنّ أحداً أو سلطاناً منعه من الصلاة إلّا في ذلك المكان الذي يعلم المكلّف أنّه مغصوب، أو منعه من الصلاة إلّا في ذلك اللباس الذي[2] أنّه مغصوب، أو حرير، أو ذهب، أو ممّا لا يُؤكل لحمه، بحيث إنّ ذلك السلطان لا يجبره على الصلاة، وإنّما يجبره على الصلاة في أحد هذه الأمور لو أراد هو أن يصلّي باختياره.

النحو الثاني: أن يكون في نفسه مضطرّاً إلى ارتكاب ذلك الذي اعتبر عدمه، بحيث كان مضطرّاً إلى ارتكابه ولو لم يصلّ، ولازم ذلك أن لا يكون متمكّناً من الصلاة إلّا مع ارتكابه، كمن اضطرّ في نفسه إلى لبس الحرير بحيث إنّه لا يقدر على تركه، سواء صلّى أو لم يصلّ، فإنّ لازمه أنّه لا يقدر على الصلاة بدون لباس الحرير، وهكذا الحال في اللباس المغصوب والمكان المغصوب.

---

١. كذا في الأصل، وفي نسخة (ب): (يضطرّ).

٢. كذا في النسختين، ولعلّ المناسب: (الذي يعلم).

النحو الثالث: أن لا يكون مضطرّاً إلى لباس الحرير، ولكنّه ليس له ساتر غيره، فيدور الأمر بين الصلاة عرياناً والصلاة مع لباس الحرير، وهكذا الحال في اللباس المغصوب.

وهذه الصورة لا تتصوّر في المكان المغصوب، وهي خارجة عمّا نحن فيه؛ لكونها من قبيل الدوران بين شرط الصلاة الذي هو الستر، وبين شرط الستر -أعني عدم كونه من غير المأكول مثلاً- وقد أفتوا بلزوم تركه والصلاة عرياناً، وكذلك أفتوا بلزوم الصلاة عرياناً في الانحصار بالحرير أو المغصوب ممّا يكون ليس محرّماً فضلاً عمّا تكون الصلاة فيه محرّمة كالحرير بناءً على حرمة الصلاة فيه.

وعلى كلّ حال، فنحن كلامنا الآن إنّما هو في خصوص النحوين الأوّلين من الاضطرار، فنقول:

أمّا ما يكون النهي فيه مسوقاً للمانعيّة ابتداءً كما فيما لا يُؤكل لحمه فلا إشكال في سقوط القيديّة بالاضطرار بكلا النحوين؛ لكون كلّ منهما من قبيل تعذّر القيد الموجب ولو بضميمة «الصلاة لا تسقط بحال»[1] لسقوطه وبقاء وجوب الخالي منه.

وأمّا ما يكون النهي فيه تحريميّاً، وتكون القيديّة فيه ناشئة عن النهي التحريميّ، فتارةً يكون النهي تكليفيّاً صرفاً غير مشوب بحقوق الناس -كما في النهي عن لباس الحرير- وأُخرى يكون النهي التحريميّ فيه مشوباً بحقّ الناس -كما في النهي عن الغصب-.

فإن كان النهي التحريميّ تكليفاً صرفاً، فإن كان الاضطرار على النحو الثاني بأن كان في نفسه مضطرّاً إلى لباس الحرير سواء صلّى أو لم يصلّ، سقط النهي المذكور لأجل الاضطرار، وكان سقوطه موجباً لسقوط القيديّة، هذا إذا كان النهي متعلّقاً بنفس اللباس.

وأما لو كان النهي متعلّقاً بالصلاة مع الحرير لم يكن اضطراره إلى لبس الحرير مسوّغاً للصلاة فيه، بل يقع التزاحم بين وجوب الصلاة وحرمتها، ولا ريب في تقدّم

---

١. يُنظر: صفحة (١٢٧) من هذا الجزء.

الثاني على الأوّل؛ لكونه من قبيل النهي عن العبادة الموجب لبطلانها إلّا أن يرجع النهي عن الصلاة بلباس الحرير إلى النهي عن لبس الحرير في الصلاة، فتأمّل.

وإن كان الاضطرار على النحو الأوّل بأن كان في نفسه غير مضطرّ إلى لباس الحرير ولكنّه لو أراد أن يصلّي لم يتمكّن من الصلاة إلّا مع لباس الحرير، كان ذلك من باب التزاحم بين وجوب الصلاة وحرمة لباس الحرير، وكلاهما من باب التكليف الصرف مع عدم المندوحة في كلّ منهما، ولا يبعد القول بتقديم النهي، هذا إذا كان النهي متعلّقاً بلباس الحرير.

وأمّا لو كان متعلّقاً بالصلاة مع الحرير ليشكل الأمر بوجوب الصلاة، فإنّه أيضاً لا يبعد أن يُقال بسقوطها للنهي عنها كما تقدّم في تلك الصورة.

هذا فيما يكون النهي التحريميّ تكليفيّاً صرفاً، وأمّا لو كان مشوبًا

بحق الناس -كما في الغصب- فإن كان الاضطرار إلى نفس الغصب صلّى أو لم يصلِّ سقط النهي المذكور، وكان سقوطه موجباً لسقوط القيديّة الآتية من قبله، وإن لم يكن في البين إلّا أنّه لا يتمكّن من الصلاة إلّا فيه وكان في حدّ نفسه لو لم يصلِّ غير مضطرّ إليه لم يمكن الحكم بجوازه لأجل الصلاة، وكانت حرمته مقدّمة على وجوب الصلاة بلا إشكال؛ لكونه من حقوق الناس، وهي مقدّمة على التكليف الصرف في مقام التزاحم.

وهكذا الحال فيما تكون القيديّة في عرض الحرمة التكليفيّة، ويكونان ناشئين ومعلولين لعلّة ثالثة، فإنّ القيديّة تسقط في كلا النحوين من الاضطرار، ولكن يبقى الكلام في الحرمة التكليفيّة، فإن كان الاضطرار غير مختصّ بحال الصلاة سقطت الحرمة المذكورة، كما أنّ القيديّة أيضاً ساقطة، وإن كان الاضطرار مختصاً بحال الصلاة لم تسقط الحرمة المذكورة وإن سقطت القيديّة ووقعت المزاحمة بين الحرمة المذكورة وبين وجوب الصلاة.

فتلخّص لك من هذا كلّه أنّ النهي إن كان مسوقاً للتحريم، فإن كان الاضطرار غير مختصّ بحال الصلاة -وهو النحو الثاني من النحوين السابقين- سقط كلّ من التحريم والقيديّة، سواء كانت القيديّة ناشئة عن تلك الحرمة أو كانت ناشئة عن التزاحم بينها وبين الأمر، أو كانت القيديّة المذكورة في عرض

تلك الحرمة، وسواء كانت الحرمة تكليفيّة صرفة أو كانت مشوبة بحقّ الناس، و إن كان الاضطرار مختصّاً بحال الصلاة، وهو النحو الأوّل من النحوين السابقين لم يكن في البين ما يُوجب سقوط تلك الحرمة، سواء كانت تكليفيّة صرفة أو كانت مشوبة بحقّ الناس، ووقعت المزاحمة بين وجوب الصلاة وذلك التحريم، سواء كانت القيديّة ناشئة عن التحريم المذكور، أو كانا معاً في عرض واحد، أو كانت ناشئة عن التزاحم.

نعم لو كانت القيديّة والتحريم في عرضٍ واحد لكانت القيديّة ساقطة؛ لعدم التمكّن من تحصيلها، وهذا بخلاف ما إذا كانت ناشئة عن التحريم أو عن المزاحمة، فإنّها لا تسقط إلّا بسقوط ذلك التحريم، والمفروض أنّه لم يكن في البين ما يوجب سقوطه، ولكن سقوط القيديّة في الفرض المزبور -أعني ما لو كانت هي والتحريم في عرض واحد- لا ينفع في صحّة الصلاة؛ لبقاء التحريم بحاله لم يسقط، فيكون مانعاً من صحّة الصلاة؛ لكونه مزاحماً لوجوبها، مضافاً إلى حدوث قيديّة أُخرى ناشئة عن هذه المزاحمة وهي غير القيديّة السابقة الساقطة التي كانت في عرض التحريم.

هذا كلّه فيما لو كان النهي متعلّقاً بلباس المصلّي أو مكانه، وأمّا لو كان متعلّقاً بنفس الصلاة في ذلك اللباس أو المكان، ففي صحّة الصلاة حتّى فيما لو كان الاضطرار غير مختصّ بحال الصلاة تأمّل و إشكال؛ لكون النهي المذكور موجباً لحرمة الصلاة في لباس الحرير المقتضي لفسادها، ولا يجدي الاضطرار إلى لباس الحرير في صحّتها حتّى لو كان الاضطرار إلى لبسه مطلقاً غير مختصّ بحال الصلاة.

اللّهُمَّ إلّا أن يُقال: إنّ النهي المذكور و إن كان في الصورة متعلّقاً بنفس الصلاة مع الحرير إلّا أنّه في الحقيقة راجع إلى خصوصيّة كونها مع الحرير، فإذا كانت الخصوصيّة مضطرّاً إليها سقط النهي عنها، فيكون حال النهي المذكور حال النهي عن نفس لباس الحرير، ولعلّ أن يأتي إن شاء الله تعالى في مسألة النهي عن العبادة ما يوضح الحال في هذه الصور[1].

---

١. يُنظر: صفحة (١٧٣) من هذا الجزء.

ثمّ إنّه (دام ظلّه) أفاد أنّ المراد من التصرّف الزائد الذي أُخذ عدمه شرطاً في صحّة الصلاة في المغصوب هو التصرّف الحاصل بالحركات الصلاتيّة، كـ«القيام»، و«الركوع»، و«السجود»، ونحو ذلك، وعليه فاللازم في المحبوس هو الصلاة الإيمائيّة، وفي من أُلقي في المكان المغصوب وتمكّن من الخروج وضايقه الوقت أن يصلّي في حال الخروج على وجه لا تكون صلاته مستلزمة لتصرّف زائد على الأفعال الخروجيّة.

وما يُقال: إنّ من اضطرّ إلى الكون في المكان المغصوب فقد اضطرّ إلى إشغال الحيّز المغصوب بمقدار جسمه بأيّ كيفية كان وبأي نحوٍ أراد، فلا يكون قيامه بعد جلوسه -مثلًا- أو العكس تصرّفاً زائداً، وإن كان في الدقّة العقليّة كذلك[1] كما ذكرناه في درس الفقه[2]، إلّا أنّ الإنصاف أنّ ذلك يُعَدُّ عرفاً تصرّفاً زائداً، والمدار في أمثال هذه الأمور على العُرف لا على الدقّة العقليّة*[3].

---

* **قلتُ**: لا يخفى أنّ اللازم لعدّ الحركات المذكورة تصرّفاً زائداً أنّ المضطرّ إلى الكون في المكان المغصوب كالمحبوس -مثلًا- يلزمه أن يبقى على الحالة التي وجد عليها في ذلك المكان ولا يغيّر شيئاً من حالته الأوّليّة، وحينئذٍ نقول: بعد البناء على أنّ اللازم عليه أن يبقى على تلك الحالة يكون حقّ التعبير أن يُقال: إنّه يصلّي على تلك الحالة إيماءً، لا معنى لأن يُقال: إنّه يجب عليه الصلاة إذا لم تكن مستلزمة للتصرّف الزائد.

---

١. بمعنى أن لا يكون تصرّفًا زائدًا.

٢. يُنظر: كتاب الصلاة (للآملي): ٢٦٣/١، ومنية الطالب في شرح المكاسب: ٣٣٢/٣، وكتاب المكاسب والبيع (للآملي): ١٣٩/٢.

٣. يُنظر: غنائم الأيّام: ٢٠٥/٢، وجواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام: ٣٠٠/٨.

في حكم الاضطرار بسوء الاختيار

وأمّا الصورة الثانية وهي ما لو كان الاضطرار بسوء الاختيار، فالكلام فيها يقع في مقامين:

الأوّل: في حكم الخروج.

الثاني: في حكم الصلاة في حال الخروج لو ضايقه الوقت[1].

المقام الأوّل في حكم الخروج من المكان المغصوب

أمّا المقام الأوّل، فقد قيل: إنّه -أعني الخروج- منهيّ عنه فعلاً، ومخاطب بتركه خطاباً تسجيليّاً[2] كما يُنقل عن أبي هاشم[3]، وإليه يميل المحقّق القمّيّ ﷺ[4] في صدر كلامه، وإن كان يظهر من ذيل كلامه الميل إلى مسلك الفصول[5].

وقيل بأنّه معاقب عليه؛ لكونه منهيّاً عنه بالنهي السابق الساقط بالاضطرار إليه الحاصل بسوء الاختيار مع كونه مأموراً به فعلاً فيكون مورداً للتكليفين، ويكون المصحّح لاجتماعها فيه هو اختلافهما بحسب الزمان، وهو مسلك الفصول[6].

فالأولى أن يُقال: إنّ هذا الشرط ليس ناظراً إلى نفي الحركات، بل إلى أنّه لو فرض أنّه كان في مكان قائماً وكان النصف الأعلى -مثلاً- من الفضاء مباحاً بمقدار ما يسع نصف قامته، فإنّه يصلّي قائماً وليس له الركوع والسجود والجلوس؛ لأنّ كلّ واحدٍ من هذه الأمور مستلزم للتصرّف الزائد على الغصب الذي اضطرّ إليه وهو إشغال المغصوب بنصفه الأسفل.

---

١. كما سيأتي بيانه من قبل المقرّر ﷺ في صفحة (١٤٠) من هذا الجزء.
٢. يُنظر: القوانين المحكمة في الأُصول: ١/٣٥٧.
٣. يُنظر: البرهان في أُصول الفقه: ١/٢٠٨، و ٢/١٠٦ من هذا الكتاب.
٤. يُنظر: القوانين المحكمة في الأُصول: ١/٣٥٧.
٥. يُنظر: الفصول الغرويّة في الأُصول الفقهيّة: ١٣٨.
٦. يُنظر: المصدر نفسه.

وقيل: إنّه معاقب عليه وليس بمأمور به، وهو مسلك الكفاية[1].

وقيل: إنّه مأمور به وليس معاقباً عليه وهو مسلك شيخنا أُستاذ الأساتيذ ﷺ[2].

أمّا القول الأوّل، فما يذكر له من الاحتجاج هو أنّ الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار.

والجواب عنه: أنّه أقصى ما فيه أنّه لا ينافيه عقاباً لا خطاباً؛ لقبح الخطاب بما هو غير المقدوريّة، وإن كان عدم المقدور به بسوء الاختيار، وما ذكر من الخطاب التسجيليّ كما ذكروه في تصحيح خطاب من يعلم عصيانه لم نعرف له وجهاً فيما نحن فيه، حيث إنّ الغرض من التسجيل إن كان هو إتمام الحجّة، فهو إنّما يناسب خطاب من يعلم عصيانه لا من اضطرّ إلى المخالفة، مضافاً إلى أنّ الخطاب بعدم الدخول باعتباركونه في نفسه وإن كان نفسيّاً إلّا أنّه لمّا كان بالقياس إلى الخروج نفسيّاً بالغير لكونه بالنسبة إليه من باب تفويت القدرة كان الخطاب المذكور كافياً في إتمام الحجّة على صحّة العقاب على فعل الخروج.

وإن كان الغرض من الخطاب التسجيليّ هو أن يكون سبباً لتوجيه العقاب إلى المخاطب، ففيه:

أوّلاً: أنّ ساحة المولى الحكيم منزّهة عن ذلك، بحيث إنّا لو فرضنا أنّ الشخص في هذه الصورة غير معاقب بدون الخطاب، وأنّ المصحّح لعقابه هو الخطاب المتوجّه إليه بترك الخروج في حال اضطراره إليه لكان الغرض

---

١. يُنظر: كفاية الأُصول: ٢٣٣/١.

٢. يُنظر: مطارح الأنظار: ٧٠٩/١.

من الخطاب المذكور منحصراً في توجّه العقاب إليه وهو أشبه شيء بالتشفّي، وليس الأمر كذلك في مورد إتمام الحجّة، كما في خطاب من يعلم عصيانه؛ لأنّ ذلك إنّما يكون الغرض منه شيء آخر غير مجرّد توجّه العقاب، مضافاً إلى أنّه لو سلّم صحّة الأمر التسجيليّ بهذا المعنى -أعني كون الغرض منه توجّه العقاب- لكان أيضاً لغواً، لحصول هذا الغرض بالنهي عن الدخول بالإضافة إلى الخروج من كونه نفسيّاً بالغير، فتأمّل.

وبعد[1] إبطال القول الأوّل المنسوب إلى أبي هاشم ننقل الكلام إلى قولي صاحب الفصول[2] وآية الله الخراسانيّ ﷺ في الكفاية[3].

أمّا قول صاحب الفصول، فحاصله: أنّ الخروج منهيّ عنه قبل الدخول، ومأمُور به بعد الدخول، بدعوى أنّه لا مانع من اجتماع الحكمين المذكورين لاختلاف زمانيهما وإن كان متعلّقهما واحداً.

ولا يخفى ما فيه، فإنّ مجرّد اختلاف الحكمين في الزمان لا يخرجهما عن اجتماع النقيضين في شيء واحد[4].

وقد يوجّه ذلك بأنّ النهي عن الخروج قبل الدخول نظير الوجوب المعلّق، ولا يخفى الفرق بينهما، فإنّ الوجوب المعلّق وإن كان فعليّاً قبل حصول متعلّقه إلّا أنّه يبقى على حاله ولا يرتفع إلى وقت متعلّقه والإتيان به، بخلاف النهي، فإنّ مدّعى صاحب الفصول أنّه يرتفع النهي المذكور بالدخول.

---

١. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الأربعاء: (٢٥ ربيع الثاني، سنة ١٣٤٧هـ).

٢. يُنظر: الفصول الغرويّة في الأُصول الفقهيّة: ١٣٨.

٣. يُنظر: كفاية الأُصول: ١/٢٣٣.

٤. يُنظر: الفصول الغرويّة في الأُصول الفقهيّة: ١٣٨.

نعم إنَّ اجتماع الحكمين على ذلك الفعل الواحد مع اختلافهما في الزمان يكون نظير ما ذهب إليه الآخوند ﷺ في إجازة الفضوليّ من أنَّ المبيع قبلها يكون محكوماً بحكمين[١] -أعني كونه ملكاً للبائع قبل الإجازة، وكونه ملكاً للمشتري في ذلك الآن بعد الإجازة- وقد أشكلنا عليه في محلّه[٢] بعدم معقوليّة كون الشيء الواحد محكوماً بحكمين متناقضين وإن اختلف زمانهما.

ويتوجّه نظير هذا الإشكال على ما ذكره صاحب الفصول[٣] فيما نحن فيه، مضافاً إلى أنَّه لا معنى لكون الشيء قبل زمانه منهيّاً عنه وعند زمانه لا يكون منهيّاً عنه؛ فإنَّ التكاليف إنَّما تلحق الأفعال عند وجودها لا قبل وجودها.

وبالجملة: فكون الخروج منهيّاً عنه قبل الدخول وغير منهيّ عنه بعد الدخول ممّا لا ينبغي الريب في بطلانه وفساده.

وأمّا كونه مأموراً به، أو أنَّه غير مأمور به، كما ذهب إليه في الكفاية[٤]، فهو متفرّع على كونه من صغريات مسألة الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار، فإن كان داخلاً في تلك الكبرى لم يكن لنا محيص ممّا أفاده ﷺ من عدم إمكان كونه مأموراً به، فإنَّ الامتناع بالاختيار وإن كان منافياً للاختيار خطاباً إلّا أنَّه لا شبهة في كونه غير منافٍ له عقاباً، وحينئذٍ فيكون الخروج معاقباً عليه وإن لم يتوجّه الخطاب بتركه.

ومن الواضح أنَّ كونه معاقباً عليه لا يجتمع مع الأمر به، فالعمدة هو

---

١. يُنظر: حاشية المكاسب «للآخوند»: ٦١.
٢. يُنظر: منية الطالب في شرح المكاسب: ٦٦/٢.
٣. يُنظر: الفصول الغروية في الأصول الفقهيّة: ١٣٨.
٤. يُنظر: كفاية الأصول: ٢٣٣/١.

تنقيح هذه الجهة وهي أنّه هل الخروج المذكور من صغريات تلك القاعدة أو أنّه أجنبيّ عنها بالمرّة.

وقد يوجّه كونه من صغريات تلك القاعدة بأنّ الحركات الدخوليّة تكون سبباً للاضطرار إلى الغصب بمقدارها؛ لأنّ ذلك المقدار من الغصب صار بالدخول قهريّاً عليه، وكان انفكاكه عن ذلك المقدار ممتنعاً عليه، فيكون ترك الغصب بذلك المقدار ممتنعاً عليه، وكان هذا الامتناع بسوء الاختيار؛ لأنّه لولا الدخول لما اضطرّ إلى ذلك المقدار من الغصب، وذلك المقدار الذي اضطرّ إليه هو الذي يصرفه في حال الخروج *.

---

* **قلتُ**: لا يخفى أنّ الخروج لا يخرج عن كونه تصرّفاً في المغصوب، فيكون هو عين ذلك المقدار الذي اضطرّ إليه بالدخول ويكون ترك ذلك المقدار من التصرّف الغصبيّ واجداً لجملة من تلك القيود التي أفاد أنّها من قيود القاعدة المزبورة.

أمّا كونه ممتنعاً فواضح؛ لأنّه بعد الدخول يكون ترك ذلك المقدار من التصرّف الخروجيّ ممتنعاً عليه، وأمّا إمكان تعلّق التكليف به قبل الدخول فلإمكان أن يُقال لمن لم يدخل الدار: لا تتصرّف في الدار تلك التصرّفات الخروجيّة، كما يصحّ أن يؤمر أمراً مطلقاً بتلك التصرّفات.

وكأنّه (دام ظلّه) يرى أنّ الخروج أجنبيّ عن كونه غصباً أو تصرّفاً في الدار المغصوبة، فلا يكون الاضطرار إلى ذلك المقدار اضطراراً إلى الخروج، ولا يكون النهي عن ذلك التصرّف قبل الدخول نهياً عن الخروج.

ولعلّ الوجه في ذلك هو أنّ الخروج كما أفاده (دام ظلّه) هو عبارة عن التخلّص من الغصب، فيكون من قبيل ردّ المغصوب، ويكون أجنبيّاً عن الغصب؛ لكونه تخلّصاً منه.

ولكنّ لا يخفى أنّ كونه كذلك لا ينافي كونه في نفسه تصرّفاً في المغصوب ولعلّ أن يأتي منه (دام ظلّه) في تتمّة هذا البحث ما يتّضح به الحال ويرتفع به الإشكال إن شاء الله تعالى.

وفيه: أنَّ ما ذكر من أنّه بالدخول يكون ذلك المقدار من الغصب لازماً عليه مسلّم، إلّا أنّه لا ربط له بالحركات الخروجيّة التي هي داخلة تحت التخلّص من الغصب.

قاعدة «الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار»

وبالجملة: فإنَّ الخروج أجنبيّ عن قاعدة «الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار»، بل هو داخل في كبرى لزوم ردّ المغصوب.

وتوضيح ذلك يتوقّف على بيان ما يعتبر في هذه القاعدة -أعني قاعدة الامتناع بالاختيار- وأنَّ الخروج ليس واجداً لتلك الأمور المعتبرة في الدخول تحت القاعدة المذكورة.

فنقول: إنَّه يعتبر في هذه القاعدة أمور كلّ منها ليس موجوداً في الخروج:

الأمر الأوّل: أنّه لا بُدَّ من أن يكون الفعل ممتنعاً، بحيث إنّه لا يكون مقدوراً، فإذا كان السبب في امتناعه هو سوء اختيار المكلّف كان داخلاً في هذه القاعدة، ومن الواضح أنَّ الخروج بعد اختيار الدخول لا يكون تركه ممتنعاً.

ودعوى أنَّ الغصب بمقداره يكون تركه ممتنعاً بواسطة تلك الحركات الدخوليّة، قد تقدّم[1] أنّها لا تجدي في كون الخروج مضطرّاً إليه؛ لما سيأتي[2] إن شاء الله تعالى من أنَّ ذلك المقدار من الغصب أجنبيّ عن الخروج.

الأمر الثاني: أن يكون ذلك الفعل الذي امتنع بسوء الاختيار بواسطة تفويت مقدّمة من مقدّماته الإعداديّة قابلاً لأن يتعلّق به التكليف المطلق من حيث الملاك وإن لم يمكن أن يكون من حيث الخطاب مطلقاً بالقياس إلى تلك المقدّمة لتأخّره عنها زماناً، وإنّما قلنا: إنَّ التكليف بذلك الفعل يكون بالقياس إلى تلك المقدّمة مطلقاً من حيث الملاك؛ لعدم مدخليّة

---

١. يُنظر: صفحة (١٣٤)، وما بعدها من هذا الجزء.

٢. يُنظر: صفحة (١٤٠)، وما بعدها من هذا الجزء.

تلك المقدّمة في ملاك ذلك التكليف*، كما أنّه قابل لأن يتعلّق به التكليف المشروط بوجود تلك المقدّمة الإعداديّة، كما في الحجّ بالنسبة إلى قطع المسافة، فإنّه مع تفويت تلك المقدّمة الإعداديّة يكون ممتنعاً، ولكنّه يمكن قبل تفويت تلك المقدّمة الإعداديّة أن يتعلّق به التكليف المطلق، كما يمكن أن يتعلّق به التكليف المشروط بوجود تلك المقدّمة الإعداديّة.

وترك الخروج وإن سلّمنا كونه ممتنعاً عند تفويت مقدّمته التي هي ترك الدخول، إلّا أنّه لا يمكن أن يقع قبل تفويت تلك المقدّمة متعلّقاً للتكليف المطلق بالقياس إلى تلك المقدّمة، لا لمدخليّتها في ملاكه، بل لجهة أُخرى، وهي أنّ موضوع ذلك التكليف المفروض تعلّقه بالخروج فعلاً أو تركاً يتوقّف على تحقّق تلك المقدّمة؛ إذ لا معنى للخروج إلّا بعد الدخول، وتكون نسبة تلك المقدّمة إلى ذلك التكليف كنسبة الموضوع إلى الحكم، ويكون التكليف بترك الخروج قبل الدخول من قبيل السالبة بانتفاء الموضوع.

الأمر الثالث: أن يكون ذلك الفعل الممتنع غير منطبق عليه أحد العناوين الموجبة لحسنه المنافية لوقوعه على صفة المبغوضيّة، ولاستحقاق العقاب عليه، والخروج فيما نحن فيه ليس كذلك؛ لأنّه معنون بعنوان يحكم العقل بحسنه -أعني عنوان التخلّص من الغصب- فلا يمكن أن يكون واقعاً على صفة المبغوضيّة ومستحقّاً عليه العقاب وإن سلّمنا أنّه ممتنع بسوء الاختيار**.

---

* **قلتُ**: لو لم يكن متعلّق ذلك التكليف مقيّداً بالزمان المتأخّر عن تلك المقدّمة لكان ذلك التكليف بالقياس إلى تلك المقدّمة مطلقاً خطاباً وملاكاً.

** **قلتُ**: لا يخفى أنّ من يدّعي كون ما نحن فيه من موارد قاعدة «الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار» لا يدّعي أنّ نفس ترك الخروج صار ممتنعاً بحيث إنّ

الأمر الرابع[1]: أنّ المقدّمة الإعداديّة التي يكون تركها موجباً لاندراج ذيها تحت قاعدة «الامتناع بالاختيار» هي التي تكون فعلاً موجباً لصحّة توجّه التكليف بذيها والدخول فيما نحن فيه بالعكس من ذلك، فإنّه يكون موجباً لقبح التكليف بذيها -أعني ترك الخروج- حيث إنّ ترك الخروج بعد الدخول ممّا لا يمكن أن يكون مطلوباً للشارع*.

نفس الخروج يكون قهريّاً عليه؛ إذ لا ريب في فساد ذلك، كيف ورُبّما كان الداخل في المحلّ المغصوب غير بانٍ على الخروج منه حتّى الموت، بل مراده أنّ هذا الداخل لو أراد رفع يده عن المغصوب فذلك ممتنع عليه إلّا بالتصرّفات الخروجيّة، فهو ممّن يمتنع في حقّه إطاعة ترك الغصب إلّا بالغصب، وهذا الامتناع إنّما جاء بسوء اختياره.

ومن ذلك يتّضح لك أنّ ما أفاده ﷺ من الأدلّة الأربعة على إبطال كون ما نحن فيه من صغريات القاعدة المزبورة لا يخلو عن تأمّل.

وبالجملة: بناءً على هذا الذي حرّرناه لا يكون الدخول بالنسبة إلى ما يتعقّبه من التصرّفات الخروجيّة التي يريد المكلّف أن يتوصّل بها إلى التخلّص إلّا من قبيل العلّة الحرام، وكلّ ما قلنا فيها يتأتّى في الدخول المزبور، كما أنّ ما أفاده ﷺ من كون الدخول محرّماً من جهتين منافٍ على الظاهر لما حكم به ﷺ من كون الخروج واجباً، فإنّ حرمة الدخول من الجهة الثانية ملازمة لكون الخروج مبغوضاً مستحقّاً عليه العقاب وإن لم يتعلّق به الخطاب، ومنه يظهر لك الحال في شرب الخمر في المثال المزبور[2].

* **قلتُ:** ومن ذلك يظهر لك أنّ التكليف بترك الخروج كما لا يمكن أن يكون مطلقاً بالقياس إلى الدخول خطاباً وملاكاً، فكذلك لا يمكن أن يكون التكليف به مشروطاً بتلك المقدّمة الإعداديّة، أعني الدخول.

---

١. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث السبت: (٢٨ ربيع الثاني، ١٣٤٧هـ).

٢. هذا المقطع من البحث من قوله: «قلتُ» إلى قوله: «المثال المذكور» وجدته في الهامش من دون إحالة وضعته هنا لظنّي أنّه مكانه المناسب.

وحيث قد ظهر لك أنّ الخروج أجنبيّ بالمرّة عن قاعدة الامتناع بالاختيار، فنقول: إنّ الدخول وإن ترتّب عليه الاضطرار إلى ذلك المقدار من التصرّف الغصبيّ -أعني التصرّف الخروجيّ- إلّا أنّه ليس مطلق التصرّف في المغصوب محرّماً، بل إنّه إذا كان بعنوان التخلّص -ورد المغصوب- لم يكن محرّماً، بل يكون واجباً بحكم العقل وإن كان الضمان باقياً؛ إذ لا ملازمة بين بقاء الضمان وبقاء التحريم، حيث إنّ الموجب لانقطاع الضمان إنّما هو التأدية المأخوذة غاية في ضمان اليد، فما لم تحصل التأدية لا ينقطع الضمان وإن انقطع التحريم بواسطة الانقلاب إلى ما يحكم العقل بلزومه وحسنه.

ثمّ إنّ هذا الانقلاب ليس من قبيل مجرّد الانقلاب الموضوعيّ، كالحاضر والمسافر والحائض والطاهر، بحيث إنّه يسوغ للشخص أن يجعل نفسه حاضراً بعد أن كان مسافراً، أو أنّ المرأة تشرب ما يُوجب حيضها بعد أن كانت طاهرة، فإنّ ذلك مباح لا ريب فيه، بل في المقام شيء آخر غير مجرّد تبدّل الموضوع، وهو أنّه بعد علمنا أنّ الشارع المقدّس يمنع من شرب الخمر

ثمّ إنّ الأولى أن يُقال في بيان هذا الوجه الرابع: إنّ المقدّمة الإعداديّة مثل السير يكون فعلها موجباً للتمكّن من فعل الواجب الذي هو الحجّ على وجه يكون المكلّف بعد فعله هذه المقدّمة -أعني السير- مختاراً في فعل الحجّ إن شاء فعله، وإن شاء لم يفعله، وتركها يكون موجباً لعدم التمكّن منه، وواجدنا فيما نحن فيه هو ترك الخروج، ومقدّمته الإعداديّة هي ترك الدخول، وهذه المقدّمة الإعداديّة -أعني ترك الدخول- تكون فعلها موجباً؛ لعدم التمكّن من الواجب الذي هو ترك الخروج؛ لأنّه مع ترك الدخول لا يكون ترك الخروج ممكناً لكونه حينئذٍ قهريّاً فلا يكون اختياريّاً له، وترك هذه المقدّمة التي هي ترك الدخول يكون موجباً للتمكّن من الواجب الذي هو ترك الخروج، فإنّه عند الدخول يكون الخروج اختياريّاً له إن شاء خرج وإن شاء بقي.

-مثلاً- كان كلّ ما أوقع فيه ممنوعاً منه عنده، وهكذا الحال في التصرّف الغصبيّ، فإنّه لمّا منع عنه الشارع كان كلّ ما يُوجب الوقوع فيه ممنوعاً منه عنده.

في أنّ أقسام نسبة المعلول إلى العلّة ثلاثة

ثمّ إنّ نسبة المعلول إلى العلّة على ثلاثة أنواع:

الأوّل: ما هو من قبيل العناوين التوليديّة.

الثاني: ما يكون ترتّب الفعل عليه ترتّباً قهريّاً بلا اختيار من الفاعل، كما في مثال الصبّ وجريان الماء إلى المكان المغصوب.

الثالث: ما يكون اختيار الفعل مترتّباً عليه، كما في مثل شرب الدواء الموجب للمرض المتوقّف علاجه والشفاء منه على شرب الخمر، فإنّ شرب ذلك الدواء يكون علّة لاختيار المكلّف شرب الخمر، والدخول بالقياس إلى ذلك المقدار من التصرّف المضطرّ إليه يكون من قبيل النحو الثاني، وبالنسبة إلى ذلك الخروج يكون من قبيل النحو الثالث، وحينئذٍ، فيكون الدخول محرّماً من جهتين:

الأولى: من جهة أنّه بنفسه تصرّف في المغصوب، فيكون محرّماً بنفسه.

الثانية: من جهة كونه علّة لذلك المقدار من التصرّف الغصبيّ الذي اضطرّ إليه، واحتاج إلى صرفه في الخروج كان محرّماً نفسيّاً بالغير، إلّا أنّ حرمته من هذه الجهة لا تُوجب حرمة الخروج، أو كونه مبغوضاً، أو معاقباً عليه، كما أنّ حرمة شرب الدواء الموجب للمرض المنحصر علاجه بالخمر لا يكون موجباً لحرمة شرب الخمر للتداوي، بل هو باقٍ على ما هو عليه من كون شرب الخمر تداوياً حفظاً للنفس المحترمة ليس بحرام، بل واجب عقلاً، فكذلك الخروج الذي هو التخلّص من الغصب وردّ المغصوب إلى أهله يكون باقياً على ما هو عليه من الحسن العقليّ، وعدم التحريم الشرعيّ، وإن كان الموجب للوقوع فيه -أعني الدخول- محرّماً من جهة كونه موقعاً فيه.

والحاصل[١]: أنّ حال الخروج فيما نحن فيه حال شرب الخمر حفظاً للنفس في كونه واجباً مطلقاً، سواء كان احتياجه إليه من قبل نفسه وسوء اختياره بأن تعمّد شرب ما يوقعه في مرض لا يسلم منه إلّا بشرب الخمر، أو كان ذلك لا بسوء اختياره، فكذلك الخروج فيما نحن فيه يكون واجباً بقولٍ مطلق سواء كان سببه الذي هو الدخول باختياره، أوكان بغير اختياره، عمداً كان أو سهواً أو غفلة؛ إذ ليس الخروج إلّا عبارة عن ردّ المغصوب إلى مالكه.

وعلى الظاهر: أنّه لم يتأمّل أحد في كونه واجباً، ولم يتفوّهوا فيه بأنّه من قبيل ارتكاب أقلّ القبيحين، وأنّه مبغوض في نفسه، أو معاقباً عليه أو كونه منهيّاً عنه بالنهي الفعليّ أو النهي السابق الساقط بالعصيان، إلى غير ذلك من الأقوال فيما نحن فيه.

المقام الثاني في حكم الصلاة حال الخروج عن المكان المغصوب

هذا تمام الكلام في المقام الأوّل من الخروج.

وأمّا الكلام في المقام الثاني، وهو صحّة الصلاة في حال الخروج، فتفصيل الكلام فيها أنّه بناءً على ما هو المختار من كونه مأموراً به وغير معاقب عليه فلا مانع من الصلاة في حاله إيماءً لو تضيّق الوقت.

وأمّا بناءً على أنّه معاقب عليه، فبناءً على الامتناع تكون الصلاة باطلة، ولازمه سقوط الصلاة.

وبناءً على الجواز من الجهة الأولى تكون الصلاة المذكورة صحيحة، لكونها إيمائيّة فتكون أجنبيّة عن جهة الغصب*.

---

* **قلتُ**: لا يخفى أنّ الصلاة الإيمائيّة في حال الخروج إن كانت تُعدُّ تصرّفاً في المكان ولو من جهة الإيماء إلى الركوع والسجود، لم يكن فرق بين القول بالامتناع

١. أرّخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الأحد: (٢٩ ربيع الثاني، ١٣٤٧هـ).

أفاد (دام ظلّه) بعد ذلك أنّه لا ريب في كون الصلاة في حال الخروج تصرّفاً في المكان المغصوب، ولو من جهة كون القيام جزءاً منها، وهو قيام في المغصوب، وحينئذٍ فإن قلنا بأنّ الخروج مأمور به وليس بمنهيّ عنه، ولا معصية حكميّة لم يكن إشكال في صحّة الصلاة المذكورة.

وإن قلنا بأنّه منهيّ عنه، أو أنّه معصيّة حكميّة كانت الصلاة في حاله داخلة في النزاع في مسألة الاجتماع، فإن قلنا بالامتناع لم يمكن أن تكون تلك الصلاة مأموراً بها وكانت باطلة، وإن قلنا بالجواز من حيث الجهة الأولى كانت الصلاة المذكورة صحيحة، فإنّ صحّة الصلاة في مورد عدم المندوحة وإن كانت محلّ تأمّل وإشكال لوقوع التزاحم بين الأمر والنهي فيها مع عدم البدل لكلٍّ منهما، إلّا أنّ ما نحن فيه أجنبيّ عن مورد عدم المندوحة؛ لأنّ ذلك المورد إنّما يكون فيما إذا لم يكن واقعاً في الغصب على كلّ حال، فيدور الأمر بين ترك الصلاة وبين ارتكاب الغصب، فيقع التأمّل والإشكال في أنّ أيّاً

والقول بالجواز في الحكم ببطلانها، أمّا الأوّل فواضح، وأمّا على الثاني فلأنّها لمّا كانت تصرّفاً في المغصوب وقع التزاحم بين جهة الغصب وجهة الصلاة، فيكون التكليف بها مع العقاب عليها تكليفاً بغير المقدور، ولا يبعد أن يُقال بسقوط الأمر بالصلاة في هذه الصورة، وإن لم تكن الصلاة المذكورة تصرّفاً في المغصوب كانت صحيحة على وإن لم تكن الصلاة المذكورة تصرّفاً في المغصوب كانت صحيحة على القول بالامتناع كالقول بالجواز.

وبالجملة: إن كانت الصلاة المذكورة داخلة في مسألة الاجتماع كان اللازم الحكم[1] ببطلانها على كلا القولين؛ لعدم المندوحة، وإن كانت خارجة عن مسألة الاجتماع كانت صحيحة على كلا القولين، فتأمّل.

---

١. كذا في الأصل، وفي نسخة (ب): (هوالحكم).

منهما هو المقدّم، أمّا ما نحن فيه فهو واقع في الغصب على كلّ حال، فلا يكون من قبيل الدوران بين ترك الصلاة والغصب*.

---

* **قلتُ:** لا يخفى أنّ القبح الفاعليّ الذي كان هو المانع عنده (دام ظلّه) من الجواز من حيث الجهة الثانية متحقّق في هذه الصورة على الظاهر، وكذلك في صورة عدم المندوحة، اللّهمّ إلّا أن يُقال: إنّ القبح الفاعليّ إنّما يتحقّق بعد تقديم جانب النهي، أمّا مع تقديم جانب الأمر، فلا يكون القبح الفاعليّ متحقّقاً، وحينئذٍ نقول في مورد عدم المندوحة لا ريب في التزاحم بين الأمر والنهي، فإن قدّمنا جانب النهي تحقّق القبح الفاعليّ وكان مقتضاه بطلان الصلاة وسقوط الأمر بها، و إن قدّمنا جانب الأمر كانت الصلاة صحيحة وسقط النهي، و إن تردّدنا في ذلك لأنّ كلّاً منهما ليس له البدل توقّفنا في الحكم بالصحّة.

هذا إذا كان عدم المندوحة بمعنى أنّه لا يتمكّن من الصلاة إلّا في المكان المغصوب، ولم يكن مضطرّاً في نفسه إلى ذلك المكان على إشكال وتأمّل في ذلك تقدّم ذكره[1] وبيان أنّ النهي في مثل ذلك يكون مقدّماً على الصلاة؛ إذ لا إشكال في أنّه لا يشرع له الغصب لأن يصلّي.

وأمّا إذا كان عدم المندوحة لأجل اضطراره إلى المكان المغصوب صلّى أو لم يصلّ، فإن كان الاضطرار لا يسوء الاختيار كان موجباً لسقوط النهي، فلا يكون في البين قبح فاعليّ ولا نهي فعليّ كي يكون مانعاً من صحّة الصلاة، فلا مانع فيه من صحّة الصلاة لا ملاكاً ولا خطاباً، بل تكون الصلاة المذكورة مأموراً بها بلا مزاحم.

و إن كان الاضطرار بسوء الاختيار، وقلنا: إنّ الاضطرار المذكور لا يخرج الخروج عن كونه معصية حكميّة و إن سقط به الخطاب الفعليّ بالنهي، وقعت المزاحمة بين كونه معصية حكميّة وبين الأمر بالصلاة، فإن قدّمنا جانب الأمر صحّت الصلاة المذكورة؛ لعدم القبح الفاعليّ، و إن لم نقدّم جانب الأمر كما هو الظاهر كان القبح الفاعليّ مانعاً من صحّة الصلاة.

وكأنّه (دام ظلّه) يقدّم جانب الأمر استناداً في ذلك إلى أنّه -أعني الأمر- إنّما

---

١. يُنظر: صفحة (١٢٨) من هذا الجزء.

تزاحمه المعصية الحكميّة إذا لم يكن واقعاً فيها على كلّ حال، أمّا إذا كان واقعاً فيها على كلّ حال، فلا تكون مزاحمة للأمر، لعدم الدوران بينها وبين امتثال الأمر.

وفيه تأمّل، لأنَّ مجرّد كونه واقعاً في المعصية الحكميّة على كلّ حال لو كان مخرجاً للفعل عن كونه معصية، كما في الاضطرار لا بسوء الاختيار، لكانت غير مزاحمة للأمر، لكونها ساقطة بواسطة الوقوع فيها على كلّ حال، يعني أنّها ساقطة بالاضطرار لا بسوء الاختيار.

أمّا إذا لم يكن وقوعها فيها على كلّ حال مخرجاً للفعل عن كونه معصية حكميّة كما إذا كان الاضطرار بسوء الاختيار، فلا تخرج به المعصية الحكميّة عن كونها مزاحمة للأمر، بل تكون مزاحمة للأمر لاقتضائها القبح الفاعليّ المانع من صحّة الامتثال.

فالذي ينبغي أن يُقال في هذه الصورة هو بطلان الصلاة وسقوطها في الوقت ولزوم قضائها في خارج الوقت، فتأمّل.

فتلخّص لك: أنَّ لصورة عدم المندوحة صوراً ثلاثاً.

الأولى: ما يكون ناشئاً عن الاضطرار إلى الصلاة في المكان المغصوب ولم يكن مضطرّاً إلى نفس ذلك المكان، لكنّه لو أراد أن يصلّي لم يتمكّن من الصلاة إلّا في المكان المغصوب، وفي هذه الصورة تكون الصلاة باطلة ويكون الأمر بها ساقطاً.

الصورة الثانية: أن يكون مضطرّاً إلى الكون في المكان المغصوب صلّى فيه أو لم يصلّ، وكان اضطراره إليه لا بسوء الاختيار، وفي هذه الصورة يكون النهي ساقطاً وتكون الصلاة صحيحة.

الصورة الثالثة: هي هذه الصورة، ولكن يكون الاضطرار بسوء الاختيار، والحكم في هذه الصورة بناءً على كون الخروج معصية حكميّة تكون الصلاة باطلة، لبقاء القبح الفاعليّ بحاله، وهكذا الحال لو لم يتمكّن من الخروج في هذه الصورة.

نعم فيما إذا كان متمكّناً من الخروج وقلنا بأنّه مأمور به مع عدم إجراء حكم المعصية عليه كانت الصلاة في حال الخروج صحيحة؛ لعدم القبح الفاعليّ.

المسألــة الثالثة في اقتضاء النهي الفساد

المسألة الثالثة

من مسائل النواهي

إنَّ النهي في العبادة أو المعاملة هل يقتضي فساد المنهيّ عنه أم لا؟

وقبل الشروع في ذلك ينبغي تقديم مقدّمات.

المقدّمــة الأولى في ماهيّة المسألة

المقدّمة[1] **الأولى**: لا ريب في الفرق بين هذه المسألة والمسألة السابقة، ولا يحتاج بيان الفرق بينهما إلى التطويل، فإنَّ تلك المسألة هي ما إذا تعلّق الأمر بعنوان والنهي بعنوان آخر واجتمع العنوانان على التفصيل المتقدّم[2]، وهذه المسألة هي ما إذا كان النهي متعلّقاً بنفس ما تعلّق به الأمر، وإن كان بينهما عموم مطلق.

المقدّمــة الثانية في كون المسألة أُصوليّة من الملازمات العقليّة

المقدّمة الثانية: لا ريب في كون هذه المسألة مسألة أُصوليّة؛ لكونها باحثة عن كبرى لو انضمّت إليها صغراها انتجت الحكم الفرعيّ.

وبالجملة: إنَّ إدخال المسألة الأولى في مسائل الأُصول باعتبار كونها

---

١. أرخ المقرّرﷺ هذا المقطع من البحث الاثنين: (سلخ ربيع الثاني، ١٣٤٧هـ).

٢. يُنظر: صفحة (١٧ و٤٠ و٨٤) من هذا الجزء.

باحثة عن صغرى هذه المسألة بعد البناء على الامتناع، وتقديم جانب النهي على ما مرّ[1] تفصيله.

أمّا كون هذه المسألة من مباحث الدلالة اللفظيّة أو من مباحث الملازمات فالظاهر أنّها من الثاني لا الأوّل، بناءً على كفاية الملاك في صحّة العبادة؛ لأنّها حينئذٍ تكون باحثة عن الملازمة بين حرمة الشيء وبين سقوط الأمر به خطاباً وملاكاً.

وأمّا بناءً على عدم كفاية الملاك في صحّة العبادة، فيمكن إدراج هذه المسألة في مباحث الألفاظ والدلالة اللفظيّة، ولو بالملازمة بالمعنى الأعمّ باعتبار دلالة النهي على عدم الأمر الملازم لبطلان العبادة، بناءً على عدم صحّة الأمر الترتّبيّ، على أنّه لا خصوصيّة للفظ حتّى على هذا التقدير؛ لدخول النهي المستفاد من الدليل اللُبّيّ في محلّ النزاع.

المقدّمة الثالثة في اختصاص محلّ النزاع بالنهي التحريميّ

المقدّمة الثالثة: أنّه لا شبهة في دخول النهي التحريميّ في محلّ النزاع في هذه المسألة، أمّا النهي التنزيهيّ فإن كان عموم الأمر بدليّاً فلا ينبغي الريب في خروجه عن محلّ النزاع؛ لما تقدّم[2] في تصحيح العبادة المكروهة، ولو كان النهي التنزيهيّ متعلّقاً بنفس ما تعلّق به الأمر بأن كان عموم الأمر شموليّاً لكان أيضاً خارجاً عن محلّ النزاع، فإنّه داخل في باب التعارض ابتداءً للتضادّ بين الأمر والنهي ولو كان تنزيهاً، فإنّ ما هو محلّ النزاع وإن كان راجعاً إلى باب التعارض، إلّا أنّه إنّما يرجع إليه بعد الفراغ عن هذه المسألة، أعني أنّه بعد البناء على أنّ النهي يقتضي الفساد يقع التعارض بينه وبين الأمر، ولا

---

١. يُنظر: صفحة (٩٧) من هذا الجزء.

٢. يُنظر: صفحة (٩٩) من هذا الجزء.

بُدَّ من جعل النهي مخصّصاً للأمر ومقيّداً له بما عدا مورد النهي، بخلاف النهي التنزيهيّ المتعلّق بنفس ما تعلّق به الأمر فيما لو كان الأمر شموليّاً، فإنّه يكون داخلاً ابتداءً في باب التعارض بلا توقّف على النزاع في هذه المسألة والبناء على كون النهي مقتضياً للفساد.

وبالجملة: فإنّ النهي التنزيهيّ المتعلّق بنفس ما تعلّق به الأمر لا يقتضي الفساد بنفسه، لكنّه لمّا كان مضاداً للأمر كان من هذه الجهة داخلاً في باب التعارض، فلو قدّمنا دليل النهي لكونه أخصّ كان موجباً للفساد من هذه الجهة، لا من جهة أنّ النهي التنزيهيّ بنفسه يقتضي الفساد.

وهكذا الحال في النهي التحريميّ، فإنّه إنّما يدخل في محلّ النزاع إذا كان الأمر بدليّاً، ليقع الكلام في أنّ ذلك النهي هل يكون موجباً لسقوط الأمر خطاباً وملاكاً، أو أنّه لا يقتضي إلّا سقوطه خطاباً لا ملاكاً؟ وبعد إثبات أنّه يقتضي السقوط خطاباً وملاكاً يكون النهي مقتضياً للفساد ويكون المورد من صغريات باب التعارض.

أمّا لو كان الأمر شموليّاً كان النهي بنفسه موجباً لسقوط الأمر خطاباً وملاكاً، فيدخل المورد في باب التعارض بلا توقّف على ما سيأتي[1] إن شاء الله تعالى من المقدّمات التي نحرّرها لإثبات اقتضاء الفساد، وأنّه موجب لسقوط الأمر خطاباً وملاكاً.

والحاصل أنّ الأمر إذا كان إطلاقه بدليّاً لم يكن النهي عن بعض أفراده موجباً بنفسه ابتداءً لسقوط الأمر في ذلك المورد خطاباً وملاكاً، بل كان يحتاج إلى المقدّمات التي نذكرها في هذه المسألة لإثبات الفساد، وبعد إثبات ذلك

---

١. يُنظر: صفحة (١٥٣) من هذا الجزء.

تدخل المسألة في باب التعارض، بخلاف ما إذا كان الأمر شموليّاً فإنّ النهي عن بعض أفراده يكون بنفسه موجباً لسقوط الأمر بذلك الفرد خطاباً وملاكاً ويكون بنفسه مقتضياً لفساده، فيدخل في باب التعارض بلا توقّف على تلك المقدّمات، وسيأتي[1] توضيح ذلك إن شاء الله تعالى عند إثبات اقتضاء النهي للفساد*.

---

* **قلتُ**[2]: لا يخفى أنّ الذي يظهر ممّا أفاده ﷺ أمران:

الأوّل: أنّ النهي التنزيهيّ إذا كان عموم الأمر الذي في قباله بدليّاً يلزمه أن يكون النهي منصرفاً إلى جهة أُخرى، بحيث لا يكون متعلّق الأمر هو عين متعلّق النهي، بخلاف ما لو كان عموم الأمر الذي في قباله شموليّاً، فإنّ لازمه وحدة المتعلّق، ويتفرّع على ذلك صحّة العبادة في الأوّل؛ لعدم التعارض بين الدليلين، بخلافه على الثاني، فإنّ لازمه المعارضة وإعمال قواعد الجمع العرفيّ بجعل دليل النهي مخصّصاً للأمر، ولازم ذلك هو فساد العبادة.

وعلى كلّ حال، فيكون كلا القسمين خارجين عن محلّ البحث في هذه المسألة، أمّا الأوّل فواضح، وأمّا الثاني فلأنّ الحكم بفساد العبادة لم يكن باقتضاء النهي، بل كان باقتضاء التخصيص، ومحلّ الكلام في هذه المسألة إنّما هو من جهة اقتضاء نفس النهي عن العبادة فسادها، وإن كان لازمه بعد الحكم بالفساد هو التعارض والتخصيص.

الأمر الثاني: أنّ النهي التحريميّ لو كان في قبال عموم الأمر البدليّ كان داخلاً في محلّ النزاع في هذه المسألة، بخلاف ما لو كان في قبال عموم الأمر الشموليّ فإنّه خارج عن هذه المسألة؛ لأنّ الحكم بالفساد لم يكن باقتضاء النهي ابتداءً، بل كان باقتضاء التخصيص.

ويمكن التأمّل في كلا الأمرين المذكورين، أمّا الأمر الأوّل فلأنّ الظاهر أنّه لا ملازمة بين كون الأمر بدليّاً وبين عدم تعلّق النهي بنفس ما تعلّق به الأمر، بل يمكن أن يكون متعلّق النهي متّحداً مع متعلّق الأمر وإن كان عموم الأمر بدليّاً.

---

١. يُنظر: صفحة (١٥٣) من هذا الجزء.

٢. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث: الجمعة: (٨ جمادى الثانية، ١٣٥٧هـ).

ومنه يظهر لك: أنّه لا ملازمة بين كون عموم الأمر شموليّاً، وبين كون متعلّق النهي متّحداً مع متعلّق الأمر، بل يمكن اختلاف المتعلّق في ذلك كما مرّ[1] منه ﷺ في توجيه القسم الثالث من العبادات المكروهة.

ومن ذلك يظهر لك أنّه إذا كان متعلّق النهي متّحداً مع متعلّق الأمر فلا محيص من ارتكاب طريقة التخصيص سواء كان عموم الأمر شموليّاً أو كان بدليّاً.

وأمّا الأمر الثاني، فلأنّ النهي التحريميّ إنّما يكون موجباً للفساد لدلالته على خروج مورده عن متعلّق الأمر، بحيث يكون النهي موجباً لعدم شمول الأمر لمتعلّقه خطاباً وملاكاً، وذلك عبارة أُخرى عن التخصيص سواء كان عمومه بدليّاً أو كان عمومه شموليّاً، وسواء كان النهي تحريميّاً أو كان تنزيهيّاً.

غاية الأمر أنّه لمّا كان التخصيص فرع التنافي كان تقريب التنافي بين الأمر والنهي في النهي التحريميّ مخالفاً له في النهي التنزيهيّ، فإنّ تقريب التنافي في النهي التحريميّ هو اقتضاء النهي التحريم الكاشف عن المفسدة الموجب لارتفاع الأمر خطاباً وملاكاً، بخلاف النهي التنزيهيّ، فإنّ تقريب التنافي فيه هو اقتضاء النهي الكراهتيّ لمرجوحيّة متعلّقه واقتضاء رجحانه فتأمّل؛ لتعرف أنّ هذا المقدار من الفرق لا أثر له، بل يمكن تقريب المنافاة في النهي التحريميّ بمجرّد كونه مقتضياً لمرجوحيّة متعلّقه، غايته أنّها مرجوحيّة مانعة من الفعل، بخلاف مرجوحيّة متعلّق النهي التنزيهيّ فإنّها غير مانعة من الفعل، فتأمّل.

ومن ذلك يظهر لك أنّ ما أفاده ﷺ من خروج القسم الثاني من النهي الغيريّ عن محلّ النزاع قابل للتأمّل أيضاً، فإنّ النهي الغيريّ المتعلّق بالصلاة عند الابتلاء بإزالة النجاسة عن المسجد يكون كسائر النواهي في كونه معارضاً للأمر بالصلاة وموجباً لتخصيصه بما عدا الفرد المنهيّ عنه وإن لم يكن ذلك النهي عن مفسدة في المنهيّ عنه، وحيث كان المخصّص شرعيّاً كان موجباً للخروج عن حيّز الأمر خطاباً وملاكاً، بخلاف ما لو كان المخصّص هو الحكم العقليّ الناشئ من عدم القدرة على المهمّ بعد تقديم الأهمّ.

---

١. يُنظر: صفحة (١١٠) من هذا الجزء.

اللَّهُمَّ إلّا أن يُقال: إنَّ النهي المذكور المتعلّق بالصلاة لا يكون معارضاً للأمر بها، وإنَّما يكون مزاحماً له؛ إذ ليس التنافي بين الأمر بمقدّمة الإزالة الذي نشأ عنه النهي المذكور، وبين الأمر بالصلاة تنافياً دائميّاً كي يدخل ذلك في باب التعارض، وإنَّما هو اتّفاقيّ نشأ عن اتّفاق كون ترك الصلاة مقدّمة للإزالة، فلا يكون إلّا من باب التزاحم على ما حقّق في محلّه[1] من الضابط في البابين، فراجع وتأمّل.

وأمّا ما أشير به إلى الجواب عن الإشكال المزبور في التقريرات المطبوعة بقوله: «وما يكون مضاداً للنهي الغيريّ، ويكون هو كاشفاً عن عدمه هو الأمر بالصلاة لا كونها واجدة للملاك...»[2] إلخ، ففيه: ما لا يخفى؛ إذ ليس لنا دليلان أحدهما دلّ على الأمر، والآخر دلّ على الملاك كي يكون سقوط ما دلّ على الأمر بمعارضة النهي غير موجب لسقوط ما دلّ على الملاك، وليس ذلك أيضاً من قبيل الدلالتين لدليل واحد، بحيث يكون لنا دليل واحد يدلّ على الأمر، ويدلّ بدلالة أُخرى على الملاك كي يُقال: إنَّ سقوط الدلالة الأولى بالمعارضة لا يوجب سقوط الثانية، بل إنَّ المقام ليس إلّا عبارة عن ثبوت الأمر بدليله، ونحن بعد ثبوت الأمر بدليله نستكشف منه وجود الملاك في المورد الذي ثبت الأمر فيه.

ومن الواضح أنّه بعد فرض سقوط الدليل على الأمر في مورد من جهة معارضته لدليل النهي الذي هو أخصّ منه لا يبقى لنا في ذلك المورد ما يدلّ على الأمر كي نستكشف منه وجود الملاك في ذلك المورد؛ إذ ليس هذا التخصيص إلّا كسائر التخصيصات الثابتة بالأدلّة الاجتهاديّة الموجبة لخروج المورد عن تحت الأمر خطاباً وملاكاً، وليس هو من قبيل التخصيص العقليّ الناشئ عن عدم القدرة على المهمّ بعد تقديم الأهمّ.

ومن ذلك كلّه يظهر لك التأمّل فيما أفاده ﷺ في القسم الثاني من إطلاقي العبادة -أعني ما لم يكن مقيّداً بقصد التقرّب- فإنَّ الظاهر أنَّ هذا

---

١. يُنظر: ٣٣٢/٢، و ٤١٥/٦ من هذا الكتاب.

٢. يُنظر: أجود التقريرات: ٢٠٢/٢.

القسم يتصوّر فيه كون النهي غيريّاً ناشئاً عن مانعيّة المنهيّ عنه أو عن شرطيّة عدمه، كما أنّ النهي النفسيّ المتعلّق بنفس العمل يكون موجباً لفساده، لا لخصوص عدم إمكان قصد القربة به مع بقائه مسقطاً للأمر، بل يكون موجباً لفساده بمعنى عدم كونه مسقطاً للأمر بحيث لو أمر بإكرام عالم فأكرم عالماً بصورة منهيّ عنها كان ذلك النهي موجباً لخروج ذلك الإكرام عن حيّز الأمر وكان يلزمه الإتيان بإكرام آخر غير منهيّ عنه كما أفاده ﷺ في باب التعبّديّ والتوصّليّ[1] من اقتضاء الأمر عدم الاكتفاء بالفعل الواقع على جهة التحريم، وأنّ النهي يوجب تخصيص متعلّق الأمر بما عداه، ولا يمكن الاكتفاء بما وقع على جهة التحريم إلّا بدليل خاصّ، أو كان الفعل المحرّم معدماً للموضوع أو كان محصّلاً للغاية المطلوبة من الأمر كما في مثل غسل الثوب بماء مغصوب، ونحو ذلك، فتأمّل.

في حال الصلاة عند الخلوة بالأجنبيّة

تنبيه بناءً على حرمة الخلوة بالأجنبيّة هل تكون الصلاة في ذلك المكان من قبيل الاجتماع؟ لأنّ المحرّم هو الوجود في ذلك المكان -نظير الصلاة في الدار المغصوبة- أو أنّها لا تكون من هذا القبيل، بل هي -أعني حرمة الخلوة- نظير النظر إلى الأجنبيّة في حال الصلاة؟ لا يبعد الثاني، فإنّ المحرّم هو الاختلاء بالأجنبيّة لا الوجود في ذلك المكان كي يتأتّى فيه النزاع في الجواز من الجهة الأولى المبني على تعدّد المقولة.

ثمّ إنّه بناءً على الثاني لا ريب في وجوب الخروج، ولو لأجل التخلّص من الخلوة، ومع وجوب الخروج هل تصحّ الصلاة؟

يمكن القول بصحّتها نظراً إلى الترتّب الذي يكون حاصله: اخرج، و إن عصيت فصلّ.

في حكم السجود على المغصوب

فرع لا ريب في وجوب مماسة بشرة الجبهة لما يصحّ السجود عليه، وهو -أعني المماسة- شرط في الصلاة فلو كان نفس ما يصحّ السجود عليه مغصوباً كان نفس تلك المباشرة والمماسة مأموراً بها ومنهيّاً عنها وليست بذات جهتين كما في الصلاة في المغصوب.

---

١. يُنظر: ٢٩٤/١ و ما بعدها من هذا الكتاب.

المقدّمة الرابعة في خروج النهي الغيريّ عن محلّ النزاع

المقدّمة الرابعة: لا إشكال في دخول النهي التحريميّ النفسيّ في محلّ النزاع، أمّا النهي الغيريّ فله إطلاقان:

أحدهما: ما يكون مسوقاً للمانعيّة ابتداءً كما أنّ الأمر الغيريّ يطلق على ما يكون مسوقاً للجزئيّة أو الشرطيّة، وهذا النحو من النهي وإن دلّ على الفساد إلّا أنّه خارج عن محلّ النزاع قطعاً؛ إذ ليس اقتضاؤه الفساد من جهة تلك المقدّمات التي سنذكرها[1] إن شاء الله تعالى في بيان اقتضاء النهي النفسي للفساد، بل لأنّ النهي المذكور يدلّ على مانعيّة متعلّقه من صحّة العبادة، وعلى كون العبادة مقيّدة بعدم متعلّقه، وذلك عبارة أُخرى عن كون متعلّقه موجباً لفساد العبادة.

حكم الصلاة في اللباس المغصوب

اللَّهُمَّ إلّا أن يُقال: إنّ الواجب هو التقيّد، والقيد خارج، فلا يضرّ كون القيد حراماً مع فرض كونه توصّلياً إلى حصول التقييد، فتأمّل.

تنبيه: تقدّم[2] أنّ تركّب الصلاة مع الغصب في الدار المغصوبة يكون من قبيل الأين والفعل، وأمّا الصلاة في اللباس المغصوب فهو من قبيل الفعل والجدة.

وعلى أيّ حال يكون داخلاً في محلّ النزاع، لكنّ بالنسبة إلى نفس اللبس، أمّا بالنسبة إلى حرمة المغصوب كما في حال القيام والقعود والركوع والسجود ففيه إشكال؛ لأنّ عين تلك الحركة الركوعيّة تكون تحريكاً للمغصوب فتكون تصرّفاً زائداً على أصل اللبس، وليس تركّب ذلك من قبيل التركّب الانضماميّ، بل هو تركّب اتّحاديّ، غايته أنّها القيام وتحريك اللباس من قبيل العناوين الأوّلية والثانويّة، وحينئذٍ يكون ذلك خارجاً عن باب الاجتماع وداخلاً في باب النهي عن العبادة، فيلزمه البطلان حتّى في صورة الجهل والنسيان.

---

١. يُنظر: صفحة (٢٦٧) من هذا الجزء، و ٢٩٨/٢ من هذا الكتاب.

٢. يُنظر: صفحة (٣٩) من هذا الجزء.

الإطلاق الثاني للنهي الغيريّ: ما يكون ناشئاً عن توقّف العبادة عقلاً على عدم متعلّقه، نظير إطلاق الأمر الغيريّ على ما يكون ناشئاً عن توقّف العبادة المأمور بها توقّفاً عقليّاً على متعلّقه، وذلك كما في مسألة الضدّ بناءً على أنّ الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضدّه لكون ذلك المأمور به متوقّفاً حينئذٍ عقلاً على ترك ذلك الضدّ.

وهذا النحو من النهي الغيريّ خارج أيضاً عن محلّ النزاع، فإن قلنا: إنّ العبادة يتوقّف صحّتها على الأمر وما صحّحنا الأمر الترتّبيّ[1] كان متعلّق النهي المذكور فاسداً لعدم الأمر به، وإن قلنا: بكفاية الملاك في صحّة العبادة كان متعلّق النهي المذكور صحيحاً لبقاء ملاكه وإن لم يكن مأموراً به، وهكذا الحال لو قلنا بعدم كفاية الملاك ولكنّ قلنا بحصّة الأمر الترتّبي على ما مرّ[2] تفصيله في تلك المسألة.

المقدّمة الخامسة في بيان المراد بالعبادة المنهيّ عنها

المقدّمة الخامسة: أنّ للعبادة المنهيّ عنها إطلاقين:

أحدهما: العبادة بالمعنى الأخصّ، وهو ما أُمر به لأن يُتعبّد به، بحيث كان قصد التعبّد معتبراً فيه بنحو من الأنحاء، كما في الصلاة ونحوها.

ثانيهما: العبادة بالمعنى الأعمّ، وهو ما يكون الأمر به صالحاً لأن يُتعبّد به، سواء كان مقيّداً بقصد التعبّد أو كان غير مقيّد بذلك، ولكنّه كان بحيث لو أتى بمتعلّقه بقصد الامتثال والتعبّد لترتّب عليه الثواب كما في تطهير الثوب ونحو[3]، وكلّ منهما يكون النهي عنه موجباً لفساده.

---

١. كذا في النسختين، ولعلّ المناسب: (الترتّبيّ به).

٢. يُنظر: صفحة (١٢٢) من هذا الجزء.

٣. كذا في الأصل، وفي نسخة (ب): (ونحو ذلك).

أمّا الأوّل فيكون النهي عنه موجباً لفساده في نفسه، لكونه بنفسه عبادة، فلا يقع مسقطاً للأمر.

وأما الثاني فيكون موجباً لفساد عباديّته مع بقائه على ما هو عليه من كونه مسقطاً للأمر.

أمّا المعاملة، فلها ثلاثة إطلاقات، كلّ واحدٍ منها أخصّ من لاحقه:

الأوّل: ما يكون بين شخصين كما في جميع العقود.

الثاني: ما يكون واقعاً بإنشاء وجعل من الشخص، أعمّ من أن يكون قائماً بين شخصين كما في العقود، أو يكون عن شخص كما في باب الإيقاعات.

الثالث: ما يكون من أفعال الشخص منشأ لأثر شرعيّ ولم يعتبر في صحّته قصد الامتثال والتقرّب، فيشمل العقود والإيقاعات وجميع أبواب المعاملات، كما في إحياء الموات والسبق إلى الوقف والحيازة ونحو ذلك، بل يشمل جميع أبواب الفقه ما عدا الواجبات العباديّة حتّى مثل الغسل من الخبث ونحوه.

والمراد من المعاملة في هذه المسألة هو المعاملة بالإطلاق الثاني، فتشمل العقود والإيقاعات، ولا تشمل مثل إحياء الموات والحيازات.

نعم لو كان النهي في مثل ذلك إرشاداً إلى عدم ترتّب الأثر المرغوب من متعلّقه كان دالّاً على فساده، إلّا أنّه خارج عمّا هو محلّ النزاع من النهي التحريميّ، فتأمّل.

المقدّمة السادسة في تنقيح المراد من الصحّة والفساد

المقدّمة السادسة[1]: في تنقيح المراد من الصحّة والفساد وشرح التقابل بينهما وبيان موردهما، وفيه مطالب:

---

١. أرّخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الثلاثاء: (غرّة جمادى الأولى، ١٣٤٧هـ).

المطلب الأوّل في التقابل بين الصحّة والفساد

الأوّل: إنَّ الصحيح يطلق تارةً على مقابل المعيب، وأُخرى على ما يقابل الفاسد، والأوّل بمعنى ما كان على مجراه الطبيعيّ بلا طروّ نقصان عن ذلك، والثاني بمعنى ما كان خصوصيّاته الذاتيّة محفوظة على وجه يكون منشأ آثاره المطلوبة منه باقياً فيه.

وذلك كما في الجوز - مثلاً - فإنّه تارةً يكون معيباً باعتباركونه ناقصاً عن مجراه الطبيعيّ، وأُخرى يكون فاسداً باعتبار عدم ترتّب الأثر المرغوب منه، بأن يكون عدماً صرفاً في نظر العُرف، والصحّة وإن أُطلقت على ما يقابل كلا المعنيين إلّا أنَّ المبحوث عنه في محلّ النزاع هو ما يقابل المعنى الثاني.

المطلب الثاني في نوع التقابل بين الصحّة والفساد

المطلب الثاني: إنَّ تقابل الصحّة والفساد من قبيل تقابل العدم والملكة، لا من قبيل تقابل النقيضين - أعني الإيجاب والسلب -، ولا من قبيل تقابل الضدّين الوجوديّين.

أمّا الثاني - أعني أنَّ تقابلهما ليس من قبيل تقابل الضدّين الوجوديين - فلأنَّ الصحّة وإن كانت أمراً وجوديّاً إلّا أنَّ الفساد ليس بأمر وجوديّ؛ لعدم توقّفه على إفاضة وجود، بل يكفي فيه عدم تحقّق موجب الصحّة، فيكون أمراً عدميّاً.

وأمّا الأوّل - أعني أنّه ليس تقابلهما من قبيل تقابل النقيضين أعني الإيجاب والسلب - فلأنَّ ضابط تقابل النقيضين هو التقابل الراجع إلى تقابل الوجود والعدم المحموليين اللاحقين لكلّ ماهيّة ممكنة كانت أو ممتنعة، فإنَّ أيّ ماهيّة من الماهيّات إمّا أن تكون موجودة فيحمل عليها الوجود، وإمّا أن تكون معدومة فيحمل عليها العدم.

وأمّا تقابل العدم والملكة، فهو التقابل الراجع إلى تقابل الوجود والعدم

النعتيّين اللاحقين لما من شأنه الاتّصاف بالصفة الكذائيّة، فإمّا أن يكون متّصفاً بها، وإمّا أن يكون غير متّصف بها ويكون مورد الاتّصاف بالصفة الكذائيّة وعدم الاتّصاف بها هو الشيء بعد وجوده.

ومن الواضح أنَّ كون الشيء صحيحاً أو فاسداً ليس من النحو الأوّل، فإنَّ الفساد وإن كان أمراً عدميّاً والصحّة أمراً وجوديّاً إلّا أنّهما ليسا محموليّين، بل هما نعتيّان لاحقان للشيء بعد وجوده، فإنَّ الشيء بعد وجوده إمّا أن يكون واجداً لوصف الصحّة، وإمّا أن يكون وصف الصحّة معدوماً منه مع كونه من شأنه أن يكون صحيحاً، فيكون تقابلهما فيه تقابل العدم والملكة لا تقابل النقيضين.

المطلب الثالث في وصف الصحّة والفساد

المطلب الثالث: إنَّ ورود وصف الصحّة والفساد وإن كانا طارئين على الموضوعات الخارجيّة، وعلى الموضوعات التي هي منشأ الآثار الشرعيّة، وبعبارة أُخرى: ما يطرأ عليه الصحّة والفساد هو كلّ ما يكون قابلاً للاتّصاف بهما، سواء ترتّب عليه أثر، أو لم يترتّب، إلّا أنّ محلّ الكلام في هذا المقام هو خصوص ما يكون له أثر مترتّب عليه.

نعم، للصحّة والفساد في غير ذلك من الموضوعات الخارجيّة آثار أُخر خارجة عمّا هو محلّ الكلام في هذا المقام، ومحلّ البحث عنه هو باب خيار العيب.

إنَّ ما يتّصف بالصحّة والفساد إنّما هو المركّبات دون البسائط؛ إذ البسائط إمّا أن تكون موجودة أو معدومة، لا أنّها بعد وجودها إمّا أن تكون صحيحة أو فاسدة.

ثمّ إنَّ الأثر المترتّب على المركّب تارةً يكون حكماً شرعيّاً مجعولاً لذلك

المركّب، بحيث إنَّ المركّب في نفسه ليس له أثر إلّا أنَّ الشارع جعل له حكماً من الأحكام وذلك كما في موضوعات الأحكام، مثل «البالغ العاقل المستطيع يجب عليه الحجّ»، ومثل «قلّد العالم العادل»، ونحو ذلك من الموضوعات المركّبة، وأُخرى يكون للمركّب أثر في نفسه يكون مترشّحاً عنه سواء كان من قبيل العناوين التوليديّة أو كان من قبيل المقدّمات الإعداديّة.

والنحو الأوّل من المركّبات خارج عن محلّ النزاع وملحق بالبسائط في عدم اتّصافه بالصحّة والفساد وعدم اتّصافه إلّا بالوجود والعدم، فإنَّ موضوع وجوب الحجّ إن وجدت جميع الشرائط المعتبرة فيه كان موجوداً وإلّا كان معدوماً.

وحينئذٍ فينحصر ما يتّصف بالصحّة والفساد فيما هو محلّ الكلام بالنحو الثاني من المركّبات -أعني ما يكون لها أثر يترشّح منها- سواء كانت بالنسبة إليه من قبيل العناوين التوليديّة أو كانت بالنسبة إليه من المقدّمات الإعداديّة.

بقي[1] فيما تقدّم إيرادان:

الأوّل: هو أن يُقال: إنّه قد تقدّم[2] في باب الصحيح والأعمّ أنَّ التكليف المتعلّق بالصلاة -مثلاً- لم يكن متعلّقاً بالأثر المترتّب عليها -أعني النهي عن الفحشاء-، بل هو متعلّق بما يترتّب عليه ذلك الأثر -أعني الأفعال الخارجيّة- وحينئذٍ فكيف يمكن أن يُقال في هذا المقام: إنَّ الصحّة والفساد منوطان بذلك الأثر وجوداً وعدماً، فإنَّ ما يناط به الصحّة لا بُدَّ أن يكون داخلاً تحت التكليف؟

---

١. أرّخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الأربعاء: (٢ جمادى الأولى، ١٣٤٧هـ).

٢. يُنظر: ١٩٩/١ و مابعدها من هذا الكتاب.

والجواب عن هذا التوهّم:

أوّلاً: أنّ ما ذكر من أنّ ما يناط به الصحّة لا بُدَّ أن يكون داخلاً تحت التكليف دعوى بلا دليل؛ إذ ليس المراد ممّا يناط به الصحّة في هذا المقام إلّا ما يكون صحّة الفعل موجبة لترتّبه عليه، ومن الواضح أنَّ مجرّد ذلك لا يقتضي دخوله تحت التكليف.

وثانياً: أنَّ الصحّة -كما مرّ[1] بيانه - ليست إلاّ عبارة عن كون الفعل الخارجيّ منطبقاً على الكلّيّ الذي أمر به الشارع بأن يكون ذلك الفعل الخارجيّ واجداً لكلّ ما اعتبره الشارع في ذلك الكلّيّ من الأجزاء والشرائط، فليست الصحّة إلّا عبارة عن كون المصداق منطبقاً على ذلك الكلّيّ، ولا يتّصف بذلك إلّا المصداق الخارجيّ دون الكلّيّ المأمور به.

وحينئذٍ فيكون ترتّب الأثر أجنبيّاً عمّا يراد بالصحّة فكيف يجعل هو المناط في الحصّة، نعم إنَّ ذلك -أعني ترتّب الأثر- من لوازم الصحّة.

الإيراد الثاني: هو أن يُقال: إنَّه قد تقدّم أنَّ أسماء المعاملات كالبيع -مثلًا- إنّما هي أسماء للمسبّبات دون الأسباب، ومن الواضح أنَّ المسبّب بسيط لا مركّب وقد ذكرتم في هذا المقام أنَّ ما يكون بسيطاً لا يتّصف بالصحّة، والفساد، بل بالوجود والعدم، فينبغي على هذا أنَّ لا تتّصف المعاملات بالصحّة والفساد.

نعم، لو كانت أسماء المعاملات أسماء لنفس الأسباب التي هي نفس العقد لكانت متّصفة بالصحّة والفساد؛ لكونها مركّبة، ونظير هذا الإشكال الإشكال المتوجّه على التمسّك بالإطلاقات في مورد الشكّ في صحّة

---

١. تُنظر: صفحة (١٥٩) من هذا الجزء.

المعاملة، فيقال: إنَّها لو كانت اسماً لنفس العقد لصحّ أن يتمسّك بإطلاق مثل: ﴿أَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾[1]

فيما لو شكّ في صحّة بيع، أمّا بعد البناء على أنَّ أسماء المعاملات كالبيع -مثلًا- اسم للمسبّب فلا يُعقل التمسّك بالإطلاق في مورد الشكّ المذكور؛ للشكّ حينئذٍ في تحقّق المسمّى.

وقد أجاب شيخنا[2] -وتبعه في الكفاية[3]- عن هذا الإشكال بما لا يكون دافعاً له أعني دعوى صدق البيع عرفاً على ما شكّ من العقد في صحّته وفساده[4]، وفيه:

أوّلاً: أنّه لا معنى للرجوع إلى العُرف في تطبيق المصاديق على مفهوماتها الكلّيّة التي وردت في الشريعة موضوعاً لحكم من الأحكام الشرعيّة، وإنَّما يرجع في ذلك إلى الشارع، لكونه رجوعاً إليه في بيان ذلك المفهوم، وأنّه هل يشمل مثل ذلك المصداق أو لا يشمله؟

وثانياً: أنّه لو أغضى النظر عن ذلك فهو إنَّما يتأتّى في تطبيق المصاديق على مفهوماتها، وما نحن فيه أجنبيّ عن ذلك؛ إذ ليس أمراً راجعاً إلى تطبيق المصداق على المفهوم؛ حيث إنَّ المصداق حسب الفرض إنَّما هو المسبّب لا السبب، فيحتاج إلى دعوى صدق المسبّب على السبب، ثمّ بعد هذا ينقل الكلام إلى دعوى انطباق المفهوم الكلّيّ على ذلك السبب.

والتحقيق في الجواب هو أن يُقال: إنَّ الأثر فيما نحن فيه -أعني التمليك

---

١. سورة البقرة، الآية: ٢٧٥.

٢. يُنظر: كتاب المكاسب: ٢٠/١٩/٣، ومنية الطالب في شرح المكاسب: ١/ ٩٧.

٣. يُنظر: كفاية الأُصول: ٥٢/١.

٤. يُنظر: ١٤٧/١ و ما بعدها من هذا الكتاب.

والتملّك بالنسبة إلى العقد- ليس من قبيل العلّة والمعلول، بل ليس من قبيل العنوان التوليديّ، بل إنَّ ذلك العقد يكون آلة لإيجاد ذلك الأثر.

وتوضيح ذلك: أنَّ المسبّبات والأسباب على أنحاء:

الأوّل: ما يكون من قبيل المقدّمات الإعداديّة.

الثاني: ما يكون من قبيل العلّة والمعلول والخارجيّين مع المباينة بينهما والتعدّد الخارجيّ.

الثالث: ما يكون من قبيل العناوين التوليديّة وما يتولّد عنها.

الرابع: ما يكون من قبيل إيجاد المسبّب بالسبب، بحيث يكون السبب آلة في إيجاد ذلك المسبّب -أعني أنَّ إيجاد السبب يكون إيجاداً للمسبّب- كما في العقود بالنسبة إلى مسبّباتها التي تنشأ بها، فإنَّ إيجاد نفس العقد باعتباركونه آلة لإيجاد ذلك المسبّب لا يكون إلّا إيجاداً لذلك المسبّب، فيكون إيجاد أحدهما عين إيجاد الآخر، فإذا كان إيجاد التمليك هو عين إيجاد العقد كان الفرق بين إيجاد العقد الذي هو إيجاد التمليك وبين نفس التمليك هو عين الفرق بين المعنى المصدريّ والمعنى الاسم المصدريّ، ويكون الاتحاد بينهما أقوى من الاتحاد في العناوين التوليديّة مع ما تتولّد عنه.

إذا عرفت ذلك، فنقول: إنَّ البيع وإن كان اسماً للأثر، إلّا أنّه ليس الغرض من مثل: ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾[1] هو نفس ذلك الأثر بمعناه الاسم المصدريّ، بل المراد منه هو ذلك الأثر بمعناه المصدريّ -أعني من حيث إيجاده وصدوره عن المكلّف- بتلك الآلة -أعني العقد- فإنَّ ذلك -أعني أخذه بمعناه المصدري- هو الظاهر من الآية الشريفة ولو بمناسبة الحكم والموضوع،

---

١. سورة البقرة، الآية: ٢٧٥.

باعتبار أنّ نفس البيع -أعني ذلك الأثر بمعناه الاسم المصدريّ- لا يناسب الحكم عليه بالحلّيّة، وإنّما الذي يناسبه الحكم بالحلّيّة هو معناه المصدريّ أعني من حيث صدوره عن الفاعل وإيجاده له بتلك الآلة.

وحينئذٍ نقول: إنّ البيع وإن كان اسماً للمسبّب، وهو معنى بسيط إلّا أنّه باعتبار صدوره عن الفاعل وإيجاده له قابل للاتّصاف بالصحّة والفساد، فإنّ إيجاد التمليك والتملّك بالآلة المعدّة لإيجاده قابل للاتّصاف بالصحّة والفساد وإن كان نفس التمليك والتملّك غير قابل للاتّصاف بذلك.

وبهذا البيان يندفع الإشكال الآخر الذي أشرنا إليه -أعني عدم إمكان التمسّك بالإطلاق في مورد الشكّ- وذلك لأنّه بعد أنّ ظهر لك أنّ المراد من البيع في المطلقات، مثل: ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾[1] هو إيجاد التمليك والتملّك لا نفس التمليك والتملّك، فلا ريب في صدق ذلك المعنى في مورد الشكّ -أعني إيجاد التمليك بالفارسيّة، مثلًا- فيحكم بكونه صحيحاً، لكونه مصداقاً لذلك الذي أحلّه الله، ولم يعتبر في ذلك الذي أحلّه الله قيداً زائداً على مفهوم البيع، أعني إيجاد التمليك والتملّك.

المطلب الرابع في الاختلاف في تعريف الصحّة والفساد

المطلب الرابع: أنّه قد عرفت فيما أشرنا إليه أنّ الصحّة ليست إلّا عبارة عن انطباق الفعل الخارجيّ على ذلك المفهوم الكلّيّ الذي تعلّق به الحكم الشرعيّ معاملة كان أو عبادة، والفساد عبارة عن عدم انطباقه عليه بواسطة تخلّف شرط أو جزء ممّا اعتبر في ذلك الكلّيّ، فليست الصحّة والفساد إلّا وصفين لاحقين للمصاديق الخارجيّة -أعني كونها منطبقة على ذلك الكلّيّ-؛ لكونها واجدةً لتمام ما يعتبر فيه من الأجزاء والشرائط، أو غير منطبقة عليه؛

---

١. سورة البقرة، الآية: ٢٧٥.

لعدم كونها واجدة لتمام ما اعتبر فيه، وحينئذٍ فتعريف الصحّة في المعاملة بترتّب الأثر عليها، وفي العبادة بكونها مسقطة للإعادة والقضاء، ونحو ذلك كلّها تعريفات باللازم لحقيقة الصحّة، أعني انطباق المصداق الخارجيّ على المفهوم الكلّيّ الذي تعلّق به الحكم الشرعيّ.

المطلب الخامس في كون الصحّة والفساد مجعولين أو منتزعين

المطلب[1] **الخامس**: في كون الصحّة والفساد مجعولين أو منتزعين، وقد حقّقنا في محلّه[2] أنّ ما هو من الانتزاعيّات من الوضعيّات منحصر في أربع: الجزئيّة، والشرطيّة، والمانعيّة، والسببيّة، من غير فرق في الجزئيّة بين ما هو جزء المكلّف به، وبين ما هو جزء موضوع التكليف، غير أنّ الأوّل منتزع من التكليف المتعلّق بما هو المركّب منه، والثاني منتزع من التكليف المجعول عند تحقّق ما هو المركّب منه، وما عدا هذه الأربع من الوضعيّات كلّها مجعولة، وعلى الظاهر أنّ كلّها مجعولة إمضاءً لا تأسيساً.

أمّا الصحّة والفساد في العبادات والمعاملات، فهل هي ملحقة بهذه الأربع لتكون الانتزاعيّات ستّاً، أو هي ملحقة بما عداها من المجعولات؟

قيل بالأوّل مطلقًا[3]، وقيل بالثاني مطلقًا[4]، وقيل بالتفصيل بين الصحّة والفساد في العبادات فتكونان انتزاعيّين، والصحّة والفساد في المعاملات فيكونان مجعولين[5].

والحقّ هو التفصيل بين الصحّة والفساد في كلّ من المعاملة والعبادة

---

١. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث السبت: (٥ جمادى الأولى، ١٣٤٧هـ).

٢. يُنظر: ٢١٨/٢ من هذا الكتاب.

٣. يُنظر: مطارح الأنظار: ٧٣٧/١.

٤. يُنظر: تمهيد القواعد: ٣٧.

٥. يُنظر: كفاية الأُصول: ٢٥٤/١، وما بعدها.

بالنسبة إلى واقعهما، فيكونان انتزاعيّين، والصحّة والفساد بالنسبة إلى ما يجزي عنه -أعني الظاهريّ عن الواقعيّ، والواقعيّ الثانويّ بالنسبة إلى الواقعيّ الأوّليّ- في الجملة، فيكونان مجعولين.

وبيان ذلك: أنّك قد عرفت فيما تقدّم[1] أنّ صحّة العبادة والمعاملة عبارة عن انطباق المأتي به على الكلّيّ الذي أمربه الشارع -كما في العبادات- أو شرّعه الشارع ولو إمضاءً -كما في المعاملات- والفساد عبارة عن عدم انطباق المأتي به على ذلك الكلّيّ، فليس كلّ من الصحّة والفساد إلّا عبارة عمّا يرجع إلى مقام الامتثال في العبادات، ومقام التطبيق في المعاملات، فالصحّة عبارة عن انطباق المأتي به على كلّيّه الذي شرّعه الشارع عبادة كان أو معاملة، والفساد عبارة عن عدم انطباقه عليه، فليست الصحّة عبارة عن ترتّب الأثر والفساد عبارة عن عدم ترتّب الأثر، ليكونا مجعولين في المعاملات، لكون الأثر فيها مجعولاً، وغير مجعولين في العبادات لكون الأثر فيها -أعني إسقاط الأمر، أو سقوط الإعادة والقضاء أو حصول الامتثال- غير مجعول؛ لما عرفت من أنّ حقيقة الصحّة والفساد ليس إلّا عبارة عن الانطباق على الكلّيّ وعدمه وإن كان ذلك مستلزماً لترتّب الأثر وعدم ترتّبه.

ومن الواضح أنّ انطباق الفرد المتأتّى[2] به على الكلّيّ لا يكون إلّا عقليّاً واقعيّاً وليس قابلاً لأن تناله يد الجعل الشرعيّ، وبذلك يتّضح لك أنّ صحّة المأتي به الواقعيّ -أعني مطابقه مصداقه لذلك الكلّيّ المأموربه واقعاً أو المشرّع واقعاً- وكذلك صحّة المأتي به الظاهريّ عن الكلّيّ الظاهريّ، وصحّة المأتي به

---

١. يُنظر: صفحة (١٦٤) من هذا الجزء.

٢. كذا في الأصل. وفي نسخة (ب): (المأتي).

الاضطراريّ عن الكلّيّ الاضطراريّ كلّها عقليّة غير قابلة لأن تنالها يد الجعل الشرعيّ.

وهكذا الحال في فساد كلّ واحدٍ من هذه الأمور بالنسبة إلى كلّيّه الذي هو في مرحلته.

وأمّا صحّة كلّ واحدٍ من هذين الأخيرين بالنسبة إلى الكلّيّ الذي هو في المرحلة الأولى، ففيه تفصيل؛ فإنّ الصحّة والفساد في المصداق الفاقد لبعض الأجزاء والشرائط اضطراراً بالنسبة إلى ما هو الكلّيّ المشرّع واقعاً إن قلنا: إنّ الأمر الواقعيّ في حال الاضطرار يتبدّل وينقلب إلى الأمر الاضطراريّ؛ لسقوط كلّ جزء أو شرط اضطرّ إلى تركّه، لم تكن الصحّة والفساد قابلين للجعل؛ إذ ليست الصحّة حينئذٍ والفساد إلّا عبارة عن المطابقة، مطابقة المأتي به لذلك الكلّيّ المأمور به الثانويّ، أمّا الواقعيّ الأوّلي فقد سقط، ولا أثر لمطابقة المأتي به له وعدم مطابقته له.

وإن قلنا: إنّ ذلك الواقعيّ الأوّليّ لم يسقط، بمعنى أنّه لم يتبدّل إلى الواقعيّ الثانويّ، وإنّ غاية ما في الباب هو اكتفاء الشارع بذلك المأتي به عن ذلك الواقعيّ الأوّليّ، كان الحكم بالاكتفاء بذلك المأتي به عن ذلك الواقعيّ الأوّليّ عبارة عن تنزيله منزلة المنطبق عليه، وحينئذٍ تكون الصحّة مجعولة شرعاً.

وأمّا الظاهريّ، فيقع الكلام فيه تارةً قبل انكشاف الخلاف، وأُخرى بعده.

أمّا قبل انكشاف الخلاف، فبناءً على ما حقّقناه في محلّه[1] من أنّ الحكم الظاهريّ عبارة عن التنزيل الشرعيّ، وجعل الهوهويّة يكون مرجعه إلى جعل المأتي به بالأمر الظاهريّ منطبقاً على الكلّيّ الواقعيّ، فتكون الصحّة وكذلك الفساد في هذه المرحلة مجعولة أيضاً.

---

١. يُنظر: ١٣٥/٢ وما بعدها من هذا الكتاب.

وأمّا بعد انكشاف الخلاف فقد حقّقنا في محلّه[١] أنّ مجرّد الحكم الظاهريّ لا يقتضي الإجزاء بعد انكشاف الخلاف، فلا يتصوّر حينئذٍ الصحّة في هذه المرحلة.

نعم، لو دلّ الدليل على الإجزاء في هذه المرحلة كان مرجعه إلى التصرّف في مقام الامتثال والحكم الشرعيّ بانطباق ذلك المأتي به على ذلك الكلّيّ الواقعيّ ولو تنزيلاً، فتكون الصحّة في هذه المرحلة أيضاً مجعولة، فتأمّل *.

هل الصحّة والفساد مجعولتان؟

فتلخّص لك: أنّ صحّة كلّ مأتي به بالنسبة إلى كلّيّه الواقع في درجته لا تكون إلّا عقليّة، ولا يمكن أن تناله يد الجعل الشرعيّ سواء كان المأتي به

---

* **ولكنّ** المطلب بعد محتاج إلى التأمّل، أمّا بالنسبة إلى ما قبل انكشاف الخلاف فلأنّ مرجع الأمر الظاهريّ إلى تنقيح ما هو المأمور به واقعاً، وبعد تنقيحه بالأمر الظاهري يكون انطباق المأتي به على ذلك المأمور به الواقعيّ الثابت بدليل الأمر الظاهريّ انطباقاً قهريّاً لا دخل له بالجعل الشرعيّ.

وأمّا بالنسبة إلى ما بعد انكشاف الخلاف، فلأنّ مرجع الحكم بالإجزاء إن كان بلسان إسقاط الجزء أو الشرط الذي كان المأتي به فاقداً له وحينئذٍ فيكون الانطباق على المأمور به الواقعيّ انطباقاً قهريّاً، وكذلك الحال لو قلنا بأنّ مرجع الإجزاء إلى تنزيل الفاقد في ذلك الحال منزلة الواجد؛ إذ لا محصّل لذلك التنزيل إلّا إسقاط لزوم ذلك الذي انفقد.

أمّا القول بأنّ الإجزاء من باب اكتفاء الشارع بالفاقد كما أفاده ﷺ في أواخر البراءة، فقد شرحنا هناك[٢] أنّه لا يمكن إلّا بأن يكون ذلك الفاقد مفوّتاً لمصلحة الواجد، وموجباً لعدم إمكان استيفائها، ومعه لا صحّة أصلاً كي يتكلّم في كونها مجعولة أو منتزعة، ومن ذلك كلّه يظهر لك الحال في الأوامر الاضطراريّة[٣].

---

١. يُنظر: ١٣٥/٢، وما بعدها من هذا الكتاب.

٢. يُنظر: ٥٥٧/٥، وما بعدها من هذا الكتاب.

٣. هذا المقطع من قوله: «ولكنّ المطلب» إلى قوله: «الاضطراريّة» وجدته في هامش الأصل دون إحالة وضعته هنا لظنّي أنّه مكانه المناسب.

واقعيّاً أوّليّاً، أو كان واقعيّاً ثانويّاً، أو كان ظاهريّاً، فإنَّ صحّة كلّ واحد من هذه الموارد بالنسبة إلى الكلّيّ الواقع في درجته تكون عقليّة؛ ضرورة أنّ انطباق الفرد على الكلّيّ الواقع في درجته لا يكون إلّا عقليّاً.

وهكذا الحال في الفساد الذي هو عبارة عن عدم انطباق الفرد على كلّيّه من دون فرقٍ في ذلك بين العبادات والمعاملات.

وأمّا صحّة المأتي به بالنسبة إلى كلّيّ آخر، فإن كان ذلك المأتي به ظاهريّاً كان صحّته بالنسبة إلى الكلّيّ الواقعيّ عبارة أُخرى عن حكم الشارع ولو تنزيلاً بأنّه منطبق على الكلّيّ الواقعيّ، سواء كان ذلك الحكم الظاهريّ بأمارة أو أصل عمليّ أيّ أصلٍ كان، فإنَّ جميعها تكون راجعة إلى التصرّف في مقام الامتثال، وأن هذا المأتي به في مقام الشكّ منطبق على الكلّيّ الواقعيّ، ولازم ذلك أن تكون الصحّة في هذا المقام مجعولة شرعاً، وكذلك الفساد، لأنّ مرجع الفساد حينئذٍ إلى عدم ذلك الحكم الشرعيّ؛ لما تقدّم[1] من المقابلة بينهما وتواردهما على مورد واحد قابل للاتصاف بكلّ واحد منهما، وأنّهما من قبيل العدم والملكة، فإذا تحقّق أنَّ ذلك المأتي به في مقام الشكّ كان قابلاً لأن يحكم الشارع عليه بأنّه مطابق للكلّيّ الواقعيّ كان لازم ذلك أنَّ عدم حكم الشارع بالمطابقة المذكورة عبارة أُخرى عن الفساد، وهو أيضاً مجعول شرعيّ ولو باعتبار أنَّ الحكم بالمطابقة راجع إلى الشارع، فيكون عدم الحكم بمعنى إبقاء ذلك العدم راجعاً إليه *.

---

* **قلتُ**: بل ورّبما حكم الشارع على المأتي به في مقام الشكّ بأنّه غير مطابق للكلّيّ الواقعيّ وأنّه فاسد، فيكون الفساد حينئذٍ مجعولاً ابتداءً بلا حاجة إلى تكلّف كونه مجعولاً باعتبار إبقاء العدم، انتهى.

---

١. يُنظر: صفحة (١٦٦) من هذا الجزء.

هذا كلّه في حال الشكّ وعدم الانكشاف، وأمّا بعد انكشاف الواقع فلأجل أنّ الحكم الظاهريّ محدّد بالشكّ ينقطع ذلك الحكم السابق، لكن مع ذلك يمكن في هذه المرحلة أن يحكم الشارع بالإجزاء والاكتفاء بذلك المأتي به عن الكلّيّ الواقعيّ، ومرجع ذلك أيضاً إلى التنزيل وجعل المطابقة، فتكون الصحّة أيضاً في هذه المرحلة قابلة للجعل الشرعيّ، ولازمه أن يكون الفساد أيضاً مجعولاً شرعيّاً باعتبار عدم الحكم بالاكتفاء بذلك المأتي به عن الكلّيّ الواقعيّ.

وأمّا إذا كان المأتي به واقعيّاً ثانويّاً إن قلنا بتبدّل التكليف الأوّليّ عند الاضطرار وسقوط الواقعيّ الأوّليّ كانت الصحّة والفساد في هذه المرحلة عقليّة؛ لكونها عبارة عن مطابقة المأتي به للكلّيّ الواقع في درجته وعدم مطابقته له.

وإن قلنا بعدم تبدّل التكليف الأوّلي، وبقاء التكليف الواقعيّ بحاله -غاية الأمر أنّ الشارع حكم بالاكتفاء بذلك المأتي به في ذلك الحال عن الكلّيّ الواقعيّ الأوّليّ- كان كلّ من الصحّة والفساد مجعولين شرعاً من دون فرقٍ في ذلك كلّه بين العبادات المعاملات.

استدراك في أنّ الصحّة دائماً انتزاعيّة

أفاد[1] **(دام ظلّه)** في هذه استدراكاً وتوضيحاً لما يتعلّق بما تقدّم حاصله أنّ الصحّة دائماً انتزاعيّة، وإنّما الاختلاف فيما تنتزع عنه فما ينتزع عنه صحّة كلّ مأتي به بالنسبة إلى كلّيّه الواقع في درجته يكون أمراً واقعيّاً لا تناله يد الجعل، وما ينتزع عنه صحّة المأتي به بالنسبة إلى كلّيّ آخر -أعني ذلك الحكم الشرعيّ على ذلك المصداق- بأنّه مطابق للكلّيّ الواقعيّ الأوّليّ يكون

---

١. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الأحد: (٦ جمادى الأولى، ١٣٤٧هـ).

مجعولاً للشارع، هذا تمام الكلام في المطالب الراجعة إلى ما يتعلّق بالصحّة والفساد، فلنعد إلى ما كنّا فيه من المقدّمات، فنقول:

المقدّمة السابعة في اقتضاء المنهي عنه للصحّة

المقدّمة السابعة: إنّ المحقّق القمّيّ ﷺ ذكر أنّه يعتبر فيما هو داخل في محلّ النزاع أن يكون المنهيّ عنه فيه مقتض للصحّة ومثّل لذلك بصوم الوصال[1]، فإنّه ليس فيه مقتضى للصحّة لولا النهي، ولولا هذا المثال لقلنا إنّ مراده ﷺ هو ما أشرنا إليه فيما تقدّم[2] من بيان التقابل بين الصحّة والفساد، وأنّ الفساد عبارة عن عدم الصحّة فيما من شأنه أن يكون صحيحاً يعني فيما يكون قابلاً للصحّة، لكنّ المثال الذي ذكره ﷺ لا ينطبق على ذلك الذي ذكرناه، فإنّ صوم الوصال قابل للصحّة إلّا أنّ مقتضى الصحّة فيه ليس بموجود؛ لأنّ الشبهة في صحّته لولا النهي تكون حكميّة صرفة.

وبالجملة: فإنّ محلّ النزاع شامل لما تكون الشبهة في صحّته لولا النهي حكميّة كهذا المثال، ولا تكون الشبهة فيه مفهوميّة كما لو ورد النهي عن النافلة الرباعيّة مع الشكّ في كون النافلة المشروعة شاملة للرباعيّة، ولما تكون الشبهة في صحّته لولا النهي مصداقيّة كما لو شككنا في كون الصلاة إلى هذه الجهة الخاصّة صلاة إلى القبلة وورد النهي عن الصلاة إلى تلك الجهة، فكلّ هذه الأمثلة يكون النهي فيها داخلاً في محلّ النزاع*.

---

* **قلتُ:** هذه الأمثلة وإن كانت لولا النهي محكومة بالفساد استناداً إلى أصالة الفساد؛ لأنّ الفرض أنّه لا عموم يشملها كي يكون ذلك العموم حاكماً بصحّتها لولا النهي، إلّا أنّها مع ذلك هي داخلة في محلّ النزاع؛ لأنّها على تقدير كون النهي فيها مقتضياً للفساد تكون محكومة بالفساد

---

١. يُنظر: القوانين المحكمة في الأُصول: ١/١٥٥.

٢. يُنظر: صفحة (١٥٨) وما بعدها من هذا الجزء.

المقدّمة الثامنة في مقتضى الأصل عند الشكّ في المسألة

المقدّمة الثامنة: أنّه لو شكّ في كون النهي مقتضياً للفساد، فهل لنا أصل يرفع لنا الشكّ من هذه الجهة أم لا؟

الظاهر أنّه ليس لنا أصل لفظيّ، بل ولا عمليّ ينقّح لنا زوال الشكّ من هذه الجهة.

نعم، ينشأ من هذا الشكّ شكّ آخر يكون مسبّباً عنه، وذلك هو الشكّ في صحّة تلك العبادة أو المعاملة التي ورد النهي عنها، والأُصول إنّما تجري في هذا الشكّ المسبّبيّ، فإن كان المنهيّ عنه هو المعاملة كان الأصل هو الفساد، بمعنى عدم ترتّب الأثر إلّا أن يكون لنا إطلاق أو عموم نرجع إليه، سواء كانت الشبهة حكميّة أو كانت مفهوميّة أو كانت مصداقيّة.

وإن كان المنهيّ عنه هو العبادة، فإن كانت الشبهة حكميّة بأن يشكّ في مشروعيّة العبادة المنهيّ عنها كان المرجع أصالة عدم المشروعيّة، فيحكم على تلك العبادة بالفساد، وإن كانت الشبهة مفهوميّة كان المرجع هو البراءة، أو الاشتغال على الكلام في مسألة الشكّ في الأقلّ والأكثر وإن كانت الشبهة موضوعيّة كان المرجع هو الاشتغال *.

لأجل الدليل الاجتهاديّ الذي هو النهي، وتلك الجهة -أعني الحكم بفسادها للدليل الاجتهاديّ- كافية في الثمرة المترتّبة على دخولها في محلّ النزاع، وإن كانت هي محكومة بالفساد في حدّ نفسها مع قطع النظر عن النهي، إلّا أنّ ذلك من جهة الأصل -أعني أصالة عدم المشروعيّة- الذي هو عبارة عن الفساد.

* **قلتُ:** لا يخفى أنّ الذي ينبغي أن يحرّر الكلام تارةً في الشبهة مع قطع النظر عن النهي، وأُخرى في الشبهة الناشئة عن النهي، ويتكلّم على كلّ واحدة من هاتين الشبهتين على حدة، والظاهر أنّه يختلف الحكم في هاتين الشبهتين، فلاحظ وتأمّل.

فإنّ إحدى الشبهتين لا ربط لها بالأخرى، والشبهة من الجهة الأولى خارجة عمّا نحن فيه، وكلامنا منحصر في الشبهة الثانية.

وإن شئت التفصيل، فنقول: أمّا الشبهة من الجهة الأولى، فتارةً تكون في العبادات، وأُخرى في المعاملات، فإن كانت في العبادات، ففيما تكون حكميّة صرفة، كما في مثل «صوم الوصال»، فالظاهر أنّ الحكم فيها هو الفساد؛ للشكّ في المشروعيّة، وكذلك الحال فيما إذا كانت الشبهة مفهوميّة بأن يشكّ في شمول النافلة المشروعة للنافلة الرباعيّة، وإن كانت الشبهة المفهوميّة راجعة إلى الشكّ في الشرطيّة أو الجزئيّة، فإن شكّ في اعتبار الاستعاذة أو التحنّك في الصلاة، ولم يكن في البين إطلاق، كان المرجع هو البراءة أو الاشتغال، على الخلاف في مسألة الأقلّ والأكثر.

أمّا لو كانت الشبهة مصداقيّة، فيجري فيها حكم الشكّ في تحقّق الجزء أو الشرط أو عدم المانع، ولكلّ حكم مذكور في محلّه[1] من الاشتغال في الأوّلين، والبراءة في الثاني، ولو كان الشكّ بعد الفراغ؛ إذ فالمرجع هو قاعدته.

وإن كانت الشبهة من الجهة المذكورة في المعاملات، فإن كانت الشبهة حكميّة، كما لو شكّ في نفوذ معاملة الفارسيّة -مثلًا- كان المرجع أصالة عدم ترتّب الأثر، إلّا أن يدّعى أنّ لنا عمومات أو إطلاقات دالّة على نفوذ كلّ معاملة لم يثبت ردع الشارع عنها، أو يدّعى أنّ الأصل في كلّ معاملة لم يثبت ردع الشارع عنها هو النفوذ ولو لم يكن في البيّن إطلاق أو عموم يدلّ بإطلاقه أو عمومه على صحّة كلّ معاملة.

وهكذا الحال، فيما لو كانت الشبهة مفهوميّة، كما لو شكّ في شمول

---

١. يُنظر: ٥٤٨/٥ من هذا الكتاب.

البيع للبيع بلا ثمن، فإنَّ الأصل فيه هو عدم ترتّب الأثر إلّا أنَّ يدّعى الركون إلى الأصلين المذكورين، فإنَّ أقصى ما فيه حينئذٍ هو سقوط العموم الوارد في البيع، إلّا أنَّ ذلك لا يمنع عن دخوله تحت كلّيّ التجارة أو كلّيّ المعاملة العرفيّة التي لم يثبت ردع الشارع عنها، فتأمّل.

وإن كانت الشبهة مصداقيّة كان مقتضى القاعدة الأوّليّة هو الحكم بعدم ترتّب الأثر لو لم يكن في البين ما يقتضي الصحّة، ولزوم ترتّب الأثر من الحمل على الصحّة، أو قاعدة الفراغ، ونحو ذلك من الأُصول الجاريّة في الشبهات الموضوعيّة في باب المعاملات لو كان الشكّ بعد الفراغ، ولو كان قبله جرى أصالة عدم ترتّب الأثر، هذا حال الشبهة من الجهة الأولى -أعني الشكّ في الصحّة- مع قطع النظر عن النهي.

وأمّا الشبهة من الجهة الثانية -أعني ما يكون منشأ الشكّ فيها هو النهي- فينبغي أن يكون الكلام فيها بعد الفراغ عن سدّ الشبهة من الجهة الأولى بأن يكون النهي عنه صحيحاً في نفسه مع قطع النظر عن النهي عنه، وإنّما ينشأ الشكّ في صحّته من جهة النهي عنه، وأنّه هل يقتضي فساده أم لا؟ إذ لو كان في نفسه فاسداً لم يكن للنهي عنه أثر إلّا التحريم الصرف، ولو سلّم أنَّ الشبهة من الجهة الثانية شاملة لمورد[1] الشبهة من الجهة الأولى فلا أقلّ من جعل الكلام في الشبهة الثانية ممحّضاً لتلك الشبهة -أعني الشبهة في الصحّة والفساد- الناشئين عن النهي وأنَّ تعلّق النهي بشيء هل يكون موجباً لفساده، وإن كان في نفسه محكوماً بالفساد مع قطع النظر عن تعلّق النهي به؟

---

١. كذا في الأصل، وفي نسخة (ب): (لورود).

وكيف كان، فنقول: إنّ الشكّ في اقتضاء النهي للفساد وإن لم يكن بنفسه مورداً لأصل من الأُصول، إلّا أنّ الشكّ المسبّب عنه -أعني الشكّ في المانعيّة- يكون مورداً لجريان الأُصول فيه، بل يمكن أن يدّعى أنّ السببيّة بالعكس، بمعنى أنّ الشكّ في المانعيّة سبب للشكّ في الفساد، **فإنّ من الواضح** أنّ اقتضاء النهي للفساد إنّما يكون لأجل أنّه مستلزم للمانعيّة، وحينئذٍ فإذا شكّ شكّاً في ذلك كان هذا الشكّ في المانعيّة، وهذا الشكّ دائماً يكون من قبيل الشبهة الحكميّة، فإن كان في البين إطلاق ينفي المانعيّة كان هو المرجع من دون فرقٍ بين العبادة والمعاملة، وإن لم يكن في البين ذلك الإطلاق كان المرجع في العبادات هو البراءة أو الاحتياط على الخلاف في مسألة الشكّ في الأقلّ والأكثر، وفي المعاملات يكون المرجع هو أصالة عدم ترتّب الأثر.

والحاصل: أنّ الشبهة من الجهة الأولى يكون المرجع فيها هو القواعد والأُصول المقرّرة في الشكّ في صحّة العبادة أو المعاملة على اختلاف تلك القواعد باختلاف الشبهات الناشئ[1] عن اختلاف مواردها وأنّها حكميّة، أو مفهوميّة أو موضوعيّة، على اختلاف أنحائه، أو كلّها خارجة عمّا نحن فيه من الشكّ في الصحّة الناشئ عن الشكّ في اقتضاء النهي الفساد.

أمّا الشبهة من الجهة الثانية، فهي محلّ الكلام فيما نحن فيه، وهي من قبيل الشكّ في الأقلّ والأكثر مع كون الشبهة حكميّة دائماً.

ومن ذلك كلّه يظهر لك أنّ ما أفاده المحقّق القميّ[2] ﷺ هو الذي ينبغي

---

١. كذا في الأصل، وفي نسخة (ب): (الناشئة).

٢. يُنظر: القوانين المحكمة في الأُصول: ١/١٥٥.

أن يعوّل عليه، فإنّ محلّ النزاع في أنّ النهي يقتضي الفساد أو لا يقتضيه إنّما هو بعد فرض كون المنهيّ عنه في نفسه صحيحاً لولا النهي، بمعنى أنّه يكون الكلام في محلّ النزاع ممحّضاً للفساد الآتي من قبل النهي، أمّا ما يكون محكوماً في نفسه بالفساد مع قطع النظر عن النهي عنه، فهو وإن أمكن البحث عن كون النهي موجباً لفساده إلّا أنّه لا يظهر لذلك ثمرة عمليّة، ولا يكون البحث عن اقتضاء النهي لفساده إلّا علميّاً محضاً، باعتبار أنّ فساد العبادة عند الأمر يكون لأصالة عدم المشروعيّة، وعند النهي عنها يكون فسادها لأجل الدليل الاجتهاديّ، وهكذا الحال في المعاملة، فإنّ فسادها عند عدم الإطلاق يكون لأصالة عدم ترتّب الأثر وعند النهي عنها يكون لأجل الدليل الاجتهاديّ، وهذا المقدار من الفرق لا يكون عمليّاً، بل يكون علميّاً محضاً، فتأمّل.

ثمّ إنّ كون مرجع الشكّ في اقتضاء النهي فساد المنهيّ عنه إلى الشكّ في المانعيّة إنّما يتمّ في النهي عن العبادة أو المعاملة لجزئها أو لشرطها أو لوصفها، أمّا ما يكون النهي عنه لنفسه كما في النهي عن صلاة الحائض، وعن صوم يوم العيد، وكما في النهي عن نكاح الشغار بناءً على كون النهي عنه لأجل نفسه لا لأجل جهة زائدة على ذات المعاملة، فعلى الظاهر أنّ النهي في جميع ذلك لا يكون علّة لمانعيّة شيء كي يكون الشكّ في اقتضائه الفساد راجعاً إلى الشكّ في المانعيّة، بل يكون الشكّ المذكور شكّاً في الصحّة والفساد ابتداءً بلا توسّط الشكّ في المانعيّة.

ولكنّ المرجع في هذا الشكّ أيضاً هو العمومات والإطلاقات لو كانت موجودة، وإلّا فإلى ما تقتضيه الأُصول العمليّة من عدم المشروعيّة فيما يكون

عبادة، وعدم ترتّب الأثر فيما يكون معاملة، ولكن مع ذلك فالشكّ المذكور لا يكون إلّا من قبيل الشبهة الحكميّة.

نعم، لو كان في البين عموم وشكّ في شموله لمورد النهي من جهة الشكّ في شموله مفهومه له لكانت الشبهة مفهوميّة، ولعلّ ذلك مراده (دام ظلّه) من أنّه تتأتّى فيه الشبهات الثلاثة، إلّا أنّه على الظاهر لا يتصوّر الشبهة المصداقيّة في هذه الصورة، فلاحظ وتأمّل.

ولكنّ هذا كلّه فرع كون الشكّ في هذه الصورة خارجاً عن الشكّ في المانعيّة، ويمكن أن يُقال: إنّها أيضاً من قبيل الشكّ في المانعيّة -أعني أنّه يكون الشكّ في أنّ تحريم العبادة أو المعاملة مانعاً من صحّتها- على وجه يعتبر فيها أن لا تكون محرّمة، وحينئذٍ فإن كان في البين إطلاق أو عموم كان هو المرجع، وإن لم يكن في البين ذلك الإطلاق أو العموم، أو كان ولكن كان مفهومه مجملاً من حيث الشمول لمورد النهي، كان المرجع هو الأصل العمليّ -أعني البراءة أو الاحتياط- فيما يكون من قبيل العبادات؛ لكونه حينئذٍ من قبيل الأقلّ والأكثر، وفي المعاملات يكون المرجع هو أصالة عدم ترتّب الأثر.

وهذا الأخير هو المتعيّن، أعني كون المراد بالمانعيّة هو مانعيّة نفس التحريم بحيث إنّ الشارع اعتبر في الصلاة -مثلًا- عدم كونها محرّمة.

والحاصل أنّه بعد أن فرضنا العجز عن إقامة الدليل على كون النهي عن العبادة دالّاً لفظاً أو عقلاً على فسادها ننقل الكلام إلى مسألة فرعيّة وهي هل أنّ حرمة العبادة مانعة من صحّتها نظير مانعيّة لباس غير المأكول، فتدخل المسألة حينئذٍ في الشكّ في المانعيّة التي هي من جملة مسائل الشكّ في الأقلّ والأكثر؟

والمختار فيها هو البراءة حتّى في الشبهة المصداقيّة لو تصوّرناها في المقام، لكن يشكل الرجوع إلى البراءة في مثل «صلاة الحائض»، لأنّ لازمها ثبوت التكليف لها بالصلاة، وهو خلاف مفاد البراءة من الامتنان، فتأمّل.

في حرمة العبادة مانعة من صحّتها

ومن ذلك يتّضح لك أنّ الكلام في هذه المسألة الفرعيّة -أعني مانعيّة التحريم من صحّة العبادة- لا بُدَّ أن يكون بعد الفراغ عن كونها -أعني العبادة- مشمولة للأمر لولا النهي؛ إذ لا معنى لجعل المانعيّة مع فرض عدم الأمر.

لكنّ الانصاف أنّ تحرير المسألة الفرعيّة بهذا المعنى -أعني مانعيّة التحريم- ليس كما ينبغي؛ إذ ليس مانعية التحريم متفرّعة على اقتضاء النهي للفساد وعدمه؛ إذ لو قلنا بعدم دلالة النهي على الفساد لكان من الممكن أن يجعل الشارع حرمة العبادة مانعة من صحّتها، نظير مانعيّة غير المأكول، وذلك كاشف عن أنّ المانعيّة للتحريم لا تترتّب على اقتضاء النهي للفساد، فلا يكون الشكّ في المانعيّة المزبورة متفرّعاً عن اقتضاء النهي للفساد، بل إنّ ذلك -أعني الشكّ في مانعيّة التحريم- شكّ مستقلّ لا ربط له بدلالة النهي على الفساد وعدمه.

فالأولى أن يُقال: إنّه إذا عجزنا عن إقامة الدليل على أصل المسألة -أعني اقتضاء النهي للفساد- نرجع إلى عموم الأمر المتعلّق بتلك العبادة لو كان في البين عموم، وإلّا كانت العبادة محكومة بالفساد ولو من جهة التشريع وعدم الأمر، فتأمّل، وهكذا الحال في المعاملة، لكنّ المرجع مع فرض عدم العموم هو أصالة عدم ترتّب الأثر المعبّر عنه بأصالة الفساد.

إذا عرفت[1] ما تقدّم من المقدّمات، فلنشرع في المقصود، فنقول:

المقام الأوّل في دلالة النهي في العبادات

إنّ الكلام يكون في مقامين:

المقام الأوّل: في العبادات، **الثاني**: في المعاملات.

أمّا المقام الأوّل: فالكلام فيه في مسألتين:

المسألة الأولى في تعلّق النهي بنفس العبادة

الأولى: فيما يكون النهي فيه متعلّقاً بنفس العبادة، سواء النهي عنها لنفسها، أوكان النهي عنها لجزئها أو لوصفها المقارن أو اللازم الخارج عنها أو الداخل، أو لغير ذلك ممّا يلحق العبادة ويرتبط بها.

المسألة الثانية فيما لو تعلّق النهي بجزء العبادة أو شرطها أو وصفها

المسألة الثانية: فيما لو تعلّق النهي بجزء العبادة أو شرطها أو وصفها.

أمّا المسألة الأولى: فقبل الشروع فيها ينبغي أن نتعرّض لبيان إمكان تعلّق النهي التحريميّ بالعبادة من دون حاجة إلى الالتزام بكون الحرمة تشريعيّة.

فنقول: رُبّما يتوهّم امتناع كون العبادة بنفسها محرّمة إلّا تشريعاً، بتقريب: أنّ حقيقة العبادة عبارة عمّا يُؤتى به بداعي الأمر ليكون مقرّباً، وإذا كانت

---

١. أرّخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الاثنين: (٧ جمادى الأولى، ١٣٤٧هـ).

متعلّقة للنهي فلا أمر بها كي تكون عبادة محرّمة، بل لا بُدَّ أن تكون حرمتها حينئذٍ راجعة إلى التشريع لا حرمة ذاتيّة، ولو سلّم إمكان كون العبادة متعلّق للنهي فلا يكون النهي المذكور موجباً للفساد، بل تكون العبادة المذكورة بنفسها فاسدة لعدم الأمر.

والجواب عن هذا التوهّم هو أن يُقال: إنَّه ليس المراد من العبادة المنهيّ عنها ما يكون مقرّباً فعليّاً، بحيث إنَّه يُؤتى به بداعي الأمر، بل المراد أنَّ النهي تعلّق بما يكون من شأنه عبادة، بحيث إنَّه لو أمر به ولم يكن متعلّقاً للنهي لكان عبادة.

فظهر لك إمكان تعلّق النهي بالعبادة بهذا المعنى، ومنه يظهر لك الجواب عن التوهّم الثاني، فإنَّ العبادة عند عدم الأمر وإن كانت فاسدة إلّا أنَّ فسادها إنَّما يكون لأجل أصالة عدم المشروعيّة، والنهي عنها يكون دليلاً اجتهاديّاً على الفساد مضافاً إلى أنَّ النهي يُوجب عدم إمكان التقرّب المعتبر في صحّة العبادة.

ثمّ إنَّهم مثّلوا للقسم الأوّل من هذه المسألة -أعني ما يكون منهيّاً عنه من العبادة لنفسه لا لجزئه ولا لوصفه- بـ«صلاة الحائض»، وبـ«صوم يوم العيد».

وقد أشكل على ذلك بأنّه أيضاً لا يكون نوع العبادة منهيّاً عنه، بل يكون النهي متعلّقاً بها لأجل الخصوصيّة اللاحقة لها، أعني كونها في أيام الحيض، أو كون الصوم في يوم العيد فيكون ذلك من قبيل ما نهى عنه لجهة زائدة على حقيقة العبادة نظير النهي عن الصلاة في لباس الحرير.

ويمكن الجواب عن ذلك بأنَّ الخصوصيّة فيما ذكر من المثال لا تكون زائدة

على النوع، فهي في ذلك نظير خصوصيّة المكلّف في كونها غير موجبة لخصوصيّة زائدة في النوع، بخلاف الخصوصيّة في مثل «الصلاة في لباس الحرير» *.

إذا عرفت الجواب عن هذين التوهّمين، فنقول في أصل المسألة: إنَّ النهي المتعلّق بالعبادة سواء كان لنفسها أو لجزئها أو لوصفها، بحيث كانت هذه الجهات من قبيل الجهة التعليليّة في تعلّق النهي بالعبادة حتّى مثل النهي عن الصلاة في حال النظر إلى الأجنبيّة كلّ ذلك يكون موجباً للفساد.

أمّا على القول بتوقّف صحّة العبادة على الأمر فواضح؛ لأنَّ الأمر وإن كان عمومه بدليّاً، وهو صالح في حدّ نفسه للانطباق على ما تعلّق به النهي لولا النهي المذكور ومقتضاه جواز امتثال الأمر في ذلك الصنف المنهيّ عنه، إلّا أنَّ النهي يكون مانعاً عن الامتثال بذلك الصنف، ويكون بذلك موجباً لخروجه عن تحت الأمر واختصاص الأمر بما عداه.

وأمّا على القول بكفاية الملاك في صحّة العبادة وعدم التوقّف على الأمر، فلأنَّ الملاك يكون على أنحاء ومراتب:

المرتبة الأولى: ما يكون تامّاً من جميع الجهات على وجه لا يكون ما يمنع عن تأثيره فيما يقتضيه من الأمر سوى عدم القدرة العقليّة كما في باب التزاحم.

---

* **قلتُ**: والأولى في الجواب أن يُقال: إنَّ الخصوصيّة اللاحقة للعبادة إذا كان الأمر بالنسبة إليها انحلاليّاً كما في صلاة كلّ يوم، أو صوم كلّ يوم، وورد النهي عن الصلاة أو الصوم في بعض الأيّام، كان النهي متوجّهاً إلى نفس العبادة المأمور بها، ويكون النهي عن العبادة بذاتها، بخلاف الخصوصيّة التي يكون الأمر بالنسبة إليها بدليّاً كما في مثل «الصلاة في لباس الحرير» فإنَّ تعلّق النهي بمثله يكون لأجل الخصوصيّة الزائدة على نفس العبادة المأمور بها.

المرتبة الثانية: ما يكون مقترناً بوجود المزاحم الأقوى، فيكون الأثر تابعاً لذلك الأقوى، ولا يكون الملاك الأضعف مؤثّراً.

المرتبة الثالثة: ما يكون مقترناً بما يُوجب انعدامه وانسلاخه عن عالم الاقتضاء.

ولنذكر لذلك مثالاً يكون نظيراً لما ذكرناه من هذه المراتب، وذلك كما في العالم المقتضي لوجوب الإكرام المبتلى بعنوان الفاسق عند اجتماعهما، فإنّه تارةً يكون عنوان الفسق في اقتضائه لوجوب الإهانة -مثلاً- أو حرمة الإكرام موجباً لعدم القدرة على امتثال الأمر الذي يقتضيه عنوان العالم مع بقاء عنوان العالم على ما هو عليه من اقتضاء وجوب الإكرام من دون خلل في جهة اقتضائه، ولا حدوث ما يكون مزاحماً له ممّا يكون أقوى منه تأثيراً، ولم يكن عدم تأثير عنوان العالم فيما يقتضيه من وجوب الإكرام إلّا من جهة عدم قدرة المكلّف على أمتثال ذلك الأمر مع امتثال الأمر الذي اقتضاه عنوان الفاسق.

وتارةً يكون عنوان الفاسق مزاحماً لعنوان العالم في التأثير مع كونه أقوى منه، فيكون هو المؤثّر، ويكون عنوان العالم ساقطاً عن التأثير، ويكون ذلك من قبيل الكسر والانكسار.

وثالثة يكون عنوان الفاسق موجباً لسقوط عنوان العالم عن الاقتضاء فضلاً عن التأثير، بحيث يكون ذلك من قبيل الرائحة الكريهة اللاحقة لما يكون في حدّ نفسه ذا رائحة طيّبة في كون الرائحة الكريهة موجبة لفساد منشأ الرائحة الطيّبة.

إذا عرفت ذلك، فنقول: إنّ الملاك فيما نحن فيه ليس من قبيل النحو الأوّل؛ إذ لا ريب في عدم تماميّته في الاقتضاء، بحيث إنّه لا مانع من تأثيره في الأمر إلّا عدم

القدرة؛ لما هو واضح من لحوق المفسدة التي[1] منشأ النهي الموجبة لانعدام ملاك الأمر، فيكون من قبيل المرتبة الثالثة، ولا أقلّ من كونه من قبيل المرتبة الثانية.

وعلى أيّ حال، فلا يكون لمثل هذا الملاك أثر أصلاً، فلا يمكن أن يكون مصحّحاً للعبادة، هذا كلّه مضافاً إلى ما قدّمناه[2] في أواخر مباحث الاجتماع من أنّ القبح الفاعليّ يكون مانعاً من إمكان التقرّب*.

---

* **قلتُ**: بل إنّ القبح فيما نحن فيه فعليّ وفاعليّ؛ لكون النهي حسب الفرض متعلّقاً بنفس العبادة، فيكشف عن كونها مفسدة و إن كانت الجهة التعليليّة لطرو تلك المفسدة ما هو خارج عن العبادة من وصف خارج أو مقارن أو لازم.

وهذا هو الفارق بين النهي عن نفس العبادة ولو لهذه الجهات وبين النهي عن نفس هذه الجهات، فإنّ الجهة في النحو الأوّل تكون موجبة لطرو المفسدة على ذات العبادة، فيكون النهي متعلّقاً بها، وفي النحو الثاني لا تكون موجبة لطرو المفسدة على نفس العبادة، بل أقصى ما فيه أن تكون هي -أعني تلك الجهة- مفسدة، فيكون النهي متعلّقاً بها لا بالعبادة، فتأمّل.

والأولى أن يُقال: إنّ متعلّق النهي في المقام بعد أن كان بنفسه هو متعلّق الأمر من دون تعدّد جهة في البين كان التزاحم حينئذٍ تزاحماً آمريّاً، لا مأموريّاً، فإن تساوى الملاكان لم يكن الحكم على طبق أحدهما، بل كان المتعلّق محكوماً بحكم آخر وهو التخيير أو الإباحة، و إن كان الغالب ملاك الأمر كان الفعل واجباً من دون أن يكون منهيّاً عنه، و إن كان الغالب هو ملاك النهي كان الفعل منهيّاً عنه ولم يكن واجباً، سواء كان كيفيّة غلبة ملاك النهي على النحو الثاني، أو كان على النحو الثالث، فإنّه على أيّ واحدٍ من هذين النحوين يكون ذلك الفعل خارجاً عن حيّز الأمر خروجاً واقعيّاً خطاباً وملاكاً من دون فرقٍ في ذلك بين كون عموم الأمر بدليّاً أو شموليّاً[3].

---

١. كذا في النسختين، ولعلّ لمناسب: (التي هي).

٢. يُنظر: صفحة (١٢٢) و ما بعدها من هذا الجزء.

٣. تفصيل الحال في كيفيّة الفساد الناشئ من هذه الغلبة، يُنظر: أُصول الفقه: ٢٧٢/٤، وما بعدها.

هذا[١] **كلّه**، فيما لو كان إطلاق الأمر بدليّاً، ومنه يظهر الحال في ما إطلاقه شموليّاً، فإنّه بعد أن كان النهي مخصّصاً للأمر يكون ما تعلّق به النهي خارجاً عن الأمر خطاباً وملاكاً ومعه لا يمكن تصحيحه لا بالأمر وهو واضح، ولا بالملاك؛ لأنّ مقتضى تعلّق النهي به هو غلبة ملاك النهي وأقوائيّته على ملاك الأمر وسقوط ملاك الأمر عن قابليّة التأثير، وقد تقدّم[٢] أنّه لا يمكن التصحيح بالملاك الأضعف.

المسألة الثانية: فيما لو كان النهي متعلّقاً بجزء العبادة أو وصفها

المسألة الثانية: فيما لو كان النهي متعلّقاً بجزء العبادة أو وصفها، **أمّا الأوّل** وهو ما تعلّق النهي فيه بجزء العبادة، فمقتضاه بطلان العبادة بذلك الجزء بقول مطلق، سواء كان الجزء المنهيّ عنه[٣] مأخوذاً «بشرط لا»، أو كان مأخوذاً «لا بشرط»، فإنّ مقتضى النهي عنه في العبادة هو كون العبادة بالنسبة إلى ذلك المنهيّ عنه مأخوذة «بشرط لا» فيكون الإتيان منافياً لذلك وموجباً للبطلان، سواء كان من قبيل سورة العزيمة أو كان من غيرها، سواء قلنا بحرمة القِران بين السورتين أو لم نقل، وسواء كان من نيّته الاقتصار على ذلك الجزء المنهيّ عنه، أو كان من نيّته الإتيان بذلك مع تعقّبه بالجزء غير المنهيّ عنه، وسواء أتى به بقصد الجزئيّة أو لم يكن بقصد الجزئيّة*.

---

* **قلتُ**: لا يخفى أنّ النهي عن الجزء لا يكون بمجرّده موجباً لبطلان العبادة إلّا إذا أتى به بقصد الجزئيّة، ليكون من قبيل الزيادة العمديّة، أو كان قد اقتصر عليه، ليكون من باب النقيصة، بل والزيادة العمديّة، أو كانت هناك جهة أُخرى موجبة للبطلان، لكونه قِراناً بين سورتين بناءً على حرمته وتقييد الصلاة بعدمه،

---

١. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الثلاثاء: (٨ جمادى الأولى، ١٣٤٧هـ).

٢. يُنظر: صفحة (١٨٣) من هذا الجزء.

٣. قوله: (عنه) من نسخة (ب).

أمّا إذا لم يقصد به الجزئيّة، ولم يقتصر عليه، ولم يكن ذلك الجزء مأخوذاً «بشرط لا»، ولم تنضمّ إليه جهة أُخرى، فعلى الظاهر أنّه لا يكون موجباً للعبادة[1] وإنّما يكون من قبيل الفعل المحرّم في أثنائها.

وما أفاده (دام ظلّه) من أنّ النهي عنه في الصلاة يكون موجباً لتقيّدها بعدمه فللتأمّل فيه مجال، لأنّ مجرّد النهي عن شيء في حال العبادة لا يكون موجباً لتقيدها بعدمه، بل أقصى ما فيه أنّه يكون من قبيل فعل شيء محرّم في أثناء الصلاة، فتكون الصلاة بمنزلة الظرف لذلك الفعل المحرّم.

وهذا الإشكال من قبيل ما يُقال: إنّ مجرّد الأمر بشيء في حال الصلاة لا يدلّ على أنّه جزء منها لإمكان كونه واجباً مستقلّاً تكون الصلاة ظرفاً له.

في مناقشة ما في أجود التقريرات من وجوه البطلان

وفي التقريرات المطبوعة ما نصّه: «ويترتّب على أخذ العبادة بالإضافة إليه «بشرط لا» أمور ثلاثة كلّها موجبة للبطلان:

الأوّل: كونه مانعاً عن العبادة، إذ لا نعني بالمانع إلّا ما قيّد العبادة بعدمه، فإذا قيّدت العبادة بعدمه فلا محالة تبطل بوجوده.

الثاني: كونه زيادةً في الفريضة، فتبطل من جهة الزيادة؛ إذ لا يعتبر في الزيادة قصد الجزئيّة إذا كان المأتي به من جنس العمل، نعم، يعتبر في صدق الزيادة قصد الجزئيّة إذا كان المأتي به من غير جنسه.

الثالث: خروجه عن أدلّة جواز الذكر، فإنّ دليل الحرمة يُوجب تخصيصها لا محالة بغير المحرّم، فيدخل في عمومات مبطليّة التكلّم؛ إذ الخارج عنها هو الذكر غير المحرّم فقط.

وأمّا توهّم دخوله في كلام الآدميّ بعد دليل الحرمة ففاسد، فإنّ المفروض أنّه ذكر محرّم لا أنّه بالحرمة يخرج عن كونه ذكراً ويدخل في غيره»[2]، انتهى.

وهذه الوجوه الثلاثة كلّها قابلة للمناقشة:

أمّا الأوّل: فلأنّ النهي عن شيء في الصلاة إذا لم يكن غيريّاً، بل كان تحريميّاً

---

١. كذا في النسختين، ولعلّ المناسب: (موجبًا لبطلان العبادة).

٢. يُنظر: أجود التقريرات: ٢/٢١٨، وما بعدها.

محضاً لا يكون موجباً لتقيّد الصلاة بعدمه، وإلّا لكان النهي عن الوصف أو الشرط موجباً للبطلان، وسيأتي[1] منه ﷺ منع ذلك.

وأمّا أخذ العبادة بالإضافة إليه «بشرط لا» فلا يجري في كلّ جزء منهي عنه، وإنّما يتأتّى في خصوص ما إذا كان الجزء الواجب في الصلاة مقيّداً بعدد خاص، فإنّه لو أُضيف إليه مثله كان موجباً للبطلان، لكنّ ليس ذلك من جهة كونه محرّماً، بل من جهة كونه موجباً لعدم تحقّق قيد الجزء.

وبالجملة: إنّ ما أُخذ فيه عدد خاص تكون الزيادة عليه مبطلة وإن لم يكن ذلك الزائد محرّماً في نفسه، وليس ذلك هو محلّ الكلام، وإنّما الكلام في مبطليّة كون الجزء المأتي به محرّماً مع قطع النظر عن كون بعض الأجزاء مقيّداً بعدمه.

وأمّا الوجه الثاني: فهو متّجه في خصوص الأجزاء المحرّمة التي هي من سنخ أجزاء الصلاة، والظاهر أنّه لا صغرى له، وأمّا المحرّمات التي هي من قبيل الذكر كقول: «آمين»، وكقراءة العزائم ولو بين السجدتين -مثلاً- فالظاهر أنّه لا يتحقّق كونها زيادة إلّا بقصد الجزئيّة، حيث إنّ الذكر والقرآن غير المحرّمين وإن جاز فعلهما في أثناء الصلاة إلّا أنّهما لو فعلت لا تكون جزءاً، وإنّما تكون ذكراً جائزاً، إلّا إذا قصد بها الجزئيّة فتكون من الزيادة، ولا يبعد القول بأنّها لو أتى بها بقصد الجزئيّة تكون مبطلة.

أمّا ما يكون محرّماً منها، فينبغي أن يكون كذلك، بمعنى أنّه لو لم يؤتَ به بقصد الجزئيّة فلا يكون إلّا من قبيل المحرّم في أثناء الصلاة، ولا يدخل في الزيادة إلّا إذا قصد به الجزئيّة، وحينئذٍ يكون مبطلاً من جهة قصد الجزئيّة لا من جهة كونه محرّماً.

اللّهُمَّ إلّا أن يلتزم في مطلق الذكر والقرآن أنّه زيادة، لكنّه غير مبطل؛ لكونه مغتفراً فلا يكون اتّصافه بالزيادة متوقّفاً على قصد الجزئيّة، فتأمّل فإنّه ﷺ لا يقول بذلك.

---

١. يُنظر: صفحة (١٩٤)، وما بعدها من هذا الجزء.

وأمّا[1] الثاني: -أعني ما لو كان النهي متعلّقاً بشرط العبادة، أو ما هو وصف من أوصافها- فعلى الظاهر أنّ نفس الشرط لا يكون عباديّاً، فإنّ الطهارة من الحدث التي هي شرط في الصلاة ليست عباديّة، وإنّما العباديّ هو تلك الأفعال، وليست هي شرطاً بنفسها، وإنّما الشرط هو أثرها وهو الطهارة.

وأمّا الوجه الثالث: فكان المراد به هو أنّ مقتضى الأدلّة الأوّليّة هو أن لا يؤتى في أثناء الصلاة بغير أجزائها المنصوصة، خرج من ذلك مطلق الذكر والقرآن للأدلّة الدالّة على ذلك، وقد خرج من تلك الأدلّة الدالّة على جواز مطلق الذكر والقرآن، مثل قول: «آمين»، ومثل «قراءة العزائم»، وحينئذٍ فيكون الحكم فيها هو مقتضى الأدلّة الأوّليّة من عدم الإتيان بها في أثناء الصلاة.

ويمكن التأمّل في ذلك بمنع أنّ مقتضى الأدلّة الأوّليّة هو عدم الإتيان في أثناء الصلاة بشيء غير أجزائها المنصوصة على وجه ذلك المنع موجباً لتقيّد الصلاة بما عدا أجزائها المنصوصة، فلم يبقَ لنا إلّا حرمة مثل قول: «آمين»، و«قراءة العزيمة» في أثناء الصلاة، وقد عرفت أنّه لا يكون موجباً للبطلان.

نعم لو كان التحريم المتعلّق بهما مخرجاً لهما عن مطلق الذكر والدعاء وملحقاً لهما بكلام الآدميّين، لكان موجباً لإفسادهما الصلاة، لكنّه ﷺ قد منع من ذلك.

والحاصل أنّ المراد من النهي عن الجزء هو تعلّق النهي بما لو فرض الأمر به ولم يكن منهيّاً عنه لكان جزءاً من الصلاة، ومن الواضح أنّ مجرّد تعلّق النهي بمثل ذلك لا يوجب كونه مبطلاً للصلاة إلّا فيما تكون الصلاة مقيّدة بعدمه، كما في الأجزاء المقيّدة بعدد خاصّ، أو كان ذلك المنهيّ عنه من سنخ أجزاء الصلاة على وجه يكون زيادة عمديّة من دون توقّف على قصد الجزئيّة، ومن الواضح أنّ الفساد في هذين الموردين لا يكون مستنداً إلى التحريم، بل تكون الصلاة فاسدة حتّى لو لم يكن ذلك المأتي محرّماً ذاتاً.

---

١. أرجع المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الأربعاء: (٩ جمادى الأولى، ١٣٤٧هـ).

نعم، لو وقعت تلك الأفعال منهيّاً عنها لفسدت وكان فسادها موجباً لانعدام الشرط -أعني أثرها- وحينئذٍ نقول: إنّ ما هو منهيّ عنه من الشرائط أو الأوصاف إن كان متّحداً مع العبادة، كما في مثل «الجهر أو الإخفات»، كان النهي عنه نهياً عن العبادة المتّحدة معه، فيكون موجباً لفساد العبادة.

وإن لم يكن متّحداً معها، بل كان خارجاً عنها، لم يكن النهي عنه موجباً لفساد العبادة، وكان النهي عنه كالنهي عن النظر إلى الأجنبيّة حال الصلاة في عدم استلزامه لفسادها و إن كان شرطاً في العبادة كالتستّر، فإنّه لو فرض أنّه نهي عن تستّر خاصّ لم يكن الإتيان بما هو منهيّ عنه موجباً لفساد العبادة، لحصول الشرط و إن كان قد وقع على جهة التحريم *.

هذا تمام الكلام في المقام الأوّل، أعني العبادات.

---

* **قلتُ:** يمكن أن يُقال: إنّ النهي عن نحو خاصّ من الشرط يكون موجباً لتخصيص الأمر الشرطيّ بما عداه، فتكون العبادة مع ذلك النحو من الشرط المنهيّ عنه فاقدة للشرط فتكون فاسدة.

وأجاب (دام ظلّه) عن ذلك بما حاصله حسبما فهمته: أنّ الشرط هو كونه متستّراً، وهذا المعنى حاصل حتّى مع كون إيجاد ذلك النحو من التستّر منهيّاً عنه.

وكأنّه (دام ظلّه) يشير في ذلك إلى أنّ الشرط هو التستّر بمعناه الاسم المصدريّ والمنهيّ عنه هو التستّر بمعناه المصدريّ.

ولكنّ لا يخفى أنّه لو كان الشرط هو المعنى الاسم المصدريّ، والمنهيّ عنه هو المعنى المصدريّ، كان النهي أيضاً موجباً لتخصيص الشرط فيما عدا مورد النهي، فإنّ منشأ التخصيص هو منافاة النهي للأمر الشرطيّ، وهذه المنافاة جارية بعينها فيما يكون الشرط هو اسم المصدر والمنهيّ عنه هو المصدر، فإنّ المنع عن المصدر يوجب عدم إمكان الأمر باسم المصدر.

وبالجملة: فإنَّ الأمر الشرطيّ المتعلّق بالاستقبال -مثلًا- منافٍ للنهي المتعلّق بالاستقبال على نحو خاص.

وأمّا ما يُقال من سقوط الغيريّ بالإتيان بالفرد المحرّم، فإنّما هو في المقدّمات العقليّة والعباديّة التي يتوقّف عليها حصول الواجب توقّفاً عقليّاً أو عاديّاً كما في ركوب الدابّة المغصوبة للحجّ، دون ما يكون شرطاً شرعيّاً، فتأمّل، انتهى.

[في دلالة النهي في المعاملات]

وأمّا المقام الثاني: -أعني المعاملات- فتفصيل الكلام فيه أنَّ النهي عن المعاملة تارةً يكون متعلّقاً بالمسبّب -أعني التمليك والتملّك- وأُخرى يكون متعلّقاً بنفس السبب -أعني العقد- فإن كان الأوّل كان موجباً لبطلان المعاملة وعدم ترتّب الأثر عليها، حيث إنَّه لا بُدَّ في صحّة المبيع -مثلًا- من كون البيع مملوكاً للبائع وكون نقله وتمليكه للغير مملوكاً له، بمعنى أنّه واقع تحت اختياره، ومن الواضح أنَّ نفس التمليك إذا كان ممنوعاً عنه شرعاً كان بمنزلة الممتنع عقلاً فلا يكون واقعاً تحت اختيار المالك[1].

تنبيهات البحث
التنبيه الأوّل في أقسام المانعيّة

بقي[2] في النهي عن العبادات أمران ينبغي التنبيه عليهما:

الأوّل: هو أنَّ المتحصّل ممّا أفاده جملة من الأساطين أنَّ المانعيّة على ثلاثة أقسام:

---

١. سيترك المقرّر ﷺ الحديث عن (دلالة النهي في المعاملات) ويعود إلى (دلالة النهي في العبادات)، ويذكر تنبيهين، وبعد ذلك يعود إلى (دلالة النهي في المعاملات) في صفحة (٢١٠) من هذا الجزء.

٢. أزاح المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث بما نصّه: «تعطّل الدرس في هذا الأسبوع من جهة وفاة الصدّيقة صلوات الله عليها، وكان الشروع السبت: (١٩ جمادى الأولى، ١٣٤٧هـ)».

الأوّل: ما تكون منتزعة عن النهي الغيريّ، أعني النهي المسوق لتقييد العبادة بعدم المنهيّ عنه، كما في النهي عن الصلاة في اللباس من غير المأكول.

الثاني: ما تكون - أعني المانعيّة - ناشئة عن النهي النفسيّ، كما في النهي عن الصلاة في الحرير أو الذهب، فإنّه لمّا كان النهي النفسيّ عن الصلاة في لباس الحرير منافياً للأمر بها كان دليل النهي مخصّصاً لدليل الأمر، سواء كان إطلاق الأمر بدليّاً أو كان شموليّاً، وعن ذلك يتولّد بطلان الصلاة في لباس الحرير وهو عبارة عن المانعيّة المذكورة.

القسم الثالث: من المانعيّة ما تكون ناشئة عن التزاحم، ومثال ذلك ما مرّ من مسألة الاجتماع بناءً على الجواز من الجهة الأولى.

وذكروا أنّ المانعية الأولى تكون تابعة لوجود النهي الغيريّ واقعاً، فلا تسقط بالاضطرار إلى لباس غير المأكول ولا بالنسيان، وفي مورد الشكّ تكون المسألة داخلة في مسألة الشكّ في الجزئيّة والشرطيّة، أعني مسألة الأقلّ والأكثر.

وإن المانعيّة الثالثة تسقط بمجرّد عدم تنجّز النهي، سواء كان عدم تنجّزه لأجل الاضطرار أو للنسيان أو للشكّ فيه، فيكون وجود المانعيّة واقعاً تابعاً لتنجّز النهي لا لوجوده الواقعيّ، بخلاف المانعيّة الأولى، فإنّها تكون تابعة لوجود النهي واقعاً.

أمّا المانعيّة الثانية: فهي عندهم متوسّطة بين الأولى والثالثة، ففي صورة الاضطرار أو النسيان تكون ساقطة واقعاً؛ إذ لا يكون ما تنشأ عنه المانعيّة -أعني النهي الفعليّ- متحقّقاً في هاتين الصورتين، وفي صورة الشكّ تكون المانعيّة محكومة ظاهراً بالعدم، لجريان الأصل النافي في ناحية سببها -أعني

النهي النفسيّ- وهو حاكم على الأصل الجاري في المانعيّة التي هي مسبّبة عن ذلك النهي النفسيّ.

ولأجل ذلك تراهم يفتون في رسائلهم العمليّة بأنّه لو اضطرّ إلى لباس الحرير أو نسي كانت صلاته صحيحة[١]، هذا غاية توضيح ما أفادوه في هذا القسم من المانعيّة أعني القسم الثاني.

وفيه: أنّ عمدة ما أقاموه من البرهان على كون المانعيّة المذكورة مسبّبة عن النهي النفسيّ وكونها واقعة في طوله هو أنّ التنافي بين الأمر والنهي يوجب أن لا يتحقّق منهما في مورد الاجتماع إلّا ما هو الأقوى، وحيث كان دليل النهي أقوى من دليل الأمر، لكونه أخصّ منه كان تحقّقه موجباً لانتفاء الأمر الموجب لبطلان العبادة وفسادها، وذلك عبارة أُخرى عن المانعيّة، وحينئذٍ فتكون المانعيّة المذكورة واقعة في طول النهي لكونها مسبّبة عنه.

ولا يخفى ما في هذا البرهان، أمّا على مسلك صاحب الجواهر قدس سره

من كون عدم الأمر بنفسه موجباً لبطلان العبادة[٢]، وأنّ صحّة العبادة تتوقّف على وجود الأمر، وأنّ الملاك لا يجدي في صحّتها، فعدم الطوليّة بينهما واضح لا يخفى، حيث إنّ الأمر والنهي وإن كانا متنافيين؛ لكونهما ضدّين وجوديّين إلّا أنّه قد تقدّم[٣] منهم في باب الضدّ أنّ وجود أحد الضدّين لا يكون مقدّمة وسبباً لعدم الضدّ الآخر، كما أنّ عدم أحدهما لا يكون مقدّمة لوجود الآخر.

---

١. يُنظر: وسيلة النجاة: ١٦٠، و١٦٢.

٢. يُنظر: جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام: ٨٧/٢، ١٥٥/٩، وما بعدها.

٣. يُنظر: ٢٦٢/٢ و ما بعدها من هذا الكتاب.

وحينئذٍ نقول: إنَّ عدم الأمر الذي هو عبارة عن المانعيّة كما هو المفروض لا يعقل أن يكون مسبّباً عن النهي، فلا يكون بينهما مقدميّة تقتضي أن يكون عدم الأمر مسبّباً عن وجود النهي، بل لا بُدَّ حينئذٍ أن يكون ذلك -أعني عدم الأمر في عرض وجود النهي- ويكونان معاً معلولين لعلّة ثالثة، وهي تلك المفسدة الموجبة للنهي عن الصلاة في لباس الحرير، فإنَّها هي الموجبة لتقييد الصلاة بعدم لباس الحرير.

وبالجملة: فإنَّ ما ذكروه هنا من كون المانعيّة التي هي عبارة عن عدم الأمر على هذا القول مسبّبة عن النهي النفسيّ استناداً إلى المنافاة بينهما وعدم إمكان اجتماعهما فيكون تحقّق أحدهما موجباً لارتفاع الآخر، مناقض لما ذكروه في مسألة الضدّ من أنَّه لا مقدّميّة بين وجود أحد الضدّين وعدم الآخر ولا سببيّة ولا مسبّبية[1].

فظهر لك: أنَّه بناءً على هذا القول -أعني توقّف صحّة العبادة على وجود الأمر، وأنَّ عدم الأمر بها موجب لفسادها، وأنَّ وجود الملاك لا يكفي في صحّتها- لا يكون عدم الأمر في طول النهي، بل يكون كلّ منهما في عرض الآخر، ويكونان معاً مسبّبين عن أمرٍ ثالث وهو تلك المفسدة الواقعيّة.

ومن ذلك يتّضح لك عدم الطوليّة بينهما بناءً على ما هو المختار من كفاية الملاك، فإنَّ العبادة إنَّما تكون فاسدة في مورد النهي النفسيّ لأجل تلك المفسدة التي أوجبت ذلك النهي، فتكون تلك المفسدة هي السبب في فساد العبادة وتقييدها بعدم ذلك المنهيّ عنه لا أنَّ السبب في ذلك هو النهي النفسيّ.

---

١. يُنظر: مطارح الأنظار: ٤٩٨/١، و٥١٤.

والحاصل أنّا لو أغضينا النظر عمّا تقدّم[1] في مسألة الضدّ من عدم السببيّة بين وجود أحد الضدّين وعدم الآخر، وقلنا: إنّ عدم الأمر مسبّب عن وجود النهي، لما كان ذلك مستلزماً للقول بالطوليّة بين المانعيّة والنهي، بل أيضاً تكون المانعيّة واقعة في عرض النهي؛ لأنّ تلك المفسدة الواقعيّة التي كانت سبباً في النهي الذي هو السبّب في عدم الأمر كما هو المفروض تكون سبباً في تقييد العبادة بعدم ذلك المنهيّ عنه، وتكون موجبة لفسادها مع ذلك المنهيّ عنه، وذلك عبارة أُخرى عن المانعيّة؛ إذ هي منتزعة عن التقييد المذكور.

وقد عرفت أنّه ليس مسبّباً عن ذلك النهي، بل هُما معاً مسبّبان عن تلك المفسدة الواقعيّة وإن فرضنا أنّ عدم الأمر مسبّب عن وجود النهي، وحينئذٍ نقول: بناءً على هذا الذي قرّرناه ينبغي أن لا تسقط هذه المانعيّة بالاضطرار ولا بالنسيان؛ لأنّ أقصى ما في ذلك أن يكون ذلك موجباً لسقوط النهي النفسيّ، وذلك لا يُوجب سقوط المانعيّة المذكورة؛ لعدم كونها مسبّبة عنه.

وأمّا صورة الشكّ، فالذي ينبغي أن يُقال: إنّ كلّاً من المانعيّة والنهي محتاج إلى جريان الأصل فيه في حدّ نفسه، ولا يكون الأصل الجاري في النهي النفسيّ، أعني البراءة -مثلًا- حاكماً على الأصل الجاري في الشكّ في المانعيّة، أعني البراءة أو الاحتياط؛ لما عرفت من عدم السببيّة والمُسبّبيّة بينهما، بل لو سلّمنا السببية والمُسبّبية لما كان الأصل الجاري في ناحية النهي النفسيّ حاكماً على الأصل الجاري في ناحية المانعيّة؛ إذ ليس مجرّد

---

١. يُنظر: ٢/٢٦٠، وما بعدها من هذا الكتاب.

السببيّة والمُسبّبيّة كافية في الحكومة المذكورة، بل لا بُدَّ في ذلك من كون الأصل الجاري في الشكّ السببيّ رافعاً ومزيلاً للشكّ المسبّبيّ، بحيث يكون المسبّب من الآثار الشرعيّة للسبب، كما في مثل الماء المستصحب الكرّيّة وطهارة الثوب المغسول فيه.

أمّا ما نحن فيه -أعني المانعيّة وتقيّد الصلاة بعدم ذلك المنهيّ عنه- فلا يكون الشكّ فيه زائلاً بمجرّد جريان البراءة في ذلك النهي، بل يكون الشكّ المذكور باقياً بحاله ولو أجرى البراءة في ذلك النهي وكان التقييد المزبور مسبّباً عن النهي المذكور، والسرّ في ذلك: أنّ الثاني ليس من الآثار الشرعيّة للأوّل، بل هو من لوازمه العقليّة، فتأمّل.

والحاصل[1]: أنّ ما ذكروه من كون المانعيّة المذكورة في طول النهي النفسيّ يرد عليه:

أوّلاً: أنّه مناقض لما تقدّم[2] منهم في مسألة الضدّ من عدم السببيّة والمُسبّبيّة بين وجود أحد الضدّين وعدم الآخر، وحينئذٍ فلا يكون عدم الأمر فيما نحن فيه مسبّباً عن وجود النهي.

وثانياً: أنّه لو أغضي النظر عن ذلك، وسلّمنا كون وجود أحد الضدّين سبباً لانعدام الضدّ الآخر، ليكون عدم الأمر مسبّباً عن وجود النهي؛ لما تمّ ما ذكروه من صحّة الصلاة في مورد الاضطرار والنسيان، فإنّ النهي وإن سقط بالاضطرار أو النسيان إلّا أنّ سقوطه لا يُوجب سقوط ملاكه، وحينئذٍ فلا يمكن الحكم بصحّة العبادة في مورد الاضطرار أو النسيان.

---

١. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الأحد: (٢٠ جمادى الأولى، ١٣٤٧هـ).

٢. يُنظر: ٢/٢٦٢ و ما بعدها من هذا الكتاب.

نعم يمكن أن يُقال من جانب هؤلاء الأساطين تصحيحاً لما أفادوه: إنَّ الاضطرار والنسيان يوجبان سقوط النهي خطاباً وملاكًا[١]، ومع سقوطه كذلك لا مانع من صحّة العبادة، وذلك من جهة دلالة الدليل اللفظيّ المتكفّل لسقوط النهي عند الاضطرار أو النسيان على سقوطه خطاباً وملاكاً.

نعم، لو كان الموجب لسقوط النهي هو مجرّد حكم العقل بقبح خطاب العاجز أو الناسي لما كان موجباً لسقوط النهي إلّا خطاباً فقط، وفي هذه الجهة تفصيل ليس هذا محلّه.

هذا كلّه في الجهة الأولى -أعني صحّة الصلاة في مورد الاضطرار والنسيان- وأمّا الجهة الثانية -أعني مورد الشكّ في النهي النفسيّ ولو من جهة الشبهة الموضوعيّة- فالذي ذكرناه هو حكومة الأصل الجاري في ناحية النهي على الأصل في المانعيّة، وفيه:

أوّلاً: ما أشرنا إليه[٢] من عدم السببيّة والمُسبّبيّة بين النهي النفسيّ والمانعيّة.

وثانياً: لو سلّمنا ما ذكر من الطوليّة والسببيّة والمُسبّبيّة، نقول: إنّه ليس كلّما تحقّقت السببيّة والمُسبّبيّة كان الأصل الجاري في الشكّ السببيّ حاكماً على الأصل الجاري في الشكّ المسبّبيّ، بل لا بُدَّ في هذه الحكومة مضافاً إلى السببيّة والمُسبّبيّة من كون المسبّب من الآثار الشرعيّة للسبب وكون الأصل في ناحيّة السبب مزيلاً للشكّ في ناحية المسبّب، كما في مثل «طهارة الماء» و«طهارة ما يغسل فيه».

وما نحن فيه الأصل الجاري في ناحية السبب إنّما هو قاعدة أو أصالة

---

١. يُنظر: كتاب الطهارة: ٤٨/٢، ومطارح الأنظار: ٧٥١/١.

٢. يُنظر: صفحة (١٩٥) من هذا الجزء.

البراءة، وهي لا تفيد إلّا الحلّيّة للشيء بعنوانه الثانويّ -أعني الحلّيّة الظاهريّة الثابتة للمشكوك بما أنّه مشكّوك - والمانعيّة إنّما يترتّب عدمها على الحلّيّة للشيء بعنوانه الأوّليّ نظير حلّيّة الأكل المعتبر فيما يُؤخذ منه اللباس، فإنّه يعتبر فيه أن يكون حلال الأكل بعنوانه الأوّليّ كما شرحناه في مسألة اللباس المشكوك[1]، فلا تنفع فيها الحلّيّة الثانية للشيء بعنوانه الثانويّ لبقاء الشكّ في جواز الصلاة فيه بحاله.

نعم، لو قلنا: إنّ عدم الحرمة في لباس الحرير والذهب هي الأعمّ من الثابت للشيء بعنوانه الأوّليّ والثابت له بعنوانه الثانويّ، لكان أصالة الحلّ والبراءة نافعة في جواز الصلاة فيما شكّ فيه أنّه حرير أو ذهب؛ لأنّها حينئذٍ مزيلة للشكّ في جواز الصلاة فيه*.

مناقشة دعوى كون المانعيّة والفساد مسبّبة عن فعليّة النهي

* **قلتُ:** توضيح ذلك كلّه أنّ الجماعة حكموا بصحّة الصلاة في الحرير والذهب في مورد الاضطرار، والسهو، والنسيان، والجهل، وفي مورد الشكّ أيضاً، ومنشأ حكمهم المذكور هو أنّ مانعيّة لباس الحرير والذهب الموجبة لبطلان الصلاة فيهما إنّما هي في مورد النهي عن ذلك لأنّها مسبّبة عنه، والوجه في كونها مسبّبة عنه هو المنافاة والتضادّ بين الأمر والنهي، فإذا كان النهي متحقّقاً كانت المانعيّة المذكورة متحقّقة، فإذا ارتفع النهي لأحد هذه الأمور ارتفعت المانعيّة وكانت الصلاة مأموراً بها فتكون صحيحة، وفيه:

أوّلاً: أنّ المضادّة بين الأمر والنهي لا تُوجب أن يكون عدم الأمر مسبّباً عن النهي؛ لما تقدّم[2] في مسألة الضدّ من عدم السببيّة والمُسبّبيّة بين وجود أحد الضدّين وعدم الضدّ الآخر.

وثانياً: أنّا لو سلّمنا السببيّة المذكورة، فأقصى ما فيها أن تكون الصلاة في

---

١. يُنظر: رسالة الصلاة في اللباس المشكوك: ١٨٩، و٢٦٨، كتاب الصلاة (الكاظميّ): ٢٤٨/١، وكتاب الصلاة (للآملي): ١٦٠/١.

٢. يُنظر: ٢٦٢/٢ وما بعدها من هذا الكتاب.

لباس الحرير عند فعليّة النهي عنها غير مأمور بها، وهذا بمجرّد[١] لا يوجب الفساد ليكون منشأً لانتزاع المانعيّة كي يصحّ ما ذكروه من كون المانعيّة في طول النهي إلّا على مسلك صاحب الجواهر من أنّ عدم الأمر بالعبادة يكون موجباً لفسادها، لتوقّف صحّتها على الأمر[٢].

أمّا على ما هو التحقيق من كفاية الملاك في صحّة العبادة، فلا يتمّ ما ذكروه من كون المانعيّة في طول النهي؛ إذ ليست المانعيّة حينئذٍ منتزعة من عدم الأمر كي تكون واقعة في طول النهي، بل إنّها إنّما تنتزع عن تقيّد الصلاة لعدم لباس الحرير الناشئ عن المفسدة الموجبة لذلك التقييد، كما أنّها -أعني المفسدة المذكورة- تكون موجبة للنهي النفسيّ عن الصلاة المذكورة، وحينئذٍ فتكون المانعيّة واقعة في عرض النهي لا في طوله.

وثالثاً: أنّا لو بنينا على مسلك صاحب الجواهر[٣]، وسلّمنا توقّف صحّة العبادة على الأمر، وأنّ عدم الأمر بها يكون موجباً لفسادها الذي هو المنشأ في انتزاع المانعيّة، فلا يتوقّف ما أرادوه من الحكم بفساد العبادة مع النهي الفعليّ وصحّتها مع عدمه، كما في الموارد المذكورة على ما ذكروه من الطوليّة؛ إذ يكفي حينئذٍ أن تكون الصلاة المذكورة عند فعليّة النهي عنها غير مأمور بها وعند عدم فعليّة النهي عنها مأموراً بها، فإنّ الأمر والنهي ضدّان لا يجتمعان، فعند وجود أحدهما وهو النهي يرتفع الآخر وهو الأمر قهراً و إن لم يكن ارتفاعه مسبّباً عن وجود النهي، بل كانا في عرض واحد، وعند عدم النهي يتحقّق الأمر؛ لأنّه حينئذٍ بلا مزاحم، و إن لم يكن عدم النهي سبباً في وجود الأمر.

وبالجملة: فمقتضى التنافي والتضادّ بينهما هو وقوع التزاحم بينهما في الوجود، وقضيّة ذلك هو أن لا تكون الصلاة المذكورة مأموراً بها عند فعليّة النهي عنها، وأن تكون مأموراً بها عند عدم فعليّة النهي عنها كلّ ذلك قضيّة

---

١. كذا في النسختين، ولعلّ المناسب: (بمجرّده).

٢. يُنظر: جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام: ٨٧/٢، ١٥٥/٩، وما بعدها.

٣. يُنظر: المصدر نفسه.

للتزاحم والتنافي بينهما، و إن لم يكن بين عدم أحدهما ووجود الآخر سببيّة ومُسبّبية، وعلّيّة ومعلوليّة، فلا يكون ما ذكروه من الفساد عند فعليّة النهي والصحّة عند عدم فعليّته متوقّفاً على ما ذكروه من الطوليّة بين المانعيّة والحرمة النفسيّة.

وحاصل هذين الإيرادين أنّ ما ذكروه من فساد الصلاة مع فعليّة النهي وصحّتها مع عدم فعليّته بناءً - على مسلك صاحب الجواهر، لا يحتاج إلى ما ذكروه مقاً عرفت منعه أوّلاً، أعني كون عدم الأمر الذي هو المنشأ في الفساد والمانعيّة في طول النهي.

وأمّا بناءً على ما هو التحقيق من عدم الفساد لمجرّد عدم الأمر، فلا يكون ما ذكروه من الطوليّة المذكور كافياً فيما أرادوه من الفساد مع فعليّة النهي، والصحّة مع عدم فعليّته.

في الاستدلال على صحّة العبادة بعدم فعليّة النهي

هذا تمام الكلام على ما ذكروه في وجه الفساد عند فعليّة النهي.

وأمّا ما ذكروه في وجه الصحّة عند عدم فعليّة النهي، فينبغي تحريره في مقامين:

المقام الأوّل في ما اعتبر وجهاً للصحّة عند الاضطرار، ومناقشته

الأوّل: في وجه الصحّة عند الاضطرار والنسيان، وحاصل ما أفادوه في وجه الصحّة في ذلك هو أنّه بعد سقوط النهي للاضطرار أو النسيان تكون العبادة مأموراً بها؛ لعدم تحقّق سبب سقوط الأمر أعني النهي[1].

وفيه: ما أشرنا إليه من أنّ الأمر و إن فرض سقوطه بوجود النهي إلّا أنّ هناك ما يُوجب بطلان تلك العبادة، وجد النهي أو لم يُوجد، قلنا بأنّ النهي علّة لسقوط الأمر أو لم نقل، وذلك المبطل هو تلك المفسدة الموجبة للنهي، فإنّها هي الموجبة لكلّ من توجّه النهي وسقوط الأمر، وهذه المفسدة لا تسقط بالاضطرار، و إنّما الساقط هو فعليّة معلولها - أعني النهي - وحينئذٍ فتكون تلك المفسدة موجبة لبطلان تلك العبادة ولو لم تكن محرّمة فعلاً، وتكون المانعيّة تابعة لتلك المفسدة الموجبة لتقييد العبادة بعدم ذلك المنهيّ عنه، إلّا أن

---

١. كذا في الأصل، وفي نسخة (ب): (المنهيّ عنه).

يكون دليل آخر يدل على سقوط القيديّة المزبورة مثل «حديث لا تعاد»[١]، ومثل «الصلاة لا تسقط بحال»[٢]، أو «قاعدة الميسور»[٣] ونحو ذلك مما يتمسك به في أمثال هذه المقامات.

نعم، لو قلنا: إنَّ المستفاد من دليل الاضطرار[٤] والنسيان هو سقوط النهي خطاباً وملاكاً، لكان مقتضى ذلك الدليل هو صحّة العبادة في مورد الاضطرار والنسيان.

المقام الثاني في ما اعتبر وجهاً للصحّة عند الشكّ، ومناقشته

وأمّا **المقام الثاني** -أعني مقام الشكّ- فالذي أفادوه هو أنّه بعد جريان دليل البراءة في الحرمة تكون المانعيّة ساقطة، ويكون الأصل الجاري في ناحية التحريم النفسيّ حاكماً على الأصل الجاري في ناحية الشكّ في المانعيّة النفسيّة؛ لكون المانعيّة مسبّبة عن التحريم النفسيّ، والأصل في الشكّ السببيّ حاكم على الأصل في الشكّ المُسبّبي.

وفيه:

أوّلاً: ما أشرنا إليه من عدم السببيّة والمُسبّبيّة، أمّا بناءً على أنَّ المانعيّة منتزعة من عدم الأمر كما هو مسلك صاحب الجواهر[٥] فواضح؛ لما عرفت[٦] من أنَّ عدم الأمر لا يكون سبباً عن وجود النهي إلّا بناءً على كون وجود أحد الضدّين سبباً لعدم الضدّ الآخر، وقد عرفت[٧] في مسألة الضدّ إبطال[٨] ذلك، وحينئذٍ فلا يكون عدم الامر إلّا في عرض وجود النهي، ويكون التمسّك بالبراءة في ناحية النهي النفسيّ على انتفاء المانعيّة -أعني على وجود الأمر- من قبيل نفي أحد الضدّين بالأصل وإثبات الضدّ الآخر.

---

١. يُنظر: تهذيب الأحكام، ٥٢/٢، كتاب الصلاة، ب٩، ح ٥٩.

٢. يُنظر: الكافي: ٩٩/٣، كتاب الطهارة، باب النفاس، ح٤.

٣. يُنظر: عوالي اللآلي العزيزيّة في الأحاديث الدينيّة: ٥٢/٤، ح٢٠٥، ٢٠٦، ٢٠٧.

٤. قلتُ: ويمكن توجيهه بأنَّ الاضطرار يقلب العلّية، ويجعلها في جانب ملاك الإيجاب. (منه ﷺ).

٥. يُنظر: جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام: ٨٧/٢، ١٥٥/٩، وما بعدها.

٦. يُنظر: صفحة (١٨٧) من هذا الجزء.

٧. يُنظر: ٢٦٢/٢ و ما بعدها من هذا الكتاب.

٨. كذا في الأصل، وفي نسخة (ب): (فساد).

وأمّا بناءً على عدم انتزاع المانعيّة من عدم الأمر، بل أنّها منتزعة من تقييد الصلاة بعدم ذلك النهي[1] عنه الذي يكون المنشأ فيه هو المفسدة، فكون المانعيّة المذكورة غير مُسبّبة عن النهي فأوضح.

وثانياً: لو سلّمنا ما ذكر من كون المانعيّة مُسبّبة عن النهي فلا يكون ذلك بمجرّده موجباً لحكومة الأصل في ناحية النهي النفسيّ على الأصل في ناحية المانعيّة؛ إذ ليس مجرّد السببيّة والمُسبّبيّة مصحّحة للحكومة المذكورة، بل لا بُدَّ فيها من كون المُسبّب من الآثار الشرعيّة للسبب وكون الأصل الجاريّ في الشكّ السببيّ مزيلاً للشكّ المُسبّبيّ.

ومن الواضح أنّ إجراء البراءة في ناحية النهي النفسيّ لا يكون موجباً لزوال الشكّ في ناحية المانعيّة، وحينئذٍ فلا بُدَّ من ملاحظة الشكّ في المانعيّة بحدّ نفسه وإجراء الأصل فيه مستقلّاً، فتدخل المسألة من هذه الجهة في مسألة الأقلّ والأكثر على الموارد وجهات الشكّ، وعليه فمن الممكن أن يكون الشكّ في المانعيّة مجرى لأصالة الاشتغال مع كون الشيء في النهي النفسيّ مجرى للبراءة.

وهذا هو الفارق بين هذا الذي سلكنا وبين ما سلكه الجماعة.

وهناك فرق آخر وهو بناءً أنّه على ما سلكناه لو قلنا بالبراءة في ناحية الشكّ في المانعيّة وانكشف الخلاف كان مقتضى القاعدة هو عدم الإجزاء ولزوم الإعادة، إلّا أن يدلّ دليل على عدم لزوم الإعادة كـ«حديث لا تعاد»، ونحو ذلك.

وأمّا بناءً على مسلك الجماعة من كون المانعيّة مُسبّبة عن النهي الفعليّ، وأنّه عند إجراء البراءة في ذلك النهي تكون المانعيّة ساقطة، فالظاهر أنّه بناءً على ذلك يكون سقوط المانعيّة سقوطاً واقعيّاً وتكون الصلاة صحيحة واقعاً، ولا يتصوّر فيه انكشاف الخلاف، ولا يحتاج عدم الإعادة إلى مثل «حديث لا تعاد»[2].

---

١. كذا في الأصل، وفي نسخة (ب): (المنهيّ).

٢. يُنظر: صفحة (٢٠٠) من هذا الجزء.

اللَّهُمَّ إلّا أن يُقال: إنَّ المراد ممّا ذكروه أنَّ المانعيّة تكون تابعة لوجود النهي واقعاً وظاهراً، فعند...[1] ظاهراً بعدم النهي النفسيّ من جهة دليل البراءة تكون الصلاة محكومة ظاهراً بعدم تحقّق المانع، مع أنَّها في الواقع على تقدير المخالفة تكون واجدة لذلك المانع، وحينئذٍ فيتصوّر على ما ذكروه انكشاف الخلاف، ويحتاج حينئذٍ في الحكم بالإجزاء وعدم الإعادة في صورة انكشاف الخلاف إلى مثل «حديث لا تعاد»[2]، فتأمّل.

---

١. كلمة غير مقروءة.

٢. يُنظر: صفحة (٢٠٠) من هذا الجزء.

التنبيه الثاني[1]

في النهي التشريعيّ

وقبل* الشروع في بيان اقتضائه للفساد وعدمه ينبغي تقديم مقدّمة، وهي: أنّ الأحكام الشرعيّة تكون تابعة للواقع، فتارةً تكون محرزة بالقطع أو ما يقوم مقامه من الأمارات وبعض الأُصول، وأُخرى تكون مشكوكة، أمّا الأحكام العقليّة فهي لا تتحمل الظنّ أو الشكّ، بل إمّا أن تكون مقطوعاً بوجودها، أو تكون مقطوعاً بعدمها.

والسرّ في ذلك هو: أنَّ القبح -مثلًا- إنّما يلحق الأفعال باعتبار صدورها عن فاعلها ونعتبر عنه بالقبح الفاعليّ، أمّا نفس الفعل من حيث ذاته فلا يتّصف بحسن ولا بقبح.

ومن الواضح أنَّ جهة الفاعليّة -أعني جهة صدور الفعل عن فاعله- إنّما تكون مع القصد إلى ذلك العنوان الذي هو مناط القبح،

---

* لا يخفى أنّه تأخّر الكلام منه (دام ظلّه) على هذا التنبيه عن هذا المحلّ بدرسين، وحيث إنّ محلّ التنبيه المذكور هو هاهنا ألحقنا هذين الدرسين بهذا المحلّ».

---

١. أرّخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث بما نصّه: «الأربعاء: (٢٣ جمادى الأولى، ١٣٤٧هـ)».

أمّا مع عدم القصد إليه؛ لعدم العلم به، فلا يتحقّق من الفاعل ذلك القصد كي تتحقّق جهة الفاعليّة التي هي مورد القبح.

ثمّ إنَّ ما هو مورد الحكم العقليّ كالقبح -مثلًا- على نحوين، فإنَّه تارةً يكون ذا حكم واحد، وأُخرى يكون ذا حكمين:

مثال الأوّل: التشريع، فإنَّه ذو حكم واحد، فإنَّ مناط التشريع هو «القول بما لا يعلم أنَّه من الشريعة وإدخاله في الشريعة»، وهذا محكوم بحكم واحد وهو القبح العقليّ، سواء كان مع القطع بأنَّه ليس من الشريعة أو مع الظنّ أو مع الشكّ، فإنَّ حكم العقل بالقبح على الجميع بملاك واحد ومناط يتّحد فيه جميع هذه الموارد.

ومثال الثاني: الضرر، فإنَّه قبح، وهو ممّا يحكم العقل بقبحه فيما إذا كان محرزاً قطعاً، ويكون حكمه المذكور في هذه الصورة بمنزلة حكم الواقعيّ ورد على موضوعه الواقعيّ.

أمّا لو كان الشيء الذي يريد أن يقدم عليه مشكوكاً، فأيضاً يحكم العقل بقبحه إلّا أنَّه لا بملاك أنَّه ضرر، بل بملاك الخوف من الوقوع في الضرر تحرّزاً من الوقوع فيه، فلا يكون في هذه الصورة حكماً واقعيّاً، بل يكون بمنزلة الحكم الظاهريّ الذي يكون تحرّزاً عن الوقوع في مخالفة الواقع، فيكون حكم العقل بقبح الإقدام في هذه الصورة نظير حكم الشرع بالاحتياط في بعض الموارد.

وربّما يحصل الترديد في بعض الأمثلة أنَّها من قبيل النحو الأوّل، أو أنَّها من قبيل النحو الثاني كالكذب، والظاهر من قبيل النحو الأوّل، بل يمكن أنْ يُقال: إنَّ الحكم العقليّ بقبحه لملاك هو عين الملاك في قبح التشريع وهو

«القول بما لا يعلم»، فإنَّ مدار قبحه على ذلك، ولعلّ مدار تحقّق الكذب، والتسميّة أيضاً على ذلك، بل هو مدار التحريم الشرعيّ أيضاً.

ثمَّ إنَّ موارد الأحكام العقليّة بعضها قابلة للحكم الشرعيّ على طبق ذلك الحكم العقليّ، وبقاعدة الملازمة يستكشف من ذلك الحكم العقليّ الحكم الشرعيّ، وذلك كما هو الشأن في أغلب موارد الأحكام العقليّة، وبعضها ما لا يكون قابلاً للحكم الشرعيّ فلا يكون مورداً لقاعدة الملازمة كما في الإطاعة والعصيان وكما في حجّيّة العلم، فإنَّ ما كان حجّة بالذات لا يُعقل جعل الحجّيّة له، وما كان قبيحاً أو حسناً بالذات كما الإطاعة والعصيان، لا يُعقل أن يلحقه الحكم الشرعيّ، وإلّا لدار أو تسلسل، وعلى الظاهر انحصار المستقلّات العقليّة غير القابلة للحكم الشرعيّ على طبقها في هذه الموارد الثلاثة.

إذا عرفت هذه المقدّمة، فنقول: إنَّ محلّ الكلام في المحرّم التشريعيّ هو ما لو كان قاطعاً أو شاكّاً بعدم مشروعيّة عمل، ولكنَّه أتى به تشريعاً ثمّ بعد الفراغ تبيّن أنّه مشروع، فهل يكون ذلك التحريم التشريعيّ موجباً لفساده أم لا؟

أمّا إذا كان غير عباديّ -كالمعاملة- فعلى أنّه لا ينبغي الريب في الحكم بصحّته كما هو واضح؛ إذ لا موجب لفساده سوى ما يتخيّل من كونه محرّماً تشريعاً وهي لا تُوجب بطلانه بعد أن كان مطابقاً للواقع*.

---

* **قلتُ**: ولعلّ السرّ في ذلك هو أنَّ الحرمة التشريعيّة لا تُوجب سلب السلطنة، فإنّها وإن كانت منطبقة على نفس المعاملة -أعني المسبّب[1]- لكن لمّا لم تكن حرمته بما أنّه تصرّف، بل كانت الحرمة لاحقة له بما أنّه تشريع لم تكن تلك الحرمة موجبة لسبب السلطنة، فلا تكون موجبة للفساد، فتأمّل.

---

١. كذا في الأصل، وفي نسخة (ب): (السبب).

وأمّا العباديّ، فربّما يُقال بصحّته لوجهين:

أحدهما: أنّ التشريع غير قابل لعروض التحريم الشرعيّ؛ لكونه من قبيل الإطاعة والمعصية، وليس في البين إلّا الحكم العقليّ بالقبح، وهو لا يُوجب الفساد.

ثانيهما: أنّ التشريع لا يكون معروضه الفعل، بل يكون أمراً قائماً بنفس الفاعل، فهو وإن كان قبيحاً عقلاً أو حراماً شرعاً إلّا أنّ قبحه وحرمته لا تسري إلى نفس الفعل، فيكون الحال فيه كما قيل في التجرّي: إنّ قبحه وحرمته لا يسريان إلى نفس الفعل[1]، وحينئذٍ فالفعل في نفسه فيما نحن فيه ليس بقبيح ولا بحرام شرعيّ، فلا يكون في البين ما يُوجب فساده.

أمّا[2] الجهة الأولى: وهي كون التشريع من قبيل الإطاعة والمعصية في عدم قابليته للحكم الشرعيّ، فممنوع أشدّ المنع؛ لما عرفت[3] من انحصار ما يكون من موارد الأحكام العقليّة غير قابل للحكم منحصر بالعلم وبالإطاعة والعصيان؛ لما تقدّم[4] من أنّ العلم يكون حجّة بالذات، وما يكون بحسب الذات حجّة لا يمكن جعل الحجّيّة له، وأنّ حسن الإطاعة وقبح المعصية من جهة كونهما من مقتضى العبوديّة والربوبيّة؛ لأنّ مقتضى ذلك أن يكون العبد حاضراً عندما وظّفه له الربّ غير ناكل عنه، ولأجل ذلك لا يمكن أن يكونا مورداً للوظيفة الشرعيّة، وإلّا لزم التسلسل، أمّا مثل التشريع الذي يحكم العقل بقبحه فلا مانع من قبوله الوظيفة الشرعيّة على طبق ذلك الحكم العقليّ ولو بقاعدة الملازمة، فيكون حراماً شرعاً.

---

١. يُنظر: تسديد القواعد في حاشية الفرائد: ٢٢٩.

٢. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث السبت: (٢٦ جمادى الأولى، ١٣٤٧هـ).

٣. يُنظر: صفحة (٢٠٦) من هذا الجزء.

٤. يُنظر: صفحة (٢٠٦) من هذا الجزء.

وأمّا الجهة الثانية: وهي كون التشريع لا يسري إلى نفس الفعل، وأنّه أمر قائم بالقلب، ففيه المنع من ذلك أيضاً، حيث إنّ مجرّد قيام الإرادة بالقلب ليس بتشريع، وإنّما التشريع هو إدخال ما ليس من الدين في الدين، إمّا بأن يفتي بذلك، أو أن يعمل عملاً بقصد أنّه مأمور به شرعاً مع أنّه ليس كذلك.

نعم، لا بُدَّ في انطباق التشريع على الفعل من قصد التشريع به، بمعنى أنّ تحقّق التشريع بذلك الفعل يتوقّف على القصد المذكور، لا أنّ التشريع هو القصد المذكور.

فقد ظهر لك حرمة التشريع شرعاً، وكونه منطبقاً على الفعل، لا أنّه أمر قائم بالقلب، وحينئذٍ فإن كان عبادة كان محرّماً فيكون فاسداً، ولا فرق في اقتضاء الفساد بين الحرمة التشريعيّة والحرمة الذاتيّة.

وأقصى ما يمكن من الفرق بينهما في ذلك هو أن يُقال: إنّ الحرمة الذاتيّة تكون واردة على نفس ما ورد عليه الأمر، ويكون[1] معاً في رتبة واحدة، وحيث إنّهما متنافيان، فلا بُدَّ من إخراج المنهيّ عنه عن حيّز الأمر فيكون النهي مخصّصاً للأمر فتكون العبادة فاسدة لأجل ذلك.

أمّا الحرمة التشريعيّة، فلا تكون منافية للأمر واقعاً لاختلافهما في الرتبة، حيث إنّ موضوع الحرمة التشريعيّة هو إدخال ما لا يعلم كونه من الدين في الدين، فتكون مرتبتها متأخّرة عن مرتبة الأمر الواقعيّ، فلا تكون منافية له؛ لعدم اتّحادهما في الرتبة، فلا تكون موجبة لتخصّص الأمر بما عدا موارد النهي.

وفيه: أنّه لو كان موجب الفساد منحصراً بالتنافي الموجب لتخصّص

---

١. كذا في النسختين، ولعلّ المناسب: (ويكونا).

الأمر بما عدا مورد النهي، لكان الأمر كما ذكر، ولكن هناك جهة أُخرى موجبة للفساد، وهي القبح الفاعليّ، وهذه الجهة متحقّقة فيما يكون محرّماً تشريعاً و إن كان مأموراً به واقعًا*.

* **قلتُ:** يمكن أن يُقال: إنّ الجهة الأولى للفساد أيضاً متحقّقة في الحرام التشريعيّ، فإنّه بعد فرض كون معروض الحرمة التشريعيّة هو الفعل الخارجيّ لا الفعل القلبيّ، يكون مورد كلّ من الأمر الواقعيّ والنهي التشريعيّ هو ذلك الفعل الخارجيّ، ومجرّد اختلافهما في الرتبة لكون الحرمة التشريعيّة معلّقة على عدم العلم بالأمر الواقعيّ الذي متأخر عن نفس الأمر الواقعيّ لا ينفع في رفع التنافي بينهما، و إلّا اجتماع[1] الأمر مع الحرمة المعلّقة على العلم به؛ لاختلافهما في الرتبة أيضاً، لتأخّر العلم بالأمر الواقعيّ رتبة عن نفس الأمر الواقعيّ، كما أنّ عدم العلم بالأمر الواقعيّ الذي علّقت عليه الحرمة التشريعيّة متأخّر عن نفس الأمر الواقعيّ، فتأمّل.

١. كذا في النسختين، ولعلّ المناسب: (لاجتمع).

المقام الثاني في المعاملات

المقام[1] **الثاني**: في المعاملات[2] والنهي فيها تارةً يكون نفسيّاً، وأُخرى يكون غيريّاً، وكلّ منهما تارةً يكون متعلّقاً بالسبب، وأُخرى يكون متعلّقاً بالمُسبّب، وليس المراد من السببيّة والمُسبّبيّة في هذا المقام معناهما الاصطلاحي -أعني ما يكون منتزعاً من جعل الشارع شيئاً عند حصول شيء آخر كما في مثل سببيّة الحيازة للملكيّة- فإنّ الشارع قد جعل الملكيّة عند الحيازة وعن ذلك ينتزع سببيّة الحيازة للملكيّة ومُسبّبيّة الملكيّة عن الحيازة؛ إذ ليس مثل هذه المسبّبات قابلة للنهي الشرعيّ عنها؛ لعدم دخولها تحت قدرة المكلّف واختياره؛ لكونها حكماً شرعيّاً صرفاً.

نعم، يتصوّر النهي عن أسبابها، فإنّه قابل لتعلّق النهي به سواء كان النهي غيريّاً أو كان نفسيّاً.

والحاصل أنّ الغرض من المسبّبات في هذا المقام هي الأفعال المباشريّة الصادرة عن المكلّف بآلاتها الخاصّة كالبيع الصادر عنه بالعقد الخاصّ، والتعبير عن ذلك بالمسبّبات مسامحة في التعبير أوجبت جملة من الإشكالات.

---

١. أرّخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الاثنين: (٢١ جمادى الأولى، ١٣٤٧هـ).

٢. يُنظر: صفحة (١٩١) من هذا الجزء، فقد تقدّم ذكر هذا البحث بصورة مختصرة جدًّا، فلاحظ.

منها: ما تقدّم[1] في باب الصحيح والأعمّ من أنَّ المعاملات إذا كانت أسماء للمسبّبات لا تكون قابلة للاتّصاف بالصحّة والفساد.

ومنها: ما رُبّما يتخيّل في هذا المقام من عدم إمكان تعلّق النهي بالمُسبّب، وأنّه لو تعلّق به صورة، فلا بُدَّ من صرفه إلى السبب؛ لعدم دخول المُسبّب تحت القدرة والاختيار.

ومن الواضح أنَّ هذا التوهّم إنّما نشأ عن تخيّل أنَّ المراد بالمُسبّب ما هو المصطلح نظير الملكيّة المسبّبة من الحيازة والغفلة عن أنَّ التعبير بالمُسبّب من قبيل المسامحة في التعبير، وأنَّ المراد من ذلك ما فعل المكلّف ويُوجده مباشرةً بواسطة آلة إيجاده -أعني العقد- فالبيع الذي هو عبارة عن المعاوضة الخاصّة والنقل والانتقال أو التمليك والتملّك هو المقصود من المُسبّب في هذا المقام، وسببه عبارة عن إيجاده بتلك الآلة -أعني العقد الخاصّ- فالنهي عن السبب ما كان متوجّهاً إلى نفس إيجاد البيع -أعني إيجاد تلك الآلة- والنهي عن المُسبّب ما كان متوجّهاً إلى نفس ما يُوجد بتلك الآلة -أعني تلك المعاوضة الخاصّة المعبّر عنها بالتمليك والتملّك- وهكذا الحال في جميع المعاملات كالإجارة، والصلح، والرهن، وغير ذلك.

في تعلّق النهي الغيريّ بالمعاملات

إذا عرفت ذلك، فنقول: إنَّ النهي المتعلّق بالمعاملة إذا كان غيريّاً -يعني أنّه لم يكن مسوقاً للحرمة النفسيّة- يكون موجباً للفساد، سواء كان متعلّقاً بنفس السبب، أو بجزئه، أو كان متعلّقاً بنفس المُسبّب.

أمّا الأوّل: فلكون النهي حينئذٍ راجعاً إلى بيان مانعيّة متعلّقه عن ترتّب الأثر على تلك المعاملة.

---

١. يُنظر: ١/١٣٥ من هذا الكتاب.

وأمّا الثاني: فلكون النهي حينئذٍ راجعاً إلى الإرشاد إلى عدم تحقّق تلك المعاملة، وعلى أيّ حال فيكون موجباً للفساد.

في تعلّق النهي النفسيّ بالمعاملات

أمّا النهي النفسيّ -أعني ما كان مسوقاً للحرمة النفسيّة- فإن كان متعلّقاً بالسبب -أعني إيجاد تلك المعاملة- وبعبارة أُخرى كان المحرّم النفسيّ هو إيجاد تلك المعاملة- أعني إيجاد آلتها لا نفس المعاملة - كما في النهي في البيع وقت النداء * لم يكن موجباً لفساد تلك المعاملة؛ إذ لا منافاة بين حرمة إيجاد تلك المعاملة بإيجاد آلتها، وبين ترتّب الأثر عليها لو أوجدت ولو على جهة التحريم.

وأمّا إذا كان النهي متوجّهاً إلى نفس المعاملة المعبّر عنه بالمُسبّب، أعني تلك المعاوضة الخاصّة، وذلك النقل والانتقال، كما في النهي عن بيع المصحف من الكافر، فلا ريب في كونه موجباً تشريعاً لسلب قدرة المكلّف على تلك المعاملة ورفع سلطنته على ذلك التصرّف الخاصّ، فيكون النهي المذكور مخصّصاً لدليل «الناس مسلطون على أموالهم» بما عدا ذلك التصرّف، فيكون موجباً للفساد.

وبالجملة: لا بُدَّ في نفوذ المعاملة الواقعة على شيء من كون ذلك الشيء مملوكاً لمن أوقع عليه تلك المعاملة، وأن لا يكون محجوراً عليه لفلس وسفه ونحوه، كونه متمكّناً شرعاً من ذلك التصرّف الذي يوقعه بأن لا يكون ممنوعاً عنه لأجل حقّ للغير، كما لو شرط عليه في ضمن معاملة أن لا يبيعه، أو لا يبيعه من زيد، أو أن يبيعه من عمرو، فإنّ المعاملة التي تكون منافية لذلك الشرط يكون ممنوعاً عنها بواسطة ذلك الشرط، فيكون مسلوب السلطنة على تلك المعاملة، فتكون تلك المعاملة غير نافذة، لعدم سلطنته عليها.

---

* **قلتُ**: الأولى أن يمثّل لذلك بتعمّد إجراء عقد البيع في أثناء الصلاة، لإمكان المناقشة فيما أفاده ﷺ من المثال بأنّه من قبيل النهي عن المُسبّب، فتأمّل.

وهكذا الحال في المعاملة التي تكون مخالفة لما التزم به على نفسه من نذرٍ أو عهدٍ أو يمينٍ، فإنّ هذه الأمور وإن لم تُوجب حقّاً للمنذور له إلّا أنّها تُوجب أن يكون مسلوب السلطنة على ما يخالفها فلا ينفذ، سواء كان قد نذر أن لا يوقع تلك المعاملة أو كان قد نذر أن يوقع ما ينافيها كأن نذر التصدّق بالعين الخاصّة، فإنّه مع هذا النذر لا يصحّ له بيعها، ونحو ذلك من التصرّفات المنافية لنذره، وسرّه ما ذكرناه من كون الأمر الوجوبيّ بمعاملة خاصّة يوجب رفع سلطنته على ما ينافيها*.

وكذلك النهي عن معاملة خاصّة يُوجب رفع سلطنته عليها، وعلى هذا الأساس يبتني الإشكال في أخذ الأجرة على الواجبات، فإنّه بواسطة إيجاب الفعل الفلانيّ على الشخص يكون ذلك الفعل خارجاً عن ملكه وسلطانه ويكون إيجابه موجباً لتخصيص دليل سلطنته على نفسه بالنسبة إلى ذلك الفعل، وما نحن فيه من هذا القبيل، فإنّ المنع الشرعيّ عن تلك المعاملة الخاصّة يُوجب تخصيص سلطنته على ذلك المال بما عدا تلك المعاملة، وحينئذٍ فلا تكون تلك المعاملة نافذة، ولا يتأتّى فيها ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾[1] لأنّ ذلك فرع ما ذكرناه من ملكيّة نفس العين وملكيّة ما يوقعه من التصرّف فيها، وإلّا لكان من قبيل وهب الأمير ما لا يملك.

---

* **قلتُ:** نعم لو كان المنذور هو عدم بيعها كان البيع محرّماً؛ لكونه حنثاً، مضافاً إلى كونه فاسداً، بخلاف ما لو نذر الصدقة بها، فإنّ البيع لا يكون حينئذٍ محرّماً، ولا يكون محقّقاً للحنث، نعم يكون محكوماً بالفساد؛ لعدم كونه مسلّطاً على البيع[2].

---

١. سورة المائدة، الآية: ١.

٢. من قوله: (قلتُ: نعم لو) وجدته في هامش الأصل من دون إحالة، وضعته هنا لظنّي أنّه مكانه المناسب.

وهذا بخلاف ما لو كان النهي المذكور متعلّقاً بالسبب -أعني إيجاد تلك الآلة التي يوجد بها تلك المعاملة الخاصّة- فإنّه لايوجب رفع سلطنته على تلك المعاملة، وإنّما يُوجب رفع سلطنته على إيجاد تلك الآلة، وهو لا ينافي بقاء سلطنته على ما يُوجده بها وإن كان غير مسلّط على نفس إيجاد الآلة الخاصّة، وحينئذٍ فتكون المعاملة صحيحة، ويترتّب عليها الأثر، ويلزم الوفاء، و إن كان نفس إيجادها محرّماً نفساً ومنهيّاً عنه شرعاً، فتأمّل جيّدًا*.

في بيان المراد من النهي الغيريّ والمانعيّة في المعاملات

* **لايخفى**[1] أنّ النهي الغيريّ والمانعيّة المتصوّرين في باب المعاملات لا بُدَّ أن يكون المراد بهما غير ما هو المراد بهما في باب العبادات، فإنّ المانعيّة في باب العبادات بناءً على كونها منتزعة من النهي الغيريّ المتعلّق بما هو المانع لا بُدَّ أن يكون النهي الذي تنتزع عنه مساوقاً للأمر المتعلّق بالجزء أو الشرط، فيكون النهي الغيريّ في باب العبادات الذي هو منشأ انتزاع المانعيّة من قبيل التكاليف المقدّميّة الناشئة عن وجوب ذي المقدّمة.

ومن الواضح أنّ ذلك لا يتأتّى في باب المعاملات سيّما النواهي المتوجهة إلى المُسبّب، فلا بُدَّ أن يكون المراد من النهي الغيريّ في باب المعاملات هو النهي الإرشاديّ إلى عدم ترتّب الأثر على السبب إن كان متعلّقاً بالسبب، أو إلى أنّ وجود متعلّق النهي يوجب عدم ترتّب الأثر إن كان متعلّقاً بجزء السبب أو بما يقارن السبب ويعتبر عنه حينئذٍ بالمانع تجوّزاً.

أمّا المتعلّق بالمُسبّب، فلا معنى للمانعيّة فيه ولو بهذا المعنى المجازيّ، بل لا بُدَّ من حمله على الإرشاد إلى عدم حصول ذلك الأثر الذي تعلّق به النهي.

وقد يُشكل على ما أفاده ﷺ من كون نذر الصدقة بالعين موجباً لعدم نفوذ التصرّف فيها بالبيع ونحوه من التصرّفات الناقلة بأنّه منافٍ لما تسالموا عليه من صحّة الصلاة فرادى فيما لو نذر أن يصلّي صلاة -مثلاً- من هذا اليوم جماعة.

---

١. أرّخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث من قوله: «لا يخفى» إلى قوله: «فراجع وتأمّل» ملحقًا هنا في (٧ رجب، ١٣٥٧هـ) بعد وفاة أستاذه الميرزا النائيني ﷺ.

وهكذا في نذر كلّ خصوصيّة في العبادة، فإنّهم حكموا بأنّه لو أتى بتلك العبادة فاقدة لتلك الخصوصيّة صحّت صلاته، و إن أثم في ترك الخصوصيّة المنذورة، وتحقّق الحنث منه بذلك الترك، فيقال في توجيه الإشكال بأنّه كما قلتم أنّ نذر الصدقة بالعين يوجب عدم صحّة المعاملة الواقعة عليها لمنافاتها للنذر فكذلك ينبغي أن تلتزموا بعدم صحّة العبادة النافية للنذر.

وبعبارة أُخرى: أنّ النذر إن كان موجباً لحفظ متعلّقه وعدم صحّة ما يكون موجباً لفوات ذلك المتعلّق كان موجباً لبطلان ما ينافيه، فينبغي الحكم بفساد صلاة الفرادى في مورد نذر الجماعة فيها، و إن لم يكن موجباً لحفظ متعلّقه على النحو المذكور لم يتمّ ما حكموا به من فساد المعاملة المنافية لنذر الصدقة، ولأجل هذا الإشكال التزم البعض بفساد صلاة الفرادى في مورد نذر الجماعة.

ولا يخفى أنّ هذا الإشكال لو تمّ لكان مقتضاه فساد العبادة حتّى لو كان النذر من قبيل الواجب في ضمن واجب، كما لو نذر سورة معيّنة فقرأ غيرها، بل يكون موجباً للبطلان حتّى لو نذر القنوت في هذه الصلاة، أو التحنّك فيها وصلّاها بدون قنوت أو بلا تحنّك، فإنّ امتثال الأمر الموجب لفوات موضوع النذر يكون داخلاً في منافيات النذر، والمنافات المذكورة موجبة للفساد.

اللّهُمَّ إلّا أن يُقال -كما هو غير بعيد- إنّ ما كان من قبيل الواجب في ضمن[1] ليس من هذا القبيل؛ إذ ليس فيه إلاّ مجرّد ترك الواجب الآخر مع كونه مقدوراً له في ظرفه أعني الواجب الأوّل.

وأمّا مسألة نذر السورة المعيّنة، فهو من قبيل كون السورة التي أتى بها ضدّاً للسورة المنذورة، فلا يكون موجباً لفساد السورة المذكورة فضلاً عن فساد أصل الصلاة.

والجواب عن أصل الإشكال هو الفرق بين باب العبادات وباب المعاملات، فإنّ المعاملات لمّا كانت الصحّة فيها متوقّفة على نفوذ التصرّف

---

١. كذا في النسختين، ولعلّ المناسب: (ضمن الواجب).

لعموم حديث السلطنة كانت منافاتها للنذر-سواء كانت ضدّاً للمنذو أو كانت مذهبة لموضوعه- موجبة لعدم القدرة عليها، وذلك كافٍ في سلب السلطنة عليها، بخلاف العبادات، فإنّ منافاتها للمنذور بأحد النحوين من كونها ضدّاً له أو كونها مذهبة لموضوعه لا تكون إلّا موجبة لعدم القدرة عليها، ومجرّد عدم كون العبادة مقدورة شرعاً لا يُوجب الحكم بفسادها، كما حقّق ذلك في مسألة الضدّ.

وحاصل الفرق: أنّ النذر المتعلّق بشيء يُوجب عدم القدرة شرعاً على ما ينافي المنذور، سواء كان من جهة المضادّة بينه وبين المنذور أو كان من جهة كونه مذهباً لموضوع النذر من دون فرقٍ في ذلك بين العبادات والمعاملات، لكنّ لمّا لم يكن لعدم القدرة الشرعيّة في باب العبادات أثر إلّا مجرّد سقوط الخطاب الذي عرفت في مسألة الضدّ أنّه لا يوجب البطلان، لم يكن فعل ذلك المنافي موجباً لبطلانه، بخلاف باب المعاملات، فإنّ تحقّق عدم القدرة شرعاً على معاملة يكون موجباً لسلب السلطنة عليها، فتكون فاسدة.

ولكنّ التحقيق أنّ ما عدا نذر القنوت ونحوه ممّا يكون من قبيل الواجب في ضمن واجب يكون كلّه راجعاً إلى مسألة الضدّ؛ لأنّ كلّ خصوصيّة تلحق المأمور به تُوجب كون الواجد لها فرداً آخر في مقابل الفرد الفاقد، ويكون كلّ فردٍ ضدّاً للفرد الآخر، ويخرج بذلك عن كونه من قبيل المفوّت للمنذور كي يكون محرّماً بواسطة كونه من المقدّمات المفوّتة.

ودعوى كون الصلاة فرادى علّة في حصول الامتثال الموجب لعدم التمكّن من امتثال الجماعة، فيكون صلاة الفرادى من مقدّمات ارتفاع موضوع الجماعة، فلا يكونان من قبيل الضدّين، ليست بأولى من العكس، فإنّ الصلاة جماعة علّة في حصول الامتثال الموجب لعدم التمكّن من امتثال الفرادى، فيكون كلّ منهما علّة في عدم التمكّن من امتثال الآخر، فتكون العلّيّة من الطرفين.

ولا يخفى فساده، لكونه موجباً للدور وللعلّيّة من الطرفين.

ولو قيل: بأنّ الصلاة جماعة ليست فرداً من الصلاة في قبال الصلاة فرادى،

بل هي -أعني الجماعة- صفة زائدة على أصل الصلاة، لكان اللازم عليه كونها من قبيل الواجب في ضمن واجب، فيخرج بذلك عن المقدّمات المفوّتة.

على أنّه لو كان من قبيل المقدّمات المفوّتة لم يكن تحريمه موجباً للفساد؛ لما حقّق في محلّه[1] من أنّ هذا النحو من التكليف، أعني التكليف بحفظ القدرة والمنع من تضييعها ليس هو من التكاليف النفسيّة الناشئة عن ملاك خاصّ بها؛ إذ لا ملاك لها إلّا ملاك ذيّها الذي تحفظ القدرة له، فتأمّل، **فإنّه** منافٍ لما قرّرناه من أنّ النهي و إن كان غيريّاً يكون موجباً للفساد؛ لكونه مخصّصاً لدليل الأمر بما عدا مورد النهي.

وأمّا المناقشة في حرمة المقدّمات المفوّتة بأنّها متوقّفة على الدليل على نحو متمّم الجعل، فيمكن الذبّ عنه أيضاً بأنّ ذلك إنّما هو في المقدّمات المفوّتة التي يكون زمانها قبل حصول شرط الواجب، وأمّا تفويت المقدّمة بعد فرض تنجّز الواجب فعلى الظاهر أنّ حرمته لا تحتاج إلى الدليل، بل يكفي في حرمة التفويت مجرّد تنجّز الواجب المتوقّف على تلك المقدّمة.

نعم يمكن أن يقال: إنّ ذلك التفويت ليس بنفسه محرّماً، و إنّما يكون المحرّم هو ترك الواجب المتحقّق بترك مقدّمته، فتأمّل.

ومن ذلك يظهر لك الكلام في أكل ما هو منذور الصدقة، فإنّه لا يكون محرّماً نفسيّاً، غايته أنّه يكون ضدّاً للمأمور به، ويكون وجوده مقارناً لعدم المأمور به.

ومنه يظهر لك أنّ الوجه في فساد الوضوء عند وجوب حفظ الماء لأجل عطش نفس محترمة هو مجرّد كون وجوب الدفع إلى العطشان يوجب سلب القدرة على الوضوء، وحيث إنّ القدرة دخيلة في ملاكه كان محكوماً بالفساد من هذه الجهة لا من جهة أنّ وجوب الدفع إلى العطشان يُوجب حرمة التصرّف في الماء في غير ذلك، خلافاً لما حرّرناه في باب التزاحم[2]، فراجع وتأمّل.

---

١. يُنظر: ٤٠٥/٢، ومابعدها من هذا الكتاب.

٢. ينظر: ٣٣٢/٢، و ٤١٥/٦ من هذا الكتاب.

دلالة النهي على الصحّة منقول عن أبي حنيفة

ثمَّ إنَّ المنقول عن أبي حنيفة هو القول بدلالة النهي على الصحّة[1]، وتقريبه هو أنَّ المنهيّ عنه لو كان هو الفاسد الذي لا يترتّب عليه الأثر لكان النهي عنه لغواً صرفاً؛ إذ لا فائدة في النهي عن معاملة هي في نفسها فاسدة مع قطع النظر عن النهي، وحينئذٍ فلا بُدَّ أن يكون المنهيّ عنه هو الصحيح، لتحقّق الفائدة في تحريمه، والمنع عنه، وحينئذٍ فيكون النهي عنه كاشفاً عن كونه صحيحاً.

وفيه: أنَّ المنهيّ عنه بناءً على اقتضاء النهي للفساد ليس هو الفاسد من غير جهة النهي ليكون النهي عنه لغواً، بل المنهيّ عنه هو الصحيح لولا تعلّق النهي به، وهذا لا ينافي فساده من قبل النهي.

وقد يوجّه الإشكال بتقريب آخر وهو أنّه بعد فرض كون متعلّق النهي هو الصحيح، أنَّ النهي لو كان مقتضياً للفساد لما كان عصيان ذلك النهي مقدوراً؛ إذ لا تحقّق حينئذٍ المعاملة المذكورة.

والجواب عنه هو أنَّ متعلّق النهي ليس هو الصحيح حتّى بعد تعلّق النهي كي يُقال: إنَّ النهي لو كان موجباً للفساد، لما كان عصيان ذلك النهي مقدوراً، بل إنَّ متعلّق النهي هو الصحيح في نفسه لولا تعلّق النهي، فعصيانه هو عبارة عن الإتيان بذلك المنهيّ عنه -أعني ما يكون صحيحًا- لولا تعلّق النهي به، ومن الواضح أنَّ الإتيان بذلك المنهيّ عنه بمكان من الإمكان.

تقريب دلالة النهي على الصحّة وجوابها

وبالجملة[2]: فإنَّ مثل «بيع المصحف من الكافر» قبل تعلّق النهي به

---

١. ينظر: المستصفى: ٢٢٢، والإحكام في أُصول الأحكام: ١٩٢/٢، والقوانين المحكمة في الأُصول: ١٦٣/١.

٢. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الثلاثاء: (٢٢ جمادى الأولى، ١٣٤٧هـ).

أمر اختياريّ للمكلَّف إن شاء أن يفعله أو شاء لا يفعله، وبعد تعلّق النهي به يكون كذلك، غاية الأمر أنّه بعد تعلّق النهي به يكون فاسداً، ولا يترتّب عليه الأثر، بمعنى أنّه لا يتحقّق التملّك واقعاً، وهذا المعنى لا ينافيه كونه مختاراً في ذلك المنهيّ عنه، فإنّ الأثر الآتي من قبل النهي -أعني الفساد- لا يُعقل أن يكون مأخوذاً في متعلّقه.

وبعبارة أُخرى: أنّ ذلك المعنى الذي يوجده المكلّف قبل تعلّق النهي عند قوله: «بعتُ» وقول الآخر «قبلتُ» هو بعينه ذلك المعنى الذي يُوجده بهذا العقد بعد تعلّق النهي، ولا فرق بينهما إلّا أنّه في الفرض الأوّل كان ذلك الذي أوقعه مباحاً، وفي الفرض الثاني كان ذلك الذي أوقعه محرّماً، وأثر كونه محرّماً أنّه لا ينفذ ولا يمضي لكون التحريم سالباً لسلطانه عليه، فإنّ نفس البيع تصرّف من التصرّفات الواقعة على المال، فإن كان ذلك التصرّف له وتحت سلطانه كان نافذاً، وتحقّق ذلك البيع واقعاً، وإن لم يكن ذلك التصرّف تحت سلطانه لكونه منهيّاً عنه لم يكن ذلك التصرّف الذي أوقعه -أعني نفس البيع الذي هو عبارة عن المعاوضة الخاصّة والتمليك والتملّك- نافذاً ومتحقّقاً واقعاً.

والحاصل: أنّ المنهيّ عنه ليس هو خصوص الصحيح من البيع كي يُقال: إنّه يدلّ على الصحّة، أو أنّه لو كان موجباً للفساد لكان العصيان غير مقدور، كما أنّه لم يكن المنهيّ عنه هو خصوص الفاسد؛ إذ لو كان المراد من الفساد هو الفساد الآتي من غير جهة النهي فلا معنى للنهي عنه، وإن كان المراد به هو الفساد الآتي من قبل النهي فلا يُعقل أن يكون مأخوذاً في متعلّقه، بل المنهيّ عنه هو نفس البيع -أعني تلك المعاوضة

الخاصّة- وذلك التمليك والتملّك الذي يُوجده المتعاقدان بإيجاد العقد، وهو غير قابل للصحّة والفساد، بل هو تصرّف من التصرّفات التي توقع على المال، فإمّا أن يكون صادراً ممّن له سلطان عليه فينفذ ويتحقّق واقعاً، وإمّا أن يكون صادراً ممّن لا سلطان له عليه لكونه منهيّاً عنه فلا ينفذ ولا يتحقّق واقعاً و إن أوقعه المتعاقدان، والمراد من كون المنهيّ مقتضياً لفساد المعاملة هو هذا المعنى، أعني عدم نفوذها وعدم تحقّقها واقعاً و إن أوجدها المتعاقدان.

ومن ذلك يتّضح لك الجواب عن الإشكال بكلا تقريبيه من دون حاجة إلى كون متعلّق النهي هو الصحيح لولا النهي، ولا إلى أنّ البيع العرفي مقدور و إن لم يكن البيع الحقيقيّ مقدوراً، فإنّ كلّ ذلك لا حاجة إليه بعد أن كانت المعاملة -أعني تلك المعاوضة الخاصّة- فعلاً اختياريّاً للمكلّف يمكنه أن يوجدها، ويمكنه أن لا يوجدها، غاية الأمر: أنّه لو كان له سلطان عليها نفذت وتحقّقت واقعاً، و إن لم يكن له سلطان عليها لكونه منهيّاً عنها لم تنفذ ولم تتحقّق واقعاً، فتأمّل.

وهكذا الحال في بيع الفضوليّ، والغاصب، والمشروط عليه أن لا يبيع، والمحجور عليه، وناذر التصدّق، ونحو ذلك ممّا لا يكون البيع تحت سلطانه، فإنّه لا يوجب خروجه عن قدرته واختياره بمخالفته لهذه الأُمور الموجبة لسلب سلطانه.

ثمّ إنّ القائلين بدلالة النهي على الصحّة[1] استدلّوا على ذلك بما ورد في

---

١. يُنظر: القوانين المحكمة في الأُصول: ١/ ٣٧٤.

نكاح العبد من قوله عليه السلام: «**إنّه لم يعصِ الله، وإنّما عصى سيّده**»[1] فإذا أجاز جاز بتقريب: أنّ عصيان السيّد عصيان لله تعالى، لكونه منهيّاً عنه، ومع ذلك حكم عليه بالنفوذ إذا أجازه السيّد، ومن الواضح أنّ إجازة السيّد لا تخرجه عن كونه واقعاً على جهة التحريم.

نعم لمّا كانت تصرّفاته متوقّفاً نفوذها على إجازة السيّد كانت الإجازة معتبرة في نفوذ نكاحه من هذه الجهة لا من جهة أنّها تقلبه عمّا وقع عليه من صفة التحريم إلى صفة الإباحة، وأمّا عصيان الله في صدر هذه الفقرة الشريفة فليس المراد به مخالفة النهي الشرعيّ التحريميّ، بل المراد مخالفة الشروط المجعولة في باب النكاح، فيقول عليه السلام: إنّه لم يخالف هذه الشروط المقرّرة، وإنّما خالف سيّده، فإذا أجازله العقد جاز ونفذ في حقّه، وحيث إنّ مخالفة السيّد محرّمة شرعاً؛ لكونها منهيّاً عنها دلّ ذلك على أنّ النهي عن تلك المعاملة لا يكون موجباً لفسادها.

وينبغي أن يعلم أنّ القائلين بدلالة النهي على الفساد استدلّوا أيضاً بهذه الفقرة الشريفة، بتقريب: أنّ المراد بعصيان السيّد مخالفته، وحيث إنّ مخالفته إنّما هي من جهة كون النكاح تصرّفاً في حقّ السيّد، فلا يكون ذلك التصرّف فاسداً إذا أجازه السيّد، وإنّما يكون فاسداً لو وقع عصياناً لله تعالى، فدلّ على أنّ عصيان الله تعالى يكون موجباً للفساد.

وأمّا مخالفة السيّد فهي وإن ترتّب عليها عصيان الله تعالى إلّا أنّه لمّا كان عصيانه تعالى بذلك إنّما يكون ناشئاً عن مخالفة السيّد، فلا يكون له أثر مع إجازته، لكون هذا النهي تابعاً ومنتزعاً عن عدم إجازة السيّد وعدم رضاه،

---

١. الكافي: ٤٧٨/٢، كتاب النكاح، باب المملوك يتزوّج بغير إذن مولاه، ح٣.

فإذا أجاز ورضي بما وقع من عقد النكاح لم يكن في البين ما يُوجب الحرمة الشرعيّة *.

والحقّ من هذين الاستدلالين هو الثاني؛ لأنَّ الظاهر من السياق وحدة العصيان في المقامين، وأنَّ المراد به هو المخالفة والخروج عن الطاعة ومقتضى العبوديّة، فكأنَّه ﷺ قال: إنَّ هذا العبد لم يصدر عنه ما هو خروج عن مقتضى عبوديّته لله تبارك وتعالى ليكون نكاحه فاسداً، وإنَّما صدر عنه ما هو خروج عن مقتضى رقّيّته لسيّده، فإذا أجاز له ذلك لم يبقَ في البين ما يوجب فساد عقده وعدم نفوذه.

هذا كلّه فيما لو كان النهي متعلّقاً بنفس المعاملة، وأمّا لو كان متعلّقاً بما هو من آثارها -مثل النهي عن التصرّف في الثمن- فلا شبهة في دلالته على الفساد وكشفه إنّاً عن عدم صحّة المعاملة، وعدم ترتّب الأثر عليها، وعدم تحقّق ملكيّة الثمن، وإلّا لجاز التصرّف فيه[1].

---

* **قلتُ:** فإنَّ عصيان الشارع الناشئ عن عصيان السيّد وإن كان موجباً لسلب السلطنة إلّا أنّه لا يزيد على عصيان السيّد المرتفع بالإجازة، فإن قلنا: إنَّ الإجازة كاشفة، فلا إشكال لانكشاف عدم عصيان كلّ من الشارع والسيّد، وليس في البين إلّا التجرّي، وهو لا يوجب الفساد، وإن قلنا بكون الإجازة ناقلة فلا إشكال أيضاً، لأنَّ الإجازة كما ترفع عدم السلطنة الناشئ عن عصيان السيّد من حينها، ويكون العقد نافذاً من حينها، فكذلك تكون رافعة لعصيان الشارع من حينها، وهذا هو محصّل ما أفاده ﷺ من تبعيّة عصيان الشارع لعصيان السيّد، فتأمّل.

---

١. بياض في نسخة الأصل بمقدار ورقة ونصف.



[المبحث الثالث:
في المفاهيم]

المبحث الثالث[1]

في المفاهيم

وينبغي تحرير الكلام فيها في مقدّمة ومقاصد.

مقدّمة وفيها جهات

أمّا المقدّمة فالبحث فيها يقع من جهات:

الجهة الأولى في المراد من المفهوم

الأولى: أنّه قد عرّف المفهوم بما دلّ عليه اللفظ لا في محلّ النطق، ويقابله المنطوق، وهو ما دلّ عليه اللفظ في محلّ النطق، وهذا التعريف وغيره من التعاريف تعاريف لفظيّة لا يراد بها إلّا شرح معنى اللفظ وليست بحدّ ولا برسم، فلا معنى للإيراد عليها بعدم المنع أو الجمع.

الجهة الثانية المفهوم من صفات المدلول

الجهة الثانية: أنّه لا أثر للترديد بين كون المفهوم حكماً لغير مذكور، أو كونه حكماً غير مذكور؛ لصحّة كلّ واحدٍ منهما، وإن كان الأوّل أقرب من الثاني باعتبار كون ذلك الحكم المعبّر عنه بالمفهوم يكون موضوعه أيضاً غير مذكور، وإن كان نفس ذلك الموضوع مذكوراً في اللفظ باعتبار كونه بعينه موضوعاً للحكم في المنطوق.

---

١. أرخ المقرّرﷺ هذا المقطع من البحث بما نصّه: «تتمّة درس السبت: (٢٦ جمادى الأولى، ١٣٤٧هـ) بسم الله الرحمن الرحيم، وعليه نتوكّل، وبه نستعين، ونسأله التوفيق والهداية إنّه أرحم الرحمين».

كما أنّه لا أثر للترديد بين كون المفهوم من صفات الدلالة أو من صفات المدلول، لصحّة كلّ واحدٍ منهما، فإنّ المفهوم في الحقيقة من صفات المدلول، ولكن يتّصف به الدلالة تبعاً.

الجهة الثالثة في تسميات المفهوم وأقسام الدلالة

الجهة الثالثة: أنّه قد مرّ[1] في بعض مباحث المعنى الحرفيّ أنّ الصورة الحاصلة من الشيء عند العقل باعتبار وضع اللفظ لها وصيرورة اللفظ حاملاً لها، بحيث يكون إحضاره إحضاراً لها تسمّى (معنىً)، وباعتبار دلالة اللفظ عليها تسمّى (مدلولًا)، وباعتبار إرادتها من اللفظ تسمّى (مرادًا)، وباعتبار أنّها ينتقل إليها من اللفظ وتفهم منه عند سماعه تسمّى (مفهومًا).

وهذه الاعتبارات اللاحقة لذلك الشيء الخارجيّ مترتّبة، والمرتبة الأولى منها هي نفس ذلك الشيء الخارجيّ على ما هو عليه من تركّبٍ أو بساطة، والمرتبة الأخيرة منها هي مرتبة انفهامه من اللفظ -أعني بذلك حصول تلك الصورة العقلانيّة في الذهن- وتلك الصورة العقلانيّة هي المعبّر عنها بالمفهوم، وهي في أقصى درجات البساطة، والتنقّل من المرتبة الأولى إلى المرتبة الأخيرة نعبّر عنه بقوس الصعود.

ثمّ إنّ ذهن السامع بعد حصول تلك الصورة العقلانيّة فيه التي هي في أقصى درجات البساطة ينتقل راجعاً إلى المرتبة الأخيرة، ونعبّر عن ذلك الانتقال بقوس النزول.

ومحصّل[2] الدلالة هو ذلك القوس المعبّر عنه بقوس النزول والغرض من ذلك: أنّ المفهوم في هذا المقام -أعني ما يقابل المنطوق- هو غير المفهوم

---

١. يُنظر: ١١٧/١، وما بعدها من هذا الكتاب.

٢. أرّخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الأحد: (٢٧ جمادى الأولى، ١٣٤٧هـ).

المذكور في ذلك المبحث[١]، فإنّ المفهوم بذلك المعنى صادق على كلٍّ من المنطوق والمفهوم بهذا المعنى، بل المراد بالمفهوم في هذا المقام معنى آخر.

وتوضيحه يتوقّف على ما شرحناه في أوائل مباحث الألفاظ[٢] من تقسيم الدلالة إلى المطابقيّة والالتزاميّة، وأنّه لا محصّل للدلالة التضمّنيّة، فإنّ جزء المعنى إن دلّ عليه اللفظ مستقلّاً كان مدلولاً مطابقيّاً، وإن دلّ عليه في ضمن دلالته على المركّب لم يكن ذلك الجزء حينئذٍ إلّا عين الكلّ، فأين الدلالة التضمّنيّة[٣]؟

في بيان أقسام اللزوم

وقد عرفت في تلك المباحث أيضاً تقسيم اللزوم إلى البيّن بالمعنى الاخصّ، واللزوم البيّن بالمعنى الأعمّ، واللزوم غير البيّن، وأنّ ما يدخل في الدلالة اللفظيّة إنّما هو القسم الأوّل، ومنه المفهوم، فالمفهوم إنّما يُعَدُّ من دلالة الألفاظ بهذا الاعتبار.

أمّا القسمان الأخيران فلا يُعدّان من دلالة الألفاظ، بل هما من الدلالة العقليّة، فما عن بعضهم[٤] من تقسيم الدلالة اللفظيّة إلى المنطوقيّة والمفهوميّة، وتقسيم المنطوقيّة إلى الصريحة وغيرها، وجعل دلالة الإشارة والتنبيه والاقتضاء من القسم الثاني في غير محلّه.

نعم، إنّ دلالة السياق من الدلالة اللفظيّة، وهي خارجة عن المنطوق والمفهوم، وإليها ترجع دلالة الإشارة والاقتضاء وغيرهما من أقسام الدلالات الخارجة عن دلالة اللفظ، ومن ذلك دلالة الأمر بالشيء على إيجاب مقدّمته، ودلالته على النهي عن ضدّه الخاصّ.

---

١. يُنظر: ١١١/١ من هذا الكتاب.
٢. يُنظر: ١١٠/١ من هذا الكتاب.
٣. يُنظر: الحاشية على تهذيب المنطق: ٢٢.
٤. يُنظر: القوانين المحكمة في الأُصول: ٣٨٥/١.

وبالجملة: فإنّ دلالة اللفظ منحصرة في الدلالة المطابقيّة والدلالة الالتزاميّة التي يكون اللزوم فيها من النحو الأوّل -أعني ما يكون مجرّد حضور الملزوم في الذهن كافياً في الانتقال إلى اللازم- هذا في المفردات، وكذلك الحال في دلالة المركّبات، وما يعبّر عنه بالمنطوق راجع إلى ما يدلّ عليه اللفظ بالمطابقة، وما يعبّر عنه بالمفهوم راجع إلى ما يدلّ عليه اللفظ بالالتزام أعني ما كان اللزوم فيه من النحو الأوّل.

وبالجملة: فما يعبّر عنه بالمنطوق هو ما تدلّ عليه الجملة بالمطابقة، وما يعبّر عنه بالمفهوم هو ما تدلّ عليه الجملة بالالتزام، ومن ذلك يتّضح لك أنّه لا فرق بين دعوى كون المفهوم من صفات الدلالة وبين دعوى كونه من صفات المدلول.

[المقصد الأوّل]
[في مفهوم الجملة الشرطية]

إذا عرفت هذه المقدّمة، فنقول: المقصد الأوّل من مقاصد هذا البحث هو البحث عن مفهوم الجملة الشرطيّة.

وهي على ما عرّفها في التهذيب: «ما حكم فيها بثبوت نسبة على تقدير أُخرى»[1]، وليس المراد أنّ حقيقة الجملة الشرطيّة هو تعليق إحدى النسبتين على الأُخرى، لما عرفت[2] مفصّلاً في مبحث الواجب المشروط من عدم معقوليّة كون نفس النسبتين معلّقاً إحداهما على الأخرى؛ لتوقّف ذلك على لحاظ كلّ من المعلّق عليه، والمعلّق لحاظاً استقلاليّاً، والنسبة بما أنّها مستفادة من الهيئة الدالّة عليها غير قابلة لذلك لكونها معنىً حرفيّاً، بل المراد أنّ المحمول في ناحية الجزاء فيما كان جملة اسميّة يكون هو المعلّق على حصول المحمول في ناحية الشرط.

---

١. الحاشية على تهذيب المنطق: ٦٥.

٢. يُنظر: ٤٠٩/١، وما بعدها من هذا الكتاب.

وكذلك الحال فيما يكون كلّ من الجزاء والشرط جملة فعليّة، فإنّ نفس الحدث في ناحية الجزاء يكون معلّقاً على حصول الحدث في ناحية الشرط، وليس المراد من التعليق المذكور هو التعليق الأفراديّ، بحيث كان نفس المحمول أو نفس الحدث في ناحية الجزاء معلّقاً على نفس المحمول أو نفس الحدث في ناحية الشرط، بل كلّ من المعلّق والمعلّق عليه إنّما هو المحمول بما أنّه منتسب إلى الموضوع، أو الحدث بما أنّه منتسب إلى الفاعل بنحو من أنحاء النسب الإنشائيّة، أو الأخباريّة، ويكون حاصل ذلك التعليق هو ما ذكره في التهذيب من كون الجملة الشرطيّة «هي ما حكم فيها بثبوت نسبة على تقدير أُخرى»[1]، لا أنّ مفاد الجملة الشرطيّة ابتداءً هو هذا الذي ذكره في تعريفها.

وحينئذٍ ففيما كان الجزاء جملة طلبيّة يكون تحقّق تلك النسبة الطلبيّة -أعني كون ذلك الفعل في ناحية الجزاء، مطلوبًا- مشروطاً ومقيّداً بحصول النسبة في ناحية الشرط، ومع عدم ذلك التعليق يكون ذلك الطلب مطلقاً، ويتحقّق ويكون فعليّاً بمجرّد إنشائه وجعله بلا توقّف على شيء آخر، بخلاف الطلب المشروط والمعلّق على حصول النسبة في ناحية الجزاء، فإنّ مجرّد إنشائه لا يكفي في تحقّقه وفعليّته، بل يكون ذلك متوقّفاً على حصول النسبة في ناحية الشرط، والمتكفّل لذلك التعليق هو أداة الشرط، أعني لفظ «إن»، ونحوها من أدوات الشرط*.

---

* **قلتُ**: لا يُقال قد تقدّم[2] في مبحث الواجب المشروط رجوع الشرط إلى موضوع الحكم، وإنّه لا فرق بين قوله: «حجّ إن استطعت» وبين قوله: «يجب الحجّ على المستطيع» وبناءً عليه فلا فرق بين مفهوم اللقب، ومفهوم الشرط؛ لرجوع كلّ منهما إلى الآخر.

---

١. الحاشية على تهذيب المنطق: ٦٥.

٢. يُنظر: ١/٤٠٩، وما بعدها من هذا الكتاب.

المقدّمة الأولى في تقسيم الشرطيّة إلى اللزوميّة والاتّفاقيّة

إذا[1] عرفت ما تقدّم[2] من شرح حقيقة الجملة الشرطيّة، فاعلم أنّهم قسّموها إلى الاتّفاقيّة، وهي ما لم يكن بين طرفيها ملازمة أصلاً، كما في مثل «إن كان الإنسان ناطقاً كان الحمار ناهقًا»، واللزوميّة، وهي ما يكون بين طرفيها ملازمة تقتضي تحقّق التالي عند تحقّق المقدّم، ومنشأ هذه الملازمة إمّا كون المقدّم علّة للتالي -كما في مثل «إن كانت الشمس طالعة كان العالم مضيئًا»-، وإمّا كون التالي علّة للمقدّم- كما في مثل «إن كان العالم مضيئاً فالشمس طالعة» -وإمّا كونهما معاً معلولين لعلّة واحدة -كما في مثل «إن كان النهار موجوداً كان العالم مضيئًا»- أو كونهما متضائفين- مثل «إن كان زيد أباً لعمرو فعمرو ابنه»-.

لأنّا نقول: إنّ الغرض ممّا تقدّم هو أنّه لا فرق بينهما بحسب النتيجة والمآل، وأمّا بحسب اللحاظ والدلالة اللفظيّة بينهما فرق واضح، فإنّ الاستطاعة في مثل «حجّ إن استطعت» أُخذت بما أنّها عرض غير محمول، وفي مثل «يجب الحجّ على المستطيع» أُخذت بما أنّها عرضيّ محمول.

كذا أفاد (دام ظلّه) في الجواب عن هذا الإيراد، ولا يخفى أنّ مراد هذا المورد هو أنّه بعد أن كانت القضيّة الشرطيّة راجعة إلى القضيّة اللقبيّة لم يكن وجه للفرق بين القضيّتين بأنّ الأولى لها مفهوم والثانية ليس لها مفهوم.

والجواب عنه هو: أنّ المدار في الدلالة على المفهوم وعدم الدلالة هو الخصوصيّة اللفظيّة، فجاز أن يكون للقضيّة الشرطيّة مفهوم وليس للقضيّة اللقبيّة مفهوم، وإن كان مرجع إحدى القضيّتين بحسب المآل والنتيجة إلى القضيّة الأُخرى، فتأمّل.

---

١. أرخ المقرّرﷺ هذا المقطع من البحث الاثنين: (٢٨ جمادى الأولى، ١٣٤٧هـ).

٢. يُنظر: ١/٤٠٩، وما بعدها من هذا الكتاب.

أمّا دخول الاتّفاقيّة في أقسام الشرطيّة، فلا يخفى ما فيه، نعم تستعمل الجملة الشرطيّة في مورد القضيّة الاتّفاقيّة، ولكنّ لا بُدَّ أن يكون بنحو من العناية والتنزيل، وإلّا فاللفظ في نفسه ظاهر في الملازمة بين التالي والمقدّم.

المقدّمة الثانية في ظهور الشرطيّة في العلّيّة

ثمّ بعد الفراغ عن هذه المقدّمة ننقل الكلام إلى المقدّمة الثانية وهي أنّ تلك الملازمة بينهما لأجل كون المقدّم علّة للتالي دون باقي الأقسام، ولا يخفى أنّ إثبات هذه المقدّمة لا يمكن بدعوى الوضع لخصوص هذا القسم؛ لعدم إمكان إثبات الوضع المذكور[1]، إلّا أنّ ظهور الجملة الشرطيّة بحسب التفاهم العرفيّ ممّا لا مجال لإنكاره، حيث إنّ الظاهر عرفاً من جعل التالي معلّقاً على تقدير المقدّم ومترتّباً عليه هو كون المقدّم علّة له، ليكون وضع القضيّة على طبق طبعها الخارجيّ وكونه على خلاف ذلك يحتاج إلى عناية زائدة ويفتقر إلى نحو من التنزيل.

المقدّمة الثالثة في ظهور الشرطيّة في الانحصار

ثمّ بعد الفراغ من هذه المقدّمة الثانية ننقل الكلام إلى المقدّمة الثالثة وهي العمدة في إثبات المفهوم للقضيّة الشرطيّة، وهي أنّ المقدّم الذي عرفت أنّه علّة للتالي يكون من قبيل العلّة المنحصرة، وإذا ثبتت هذه المقدّمة ثبت المفهوم للقضيّة الشرطيّة؛ ضرورة انتفاء المعلول عند انتفاء علّته المنحصرة.

وطريق إثبات هذه المقدّمة بدعوى الوضع لذلك، أعني للعلّيّة المنحصرة غير ممكن، فلا بُدَّ في إثباته من دعوى الظهور الإطلاقيّ، فنقول: إنّه بعد الفراغ عن كون المقدّم علّة للتالي، وعن كون المتكلّم في مقام البيان، كما هو الأصل في كلّ كلام، أنّه لو كانت العلّة غير منحصرة فيما ذكر في القضيّة الشرطيّة من المقدّم، وكان للتالي علّة أُخرى غير الشرط المذكور، فلا بُدَّ أن

---

١. يُنظر: ضوابط الأُصول: ١٢٠، ومطارح الأنظار: ٢٦٦/٢.

تكون العلّة هو القدر المشترك بينهما، فإن كان في البين جامع عرفيّ قريب كان على المتكلّم الحكيم في مقام البيان أن يجعل الشرط والمقدّم هو ذلك القدر المشترك لا أحد فرديه، وإن لم يكن بينهما ذلك الجامع العرفيّ كان عليه أن يعطف الفرد الآخر من العلّة على ما ذكره من المقدّم بلفظ، وحيث إنّه لم يذكر إلّا هذا المقدّم ولم يعطف عليه شيئاً آخر بلفظ كشف ذلك عن كون العلّة منحصرة بما ذكره من المقدّم.

الإشكال الأوّل والجواب عنه

وقد[1] يُشكل على ما استظهرناه من دلالة الجملة الشرطيّة على كون المقدّم علّة للجزاء بعدم انطباقه على ما اخترناه في باب السببيّة من كون المجعول هو المسبّب -أعني الحكم الشرعيّ- عند حصول السبب -أعني الشرط- إذ بناءً على ذلك لا يكون في البين علّيّة ولا معلوليّة.

والجواب عنه: أنّ الشرط وإن لم يكن علّة حقيقيّة إلّا أنّه بمنزلة العلّة للجزاء باعتبار استتباعه له وترتّبه عليه.

الإشكال الآخر والجواب عنه

وهناك إشكال آخر يتوجّه على ما ذكرناه من الاحتجاج بالإطلاق ومقدّمات الحكمة على دلالة الجملة الشرطيّة على كون الشرط من قبيل العلّة المنحصرة، فيُقال: إنّ محصّل القضيّة لمّا كان عبارة عن تحقّق الحكم في ناحية الجزء عند تحقق الشرط فيها بمنزلة الموضوع لذلك الحكم فتكون مسوقة لبيان موضوع الحكم في ناحية الجزء، ويكون مفادها مفاد القضية الحقيقية المسوقة لبيان جعل الحكم على فرض وجود موضوعه، فلا يتصوّر فيها الإطلاق ومقدّمات الحكمة؛ لأنّه إنّما يتصوّر في خصوص ما لو كان في البين حالات وطرق طوارٍ يحتمل أن يختلف الحكم باختلافها فيتمسّك

---

١. أرخ المقرر ﷺ هذا المقطع من البحث الثلاثاء: (٢٩ جمادى الأولى، ١٣٤٧هـ).

بالإطلاق وعدم التقييد بحالةٍ، خاصّة أنَّ الإطلاق هو المراد، وأنّه لا دخل في الحكم لتلك الطوارئ والعوارض.

أمّا إذا لم يكن في البين إلّا جعل الحكم على فرض وجود موضوعه، فلا يتصوّر فيه تلك الاحتمالات كي يتمسّك بالإطلاق على نفي مدخليّتها*.

والجواب عن هذا الإيراد يتوقّف على تمهيد مقدّمة، وهي أنَّ القضيّة الشرطيّة فيما نحن فيه -أعني ما يكون الجزاء فيها حكماً شرعيّاً- أجنبيّة عمّا ذكر من كون الشرط علّة للجزاء، أو كونه معلولاً له، أو كونهما معلولين لعلّة ثالثة، فإنَّ ذلك إنّما هو في القضايا الاستدلاليّة التي يجعل انتفاء أحد جزئيها دليلاً على انتفاء الجزء الآخر، وثبوته دليلاً «إنّيّاً» أو «لمّيّاً» على ثبوت الآخر، وما نحن فيه من القضايا الواردة في الأحكام الشرعيّة ليست كذلك، بل لا تكون مسوقة إلّا لجعل الحكم على تقدير تحقّق ذلك الشرط، وبذلك يندفع الإشكال الأوّل من دون حاجة إلى ما ذكرناه من التكلّف السابق.

---

* **قلتُ**: لا يخفى أنَّ فرض وجود الموضوع يمكن أن يكون على حالات متعدّدة، فيمكن التمسّك بالإطلاق على أنَّ المدار على مجرّد تحقّق ذلك الموضوع، وأنّه لا مدخليّة لتلك الحالات في تحقّق الحكم.

ولكنّ الظاهر أنّ مراده (دام ظلّه) أنَّ القضية الشرطيّة إذا لم يكن حاصلها إلّا إثبات الحكم على فرض وجود الشرط، نظير القضيّة الحقيقيّة التي يكون مساقها هو إثبات الحكم على تقدير وجود موضوعه، فلا يكون لها نظر إلى أنَّ ذلك الشرط على نحو العلّة المنحصرة، وأنّه لا يقوم غيره، أو يقوم لكي يكون لها إطلاق يستكشف منه الانحصار المذكور، فتكون القضيّة الشرطيّة بمنزلة القضيّة ذات اللقب في عدم المفهوم، انتهى.

ثمّ بعد هذا نقول: إنَّ القضيّة الشرطيّة ليست مسوقة لمجرّد إثبات الحكم على تقدير وجود الشرط كما هو مفاد القضيّة الحقيقيّة، بل لها تعرّض لإناطة الحكم في ناحية الجزاء بوجود ذلك الشرط.

نعم، لو لم تكن مسوقة إلّا لغرض وجود الشرط لكانت خارجة عمّا نحن فيه ممّا وقع النزاع في أنّ له مفهوماً من القضايا الشرطيّة، والضابط في ذلك أنّ ما يقع في تلو «إن» الشرطيّة -أعني المقدّم المعبّر عنه بالشرط-، **تارةً** يكون وجود الحكم في ناحية الجزاء متوقّفاً عليه عقلاً، بحيث إنّه لولا وجوده لكان الحكم المذكور غير معقول، كما في مثل «إن ولد لك ولد فاختنه» وكما في مثل «إن ركب زيد فخذ بركابه»، وكما في مثل «إن قدرت على الصوم -مثلًا- فصم» ونحو ذلك ممّا يتوقّف عليه المكلَّف به توقّفاً عقليّاً.

وتارةً لا يكون الشرط المذكور كذلك، بل كان تحقّق التكليف ووجود المكلّف به ممكناً بدونه، كما في مثل «إن زالت الشمس فصلِّ» و«إن استطعت فحجّ» ونحو ذلك من الشروط التي يكون شرطيّتها ناشئة عن الجعل الشرعيّ، بمعنى جعل الشارع الحكم على تقدير وجودها، بحيث يجعله منوطاً بها ومعلّقاً وجوده على وجودها وإن لم يكن هو في حدّ نفسه منوطاً بها عقلاً.

فما كان من القضايا الشرطيّة من النحو الأوّل كان مسوقاً لغرض وجود الموضوع، ولم يكن له مفهوم، وكان إنشاء ذلك الحكم بنحو القضيّة الشرطيّة مساوقاً لإنشائه بنحو القضيّة المطلقة، فلا فرق بين أن يقول: «خذ بركاب زيد»، أو يقول: «إن ركب زيد فخذ بركابه»، بخلاف النحو الثاني فإنّه يكون مسوقاً لإناطة وجود الجزاء بوجود الشرط ويكون مفاده بيان تعليقه عليه.

ونحن و إن ذكرنا[١] في باب الواجب المشروط أنّ الشرط راجع إلى موضوع الحكم، وأنّ مثل «حجّ إن استطعت» بمنزلة قوله: «يجب الحجّ على المستطيع»، إلّا أنّ بينهما فرقاً واضحاً، وهو كون الاستطاعة في الأوّل مأخوذة عرضاً غير محمول، وفي الثاني تكون عرضيّاً محمولاً، وتكون ملحوظة في الأوّل بـ«شرط لا»، فيستحيل حملها على الذات وجعلها عنواناً لها، وفي الثاني تكون ملحوظة «لا بشرط»، فتكون محمولة على الذات وعنواناً لها، وعن هذا الفرق يتفرّع ما ذكرناه هنا من أنّ مفاد القضيّة الأولى -أعني «حجّ إن استطعت»- هو إناطة وجوب الحجّ بالاستطاعة، وتعليقه عليها، ومفاد القضيّة الثانيّة هو وجوب الحجّ على تلك الذات التي أُخذ المستطيع عنواناً لها، فيستفاد المفهوم من الأولى، وهو انتفاء وجوب الحجّ عند انتفاء الاستطاعة بعد الفراغ عن استفادة انحصار ما يناط به وجوب الحجّ بالاستطاعة، بخلاف الثاني، فإنّها لمّا لم تكن مسوقة لإناطة وجوب الحجّ بالاستطاعة، بل كانت مسوقة لبيان وجوب الحجّ على الذات المعنونة بعنوان الاستطاعة، لم يكن لها من هذه الجهة دلالة على الانتفاء عند الانتفاء، وإن كان لها دلالة على ذلك من جهة أُخرى -أعني جهة مفهوم الوصف- كما سيأتي إن شاء الله تعالى بيانه في محلّه[٢].

في تقريب التمسك بالإطلاق لكون الشرط علّة للجزاء

وكيف كان[٣]، فتقريب التمسّك بالإطلاق على الانحصار على وجه يكون

---

١. يُنظر: ١/٤٠٩، وما بعدها من هذا الكتاب.

٢. يُنظر: صفحة (٢٧٥) من هذا الجزء.

٣. أفاد المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث بما نصّه: «تعطّل الدرس ليلة الأربعاء: (سلخ جمادى الأوّل)، وليلة السبت: (٣ جمادى الثاني) من جهة وفاة الصدّيقة صلوات الله عليها، وكان الشروع الأحد: ٤ جمادى الثانية، ١٣٤٧هـ».

للقضيّة الشرطيّة فيما نحن فيه مفهوم هو أن يُقال: لا ريب في دلالة القضيّة الشرطيّة على الملازمة بين ثبوت النسبة في ناحية الجزاء، وثبوت النسبة في ناحية الشرط.

ثمّ إنَّ ظاهر ذلك التلازم أن يكون على نحو الترتّب والطوليّة، ليكون وضع القضيّة مناسباً لطبعها، كما هو الظاهر من جعل الأوّل مقدّماً والثاني تالياً وتوسّط «الفاء» بينهما، وحينئذٍ نقول: إن كان كلّ من المقدّم والتالي من الأفعال الخارجيّة التكوينيّة فمقتضى الترتّب والطوليّة هو كون الشرط علّة للجزاء، وإن كان الجزاء حكماً إنشائيّاً، فإن كان الشرط قيداً عقليّاً، بحيث إنَّ الجزاء لا يُعقل تحقّقه بدون تحقّق الشرط، المذكور، لم يكن له دلالة على أزيد من ترتّب الجزاء على الشرط، وإن لم يكن الشرط قيداً عقليّاً، فلا محالة أن يكون الحكم في ناحية الجزاء مقيّداً بوجود ذلك الشرط، بحيث إنَّه كان الحكم في ناحية الجزاء -لو لم يذكر الشرط- مطلقاً، فيكون حاصل القضيّة الشرطيّة هو تقييد الجزاء بوجود الشرط، وحينئذٍ نقول: إنَّ ذلك الشرط لو لم يكن مستقلّاً بالشرطيّة، بل كان يحتاج إلى ضمّ شيء آخر إليه، لكان على المتكلّم الحكيم في مقام البيان أن يعطف ذلك الشيء على ذلك الشرط بـ«الواو»، ولو لم يكن الشرط منحصراً فيما ذكر، لكان عليه أن يعطف عليه ما هو محتمل الشرط بلفظ «أو»، فلمّا لم يعطف عليه شيئاً لا بـ«الواو» ولا بـ«أو» دلّ ذلك على أنَّ القيد هو ذلك الشرط، وأنّه تمام ما يكون قيداً، وأنّه ليس في البين قيد آخر يترتّب عليه الجزاء يقوم مقام الشرط المذكور.

لا يُقال: ليس في البين قيد ولا تقييد، وإنّما هو محضّ ثبوت النسبة في ناحية الجزاء على تقدير ثبوت النسبة في ناحية الشرط وترتّب أحد النسبتين

على الأُخرى، وذلك قدر مشترك بين كون الشرط علّة للجزاء، وكونه معلولاً له، وكونهما معلولين لعلّة ثالثة، كما أنّه قدر مشترك بين كون الشرط قيداً عقليّاً وبين غيره[1].

لأنّا نقول: إنّ ما ذكر من كون ترتّب الجزاء على الشرط وثبوته على تقدير ثبوته قدراً مشتركاً بين أنواع القضايا الشرطيّة مسلّم، إلّا أنّك قد عرفت فيما تقدّم[2] أنّه إذا كان كلٌّ من الشرط والجزاء أمراً تكوينيّاً كان مقتضى ما ذكر من الترتّب هو كون الشرط علّة للجزاء، وإذا كان الجزاء من الأحكام الإنشائيّة، ولم يكن الشرط قيداً عقليّاً، كان مقتضى ذلك الترتّب هو تقييد الحكم في ناحية الجزاء بما ذكر من الشرط، وبعد ثبوت أنّ مقتضى القضيّة الشرطيّة هو التقيّد المذكور، نقول: إنّ مقتضى الإطلاق هو الانحصار؛ إذ لو لم يكن كذلك لعطف على الشرط شيئاً آخر بلفظ «أو»، فلمّا يعطف عليه شيئاً وكان في مقام البيان دلّ على الانحصار المذكور*.

---

* **قلتُ**: لا يخفى أنّه بعد تسليم كون القضيّة الشرطيّة ظاهرة في ترتّب الجزاء على الشرط، وأنّه في طوله لا نحتاج إلى التمسّك بإطلاق التقييد كي يتوجّه عليه ما ذكر لنحتاج إلى الجواب عنه بما أفاده (دام ظلّه)، بل يكون مقتضى الإطلاق أنّ الجزاء يترتّب على الشرط بقولٍ مطلق سبقه شيء آخر أو لا، قارنه شيء آخر أو لا، ولازم ذلك هو الانحصار، كما أنّه بعد تسليم الترتّب المذكور لا محيص من كون القضيّة الشرطيّة في الأمور التكوينيّة منحصرة فيما يكون الجزاء علّة للشرط؛ إذ لو كانا بالعكس أو كانا معلولين لعلّةٍ ثالثة لم يكن الجزاء مترتّباً على الشرط.

وقد أجاب (دام ظلّه) عن ذلك بما حاصله: أنّ القضيّة الشرطيّة لو كانت

---

١. يُنظر: مطارح الأنظار: ٢٧٢.، وقوامع الفصول من وجوه حقائق علم الأُصول: ٢٢٧.

٢. يُنظر: صفحة (٢٣٥) من هذا الجزء.

مسوقة لبيان ترتّب الجزاء على الشرط، وقد رتّب الجزاء فيها على الشرط بقولٍ مطلق، لتمسكنا بذلك الإطلاق على الانحصار، أمّا إذا لم تكن مسوقة إلّا لبيان ثبوت الجزاء عند ثبوت الشرط، ولم يكن استفاد الترتّب إلّا من جهة زائدة على ما سيقت له الجملة الشرطيّة، فلا يمكن التمسك بالإطلاق على ما ذكر من الانحصار.

قلتُ: توضيح ذلك أنّ التمسك بالإطلاق يتوقّف على كون المتكلّم في مقام البيان من الجهة التي هي محلّ الإشكال، ومع كون الجملة الشرطيّة غير مسوقة لبيان الترتّب، بل كانت مسوقة لمحضّ بيان الثبوت عند الثبوت لا يكون المتكلّم في مقام البيان من جهة الترتّب كي يتمسك بالإطلاق المذكور، ولو فرض نادراً أنّه كان بصدد البيان من جهة الترتّب فهو و إن أمكن فيه التمسك بالإطلاق إلّا أنّه لا ينفع إلّا في ذلك المورد الخاصّ، ولا يكون مثبتاً للكلّيّة، هذا.

ولكنّ يمكن أن يقال: إنّ للقضيّة الشرطيّة دلالة لفظيّة على الترتّب؛ لمكان «الفاء»، و إذا ثبت ذلك، وكان الترتّب مدلولاً لفظيّاً للجملة الشرطيّة أمكن التمسك بالإطلاق على ما ذكر من الانحصار، نعم لو كان الترتّب خارجاً عن المدلول اللفظيّ للجملة الشرطيّة لم يمكن التمسك بالإطلاق المذكور، فتأمّل.

ولا يخفى أنّي لم أفهم ما أفاده (دام ظلّه) في هذه الليلة حقّ الفهم، ولكنّه (دام ظلّه) أفاد في الليلة الأُخرى في توضيح مراده ما به شفاء الغلّة ورفع كلّ علّة، فالأولى أن يضرب على ما حرّرته في هذه الليلة، ويجعل مكانه ما حرّرته عنه (دام ظلّه) في الليلة الآتية.

ثمّ إنّ ما أفاده (دام ظلّه) من الجواب بأنّه يكون التقييد لازماً قهريّاً لترتّب الجزاء على الشرط، يمكن أن يُقال: إنّه لا ينفع في جريان الإطلاق؛ إذ لا يكون التقييد حينئذٍ أمراً تدلّ عليه القضيّة الشرطيّة بحيث كانت القضيّة الشرطيّة كاشفة عن دخوله تحت إرادة المتكلّم كي يُقال: إنّه يتمسك بالإطلاق على أنّ القيد هو ذلك الشرط، وأنّه لا عدل له، فتأمّل.

ردّ إشكال الكفاية على التمسّك بالإطلاق

ثمّ إنّه (دام ظلّه) أفاد ما حاصله: أنّه لا يتوجّه على التمسّك بالإطلاق المذكورما في الكفاية من «التعيين ليس في الشرط نحواً يغاير نحوَه في ما إذا كان متعدّداً، كما كان في الوجوب التخييري كذلك... إلخ»[1].

وأفاد (دام ظلّه) في بيان عدم توجّه ذلك عليه ما حاصله: أنّه بعد وصول النوبة إلى كون الشرط قيداً في الحكم في ناحية الجزاء لم يكن محيص عن أنّ عدم العطف عليه بلفظ «أو» دليل على الانحصار*.

في تقريب الاستدلال على الانحصار بوجهٍ آخر

وقد[2] يقرّب الاستدلال المذكور كما في التقريرات بما حاصله: أنّه لو لم تكن العلّة منحصرة بما ذكر من الشرط وكان في البين علّة أُخرى لذلك الجزاء لم يصحّ أن يسند الجزاء بقولٍ مطلق إلى ما ذكر من الشرط، فإنّه حينئذٍ إنّما يستند إليه فيما إذا لم يكن مسبوقاً أو مقارناً بالشرط الآخر[3].

---

* **قلتُ:** لا يخفى أنّه لو كانت القضيّة الشرطيّة غير مسوقة إلّا لبيان الثبوت عند الثبوت، ولم يكن لها تعرّض لإفادة التقييد، بل كان تحقّق التقييد أمراً قهرياً كما أفاده (دام ظلّه) هاهنا لم يكن التمسّك بالإطلاق من هذه الجهة ممكناً! لما عرفت من عدم دخول التقييد تحت إرادة المتكلّم كي يتمسّك بالإطلاق على الانحصار المذكور.

نعم، لو كانت القضيّة الشرطيّة مسوقة لبيان إناطة الجزاء بالشرط وتقييده به كما أفاده (دام ظلّه) سابقاً، لكان التمسّك بالإطلاق المذكور بمكان من الإمكان، فتأمّل.

---

١. يُنظر: كفاية الأُصول: ٢٧٧/١.

٢. أرّخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث من قوله: «قد يقرب...» إلى قوله: «الكلّيّة» بما نصّه: «ملحق بدرس ليلة الأحد: ٤ جمادى الثانية، ١٣٤٧هـ».

٣. يُنظر: مطارح الأنظار: ٣٣/٢.

والجواب عن هذا التقريب: أنّه ليس للقضيّة الشرطيّة دلالة على استناد الجزاء إلى الشرط كي يتمسّك بالإطلاق على أنّه يستند إليه بقولٍ مطلق، و إنّما أقصى ما في البين هو دلالتها على ثبوت الجزاء عند ثبوت الشرط، وممّا ذكرناه من كون وضع الظاهر أنّ وضع القضيّة مطابق لطبعها يُستفاد الترتّب بينهما، وأنّ الجزاء مترتّب على الشرط.

نعم، فيما يكون الجزاء والشرط كلاهما من الأفعال الخارجيّة يكون ظاهر ذلك الترتّب أنّ الشرط علّة للجزاء، ويلزمه أن يكون وجوده مستنداً إلى وجوده، وفيما كان الجزاء من الأحكام الإنشائيّة يكون مفاد ذلك الترتّب وتعليق الجزاء على وجود الشرط هو تقييد الحكم في ناحية الجزاء بوجود الشرط*.

---

* **قلتُ**: لا يخفى أنّه بعد تسليم كون المستفاد من القضيّة الشرطيّة هو كون الجزاء مترتّباً على الشرط وكونه واقعاً في طوله يمكن التمسك بالإطلاق على الانحصار، إذ لو كان هناك شرط آخر يقوم مقام ذلك الشرط لكان ترتّب الجزاء على ما ذكر من الشرط مقيّداً بما إذا لم يتقدّمه ذلك الشرط الآخر ولم يقارنه؛ إذ لو تقدّمه ذلك الشرط الآخر أو قارنه لم يكن الجزاء مترتّباً على ما ذكر من الشرط.

وأجاب (دام ظلّه) عن ذلك بما حاصله: أنّ القضيّة الشرطيّة لو كانت مسوقة لبيان ترتّب الجزاء على الشرط، وقد رتّب الجزاء فيها على الشرط بقولٍ مطلق لتمسكنا بذلك الإطلاق على الانحصار، أمّا إذا لم تكن مسوقة إلّا لبيان ثبوت الجزاء عند ثبوت الشرط ولم يكن استفادة الترتّب إلّا من جهة زائدة على ما سيقت له الجملة، فلا يمكن التمسك بالإطلاق على ما ذكر من الانحصار.

قلتُ: توضيح ذلك: أنّ التمسك بالإطلاق يتوقّف على كون المتكلّم في مقام البيان من الجهة التي هي محصّل الإشكال ومع كون الجملة الشرطيّة غير مسوقة لبيان الترتّب، بل كانت مسوقة لمحض بيان الثبوت عند الثبوت لا يكون المتكلّم في مقام البيان من جهة الترتّب كي يتمسك بالإطلاق المذكور، ولو فرض نادراً أنّه كان في مقام البيان من جهة الترتّب لم يكن ذلك نافعاً في إثبات الكلّيّة.

في مفهوم اللقب

قبل[1] الشروع في هذا المطلب أفاد (دام ظلّه) مقدّمة له ما حاصلها: أنّ القضيّة المشتملة على ثبوت الحكم لموضوعه المعبّر عنها بذات اللقب مثل «أكرم زيدًا» ليس لها مفهوم؛ إذ لا تعرّض لها لأزيد من جعل الحكم على موضوعه -أعني زيدًا- فلا يكون لها دلالة على نفي الحكم المذكور عمّا عدا زيد، فلا مفهوم لها.

نعم، لو كانت القضيّة المذكورة مسوقة لبيان أنّ وجوب الإكرام منحصر بزيد، بحيث إنّ أصل وجوب الإكرام كان مفروغاً عنه وإنّما وقع التردّد في من يجب إكرامه، فقال المتكلّم في ذلك المقام «أكرم زيدًا» فكان ورودها في ذلك المقام قرينة على أنّه ليس المراد منها مجرّد الأمر بإكرام زيد، بل المراد منها أنّ الذي يجب إكرامه هو زيد لا غيره، وبواسطة هذه القرينة يكون للقضيّة المذكورة مفهوم، وبدونها لا يكون لها تعرّض لأزيد من إثبات الحكم لموضوعه، فلا مفهوم لها هذا حال اللقب.

وأمّا باقي أبواب المفاهيم، فإنّ النزاع فيها في ثبوت المفهوم وعدمه راجع إلى هذه الجهة، وهي أنّ القضيّة هل ليس لها تعرّض إلّا لإثبات الحكم لموضوع، أو أنّ لها تعرّض لجهة زائدة على ذلك، مثلاً القضيّة الشرطيّة مثل «أكرم زيداً إن جاءك»، هل المستفاد منها مجرّد إثبات الحكم -أعني وجوب الإكرام- لموضوعه -أعني زيدًا- عند المجيء فلا يكون لها مفهوم، أو أنّ لها دلالة على جهة زائدة على ذلك، وهي أنّ تحقّق ذلك الحكم لموضوعه -أعني زيدًا- لم يكن مطلقاً، بل كان مقيّداً بمجيئه، وكان قيد الحكم المذكور منحصراً بالمجيء، ولازم ذلك -لزوماً بيّنًا- انتفاء الحكم المذكور عند انتفاء المجيء.

وهكذا الحال في مفهوم الوصف مثل «في الغنم السائمة زكاة»، فهل

---

١. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع، من البحث الاثنين: (٥ جمادى الثانية، ١٣٤٧).

يكون لمجرّد ثبوت الحكم على موضوعه، نظير ذات اللقب، غاية الأمر أنَّ الموضوع في ذات اللقب يكون مفرداً وفي ذات الوصف يكون مركّباً، أو أنّه يكون مسوقاً لبيان أنَّ الزكاة في الغنم إنّما هي في السائمة منها، فيكون لها مفهوم، بل وهكذا الحال في مفهوم الغاية مثل «أتمّوا الصيام إلى الليل» فهل تكون الجملة مسوقة لبيان أنَّ الصوم إلى الليل واجب؟ فتكون بمنزلة اللقب، أو أنّها مسوقة لبيان أنَّ الصوم واجب إلى الليل؟ وعلى الأوّل لا يكون لها مفهوم، وعلى الثاني يكون لها مفهوم، أعني انتفاء الحكم، فيما بعد الغاية.

إذا عرفت هذه المقدّمة، فنقول[1]: إنّه بعد الفراغ عن كون الظاهر من القضيّة الشرطيّة وضعاً هو ملازمة التالي للمقدّم لا مجرّد اتّفاق ثبوت الجزاء وثبوت الشرط، وبعد الفراغ من استفادة ترتّب التالي على المقدّم من القضيّة الشرطيّة من جهة ظهورها في كون مقام الإثبات منها مطابقاً لمقام الثبوت، يكون ذلك -أعني ترتّب التالي على المقدّم- قدراً مشتركاً بين مثل «إن ولد لك ولد فاختنه» وبين مثل «إن جاءك زيد فأكرمه» فإنَّ التالي في كلٍّ منهما مرتّب على المقدّم وإن اختلف هذان النحوان في كون الأوّل منهما مسوقاً لبيان الموضوع، والثاني منهما مسوقاً لجهة زائدة على ذلك.

والضابط المائز بين هذين النحوين هو: أنّه إن كان الشرط قيداً عقلياً، بحيث كان الحكم في ناحية الجزاء مقيّداً به عقلاً وإن لم يذكر الشرط لم يكن ذكر ذلك الشرط موجباً لتقييد الحكم في ناحية الجزاء، بل كان الحكم المذكور بنفسه وحسب طبعه مقيّداً بذلك الشرط، ذكر الشرط المذكور أو لم

---

١. من قوله: «قبل الشروع. . .» وجدته ملحقًا بورقة مستقلّة أرّخها المقرّر بما نصّه: «ملحق بدرس الاثنين ٥ جمادى الثانية ١٣٤٧هـ هذا الذي رسمته في هذه الورقة وينبغي أن يرسم في أوّل الدرس بعنوان المقدّمة له».

يذكر، وإن لم يكن الشرط قيداً عقليّاً، بحيث كان الحكم في ناحية الجزاء مع قطع النظر عن ذكر ذلك الشرط مطلقاً شاملاً لصورة تحقّق ذلك الشرط ولصورة عدم تحقّقه، فلا محالة يكون ذكر ذلك الشرط موجباً لتقييد دائرة ذلك الحكم بصورة تحقّق ذلك الشرط، ويكون ذكر ذلك الشرط من قبيل التقييد في المركّبات، ويكون مفاده مفاد التقييد في المفردات، فكما أنّ نفس الرقبة في حدّ ذاتها مطلقة شاملة للرقبة المؤمنة والكافرة، ويكون ذكر المؤمنة عقيبها موجباً لتضييق دائرتها وتقييدها بخصوص المؤمنة، فكذلك الوجوب المستفاد من قولك: «أكرم زيداً» يكون في حدّ نفسه مطلقاً شاملاً لصورة مجيئه، ولصورة عدم مجيئه، ويكون ذكر الشرط -أعني قولك: «أكرم زيداً إن جاءك»- موجباً لتقييد دائرة ذلك الوجوب وتقييده بخصوص مجيء زيد.

وهذا -أعني صيرورة الحكم المذكور مقيّداً بما ذكر من الشرط- أمر قهريّ لازم تكوينياً لجعله مرتّباً على الشرط، وبعد الفراغ عن ذلك -أعني صيرورة الحكم في ناحية الجزاء مقيداً بوجود الشرط بعد أن كان في حدّ نفسه لولا ذكر الشرط مطلقاً شاملاً لصورة وجود الشرط لصورة عدم وجوده- ننقل الكلام إلى التمسّك بإطلاق ذلك التقييد، وعدم عطف شيء بلفظ «أو» على الشرط المذكور على انحصار التقييد به وعدم قيام شيء مقامه في ترتّب الحكم المذكور عليه.

فنقول: إنّ التمسّك بالإطلاق المذكور على ما ذكر من الانحصار وإن احتاج إلى إثبات كون المتكلّم في مقام البيان -أعني كونه في مقام بيان التقييد- إلّا أنّ هذا المطلب -أعني كون المتكلّم في مقام بيان التقييد- لا يحتاج في إثباته إلى أزيد من كون المتكلّم بصدد التقييد، وذلك -أعني كونه بصدد التقييد- لازم قهريّ لذكره الشرط وجعله الجزاء مترتّباً عليه، فإنّك قد

عرفت أنّه موجب تكويناً لتضييق دائرة الحكم وتقييده بما ذكره من الشرط؛ إذ ليس معنى التقييد إلّا ذكر ما يكون ذكره موجباً للتقييد ولتضييق الدائرة، من دون فرقٍ في ذلك بين المركّبات والمفردات*.

في كون التقييد داخلاً تحت إرادة المتكلّم ليؤخذ بالإطلاق أو لا

---

* **قلتُ:** وبهذا البيان يندفع ما رُبّما يُتوهّم[1] من الإيراد على التمسك بالإطلاق، وعدم العطف بلفظ «أو» على الانحصار بما حاصله: أنّ التقييد لم يكن داخلاً تحت إرادة المتكلّم، وأنّ ما يدخل تحت إرادته هو ترتّب الجزاء على الشرط، وأنّ التقييد يكون أمراً قهريّاً لازماً لذلك، وأنّه بعد أن لم يكن التقييد داخلاً تحت إرادة المتكلّم، فلا إطلاق كي يتمسّك به على أنّ المتكلّم أراد المطلق، بمعنى أنّ المتكلّم لم يكن بصدد بيان التقييد كي يتمسك بإطلاق التقييد المذكور وعدم العطف بلفظ «أو» على الانحصار.

ووجه اندفاع هذا التوهّم هو ما أشرنا إليه من أنّ التقييد، بمعنى تضييق الدائرة في جميع موارده، سواء كان في المركّبات أو كان في المفردات ليس بنفسه داخلاً تحت إرادة المتكلّم من اللفظ، بحيث كان هناك لفظ يدلّ ابتداءً على أنّ المتكلّم أراد منه التقييد وتضييق الدائرة، بمعنى أنّ اللفظ كان مستعملاً في التقييد، بل أقصى ما في البين أنّ المتكلّم يذكر لفظاً ويريد منه معناه المستعمل فيه، ويكون ذكره لذلك اللفظ موجباً للتقييد وتضييق الدائرة.

فإذا كان المتكلّم بصدد ذكر ذلك اللفظ الذي يكون ذكره موجباً قهريّاً لتضييق الدائرة، كما في ذكر وصف الرقبة بالإيمان وكما في ذكر الشرط وجعل الجزاء مترتّباً عليه كان ذلك عبارة أُخرى عن كونه بصدد التقييد، وبأصالة كون ذكر الشيء الذي يستفاد منه جهة من الجهات أنّ المتكلّم في مقام البيان من تلك الجهة يثبت المطلوب فيما نحن فيه -أعني كون المتكلّم في مقام بيان التقييد- يعني أنّ ذكره الشرط يكون كاشفاً عن كونه في مقام البيان من جهة التقييد، وبعد أن ثبت كونه في مقام البيان من هذه الجهة، ولم يعطف شيئاً على الشرط بلفظ «أو» ينكشف أنّ القيد هو خصوص ما ذكر من الشرط، وأنّه ليس هناك شيء آخر يقوم مقام ذلك الشرط في تقييد الحكم به وترتّبه عليه.

---

١. يُنظر: كفاية الأُصول: ٢٦٨/١.

وينبغي التنبيه على أمور:

الأمر الأوّل في انتفاء سنخ الحكم

الأوّل: أنّه لا بُدَّ في المفهوم من كون المعلّق على الشرط هو سنخ الحكم لا شخصه، فلو كان الجزاء جملة خبريّة كما في مثل «إن جاءك زيد وجب إكرامه» فلا إشكال؛ لأنَّ المقيّد بالشرط هو مفهوم الوجوب المستفاد من قولك: «وجب عليك إكرامه» وهو أمر كلّيّ لكونه مستفاد من الاسم.

أمّا لو كان الجزاء جملة إنشائيّة، كما في مثل «إن جاءك زيد فأكرمه»، ففيه إشكال؛ لأنَّ مفاد الهيئة أمر شخصيّ غير قابل للتقييد والتضييق.

والجواب عنه هو ما شرحناه[1] في باب الواجب المشروط من أنَّ المقيّد هو نفس الفعل من حيث إيقاع النسبة الطلبيّة عليه التي يكون محصّلها

وبالجملة: أنَّ الحكم في ناحية الجزاء قبل النظر إلى ذكر الشرط يكون مطلقاً وحاصلاً على كلّ تقدير، وبعد أن ذكر الشرط يرتفع ذلك الإطلاق ويكون حصول ذلك الحكم مقيّداً ببعض التقادير، وبعد أن لم يعطف شيئاً بلفظ «أو» على ما ذكر من الشرط يكون التقدير الذي علّق عليه حصول ذلك الحكم منحصراً بما ذكر من الشرط؛ إذ لو كان هناك تقدير آخر يكون الحكم حاصلاً عند حصوله، ويكون تحقّق الحكم مترتّباً عليه لذكره بلفظ «أو»، فلمّا لم يذكر ذلك استكشفنا أنَّ التقدير المعلّق عليه حصول الحكم منحصر بما ذكر من الشرط، كما أنّا نستكشف من عدم عطف شيء على الشرط المذكور بلفظ «الواو» أنَّ ذلك الشرط تمام ما كان الحكم معلّقاً عليه، وأنّه لا يتوقّف تحقّق الحكم إلّا على ذلك الشرط بلا حاجة إلى شيء ينضمّ إليه، فيكون عدم العطف بـ«الواو» دليلاً على التوسعة في ناحية القيد، وأنَّ مجرّد وجود ذلك الشرط كافٍ في تحقّق ذلك الحكم، انضمّ إليه ذلك الشيء الآخر أو لم ينضمّ، كما أنَّ عدم العطف بـ«أو» يكون دليلاً على التضييق في ناحية القيد، وأنَّ القيديّة منحصرة به، وأنّه لا يقوم شيء مقامه في تحقّق الحكم عند تحقّقه وترتّبه عليه، انتهى.

---

١. يُنظر: ٤٠٩/١، وما بعدها من هذا الكتاب.

جعل ذلك الفعل تشريعاً على عاتق المكلّف ويكون ذلك مصداقاً للوجوب، فلا فرق بين الجملة الخبريّة والجملة الإنشائيّة في إمكان التقييد، غير أنّ المقيّد في الأولى هو مفهوم الوجوب ابتداءً، وفي الثانية يكون المقيّد مصداقه -أعني نفس الفعل- بما أنّه منسوب إلى المخاطب بالنسبة الطلبيّة، ويكون المتحصّل من ذلك أنّ ذلك الوجوب المتحقّق مصداقه بما ذكر مضيّق الدائرة.

الأمر الثاني في مطابقة المفهوم للمنطوق في القيود

الأمر[1] الثاني: أنّه لا ريب في كون المفهوم تابعاً للمنطوق فيما اشتمل عليه من قيود ومتعلّقات، فمثل «أكرم زيداً يوم الجمعة إن جاءك راكبًا» مثلاً هو أنّه: «إن لم يجئك راكباً فلا يجب إكرامه يوم الجمعة»، لا أنّه: «إن لم يجيء فلا تكرمه».

وهكذا الحال في سائر القيود، وأنحاء التعلّقات[2]، وهذا المقدار لا إشكال فيه.

وإنّما الإشكال فيما لو كان الحكم في ناحية الجزاء كلّيّاً، فإنّ تعليقه على الشرط لا يفيد إلّا انتفاء ذلك الحكم الكلّيّ عند انتفاء ذلك الشرط، فإن كان ذلك الحكم الكلّيّ إيجابيّاً كان المفهوم سالبة جزئيّة، وإن كان الحكم الكلّيّ سلبيّاً كان المفهوم موجبة جزئيّة؛ لأنّ المفهوم لمّا كان عبارة عن ارتفاع الحكم في ناحية، عند ارتفاع الشرط كان نقيضاً للحكم المذكور في المنطوق، وقد تقرّر في محلّه[3] أنّ نقيض الموجبة الكلّيّة سالبة جزئيّة، ونقيض السالبة الكلّيّة موجبة جزئيّة.

---

١. أرخ المقرّرﷺ هذا المقطع من البحث الثلاثاء: (٦ جمادى الثانية، ١٣٤٧هـ).

٢. كذا في الأصل، وفي نسخة (ب): (المتعلّقات).

٣. يُنظر: الجوهر النضيد في شرح منطق التجريد: ٧٦.

وحينئذٍ فمثل قولهم عليهم الصلاة والسلام: «**إذا بلغ الماء قدر كرّ لم ينجّسه شيء**»[1] يكون مفهومه «إذا لم يبلغ الماء قدر كرّ ينجّسه شيء»، وحيث إنّه موجبة جزئيّة -كما هو واضح- فلا يكون لذلك المفهوم دلالة على انفعال الماء القليل ونجاسته بملاقاة أيّ نوعٍ من أنواع النجاسات؛ لأنّ ذلك -أعني الحكم بنجاسة الماء القليل بملاقاته للنجاسة- لا يتمّ إلّا إذا كان المفهوم إيجاباً كلّيّاً، بحيث يكون المفهوم إذا لم يبلغ الماء قدر كرّ ينجّسه كلّ شيء.

والحاصل: أنّ مقتضى قاعدة التناقض أن لا يكون المفهوم المذكور إلّا موجبة جزئيّة، وهي لا تنفع في إثبات الحكم المطلوب.

والجواب عن هذا الإشكال:

أوّلاً: أنّ الحكم الكلّيّ الواقع في المنطوق تارةً يكون المعلّق على الشرط كلّيّته، بحيث كان المعلّق على كون الماء كرّاً في مثل «إذا بلغ الماء...» إلخ هو عموم السلب لا السلب الكلّيّ، وأُخرى يكون المعلّق هو نفس الحكم الكلّيّ، لا كلّيّته، بحيث كان المعلّق على كرّية الماء -مثلاً- هو السلب الكلّيّ، لا عموم السلب، فإن كان على النحو الأوّل صحّ ما في الإشكال من أنّ مفهوم الموجبة الكلّيّة سالبة جزئيّة ومفهوم السالبة الكلّيّة موجبة جزئيّة، وإن كان النحو الثاني لم يكن مفهوم الموجبة الكلّيّة إلّا سالبة كلّيّة، ولم يكن مفهوم السالبة الكلّيّة إلّا موجبة كلّيّة، فإنّ المفهوم وإن كان نقيضاً للمنطوق، وأنّ نقيض الكلّيّة لا يكون إلّا الجزئيّة المخالفة لها في الكيف إلّا أنّ تلك قاعدة منطقيّة، والمدار في القواعد المنطقيّة هو الدقّة العقليّة والمفهوم ليس مبنيّاً على تلك الدقّة العقليّة، بل هو مبنيّ على الظهورات العرفيّة.

---

١. الكافي: ٢/٣، كتاب الطهارة، باب الماء الذي لا ينجّسه شيء، ح١، وفيه.

وإذا فرض أنَّ الظاهر من القضيّة الشرطيّة هو تعليق نفس الحكم الكلّيّ لا كلّيّته، فلا ريب في كون ذلك الحكم انحلالياً، ويكون كلّ واحدٍ من تلك الأحكام الجزئيّة المنحلّ إليها ذلك الحكم الكلّيّ معلّقاً على الشرط، فعند ارتفاع ذلك الشرط يرتفع كلّ واحد من تلك الأحكام الجزئيّة ويثبت نقيضه، ولا يكون مفهوم الكلّيّة إلّا كلّيّة مثلها غير أنّها تكون مخالفة لها في الكيف، ففي مثل قضيّة: «إذا بلغ الماء قدر كرّ لم ينجّسه شيء» بعد الفراغ عمّا هو واضح من أنّه ليس المراد من الشيء كلّ شيء في العالم، بل المراد منه أنواع النجاسة يكون الحكم المنطوق «إذا بلغ الماء قدر كرّ لم ينجّسه البول، ولم ينجّسه الدم»، وهكذا إلى آخر أنواع النجاسات.

وحينئذٍ، فيكون كلّ واحدٍ من تلك السوالب الجزئيّة معلّقاً على كون الماء كرّاً، فإذا انتفى الشرط -أعني كون الماء كرًّا- ارتفع كلّ واحدة من تلك السوالب، ويتحقّق حينئذٍ مكان كلّ سالبة جزئيّة موجبة جزئيّة، فيكون حاصل مفهوم هذه القضيّة الشرطيّة أنّه إذا لم يبلغ الماء قدر كرّ ينجّسه البول، وينجّسه الدم، وهكذا إلى آخر أنواع النجاسات، بل يدخل المتنجّسات أيضاً بعد الفراغ عن إلحاقها بالنجاسات من الأدلّة الدالّة على أنَّ المتنجّس ينجّس.

وحيث ظهر لك الحال في كلّ واحد من هذين النحوين لم يبقَ عندنا إلّا إثبات ظهور اللفظ في أيّ واحد منهما، فنقول: لو كان العموم مستفاداً من لفظ اسميّ مثل «كلّ» و«جميع» ونحوهما لأمكن أن يُقال: إنَّ المعلّق على الشرط إنّما هو كلّيّة الحكم؛ لإمكان النظر حينئذٍ إلى الكلّيّة نظراً استقلالياً؛ لكونها حينئذٍ مستفادة من الاسم، وإن كان ذلك خلاف الظاهر، بل الظاهر أنَّ

المنظورإليه في التعليق إنّما هو نفس الحكم الكلّيّ لا كلّيّته، وإن كانت كلّيّته مستفادة من لفظ الاسم.

أمّا لو كانت الكلّيّة مستفادة من لام التعريف، ونحوها من أدوات العموم فلا مجال فيه لدعوى كون المعلّق هو كلّيّة الحكم لا الحكم الكلّيّ؛ لما عرفت من اعتبار الاستقلاليّة في ناحية المعلّق، والمفروض أنّ الكلّيّة في مثل ذلك لا تكون منظورة بالاستقلال؛ لكونها مستفادة من الحرف.

ومن ذلك يظهر لك أنّه لو كان العموم مستفاداً من وقوع النكرة في سياق النفي مثل «لم ينجّسه شيء»، لكان أولى بما ذكرناه من عدم كون المعلّق هو عموم الحكم؛ إذ لم يكن العموم مستفاداً من لفظ يدلّ عليه لا حرف، ولا اسم، وإنّما كان مستفاداً من السياق فيكون الدلالة على العموم المذكور من قبيل الدلالة السياقيّة، ومدلولها غير قابل للتعليق أصلاً.

وثانياً: أنّه لو أغضى النظر عن جميع ما ذكرناه، وسلّمنا أنّ المفهوم في مثل «إذا بلغ الماء قدر كرّ لم ينجّسه شيء» ليس إلّا الموجبة الجزئيّة -أعني أنّه إذا لم يبلغ الماء قدر كرّ ينجّسه شيء من أنواع النجاسات- لكانت تلك الموجبة الجزئيّة كافية في إثبات الحكم المذكور، وهو انفعال الماء القليل بملاقاة النجاسة، في قبال من يدّعي عدم انفعاله بذلك على نحو السلب الكلّيّ؛ إذ يكفي في ردّ هذه الدعوى مجرّد ثبوت الموجبة الجزئيّة، وبعدم القول بالفصل بين أنواع النجاسات يتمّ المطلوب، وهو الانفعال بملاقاة أيّ نوع من أنواع النجاسات.

وأمّا انفعاله بملاقاة المتنجّس فهو أجنبيّ بالمرّة عن كون المفهوم فيما ذكر من هذه القضيّة الشرطيّة هو الموجبة الجزئيّة أو الكلّيّة، بل هو

مبنيّ على مطلب آخر وهو أنّ المتنجّس هل يكون ملحقاً بالنجاسة في كونه منجّساً لما يلاقيه أم لا؟ وبعد إثبات ذلك بالدليل الدالّ عليه يكون كأحد أنواع النجاسات يجري عليه فيما نحن فيه ما يجري عليها ممّا يترتّب على كون المفهوم موجبة كلّيّة أو كونه موجبة جزئيّة، وأنّه لو سلّم كونها موجبة جزئيّة تتمّم المطلب -أعني الإيجاب الكلّيّ- بعدم القول بالفصل*.

الأمر الثالث فيما إذا تعدّد الشرط واتّحد الجزاء

الأمر الثالث: إذا تعدّد الشرط واتّحد الجزاء، فهل اللازم تقييد أحد المفهومين بمنطوق الأُخرى أو غير ذلك من التوجيهات التي ذكروها في الجمع الدلاليّ بينهما؟

ولا يخفى أنّه في التقريرات[1] وكذلك في الكفاية[2] ذكروا هذا العنوان مرّتين، وبحثوا في المرّة الأولى عن مقتضى الجمع الدلاليّ بين الشرطيّتين، وفي المرّة الثانية بحثوا عن تداخل السببين أو المُسبّبين.

ولا يخفى أنّ الأولى تغيير العنوان في كلا المسألتين، ويجعل عنوان الأولى هو ما ذكر من تعدّد الشرط، بمعنى أنّه لو وردت شرطيّتان واتّحدا في الجزاء واختلفا في الشرط فما هو مقتضى الجمع بينهما، بعد الفراغ عن ثبوت المفهوم للقضيّة الشرطية؟

---

* **قلتُ:** اللّهُمَّ إلّا أن يُقال: إنّه بعد تسليم كون المفهوم موجبة جزئيّة يكون ساقطاً عن الحجّيّة؛ لكونه مجملاً، فلا يثبت انفعال الماء القليل بملاقاة نوع من أنواع النجاسات كي نحكم في البواقي بانفعاله بملاقاتها لعدم القول بالفصل، فتدبّر جيّداً.

---

١. يُنظر: مطارح الأنظار: ٤٧/٢، وما بعدها.

٢. ينظر كفاية الأُصول: ٢٧٨/١، وما بعدها.

ويجعل عنوان المسألة الثانية هو أنّه لو تعدّد السبب والشرط فهل يكون تعدّده موجباً لتعدّد المُسبّب -أعني الحكم المذكور في ناحية الجزاء- أو أنّه لا يتعدّد، بل يتداخل الأسباب، أو تتداخل المُسبّبات؟

وحاصل[1] الفرق بين الأمرين المذكورين هو أنّ الأوّل مسوق لرفع التعارض والتدافع بين القضيتين الشرطيتين، حيث إنّه بعد فرض وحدة الحكم في القضايا المذكورة، وبعد اختلاف الشرط فيها بالعموم من وجه أو العموم المطلق أو التباين يقع التدافع المذكور؛ لأنّ تعليق ذلك الحكم على شرط ينافي تعليقه على غيره ممّا يباينه، أو يكون بينه وبينه عموم من وجه، أو عموم مطلق، كما لو كان أحد الشرطين أقلّ من الآخر في مقام التحديد، مثل «**إذا خفي الأذان فقصّر**»[2]، و«**إذا خفي الجدران فقصّر**»[3] بناءً على كون خفاء الأذان قبل خفاء الجدران.

أمّا بناءً على ما ذكرناه في الفقه من كون المراد من خفاء الأذان خفاء فصوله لا خفاء نفس الصوت، ومن خفاء الجدران خفاء الصورة لا خفاء الشبح[4]، فلا يكون أحدهما أقلّ من الأكثر، بل يكونان متلازمين، ويكونان معاً كناية عن التحديد بأمر واحد وهو بلوغ قطع المسافة إلى الحدّ الذي يخفى كلاهما بالنحو الذي ذكرناه.

وكيف كان، فمدار الأمر الأوّل على رفع التدافع والتعارض بين القضيتين،

---

١. أرّخ المقرّر قدس سره هذا المقطع من البحث بما نصّه: «تعطّل الدرس ليلة الأربعاء: (٧ جمادى الثانية، ١٣٤٧هـ) من جهة عارضة مزاجيّة عرضت له (دام ظلّه)، وكان الشروع السبت: (١٠ جمادى الثانية، ١٣٤٧هـ)».

٢. يُنظر: تهذيب الأحكام: ٤/٢٣٠، كتاب الصيام، ب٥٧، ح٥٠.

٣. يُنظر: الكافي: ٣/٤٣٤، كتاب الصلاة، باب من يريد السفر...، ح١.

٤. يُنظر: ٢/٤٥٥، وما بعدها من هذا الكتاب، ورسالة اللباس المشكوك: ٤٣، وكتاب الصلاة «للآملي»: ٣/٣٥٥.

الناشئ من وحدة الحكم في ناحية الجزاء في جميع تلك القضايا الشرطيّة مع اختلاف الشرط فيها تبايناً، أو عموماً مطلقاً، أو عموماً من وجه، وحاصله: أنّه بعد تحقّق ذلك التدافع، فكيف الجمع بين القضيتين ورفع التعارض بينهما؟

ومدار الثاني هو أنّه بعد ثبوت كون الشرط شرطاً، لو تعدّد كما في مثل «إذا نمت فتوضّأ، وإذا بلت فتوضّأ»، وأما إذا بال مرّتين، فهل يكون تعدّده موجباً لتعدّد الجزاء أو أنّه لا يتعدّد؟ فيكون الأوّل مسوقاً لجهة لفظيّة -أعني رفع التعارض بين الشرطين- والثاني مسوق لجهة لُبّيّة، وهي أنّه عند اجتماع السببين هل يكون الحكم المُسبّب واحداً أو متعدّداً حسب تعدّدها؟*

فنقول في المقام الأوّل -الذي هو الأمر الثالث من التنبيهات-: إنّ خلاصة الكلام في ذلك التعارض الواقع بين القضيتين هو وقوع التزاحم بين إطلاق الشرط في كلّ منهما من حيث عدم العطف عليه بـ«الواو»، وبين إطلاقه من حيث عدم العطف عليه بلفظ «أو»، وذلك فإنّه بعد فرض وحدة الحكم لا بُدَّ إمّا من جعل كلّ من الشرطين قيداً للآخر وهو مفاد العطف بـ«الواو»، أو جعل الشرط هو أحد الأمرين وهو مفاد العطف بلفظ «أو» فيكون

---

* **قلتُ:** ولا يخفى أنّ مثل «إذا نمت فتوضّأ، وإذا بلت فتوضّأ»، إنّما يدخل في الأمر الثاني بعد فرض الجمع بينهما بإسقاط الإطلاق الثاني -أعني عدم العطف بلفظ «الواو»-؛ لأنّه حينئذٍ يكون كلّ من الشرطين سبباً مستقلّاً، فعند اجتماعهما هل يتعدّد الحكم أم لا؟

أمّا إذا جمع بينهما بإسقاط الإطلاق الأوّل -أعني عدم العطف بلفظ «الواو»- فلا يدخل اجتماعهما في العنوان الثاني، بل لا يترتّب الحكم حينئذٍ إلّا عند اجتماعهما[1]، فتأمّل.

---

١. يُنظر: كفاية الأُصول: ٢٧٨/١.

هناك علم إجماليّ بسقوط أحد الإطلاقين من كلّ منهما، وحيث لا مرجّح لأحد الإطلاقين على الآخر يسقط كلّ منهما عن الاعتبار، ويكون القدر المتيقّن من تحقّق الحكم هو ما إذا اجتمع كلّ من الشرطين.

وما ذكرناه في الدورة السابقة[1] من ترجيح الإطلاق الأوّل، الذي يكون عبارة عن عدم العطف بـ«الواو» على الإطلاق الثاني الذي هو عبارة عن عدم العطف بـ«أو»، من جهة أنّ استناد الحكم في ناحية الجزاء إلى نفس الشرط مستقلّاً -ولو في بعض الأحيان- قدر متيقّن من القضيّة الشرطيّة، ومع سقوط الإطلاق الأوّل والعطف بـ«الواو» وانحفاظ الإطلاق الثاني لا يتحقّق ذلك القدر المتيقّن بخلاف العكس.

لا يخفى ما فيه، فإنّ هذا القدر المتيقّن إنّما يكون إذا خلّيت القضيّة الشرطيّة بحالها، أمّا مع وجود القضيّة الشرطيّة الأُخرى، وتحقّق ذلك العلم الإجماليّ، فلا يكون ما ذكرناه قدراً متيقّناً لاحتمال كون الجمع بينهما بالعطف بـ(الواو)*.

---

* **قلتُ**: مضافاً إلى معارضته بقدر متيقّن يرجّح ذلك الطرف وذلك، فإنّ كون الشرط مستتبعاً للجزاء دائماً أيضاً قدراً متيقّناً من القضيّة الشرطيّة، وإنّما يقع الكلام في أنّه عند انتفائه هل يقوم غيره مقامه أم لا؟

أمّا أنّه عند وجوده يكون مستتبعاً لوجود الجزاء، فهو ممّا لا إشكال فيه فيكون قدراً متيقّناً، ولو عطف علّة الشرط الآخر بلفظ «أو» لم يكن ذلك الاستتباع دائميّاً، لأنّه إذا كان مسبوقاً بالشرط الآخر المعطوف عليه بلفظ «أو» يكون ذلك السابق هو المستتبع للجزاء دون هذا الشرط، بخلاف ما إذا أسقطنا الإطلاق الأوّل عطفنا عليه الآخر بلفظ «الواو» فإنّ الشرط يكون مستتبعاً للجزاء دائمًا[2]، **غاية الأمر** أنّه لا يكون مستقلّاً في ذلك، بل يكون هو والشرط الآخر فإنّ الجواب عن هذا القدر المتيقّن هو الجواب الذي أفاده (دام ظلّه) عن ذلك القدر المتيقّن.

---

١. ذكر ذلك فيما قرّره الشيخ موسى الخوانساريّ ﷺ في تقريره المخطوط، يُنظر: أُصول الفقه: ٣٥/٥.

٢. كذا في الأصل، وفي نسخة (ب): (وإنّما).

وكذلك الحال فيما ذكرناه في الدورات السابقة من تقديم الإطلاق الأوّل -أعني عدم العطف بـ«الواو»- على الإطلاق الثاني -أعني عدم العطف بلفظ أو- بدعوى أنّ الإطلاق الأوّل متقدّم رتبة على الإطلاق الثاني، بتخيّل أنّه بعد فرض كون الشرط شرطاً مستقلّاً في استتباع الجزاء يقع الكلام في أنّه هل يخلفه شرط آخر أولا؟ لما عرفت من أنّ وجود كلا القضيتين يمنع من استفادة كلا المطلبين -أعني كون الشرط مستقلًّا- وأنّه لا يخلفه غيره*.

وقد تلخّص لك من هذا كلّه انحصار الجمع بين القضيّتين بإسقاط أحد الإطلاقين من كلّ من الشرطيّتين، وأنّه لا مرجّح لأحد الإطلاقين على الآخر.

وأمّا ما يُقال من إمكان الجمع بينهما بتقييد مفهوم كلّ منهما بمنطوق الأخرى؛ ليكون موفقاً في النتيجة للعطف بـ«أو»، فلا يخفى ما فيه؛ لتبعيّة المفهوم للمنطوق، وعدم معقوليّة تقييده بدون المنطوق، كما أنّ ما يُقال من الجمع بينهما بإسقاط المفهوم من كلّ منهما لا محصّل له إلّا إسقاط الإطلاق الثاني الذي هو عبارة عن عدم العطف بلفظ «أو»، الذي عرفت معارضه بإسقاط الإطلاق الأوّل، الذي هو عبارة عن عدم العطف بلفظ «الواو».

وحاصله: أنّه مع وجود القضيّة الشرطيّة الأُخرى لا يكون دوام استتباع الشرط للجزاء قدراً متيقّناً لاحتمال الجمع بينهما بما مفاده العطف بلفظ «أو» الذي يرفع دوام الاستتباع المذكور، انتهى.

* **قلتُ:** مضافاً إلى أنّ ما ذكر من التقدّم الرتبيّ يمكن تطرّق المنع إليه، إذ ليس هو بأولى من أن يُقال: إنّه بعد الفراغ عن أنّ هذا الشرط لا يخلفه غيره يقع الكلام في استقلاله في الشرطيّة.

والحاصل: أنّ المراد من إسقاط دلالتهما على المفهوم إن كان عبارة عن إسقاط دلالة كلّ من الشرطيّتين على نفي شرطيّة الشرط في الأُخرى مع بقاء دلالة كلّ منهما على نفي مدخليّة شيء ثالث، فهو عين ما ذكرناه من إسقاط الإطلاق الثاني أعني عدم عطف شرط إحدى القضيتين على شرط الأُخرى بلفظ «أو».

وإن كان المراد به نفي دلالة كلّ من الشرطيّتين على المفهوم بالكلّيّة، بحيث لا يكون لهما دلالة على نفي الثالث، فهذا لا وجه له ولا يقتضيه التعارض بين الشرطيّتين، لكفاية إسقاط دلالة كلّ منهما على نفي مدخليّة الشرط في الأُخرى في رفع التعارض المذكور من دون حاجة إلى إسقاط دلالتهما على نفي مدخليّة الثالث.

وأمّا ما يُقال من الجمع بينهما بجعل الشرط هو القدر الجامع بينهما فهو عبارة أُخرى عمّا ذكرناه من العطف بلفظ «أو» إذ مرجعه هو أحدهما، فإن كان بينهما جامع عرفيّ قريب كان الشرط هو ذلك القدر الجامع، وإن لم يكن بينهما ذلك الجامع العرفيّ القريب كان الشرط هو أحدهما على البدل، وإن كان في الشرط في الحقيقة هو القدر الجامع العقليّ، وإن كان بعيداً عرفاً؛ لعدم معقوليّة معلوليّة الشيء الواحد لأشياء متعدّدة بلا قدر جامع.

الأمر الرابع في تداخل الأسباب أو المُسبّبات

الأمر[1] الرابع: هو ثاني الأمرين الذين تقدّم[2] ذكرهما، وهو أنّه إذا اجتمعت* الشروط المتعدّدة فهل يقتضي كلّ واحد منها جزاء مستقلّاً، وهو

* عبّر (دام ظلّه) عن ذلك بتعدّد الأسباب واجتماعها، وأنّه عند اجتماعها دفعة أو تدريجاً، هل يقتضي كلّ واحدٍ من تلك الأسباب سبباً مستقلّاً، فتتعدّد

١. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث: الأحد: (١١ جمادى الثانية، ١٣٤٧هـ).
٢. يُنظر: صفحة (٢٥١) من هذا الجزء.

عبارة عن عدم تداخل الأسباب وعدم تداخل المُسبّبات، أو أنّها لا تقتضي إلّا جزاءً واحدًا؟

إمّا لأنّها عند اجتماعها دفعة أو تدريجاً تتّحد ويكون الجمع سبباً واحداً وهو عبارة عن تداخل الأسباب، وإمّا لأنّها وإن لم تتّحد، بل تبقى على ما هي عليه من التعدّد إلّا أنّ المُسبّب -وهو الجزاء- يكون متّحداً، بمعنى أنّه في مثل «إذا بلت فتوضّأ وإذا نمت فتوضّأ»، إذا اجتمع كلّ من الشرطين يبقيان على ما هُما عليه من التعدّد.

ولكنّ الوجوب وإن فرض تعدّده أيضاً باعتبار أنّ كلّ واحدٍ من الشرطين يستدعي وجوباً مستقلّاً إلّا أنّه في مقام الامتثال يكتفي بوضوء واحد عن الوجوبين المذكور[1] وهو عبارة عن تداخل المُسبّبات*.

ولا فرق في ذلك بين أن يكون التعدّد من قبل الدليل الشرعيّ كما في مثل «إذا بلت فتوضّأ»، و«إذا نمت فتوضّأ»، وتحقّق من المكلّف كلا الشرطين، أوكان التعدّد من جهة اتّفاق حدوث فردين من شرط واحد كما إذا بال مرتين.

المُسبّبات أيضاً، أو أنّه لا يقتضي الجميع إلّا مُسبّباً واحدًا؟ وأفاد أنّ التعبير بالسبب والمُسبّب بناءً على المختار من عدم جعل السببيّة إنّما هو باعتبار كون نسبة الشرط إلى الحكم في ناحيّة الجزاء كنسبة السبب إلى مسبّبه، لا أنّه سبب حقيقيّة.

* **قلتُ:** ولازم ذلك أن يكون واجباً بوجوب مؤكّد؛ لاستحالة كون الفعل واجباً بوجوبين، أو نقول: إنّه وإن وجب عليه وضوءان، إلّا أنّه يكفي امتثال أحدهما عن الآخر أو أنّ الفعل الواحد يكون امتثالاً للوجوبين كما في مثل «إكرام الهاشميّ العلويّ» عند كونه امتثالاً لإكرام العالم، و«إكرام الهاشميّ»، انتهى.

---

١. كذا في النسختين، ولعلّ المناسب: (المذكورين).

الكلام في تحرير مقدّمات قبل الشروع في بيان القاعدة

وحيث قد عرفت المراد من تداخل الأسباب، والمراد من تداخل المُسبّبات، فقبل الشروع في بيان أنّ مقتضى القاعدة هو التداخل أو عدمه ينبغي تحرير مقدّمات:

المقدمة الأولى في مقتضى الأصل العمليّ في التداخل

المقدّمة الأولى: أنّه لو لم يكن لنا دليل على أحد الأمرين من التداخل وعدمه وانحصر الأمر بالرجوع إلى مقتضى الأصل العمليّ، فهل الأصل المذكور على وفق التداخل، أو أنّه على وفق عدم التداخل؟

فنقول: أمّا إذا كان الشكّ في تداخل الأسباب، فمقتضى الأصل هو البراءة، فإنّه بناءً على عدم تداخل الأسباب يكون كلّ من النوم والبول في مثل «إذا نمت فتوضّأ وإذا بلت فتوضّأ» مستدعيّاً لوجوب بالوضوء، فيكون الواجب عليه وضوءان، وبناءً على التداخل في الأسباب لا يكون هناك إلّا وجوب واحد، فلا يجب عليه إلّا وضوء واحد.

وحينئذٍ، فيكون مرجع الشكّ في تداخل الأسباب، وعدم تداخلها إلى الشكّ في أنّه عند اجتماع الشرطين لا يجب عليه إلّا وضوء واحد، أو أنّه يجب عليه وضوءان، ولا ريب في أنّ مقتضى الأصل هو البراءة من الوضوء الآخر.

ثمّ لو ثبت عدم التداخل في الأسباب وانتهت النوبة إلى التداخل في المُسبّبات لو شككنا في تداخل المُسبّبات، فلا ريب أنّ مقتضى الأصل هو الاشتغال*؛ لأنّه حينئذٍ قد ثبت عليه وجوب الوضوء للبول، ووجوب الوضوء للنوم، فمع عدم الإتيان إلّا بوضوء واحد يحصل له الشكّ في براءة ذمّته بذلك الوضوء الواحد، ولا يحصل له اليقين بالفراغ إلّا بالإتيان بوضوئين، هذا في الأحكام التكليفيّة.

---

* **قلتُ**: لا يخفى أنّ هذا إنّما يتمّ على تقدير ما أفاده (دام ظلّه) من تفسير

تداخل المُسبّبات، وأمّا بناءً على أنّ المراد تداخل الوجوبين وصيرورتهما وجوباً واحداً، فعلى الظاهر أنّ مقتضى الأصل هو البراءة أيضاً.

والحاصل: أنّ تداخل المُسبّبات في مثل «إذا بلت فتوضّأ، و إذا نمت فتوضّأ» إن كان عبارة عن تأكّد الوجوب، فيكون الاكتفاء بوضوء واحد؛ لأنّه ليس في البين إلّا وجوب واحد، غاية الأمر أنّه يكون مؤكّداً، كان مقتضى الأصل عند الشكّ في هذا التداخل هو البراءة، و إن كان عبارة عن تعدّد الوجوب ويكون الاكتفاء بوضوء واحد من جهة أنّ امتثال أحد الوجوبين يكفي عن امتثال الآخر، كان مقتضى الأصل عند الشكّ هو الاشتغال، إلّا أنّ هذا ليس تداخلاً في المُسبّب؛ إذ ليس المُسبّب إلّا الوجوب لا الفعل الواجب.

وهكذا الحال فيما لو كان الاكتفاء بوضوء واحد من جهة كونه مجمعاً للفعلين -أعني الوضوء للبول والوضوء للنوم- نظير الاكتفاء بإكرام واحد للعالم الهاشميّ في امتثال وجوب إكرام العالم، و إكرام الهاشميّ، فإنّه ليس من قبيل التداخل في الواجب أيضاً، مضافاً إلى أنّه لا بُدَّ فيه من التداخل في الوجوب، بمعنى صيرورته وجوباً واحداً مؤكّداً، لعدم إمكان اجتماع الوجوبين على فعل واحد.

اللَّهُمَّ إلّا أن يُقال بتعدّد الوجه والعنوان بواسطة تعدّد السبب، وحينئذٍ فلا بُدَّ في مقام الامتثال من قصد كلّ واحد من الوجوبين، بخلافه على الأوّل -أعني كونه من باب السقوط- فإنّه يكفي فيه قصد أحد الوجوبين، بل لا يصحّ قصد كلّ منهما.

وبالجملة: إنّما يكون المرجع هو أصالة الاشتغال لو كان تداخل المُسبّبات من قبيل تعدّد الواجب، لكن كان من قبيل كون بعضها مسقطاً للباقي، أمّا لو كان من قبيل التأكّد فلا يكون المرجع إلّا البراءة.

وهكذا الحال لو كان المراد من تداخل المُسبّبات هو عدم اقتضاء اجتماع الأسباب إلّا وجوباً واحداً بسيطاً، فإنّ المرجع حينئذٍ هو البراءة عند الشكّ، لكنّ الالتزام بوحدة المُسبّب وبساطته ملازم لوحدة السبب، فيكون راجعاً إلى تداخل الأسباب، فتأمّل.

وأمّا في الأحكام الوضعيّة عند اجتماع الأسباب المتعدّدة كما في صورة اجتماع الأسباب المتعدّدة للخيار لو حصل الشكّ في تعدّد الخيارات ووحدتها، وفرض ارتفاع أحد الأسباب، فرُبّما كان مقتضى الأصل هو استصحاب الخيار لو لم يكن هناك جهة تمنع من ذلك، ككونه من قبيل الشكّ في المقتضي كما لو انقضى المجلس، أو كونه من قبيل استصحاب الكلّيّ، وغير ذلك من الموانع.

وبالجملة: فإنّ في مسألة التداخل في باب الوضعيّات يختلف الحال فيها باعتبار كون الأصل هو الاستصحاب، أو غيره من الأُصول العمليّة.

المقدّمة الثانية في أنّ الأسباب الشرعيّة معرّفات أو مؤثّرات

المقدّمة الثانية: أنّه رُبّما يبنى النزاع في تداخل الأسباب، وعدمه على أنّ الأسباب الشرعيّة معرِّفات أو مؤثِّرات، وعلى الأوّل تتداخل، بخلافه على الثاني.

ولتوضيح المراد من هذه الجملة وبيان أنّها على تقدير صحّتها أجنبيّة عمّا نحن فيه[1] نقدّم مقدّمة، وهي: أنّ عللّ الأحكام على نحوين:

أحدهما: ما يكون علّة التشريع أو علّة الحكم المشرّع، ويعبّر عنه بحكمة التشريع، وهي ما تضمّنته جملة من الأخبار الواردة في حِكَم الأحكام، كما تضمّنه كتاب علل الشرائع من الروايات[2].

النحو الآخر: ما يكون من قبيل موضوع الحكم -أعني ما جعل الحكم على تقدير وجوده- سواء كان بلسان القضيّة الشرطيّة، أو كان بلسان القضيّة الحمليّة الحقيقيّة.

---

١. قوله: (فيه) من نسخة (ب).

٢. يُنظر: علل الشرائع: ٢/ ٥٠٧، ب ٢٧٧، وما بعدها.

إذا عرفت هذه المقدّمة، فنقول: إنَّ معرّف الشيء حقيقة ما يفيد تصوّره تصوّر الشيء، وربّما استعمل فيما يكشف عن وجود الشيء، كالمعلول والأمارات المنصوبة في الطرق لتكون علامة على شيء، فإنَّ مثل «الحرارة كاشفة عن وجود النار»، وأنَّ العلامة المنصوبة كاشفة عن مقدار المسافة مثلاً.

ومن الواضح أنَّ قولهم: إنَّ العلل الشرعيّة معرّفات للأحكام، ليس المراد به هو النحو الثاني من علل الأحكام - أعني موضوعاتها وشروطها المعلّق عليها وجودها وتحقّقها، كما هو واضح[1] -، بل لا بُدَّ أن يكون المراد من العلل المذكورة هو النحو الأوّل أعني ما يكون من قبيل حكمة التشريع.

وليس المراد من كونها معرّفة للأحكام أنّها معرّفة لها حقيقة بالمعنى الأوّل للمعرّف -أعني ما يوجب تصوّر تصوّره الشيء-، بل لا بُدَّ أن يكون المراد من كونها معرّفة لها هو المعنى الثاني للمعرّف -أعني ما يكون كاشفاً عن جود الشيء-؛ لكونه معلولاً لذلك الشيء، أو لكونه أمارة عليه بالذات أو بالجعل.

ولكن مع ذلك لا بُدَّ من تكلّف مسامحة، حيث إنَّ حكمة التشريع ليست من قبيل المعلول للحكم، ولا من قبيل الأمارة عليه، فلا بُدَّ أن يكون الوجه في تسميتها معرّفة بهذا المعنى من المعرّف هو مجرّد أنّها غير مطّردة، ولا منعكسة، فإنَّ المعرّف بهذا المعنى لا يكون مطّرداً، ولا منعكساً، وبهذا الاعتبار سمّيت حكمة التشريع معرّفة، لا أنّها تكون معلولة للحكم، أو أنّها تكون أمارة مجعولة أو منجعلة على وجوده.

---

١. ذكر الشيخ محمّد علي الكاظميّ الخراسانيّ ﷺ في فوائد الأُصول قوله: «لأنَّ موضوع التكليف ليس بمؤثّر ولا معرّف... » إلخ، وقال: «وأمّا موضوعات الأحكام فليست إلّا كالعلل الحقيقيّة، ولا يمكن أن تكون معرّفات... » إلخ. يُنظر: فوائد الأُصول: ١ - ٤٩٢/٢، و٤٩٦.

فقد اتّضح لك بهذا البيان أنّ حاصل هذه الجملة هو أنّ علل الأحكام أعني ما يكون من قبيل حكمة التشريع لها تكون معرّفات -أعني أنّها لا تكون مطّردة ولا منعكسة- وأين هذا ممّا نحن فيه من علل الأحكام بمعنى الشرط المعلّق عليه وجود الحكم الشرعيّ.

المقدمة الثالثة الأمر بالشيء بعد الأمر به

المقدّمة[1] **الثالثة**: أنّه قد[2] تقدّم[3] في مباحث الأمر أنّه إذا أمر بشيء بعد الأمر به مثل «صم يومًا» بعد قوله: «صم يومًا»، فهل المراد باليوم الثاني غير اليوم الأوّل، ليكون الطلب الثاني تأسيساً لا تأكيداً، أو أنّ المراد به كالمراد بالأوّل فيكون الطلب المذكور تأكيداً للطلب الأوّل؟

وظاهر الجملة في حدّ نفسها هو كون المطلوب صرف الطبيعة المنطبق على أوّل وجود، ولازم ذلك هو كون الثانية مؤكّدة للأولى، وظاهر السياق هو كون كلّ جملة مسوقة لفائدة مستقلّة ومطلب جديد، فيكون لازمه كون المطلوب بالثانية مقيّداً بكونه غير المطلوب بالأولى، فيكون تأسيساً لا تأكيداً، وبعد تعارض هذين الظهورين يكون ظهور السياق هو المقدّم، أو أنّ المقدّم هو ظهور الجملة في كون المطلوب صرف الطبيعة؟

ولكن لا يخفى أنّ النزاع فيما نحن فيه ليس المدار فيه على التزاحم بين ظهور السياق وظهور متعلّق الطلب في كونه صرف الطبيعة[4]؛ إذا[5] أنّ الظهور فيه المزاحم لظهور المطلوب في كونه صرف الطبيعة ليس ظهوراً سياقيّاً، بل

---

١. أرّخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الاثنين: (١٢ جمادى الثانية، ١٣٤٧هـ).

٢. قوله: (قد) من نسخة (ب).

٣. يُنظر: ١١٢/٢ من هذا الكتاب.

٤. يُنظر: عوائد الأيام في بيان قواعد الأحكام: ٢٩٦، (عائدة: ٣١).

٥. كذا في الأصل، وفي نسخة (ب): (ذا). ولعلّ المناسب: (إذ).

هو ظهور لفظيّ، وهو الظهور المستفاد من أداة الشرط، وإناطة وجود الحكم في ناحية الجزاء بوجود الشرط كما تقدّم[1]، فلا يكون القول بتقديم ظهور صرف الطبيعة فيما تقدّم من ذلك على ظهور السياق هناك ملازماً للقول هنا بتقديم الظهور المذكور على الظهور المستفاد من أداة الشرط والتعلّيق على ذلك الشرط.

المقدّمة الرابعة في أقسام الفعل المطلوب في ناحية الجزاء

المقدّمة الرابعة: أنّ الفعل المطلوب في ناحية الجزاء تارةً يكون في حدّ نفسه قابلاً للتكرار، كما في الوضوء والغسل ونحوهما، وأُخرى لا يكون قابلاً لذلك، والثاني على نحوين:

أحدهما: ما يكون قابلاً للتقييد بالسبب فيكون قابلاً للتعدّد باعتبار تعدّد سببه، ويكون لكلّ سببٍ مسبّب مقيّد بسببه، على وجه لو ارتفع أحد الأسباب بقي المُسبّب المقيّد بالسبب الباقي.

وذلك كما لو كان الشخص قاتلاً عمداً لجماعة متعدّدين، فكان عليه القصاص لكلّ واحدٍ من أولياء أولئك المقتولين، فيكون واجب القتل قصاصاً لكلّ واحدٍ منهم، والقتل في نفسه وإن كان لا يتكرّر ولا يتعدّد إلّا أنّه قابل للتعدّد باعتبار تقييده[2] بالسبب الخاصّ، فيكون لكلّ واحدٍ منهم حقّ قتله، ولو عفى أحدهم لم يسقط عنه القتل المقيّد بكون عن سبب قصاص من لم يعفو، وهكذا الحال في الخيار المستند إلى أسباب متعدّدة.

ثانيهما: ما لا يكون قابلاً للتعدّد حتّى باعتبار التقييد بالسبب، كما لو فرض صيرورة الشخص واجب القتل لجهات تكليفيّة صرفة كالارتداد،

---

١. يُنظر: صفحة (٢٩٢) من هذا الجزء.

٢. كذا في الأصل، وفي نسخة (ب): (تقيّده).

وقطع الطريق، ونحو ذلك ممّا لا يكون لحقّ المكلّفين، فإنّه في مثل ذلك لا يكون قابلاً للتعدّد حتّى باعتبار تقييده[1] بالسبب، ولازم ذلك أنّه إذا تعدّدت الأسباب في هذا النحو الأخير ولم نقل بتداخلها، ولا بتداخل المُسبّبات هو تأكّد الحكم عند اجتماعها، ولا يترتّب عليه أثر عمليّ، بخلاف النحو الأوّل -أعني ما يكون المتعلّق فيه قابلاً للتكرار كما في مثل الوضوء- فإنّه عند تعدّد الأسباب لو لم نقل بتداخلها ولا بتداخل المُسبّبات يكون اللازم هو تعدّد الوضوء بحسب تعدّد أسبابه، بخلاف ما لو قلنا بالتداخل، فإنّه لا يلزمه إلّا وضوء واحد.

وهكذا الحال في النحو الثاني -أعني ما لم يكن في حدّ نفسه قابلاً للتكرار- ولكنّه كان قابلاً للتعدّد باعتبار التقييد بالسبب، فإنّه يترتّب الأثر العمليّ على القول بالتداخل فيه وعدم التداخل، حيث إنّه عند اجتماعها لو قلنا بالتداخل وسقط بعض تلك الأسباب لا يكون بقاؤه ممكناً وإن بقي السبب الآخر، بخلاف ما لو قلنا بعدم التداخل فإنّه عليه يكون بقاء المُسبّب المقيّد بالسبب الباقي ممكناً وإن سقط المُسبّب المقيّد بالسبب الزائل، وهذا المقدار من الأثر يكفي في فائدة جريان النزاع في التداخل وعدمه في هذا النحو.

وكيف كان، فلا شبهة في دخول النحو الأوّل في محلّ النزاع، ويلحق به النحو الثاني *.

---

* **قلتُ:** توضيح ذلك أنّ الحكم في ناحية الجزاء إمّا أن يكون تكليفياً، وإمّا أن يكون وضعيّاً، فإن كان تكليفيّاً فإمّا أن يكون متعلّقه قابلاً للتعدّد والتكرار، وإمّا أن لا يكون كذلك، فإن كان متعلّقه قابلاً للتعدّد والتكرار كان قابلاً للدخول في

---

١. كذا في الأصل، وفي نسخة (ب): (تقيّده).

كلا النزاعين -أعني التداخل من حيث الأسباب، والتداخل من حيث المُسبّبات- وإن لم يكن قابلاً في حدّ نفسه للتعدّد والتكرار، ولكنّه كان قابلاً للتعدّد بواسطة إضافته إلى السبب كما في القتل قصاصاً لجماعة، لم يكن محيص فيه من الاكتفاء بفعلٍ واحد؛ لعدم معقوليّة التعدّد فيه.

ولكن هل يكون ذلك من قبيل تداخل الأسباب وصيرورة المجموع سبباً واحدًا؟ فلا يكون في البين إلّا سبب واحد، فلو سقط المُسبّب لسقوط بعض تلك الأسباب سقط بالكلّيّة، ولم يمكن بقاؤه، وإن بقيت الأسباب الأُخر، أو أنّه لا تتداخل الأسباب، بل يكون كلّ سبب مستقلّ في تأثيره ويكون أثره هو القتل المقيّد به ويكون المُسبّب متعدّداً باعتبار ذلك التقييد حسب تعدّد أسبابه، ولازم ذلك أنّه لو سقط المُسبّب لسقوط أحد تلك الأسباب كانت الأسباب الأُخر بحالها، ويكون المُسبّب المقيّد بها[1] باقياً بحاله، ولا يسقط إلاّ المُسبّب المقيّد بذلك السبب الساقط، أمّا كونه من تداخل المُسبّبات -بمعنى الاكتفاء عن الجميع بفعل واحد- فهو ممّا لا محيص عنه؛ لما عرفت[2] من كونه غير قابل للتكرار.

نعم، يمكن النزاع في كونه من تداخل المُسبّبات[3]، بمعنى أنّه عند اجتماع أسباب القتل وعدم تداخلها، هل يكون الشخص المذكور واجب القتل بوجوب واحد ولو مؤكّدًا؟

ولكن لا يخفى أنّه لو كان من قبيل التأكّد لكان الساقط هو التأكّد دون الحكم من أصله، وكذا لو كان من قبيل تداخل الأسباب، فإنّ سقوط بعض الأسباب لا يُوجب سقوط الحكم؛ إذ ليس المراد من تداخلها كون المجموع سبباً واحداً مركّباً، بل المراد من تداخلها هو كون السبب صرف الطبيعة، ومن الواضح أنّ مجرّد صرف الطبيعة لا ينتفي بانتفاء بعض الأفراد، بل يكون المُسبّب باقياً ما دام بعض أفراد السبب موجوداً، أو أنّه يكون واجباً بوجوبات متعدّدة يكون كلّ واحدٍ منها مقيّداً بسببه، نظير الخيارات المتعدّدة بتعدّد أسبابها.

---

١. كذا في الأصل، وفي نسخة (ب): (بحالها).

٢. يُنظر: صفحة (٢٦٣) من هذا الجزء.

٣. يُنظر: مشارق الشموس في شرح الدروس: ٢٥٨/١.

ولازم الثاني هو ما أشرنا إليه من أنّه لو سقط البعض لا يكون موجباً للسقوط بالكلّيّة، بخلاف الأوّل -أعني وحدة الوجوب- فإنّه لو سقط يسقط بالكلّيّة و إن لم يكن المُسبّب قابلاً في حدّ نفسه للتكرار، ولا كان قابلاً للتعدّد باعتبار التقييد بالسبب، لكن كان الحكم فيه قابلاً للتأكّد كما لو تعدّدت الجهات التكليفيّة الموجبة للقتل مثل «الارتداد»، وقطع الطريق، ونحوها ممّا لا يرجع إلى حقوق الناس.

ولكن لا يخفى أنّ مجرّد عدم رجوع الحقّ إلى الناس إنّما يكون موجباً لعدم إمكان إسقاطه، لا أنّه لو أسقط لا يمكن بقاء المُسبّب، فتأمّل.

فلا ريب في كونه من تداخل المُسبّبات، بمعنى الاكتفاء فيه بفعلٍ واحد، إلّا أنّه يمكن أن يكون من قبيل تداخل الأسباب، وصيرورة المجموع سبباً واحداً، أو أنّه يكون من عدم التداخل، وكون كلّ سبب يؤثّر وجوباً مستقلّاً، ولازم اجتماع الوجوبات في شيء واحد هو تأكّدها.

ولكن لا يترتّب على هذا النزاع أثر عمليّ كما أنّه لا يترتّب أثر عمليّ على كونه من تداخل المُسبّبات بالمعنى الثاني -أعني أنّه بعد الفراغ عن عدم تداخل الأسباب- هل يكون المُسبّب وجوبات متعدّدة، وأنّه لمّا اجتمعت في شيء واحد تداخلت وصار الجميع وجوباً واحداً مؤكّداً لاندكاك أحدها بالآخر، أو أنّه ليس في البين إلّا وجوب واحد ناشئ عن تلك الأسباب المتعدّدة غير المتداخلة، كما لو لم يكن في البين إلّا سبب واحد ولو لم يكن المُسبّب قابلاً في نفسه للتكرار، ولا كان قابلاً للتعدّد باعتبار تقييده بالسبب، ولم يكن الحكم فيه قابلاً للتأكّد، كما في مثل اجتماع الأسباب المتعدّدة لبطلان الصلاة لم يكن محيص أيضاً من الالتزام بالتداخل، ولا أثر لكونه من قبيل تداخل الأسباب، أو من قبيل تداخل المُسبّبات، كما هو الحال في أغلب الأحكام الوضعيّة.

نعم، رُبّما كان بعض الأحكام الوضعيّة ممّا يترتّب الأثر على كونه من قبيل تداخل الأسباب، أو من قبيل تداخل المُسبّبات، كما في الخيار عند اجتماع أسبابه المتعدّدة، فبناءً على كونه من قبيل تداخل الأسباب لا يكون المجموع إلّا سبباً واحداً، ولا يكون في البين إلّا خيار واحد فلو سقط سقط بالكلّيّة.

المقام الأوّل المختار في تداخل الأسباب

إذا عرفت هذه المقدّمات، فنقول: إنّ الحقّ هو عدم التداخل لا في الأسباب ولا في المُسبّبات مطلقاً، سواء كانت الأسباب المجتمعة مختلفة بحسب النوع أوكانت متّحدة، وإنّه لا يمكن القول بالتداخل في الأسباب ولا في المُسبّبات إلّا بدليل يدلّ عليه.

مثال الأوّل: التداخل في باب الوضوء، فإنّه من قبيل التداخل في الأسباب، وبعد أن دلّ الدليل عليه يستكشف أنّ ما جعله الشارع شرطاً للوضوء، بمعنى أنّه أوجب الوضوء عقيبه و إن كان صورةً متعدّداً، إلّا أنّ مرجع الجميع إلى أمر واحد غير قابل لتكرار* الوجود وذلك هو الحدث،

وبناءً على عدم كونه من قبيل تداخل الأسباب، بل يكون كلّ سبب مستقلّ، ويؤثّر أثراً مستقلّاً وهو الخيار المقيّد به، فتكون هناك خيارات متعدّدة حسب تعدّد تلك الأسباب، فلا يكون سقوط البعض لسقوط سببه موجباً لسقوط الباقي.

ثمّ بعد الفراغ عن عدم التداخل من حيث الأسباب، هل تكون المُسبّبات غير متداخلة أيضاً؟ باعتبار أنّ الخيار و إن اتّحد نوعاً إلّا أنّه يختلف باختلاف ما يضاف إليه، فيكفي في عدم صدق التداخل على المُسبّبات، هذا المقدار من التعدّد، أو أنّ المُسبّبات المذكورة و إن تعدّدت باعتبار تعدّد ما تضاف إليه، إلّا أنّه لمّا لم يكن لها أثر إلّا فسخ و إمضاء واحد كانت متداخلة بهذا الاعتبار، ولا أثر لهذا الترديد سوى التسميّة؟ فتأمّل.

* **قلتُ:** لا يخفى أنّ العمدة في تداخل الأسباب هو كون ذلك القدر الجامع الذي تشترك فيه الأسباب المتعدّدة غير قابل للتعدّد بتعدّد وجود أفراده ومصاديقه كما في المثال، فإنّ أسباب الوضوء و إن كانت راجعة إلى قدر جامع بينها وهو كلّيّ الحدث، إلّا أنّ هذا بمجرّده لا يكون هو المنشأ في تداخلها عند اجتماعها، بل المنشأ في التداخل المذكور هو ما أفاده (دام ظلّه) من أنّ ذلك القدر الجامع غير قابل للتعدّد بتعدد أفراده وتكثّر وجودها، ولو كان مجرّد

الاشتراك في قدرٍ جامع هو المنشأ في تداخل الأسباب للزم التداخل في كلّ حكم يكون له أسباب متعدّدة؛ إذ لا يُعقل تعدّدها بلا أن تكون مشتركة في قدر جامع من دون فرقٍ في ذلك بين القول بجعل السببيّة والشرطيّة، وبين القول بأنّ المجعول والحكم عند وجود السبب والشرط.

أمّا الأوّل فواضح، وأمّا على الثاني فلأنّ جعل الحكم عند وجود الشيء لا يُعقل عندنا إلّا لأجل أنّ لذلك الشيء جهة تستدعي جعل الحكم عند وجوده، فإذا فرض أنّه جعل نفس ذلك الحكم عند وجود هذا الشيء وجعله عند وجود ذلك الشيء الآخر، فلا بُدّ أن يكون لذينك الشيئين جهة اشتراك، ويكون كلّ واحدٍ منهما مستدعيّاً لجعل الحكم على تقدير وجوده بتلك الجهة المشتركة بينهما.

ومن الواضح أنّ اشتراكهما في جهة واحدة لا يُعقل ما لم يكن بينهما قدر جامع يكون هو المنشأ في ترتّب تلك الجهة على كلّ منهما، و إن كان ذلك الجامع بعيداً عرفاً، بل و إن لم يمكن لنا تصوّره بنفسه.

لا يُقال: إذا فرض رجوع الأسباب المتعدّدة إلى قدر جامع، وفرض وجود الأسباب المتعدّدة تدريجاً أو دفعةً، كان الموجود من ذلك القدر المشترك هو الطبيعة المطلقة، وكان السبب الحقيقي هو تلك الطبيعة الموجودة في تلك الأفراد المتعدّدة، فيكون المؤثّر هو ذلك القدر الجامع، وهو أمر واحد و إن تعدّدت أفراده، ويكون ذلك من قبيل اجتماع أفراد متعدّدة من علّة واحدة على معلول واحد، فإنّه كما حقّق في محلّه[1] لا يكون من قبيل اجتماع العلل المتعدّدة، بل لا يكون جميع تلك الأفراد إلّا علّة واحدة، بمعنى أنّه لا تكون العلّة إلّا ذلك القدر الجامع الموجود في ضمن تلك الأفراد، وهو أمر واحد و إن تعدّدت أفراده، وحينئذٍ فيكون مجرّد رجوع الأسباب إلى قدر جامع -يكون هو السبب في الحقيقة- كافياً في تداخل الأسباب وصيرورة الجميع سبباً واحدًا[2].

لأنّا نقول: إنّ الأمر كما ذكر، ولكن مرّ منه (دام ظلّه)[3] في الأمر الأوّل ممّا

---

١. يُنظر: صفحة (٢٧٢) من هذا الجزء.

٢. يُنظر: كفاية الأُصول: ١/٢٨٢، مقالات الأُصول: ١/٣٩٤، وما بعدها.

٣. يُنظر: صفحة (٢٦٢) من هذا الجزء.

جعله أساس عدم التداخل أنّ ظاهر الجملة الشرطيّة هو الانحلال، وأنّ السبب متى وجد وتحقّق تحقّق الحكم المذكور في ناحية الجزاء، ومقتضاه تعدّد الأحكام بتعدّد وجودات السبب، و إن كانت تلك الوجودات مشتركة في قدر جامع.

نعم، لو لم يكن ذلك القدر الجامع قابلاً لتكرّر الوجود وتعدّد بتعدّد وجود أفراده وتكرّر وجودها -كما تقدّم في أسباب الوضوء- لم يكن محيص من تداخل الأسباب.

فظهر لك أنّ مجرّد اشتراك الأسباب في قدر جامع لا يكون منشأ في تداخل الأسباب ما لم تنضمّ إليه الجهة الثانية -أعني عدم قابليّة ذلك القدر الجامع لتكرّر الوجود وتعدّده- و إلّا لكان القول بالتداخل ملازماً لتعدّد الأسباب لحكم واحد؛ إذ لا بُدَّ من إرجاعها إلى قدر جامع.

لا يُقال: لا يلزم إرجاعها إلى قدر جامع؛ لأنّه إنّما يلزم ذلك إذا كان الحكم المترتّب عليها حكماً واحداً، أمّا إذا كان الحكم متعدّداً حسب تعدّدها، كما هو مقتضى القول بعدم تداخل الأسباب وعدم تداخل المُسبّبات، فلا تكون تلك الأسباب مشتركة في سبب واحد كي نلتزم بإرجاعها إلى قدر جامع واحد.

لأنّا نقول: لا بُدَّ من الالتزام بذلك؛ لأنّ الحكم واحد، غاية الأمر تتعدّد أفراده بتعدّد أفراد سببه، فإنّ قاعدة العلّة والمعلول و إن كانت قاضية بأنّه إذا وجد فرد من تلك العلّة يوجد فرد من ذلك المعلول، ثمّ بعده إذا وجد فرد آخر من تلك العلّة يوجد فرد آخر من ذلك المعلول، و إذا اجتمعت أفراد متعدّد من علّة واحدة لا يكون المعلول للجميع إلّا فرداً واحداً من ذلك المعلول، إلّا أنّ القضيّة الشرطيّة فيما نحن فيه لمّا كانت ظاهرة في أنّه كلّما وجد الشرط وجد الحكم المترتّب عليه، كان مقتضاها أنّ كلّ واحد من وجودات الشرط يترتّب عليه فرد من ذلك الحكم، والغرض من هذا هو بيان أنّ الحكم واحد و إن كانت أسبابه متعدّدة صورةً، وغاية ما في البين هو دلالة القضيّة الشرطيّة على تكرّره وتعدّده بتعدّد أفراد الشرط، وهذا التكرّر لا يخرجه عن كونه واحداً، فلا محيص من إرجاع الأسباب المتعدّدة إلى القدر الجامع.

فإنّه بعد صدور الحدث وانتقاض الوضوء بأحد النواقض المذكورة لا يكون قابلاً للانتقاض مرّة ثانية، كي يكون عند اجتماع الأسباب المذكورة حدثان وانتقاضان ليجب الوضوء لكلّ واحد منهما، بل لم يكن هناك إلّا حدث وانتقاض واحد، فلأجل ذلك لا يكون الواجب إلّا وضوءاً واحداً.

ومثال الثاني: التداخل * في باب الغسل، فإنّه من قبيل التداخل في المُسبّبات، وبعد أن دلّ الدليل عليه يستكشف منه أنّ أسبابه وهي «الحيض» و«الجنابة» -مثلاً- وإن كانت متعدّدة حقيقة، وليست براجعة إلى واحد غير قابل للتعدّد والتكرار-كما في أسباب الوضوء-، بل كان كلّ واحد منها يُؤثّر في النفس أثره، ويكون الموجود من أحدها غير الموجود من الآخر، إلّا أنّ الشارع جعل الغسل رافعاً لها كلّها، فمرجع التداخل من حيث الأسباب إلى كون السبب الحقيقيّ هو القدر الجامع بين تلك الأسباب، وأنّ ذلك القدر الجامع بعد وجوده بأوّل فرد لا يكون قابلاً للتكرار، بل يكون وجوده الثاني لغواً لا أثر له.

ومرجع تداخل المُسبّبات إلى أنّ تلك الأسباب، وإن كانت متعدّدة بحيث يكون الموجود ثانياً غير الموجود أوّلاً، كما في حدث الجنابة بعد حدث الحيض -مثلاً- بناءً على اختلاف أسباب الغسل بحسب الحقيقة، إلّا أنّ الشارع جعل الغسل رافعاً لها جميعها.

---

* **قلتُ**: لا يخفى أنّ باب[1] إنّما يكون من قبيل تداخل المُسبّبات، فيما لو اجتمعت أسباب متباينة متعدّدة مثل «الجنابة» و«الحيض» بناءً على اختلاف فهما بالهويّة، أمّا لو اجتمعت أفراد متعدّدة من نوع واحد -كما في الجنابة على الجنابة- فالظاهر أنّه من قبيل تداخل الأسباب.

---

١. كذا في النسختين، ولعلّ المناسب: (الباب).

ولاريب أنّ كلّ واحد من هذين الأمرين لا يصار إليه إلّا بالدليل، وإلّا فإنّ مقتضى ظاهر الجملة الشرطيّة هو عدم التداخل لا من حيث الأسباب، ولا من حيث المُسبّبات.

في توضيح ما هو الحقّ في المسألة

وبيان ذلك وتوضيحه يحصل ببيان أمرين:

الأوّل: أنّ الظاهر من أداة الشرط اسماً كانت أو حرفاً هو تعليق الحكم في ناحية الجزاء على ما يقع في حيّزها من الشرط على نحو يكون وجوده مستتبعاً لوجود الجزاء، فيكون التعليق فيها كالتعليق الذي تضمّنته القضيّة الحمليّة الحقيقيّة في كونه يستفاد منه الإطلاق والكلّيّة، وأنّه متى وجد الشرط وتحقّق وجد الجزاء وتحقّق.

والحاصل[1]: أنّ ظاهر الجملة الشرطيّة هو الانحلال، كالجملة الحمليّة الحقيقيّة، فإنّ الانحلال فيها إنّما هو لأجل ما تضمّنته من الجملة الشرطيّة.

وبالجملة: إنّ الجملة الشرطيّة التي تضمّنتها القضيّة الحمليّة الحقيقيّة، والجملة الشرطيّة المسوقة لغرض وجود الموضوع مثل «إن ركب زيد فخذ بركابه»، والجملة الشرطيّة المسوقة لبيان جعل الموضوعيّة للموضوع فيما لا يكون الحكم فيها متوقّفاً عقلاً على تحقّق الشرط، كلّها ظاهرة في الانحلال، وإن كان الجملتان الأوّلان لا مفهوم لهما، والجملة الثالثة لها مفهوم، فإنّ هذا الفرق لا أثر له فيما نحن بصدده من كون الجملة ظاهرة في الانحلال، سواء كانت أداة الشرط اسماً مثل «متى» ونحوها، أو كانت حرفاً مثل «إن»، غير أنّ الأُولى تدلّ على العموم الانحلاليّ بالوضع، والثانية تدلّ عليه بالإطلاق.

وعلى أيّ حال، فيكون مفاد «إن جاءك زيد فأكرمه» أو «متى جاءك

---

١. أرّخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث، الثلاثاء: (١٣ جمادى الثانية، ١٣٤٧هـ).

فأكرمه» هو لزوم الإكرام كلّما تحقّق المجيء، وهذا المقدار من دلالة الجملة الشرطيّة على الانحلال وأنّ كلّ واحد من وجودات الشرط مستدعياً للحكم في ناحية الجزاء ممّا لا مجال لإنكاره.

الأمر الثاني: أنّ الجملة في ناحية الجزاء في حدّ نفسها -يعني مع قطع النظر[1] عن وقوعها معلّقة على الشرط- يكون مفادها تعلّق الطلب بصرف الطبيعة، ومقتضى تعلّق الطلب بصرف الطبيعة هو حصول الامتثال بأوّل وجود، فيكون الاكتفاء بالمرّة لأجل ذلك، يعني لتعلّق الطلب الواحد بصرف الطبيعة الموجب لحكم العقل بأنّه ليس المطلوب إلّا محض طرو العدم الحاصل بأوّل فرد من أفراد تلك الطبيعة، فليس في البين لفظ يدلّ على وحدة الطلب، أو على وحدة المطلوب.

وأقصى ما في البين هو أنّه مع عدم وجود ما يدلّ على تعدّد الطلب، أو على تعدّد المطلوب يكون العقل حاكماً بالاكتفاء بالمرّة، وحصول الامتثال بأوّل وجوده من الطبيعة، فيكون عدم لزوم التكرار لأجل عدم ما يدلّ عليه من تعدّد الطلب، أو تعدّد المطلوب.

ومن الواضح أنّ أداة الشرط وتعليق الجملة في ناحية الجزاء على وجود الشرط، وكون ذلك على نحو العموم الانحلاليّ يكون دليلاً لفظيّاً على إرادة التعدّد، وأنّ المطلوب بالجملة المعلّقة على وجود هذا الشرط هو غير المطلوب بالجملة المعلّقة على الشرط الآخر، بل على أنّ كلّ وجود من وجودات الشرط الواحد يستدعي تعلّق الطلب في ناحية الجزاء بما تعلّق به اللازم؛ لكون المطلوب بالطلب الثاني المتحقّق عند تحقّق الفرد الثاني غير

---

١. قوله: (النظر) من نسخة (ب).

المطلوب بالطلب الأوّل المتحقّق عند تحقّق الفرد الأوّل، فكأنّ وحدة الطلب والمطلوب ناشئان عن إطلاق الطلب، وعدم وجود ما يدلّ على تعدّده، أو تعدّد ما تعلّق به، وتعليق ذلك الطلب على ما ذكر من الشرط بعد ثبوت دلالته على العموم الانحلاليّ يكون رافعاً لذلك الإطلاق، ويكون وارداً عليه، ولا أقلّ من كونه حاكماً عليه، ويكون ذلك من قبيل القرينة وذي القرينة.

وبذلك يندفع ما رُبّما يُقال في المقام من تعارض ظهور الجملة الجزائيّة في وحدة الطلب والمطلوب، مع ظهور الجملة الشرطيّة في العموم الانحلاليّ، الذي يكون مقتضاه تعدّد الطلب في ناحية الجزاء بتعدّد الشرط، الموجب لكون المطلوب بما ترتّب على أحد الشرطين مغايراً لما هو المطلوب بالطلب المترتّب على الشرط الآخر؛ لما عرفت من أنّه ليس المقام من قبيل تزاحم الظهورين وتعارضهما، بل من قبيل الوارد والمورود، فإنّ ظهور الجزاء في وحدة الطلب ووحدة المطلوب لم يكن لأجل وجود دليل لفظيّ يكون ظاهراً في الوحدة المذكورة، بل إنّما هو لأجل عدم ما يدلّ على تعدّد الطلب ولا على تعدّد المطلوب، وأنّ الجملة الجزائيّة لو خلّيت ونفسها لكان مقتضاها عقلاً وحدة الطلب والاكتفاء بأوّل وجود الطبيعة.

أمّا بعد أن وجد ما يدلّ على تعدّد الطلب، وهو تعليق الجملة الجزائيّة على الشرط على نحو العموم الانحلاليّ، فلا يبقى مجال لذلك الحكم العقليّ؛ لكونه معلّقاً على عدم ما يدلّ على التعدّد المذكور.

ولو سلّم ظهور جملة الجزاء فيما ذكر من وحدة الطلب والاكتفاء بأوّل وجود الطبيعة، لكان ظهور الشرط حاكماً عليه؛ لكونهما حينئذٍ من قبيل القرينة وذي القرينة.

ومن ذلك كلّه يظهر لك أنَّ ظهور السياق في مثل «صم يوماً، صم يومًا» في التأسيس يكون حاكماً أو وارداً على ما تقتضيه الجملة الطلبيّة من الاكتفاء بالمرّة، كما أنَّ ظهور الشرط بالنسبة إلى ما تقتضيه الجملة الطلبيّة أيضاً كذلك؛ إذ لا يفرّق في الحاكم أو الوارد بين أن يكون في أعلى درجات[1]، وبين أن يكون في منتهى درجات الضعف، وإن أمكن أن يُقال بالفرق بين المقامين بما حاصله: إنَّ السياق ليس مثل ظهور أداة الشرطيّة والجملة الشرطيّة في كونه قرينة على خلاف ما تقتضيه الجملة الطلبيّة في حدّ نفسه؛ إذ من الممكن أن يُقال: إنَّ الأمر فيه بالعكس؛ لإمكان كلّ من الوجهين، حيث إنّه كما من الممكن أن يُقال: إنَّ ظهور كون المتكلّم في مقام الإفادة لمطلب جديد لا في مقام التأكيد لمطلب سابق، لمّا كان مقتضاه كون المطلوب بالجملة الثانية غير المطلوب بالجملة الأولى؛ كان قرينة على التقييد في الجملة الثانية، وبه يخرج عمّا يقتضيه تعلّق الطلب بصرف الطبيعة من الاكتفاء بأوّل وجود، فكذلك من الممكن أن يُقال: إنَّ الأمر بالعكس وإن تعلّق الطلب بصرف الطبيعة الذي يكون مقتضاه الاكتفاء بأوّل وجود، وإنَّ الجملة الثانية مؤكّدة للأولى فتكون قرينة على أنَّ المتكلّم في مقام التأكيد لا في مقام إفادة مطلب جديد.

والحاصل: أنَّ قرينة السياق ليس لها ظهور لفظيّ كي يجعل وارداً أو حاكماً على ما تقتضيه الجملة الطلبيّة، بل هو أمر عقليّ يكون منشؤه الغلبة -أعني غلبة كون المتكلّم في مقام الإفادة لا في مقام التأكيد- فتكون حينئذٍ قرينة السياق مثل قرينة «في الحمام» في قولك: «رأيت أسداً في الحمام»، وقرينة أداة الشرط بمنزلة «يرمي» في قولك: «رأيت أسداً يرمي»، فإنَّ لفظ

---

١. كذا في النسختين، ولعلّ المناسب: (درجات القوّة).

«يرمي» يكون ظهوره في رمي النبل حاكماً على ظهور «الأسد» في الحيوان المفترس، ولكنّ لفظ «في الحمام» لا يكون كذلك؛ إذ ليس له ظهور لفظيّ في شيء يكون ملازماً للرجل الشجاع، وإنّما أقصى ما في البين هو استبعاد دخول الحيوان المفترس إلى الحمام، فلأجل ذلك لا يكون له حكومة على ظهور «الأسد» في الحيوان المفترس، بل يجوز أن يكون كلّ منهما قرينة على خلاف مقتضى الآخر، فتأمّل.

والحاصل[1]: أنّ الجملة الطلبيّة ليس لها دلالة لفظيّة على وحدة المطلوب ولا على وحدة الطلب، وإنّما أقصى ما في البين هو الدلالة على تعلّق النسبة الطلبيّة بصرف الطبيعة، والاكتفاء بالمرّة إنّما يكون بحكم العقل من جهة حصول ما هو المطلوب وتحقّقه، وعدم وجود ما يدلّ على تعدّد الطلب ليكون موجباً للإتيان بالطبيعة مرّتين، وحينئذٍ فتكون دلالة الشرط على تكرّر الطلب بتكرّر الشرط وارداً على ما ذكرناه، من كون مقتضى الجملة الطلبيّة عقلاً هو الاكتفاء بالمرّة الناشئ عن وحدة الطلب، لا أنّ ذلك من قبيل القرينة، وذي القرينة، لتكون الجملة الشرطيّة حاكمة على الجملة الجزائيّة.

نعم، لو كان للجملة الجزائيّة في حدّ نفسها دلالة لفظيّة على وحدة الطلب الذي يكون لازمه عقلاً الاكتفاء بالمرّة، لكانت الجملة الشرطيّة قرينة على خلاف ذلك الظهور، وكانا من قبيل القرينة وذي القرينة، وكانت الجملة الشرطيّة حاكمة على الجملة الجزائيّة، إلّا أنّ ذلك -أعني دلالة الجملة الطلبيّة على وحدة الطلب- مجرّد فرض لا واقعيّة له؛ إذ لا دلالة لمثل «أكرم زيداً» على أنّ الطلب واحد، وإنّما هو بمقتضى العقل.

---

١. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الأربعاء: (١٣ جمادى الثانية، ١٣٤٧هـ).

ثمّ لا يخفى أنّ ما ذكرناه من كون الجملة الشرطيّة من قبيل العموم الانحلاليّ إنّما ينفع فيما لو تعدّدت أفراد شرط واحد، أمّا لو كان الشرط المتعدّد مختلفاً بحسب النوع فالذي ينفع في عدم التداخل إنّما هو التمسّك بإطلاق الشرط وكونه مؤثّراً مطلقاً وجد معه الشرط الآخر متقدّماً أو مقارناً أو لم يُوجد.

ثمّ إنّك قد عرفت أنّ المُسبّب تارةً يكون قابلاً للتعدّد بنفسه، وأُخرى يكون قابلاً للتعدّد بتقييده بالسبب، وثالثة لا يكون قابلاً للتعدّد أصلاً لا بنفسه ولا بتقييد بالسبب، والقسمان الأوّلان يدخلان في النزاع في تداخل الأسباب، وبعد إثبات عدم تداخلها وأنّ كلّ سبب يكون مؤثّراً على استقلاله تدخل المسألة في تداخل المُسبّبات.

أمّا القسم الأخير فلا محيص فيه عن الالتزام بتداخل الأسباب؛ لعدم معقوليّة كون كلّ منهما مؤثّراً على الاستقلال بمُسبّب مستقلّ، وبعد كونه قهراً من تداخل الأسباب لا معنى للنزاع في كونه من تداخل المُسبّبات؛ لأنّ ذلك -أعني النزاع في كونه من تداخل المُسبّبات- إنّما هو بعد فرض تأثير كلّ سبب أثراً مستقلّاً، لتكون هناك مُسبّبات متعدّدة، ويقع الكلام في تداخلها وعدم تداخلها، أمّا إذا لم يكن في البين إلّا مسبب واحد لعدم معقوليّة تعدّده ولو باعتبار التقييد بالسبب فلا معنى للتكلّم في كونه من قبيل تداخل المُسبّبات، أو عدم تداخلها.

كما أنّك قد عرفت[1] أنّه فيما لو لم يكن الشرط قابلاً لتعدّد الوجود بتعدّد أفراده كما في «الجنابة» على الجنابة بعد النوم، أو كان الشرطان اللذان هُما بحسب الصورة نوعان متباينان راجعين إلى قدر جامع يكون هو الشرط في الحقيقة،

---

١. يُنظر: ٤٠٩/١، وما بعدها من هذا الكتاب.

وكان ذلك القدر الجامع غير قابل لتعدّد الوجود عند تعدّد أفراده كما في «البول» والنوم بالنسبة إلى الوضوء، لم يكن محيص عن كونه من تداخل الأسباب.

والضابط هو عدم كون الشرط قابلاً لتكرار الوجود وتعدّده بتعدّد أفراده، بحيث لا يصدق على الفرد الثاني أنّه وجود آخر لذلك القدر الجامع، إلّا أن ذلك -أعني كونه غير قابل لتعدّد الوجود- محتاج إلى دليل يدلّ عليه بالخصوص، وإلّا فظاهر القضيّة الشرطيّة هو تحقّق الجزاء كلمّا تحقّق الشرط، فمثل «إذا بلت فتوضّأ، وإذا نمت فتوضّأ» يدلّ على لزوم الوضوء كلمّا تحقّق البول، سواء كان مسبوقاً ببول آخر أم لا، وسواء كان معه النوم أم لا، وهكذا الحال في «إذا نمت فتوضّأ».

فتلخّص لك أنّه لا محيص من الالتزام بتداخل الأسباب في صورتين:

إحداهما: أن يكون المُسبّب غير قابل للتكرار ولا للتعدّد، ولو بالتقييد بالسبب.

الصورة الثانية: أن يثبت عدم قابليّة السبب لتكثّر الوجود وتعدّده بتعدّد أفراده.

وفيما عدا هاتين الصورتين يكون مقتضى القاعدة هو عدم تداخل الأسباب، بل يكون كلّ سبب مؤثّراً أثراً مستقلّاً، وأنّه عند تعدّد الأسباب واجتماعها تدريجاً أو دفعة لا بُدَّ من تعدّد المُسبّبات؛ لما ذكرناه من دلالة القضيّة الشرطيّة على العموم الانحلاليّ، وأنَّ ذلك يكون وارداً أو حاكماً على ما تقتضيه الجملة الطلبيّة من الاكتفاء بالمرّة.

لا يُقال: إنَّ الجملة الشرطيّة وإن كانت ظاهرة في العموم الانحلالي، إلّا أنَّ المشروط المعبّر عنه بالمُسبّب ليس هو نفس الفعل الواجب -أعني الوضوء مثلاً- ليكون العموم الانحلاليّ في ناحية الشرط، والسبب الموجب لتعدّد

المُسبّب بتعدّد أفراده موجباً لتعدّد ذلك الفعل، بل المُسبّب إنّما هو نفس الوجوب المتعلّق بذلك الفعل.

فأقصى ما في البين أن يكون ذلك الوجوب الوارد على ذلك الفعل متعدّداً عند اجتماع الأسباب المتعدّدة، وهو لا يقتضي تعدّد الفعل الواجب؛ إذ أقصى ما فيه أن يكون نفس ذلك الفعل واجباً بوجوبات متعدّدة، ولازمه اندكاك كلّ منها بالآخر، ويكون نفس ذلك الفعل واجباً بوجوب واحد لأسباب متعدّدة، وأقصى ما في البين أن يكون ذلك الوجوب وجوباً مؤكّداً.

لأنّا نقول: هذا الإشكال إنّما يتوجّه لو كان المعلّق على الشرط هو نفس مفهوم الوجوب ليكون هو المُسبّب، وقد عرفت[1] في باب الواجب المشروط أنّ المعلّق هو الفعل بما أنّه مورد للنسبة الطلبيّة، بمعنى أنّ المعلّق هو الفعل بما أنّه ملقىً تشريعاً على عاتق المكلّف، ومنسوب إليه بالنسبة الطلبيّة، فيكون المُسبّب هو ذلك الفعل بما أنّه ملقىً على عاتق المكلّف، فكلمّا تحقّق ذلك الشرط الذي هو المُسبّب ألقي ذلك الفعل على عاتق المكلّف، فعند وجود السبب الأوّل يلقى ذلك الفعل على عاتقه، وعند وجود السبب الثاني يلقى ذلك الفعل ثانياً على عاتقه، فقد ألقي الفعل على عاتق ذلك المكلّف مرّتين، وحيث إنّ الإلقاء الثاني غير الإلقاء الأوّل كان الفعل الثاني الملقى على عاتقه ثانياً غير الأوّل، فكان على عاتقه شرعاً فعلان وفردان *.

---

* **قلتُ**: لا يُقال: إنّ الملقى على عاتقه **أوّلاً**: لمّا كان هو صرف الطبيعة، وكان الملقى على عاتقه، **ثانياً**: هو صرف الطبيعة أيضاً لم يكن الثاني مغايراً للأوّل، بل كان الثاني عين الأوّل، فيكفيه في الخروج عن العهدة مجرّد الإتيان بصرف الطبيعة وهو يحصل بأوّل وجود منها.

---

١. يُنظر: ١/٤٠٩، وما بعدها من هذا الكتاب.

المقام الثاني
المختار في تداخل المُسبّبات

هذا[1] تمام الكلام في المقام الأوّل، أعني تداخل الأسباب.

بقي الكلام في المقام الثاني -أعني تداخل المُسبّبات- ولا ريب أنّ النزاع في هذا المقام إنّما هو بعد الفراغ عن النزاع في المقام الأوّل، فإنّه بعد أن يثبت في المقام الأوّل عدم تداخل الأسباب، وأنّه لا بُدَّ في كلّ واحد

لأنّا نقول: كيف يكفيه ذلك وقد اشتغلت ذمّته بصرف الطبيعة مرّتين؟ فلا بُدَّ له من الإتيان بصرف الطبيعة مرّتين.

نعم، لو كان الطلب الثاني -أعني إلقائها على عاتقه- عين الإلقاء الأوّل بأن كان مؤكّداً للإلقاء الأوّل، ولم يكن في البين إلّا إلقاء واحد لتمّ ما ذكر من الاكتفاء بالإتيان بها مرّة واحدة.

أمّا بعد أن كان الإلقاء الثاني مغايراً للإلقاء الأوّل؛ لما عرفت[2] من أنّ وجود كلّ فرد من ذلك الشرط موجب لطلب تلك الطبيعة و إلقائها تشريعاً على عاتق المكلّف، فلا محيص من كونه قد اشتغلت ذمّته بالفعل مرّتين؛ وأنّه قد ألقيت الطبيعة على عاتقه مرّتين، ومن الواضح أنّه حينئذٍ لا يخرج عن عهدة ذلك إلّا بالإتيان بها مرّتين، انتهى.

هذا كلّه فيما لو كان الوجوب المعلّق على الشرط مستفاداً من هيئة أفعل، ومنه يعلم الحال فيما لو كان مستفاداً من لفظ الوجوب كأن يقول: «إن جاء وجب عليك إكرامه»، فإنّ الوجوب في مثل ذلك و إن كان مفهوماً اسمياً وكان هو المعلّق صورةً، إلّا أنّه لمّا لم يكن حقيقةً وجوب الفعل إلّا ما ذكرناه من إلقاء الفعل تشريعاً على عاتق المكلّف كان المعلّق والمُسبّب في الحقيقة هو ذلك المعنى -أعني نفس الفعل- بما أنّه ملقى على عاتق المكلّف، فيعود فيه الكلام المتقدّم في مثل «إن جاءك زيد فأكرمه» حرفاً بحرف ولا فرق بينهما غير أنّ المعلّق في مثل «أكرمه» هو مصداق الطلب، والمعلّق في مثل «وجب إكرامه» هو مفهوم الطلب، فتأمّل.

---

١. أرخ المقرّرﷺ هذا المقطع من البحث السبت: (١٧ جمادى الثانية، سنة ١٣٤٧هـ).

٢. يُنظر: صفحة (٢٧٨) من هذا الجزء.

منها من أن يكون مؤثّراً أثراً مستقلّاً لنفسه، يقع الكلام في تداخل تلك الآثار -أعني المُسبّبات التي هي الوجوبات المتعدّدة- بمعنى الاكتفاء في مقام الامتثال بفعل واحد عن الجميع.

ومن الواضح أنّ عدم التداخل بهذا المعنى لا يحتاج إلى برهان أزيد من بيانه وشرحه، فإنّه بعد فرض تعدّد أسباب الوجوب وتأثير كلّ منها غير ما أثّره الآخر، وتحقّق وجوبات متعدّدة لا بُدَّ من الالتزام بتعدّد الفعل، حسب تعدّد تلك الوجوبات، وإنّه لا يمكن الاكتفاء بفعل واحد عن الجميع إلّا بدليل يدلّ عليه بالخصوص، وما رُبّما يُقال في الاستدلال على التداخل من قياس ما نحن فيه على التداخل فيما لو اجتمعت في شيء واحد عناوين متعدّدة، مثل «أكرم عالماً، وأكرم هاشميًّا»، فكما أنّه لا شبهة في كفاية إكرام العالم الهاشميّ عن امتثال كلا التكليفين، فكذلك الحال فيما نحن فيه، حيث إنّ مثل «إن جاءك زيد، فأكرمه» و«إن جاء عمرو فأكرم زيدًا»، وإن كان موجباً لتحقّق وجوبين لإكرام زيد عند تحقّق كلّ من الشرطين، إلّا أنّه يكون إكرامه مرّة كافياً عن امتثال كلا الوجوبين بأن ينوي فيه أنّه امتثال للوجوب المتوجّه من جهة مجيئه، وللوجوب المتوجّه من جهة مجيء عمرو، كإكرام العالم الهاشميّ الذي يكون امتثالاً لقوله: «أكرم عالمًا»، ولقوله: «أكرم هاشميًّا».

وفيه الفرق الواضح بين ما نحن فيه من تعلّق الأمر بصرف طبيعة الإكرام، وبين المثالين اللذين يكون فيهما بين متعلّقي الإكرام عموم من وجه، حيث إنّه في المثالين لم يندكّ أحد الوجوبين في المجمع بالآخر، ولا كان أحدهما مؤكّداً للآخر، بل كان أحد الوجوبين متعلّقاً بعنوان غير

العنوان الذي تعلّق به الآخر، ولم يتّحد المتعلّقان لكي يكون من قبيل اجتماع الوجوبين في شيء واحد لنحتاج إلى اندكاك أحدهما، وكون أحدهما مؤكّداً للآخر ليكون المجمع واجباً بوجوب واحد مؤكّد، بل يكون الآتي بالمجمع آتياً بكلا الواجبين، غاية الأمر في مقام الامتثال يكون المأتيّ به واحداً فلا يكون من قبيل التداخل أصلاً، بخلاف ما نحن فيه، فإنّ الاكتفاء فيه بإكرام واحد يوجب اجتماع الوجوبين في مقام التعلّق في شيء واحد، فلا بُدَّ فيه من الالتزام بأنّه لم يحدث بحدوث الشرطين إلّا وجوب واحد، أو الالتزام بتأكّد أحد الوجوبين بالآخر؛ لعدم إمكان اجتماع المثلين في شيء.

وبالجملة: فإنّ ما نحن فيه يكون ما تعلّق به أحد الوجوبين عين ما تعلّق به الآخر، ولا بُدَّ فيه حينئذٍ إمّا من لزوم التكرار ليكون كلّ واحد من الوجوبين مستدعياً لفعل على حدة، أو لزوم التداخل بين الوجوبين وصيرورتهما وجوباً واحداً أو من تأكّد أحدهما بالآخر، والأوّل هو المطلوب، وهو عبارة عن عدم تداخل المُسبّبات، والثاني باطل، لأنَّ المفروض أنَّ كلّ واحد من الشرطين يُحدث وجوباً غير ما يحدثه الآخر، والثالث باطل أيضاً؛ لما عرفت[1] فيما تقدّم من أنَّ كلّ واحدٍ من الوجوبين يوجب اشتغال الذمّة بصرف الطبيعة، فتكون الذمّة مشغولة بصرف الطبيعة مرّتين، بخلاف ما ذكر من المثالين، فإنّه لم يكن متعلّق أحد الوجوبين متّحداً مع متعلّق الآخر، بل يكون ما يأتي من المجمع مشتملاً على كلا الفعلين المطلوبين أعني إكرام العالم، وإكرام الهاشميّ.

---

١. يُنظر: صفحة (٢٧٨) و مابعدها من هذا الجزء.

نعم، لو كان العالم والهاشميّ مأخوذين على نحو الانحلال بأن قال: «أكرم كلّ عالم»، و«أكرم كلّ هاشميّ»، لكان المجمع متعلّقاً لكلا الوجوبين، ولازمه تأكّد أحد الوجوبين بالآخر*.

والحاصل: أنّ الجمع في المثالين من قبيل كون الفعل الواحد مصداقاً لواجبين، فإن أُخذ كلّ من المتعلّقين على نحو العموم الانحلاليّ كما في مثل «أكرم كلّ عالم»، و«أكرم كلّ هاشميّ» كان المجمع واجباً بوجوب واحد مؤكّد.

وإن أُخذا على نحو صرف الطبيعة والعموم البدليّ، مثل «أكرم هاشميّاً وأكرم عالمًا» بالمجمع الذي هو إكرام العالم الهاشميّ، فإن قلنا بتركّب العنوانين فيه تركّباً اتّحاديًّا كان واجباً بوجوب واحد مؤكّد، وإن قلنا فيه بالتركّب الانضماميّ كان خارجاً عمّا نحن فيه من الاكتفاء بفعل واحد عن واجبين؛ لأنّ المجمع حينئذٍ يكون في الحقيقة عبارة عن فعلين يكون أحدهما امتثالاً لأحد الوجوبين، والآخر امتثال للوجوب الآخر.

وعلى أي حال، فلا ربط للمجمع في مثل المثال بما نحن فيه؛ إذ ليس الفعل الواحد فيما نحن فيه ذا عنوانين، بل ليس له إلّا عنوان واحد.

---

* **قلتُ**: لا يخفى أنّ ما أفاده (دام ظلّه) في مثل «أكرم عالماً وأكرم هاشميًّا» منافٍ لما تقدّم[1] منه (دام ظلّه) في مسألة اجتماع الأمر والنهي من أنّ مثل ذلك يكون من باب التعارض لا باب الاجتماع، من جهة أنّ التعدّد الآتي من ناحية متعلّق الفعل لا يكون موجباً لتعدّد متعلّق التكليفين، فإنّه بناءً على ذلك ينبغي أن يلتزم في مثل المثالين بالتأكّد، فتأمّل.

---

١. يُنظر: صفحة (٦٩) و ما بعدها من هذا الجزء.

وتوضيح ذلك أنَّ اجتماع الطلبين في مثل «أكرم كلّ عالم» و«أكرم كلّ هاشميّ» في العالم الهاشميّ يكون اجتماعاً آمريّاً، ولا بُدَّ فيه من الالتزام بالتأكّد إن قلنا فيه بالتركّب الاتحاديّ، وإن قلنا فيه بالتركّب الانضماميّ لم يكن لنا حاجة إلى الالتزام بالتأكّد، بل يكون كلّ واحد من الطلبين وارداً على غير ما ورد عليه الآخر، وإن كان المجمع واحداً صورةً إلّا أنّه متعدّد حقيقةً، وفي مثل «أكرم هاشميّاً وأكرم عالمًا» إن قلنا بالتركّب الاتحاديّ كان الاجتماع في العالم الهاشميّ اجتماعاً آمريّاً أيضاً، فلا بُدَّ من الالتزام فيه بالتأكّد، ولا فرق حينئذٍ بين المثالين حينئذٍ إلّا في أنّ المكلّف في المثال الأوّل لا مندوحة له في مقام الامتثال، وفي المقام الثاني يكون له المندوحة، وإن قلنا في المجمع في المثال الثاني بالتركّب الانضماميّ لم يكن الاجتماع آمريّاً لكي نحتاج إلى الالتزام بالتأكّد، بل كان الاجتماع مأموريّاً، وفي الحقيقة لم يجتمع الطلبان في شيء واحد، بل اجتمعا في شيئين.

ويبقى إشكال الفرق بين ما نحن فيه، وبين المجمع في مثل «أكرم هاشميّاً، وأكرم عالمًا» بناءً على التركّب الاتحاديّ؛ إذ ليس منشأ الحكم بالتعدّد وبعدم الاكتفاء بفعل واحد إلّا استفادة تعدّد الطلب بتعدّد الشرط الموجب لاشتغال الذمّة بصرف الطبيعة مرّتين، وهذا المعنى -أعني تعدّد الطلب الموجب لاشتغال الذمّة بصرف الطبيعة مرّتين- متحقّق فيما ذكر من المثال؛ إذ لا ريب في تعدّد الطلب في مثل «أكرم عالماً وأكرم هاشميًّا»، وهو موجب لاشتغال الذمّة بإكرام صرف طبيعة العالم، وإكرام صرف طبيعة الهاشميّ، فإن قلنا فيه بالتركّب الانضماميّ لم يكن من قبيل اجتماع الطلبين على شيء واحد، بل على متعدّد حقيقةً وإن كان واحداً صورة.

وإن قلنا فيه بالتركّب الاتحاديّ كان المجمع صالحاً لأن يكون وجوداً لصرف الطبيعة لكلٍّ منهما، لكنّ لا على الاجتماع، بل على البدل؛ إذ كلّ واحد من الطلبين يستدعي إيجاد صرف الطبيعة ممّا تعلّق به، فينبغي أن يأتي بصرف الطبيعة مرّتين، فلو قلنا: إنَّ المجمع يكون وجوداً لكلا المطلوبين، فليكن الفعل الواحد فيما نحن فيه أيضاً كذلك.

نعم، يمكن الجواب بأنّه لمّا كان المطلوب هو صرف الطبيعة من إكرام عالم، وصرف الطبيعة من إكرام هاشميّ كان إكرام العالم الهاشميّ إيجاداً لكلٍّ من الطبيعتين، ولم يكن الاجتماع من ناحية الآمر ليكون لازمه التأكّد، بل كان من ناحية المأمور وفي مقام الامتثال، فإنَّ الآمر إنّما علّق أمره بصرف الطبيعة من هذا وصرف الطبيعة من ذاك، وهُما متغايران في عالم تعلّق الطلب، و إن اتّحدا في عالم الامتثال، بخلاف ما نحن فيه، حيث إنّه ليس المطلوب إلّا صرف الطبيعة في كلا الجملتين، وهو -أعني صرف الطبيعة- أمر واحد لا تعدّد فيه، وحيث إنَّ الطلب قد تعدّد لتعدّد الشرط الموجب لتعدّده، كان تعدّد الطلب موجباً لكون المطلوب بأحد الطلبين غير المطلوب بالآخر، باعتبار أنَّ اشتغال الذمّة بصرف الطبيعة مرّتين يُوجب التعدّد، وعدم الاكتفاء بوجود صرف الطبيعة مرّة واحدة، والتأكد إنّما يلتزم به فيما لم يمكن التعدّد، والمفروض أنّه ممكن، فلا وجه للالتزام بالتأكّد وبعد أن تعدّد الطلب، ولم يكن أحدهما مؤكّداً للآخر لم يكن بُدٌّ من الإتيان بالفعل مرّتين؛ إذ ليس في المقام فعل واحد يكون مجمعاً لكلٍّ من الطبيعتين المطلوبتين كما في مثل «العالم الهاشميّ».

المقصد[1] الثاني
في مفهوم الوصف

وقبل الشروع في المقصود ينبغي تقديم أمور:

الأمر الأوّل في الوصف المعتمد على الموصوف وغيره

الأوّل: أنّه صرّح بعضهم بأنّه لا مفهوم للوصف المجرّد عن الموصوف[2]، وليس ذلك تفصيلاً في المسألة، بل هو بيان لخروج الوصف غير المعتمد على الموصوف عن النزاع في الوصف؛ إذ ليس هو حينئذٍ إلّا كاللقب، كما يُومئ إلى ذلك استدلالهم على ثبوت مفهوم الوصف بلزوم اللغويّة.

أمّا ما يُقال: من أنّه يستفاد منه علّيّة المبدأ[3]، فلا يخفى ما فيه؛ لما حقّقناه في باب المشتقّ من كونه عنواناً للذات[4]، باعتبار أخذ المبدأ فيه «لا بشرط»، وأنّه لا فرق بينه وبين الجوامد في كون كلّ منهما عنواناً للذات باعتبار اتّصافها بالمبدأ.

---

١. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الأحد: (١٨ جمادى الثانية، ١٣٤٧هـ).

٢. يُنظر: إشارات الأُصول: ٥١١.

٣. يُنظر: القوانين المحكمة في الأُصول: ٤٠٦/١، الفصول الغرويّة في الأُصول الفقهيّة: ٧٣.

٤. يُنظر: ١٧٧/١ و ما بعدها من هذا الكتاب.

غاية الأمر أنَّ المبدأ في المشتقّ يكون مصدراً حقيقيّاً، وفي الجوامد يكون مصدراً جعليّاً، فلو كان تعليق الحكم على عنوان المشتقّ يستفاد منه علّيّة المبدأ، فتعليقه على العنوان الجامد أيضاً كذلك. نعم، المبدأ يكون في كليهما علّة في صدق العنوان المأخوذ منه على الذات*.

---

* **قلتُ**: هذا الذي أفاده (دام ظلّه) واضح في الوصف المجرّد عن «اللام» خصوصاً بناءً على ما حقّقه (دام ظلّه) في مبحث المشتق من كونه بسيطًا[1]، لا أنّه مركّب من ذات ثبت لها المبدأ.

وأمّا الوصف المعتمد على «اللام»، فيمكن القول بإلحاقه بالمعتمد على الموصوف في الدخول في محلّ النزاع باعتبار كون «اللام» إشارة إلى الذات، ويكون الوصف صفة في الحقيقة لتلك الذات المشار إليها بـ«اللام»، فإنّ ذلك يدخله في المركّب من الموصوف والصفة النعتيّة خصوصاً بناءً على كون «اللام» موصلاً.

ولعلّه لأجل ذلك أدخلوا المثال المعروف في محلّ النزاع - أعني قوله ﷺ: «**ليّ الواجد يحلّ عقوبته وعرضه**»[2]، فإنّه من قبيل الوصف المعتمد على «اللام»، ويكون حاصل المثال أنّ الواجد يكون ليّته -أعني مماطلته- موجباً لحلّ عقوبته وعرضه، هذا.

ولكنّ التحقيق أنّه لا فرق بين الوصف المجرّد من «اللام» والوصف المقرون بـ«اللام» في أنّه ينبغي خروجهما عن محلّ النزاع؛ إذ كما أنّ الوصف المجرّد يكون بمنزلة الجامد المجرّد في عدم الدلالة على المفهوم، فكذلك الوصف المقرون بـ«اللام» يكون بمنزلة الجامد المقرون بها في عدم الدلالة على المفهوم؛ لتساويهما في كون «اللام» فيهما إشارة إلى الذات المعنّونة بالعنوان الواقع تلو «اللام»، فلو كان ذلك كافياً في دخول الوصف المعرّف بـ«اللام»، لكان كافياً في دخول الجامد المعرّف.

---

١. يُنظر: ١/١٧١ وما بعدها من هذا الكتاب.

٢. عوالي اللآلي العزيزيّة في الأحاديث الدينيّة: ٤/٧٢، ح٤٤.

وأمّا دعوى كون «اللام» في الوصف المقرون موصولة بمنزلة الذي، فهي ممنوعة جدّاً، وما ذكره ابن الناظم[١] من الأدلّة على كونها موصولة -أعني عود الضمير عليها في مثل «أفلح المتقيّ ربّهُ»، و إعمال اسم الفاعل معها بمعنى الماضي، واستحسان خلوّ الصفة معها عن الموصوف- ففيه ما لا يخفى، فإنّ الضمير إنّما يعود إلى نفس المتّقيّ لا إلى «اللام» وحدها، و إعمال اسم الفاعل معها، بمعنى المضي لا يدلّ على كونها موصولة؛ للخلاف بينهم في اشتراط إعمال اسم الفاعل بأن لا يكون بمعنى الماضي، فإنّ بعضهم جوّز إعماله حتّى لو كان مجرّداً و كان بمعنى الماضي.

ولو سلّم، نقول: لعلّ للاعتماد على «اللام» -التي هي إشارة إلى الذات- خصوصيّة تُوجب صحّة إعمال اسم الفاعل ولو كان بمعنى الماضي؛ لأنّ المدار في العمل هو قصد النسبة في اسم الفاعل، ولعلّ «للام» خصوصيّة توجب ظهوره في قصد النسبة به.

ومنه يظهر الجواب عن الدليل الثالث -أعني استحسان خلوّ الصفة معها عن الموصوف- إذ لعلّ للتنكير والتعريف خصوصيّة تُوجب الاستحسان وعدمه؛ لما عرفت[٢] من كون «اللام» إشارة إلى الذات.

نعم، قد يستدلّ على موصوليّة «اللام» واسميّتها بدخولها على الظرف مثل قوله:

مَنْ لاَيزَالُ شاكِراً عَلَى ٱلْمَعَهْ فهْوَ حَرٍ بِعيشَةٍ ذَاتِ سَعَةْ[٣]

وبدخولها على الفعل المضارع، مثل قوله:

يقُولُ الخَنَى، وَأبغضُ العُجْمِ نَاطِقًا إلى رَبّنَا صَوْتُ الحِمارِ الْيُجَدّعُ[٤]

---

١. يُنظر: شرح ألفيّة ابن مالك لابن الناظم: ٣٦.

٢. يُنظر: صفحة (٢٨٦) من هذا الجزء.

٣. مغني اللبيب عن كتب الأعاريب: ٦٩/١، رقم الشاهد (٦٥).

٤. المصدر نفسه، رقم الشاهد (٦٧).

ولو كانت «اللام» حرف تعريف لما صحّ دخولها على الجملة الظرفيّة وعلى الجملة الفعليّة.

ويمكن الجواب عنه:

أوّلاً: بالشذوذ والندور.

وثانياً: بما التزم به بعضهم، كما نقله في المغني[1]، أو في بعض حواشيه[2] من كون «اللام» المذكورة مقتطعة من الذي وحذف باقيها للضرورة.

وثالثاً: أنّ أقصى ما فيه أن تكون «اللام» الداخلة على الفعل أو الظرف اسم موصول، ولا ملازمة بينه وبين «اللام» الداخلة على الوصف.

وبالجملة: لم يقم لنا دليل على كون «اللام» في الصفة اسماً، بل الظاهر بحسب القواعد الإعرابيّة أنّها حرف محض، و إلّا لأشكل الأمر في إعرابها؛ إذ الفاعل في مثل «جاء الضارب» بناءً على أنّ «اللام» اسم موصول إنّما هو «اللام»، فيبقى لفظ «الضارب»، لا محلّ له من الاعراب؛ لكونها حينئذٍ صلة الموصول، ولأجل ذلك تراهم في تمحّل وتعسّف في كيفية إعرابه، فبعضهم[3] يقول: إنّ الإعراب تخطّى الموصول إلى صلته، وبعضهم يقول: كما في الإظهار[4] إنّه لمّا كانت «اللام» اسماً في صورة الحرف، وكانت صلتها فعلاً في صورة الاسم أُجري الإعراب الذي هو حكم لفظيّ على طبق الصورة اللفظيّة، لا على الحقيقة الواقعيّة[5].

والحاصل: أنّه لم يتحصّل ما هو المراد من كون «اللام» اسماً، وأنّها بمنزلة الذي، بل قد حقّقنا في محلّه[6] كون الذي بنفسها حرفاً.

وأمّا ما ذكروه من المثال -أعني: ليّ الواجد يحلّ عقوبته- ففيه:

---

١. المصدر نفسه.

٢. يُنظر: حاشية الدماميني: ١٠٤، وحاشية الأمير: ٤٨/١.

٣. يُنظر: مغني اللبيب عن كتب الأعاريب: ٤٩/١.

٤. يُنظر: المصدر نفسه.

٥. يُنظر: شرح الرضيّ على الكافية: ١٤/٣.

٦. يُنظر: صفحة (٢٨٦) من هذا الجزء.

الأمر الثاني في أنواع نسبة الوصف إلى الموصوف

الأمر الثاني: أنّ الوصف إمّا أن يكون أخصّ من الموصوف، كما في مثل «اعتق رقبة مؤمنة»، وإمّا أن يكون أعمّ منه من وجه، وإمّا أن يكون أعمّ منه مطلقاً، وإمّا أن يكون مساوياً له.

أمّا ما يكون أخصّ منه مطلقاً، فلا ريب في دخوله في محلّ النزاع، وأنّه هل له دلالة على انتفاء الحكم عن الموصوف غير الواجد لذلك الوصف أم لا؟

وكذلك الحال فيما يكون أعمّ من الموصوف من وجه، مثل «في الغنم السائمة زكاة»[1] بالنسبة إلى الافتراق من جانب الموصوف، أعني ما يكون من الموصوف غير واجد للوصف كالغنم المعلوفة.

أوّلاً: المنع من دلالته على المفهوم.

وثانياً: أنّه لو سلّمت دلالته على المفهوم وانتفاء الحكم، أعني كون المماطلة موجبة لتحليل العقوبة عن غير الواجد الذي هو المعسر، فلعلّ ذلك لأجل الإضافة، بحيث استفيد من إضافة الليّ إلى الواجد أنّ لها خصوصيّة في تحليل العقوبة، بحيث كان الحكم -أعني تحليل العقوبة- وارداً على الليّ الذي هو المماطلة في حال إضافته إلى الواجد، فيكون الحكم على ذلك الليّ بأنّه محلّل للعقوبة مقيّداً بكونه «ليّ واجد»، لا أنّه أضيف الليّ إلى الواجد.

ثمّ بعد هذا حكم عليه بأنّه محلّل للعقوبة؛ لكيّ لا يكون إضافته إلى الواجد موجبة لتقييد الحكم الذي هو المدار في استفادة المفهوم والانتفاء عند الانتفاء، بل يمكن أن يُقال: إنّ هذا التركّب من قبيل الوصف المعتمد على الموصوف، فإنّ المحكوم عليه هو الليّ المقيّد بأنّه من الواجد، فتكون الإضافة قائمة مقام وصف الليّ بأنّه الصادر من الواجد في قبال ما كان منه صادراً من الفاقد الذي هو المعسر.

---

١. يُنظر: عوالي اللآلي العزيزيّة في الأحاديث الدينيّة: ١/٣٩٩، ح٥٠.

أمّا دلالته على انتفاء الحكم عمّا يكون الافتراق فيه من جانب الوصف، أعني ما يكون غير واجد للوصف من غير الموصوف كالإبل المعلوفة، فلا ينبغي الريب في خروجها عن محلّ النزاع وإن قال به بعض الشافعيّة[1]؛ إذ لا ريب في عدم دلالة الوصف على انتفاء الحكم عن غير الموصوف سواء كان واجداً لذلك الوصف أو كان فاقداً له؛ لأنّ ذلك أجنبي بالمرّة عمّا هو موضوع الحكم حتّى بناءً على استفادة العلّيّة المنحصرة؛ لأنّ ذلك -أعني كون الوصف علّة منحصرة- إنّما هو بالنسبة إلى الحكم الوارد على هذا الموضوع -أعني الغنم فيما ذكر من المثال- لا بالنسبة إلى حكم موضوع آخر أعني الإبل *.

---

* **قلتُ**: ومن ذلك يظهر لك خروج ما كان الوصف فيه أعمّ مطلقاً من الموصوف، أو كان مساوياً له عن محلّ النزاع؛ إذ لا يتصوّر فيه انفكاك الموصوف عن الصفة كي يتكلّم في دلالته على انتفاء الحكم عمّا انتفى عنه الوصف من الموصوف.

ثمّ إنّ في عدّ معلوفة الإبل من قبيل الافتراق من جانب الوصف مناقشة لا تخفى، فإنّها أجنبيّة عن كلّ من الموصوف والصفة.

نعم، إنّ سائمة الإبل من هذا القبيل -أعني أنّها من قبيل افتراق الصفة عن الموصوف- لتحقّق الصفة فيها بدون الموصوف، لكنّه خارج عن النزاع في مفهوم الوصف، بل هو داخل في مفهوم اللقب، وذلك واضح لا يخفى.

ثمّ لا يخفى أنّ هذا إنّما هو فيما لو كان الحكم بهذا للسان - أعني قولنا: «في الغنم السائمة زكاة»[2] - أمّا لو كان بلسان أنّ في سائمة الغنم زكاة لانعكس المطلب صفة وموصوفاً؛ لأنّ الموصوف حينئذٍ هو السائمة هو كونها من الغنم، فلو كان دالّاً على المفهوم لكان مفهومه هو أنّه لا زكاة في سائمة الإبل، لا أنّه لا زكاة في معلوفة الغنم كما كان كذلك في اللسان الأوّل، فتأمّل.

---

١. يُنظر: المنخول من تعليقات الأُصول: ٢٩٧، والمحصول في علم أُصول الفقه: ٣٤٤/١.

٢. يُنظر: صفحة (٢٤٢ و ٢٧٩ و ٢٨٩) من هذا الجزء.

الأمر الثالث في مرجع النزاع في تقييد الحكم أو الموضوع

الأمر الثالث: أنّه قد مرّ[1] في بعض مباحث مفهوم الشرط أنّ مرجع النزاع في المفهوم في جميع موارده حتّى مفهوم الغاية إلى أنّه هل يستفاد من مثل «الشرط» و«الغاية» و«الوصف» و«اللقب» تقييد الحكم، أو أنّه لا يُستفاد منه إلّا تقييد موضوع الحكم وتضييق دائرته؟

ففي الوصف يكون النزاع في ثبوت المفهوم له وعدم ثبوته راجعاً إلى أنّ المقيّد هو الحكم فيدلّ على انتفائه عند انتفاء القيد، أو أنّ المقيّد هو الموضوع، فلا يكون فيه الدلالة على ذلك، مثلاً لو قال: «أكرم الرجل العالم»، فتارةً يكون التقييد تقييداً للموضوع بأن يلاحظ الرجل المقيّد بكونه عالماً، ثمّ يحكم عليه بوجوب الإكرام، وأُخرى يكون التقييد تقييداً للحكم بأن يلاحظ نفس الرجل ويحكم عليه بوجوب الإكرام ويقيد ذلك الحكم بالعالم، بمعنى أنّ القيد يكون لاحقاً للرجل في حال تعلّق الحكم به، فيكون الحكم مقيّداً بالقيد المزبور، وإلى ذلك يرجع ما ذكره أهل البيان من كون التقييد قبل الحكم أو بعده.

نعم، لو استفيدت العلّيّة المنحصرة بالنسبة إلى كلّيّ وجوب الزكاة في مطلق الأنعام الثلاث، لكان له دلالة على انتفاء الحكم عن غير مورد الوصف ممّا يكون من غير الموصوف، إلّا أنّه محض تصوّر وإمكان عقليّ، ولا أصل له في مقام الإثبات.

مضافاً إلى أنّه لو استفيد منه ذلك لم يكن الموصوف هو الغنم بخصوصها، بل يكون الموصوف في الحقيقة هو النعم الثلاث، ويكون ذكر خصوص الغنم من باب ذكر الخاصّ وإرادة العامّ، وأنّى لنا بإثبات ذلك، ولو ثبت لم يكن مضرّاً بما ذكرناه من عدم دلالة الوصف على انتفاء الحكم عن غير الموصوف ممّا يكون مجرّداً عن الوصف، حيث إنّه حينئذٍ يكون مثل الإبل داخلاً في الموصوف، انتهى.

---

١. يُنظر: صفحة (٢٤٤) و ما بعدها من هذا الجزء.

ومرادهم من كونه بعده أنّه يكون طروّ التقييد على الموضوع في حال إيراد الحكم عليه في قبال الأوّل -أعني إيراد القيد على الرجل- وبعد التقييد يورد عليه الحكم بوجوب الإكرام، وعلى الأوّل فلا دلالة له على انتفاء الحكم عند انتفاء ذلك القيد؛ إذ لم يكن الحكم مقيّداً بالقيد المزبور، وإنّما كان المقيّد به موضوعه، بأن لوحظ الرجل العالم، ثمّ حكم عليه بوجوب الإكرام، فلا يكون ذلك إلّا من قبيل إيراد الحكم على موضوعه، غاية الأمركان تأدية ذلك الموضوع بعبارة مركّبة لا مفردة.

وهذا المقدار من الفرق لا أثر له فيما نحن فيه، بل يكون تعليق الحكم على الموضوع المذكور -أعني الموضوع المركّب من الموصوف والصفة- كتعليقه على الموضوع المؤدّى بعبارة مفردة، فلا فرق بين أن يقول: «ائتني بحيوان ناطق»، أو يقول: «ائتني بإنسان» في الجهة التي نحن فيها -أعني الدلالة على انتفاء الحكم عند انتفاء الوصف- بعد فرض لحاظ التقييد طارئاً على الموصوف قبل إيراد الحكم عليه، ويكون إيراد الحكم على الموضوع المقيّد بصفة كإيراده على الموضوع المجرّد عن الصفة، وتكون القضيّة المشتملة على الوصف كالقضيّة المشتملة على اللقب في عدم الدلالة على الانتفاء عند الانتفاء.

وعلى الثاني -أعني كون التقييد طارئاً على الموضوع في حال إيراد الحكم عليه- يكون التقييد تقييداً للحكم في الحقيقة، ويكون موجباً لانحصاره في مورد القيد، فيدلّ على الانتفاء عند الانتفاء.

المختار في مفهوم الوصف

فتلخّص لك: أنّ مرجع النزاع في ثبوت المفهوم للوصف، وعدم ثبوته إلى أنّ التقييد هل يكون تقييداً لنفس الموضوع ثمّ بعده يورد الحكم على الموضوع المذكور، أو أنّ التقييد الوارد على الموضوع يكون إيراده عليه في حال

عروض الحكم عليه بعد الفراغ عن أصل التقييد؟ فليس تقييد الموضوع ملازماً للدلالة على المفهوم، لتكون المعارضة بين المطلق والمقيّد مبنيّة على الدلالة على المفهوم، فإنَّ منشأ المعارضة هو ضيق الموضوع في أحدهما وسعته في الآخر، بل إنَّ المفهوم ناشئ عمّا ذكرناه من كون التقييد الطارئ على الموضوع ملحوظاً في حال إيراد الحكم عليه، لا قبل إيراد الحكم عليه.

وبالجملة: فبين مجرّد التقييد، وبين الدلالة على المفهوم بون كلّيّ، حيث إنَّ ملاك الأوّل هو كون التقييد قبل الحكم، وفي الثاني يكون التقييد في حال طروّ الحكم.

وبعبارة أوضح يكون التقييد في الأوّل تقييداً للموضوع، وفي الثاني يكون التقييد تقييداً للحكم.

في الفرق بين الجملة الشرطيّة والمشتملة على الوصف

إذا عرفت هذه الأمور الثلاثة يظهر لك أنّه لا وجه لدعوى ظهور القضيّة المشتملة على الوصف في المفهوم؛ لما عرفت من توقّف ذلك على لحاظ التقييد في حال إيراد الحكم ليكون تقييداً للحكم وهو محتاج إلى الدليل، ومجرّد التقييد لا يكفي في إثبات ذلك.

والفرق بين ما نحن فيه، وبين القضيّة الشرطيّة هو أنَّ القضيّة الشرطيّة بعد الفراغ عن عدم كونها مسوقة لغرض وجود الموضوع يكون الشرط قهراً موجباً لتقييد الحكم وتقييد دائرته، فيكون ذلك التقييد دالّاً على انتفاء الحكم عند انتفاء قيده المذكور-أعني الشرط- بخلاف ما نحن فيه، فإنَّ مجرّد ذكر موضوع الحكم موصوفاً بصفة لا يدلّ على كون تلك الصفة قيداً لذلك الحكم؛ لإمكان كون التقييد ملحوظاً قبل الحكم، فلا يكون دالّاً على الانتفاء عند الانتفاء، وأمّا دعوى استفادة العلّيّة المنحصرة، ففيها ما لا يخفى من منع هذه الدعوى.

نعم، رُبّما يُستفاد ذلك في بعض المقامات لأجل خصوصيّات حاليّة أو مقاليّة أو مقاميّة، فيكون الحكم حينئذٍ من قبيل منصوص العلّة، لكنّه لا ينفع في إثبات الكلّيّة.

وحاصل[1] الفرق بين الجملة الشرطيّة، والجملة المشتملة على الوصف، هو أنّ الأولى بعد فرض عدم كونها مسوقة لبيان فرض وجود الموضوع بأن لم يكن الشرط ممّا يتوقّف عليه الجزاء عقلاً تكون ظاهرة في كون التقييد راجعاً إلى الحكم، وكونه من قبيل التقييد للجملة، بمعنى أنّ حاصل الجملة في ناحيّة الجزاء يكون هو المقيّد، ولازم ذلك هو انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط، بخلاف الجملة المشتملة على الوصف، فإنّها ظاهرة في أنّه من قبيل تقييد مفرد بمفرد*، بمعنى أنّها ظاهرة في كون القيد راجعاً إلى نفس الموضوع لا إلى الحكم، وكونه تقييداً للحكم باعتبار كون التقييد للموضوع في حال طرو الحكم عليه خلاف الظاهر لا يمكن المصير إليه بلا دليل يدلّ عليه.

---

* **قلتُ**: ولكنّ لا يخفى أنّه يمكن أن يدّعى أن كون التوصيف من قبيل التقييد الأفراديّ، وإنّه ليس بلحاظ الحكم، خلاف الظاهر، بل قد يُقال: إنّه ممتنع في المحاورات الكلاميّة المبنيّة على الإفادة، فإنّ تضييق دائرة الذات فيها لا بُدّ أن يكون بلحاظ الحكم.

نعم، إنّ التقييد بلحاظ الحكم تارةً يكون من جهة انحصار سنخ الحكم في المقيّد، وأُخرى يكون من جهة أُخرى مثل غلبة مورد القيد ونحو ذلك، ولا ريب أنّ الظاهر هو النحو الأوّل، ولعلّه لأجل ذلك قيل: إنّ الأصل في القيد أن يكون احترازيّاً[2]، وهذا المقدار من ظهور التقييد في الاحترازيّة ممّا لا ينبغي الريب.

---

١. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الاثنين: (١٩ جمادى الثانية، ١٣٤٧هـ).

٢. يُنظر: هداية المسترشدين في شرح أُصول معالم الدين: ٤٧١/٢، إذ نسبه إلى المشتهر على الألسن.

نعم، هناك أمر آخر فوق ذلك الظهور، وهو كون الاحترازيّة هل هي بالنسبة إلى سنخ الحكم، أو أنّه بالنسبة إلى شخص الحكم؟ وعلى القائل بالمفهوم إثبات كونه من النحو الأوّل -أعني كون التقييد والاحترازيّة بالنسبة إلى سنخ الحكم- ليكون دالّاً على عدم وجود الحكم عند عدم وجود ذلك القيد؛ إذ لا يكفي في هذه الدلالة مجرّد التقييد والاحترازيّة بلحاظ شخص الحكم، فتأمّل.

المقصد الثالث

في مفهوم الغاية

وعلى الظاهر أنَّ أداة الغاية منحصرة في لفظ «إلى» ولفظ «حتّى»، نعم، يمكن أن يقوم بعض الحروف مقام أحدهما، ولكنَّه بالعناية لا بالوضع.

ثمَّ إنَّ في الغاية التي هي مدخول لفظ «إلى» أو «حتّى» خلاف في دخوله في المغيّى وخروجه عنه[1].

والإنصاف أنَّه لا يمكن الجزم في هذا الخلاف بأمر كلّيّ، بل إنَّ المقامات مختلفة باختلاف الخصوصيّات الحاليّة والمقاليّة التي تكتنف اللفظ، وحيث لا قرينة فاللازم هو الرجوع إلى مقتضى الأُصول العمليّة.

أمّا الخلاف في استفادة المفهوم في الغاية، فهو مبنيّ على ما أشرنا إليه من ملاك النزاع في كلّيّ باب المفاهيم، وحاصله: أنَّ مثل «صم إلى الليل» هل يكون قوله: «إلى الليل» متعلّقاً بنفس الصوم، ثمّ بعد لحاظ الصوم مغيّى بكونه «إلى الليل» يتعلّق الصوم[2] به، فكان الصوم إلى الليل محكوماً عليه

---

١. يُنظر: شرح الرضيّ على الكافية: ٢٢١/٤، وتشريح الأُصول: ٢٣٧.

٢. كذا في الأصل، وفي نسخة (ب): (أمر الصوم).

بأنّه واجب؟ أو أنّ قوله: «إلى الليل» تكون غاية للحكم، بمعنى أنّ الصوم في حال إيراد الحكم عليه بالوجوب جعل مغيّى بكونه إلى الليل؟

وبالنتيجة: يكون الحكم الذي هو حاصل الجملة وهو المغيّى، فيكون من قبيل تقييد الجملة، بخلاف الأوّل، فإنّه عليه يكون من قبيل تقييد المفرد، وعلى الأوّل لا يكون للجملة المشتملة على الغاية دلالة على انتفاء الحكم عمّا بعد الغاية، وعلى الثاني يكون لها دلالة على ذلك.

والإنصاف: أنّ الجملة المشتملة على الغاية وإن لم تكن في مرتبة ظهورها في الوجه الثاني كالجملة الشرطيّة، إلّا أنّها ليست كالجملة المشتملة على الوصف في عدم ظهورها في المعنى الثاني، حيث إنّ ظهور الجملة الشرطيّة في المعنى الثاني في أعلى درجات الظهور.

لكنّ الجملة المشتملة على الغاية أيضاً ظاهرة في المعنى الثاني، وإن لم تكن بدرجة ظهور الجملة الشرطيّة في كون أداة الشرط رابطة لجملةٍ بجملة، وذلك فإنّ كون[1] لفظ «إلى» -مثلاً- متعلّقاً بنفس الصوم وإن كان ممكناً، إلاّ أنّ الظاهر منها كونها متعلّقة بما هو حاصل الجملة الطلبيّة، فيكون هو المغيّى، وليس حاصل الجملة إلّا كون الصوم في حال عروض الطلب عليه، فتدلّ حينئذٍ على انتفاء الحكم فيما بعد الغاية.

نعم[2]، بناءً على ظهور الجملة المشتملة على الغاية في دخول نفس الغاية فيما قبلها خصوصاً فيما تكون الأداة لفظ «حتّى» يمكن أن يُقال بحصول التدافع بين ظهور الجملة المذكورة في تقييد الحكم، وكون الغاية

---

١. كذا في الأصل، وفي نسخة (ب): (الأنّ).

٢. أرّخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الثلاثاء: (٢٠ جمادى الثانية، ١٣٤٧هـ).

غاية للحكم، وبين ظهور «حتّى» في دخول ما بعدها فيما قبلها، فإنَّ ظهورها في ذلك يناسب كون الغاية غاية للموضوع[1]، أعني الفعل المحكوم به*.

---

* **قلتُ:** في المناسبة المذكورة تأمّل ظاهر؛ إذ كما أنَّ كون الغاية داخلة فيما قبلها يلتئم مع كون الغاية للفعل، وأنَّ التقييد قبل الحكم، فكذلك يلتئم مع كونها غاية للحكم، وأنَّ التقييد بها يكون في حال طروّ الحكم بلا أن يكون في البين ما يوجب كون ذلك أنسب بأحد الوجهين، فتأمّل.

والحاصل: أنَّ الغاية داخلة في المغيّى أو غير داخلة يتأتّى على كلّ من الوجهين، فإنَّ المغيّى في مثل «سر إلى البصرة» إن كان هو نفس السير قبل الحكم عليه بالوجوب كانت الغاية غاية للموضوع الذي هو السير، وكانت محلّ النزاع في كونها داخلة فيه أو خارجة عنه.

و إن كان المغيّى هو السير باعتبار طروّ الوجوب عليه كانت الغاية غاية للحكم، وكانت محلّاً للنزاع في كونها داخلة في الحكم، أو خارجة عنه، ودعوى أنَّ دخولها فيما قبلها إنّما يناسب كونها غاية للسير لا للوجوب، الظاهر أنّها ممنوعة، فتأمّل.

---

١. في النسختين: (للموضوع) وفوقها كلمة (للمحمول) من دون ضرب على الأولى.

المقصد الرابع
في مفهوم الحصر

ولا يخفى على من له أدنى خبرة بعلم المعاني والبيان أنَّ ما يُستفاد منه الحصر كثير.

فمنه: الاستثناء على اختلاف أدواته من اسم، أو فعل، أو حرف.

ومنه: «إنَّما».

ومنه: «بل» الإضرابيّة في غير مورد الغلط.

ومنه: تعريف المسند أو المسند إليه بـ«اللام».

ومنه: تقديم ما حقّه التأخير، إلى غير ذلك ممّا ذكره أرباب ذلك الفنّ[1].

ولا يخفى أنَّ ما عدا الاستثناء، و«بل» الإضرابيّة ممّا عدّوه مفيداً للحصر يكون دلالته على إثبات الحكم لشيء ونفيه عمّا عداه بالمنطوق؛ لأنَّ ذلك -أعني إثبات الشيء لشيء ونفيه عمّا عداه- هو عبارة عن الحصر المفروض

---

١. يُنظر: المطوّل في شرح تلخيص المفتاح: ٣٧٥، وما بعدها.

دلالة اللفظ عليه من أداة كـ«إنّما»، أو هيئة كتقديم ما حقّه التأخير، فلا ينبغي عدّ ما اشتمل على ما يدلّ على الحصر في باب المفاهيم.

في الفرق بين «إلّا» الوصفيّة والاستثنائيّة

أمّا الاستثناء كلفظ «إلّا» فحاصل الكلام فيه هو أنّ مثل «قام القوم إلّا زيدًا» هل يكون الإخراج فيه قبل الحكم، أو أنّه يكون بعد الحكم؟

ومحصّل الأوّل هو أن ينظر إلى القوم ما عدا زيد ويحكم عليهم بالقيام، فيكون لفظ «إلّا» بمنزلة لفظ «غير»، ويعبّر عنها بـ«إلّا» الوصفيّة، ويكون الحكم بالقيام وارداً على القوم الموصوفين بأنّهم غير زيد، وذلك كما في مثل: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾[1]، وحينئذٍ فتدخل الجملة المذكورة في باب مفهوم الوصف، وهل تكون لفظ «إلّا» في مثل ذلك اسماً، أو تكون حرفاً مشرباً معنى الاسم؟ وجهان*.

---

* **قلتُ**: يمكن أن يُقال: إنّها في مثل ذلك حرف صرف تكون دالّة على مغايرة ما بعدها لما قبلها، بمعنى أنّها بدخولها على ما تدخل عليه تحدث فيه المغايرة لما قبلها، غاية الأمر: إذا كان الإخراج قبل الحكم تكون المغايرة مغايرة بحسب الذات، وفيما كان الإخراج بعد الحكم تكون المغايرة بحسب الحكم، انتهى.

والحاصل: كما أنّ لفظ «إلى» -مثلًا- آلة تحدث ارتباط ما بعدها بما قبلها على جهة كون ما بعدها غاية لما قبلها، فكذلك لفظ «إلّا» آلة تحدث ارتباط ما بعدها بما قبلها على جهة المغايرة بينهما، غاية الأمر أنّ المغايرة بينهما تارةً تكون بحسب الذات، وأُخرى تكون بحسب الحكم، ويعبّر عن الأولى بالوصفيّة، وعن الثانية بالاستثنائيّة، وذلك -أعني الارتباطيّة بينهما على جهة المغايرة- يكون هو تمام ما تفيده هذه الكلمة، ويكون قدراً مشتركاً بين المعنيين، وفي الحقيقة لم تكن لفظة «إلّا» مستعملة إلّا في إحداث ذلك المعنى -أعني الربط بينهما على

---

١. سورة الأنبياء، الآية: ٢٢.

جهة المغايرة- ويكون الخصوصيّة -أعني خصوصيّة كون المغايرة بحسب الذات المنتزع عنه الوصفيّة والمغايرة بحسب الحكم المنتزع عنه الاستثنائيّة- من الخصوصيات الموردية الخارجة عن حاقّ ما تفيده هذه اللفظة، أعني إحداث الربط بينهما على جهة المغايرة.

ثمّ هذا كلّه على تقدير أن تكون «إلّا» الوصفيّة لمحض المغايرة بين ما قبلها وما بعدها من دون أن يكون في البين إخراج لما قبلها عمّا بعدها، كما يُقال: إنّه لو قال له: «عليَّ دينار إلّا درهم» على معنى «له عليَّ دينار غير درهم»، فقد أقرّ له بدينار تامّ؛ إذ كلّ دينار موصوف بأنّه غير درهم، وكما في مثل قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلاَّ اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾[1] بناءً على أنّه ليس المراد منه (آلِهَةٌ) مخرج منهم الله، بل المراد أنّه لو تعدّدت الآلهة لفسدتا، فيكون غير الله بمنزلة الوصف للآلهة؛ إذ كلّ متعدّد موصوف بأنّه غير الواحد، ويكون المقابلة والمغايرة بينهما لمحض مقابلة الوحدة بالتعدّد.

وأمّا لو كانت «إلّا» الوصفيّة المراد منها المغايرة مستعملة في مورد الإخراج، كما هو الظاهر ممّا أفاده (دام ظلّه) في مثل «قام القوم إلّا زيدًا» من أنّ الإخراج إن كان قبل الحكم كانت «إلّا» وصفيّة، و إن كان الإخراج بعد الحكم كانت «إلّا» استثنائيّة، فلا بُدَّ من أن نقول: إنّ لفظ «إلّا» لإحداث الربط على جهة الإخراج، فإن كان الإخراج ملحوظاً قبل الحكم كانت «إلّا» وصفيّة و إن كان ملحوظاً في مرتبة الحكم كانت «إلّا» استثنائيّة، وحينئذٍ فيكون القدر الجامع هو كونها للربط على جهة الإخراج.

ويمكن أن يُقال: إنّ القدر الجامع أيضاً هو الربط على جهة المغايرة، غاية الأمر أنّ الربط على جهة المغايرة تارةً يكون في مقام مجرّد المغايرة من دون إخراج ولو من جهة مغايرة الواحد للمتعدّد، وأُخرى تكون المغايرة باعتبار خروج ما بعدها عمّا قبلها، وهذا أيضاً تارةً يكون بلحاظ ما قبل الحكم وأُخرى يكون بلحاظ نفس الحكم، فيكون القدر الجامع بين هذه الموارد الثلاث هو أنّها لإحداث الربط على

١. سورة الأنبياء، الآية: ٢٢.

جهة المغايرة، وتكون المغايرة بحسب الذات والمغايرة بحسب الإخراج قبل الحكم، والمغايرة بحسب الإخراج بعد الحكم، كلّها خصوصيّات موردية غير دخيلة في حاقّ ما تفيده هذه اللفظة.

والغرض من هذا كلّه هو بيان أنّ الإخراج قبل الحكم هو غير كون «إلّا» وصفيّة، ولا يرجع أحدهما إلى الآخر، فإنّ «إلّا» الوصفيّة لا يلزمها إخراج ما بعدها عمّا قبلها، والإخراج قبل الحكم يلزمه ذلك، غاية الأمر أنّ الإخراج فيه لم يكن بلحاظ الحكم، بل كان إخراجاً من نفس الموضوع قبل الحكم عليه.

في الاستشهاد على أنّ أثر (إلّا) الإخراج بعد الحكم

والشاهد على ذلك ما ذكره الفقهاء في باب الأقارير المشتملة على الاستثناء من اختلاف الحكم فيما لو كانت «إلّا» وصفيّة عمّا إذا كان الاخراج قبل الحكم.

قال في الشرائع: «إذا قال له: عليَّ عشرة إلّا درهماً، كان إقراراً بتسعة، ونفياً للدرهم، ولو قال: إلّا درهم، كان إقراراً بالعشرة، وكذا لو قال: ما له عندي شيء إلّا درهم، كان إقراراً بدرهم. ولو قال: إلّا درهماً لم يكن إقراراً بشيء»[1] انتهى، وكذا في القواعد[2].

قال في المسالك: «وجه الأوّل: أنّ الاستثناء إخراج، وهو من الإثبات نفي، فقد أثبت العشرة، ثمّ نفى منها الدرهم، فبقي المقرّبه تسعة، ونصب المستثنى من الموجب التام دليل على إرادة الاستثناء.

ووجه الثاني: أنّه مع الرفع يدلّ على أنّ «إلّا» ليست للاستثناء، و إلّا لانتصب ما بعدها، و إنّما هي بمعنى «غير» يوصف بها وبما بعدها ما قبلها، وهذه صفة مؤكّدة صالحة للإسقاط؛ لأنّ كلّ عشرة فهي موصوفة بكونها غير درهم»[3].

ثمّ قال في المسالك في شرح قول المصنّف: «(ولو قال ما له عندي...إلخ) لما كان الاستثناء من النفي إثباتاً، فقوله: (ما له عندي شيء) يقتضي عدم ثبوت شيء في ذمّته له البتّة، فإذا قال: (إلّا درهم)، فقد أقرّ بالدرهم.

---

١. شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام: ١١٧/٣.

٢. يُنظر: قواعد الأحكام في معرفة الحلال والحرام: ٤٢٩/٢.

٣. مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام: ٧٠/١١.

وكذا لو قال: ما له عشرة إلّا درهم بالرفع، والأصل في المستثنى من المنفيّ التامّ أن يكون مرفوعاً، كما أنّه من الموجب منصوب، فإذا رفعه دلّ على كون العشرة منفيّة، والدرهم مستثنى منها مثبتاً، و إذا نصبه دلّ على كون المستثنى منه موجباً، ولمّا كانت الصورة هنا كونه منفيّاً حمل على وجه يُوجب الإيجاب، بجعل النفي داخلاً على مجموع المستثنى والمستثنى منه، فكأنّه قال: المقدار الذي هو عشرة إلّا درهماً ليس له عليّ، والمراد ليس له عليّ تسعة، لأنّ العشرة إلّا درهماً في قوّة تسعة، فقد نفى ثبوت التسعة، كذا وجّهه جماعة منهم الشهيد في شرح الإرشاد، والشيخ عليّ شرحه»[1] انتهى كلامه رفع مقامه.

وهو و إن ناقش في تعيّن النصب، لكون الاستثناء قبل النفي، وجوّز فيه الوجهين، ثمّ بعد ذلك حكم في الصورة المذكورة بأنّها لا تكون إقراراً بشيء لإجمالها وتردّدها بين الوجهين، إلّا أنّ الغرض من نقل كلامهم هو بيان أنّهم يفرّقون بين كون «إلّا» وصفيّة، وبين كون الإخراج قبل الحكم.

ثمّ إنّ قوله: «ما له عليّ عشرة إلّا درهمًا» بالنصب على تقدير كون الإخراج قبل الحكم، و إن كان مشاركاً في عدم الإقرار بشيء لما إذا قرأ الدرهم بالرفع على تقدير كون «إلّا» صفتيّة، إلّا أنّ لازم ذلك هو أنّه لو قال: له عشرة إلّا درهم بالرفع على تقدير كون «إلّا» صفة يكون إقراراً بالعشرة، ولو كانت للإخراج قبل الحكم وقرأ بالنصب يكون إقراراً بالتسعة، كما إذا كانت للإخراج بعد الحكم، ويكون الفرق بين كونها للإخراج قبل الحكم والإخراج بعد الحكم هو أنّه لو كان الإخراج قبل الحكم لا يكون لها تعرّض لحال المستثنى، بل يكون مسكوتاً عنه، ولو كان الإخراج بعد الحكم كان لها تعرّض لحال المستثنى، ويكون لها دلالة على النفي عنه، بخلاف ما لو قرأ بالرفع وكانت «إلّا» صفتيّة، فإنّه يكون إقراراً بالعشرة.

---

١. مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام: ١١/٧١.

ثمّ إنَّه (دام ظلّه) تعرّض بعد ذلك في الليلة الثانية لما في الشرائع والمسالك، وأفاد ما حاصله: أنّه لا محصّل، لكون الإخراج قبل الحكم إلّا الصفتيّة المجرّدة عن الإخراج؛ إذ الإخراج لا يُعقل إلّا أن يكون إخراجاً بعد الحكم ليكون إخراجاً منه، وإلّا فلو كان إخراجاً قبل الحكم فمن أين يكون ذلك الإخراج.

وتوضيح ذلك: أنَّ الإخراج في الحقيقة إنّما هو من الموضوع، وحيث إنّه -أعني الإخراج- لا بُدَّ أن يكون باعتبار الحكم كان الإخراج إخراجاً من الحكم، أمّا إذا لم يكن الإخراج منه باعتبار الحكم فلا يكون له محصّل.

وبالجملة: الإخراج من العشرة لا بُدَّ أن يكون لطرق شيء على العشرة لم يكن طارئاً على ذلك الواحد، وأيّ شيءٍ نفرضه طارئاً على العشرة ما عدا ذلك الواحد كان حكماً، وكان الإخراج من العشرة باعتباره إخراجاً من الحكم، وحينئذٍ ففي المثال الذي ذكروه -أعني ما له عليّ عشرة إلّا درهماً بالنصب- إن جوّزنا نصب المستثنى المتّصل بعد النفي كان صحيحاً، ويكون إقراراً بالتسعة، وإن لم نجوّز ذلك كان النصب غلطاً، ولا يمكن توجيهه بكون «إلّا» وصفيّة؛ لكون الموصوف مرفوعاً، فاللازم رفع الدرهم، كما أنّه لا يمكن توجيهه بأنّ الإخراج قبل الحكم ليكون غير مقترن بشيء كما ذكره في المسالك[1]؛ لما عرفت من كون الإخراج قبل الحكم لا محصّل له؛ إذ الإخراج من العشرة لا بُدَّ يكون باعتبار طرق شيء عليها لم يكن طارئاً على الدرهم، وذلك الشيء الطارئ هو الحكم، فلا بُدَّ أن يكون الإخراج باعتبار الحكم، وهو المعتبر عنه بالإخراج بعد الحكم *.

---

* **قلتُ**: يمكن أن يُقال: إنَّ هذا الإشكال الذي أورده (دام ظلّه) على الإخراج

١. يُنظر: مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام: ٧٧/١١.

قبل الحكم وارد على كلّ تقييد يطرأ على الموضوع، فإنّه حينئذٍ يُقال: إنّ تقييد الموضوع بشيء لا بُدَّ أن يكون بلحاظ الحكم؛ لأنّه لا بُدَّ أن يكون ذلك التقييد بلحاظ طروّ شيء على الموضوع يكون طروّه عليه مقيّداً بكونه واجداً للقيد الفلانيّ، وذلك الشيء هو الحكم، فيكون التقييد قبل الحكم محالاً، ويكون كلّ تقييد واقعاً بعد الحكم، ويلزمه أن يكون كلّ قيد طارئ على الموضوع مقيّداً للمفهوم، ودالّاً على الانتفاء عند الانتفاء؛ لأنّه تقييد بلحاظ الحكم المعبّر عنه بتقييد الحكم.

لا يُقال: إنّ التقييد أمر واقعيّ، فجاز أن يلحق الشيء لا باعتبار طروّ حكم عليه ثمّ بعد ذلك يورد الحكم عليه[1].

لأنّا نقول: إنّ العشرة ما عدا الواحد أيضاً أمر واقعيّ؛ لأنّ مرجعه إلى نحو من التوصيف بالمغايرة باعتبار كون العشرة المخرج منها الواحد عبارة أُخرى عن العشرة ما عدا الواحد، ومن الواضح تحقّق التغاير بين العشرة ما عدا الواحد وبين الواحد.

بل إنّ الإخراج قبل الحكم أسهل مؤنة من التقييد قبل الحكم، وذلك بأن يكون نظر المتكلّم بقوله: «ما له عليّ عشرة إلّا درهمًا» بالنصب إلى جملة أُخرى قد توجّهت إليه بأن نفرض أنّ هناك مدعٍ ادّعى عليه بأنّ له عليه عشرة إلّا درهماً، فقال في جوابه: «ما له عليّ عشرة إلّا درهمًا»، بحيث يكون قوله ذلك مشتملاً على الردّ عليه بطريق الحكاية، بمعنى أنّه هذا الشيء الذي يدّعيه عليّ وهو العشرة إلّا درهماً ليست له عليَّ.

ومن الواضح أنّ الإخراج قبل الحكم بهذا المعنى في غاية السهولة، وهو مغاير لحمل «إلّا» على الوصفيّة؛ إذ لا تتأتّى الوصفيّة في مثل «ما له عليّ شيء إلّا درهمًا»، أو «إلّا درهم»؛ إذ لا يمكن وصف الشيء بأنّه غير درهم.

ثمّ لا يخفى أنّ الإخراج قبل الحكم بهذا المعنى لا يمكن أن يكون مصحّحاً لما ذكره نجم الأئمّة في الجواب عن التناقض المتوجّه على الاستثناء[2]، كما لا يمكن تصحيحه بالإخراج قبل الحكم، بمعنى كون «إلّا» للوصف بمعنى «غير»،

---

١. يُنظر: المستصفى: ٢٠٦/٢، والمحصول في علم أُصول الفقه: ٣٤٤/١.

٢. يُنظر: شرح الرضيّ على الكافية: ٦٤/١.

وذلك فإنَّ إشكال التناقض إنَّما توجّه على الاستثناء الذي يكون للإخراج بعد الحكم، بمعنى الاستثناء المتعارف الذي جرى عليه أهل اللسان، فلا يمكن إرجاع كلّ استثناء وقع منهم إلى الإخراج قبل الحكم بالمعنى المذكور، فإنَّه على تقدير صحّته إنَّما يكون في موارد نادرة كما في مثل «ما له عندي عشرة إلّا درهمًا» بالنصب، كما أنَّه لا يمكن إرجاع كلّ استثناء إلى حمل «إلّا» على الوصف؛ لأنَّ ذلك خلاف فرض الإخراج؛ إذ لا إخراج في «إلّا» الوصفيّة.

والحاصل: أنَّ ما أجاب به عن الإشكال -من كون الإخراج قبل الحكم- أجنبيّ عمّا ورد عليه الإشكال، سواء فسّرنا الإخراج قبل الحكم بالمعنى الذي ذكره في المسالك[1] وأنكره الأستاذ (دام ظلّه)، أو فسّرناه بكون «إلّا» بمعنى «غير» الوصفيّة.

ويمكن الجواب عنه بأنَّ قوله: «إنَّ دخول المستثنى في المستثنى منه ثمّ إخراجه بـ«إلّا» وأخواتها إنّما كان قبل إسناد الفعل أو شبهه إليه...»[2] إلخ ليس المراد منه ما هو ظاهره من كون الإخراج قبل الحكم بالمعنى الذي ذكرناه، بل غرضه من ذلك إنَّما في قبال إشكال التناقض الذي كان مرجعه إلى أنَّ زيداً في «قام القوم إلّا زيدًا» قد حكم عليه بحكمين متناقضين، بحيث إنَّه حكم عليه في ضمن القوم بالقيام، ثمّ حكم عليه بواسطة «إلّا» بعدم القيام، فيقول في الجواب عن هذا الإشكال: إنَّ زيداً لم يحكم عليه أوّلاً بالقيام في ضمن القوم ثمّ بعده أُخرج منهم وحكم عليه بعدم القيام، بل إنَّ الحاكم لاحظ القوم، مخرجاً منهم زيد وحكم عليهم بالقيام، بمعنى أنَّ زيداً لوحظ مخرجاً منهم في حال الحكم عليهم بالقيام، فيكون مرجعه إلى ما تقدّم من كون الإخراج من الحكم، بمعنى كون الإخراج من القوم في حال طرق الحكم عليهم بالقيام، ويكون مراده من قوله: إنَّ الدخول والإخراج إنَّما كان قبل إسناد[3] الفعل ليس القبليّة الحقيقيّة، بل القبليّة الرتبيّة في قبال كون الإخراج واقعاً زماناً بعد الحكم، بحيث يحكم عليهم جميعاً بالقيام.

---

١. يُنظر: مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام: ٧/١٧١.

٢. يُنظر: شرح الرضيّ على الكافية: ٢/٧٨.

٣. كذا في الأصل، وفي نسخة (ب): (استناد).

ومحصّل الثاني -أعني كون الإخراج بعد الحكم- هو أن يورد الحكم على القول، وفي مرتبة إيراد الحكم عليهم يخرج منهم زيداً، فلا يكون الإخراج قبل الحكم لتكون «إلّا» وصفيّة، ولا يكون بعده ليلزم التناقض الذي ذكروه في باب الاستثناء[1].

ثُمّ بعد ذلك يخرج منهم زيد الذي كان هو المنشأ في إشكال التناقض، وربّما كان لمراجعة عباراته التي حرّرها في هذا المقام مدخليّة في فهم تمام مراده، فإنّه بعد ذلك يقول: «وذلك لأنّ المنسوب إليه الفعل وإن تأخّر عنه لفظاً، لكنّ لا بُدّ له من التقدّم وجوداً على النسبة التي يدلّ عليها الفعل؛ إذ المنسوب والمنسوب إليه سابقان على النسبة بينهما ضرورة، ففي الاستثناء لمّا كان المنسوب إليه هو المستثنى منه مع «إلّا» والمستثنى، فلا بُدَّ من وجود هذه الثلاثة قبل النسبة، فلا بُدَّ من حصول الدخول والإخراج قبل النسبة، فلا تناقض إذن» [2] انتهى.

إذ لا ريب في أنّ تقدّم المنسوب والمنسوب إليه على النسبة إنّما هو تقدّم رتبيّ، لا تقدّم زمانيّ، وقد جعل هذا التقدّم برهاناً على كون الإخراج متقدّماً، فلا بُدَّ أن يكون تقدّم الإخراج تقدّماً رتبيّاً لا زمانيّاً، ومعنى التقدّم الرتبيّ في المقام أنّه يلاحظ القوم مخرجاً منهم زيد في حال الحكم عليهم بالقيام، فيكون إخراجه منهم باعتبار الحكم عليهم بالقيام، وهو معنى الإخراج من الحكم الذي تقدّم[3] شرحه، فتأمّل.

ولا يخفى أنّ البيان لا يلزمه استعمال «القوم» فيما عدا «زيد» كي يكون مجازاً، بل إنّه لم يستعمل إلّا في حاقّ معناه، غايته أنّه في مقام الحكم لم يكن الحكم وارداً عليه بتمامه، بل كان الحكم وارداً على ما عدا زيد منه، والقرينة على ذلك هو الاستثناء.

---

١. يُنظر: شرح الرضيّ على الكافية: ٧٨/٢.

٢. يُنظر: شرح الرضيّ على الكافية: ٧٨/٢.

٣. يُنظر: صفحة (٣٠٦) من هذا الجزء.

نعم، لو لم يذكر الاستثناء لكانت الجملة دالّة بعمومها على ثبوت الحكم للمستثنى، لكن بعد أن عقّبت الجملة المذكورة بالاستثناء كان الاستثناء قرينة على عدم شمول ذلك الحكم للمستثنى، وهكذا الحال في كلّ قرينة وذيها، فإنّه لم يتوهّم أحد وقوع التناقض بينها.

ومن ذلك يظهر لك أنّه ليس في البين تناقض أصلاً، فلا حاجة إلى الجواب عنه بما ذكره نجم الأئمّة من كون الإخراج قبل الحكم[1]، مضافاً إلى أنّ هذا الجواب خروج عن مورد الإشكال، فإنّ الإشكال إنّما توجّه على «إلّا» الاستثنائيّة التي يكون الإخراج فيها بعد الحكم بالمعنى الذي قدّمناه، فلا معنى للجواب عنه بجعل الاستثناء قبل الحكم الموجب لكون «إلّا» وصفيّة لا استثنائيّة.

وحيث قد عرفت أنّ مثل «قام القوم إلّا زيدًا» يمكن أن يستعمل على الوجه الأوّل الذي لا يكون مفاده إلّا الحكم بالقيام على القوم الذين هُم غير زيد، فلا يكون له دلالة على انتفاء الحكم عن المستثنى، بل يبقى المستثنى مسكوتاً عنه كما أنّه يمكن أن يستعمل على الوجه الثاني الذي يكون محصّله إخراج زيد من القوم في مرتبة إيراد الحكم عليهم بالقيام ليكون إخراجاً من الحكم، فيكون له الدلالة على انتفاء الحكم عن المستثنى، فلم يبقَ في البين إلّا استظهار أحد الوجهين.

ولا ريب في ظهور الاستثناء في الوجه الثاني، وكون الإخراج إخراجاً من الحكم، فيكون له الدلالة على المفهوم، أعني انتفاء الحكم عن المستثنى.

ومن ذلك كلّه يظهر لك الفرق بين أداة الحصر مثل «إنّما» وبين أداة الاستثناء مثل «إلّا»، وأنّ دلالة الأولى على الانتفاء كان بالمنطوق، ودلالة الثانية

---

١. يُنظر: المصدر نفسه.

كانت بالمفهوم؛ إذ لم تكن أداة الاستثناء دالّة ابتداءً على نفي الحكم عن المستثنى، بل أقصى ما في البين هو إخراجه عن المستثنى منه في حال إيراد الحكم عليه ولازم ذلك هو انتفاء الحكم عن المستثنى، فتكون دلالته على ذلك بالملازمة العقليّة لا بالدلالة اللفظيّة*.

في الفرق بين أداة الحصر «إنَّما» و«إلّا»

* **قلتُ:** توضيح ما أفاده (دام ظلّه) من الفرق بين الأداتين:

أنَّ **الأولى** لمّا كانت موضوعة للحصر الذي هو نفي الحكم عن غير المحصور فيه و إثباته للمحصور، فكان النفي جزء معناها المطابقيّ، فيكون دلالتها عليه دلالة منطوقيّة.

والثانية لمّا كانت موضوعة للإخراج بلحاظ الحكم لم يكن نفي الحكم عن المستثنى داخلاً في معناها المطابقيّ، بل كان ذلك لازماً لمعناها المطابقي، فتكون دلالتها عليه بالملازمة، فتكون مفهوميّة لا منطوقيّة.

لا يُقال: إنَّ المفهوم المتنازع فيه في هذا المقام إن كان عبارة عن عدم تناول الحكم للمستثنى، فهذا عين مدلول لفظ «إلّا» -أعني الإخراج من الحكم- وكان محقّقاً في «إلّا» الوصفيّة أيضاً، بل في الوصف، بل في اللقب، حيث إنَّ الحكم على الشيء لا يتناول غيره قطعاً، و إن كان عبارة عن الحكم على المستثنى بانتفاء الحكم عنه، فمجرّد الإخراج عن الحكم، لا يُوجب الحكم على المستثنى بانتفاء الحكم عنه.

وبعبارة أُخرى: إنَّ إخراج زيد عن القيام في مثل «قام القوم إلّا زيداً»، لا يكون موجباً للحكم عليه بعدم القيام، بل أقصى ما فيه أن يبقى زيد مسكوتاً عنه، فلا يكون فرق بين كون «إلّا» للاستثناء والإخراج من الحكم، وبين كون «إلّا» للوصف والإخراج قبل الحكم.

لأنّا نقول: ليس المفهوم عبارة عن مجرّد عدم تناول الحكم، ولا الحكم بالعدم، بل هو عبارة عن الدلالة الالتزاميّة على انتفاء الحكم، وحينئذٍ فلو كانت «إلّا» للوصف لم يكن في البين أزيد من عدم تناول الحكم لمدخولها، لا أنَّ اللفظ يدلّ على انتفاء الحكم عنه، بل اللفظ يكون ساكتاً عن هذه الدلالة، بحيث إنَّه

لايُقال: كيف قلتم إنّ الاستثناء لا تكون دلالته على انتفاء الحكم عن المستثنى بالمنطوق، وأنّها إنّما تكون بالمفهوم والملازمة العقليّة مع أنّهم يقولون: إنّ الاستثناء من الإثبات نفي، ومن النفي إثبات، وظاهر أنّ الاستثناء من الإثبات يكون دالّاً بنفسه على انتفاء الحكم عن المستثنى، فتكون دلالته عليه منطوقيّة لا مفهوميّة؟

لو ورد دليل يدلّ على ثبوت الحكم لما هو مدخول «إلّا» لم يكن معارضاً لتلك الجملة، بخلاف ما لو جعلت للاستثناء والإخراج من الحكم فإنّ اللفظ حينئذٍ يدلّ على انتفاء الحكم عن مدخول «إلّا»، بحيث إنّه لو ورد دليل يدلّ على ثبوت ذلك الحكم لمدخول «إلّا» لكان معارضاً لتلك الجملة.

وهكذا الحال في كلّ ما يُوجب تقييد الحكم كالشرط والوصف لو ثبت كونه تقييداً للحكم، فإنّه حينئذٍ يكون له الدلالة الالتزاميّة على انتفاء الحكم عن غير مورد القيد، وبذلك يكون معارضاً لما يدلّ على ثبوت ذلك الحكم في غير مورد القيد، لا أنّ التقييد للحكم لا يُوجب إلّا سكوت اللفظ عن غير مورد القيد، و إلّا لم تقع المعارضة بينه وبين ما يدلّ على ثبوت الحكم في غير مورد القيد، ولا أنّ التقييد يكون حكماً على غير مورد القيد بعدم الحكم، و إلّا لم يكن المفهوم ثابتاً ومتحقّقاً حتّى في مثل القضيّة الشرطيّة.

والحاصل: أنّ القضيّة ذات المفهوم يكون لها الدلالة على انتفاء الحكم عن غير مورد القيد، وبذلك تتّضح المعارضة بينها وبين ما يدلّ على ثبوت ذلك الحكم في غير مورد القيد، ولو لم يكن في البين إلّا السكوت عن مورد القيد لم تتّضح المعارضة المذكورة إلّا باعتبار سعة الموضوع وضيقه، وهي إنّما تتمّ في المطلق والمقيّد.

أمّا مثل الجملة المشتملة على الاستثناء، والجملة المشتملة على إثبات ذلك للمستثنى، فلا تتوجّه المعارضة بينهما بما ذكر من التوسعة والتضييق، و إنّما تتوجّه بما ذكرناه من دلالة الجملة المشتملة على الاستثناء على نفي الحكم عن المستثنى، فتأمّل.

لاتّا نقول: إنّ ما ذكروه من أنّ الاستثناء من النفي إثبات، ومن الإثبات نفي، ليس المراد به أنّه يكون دالّاً عليه بالمنطوق؛ إذ يكفي في كونه كذلك الدلالة الالتزاميّة وهي الدلاليّة بالمفهوم.

نعم في الاستثناء المفرّغ مثل «ما قام إلّا زيد» يدلّ على الثبوت في المستثنى بالدلالة المنطوقيّة أمّا ما لم يكن مفرّغاً من الاستثناء بعد النفي مثل «ما قام القوم إلّا زيدًا»، و«لا تكرم أحداً إلّا زيدًا»، و«لا تصلّي خلف أحد إلّا العادل»، فالإنصاف قوّة دلالته بالمنطوق على الثبوت في المستثنى، ولا أثر للنزاع في كون الدلالة منطوقيّة أو مفهوميّة بعد الفراغ عن ثبوتها في الجملة، سواء كان الاستثناء من النفي أو كان من الإثبات.

تنبيه في الإشكال على دلالة كلمة التوحيد على التوحيد

تنبيه[1]: رُبّما يُشكل[2] على دلالة كلمة التوحيد على التوحيد بأنّ الخبر المقدّر إن كان هو موجوداً لم يكن فيه دلالة على نفي إمكان تعدّد الآلهة، وإن كان الخبر المقدّر هو ممكن لم يكن فيه دلالة إلّا على إمكانه تبارك وتعالى، ولا تعرّض فيها لإثبات وجوبه[3].

وأجيب بإمكان اختيار الأوّل، ويكون نفي الإمكان بالملازمة؛ إذ نفي وجود واجب الوجود يلزمه نفي إمكانه؛ إذ لو كان ممكناً لوجد، كما أنّه يمكن اختيار الثاني، ويكون إثبات إمكانه تبارك وتعالى ملازماً لوجوده؛ إذ ثبوت الإمكان له تعالى ملازم لتحقّق وجوده.

ولا يخفى أنّ توجّه هذا الإشكال مبنيّ على ما ذكره النحاة[4] من لزوم

---

١. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الأربعاء: (٢١ جمادى الثانية، ١٣٤٧هـ).

٢. يُنظر: شرح الرضيّ على الكافية: ٧٨/٢.

٣. للمزيد من التفصّي للوقوف على الإشكال وجوابه، يُنظر: الحدائق الندية في شرح الفوائد الصمدية: ٢٤٨، وما بعدها.

٤. يُنظر: المفصّل في علم العربية: ٤٨، وشرح الرضيّ على الكافية: ٢١٣/١، وشرح ابن عقيل: ٤١٣/١.

تقدير خبر يكون محمولاً على مدخول (لا) النافية للجنس ضرورة عدم معقوليّة المبتدأ بلا خبر يحمل عليه.

وهكذا الحال في خبر «لولا» الغالبيّة التي يكون التعليق فيه على أصل الوجود الذي هو من الأفعال العامّة، ويكون وجوب حذفه لدلالة الكلام عليه على وجه يكون ذكره لغواً صرفاً، وكلّ هذا مبنيّ على كون لفظ «لا» النافية للجنس للسلب الرابطيّ الذي يكون نافياً للمحمول عن الموضوع، ويعبّر بالسلب الناقص.

أمّا بناءً على كونها للسلب المحموليّ المعبّر عنه بالسلب التامّ، فلا يكون الكلام محتاجاً إلى تقدير خبر كي يتكلّم في أنّ ذلك المقدّر ما هو؟ وأنّه إن كان لفظ «موجود» توجّه عليه كذا، وإن كان لفظ «ممكن» توجّه عليه كذا، بل يكون الكلام تامّاً بنفسه من دون حاجة إلى الالتزام بتقدير خبر، ويكون المنفيّ هو هويّة ذات الآلهة، والمثبت هو هويّة ذاته تبارك وتعالى، لا أنّ المنفي هو صفة من صفات الآلهة من وجود، أو إمكان، ونحو ذلك من الصفات الطارئة على هويّة الذات فنحتاج إلى تقدير تلك الصفة المنفيّة، بل النفي يكون واقعاً على نفس ذات الآلهة، ولا ريب أنّ نفي ذات الآلهة وإثبات ذاته تبارك وتعالى يكون مفيداً للتوحيد*.

---

* **قلتُ**: لا يخفى أنّ المنفيّ وإن كان هو ذات الآلهة لا وجودها ولا إمكانها، إلّا أنّ نفي الشيء، ولو بالنفي المحموليّ المعبّر عنه بالسلب التامّ يحتاج إلى جهة يكون النفي نفياً عنها؛ إذ لا محصّل لنفي الهويّة إلّا نفي شيء عنها أو نفيها عن شيء، وحيث سقط الأوّل لعدم كون النفي ناقصاً تعيّن الثاني، وهو كون النفي لهويّة الآلهة عن جهةٍ من الجهات، وتلك الجهة فيما نحن فيه هي صفحة الوجود، فيكون النفي المسلّط على هويّة الآلهة نفياً لها عن صفحة الوجود،

ويكون إثباته تعالى إثباتاً في صفحة الوجود، وحينئذٍ يتوجّه الإشكال المتوجّه على الشقّ الأوّل من الترديد السابق ونحتاج إلى الجواب عنه بأنّ نفي ذات الآلهة عن صفحة الوجود يكون ملازماً لنفي إمكانها.

اللَّهُمَّ إلّا أن يُقال: إنّا لا نحتاج إلى تقدير شيء يُنفى عن ذات الآلهة، ولا نحتاج إلى شيء يكون نفي ذات الآلهة عنه، بل يكون النفي المذكور مسلّطاً على ذات الآلهة، ويكون نفياً لها في هويّتها وتقرّرها ويكون ذلك عبارة عن امتناعها، فإنّ الممتنع ليس له هويّة مقرّرة في حدّ ذاته، مع قطع النظر عن وجوده وعدمه، بخلاف الممكن والواجب فإنّ لهما هويّة في حدّ ذاتهما مع قطع النظر عن وجودهما وعدمهما.

والفرق بينهما أنّ هويّة الممكن وذاته المقرّرة في نفسه -مع قطع النظر عن وجوده وعدمه- لا تستلزم تحقّق وجوده، بخلاف الواجب، فإنّ هويّة ذاته عين وجوده، وحينئذٍ فيكون النفي مسلّطاً على نفس هويّة ذات الآلهة بلا حاجة إلى نفيها عن شيء أو نفي شيء عنها، ويكون نفي تلك الهويّة والذات عبارة عن امتناعها، و إثبات هويّة ذاته تبارك وتعالى عبارة عن وجوده؛ لما عرفت من أنّ وجوده تعالى عين ذاته.

والحاصل: أنّ الكلام مسوق في مقام تعدّد واجب الوجود ووحدته، فإذا أثبت المتكلّم ذات فرد، ونفى ذات غيره بلا توسّط شيء يكون هو المنفي عن الذات، أو تكون الذات منفيّة عنه كان نفي ذات الغير عبارة أُخرى عن امتناع ذلك الغير؛ لكون الممتنع هو الذي يكون منفي الذات والهويّة بلا توسّط أحد الأمرين وكان إثبات ذات ذلك الفرد عين وجوده، وهذا هو معنى التوحيد الذي سيقت له هذه الجملة.

ولا يخفى أنّه (دام ظلّه) بعد أن أشار إلى ذلك الذي حرّرته سابقاً وعرضنا بخدمته إيضاحه أوضحه بما لم أتوفّق لفهمه كما هو حقّه، ولعلّ هذا الذي ذكرته كان هو المراد له (دام ظلّه)، ولأجل عدم الوثوق بأنّه مراده لم أنسبه إليه في هذا التحرير.



[المبحث الرابع:
في العموم والخصوص]

المبحث[1] الرابع
في العموم والخصوص

وقبل الشروع في المقصود ينبغي تقديم أمور:

الأمـــر الأوّل في بيان حقيقة العموم

الأوّل: في بيان حقيقة العموم وهو من المفاهيم الواضحة غير المحتاجة إلى الشرح والبيان؛ إذ هو عبارة عن الشمول، وهو على نحوين: أُصوليّ، و إطلاقيّ، ويعبّر عن الأوّل بالعموم الأُصوليّ، وعن الثاني بالعموم الإطلاقيّ، والفارق بين النحوين هو أنَّ الشمول في الأوّل يكون بالدلالة اللفظيّة، بحيث إنّه يكون في الجملة لفظ يدلّ عليه مثل لفظ «كلّ»، و«جميع» ونحوهما، والشمول في الثاني يكون بأمر آخر وراء الدلالة اللفظيّة، بمعنى أنّه لا يكون في الجملة لفظ يدلّ عليه، بل تكون الدلالة عليه بمقدّمات خارجة عن عالم

---

١. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث بما نصّه: «تعطّل [الدرس] هذه المدّة إلى ليلة الاثنين: (١٨ رجب) من جهة الزيارات والوفيّات، وعند الشروع لم يذكر (دام ظلّه) ما بقي من مباحث المفاهيم، وأفاد أنّه لم يبقَ منها ما يستحقّ الذكر، وشرع في مباحث العموم والخصوص، وكان الشروع الاثنين: ١٨ رجب، ١٣٤٧هـ بسم الله الرحمن الرحيم، وله الحمدُ وعليه نتوكّلُ وبه نستعين، ونسأله التوفيق والهداية، إنّه أرحم الراحمين والصلاة والسلام على خيرِ خلقه محمّدٍ وآله الطيّبين الطاهرين».

الألفاظ يعبّرعنها بمقدّمات الحكمة كما سيأتي إن شاء الله تعالى شرحها في محلّه[١].

ويترتّب على هذا الفرق حكومة الأوّل على الثاني في مقام التعارض بينهما، حيث إنّ من جملة تلك المقدّمات عدم البيان والعموم اللفظيّ المعبّر عنه بالعموم الأُصوليّ صالح لأن يكون بياناً كما سيأتي[٢] إن شاء الله تعالى توضيحه في محلّه.

الأمر الثاني في أقسام القضيّة

الثاني: أنّهم[٣] قسّموا القضايا إلى القضيّة الطبيعيّة، وهي ما يكون الحكم فيها على الطبيعة من حيث هي هي، مثل «الإنسان نوع»، و«الحيوان جنس»، ونحو ذلك ممّا يكون الحكم فيه على الطبيعة «بشرط لا».

وإلى القضيّة الحقيقيّة، وهي ما يكون الحكم فيها على الطبيعة بما أنّها حاكية عمّا في الخارج من الأفراد المندرجة تحتها.

وإلى القضيّة الخارجيّة، وهي ما يكون الحكم فيها على الأفراد ابتداءً بلا توسّط عنوان كلّيّ، فتكون في الحقيقة قضايا متعدّدة تكون كلّ واحدة منها متضمّنة لحكم خاصّ على موضوع خاصّ، ولكن في مقام التعبيرعن تلك القضايا جمعت بعبارةٍ واحدة، وأُدّي الجميع بقضيةٍ واحدة صورةً، وذلك مثل «قُتل مَنْ في العسكر»، أو «نُهب جميع ما فيه»، فإنّه بمنزلة قتل زيد، وقتل عمرو، وقتل بكر، وهكذا إلى آخر أفراد من العسكر، ولكن لأجل الاختصار عبّر عن جميع تلك القضايا بعبارة واحدة، وأبرز الجميع بصورة قضيّة واحدة.

---

١. يُنظر: صفحة (٣٣١ و٤٨٥) و ما بعدها من هذا الجزء.

٢. يُنظر: صفحة (٣٣١) و ما بعدها من هذا الجزء.

٣. يُنظر: لوامع الأسرار في شرح مطالع الأنوار: ١١٩، وتحرير القواعد المنطقيّة في شرح الرسالة الشمسيّة: ٢٣٦، و٢٥٣، والحاشية على تهذيب المنطق: ٥٧.

والفرق بين هذه القضايا الثلاث واضح.

فإنَّ الأولى وهي الطبيعيّة لا نظر فيها إلى ما في الخارج أصلاً، ويكون الحكم فيها وارداً على نفس الطبيعة «بشرط لا» التي لا يكون لها موطن إلّا الذهن، ولأجل ذلك ذكروا أنّها لا تدخل في العلوم.

والثانية وإن اشتركت مع الثالثة في النظر إلى ما في الخارج والحكم على أفراد الطبيعة إلّا أنّها تخالفها في أنّ الحكم فيها يكون على الطبيعة ابتداءً وبواسطة أخذها منظوراً بها إلى ما في الخارج من أفرادها يكون وارداً على أفرادها بما أنّها داخلة تحت تلك الطبيعة، وبذلك تصلح لأن تكون كبرى في الشكل الأوّل، بخلاف الثالثة، فإنَّ الحكم فيها يكون ابتداءً على نفس الأفراد على تعدّدها وتباينها، لا أنَّ الحكم ابتداءً يكون على الطبيعة، بل يكون الحكم فيها عبارة عن أحكام متعدّدة وارداً على موضوعات متعدّدة ،فتكون عبارة عن قضايا متعدّدة شخصيّة، غاية الأمر لمّا كان لتلك الموضوعات ولتلك المحمولات جامع لفظيّ يجمعها عبّر عنها في مقام الاختصار بقضيّة واحدة موضوعها هو الجامع بين تلك الموضوعات، ومحمولها هو الجامع بين تلك المحمولات، فلا يمكن أن تقع كبرى للشكل الأوّل؛ لكونها في الحقيقيّة قضايا متعدّدة شخصيّة لا قضيّة واحدة كلّيّة.

نعم[1]، يمكن أن تقع في صورة كبرى الشكل الأوّل، لا أنّها كبرى حقيقيّة، والحاصل: أنَّ ورود الحكم على كلّ واحدٍ من الأفراد في القضيّة الحقيقيّة يكون بواسطة تلك القضيّة الكلّيّة ثبوتاً وإثباتاً.

أمّا ثبوتاً فلأنَّ سراية الحكم إلى كلّ فردٍ من الحيوان في مثل «كلّ

---

١. أرّخ المقرّرﷺ هذا المقطع من البحث الثلاثاء: (١٩ رجب، ١٣٤٧هـ).

حيوان يحرّك فكّه الأسفل عند المضغ» إنّما يكون بواسطة ورود ذلك الحكم على العنوان الكلّيّ -أعني كلّ حيوان- وبواسطة انطباق ذلك العنوان الكلّيّ على ذلك الفرد يرد الحكم المذكور على ذلك الفرد.

وأمّا إثباتاً فلأنّ العلم بأنّ هذا الفرد من الحيوان يحرّك فكّه الأسفل عند المضغ إنّما حصل من العلم بأنّ كلّ حيوان يحرّك فكّه الأسفل عند المضغ بضمّ العلم بالصغرى، وهي أنّ هذا الشخص حيوان، بخلاف القضيّة الخارجيّة، مثل «قُتل كلّ من في العسكر»، فإنّ ورود الحكم المذكور على زيد في مقام الثبوت لا يكون بتوسّط ذلك العنوان الكلّيّ أعني من في العسكر.

نعم، في مقام الإثبات يمكن أن يكون العلم بثبوت الحكم المذكور لزيد ناشئاً عن العلم بأنّ كلّ من في العسكر قد قتل، بحيث إنّ السامع لم يكن عالماً بأنّ زيداً كان في العسكر، فيقال له: إنّه كان في العسكر، وكلّ من كان في العسكر قد قتل، أو يكون عالماً بأنّه كان في العسكر، ولكنّه لا يعلم أنّ كلّ من كان في العسكر قد قتل، فيقال له: «كلّ من في العسكر قد قتل»، ويكون الحاصل من ذلك أنّ زيداً قد قتل ويكون ذلك في صورة الشكل الأوّل، لا أنّه شكل أوّل حقيقة؛ إذ المدار في الشكل الأوّل هو أن يكون الوسط واسطة في ثبوت الحكم للفرد ثبوتاً وإثباتاً.

ويترتّب على هذا الفرق الذي ذكرناه أمور:

منها: دفع إشكال الدور المتوهّم توجّهه على الشكل.

وتقريبه: أنّ العلم بالنتيجة موقوف على العلم بكلّيّة الكبرى، والعلم بكلّيّة الكبرى موقوف على العلم بالنتيجة، وإلّا لم تكن كلّيّة الكبرى معلومة،

وهو مبنيّ على الخلط بين القضيّة الحقيقيّة والقضيّة الخارجيّة، فإنَّ توقّف العلم بالنتيجة على العلم بكلّيّة الكبرى إنَّما هو فيما إذا كانت الكبرى الكلّيّة من القضايا الحقيقيّة، ليكون العلم بثبوت الحكم لكلّ واحد من مصاديق موضوعها متوقّفاً على العلم بكلّيّتها.

لكنَّ العلم بالكبرى الحقيقيّة لا يكون موقوفاً على العلم بثبوت الحكم لكلّ واحد من أفراد موضوعها الذي هو عبارة عن العلم بالنتيجة، بل إنَّ العلم بالكبرى مأخوذ من أدلّة أُخر وقياس آخر تكون هذه الكبرى نتيجة له، وتوقّف العلم بالكبرى على العلم بالنتيجة إنَّما هو في القضيّة الخارجيّة، وليس العلم بالنتيجة فيها متوقّفاً على العلم بالكبرى، بل هو مأخوذ من مشاهدة ورود ذلك الحكم على كلّ واحد من الأفراد، أو ما يقوم مقام المشاهدة المذكورة من أخبار من يعتمد عليه ونحو ذلك.

فقد ظهر لك وجه الخلط في هذا الدور، وأنَّ المشكل به قد أخذ إحدى مقدّمتي التوقّف من القضيّة الحقيقيّة، وأُخذ المقدّمة الأُخرى من القضيّة الخارجيّة التي هي أجنبيّة عن الشكل الأوّل.

ومن الأمور المترتّبة على ما ذكرناه من الفرق بين القضيّتين أنَّ التخصيص في القضيّة الخارجيّة، لا بُدَّ أن يكون أفراديّاً، أمّا إذا كان الخارج فرداً واحداً، مثل «قتل من في العسكر إلّا زيدًا» فواضح.

وأمّا إذا كان الخارج عنواناً كلّيّاً، مثل «قتل من في العسكر إلّا من في الميمنة» فلأنَّ المستثنى وهو من في الميمنة، وإن كان عنواناً كلّيّاً، إلّا أنّه كأصل القضيّة يكون قضيّة خارجيّة، ويكون الحكم فيها وارداً ابتداءً على الأفراد بلا توسّط ذلك العنوان الكلّيّ، فالخارج هو تلك الأفراد المتعدّدة

الموجودة في الميمنة، ولكن في مقام التعبير عنها عبّر عنها بعبارة كلّيّة جامعة لجميع تلك الأفراد.

وعلى أيّ حال، فيكون الاستثناء استثناءً من اللفظ الدالّ على الشمول -أعني لفظ كلّ- لا من مدخوله، وهذا بخلاف التخصيص في القضيّة الحقيقيّة فإنّه يكون أنواعيّاً، مثل «أكرم كلّ عالم إلّا الفسّاق»، فإنّ المستثنى كأصل المستثنى منه يكون عنواناً كلّيّاً، ويكون الحكم فيه وارداً ابتداءً على ذلك العنوان الكلّيّ، ويكون الاستثناء استثناءً من مدخول لفظ «كلّ» ويكون فائدته التقييد بقيد عدميّ كما في هذا المثال؛ لأنّ حاصله «أكرم العلماء غير الفسّاق»، أو التقييد بقيد وجوديّ كما لو ورد تخصيص ذلك الحكم بمثل العدول، ولم نجد في القضايا الحقيقيّة ما يكون التخصيص فيه أفراديّاً لا في القضايا الشرعيّة ولا في غيرها من القضايا العرفيّة.

نعم، ورد في خصوص قضيّة شخصيّة ما يكون التخصيص فيه أفراديّاً، وهي ما نقل عن أمير المؤمنين عليه الصلاة والسلام: من أنّ شخصاً أقرّ عنده باللّواط أربعاً، وكلّما أراد ﷺ أن يدرأ عنه الحدّ بحمله على ترك الإقرار لم يقبل المقرّ المذكور حتّى أتمّ إقراراه، وبعد ذلك بيّن له ﷺ ما يترتّب على ذلك من العقوبات التي منها الإحراق، فاختار المقرّ الإحراق، فأمر ﷺ بحفيرة، وأن يجعل فيها النار، ولمّا تمّ ذلك كبّر ﷺ، وبيّن أنّ الله تعالى قد خلّص الرجل المذكور من الحدّ[1]، فالتخصيص في هذه الواقعة يكون تخصيصاً أفراديّاً في القضيّة الحقيقيّة الدالّة على ثبوت الحدّ المذكور على من ارتكب تلك الخطيئة الشنيعة، وحينئذٍ لا يمكن جعله من قبيل التقييد بقيد عدميّ، بل لا

---

١. يُنظر: الكافي: ٢٠١/٧، كتاب الحدود، باب آخر منه، ح١.

بُدَّ فيه من أن يكون إخراجاً ممّا تضمّنته تلك الحقيقيّة من القضيّة الشرطيّة، أعني كلّ من وجد وارتكب تلك الخطيئة كان عليه الحدّ *.

الأمر الثالث في أقسام العموم

الأمر الثالث[1]: أنّهم قسّموا العموم إلى الشموليّ الاستغراقيّ والمجموعيّ والبدليّ.

وهذا التقسيم إنّما هو بلحاظ الحكم باعتبار تعلّقه بكلّ فردٍ، أو بمجموع الأفراد، أو بواحدٍ منها على البدل، وفي أنّ عدّ[2] البدليّ من أقسام العموم الذي هو بمعنى الشمول مسامحة واضحة، وإلّا فليس فيه شمول أصلاً، بل إنّ معناه ينافي الشمول، ووجه تلك المسامحة هو أنّ البدليّة فيه -بمعنى كون كلّ واحد منها صالحاً لانطباق موضوع الحكم عليه على البدل- شاملة لجميع الأفراد، فيكون الشمول فيه لجميع الأفراد باعتبار البدليّة المذكور وأنّها -أعني البدليّة- شاملة لجميع الأفراد، لا أنّ الحكم الوارد عليه يكون وارداً على جميع الأفراد؛ لأنّ ذلك تدافع وتهافت بحت[3].

---

* **قلتُ:** يمكن أن يُقال: إنّ خصائص النبيّ صلى الله عليه وآله من قبيل التخصيص الأفراديّ في القضايا الحقيقيّة في الشرعيّات، وهكذا «يكره البكاء على كلّ ميّتٍ إلّا الحسين عليه السلام»[4]، وكذا: «**كلّ موطن يقصر فيه المسافر إلّا المواطن الأربعة**»[5]، و«كلّ مسجد يجوز للجنب الاستطراق فيه إلّا المساجد الأربعة»[6].

وأمّا في العرفيّات، فهو كثير مثل «لا يدخلنّ عليّ شاعر إلّا فلان»، وقول الطبيب: «لا أباشر كلّ مريض إلّا فلان»، و«لا تعبد أحداً إلّا الله تعالى»، و«لا تتّخذ إلهاً غيره»، وقد وردت بهذا المضمون آيات كثيرة.

---

١. أرخ المقرّر هذا المقطع من البحث الأربعاء: (٢٠ رجب، ١٣٤٧هـ).

٢. كذا في الأصل، ولعلّ (أنّ) زائدة.

٣. يُنظر: هداية المسترشدين في شرح أُصول معالم الدين: ١٥٣/٣.

٤. يُنظر: كتاب الأمالي (للطوسيّ): ١٦٢، ح٢.

٥. يُنظر: الكافي: ٥٨٦/٤، كتاب الحجّ، باب بدون عنوان، ح٢ - ٥.

٦. يُنظر: الكافي: ٥٠/٣، كتاب الطهارة، باب الجنب يأكل ويشرب ويقرأ ويدخل المسجد...، ح٣ - ٤.

أمّا العموم الاستغراقيّ، فهو عبارة عن كون الحكم لاحقاً لكلّ فردٍ، بحيث يكون هناك أحكام متعدّدة كلّ واحدٍ منها يلحق فرداً من تلك الأفراد، فينحلّ الحكم الوارد على ذلك العامّ إلى أحكام متعدّدة حسب تعدّد الأفراد، ويكون سريان الحكم إلى كلّ واحد من تلك الأفراد باعتباركون كلّ واحد منها مصداقاً لذلك العنوان الكلّيّ الذي أُخذ متعلّقاً للحكم ابتداءً، وفي القضيّة الخارجيّة يكون الحكم على كلّ واحد من تلك الأفراد ابتداءً بلا توسّط ما ذكرناه من السريان.

وعلى أيّ حال، فينحلّ الحكم المذكورإلى أحكام متعدّدة مستقلّة يكون لكلّ واحد منها إطاعة وعصيان مستقلّ على وجه لو أتى بالبعض وترك البعض كان مطيعاً وعاصيّاً.

وأمّا العموم المجموعيّ، فهو عبارة عن لحاظ الأفراد بتمامها شيئاً واحداً، والحكم على ذلك المجموع بحكمٍ واحد، ولا يكون في البين إلّا حكم واحد وارد على شيء واحد، وهو مجموع تلك الأفراد، ولا يحصل الامتثال إلّا بالإتيان بجميع تلك الأفراد، فلو أتى بها جميعاً إلّا فرداً واحداً لم يكن ممتثلاً للأمر، وكان عاصياً صرفاً، لا أنّه يكون مطيعاً في ذلك البعض الذي أتى به وعاصياً بالنسبة إلى ذلك البعض الذي تركه.

وحيث قد عرفت الفرق بين العمومين، وما يترتّب على كلّ واحدٍ منهما من الأثر، فنقول: إنّه لو شكّ في عامّ أنّ عمومه استغراقيّ، أو مجموعيّ، فهل الأصل كونه استغراقيّاً، لأنّ المجموعيّة تتوقّف على مؤنة زائدة، وهي لحاظ تلك الأفراد شيئاً واحداً والحكم عليها، أو أنّ الأمر بالعكس كما رُبّما يُقال بتقريب: إنّ أُصول أدوات العموم ثلاث:

اسميّ: وهو لفظ «كلّ»، و«جميع» وما يؤدّي مؤدّاها من الأسماء.

وحرفيّ: وهو لام الاستغراق الداخلة على الجمع.

وسياقيّ: وهو ورود النكرة في سياق النفي والنهي.

وما عدا ذلك ممّا يُستفاد منه العموم راجع إلى أحد هذه الأمور، والأصل في كلّ واحدٍ من هذه الأمور أن يكون عمومها مجموعيّاً، وكونه استغراقيّاً محتاج إلى المؤنة الزائدة.

أمّا الأوّل -أعني لفظ «كلّ»- فلأنّ مفادها هو الدلالة على شمول الحكم؛ لتمام أفراد مدخوله.

ومن الواضح أنّ توجّه الحكم إلى تمام الأفراد يقتضيّ المجموعيّة، وأنّ كونه انحلاليّاً بحيث ينحلّ ذلك الحكم الواحد إلى أحكام متعدّدة هو المحتاج إلى المؤنة الزائدة؛ لتوقّفه على لحاظ كلّ واحد من الأفراد على استقلاله، لتكون هناك أحكام متعدّدة حسب تعدّد تلك الأفراد الذي هو عبارة عن كون العموم استغراقيّاً.

وأمّا الثاني -أعني الجمع المعرّف بـ«اللام»- فلأنّ الجمع قبل دخول «اللام» له مراتب، أدناها الثلاثة وأعلاها تمام الأفراد، فإذا دخلت عليه «اللام» التي هي للإشارة والتعريف كان المقصود منه تمام الأفراد.

وبهذا التقريب يتمّ دلالة الجمع المعرّف على العموم.

ومن الواضح أنّ ورود الحكم على تمام الأفراد يقتضي كونه حكماً واحداً وارداً على تمام الأفراد، وهو معنى العموم المجموعيّ، وكونه استغراقيّاً يتوقّف على لحاظ كلّ واحد من تلك الأفراد مستقلّاً، فيكون هو المحتاج إلى المؤنة الزائدة دون العموم المجموعيّ.

وأمّا النكرة في سياق النفي أو النهي، فلأنَّ النكرة قبل دخول النفي أو النهي تكون بمنزلة الموجبة الجزئيّة التي يكون الحكم فيها على بعض الأفراد، وحيث إنَّ النفي نقيض الإيجاب، والكلّيّة نقيض الجزئيّة يكون مفاد النكرة في سياق النفي هو السالبة الكلّيّة، بمعنى أنَّ المنفي هو تمام الأفراد، فيكون مفاده العموم المجموعيّ، وكون المنفي هو كلّ واحد من الأفراد على استقلاله ليكون عمومه استغراقيّاً يحتاج إلى المؤنة الزائدة وهي لحاظ كلّ فردٍ على استقلاله في عالم تعلّق النفي أو النهي.

وفيه ما لا يخفى، أمّا لفظ «كلّ» فلما عرفت من كونها موضوعة للدلالة على إرادة كلّ واحد من أفراد مدخولها، فيكون الحكم على مدخولها وارداً على كلّ واحد من أفراد مدخولها، وهو عبارة أُخرى عن الانحلال المعبّر عنه بكون العموم استغراقيّاً.

وبالجملة: إنَّ الحكم على كلّ واحدٍ من أفراد المدخول كما هو مفاد كلّ يكون عبارة أُخرى عن الحكم على هذا الفرد، وعلى هذا الفرد، وعلى ذاك الفرد إلى آخر الأفراد وهو عين كون الحكم انحلاليّاً المعبّر عنه بالاستغراق، وكون العموم المذكور مجموعيّاً يتوقّف على لحاظ جميع تلك الأفراد شيئاً واحداً ثمّ الحكم عليها بحكم واحد، وهو محتاج إلى المؤنة الزائدة.

وأمّا الجمع المحلّى بـ«اللام»، فلأنَّ دلالته على العموم إنَّما هي بعد الفراغ عن أنّه ليس في البين جماعة خاصّة يشير إليها المتكلّم بـ«اللام» المذكورة، وأنّه ليس المطلوب في مثل «أكرم العلماء» إكراماً واحداً منبسطاً على الجماعة، بل كان المطلوب إكرامات متعدّدة حسب تعدّد الأفراد فقهراً تنحلّ فيه الجمعيّة، ويكون الحكم وارداً على كلّ واحدٍ من أفراده، فيكون

انحلاليّاً، وكونه مجموعيّاً يتوقّف على ما ذكرناه من لحاظ كون تلك الأفراد شيئاً واحداً.

وأمّا النكرة في سياق النفي أو النهي، فلما ذكرناه في أوائل النواهي[1] من أنّ صرف الطبيعة في مقام الإثبات يقتضي الاكتفاء بأوّل وجود منها، فإذا ورد عليها النهي كان المطلوب هو إعدام صرف الطبيعة، وحيث إنّ كلّ واحد منها يصدق عليه أنّه صرف الطبيعة يكون كلّ واحد منها ممّا تعلّق الطلب بعدمه، وهو عبارة أُخرى عن كون عمومه انحلاليّاً، وكونه مجموعيّاً يتوقّف على لحاظ تلك الأفراد شيئاً واحداً، وتعليق النهيّ -الذي هو طلب الترك- متعلّقاً بذلك الشيء الواحد، وهو ما ذكرناه من المؤنة الزائدة.

ثمّ إنّ كون العموم مجموعيّاً في الإيجاب لا يكون إلّا بنحو واحد وهو لحاظ تلك الأفراد شيئاً واحداً وإيراد الطلب على ذلك الشيء الواحد الذي عرفت أنّ لازمه عدم الامتثال إلّا بالإتيان بتمام تلك الأفراد، وأنّه لو ترك واحداً منها كان عاصياً صرفاً، بخلاف العموم المجموعيّ في باب النواهي فإنّه يكون على نحوين:

أحدهما: أن يكون المطلوب هو ترك تمام تلك الأفراد على وجه لو أتى ببعضها وترك الباقي يكون عاصياً صرفاً، في قبال العموم الاستغراقيّ الذي يكون المطلوب فيه ترك كلّ واحدٍ على استقلاله، على وجه لو أتى بالبعض وترك البعض كان عاصياً بالنسبة إلى الأوّل، مطيعاً بالنسبة إلى الثاني.

ثانيهما: أن يكون المطلوب هو ترك المجموع بعنوان المجموعيّة على وجه لا يكون عاصياً إلّا إذا أتى بالمجموع بتمامه، مثلاً إذا قال: «لا تشرب ماء دجلة»، فإن كان العموم استغراقيّاً كان كلّ جزء من أجزاء ذلك الماء مطلوب

---

١. يُنظر: صفحة (١٠) من هذا الجزء.

الترك على استقلاله على وجه لو شرب بعضاً وترك بعضاً كان مطيعاً بالنسبة إلى الثاني، وعاصياً بالنسبة إلى الأوّل.

وإن كان العموم مجموعيّاً، فتارةً يكون على معنى النهي عن شرب المجموع، فلا يتحقّق عصيانه إلّا بشربه بتمامه، وتحقّق إطاعته بشرب البعض وترك البعض، كما تحقّق بترك الجميع بحيث يكون وارداً في مقام بيان إباحة البعض والمنع عن شربه بتمامه، نظير قول السيّد لعبده: «خذ هذه الدراهم ولا تصرفها بتمامها»، ونظير قولك: «لا تصدّق بكلّ ما تسمع»، و«لا تثق بكلّ أحد» في مقام الردع عن الإيجاب الكلّيّ.

وأُخرى على معنى يكون تمام الأفراد مطلوباً تركها، لكن يكون المطلوب تركاً واحداً، وهو ترك تمام الأفراد، فأيّ فردٍ يؤتى به يكون عصياناً صرفاً لذلك النهي، ولو مع ترك الباقي، بحيث كان مسوقاً في مقابل توهّم إباحة البعض، ويكون الفرق بينه وبين النهي الاستغراقيّ -وإن كان كلّ منهما مسوقاً في مقابل توهّم إباحة البعض- هو أنّ المطلوب بالمجموعيّ ترك واحد، بحيث لو أتى ولو ببعض واحد لا يكون ممتثلاً أصلاً، بخلاف الاستغراقيّ، فإنّ المطلوب فيه تروك متعدّدة بحيث لو أتى ببعض وترك الباقي كان مطيعاً وعاصياً.

فقد تلخّص لك أنّ العموم المجموعيّ في باب النواهي يكون على نحوين، بخلاف العموم المجموعيّ في باب الأوامر، فإنّه لا يكون إلّا على نحو واحد، وهو كون المطلوب هو مجموع الأفراد على وجه لو أتى بالبعض وترك البعض لا يكون مطيعاً أصلاً*.

---

* **قلتُ**: قد يتوهّم الإشكال على ذلك بما حاصله: أنّ أقصى ما يقتضيه العموم المجموعيّ في الإثبات هو لحاظ مجموع الأفراد شيئاً واحداً والحكم عليها

بحكم واحد، فلا يكون حال تلك الأفراد أزيد من أجزاء المركّب المأمور به، أو أزيد من أفراد العدد، مثل «أطعم ستين مسكيناً» في أنّ مجرّد تعلّق الأمر به لا يقتضي الارتباطيّة في مقام الإطاعة، ولا يقتضي تقييد المأمور به بقيد المجموعيّة ما لم يدلّ عليه دليل خارج عن أصل تعلّق الأمر بالمركّب والعدد كما دلّ الدليل على الارتباطيّة في أجزاء الصلاة، وكما يمكن أن يدّعى التقييد بالمجموعيّة في باب الإطعام في الكفّارة، ولو من جهة دعوى استفادة الخصوصيّة للعدد الخاصّ في ملاك الأمر على وجه يكون ما هو الأقلّ منه لغواً صرفاً وعارياً عن الملاك بالمرّة، والالتزام بما أفاده (دام ظلّه) عندما عرضت ذلك بخدمته بما حاصله أنّ المركّبات غير الارتباطيّة والأعداد التي لم يدلّ الدليل على التقييد فيها بالمجموعيّة كلّها من قبيل العموم الاستغراقيّ، وأنّ لازم العموم المجموعيّ هو الارتباط في مقام الإطاعة مستبعد جدّاً.

وحينئذٍ، فينحصر الفرق بين العموم الاستغراقيّ، والعموم المجموعيّ بمجرّد كون الأحكام في الاستغراقيّ متعدّدة استقلاليّة، وفي العموم المجموعيّ لا يكون إلّا حكم واحد وإن كانت في البين أحكام متعدّدة لكلّ واحدٍ منها اطاعة على حدة إلّا أنّها أحكام ضمنيّة لا استقلاليّة، فيكون الفرق بينهما في مقام العصيان بترك الكلّ، فإنّه في العموم الاستغراقيّ يكون عصيانات متعدّدة لتكاليف متعدّدة وفي العموم المجموعيّ يكون عصياناً واحداً لتكليف واحد، وإن انحلّ إلى تكاليف متعدّدة، إلّا أنّها ضمنيّة لا استقلاليّة.

هذا غاية ما يمكن أن يُقال في توجيه ما قد يتوهّم من الإشكال على ما أفاده (دام ظلّه).

والجواب عن ذلك كلّه هو أن يُقال: إذا فرضت أنّ لكلّ واحدٍ من الأفراد في العامّ المجموعيّ إطاعة كان لكلّ واحدٍ منها عصيان، وحينئذٍ نقول: إنّ تلك الإطاعة إن كانت مستقلّة كانت المعصية أيضاً مستقلّة، وحينئذٍ لا يحصل الفرق بينه وبين العموم الاستغراقيّ، وإن كانت الإطاعة ضمنيّة كانت المعصية أيضاً ضمنيّة، وحينئذٍ لا يحصل الفرق بينه وبين المركّبات الارتباطيّة، فكما أنّه في المركّب الارتباطيّ تكون إطاعة كلّ واحد من أجزائه في ضمن إطاعة الأمر بالكلّ

لا على استقلاله، فكذلك العامّ المجموعيّ تكون إطاعة كلّ واحدٍ من أفراده في ضمن إطاعة الأمر المتعلّق بذلك العامّ؛ لا أنّ له إطاعة على استقلاله، بل وهكذا الحال في الأعداد، فإنّ الإطاعة بالواحد من العشرة عند الأمر بالعشرة -مثلاً- إنّما تكون في ضمن إطاعة الأمر بالعشرة؛ لأنّ الأمر به كان في ضمن الأمر بها فلا فرق بين العموم المجموعيّ والمركّبات الارتباطيّة والأعداد.

نعم، في خصوص باب الصلاة من المركّبات الارتباطيّة أحكام خاصّة بها زائدة على أصل الارتباطيّة، وهي الموالاة بين الأجزاء ومبطليّة أشياء خاصّة وقاطعيّة أُخرى، ومن تلك الأشياء الزائدة على أصل الارتباطيّة أنّه لو مضى عليه مقدار من الوقت بحيث يسع الصلاة بمقدّماتها، ثمّ شرع في الصلاة ومات في أثنائها، فإنّها تقضى عنه بتمامها، لا من حيث مات؛ لجهات وأدلّة خاصّة تقتضي ذلك في خصوص باب الصلاة دون غيرها من سائر المركّبات والارتباطيّات، فإنّ من كلّف بعدد أو بمركّب آخر غير الصلاة أو بعامّ مجموعيّ، وقد أتى ببعضه ثمّ مات ولمّا يكمله، وكان ممّا يقضى بعد الموت، فإنّه يقضى عنه مقدار ما فاته منه، لا تمام ما كلّف به.

وعلى ذلك -وهو التحقيق- فليس لنا مركّبات غير ارتباطيّة، بل إنّ أيّ مركّب دلّ الدليل على عدم الارتباط بين أجزائه في مقام الإطاعة كان ذلك الدليل كاشفاً عن لحاظ كلّ واحدٍ من تلك الأجزاء لحاظاً مستقلّاً محكوماً بحكم مستقلّ، ويكون نظير العامّ الاستغراقيّ في هذه الجهة، أعني تعدّد الأحكام المستقلّة حسب تعدّد الأفراد، وإن لم يكن من قبيل العامّ الاستغراقيّ حقيقة؛ إذ لا يعقل أن يكون الكلّ عنواناً حاكياً عن كلّ واحد من أجزائه ليكون الكلّ بالنسبة إليها عامّاً استغراقيّاً.

وهكذا الحال في كلّ عدد دلّ الدليل على عدم الارتباط بين آحاده في مقام الإطاعة، فإنّ كلّ واحدٍ من العشرة بالنسبة إليها من قبيل الجزء بالنسبة إلى الكلّ، بل وهكذا الحال فيما لو كان لنا عامّ مجموعيّ بحسب الصورة وورد دليل بالخصوص يدلّ على عدم الارتباط بين آحاده في مقام الإطاعة كان ذلك

ثمّ[1] إنّ في الجمع المحلّى بـ«اللام» مثل «العلماء» إشكالاً، وهو أنّ المجرّد منه يدلّ على جماعة من العلماء، فإذا دخلت أداة العموم التي هي «اللام» كان ينبغي أن يدلّ على عموم الجماعات، فمن أين تكون الدلالة على عموم الأفراد ليتكلّم في أنّ عموم الأفراد استغراقيّ أو مجموعيّ.

ولا يخفى أنّ هذا الإشكال بهذا التقريب لا يختصّ توجّهه على القول بالعموم الاستغراقيّ، بل هو متوجّه على كلا القولين.

والجواب عنه أنّه مبنيّ على تقدّم أداة الجمع التي هي الهيئة الخاصّة الطارئة على المفرد، أو الواو والنون، والألف والتاء على أداة العموم التي هي «اللام»، فيقال حينئذٍ: إنّه قبل دخول «اللام» يدلّ على الجماعة من العلماء، فينبغي أن يكون مدلوله بعد دخول أداة العموم عليه هو عموم الجماعات لا عموم الأفراد.

الدليل كاشفاً عن لحاظ كلّ واحدٍ من أفراده لحاظاً مستقلّاً محكوماً بحكمٍ مستقلّ، غاية الأمر أنّه حينئذٍ ينكشف أنّه استغراقيّ حقيقة، وأنّ تلك الصورة لا واقعيّة لها، بخلاف العدد والمركّب، فإنّ ذلك الدليل لا يكشف عن كونهما من قبيل العموم الاستغراقي حقيقة؛ لما عرفت من عدم معقوليّة ذلك فيهما، بل أقصى ما فيه أنّه يكون الدليل المذكور كاشفاً عن كونهما في حكم العموم الاستغراقيّ في تعدّد الحكم واستقلاله إطاعة وعصياناً، ولعلّ هذا هو المراد بما أفاده (دام ظلّه) فيما تقدّم[2] عنه من كونهما من قبيل العموم الاستغراقيّ.

ومن ذلك كلّه يظهر لك أنّ الأصل في باب المركّبات والأعداد هو الارتباطيّة وكونهما غير ارتباطيّين يحتاج إلى الدليل.

---

١. أرخ المقرّرﷺ هذا المقطع من البحث: السبت: (٢٣)، والأحد: ٢٤ رجب، ١٣٤٧هـ).

٢. يُنظر: صفحة (٣٢٨) و ما بعدها من هذا الجزء.

وذلك -أعني تقدّم أداة العموم على أداة العموم- ممنوع، بل هُما معاً واردان في عرض واحد على المفرد إن لم نقل بتقدّم «اللام» على أداة العموم لسبقها لفظاً، وحينئذٍ نقول: إنَّ أداة الجمع لمّا كان مفادها إرادة الجماعة من هذا اللفظ، ولم تقم قرينة على تخصيص جماعة خاصّة، لزم حمله على تمام الأفراد التي هي المرتبة الأخيرة من مراتب الجمع، فإنَّ غيرها حتّى أقلّ المراتب محتاج إلى البيان وبواسطة دخول «اللام» عليه التي هي للعموم يكون المراد منه كلّ واحد من آحاد تلك المرتبة الأخيرة.

وبالجملة: فإنَّ مقتضى أداة الجمع هو كون المراد من المفرد هو المرتبة العليا من مراتب الجمع، ومقتضى «اللام» هو كون المراد من ذلك المفرد هو كلّ واحد من أفراده، ومقتضى ورودهما معاً على ذلك المفرد هو إرادة كلّ واحد من تلك المرتبة العليا*.

---

* **قلتُ**[1]: لا يخفى أنَّه بناءً على ذلك يكون لحاظ معنى «اللام» -وهو العموم- وارداً على المفرد بعد اعتبار تلك المرتبة من الجمعيّة فيه، فتكون «اللام» متأخّرة عن أداة الجمع مع أنَّه لم يتبيّن بذلك الوجه في دلالة «اللام» على العموم مع أنَّ وضعها للإشارة، فكيف صارت للعموم؟

فلا بُدَّ أنْ يُقال في وجّه ذلك هو: إنّها لمّا دلّت على الإشارة إلى مرتبة من مراتب الجمع، ولم يكن في البين ما يعيّن مرتبة خاصّة حتّى المرتبة السفلى، فلا بُدَّ من حمله على حمله[2] الإشارة إلى المرتبة العليا؛ لأنَّ حملها على ذلك لا يحتاج إلى إعمال مؤنة وبيان زائد ليصحّ مفاد «اللام» -أعني الإشارة إلى جماعة خاصّة- وحينئذٍ فيتوجّه الإشكال بأنّه إذا كان الحكم وارداً على تلك المرتبة كان مقتضاه كون العموم مجموعيّاً.

---

١. هذا المقطع من البحث من قوله: «قلتُ» إلى قوله: «سابقة عليها» ألحقه المقرّر ﷺ ببحث أُستاذه بعد وفاته ﷺ.

٢. كذا في النسختين.

الأمر الرابع في العامّ المخصّص هل هو حقيقة أو مجاز في الباقي؟

الأمر الرابع: في أنَّ العامّ بعد التخصيص المتّصل أو المنفصل، هل هو حقيقة في الباقي[1] أو أنّه مجاز[2]؟ والمختار الأوّل، وقد ذكروا له وجوهاً:

أحدها: ما محصّله أنَّ مدار الحقيقة والمجاز على الإرادة الاستعماليّة دون الإرادة الجدّيّة، ومن الواضح أنَّ العامّ لم يستعمل إلّا في نفس معناه -أعني العموم- وإنّما كان التخصيص في مرتبة الإرادة الجدّيّة.

أحدها في العامّ المخصّص بالإرادة الاستعماليّة

ويمكن الجواب عنه بأنَّ ورود الحكم على تلك المرتبة من جماعة العلماء يعطي ورود الحكم على الأفراد.

ومن الواضح أنَّ مقتضى ورود الحكم على الأفراد هو الانحلال والعموم الاستغراقيّ، وكونه مجموعيّاً يحتاج إلى قيد اعتبار الاجتماع وانضمام بعضها إلى بعض، وهو محتاج إلى المؤنة الزائدة، والمطلب بعد محتاج إلى التأمّل، فإنَّ كون ورود الحكم على الجماعة دالّاً على وروده على آحادها هو أوّل الكلام.

والتحقيق أن يُقال: إنَّه بعد الفراغ عن كون الألف و«اللام» بمنزلة «كلّ» فلا بُدَّ أن يراد بها كلّ مصداق من مصاديق مدخولها، فلو كان مدخولها لفظ الجماعة، لكان العموم في الجماعات، أمّا لو كان مدخولها هو الطبيعة فلا محيص من كون المراد هو كلّ واحدٍ من مصاديق تلك الطبيعة حتّى لو كانت تلك الطبيعة بصيغة الجمع؛ لأنَّ مفاد صيغة الجمع ليس هو مثل مفاد لفظ الجماعة، بحيث لُوحظت الجمعيّة فيه اسميّاً، بل إنّما تلاحظ فيه الجمعيّة حرفيّاً، فمثل «أكرم العلماء»، و إن كان مجموعاً إلّا أنّه ليس عمومه باعتبار الجماعات، بل عمومه باعتبار الآحاد، غايته أنّها آحاد الطبيعة التي اقترن لحاظ العموم فيها بلحاظ الكثرة والجمع.

ومن الواضح أنَّ آحاد الطبيعة لا تخرج عن كونها آحاداً للطبيعة، سواء كانت الطبيعة ملحوظاً فيها الكثرة، أو لم تكن ملحوظاً فيها الكثرة، وهذا هو المتحصّل ممّا أفاده ﷺ من كون ورود علامة الجمع في عرض ورود أداة العموم، لا أنّها سابقة عليها.

---

١. يُنظر: شرح مختصر منتهى السؤل والأمل في علمي الأُصول والجدل: ١٠٦/٢، والفصول الغرويّة في الأُصول الفقهيّة: ١٩٧.

٢. يُنظر: المعتمد في أُصول الفقه: ٢٦٢/١، والمحصول في علم أُصول الفقه: ٥٣٢/٢.

وفيه ما لا يخفى؛ إذ ليس لنا إلّا إرادة واحدة وهي إرادة المعنى من اللفظ، فإن كان المراد هو العموم فلا تخصيص؛ إذ مع إرادة العموم لا يمكن أن يكون مريداً للخصوص؛ لكونه تناقضاً واضحاً، وإن كان المراد هو الخصوص لم يكن اللفظ مستعملاً إلّا في الخصوص؛ إذ لم يرد به إلّا الخصوص، ومن الواضح أنَّ اللفظ كون اللفظ[1] قالباً للعموم لا للخصوص، -كما هو المفروض- يكون مستلزماً لكون إرادة الخصوص منه إعمالاً له في غير قالبه الذي وضع له، فيكون مجازاً.

ثانيها في العامّ المخصّص بالإرادة التمهيديّة

ثانيها: ما محصّله أنَّ المراد هو العموم، ولكن إرادته تمهيديّة لأجل أن يخرج منه البعض ويحكم عليه بعد إخراج ذلك البعض.

وفيه ما لا يخفى، من أنّه لا معنى للإرادة التمهيديّة، لأنَّ الذي يريد[2] المتكلّم إن كان هو العموم فلا تخصيص، وإن كان هو الخصوص كان مجازاً.

ثالثها في العامّ المخصّص بالإرادة القانونيّة

ثالثها: ما في الكفاية من الإرادة القانونيّة[3]، وهو أيضاً كسابقيه، حيث إنَّ القانون هو ما يستفاد من اللفظ الوارد في مقام إعطاء القاعدة الكلّيّة المستكشف منه أنَّ المتكلّم أراد العموم، فإذا فرض أنَّ المتكلّم لم يكن مريداً للعموم فكيف يمكن أن يُقال: إنّه أراد القاعدة الكلّيّة؟

نعم، بعد استكشاف القاعدة الكلّيّة من ظاهر اللفظ لو ورد ما يدلّ على التخصيص كان ذلك كاشفاً عن أنَّ المتكلّم من أوّل الأمر لم يكن مريداً للعموم، بل كان مريداً للخصوص، وأخفى ذلك لحكمة تقتضي الإخفاء، فلا بُدَّ أن يكون اللفظ من أوّل الأمر مستعملاً في الخصوص ومراداً به الخصوص مع إخفاء القرينة على ذلك أو للاعتماد على قرينة جهلناها.

---

١. كذا في النسختين، ولعلّ المناسب: (أنَّ كون اللفظ).

٢. كذا في النسختين، ولعلّ المناسب: (يريده).

٣. يُنظر: كفاية الأُصول: ٣٠٧/١.

وعلى أي حال، فهو لم يكن مراده من ذلك اللفظ الذي ألقاه إلّا الخصوص، فلا يكون مستعملاً في العموم كي يكون حقيقة؛ إذ لو كان هو المراد وهو المستعمل فيه لكان كذباً صرفاً أو جهلاً بأنَّ الحكم مختصّ ببعض الأفراد*.

---

* **قلتُ**[1]: لا يخفى أنَّ الأولى في المقام هو أن يُقال -بعد الفراغ عن عدم وضع للمركّبات على حده، وأنَّ الوضع إنَّما هو للمفردات، وأنَّ المدار في الحقيقة والمجاز على المفردات، يعني على إعمالها في معانيها دون ما يُستفاد من حاصل الجملة-: إنَّ لنا في الجمل التركيبيّة المسوقة للإفادة سواء كانت إنشائيّة أو كانت خبريّة مقامين:

الأوّل: مقام إعمال المفردات في معانيها.

والثاني: مقام الحكم على ما هو مورد الحكم من تلك المفردات.

والمقام الأوّل هو الذي يكون مورد الحقيقة والمجاز.

والمقام الثاني هو الذي يكون مورداً للتخصيص أو التقييد، مثلاً لو قال المولى: «أكرم كلّ عالم عادل»، كان كلّ واحدٍ من هذه المفردات مستعملاً في حاقّ معناه الحقيقيّ، و إن كان حاصل الجملة هو أنَّ المحكوم عليه بوجوب الإكرام هو خصوص من كان عادلاً من العلماء دون الفاسق منهم.

وبيان ذلك: أنَّ لفظ «كلّ» إنَّما هي حقيقة في الشمول لكلّ فرد ممّا هو مورد الحكم، ومن الواضح أنَّها لم تستعمل إلّا في ذلك المعنى، وأمّا لفظ «عالم»، فإنَّما هي حقيقة في من تلبّس بالعلم، و إن شئت فقل: إنَّها حقيقة في طبيعة العالم.

ومن الواضح أنَّها لم تستعمل «إلّا» في تلك الطبيعة، بمعنى أنَّ القائل «أكرم كلّ عالم» يكون قد أحضر طبيعة العالم في ذهن السامع بواسطة إيراده لهذا اللفظ، فهو لم يرد بلفظ عالم في قوله: «أكرم كلّ عالم» إلّا تلك الطبيعة، غايته أنَّه بلحاظ إيراد الحكم بوجوب الإكرام عليها لم يورد الحكم المذكور على نفس

---

١. أرّخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث من قوله: «قلتُ» إلى قوله: «فلاحظ وتأمّل» في أوراق ألحقها المقرّر بهذا المبحث بعد وفاة أستاذه ﷺ؛ إذ أرّخها الثلاثاء: (١٣ شوّال ١٣٥٧).

تلك الطبيعة الصالحة للانقسام إلى العادل والفاسق، بل إنّما أورد حكمه على خصوص من كان متّصفاً بالعدالة.

والقرينة على هذا التصرّف الراجع الى كيفيّة إيراد الحكم هو توصيفه العالم بالعادل، فليس توصيفه العالم بالعادل قرينة على أنّه مراد بلفظ العالم حينما ألقاه إلى المخاطب بقوله: «أكرم كلّ عالم» هو خصوص العادل من طبيعة العالم، ليكون موجباً لاستعمال لفظ العالم في خصوص صنف منه، بل إنّما هي قرينة على أنّ الذي حكم عليه بالإكرام هو خصوص هذا الصنف من طبيعة العالم التي ألقاها إلى السامع بقوله: «كلّ عالم».

وبالجملة: أنّ لفظ «عالم» لا تستعمل إلّا في حاقّ معناها الحقيقيّ، وكون الحكم على كلّ فرد منه كما هو مفاد إضافة لفظ «كلّ» إليه، وأنّ المحكوم عليه من تلك الأفراد هو خصوص هذا الصنف -أعني العادل- وغير ذلك من الخصوصيات كلّها راجعة إلى بيان كيفية الحكم على طبيعة العالم التي أحضرها للسامع بقوله: «عالم» وليس شيء من تلك الخصوصيات راجعاً إلى مقام إرادة معنى العالم من لفظ «عالم»، ولا يكون شيء منها موجباً؛ لأنّ لفظ «العالم» استعمل في خصوص المتخصّص بتلك الخصوصيّة، بل لو كان المراد من لفظ «عالم» في قولنا: «أكرم كلّ عالم عادل» هو خصوص العادل، بحيث كانت لفظة «عالم» مستعملة في هذا المثال في خصوص العالم العادل، لكان توصيفها بالعادل لغواً.

وهكذا الحال في الاستثناء؛ إذ لو كان المراد من العالم في (أكرم العالم إلّا زيدًا) هو خصوص ما عدا زيد، لكان قوله: «إلّا زيدًا» لغواً؛ لدخول مفاده تحت لفظ «العالم».

ثمّ لا يخفى أنّ قولنا: إنّ التوصيف بالعادل إنّما هو مسوق لبيان أنّ المحكوم عليه من العالم هو خصوص العادل، ليس راجعاً إلى أنّ التوصيف قبل الحكم، أو أنّ استثناء الفاسق إخراج من العالم قبل الحكم، بل إنّ مرادنا إنّما هو أنّ هذه الخصوصيّات من توصيف أو استثناء أو غير ذلك كلّها راجعة إلى الطبيعة المحكوم عليها، لكنّها لاحقة لها في مقام الحكم عليها، فلا يكون التوصيف إلّا باعتبار الحكم، ولا يكون الاستثناء إلّا من الحكم.

وإن شئت قلت: إنّ هيئة التوصيف تُوجب قصر الحكم على موردها، بمعنى أنّها آلة تقصر الحكم على موردها، وهكذا الحال في أداة الاستثناء، فإنّها توجب عدم سراية الحكم إلى مدخولها، وقولنا: إنّها مسوقة لبيان كذا، مسامحة في التعبير.

ثمّ لا يخفى أنّه لا حاجة في هذا الذي شرحناه إلى اعتبار طرو مفاد أداة العموم على الطبيعة قبل طرو مفاد التوصيف أو الاستثناء عليها، ولا إلى عكس ذلك، بل هو متأتٍ وجارٍ على كلا الاعتبارين، وإن كان التحقيق أنّ كلّاً من الاعتبارين وارد على الطبيعة في مقام الحكم عليها في عرض الآخر، فإنّ هذه الطبيعة -أعني طبيعة العالم- تكون محكومة بوجوب الإكرام، وبلحاظ طرو وجوب الإكرام عليها تكون معروضة ومطروّة لاعتبار كلّ فرد منها ولاعتبار اتّصافها بالعدالة.

وكيف كان، فقد ظهر لك أنّ التخصيص والتقييد وغيرهما من الاعتبار لا توجب استعمال اللفظ فيما هو نتيجة التخصيص والتقييد، من دون فرقٍ في ذلك بين القضايا الحقيقيّة والقضايا الخارجيّة، سواء كان ذلك بلفظ الاستثناء أو كان بلفظ التقييد والتوصيف، وسواء كان المستثنى عنواناً كلّيّاً مثل «الفاسق»، أو كان شخصيّاً جزئيّاً مثل «زيد»، بل لا فرق فيه بين كون المخرج منه عنواناً عامّاً مثل «العلماء»، أو كونه إشارة إلى جماعة خاصّة مثل «أكرم هؤلاء»، أو كونه اسم عدد مثل «هؤلاء العشرة» أو كونه اسماً للمجموع المركّب مثل «صمّ هذا الشهر إلّا اليوم الأخير منها[1]»، فإنّ جميع التخصيصات في جميع هذه الموارد تكون راجعة إلى ناحية الحكم، لا إلى المستعمل فيه، هذا فيما لو كان ذلك متّصلاً.

في أنّ العامّ المخصّص حقيقة في الباقي بعد التخصيص بالمنفصل

ومنه يظهر الحال في المنفصل، أمّا ما كان موجوداً حين صدور «أكرم كلّ عالم»، ويكون المتكلّم قد أعتمد عليه، فواضح؛ لأنّه يكون من قبيل القرينة المتّصلة، وأمّا ما لم يكن موجوداً ثمّ بعد صدور «أكرم كلّ عالم» ورد «لا تكرم فسّاق العلماء» -مثلاً- فهو أيضاً لا يُوجب التجوّز، وإنّما يُوجب كون ذلك الظاهر، وهو «أكرم كلّ عالم» خلاف الواقع، بمعنى أنّ ظاهر ذلك الكلام هو أنّ محط الحكم هو «كلّ عالم» بقول مطلق، ثمّ بعد العثور على ذلك المخصّص المنفصل

١. كذا في النسختين، ولعلّ المناسب: (منه).

انكشف أنّه إنّما حكم على العادل من العالم، فلا يكون الخطأ إلّا في ناحية الحكم دون ناحية الاستعمال، بمعنى أنّه لم ينكشف لنا أنّه أراد بالعالم خصوص العادل منه ليكون مجازاً، بل إنّما انكشف لنا أنّ حكمه على تلك الطبيعة لم يكن على تمام العالم، بل كان على خصوص العادل.

وبالجملة: أنّ التخصيص والتقييد تصرّف في ناحية الحكم على الطبيعة، لا أنّه تصرّف في المعنى الذي استعملت فيه الطبيعة، وذلك التصرّف إن كان مع القرينة المتّصلة أو بحكمها كان من قبيل التخصيص المتّصل، وإن لم تكن القرينة متّصلة كان من قبيل الإجمال، وعدم بيان تمام ما له الدخل في كيفية الحكم، وليس شيء منها راجعاً إلى التجوّز في الاستعمال بوجه من الوجوه، فلاحظ وتأمّل.

والذي يظهر ممّا حرّرته عنه ﷺ في تقريب إنكار التجوّز في تخصيص العامّ هو ارجاع التخصيص إلى تقييد المدخول الذي هو مصب العموم والتقييد لا يُوجب المجازيّة، فلعلّ مراده ﷺ هو أنّ التقييد لا يكون موجباً للتصرّف إلّا في ناحية الحكم بالنحو الذي شرحناه، وإلّا فلو كان المراد هو أنّ التقييد -أعني تقييد العالم في مثل «أكرم كلّ عالم»- بالعادل يوجب كون لفظ «عالم» مستعملاً في خصوص العادل، أو أنّ إلحاق مثل إلّا زيد يُوجب استعمال لفظ «العالم» بما عدا زيد لم يكن ذلك مخرجاً له عن المجازيّة؛ إذ ليس لفظ «العالم» بحسب وضعه مقيّداً بذلك.

وما قيل: من أنّ استعمال المطلق في المقيّد ليس بمجاز[1]، فإنّما هو فيما لو أطلق المطلق وأريد به مورد وجود المقيّد، لرجوعه إلى الحمل والتطبيق، مثل قولك: «جاءني عالم» في مورد يكون الجائي عالماً عادلاً لرجوع ذلك إلى قولك: إنّ ذلك الشخص الجائي عالم، لكن ما نحن فيه ليس كذلك؛ إذ ليس هو براجع إلى الحمل والتطبيق لغرض أخذ الخصوصيّة في الحكم، فلو كانت دخيلة في المستعمل فيه لكانت موجبة للتجوّز بلا إشكال.

وبالجملة: إنّ استعمال المطلق في مورد وجود القيد غير استعماله فيما يكون للقيد مدخليّة فيه، والأوّل يمكن إرجاعه إلى الحمل والتطبيق، بخلاف الثاني، فلاحظ وتأمّل.

---

١. يُنظر: أُصول الفقه (إجابة السائل شرح بغية الأمل): ٢٧٩.

التحقيق في وجه كونه حقيقة في الباقي

والتحقيق: في توجيه كون العامّ حقيقة في الباقي بعد التخصيص هو أن يقال: إنّه لا ريب في عدم الوضع للمركّبات، وإنّما الموضوع هو المفردات والأدوات الحرفيّة وما يلحق من الهيئات مجعولة لأن ترتبط بعض المفردات ببعض.

فنقول: إنّ المدّعى كونه مجازاً إن كان مدخول أداة العموم، فلا يخفى فساده، حيث إنّ العالم لم يوضع إلّا لطبيعة العالم.

ومن الواضح أنّ تلك الطبيعة لا يتفاوت في استعمال اللفظ فيها حقيقة بين أن تقيّد بخصوص العادل أو غير الفاسق أو لا تقيّد بذلك، وأمّا أداة العموم فهي إنّما وضعت للشمول فيما يراد من مدخولها، سواء كان المراد هو العالم المطلق أو العالم المقيّد بالعادل أو غير الفاسق.

فظهر لك أنّه لا فرق بين بقاء العامّ على عمومه، وبين تخصيصه بشيء في كون كلّ من أداة العموم ومن مدخولها لم يستعمل إلّا في نفس ما وضع له، فلا يكون إلّا حقيقة، هذا كلّه في التخصيص الأنواعيّ.

ومنه يظهر الحال في التخصيص الأفراديّ، فإنّ إخراج زيد -مثلاً- من العلماء يدلّ على أنّ المراد من مدخول العموم هو ما عدا زيد، فتكون أداة العموم دالّة على الشمول فيما أُريد من مدخولها، وهو العلماء ما عدا زيد*.

---

* **قلتُ:** لا يخفى أنّه بناءً على ذلك يكون التخصيص الأفراديّ إخراجاً من المدخول لا من نفس الشمول، وقد تقدّم[1] منه (دام ظلّه) أنّه إخراج من نفس الشمول الذي مفاد أداة العموم العموم.

---

١. يُنظر: صفحة (٣٢٢) من هذا الجزء.

في أنّ العامّ حقيقة في الباقي بعد التخصيص أصوليّاً أو إطلاقيّاً

ثمّ إنّه[1] لا فرق بين العموم الوضعيّ المعبّرعنه بالأُصوليّ، وبين العموم الإطلاقيّ الثابت بمقدّمات الحكمة في ما ذكرناه من أنّه يكون حقيقة في الباقي بعد التخصيص.

أمّا الأوّل، فواضح كما تقدّم، حيث إنّه بعد الفراغ عن عدم الوضع للمركّبات نقول: إنّ مدلول أداة العموم مثل لفظ «كلّ» ونحوها هو الشمول لكلّ فردٍ من أفراد مدخولها، وهي لم تستعمل إلّا في ذلك المعنى.

نعم، إنّ مدخولها لمّا كان منقسماً إلى تقسيمات متقابلة، كان إثبات دخول كلّ واحدٍ من القسمين من تلك التقسيمات المتقابلة تحت ذلك الشمول متوقّفاً على كون المتكلّم في مقام البيان، ولم ينصب قرينة على التقييد بخصوص قسم من تلك الأقسام[2]، وبعد إثبات الإطلاق في مصّب العموم -أعني المدخول- وأنّه نفس الطبيعة غيرمقيّدة بخصوص منها، يكون الحاصل من ذلك أنّ الحكم الوارد على تلك الطبيعة المطلقة المراد منها كلّ

---

١. أرّخ المقرّرﷺ هذا المقطع من البحث بما نصّه: «تعطّل الدرس من جهة وفاة الإمام الكاظم عليه السلام، وكان الشروع السبت: (سلخ شهر رجب، ١٣٤٧هـ)».

٢. كذا في الأصل، وفي نسخة (ب): (التقسيمات).

فردٍ من أفرادها شامل لكلّ واحد من تلك الأفراد، فإطلاق مصبّ العموم ويعبّرعنه بالمدخول ثابت من عدم تقييده بخصوص قسم من التقسيمات اللاحقة له، وإرادة كلّ فرد من ذلك المدخول ثابت بنفس «كلّ» ودخولها على مصبّ العموم، وحينئذٍ فلو ورد دليل متّصل أو منفصل يكون موجباً لتخصيص العامّ لم يكن ذلك موجباً لاستعمال شيء من هذه الألفاظ في غيرما وضع له.

أمّا أداة العموم فواضح؛ إذ لم توضع إلّا للدلالة على الشمول لكلّ فرد من أفراد ما يراد بمدخولها، والمفروض أنّها لم تستعمل إلّا في هذا المعنى، وأمّا نفس المدخول الذي هو المصبّ، فهو أيضاً كذلك، أمّا في التخصيص بالمتّصل، فلأنّه يكون قرينة على تقييد ذلك المدخول ومحقّقاً لما اعتبرعدمه في دلالته على عدم التقييد بخصوص قسم من الأقسام، فيكون المدخول في مثل «كلّ رجل عالم» هو الرجل العالم، لا نفس الرجل، ثمّ بعد التعميم قيد بالقيد المذكورليكون ذلك موجباً للتجوّزفي نفس الشمول، وحينئذٍ فلا يكون لفظ «رجل» مستعملاً إلّا فيما وضع له وهو طبيعة الرجل، غاية الأمرأنّ تلك الطبيعة قُيدت بقيد العالم، وهو -أعني التقييد المذكور- لا يوجب تجوّزاً أصلاً من دون فرقٍ في ذلك بين كون المخصّص المتّصل ممّا يُوجب التقييد ابتداءً -كما في المثال- أو يكون ممّا يرجع إلى ذلك -كما في الاستثناء-، فإنّه يكون موجباً لتقييد الدخول بما عدا المستثنى كما مرّ[1] توضيحه.

وأمّا التخصيص بالمنفصل، فهو مثل التخصيص بالمتّصل في كونه موجباً لتقييد المدخول ببعض أقسامه، غاية الأمر: أنّه قبل العثورعلى ذلك

---

١. يُنظر: صفحة (٣٣٥) و ما بعدها من هذا الجزء.

المخصّص نحكم على ذلك المدخول بأنّه مطلق غير مقيّد بقسم خاصّ، ويعد العثور عليه ينكشف لنا خطأ ذلك الحكم، ويتبيّن لنا أنّ المراد من ذلك المدخول هو خصوص قسم منه، فيرجع الخطأ إلى المقدّمة الثانية من مقدّمات الحكمة، وهي أنّ ذلك المدخول لم يكن مقيّداً بخصوص قسم من أقسامه*.

في أنّ الشمول الإطلاقيّ حقيقة في الباقي بعد التخصيص

ومن ذلك كلّه يظهر لك الحال في الشمول الإطلاقيّ، وأنّه لا يكون التخصيص فيه موجباً للتجوّز، سواء كان متّصلاً أو منفصلاً؛ إذ لا فرق بينه وبين الشمول الوضعيّ إلّا أنّ الدلالة على الشمول في الوضعيّ تكون بأداة واردة على مصبّ العموم، وفي الإطلاق يكون الدلالة على الشمول بمقدّمات الحكمة.

بتقريب: أنّ مثل «أكرم العالم» وإن لم يكن في البين لفظ يدلّ على الشمول لكلّ فرد من أفراد العالم، إلّا أنّه بعد أن كان وارداً في مقام البيان، ولم ينصب المتكلّم قرينة على إرادة خصوص قسم من أقسام العالم، بل علّق حكمه على طبيعة العالم دلّ ذلك أنّ هذا الحكم لاحق لهذه الطبيعة غير مقيّدة بقيد خاصّ، فيكون متحقّقاً أينما تحقّقت الطبيعة، ويكون سارياً إلى كلّ فردٍ من أفراد[1] على حذوّ سريانها في تلك الأفراد ويكون نتيجة ذلك أنّ كلّ فرد من أفراد العالم محكوم بوجوب الإكرام، وهو ما ذكرناه من الشمول غير أنّه شمول إطلاقيّ لا وضعيّ**.

---

* **قلتُ**: هذا إن كان المخصّص المنفصل ممّا يمكن أن يعتمد عليه المتكلّم في مقام البيان، وإلّا كان الخطأ راجعاً إلى المقدّمة الأولى، وهي كونه في مقام البيان.

** **قلتُ**: وتوضيح ذلك أنّ طبيعة العالم بعد ورودها في مقام البيان غير مقيّدة بخصوص قسم من أقسامها يحكم بأنّ المراد هو نفس الطبيعة في

---

١. كذا في النسختين، ولعلّ المناسب: (أفرادها).

قبال كون المراد هو خصوص صنف من أصنافها ثمّ بالنظر إلى ورود الحكم عليها تارةً يكون الحكم وارداً عليها بتوسّط لفظ «كلّ» -مثلًا- فيكون ذلك اللفظ -أعني لفظ «كلّ»- دليلاً لفظيّاً على ورود الحكم المذكور على كلّ واحد من أفرادها، وتارةً يكون الحكم وارداً عليها ابتداءً بلا توسّط مثل لفظ «كلّ»، لكن بعد أنّ دخلت عليها لام الجنس مثل «أكرم العالم»، وبعد الفراغ أنّ المنظور في ذلك الحكم ليس هو صرف الطبيعة، بل هي بلحاظ كونها مرآةً عمّا هو موجود ويوجد في الخارج من أفرادها ومصاديقها يكون الحكم المذكور سارياً إلى كلّ واحد من تلك الأفراد، على حذو سريان تلك الطبيعة في تلك الأفراد، وحينئذٍ فيكون ورود ذلك الحكم على تلك الطبيعة الواردة في مقام البيان غير مقيّدة دليلاً على الشمول، لا أنّ في البين لفظة مخصوصة تدلّ على الشمول، بل إنّ نفس ورود الطبيعة التي ورد عليها الحكم في مقام البيان غير مقيّدة يكون دليلاً على إرادة الشمول في تمام أفرادها، وبالآخرة يكون الدالّ على الشمول لكلّ الأفراد هو كونها في مقام البيان، وعدم ما يدلّ على التقييد بصنف خاصّ.

في وجه حكومة الشمول الوضعيّ على الإطلاقيّ

ومن ذلك يتّضح لك الوجه في حكومة الشمول الوضعيّ على الإطلاقيّ، حيث إنّ الوضعيّ يكون دليلاً على خلاف ذلك الإطلاق، فيرفع المقدّمة القائلة: أنّه ليس في البين ما يدلّ على التقييد، بخلاف الشمول الوضعيّ فإنّه لا يتوقّف على تلك المقدّمات كي يقال: إنّ العموم الإطلاقيّ يكون دليلاً على خلاف العموم الوضعيّ.

وينبغي التأمّل في مدخول «كلّ» في مثل «أكرم كلّ عالم»، هل أنّ المتكلّم لاحظ العالم أوّلاً، ولم يقيّده بخصوص العادل، ثمّ أورد لفظ «كلّ» عليه للدلالة على إرادة كلّ فرد من أفرد تلك الطبيعة غير المقيّدة بالعادل، أو أنّه لم ينظر في ذلك إلّا إلى طبيعة العالم على إجمالها، ثمّ أورد لفظ «كلّ» عليه لتدلّ على إرادة كلّ فرد من أفراد تلك الطبيعة، فيكون ذلك موجباً قهراً لسريان الحكم إلى كلّ واحد من أفرادها؟ فعلى الأوّل يكون العموم الشمولي الوضعي محتاجاً إلى مقدّمات الحكمة في المدخول، بخلافه على الثاني، ويتفرّع على ذلك: أنّه لو ورد مخصّص منفصل يكون من باب التقييد على الأوّل، ومن باب التخصيص على الثاني.

ثمّ إنَّه يُشكل الأمر في الأوّل باعتبار أنّه أي فائدةٍ لدخول «كلّ» على ذلك المطلق الذي يثبت إطلاقه بمقدّمات الحكمة، فإنّ الغاية حينئذٍ لا تكون طرد احتمال اختصاص الحكم بصنف خاصّ؛ لأنّ ذلك منطرد بمقدّمات الحكمة في المدخول، فلم يبقَ له فائدة سوى طرد احتمال التخصيص الأفراديّ مع إمكان أن يقال: إنّه مطرود أيضاً بمقدّمات[1]، لأنّها تنفي تقييد العالم بما عدا زيد، فتأمّل[2].

وثالثةً: يكون الحكم وارداً على تلك الطبيعة الواردة في مقام البيان غير مقيّدة بشيء، لكن يكون ورود الحكم الإيجابيّ عليها، وهي منوّنة بالتنوين المسمّى بتنوين التنكير مثل «أكرم عالمًا»، فيكون مفاده العموم البدليّ.

فتلخّص لك أنّ مقدّمات الحكمة -أعني كون المتكلّم في مقام البيان، وكون الطبيعة غير مقيّدة بخصوص صنف من أصنافها- ممّا لا بُدَّ منه في العمومات الثلاثة، أعني الشمول الوضعيّ، والشمول الإطلاقيّ، والعموم البدليّ، وإنّما الفرق بين الأوّلين وبين الثالث هو أنّ الطبيعة في الثالث تكون منوّنة ويكون التنوين فيها دالّاً على إرادة واحد غير معيّن من أفرادها، فيكون العموم البدليّ مستفاداً من نفس التنوين الوارد على الطبيعة المطلقة في مقام ورود الحكم الإيجابيّ عليها، والفرق بين الأوّل والثاني أنّ الشمول في الأوّل مستفاد من نفس الأداة -أعني لفظ «كلّ»- أو النفي والنهي الداخلين على الطبيعة المنوّنة، ويعبّر عنه بالنكرة عنه في سياق النفي أو النهي.

ويلحق بالطبيعة المنوّنة نفس مادّة الفعل الواقع تحت النهي، مثل «لا تغتَ» و«لا تغتب»، ونحو ذلك من الأفعال المنهيّ عنها، فإنّها بمنزلة النكرة في سياق النفي في الدلالة على الشمول لكلّ فعل هو مصداق للمادّة التي وقعت في سياق النهي.

أمّا الثاني -أعني الشمول الإطلاقيّ- فلا يكون الشمول فيه مستفاداً من لفظ يدلّ عليه، بل هو مستفاد من دخول الحكم على نفس الطبيعة غير

---

١. كذا في النسختين، ولعلّ المناسب: (بمقدّمات الحكمة).

٢. هذا المقطع من البحث من قوله: «وينبغي» إلى قوله: «فتأمّل» وجدته في الهامش من دون إحالة وضعته هنا لظنّي أنّه مكانه المناسب.

المنوّنة الملحوظ بها ما في الخارج، ولم يكن المقصود بها خصوص صنف من أصنافها و إثبات ذلك -أعني عدم القصد إلى خصوص صنف من أصنافها- إنّما يكون بمقدّمات الحكمة -أعني كونها في مقام البيان وعدم تقييدها بخصوص صنف من أصنافها- وبعد تماميّة مقدّمات الحكمة يكون اقتضاء وورد الحكم عليها وهي غير منوّنة للعموم الشموليّ بحكم العقل، فإذا كان في البين تقييد متّصل أو منفصل لم يكن ذلك موجباً للتجوّز، بل أقصى ما فيه أن يكون مسقطاً لإحدى مقدّمات الحكمة على التفصيل المتقدّم، ولا فرق في الحكم الوارد على الطبيعة المذكورة بين أن يكون إيجابيّاً -كما مثّلنا- أو يكون سلبيّاً -كما في مثل «لا تكرم الفاسق»- فإنّ مقتضى مقدّمات الحكمة أن يكون ذلك الحكم - أعني إيجاب الإكرام أو حرمته والمنع عنه سارياً إلى كلّ واحد من أفرادها.

ومن هذا البيان يظهر لك أنّ حكومة الشمول الوضعيّ على الشمول الإطلاقيّ محتاج إلى التأمّل، حيث قد ظهر لك إنّ كلاً من العمومين محتاج إلى مقدّمات الحكمة، ومجرّد أنّ الشمول في الأوّل يكون بالأداة اللفظيّة، وفي الثاني يكون بنفس المقدّمات المذكورة لا يوجب حكومة الأوّل على الثاني.

نعم، لو كان الشمول لكلّ فرد في الثاني محتاجاً إلى إجراء المقدّمات المذكورة مرّة أُخرى، بحيث كان إجراؤها أوّلاً لنفي احتمال التقييد بصنف خاصّ، ثمّ تجري ثانياً لإثبات الشمول لكلّ فرد لكان الشمول الوضعيّ حاكماً على الشمول الإطلاقيّ، إلّا أنّ ذلك لا محصّل له، حيث إنّه لا معنى لجريان مقدّمات الحكمة في إثبات الشمول لكلّ فرد؛ إذ لم يكن في البين احتمال خروج بعض الأفراد حتّى تكون المقدّمات المذكورة جارية لنفي ذلك الاحتمال؛ لما هو واضح من أنّ الكلام إنّما هو في التخصيص الأنواعيّ الذي هو عبارة عن تقييد الطبيعة بخصوص صنف من أصنافها لا في التخصيص الأفرادي الذي هو عبارة عن خروج فرد خاصّ، أو أفراد خاصّة؛ و إذ لم يكن في البين إلّا احتمال التخصيص الأنواعيّ فلم تكن المقدّمات المذكورة جارية إلّا مرّة واحدة وهي النافية لاحتمال التقييد بصنف خاصّ.

وبعد، نفي هذا الاحتمال بالمقدّمات المذكورة يكون العقل حاكماً بأنّ

ورود الحكم على تلك الطبيعة يكون موجباً لسريانه إلى كلّ واحد من أفراد تلك الطبيعة.

لا يُقال: إنّ الشمول المستفاد من نفس مقدّمات الحكمة لا يمكن أن يكون حاكماً على نفس الشمول الوضعيّ، بمعنى كونه حاكماً على جريان مقدّمات الحكمة في مصبّه؛ إذ لا وجه لتحكيم مقدّمات الحكمة في أحدهما على جريانها في الطرف الآخر، بخلاف الشمول الوضعيّ، فإنّه و إن كان محتاجاً إلى مقدّمات الحكمة إلّا أنّه يكون موجباً للتقييد في ناحية مصبّ الشمول الإطلاقيّ فيكون حاكماً عليه[1].

لأنّا نقول: كيف يكون حاكماً عليه مع كونه مثله في التوقّف على مقدّمات الحكمة.

وبالجملة: فكما أنّه على تقدير تقديم العموم الوضعيّ على الإطلاقيّ وتحكيمه عليه يكون موجباً لتقييد المصبّ في ناحية الشمول الإطلاقيّ، لا أنّه يوجب التصرّف ابتداءً في نفس الشمول، فكذلك الحال لو قدّمنا الشمول الإطلاقيّ، فإنّه لا يكون موجباً ابتداءً للتصرّف في نفس الشمول، و إنّما يوجب التصرّف والتقييد في ناحية المصبّ.

ومن الواضح أنّ الإطلاق في كلا المصبّين إنّما يكون بمقدّمات الحكمة، ففي الحقيقة يكون التعارض بين الإطلاق في ناحية مصبّ العموم الوضعيّ، والإطلاق في ناحية مصبّ الشمول الإطلاقيّ، فيقع التعارض بين مقدّمات الحكمة في أحدهما مع مقدّمات الحكمة في الآخر وكلاهما في عرض واحد لا يمكن تحكيم أحدهما على الآخر، مثلاً إذا قال: «أكرم العالم ولا تكرم الفُسّاق»، أو«لا تكرم فاسقًا» أو «محرّم إكرام كلّ فاسق»، فالأوّل يكون شموله إطلاقيّاً، والثاني يكون شموله وضعيّاً، فكما أنّك لو قدّمت الثاني على الأوّل يكون الثاني موجباً لتقييد مصبّ الأوّل، ويكون الحاصل «أكرم العالم غير الفاسق»، ويكون هذا التقييد الوارد على المصبّ موجباً لتضييق دائرة الشمول وتخصيصها بخصوص العالم العادل، فكذلك لو قدّمت الأوّل على الثاني، فإنّه لا يكون موجباً إلّا تقييد مصبّ شموله،

١. يُنظر: كفاية الأُصول: ١/ ١٥٠، وما بعدها.

في دفع توهّم مجازيّة العامّ في الباقي بعد التخصيص

وقد[1] **يتوهّم**[2] **كون العامّ بعد التخصيص مجازاً في الباقي بتخيّل أنّ عموم العامّ نظير شمول «العشرة» لآحادها، وشمول الحكم على هؤلاء لكلّ واحدٍ من المشار إليه فيما لو قال: «أكرم هؤلاء» مشيراً إلى جماعة خاصّة، ومن الواضح أنّه لو كان البعض خارجاً في هذين المثالين لم يكن الاستعمال في الباقي حقيقة.**

ويكون الحاصل أنّه «لا تكرم الفُسّاق غير العلماء»، ويكون هذا التقييد الوارد على المصبّ موجباً لتضييق دائرة الشمول وتخصيصها بخصوص الفاسق غير العالم، فيكون الحاصل: أنّ تقديم كلّ منهما على الآخر إنّما يوجب التقييد ابتداءً في ناحية المصبّ، ويتبعه قهراً تضييق دائرة الشمول، لا أنّه ابتداءً يضيّق دائرة الشمول، وقد عرفت أنّ إطلاق المصبّ في كلّ منهما إنّما يكون بمقدّمات الحكمة لا بالوضع.

ويمكن الجواب عن ذلك: بأنّ الشمول لكلّ فرد في المطلق الشموليّ إنّما هو من جهة حكم العقل بواسطة التسوية، وعدم التفاوت بين الأفراد، وفي الشمول الوضعيّ إنّما يكون بالأداة الموضوعة لذلك، فيكون مقدّماً على ذلك الحكم العقليّ الناشئ عن التسوية بين الأفراد؛ لأنّ العموم الوضعيّ يثبت التسوية[3].

ولا يخفى أنّ هذا إنّما يتمّ إذا قلنا بأنّ التخصيص الأفراديّ متّجه إلى مفاد الأداة لا إلى مفاد الدخول، وإلّا لكانت الأداة لغواً، وكانت الدلالة على الشمول للأفراد بالإطلاق أيضاً.

ثمّ إنّا لو سلّمنا كون إخراج الأفراد والتخصيص الأفراديّ وارداً على مفاد الأداة، فلا نسلّم أنّ التسوية بين الأفراد في الشمول الإطلاقيّ إنّما تكون بحكم العقل، بل إنّما هي بواسطة مقدّمات الحكمة في نفس الأفراد أيضاً فتأمّل.

---

١. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الأحد: (غرّة شعبان، ١٣٤٧هـ).
٢. يُنظر: تشريح الأُصول: ٢٥٩.
٣. كذا في الأصل، وفي نسخة (ب): (التسوية بينهما)

وفيه ما لا يخفى من الفرق الواضح بين العامّ* وبين مثل «العشرة» و«هؤلاء»، فإنَّ «العشرة» «وهؤلاء» لفظ مفرد فلا يكون

حقيقة إلّا إذا أُريد منه المعنى الذي هو قالب له، بخلاف العامّ، فإنّه ليس من قبيل المفردات؛ لما عرفت من أنَّ كلّ واحد من مفردات الجملة المتضمّنة له لم يستعمل إلّا في معناه الذي وضع، فلا تتمّ المجازيّة فيه إلّا بناءً على وضع المركّبات.

مع أنَّ هذا التقريب لا يتأتّى في القضيّة الحقيقيّة التي لا يكون الحكم فيها وارداً على الآحاد ابتداءً، بل يكون الحكم فيها وارداً ابتداءً على العنوان الكلّيّ وبواسطة ضمّ الصغرى إلى تلك الكبرى المتضمّنة لذلك الحكم الكلّيّ الوارد على العنوان يرد الحكم على ذلك الفرد.

والوجه في عدم تأتّي التقريب المذكور في القضيّة الحقيقيّة هو أنّه ليس الحكم فيها على الأفراد ابتداءً، ليكون خروج البعض موجباً للتجوّز فيها، ويكون حالها حال العشرة عند إخراج بعض آحادها.

---

* **قلتُ**: والأولى في الجواب هو عدم الالتزام بالمجازيّة فيما لو قال: «أكرم هؤلاء العشرة» وأخرج واحداً منها؛ إذ ليس ذلك الإخراج إخراجاً من معنى العشرة ثمّ بعد الإخراج استعملت لفظة «العشرة» في الباقي الذي هو التسعة، بل إنّما هو إخراج منها بلحاظ الحكم عليها، بمعنى أنّه لم يرد من العشرة، ولم يستعملها، ولم يحضر بها في ذهن السامع إلّا نفس مفهومها ومعناها الحقيقيّ.

ولكن في مقام الحكم عليها أخرج منها الواحد، ويكون قوله: إلّا هذا الواحد قرينة على إخراجه من الحكم، لا أنّه قرينة على إخراجه من مفهوم العشرة ومعناها كي يكون ذلك موجباً لاستعمال لفظ «العشرة» في التسعة كما تقدّم[1] تفصيله.

---

١. يُنظر: صفحة (٣٠٢) من هذا الجزء.

أمّا القضيّة الخارجيّة، فقد يتوهّم تأتّي التقريب المذكور فيها؛ لكون الحكم فيها وارداً ابتداءً على الأفراد، فيكون حالها حال العشرة في أنَّ خروج بعض الأفراد منها موجب للتجوّز فيها، ولكنّه أيضاً توهّم فاسد؛ لأنَّ الحكم فيها على الفرد أيضاً يتوقّف على إحرازكونه من تلك الجملة التي ورد عليها الحكم، فلا يكون خروجه من القضيّة نظير خروج بعض أفراد العشرة منها، والفارق أنَّ خروج[1] من العشرة يكون خروجاً من معنى اللفظ المفرد، فيكون موجباً للتجوّز فيه، بخلاف الخروج من القضيّة الخارجيّة، فإنّه ليس خروجاً من معنى اللفظ المفرد، بل هو خروج من حاصل المركّب، فلا يكون موجباً للتجوّز؛ لما عرفت من عدم الوضع للمركّبات، ويكون حال القضيّة الخارجيّة من هذه الجهة حال القضيّة الحقيقيّة، فإنَّ الحكم في كلّ منهما يكون بحسب الصورة الاستعماليّة وارداً على العنوان الكلّيّ.

غاية الأمر أنَّ ذلك العنوان الكلّيّ في القضيّة الخارجيّة لا يكون له المدخليّة في ناحية الحكم، وإنّما يكون لمحض الإشارة إلى المفردات التي يكون الحكم وارداً عليها، ففي مقام الإثبات لا يكون بين القضيّتين فرق، وإنّما الفرق بينهما في مقام الثبوت، وهو أنَّ الحكم في نفس الأمر والواقع يكون في القضيّة الخارجيّة وارداً على الأفراد بلا توسّط العنوان الكلّيّ، وفي القضيّة الحقيقيّة يكون الحكم وارداً في نفس الأمر والواقع على العنوان الكلّيّ، ويكون الحكم سارياً إلى الأفراد بواسطة تحقّق ذلك العنوان الكلّيّ فيها، وعن هذا الفرق يُنشأ الفرق بينهما في مقام اللحاظ -لحاظ العنوان الكلّيّ- عند الحكم عليه، فإنّه في القضيّة الحقيقيّة يكون ذلك العنوان الكلّيّ الذي هو الطبيعة

---

١. كذا في النسختين، ولعلّ المناسب (خروجه).

ملحوظاً من حيث أفراده الأعمّ من المحقّقة والمقدّرة، وفي القضيّة الخارجيّة يكون ذلك العنوان الكلّيّ ملحوظاً من حيث أفراده المحقّقة الوجود.

وبعبارة أُخرى: يكون النظر إلى الطبيعة في القضيّة الخارجيّة مرآتيًّا محضاً إلى نفس الأفراد التي هي مورد الحكم وفي القضيّة الحقيقيّة يكون النظر إليه باعتبار وجوده في ضمن أفراده لا إليه في حدّ نفسه، فيكون النظر إلى الأفراد فيها لا من حيث نفس الأفراد، بل يكون النظر إليها باعتبار كونها وجودات لذلك العنوان الكلّيّ في قبال القضيّة الطبيعيّة التي يكون النظر فيها إلى نفس الطبيعيّة، فيكون الفرق بين القضيّة الحقيقيّة والقضيّة الطبيعيّة هو أنَّ النظر في الطبيعة إلى نفس الطبيعة من حيث هي، وفي القضيّة الحقيقيّة يكون النظر إليها من حيث وجودها الأعمّ من المحقّق والمقدّر.

والفرق بين الحقيقة والقضيّة الخارجيّة هو أنَّ النظر في القضيّة الحقيقيّة يكون إلى الطبيعة، لكنّ لا من حيث هي، بل من حيث وجودها، وفي القضيّة الخارجيّة لا تكون الطبيعة منظوراً إليها أصلاً، وإنّما يكون النظر إلى خصوص أفرادها، ويكون النظر إلى الطبيعة نظراً مرآتيّاً، فتشترك القضيّة الحقيقيّة والقضيّة الخارجيّة في كون الحكم وارداً بحسب الصورة على العنوان الكلّيّ، فلا يكون شيء من قبيل لفظ «العشرة» و«هؤلاء».

وبذلك يتّضح عدم استلزام التخصيص للتجوّز، سواء كان أفراديّاً أو كان أنواعيّاً، وسواء كان المخصّص منفصلاً أو كان متّصلاً، وسواء كان المتّصل استثناءً أو كان غير الاستثناء من موجبات التقييد والتخصيص، وسواء كانت القضيّة حقيقيّة أو كانت خارجيّة، فإنَّ جميع ذلك لا يكون التخصيص فيه موجباً للتجوّز.

الكلام في العموم والخصوص

إذا عرفت هذه الأمور، فنقول: إنّ الكلام في باب العموم والخصوص يكون في مباحث:

المبحث الأوّل في التمسّك بالعامّ المخصّص

الأوّل

هل العامّ المخصّص يكون حجّة في الباقي أم لا؟

والحقّ هو الأوّل[1]، أمّا بناءً على عدم المجازيّة فواضح، وأمّا بناءً عليها، فهو وإن توقّف فيه البعض[2] من جهة تخيّل أنّه بعد سقوط الحقيقة تكون المجازات متساوية، فكلّ مرتبة من المراتب التي هي بعد المرتبة العليا تكون مجازاً، فلا يكون حمل اللفظ عليها إلّا من قبيل الترجيح بلا مرجّح، إلّا أنّ الإنصاف أنّه لا ينبغي التوقّف في كونه حجّة في الباقي، حيث إنّ دلالة العامّ على آحاده غير ارتباطيّة، ومجازيته إنّما هي من جهة عدم دلالته على البعض الخارج، لا من جهة دلالته على البعض الباقي، وهذا هو الذي ينبغي أن يكون

---

١. يُنظر: معالم الدين وملاذ المجتهدين: ١١٦.

٢. يُنظر: الفصول الغرويّة في الأُصول الفقهيّة: ١٩٩.

مراد الشيخ ﷺ فيما نقله عنه في التقرير[١] فلا يتوجّه عليه ما في الكفاية[٢]*.

ثمّ إنّه (دام ظلّه) أفاد -في الليلة الآتية- ما حاصله: أنّه بناءً على عدم الوضع للمركّبات لم يكن التجوّز في استعمال العامّ في التخصيص معقولاً، وأمّا بناءً على ثبوت الوضع للمركّبات فالتجوّز وإن كان ممكناً، إلّا أنّه لا أثر لكون العامّ المخصّص مجازاً في الباقي أو كونه حقيقة، لكونه ظاهراً فيه على كلّ حال.

أمّا بناءً على كونه حقيقة فيه فواضح، وأمّا بناءً على كونه مجازاً، فلأنّ التجوّز تارةً يكون لأجل تبدّل أصل المعنى الموضوع له كما في مثل استعمال لفظ «الأسد» في الرجل الشجاع، ومنه استعمال العشرة في التسعة -مثلاً- بأن يحكم على العشرة -مثلاً- بحكم، ثمّ بعد ذلك يرد دليل منفصل يدلّ على أنّ موضوع ذلك الحكم واقعاً هو التسعة، فكان أصل المعنى هو مجموع العشرة، والذي أُريد من اللفظ هو التسعة، فيكون حينئذٍ غير مستعمل في

---

* **قلتُ:** لا يخفى أنّ عمدة مطلب الشيخ ﷺ هو أنّ دلالة العامّ على بعض أفراده غير منوطة بدلالته على البعض الآخر، فلا تكون على الآحاد ارتباطيّة كي يكون زوالها عن البعض موجباً لزوال ملاك تلك الدلالة على البعض الباقي ليكون دلالته إلى البعض الباقي محتاجاً إلى ملاك جديد وحينئذٍ فيتمّ ما وجّهه عليه في الكفاية[٣] من أنّ آحاد العامّ وإن كانت غير ارتباطيّة إلّا أنّ دلالته على كلّ واحد منها ارتباطيّة، فيحتاج دلالته على الباقي إلى ملاك يوجب دلالته عليه؛ لارتفاع ملاك دلالته عليه في ضمن دلالته على الجميع.

---

١. يُنظر: مطارح الأنظار: ١٣٢/٢.

٢. يُنظر: كفاية الأُصول: ٣٠٢/١.

٣. يُنظر: المصدر نفسه.

أصل معناه، وأمّا لو أشار إلى جماعة وحكم عليهم بحكم، فكان ظاهره كون ذلك الحكم حكماً لهم جميعاً على وجه يكون كلّ واحدٍ منهم محكوماً بذلك الحكم.

ثمّ بعد هذا يرد دليل منفصل يدلّ على أنّه لم يرد في حكمه المذكور إلّا بعض تلك الجماعة، بحيث إنّه أخرج بعضهم، فمن الواضح أنّ مثل ذلك لا يكون موجباً للخلل في استعمال الإشارة بالنسبة إلى ما كان باقياً، وإنّما أقصى ما فيه أن يكون بعض أفراد تلك الجماعة المشار إليها بلفظ هؤلاء خارجاً، فكان اللفظ مجازاً باعتبار عدم إرادة ما خرج، لا باعتبار إرادة ما بقي ولم يخرج، والعامّ الشموليّ المخصّص من هذا القبيل، بمعنى أنّا لو قلنا بوضع المركّبات، وقلنا بأنّ العامّ بعد التخصيص يكون مجازاً، فالمجازيّة إنّما هي بهذا المعنى، أعني أنّ التجوّز كان باعتبار عدم إرادة ما خرج بالتخصيص، لا باعتبار إرادة ما بقي، فإنّ إرادته لما بقي باقية على حالها، وعلى ما كانت عليه قبل التخصيص، وإنّما وقع الخلل في ذلك الخارج باعتبار أنّه لم يرده، فيكون نظير الإشارة في أنّها إشارة إلى ذلك الباقي، على كلّ حال، غاية الأمر أنّها كانت قبل التخصيص إشارة إلى الباقي وإلى ذلك الخارج، ولم يحدث بخروج ما خرج إلّا عدم إرادة الخارج مع بقاء الإرادة بالنسبة إلى الباقي بحالها.

المبحث الثاني في التمسك بالعامّ في الشبهة المفهوميّة عند إجمال المخصّص

المبحث[1] الثاني

فيما لو كان المخصّص مجمل المفهوم، لكونه مردّداً بين الأقلّ والأكثر، أو بين المتباينين، فهل يسري إجماله إلى العامّ أولا؟

وقبل الشروع في بيان المختار من ذلك ينبغي أن نقدّم مقدّمة: وهي أنّه قد تقدّم أنّ الدلالة على قسمين: تصوّريّة* وتصديقيّة.

والتصوّريّة: هي عبارة عن خطور المعنى في بال السامع بمجرّد سماع اللفظ من دون حكم على ذلك المعنى الذي خطر بأنّ المتكلّم أراده.

---

* **قلتُ**: لا يخفى أنّه بناءً على ما شرحناه سابقاً[2] من عدم كون التقييد تصرّفاً في المراد باللفظ المطلق، وأنّه إنّما يكون تصرّفاً فيه باعتبار الحكم عليه، بمعنى أنّ التصرّف يكون في نفس الحكم ينبغي أن يُقال: إنّ المتكلّم بلفظ «كلّ عالم» لا يريد به إلّا نفس العالم بما له من المعنى.

وهذا هو معنى الدلالة التصديقيّة، لكن لا يمكن الحكم على ذلك المتكلّم بأنّه أوجب إكرام كلّ عالم إلّا بعد فراغه من الكلام، ولم يقيّده بقوله: «عادل»، وإلّا

---

١. أرّخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الاثنين: (٢ شعبان، ١٣٤٧هـ).

٢. يُنظر: صفحة (٣٢٣) من هذا الجزء.

ثمّ إنَّ الدلالة التصوّرية تحصل، كما عرفت بمجرّد سماع اللفظ، أمّا التصديقيّة فهي لا تحصل إلّا بعد انقضاء الكلام، بحيث إنّه ما دام متشاغلاً بكلامه لا يحكم عليه بأنّه أراد ذلك المعنى الذي خطر بالبال، بل يبقى ذلك المعنى الخاطر في ذهن السامع غير محكوم عليه بالإرادة، فإن ألحق بذلك اللفظ ما يُوجب صرفه إلى معنى غير ذلك الذي خطر أوّلاً انصرف إليه، وبعد تماميّة الكلام يحكم بأنَّ المتكلّم أراد ذلك المعنى وإن لم يلحق بذلك ما يُوجب صرفه إلى غير معناه وأتمّ الكلام على ذلك حكم على ذلك المعنى الخاطر أنّه مراد المتكلّم.

فإنّه إن قيّده بقوله: «كلّ عالم عادل» كان ذلك موجباً لحصر حكمه وهو وجوب الإكرام بخصوص العادل من العالم.

وبالجملة: بناءً على ذلك الذي شرحناه يكون المتوقّف على انقضاء الكلام هو الدلالة من ناحية الحكم، والذي لا يتوقّف على

والثانية: -أعني التصديقيّة- هي عبارة عن الحكم بأنَّ ذلك المعنى الخاطر في الذهن عند سماع اللفظ مراداً للمتكلّم على وجه يمكن نسبته إليه بعنوان القول والنقل بالمعنى، كما يمكن نسبته إليه بعنوان الإرادة، فيقال: إنّ المتكلّم أراد هذا المعنى، وبعد ذلك تصل النوبة إلى الحجّيّة، وهي عبارة عن كون المتكلّم ملزماً بكلامه، وأنّه لو كان الكلام موجّهاً إلى عبده لكان ذلك العبد مؤاخذاً بذلك الكلام. انقضاء الكلام هو الدلالة على أنّه قصد باللفظ معناه، وهذه الدلالة هي المسمّاة بالدلالة التصديقيّة، فإنّها كما حقّق في محلّه[1] عبارة عن كون المتلفّظ مريداً وقاصداً وملتفتاً في قبال الساهي أو المتكلّم بلا قصد، فإنّه وإن أوجب حضور المعنى في ذهن السامع، إلّا أنّه لمّا لم يكن ذلك عن قصد لم يكن صدور ذلك اللفظ منه كاشفاً عن شيء، وأقصى ما فيه أنّه يُوجب حضور المعنى في ذهن السامع، كما يكون المعنى حاضراً في ذهنه عند سماع تلك اللفظة من الجاد.

---

١. يُنظر: ٢٥٠/١ من هذا الكتاب.

الجملة الأولى قولهم إنَّ التخصيص بالمنفصل يُوجب تعنون العامّ به

ثمّ إنَّه وقع في الكلمات جملتان ظاهرهما التناقض:

الأُولى: قولهم: إنَّ التخصيص بالمنفصل يُوجب تعنون العامّ به، **والجملة الثانية:** قولهم: إنَّ المخصّص المنفصل لا يُوجب تقييد العامّ وتعنونه بعنوان الخاصّ، والجمع بين هذين[1] الجملتين، هو أن يُقال: إنَّ الجملة الأولى ناظرة إلى موضوع الحكم واقعاً، **ومن الواضح** أنَّ التخصيص المنفصل يكون موجباً لتقييد الموضوع الواقعيّ وحصره وتضييق دائرته، والجملة الثانية ناظرة إلى مرحلة الظهور اللفظيّ، وأنَّ الجملة اللفظيّة بعد أن تمّ الكلام عليها ينعقد ظهورها، فلا يكون المخصّص المنفصل موجباً لانهدام ظهورها وتقييد موضوع الحكم بذلك الخاصّ وإن أوجب تقييد ذلك الموضوع واقعاً.

إذا عرفت هذه المقدّمة، فنقول: أمّا المخصّص المتّصل فيسري إجماله إلى العامّ ويُوجب إجماله، سواء كان مردّداً بين الأقلّ والأكثر، أو كان مردّداً بين المتباينين؛ لما عرفت من عدم انعقاد الظهور ما دام المتكلّم متشاغلاً بالكلام، فإذا ألحق به ما يكون مجملاً أوجب ذلك إجماله وتردّده بين المقيّد بالأقلّ والمقيّد بالأكثر، أو تردّده بين المقيّد بأحد المتباينين والمقيّد بالآخر، سواء كان التقييد بطريق التوصيف، أو كان بطريق الاستثناء.

وأمّا المخصّص المنفصل، فقد عرفت أنّه لا يكون موجباً لانهدام الظهور، وإنّما يكون موجباً لتقييد الموضوع الواقعيّ، وبذلك يكون موجباً لقصر حجّيّته بما عدا الخاصّ، وحينئذٍ فإن كان الخاصّ مردّداً بين المتباينين كان موجباً لعدم حجّيّة العامّ في كلّ واحد منهما للعلم بأنَّ الموضوع الواقعيّ قد قيد بعدم أحدهما، وإن كان الخاصّ مردّداً بين الأقلّ والأكثر لم يكن موجباً

---

١. كذا في النسختين، ولعلّ المناسب: (هاتين).

لسقوط حجّيّة ذلك الظهور إلّا بالنسبة إلى الأقلّ؛ لأنّه هو الذي علم بأنّ الموضوع الواقعيّ مقيّد به، أمّا الأكثر فلمّا لم يكن الخاصّ حجّة فيه، فلم يحصل العلم بأنّ الموضوع الواقعيّ مقيّد به، فيكون ظهوره في عدم التقييد حجّة لكونه بالنسبة إليه بلا مزاحم.

والحاصل[1]: أنّه لو كان المخصّص متّصلاً كان موجباً لعدم انعقاد الظهور في العموم، فلا يمكن الحكم بأنّ المتكلّم أراد كلّ فرد، ومع اتّصال كلامه بما يُوجب تقييده بالمردّد بين المتباينين أو بين الأقلّ والأكثر، سواء كان ذلك بطريق الاستثناء أو كان بطريق التوصيف؛ إذ لو قال: «أكرم العلماء إلّا الفسّاق» وتردّد الفاسق بين خصوص مرتكب الكبيرة أو الأعمّ منه ومن مرتكب الصغيرة، أو قال: «أكرم العلماء إلّا بعضهم»، أو قال: «إلّا زيداً»، وكان زيد مردّداً بين متعدّدين كان إجمال الخاصّ في الأوّل سارياً إلى العامّ، بمعنى أنّه مع اتّصاله * بالعامّ يوجب كون ذلك العامّ -أعني العلماء- مردداً بين كونه هو المقيّد

---

* **قلتُ: لا يُقال** بناءً على ما شرحتموه من كون التقييد تصرّفاً في ناحية الحكم ينبغي أن يكون العامّ حجّة في مسألة المخصّص المتّصل المردّد بين الأقلّ والأكثر؛ لأنّ تعليق الحكم بطبيعة العالم توجب سرايته في جميع أفراده إلّا أن يكون قرينة توجب الخروج، والمفروض أنّ قوله: «إلّا الفسّاق» لا ينهض إلّا في إخراج مرتكب الكبيرة، فيبقى مرتكب الصغيرة على حاله من اقتضاء الحكم له؛ لأنّه لم يكن بالنسبة إليه ما يُوجب صدّ الحكم وعدم سرايته إليه.

لأنّا نقول: إنّ قوله: «إلّا الفسّاق» وإن لم يكن ظاهراً في صدّ الحكم وقصره على ما عدا مرتكب الصغيرة، إلّا أنّه يكون موجباً لعدم انعقاد ظهور تعليق الحكم بالعالم في الشمول لمرتكب الصغيرة.

---

١. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الثلاثاء: (٣ شعبان، ١٣٤٧هـ).

بمن سوى مرتكب الكبيرة أو هو المقيّد بمن سوى مرتكب الصغيرة أو الكبيرة، فيكون من هذه الجهة مجملاً، بمعنى أنّه لا يمكن الحكم بأنّ المتكلّم أراد الأوّل أو أراد الثاني، بحيث إنّه لا يمكن نسبة أحد المعنيين إليه بعنوان القول والنقل بالمعنى، وهكذا الحال في باقي الأمثلة.

وأمّا لو كان المخصّص منفصلاً فإن كان مردّداً بين المتباينين مثل «لا تكرم زيداً العالم» وتردّد «زيد» بين متعدّدين، فهو وإن كان بعد أن استقرّ ظهور العامّ في جميع الأفراد على وجهٍ حكم على المتكلّم أنّه أراد الجميع، وصحّ أن يُقال: إنّه قال ذلك وأمر بإكرام جميع العلماء، إلّا أنّه بعد ورود «لا تكرم زيدًا» ينكشف لنا الخطأ في ذلك الحكم بالنسبة إلى زيد، وينهدم الظهور المذكور بالنسبة إليه؛ لأنّ ذلك الدليل كاشف عن أنّ مراده الواقعيّ هو ما عدا زيد، فيكون الظهور مقصوراً على ما عداه، وبذلك يعود العامّ مجملاً بالنسبة إليه بعد أن كان ظاهراً فيه.

وهذا هو الفارق بين المتّصل والمنفصل، فإنّ المتّصل من أوّل الأمر يوجب قصر الظهور على ما عدا زيد، ولا ينعقد ظهور للكلام إلّا فيما عداه، فيكون العامّ من أوّل الأمر مجملاً بالنسبة إليه، بخلاف المنفصل فإنّ الظهور للكلام ينعقد ويتمّ بالنسبة إلى زيد وغيره، ولكن بعد ورود الخاصّ ينهدم ظهور العامّ في «زيد»، وينقصر الظهور على ما عداه فهما بالنسبة إلى الظهور في زيد

وبالجملة: أنّ تعليق وجوب الإكرام بكلّ عالم، وإن كان في نفسه مقتضياً للشمول لكلّ عالم حتّى مرتكب الصغيرة، إلّا أنّ اتّصال «إلّا الفسّاق» به أوجب عدم انعقاد ظهوره في الشمول المذكور، ويكون ذلك من قبيل اتّصال الكلام بما يصلح للقرينة على التقييد الموجب لسقوط مقدّمات الحكمة في المطلق الذي هو فيما نحن فيه مصبّ العموم.

يكونان من قبيل الدفع والرفع، فالمتّصل يكون دافعاً وموجباً لعدم انعقاد الظهور بالنسبة إلى زيد، والمنفصل يكون رافعاً للظهور بعد تمامه واستقراره مع كونهما مشتركين في كون العامّ بعد ذلك الخاصّ لا

يكون له ظهور بالنسبة إليه، هذا فيما كان المخصّص المنفصل مردداً بين المتباينين.

وأمّا ما يكون مردّداً بين الأقلّ والأكثر، فلا إشكال في سقوط ظهور العامّ بالنسبة إلى الأقلّ، أمّا بالنسبة إلى المقدار الزائد فحيث إنّ تقييد ما أُريد من العامّ بذلك المقدار يكون مشكوكاً للشكّ في شمول الخاصّ لذلك المقدار، فلا سبيل لنا إلى إسقاط ظهور العامّ بالنسبة إلى ذلك المقدار الزائد، بل يكون ظهور[1] فيه باقياً فيكون هو المحكم.

فإن قلت: إنّه بعد ورود «لا تكرم الفُسّاق» يكون الخارج من العموم هو الفاسق الواقعيّ، ولو كان هو مردّداً عندنا بين الأقلّ والأكثر، إلّا أنّه على أي يقيد العامّ بمن عدا الفاسق الواقعيّ، فيكون موجباً لسقوط ظهوره بالنسبة إلى الفاسق الواقعيّ لانهدام الظهور بالنسبة إليه، فيعود المحذور المذكور في المتّصل المردّد بين الأقلّ والأكثر؛ لما عرفت من اشتراكهما في عدم ظهور العامّ فيما عدا الخاصّ في كلّ منهما غير أنّه في المتّصل يكون بنحو الدفع وفي المنفصل يكون بنحو الرفع.

والجواب[2] عمّا تقدّم من الإشكال أن يُقال: إنّ العامّ بعد فرض انعقاد ظهوره في كونه تمام الموضوع يكون الخاصّ المنفصل موجباً لتقييده وتضييق دائرته بما عدا ذلك الخاصّ.

---

١. كذا في النسختين، ولعلّ المناسب: (ظهوره).

٢. أرخ المقرّرﷺ هذا المقطع من البحث الأربعاء: (٤ شعبان، ١٣٤٧هـ).

ومن الواضح أنَّ الخاصّ المنفصل إنَّما يكون مقيّداً لذلك الموضوع الذي تكفّله العامّ بما يحكيّ عنه من الواقع، لا بنفس مفهومه، وحينئذٍ فلوكان الخاصّ المنفصل مجملاً مردّداً بين الأقلّ والأكثر كعنوان الفاسق لم يكن ذلك العنوان -أعني نفس مفهوم الفاسق- قيداً لما هو الموضوع الواقعيّ، لوجوب الإكرام، بل يكون القيد هو واقع الفاسق فما تحقّق كونه واقعاً مصداقاً[1].

وحاصل الإشكال هو أنَّ العامّ مثل «أكرم العلماء» وإن انعقد ظهوره في أنّ عنوان العالم هو تمام الموضوع، وأنّه مطلق من جهة التقسيمات الطارئة عليه ككونه فاسقاً أو غير فاسق، فكان شاملاً لكلّ فردٍ من أفراد العالم فاسقاً كان أو غيره، إلّا أنّه بعد ورود «لا تكرم فسّاق العلماء» يكون الموضوع الواقعيّ لوجوب الإكرام مقيّداً بغير الفاسق ويكون الفاسق من العلماء خارجاً عن موضوع ذلك الحكم، وحيث كان الفاسق مردّداً بين خصوص مرتكب الكبيرة أو الشامل لمرتكب الصغيرة أيضاً كان موضوع وجوب الإكرام وهو العالم غير الفاسق مجملاً أيضاً؛ لتردّده بين المقيّد بغير خصوص مرتكب الكبيرة أو المقيّد بغير مطلق المرتكب، سواء كان مرتكباً للكبيرة أو مرتكباً للصغيرة، فيكون شموله للعالم المرتكب للصغيرة مشكوكاً، فلا يمكن التمسّك بالعموم المذكور بالنسبة إليه كما لا يمكن التمسّك به لو كان تقييده بغير الفاسق متّصلاً به.

وبعبارة أُخرى: أنَّ العموم إنَّما يكون نافعاً فيما لو كان الشكّ في الشمول ناشئاً عن الشكّ في تقييد إطلاق المصب بما هو من التقسيمات الطارئة على ذلك المصبّ، أمّا لو كان الشكّ في دخوله تحت العامّ ناشئاً من جهة أُخرى، فلا يكون العموم متكفّلاً لإزالتها، وما نحن فيه من هذا القبيل، فإنّ الشكّ في

---

١. وقع هنا بياض في النسختين بمقدار نصف ورقة.

دخول مرتكب الصغيرة تحت العامّ لم يكن ناشئاً عن الشكّ في تقييد مصبّ ذلك العامّ وهو العالم بأن لا يكون مرتكب الصغيرة كي يُقال: إنّ ظهور إطلاقه المفروض الانعقاد يكون مزيلاً للشكّ المذكور، بل يكون الشكّ المذكور ناشئاً عن الشكّ في أنّ قوله: «لا تكرم الفاسق» شامل لمرتكب الصغيرة.

ومن الواضح أنّ شمول «لا تكرم الفاسق» له وعدم شموله له من التقسيمات الطارئة على مصبّ العموم كي يكون إطلاقه حاكماً بشمول العموم له.

والحاصل أنّ محصّل كون الحكم العامّ شاملاً لهذا الفرد هو أنّ الحكم يكون وارداً على هذا الفرد، سواء كان مرتكب الصغيرة أو لم يكن، فلو كان الشكّ في شمول الحكم العامّ له ناشئاً عن الشكّ في تقييد مصبّ ذلك العامّ له لا يكون مرتكباً للصغيرة كان إطلاق المصبّ كافياً في إزالة ذلك الشكّ.

أمّا لو كان الشكّ في شمول الحكم العامّ لهذا الفرد ناشئاً عن كون هذا الفرد -أعني مرتكب الصغيرة- مشمولاً لقوله: «لا تكرم الفاسق» لم يكن إطلاق المصبّ نافعاً في إزالة الشكّ المذكور؛ إذ لا يمكن أن يُقال: إنّ هذا القيد يكون الحكم العامّ وارداً عليه سواء كان مشمولاً لقوله: «لا تكرم الفاسق»، أو لم يكن مشمولاً له، فإنّ شموله له وعدم شموله أجنبيّ عن إطلاق ذلك المصبّ، بل يمكن أن يُقال: إنّه لا يعقل إطلاق المصبّ بالنسبة إلى كون ذلك الفرد مشمولاً لقوله: «لا تكرم الفُسّاق» أو كونه غير مشمول؛ إذ لا شبهة في عدم بقاء ذلك الإطلاق على تقدير كونه مشمولاً له، فتأمّل.

والجواب عن هذا الإشكال هو أن يُقال: إنّ إطلاق المصبّ ليس ناظراً إلى الأفراد كي يُقال: إنّ ذلك الفرد المحتمل كونه مشمولاً لقوله: «لا تكرم الفُسّاق» لا يكون إطلاق المصبّ نافعاً في رفع احتمال كونه مشمولاً له، بل

إنَّ إطلاق المصب إنَّما هو عبارة عن إطلاق نفس ذلك العنوان الكلّيّ الذي ورد عليه العموم، وإنَّ ذلك العنوان الكلّيّ لم يقيّد عند ورود الحكم العامّ عليه بأن لا يكون مرتكباً للصغيرة.

ومن الواضح أنَّ هذا الإطلاق محفوظ للمصبّ المذكور فيكون الحكم شاملاً لما إذا كان العالم مرتكباً للصغيرة كما إذا لم يكن مرتكباً لها، فلم يبقَ من الإشكال إلّا قياس المخصّص المنفصل على المخصّص المتّصل.

والجواب عنه حينئذٍ بالفرق الواضح بين كون التقيّد متّصلاً وكونه منفصلاً، حيث إنَّ تقييد العالم بغير الفاسق لو كان متّصلاً به يكون الموضوع هو العالم المقيّد بمفهوم غير الفاسق، وحيث إنَّ هذا المفهوم كان مجملاً، فيكون ما ورد عليه الحكم -أعني العالم غير الفاسق- مجملاً أيضاً، بخلاف ما لو كان التقييد المذكور منفصلاً مثل قوله: «لا تكرم فسّاق العلماء»، فإنَّه لا يكون بنفسه موجباً للتقييد، بل باعتبار كونه مثبتاً لما يحكي عنه هذا الدليل -أعني حرمة إكرام الفاسق الواقعيّ- وحيث إنَّ الثابت منه إنَّما هو حرمة إكرام مرتكب الكبيرة كان موضوع وجوب الإكرام مقيّداً بهذا المقدار، بمعنى أنَّ العالم المحكوم عليه بوجوب الإكرام إنَّما يكون مقيّداً بما إذا لم يكن مرتكب الكبيرة.

وأمّا تقييده بما إذا لم يكن مرتكب الصغيرة فلم يثبت، وحينئذٍ فيكون إطلاقه بالنسبة إلى ارتكاب الصغيرة وعدمه بحاله؛ إذ لم يقم دليل يدلّ على تقييد إطلاقه بخصوص أحد القسمين من هذا التقسيم بعد فرض انعقاد ظهوره في ذلك الإطلاق.

وهذا بخلاف ما لو كان التقييد متّصلاً، فإنَّه وإن لم يثبت تقييده بأحد القسمين المذكورين -أعني مرتكب الصغيرة وغيره- إلّا أنّه لمّا لم ينعقد ظهوره

في الإطلاق من هذه الجهة لم يمكن التمسّك به في وجوب إكرام مرتكب الصغيرة.

فقد ظهر لك الفرق في المخصّص المجمل المردّد بين الأقلّ والأكثر بين ما يكون المخصّص متّصلاً، وبين إذا كان منفصلاً*.

---

* **قلتُ:** أمّا المردّد بين المتباينين، فقد عرفت[1] سقوط العامّ في كلّ من ذينك المتبائنين، سواء كان المخصّص متّصلاً أو كان منفصلاً، أمّا المتّصل فواضح لعدم انعقاد الظهور في كلّ واحد منهما، وأمّا المنفصل فلأنّه وإن انعقد الظهور في كلّ منهما إلّا أنّه بعد أن ورد المخصّص وعلم بحرمة إكرام أحدهما كان تخصيص العامّ وتقييده بعدم أحدهما معلوماً حينئذٍ فلا يمكن التمسّك بالعامّ في كلّ واحدٍ منهما للعلم بتقييده بعدم أحدهما.

والفرق بينه وبين المنفصل المردّد بين الأقلّ والأكثر هو أنّ الدليل الدالّ على تحريم الإكرام هناك لم يكن حجّة إلّا في خصوص الأقلّ، فلا يمكن أن ينهض دليلاً على التقييد إلّا بذلك المقدار، بخلاف تحريم الإكرام هنا فإنّ الدليل الدال على حرمته بالنسبة إلى ما هو مردّد بين المتبائنين يكون حجّة في واحدٍ منهما، بمعنى أنّه يكون موجباً للعلم بحرمة إكرام أحدهما، أو بعدم وجوبه، فكان موجباً للعلم بأنّ موضوع وجوب الإكرام مقيّد بعدم أحدهما فلا بُدَّ أن يكون مجملاً بالقياس إلى كلّ واحدٍ منهما، بمعنى أنّه لا يمكن تحكيم ذلك العامّ في شيء منهما، لأنّ تحكيمه في كلّ واحدٍ منهما مقا يقطع بعدمه، وتحكيمه في واحدٍ معيّن منهما دون الآخر ترجيح بلا مرجّح.

وبعبارة أُخرى بعد ورود ذلك الخاصّ المردّد بينهما لا يمكن الحكم بأنّ المتكلّم أراد بالعامّ كلّ واحدٍ منهما؛ للقطع بخلاف ذلك، ولا يمكن الحكم أيضاً بإرادة واحدٍ معيّن منهما دون الآخر، لكونه ترجيحاً بلا مرجّح، وحينئذٍ فلا يكون في البين إلّا التردّد بينهما، وأقصى ما فيه هو الحكم بأنّ المتكلّم أراد أحدهما، وهو معنى انهدام الظهور وصيرورة اللفظ مجملاً بالنسبة إلى كلّ واحدٍ منهما.

---

١. يُنظر: صفحة (٣٥٧) من هذا الجزء.

خلاصة البحث

وهاهنا مباحث متعلّقة بما تقدّم من سريان الإجماليّ[1] من الخاصّ المتّصل إلى العامّ، والفرق في السريان المذكور في الخاصّ المنفصل بين كونه مردّداً بين الأقلّ والأكثر وبين كونه مردّداً بين المتباينين:

تنبيه في دوران الأمر بين التخصيص والتخصّص

الأوّل: أنّه لو كان أحد المتباينين الذين تردّد الخاصّ بينهما من أفراد ذلك العامّ، والآخر ليس من أفراده بأن قال: «لا تكرم زيداً» -مثلاً- وكان «زيد» مشتركاً بين شخصين أحدهما «عالم»، والآخر «غير عالم»، فهل يحكّم العامّ على إجمال الخاصّ، ويكون موجباً لانحلال العلم الإجماليّ الناشئ عنه، فيكون «زيد العالم» واجب الإكرام، ويكون الذي يحرّم إكرامه أو الذي لا يجب هو زيد الجاهل، ويكون حال العامّ في ذلك حال البيّنة القائمة على تعيين أحد طرفي العلم الإجماليّ في كونها موجبة لانحلاله؟ أو أنّ العامّ يكون مجملاً من هذه الجهة، ويبقى زيد العالم على ما هو عليه من التردّد فيه بين كونه داخلاً تحت «أكرم العلماء»، أو كونه محرّم الإكرام؟

قد يُقال بالثاني استناداً في ذلك إلى الفرق بين العامّ والبيّنة، فإنّ البيّنة القائمة على أنّ المعلوم بالإجمال هو هذا الطرف تكون شارحه للعلم الإجماليّ ورافعة لإجماله، بخلاف عموم العامّ؛ إذ ليس هو شارحاً لذلك الإجمال[2]، فيكون حال التمسّك بأصالة العموم على وجوب «إكرام زيد العالم» حال الأصل العمليّ الجاري في أحد الأطراف في عدم كونه رافعاً للإجمال.

والحقّ هو الأوّل للفرق الواضح بين الأُصول اللفظيّة والأُصول العمليّة، فإنّ الأُصول العمليّة لمّا لم يمكن ترتّب اللوازم عليها لم تكن رافعة للإجمال،

---

١. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (العلم الإجماليّ).

٢. كذا في الأصل، وفي نسخة (ب): (العلم الإجماليّ).

بخلاف الأُصول اللفظيّة، فإنَّ مثبتها لمّا كان حجّة على وجه يترتّب عليها اللوازم اللاحقة لمؤدّياتها كانت موجبة لرفع الإجمال، فيكون حالها من هذه الجهة حال البيّنة، وحينئذٍ نقول: إنَّ مقتضى العموم هو وجوب إكرام زيد العالم، ولازم ذلك أن يكون المراد من قوله: «لا تكرم زيدًا» هو زيد الجاهل، فيكون العموم متكفّلاً لكلا جهتي الإشكال -أعني وجوب إكرام زيد العالم وعدم وجوب إكرام زيد الجاهل- وكون المراد من قوله: «لا تكرم زيد» هو زيد الجاهل، والجهة الأولى مترتّبة على نفس مؤدّى أصالة العموم، والجهة الثانية مترتّبة على لازم مؤدّاها؛ لأنَّ اللازم من جريان أصالة العموم بالنسبة إلى زيد العالم هو أن يكون المراد من زيد المحكوم بعدم وجوب إكرامه أو بحرمة إكرامه هو زيد الجاهل، وبذلك ينحلّ العلم الإجمالي ويرتفع الإجمال في ناحية قوله: «لا تكرم زيدًا» *.

---

* **قلتُ:** المراد بالعلم الإجماليّ في المقام هو العلم الإجمالي بحرمة إكرام أحد الزيدين الناشئ عن إجمال قوله: «لا تكرم زيدًا» المفروض تردّده بين زيد العالم وزيد الجاهل، فإنَّ مقتضى هذا العلم الإجماليّ في حدّ نفسه مع قطع النظر عن تحكيم العموم المستفاد من «أكرم كلّ عالم» هو لزوم الاجتناب عن كلّ من الزيدين المذكورين.

لا يُقال: إنَّ زيداً العالم يكون من قبيل الدوران بين المحذورين؛ لأنّه إن كان هو المراد بقوله: «لا تكرم زيدًا» كان محرّم الإكرام، و إن كان المراد بقوله: «لا تكرم زيدًا» هو زيد الجاهل كان زيد العالم واجب الإكرام، فلا يكون التحريم في حقّه منجّزاً، لكونه من الدوران بين المحذورين، و إذا لم يكن التحريم قابلاً للتنجّز في زيد العالم لم يكن العلم الإجماليّ المردّد بين حرمة إكرامه وحرمة إكرام زيد الجاهل منجّزاً، لعدم قابليّة العلم الإجماليّ للتنجيز إذا كان الحكم المعلوم غير قابل للتنجّز في أحد طرفيه.

لأنّا نقول: أقصى ما يقتضيه تردّد زيد العالم بين المحذورين هو عدم لزوم أحدهما في حقّه، وذلك لا ينافي تنجّز التحريم في حقّه، ولزوم ترك إكرامه من جهة وقوعه طرفاً لعلم إجماليّ آخر وهو العلم بحرمة الإكرام المردّدة بينه وبين زيد الجاهل، نعم، لا يكون الوجوب متنجّزاً في حقّه؛ لأنّه ليس بمقرون بالعلم الإجماليّ.

نعم، هو -أعني وجوب إكرام زيد العالم- لازم لأحد طرفيّ العلم الإجماليّ بالتحريم، وذلك الطرف هو ما لو كان المحرّم الإكرام هو زيداً الجاهل، بخلاف ما لو كان المحرّم هو زيد العالم، فإنّه لا وجوب في البين حينئذٍ، فلا يكون الوجوب حينئذٍ إلّا احتمالاً بدويّاً فتجري فيه البراءة، ويكون اللازم هو اجتناب إكرام كلا الطرفين.

ثمّ إنّ نظير هذا المسألة ما لو قال: «اعطِ زكاتك لكلّ فقير»، ثمّ قال: «لا تعطِ زكاتك لزيد»، وكان زيد المذكور مردّداً بين الغنيّ والفقير، فإن كان غنيّاً لم يكن ذلك من باب التخصيص، وإن كان فقيراً كان من باب التخصيص، فهل تجري أصالة العموم، ويحكم بلازمها من كون زيد المذكور غنيّاً ولازمه أن لا يجوز دفع باقي الحقوق إليه، أو أنّ أصالة العموم لا تجري، ويبقى زيد بحاله من كونه مشكوك الغنى والفقر؟

والشبهة في هذا الفرع مصداقيّة؛ لكنّ ليس فيها علم إجماليّ منجّز، بخلاف الشبهة في الفرع السابق فإنّها مفهوميّة، وفيها علم إجماليّ منجّز، وفي كلا الفرعين لا بُدَّ من كون الخاصّ منفصلاً.

أمّا لو كانت الشبهة في الفرع السابق مصداقيّة، بأن يكون قد أخرج زيداً العالم، فإن تردّد مصداقاً بين عالمين كان من قبيل التمسّك بالعموم في الشبهة المصداقيّة في المخصّص المردّد بين المتباينين، وسيأتي[1] الكلام فيه، وإن تردّد مصداقاً بين عالم وجاهل كان من الشبهة المصداقيّة في ناحية العامّ، ولا يجوز التمسّك فيه بالعموم بلا كلام، فتأمّل.

ملخّص في الصور المحتملة في المسألة

فقد تلخّص أنّه إذا قال: «أكرم العلماء»، ثمّ قال: «لا تكرم زيداً»، وحصل التردّد في زيد، فتارةً يكون زيد المذكور مردّداً بين عالمين، وأُخرى يكون مردّداً

---

١. يُنظر: بعد سطرين من هذه الصفحة.

بين عالم وجاهل، وكلّ منهما تارةً يكون على نحو الشبهة الحكميّة، وأُخرى يكون على نحو الشبهة الموضوعيّة، فتكون الصور أربعاً:

الأولى: ما يكون مردّداً بين عالمين، والشبهة حكميّة، بأن يكون لنا من العلماء شخصان مسمّيان بـ«زيد»، وقد تردّد «زيد» المذكور بينهما، وهذه الشبهة هي الشبهة المفهوميّة المردّدة بين المتبائنين، وقد تقدّم[1] منه ﷺ عدم جواز التمسّك بالعموم فيها ولزوم الرجوع في ذلك إلى الأُصول العلميّة، والأصل في مثل ذلك هو التخيير؛ لأنّه من دوران الأمر بين المحذورين في كلّ من الطرفين، وهل يلزمه إكرام أحدهما وترك الآخر مخيّراً فراراً عن المخالفة القطعيّة في ترك كلّ منهما، وفي إكرام كلّ منهما، أم يجوز له ذلك؟ محلّ تأمّل و إشكال، و إن كان الظاهر هو تعيّن الأوّل، أعني التبعيض، هذا لو كان مفاد التخصيص هو الحرمة، ولو كان مفاده هو مجرّد عدم الوجوب لزم الاحتياط بإكرامهما معاً؛ للعلم الإجماليّ بوجوب إكرام أحدهما.

الصورة الثانية: ما يكون مردّداً بين عالمين، والشبهة مصداقيّة، وهو ما نذكره فيما سيأتي من مثال الشبهة المصداقيّة المردّدة بين المتبائنين، بأن لا يكون لنا إلّا زيد واحد عالم، لكنّ لبعض العوارض اشتبه بشخصين عالمين لم نعلم أنّ أيّهما هو المسمّى بزيد، وسيأتي[2] أنّه لا يجوز الرجوع إلى العامّ في مثل ذلك لا للعلم الإجماليّ بتنجّز التحريم في كلّ منهما؛ لأنّه لا يتأتّى فيما لو كان مفاد التخصيص هو مجرّد عدم الوجوب، ولا لتعارض أصالة العموم في كلّ منهما لأنّه لا يتأتّى فيما لو كان[3] قد مات أحدهما، بل لأنّ هذه الشبهة بنفسها مسقطة للعموم كما تسقطه لو كان مصداقيّة مردّدة بين الأقلّ والأكثر.

ثمّ بعد الفراغ عن عدم جريان العموم فيها لا بُدَّ من الرجوع إلى الأُصول العمليّة، وهي التخيير لو كان مفاد الدليل هو التحريم، والاحتياط بإكرامهما لو كان مفاده هو مجرّد عدم الوجوب، على حذو ما تقدّم في الصورة الأولى.

---

١. يُنظر: صفحة (٣٥٤) من هذا الجزء.

٢. يُنظر: صفحة (٣٦٩) من هذا الجزء.

٣. كذا في النسختين، ولعلّ المناسب: (كانت).

الصورة الثالثة: ما يكون مردّداً بين عالم وجاهل، والشبهة مفهوميّة، بأن يكون من سنخ يزيد شخصين أحدهما المعيّن عالم، والآخر جاهل، ولم نعلم المراد به منهما، وهذه[1] تقدّم[2] الكلام عليها منه ﷺ وأفاد أنّه يجري العموم في حقّ العالم منهما ويُوجب انحلال العلم الإجماليّ.

ولا يخفى أنّ العلم الإجماليّ بحرمة إكرام أحدهما إنّما يكون إذا كان مفاد الدليل هو الحرمة، أمّا إذا كان مفاده هو مجرّد عدم الوجوب، فلا يكون في البين علم إجماليّ، ويجري العموم حينئذٍ في حقّ العالم بلا كلام؛ لكونه بالنسبة إليه من قبيل الشكّ في التخصيص مع عدم تحقّق العلم الإجماليّ الذي قد تخيّل أنّه مزاحم للعامّ.

الصورة الرابعة: ما يكون أيضاً مردّداً بين عالم وجاهل لكنّ تكون الشبهة مصداقيّة، بأن لا يكون لنا إلّا شخص واحد معيّن مسمّى بزيد وكان عالماً، وهو المراد بقوله: «لا تكرم زيداً» لكنّ لبعض العوارض اشتبه بشخص جاهل، بحيث لم نعرف أنّ أيّهما هو زيد المذكور، وفي هذه الصورة لا ريب في سقوط العموم في كلّ من الشخصين المزبورين؛ لتردّد كلّ منهما بين الخروج موضوعاً والخروج حكماً، وبعد الرجوع إلى الأُصول العمليّة يكون كلّ منهما غير محتمل الوجوب، لكنّ إن كان مفاد الدليل هو التحريم وجب الاجتناب عنهما للعلم الإجماليّ بحرمة إكرام أحدهما، وإن لم يكن مفاده إلّا مجرّد عدم الوجوب فلا أثر للشبهة أصلاً.

هذا إن كان المراد بقوله: «لا تكرم زيداً»، هو زيد العالم، وحصل الاشتباه المذكور.

وإن كان المراد به هو زيد الجاهل واشتبه زيد المذكور ببعض أفراد العلماء اشتباهاً خارجيّاً، بحيث لم نعرف أنّ أيّهما هو زيد المذكور، فلا ريب في سقوط العموم في كلّ منهما، لكونه من الشبهة المصداقيّة في ناحية العامّ، فإنّ كلّ واحدٍ من الشخصين حينئذٍ يكون مشكوك العلميّة، وبعد الرجوع إلى الأُصول العمليّة يكون دوران الأمر بين المحذورين جارياً في كلّ منهما إن كان مفاد

---

١. كذا في النسختين، ولعلّ المناسب: (وهذه الصورة).

٢. يُنظر: صفحة (٣٦٤) من هذا الجزء.

الدليل هو التحريم، و إن كان مفاده هو مجرّد عدم الوجوب كان من قبيل العلم الإجماليّ بوجوب إكرام أحدهما، فيلزم إكرامهما معاً.

هذا تمام الكلام على الصور الأربع المذكورات.

وهناك **صورة خامسة** لصورة تردّد زيد المذكور هي خارجة عن هذه الصور الأربع المذكورات، وهي ما لو قال: «لا تكرم زيداً»، وكنّا نعرف زيداً بشخصه، لكنّ لم ندرِ أنّه عالم، فيكون قوله المذكور تخصيصاً لقوله: «أكرم العلماء»، أم أنّه ليس من العلماء، فلا يكون تخصيصاً للعموم المذكور، فيكون التردّد حينئذٍ من قبيل الدوران بين التخصيص والتخصّص. وهذه هي التي أشرنا إليها فيما تقدّم[1] وقلنا: إنّها لا تكون إلّا مصداقيّة.

وأثر هذا التردّد والشكّ هو على الأوّل -وهو التخصيص- يمكننا أن نرتّب على زيد المذكور الآثار الأُخر للعلماء التي هي غير وجوب الإكرام من[2] قبول قوله، وحجّيّة فتواه -مثلًا- ونحو ذلك ممّا نفرضه أثراً للعالم وكان ذلك الأثر غير وجوب الإكرام، وعلى الثاني، وهو كون التخصّص، أعني زيد المذكور خارجاً عن العلماء خروجاً موضوعيّاً، فلا يمكننا أن نرتّب عليه أثراً من آثار العلماء، لا وجوب الإكرام ولا غيره من الآثار.

وفي جريان أصالة العموم في مثل[3] لنثبت بها أنّ زيداً المذكور ليس من العلماء، وأنّه خارج عنهم خروجاً موضوعيّاً محلّ تأمّل و إشكال، منشؤه أنّا و إن قلنا: بحجّيّة المثبت من الأُصول اللفظيّة إلّا أنّه لا بُدَّ في جريانها من ترتّب الأثر على مجريها، ثمّ نثبت بذلك لازمها، والمفروض في المقام أنّا لا نتمكّن من ترتيب أثر أصالة العموم في مجراها الذي هو زيد المذكور، للعلم بأنّه غير واجب الإكرام، فلا معنى لجريان أصالة عموم وجوب الإكرام في حقّه.

اللّٰهُمَّ إلّا أن يكتفى في صحّة جريانها فيه بمجرّد ترتّب ذلك اللازم و إن لم يترتّب عليه أثر نفس العموم المذكور، فتأمّل.

---

١. يُنظر: صفحة (٣٦٦) من هذا الجزء.

٢. **قوله:** (من) من نسخة (ب).

٣. كذا في النسختين، ولعلّ المناسب: (مثل ذلك).

المبحث الثالث في
التمسّك بالعموم في
الشبهة المصداقيّة

الأمر[1]
في التمسّك بالعموم في الشبهة المصداقيّة

قد مضى الكلام على الشبهة المفهوميّة، والكلام الآن في الشبهة المصداقيّة، ولا إشكال في عدم جواز التمسّك بالعامّ فيما لو كان الشكّ في تحقّق مصداقه، كما لو قال: «أكرم العلماء» وشكّ في كون زيد عالماً، وإنّما الإشكال فيما لو شكّ في تحقّق عنوان المخصّص.

فنقول: أمّا المخصّص المتّصل، فلأجل أنّه يُوجب عدم انعقاد العموم إلّا في التخصيص يكون الشكّ فيه راجعاً إلى الشكّ في تحقّق موضوع الحكم، وهو ممّا لا إشكال في عدم جواز التمسّك فيه.

وأمّا المخصّص المنفصل، ففيه خلاف، ورُبّما يُنسب الجواز إلى المشهور، ومنشأ هذه النسبة هو ما تسالموا عليه من الحكم بالضمان في الموارد التي

---

١. أرّخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث بما نصّه: «بسم الله الرحمن الرحيم، وله الحمد والصلاة والسلام على خيرِ خلقه محمّدٍ وآله الطاهرين، ومنه تعالى نستمد التوفيق والعناية والتسديد إنّه أرحم الراحمين الأحد: ١٢ والاثنين: ١٣ شوّال، ١٣٤٧هـ».

يشكّ فيها في كون اليد يدُ أمانة، أو يدُ ضمان، وسيأتي[١] إن شاء الله تعالى بيان الوجه في الحكم المذكور، وأنَّ الوجه فيه ليس هو التمسّك بعموم على اليد، كما سيتّضح إن شاء الله تعالى أنَّ ما حكم به الشيخ ﷺ من انفعال ما يشكّ في كرّيّته بالانفعال بملاقاة النجاسة[٢] ليس الوجه فيه هو الأخذ بالعموم في الشبهة المصداقيّة.

وكيف كان، فالحقّ في المسألة هو عدم الجواز مطلقاً سواء كان العموم بنحو القضيّة الحقيقيّة، أو كان بنحو القضيّة الخارجيّة.

نعم، إنَّ الدليل الذي أقاموه على جواز التمسّك بالعموم في الشبهة المصداقيّة من كون الشبهة راجعة إلى التخصيص الزائد، إنّما يتصوّر في القضيّة الخارجيّة دون القضية الحقيقيّة، وإن كان ذلك الدليل مردوداً أيضاً في القضيّة الخارجيّة كما في القضيّة الحقيقيّة.

وبالجملة: أنَّ التحقيق هو عدم جواز التمسّك بالعموم في الشبهة المذكورة في كلا القضيّتين، أمّا القضيّة الحقيقيّة، فلأنّك قد عرفت مراراً أنَّ مرجعها إلى قضيّة شرطيّة يكون مقدّمها مأخوذاً من عقد الوضع، وتاليها مأخوذاً من عقد الحمل، وأنَّ مثل «أكرم كلّ عالم» ينحلّ إلى قولك: «كلمّا وجد وكان عالماً وجب إكرامه»، وأنَّ تلك القضيّة تنحلّ إلى قضايا متعدّدة، وأنّ مرجع العموم -أعني شمول الحكم لكلّ واحدٍ من الأفراد الداخلة تحت عنوان الموضوع- إلى عدم تقييد ذلك العنوان الكلّيّ بخصوص قسم من التقسيمات الطارئة عليه من كونه فاسقاً أو غير فاسق، نحويّاً أو غير نحويّ،

---

١. يُنظر: بعد أسطرٍ من هذه الصفحة.

٢. يُنظر: مطارح الأنظار: ١٤٣/٢.

وأنَّ مرجع التخصيص إلى التقييد بخصوص قسم من تلك التقسيمات على وجه يكون موضوع ذلك الحكم مقيّداً بما إذا كان عادلاً -مثلًا- أو غير فاسق.

غاية الأمر أنّه في المخصّص المتّصل يكون ذلك التقييد واقعاً في مرتبة الدلالة التصديقيّة فلا يكون ظهوره منعقداً إلّا في خصوص ذلك التقييد، وفي المخصّص المنفصل تكون الدلالة التصديقيّة التي هي محلّ الظهور محفوظة، ولكنّ المراد الواقعيّ يكون مقيّداً، وحينئذٍ ففي المخصّص المنفصل يكون موضوع ذلك الحكم العامّ مقيّداً بخصوص غير الفاسق، وبعد تقييده بذلك القيد لا يمكن التمسّك بالعموم في مورد الشكّ في تحقّق ذلك القيد، فإنَّ عنوان العامّ -أعني العالم، مثلًا- وإن كان متحقّقاً في مورد الشكّ المذكور، إلّا أنّه بعد أن قُيّد واقعاً بغير الفاسق يكون تحقّقه بما أنّه مقيّد بذلك ومشكوكاً كما أنَّ نفس ذلك الحكم لا يمكن التمسّك به أيضاً لتوقّف تحقّقه على تحقّق موضوعه.

هذا كلّه في القضيّة الحقيقيّة، ومنه يعلم الحال في القضيّة الخارجيّة، فإنَّ الكلام فيها هو الكلام في القضيّة الخارجيّة من كون الإخراج موجباً لتقييد موضوع الحكم بما عدا الخارج، ولا تفاوت بين القضيتين في الاستعمال، و إنّما الفرق بينهما في أنّ الحكم في الأولى وارد على العنوان الكلّيّ وبواسطته يسري إلى الأفراد، وفي الثانية يكون الحكم وارداً على الأفراد ابتداءً، وهذا المقدار من الفرق لا يُوجب الفرق بينهما بجواز التمسّك في الثانية دون الأولى بعد اشتراكهما في كون التخصيص موجباً لتقييد ما ورد عليه الحكم بما عدا الخارج.

وأمّا حكمهم بالضمان في الموارد التي يشكّ فيها في كون اليد يدُ أمانةٍ

أو ضمان، فقد قيل: إنَّه مبني على قاعدة المقتضي والمانع بدعوى: أنَّ اليد مقتضية للضمان وكونها يدُ أمانة مانع من ذلك[١]، وقيل: إنَّه مبني على الأخذ بالعموم في مورد الشبهة المصداقيّة[٢]، وقيل: أنَّه مبنيٌّ على التمسّك بأصالة العدم بما هو مفاد ليس التامّة في مورد كون الأثر مترتّباً على ما هو مفاد ليس الناقصة[٣].

والحق أنَّه[٤] ليس مبنيّاً على شيء من هذه الأمور، أمّا لأجل أنَّ عموم اليد من أوّل الأمر لا يشمل اليد التي تكون بتسليط من المالك، فيكون خروج ما كان منها بتسليط من المالك من باب التخصّص، لا من باب التخصيص، أو لأجل أنَّ العموم بنفسه شامل لذلك، ولكن قام الإجماع على خروج ما كان بتسليط من المالك فيكون من باب التخصيص.

وعلى أيّ حال، فلا يكون التمسّك بالعموم في الموارد المشكوكة ممكناً، وإنَّما حكموا فيها بالضمان من جهة الركون إلى الأصل الموضوعيّ -أعني أصالة عدم التسليط من المالك- وليس هو من قبيل الأخذ بما هو مفاد ليس التامّة في مورد ترتّب الأثر على ما هو مفاد ليس الناقصة؛ إذ لم يكن تركّب الموضوع -أعني وضع اليد وعدم التسليط من المالك- تركّباً تقييديّاً، فإنَّ وضع اليد وعدم تسليط المالك من قبيل العرضين لموضوعين، بل تركب اتّفاقيّ، بمعنى أنَّ الأثر مترتّب على اجتماع هذين الجزئين في الزمان، فإذا فرض إحراز أحدهما وهو وضع اليد بالوجدان، وكان الآخر وهو عدم تسليط

---

١. يُنظر: محجّة العلماء: ١٣٨/٢.

٢. يُنظر: مطارح الأنظار: ١٤٣، وما بعدها.

٣. يُنظر: كفاية الأُصول: ٣٠٧/١.

٤. قوله: (أنّه) من نسخة (ب).

المالك محرزاً بالأصل كان ذلك كافياً في تحقّق الموضوع وفي ترتّب أثره عليه، وهو الضمان.

ومن ذلك يعلم عدم جواز الرجوع إلى مثل هذا الأصل في سائر موارد الشبهة المصداقيّة مثل «أكرم العلماء، ولا تكرم فُسّاقهم»، فإنّه بعد الإخراج وكونه موجباً لتقييد الموضوع بما عدا الخارج يكون تركّب الموضوع من العالم وغير الفاسق تركّباً تقييديّاً، لكون ذلك من قبيل تركّب العرض ومعروضه، وبعد كون التركيب تقييديّاً يكون موضوع الحكم عبارة عن العالم المتّصف بأنّه ليس بفاسق، فلا تجري فيه قاعدة إحراز أحد الجزئين بالأصل والآخر بالوجدان، فإنّ جرّ عدم الفسق بما هو مفاد ليس التامّة لا ينفع في إحراز الجزء الآخر وهو اتّصاف ذلك العالم بأنّه ليس بفاسق إلّا باعتبار لازمه العقليّ، أعني كون ذلك العدم صفة للعالم المذكور، فيكون الأصل مثبتاً.

ومن ذلك كلّه يظهر عدم تماميّة ما في الكفاية من الرجوع إلى الأصل المذكور استناداً في ذلك إلى أنّ الباقي تحت العامّ لا يكون معنوناً بعنوان خاصّ[1]؛ لما عرفت[2] من أنّ التخصيص يكون بالضرورة موجباً لتقييد الباقي بما عدا عنوان الخاصّ، وأمّا ما أفاده ﷺ من قوله: «بل بكلّ عنوان لم يكن ذلك بعنوان الخاصّ» فلا يخفى ما فيه، فإنّه اعتراف بأنّ الباقي يكون مقيّداً بعدم عنوان الخاصّ.

ولو أُريد من ذلك الإشارة إلى موضوع الحكم لا التقييد، بمعنى أنّ الباقي هو تلك الأفراد التي يشار إليها بأنّها ما عدا الخارج، ففيه ما لا يخفى، فإنّ هذا

---

١. يُنظر: كفاية الأُصول: ١/٣٠٧.

٢. يُنظر: صفحة (٣٧٢) من هذا الجزء.

عبارة أُخرى عن التقييد الواقعيّ، وأنّ الباقي يكون في الواقع مقيّداً قهراً بعدم عنوان الخاصّ؛ لاستحالة الإهمال في الواقع، فإنّه بعد خروج الفاسق، أمّا أن يبقى عنوان العالم على ما هو عليه من شموله لكلا القسمين -أعني الفاسق وغير الفاسق- وهو خلف، وإمّا أن يكون مختصّاً بخصوص القسم الثاني، وهو عبارة أُخرى عن التقيّد ولا واسطة بين هذين الأمرين؛ لما عرفت من استحالة الإهمال في الواقع وفي مقام الثبوت، وإن أمكن الإهمال في مقام الإثبات.

ثمّ إنّه لم يتحصّل المراد من قوله ﷺ: «بل بكلّ عنوان»؛ إذ لا محصّل للتقييد بكلّ عنوان، فإنّه جمع في التقييد بين العناوين المتضادّة كما لا يخفى.

وأمّا ما أفاده ﷺ بقوله: «إلّا أنّ أصالة عدم تحقّق الانتساب بينها وبين القريش[1]...»[2] إلخ فليس هو إلّا عبارة عن الركون إلى أصالة عدم كونها قرشيّة الذي اعترف بأنّه لا أصلّ له، غاية الأمر: أنّه بدّل كونها قرشيّة بالعنوان المنتزع منه وعبّر عنه بالانتساب بينها وبين قريش.

وأمّا ما يُقال من أنّ الموضوع وإن كان مركّباً تقييديّاً، أعني كون العالم -مثلًا- متّصفاً بأنّه ليس بفاسق، إلّا أنّ اتّصافه بذلك لمّا كان أمراً زائداً على أصل وجوده وكان اتّصافه بذلك مشكوكاً عند وجوده المحرز بالوجدان أمكن إجراء أصالة عدم اتّصافه.

ففيه: أنّه قبل وجوده لمّا لم يكن بنفسه موجوداً لم يكن اتّصافه وعدم اتّصافه متحقّقاً، فإنّ تقابل اتّصافه بذلك الوصف وعدم اتّصافه به بالنسبة إلى نفس الذات يكون من قبيل العدم والملكة لا من قبيل الإيجاب والسلب،

---

١. كذا في النسختين، ولعلّ المناسب: (قريش).

٢. يُنظر: أجود التقريرات: ٤٦٥/١.

وحينئذٍ فقبل وجوده يكون كلا الأمرين غيرمتحقّق، بمعنى أنّه لا يكون اتّصافه بعدم الفسق متحقّقاً، كما لا يكون اتّصافه به متحقّقاً، والسالبة بانتفاء الموضوع من الأغلاط الصرفة، كما حقّقنا ذلك في مسألة اللباس المشكوك[1]، وحينئذٍ فلم يبقَ إلّا التقدّم الرتبيّ، بمعنى أنّ أصل وجود الذات متقدّم رتبة على اتّصافها بعدم الفسق، وهذا التقدّم الرتبيّ لا ينفع في الاستصحاب، لأنّه الجزّ بحسب الزمان.

في الفرق بين المخصّص اللُّبّيّ واللفظيّ

بقي شيء وهو أنّه وقع في كلام الشيخ ﷺ ومن تأخّر عنه أنّه يجوز التمسّك بالعموم في الشبهات المصداقيّة إذا كان المخصّص لُبّيًّا[2]، ولا يخفى ما فيه، فإنّه على إطلاقه غيرتامّ؛ إذ لا فرق بين المخصّص اللفظيّ والمخصّص اللُّبّيّ مثل «الإجماع» ونحوه في كون كلّ منهما موجباً لتقيّد العامّ بما عدا الخاصّ الموجب لعدم التمسّك به في مورد الشبهة المصداقيّة.

نعم، فيما لو لم يكن المخصّص اللُّبّيّ من قيود موضوع الحكم، وكان دخيلاً في ملاكه كان عموم الحكم كاشفاً عن وجود ذلك الملاك في كلّ واحدٍ من أفراد ذلك الموضوع حتّى الفرد المشكوك، وكان عموم العامّ محكّماً فيه؛ لكون إحراز الملاك في عهدة الآمر لا في عهدة المأمور كما في مثل «لعن الله بني أُميّة قاطبة»[3] فإنّ ملاك هذا الحكم هو ما يكشف عنه من الشقاوة الذاتيّة، فلو كان بعضهم مؤمناً كان خارجاً عن هذا الحكم قطعاً؛ لعدم تحقّق

---

١. يُنظر: رسالة الصلاة في اللباس المشكوك: ١٨٩، و٢٦٨، كتاب الصلاة (الكاظمي): ٣٥١/١، وكتاب الصلاة (للآملي): ٢٥٨/١.

٢. يُنظر: مطارح الأنظار: ١٤٣/٢.

٣. يُنظر: مصباح المتهجّد: ٧٧٤، زيارة الحسين ﷺ في يوم عاشوراء.

ملاكه فيه، ولو كان بعضهم مشكوك الإيمان كان عموم ذلك العامّ كاشفاً عن شموله له وكان كاشفاً عن شقاوته الذاتيّة.

وهذا بخلاف ما يكون من المخصّصات اللُّبّيّة قيداً في موضوع الحكم، كما في العدالة بالنسبة إلى قولهم عليهم السلام: «انظروا إلى من عرف حلالنا وحرامنا»[1] فإنّه وإن كان كلّ قيد ممّا يتوقّف عليه تحقّق الملاك، إلّا أنّه لمّا لم يكن هو الملاك بنفسه، بل كان من محضّ التقييد لم يكن إحرازه في عهدة الآمر، بل كان إحرازه في عهدة المأمور، فلا يكون عموم العامّ كاشفاً عن تحقّق الملاك فيه، وعن واجديّته لذلك القيد*.

فقد تلخّص لك أنّ ضابط القسمين هو أنّ المخصّص اللُّبّي إذا كان راجعاً إلى ملاك الحكم لم يكن مانعاً من التمسّك بالعموم في الشبهة المصداقيّة، وإلّا كان حاله حال المخصّص اللفظيّ ولو شكّ في ذلك وتردّد أمره بين القسمين كما في مثل «أكرم جيراني» مع العلم بخروج العدوّ منهم كان ملحقاً بالمخصّص اللفظيّ، فتأمّل.

فقد تلخّص لك: أنّ ضابط القسمين هو أنّ المخصّص اللُّبّيّ في القسم الأوّل يكون راجعاً إلى ملاك الحكم على وجه لا يمكن إلقاؤه إلى المخاطب،

---

* **قلتُ:** لا يخفى أنّه بعد أن كان المخصّص مقيّداً لا يمكن التمسّك بالعموم.
نعم، في مثل قولهم عليهم السلام: «**اللّهمّ العن بني أُميّة قاطبة**»[2] حيث إنّ المتكلّم به هو الإمام عليه السلام، ولم يخرج أحداً منهم نستكشف منه أنّ كلّ واحدٍ منهم مستحقّ اللّعن، بخلاف ما لو قال: «العنوا بني أميّة» فإنّه في مورد الشكّ يكون حاله حال «قلّد المجتهد» بعد قيام الدليل اللُّبّيّ على خروج من كان فاسقاً.

---

١. يُنظر: الكافي: ٦٧/١، كتاب فضل العلم، باب اختلاف الحديث، ح١٠.
٢. يُنظر: صفحة (٣٧٤) من هذا الجزء.

ليكون عهدة تحصيله على المخاطب، بل كان عهدة تحصيله على الآمر، ولا بُدَّ فيه من كون التخصيص أفراديّاً، بمعنى أنَّ أي فردٍ حصل القطع بعدم تحقّق الملاك فيه لم يكن العموم محكّماً فيه.

وأمّا ما كان من الأفراد مشكوكاً، فحيث إنَّ عهدة تحصّل الملاك على المولى، وأنَّ المخاطب ليس عليه إلّا الأخذ بما ألقاه إليه المولى كان عموم العامّ محكّماً فيه، ويستكشف من ذلك أنَّ المولى قد أحرز الملاك في ذلك الفرد.

أمّا القسم الثاني، فحيث إنَّ التخصيص فيه لم يكن راجعاً إلى الملاك، بل كان راجعاً إلى تقييد الموضوع، كان عهدة تحصله على المخاطب كسائر قيود الموضوع، وكان تحكيم العامّ في مورد الشكّ غير ممكن.

ثمّ إنَّه لا فرق في الأوّل بين كون الدالّ على التخصيص هو حكم العقل الضروريّ، أو حكم العقل المتوقّف على النظر، أو كان هو الإجماع كما أنَّه في القسم الثاني يكون ما دلّ على التخصيص فيه هو حكم العقل الضروريّ ملحقاً بالتقييد اللفظيّ المتّصل، وما دلّ فيه على التخصيص حكم العقل النظريّ أو الإجماع ملحقاً بالتقييد اللفظيّ المنفصل.

هذا حال ما علم من أيّ القسمين، وأمّا ما كان صالحاً لكلّ واحد منهما كما في مثل «أكرم جيرانيّ» بالنسبة إلى من يكون عدوّاً منهم، فإن كان الدليل على التقييد هو حكم العقل الضروريّ كان من قبيل ما إذا اكتنف الكلام بما يصلح للقرينيّة، وإن كان هو حكم العقل النظريّ أو الإجماع لم يكن موجباً لسقوط عموم العامّ في مورد الشكّ.

نعم، فيما علم أنَّه عدوّ يكون خارجاً عن عموم ذلك العامّ، غاية الأمر

أنّه لو كان الآمر عالماً حكيماً لم يكن ذلك الفرد الذي هو العدوّ مشمولاً للعامّ رأساً، ولو كان الآمر غيره أيضاً يحكم على ذلك الفرد بالخروج، لكنّ يكون المتكلّم مخطئاً في إلقاء العامّ وعدم إخراج ذلك الفرد، فتأمّل *.

---

* **قلتُ:** لا يخفى أنّ الآمر إذا كان غير عالم بكون حكمه متناولاً لذلك الفرد الذي هو العدوّ، غاية الأمر أنّه إنّما حكم فيه بوجوب الإكرام لعدم علمه بكونه عدوّاً، فيكون ذلك من قبيل تخلّف الداعي والخطأ في التطبيق، نظير ما لو علمنا أنّه لا يريد بيع من هو كاتب من عبيده وباعهم كلّهم وكان غير عالم بأنّ زيداً -مثلاً- كاتب منهم، فتأمّل.

ثمّ إنّ كون المخصّص هو عين ملاك الحكم لا من قيود الموضوع محتاج إلى التأمّل، فإنّ الغرض من الملاك في هذا المقام إن كان هو عبارة عن حكمة التشريع، لم يكن تخلّفها موجباً للتخصيص؛ لعدم اطّرادها وانعكاسها، وإن كان عبارة عن علّة الحكم كانت من قيود الموضوع لا محالة؛ لأنّ الضابط فيها هو كونها صالحة لأن تلقى إلى المخاطب عنواناً كلّيّاً، والظاهر أنّ الشهادة من هذا القبيل.

بل يمكن أن يُقال: إنّ الإجماع القائم على حرمة لعن المؤمن ولو كان أمويّاً يكون مخصّصاً لعموم ما دلّ على جواز لعنهم، فيكون جواز «لعن بني أُميّة» مختصّاً بغير المؤمن الواقعيّ منهم.

و إن كان الغرض من الملاك هو المصالح والمفاسد التي تكون الأحكام تابعة لها عند العدليّة[1]، فهي أجنبيّة عن باب التخصيص بالمرّة، ولا ربط لها بالمكلّف، ولا أثر لشكّ المكلّف في تحقّق المصلحة في هذا الفرد وعدم تحقّقها، بل لا معنى لأن يقول المكلّف: إنّ الفرد الفلانيّ خارج لعدم تحقّق مصلحة الحكم فيه؛ إذ لا طريق له إلى العلم بعدم تحقّق المصلحة فيه، و إلّا لصحّ لكلّ مبدعٍ أن يقول: إنّي أقطع بعدم المصلحة في بقاء الحكم كما ادّعى من يقول: بحلّيّة الربا في هذا الزمان، وكما لو ادّعى عمر بأنّه يقطع بحرمة المتعة، و إن مصلحتها كانت

---

١. يُنظر: هداية المسترشدين في شرح أُصول معالم الدين: ١٤٨/٢.

في وقت خاصّ[١]، كما نُقِل عنه في الهرولة بين الصفا والمروة ما مضمونه: أنّه إنّما كان هذا عندما بدأ الإسلام ضعيفاً، أمّا بعد أن ضرب الإسلام بجرانه الأرض، ففيم هذا الرّملان[٢].

ومع قطع النظر عن هذا كلّه نقول: إنّ التخصيص اللبّيّ الراجع إلى الملاك لا بُدّ أن يكون موجباً لتقييد الموضوع لجريان البرهان الذي أقمناه على التقييد في سائر التخصيصات، لأنّه يُقال بعد العلم بأنّ مثل «العن بني أُميّة» لا يكون شاملاً لمن يكون منهم مؤمناً ولو من جهة القطع بعدم الملاك في المؤمن إن بقي عموم بني أُميّة على إطلاقه فهو خلف، ولا يمكن أن يكون مهملاً في الواقع، فتعيّن كونه مقيّداً بعدم الإيمان.

اللَّهُمَّ إلّا أن يُقال: إنّه يبقى على إطلاقه، ولو فرض أنّ شخصاً منهم كان مؤمناً كان خارجاً منهم خروج تخصّص لا تخصيص ولو بعناية تنزيله منزلة من ليس منهم، فتأمّل.

لا يخفى أنّ ما أفاده (دام ظلّه) من أول مسألة التمسك بالعامّ في الشبهة المصداقيّة إلى آخرها كان مفصّلاً جدّاً، وكان بترتيب ونظم غير هذا الذي حرّرته، ولكنّ لم أتوفّق لتحريره في وقته، وبعد مدّة رسمت ما بقي ببالي من ذلك، فلا ينبغي نسبته إليه (دام ظلّه).

---

١. هذا الذي يشهد به ما ذكره أجود التقريرات: ٣٤٣/٢، بقوله: «لعدم صلاحيّة تقيّد موضوع الحكم بما هو ملاكه».

٢. يُنظر: سنن ابن ماجة: ٩٨٣/٢، ح٢٩٥٢، السنن الكبرى: ٧٩/٥.

المبحث[1] الثالث[2]

في لزوم الفحص عن المخصّص قبل العمل بالعامّ

المبحث الرابع في لزوم الفحص عن المخصّص قبل العمل بالعامّ

وهذا المبحث غير مختصّ بالعمومات، بل هو جارٍ في جميع الظواهر، والجامع هو أنّ أصالة الظهور في كلام الشارع المقدّس وأمنائه صلوات الله عليهم أجمعين لا يُؤخذ بها إلّا بعد الفحص عمّا يُوجب الخروج عنها من تخصيص أو تقييد أو معارض مقدّم بحسب الدلالة.

والفرق بين الأُصول العمليّة والأُصول اللفظيّة التي هي راجعة إلى أصالة الظهور هو أنّ كلّاً منهما وإن شارك الآخر في عدم جواز العمل به قبل الفحص عمّا يوجب رفع اليد عنه، إلّا أنّ الفحص في باب الأُصول العمليّة لأجل عدم المقتضي قبله، وفي الأُصول اللفظيّة لأجل وجود المانع، فإنّ الفحص في باب العمليّة إنّما يكون لازماً من باب وجوب التعلّم بعد العلم بأنّ هناك

---

١. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث بما نصّه: «بسم الله الرحمن الرحيم، وله الحمد، وعليه نتوكّل، وبه نستعين، ومنه تعالى نستمد التوفيق والعناية الأربعاء: ٦ ذي القعدة، ١٣٤٧هـ».

٢. الصواب (المبحث الرابع)

أحكاماً شرعيّة، وأنَّ الله تعالى لم يخلق الخلق سُدى، فقبل الفحص عن الحكم في الواقعة لا يمكن الأخذ بالأصل النافي فيها؛ لعدم جريان حكم العقل بقبح العقاب من دون بيان، لأنَّ العقل لا يحكم بذلك قبل الفحص، كما أنَّه لا يجري مثل «حديث الرفع»[1]؛ لأنَّه مسوق للامتنان، ولا امتنان في رفع التكليف قبل الفحص وإلّا لانسدّ باب إرسال الرسل وإنزال الكتب.

وهذا بخلاف الفحص في باب الأُصول اللفظيّة، فإنَّه إنَّما يلزم لأجل وجود المانع من الأخذ بها قبل الفحص.

عمدة الموانع التي استُدلَّ بها على وجوب الفحص

وقد ذكروا موانع جعلوها دليلاً على وجوب الفحص أنهاها بعضهم إلى ما يزيد على العشرة[2]، ولكنّ كلّها مردودة، والعمدة في ما يدلّ على وجب الفحص أمران:

أحدهما: العلم الإجماليّ بوجود المخصّصات والمقيّدات.

والثاني: هو كون ديدن الشارع وأمنائه صلوات الله عليهم التكلّم بما له ظاهر، وإيكال ما يدلّ على إرادة خلافه إلى محلّ آخر.

والفرق * بين الوجهين يظهر في العامّ أو المطلق الوارد في غير الكتب المتداولة عندنا، كما لو عثرنا على عامّ أو مطلق في «الأشعثيّات» أو في «دعائم الإسلام» ونحوهما من الكتب المعتبرة غير المتداولة عندنا،

* **قلتُ:** في هذا الفرق تأمّل، فإنَّ «الأشعثيّات» -مثلاً- بعد أن حصلت بأيدينا وبنينا على حجّيّتها نعلم إجمالاً أيضاً بأنَّ فيها ما يكون مقيّداً أو مخصّصاً لجملة من الظواهر فيلزمنا الفحص فيها أيضاً، فتأمّل.

---

١. يُنظر: كتاب الخصال: ٤١٢/٢، باب التسعة، ح٩.

٢. يُنظر: الفوائد الحائريّة: ٢٠١، ومفاتيح الأُصول: ١٨٧، وإشارات الأُصول: ٣١٦، ومطارح الأنظار: ١٦٧/٢، وما بعدها.

فإنّه بناءً على الوجه الأوّل لا يكون العمل بذلك العامّ أو المطلق متوقّفاً على الفحص عمّا يدلّ على خلافه، بخلاف الوجه الثاني، فإنّه بناءً عليه يكون العمل بذلك العامّ أو المطلق متوقّفاً على الفحص كسائر العمومات والمطلقات.

والسرّ في ذلك هو أنّ العلم الإجماليّ لا يكون المنشأ فيه إلّا مراجعتنا لما بأيدينا من الكتب واطّلاعنا على مقيّدات ومخصّصات كثيرة، فكان ذلك موجباً للعلم الإجماليّ بوجودها في تلك الكتب المألوفة عندنا، أمّا غيرها من الكتب فلا يحصل العلم الإجماليّ لنا بوجود مخصّصات ومقيّدات فيها.

وبعبارة أُخرى: إنّا بواسطة مراجعتنا لمّا بأيدينا من الكتب علمنا إجمالاً بأنّ ما اشتملت عليه من عمومات وإطلاقات لها مخصّصات ومقيّدات موجودة في تلك الكتب، بحيث لو تفحّصنا عنها في تلك الكتب لعثرنا عليها، أمّا الكتب غير المألوفة عندنا مثل «الأشعثيّات» فحيث إنّها لم تقع في أيدينا، ولم نطلع عليها لم يحصل لنا العلم الإجماليّ بأنّ ما اشتملت عليه من إطلاق أو عموم يكون له مقيّد أو مخصّص فيها، فلو كان فيه عامّ أو مطلق كان خارجاً عن دائرة ذلك العلم الإجماليّ، وجاز العمل به قبل الفحص عن مخصّصه فيها.

وهذا بخلاف الوجه الثاني، فإنّ علمنا بأنّ ديدن الشارع وأمنائه صلوات الله عليهم على إيكال الدلالة على إرادة خلاف الظاهر من كلامهم إلى محلّ آخر وإن لم يكن ناشئاً إلّا عن مراجعتنا لما بأيدينا من الكتب، إلّا أنّ مراجعتنا لها أوجبت لنا الاطّلاع على أنّ ديدنهم عليهم السلام قد جرى على هذا المنوال، وأنّه لا خصوصيّة للظواهر الموجودة في هذه الكتب، بل يكون جميع الظواهر الصادرة منهم جارية هذا المجرى، فإذا كان ذلك موجباً لعدم جواز العمل

بالظواهر الموجودة في الكتب التي بأيدينا قبل الفحص كان موجباً لذلك في الظواهر الموجودة في غيرها من الكتب المعتبرة غير المعروفة عندنا.

وربّما يتوهّم الفرق بين الوجهين من جهة أُخرى، وهي أنّه بناءً على الوجه الأوّل يمكن أن يرجع إلى أصالة الظهور من دون فحص بعد انحلال العلم الإجماليّ بالاطّلاع على القدر المتيقّن من مخالفات الظواهر التي تعلّق بها العلم الإجماليّ، بخلافه على الثاني.

وفيه: ما لا يخفى، فإنّه إنّما يتمّ الانحلال والأخذ بالقدر المتيقّن ممّا هو معلوم بالإجمال فيما لو كان العلم الإجماليّ مرسلاً بأن لم يكن المعلوم بالإجمال معلّماً بعلامة خاصّة، كما لو فرض العلم الإجماليّ؛ بأنّ في هذا القطيع من الغنم ما هو محرّم وكان القدر المتيقّن من ذلك هو مقدار عشرة واطّلعنا على عشرة معيّنة أنّها محرّمة، فإنّه حينئذٍ ينحلّ العلم الإجماليّ، لعدم العلم بحرمة ما هو أزيد منها، أمّا إذا لم يكن العلم الإجماليّ مرسلاً، بل كان المعلوم فيه معلّماً بعلامة خاصّة كما لو علم أنّ للناس ديوناً عليه في دفتره، ولا يعلم مقدارها، فإنّه لا يمكنه الأخذ بما ه و القدر المتيقّن، بل يكون جميع ما في الدفتر منجّزاً عليه ويلزمه الفحص عن كلّ دين يحتمله إلى[1] يستوفي الدفتر.

والسرّ في ذلك: أنّ العلم الإجماليّ لم يتعلّق بالدين على إرساله، بل تعلّق بما هو الموجود منه في الدفتر، فكان كلّ ما في الدفتر منجّزاً عليه، ولا معنى لأن يُقال: إنّه يأخذ بالقدر المتيقّن، فإذا وجد مقداراً في الدفتر رجع فيما يحتمله زائداً إلى الأُصول النافية، وما نحن فيه من هذا القبيل، فإنّ المعلوم بالإجمال من مخالفات الظواهر ليس بأمر مرسل، بل هو مقيّد بكونه في هذه

---

١. كذا في النسختين، ولعلّ المناسب: (إلى أن).

الكتب، فكان المعلوم بالإجمال من مخالفات الظواهر هو الموجود في تلك الكتب، فكلّ ما فيها من مخالفات الظواهر يكون منجّزاً، ولا معنى لأن يُقال نأخذ بالقدر المتيقّن من حيث الكم، فإذا عثرنا فيها على مقدار ذلك القدر المتيقّن ينحلّ ذلك العلم الإجماليّ.

ثمّ إنّه قد يورد على هذين الوجهين بما حاصله أنّ الفحص لا أثر له، أمّا على الوجه الأوّل، فلأنّ عدم الاطّلاع على ما يخالف هذا الظاهر في الكتب المعروفة لا ينفي وجوده في غيرها، بل يكون احتمال وجوده في غيرها باقياً بحاله.

وأمّا على الوجه الثاني، فلأنّ ذلك الفحص لا يخرج ذلك الظاهر عن كونه صادراً ممّن ديدنه على إيكال الدلالة على إرادة خلاف الظاهر على محلّ آخر.

والحاصل: أنّه بعد أن سقطت أصالة الظهور لأجل العلم الإجماليّ أو لأجل ما ذكر من ديدن المتكلّم، كيف يكون الفحص موجباً لإعادة أصالة الظهور وإحيائها بعد سقوطها؟

والجواب عن هذا الإيراد: أمّا على الوجه الأوّل فيما[1] عرفت الإشارة إليه، وحاصله: أنّ المعلوم بالإجمال ليس هو مطلق وجود مخالفات الظواهر، بل إنّما هو خصوص ما هو موجود منها في هذه الكتب، فإذا تفحّصنا عليها في هذه الكتب ولم نعثر على شيء كان ذلك الظاهر الذي هو محلّ ابتلائنا خارجاً عن دائرة العلم الإجماليّ، وكان احتمال إرادة خلافه احتمالاً بدويّاً منفيّاً بأصالة الظهور.

---

١. كذا في النسختين، ولعلّ المناسب: (ففيما).

مقدمة في أن وجوب الفحص يوجب الخروج عن الأصول العملية بأمرين

لتوضيح ذلك ينبغي تقديم مقدمة، وهي: أنه قد استُدلّ لوجوب الفحص عمّا يوجب الخروج عن الأُصول العملية في الشبهات الموضوعية[1] بأمرين:

الأوّل: العلم الإجمالي بوجود التكاليف.

الثاني: ما محصّله أنّ الغرض من جعل التكاليف هو امتثالها وإطاعتها، وهو لا يحصل إلّا بأمرين:

أحدهما: الإعلان بها من ناحية الشارع، وتبليغها إلى المكلّفين بالنحو المعروف الذي جرت به العادة، بمعنى أنّ الشارع يتصدّى إلى إزالة عذر المكلّفين ببيان تلك الأحكام على وجه لا يكون المانع من اطلاعهم إليها أمراً راجعاً إلى الشارع من إخفائها وعدم بيانها، لا أنّه يلزمه أن يوصلها إلى كلّ واحدٍ منهم ولو بالنحو غير المتعارف، بل أقصى ما في البين أن يبلّغها لهم على وجه لو أرادوا تحصيل العلم بها لكان ذلك ممكناً لهم.

ثانيهما: لزوم الفحص عن تلك الأحكام من ناحية المكلّفين لحكم العقل بذلك عند احتمال التكليف في الواقعة الفلانية، وبعد تماميّة هذين الأمرين يحصل الغرض من جعل التكليف -أعني إطاعته وامتثاله- بالنسبة إلى من كان بصدد الإطاعة والامتثال.

ثمّ إنّه قد أورد على الوجه الأوّل من وجهي وجوب الفحص بما حاصله: أنّه إن كان العلم الإجمالي هو مانعاً من الرجوع إلى الأُصول النافية فهو موجود حتّى بعد الفحص، وإن لم يكن مانعاً عن ذلك، فلا داعي للفحص.

وأُجيب عنه بأنّ لهذا العلم الإجمالي منشأين:

أحدهما: العلم القطعي بأنّه تبارك وتعالى أرسل رسولاً بأحكام تكليفيّة، وأنّه لم يترك الخلق سدى.

---

١. كذا في الأصل، وفي نسخة (ب): (الحكمية ظاهراً).

الثاني: هو الاطّلاع على الكتاب الشريف وما بأيدينا من كتب الأخبار، فإنّه يكون موجباً للعلم الإجماليّ بأنّ هناك أحكاماً تكليفيّة يتضمّنها الكتاب الشريف وتلك الكتب المشتملة على الأخبار الواردة عن أهل بيت العصمة صلوات الله عليهم، والعلم الإجماليّ الحاصل عن المنشأ الأوّل أوسع دائرة من العلم الإجماليّ الحاصل عن المنشأ الثاني، وحيث إنّ المعلوم بالعلم الإجماليّ الأوّل لم يكن معلّماً بعلامة خاصّة، وكان متعلّقه مرسلاً، وكان القدر المتيقّن منه غير زائد على التكاليف المعلومة بالعلم الإجماليّ الثاني -أعني ما تضمّنه القرآن الشريف، وكتب الأخبار من التكاليف- كان العلم الإجماليّ الأوّل منحلاً إلى المعلوم بالإجمال الثاني، والشكّ البدويّ بالنسبة إلى ما يحتمل التكليف فيه زائداً على ذلك القدر المتيقّن، فكان اللازم علينا حينئذٍ هو مراعاة العلم الإجماليّ الثاني.

ومن الواضح أنّ المكلّف لو احتمل التكليف في واقعة، وتفحّص في الكتاب والسنّة، ولم يجد له أثراً يكون ذلك الفحص موجباً لخروج ذلك المورد المحتمل عن دائرة العلم الإجماليّ المذكور، ويكون الشكّ حينئذٍ فيه بدويّاً، فيجري فيه الأصل الثاني، فيكون أثر الفحص حينئذٍ هو استكشاف خروج ذلك المورد عن دائرة العلم الإجماليّ الثاني الذي وجب علينا مراعاته بعد سقوط العلم الإجماليّ الأوّل وانحلاله إلى العلم الإجماليّ الثاني.

ثمّ إنّ المعلوم بالعلم الإجماليّ الثاني حيث كان معلّماً بعلامة خاصّة، ولم يكن مرسلاً كالمعلوم بالعلم الإجماليّ الأوّل لم يمكن أن يدّعى انحلاله إلى القدر المتيقّن، بأن يُقال: إنّ القدر المتيقّن من التكاليف المعلومة التي يتضمّنها ما بأيدينا من الأخبار هو ألف تكليف -مثلاً- فنحن إذا تفحصنا فيها وعثرنا على ذلك المقدار فيها ينحلّ العلم الإجماليّ، ونرجع بعد ذلك في

موارد احتمال التكليف إلى البراءة من دون توقّف على الفحص، فإنّ ذلك ممّا لا يخفى فساده؛ لما عرفت[1] من الفرق بين العلمين المذكورين في أنّ المعلوم بالأوّل كان مرسلاً فكان له قدر متيقّن يكون موجباً لانحلاله، بخلاف المعلوم بالثاني، فإنّه لأجل أنّه معلّم بعلامة خاصّة لم يكن فيه قدر متيقّن كي يكون موجباً لانحلال ذلك العلم*.

وضابط ذلك، بل برهانه هو أنّ الإجمال في باب العلم الإجماليّ إن كان ناشئاً عن ضمّ قضية متيقّنة إلى قضيّة مشكوكة كما في العلم الإجماليّ المردّد بين الأقلّ والأكثر كان العلم الإجماليّ منحلاً، وذلك مثل التردّد بين كونه مديوناً بخمسة أو ثمانية، فإنّ الخمسة تكون متيقّنة والثلاثة مشكوكة، والإجماليّ

---

* **قلتُ:** الظاهر إنّ أطراف العلم الإجماليّ الأوّل وهي محتملات التكليف هي عين الأطراف في العلم الإجماليّ الثاني، غايته أنّ المعلوم بالعمل الإجماليّ الثاني كان معلّماً بعلامة خاصّة، وتلك العلامة الخاصّة هي كون التكليف المعلوم وجوده بين جميع محتملات التكليف كان معلّماً بعلامة خاصّة، وهي كونه موجوداً في ضمن ما بأيدينا من الكتب، وهذا بخلاف المعلوم بالعلم الإجمالي الأوّل، فإنّه لا يكون معلّماً بتلك العلامة.

نعم، لو لم تكن الأخبار الموجودة فيما بأيدينا من الكتب ثابتة الحجّيّة، ولم يكن في البين إلّا أنّا نعلم بكون جملة منها مطابقة للواقع، وكان هذا المعلوم ثانياً بمقدار المعلوم أوّلاً، كانت أطراف العلم الثاني أقلّ من أطراف العلم الأوّل، فينحلّ العلم الإجماليّ الأوّل إلى العلم الإجماليّ الثاني الذي هو أقلّ أطرافاً منه، وذلك كما يذكرونه في باب الانسداد عند الكلام على لزوم الاحتياط بالعمل بما بأيدينا من الأخبار التي نعلم بمطابقة الكثير منها للواقع[2].

---

١. يُنظر: صفحة (٣٨٧) من هذا الجزء.

٢. هذا المقطع من قوله: (قلتُ: الظاهر إن أطراف...) وجدته في هامش الأصل من دون إحالة، وضعته هنا لظنّي أنّه مكانه المناسب.

إنّما نشأ عن ضمّ الأولى إلى الثانية، ويكون العلم المذكور منحلّاً إلى تلك القضيّة المتيقّنة، وتبقى القضيّة المشكوكة بحالها، فتكون مجرى للأصل النافي بلا مانع، وإن كان الإجماليّ ناشئاً عن ضم إحدى قضيتين مشكوكتين إلى أُخرى، مع القطع بصدق إحدى القضيتين -كما في العلم الإجماليّ المردّد بين المتبائنين -لم يكن العلم الإجماليّ منحلّاً، ولم يكن في البين قدر متيقّن، والمعلوم بالإجمال فيما نحن فيه -أعني ما كان معلّماً بعلامة خاصّة- من هذا القبيل حيث إنَّ العلم الإجماليّ إنّما تعلّق بالتكاليف الموجودة في ما بأيدينا من الكتب فيكون المعلوم هو كلّ ما اشتملت عليه تلك الكتب من التكاليف، وتكون منجّزة كلّها على ما هي عليه من العدد الواقعيّ، ولا يكون في البين قضيّة متيقّنة مضمومة إلى قضيّة مشكوكة، لتكون موجبة لانحلال العلم المذكور، بل يكون هناك قضايا متعدّدة كلّها مشكوكة وهي عبارة عن ثبوت التكليف في كلّ مورد من موارد احتماله مع القطع بصدق بعض تلك القضايا في الجملة، ويكون الإجمال ناشئاً عن ضمّ تلك القضايا المشكوكة بعضها إلى بعض مع القطع بصدق بعضها فيكون حاله من هذه الجهة حال العلم الإجماليّ المردّد بين المتبائنين في عدم وجود القدر المتيقّن الموجب لانحلال العلم الإجماليّ.

نعم، لو لم يكن المعلوم معلّماً بعلامة خاصّة، بل كان مرسلاً كما في العلم الإجماليّ الأوّل كان في البين قدر متيقّن، وكان الإجمال ناشئاً عن ضمّ قضيّة متيقّنة إلى قضيّة مشكوكة، ولأجل ذلك قلنا إنَّ هذا العلم ينحلّ إلى العلم الإجمالي الثاني، فإنَّه محصّل تلك القضيّة المتيقّنة، وإلى الشكّ في الزائد، وهو محصّل تلك القضية المشكوكة الموجب للرجوع فيه إلى الأصل النافي.

والمثال الخارجيّ لهذين العلمين أن يعلم بأنَّ في هذا القطيع ما هو محرّم من دون تقييد يكون ذلك من خصوص البيض أو السود، وأن يعلم بأنَّ خصوص البيض منها محرّم، ولكنّ لأجل الظلمة -مثلًا- اشتبه البيض بالسود فالأوّل مثال العلم الأوّل، والثاني مثال العلم الثاني، ومثال اجتماع العلمين وانحلال الأوّل منهما إلى الثاني هو أن يعلم إجمالاً أنَّ في القطيع محرّماً في الجملة، ثمّ يعلم أنَّ خصوص البيض محرّم وهو بمقدار المعلوم الأوّل، ثمّ يشتبه البيض بالسود.

إذا عرفت هذه المقدّمة، فنقول: إنَّ وجوب الفحص فيما نحن فيه[1] -أعني الفحص عمّا يُوجب الخروج عن الأُصول اللفظيّة- معلل بوجهين:

أحدهما: العلم الإجماليّ بوجود ما يدلّ على إرادة خلاف الظاهر في ما بأيدينا من الكتب المعروفة.

ثانيهما: ما تقدّم[2] ذكره من كون ديدن الشارع وامنائه صلوات الله عليهم على إيكال بيان إرادة خلاف الظاهر إلى محلّ آخر

تفصيل الكلام في بيان الوجه الأوّل

والوجه الأوّل هنا هو عين الوجه الأوّل هناك غير أنّه يخالفه في أنّه ليس لنا هنا إلّا علم إجماليّ واحد يكون المعلوم فيه معلّماً بعلامة خاصّة؛ إذ ليس العلم الإجماليّ هنا ناشئاً إلّا عن منشأ واحد وهو مراجعة ما بأيدينا من الكتب والاطّلاع فيها على وجود مخصّصات ومقيّدات، بخلاف العلم الإجماليّ هناك، فإنّ له منشأين كما عرفت[3].

---

١. قوله: (فيه) من نسخة (ب).

٢. يُنظر: صفحة (٣٨٢) من هذا الجزء.

٣. يُنظر: صفحة (٣٨٦) من هذا الجزء.

وبالجملة: فإنّ العلم الإجماليّ هنا يكون المعلوم فيه معلّماً بعلامة خاصّة من أوّل الأمر من دون حاجة إلى ما تقدّم[١] هناك من انحلال العلم الأوّل إلى العلم الثاني الذي هو المعلّم بالعلامة الخاصّة.

ثمّ إنّ جميع ما تقدّم[٢] في العلم الإجماليّ الثاني هناك من عدم تحقّق القدر المتيقّن لعدم كون الإجمال فيه ناشئاً عن ضمّ قضيّة متيقّنة إلى قضيّة مشكوكة وكون الإجمال فيه إنّما نشأ عن ضمّ قضايا مشكوكة بعضها إلى بعض مع القطع بصدق بعضها متأتٍ في العلم الإجماليّ هنا، فإنّ المعلوم بالإجمال فيه وهو وجود ما يدلّ على إرادة خلاف الظاهر معلّم بعلامة خاصّة، وهو كونه فيما بأيدينا من الكتب، فإنّ العلم الإجماليّ إنّما تعلّق بوجود مخصّصات ومقيّدات في الكتب المذكورة، فيكون جميع ما في تلك الكتب من المقيّدات والمخصّصات متعلّقاً للعلم المذكور ولا يكون الإجمال ناشئاً عن ضمّ قضيّة متيقّنة إلى قضيّة مشكوكة ليكون لنا في البين قدر متيقّن يرجع إليه، بل يكون الإجمال ناشئاً عن ضمّ قضايا مشكوكة بعضها إلى بعض مع القطع بصدق بعضها، فيكون حاله حال العلم الإجماليّ المردّد بين المتباينين.

وحينئذٍ فلا وجه لمّا قد يُقال ممّا حكيناه سابقًا[٣] من أنّه بعد الفحص والعثور على مخصّصات ومقيّدات بمقدار القدر المتيقّن من ذلك المعلوم بالإجمال ينحلّ العلم الإجماليّ، ويرجع فيما زاد على ذلك إلى مقتضى الأُصول اللفظيّة من دون توقّف على الفحص.

لا يُقال: إنّ المعلوم بالإجمال وإن كان معلّماً بعلامة خاصّة، إلّا أنّه لا

---

١. يُنظر: صفحة (٣٨٧) من هذا الجزء.

٢. يُنظر: صفحة (٣٨٨) من هذا الجزء.

٣. يُنظر: صفحة (٣٨٧) من هذا الجزء.

ريب في كونه في حدّ نفسه أيضاً مردّداً بين الأقلّ والأكثر، ضرورة تردّد ما علم من التكاليف وكذلك ما علم من مخالفات الظواهر بين الأقلّ والأكثر لوضوح عدم العلم التفصيليّ بمقدار عددها، وحينئذٍ يتأتى فيه ما ذكرتموه من القضيّة المتيقّنة والقضيّة المشكوكة الموجب لانحلال العلم[1].

لأنّا نقول: ليس مجرّد اشتمال العلم الإجماليّ على قضيّة متيقّنة منضمّة إلى قضيّة مشكوكة وكون المعلوم فيه مردّداً بين الأقلّ والأكثر موجباً لانحلاله ما لم يكن الإجمال فيه ناشئاً عن ضمّ تلك القضيّة المتيقّنة إلى القضيّة المشكوكة.

والسرّ في ذلك هو: أنّ هذا العلم الإجماليّ اجتمع فيه جهتان:

إحداهما: مقتضية للتنجّز، **والجهة الأُخرى**: غير مقتضية له.

والمقتضي لا يمكن أن يدافع بغير المقتضي.

وتوضيح ذلك: أنّ تلك التكاليف الواقعيّة التي تعلّق بها العلم لمّا كانت معلّمة بعلامة خاصّة، وهي كونها فيما بأيدينا من الكتب كانت تلك التكاليف جميعها متعلّقة للعلم المذكور على ما هي عليه من العدد الواقعيّ، فتكون جميعها منجّزة على ما هي عليه من عدّدها الواقعيّ.

نعم، إنّ تلك التكاليف في حدّ نفسها مع قطع النظر عن تعلّق العلم المذكور بها مردّدة بين الأقلّ والأكثر، وهذا التردّد لو خليّ ونفسه لكان موجباً لتنجّز الأقلّ ولا يكون موجباً لتنجّز الأكثر، إلّا أنّه أقصى ما فيه أن لا يكون في البين ما هو مقتضٍ لتنجّز الأكثر، فلا يكون ذلك دافعاً لتنجّزه من جهة كونه متعلّقاً للعلم المذكور، وحينئذٍ فيكون إجمال متعلّق العلم المذكور ناشئاً عن

---

١. يُنظر: كفاية الأُصول: ٥٠/٢.

تردّده بين أطراف محتملات التكليف، ولا يكون ناشئاً عن ضمّ القضيّة المتيقّنة إلى القضيّة المشكوكة الذي هو عبارة أُخرى عن كون المعلوم مردّداً بين الأقلّ والأكثر، وإن كان العلم المذكور مشتملاً على ما ذكر من القضيّة المتيقّنة والقضيّة المشكوكة، إلّا أنّ اجماله لمّا كان غير ناشئ عن ذلك لم يكن ذلك موجباً لانحلاله، فتأمّل*.

---

* **قلتُ**[1]: لا يخفى أنّه يمكن أن يُقال: كما أنّ المعلوم بالإجمال إذا كان معلّماً بعلامة خاصّة مثل «حرمة البيض» في جملة القطيع يكون مشتملاً على الجهتين -أعني جهة التردّد بين المتبائنين- باعتبار تردّد جملة البيض بين انطباقها على هذا النصف -مثلاً- من القطيع وانطباقها على النصف الآخر منه، وجهة التردّد بين الأقلّ والأكثر الذي هو عبارة عن ضمّ قضيّة متيقّنة إلى قضيّة مشكوكة لتردّد نفس البيض بين العشرة والخمس عشرة، فكذلك المعلوم بالإجمال إذا كان مرسلاً، وغير معلم بعلامة خاصّة كحرمة جملة في هذا القطيع، فإنّه أيضاً يكون مشتملاً على الجهتين -أعني جهة التردّد بين المتبائنين- باعتبار كون تلك الجملة المحرّمة واقعاً مردّدة في حدّ نفسها بين انطباقها على هذا النصف من القطيع وانطباقها على النصف الآخر منه، وجهة التردّد بين الأقلّ والأكثر الذي هو عبارة عن ضمّ قضيّة متيقّنة إلى قضيّة مشكوكة لتردّد تلك الجملة المحرّمة بين العشرة والخمس عشرة.

وبالجملة، فكما نقول: إنّ جملة البيض على ما هي عليه من العدد الواقعيّ المردّد بين العشرة والخمس عشرة مردّدة بين المتبائنين، لتردّدها بين كونها في هذا النصف وكونها في النصف الآخر، فكذلك أنّ جملة ما هو المحرّم الواقعيّ من هذا القطيع على ما هو عليه من العدد الواقعيّ المردّد بين العشرة والخمس عشرة مردّد بين المتبائنين لتردّده بين كونه من هذا النصف وكونه في النصف الآخر.

---

١. هذا المقطع من البحث من قوله: «قلتُ» إلى قوله: «دون الزائد» أرّخه المقرّر ﷺ ملحقًا هنا الجمعة: (٧ ذي القعدة، ١٣٥٧هـ) أيّ بعد وفاة أستاذه الميرزا النائينيّ ﷺ.

وكما نقول: إنَّ تردّد جملة البيض بين كونها عشرة، وكونها خمس عشرة الراجع إلى ضمّ قضيّة متيقّنة إلى قضيّة مشكوكة لا يرفع أثر التردّد بين المتباينين، فكذلك ينبغي أن نقول: إنَّ تردّد جملة المحرّم الواقعيّ بين كونه عشرة وكونه خمس عشرة الراجع إلى ضمّ قضيّة متيقّنة إلى قضيّة مشكوكة لا يرفع أثر تردّد تلك الجملة المحرّمة على ما هي عليه من العدد الواقعيّ بين المتباينين.

فالأولى أن يُقال في الفرق بين المقامين: إنَّ الشكّ والتردّد بين الأقلّ والأكثر في المقام الأوّل -أعني ما كان معلّماً بعلامة خاصّة- لم يكن متعلّقاً بنفس ما تعلّق به العلم في رتبة تعلّق العلم به، وإنّما يكون متعلّق الشكّ والتردّد المزبور في الموجود من ذلك الذي تعلّق العلم به، فلا يكون الشكّ في الأقلّ والأكثر رافعاً لأثر العلم لعدم وجوده في مرتبته، وهذا بخلاف المقام الثاني، فإنَّ الشكّ فيه في الأقلّ والأكثر يكون واقعاً في رتبة العلم فيكون موجباً لانحلاله.

وتوضيح ذلك: أنّك ترى في صورة تعلّق العلم الإجماليّ بحرمة البيض من هذا القطيع أنَّ العلم تعلّق بعنوان البيض الموجودة في هذا القطيع، وفي هذه المرتبة -أعني مرتبة تعلّق العلم بالبيض- لا ترى في علمك المذكور قضيّة متيقّنة وقضيّة مشكوكة، وفي هذه المرتبة لا ترى إلّا نفس البيض وإنّها محرّمة، ولأجل تردّد ذلك الذي تراه تحت العلم بين كونه في هذا النصف وكونه في النصف الآخر -مثلًا- يلزمك الاجتناب عنهما معاً.

نعم، بعد الالتفات إلى عدد البيض يحصل لك الشكّ والتردّد بين الأقلّ والأكثر، لكنّك ترى أنَّ شكّك المذكور غير واقع في مرتبة علمك، بل تراه واقعاً بعد العلم بحرمة البيض، بمعنى أنّك ترى أنَّ تلك البيض التي تعلّق بها علمك مشكوكة العدد، بحيث إنَّ شكّك في عدد البيض تعلّق بها بعد الفراغ عن تعلّق العلم بها، فأنت ترى أنَّ ذلك الذي كان جميعه متعلّقاً لعلمك بحرمته قد وقع مورداً لشكّك من حيث العدد.

وهذا بخلاف صورة تعلّق العلم الإجماليّ بحرمة جملة من هذا القطيع، فإنّك ترى أنَّ ذلك العلم بعينه مؤلّفاً من قضيّة متيقّنة، وأُخرى مشكوكة، فترى أنّك لا تعلم إلّا بحرمة عشرة منها وأنَّ ما زاد على ذلك -أعني الخمسة، مثلًا- لا تراها إلّا

مشكوكة من أوّل الأمر، فيكون شكّك المردّد بين الأقلّ والأكثر واقعاً في مرتبة علمك، بل ترى أنّ علمك لم يكن إلّا عبارة عن هذا الشكّ المردّد بين الأقلّ والأكثر، وفي الحقيقة لم يكن لك علم إلّا بحرمة العشرة دون ما زاد عليها.

وحاصل الفرق أنّ العلم الإجماليّ في صورة تعلّقه بحرمة جملة من القطيع تراه في مرتبة حدوثه متقطّعاً إلى قضيّة متيقّنة وقضيّة مشكوكة، بخلاف ما لو كان متعلّقاً بحرمة البيض، فإنّه في مرتبة حدوثه لا تراه إلّا قضيّة واحدة يقينيّة غير مشوبة بشكّ أصلاً، وإنّما يكون الشكّ متعلّقاً بمقدار الموجود من موضوع تلك القضيّة اليقينيّة.

فإن قلتُ: على هذا لو علمنا بحرمة الخمر الموجود في هذه الأواني التي نعلم أنّ بعضها خمر وبعضها خل وكانت أواني الخمر الموجودة مردّدة بين العشرة والخمس عشرة، ينبغي أن لا يكون العلم التفصيليّ بخمريّة عشرة معيّنة موجباً لانحلال العلم المذكور لعين ما ذكرتموه في حرمة البيض، فإنّ معلوم الحرمة هنا أيضاً معلّم بعلامة خاصّة وهي الخمريّة.

قلنا: هذه مغالطة واضحة، فإنّ حرمة الخمر الكلّيّ معلومة بالتفصيل، وإنّما المعلوم بالإجمال هو وجوده في جملة هذه الأواني، وهذا الموجود الذي تعلّق به العلم لمّا كان مردّداً بين الأقلّ والأكثر لم يكن العلم إلّا متعلّقاً بالعشرة منه دون الزائد فيكون حاله حال المعلوم المرسل غير المعلّم بعلامة خاصّة.

وبالجملة: أنّ الخمريّة هي موضوع الحكم المعلوم، وليست هي علامة لما هو الموجود من ذلك الموضوع، بخلاف البيض فإنّه أجنبيّ عن موضوع التحريم الذي هو موطوء الإنسان -مثلاً- وإنّما هو علامة لما هو الموجود من ذلك الموضوع.

نعم، لو كانت الحرمة المعلومة متعلّقة بذات تلك الأواني وكونها خمراً علامة لها لكان مثل العلم بحرمة البيض، لكنّ الأمر ليس كذلك؛ إذ ليس متعلّق الحرمة وموضوعها إلّا نفس الخمر، وذلك معلوم بالتفصيل والعلم الإجماليّ إنّما تعلّق بوجود الخمر في جملة من هذه الأواني، والمفروض أنّه مردّد بين العشرة والخمس عشرة، فلا يكون المعلوم وجوده إلّا العشرة دون الزائد.

هذا تمام الكلام في الوجه الأوّل من وجهي وجوب الفحص عمّا يُوجب الخروج عن الأُصول اللفظيّة.

تفصيل الكلام في بيان الوجه الثاني

وأمّا الوجه الثاني، وهو كون ديدن الشارع وأمنائه على إيكال بيان إرادة خلاف الظاهر على القرائن المنفصلة، فقد أُورد عليه بما حاصله أنّ ذلك إن كان موجباً لإجمال اللفظ وسقوط أصالة الظهور لم يكن الفحص وعدم العثور على القرينة موجباً لجواز الرجوع إلى أصالة الظهور، وإن لم يكن موجباً لسقوط الأصل المذكور لم يكن

الفحص لازماً.

والجواب عن هذا الإيراد هو أن يُقال: إنّ إعمال أصالة الظهور والأخذ بها يكون في مقامين:

الأوّل: مقام استكشاف مراد المتكلّم لا لأجل أن يجعل ذلك عذراً وحجّة في مقام الاحتجاج، بل لأجل أنّه قد اتّفق له غرض متعلّق بالاطّلاع على مراد ذلك المتكلّم.

والثاني: مقام الاحتجاج من المولى على العبد بظهور كلامه، والاعتذار من جانب العبد مستنداً فيه إلى ذلك الظهور.

وما ذكرناه من كون ديدن المتكلّم هو الاتكال على القرائن المنفصلة إنّما يكون موجباً لسقوط أصالة الظهور في المقام الأوّل، بمعنى أنّ كون ديدن المتكلّم على ذلك يكون موجباً لسقوط أصالة الظهور عن النهوض لإثبات أنّ ذلك الظاهر هو مراد المتكلّم المذكور.

والشاهد على ذلك هو أنّ الكلام لو كان المقصود به إفهام شخص خاصّ وكان قد وصلَ إلى شخص ثالث، وكان ذلك الشخص الثالث ممّن

تعلّق له غرض بالاطّلاع على مراد ذلك المتكلّم، وكان من قبيل مسترق السمع، واحتمل أنَّ المتكلّم أراد خلاف الظاهر، واعتمد في ذلك على قرينة خاصّة بينه وبين من قصد إفهامه، لم يكن لذلك الشخص الثالث أن يحكم بأنَّ مراد ذلك المتكلّم هو ذلك المعنى الذي يظهر من كلامه، بحيث إنَّه لا يقدم على ترتيب الأثر على ذلك كما عرفت في المثال.

أمّا بالنسبة إلى المقام الثاني وهو مقام الاحتجاج من الطرفين فلا يكون ما ذكرناه من كون ديدن المتكلّم على الاتكال على القرائن المنفصلة موجباً لسقوط أصالة الظهور بالكلّيّة، بل يكون مسقطاً لها إسقاطاً معلّقاً على الفحص والعثور على القرينة المنفصلة، فلو تفحّص ولم يعثر على ذلك كانت أصالة الظهور محكّمة في مقام الاحتجاج وإن لم تكن محكّمة في مقام استكشاف مراد المتكلّم *.

---

* **قلتُ:** لم أتوفّق لفهم ما أفاده (دام ظلّه) من الفرق بين المقامين ولا لوجه كون وعدم العثور على القرينة موجباً لحجّيّة أصالة الظهور بالنسبة إلى المقام الثاني بعد أن كان ما ذُكِرَ من ديدن المتكلّم هو الاعتماد على القرائن المنفصلة مسقطاً لأصالة[1] قبل الفحص.

ولعلّ مراده (دام ظلّه) كما نقله عنه بعض الأفاضل هو التفصيل في حجّيّة أصالة الظهور بالنسبة إلى المقامين، بأن تكون حجّيّتها بالنسبة إلى المقام الأوّل من باب الظنّ الفعليّ، فيكون ما ذكر من ديدن المتكلّم مانعاً من إفادتها الظنّ الفعليّ بمراد المتكلّم حتّى بعد الفحص وعدم العثور على القرينة، ويكون ما أفاده من المثال شاهداً على كون حجّيّة أصالة الظهور بالنسبة إلى المقام الأوّل من باب الظنّ الفعليّ، حيث إنَّه مع احتمال مسترق السمع اعتماد المتكلّم على القرينة بينه وبين مخاطبه لا يحصل له الظنّ الفعليّ بأنَّ مراد المتكلّم هو ذلك المعنى الظاهر من كلامه.

---

١. كذا في النسختين، ولعلّ المناسب: (لأصالة الظهور).

أمّا بالنسبة إلى المقام فلا تكون حجّيّتها من باب الظنّ الفعليّ، بل تكون حجّيّتها بالنسبة إلى ذلك المقام من باب الظنّ النوعيّ على وجه يكون لأصالة عدم القرينة موضوعيّة في صحّة الاحتجاج من الطرفين، ومعنى كونها معتبرة من باب الموضوعيّة أنّها معتبرة لدى العقلاء وإن لم تكن مفيدة للظنّ الفعليّ على طبقها، ويكون الجري عليها في ذلك المقام عند العقلاء نظير الجري على الأمور الشرعيّة المعتبرة عند الشارع من باب التعبّد، ويعبّر عن ذلك بالتعبّد العقلائيّ.

والشاهد على ذلك هو أخذ العقلاء بها في محاوراتهم ومؤاخذة المولى عبده بما كان كلامه ظاهراً فيه، ومؤاخذة العبد مولاه وصحّة اعتذاره بمقتضى ظاهر كلامه، وإن لم يحصل لهم الظنّ الفعليّ بأنّ ذلك هو مراده، بل وإن حصل لهم الظنّ الفعليّ بأنّ مراده غير ذلك، فإنّ هذا الذي جروا عليه كاشف عن أنّ أصالة الظهور غير معتبرة عندهم في مقام الاحتجاج وقاطعيّة العذر من باب إفادتها الظنّ الفعليّ، بل إنّها إنّما تعتبر عندهم في ذلك المقام من باب التعبّد الصرف المعبّر عنه بالظنّ النوعيّ.

في أنّ الفحص وعدم العثور يكون معدّراً للأخذ بالظهور

وبعد الفراغ عن ذلك نقول: إنّ ما ذكر من كون ديدن المتكلّم هو الاعتماد على القرائن المنفصلة يكون موجباً لكون الأصل المذكور موهوناً في أنظارهم قبل الفحص؛ لقوّة احتمال الاعتماد في إرادة خلاف هذا الظاهر الفلانيّ على القرينة المنفصلة على وجه يكون هذا الاحتمال أقوى في أنظارهم من احتمال كون المراد هو الظاهر من كلامه، فيكون ذلك موجباً لتوقّفهم عن الأخذ بذلك الظهور.

أمّا بعد الفحص، وعدم العثور على القرينة فلا يكون هذا الاحتمال بهذه الدرجة من القوّة، بل يكون الأمر حينئذٍ بالعكس، بمعنى أنّه يكون احتمال إرادة الظاهر قويّاً ويكون احتمال إرادة خلافه والاعتماد على القرينة المنفصلة وأنّها لم تصل إلينا في غاية الضعف في أنظارهم، ويكون الحال عندهم عين الحال فيما لو لم يكن ديدن المتكلّم هو الاعتماد على القرائن المنفصلة.

والحاصل: أنّ ما ذكر من ديدن المتكلّم يكون موهناً لأصالة الظهور، والفحص وعدم العثور على القرينة المنفصلة يكون رافعاً لذلك الوهن.

وتوضيح ما تقدّم: أنَّ الأخذ بالظاهر تارةً يكون لأجل كونه كاشفاً محضاً عن مراد المتكلّم، لا من باب أنّه حجّة على ذلك، بل لأجل أنَّ السامع له غرض في الاطّلاع على مراد المتكلّم ويكون أخذه بظاهره، لكونه كاشفاً عن ذلك نظير كشف المعلول عن علّته، لما هو الغالب من كون الإرادة باعثة على إلقاء الكلام[1] وكونه فيه منبعثاً عن ذلك المراد، ولا بُدَّ في هذه المرحلة من حصول الظنّ الفعليّ، بل الوثوق التامّ بأنَّ ذلك المعنى هو مراده، وإلّا فلو احتمل احتمالاً يعتنى به أنَّ المتكلّم قد اعتمد في إفهام مخاطبه على القرينة المنفصلة لم يمكنه أن يستكشف مراده من مجرّد ظهور كلامه على وجه يرتّب الغرض الذي يريد ترتيبه على تقدير كونه مراده.

وتارةً أُخرى يكون الأخذ بالظاهر في مقام الاحتجاج من جانب المولى أو من جانب العبد، وهذا هو الذي يكون الظهور فيه حجّة عقلائيّة، ويكون اعتباره عند العقلاء من باب الموضوعيّة، لا بمعنى أنّه موضوع صرف، بل بمعنى أنَّ هذا الطريق معتبر عندهم، وإن لم يكن كاشفاً عن المراد بذلك النحو من الكشف الذي يعتبر فيه الوثوق والاطمئنان، ولعلّ اعتبار الظنّ الفعليّ أو الوثوق في حجّيّة الظواهر إنّما نشأ عن الخلط بين المقامين.

ثمّ إنَّ ما تقدّم من كون ديدن المتكلّم على الاتّكال على القرائن المنفصلة يكون موجباً لعدم إمكان استكشاف مراده حتّى بعد الفحص وعدم العثور على القرينة، أمّا بالنسبة إلى المقام الثاني -أعني مقام الاحتجاج من الطرفين- فهو إنّما يوجب سقوط الظهور قبل الفحص، أمّا بعده فلا يكون موجباً لذلك.

---

١. أيّ على طبق المراد الواقعيّ.

والسرّ فيه هو أنّ كون ديدن المتكلّم على ذلك لا يكون موجباً لتنجّز القرينة المنفصلة بقولٍ مطلق حتّى لو تفحّصنا عنها، فلم نعثر عليها، بل أقصى ما فيه أنّه يكون موجباً للتوسّط في التنجّز بالنسبة إلى القرينة المنفصلة، بمعنى أنّه إنّما ينجّز القرينة التي يمكن -المكلّف- أن يعثر عليها بالفحص عنها، بحيث يكون جريان ديدن المتكلّم على ذلك موجباً لتنجّز القرينة المنفصلة لو كانت موجودة، وكان المكلّف متمكّناً من العثور عليها بالفحص؛ لأنّ العقلاء بعد اطّلاعهم على ديدن المتكلّم لا يرون المخاطب معذوراً في الأخذ بظاهر كلامه المفروض أنّه يحتمل احتمالاً قريباً أنّه أراد خلافه، وأنّه اعتمد كجاري عادته على القرينة المنفصلة المفروض إمكان الاطّلاع عليها بالفحص.

أمّا بعد الفحص وعدم العثور، فذلك الاحتمال -أعني احتمال الاعتماد على القرينة المنفصلة- كجاري عادته وإن كان موجوداً إلّا أنّه لمّا كان المكلّف حينئذٍ غير متمكّن من الوصول إلى القرينة على تقدير وجودها واقعاً، يرونه معذوراً في الأخذ بذلك الظاهر، ويرون أنّ له أن يحتجّ على الآمر ويعتذر بما هو ظاهر كلامه.

والحاصل: أنّ احتمال وجود القرينة المنفصلة قبل الفحص يكون احتمالاً عقلائياً، ويكون موجباً في أنظارهم للتوقّف في الأخذ بأصالة الظهور، ولا يرونها حجّة قاطعة للعذر؛ إذ مع إحرازكون ديدن المتكلّم على الاعتماد على القرائن المنفصلة يقوى احتمال وجودها واحتمال العثور عليها بالفحص، ومع وجود هذين الاحتمالين القويّين في أنظارهم لا يرون أصالة الظهور مستنداً وحجّة قاطعة من الطرفين، بخلاف ما بعد الفحص وعدم العثور، فإنّه حينئذٍ يكون الاحتمال الثاني منعدماً بالمرّة، ويكون الاحتمال الأوّل في منتهى الضعف والسقوط في أنظارهم.

وبالجملة: أنّ الفحص يكون موجباً لرفع ما يكون موهناً لأصالة الظهور من احتمال وجود القرينة التي لو تفحّص عنها لعثر عليها.

الكلام في بيان مقدار الفحص

بقي الكلام في مقدار الفحص، وهل يكفي فيه ما يكون موجباً لحصول الظنّ بعدم القرينة، أو لا بُدَّ أن يكون موجباً للوثوق والاطمئنان بعدمها أو لا بُدَّ أن يكون موجباً للقطع بعدمها؟

لا إشكال في عدم اعتبار الأخير لعدم إمكانه كما أنّه لا ينبغي الريب في عدم الاكتفاء بالأوّل لعدم الدليل على حجّيّة ذلك الظنّ فيتعيّن المتوسّط، فإنّه يمكن أن يقال باعتبار الوثوق والاطمئنان في كلّ ما يكون من هذا القبيل ممّا لم يمكن إقامة البيّنة ونحوها عليه، ولو سلّم فلا أقلّ من الاستدلال على اعتباره في المقام بأدلّة العسر والحرج، بل بناءً على عدم الاكتفاء ينسدّ باب الاجتهاد بالمرّة، فتأمّل.

المبحث
في خطاب المشافهة

المبحث الخامس في خطاب المشافهة

وتفصيل الكلام فيه يقع من جهات:

الأولى: في تحرير محلّ النزاع.

الثانية: في جهة النزاع، وهل هي عقليّة أو لفظية؟

الثالثة: في ثمرة النزاع.

الرابعة: في بيان الحقّ من ذلك النزاع.

الجهة الأولى في تحرير محلّ النزاع

أمّا الجهة الأولى: فلا يخفى أنّ ما كان من القضايا الأحكام[1] مجرّداً عن أداة الخطاب، مثل قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾[2] خارج عن محلّ النزاع، وإنّما وقع النزاع فيما اشتمل من ذلك على أدوات الخطاب: «أداة النداء»، و«كاف» الخطاب، ونحو ذلك[3].

الجهة الثانية في جهة النزاع، وهل هي عقليّة أو لفظيّة؟

وأمّا الجهة الثانية: فلا يخفى أنّ النزاع يمكن أن يكون من الجهتين،

---

١. كذا في النسختين، ولعلّ المناسب: (الأحكاميّة).

٢. سورة آل عمران، الآية: ٩٧.

٣. يُنظر: معالم الدين وملاذ المجتهدين: ١٩٣.

حيث إنَّ كلّاً منهما قابل للنزاع، فينبغي تحريره من الجهة العقليّة أوّلاً، ومن الجهة اللفظيّة ثانياً.

الجهة الثالثة في ثمرة النزاع

وأمّا الجهة الثالثة: فلا يخفى أنَّ الثمرة تظهر في المعدومين، بل مطلق الغائبين عن مجلس الخطاب، فإن قلنا بشمول الخطاب لهم لم يكن جريان الحكم في حقّهم محتاجاً إلى قاعدة الاشتراك، وإن قلنا بعدم شموله لهم كان ذلك محتاجاً إلى القاعدة المذكورة، فيكون ثبوت الحكم في حقّهم محتاجاً إلى إثبات الاشتراك في الصنف وعدم مدخليّة الخصوصيّة، ومتى حصل الشكّ في ذلك كان مقتضى القاعدة عدم ثبوت الحكم في حقّهم، بخلافه على الأوّل، فإنّ مقتضى القاعدة بناءً على الوجه الأوّل هو ثبوت الحكم إلّا أن يثبت المخصّص وليس ظهور هذه الثمرة مبنيّاً على القول باختصاص حجّيّة الظهور بمن قصد إفهامه[1]، فإنّا وإن قلنا بعموم الحجّيّة لمن لم يقصد إفهامه يتأتّى النزاع في شمول خطاب المشافهة لمن لم يكن مخاطبًا[2].

وبالجملة: أنَّ من قصد إفهامه ليس هو عين المشافه، بل بين العنوانين عموم من وجه.

الجهة الرابعة في بيان الحقّ من ذلك النزاع

وأمّا الجهة الرابعة: فتفصيل الكلام فيها هو أنَّ القضيّة المتضمّنة للحكم إن كانت خارجيّة فالحقّ هو القول بعدم الشمول، وإن كانت قضيّة حقيقيّة فالحقّ هو القول بالشمول، فإنَّ القول بعدم الشمول إن كان راجعاً إلى كون الحقيقيّة قضيّة خارجيّة، فلا يخفى ما فيه من الخلف، وإن لم يكن راجعاً إلى ذلك، بل كان راجعاً إلى دعوى عدم شمول القضيّة الحقيقيّة المشتملة على أداة الخطاب لمن يكون خارجاً عن مجلس الخطاب، ففيه:

---

١. يُنظر: القوانين المحكمة في الأُصول: ٢٣٩/٤، و٤٤٤.

٢. يُنظر: كفاية الأُصول: ٣١٨/١، وما بعدها.

أنَّ هذه الدعوى إن كانت في مقام الثبوت، فلا يخفى ما فيها، حيث إنَّ مرجع كلّ تكليف متوجّه إلى شخص لا بُدَّ أن يكون في مقام الثبوت متوجّهاً إليه بعنوان الخطاب، غايته أنّه يكون معلّقاً على تقدير وجوده لا أنّه يكون حدوث التكليف والخطاب عند وجوده ليكون مرجع التكاليف إلى الإخبار بأنّه يوجد له التكليف عند وجوده.

وإن كانت هذه الدعوى في مقام الإثبات بأن يُقال: إنَّ مقتضى وضع أداة الخطاب هو انحصاره بالموجود، ففيه: أنَّ ذلك مسلّم، إلّا أنّه لا ريب في إمكان توجّه الخطاب إلى من لا يكون قابلاً له كالجماد والمعدوم بعد تنزيله منزلة القابل له، والقضية الحقيقيّة بنفسها متضمّنة لهذا التنزيل، حيث إنّها تتضمّن فرض وجود الموضوع وإجراء الحكم عليه على تقدير وجوده، فلا مانع من شمول الخطاب، بل إنَّ مقتضى هذا الذي تتضمّنه القضيّة هو ظهورها في الشمول ويكون عدم الشمول محتاجاً إلى المخرج *.

---

* **قلتُ**[1]: لا يخفى أنَّ ذلك إنّما يتمّ في القضايا المتضمّنة لخطاب الآية، مثل قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيامُ كَما كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ﴾[2]، وقوله تعالى: ﴿وَحَيْثُ ما كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ﴾[3].

ويمكن أن يُقال بعدم الحاجة في مثل هذه الآيات إلى تنزيل المعدوم منزلة الموجود؛ لأنَّ ذلك إنّما يحتاج إليه في الخطاب الصادر من البشر، لأنَّ خطاب البشر بعضهم لبعض محتاج إلى المواجهة.

---

١. هذا المقطع من قوله: «قلتُ» إلى قوله: «هذا القبيل» أثبته المقرّر ﷺ ملحقًا هنا الأربعاء: (١٢ ذي القعدة، ١٣٥٧هـ) أي بعد وفاة أستاذه الميرزا النائيني ﷺ.

٢. سورة البقرة، الآية: ١٨٣.

٣. سورة البقرة، الآية: ١٤٤.

أمّا الخطاب الصادر منه تبارك تعالى، فحيث إنّه تعالى منزّه عن المواجهة، فلا يحتاج خطابه تعالى للمعدومين إلى تنزيله منزلة الموجودين، بل يكون خطابه تعالى لهم على حدّ قوله تعالى: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾[1] فإنّ الظاهر أنّه غير مبنيّ على العناية المذكورة -أعني تنزيل المعدوم حين الخطاب منزلة الموجود- وإن لم تصلّ عقولنا إلى كيفيّة خطابه تعالى لهم ولا إلى كيفيّة جوابهم له تعالى بقولهم: (بَلى)[2].

أمّا لو كان الخطاب لواحد معيّن أو لخصوص النبيّ ﷺ مثل «**آية صلاة الخوف**»[3]، فيبعد تنزيله على القضيّة الحقيقيّة، بل ظاهره القضيّة الخارجيّة، ولا بُدَّ في سراية الحكم إلى غيره من التمسّك بالإجماع على الاشتراك في الحكم المبنيّ على وحدة الصنف.

والظاهر: أنَّ أغلب ما صدر من النبيّ ﷺ والأئمّة المعصومين من القضايا الشخصيّة في جواب أسئلة السائلين من هذا القبيل.

---

١. سورة الأعراف، الآية: ١٧٢.

٢. سورة الأعراف، الآية: ١٧٢.

٣. سورة البقرة، الآية: ٢٢٨.

المبحث السادس
في تعقّب العامّ
بضمير يرجع إلى
بعض أفراده

المبحث

في أنَّ تعقّب العامّ بضمير يرجع إلى بعض أفراده، هل يكون موجباً لتخصيص العام بتلك الأفراد فقط أم لا؟ الظاهر أنّ العامّ يبقى على عمومه، ويلزم التجوّز في ناحية الضمير بالاستخدام، وذلك مثل قوله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ﴾ إلى قوله تعالى: ﴿وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ﴾[1].

والنزاع إنّما هو في الأحكام السابقة على الضمير، ومبناه هو دوران الأمر بين رفع اليد عن أصالة العموم، أو رفع اليد عن أصالة عدم الاستخدام، وينبغي تحرير هذا المبحث في جهات من الكلام*:

---

* **الأولى**: أنّ هذا النزاع إنّما يتوجّه على القول بأنّ التخصيص موجب للتجوّز في العامّ، أمّا على القول بأنّه لا يُوجب تجوّزاً فلا وقع لهذا النزاع؛ لأنّ اختصاص الحكم في قوله تعالى: ﴿وَبُعُولَتُهُنَّ﴾ بالرجعيّات لا يوجب كون المراد بالضمير هو خصوص الرجعيّات كي يكون الأمر دائراً بين تخصيص المرجع أو بقائه على عمومه و إن اختصّ الضمير ببعض أفراده، وهو محصّل الاستخدام، بل يبقى حينئذٍ كلّ من الضمير ومرجعه على ما هو عليه من الاستعمال في عموم المطلّقات، وأقصى ما في البين أن يكون الحكم في ناحية الضمير مختصّاً بخصوص قسم من العامّ.

---

١. سورة البقرة، الآية: ١٤٤.

الجهة الأولى
التخصيص لا يوجب التجوّز في العامّ بعد عود الضمير

الأولى: أنّ الاستخدام على تقدير بقاء العموم بحاله إنّما يلزم بناءً على كون التخصيص موجباً للتجوّز ليكون للعامّ حينئذٍ معنيان:

أحدهما: حقيقيّ، وهو تمامّ الأفراد. **والآخر** مجازيّ، وهو الباقي بعد التخصيص، ويكون إرجاع الضمير إليه باعتبار المعنى الثاني من قبيل الاستخدام.

أمّا إذا قلنا -كما هو المختار- إنّ التخصيص غير موجب للتجوّز فلا يكون للعموم إلّا معنى واحد حقيقيّ، وأنّ خروج بعض الأفراد منه لقرينة تدلّ على كون الحكم عليه مختصّاً ببعض أفراده لا يكون موجباً لاستعماله في غير ما وضع له فلا يكون في البين استخدام أصلاً كي نقول: إنّ أصالة عدم الاستخدام معارضة لأصالة العموم.

الجهة الثانية: أنّه لو سلّمنا كون التخصيص موجباً للتجوّز فلا يكون اختصاص الحكم في قوله تعالى: ﴿وَبُعُولَتُهُنَّ﴾ موجباً لاختصاص الضمير والتجوّز فيه؛ لأنّ التخصيص الحاصل في ناحية المحمول لا يكون موجباً له في ناحية الموضوع كما في مثل «أكرم العلماء»، فإنّ اختصاص الإكرام بالأحياء لا يكون موجباً للتجوّز في ناحية الموضوع بإخراج الأموات منه.

الجهة الثالثة: أنّ اكتناف الكلام بما يصلح للقرينيّة مسقط لظهوره في العموم.

الجهة الرابعة: أنّ أصالة العموم وأصالة عدم الاستخدام إنّما تجري في مورد الشكّ في المراد لا في كيفية الإرادة بعد العلم بالمراد[1].

---

١. هذا المقطع وجدته في الأصل قد ضرب عليه المقرّرﷺ بالقلم إشارةً لحذفه من الأصل، ثمّ ذكر في (٢٥ شوّال سنة ١٣٦٩هـ) ما نصّه: «لا يخفى أنّه لا وجه للضرب على الجهة الأولى وعلى الجهة الثانية، فإنّ التحرير فيهما أصحّ من التحرير الآتي، ولا يرد على تحريرهما بهذا الوجه شيء لما أوردته أنا، ولا ما أورده المحشّي على ما حرّره في الطبعة الجديدة، ولا أتذكّر الوجه في ضربي عليهما، مع أنّ تحريرهما بهذا الوجه هو الموافق لتحرير المرحوم الشيخ محمّد عليّ، ولتحرير المرحوم الشيخ موسى، نعم، إنّ تحرير السيّد موافق لما هو مرسوم هنا ثانيًا».

الجهة الثانية في اختصاص أصالة عدم الاستخدام بالشكّ في المراد

الثانية: أنّه لو سلّمنا كون التخصيص موجباً للتجوّز، ليكون إرجاع الضمير إلى العامّ باعتبار بعض أفراده موجباً للاستخدام.

فنقول: إنّ أصالة عدم الاستخدام إنّما تجري فيما لو ورد ضمير وشكّ في كون المراد منه هو ما أُريد بالاسم الظاهر، أو أنّ المراد به معنى آخر غير ذلك المعنى الذي أُريد بذلك الاسم الظاهر، أمّا إذا علمنا المراد بالضمير فلا يكون أصالة عدم الاستخدام جارية؛ لأنّها إنّما تجري في الشكّ في المراد، لا في مقام الشكّ في كيفية إرادته بعد العلم بأنّه هو المراد.

فإن قلت: إنّ لازم الاستخدام فيما نحن فيه هو بقاء العامّ على عمومه، ولو لم يبقَ العامّ على عمومه لم يكن في البين استخدام، وحينئذٍ فتكون أصالة عدم الاستخدام جارية باعتبار هذا اللازم بناءً على ما حقّق في محلّه[1] من حجّيّة الأُصول اللفظيّة في ترتّب اللوازم العقليّة.

قلنا: إنّ هذا اللازم إنّما يحكم بترتّبه في طول الحكم بترتّب ملزومه، وحيث إنّ الأصل لم يكن جارياً في ناحية الملزوم؛ لما عرفت، فلم يكن لنا طريق إلى إثبات هذا اللازم.

وبالجملة: لا يمكن التفكيك بين الأثرين فيما نحن فيه، بخلاف سائر الأُصول العمليّة التي يترتّب عليها أثران، فإنّه لو كان في البين ما يمنع من جريانها باعتبار أحد الأثرين لم يكن مانع من جريانها بالنظر إلى الأثر الآخر، كما في أصالة حلّ أكل لحم الحيوان فإنّ لها أثرين:

أحدهما: حلّ أكل لحم الحيوان المشكوك، **والآخر** جواز الصلاة في شعره، فلو كان الأثر الأوّل منعدماً لعدم وجود لحمه، فلا مانع من جريانها باعتبار الأثر الآخر وهو جواز الصلاة في شعره.

---

١. يُنظر: ١٢١/٦ من هذا الكتاب.

والسرّ في ذلك هو عدم الطوليّة بين الأثرين، بل إنَّ الأصل يكون موجباً لترتّب أحد الأثرين في عرض ترتّب الأثر الآخر، بخلاف الأُصول اللفظيّة بالقياس إلى اللوازم فإنَّا وإن قلنا إنَّ مثبتها حجّة إلّا أنَّ إثباتها اللازم والحكم بترتّبه إنَّما يكون في طول إثباتها الملزوم، فلو فرضنا عدم جريانها في ناحية الملزوم؛ لعدم الشكّ فيه، لم يكن إثبات اللازم حينئذٍ ممكناً.

الجهة الثالثة في عدم الاستخدام في قوله تعالى: ﴿وَبُعُولَتُهُنَّ﴾

الجهة الثالثة: أنّه لو سلّم جميع ذلك لقلنا: إنَّ الاستخدام إنَّما يلزم لو ثبت أنَّ المراد بالضمير في قوله تعالى: ﴿وَبُعُولَتُهُنَّ﴾ هو نفس الرجعيّات، وهذا إنَّما يتم إذا فرض أنَّ في - البين قرينة تدلّ على ذلك.

ومن الواضح أنّه ليس لنا في البين إلّا قوله تعالى: ﴿أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ﴾ المختصّ بالرجعيّات، وهو لا يُوجب إلّا تقيّد ذلك الضمير بقيد الرجعيّات، فهو بمنزلة أن يُقال: إنّ بعولة المطلّقات الرجعيّات (أحقُّ بردّهنّ)، وهو لا يُوجب إلّا تقييد الصرف، فيكون المراد من الضمير هو نفس المطلّقات، ولكنَّ المحمول قرينة على تقييده بالرجعيّات، فلا يكون المراد بالضمير غير المراد من مرجعه ليلزم الاستخدام ليقع التعارض بين أصالة العموم وأصالة عدم الاستخدام*.

---

* **قلتُ**[1]: لا يخفى أنَّ الاستخدام ليس من المجازات في مقابل أصالة الحقيقة، ولأجل ذلك لم يعدّه في المطوّل[2] من أقسام المجازات، بل ذكره في فنّ البديع الذي هو فنّ محسّنات الكلام نظير الجناس ونحوه.

نعم، إنّه -أعني الاستخدام- مخالف للظاهر، فإنَّ الظاهر هو مطابقة الضمير لما يراد بمرجعه، سواء كان المعنى الثاني للمرجع حقيقيّاً أو كان مجازيّاً، فلا يظهر

---

١. هذا المقطع من قوله: «قلتُ» إلى قوله: «خروجًا موضوعيًا» أرخه المقرّر ﷺ ملحقًا هنا الأربعاء: (١٢ ذي القعدة، ١٣٥٧هـ) أيّ بعد وفاة أُستاذه الميرزا النائينيّ ﷺ.

٢. يُنظر: المطوّل على كتاب تلخيص المفتاح في المعاني والبيان: ٤٢٦.

فيما نحن فيه أثر لكون استعمال العامّ في الباقي بعد التخصيص مجازاً أو كونه حقيقة.

وأمّا ما أفاده ﷺ في الجهة الثانية من إسقاط أصالة عدم الاستخدام بعدم الأثر لها للعلم بالمراد في ناحية الضمير... إلخ فيمكن التأمّل فيه بأنّ أصالة الظهور بعد فرض حجّيّة مثبتها و إثبات اللازم بها الذي هو فيما نحن فيه تخصيص العامّ، نقول: إنّه يكفي في جريان أصالة عدم الاستخدام ترتّب هذا اللازم عليها وهو تخصيص العامّ، كما هو الشأن في الأمارات التي لا يكون لمجرها أثر إلّا اللازم العقليّ كما في البيّنة لقائمة على بقاء حياة زيد إذا لم يكن لها أثر إلّا ترتّب لازم بقاء الحياة وهو نبات اللحية.

نعم، لو قلنا: بأنّ مدرك حجّيّة أصالة الظهور إنّما هو بناء العقلاء، ولم يثبت بناؤهم على الأخذ بأصالة الظهور في أمثال هذه المقامات الراجعة إلى الشكّ في كيفيّة الإرادة لا الشكّ في أصل الإرادة.

لكنّ قد يُقال: إنّ هذا المقام من مقامات الشكّ في الإرادة ولو باعتبار هذا اللازم، فتأمّل.

اللّٰهُمَّ إلّا أن يُقال: إنّ هذا المقام و إن كان من مقامات الشكّ في الإرادة باعتبار اللازم المذكور، وأقصى ما فيه أن تقع المعارضة بين أصالة عدم الاستخدام وأصالة العموم، لكن أصالة العموم تكون مقدّمة على أصالة عدم الاستخدام وحاكمة عليها، باعتبار كون أصالة العموم مثبتة للعموم وعدم التخصيص ابتداءً، بخلاف أصالة عدم الاستخدام فإنّها إنّما ترفع العموم وتوجب التخصيص بعد إثبات المرتبة الأولى -أعني عدم الاستخدام- وبعد إثباتها لهذه المرتبة يحكم بلازمها الذي هو عدم العموم، وفيه تأمّل لأنّا إذا سوّغنا جريان أصالة عدم الاستخدام في المقام المفروض فيه عدم الأثر في المرتبة الأولى يكون إثباتها اللازم المذكور في عرض أصالة العموم، فتأمّل.

وأمّا ما أفاده ﷺ في الجهة الثالثة من عدم كون المقام من قبيل الاستخدام، بل هو من قبيل تقييد الضمير بمفاد الحكم في طرف المحمول، ففيه تأمّل؛ لأنّ الضمير غير قابل للتقييد.

وأمّا ما أفاده ﷺ في الجهة الرابعة من عدم كون المقام من قبيل احتفاف الكلام بما يصلح للقرينيّة بدعوى اختصاص ذلك بما إذا كانت القرينة ممّا يمكن الاعتماد عليها، وأنّ المقام ليس من هذا القبيل، ففيه بحث سيأتي[1] إن شاء الله تعالى في بحث مقدّمات الحكمة، وأنّ المقصود من كون عدم البيان مع كونه بصدد البيان نقضاً للغرض هو كون ذلك نقضاً لغرضه الذي هو البيان، والمفروض أنّه قد اتّصل بالكلام ما يصلح للبيانيّة، ودعوى أنّ الضمير المذكور لا يصلح للبيانيّة محتاج إلى التأمّل.

ومنه يظهر التأمّل فيما أفاده ﷺ في المسألة الآتية من عدم كون الاستثناء المتأخّر صالحاً للبيانيّة بالنسبة إلى الجمل السابقة، فتأمّل.

وقد ظهر لك من ذلك كلّه أنّه لا يمكن الرجوع فيما نحن فيه من أمثال الآية الشريفة إلى أصالة العموم، أمّا لمعارضتها بأصالة عدم الاستخدام، وأمّا لأجل كون اتّصال الضمير المذكور من قبيل اكتناف الكلام بما يصلح للبيان على إرادة التخصيص.

نعم، في خصوص هذه الآية الشريفة يمكن أن يُقال: إنّه ليس من قبيل الاستخدام، وذلك بالالتزام برجوع الضمير إلى مطلق المطلّقات، فيكون كلّ من الحكمين الذين تضمّنتهما الآية الشريفة عامّاً لجميع المطلّقات، ويكون ظاهر الجملتين هو الحكم على جميع المطلّقات بالتربّص، وبأنّ ﴿بُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ﴾ الذي هو عبارة عن جواز الرجوع بها ما دامت في العدّة، لكنّ دلّ الدليل على التخصيص في الحكم الثاني فقط،

فيكون ما دلّ على عدم جواز الرجوع في البائنة مخصّصاً لخصوص الحكم الثاني المستفاد من قوله تعالى: ﴿وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ﴾[2] فكأنّه قال: إنّ المطلّقات يجب عليهن العدّة، ويجوز للزوج الرجوع بها ما دامت في العدّة إلّا البائنة، ويكون هذا الاستثناء المستفاد من الدليل المنفصل مخصّصاً لمفاد الجملة الثانية دون الجملة الأولى.

---

١. ينظر: صفحة (٤٩٤) من هذا الجزء.

٢. سورة البقرة، الآية: ٢٢٨.

الجهة الرابعة في أنّ تعقّب العامّ بالضمير لا يصلح قرينة على إرادة التخصيص

الجهة الرابعة: وهي العمدة في هذا المقام، وحاصلها: هل أنّ تعقّب العامّ بالضمير المذكور يكون موجباً لكونه من قبيل احتفاف الكلام بما يصلح للقرينة على إرادة التخصيص، أو أنّه ليس من هذا القبيل؟

والحقّ هو الثاني، فإنّ ضابط احتفاف الكلام بما يصلح للقرينة هو أن يكون ذلك الذي احتفّ به الكلام مجملاً من حيث المفهوم، أو من حيث أمر آخر على وجه لو كان المتكلّم مريداً لخلاف الظاهر وعوّل عليه لكان ذلك في محلّه، وكان اعتماده عليه صحيحاً على وجه لا يكون مقصّراً في البيان لو كان الأمر كذلك، ومن الواضح أنّ مجرّد إلحاق العامّ بالضمير الراجع إلى أفراده لا يكون من هذا القبيل.

كما أنّ ما دلّ على عدم وجود العدّة على من لم يكن مدخولاً بها يكون مخصّصاً لمفاد الجملة الأولى، وبعد تخصيصه لمفاد الجملة الأولى تكون خارجة عن مفاد الجملة الثانية بالتخصص، فإنّها حينئذٍ تكون لا عدّة عليها، فلا تكون داخلة فيما دلّ على جواز الرجوع ما دامت في العدّة، وتكون خارجة عنه خروجاً موضوعيّاً.

المبحث

المبحث السابع في الاستثناء المتعقّب لجملٍ متعدّدة

في الاستثناء المتعقّب جملاً متعدّدة، وهل يكون راجعاً إلى خصوص الأخيرة أو يكون راجعاً إلى الجميع، أو يحكم بتخصيص الأخيرة ويتوقّف في البواقي[1]؟

والحقّ هو التفصيل، فإنَّ الجمل المذكور[2] المتعدّدة أمّا أن تكون كلّها محمولات لموضوع واحد متقدّم على الجميع، كما في قولك: (إنَّ العلماء يجب إكرامهم واضافتهم والاعتناء بهم إلّا النحويين -مثلاً-)، وأمّا أن يكون عقد الوضع متكرّراً مع الأخيرة، كما في قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاء﴾ إلى قوله تعالى: ﴿وَأُوْلَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ إِلاَّ الَّذِينَ تَابُوا﴾[3]، ففي المثال الأوّل يحكم برجوع الاستثناء إلى عقد الوضع المذكور في صدر الكلام، ولازمه تخصيص جميع تلك الجمل، وفي المثال الثاني يحكم

---

١. يُنظر: شرح مختصر منتهى السؤل والأمل في علمي الأُصول والجدل: ١٣٩/٢، ونهاية الوصول إلى علم الأُصول: ٢٦٠/٢، وما بعدهما.

٢. كذا في النسختين، ولعلّ المناسب: (المذكورة).

٣. سورة النور، الآية: ٤.

برجوعه إلى خصوص الأخيرة، ويبقى الباقي على ما هو عليه من العموم.

والسرّ في ذلك هو رجوع الاستثناء إلى عقد الوضع، وحيث كان في المثال الأوّل مذكوراً في صدر الكلام كان الاستثناء راجعاً إليه، فتكون الجمل المذكورة كلّها متخصّصة به، بخلاف الثاني، فإنّ عقد الوضع لمّا كان مذكوراً في الجملة الأخيرة كان الاستثناء راجعاً إليه، ويكون حينئذٍ تخصيص ما عداها بلا موجب، بل تبقى على عمومها، ولا يكون حالها حال المحتف بما يصلح للقرينيّة؛ لما عرفت[1] من ضابط ذلك في المسألة السابقة، ومن الواضح عدم انطباق ذلك الضابط فيما نحن فيه على ما عدا الأخيرة.

ويتفرّع على ذلك أنّه لو كان عقد الوضع مكرّراً في الجملة الوسطى دون الأخيرة كان الاستثناء راجعاً إلى تلك الوسطى وما بعدها دون ما قبلها، فتأمّل، ولو كان عقد الوضع متكرّراً في جميع الجمل كان الاستثناء راجعاً إلى الأخيرة*.

---

* **قلتُ**: لا يخفى أنّ أداة الاستثناء إنّما هي موضوعة للإخراج الفعليّ العمليّ، ولا فرق فيه بين كون المخرج منه جملة واحدة أو أكثر، إذ لا يختلف بذلك معنى أداة الاستثناء، ولا فرق في ذلك أيضاً بين كون عقد الوضع مذكوراً في الجملة الأولى فقط، وبين كونه مذكوراً في جميع الجمل[2]، وذلك لأنّ الإخراج من الموضوع إنّما يكون بلحاظ الحكم، فيقع الكلام في أنّ هذا الإخراج من الموضوع الأوّل، هل كان بلحاظ جميع الأحكام، أو أنّه كان بلحاظ خصوص الأخير منها؟

ومنه يظهر لك أنّه لو كان عقد الوضع مذكوراً في الأخيرة لم يمكن الحكم على الاستثناء برجوعه إلى خصوص الأخيرة.

---

١. يُنظر: صفحة (٤١٢) من هذا الجزء.

٢. كأنّه مبنيٌّ على أنّه لو وقع الإخراج من الموضوع السابق على الأحكام المتأخّرة يكون كلّ واحد من تلك الأحكام المتأخّرة واردًا عليه بعد الإخراج، وفيه تأمّل، يُنظر: أُصول الفقه: ٢٨٦/٥.

وما أُفيد في التقرير المطبوع، بقوله: «حيث إنَّ عقد الوضع ذكر في الجملة الأخيرة مستقلّاً، فقد أخذ الاستثناء محلّه، ويحتاج تخصيص الجمل السابقة إلى دليل...»[1] إلخ.

لا يخفى أنَّه قابل للتأمّل؛ فإنَّ الاستثناء في مثل هذه الصورة قابل للرجوع إلى الجميع وللرجوع إلى خصوص الأخيرة، وكون الاستثناء قد أخذ محلّه بالرجوع إلى الأخيرة ممّا لم أتوفّق لفهمه[2].

نعم، في الآية الشريفة[3] رُبّما نقول: إنَّ الظاهر منها هو الرجوع إلى الأخيرتين، لمناسبة التوبة للحكم بعدم قبول الشهادة والحكم بالفسق دون ما تقدّمها من الأحكام[4].

---

١. أجود التقريرات: ٣٨٦/٢.

٢. كأنَّه مبنيٌّ على أنَّ الاستثناء يكون من السابق بعد اللاحق، فيُقال إنَّه بعد أن أخذ الاستثناء محلّه لا وجه لتوجيهه إلى السابق، و فيه ما لا يخفى فإنَّه إخراج واحد، وإنَّما يتكلّم في أنَّه إخراج من الأخير أو من الجميع. مضافًا إلى أنَّه لو كان الميزان أخذ المحلّ فَلِم لا نقول: إنَّه يرجع إلى الأوّل فيأخذ محلّه، يُنظر: أُصول الفقه: ٢٨٦/٥.

٣. سورة النور، الآية: ٤ - ٥.

٤. بل يمكن القول بعدم رجوعه إلى الأولى حيث إنَّ الحدّ وهو الجلد لا يسقط بالتوبة، يُنظر: أُصول الفقه: ٢٨٧/٥.

الفصل الثامن*

في جواز تخصيص العامّ بالمفهوم وعدمه

المبحث الثامن في جواز تخصيص العامّ بالمفهوم وعدمه

قد يُقال بأنَّ العامّ حيث يدلّ على العموم بالمنطوق فهو أقوى ظهوراً من المفهوم ولو كان أخصّ مطلقاً فضلاً عمّا إذا كان أعمّ من وجه، ولكنّه لا يخفى اختلاف المقامات؛ لأنَّ المفهوم إنّما يثبت إذا كان للمنطوق خصوصيّة يُستفاد منها هذا المفهوم، فقد يكون ظهور القضيّة لاشتمالها على تلك الخصوصيّة في استفادة المفهوم منها أقوى من ظهور العامّ في العموم.

إذا عرفت ذلك، فنقول: المفهوم قد يكون موافقاً للمنطوق في الكيف -أيّ في النفي والإثبات- وقد يكون مخالفاً، والموافق على قسمين: لأنّه قد يكون الحكم في طرف المفهوم أولى وأشدّ من طرف المنطوق، فيسمّى بمفهوم الأولويّة، وقد يكون مساوياً، فيسمّى بمفهوم المساواة.

---

* لم أتوفّق للكتابة عنه (دام ظلّه) في هذا المبحث شيئاً، وهذا المحرّر إنّما نقلته ممّا كتبه جناب عمدة الأفاضل الشيخ موسى الخونساريّ زيد فضله، نقلته على علّاته، ولم أراجعه بعد النقل.

ثمّ إنّ وجه الأولويّة قد يكون لحكم العقل بها، أو لدلالة اللفظ عليها، وأولويّة حرمة إيذاء الوالدين بالضرب المستفادة من قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَا أُفٍّ﴾[1] يمكن أن يكون على كلا الوجهين؛ لأنّ العقل يحكم بعد أن علم بحرمة (الأُفّ) أنّ الضرب محرّم بطريق أولى، فهذه الأولويّة من الأحكام العقليّة الملازميّة، واللفظ أيضاً دالّ عليه بالدلالة السياقيّة؛ لأنّه يفهم من هذا الكلام أنّه من قبيل التنبيه على العامّ بذكر الخاصّ، فإنّه بصدد بيان أوّل درجة من الإيذاء وأدناه، فحرمة أعلى درجته تستفاد من سوق الكلام.

ومفهوم المساواة الذي هو عبارة عن استفادة حكم موضوع من إثباته لموضوع آخر أيضاً على قسمين؛ لأنّه قد يُستفاد من العلّة المنصوصة في المنطوق كاستفادة حرمة كلّ مسكر من حرمة الخمر، لكون حرمتها معلّلة بعلّة لولا هذه العلّة بمنزلة الكبرى الكلّيّة لكان التعليل لغواً، وكونها بمنزلة الكبرى الكلّيّ متقوّمة بأمرين:

الأوّل: أن لا تكون العلّة كبرى كلّيّة للمورد، كما لو قيل الخمر حرام لإسكاره، فإنّ الظاهر أنّ إسكار الخمر له دخل في الحرمة.

الثاني: أنّ لا يكون للحكم المعلّل في المورد خصوصيّة، كما إذا استفدنا أنّ حرمة الخمر معلّلة بالإسكار، فلا يتعدّى إلى غيره.

وقد يُستفاد من العلّة المطوية ويعبّر عنها بمستنبط العلّة، وهذا إنّما يكون حجّة -أيّ للكلام مفهوم- إذا حصل القطع بمساواة هذا الموضوع مع نظائره، كما نقطع بعدم الفرق بين بئر (بُضاعة)[2] المسؤول عنها، وبين سائر الآبار، وأمّا لو ظنّ بالمساواة فلا دليل على حجّيّته عند الخاصّة.

---

١. سورة الإسراء، الآية: ٢٣.

٢. بئر بُضاعة: بئر بالمدينة لقوم من خزرج، وذكر في معجم البلدان: ٤٤٢/١، ما نصّه: «بُضاعة بالضم، وقد كسره بعضهم والأوّل أكثر، وهي دار بني ساعدة بالمدينة، وبئرها معروف، فيها أفتى النبيّ صلّى الله عليه وآله بأنّ الماء طهور ما لم يتغيّر... إلخ».

وأمّا المفهوم المخالف، فهو الذي يكون نقيضاً للمنطوق كمفهوم الشرط، والوصف، والغاية، والحصر ونحو ذلك.

في تقديم المفهوم الموافق على العموم

ثمّ إنّه يظهر من القوانين[١]، والفصول[٢]، والتقرير[٣]، والكفاية[٤] أنّه لا إشكال في تقديم المفهوم الموافق على العموم، سواء كانت النسبة بينه وبين العموم عموماً مطلقاً أو عموماً من وجه، وإنّما الإشكال في المفهوم المخالف.

وقد ذكر في التقرير[٥] لجهة الاتّفاق في تقديم المفهوم الموافق ما يرجع حاصله إلى أنّه لا تعارض بين المنطوق الذي يُستفاد منه هذا المفهوم والعموم، وإنّما التعارض بين المفهوم والعموم، فإذا قدّم المفهوم ولو كان أعمّ من وجه فلا محذور، وأمّا لو انعكس فيلزم التصرّف في المنطوق أيضاً؛ لأنّ المفهوم من المداليل اللُّبّيّة، وليس كلاماً مستقلّاً حتّى يتصرّف فيه من دون التصرّف في المنطوق، فهو من حيث إنّه يتبع المنطوق فلا بُدّ من التصرّف في المنطوق أيضاً؛ لأنّه مع إبقائه على ظهوره لا يمكن أن لا يستتبع المفهوم، لأنّ التفكيك بين اللازم والملزوم لا يُعقل والتصرّف في المنطوق بلا موجب.

وبالجملة: لو قيل: «أكرم خدّام العلماء»، و«لا تكرم الفُسّاق» فالنسبة بين المفهوم وهو «أكرم العلماء» المستفاد من قوله: «أكرم خدّام العلماء» بالأولويّة مع (لا تكرم الفُسّاق) العموم من وجه، فلا بُدّ من أحد التصرّفين، أمّا تخصيص العموم بالمفهوم فلا محذور، وأمّا العكس فيوجب إخراج قوله: «أكرم خدّام العلماء» عن الظهور بالمرّة؛ لأنّه مع إبقائه على ظهوره لا يمكن

---

١. يُنظر: القوانين المحكمة في الأُصول: ٣٠٤/١.
٢. يُنظر: الفصول الغرويّة في الأُصول الفقهيّة: ٢١٢.
٣. يُنظر: مطارح الأنظار: ٢١٣/٢، وما بعدها.
٤. يُنظر: كفاية الأُصول: ٢٢٣/١.
٥. يُنظر: مطارح الأنظار: ٢١٣/٢، وما بعدها.

عدم استفادة المفهوم منه، وهكذا في سائر الأمثلة، كقوله تعالى: ﴿فَمَنِ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُواْ عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ﴾[1] المعارض مع مفهوم قوله تعالى: ﴿فَلاَ تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾[2].

وفيه ما لا يخفى.

أمّا أوّلاً فلأنّه لا يمكن أن يكون التعارض بين خصوص المفهوم والعموم، بحيث لا يكون معارضاً مع المنطوق، بل دائماً التعارض بين العموم وكلّ من المنطوق والمفهوم، من غير فرق بين المفهوم[3] المساواة والأولويّة، وفي الأولويّة من غير فرق بين الآية الشريفة، والمثال الخارجيّ الذي مثّلنا.

أمّا المفهوم[4] المساواة؛ لما عرفت أنّه مستفاد من العلّة المشتركة بين الفرد المذكور في المنطوق وسائر الأفراد غير المذكورة فيه، فالمفهوم عبارة عن الحكم العامّ الذي يكون أحد أفراده مذكوراً في المنطوق، ولا يُعقل أن يكون دليل معارضاً مع العامّ ولا يكون معارضاً مع الخاصّ.

وأمّا المفهوم[5] الأولويّة؛ فلأنّ ما كان من قبيل التنبيه على العامّ بذكر الخاصّ كالآية الشريفة فحكمه حكم المساواة في أنّه لا يمكن تعارض العامّ مع المفهوم العامّ وعدم تعارضه مع الخاصّ، وما كان من قبيل «أكرم خدّام العلماء» الذي ليس من قبيل التنبيه على العامّ بذكر الخاصّ، بل كان منشأ الأولويّة حكم العقل النظريّ، ففيه:

أوّلاً: أنّ النسبة بين العامّ وهذا المنطوق أيضاً عموم من وجه، كنسبته

---

١. سورة البقرة، الآية: ١٩٤.

٢. سورة الإسراء، الآية: ٢٣.

٣. كذا في النسختين، ولعلّ المناسب: (مفهوم).

٤. كذا في النسختين، ولعلّ المناسب: (مفهوم).

٥. كذا في النسختين، ولعلّ المناسب: (مفهوم).

مع المفهوم؛ لأنَّ «لا تكرم الفُسّاق» يعمّ خادم العالم وغيره، وخادم العالم يعمّ الفاسق وغيره.

وثانياً: نفس العامّ أيضاً له مفهوم موافق ويكون معارضاً مع المنطوق فإنّ قوله: «لا تكرم الفُسّاق» إذا دلّ بالعموم على حرمة إكرام العالم الفاسق، فبالأولويّة تدلّ على حرمة إكرام خادم العالم الفاسق.

وبالجملة: أظهر مثال يتصوّر لعدم تعارض* العموم مع المنطوق ما إذا قيل: لا تقلّ لوالديك «أُفّ»، وأضرب كلّ واحد من آبائك، مع أنّه لا شبهة أنَّ العموم يدلّ بالأولويّة على جواز قول: «أُفّ» لكلّ من آبائك، فيتعارض هذا المفهوم مع المنطوق بالعموم من وجه، وإن لم يكن معارضاً مع مفهومه كما توهّم العكس وهو عدم معارضة المنطوق مع العموم.

---

* **قلتُ**[1]: لا يخفى أنَّ الأولى التمثيل بمثل «أهن الفسّاق واحترم بيوت العلماء»؛ أو «أهن الفُسّاق واحترم بيوت فُسّاق العلماء» فإنَّ بين مفهوم الأوّل وهو «احترم العلماء» وعموم «أهن الفُسّاق» عموماً من وجه، وبين مفهوم الثاني وهو «احترم فُسّاق العلماء» وعموم «أهن الفُسّاق» عموماً مطلقاً مع أنَّ العامّ غير معارض لشيء من المنطوقين، لكنّ لمّا كان المفهوم من العامّ بطريق الأولويّة عدم احترام بيوت الفُسّاق كان بين هذا المفهوم ومنطوق الدليل الأوّل وهو «احترم بيوت العلماء» عموم من وجه، كما أنَّ بين هذا المفهوم ومنطوق الدليل الثاني وهو «احترم بيوت فُسّاق العلماء» عموماً مطلقاً مع عدم المعارضة بين المنطوقين في كلّ من المثالين.

ومع ذلك، ففي المثال الثاني يقدّم قوله: «احترم بيوت فُسّاق العلماء» على قوله: «أهن الفُسّاق» فإنّه وإن لم يكن بين المنطوقين تعارض، إلّا أنّه لمّا كان مفهوم كلّ منهما معارضاً لمنطوق الآخر، وكان مفهوم الثاني أخصّ من منطوق الأوّل، كما أنَّ منطوق الثاني أخصّ أيضاً من مفهوم الأوّل كان الثاني مقدّماً على

---

١. أرّخ المقرّر قدس سره هذا المقطع من البحث السبت: (١٥ ذي القعدة، ١٣٥٧هـ).

الأوّل، فيكون مفهوم الثاني مقدّماً على منطوق الأوّل كما أنَّ منطوقه -أعني منطوق الثاني- يكون مقدّماً على مفهوم الأوّل، وفي المثال الأوّل لِما لم يكن في البين أخصيّة مطلقة، بل كان بين مفهوم الثاني ومنطوق الأوّل عموم من وجه كما أنَّ بين منطوق الثاني ومفهوم الأوّل عموماً من وجه أيضاً لم يمكن الجمع العرفيّ بينهما.

ثمّ إنّه لمّا كان محصّل طريق الأولويّة هو أنَّ ثبوت الحكم في ناحية المفهوم يكون أولى من ثبوته في ناحية المنطوق، وكان لازم ذلك هو أنّه لو انتفى الحكم من ناحية المفهوم يكون انتفاؤه في ناحية المنطوق بطريق أولى، فإنَّ وجوب احترام بيوت العلماء -مثلًا- حيث يلزمه بطريق الأولويّة وجوب احترام العلماء أنفسهم كان عدم وجوب احترام العلماء أنفسهم ملازماً بطريق الأولويّة لعدم وجوب احترام بيوتهم، وحيث قد فرضنا أنَّ منطوق العامّ كان معارضاً مع مفهوم «احترم بيوت العلماء» الذي هو وجوب احترام العلماء أنفسهم، فكان العامّ يقتضي عدم احترام فُسّاق العلماء.

وقد عرفت أنَّ ذلك -أعني نفي الحكم عن فُسّاق العلماء- ملازم لنفيه عن بيوتهم، فصار الحكم العامّ ملازماً لرفع الحكم في ناحية المنطوق ويكون ذلك اللازم هو مفهوم العامّ المفروض كونه مخالفاً للحكم في ناحية المنطوق، فوجوب إهانة الفاسق الذي هو منطوق الحكم العامّ لمّا كان رافعاً لوجوب احترام العالم الفاسق المفروض كون ارتفاعه موجباً لرفع وجوب احترام بيته بطريق الأولويّة صار الحاصل: أنَّ وجوب إهانة الفاسق يكون موجباً لعدم احترام بيته بطريق الأولويّة، فكلّ عامّ نفرضه معارضاً للمفهوم الذي هو بطريق الأولويّة لا بُدَّ أن يكون له مفهوم أولويّ يكون ذلك المفهوم معارضاً للمنطوق، ويستحيل أن يوجد لنا عامّ معارض بمنطوقه للمفهوم الأولويّ من دليل آخر من دون أن يكون لذلك العامّ مفهوم أولويّ يكون معارضاً لمنطوق ذلك الدليل.

فتلخّص لك أنَّ منطوق العامّ إذا كان معارضاً لمفهوم دليل آخر لا بُدَّ أن يكون مفهوم العامّ معارضاً لمنطوق ذلك الدليل وتكون المعارضة على وتيرة واحدة، فإن كانت بين منطوق العامّ ومفهوم ذلك الدليل من قبيل العموم والخصوص المطلق كانت كذلك بين مفهوم العامّ ومنطوق الدليل المذكور، وكذلك فيما لو كانت المعارضة بالعموم من وجه، فلاحظ وتأمّل.

فالصواب أن يُقال: إذا كان المنطوق الذي يُستفاد منه المفهوم أخصّ من العموم كما لو قيل: «أكرم خدّام الفاسق من العالم»، و«لا تكرم الفُسّاق»، فيخصّص العامّ بالمنطوق ويتبعه المفهوم -أي يقدّم المفهوم أيضاً على العموم- وإن كانت النسبة بين المفهوم والعموم عموماً من وجه كما في هذا المثال، فإنّ المنطوق أخصّ من العموم، ولكنّ المفهوم أعمّ من وجه؛ لأنّ الأولويّة تجري في العالم العادل أيضاً، فمفهوم «أكرم الخادم الفاسق من العالم» هو إكرام العالم مطلقاً عادلاً كان أو فاسقاً، فالنسبة بين «لا تكرم الفُسّاق» وبينه هي العموم من وجه.

وأمّا إذا كان بينهما العموم من وجه، فيعامل معهما معاملة سائر الموارد، ولا وجه لتقديم المفهوم مطلقاً.

وما أفاده في التقريرات بأنّه لو تصرّفنا في المنطوق، فيلزم إخراجه عن الظاهر بالمرّة[1].

ففيه: أنّه لا يلزم من إدخال مادّة الاجتماع في العموم إلّا إخراجها عن المنطوق لا إلقاء المنطوق بالمرّة، وبعبارة أُخرى من جهة قوله: «لا تكرم الفُسّاق» يحمل قوله: «أكرم خدّام العلماء» على العدول منهم ولا محذور.

وحاصل الكلام: أنّه يعامل مرجّحات باب التعارض مع المنطوق والعموم، فإذا كان المنطوق أخصّ فيقدّم على العموم ولازمه تقديم المفهوم عليه، وإن كانت النسبة بينهما أعمّ من وجه، ويكون هذا أحد مرجّحات تقديم أحد العامّين من وجه على الآخر، فإنّه لو قدّم على المفهوم يلزم طرح المنطوق الذي نسبته مع العموم أخصّ مطلقاً.

---

١. يُنظر: مطارح الأنظار: ٢١٣/٢، وما بعدها.

وإذا كان أعمّ من وجه فلو قدّم العموم على المنطوق فيقدّم على المفهوم أيضاً وإن كان أخصّ منه، ولو قدّم المنطوق على العموم فيتبعه المفهوم أيضاً.

هذا تمامّ الكلام في المفهوم الموافق.

في تعارض المفهوم المخالف مع العموم

وأمّا المخالف، فإذا كانت النسبة بينه وبين العموم أعمّ من وجه، فيعامل معهما معاملة سائر الموارد من تعارض العامّين من وجه، والمفهوميّة ليست من موهنات الظهور، والمنطوقيّة ليست من مرجّحاتها، فإذا قيل: «أكرم العلماء» و«أكرم الناس إن كانوا عدولًا» فالنسبة بين «أكرم العلماء» والمفهوم وهو «لا تكرم الناس إن لم يكونوا عدولًا» هو العموم من وجه، والتعارض إنّما هو في العالم الفاسق، فلو قدّمنا العموم من جهة أظهريّته في شموله لمادّة الاجتماع، فلازمه تقييد المنطوق المستفاد منه المفهوم[1] لا إلقاء المفهوم رأساً، فعلى هذا يعتبر العدالة في وجوب إكرام غير العلماء، ونتيجة ذلك سببيّة كلّ من العلم والعدالة لوجوب الإكرام.

ولو قدّمنا المفهوم، فلازمه اعتبار العدالة حتّى في العالم، ونتيجة ذلك سببيّة خصوص العدالة لوجوب الإكرام.

وبالجملة: في غير مادّة الاجتماع التي هي محلّ التعارض لا وجه لإلقاء المفهوم ولا العموم، وهذا هو السرّ في القول بعدم انفعال الجاري ولو لم يكن كرّاً واعتبار الكرّيّة في غير الجاري؛ لأنّه من تعارض عمومات عدم انفعال الماء الجاري مطلقاً مع مفهوم قوله: «إذا بلغ الماء قدر كرّ لم ينجّسه شيء»، وتقديم العمومات لأظهريّتها في شمولها لمادّة الاجتماع، وهي الجاري غير الكرّ على المفهوم يُستفاد سببيّة كلّ من الجاري والكرّ لعدم الانفعال، فلا وجه لأن

---

١. كذا في الأصل، وفي نسخة (ب): (العموم).

يُقال تقديم العموم يقتضي عدم اعتبار الكرّيّة رأساً؛ لما عرفت أنّ تقديم العموم لا يقتضي إلّا إلقاء المفهوم في خصوص مادّة الاجتماع لا إلقاءه رأساً، وحيث إنّ المفهوم تابع ولا يمكن التصرّف فيه ابتداءً من دون تصرّف في متبوعه فلا محالة يقيّد المنطوق بغير الجاري.

وأمّا إذا كان المفهوم أخصّ مطلقاً من العموم فيخصّص العامّ به.

ولا وجه لما يظهر من التقرير[1] أنّه قد يكون العموم قرينة على أنّ الجملة الشرطيّة غير مسوقة للانتفاء عند الانتفاء، لا سيّما إذا كان متّصلاً بالجملة الشرطيّة، كعموم قوله عزّ من قائل: ﴿أَن تُصِيبُوا قَوْماً بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾[2] فإنّ الجهالة الموجبة لإصابة القوم أعمّ من أن يكون من قول الفاسق والعادل، فعموم التعليل أظهر من كون القضيّة الشرطيّة ذات مفهوم.

نعم، قد يكون ظهور الجملة الشرطيّة في المفهوم أقوى من ظهور العموم، كمفهوم الشرطيّة في هذه الآية بالنسبة إلى العمومات الناهية عن العمل بغير العلم، وذلك لأنّه لا يصلح أن يكون العموم في شيء من الموارد صالحاً للقرينيّة على ظهور القضيّة في كونها مسوقة لفرض وجود الموضوع، أو أنّ التقييد قبل الإسناد، وإن كان إستفادة العموم والمفهوم كليهما بالإطلاق.

وتوضيح ذلك: أنّه لا شبهة في الفرق بين المفهوم الموافق والمخالف، فإنّ في المفهوم الموافق يقع التعارض دائماً مع المنطوق والعموم كما عرفت، وأمّا في المفهوم المخالف فالمنطوق المستفاد منه المفهوم موافق دائماً مع العموم ولا تعارض بينهما، وعلى هذا فلا بُدَّ من لحاظ التعارض بين نفس العموم والمفهوم.

---

١. يُنظر: مطارح الأنظار: ٢/٢١٣، وما بعدها.

٢. سورة الحجرات، الآية ٦.

ولا شبهة أنّ نفس القضيّة الشرطيّة في حدّ ذاتها ظاهرة في المفهوم، ولا يمكن حملها على كونها مسوقة لفرض وجود الموضوع؛ لما عرفت من أنّ مورد هذا الحمل ما لو كان الجزاء متوقّفاً عقلاً على الشرط، فإذا لم يمكن هذا الحمل، فيبقى احتمال آخر وهو كون التقييد قبل الإسناد، أي حمل القضيّة الشرطيّة على أنّها بصدد إثبات حكم على موضوع مقيّد لا في مقام بيان تقييد الحكم والعموم لا يصلح لهذا المعنى، ولا يُوجب عدم جريان مقدّمات الحكمة في الشرطيّة إلّا على فرض بقائه على العموم، وبقاؤه كذلك فرع عدم تخصيصه بالمفهوم، ولا عكس؛ فإنّه ليس من مقدّمات الحكمة في طرف المفهوم عدم العموم؛ لما عرفت[1] في باب المفهوم أنّ تماميّة المقدّمات موقوف على أن لا يكون الشرط جزءاً للسبب، وأن لا ينوب منابه شرط آخر، أي القابل للعطف بـ(الواو) و(أو) هو العلّة المنحصرة، والعموم لا يصلح لأن يجعل العدالة في مثل الآية الشريفة[2] جزءاً للسبب ويكون جزؤه الآخر هو العلم -مثلاً- أو يجعلها أحد الأسباب، لأنّ مع اعتبار العلم لا أثر للعدالة لا جزءاً ولا مستقلّاً.

وبالجملة: في مثل قوله: «إذا خفي الأذان فقصّر» و«إذا خفي الجدران فقصّر» يمكن أن يكون إحدى الشرطيّتين قرينةً للأُخرى، وفي المقام لو قدّمنا العموم فلازمه إلقاء المفهوم رأساً، وجعل القضيّة الشرطيّة مسوقة لبيان إثبات حكم على موضوع خاصّ وتقديمه لا يمكن إلّا دوريّاً؛ لأنّه فرع بقائه على العموم.

وبعبارة أُخرى كما يقدّم المفهوم على العمومات الناهيّة كذلك يقدّم على عموم التعليل؛ لأنّ ملاك التقديم على العمومات الناهيّة هو خروج خبر

---

١. يُنظر: صفحة (٢٨٢) من هذا الجزء.

٢. سورة الحجرات، الآية ٦.

العادل عن كونه ظنّاً وقولاً بغير العلم، فكذلك يخرج عن كونه بجهالة، ولا فرق بين اتّصال العامّ بالقضيّة الشرطيّة وانفصاله وبين أن يكون استفادة العموم والمفهوم كليهما بالوضع أو بمقدّمات الحكمة.

والسرّ في ذلك: أنَّ الحكم في العامّ حكم كبرويّ، ومع حفظ موضوعه الحكمُ ثابت، أيّ إذا كان الخبر عن جهالة فيجب التبيّن، والمفهوم يرفع موضوعه في موضوع العادل ويبيّن أنَّ خبر العدل ليس عن جهالة، وإذا وصل الأمر إلى الحكومة فلا فرق بين الاتّصال والانفصال، ولا فرق بين أن يكون الحاكم مدلولاً وضعيّاً أو إطلاقيّاً.

هذا، مع أنّه لو سلّم تقديم العموم في بعض الموارد كما لو قيل: «أكرم زيداً إن جاءك» و«أكرم كلّ من أكرمك»، ولكنّ في خصوص عموم التعليل لا يمكن التقديم؛ لأنَّ ملاك تخصيص عموم آيات[1] الناهية جارٍ فيه، فالفرق بينهما لا وجه له، وسيأتي[2] مزيد توضيح إن شاء الله تعالى في ذيل آية النبأ[3].

وكيف كان، فلا يخفى الفرق بين المفهوم المخالف والمفهوم الموافق، فإنَّ في الأوّل لا تنافي بين المنطوق والمعارض للمفهوم، بخلاف الثاني، ولازم ذلك أنّه يلاحظ النسبة في جهة العموم والخصوص في الأوّل في المفهوم ومعارضه، دون الثاني، فإنّه يلاحظ النسبة بين المنطوق والمعارض لا المفهوم، وتقدّم[4] وجه ذلك.

---

١. كذا في النسختين، ولعلّ المناسب: (الآيات).

٢. يُنظر: ٣٧٥/٤ من هذا الكتاب.

٣. سورة الحجرات، الآية ٦.

٤. يُنظر: صفحة (٤٢٢) من هذا الجزء.

المبحث[1]

في تخصيص العامّ الكتابيّ بخبر الواحد

المبحث التاسع في تخصيص العامّ الكتابيّ بخبر الواحد

ولا ينبغي الريب فيه، وكون الكتاب قطعيّ السند لا يكون مانعاً من تقديم دليل حجّيّة الخاصّ على أصالة الظهور في ناحية العامّ الكتابيّ وحكومته عليها[2]، وما ورد متواتراً معنىً من طرح ما خالف الكتاب[3]، أو أنّه زخرف[4] أو أنّهم عليهم السلام لم يقولوه[5] محمول على المخالفة التباينيّة، وهي المخالفة العرفيّة دون المخالفة بالعموم والخصوص أو بالإطلاق والتقييد؛ إذ لا تُعدّ عرفاً مخالفة، بل إنّ ذلك من قبيل القرينة وذيّها، وذلك هو المنشأ فيما ذكرناه[6] من الحكومة.

---

١. ابتدأ المقرّر رحمه الله هذا المبحث به «بسم الله الرحمن الرحيم».

٢. يُنظر: العدّة في أُصول الفقه: ١/٣٤٤.

٣. يُنظر: الكافي: ١/٦٩، كتاب فضل العلم، باب الأخذ بالسنّة وشواهد الكتاب، ح١.

٤. يُنظر: المصدر نفسه: ١/٦٩، كتاب فضل العلم، باب الأخذ بالسنّة وشواهد الكتاب، ح٣، ٤.

٥. يُنظر: المصدر نفسه: ١/٦٩، كتاب فضل العلم، باب الأخذ بالسنّة وشواهد الكتاب، ح٥.

٦. كذا في الأصل، وفي نسخة (ب): (ذكره).

المبحث

في دوران الأمر في الخاصّ والعامّ بين النسخ والتخصيص

المبحث العاشر في دوران الأمر في الخاصّ والعامّ بين النسخ والتخصيص

ولا ينبغي الريب أيضاً في كون الخاصّ مخصّصاً للعامّ، سواء كان متقدّماً عليه أو متأخّراً عنه، وسواء كان ورود الخاصّ قبل حضوروقت العمل بالعامّ أو كان بعد حضوره؛ إذ ليس تأخيرالبيان عن وقت الحاجة قبيحاً عقلاً، بل كما يجوزتأخيره عن وقت الخطاب لأجل حكمة تقتضي تأخيره، فكذلك يجوز تأخيره عن وقت الحاجة لأجل حكمة تقتضيه.

وقد ذكروا في هذا المبحث أموراً لا بأس بذكرها، وبيان ما يرد عليها ليتّضح لك الوجه فيما ذكرناه من كون الخاصّ في جميع هذه الصورمخصّصاً للعامّ، فنقول بعونه تعالى:

الأمر الأوّل في بيان المراد الجدّيّ والاستعماليّ من العامّ

الأمر الأوّل من تلك الأمور: ما يُقال من أنّ المراد الجدّيّ بالعامّ المتقدّم على الخاصّ هو ما عدا الخاصّ، وأنّ المراد الاستعماليّ هو العموم[1]، وفيه ما تقدّم[2] ذكره غيرمرّة من عدم المعنى المحصّل للإرادة الاستعماليّة.

---

١. يُنظر: كفاية الأُصول: ٣٠١/١.

٢. يُنظر: صفحة ٣٢٣ من هذا الجزء.

الأمر الثاني في كون العامّ مسوقاً لبيان الحكم الواقعيّ وحاكياً عنه

الثاني: ما يُقال العامّ المتقدّم متكفّل للحكم الظاهري بالنسبة إلى ما خرج عنه بالخاصّ المتأخّر[1].

وفيه: ما لا يخفى حيث إنّ الحكم الظاهريّ منحصر بأمرين:

أحدهما: ما يتكفّل الحكم في مورد الشكّ كأن يُقال كلّ مشكوك الطهارة طاهر.

ثانيهما: ما يتكفّل حجّيّة الأمارات والأُصول العمليّة، مثل خبر الواحد العادل حجّة، والاستصحاب حجّة ونحو ذلك، فإنّه باعتبار تكفّله للزوم الجري على طبق خبر الواحد أو الاستصحاب يكون متكفّلاً لحكمٍ ظاهريّ على التفصيل الذي ذكرناه في كيفيّة حجّيّة الأمارات والأُصول العمليّة[2].

ومن الواضح أنّ ما يتكفّله العموم فيما فيه[3] نحن ليس براجع إلى أحد الأمرين، بل ليس العامّ فيما نحن فيه إلّا مسوقاً لبيان الحكم الواقعيّ، لكونه ناظراً إليه وحاكياً عنه.

نعم، أصالة العموم الحاكمة بلزوم الجري على طبق العامّ تكون متكفّلة للحكم الظاهريّ فيكون العامّ المذكور مورداً للحكم الظاهريّ، لا أنّه يكون متكفّلاً للحكم الظاهريّ.

الأمر الثالث في إمكان النسخ وعدمه

الثالث: ما يُقال من أنّ النسخ لا يكون إلّا بعد حضور وقت العمل[4].

وفيه ما لا يخفى؛ لما عرفت غير مرّة من كون القضايا الأحكاميّة إنّما هي من قبيل القضايا الحقيقيّة التي يكون الحكم فيها على فرض وجود الموضوع.

---

١. يُنظر: مطارح الأنظار: ٢٢٧/٢، وما بعدها.

٢. يُنظر: صفحة (٥٢٣) من هذا الجزء.

٣. قوله: (فيه) من نسخة (ب).

٤. يُنظر: العدّة في أُصول الفقه: ٤٤/١، وشرح مختصر منتهى السؤل والأمل في علمي الأُصول والجدل: ١٦٤/٢.

ومن الواضح أنَّ حضوروقت العمل ليس إلّا عبارة عن تحقّق الموضوع الذي حكم عليه بالحكم الكذائيّ، ولا ريب في أنَّ تحقّق وجود الموضوع وعدم وجوده لا ربط[1] بإمكان النسخ وعدم إمكانه.

نعم، في القضيّة الخارجيّة يمكن أن يُقال: إنَّ وجود الموضوع الذي هو عبارة عن حضوروقت العمل ممّا له دخل في إمكان النسخ؛ لعدم تحقّق الحكم قبله ولكنَّه مع ذلك أجنبيّ عن إمكان النسخ.

وتوضيح ذلك: أنَّ النسخ لو كان منحصراً فيما يكون بياناً لأمد الحكم لكان النسخ قبل حضوروقت العمل -الذي هو عبارة عن وجود الموضوع- غيرممكن في القضايا الخارجيّة، لكنّ النسخ لا ينحصر بما يكون بياناً لأمد الحكم، بل ليس النسخ إلّا رفع الحكم، وجريانه حينئذٍ في القضايا الخارجيّة قبل حضوروقت العمل بمكان من الإمكان*.

الأمر الرابع في إمكان تأخير البيان عن وقت الحاجة

الأمر الرابع: ما يُقال من أنَّ تأخير البيان عن وقت الحاجة قبيح عقلاً لا يمكن صدوره من الحكيم لما فيه من الإغراء بالجهل ووقوع المكلّف في خلاف الواقع.

---

* **قلتُ**: الظاهر أنَّ عمدة ما يستدلّ به القائلون بأنَّ النسخ لا يكون إلّا بعد حضوروقت العمل هو لزوم لغويّة الحكم لو كان نسخه قبل حضوروقت العمل به. **والظاهر** أنَّ هذا المانع لا يفرّق فيه بين كون القضيّة المتكفّلة للحكم الذي يراد نسخه قضيّة حقيقيّة أو قضيّة خارجيّة، وعمدة الجواب حينئذٍ هو منع اللازم المذكور؛ إذ لا يلزم من نسخ الحكم قبل حضوروقت العمل به كون الحكم لغواً صرفاً، لإمكان أن يكون في البين مصلحة تقتضي جعله، وإن كان الجاعل يعلم أنّه ينسخه قبل حضوروقت العمل به.

---

١. كذا في النسختين، ولعلّ المناسب: (له).

وفيه ما لا يخفى، فإنّه إذا جاز تأخير البيان عن وقت الخطاب، أو الاعتماد على قرينة منفصلة موجودة لم يطّلع عليها المكلّف حين الخطاب، وإنّما يطلع عليها بعد ذلك لأجل حكمة تقتضي ذلك، فلم لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة لأجل حكمة تقتضي ذلك.

وبعبارة أُخرى إذا جاز الاعتماد على القرائن المنفصلة، فأيّ خصوصيّة لكون ورود تلك القرينة المنفصلة بعد وقت الحاجة، وأقصى ما في البين هو وقوع المكلّف في خلاف الواقع، فيقع في المفسدة لو كان الحكم الذي يتكفّله البيان المتأخّر تحريميّاً أو تفوته المصلحة لو كان الحكم الذي يتكفّله البيان المذكور إيجابيّاً، وذلك بمجرّده لا يكون مانعاً من تأخير البيان المذكور إذا كانت هناك مصلحة في تأخيره وكانت تلك المصلحة معادلة أو أولى بالمراعاة ممّا يقع فيه من المفسدة أو ما يفوته من المصلحة.

إذا عرفت هذه الأمور الأربعة يتّضح لك أنّ الخاصّ في محلّ البحث يكون مخصّصاً للعامّ سواء تقدّم عليه أو تأخّر، وسواء كان بعد حضور وقت العمل أو بعده، وسواء كانا معلومي التاريخ أو كانا مجهولي التاريخ.

أمّا صورة تقدّم الخاصّ على العامّ فواضح، لكونه من قبيل الاعتماد على القرينة المتقدّمة وهو ممّا لا إشكال فيه، وأمّا في صورة تأخّر الخاصّ عن العامّ وروده قبل حضور وقت العمل فكذلك.

نعم، فيما لو كان بعد حضور وقت العمل يتأتّى فيه ما عرفت من دعوى قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة، وقد عرفت منع هذه الدعوى، فالحقّ أنّ الخاصّ يكون مخصّصاً للعامّ في جميع الصور المذكورة*.

---

* **قلتُ:** الظاهر أنّ هذا الذي أفاده (دام ظلّه) من إقامة الدليل على إمكان تأخير البيان عن وقت الحاجة إنّما ينهض في إمكان كون الخاص المتأخّر مخصّصاً

عدم ترتب الأثر على أصالة عدم النسخ

ثمّ إنّه (دام ظلّه) أفاد ما حاصله أنّه في صورة تقدّم العامّ على الخاصّ وإن ترتّب الأثر العمليّ على الدوران بين التخصيص والنسخ بالنسبة إلى الأعمال السابقة على صدور الخاصّ فيما تجري فيه الإعادة والقضاء، إلّا أنّ هذا الأثر لا يمكن الحكم بترتّبه على جريان أصالة عدم النسخ؛ لما عرفت من كون أصالة عدم النسخ عبارة عن استصحاب بقاء الحكم السابق.

ومن الواضح أنّ هذا الأثر -أعني الإعادة والقضاء- لا يترتّب على بقاء ذلك الحكم المشكوك نسخه إلّا باعتبار لازمه الذي هو التخصيص، فيكون ذلك من قبيل الحكم بترتيب أثر أحد الضدّين على نفي الضدّ الآخر بالأصل.

وأفاد (دام ظلّه) أيضاً أنّه في هذه الصورة -أعني صورة تقدّم صدور العامّ على صدور الخاصّ- لو فرض أنّ لأصالة عدم النسخ أثراً وأغضى النظر عن الإشكال المذكور، لكان فيه إشكال من جهة أُخرى وهو أنّه بناءً على ما

للعامّ المتقدّم، ولا ينهض لنفي كونه ناسخاً له، ويظهر أثر هذين الوجهين في الأعمال التي أوردها على طبق العامّ القابلة للإعادة[1] والقضاء، فإنّها على الأوّل يلزم قضاؤها، بخلاف الثاني. وهكذا الحال في الخاصّ المتقدّم على العامّ، فإنّه أيضاً يكون العامّ صالحاً لأن يكون ناسخاً للخاصّ، ولأن يكون الخاصّ مخصّصاً للعامّ.

والثمرة بين الوجهين ظاهرة لا تخفى، سواء كان ورود العامّ المذكور بعد حضور وقت العمل بالخاصّ أو كان قبله، أمّا الأوّل فواضح، وكذلك الثاني بناءً على ما أفاد (دام ظلّه) من إمكان نسخ الحكم قبل حضور وقت العمل به.

وبالجملة: الظاهر أنّ أصالة عدم النسخ في قبال أصالة عدم التخصيص فما هو الوجه في إلغاء أصالة عدم التخصيص وإبقاء أصالة عدم النسخ في مورد التعارض بينهما، وسيأتي[2] بيان الوجه في ذلك إن شاء الله تعالى في الأمر الثاني.

---

١. كذا في الأصل، وفي نسخة (ب): (للأداء).

٢. يُنظر: صفحة (٤٣٨) من هذا الجزء.

عرفت من رجوع الأصل المذكور إلى استصحاب بقاء الحكم السابق يكون المستصحب هو نفس الحكم السابق، فلو قال: «أكرم العلماء»، ثمّ قال: «لا تكرم فسّاقهم» وشكّ في أنّ قوله: «لا تكرم فسّاقهم» هل هو مخصّص للعامّ المتقدّم أو أنّه ناسخ له؟ يكون أصالة عدم النسخ عبارة أُخرى عن استصحاب بقاء وجوب «إكرام فسّاق العلماء» الثابت بقوله: «أكرم العلماء».

ومن الواضح أنّ قوله: «لا تكرم فسّاق العلماء» على تقديركونه مخصّصاً لقوله: «أكرم العلماء» يكون موجباً لإخراج الفُسّاق منهم من ذلك العامّ من أوّل الأمر، فلا يكون الفُسّاق منهم محكومين بوجوب الإكرام من أوّل الأمر، غايته أنّه قبل صدور قوله: «لا تكرم فُسّاق العلماء» كان الفسّاق منهم محكومين ظاهراً بوجوب الإكرام استناداً إلى ظهور العموم في قوله: «أكرم العلماء»، ويكون قوله: «لا تكرم الفُسّاق» منهم على تقديركونه مخصّصاً موجباً لهدم ذلك الظهور وبه ينكشف الخطأ في ذلك الحكم السابق -أعني وجوب «إكرام الفُسّاق منهم»- وحينئذٍ فيكون الشكّ والتردّد بين كون قوله: «لا تكرم فُسّاق العلماء» ناسخاً أو مخصّصاً موجباً لسريان الشكّ في وجوب إكرامهم من أوّل الأمر، فيكون ذلك من قبيل الشكّ الساري دون الشكّ الطاري الذي هو مورد الاستصحاب.

وهذا الإشكال كسابقه مختصّ بالصورة المذكورة، وهي صورة تقدّم صدور العامّ، أمّا صورة تقدّم صدور الخاصّ فلا يرد عليها شيء من الإشكالين المذكورين.

أمّا الأوّل -أعني عدم الأثر المترتّب على أصالة عدم النسخ- فواضح لظهوره في حكم الخاصّ بالنسبة إلى ما سيأتي دون ما مضى.

وأمّا الثاني فكذلك؛ لأنَّ المشكوك نسخه هو حكم الخاصّ، وقد تحقّق قطعاً، ولا يكون الشكّ في بقائه أو نسخه بالعامّ من قبيل الشكّ الساري، بل يكون ذلك من قبيل الشكّ الطاريء بعد فرض تقدّم اليقين بتحقّق الحكم المذكور، فإنّه (دام ظلّه) وإن أفاد أنّ الإشكال المذكور جارٍ في هذه الصورة إلّا أنّه (دام ظلّه) بعد الدرس أفاد أنّه لا يجري فيها، وذلك واضح لا ريب فيه.

التعارض بين أصالة العموم، وعدم النسخ

ثمّ إنّه (دام ظلّه) قد تعرّض بعد ذلك لما تقدّم[1] ذكره من التعارض بين أصالة العموم، وأصالة عدم النسخ، وأفاد ما حاصله أنّه لا محصّل لدعوى المعارضة بين هذين الأصلين، حيث إنّ الأوّل منهما من الأُصول اللفظيّة، والثاني أجنبيّ بالمرّة عن الأُصول اللفظيّة؛ إذ لا محصّل لأصالة عدم النسخ إلّا أصالة بقاء الحكم، حيث إنّ النسخ إنّما هو في قبال بقائه واستمراره، ومن الواضح أنّ نفس دليل الحكم، بل ولا الحكم نفسه لا تعرّض له لدوامه واستمراره كي يكون الحكم ببقائه وعدم نسخه من الأمور الراجعة إلى عالم اللفظ والدلالة، بل يمكن أن يُقال: إنّه -أعني النسخ- ليس في قبال قولهم عليهم السلام: «**حلال محمّد صلى الله عليه وآله حلال إلى يوم القيامة، وحرامه حرام إلى يوم القيامة**»[2] كي يكون أصالة عدم النسخ تمسّكاً بذلك العموم، فإنّ هذا العموم ليس مسوقاً لذلك، أعني أنّه لا تعرّض له إلى الأحكام الخاصّة بخصوصها، وإنّما هو ناظر إلى جهة أجنبيّة عن المقام، وتلك الجهة هي إفادة أنّ شريعته صلى الله عليه وآله باقية إلى يوم القيامة لا تأتي بعدها شريعة أُخرى تكون ناسخة لها، لكونه صلى الله عليه وآله خاتم الأنبياء.

---

١. يُنظر: صفحة (٤٢٧) من هذا الجزء.

٢. يُنظر: الكافي: ٥٨/١، كتاب فضل العلم، باب البدع والرأي والمقاييس، ح١٩.

فقد تلخّص لك من هذا أنّه لا محصّل لأصالة عدم النسخ إلّا الركون إلى بقاء الحكم واستمراره وعدم حصول رافعه، وليس ذلك إلّا عبارة أُخرى عن استصحاب نفس الحكم.

ومن الواضح أنّ الأصل اللفظيّ -الذي هو فيما نحن فيه أصالة العموم- يكون مقدّماً على الأصل الحكميّ المعبّرعنه بأصالة عدم النسخ، فأيّ مورد يكون الأصلان المذكوران متعارضين فيه كي يتكلّم في أنّ أيّهما هو المقدّم؟

ثمّ إنّه لو سلّم كون أصالة عدم النسخ من الأُصول اللفظيّة، فلا ينبغي الريب في سقوط أصالة العموم لوجود الخاصّ، فلا تصل النوبة مع وجوده إلى الشكّ في النسخ كي تحصل المعارضة بين أصالة العموم وأصالة عدم النسخ، هذا حاصل ما أفاده (دام ظلّه العالي)*.

---

* **قلتُ:** أمّا ما أفاده (دام ظلّه) أخيراً من سقوط أصالة العموم بوجود الخاصّ وعدم وصول النوبة إلى الشكّ في النسخ، فقد عرفت توضيحه فيما تقدّم[1] مفصّلاً.

وأمّا ما أفاده (دام ظلّه) **أوّلاً:** من كون أصالة عدم النسخ أصلاً حكميّاً، وأنّ مرجعه إلى استصحاب بقاء الحكم، فكأنّه مبنيّ على ما تقدّم من كون النسخ من قبيل الرفع، حيث إنّه بناءً على كونه من قبيل الرفع يكون الشكّ في النسخ من قبيل الشكّ في وجود الرافع والشكّ في كون الخاصّ ناسخاً للعامّ أو كون العامّ ناسخاً للخاصّ من قبيل الشكّ في رافعيّة الموجود، والمرجع في ذلك كلّه إلى استصحاب بقاء الحكم فيكون أصالة عدم النسخ راجعاً إلى هذا الاستصحاب وهو أصليّ حكميّ.

أمّا بناءً على كون النسخ من قبيل الدفع، وأنّه تخصيص أزمانيّ، فلا ينبغي الريب في كون أصالة عدم النسخ أجنبيّة عن الأُصول الحكميّة، بل هي حينئذٍ

---

١. يُنظر: صفحة (٤٢٦)، ويأتي مزيد توضيح صفحة (٤٣٩) من هذا الجزء.

من الأُصول اللفظيّة؛ لكونها حينئذٍ تمسّكاً بذلك العموم الأزمانيّ المستفاد من دليل الحكمة ولزوم لغويّة الحكم لولا هذا العموم الأزمانيّ المعتبر عنه بالدوام والاستمرار، كما في مثل: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾[1]، كما حقّقه (دام ظلّه) في بعض تنبيهات الاستصحاب[2]، ولا أقلّ في إثبات ذلك العموم الأزمانيّ -أعني دوام الحكم واستمراره من التمسّك- بأنّ طبع الحكم لمّا كان مقتضياً للبقاء والدوام والاستمرار كان الإطلاق وعدم التحديد بحدّ زمانيّ له دلالة قهريّة على دوامه واستمراره، وليس الغرض أنّ له دلالة قصديّة على ذلك ليرد عليه أنّ دليل الحكم لا يُعقل أن يكون له تعرّض لنفس ذلك الحكم، وأنّه باقٍ مستمرّ دائميّ.

كما أنّه ليس الغرض هو التمسّك بما يقتضي[3] طبع الحكم من البقاء إلى أن يحصل رافعه كي يعود إلى الوجه الأوّل من كون النسخ من قبيل الرفع.

بل الغرض أنّ عدم ذكر الحدّ الزمانيّ بضميمة اقتضاء طبعه هو الدليل على كون الحكم باقياً مُستمرّاً، فإنّ مجرّد كون طبع الحكم يقتضي البقاء لا يكون وحده دليلاً على أنّه مُستمرّ باقٍ ما لم ينضمّ إليه أنّه لم يحدّد بحدّ زمانيّ، كما أنّ عدم التحديد وحده لا يكون دليلاً على البقاء ما لم ينضم إليه أنّ طبع الحكم لو خلّيَ ونفسه لكان مقتضياً للبقاء؛ إذ أنّ عدم التحديد وحده لا يدلّ على البقاء؛ لجواز انقطاع الحكم، والمقصود أنّ عدم ذكر التحديد الزمانيّ بضميمة أنّ طبع الحكم لو خلّي ونفسه يقتضي البقاء يكون دليلاً على ذلك العموم الأزمانيّ المعتبر عنه بالبقاء والدوام والاستمرار، ودلالته على ذلك تكون قهريّة غير قصديّة.

والحاصل: أنّ كلّ حكم لا يخلو من العموم الأزمانيّ بمعنى الدوام والاستمرار، أيّ شيء كان ذلك الدليل الدالّ على دوامه واستمراره على اختلاف الأحكام من كونها وضعيّة أو تكليفيّة، وجوبيّة أو تحريميّة كما حقّقه (دام ظلّه) مفصّلاً في

---

١. سورة المائدة، الآية: ١.

٢. يُنظر: ٦/٢١٩ و ما بعدها من هذا الكتاب.

٣. كذا في الأصل، وفي نسخة (ب): (بمقتضى).

التنبيه المشار إليه، وكما أشار إليه (دام ظلّه) في بحث المكاسب[١] عند تعرّض الشيخ ﷺ[٢] لذلك في بعض مباحث خيار الغبن.

وكيف كان ذلك الدليل الدالّ على ذلك العموم الأزمانيّ كان هو المستند في الأصل المذكور، أعني أصالة عدم النسخ، بمعنى الدفع -أعني التخصيص الأزمانيّ- ويكون مرجع هذا الأصل إلى ذلك الدليل المتمسّك به على العموم الأزمانيّ، فيكون الأخذ بأصالة عدم النسخ أخذاً بذلك العموم الأزمانيّ ولا يكون أصلاً حكميّاً.

ثمّ إنّه بناءً على الوجه الأوّل، أعني كون النسخ، من قبيل الرفع، وأنّ أصالة عدم النسخ من الأُصول الحكميّة لكونها راجعة إلى التمسّك ببقاء الحكم قد عرفت[٣] أنّه (دام ظلّه العالي) أفاد أنّ أصالة العموم تكون مقدّمة على أصالة عدم النسخ كما هو الشأن في الأُصول اللفظيّة والأُصول العمليّة الحكميّة، حيث إنّ الأولى من قبيل الدليل الاجتهاديّ، والثانية من قبيل الأصل العمليّ.

ويرد على هذا التقديم أنّه بناءً عليه تكون النتيجة فيما نحن فيه عكس المطلوب؛ لأنّ اللازم حينئذٍ هو الأخذ بأصالة العموم وإسقاط أصالة عدم النسخ، والمطلوب هو العكس.

والجواب عن هذا الإيراد هو ما أشار إليه (دام ظلّه) بعد الدرس حينما عرضت ذلك بخدمته وتوضيحه: أنّ ما ذكر من تقدّم الأصل اللفظيّ على الأصل الحكميّ إنّما هو فيما لو حصل التدافع بينهما في درجة واحدة وكان الأصل اللفظيّ في درجته ورتبته غير معارض ومدافع بشيء آخر في عرضه يكون حاكماً عليه، فإنّه حينئذٍ يكون الأصل اللفظيّ هو الجاري في المسألة، ويكون الأصل الحكميّ ساقطاً بالمرّة.

أمّا لو كان جريان الأصل اللفظيّ سابقاً في الرتبة على مرتبة الأصل الحكميّ، وكان لذلك الأصل اللفظيّ في درجته ما هو حاكم عليه في تلك الرتبة كان ذلك الأصل اللفظيّ ساقطاً ومحكوماً قبل الوصول إلى درجة الأصل الحكميّ كما فيما

١. يُنظر: منية الطالب في شرح المكاسب: ١١٠/٣.
٢. يُنظر: المكاسب: ١٥٨/٥.
٣. يُنظر: صفحة (٤٢٩) من هذا الجزء.

نحن فيه، كما عرفت ذلك مفصّلاً فيما تقدّم[١]، وعليه فلا يكون ما ذكره (دام ظلّه)، وهو الصواب من كون أصالة العموم أصلاً لفظيّاً وكون أصالة عدم النسخ أصلاً عمليّاً حكميّاً منتجاً عكس المطلوب، بل تكون نتيجة ذلك على وفق المطلوب، وهي سقوط أصالة العموم والحكم بأنّ الخاصّ مخصّص للعامّ، وأنّه لا نسخ في البين أصلاً، ويكون غرضه (دام ظلّه) من تطبيق قاعدة تحكيم الأُصول اللفظيّة على الأُصول الحكميّة على ما نحن فيه هو مجرّد الردّ على من توهّم المعارضة بين هذين الأصلين، لا أنّ هذه القاعدة جاريّة حقيقة فيما نحن فيه.

وعلى كلّ حال، فيكون التمسّك بكون أصالة عدم النسخ أصلاً حكمياً محتاجاً إلى ما ذكرناه من تقدّم عمليّة التخصيص على عمليّة النسخ. فتأمّل جيّداً.

تحرير آخر للمسألة لا يرد عليه إشكالنا المتقدّم

وقد حرّر بعضهم[٢] هذا المطلب بتحرير لطيف على وجه لا يرد عليه ما ذكرناه من كونه منتجاً عكس المقصود كي يحتاج إلى الجواب عنه بهذا الذي ذكرناه، وذلك أنّه ذكر أنّ أصالة العموم محكومة بوجود المخصّص، فهي في نفسها غير جارية، ولو فرضنا أنّها جارية، وأنّ وجود المخصّص غير حاكم عليها لكانت حاكمة على أصالة عدم النسخ، فتكون النتيجة حينئذٍ هي النسخ.

أمّا على تقدير كون أصالة عدم النسخ أصلاً حكميّاً فواضح، لحكومة الأصل اللفظيّ على الأصل الحكميّ.

وأمّا على تقدير كونها أصلاً لفظيّاً، فلأنّ الشكّ في النسخ مُسبّب عن الشكّ في إرادة العموم، فإذا ثبت العموم بأصالة العموم زال الشكّ المُسبّبيّ الذي هو الشكّ في النسخ، وكان المورد محكوماً بالنسخ.

وهذا التحرير وإن كان لطيفاً إلّا أنّه محتاج أيضاً إلى ما ذكرناه من توجيه سقوط أصالة العموم بما تقدّم ذكره مفصّلاً من كون عمليّة النسخ متأخّرة رتبة عن عمليّة التخصيص، فراجع ذلك التحرير[٣]، وتأمّل فيه.

---

١. يُنظر: صفحة (٤٢٩) وما بعدها من هذا الجزء.

٢. هو المحقّق القدير الشيخ آقا ضياء الدين العراقيّ ﷺ، يُنظر: صفحة (<?>) من هذا الجزء.

٣. يُنظر: صفحة (٤٣٤) وما بعدها من هذا الجزء.

في بيان النسخ في الأحكام الشرعيّة

ثمّ إنّه (دام ظلّه) أفاد ما حاصله: أنّ النسخ في الأحكام الشرعيّة نظير البداء في الأمور التكوينيّة[١] كما دلّت عليه الأخبار الكثيرة، ومجرّد عدم تعقلنا حقيقته لا يوجب امتناعه، بل يلزمنا التصديق به وإيكال غامض علمه إليهم صلوات الله عليهم، كما هو الشأن فيما تضمّنته أخبارهم كخبر خلق الأسماء[٢]، هذا حال البداء في الأمور التكوينيّة.

وأمّا النسخ في الأحكام الشرعيّة، فهو ممّا لا إشكال في تحقّقه وإمكانه؛ إذ من الممكن أن يكون مصلحة التكليف الفلانيّ محدودة بحدّ كما يشهد بذلك الأحكام في أوّل البعثة، حيث إنّها وقعت تدريجية حسب المصلحة المقتضية لذلك، وليس النسخ إلّا تخصيص للعموم الأزمانيّ الوارد على كلّ حكم شرعيّ، حيث إنّ كلّ حكم شرعيّ وإن لم يُعقل أن يكون نفس ذلك الحكم متعرّضاً لدوامه وعمومه الأزمانيّ[٣]، إلاّ أنّه يكون -أعني عمومه الأزمانيّ- مستفاداً من دليلٍ آخر مثل «حلال محمّد ﷺ حلال إلى يوم القيامة، وحرامه ﷺ حرام إلى يوم القيامة»[٤]، ومع قطع النظر عن هذا الدليل فلا أقلّ من اقتضائه إطلاق دليل الحكم بقاءه ودوامه، فيكون دليل النسخ وارداً على ذلك العموم الأزمانيّ، ويكون نسبته إليه نسبة المخصّص، ويكون مرجعه إلى بيان أمد الحكم في القضايا الحقيقيّة، بل في القضايا الخارجيّة، سواء كان قبل حضور وقت العمل أو كان بعد حضوره.

نعم، في المؤقّتات قبل حضور وقتها لا يكون النسخ فيها بياناً لأمد

---

١. يُنظر: نبراس الضياء وتسواد السواء: ٥٥، وما بعدها.

٢. يُنظر: الكافي: ١/١١٣، كتاب التوحيد، باب حدوث الأسماء، ح١.

٣. كذا في الأصل، وفي نسخة (ب): (العموم).

٤. يُنظر: الكافي: ١/٥٨، كتاب فضل العلم، باب البدع والرأي والمقاييس، ح١٩.

الحكم، بل يكون من مجرّد رفع الحكم المجعول، ولا بُدَّ أن يكون في البين مصلحة تقتضي جعل مثل هذا الحكم*.

الأمر الأوّل في تتمّة فيها أمران أنّ النسخ من مقولة الرفع أم من التخصيص الأزمانيّ

* **قلتُ:** بقي في المقام أمران لم يتعرّض لهما (دام ظلّه):

الأوّل: هو أنّ النسخ هل هو من قبيل الرفع، كما يُشعر به ما أفاده (دام ظلّه) من أنّ النسخ في الأحكام الشرعيّة نظير البداء في الأمور التكوينيّة، أو أنّه من قبيل الدفع كما يشعر ما أفاده (دام ظلّه) من كون النسخ تخصيصاً بحسب الأزمان[1]، وعلى الثاني يمكن أن يُقال: إنّ اللازم هو عدم جريان استصحاب الحكم في مورد الشكّ في نسخه لكونه حينئذٍ من قبيل الشكّ في المقتضي.

وينبغي أن يعلم أنّه لو كان الحكم في حدّ نفسه محدوداً إلى حدّ زمانيّ ثبوتاً وإثباتاً لم يكن انقطاعه عند الوصول إلى ذلك الحدّ من قبيل النسخ قطعاً، بل لو كان محدوداً بذلك ثبوتاً فقط بأن يكون نفس الحكم الواقعيّ المجعول بالجعل التشريعيّ محدوداً بذلك الحدّ في مرتبة جعله وواقعه، فعند الوصول إلى ذلك الحدّ لا يكون انقطاع ذلك الحكم من قبيل النسخ أيضاً، وإن لم يكن الحكم المذكور محدوداً بذلك الحدّ إثباتاً، بمعنى أنّ الشارع عند جعله لذلك الحكم لم يبيّن الحدّ المذكور، بل كان بيان الحكم منه بصورة الإطلاق الذي يكون مقتضاه الدوام والاستمرار وعند الوصول إلى ذلك الحدّ الواقعيّ يبين التحديد المذكور، فإنّ قصارى ذلك أن يكون من قبيل تأخير البيان لا من قبيل النسخ، وكان منشأ دعوى كون النسخ من قبيل الدفع هو النظر إلى هذه الصورة، فإنّها هي التي يكون من قبيل الدفع لا الرفع، وهي التي تكون من قبيل التخصيص الأزمانيّ، وقد عرفت أنّها ليست من النسخ، وأنّها من قبيل تأخير البيان، وإنّما حقيقة النسخ أن يكون الحكم المجعول غير محدود بحدّ لا في مقام الثبوت ولا في مقام الإثبات، ومقتضى كون الحكم غير محدود في مرحلة الثبوت هو بقاؤه واستمراره، وأنّه لا يرتفع إلّا برافع يرفعه، وليس ذلك إلّا نسخه، نظير سائر الأمور الإنشائيّة التي يكون جعلها وإنشاؤها مقتضياً لبقائها واستمرارها ما لم يطرأ رافعها كالزوجيّة التي لا ترتفع إلّا بإيجاد رافعها -أعني الطلاق- ومجرّد علم الحاكم بأنّه يرفع ذلك

١. يُنظر: نبراس الضياء وتسواد السواء: ٥٥، وما بعدها.

الحكم بعد مضي المدّة الفلانيّة لا يوجب كونه في مرحلة الجعل محدوداً بذلك الحدّ كي يخرج النسخ بذلك عن كونه رافعاً للحكم، ويكون من قبيل الدفع، كما أنّ علم العاقد في باب النكاح بأنّه يطلق الزوجة المعقود عليها بعد مضي المدة الفلانيّة لا يوجب كون الزوجيّة المجعولة محدودة بذلك الحدّ ليخرج الطلاق بذلك عن كونه رافعاً للزوجيّة، ويكون من قبيل الدافع لبقائها، وهكذا الحال في كلّ ما يوجده الموجد مع علمه بأنّه يوجد رافعه بعد مضي مدّة، كما في الوضوء والحدث ونحو ذلك.

فقد تلخّص لك من هذا أنّ النسخ من مقولة الرفع لا من قبيل التخصيص الأزمانيّ، ليكون من قبيل الدفع، وإن كان رفع الحكم مستلزماً لانقطاع دوامه واستمراره، إلّا أنّ ذلك ليس من التخصيص في شيء، ولعلّ هذا هو المراد من كونه تخصيصاً بحسب الأزمان.

وبالجملة: أنّ النسخ ليس تحديداً وتقييداً للإطلاق المستفاد من عدم ذكر تحديد الحكم بحدّ زمانيّ، فتأمّل.

هذا كلّه فيما لو كان النسخ بعد حضور وقت العمل.

أمّا لو كان قبله بناءً على إمكانه فقد يُقال: إنّه لا بُدَّ أن يكون من قبيل الدفع لا الرفع، حيث إنّ عدم حضور وقت العمل بالحكم إنّما لأجل أنّ ذلك الحكم كان معلّقاً على شيء لم يحصل بعد من زمان أو زمانيّ سواء كان بلسان القضيّة الشرطيّة أو بلسان أخذ ذلك المعلّق عليه موضوعاً له، فإنّه على أيّ حال لا يكون الحكم متحقّقاً قبل حصول ذلك المعلّق عليه كي يكون نسخه رفعاً له فلا محيص من كون النسخ في مثل ذلك من قبيل الدفع.

ولكنّ لا يخفى أنّ ذلك إنّما يتمّ لو كان مفاد ذلك التعليق هو الإخبار بأنّه يجعل الحكم عند حصول المعلّق عليه، حيث إنّه حينئذٍ قبل حصوله لا يكون في البين حكماً مجعولاً أصلاً؛ إذ ليس إلّا الإخبار بأنّه يجعله فيما بعد -أعني عند حصول المعلّق عليه- أمّا بناءً على ما هو التحقيق من أنّ مفاد التعليق عبارة عن كون الحكم المجعول معلّقاً فعليّته على تحقّق الموضوع المعلّق عليه، فلا ينبغي الريب في كون نسخه قبل حضور وقت العمل به من قبيل الرفع، فإنّه

قبل وجود ذلك المعلّق عليه، و إن لم يكن في البين حكم فعليّ إلّا أنَّ هناك حكماً تعليقيّاً وهو ذلك الحكم الكلّيّ المجعول معلّقاً وجوده الفعليّ على تحقّق ذلك الموضوع ويكون النسخ رفعاً لذلك الحكم التعليقيّ، بل إنَّ النسخ الذي يكون بعد حضوروقت العمل لا يرفع إلّا ذلك الحكم التعليقيّ لا أنَّه يرفع الحكم الشخصيّ الموجود بوجود موضوعه، و إن كان رفع ذلك الحكم التعليقيّ مستلزماً لارتفاع ذلك الحكم الشخصيّ أيضاً، إلّا أنَّ المرفوع ابتداءً ليس إلّا نفس ذلك الحكم المجعول -أعني الحكم التعليقيّ- من دون فرقٍ في ذلك المعلّق عليه الحكم بين أن يكون هو الوقت كما في الموقّتات أو يكون المعلّق عليه الحكم أمراً آخر غير الموقّتات، فلا وجه لما أُفيد من عدم إمكان الرفع في الموقّتات قبل الوقت مع تسليم إمكانه في غير الموقّتات قبل تحقّق ما علّق عليه الحكم.

نعم، إنَّ ذلك -أعني الرفع- لا يتصوّر في القضايا الخارجيّة قبل وجود موضوعها؛ لعدم تحقّق الجعل في القضايا الخارجيّة قبل وجود موضوعها.

وأمّا ما أُفيد في بعض التقريرات المطبوعة[1] من تصوير الرفع بمعنى رفع الحكم الإنشائيّ -أعني الحكم الصوريّ- فلا يخفى ما فيه؛ لما عرفت من عدم الإنشاء في القضايا الخارجيّة قبل وجود الموضوع، و إنّما يكون ذلك من قبيل الأخبار بأنّه ينشأ الحكم ويجعله عند وجود موضوعه.

نعم، يبقى في المقام توهّم لغويّة جعل الحكم في هذه الصورة، لعدم العمل به بالمرّة، وقد تقدّم الجواب عنه بأنّه لا مانع من أن يكون في البين مصلحة لجعله وليس ذلك من باب إظهار صورة الحكم، بل هو حكم حقيقيّ واقعيّ كسائر الأحكام الواقعيّة غير أنّه اقتضت المصلحة أن يجعل ثمّ يرفع قبل حضوروقت العمل به، وهذا لا يخرجه عن كونه حكماً حقيقيّاً ويكون حال النسخ في هذه الصورة حال الطلاق قبل حصول[2] إمكان الاستمتاع كما لو طلّقها قبل البلوغ تسعاً، فإنّه لا يكون علم العاقد عليها بأنّه يطلّقها قبل التسع موجباً

---

١. يُنظر: أجود التقريرات: ٣٩٤/٢، وما بعدها.

٢. كذا في الأصل، وفي نسخة (ب): (حضور).

لخروج عقد النكاح عن كونه جعلاً و إيجاداً للزوجيّة الحقيقيّة، ليكون المجعول هو الزوجيّة الصوريّة، فتأمّل.

هذا إشارة إلى أنّ صحّة النسخ قبل حضوروقت العمل لا يلتئم مع ما هو المعروف والمختار للأُستاذ ﷺ من لزوم تبعيّة الأحكام لمصالح في متعلّقاتها، فإنّ صحّة النسخ قبل حضوروقت العمل إنّما تتمّ بناءً على كفاية المصلحة في الجعل، فراجع ما حررناه[1] في مبحث حجّيّة القطع الناشئ عن الأدلّة العقليّة، فإنّ من جملة مقدّماته هذه المسألة، أعني مسألة تبعيّة الأحكام للمصالح في الجعل أو في المتعلّق.

اللّهُمَّ إلّا أن يلتزم بأنّ هذا النحو من الأحكام المنسوخة قبل حضوروقت العمل بها لا تكون تابعة لمصالح في متعلّقاتها، و إنّما تكون تابعة لمصالح في نفس جعلها[2].

ثمّ إنّ هذا الذي ذكرناه من كون النسخ رفعاً للحكم لا ينافي تبعيّة الأحكام للمصالح والمفاسد كما قد يتوهّم من أنّه بناءً على التبعيّة لا بُدَّ أن يكون الحكم المنسوخ محدوداً تبعاً لمصلحته، لأنّها لا بُدَّ أن تكون محدودة، و إلّا لما صحّ نسخه.

وبيان اندفاع هذا التوهّم لا يخفى، حيث إنّه لا ملازمة بين كون مصلحة الحكم محدودة وبين كونه في مرحلة جعله محدوداً بذلك الحدّ، بل كما يمكن أن يكون الحكم الناشىء عن تلك المصلحة محدوداً في مرحلة جعله و إنشائه، فكذلك يمكن أن لا يكون في مرحلة جعله محدوداً بذلك الحدّ و إن كانت المصلحة مقتضية لرفعه عند الوصول إلى ذلك الحدّ، كلّ ذلك حسبما يعلمه الشارع الحكيم من المصالح والمفاسد؛ إذ رُبّما تكون تلك المصلحة المحدودة مقتضية لجعل الحكم محدوداً، ورُبّما كان في البين ما يقتضي جعله غير محدود، ولكنّ عند الانتهاء إلى ذلك الحدّ ينسخه ويرفعه.

---

١. يُنظر: ٩/٤ و ما بعدها من هذا الكتاب.

٢. من قوله: (هذا إشارة) أضافه المقرّر ﷺ بعد وفاة أستاذه الميرزا ﷺ.

الأمر الثاني الوجه في تقديم التخصيص على النسخ

الأمر الثاني ممّا بقي في المقام: هو أنّه عند الدوران بين التخصيص والنسخ، هل يكون المقدّم هو التخصيص، أو يكون المقدّم هو النسخ؟

وقد عرفت[1] منه (دام ظلّه) أنّ المقدّم هو التخصيص لا النسخ، وهذا هو المشهور فيما بينهم، وهو الذي يساعد عليه الذوق السليم ويشهد له أنّه لو كان المقدّم عند الدوران هو النسخ لانسدّ باب التخصيص بالدليل المنفصل بالكلّيّة وكان منحصراً بالتخصيص بالمتّصل.

وهذا -أعني تقدّم التخصيص على النسخ عند الدوران- ممّا لا ينبغي الارتياب فيه في الجملة، وإنّما الكلام في وجهه، حيث إنّك قد عرفت أنّ كلّا من أصالة عدم التخصيص، وأصالة عدم النسخ من الأُصول العقلائيّة التي عليها العمل، فما هو الوجه في تقدّم الثاني على الأوّل.

والوجه في ذلك هو ما أشار إليه (دام ظلّه) في أوائل باب التعادل والتراجيح[2] عند بيان عدم التعارض بين القرينة وذيها، قال (دام ظلّه): -فيما حرّرته عنه في ذلك المقام- وأمّا ما هو ملحق بالقرينة وذيها فثلاثة موارد أيضاً:

أحدها: تعارض أصالة عدم التخصيص، وأصالة عدم النسخ فيما دار الأمر فيه بين التخصيص والنسخ، فإنّ التخصيص لمّا كان مقدّماً رتبةً على النسخ كان مقدّماً عليه في مقام المعارضة، بل إنّ كلّ تجوّز إذا دار الأمر بينه وبين النسخ كان مقدّماً عليه، وسِرُّه أنّ النسخ إنّما يكون بعد حمل اللفظ على ظاهره من العموم أو غيره من المعاني الحقيقيّة ووجود ما كان مخالفاً لهذا الأصل يكون رافعاً له، فلا يدعه باقياً على حقيقته حتّى تصل النوبة إلى كونه ناسخاً له، انتهى ما حرّرته عنه (دام ظلّه) في ذلك المقام.

وتوضيح ذلك: أنّه لو ورد خاصّ مثل «لا تكرم فُسّاق العلماء»، ثمّ ورد بعده عامّ يخالفه مثل «أكرم العلماء» لم يمكن الحكم على ذلك الخاصّ بأنّه منسوخ بالعامّ إلّا بعد إجراء أصالة العموم في ناحية العامّ، و إثبات أنّ المراد للشارع هو العموم الشامل لذلك الخاصّ ليكون ذلك مثبتاً للحكم الشرعيّ في فُسّاق

---

١. يُنظر: صفحة (٤٣٢) من هذا الجزء.

٢. يُنظر: ٤٤٢/٦ من هذا الكتاب.

العلماء على خلاف ما دلّ عليه ذلك الدليل الخاصّ من حرمة إكرامهم ليكون ذلك الحكم المستفاد من عموم ذلك العامّ ناسخاً لذلك الحكم الذي أفاده ذلك الدليل الخاصّ.

ومن الواضح أنّ وجود ذلك الدليل الخاصّ المفروض كونه مخالفاً لذلك العامّ لا يدع العامّ بحاله مثبتاً للحكم العامّ كي يكون بعد إثباته لذلك الحكم العامّ ناسخاً لذلك الخاصّ، بل إنّ الخاصّ يهدم ظهور العامّ، ويخصّصه قبل أن يثبت العامّ عمومه الذي به يكون ناسخاً للخاصّ.

لا يُقال: إنّ العامّ ينسخ الخاصّ قبل أنّ يكون ذلك الخاصّ مخصّصاً للعامّ[1].

لأنّا نقول: إنّ كون الخاصّ مخصّصاً للعامّ لا يتوقّف على أزيد من وجوده وكونه مخالفاً للعامّ، ولا يتوقّف على عدم كون العامّ ناسخاً له؛ لما عرفت من تأخّر مرتبة النسخ وعدمه عن مرتبة التخصيص وعدمه، فليست مرتّبة النسخ متحقّقة في مرتبة التخصيص كي يكون التخصيص متوقّفاً على عدم النسخ، بخلاف كون العامّ ناسخاً للخاصّ، فإنّه لمّا كان متوقّفاً على دلالته وكشفه عن أنّ المتكلّم أراد العموم لم يُعقل كونه ناسخاً للخاصّ، لتوقّفه على ثبوت العموم المتوقّف على عدم كون الخاصّ مخصّصاً له.

هذا كلّه فيما لو كان صدور الخاصّ قبل صدور العامّ.

ومنه يظهر الحال فيما لو كان الأمر بالعكس، بأن كان صدور الخاصّ بعد صدور العامّ، فإنّ الحكم بكون ذلك الخاصّ ناسخاً لذلك العامّ يتوقّف على ثبوت العموم، وأنّ الحكم الواقعيّ على طبقه، ليكون الخاصّ ناسخاً لذلك الحكم الشرعيّ المستفاد من ذلك العموم، والخاصّ بمجرّد وجوده لا يدع العامّ أن يكون كاشفاً عن ذلك العموم، بل يكون هادماً له قبل أن يكون مثبتاً للحكم العامّ.

فقد ظهر لك أنّ الوجه في تقدّم التخصيص على النسخ هو الطوليّة، بمعنى كون النسخ في طول أصالة الظهور -أعني أصالة العموم- فيما نحن فيه بحيث إنّه لا يمكن الحكم بالنسخ فيما نحن فيه إلّا بعد الأخذ بأصالة العموم واستكشاف

---

١. يُنظر: نهاية الوصول إلى علم الأُصول: ٢٩٨/٥.

الحكم الشرعيّ العامّ، والخاصّ بمجرّد وجوده يكون مانعاً من الأخذ بأصالة العموم وهادماً لذلك الظهور، فيحكم حينئذٍ بكونه مخصّصاً للعامّ، فتسقط أصالة العموم، وتكون أصالة عدم النسخ باقية بحالها.

في وجه تقدّم الأُصول المراديّة على الجهتيّة

وممّا يزيد هذا الوجه وضوحاً هو أنّ أصالة العموم من الأُصول المراديّة المعبّر عنها بأصالة الظهور، وهي الأُصول الجارية لإثبات مراد المتكلّم التي هي مستند الحكم بأنّه أراد المعنى الفلاني، وأصالة عدم النسخ ليست من هذه الأُصول، بل هي نظير الأُصول الجهتيّة الجارية بعد الأُصول المراديّة التي يكون مرجعها إلى أنّ هذا الذي أراده المتكلّم إنّما أراده لبيان الواقع لا لجهة أُخرى غير بيان الواقع من قبيل الكذب، والتقيّة، والاستهزاء، ونحو ذلك ممّا يكون تصرّفاً في جهات الكلام.

والغرض من كون أصالة عدم النسخ نظيراً للأُصول الجهتيّة أنّها نظيرها في كونها متأخّرة في الرتبة عن الأُصول المراديّة، حيث إنّه بعد إثبات أنّ المتكلّم أراد الحكم الفلانيّ بأصالة الظهور يتكلّم في أنّه نسخه أم لا، أو أنّه أراده لبيان الواقع أو لأجل التقيّة ونحوها، فنحكم حينئذٍ بأنّه لم ينسخه بأصالة عدم النسخ، أو أنّه لم يرده لأجل التقيّة ونحوها بالأصل الجهتيّ وهو أصالة صدور الكلام لبيان الواقع، لا لتقيّة، فكما أنّ ما يثبته الأصل المراديّ مأخوذ في موضوع الأصل الجهتيّ، فكذلك هو -أعني الأصل المراديّ- مأخوذ في موضوع أصالة عدم النسخ، فيكون أصالة عدم النسخ واقعة في طول الأصل المراديّ كما أنّ الأصل الجهتيّ واقع في طوله، بل يمكن أن يُقال: إنّ أصالة عدم النسخ هي من جملة الأُصول الجهتيّة.

وقد حقّق[1] (دام ظلّه) في باب المرجّحات في باب التعادل والتراجيح عند التعرّض لبيان تقدّم بعض المرجّحات على بعض ما يوضح لك هذه الطولية تمام الاتّضاح، وبيّن (دام ظلّه) هناك دفع الدور المتوهّم الناشىء عن تخيّل التوقّف من الطرفين بما لا مزيد عليه.

وأنت إذا عرفت ما ذكرناه من كون أصالة عدم النسخ متأخّرة في الرتبة عن أصالة العموم يتّضح لك الوجه في تقدّم التخصيص على النسخ في كلّ من الصورتين،

---

١. يُنظر: ٤٩٠/٦ من هذا الكتاب.

أعني صورة كون صدور الخاصّ بعد صدور العامّ واحتمال كون الخاصّ ناسخاً للعامّ، وصورة كون صدور الخاصّ قبل صدور العامّ واحتمال كون الخاصّ منسوخاً بالعامّ.

أمّا الصورة الأولى فواضح، حيث إنّ أصالة الظهور في العامّ لمّا كان أجراؤها فيه سابقاً في الرتبة على أصالة عدم النسخ، وكان ظهور الخاصّ حاكماً على ظهور العامّ قبل الوصول إلى مرتبة أصالة عدم النسخ فيه، فيكون مورد الخاصّ، وهو فُسّاق العلماء محكوماً بخروجه عن قوله: «أكرم العلماء» قبل الوصول إلى درجة الشكّ في كونه منسوخاً بالنسبة إلى الفسّاق أو غير منسوخ، فلا يبقى مورد للحكم بأنّه منسوخ بالنسبة إليهم وعدم كونه منسوخاً؛ لأنّ ذلك فرع كونه شاملاً لهم، وقد حكم بكونه غير شاملاً لهم قبل الوصول إلى هذه الرتبة.

وأمّا الصورة الثانية، فلأنّ أصالة الظهور في الخاصّ -أعني قوله: «لا تكرم الفُسّاق من العلماء»- لمّا كانت سابقة في الرتبة على جريان أصالة عدم النسخ فيه كان أصالة العموم وشموله للفسّاق محكومة لظهور «لا تكرم الفُسّاق» قبل الوصول إلى مرتبة جريان أصالة عدم النسخ في قوله: «لا تكرم الفُسّاق»، فعند الوصول إلى مرتبة الشكّ في كون «لا تكرم الفُسّاق» منسوخاً تكون أصالة عدم النسخ فيه جارية بلا معارض؛ لأنّ معارضها إنّما هو أصالة العموم في قوله: «أكرم العلماء» المفروض سقوطها قبل الوصول إلى هذه المرتبة، بل يمكن أن يُقال: إنّه لا يبقى مورد لأصالة عدم النسخ، ولا للشكّ فيه، لأنّ ذلك إنّما يتأتّى من جهة التعارض الواقع بين قوله: «لا تكرم فُسّاق العلماء» وقوله: «أكرم العلماء» وقد ارتفع هذا التعارض بتحكيم ظهور «لا تكرم فُسّاقهم» على ظهور «أكرم العلماء» قبل الوصول إلى مرتبة كون «لا تكرم الفُسّاق» منسوخاً أو غير منسوخ.

دوران الأمر بين التخصيص والتقيّة

ثمّ لا يخفى أنّه لو دار الأمر بين التخصيص والتقيّة، فالمقدّم هو التخصيص، لعين ما ذكرناه في دوران الأمر بين التخصيص والنسخ، ويتصوّر فيه الصورتان المذكورتان، لأنّه كما يمكن أن يدور الأمر في مثل قوله: «لا تكرم الفُسّاق من العلماء»، وقوله: «أكرم العلماء» بين كون قوله: «أكرم العلماء» صادراً تقيّة وبين كونه مخصّصاً بقوله: «لا تكرم الفُسّاق من العلماء» فكذلك يمكن أن يدور الأمر فيه بين كون قوله: «لا تكرم الفُسّاق من العلماء» صادراً تقيّة مع بقاء العموم

بحاله، وبين كون «أكرم العلماء» مخصّصاً بقوله: «لا تكرم العلماء» مع بقاء قوله: «لا تكرم العلماء» صادراً لبيان الواقع والحكم في هاتين الصورتين هو كون «أكرم العلماء» مخصّصاً بقوله: «لا تكرم العلماء».

نعم، في الصورة الأولى لا أثر للدوران المذكور للعلم القطعيّ حينئذٍ بسقوط «أكرم العلماء» عن الحجّيّة بالنسبة إلى الفساق منهم إمّا لكون شموله لهم كان تقيّة، وإمّا لأنّه مخصّص بالنسبة إليهم بقوله: «لا تكرم فُسّاق العلماء» وإن كان مقتضى تقدّم أصالة الظهور على أصالة عدم التقيّة في الرتبة هو كون العموم المذكور بالنسبة إلى الفُسّاق مخصّصاً لا تقيّةً.

ثمّ إنّ[1] بعضهم بعد أن ذكر إرجاع أصالة عدم النسخ إلى الأُصول الجهتيّة ذكر الطوليّة بينها وبين الأُصول المراديّة، وذكر توجيه تقدّم التخصيص على النسخ بهذه الطوليّة، إلّا أنّه عكسها فجعل أصالة الظهور في طول الأُصول الجهتيّة، بتقريب: أنّ الحكم بأنّ الظاهر مراد -الذي هو عبارة عن أصالة الظهور- إنّما يكون بعد الفراغ عن أنّه قد صدر لبيان الواقع لا لجهة أُخرى غير بيان الواقع.

وبعبارة أوضح: أنّ ما صدر لبيان الواقع يحكم عليه بأنّ ظاهره مراد، فيكون الأصل الجهتيّ مأخوذاً في موضوع الأصل المراديّ، فيكون متقدّماً عليه رتبة، ثمّ إنّه بعد الفراغ عن ذلك التقدّم الرتبيّ رتّب عليه الوجه في تقدّم التخصيص على النسخ، حيث إنّه عند الدوران بين رفع اليد عن أصالة عدم النسخ ورفع اليد عن أصالة عدم التخصيص يكون اللازم هو الحكم بالثاني دون الأوّل، لمّا هو واضح من أنّ الأصل المتأخّر رتبة -الذي هو أصالة عدم التخصيص- لا يصلح لمعارضة الأصل المتقدّم عليه رتبة -أعني أصالة عدم النسخ-.

ثمّ إنّه أورد على توجيه التقديم بهذا التوجيه:

أوّلاً: بأنّه إنّما يتمّ في العامّ المتقدّم صدوره على صدور الخاصّ؛ لأنّ العامّ حينئذٍ هو مورد تعارض هذين الأصلين، فيتأتّى فيه ما ذكر من أنّ الأصل المتأخّر

---

١. هو المحقّق القدير الشيخ آغا ضياء الدين العراقيّ ﷺ، والمذكور في المقام هو ملخّص ما حرّره المقرّر لدرس أُستاذه العراقيّ، سنة (١٣٣٨هـ)، و يُنظر: مقالات الأُصول: ٢٨٥/١، وما بعدها، ومنهاج الأُصول: ٣٢٧/٢.

-أعني أصالة عدم كون العموم مخصّصاً- لا يعارض الأصل المتقدّم أعني أصالة عدم كونه منسوخاً.

أمّا لو كان الأمر بالعكس بأن كان صدور الخاصّ متقدّماً على صدور العامّ، فلا يتأتّى فيه التوجيه المذكور؛ لعدم توارد هذين الأصلين على مورد واحد، فإنّ مورد أصالة عدم النسخ هو الخاصّ، ومورد أصالة عدم التخصيص هو العامّ، وليست أصالة عدم التخصيص في العامّ بمتأخّرة في الرتبة عن أصالة عدم النسخ في الخاصّ كي يُقال: إنّها لا تعارضها لكونها متأخّرة عنها.

وثانياً: ما حاصله المنع من التقدّم الرتبيّ، بدعوى أنّ كلّا من أصالة الظهور والأصل الجهتيّ في عرض الآخر، هذا حاصل ما ذكره فيما حرّرته عنه.

ويتّضح لك فساد ما فيه ممّا عرفت فيما تقدّم[1] عن الأستاذ (دام ظلّه) من تقدم أصالة الظهور رتبة على الأُصول الجهتيّة، فإنّك قد عرفت من ذلك ما يتّضح لك به فساد دعوى كونهما عرضيّين كفساد كون المتقدّم رتبة هو الأصل الجهتيّ، وما أدري كيف يتخيّل أنّ أصالة عدم نسخ الحكم المستفاد من الدليل الفلانيّ يكون قبل جريان أصالة الظهور في ذلك الدليل، وهكذا، أو أنّهما يجريان في عرض واحد، وهل يمكن أن يتكلّم في أنّ الحكم المنسوخ أو غير منسوخ إلّا بعد معرفة ذلك الحكم المتوقّفة على استفادته من اللفظ ببركة أصالة الظهور. هذا كلّه بناءً على كون النسخ من قبيل الرفع.

وأمّا بناءً على كونه من قبيل الدفع، وأنّه من قبيل التخصيص الأزمانيّ، فالأمر في تقدّم أصالة العموم رتبة على أصالة عدم النسخ أوضح، حيث إنّ العموم الأفراديّ متقدّم رتبة على العموم الأزمانيّ، حيث إنّ العموم الأزمانيّ بمعنى دوام الحكم واستمراره يكون وارداً على الحكم الشرعي مقام هو عليه من العموم لجميع الأفراد وعدم العموم، كما حقّقه (دام ظلّه) في محلّه[2] في بعض تنبيهات الاستصحاب و تقدّم[3] توضيح ذلك في جواب إن قلت الأخيرة.

---

١. يُنظر: صفحة (٤٤٥) من هذا الجزء.

٢. يُنظر: ٦/٢٥٦ و ما بعدها من هذا الكتاب.

٣. يُنظر: صفحة (٤٤٥)، وما بعدها من هذا الجزء.

ثمّ إنّ التفصيل الذي ذكره أوّلاً بين كون مجرى الأصلين مورداً واحداً أو موردين إنّما يبتني على ما ذكره في تقريب التوجيه من كون أصالة عدم النسخ متقدّمة في الرتبة على أصالة العموم، أمّا لو كان التقدّم الرتّبي بالعكس فلا يفرّق فيه بين الصورتين كما قد عرفت فيما تقدّم[1].

لا يُقال: بناءً على ما ذكرتم من كون أصالة العموم متقدّمة في الرتبة على أصالة عدم النسخ يتأتّى في صورة كونهما في مورد كما في العامّ السابق صدوره على صدور الخاصّ ما ذكره من أنّ الأصل المتأخّر رتبة الذي هو أصالة عدم النسخ لا يعارض الأصل المتقدّم عليه رتبة الذي هو أصالة العموم، وحينئذٍ فيكون مقتضى ذلك هو جريان أصالة العموم وسقوط أصالة عدم النسخ فيكون الحكم هو النسخ لا التخصيص على خلاف ما أردتم استنتاجه من هذا التقدّم الرتبيّ[2].

لأنّا نقول: إنّا لم نقل أنّ الأصل المتأخّر الذي هو أصالة عدم النسخ يكون معارضاً للأصل المتقدّم الذي هو أصالة العموم لكي يرد علينا أنّ ما هو متأخّر في الرتبة كيف يكون معارضاً للمتقدّم عليه؟، بل إنّ ذلك المتقدّم رتبة الذي هو أصالة العموم قد وجد له ما يحكم عليه في مرتبته، وهو ظهور الخاصّ، فيكون الأصل المتقدّم ساقطاً قبل الوصول إلى درجة الأصل المتأخّر عنه رتبة.

ثمّ لا يخفى أنّه ليس منشأ الطوليّة فيما نحن فيه هو السببيّة والمُسبّبيّة، بل المنشأ فيها هو كون جريان الأصل المتأخّر متوقّفاً على جريان الأصل المتقدّم، بمعنى أنّ مرتبة جريان المتأخّر وعدم جريانه بعد الفراغ عن مرتبة جريان المتقدّم وعدم جريانه، فليس في البين سببية ولا مُسبّبيّة كي يوجّه تقدّم التخصيص على النسخ فيما لو كان في موردين بناءً على كون السابق في الرتبة هو أصالة عدم النسخ بما محصّله أنّ الشكّ في كون الخاصّ المتقدّم مخصّصاً للعامّ مُسبّب عن الشكّ في كونه غير صادر لبيان الواقع أو عن الشكّ في كونه منسوخاً، فإذا حكمنا بمقتضى الأصل الجهتي أنّه صدر لبيان الواقع، أو أنّه ليس

---

١. يُنظر: صفحة (٤٤٦) من هذا الجزء.

٢. يُنظر: الفصول الغرويّة في الأُصول الفقهيّة: ٢١٦.

بمنسوخ تفرّع عن ذلك أنّه مخصّص به؛ إذ ليس السببيّة من هذا الطرف بأولى منها في طرف العكس بأن يُقال: إنّ الشكّ في كون الخاصّ تقيّدٌ أو منسوخاً مُسبّب عن الشكّ في بقاء العموم بحاله، فإذا أجرينا أصالة العموم تفرّع عنه كون الخاصّ تقيّدٌ أو منسوخاً بالعامّ.

فإن قلت: قد ذكرتم في الأمر الأوّل أنّ الحكم إذا كان في مقام الثبوت محدوداً، ولكنّ لم يذكر حدّه في مقام الإثبات -أعني أنّ الحكم المذكور- لم يكن محدوداً في مقام الدلالة عليه والكشف عنه كان ما يدلّ على انقطاع الحكم عند الوصول إلى ذلك من قبيل البيان المتأخّر دون النسخ، ويكون ذلك من قبيل التخصيص بحسب الأزمان، وأنّ النسخ منحصر فيما لو كان الحكم غير محدود حتّى في مقام الثبوت، ثمّ بعد مضي مدّة يحكم برفعه، وحينئذٍ فلو كان في البين حكم وورد بعده ما يقطعه، ولم يكن لنا في البين ما يدلّ على ذلك الحكم، كان في مقام الثبوت محدوداً أو غير محدود، بل لم يكن لنا إلّا مقام الإثبات -أعني دليل ذلك الحكم- ولم يذكر فيه تحديد ذلك الحكم بحدّ، فإن كان مقام الثبوت كمقام الإثبات كان ذلك الدليل المتأخّر ناسخاً لذلك الحكم، وإن لم يكن كذلك، بل كان الحكم في مقام الثبوت محدوداً كان ذلك الدليل مخصّصاً لذلك العموم الأزمانيّ اللاحق لذلك الحكم -أعني الدوام والاستمرار- وحينئذٍ فيكون الأمر في ذلك الدليل مردّداً بين كونه ناسخاً وبين كونه مخصّصاً أزمانيّاً.

ومقتضى ما ذكرتم في الأمر الثاني في توجيه تقديم التخصيص على النسخ في مسألة الخاصّ والعامّ هو الحكم هنا بالتخصيص الأزمانيّ دون النسخ بمعنى الرفع، وعليه فينحصر النسخ بمعنى الرفع بما لو كان لنا دليل يدلّ على أنّ الحكم في مقام الثبوت غير محدود، وهو قليل في الغاية، بل يمكن منع وجوده؛ لأنّ جميع الأحكام المنسوخة لا طريق لنا إلى الاطّلاع على واقعها ومرحلة الثبوت بالنسبة إليها.

قلنا:

أوّلاً: إنّه لا أثر عمليّ يترتّب في هذه الصورة على كون ذلك من قبيل النسخ بمعنى الرفع، أو من قبيل التخصيص الأزمانيّ.

وثانياً: أنّه يمكن أنْ يُقال: إنّ نفس الدليل المتأخّر كثيراً ما يكون مشعرّاً بأنّه من قبيل النسخ بمعنى الرفع مثل آية الجهاد، وآية تحليل المقاربة في ليالي شهر رمضان، فإنّ قوله تعالى: ﴿الْآنَ خَفَّفَ اللَّهُ عَنْكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا﴾[1] مشعر بأنّه من قبيل رفع الحكم السابق لا من قبيل التخصيص الأزمانيّ، وكذا قوله تعالى: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ ... وَعَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ﴾[2] بعد كونهم مسبوقين بالمنع مشعر بأنّه من قبيل رفع ذلك المنع لا من قبيل التقييد والتخصيص الأزمانيّ.

وثالثاً: أنّه يمكن أن يُقال: إنّ جميع الأحكام المنسوخة لنا دليل يدلّ على كونها في مقام الثبوت غير محدودة، وذلك الدليل هو نفس مقام الإثبات، لأنّ المفروض عدم التحديد في مقام الإثبات هو كاشف عن أنّ مقام الثبوت كان كذلك.

ورابعاً وهو العمدة: أنّ النسخ بمعنى الرفع يكون مقدّماً على التخصيص الأزمانيّ عند دوران الأمر بينهما، حيث إنّ العموم الأزمانيّ يكون وارداً على نفس الحكم، فيكون متأخّراً رتبة عن نفس ثبوت الحكم، وحينئذٍ فقبل الوصول إلى مرتبة العموم الأزمانيّ يكون ذلك الدليل المتأخّر رافعاً لذلك الحكم وناسخاً له فلا تصل النوبة إلى العموم الأزمانيّ كي يجعل ذلك الدليل المتأخّر مخصّصاً له.

ومن ذلك يظهر لك أنّ مسألة العامّ والخاصّ يكون التخصيص فيها مقدّماً على النسخ حتّى لو قلنا بأنّ النسخ من قبيل الدفع لا الرفع وأنّه من قبيل التخصيص الأزمانيّ؛ لأنّ العموم الأزمانيّ متأخّر رتبة عن مفاد نفس الحكم من العموم الأفراديّ، ووجود الخاصّ يكون مخصّصاً لذلك العموم الأفراديّ قبل الوصول إلى مرتبة العموم الأزمانيّ كي يكون الخاصّ ناسخاً له أيّ مخصّصاً أزمانياً، فتأمّل.

---

١. سورة الأنفال، الآية: ٦٦.

٢. سورة البقرة، الآية: ١٨٦.

الكلام في ضابط العلّة المنصوصة وحكمة التشريع

الكلام[1] في ضابط العلّة المنصوصة، وبيان الفارق بينها وبين حكمة التشريع، وقبل الشروع في المقصود ينبغي أن يعلم أنّ العلّة المنصوصة لا بُدَّ أن ترجع إلى الكبرى الكلّيّة بخلاف حكمة التشريع*.

والعمدة فيما نريد تحقيقه هو بيان الضابط الفارق بين هذين القسمين، وأنّ أيّاً منها صالح لأن يكون كبرى كلّيّة، وأنّ أيّاً منها غير صالح لذلك، ولنقدّم لذلك مقدّمة، وهي: أنّ أهل المعقول قسّموا الواسطة إلى الواسطة في الثبوت، وإلى الواسطة في العروض.

في الواسطة في الثبوت والواسطة في العروض

ومرادهم بالواسطة في الثبوت هو ما يكون علّة في عروض العارض على معروضه على وجه يكون المعروض هو نفس الذات الكذائيّة، وتكون الجهة المذكورة أجنبيّة عن المعروضيّة لذلك العرض، وإنّما تكون علّة في لحوقه لتلك الذات.

ومرادهم بالواسطة في العروض ما تكون هي المعروضة لذلك العرض، وبواسطة اتّحاد تلك الواسطة مع الذات الكذائيّة وانطباقها عليها تكون تلك الذات معروضة لذلك العرض، وحيث إنّ الحكم اللاحق للموضوع الفلانيّ يكون لحوقه له لحوق العرض لمعروضه، كان من هذه الجهة قابلاً للقسمة المذكورة.

فيمكن أن يكون عروض الحكم على موضوعه بواسطة ثبوتيّة تكون علّة في ورود الحكم على ذلك الموضوع، وتكون أجنبيّة عن معروض ذلك الحكم.

---

* تقدّم[2] في مبحث التخصيص بمفهوم الموافقة ومفهوم المخالفة ذكر لمنصوص العلّة، وأوعد (دام ظلّه) ببيان الضابط لذلك وحرّره (دام ظلّه) بعد الفراغ عن مباحث النسخ، فلأجل ذلك نقلناه نحن هنا كما حرّره (دام ظلّه).

---

١. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث بما نصّه: «بسم الله الرحمن الرحيم، وله الحمد، وبه نستعين، والصلاة والسلام على خير خلقه محمّدٍ وآله الطاهرين الأحد: (١٥ محرّم، ١٣٤٨هـ)».

٢. يُنظر: صفحة (٤١٤) من هذا الجزء.

كما يمكن أن يكون عروضه عليه بواسطة عروضيّة تكون هي مورد ذلك الحكم وتكون هي الموضوع والمعروض لذلك الحكم، غيرأنّه بواسطة انطباقها على الموضوع الفلانيّ واتّحادها معه يكون الحكم المذكور عارضاً على ذلك الموضوع.

ثمّ إنّ ما كان من وسائط الأحكام من قبيل الثاني -أعني الواسطة في العروض- تكون مطّردة ومنعكسة، بمعنى أنّ الحكم يدور مدار تلك الواسطة وجوداً وعدماً ويكون مرجعها إلى الكبرى الكلّيّة.

وما كان من قبيل الأوّل -أعني الواسطة في الثبوت- لا يلزم فيه الاطّراد والانعكاس، بل كما يمكن فيه ذلك يمكن أن يكون للمورد خصوصيّة يكون الحكم تابعاً لها وجوداً وعدماً، لا أنّه تابع للواسطة المذكورة، بل يجوز أن توجد الواسطة في غير المورد، ولا يوجد الحكم لأجل فقدان خصوصيّة المورد، كما يجوز أن لا توجد الواسطة في بعض أفراد ذلك المورد ويكون الحكم موجوداً، ويكون جعل الحكم لتمام أفراد المورد على وجه يكون شاملاً لما هو فاقد لتلك الواسطة نظير الحكم الاحتياطيّ لئلّا تفوت مصلحة تلك الواسطة؛ لعدم الضابط المائزبين ما هو واجد لها من تلك الأفراد عمّا هو فاقد لها، فيجعل الحكم على تمام الأفراد لئلّا يشذّ عنه شيء ممّا هو واجد لتلك الجهة -أعني الواسطة- لكونها حينئذٍ مطّردة ومنعكسة.

فقد[1] **تلخّص** لك ممّا تقدّم[2] أنّ الواسطة في العروض هي المعبّر عنها بالعلّة المنصوصة، وهي التي يكون الحكم دائراً مدارها وجوداً وعدماً، وهي التي يتعدّى فيها عن مورد الحكم إلى كلّ ما تتحقّق فيه الواسطة المذكورة، ويكون مرجع التعليل بها إلى الكبرى الكلّيّة.

وأمّا الواسطة في الثبوت، فإنّ كانت متحقّقة في تمام أفراد ذلك الموضوع

---

١. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الاثنين: (١٦ محرّم، ١٣٤٨هـ).

٢. يُنظر: صفحة (٤٤٨) من هذا الجزء.

الذي لحقه الحكم بواسطتها كانت من قبيل علّة الحكم، وهي المعبّر عنها بالعلّة المستنبطة، ولا يمكن تسرية الحكم عندنا إلى ما هو من غير ذلك المورد ممّا تتحقّق معه الواسطة المذكورة إلّا بعد إثبات أنّه لا خصوصيّة للمورد في ذلك الحكم، وأنّ الحكم يسري إلى كلّ مورد تتحقّق فيه العلّة المذكورة، ويعبّر عن ذلك بتنقيح المناط، وإن لم تكن الواسطة في الثبوت متحقّقة في تمام أفراد ذلك الموضوع الذي لحقه الحكم بواسطتها كانت من قبيل حكمة التشريع التي لا يدور الحكم مدارها لا وجوداً ولا عدماً، ويكون السرّ في جعل الحكم لتمام أفراد ذلك الموضوع، وإن كان فاقداً لتلك الواسطة هو المحافظة عليها لئلّا تفوت المكلّف، لعدم الضابط المميّز بين ما هو واجد لها عمّا هو فاقد لها من أفراد ذلك الموضوع، هذا كلّه في مقام الثبوت.

وأمّا مقام الإثبات، فحاصل الكلام فيه أنّ الحكم على العلّة المأخوذة في الحكم بأنّها من قبيل العلّة المنصوصة، وأنّ الحكم غير مختصّ بمورده، بل يكون تابعاً لتلك العلّة أينما وجدت، يتوقّف على أمور ثلاثة:

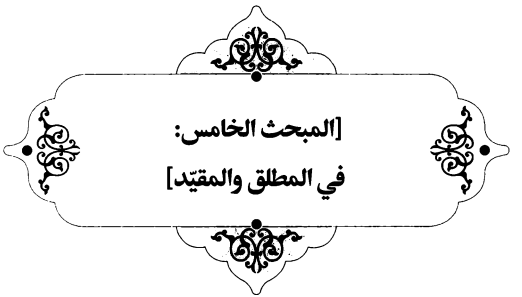
الأوّل: أن تكون العلّة من العناوين العرفيّة التي تكون معرفتها بيد العرف ليصلح أن يخاطب بها المكلّف، وتلقى عهدته عليه فعلاً أو تركاً، وذلك مثل الإسكار ونحوه من العناوين العرفيّة القابلة للإلقاء على عاتق المكلّف.

أمّا لو لم تكن العلّة من هذا القبيل، بل كانت أمراً مجهول الحقيقة عند العرف مثل النهي عن الفحشاء بالنسبة إلى الأمر بالصلاة ونحو ذلك من العلل التي يجهلها العرف ولا يمكن أن تلقى إليهم وأن يكلّفوا بها لم تكن العلّة المذكورة صالحة لأن تكون من منصوص العلّة ولا يتعدّى عن مورد الحكم إلى ما توجد فيه العلّة ممّا هو خارج عن مورد الحكم المذكور، بل تكون حينئذٍ من قبيل حكمة التشريع غير المطّردة ولا المنعكسة.

الأمر الثاني: أن لا يكون للحكم المعلّل إضافة إلى المورد، بحيث يحتمل فيه أن تكون العلّة المذكورة علّة لحكم خصوص ذلك المورد دون غيره ممّا وجدت فيه تلك العلّة، كأن يقول: إنّ تحريم الخمر لأجل الإسكار فإنّه يحتمل فيه كون الإسكار علّة لخصوص حرمة الخمر دون غيره ممّا وجد فيه الإسكار، بل لا بُدَّ أن يُؤخذ الحكم المذكور -أعني التحريم مطلقًا- لتكون العلّة المذكور -أعني الإسكار- علّة لذلك الحكم المطلق، ليسري الحكم إلى كلّ ما وجدت فيه تلك العلّة.

الأمر الثالث: أن لا يكون للعلّة المذكورة إضافة إلى خصوص المورد، بحيث يحتمل أن تكون العلّة في ذلك الحكم هي خصوص المضاف منها إلى ذلك المورد دون غيرها ممّا يضاف إلى الموارد الأُخر، كأن يقول: الخمر حرام لإسكاره، فإنّه يحتمل فيه كون العلّة في التحريم هو خصوص الإسكار المضاف إلى الخمر دون مطلق الإسكار، بل لا بُدَّ أن تكون العلّة المذكورة مطلقة بأن يقول: الخمر حرام لأجل الإسكار، ليكون العلّة في التحريم هو مطلق الإسكار، ويكون صحّة التعليل متوقّفة على تحقّق الكبرى الكلّيّة القائلة بأنَّ كلّ مسكر حرام، فيكون التحريم ساريًا إلى كلّ مورد يتحقّق فيه العلّة المذكورة -أعني الإسكار- بخلاف ما لو قال: الخمر حرام لأجل إسكاره، فإنَّ صحّة التعليل فيه لا تتوقّف على تحقّق تلك الكبرى الكلّيّة، بل يكفي في صحّته كون إسكار خصوص الخمر علّة في تحريمه من دون حاجة إلى تلك الكبرى الكلّيّة.

وبالجملة: لا يمكن أن يكون التعليل راجعاً إلى الكبرى الكلّيّة إلّا حيث يكون حسن التعليل أو صحّته متوقّفاً على تحقّق تلك الكبرى، ولا يكون ذلك متوقّفاً على ما ذكر إلّا بعد تحقّق هذه الأُمور الثلاثة، ولو اختلّ واحد منها لم يكن صحّة التعليل متوقّفاً على تحقّق تلك الكبرى الكلّيّة، ليكون ذلك التعليل طريقاً إلى استكشاف تلك الكبرى الكلّيّة.



[المبحث الخامس:
في المطلق والمقيّد]

المقصد[1] الخامس
في مباحث المطلق والمقيّد

وقبل الشروع في المقصود ينبغي تقديم أمور:

الأوّل في المعنى اللغويّ العرفيّ للمطلق والمقيّد

الأوّل: الظاهر أنّه لا اصطلاح لهم خاص في معنى المطلق، بل إنّه في لسانهم مستعمل بمعناه اللغويّ[2] العرفيّ، أعني المرسل، في قبال المقيّد، أعني ما لم يكن مرسلاً بحاله، بل قيّد بقيد أخرجه عن ذلك الإرسال.

الثاني في أنّ الإطلاق والتقييد وصفان للمفهوم

الثاني: أنّ الظاهر أنّ الإطلاق والتقييد وصفان لاحقان لمفاهيم الألفاظ، فإنّ المفهوم هو القابل لأن يكون مرسلاً وغير مرسل، أمّا الألفاظ فلا تتّصف بذلك إلّا باعتبار إفادتها ذلك المفهوم الذي هو مورد هذين الوصفين، لا أنّ اللفظ بنفسه يكون مطلقاً تارةً ومقيّداً أُخرى.

الثالث في صحّة جريان الإطلاق والتقييد في المفهوم الأفراديّ والتركيبيّ

الثالث: أنّ المفهوم تارةً يكون مفهوماً أفراديّاً، وهو ما يستفاد من اللفظ

---

١. أرخ المقرّرﷺ هذا المقطع من البحث بما نصّه: «بسم الله الرحمن الرحيم، وله الحمد، وبه نستعين، والصلاة والسلام على خيرِ خلقه محمّدٍ وآله الطاهرين الثلاثاء: ١٧ محرّم، ١٣٤٨هـ».

٢. يُنظر: معجم مقاييس اللغة: ٥٩٩.

المفرد، وأُخرى يكون مفهوماً تركيبيّاً، وهو ما يستفاد من الجملة المركّبة من ألفاظ ركّب بعضها مع بعض لإفادة معنى مركّب، فالإطلاق في باب المفاهيم الأفراديّة تكون عبارة أُخرى عن أخذها مرسلة على ما هي عليه من سعة الدائرة بالنسبة إلى ما تحتها من أنواع أو أصناف أو أفراد، بمعنى أنّ هذا المفهوم لم يُؤخذ مقيّداً بقيد يُوجب تضييق دائرته، في قبال أخذه مقيّداً بما يُوجب ذلك، فتكون نتيجة الإطلاق المذكور هي توسعة دائرة المفهوم في قبال نتيجة التقييد التي هي تضييق الدائرة، والإطلاق في المفاهيم التركيبيّة -أعني الجمل التركيبيّة- يكون عبارة عن إبقاء الجملة على رسلها وعلى ما يقتضيّه طبعها في قبال تقييدها بما يُوجب الخروج عمّا يقتضيه طبعها.

وحينئذٍ، فرُبّما كان إبقاء الجملة على ما يقتضيه طبعها موجباً لتوسعة الدائرة، ورُبّما كان موجباً لتضييقها على وجه يكون تقييدها بما يُوجب الخروج عمّا يقتضيه طبعها موجباً لتوسعة الدائرة، فكان الإطلاق في باب الجمل التركيبيّة مخالفاً له في باب المفاهيم الأفراديّة؛ لما عرفت من كون نتيجة الإطلاق في باب المفاهيم الأفراديّة هي التوسعة دائماً، بخلاف الإطلاق في باب الجمل التركيبيّة، فإنّه لمّا كان عبارة عن إبقاء الجملة بحالها، وعلى ما هي عليه ممّا يقتضيه طبعها كانت موارده مختلفة، فرُبّما كان إبقاء الجملة على ما يقتضيه طبعها منتجاً للتوسعة، كما يرى في مثل «أكرم زيداً إن جاءك»، فإنّ إبقاء جملة «أكرم زيدًا» بحالها من عدم تقييد بالمجيء يكون منتجاً للتوسعة، ويكون مفاد هذه الجملة -وهو وجوب الإكرام- متحقّقاً، سواء تحقّق المجيء أو لم يتحقّق، ورُبّما كان إبقاء الجملة بحالها وعلى ما يقتضيه طبعها منتجاً للتقييد وتضييق الدائرة، كما في موارد التردّد في الوجوب بين كونه تعيينيّاً

أو تخييريّاً، فإنّ الإطلاق وإبقاء الجملة الطلبيّة على ما يقتضيه طبعها يكون منتجاً لتضييق الدائرة واختصاص ذلك الوجوب بكونه تعيينيّاً، بل رُبّما كان الإطلاق وعدم تقييد المعنى الأفراديّ الواقع في الجملة منتجاً لتضييق دائرته، وإن كان إطلاقه في حدّ نفسه مع قطع النظر عن وقوعه في الجملة المذكورة منتجاً لتوسعة دائرته كما ترى في الدراهم والدنانير، فإنّ المعنى الأفراديّ في حدّ نفسه مع قطع النظر عن وقوع مثل «الدراهم ثمناً في عقد البيع» يكون إطلاقه موجباً للتوسعة والشمول لجميع أقسام الدراهم، سواء كانت من نقد البلد أو من غيره، ولو جعلت ثمناً في عقد البيع كان الإطلاق وعدم ذكر ما يدلّ على إرادة الأعمّ من نقد البلد أو غيره موجباً للحمل على خصوص نقد البلد، وهذه الجهة -أعني كون الإطلاق موجباً لتضييق دائرة الدراهم واختصاصها بنقد البلد- مختصّة بجملة العقد، أمّا جملة الإقرار -مثلًا- بأن أقرّ لزيد بعشرة دراهم، فلا تكون كذلك، فإنّ الإطلاق فيها لا يكون موجباً للحمل على خصوص نقد البلد[1].

وهذا الفرق بين الجملتين كاشف عن أنّ الحمل على خصوص نقد البلد في باب البيع ليس مدركه الانصراف إليه بالخصوص، وإلّا لكان جارياً في جملة الإقرار مع أنّهم لا يجرونه فيها، وبذلك يستكشف أنّ لخصوص جملة العقد خصوصيّة تقتضي كون عدم ذكر القيد فيها موجباً للحمل على خصوص نقد البلد، وتلك الخصوصيّة غير موجودة في غيرها من جملة الإقرار ونحوها.

---

١. يُنظر: منية الطالب في شرح المكاسب: ٢٠٩/٣.

تعيّن محلّ البحث في المفاهيم الأفراديّة

إذا[1] عرفت هذه الأمور، فنقول: إنَّ ما يُبحث عنه في هذا المقصد الخامس إنَّما هو الإطلاق والتقييد في المفاهيم الأفراديّة دون المفاهيم التركيبيّة؛ لما عرفت من عدم الضابط لها، واختلافها في اقتضاء التوسعة تارةً والتضييق أُخرى، فينحصر الكلام في المقصد المذكور بالإطلاق والتقييد في المفاهيم الأفراديّة، وهو في مباحث:

المبحث الأوّل في معنى المطلق

الأوّل: أنّهم عرّفوا المطلَق بـ«ما دلّ على شائع[2] في جنسه»[3]، وهو مخدوش:

أوّلاً: بأنَّ الظاهر منه أنَّ المطلق عبارة عن نفس ما يدلّ وهو اللفظ، فيكون الإطلاق من صفات اللفظ، وقد عرّفت فيما تقدّم[4] أنّه من صفات المفاهيم.

وثانياً: أنّه لا ينطبق إلّا على الإطلاق البدليّ -أعني مفاد النكرة المنوّنة-

---

١. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الأربعاء: (١٨، محرّم، ١٣٤٨هـ).

٢. كذا في الأصل، وفي نسخة (ب): (بما هو شائع).

٣. يُنظر: شرح مختصر منتهى السؤل والأمل في علمي الأُصول والجدل: ١٥٥/٢.

٤. يُنظر: صفحة (٤٥٩) من هذا الجزء.

دون الإطلاق الشموليّ، إلّا على قول من يقول بعدم وجود الكلّيّ الطبيعيّ[1]، ولكنّ يسهل الأمر أنّ هذه التعريفات لفظيّة.

المبحث الثاني معنى الإطلاق الشموليّ والبدليّ

المبحث الثاني: أنّ الإطلاق ينقسم إلى البدليّ والشموليّ، والمراد بالأوّل: ما يكون عبارة عن الفرد المنتشر الذي هو النكرة وهي ما كان المقصود به حصّة غير معيّنة من الطبيعة.

والمراد بالثاني: ما يكون الحكم فيه على الطبيعة من حيث الوجود، وباعتبار تساوي تلك الأفراد في كونها وجوداً للطبيعة يكون الحكم سارياً إلى كلّ واحد من أفرادها، وهو معنى الإطلاق الشموليّ في قبال العامّ الأُصوليّ الذي لا يكون سريان الحكم فيه إلى جميع الأفراد متوقّفاً على كون الحكم متعلّقاً بنفس الطبيعة من حيث الوجود، وأنّ المتكلّم لم يقيّدها بقيد خاصّ، وأنّ أفرادها متساوية الأقدام في كونها وجوداً للطبيعة، بل يكون سريان الحكم فيه إلى تمام الأفراد بالدلالة اللفظيّة الوضعيّة، ولأجل ذلك يكون في مقام التعارض حاكماً على الإطلاق الشموليّ؛ لكونه حينئذٍ صالحاً لأن يكون بياناً على التقييد.

والفرق بين الإطلاق الشموليّ والإطلاق البدليّ واضح لا يخفى، حيث إنّ المدرك في الأوّل هو تعلّق الحكم بصرف وجود الطبيعة وتساوي تلك الأفراد في كونها وجوداً لها وعدم ذكر ما يدلّ على تقييد تلك الطبيعة بقيد خاصّ، والمدرك في الثاني هو تعلّق الحكم بحصّة غير معينة من الطبيعة وعدم ذكر ما يدلّ على تقييد تلك الحصّة بقيد وتساوي الحصص في -كون كلّ منها فرداً وحصةً من الطبيعة، ولأجل ذلك يكون الأوّل- أعني الإطلاق الشموليّ -

---

١. يُنظر: تهذيب المنطق: ٤٩، وحاشيته على مختصر المنتهى: ١٥٥/٢.

مقدّماً في مقام التعارض على الإطلاق البدليّ؛ لأنّ شمول ذلك المطلق للفرد الذي هو مورد التعارض يكون هو الفارق بينه وبين باقي الأفراد، فلا يمكن أن يشمله الإطلاق البدليّ لخروجه بذلك عن كونه مساوياً لباقي الأفراد في كونه حصّة من الطبيعة.

ثمّ إنّه يلحق بالإطلاق البدليّ الذي هو المعبّر عنه بالنكرة مفهوم الحدث الذي وقع متعلّقاً للطلب، فإنّه لمّا كان المطلوب صرف الطبيعة، وهي تحصل بأوّل وجود، كان أيّ واحد من وجودات تلك الطبيعة صالحاً لأنْ يكون مصداقاً لها وهو معنى الإطلاق البدليّ، وإن أمكن الفرق بينهما بأنّ صرف الطبيعة غير الحصّة غير المعيّنة منها، وإن كان الأوّل يحصل بواحد غير معين، إلّا أنّ ذلك إنّما هو في مقام الامتثال، لا في مقام تعلّق الأمر الذي هو محلّ الكلام.

لمبحث الثالث في تقابل بين الإطلاق والتقييد

المبحث الثالث: أنّ التقابل بين الإطلاق والتقييد هل هو من قبيل تقابل الضدّين[1]، أو من قبيل تقابل الإيجاب والسلب[2]، أو من قبيل تقابل العدم والملكة؟[3]

والظاهر الأخير، وذلك لأنّ الإطلاق، وإن كان عبارة عن عدم التقييد، فيكون أحدهما عدميّاً، والآخر وجودياً، إلّا أنّهما ليسا من قبيل الوجود والعدم المحمولين كي يكون تقابلهما تقابل الإيجاب والسلب المعبّر عنه بتقابل النقيضين، بل هُما من قبيل الوجود والعدم النعتيين؛ لأنّ الإطلاق عبارة عن عدم ذكر القيد فيما يمكن فيه التقييد فيكون نظير العمى الذي هو عدم البصر عمّا من شأنه أن يكون بصيراً، ويكون تقابلهما تقابل العدم والملكة، ولأجل

---

١. يُنظر: شرح مختصر منتهى السؤل والأمل في علمي الأُصول والجدل: ١٦٧/٢، و١٥٥.
٢. يُنظر: مطارح الأنظار: ٣٠٣/١.
٣. يُنظر: حاشية السلطان على معالم الدين: ٣٠٦.

ذلك قلنا إنَّ ما يكون فيه التقييد محالاً يكون الإطلاق فيه كذلك، حيث إنَّ الإطلاق عبارة عن كون المفهوم شاملاً لكلا القسمين التي ينقسم في نفسه إليهما.

أمّا إذا لم يكن انقسامه إلى القسمين ممكناً فلا يُعقل أن يكون شاملاً لهما كما لا يُعقل أن يكون مقيّداً بأحدهما، فالإطلاق إنّما يتصوّر بالنسبة إلى التقسيمات اللاحقة للمفاهيم في حدّ أنفسها قبل طروّ الحكم كما في انقسام الرقبة إلى مؤمنة وغير مؤمنة، فإنّه كما يمكن أن يكون وجوب العتق متعلّقاً بخصوص ما يكون مقيّداً منها بالمؤمنة، فكذلك يمكن أن يكون الوجوب المذكور متعلّقاً بمطلق الرقبة الشاملة لكلا القسمين، أعني المؤمنة وغير المؤمنة.

أمّا التقسيمات اللاحقة للمفاهيم متأخّرة عن تعلّق الحكم بها مثل «العلم والجهل» بحكم ذلك المفهوم، ومثل «قصد التقرّب وعدم قصده»، ومثل «قصد التوصّل بالمقدّمة وعدم قصده»، ونحو ذلك من التقسيمات الطارئة على المفهوم بعد تعلّق الحكم به، فلا يتصوّر الإطلاق فيه بالنسبة إلى مثل ذلك التقسيم، كما لا يتصوّر فيه التقييد بخصوص قسم من ذلك التقسيم، فكما لا يمكن أن يكون موضوع حرمة الخمر مقيّداً بكونه معلوم الحرمة المذكورة، فكذلك لا يمكن أن يكون الموضوع المذكور مأخوذاً مطلقاً شاملاً لما علم بحرمته وما لم يعلم، وهكذا الحال في بقية الأمثلة.

وبالجملة: أنَّ الإطلاق وإن كان هو عبارة عن عدم التقييد، إلّا أنّه ليس من قبيل العدم المحموليّ المعبّر عنه بالعدم التامّ نظير عدم الكتابة، بل هو عدم نعتيّ نظير عدم الكتابة المأخوذ صفة للذات المعبّر عنه بالعدم الناقص

الذي يكون لاحقاً للذات بعد وجودها، فكما أنَّ الذات قبل وجودها لا يُعقل أن تتّصف بالكتابة ولا بعدمها وإنّما تتّصف بذلك بعد وجودها فكذلك الإطلاق فيما نحن فيه لا يمكن أن يتحقّق إلّا حيث يكون هناك ماهيّة متّصفة بعدم التقييد، ولا يُعقل اتّصافها بذلك إلّا حيث يكون اتّصافها بالتقييد ممكناً، فيكون ذلك نظير عدم إمكان اتّصاف الذات بعدم الكتابة إلّا حيث يكون اتّصافها بالكتابة ممكناً، ولا يكون ذلك إلّا بعد وجود تلك الذات، أمّا قبل وجودها فلا يُعقل اتّصافها بالكتابة ولا بعدمها، بل يرتفع حينئذٍ كلا المتقابلين.

وهكذا الحال في الإطلاق والتقييد، فإنّه لو كان اتّصاف الماهيّة بالتقييد غير ممكن لعدم إمكان لحوق ذلك القيد لها إلّا بعد عروض الحكم عليها لم يكن اتّصافها بالإطلاق ممكناً، لكون الإطلاق من هذه الجهة -أعني جهة توقّفه على عروض الحكم- كالتقييد في كونه متوقّفاً على عروض ذلك الحكم.

ومن ذلك يظهر لك أنّه لو كان المتكلّم في مقام الإهمال والإجمال لا في مقام البيان لم يكن عدم ذكر القيد إطلاقاً، فلا تكون الماهيّة في ذلك المقام متّصفة بالإطلاق، كما أنّها لا تكون متّصفة بالتقييد، ويكون ذلك من قبيل ارتفاع كلا المتقابلين، ولو كان تقابلهما تقابل التناقض لما كان ارتفاعهما معاً ممكناً.

المبحث الرابع في تنقيح توقّف ثبوت الإطلاق على مقدّمات الحكمة

المبحث[1] **الرابع**: في أنَّ ثبوت الإطلاق -بمعنى إرادة أيّ فردٍ كان- هل يتوقّف على مقدّمات الحكمة التي عمدتها كون المتكلّم في مقام البيان، أم أنّه لا يتوقّف على ذلك لكفاية وضع اللفظ في ثبوت الإطلاق المذكور؟

نُسب الثاني إلى المشهور، ويُعرف الأوّل بمذهب سلطان العلماء ﷺ[2].

---

١. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث: السبت: (٢١، محرّم، ١٣٤٨هـ).

٢. يُنظر: حاشية السلطان على معالم الدين: ١٥٥، في ذيل قوله: «فلأنّه جمع بين الدليلين».

وينبغي أن يعلم:

أوّلاً: أنَّ الحروف بأسرها خارجة عن هذا المبحث، بل هي خارجة عن كلّيّ مباحث الإطلاق والتقييد؛ لعدم تصوّر الإطلاق فيها، لعدم استقلالها باللحاظ.

كما أنَّ الإطلاق في الجمل التركيبيّة أيضاً خارج عن هذا المبحث؛ لما حقّقناه في محلّه[1] من عدم الوضع للمركّبات فلا تدخل في هذا النزاع الذي عرفت أنَّ مرجعه إلى أنّه هل يكفي الوضع في ثبوت الإطلاق، أم أنّه لا يكفي في ذلك، بل لا بُدَّ من مقدّمات الحكمة؟ *

أمّا الأعلام الشخصيّة، فهي من حيث نفس مفاهيمها الجزئيّة الحقيقيّة أيضاً غير صالحة للإطلاق والتقييد.

نعم، باعتبار ما يطرأ عليها من الأحوال صالحة للاتّصاف بالإطلاق ويعبّر عنه بالإطلاق الأحواليّ، وهو داخل في محلّ هذا المبحث من النزاع في توقّف ثبوت الإطلاق على مقدّمات الحكمة أو عدم توقّفه على ذلك **.

---

* **قلتُ:** بل قد عرفت منه (دام ظلّه)[2] أنَّ الإطلاق الجاري في باب الجمل التركيبيّة خارج بالمرّة عن مباحث المطلق والمقيّد؛ إذ ليس المبحوث عنه في هذه المباحث إلّا المفاهيم الأفراديّة التي هي عبارة عن الطبائع الكلّيّة الصالحة للتوسعة والتضييق، أمّا ما هو حاصل الجمل من النسب فلا يتصوّر فيها الإطلاق المذكور، بل أقصى ما يتصوّر فيها هو ما عرفت منه (دام ظلّه) من إبقاء الجملة على ما يقتضيه طبعها وعدم إبقائها على ذلك، انتهى.

** **قلتُ:** غاية الأمر أنّه بناءً على القول الثاني يكون الكافي في ثبوت الإطلاق الأحواليّ هو مجرّد عدم التقييد لا الوضع، لعدم ثبوت وضع يقتضي الإطلاق الأحواليّ، فتأمّل، انتهى.

---

١. يُنظر: ١١٠/١ من هذا الكتاب.

٢. يُنظر: صفحة (٤٦٢) من هذا الجزء.

أفاد (دام ظلّه العالي): أنّ مقدّمات الحكمة لا تختصّ بالكلام الصادر عن الحكيم وإن كان ظاهر التسميّة اختصاصها بذلك، إلّا أنّها كما تجري في الكلام الصادر عنه تجري في الكلام الصادر عن غيره، والمراد حينئذٍ بكونها مقدّمات الحكمة أنّها جاريّة على مقتضى حكمة الوضع والاستعمال التي جرى عليها العقلاء في محاوراتهم[1].

إذا عرفت هذه الجهات، فنقول: قبل الشروع في بيان ما هو الحقّ من هذين القولين ينبغي تمهيد مقدّمة، وهي: أنّهم[2] قسّموا الماهيّة باعتبار ما يطرأ عليها من كيفيّة أخذها في مقام الحكم عليها إلى الماهيّة «بشرط لا»، والماهيّة «بشرط شيء»، والماهيّة «لا بشرط»، وممّا لا ينبغي الريب فيه أنّه لا بُدَّ لهذا التقسيم من مقسم يكون منطبقاً على كلّ واحدٍ واحدٍ من الأقسام المذكورة.

ثمّ إنَّ الماهيّة «بشرط لا» تكون على نحوين:

الأوّل: أن يكون المراد أخذ الماهيّة معرّاة عن كلّ شيء ممّا يطرأ عليها، بحيث يكون المأخوذ هو نفس الماهيّة مجرّدة عن كلّ شيء ممّا هو خارج عنها، ولا ريب حينئذٍ في عدم وجودها إلّا في العقل، وعدم انطباقها على ما في الخارج، فلا يمكن أن تنطبق حينئذٍ إلّا على العقليّات مثل «الإنسان نوع» و«الحيوان جنس»، ونحو ذلك من العقليّات الصرفة لا يصحّ أن تحمل على الأمور الخارجيّة، فلا يمكن أن تجعل الماهيّة المأخوذة «بشرط لا» محمولة على مثل «زيد»، فلا يُقال: «زيد إنسان» إلّا باعتبار أخذ ماهيّة الإنسان «لا بشرط» دون أخذها «بشرط لا».

---

١. هذا المقطع من البحث من قوله: «أفاد (دام ظلّه) العالي» إلى «محاوراتهم» وجدته من دون إحالة وضعته هنا لظنّي أنّه مكانه المناسب.

٢. يُنظر: شرح المنظومة: ٢١، وما بعدها، و(قسم الحكمة): ٩٧.

ويقابل هذا النحو من أخذ الماهيّة «بشرط لا» أخذها «لا بشرط»، بمعنى أنّها لم تؤخذ معرّاة من كلّ شيء خارج عنها.

النحو الثاني من الأخذ «بشرط لا» هو ما تقدّم في باب المشتقّ[1] من كون المصدر مأخوذاً «بشرط لا»، بمعنى أخذه منحازاً عمّا يقوم به ويتّحد معه من معروضه، ويكون أخذه بهذا النحو موجباً لعدم صحّة حمله عليه، ونظير ذلك المادّة والصورة، فإنّ كلّ واحدٍ منهما مأخوذ «بشرط لا»، بمعنى أنّ المادّة أُخذت منحازة عمّا تتّحد به من الصورة، وكذلك الصورة أخذت منحازة عمّا تتّحد به من المادّة، ولأجل ذلك لا يصحّ حمل أحدهما على الآخر، ويقابل هذا النحو من الأخذ «بشرط لا» الأخذ «لا بشرط»، بمعنى أنّ المبدأ -مثلًا- لم يؤخذ منحازاً عن معروضه، بل أخذ «لا بشرط» الانحياز، فيصحّ حينئذٍ حمله عليه.

وهكذا الحال في الجنس والفصل، فإنّ كلّ واحدٍ منهما لم يؤخذ منحازاً عن الآخر، بل أُخذ كلّ منهما «لا بشرط» الانحياز عن صاحبه، فلأجل ذلك صحّ حمله عليه، والغرض من أخذ الماهيّة «بشرط لا» في التقسيم المذكور هو أخذها «بشرط لا» بالمعنى الأوّل دون المعنى الثاني.

وممّا[2] ينبغي أن ينبّه عليه في المقام أنّ المحقّق السبزواريّ ﷺ ذكر في المنظومة[3] ما محصّله: أنّ المقسم لهذه الأقسام هو الكلّيّ الطبيعيّ، وأنّ عبائر القوم توهم كونه القسم الثالث -أعني الماهيّة «لا بشرط»- وتبعه على ذلك في التقريرات[4] والكفاية[5] وهو لا يخلو من الغرابة، حيث إنّ المقسم قدر

---

١. يُنظر: ١٦٩/١ من هذا الكتاب.

٢. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الأحد: (٢٢ محرّم، ١٣٤٨هـ).

٣. يُنظر: شرح المنظومة (قسم المنطق): ٢١، وما بعدها، و(قسم الحكمة): ٩٧.

٤. يُنظر: مطارح الأنظار: ٢٤٩/٢، وما بعدها.

٥. يُنظر: كفاية الأُصول: ٢٣٨/١.

مشترك بين الماهيّة «بشرط لا»، -وقد عرفت أنّه لا ريب في عدم وجوده إلّا في الذهن- والماهيّة بشرط شيء، وهو موجود في الخارج.

ومن الواضح أنّ الكلّيّ الطبيعيّ الذي اختلفوا في كونه موجوداً في الذهن أو كونه موجوداً في الخارج لا يُعقل أن يكون هو المشترك بين هذين القسمين الذين يكون أحدهما موجوداً في الذهن قطعاً، والآخر موجود في الخارج قطعاً.

والتحقيق: أنّ المشترك -أعني المقسم- لهذه الأقسام الثلاثة مجرّد عن الوجود الذهنيّ، والوجود الخارجيّ، أعني نفس الماهيّة من حيث هي هي، الصالحة لكلّ من الوجودين، وإن لم يكن لها وجود إلّا في الذهن، إلّا أنّه لم يكن المنظور له إلّا نفس الماهيّة معرّاة عن لحاظ وجودها الذهنيّ، ولحاظ وجودها الخارجيّ، وليس الكلّيّ الطبيعيّ إلّا القسم الثالث، أعني الماهيّة المأخوذة «لا بشرط» التي تكون قدراً مشتركاً بين جميع الأفراد الخارجيّة، كما صرّح به الشيخ الرئيس[1]، والمحقّق الطوسيّ ﷺ[2] وأضرابهما من محقّقي هذا الفنّ[3].

وأغرب من ذلك ما في الكفاية[4] من جعل* الماهيّة المقيّدة بالإرسال

---

* لا يخفى أنّه (دام ظلّه) أفاد أنّ صاحب الكفاية ﷺ جعل الماهيّة المقيّدة بالإرسال قسماً رابعاً، وأورد عليه بأنّه لا نتعقّل في البين قسماً رابعاً للأقسام الثلاثة المذكورة، وحيث إنّ الظاهر من عبارة الكفاية هو جعل الماهيّة المقيّدة بالإرسال من أقسام الماهيّة «بشرط شيء»، ولم يظهر منها جعله قسماً رابعاً عدلنا في التحرير عمّا أفاده (دام ظلّه) إلى هذا الذي حرّرناه من النقل عن الكفاية، فلاحظ وتأمّل.

---

١. يُنظر: إلهيّات الشفاء: ٢١٤، الإشارات والتنبيهات: ٧٦/١.

٢. يُنظر: تجريد الاعتقاد: ١٢٢.

٣. يُنظر: القوشجيّ في شرحه على تجريد الاعتقاد: ٧٨، واللّاهيجيّ في شوارق الإلهام: ١٥١.

٤. يُنظر: كفاية الأُصول: ٢٤٢/١.

من أقسام الماهيّة المأخوذة بشرط شيء، ولم نعرف معنى محصّلاً لأخذ الإرسال قيداً في الماهيّة.

وأغرب من ذلك كلّه ما في المنظومة[1] من كون الماهيّة «لا بشرط» القسميّ كلّيّاً عقليّاً، فإنّ جعل الماهيّة «لا بشرط» الذي هو القسميّ كلّيّاً عقليّاً، وجعل المقسم لهذه الأقسام كلّيّاً طبيعيّاً من غرائب الأمور، وقد تبعه على ذلك في الكفاية[2] فأورد على القول بالوضع للماهيّة «لا بشرط» القسميّ بأنّ اللازم عليه أن لا يكون لها وجود إلّا في العقل، وهو مبنيٌّ على ما في المنظومة[3] من كون الماهيّة «لا بشرط» كلّيّاً عقليّاً، وقد عرفت أنّه كلّيّ طبيعيّ لا عقليّ.

وليت شعري كيف تكون ماهيّة «لا بشرط» كلّيّاً عقليًّا؟ وهل هي إلّا القدر المشترك بين الأفراد الخارجيّة المعبّرعنه بالكلّيّ الطبيعيّ؟

وبالجملة: أنّ الكلّيّ العقليّ إنّما هو القسم الأوّل -أعني الماهيّة «بشرط لا»- والكلّيّ الطبيعيّ إنّما هو القسم الثالث، وأمّا المقسم فهو المجرّد عن لحاظ الوجود العقليّ والوجود الخارجيّ، وليس هو إلّا نفس الماهيّة المهملة من حيث الأقسام الثلاثة المعرّاة عن الوجود الخارجيّ، والوجود الذهنيّ الصالحة للحاظ بكلّ واحدٍ من الأقسام الثلاثة.

ثمّ إنّ كونه مقسماً لهذه الأقسام الثلاثة من أقوى البراهين على مغايرته لكلّ واحدٍ منها مغايرة حقيقيّة لا مغايرة اعتباريّة، فإنّ هذا المقسم وإن عبّر عنه بالماهيّة «لا بشرط»، فيتوهّم حينئذٍ أنّه عين اللابشرط القسميّ، وأنّ

---

١. يُنظر: شرح المنظومة (قسم المنطق): ٩٧.

٢. يُنظر: كفاية الأُصول: ١/ ٢٤٢.

٣. يُنظر: شرح المنظومة (قسم المنطق): ٩٧.

الفرق بينهما بالاعتبار، إلّا أنّ ذلك توهّم فاسد، وإن ذهب إليه في التقريرات[١]، حيث إنّه ليس الغرض من اللابشرط المقسميّ، إلّا نفس الماهيّة المعرّاة عن لحاظها «بشرط لا»، أو بشرط شيء، أو «لا بشرط».

والغرض من اللابشرط القسميّ إنّما هو في قبال أخذها «بشرط شيء» من الخصوصيّات اللاحقة لها عند وجودها الخارجيّ، فيكون الغرض منه أنّها أخذت غير مقيّدة بخصوص شيء من تلك الخصوصيّات الخارجيّة.

فقد ظهر لك الفرق بين الماهيّة «لا بشرط» المقسميّ، والماهيّة «لا بشرط» القسميّ، وأنّ الذي يدّعيه المشهور إنّما هو الوضع للابشرط القسميّ، والذي يدّعيه السلطان[٢] هو الوضع للابشرط المقسميّ.

إذا عرفت هذه المقدّمة، فنقول: إنّك قد عرفت فيما تقدّم من أنّ الإطلاق المعبّر عنه بأي فردٍ كان الذي هو مفاد اللابشرط القسميّ هو الذي وقع مورداً للنزاع بين المشهور والسلطان[٣]، فالمشهور يقولون: إنّ اسماء الماهيّات موضوعة للماهيّة المأخوذة «لا بشرط» القسمي، فيكون وضع اللفظ بنفسه كافياً في إثبات الإطلاق وإرادة أي فردٍ كان من دون توقّف على مقدّمات الحكمة، والسلطان[٤] ومن تبعه[٥] يقولون: إنّ اسماء الماهيّات موضوعة لنفس الماهيّة الذي هو المقسم المعبّر عنه باللابشرط المقسميّ الصالحة للأخذ «بشرط لا»، والأخذ «بشرط شيء»، والأخذ «لا بشرط» القسميّ المعبّر

---

١. يُنظر: مطارح الأنظار: ٢/٢٦٥.

٢. يُنظر: حاشية معالم الدين: ١٥٥، في ذيل قوله: «فلأنّه جمع بين الدليلين».

٣. يُنظر: المصدر نفسه.

٤. يُنظر: المصدر نفسه.

٥. يُنظر: كفاية الأُصول: ١/٣٤٢.

عنه بالإطلاق وإرادة أيّ فردٍ كان، وإنّ إرادة كلّ واحدٍ من هذه الأقسام الثلاثة تحتاج إلى القرينة الزائدة على أصل وضع اللفظ، ومن جملة هذه الأقسام الثلاثة هو الماهيّة المأخوذة باللابشرط القسميّ المعبّرعنه بالإطلاق الذي هو بمنزلة إرادة أيّ فردٍ كان، فيكون ثبوت إرادة هذا المعنى متوقّفاً على أمر زائد على ما يقتضيه أصل وضع اللفظ، وذلك الأمر الزائد هو مقدّمات الحكمة.

والحقّ هو ما عليه السلطان ومن تبعه، ويدلّ عليه أنّ اسم الماهيّة مثل «الإنسان» لو كان موضوعاً لخصوص الماهيّة المأخوذة «لا بشرط» القسميّ المعبّرعنه بالماهيّة المطلقة، لكان استعماله فيما لم تكن الماهيّة مأخوذة كذلك مجازاً، فينبغي أن يكون استعمال لفظ الإنسان في قولنا: «الإنسان نوع» أو «الإنسان كلّيّ» أو «زيد إنسان» كلّه مجازاً إذ ليس ماهيّة الإنسان في جميع هذه الأمثلة مأخوذة باللابشرط القسميّ.

ومن الواضح كما يشهد به الوجدان أنّه ليس في الأمثلة المذكورة تجوّز أصلاً، بل إنّ ما استعمل فيه الإنسان في مثل ذلك هو بعينه ما استعمل فيه الإنسان في مثل «أكرم إنسانًا»، وهو نفس الماهيّة الصالحة لكلّ من هذه الأقسام الثلاثة.

غايته بالنسبة إلى ما يطرأ عليها من الطوارئ الخارجيّة المشخّصة لها **تارةً** تؤخذ «بشرط لا»، **وأُخرى** «بشرط شيء»، **وثالثةً** «لا بشرط»، وإذا ثبت كون الموضوع له هو نفس الماهيّة التي هي المقسم لهذه الأقسام الثلاثة لم يمكن حملها على خصوص واحد منها إلّا بقرينة خارجة عن أصل وضعها، وتلك القرينة في حملها على القسم الثالث إنّما هي مقدّمات الحكمة.

وبذلك يتمّ ما ذهب إليه السلطان من أنّ حمل الماهيّة على الإطلاق و

إرادة أيّ فرد -الذي هو عبارة عن القسم الثالث من الأقسام المذكورة- يتوقّف على مقدّمات الحكمة، ولا يكفي فيه مجرّد الوضع كما زعمه المشهور*.

---

* **قلتُ:** يُستفاد من الكفاية[1] في مبحث العموم في بيان مفاد النكرة في سياق النفي متناً وهامشاً أنّ الإرسال في قبال الإهمال، وأنّ الإرسال المذكور يكون ثابتاً بمقدّمات الحكمة، ويستفاد ممّا ذكره في باب المطلق والمقيّد عند البحث عن اسم الجنس أنّ أخذ الماهيّة مقيّدة بالإرسال من أقسام أخذها «بشرط شيء» الذي هو في قبال أخذها باللابشرط القسميّ.

ويُستفاد منه أيضاً أنّ المفهوم المأخوذ باللابشرط القسميّ كلّيّ عقلّيّ لا يمكن صدقه على الأفراد الخارجيّة، ويُستفاد منه أيضاً أنّ أخذ الماهيّة مقيّدة بالإرسال يُوجب عدم صدقها على الأفراد الخارجيّة، وقد عرفت أنّ الإرسال عنده عبارة عن الإطلاق الثابت بمقدّمات الحكمة، فيكون الحاصل أنّ الماهيّة التي ثبت أنّها أُريد منها الإرسال والإطلاق بمعونة مقدّمات الحكمة أيضاً، لا يمكن صدقها على الأفراد الخارجيّة، والمستفاد من الكفاية[2] أيضاً في باب المطلق والمقيّد في مبحث النكرة أنّ مذهب المشهور هو الوضع لمّا قيّد بالإرسال والشمول البدليّ، لا الماهيّة لا بشرط القسميّ.

ثمّ إنّ المستفاد من عبارته في هذا الباب في البحث عن اسم الجنس أنّ مختاره هو أنّ الموضوع له هو الماهيّة نفسها -أعني الماهيّة المهملة- المعرّاة عن كلّ واحدٍ من الأقسام الثلاثة، أعني أخذها «بشرط لا» وأخذها «بشرط شيء» -وأخذها لا بشرط، وذلك ليس إلّا المقسم لهذه الأقسام الثلاثة، لأنّه يقول ما نصّه: «أنّها موضوعة لمفاهيمها بما هي هي، مبهمة، مهملة، بلا شرط أصلاً ملحوظاً معها حتّى لحاظ أنّها كذلك، وبالجملة: أنّ الموضوع له اسم الجنس هو نفس المعنى وصرف المفهوم غير الملحوظ معه شيء أصلاً الذي هو المعنى «بشرط شيء» ولو كان ذلك الشيء هو الإرسال والعموم البدليّ ولا الملحوظ معه عدم لحاظ شيء معه الذي هو الماهيّة اللابشرط القسميّ...»[3] إلخ، فقد نفى صريحاً أن

---

١. يُنظر: كفاية الأُصول: ٣٤٧/١.

٢. يُنظر: المصدر نفسه.

٣. كفاية الأُصول: ٣٣٨/١.

يكون الموضوع له هو الماهيّة «بشرط شيء» كما نفى أن يكون الموضوع له هو الماهيّة اللابشرط القسميّ، وصرّح بأنّ الموضوع له هو نفس الماهيّة المبهمة المهملة مجرّدة عن لحاظ كلّ شيء معها حتّى لحاظ أنّها مجرّدة، ومن الواضح أنّ ذلك ليس إلّا عبارة عن اللابشرط المقسميّ.

ثمّ بعد ذلك نلاحظ ما ذكر في هذا الباب في مبحث النكرة؛ فنراه يصرّح هناك بقوله: «فلا بُدَّ أن تكون النكرة الواقعة في متعلّق الأمر هو الطبيعيّ المقيّد بمثل مفهوم الوحدة فيكون كلّيّاً قابلاً للانطباق...»[1] إلخ، فإنّ الظاهر أنّ النكرة هي نفس اسم الجنس بزيادة قيد الوحدة.

وبعبارة أُخرى: أنّ مثل «رجل» المنوّن هو عبارة عن نفس اسم الجنس الذي ذكر فيما سبق أنّه موضوع للماهيّة المهملة المبهمة -أعني الماهيّة اللابشرط القسميّ- غاية الأمر أنّه أُخذ ذلك المعنى الذي وضع له اسم الجنس مقيّداً بالوحدة، فإذا قلنا: إنّ المراد بالنكرة هو الطبيعيّ المقيّد بالوحدة كان ذلك عبارة أُخرى عن أنّ الموضوع له اسم الجنس هو الكلّيّ الطبيعيّ، وقد عرفت أنّ الموضوع له اسم الجنس هو الماهيّة اللابشرط القسميّ، فيكون ذلك عبارة أُخرى عن أنّ الكلّيّ الطبيعيّ هو الماهيّة اللابشرط المقسميّ.

والغرض من بيان هذه الاستفادات من كلامه ﷺ هو بيان ما نقله الأُستاذ (دام ظلّه العالي) عنه من كونه تابعاً لصاحب المنظومة في كون الكلّيّ الطبيعيّ هو الماهيّة اللابشرط المقسميّ، وأنّ اللابشرط القسميّ كلّيّ عقليّ، فراجع وتأمّل.

ثمّ إنّ توضيح هذا التقسيم أنّ الماهيّة بلحاظ ما يطرؤها من العوارض كالإنسان بالنسبة إلى كونه كاتباً -مثلاً- أو غير كاتب **تارةً** يكون المنظور إليه هو نفس ماهيّة الإنسان من دون نظر إلى كونها معروضة للكتابة أو عدمها، فيكون المنظور إليه هو الماهيّة المبهمة المجملة الصالحة لأن تقيّد بالكتابة أو بعدمها، كما هي صالحة لأن تكون ناظرة إلى من هو منها واجد للكتابة، ومن هو غير واجد لها، فتكون شاملة للجميع بدليّاً أو شموليّاً، فالماهيّة بالنظر الأوّل -أعني الماهيّة المبهمة المجملة التي كان النظر مقصوراً عليها بنفسها من دون نظر إلى ما

١. المصدر نفسه: ٣٤٢/١.

يطرأ عليها أو يعرضها وجوداً وعدمًا- هي الماهيّة اللابشرط المقسميّ، والمقيّدة بعدم ذلك الطارئ هي الماهيّة «بشرط لا»، والمقيّدة بوجوده هي الماهيّة «بشرط شيء»، والمنظور فيها إلى كلّ من واجد ذلك الطارئ وفاقده هي الماهيّة «لا بشرط» المقسميّ، فليس الغرض من الماهيّة «بشرط لا» أنّها ملحوظة بنفسها معرّاة عن كلّ شيء حتّى لحاظ عدم ذلك الطارئ كي تكون الماهيّة «بشرط لا» عين الماهيّة «لا بشرط» القسميّ، بل الغرض من الماهيّة «بشرط لا» أنّها أخذت مقيّدة بعدم ذلك الطارئ، فيكون ذلك -أعني أخذها «بشرط لا»- قسماً من كونها «لا بشرط» المقسميّ المأخوذ فيه نفس الماهيّة الصالحة لأن تكون مقيّدة بعدم ذلك الطارئ أو بوجوده، ولأن تكون مطلقة من حيث كلّ من وجوده وعدمه.

وممّا ينبغي أن يلتفت إليه أنّ الماهيّة المأخوذة «بشرط لا» يكون على نحوين:

أحدهما: أن يكون المنفي هو طارئ مخصوص كالكتابة -مثلًا- فتكون قسماً من الماهيّة «لا بشرط» بالنظر إلى ذلك الطارئ، بمعنى كون الماهيّة غير منظور فيها إلى طرو ذلك الطارئ عليها ولا إلى عدم طروّه عليها، وتكون في مقابل أخذها «لا بشرط» بالنظر إلى ذلك الطارئ، بمعنى أخذها ناظرة إلى واجد ذلك الطارئ و إلى فاقده وكونها مطلقة من الجهتين.

ثانيهما: أن يكون المنفيّ هو جميع الطوارئ، فتكون قسماً ممّا لم يكن النظر فيه إلى شيء من الطوارئ، ويقابلها أخذها ناظرة إلى جميع الطوارئ وجوداً وعدماً، ولا بُدَّ أن تكون الطوارئ المنفيّة هي الطوارئ الوجوديّة؛ إذ لو كان المنفي في أخذها «بشرط لا» هو الأعمّ من الطوارئ الوجوديّة والعدميّة، بمعنى أن يكون المأخوذ هو نفس الماهيّة مجرّدة عن الكتابة وعدمها وعن كلّ صفة وعدمها لم يكن ذلك إلّا عبارة عن نفس المقسم.

ولكنّ الظاهر من كلماتهم في هذا التقسيم هو النظر إلى جميع العوارض والطوارئ وجوديّة كانت أو عدميّة، وأنّ الماهيّة المأخوذة «لا بشرط» المقسميّ هي ما لم يكن النظر فيها إلّا إلى نفس الماهيّة معرّاة عمّا يعرضها من كونها متّصفة بالصفة الكذائيّة أو عدمها أيّ صفةٍ كانت، والماهيّة «بشرط» لا هي نفس

الماهيّة معرّاة عن الطوارئ والعوارض وجوديّة أو عدميّة والماهيّة بشرط شيء هي الماهيّة المأخوذة معروضة لإحدى العوارض والطوارئ الوجوديّة أو العدميّة، والماهيّة «لا بشرط» هي المأخوذة غير مقيّدة بإحدى الطوارئ وجوديّة أو عدميّة، بمعنى كونها شاملة لكلّ واحدٍ من أفرادها غير مقيّد بأن يكون معروضاً لأيّ واحدٍ من العوارض الوجوديّة أو العدميّة.

وعلى هذا فيشكل الفرق بين المقسم والقسم الأوّل؛ إذ لا فرق بين المقسم الذي هو أخذ الماهيّة «لا بشرط» بالإضافة إلى أيّ واحد من الطوارئ الوجوديّة أو العدميّة، وبين القسم الذي هو أخذ الماهيّة «بشرط» لا بالإضافة إلى أي واحدٍ من الطوارئ الوجوديّة أو العدميّة، وغاية ما يمكن أن يفرّق بينهما حينئذٍ هو أن يُقال: إنّ المقسم هو ما كان النظر فيه إلى نفس الماهيّة، ولم يكن فيه نظر إلى الطوارئ الوجوديّة والعدميّة، وفي القسم كان النظر إلى الطوارئ والعوارض الوجوديّة والعدميّة وأُخذت الماهيّة معرّاة عن تلك الطوارئ والعوارض، فيكون حاصل الفرق بينهما هو أنّ تلك الطوارئ والعوارض الوجوديّة والعدميّة لا تكون ملحوظة في المقسم، ويكون عدمها ملحوظاً في القسم، مثلاً ماهيّة الإنسان بالنسبة إلى مثل الكتابة وعدمها إن أُخذت لا بشرط القسم كان الملحوظ هو نفس ماهيّة الإنسان غير ملحوظ معها وصف الكتابة ولا عدمها، و إن أُخذت «بشرط» لا كان الملحوظ هو ماهيّة الإنسان منفيّاً عنها لحاظ كلّ من صفة الكتابة وعدمها، و إن أُخذت «بشرط شيء» كان الملحوظ هو ماهيّة الإنسان مقيّدة بالكتابة أو بعدمها، و إن أُخذت «لا بشرط» كان الملحوظ هو ماهيّة الإنسان المتّصفة بالكتابة والمنتفية عنها صفة الكتابة فيكون ذلك عبارة عن الكلّيّ الطبيعيّ الساري في الكاتب وغير الكاتب، وهكذا الحال فيما لو كان المنظور إليه هو جميع الصفات.

ولكنّ لا يخفى ما في هذا الفرق، حيث إنّ المراد من أخذ ماهيّة الإنسان بشرط لا بالنسبة إلى كلّ من صفة الكتابة وعدمها إن كان عبارة عن أخذ نفس الماهيّة، ولم يلاحظ اتّصافها بالكتابة ولا عدم اتّصافها بها كان ذلك عبارة عن المقسم الذي هو عبارة عن نفس أخذ الماهيّة غير ملحوظ معها الاتّصاف بالكتابة وعدم الاتّصاف بها.

لا معنى لكون الماهيّة مقيّدة بالإرسال أو باللحاظ

في[1] هذه الليلة أعاد (دام ظلّه) بالتماس الحاضرين الكلام على ما تقدّم بالأمس، وأفاد زيادة على ما تقدّم ما حاصله: أنّه لا معنى لكون الماهيّة مقيّدة بالإرسال، إذ ليس لنا ماهيّة موصوفة بالإرسال كي يكون الموضوع له أو المراد هو الماهيّة المقيّدة بالقيد المذكور، كما أنّه لا معنى لكون الماهيّة هي المقيّدة بلحاظ «لا بشرط»، أو «بشرط لا»، أو «بشرط شيء»، فإنّ اللحاظ لا يُعقل أن يكون قيداً للمعنى المراد.

وأقصى ما في الإرسال أن يكون المراد هو نفس الماهيّة، وأنّ تلك الماهيّة كانت مرسلة، بمعنى شاملة لجميع أفرادها، فيكون ذلك نظير ما يدلّ على العموم مثل «كلّ رجلٍ» إذ لم يتوهّم أحد أنّه مستعمل في معناه المقيّد

وإن كان المراد منه أنّ المأخوذ نفس الماهيّة ملحوظاً عدم اتّصافها بالكتابة وبعدمها كان ذلك تناقضاً؛ إذ لا يجتمع لحاظ عدم اتّصافها بالكتابة مع لحاظ عدم اتصافها بعدم الكتابة.

ويمكن الجواب عنه بأنّ الغرض من ذلك أنّها لوحظت مجرّدة عن كونها معروضة للكتابة أو لعدمها، بمعنى أنّ الملحوظ هو نفس الماهيّة المجرّدة عن كلّ من الطارئين الكتابة وعدمها، وفي اللابشرط المقسميّ يكون الملحوظ أيضاً هو نفس الماهيّة إلّا أنّها لم تؤخذ مجرّدة عن كلّ من الطارئين المذكورين ولا غير مجرّدة، بل المأخوذ هو الماهيّة المبهمة المهملة الصالحة للانطباق على المأخوذة مجرّدة من الطارئين المذكورين، وعلى المأخوذة معروضة لأحدهما، وعلى المأخوذة معروضة لكلّ منهما شمولاً أو بدلاً.

ثمّ لا يخفى أنّ ما أفاده (دام ظلّه) من أنّ المقسم هو الماهيّة من حيث هي هي فليس المراد منه أنّها مقيّدة بأنّها من حيث هي هي، لأنّ ذلك عبارة أُخرى عن كونها «بشرط لا»، بل المراد منه أنّ المقسم هو الماهيّة نفسها غير ملحوظ تجرّدها عن الطوارئ ولا عدم تجرّدها عنها.

---

١. أرّخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الاثنين: (٢٣ محرّم، ١٣٤٨هـ).

بالعموم، بل الغرض أنَّ ذلك المعنى الذي أُريد منه كان عامّاً، فيكون ما نحن فيه كذلك، إذ ليس الإرسال قيداً للماهيّة، بل إنَّ الماهيّة المرادة باللفظ كانت مرسلة*.

وفذلكة ما تقدّم[1]

هي أنَّ في المقام أموراً غير قابلة للتشكيك:

الأوّل: أنَّ معنى الإطلاق هو تساوي الصفة ونقيضها في الدخول تحت الماهيّة، بحيث كان كلّ من الواجد للصفة والفاقد لها داخلاً فيها دخولاً شموليّاً أو بدليّاً.

الثاني: أنَّ هذا المعنى -أعني تساوي واجد الصفة وفاقدها في الدخول تحت الماهيّة- هو الذي وقع النزاع فيه بين المشهور وسلطان العلماء[2]، فالمشهور يقولون: إنَّ ذلك هو مقتضى الوضع، بحيث كان اسم الجنس -مثلاً- موضوعاً عندهم لما هو شامل لكلّ من الصنفين، والسلطان يقول: إنَّ ذلك إنّما يكون بمقدّمات الحكمة، وإلّا فنفس وضع اللفظ لا يقتضي أزيد من الماهيّة المبهمة المهملة، فيكون اسم الجنس عنده موضوعاً لنفس الماهيّة

---

* **قلتُ**: الظاهر من الإرسال الذي ذكره في الكفاية[3] هو ما يقابل التقييد، وغرضه من التعبير بأنَّ الوضع للماهيّة المرسلة، أو أنَّ المراد هو الماهيّة المرسلة أنَّ الماهيّة لمّا لم تكن مقيّدة بقيد، وكانت من جهة التقييد مرسلة كان جميع أفرادها داخلاً فيها شمولاً أو بدلاً، وغرضه من كون الماهيّة مقيّدة بالإرسال أنَّها أُخذت غير مقيّدة بقيد، فكانت صالحة للانطباق على أيّ فردٍ من أفرادها شمولاً أو بدلاً، ويكون كلّ من أخذها مقيّدة بقيد أو أخذها مرسلة من ناحية ذلك القيد في قبال أخذها مهملة مبهمة.

---

١. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الثلاثاء: (٢٤ محرّم، ١٣٤٨هـ).

٢. يُنظر: صفحة (٤٦٦) من هذا الجزء.

٣. يُنظر: كفاية الأُصول: ٣٤٧/١.

المبهمة المجملة المهملة -أعني الماهيّة لا بشرط المقسميّ- بخلاف ما عليه المشهور، فإنَّ اسم الجنس عندهم موضوع للماهيّة لا بشرط القسميّ الذي هو عبارة عن الماهيّة المنظور بها إلى كلّ من واجد الصفة وفاقدها.

الثالث: أنَّه لا ريب في كون الماهيّة بالنسبة إلى ما يطرأ عليها ممّا هو زائد على حقيقتها **تارةً** يكون مأخوذة «بشرط لا»، **وأُخرى** «بشرط شيء»، **وثالثة** «لا بشرط»، بمعنى كون الماهيّة منظوراً بها إلى كلّ من واجد ذلك الطارئ، وفاقده، بحيث إنَّها تكون شاملة لكلّ من الصنفين، وإنَّما عبّر عن هذا الأخير بالماهيّة «لا بشرط» لأنَّ الماهيّة فيه أُخذت «لا بشرط» وجود ذلك الطارئ، و«لا بشرط» عدمه، بل أخذت شاملة لكلّ منهما، وحيث إنَّ الماهيّة في الخارج لا بُدَّ إمّا أن تكون واجدة لذلك الطارئ أو فاقدة له لم يكن محيص من أنَّها إذا أُخذت لا بشرط بالقياس إلى ما هو خارج عنها من وجود ذلك الطارئ وعدمه تكون كلّيّاً طبيعيّاً ساريّاً في كلّ واحدٍ ممّا هو واجد لذلك الطارئ أو فاقده.

أمّا إذا أُخذت بالقياس إلى ذلك الطارئ «بشرط لا» فلا يمكن أن تكون موجوداً خارجيّاً، بل لا بُدَّ حينئذٍ من أن تكون موجوداً ذهنيّاً، فلا تكون حينئذٍ إلّا كلّيّاً عقليّاً لا وعاء له إلّا في الذهن، إذ لو كانت موجودة في الخارج لكانت أمّا واجدة لذلك الطارئ أو فاقدة له، والمفروض أنَّها أُخذت مجرّدة من وجود ذلك الطارئ وعدمه.

أمّا الماهيّة المأخوذة «بشرط شيء»، فهي المأخوذة مقيّدة بوجود ذلك الطارئ أو بعدمه فلا تكون إلّا خارجيّة، فإنَّها حينئذٍ تكون مقيّدة إمّا بوجوده وإمّا بعدمه.

وبالجملة: أنَّ الماهيّة لا بشرط القسميّ عبارة عن القدر الجامع بين الواجد لذلك الطارئ والفاقد له، فتكون هي الماهيّة المطلقة غير المقيّدة بأحد الأمرين من وجود ذلك الطارئ وعدمه، بل كان النظر فيها إلى كلّ من الواجد له والفاقد له على وجه يكون كلّ منهما داخلاً تحتها دخولاً شموليّاً أو بدليّاً، فتكون عبارة عن القدر الجامع بين الصنفين -أعني الواجد والفاقد- وليست هي حينئذٍ عبارة عن القدر الجامع بين أخذها «بشرط لا»، وأخذها «بشرط شيء» لتكون كلّيّاً عقليّاً، وإلّا لم يصحّ جعلها قسيماً لهما، بل كان كلّ واحدٍ من الاعتبارين المذكورين قسماً منها، مع أنَّ الضرورة شاهدة بأنَّ أخذها «لا بشرط» من حيث وجدان الصفة وفقدانها إنّما هو قسيم ومقابل لكلّ من أخذها «بشرط لا»، وأخذها «بشرط شيء»، فإنَّ ذلك ممّا يُوجب بداهة عدم كون أخذها «لا بشرط» قدراً مشتركاً بين الاعتبارين المذكورين، وأنّه ليس إلّا قدراً جامعاً بين واجد الوصف وفاقده، كما أنَّ ما تشهد به الضرورة من كونه قسيماً لهذين الاعتبارين ممّا يُوجب بداهة أنّه ليس براجع إلى الأوّل منها بتخيّل أنَّ محصّل أخذ الماهيّة «لا بشرط» أنّها أخذت بنفسها مع قطع النظر عمّا يطرأ عليها من الطوارئ وجوداً وعدماً، لتكون بهذا الاعتبار كلّيّاً عقليّاً كما في الكفاية[1]، وذلك لما عرفت من بداهة كونها بهذا الاعتبار قسماً ثالثاً لذينك الاعتبارين، وحينئذٍ فكيف يعقل أن يكون أخذها بهذا الاعتبار راجعاً إلى الاعتبار الأوّل؟

وبالجملة: فلا وجه لجعل الماهيّة لا بشرط القسميّ كلّيّاً عقليّاً إلّا أحد الأمرين، أعني كون اللابشرط المذكور قدراً جامعاً بين أخذها «بشرط لا»

---

١. يُنظر: كفاية الأُصول: ٣٤٧/١

وأخذها «بشرط شيء»، أو كون اللابشرط المذكور راجعاً إلى أخذها «بشرط لا»، وقد عرفت[1] بطلان كلّ من هذين الأمرين.

ثمّ إنّ من الواضح أنّ التقسيم إلى الأقسام الثلاثة المذكورة ليس أمراً اختياريّاً لنا بدعوى كونه أمراً اعتباريّاً كي يُقال: إنّه لا مانع من جعل الأقسام منحصرة في القسمين الأوّلين، وجعل القسم الثالث قدراً مشتركاً بينهما، أو جعله راجعاً إلى القسم الأوّل منهما، فإنّ ذلك إنّما يتوجّه لو كان هذا التقسيم اعتباريّاً محضاً.

والمفروض أنّه ليس كذلك، بل هو أمر واقعيّ، حيث إنّ واقع الأمر أنّ الماهيّة **تارةً** تؤخذ بالقياس إلى ما يطرأ عليها وجوداً وعدماً بشرط لا، **وأُخرى** «بشرط شيء»، **وثالثةً** «لا بشرط» من حيث وجدان ذلك الطارئ وفقدانه، فكانت الأقسام في الواقع ثلاثة، وكانت متباينة تبايناً واقعيّاً لا اعتباريّاً.

وأمّا المقسم لهذه الأقسام، فهو أيضاً الماهيّة «لا بشرط»، إلّا أنّه ليس الغرض من اللابشرط في هذا المقام هو ما ينظر فيه إلى وجدان ذلك الطارئ وفقدانه ليكون عين القسم الثالث، بل الغرض من اللابشرط في المقام المذكور هو اللابشرط بالنظر إلى الأقسام الثلاثة، أعني أخذها «بشرط لا»، وأخذها «بشرط شيء»، وأخذها «لا بشرط» من وجدان الطارئ الفلانيّ وفقدانه، بمعنى أنّ المقسم هو نفس الماهيّة المأخوذة بالقياس إلى هذه الأقسام الثلاثة «لا بشرط»، بمعنى أنّه لم يكن في هذه المرتبة نظر إلى الطوارئ كي تُؤخذ الماهيّة بالقياس إليه «بشرط لا»، أو «بشرط شيء»، أو «لا بشرط»، بل كان النظر في هذه المرتبة إلى نفس الماهيّة القابلة لأن تؤخذ

---

١. يُنظر: صفحة (٤٨١) من هذا الجزء.

بكلّ واحدٍ من الأنحاء الثلاثة المذكورة، فيكون محصّل اللابشرط في هذه المرحلة هو اللابشرط بالقياس إلى تلك الأنحاء، فتكون في هذه المرحلة قدراً مشتركاً بين الأنحاء الثلاثة، وذلك عبارة أُخرى عن كون اللابشرط في هذه المرحلة مقسماً للأقسام الثلاثة المذكورة وقدراً جامعاً بينها، فكما أنَّ اللابشرط القسميّ الذي يكون المنظور به إلى وجدان الصفة وفقدانها يكون قدراً مشتركاً بين كلّ من الواجد لها والفاقد لها فكذلك اللابشرط المقسميّ الذي يكون المنظور به إلى الأقسام الثلاثة -أعني «بشرط لا»، و«بشرط شيء»، و«لا بشرط»- يكون قدراً مشتركاً بين كلّ واحدٍ من الأقسام الثلاثة المذكورة*.

---

* **قلتُ:** لا يُقال إنَّ الماهيّة المأخوذة «لا بشرط» بالقياس إلى الأقسام الثلاثة المذكورة إذا قيست إلى نفس الطوارئ التي تطرأ عليها كالكتابة -مثلًا- فإمّا أن تكون مأخوذة بالقياس إلى تلك الطوارئ «بشرط لا»، أو «بشرط شيء»، أو «لا بشرط»، فيلزم من ذلك أن يكون المقسم عين أحد الأقسام، بل يلزم منه التناقض، لأنَّ أخذها بالنظر إلى الأقسام الثلاثة «لا بشرط» مناقض لأخذها بالنظر إلى ما يطرأ عليها «بشرط لا»، أو «بشرط شيء»، أو «لا بشرط»، فإنَّ محصّل الأوّل هو القدر الجامع بين الأنحاء الثلاثة، ومحصّل الثاني تعيّن واحد منها.

وبالجملة: أنَّ الماهيّة المأخوذة «لا بشرط» بالقياس إلى الأقسام الثلاثة المذكورة لازمه أن تكون بالقياس إلى نفس الطوارئ مأخوذة بنحوٍ واحد من الأنحاء المذكورة، لعدم خلوّ الماهيّة بالقياس إلى الطوارئ عن واحد من الأقسام المذكورة وحينئذٍ فيتوجّه الإشكال المزبور.

لأنّا نقول: إنَّ الماهيّة في هذه المرحلة -أعني مرحلة أخذها بالنظر إلى الأقسام الثلاثة «لا بشرط» المعتبر عنه باللابشرط المقسميّ- لا يُعقل أن ينظر بها إلى الطوارئ والعوارض كي يُقال: إنّها حينئذٍ لا بُدَّ أن تؤخذ بالقياس إلى الطوارئ والعوارض «بشرط لا»، أو «بشرط شيء»،

أو «لا بشرط»، بل إنَّ هذه المرحلة هي فوق مرحلة أخذها بأحد الوجوه الثلاثة، فهي من هذه المرحلة غير قابلة، لأن يلحقها أحد الاعتبارات الثلاثة كي يُقال: إنَّها لا بُدَّ أن تكون مأخوذة بواحد منها كي يتوجّه الإشكال المزبور.

والحاصل: أنَّها في مرتبة أخذها «لا بشرط» بالنسبة إلى الأقسام الثلاثة لا يُعقل أن تضاف وتنسب إلى ما يطرأها من الطوارئ كي يُقال: إنَّها بالنسبة إلى ذلك الطارئ لا بُدَّ أن تكون مأخوذة بأحد هذه الأقسام الثلاثة.

وبعبارة أُخرى: أنَّها في هذه المرتبة ليست صالحة لأن تُؤخذ بأحد الوجوه الثلاثة، بل هي في هذه المرتبة تكون قدراً جامعاً بين الوجوه المذكورة، وتكون مقسماً لهما.

و إن شئت قلت: إنَّها لو أخذت قدراً جامعاً بين الوجوه الثلاثة، وفي هذه المرتبة من أخذها جامعاً بينها لا يُعقل أن تُؤخذ بواحد معيّن منها، ولأجل ذلك قلنا: إنَّ الماهيّة المأخوذة بهذا الاعتبار من اللابشرط المقسميّ تكون مبهمة مهملة، يعني أنَّها لا تكون مأخوذة بواحد من الاعتبارات الثلاثة، بل أُخذت صالحة لكلّ واحدٍ من تلك الاعتبارات، وذلك عبارة أُخرى عن كونها قدراً جامعاً بينها وكونها مقسماً لها، فتأمّل جيّداً.

في الكلّيّ الطبيعيّ و اللابشرط القسميّ

بقي[1] **الكلام** في أنّ الكلّيّ الطبيعيّ هل هو اللابشرط المقسميّ، أو اللابشرط القسميّ؟ وقد سبق منّا نقل القول بأنّ اللابشرط القسمي كلّيّ عقليّ عن المحقّق السبزواريّ[2]، وقد عرفت فساده وأنّ الكلّيّ العقليّ هو الماهيّة «بشرط لا»[3].

وتحقيق الحقّ من هذين الوجهين يتوقّف على بيان المراد من الكلّيّ الطبيعيّ، فنقول: إنّه عبارة عن ما هو معروض الكلّيّ المنطقيّ أعني ما يُقال في جواب (ما) الحقيقيّة، وليس ذلك إلّا عبارة عن الحقيقة النوعيّة المنطبقة على تمامّ ما تحتها من الأفراد الخارجيّة.

ثمّ نقول: إنّ الماهيّة «بشرط لا»، وهي الماهيّة المأخوذة مجرّدة عن كلّ ما يمكن أن يطرأ ويعرض عليها ممّا هو خارج عنها من المشخّصات الوجوديّة، أو العدميّة، إن كانت فرداً عقلانيّاً من الماهيّة لا بشرط المقسميّ، بحيث كانت الماهيّة لا بشرط المقسميّ قدراً مشتركاً بين ذلك الفرد العقلانيّ،

---

١. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث السبت: (٢٨ محرّم، ١٣٤٨هـ).

٢. يُنظر: صفحة (٤٧٠) من هذا الجزء.

٣. يُنظر: صفحة (٤٧١) من هذا الجزء.

وبين ما عداه من الأفراد الجسمانيّة بناءً على معقوليّة تحقّق الفرد العقلانيّ للماهيّات الكلّيّة، كما يتحقّق لها فرد جسمانيّ، ويكون ذلك الفرد العقلانيّ نظير المُثُل الأفلاطونيّة، كان الكلّيّ الطبيعيّ هو الماهيّة لا بشرط المقسميّ لأنّه هو الواقع حينئذٍ في جواب (ما) الحقيقية في السؤال عن القدر المشترك بين ذلك الفرد العقلانيّ، وبين الأفراد الجسمانيّة، وإن لم تكن الماهيّة بشرط لا فرداً عقلانيّاً من أفراد الماهيّة، بل كانت عبارة عن نفس المفهوم الذي هو في منتهى درجة البساطة وإن كان ما ينتزع عنه مركّباً خارجيّاً وهو المعبّر عنه بالصورة العقليّة للماهيّة، أعني ما أُخذ منها مجرّداً عن جميع الطوارئ والعوارض الخارجيّة، كما هو الشأن في جميع المفاهيم سواء كانت كلّيّة أو كانت جزئيّة، فإنّها ليست إلّا تلك الصورة العقليّة التي ينتزعها العقل عمّا في الخارج من كلّيّ أو جزئيّ.

غاية الأمر أنّ ذلك المفهوم المعبّر عنه بالصورة العقليّة التي ينتزعها العقل لم يكن النظر إليه بما أنّه طريق وحاكٍ عمّا في الخارج، بل أُخذ بنفسه على نحو الموضوعيّة كما هو مقتضى أخذ الماهيّة «بشرط لا»، فكانت المقابلة بينه وبين أخذها «بشرط شيء» أو «لا بشرط» القسميّ نظير مقابلة المفهوم والمصداق لم يكن الكلّيّ الطبيعيّ هو اللابشرط المقسميّ، لعدم كونه حينئذٍ قدراً مشتركاً بين فرد عقلانيّ وفرد جسمانيّ، بل لم يكن اللابشرط المقسميّ إلّا نفس المفهوم المأخوذ «لا بشرط» من حيث أخذه بنفسه كما في الماهيّة «بشرط لا» وأخذه بما أنّه حاكٍ عمّا في الخارج كما في الماهيّة «بشرط شيء» أو «لا بشرط» القسميّ، بل أخذ ذلك المفهوم مجرّداً ومعرّاً عن كلا اللحاظين، وبناءً عليه فلا يكون الكلّيّ

الطبيعيّ إلّا الماهيّة لا بشرط المقسميّ، وأمّا الماهيّة «بشرط شيء»، فهي راجعة إلى اللابشرط القسميّ بنحو تقدّم[1] الإشارة إليه عند التعرّض لكيفيّة الاستعمال في المقيّد.

والحقّ هو الوجه الثاني، وحاصله: أنّ الماهيّة «بشرط لا» ليست فرداً عقلانيّاً من الماهيّة، بل ليست هي إلّا نفس المفهوم والصورة العقليّة المنتزعة عن الطبيعة في الخارج قد أخذت بنفسها لا بما أنّها طريق إلى الطبيعة الخارجيّة، ولأجل ذلك لا يمكن أن يحمل عليها في هذه المرحلة إلّا ما هو من عوارض نفس المفهوم بما أنّه صورة عقليّة فيقال: «الإنسان نوع»، أو «الحيوان جنس».

أمّا مثل «الإنسان كلّيّ»، بمعنى كونه صادقاً على كثيرين، فلم تُؤخذ ماهيّة الإنسان فيه «بشرط لا»، بمعنى أخذ نفس الصورة العقليّة بما أنّها صورة عقليّة لا بما أنّها حاكية عمّا في الخارج، حيث إنّ الكلّيّة ليست من عوارض المفهوم بما أنّه صورة عقليّة، بل بما أنّه حاكٍ عمّا في الخارج، بمعنى أنّ المفهوم بلحاظ حكايته عمّا في الخارج هو الذي يكون متّصفاً بالكلّيّة؛ لما قد تقرّر في محلّه[2] من أنّ معروض الكلّيّ المنطقيّ إنّما هو الكلّيّ الطبيعيّ -أعني نفس الطبيعة الواقعة في جواب ما هو فإنّها هي المنطبقة على الكثيرين دون المفهوم بما أنّه صورة عقليّة- أعني الماهيّة المأخوذة «بشرط لا» - فإنّها لا تتّصف بالكلّيّ المنطقيّ، أعني الصادق على الكثيرين، وبناءً عليه فلا يكون الكلّيّ الطبيعيّ إلّا اللابشرط القسميّ، وأمّا القسميّ[3]،

---

١. يُنظر: صفحة (٤٨١) و ما بعدها من هذا الجزء.

٢. يُنظر: ١/١١٢ من هذا الكتاب.

٣. كذا في النسختين، ولعلّ المناسب: (المقسميّ).

فلا يكون كلّيّاً طبيعيّاً، بل لا يكون إلّا عبارة عن القدر المشترك بين ما كان المأخوذ نفس المفهوم بما أنّه صورة عقليّة المعبّر عنه بالماهيّة «بشرط لا»، وبين ما كان المأخوذ فيه مصداق ذلك المفهوم المعبّر عنه بالماهيّة «لا بشرط» القسميّ، وحينئذٍ فيكون المقسم عبارة عن المفهوم المعرّى عن أخذه من حيث نفسه وعن أخذه بما أنّه حاكٍ عن مصداقه، ويعبّر عن الأوّل بالماهيّة «بشرط لا»، وعن الثاني بالماهيّة «لا بشرط» القسميّ، أو الماهيّة «بشرط شيء»، فإنّ الماهيّة «بشرط شيء» راجعة بنحو إلى الماهيّة «لا بشرط القسمي» كما تقدّم[1].

وأمّا اللابشرط المقسميّ، فهو عبارة عن القدر المشترك، أعني المفهوم الصالح لأن يُؤخذ بما أنّه صورة عقليّة، ولأن يُؤخذ بما أنّه حاكٍ عن مصداقه هذا تمامّ الكلام في بيان هذه الأقسام وبيان مقسمها*.

---

* **قلتُ:** ولكنّ بقي في المقام أسئلة:

الأوّل: أنّه كيف يتصوّر القدر المشترك بين المفهوم الذي هو الماهيّة «بشرط لا»، وبين المصداق الذي هو الماهيّة «بشرط شيء»، أو «لا بشرط» المقسميّ؟

الثاني: أنّه بناءً على كون الماهيّة بشرط لا فرداً عقلانيّاً، وكون الكلّيّ الطبيعيّ هو المقسم الذي يكون قدراً مشتركاً بينه وبين باقي الأقسام ماذا يكون حال باقي الأقسام، وهل تكون فرداً جسمانيّاً كما ظهر[2] منه (دام ظلّه)، أو أنّ الماهيّة لا بشرط القسميّ أيضاً يكون كلّيّاً طبيعيّاً؟ وكلا الأمرين بعيد للغاية، ولعلّ ذلك ممّا يتوجّه إيراداً على هذا الوجه.

الثالث: أنّ الماهيّة الواردة في مقام الإهمال والإجمال، بحيث إنّها كانت مردّدة حتّى في نفس المتكلّم بين الإطلاق والتقييد، هل تكون داخلة في أحد

---

١. يُنظر: صفحة (٤٨١) و ما بعدها من هذا الجزء.

٢. يُنظر: صفحة (٤٨٥) من هذا الجزء.

الأقسام المذكورة أم تكون قسماً برأسه وتكون قدراً مشتركاً بين الماهيّة «بشرط شيء» والماهيّة «لا بشرط»؟

والجواب عن هذه الأسئلة:

أمّا عن الأوّل: فما أشار إليه (دام ظلّه) حاصله أنّ حاصل التقسيم أنّ المفهوم أمّا أن يُؤخذ بنفسه بما أنّه صورة عقليّة، وبما أنّه حاكٍ عمّا في الخارج، وأمّا أن يؤخذ بما أنّه حاكٍ عمّا في الخارج، فالأوّل هو الماهيّة بشرط لا، والثاني أمّا أن يُؤخذ فيه قيد مخصوص، فهو الماهيّة بشرط شيء، وإن لم يُؤخذ فيه قيد مخصوص، فهو الماهيّة لا بشرط.

والجامع بين أخذ المفهوم -أعني الماهيّة- بما أنّه صورة عقليّة، وبين أخذه بما أنّه حاكٍ عمّا في الخارج هو المفهوم والماهيّة لا بشرط، أعني المفهوم المعرّى عن أخذه بنفسه وعن أخذه حاكياً في الخارج، ولأجل ذلك يعبّر عنه بالماهيّة المهملة أيّ المعرّاة عن هذين اللحاظين الصالحة لكلّ واحدٍ منهما.

أمّا عن الثاني: فقد عرفت[1] أنّه إنّما يتوجّه على القول بكون الكلّيّ الطبيعيّ هو اللاشرط المقسميّ[2]، وعلى كون الماهيّة بشرط لا فرداً عقلانياً.

وأمّا الجواب عن الثالث: فيتّضح من الجواب عن الأوّل، حيث إنّ الماهيّة في مقام الإهمال بالمعنى المذكور في السؤال تكون قدراً مشتركاً بين المأخوذة «بشرط شيء»، والمأخوذ لا بشرط القسميّ، وتعبد عن هذا القدر المشترك بالمفهوم المأخوذ بما أنّه حاكٍ عمّا في الخارج في قبال أخذه بما أنّه بنفسه صورة عقليّة وذلك -أعني أخذ المفهوم- بما أنّه حاكٍ عمّا في الخارج يكون على نوعين:

أحدهما أخذه مقيّداً بقيد خاصّ، **والآخر** أخذه غير مقيّد بقيد أصلاً، ويعبّر عن الأوّل بالماهيّة «بشرط شيء»، وعن الثاني بالماهيّة «لا بشرط»، والأوّل هو الماهيّة المقيّدة، والثاني هو الماهيّة المطلقة؛ إذ ليس الماهيّة المطلقة إلّا المأخوذة بما أنّها حاكية عمّا في الخارج مع عدم التقييد له بقيد مخصوص، وذلك هو الكلّيّ الطبيعيّ دون غيره، فتأمّل.

---

١. يُنظر: صفحة (٤٨٥) من هذا الجزء.

٢. كذا في الأصل، وفي نسخة (ب): (القسميّ).

وحيث قد ظهر لك حال الماهيّة بالاعتبارات المذكورة، فنقول: إنّ الإطلاق عبارة عن كون الماهيّة مأخوذة باللابشرط القسميّ؛ إذ ليس اللابشرط القسميّ كما عرفت إلّا عبارة عن تساوي واجد الخصوصيّة وفاقدها في الدخول تحت الطبيعة دخولاً شموليّاً أو بدليّاً، وذلك التساوي هو المعبّر عنه بأيّ فردٍ كان وليس ذلك إلّا عبارة عن الإطلاق.

اسم الجنس موضوع للابشرط القسميّ أو المقسميّ

وقد عرفت، فيما تقدّم[1] وقوع النزاع بين المشهور كما نُسب إليهم، وبين سلطان العلماء ومن تبعه في أنّ الإطلاق المذكور هل هو مفاد الوضع، فلا يتوقّف ثبوته على أزيد من ذلك، أم أنّه -أعني الإطلاق المذكور- أمر زائد على ما يقتضيه الوضع، فيحتاج في إثبات كونه مراداً للمتكلّم إلى مقدّمات الحكمة؟

وبعبارة أُخرى هل اسم الجنس موضوع للماهيّة لا بشرط القسميّ، أو أنّه موضوع للابشرط المقسميّ، وإن كون المراد هو اللابشرط القسميّ محتاج إلى أمر آخر وراء الوضع، وذلك الأمر الآخر هو مقدّمات الحكمة؟

والحقّ والمختار هو الثاني؛ لوجهين: (إنيّ) و(لميّ).

أمّا (الإنيّ): فهو استكشاف الوضع للماهيّة لا بشرط المقسميّ ممّا نشاهده من صحّة استعمال الماهيّة في الموارد التي لا يراد منها اللابشرط المقسميّ، مثل «الإنسان نوع» و«الحيوان جنس»، فلو كان اللفظ موضوعاً للابشرط القسميّ لكان مثل هذا الاستعمال مجازاً، والمفروض أنّا لا نجد فيه تجوّزاً وعناية أصلاً، بل لم نجد ذلك إلّا كاستعماله في مقام اللابشرط القسمي من دون تفاوت بين الاستعمالين، وذلك ممّا يكشف إنّاً عن عدم وضع اللفظ إلّا لما هو القدر المشترك، أعني اللابشرط المقسميّ.

---

١. يُنظر: صفحة (٤٦٦) من هذا الجزء.

وأمّا (اللمّيّ): فهو أنَّ مقتضى حكمة الواضع أن يضع اللفظ لما هو القدر الجامع بين الأقسام المذكورة؛ إذ لا داعي لوضعه لبعض الأقسام، ليكون استعماله في البعض الآخر مجازاً.

ثمّ إنّه[1] (دام ظلّه) أفاد ما نقلنا عنه حاصله فيما يلي:

والحاصل: أنَّ الكلّيّ الطبيعيّ هو القدر الجامع بين تمام الأفراد على وجه لا يمكن أن لا يكون منطبقاً على واحدٍ منها وهو الواقع في جواب (ما) الحقيقيّة، فإن كانت الماهيّة المأخوذة «بشرط لا» فرداً من الماهيّة باعتبار كونه فرداً عقلانيّاً لها كان القدر المشترك بين الماهيّة «بشرط لا»، وبين الأقسام هو الكلّيّ الطبيعيّ.

وإن لم تكن الماهيّة «بشرط لا» فرداً عقلانيّاً من الماهية، بل كانت عبارة عن المفهوم المجرّد عن الطوارئ الخارجيّة.

وبعبارة أُخرى كان أخذ الماهيّة بشرط لا عن أخذ مفهومها على نحو الموضوعيّة، وبما أنّه صورة عقليّة مجرّدة عن الحاكية عمّا في الخارج لم يكن الكلّيّ الطبيعيّ هو المقسم لهذه الأقسام، لعدم كون هذا القسم حينئذٍ فرداً من الماهيّة؛ إذ ليس حينئذٍ إلّا عبارة عن نفس مفهومها المجرّد بما أنّه مجرّد، بل كان الكلّيّ الطبيعيّ هو الماهيّة المأخوذة لا بشرط القسميّ.

ويكون حاصل هذا التقسيم حينئذٍ هو أنَّ مفهوم الماهيّة إن أُخذ مجرّداً عن الطوارئ الخارجيّة، ولم يكن الملحوظ به إلّا نفسه بما أنّه صورة عقليّة لا بما أنّه حاكٍ عمّا في الخارج كان ذلك عبارة عن الماهيّة «بشرط لا»، و

---

١. هذا المقطع من البحث من قوله: «ثمّ إنّه (دام ظلّه) أفاد» إلى قوله: «ثمّ إنّه (دام ظلّه) أفاد ما حاصله» وجدته في ورقة مستقلّة ملصقة في الأصل من دون إحالة، لم أهتدِ لمكانها المناسب وضعته هنا لظنّي أنّه مكانه المناسب.

إن أُخذ بما أنّه حاكٍ عمّا في الخارج، بحيث كان المفهوم مأخوذاً على نحو الطريقيّة، فإن أُخذ مع ذلك مقيّداً بخصوص قيد خاصّ وجوديّ أو عدميّ كان ذلك عبارة عن الماهيّة «بشرط شيء»، وإن لم يُؤخذ مقيّداً بقيد مخصوص، بل أُخذ مطلقاً من جهة وجود القيد وعدمه على وجه يتساوى فيه واجد ذلك القيد وفاقده كان ذلك عبارة عن الماهيّة «لا بشرط».

وبعبارة أخصر: أنّ مفهوم الماهيّة تارةً يُؤخذ على نحو الموضوعيّة، وهو الماهيّة «بشرط لا»، وأُخرى يؤخذ على نحو الطريقيّة، فإن أُخذ مع ذلك مقيّداً بقيد مخصوص فهو الماهيّة «بشرط شيء»، وإن لم يُؤخذ مقيّداً بذلك القيد، بل أُخذ مطلقاً من حيث وجود القيد وعدمه على وجه يتساوى فيه واجد القيد وفاقده، فهو الماهيّة «لا بشرط»، ففي تكون[1] التقسيم ثنائيّاً، ويكون مردّداً بين النفي والإثبات.

و إن شئت فقل: إنّه مردّد بين الضدّين الذين لا ثالث لهما، وهُما أخذ المفهوم من حيث الموضوعيّة، وأخذه من حيث الطريقيّة، غاية الأمر أنّ القسم الثاني من هذين القسمين يكون على قسمين؛ لأنّ المفهوم بعد فرض كونه مأخوذاً على نحو الطريقيّة والحكاية عمّا في الخارج **تارةً** يكون ما يحكي عنه مقيّداً بقيد خاصّ وجوديّ أو عدميّ، وأُخرى لا يكون مقيّداً، بل أُخذ على وجه يتساوى فيه كلّ صفة ونقيضها، والجامع بين هذين القسمين هو نفس المفهوم المهمل الصالح لكلّ من الأخذ على نحو الموضوعيّة، والأخذ على نحو الطريقيّة.

والقضيّة الطبيعيّة هي ما كان الموضوع فيها هي الماهيّة «بشرط لا»، ولأجل ذلك ذكروا أنّها لا تدخل في العلوم.

---

١. كذا في النسختين، ولعلّ المناسب: (فيكون).

والمهملة هي ما كان الموضوع فيها هو المفهوم المأخوذ على نحو الطريقيّة مردّداً بين ما يكون مقيّداً بقيد خاصّ وما يكون مطلقاً.

وبعبارة أُخرى: أنَّ المهملة هي ما كان الموضوع فيها هو القدر الجامع بين الماهيّة بشرط شيء، والماهيّة «لا بشرط» القسمي، وذلك القدر الجامع هو المفهوم المأخوذ على نحو الطريقيّة والحكاية عمّا في الخارج.

والقضيّة الحقيقيّة هي ما كان الموضوع فيها هو الماهيّة اللابشرط القسميّ *.

ثمّ إنَّه (دام ظلّه) أفاد ما حاصله[1]:

وبعد[2] ثبوت كون اللفظ موضوعاً للقدر المشترك بين الأقسام الثلاثة -أعني الماهيّة لا بشرط المقسميّ- نقول: إنّ إرادة كلّ واحدٍ من هذه الأقسام يحتاج إلى القرينة، والقرينة على إرادة القسم الثالث منها -أعني اللّا بشرط القسميّ- هي مقدّمات الحكمة.

---

* **قلتُ:** لا يخفى أنَّ القضيّة الحقيقيّة هي التي يكون الحكم فيها على ما هو مقدّر الوجود من أفراد الموضوع، فإن كان الموضوع مطلقاً كان هو الماهيّة اللابشرط القسميّ، وإن كان مقيّداً كان الموضوع فيها هو الماهيّة «بشرط شيء» فيكون الموضوع في القضيّة الحقيقيّة صالحاً لأن يؤخذ «بشرط شيء»، ولأن يُؤخذ لا بشرط القسميّ، كما أنَّ الظاهر أنَّ القضيّة الخارجيّة أيضاً كذلك يعني أنَّ موضوعها صالح لأن يكون مأخوذاً «بشرط شيء»، ولأن يكون مأخوذاً لا بشرط القسميّ.

---

١. كذا في النسختين.

٢. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الأحد: (٢٩ محرّم، ١٣٤٨هـ).

وتوضيح ذلك يحصل ببيان أمور:

الأمر الأوّل في أخذ الموضوع بنحو الطريقيّة أو الموضوعيّة

الأوّل: أنَّ بعض المحمولات ما يكون دليلاً بنفسه على أنَّ الموضوع هو الماهيّة بشرط لا على وجه يكون المحمول دليلاً على أنَّ المفهوم في ناحية الموضوع أُخذ على نحو الموضوعيّة، بحيث كان المفهوم مأخوذاً بنفسه لا بما أنَّه حاكٍ عمّا في الخارج، وذلك كما إذا كان المحمول من المعقولات الثانونيّة مثل قولك: «الإنسان نوع» و«الحيوان جنس»، والظاهر انحصار القضيّة التي يكون مفهوم الموضوع فيها مأخوذاً على وجه الموضوعيّة بما إذا كان المحمول فيها من هذا القبيل، أعني من قبيل المعقولات الثانونيّة، مثل «النوع» و«الجنس».

وبالجملة: فإنَّ المحمول في مثل هذه القضايا يكون دليلاً على أنَّ الماهيّة في ناحية الموضوع مأخوذة بشرط لا، وأنَّ الموضوع فيها هو المفهوم بما أنَّه صورة عقليّة لا بما أنَّه حاكٍ عمّا في الخارج، وبعض المحمولات تكون دليلاً على أنَّ المفهوم في ناحية الموضوع مأخوذ على نحو الطريقيّة والحكاية عمّا في الخارج وذلك مثل «اعتق رقبة» فإنَّ هذا الحكم وهو وجوب العتق

حيث إنّه لا يكون لاحقاً للمفهوم بما أنّه صورة عقليّة، بل بما أنّه حاكٍ عمّا في الخارج يكون دليلاً على أنّ المفهوم في مثل ذلك يكون مأخوذاً على نحو الطريقيّة والحكاية عمّا في الخارج، غاية الأمر يتردّد الأمر في مثل ذلك بين كون الموضوع هو ماهيّة الرقبة بشرط شيء، وهو الإيمان -مثلاً-، أو كون الموضوع في ذلك هو الماهيّة لا بشرط - أعني ما يتساوى فيه ما يكون واجداً لصفة الإيمان، وما يكون فاقداً لها - ويكون حاصله: أنّ المراد بالرقبة هو أيّ رقبة كانت سواء كانت مؤمنة، أو كانت غير مؤمنة، ومقدّمات الحكمة تكون معيّنة لإرادة الوجه الثاني، و إن المراد هو الرقبة أيّ رقبة؛ إذ لو كان المراد هو خصوص الرقبة المؤمنة لكان عليه أن يذكر قيد الإيمان في الرقبة المذكورة، فلما لم يذكر القيد المذكور مع كونه في مقام البيان، وأنّه كان بصدد بيان تمام ما له دخل في موضوع حكمه المذكور كشف ذلك عن كون الموضوع في مقام الثبوت أيضاً هو مطلق الرقبة لا خصوص الرقبة المؤمنة، فيستكشف من عدم ذكر القيد في مقام الإثبات أنّ مقام الثبوت أيضاً كذلك، يعني أنّه في مقام الثبوت لا يكون الموضوع هو خصوص الرقبة المؤمنة، بل يكون هو مطلق الرقبة، كما أنّ الأمر في مقام الإثبات كان كذلك.

الأمر الثاني في الفرق بين الشمول الوضعيّ والشمول الإطلاقيّ

الثاني: أنّك قد عرفت[1] في باب العموم والخصوص أنّ الشمول **تارةً** يكون **وضعيًّا** -مثل «أكرم كلّ عالم»- **وأخرى** يكون إطلاقيّاً -مثل «أكرم العالم»- والفرق بين المثالين مع احتياج إثبات الشمول في كلّ منهما إلى مقدّمات الحكمة أنّ المحتاج في المثال الأوّل إلى مقدّمات الحكمة إنّما هو مصبّ العموم، أعني مدخول أداة العموم، أمّا نفس العموم فلا يكون في دلالته

١. يُنظر: ٢/٤٥ من هذا الكتاب و صفحة ٣٣٤ من هذا الجزء.

على الشمول لكلّ فرد محتاجاً إلى مقدّمات الحكمة، بل يكون وضع الأداة لذلك كافياً فيه، بخلاف نفس الشمول في المثال الثاني فإنّه أيضاً محتاج إلى مقدّمات الحكمة كمصب العموم.

وبالجملة: أنّ لنا في كلّ واحدٍ من المثالين احتمالين:

الأوّل: احتمال التخصيص الأنواعيّ الذي يكون بمنزلة التقييد للمصبّ، بأن يكون المراد من العالم الذي يجب إكرامه هو خصوص العادل -مثلًا- فيكون العالم مقيّداً بذلك، ويكون الفاسق خارجاً عنه، ويكون من قبيل التخصّص[1] الأنواعيّ.

وهذا التصرّف المحتمل إنّما هو تصرّف في مصبّ العموم، أعني أنّ نفس العالم الذي هو مدخول كلّ في المثال الأوّل والذي هو مورد الشمول الإطلاقيّ في المثال الثاني- يكون مقيّداً بخصوص العادل، والنافي لاحتمال هذا التصرّف -أعني تقييد العالم بالعادل- هو مقدّمات الحكمة في كلّ واحد من المثالين.

ثمّ بعد الفراغ عن أنّ مصبّ العموم هو مطلق العالم عادلاً كان أو غيره، أو أنّه خصوص العالم العادل، ننقل الكلام إلى احتمال آخر وهو احتمال التخصيص الأفراديّ؛ لأنّه يحتمل أن يكون في خصوص «زيد العالم» ما يكون مانع من دخوله تحت ذلك العموم، بأن يكون زيد المذكور خارجاً عن عموم مطلق العالم أو العالم العادل وإن كان عالماً عادلاً، والمتكفّل لطرد هذا الاحتمال هو نفس وضع أداة العموم في المثال الأوّل.

وأمّا في المثال الثاني، فالمتكفّل فيه لطرد الاحتمال المذكور هو مقدّمات

---

١. كذا في الأصل، وفي نسخة (ب): (التخصيص).

الحكمة، بأن يُقال: لو كان زيد المذكور خارجاً في نظر المتكلّم عن عموم من يجب إكرامه لكان عليه أن يقيم دليلاً على خروجه، فلمّا لم يذكر ما يدلّ على خروجه عنه مع أنّه في مقام بيان تمامّ مراده كشف ذلك عن عدم خروجه، وأنّ حكمه شامل لجميع من هو مصداق للعالم المذكور، فيكون المثال الثاني وهو الشمول الإطلاقيّ محتاجاً إلى جريان مقدّمات الحكمة مرّتين مرّة بالنسبة إلى نفس المصبّ، وأُخرى بالنسبة إلى نفس العموم والشمول لذلك الفرد المشكوك، بخلاف المثال الأوّل وهو الشمول الوضعيّ، فإنّه لا يحتاج إلى إجراء مقدّمات الحكمة إلّا مرّة واحدة، وهي إجراؤها في ناحية المصبّ في قبال احتمال التقييد والتخصيص الأنواعيّ، أمّا بالنسبة إلى نفس العموم في قبال احتمال التخصيص الأفراديّ فلا حاجة فيه إلى مقدّمات الحكمة، بل إنّ نفس الموضوع كافٍ في طرد الاحتمال المذكور*.

---

* **قلتُ**[1]: لا يخفى أنّه يمكن التأمّل فيما أفاده ﷺ من كون التخصيص الأفراديّ تصرّفاً في نفس العموم، وأنّه ليس براجع إلى تقييد مصبّ العموم بأن يُقال: **أمّا أوّلاً**: فلأنّ إخراج، مثل «زيد» عن مثل «أكرم كلّ عالم» لا يكون إلّا مثل «إخراج الفُسّاق» في كونه تصرّفاً في مصبّ العموم، فكما أنّ إخراج الفاسق عنه يكون تصرّفاً في المصبّ ويكون موجباً لتقيّد العالم بكونه غير فاسق، فكذلك إخراج زيد منه يكون تصرّفاً في المصبّ ويكون موجباً لتقييد العالم بكونه غير زيد.

وأمّا ثانياً: فلأنّ إخراج مثل «زيد» لو كان من نفس الشمول، لكان موجباً للتجوّز في اللفظ الدالّ[2] الشمول، وهو خلاف ما بنينا عليه[3] من كونه حقيقة

---

١. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث من قوله: «قلت» إلى قوله: «فتأمّل» ملحقًا الأحد: (١ ذي القعدة، ١٣٥٧هـ) أيّ بعد وفاة أستاذه الميرزا النائينيّ ﷺ.

٢. كذا في النسختين، ولعلّ المناسب: (الدالّ على).

٣. يُنظر: صفحة ٣٣١ من هذا الجزء.

في الباقي؛ إذ ليس الوجه في كونه حقيقة فيه إلّا أنّ الإخراج لا يُوجب التصرّف في نفس أداة العموم، ولا في مدخولها، لرجوعه إلى تقيّد المصبّ بعدم كونه من الخارج، ومن الواضح أنّ هذا التوجّه لا يلتئم مع كون الإخراج من نفس العموم دون المصبّ.

وأمّا ثالثاً: فلأنّا لو سلّمنا أنّ التخصيص الأفراديّ إخراج من نفس العموم لم ينفع ذلك في توجيه حكومة العموم اللفظيّ على العموم الإطلاقيّ، فإنّ هذه الحكومة إنّما تتم حينئذٍ في خصوص التخصيص الأفراديّ بأن كان التعارض بينهما في ناحية الأفراديّ، وهو نادر الوجود، بل لا يكاد يُوجد للتخصيص الأفراديّ مثال في الشرعيّات إلّا في بعض الوقائع كما تقدّم[1] منه ﷺ في أوائل مباحث العموم.

وإنّما عمدة الكلام فيما لو كان مورد المعارضة هو الأنواع والأصناف وقد اعترف ﷺ أنّهما بالنسبة إلى الأنواع والأصناف متساويان في كون الدلالة على الشمول في كلّ منهما بمقدّمات الحكمة لا بالدلالة اللفظيّة.

ومن ذلك كلّه ظهر[2] لك التأمّل فيما أفاده ﷺ من احتياج الشمول الأفراديّ في قبال التخصيص الأفراديّ في العمومات الإطلاقيّة إلى جريان مقدّمات الحكمة ثانياً، وذلك لما عرفت[3] من أنّ التخصيص الأفراديّ لا يكون إلّا تصرّفاً في المصبّ، فبعد أن جرت مقدّمات الحكمة في المصب، وإنّه لم يتقيّد لا بمثل عدم الفسق، ولا بمثل عدم زيد يكون سراية الحكم إلى كلّ واحد من الأفراد سراية قهريّة غير موقوفة على مقدّمات الحكمة، فلا يكون بين الشمول اللفظيّ والشمول الإطلاقيّ فرق إلّا في أنّ سراية الحكم إلى كلّ واحد من الأفراد كانت في الثاني بمقتضى حكم العقل الناشئ عن تعلّق الحكم بالطبيعة المطلقة، بخلاف السراية في الأوّل فإنّها زيادة على حكم العقل المذكور قد صرّح بها لفظيّاً، فتأمّل.

---

١. يُنظر: ٢٢٦ من هذا الجزء.

٢. قوله: (ظهر) من نسخة (ب).

٣. يُنظر: صفحة (٤٩٦) من هذا الجزء.

وهناك فرق آخر بين المثالين المذكورين، وهو أنَّ من جملة مقدّمات الحكمة كون المتكلّم في مقام البيان، وهذه المقدّمة لا بُدَّ من إحرازها، لكنّ في المثال الأوّل يكون وضع الأداة للعموم وكونها داخلة على ما هو مجرى مقدّمات الحكمة كافياً في إحرازكون المتكلّم في مقام البيان، بخلاف المثال الثاني، فإنَّ إحرازكون المتكلّم في مقام البيان يكون متوقّفاً فيه على التعلق بالأصل العقلائيّ القاضي بأنَّ الأصل في كلّ كلام صدرمن متكلّم أنَّ صدوره كان في مقام البيان؛ إذ أنَّ كونه في غيرذلك المقام أمرعلى خلاف ما يقتضيه طبع إلقاء الكلام من أنّه إنّما أُلقي لأجل الإفادة وإظهارالمراد بتمامه، وأنَّ المتكلّم لم يكن من قصده الاخفاء وعدم الاظهار.

الأمر الثالث في كور المتكلّم في مقام البيان

الأمرالثالث: أنَّ المراد من كون المتكلّم في مقام البيان أنّه كان بصدد بيان مراده، وليس الغرض منه أنّه كان بصدد إظهارمراده للمخاطب، بمعنى أنّه كان بصدد أن يفهم المخاطب مراده على وجه لولم يفهم المخاطب مراده من كلامه كان ذلك نقضاً لغرضه، بل المراد منه أنَّ المتكلّم كان بصدد بيان مراده على وجه لولم يبيّن لأخلَّ بغرضه.

ويظهرالفرق بين هذين الوجهين في الاحتياج إلى المقدّمة القائلة: إنّه لا بُدَّ من عدم القدرالمتيقّن في مقام التخاطب، فعلى الأوّل لا تكون المقدّمة المذكورة محتاجاً إليها، بخلاف الثاني.

هذا، ولكنّ ما أفاده ﷺ في الوجه الثاني من الفرق بينهما بأنَّ المقدّمة الأولى من مقدّمات الحكمة، وهي كون المتكلّم في مقام البيان لا يكون إحرازها في الشمول اللفظيّ متوقّفاً على الأصل العقلائيّ، بخلافها في الشمول الإطلاقيّ فإنّها فيه متوقّفة على الأصل بوجه متين لا غبارعليه؛ فإنَّ قول

القائل: «أكرم كلّ عالم» لما كان دالّاً لفظاً على السريان في جميع الأفراد كان لازم الدلالة المذكورة هو كون المتكلّم في مقام بيان مراده، وأنّه تمام الأفراد، فلا يتوقّف إحرازكونه في مقام البيان على الأصل العقلائيّ.

وهذا المقدار من الفرق كافٍ في حكومة الشمول اللفظيّ على الشمول الإطلاقيّ؛ لما هو واضح من حكومة الدليل اللفظيّ على الأصل العقلائيّ، فيكون مثل «أهن كلّ فاسق» حاكماً على مثل «أكرم العالم» لأنّه لمّا ثبت بالدليل اللفظيّ كون الدليل الأوّل، وهو «أهن كلّ فاسق» صادراً في مقام البيان كان ذلك كاشفاً عن سقوط الأصل العقلائيّ في الدليل الثاني -أعني أكرم العالم- لأنّ الدليل الأوّل يكشف عن عدم كون الدليل الثاني صادراً في مقام البيان من جهة الفسق وعدمه، فتأمّل.

ثمّ[1] لا يخفى أنّ محلّ الكلام فيما يكون مطلقاً أو مقيّداً هو ما يكون في حدّ نفسه صالحاً لكلّ من الإطلاق والتقييد، بمعنى كونه في حدّ نفسه قبل تعلّق الحكم به منقسماً إلى ما يكون واجداً للقيد وفاقداً له، أمّا ما لا يكون في حدّ نفسه قبل تعلّق الحكم به قابلاً للانقسام المذكور، وإنّما يكون قابلاً له بعد تعلّق الحكم به كما في المأمور به بالنسبة إلى قصد القربة وعدمها وكما في موضوع الحكم بالنسبة إلى العلم والجهل بذلك الحكم، فلا تكون مقدّمات الحكمة جارية فيه.

أمّا الأوّل: فلعدم إمكان انقسام متعلّق الأمر إلى ما يقصد به التقرّب وما لا يقصد به ذلك، كي يمكن أن يكون[2] مطلقاً بالقياس إلى ذلك أو مقيّداً.

---

١. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الاثنين: (غرة صفر، ١٣٤٨هـ).

٢. قوله: (يكون) من نسخة (ب).

وهكذا الحال في الثاني: فإنّه لعدم إمكان انقسام موضوع الحكم بما أنّه موضوعه له إلى ما كان حكمه المذكور معلوماً، وما كان حكمه المذكور مجهولاً، لا يمكن أن يكون مطلقاً بالقياس إلى هذين الوصفين أو مقيّداً بأحدهما.

المختار في مقدّمات الحكمة

إذا عرفت ما قدّمناه من الأمور، فنقول: إنّ مقدّمات الحكمة تتألف من مقدّمتين:

المقدّمة الأولى في كون المتكلّم في مقام البيان

المقدّمة الأولى: أن يكون المتكلّم في مقام البيان، فلو لم يكن المتكلّم في مقام البيان لم يكن عدم ذكر القيد دليلاً على إرادة المطلق، وعدم كونه في مقام البيان يكون في موردين:

أحدهما: أن يكون كلامه مسوقاً لمجرّد تشريع الحكم، ولم يكن بصدد بيان ما له الدخل في موضوع ذلك الحكم، كما في مثل قوله تعالى: ﴿أَقِيمُواْ الصَّلاَةَ﴾[1] فإنّه لم يكن مسوقاً إلاّ لبيان مشروعيّة الصلاة، ولم يكن بصدد بيان تمامّ ما له دخل فيها وجوداً أو عدماً.

ثانيهما: أن يكون كلامه مسوقاً لبيان حكم، ويكون ذكر الإطلاق بالنسبة إلى الحكم الآخر تطفّلاً.

وبعبارة أُخرى كان في البين حكمان، وكان الكلام مسوقاً لبيان أحدهما، وكان الإطلاق بالنسبة إلى الحكم الآخر مذكوراً تطفّلاً، وكان تمامّ الغرض هو بيان الحكم الأوّل، وذلك مثل قوله تعالى: ﴿فَكُلُواْ مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ﴾[2] فإنّ فيما يصيده كلب الصيد حكمين[3]:

أحدهما حلّيّة أكله، **والآخر** طهارة محلّ عضّ كلب الصيد، وكان الكلام

---

١. سورة البقرة، الآية: ٤٣.

٢. سورة المائدة، الآية: ٤

٣. يُنظر: الخلاف: ١٢/٦، كتاب الصيد والذباحة، (المسألة: ٨)

مسوقاً لبيان الحكم الأوّل وهو الحلّيّة، فلا يكون الإطلاق وعدم ذكر نجاسة محلّ عضّ الكلب دليلاً على طهارته بأن يُقال: إنّه لو كان نجساً لما صحّ إطلاق حلّ أكله، بل كان اللازم أن يقيّد قوله: ﴿فَكُلُواْ﴾ بغير موضع العضّ، وذلك لما عرفت من أنّ الإطلاق المذكور لم يكن مسوقاً لبيان الحكم بالطهارة، وإنّما هو مسوق لبيان الحكم بالحلّيّة، وأنّ استفادة طهارة ما يصيده الكلب كان تطفّليّاً على بيان حلّيّته.

ثمّ إنّه لو شكّ في كون الكلام وارداً في مقام البيان، أو أنّه وارد في مقام الإهمال، فلا ريب في أنّ مقتضى الأصل العقلائيّ هو الحكم بأنّه وارد في مقام البيان؛ إذ الأصل في كلام كلّ متكلّم وإن لم يكن حكيماً أن يكون صدوره منه لبيان تمامّ مراده، واحتمال كونه صادراً في مقام الإهمال والإجمال منفي بهذا الأصل العقلائيّ الذي جرى العقلاء عليه في استكشاف مرادات المتكلّمين منهم، ولا يخرج عن هذا الأصل إلّا بما يُوجب الخروج عنه من أحد الوجهين المذكورين، وإن كان بين الوجهين فرق واضح، وهو أنّ الأوّل منهما يكون بمنزلة القرينة المانعة من الأخذ بهذا الأصل، والثاني منهما يكون موجباً لعدم تحقّق موضوعه، حيث إنّ صدور الكلام لبيان الحكم الأوّل يكفي في الحكم بأنّه صدر في مقام البيان، وفي خروج الكلام عن كونه صادراً لبيان الحكم الثاني.

وبالجملة: أنّ الكلام لم يكن مسوقاً لإفادة الحكم الثاني كي يكون من هذه الجهة مورداً لأصالة كون الكلام مسوقاً في مقام البيان، وإنّما كان الكلام المذكور مسوقاً لإفادة الحكم الأوّل، فيكون من هذه الجهة مورداً لأصالة كون المتكلّم في مقام البيان من هذه الجهة دون جهة الحكم الثاني، فإنّه لمّا لم

يكن الكلام مسوقاً لإفادته لم يتحقّق بالنسبة إليه موضوع أصالة كون الكلام مسوقاً في مقام البيان، فإنّ موضوع هذا الأصل هو أن يكون الكلام صادراً لإفادة شيء، وبعد كونه صادراً لإفادته يكون الأصل أنّه مسوق لمقام البيان بالنسبة إلى ذلك الشيء الذي كان صادراً لإفادته، والمفروض أنّ الحكم الثاني لم يكن الكلام صادراً لإفادته، فلا يكون الأصل المذكور جارياً بالنسبة إليه لعدم تحقّق موضوع الأصل المذكور بالنسبة إليه، لا أنّه تحقّق منه موضوع الأصل المذكور ولكنّ منع مانع من الأخذ به، بخلاف مثل قوله تعالى:

﴿أَقِيمُواْ الصَّلاَةَ﴾[1] في مقام التشريع، فإنّ الكلام يكون مسوقاً لإفادة وجوب الصلاة، فيكون موضوع أصالة كون المتكلّم في مقام بيان تمامّ ما له الدخل في ذلك الوجوب متحقّقاً فيه، ولكنّ منع من الأخذ بذلك الأصل أمر آخر، وهو كون الكلام مسوقاً لمجرّد بيان مشروعيّة وجوب الصلاة، وبذلك يخرج عن مقتضى ذلك الأصل من الحكم بأنّه صادر لبيان تمام ما له الدخل في الوجوب المذكور*.

---

* **قلتُ:** الظاهر منه (دام ظلّه) انحصار ما يُوجب سقوط الأصل المذكور بهذين الوجهين، وبناءً عليه فيكون القطع بعدم تحقّق شيء منهما موجباً للقطع بكون الكلام صادراً لبيان تمام ما له الدخل في الحكم من دون حاجة إلى إعمال ذلك الأصل؛ لأنّ الحاجة إليه إنّما تتحقّق في صورة الشكّ في كون الكلام مسوقاً في مقام البيان لا فيما لو حصل القطع بذلك، وحينئذٍ فينحصر الأخذ بذلك الأصل فيما لو شكّ في تحقّق أحد هذين الوجهين، فإنّ الشكّ في ذلك يكون موجباً للشكّ في كون الكلام مسوقاً في مقام البيان وبذلك الشكّ يكون مورداً للأصل المذكور.

---

١. سورة البقرة، الآية: ٤٣.

المقدّمة الثانية في صحّة التقييد فيما أُريد إثباته

المقدّمة الثانية: عدم ذكرما يدلّ على التقييد لا متّصلاً ولا منفصلاً.

وتوضيح هذه المقدّمة هو أنّه قد تقدّم[1] في مبحث الدلالة أنّها تنقسم إلى التصوّريّة والتصديقيّة، والمراد بالأولى هي ما يكون مصحّحة لنسبة المعنى إلى المتكلّم بعنوان القول، فيقال: إنّ المتكلّم قد قال هذا القول.

والمراد بالثانية ما تكون مصحّحة لنسبة ذلك القول إلى المتكلّم بعنوان الإرادة، فيُقال: إنّ المتكلّم أراد ذلك المعنى الذي قاله، والقرينة المتّصلة تكون رافعة للدلالة الأولى -أعني الدلالة التصوّريّة- والقرينة المنفصلة تكون رافعة للدلالة الثانية -أعني الدلالة التصديقيّة- مثلاً - إذا قال القائل: «رأيت أسدًا» فهناك دلالة تصوّريّة ودلالة تصديقيّة.

أمّا الأولى: فهي المصحّحة لأن يُقال: إنّ هذا المتكلّم قال: إنّه تحقّقت منه رؤية الحيوان المفترس، وإلى هنا لم يكن في البين حكم عليه بأنّه أراد أنّه رأى الحيوان المفترس؛ لجواز أن يتكلّم بذلك الكلام، وهو غير مُريد لمعناه أصلاً، وأنّه غير مُريد لظاهره، ومع ذلك يصحّ أن يُقال: إنّه قد قال هذا القول.

وبالجملة: أنّ الأسباب الموجبة لكون الكلام في مقام الإهمال لا في مقام البيان إذا فرض انحصارها في أمرين وحصل القطع بعدم تحقّق شيء منهما في الكلام الفلانيّ كان ذلك موجباً للقطع بأنّ ذلك الكلام مسوق في مقام البيان، و إن حصل الشكّ في تحقّق شيء منهما كان ذلك موجباً للشكّ في كون الكلام مسوقاً في مقام البيان فيكون مورداً للأصل المذكور.

نعم، قد يُقال: إنّ سبب الإهمال غير منحصر في هذين الوجهين لإمكان أن يكون الإهمال والإجمال لأجل مصلحة أو مفسدة تقتضي عدم البيان، اللّهُمَّ إلّا أن يُقال: إنّ ذلك راجع أيضاً إلى الوجه الأوّل، وهو كون الكلام مسوقاً لبيان أصل التشريع لا لبيان تمام ما له الدخل في الحكم، فتأمّل.

---

١. يُنظر: صفحة (٣٥٤) من هذا الجزء.

ويعبّر عنها بالدلالة التصوّريّة؛ لأنّها لم تتجاوز على تصوّر المخاطب تلك المعاني التي أدّاها المتكلّم بتلك الألفاظ.

ثمّ بعد هذه المرتبة ننقل الكلام إلى مرتبة الدلالة التصديقيّة، وهي مرتبة الحكم منّا على أنّه أراد ذلك المعنى الذي تصوّرناه، وكان المتكلّم قد قاله بأن نحكم على المتكلّم بأنّه أراد ذلك الذي قد قاله.

ولا ريب أنّه لا يمكن الحكم عليه بذلك إلّا بعد أن نحرز ولو بالأُصول العقلائيّة عدم وجود قرينة متّصلة أو منفصلة تدلّ على أنّه لم يرد ذلك الذي قد قاله، فلا فرق بين القرينة المتّصلة والمنفصلة في أنّ وجود كلّ واحدة منهما يكون موجباً لعدم الحكم بأنّ المتكلّم أراد ذلك المعنى الذي تصوّرناه، وإن كان بينهما فرق من جهة أُخرى وهي أنّ القرينة المتّصلة تكون رافعة للدلالة التصوّريّة التي هي بمنزلة الموضوع للدلالة التصديقيّة؛ لأنّ قوله: «رأيت أسدًا» إذا كان من أوّل صدوره عنه مقروناً بكلمة «يرمي» لا يكون المعنى الذي نتصوّره وننسبه إلى المتكلّم بطريق القول إلّا رؤيته الرجل الشجاع الذي هو على طبق القرينة، فبالنسبة إلى «الحيوان المفترس» لا تتحقّق الدلالة التصوّريّة فضلاً عن التصديقيّة.

وأمّا القرينة المنفصلة، فلا تكون رافعة للدلالة التصوّريّة، بل تبقى الدلالة التصوّريّة معها بحالها، ولا يكون المرتفع إلّا الدلالة التصديقيّة، فإنّه لو قال: «رأيت أسدًا» كان المعنى الحاصل في أذهاننا هو رؤيته للحيوان المفترس، وهذا المعنى هو الذي ننسبه إليه بطريق القول، لكنّ لو جاء بعد ذلك ما يدلّ على أنّه أراده[1] من الأسد الرجل الشجاع لم يمكن الحكم على ذلك المتكلّم بأنّه أراد رؤية الحيوان المفترس لوجود ما يدلّ على أنّه أراد الرجل الشجاع،

---

١. كذا في النسختين، ولعلّ المناسب: (أراد).

لكنّ تبقى الدلالة التصوّريّة بحالها، فصار حاصل الفرق بين القرينة المتّصلة والقرينة المنفصلة أنَّ الأولى تكون موجبة لعدم انعقاد الظهور، والثاني[1] تكون حاكمة عليه رافعة له بعد انعقاده.

وقد عبّر (دام ظلّه العالي) عن الأولى بأنّها حاكمة على الظهور، وعن الثانية بأنّها واردة عليه، وكان نظره الشريف (دام ظلّه العالي) إلى أنَّ ظهور القرينة المتصلة يكون حاكماً على ظهور ذيها كما حقّقه في محلّه[2]، والقرينة المنفصلة تكون واردة على ظهور ذيها؛ لأنّها تُوجب عدم إمكان الحكم بأنّه إراد المعنى الذي كان على خلاف تلك القرينة*.

إذا عرفت ذلك يظهر لك أنَّ التقييد بالمتّصل يكون موجباً لعدم انعقاد الظهور في الإطلاق، والتقييد بالمتّصل[3] يكون رافعاً له بعد انعقاده، ولا يمكن الحكم بأنَّ المتكلّم أراد المطلق إلّا إذا لم يكن في البين تقييد متّصل ولا تقييد منفصل.

فهذه المقدّمات هي مقدّمات الحكمة التي تكون منتجة للأخذ بالإطلاق.

وربّما نُقِل[4] عن شريف العلماء ﷺ مقدّمات أخر أجنبيّة عمّا له الدخل في استكشاف إرادة المطلق، فلا حاجة إلى التعرّض لها، ولما يرد عليها.

---

* **قلتُ:** لكنّه (دام ظلّه) قد حقّق في محلّه أنَّ ظهور القرينة يكون حاكماً على ظهور ذيها سواء كانت متّصلة أو منفصلة.

---

١. كذا في النسختين، ولعلّ المناسب: (الثانية).

٢. يُنظر: صفحة (٥١١ و ٥٢٢) من هذا الجزء.

٣. كذا في النسختين، ولعلّ المناسب: (بالمنفصل).

٤. يُنظر: ضوابط الأُصول: ٢٤٧، مطارح الأنظار: ٢٦٣/٢.

المقدّمة الثالثة في القدر المتيقّن في مقام التخاطب

نعم، في الكفاية زيادة مقدّمة أُخرى، وهي أن لا يكون في البين قدر متيقّن في مقام التخاطب[1]، واحترز بقوله: ﷺ: «في مقام التخاطب» عن القدر المتيقّن في مقام الامتثال، مثل كون عتق المؤمنة مجزياً قطعاً، سواء كان المطلوب هو عتق مطلق الرقبة سواء كانت مؤمنة أو كافرة، أو كان المطلوب هو عتق خصوص الرقبة المؤمنة، فإنَّ مثل هذا القدر المتيقّن لا أثر لوجوده ولا لعدمه في المقدّمات المذكورة، بل الذي له الأثر في ذلك هو القدر المتيقّن في مقام التخاطب، والمراد به ما يكون دخوله تحت إرادة المتكلّم متيقّناً، بحيث كان شمول ظهور الكلام له متيقّناً.

وبعبارة أُخرى يكون تعرّض المتكلّم له واستفادته من كلامه متيقّناً، وإنَّما الكلام في شمول الكلام لغيره، وذلك كما إذا سأل العبد مولاه عن النحويّين: هل يجب إكرامهم؟ فأجابه بقوله: «أكرم كلّ عالم»، فإنَّ شمول العالم للنحويّين يكون قدراً متيقّناً في مقام التخاطب، بحيث يكون إرادة المتكلّم لهم متيقّنة، وإنَّما يكون الشك في إرادة الباقين.

والضابط فيه هو اكتناف الكلام على ما يصلح للقرينيّة على وجه لو كان مراده المقيّد لكان ذلك الذي اكتنف به الكلام صالحاً لأن يكون بياناً له.

والوجه في عدم تماميّة مقدّمات الحكمة مع وجوده أنَّه مع وجوده لا يمكن أن يُقال: إنَّه لو أراد المقيّد لبيّنه من جهة أنَّ عدم بيانه حينئذٍ إخلال بغرضه ونقض لما هو بصدده من كونه في مقام البيان، وذلك لما هو واضح من أنَّه لو أراد المقيّد لم تكن إرادته له بدون بيان، بل تكون مع البيان، لأنَّ ذلك الذي هو صالح للقرينيّة يكون بياناً لإرادة المقيّد على تقدير كونه هو

---

١. يُنظر: كفاية الأُصول: ٣٤٣/١.

المراد، فيصدق حينئذٍ أنّه أراد المقيّد وبيّن مراده، لا أنّه لم يبيّنه؛ إذ ليس المفروض إلّا كونه في مقام بيان تمامّ مراده والمفروض أنّه قد بيّنه بذلك.

نعم، لو كان المفروض أنّه في مقام بيان أنّ هذا الذي يقيّده هو تمام مراده لكان الاعتماد على ما يصلح للقرينيّة في إرادة المقيّد نقضاً لغرضه، إذ لم يحصل به بيان أنّه تمام مراده، وإنّما أقصى ما فيه أن يحصل به تمام مراده.

هذا غاية توضيح ما في الكفاية من بيان الاحتياج إلى هذه المقدّمة -أعني عدم وجود القدر المتيقّن في مقام التخاطب-.

وفيه ما لا يخفى ممّا عرفت في الأمر الثالث[1].

وحاصله: أنّ البيان في قولنا: إنّ المتكلّم كان في مقام البيان، وأنّه لو أراد المقيّد لبيّن التقييد لو كان الغرض منه ما يكون بياناً وتفهيماً للمخاطب على وجه يحصل للمخاطب فهم مراد المتكلّم، لكان وجود القدر المتيقّن في مقام التخاطب موجباً لعدم نقض غرضه لو كان مراده المقيّد، فنكون محتاجين في استكشاف إرادة الإطلاق إلى عدم وجود القدر المتيقّن.

أمّا لو كان الغرض من البيان المذكور هو مجرّد بيان المتكلّم لمراده، فلا يكون وجود القدر المتيقّن في مقام التخاطب موجباً لعدم نقض غرضه لو كان مراده المقيّد، بل يكون حينئذٍ ناقضاً لغرضه؛ لأنّ عدم ذكر التقييد في مقام الإثبات يكون دليلاً على عدم التقييد في مقام الثبوت، فلا يكون المتكلّم مبيّناً لمراده لو كان مراده التقييد، بل يكون عدم ذكر القيد موجباً لنقض غرضه*.

---

* **قلتُ**: إنّ القائل: «اعتق رقبة» لو كان مسوقاً في مقام البيان، ولم يذكر ما يدلّ على التقييد لا متّصلاً ولا منفصلاً استكشف من ذلك أنّ المراد هو مطلق

---

١. يُنظر: صفحة (٤٩٩) من هذا الجزء.

الرقبة؛ إذ لو أراد خصوص الرقبة المؤمنة لبيّن ذلك، فلمّا لم يبيّن ذلك استكشفنا أنّه لم يرد خصوص المؤمنة، وإلّا لكان ترك البيان نقضاً لغرضه، فإنّ المتكلّم وإن لم يكن حكيماً كما عرفت منه (دام ظلّه)[1] من عدم اختصاص هذه المقدّمات بما إذا كان المتكلّم حكيماً إلّا أنّه لا أقلّ من كونه من العقلاء الذين يكون نقضهم الغرض الذي تعلّقت به إرادتهم بعيداً وعلى خلاف ما جروا عليه في تحصيل أغراضه.

والظاهر أنّ العمدة في انتاج هذه المقدّمات هو هذا الجزء الأخير -أعني أنّ عدم بيان القيد في ظرف إرادة المقيّد يكون نقضاً للغرض- فإن كان المراد من نقض الغرض هو عدم حصول ما هو المطلوب للمولى؛ لأنّ المكلّف ربّما يأتي بالفرد الآخر -أعني الرقبة غير المؤمنة- ويكتفي بها، فلا يكون غرض المولى حينئذٍ حاصلاً، بمعنى أنّ مطلوبه لم يكن حاصلاً، فيكون ترك بيان التقييد موجباً لنقض غرضه، بمعنى وقوع المكلّف فيما هو مخالف لمطلوبه.

وهذا التقريب لا يتمّ في المطلقات الشموليّة مثل «أكرم العالم» فإنّ أقصى ما يكون في عدم بيان التقييد في ظرف إرادة خصوص العالم العادل هو أنّ المكلّف يحمل الكلام على إرادة المطلق فيلتزم بإكرام كلّ عالم.

ومن الواضح أنّ ذلك لا يكون موجباً لعدم حصول مطلوب المولى، بل يكون مطلوبه حاصله[2]، غاية الأمر أنّه مع الإتيان بما هو المطلوب له -أعني إكرام العالم العادل- يأتي بما هو غير المطلوب، وهو إكرام العالم الفاسق.

وهكذا الحال في جميع المطلقات الشموليّة مثل «لا تغتب أحداً»، و«لا تهن عالماً»، فإنّ عدم بيان التقييد في جميع ما هو من هذا القبيل لا يكون موجباً لنقض الغرض، بمعنى عدم حصول مطلوب المولى، فلا بُدَّ حينئذٍ أن يُقال: إنّ المراد من كون ترك بيان التقييد موجباً لنقض الغرض هو أنّ المتكلّم لمّا كان في مقام بيان تمام ما له الدخل في مطلوبه كان غرضه متعلّقاً ببيان ذلك، فلو كان مطلوبه هو خصوص المقيّد ومع ذلك ترك بيانه كان ناقضاً لغرضه الذي هو بيان ما له الدخل في مطلوبه، لأنّ المفروض أنّ غرضه قد تعلّق ببيان ذلك، وحينئذٍ

---

١. يُنظر: صفحة (٥٠٢) من هذا الجزء.

٢. كذا في النسختين، ولعلّ المناسب: (حاصلاً).

فنستكشف من ترك بيان القيد أنَّ مطلوبه غير مقيّد؛ إذ لو كان مطلوبه مقيّداً ومع ذلك ترك بيان التقييد كان ناقضاً لما فرضنا من أنَّ غرضه قد تعلّق ببيان مطلوبه.

والحاصل: أنَّه بعد فرض كون غرضه البيان ومع ذلك لم يبيّن كان ناقضاً لغرضه الذي هو البيان، سواء كان عدم البيان موجباً لعدم حصول مطلوبه في الخارج -كما في المطلقات البدليّة- أو لم يكن موجباً لعدم حصوله -كما في المطلقات الشموليّة- فإنَّ حصول ما هو المطلوب وعدم حصوله أجنبيّ عن كونه نقضاً للغرض الذي هو البيان.

ثمّ إنَّ ما ذكره في الكفاية[1] من القدر المتيقّن في مقام التخاطب الظاهر أنَّه يريد به احتفاف الكلام بما يصلح للقرينيّة، كسبق السؤال عن حكم الفقهاء على الجواب بأنَّه يجب إكرام كلّ عالم، فإنَّ تقدّم مثل هذا السؤال يمكن أن يكون قرينة على التقييد وأنَّ مراده من العلماء هو خصوص الفقهاء المسؤول عنهم، وعلى تقدير أنَّه أرادهم بالخصوص لا يكون ذلك من دون بيان، بل يكون مع البيان؛ إذ الغرض هو بيان المراد بتمامه لا بيان أنَّه تمام المراد، ولأجل ذلك أفاد أنَّ هذه المقدّمة محتاج إليها.

وعمدة البحث معه هو أنَّ المراد من البيان في المقدّمة القائلة: إنَّ المتكلّم في مقام البيان إن كان هو البيان الواصل إلى السامع -أعني ما يكون بياناً فعلًا- كان عدم البيان نقضاً للغرض حتّى مع وجود ما يحتمل البيانيّة المعبّر عنه بالقدر المتيقّن في مقام التخاطب، فلا تكون المقدّمة المذكورة محتاجاً إليها.

و إن كان المقصود من البيان البيان الواقعيّ و إن لم يكن[2] بياناً فعليّاً لإجماله وتردّده بين كونه قرينة وغيرها كانت المقدّمة المذكورة محتاجاً إليها، ويكون حاصلها حينئذٍ أنَّه مع وجود ما يصلح للبيانيّة لا يمكن أن يُقال: إنَّ المتكلّم لو أراد التقييد لكان عدم ذكر القيد موجباً لكونه بلا بيان، وذلك لاحتمال أنَّه أراد التقييد، وقد اعتمد في بيانه على ذلك القدر المتيقّن في مقام التخاطب، فلا تكون إرادة المقيّد بلا بيان، بل مع البيان، انتهى.

---

١. يُنظر: كفاية الأُصول: ٣٤٣/١.

٢. قوله: (يكن) من نسخة (ب).

ثمّ إنّه (دام ظلّه) أعاد الكلام في بعض الليالي على هذا المقام، وأفاد ما حاصله هو أنّ صاحب الكفاية ﷺ...[1].

المبحث الخامس في معنى الإطلاق الإضافيّ والإطلاق الحقيقيّ

المبحث الخامس: أنّك قد عرفت أنّ الإطلاق عبارة عن كون الصفة مساوية لنقيضها في الدخول تحت الماهيّة، فتارةً يكون ذلك التساوي بالنسبة إلى خصوص صفة كالهاشميّة وغيرالهاشميّة بالنسبة إلى «أكرم العالم» وإن لم يتحقّق التساوي المذكوربالنسبة إلى صفة العدالة، بل كانت هذه الصفة غيرمساوية لنقيضها، بأن كان العالم مقيّداً بالعدالة -مثلاً- ويعبّرعن الإطلاق في مثل ذلك بالإطلاق الإضافيّ، لكون العالم إنّما كان مطلقاً بالإضافة إلى خصوص صفة الهاشميّة وعدمها دون صفة العدالة وعدمها، وأُخرى يكون ذلك التساوي جارياً في جميع الصفات اللاحقة للماهيّة، ويعبّرعنه بالإطلاق الحقيقيّ في قبال الإطلاق الإضافيّ.

ثمّ إنّ أصالة كون المتكلّم في مقام البيان، وإن كان جريانه بالنسبة إلى جميع الصفات، فإذا فرضنا أنّه لم يقيّد الماهيّة شيء[2] من الصفات كان نتيجة ذلك هي الإطلاق بالإضافة إلى جميع الصفات، إلّا أنّه لو ورد بعد ذلك ما يوجب التقييد بصفة خاصّة لم يكن ذلك موجباً لاستكشاف أنّ المتكلّم لم يكن في مقام البيان بالكلّيّة، ليكون ذلك موجباً لسقوط ظهوره بالمرّة، بل أقصى ما فيه أن يكون كاشفاً عن أنّ المتكلّم لم يكن في مقام البيان من جهة خصوص تلك الصفة لا من جهة جميع الصفات، بل يكون بالنسبة إلى باقي الصفات على ما هو عليه من كونه مجرى لأصالة كونه في مقام البيان،

---

١. في النسختين نقص بمقدار ستّة أوراق لم أعثر عليها يبدأ من ورقة (١٨٩) إلى (١٩٤)، وللوقوف على بقية البحث، يُنظر: أجود التقريرات: ٤٣٢/٢ - ٤٣٧، فوائد الأُصول: ٥٧٤/٢-١، وما بعدها.

٢. كذا في الأصل، وفي نسخة (ب): (بشيء).

فيبقى إطلاقه بالنسبة إلى باقي الصفات محفوظاً، غاية الأمر أنّه لا يكون إطلاقاً حقيقياً، بل يكون إطلاقاً إضافياً، هذا إن قلنا إنَّ ورود التقييد ببعض الصفات يكون رافعاً للمقدّمة الأولى -أعني كون المتكلّم في مقام البيان-، وهكذا الحال لو قلنا إنَّه رافع للمقدّمة الثانية -أعني عدم البيان المتّصل أو المنفصل- فإنَّ الإطلاق -أعني تساوي الصفة ونقيضها- إنَّما تمّ بعد ثبوت أنّه ليس في البين تقيّد[1] بها وبعد الظفر بالتقييد ينكشف لنا الخطأ فيما حكمنا به من عدم وجود التقييد بالنسبة إلى خصوص تلك الصفة دون غيرها.

فقد ظهر لك بذلك أنَّ العثور على المقيّد المنفصل لا يوجب سقوط الإطلاق إلّا بالنسبة إلى الصفة التي عثرنا على التقييد بها دون باقي الصفات، بل يبقى ظهوره في الاطلاق بالنسبة إلى باقي الصفات بحاله.

نعم، لو كان التقييدات التي عثرنا عليها كثيرة جدّاً لكانت موجبة لوهن ذلك الاطلاق، فإنَّ كثرتها تُوجب وهن أصالة كونه في مقام البيان بالنسبة إلى الباقي، أو وهن أصالة عدم التقييد المنفصل بالنسبة إلى الباقي.

المبحث السادس صور الانصراف وبيان أثره

المبحث السادس: أنَّ الانصراف وإن ذكروا[2] عن شريف العلماء ﷺ له صوراً كثيرة تنتهي إلى اثنتي عشر صورة، إلّا أنَّ ما يكون له الأثر في ظهور اللفظ صورتان، فإنَّ الانصراف إذا كان لأجل غلبة الوجود وقلته ونحو ذلك لم يكن له أثر بالكلّيّة، وإنَّما يكون له أثر فيما لو كان ناشئاً عن خلل في بعض المصاديق بالنسبة إلى كونه مصداقاً للطبيعة الكلّيّة.

والحاصل: أنَّ أفراد الطبيعة إذا كانت متواطئة، بأن تكون متساوية الأقدام

---

١. كذا في الأصل، وفي نسخة (ب): (تقييد).

٢. يُنظر: ضوابط الأُصول: ٣٧١، ومفاتيح الأُصول: ٦٥٨.

في صدق الطبيعة عليها لم يكن للانصراف في بعضها الناشئ عن مثل قلّة الوجود وكثرته أثر.

وإن لم تكن الأفراد المذكورة متواطئة، بل كانت من قبيل التشكيك، على وجه يكون في بعضها نقصان عن البعض الآخر من حيث صدق الطبيعة، كان الانصراف موجباً لظهور اللفظ في غيره، وذلك كما في الماء، فإنّ في ماء الزاج، وماء الكبريت نقصاناً في جهة صدق طبيعة الماء حتّى كأنّهما من غير جنسه، وهكذا الحال في الإنسان ذي الحقوين.

إلّا أنّ التشكيك والتفاوت قد يصل إلى درجة يُوجب انصراف اللفظ عن ذلك الناقص وظهوره في غيره، كما في الماء بالنسبة إلى ماء الكبريت والماء الزاجي، وأُخرى لا يكون موجباً إلّا لانصراف اللفظ عن ذلك الناقص من دون أن يكون موجباً لظهوره في غيره، وهذا لا يُوجب إلّا الإجمال كما في الإنسان بالنسبة إلى ذي الحقوين.

والحاصل: أنّ نقصان الفرد قد يكون موجباً لانصراف اللفظ إلى غيره، وقد يكون موجباً لانصرافه عنه، والأوّل يكون موجباً لظهور اللفظ فيما عداه، والثاني لا يُوجب إلّا إجمال اللفظ.

المبحث السابع في التقييد بالمتّصل أو المنفصل

المبحث السابع[1]: في أنّ التقييد المتّصل أو المنفصل هل يُوجب تجوّزاً أم لا؟

والحقّ الثاني؛ لما عرفت[2] في البحث[3] من أنّ اللفظ لم يوضع للماهيّة لا بشرط القسميّ الذي هو عبارة عن المطلق، بل إنّما هو للماهيّة لا بشرط المقسميّ،

---

١. أرّخ المقرّرﷺ هذا المقطع من البحث الأربعاء: (٣ صفر، ١٣٤٨هـ).

٢. يُنظر: صفحة (٤٦٦) من هذا الجزء.

٣. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (المبحث الرابع).

وأنَّ استعماله في كلّ واحد من الأقسام الثلاثة إنّما يكون في ذلك المعنى الذي وضع له، وإنّما تستفاد الجهة الزائدة التي بها تكون الماهيّة «بشرط لا»، أو «بشرط شيء»، أو «لا بشرط» القسميّ من دالّ آخر على نحو تعدّد الدالّ والمدلول.

بل نقول: إنَّ هذه الجهات لمّا كانت طارئة على نفس الماهيّة التي هي المقسم بلحاظ الحكم، فهي من التقسيمات غير اللاحقة للماهيّة باعتبار نفسها كالزنجيّ والروميّ، بل من التقسيمات اللاحقة لها باعتبار عروض الحكم عليها، فلا جرم يكون انقسام الماهيّة إليها في مرتبة عروض الحكم عليها، فيستحيل أخذها فيما هو موضوع ذلك الحكم فضلاً عن كون اللفظ موضوعاً لشيء منها.

ولو أغضى النظر عن ذلك، وقيل[1] كما نُسِب إلى المشهور من الوضع للماهيّة لا بشرط القسميّ المعبّر عنه بالمطلق فلا بُدَّ أن يكون استعمالها في المقيّد مجازاً مطلقاً، سواء كان التقييد متّصلاً أو كان منفصلاً*.

تقدّم[2] الكلام على كيفيّة استعمال المطلق في المقيّد[3]، وملخّصه:

---

* **قلتُ:** فيه تأمّل، فإنَّ جميع التقيّدات من باب التركيب ولو عقليّاً، مع أنَّ الأمر بالجزء أو الشرط يتأتّى فيه ما سيأتي[4] من إمكان حمل ذلك الأمر على الاستحباب، فلا يكون في البين موجب للتقييد، ولعلّ هذا التحرير اشتباه من النظر القاصر[5].

---

١. هو صاحب القوانين، يُنظر: القوانين المحكمة في الأُصول: ٣٢٧/١.

٢. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث بما نصّه: «بسم الله الرحمن الرحيم، وله الحمد، وعليه نتوكّل، ومنه نستمد التوفيق والعناية وإيّاه نستعين، والصلاة والسلام على خير خلقه محمّدٍ وآله الطاهرين، الاثنين: ٦ ربيع الأوّل، ١٣٤٨هـ».

٣. ينظر صفحة (٤٠٨، و ٤١٣) من هذا الجزء.

٤. يُنظر: صفحة (٥٢٤) من هذا الجزء.

٥. تعطّل الدرس هذه المدّة من جهة الزيارة، ومن جهة الوفيات، وكان الشروع ليلة الاثنين: (سادس شهر ربيع أوّل، ١٣٤٨هـ)، (منه ﷺ).

أنّه بناءً على ما هو المختار من مذهب السلطان -أعني كون الموضوع له في أسماء الأجناس هو الماهيّة لا بشرط القسميّ- لا بُدَّ من الالتزام بأنَّ استعماله في المقيّد يكون حقيقة من دون فرقٍ في ذلك بين التقييد الأنواعيّ أو الأفراديّ، ولا بين التقييد بالمتّصل أو المنفصل، فإنَّ جميع ذلك يكون على الحقيقة؛ إذ لم يخرج اللفظ بذلك التقييد عن كونه مستعملاً فيما وضع له من الماهيّة لا بشرط، وإنّما يكون التقييد في مصب الإطلاق من قبيل تعدّد الدالّ والمدلول على نحو ما تقدّم في استعمال العامّ في الخاصّ من كونه على الحقيقة مطلقاً وإن كان التخصيص متّصلاً، بل إنَّ ما نحن فيه أولى بذلك من العامّ والخاصّ لإمكان أن يدّعى في ذلك المقام كون أداة[1] العموم ومدخولها موضوعين للعموم، فيكون استعماله في الخصوص مجازاً، فإنَّ هذه الدعوى و إن كانت هناك ممنوعة؛ لكونها مبنيّة على ثبوت الوضع للمركّبات، وقد حقّق في محلّه[2] منع ذلك، إلاّ أنّها لا مجال لها فيما نحن فيه بالمرّة كما لا يخفى.

هذا بناءً على ما هو المختار، وأمّا بناءً على ما يُنسب إلى المشهور من كون أسماء الأجناس موضوعة للماهيّة لا بشرط القسميّ المعبّر عنه كما مرَّ بأيّ فرد كان، فالذي ينبغي القول به هو المجازيّة بقول مطلق سواء كان التقييد متّصلاً أو كان منفصلاً لخروج اللفظ بذلك عن كونه مستعملاً فيما وضع له -أعني أي فرد كان- فيكون مجازاً، ولا وجه للتفصيل بين المتّصل والمنفصل بجعل الأوّل حقيقةً دون الثاني إلّا دعوى كون الأوّل من قبيل تعدّد الدالّ والمدلول.

ومن الواضح أنَّ هذه الدعوى إنّما تتمّ على المختار، دون ما يُنسب إلى المشهور، وحينئذٍ فالحقّ عدم التفصيل بين المتّصل والمنفصل على كلٍّ من

---

١. كذا في الأصل، وفي نسخة (ب): (أدوات).

٢. يُنظر: ١١٠/١ من هذا الكتاب.

القولين، وأنّه بناءً على المختار يكون الاستعمال حقيقة في كلّ واحد منهما، وبناءً على ما يُنسب إلى المشهور يكون الاستعمال مجازاً في كلّ واحد منهما أيضاً.

المبحث الثامن في الأوامر والنواهي النفسيّة

المبحث[1] **الثامن**: في حمل المطلق على المقيّد، وينبغي أن يعلم أنّ الأمر والنهي الواردين في باب المركّبات -كالصلاة- خارجان عن هذا البحث؛ لما حقّقناه في محلّه من ظهور الأوامر والنواهي الواردة في مثل ذلك بالغيريّة التي هي عين التقييد وحمل المطلق على المقيّد، فلو قال: «صلِّ» ثمّ قال: «لا تصلِّ في الحرير» كان الأوّل محمولاً على الثاني بلا كلام، وإنّما محطّ الكلام في حمل المطلق على المقيّد هو الأوامر والنواهي النفسيّة.

وتفصيل الكلام في هذا المقام هو أن يُقال: إنّ المطلق إمّا أن يكون شموليّاً أو يكون غير شموليّ، بأن كان المطلوب هو صرف وجود الطبيعة، أو كان المطلوب هو أيّ فردٍ منها المعبّر عنه بالإطلاق البدليّ.

أمّا الإطلاق الشموليّ فسيأتي[2] الكلام فيه إن شاء الله تعالى.

المقام الأوّل في الإطلاق البدليّ والمقيّد نهياً

وأمّا الثاني: -أعني صرف وجود الطبيعة أو الاطلاق البدليّ- فتفصيل الكلام فيه:

أنّ المقيّد إمّا أن يكون نهيّاً مثل قوله: «اعتق، ولا تعتق رقبة كافرة» وأمّا أن يكون المقيّد أمراً مثل «اعتق رقبة، واعتق رقبة مؤمنة».

أمّا الأوّل: وهو النهي فلا ريب في تقدّمه على الأمر المطلق وخروج ما تعلّق به النهي عمّا تعلّق به الأمر ولزوم تقييد متعلّق الأمر بما عدا متعلّق النهي، فإنّا قد حقّقنا في محلّه[3] أنّ الفعل الاختياريّ الذي تعلّق به النهي إذا

---

١. أرخ المقرّر قدس سره هذا المقطع من البحث الثلاثاء: (٧ ربيع الأوّل، ١٣٤٨هـ).

٢. يُنظر: صفحة (٥٣٢) من هذا الجزء.

٣. يُنظر: صفحة (٥٣٢) من هذا الجزء.

كان أخصّ مطلقاً من الفعل الاختياري الذي تعلّق به الأمر كانت المسألة من باب النهي عن العبادة الموجب لحمل متعلّق الأمر على متعلّق النهي بجعل الأوّل مقيّداً بما عدا الثاني، فإذا كان هذا حال نفس الفعلين الاختياريّين الذين تعلّق الأمر بأحدهما والنهي بالآخر فحال ما تعلّق به ذلك الفعل الاختياريّ من الأعيان الخارجيّة بطريق أولى.

والحاصل: أنّ مثل «صلِّ» و«لا تصلِّ في الحرير» لا يكون من باب الاجتماع، بل من باب النهي عن العبادة الموجب لحمل الأوّل على ما عدا متعلّق الثاني، ولا يمكن أن يجعل من باب الاجتماع إلّا على احتمال ضعيف ذكرناه في محلّه[1]، وبيّنا ضعفه.

أمّا مثل «اعتق رقبة»، و«لا تعتق رقبة كافرة» فلا يُعقل فيه أن يكون من باب الاجتماع، ولا يتأتّى فيه ذلك الاحتمال الضعيف، وحينئذٍ فيكون التقييد فيه أولى من التقييد في مثل «صلِّ» و«لا تصلِّ في الحرير»، هذا كلّه فيما لو كان التقييد نهيّاً.

المقام الثاني في الإطلاق البدلي والمقيّد أمراً

أمّا لو كان أمراً كـ«المطلق»، فالصور المتصوّرة فيه أربع:

الأولى: أن يكون كلٌّ من الأمر المطلق والأمر المقيّد مقيّدين بسبب خاصّ، مثل «إن ظاهرت فاعتق رقبة» و«إن ظاهرت فاعتق رقبة مؤمنة».

الثانية: أن يكونا مطلقين، مثل «اعتق رقبة مؤمنة».

الثالثة: أن يكون أحدهما مطلقاً، والآخر مقيّداً مثل «إن ظاهرت فاعتق رقبة» و«اعتق رقبة مؤمنة»، أو بالعكس.

الرابعة: إن يكون كلٌّ من الأمرين مقيّداً بسبب غير سبب الآخر مثل «إن ظاهرت فاعتق رقبة» و«إن أفطرت عمداً في نهار رمضان فاعتق رقبة مؤمنة».

---

١. يُنظر: صفحة (٥٢٢) من هذا الجزء.

أمّا الصورة الرابعة، فلا ريب في خروجها عمّا نحن فيه لتعدّد الحكم فيها بواسطة تعدّد السبب، فلا منافاة ولا تدافع بين الحكمين كي يلزم حمل أحدهما على الآخر.

وهكذا الحال في الصورة الثالثة بناءً على ظهور الأمر في كون المطلوب به غير ما هو المطلوب بالآخر فيما لو كان أحد الأمرين مقيّداً بسبب خاصّ والآخر مطلقاً.

وإنّما الكلام في الصورة الأولى وكذا الصورة الثانية لظهورها في وحدة التكليف أيضاً.

والوجوه المحتملة فيه ثلاثة:

الأوّل: كون المطلوب من قوله: «اعتق رقبة» هو خصوص الرقبة المؤمنة، وهذا هو المراد من حمل المطلق على المقيّد.

الثاني: كون المطلوب أمرين: مطلق الرقبة وكونها مؤمنة، ويكون ذلك من قبيل تعدّد المطلوب، ويكون من قبيل المطلوب في ضمن مطلوب آخر.

الثالث: كون الأمر المطلق باقياً بحاله، وكون الأمر المقيّد أمراً استحبابيّاً؛ لكون المقيّد أفضل أفراد الواجب التخييريّ، والمدّعى هو تعيّن الوجه الأوّل من هذه الوجوه، وهو المراد بحمل المطلق على المقيّد*.

---

* **قلتُ**: يمكن أن يُقال: إنّ الصورة الثانية داخلة في محلّ الكلام من حمل المطلق باعتبار نفس التكليف، حيث إنّه في أحد المثالين مطلق غير مقيّد بسبب خاصّ، وفي المثال الثاني مقيّد بسبب خاصّ، فيحمل المطلق على المقيّد، وحينئذٍ يكون التكليفان تكليفاً واحداً، ويكون التكليف في قولك: «اعتق رقبة» عين التكليف في قولك: «إن ظاهرت فاعتق رقبة مؤمنة» وبعد اتّحاد التكليفين تكون الصورة داخلة في محلّ الكلام من حمل المطلق على المقيّد في ناحية موضوع التكليف أعني نفس الرقبة[1].

---

١. تعطّل الدرس ليلة الأربعاء: (٨ ربيع الأوّل ١٣٤٨) من جهة وفاة العسكريّ ع. (منه ﷺ).

تنقيح المسألة في أمور

وتنقيح[1] هذا البحث يتوقّف على تمهيد أمور:

الأمر الأوّل في وجه عمل المطلق على المقيّد

الأوّل: أنّه بعد ثبوت وحدة التكليف وحصول التنافي بين الدليل المطلق والدليل المقيّد لا محيصّ من تقديم المقيّد على المطلق ولزوم حمل المطلق عليه، ولا يتوقّف ذلك على كون ظهور المقيّد في التقييد أقوى من غيره، فلا ينبغي التوقّف في الحمل المذكور من جهة احتمال كون التقييد لكونه أفضل الأفراد بأن يُقال: لا يحكم بحمل المطلق على المقيّد إلّا بعد إحرازكون ظهور المقيّد في التقييد أقوى من ظهور الأمر فيه في الوجوب التعيينيّ والحاصل أنّ ظهور مثل «اعتق رقبة مؤمنة» في كون الأمر للوجوب وأنّ الواجب هو عتق خصوص المؤمنة حاكم على ظهور مثل «اعتق رقبة» في أنّ الواجب هو عتق مطلق الرقبة، فيكون مقدّماً عليه وإنّ كان ظهور المطلق المذكور في أنّ الواجب هو عتق مطلق الرقبة أضعف من ظهور الأوّل في التقييد ليكون أقوائية ظهور المطلق في الإطلاق موجب لحمل الأمر في المقيّد على إرادة أفضل الأفراد والسرّ في ذلك هو أن المقيّد بالنسبة إلى المطلق من قبيل القرينة وذيها، ولا

---

١. أرّخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث السبت: (١١ ربيع الأوّل، ١٣٤٨هـ).

ريب في كون ظهورها مقدّماً على ظهور ذيها وإنّ كان ظهوره أقوى من ظهورها.

أمّا الأوّل: فلأنّ ضابط القرينة وذيها وإن لم يكن داخلاً تحت حصر وتعيين إلّا أنّه يمكن أن يُقال: إنّ ما كان فضلة في الكلام خارجاً عمّا هو أحد طرفي الإسناد يكون قرينة على التصرّف في ظهور الجملة الإسناديّة، على تأمّل في هذه الكلّيّة.

وكيف كان، فعلى الظاهر أنّ مثل التقييد لا إشكال في كونه قرينة، وبعد تحقّق كونه من قبيل القرينة لا ريب في تقدّم ظهوره على ظهور المطلق، لكون ظهور القرينة حاكماً على ظهور ذيها، ألا ترى أنّ لفظ «الأسد» في قوله: «رأيت أسداً يرمي» وإن كان في حدّ نفسه ظاهراً في الحيوان المفترس ظهوراً وضعيّاً إلّا أنّ ظهور لفظ «يرمي» في رمي النبال وإن كان إطلاقيّاً لا وضعيّاً يكون مقدّماً عليه وموجباً لحمل الأسد على إرادة الرجل الشجاع، حيث إنّ أصالة الظهور في ناحية «يرمي» يكون من آثارها حمل «الأسد» على إرادة الرجل الشجاع، بخلاف العكس، فإنّ أصالة الظهور في لفظ «الأسد» ليس من آثاره حمل الرمي على رمي التراب.

نعم، لو حمل لفظ «الأسد» على معناه الحقيقيّ -أعني الحيوان المفترس- لكان ملازماً لكون المراد من لفظ «يرمي» رمي التراب، فهما من هذه الجهة نظير قاعدة الطهارة في الماء واستصحاب نجاسة الثوب المغسول فيه *.

---

* **قلتُ**: لم أتوفّق لمعرفة الفرق بين الجهتين، وإن أمكن تقرير الحكومة بنحو آخر وهو: أنّ أصالة الظهور في كلّ لفظ ليست أصلاً تعبّديّاً موضوعه الشكّ في إرادة معناه الحقيقيّ ليلزم إجراؤها في أي مورد شكّ فيه في إرادة المعنى الحقيقيّ، بل إنّ أصالة الظهور حكم تعليقيّ، بمعنى أنّ الحكم بأنّ المتكلّم أراد المعنى الحقيقيّ معلّق على عدم نصبه قرينة على خلافه، وحينئذٍ فبمجرّد تحقّق القرينة يرتفع موضوع أصالة الظهور في ذيها، وإن كان ذلك أيضاً محلّ تأمل؛ إذ

وبالجملة[1]: أنّا وإن قلنا بحجّيّة الأُصول اللفظيّة المثبتة، بحيث إنّ أصالة الظهور في مثل «الأسد» يترتّب عليها لازمها، وهو إرادة رمي التراب من قوله: «يرمي» إلّا أنّ ذلك -أعني إثبات، اللازم المذكور- فرع ثبوت الملزوم -أعني إرادة الحيوان المفترس من لفظ «الأسد»- وأصالة الظهور في ناحية قوله: «يرمي» ترفع ذلك الملزوم ابتداءً، لما عرفت من أنّ أصالة الظهور في لفظ «يرمي» من آثارها كون المراد من «الأسد» هو الحيوان المفترس *.

ليس عندنا من الأدلّة ما اشتمل على لفظ القرينة، وأنّ أصالة الظهور في ذيها تكون معلّقة على عدمها؛ إذ ليس في البين إلّا لفظان أو دليلان يكون الظهور في أحدهما منافياً لمقتضى الظهور في الآخر، فإذا قدّم أحد الظهورين على الآخر قيل: إنّ المقدّم قرينة، والمقدّم عليه ذو القرينة، فنحتاج إلى وجه نوجّه به ذلك التقديم حتّى أنّه بتحقّقه يتحقّق أنّ هذا قرينة وذاك ذو القرينة، وعليه فينحصر الأمر فيما ذكره صاحب الكفاية ﷺ من أنّ الوجه هو ملاحظة أقوى الظهورين[2]، فتأمّل، لكنّ لا من جهة كون أحدهما وضعيّاً والآخر إطلاقيّاً، بل من جهة كون أحدهما أقوى في نظر العرف، وهذه الأقوائيّة لا تدخل تحت ضابط، ولأجل ذلك لا يكون لنا قاعدة كلّيّة يكون مفادها التمييز بين القرينة وذي القرينة.

نعم، بعد أن يتنقّح في ذهن الفقيه -بما أنّه من أهل العُرف- أنّ ظهور هذا اللفظ أقوى من ذلك اللفظ لا بُدّ له من تحكيمه عليه، لكونه حينئذٍ قرينة على التصرّف فيه.

ومن الواضح أنّ ذلك مختلف باختلاف المقامات، فلا بُدّ للفقيه في كلّ مقام من إعمال نظره في أنّ أيّ اللفظين أقرب وأظهر دلالة من الآخر.

* **قلتُ**: الظاهر أنّ هذا -أعني كون المراد من «الأسد» هو الحيوان المفترس- لازم لكون المراد من «يرمي» هو رمي النبال، فيكون إثباته له بطريق الملازمة أيضاً، فيقع التعارض بين الظهورين؛ لأنّ لازم كلّ واحدٍ منهما منافٍ للازم الآخر، فتأمّل.

---

١. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث: الأحد: (١٢ ربيع الأوّل، ١٣٤٨هـ).

٢. يُنظر: كفاية الأُصول: ٣٤٩/١.

الأمر الثاني في اعتبار إحراز وحدة التكليف

الأمر الثاني: قد عرفت أنّ مورد حمل المطلق على المقيّد إنّما هو بعد إحراز وحدة التكليف، ففيما كان التكليفان مطلقين غير مقيّدين بسبب خاصّ مثل «اعتق رقبة» و«اعتق رقبة مؤمنة» لا إشكال في ظهورها في وحدة التكليف، لتعلّق التكليف في كلّ منها بصرف طبيعة العتق، غير أنّ متعلّق ذلك التكليف مطلق في الأوّل ومقيّد في الثاني.

وكذلك الحال فيما كان كلّ من التكليفين مقيّداً بسبب هو عين السبب الذي قيّد به الآخر مثل «إن ظاهرت فاعتق رقبة» و«إن ظاهرت فاعتق رقبة مؤمنة» فإنّ الظاهر منهما هو وحدة التكليف أيضاً.

نعم، لو كان السبب في أحدهما مبايناً للسبب في الآخر مثل «إن ظاهرت فاعتق رقبة» و«إن أفطرت في نهار رمضان فاعتق رقبة مؤمنة» كان الظاهر هو تعدّد التكليف، فلا يمكن حمل المطلق منهما على المقيّد لعدم اتّحاد التكليفين*.

وأمّا لو كان أحد التكليفين مطلقاً، وكان التكليف الآخر مقيّداً بسبب خاصّ مثل «اعتق رقبة» و«إن ظاهرت فاعتق رقبة مؤمنة» فيمكن أن يُقال: إنّ التكليف المطلق محمول على التكليف المقيّد، وبعد ذلك يتّحد التكليفان، فيلزم حمل الإطلاق في موضوع أحدهما على المقيّد في موضوع الآخر، ولكنّ حمل التكليف المطلق على التكليف المقيّد إنّما يتّضح فيما لو كان الموضوع والمتعلّق واحدًا مثل «اعتق رقبة» و«إن ظاهرت فاعتق رقبة» لظهوره حينئذٍ في وحدة التكليف.

---

* **قلتُ**: لو قيل بحمل الشرط في الأولى وفي الثانية على تقييد كلّ من الشرطين بالآخر بما هو مفاد «الواو» - على ما تقدّم[1] تفصيله في باب المفاهيم - لكان اللازم حينئذٍ حمل المطلق على المقيّد، لوحدة التكليف حينئذٍ، فتأمّل.

---

١. يُنظر: صفحة (١٠٧) من هذا الجزء.

أمّا لو كان الموضوع والمتعلّق في أحدهما مغايراً له في الآخر -ولو بالإطلاق والتقييد- فيشكل الأمر فيه؛ لأنّ حمل التكليف المطلق على المقيّد يتوقّف على كونهما تكليفاً واحداً، وكونهما كذلك يتوقّف على اتّحاد متعلّقهما بحمل المتعلّق المطلق على المتعلّق المقيّد، وذلك -أعني حمل المتعلّق المطلق على المتعلّق المقيّد- يتوقّف على ثبوت وحدة ذلك التكليف المتوقّف[1] على حمل التكليف المطلق على التكليف المقيّد، فيلزم الدور.

ونظراً إلى هذا الإشكال، فالذي ينبغي هو إخراج هذه الصورة عن مسألة حمل المطلق على المقيّد بالمرّة والحكم فيها بتعدّد التكليف، والمسألة محتاجة إلى التأمّل، فتأمّل جيّداً.

ولا[2] يمكن الجواب عن هذا الدور بأنّ نفس التكليف سابق في لحاظ الإطلاق والتقييد على المكلّف به، فيكون نفس وجوب العتق مطلقاً في أحد المثالين ومقيّداً في المثال الآخر، فيحمل المطلق على المقيّد؛ وذلك لأنّ نفس وجوب العتق -أعني القدر الجامع بين التكليفين- لا واقعيّة له كي يكون مورد لحمل المطلق منه على المقيّد، وخصوص كلّ واحد منهما لا يمكن فيه الحمل إلّا بلحاظ كون التكليفين تكليفاً واحداً المتوقّف على وحدة متعلّقهما الذي عرفت أنّه متوقّف على الحمل في ناحية نفس التكليف*.

---

* **قلتُ:** يمكن الجواب عن هذا الدور بأنّه من قبيل الدور المعي، فإنّ حمل إطلاق التكليف في قوله: «اعتق رقبة مؤمنة» على المقيّد في قوله: «إن ظاهرت فاعتق رقبة» يكون في عرض حمل إطلاق المتعلّق في الثاني على المقيّد في الأوّل، فهما نظير ما لو قال: «أكرم العالم العادل» ثمّ قال: «أكرم العالم الفقيه» فإنّ

---

١. كذا في الأصل، وفي نسخة (ب): (المتعلّق).

٢. أرّخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الاثنين: (١٣ ربيع الأوّل، ١٣٤٨هـ).

الأمر الثالث في أنّ وحدة التكليف هي الموجبة لحمل المطلق على المقيّد

أنّك قد عرفت[١] أنّ حمل المطلق على المقيّد يتوقّف على إحراز وحدة التكليف، فاعلم أنّه ليس[٢] بذلك أن تكون الوحدة محرزة من الخارج، بل المراد أن يكون الظاهر من القضيتين هو وحدة التكليف، وذلك -أعني ظهور القضيتين في وحدة التكليف- هو الموجب للحمل المذكور، بل هو عين الحمل المذكور، بمعنى أنّ ظهور القضيتين في وحدة التكليف هو عين حمل أحدهما على الآخر، فلو كانت الوحدة محرزة من الخارج كان ذلك عين إحراز حمل المطلق على المقيّد من الخارج.

الأمر الرابع في اعتبار التكليف الإلزامي بالمقيّد

الأمر الرابع: أنّه بعد تحقّق وحدة التكليف يحصل التنافي بين القضيتين لا من جهة دلالة المقيّد على المفهوم -أعني نفي التكليف عن غير مورده-، بل من جهة أنّ تعلّق التكليف الإلزاميّ بالقيد -أعني عتق الرقبة المؤمنة- عبارة أُخرى عن أنّ المولى لا يرضى بتركها وخلوّ صفحة الوجود عنها، وذلك

مقتضى الجمع هو حمل الإطلاق في الأوّل من ناحية الفقه على الثاني، وحمل الإطلاق في الثاني من حيث العدالة على الأوّل.

وحاصل الأمر: أنّه لو فهم العرف من الدليلين وحدة التكليف فلا محيص من حمل الإطلاق في كلّ منهما على الآخر نعم، يمكن الفرق في نظر العرف فإنّه في مثل المثال الثاني يكون وحدة التكليف أقرب إلى نظر[٣] من وحدته في المثال الأوّل أمّا لو كان تقييد التكليف واقعاً في الدليل الذي يكون متعلّقه مقيّداً أيضاً مثل «اعتق رقبة» وقوله: «إن ظاهرت فاعتق رقبة مؤمنة»، فالظاهر لزوم حمل الإطلاق في الأوّل من كلّ من الجهتين على التقييد في الثاني[٤].

---

١. يُنظر: صفحة (٥٢٢) من هذا الجزء.

٢. كذا في النسختين، ولعلّ المناسب: (ليس المراد).

٣. كذا في الأصل، وفي نسخة (ب): (النظر).

٤. هذا المقطع من قوله: «قلتُ: يمكن الجواب» وجدته في هامش الأصل من دون إحالة وضعته هنا لظنّي أنّه مكانه المناسب.

منافٍ لتعلّق نفس ذلك التكليف بعتق مطلق الرقبة، فإنّ مقتضاه الاكتفاء بعتق الرقبة الكافرة، وإخلاء صفحة الوجود من عتق الرقبة المؤمنة، ولأجل ذلك يكون لزوم الجمع بين المطلق والمقيّد بحمل الأوّل على الثاني منحصراً بما إذا كان التكليف إلزامياً، أمّا إذا كان التكليف استحبابياً فلا يلزم فيه الحمل المذكور، حيث إنّ تعلّق الأمر الاستحبابيّ بعتق الرقبة المؤمنة لا يكون موجباً للمنع من إخلاء صفحة الوجود عنها ليكون منافياً لما يقتضيه الأمر المتعلّق بعتق مطلق الرقبة، لإمكان أن يكون كلّ من المطلق والمقيّد مستحبّاً، لتفاوت مرتبة الاستحباب شدّةً وضعفاً بحسب ما يقتضيه من الملاك.

نعم، لو علمنا أنّ الأمر الاستحبابيّ المتعلّق بعتق مطلق الرقبة هو عين الأمر الاستحبابيّ المتعلّق بعتق الرقبة المؤمنة من حيث المرتبة وملاك الاستحباب لكان الأمران المذكوران متنافيين، فيلزم حمل أحدهما على الآخر، لكنّ أنّى لنا بإحراز وحدة مرتبة الملاك فيهما؟*

---

* **قلتُ**: لا يخفى إنّ الأمرين الاستحبابيّين إن اتّحدا فلا محيص عن الحمل، وإن لم يتّحدا فلا بُدّ أن يكونا من قبيل المطلوب في ضمن مطلوب، وهو خارج عن مورد حمل المطلق على المقيّد، كما أنّ التكليفين الوجوبيّين أيضاً كذلك.

وبالجملة: لم يظهر الفرق بين التكاليف الوجوبيّة والتكاليف الاستحبابيّة في أنّه مع وحدة التكليف لا بُدّ من الحمل، وبدونه ولو من جهة كونهما من قبيل المطلوب في ضمن مطلوب آخر لا نحتاج إلى الحمل، ومجرّد كون الأمر الوجوبيّ مانعاً من الترك، والأمر الاستحبابيّ غير مانع منه لا ينفع في رفع التنافي بين الأمرين الاستحبابيّين.

أمّا أوّلاً: فلأنّه الأمر الاستحبابيّ بمقدار ما فيه من مرتبة طلب الفعل يكون مانعاً من الترك، فيكون بذلك منافياً لما اقتضاه الأمر الآخر المتعلّق بالمطلق من عدم المنع عن ترك ذلك المقيّد.

وملخّص[1] الكلام

أنّ حمل المطلق على المقيّد يتوقّف بيانه على مقدّمات:

الأولى: هي أنّ نسبة المقيّد إلى المطلق من قبيل القرينة وذيها، وظهورها حاكم على ظهوره وإن كان أقوى من ظهورها.

الثانية: اتّحاد التكليفين إطلاقاً وتقييداً كما مرّ[2] تفصيله.

الثالثة: تحقّق التنافي بينهما، وهو يتوقّف على كون التكليف إلزاميّاً، وعلى وحدة التكليف، وقد عرفت[3] المراد من الوحدة، وأنّه ليس المراد إحراز الاتّحاد من الخارج، وأنّ وحدة التكليفين مساوق لحمل أحدهما على الآخر كما في مثل «اعتق رقبة» و«اعتق رقبة مؤمنة» فإنّه حيث تعلّق التكليف بصرف إيجاد الطبيعة، وكان المطلوب هو مجرّد إيجادها وصرف عدم إخلاء صفحة الوجود عنها، فكان متعلّق أحد التكليفين عين متعلّق الآخر، وحيث إنّه في أحدهما مطلق الرقبة، وفي الآخر خصوص المؤمنة وقع التنافي بينهما ولزم حمل الأوّل على الثاني، وأمّا اعتبار كون التكليفين إلزاميّين، فلما عرفت

وأمّا ثانياً: فلأنّ التنافي لا ينحصر في جهة المنع من الترك، بل إنّه يكون ناشئاً من وحدة نفس التكليف الاستحبابيّ مع كون موضوعه ومتعلّقه موسّعاً في أحد الدليلين ومضيّقاً في الدليل الآخر، ولأجل ذلك يلزم حمل المطلق على المقيّد فيما إذا كان أحد التكليفين الوجوبيّين مقيّداً بشرط مخصوص مثل «إن ظاهرت فصم شهرين متتابعين» ومثل «صم شهرين متتابعين»، ومن الواضح أنّ التنافي في هذين المثالين لم يكن ناشئاً عن المنع من الترك، ومنه يظهر الحال فيما لو كان الأمران المذكوران استحبابيّين، فتأمّل.

---

١. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الثلاثاء: (١٤ ربيع الأوّل، ١٣٤٨هـ).

٢. يُنظر: صفحة ٥١٥ و ٥١٦) من هذا الجزء.

٣. يُنظر: صفحة (٥٢٢) من هذا الجزء.

من أنّهما لوكانا استحبابيّين لم يقع التنافي بينهما، بل تقدّم[1] الإشارة إلى أنّه لوكان المقيّد استحبابيّاً لا يقع التنافي بينهما ولوكان المطلق وجوبيّاً، وسرّه ما أشرناه إليه[2] من أنّ التكليف الاستحبابيّ لا يمنع من ترك متعلّقه كي يكون منافياً لما يقتضيه التكليف بالمطلق من جوازترك ذلك المقيّد والإتيان بالصنف الآخر.

المختار في المسألة

إذا عرفت هذه المقدّمات، فنقول قد أشرنا في أوّل المبحث إلى تقسيم المطلق إلى المطلق البدليّ، وفي حكمه ما إذا كان المطلوب هو صرف الطبيعة، كما في متعلّق الأمر من الأفعال الاختياريّة، وإلى المطلق الشموليّ، فالذي ينبغي عقد البحث المذكور في مقامين:

المقام الأوّل في الاحتمالات القابلة لحمل المطلق على المقيّد

المقام الأوّل: في حمل المطلق البدليّ على المقيّد كما في المثال المشهور -أعني مثل «اعتق رقبة»- والكلام فيه تارةً فيما لوكان المقيّد نهيّاً مثل «لا تعتق رقبة كافرة»، وأُخرى فيما لوكان المقيّد أمراً مثل «اعتق رقبة مؤمنة».

ثمّ إنّ الاحتمالات القابلة لحمل المطلق على المقيّد فيما لوكان المقيّد أمراً كما في مثل «اعتق رقبة مؤمنة» ثلاث:

الأوّل: حمل الأمر في «اعتق رقبة مؤمنة» على الاستحباب ولو من جهة كونه أفضل الأفراد للواجب التخييريّ العقليّ، وبذلك يرتفع التنافي بينه وبين قوله: «اعتق رقبة».

الثاني: حمل الأمر في المقيّد على كونه من قبيل المطلوب في ضمن مطلوب آخر، بأن يكون المطلوب الأوّليّ هو عتق مطلق الرقبة، والمطلوب الثانويّ هو كون تلك الرقبة مؤمنة.

---

١. يُنظر: صفحة (٥٢٤) و ما بعدها من هذا الجزء.

٢. يُنظر: صفحة (٥٢٤) من هذا الجزء.

الاحتمال الثالث: حمل الأمرين المذكورين على التعدّد والتباين، بأن يكون هناك تكليفان وجوب عتق مطلق الرقبة، ووجوب عتق الرقبة المؤمنة، على وجه يكون التكليف بالمقيّد تكليفاً آخر مستقلاً لا ربط له بالتكليف بعتق مطلق الرقبة، فيكون حالهما حال ما إذا قال: «إن أفطرت فاعتق رقبة» و«إن ظاهرت فاعتق رقبة مؤمنة» في تباين التكليفين وعدم حمل أحدهما على الآخر.

وهذه الاحتمالات الثلاث إذا ثبت أي واحد منها كان رافعاً للتنافي بين الدليلين في قبال حمل المطلق على المقيّد، وهي إنّما تجري في خصوص ما لو كان المقيّد أمراً.

أمّا لو كان المقيّد نهياً مثل «لا تعتق الرقبة الكافرة» فليس لنا في قبال حمل المطلق على المقيّد -الذي هو عبارة أُخرى عن التخصيص وإخراج الرقبة الكافرة عن الدليل المطلق القائل «اعتق رقبة»- إلّا الاحتمال الأوّل، أعني حمل النهي على النهي غير الإلزاميّ، أعني النهي الكراهتيّ.

أمّا الاحتمال الثاني، أعني الحمل على تعدّد المطلوب، فلا يتأتّى هنا؛ إذ لا معنى لجعل النهي عن عتق الرقبة الكافرة مطلوباً في ضمن طلب عتق مطلق الرقبة؛ إذ لا يتصوّر كون ذلك من قبيل تعدّد المطلوب كما هو واضح لا يخفى.

وهكذا الحال في الاحتمال الثالث -أعني احتمال التباين وعدم الاتّحاد بين التكليفين- إذ لا ريب في أنّ التكليف بترك عتق الرقبة الكافرة يباين للتكليف بعتق مطلق الرقبة، وهذه المباينة لا تنفع في رفع التنافي بين التكليفين، وحينئذٍ فليس لنا في مثل ذلك في رفع التنافي بين الدليلين في قبال الحمل والتخصيص إلّا احتمال كون النهي للكراهة، لكنّ هذا الاحتمال منفي بما قدّمنا الإشارة إليه من حكومة ظهور الدليل المقيّد على ظهور الدليل المطلق.

وتوضيحه أنَّ قوله: «لا تعتق رقبة كافرة» ظاهر في كون النهي إلزامياً تحريمياً، ومقتضى ذلك رفع اليد عن ظهور المطلق في الإطلاق وإخراج مورد النهي -وهو الرقبة الكافرة- عن إطلاق قوله: «اعتق رقبة»، ويكون ذلك عبارة أُخرى عن تقييد مطلق الرقبة بغير الرقبة الكافرة، والوجه في ذلك هو ما أشرنا إليه من الحكومة.

وأمّا حمل النهي على الكراهة، فهو إنَّما يلتزم به لأجل ظهور المطلق في وجوب عتق مطلق الرقبة، فإنَّه بعد الأخذ بهذا الظهور يتعيّن حمل النهي المذكور على الكراهة، لكنّك قد عرفت أنَّ ظهور المطلق في الإطلاق ولو فرض كونه أقوى من ظهور المقيّد فيما يقتضي التقييد يكون محكوماً لظهور المقيّد ولو كان أضعف منه، لكونهما من قبيل القرينة وذيها.

ومن ذلك يظهر الحال في الاحتمال الأوّل فيما لو كان المقيّد أمراً مثل «أعتق رقبة» و«اعتق رقبة مؤمنة»، فإنَّه لا يمكن فيه حمل الأمر المقيّد على الاستحباب؛ لأنَّ ذلك إنَّما يلتزم به من جهة الأخذ بظهور المطلق في أنَّ الواجب هو عتق مطلق الرقبة.

وقد عرفت أنَّ ظهور المقيّد في كون الأمر للوجوب الذي مقتضاه حمل المطلق على المقيّد يكون حاكماً على ظهور الإطلاق، فلا يعقل تحكيم ظهور الإطلاق على ظهور التقييد، ومن ذلك يظهر الحال في الاحتمال الثاني، أعني حمل الأمر بالمقيّد على كونه من قبيل تعدّد المطلوب وكون المطلق من قبيل المطلوب الأوّليّ والمقيّد من قبيل المطلوب الثانويّ، فإنّ ذلك لا وجه له إلّا تحكيم ظهور المطلق على ظهور المقيّد بأن يُقال: إنَّ المقيّد -أعني قوله: «أعتق رقبة مؤمنة»- وإن كان ظاهراً في حدّ نفسه في وحدة المطلوب،

بمعنى أنَّ المتعلّق المذكور هو الرقبة المؤمنة مطلوب واحد بجنسه وفصله بطلب واحد، ولكنَّ لمّا دلّ الدليل المطلق على وجوب عتق مطلق الرقبة كان ذلك مقتضياً لحمل قوله: «اعتق رقبة مؤمنة» على تعدّد المطلوب بأن يكون هناك طلب أوّليّ متعلّق بالجنس -أعني نفس الرقبة- وهو موافق للأمر بالمطلق، وطلب آخر متعلّق بالفصل، وهو غير منافٍ للأمر بالمطلق، وبذلك يرتفع التنافي بين الدليلين، وقد عرفت فيما تقدّم أنّه لا يمكن تحكيم ظهور المطلق على ظهور المقيّد، بل الأمر بالعكس، وحينئذٍ فيكون هذا الاحتمال ساقطاً.

مضافاً إلى أنّه لو سلّم إمكان تحكيم ظهور الإطلاق على المقيّد فهو إنّما يتمّ فيما لو كان في حدّ نفسه قابلاً لأن يكون قرينة على التصرّف في ظهور المقيّد، والمفروض فيما نحن فيه أنّه لا يمكن فيه ذلك التحكيم، لا من جهة كونه بالنسبة إليه من قبيل القرينة وذيها، بل من جهة أُخرى، وهي أنَّ مثل قوله: «اعتق رقبة مؤمنة» ظاهر في كون المتعلّق مطلوباً واحداً بجنسه وفصله، ودلالته على ذلك قوية جدّاً، ولا يمكن حمله على تعدد المطلوب إلّا بقيام قرينة قوية الدلالة في منتهى درجة القوّة، لتكون كاسرة لذلك الظهور، وتعلّق الأمر بعتق مطلق الرقبة ليس بهذه الدرجة من قوّة الدلالة ليكون موجباً لحمل المقيّد على تعدّد المطلوب*.

---

* **قلتُ**: الظاهر أنَّ العمدة هو الإشكال الأوّل، وأمّا الإضافة فيمكن الجواب عنها بأنّه بعد تسليم إمكان كون المطلق قرينة على التصرّف في المقيّد لا يكون تحكيمه عليه محتاجاً إلى كونه أقوى دلالة منه؛ لأنّه حينئذٍ من قبيل القرينة على التصرّف المذكور، وهي كما نصّ عليه (دام ظلّه العالي) مقدّمة وحاكمة، ولو كانت أضعف ظهوراً من ذيها، فتأمّل.

وأمّا الاحتمال الثالث فهو أردأ الاحتمالات، وهو ساقطٌ بالمرّة لما عرفت فيما أشرنا إليه من ظهور الدليلين كلّيهما في وحدة التكليف الموجب لحمل المطلق على المقيّد، وحملها على تعدّد التكليف وعدم اتّحاده حمل بلا وجه، فإنّ ذلك لا يقتضيّه لا ظهور المقيّد ولا ظهور المطلق، فسواء قدّمنا ظهور الإطلاق أو قدّمنا ظهور التقييد لا يكون شيء منهما مقتضياً للحمل المذكور.

فقد تلخّص لك من هذا كلّه أنّ المتعيّن في مثل «اعتق رقبة» و«اعتق رقبة مؤمنة»، وفي «اعتق رقبة»، و«لا تعتق رقبة كافرة» هو حمل المطلق على المقيّد، وتحكيم ظهور المقيّد على ظهور المطلق، لكونه بالنسبة من قبيل القرينة وذيها، وأنّ الوجوه المذكورة في قبال الحمل المذكور ساقطة لا ينبغي الاعتناء بها والالتفات إليها.

في ضابط القرينة ووجه تقديمها على ذيها

وممّا[1] **ينبغي** الالتفات إليه في هذا المقام هو الفرق بين القرينة المتّصلة والقرينة المنفصلة، فإنّهما وإن اشتركا في كون كلّ منهما موجباً لعدم انعقاد الظهور ورافعاً له، إلّا أنّ الأولى تكون رافعة لمرتبة منه غير المرتبة التي ترفعها الثانية.

وتفصيل ذلك: أنّك قد عرفت[2] أنّ للكلام دلالة تصورية، وهي عبارة عن خطور المعنى ببال السامع، وتصديقه، ولها مرتبتان:

الأولى: عبارة عن صحّة انتساب ذلك المعنى إلى المتكلّم بطريق القول بأن يُقال: إنّه قال ذلك.

الثانية: عبارة عن الحكم بأنّه أراد ذلك الذي قاله.

والقرينة المتّصلة ترفع المرتبة الأولى من الدلالة التصديقيّة، والمنفصلة

---

١. أرجع المقرّر ﷾ هذا المقطع من البحث الأربعاء: (١٥ ربيع الأوّل، ١٣٤٨هـ).

٢. يُنظر: صفحة (٥٠٤)، وما بعدها من هذا الجزء.

ترفع المرتبة الثانية منها، وعلى أيّ حال فليس تقديمها على ذيها من باب التعارض وتقديم أقوى الظهورين، بل من باب الحكومة. نعم رُبّما كان صدر الكلام -مثلاً- مناقضاً لذيله ويمعونة أنّ المتكلّم لا يقع التناقض في كلامه يقدّم ما كان منهما أقوى ظهوراً على الآخر.

ثمّ إنّ الضابط في القرينة المتّصلة تقدّمت[1] الإشارة إليه، أمّا القرينة المنفصلة فالضابط فيها هو أنّ الكلام الوارد مناقضاً لكلام آخر لو فرض وصله به لكان قرينة متّصلة على إرادة ما يوافقه كان من قبيل القرينة المنفصلة، و إلّا كان معارضاً.

هذا تمام الكلام فيما لو كان المطلق بدليّاً.

المقام الثاني في الإطلاق الشموليّ

وأمّا المطلق الشموليّ، فتفصيل الكلام فيه أنّ المقيّد المقابل له إمّا أن يكون نهياً، و إمّا أن يكون أمراً، أمّا ما يكون في مقابله النهي*، فتارةً يكون مورد التدافع هو الفعل الاختياريّ، أيّ الذي تعلّق به الأمر والنهي.

وأمّا أن يكون مورد التدافع هو متعلّق ذلك الفعل، فإن كان الأوّل -أعني ما كان مورد التدافع فيه هو الفعل الاختياريّ- الذي تعلّق به التكليف، فإن كان متعلّق النهي أخصّ كان من قبيل النهي عن العبادة مثل «صلِّ، ولا تصلِّ فيما لا يُؤكل لحمه»، وإن كان بينهما عموم من وجه كان من قبيل اجتماع الأمر والنهي**.

---

* **قلتُ:** لا يخفى أنّ النهي المقابل للإطلاق الشموليّ متأتٍ فيه ما تقدّم في النهي المقابل للإطلاق البدليّ من احتمال الحمل على الكراهة.

** **قلتُ:** لا يخفى أنّ التمثيل لمّا كان متعلّق النهي أخصّ من متعلّق الأمر مع فرض كون إطلاق الأمر شموليّاً بمثل «صلِّ، ولا تصلِّ في ما لا يُؤكل لحمه» لا يخلو من تأمّل؛ لأنّ إطلاق «صلِّ» لا يكون إلّا بدليّاً.

---

١. يُنظر: صفحة (٥٠٤) من هذا الجزء.

وأمّا ما يكون مورد التدافع هو متعلّق ذلك الفعل الاختياريّ، مثل «أكرم العالم» و«لا تكرم النحويّين» أو «لا تكرم الفُسّاق» فان كان مورد النهي أخص كان مخصّصاً، وإن كان أعمّ من وجه كان بينهما التعارض، وأمّا ما يكون في قبالة الأمر، وما يلحق به، مثل «في الغنم زكاة»، و«في الغنم السائمة زكاة»، فلا تنافي بينهما لإمكان الوجوب في كلّ منهما، إلّا أن يكون للثاني دلالة على انحصار الوجوب ونفيه عن غيره، فيلتزم بالتقييد حينئذٍ إلّا أنّه ليس أمراً كلّيّاً داخلاً في لزوم حمل المطلق على المقيّد؛ لأنّ ذلك إنّما يكون فيما لو كان التنافي بين المدلولين، كما أوضحناه في مثل «اعتق رقبة» و«اعتق رقبة مؤمنة» فيما لو كان الأمر وجوبيّاً.

أمّا لو كان التنافي بين الدلالتين، كما في المثال -أعني قوله: «في الغنم زكاة»، و«في الغنم السائمة زكاة»- فإنّه حيث لم يكن بين مدلوليهما تنافٍ، لما عرفت من إمكان الوجوب في مطلق الغنم، وفي خصوص السائمة لم يكن من باب حمل المطلق على المقيّد، بل يكون من باب تعارض الدلالتين لو كان لقوله: «في الغنم السائمة زكاة» دلالة على نفي الزكاة عن غيرها، لكونه من قبيل تعارض المفهوم من الثاني منهما مع المنطوق في الأوّل.

ومنه يظهر لك الحال فيما لو كان بينهما العموم من وجه، فإنّه أيضاً لا يتصوّر له مثال؛ لأنّ إطلاق الأمر بالنسبة إلى نفس متعلّقه الذي هو الفعل الاختياريّ لا يكون إلّا بدليّاً، ولم يحضرني مثال لما يكون إطلاق الفعل فيه شموليّاً، ولو كان له مثال فلا يكون من باب الاجتماع، بل يكون من باب التعارض، لكون التدافع فيه بين الأمر والنهي لا يكون إلّا دائميّاً وقد حقّق في محلّه[1] أنّ ذلك يوجب دخوله في باب التعارض.

---

١. يُنظر: صفحة (٧٤ و ٧٩) من هذا الجزء.

ويظهر[1] **لك من ذلك** أنّه لو كان للقضيّة مفهوم، وكان التنافي بينها وبين القضيّة الأُخرى المطلقة من جهة ذلك المفهوم، كان ذلك خارجاً عن باب حمل المطلق على المقيّد، وكان من باب التعارض بين مفهوم إحدى القضيّتين ومنطوق القضيّة الأُخرى.

ومنه يظهر أنّه لو كان القضيّتان متّحدين[2] من حيث نفس المكلّف به ومن حيث نفس موضوع التكليف، ولكنّ كان التكليف في إحدى القضيّتين مشروطاً، وفي الأُخرى مطلقاً، مثل «حجّ» و«حجّ إن استطعت»، فإنّه لو كان للقضيّة الشرطيّة مفهوم كان مفهومها معارضاً لمنطوق القضيّة الأُخرى، لا أنّه من باب حمل المطلق على المقيّد، ولو لم يكن لها مفهوم بأن كانت مسوقة لبيان تحقّق الموضوع كانا من باب حمل المطلق على المقيّد؛ لتحقّق التنافي بين التقييد والإطلاق، باعتبار أنّ كون الحجّ مطلوباً على تقدير الاستطاعة مستلزم لعدم الرضا بتركه على هذا التقدير، وأنّه في صورة عدم الاستطاعة لا يكون ممّا لا يرضى بتركه ،وبذلك يكون منافياً لما دلّ على وجوب الحجّ بقول مطلق، فيجمع بينهما بحمل المطلق على المقيّد، وهذا بخلاف ما لو كان التكليف المذكور استحبابيّاً، فإنّه لما لم يكن مستلزماً للمنع من الترك حتّى في صورة وجود الشرط لم يكن منافياً للدليل المطلق.

وهكذا الحال لو كانت القضيّة الشرطيّة ذات المفهوم متضمّنة للحكم الاستحبابيّ لم يقع التعارض بين مفهومها ومنطوق القضيّة الأُخرى المطلقة؛ لأنّ المستحبّات ذات مراتب كثيرة فتعليق مرتبة منها على الشرط الموجب

---

١. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث السبت: (١٨ ربيع الأوّل، ١٣٤٨هـ).

٢. كذا في النسختين، ولعلّ المناسب: (متّحدتين).

لانتفاء تلك المرتبة بانتفاء الشرط لا يكون منافياً لما دلّ عليه الدليل المطلق من ثبوت الاستحباب ولو عند انتفاء ذلك الشرط؛ وذلك لأنّ ذلك الثابت عند الانتفاء مرتبة أُخرى غير هذه المرتبة التي انتفت عند الانتفاء.

فقد تلخّص لك أنّ المستحبّات بأسرها أجنبيّة عن باب حمل المطلق على المقيّد، وعن تعارض المنطوق مع المفهوم، فلاحظ وتأمّل.



[المبحث السادس:
في مباحث المجمل والمبيّن]

المبحث السادس
في مباحث المجمل والمبيّن

ثمّ إنَّه (دام ظلّه العالي) ذكر الإشارة الإجماليّة إلى المقصد في المجمل والمبيّن، وأفاد أنّه ليس في تلك المباحث ما له أهميّة، فلنشرع في الأدلّة العقليّة، ولنختم الكلام على مباحث الألفاظ حامدين له تعالى وعلى سيّد أنبيائه وآله الطاهرين مصلّين، ونسأله تعالى أن يحفظ حضرة مولانا آية الله العظمى الأُستاذ الأعظم، وأن يوفّقنا للاستفادة منه والاستضاءة بأنواره.

حرّره الأقلّ حُسَين الشيخ عليّ الحلّيّ ﷺ ١٨ ربيع الأوّل ١٣٤٨هـ.[1]

[انتهى المجلّد الثالث، ويليه المجلّد الرابع إن شاء الله تعالى.]

---

١. في نسخة (ب) إضافة وهي قوله: (وقد فرغت من استنساخه في صبيحة يوم الاثنين، الثاني والعشرين من شهر شوّال المكرّم سنة ١٣٧٤، والله الموفّق للصواب، وأنا الأحقر محمّد حسين النجفيّ الكلباسيّ عفي عنه، أرجو الدعاء من المستفيدين، وأسأل الله حسن العاقبة).

الفهرس

المبحث الثاني:
في النواهي

المسألة الأولى: في مفاد صيغة النهي ٩

الجهة الأولى في المطلوب من النهي ٩

الجهة الثانية في أنّ متعلّــق النهي هو نفس الطبيعة ١٠

الجهة الثالثة في بيان السلب الكلّي في باب النهي ١٠

في ثمرات هذه الجهة ١٠

الجهة الرابعة في الانحلال في الأفراد الطوليّة ١٢

أخذ العموم الأزمانيّ في ناحية الحكم أو المتعلّق ١٢

عدم أخذ العموم الأزمانيّ في الحكم أو المتعلّق ١٣

في تعلّق المنذور بالفعل أو الترك وحكم الحنث ١٤

المسألة الثانية: مسألة اجتماع الأمر والنهي ١٧
إمكان الامتثال في مورد الاجتماع وعدمه ١٧
في المقدّمات المشتركة بين المقامين ١٨
المقدّمة الأولى في حقيقة المسألة ١٨
المقدّمة الثانية في تعلّق التكليف بالكلّيّ الطبيعيّ ٣٠
المقدّمة الثالثة في مناط صحّة النسب الأربعة ٣١
في حال العموم من وجه ومورد افتراق طرفيه ٣٤
المقدّمة الرابعة في النسبة بين الجهتين ٣٤
المقدّمة الخامسة في تقييديّة الجهات وتعليليّتها ٣٦
الأمر الأوّل في تباين مبادئ الاشتقاق ٣٣
الأمر الثاني في أنحاء اجتماع العناوين ٣٣
الأمر الثالث في صدق العناوين المشتقّة ٣٤
توهّم مصاديق التركّب الاتّحاديّ والانضماميّ ٣٤
في الجواب عن التوهّم المذكور ٣٦
في أنحاء الأعراض وأنواع الاجتماع ٣٨
في تنقيح المراد من التركّب الاتّحاديّ في المسألة ٣٩
المقدّمة السادسة في تحرير محلّ النزاع ٤٣
المقدّمة السابعة فيما يبتني عليه النزاع في مسألة الاجتماع ٤٤
المقدّمة الثامنة في النزاع في تعلّق التكليف بالطبائع والأفراد ٤٧
في أدلّة القول بالجواز ٥١

الأوّل في ما استدلّ به المحقّق القمّيّ ﷺ ٥١
في مناقشة دليل المحقّق القمّيّ ﷺ ٥٢
الثاني في استدلال شريف العلماء والمناقشة فيه ٥٤
الثالث في استدلال السيّد محمّد الأصفهانيّ ﷺ ٥٤
استدلال آخر للسيّد محمّد الأصفهانيّ ﷺ ٥٨
في أدلّة القول بامتناع الاجتماع ٥٨
الأوّل في بيـــان المقولات العرضيّة التسع ٥٩
الثاني في الأعراض المتمّمة لمقولة من المقولات ٦٠
الثالث التركيب بين العرض الأوّليّ والثانويّ ٦١
في مبنى الحكم في الصورة الثانية ٦١
في صور تركّب الأعراض بعضها مع بعض ٦٣
الصورة الأولى في أن يكونا من مقولتين مختلفتين ٦٣
الصورة الثانية في كون أحدهما من مقولة والآخر متمّماً لها ٦٤
الصورة الثالثة في كون أحدهما من العناوين الأوّليّة والآخر من العناوين الثانويّة ٦٤
في بيان محلّ النزاع من الصور المتقدّمة ٦٥
تتميم في الأعراض القابلة لتعلّق التكليف بها ٦٧
في إمكان إضافة فعلين إلى الزمان ٦٨
في أنّ تعدّد الإضافة هل تُوجب تعدّد الفعل المضاف؟ ٦٩
في بيان أنّ المحاذاة من الأعراض المتأصّلة أو الانتزاعيّة ٧٢
في كون متعلّق الأمر والنهي مأخوذاً بشرط لا ٧٥

تنبيه في متعلّق الأمر والنهي من باب التعارض لا الاجتماع ٧٥
الأمر الأوّل في تقرير الدليل على اجتماع الأمر والنهي ٧٦
الأمر الثاني في أنّ أُصول الأكوان أربعة ٧٦
في الفرق بين هذه المسألة ومسألة التعارض ٨١
هل الصلاة من مقولة الوضع أو الأين؟ ٨٤
الأوّل في تلخيص ما تقدّم وبيان محلّ النزاع ٨٥
هل الصلاة من مقولة الفعل أو الوضع؟ ٨٧
في وجود المندوحة وعدمها ٩٣
التنبيه الأوّل في كون المسألة من باب التزاحم ٩٣
التنبيه الثاني في بيان الحال في العبادات المكروهة ٩٨
في أقسام العبادات المكروهة ٩٩
في حكم تعلّق النهي التنزيهيّ بالمأمور به ١٠١
في حمل المطلق على المقيّد في المستحبّات ١٠٨
في وجه التزام الأئمّة بترك العبادة المكروهة ١١٣
الجهة الثانية في إمكان الامتثال في مورد الاجتماع وعدمه ١١٦
كلام المحقّق الثاني في تصحيح الفرد المزاحم بالأهمّ ١١٦
في تقرير المسألة وتصحيح الفرد المزاحم ١١٧
المختار في تقريب القول بالجواز ١١٩
التنبيه الأوّل في وجه فساد الصلاة مع العلم بالغصب بناءً على الاجتماع ١٢٠
في توقّف تصحيح الملاك على عدم القبح الفاعليّ ١٢٢

التنبيه الثاني في صورة عدم المندوحة ١٣٣
في صورة انتفاء المندوحة دائمًا ١٣٤
في صورة انتفاء المندوحة اتفاقًا ١٣٥
في حكم الاضطرار بلا اختيار منه ١٣٥
في صلاة المحبوس في المكان المغصوب ١٣٧
في التصرّف الزائد فيما اضطرّ إليه ١٣٨
في أقسام الاضطرار إلى ارتكاب المنهيّ عنه ١٣٩
في حكم الاضطرار بسوء الاختيار ١٣٤
المقام الأوّل في حكم الخروج من المكان المغصوب ١٣٤
قاعدة «الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار» ١٣٩
في أنّ أقسام نسبة المعلول إلى العلّة ثلاثة ١٤٣
المقام الثاني في حكم الصلاة حال الخروج عن المكان المغصوب ١٤٤
المسألة الثالثة: في اقتضاء النهي الفساد ١٤٨
المقدّمة الأولى في ماهيّة المسألة ١٤٨
المقدّمة الثانية في كون المسألة أُصوليّة من الملازمات العقليّة ١٤٨
المقدّمة الثالثة في اختصاص محلّ النزاع بالنهي التحريميّ ١٤٩
في حال الصلاة عند الخلوة بالأجنبيّة ١٥٤
في حكم السجود على المغصوب ١٥٤
المقدّمة الرابعة في خروج النهي الغيريّ عن محلّ النزاع ١٥٥

حكم الصلاة في اللباس المغصوب ١٥٥
المقدّمة الخامسة في بيان المراد بالعبـادة المنهيّ عنها ١٥٦
المقدّمة السادسة في تنقيح المراد من الصحّة والفساد ١٥٧
المطلب الأوّل في التقابل بين الصحّة والفساد ١٥٨
المطلب الثاني في نوع التقابل بين الصحّة والفساد ١٥٨
المطلب الثالث في وصف الصحّة والفساد ١٥٩
المطلب الرابع في الاختلاف في تعريف الصحّة والفساد ١٦٤
المطلب الخامس في كون الصحّة والفساد مجعولين أو منتزعين ١٦٥
هل الصحّة والفساد مجعولتان؟ ١٦٨
استدراك في أنّ الصحّة دائماً انتزاعيّة ١٧٠
المقدّمة السابعة في اقتضاء المنهي عنه للصحّة ١٧١
المقدّمة الثامنة في مقتضى الأصل عند الشكّ في المسألة ١٧٢
في حرمة العبادة مانعة من صحّتها ١٧٨
المقام الأوّل في دلالة النهي في العبادات ١٧٩
المسألة الأولى في تعلّق النهي بنفس العبادة ١٧٩
المسألة الثانية فيما لو تعلّق النهي بجزء العبادة أو شرطها أو وصفها ١٧٩
المسألة الثانية: فيما لو كان النهي متعلّقاً بجزء العبادة أو وصفها ١٨٤
في مناقشة ما في أجود التقريرات من وجوه البطلان ١٨٥

في دلالة النهي في المعاملات ١٩١

تنبيهات البحث ١٩١
التنبيه الأوّل في أقسام المانعيّة ١٩١
مناقشة دعوى كون المانعيّة والفساد مسبّبة عن فعليّة النهي ١٩٨
في الاستدلال على صحّة العبادة بعدم فعليّة النهي ٣٠٠
المقام الأوّل في ما اعتبر وجهاً للصحّة عند الاضطرار، ومناقشته ٣٠٠
المقام الثاني في ما اعتبر وجهاً للصحّة عند الشكّ، ومناقشته ٣٠١
التنبيه الثاني: في النهي التشريعيّ ٣٠٤
المقام الثاني في المعاملات ٣١٠
في تعلّق النهي الغيريّ بالمعاملات ٣١١
في تعلّق النهي النفسيّ بالمعاملات ٣١٣
في بيان المراد من النهي الغيريّ والمانعيّة في المعاملات ٣١٤
دلالة النهي على الصحّة منقول عن أبي حنيفة ٣١٨
تقريب دلالة النهي على الصحّة وجوابها ٣١٨

المبحث الثالث:
في المفاهيم

مقدّمة: وفيها جهات ٣٢٥
الجهة الأولى في المراد من المفهوم ٣٢٥
الجهة الثانية المفهوم من صفات المدلول ٣٢٥
الجهة الثالثة في تسميات المفهوم وأقسام الدلالة ٣٢٦

في بيان أقسام اللزوم ٣٢٧

المقصد الأوّل: في مفهوم الجملة الشرطية ٣٢٩

المقدّمة الأولى في تقسيم الشرطيّة إلى اللزوميّة والاتّفاقيّة ٣٣١

المقدّمة الثانية في ظهور الشرطيّة في العلّيّة ٣٣٢

المقدّمة الثالثة في ظهور الشرطيّة في الانحصار ٣٣٢

الإشكال الأوّل والجواب عنه ٣٣٣

الإشكال الآخر والجواب عنه ٣٣٣

في تقريب التمسّك بالإطلاق لكون الشرط علّة للجزاء ٣٣٦

ردّ إشكال الكفاية على التمسّك بالإطلاق ٣٤٠

في تقريب الاستدلال على الانحصار بوجهٍ آخر ٣٤٠

في مفهوم اللقب ٣٤٣

في كون التقييد داخلاً تحت إرادة المتكلّم ليؤخذ بالإطلاق أو لا ٣٤٥

الأمر الأوّل في انتفاء سنخ الحكم ٣٤٦

الأمر الثاني في مطابقة المفهوم للمنطوق في القيود ٣٤٧

الأمر الثالث فيما إذا تعدّد الشرط واتّحد الجزاء ٣٥١

الأمر الرابع

في تداخل الأسباب أو المسبّبات ٣٥٦

الكلام في تحرير مقدّمات قبل الشروع في بيان القاعدة ٣٥٨

المقدّمة الأولى في مقتضى الأصل العمليّ في التداخل ٣٥٨

المقدّمة الثانية في أنّ الأسباب الشرعيّة معرّفات أو مؤثّرات ٢٦٠
المقدّمة الثالثة الأمر بالشيء بعد الأمر به ٢٦٢
المقدّمة الرابعة في أقسام الفعل المطلوب في ناحية الجزاء ٢٦٣
المقام الأوّل المختار في تداخل الأسباب ٢٦٧
في توضيح ما هو الحقّ في المسألة ٢٧١
المقام الثاني المختار في تداخل المُسبّبات ٢٧٩

المقصد الثاني: في مفهوم الوصف ٢٨٥
الأمر الأوّل في الوصف المعتمد على الموصوف وغيره ٢٨٥
الأمر الثاني في أنواع نسبة الوصف إلى الموصوف ٢٨٩
الأمر الثالث في مرجع النزاع في تقييد الحكم أو الموضوع ٢٩١
المختار في مفهوم الوصف ٢٩٢
في الفرق بين الجملة الشرطيّة والمشتملة على الوصف ٢٩٣

المقصد الثالث: في مفهوم الغاية ٢٩٦

المقصد الرابع: في مفهوم الحصر ٢٩٩
في الفرق بين «إلّا» الوصفيّة والاستثنائيّة ٣٠٠
في الاستشهاد على أنّ أثر (إلّا) الإخراج بعد الحكم ٣٠٢
في الفرق بين أداة الحصـــر «إنّما» و«إلّا» ٣٠٩
تنبيه في الإشكال على دلالة كلمة التوحيد على التوحيد ٣١١

المبحث الرابع:
في العموم والخصوص

الأمـــر الأوّل في بيان حقيقة العموم ٣١٧
الأمر الثاني في أقسام القضيّة ٣١٨
الأمر الثالث في أقسام العموم ٣٢٣
الأمر الرابع في العامّ المخصّص هل هو حقيقة أو مجاز في الباقي؟ ٣٣٣
أحدها في العامّ المخصّص بالإرادة الاستعماليّة ٣٣٣
ثانيها في العامّ المخصّص بالإرادة التمهيديّة ٣٣٤
ثالثها في العامّ المخصّص بالإرادة القانونيّة ٣٣٤
في أنّ العامّ المخصّص حقيقة في الباقي بعد التخصيص بالمنفصل ٣٣٧
التحقيق في وجه كونه حقيقة في الباقي ٣٣٩
في أنّ العامّ حقيقة في الباقي بعد التخصيص أُصوليّاً أو إطلاقيّاً ٣٤٠
في أنّ الشمول الإطلاقيّ حقيقة في الباقي بعد التخصيص ٣٤٣
في وجه حكومة الشمول الوضعيّ على الإطلاقيّ ٣٤٣
في دفع توهّم مجازيّة العامّ في الباقي بعد التخصيص ٣٤٧
المبحث الأوّل ٣٥١
الكلام في العموم والخصوص ٣٥١
المبحث الأوّل في التمسّك بالعامّ المخصّص ٣٥١
المبحث الثاني في التمسّك بالعامّ في الشبهة المفهوميّة عند إجمال المخصّص ٣٥٤

المبحث الثاني ٣٥٤

الجملة الأولى قولهم إنَّ التخصيص بالمنفصل يُوجب تعنون العامّ به ٣٥٦

خلاصة البحث ٣٦٤

تنبيه في دوران الأمر بين التخصيص والتخصّص ٣٦٤

ملخّص في الصور المحتملة في المسألة ٣٦٦

المبحث الثالث في التمسّك بالعموم في الشبهة المصداقيّة ٣٧٠

الأمر في التمسّك بالعموم في الشبهة المصداقيّة ٣٧٠

في الفرق بين المخصّص اللُّبّيّ واللفظيّ ٣٧٦

المبحث الثالث: في لزوم الفحص عن المخصّص قبل العمل بالعامّ ٣٨١

عمدة الموانع التي استُدلَّ بها على وجوب الفحص ٣٨٢

مقدّمة في أنّ وجوب الفحص يوجب الخروج عن الأُصول العمليّة بأمرين ٣٨٦

تفصيل الكلام في بيان الوجه الأوّل ٣٩٠

تفصيل الكلام في بيان الوجه الثاني ٣٩٦

في أنَّ الفحص وعدم العثور يكون معذّراً للأخذ بالظهور ٣٩٨

الكلام في بيان مقدار الفحص ٤٠١

المبحث الخامس: في خطاب المشافهة ٤٠٢

الجهة الأولى في تحرير محلّ النزاع ٤٠٣

الجهة الثانية في جهة النزاع، وهل هي عقليّة أو لفظيّة؟ ٤٠٣

الجهة الثالثة في ثمرة النزاع ٤٠٣

الجهة الرابعة في بيان الحقّ من ذلك النزاع ٤٠٣

المبحث السادس: في تعقّب العامّ بضمير يرجع إلى بعض أفراده ٤٠٦

الجهة الأولى التخصيص لا يوجب التجوّز في العامّ بعد عود الضمير ٤٠٧

الجهة الثانية في اختصاص أصالة عدم الاستخدام بالشكّ في المراد ٤٠٨

الجهة الثالثة في عدم الاستخدام في قوله تعالى: ﴿وَبُعُولَتُهُنَّ﴾ ٤٠٩

الجهة الرابعة في أنّ تعقّب العامّ بالضمير لا يصلح قرينة على إرادة التخصيص ٤١٣

المبحث السابع: في الاستثناء المتعقّب لجملٍ متعدّدة ٤١٣

المبحث الثامن في جواز تخصيص العامّ بالمفهوم وعدمه ٤١٦

المبحث الثامن: في جواز تخصيص العامّ بالمفهوم وعدمه ٤١٦

في تقديم المفهوم الموافق على العموم ٤١٨

في تعارض المفهوم المخالف مع العموم ٤٢٣

المبحث التاسع: في تخصيص العامّ الكتابيّ بخبر الواحد ٤٢٧

المبحث العاشر: في دوران الأمر في الخاصّ والعامّ بين النسخ والتخصيص ٤٢٨

الأمر الأوّل في بيان المراد الجدّيّ والاستعماليّ من العامّ ٤٢٨

الأمر الثاني في كون العامّ مسوقاً لبيان الحكم الواقعيّ وحاكياً عنه ٤٢٩

الأمر الثالث في إمكان النسخ وعدمه ٤٢٩

الأمر الرابع في إمكان تأخير البيان عن وقت الحاجة ٤٣٠

عدم ترتب الأثر على أصالة عدم النسخ ٤٣٢

التعارض بين أصالة العموم، وعدم النسخ ٤٣٤
تحرير آخر للمسألة لا يرد عليه إشكالنا المتقدّم ٤٣٨
في بيان النسخ في الأحكام الشرعيّة ٤٣٩
الأمر الأوّل في أنّ النسخ من مقولة الرفع أم من التخصيص الأزمانيّ ٤٤٠
تتمّة فيها أمران ٤٤٠
الأمر الثاني الوجه في تقديم التخصيص على النسخ ٤٤٤
في وجه تقدّم الأُصول المراديّة على الجهتيّة ٤٤٦
دوران الأمر بين التخصيص والتقيّة ٤٤٧
الكلام في ضابط العلّة المنصوصة وحكمة التشريع ٤٥٣
في الواسطة في الثبوت والواسطة في العروض ٤٥٣

المبحث الخامس:
في المطلق والمقيّد

الأوّل في المعنى اللغويّ العرفيّ للمطلق والمقيّد ٤٥٩
الثاني في أنّ الإطلاق والتقييد وصفان للمفهوم ٤٥٩
الثالث في صحّة جريان الإطلاق والتقييد في المفهوم الأفراديّ والتركيبيّ ٤٥٩
تعيّن محلّ البحث في المفاهيم الأفراديّة ٤٦٢
المبحث الأوّل في معنى المطلق ٤٦٢
المبحث الثاني معنى الإطلاق الشموليّ والبدليّ ٤٦٣
المبحث الثالث في التقابل بين الإطلاق والتقييد ٤٦٤

المبحث الرابع في تنقيح توقّف ثبوت الإطلاق على مقدّمات الحكمة ٤٦٦
لا معنى لكون الماهيّـة مقيّدة بالإرسال أو باللحاظ ٤٧٨
في الكلّيّ الطبيعيّ هو اللابشرط القسميّ ٤٨٥
اسم الجنس موضوع للابشرط القسميّ أو المقسميّ ٤٩٠
الأمر الأوّل في أخذ الموضوع بنحو الطريقيّة أو الموضوعيّة ٤٩٤
في مقدّمات الحكمة ٤٩٤
الأمر الثاني في الفرق بين الشمول الوضعيّ والشمول الإطلاقيّ ٤٩٥
الأمر الثالث في كون المتكلّم في مقام البيان ٤٩٩
المختار في مقدّمات الحكمة ٥٠١
المقدّمة الأولى في كون المتكلّم في مقام البيان ٥٠١
المقدّمة الثانية في صحّة التقييد فيما أُريد إثباته ٥٠٤
المقدّمـة الثالثة في القـدر المتيقّن في مقام التخاطب ٥٠٧
المبحث الخامس في معنى الإطلاق الإضافيّ والإطلاق الحقيقيّ ٥١١
المبحث السادس صور الانصراف وبيان أثره ٥١٣
المبحث السابع في التقييد بالمتّصل أو المنفصل ٥١٣
المبحث الثامن في الأوامر والنواهي النفسيّة ٥١٦
المقام الأوّل في الإطلاق البدليّ والمقيّد نهياً ٥١٦
المقام الثاني في الإطـلاق البدليّ والمقيّد أمراً ٥١٧
تنقيح المسألة في أمور ٥١٩
الأمر الأوّل في وجه عمل المطلق على المقيّد ٥١٩

الأمر الثاني في اعتبار إحراز وحدة التكليف ٥٢٢
الأمر الثالث في أنّ وحدة التكليف هي الموجبة لحمل المطلق على المقيّد ٥٢٤
الأمر الرابع في اعتبار التكليف الإلزاميّ بالمقيّد ٥٢٤
المختار في المسألة ٥٢٧
المقام الأوّل في الاحتمالات القابلة لحمل المطلق على المقيّد ٥٢٧
في ضابط القرينة ووجه تقديمها على ذيها ٥٣١
المقام الثاني في الإطلاق الشموليّ ٥٣٣

المبحث السادس في مباحث المجمل والمبيّن ٥٣٩