



مركز
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبحان

للغافل



عليه
صباح
الرمضان

WWW. **Ghaemiyeh** .com
WWW. **Ghaemiyeh** .org
WWW. **Ghaemiyeh** .net
WWW. **Ghaemiyeh** .ir

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

السَّيِّدُ جَعْفَرُ الْحُسَيْنِيِّ الشِّيرَازِيُّ

الجزء الثاني

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

نبراس الأصول

كاتب:

السيد جعفر الحسيني الشيرازي

نشرت في الطباعة:

دار الفكر

رقمي الناشر:

مركز القائمة باصفهان للتحريات الكمبيوترية

الفهرس

5	الفهرس
19	نبراس الاصول المجلد 2
19	هوية الكتاب
19	اشارة
23	فصل في الترتب
23	اشارة
23	المبحث الأول: في شروط تحقق موضوع الترتب
23	اشارة
23	الشرط الأول: وجود تضاد بين الأمرين
25	الشرط الثاني: كون التكليفين الزاميين
26	الشرط الثالث: كون المتعلقين عباديين أو كون المهم عبادياً
28	الشرط الرابع: أن لا يكون المهم مشروطاً بالقدرة الشرعية
28	الشرط الخامس: أن يكون التضاد بين المتعلقين اتفاقياً
30	الشرط السادس: أن لا يكون المهم ضروري الوجود عند العصيان
32	الشرط السابع: أن يكون الخطاب بالأهم منجزاً على المكلف
33	الشرط الثامن: وصول التكليف بنفسه
33	الشرط التاسع: عدم أخذ الجهل في موضوع الأمر الترتبي
34	الشرط العاشر: كون المتزاحمين في عرض واحد زماناً
38	المبحث الثاني: في أدلة استحالة الترتب
38	الدليل الأول: طلب الضدين
49	الدليل الثاني: تعدد استحقاق العقاب
57	الدليل الثالث: النهي عن المهم
58	المبحث الثالث: أدلة إمكان الترتب، ومناقشتها

58	اشارة
58	الدليل الأول
58	اشارة
58	المقدمة الأولى
58	المقدمة الثانية
62	المقدمة الثالثة
62	المقدمة الرابعة
65	المقدمة الخامسة
65	اشارة
65	المطلب الأول
67	المطلب الثاني
68	الدليل الثاني
71	الدليل الثالث
72	الدليل الرابع
74	المبحث الرابع: ما يُنابذ به الأمر بالمهم
74	اشارة
74	الاحتمال الأول: الإناطة بالعصيان بنحو الشرط المقارن
77	الاحتمال الثاني: الإناطة بالعصيان على نحو الشرط المتقدم
78	الاحتمال الثالث: إناطته بالعصيان على نحو الشرط المتأخر
79	الاحتمال الرابع: إناطته على العزم بالعصيان، أو عدم العزم على الامتثال
81	الاحتمال الخامس: الإناطة بانصاف المكلف بلحوق العصيان
84	فصل هل يجوز أمر الأمر مع علمه بانتفاء شرطه
86	فصل في تعلق الأمر بالطبائع أو الأفراد
92	فصل في نسخ الوجوب
92	اشارة

92	المرحلة الأولى: في دلالة اللفظ
93	المرحلة الثانية: في مقتضى الأصل العملي
96	فصل في الوجوب التخيري
96	إشارة
96	البحث الأول: في إمكانه
105	البحث الثاني: في التخيير بين الأقل والأكثر
109	فصل في الوجوب الكفائي
109	إشارة
109	الاحتمال الأول: تعدد الغرض
110	الاحتمال الثاني: وحدة الغرض
110	إشارة
111	الطريق الأول
111	إشارة
111	الوجه الأول
111	الوجه الثاني
111	الوجه الثالث
112	الطريق الثاني
112	الطريق الثالث
113	الطريق الرابع
114	الطريق الخامس
114	تكملة
117	فصل في الواجب الموسع والمضيق
117	إشارة
117	البحث الأول: في رجوع التقييد الزمني إلى المادة أو الهيئة
117	البحث الثاني: في دفع الإشكال العقلي عليهما

119	البحث الثالث: في القضاء خارج الوقت
119	اشارة
120	1- أما مرحلة الثبوت
121	2- وأما مرحلة الإثبات
122	البحث الرابع: في قيام الدليل على القضاء
124	البحث الخامس: في استصحاب الوجوب
125	البحث السادس: في استصحاب الموضوع
127	فصل في الأمر بالأمر بالشيء
127	اشارة
127	المطلب الأول: في مرحلة الثبوت
128	المطلب الثاني: في مرحلة الإثبات
128	المطلب الثالث: في الثمرة
130	فصل في الأمر بعد الأمر
133	المقصد الثاني في النواهي وفيه فصول
133	اشارة
135	فصل في صيغة النهي
135	اشارة
135	البحث الأول: في مدلول الصيغة
136	البحث الثاني: كيفية الامتثال في النهي
136	اشارة
137	الأمر الأول: في تحقق امتثال النهي
138	الأمر الثاني: في الثواب على الامتثال
138	البحث الثالث: في عموم النهي الشمولي
141	البحث الرابع: في استمرار النهي بعد العصيان
142	البحث الخامس: في الحرمة الكفائية والتخييرية

144 فصل في اجتماع الأمر والنهي
144 اشارة
144 البحث الأول: في عنوان المسألة
146 البحث الثاني: في الفرق بين هذه المسألة، ومسألة اقتضاء النهي للفساد
146 اشارة
146 الفرق الأول
147 الفرق الثاني
148 الفرق الثالث
148 الفرق الرابع
149 الفرق الخامس
150 البحث الثالث: في أصولية المسألة
153 البحث الرابع: في عقلية المسألة
154 البحث الخامس: في عموم البحث لكل أنواع الواجب والحرام
155 البحث السادس: في أخذ قيد المندوحة
157 البحث السابع: في عموم النزاع سواء قلنا بأن التكاليف تتعلق بالطبائع أم بالأفراد
159 البحث الثامن: الملاك في الاجتماع
159 اشارة
159 المرحلة الأولى: في مقام الثبوت
162 المرحلة الثانية: في مقام الإثبات
164 البحث التاسع: الحكم في التزام الملاكي
168 البحث العاشر: في ثمره بحث الاجتماع
174 البحث الحادي عشر: دليل عدم إمكان الاجتماع
179 البحث الثاني عشر: أدلة الإمكان
185 البحث الثالث عشر: في العبادات المكروهة
185 اشارة

186	القسم الأول: العبادة التي لها بدل
189	القسم الثاني: العبادات المكروهة التي لا بدل لها
192	القسم الثالث: ما لو كانت الكراهة على عنوان آخر غير العبادة
192	البحث الرابع عشر: في الاضطرار إلى الحرام
192	اشارة
193	القسم الأول: الاضطرار لا بسوء الاختيار
194	القسم الثاني: الاضطرار بسوء الاختيار
203	فصل في التزام
203	اشارة
203	المبحث الأول: في شرائط تحقق موضوع التزام
205	المبحث الثاني: في الفرق بين التزام والتعارض
205	اشارة
206	الفرق الأول: في مورد التنافي والتصادم
208	الفرق الثاني: في الحاكم بالترجيح والتخير
210	الفرق الثالث: في جهات التقديم
210	اشارة
210	الأول: تقديم ما ليس له بدل على ما له بدل
212	الثاني: تقديم المشروط بالقدرة العقلية على المشروط بالقدرة الشرعية
212	اشارة
212	المطلب الأول: في المقصود بهما
212	المطلب الثاني: في دليل التقديم
214	المطلب الثالث: في دفع الإشكالات
217	المطلب الرابع: لو كان المشروط بالقدرة الشرعية أهم
219	المطلب الخامس: اشتراط العلم بهما
220	المطلب السادس: في كيفية إحراز كون القدرة عقلية أم شرعية

221	المطلب السابع: لو كان كلاهما مشروطاً بالقدرة العقلية ..
222	الثالث: الترجيح بالأسبق زماناً ..
222	اشارة ..
226	فرع: في مثال تراحم النذر والحج ..
228	الرابع: الترجيح بالأهمية أو احتمالها ..
228	اشارة ..
230	تتمة: في كيفية إحراز الأهمية ..
233	فصل في اقتضاء النهي للفساد ..
233	اشارة ..
233	البحث الأول: في أنواع النهي ..
233	اشارة ..
233	النوع الأول: النهي الإرشادي ..
234	النوع الثاني: النهي التنزيهي ..
236	النوع الثالث: النهي التحريمي المولوي ..
237	النوع الرابع: النهي الغيري ..
240	البحث الثاني: في معنى العبادة والمعاملة ..
240	1- أما العبادة ..
241	2- وأما المعاملة ..
242	البحث الثالث: في كون الصحة من الأمور المجعولة شرعاً أم لا؟ ..
247	البحث الرابع: في مقتضى الأصل حين الشك في اقتضاء النهي للفساد ..
250	البحث الخامس: في أقسام متعلق النهي في العبادة ..
250	اشارة ..
252	1- النهي عن نفس العبادة ..
252	2- النهي عن جزء العبادة ..
255	3- النهي عن شرط العبادة ..

256 5/4- النهي عن وصف العبادة
258 البحث السادس: في إمكان تعلق النهي بالعبادة - ثبوتاً -
262 البحث السابع: من أدلة فساد العبادة مع النهي عنها
265 البحث الثامن: حالات المكلف
267 البحث التاسع: في النهي عن المعاملة
267 اشارة
267 القسم الأول: النهي عن السبب بذاته
268 القسم الثاني: النهي عن ذات المسبب
268 اشارة
268 الأمر الأول: في إمكان النهي عن المسبب
269 الأمر الثاني: في الأقوال في المسألة
273 القسم الثالث: النهي عن آثار المسبب
274 القسم الرابع: النهي عن التسيب
275 تمة
277 المقصد الثالث في المفاهيم وفيه مقدمتان وفصول
277 اشارة
279 المقدمة الأولى: في تعريف المفهوم وتمييزه عن المنطوق
282 المقدمة الثانية: في سبب دلالة الجملة على المفهوم
285 فصل في مفهوم الشرط
285 اشارة
285 البحث الأول: في المنطوق
288 البحث الثاني: في كيفية استفادة المفهوم
288 اشارة
288 أما الأمر الأول
297 وأما الأمر الثاني

302	البحث الثالث: فيما لا مفهوم له من القضايا الشرطية
304	البحث الرابع: فيما لو كان الجزء كلياً له مصاديق
307	البحث الخامس: لو تعدد الشرط مع اتحاد الجزء في جملتين
311	البحث السادس: في تداخل الأسباب والمسببات
311	اشارة
311	المقام الأول: في تداخل الأسباب
311	اشارة
311	المطلب الأول: في أدلة عدم التداخل
314	المطلب الثاني: في مقتضى الأصل العملي
316	المطلب الثالث: لو لم يمكن تكرار الجزء
317	المطلب الرابع: في مثال التداخل في الموضوع
320	المطلب الخامس: فيما ذكره فخر المحققين
322	المقام الثاني: في تداخل المسببات
322	اشارة
324	تتمتان
326	فصل في مفهوم الوصف
332	فصل في مفهوم الغاية
332	اشارة
332	المطلب الأول: في دلالتها على المفهوم
335	المطلب الثاني: في دخول الغاية في حكم المغيب أو خروجها عنه
337	فصل في مفهوم الاستثناء
337	اشارة
337	البحث الأول: في حكم المسثنى
338	البحث الثاني: من أدلة الطرفين
339	البحث الثالث: الاستثناء من النفي أو الإثبات

340 البحث الرابع: هل الدلالة بالمنطوق أم المفهوم
341 البحث الخامس: في الدلالة على الحصر بغير أدوات الاستثناء
342 فصل في مفهوم اللقب والعدد
343 المقصد الرابع في العام والخاص وفيه فصول
343 اشارة
345 البحث الأول: في تعريف العام
345 البحث الثاني: في أقسام العموم
345 اشارة
345 المطلب الأول: في أقسام العموم
347 المطلب الثاني: دوران الأمر بين العموم الاستغرافي أو البدلي
348 المطلب الثالث: في الأعداد
349 البحث الثالث: في أدوات العموم
349 1- فمنها: (كل)
349 اشارة
349 المقام الأول: في وجه دلالة (كل) على العموم
353 المقام الثاني: في استيعاب الأجزاء والأفراد
354 2- ومنها: النكرة في سياق النفي أو النهي
354 اشارة
354 المطلب الأول: في الدلالة على العموم
356 المطلب الثاني: قابلية تخصيص هذا العموم
357 3- ومنها: الجمع المحلّى باللام
357 اشارة
357 المطلب الأول: دلالته على العموم
358 المطلب الثاني: في بيان سبب دلالته على العموم
362 المطلب الثالث: في عموم المدخول أو المراد

364	فصل في العام المخصَّص
364	اشارة
364	المقام الأول: إنكار المجازية
370	المقام الثاني: التسليم بالمجازية
373	فصل في إجمال المخصص
373	اشارة
373	المقام الأول: في الشبهة المفهومية
376	المقام الثاني: في الشبهة المصدقية
376	اشارة
377	1- أما المتصل
377	2- وأما المنفصل
377	اشارة
377	المورد الأول: المخصص اللفظي
386	المورد الثاني: في المخصص اللبي
390	المقام الثالث: التمسك بالاستصحاب
390	اشارة
390	المطلب الأول: في تنقيح حكم العام
399	المطلب الثاني: في نفي حكم الخاص
402	فصل في الدوران بين العام وبين استصحاب حكم المخصص
404	فصل في دوران الأمر بين التخصيص والتخصص
404	اشارة
404	المطلب الأول: العلم بخروج فردٍ بعينه عن حكم العام
405	المطلب الثاني: لو تردد الخارج بين فرد العام وفرد غيره
406	المطلب الثالث: في التمسك بعمومات الأدلة الثانوية
410	فصل في وجوب الفحص عن المخصص قبل العمل بالعام

410	اشارة
410	البحث الأول: في أصل وجوب الفحص
413	البحث الثاني: في مقدار الفحص
414	فصل في عموم الخطاب للمشافهين وغيرهم
414	اشارة
414	البحث الأول: في تحرير محل الكلام
420	البحث الثاني: في ثمره عموم الخطاب أو عدمه
423	فصل في العام المتعقب بالضمير الراجع إلى بعضه
423	اشارة
423	المطلب الأول: في تحرير محل النزاع
424	المطلب الثاني: في علاج التعارض
427	تتمتان
429	فصل في تخصيص العام بالمفهوم
429	اشارة
429	البحث الأول: تخصيص العام بمفهوم الموافقة
431	البحث الثاني: تخصيص العام بمفهوم المخالفة
434	تتمتان
438	فصل في الاستثناء المتعقب لجمل متعددة
438	اشارة
438	البحث الأول: في مرحلة الثبوت
440	البحث الثاني: في مرحلة الإثبات
445	البحث الثالث: مقتضى الأصل العملي
447	فصل في تخصيص القرآن بخبر الواحد
451	فصل الدوران بين التخصيص والنسخ
451	اشارة

458	تممة: بحث حول الهداء
461	المقصد الخامس في المطلق والمقيد والمجمل والمبين وفيه فصول
461	اشارة
463	مطالب تمهيدية
463	المطلب الأول: في تعريفهما
465	المطلب الثاني: في الإطلاق والتقييد في الجمل التركيبية
466	المطلب الثالث: في الإطلاق حسب الحالات المختلفة
467	المطلب الرابع: في التقابل بين الإطلاق والتقييد
470	فصل في أقسام المطلق
470	الأول: اسم الجنس
473	الثاني: عَلم الجنس
476	الثالث: المفرد المعرف بلام الجنس
479	الرابع: النكرة
483	فصل في كيفية استفادة الإطلاق
483	اشارة
483	المبحث الأول: في منشأ الإطلاق اللفظي
486	المبحث الثاني: في مقدمات الحكمة
486	اشارة
487	المقدمة الأولى: كون المتكلم في مقام البيان
487	اشارة
487	المطلب الأول: في المقصود من (مقام البيان)
490	المطلب الثاني: البيان من كل الجهات
492	المطلب الثالث: الأدلة الواردة في بيان أصل التشريع
493	المطلب الرابع: الحاجة إلى هذه المقدمة
494	المطلب الخامس: الشك في كون المتكلم في مقام البيان

494	اشارة
494	الصورة الأولى
499	الصورة الثانية
499	المقدمة الثانية: أن لا يكون هناك ما يوجب التعيين
501	المقدمة الثالثة: عدم وجود قدر متيقن في مقام التخاطب
506	المبحث الثالث: في مانعية الانصراف عن التمسك بالإطلاق
509	المبحث الرابع: تكملة مقدمات الحكمة
510	المبحث الخامس: نتيجة المقدمات
511	المبحث السادس: في الإطلاق المقامي
513	فصل في حمل المطلق على المقيد
513	اشارة
513	الشرط الأول: التتافي بين المطلق والمقيد
517	الشرط الثاني: وحدة الحكم في المطلق والمقيد
523	الشرط الثالث: كون الحكم إلزامياً
525	الشرط الرابع: كون المطلق بدلاً
526	فصل في المجمل والمبين
529	فهرست الموضوعات
552	تعريف مركز

نبراس الاصول المجلد 2

هوية الكتاب

نبراس الاصول

الجزء الثاني

السيد جعفر الحسيني الشيرازي

ص: 1

اشارة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على محمد وآله الطاهرين، ولعنة الله على أعدائهم أجمعين إلى يوم الدين

ص: 3

فصل في الترتب

إشارة

وهذا الفصل من فروع بحث الضد، إلا أنه أفرزناه في فصل خاص به لكثرة مسائله وأهمية بحثه، فالغرض من بحث الترتب هو بيان إمكان أو امتناع الأمر بالضدين المتزاحمين إذا تعلق الأمر بالأهم وتعلق الأمر بالمهم في حال عصيان الأهم أو تركه.

وقد اخترنا منهجية السيد الأخ (رحمة الله) في كتابه (الترتب) لأنها الأحسن في ترتيب المواضيع، فهنا مباحث:

المبحث الأول: في شروط تحقق موضوع الترتب

إشارة

ذكر السيد الأخ عشرة شروط مع المناقشة في بعضها، قد تستفاد من مطاوي كلام الأعلام، مع إمكان إضافة شروط أخرى.

الشرط الأول: وجود تضاد بين الأمرين

مع كونهما مما لهما ثالث، وهذا التضاد إنما هو بالعرض، حيث لا تنافي بين الإنشائين، وإنما هو في مرحلة امتثال المكلف للحكم حيث لا يقدر عليهما لتضاد المتعلقين وعدم تمكنه من الجمع بينهما.

ولا فرق في هذا التضاد بين كونه من غير واسطة، أو بواسطة حكم شرعي، مثلاً إذا وجب قصد الإقامة في بلد، فلو عصى ولم يقصدها وجب عليه القصر والإفطار، فإنه لا تضاد في الأصل بين قصد الإقامة وبين القصر

ص: 5

والإفطار، وإثماً نشأ من الحكم الشرعي بقصر وإفطار غير المقيم، وبتمام وصيام المقيم.

فالمثال يكون من مصاديق الترتب لجريان ملاكه فيه، نعم هو مثال فرضي لا واقع له، إذ الواجب قد يكون الإقامة، ولا يشترط قصدتها أصلاً، فسواء قصد أم لم يقصد أو قصد ضدها إن بقي - ولو اتفاقاً - فقد امتثل الأمر بالبقاء، فليس قصد الإقامة واجباً حتى نفرضه الأهم، بل الواجب نفس الإقامة، وحكم القصر والتمام والإفطار والصيام يرتبط بالقصد أو العلم، وليس هو الواجب حتى يكون تركه مثلاً محققاً للعصيان الذي هو موضوع الأمر بالمهم، فتأمل.

إن قلت: إن التقابل على أربعة أنواع - هي النقيضان، والضدان، والعدم والملكية، والمتضايغان - فلماذا خص البحث بالضدين؟

قلت (1): أما النقيضان: فلأن عصيان أحدهما مساوق لتحقيق الآخر، فلا معنى للأمر به لأنه من طلب الحاصل، وهذا الكلام يجري في الضدين اللذين لا ثالث لهما كما لا يخفى.

وأما المتضايغان: فلضرورة وجود كل واحد منهما بالقياس إلى وجود الآخر، وامتناعه بالقياس إلى عدمه، فلا يعقل إناطة وجود أحدهما بعصيان الآخر، لأنه يؤول إلى إيجاب إيجاد الشيء في ظرف عدمه.

وأما العدم والملكية: فلرجوعهما إلى النقيضين، لكن مع لحاظ المحل القابل.

ص: 6

1- الترتب: 13؛ موسوعة الفقيه الشيرازي 12: 22.

إن قلت(1): قد يجري البحث في المتخالفين - وهما الأمران الوجوديان اللذين لا مانع من اجتماعهما وارتفاعهما كالسواد والحلاوة - كالتهجير والتعطير، بأن كان الثاني معلقاً على عصيان الأول، مع عدم الأمر بالجمع بينهما - مع قابلية المحلّ وقدرة المكلف - لمفسدة في الأمر بالجمع مثلاً، ولم يكن تخييراً لكون الأول أهم؟

قلت: إنهما وإن كانا متخالفين بالذات إلا أنهما تحولا إلى متضادين بالعرض.

كما لا وجه لتخصيص الموضوع بالأمرين لجريانه في النهيين، والمختلفين، فالأقسام أربعة.

الشرط الثاني: كون التكاليفين إلزاميين

ويرد عليه: عدم الفرق بين الإلزاميين وغيرهما، حيث يجري بحث الترتب فيهما أيضاً، وذلك لأن مبادئ الحكم غير الإلزامي مسانحة لمبادئ الإلزامي، إلا أن الاختلاف في المرتبة القوية والضعيفة، فكما يجوز أو يمتنع اجتماع إرادتين إلزاميتين متضادتين، كذلك إرادتين غير إلزاميتين، أو مختلفتين.

فالأقرب جريان بحث الترتب مطلقاً، فهنا صورتان:

الصورة الأولى: كون أحد الحكمين إلزامياً مع كون الآخر غير إلزامي، من غير فرق بين كون الأهم أيهما...

(أ) فقد يأمر بالإلزامي أهم، ويشترط في غير الإلزامي عصيانه، كأن يقول:

ص: 7

1- الترتب: 14؛ موسوعة الفقيه الشيرازي 12: 22.

(حُجَّ، فَإِنْ عَصَيْتَ فَيَسْتَحِبُّ لَكَ الزِّيَارَةُ).

ب) وقد يكون غير الإلزامي هو المطلوب، ويشترط في الإلزامي تركه، كأن يقول: (يستحب لك الزيارة، فإن تركتها فتجب عليك الزراعة في البستان)، والمورد إنما هو فيما لم يكن الملاك في الزراعة مطلقاً، وإنما كان الملاك في حال تواجده في البلد فقط، فإن كان خارجاً فلا ملاك له، ويمكن تقريب المثال بأن تكون الزراعة كفاية مع وجود من فيه الكفاية، فيأمره مستحباً بالزيارة فإن تركها تصير الزراعة عليه واجباً عينياً لمصلحة في الأمر، أو لتحقق ملاك العينية حينئذٍ، فتأمل.

ولا يخفى أن هذا يدخل في الترتب لو كان شرط الحكم الثاني أعم من عصيان الأمر الأول أو تركه، أما لو كان شرطه العصيان فلا يدخل فيه، إذ لا عصيان في ترك غير الإلزامي.

الصورة الثانية: كونهما غير إلزاميين، فإن لم يترتب أحدهما على ترك الآخر كانا من المستحب التخييري حتى لو كان أحدهما أهم، ولا يرتبط حينئذٍ ببحث الترتب.

أما لو ترتب أحدهما على الآخر جرى بحث الترتب، وذلك بأن يكون شرط استحباب الثاني هو ترك الأول، بأن يستحب الأول بشكل مطلق، ثم يقول المولى: لو تركته استحب لك كذا، وهذا أيضاً يصح لو قلنا بكفاية ترك الأول في تحقق موضوع الترتب، كما مرّ.

الشرط الثالث: كون المتعلقين عباديين أو كون المهم عبادياً

وسبب اشتراطه لأجل أن تكون المسألة ذا أثر علمي، فتصح العبادة على إمكان الترتب، وتفسد على الامتناع إن لم يمكن تصحيحها بالملاك.

وأما في التوصليات فالأثر يترتب ولو مع عدم وجود الأمر.

وفيه أولاً: إن التوصليات هي ما لا يشترط قصد أمرها، لكن يمكن أن يكون الأمر بها دخيلاً في المصلحة، بحيث لا يترتب الأثر من غير أمر، لا- بمعنى توقف الملاك على الأمر لكي يستلزم الدور، بل بمعنى وجود الملاك مطلقاً مع عدم إمكان الوصول إليه إلا بوجود الأمر، فتأمل.

وثانياً: وجود الثمرة الأصولية(1)

وهي فساد الضد العبادي للمهم - حتى لو كان هذا المهم توصلياً - ، بناءً على اقتضاء الأمر بالشيء النهي عن ضده الخاص واقتضاء النهي لفساد العبادة.

مثلاً: لو أمره بالسفر ثم أمره بالإزالة على تقدير عصيان السفر، فعلى إمكان الترتب تجب الإزالة وتبطل الصلاة التي ضدها، وعلى عدم إمكانه لا أمر بالإزالة فلا نهى عن الصلاة.

لكن يشترط في هذه الثمرة عدم تحقق تضاد بين الأهم وبين ضد المهم أي بين السفر في المثال وبين نفس الصلاة، فتأمل.

وثالثاً: وجود ثمرات فقهية، منها: أخذ الأجرة عليها، ومنها: إسناد الأمر إلى الشارع، ومنها: الإتيان به بداعي الأمر، ومنها: حصول الفسق بترك الأهم والمهم معاً مع كونهما من الصغائر وتحقق الإصرار بصغيرتين بناءً على إمكان الترتب، وعدم حصوله بناءً على عدم إمكانه، ومنها: غير ذلك مما ذكره السيد الأخ في كتاب الترتب، فراجع.

ص: 9

1- الترتب: 21؛ موسوعة الفقيه الشيرازي 12: 32.

الشرط الرابع: أن لا يكون المهم مشروطاً بالقدرة الشرعية

وقد مرّ تفصيله في طرق إحراز الملاك بعد سقوط الأمر، فراجع.

ومختصره: أن المحقق النائيني ذهب (1) إلى أن الخطاب المترتب على عصيان خطاب الأهم يتوقف على كون متعلقه حال المزاحمة واجداً للملاك، والكاشف عن ذلك الملاك هو إطلاق المتعلق، فإذا كان الخطاب مقيداً بالقدرة الشرعية لم يبق للخطاب بالمهم محلّ أصلاً، فلذا لا يصح الموضوع في موارد الأمر بالتيمم لا بالملاك ولا بالترتب.

وقد مرّ الإشكال فيه: بأن جميع الخطابات مقيدة بالقدرة الشرعية، بحكم العقل بقبح تكليف العاجز، وهذه قرينة متصلة، ومع عدم القدرة لا خطاب، فلا طريق لاستكشاف الملاك.

نعم في مرحلة الثبوت يمكن بقاء الملاك مع ارتفاع الخطاب لكن لا طريق لإحراز ذلك الملاك.

وعليه: فلا فرق بين تقييد الخطاب لفظاً أو الاكتفاء بتقييده لباً.

الشرط الخامس: أن يكون التضاد بين المتعلقين اتفاقياً

إذ لو كان التضاد دائماً كان الدليلان متعارضين، إذ يكون التضاد حينئذٍ في مقام الجعل لا في مقام الامتثال، ضرورة أنه لا معنى لجعل حكمين لفعلين متضادين دائماً، وعليه: فيخرج الدليلان عن موضوع الترتب.

وفرّع المحقق النائيني (2)

على ذلك: عدم صحة كلام كاشف الغطاء، من

ص: 10

1- فوائد الأصول 1: 367.

2- فوائد الأصول 1: 369.

أن صحة الجهر في موضع الإخفات وبالعكس جهلاً- إنما هي بالترتب، حيث دفع بذلك الإشكال في كيفية صحة العبادة حينئذٍ مع استحقاق العقاب على ترك الآخر.

وجه البطلان: أن التضاد بين الجهر والإخفات دائمي وليس اتفاقي.

وفيه (1): أولاً: ثبوتاً، يحتمل وجدانهما للملاك، وإنما التعاند في مقام الفعلية لا في مقام الجعل، كما يحتمل اختصاص أحدهما بالملاك.

إن قلت: في صورة التضاد الدائمي يكون الجعل لغوياً؟

قلت: لا- لغوية إذا كانا واجدين للملاك وحصل الأثر العملي، وإلا لزم ذلك في الاتفاقي أيضاً، إذ لا فرق في الاستحالة بين الدائمي والاتفاقي، فالمستحيل كما يكون محالاً- في الدائمي يكون محالاً- في الاتفاقي، ونفس دليل جواز الترتب - لو قيل به - كما يجري في الاتفاقي يجري في الدائمي أيضاً.

ومثاله: الأمر بتلوين الجدار باللون الأخضر ثم الأصفر - مثلاً - على سبيل الترتب، فمع أن التضاد بين اللونين دائمي، لكن لا لغوية في هكذا أمر لو قلنا بإمكان الترتب.

وثانياً: إثباتاً، بأنه لا تعارض بين الدليلين، بل التعارض بين الإطالقيين - أي إطلاق كل منهما مع الآخر - ، فلا موجب لرفع اليد عن كليهما أو أحدهما، بل إما يرفع اليد عن إطلاقيهما إن لم تحرز أهمية أحدهما على الآخر فينتج التخيير، وإما يرفع اليد عن إطلاق المهم إن أحرز أهمية الآخر فيكون على

ص: 11

1- الترتب: 27-28؛ موسوعة الفقيه الشيرازي 12: 38-40.

سبيل الترتب، ورفع اليد عن إطلاقه يكون باشرطه بعصيان الأهم.

إن قلت: يلزم أن يكون الجمع عرفياً، بأن يكون أحدهما أو كلاهما قرينة عرفية لتفسير الآخر، وليس كذلك في الأمرين بالضدين الدائمين، إذ العرف يراه من التعارض.

قلت: لا فرق في ذلك بين الاتفاقي والدائمي، فإن لم يكن الجمع عرفياً كان التعارض فيهما ثابتاً، وإن كان عرفياً رفع التعارض بذلك ودخل في الترتب إن قلنا بإمكانه، كما أنه لو صرح بالتعليق فلا تعارض عرفي، فتأمل.

الشرط السادس: أن لا يكون المهم ضروري الوجود عند العصيان

وفرق هذا عن سابقه، أن ذاك كان في اشتراط التضاد الاتفاقي لا الدائمي، وهذا في اشتراط أن يكون لهما ثالث، فهذا أخص من ذلك، فحتى لو أشكلنا على الشرط السابق لا بد لنا من قبول هذا الشرط - في الجملة - .

فعن المحقق النائيني(1):

أن مورد الخطاب الترتبي هو ما إذا كان خطاب المهم مترتباً على عصيان الأمر بالأهم، وهذا لا يكون إلا فيما إذا لم يكن المهم ضروري الوجود عند العصيان، كالضدين اللذين لهما ثالث، أما فيما لا ثالث لهما ففرض عصيان أحدهما هو فرض وجود الآخر، فيكون طلبه طلباً للحاصل.

وبالجملة: فإن الأمر بالمهم قبل وجود موضوعه ليس بفعلي، وبعده يكون طلباً للحاصل.

إن قلت: لو أخذ العزم على العصيان شرطاً للأمر بالمهم فلا يرد

ص: 12

1- راجع فوائد الأصول 1: 372.

قلت: إنه في حال العزم على العصيان يكون منشغلاً بالأهم - لفرض أنهما لا ثالث لهما - فيكون الأمر بالمهم حينئذٍ من طلب المرجوح حين الانشغال بالراجح وهو قبيح.

إن قلت: مع ملاحظة قيد الدوام في المتعلق يمكن جريان الترتب، إذ بلحاظ الزمان الممتد يخرجان عما لا ثالث لهما، وذلك بأن يبعض فيهما، فتارة يأتي بهذا، وأخرى بذلك، فيأمره بالدوام على الأول فإن عصى فبالدوام على الثاني.

قلت: هذا خروج موضوعي عن الشرط.

وأما ما مثل لهذا الشرط من الجهر والإخفات...

فيرد عليه: أن الضدين قد لا يكون لهما ثالث بلحاظ موضوع خاص، ولكن من دون ذلك اللحاظ يكون لهما ثالث، فالجهر والإخفات لهما ثالث وهو السكوت، نعم لو لوحظا بالنسبة إلى القاري فلا ثالث لهما.

فلا بد من ملاحظة لسان الدليل، فإن كان من قبيل: تجب عليك القراءة الجهرية فإن عصيت فالقراءة الإخفائية، في قبال ترك القراءة الذي هو الثالث، فيمكن جريان الترتب، أما لو كان من قبيل: القارئ إن لم يجهر بالقراءة فيجب عليه الإخفات، فلا يمكن جريانه.

ثم إنه لا ينحصر هذا الشرط في الضدين اللذين لا ثالث لهما، بل يجري في الأضداد لو أمر بجميعها، حيث إن المحذور يرد في الأمر بالأخير دون سواه.

وتظهر ثمره هذا الشرط بعدم إمكان إدراج الخطابين - في الضدين

الذين لا- ثالث لهما - في المتزاحمين كي يمكن تصحيحهما بالخطاب الترتبي، وذلك لحصول التنافي في مرحلة الجعل لا في مرحلة الامتثال، وسيأتي تفصيله.

الشرط السابع: أن يكون الخطاب بالأهم منجزاً على المكلف

فلو لم ينتجز، كما في موارد جريان البراءة عن المجهول، لم يعقل الأمر بالمهم على الترتب، وذلك لانتفاء موضوعه - وهو عصيان الأهم - بمقتضى جريان البراءة عنه.

وأشكل عليه: بعدم اشتراط الترتب بالعصيان، لجريان ملاك الترتب في ترك الأهم، وهو عدم لزوم طلب الجمع بين الضدين في زمان واحد الناشئ عن الأمرين، وذلك لأن فعل المهم في ظرف ترك الأهم مقدور فلا يكون التكليف به قبيحاً.

والجواب - كما ذكره السيد الأخ في كتاب الترتب - (1):

بأن الترتب على معنيين: مطلق التعليق ولو لم يلزم محذور، ونوع خاص من التعليق.

فالأول: كما لو علق الأمر بالمهم على صورة عدم وصول الأهم، ولعله لا يمانع عن وقوع هذا الفرض حتى القائلين بالاستحالة، وذلك لاختلاف الداعي، والاستحالة إنما هي في حالة تماثل الداعي.

ولا يخفى أن مورد جريان البراءة عن المجهول من هذا القبيل، فالداعي للمهم هو إيجاد الداعي في العبد، وأما الداعي في الأهم - فيمن لم ينتجز عليه - فلا يعقل أن يكون إيجاد الداعي إذ ما يعلم عدم ترتبه على الشيء لا

ص: 14

1- الترتب: 34؛ موسوعة الفقيه الشيرازي 12: 45-46.

يعقل أن يكون غرضاً منه.

والثاني: لو تنجز التكليف بالأهم على المكلف، فحينئذٍ يجري البحث في الإمكان والاستحالة حيث اجتمع حكمان بعثيان على المكلف، وعليه فهذا الشرط صحيح.

الشرط الثامن: وصول التكليف بنفسه

وإلا لم يتحقق العصيان - حتى لو وصل بطريقة - ومع عدم تحقق العصيان ينتفي موضوع الترتب.

ويرد عليه: مضافاً إلى ما مرّ في الشرط السابق...

أولاً: جريان البحث في صورة وصوله بطريقة، كالتشبهات الحكيمة قبل الفحص، وحينئذٍ فبالوصول بطريقة يتحقق العصيان، لأن ما بالاختيار لا ينافي الاختيار.

وثانياً: يمكن تعميم العصيان المأخوذ في الترتب بعصيان الأمر الواقعي، وعصيان الأمر المقدمي الطريقي، فتأمل.

الشرط التاسع: عدم أخذ الجهل في موضوع الأمر الترتبي

إنّ المكلف بالإخفات إذا جهر مع جهله بوجوب الإخفات، فحينئذٍ قد تحقق واقعاً عصيان الأمر بالإخفات، إلا أنه يستحيل جعله موضوعاً لوجوب الجهر في ظرف الجهل، لجهتين:

الأولى ما في الأجود(1):

من استحالة جعل حكم يمتنع إحرازه، بسبب

ص: 15

الجهل بتحقيق موضوعه.

وبعبارة أخرى: لو لم يكن المكلف محرزاً للعصيان لم ينتج عليه التكليف المتوقف على العصيان، لعدم إحراز موضوعه وشرطه، لأن التكليف الواقعي لا ينتج مع الجهل به، وبدونه لا يتحقق العصيان الذي فرض اشتراط الجهر به أيضاً.

الثانية ما في الفوائد(1):

من أنه لا يصح التكليف إلا فيما أمكن الانبعاث عنه، ولا يمكن الانبعاث عن التكليف إلا بعد الالتفات إلى ما هو موضوع التكليف، وإلى العنوان الذي رتب التكليف عليه، وفيما نحن فيه لا- يعقل الالتفات إلى ما هو موضوع التكليف بالجهر الذي هو كون الشخص عاصياً للتكليف الإخفاتي.

وأشكل عليه السيد الأخ(2):

أولاً: بأنه إنما يرد الإشكال لو سبق الأمر بالمهم بداعي التحريك، أما لو صدر الأمر بلحاظ سقوط القضاء - حيث إن الفعل مأمور به - فلا يرد المحذور.

وثانياً: بما أوجب عن الإشكال في جعل النسيان موضوعاً للتكليف، كأن يخاطبه بعنوان ملازم للجهل أو النسيان، أو يخاطبه بوصفه الشخصي، كأن يقول: يا فلان يجب عليك الجهر، ونحو ذلك من الأجوبة.

الشرط العاشر: كون المتزاحمين في عرض واحد زماناً

فلا يجري الترتب في الواجبين الطولين إذا فرض عدم قدرة المكلف

ص: 16

1- فوائد الأصول 1: 370.

2- الترتب: 37؛ موسوعة الفقيه الشيرازي 12: 49.

على الجمع بينهما اتفاقاً، نظير عدم تمكنه من القيام إلا في إحدى الصلاتين - الظهر والعصر - مثلاً.

ولهذه المسألة صورتان(1):

تأخر الأهم، وتأخر المهم.

الصورة الأولى: تقدّم المهم وتأخر الأهم زماناً.

قيل: علة عدم جريان الترتب هو أن الخطاب الترتبي: إما يلاحظ بالنسبة إلى نفس الخطاب المتأخر، فيكون عصيانه شرطاً للأمر المتقدم، وإما يلاحظ بالنسبة إلى الخطاب المتولد منه نحو: (إحفظ قدرتك لا مثاله)، فيكون عصيان حفظ القدرة للأهم شرطاً للأمر بصرف القدرة للمتقدم.

وأورد على الأول: بأنه من الشرط المتأخر، وبعدم جدواه في رفع المزاخمة، لأن نفس الخطاب المتأخر غير مزاحم للخطاب المتقدم - لعدم اجتماعهما في الزمان - بل المزاحم هو الخطاب المتولد منه، وفرض عصيان المتأخر في زمانه لا يسقط وجوب حفظ القدرة له، وذلك لعدم سقوط خطاب المتأخر ما لم يتحقق عصيانه، فلا يسقط خطاب حفظ القدرة له.

وحينئذٍ: خطاب (إحفظ قدرتك) موجب للتعجيز عن المتقدم، إذ لا يعقل الأمر بالمتقدم في مرتبة وجوب حفظ القدرة للمتأخر.

والجواب: أولاً: أن متعلق التكليفين وإن لم يكونا متزاحمين لاختلاف زمانهما، إلا أن الخطابان متنافيان، لعدم إمكان امتثالهما بالجمع بينهما، فلا يمكن البعث بهما.

وثانياً: بعدم استلزامه للشرط المتأخر، وذلك بجعل الشرط للمهم هو

ص: 17

1- الترتب: 28؛ موسوعة الفقيه الشيرازي 12: 50.

(العزم على عصيان الأهم) وليس العصيان نفسه، فيكون شرطاً مقارناً، مع إمكان أخذ (التعقب بالعصيان) شرطاً فلا يكون متأخراً.

إن قلت: لا دليل على كون التعقب شرطاً.

قلت: إن الدليل على المهم في هذه الصورة هو إطلاق دليله، ولا بد من رفع اليد عن الإطلاق لو ثبتت استحالة شمول الحكم لفرد اتفاقاً، ولكن مع إمكان وعرفية الترتب ولو باشتراط التعقب يلزم التمسك بإطلاق دليل المهم.

وبعبارة أخرى: المفروض هو اشتغال المهم على المالك الملزم مع عدم وجود محذور فيه - وذلك بطلبه مشروطاً بتعقبه بعصيان المتأخر - فلا حاجة إلى دليل بخصوصه على شرطية التعقب.

وثالثاً: اجتماعهما في الزمان ممكن، بكون وجوب الأهم معلقاً أو مشروطاً بالوقت المتأخر، فتأمل.

وأورد على الثاني: أولاً: بأنه لا دليل على وجود خطاب شرعي متعلق بحفظ القدرة، إلا الوجوب المقدمي، ولا نقول بوجوب المقدمة شرعاً.

وثانياً: إن عدم حفظ القدرة للمتأخر لا يكون إلا بفعل وجودي يوجب صرف القدرة إليه، وذلك الفعل الوجودي... إما نفس المتقدم، أو فعل آخر، أو الجامع بينهما.

والأول: يلزم منه طلب الحاصل، فيكون كما لو قال المولى - في مثال عدم تمكن العبد من القيام في صلاتين -: إن قمت في الصلاة المنذورة فقد عصيت خطاب (إحفظ القدرة على القيام في الفريضة)، فيجب عليك

الواجب المهم وهو القيام في المندورة، مضافاً إلى لزوم كون الشيء شرطاً لوجوب نفسه!!

والثاني: يلزم منه تعلق الطلب بالمتع، إذ مع انشغاله بالأمر الوجودي الآخر لا تبقى قدرة لا للأهم ولا للمهم.

والثالث: يلزم منه كلا المحذورين.

والجواب: أولاً: بالنقض في جميع الأوامر الترتيبية، فإن مثل (أزل النجاسة عن المسجد فإن عصيت فصل) كذلك، إذ ترك الإزالة إما يلزم فعل الصلاة فيكون طلباً للحاصل، أو يلزم فعل غير الصلاة فيكون طلباً للممتع، أو الأعم فيستلزم كلا المحذورين.

إن قلت: القياس مع الفارق، لأن ترك الإزالة قد تتقارن مع أفعال وجودية وقد لا تتقارن معها، بأن لا يشتغل بفعل وجودي، وحينئذ لا مانع من أمره بالصلاة إذ لا محذور من طلب الحاصل أو طلب المتمتع.

قلت: يرد المحذور هنا أيضاً، إلا أنه ذو شقوق ثلاثة، وذلك لاستحالة الإتيان بالمهم في حال عدم الانشغال بفعل وجودي أصلاً.

وثانياً: بالحل، بأنه لا محذور في وجوب الشيء حال الاشتغال بضده أو حال عدم الاشتغال بشيء، لأن امتناعه بالغير - أي استحالة المعلول لعدم تحقق علته -، وهذا لا ينافي الإمكان الذاتي والوقوعي، كما لا ينافي جواز التكليف، فإنه يمكن أمر القائم بالعود، لأن القعود ممكن له بإيجاد علته، وكذا ما نحن فيه، هذا مضافاً إلى أن الأمر الوجودي الآخر قد لا يستنزف القدرة أصلاً.

الصورة الثانية: تقدّم الأهم وتأخر المهم زماناً.

فقد قيل في سبب عدم جريان الترتب فيها: بأن سقوط الأمر بالأهم يرفع المانع عن الأمر بالمهم، كالأمر بالتيمم بعد سقوط الأمر بالوضوء، فلا استحالة.

وأورد عليه(1):

بإمكان تعاصر الفعليتين، بتعليق وجوب المهم، أو كونه مشروطاً بالوقت المتأخر على نحو الشرط المتأخر، وذلك بغرض التحريك نحو مقدماته المفوّتة - مثلاً - فيجتمع في وقت واحد تحريكان متضادان نحو الأهم والمهم - ولو بالتحريك نحو مقدماتهما - ويتحقق بذلك موضوع الترتب، فتأمل.

المبحث الثاني: في أدلة استحالة الترتب

الدليل الأول: طلب الضدين

إن المحذور في طلب الضدين في عرض واحد يجري في طلبهما على نحو الترتب أيضاً، فإنه وإن لم يكن في مرتبة طلب الأهم اجتماع طلبهما، إلا أنهما يجتمعان في مرتبة طلب المهم، وذلك لوضوح بقاء فعلية الأمر بالأهم في مرتبة طلب المهم لبقاء ملاكه وعدم سقوط طلبه بالعصيان لعدم انتفاء موضوعه، مع فعلية الأمر بالمهم لأجل تحقق شرط فعليته وهو عصيان الأهم.

إن قلت: إن هناك فرقاً بين الاجتماع في عرض واحد وبين الاجتماع على نحو الترتب، فهناك كل منهما يطارد الآخر، وهنا ليس كذلك، إذ طلب المهم لا يطارد طلب الأهم، لأن طلب المهم إنّما هو في حال عدم الإتيان بالأهم، فلا يريد المولى غير الأهم في حال الإتيان بالأهم!!

ص: 20

قلت: إن التطارد يحصل حين عصيان الأهم، حيث إن المولى حينذاك يريد هما معاً، فيحصل التطارد بينهما، بل يكفي الطرد من طرف المهم فإنه مع طلبه يكون طارداً لطلب ضده وهو الأهم.

ولأجل اتضاح محاور هذا الدليل، ليتضح مركز الإشكالات اللاحقة عليه، لابد من تلخيصه في ست نقاط - كما في كتاب الترتب للسيد الأخ(1)-:

1- فعلية الطلبين على تقدير عصيان الأمر بالأهم، أما فعلية طلب الأهم فلاّ الأمر لا يسقط بالعصيان، لعدم فوات الموضوع، وأما فعلية طلب المهم فلتحقق موضوعه فعلاً.

2- تضاد متعلقى الطلبين، وإلاّ خرج عن فرض المسألة، وأمكن اجتماع الأمر بهما بلا إشكال.

3- سرية التضاد بين المتعلقين إلى نفس الطلبين.

4- استحالة تضاد الطلبين، إمّا لاستحالة انقداح الطلب الحقيقي المتعلق بالمحال في نفس المولى، وإمّا لاستلزامه اللغوية.

5- لا فرق في استحالة التضاد بين كون التضاد مطلقاً، كما في الطلبين العرضيين المتعلقين بالضدين، أو على تقدير دون تقدير، كما في الطلبين الطولين على نحو الترتب، وذلك لأنه يكفي في بطلان الملزوم ترتب لازم باطل عليه ولو في بعض الأحيان.

6- لو فرض عدم التطارد بين الأمرين في صورة تحقق موضوع الأمر بالمهم، كفى في الاستحالة الطرد من طرف واحد، فإن الأمر بالمهم وإن لم

ص: 21

1- الترتب: 44؛ موسوعة الفقيه الشيرازي 12: 58.

يقتضى طرد الأمر بالأهم فرضاً، لكن الأمر بالأهم لا محالة يقتضي طرد الأمر بالمهم - أي يكون مانعاً عن حدوث الأمر بالمهم - .

وقد أورد على هذا الدليل بعدة إشكالات...

الإشكال الأول:

ما نقله المحقق الإصفهاني عن بعض (1): من أن اقتضاء كل أمر لإطاعة نفسه إنما هو في رتبة سابقة على إطاعته، وذلك لأن رتبة الإطاعة هي مرتبة تأثيره وأثره، ومن البديهي أن اقتضاء كل علة لأثرها إنما يكون في رتبة ذاتها، وذاتها متقدمة رتبة على تأثيرها وأثرها.

ولازم ذلك كون عصيان الأمر - وهو نقيض الإطاعة - أيضاً متأخر عن الأمر واقتضائه.

وعليه: فإذا أُنيط أمرٌ بعصيان مثل هذا الأمر فلا شبهة في أن هذه الإناطة تُخرج الأمرين عن المزامحة، إذ في رتبة الأمر بالأهم - وتأثيره في صَرْف القدرة نحوه - لا وجود للأمر بالمهم، وفي رتبة وجود الأمر بالمهم لا يوجد اقتضاء للأمر بالأهم، فلا مطاردة بين الأمرين، بل كل يؤثر في رتبة نفسه على وجه لا يوجب تحيّر المكلف في امثال كل منهما، ولا يقتضي كل من الأمرين إلقاء المكلف فيما لا يطاق.

وأجيب عنه بأجوبة متعددة، منها...

الجواب الأول: للمحقق الإصفهاني (2)

- وهو جواب كبروي - : بأن

ص: 22

1- نهاية الدراية 2: 216.

2- نهاية الدراية 2: 220.

ملاك التزاحم والتضاد ليس المعية الرتبية الطبيعية، بل المعية الوجودية الزمانية، فمجرد عدم كون أحد المقتضيين في رتبة المقتضي الآخر لا يرفع المزاحمة، فاللازم لتصحيح الترتب هو بيان عدم منافاة أحد الاقتضائين للآخر لمكان الترتب، لا مجرد بيان اختلاف رتبة الاقتضائين.

وما ذكر من عدم اقتضاء الأمر بالأهم في رتبة وجود الأمر بالمهم إنما هو بمعنى عدم معية الاقتضائين رتبةً، لا سقوط أحد الاقتضائين عن الاقتضاء حين وجود الاقتضاء الآخر.

فالحاصل: أن مجرد تأخر الأمر بالمهم عن الأمر بالأهم بحسب الرتبة لا يدفع الاستحالة في حال وجود المعية في الاقتضاء وجوداً زمانياً.

الجواب الثاني - وهو جواب صغروي - : بأن ما ذكر من الاختلاف الرتبي، وبه يخرج الأمان عن التزاحم في التأثير، إنما يتم لو كان الأمر بالمهم مشروطاً، أما لو فرض كونه معلقاً - بأن يكون التقييد للمادة لا للهيئة - فحينئذ يكون الأمر بالمهم سابقاً على العصيان، فيتزاحم الاقتضاءان في رتبة واحدة، إذ يكون المتأخر عن العصيان حينئذ هو المطلوب لا الأمر.

الجواب الثالث - وهو جواب نقضي - : بأنه لو كان الاختلاف الرتبي نافعاً في دفع التطارد، لنفع في أخذ العلم بالحكم موضوعاً لحكم ضده، لتأخره عنه برتبتين، وذلك لتأخر الحكم بالضد عن العلم، وتأخر العلم عن المعلوم - وهو الحكم بالضد الآخر - ، فيخرج الحكمان عن المزاحمة، وهذا مما لا يلتزم به حتى القائل بإمكان الترتب.

إن قلت: القياس مع الفارق، وذلك لتعدد المتعلق ووحدة سنخ الحكم في

الأمر الترتيبي، بخلاف مورد النقض حيث المتعلق واحد وسنخ الحكم مختلف.

قلت: إن الملاك واحد وهو التضاد مع الاختلاف الرتبي في كليهما، فالفرق غير فارق.

وفيه(1): أن المحذور في مورد النقض لا ينحصر في تراحم الاقتضائين، بل هناك محذور آخر هو استلزام اللغوية، حيث يمتنع تصديق المكلف بالحكم، لفرض علمه بالضد، فلا- يمكن جعل الحكم بداعي جعل الداعي للامتنال، وذلك لعدم ترتب الامتنال عليه، وما لا يترتب على الشيء في علم الجاعل لا يمكن أن يكون غرضاً للجعل، وبعبارة أخرى: يكون هذا من مصاديق الردع عن العمل بالقطع، فلذا كان مستحيلاً.

والحاصل: إنه لعلّ من أجاز الترتب لا يجوز أخذ العلم بالحكم موضوعاً لحكم ضده لا من باب التضاد حتى يدفع باختلاف الرتبة، بل من باب آخر هو ما ذكر، فتأمل.

الجواب الرابع - وهو نقضي أيضاً - : بأنه إذا قيّد الأمر بالمهم بامتنال الأمر بالأهم لا بعصيانه، فإن تعدد الرتبة لا يجدي حتى عند القائل بالترتب.

وأورد عليه: بأنه على تقدير امتثال الأهم يكون فعل المهم غير مقدور في نفسه، إذ الضد المقيّد بوجود ضده ممتنع، فيكون الأمر به أمراً بالممتنع في نفسه، بخلاف الأمر بالضد حال ترك ضده، فإنه مقدور في نفسه.

وفيه(2): أنه لا فرق بينهما في الاستحالة، وذلك لأن مقدورية المهم حال

ص: 24

1- الترتب: 59؛ موسوعة الفقيه الشيرازي 12: 77.

2- الترتب: 61؛ موسوعة الفقيه الشيرازي 12: 79.

ترك ضده الأهم إنما يتم لو أخذ مطلقاً وبما هو هو، أما لو أخذ بما أنه مأمور بضده الأهم فلا فرق في الحالين، فيستحيل المهم لوجود المانع عنه - وهو الأمر بضده - .

نعم هناك فرق غير فارق، وهو عدم القدرة الشرعية على إتيان المهم حين ترك الأهم، وعدم القدرة العقلية على إتيان المهم حين فعل الأهم.

الجواب الخامس - وهو جواب صغروي - : باتحاد الرتبة في الترتب، وذلك لأن الأمر بالمهم وإن لم يصعد إلى مرتبة الأمر بالأهم، ولكن الأمر بالأهم ينزل إلى مرتبة الأمر بالمهم، حيث إن العلة وإن كانت أقدم من المعلول رتبة لكن معنى ذلك عدم تقييد العلة بالرتبة المتأخرة، لا أنها مقيدة بالرتبة المتقدمة، بل لها إطلاق، فيلزم فعلية الاقتضائين في الرتبة المتأخرة.

وفيه: أنه إن أريد المعية في الوجود زماناً فهذا رجوع إلى الجواب الأول، وإن أريد الرتبة العقلية الاصطلاحية فما ذكره غير معقول، وذلك لأن الرتبة هي نحو وجود للشيء فلا يعقل الاتصاف بنحوين من الوجود في وقت واحد.

وبعبارة أخرى: كما في كتاب الترتب(1): إن التقدم والتأخر لا يكونان إلا لملاك يقتضيهما، ومع حصول ملاك التقدم لا يعقل حصول ملاك التأخر، فإن ذلك من الجمع بين المتنافيين.

هذا تمام الكلام في الإشكال الأول على الدليل الأول للاستحالة.

ص: 25

الإشكال الثاني:

إن الأمر بالمهم وسقوط الأمر بالأهم كلاهما معلولان لعصيان الأمر بالأهم، أو معلولان لما يلازمه وهو انتفاء الموضوع، وذلك لأن العصيان من أسباب سقوط الأمر، وحينئذٍ ففي رتبة الأمر بالمهم لا أمر بالأهم - كي يقتضي امثاله - فلا يتنافى الأمران.

والجواب: أولاً: ما مرّ من أن ملاك التضاد هو المعية الوجودية، فالاختلاف الرتبي لا يدفع التضاد.

وثانياً: بأن الأمر بالأهم مستمر حتى في ظرف عصيانه، وذلك لعدم فوات الموضوع في باب الترتب، وإلا فمع فوات الموضوع لا إشكال في صحة الأمر بالمهم حتى عند القائل باستحالة الترتب.

بل حتى مع فوات الموضوع لا يكون الفوات علة لسقوط الأمر، وذلك لعدم معقولية العلية بين الأعدام، لأن التأثير إنما هو للوجودات، والعدم ليس بشيء حتى يكون مؤثراً، فإن فاقد الشيء لا يعطيه، بل الواقع هو عدم وجود علة للأمر بالمهم حين انتفاء الموضوع، لأن انتفاءه هو علة عدم الأمر، فهذا النوع من التعبير مجازي.

الإشكال الثالث:

إن ذلك بسوء اختيار المكلف حيث يعصي فيما بعد بالاختيار، ولولا عصيانه لما توجه إليه الخطاب بالمهم، وحيث عصى بسوء اختياره فلا دليل على امتناع تكليفه بالضدين.

كمن دخل داراً مغصوبة حيث يكون بقاؤه وخروجه محرّمين، لكونهما تصرّفاً في المغصوب، فلا بأس بتوجه كلا الخطابين إليه، لسوء اختياره.

والجواب: أولاً: أن طلب المحال محال في نفسه حتى لو كان بسوء الاختيار، إذ لا- تنقذح إرادة الضدين في نفس المولى مع علمه بتضادهما، فطلب المحال من المحالات الذاتية، لا أنه قبيح كي يقال بارتفاع القبح بسوء الاختيار.

وثانياً: لو فرض عدم محالته، فلا ريب في كونه قبيحاً مطلقاً حتى في صورة سوء الاختيار، لأن الأمر إنّما هو بداعي إيجاد الداعي، أو لإتمام الحجة ليصح العقاب، وكلاهما منتف هنا، إذ لا يمكن إيجاد الداعي فيه لاستحالة الانبعاث نحوه، كما أن العقاب مترتب عليه بسبب سوء الاختيار، فيكون تكليفه من غير غرض، وهو عبث يقبح على الحكيم، كما لو نهاه - وهو في حال السقوط - عن الارتطام بالأرض، فإنه يعدّ عابثاً عند العقلاء.

ولذا لا يصح نهيهِ عن البقاء وعن الخروج من المغصوب، بل يأمره بأخفهما وهو الخروج، وهذا الأمر في الحقيقة إرشاد إلى أقلهما مفسدة أو عقاباً.

إن قلت: الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار؟

قلت: إنه لا ينافي الاختيار عقاباً، لكنه ينافيه خطاباً، ولا ملازمة بين جواز العقاب وجواز الخطاب.

مضافاً إلى أنه لا امتناع هنا أصلاً، فلا تجري القاعدة، وذلك لتمكن المكلف من امتثال الأمر بالأهم، فلا يتحقق موضوع الأمر بالمهم، فلا يكون ثمة عصيان أصلاً.

وثالثاً: النقض بما لو علّق طلب الضدين على أمر اختياري في عرض

واحد بلا حاجة إلى الترتب في تصحيحه، مع أنه محال بلا ريب.

الإشكال الرابع:

إن الأمر بالمهم في طول الأمر بالأهم، لأنه متأخر عن عصيان الأهم المتأخر عن الأمر بالأهم. وكل شيء كان في طول آخر لا يعقل أن يزاحمه، إذ لو كان مزاحماً في ظرف عدمه لزم تأثير المعدوم وهو محال، وإن كان مزاحماً في ظرف وجوده لزم الخلف، لأنه متوقف على وجود الأول في رتبة سابقة.

وعليه: فإذا لم يكن الأمر بالمهم مزاحماً للأمر بالأهم وطارداً له، فلا يكون العكس أيضاً، وذلك لأن ملاك المزاحمة والمطاردة هو التضاد، ولو كان لتحقق المزاحمة والمطاردة من الطرفين. والنتيجة: هي عدم التضاد بين الأمر بالمهم والأمر بالأهم.

والجواب: أولاً: على الكبرى، وذلك لأن الطولية بين الشئيين لا تمنع عن المزاحمة بينهما، نعم لو كان بينهما علية، فلا مزاحمة ولا تضاد، لكن إذا لم تكن علية بل تقدم بالطبع فقد يكون مزاحمة كما في بعض المعدات كالخطوة الأولى والثانية، فإنهما لا تجتمعان في الوجود وبينهما تضاد، مع أن الثانية متأخرة عن الأولى، بل لا تتحقق الثانية إلا مع إعدام الأولى، فتأمل.

وثانياً: على الصغرى بأن الأمر بالأهم والأمر بالمهم معلولان لعلتين متضادتين، وهما إرادة الأهم وإرادة المهم، ومن الواضح أن تضاد الإرادتين - تبعاً لتضاد المتعلقين - يستتبع تضاد الحكمين. وحينئذ فيستحيل الطولية بينهما بأن يكون أحدهما علة أو جزء علة للآخر، وذلك لتقارن العلة

والمعلول زماناً، وحيث استحال اجتماع الضدين فيستحيل العلية بينهما.

وثالثاً: إن القول بأنه (إذا لم يكن الأ-مر بالمهم مزاحماً للأمر بالأهم وطارداً له فلا يكون العكس) مما لا وجه له، وذلك لأن الضدين قد يلاحظان معاً فحينئذ يوصفان بالمطاردة من الطرفين، ولكن قد يلاحظ سبق وجود أحدهما، وحينئذ يكون الضد الموجود طارداً دون العكس، وذلك لأن الضد الموجود يمنع عن تحقق ضده مادام موجوداً.

وما نحن فيه من قبيل الثاني، إذ انقداح إرادة الأهم في نفس المولى مانع عن انقداح إرادة المهم في نفسه، وحينئذ تطرد إرادة الأهم إرادة المهم ولا عكس، فتأمل (1).

ورابعاً: على الصغرى، بعدم تسليم الطولية بين الأمر بالأهم وعصيان الأمر بالأهم، وذلك لأن العصيان لا يتوقف على الأمر بالأهم بل هو معلول لعلله التكوينية.

وفيه: العصيان لا يتحقق إلا بعد الأمر، إذ الأمر متقدم بالطبع على المعصية، إذ لا تحقق لها بدونه، مع إمكان تحققه بدونها - وهذا هو ملاك التقدم بالطبع كما مرّ - .

وخامساً: ما قيل: من أن هذا الوجه يستلزم الدور، لأن الترتب متوقف على عدم التضاد، فتوقف عدم التضاد على الترتب دور مصرّح.

وفيه: أن الأول ثبوتي، ففي الواقع إن لم يكن تضاد صحّ الترتب، والثاني: إثباتي فإننا عن طريق الترتب نكتشف عدم التضاد، فتأمل.

ص: 29

1- وللتفصيل راجع كتاب الترتب: 67؛ موسوعة الفقيه الشيرازي 12: 86.

ما نقله في نهاية الدراية(1)، وحاصله: أن وجود كل شيء طارد لجميع أعدامه المضافة إلى أعدام مقدماته أو وجود أضداده، فطلب مثل هذا الوجود يقتضي حفظ متعلّقه من قبل مقدمات وجوده وعدم أضداده بقول مطلق، وفي هذه الصورة يستحيل الترخيص الفعلي في مقدمة من مقدماته أو وجود ضد من أضداده، بخلاف ما إذا خرج أحد أعدامه عن حيز الأمر، إما لكونه قيماً لنفس الأمر، أو بأخذ وجوده من باب الاتفاق، فإنه في هاتين الصورتين لا يترشح إليه الأمر، ولا يكون العدم من قبل هذه المقدمة أو هذا اللازم مأموراً بطرده، بل المأمور بطرده عدمه من قبل غيره من المقدمات والأضداد.

وفيما نحن فيه: مرجع الأمر بالأهم - لمكان إطلاقه - إلى سدّ باب عدمه من جميع الجهات حتى من قبل ضده المهم، ومرجع الأمر بالمهم - لترتبه على عدم الأهم - إلى سدّ باب عدمه في ظرف عدم انسداد باب عدم الأهم من باب الاتفاق.

ولا منافاة بين قيام المولى بصدد سدّ باب عدم الأهم مطلقاً، وسد باب عدم المهم في ظرف انفتاح باب عدم الأهم من باب الاتفاق، فلا يكون للأمر بالمهم محرّكية إلا في ظرف انفتاح باب عدم الأهم اتفاقاً.

وبعبارة أخرى: عدم المعلول يتصوّر له حصص - مع أنه واحد بسيط - : فتارة يسند إلى عدم المقتضي، وأخرى إلى عدم الشرط، وثالثة إلى وجود

ويرد عليه: عدم سقوط الأمر بالأهم بسبب عصيانه - ما لم يفت الموضوع، فإن فات خرج عن موضوع الترتب - ففي ظرف العصيان يكون طلب الأهم مستلزماً لسد باب عدمه بجميع حصصه، ومنها الحصّة الملازمة لوجود الضد المهم، فيكون المكلف مأموراً بطرد المهم فلا يعقل الأمر به حينئذٍ، فكما لا يصح الأمر بالضدين المتقابلين بشكل مطلق كذلك لا يصح الأمر بهما على سبيل الترتب، مع أن هذا الوجه جار في الأمر بشكل مطلق أيضاً، فتأمل.

إن قلت: إنه على تقدير العصيان لا يوجد أمر بطرد الأهم، لأنه من الأمر بتحصيل الحاصل، فينحصر الأمر بالمهم بسد باب عدمه من سائر الجهات، وعليه فلم يحصل تنافي حين عصيان الأهم بين الأمر بالأهم والأمر بالمهم.

قلت: بل الأمر بالمهم بمعنى طلب استمرار طرد الأهم، فرجع التنافي.

هذا تمام الكلام في الدليل الأول لاستحالة الترتب.

الدليل الثاني: تعدد استحقاق العقاب

وقد استدل لاستحالة الترتب بعدم تعدد استحقاق العقاب.

وبيانه كما في كتاب الترتب(1):

إن استحقاق العقوبة على مخالفة الأمر المولوي لازم عقلي للمخالفة، وهذا اللازم غير قابل للوضع حيث إنه من تحصيل الحاصل، ولا الرفع لأنه تفكيك بين اللازم وملزومه، إلا برفع أو وضع منشأ انتزاعه.

ص: 31

وعلى الترتب يكون هناك أمران مولويان فعليان، فلازم ذلك استحقاق المكلف لعقابين لو خالف الأمرين، ومعنى ذلك استحقاق العقاب على ترك ما لا يكون داخلاً تحت قدرة المكلف - وهو أحد الفعلين - ، مع أنّ مناط حسن العقوبة هو القدرة على الامتثال، فعدم تعدد الاستحقاق كاشف عن عدم تعدد الأمر.

وبتقرير آخر، كما عن المحقق النائيني(1)،

إن القائل بالترتب لا يخلو من أمرين:

1- إما الالتزام بتعدد العقاب على تقدير عصيانهما معاً، كما لو اشتغل بأمر آخر مثلاً.

2- وإما الالتزام بعدم استحقاق العقاب على ترك الواجب المهم.

والأول: لا سبيل له إليه، فكما لا يمكن تعلق التكليف بغير المقدور، كذلك لا يمكن العقاب عليه، وفيما نحن فيه حيث يستحيل الجمع بين المتعلقين فيستحيل العقاب على تركهما معاً.

والثاني: لازمه إنكار الترتب، وانحصار الأمر المولوي بخطاب الأهم، وكون الأمر بالمهم إرشاداً محضاً إلى كونه واجداً للملاك، ضرورة عدم معنى للقول بوجود الأمر المولوي مع عدم العقاب عليه.

وأشكل عليه بعدة إشكالات، منها:

الإشكال الأول: النقص بالأوامر الكفائية، التي لا يمكن صدور الواجب فيها إلا من بعض المكلفين على البدل، مع أن جميع المخاطبين يستحقون

ص: 32

1- أجود التقريرات 2: 87.

العقاب على مخالفته.

بيان ذلك: إن القدرة على امتثال التكليف في الكفائي مخصوصة ببعض المكلفين على البدل، فلا يعقل صدور الواجب عن جميعهم دفعة واحدة، لا امتناع الواجب بطبعه عن الاشتراك فيه، كما لا يعقل صدوره تدريجاً، لسقوط التكليف بامثال من فيه الكفاية، وذلك لعدم بقاء موضوع للتكليف حينئذٍ، ومع ذلك توجه الخطاب إلى الجميع، ويصح عقابهم لو لم يتم بالتكليف من به الكفاية، فكذلك فيما نحن فيه من الأمر الترتبي.

وأجيب عنه: أولاً: بالفرق بين المقامين:

أما في الكفائي: فإنه توجد قدرات متعددة بعدد المكلفين، غاية الأمر أن أعمال كلٍ منهم لقدرته إنما يتوقف على عدم وجود المزاحم الخارجي، والذي منه سبق غيره إلى الامتثال.

وأما في الأمر الترتبي: فإنما توجد قدرة واحدة قائمة بمكلف واحد.

وفيه (1): عدم الفرق بينهما، وذلك لأن القدرة تطلق على معنيين:

1- مجرد المقتضي، بأن يمتلك قوة العضلات على الفعل.

2- المقتضي منضماً إلى عدم المانع.

وعلى التقديرين لا فرق بين الوجوب الكفائي والترتبي، إذ الأول موجود في كلا المقامين، لوجود القوة العضلية عند كل واحد من المكلفين في الواجب الكفائي، وعند المكلف على كل واحد من المتعلقين في الواجب الترتبي، وأما الثاني، فإن القدرة مشروطة في كلا المقامين، إذ قدرة كل

ص: 33

1- الترتب: 80؛ موسوعة الفقيه الشيرازي 12: 101.

مكّلف على أداء الواجب الكفائي - الذي لا- يتحمل التكرار - مشروطة بعدم سبق غيره إليه، كما أن قدرة المكلف الواحد على أحد الضدين مشروطة بعدم تلبسه بالضد الآخر.

وثانياً: عدم تسليم تعدّد العقاب في الواجبات الكفائية، وذلك لوحدة الملاك أو الغرض، وليس في مخالفة التكليف الواحد إلا عقاب واحد، فيتوزع ذلك العقاب على مجموع العصاة في الواجب الكفائي، وهذا بخلاف الترتب إذ تعدد فيه الأمر تبعاً لتعدد المبادي فلا بد من تعدد العقاب، فيلزم المحذور.

اللهم إلا أن يقال: بعدم تسليم وحدة التكليف ووحدة العقاب، وسيأتي تفصيل تصوير الواجب الكفائي إن شاء الله تعالى.

الإشكال الثاني: النقض بتكليفين يتضاد متعلقاهما في القدرة، مع كون المتأخر منوطاً بعدم امتثال المتقدم، وحتى القائل بالترتب لا يمانع عنه، وذلك لعدم تقارن الفعلين زماناً. وعليه: فلو عصى المكلف كلا الأمرين فإنه يستحق عقابين مع عدم القدرة على الفعلين.

كمن يعجز عن صوم كل أيام الشهر لكنه يتمكن من الصوم يوماً مع الإفطار في اليوم الآخر، فيجب عليه صوم اليوم الأول، فلو تركه ولم يصمه استحق العقوبة ووجب عليه صوم اليوم الثاني، فلو تركه استحق عقوبة أخرى.

وأجيب عنه بعدة أجوبة، منها(1):

ص: 34

أولاً: مورد النقض إنّما هو من مصاديق بحث الترتب، وذلك لعدم تسليم اشتراط العرضية في تحقق موضوع الترتب - كما مرّ في الشرط العاشر من شرائط تحقق الموضوع - ، إذن جواز تعدد العقاب في المثال مبني على جوازه في كلي الترتب، فبناء جواز الترتب على تعدد العقاب في المثال دور واضح.

وفيه: أن مورد النقض ليس من الترتب في شيء، بل هو انتفاء موضوع الأول، فلا أمر له لعدم وجود موضوع له.

وثانياً: إن تعدد العقاب في المقيس عليه غير مسلم، إذ مناط الاستحقاق هو (ترك الفعل المقدور) وهذا المنط جار في مورد النقض أيضاً.

وفيه: أن لازم هذا القول عدم تحقق عصيان للأمر الثاني أصلاً، إذ العصيان تحقق بالأول، فلا معنى لعصيان الثاني، فلا معنى لوجوبه.

وبعبارة أخرى: إن القدرة إذا كانت لأحد الفعلين، فمع تركه للأول هل تحقق عصيان أم لا؟

لا محيص عن القول بتحقيقه، وحينئذٍ فلا يتحقق عصيان للثاني.

وثالثاً: إن الأمر بهما في المقيس عليه إنّما هو من باب تعدد المطلوب، أي يوجد طلبان أحدهما بالجامع والآخر بإيجاد هذا الجامع في ضمن حصة معينة، ومتعلق كلا الطلبين مقدور، فعصيانهما يوجب تعدد استحقاق العقاب.

وفيه: أنه لا يوجد إلا طلب واحد، لأن الأمر بالجامع إنّما هو أمر بإيجاد الحصة، إذ الكلي الطبيعي موجود بوجود فرد، فلا يوجد طلبان.

ورابعاً - وهو العمدة - : هو تعدد القدرة في المقيس عليه، وذلك لأنه كان قادراً على صوم اليوم الأول فعصاه فاستحق عقاباً، ثم بعد ذلك كان قادراً على صوم اليوم الثاني فعصاه فاستحق عقاباً آخر، واستحقاق العقاب لا يترتب على الفرضيات بأن يقال: لو كان يصوم اليوم الأول لما كان قادراً على صوم اليوم الثاني، بل يترتب على الواقعيات الخارجية، وليس الترتب كذلك فمع عصيان الأهم هو مكلف بالأهم والمهم مع عدم قدرته إلا على أحدهما.

الإشكال الثالث: إشكال على الكبرى، فعن المحقق النائيني (1)،

من أن العبرة في استحقاق العقاب هو ملاحظة كل خطاب بالنسبة إلى كل مكلف في حدّ نفسه، أي يلاحظ الخطاب وحده مع قطع النظر عن اجتماعه مع خطاب آخر.

إن قلت: لازم هذا صحة الأمر بالضدين، لفرض تعلق القدرة بكل واحد منهما لوقوع النظر عن اجتماعه مع الآخر؟

قلت: الفرق واضح، لأن الأمر بالضدين محال في نفسه مطلقاً، فلا يعقل صدوره عن المولى، فلا تصل النوبة إلى بحث القدرة واستحقاق العقاب ونحو ذلك.

إن قلت: ماذا لو فرض إمكان طلب الضدين من المولى، كما لو غفل عن التضاد بينهما، فإن طلبه حقيقي، فحينئذٍ يقال: يصح العقاب على مخالفتها لتعلق القدرة بالنسبة إلى كل متعلق مع قطع النظر عن المتعلق الآخر.

ص: 36

قلت (1): إن الأمر الناشئ عن الغفلة ليس بأمر حقيقة، وذلك لعدم الموضوعية في الأمر، بل هو طريق إلى كشف الملاكات الواقعية، فإذا علم المكلف بعدم ذي الطريق لم يكن الأمر منجزاً، ولم يستحق العبد العقاب على مخالفة مثل هذا الأمر.

كما أن العكس كذلك، فلو كان هناك ملاك ملزم لكن لم يتمكن المولى من الأمر به لمحذور - من جهل أو إكراه أو نحو ذلك - فيجب تحصيل ذلك الملاك، لأن الأمر طريق، فإذا حصل ذي الطريق لم يكن الطريق مهماً.

الإشكال الرابع: على الكبرى أيضاً، فقد قيل: إن الميزان في صحة العقاب هو (أن يكون التخلص من المخالفة مقدوراً)، وليس الميزان (كون الامتثال مقدوراً).

ففي باب الترتب يمكن التخلص من مخالفة التكليفين عبر امتثال الأمر بالأهم، نعم لا يمكن امتثالهما معاً لكن ذلك ليس المناط في صحة العقاب.

وفيه: أن لازم هذا الميزان هو صحة الأمر بجميع المحالات الذاتية معلقاً على عصيان تكليف مولوي - مثلاً - كأن يقول: لا تدخل الدار فإن دخلتها فعليك الجمع بين النقيضين، مع أن الميزان المذكور وهو إمكان التخلص من المخالفة موجود في المورد، وذلك بعدم إيجاد مقدم هذه القضية الشرطية.

وأما حديث (الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار)، فقد مرّ أن المراد به

ص: 37

الامتناع بالغير، لا الامتناع الذاتي أو الوقوعي، فراجع.

الإشكال الخامس: الالتزام بإمكان وحدة العقاب حتى مع وجود أمرين مولويين، وهذا إشكال كبروي راجع إلى تعيين ملاك استحقاق العقوبة، وذلك بأن يقال: إن ملاك الاستحقاق للعقاب هو تقويت الغرض، فلو فرض اشتمال المهم على بعض مصلحة الأهم...

1- فإن أتى المكلف بالأهم، فقد أدرك تمام المصلحة.

2- وإن أتى بالمهم، فقد أدرك بعض المصلحة، فلا عقوبة إلا بقدر البعض الآخر.

3- وإن تركهما معاً، فلا يستحق إلا عقوبة واحدة بمقدار مصلحة الأهم، وذلك لأن الأمر بالمهم إنما كان لتدارك بعض مصلحة الأهم.

والجواب(1): أولاً: ما مرّ من أن استحقاق العقوبة لازم عقلي للأمر المولوي، فلا يعقل الانفكاك أصلاً، وبما أن الأمر بالمهم مولوي - بناءً على الترتب - فلا بد من وجود عقاب له، اللهم إلا إذا انكرت الملازمة، وحينئذٍ فلا طريق لإثبات استحقاق العقوبة على أي أمر مولوي إطلاقاً، وهذا ما لا يمكن الالتزام به.

وثانياً: إنه قد تكون مصلحة المهم من غير سنخ مصلحة الأهم، بل حتى مع السنخية فقد يكون الغرض من الأهم والغرض من المهم في عرض واحد كما في إنقاذ غريقين.

ص: 38

1- الترتب: 95؛ موسوعة الفقيه الشيرازي 12: 118.

وقد استدل بذلك على استحالة الترتب، وهو مبني على القول بأن الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده العام.

وبيانه: أن الأمر بالأهم يقتضي حرمة نقيضه، والمهم إما مصداق للنقيض، أو ملازم له مع القول بسراية الحكم من أحد المتلازمين إلى الآخر، أو ملازم له من غير سراية لكن مع القول بلزوم عدم اختلاف المتلازمين في الحكم.

وأشكل عليه: بأن...

1- المصدقية غير معقولة، إذ لا يمكن أن يكون الوجود مصداقاً للعدم، إذ هي متوقفة على الاتحاد بين الشئيين، ولا يعقل اتحاد الوجود والعدم.

2- وسراية الحكم غير ممكنة، لا في الملاك، إذ هو صفة تكوينية ولا يعقل انتقال العرض من معروض لآخر، ولا في إرادة المولى، ولا في الجعل إذ هما تابعان للملاك، مضافاً إلى استلزام السراية لانحصار الحكم في الواجب والحرام.

3- وأما على مبنى عدم اختلاف المتلازمين في الحكم، فكذلك غير معقول، إذ لا يعقل إرادة الضدين مع الالتفات إلى كونهما ضدّين، فإذا كان (عدم الأهم) مبعوضاً للمولى فكيف يكون ملازمه وهو (وجود المهم) محبوباً لديه، مضافاً إلى أنه لو كانت مصلحة في أحد المتلازمين ومفسدة في الآخر فحينئذ يكون الحكم للغالب منهما، وإن تساويا فالإباحة، فلا يعقل أن يكون أحدهما وهو عدم الأهم ذا مفسدة مؤثرة في التحريم الفعلي، والآخر وهو وجود المهم ذا مصلحة مؤثرة في الوجوب الفعلي.

إن قلت: إن المانع عن اختلاف المتلازمين في الحكم إنما هو لزوم التكليف بما لا يطاق، وهذا المحذور لا يجري في الترتب، وذلك لأنه لو اختار الأهم ارتفع موضوع المهم، لكن لو عصى الأهم ثبت الحكم اللزومي للمهم فيكون المكلف بسوء اختياره ألقى نفسه في المحذور، فلا يكون من التكليف بما لا يطاق.

قلت: قد مرّ عدم صحة هكذا تكليف حتى وإن كان بسوء الاختيار، فإنه مصحح للتكليف بالمتنع الغيري، لا الذاتي أو الوقوعي، وإرادة الضدين ممتنع ذاتاً، فراجع.

المبحث الثالث: أدلة إمكان الترتب، ومناقشتها

إشارة

ثم إن القائلين بجواز الترتب - أي إمكانه - استدلوا بأمر، منها:

الدليل الأول

إشارة

ما ذكره المحقق النائيني (1)،

وهو يتألف من عدة مقدمات:

المقدمة الأولى

لتحرير محل النزاع، كما صرح به المحقق النائيني نفسه (2)، فهي لا ترتبط بتصحيح الترتب.

المقدمة الثانية

لبيان عدم المطاردة بين الأمر بالمهم والأمر بالأهم، وذلك لاختلاف الرتبة، سواء قبل تحقق الشرط أم بعده...

ص: 40

1- فوائد الأصول 1: 336، 357.

2- فوائد الأصول 1: 352.

أما قبل تحقق الشرط: فلما مرّ من أن عصيان الأهم متأخر عن الأهم، وهذا العصيان متقدم على المهم لأنه شرط تحققه.

وأما بعد تحقق الشرط - وهذا هو المقصود بيانه في هذه المقدمة - فلأن التأخر الرتبي يبقى محفوظاً حتى مع تحقق الشرط، وذلك لبقاء الواجب المشروط واجباً مشروطاً حتى مع تحقق الشرط، ولا يتصف بصفة الإطلاق، فلا يتقلب عمّا هو عليه.

وذلك لأن الشروط ترجع إلى الموضوع، والموضوع لا ينسلخ عن الموضوعية بعد وجوده خارجاً، وإلا صار الحكم بلا موضوع، فدعوى انقلاب الواجب المشروط إلى مطلق تساوق دعوى خروج الموضوع عن موضوعيته بعد وجوده خارجاً.

وسبب ذلك هو أن الأحكام الشرعية قضايا حقيقية لا خارجية، مثلاً وجوب الحج أنشأ مشروطاً بوجود موضوعه - وهو البالغ العاقل المستطيع - ، وهذا لا يفرق فيه الحال بين تحقق الاستطاعة لزيد - مثلاً - أو عدم تحققها، فليس لزيد حكم يخصّه، كي يقال: بأنه لا معنى لاشتراط الاستطاعة في زيد المستطيع فإنه من طلب الحاصل.

فتبين الفرق بين القضايا الحقيقية حيث يبقى الواجب المشروط مشروطاً، وبين القضايا الخارجية.

والنتيجة هي عدم كون الأهم والمهم في عرض واحد بل رتبتهما مختلفة، فلم يجتمع الضدان.

وأورد عليه إشكالات عديدة، منها:

الإشكال الأول: ما مرّ من عدم دفع محذور طلب الضدين بالاختلاف

الرتبي، بل لابد من الاختلاف في الزمان.

الإشكال الثاني: إنه لو فرض انتفاء التضاد بين الخطابين - لفرض طوليتهما - لكن يبقى الإشكال في حكم العقل بتنجز التكليفين، بمعنى أن للعقل تنجيزين، أحدهما يتعلق بالأهم لكونه مطلقاً، والآخر يتعلّق بالمهم لتحقيق شرطه، فحصل التهافت في حكم العقل، وهو باطل قطعاً، فالمقدّم مثله.

إن قلت: التنجز تابع للأمر، فإن أمكن رفع التضاد بين الأوامر باختلاف الرتبة، أمكن ذلك أيضاً في التنجز.

قلت: بل الأمر بالعكس، فيستدل بوجود المحذور في التنجز على عدم ارتفاع التضاد في الأوامر حتى مع طوليتها فيما لو كانت في زمان واحد.

الإشكال الثالث: إن القول برجوع شرائط التكليف إلى قيود الموضوع، إما يراد به شرائط الجعل وهي علل ودواعي الحكم الذي يريد المولى تحقيقها عبر التكليف، وإما يراد به شرائط المجعول من المادة والهيئة.

والأول: محال، بمعنى استحالة كون الداعي قيوداً للموضوع، لاستلزامه إما خروج الواجب المطلق عن الوجوب، أو تحصيل الحاصل، أو الأمر بالشيء بلا ملاك.

مثلاً: قوله تعالى: {وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي} (1)

يكون الموضوع هو (المكلف المتذكر)...

فقبل الصلاة: لا يكون متذكراً، فلم يتحقق الموضوع كي يترتب عليه

ص: 42

1- سورة طه، الآية: 14.

الحكم، لأن الحكم لا يدعو إلى موضوع نفسه، إذ وجوده متفرع على وجود موضوعه، فدعوته إليه تستلزم تقدم الشيء على نفسه.

وحين الصلاة: يكون الأمر بأدائها طلباً للحاصل.

وبعد الصلاة: لقد استوفي الملاك، فلا يكون الأمر بها إلا أمراً بلا ملاك يقتضيه.

والثاني: أي إن أريد شرائط المجعول، فإن رجوع التقييد إلى الموضوع يستلزم عدم وجود الواجب المشروط أصلاً، بل عليه تكون الواجبات كلها مطلقة.

وفيه (1): هو أنّ الأول: غير مراد للمحقق النائي إذ كلامه منصرف عنه، وأما الثاني: فالأمر المراد من الموضوع هو متعلق المتعلق أي (المكلف)، ورجوع شرائط التكليف - الهيئة - إلى المكلف لا - يلغي الواجب المشروط، حيث لا - فرق بين قولنا: (المكلف يجب عليه الحج إن استطاع) وبين (المكلف المستطيع يجب عليه الحج)، وذلك لعدم داعوية الحكم إلى إيجاد موضوعه، وأما شرائط المادة فهي أجنبية عن البحث حيث إنها غير مرادة.

الإشكال الرابع: لو رجعت الشرائط إلى قيود الموضوع، لم يصح الاستصحاب في مثل (الماء نجس إذا تغيّر) حينما نشك في بقاء النجاسة بعد زوال التغيّر، للشك في كون التغيّر علة محدثة أم علة مبقية، وذلك لأن الموضوع يكون بعد إرجاع الشرط إلى الموضوع هو (الماء المتغيّر)، وبعد

ص: 43

زوال التعيّر يكون الموضوع قد تبدّل!!

وفيه: أن المناط في بقاء الموضوع في الاستصحاب ليس البقاء الحقيقي، بل ولا بقاء ما أخذ في لسان الدليل، بل البقاء العرفي، ولا فرق في ذلك بين كون الوصف مأخوذاً في الشرط أو في الموضوع.

فتحصل ورود الإشكاليين الأول والثاني على المقدمة الثانية، وعدم ورود الإشكاليين الثالث والرابع.

المقدمة الثالثة

ذكرها المحقق النائيني (1)

لبيان دفع ما تخيل من توقف الخطاب الترتبي على الواجب المعلق والشرط المتأخر. فهي أيضاً لا ترتبط بالدليل.

المقدمة الرابعة

المقدمة الرابعة (2)

وهي أهم المقدمات، بل عليها يبني أساس إمكان الترتب، وحاصلها: رفع التنافي بين الأمرين في مرحلة التأثير والداعوية الفعلية، فهي تتكفل منع اجتماع تأثير الأمرين الترتبيين في زمان واحد، بمعنى أنه بالترتب يمنع من فرض حصول التأثير الفعلي لهما في زمان واحد - وإن اجتمع الأمران في زمان واحد - .

وذلك لأن تأثير الأهم ينتهي عند حدّ، ثم يبدأ تأثير المهم، وذلك لخصوصية هي (العصيان) أو (مخالفة الأمر وعدم تأثيره).

بيانه: أن الأمر لا إطلاق له ولا تقييد بالنسبة إلى (عدم المؤثرية)، سواء

ص: 44

1- فوائد الأصول 1: 341.

2- فوائد الأصول 1: 348؛ وراجع منتقى الأصول 2: 413.

كان الإطلاق والتقييد في الموضوع - أي المكلف - أو في المتعلق، لأن (التقييد) هو بمعنى ترتب الحكم على الخصوصية المأخوذة قيلاً - في الموضوع أو في المتعلق - بحيث يكون ثبوت الحكم مرتبطاً بتحقيق تلك الحصة المقيّدة، و(الإطلاق) هو نفي دخالة الخصوصية، بمعنى ثبوت الحكم بثبوت أي فرد من الأفراد، لتعلق الحكم على نفس الطبيعة الموجودة في ضمن أفرادها.

أما (مؤثرية الأمر) و(عدم مؤثرية) فلا- يعقل الإطلاق والتقييد فيهما، لا بلحاظ الموضوع، ولا بلحاظ الحكم، وذلك لأنهما من الأمور اللاحقة لتحقيق الأمر، ففي الطرف الذي يفرض فيه وجود (المؤثرية) أو (عدم المؤثرية) لابد من فرض وجود الأمر قبلها، فهما فرع ثبوت الأمر.

وبعبارة أخرى: الخطاب بنفسه مقتضى لوضع ذلك التقدير ورفع، وهذا مختص بباب الطاعة والمعصية، ويستحيل الإطلاق والتقييد فيه، إذ وجوب الفعل لو كان مشروطاً بوجوده لزم طلب الحاصل، ولو كان مشروطاً بعدمه لزم طلب الجمع بين الضدين، فالخطاب هو المقتضي للبعث والزجر لا أنه مقيّد بهما.

وعليه: يظهر انخفاض خطاب الأهم حال العصيان من جهة اقتضائه لرفع هذا التقدير، بخلاف خطاب المهم فإنه لا نظر له إلى وضع هذا التقدير ورفع، حيث إن ذلك التقدير هو موضوع خطاب المهم، والحكم لا- نظر له لموضوعه، فلا- خطاب المهم يرتفع لمرتبة الأهم ليقضي موضوع نفسه، ولا خطاب الأهم ينزل ويقضي شيئاً غير رفع موضوع خطاب المهم، فالخطابان في مرتبتين طوليتين - وإن اتحدا زماناً - .

وبعبارة ثالثة - كما في المنتقى - : إن عصيان الأهم هو نهاية داعوية الأهم، حيث إن ظرف عصيان الأهم هو ظرف نهاية داعويته - حيث إن الأمر لا ينظر إلى عصيانه لا بالإطلاق ولا بالتقييد - كما أنه ظرف ابتداء داعوية المهم، فخطاب الأهم وإن كان موجوداً إلا أنه لا داعوية له.

والحاصل: إنه في حال العصيان لا يؤثر الأهم فلا فعلية له، بل الفعلية للمهم حيث إن موضوعه مقيّد بالعصيان!!

ويرد عليه: أولاً: إن استحالة التقييد قد يلزم منه استحالة الإطلاق، وذلك لو استحال ثبوت الحكم على المقيّد، لأن المحذور إنما هو في شمول الحكم للحصة، فلا فرق بين شموله لها لوحدتها أم شموله لها مع غيرها، وقد تكون الاستحالة في نفس التقييد فيكون الإطلاق ضرورياً، مثلاً يستحيل التقييد في الأحكام العقلية فلا بد من الإطلاق حتماً.

وما نحن فيه من قبيل الثاني، إذ لا محذور في شمول الحكم لكلتا الحالتين - حالة العصيان والامثال - بمعنى بقاء الحكم فيهما، بل المحذور إنما هو في نفس تقييد الحكم بحالة العصيان لاستحالة أخذ المتأخر في الموضوع المتقدم.

كما أن الحكم يشترك بين العالم والجاهل، فيستحيل تخصيصه بحالة العلم للزوم الدور، وبحالة الجهل للزوم اللغوية، فلا بد من عدم التقييد فيكون الحكم شاملاً لكلتا الحالتين.

وقد مرّ أن عدم التقييد إن لوحظ فيه المحل القابل فيكون الإطلاق والتقييد من العدم والملكة، فإذا استحال أحدهما استحال الآخر لعدم المحلّ القابل، وإن لوحظ عدم التقييد مطلقاً فيكون من السلب والإيجاب

فيكونان نقيضين، فارتفاع أحدهما يلازم ضرورة الآخر.

وثانياً: إن ما ذكره في المنتقى من انتهاء الداعوية حين العصيان محل تأمل، لأن الأمر بعد صدوره يدعو لنفسه، وهذا معنى الداعوية، وانتهائها حين العصيان مجرد دعوى من غير دليل، بل بقاء الأمر هو بمعنى الداعوية والباعثية لأنها مقتضى ذاته فيستحيل انفكاكها عنه.

وبعبارة أخرى: إن عدم أخذ حالة العصيان، - وعدم المؤثرية - في متعلق الأمر لا يعني عدم داعوية الأمر، بل الداعوية هي حقيقة الأمر وذاتية، فالقول بتجرد الأمر عنها تناقض، وعليه فتكون مؤثرية الأهم مستمرة حتى في حال العصيان ويكون للأمر الفعلية والتنجز، فيحصل التهافت بينها وبين مؤثرية المهم.

وبتعبير آخر: عصيان العبد لا يقطع بعث المولى نحو المتعلق، بل البعث مستمر مادام الأمر موجوداً، فإذا انتفى الأمر انتفى البعث، والمفروض في باب الترتب هو بقاء الأمر بالأهم، فتأمل.

المقدمة الخامسة

إشارة

المقدمة الخامسة (1)

ليبان عدم اجتماع الضدين في الأمرين الترتبيين، وهنا مطلبان:

المطلب الأول

إن الحكمين قد لا يكون أحدهما رافعاً لموضوع الآخر، مثل: (صلِّ وصم)، وقد يكون أحدهما رافعاً لموضوع الآخر، وهذا على خمسة أقسام فالرافع:

ص: 47

1- قد يكون نفس جعل الحكم الأول، كما لو تعلق الزكاة بشيء فلا يتعلق به الخمس على بعض المباني.

2- وقد يكون فعلية الحكم المجعول، مثل الحكم بحرمة ما وقع متعلقاً للشرط، فلو اشترط حيازة شيء - وهو مباح - في ضمن عقد لازم، ثم سبق إلى حيازته الغير، فالحكم بحرمة حيازة ملك الغير يرفع وجوب الوفاء بالشرط.

3- وقد يكون وصول المجعول، كارتفاع حرمة الإفتاء بغير علم حينما ينقلب جهله إلى علم.

4- وقد يكون تنجز الواصل، كما لو تنجزت عليه حرمة التصرف في أمواله، فيرتفع بذلك وجوب الزكاة، كما قيل.

5- وقد يكون امتثال المنجز، مثل ارتفاع وجوب الكفارة بامتنال الأمر بالصوم في شهر رمضان.

والترتب - إن قلنا بإمكانه - يكون من القسم الأخير، حيث إن المولى أوجب الصلاة على تقدير عدم الإزالة، فامتنال وجوب الإزالة رافع لوجوب الصلاة لعدم تحقق موضوعه، وبعدم امتثال الأمر بالإزالة يتحقق موضوع وجوب الصلاة، مع عدم التعارض بين الأمرين...

(أ) لا- في مبادئ الحكم، إذ لا منافاة بين حب الشيء وحب ضده، مع كونه عاجزاً عن تحصيلهما معاً، كمن يحب أن يكون يوم عرفة في عرفات، ويحب أن يكون أيضاً في كربلاء.

(ب) ولا في نفس الحكم، لأنه اعتبار، ولا تنافي بين الاعتبارات.

(ج) ولا في اقتضاء الامتنال لو تراحمهما، إذ لو تنجز وجوب الإزالة لم تجب الصلاة، ولو لم يتنجز وجوب الإزالة لم يكن هذا الوجوب داعياً

وفيه تأمل: وذلك لأن الأمر بالإزالة باق على تنجزه مادام موضوعه موجوداً، فإنه لا وجه لسقوط التنجز بالعصيان مع بقاء الملاك ووجود الخطاب، بل هو تفكيك بين اللازم والملزوم، كما مرّ في الإشكال على المقدمة الرابعة.

المطلب الثاني

إن المحذور في الأمر بالضدين هو طلب الجمع، حيث لا يقدر المكلف على امتثالهما، أما لو لم يكن طلباً للجمع، بل كان الجمع في الطلب، فلا محذور.

بيانه(1):

إن الخطاب الترتبي لا يقتضي إيجاب الجمع، فلا وجه لاستحالته، لأن الجمع هو اجتماع كل واحد منهما في زمن امتثال الآخر، بحيث يكون امتثالهما متقارناً، والذي يوجب المحذور: إمّا تقييد كل من المتعلقين أو أحدهما بحال فعل الآخر، وإمّا إطلاق كل من الخطابين لحال فعل الآخر.

لكن الخطاب الترتبي لا يقتضي إيجاب الجمع، بل يقتضي تقييده، بحيث لا يكون الجمع مطلوباً لو فرض إمكانه، وإلا لزم المحال في المطلوب والطلب.

1- أما في المطلوب: فلأن مطلوبة المهم تكون في ظرف عصيان الأهم، حيث إنَّها مقيدة بحال العصيان، فلو وقع على صفة المطلوبة في حال امتثال

ص: 49

1- فوائد الأصول 1: 359-361؛ الترتب: 125؛ موسوعة الفقيه الشيرازي 12: 156.

الأهم - كما هو لازم إيجاب الجمع - لزم الجمع بين النقيضين.

2- وأما في الطلب: فلأن خطاب الأهم من عِلل عدم خطاب المهم، لاقتضائه رفع موضوعه، فلو اجتمعا - كما هو لازم إيجاب الجمع - لكان من اجتماع الشيء مع علة عدمه، وهو محال.

ويرد عليه: أولاً: إن تقييد خطاب المهم - مع إطلاقه في حدّ نفسه - إنّما هو بحكم العقل دفعاً لمحذور الأمر بما لا يطاق، فلا يوجد في الأدلة الشرعية التصريح بتقييد المهم بعصيان أو ترك الأهم، فإذا فرض إمكان صدورهما معاً عن المكلف ارتفع المحذور، ولم يكن هناك سبب لتقييد المهم، بل كان الأمران عرضيين فعليين، فقوله: «بحيث لا يكون الجمع مطلوباً لو فرض إمكانه» محلّ نظر.

إن قلت: هذا لو أحرزنا ملاك المهم في عرض الأهم، لا في صورة ترتب ملاك المهم على العصيان.

قلت: نفس إطلاق المهم كاشف إنّي عن ثبوت الملاك.

وثانياً: إن ما ذكر هو في الواقع دليل لبطلان الترتب لا- لجوازه، وذلك لأنه يقال: لو كان هناك أمران على نحو الترتب لزم الجمع بين المتعلقين، لكن التالي باطل فالمقدم مثله.

وذلك لأننا أثبتنا بقاء الأمر بالأهم وفعليته ومنجزيته حتى في حال عصيانه، فمع الأمر بالمهم حينئذٍ يكون طلب بالجمع، فتأمل.

الدليل الثاني

مما استدل به على إمكان الترتب هو الوقوع، فإنه أدلّ دليل على

الإمكان، وذلك لوضوح عدم تحقق المحال في الخارج، وقد مثلوا لذلك بأمثلة في الشرعيات والعرفيات.

1- أما الشرعيات، فقد مثل المحقق النائيني (1)

بأمثلة...

منها: ما لو فرض حرمة الإقامة على المسافر من أول الفجر إلى الزوال، فلو عصى وأقام فلا إشكال في وجوب الصوم عليه، فقد توجه عليه كل من حرمة الإقامة ووجوب الصوم ولكن مرتباً.

ومنها: عكس المثال، كما لو فرض وجوب الإقامة من أول الزوال، فيكون وجوب القصر عليه مترتباً على عصيان وجوب الإقامة.

ومنها: وجوب الخمس المترتب على عصيان خطاب أداء الدين - إذا لم يكن الدين من عام الربح - .

ويرد عليه: أولاً: إن ذلك إنما يكون لو تم إحراز أن ما وقع هو مصداق للكبرى التي يراد إثباتها، ولا يمكن إلا -حراز إلا- بنفي جميع الاحتمالات الأخرى، وحصر الأمر في ما يراد إثباته.

والأمثلة الشرعية المذكورة، وغيرها، يمكن كون الأمر إرشادياً إلى وجود المصلحة في متعلقه، وذلك (2)

لأن المصلحة أمر تكويني لا تزول بالعجز عن تحقيقها بسبب التضاد، كما أن محبوبية الشيء لا تستلزم مبعوضية الضد الخاص، والخطاب يكشف عن وجود الملاك من غير فرق بين الخطاب المولوي أو الإرشادي، حيث لا يصح الأمر فيهما إلا بملاك

ص: 51

1- فوائد الأصول 1: 357-359.

2- راجع الترتب: 130؛ موسوعة الفقيه الشيرازي 12: 163.

يقترضه، والأمر وإن كان ظاهراً في المولوية إلا أنه لو كان هناك محذور عقلي لا بدّ من صرفه إلى الإرشادية، كما في أوامر الطاعة.

إن قلت: قد مرّ عدم كفاية قصد الملاك في العبادية، بل لا بدّ من وجود أمر؟

قلت: نعم لا بدّ من وجود أمر، لكن يكفي الأمر الإرشادي لتصحيح العبادية.

إن قلت: إنه من استعمال اللفظ في أكثر من معنى، بأن نحمل الأمر على المولوية إن لم يوجد تزاحم، وعلى الإرشادية في حال التزاحم؟

قلت: كلاً، المعنى واحد وهو الطلب، لكن مع اختلاف الداعي، فتأمل،

مضافاً إلى ما مرّ من عدم الإشكال في استعمال اللفظ في أكثر من معنى.

وثانياً: الإشكال على الأمثلة صغرياً.

أما الأول: فإن وجوب الصوم لا يترتب على الإقامة المحرّمة، بل يتوقف على قصد الإقامة، وهذا القصد ليس بحرام، كما مرّ.

وأما الثاني: فكذلك، لأنّ وجوب القصر متوقف على عدم قصد الإقامة، وهي ليست واجبة، وإتّما الواجب عدم الإقامة.

وأما الثالث: فبالإشكال في وجوب الخمس حينئذٍ.

2- أما العرفيات، فقد مثّلوا له بقول الوالد لولده: (إذهب إلى المدرسة)، فإذا عصى الولد قال له: (أكتب في الدار ولا تخرج منه)، وأمثال هذا كثير في العرفيات.

ويرد عليه: ما ورد على الأمثلة الشرعية، بإمكان كونها إرشادية، فلا

ص: 52

تصلح استدلالاً على وقوع الترتب.

ولا يصغى إلى ما يقال: بأن الوجدان شاهد على عدم الفرق بين الأمر الأول والثاني حيث نراهما كليهما مولويين!! وذلك لأن عدم الفرق إنّما هو في رؤية المصلحة لكن مع إضافة المولوية في الأمر الأول، ويؤيده ما مرّ من عدم تعدد العقاب عند عرف العقلاء، فتأمل.

الدليل الثالث

مما استدل به على جواز الترتب، ما قيل (1): من أن الأمر بالمهم على تقدير ترك الأهم، مرجعه إلى الأمر بالجامع بين فعل الأهم وفعل المهم، ومن المعلوم أن الأمر بالأهم لا يضاد الأمر بالجامع، وإنّما التضاد بين الأهم تعييناً والمهم تعييناً، وذلك لأنّ الإرادة المشروطة ترجع في واقعها إلى الإرادة المطلقة للجامع بين فعل الأهم وفعل المهم، ومن المعلوم أن الأمر بالأهم لا يضاد الأمر بالجامع، كما لو أمره بزيارة الإمام الحسين (عليه السلام) في ليلة الجمعة، وأمره بزيارة أحد الأئمة (عليهم السلام) في ليلة الجمعة، فلا تنافي بين الأمرين.

ويرد عليه: أولاً: إن الإرادة التعيينية إنّما هي بالأهم، فلو كان هو مصداق الجامع فلا إشكال، لكن لو صار المصداق فرداً آخر - وهو المهم - فيحصل التنافي.

وبعبارة أخرى: إن المولى في حال العصيان يطلب منه المهم تعييناً، وهو يتنافى مع طلب الأهم تعييناً.

ص: 53

وثانياً: ما مرّ من أنه مع بقاء طلب الأهم حين العصيان، لا يكون المكلف قادراً شرعاً على الإتيان بالمهم، وقد ذكرنا في ما مضى أن الجامع بين المقدور وغير المقدور لا يكون مقدوراً، لَمَّا مرّ من أن الكلي والأفراد كالأباء والأبناء، لا كالأب والأبناء.

وثالثاً: قد لا يمكن تصوّر جامع، فيما لو كان المطلوب في أحدهما وجودياً وفي الآخر عدماً، فتأمل.

الدليل الرابع

ما قيل: من أن المحذور في الأمر بالضدين إما في الحكم، أو في مبدأه، أو في منتهاه، وكل المحاذير منتفية في الأمر الترتيبي.

1- أما في نفس الحكم: فلما مرّ من أنه إنشاء واعتبار، ولا تضاد بين الإنشاءات والاعتبارات في حدّ نفسها، بل التضاد فيها يكون بالعرض باعتبار المبدأ أو المنتهى.

2- وأما في المنتهى: فلأن المحذور إنّما يتولّد في صورة استلزام أمر المولى لتحير المكلف حتى في صورة الانقياد، كالأمر بالضدين، أما الأمران الترتيبان فلا يوجبان وقوع المكلف في التحير، لإمكانه الانقياد عبر الإتيان بالأهم، فينتفي موضوع المهم.

3- وأما في المبدأ، وهو الإرادة ومقدماتها...

أ) فإن التكليف كما يصدر بداعي التحريك والانبعث، كذلك قد يصدر بدواعي أخرى، كالاختبار وإتمام الحجة.

ب) وكما تجب إطاعة المولى فيما كان الداعي هو التحريك والانبعث، كذلك تجب الإطاعة في الأوامر الأخرى التي تصدر بدواعي أخرى.

ج) وما يعلم المولى عدم ترتبه على الشيء لا يعقل أن يكون غرضاً منه، فإذا علم المولى عدم انبعاث العبد لا يعقل أن يكون غرضه من أمره هو انبعاثه وتحريكه.

د) والمستحيل إنَّما هو تعلق إرادتين بغرض التحريك بأمرين متضادين، وذلك لعدم إمكان ترتب أحدهما عليه، ولا استحالة فيما لو كانت إحدى الإرادتين بداعي التحريك، والأخرى بداعي الاختبار وإتمام الحجة.

وعليه: فإن الأمر بالأهم - بالنسبة إلى من يعلم المولى عصيانه - لا يكون بداعي التحريك والانبعاث، ولكن مع ذلك تجب إطاعته، وأما الأمر بالمهم فيكون بداعي التحريك لمن يمثله وبداع آخر لمن لا يمثله، فتحصل: أنه لا محذور في اجتماع هكذا إرادتين.

وفيه تأمل: أولاً: فإن المحذور في المنتهى لا ينحصر بتحير العبد، بل هناك محذور آخر هو عدم قدرة المكلف شرعاً على امتثال المهم، كما مرّ تفصيله.

وثانياً: النقض بالأمر بالضدين بداعيين أحدهما البعث والآخر الامتحان، وهذا واضح البطلان، حتى مع قطع النظر عن الإشكال في المنتهى من تحير المكلف وعدم قدرته، فتأمل.

وثالثاً: لو علم بعصيان العبد لكلا الأمرين - الأهم والمهم - فإن الداعي على الأمرين هو واحد لا متعدد، فلا بد من القول باستحالته، فيكون تفصيلاً في إمكان الترتب.

ورابعاً: عدم جريان هذا الوجه في الأوامر العرفية حيث لا يعلم المولى - عادة - بحالة العبد من جهة الامتثال وعدمه، بل قد يحتمل عدم امتثاله

للأهم، وعليه فيكون كلا الأمرين بداعي التحريك.

هذا تمام الكلام في أدلة إمكان الترتب، وقد تبين عدم نهوضها لذلك، مع قيام الدليل على عدم إمكانه، فالأقوى هو استحالة الترتب مطلقاً.

المبحث الرابع: ما يناط به الأمر بالمهم

إشارة

وقد جلعه بعضهم دليلاً على استحالة الترتب، وذلك لا يخلو من احتمالات خمسة: أن يناط بنفس عصيان الأهم بنحو الشرط المقارن، أو المتقدم، أو المتأخر، أو على العزم على العصيان، أو بكون المكلف ممن يصدر منه العصيان في المستقبل.

الاحتمال الأول: الإناطة بالعصيان بنحو الشرط المقارن

وقد قيل باستحالة ذلك، لوجه ثلاثة:

الوجه الأول: ما عن المحقق الخراساني، وحاصله: لزوم تقدم البعث على الانبعاث، ضرورة أن البعث إنما يكون لإيجاد الداعي في المكلف، ولا يحصل الداعي فيه إلا بعد تصوره، وتصور أمور أخرى كالشواوب والعقاب، ولا يمكن هذا إلا بعد زمان البعث، وقد مرّ تفصيله.

فلو كان عصيان الأهم مأخوذاً في الأمر بالمهم على نحو الشرط المقارن، مع تزامن عصيان الأهم وطاعة المهم، للزم تقارن البعث والانبعاث.

مثلاً: من ترك الإزالة باشتغاله بالصلاة، فإن الابتداء بالصلاة هو عصيان للأمر بالإزالة فيتحقق شرط الأمر بالصلاة، فيكون ذلك الأمر متقارن مع نفس الصلاة، فلزم تقارن البعث والانبعاث، وهو غير معقول!!

وأورد عليه: أولاً: بعدم معقولية انفكاك البعث والانبعاث، إذ هما متضايقان، فهما متكافئان في القوة والفعل، فتأخر الانبعاث عن البعث غير معقول.

إن قلت: البعث التشريعي قد ينفك عن الانبعاث في العُصاة، وكذا ما ذكر من أن إيجاد الداعي لا يكون إلا بعد الأمر؟

قلت: البعث التشريعي هو جعل ما يمكن أن يكون داعياً، فمضايقه هو الانبعاث إمكاناً.

إن قلت: قد ينقض هذا بالواجب المنجز، قبل حصول مقدماته الوجودية، كالصلاة والوضوء، مع عدم إمكان الانبعاث نحو ذي المقدمة إلا بعد وجود مقدماته؟

قلت: تحصيل المقدمات في المنجز ممكن، وهذا يكفي في إمكان ذي المقدمة، بخلاف البعث إلى الشيء قبل حضور وقته، فإن الفعل المتقيد بالزمان المتأخر يستحيل فعله في الزمان المتقدم.

وثانياً: ما عن المحقق النائيني(1)

من أنه لو فرض علم المكلف قبل الوقت بتوجه الخطاب إليه في وقته، لكفى ذلك في إمكان تحقق الامتثال من غير حاجة إلى تقدم البعث على الانبعاث، بل وجود الخطاب قبل الوقت لغو، وذلك لأن المحرك هو الخطاب المقارن لصدور متعلقه، لا الخطاب المفروض وجوده قبله، وبتعبير آخر: يلزم تقدم العلم بالخطاب لا نفس الخطاب!

ص: 57

1- راجع فوائد الأصول 1: 344-345.

وحيث إن الغرض هو تصحيح وجود الأمر حين الاشتغال بالمهم، فيكفي هذا الجواب في إمكان تقارن العصيان مع الأمر، فتقع الصلاة مثلاً من أولها مأموراً بها، فلا تصل النوبة إلى الجواب بعدم اللغوية في فعلية المجعول قبل حلول وقت إمكان الامتثال، إذ يكفي في دفع اللغوية محركيته نحو المقدمات المفوتة ونحوها.

هذا مضافاً إلى إمكان تصحيح الجزء الأول من الصلاة - في المثال - بالملاك لو قلنا بكفايته في العبادات.

اللهم إلا أن يقال بأن هذا خروج عن هذا الاحتمال الأول إلى الاحتمال الثاني - وهو الشرط المتقدم - .

الوجه الثاني: إن العصيان هو ترك المأمور به في مقدار من الوقت يتعذر عليه الإتيان به فيما بعد في ذلك الوقت، فقوت الأهم - الذي يُحَقَّق شرط المهم - لا- يتحقق إلا- بمضَيِّ زمان بحيث لا- يتمكن المكلف من إطاعة أمره في ذلك الزمان، وفي هذا الزمان كما يفوت الأهم كذلك لا يمكن الإتيان بالمهم فيه، لأن الأمر بالمهم لا يوجد إلا بعصيان الأهم، ففي الآن الأول لا عصيان فلا أمر بالمهم، فيكون الإتيان بالمتعلق من غير أمر.

ويرد عليه: أولاً: إن العصيان ممتد بامتداد الأمر، وهو شيء واحد واقع في زمان ممتد، لا أنه عصيانات متعددة، وعليه فمع مضي الزمان الأول يتحقق العصيان، فيصدر الخطاب بالمهم مع بقاء نفس العصيان، فكان مقارناً، فتأمل.

وثانياً: إن ما يتوقف على انقضاء الأمد هو العلم بالعصيان، وأما نفس العصيان فهو لا يحتاج إلى مضي زمان بل يتحقق منذ الآن الأول الذي فيه

يصدر خطاب المهم، وبعبارة أخرى: انتزاع العصيان هو الذي يتوقف على انقضاء الآن الأول، لا نفس العصيان، وذلك لأن العصيان هو عدم الإتيان بالمأمور به وهذا يتحقق منذ اللحظة الأولى.

الوجه الثالث: إن عصيان الأمر بالأهم علة لسقوطه، فلا ثبوت للأمر بالأهم في ظرف العصيان، وذلك لتقارن زمان العلة والمعلول، وعليه فلا يجتمع الأمر بالأهم مع الأمر بالمهم في ذلك الآن، فينتفي الترتب، لاشتراطه بتقارن الأمرين الفعليين في زمان واحد.

وأورد عليه: بأن العصيان ليس علة لسقوط التكليف، إلا إذا فات الموضوع، وذلك لأن سبب الأمر هو الغرض، وذلك الغرض مستمر في ظرف العصيان إذا لم يفت الموضوع.

الاحتمال الثاني: الإناطة بالعصيان على نحو الشرط المتقدم

وقد قيل بعدم صحته لأنه خروج عن موضوع الترتب، وإن لم تكن هناك استحالة، حيث يمكن طلب أحد الضدين بعد سقوط طلب الآخر، كالأمر بالتييم بعد سقوط الأمر بالوضوء.

وذلك لاشتراط تزامن الأمرين الفعليين في الترتب، ومع تحقق العصيان وانتهاء أمده - كما هو المفروض في الشرط المتقدم -، فلا تتزامن فيه الفعليتان، فلا يكون من الترتب.

وبيان ذلك كما في كتاب الترتب⁽¹⁾: أن امتداد العصيان مطابق لامتداد الأمر، فإذا كان الأمر بالمهم متأخراً عن العصيان فلا يخلو ظرفه من أحد

ص: 59

1- ففي ظرف العصيان لا وجود للأمر بالمهم، لفرض أن العصيان شرط متقدم.

2- وقبل العصيان لا وجود له أيضاً، لاستلزامه سبق المشروط على شرطه السابق عليه.

3- وبعد العصيان لا وجود للأمر بالأهم، لأن معنى (بعد العصيان) هو عدم وجود الأمر، إذ مع بقاء الأمر يبقى العصيان، فلا يزول العصيان إلا بانتفاء الأمر.

الاحتمال الثالث: إناطته بالعصيان على نحو الشرط المتأخر

بأن يكون الأمر بالمهم متقدماً على عصيان الأمر بالأهم.

وأشكل عليه باستلزامه لمحالين:

الأول: استلزامه للشرط المتأخر، وذلك لإناطة الوجوب المتقدم بالعصيان المتأخر.

والثاني: استلزامه للواجب المعلق، وذلك بلحاظ سبق زمان وجوب المهم على زمان امتثال المهم.

بيانه(1):

إن (عصيان الأهم) متأخر عن (وجوب المهم)، لأن الفرض كونه شرطاً متأخراً، فيكون زمان امتثال الأهم متأخراً، إذ لا يعقل انفكاك زمان الامتثال عن العصيان، إذ القدرة تتعلق بالطرفين لا بطرف واحد، وإلا لكان ضرورة أو امتناع، وعليه: فإذا كان زمان امتثال الأهم متأخراً كان زمان

ص: 60

امثال المهم متأخراً أيضاً، للزوم تعاصر زمان الأهم والمهم في الترتب.

ويرد عليه: مبنئاً بإمكان الشرط المتأخر والواجب المعلق، وأما بناءً فلا يرد عليه إشكال مع الالتزام بالمبنى.

إن قلت: يمكن فرض الشرط المتأخر مع عدم استلزامه للواجب المعلق، كما لو فرض تراحم واجبين في زمانين مع عدم قدرة المكلف في الجمع بينهما، كوجوب القيام في النافلة المنذورة وفي صلاة الفريضة، مع كون المهم أسبق زماناً، فيأمر المولى بالقيام في النافلة المنذورة معلقاً على عصيان الأمر بالقيام في الفريضة - الذي هو أهم - في الزمان اللاحق، فهنا اتحد زمان الوجوب والواجب فلم يكن من الواجب المعلق في شيء، وقد مرّ تفصيل المثال في شرائط تحقق الموضوع.

قلت: هنا وإن انحلّ التعليق في جانب المهم لكن يبقى الواجب المعلق في جانب الأهم، فالأمر بالقيام في الفريضة المتأخرة فعلي - لفرض لزوم تعاصر التكليفين الفعلين - مع كون زمانه لاحقاً، فتأمل.

الاحتمال الرابع: إناطته على العزم بالعصيان، أو عدم العزم على الامتثال

وقد أشكل عليه بإشكالين:

الإشكال الأول: ما ذكره المحقق الإصفهاني (1)،

بأنه يلزم منه إما الواجب المعلق لانفكاك زمان الوجوب عن زمان الواجب، وإما الشرط المتقدم، وإما كلاهما.

بيانه: أن الأمر بالمهم لا يخلو من فروض ثلاثة:

ص: 61

1- نهاية الدراية 2: 217.

1- إن كان في زمن العزم على العصيان - وهو متقدم على العصيان - للزم الواجب المعلق، حيث إن زمان المهم إنما هو في زمان العصيان الذي هو متأخر عن زمان العزم على العصيان.

2- وإن كان في زمن العصيان نفسه - وهو متأخر عن العزم على العصيان - للزم الشرط المتقدم.

3- وإن كان في الزمان المتوسط بين العصيان والعزم عليه، للزم كلا الأمرين.

ويرد عليه: عدم انحصار الفروض في الثلاثة، وذلك لإمكان أن يكون الشرط مقارناً ومن غير تعليق، وذلك بتقارن الشرط والوجوب والواجب زماناً، بأن يأخذ العزم شرطاً إذا قارن زمان الوجوب والواجب، وحيث إن البحث ثبوتي فيكفي هذا الاحتمال الممكن لإبطال الاستحالة، فضلاً عن الإشكال المبني بإمكان كل من الشرط المتقدم والواجب المعلق.

الإشكال الثاني: ما عن المحقق النائيني (1):

من أن علة إمكان الترتب - كما مرّت في المقدمة الرابعة والخامسة من دليله - تقتضي أن يكون الشرط هو العصيان لا العزم عليه، وهي أن يكون الأمر بالأمر يقتضي هدم شرط الأمر بالمهم، واقتضاؤه إنما هو هدم موضوع الأمر بالمهم، ولا تعرض له بصورة عدم الهدم بالعصيان، كما أن الأمر بالمهم لا يقتضي وضع موضوعه، لأن الحكم لا يتعرض لموضوعه، فلا يكون طلباً للجمع بين الضدين فلم تحصل منافاة بين الأمرين.

ص: 62

1- أجود التقريرات 1: 85.

وعليه: فإن الأمر بالأهم يقتضي بذاته هدم عصيان الأهم، لا هدم العزم على العصيان.

وأورد عليه: أولاً⁽¹⁾: بأن اقتضاء شيء لشيء يساوق لاقتضائه علته، كما أن اقتضائه لطرده يساوق لاقتضائه طرده، وفي الأوامر إرادة إيجاد المتعلق للأمر تقتضي إيجاد علته، وإرادة رفعه تقتضي رفع علته، وإرادة دفعه تقتضي الحيلولة دون وجود علته، وما نحن فيه من الأخير، فإن الأمر بالأهم يقتضي دفع العصيان فيقتضي دفع العزم عليه باعتبار جزء علته.

وثانياً: ما قيل: من أن الذي يقتضي الأمر هدمه أولاً وبالذات ليس هو العصيان وترك الأهم، بل إنما هو العزم عليه وعدم العزم على الامتثال، لأن التكليف إنما يجعل من أجل أن يكون داعياً في نفس العبد، فمقتضاه الأولي إيجاد الداعي والعزم، فهو يهدم العزم على العصيان وعدم العزم على الامتثال.

وفيه: عدم جريانه في التوصليات، مضافاً إلى أن الوجدان شاهد بأن ما يجعل التكليف لأجله هو (الفعل بشرط العزم)، ومعنى ذلك إرادة الحصة من الفعل لا طبيعي الفعل، فتأمل.

الاحتمال الخامس: الإنابة باتصاف المكلف بلحوق العصيان

بأن يناط الأمر بالمهم بكون المكلف ممن سيصدر عنه العصيان في المستقبل، فشرط الأمر بالأهم هو اتصاف المكلف بأنه سيعصي.

وأشكل عليه: أولاً: بأن اللاحق والملحوق متضايقان، فلا بد من

ص: 63

تكافئهما قوة وفعلاً، فكيف يمكن أن يكون الملحوق - وهو المكلف الذي سيعصي - بالفعل، مع كون اللاحق - وهو نفس العصيان - بالقوة؟

وفيه (1): أن غير المتكافئين ليسا بمتضايفين، وما هما متضايقان متكافئان.

بيانه: أنه لا- تضاييف بين ذات اللاحق والملحوق، ولذا يمكن تصور أحدهما من غير تصور الآخر، مع أن المتضايفين متلازمان تحقّقاً وتعقلاً نعم يوجد تضاييف بين اللاحق بما هو لاحق، والملحوق بما هو ملحوق، وهما متكافئان في التحقق حيث إنهما وجودان ذهنيان يتحققان معاً ويستحيل تصور أحدهما من غير تصور الآخر، فتأمل.

وثانياً: ما في نهاية الدراية (2)

من استحالة هذا الاحتمال من جهة إناطة الوجوب بالشرط المتأخر، فإن كون المكلف ممن يعصي ليس من أكوان المكلف المنتزعة عنه بلحاظ العصيان المتأخر، بل إخبار بتحقق العصيان منه في المستقبل، فلا كون ثبوتي بالفعل ليكون شرطاً مقارناً للوجوب.

وفيه (3): أنه لا يشترط وجود صفة عينية في صدق العنوان الانتزاعي على المنتزع منه واتصافه به حقيقة، بل يكفي في الصدق كونه لو عقل عُقل معه ذلك العنوان، كما في ذاتي باب الكلليات حيث ينتزع الجنس والفصل مثلاً من الوجود مع عدم كونهما صفة عينية فيه، وكما في ذاتي باب البرهان - وهو ما لم يكن مقوماً للذات ولكن كان لحاظه بنفسه كافياً في انتزاع ذلك العنوان

ص: 64

1- الترتب: 176؛ موسوعة الفقيه الشيرازي 12: 222.

2- نهاية الدراية 2: 215.

3- الترتب: 177؛ موسوعة الفقيه الشيرازي 12: 223.

دون توقف ذلك على لحاظ شيء آخر - كانتزاع الزوجية من الأربعة، وكما فيما لم يكن ذاتياً لكن توقف انتزاعه على لحاظ أمر خارج عنه، كانتزاع عنوان الأب والإبن.

وما نحن فيه من قبيل الثالث، فإن تصور الذات مع لحاظ وصف تلبسها بالمبدأ في المستقبل كاف في انتزاع عنوان (الملحوق بالعصيان) وصدقه عليه من الآن حقيقة، فيكون شرطاً مقارناً لا متأخراً.

وثالثاً: لزوم الخلف، حيث إن المكلف مع كونه ممن يعصي يجوز له ترك المهم إلى فعل الأهم، وذلك لإطلاق وجوب الأهم، مع أنه لا يجوز ترك الواجب التعيني، وعلى جواز الترتب يجب المهم تعييناً مع تحقق شرطه.

وفيه: أن الوجوب التخيري إنما يكون مع بقاء الموضوع، كخصال الكفارة، وليس من الواجب التخيري جواز ترك الواجب إلى غيره بهدم موضوعه، كالحاضر الذي يجوز له ترك التمام بالسفر، وفيما نحن فيه ترك المهم إلى فعل الأهم هو من تبديل الموضوع، فتأمل.

فصل هل يجوز أمر الأمر مع علمه بانتفاء شرطه

وهنا أمور:

الأول: قيل: المراد بالجواز الإمكان الوقوعي، أما الذاتي فلا إشكال في إمكانه لعدم امتناع الإنشاء في نفسه.

وأورد عليه: بعدم الفرق بينهما إلا بالاصطلاح، وذلك لأنه لا فرق في الاستحالة بين كون الشيء محالاً في نفسه كاجتماع النقيضين، أو كونه مستلزماً للمحال كالأمر بالضدين، وذلك لاستحالة كليهما بعد عدم إمكان انفكاك اللازم عن الملزوم في المحال الوقوعي.

الثاني: المراد بالأمر هو الأمر الحقيقي الذي هو بعث نحو الشيء، أما الأمر الصوري فلا إشكال فيه حتى مع العلم بانتفاء شرطه، لعدم كونه بعثاً حقيقة، وقد مثلوا له بالأوامر الامتحانية.

وفيه تأمل: لأنها على أقسام:

فمنها: ما كان بعثاً حقيقة نحو المراد لأجل الاختبار، كمن يأمر عبده بالطبخ، ليرى كيفية طبخه، ليأمره بعد ذلك للطبخ للضيوف، فهنا بعث حقيقي بداعي الامتحان، وفي هذا القسم يجب على العبد الامتثال حتى لو علم بأن الأمر امتحاني، بل قد يصرح المولى بكونه امتحانياً، مع لزوم امتثاله قطعاً.

ومنها: ما كان بغرض اختبار إطاعة العبد عن عصيانه، مع عدم تعلق غرض

أصلاً بالمتعلق، فهنا أيضاً بعث حقيقي ويجب على العبد الامتثال أيضاً.

ومنها: ما كان صورة أمر من غير أن يكون بعثاً حقيقياً، فهذا ليس امتحاناً، وإدراجه في الامتحان مجاز، ولا يجب امتثاله لعدم كونه بعثاً أصلاً.

ولا يخفى أن المراد من البعث الحقيقي: هو إمكان كونه باعثاً، فيكون مضايقه إمكان الانبعاث، فيدخل فيه الأوامر التعديرية لإتمام الحجة، فإنها أوامر حقيقية مع عدم كونها بعثاً حقيقياً، للعلم بعدم انبعاث العبد، ومنه أمر الكفار بالفروع مع العلم بعدم امتثالهم.

الثالث: الشرط هنا يراد به شرط المجعول، لا شرط الجعل، وإلا فإنه من الواضح استحالة الشيء بانتفاء شرطه، إذ الشرط جزء من العلة، وانتفاء المعلول بانتفاء العلة أمر بديهي، فيكون رجوع الضمير إلى الأمر من باب الاستخدام، فالأمر يراد به الإنشاء والضمير يراد به الفعلية، فكان الأمر في مرتبتين.

إن قلت: إن الإنشاء مع العلم بعدم تحقق شرط المجعول يستحيل أن يكون بداعي البعث، للعلم بعدم الانبعاث، وأما بداعي الامتحان فخارج عن العنوان، والأمر من غير داع لغو أو محال؟

قلت: لا تنحصر الدواعي في البعث أو الامتحان، بل قد يكون الغرض في المقدمات، مضافاً إلى أن إخراج داعي الامتحان عن العنوان لا وجه له، فتأمل.

الرابع: قد يقال: إن ثمرة هذا البحث هو جواز النسخ قبل العمل أو قبل حلول وقت العمل، فلا يحتاج إلى تأويل ما ورد من نسخ بعض الأحكام قبل العمل بها، كالأمر بذبح إسماعيل.

أو يقال: بأنه تصحيح لشمول التكليف للكفار والعصاة ونحوهم ممن كان يعلم الشارع بعدم امتثالهم أصلاً.

فصل في تعلق الأمر بالطبائع أو الأفراد

ولا يخفى أن المسألة أعم من الأمر والنهي، بل والإنشاءات الأخرى، فهنا أمور:

الأمر الأول: تظهر ثمرة هذا البحث في مسألة الاجتماع، فلو قلنا بتعلقها بالأفراد، فتكون الخصوصيات الفردية داخلة في متعلق الأمر، فلا يعقل تعلق النهي بها، لأنه من طلب الضدين، وأما لو قلنا بتعلقها بالطبائع فقد يقال: بإمكان الاجتماع، لأنهما تعلقا بطبيعتين، فيكون كالنظر إلى الأجنبية في الصلاة، حيث يحرم نظره وتجب صلاته.

الأمر الثاني: قد يتوهم أن المقولة المعروفة (الماهية بما هي ليست إلا هي، لا موجودة ولا معدومة، ولا مطلوبة ولا غير مطلوبة... ولا متصفة بأية صفة أخرى)، تدل على عدم إمكان تعلق الأمر بالطبيعة!!

وفيه: أن المراد هو أنها في مرتبة ذاتها غير موصوفة بشيء إلا بجنسها وفصلها - حيث تتركب منهما - وهذا لا ينافي عروض الأوصاف المختلفة عليها في مرتبة ما بعد ذاتها، فقولهم: (بما هي) إنما هو لتحديد المعروض، فإنه لو كان الوجود ذاتي لها استحال عليها العدم وكانت واجب الوجود، وإن كان العدم ذاتي لها كانت ممتنع الوجود بالذات.

إن قلت: قولهم (لا موجودة ولا معدومة) يستلزم ارتفاع التقيضين وهو

قلت: الاستحالة في الخارج لا في وعاء لحاظ ذات الماهية، وفي الذهن لها وجود ذهني، لكن له إشارة إلى ذلك المفهوم القابل للوجود وللعدم في الخارج.

والحاصل: إن الممتنع هو إدخال شيء من العوارض في ذات الماهية فيستحيل عليها غير ذلك، أما عروض شيء عليها من غير إدخاله في حقيقتها فلا شك في إمكانه.

الأمر الثالث: في الفرق بين الطبيعة والفرد، فمن جهة: لا شك في أن الأفراد متباينة، ولذا لا يصح حمل بعضها على بعض، ومن جهة أخرى: نرى جهة مشتركة بينها بحيث يصح انتزاع ماهية واحدة منها، وهذه الجهة المشتركة ذاتية لا عرضية - فيخرج مثل الجامع العنواني الذي مرّ تفصيله في المعنى الحرفي - ، وبذلك يتبين أن الجهة المشتركة الذاتية هي الطبيعة، والخصوصيات المتباينة العارضة على تلك الطبيعة هي التي يتشكّل منها الأفراد.

إن قلت: الطبيعة أمر ذهني، فكيف تكون معروضاً للخصوصيات الفردية التي تتعلق بالوجود الخارجي؟ وهل يعقل أن يكون العارض والمعروض في عالمين؟ وكيف يقال بالنسبة إلى مثل عروض الإمكان على الممكن، إذا كان الممكن من الوجودات الخارجية مع أن الإمكان أمر ذهني، إذ لو كان خارجياً لزم التسلسل؟

قلت(1): إن الطبيعة تلاحظ بما هي مرآة للخارج، فالعارض والمعروض

كلاهما ذهني، لكن الموجود الخارجي يكون معروضاً بالعرض حيث إن تلك الصور لوحظت فانية في الخارج، فتأمل.

الأمر الرابع: لا إشكال ثبوتاً في كل من تعلق الأمر بالطبيعة والفرد.

وقد أشكل على تعلق الأمر بالأفراد بإشكالين:

الإشكال الأول: بأنه لا يكون الفرد فرداً إلا بعد وجوده، فإن الشيء ما لم يوجد لم يتشخص، وحينئذٍ لا يعقل تعلق الأمر به، لأنه من طلب الحاصل.

وفيه: أن المراد هو إيجاد الفرد في الخارج، أي يكون الأمر بعثاً نحو الفرد الخارجي الذي ليس بموجود حين الأمر، ويكون الغرض من الأمر إيجاد الداعي في العبد لإيجاده.

إن قلت: الإيجاد والوجود شيء واحد حقيقة، وفرقهما بالاعتبار، فإن لوحظ بالنسبة إلى الفاعل كان إيجاداً، وإن لوحظ بالنسبة إلى القابل كان وجوداً، ككل فعل وانفعال، وعليه: فإذا استحال كون متعلق الأمر الوجود فيستحيل كونه الإيجاد!!

قلت: المقصود هو أن متعلق الغرض هو ما سيوجد لاحقاً بإيجاد المكلف له، فلا انفكاك بين الوجود والإيجاد، نعم هو حين الأمر غير موجود خارجاً، لكن المولى يلاحظه فيكون ما في ذهنه مرآة لما في الخارج، وبهذا البيان لا محذور في تعلق الأمر بالفرد.

وبعبارة أخرى: إن المولى يتصور الشيء فيشتاق إليه، وحيث إنه غير موجود فيبعث العبد عبر الأمر لإيجاده خارجاً، وفي مولى المولى يعلم

بالمصلحة في الشيء الذي ليس بموجود، فيبحث إليه لإيجاده لتحقيق تلك المصلحة.

الإشكال الثاني: بأن الأفراد غير متناهية، فيستحيل تعلق الطلب بكُلِّها على سبيل البدل.

وفيه: أن الخصوصيات الفردية وإن كانت كثيرة جداً لكنها متناهية، مضافاً إلى عدم تناهي الباري جلّ وعلا فلا محذور في عدم تناهي الطلب، هذا فضلاً عن أن الطلب واحد وإنما المتعلق غير متناهي فرضاً، فلا محذور في صدور هكذا طلب من الإنسان أيضاً.

أما في مرحلة الإثبات:

فالصحيح هو تعلق الأمر بالطبائع لا بالأفراد، وذلك لعدم تعلق غرض المولى بالخصوصيات الفردية، فإنه لو فرض إمكان تجرد فعل المكلف عن كل الخصوصيات الفردية لكان غرضه يتحقق من دونها، نعم في الخارج تتلازم الطبيعة مع الخصوصيات، لكن مجرد التلازم أو الملازمة لا يكون سبباً لسراية حكم أحد المتلازمين أو اللازم والملزوم إلى الآخر، كما مرّ في بحث المقدمة.

الأمر الخامس: في منشأ هذا البحث.

1- قيل: إن هذا البحث يرتبط ببحث وجود الطبيعي في الخارج أو عدم وجوده، فعلى الأول يكون تعلق الحكم بالطبيعي ممكناً، وعلى الثاني لا يمكن تعلق الحكم به لأنه تكليف بغير المقدور.

وأشكل عليه: بأن البحث معقول على كلا القولين، لأن القائلين بعدم

وجوده في الخارج يقصدون عدم وجوده بالذات، أما وجوده بالعرض فلا ينكرونه، بل هو ثابت على كل حال، ولذا صح الحمل في قولنا: (زيد إنسان).

2- وقيل: إنه يرتبط بالخلاف في أن (الشيء ما لم يتشخص لم يوجد)، أو أن (الشيء ما لم يوجد لم يتشخص)، بمعنى أن معروض الوجود هل هو الماهية الشخصية أو ذات الماهية، فعلى الأول يكون الحكم متعلقاً بالفرد، وعلى الثاني يتعلق بالطبيعة، وذلك لأن الإرادة التشريعية في كفيتهها تابعة للإرادة التكوينية.

وأورد عليه: بعدم ثبوت كون متعلق الإرادة التشريعية كالتكوينية، فيمكن على الأول أيضاً تعلق الحكم بالطبيعة بعدم ملاحظة مشخصاتها.

3- وقيل: إن النزاع لأجل تحديد أن الواجبات الشرعية - التي يجب فرد منها على سبيل البدل - هل وجوبها على نحو التخيير العقلي أم الشرعي؟ فعلى القول بكون المتعلق هو الطبيعة يكون التخيير عقلياً، إذ هناك حكم واحد متعلق بالطبيعة التي نسبتها إلى الأفراد سواء، فالترديد بينها عقلي، وعلى القول بكون المتعلق الأفراد تكون هنالك أحكام متعددة بعدد الأفراد على سبيل البدل، وهذا هو التخيير الشرعي.

وأشكل عليه (1): بأن الأمر يرتبط بماهية التخيير الشرعي، فإن قيل: بأنه تعلق الحكم بكل فرد وبكل خصوصية بنفسها - بمعنى أن كل خصوصية لوحظت بنفسها وأخذت في متعلق الوجوب التخييري - ، فحينئذ يرجع

ص: 72

التخيير الشرعي إلى العقلي، وذلك لعدم ملاحظة كل فرد بخصوصيته المباشرة لخصوصية الآخر، بل يلتزمون بملاحظة الجهة الجامعة والمشاركة بين الأفراد بما هي أفراد، وأما لوقيل: بأن مرجع التخيير الشرعي إلى تعلّق الحكم بعنوان انتزاعي ينطبق على كلتا الخصوصيتين، مثل عنوان (أحدهما)، فيكون الجامع انتزاعي عنواني، عكس التخيير العقلي الذي يكون الجامع حقيقياً، فحينئذٍ يصحّ ما ذكره، إذ بناءً على كون المتعلّق هو الفرد يكون الجامع عنوانياً - وهو الفرد - فيكون التخيير شرعياً، وأما بناءً على كون المتعلّق الطبيعة يكون الجامع حقيقياً فيكون التخيير عقلياً.

وسياتي مزيد بيان في بحث الواجب التخييري.

ص: 73

لو نسخ الوجوب فهل يبقى الجواز - بمعناه الأعم - أو الاستحباب؟

والكلام في مرحلتي الدلالة اللفظية والأصل العملي:

المرحلة الأولى: في دلالة اللفظ

والظاهر أنه لا دلالة، لا من الدليل الناسخ، ولا من الدليل المنسوخ.

أما الدليل الناسخ: فدلالته تنحصر في رفع ما تضمنه الدليل المنسوخ من الحكم، ولا نظر له إلى إثبات حكم آخر أصلاً.

وأما الدليل المنسوخ: فكذلك لا دلالة له على حكم من الأحكام، لا بالدلالة الالتزامية لما مرّ في أنها تسقط بسقوط الدلالة المطابقة، ولا بالدلالة المطابقة، كأن يقال: إن الأمر يدل على طلب الفعل مع المنع عن الترك، والدليل الناسخ إنّما رفع المنع، ولم يرفع الطلب.

وعدم الدلالة لجهتين:

الأولى: عدم تركيب الأحكام، بل هي أمور بسيطة، كما مرّ تفصيله.

والثانية: عدم إمكان بقاء الجنس من غير فصل، فلو فرض تركيب الوجوب فإن الطلب جنس يشمل الوجوب والاستحباب، وفصل الوجوب هو المنع من الترك، فلو زال الفصل زال الجنس معه، إلا لو دلّ الدليل على حدوث فصل جديد، بل لو حدث فصل جديد فلا بد من جنس جديد، لما

مرّ من أن الجنس والفصل ونحوهما أمور انتزاعية، وذلك لأصالة الوجود، وهي ترتبط بالماهية، وكل انتزاع يختلف عن الانتزاع الآخر، وقد مرّ أن نسبة الطبيعي إلى الأفراد كنسبة الأبناء إلى الآباء، فتأمل.

نعم لو قلنا بأن دلالة الأمر على الوجوب إنّما هي بدلالة العقل، بأن ينتزع العقل الوجوب من طلب الفعل مع عدم الترخيص في الترك، فحينئذٍ يمكن إثبات الاستحباب، وذلك لأن الدليل الناسخ يُثبت حينئذٍ الترخيص، ولا يُسقط أصل الطلب، فيبقى الطلب مع الترخيص في الترك وهو الاستحباب، لكن قد مرّ الإشكال في أصل المبنى، فراجع.

المرحلة الثانية: في مقتضى الأصل العملي

قد يقال: بجريان الاستصحاب، بأنه حين الوجوب كان جائزاً بالمعنى الأعم، فيستصحب هذا الجواز.

وأورد عليه: بأنه من القسم الثالث من استصحاب الكلي، فلا يجري.

وأشكل عليه: أولاً: بأن الاستصحاب هنا من قبيل النوع الثاني من القسم الثالث وهو ما كان تبايناً دقةً مع وحدة الموضوع عرفاً، بأن كان أحدهما الفرد الشديد، والآخر الفرد الضعيف، كاستصحاب السواد، حين زوال السواد الشديد، مع احتمال تبدله بالسواد الخفيف أو بالبياض، وما نحن فيه كذلك، لأن الفرق بين الوجوب والاستحباب إنّما هو في الطلب الشديد والطلب الضعيف، وعليه: فلو شك في بقاء الجواز في ضمن الاستحباب صحّ إجراء استصحاب الكلي.

وفيه: أن جريان الاستصحاب في هذا النوع من القسم الثالث إنّما هو

لحفظ الوحدة العرفية، فالعرف يرى السواد الخفيف نفس السواد السابق الشديد، والملاك في الاستصحاب وحدة الموضوع عرفاً، فلا يكفي وحدة الموضوع دقة، كما لا يضّر تعدد الموضوع دقة مع وحدته عرفاً، وفيما نحن فيه يرى العرف الوجوب والاستصحاب وكذا سائر الأحكام أفراداً متباينة.

وثانياً(1): بأن الوجوب والاستصحاب إن أريد منهما الإنشاء بداعي البعث، فهما متباينان عقلاً وعرفاً، وليس التفاوت بينهما بالشدة والضعف.

وإن أريد منهما الإرادة الحتمية والندبية، فهما مرتبتان من الإرادة، ولا تفاوت في الإرادة بين الشديدة والضعيفة بل هي نوع واحد، بل لا تفاوت بينهما - شدة وضعفاً - في الوجود أيضاً.

وحينئذٍ على مبنى جعل الحكم الظاهري في الإمارات والأصول فلا يجري الاستصحاب، لأن الإرادة ليست حكماً شرعياً ولا موضوعاً لحكم شرعي.

وأما على مبنى التنجيز والتعدير، فيصح استصحاب الإرادة، لأن اليقين بها كما يكون منجزاً لها حدوداً يكون منجزاً لها بقاءً بالاستصحاب.

وثالثاً: إن الاستصحاب هنا ليس من الكلّي أصلاً، بل هو استصحاب شخصي، وذلك لأن عدم الحرمة كان معلوماً سابقاً فيجري استصحابه، ولا يضّر اقتران عدم الحرمة مع الوجوب، وذلك لأن العدم لا يتغيّر ولا يتعدّد باختلاف مقارناته.

وفيه: أن الوجوب كما كان مقترناً مع عدم الحرمة كذلك كان مقترناً مع

ص: 76

عدم الكراهة وعدم الاستحباب وعدم الإباحة بالمعنى الأخص، وحيث نعلم إجمالاً بتبدّل الوجوب إلى أحد هذه الأربعة فتتعارض استصحابات عدمها لو جرت، فلا يجري أيٌّ منها، فتأمل.

ص: 77

فصل في الوجوب التخييري

إشارة

وفيه بحثان:

البحث الأول: في إمكانه

لا- إشكال في وقوع الوجوب التخييري في الأوامر الشرعية، وكذا بين الموالي العرفية، وهو أدل دليل على الإمكان، لكن وقع البحث عن كيفية تصويره بما لا يستلزم منه المحال.

فقد يقال: كيف يكون واجباً مع جواز تركه؟

وقد يقال(1):

بأنه لا يمكن تعلق إرادة الفاعل بأحد شيئين أو الأشياء من غير تعيين.

ولحلّ الإشكال ذكرت وجوه، منها:

الوجه الأول: إرجاعه إلى الوجوب التعيني، بأن يكون الواجب هو ما يختاره المكلف، فالواجب على كل مكلف ما يختاره، بل المكلف الواحد إذا اختار تارة هذا وأخرى ذاك كان الواجب في كل مرة غيره في المرة الأخرى.

وأشكل عليه: أولاً: بأن ذلك غير معقول مطلقاً، لأن إيجاب ما يختاره

ص: 78

من طلب الحاصل، إذ قبل الاختيار لا وجوب له، وبعد الاختيار يكون الفعل قد وقع فلا معنى لطلبه.

وفيه: أن المراد ليس إيجاب ما اختاره فعلاً، بل مرجع الأمر إلى قضية شرطية، أي إيجاب ما سيختاره.

إن قلت: يلزم من هذا إما الواجب المعلق أو الشرط المتأخر.

قلت: لا يلزم المعلق لأن الوجوب والواجب فعليّان، وليس الواجب استقبالياً، مضافاً إلى أن المبنى إمكانهما كما مرّ.

وثانياً: بأن ذلك غير معقول في صورة العصيان، فإنه لو عصى ولم يأت بأيّ من خصال التخيير، فيلزم أحد محذورين: إما ارتفاع الوجوب لعدم تحقق موضوعه، فيرتفع العصيان، فيلزم من العصيان عدم العصيان وهو محال، وإما بقاء الوجوب بلا موضوع وهو محال أيضاً.

إن قلت: إن الواجب هو ما يختاره بنحو القضية الشرطية.

قلت: لا يمكن إجراء هذا الجواب هنا، وذلك لأن القضية الشرطية صادقة حتى مع عدم تحقق طرفيها، لكن حيث لم يختَر المكلف أيّاً منهما لم يتحقق شرط الوجوب فلا وجوب لانتهاء شرطه، وهذا بديهي البطلان.

وثالثاً: إن ذلك يخالف قاعدة الاشتراك في التكليف، حيث يختلف الواجب على الأشخاص، بل على الشخص الواحد في المرات المتعددة.

وفيه: أن القاعدة مستفادة من دليل لبيّ، وقد تمّ تخصيصها في موارد متعددة، فليكن ما نحن فيه من تلك الموارد، مضافاً إلى أن الجميع مشترك في التكليف وهو (وجوب ما يختاره)، واختلاف المتعلق لا يوجب تعدد

الحكم، كما في وجوب الوفاء بالندر، فهو حكم يشترك فيه الجميع، مع اختلاف متعلقات النذور.

ورابعاً: إنه خلاف ظاهر الدليل في الواجبات التخيرية.

وفيه: أن كلامنا في مرحلة الثبوت، ولا غضاضة في مخالفة ظاهر الدليل إذا انحصرت معقولية الشيء في ما يقتضي تأويل الدليل.

وخامساً: أن هذا الوجه خلاف الوجدان، حيث لا نجد في أنفسنا أن متعلق هذا الوجوب هو ما يختاره المكلف.

الوجه الثاني: إرجاعه إلى وجوبين مشروطين، بأن يكون الواجب هذا إن لم يأت بالآخر، والواجب الآخر إن لم يأت بهذا، وذلك لأن لكل واحد ملاك يخصّه، واستيفاء أحدهما مانع عن استيفاء الباقي، وتخصيص أحدهما بالوجوب بلا مرجح.

وأشكل عليه: أولاً: إن الوجوب إنّما هو للملاك الملزم، ففرضهما مشروطين إنّما هو بسبب أن امتثال أحدهما يكون مفوتاً لملاك الآخر، ولازم ذلك هو وجوب الإتيان بهما معاً لو تمكن من الجمع، لأنه حينئذٍ يتمكن المكلف من الجمع بين الملاكين الملزمين، وهذا اللازم لا يمكن الالتزام به قطعاً.

وفيه: أنه يمكن ثبوتاً أن لا يتمكن المكلف من استيفاء كلا الملاكين حتى لو جمع بينهما، بل يتنصّف الملاك، بأن يكون كل واحد منهما محرزاً لبعضه، وعليه فلا- يجب الجمع لعدم إمكان إحراز الملاكين الملزمين معاً، نظير ما لو أمر المولى بالإتيان بأحد طعامين مع وجود ملاك الإشباع في كل

واحد منهما، فلا يجب الجمع بينهما لعدم إمكان اشباعين حتى لو أكل منهما.

وثانياً: بأن التزاحم إذا كان قبل الخطاب فلا يمكن أن يكون كل واحد تاماً في الملاكية، فبالنتيجة بعد الكسر والانكسار يكون الملاك التام واحداً ويكون العبرة به، ومع وحدة الملاك لا تكون أفراد الواجب التخييري من الواجب المشروط، فإنه مبني على تعدد الملاكات.

نعم لو كان التزاحم بعد الخطاب - كإنقاذ الغريقين - كان خطاب كل واحد منهما مشروطاً بعدم فعل الآخر، لتامية الملاك في كل واحد، وذلك لاشتراط التكليف بالقدرة، وهي إنمّا تكون في حال عدم فعل الآخر.

وفيه: أن ما ذكر إنمّا يتم لو كان أحد الملاكين أقوى، فيترجح على الآخر، فيؤمر به، ويسقط الآخر، أما لو تساوى الملاكان فلا وجه لترجيح أحدهما على الآخر، وحيث لا يمكن الجمع بينهما - لعدم التمكن من إحراز الملاكين معاً كما سيأتي - ، فلا طريق إلا بتأثيرهما معاً على نحو الواجب المشروط، فتأمل.

وثالثاً: إن ذلك يستلزم معصيتين إذا تركهما معاً، وذلك لتحقق شرط الواجب المشروط في كليهما، مع أن المتسالم عليه هو استحقاق عقاب واحد في ترك الواجبات التخييرية.

وفيه: أن ملاك كليهما وإن كان فعلياً، لكن تحصيل كلا الملاكين غير ممكن، حيث إن فوات أحدهما على المولى مما لا بدّ منه، فلا تعدد للعقاب حينئذٍ.

لو كان ترك كل واحد منهما سبب لاتصاف الآخر بالملاك، فقد فوّت العبد على المولى ملاكين، بينما كان يمكنه عبر الإتيان بأحدهما أن يحصل أحد الملاكين، ويرفع موضوع الملاك الآخر.

ورابعاً: إن هذا الوجه يبتني على صحة القول بالترتب، فإنه التزام به - لأن وجوب كل واحد منهما مشروط بترك الآخر - ، فلا يمكن للقائل بالامتناع أن يلتزم بهذا مع أنه ترتيبين اثنين.

وفيه: أنه لو كان الواجبان مشروطين فلا يلزم الترتب، لأن المحذور في الترتب هو كون أحدهما مطلقاً وبتركة يتحقق موضوع الآخر فيستلزم طلب الضدين وهو محال كما مرّ تفصيله، أما لو كان كلاهما مشروطاً بترك الآخر فلا يستلزم طلب الضدين، فلم يبق محذور.

وخامساً: عدم عموم هذا الوجه لكل الواجبات التخيرية، حيث لا يشمل الأمرين الضمنيين - كالحمد والتسبيحات - ، وذلك لأن الواجبات الضمنيّة مجعولة بجعل واحد لا جعل متعددة.

وفيه: أن الجعل الواحد لا - ينافي الواجبين المشروطين، وذلك لانبساط الوجوب الواحد على كل الأجزاء بكيفياتها، فلا مانع من القول بانبساطه على الحمد والتسبيحات المشروطين.

وسادساً: إن هذا الوجه خلاف الوجدان، حيث نرى في الواجبات التخيرية العرفية ثبوت وجوب واحد لا وجوبين، بل لا نرى إلا غرضاً واحداً يمكن تحصيله بكل واحد من خصال الواجب التخيري.

الوجه الثالث: إن الواجب هو الجامع، فالملاك واحد، وبما أنا لا نعرف ذلك الجامع، ولا مصاديقه، فيبين الشارع تلك المصاديق، فمرجع التخيير الشرعي إلى التخيير العقلي.

وقد يستدل لهذا بقاعدة الواحد، ولكن قد مرّ الإشكال عليها، وعلى فرض صحتها فهي تجري في الواحد الشخصي لا الواحد النوعي، إذ يمكن صدور الواحد النوعي عن المتعدد، كالحرارة الصادرة عن الحركة والنار والكهرباء مثلاً، وادعاء الجامع فيها لا يخلو عن مصادرة، بل خلاف الواقع.

إن قلت: يعتبر في الجامع أن يكون أمراً عرفياً يصحّ تعلق التكليف به بنفسه، بحيث يكون من المسببات التوليدية، وهذا لا يوجد في الواجبات التخييرية.

قلت: هذا لو أراد المولى الأمر بالجامع، فلا بد من معرفة المكلفين بمصاديقه - ولو بعضها - ليتمكنوا من الامتثال، أما لو تعلّق الغرض بجامع مخفي لا يتمكن المكلف من معرفة مصاديقه، فإنه لا بد من الأمر بالمصاديق، فليكن هكذا في الواجبات التخييرية.

الوجه الرابع⁽¹⁾: أن يفرض غرضان، لكل منهما اقتضاء إيجاب ما يُحصّل ذلك الغرض، لكن مصلحة التسهيل اقتضت الترخيص في ترك أحدهما، فحينئذٍ يوجب المولى كليهما - لوجود الغرض الملزم في نفسه - لكن مع الترخيص في ترك كل واحد منهما إلى البديل، فيكون التخيير شرعياً من دون لزوم الإرجاع إلى الجامع.

ص: 83

وفرق هذا عن الوجه الثاني أن ذلك كان يفرض وجوبين مشروطين، وهذا يفرض وجوبين مطلقين.

وأشكل عليه: بمخالفته لظاهر الدليل، حيث يدل على وحدة الجعل لا تعدده.

وهذا الإشكال يمكن بيانه بطرق مختلفة، فتارة: باستلزامه خلاف الظاهر في وجود وجوبين مستقلين، وأخرى: بأن إحراز وجود ملاكين لا يمكن إلا عبر الخطاب، وظاهره وحدة الملاك، وثالثة: بعدم الدليل على وجود مصلحة التسهيل، ورابعة: بأنه لا دليل على كون فعل كل واحد منهما رافعاً لموضوع الآخر.

ويرد عليه: بأن الكلام إنما هو في كيفية تصوير الواجب التخييري في مرحلة الثبوت لدفع الإشكال العقلي، فإذا انحصر الوجه في هذا فلا بد من القول به.

الوجه الخامس: إن الإرادة تعلق في الواجب التخييري بكل واحد من الشئيين على البديل، وذلك بأن يكون كل واحد منهما بدلاً عن الآخر(1).

إن قلت: أمر الإرادة دائر بين الوجود والعدم، فكيف تتعلق بالشئيين على البديل؟

قلت: إن عدم الإمكان إنما هو في إرادة (الفاعل)، فلا بد من إرادته شيئاً تعيناً ليفعله، وأما (الأمر) فلا محذور في تعلق إرادته بالشئيين على البديل، فيكون نظير إرادة الأمر بالكلّي مع إرادة الفاعل للجزئي بخصوصياته الفردية.

ص: 84

وبعبارة أخرى: الإرادة التكوينية لا يمكن تعلقها إلا بالجزئي المعلوم، وأما الإرادة التشريعية فهي إيجاد الداعوية نحو الشيء ولا محذور بأن يكون نحو الشئيين على البدل.

وفيه: أن كان المراد الفرد المرّد فيرجع إلى الوجه الآتي وسنتكلم حوله، وإن كان الأمر نحو الجامع فيرجع إلى الوجه الثالث، فلا وجه يتعلّق بتعلق الإرادة بشيء لا على التعيين، فتأمل.

الوجه السادس: تعلّق الوجوب في الواجب التخييري بالفرد المررد - هذا أو ذاك - لقيام الغرض بأحدهما، فيأمر به لا على التعيين. وأشكل على الفرد المررد بوجوه، منها:

الإشكال الأول: بأن الفرد المررد لا وجود له في الخارج ولا في الذهن، فكيف يمكن تعلّق العَرَض به، ومن البديهي استحالة قيام العرض من غير معروض، وذلك لأن الوجود يساوق الشخص، فلا مجال للترديد في الموجود بما هو موجود.

وأجاب الشيخ الأعظم (1)

- في مسألة بيع صاع من صبرة - بأن المحال تعلّق العرض الحقيقي بالمررد، أما الاعتباري فهو خفيف المؤنة، حيث يمكن اعتبار ما ليس بموجود، أو اعتبار وصف لما ليس بموجود.

الإشكال الثاني: استلزامه الخلف، لأن وصف المعين بالمررد يستلزم: إما تعين المررد، أو تردد المعين (2).

ص: 85

1- المكاسب، البيع 4: 251.

2- نهاية الدراية 2: 271-272.

وبتعبير آخر: إن أريد مفهوم المرءءء، فهو ليس بمرءءء بل معيّن وهو الجامع بين الفرءءن بجامع عنواني انتزاعي، وإن أريد مصءءاق المرءءء فهو مستحيل سواء في الءهن أم في الخارج، لأن الوجود يساوق الشخص.

وأجيب: بأن مفهوم الفرءء المرءءء متعيّن في نفسه ولءا هو قابل للتصور ويمكن الحكم عليه، وبما أن الصفءات النفسية لا تتعلّق بالخارجيات لتغاير عالم الءهن وعالم الخارج فلا بد من أن يكون البعث نحو المفهوم الءهني من غير ارتباط له بالخارج، نظير الإخبار عن أحد شيئين كمجيء زيد أو عمرو مع إمكان عدم مجيء كليهما، ومع ذلك حصل الإخبار، كذلك في الإنشاء.

وأورد عليه: بأن الغرض لا يترتب على (مفهوم أحءهما)، فلا يكون البعث نحوه، بل يترتب على كل واحد منهما بواقعه الخارجي.

الإشكال الثالث: إنه يمكن تعلق الصفءات الاعءبارية بالفرءء المرءءء، لكن للبعء خصوصية تمنع من تعلقه بالفرءء المرءءء، حيث إنه لإيجاد الءاعي في المكلف، وحيث لا يمكن تعلق إرادة المكلف بالفرءء المرءءء لعدم إمكان إيجاءه، فلا يكون التكليف المتعلق بالفرءء المرءءء قابلاً للتحريك، فيمتنع هذا التكليف.

والحاصل: إنه حتى لو قلنا بإمكان تعلق الأعراض بالفرءء المرءءء، لا يمكن القول بتعلق البعث به للمحءور المذكور.

وفيه نظر: لإمكان التحرك نحو أحد الأمرين على نحو التعيين، فالأمر وإن كان على نحو التريءءء، لكن الانبعء ممكن بالتوجه إلى المعيني،

وبذلك يحصل غرض المولى.

والأقرب الجواب عن كل الإشكالات بما في المنتقى(1):

من أن مفهوم الفرد المردد معيّن في الذهن، والبعث نحوه بما هو مرآة للخارج، وقد مرّ أن الأمر إنّما هو لإيجاد الداعوية، أي إمكان الانبعاث نحو الشيء، فيكون حقيقة الأمر هو إمكان البعث، ومن الواضح أنه يمكن الانبعاث نحو المصدقين على سبيل البدل ولكن بواسطة مفهوم أحدهما.

وهكذا الأمر في الإخبار بالمردد، فهو إخبار عن مفهوم ذهني معين جعل مرآة للواقع الخارجي، فتأمل.

الوجه السابع: تعلق الأمر بالكلّي الانتزاعي، الذي هو جامع عنواني، وهو عنوان أحدهما، وتكون المصاديق الخارجية مصاديق لهذا العنوان الانتزاعي.

ولا يخفى رجوع هذا الوجه إما إلى الفرد المردد أو إلى الوجه الثالث حيث إن الجامع إما حقيقي وإما عنواني انتزاعي.

البحث الثاني: في التخيير بين الأقل والأكثر

لا إشكال في وقوعه في الشرعيات، كالتخيير بين الإتيان بالتسبيحات مرّة أو ثلاث مرّات، إنّما الكلام في كيفية تصويره في مرحلة الثبوت، فإن الأقل والأكثر...

1- تارة دفعيين كالتخيير بين إلقاء صاع من الماء أو صاعين، أو التصدق بدرهم أو درهمين دفعة، فالإشكال بأن الزائد يجوز تركه لا إلى

ص: 87

1- منتقى الأصول 2: 493-494.

بدل، فكيف يكون واجباً؟

2- وأخرى تدريجيين، كمثال التسيحات، والإشكال في أنه بمجرد تحقق الأقل يحصل الغرض، فيحصل الامتثال، فيسقط الأمر، وعليه فيستحيل أن يكون الأكثر مصداقاً للواجب.

أما الأول: فالجواب أن كلاهما - الأقل والأكثر - محصّان للغرض، وفي الأكثر ليس المحصّل هو الأقل الذي في ضمنه، وحينئذٍ فلا بد من التخيير بينهما، إذ تخصيص الأقل بالواجب من غير مخصص.

وقد ذكرنا في بحث الصحيح والأعم جواب الإشكال عن دخول الشيء في الماهية وخروجه عنها، فصلاة الظهر وصلاة الغريق كلاهما صلاة صحيحة مع ما بينهما من الاختلاف الشاسع، وكذا الدار الوسيعة والدار الضيقة كلاهما دار مع الاختلاف في كثير من الأجزاء.

والحاصل: ما في نهاية الدراية (1)

من أن الماهية واحدة والاختلاف إنّما هو في الوجود، فالماهية المنتزعة عن الفردين المختلفين هي ماهية واحدة ذاتاً، وإنّما الاختلاف بين الفردين في الوجود، لأن الوجود مشكّك وله مراتب قوة وضعفاً، كالنور الشديد والضعيف، حيث إن ماهيتهما واحدة والاختلاف في شدة الوجود أو ضعفه، ومثل الخط الطويل والقصير فكلاهما مصداق لماهية واحدة - وهي الكم المتصل - .

وحينئذٍ لا بد من التخيير بين الأقل والأكثر، لعدم اختلافهما في الماهية، فهما من طبيعة واحدة، والفارق إنّما هو في الوجود.

ص: 88

1- نهاية الدراية 2: 274.

إن قلت: إذا كانا يختلفان في الوجود فكيف يصدر منهما الغرض الواحد؟

قلت: مع قطع النظر عن الإشكال في أصل القاعدة، وأنها على فرض صحتها إنما هي في الواحد الشخصي لا النوعي، نقول: إنهما مشتركان في أصل الوجود، ومختلفان في مرتبة الوجود، والغرض إنما يتحقق من نفس الوجود مع قطع النظر عن مرتبته.

والحاصل: إنه ليس للأكثر وجودان - وجود للأقل ووجود للزيادة - بل وجوده واحد لكن من المرتبة الشديدة.

أقول: أصل الجواب لا بأس به، لكن لا دليل على التشكيك في الوجود، بل الوجود سنخان واجب لا نعلم حقيقته، وممكن متواطئ في الوجود، وما يرى من الشدة والضعف إنما هو في الزيادة في الكم كماء الحوض وماء البحر حيث لا تشكيك في وجودهما بل الزيادة في الكم وهي لا توجب تشكيكاً في الوجود بل ضم وجود إلى وجود، وأما مثال النور فقد أثبت العلم الحديث أن هناك جزيئات تشكل النور فزيادة عددها يزداد النور وبقلّة العدد يضعف، وكذا الصفات النفسية ونحوها فإن شدتها باعتبار المتعلق لا في نفسها، فتأمل.

وأما الثاني: فالجواب هو يراجع الأ-كث والأقل إلى المتباينين، ولا- ضمير في ذلك، لأن الغرض هو بيان وجه إمكان التخيير في مثل التسيحات، وذلك بأن يكون التخيير بين (الأقل بشرط لا عن الزيادة)، وبين (الأقل بشرط الزيادة) ومن المعلوم التباين بين (الشيء بشرط لا) و (الشيء بشرط شيء)، فلا يكون الأقل في ضمن الأكثر واجباً بالاستقلال.

ص: 89

إن قلت: حين الانتهاء من الأقل يكون أمره دائراً بين الوجود والعدم، أي أن لا يأتي بالزيادة أو أن يأتي بها، وهذا هو اللابدية العقلية، فلا يكون من الواجب التخييري أصلاً.

قلت: قبل الابتداء لم يكن أمره دائراً بينهما فقط، بل كان شق ثالث هو تركهما معاً، وحينذاك يكون أمر المولى بأحدهما مخيراً لا محذور فيه، فيكون من التخيير الشرعي، هذا مضافاً إلى عدم الضير في إرجاع التخيير الشرعي إلى التخيير العقلي مطلقاً.

إن قلت: إن (بشرط الشيء) و (بشرط لا) متباينان، فكيف يصدر منهما الغرض الواحد، بل الأمر أكثر إشكالاً، حيث إنهما متناقضان، وذلك يستلزم تأثير النقيضين في شيء واحد؟

قلت: إن المؤثر هو ذات الشيء - التسييحات مثلاً - وهو جامع بين الأقل والأكثر، فتأمل.

ص: 90

بعد تحقق الوجوب الكفائي خارجاً قطعاً، يكون الكلام حول كيفية تصويره في مرحلة الثبوت، وحل إشكال التضاد بين (أداء الواجب بفعل البعض)، وبين (عصيان الكل فيما لو تركوا جميعاً)، وذلك لأن عصيان الكل ملزوم وجوبه على كل واحد منهم، كما أنّ أداء الواجب بفعل البعض لازمه عدم وجوبه على كل أحد.

والجواب: عدم التلازم بين (الوجوب على كل أحد)، وبين (لزوم إتيان كل واحد منهم)، كما سيتضح من كيفية تصوير الواجب الكفائي.

ثم قد يقال بوحدة الغرض، وقد يقال بتعددده...

الاحتمال الأول: تعدد الغرض

بأن يقال: إن هناك أغراض متعددة بفعل كل واحد من المكلفين، لكن مع عدم إمكان اجتماع تلك الأغراض للمضادة بينها، إما في أصل الاتصاف بالغرض فيما لو كانت المضادة قبل الأمر، أو في وجود الأغراض لتزاحمها فيما لو كانت المضادة بعد الأمر.

ويرد عليه: أولاً: عدم الامتثال لو قام المكلفون بالفعل دفعة واحدة، نظير عدم الامتثال فيما لو أراد المولى اختبار قوة أحد عبيده ليأمره بشيء، فأمرهم جميعاً برفع حجر بنحو الوجوب الكفائي، فلو اشتركوا في رفع

الحجر لما تحقق غرض المولى أصلاً.

إذ مع المضادة بين الأغراض إما أن يتحقق في الواجب الكفائي كل الأغراض وهو خلف فرض تضادها، وإما بعضها دون بعض وهو ترجيح بلا مرجح، وإما عدم تحقق أي منها، وهو خلاف المتسالم عليه من تحقق الامتثال.

وثانياً(1): إن لازم تعدد الأغراض ومضادتها، هو كون التكليف إما منوطاً بعصيان الآخرين أو منوطاً بعدم إتيانهم...

والأول: يستلزم الدور، إذ يستلزم تأخر كل واحد من التكاليف عن الآخر برتبتين - بل ثلاث رتب - وكذا العكس، مثلاً تكليف زيد متوقف على عصيان عمرو، وعصيانه فرع تكليفه، وتكليفه متوقف على عصيان زيد، وعصيان زيد متوقف على تكليف زيد.

والثاني: لا يلزم منه محذور الدور، حيث إن العدم سابق على الأمر، لكن يلزم منه محذور تعلق تكليف تام بدمّة كل واحد من المكلفين وهو مستحيل لمضادة الأغراض حسب الفرض وامتناع اجتماعها في الوجود، فيكون البعث الفعلي نحوها جميعاً محال.

الاحتمال الثاني: وحدة الغرض

إشارة

بأن يقال: إن الغرض واحد، وهو يحصل بتحقيقه سواء بفعل الكل معاً أو بفعل البعض ممن فيه الكفاية، فهنا طرق:

ص: 92

إشارة

تكليف الجميع، ويمكن تصويبه بوجهه.

الوجه الأول

ما ذهب إليه المحقق العراقي⁽¹⁾

من أنّ الوجوب الكفائي - كالوجوب التخييري - هو وجوب ناقص، بمعنى تعلق الوجوب بفعل كل واحد من المكلفين بنحو لا يقتضي إلا المنع عن بعض أنحاء تروكه - وهو تركه في حال ترك بقية المكلفين - .

إلا- أن الفرق بين التخييري والكفائي، هو أنه في التخييري توجه التكليف إلى كلا- الشقين، لأنه تكليف بالجامع إلى مكلف واحد، وفي الكفائي لا- يمكن الأمر بالجامع بين فعل النفس وفعل الغير، لأنه أمر بالجامع بين المقدور وغير المقدور، وقد مرّ أن هذا الجامع غير مقدور، فلا يمكن التكليف به.

الوجه الثاني

وجوبه على الجميع بنحو مطلق، إلا أن مصلحة التسهيل اقتضت الترخيص في ترك الباقي، كما مرّ عن المحقق الإصفهاني⁽²⁾

في التخييري.

الوجه الثالث

وجوبه على الجميع بنحو الواجب المشروط بعدم إتيان الآخرين.

وهذا الوجه لا يمكن الالتزام به في الكفائي، لاستلزامه عدم تحقق

ص: 93

1- نهاية الأفكار 1: 395.

2- ([2]) نهاية الدراية 2: 271.

الوجوب لو أتوا به دفعة لعدم تحقق الشرط - وهو عدم إتيان الآخرين - .

اللهم إلا أن يقال إن الشرط عدم إتيان الآخرين به قبلاً، فلو أتوا به جميعاً لم يكن مخالفة للشرط.

الطريق الثاني

تكليف الفرد المردد، أي عنوان أحد المكلفين بنحو العموم البدلي.

وهذا أمر معقول في نفسه كما مرّ في الواجب التخييري.

أمّا إشكال: عدم ثبوت الفرد المردد فلا ماهية له ولا وجود، مع استلزامه الخلف باتحاد المعين مع المردد.

فجوابه: أن مفهوم الفرد المردد له تعين في الذهن، والبعث إليه باعتبار مرآتيته للواقع الخارجي، وقد مرّ التفصيل في الواجب التخييري.

إن قلت: لا يمكن إيجاد الداعي في الفرد المردد فيستحيل توجه الأمر إليه.

قلت: بما أنه مرآة للواقع الخارجي، فيمكن إيجاد الداعي في الأشخاص عبر مفهوم الفرد المردد وتوجه التكليف إليه.

الطريق الثالث

تكليف المجموع من حيث المجموع، أي وجوب واحد على المجموع⁽¹⁾.

وأورد عليه: بأنه من المعقول تعلق الأمر الواحد الشخصي بمجموع أفعال بحيث يترتب الغرض على مجموعها، وعدم ترتبه رأساً بفقد بعضها - كالأمر

ص: 94

بالصلاة المركبة من أفعال ومقولات مختلفة - ، لكن تعلق الحكم بمجموع أشخاص فهو غير معقول، لعدم إمكان انقداح الداعي، إذ ليس مجموع الأشخاص شخصاً يتقدح الداعي في نفسه، بل لابد من انقداح الداعي في نفس كل واحد، وهو مع شخصية البعث محال، فلا بد من تعدده، فيخرج عن هذا الفرض، إذ يؤول الأمر إلى تعلق أفراد من طبعي البعث بأفراد من عنوان المكلف، فتأمل.

ويمكن الإشكال من وجه آخر: وهو أن تكليف المجموع من حيث المجموع يخرج عن الكفائي، إذ عليه يجب على الجميع الاشتراك في الفعل ليتحقق المجموع من حيث المجموع، كما يلزم منه سقوط التكليف عن الجميع لو عصى البعض، فتأمل.

الطريق الرابع

التكليف من غير موضوع، أي من دون توجيهه إلى المكلفين، فالمهم هو تحقق الفعل بالمعنى الاسم المصدرى.

ويرد عليه (1): أن البعث كما هو متقوم بالفعل المبعوث إليه، كذلك متقوم بالمكلف المبعوث، فإنه لا يعقل البعث نحو الفعل من دون بعث أحد، فإنه إذا اشتاق المولى العرفي إلى شيء فإن كان اشتياقه إلى فعل نفسه فيحرك عضلاته نحوه، وإن كان إلى فعل الغير فلا محالة يكون ذلك الغير هو المشتاق صدور الفعل منه، نعم الحب والبغض قد يتعلق بالشيء مع قطع النظر عن الفاعل، لكن الأمر والنهي - وهما بعث وزجر - لا يعقل عدم

ص: 95

تعلقهما بالمبعوث والمزجور.

الطريق الخامس

تعلق التكليف بصرف الوجود، لتعلق الغرض على صدور الفعل من صرف وجود المكلّف، فبامثال أحد المكلفين يتحقق الفعل من صرف وجود الطبيعة فيسقط الغرض، فلا يبقى مجال لامثال الباقي، وهذا ما ذهب إليه المحقق النائيني(1).

وقد أورد عليه المحقق الإصفهاني(2)

بيان أن (صرف الوجود) قد يراد منه أحد معاني ثلاثة وكلها محل إشكال في الواجب الكفائي.

إلا- أن الأولى الإشكال عليه، بأن الواجب الكفائي قد يلزم فيه تعدد المكلفين الذين بهم الكفاية، كما في الجهاد، وحينئذٍ فلا يسقط التكليف بقيام المجاهد الأول، مع أنه يفترض تحقق صرف الوجود للمكلّف، حسب المبنى.

تكملة

استثنى المحقق النائيني(3)

صورة وجود ملاكات متعددة لا يمكن استيفاء جميعها، فحينئذٍ يقع التزاحم في مقام الفعلية، فيكون خطاب كل منهم مشروطاً بعدم فعل الآخر.

مثلاً: لو فرضنا شخصين فاقدين للماء، ثم في وقت الصلاة وجدا ماءً لا

ص: 96

1- أجود التقريرات 2: 271.

2- نهاية الدراية 2: 278.

3- أجود التقريرات 1: 272.

يكفي إلا لوضوء أحدهما، فالزام كل واحد منهما بحيازة الماء مشروط بعدم سبق الآخر، فإن سبق أحدهما سقط التكليف عن الآخر، كما أنهما يعصيان ويستحقان العقاب لو تركا الحيازة.

ثم إنه لو كانا على تيمم فهل يبطل تيممهما، أو لا يبطل أيّ منهما، أو يبطل أحدهما على البدل؟

فهنا أمور ثلاثة: الأمر بالوضوء، والأمر بالحيازة، والقدرة على الحيازة، وحيث إن بطلان التيمم في لسان الدليل لم يترتب على الأمر بالوضوء، ولا حيازة الماء، بل هو مترتب على وجدان الماء - المتحقق في ظرف القدرة على الحيازة - فحينئذ يبطل التيممان معاً.

وفي المنتقى(1):

إن موضوع التيمم هو عدم وجدان الماء، فبمجرد القدرة على استعماله يرتفع موضوعه، فيبطل التيمم، لقدرة كليهما على استعمال الماء وذلك بالسبق إليه، وأما موضوع الوضوء فهو وجدان الماء لكن بما أن الجميع لا يتمكنون من إعمال القدرة في استعماله، فأمر كلهم في عرض واحد محال، وذلك لوقوع التضاحم في مقام الامتثال، فلا يمكن إلا أمر أحدهما بالوضوء.

والحاصل: إن بطلان التيمم متوقف على أصل القدرة على الماء، أما موضوع وجوب الوضوء فهو فعلية المقدور في الخارج.

أقول: إن أصل المثال لا يرتبط بالواجب الكفائي، بل هو من التضاحم بين الواجبات العينية أو بين ملاكاتها، مع فوت الموضوع في مكلف مع سبق

ص: 97

مكّلف آخر، فليس المطلوب وضوء واحد إما أن يقوم به هذا أو ذاك كفاية، بل المطلوب هو وضوءان يقوم بكل واحد منهما كل واحد من المكلفين، إلا أن سبق أحدهما يفوّت الموضوع على الآخر.

كما أن وجدان الماء لا يتحقق بالقدرة الشأنية - بحيث لو سبق لحاز الماء - ، بل وجدانه يتحقق بالقدرة الفعلية، بأن لا يكون مانع عن الوصول إليها، ومن المعلوم أن سبق الغير مانع فلم يتحقق وجدان الماء، فالأقوى عدم بطلان تيمم من لم يتمكن من السبق إليها.

نعم لو ترك كليهما الماء فهنا نعلم إجمالاً بتوجه خطاب فعلي إلى أحدهما، لكنه غير منجز، فيكون نظير واجدي المنى في الثوب الواحد، فتأمل.

إشارة

لا يخفي عدم خلو الفعل عن الزمان، لكن قد يؤخذ الزمان في التكليف أو متعلقه فهو الواجب الموقت، وقد لا يؤخذ فهو غير الموقت، وهذا إما يجب فوراً وإما يجوز التراخي فيه.

ثم الموقت تارة يكون مضيقاً، بأن يكون الزمان بمقدار الواجب كالصوم، وتارة أخرى يكون موسعاً بأن يكون الزمان أوسع من الواجب كالصلوات اليومية.

وهنا بحث:

البحث الأول: في رجوع القيد الزمني إلى المادة أو الهيئة

فإن قلنا باستحالة الواجب المعلق فلا بد من إرجاع القيد إلى الهيئة ليكون وقت الوجوب والواجب واحداً، وإن قلنا بإمكانه فيمكن ثبوتاً إرجاعه إلى أي منهما بأن يقال: (الصلاة المقيدة بالوقت واجبة) أو (الوجوب المقيد بالوقت قد تعلق بالصلاة).

البحث الثاني: في دفع الإشكال العقلي عليهما

1- أما المضيق: فقد أشكل عليه بأنه لا بد من تقدم البعث على الانبعاث، وحينئذ:

فإما أن يقال بتقدم الوجوب - ولو آنأ ما - على الوقت، وهو خلف فرض

المضيق، بل يستحيل بناءً على استحالة الواجب المعلق، ولاستلزامه تقدّم المشروط على شرطه.

وإما أن يقال بتأخر الوجوب - ولو آنًا ما - عن أول الوقت، وهو خلف أيضاً، لأن المفروض أن ذلك الوقت هو أول الوقت لا قبل الوقت.

والجواب: هو التقدم الرتبي بين البعث والانبعث، بل لا يعقل التقدم الزمني، لعدم انفكاكهما في الوجود، بل هما وجود واحد إن نُسب إلى الفاعل كان بعثاً، وإن نُسب إلى القابل كان انبعثاً.

لا يقال: لا بد من تحقق تصور وتصديق المكلف للأمر ثم تحرّكه نحوه، وهذا لا بد له من زمان، فلا بد من تأخر الانبعث!!

فإنه يقال: يكفي فيه الإخبار السابق بأنه سيكون بعث في ذلك الوقت، وقد مرّ الكلام حول هذا في بحث الترتب، فراجع.

2- وأما الموسع: فقد أشكل عليه بأنه إمّا يجوز تركه في الزمان الأول إلى بدل، أو يجوز تركه إلى غير بدل.

والأول: يستلزم التخيير بين الفعل في الزمان الأول وبين الأفعال الأخرى في سائر الوقت، وهذا خلاف فرض كونه واجباً موسعاً تعيينياً بل يدخل حينئذٍ في الواجب التخييري.

والثاني: معناه عدم الوجوب إذ جاز تركه لا إلى البدل.

والجواب(1): إن الحركة بين المبدأ والمنتهى على قسمين: متوسطة

ص: 100

1- نهاية الدراية 2: 281.

فيكون الزمان ظرفاً، وقطعية فيكون مفرداً، والإشكال إنما يرد لو قلنا بالقطعية، وأما على المتوسطة فالواجب هو طبيعي الفعل في طبيعي الوقت، والتخيير العقلي بين الأفراد لا ينافي الوجوب الشرعي التعيني.

ومن ذلك يتضح أن التخيير في الموسع عقلي لا شرعي، لأنه ليس من ترك الشيء إلى بدله، بل من تطبيق الكلي على أفراد، فإن ملاحظة الفعل بنحو الحركة التوسعية يوجب كون الواجب هو الكلي فيكون تطبيقه على الأفراد عقلياً، عكس ما لو لوحظ الفعل بنحو الحركة القطعية فإن ذلك يوجب التخيير الشرعي بين تلك الأفعال التي ستكون حينئذٍ واجبات مضيقه.

والحاصل: إن الصلاة المقيدة بأول الوقت ليست واجبة شرعاً كي يقال: لا بدل لها، بل الواجب الصلاة بين الحدّين، فتكون الصلاة في أول الوقت ووسطه وآخره أفراد لها.

البحث الثالث: في القضاء خارج الوقت

إشارة

فلو انقضى الوقت، ولم يأت بالفعل، فهل يجب القضاء بالأمر الأول، أم لا بد من توجّه أمر جديد، بحيث لو لم يكن أمر جديد لما وجب القضاء؟

وقد أشكل على أصل القضاء بأنه لو كان للوقت دخل في مرتبة من الغرض أو في غرض آخر فلا معنى للتدارك، حيث إن مصلحة الوقت غير قابلة للتدارك، إذ لو أمكن كان معنى ذلك عدم دخل الوقت في تلك المصلحة، وأما مصلحة ذات الفعل فهي غير فائتة حينئذٍ لأنه كما يمكن استيفائها في الوقت يمكن ذلك في خارجه.

والجواب(1): إن القضاء هو تدارك للفئات بنحو من أنحاء التدارك، لا بتمام حقيقة التدارك، وذلك بأحد طريقتين:

إما أن تقوم المصلحة في الفعل في الوقت بالمرتبة العليا من المصلحة وقد فاتت، ويمكن تدارك المصلحة لكن بالمرتبة الدنيا في خارج الوقت.

وإما العناية في إطلاق الفوت، ففي الفعل مصلحة في الوقت وخارجه، لكن في الوقت توجد أيضاً مصلحة أخرى لازمة الاستيفاء.

وسياتي مزيد توضيح في البحث الرابع.

ثم لابد من البحث في مرحلتي الثبوت والإثبات:

1- أما مرحلة الثبوت

فاحتمالات ثلاث:

الأول: تعدد المطلوب وتعدد التكليف، إما بأن يقال: بأنه لا يكون الوقت قيماً لأصل الوجوب، بل هناك وجوبان أحدهما لأصل الفعل، والآخر للوقت، أو يقال: بأن التقيد بالوقت ليس بلحاظ أصل المطلوب، بل بلحاظ كماله، بناءً على إمكان توجه وجوبين للحصة الواحدة.

ولازم ذلك هو لزوم الإتيان بالفعل خارج الوقت، إذ بانقضاء الوقت يفوت أحد المطلوبين دون الآخر.

الثاني: وحدة المطلوب ووحدة التكليف، بأن ينحصر المطلوب في شيء واحد، هو الفعل المقيد بالوقت، فلا مطلوبة له بعده.

ولازم ذلك عدم القضاء خارج الوقت، لفوات المطلوب كاملاً بانتهاه

ص: 102

الوقت.

الثالث: وحدة المطلوب في صورة الإمكان، وتعدده في صورة العجز، فيكون تكليفاً: أحدهما للقادر في الوقت، والآخر للعاجز مطلقاً.

ولازم ذلك ثبوت القضاء بعد الوقت لخصوص العاجز دون القادر العاصي.

2- وأما مرحلة الإثبات

فالمحتملات ثلاث أيضاً:

عدم دلالة الأمر الأول على القضاء مطلقاً - سواء كان دليل الوقت متصلًا أم منفصلاً - ، أو دلالة مطلقاً، أو التفصيل بأن يقال: بالدلالة إن كان متصلًا أو منفصلاً مع إطلاق دليل القيد، وبعدم الدلالة إن كان منفصلاً مع عدم إطلاق دليل القيد وإطلاق دليل الوجوب.

أما الأول - بعدم الدلالة مطلقاً - فاستدل له بأمر (1):

منها: إن الغاية إن كان لها مفهوم بعدم استمرار الحكم إلى ما بعد الغاية، فالقيد يكون دالاً على عدم لزوم القضاء، وإن لم يكن لها مفهوم فهذا معناه السكوت عما بعد الغاية، وعلى كل حال لا يثبت استمرار الحكم، فلا دلالة على لزوم القضاء خارج الوقت.

ومنها: أن تعدد المطلوب خلاف ظاهر الأدلة، إذ لا فرق بين الزمان وغيره من القيود، فكما لا يلتزم في سائر القيود بتعدد المطلوب كذلك في الزمان، ولا وجه للتفرقة بينهما مع وحدة الملاك في المقامين، ولا يمكن

ص: 103

الالتزام في سائر القيود بتعدد المطلوب، لأن ذلك خلاف البديهة العرفية من حمل المطلق على المقيد.

وأما الثالث: فقد يستدل له (1)

بأن الوقت...

إن كان بدليل متصل، فالاتصال يوجب إجماله وكذا إجمال دليل الواجب، فلا يبقى ظهور حتى يتمسك به لإثبات الوجوب بعد الانقضاء.

وإن كان بدليل منفصل، وكان لدليل الواجب إطلاق، وكان دليل الوقت مجملاً، ف يتمسك بإطلاق دليل الواجب الشامل لحالة ما بعد الوقت.

ويرد عليه: أن دليل التوقيت - متصلاً أم منفصلاً - ظاهر في وحدة المطلوب، كسائر أدلة القيود، كما مرّ قبل قليل.

وبأنّ الواجب إما عبادة أو معاملة، وأدلة العبادات لا إطلاق لها، لأنها طُرّاً واردة في مقام بيان أصل المشروعية، لا في مقام بيان تلك الجهات كما ذكر هذا في بحث الصحيح والأعم (2)،

وأما أدلة المعاملات فكذلك يراد منها المعاملة الصحيحة لا الفاسدة، حتى لو صحت تسميتها بها، وهي في مقام بيان أصل المشروعية دون مقام بيان سائر الجهات، فالمعنى أحل الله البيع الصحيح، ولا يمكن إحراز البيع الصحيح بتسميته بيعاً.

وفيه تأمل، وسيأتي بحث إطلاق أدلة العبادات إن شاء الله تعالى.

البحث الرابع: في قيام الدليل على القضاء

لوقام الدليل على لزوم القضاء - كما في الصلاة والصوم - فهل هذا الأمر

ص: 104

1- نهاية الأفكار 1: 397.

2- نهاية الأفكار 1: 397.

الثاني يكشف عن تعدد المطلوب، فيتبع القضاء الأداء، أم هو أمر مستقل؟

الاحتمالات الممكنة ثلاثة (1):

الأول: أن يكون هناك أمران، أحدهما بذات العمل، والآخر بإيقاعه في الوقت الخاص.

الثاني: أن يكون أمر واحد، لكنه مقيد بالوقت الخاص للمختار، وغير مقيد به لغير المختار، فيكون نظير الأمر بالتمام للحاضر وبالقصر للمسافر.

الثالث: أن يكون الأمر بالقضاء أمراً مستقلاً، موضوعه فوات الواجب الأول.

وقد اختار المحقق النائيني في مرحلة الإثبات ثالث الاحتمالات، لوجه منها:

الوجه الأول: ظاهر لفظ (القضاء) هو تدارك ما فات في وقته، والاحتمالان الأولان لا ينطبق عليهما لفظ القضاء، لعدم إمكان تدارك الوقت، وعدم فوات ذات العمل كي يتدارك.

الوجه الثاني: ثبوت القضاء شرعاً في الحج والصوم المنذورين في وقت معين، مع أن النذر تابع لقصد الناذر، وقصده هو التقييد بنحو الوحدة، ومع ذلك أمر الشارع بالقضاء.

الوجه الثالث: انفصال زمان القضاء عن زمان الأداء غالباً، نظير الصوم الذي فوته يكون في أول الليل أو قبله، لكن الأمر بالقضاء إنّما هو في حال

ص: 105

1- فوائد الأصول 1: 237-238.

الفجر، لاستحالة الواجب المعلق، وهذا إنما يكون بناءً على الاحتمال الثالث، دون الاحتمالين الأولين، لأن مقتضاهما اتصال الأمر بالفاقد بالأمر بالواجد.

ويمكن الإشكال على الوجوه:

أما الأول: فهو بحث لفظي، ولا تحمل كلمات الروايات على الاصطلاحات المتأخرة، مضافاً إلى عدم وجود لفظ القضاء في بعض رواياته.

وأما الثاني: فلأن ذلك - على فرض صحة الصغرى - إنما هو لدليل خاص.

وأما الثالث: فبالإشكال مبني، حيث لا استحالة للواجب المعلق.

البحث الخامس: في استصحاب الوجوب

لو شك في كون التقييد بنحو وحدة المطلوب حيث لا يلزم القضاء إلا بأمر جديد، أم أنه بنحو تعدد المطلوب حيث يجب القضاء بنفس الأمر الأول، فما هو مجرى الأصول العملية؟

1- فالأقرب ما ذهب المحقق الخراساني⁽¹⁾ من عدم جريان الاستصحاب، وذلك للزوم وحدة الموضوع في القضيتين المتيقنة والمشكوكة، ولا وحدة هنا، إذ الزمان المأخوذ في المتعلق يراه العرف مقوماً للموضوع.

2- وقد يقال: بأنه لو تردد بين بقاء المطلوب أو زواله، فهو من النوع

ص: 106

1- إيضاح كفاية الأصول 2: 222.

الثاني من القسم الثالث من استصحاب الكلي - وهو ما كان زوال فرد مع احتمال حدوث فرد جديد لكن من المرتبة الخفيفة - فمقتضى الاستصحاب هو بقاء الوجوب خارج الوقت، إذ(1)

عند ذهاب الوقت يشك في ذهاب أصل المطلوبية، أو ذهاب مرتبة منها مع بقاء المطلوبية ببعض مراتبها.

أما لو تردد بين وحدة المطلوب وتعددده، فهو من القسم الثاني من استصحاب الكلي، حيث إنه بناءً على وحدة المطلوب يعلم بزوال الوجوب، وبناءً على تعدد المطلوب يعلم ببقائه، فيمكن إجراء الاستصحاب(2)، وذلك بإجراء استصحاب كلي الوجوب الثابت أولاً، وقد كان ذلك الوجوب مردداً بين الوجوب الضمني بناءً على وحدة المطلوب، والوجوب النفسي الاستقلالي بناءً على تعدد المطلوب، والأول هو الفرد القصير، والآخر هو الفرد الطويل، ويترتب على هذا الاستصحاب أثره من الدعوة والتحريك، وهذا بناءً على انحلال الأمر بالمشروط.

البحث السادس: في استصحاب الموضوع

وذلك لو دلّ الدليل على وجوب القضاء مع الفوات، فلو شك المكلف بعد الوقت في أنه هل أتى بذلك العمل في الوقت أم لا؟

فلو لم يكن دليل على أن الوقت حائل، فما هو الأصل العملي الذي يجري هنا؟

1- فإن قلنا: بأن القضاء بالأمر الأول، فمع الشك يكون مجرى قاعدة

ص: 107

1- نهاية الأفكار 1: 398.

2- منتقى الأصول 2: 512.

الاشتغال، للعلم باشتغال الذمة بذلك الأمر، وعدم العلم بفراغها.

2- وإن قلنا: بأنه بأمر جديد، فإن كان الفوت الذي هو موضوع القضاء أمراً وجودياً فلا يجري الاستصحاب لأنه مثبت، فإن استصحاب عدم الإتيان يلزم الفوت وهو لازم عقلي، وإن كان الفوت أمراً عدمياً فهو عين عدم الإتيان، فلا يكون أصلاً مثبتاً لأن الأثر الشرعي وهو وجوب القضاء يترتب عليه مباشرة من غير واسطة.

ص: 108

فصل في الأمر بالأمر بالشيء

إشارة

وفيه ثلاث مطالب:

المطلب الأول: في مرحلة الثبوت

الصور الممكنة ثبوتاً، أن غرض المولى إما حصول ذلك الشيء أو لا، وعلى كل تقدير فيما له غرض في توسيط الغير أو لا.

1- أن يكون له غرض في حصول الشيء، من غير غرض في توسيط الغير، بل يكون الغير مجرد مبلغ فيكون تبليغه طريقياً، فحينئذٍ يجب على العبد الإتيان بالعمل حتى لو بلغه من غير طريقه.

2- له غرض في حصوله، مع وجود غرض في توسيط الغير، بأن يكون لأمر الغير موضوعية، فغرض المولى يتحقق بأمرين معاً: هما وجود المصلحة في الفعل، مع مصلحة في الطريق، فحينئذٍ لا يجب الامتثال لو وصل من غير طريقه، وذلك لعدم تحقق غرض المولى عند ذلك.

3- أن لا يكون له غرض في الشيء، وإنما الغرض في أمر الأمر بنحو الموضوعية، وحينئذٍ يجب إطاعة الأمر ولا يجب الامتثال لو وصل من غير طريقه، وذلك لأن الغرض هو جعل الولاية للأمر، فالمصلحة ليست في ذات الفعل، بل في إطاعة الثاني للأول.

4- أن لا يكون له غرض لا في الشيء ولا في توسيط الغير، وهذا لغو،

لعدم ترتب فائدة ومصالحة على هذا الأمر أصلاً.

المطلب الثاني: في مرحلة الإثبات

وظاهر الأمر بالأمر هو الصورة الأولى، لوجود ظهور نوعي عرفي في كون الأول مجرد واسطة في التبليغ، إلا إذا دلّ الدليل على كون أمر الأول دخيلاً في الغرض بحيث لا يتحقق لولاه، وقد يستظهر من بعض الأدلة بأن الأحكام الشرعية من هذا القبيل، فلا يترتب الغرض عليها إلا بأخذها من النبي (صلى الله عليه وآله) والأئمة (عليهم السلام).

المطلب الثالث: في الثمرة

فقد يقال: بأن ثمرته هو شرعية عبادات الصبي، وترتب أحكام العبادة عليها - إن لم يكن دليل خاص على خلاف ذلك - ، كجواز الاقتداء به، وجواز نيابته عن الغير، وعدم وجوب الإعادة عليه لو بلغ أثناء الوقت بعد إكمال الصلاة أو في أثنائها، حيث ورد في الحديث «مروا صبيانكم بالصلاة»⁽¹⁾.

ولإثبات ترتب تلك الآثار طريقان:

الطريق الأول: إن هذا الحديث يدل على كون عبادتهم مشروعة، فيترتب عليها آثار العبادة كلّها.

وأشكل عليه⁽²⁾: بأن هذا المقدار لا يكفي لإثبات وفاء المأتي به في الصغر بمصلحة الواجب، كي يلزمه الاجتزاء به عن فعل الواجب - فيما لو

ص: 110

1- مستدرک الوسائل 3: 19.

2- نهاية الأفكار 1: 399.

كان بلوغه بعد الفراغ عن العبادة أو في أثنائها - ، وذلك لأن العبادة قبل البلوغ تكون واجدة للمصلحة، لكن هل تلك المصلحة هي من سنخ المصلحة الملزمة الثابتة في حال البلوغ؟

وبعبارة أخرى: إن أمرهم يدل على كون الفعل محبوباً لكن هل بملاك المصلحة الموجودة في البالغين أم بملاك التمرين؟

الطريق الثاني: ضم المشروعية المستفادة من قوله (عليه السلام): «مروا صبيانكم بالصلاة»⁽¹⁾

إلى إطلاقات الخطابات في التكاليف كقوله تعالى: {وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ} ⁽²⁾، وإطلاقات الأدلة الدالة على ترتب الآثار.

إن قلت: إن دليل رفع القلم يدل على عدم ترتب تلك الآثار.

قلت: إن ضمّ دليل الرفع إلى دليل مشروعية عباداتهم ينتج منه أن دليل رفع القلم هو لرفع الإلزام لا أكثر.

وعليه فإن أفعال الصبي تستوفي المصلحة كاملة، فلا مجال لاستيفاء آخر، فلا تجب الإعادة بعد البلوغ في الوقت أو خارجه، كما تترتب سائر الآثار لولا الدليل الخاص.

اللهم إلا أن يقال: إن ارتكاز المتشعبة على أن الخطابات خاصة بالبالغين، فحينئذٍ لا إطلاق لخطابات التكاليف ولا إطلاق لأدلة آثارها، فتأمل.

ص: 111

1- مستدرک الوسائل 3: 19.

2- سورة البقرة، الآية: 43.

فصل في الأمر بعد الأمر

لو كرّر المولى أمره، فهل يحمل الأمر الثاني على التأكيد فلا يجب التكرار، أم على التأسيس فيجب؟

وهذا فيما لو أمكن التأسيس بسبب قدرة الفاعل وقابلية القابل ونحو ذلك، وأمكن التأكيد بأن كان قبل الامتثال مثلاً، فهنا حالتان:

الحالة الأولى: لو ذكر سببين، كما لو قال: (إن جاء زيد فأطعم)، و(إن جاء عمرو فأطعم)، فالأمران ظاهران في التأسيس، بل قيل: كذلك لو ذكر لأحدهما سبب دون الآخر، على تأمل في هذا.

الحالة الثانية: أن لا يذكر سبباً أصلاً، أو ذكر سبباً واحداً في كلا الأمرين:

1- فثبوتاً: كلاهما محتمل.

فقد قيل: بأن إطلاق المادة يقتضي التأكيد، وإطلاق الهيئة يقتضي التأسيس.

أ) فإن مقتضى إطلاق المادة هو إرادة الطبيعي، وهو يدل على التأكيد، لأن الطبيعة واحدة، فلا يمكن تعلّق الطلب بها مرتين، وإلا استلزم اجتماع المثليين.

وفيه نظر: لما مرّ من أن نسبة الطبيعي إلى الأفراد كنسبة الآباء إلى الأبناء،

ص: 112

فالتطبيعي الذي ينتزع من الأمر الأول غير الطبيعي الذي ينتزع من الأمر الثاني، فلا اجتماع للمثلين، فتأمل.

(ب) وإن مقتضى إطلاق الهيئة بناءً على عدم جزئيتها هو التأسيس، ومعنى الإطلاق هو أن المولى يطلب الشيء سواء كان هناك طلب آخر أم لا.

وحيث يتعارض الإطلاقان، فلا بد من رفع اليد عن أحدهما، فإما عن إطلاق المادة، وذلك بحملها على الطبيعة المهملة أو على الفرد، وإما عن إطلاق الهيئة.

وقيل: هنا احتمالان(1):

إما ترجيح إطلاق المادة، لأنها أسبق رتبة، حيث إنها معروضة للهيئة، فيجري إطلاق المادة بلا معارض، فلا تصل النوبة إلى إطلاق الهيئة.

وإما ترجيح إطلاق الهيئة، وذلك لأن سبب وجود المادة في الخارج هو الهيئة، حيث إن الوجوب هو سبب امتثال العبد بإيجاد المادة.

ويرد عليه: أولاً: باقترانهما وجوداً، وأن انعقاد الإطلاق لا يكفي فيه الأسبقية الرتبية، بل حتى مع الأسبقية في الوجود، لأن الملاك هو الإرادة الجدية.

وثانياً: بأنه لو سلمنا إجداء التقدم في انعقاد الإطلاق للمتقدم، فإنما يجدي التقدم الإنشائي، حيث إنَّ الإطلاق يرتبط بالإنشاء، فلا يجدي فيه التقدم والتأخر في الخارج، فتأمل.

ص: 113

1- نهاية الأفكار 1: 401.

2- وأما إثباتاً: فالظاهر أن هناك ظهور نوعي في التأكيد.

إن قلت: إن هيئة الأمر لا تدل إلا على الوجوب فقط، أما التأسيسية والتأكيدية فليس شيء منهما مدلولاً لها، إذ لم توضع الهيئة لطلبٍ لم يكشف عنه بكاشف أسبق، ولذا ليس التأكيد بمجاز.

قلت: إن الكلام في استفادة التأكيد أو التأسيس من الإطلاق، لا من الوضع، فلا يرد حينئذٍ هذا الإشكال.

3- وأما مع الشك، لأجل الإجمال - بأن قلنا بتعارض إطلاق المادة والهيئة، وعدم ترجيح أحدهما على الآخر - فإن مقتضى الأصل هو البراءة عن التكليف الزائد، فيكون نتيجة الأصل هو نتيجة التأكيد.

ص: 114

المقصد الثاني في النواهي وفيه فصول

إشارة

ص: 115

وفيها بحوث:

البحث الأول: في مدلول الصيغة

فقد يقال: بأنه طلب الترك، وعليه: فلا فرق بين الأمر والنهي في المعنى إلا في المتعلق، فأحدهما يتعلق بالفعل والآخر بالترك.

وأشكل عليه: أولاً: باستلزامه انقلاب بعض الواجبات إلى محرمات، كالصوم الذي هو طلب ترك المفطرات.

وأجيب: بأن الأمر والنهي يرتبطان بالمصلحة والمفسدة، فما كان فيه المصلحة كان مأموراً به سواء كانت المصلحة في الفعل أو الترك، وما كان فيه المفسدة كان منهيّاً عنه سواء كانت المفسدة في الفعل أو الترك.

وفيه: أن هذا وإن كان صحيحاً في نفسه إلا أنه لا يدفع الإشكال عن تفسير النهي بـ(طلب الترك)، بل هو تفسير آخر له.

وثانياً: بأن النهي مركب من مادة وهياة، ففي مثل (لا تشرب الخمر) لا تدل المادة على الترك، فليس معنى (الشرب) هو (عدم الشرب) مجازاً، كما هو أوضح من أن يخفى، كما لا تدل الهياة إلا على النسبة الإرسالية - أي الطلب على هذا المبنى - ، فمن أين استفيد (الترك)، وما هو الدال عليه؟

وفيه: أن النهي إنما يكون بأداته، مثل (لا)، ففي مثل (لا تشرب) لنا

معنيين حرفيان: أحدهما يستفاد من كلمة (لا)، والآخر من الهيئة، فلا محذور في كون الدال على الترك هو أداة النهي.

وثالثاً: إن الارتكاز العرفي لا- يساعد على كون مدلول النهي هو طلب الترك، بل ارتكازهم على الدلالة على الزجر في النهي، مع كون الداعي هو ذلك الزجر.

إن قلت: لا دلالة للنهي على الزجر التكويني، وأما الزجر التشريعي فالنهي بنفسه مصداق له، فلا بد من كون المدلول شيئاً آخر، فإن الشيء لا يكون كاشفاً عن نفسه!

قلت: قد مرّ عدم اشتراط الكشف في الدلالة الوضعية، بل يكفي الإخطار، أي إيجاد المعنى في الذهن، كسائر الإنشائيات.

إن قلت: إن العدم لا يتعلق به قدرة المكلف، لأنه أزلّي، فكيف يتعلق به التكليف؟

قلت: ليس الكلام في الأزلّي من العدم، بل النعتي منه، وحينئذٍ فلو لم تتعلق القدرة بالعدم لكان الوجود ضرورياً، كما في العكس فلو لم تتعلق بالوجود لكان الامتناع ضرورياً.

والحاصل: إنه لا إشكال ثبوتاً في كون مدلول الصيغة هو (طلب الترك)، إنّما الكلام في أن الارتكاز العرفي يدل على أن معناها هو الزجر.

البحث الثاني: كيفية الامتنال في النهي

إشارة

و(الكف) هو حالة نفسية تمنع من انسياق النفس نحو الشيء، وبعبارة أخرى: إيجاد حالة في النفس تمنع من ارتكاب الشيء حين حصول الرغبة

فيه، أو تمنع عن حدوث الرغبة بحيث لولا النهي لأمكن فعل الشيء.

وهنا أمران:

الأمر الأول: في تحقق امتثال النهي

والظاهر تحققه بالترك، إذ المفسدة الموجبة للنهي عن الشيء إنّما هي في تحقق الشيء خارجاً، ولذا يرتبط التكليف بالترك الخارجية، ولا ارتباط لها في الحالة النفسية أصلاً، وهكذا في جانب الأمر، فالمصلحة ترتبط في التوصليات في الفعل دون الأمر النفسي، وعليه فلو ترك الشيء غفلة أو لسبب آخر غير نهي المولى، فقد تحقق الغرض من النهي، وذلك بعدم تحقق المنهي عنه في الخارج.

إن قلت: إن النهي قد صدر لإيجاد الداعي، وهذا إنّما يتعقل في صورة وجود المقتضي للفعل، بحيث يكون المكلف في مقام العمل، فينهي المولى عنه، أما لو لم يكن العبد في مقام العمل فلا معنى للنهي عنه لتحقيق الانتهاء والانزجار.

قلت: أولاً: لا ينحصر سبب النهي في إيجاد الداعي، فقد يكون لإتمام الحجة حتى مع العلم بالعصيان وعدم إيجاد الداعي.

وثانياً: في التكاليف العامة يصح أمر الجميع ونهيهم فيما لو أراد إيجاد الداعي ولو في البعض، فتحقق الانزجار في البعض لا يمنع عن صحة النهي العام للجميع.

وثالثاً: إن لازم هذا الكلام عدم صحة نهي من كف نفسه لا لأجل نهي المولى، فهل يقال: بعدم صحة نهيه لعدم إيجاده الداعي، هذا فضلاً عن

تقوية الداعي بالسبب الثاني الذي هو النهي الشرعي.

ورابعاً: إن صحة النهي لا تتوقف على فعالية إيجاد الداعي، بل يكفي في الصحة إمكان إيجاده، كما مرّ في الأوامر.

الأمر الثاني: في الثواب على الامتثال

والظاهر أن الترك إن لم يكن مسبباً عن النهي، فلا ثواب فيه، لأن الثواب إنّما يكون في الطاعة، وهي لا تتحقق بمجرد الترك، وإنّما يقصد الامتثال، فالقصد مأخوذ فيها، وبعبارة أخرى: إن الامتثال وإن لم يكن من الأمور القصدية - لأنه مطابقة المتروك للمنهى عنه، ومطابقة المأتمني به للمأمور به - إلا أن الإطاعة عنوان قصدي، فالعقل لا يرى التارك والفاعل من غير قصد مستحقاً للثواب.

نعم قد يقال: بأن الثواب على امتثال التكاليف الشرعية كلّها تفضّل لي - كما مرّ - ولا مانع من التفضل في بعض التروك أو الأفعال حتى من غير قصد أمر المولى، كما قيل بثبوت هذا التفضل في الثواب على ترك شرب الخمر وعلى البكاء على الإمام الحسين (عليه السلام) حتى لو لم يقصد النهي أو الأمر.

البحث الثالث: في عموم النهي الشمولي

إن هناك فرقاً بين الأمر والنهي، من حيث إن امتثال الأمر يتحقق بإيجاد الطبيعة مرة واحدة، ولكن في امتثال النهي لا بد من عدم إيجاد أي فرد من أفرادها، وعلى ضوء ما مرّ من أن الأوامر والنواهي تتعلق بالطبائع دون الأفراد كيف يمكن تصوير هذا الفرق، فهل هو بالوضع أم الإطلاق أم بدلالة العقل؟

لا إشكال في عدم الفرق وضعاً، لأن المادة تدل على الطبيعة، ولا تدل

الهيئة إلا على النسبة الإرسالية أو الزجرية، وكذا لا فرق من جهة الإطلاق، لأن الشمولية والبديلية لا تستفاد من الإطلاق كما سيأتي، فلا بد أن يكون الفرق بدلالة العقل، وفي كيفية تصويرها وجوه، منها:

الوجه الأول: ما ذهب إليه المحقق الخراساني(1): من أن وجود الطبيعة يكون بوجود فرد، ولكن عدمها لا يكاد يكون إلا بعدم جميع الأفراد.

ويرد عليه(2): أولاً: أن النواهي كالأوامر على أقسام، فقد يكون أمر بنحو السريان للطبيعي في الأفراد، ولازمه مطلوبة كل الحصص الفردية، فينحل الطبيعي إلى تكاليف بعدد الحصص، وقد يكون بنحو صرف الوجود ولازمه مطلوبة أول وجود للطبيعي، فكذلك النهي قد يكون بنحو السريان وذلك في غالب النواهي وقد يكون بنحو صرف الوجود بأن يكون المبعوض أول الوجودات دون سائر الأفراد، كما لو أمر بالهدوء لكيلا يعلم بهم العدو، فإنه مع الصياح الأول يتحقق كل المبعوض، فلا مبعوضة لسائر الصياح، وحينئذٍ فالسؤال ما هو الذي جعل الأمر من قبيل الثاني، والنهي من قبيل الأول؟

وثانياً: العدم والوجود متناقضان، فلا بد أن يُلاحظا بشكل واحد من جهة الإطلاق والتقييد والإهمال، فلا يصح ملاحظة الوجود بشكل وملاحظة العدم بشكل آخر.

وعليه فإن الطبيعة المأخوذة في الأمر والنهي لا بد من ملاحظتها فيهما إما

ص: 121

1- إيضاح كفاية الأصول 2: 232.

2- نهاية الأفكار 1: 403.

بنحو الطبيعة المهملة وجوداً وعدمًا فتكون النتيجة جزئية في الأمر والنهي، وإما بنحو الوجود السعي - وهو العام الشمولي - فتكون النتيجة عموم الحكم لجميع الأفراد في الأمر والنهي، وإما بنحو الكثرة - وهو العام المجموعي - فتكون النتيجة وجوب واحد وحرمة واحدة لجميع الأفراد مجتمعين.

ولا يصح ملاحظة الوجود بنحو صرف الوجود بحيث ينطبق على أول الوجودات، وتقيضه عدم ناقض الوجود وهو بقاء الوجود الكلي على حاله كي يكون لازم مثل هذا الوجود تحقق الطبيعة بفرد، ولازم تقيضه انتفاء الطبيعة بانتفاء جميع الأفراد.

وذلك (1)

لأن طارد الوجود الكلي لا مطابق له في الخارج، لأن كل وجود هو جزئي فيطرد عدمه البديل له، لا عدمه وعدم غيره، فأول الوجودات أول ناقض للعدم، وتقيضه عدم هذا الأول، فإن عدم الوجود الأول يستلزم عدم الثاني والثالث وهكذا لا أنه عينها.

أورد عليه: بأن أصل المطلب - وهو لزوم ملاحظة الوجود والعدم في التقيضين بنحو واحد - لا إشكال فيه، وإنما القائل بأن الطبيعة في الأمر والنهي هي صرف الوجود يريد بذلك إثبات الفرق بين الأمر والنهي، سواء كان الفرق بالمطابقة أو بالالتزام، فإن صرف الوجود يتحقق بأول فرد ففي الأمر يراد هذا الفرد فيتحقق به، وفي النهي يراد ترك هذا الفرد الذي هو أول الوجودات، وامتناله لا - يكون إلا - بترك جميع الأفراد، لأن أي فرد يوجد فهو أول وجود الطبيعة فترك أول الوجودات لا يتحقق إلا بترك جميع

ص: 122

فلا يضر بالمقصود كون عدم صرف الوجود ليس هو عين ترك جميع الأفراد بل هو ملازم له.

لكن لا يمكن الالتزام بهذا كما سيأتي في البحث الرابع بإذن الله تعالى.

الوجه الثاني(2): إن سبب الأمر والنهي هو المصلحة والمفسدة، والغالب تحقق المصلحة كاملة بالفرد الأول، دون المفسدة التي هي سارية غالباً في جميع الأفراد، وهذه الغلبة أوجبت ظهوراً في كون الطبيعة في الأمر على نحو صرف الوجود، وفي النهي على نحو الوجود الساري.

البحث الرابع: في استمرار النهي بعد العصيان

لو عصى النهي فارتكب المخالفة، فهل يسقط النهي بحيث لا محذور في الارتكاب مرّات أخرى، أم لا يسقط؟

لا إشكال في استمرار النهي في الأوامر العرفية والشرعية، إلا إذا كانت قرينة على سقوطه، فما هو الوجه في ذلك؟

وفي ذلك وجوه منها:

الوجه الأول: إن النهي لا يدل وضعاً ولا بدلالة العقل على حكم ما بعد المخالفة فلا يدل على استمرار طلب الترك أو عدم استمراره، ولكن إطلاقه يدل على استمراره، وذلك الإطلاق هو ثبوت النهي مطلقاً، سواء عصى أم لم يعص، أي تعميم الطبيعة إلى ما بعد العصيان.

وأورد عليه: بأن مقدمات الحكمة لا تدل على مزيد من إرادة الطبيعة

ص: 123

1- منتقى الأصول 3: 10.

2- راجع فوائد الأصول 1: 395.

غير المقيدة، فليس المولى في مقام البيان من جهة البدلية أو الشمولية أو نحو ذلك، فلا يمكن التمسك بالإطلاق هنا لإثبات الشمولية.

الوجه الثاني: ما ذكر في البحث السابق، من الغلبة التي أوجبت قرينة نوعية عامة في جميع الأوامر والنواهي بحيث إن إرادة غير ذلك بحاجة إلى قرينة صارفة، فلم يكن الفرق من حيث المتعلق الذي هو الطبيعة التي لا تفترق فيهما.

ومن ذلك يظهر الإشكال في مبنى كون المتعلق صرف الوجود، فإنه لو كان ذلك متعلقاً للنهي لسقط النهي بأول مخالفة، لأن المرات الأخرى لا تكون أول الوجودات، بل ثاني وثالث الوجودات وهكذا، وهي غير منهي عنها بناءً على مبنى صرف الوجود.

فإن قلت: إن أول الوجودات منهي عنه باللفظ حيث يراد به صرف الوجود، وأما سائر الوجودات فهي منهي عنها بالملاك لتلك القرينة العامة.

قلت: مضافاً إلى أن الارتكاز يدل على أن سائر الوجودات مشمولة للنهي بنفسه، أنه لا وجه لحمل المتعلق على شيء يكون غرض المولى أعم منه دائماً، بل حيث إن المفسدة عامة حتى لما بعد العصيان، فمن اللغو تخصيص النهي لحالة ما قبل العصيان ثم تعميمه بالملاك.

البحث الخامس: في الحرمة الكفائية والتخييرية

1- أما الحرمة الكفائية: فلا إشكال في وقوعها، ومعناها تحريم الجمع، لا تحريم الجميع، كما لو منع المولى أحد عبديه - لا على التعيين - عن الذهاب، لحاجته إلى واحد منهما، فلو ذهب أحدهما دون الآخر لم يفعل.

حراماً وكذا لو بقيا، أما لو ذهباً معاً أثماً جميعاً.

إن قلت: إن ذهب الأول تعويلاً على بقاء الثاني، فذهب الثاني أيضاً فهل يَأثم الأول أيضاً؟

قلت: الأمر مرتبط بكيفية التحريم، فيحتمل أن يقال إن سبب وقوع المحذور هو الثاني دون الأول فهو الذي كان سبباً للجمع الممنوع، ويحتمل شمول الحرمة للأول أيضاً بأن لا يجوز له الذهاب - في المثال - إلا بعد الاطمئنان ببقاء الثاني، فتأمل.

إن قلت: إن التحريم الكفائي في حقيقته هو وجوب كفائي، ففي المثال وجوب بقاء أحدهما عند المولى.

قلت: إذا كان ملاك التحريم هو المفسدة في الشيء كان ذلك سبباً للتحريم لا لوجوب ضده، وهذا هو الفرق بين الواجب والحرام، حيث إن الملاك إن كان المصلحة كان الوجوب وإن كان المفسدة كانت الحرمة.

2- أما الحرمة التخيرية: بأن تكون المفسدة في الجمع لا في الجميع، كما لو نهاه عن أكل أحد طعامين على سبيل البدل حيث يكون في اجتماعهما الضرر لا في كل واحد منهما منفرداً.

فالمطلوب منه ترك أحدهما أو تركهما، كما أنه في الواجب التخيري كان المطلوب فعل أحدهما أو فعلهما معاً، فإن كان التركان في عرض واحد حصل بهما الامتثال، كالإتيان بالواجبين التخيريين في عرض واحد، وإن كان أحدهما أسبق حصل به الامتثال دون الثاني لسقوط الغرض، إلا لو كان النهي مستمراً فيحصل بهما الامتثال أيضاً، فتأمل.

وهنا بحث:

البحث الأول: في عنوان المسألة

عنوان الكثير المسألة بأنه (هل يجوز اجتماع الأمر والنهي في واحد أم لا)، فلا بأس بالتعرض إلى مفردات هذا العنوان مختصراً.

الأول: (الجواز) لا يراد به التكليف كما هو واضح، إذ لا إشكال في أمر المولى بطبيعتين مختلفتين مع إمكان اجتماعهما في مجمع واحد أحياناً، كالصلاة والغضب، كما لا يراد به القبح لوضوح عدم القبح فيما لو كان الاجتماع بسوء اختيار المكلف، وإنما يراد به الإمكان، بحيث يكون تعدد العنوان في المجمع مصححاً لتعلق إرادة وكراهة ثم أمر ونهي به، أم لا يكون مصححاً عقلاً.

الثاني: (الاجتماع) لا يراد به الاتحاد من جميع الجهات، فإن تضاد الأحكام من البديهيات، وعدم إمكان اجتماع الضدين في محل واحد من الواضحات، بل المراد أن تعدد الجهة هل يرفع أحد شروط استحالة اجتماع الضدين أم لا، ولذا رجح المحقق النائيني تغيير العنوان إلى أنه «إذا اجتمع متعلق الأمر والنهي - من حيث الإيجاد والوجود - فهل يلزم منه أن يتعلق

كل من الأمر والنهي بعين ما تعلق به الآخر أو لا يلزم ذلك» (1).

وبعبارة أخرى: إن استحالة اجتماعهما مطلبٌ مفروغ عنه، إنّما الكلام في أن ما نحن فيه اجتماع لهما فيستحيل أو ليس اجتماع فيمكن.

الثالث: (الأمر والنهي) لا يراد بهما إنشأؤهما، وذلك لعدم التضاد بين الوجودات الإنشائية، وإنّما المراد المبدأ أي اجتماع إرادة وكراهة، أو المنتهى أي اجتماع وجوب وتحريم، حيث الكلام في أنه مع اختلاف الجهة هل يمكن اجتماع الإرادة والكراهة أو الوجوب والتحريم، أم لا.

الرابع: (الواحد) لا يراد به الواحد الشخصي، لوضوح عدم قدرة المكلف على فعل شيء واحد وتركه معاً فلا يصح البحث عن إمكان ذلك أو عدمه.

ولا الواحد بالجنس، لوضوح إمكان اختلاف أحكام الأنواع أو الأصناف، كالسجود لله الواجب، والسجود للصنم المحرّم.

ولا- الواحد بالإيجاد المتعدد بالوجود، وذلك لاتحاد الإيجاد والوجود، وإنّما فرقهما في الاعتبار، فباعتبار نسبته إلى الفاعل كان إيجاداً، وباعتبار نسبته إلى القابل كان وجوداً، فلا يعقل وحدة الإيجاد مع تعدد الوجود حقيقة.

ولا الواحد العرفي المتعدد دقة، وذلك لأن البحث عقلي وليس لفظياً.

بل الكلام في عموم أو إطلاق كلا الدليلين وانطباق الطبيعتين على المجمع، فهل يعقل شمول الإطلاقين له أم لا؟

والحاصل: إن المراد الواحد بالوجود، والذي انطبق عليه مفهوم طبيعتين

ص: 127

1- فوائد الأصول 1: 396-397.

مختلفتين، بمعنى انتزاعهما منه، كالحركة التي ينتزع منها الصلاة والغضب، فهل وحدة العنوانين في الوجود مصحح لتعلق الأمر والنهي بهذا الوجود الواحد أم لا؟

إن قلت: إن عنوان البحث يلزم أن يكون بنحوٍ يدخل فيه جميع الأقوال في المسألة، وفيما نحن فيه يبتني القول بالامتناع على وحدة المتعلقين وجوداً، ويبتني القول بالجواز على تعدده، فكيف يصح أخذ وحدة المتعلقين وجوداً في عنوان البحث؟

قلت: إن الأمر والنهي يتعلقان بالطبائع التي هي مفاهيم ذهنية ولكن بما هي فانية في الوجودات الخارجية، والظاهر أنه لا خلاف في وحدة المجمع وجوداً، وإنما الخلاف في أن تعدد المتعلق جهةً هل مصحح للاجتماع أم لا، فتأمل.

البحث الثاني: في الفرق بين هذه المسألة، ومسألة اقتضاء النهي للفساد

إشارة

فقد يتوهم اتحادهما، لأن البحث هنا عن أن النهي هل يوجب سقوط الأمر فتنفسد العبادة لعدم الأمر بها، والبحث هناك عن أن النهي عن العبادة هل يقتضي عدم وقوعها مصداقاً للمأمور به فتنفسد.

وقد ذكر الأعلام جملة من الفروق، منها:

الفرق الأول

إن الاختلاف في الموضوع، وذلك ببيانين:

الأول: ما عن المحقق القمي(1)،

من أن الموضوع هنا في العامين من

ص: 128

1- قوانين الأصول 1: 358.

وجه، كالصلاة والغضب، والموضوع هناك في العموم المطلق كالصلاة والصلاة في جلد غير المأكول - مثلاً - .

الثاني: ما عن صاحب الفصول(1).

من أن الفرق بالموضوع أيضاً، لكن لا بالوجه الذي ذكر في القوانين، وذلك لإمكان كون المطلق والمقيد من مصاديق الاجتماع، بل البحث هنا في طبيعتين - سواء كانت النسبة بينهما من وجه، أو العموم المطلق كالناطق والشاعر - ، وهناك البحث في طبيعة واحدة.

ويرد عليهما: أن تعدد الموضوع لا يوجب تعدد المسألة مع وحدة الجهة، فمثل مقدمة الصلاة ومقدمة الصوم موضوعان لكن البحث عن وجوب مقدمتهما مسألة واحدة، لوحدة جهة البحث، وهي سرية وجوب ذي المقدمة إلى المقدمة أو عدم سرايتها.

الفرق الثاني

إن الاختلاف في جهة البحث، كما في الكفاية(2)، فالجهة في مسألة الاجتماع هي أنه لو تعدد العنوان مع وحدة المعنون فهل يوجب ذلك السرية أم لا، والجهة في مسألة الاقتضاء هي أن النهي هل يقتضي البطلان أم لا بعد الفراغ عن توجه النهي إلى العبادة.

وبعبارة أخرى: إنه بناءً على القول بالامتناع وترجيح جانب النهي تكون مسألة الاقتضاء من صغريات مسألة الاجتماع.

وأورد عليه: أولاً: بأنه إن أريد من جهة البحث البحث التعليلي - وهي

ص: 129

1- الفصول الغرويّة: 125.

2- إيضاح كفاية الأصول 2: 237.

العلة لثبوت المحمول للموضوع - فليس البطلان في مسألة الاقتضاء حيث تعليلي، بل هو المحمول بنفسه، فكان لابد من ذكر جهة البطلان، وهي عدم تمشي قصد القرية - مثلاً - .

وإن أريد الغرض، فإنه من الواضح أنه في المسألتين واحد، وهو تصحيح العبادة المنهي عنها أو عدم تصحيحها.

وثانياً: إن الفساد في مسألة الاجتماع مستند إلى النهي بوجوده العلمي حيث لا تتمشى قصد القرية، وفي مسألة الاقتضاء إلى النهي بوجوده الواقعي، فالفرق من هذه الجهة، لا ما ذكر.

وفيه: صحة الصلاة في حال الجهل أو النسيان في المسألة الثانية كما لو صلى في جلد ما لا يؤكل لحمه جهلاً فلم يؤثر النهي بوجوده الواقعي.

الفرق الثالث

إن الاختلاف في الرتبة.

وذلك لأن مسألة الاجتماع تنفتح موضوع مسألة الاقتضاء، فالبحث هنا في سرية النهي إلى ما تعلق به الأمر وعدم سرايته، فإذا ثبت السرية تنفتح موضوع المسألة هناك فحينذاك يبحث عن اقتضاء النهي للفساد أو عدمه.

وأورد عليه: بأن البحث في مسألة الاجتماع ليس في السرية وعدمها، بل عن أصل إمكان الاجتماع حتى مع عدم السرية، كما سيأتي بيانه إن شاء الله تعالى.

الفرق الرابع

إن الاختلاف في المسألتين إنما يكون لو تعدد المحمول مع تعدد

الحيث التعليلي معاً، فلا يكفي تعدد أحدهما دون الآخر.

وفي مسألة الاجتماع والاقتضاء يختلف المحمولان، حيث إن محمول مسألة الاجتماع هو الامتناع والإمكان، ومحمول مسألة الاقتضاء الفساد والصحة، كما تختلف المسألتان في الحيث التعليلي، ففي الاجتماع طلب الضدين وعدمه مثلاً، وفي الاقتضاء تمشي أو عدم تمشي قصد القرية، فتأمل.

الفرق الخامس

إن مسألة (الاقتضاء) تدرج في مسألة التعارض، لأجل تكاذب الدليلين في أصل المصلحة، بالإضافة إلى التمانع في مرحلة الحكم، وأما مسألة (الاجتماع) فهي تدرج في مسألة التزاحم - ولو على القول بالامتناع - وذلك لوجود الملاك في كليهما، ويدل عليه حكمهم بصحة العبادة في الغضب مع الغفلة أو الجهل بالموضوع أو الحكم عن قصور حتى على القول بتقديم جانب النهي، فاللازم الرجوع إلى قواعد باب التزاحم بترجيح أقوى الملاكين ولو كان الآخر أقوى سنداً، عكس مسألة الاقتضاء التي تدرج في التعارض فلا بد من ترجيح أقوى السندين (1).

إن قلت: مسألة الاجتماع أيضاً تدرج في التعارض، لأن الفرق بين التزاحم والتعارض - كما عن المحقق النائيني (2)

- هو أن (التعارض) إنما هو في مرحلة نفس الحكم حيث تتزاحم الملاكات، وأما (التزاحم) فهو في مرحلة الامتثال وعدم قدرة العبد على الجمع بينهما، بعد الفراغ عن أصل

ص: 131

1- نهاية الأفكار 1: 412.

2- راجع فوائد الأصول 1: 317.

التشريع حسب الملاك ولكن اتفق اجتماعهما.

قلت(1): حقيقة التزاحم هو وجود الملاكين مع ضيق الخناق من تحصيلهما، وحقيقة التعارض هو عدم إحراز الملاكين، بل قد نعلم بعدم وجود الغرض في أحد الموردتين، فلا فرق بين كون الغرضين في مقام الجعل أو في مقام الامتثال.

وعليه فبقريئة صحة الصلاة في الغضب مع النسيان نعلم بوجود الملاكين، فيكون من باب التزاحم لا التعارض.

ويرد عليه: أنه حتى في مسألة الاقتضاء لو كان جاهلاً أو ناسياً صحت عبادته كمن صلّى في جلد ما لا يؤكل لحمه جاهلاً أو ناسياً، فعلى كلامه تدخل مسألة الاقتضاء في باب التزاحم أيضاً، فلم يحصل الفرق بينهما، هذا مع قطع النظر عن البحث في المبني، وسيأتي تفصيله إن شاء الله تعالى.

البحث الثالث: في أصولية المسألة

وقد ذهب صاحب الكفاية إلى أصوليتها لانطباق ضابطها عليها، وهي وقوع المسألة في كبرى دليل الاستنباط(2)،

كأن يقال: هذه الصلاة في المغضوب قد اجتمع فيها الأمر والنهي، وكلما اجتمع فيه الأمر والنهي فهو باطل على الامتناع، فهذه الصلاة باطلة، أو كلما اجتمعا فيه فهو صحيح على الإمكان، فهذه الصلاة صحيحة.

وأشكل عليه بإشكالات، منها:

ص: 132

1- نهاية الأفكار 1: 413.

2- إيضاح كفاية الأصول 2: 242.

الإشكال الأول: بأنها لا تقع مباشرة في طريق الاستنباط، بل لا بد من ضم كبرى أخرى إليها لتكون منتجة، فالمسألة في إمكان الاجتماع وعدمه، فلا بد من ضم (فساد العبادة بالنهي)، فتكون صورة البرهان هكذا: (هذه الصلاة وقعت في المغصوب)، (والاجتماع ممتنع فيقدم النهي)، (فالعبادة منهية عنها)، (فهي فاسدة)، فالحكم الفرعي الكلي لم يستتبط من مسألة الاجتماع مباشرة.

وأجيب: أولاً: بأنه يكفي في الأصولية وقوع المسألة كبرى الاستنباط مباشرة ولو على بعض المباني، وفيما نحن فيه على مبنى جواز الاجتماع لا نحتاج إلى ضم كبرى أخرى.

وأورد عليه: بأنه لا بد من ضم كبرى أخرى، فإن مجرد إمكان الاجتماع لا يصحح العبادة، بل لا بد من ضم (عدم قدح النهي عن مصداق المأمور به في صحة العبادة) هذا لو قلنا بوحدة المعنون، أما على القول بتعدد فلا بد من ضم كبرى أخرى هي (إمكان الأمر بالجامع بين المقدور وغير المقدور) مثلاً (1).

وثانياً: بأنه لو أردنا الحكم الوضعي من صحة العبادة أو بطلانها فلا بد من ضم كبرى أخرى، لكن لو أردنا الحكم التكليفي من الوجوب والحرمة فلا نحتاج إلى ضم شيء آخر، كأن نقول: هذا مما اجتمع فيه الأمر والنهي، والاجتماع ممكن، فهذا واجب، أو نقول: هذا مما اجتمع فيه، والاجتماع ممتنع مع تقديم جانب النهي، فهذا حرام.

ص: 133

الإشكال الثاني(1): بأن البحث إنما هو عن صغرى مسألة أصولية أخرى، فتكون مسألة الاجتماع من المبادي التصديقية، وذلك لرجوع البحث إلى البحث عما يقتضي وجود الموضوع لمسألة التزاحم أو التعارض.

وذلك لأن البحث في مسألة (الاجتماع) عن أن اتحاد المتعلقين هل يقتضي تعلق الأمر والنهي بعين ما تعلق به الآخر، وهذا بحث عن صغرى التعارض، فتكون من مبادئ مسائل التعارض، وكذا البحث عن كفاية المندوحة بحث عن صغرى التزاحم.

وبتعبير آخر كما في المنتقى(2): إن في مسألة الاجتماع احتمالات ثلاث، وكلها لا تقع في طريق الحكم مباشرة، بل تكون صغرى للتزاحم أو التعارض...

1- فعلى الامتناع لأجل التضاد، يكون تعارض بين الدليلين، فكانت من المبادئ التصديقية للتعارض.

2- وعلى الامتناع لأجل التزاحم - حيث لا يمكن التمسك بإطلاق كلا الدليلين بل لابد من تقييد أحدهما - تكون المسألة من المبادي التصديقية للتزاحم في مرحلة الحكم.

3- وعلى الجواز من كلتا الجهتين - التضاد والتزاحم - يمكن التمسك بإطلاق كلا الدليلين من غير تقييد أحدهما، فتكون المسألة من التزاحم في مرحلة الامتثال.

ص: 134

1- فوائد الأصول 1: 400.

2- منتقى الأصول 3: 22.

حيث إن المبحوث في هذه المسألة هو الإمكان والامتناع، وذلك مما لا يرتبط بالألفاظ، فلذا كانت مسألة عقلية.

وأما ذكرهم لها في مباحث الألفاظ، فلأن الغالب الدلالة على الوجوب أو الحرمة باللفظ، مع عدم تخصيص القدماء فصلاً للأمور المستقلة العقلية، فتبعهم في الترتيب المتأخرون.

إن قلت: يكفي في إدخال المسألة في مباحث الألفاظ قول بعضهم: (بالإمكان العقلي والامتناع العرفي) فإنه يكفي في كونها لفظية على أحد الأقوال.

قلت: ليس المراد من (الامتناع العرفي) الامتناع لفظاً، فإن ذلك لا يرجع إلى معنى محصل، لعدم ارتباط الألفاظ بالإمكان والامتناع أصلاً، بل مرادهم التسامح العرفي حتى في الوجوب والحرمة المدلول عليهما بغير اللفظ، فإنه على هذا القول حيث إن المجمع متعدد دقة فلا امتناع عقلي، لكن لما كان يراه العرف واحداً لذا يجري فيه البحث.

وبتعبير آخر: إن العقل يحكم بامتناع اجتماعهما في شيء واحد، لكن تشخيص كونه واحداً أم لا فهذا لا يرتبط به بل يرتبط بالعرف.

وأورد على هذا القول: بأن العرف ليس بحجة في تشخيص المصداق، فلا معنى للامتناع العرفي حتى من هذه الجهة.

وأجيب: بأن التسامح العرفي قد يكون سبباً لظهور اللفظ أو لسقوط ظهوره في معنى، فيدخل في باب حجية الظواهر وعدم حجية غير الظواهر.

وفيما نحن فيه قد يقال: بوجود تنافر بين الأمر والنهي عرفاً، حتى لو لم يثبت التنافر عقلاً، وهذا يوجب دلالة التزامية عرفية للدليل كل من الأمر والنهي على نفي الآخر فيتعارضان(1)،

فتأمل.

ثم إن المحقق الخراساني(2)

ذهب إلى أن غاية الأمر دعوى دلالة اللفظ على عدم وقوع بعد اختيار جواز الاجتماع.

وأشكل عليه: بأنه إن كان المراد عدم شمول إطلاق الأمر والنهي للمجمع، فغايته عدم الدلالة، لا الدلالة على العدم.

البحث الخامس: في عموم البحث لكل أنواع الواجب والحرام

فعن صاحب الفصول(3)

أنه خصص البحث بالواجب النفسي العيني التعيني، إما من جهة انصراف الواجب إليها، أو للإطلاق حيث إن الثلاثة لها قيود زائدة من المقدمية للغير أو العدل أو عدم فعل غيره، كما مرّ مفصلاً.

ويرد عليه: أن البحث في الاجتماع بحث عقلي في إمكانه أو امتناعه ولا يرتبط باللفظ كي نستند إلى الانصراف أو مقدمات الحكمة.

ولو فرض أن البحث لفظي فلا يمكن الاستناد إلى الإطلاق أيضاً، لأن من مقدمات الحكمة أن لا تكون قرينة في البين، وفيما نحن فيه توجد قرينة تعمّ البحث إلى الثلاثة وهي قرينة عقلية لعموم الملاك في كل الأقسام، كما لا يمكن الاستناد إلى الانصراف حيث إن منشأه إما غلبة

ص: 136

1- مباحث الأصول 3: 395.

2- إيضاح كفاية الأصول 2: 246.

3- الفصول الغروية: 124.

الوجود أو غلبة الاستعمال، وكلاهما مفقودان في المقام.

وكذا في جانب الحرمة لا فرق في أقسامها فتشمل الحرمة التخيرية والكفائية وغيرهما، فإن قلنا باستحالة الاجتماع فلا يجتمع الواجب بأي قسم من أقسامه مع الحرام بأي أقسامه، وقد عمّم المحقق الخراساني في الكفاية البحث لجميع أقسام الوجوب(1).

وأشكل عليه المحقق الإصفهاني(2)

بأنه على مبنى المحقق الخراساني لا يجري البحث في الوجوب المقدمي، إلا فيما لو كان له عنوان آخر غير المقدمة كالطهارات الثلاث.

وذلك لأن الأمر المقدمي عنده لا يتعلق إلا بما هي مقدمة بالحمل الشائع عقلاً، لا بعنوان المقدمة، وعليه فلا يكون المجمع واحداً ذا وجهين، فتأمل.

البحث السادس: في أخذ قيد المندوحة

فقد يقال: إن النزاع في الاجتماع إنما هو فيما كان للمكلف مفرّ وطريق لامتنال الأمر والنهي معاً، كما لو تمكن من الصلاة في غير المغصوب، ولولا المندوحة استحال التكليف بكليهما، لعدم قدرة المكلف على الامتنال، والتكليف بالمحال محال.

وأشكل عليه: أولاً: بأن البحث في الاجتماع إنما هو في ارتفاع التضاد بتعدد العنوان أو عدم ارتفاعه، فالكلام في مرحلة التكليف، أما قيد المندوحة فهي مرتبطة بمرحلة الامتنال، وليس الكلام في مسألة الاجتماع في ذلك.

ص: 137

1- إيضاح كفاية الأصول 2: 246.

2- نهاية الدراية 2: 295.

وبعبارة أخرى إن البحث في مقامين: الأول: في إمكان الاجتماع أو استحالته، الثاني: في صحة التكليف بالأمر والنهي في الواحد المتعدد العنوان أم لا، وكلامنا في الأول وقيد المندوحة مرتبط بالثاني.

نعم لو قلنا بالإمكان في المقام الأول، فلا بد من القول بوجود شرائط التكليف في المقام الثاني من العقل والقدرة ونحوهما، وقيد المندوحة يرتبط بالقدرة، لكن ذلك غير مرتبط ببحث الاجتماع.

وأجيب (1): بأن عنوان المسألة عام، ولا يُقَيّد العنوان بتعدد الجهة وعدمها لأنها حيث تعليلي، فليست حيثاً تقيدياً مُقَوِّماً للموضوع كي يقال بعدم احتياج عنوان البحث إلى التقييد بالمندوحة لِيتمحّض البحث في خصوص الجواز والامتناع من حيث خصوص التضاد وعدمه.

مضافاً إلى أن الغرض يترتب على الجواز الفعلي، فلا بد من تعميم البحث وإثبات الجواز من جميع الوجوه اللازمة من تعلق الأمر والنهي بواحد ذي وجهين، لا الوجوه العارضة من باب الاتفاق، فلا يقاس المندوحة وعدمها بسائر الجهات الاتفاقية المانعة عن الحكم بالجواز فعلاً.

وفيه: أن مثل العقل والقدرة من غير جهة المندوحة أيضاً كالمندوحة ليست مشترطة من باب الاتفاق، بل هي شروط عقلية دائمة، فتأمل.

وثانياً (2): بأنه لو كان تعدد الجهة مجدياً في تعدد المعنون، لكان مجدياً في التقرب به من حيث رجحان نفسه، فإن عدم المندوحة يمنع عن الأمر

ص: 138

1- نهاية الدراية 2: 296.

2- نهاية الدراية 2: 297.

لعدم القدرة على الامتثال، ولا يمنع عن الرجحان الذاتي الصالح للتقرب به، فكما أن تعدد الجهة يكفي من حيث التضاد، كذلك من حيث ترتب الثمرة، وهي صحة الصلاة، فلا موجب للتقييد بالمندوحة، لا على القول بالتضاد إذ لعدم الصحة تكفي الاستحالة من جهة التضاد، ولا على القول بعدم التضاد وذلك لحصول التقرب لو قلنا بتعدد الجهة.

أقول: إنه مع عدم المندوحة لا إشكال في سقوط أحد التكليفين - الأمر والنهي - لئلا يكون تكليفاً بما لا يطاق، والغالب سقوط النهي للاضطرار إلى المنهي عنه، نعم لو دار الأمر بين امتثال أحدهما حصراً كما لو خيره الظالم بين الصلاة في المغصوب أو عدم الصلاة في المباح فحينئذ يسقط أضعفها ملاكاً ويبقى الآخر، ولو تساوىا تخير.

ومع سقوط أحد التكليفين لا- موضوع لبحث الاجتماع، لأن المسألة فيما لو كان هناك أمر ونهي بطبيعتين ثم اجتمعت الطبيعتان في فرد اتفاقاً مع إمكان امتثالهما في فرد آخر، وعليه فإن عدم القدرة الشرعية بعدم المندوحة وإن كانت في مرحلة الامتثال إلا أن عدم القدرة دائماً في حال عدم المندوحة يكون سبباً لعدم التكليف أصلاً في حال عدم المندوحة فرجع البحث إلى المقام الأول، فتأمل.

البحث السابع: في عموم النزاع سواء قلنا بأن التكليف تتعلق بالطبائع أم بالأفراد

قد يتوهم: أنه لا- إشكال في الامتناع بناءً على تعلق الأحكام بالأفراد وذلك لأن الجواز يبتني على تعدد المتعلق، والفرد واحد في ماهيته ووجوده، وأما بناءً على تعلقها بالطبائع فقد يقال بالجواز وقد يقال بجريان

القولين من الجواز والامتناع.

ومنشأ التوهم هو أن الفرد وجود واحد شخصي، ويستحيل تعلق حكمين بالواحد الشخصي فإنه من اجتماع الضدين، عكس الطبيعة التي هي كلي.

وأجاب صاحب الكفاية(1):

بأن (المجمع) شيء واحد وله وجهان، سواء قلنا بأن التكليف تتعلق بالطبائع أم بالأفراد، فلذا يجري البحث عن جدوى تعدد الوجه في رفع التضاد أم عدم جدواها، وذلك لأن موضوع الحكمين هو المجمع على كل حال، والمجمع هو وجود خارجي يعبر عنه بالفرد، لكن على القول بتعلق التكليف بالطبائع لا تدخل الخصوصيات الخارجية في متعلق التكليف، وعلى تعلقها بالأفراد تدخل تلك الخصوصيات في متعلق التكليف.

والحاصل: إن الموضوع هو الفرد الخارجي على كل حال، لكن قد تلاحظ فيه الخصوصيات الخارجية وتكون متعلقاً للأمر، وقد لا تلاحظ تلك الخصوصيات وإنما يلاحظ الوجوب السعي المعبر عنه بالطبيعة.

وأشكل عليه: بأن تعلق التكليف بالفرد إنما هو بمعنى تعلق التكليف بجميع الخصوصيات الفردية والتي منها تقييد الطبيعة بالمكان الخاص في مثل الصلاة في المغصوب، فصار المكان الخاص متعلقاً للأمر ومتعلقاً للنهي، وهذا بمعنى تعلق حكمين في شيء واحد بوجه واحد، وهو محال حتى عند القائل بالجواز.

وردّه المحقق الإصفهاني(2):

بأن الفرد ليس هو الطبيعة المقيدة بالمكان

ص: 140

1- إيضاح كفاية الأصول 2: 253.

2- نهاية الدراية 2: 298.

الجزئي بل هو الطبيعة المقيدة بكلّي المكان وكلّي الزمان وهكذا كلّي سائر الخصوصيات، فهذا المكان الخاص لم يتعلق به أمر.

إن قلت: كلّي المكان لا يوجب التفرد، فإن ضمّ كلّي إلى كلّي لا يستلزم الفردية، وإن أوجب تضيق دائرة الصدق.

قلت: إن الفرد وإن كان عبارة عن الطبيعة مقيدة بالمكان الخاص مثلاً، إلا أن القيد ذات المكان لا بعنوان أنه غصب، فهو مأمور به بعنوان أنه لازم للطبيعة، ومنهي عنه باعتبار أنه غصب، فتحقق الوجهان المطلوبان.

وفيه تأمل: لأن ما ذكره من تقييد الطبيعة بكلّي الخصوصيات هو أحد المباني في تعلق الأحكام بالأفراد، وهناك مباني أخرى منها تقيدها بالخصوصيات الجزئية على نحو الواجب التخييري - تخييراً شرعياً - فعاد الإشكال على المحقق الخراساني.

البحث الثامن: الملاك في الاجتماع

إشارة

قد يدعى أنه لا يمكن فرض الاجتماع إلا لو كان في متعلقي الأمر والنهي ملاك الحكم مطلقاً حتى في مورد التصادق.

والكلام في مرحلتين:

المرحلة الأولى: في مقام الثبوت

فلا بد من وجود الملاكين في المجمع، فعلى الجواز يكون محكوماً بكلا الحكمين، وعلى الامتناع يكون محكوماً بأقوى الملاكين، وفي حال التساوي التخيير أو يحكم بحكم غيرهما.

وذلك لجهتين:

ص: 141

الأولى: إنه لو لم يكن لأحدهما ملاك فلا- يكون محكوماً بحكمه بل يحكم بالحكم الآخر الذي له ملاك، ولو لم يكن لأي منهما ملاك فلا بد أن يحكم بغيرهما، فليس هناك اجتماع أصلاً من باب السالبة بانتفاء الموضوع.

وبعبارة أخرى: إن وجود المقتضي للحكم في رتبة سابقة عن نفس الحكم، فيمتنع الحكم من غير ملاك، فلا تصل النوبة إلى البحث عن إمكان الاجتماع وعدمه.

وأورد عليه: بأنه خلط بين الامتناع بالذات لأجل التضاد وهو محلّ الكلام، وبين الامتناع بالعرض لأجل عدم وجود الملاك، فإن هذا لا يرتبط بالبحث.

وفيه: ما مرّ في بحث المندوحة، من أن الغرض هو إثبات إمكان الاجتماع أو امتناعه فعلاً، ولا فرق في ذلك بين كون منشأ الامتناع ذاتي أم بالغير.

الثانية: ما قيل من أن ثمرة الاجتماع لا تظهر إلا مع وجود الملاكين، فإن نتيجة القول بالجواز هي فعلية الوجوب في المجمع رغم كونه مصداقاً للحرام، وهذا لا يمكن إلا مع وجود ملاك الوجوب والحرمة معاً.

وأورد عليه: أولاً: إنه يكفي في الثمرة عدم إحراز انتفاء أحد الملاكين في المجمع، ولا يشترط إحراز ثبوتهما، إذ بمجرد عدم إحراز ارتفاع أحد الملاكين يتمسك بإطلاق دليل الأمر.

وفيه: أن هذا هو بيان للزوم إحراز الملاك، لكن مع بيان كيفية إحرازه، وهو إطلاق الدليلين، والحاصل: إنه لا بد من إحراز الملاك تارة عن طريق الأمر بإطلاقه وأخرى عن طريق آخر، فتأمل.

وثانياً: بأنه لا ينبغي أن يؤخذ في موضوع المسألة ما يكون دخيلاً في

ترتب الثمرة على تلك المسألة، مثلاً دلالة الأمر على الوجوب تتوقف على عدم المعارض، مع وضوح عدم أخذ ذلك شرطاً في موضوع البحث الذي هو دلالة الأمر على الوجوب.

وفيه: أن الثمرة لو توقفت على وجود شيء بشكل دائم بحيث لا تترتب تلك الثمرة إلا بشرط وجوده فلا بد من أخذه في موضوع البحث، وما ذكر من التنظير إنما هو أمر عدمي، فتأمل.

وقد أشكل على أصل اشتراط الملاك: بأن مسألة الاجتماع لا ترتبط ببحث الملاك أصلاً، وذلك لإمكان البحث فيها حتى من القائلين بعدم لزوم المصلحة والمفسدة في متعلق الحكم، حيث إن جهة البحث هي اجتماع الضدين في موضوع واحد، أو عدمه، واجتماع الضدين محال حتى عند من ينكر تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد.

والجواب: ما مرّ في بحث اشتراط المندوحة، من أن ملاك الاستحالة قد يكون التضاد فيجري النزاع حتى من القائلين بعدم التبعية حسب الأدعاء، وقد يكون الملاك شيئاً آخر - كعدم الملاك - فيجري النزاع على حسب رأي العدالة.

أما ما قيل: من أن المراد من الملاك ليس المصلحة والمفسدة في المتعلق، بل المراد مبادئ الحكم - سواء رجعت إلى العبد من المصلحة والمفسدة أم رجعت إلى نفس المولى - إذ لا بد لكل حكم من وجود غرض للمولى حتى عند منكر التبعية.

ففيه: أن منكري التبعية لا يشترطون غرضاً في الحكم مطلقاً، سواء رجع

إلى العبد أم إلى المولى، فلا يشترطون لا المصلحة والمفسدة للعبد، ولا أي غرض آخر للمولى سوى إرادته.

المرحلة الثانية: في مقام الإثبات

قد يقال: 1- بأنه قد يحرز ملاك واحد فقط، فإن كان الدليل الأخبار، فالخبران متعارضان، ولا بد من إعمال قواعد التعارض، من الترجيح بالسند أو التخيير، ونحو ذلك.

2- وقد يحرز وجود الملاكين، فيتزاحم المقتضيان، فلا بد من إعمال قواعد التزاحم من تقديم الأقوى ملاكاً، وإن كان الآخر أقوى سنداً.

نعم لو تكفل الدليلان للحكم الفعلي، حصل التعارض في مرحلة الفعلية، فلا بد من إعمال قواعد التعارض حينئذٍ.

3- ولو لم يكن طريق للملاك سوى إطلاق الدليلين على الحكم الفعلي، فعلى القول بالامتناع يحصل تصادم بين الدليلين، مع عدم الدلالة على وجود الملاك فيهما، لأن ارتفاع أحد الحكمين قد يكون لأجل المزاحم، وقد يكون لأجل عدم وجود المقتضي.

والحاصل: إنه لو كان مفاد الدليلين الحكم الفعلي مع الذهاب إلى الامتناع، وقع تعارض بينهما، فيتساقطان، فلا طريق لإثبات الملاك.

وأشكل عليه المحقق الإصفهاني(1):

بإمكان إحراز الملاك حينئذٍ بأحد طريقين:

الطريق الأول: الدلالة الالتزامية للدليلين على الملاك، بعد سقوط

ص: 144

1- نهاية الدراية 2: 302.

الدلالة المطابقة لهما بالتعارض.

وأورد عليه: أولاً: بالنقض بما لو كان متعلق الدليلين واحداً كما لو تعارض دليلان مفادهما (صلّ) و(لا تصلّ)، فمع سقوط الدلالة المطابقة بالتعارض لا يلتزم أحد ببقاء الدلالة الالتزامية بل يجرون فيهما أحكام التعارض.

وأجاب عنه المحقق العراقي (1): بأن لكل أمر ثلاث دلالات التزامية: الدلالة على المصلحة في المطلوب، والدلالة على النهي عن الضد العام، والدلالة على أن لا مصلحة للضد العام - وهذه لازم اللازم - ، فيحصل التنافي بين الدليلين في الدلالة الالتزامية على الملاك أيضاً، ففي المثال (صلّ) يدل على المفسدة في ترك الصلاة، و(لا تصلّ) يدل على المفسدة في فعلها.

وهذا بخلاف مورد الاجتماع في مثل (صلّ) و(لا تغصب)، حيث لا يدل الأمر على النهي عن الضد الخاص.

وأشكل عليه: بعدم وجود الدلالة الالتزامية الثالثة في مورد النقض، وذلك لأن حرمة الضد العام حرمة تبعية ناشئة عن نفس ملاك الأمر بالفعل، وليس بملاك آخر.

ومع قطع النظر عن هذا، فإن الأمر بالشيء يدل على وجود ملاك فيه، ولا يدل - إثباتاً أو نفيًا - على ملاك في الترك، فتأمل.

وثانياً: الإيراد المبني، بتبعية الدلالة الالتزامية للدلالة المطابقة - ثبوتاً وسقوطاً - إلا مع علمنا بصدور أحد الدليلين، فحينئذٍ نعلم تفصيلاً بالدلالة

ص: 145

الالتزامية على نفي الثالث.

الطريق الثاني: التمسك بإطلاق المادة

وذلك لأنه مع عدم إطلاق الهيئة بأن كان هناك محذور عقلي لشمول الوجوب لصورة من الصور، كصورة العجز، فالوجوب يختص بغير هذه الصورة، لكنه يتعلق بذات الواجب، لا الواجب المقيد بهذه الصورة، وذلك لإطلاق المادة.

وبعبارة أخرى: لا إطلاق للهيئة، لوجود محذور عقلي، ولكن لا محذور في إطلاق المادة، بأن يكون عدم العجز مثلاً ظرفاً لتعلق الوجوب بالمادة المطلقة، لا قيداً.

ونتيجة ذلك هو أن لذات الصلاة مثلاً ملاكاً بلا تقييد بتلك الصورة.

وأشكل عليه (1): بأن هذا إنما يتم في الموانع العقلية التي تقيّد الوجوب، فلا- وجوب مع العجز مثلاً، لا فيما نحن فيه، لأنه لو وجدت مندوحة فالوجوب مطلق ويريده المولى على كل حال ولكن الواجب يتقيّد بالحصة المباحة.

البحث التاسع: الحكم في التزام الملاكي

لو قلنا بإمكان إثبات الملاك عبر إطلاق المادة أو بالدلالة الالتزامية، أو ثبت الملاك بدليل آخر، فهل التزام الملاكي تجري فيه أحكام التزام الامتثالي، أم أحكام التعارض؟

أما التزام الامتثالي: فهو ما لو جعل الحكم طبقاً لملاكه، ولكن العبد لا يتمكن في مرحلة الامتثال من امتثال كلا الحكمين، كما لو لم يتمكن

ص: 146

من إنقاذ كلا الغريقين، فلكل واحد منهما ملاك، والمولى جعل الحكم بوجوب الإنقاذ، لكن العبد لم يتمكن من امتثال أحدهما.

وأما التزاحم الملاكي: فهو ما لو وجدت المصلحة والمفسدة في شيء، ولم نعلم أن المولى رجح أيهما فجعل الحكم طبقاً له.

والفرق بينهما: أن التزاحم الملاكي إنما هو تزاحم في الجعل، فيتنافى الدليلان لعدم صدور أحدهما، وأما التزاحم الامتثالي فهو تزاحم في الفعلية من غير تزاحم في الجعل فلا تنافي بين الدليلين لإمكان صدورهما معاً.

كما قد يقال: بأنه في التزاحم الامتثالي العقل هو الحاكم بترجيح أحدهما على الآخر لأهميته أو نحو ذلك، أما في التزاحم الملاكي فالحاكم هو المولى لأنه هو الذي يجعل الحكم طبقاً لأحد الملاكين ولا طريق للعقل لتشخيص ذلك، فتأمل.

فلا بد من بيان بعض مرجحات باب التزاحم، وسيأتي تفصيلها (1).

فنقول: لو علمنا بوجود هذه الملاكات من دليل خارج فلا بد من الترجيح بها، وإن لم يكن لنا إلا إطلاق الدليل، فحينئذٍ لابد من ملاحظة كل مورد على حدة، فالمرجحات...

منها: الترجيح بالأهمية، حيث إنه في التزاحم الامتثالي لابد من الترجيح بها لو علمنا بها، وأما في التعارض فحيث لم نكشف وجود الملاكين، فلا وجه للترجيح بها، لأن الترجيح بها فرع وجود الملاك الأهم، وهو غير ثابت بسبب التعارض.

ص: 147

1- راجع فوائد الأصول 1: 323.

وأما فيما نحن فيه - من التزام الملاكي - فإنه مع كون الدليل على وجود الملاك هو نفس دليل الحكم، فحينئذٍ نعلم بوجود الملاكين، ولكن لا طريق لإحراز أهمية أحدهما على الآخر، كي تكون تلك الأهمية سبباً للجعل، إذ لا دلالة التزامية على الأهمية، ولا الإطلاق يدل عليها.

ومنها: ترجيح ما لا يدل له على ما له بدل، نظير صوم النذر وصوم خصال الكفارة.

وفيما نحن فيه - من التزام الملاكي - لا يمكن إثبات أصل الملاك عبر إطلاق الدليل، لتعارض مفاد الدليلين في أصل وجود الملاك، فلا تصل النوبة إلى هذا المرجح، لأنه فرع إحراز الملاكين معاً.

مثلاً: (صل) له إطلاق بدلي بحيث يشمل حتى الصلاة في المغصوب، فيدل على وجود مصلحة في هذا الفرد أيضاً، و(لا تغضب) له إطلاق شمولي يدل على وجود مفسدة في الغضب مطلقاً - حتى لو كان صلاة - فيتعارضان.

وبعبارة أخرى - كما قيل -: لو كانت مفسدة في الغضب لما كان يقتضي ملاك الصلاة جعل وجوبها مطلقاً بحيث يشمل الصلاة في المكان المغصوب، وذلك لإمكان الصلاة في مكان آخر، فالإطلاق البدلي لدليل وجوب الصلاة ينفي بالالتزام أصل مفسدة الغضب في المجمع، وإطلاق دليل الغضب يقتضي وجود المفسدة فيه، فيقع التكاذب، فالتعارض.

نعم لو علمنا بدليل خارج أن ما لا يدل له يوجد فيه الملاك، فلا إشكال في لزوم الترجيح به، وذلك لوجود المقتضي وهو الملاك، وعدم المانع، حيث إن مصلحة الآخر قابلة للاستيفاء في فرد آخر - حيث إنه له بدل - فتأمل.

ومنها: ترجيح المشروط بالقدرة العقلية على المشروط بالقدرة الشرعية، كالجهاد العيني والحج، حيث إن وجوب الجهاد سبب عدم القدرة الشرعية على الحج لاشتراطه بالاستطاعة، فلا وجوب فيه.

وفيما نحن فيه - من التزام الملا-كي - لا-إحراز لأصل الملاك، حتى نرجحه بكونه مشروطاً بالقدرة العقلية، ومن ذلك كله يتضح أن الحكم هو التعارض فتجري فيه أحكامه.

وحيث إن الوظيفة حين التعارض هي الجمع الدلالي أولاً، ثم الترجيح بالسند ثانياً، ثم التخيير أو التساقت ثالثاً، فلا بد من النظر في جريان هذه الثلاثة فيما نحن فيه...

الأول: الجمع الدلالي

فقد يقال: إنه لو أحرزنا أهمية الملاك في أحدهما حملناه على الحكم الفعلي وحملنا الآخر على الحكم الاقتضائي.

وفيه: أنه ليس بجمع عرفي، مضافاً إلى أن العرف لا يعتبر غير الفعلي حكماً، فالحمل على الاقتضائي ليس بجمع بل إسقاط الدليل الآخر.

الثاني: الترجيح بالسند

ففي المتباينين يحصل تكاذب في السندين، لسراية التعارض من الدلالة إلى السند، فلا بد من إعمال المرجحات السندية، وحينئذٍ فإن عرفنا الملاك من الخارج، كان ثابتاً على كل حال حتى في الساقط لكن من غير تأثيره في الحكم، وإن كان ثابتاً عبر الدليل سقط ملاك المرجوح، وأما ملاك الراجح، فقد يقال: يقدم الأقوى منهما سنداً، ثم عبر دليل الإن يستكشف أن

مدلوله أقوى مقتضياً.

وأورد عليه: أولاً: بأنه لا إحراز لأصل المقتضي فضلاً عن أقوائته، وذلك لأن الترجيح ناشئ عن المصلحة النوعية، لأكثرية إصابة الواقع في الخبر الراجح.

وثانياً: بعدم الفائدة في إحراز أصل الملاك فضلاً عن الأقوائية، وذلك لأن الترجيح السندي إنما هي للأخبار الدالة عليه، ولتلك الأخبار إطلاق يشمل صورة إحراز الملاك وعدمه وأقوائية وعدمها، فتأمل.

الثالث: التساقط، لو لم نقل بالتخيير

فلو قلنا بسقوط الدلالة مطلقاً - حتى في نفي الثالث - فإن لم نحرز من الخارج أياً من الملاكين، رجعنا إلى الأصول العملية، حتى لو كان مقتضاها حكم ثالث غير ما هو موجود في الخبرين.

وإن أحرزنا الملاكين، فلا يجوز الرجوع إلى أصل يفوت كلا الملاكين، وإنما الأصل المتطابق مع أحدهما، فتأمل.

البحث العاشر: في ذممة بحث الاجتماع

قد يتساءل: بأن المشهور ذهبوا إلى الامتناع مع تقديم جانب النهي، فلا يكون العمل العبادي صحيحاً، لكنهم مع ذلك أفتوا بصحة الصلاة في المغصوب جهلاً قصورياً، مع أنه بالاجتماع قد سقط الأمر واقعاً ولم يكن يوجد إلا النهي، فكيف يتم الجمع بينهما؟

وقد يفصل حسب المباني، فيقال: إنه لو أتى بالمجمع...

1- فعلى القول بالجواز: فإنه يحصل الامتثال، لو أتى به بداعي الامتثال،

ص: 150

حتى في العبادات، نعم قد ارتكب حراماً للنهي أيضاً، فيكون نظير النظر إلى الأجنبية في الصلاة.

2- وعلى القول بالامتناع مع تقديم جانب الأمر: فإنه يحصل الامتثال، ويسقط الأمر، مع عدم ارتكاب معصية، لعدم وجود النهي.

3- وعلى القول بالامتناع مع تقديم النهي...

ففي التوصليات: يحصل الغرض فيسقط الأمر، كمن غسل ثوبه الذي يريد الصلاة فيه بماء مغسوب.

وأما في التعبديات:

أ) فمع الالتفات إلى الحرمة، لا يحصل امتثال، لعدم تمشي قصد القربة.

ب) ومع عدم الالتفات والتقصير، فإنه وإن تمكن من قصد القربة - لجهله بالحرمة - لكن العمل لا يصلح للتقرب به، حيث إن العمل معصية، ولا يمكن التقرب بالمعصية، وحينئذ لا يتحقق غرض المولى، فلا يسقط الأمر.

ج) وأما مع عدم الالتفات قصوراً، فقد يقال بسقوط الأمر، ولتصحيح ذلك وجوه مختلفة، منها:

الوجه الأول: اشتمال المجمع على ملاك الوجوب، وذلك يكفي في صحة العمل، لتحقق الحسن الفعلي والفاعلي، أي لاشتمال الفعل على المصلحة مع صدوره حسناً، فحتى لو لم يكن هناك أمر ولم يكن هذا الفعل امتثالاً له، لكن الأمر بالطبيعة يسقط لتحقق الملاك.

وأشكل عليه: أولاً: بتحقق التزاحم بين ملاكي الوجوب والتحريم في المجمع، وبعد ترجّح ملاك التحريم يكون الفعل مبغوضاً مطلقاً - حتى في

ص: 151

حالة الجهل القصورى - ، فإن معذورية الجاهل لا ترفع بغض المولى للفعل بعد فرض الامتناع وترجح جانب النهي.

وبعبارة أخرى: وجود المفسدة شيء واقعي لا يرتبط بالعلم والجهل، وحينئذٍ كيف يصلح ما هو مبغوض المولى للمقربة له؟

وفيه نظر: إذ (المحبوبة الفعلية) ليست من شرائط حصول التقرب، بل يكفي فيه توهم المحبوبة حتى لو كان في توهمه خاطئاً بأن كان الفعل مبغوضاً للمولى.

وبعبارة أخرى: إن الحسن الفاعلي بالانقياد يكفي في حصول التقرب إلى المولى حتى لو لم يكن حسناً فعلياً، فمن صلّى باستصحاب الوضوء مع انتقاضه واقعاً، فصلاته مقربة للمولى رغم بطلانها وعدم محبوبيتها، وكذا مع المبغوضية كمن أنقذ جندي العدو بتوهم أنه من جنوده.

وعليه: فإذا كان الملاك موجوداً وحصل التقرب بتوهم المحبوبة، يكون المجمع امتثالاً للأمر المتعلق بالطبيعة.

وثانياً: بأنه لا طريق لنا إلى إحراز الملاك إلا الأمر، لكنه قد سقط بالاجتماع.

وأجيب: بعدم لزوم إحراز الملاك في المجمع، وذلك لصحة المجمع في حال الجهل حتى مع عدم إحراز الملاك، وذلك بإجراء أصالة البراءة، لأن الشك في الملاك - الذي يكون سبباً لعدم أجزاء المجمع - مسبب عن الشك في (تقييد الواجب بعدم الغصب)، فصار المورد من مصاديق الأقل والأكثر الارتباطيين.

بأنه بلحاظ الملاك يشك في أن (إباحة المكان) هل هي دخيلة في الملاك أم لا؟ فالأصل البرائة عن دخلها فيه.

وبلحاظ الخطاب يشك في تقييد الخطاب ب-(الإباحة)، فالأصل البرائة عن هذا القيد، نظير سائر موارد الأقل والأكثر الارتباطيين.

وقد يورد عليه: بأن مثل: (صلّ)، لمادته إطلاق أي الصلاة في مجمع أو غيره، ولهياته إطلاق أي الوجوب حتى في المجمع، فمع الذهاب إلى الامتناع وترجيح جانب النهي، نعلم بتقييد أحدهما فيما لو تعارض مع مثل: (لا تغصب)، فالأمر يدور في (صلّ) بين تقييد المادة وذلك يكشف عن عدم الملاك في المجمع، وبين تقييد الهيئة بمعنى عدم الوجوب للصلاة في المغصوب واختصاص الوجوب بالصلاة في المباح مع عدم تقييد الصلاة به، وقد مرّ أن تقييد المادة أولى من تقييد الهيئة، لأن المادة مقيدة على كل حال، حيث إن تقييد الهيئة يستلزم تقييد المادة، دون العكس، مضافاً إلى الظهور العرفي في تقييد المادة، وعليه فمع وجود الدليل الاجتهادي بتقييد المادة الكاشف عن عدم الملاك لا تصل النوبة إلى أصل البرائة، فتأمل.

الوجه الثاني: إن الأحكام تابعة للمصلحة والمفسدة المؤثرة في الحسن والقبح الفعليين، فمع عدم القبح الفعلي لا يوجد هناك حكم واقعي - حتى وإن كان الفعل مشتملاً على المصلحة - .

وعليه: فمع الجهل القصورى، لا يحكم العقل بقبح العمل، فلا توجد حرمة، فيكون الأمر ثابتاً من غير مزاحم.

ص: 153

وأشكل عليه: أولاً: بأنّ هذا هو التصويب بعينه، إذ مرجع هذا إلى اختصاص الأحكام بالعالم دون الجاهل، وقد ثبت في محله اشتراك العالم والجاهل في الأحكام الواقعية، بمعنى أن الأحكام عامة غير مقيدة بأحدهما أو بكليهما.

وثانياً: إنه لو فرض رفع التضاد في الحكم، فلا يمكن رفعه في مبادئه، فالإرادة والكرهية متضادان حتى مع عدم تنجز الحكم.

الوجه الثالث: إن المجمع وافٍ بالملاك، فيمكن الإتيان به بداعي الأمر بالطبيعة - حتى وإن لم يشمل الأمر بنفسه - ، وذلك لأنّ المجمع أحد أفراد الطبيعة، وعدم تعلق الأمر به ليس لعدم المقتضي بل لوجود المانع، وحينئذٍ لا يرى العقل فرقاً بين المجمع وبين غيره من أفراد الطبيعة في الوفاء بالملاك.

ويرد عليه: أولاً: ما مرّ من أن الأمر المتعلق بالطبيعة لا يشمل الأفراد غير المقدورة - بالقدرة الشرعية - ، لأن الطبيعي والفرد كالآباء والأبناء.

وثانياً: النقض بصورة العلم بالغضب، فهذا يعلم بأن للطبيعة أمر، فيقصد أمر الطبيعة، فتمكّن من قصد القربة، لأنها قصد الأمر كما مرّ، فلا وجه لأن يقال: إن العلم بالغضب مانع عن التقرب.

الوجه الرابع: إن لازم الأمر بالطبيعة بنحو صرف الوجود، هو الترخيص في تطبيقه على كل فرد من أفرادها، والعلم بالغضب ينافي الترخيص في التطبيق على الفرد المحرّم، دون الجهل به، فإن الترخيص ثابت لعدم تنجز الحرمة، فلا مانع من التمسك بإطلاق الأمر بالصلاة في حالة الجهل.

ويرد عليه: أن عدم التنجيز هو في الظاهر، مع بقاء الحرمة الواقعية، وهي

تنافي الترخيص الواقعي، وأما الترخيص الظاهري فإنه لا ينعف، لما مرّ من عدم إجزاء الظاهري عن الواقعي، مع أن المفروض ذهابهم هنا إلى الإجزاء بعدم الحاجة إلى إعادة الجاهل أو قضائه.

والحاصل: إنه قد اتضح عدم انسجام الذهاب إلى الامتناع وترجيح جانب النهي مع القول بصحة الصلاة في المغصوب جهلاً.

اللهم إلا أن يكون ذهاب المشهور إلى صحة الصلاة من باب الدليل الخاص، وهو قاعدة «لا تعاد»⁽¹⁾.

وأشكل عليه: برجع إباحة المكان إلى بعض هذه الخمسة، فإن الحركة كالركوع مثلاً هي نفس التصرف في المغصوب، فيبطل الركوع، فتبطل الصلاة بنفس دليل (لا تعاد)، وذلك لفقدان أحد الخمسة الذي هو الركوع.

وبعبارة أخرى: لم يتحقق الركوع - مثلاً - لأنه اسم للصحيح، والحركة الركوعية التي هي تصرف في الغصب ليست هي الركوع الصحيح بل صورة ركوع، فالصلاة لا ركوع فيها، فهي باطلة.

وفيه نظر: وذلك لأن الركوع وإن كان بالدقة العقلية متحد مع الحركة التي هي التصرف في المغصوب ولكن الظاهر العرفي هو مغايرة الركوع لشرط إباحة المكان، فيرى العرف فقدان هذه الصلاة لأمر خارج عن الخمسة مع توفر الخمسة كلّها، وسيأتي تنمة لهذا في بحث (مفهوم الاستثناء).

ص: 155

1- من لا يحضره الفقيه 1: 279.

البحث الحادي عشر: دليل عدم إمكان الاجتماع

وهو ما ذكره المحقق الخراساني بمقدمات أربع (1):

المقدمة الأولى: إن الأحكام الخمسة متضادة، فلا يمكن اجتماعها في محل واحد.

وأشكل عليه: بعدم التضاد في مراحل الحكم...

1- أما مرحلة المصلحة والمفسدة، فلا محذور في اجتماعهما في شيء واحد، لعدم تضادهما، بل قد يترتبان معاً على بعض الأفعال.

وفيه: أن المراد المصلحة والمفسدة الغالبتين، فإنهما لا يجتمعان، وذلك لأن التي تصير سبباً للوجوب هي المصلحة الغالبة على المفسدة لا ذات المصلحة، وكذا المفسدة الغالبة هي التي تكون منشأً للحرمة.

2- وأما مرحلة الإرادة والكراهة، فقد قيل: بأن التضاد صفة خارجية عارضة على الحقائق الخارجية، فلا تضاد في الصفات النفسية العارضة لما في النفس، فيمكن اجتماع الحالات والكميات المختلفة في آن واحد، كما لا تضاد في متعلق تلك الصفات النفسية، لأن المتعلق ليس هو الفعل الخارجي بل هو الوجود الذهني، إذ يستحيل تقوّم ما في النفس بما في خارجها، وإلا لزم انقلاب الوجود الذهني إلى الوجود الخارجي، وهو محال.

وفيه: الإشكال مبنئ، وبيانه: أنه لا تنافي بين المفاهيم الذهنية، ولكن قد يحصل التضاد مع وحدة المصدق الذهني، ولذا قالوا بأن اجتماع النقيضين مفهوماً ذهنياً ممكن، ويستحيل تحقق مصداقه في الذهن.

ص: 156

1- إيضاح كفاية الأصول 2: 270-276.

هذا مضافاً إلى أن المتعلق هو الوجود الذهني بما هو مرآة في الخارج وفان فيه.

3- وأما مرحلة الإنشاء، فقد يقال: بعدم تضاد الأحكام في هذه المرحلة، حيث إن الإنشاء خفيف المؤنة وهو مجرد اعتبار، ولا تنافي بين الاعتبارات المختلفة.

وفيه: أن الإنشاء هو قصد إيجاد المعنى باللفظ في عالم الإنشاء، وليس مجرد لقلقة لسان، ومع التفات المولى إلى التضاد في المصلحة والمفسدة الغالبتين وكذا التضاد بين الإرادة والكرهية، وكذا في المراحل الأخرى، ومرحلة امثال المكلف، مع ذلك لا يعقل قصد إيجاد معنيين متنافيين، ولا يفرق في هذا المباني المختلفة في حقيقة الإنشاء، كما مرّ تفصيلها.

4- وأما مرحلة الفعلية، فأشكل عليه: باستحالة ثبوت الحكمين الفعليين، إما للغوية، وإما لاستحالته في نفسه حتى من غير الحكيم.

أما الأول: فلأن المولى الملتفت إلى عدم قدرة المكلف في الإتيان بهما معاً، يكون لاغياً إذا جعل الحكمين الفعليين.

وأما الثاني: فلأن الداعوية إما مأخوذة في حقيقة التكليف الذي هو جعل ما يمكن أن يكون داعياً، وإما هي الغرض من التكليف على مبنى من يرى التكليف بأنه جعل الفعل في عهدة المكلف، ومن المعلوم عدم إمكان الداعوية إلى الفعل والترك معاً⁽¹⁾.

وأورد عليه: أولاً: بأنّ الدليل أخص من المدعى، فيجري في الواجب

ص: 157

1- منتقى الأصول 3: 83.

والحرام، دون الواجب والمستحب أو الحرام والمكروه، نعم هو يفيد في خصوص بحث اجتماع الأمر والنهي الذي هو محلّ بحث الاجتماع.

وثانياً: بناءً على المبنى الثاني من أن الداعوية هي الغرض من التكليف، حيث يمكن ذلك من الساهي والغافل ونحوهما، نعم لا يجري هذا الإشكال في مورد البحث من الأوامر والنواهي الشرعية.

والحاصل: هو ثبوت التضاد في مرحلة الفعلية بين الأمر والنهي في الأوامر الشرعية.

ومن كل ذلك يتبين ثبوت المقدمة الأولى بوجود التضاد بين الأحكام الشرعية.

المقدمة الثانية: ترتب الغرض على حقيقة الشيء وواقعه، لا على عنوانه، لأن الأحكام تابعة للأغراض، وهي لا تترتب على العناوين، وإنما على الأفعال الخارجية، وبهذا يتبين أن متعلق الأمر والنهي هو الوجود الخارجي للشيء، وهو واحد.

وأشكل عليه: بعدم تعلق الأحكام بالموجودات الخارجية، إذ الحكم من عالم الإنشاء وهو موجود ذهني، فلا يعقل أن يتعلق بما هو في عالم الخارج، بل تعلقها به يستلزم طلب الحاصل إذا كان الموضوع موجوداً في الخارج، أو تعلق الوصف بالمعدوم إذا لم يكن موجوداً.

وفيه: أن الصورة الذهنية مرآة لما في الخارج، فيكون المطلوب هو إيجاد الشيء وتحقيقه في الخارج، كما مرّ.

المقدمة الثالثة: إن تعدد العنوان لا يستلزم تعدد المعنوي، بل قد يتعدد

العنوان مع وحدة المتعلق من كل الجهات، كالعناوين الوصفية الصادقة على ذات البارى تعالى.

وأشكل عليه(1): بأن تعدد العنوان قد يكون مع تعدد المعنون وقد يكون مع وحدته، وذلك لأن العناوين على ثلاثة أقسام: فقد تطلق على المفاهيم الطولية في الوجود كالعلية والمعلولية، وهذه يستحيل انطباقها على شيء واحد، وقد تكون تلك العناوين في مرتبة الذات فيجب انطباقها على شيء واحد كصفات البارى الذاتية، وقد تكون العناوين في مرتبة متأخرة عن الذات مع كون تلك العناوين في عرض واحد، كالعناوين الصادقة على الذات بلحاظ عروض الأعراض، كالسواد والطول والحلاوة في شيء واحد فحينئذ يتعدد المعنون.

وعليه فلا بد من البحث في الصغرى، لنرى أنها من أي الأقسام الثلاثة.

وفيه: أن هذا ليس نقضاً للمقدمة، إذ الهدف منها بيان إمكان انفكاك تعدد العناوين عن تعدد المعنون، لا إثبات الانفكاك دائماً.

اللهم إلا أن يكون الغرض بيان أن الذات هي مطابقة للعناوين دائماً، رداً على من ذهب إلى أن لازم تعدد العنوان هو تعدد الخصوصية في المعنون، فحينئذ نقول: إن الأمثلة الشرعية التي وقعت مورداً للبحث هي من قبيل القسم الثالث، فتأمل.

المقدمة الرابعة: اتحاد المجمع ذاتاً وماهيةً، وعدم ابتناء المسألة على أصالة الوجود أو الماهية، ولا على تعدد الجنس والفصل في الخارج أو عدم

ص: 159

1- نهاية الدراية 2: 315.

تعددتهما، ولا على إمكان تعدد الفصل مع وحدة الجنس في شيء واحد.

أما الأول: فقد يتوهم أنه بناءً على أصالة الوجود، لا- يكون الصادر عن الفاعل إلا الوجود وأنه متعلق التكليف، لا الماهية التي هي أمر انتزاعي ذهني، وحيث إن وجود الذات واحد فلذا يمتنع تعلق الأمر والنهي معاً به، وأما بناءً على أصالة الماهية فلا خارجية للوجود وإنما هو أمر انتزاعي، بل المتحقق في الخارج هو الماهية، والماهيات متباينة، فيكون متعلق الأمر غير متعلق النهي.

وفيه: أن الوجود الواحد ليس له إلا ماهية واحدة، وكذا العكس، فلا فرق بين القولين.

إن قلت: فكيف انطبق على الوجود الواحد عنوانان كعنوان الصلاتية والغصبية مثلاً!!

قلت: ليس معنى تعدد العنوان هو تعدد الماهية، بل هو ينتزع من وجود واحد وماهية واحدة، وبعبارة أخرى: أمثال هذه العناوين هي تنتزع عن الوجودات والماهيات وليست هي ماهية مستقلة، كما سيأتي بعد قليل بيانه.

وأما الثاني: فقد يتوهم جواز الاجتماع إذا كان تعلق أحدهما بالماهية الجنسية والآخر بالماهية الفصلية، وعدم جوازه بناءً على عدم تعددهما.

وفيه: أن الصلابة والغصب ليس أحدهما جنس أو فصل للآخر، بل قد ينفكان كثيراً، لأن النسبة بينهما العموم من وجه، مع أن النسبة بين الجنس والفصل هي العموم المطلق، مضافاً إلى أن الأمثلة الشرعية من المفاهيم الانتزاعية التي لا تكون جنساً أو فصلاً.

وأما الثالث: فقد يتوهم أن الحركة بما هي حركة جنس، والصلاتية والغصبية فصلان.

وفيه: - مضافاً إلى أن المورد من المفاهيم الانتزاعية التي ليس لها جنس أو فصل - استحالة أن يكون للشيء الواحد فصلان، بل لكل ماهية فصل واحد.

وحيث تمتّ المقدمات الأربع، تبين امتناع اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد ولو تعدد العناوين.

البحث الثاني عشر: أدلة الإمكان

وقد استدل له بوجوه، وبعضها أدلة الجواز في بعض الصور، فهي أدلة لبعض التفصيلات.

الدليل الأول: ما ذكره المحقق النائيني (1).

لإثبات تعدد الوجود في موارد الاجتماع، وهو بحث صغروي بعد أخذ الكبرى - وهي إمكان الاجتماع مع تعدد الوجود وامتناعه مع وحدته - مسلّمة.

وقد ذكر عدة أمور، لكنها تصبّ في تنقيح الموضوع أو زيادة توضيح للدليل، فنكتفي بإيراد أصل الدليل، وحاصله: أن التركيب بين متعلقي التكليفين إما تركيب انضمامي بأن يكون وجود كل واحد منهما غير وجود الآخر، فيمكن الاجتماع، وإما تركيب اتحادي بأن يكونا وجوداً واحداً في الحقيقة، فيمتنع الاجتماع.

1- وفي مبادئ الاشتقاق يكون التركيب انضمامياً، كالغصب والصلاة، وذلك لأن المبدأ هوية واحدة سارية في كل الأفراد، كالبياض فإنه ماهية

ص: 161

1- فوائد الأصول 1: 406-408.

واحدة سواء كان في السكر أم في العاج - مثلاً - أم في غيرهما، وكالصلاة فإن ماهيتها لا تختلف سواء كانت مع الغضب أو بدونه.

وحيث كانت الماهية واحدة لزم أن يكون تركيبها مع غيرها تركيباً انضمامياً، وإلا لزم الانقلاب المحال.

2- وأما في العناوين الاشتقاقية كالعالم والعاقل يكون التركيب اتحادياً، لأن معروض العنوان هي الذات، وهي لا تتعدد بتعدد العناوين، حتى لو تعددت الأعراض القائمة بها.

وأشكل عليه: أولاً: بأن سرية المبدأ في كل الأفراد لا يلزم منه التركيب الانضمامي، وذلك للنقض بالجنس والفصل، حيث إن الجنس محفوظ بتمام حقيقته مع جميع الفصول، مع أن التركيب اتحادي لا انضمامي.

وفيه: أن مقصود المحقق النائبي ظاهراً أن الماهية الواحدة لا يمكن أن تنقلب عما هي عليه فتتحد مع ماهية أخرى، ومورد النقض لا يرتبط بالبحث، إذ لا ماهية للجنس والفصل، وإلا لزم التسلسل، فتأمل.

وثانياً: إن ما ذكره إنما يصح في المبادئ المتأصلة، فلازم تعدد المبدأ هو تعدد الوجود، فيستحيل انطباق ماهيتين على وجود واحد، نظير العلم والعدالة، وأما لو كان أحد المبدئين أو كلاهما من المبادئ الانتزاعية فلا محذور في انتزاعهما من وجود واحد، وذلك لأن المبدأ الانتزاعي لا وجود له إلا بوجود منشأه، فلا بد من ملاحظة المنشأ، فمع تغاير المنشأين وجوداً يتعدد المبدئان، وإن اتحد منشأ انتزاع المبدئين فلا يتعددان، وذلك لأن الوجود الخارجي واحد لا غير.

وفي الأمثلة الشرعية كالغضب والعدالة، كلا المبدءين منتزعان لا متأصلان، فالحركة الخارجية الموجودة باعتبار كونها تصرفاً في ملك الغير بغير إذنه ينتزع منها الغضب، وباعتبار جزئيتها للصلاة ينتزع منها الركوع مثلاً، فلا تعدد في الوجود، فتأمل.

الدليل الثاني: تعدد الجهة في الوجود الواحد تكفي في تعلق الأمر بجهة وتعلق النهي بجهة أخرى.

وفرق هذا عن سابقه هو أن الدليل السابق كان لإثبات تعدد الوجود، وهذا الدليل لإثبات كفاية تعدد الجهة حتى مع الوجود الواحد.

فقد يقال (1): إن الخصوصية على قسمين:

الأول: أن يترتب الأثر سواء وجدت الخصوصية أم لا، لكن اتصاف الأثر بالمصلحة يتوقف على وجود تلك الخصوصية، كترتب الآثار على الدواء سواء كان مريضاً أم لا، لكن المصلحة تتوقف على وجود المرض.

وهذا خارج عن البحث، لأن الأثر لا يرتبط بالخصوصية، بل دورها إنما هو في صيرورة الأثر مصلحة أو مفسدة، وحيث يمتنع اجتماع المصلحة الراجحة مع المفسدة الراجحة فلا إشكال في امتناع اجتماع الحكمين حينئذٍ.

ولا يعقل أن تكون الخصوصية متعلقاً للحكم، لأن الفعل عند وجودها يصير ذا مصلحة أو مفسدة فتنشأ إرادة وحب أو كراهة وبُغض، ثم أمر ونهي نحو الفعل، لا نحو الخصوصية التي هي موجودة، فيكون طلبها طلباً للحاصل.

ولذا لم يختلف الأصوليون - حتى القائلين بجواز الاجتماع - في تعارض

ص: 163

1- منتقى الأصول 3: 100.

مثل أكرم العالم ولا تكرم الفاسق في العالم الفاسق، لأن خصوصية الفسق والعلم أوجبت مصلحة ومفسدة في الذات، وحيث يستحيل كونهما غالبتين، فلا اجتماع وإنما تعارض.

الثاني: أن لا يترتب الأثر إلا مع وجود الخصوصية، وحينئذٍ فقد يقال...

1- بإمكان الاجتماع، فيما لو كانت المصلحة في خصوصية، والمفسدة في خصوصية أخرى، أو كان أحدهما في ذات العمل والآخر في الخصوصية، وذلك لأن الخصوصية وإن لم يكن لها وجود مستقل، إلا أنها يمكن أن تكون متعلقاً للأغراض العقلانية - من غير ملاحظة العمل - فتنشأ إرادة وكراهة إحداهما للذات والآخرى للخصوصية، أو إحداهما لخصوصية وأخرى لخصوصية أخرى، حتى لو كانتا في وجود واحد، ولا يلزم التضاد، لأن تضاد الحكمين لأجل منشأهما، ومع اختلاف المنشأ لا تضاد!!

2- أو بامتناع الاجتماع، فيما لو كان مركز الإرادة والكراهة واحداً، سواء بالمطابقة أم بالتضمن، كما لو كانت إحداهما في ذات العمل والآخرى في الذات مع الخصوصية، أو إحداهما في الخصوصية والآخرى في الذات مع الخصوصية، أو كانتا في المجموع، وذلك لاتحاد منشأ الإرادة والكراهة فيحصل التضاد!!

ويرد عليه: أنه مع اتحاد الوجود حتى لو اختلف مركز الإرادة والكراهة - بأن كانت إحداهما في خصوصية والآخرى في خصوصية ثانية، أو كانت إحداهما في الذات والآخرى في الخصوصية - فإن العمل المتضمن لتلك الخصوصية واحد، فهل يريد المولى أم لا يريد، فإن المولى الملتفت إلى عدم انفكاك الفعل عن الخصوصية أو عدم انفكاك الخصوصية لا يعقل

تحقق إرادة غالبية وكرهة غالبية في نفسه، بل يحصل بينهما كسر وانكسار ويكون الترجيح للأقوى ومع التساوي التعارض.

وقد مرّ نظير هذا الكلام في عدم تعقل أن يكون تضاد في حكم المتلازمين أو اللازم والملزوم، مع تعدد وجودهما، فكيف بما نحن فيه حيث وجود واحد يتضمن خصوصية منتزعة عنه.

ولا يجدي التفصي بأن ذلك الاجتماع بسوء اختيار العبد.

وذلك لأن سوء الاختيار لا يجعل المحال ممكناً، بل يرفع قبح العقاب مثلاً، وقد مرّ نظير ذلك في بحث مقدمة الواجب بناءً على الملازمة فاخترت مقدمة محرّمة بسوء اختياره مع تمكنه من مقدمة مباحة.

الدليل الثالث: ما عن المحقق العراقي (1)،

من أن الوجود الواحد إذا كانت له حيثتان بحيث صار ياحداهما مصداقاً لعرض وبالأخرى مصداقاً لعرضٍ آخر، فحينئذٍ...

1- إما أن تكون جهة مشتركة بين الحيتين، فلا يمكن الاجتماع، وذلك لاستلزام المحال باجتماع حكيمين في شيء واحد - وهي الجهة المشتركة - حيث إن متعلق الحكم هو الوجود الذهني، وهذا النحو من الوجود يشتمل على الطبيعي مع خصوصية الوجود، فيكون الحكم ثابتاً للطبيعي المتحقق في الوجود الذهني ضمناً، فالحكمان الثابتان للخصوصيتين قد تعلّقا بالجهة الجامعة، وذلك لتحقق الجهة الجامعة في كلا الخصوصيتين.

2- وإما أن لا تكون جهة مشتركة بين الحيتين، فيمكن الاجتماع،

ص: 165

1- نهاية الأفكار 1: 425.

لاختلاف متعلق الحكمين.

وأورد عليه: أولاً(1):

بالنقض بعروض الأوصاف الخارجية على الموجودات الخارجية فيما لو كان أحدها عارضاً على فرد من الطبيعي والآخر عارضاً على فرد آخر منه، فبناءً على ما ذكره يلزم عروض وصفين متضادين على الطبيعي، الذي هو الجهة الجامعة بين الفردين.

وفيه: أن الكلام في الوجود الواحد الذي له حيثيتان فيهما جهة مشتركة، ومورد النقض هو في وجودين لا في وجود واحد، فلا يرد هذا النقض.

وثانياً: ما مرّ من أن الحكم إنّما يتعلق بالوجود الذهني بما هو مرآة وفانٍ في الخارج، لعدم تعلق الغرض بالوجود الذهني كي يكون بما هو متعلقاً للحكم، فسواء كانت جهة مشتركة أم لم تكن لا يمكن الاجتماع لاتحاد الوجود.

الدليل الرابع: ما عن المحقق القمي(2)،

من أن الفرد مقدمة للطبيعي، فإن متعلق الأحكام الطبايع، وحيث كان متعلق الأمر طبيعي الصلاة مثلاً ومتعلق النهي طبيعي الغضب، فحينئذٍ...

إن قلنا بعدم الملازمة في الحكم بين ذي المقدمة وبين المقدمة، فلا محذور لعدم تعلق الحكم بالفرد - الذي هو المجمع - فلا اجتماع للضدين.

وأما لو قلنا بالملازمة فيجب ويحرم الفرد الواحد وفي ذلك اجتماع الضدين وهو محال.

ص: 166

1- منتقى الأصول 3: 104-105.

2- قوانين الأصول 1: 324-326.

ويرد عليه: أولاً: عدم كون الفرد مقدمة للطبيعي، بل الطبيعي ينتزع عنه في الخارج، وأما التعبير بأن الطبيعي عين الفرد في الخارج فلا يخلو عن مسامحة، بل الصحيح أن الفرد منشأ لانتزاعه، لا أنه مقدمة له، ولذا قالوا الحق أن الطبيعي موجود بوجود فرده.

وثانياً: بأنه على الملازمة لا يلزم محذور اجتماع الضدين، لأن مقدمة الواجب إذا صارت محرمة لجهة من الجهات - كما لو ركب الدابة المغصوبة إلى الحج - فسقوط الوجوب وعدم الملازمة حينئذ لا يكون سبباً لسقوط حكم ذي المقدمة، وفيما نحن فيه لو فرضنا أن الفرد مقدمة للطبيعي، فحيث إن الوجوب لطبيعي والحرمة لطبيعي آخر فلا اجتماع للحكمين المتضادين، وسقوط حرمة أو وجوب المقدمة - الذي هو الفرد - لمحذور لا يستلزم سقوط حكم ذي المقدمة، فتأمل.

البحث الثالث عشر: في العبادات المكروهة

إشارة

قد ثبت في الشرع كراهة بعض العبادات - وهي بين واجب ومستحب - كالصلاة في الحمام، وكصوم يوم عاشوراء، وكالصلاة في مواضع التهمة، بل استحباب بعض العبادات الواجبة كالصلاة المفروضة في المسجد، وقد اعتبر ذلك دليلاً على جواز الاجتماع.

قد يقال: بأن هذا الإشكال يرد حتى على القائل بإمكان الاجتماع، إذ الذي يرى الجواز إنما يراه لو تعدد العنوان، ولا تعدد للعنوان في غالب العبادات المكروهة.

ولكن لا يرد الإشكال على بعض المباني، كالذي يذهب إلى الامتناع

لأجل أن الأمر بصرف الوجود يستلزم الترخيص في المصاديق، فإن الترخيص لا ينافي الكراهة كما سيأتي، وكالذي يذهب إلى الجواز فيما إذا كان الأمر يتعلق بصرف وجود الطبيعة وكان النهي متعلقاً بالفرد، حيث لا محذور عنده في إرادة المولى للجامع مع النهي عن بعض الأفراد.

ثم إن البحث في أقسام ثلاثة: 1- العبادة التي لها بدل كالصلاة في الحمام، 2- وما ليس لها بدل كصوم يوم عاشوراء، 3- وما لو تعلق النهي بعنوان آخر غير العبادة لكنه اجتمع معها في فردٍ ما كالصلاة في مواضع التهمة.

القسم الأول: العبادة التي لها بدل

فقد يقال: إن الكراهة هي بمعنى المنقصة والحزاة، وهما لا يجتمعان مع المقرّبة التي لا بد منها في العبادة، وحينئذٍ بعد الكسر والانكسار بين المصلحة العبادية والحزاة في الكراهة يترجح الأقوى، فإما لا تبقى على عباديتها، وإما لا كراهة فيها!!

والجواب من وجوه:

الوجه الأول: إن النهي ليس مولوباً، وإنما هو إرشاد إلى قلة الثواب، فلا تكون الكراهة حينئذٍ بمعنى المنقصة والحزاة، وإرشادية النهي وإن كانت خلاف الظاهر إلا أنه لا بد من المصير إليها دفعاً للمحذور، فإن أمكن دفع الإشكال مع حفظ المولوية في النهي فهو، وإلا فلا بد من الحمل على الإرشاد.

ومعنى قلة الثواب هو أنه يفترض لطبيعة الصلاة مصلحة وثواب معين، فتتقصان في الحمام، وفي عكسه تزدادان في المسجد مثلاً.

إن قلت: يستحيل تأثير المعدوم في الموجود، فكيف أثر عدم الصلاة

في الحمام في المصلحة الكاملة والثواب التام؟

قلت: إن المصلحة الكاملة والثواب التام يترتبان على نفس الصلاة، وإيقاعها في الحمام يؤثر في قلتها، مضافاً إلى إمكان افتراض أمر وجودي ينطبق على تركها في الحمام.

إن قلت: الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده العام الكاشف عن مبغوضية ذلك الضد، والمصلحة الكاملة مأمور بها، فيكون ضدها منهيّاً عنه ومبغوضاً.

قلت: منشأ النهي المولوي قد يكون المفسدة التي تنافي المصلحة، وقد يكون فقدان المصلحة التامة وهذه لا تنافيه، كما سيأتي توضيحه.

الوجه الثاني: لو قلنا بإمكان تعلق الأمر والنهي بخصوصيتين ولو في وجود واحد، فنقول بأن النهي إنّما هو عن خصوصية الكون في الحمام، لا عن ذات العبادة التي هي الصلاة، فاختلف مركز الأمر والنهي، حيث إن النهي عن التقييد لا عن المقيد، وحينئذٍ يحمل النهي على ظاهره من المولوية.

وعن المحقق النائيني (1):

حمل النهي على ظاهره من كونه مولوياً تنزيهياً، وذلك بقصد الزجر عن متعلقه، وهذا الزجر التنزيهي لا يقيد إطلاق الأمر، لا في مقام الجعل، ولا في مقام الامتثال.

أما في مقام الجعل: فلا منافاة، لأن متعلق الأمر صرف الوجود للطبيعة، ومتعلق النهي هو الفرد الخاص، فلم يتعلق الحكمان بشيء واحد كي يلزم التضاد.

ص: 169

وأما في مقام الامتثال، فلا منافاة أيضاً، حيث إن تعلق الحكم بصرف الوجود يستلزم حكم العقل بترخيص المكلف في تطبيق الأمر به على أي فرد شاء - حتى لو كان الفرد المكروه - وذلك لإمكان اجتماع الترخيص مع الكراهة.

نعم لو كان الزجر عن المتعلق تحريمياً لزم تقييد إطلاق الأمر، لمنافاة الترخيص مع الحرمة، وعدم إمكان اجتماعهما.

وأشكل عليه: أولاً: بأن معنى حكم العقل بترخيص تطبيق الأمر به على أي فردٍ من الأفراد، هو عدم دخل الخصوصية - لا وجوداً ولا عدماً - في الأمر به، وحينئذٍ يمكن تطبيق الأمر به على الفرد المحرّم أيضاً، إذ لا منافاة بين عدم دخل الخصوصية في الأمر به وبين حرمة ذلك الفرد، وعليه فيكون الفرد المحرّم مصداقاً للأمر به.

وفيه: أن عدم إمكان تطبيقه على الفرد المحرّم حينئذٍ لعدم تمشي قصد القربة، ولولا ذلك لأمكن القول به، بعبارة أخرى: إن عدم دخل الخصوصية هو سبب ترخيص العقل لولا المانع، وفي الفرد المحرّم يوجد المانع.

وثانياً: عدم إمكان أن تكون الطبيعة متعلقة للأمر، والفرد متعلقاً للنهي التنزيهي، وذلك لأن الفرد إذا كان مشتملاً على مفسدة فإن كانت غالبية فلا ملاك للأمر، فلا أمر، فلا امتثال، وإن كانت مغلوبة فلا ملاك للكراهة، وإن تساوى كان مباحاً لا واجباً ولا مكروهاً!!

لكن لا يخفى أن هذا إشكال مبناي، إذ على القول بجواز الاجتماع لاختلاف مركز الأمر والنهي وتمّ تصحيح الاجتماع بذلك فلا يرد الإشكال

فيما نحن فيه.

القسم الثاني: العبادات المكروهة التي لا بدل لها

كصوم يوم عاشوراء، فإن الأمر الاستحبابي بالصوم عام استغراقي، فيشمل الصوم في كل يوم - إلا ما استثني - فكل يوم ليس بديلاً عن يوم آخر، بل هو مستحب أصلي مستقل، ولا إشكال في صحة صوم يوم عاشوراء مع أرجحية الترك، فكيف اجتمع الاستحباب مع الكراهة؟ مع أنه قد يتوهم عدم إمكان حمل النهي على الإرشاد إلى أقلية الثواب، إذ لا توجد أفراد أخرى لهذا الصوم ليكون أقل ثواباً بالنسبة إليها؟

والجواب من وجوه:

الوجه الأول: أن يقال: باشمال الفعل والترك على المصلحة، لكن مصلحة الترك أكثر، فيكون النهي إرشاداً إلى ذلك، فلا طلب للترك ولا زجر.

الوجه الثاني: إن حقيقة النهي هي طلب الترك، ومنشؤه قد يكون المفسدة في الفعل، وهذا يضاد الأمر بالفعل الذي منشؤه المصلحة فيه، وقد يكون منشؤه المصلحة في الترك - أو ما يلازمه - فلا مفسدة في الفعل، وحينئذٍ يصح الفعل، لاشتماله على المصلحة من دون المفسدة، ولا يضر فيه كون مصلحة الترك أقوى.

وقد أورد عليه المحقق النائيني (1):

بأن معنى ذلك هو كون المورد من التزاحم بين المستحبين، وأثر هذا التزاحم هو الأمر التخييري بينهما مع كون أحدهما أفضل، لاشتماله على مصلحة أكثر.

ص: 171

ولكن لا- يمكن التزاحم إلا إذا كان المتزاحمان مما لهما ثالث بحيث يمكنه تركهما، فيتعلق الأمر التخييري بهما ويكون هذا الأمر صالحاً للداعوية.

أما لو لم يكن لهما ثالث - كالنقيضين أو الضدين اللذين لا ثالث لهما - فلا يخلو المكلف عن أحدهما قهراً، فلا يعقل الطلب التخييري بهما، إذ لا يكون هذا الأمر داعياً لارتكاب أحدهما أبداً، وما نحن فيه من هذا القبيل، لأن الأمر دائر بين صوم يوم عاشوراء وبين تركه ولا شق ثالث.

إن قلت: بل يوجد ثالث وهو الصوم من غير قصد القربة، فالمستحب هو الحصة الخاصة من طبيعي الصوم - الذي هو الصوم بقصد القربة - لا نفس الطبيعي، فالشقوق ثلاثة: ترك الصوم، الصوم بقصد القربة، الصوم لا بقصد القربة!!

قلت: إن متعلق الأمر هو الصوم بقصد القربة، وضده أو نقيضه هو ترك هذا الصوم، والصوم لا بقصد القربة داخل في ترك هذا الصوم، لا أنه ضده الآخر، وذلك لأن فعل بني أمية لعنهم الله لم يكن الإمساك المجرد، بل الصوم بقصد القربة، فترك هذا الصوم هو الراجح سواء أمسك لا بقصد القربة أو لم يمسه أصلاً.

الوجه الثالث: ما عن المحقق النائيني⁽¹⁾،

من اختلاف متعلق الأمر والنهي، إذ متعلق الأمر هو ذات العبادة، ومتعلق النهي هو التعبد بالعمل والتقرب به إلى الله تعالى، فيكون النهي في طول الأمر، ولا ينافي هذا النهي قصد القربة لكونه تنزيهياً.

ص: 172

وهذا نظير الأمر الناشئ من تعلّق الإجارة بعمل عبادي، كما لو أجره لينوب عن الميت في قضاء الصلاة، حيث إن متعلق الأمر العبادي هو ذات العمل، ومتعلق الأمر الإجاري هو إتيان العمل بداعي الأمر الثابت له، وبذلك تنحل شبهة كيفية انسجام أخذ الأجرة مع قصد القرية.

وأشكل عليه في المقيس والمقيس عليه:

(أ) أما في المقيس عليه - وهو الإجارة للنيابة في عمل عبادي - فلأنّ ذات العمل يكون متعلقاً لكلا الأمرين - الأمر العبادي استقلالاً والأمر الإجاري ضمناً - فاتحد متعلق الأمرين فلا طولية في البين، بل لا بد من التداخل بينهما، ولا يجدي اختلاف رتبة الذات مع الذات المقيدة.

(ب) وأما في المقيس - وهو صوم عاشوراء - فلأن التشبّه بالأعداء، محرّم لا أنه مكروه، مضافاً إلى أن الأمر قد تعلق بالذات بقصد القرية - ولو عن طريق متمم الجعل - فاتحد متعلق الأمر والنهي.

الوجه الرابع: ما في المنتقى (1)

من أن النهي إرشاد إلى أقلية الثواب وأن غيره أكثر ثواباً، وذلك لأن كل صوم مستحب لا بدل له، إلا أنه تحفّ ببعض الأفراد خصوصية توجب نقصان مصلحته وثوابه عما عليه سائر الأفراد الأخرى، وذلك لأنه ليس من متعارف المكلفين الصوم في جميع أيام السنة، بل يصومون بعض الأيام ويتركون أخرى، فالنهي في الحقيقة إرشاد إلى أولوية الإتيان بغير هذا الفرد، فالأفراد الأخرى أبدال طولية بحسب البناء العملي للمكلفين لا بحسب جعل الحكم.

ص: 173

1- منتقى الأصول 3: 126.

وبعبارة أخرى: النهي هو بمعنى إن كنت تريد صوم يوم من الأسبوع فاجعله غير يوم عاشوراء، لتنال ثواباً أكثر!!

وفيه: أن لازم ذلك عدم الكراهة لمن يصوم الدهر عملاً، أو من اضطر إلى ترك المفطرات طوال يوم عاشوراء - لعدم وجدانه إياها مثلاً - حيث ينوي الصوم، وأمثال ذلك، مع أنه لا إشكال في الكراهة أيضاً.

القسم الثالث: ما لو كانت الكراهة على عنوان آخر غير العبادة

لكنه اجتمع معها في مجمع واحد، كالصلاة في مواضع التهمة...

1- فإن كان ذلك العنوان ملازماً للعبادة من غير اتحاد، فلا إشكال حتى على القول بالامتناع، وذلك لتعدد الوجود، فيكون كالنظر إلى الأجنبية في الصلاة.

2- وإن كان متحد وجوداً مع العبادة، فهذا القسم في الحقيقة يرجع إلى القسم الأول، فيكون نظير الصلاة في الحمام، حيث يكون العنوان المكروه المنطبق على العبادة من خصوصيات ذلك الوجود، المستلزم لنقصان مصلحة العبادة وقلة ثوابها، فيجري في هذا القسم ما جرى هناك.

البحث الرابع عشر: في الاضطرار إلى الحرام

إشارة

والكلام إنما هو على مبنى الامتناع مع غلبة ملاك النهي على ملاك الأمر، حيث يكون المجمع حينئذٍ مبغوضاً، فالعبادة غير قابلة للتقرب بها.

ولكن لو اضطر إلى الحرام، فهل يمكن التقرب بذلك العمل فتقع العبادة صحيحة؟

والكلام في موضعين: ما كان الاضطرار لا بسوء الاختيار، وما كان بسوء

القسم الأول: الاضطرار لا بسوء الاختيار

فقد يقال: بأن هذا الاضطرار سبب لعدم تأثير ملاك الحرمة، فترتفع المبعوضية، فيؤثر ملاك الوجوب من غير مزاحم، فيصح العمل العبادي لارتفاع المانع عن الصحة.

وأورد عليه: أولاً: بأنه لا طريق إلى الملاك إلا الخطاب، فلا يكفي الاستدلال للوجوب بالملاك، بل لابد من القول بأن الحرمة كانت مانعة عن إطلاق دليل الوجوب، وبارتفاعها يرتفع المانع عن شمول إطلاق الدليل، إن كان له إطلاق.

وثانياً: ما عن المحقق النائيني⁽¹⁾ من أن القيود العدمية في المأمور به - وهي التي تجعل الحكم مختصاً ببعض الموارد - على أنحاء ثلاثة:

1- ما كانت بدلالة النهي الغيري، كالنهي عن لبس جلود ما لا يؤكل لحمه في الصلاة، فهذا إرشاد إلى مانعية الشيء عن صحة العبادة.

وهذا النهي لا يرتفع بالاضطرار، لإطلاق دليله، والاضطرار لا يرفع سوى الحكم التكليفي دون الوضعي.

2- ما كانت بدلالة تبعية للنهي النفسي الدال على التحريم، فبناءً على امتناع الاجتماع يستفاد من الدليل المانعية عن صحة العمل.

وهذه المانعية قد تكون في طول الحرمة، فحينئذٍ ترتفع المانعية بارتفاع الحرمة، لارتفاع سبب المانعية، كالنهي عن الصلاة في ثوب الحرير للرجال،

ص: 175

1- راجع فوائد الأصول 1: 444-446؛ أجود التقريرات 2: 182-184.

وقد تكون في عرض الحرمة فلا- ترتفع كالنهي عن الوضوء بماء مغصوب، وذلك لأن النهي يقتضي الحرمة والمانعية معاً، فهو علة لمعلولين، والاضطرار ينفي المعلول الأول دون المعلول الثاني، وحيث إن المعلولين في رتبة واحدة فيستحيل عدم تأثير العلة في أحدهما لو لم تؤثر في الآخر لمانع عنه.

3- ما كانت الحرمة ثابتة لأجل مزاحمة الأمور به مع المنهي عنه، - كما على بعض مباني إمكان الاجتماع - فحينئذ يتزاحم الحكمان، ومع الاضطرار ترتفع الحرمة، فتزول المزاحمة، فيؤثر ملاك الوجوب أو إطلاقه.

إذا اتضح ذلك تبين الإشكال - لو كانت الحرمة من النحو الثاني وكانت في عرض المانعية - حيث إن ارتفاع الحرمة بالاضطرار لا يوجب ارتفاع المانعية، فلا يؤثر ملاك الوجوب!!

وفيه: أن المقتضي لأحد الضدين هو جزء العلة لايجاده، ومانع عن تأثير مقتضي الضد الآخر، لا أنه علة لعدم الضد الآخر، لأن الملاك شيء وجودي فلا يمكن أن يكون علة للشيء العدمي، فليس الملاك علة لمعلولين عرضيين بحيث لو ارتفع أحدهما بالاضطرار بقي الآخر، بل هو علة لشيء واحد يرفعه الاضطرار، فتأمل.

وثالثاً: بأنه لو قلنا ببقاء الدلالة الالتزامية بعد سقوط الدلالة المطابقة، فإنه يكفي ذلك في إثبات المانعية، حيث إن دليل النهي يدل على عدم الوجوب - أي المانعية - التزاماً، فتأمل.

القسم الثاني: الاضطرار بسوء الاختيار

كمن دخل الأرض المغصوبة عالماً عامداً، حيث يضطر إلى الخروج الذي هو تصرف في المغصوب أيضاً.

وهل ترتفع الحرمة والمبغوضية حينئذٍ، أم أن سوء الاختيار سبب بقائهما؟ ثم على فرض ارتفاع الحرمة فهل يجب الفعل الذي يوجب التخلص عن الحرام - كالخروج عن المغصوب - أم لا؟ فهنا مطالب ثلاث:

المطلب الأول: في ارتفاع الحرمة، ولا إشكال في ذلك، لعدم صحة التكاليف بغير المقدور - حتى لو كان بسوء الاختيار - إذ هو لغو لا يورث الداعوية حيث لا يتمكن المكلف من تنفيذه.

إن قلت: قد يتمكن المكلف من عدم الخروج عن المغصوب، وذلك بالبقاء فيه، فلا يكون الخروج غير مقدور فيصح التكاليف بالحرمة فيه!!

قلت: حيث إن مفسدة البقاء أكثر عادة فلا بد من عدم تحريم الخروج، وإلا كان المولى ناقضاً لغرضه وموقعاً في المفسدة الأكبر، فالمكلف مضطر إلى الخروج شرعاً، والاضطرار الشرعي كالاضطرار العقلي بلا فرق، وحيث كان الخروج مضطراً إليه فلا إشكال في ارتفاع الحرمة.

لا يقال: الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار؟

فإنه يقال: لا ينافيه عقاباً - وذلك لتفويت غرض المولى والايقاع في المفسدة - ، لكنه ينافيه خطاباً، لما ذكرناه من اللغوية وعدم الداعوية.

وقد ذكر المحقق النائيني⁽¹⁾

عدم جريان القاعدة في مثل الخروج عن المغصوب، مستدلاً بأنه لا بد من تحقق أمور أربعة لجريان القاعدة وهي: 1- عدم قدرة المكلف، 2- وعدم صحة توجيه الخطاب لا عقلاً ولا شرعاً، 3- وكون الملاك ثابتاً مطلقاً - حتى في حال عدم وجود المقدمة - ، 4- وكون

ص: 177

1- فوائد الأصول 1: 450-452؛ أجود التقريرات 2: 189-193.

وجود المقدمة موجباً للقدرة على ذي المقدمة لا عدمها. وهذه الأمور مفقودة فيما نحن فيه فلا تجري فيها القاعدة!!

أما الأول: فلأنه لا بد من عدم القدرة على الشيء حتى يصدق الموضوع، وهو (الامتناع)، وليس الخروج كذلك، فإنه مقدور حيث يمكنه فعله أو تركه، نعم أصل الغضب - بمقدار زمان الخروج - ليس مقدوراً، لكنه خارج عن الكلام.

ويرد عليه: ما ذكرناه قبل قليل من أن الممتنع الشرعي كالممتنع العقلي، حيث إن الاضطرار إلى الخروج - فيما كان البقاء يستلزم الغضب الزائد - شرعي.

هذا مضافاً إلى أن البحث إنما هو في الاضطرار إلى أصل الغضب فيدخل في الاضطرار العقلي، ولا وجه لإخراج أصل الغضب عن محل البحث وحصره في الخروج.

وأما الثاني: لأن مورد القاعدة ما كان امتناعاً، فلا يصح فيه الخطاب أصلاً، وليس ما نحن فيه كذلك، إذ الخروج - فيما استلزم الغضب الزائدة - واجب عقلاً.

وأورد عليه: بأن الاضطرار إلى الخروج إنما نشأ من حكم العقل بلزوم الخروج، فراراً من أشد المحذورين، فحينئذٍ هو مضطر شرعاً إلى الخروج، فامتنع عليه البقاء شرعاً، فتأمل.

وأما الثالث: فالأمر مورد القاعدة هو وجود ملاك الحكم مطلقاً - سواء تحققت المقدمة أم لا - ، وليس الخروج كذلك، إذ الملاك في الخروج إنما هو بعد الدخول، وأما قبل الدخول فلا ملاك للخروج.

ويُرد عليه: أن حرمة الغصب إنّما هي قضية حقيقيّة، فكل غصب فيه مفسدة، سواء كان بالخروج أم بغيره، نعم خارجاً لا يتحقق خروج بدون دخول، لكن لا ربط لذلك بالقضية الحقيقية.

وأما الرابع: فلأن مورد القاعدة ما كان وجود المقدمة سبباً للقدرة على الحرام، وعدم المقدمة سبباً لعدم القدرة عليه، والشأن فيما نحن فيه بالعكس، حيث إن وجود المقدمة - وهي الدخول - سبب للامتناع أي الاضطرار إلى الخروج.

ويُرد عليه: أن المناط هو كون الامتناع مستنداً إلى اختيار المكلف، فلا فرق عقلاً بين كون الامتناع مستنداً إلى فعل أو ترك المقدمة، فتأمل.

والحاصل: إنه لا شك في ارتفاع الحرمة بالاضطرار إلى الخروج، حتى وإن كان اضطراراً عرفياً لا عقلياً، كالمضطر إلى أكل الميتة، فإنه قادر على الإمساك عن الأكل إلى حدّ الموت، فليس الاضطرار عقلياً - كالساقط من شاهق حيث لا يتمكن من إيقاف السقوط - ، لكنه اضطرار عرفي، وهو مناط ارتفاع الحرمة.

مضافاً إلى ما ذكرناه من اضطراره العقلي إلى أصل الغصب - ولو بمقدار زمان الخروج - فترتفع هذه الحرمة عقلاً للغوية الخطاب حينئذٍ.

أما الشيخ الأعظم فقد استدل لعدم الحرمة، بأنه لا تكليف بالحرمة لا قبل الدخول ولا بعده...

أما قبل الدخول: فإنه لا يتمكن من الخروج أو عدمه.

إن قلت: إنه يتمكن من ترك الخروج بترك الدخول!!

قلت: في الواقع إنه ترك الدخول، وليس ترك الخروج إلا- من باب السالبة بانتفاء الموضوع، نظير من لم يشرب الخمر لعدم وقوعه في المهلكة، فإنه لا يصدق عليه إلا أنه لم يقع في المهلكة، لا أنه لم يشرب الخمر في المهلكة!!

وأما بعد الدخول: فإن خروجه مما يترتب عليه التخلص من الحرام، فلا يمكن أن يتصف بالمبغوضية فلا حرمة لعدم الملاك لها.

والأقرب أن مراد الشيخ الأعظم ما ذكره في المنتقى (1)

من أن للخروج فرضين:

الأول: فرض الخروج في ظرف ما قبل الدخول، ومن الواضح أنه غير مقدور، إذ قبل الخروج غير قابل لإعمال الإرادة فيه إيجاباً أو تركاً، بل الترك متحقق قهراً بترك الدخول، فهو في هذا الظرف متروك في نفسه.

الثاني: فرض الخروج في ظرف ما بعد الدخول، فهو مقدور - لقبوله تعلق الإرادة به - لكنه لا يصح تعلق التكليف به، لأنه مورد الاضطرار، ومقدمة للتخلص عن الحرام.

وهذا بخلاف البقاء، فإنه بعد الدخول قابل للتحريم، إذ لا يقع مقدمة للواجب!!

وعليه فلا- يرد على كلام الشيخ الأعظم ما أورده المحقق الخراساني عليه من إشكالات (2) حيث حمل كلام الشيخ على أنه يشترط في صحة

ص: 180

1- منتقى الأصول 3: 142.

2- إيضاح كفاية الأصول 2: 319-322.

التكليف القدرة المباشرة على متعلقه، وعدم صحته مع القدرة عليه بالواسطة، فأورد عليه بإشكالات:

منها: النقص بالبقاء، حيث إنه قبل الدخول غير مقدور، فكيف تعلق التكليف بحرمة؟

وفيه: أنه بعد الدخول يكون البقاء مقدوراً، وحيث إنه يستلزم الغضب الزائد بلا اضطرار إليه يكون مبعوضاً، فلا مانع من الحكم بحرمة، عكس الخروج الذي هو مقدمة للتخلص عن الحرام.

ومنها: القدرة على الخروج وعدمه قبل الدخول، إلا أنها قدرة بالواسطة، ولا يعتبر في صحة التكليف سوى القدرة، سواء كانت بواسطة أم بدونها.

وفيه: أن الشيخ الأعظم لا ينكر ذلك، ولذا إلتزم بالواجب المعلق - وقد سماه بالواجب المشروط كما مر - مع أن القدرة فيه تتوقف على الواسطة كما هو واضح.

المطلب الثاني: في ارتفاع المبعوضة وعدمها، فهل المقدمية للتخلص عن الحرام تصير سبباً لارتفاع مبعوضة الخروج، أم أن الخروج يبقى على ما هو عليه من المبعوضة!!

وقد يقال بارتفاع المبعوضة، لوجه، منها:

الوجه الأول: بأنه بعد الدخول إلى الغضب - مثلاً -، لا يكون الخروج مبعوضاً، لأنه مقدمة للتخلص عن الحرام، وحيث إن التخلص محبوب للمولى، كانت مقدمته محبوبة أيضاً، فلا يمكن اتصاف الخروج بغير المحبوبة.

وأورد عليه: أولاً: بأن الخروج مشتمل على مفسدة التحريم، وحيث إنه كان بسوء الاختيار فلا يمكن اتصافه بغير المبعوضة، نعم الاضطرار إلى التخلص يرفع الحرمة، لكنه لا يرفع المبعوضة، ودليل المقدمة لا يثبت أكثر من ذلك.

وثانياً: بأن أمثال المورد داخله في باب التزاحم، ففي المثل تتزاحم حرمة الخروج لكونه غصباً، مع لزوم التخلص عن الغصب الزائد، وترجيح أحد المتزاحمين لأهميته لا يرفع المبعوضة عن الآخر حتى لو لم يكن بسوء الاختيار، فضلاً عما كان بسوء الاختيار.

وحيث إن محط النظر حول ارتفاع المبعوضة وعدمها، فلا يهمننا البحث عن تشخيص المتزاحمين...

وأن التزاحم هل هو بين الخروج والتخلص.

أم أن التزاحم بين الخروج والبقاء، بأن يقال: إن المضرر إليه هو مقدار من الغصب، فلا بد من ملاحظة ما يستلزم الغصب الأقل، فقد يكون في البقاء فيلزم الخروج، وقد يكون في الخروج فيلزم البقاء - كما لو تمكن من استرضاء المالك لبقية، في مدة أقل من مدة الخروج - ، وقد يتساويان فيتخير، وعليه فيحرم ما استلزم غصباً زائداً لوجود مقتضي الحرمة - وهي مفسدة الغصب - مع عدم المانع، عكس ما لا يستلزم غصباً زائداً فلا يحرم لوجود المانع.

وإنما لم يهمننا ذلك لأنه يرتبط برفع الحرمة، لا بالمبعوضة التي هي محل الكلام.

الوجه الثاني: إن الكلام حول المبعوضة التي هي سبب للأثر، لا المبعوضة الطبيعية، فهي توجد حتى في الموارد القهرية التي لم تكن بسوء الاختيار، بل قد مرّ إمكان اجتماع الحب والبغض لشيء واحد لكن المولى يراعي في أحكامه الغالب منهما، ويحكم بعد الكسر والانكسار، فمن يضطر إلى قطع يده حفاظاً على حياته، يبغض القطع ويحبه، لكن الحب غالب فلذا يمكن الطبيب من قطعها.

وفيما كان بسوء الاختيار فإن البغض الطبيعي موجود، لكن حيث إن الشق الآخر أهم لذا لا يكون هذا البغض منشأ للأثر.

وأورد عليه: أنه وإن لم يكن منشأً للتحريم لوجود المانع أو المزاحم الأهم، لكنه منشأً لصحة العقاب إن كان بسوء الاختيار.

وأجيب: بأن صحة العقاب ليست على فعل المضطر إليه، وإنما هو لإلقاء النفس فيما يضطر إليه.

نعم يمكن التفصيل بين ما يضطر عقلاً إلى ذلك الشيء كما في الأسباب التوليدية، كمن يلقي بنفسه من شاهق فيصح عقابه على نفس الارتطام بالأرض لا على الإلقاء، وبين الاضطرار الشرعي - مما لا يسلب القدرة العقلية - كمن يذهب إلى الصحراء ليضطر إلى أكل الميتة، فيكون العقاب على الذهاب لا على أكلها، وذلك للفرق بين الموردين، إذ في الأول لا تكليف شرعي بعد الاضطرار فلا يخاطبه المولى بالامتناع عن الارتطام وهو في حالة الهوي، عكس الثاني حيث يأمره الشارع بالأكل حذراً من المحذور الأشد، فتأمل.

وقد يقال: باستحالة ارتفاع المبعوضة، ويستدل لذلك بصحة العقاب، وقد عرفت ما فيه.

وقد يقال: باستلزام ارتفاع المبعوضة إلى تعليق التحريم وعدمه على إرادة المكلف، فإذا لم يرد الدخول حرم، وإذا أَرَادَهُ لَمْ يَحْرَمِ!!

وفيه: أنه لا- دخل للإرادة في ذلك، بل يحرم الغضب مطلقاً، أراد الدخول أم لم يردده على نحو القضية الحقيقية، نعم ترتفع الحرمة بعد الدخول للاضطرار، لكن ارتفاعها لا يلازم ارتفاع المبعوضة كما عرفت.

المطلب الثالث: في كون الخروج مأموراً به.

واستدل له: بأن الخروج مقدمة للتخلص عن الحرام، أو هو بنفسه تخلص عنه.

وأورد عليه: بأن التخلص ليس بواجب شرعي، بل هو حكم عقلي منتزع عن حرمة الغضب، فليس هنا سوى حكم واحد هو حرمة الغضب(1).

مضافاً إلى ابتناء ذلك على وجوب مقدمة الواجب، أو على القول بأن النهي عن الشيء يقتضي الأمر بضده، ولا نقول بهما.

ص: 184

وفيه مبحثان:

المبحث الأول: في شرائط تحقق موضوع التزام

فقد ذكرت عدة شروط، منها:

الشرط الأول: وجود الملاك في كلا المتزامين، مع كون التزام في مرحلة الامتثال دون مرحلة الجعل، فإن التزام على قسمين:

أحدهما: التزام في مرحلة الملاك، بأن يوجد مناط الوجوب ومناط الحرمة معاً، كالميسر الذي فيه إثم كبير ومنافع للناس، وهنا المولى يعلم بالمناطين ويرجح أحدهما على الآخر بعد الكسر والانكسار، فالميسر مثلاً إثمه أعظم من نفعه، فهنا يوجد حكم واحد فقط وهو الذي يطابق الملاك الراجح، فلو فرض قيام دليلين حدث بينهما تعارض.

ثانيهما: التزام في مرحلة الامتثال، أي بعد جعل الحكم على موضوعه، حصل التزام بين تكليفيين.

الشرط الثاني: أن يكون توارد الحكمين على موضوعين، كإتقاد غريقين، دون موضوع واحد، كالصلاة في المغصوب، وذلك لأن علاج التزام هو بتقديم الأهم إما بالترتب أو بدونه، ومع عدم الأهم التخيير، وهذا العلاج لا يمكن فيما لو ورد حكمان على موضوع واحد، أما الترتب

فممتنع إذ ترك الأهم مساوق للإتيان بالمهم فيمتنع الأمر به، هذا فضلاً عن امتناع جعل حكيمين متضادين على موضوع واحد.

أقول: هذا على المبنى المختار من عدم إمكان اجتماع الأمر والنهي حتى مع اختلاف الجهة، أما القائل بالجواز مع اختلاف الجهة فيمكنه إجراء هذا العلاج، فتأمل.

الشرط الثالث: أن يكون منشأ التزام في مقام الامتثال هو عدم قدرة المكلف على امتثالهما معاً، كعدم تمكنه من إنقاذ الغريقين معاً، أما لو كان المنشأ الدليل الخاص في المورد فليس من التزام في شيء.

وأما ما مثل به المحقق النائيني (1)

من أن الدليل دال على عدم وجوب الزكاة في كل سنة مرتين، فيحصل التزام بين من كانت له أول السنة خمسة وعشرين بغيراً وزكاتها خمس شياً، ثم زادت واحدة في وسط السنة، حيث زكاة ستة وعشرين بغيراً بنت مخاض، فيتزام حكمها الزكاة في أول السنة القادمة ووسطها بين وجوب دفع خمس شياً أو دفع بنت مخاض، وعدم وجوب الزكاتين لا يرتبط بعدم قدرة العبد على دفعهما بل بالدليل الخاص...

فليس من التزام في شيء، وذلك لعدم إحراز الملاك للنصاب الثاني إلى حين حلول حول على النصاب الأول، ولذا أفتى مشهور الفقهاء بأنه يبقى على النصاب الأول فلما يحول الحول يدفع زكاته وهو خمس شياً ثم بعد ذلك ينتقل إلى النصاب الآخر، نعم مع إحراز الملاك يكون لهذا الكلام

ص: 186

مجال، لكن لا إحراز له بعد قيام الدليل على عدم وجوب زكاتين في عام واحد، إذ لا طريق لإحراز الملاك إلا الخطاب، والمفروض عدم وجود ذلك الخطاب، لعدم إطلاق الدليل بعد قيام الدليل الخاص.

ثم إن المحقق النائيني(1)

ذكر أن منشأ التزاحم وعدم القدرة أحد أمور خمسة:

- 1- أن يكون عدم القدرة اتفاقي، لا للتضاد بين الأمرين، كتزاحم إنقاذ غريقين.
- 2- عدم القدرة للتضاد الاتفاقي بين الأمرين، بمعنى استحالة تحقيق الأمرين معاً لجهة العجز من جهة المقدور، كما لو أمره بملازمة زيد وأمره بالبقاء في الدار، فكان زيد في الدار ثم خرج منها.
- 3- إذا كانت ماهيتان اتحدتا في الخارج، كالصلاة والغضب، فلو كانت ماهية واحدة كإكرام العالم الفاسق فهو من التعارض.
- 4- إذا كان الحرام مقدمة لواجب اتفاقاً، كدخول الدار المغصوبة لإنقاذ غريق، أما لو كانت المقدمة دائمة فهو من التعارض.
- 5- إذا تلازم الواجب والحرام اتفاقاً، كاستقبال القبلة واستدبار الجدي لمن سكن العراق دون من سكن اليمن مثلاً.

المبحث الثاني: في الفرق بين التزاحم والتعارض

إشارة

وعن المحقق النائيني(2)

أنهما يفترقان في أمور ثلاثة: في مورد التنافي

ص: 187

1- فوائد الأصول 1: 320-321؛ وراجع منتقى الأصول 3: 40-41.

2- فوائد الأصول 1: 317؛ أجود التقريرات 2: 33.

والتصادم، وفي الحاكم بالتخير أو الترجيح، وفي جهات التقديم.

الفرق الأول: في مورد التنافي والتصادم

وفيه قولان:

القول الأول: إنه قد يكون التصادم في الملاك، بأن يكون مقتضى الوجوب والحرمة - مثلاً - موجودين، فحينئذٍ في مرحلة جعل الحكم يلاحظ المولى الجهتين، ويحكم بعد الكسر والانكسار بينهما: إما بترجيح أحدهما على الآخر، أو بالتخير لو لم يكن مرجحاً، ويستحيل جعل الحكمين المتضادين معاً.

فهذا المورد يرجع إلى التعارض ومن مصاديقه، وفي ذلك تضيق دائرة الجعل.

وقد لا يكون تصادم في الملاك، حيث لم يكن محذور في جعل كلا الحكمين على موضوعهما المفروض، لكن يحصل التصادم في مقام فعلية الحكمين، بحيث يكون امتثال أحدهما مستلزماً لارتقاع موضوع الآخر، لا تضيق دائرة الجعل، وهذا هو التزام المبحوث عنه ههنا.

وقد يوجه كلام المحقق النائيني بأن الحكم لا نظر له إلى موضوعه، فلا ينظر إلى ما يرفعه، فمع تقديم أحدهما لا يكون الآخر داعياً إلى صرف القدرة في متعلق نفسه، فاستلزام أحد الحكمين لرفع موضوع الآخر سبب لعدم التنافي في الجعل.

وأشكل عليه⁽¹⁾: أولاً: مبني، بأن الحكم قد ينظر إلى موضوع نفسه،

ص: 188

كالأمر بالوضوء حيث ينظر إلى حفظ الماء، فيجب حفظه، مع أن الماء هو موضوع وجوب الوضوء.

وفيه: أن الكلام في القضايا الحقيقية التي هي جملة شرطية في حقيقتها، بأنه إن وجد الموضوع بالحكم كذا، وليس الكلام فيما لو دل الدليل الخاص على وجوب تحقيق الموضوع أو أجزائه أو شرائطه.

وثانياً: بناءً، بأنه حتى لو فرض صحة عدم نظر الحكم إلى موضوعه، فإن ما نحن فيه مستثنى منها، وذلك لأن الحكم يدعو إلى متعلقه بأن تصرف القدرة فيه، وذلك ملازم للاحتفاظ بموضوع الحكم، إذ صرفها في غيره يقتضي إعدام موضوعه.

والحاصل: إن نظر الحكم إلى موضوعه فيما نحن فيه بحفظ القدرة، إنما هو من جهة اقتضاء الحكم إلى متعلقه، وهو أمر ملازم لكل حكم، وحيث لا يتمكن المكلف من امتثال كلا الحكمين - إذ القدرة واحدة -، فيمتنع جعل كليهما لما مرّ من أن حقيقة الحكم هي الداعوية.

وعليه: ففي المورد الذي لا- يمكن أن يترتب على الجعل الداعوية والتحريك لا يكون المجعول هو الحكم، فلا يكون جعلاً، فرجع إلى التنافي في مقام الجعل، فصار كالتعارض.

مضافاً إلى أن المراد من الداعوية هو إمكانها لا فعليتها، فلذا يصح تكليف العصاة مع العلم بعدم امتثالهم.

وإلى أن (الحكم بوجوب حفظ القدرة) ليس من باب نظر الحكم إلى موضوعه، بل لا يرتبط بمرحلة الجعل، بل هو في مرحلة الامتثال، فإن العقل

يستقل بوجوب الامتثال، والذي من مقدماته حفظ القدرة بعدم صرفها في فعل آخر، فتأمل.

وثالثاً: بأنه لا علاج للتزاحم إلا بتقييد أحد الحكمين بترك امتثال الآخر أو عصيانه - كالترتب - ومن الواضح أن هذا التقييد يرجع إلى تضيق دائرة الجعل والإنشاء، فيكشف عن كون التنافي في مقام الجعل، وإلا لم يكن وجه للتصرف فيه بعد أن كان التنافي في مقام آخر.

وفيه: أن القائل بجواز الترتب لا- يقول بسقوط الحكم الأول وإلا- خرج عن الترتب، مضافاً إلى ما مرّ من أنّ الجعل إنّما هو بنحو القضية الحقيقية، وعدم القدرة أو لزوم صرفها في الغير رافع للموضوع لا مقيد للجعل، فتأمل.

القول الثاني: إنه قد يرتفع الحكم مع بقاء الموضوع وهذا في التعارض، وقد يرتفع الحكم بسبب ارتفاع موضوعه وهذا هو التزاحم.

مثلاً- قوله: (أكرم العلماء) وقوله: (لا تكرم الفاسق) متعارضان في العالم الفاسق، وترجيح أحدهما على الآخر إنّما هو مع بقاء الموضوع، وأما في قوله: (أنقذ الغريق) مع تنافي إنقاذ غريقين لعدم قدرة المكلف عليهما، فإن ترجيح أحدهما - لأهميته مثلاً - يكون تعجيزاً للمكلف عن الآخر فلا يجب لانتفاء موضوعه، فالجعل لا قصور فيه لعدم تنافي الحكمين معاً، لكن فعلية الحكم في أحدهما استلزمت انتفاء موضوع الآخر، فلا يوجد حكم لعدم وجود موضوع من باب السالبة بانتفاء الموضوع.

الفرق الثاني: في الحاكم بالترجيح والتخيير

ففي التزاحم: الحاكم هو العقل، حيث يستقل بترجيح ذي المزية،

والتخيير عند عدمها.

وفي التعارض: الحاكم هو الشرع، لأن حجية الأمارات من باب الطريقة، وحيث تعارضتا سقطت طريقتيهما عقلاً، فلا بد من حكم الشارع بترجيح أحدهما على الآخر.

وأورد عليه: أولاً: بأن الحاكم في كليهما الشرع، إذ هو الجاعل للحكم، فيكون الترجيح العقلي كاشفاً عن حكم الشرع.

وفيه: أنه مع فرض جعل كلا الحكمين بنحو القضية الحقيقية، ووضوح أن الأحكام تتبع المصالح والمفاسد، فوجود المزية مرجح عقلي، فلو فرض وجود حكم شرعي بالترجيح فإنه إرشاد إلى حكم العقل، فتأمل.

وثانياً: بأنه مع تعارض الأمارات لا وجه للتساقط مع وجود المزية التي توجب الأقربية إلى الواقع، بل العقل يرجح بها أيضاً، فلا فرق في الترجيح بذى المزية عقلاً بين التزام التعارض، نعم مع تساوي الأمارات يتساقطان ولا حكم بالترجيح لا عقلاً ولا شرعاً، بل إما التخيير أو الرجوع إلى الأدلة أو الأصول الأخرى.

وفيه: أن هذا مبني على كون المرجحات المذكورة في الروايات إنما هي من باب الأقربية إلى الواقع، وإنما ذكرت في الروايات كمثال - كما ذهب إليه الشيخ الأعظم - ، لكن في ذلك تأمل وإشكال.

نعم يمكن القول بأنه لا - طريق في حالة التعارض إلى معرفة وجود الملاك إلا بيان الشارع، وفي حالة التزام وجود الملاك في كليهما محرز، وكذا إطلاق الخطاب - فيما كان إطلاق - للمورد أيضاً محرز لولا التزام،

وإنما القصور من جهة قدرة المكلف غالباً، فهنا العقل هو الذي يرجح بالملاك الأهم، ومع عدم معرفته يستقل بالتخير، فتأمل.

الفرق الثالث: في جهات التقديم

إشارة

وقد ذكر أنها أربع: 1- تقديم ما ليس له بدل على ما له بدل، 2- تقديم المشروط بالقدرة العقلية على المشروط بالقدرة الشرعية، 3- ترجيح الأسبق زماناً على المتأخر وذلك في المشروط بالقدرة الشرعية، 4- ترجيح الأهم.

الأول: تقديم ما ليس له بدل على ما له بدل

وله صورتان:

الصورة الأولى: ما له بدل في عرضه مما كان واجباً تخييرياً شرعاً أو عقلاً.

ومثال الشرعي: تزاحم أداء الدين مع إطعام كفارة الصيام، فهنا الترجيح لأداء الدين، لأن المكلف قادر على الكفارة بالصيام ستين يوماً مثلاً.

ومثال العقلي: تزاحم إنقاذ غريق مع الصلاة في أول الوقت، فالترجيح للإنقاذ.

ووجه التقديم: ما قيل: من أن الواجب التخييري لا اقتضاء له بالنسبة إلى خصوص الفرد المزاحم، حيث إن المكلف مخير في مقام الامتثال بين المصاديق المختلفة، وأما الواجب التعيني فإنه حيث ينحصر الامتثال فيه فإن له اقتضاءً ودعوةً إلى خصوص ما فيه التزاحم.

مضافاً إلى أن تقديم التعيني يستلزم حفظ غرض المولى في كلا حكميه، عكس ترجيح التخييري حيث يستلزم فوات أحد الغرضين.

ص: 192

وأورد عليه: أن هذا يرفع التزام من أساسه، لا أنه وجه للتقديم مع المزامنة.

وفيه: ما مرّ من أن الأحكام قضائياً حقيقية، فعدم شمول الحكم لمورد التزام لارتفاع الموضوع، لا لعدم الحكم مع وجود الموضوع، فراجع.

الصورة الثانية: ما كان لأحدهما بدل طولي، كالوضوء والتيمم، فلو تعارض الوضوء مع الطهارة من الخبث - لقلّة الماء - قُدّم الثاني على الأول.

وقد يستدل له: أولاً: بأنه لو دار الأمر بين إهمال أصل المصلحة أو تحصيل بعض المصلحة، كان الثاني أولى، بشرط أن لا تكون مقدار المصلحة الفائتة أهم من أصل المصلحة الأخرى.

وفيه: أن المناط إن كان أهمية أصل المصلحة من أحدهما، أو المقدار الفائت من الآخر، فحينئذٍ لا بد من اكتشاف الأهمية من الأدلة، والأهمية قد تكون في ما له البدل، وقد تكون في ما ليس له بدل، وغالباً لا طريق إلى إحرازها.

وثانياً: بأن ما يكون له بدل طولي يكون الوجوب فيه مقيداً بالقدرة الشرعية، فيرجع إلى المرجح الثاني أي إن الوضوء إنّما يجب مع القدرة عليه، وحيث تراحم مع التطهير من الخبث فلا قدرة عليه، فينتقل إلى بدله الذي هو التيمم.

وفيه: أن عدم القدرة على الوضوء حين التزام هو فرع ترجيح الطهارة من الخبث عليه، فالقول بترجيح الطهارة الخبثية لعدم القدرة على الطهارة الحديثة مصادرة أو دور.

الثاني: تقديم المشروط بالقدرة العقلية على المشروط بالقدرة الشرعية

إشارة

وفيه مطالب:

المطلب الأول: في المقصود بهما

فيقال: إنّ القدرة العقلية يضادها العجز التكويني، بأن لا يتمكن من الفعل أصلاً حتى لو أَرادَه المكلف، وأما القدرة الشرعية فيراد بها عدم صعوبة القيام بالفعل، ويضادها المشقة الشديدة ونحوها وهو ما يعبر عنه في الأدلة بالطاقة وعدم الطاقة، فالإنسان يتمكن تكويناً من الصوم حتى الموت، لكنه لا يتمكن من ذلك عرفاً بمعنى الصعوبة الشديدة في فعل ذلك.

ونتيجة ذلك: هو أن المشروط بالقدرة الشرعية، تكون القدرة دخيلة في ملاك الحكم فيه، بحيث لا ملاك له من دونها، فالاستطاعة دخيلة في وجوب الحج، بحيث لولاها لما كان له ملاك، بخلاف المشروط بالقدرة العقلية حيث لا دخل للقدرة في ملاكه، فالعجز تكويناً عن إنقاذ الغريق لا يكون سبباً لسقوط ملاكه، وإنّما يسقط به فعليه الحكم عن العاجز.

وبعبارة أخرى: في المشروط بالقدرة الشرعية تكون القدرة دخيلة في الملاك وفي الخطاب.

وأما المشروط بالقدرة العقلية تكون القدرة دخيلة في الخطاب فقط دون الملاك.

ولبقاء الملاك أو ارتفاعه آثار هامة ستوضح في طي البحوث القادمة.

المطلب الثاني: في دليل التقديم

وهو (ورود) دليل المشروط بالقدرة العقلية على دليل المشروط بالقدرة الشرعية، وذلك لأن القدرة في المشروط بالشرعية قد أخذت في الموضوع،

ص: 194

وبانتفائها ينتفي الموضوع.

ومع التزام مع المشروط بالقدرة العقلية، فإما يبقى حكم المشروط بالشرعية ومعنى ذلك الحكم بلا موضوع وهو باطل، وإما نمنع من جريان الدليل الآخر فيثبت موضوع المشروط بالشرعية وهو دور مصرّح، وذلك لأن مانعية المشروط بالشرعية عن الحكم الآخر متوقف على تمامية موضوع المشروط بالشرعية، وتمامية موضوعه متوقف على عدم الآخر.

وليس ذلك في العكس، لأن بقاء المشروط بالعقلية لا مانع منه، إذ المشروط بالشرعية لا يمنع عن موضوعه، إذ القدرة التكوينية موجودة حتى لو وجب المشروط بالشرعية، فموضوع المشروط بالعقلية تام، فيترتب عليه حكمه، من غير لزوم محذور بقاء الحكم بلا موضوع أو محذور الدور، حيث إن تمامية موضوعه غير متوقف على عدم الآخر⁽¹⁾.

وهكذا في كل (ورود)، فالدليل على الوجوب - مثلاً - وارد على أصالة البراءة، إذ موضوعها الشك، فمع قيام الدليل على الوجوب إما تجري البراءة مع عدم موضوعها الذي هو الشك، وإما نقول بمنع البراءة لدليل الوجوب فيلزم الدور، حيث إن مانعية البراءة عن دليل الوجوب متوقف على تمامية موضوعها، وتماميته يتوقف على عدم الحكم الآخر.

ومثاله: تراحم الحج المشروط بالاستطاعة شرعاً مع الزكاة التي لم يؤخذ في لسان الدليل القدرة عليها، فالزكاة مقدمة عليه، إذ لا استطاعة على الحج مع وجوب الزكاة حيث لا يبقى عنده ما يكفيه للذهاب إلى الحج.

ص: 195

1- منتقى الأصول 3: 51.

المطلب الثالث: في دفع الإشكالات

فمنها: ما أورد على كون القدرة عقلية، فيما إذا لم تؤخذ القدرة في لسان الدليل (1)، ومرجع ذلك إلى عدم إطلاق الخطاب الشرعي، فإنه مع عدم أخذ القدرة في لسان الدليل لا إطلاق كي يتمسك به لإثبات كون القدرة عقلية، حتى يتم ترجيح المشروط بها على المشروط بالقدرة الشرعية.

ومنها: زعم أن القدرة في الأدلة جميعاً شرعية.

الإشكال الأول: إن كل خطاب يقتضي القدرة على متعلقه، حيث إن حقيقة الخطاب ليس إلا ترجيح أحد طرفي المقدور، ومع اقتضاء كل أمر القدرة على متعلقه كيف يصح التمسك بإطلاق الأمر على عدم تقييد المتعلق بالقدرة كي يستنتج من ذلك عقلية القدرة المعبرة فيه؟ بل مقتضى الخطاب هو شرعية القدرة في جميع التكاليف!

وحتى لو فرض عدم ثبوت تقييد القدرة بالقدرة الشرعية، لكن اقتضاء الخطاب صالح للقرينية وذلك مانع عن انعقاد الإطلاق.

والجواب: هو أن اشتراط القدرة إنَّما هو بحكم العقل بقبح تكليف العاجز، ومن الواضح أن هذا الاشتراط عقلي لا شرعي.

وأما على مبنى المحقق النائيني من أن اشتراط القدرة إنَّما هو لاقتضاء الخطاب له (2).

فإن هذا الاقتضاء لا يمكن أن يقيد المتعلق، وذلك لأن هذا الاقتضاء إنَّما

ص: 196

1- فوائد الأصول 1: 323-326.

2- فوائد الأصول 1: 323.

جاء من جهة الخطاب فهو متأخر عنه، فلا يمكن أن يقيد المادة التي هي متقدمة.

مضافاً إلى أن الخطاب يدل على وجود الملاك في المتعلق، وذلك لتبعية الأحكام للمصالح والمفاسد، فإطلاق الأمر بضميمة هذه التبعية يكون كاشفاً عن قيام الملاك بذات المتعلق (أي المادة) وأما الهيئة فإنها ترد على نفس هذا المتعلق بلا قيد.

وعليه: فيمكن التمسك بالإطلاق على قيام الملاك بالمتعلق بلا تقييده بالقدرة شرعاً.

الإشكال الثاني: إن التمسك بالإطلاق في رفع ما شك في قيديته، إنما هو لأجل مقدمات الحكمة، والتي منها لزوم نقض الغرض وإيقاع المكلف في خلاف الواقع لو كان القيد مشكوكاً، وهذا لا يجري فيما نحن فيه، لأن المتعلق لو كان واقعاً مشروطاً بالقدرة بحيث كان لها دخل في ملاكه، لم يلزم من إهمال ذكرها نقضاً للغرض، ولا إيقاع المكلف في خلاف الواقع، إذ لا يمكنه فعل غير المقدور حتى يقع في خلاف الواقع.

والجواب: أولاً: أنه قد يلزم إيقاع المكلف في خلاف الواقع إذا لم يبين المولى اشتراطها بنحو دخالتها في الملاك، وذلك لأن عدم القدرة الشرعية لا تلازم عدم القدرة التكوينية، فالمكلف يمكنه الإتيان بالفعل مع عدم قدرته الشرعية عليه لكن مع قدرته تكويناً، وهذا يلزم منه إغراء المكلف بالجهل بابهامه وجوب ما ليس بواجب عليه، كما قد يلزم منه مخالفة التكليف، كما لو كانت الصلاة مقيدة بالقدرة عليها شرعاً، فلو أخلّ بالبيان فقد يكون المكلف عاجزاً عنها لمزاحمتها بالأهم، ومع هذا قد يغرّه إطلاقها، فيأتي بها

ويترك مزاحمتها وفي ذلك إيقاع المكلف في خلاف الواقع.

وثانياً: إنّ إيقاع المكلف في خلاف الواقع ليس من مقدمات الحكمة، بل التي من المقدمات هي كون المتكلم في مقام بيان مراده.

وفيه: أن عدم إيقاعه في خلاف الواقع هو منتزِع عن مقدمتين، وهما كون المتكلم في مقام بيان مراده، مع عدم نصب قرينة على الخلاف، فهو من مقدمات الحكمة بهذا الاعتبار، فتأمل.

الإشكال الثالث: قد يقال: إن القدرة الشرعية مأخوذة في جميع الأحكام الشرعية، فلا مصداق لهذا المرجح، بل هو فرض صرف، وذلك لوجود أدلة عامة تجري في جميع التكاليف تقتضي تقييدها جميعاً بالقدرة الشرعية، وهي أدلة رفع الحرج والاضطرار ونحوها.

وأجيب (1): بأن أثر تقييد الحكم بالقدرة الشرعية ودخالته في موضوع الحكم يظهر في جهتين:

الأولى: في أن ارتفاع القدرة الشرعية مساوق لارتفاع ملاك الحكم، وحينئذٍ فإن كان كلا الحكمين مشروطاً بها لزم ترجيح الأهم كما سيأتي، وإن كان الأهم مشروطاً بها فقط لزم ترجيح المهم عليه كما مرّ في المطلب السابق.

ودليل رفع الحرج والاضطرار ونحوها، لا يتكفل برفع الملاك، لأن ظاهر الدليل هو أن ارتفاع الحكم إنّما هو لأجل الامتنان والتسهيل على العباد، وظاهره ثبوت الملاك بحيث لولا جهة الامتنان والتسهيل لثبت الحكم، وحينئذٍ فلو كان الأهم مشروطاً بالقدرة الشرعية ولم يكن المهم مشروطاً بها في لسان الدليل فلا

ص: 198

دلالة لدليل رفع الحرج والاضطرار ونحوهما على تقييد الملاك في المهم بالقدرة الشرعية، فلا بد من ترجيح دليل المهم على دليل الأهم كما عرفت.

الثانية: في تقديم غير المشروط بالشرعية على المشروط بها في مورد التزاحم، وذلك لارتفاع موضوع المقيد بالقدرة الشرعية.

وفيما نحن فيه فإن دليل الاضطرار ونحوه لا يرفع موضوع الحكم، وذلك لأن موضوع الحكم لا نظر فيه إلى التقييد بعدم الاضطرار من جهة الحكم الشرعي المزاحم، لأن رفع الاضطرار - مثلاً - لا يراد به الاضطرار التكويني، إذ الارتفاع حينئذٍ ثابت ببداهة العقل، فلا منة في رفع الحكم حينئذٍ، ولا يحتاج إلى الاستيهاب بالتضرع لرفع الحكم، بل المراد الاضطرار العرفي - بمعنى المشقة الشديدة ونحوها - حيث يمكن إبقاء الحكم عقلاً، فيكون رفعه منةً.

والحاصل: إن رفع الاضطرار إنما يصح فيما لم يكن التكليف ممتنعاً، فلا يجري دليل الرفع في صورة المزاحمة، لأن جعل التكليفين في نفسه ممتنع لعدم القدرة التكوينية على امتثالهما، فارتفاع أحد الحكمين مع وجود الآخر قهري، فلا يكون مشمولاً لدليل الرفع، فلا يكون موضوع الحكم مقيداً بعدم الاضطرار من جهة المزاحم بواسطة دليل الرفع، وعليه فلا يكون أحد الحكمين رافعاً لموضوع الآخر، فتأمل.

المطلب الرابع: لو كان المشروط بالقدرة الشرعية أهم

هل تقديم المشروط بالعقلية يشمل صورة كون المشروط بالشرعية هو الأهم؟ احتمالان:

الاحتمال الأول: هو تقديم الأهم مطلقاً، واستدل له بأدلة، منها:

الدليل الأول: عدم المانع عن تقديم الأهم عقلاً للقدرة التكوينية عليه، ولا شرعاً، إذ لا مانع إلا وجوب المهم وهو غير صالح للممانعية، لأنه بمزاحمته مع الأهم لا يكون مقدوراً، فلا يكون الأمر به فعلياً، ومع عدم فعليته لا يكون مانعاً عن الأهم.

ويرد عليه: أولاً: إنه مصادرة، إذ محل البحث في الأهمية ههنا هل هي سبب للترجيح أم لا، فلا يصح جعلها دليلاً على التقديم، وما ذكره ليس بأولى من قلب الاستدلال بأن يقال: إن الأهم غير مقدور لمزاحمته بالمهم فلا يكون فعلياً.

وثانياً: إن المهم رافع لموضوع الأهم، حيث إن المهم غير مشروط بالقدرة الشرعية مع كون الأهم مشروطاً بها، فيكون هناك مانع شرعي عن وجوب الأهم.

الدليل الثاني: حيث إن المفروض وجود الملاك في كلا الحكمين لولا التزاحم، ففيما نحن فيه لا يخلو المورد من ثلاث صور:

1- ترجيح الأهم والحكم طبقاً له، وهذا هو المطلوب.

2- ترجيح المهم والحكم على طبقه، وهذا ترجيح المرجوح وهو قبيح.

3- الحكم بوجوب أحدهما لا بعينه، فحينئذٍ يحكم العقل بالأهم حصراً، وبعبارة أخرى: إن ثبوت الملاكين معاً وإن كان يستلزم التخيير الشرعي إلا أن العقل يستقل بترجيح الأهم.

وأورد عليه: بأن إيجاب أحدهما رافع لموضوع الآخر، فلا مانع من إيجاب المهم الرافع لموضوع الأهم، وحينئذٍ لا ملاك ولا غرض في الأهم

كي يكون ترجيح المهم عليه ترجيحاً للمرجوح.

وبعبارة أخرى - كما قيل - : إن الأهمية ثابتة لولا الحكم بالمهم، ومع الحكم به لا أهمية، إذ لا ملاك ولا غرض، فتأمل.

الاحتمال الثاني (1): إن ترجيح المهم إنَّما يكون ترجيحاً للمرجوح القبيح عقلاً، إذا كان ملاك الأهم ثابتاً مطلقاً - حتى في صورة التزاحم - وحينئذٍ فلا يكون الحكم بالمهم رافعاً لملاكه بل يكون ترجيحاً للمرجوح وتقويتاً للغرض الأهم.

وليس الشأن فيما نحن فيه كذلك، فإن ثبوت ملاك الأهم مشروط بعدم المانع عن متعلق الحكم، فثبوت المانع العقلي يرفع ملاك الأهم، فلا تقويت للغرض الأهم، بل هو من قبيل رفع الغرض الأهم وعدم تحققه في الخارج وهو ليس بقبيح.

وحينئذٍ: فلا بد من ترجيح المشروط بالقدرة العقلية، حتى وإن لم يكن هو الأهم، لتحقق الملاك فيه مطلقاً، بل لا يمكن ترجيح المشروط بالشرعية عليه، حتى لو كان أهم، لتقييد ملاكه بالقدرة واستلزامه تقويت الملاك الآخر بلا سبب.

المطلب الخامس: اشتراط العلم بهما

إن الترجيح بالمشروط بالعقلية على المشروط بالشرعية إنَّما هو مع العلم بهما، وأما لو علمنا بأحدهما دون الآخر، فهنا صورتان:

الصورة الأولى: لو ثبت كون القدرة في أحدهما شرعية، ولم نعلم

ص: 201

1- راجع فوائد الأصول 1: 323.

بالآخر، فلا بد من ترجيح الثاني، للجزم بإبراء الذمة معه، لأنه لو كانت القدرتان شرعية فقد أدى التكليف لكونه مخيراً، ولو كانت القدرة في الثاني عقلية لكان تكليفه منحصرأ بأدائها، فيكون المورد من موارد الدوران بين التعيين والتخير.

وقيل: بالتخير بينهما، لأن الشك في سعة الملاك والخطاب، وهو مورد جريان أصالة البراءة.

وفيه نظر: لأن الخطاب مطلق وهو طريق إلى اكتشاف الملاك.

اللهم إلا أن يقال: إن الكلام في صورة عدم وجود الإطلاق وأنه لا بد من الأخذ بالقدر المتيقن، وهو يفيد فائدة التقييد بالقدرة الشرعية، فتأمل.

الصورة الثانية: لو ثبت عقلية القدرة في أحدهما ولم نعلم بالآخر، فقد يقال: بترجيح معلوم الاشتراط بالعقلية، لأن سعة الملاك واشتغال الذمة به معلوم والآخر مشكوك، والاشتغال اليقيني يستدعي البراءة اليقينية، ولا عكس لأن الآخر لو كانت القدرة فيه عقلية لكان مخيراً وإلا فلا، فرجع إلى دوران الأمر بين التعيين والتخير.

المطلب السادس: في كيفية إحراز كون القدرة عقلية أم شرعية

فقد يقال(1): بأن هنا حالتان:

الحالة الأولى: إذا لم تؤخذ القدرة في لسان الدليل فالأصل فيها أن تكون عقلية، فلا تكون دخيلة في الملاك، وذلك تمسكاً بالدلالة الالتزامية حتى مع سقوط الدلالة المطابقية في حالة العجز، وتمسكاً بإطلاق المادة،

ص: 202

حيث إن لها إطلاقان: في الملاك وفي الحكم، فإذا أُقيد الثاني بسبب العجز فلا تقييد للأول.

لكن مرّ الإشكال في كلا المبنيين، وذكرنا سقوط الدلالة الالتزامية تبعاً لسقوط الدلالة المطابقية، وأن طريق معرفة الملاك هو الخطاب فإذا سقط الخطاب أو قُيد فلا طريق إلى معرفة وجود الملاك أو إطلاقه.

الحالة الثانية: إذا لم تؤخذ القدرة في لسان الدليل، فالأصل أن تكون القدرة شرعية فتكون دخيلة في الملاك.

ويدل عليه: بأنه لو حملت القدرة على العقلية كان التقييد بها في لسان المولى إرشادياً، والأصل هو المولوية دون الإرشادية، ونعني بالأصل الظهور، حيث إن صرف التأكيد مستبعد عرفاً.

وأورد عليه: بالإشكال في المبني، فليس كل ما دل عليه العقل يكون حكم المولى به إرشادياً، ولا يجري محذور الدور أو تعدد العقاب إلا في أوامر الطاعة، دون غيرها مما يستقل به العقل، فلا مانع من كونها مولوية.

وبعبارة أخرى - كما في البحوث -: إن التقييد بالقدرة مولوي على كل حال، إذ هو تضيق المولى دائرة تشريعه وتخصيصه بصورة القدرة، نعم منشأ هذا التقييد يختلف، فقد يكون ضيق الملاك، وقد يكون قبح تكليف العاجز.

المطلب السابع: لو كان كلاهما مشروطاً بالقدرة العقلية

فهنا صور:

الصورة الأولى: إذا تساوى في الأهمية وتقارنا زماناً، فلا محيص عن

ص: 203

الالتزام بالتخيير العقلي والشرعي، وإلا لزم الترجيح بلا مرجح، فإن امتثال كل واحد منهما رافع لموضوع الآخر، من غير وجود مرجح لرفع موضوع أحدهما دون الآخر.

والمراد من التخيير العقلي - هنا - : تساوي الملاكين والخطابين، مع تقييد كل واحد منهما بترك الآخر، والمراد من التخيير الشرعي - هنا - : هو تساوي الملاكين مع سقوط الخطابين وثبوت تكليف آخر بالإتيان بأحدهما مخيراً.

الصورة الثانية: إذا كان أحدهما أهم - سواء كان متقدماً زماناً أم متأخراً - ، فلا بد من ترجيح الأهم، كما لو كان الصيام في النهار يمنع من الجهاد في النهار، أو يمنع من الجهاد في الليلة التي تلي الصوم، مع كون الجهاد فرض عين لا بديل له.

واستدل له: أولاً: بالورود، فإن كل حكم مقيدٌ بُتاً بعدم الانشغال بما لا يقلُّ أهمية عنه، فالانشغال بالأهم سبب عدم تحقق قيد وجوب المهم، دون العكس حيث الانشغال بالأهم لا يكون سبباً لعدم تحقق هذا القيد بل القيد باقٍ.

وثانياً: بحكم العقل بقبح تفويت الغرض الأهم، وأن الحكم بالمهم حينئذٍ ترجيح للمرجوح على الراجح.

الصورة الثالثة: إذا تساوى في الأهمية مع كون أحدهما أسبق زماناً، وسيأتي بيان هذه الصورة تفصيلاً في المرجح الآتي.

الثالث: الترجيح بالأسبق زماناً

إشارة

أما موضوع هذا الترجيح، فقد اتضح مما سبق من أنه مع وجود البديل العَرَضِي لأحدهما فهو المرجح، وكذا لو كان أحدهما مشروطاً بالقدرة

العقلية فيرجح على المشروط بالقدرة الشرعية، وأما مع فقد هذين المرجحين، فقد يقال بترجيح الأسبق زماناً، وللمسألة حالات، منها:

الحالة الأولى: إذا كان كلاهما مقيداً بالقدرة الشرعية، وتساويا في الأهمية، مع كون أحدهما أسبق من الآخر، كما لو دار الأمر بين القيام في صلاة الظهر أو صلاة العصر، أو دار الأمر بين صيام النصف الأول من شهر رمضان، أو النصف الثاني منه، لمرض يمنع من صيامه كله، فهنا صور(1):

1- السبق بالموضوع والامثال

كما لو نذر زيارة الإمام الرضا (عليه السلام) في رجب لو شافى الله ولده، ونذر زيارة الإمام الحسين (عليه السلام) في شعبان لو جاء مسافره، مع عدم استطاعته إلا لإحدى الزيارتين، فشافى الله ولده قبل قدوم المسافر ثم قدم.

فهنا لا بد من ترجيح الأسبق زماناً وامثالاً، وذلك لأن الوجوب السابق تام الموضوع وهو فعلي، ولا مانع عنه عقلاً ولا شرعاً، إذ ليس المانع الشرعي إلا الوجوب الآخر وهو ليس بثابت لعدم تحقق موضوعه.

لكن هذه الصورة خارجة عن البحث، إذ لا- تمنع، فالأول في ظرفه لا مانع عنه، والثاني لا موضوع له، ومع عصيان الأول يسقط لفوات الموضوع، فلا مانع حينئذٍ عن فعلية الثاني.

وقد يستثنى من ذلك ما لو كان السابق بنحو الواجب الموسع، إذ لا تراحم بين الموسع الذي هو لا اقتضائي بالنسبة إلى الوقت وبين المضيق الذي هو اقتضائي بالنسبة إلى وقته.

ص: 205

1- فوائد الأصول 1: 330؛ منتقى الأصول 3: 53.

وفيه نظر: لأنه لو تحقق موضوع الأسبق مع عدم تحقق موضوع المتأخر، فإنه لا مانع من المبادرة إلى امتثاله حتى لو كان موسعاً، إذ الفرض عدم تحقق موضوع الآخر، فلا-فعلية بل لا وجوب أصلاً له، ومع امتثال الأول لا يبقى مجال لامتثال الثاني لعدم القدرة عليه حسب الفرض، نعم لو لم يبادر إلى الأول باعتبار توسعته ثم تحقّق موضوع الثاني تحقّق التزاحم مع كون كليهما اقتضائياً لفرض فوات كل واحد منهما بترك الآخر.

2- السبق في الامتثال مع التقارن في الموضوع

كمثال نذر الزيارتين، ثم تحقق شرطهما معاً، كما لو قدم مسافره وشفى الله ولده في آنٍ واحد.

فهنا لا بد من التخيير بينهما، لوقوع التزاحم بلا مرجح، وذلك لتحقق الموضوع والوجوب في وقت واحد، مع حصول التنافي بينهما في مقام الامتثال.

3- السبق في الموضوع والتقارن في الامتثال

كما في المثال، إذا تحقق شرط أحد النذرين أولاً، ثم تحقق شرط النذر الثاني، مع كون المندور في كليهما في وقت واحد، كما لو نذر زيارة الإمام الرضا (عليه السلام) في أول رجب إن شافى الله ولده، ونذر زيارة الإمام الحسين (عليه السلام) في أول رجب إن جاء مسافره، فجاء المسافر، ثم شُفي ولده.

فهنا لا بد من ترجيح الأسبق زماناً، وذلك لفعلية وجوبه حين تحقق موضوعه من غير منافي، فلا يبقى مجال لتحقق موضوع الثاني لعدم تحقق القدرة فيه.

وبعبارة أخرى: إن الخطاب السابق قد شغل الوقت، فلم يبق موضع

الحالة الثانية: إذا كان كلاهما مقيداً بالقدرة العقلية، مع تساويهما في الأهمية، وكون أحدهما أسبق، كمثال القيام في صلاة الظهر أو العصر، فهنا فرضان:

الفرض الأول: إذا كان التنافي بين إطلاقي الخطابين لا بين أصل الحكمين، وحينئذٍ يستقل العقل بسقوط الإطالقين، والتخيير العقلي بأن يقيد كل واحد منهما بما إذا ترك الآخر، إذ التنافي بين الإطالقين لا بين أصل الحكمين فيرفع اليد عنهما بمقدار الضرورة وذلك بالتقييد بالكيفية المذكورة.

وفي هذا الفرض لا بد من تقديم الأسبق زماناً، لأن معنى التخيير العقلي هو أن ثبوت أحد الحكمين مشروط بترك الآخر، وفيما نحن فيه امتثال الواجب المتأخر غير معقول في ظرف المتقدم، أي لا يمكن امتثال القيام في صلاة العصر إذا كان هو في صلاة الظهر، فحينئذٍ ترك المتأخر قهري فتحقق شرط وجوب المتقدم، فيجب الإتيان به.

الفرض الثاني: إذا كان التنافي بين أصل الحكمين، فقد ذهب المحقق النائيني⁽¹⁾

إلى عدم الترجيح بالأسبق زماناً، إذ لا مانع من تعلق خطاب واحد بكل منهما بنحو البديل، فيكون كل واحد منهما واجباً تخييرياً، إذ التقدم والتأخر الزماني لا يمنع من صحة ذلك.

وأشكل عليه: بأنه مع فرض تساويهما في الملاك فإن بناء العقلاء هو

عدم تقويت الملاك الأول، وخاصة مع احتمال حدوث طارئ يمنع عن امتثال الثاني في وقته.

وفيه: أن ذلك فرض خارج عن مورد الكلام، إذ هذه الجهة تكون سبباً لعدم تساويهما، مع أن الفرض هو تساويهما من كل الجهات سوى أسبقية أحدهما.

ثم إنه في مرحلة الإثبات يتردد الأمر بين سقوط أصل أحد الخطابين أو كلاهما وبين سقوط إطلاقهما من هذه الجهة، والثاني أقرب للظهور، فتأمل.

فرع: في مثال تراحم النذر والحج

فلو نذر زيارة الإمام الحسين (عليه السلام) في يوم عرفة قبل حصول الاستطاعة، ثم استطاع للحج، فما هو المقدم منهما؟ قولان:

القول الأول: تقديم النذر، لأنه غير مقيد بالقدرة الشرعية في لسان الدليل، مع تقييد الحج بالقدرة الشرعية في لسانه.

وذلك لأن وجوب الوفاء بالنذر تام الموضوع وهو فعلي، ولا مانع عنه لا عقلاً لوجود القدرة التكوينية عليه، ولا شرعاً إذ لا موضوع للواجب الآخر الذي هو الحج.

وأما ما ورد في الحديث من أن: «شرط الله قبل شرطكم»⁽¹⁾

فلا دلالة له، إذ لا شرط له تعالى مع عدم القدرة، بل هو تعالى قيد الحج بالاستطاعة، ولا استطاعة فيما نحن فيه.

ويرد عليه: ما سيأتي في الدليل الثاني من القول الثاني.

ص: 208

القول الثاني: تقديم الحج، وانحلال النذر، واستدل له بأدلة، منها:

الدليل الأول: وقد ذكره المحقق النائيني (1)،

وبيانه: إن وجوب النذر أيضاً مقيد بالقدرة الشرعية، وتلك القدرة ترتفع بالمانع الشرعي، ولكن وجوب الوفاء مقيد بقيد آخر، وهو أن لا يكون متعلق النذر مُحللاً للحرام، بمعنى أن لا يكون متعلقه ملازماً للوقوع في الحرام، حتى لو كان ذلك المتعلق راجحاً في نفسه، والحرام هنا هو ترك الواجب.

إن قلت: إن وجوب الوفاء يرفع وجوب الحج، فلا ارتكاب للحرام.

قلت: وجوب الوفاء لا يمكنه رفع وجوب الحج، وإلا لزم الدور، إذ فعلية وجوب الوفاء تتوقف على عدم فعلية وجوب الحج - لئلا يلزم تحليل الحرام - فلو كان عدم التكليف بالحج متوقفاً على فعلية وجوب الوفاء للزم الدور.

وأشكل عليه: أولاً: بأنه لا تحليل للحرام - الذي هو ترك الحج - إذ ذلك إنما يكون لو تحققت الاستطاعة، فمع عدم تحققها لا تحليل للحرام، وحينئذٍ فلا فرق في حصول التمانع بين أن يكون أحدهما رافعاً لموضوع الآخر من جهتين - هما عدم القدرة والتحليل للحرام - ، وبين كون الآخر رافعاً لموضوع الأول من جهة واحدة - وهي عدم القدرة - .

وفيه نظر: وذلك لأن المراد من تحليل الحرام هنا هو أنه لولا النذر لكان حراماً، فيراد الاستفادة من دليل النذر على عدم صحة هذا النذر من أساسه، نعم لا بأس بالإشكال بعدم صحة هذا الاستظهار من دليل النذر، فتأمل.

ص: 209

وثانياً: بأنه لا دور، إذ فعلية وجوب أحدهما ملازم لعدم فعلية وجوب الآخر، لا أنه متوقف عليه، وهكذا الحال في كل دور معي، وإلا لزم إشكال الدور في كل تراحم مع عدم ترجيح أحدهما على الآخر، مثلاً يقال: إنقاذ الغريق الأول فعلي لعدم فعلية إنقاذ الغريق الثاني، وعدم فعلية إنقاذ الثاني متوقف على فعلية إنقاذ الأول.

وثالثاً: إن القدرة في النذر ليست شرعية بل عقلية، لعدم أخذها في لسان الدليل.

إن قلت: إن النادر إنّما ينذر بما يقدر على الإتيان به، فتكون القدرة مأخوذة في موضوع وجوب الوفاء، قبل تعلق النذر، فتكون دخيلة في الملاك.

قلت: إن هذا يدل على اشتراط أصل القدرة، وذلك لحكم العقل باشتراطها في جميع التكاليف، ولا دلالة فيه على تعيين كونها شرعية.

الدليل الثاني: إنه لا بد في صحة النذر من الرجحان واقعاً، والنذر المستلزم لترك الحج لا رجحان فيه ولا في متعلقه، بحسب ارتكاز المتشعبة، وبحسب أهمية الحج وما له من فوائد، وليس لتوهم المكلف أثر في الرجحان وعدمه، لأن الملاك هو الرجحان الواقعي لا التصوري.

الرابع: الترجيح بالأهمية أو احتمالها

إشارة

أما الترجيح بالأهمية:

فقد علم حاله مما سبق، وأنه لا ترجيح بها مع وجود البدل لأحدهما، أو كون أحدهما مشروطاً بالقدرة العقلية مع كون الآخر مشروطاً بالقدرة

ص: 210

الشرعية، وفي غير ذلك لا بد من الترجيح بها حتى لو كان غير الأهم أسبق زماناً.

وأما الترجيح باحتمال الأهمية:

1- فقد قيل: إن احتمال الأهمية إما لجهة تأثير شيء في المصلحة فهنا مجرى الاشتغال، وإما لجهة احتمال انضمام ملاك آخر مع ملاكه، فالأصل عدمه فيكون مجرى أصالة التخيير.

وأورد عليه: بأن هذا إنما هو على مبنى حكم العقل بلزوم تحصيل الغرض الملزم للمولى، وأما على مبنى تنافي الحكامين في مقام الامتثال مع كون الدليلين متكفلين للحكم الفعلي، فلا بد من تقديم محتمل الأهمية مطلقاً.

2- وأما المحقق النائيني⁽¹⁾ فقد ذهب إلى أنه بناءً على التخيير الشرعي، أي سقوط كلا الخطابين واستكشاف العقل خطاباً تخييرياً، تكون المسألة من موارد دوران الأمر بين التعيين والتخيير، التي اختلفت الآراء فيها بين البراءة والاشتغال.

وأما بناءً على التخيير العقلي، أي عدم سقوط الخطابين بل تقييد إطلاق كل واحد منهما، فلا بد من ترجيح محتمل الأهمية، وذلك للقطع بتقييد غير محتمل الأهمية مع الشك في تقييد محتمل الأهمية.

وبتعبير آخر: نعلم ببراءة الذمة مع امتثال محتملها إذ التكليف به معلوم إما تعييناً وإما تخييراً بينه وبين الطرف الآخر، عكس غير محتملها فإن

ص: 211

1- فوائد الأصول 1: 334-335.

الإتيان به لا يوجب الأمن من العقاب، ولا الجزم بسقوط خطاب محتمل الأهمية.

وأشكل عليه(1): بأنه لا فرق في وجوب ترجيح محتمل الأهمية بين التخيير العقلي أو الشرعي، وذلك لسقوط إطلاق ما لا يحتمل أهميته على كل حال فلا حجية لإطلاقه، عكس محتمل الأهمية إذ لا علم بسقوط إطلاقه، فيتمسك به عملاً بأصالة الإطلاق، فبناء على التخيير العقلي لا إحراز لتقييد إطلاق محتمل الأهمية، وبناءً على التخيير الشرعي لا إحراز لسقوط دليله، فتأمل.

نعم في غير باب التزاحم قد يكون الترجيح لمحمتمل الأهمية، وقد لا يكون الترجيح به، ففي الدوران في المسألة الأصولية - أي في مقام الحجية - لا إشكال في التعيين، لأن الآخر مشكوك الحجية، والشك فيها مسرح عدمها.

وفي الدوران بينهما في المسألة الفرعية، إن كان التخيير عقلياً كما لو أمر بطبيعة ثم شك في تقيدها بخصوصية، فالأصل عدم تلك الخصوصية مما ينتج منه التخيير وعدم الترجيح بمحمتمل الأهمية، وإن كان التخيير شرعياً، كما لو علم بتعلق الأمر بفرد وشك في أنه بخصوصه متعلق للأمر أم أنه مخير بينه وبين غيره، فهنا خلاف بين الأعلام في البراءة أو الاشتغال.

تمة: في كيفية إحراز الأهمية

قال المحقق النائيني(2):

ومسألة الأهمية تختلف باختلاف ما يستفاد من

ص: 212

1- منتقى الأصول 3: 69.

2- فوائد الأصول 1: 335.

الأدلة، ومناسبة الحكم والموضوع، فما كان لحفظ بيضة الإسلام يقدم على كل شيء، وما كان من حقوق الناس يقدم على غيره، كما أن ما كان من قبيل الدماء والفروج يقدم على غيره، وأما فيما عدا ذلك فاستفادة الأهمية يحتاج إلى ملاحظة المورد وملاحظة الأدلة.

وقد يقال(1): 1- إذا كان الحكمان من الأحكام الارتكازية العقلانية والتي يفهم العرف ملاكها، فهنا توجد دلالة التزامية عرفية على أن الملاك لحكم الشرع هو ذلك الملاك، وحينئذ فبمعرفة الملاكين يمكن معرفة الأهم، وذلك فيما رجح العقلاء أحدهما ارتكازاً، مثل حرمة دم الإنسان وماله، فإن الملاك العقلائي هو حفظ الشخص وحفظ ما يرتبط به، فلو توقف إنقاذه على صرف ماله كان الإنقاذ أهم.

2- وكذا إذا وردت أحكام ثانوية بلحاظ الطوارئ والحالات في أحدهما دون الآخر، كالصلاة التي لا تترك بحال، فحينئذ نكتشف أهمية الجامع بين أفراد الصلاة على ما لم يرد فيه ذلك كالصوم.

3- وكذا كون أحدهما مما بُني عليه الإسلام، أو التأكيد الشديد على امتثاله، أو التأكيد على العقوبة في تركه، مع عدم ورود مثل ذلك في مزاحمه، فحينئذ يعلم أهميته ولا أقل من احتمال الأهمية، نظير الحج والندر، حيث بني الإسلام على الحج وهناك أوامر شديدة في لزوم امتثاله وفي كفر تاركه ولم يرد مثل ذلك في النذر.

أقول: الأقرب هو الرجوع إلى ارتكاز المتشعبة - وهذا الارتكاز في أكثر

ص: 213

1- بحوث في علم الأصول 3: 185-187.

الأحيان ينشأ من الأدلة الشرعية، أو مما ذكر - فلا أقل من كونه سبباً لاحتمال الأهمية في أحدهما دون الآخر، فتأمل.

ص: 214

وفيه بحوث:

البحث الأول: في أنواع النهي

الأنواع الداخلة في محل البحث والخارجة عنه، ولابد من بحث كل واحد على انفراد ليتبين الداخل عن الخارج.

النوع الأول: النهي الإرشادي

وهنا صورتان:

الصورة الأولى: النهي عن أصل العبادة أو المعاملة، ولا ريب في دلالة على الفساد - سواء في العبادة أم المعاملة - وذلك لأن هذا النهي إنما هو إرشاد إلى المانعية، بمعنى عدم أخذ الشيء في الماهية، وذلك يستلزم تقييد إطلاق أدلة العبادات والمعاملات بغير هذه الحصّة، أي عدم تحقق الماهية مع تحقق ذلك الشيء.

وبعبارة أخرى - كما قيل -: إن العبادة أو المعاملة لا تنطبقان على تلك الحصّة، أما العبادة فهي عنوان انتزاعي من انطباق المأمور به على المأتي به، ولا تنطبق على تلك الحصّة، وأما المعاملة فهي إمضائية، ولا إمضاء مع دلالة الشرع على المانعية.

وبعبارة أخرى: النهي الإرشادي إما هو إرشاد إلى أصل البطلان، أو إرشاد إلى عدم المطلوبية، وذلك لا يكون إلا مع عدم الملاك، ولا إشكال

في البطلان مع عدم وجود الملاك، لوضوح عدم الأمر وعدم الإمضاء.

ومن ذلك يتضح خروج النهي الإرشادي عن محل البحث، لوضوح اقتضائه للفساد.

الصورة الثانية: النهي عن جزئها أو شرطها

1- فإن كان ذلك الجزء أو الشرط مورداً لتوهم الأمر به، فظاهر النهي هو إرشاد إلى أنه ليس بجزء ولا بشرط، ولا دلالة له على بطلان أصل العبادة أو المعاملة، كالنهي عن طواف الحائض فهو إرشاد إلى عدم جزئيته للحج.

2- وإن لم يكن الشرط أو الجزء مورداً لتوهم الأمر أصلاً، فظاهر النهي هو إرشاد إلى بطلان العمل رأساً، أي إرشاد إلى مانعية ذلك الجزء أو الشرط، وذلك لأنه مع عدم توهم الأمر لا وجه للنهي إلا بيان المانعية، كما أنه مع الأمر بهما لا وجه للأمر سوى الشرطية أو الجزئية، وذلك يصنع ظهوراً يكون سبباً للحمل على الإرشاد.

نعم ظاهر الأوامر والنواهي - إن لم تكن قرينة على الخلاف - هو أن الأمر يستعمل بداعي البعث، والنهي بداعي الزجر، لا بداعي الإخبار - الذي هو معنى الإرشادية - .

النوع الثاني: النهي التنزيهي

وقد ذكرت وجوه لدخوله في البحث أو خروجه، وهي ترتبط بالمباني المختلفة التي تم مناقشة بعضها فيما مضى، فلا داعي لتكرار المناقشات:

فمنها: ما ذكره المحقق النائيني⁽¹⁾:

من أن الرخصة الوضعية بالنسبة إلى

ص: 216

1- فوائد الأصول 1: 455.

الإتيان بأي فرد - المستفاد من تعلق الأمر بالطبيعة - لا تنافي النهي التنزيهي المتضمن للرخصة أيضاً، وذلك لأن التخيير العقلي في تطبيق الكلي على أي فرد إنما هو بمعنى الرخصة في ترك ذلك الفرد، والنهي التنزيهي يتضمن الرخصة في تركه، فلا تنافي بينهما.

نعم لو فرض تعلق النهي التنزيهي بذات العبادة - بحيث يتحدد متعلق الأمر والنهي - لكان لدعوى اقتضائه للفساد مجال، لأن ما كان مرجوحاً ذاتاً لا يصلح لأن يتقرب به، لكن لا وجود لهكذا نهى في النواهي الشرعية.

ومنها: ما ذكره المحقق العراقي (1):

من أن غاية ما يقتضيه النهي التنزيهي إنما هو الدلالة على وجود حزاة في الشيء، وهذا لا يكفي في فساد بناءً على جواز اجتماع المحبوبة والمبغوضية في عنوان واحد بالتفكيك في أنحاء حدود الشيء، وأما بناءً على عدم الجواز فالنزاع يعمّ النواهي التنزيهية أيضاً.

ومنها: ما ذكره المحقق الخراساني (2):

من أن ظاهر النهي وإن كان النهي التحريمي، إلا أن ملاك البحث يشمل التنزيهي في العبادات دون المعاملات.

وحاصله أن النهي التنزيهي في العبادات: إن كان إرشاداً إلى قلة الثواب أو نقصان المحبوبة فلا يقتضي البطلان أصلاً، إذ إطلاق دليل الوجوب يشمل هذا الفرد أيضاً مع عدم المانع عنه، إذ يمكن التقرب بما هو أقل ثواباً

ص: 217

1- نهاية الأفكار 1: 452.

2- إيضاح كفاية الأصول 2: 371.

كما مرّ في مثل الصلاة في الحمام، وإن كان النهي زجراً فلا إشكال في البطلان لأن الزجر يكشف عن مبغوضية غالبية، وهي لا تجتمع مع المحبوبة الغالبة، وقد مرّ عدم إمكان اجتماع الأمر والنهي.

وأما النهي التنزيهي في المعاملات: فلا دلالة له على البطلان أصلاً، إذ هو إما إرشاد إلى وجود مفسدة قليلة، أو إلى أكثرية المصلحة في تركه، وكلاهما لا ينافي الامضاء، فتشملة إطلاقات الأدلة، وإما إلى وجود حزاة فيه، وحيث لا يشترط قصد القرية فيها فلا مانع عن شمول الإطلاقات لهذا الفرد أيضاً، وسيأتي مزيد توضيح إن شاء الله تعالى.

النوع الثالث: النهي التحريمي المولوي

ذهب المحقق العراقي (1)

إلى خروجه عن مورد البحث كالإرشادي، وإرجاعه البحث إلى بحث صغروي، بأن النهي المتعلّق بعنوان - معاملة كانت أم عبادة - هل هو مولوي تحريمي فلا يقتضي الفساد، أم هو إرشاد إلى خلل فيه فيقتضيه!

واستدل لذلك: بأنّ الحرمة التكليفية في المعاملة لا تلازم الفساد الوضعي، فلذا لا بطلان لها فيما لو نهى الوالد أو حلف على عدم البيع، ونحو ذلك.

وأما في العبادة: فلأن الفساد المتصور لا يخلو من أحد أمرين:

1- انتفاء الملاك والمصلحة، وعدم ترتب الغرض، وهذا غير مترتب على النهي، إذ لا دلالة ولا إشعار للنهي على عدم المصلحة في متعلقه، بل

ص: 218

غاية ما يقتضيه هو الدلالة على وجود المفسدة في متعلقه، ولا مضادة بينهما كي يكون الدلالة على أحدهما يلازم نفي الآخر.

2- وعدم قصد القرية، لكن هذا مترتب على العلم بالنهاي، لا على نفس وجود النهي، مع أن مقتضى ظاهر العنوان هو ترتب الفساد على نفس النهي بوجوده الواقعي، ولو فرض أن المراد بالعنوان هو العلم بالنهاي فلا إشكال في الفساد، فلا بحث لكي يقع محلاً للنزاع.

ويرد عليه أولاً: بأن الكثيرين ذهبوا إلى أن النهي المولوي التحريمي في العبادة يقتضي الفساد، مع ذهابهم إلى أن النهي الإرشادي يقتضيه أيضاً، فلا وجه لرجوع النزاع إلى نزاع صغروي إذ على كلتا الحالتين يكون النهي دالاً على الفساد.

وثانياً: إن النهي يدل على وجود مفسدة غالبية في متعلقه، وهذا يدل على عدم وجود مصلحة غالبية، وبينهما المضادة الواضحة، فكل واحد منهما يلازم نفي الآخر.

وثالثاً: المقصود هو عدم إمكان التقرب بالعبادة المنهي عنها، سواء لعدم صلاحيتها للتقرب فيما إذا كان نهي واقعي حتى لو لم يعلم به، أو لعدم إمكان التقرب بها فيما إذا توهم وجود النهي حتى لو لم يوجد نهي، فتأمل.

النوع الرابع: النهي الغيري

(أ) فإن كان نهياً غيرياً أصلياً - بأن كان مدلولاً للخطاب - شمله البحث، وذلك لوجود الملاك فيه، قال المحقق الإصفهاني (1):

التكليف المقدمي - بعثاً أو زجراً -

ص: 219

1- نهاية الدراية 2: 383.

لا يوجب القرب والبُعد، بل هما مترتبان على موافقة التكليف النفسي ومخالفته، فالنهي المقدمي وإن كان لا يجامع الأمر لتضادهما، إلا أن مجرد النهي عن شيء لا يسقطه عن الصلوح للتقرب به إذا لم تكن مخالفته مبعّدة، إلا أن يقال: بأن مقدميته للمبعد كافية في المنع عن التقرب به، كما لا يبعد.

(ب) وإن كان تبعياً - بأن لم يكن مدلولاً للخطاب - فهو وإن لم يكن نهياً لفظياً، إلا أنه داخل في ملاك البحث، وذلك لأن سبب الفساد هي الحرمة - لا استحقاق العقاب - وهذه الحرمة توجد في النهي التبعي أيضاً، ولذا في بحث (اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضده) جعلوا الثمرة فساد الضد إذا كانت عبادة، كما لو توقفت إزالة النجاسة عن المسجد على ترك الصلاة في أول الوقت - كما مرّ مفصلاً - .

ثم إن النهي إذا تعلّق بذات العبادة، فكيفية التعلّق مختلفة، وهي سبعة أقسام، والنتيجة تختلف باختلاف الصور، ذكرها المحقق العراقي (1) فنذكرها مع تعديلات.

فالنهي إما مولوي، وإما في مقام دفع توهم الوجوب الفعلي، أو المشروعية الفعلية، أو المشروعية الاقتضائية، وإما إرشاد إلى خلل في العبادة، أو إلى اقتران ملاكها بالمانع، أو إلى إخلالها بعبادة أخرى.

1- أمّا النهي المولوي المتعلق بعنوان العبادة، فهو يقتضي الفساد من جهة الإخلال بالقربة، وذلك متوقف على العلم بالنهي، ولا يقتضي الفساد من جهة الدلالة على فقدان الملاك، لأن النهي يدل على مفسدة في متعلقه ولا

ص: 220

1- نهاية الأفكار 1: 456.

دلالة له على عدم وجود ملاك الأمر، نعم مع الشك في الملاك فالأصل عدمه، وإثما نسب الفساد إلى النهي لأنه كشف عن عدم وجود الملاك أو صار سبباً للشك فيه، وسيأتي مزيد توضيح لهذا القسم.

2- وأما لو كان النهي في مقام دفع توهم الوجوب الفعلي، فهو يدل على عدم الوجوب، لكنه لا يدل على عدم الاستحباب أو عدم الرجحان أو عدم الملاك أو وجود المفسدة، وحينئذٍ لو جرى عموم أو إطلاق دال على رجحانه أو استحبابه فهو المطلوب، وإلا فالأصل يقتضي الفساد.

3- وأما لو كان في مقام دفع توهم المشروعية الفعلية، كالنهي عن النافلة في وقت الفريضة، فهذا النهي لا يدل إلا على عدم الفعلية، ولا ملازمة بين عدم الفعلية وعدم الملاك، وحينئذٍ فلو قام دليل على توفر الملاك في العمل فلا إشكال في صحته، وإلا فالأصل عدم الملاك فالفساد.

والأقرب أن هذا النهي إرشادي، وقد مرّ تفصيل بحث العبادات المكروهة، وذلك لأن نفي الفعلية يساوق انتفاء الملاك ظاهراً لعدم طريق لإحرازه إلا الأمر، ومع بقاء الأمر يكون فعلياً فلا طريق إلا لحمل النهي على الإرشاد.

4- وأما لو كان النهي في مقام دفع المشروعية الاقتضائية، فالنهي يقتضي الفساد، لدلالته على انتفاء الملاك.

ولا يخفى عدم وجود مثال لهذا المورد.

5- وأما ولو كان إرشاداً إلى خلل في العبادة، فيدلّ على انتفاء الملاك، فتفسد.

6- وأما لو كان إرشاداً إلى اقترانها بالمانع، كالتكثف، فيدلّ على الفساد

لوجود المانع من دون مبغوضية أو حرمة.

ولا يخفى أن هذا لو لم يكن هناك دليل آخر دال على المبغوضية والحرمة، كحرمة إبطال الصلاة الفريضة مثلاً، كمن يلبس جلد ما لا يؤكل لحمه ثم يبدأ بالصلاة فلا تتعد أصلاً فلا مبغوضية، أما مثل التكتف فهو إبطال للصلاة بعد انعقادها فتكون محرمة، ولكن ليست الحرمة من جهة النهي الإرشادي، كما لا يخفى.

7- ولو كان إرشاداً إلى إخلاله بغيره، كالسجود عند سماع آية السجدة وهو في الصلاة، فبالنسبة إلى الظرف - أي العمل الذي وقع فيه العمل - يكون النهي دالاً على فساده لأنه إرشاد إليه، وأما بالنسبة إلى المظروف - أي نفس العمل الذي نُهي عنه - فلا دلالة على فساده، إلا إذا كان إبطال الظرف حراماً فحينئذٍ يحرم المبطل بالحرمة الغيرية، فيفسد مع العلم بالنهي، بناءً على الامتناع وتقديم جانب النهي.

البحث الثاني: في معنى العبادة والمعاملة

1- أما العبادة

فقد يقال: إن عبادة الشيء إما ذاتية له كالسجود، وإما باعتبار الأمر به، أي لو أمر به لكان أمره عبادياً لا يسقط بدون قصد القرية، وحينئذٍ يبحث عن أن النهي هل يمنع عن العبادة التي لولا النهي لكان الشيء عبادياً.

وفيه: أولاً: في العبادة الذاتية إن كان المراد المعنى اللغوي فهو ليس محلاً للكلام، وإن أريد العبادة الشرعية فيستحيل انفكاك الذاتي عن الذات، ولا معنى لكون الشيء عبادة مع حرمة، فالأقرب عدم كون شيء عبادة

ص: 222

ذاتاً أصلاً، إلا لو أريد المعنى اللغوي الذي هو غاية الخضوع.

وثانياً: إنه على مبنى عدم إمكان أخذ قصد القرية في متعلق الأمر، لا فرق من جهة الأمر بين التعبدية والتوصلي، فلا يكون الأمر عبادياً، وإنما اشتراط قصد القرية يستفاد من دليل العقل كما مرّ في بحث التعبدية والتوصلي.

وثالثاً: قد يسقط الأمر العبادي من دون قصد القرية، كالزكاة، نعم ترتب الثواب يتوقف على قصد القرية.

فالأقرب تعريف العبادية: بأنها ما كان قصد القرية جزءاً من المتعلق أو شرطه على مبنى إمكان أخذ قصد القرية في المتعلق، أو ما كان الغرض يتوقف على قصدها على مبنى عدم إمكان أخذها، وأما مثل الزكاة فلفوات الموضوع لو أتى بها من غير قصد القرية، فتأمل.

وحينئذٍ فالمراد أنه لو تعلق النهي بالعبادة الشأنية هل النهي يقتضي الفساد أم لا، بعد وضوح عدم إمكان تعلقه بالعبادة الفعلية، وبتعبير آخر: كشف النهي عن عدم عباديتها حينئذٍ.

2- وأما المعاملة

فيراد منها: كل ما لا يشترط فيه قصد القرية، من العقود والإيقاعات بل و التصرفات التي لها أثر شرعي كالتحجير والرضاع ونحوهما، فيقال: هل النهي يقتضي فسادها أم لا؟

وقد مرّ معنى الصحة والفساد في المعاملة في بحث الصحيح والأعم، وأن المراد هو ترتب الأثر المتوقع أو عدم ترتبه، فهل النهي في المعاملة يقتضي عدم ترتب الأثر عليها أو لا يقتضي ذلك؟

ومن ذلك يتضح دخول مثل التحجير والرضاع في مورد البحث، وذلك لترتب الأثر أو عدم ترتبه عليها، فلا وجه لخراجها عن البحث بعد جريان الملاك فيها.

فيختص البحث بما كان قابلاً للاتصاف بالصحة والفساد، كي يمكن البحث عن أن النهي هل يقتضي فساده أم لا، وأما ما لا يقبلهما - إما لعدم كونه ذا أثر، أو لكون الأثر يلازمه دائماً - فهو خارج عن البحث لعدم اتصافه بالفساد أصلاً.

البحث الثالث: في كون الصحة من الأمور المجعولة شرعاً أم لا؟

ذهب صاحب الكفاية⁽¹⁾ إلى التفصيل في العبادات:

1- فعلى تفسيرهما بموافقة الأمر وعدم موافقته، لا تكون مجعولة شرعاً، لأن الموافقة وعدمها أمران انتزاعيان من مطابقة المأتي به مع المأمور به أو عدم مطابقته، وهذان يرتبطان بفعل العبد لا أمر المولى، إذ يجعل المأمور به لا تتحقق الموافقة، بل لا بد من تحقق المأتي به الذي هو فعل العبد.

2- وعلى تفسيرهما بسقوط القضاء والإعادة، أو عدم سقوطهما...

أ) فبالنسبة إلى إتيان المأمور به بالأمر الواقعي، فإن سقوطهما من اللوازم العقلية، وذلك لحصول الغرض وسقوط الأمر، إذ مع الإتيان ثانياً إما يحصل ما حصل أولاً وهو تحصيل للحاصل المحال، وإما يحصل غيره فهو غير المأمور به.

ب) وبالنسبة إلى إتيان المأمور به بالأمر الاضطراري أو الظاهري، فإن

ص: 224

1- إيضاح كفاية الأصول 2: 381-384.

سقوط طبيعي الأمر قد يكون مجعولاً إذا لم يكن الاضطراري أو الظاهري وإفياً بتمام الملاك، فحينئذٍ يمكن للشارع الحكم بالسقوط تخفيفاً ومئة على العباد، وربما يحكم بعدم السقوط وثبوت القضاء والإعادة.

(ج) وأما سقوط القضاء والإعادة في الأفراد، فليس بمجعول شرعي، بل الأفراد تتصف بالصحة والفساد بمجرد انطباق المأتي به على ما هو المأمور به، فإن انطباق الكلي الطبيعي على الفرد وعدم الانطباق ليس بمجعول شرعي، بل هو أمر فهري.

وأما في المعاملات، فإن الصحة فيها بمعنى ترتب الأثر على المعاملة، وهو مجعول للشارع سواء بنحو التأسيس أم الإمضاء.

وأشكل عليه (1): بأن القضاء والإعادة ليسا من العناوين الجعلية، لأنهما من فعل المكلف تكويناً، بل المجعول الحكم الذي هو إيجاب القضاء أو الإعادة وعدمه، فإذا قال الشارع: (أسقطت القضاء) مثلاً، رجع إلى عدم إيجاب القضاء، لمصلحة التسهيل والتخفيف، الراجحة على المصلحة المقترضة للتكليف بالقضاء، وحيث إن الكلام في الصحة والفساد الموصوف بهما الفعل، فلا يكون (الإيجاب) محلاً للبحث، إذ ليس الوجوب وعدمه حكيمين للمأمور به الاضطرار والظاهري، بل الوجوب وعدمه حكمان للقضاء.

فإن قلت: إن مسقطية المأتي به لأمر القضاء والإعادة إنما هي جعلية، تتبع إنشاء عدم وجوب القضاء والإعادة، وبعبارة أخرى: الصحة هنا هي

ص: 225

كون المأتي به علة لعدم الأمر بالقضاء أو الإعادة.

قلت: إن العلة لعدم الأمر بالقضاء هي مصلحة التسهيل المانعة عن اقتضاء بقية المصلحة للقضاء، وهي واقعية جعلية.

والحاصل: إن فعل المكلف لا يتصف بسقوط القضاء وعدم إيجابه، مثلاً الصلاة بالتيتم لا تتصف بوجوب القضاء وعدمه.

وفيه: أنه لا يشترط في كون الشيء مجعولاً أن يتصف فعل المكلف بالأمر المجعول، بل يكفي فيه ترتبه على فعله، بحيث كان فعل المكلف علة لذلك الأثر، مع كون العلية جعلية غير تكوينية، وفيما نحن فيه إيجاب القضاء أو عدم إيجابه يترتب على المأتي به.

وبعبارة أخرى: إن المأتي به يترتب عليه أثر مجعول وهو نفي القضاء مثلاً.

وأما مصلحة التسهيل فهي علة غائية لإسقاط القضاء وهذا لا ينافي العلية بين المأتي به وبين عدم الإيجاب من جهة أخرى، فتأمل.

كما يمكن القول: بأن ترتب الأثر في المعاملات إنما هو لأجل جعل العلية بأن يكون العقد علة للملكية مثلاً أو لأجل ترتيب الشارع الأثر بعد تحقق العقد من باب التوافي، وكلاهما مجعول للشارع، لذا يمكنه توسيع أو تضيق العلية، أو لا يرتب الأثر أو يرتبه، ولو كان أمراً تكوينياً لما أمكن ذلك.

أما المحقق النائيني⁽¹⁾ فذهب إلى ما يقرب كلام صاحب الكفاية في

ص: 226

1- فوائد الأصول 1: 460.

أن الأقوى كون الصحة والفساد - سواء في العبادات أم المعاملات - من الأمور الانتزاعية، كالسببية والشرطية والجزئية والمانعية، فلا تكون جعلية باعتبار الانتزاع، وإنما منشأ الانتزاع قد يكون مجعولاً في الغالب، وقد لا يكون مجعولاً...

أما في العبادات:

1- فالإتيان بمتعلق الأوامر - سواء الواقعي الأولي أم الاضطراري أم الظاهري - مجزئ عن أمر نفسه، فالمأتي به ينطبق على المأمور به، ومن هذا الانطباق ينتزع وصف الصحة - أي كون المأتي به صحيحاً - وهذا الانطباق ليس مجعولاً شرعياً، وإنما المجعول الشرعي هو تعلق الأمر بما ينطبق على المأتي به (كالصلاة بأجزائها وشرائطها...) أما كون المأتي به منطبق أو لا فهو يدور مدار واقعه، والصحة والفساد تنتزعان عن نفس الانطباق وعدمه، فعليه لا يكونان مجعولين شرعاً.

2- أما لو شك في الانطباق، فللشارع الحكم بالبناء على الانطباق - كالأصول الجارية في قاعدة الفراغ - وحينئذٍ من حكم الشارع بالانطباق ينتزع وصف الصحة، فيكون منشأ الانتزاع مجعولاً شرعياً حيث حكم الشارع - وباعتبار الأصل - بالانطباق.

لكن الصحة حينئذٍ ظاهرية، فإذا انكشف الخلاف وتبين عدم الانطباق فلا صحة بناءً على ما مرّ من عدم الإجزاء.

نعم للشارع الحكم بالصحة بعد انكشاف الخلاف، ومرجع الصحة في مثل هذا إلى الاكتفاء بما أتى به عن الواقع، وهذه ترجع إلى الصحة الواقعية

بوجه، أي تكون برزخاً بين الأحكام الظاهرية والواقعية الثانوية، فمن جهة أخذ الشك في موضوعها تكون حكماً ظاهرياً، ومن جهة كونها موجبة لسقوط التكليف الواقعي - حتى بعد انكشاف الخلاف - تكون شبيهة بالأحكام الواقعية الثانوية.

والحاصل: إن التعبد بانطباق المأمور به الواقعي على المأتي به مجعول شرعي، فصارت الصحة حينئذٍ مجعولة.

وأما في المعاملات: فالمجعول هو ترتب الأثر عند تحقق سببه، وهذا لا يتصف بالصحة والفساد، بل المتصف بهما هو الفرد المأتي به من المعاملة، وهذا الفرد إنما يتصف بالصحة عند انطباقه على ما يكون مؤثراً، والانطباق أمر واقعي ومنه تنتزع الصحة، فليست إذن مجعولة شرعاً.

وأورد عليه: أولاً: بأن الانطباق ليس الملاك في الصحة، للنقض بمثل الصلاة الجهرية المأتي بها إخفاً جهلاً تقصيراً، فإنها صحيحة مع عدم الانطباق، ولذا يعاقب على تقصيره.

وفيه: أن هذا المورد وأشباهه من قبيل الصحة الظاهرية التي حكم الشارع فيها بالاكْتفاء حتى مع انكشاف الخلاف.

وثانياً: بأنه لا يمكن التعبد بانطباق الواقع على المأتي به فيما لو شك في الانطباق، وذلك لأنه لا يصح التعبد إلا بما كان مجعولاً شرعياً أو موضوعاً لأثر شرعي، وليس انطباق الواقع على المأتي به من المجعولات الشرعية!!

وفيه: أن الانطباق أمر واقعي، لكن التعبد به - أي فرض الانطباق - أمر جعلي، نظير الأمارات التنزيلية حيث ينزل مؤداها منزلة الواقع بالجعل

وثالثاً: يرد على ما ذكره في المعاملات بما مرّ من أنه يمكن جعل العليّة وهذا يكفي في كون الشيء مجعولاً للشارع بجعل منشأ الانتزاع، نعم ترتب المعلول على العلة أمر قهري.

البحث الرابع: في مقتضى الأصل حين الشك في اقتضاء النهي للفساد

والبحث قد يكون عن الأصل في العبادات وقد يكون في المعاملات، وتارة البحث عن الأصل في الملازمة العقلية، أو في الدلالة اللفظية، وثالثة البحث في المسألة الأصولية أو الفرعية الفقهية⁽¹⁾.

1- أما في العبادات في المسألة الأصولية العقلية - أي الملازمة بين النهي والفساد -:

فالصحة والفساد تكون بأحد معاني ثلاث...

الأول: الصحة والفساد من حيث موافقة الأمر وعدمه، فحينئذٍ لا- مورد للشك أبداً كي يبحث عن الأصل فيه، إذ على مبنى عدم جواز الاجتماع لا يوجد أمر، للفراغ عن تعلق النهي بالعبادة، وعلى مبنى جواز الاجتماع لا إشكال في موافقة الأمر، فلا تصل النوبة إلى الشك أصلاً.

الثاني: الصحة والفساد بمعنى موافقة الملاك، بأن يفي العمل بالملاك أو لا يفي به.

وقد يقال: بالقطع بالصحة من حيث الملاك فلا مورد للشك أصلاً، لأن المفروض تعلق النهي بالعبادة - لا ببعضها - ، فالمنهية مستجمع لجميع

ص: 229

1- راجع نهاية الدراية 2: 391-392؛ وفوائد الأصول 1: 462.

الأجزاء والشرائط الدخيلة في الملاك، نعم قد يشك في منافاة المبعوضوية الفعلية مع التقرب المعتبر في العبادة، ولا أصل حينئذٍ يعين أحد الطرفين.

وبعبارة أخرى - كما قيل - : إنه مع تعلق النهي بالعمل، يحتمل بقاء ملاك الأمر مع كون ملاك النهي مانعاً عن تأثيره، كما يحتمل انتفاء ملاك الأمر أصلاً وهو المصلحة الراجحة، إذ مع تعلق النهي لا توجد مصلحة راجحة للأمر.

لكن لا- يخفى أن قصد القربة دخيل في ملاك الأمر قطعاً - حتى لو قلنا بعدم إمكان أخذه في متعلق الأمر - فحينئذٍ نقطع بعدم موافقة الملاك، فلا شك في الفساد.

نعم لو كان غافلاً عن النهي أمكنه قصد القربة، فحينئذٍ لا إشكال في الصحة من حيث تحقق الملاك، وقد يُشكَّ في حصول التقرب بهذا العمل، إلا أنه لا دليل على دخالة التقرب بهذا المعنى في تحقق العبادة، فتأمل.

الثالث: الصحة والفساد بمعناهما - من التمامية وعدمها - مع قطع النظر عن الأمر والملاك.

فقد يقال: بأنه لا أصل في البين، إذ الملازمة إن كانت فهي أزلية، فليس لها حالة سابقة، حتى لو قلنا بجريان الاستصحاب في الأحكام العقلية.

2- وأما في العبادات في المسألة الفرعية الفقهية

(أ) فتارة: تكون تلك العبادة مأمور بها مع قطع النظر عن النهي...

فإن تعلق النهي بجزء العبادة أو شرطها فحينئذٍ قد يقال: بأن الشك في اقتضاء النهي للفساد يستتبع الشك في مانعية المنهي عنه عن العبادة، فتندرج في مسألة الأقل والأكثر الارتباطيين، وتختلف الآراء بين البراءة أو الاشتغال.

ص: 230

وإن تعلق النهي بنفس العبادة فقد يقال: بأن الأصل الفساد، للقطع باشتغال الذمة بالعبادة المقرّبة، ومع الشك في صدورها فُريّة لا قطع بفراغ الذمة، فيجب تحصيل الفرد غير المبغوض بالفعل، مع وضوح عدم رجوع الشك إلى المانعية، وذلك لاقتضاء النهي حرمة العبادة، ومع حرمتها لا يمكن تصحيحها، فتأمل.

(ب) وتارة: لا تكون تلك العبادة مأمور بها حتى مع قطع النظر عن النهي...

فقد يقال: كما عن المحقق النائيني(1):

أن الشك في اقتضاء النهي للفساد يوجب الشك في مشروعية العبادة، والأصل عدم مشروعيتها.

وفيه نظر: إذ يكفي في عدم مشروعيتها عدم الأمر بها، مع عدم إمكان إحراز الملاك، بل إحراز عدمه بعدم الأمر بها حتى في حالة عدم النهي، اللهم إلا في العبادة الذاتية، وقد مرّ الإشكال عليها.

3- وأما في المعاملات

فالشك في اقتضاء النهي للفساد يستتبع الشك في صحة المعاملة، والأصل يقتضي عدم الصحة، لأصالة عدم ترتب الأثر عليها، والمفروض أن الكلام في حالة عدم وجود دليل من إطلاق أو عموم، وإلا لما وصلت النوبة إلى البحث عن الأصل في حالة الشك.

4- وأما في الدلالة اللفظية سواء في العبادة أو المعاملة

فإنه لا يوجد أصل يعيّن دلالة اللفظ أو عدم دلالته.

ص: 231

1- فوائد الأصول 1: 462.

وأما ما ذكره المحقق الإصفهاني(1):

من أنه في المسألة الأصولية يكون النزاع في أن النهي هل هو ظاهر في الحرمة التكليفية أم في الإرشاد إلى المانعية، ولا يوجد أصل يعين أحد الأمرين، وأما في المسألة الفرعية فيتمسك لإثبات الصحة بالإطلاق حيث إن العبادية لا تنافي الحرمة المولوية ولا دليل على المانعية!!
ففيه: أولاً: أنه لا- معنى للإرشاد إلى المانعية مع كون النهي عن نفس العبادة لا عن جزئها، فينحصر الأمر في الحرمة التكليفية التي لا تنسجم مع الصحة أصلاً، كما مرّ.

وثانياً: إن الكلام إنّما هو مع الشك، بمعنى عدم وجود دليل لفظي من إطلاق ونحوه، ففرض وجود الإطلاق خروج عن موضوع البحث.

البحث الخامس: في أقسام متعلق النهي في العبادة

إشارة

فقد ذكر صاحب الكفاية أنه على أقسام خمسة، وهي بأمثلتها من الوصول(2).

- 1- النهي عن نفس العبادة، كصوم العيدين، وصلاة الحائض.
- 2- النهي عن جزئها، كقراءة العزيمة في الصلاة، أو السجود رياءً.
- 3- النهي عن شرطها الخارج عنها، وذلك بخروج القيد ودخول التقيد، كالصلاة في الساتر الحريري أو النجس.
- 4- النهي عن وصفها الملازم لها بأن لا توجد العبادة بدونها، كالجهر

ص: 232

1- نهاية الدراية 2: 391-392.

2- الوصول إلى كفاية الأصول 2: 486-487.

والاخفات في القراءة فإن الوصفين لا ينفكان عنها وإن كانت هي تنفك عن أحدهما.

5- النهي عن وصفها غير الملازم، بأن كانت النسبة بينهما العموم من وجه، كالغصب في الصلاة.

وأشكل أولاً: على أصل التقسيم(1):

بأن القسم الأول داخل في القسم الرابع والخامس، وذلك لأنه لا يمكن النهي عن العبادة لذاتها، إذ لا يتعلق النهي بذات العبادة بنفسها وبما هي هي، بل لابد أن تكون هناك خصوصية أوجبت النهي، كصلاة الحائض وصوم العيدين، فجعل النهي عن العبادة لذاتها قسيماً للنهي عن العبادة لوصفها لا يستقيم، بل يكون النهي عن العبادة لوصفها في كليهما.

وأجيب: بأن النهي قد يتعلق بالذات ولكن بسبب الخصوصية، حتى لو كانت تلك الخصوصية من قبيل أوصاف المكلف، وتارة يتعلق النهي أولاً وبالذات بالخصوصية فيبحث حينئذٍ عن سراية النهي إلى ذات العبادة أم لا، فقد تكون الخصوصية غير اختيارية - كحلول يوم العيد والحيض - فلا وجه للنهي عنها إلا النهي عن ذات العبادة، وأما الخصوصية الاختيارية فالغالب تعلق النهي بها أولاً وبالذات ثم يبحث عن سراية النهي إلى ذات العبادة كالنهي عن الجهر في الصلاة الاخفاتية أو الصلاة في المغضوب، نعم قد تكون تلك الخصوصية الاختيارية سبباً للنهي عن ذات العبادة كالنهي عن الصلاة حال السكر، وهذا يرتبط بالاستظهار من الدليل، فتأمل.

ص: 233

1- فوائد الأصول 1: 463.

وثانياً: بتعميم الإشكال، فقد قال المحقق الإصفهاني(1):

بأن هذا التقسيم لا وجه له أصلاً وذلك لأن...

(أ) البحث في دلالة النهي عن العبادة على الفساد، فلا- فرق بين عبادة وأخرى - سواء كانت كلاً أم جزءاً أم شرطاً أم وصفاً - فالحكم في الجميع واحد.

(ب) فإن كان المقصود هو البحث عن فساد الكل بفساد الجزء، وفساد المشروط بفساد الشرط، فهذا لا ربط له بالمسألة - التي هي اقتضاء النهي للفساد - بل قد يقال: بأنه بحث فقهي يحرر في مسائل الخلل في الصلاة.

(ج) وإن كان المقصود البحث عن سرية الحرمة من الجزء أو الشرط أو الوصف المنهي عنه إلى الكل والمشروط والموصوف، فإن أريد الحرمة الحقيقية في نفس العبادة فرجع البحث إلى القسم الأول أي حرمة نفس العبادة، ولا دخل في سبب حرمة العبادة في مسألة اقتضاءها للفساد.

(د) فالأقرب كون هذا البحث بحثاً عن المبادي، أي عن صغريات المسألة، حيث لم تبحث في مكان آخر، فتأمل.

وأما تفصيل البحث في هذه الأقسام فنقول:

1- النهي عن نفس العبادة

وسياتي بحثه.

2- النهي عن جزء العبادة

وفيه احتمالان، هما:

الاحتمال الأول: عدم بطلان المركب ببطلان جزئه، ويستدل له...

ص: 234

أولاً: بأنه لا دليل على كون جزء العبادة عبادة(1)،

إذا لا ملازمة بين جزئية شيء للعبادة وبين كونه عبادة، بل يمكن تعلق الأمر بالعمل المركب بنحو الاستغراق لأجزائه من دون كون جميع الأجزاء عبادة، كما أن التقييد بالشرط جزء مع أنه ليس بعبادي.

وفيه تأمل: إذ الأمر ينسب على جميع الأجزاء، كما مرّ، فتكون الأجزاء واجبة بوجوب ضمني، وحيث كان الأمر عبادياً فلا بد من عبادية جميع الأجزاء لانبساطه - وهو عبادي - عليها، وأما كون التقييد بالشرط جزء مع أنه ليس بعبادي، فلائّه جزء عقلي لا خارجي، أريد به دفع إشكال كيفية دخالة شيء في شيء مع كونه خارجاً عن حقيقته.

وثانياً: بعدم الدليل على استلزام بطلان الجزء بطلان المركب، فيما لو لم يكتف بالجزء الباطل بل كرره صحيحاً، إلا إذا استلزم التكرار محذوراً آخر - كالقران بين السورتين - فيكون البطلان لذلك المحذور، من غير استناده إلى بطلان الجزء.

الاحتمال الثاني: بطلان المركب مطلقاً، وقد ذهب إليه المحقق النائيني(2) من غير فرق بين كون ذلك الجزء من سنخ الأقوال أو الأفعال، وسواء اقتصر على ذلك الجزء المنهني عنه أم لا، وسواء كان اعتبار ذلك الجزء في العبادة بشرط لا أو لا بشرط.

والدليل على ذلك أن النهي عن جزءٍ يوجب تقييد العبادة بما عدا ذلك

ص: 235

1- منتقى الأصول 3: 186.

2- فوائد الأصول 1: 465.

الجزء، فتكون نسبة العبادة إليه (بشرط لا)، ونفس اعتبار العبادة بشرط لا عن شيء، يوجب فساد العبادة الواجدة لذلك الشيء، لوجه ثلاثة:

الأول: عدم كون الواجد لها من أفراد المأمور به، بل المأمور به غيره، فمن أتى بالمنهي عنه لا يكون آتياً بالمأمور به.

الثاني: أدلة إبطال الزيادة للصلاة تشمل هذا المورد، فهذا قد زاد في صلاته مثلاً، ففسد.

الثالث: أدلة إبطال التكلم للصلاة إذا كان المنهي عنه من سنخ الأقوال تشمل هذا المورد، وذلك للإطلاقات الدالة على بطلان الصلاة بالتكلم، ويستثنى من ذلك القرآن والذكر، وبالمنهي عن القرآن - مثلاً - تخرج هذه الزيادة عن الاستثناء، فتدرج في إطلاقات المبطلية!!

وأورد عليه: أولاً: بأن ادعاء صيرورة العبادة حينئذٍ (بشرط لا) خالٍ عن الدليل، بل الجزء المحرّم ليس بجزء في الواقع، فيكون خارجاً عن حقيقة العبادة، فلا فرق بينه وبين مثل النظر إلى الأجنبية في الصلاة.

وبعبارة أخرى - كما قيل -: إن إطلاق دليل العبادة يقتضي كون نسبتها إلى الجزء المحرّم هو (لا بشرط) هذا على المبنى المنصور من كون العبادات أسامي للصحيح.

إن قلت (1): على كونها أسامي للأعم، فإنّ الجزء المنهي عنه مقوم للعمل، فالعمل المأتي به مع الجزء المحرّم يطلق عليه الصلاة - مثلاً - فيكون هذا الجزء مقوماً للفرد، فلا يمكن شمول الإطلاق لهذا الفرد، لامتناع تعلق

ص: 236

1- منتقى الأصول 3: 189.

الأمر بالفرد ذي الجزء المحرّم، فلا يكون هذا الفرد مأموراً به، وهذا هو المقصود من أخذ العبادة (بشرط لا) عن الجزء المحرّم، أي مانعيته عنها، فلا يصح قياسه بالنظر إلى الأجنبية حين الصلاة - مثلاً - .

قلت: إن تكرار ذلك الجزء يجعل المقوم مردداً بين الجزء الباطل والصحيح، أو يجعلهما كليهما مقومين للفرد، فلا محذور من شمول الأمر لهذا الفرد، لعدم لزوم تعلق الأمر بكل الخصوصيات الفردية، فشخص الصلاة الخارجية لها تشخيصات كثيرة غير داخلية تحت الأمر، وإنّما الداخل فيها بعض الكليات المنطبقة على الفرد الخارجي، فتأمل.

وثانياً: اختصاص الوجه الثاني والثالث بخصوص الصلاة، وذلك يناسب المسألة الفقهية لا الأصولية، مضافاً إلى الإشكال في إطلاق أدلة إبطال الزيادة، أو شمول أدلة إبطال التكلم للسورة حتى المنهي عنها، والتفصيل في الفقه.

3- النهي عن شرط العبادة

فهو على نوعين:

النوع الأول: أن يكون الشرط عبادة كالوضوء، فإنه يبطل الشرط بناءً على أن النهي في العبادة يوجب الفساد، وبطلانه يبطل المشروط.

لا يقال: لا يسري بطلانه إلى المشروط لو لم تنتج حرمة الشرط، للجعل بها، حيث يمكن ادعاء إطلاق دليل الشرطية، فإن النهي تعلق بالقيّد والأمر تعلق بالقيّد!!

فإنه يقال: إن التقييد إنّما هو بالشرط العبادي، لا بما يتوهم عباديته، ففي

الجهل وإن أمكن قصد القرية، لكن لا صلاحية للعمل للتقرب به، فلا يشمل إطلاق دليل الشرطية.

النوع الثاني: أن لا يكون الشرط عبادياً، كالستر بالمغصوب في الصلاة، فقد يقال (1): بإمكان التسمك بإطلاق دليل الشرطية لإثبات أن هذا مصداق للشرط، ولا يستلزم ذلك اجتماع الأمر والنهي، إذ النهي تعلّق بالقيّد لا بالتقيّد، والأمر الضمني في الشرط يتعلّق بالتقيّد ولا يسري إلى القيّد، فيكون متعلقهما مختلفاً.

وأشكل عليه: بأن النهي يصلح أن يكون قرينةً فلا تتم مقدمات الحكمة في دليل الشرطية، فإن مصب النهي والأمر وإن كان مختلفاً لكنه واحد عقلاً، فتأمل.

فتحصل: أن بطلان الشرط في كلا القسمين مما يستلزم بطلان المشروط.

5/4- النهي عن وصف العبادة

فحيث لا فرق بين الوصف الملازم والوصف المفارق لوحدة الملاك فيهما، لذلك نذكرهما معاً.

فقد يقال: بسراية النهي عن الوصف إلى الموصوف، فيبطل الموصوف لو قلنا بأن النهي يستلزم الفساد، واستدل له المحقق الخراساني (2): باستحالة كون القراءة التي يجهر بها - مثلاً - مأموراً بها، مع كون الجهر بها منهيّاً عنه فعلاً، فلذا تكون القراءة منهيّاً عنها أيضاً.

ص: 238

1- بحوث في علم الأصول 3: 122.

2- إيضاح كفاية الأصول 2: 393.

وأشكل عليه: أولاً: بأن هذا المقدار لا يثبت حرمة القراءة، لأن الجهر ملازم لها، وقد مرّ عدم لزوم اتفاق المتلازمين في الحكم، وأنه لا دليل على سرية حكم أحدهما للآخر، نعم يلزم عدم اختلافهما في الحكم، وحينئذٍ فالقراءة غير منهي عنها لكنها ليست مأموراً بها، فيمكن تصحيحها بكفاية وجود الملاك فيها.

إلا- أن يقال: بأنه لا طريق للملاك إلا الأمر، وحيث سقط الأمر فلا دليل على الملاك، أو يقال: بأنه لا يلزم كون جميع أجزاء العبادة مأموراً بها، وكذا في الواجب التوصلية.

لا يقال: بناءً على جواز اجتماع الأمر والنهي، فأى فرق بين الصلاة والغضب حيث يقال بالصحة، وبين الجهر في الصلاة الاخفائية حيث يقال بالبطلان؟

لأنه يقال: الفرق هو تعدد العنوان في الصلاة وفي الغضب، وعدم تعدده في القراءة الجهرية، إذ الواجب هو القراءة والحرام هو القراءة الجهرية.

وفيه تأمل: لأن ملاك الجواز هو تعدد العنوان حتى لو كان الوجود واحداً، والعنوان هنا متعدد، أي القراءة والجهر، فتأمل.

وثانياً: بإشكال صغروي في المثال(1)

بأن القراءة هي من الأعراض لأنها من الكيف المسموع، والجوهر هو الهواء الذي تعرض عليه القراءة، والأمر يختلف باختلاف المباني:

1- فإن قيل بإمكان التشكيك في الماهية الواحدة، فحينئذٍ تكون نفس

ص: 239

1- نهاية الدراية 2: 393-394.

الماهية النوعية بما هي شديدة تارة وضعيفة أخرى، وحينئذٍ القراءة الجهرية ماهية واحدة شديدة لا تعدد فيها، وكذلك القراءة الاخفائية، فالنهي يتعلق بالعبادة بنفسها.

2- وإن قيل بعدم معقولية التشكيك في الذاتيات، فحينئذٍ المراتب أنواع متباينة - أي ماهيات مختلفة - فالنهي في القراءة الجهرية أو الاخفائية متعلق بالماهية النوعية، فالقراءة هي الجنس والمراتب - من الجهر والاخفات - فصول لها، فالنهي عن الجهر مثلاً نهى عن نفس القراءة بناءً على اتحاد الجنس والفصل.

3- نعم لو قلنا بتعدد الجنس والفصل في الوجود، فالنهي حينئذٍ عما ينضم في الوجود إلى العبادة، لا عن العبادة نفسها - التي هي القراءة -

والتحقيق أن الأعراض بسائط، ولا تعدد للجنس والفصل في الوجود، بل الشدة والضعف إنما هي في الوجود، وعليه فالمنهي عنه هو نفس القراءة الجهرية أو الاخفائية، لأن الجهر والاخفات كلاهما عرضان والشدة والضعف فيهما بحسب الوجود، وحيث إن الوجود بسيط فلا تركب لكي يتعدد متعلق الأمر والنهي، وهذا نظير السواد - الذي هو كيف مرئي - فإن شدته ليس وجوداً أو ماهية أخرى غير نفس السواد، بل السواد وجوداً وماهيةً، فتأمل.

البحث السادس: في إمكان تعلق النهي بالعبادة - ثبوتاً -

قد يقال: بعدم إمكان تعلق النهي بالعبادة أصلاً، فيكون البحث من باب السالبة بانتفاء الموضوع، وبيان ذلك بوجوه ومنها:

الوجه الأول: إن العبادة هي ما توجب القرب إليه تعالى، ولا يعقل

النهي عن ذلك، لأنه للبعد عنه سبحانه.

والجواب(1): بأنه ليس المراد العبادة الفعلية، بل المراد تعلق النهي بما كان من سنخ الوظائف التعبدية، بحيث لو لم يتعلق النهي بها وتعلق بها الأمر كان أمراً عبادياً، فلا يسقط إلا بالتقرب إليه تعالى.

لا يقال: إن منفاة النهي والعبادية أمر واضح، لا يحتاج إلى هذا البحث المفصّل.

لأنه يقال: بإمكان دفع المنفاة على بعض المباني، بل دفع المنفاة في حال عدم العلم بالنهي، أو توهمه مع عدم وجوده واقعاً كما سيأتي، مضافاً إلى البرهنة العقلية على المنفاة، أي بيان البرهان العقلي لهذا الأمر الارتكازي.

الوجه الثاني: إن النهي عن العبادة لا يجتمع مع الأمر بها، ومع عدم الأمر تكون العبادة فاسدة لعدم مشروعيتها، فلا تصل النوبة إلى اقتضاء النهي للفساد، بل الفساد يستند إلى أسبق علله وهو عدم المشروعية.

والجواب(2): أولاً: بأن الفساد لولا النهي مستند إلى أصالة عدم المشروعية، وهي أصل عملي، ومع النهي يكون الفساد من جهة الدليل الاجتهادي، فلا يستند الشيء إلى الأصل العملي مع وجود الدليل الاجتهادي.

إن قلت: استناد الفساد إلى الدليل خروج عن محل البحث - الذي هو

ص: 241

1- فوائد الأصول 1: 463.

2- فوائد الأصول 1: 463.

قلت: إن الدليل هنا هو نفس النهي الدال على الحرمة، وهو دليل اجتهادي، وليس المراد قيام دليل آخر على الفساد ليكون خروجاً عن محل البحث.

وثانياً: إنه ربما يشمل إطلاق دليل المشروعية لتلك العبادة، بحيث لو لم يكن نهياً لشمليها الإطلاق، فمع النهي عنها يكون الفساد مستنداً إلى النهي فقط.

الوجه الثالث: أن النهي الموجب للفساد إما يتعلق بذات العبادة من غير قصد القرية، أو يتعلق بها مع قصد القرية.

والأول: لا- يلتزم به أحد، فهل يقال بحرمة الإمساك عن المفطرات طوال اليوم لا بقصد القرية؟! أو بحرمة تعليم الحائض الصلاة عملاً للأطفال مثلاً، فتقوم بجميع أجزائه وشرائطه من غير قصد القرية؟!

والثاني: غير ممكن، فلا يمكن قصد القرية أصلاً، إذ إن كانت القرية هي قصد الأمر فلا يوجد أمر كي يقصده، وإن أريد معنى آخر فلا يمكن التقرب به مع العلم بالنهي، ومع الجهل به لا يكون للعمل صلاحية التقريب فلا يكون عبادة.

والجواب: أولاً: إن القائل قد توهم أن سبب الفساد هو الحرمة، وأمرها دائر بين عدم وجودها في الأول، وعدم إمكانها - لعدم تحقق موضوعها - في الثاني.

لكن الصحيح أن النهي بنفسه سبب للفساد - كما سيأتي - وهذا لا يتوقف

على وجود الحرمة، فالنهي الإرشادي لا حرمة فيه مع أنه إرشاد إلى الفساد، وكذا مع عدم العلم بالنهي تكون العبادة فاسدة مع عدم وجود الحرمة الفعلية، وعليه: فنلتزم بالشق الثاني ونقول إن الإتيان بالفعل مع قصد القرية منهي عنه - سواء فرضنا هناك حرمة أم لا - وهو يوجب الفساد.

وثانياً: بأنه يمكن القول بأن النهي مانع عن عباديتها لذلك تقع فاسدة، بأن يكون في العمل مصلحة مع كونه مصداقاً لعبادة مأمور بها، لكن النهي مانع عن تأثير المصلحة وعن صلاحية العمل للتقرب.

وثالثاً: أن يقال بأنه يمكن الإتيان بالعمل مع قصد القرية، لكنه يكون تشريعاً، فهو يقصد أمراً غير موجود مع نسبته إلى الشارع، فتكون الحرمة التشريعية لا ذاتية - لئلا يلزم اجتماع المثليين - .

إن قلت: إن الإتيان بالعمل بقصد قربي لا يلازم التشريع، إذ يمكن الإتيان به رجاءً.

قلت: إنه مع العلم بالنهي لا وجه للرجاء، ومع عدم العلم به لا تشريع.

إن قلت: وأي دليل على حرمة التشريع العملي - إذا لم ينسبه إلى الشرع بالقول ليكون افتراءً - وهل ذلك إلا مخالفة التزامية التي لا دليل على حرمتها، ولو فرض حرمة فلا وجه لعدم اجتماعه مع الحرمة الذاتية، لعدم استلزام اجتماع المثليين إذ الحرمة الذاتية في الفعل، والحرمة التشريعية في القلب!!

قلت: مع قطع النظر عن المبني، فإن التشريع هو الالتزام القلبي مع إظهاره قولاً أو عملاً، فتدخل العبادة المنهي عنها إذا أتى بها بقصد القرية

في الافتراء المنهي عنه.

وبعبارة أخرى: في التشريع تكون الحرمة للعمل بشرط الالتزام القلبي، أو أن الحرمة لهما معاً - أي للعمل والالتزام - فحينئذٍ عاد محذور اجتماع المثليين.

وعليه فإذا حرمت تشريعاً فلا يمكن شمول دليل الأمر لهذا الفرد - لعدم إمكان اجتماع الأمر والنهي - وحيث لا أمر كانت العبادة فاسدة، فتأمل.

البحث السابع: من أدلة فساد العبادة مع النهي عنها

وعمدة الأدلة ثلاثة، وهي: عدم إحراز الملاك، وعدم وجود الأمر، وعدم تمشي قصد القربة، وكلها مبطل للعبادة.

الدليل الأول: إنه مع النهي عن العبادة لا طريق لإحراز الملاك فيها، وحتى مع فرض إحرازه فإنه مغلوب، والمغلوب غير صالح للعبادية، وإلا - لما كان مغلوباً (1)، ومن المعلوم أن النهي عن العبادة يكشف عن ثبوت مفسدة فيها أقوى من مصلحتها، وعليه فينحصر تصحيح العبادة عبر الملاك بما إذا كان عدم الأمر بها لأجل عدم القدرة عليها، لمكان المزاحمة.

وفيه: أولاً: إن غلبة المصلحة لا يلازم عدم ملاكيتها للعبادية، نعم غلبة المفسدة مانع عن فعلية الأمر بها، وبالجهل يرتفع المانع، إذ يمكن حصول القرب بهذه العبادة مع وجود ملاكٍ لها.

وثانياً: إن المراد التقرب بحسب موازين العبودية والمولوية (2)، فقتل

ص: 244

1- فوائد الأصول 1: 465.

2- بحوث في علم الأصول 3: 111.

عدو المولى بتوهم أنه صديقه ليس اقتراباً منه بل ابتعاد عقلاً، كما أن قتل صديقه بتوهم أنه عدوه اقتراب إليه، وإن كان مفوتاً لغرضه، وحينئذٍ ففيما نحن فيه لا محيص عن بطلان العبادة، لإطلاق الهيئة في الأمر بالعبادة، أي إطلاق الوجوب سواء أتى بالفرد المنهي عنه أم لم يأت.

ولو فرض الإشكال على هذا الإطلاق - للإشكال في إطلاق الهيئة لجزئيتها، أو لعدم إحراز كون المولى في مقام البيان من هذه الجهة، أو غير ذلك - فحينئذٍ تكون أصالة اشتغال الذمة بالتكليف بالعبادة محكمة، إذ الاشتغال اليقيني يستدعي البراءة اليقينية، ونتيجة ذلك هو وجوب الإعادة أو القضاء مع الإتيان بالعبادة المنهي عنها، وهذا هو نتيجة البطلان، فتأمل.

وقد يقرر الدليل: بأن النهي ينتج مع وصوله إلى العبد، فيكون الفعل معصية يحكم العقل بقبحها، فيكون الفعل مبعداً، فيستحيل أن يكون مقرباً، للتضاد بينهما، والمبعد لا يصلح لأن يكون عبادة.

ولا يخفى أن هذا لا يرتبط بقصد القربة، بل بصلاحية الفعل للمقربة أو المبعدية - مع قطع النظر عن قصد العبد للقربة - فلذا يمكن إجراء هذا الدليل في التوصليات أيضاً، على تأمل.

وقد يقال: إن القرب والبعد ينشأ من الدواعي النفسية، فلو أمكن إيجاد فعل بداعيين - داعي محبوب وداعي مبغوض - كان الفعل مقرباً ومبعداً من جهتين، وفيما نحن فيه تتعدّد الجهة لو كان الأمر بالجامع وكان النهي عن حصة معينة!!

وأورد عليه: أولاً: بأن النهي عن الحصة يخصّص الجامع المأمور به غيرها، فالجامع الموجود فيها غير مطلوب، وذلك لأن نسبة الطبيعي إلى

أفراده كنسبة الآباء إلى الأبناء.

وثانياً: إنّ الداعي بما هو داعي ليس مقرباً ولا مبعداً، بل لابد من أن يقترب بالعمل، فيلَوّن ذلك الداعي العمل، فيكون العمل مقرباً أو مبعداً، فقتل عدو المولى بتوهم أنه صديقه مبعّد، لكن ليس لجهة الداعي فقط، بل العمل مُبَعّد بنفسه لما اقترن بهذا الداعي، حتى وإن كان محبوباً في نفسه، فتأمل.

نعم أصل الإشكال هو عدم إمكان إحراز الملاك مع عدم الأمر، وحيث لا يمكن اجتماع الأمر والنهي حتى على القول بالجواز لعدم تعدد العنوان هنا، فعدم الأمر ثابت، فلا طريق للملاك.

الدليل الثاني(1): إنّ مع قيام النهي لا محيص عن تقييد إطلاق الأمر بما عدا مورد النهي - بعد ما كانت النسبة بينهما العموم المطلق مع كون متعلق النهي أخص - فإنه لولا- التقييد لزم إلغاء النهي بالمرّة، أو اجتماع الضدين، وحينئذ لا أمر، ومع عدم الأمر تفسد العبادة، لاشتراط الأمر في صحتها، كما مرّ مفصلاً في بحث التوصلي والتعدي بعدم كفاية الملاك حتى مع إحرازه، بل لابد في العبادة من وجود الأمر.

الدليل الثالث: إنّ مع وصول النهي إلى العبد، لا يمكنه قصد القرية:

فلا يمكنه قصد الأمر، حيث يقطع العبد بعدم وجوده مع علمه بالنهي، ومع عدم إمكان اجتماعهما.

ولا يمكنه قصد الملاك، إذ لا طريق إلى الملاك إلا الأمر، والمفروض

ص: 246

1- فوائد الأصول 1: 464.

انتفاء الأمر، وحينئذٍ لا محيص عن بطلان العبادة.

نعم يمكن القول بأن العبد لو تخيل إمكان اجتماع الأمر والنهي، أو تخيل إمكان اجتماع الحب والبغض من جهتين في المولى، أو أتى بالعمل بقصد رجاء وجود الملاك، فحينئذٍ يمكنه قصد القرية، لكنه لا يمكنه الاجتزاء بتلك العبادة إلا إذا انكشف عدم وجود النهي، فتأمل.

البحث الثامن: حالات المكلف

ذكر المحقق النائيني (1)

أن النهي في العبادة موجب لفسادها، من غير فرق بين حالة الاختيار، وحالة الاضطرار الموجب لرفع الحرمة، وكذا حالة النسيان، وذلك لأن المانعية ليست معلولة للحرمة حتى تدور مدارها، بل كلاهما معلولان للمفسدة والمبغوضية الواقعية التي أوجبت النهي، وهي أمور واقعية لا ترتفع بالاضطرار.

ثم أشكل على حكم المشهور بصحة صلاة من اضطر إلى لبس الحرير والذهب في الصلاة أو نسيهما، وذلك لأن (إطلاق الأمر) و(الحرمة) كلاهما في عرض واحد، والتضاد بينهما هو الذي كان سبباً للمانعية، ولولا التضاد لما كان للمانعية وجه، ففي حالة الاضطرار لا يمكن أن يكون ارتفاع الحرمة مقدمة لثبوت الأمر بالعبادة.

وحتى لو فرضنا الطولية، فإن المانعية ليست معلولة للحرمة، كي يكون ارتفاع المانعية موجباً لارتفاع الحرمة، بل كلاهما معلولان لعلّة ثالثة، وهي المفسدة، وهي ثابتة، إذ ارتفاع أحد المعلولين لا يكون سبباً لارتفاع العلة،

ص: 247

ومن المعلوم أن الاضطرار والنسيان لا يوجب إلا رفع الحرمة، لأن الرفع للمِنَّة، ولا ترتفع بها المفسدة الواقعية.

ومن ذلك يتضح الإشكال على كلام آخر للمشهور فيما لو شك في شيء أنه حرير أو ذهب، حيث أجروا أصالة الحل والبراءة، باعتبار أنهما أصل سببي فلا يبقى مجال للأصل المسببي وهو المانعية.

إذ ليست المانعية مسبباً عن الحرمة كي يرتفع المسبب بإجراء الأصل في السبب.

وفيه تأمل:

أما الأول فيرد عليه:

أولاً: إن رفع أحد الضدين ليس مقدمة للآخر، لكنه ملازم لثبوت الضد الآخر إن كان من الضدين اللذين لا ثالث لهما.

وثانياً: بإمكان التمسك بإطلاق الأمر بعد ارتفاع المقيّد بسبب الاضطرار، فلا يبقى وجه لبقاء المانعية، وإطلاق الأمر دليل اجتهادي فلا يبقى مجال لاستصحاب المانعية.

وثالثاً: لازم كلامه عدم وجوب الصلاة على هذا المضطر أصلاً، لا أداءً لبطلانها بالمانع، ولا قضاءً بناءً على تبعية القضاء للأداء، أو بناءً على عدم تحقق الفوت حينئذٍ، كما مرّ في بحث الإجزاء.

وأما الثاني، فيرد عليه:

أولاً: لا يعقل ارتفاع المعلول إلا بارتفاع العلة، فلا يعقل بقاء العلة وأحد المعلولين مع زوال المعلول الآخر، هذا في العلل التكوينية.

ص: 248

وثانياً: إن النهي هو جزء من العلة، وليست المفسدة هي العلة التامة، وبانتفاء جزء العلة - وهو النهي - تنتفي العلة، فينتفي كلا معلوليها.

وثالثاً: إن الدليل إنما يجري بناءً على إجراء أصالة الاشتغال في الشك في الشرط، وأما بناءً على إجراء أصالة البراءة - كما هو الأقرب - فلا، فتأمل.

البحث التاسع: في النهي عن المعاملة

إشارة

النهي عنها قد يكون إرشاداً إلى المانعية فلا إشكال في دلالة على البطلان، وذلك لعدم تحقق الشيء مع وجود مانعه، وهذا يساوق البطلان.

وقد يكون تكليفاً، وهذا على أقسام أربعة، إذ تارة يكون النهي عن ذات السبب، أي عن العقد الذي هو فعل للمكلف، كالنهي عن البيع وقت نداء يوم الجمعة، وتارة عن ذات المسبب، كالنهي عن بيع المصحف للكافر حيث إنه نهى عن ملكيته له، وتارة عن آثار المسبب كالنهي عن تسليم الثمن، وتارة عن التسبب أي التسبب لذلك المسبب المعين بالسبب الخاص.

القسم الأول: النهي عن السبب بذاته

ولا دلالة فيه على الفساد بوجه من الوجوه، لا لفظاً كما هو واضح، ولا عقلاً لعدم التنافي بين مبغوضية السبب وبين ترتب الأثر عليه، نظير العلل التكوينية، حيث إن مبغوضية إيجاد النار لا ينافي ترتب الإحراق عليها، وبعبارة أخرى: مبغوضية السبب لا تسلب سببيته منه.

إن قلت: ألا يشترط في صحة السبب رجحانه، لا أقل من عدم مبغوضيته؟ وكيف يمضي الشارع أو يؤسس معاملة يبغض سببها؟

قلت: يكفي في الإمضاء عدم ترتب مفسدة غالبية على المسبب، وأن

لزوم رجحان السبب أو عدم مبغوضيته لا- دليل عليه بوجه من الوجوه، ولذا تترتب الآثار على الواجبات التوصيلية حتى لو كان السبب محرماً، كالطهارة المترتب على الغسل بماء مغضوب.

القسم الثاني: النهي عن ذات المسبب

إشارة

فقد يقال بدلالته على الفساد، وعن بعض العامة دلالاته على الصحة، والأقرب عدم دلالاته على الفساد أيضاً.

وهنا أمران:

الأمر الأول: في إمكان النهي عن المسبب

قد يقال: بعدم إمكانه، لأن المسبب فعل لله تعالى بالإمضاء أو التأسيس، ولا يمكن أن يوجّه للمكلف نهياً متعلق بفعل شخص آخر. وفيه: أن تشريعه من الله تعالى - تأسيساً أو امضاءً - إنما هو بمعنى جعل السببية الاعتبارية بينهما، وحينئذٍ يصبح المسبب تابعاً للسبب، وحيث إن السبب فعل توليدي للمكلف فيمكن تعلق النهي بالمسبب.

لا يقال: صحيح أنه فعل توليدي للمكلف، لكنه فعل مباشر منه تعالى، فلماذا جعل السببية في هذه الصورة مع بغضه له!!

لأنه يقال: إن جعل السببية الكلية قد تكون أهم من سلب السببية عن هذا المورد المبعوض، فيكون نظير السببية التكوينية التي هي بجعل منه تعالى بناءً على الأصح من التوافي، مع بغض المسبب أحياناً، فينهي عنه، لكن مع ارتكابه يتحقق المسبب، كالنهي عن الإحراق - مثلاً - .

وبعبارة أخرى - كما قيل -: قد يكون في المسبب مفسدة لذلك ينهى

عنه، لكن بعد تحققه تكون مصلحة أقوى في اعتبار المسبب.

الأمر الثاني: في الأقوال في المسألة

القول الأول: دلالة النهي على الفساد، واستدل له بأمور، منها:

الدليل الأول: روايات خاصة، كصحيفة زرارة عن الإمام الباقر (عليه السلام)، قال: سألته عن مملوك تزوج بغير إذن سيده؟ فقال (عليه السلام): ذاك إلى سيده إن شاء أجازته، وإن شاء فرّق بينهما، قلت: أصلحك الله إن الحكم بن عتيبة وإبراهيم النخعي وأصحابهما يقولون: إن أصل النكاح فاسد، ولا تحل إجازة السيد له! فقال أبو جعفر (عليه السلام): إنه لم يعص الله، وإنما عصى سيده، فإذا أجازته فهو له جائز (1).

وجه الاستدلال هو أن صحة نكاح هذا العبد يتوقف على أن لا يكون معصية لله ولا للسيد، فمع انتفاء أحدهما لا يقع صحيحاً، ومن المعلوم أن الحرام معصية لله فلا تكون المعاملة صحيحة.

وبعبارة أخرى: إن عدم معصية الله هو جزء من العلة لوقوع النكاح صحيحاً، والمعلول ينتفي بانتفاء علته، ويمكن بيانه: بأن المعصية مانع، أو بيانه: بأن هذا من مفهوم الشرط.

وبعبارة ثالثة: إن هذا النكاح ليس حراماً كي يقع فاسداً، بحيث لا يمكن إصلاحه بإجازة السيد، فيدل على ملازمة الحرمة مع الفساد في النكاح وسائر المعاملات لعموم العلة.

والجواب: أن المعصية وإن كانت ظاهرة في مخالفة الحكم التكليفي،

ص: 251

إلا أن المراد منها هنا مخالفة الحكم الوضعي - الذي هو الإمضاء والتشريع - فيكون المراد من المعصية عدم الإمضاء، فمعنى الرواية هو أن عدم إمضاء المعاملة سبب لفسادها، وهذا لا يختلف فيه إثنان، وليس معناها أن مخالفة الحكم التكليفي موجب للفساد.

وإنما رفعنا اليد عن الظاهر لقرائن دلت على أن المراد من المعصية مخالفة الحكم الوضعي(1)،

منها:

1- المقابلة بين (معصية الله) و(معصية السيد)، وذلك لوضوح أن معصية المولى هي معصية لله تعالى إذا كان المراد المخالفة التكليفية، فلا تفكيك بينهما إلا في المعصية الوضعية، وحينئذٍ فالمعنى أن هذا العقد ليس مما لم يُمضه الله تعالى، بل أوقفه على إمضاء السيد، فإن أمضاه السيد أمضاه الله، وإلا فلا.

2- وضوح عدم حرمة العقد من غير إذن السيد، إذ لا دليل على احتياج كلام العبد إلى إذن مولاه بحيث لو منعه عن الكلام وجب عليه الإطاعة، وإثما المقدار الذي دل عليه الدليل هو في أفعاله التي تعلق بها غرض المولى - لا مطلق الأفعال حتى لو كانت عادية كالعبث باللحية وحك الوجه مثلاً - .

وعليه: فمجرد إجراء العقد ليس معصية تكليفية للسيد، وإثما معصية السيد هو ترتيب الأثر عليه، فبقريئة المقابلة يكون المعنى: إن عقده ليس مما لم يرتب الله الأثر عليه، وذلك لتشريع أصله مع إيقافه على إذن السيد.

3- ما قيل: من أن النهي لو كان متعلقاً بالمسبب - أي إيجاد العلقة

ص: 252

1- بحوث في علم الأصول 3: 133.

الزوجية - فهذا النهي غير قابل للعصيان أبداً، إذ مع عدم الإمضاء لا يقع المسبب، ومع الإمضاء لا عصيان، وحيث يستحيل العصيان التكليفي فلا معنى للنهي التكليفي، بل لابد من حمل النهي على الإرشاد.

الدليل الثاني: ما ذكره المحقق النائيني (1)

وحاصله: أن الأمر والنهي الشرعيين موجبان لخروج متعلقهما عن سلطة المكلف، فيكون في عالم التشريع مقهوراً على الفعل أو الترك.

ففي الواجب يكون مقهوراً على الفعل تشريعاً، ولذا لا يجوز أخذ الأجرة على الواجبات، لخروج الفعل بالإيجاب الشرعي عن تحت القدرة والسلطنة، فلا يمكنه تمليكه إلى الغير ليأخذ أجرة عليه، نعم لو تعلق الإيجاب بنفس الإيجاد لا بالعمل فحينئذٍ يمكنه أخذ الأجرة على العمل، كما في الصناعات النظامية، لأن الوجوب تعلق بالإيجاد لا بالعمل!! وكذا في عدم جواز بيع مندور الصدقة أو مشروطها ضمن العقد.

وهكذا في الحرام، يكون المكلف مقهوراً على الترك، فيخرج الفعل عن سلطنته، فيكون النهي مخصصاً لعموم قوله: «الناس مسلطون على أموالهم» (2)،

إذ من شرائط صحة المعاملة السلطنة وعدم الحجر.

إن قلت: إن الوجوب والحرمة لا ينافيان السلطنة!!

قلت: لا معنى لبقاء السلطنة مع المنع الشرعي، كما لا معنى لبقائها مع سلب السلطنة عن نفسه بنذر أو شرط، بعد ما دلّ الدليل على لزوم الوفاء

ص: 253

1- فوائد الأصول 1: 472.

2- عوالي اللئالي 1: 222.

والحاصل: إن الممنوع عنه شرعاً موجب لسلب السلطنة، ومعه لا صحة للمعاملة.

ويرد عليه: أولاً: إنه مصادرة، لأن عدم السلطنة على المعاملة هي محل البحث، أي هل النهي يوجب رفع السلطنة على المسبب أم لا يوجبه، فالاستدلال بعدم السلطنة هو عين مدعى القائل بالفساد.

وثانياً: إنه لا ملازمة بين حرمة الشيء وترتب آثاره عليه، إذ لا دليل على التلازم بين الوضع والتكليف، فحرمة الغسل بماء مغصوب لا يعني عدم حصول الطهارة به، كذلك حرمة المعاملة لا تعني ارتفاع السببية بوجه من الوجوه - لا لفظاً وعقلاً - فعدم السلطنة تكليفاً لا تلازم عدمها وضعاً.

وثالثاً: الإشكال على ما ذكره من الأمثلة، فأما الواجبات فحرمة أخذ الأجرة عليها لعدم وصول مقابلهما إلى دافع المال، لا لأجل وجوبها.

كما أنه في الصناعات النظامية لا يعقل تعلق الإيجاب بالإيجاد مع عدم تعلقه بالوجود، وذلك لوحدة الإيجاد والوجود حقيقة، والاختلاف بينهما بالاعتبار فقط - فإذا نسب الوجود إلى الفاعل كان إيجاداً، وإذا نسب إلى القابل كان وجوداً - فلا معنى لتفكيك الوجود حينئذٍ، فتأمل.

كما أن دليل وجوب الوفاء بالنذر والشرط لا يدلان على أكثر من عدم جواز إزالة موضوع الوفاء بالكلية، فأى مانع من بيعه مع اطمئنانه برجوعه إليه حين الوفاء بالنذر أو الشرط!؟

القول الثاني: دلالة النهي في المسبب على الصحة

واستدل له: بأنه لا بد من كون المنهي عنه مقدوراً، لعدم جواز تعلق التكليف بالمتنع، ومع فساد المنهي عنه لا قدرة على تحقيقه، فيكون النهي عنه لغواً، وعليه فإن عدم لغوية النهي تستدعي عدم فساد المنهي عنه.

ويرد عليه: أولاً: النقض بالعبادات، وقد قلنا هناك بأن المراد: (العبادة لولا النهي)، وفي المعاملة نقول أيضاً إنها لولا النهي مقدورة، فبالنهي قد زالت القدرة، وهذا النوع من القدرة - أي التي تزول بعد الحكم - لا دليل على اشتراطها، بل لا بد من كون الشيء مقدوراً قبل تعلق النهي، نعم في الأوامر لا بد من بقاء القدرة حتى بعد الأمر.

وثانياً: ما مرّ من أن الإنشاء هو إيجاد الشيء في عالم الإنشاء - على بعض المباني -، وذلك قد يستتبع اعتبار شرعي وعقلاني وقد لا يستتبع، ولذا يصدق البيع حقيقة على بيع الغاصب مع عدم تحقق الاعتبار الشرعي.

وفي النهي عن المسبّب يكون متعلق التحريم هو الوجود الإنشائي، وهو مقدور لعدم توقفه على الاعتبار الشرعي، بل بالعكس الاعتبار الشرعي يتوقف عليه، فيمكن للشارع عدم الاعتبار الشرعي للمعاملة - وهو معنى الفساد - مع تحقق الوجود الإنشائي، وعليه: فلا دلالة للنهي على الصحة.

وهنا مباني أخرى في إنشاء الملكية تطلب في كتاب المكاسب.

فالصحيح هو أن النهي عن المسبب لا يدل على صحة أو فساد، بل الحكم بصحة المعاملة إنّما هو لإطلاق دليلها الجاري حتى في مورد النهي.

القسم الثالث: النهي عن آثار المسبّب

1- فإذا تعلق النهي بأثر مع كون ذلك الأثر مقتضى العقد، كالنهي عن

التصرف في الثمن في البيع، في قوله: «ثمن العذرة من السحت»(1)

مثلاً، أو كالنهي عن الوطي في النكاح، فحينئذٍ يدلّ النهي على الفساد، للدلالة الالتزامية العرفية على بطلان المعاملة حينئذٍ.

2- وأما لو تعلق النهي بأثر ليس هو مقتضى العقد، وإثما من الآثار التي ترتب عليه...

فقد يقال: بدلالته على الفساد، وذلك لأن صحة المعاملة تستلزم تقييد دليل ذلك الأثر، والأصل عدم التقييد مما يلزم منه بطلان المعاملة.

وفيه نظر: وذلك لأنه قد يكون دليل الأثر لياً أو لفظياً من غير إطلاق، مضافاً إلى أن أصالة عدم التقييد إن أريد بها الأصل العملي فهذا اللازم مثبت، وإن أريد بها الأصل العقلاني فإن العقلاء لا يجرونها لإثبات هذا الأثر، وبعبارة أخرى - كما قيل -: إنه لا تجري أصالة عدم التخصيص لإثبات التخصيص.

القسم الرابع: النهي عن التسبب

وهذا في الحقيقة يرجع إلى النهي عن السبب أو المسبب، وإلا فلا يتصور النهي عن التسبب من غير نهى عن السبب أو المسبب.

وأما ما مثلوا له من المراهنة بعوض، حيث لا يحرم التمليك بعوض، كما لا تحرم المراهنة بذاتها وإثما المحرم التسبب إلى حصول التمليك بهذا السبب الخاص.

فغير سديد لأن المراهنة بذاتها ليست معاملة ولا سبباً، والكلام إثما هو

ص: 256

في النهي المتعلق بالمعاملة، ولا تكون إلا المراهنة بعوض، والنهي فيها ليس عن التسبب بل عن نفس السبب أو المسبب، فتأمل.

تتمة

قد يقال (1): بأنه عند الشك في المولوية والإرشادية، فالأصل هو عدم النفوذ وعدم المشروعية.

إن قلت: دليل البراءة يدل على الصحة، وذلك لأنه مع اقتران المعاملة بمشكوك المانعية يشك في تأثيرها في النقل والانتقال، فتكون المانعية مرفوعة بدليل البراءة!!

قلت: لا تجري أصالة البراءة لا عقلاً ولا نقلاً.

أما عقلاً: فلأن جريانها لنفي العقوبة، ولا إلزام في المعاملة كي تنفي العقوبة المحتملة.

وأما نقلاً: فلأن مجرى البرائة النقلية هو الامتتان، ولا امتتان هنا في إثبات الصحة برفع المشكوك المانعية.

لا يقال: إن دليل الحلية كقوله: «كل شيء هو لك حلال» (2) و«وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» (3)

ليس مسوقاً للامتتان، وحينئذٍ فمع اقتران المعاملة بمشكوك المانعية يشك في حليتها وضعاً أي في نفوذها في النقل والانتقال، فبدليل الحلية يثبت كونها حلالاً وضعاً مؤثرة في النقل والانتقال.

ص: 257

1- نهاية الأفكار 1: 460.

2- الكافي 5: 313.

3- سورة البقرة، الآية: 275.

لأنه يقال: ظاهر دليل الحلية هو الحلية التكليفية، ولذا لم يتوهم أحد من الأصحاب جريان هذه الأدلة في أبواب المعاملات لإثبات الصحة فيها.

وعليه: فمع عدم جريان أصالة البراءة عن المانع، يجري الأصل المسببي وهو الاستصحاب، وهو يعني عدم نفوذ المعاملة وعدم مشروعيتها.

ويرد عليه: أولاً: إنه لا فرق في العقوبة بين كونه يترتب على نفس العمل أو على ما يستلزمه العمل، فدليل البراءة يجري في كلا الحالتين، نعم يمكن القول بأن البراءة العقلية تنفي لزوم المعاملة ولا تنفي أصلها، وبعبارة أخرى تنفي الأمر الإلزامي بوجوب الوفاء لأن هذا مما يترتب على مخالفته العقوبة.

وثانياً: بأن المناط في الامتنان مصب الحكم لا مآله، وإلا فلا يخلو حكم امتناني من عدم الامتنان في مآله، فتقرير فعل العبد - بالحكم بالصحة فيه - امتنان عليه، وإن استلزم وجوب الوفاء، فتأمل.

ص: 258

المقصد الثالث في المفاهيم وفيه مقدمتان وفصول

إشارة

ص: 259

المقدمة الأولى: في تعريف المفهوم وتمييزه عن المنطوق

فالمنطوق هو المعنى المطابقي أو التضمني للفظ، وأما إنكار المحقق النائيني للدلالة التضمنية(1)

فغير وارد.

والمفهوم هو معنى التزامي، ولكن ليس كل معنى التزامي بمفهوم اصطلاحاً، فليس (الجود) مفهوماً اصطلاحياً لكلمة (حاتم) مع أنه معنى التزامي له، وكذا ليس وجوب المقدمة مفهوماً للفظ الدال على وجوب ذي المقدمة، فلا بد من تمييز المعاني الالتزامية ليتحدد المفهوم فيها، وقد ذكرت وجوه لهذا التحديد، منها:

الوجه الأول: ما ذكره المحقق الخراساني(2)،

وحاصله: أن المفهوم ليس لازماً لنفس المعنى المطابقي للفظ، وإنما هو لازم الخصوصية الموجودة فيه - سواء كانت دلالة اللفظ على تلك الخصوصية بالوضع أم بمقدمات الحكمة - فكان مفهوم الشرط من المفاهيم، لأنه ليس لازماً للربط، وإنما هو لازم لخصوصية في الربط وهي كونه بنحو العلة المنحصرة، ولم يكن وجوب المقدمة مثلاً من المفاهيم إذ هو لازم لأصل وجوب المقدمة.

وأورد عليه: بخروج مفهوم الموافقة، لأنه ليس لازم للخصوصية وإنما

ص: 261

1- فوائد الأصول 1: 476.

2- إيضاح كفاية الأصول 2: 415.

لأصل المعنى، فمثل قوله تعالى: {فَلَا تَقُلْ لَهُمَا آفٌ} (1)

لازم معناه حرمة الضرب، وليس حرمة الضرب لازمة لخصوصية.

الوجه الثاني: ما ذكره المحقق الإصفهاني (2)،

وحاصله: أنه لو اشتمل الكلام على قضيتين، فالمذكورة منهما هي المنطوق، وغير المذكورة هي المفهوم.

وذلك لأن المعنى إما يفهم من نفس اللفظ أولاً وبالذات فهذا هو المنطوق، وإما يفهم منه بالتبع فهو المفهوم، فلا بد في المفهوم من فهمه من نفس اللفظ ولكن بالتبع، فإذا فهم معنى لكن ليس من اللفظ وإتّما بدلالة العقل - مثلاً - أو لم يفهم من كلام واحد وإتّما من كلامين فليس من المفهوم في شيء.

وهذا وجه وجيه ولا يرد عليه شيء مما أورد على سائر الوجوه، وهو أقرب إلى الارتكاز العرفي.

الوجه الثالث: ما ذكره المحقق النائيني (3) وحاصله: أن المفهوم هو لازم اللفظ مع كونه بيّناً بالمعنى الأخص، بمعنى أنه من مجرد تصور الملزوم ينتقل الذهن إلى اللازم، فليس من المفهوم ما لو كان لازماً غير بيّن، وذلك لعدم وضوح الملازمة، أو كان بيّناً بالمعنى الأعم، وذلك لعدم كفاية تصور الملزوم للانتقال إلى اللازم، بل لا بد من تصور الملزوم والملازمة، مع كون

ص: 262

1- سورة الإسراء، الآية: 23.

2- نهاية الدراية 2: 409-410.

3- فوائد الأصول 1: 477.

الملازمة واضحة، كأقل الحمل المستفاد من آيتين.

وأما استدلالهم لإثبات المفهوم بوجوه عقلية دقيقة، حيث أثبتوا اللازم عبرها، فاحتياج إثبات اللازم إليها يدخله في اللازم البين بالمعنى الأعم، أو اللازم غير البين!!

فلعل تلك الأدلة توجيه عقلي لأمر ارتكازي عرفي، لا أن اللزوم يتوقف على إثباتها.

وأورد عليه: بدخول الكنايات مثل (الجود) الذي هو لازم بين بالمعنى الأخص للفظ (حاتم) مع أنه ليس من المفاهيم، وكذلك نظير دلالة مطهرية الشيء على كونه طاهراً.

ولذلك عدل المحقق العراقي (1) التعريف إلى «أن المفهوم هو قضية غير مذكورة - إما بحكمها أو بموضوعها - لازمة لقضية مذكورة لزوماً بيناً بالمعنى الأخص»، فيدخل في التعريف مفهوم الشرط، حيث إن الموضوع وإن كان واحداً في القضيتين إلا أن الحكم مختلف حيث إن أحدهما مذكور والآخر غير مذكور، وكذا يدخل فيه مفهوم الموافقة، إذ تارة يكون الحكم المذكور واحداً في المفهوم والمنطوق سواء مع اختلاف الموضوع كما لو قال: (لا تُهن عبد زيد) فمفهومه بالأولية لا تُهن نفس زيد أيضاً، أو مع اختلاف الحكم كقوله تعالى: {فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٌ} (2)

ومفهومه لا تضربهما.

ص: 263

1- نهاية الأفكار 1: 469.

2- سورة الإسراء، الآية: 23.

ومن ذلك يتضح أن تعريف المفهوم بأنه: (حكم لغير مذکور) أو (حكم غير مذکور) ليس بتام.

المقدمة الثانية: في سبب دلالة الجملة على المفهوم

ولابد من تحقق أمرين معاً لكي تتحقق الدلالة على المفهوم.

الأمر الأول: عدم الانفكاك، بأن يكون الربط بينهما دائماً، بحيث يعلم عدم تحقق الآخر عند فقدان أحدهما بسبب لعدم الانفكاك.

وقد يقال: بأنه يلزم كون الربط بنحو العلة المنحصرة، فلا بد من 1- اللزوم بينهما لا الاتفاق، 2- والعلة التامة لا أن يكونا معلولين لعلّة ثالثة، ولا كون أحدهما جزءاً للآخر، 3- وأن تكون علة منحصرة لا بديل لها.

وفيه: كفاية عدم الانفكاك، وحينئذٍ لا فرق بين وجود العلية وعدم وجودها، ولا بين كون أحدهما علة للآخر أم كون كليهما معلولين لثالث، ولا بين العلة التامة وجزء العلة، إذ مع عدم الانفكاك لا يعقل وجود أحدهما دون الآخر، وإلا كان خلفاً.

ثم إنه بناءً على لزوم العلية الانحصارية، كيف يمكن استفادة ذلك من الجملة؟

قد يقال: إن الانحصار يستفاد من النسبة - التي هي الوجود الرابط - إما من الأداة كأدوات الشرط في الجمل الشرطية، أو من هيئة الجملة كما في الجملة الوصفية.

وأشكل عليه: بأنه على مبنى كون المعنى الحرفي هو الوجود الرابط، لا- فرق في النسبة بين النسبة الانحصارية وغير الانحصارية، إذ الانحصار

وعدمه ينتزعان من ملاحظة عدم وجود تلك النسبة في الموارد الأخرى، وهذا لا يرتبط بمدلولها، ففي الشرط مثلاً ينتزع الانحصار من عدم وجود الجزاء مع عدم الشرط.

وعلى مبنى كون المعنى الحرفي إيجادي، فإنه لا فرق في الإيجاد بين انحصار الموجد وعدم انحصاره، فتأمل.

الأمر الثاني: أن يكون الحكم في الجملة طبيعي الحكم أي سنخه، لا شخصه.

وذلك لأن انتفاء شخص الحكم لا ينافي وجود شخص آخر منه، والمراد من (طبيعي الحكم) هو الطبيعي بنحو اللا بشرط المقسمي، وسيأتي بيانه في مفهوم الشرط.

إن قلت (1): لا يمكن وجود الحكم السنخي، سواء كان الوجوب بمادته أم الهيئة.

1- أما لو كان بمادة الأمر، فلأن الحكم جزئي حيث تحقق بهذا الإنشاء الخاص.

2- وأما لو كان بهيأة الأمر فكذلك، حتى لو قلنا بأن الموضوع له في الحروف عام، وذلك لأن المعنى العام - وهو القدر المشترك - لا يمكن إحضاره في الذهن إلا في إحدى الخصوصيات، حيث إن الموجود الذهني جزئي أيضاً.

قلت: أما الأول فيرد عليه: أن جزئيته إنما كانت من خصوصيات

ص: 265

1- نهاية الأفكار 1: 474-475.

الاستعمال، وذلك مما لا يرتبط بنفس الحكم.

وأما الثاني ففيه: أولاً: إن الهيئة وإن كانت تدل على النسبة الجزئية إلا أن لازمها الطلب وهو كلي، ولا يشترط اتفاق اللازم والملزوم في الكلية والجزئية.

وثانياً: بأن النسبة وإن كانت جزئية في الذهن، إلا أنها تتبع طرفيها قابلة للانطباق على الكثيرين.

أقول: أما المباني فقد تم البحث عنها في المعنى الحرفي فلا نطيل بإعادتها.

إلا أنه يمكن القول بأن المعاني الذهنية وإن كانت وجودات جزئية إلا أنها تدل على مفاهيم كلية قابلة للانطباق على كثيرين، بما أن تلك الوجودات الذهنية مرآة لها، أو بانتزاعها من تلك الوجودات.

وأما قابلية انطباق الجزئي على كثيرين بالتبع، فغير معقول إلا لو أريد الانتزاع أو المرآتية، فتأمل.

ص: 266

وهيهنا بحوث:

البحث الأول: في المنطوق

قد يُتساءل عن الشيء الذي يدل على ارتباط الجزاء بالشرط؟ وهنا قولان:

القول الأول: ما ذهب إليه المحقق الإصفهاني (1)

وقيل: إنه يستفاد من بعض كلمات المحقق النائيني أيضاً، وحاصله: أن شأن أداة الشرط هو جعل متلوها - أي الشرط - واقعاً موقع الفرض والتقدير، وأن الملازمة ونحوها تستفاد من ترتيب الجزاء والتالي على أمر مقدر الوجود مفروض الثبوت، ولذا قيل: إن كلمة (لو) حرف امتناع، لأن مدخولها الماضي، وفرض وجود شيء في الماضي لا يكون إلا مع عدم تحققه، فلذا يكون المفروض محالاً، وحيث رُتّب شيء على المحال في الماضي فهو محال أيضاً، إذ لو كان الشرط علته المنحصرة فإنه لم يوجد، ولو لم يكن علته المنحصرة - بأن كانت له علة أخرى أيضاً - فهي أيضاً لم توجد ولذا رُتّب عدمه على عدم المفروض وجوده، فتبين أن كون (لو) حرف امتناع ليس التزاماً بالمفهوم

ص: 267

ولا بالعلية المنحصرة في الشرط.

وقد استدل لذلك بالوجدان وبملاحظة مرادفات أداة الشرط في الفارسية.

وقد يستدل له (1): بأن الجزاء قد يكون استفهاماً - مثلاً - كقولك: (إن جاء زيد فهل تكرمه؟) فهنا لا تعليق للجزاء على الشرط، إذ الاستفهام منجز وليس معلقاً على المجيء، وليس ذلك إلا لأن الشرط منجز - وهو فرض الوجود - فكذلك الجزاء.

وأشكل عليه: أولاً: بأنه لو كانت أداة الشرط تجعل متلوها مفروض الوجود لم يكن حاجة للإتيان بالفاء على الجزاء، كما يشهد لذلك المعنى الاسمي للفرض، كما لو قيل: (على فرض مجيء زيد يجيء عمرو) ولا يقال: (فيجيء عمرو) فهذا يكشف عن اختلاف المعنى!

وفيه: عدم لزوم تطابق المعنى الاسمي والحرفي في التركيب، فلذا قد يستعمل أحدهما مكان الآخر نظير: (زيد على السطح)، و(زيد فوق السطح)، وقد لا يصح الاستعمال نظير: (سرت من البصرة)، و(سرت ابتداء البصرة)، هذا مضافاً إلى عدم استعمال الفاء مع أداة الشرط أحياناً، كقولك: إن جاء زيد أخبرته بكذا، كما أنه في بعض اللغات لا تستعمل مرادفات الفاء في الجزاء عادة، وليس ذلك إلا لكيفية استعمال أهل اللسان، ولا يرتبط بحقيقة معنى الجملة الشرطية وأجزائها.

وثانياً: بأن الامتناع في مدخول (لو) إنما هو لدلالة نفس (لو) على ذلك،

ص: 268

1- بحوث في علم الأصول 3: 149.

وليس لأجل ما ذكره من أن فرض وجود شيء في الماضي إنما هو بسبب عدم تحقق ذلك الشيء، ودليل ذلك هو صحة استعمال (لو) مع الجهل بتحقق الشيء في الماضي مع إمكان تحققه حينذاك، في مثل: لو كان أبوك قد مات أمس فأمواله هي ملك لك.

ومن ذلك يتبين أن فرض شيء في الماضي كما يكون لعدم تحققه، كذلك قد يكون للجهل بتحقيقه مع احتمال التحقق واقعاً.

وثالثاً: مثال إن جاء زيد فهل تكرمه، الاستفهام في الحقيقة إنما هو عن الملازمة، وليس عن الجزاء، فالمراد بالإرادة الجدّية هو (هل إن جاء زيد تكرمه)؟

إن قلت: يمكن النقص عليه بمثل (إن جاء زيد فأكرمه) فهل يلتزم المحقق الإصفهاني بفعلية وجوب الإكرام؟!

قلت: يمكنه الجواب بأن الإنشاء فعلي والمنشأ - وهو الحكم - أيضاً فعلي، لكنه من الواجب المعلق الذي يكون الوجوب فعلياً والواجب استقبالي، وقد مرّ الكلام في الواجب المعلق فراجع.

القول الثاني: دلالة أداة الشرط على الربط بين الشرط والجزاء.

وقد يستدل له: بالتبادر والوجدان، وأيضاً بأن الكلام قبل دخول الأداة لم يكن بحاجة إلى جزاء، كما في قولك: جاء زيد، ولكن بعد دخولها لا بد من الجزاء، وسبب ذلك أحد أمرين، أولهما ينسجم مع كلا القولين، وثانيهما لا ينسجم إلا مع هذا القول، فلو أبطنا الأول ثبت الثاني، وبه يثبت القول الثاني.

1- إن الأداة تبدل النسبة في متلوها من تامة إلى ناقصة، لذا احتيج إلى الجزاء.

2- بقاء النسبة تامة، لكن الاحتياج إلى الجزاء ليس إلا لخصوصية في الأداة، وتلك الخصوصية ليست إلا دلالة الأداة على الربط، ومن الواضح أن الربط لابد له من طرفين، وهذا ينسجم مع القول الثاني، ولكن لا توجد هذه الخصوصية بناءً على القول الأول، إذ الافتراض ليس ربطاً حتى يحتاج إلى طرف آخر.

وفيه: أنه على القول الأول أيضاً لابد من الجزاء حتى مع كون النسبة تامة، وذلك لأن الافتراض لا يكون إلا بغرض، فينتظر السامع بيان ذلك الغرض، فقولك: (نفترض مجيء زيد) جملة فيها نسبة تامة، لكن الاحتياج إلى الجزاء لأجل إفهام السامع سبب هذا الفرض.

وعليه فلا نحتاج إلى إطالة الكلام في إبطال الأمر الأول ليثبت الأمر الثاني، لما عرفت بأن كلا الأمرين ينسجمان مع كلا القولين.

البحث الثاني: في كيفية استفادة المفهوم

إشارة

وذلك يتوقف على أمرين: 1- إثبات العلية المنحصرة أو عدم الانفكاك، 2- كون الجزاء سنخ الحكم لا شخصه.

أما الأمر الأول

فقد يقال بعدم الحاجة إليه، وعلى فرض الحاجة يكون الكلام في كيفية إثبات العلية أو عدم الانفكاك، وكذا الانحصار في القضايا الشرطية ليستفاد منها المفهوم، فهنا اتجاهان:

ص: 270

الاتجاه الأول: ما ذهب إليه المحقق العراقي من عدم الحاجة إلى إثبات الانحصار ولا إلى العلية، ببيان(1)

حاصله في نقاط:

1- القضية الحملية - مع قطع النظر عن دخول أداة الشرط عليها - هي قضية طبيعية بنحو اللابشرط المقسمي، أي إثبات الحكم بنحو الطبيعة المهملة - لا الطبيعة المطلقة، ولا الحصر حيث إنهما بحاجة إلى عناية زائدة - فلذا لا مفهوم للقضايا اللقبية، فمثل (أكرم زيداً) لا يتعارض مع (أكرم عمراً)، لأن ثبوت الطبيعة المهملة لزيد لا ينافي بثبوت شخص آخر من هذا السنخ لعمرو.

2- إن موضوع هذه القضية له حالات مختلفة، فزيد له حالة القيام والقعود وغير ذلك، والجملة الحملية لها إطلاق من هذه الجهة، وبتعبير آخر: للموضوع إطلاق بحسب الحالات، فهذا الحكم المهمل مترتب عليه في كل تلك الحالات، فلذا لا يجوز إثبات وجوب آخر للإكرام بحسب بعض الحالات، وذلك لاستلزامه اجتماع المثليين.

ثم إن هذا الإطلاق يقتضي حصر الطبيعي بهذا الفرد، وذلك بلحاظ أن إطلاق هذا الحكم الشخصي لجميع الحالات يستلزم عدم ثبوت فرد آخر منه لموضوعه في بعض الحالات.

3- وطبع أداة الشرط الواردة على الجملة، هو أن الجملة الجزائية بما لها من المعنى الذي يقتضيه طبع القضية الحملية، تناط بالشرط.

بعد اتضاح هذه النقاط الثلاث يتضح أن مثل (إن جاء زيد فأكرمه) لازمه قهراً هو انتفاء وجوب الإكرام عن زيد عند انتفاء المجيء، وعدم

ص: 271

1- نهاية الأفكار 1: 479.

ثبوت وجوب آخر له في غير حالة المجيء، وذلك لمنافاة ثبوته مع طبع الجملة من ثبوت ذلك الوجوب لزيد في جميع حالاته - والتي منها حالة عدم المجيء - ومعنى ذلك عدم وجوب الإكرام في حالة عدم المجيء، وهذا هو المفهوم بعينه.

ويرد عليه: أن الدلالة الثالثة تصلح لأن تكون قرينة ترفع الإطلاق في الدلالة الثانية.

بيانه: أنه قبل الشرط كان لزيد إطلاق أحوالي لجميع الحالات التي منها حالة عدم المجيء، إلا أنه بعد دخول الشرط بقوله: (إن جاء زيد) فلا معنى لبقاء ذلك الإطلاق الأحوالي، فمن اللغو أن يكون معنى الكلام هو: (إن جاء زيد فيجب الإكرام المقيد بحالة عدم المجيء) بل هو من الأمر بالمحال، فإذا لم يجز التقييد لم يجز الإطلاق أيضاً، لأن هذا الإطلاق الأحوالي هو جمع للقيود في حقيقته، فتأمل.

الاتجاه الثاني: ما ذهب إليه المشهور من الاحتياج إلى إثبات العلية الانحصارية.

وذلك يتوقف على إثبات شيئين: الترتب بنحو العلية، وكونها علية منحصرة.

الأول: دلالة أداة الشرط بالوضع على ترتب الجزاء على الشرط ترتب المعلول على علته، وقد ادعي على ذلك التبادر.

إن قلت: قد يكون بالعكس حيث يكون الشرط مترتباً على الجزاء، كقولنا: إن كان النهار موجوداً فالشمس طالعة!!

قلت: هنا أيضاً ترتب لكنه في مقام الإثبات أي العلم بطلوع الشمس متوقف على العلم بوجود النهار.

ويرد عليه: أن الدلالة على أصل الترتب مما لا ينكر، لكنها أعم من الترتب بنحو العلة والمعلول ومن سائر أنحاء عدم الانفكاك، فلذا لا مجازية في مثل (إن كان الضوء موجوداً فالحرارة موجودة) مع أنهما معلولان لعدة واحدة ولا ينفكان، وكذا في القضايا الاتفاقية.

الثاني: في إثبات الانحصار، وقد يستدل له بأدلة، منها:

الدليل الأول: انصراف العلاقة اللزومية بين الشرط والجزاء إلى أكمل أفراد هذه العلاقة، وهو العلية المنحصرة.

وأورد عليه: أولاً: بمنع الكبرى - أي كون الأكملية منشأً للانصراف - إذ غالب المطلقات بعض أفرادها أكمل من بعض - لجهة من الجهات - مع عدم تحقق الانصراف إليها.

وثانياً: بمنع الصغرى - وهو أكملية اللزوم الانحصاري - إذ حقيقة العلة لا تختلف بين وجود عدل لها أو عدم وجوده، بل الانحصار وعدمه خارج عن حقيقتها، إذ هو أمر ينتزعه الذهن حين ملاحظة العدل أو عدمه.

إن قلت: إن الملازمة من الطرفين - أي بين وجوديهما وكذا بين انتفائيهما - يجعل الملازمة أكمل، عكس الملازمة من طرف واحد التي هي بين الوجودين فقط!!

قلت: إن كل معلول ينتفي بانتفاء علته، فإذا كان للعلة عدل فإن ذلك معلول آخر في حقيقته لكنه من سنخ المعلول الأول، وانتفاؤه أو عدم

انتفائه، لا يرتبط بالعلة الأولى أصلاً، فتأمل.

الدليل الثاني: إطلاق الشرط - بمادته - بمعنى كون الشرط هو المؤثر في الجزاء، سواء سبقه شيء آخر أم قارنه أم لا، فإنه مع عدم الانحصار لا يكون هو المؤثر مع سبق العلة الأخرى، ولا يكون هو تمام المؤثر مع اقتران العلة الأخرى، وفي ذلك تقييد لأثر الشرط، فبالإطلاق ينتفي وجود علة أخرى.

وأشكل عليه: أولاً: بعدم كون المتكلم في مقام البيان من هذه الجهة - أي وجود مؤثر آخر أم لا - فلا إطلاق، لعدم تحقق مقدمات الحكمة، بل الغالب كون المتكلم في مقام تأثير الشرط في الجزاء فقط.

وثانياً: ما ذكره المحقق الإصفهاني(1)

من أن القدر المسلم من القضية الشرطية إفادة العلية، وصلاحيه الشيء للتأثير من دون دخل شيء - وجوداً أو عدماً - في علية الذاتية، وأما ترتب المعلول بالفعل على العلة فهو أمر قد يتفق سوق الإطلاق بلحاظه.

بيانه: إنه في القضايا الشرطية يكون المتكلم في مقام بيان اقتضاء هذا الشرط لتحقيق الجزاء، وهذا لا ينافي عدم ترتب الجزاء لوجود مانع - مثلاً - وحينئذٍ فتأثير غيره لو سبقه لا ينافي كون الشرط مقتضياً، كما لا ينافي كون غيره مقتضياً أيضاً فيؤثران معاً لو اجتمعا.

وأجيب(2): بأن الالتزام بهذا يستلزم تأسيس فقه جديد، إذ معناه عدم

ص: 274

1- نهاية الدراية 2: 416.

2- منتقى الأصول 3: 228.

استفادة الوجوب عند تحقق الشرط في الأحاديث الشرطية، إذ لا رافع لاحتمال وجود المانع أو احتمال انتفاء شرط المقتضي، فمثل «إذا ذهب النوم بالعقل فليُعد الوضوء»⁽¹⁾

يدل على الوجوب الفعلي للوضوء قطعاً، لا على اقتضائه فقط.

وفيه تأمل: إذ قلماً يكون الدليل في المسألة الفقهية هو المفهوم فقط، بل غالب الموارد يوجد دليل آخر بل أدلة أخرى إلى جنب المفهوم، هذا مضافاً إلى إمكان نفي المانع بالأصل، مع أن احتمال انتفاء شرط المقتضي كافٍ في عدم إجراء الحكم، فتأمل.

الدليل الثالث: إطلاق الشرط - بهيأته - على كونه بنحو التعيين، بمعنى أنه لا بديل له عند انتفائه، وإلا كان اللازم تقييده بمثل (أو كذا)، فيكون نظير إطلاق الوجوب على كونه تعيينياً لا تخييراً، ونفسياً لا غيرياً!!

وأشكل عليه: أولاً: بما في الكفاية⁽²⁾

من أن مقدمات الحكمة لا تجري في المعاني الحرفية - ومنها الهيئة - إذ الإطلاق والتقييد فرع اللحاظ، وقد مرّ من صاحب الكفاية أن الفرق بين المعنى الاسمي والحرفي هو في اللحاظ الآلي والاستقلالي، وحينئذٍ فلا إطلاق في هيئة الشرط لعدم اللحاظ فيها وإلا انقلبت إلى معنى اسمي.

ويرد عليه: أن الهيئة في صيغة الأمر أيضاً معنى حرفي فكيف استفاد من إطلاقها الدلالة على الوجوب التعييني وكذا الوجوب النفسي؟! وكذا في

ص: 275

1- وسائل الشيعة 1: 253.

2- إيضاح كفاية الأصول 2: 425-426.

استفادة الوجوب دون الندب من صيغة الأمر بناءً على وضعها لخصوص الطلب، واستفادة الوجوب من الإطلاق بمعونة مقدمات الحكمة بناءً على عدم الوضع!!

وأجاب عنه المحقق الإصفهاني(1)

بأنه على مسلك المحقق الخراساني يحل الإشكال بملاحظة المعنى الحرفي الواسع أو الضيق بتبع المعنى الاسمي، فملاحظة العلة والمعلول على نحو لا ينفك أحدهما عن الآخر هي ملاحظة العلية المنحصرة بالتبع.

أو نقول بأن مقدمات الحكمة تجري في المادة لا في الهيئة، فنقول: الصلاة بلا عدل واجبة - مثلاً - .

ورده في المنتقى(2)

بأن هذا يدفع الإشكال في الواجب التعييني والنفسي، ولا يدفعه في استفادة الوجوب من صيغة الأمر بناءً على وضعها للطلب، وذلك لأن الاختلاف بين الوجوب والندب لا يرتبط بمتعلقهما أصلاً، بل هو اختلاف في حقيقتيهما - وذلك يرجع إلى الهيئة - فإن متعلق الوجوب هو نفس متعلق الندب، فتأمل.

وثانياً: بأن قياس ما نحن فيه على الوجوب النفسي والتعيني مع الفارق، لأن الوجوب الغيري يحتاج إلى مؤنة زائدة هي وجوب ذي المقدمة، وكذا الوجوب التخييري يحتاج إلى العِدل، فالإطلاق ينفي هذين القيدتين، ويثبت الوجوب حتى مع عدم تحقق ما يتوهم كونه ذا المقدمة، وكذا حين تحقق

ص: 276

1- نهاية الدراية 2: 415.

2- منتقى الأصول 3: 225.

العِدل. وأما الانحصار أو عدم الانحصار فكلاهما قيدان زائدان.

وبعبارة أخرى: إن كيفية تأثير الشرط في الجزاء لا يختلف مع وحدة الشرط أو تعدده، فالشرط مؤثر في الجزاء بكيفية واحدة سواء كان له بديل عند انتفائه أم لم يكن له بديل.

والحاصل: إن التمسك بالإطلاق إنَّما هو لنفي الخصوصية الزائدة، وفيما نحن فيه كلا المحتملين فيهما قيد زائد فلا يمكن إثبات أحدهما.

الدليل الرابع: إطلاق الجزاء في نفي العِدل، وهو ما ذكره المحقق النائيني (1).

وحاصله: أنه لو لم يكن الشرط لتحقق الموضوع - بأن أمكن أن يناط به المحمول، كالمجيء الذي لا يتوقف عليه الإكرام عقلاً - فإن أناط المولى الجزاء بذلك الشرط فلا محالة يكون الجزاء مقيداً به، في عالم الجعل والتشريع، ومقتضى إناطته به بالخصوص هو دوران الجزاء مداره وجوداً وعدمًا - بمقتضى مقدمات الحكمة والإطلاق - حيث قيد المولى الجزاء بذلك الشرط، ولم يقيده بشيء غيره لا على نحو الاشتراك ولا على نحو الاستقلال، فينتفي الجزاء حينئذٍ بانتفاء الشرط، وهذا هو المفهوم بعينه.

فمقدمات الحكمة تجري في ناحية الجزاء - من حيث عدم تقييده بغير الشرط الذي جعل في القضية - .

وبعبارة أخرى: الإكرام لا يتوقف على المجيء عقلاً، وحينئذٍ فالإكرام بالإضافة إلى المجيء إما مهمل أو مطلق أو مقيد، والإهمال ممتنع في مقام الثبوت، والإطلاق ينافي ترتب الحكم عليه، فتعين أن يكون مقيداً به.

ص: 277

وأما إشكال عدم اختلاف العلة المنحصرة والعلة غير المنحصرة... فجوابه: بأننا لا نريد إثبات الإطلاق من هذه الجهة، بل نريد ذلك عن طريق تقييد الجزاء بوجود شرط، ومن المعلوم اختلاف التقييد مع الانحصار وعدمه.

وأورد عليه: بالنقض في كل القضايا، إذ كل حكم يترتب على موضوعه، فهل يقيّد الموضوع بذلك!! ومعنى ذلك هو ثبوت المفهوم للقب.

هذا مضافاً إلى ما ذكره المحقق الإصفهاني(1): من أن الإطلاق لا يكون إلا - مع انخفاض ذات المطلق، فالإطلاق من حيث الضميمة معقول، وأما الإطلاق من حيث البدل فلا، إذ لا يكون بدله إلا في ظرف عدمه، فلا يعقل إطلاق القيد في ظرف عدم نفسه، وقياسه بالواجب التعييني والتخييري مع الفارق، فإن الإطلاق المعين للوجوب التعييني ليس في الواجب من حيث كونه ذا بدل، بل الإطلاق في الوجوب من حيث عدم كونه مشوباً بجواز الترك إلى بدل، فتأمل.

الدليل الخامس: التمسك بالإطلاق المقامي، وهو التمسك بعدم بيان المتكلم في كل مورد يكون عدم التقييد - لو أراد القيد - مُخلاً بمراده.

إن قلت: لا يمكن إجراء هذا الوجه حين الشك، لتوقف الإطلاق على مقدمات الحكمة التي منها إحراز كون المولى في مقام البيان.

قلت(2): إنه حيث كان الغالب في الاستعمالات العرفية هو استعمال

ص: 278

1- نهاية الداربية 3: 417 (الهامش).

2- منتقى الأصول 3: 237.

القضية الشرطية في هذا المقام، فكلّ ما يشك فيه يلحق بالغالب، إذ الغلبة بحد تكون من الأمارات العرفية الموجبة لظهور الكلام في ذلك!! وهذا نظير ما عن جمع من الأعلام بأنه لا يحتاج في الإطلاق اللفظي إلى إحراز كون المولى في مقام البيان بل يكفي عدم العلم بكونه في مقام الإهمال أو الإجمال، وسيأتي توضيح ذلك في باب المطلق والمقيد إن شاء الله تعالى.

هذا كله في تحقق الشرط الأول للدلالة على المفهوم، ألا وهو إثبات عدم الانفكاك أو العلية المنحصرة، وقد تبين من مجموع ما مرّ أنه يمكن ادعاء الظهور العرفي في الجملة الشرطية على الدلالة على انتفاء الجزاء حين انتفاء الشرط.

وأما الأمر الثاني

بأن يكون الجزاء سنخ الحكم لا شخصه، فلا بد فيه من البحث في جهات ثلاث.

الجهة الأولى: الحاجة إلى هذا الشرط لإثبات المفهوم في القضايا الشرطية.

وقد أنكره المحقق الإصفهاني(1)، وأنه لا حاجة إليه، بل يمكن إثبات المفهوم حتى لو كان الجزاء شخص الحكم، ببيان: أن المعلق على العلة المنحصرة هو نفس وجوب الإكرام المنشأ في شخص هذه القضية، لكنه لا بما هو متشخص بلوآزمه، بل بما هو وجوب، فإذا كانت علة الوجوب - بما

ص: 279

هو وجوب - منحصرة في المجيء مثلاً، استحال أن يكون للوجوب فرد آخر بعلة أخرى.

ويمكن أن يقال: إن هذا البيان في حقيقته رجوع إلى إثبات سنخ الحكم، وإلا فلا أحد ينكر كون الحكم المنشأ متشخصاً وجزئياً لاستحالة إنشاء الكلي، فتأمل.

الجهة الثانية: في معنى السنخ هنا، وهو يحتمل وجوهاً:

الأول: الطبيعة الشاملة لجميع الأفراد، أي إثبات طبيعة الوجوب بحيث لا يشذ عنها فرد.

وفيه: أن هذا وإن كان لازمه انتفاء سنخ الحكم عقلاً، إلا أن ظاهر الأمر بالإكرام في الشرطية وغيرها على حدّ سواء(1)،

أي كما لا يُشأ في سائر القضايا طبيعة الوجوب التي تشمل جميع الأفراد كذلك فيما نحن فيه.

الثاني(2): الطبيعة الناقضة للعدم.

أي طبيعة الوجوب، بمعنى وجودها الناقض للعدم - وإن تشخص بلوازم الوجود - .

ولازم هذا عدم الدلالة على السنخ لأن كل وجود بديل عدم نفسه، لا العدم المطلق، فانتفاؤه انتفاء نفسه لا انتفاء سنخ الوجوب.

وفيه تأمل: لأن الوجود إذا كان مطلقاً كان عدمه البديل مطلقاً أيضاً، فليس المراد عدم كل الوجودات حتى يقال إن وجود الطبيعة ليست بديلاً عن هذا

ص: 280

1- نهاية الدراية 2: 418.

2- نهاية الدراية 2: 418.

العدم، بل المراد عدم نفس الطبيعة المطلقة الذي هو مطلق مثلها، فتأمل.

الثالث: ذات الطبيعة غير المقيدة لا بالوحدة ولا بالتعدد.

وهذا مع الانحصار يلازم المفهوم، إذ ثبوت هذه الطبيعة مع عدم الشرط يكشف عن عدم الانحصار، وهذا خلف ما أثبتناه في الشرط الأول من الانحصار.

الرابع: الطبيعة بمعنى صرف الوجود - أي أول الوجودات - .

وهذا أيضاً يلازم المفهوم، لنفس ما ذكر في الوجه السابق، إذ مع عدم الشرط لو ثبت أول الوجود كشف ذلك عن عدم الانحصار، وهذا خلف.

إن قلت: الثابت بالشرط الثاني هو الوجود الثاني لا الوجود الأول، فلا خلف، حيث إن الوجود الأول منحصر في الشرط الأول، فلا ينافي إناطة الوجود الثاني بشرط آخر!

قلت (1): إذا تحقق الشرط الثاني أولاً، فإنه يتحقق به الوجود الأول، ويكفي هذا في تحقق الخلف، كما أنه لو تحقق كلا الشرطين معاً كانا مؤثرين في الوجود الأول وهذا خلف فرض الانحصار.

إن قلت: انتفاء المطلق لا ينافي ثبوت المقيد!

قلت: يتضح مما مرّ أن المقصود ليس المطلق المقابل للمقيد، بل المطلق الشامل للمقيد.

وفيه: أن لازم هذا أن المكلف لو خالف المفهوم مرة واحدة فلا محذور في تكرار المخالفة لأن المرة الثانية ليست أول الوجودات،

ص: 281

1- منتقى الأصول 3: 221.

والمنطوق والمفهوم كلاهما - على هذا الاحتمال - إنّما هما في أول الوجودات، فتأمل.

فتحصّل أن المتعيّن هو الاحتمال الثالث وهو بضميمة الشرط الأول يلازم المفهوم.

الجهة الثالثة: في إثبات كون السنخ - بالمعنى الذي يستلزم المفهوم - مدلولاً للكلام، وقد استدل لذلك بأمر غالبها مبنوية منها:

الوجه الأول: على مبنى القائل بأن الموضوع له في الحرف عام، فإن مدلول الهيئة في الجزاء هو مفهوم الوجوب، حيث إن الموضوع له في المعاني الحرفية عام كالأسماء، ومفهوم الوجوب كلي فيكون سنخاً، وهذا بخلاف المصداق الذي هو جزئي فيكون شخصياً.

ويرد عليه: أن كون الموضوع له في الحروف عاماً لا ينافي شخصية الحكم، إذ خصوصيات الاستعمال قد توجب جزئية المعنى كما مرّ في المعنى الحرفي، فحينئذٍ لا بد من إثبات عدم الشخصية في مرحلة الاستعمال.

الوجه الثاني: على مبنى القائل بأن الموضوع له في الحروف خاص، فقد يقال: بأن المنوط بالشرط ليس مدلول الهيئة - إذ المعنى الجزئي غير قابل للتعليق - وإنّما هو المادة المنتسبة إلى الوجوب، كما عن المحقق النائيني (1).

وأورد عليه: بأن مفاد هذا الكلام هو إناطة المادة المعروضة للوجوب،

ص: 282

ولم يذكر دليلاً على كون تلك المادة المنتسبة سنخ أم شخص.

الوجه الثالث: رجوع الحكم إلى المعتبر - بالفتح - لا الاعتبار، والمعتبر هو مفهوم الحكم، وهو كلي، فيكون سنخاً، وهذا نظير ما يقال: إنَّ الإجازة في البيع الفضولي كاشفة حكماً حيث إن الاعتبار من حينها مع كون المعتبر من حين العقد.

وأورد عليه: بأن ذلك لا يلزم المفهوم، إذ لا منافاة بين هذا المعتبر - وهو المفهوم المنوط بالشرط - وبين وجود معتبر آخر هو المفهوم غير المنوط على الشرط.

مضافاً إلى عدم تصوّر تعليق المفهوم على شيء، إذ التعليق بلحاظ وجود الشيء لا بلحاظ ذات الشيء (1).

الوجه الرابع: إن الأحكام تتعلق بالطبائع لا بالأفراد، وظاهر الطبيعة هي الطبيعة بنحو اللا بشرط المقسمي أي ذات الطبيعة غير المقيدة لا بالوحدة ولا بالتعدد - وهو المعنى الثالث للسنخ -، وحينئذٍ فإداة الشرط وإناطة الجزاء بالشرط لا يغيّر إن إطلاق الجزاء، وبذلك يثبت كون الحكم في الجزاء سنخاً لا شخصاً.

الوجه الخامس: ما قيل من أن الإطلاق المقامي بنفسه يكفي في إفادة السنخ - لو استفدنا المفهوم من هذا المقام - إذ ظهور الجملة الشرطية في المفهوم مستند إلى هذا الإطلاق، فيكشف عن كون المتكلم في مقام بيان ما هو الشرط لسنخ الحكم، فتأمل.

ص: 283

1- منتقى الأصول 3: 240.

البحث الثالث: فيما لا مفهوم له من القضايا الشرطية

وقد ذكروا جملة من القضايا لا مفهوم لها، منها:

المورد الأول: النذور والأوقاف والصدقات ونحوها.

فقد ذكر المحقق الخراساني(1):

أن انتفاء الحكم في الجزاء ليس من جهة المفهوم، بل لعدم قابلية الشيء لذلك، فإنه إذا صار شيء وفقاً على أحد أو أوصى به أو نذر له فإنه لا يقبل أن يصير وفقاً على غيره أو وصية أو نذراً له، فإن الحكم المنوط هو شخصي لا كلي، وانتفاء شخص الحكم في هذه الأمور عن غير مورد المتعلق عقلي، وذلك لانتفاء الشيء بانتفاء موضوعه.

وأشكل عليه: أولاً(2): بأن لانحصار الشرط أثرين: أحدهما: عدم ثبوت الجزاء على غير الشرط عند وجود الشرط، والآخر: عدم ثبوت الجزاء على غير الشرط عند انعدامه، والذي يمتنع تعلق الوقف عليه مرة أخرى هو الأول، وأما بالنسبة إلى حال عدمه فله أثر، لعدم امتناع وقف الموقوف على أحد على غيره بنحو الطولية وفي فرض عدمه، وعليه فلا- وجه لإنكار البحث في المفهوم في المقام بعد تصور ثبوت الوقف على غير مورد الشرط عند انتفاء مورد الشرط.

وثانياً(3): إذا أنكرنا اقتضاء القضية لانحصار العلة فإنه كما في موارد

ص: 284

1- إيضاح كفاية الأصول 2: 438.

2- منتقى الأصول 3: 242.

3- نهاية الأفكار 1: 483.

الحكم السنخي يحتمل وجود علة أخرى غير المذكورة في القضية، ولذا لا يحكم حينئذٍ بانتفاء السنخ عند الانتفاء، كذلك في موارد شخص الحكم يحتمل فرد علة أخرى في البين - بحيث كانت العلة للحكم الشخصي هو الجامع بينهما - وحينئذٍ فلا مجال لجعل الانتفاء عقلياً.

المورد الثاني: القضايا المسوقة لبيان تحقق الموضوع، مثل (إن رزقت ولداً فأختته) وعدم دلالتها على المفهوم واضح، وذلك لأنه يلزم في استفادة المفهوم كون القضية في المنطوق والمفهوم واحدة مع اختلافهما في السلب والإيجاب، فلا بد من انخفاض الموضوع في المفهوم، ففي مثل (إن جاء زيد فأكرمه) يكون المفهوم (إن لم يجيء زيد فلا يجب إكرامه) فانحفظ الموضوع والمحمول في جملة الشرط والجزاء مع الفارق في السلب والإيجاب.

ولكن مع عدم بقاء الموضوع يكون انتفاء الحكم من باب السالبة بانتفاء الموضوع، وليس من المفهوم في شيء.

وبعبارة أخرى⁽¹⁾: إن الحكم في الجزاء مقيد بموضوعه، كما أنه مقيد بالشرط، وهذان التقييدان طوليان عرفاً ودقة، أي وجوب الإكرام يتقيد بزيد ثم يتقيد هذا الوجوب بالمجيء.

وعليه فإذا كان الشرط مغايراً مع الموضوع كان مقتضى الإطلاق هو انتفاء وجوب الإكرام عند انتفاء المجيء وهذا هو المفهوم.

وأما إذا كان الشرط مساوياً للموضوع بحيث كان انتفاء الشرط هو انتفاء

ص: 285

1- بحوث في علم الأصول 3: 176.

الموضوع، فحينئذٍ ينتفي الحكم في الجزاء، إلا أن انتفاؤه لأجل انتفاء موضوعه، وهذا انتفاء عقلي لا يرتبط بالجملة الشرطية أصلاً.

ثم إنه قد استثنى في البحوث(1)

ما لو كان الشرط مساوفاً مع تحقق الموضوع، لكنه ليس هو الأسلوب الوحيد لتحقيق الموضوع، أي يمكن انتفاؤه مع بقاء الموضوع، نظير ما قالوه في آية النبأ، حيث إن مجيء الفاسق بالنبأ محقق لذلك النبأ الذي هو موضوع حكم التبيين، إلا أنه يمكن افتراض النبأ من غير جهة الفاسق، فلا يكون انتفاؤه مساوفاً مع انتفاء مصب الحكم وموضوعه، فيكون المعنى (النبأ إن جاء به فاسق فتبينوا)، فيكون مقتضى إطلاق التعليق ثبوت المفهوم.

أقول: هذا في الحقيقة إخراج للشرط عن كونه محققاً للموضوع، وذلك عن طريق افتراض أن للنبأ حالتين، وبعبارة أخرى: إنه في المثال نفترض وجود النبأ ثم نفترض له حالتان، والحكم بالتبيين منوط على إحدى الحالتين، فيكون كافتراض حالات مختلفة لزيد ثم تعليق الحكم على حالة المجيء مثلاً.

البحث الرابع: فيما لو كان الجزاء كلياً له مصاديق

فهل المفهوم هو أنه مع انتفاء الشرط ينتفي الجزاء بنحو العام المجموعي، أم بنحو العام الاستغراقي؟ كما في قوله (عليه السلام): «إذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء»(2)

فهل المفهوم هو أنه (إذا لم يبلغ قدر كر نجسه

ص: 286

1- بحوث في علم الأصول 3: 176.

2- الكافي 3: 2.

كل شيء) فيكون عاماً استغرافياً فينجس القليل بملاقاة كل واحدة من النجاسات، أم المفهوم (نجسه شيء ما) فلا تتحقق النجاسة إلا بملاقاته لكل النجاسات معاً فيكون عاماً مجموعياً؟

ذكر المحقق النائيني(1):

أن المفهوم تابع للمنطوق موضوعاً ومحمولاً ونسباً، إلا أنهما يختلفان بالسلب والإيجاب، وحيث إن المنطوق كلي استغرافي فيكون المفهوم كذلك.

لا يقال: نقيض السالبة الكلية هو موجبة جزئية، فمعنى الرواية: نجاسة القليل في الجملة بنجاسة ما، ولا يفيد نجاسته بجميع النجاسات.

لأنه يقال: أولاً: إن المباحث الأصولية والفقهية تبنى على الاستظهارات العرفية من الأدلة بخلاف المباحث المنطقية التي تبنى على البراهين العقلية، وحيث إن المستفاد من الحديث هو عموم السلب أي (لم ينجسه كل فرد فرد من أنواع النجاسات من البول والدم... الخ) كذلك يكون المفهوم أي (نجسه كل فرد فرد من البول والدم...).

وثانياً: إن النكرة في سياق النفي تدل على العموم، وهذا العموم معنى حرفي يرتبط بالهيئة، فلا يمكن تعليق هذا العموم، بأن يكون المدلول في المنطوق هو تعليق (سلب العموم) على الشرط، بل المعلق هو الحكم وهو مطلق باقتضاء مقدمات الحكمة، وهذا يقتضي كونه استغرافياً.

نعم لو كانت الدلالة على العموم بالاسم، كلفظة (كل) فحيث يمكن لحاظ المعنى مع كون الموضوع له عاماً، لذا يمكن تعليق كل من (عموم)

ص: 287

(الحكم) و(الحكم العام) فتعيين أحدهما بحاجة إلى قرينة.

وبعبارة أخرى - كما قيل - : في مقام الثبوت: إما المعلق على الشرط هو (عموم الحكم) أي كل الأحكام على نحو العام المجموعي، فالمنفي في المفهوم حينئذٍ هو مجموع الأحكام معاً، وإما المعلق هو (الحكم العام) أي كل حكم حكم، فالمنفي في المفهوم على هذا هو كل حكم حكم.

وفي مقام الإثبات: الدال على العموم إما الاسم فيحتمل كلا الأمرين - عموم الحكم أو الحكم العام - والتعيين بحاجة إلى قرينة، وإما الحرف فيتعين الحكم العام، إذ العموم مدلول للحرف وهو غير قابل للتعليق، إذ التعليق لا يكون إلا فيما يمكن لحاظه مع كونه من المفاهيم الكلية، والمعنى الحرفي لا يمكن لحاظه وهو جزئي.

وأشكل عليه: أولاً: مبنىً بكلية المعاني الحرفية، وبإمكان لحاظها، كما مرّ.

وثانياً: في المثال بأن المنطوق فيه جزئي لا- كلي، إذ هذه القضية وأمثالها تستعمل في نفي خصوص المرتبة العليا ويفهم انتفاء غيرها بالأولوية.

وفيه: أنه أشبه بالأكل من القفا، برفع اليد عن الظهور في العموم، ثم تعميم الحكم عبر الأولوية.

وثالثاً: بأن نقيض السالبة الكلية حتى عند العرف هو الموجبة الجزئية، فإن مثل (زيد في الدار) نقيض (لا أحد في الدار) عرفاً ودقةً.

وفيه: أن المقصود هو أنه يكفي في التناقض تحقق الموجبة الجزئية مقابل السالبة الكلية، وهذا أدنى درجات التناقض، وإلا فبين السالبة الكلية

والموجبة الكلية أيضاً تناقض، وحينئذٍ في الأمثلة الشرعية هل يراد أدنى درجات التناقض أم أعلاه؟ فهذا يرتبط بالاستظهار العرفي من الجملة.

ورابعاً: إن مدلول الجزاء - والذي عُلّق على الشرط - هو (الحكم على الطبيعة السارية)، فلا يكون المعلق عموم الحكم أو الحكم العام أصلاً.

وعليه: فالمفهوم هو انتفاء الطبيعة السارية عند انتفاء الشرط، وذلك يتحقق بانتفائه عن بعض الأفراد، ولا يتوقف على انتفائه عن جميع الأفراد، فحينئذٍ إذا كان المنطوق سالبة كلية كان المفهوم موجبة جزئية!!

وفيه: أن الطبيعة السارية عبارة أخرى عن الحكم العام، كما لا محذور في تعليق العموم بما هو عموم وإن كان في الخارج لا يتحقق إلا في ضمن الأفراد، فتأمل.

فتحصّل أنه لا إشكال على كلام المحقق النائيني سوى الإشكالات المبنائية، ومع قبول مبانيه فلا محيص عن الذهاب إلى ما ذهب إليه.

البحث الخامس: لو تعدد الشرط مع اتحاد الجزاء في جملتين

كما لو فُرض أنه قال: «إذا خفي الأذان فقصّر»، وفُرض أنه قال: «إذا خفيت الجدران فقصّر»⁽¹⁾.

فحينئذٍ يقع التعارض بين منطوق كل منهما مع مفهوم الآخر، وذلك لإطلاقهما، فالمفهوم في الجملة الأولى هو إذا لم يَخْفَ الأذان فلا يجب القصر حتى وإن خفيت الجدران، وهذا يعارض منطوق الثانية، وكذا العكس.

ص: 289

1- هاتان الجملتان مصطيدتان من الأخبار، ولمراجعة نصوص الأحاديث راجع وسائل الشيعة 8: 470-473.

وبعبارة أخرى - كما قيل - : مفهوم كل منهما ينفي وجوب القصر بانتفاء الشرط المذكور في المنطوق، كما أن منطوق الأخرى يثبت وجوبه بتحقيق الشرط الآخر.

وهنا وجوه لرفع التعارض:

الوجه الأول: رفع اليد عن إطلاق المفهومين.

لأن النسبة هي العموم والخصوص المطلق، والمنطوقان أخص مطلقاً من المفهومين، إذ المفهوم هو (إذا لم يخف الأذان فلا يجب القصر سواء خفيت الجدران أم لا)، وهذا أعم من المنطوق في (إذا خفيت الجدران فقصر)، وهكذا النسبة بين المفهوم والمنطوق الآخر.

وفيه: أولاً: إن النسبة بينهما العموم والخصوص من وجه، لا المطلق، إذ المنطوق أعم من صورة المفهوم وعدمه أيضاً، فالمنطوق هو (إذا خفيت الجدران فقصر سواء خفي الأذان أم لا).

وثانياً: أقوائية ظهور المنطوق من ظهور المفهوم، فيقدم الأظهر على الظاهر.

الوجه الثاني: سقوط المفهومين في كلا الشرطيتين، وحينئذٍ يكون المدلول في الجملتين هو ثبوت الجزاء عند تحقق أيٍّ من الشرطين، من غير دلالة مفهومية على عدم الحكم عند فقد الشرطين أو أحدهما.

وفيه: أن التعارض إنما هو بنحو العموم من وجه، والدلالة على المفهوم إن كانت مستندة إلى إطلاق الشرط أو الجزاء، فلا وجه لرفع اليد عن هذا الإطلاق في مورد التعارض مع مطلق آخر في مورد الاجتماع، مع كون

النسبة بينهما العموم والخصوص من وجه، بل لا بد من مراعاة الطرق العلاجية لرفع التعارض، فإن لم توجد فالتساقط في مورد الاجتماع حصراً، فلا وجه لسقوط المفهوم بالمرّة.

الوجه الثالث: رفع اليد عن إطلاق الشرط في المنطوقين، واعتبار الشرط هو المركب منهما، فيتوافق المنطوقان مع المفهومين حينئذٍ، فالمعنى (إذا خفي الأذان والجدران معاً فقصر) وهذا لا يتعارض مع المفهوم في (إذا لم تحتف الجدران فلا يجب القصر)، وهكذا مع المفهوم الآخر.

وقد ذكر المحقق النائيني (1)

أن ذلك هو مقتضى العلم الإجمالي، وحاصله:

أن للشرط إطلاقين: أحدهما كونه علة تامة، أي لا بديل له فيكون مقابل (أو)، والآخر كونه علة منحصرة أي لا يحتاج إلى مكمل فيكون مقابل (الواو)، وتعدد الشرط ينافي العلية التامة المنحصرة، فلا بد من رفع اليد عن أحد الظهورين، وحيث لم يكن أحد الظهورين أقوى من ظهور الآخر، ولا أحدهما حاكماً على الآخر - لكون كليهما بالإطلاق ومقدمات الحكمة - كان اللازم الجري على ما يقتضيه العلم الإجمالي، حيث نعلم بتقييد أحد الإطلاقين ولا نعلمه بالخصوص، والقدر المتيقن هو ترتب الجزاء حين حصول كلا الشرطين، وذلك لعدم العلم بترتب الجزاء لو حصل أحدهما.

وأشكل عليه (2): بأن قواعد باب التعارض تدل على التصرف في محلّ

ص: 291

1- فوائد الأصول 1: 487.

2- منتقى الأصول 3: 249-250.

المعارضة، والتعارض فيما نحن فيه إنّما هو بين مفهوم كل منهما مع منطوق الآخر، وليس محل المعارضة هو ظهور كل منهما في الاستقلال، حتى وإن كان رفع اليد عن ذلك الظهور سبباً لارتفاع المعارضة.

وبعبارة أخرى: إنه لا بد من إعمال قواعد باب التعارض للجمع، وإلا كان جمعاً تبرعياً، والجمع التبرعي يرفع به المعارضة لكن لا يصار إليه، وفيما نحن فيه لا يدور الأمر بين الإطالين في دلالتهما على الاستقلال، بل المعارضة إنّما هي بين المنطوق والمفهوم.

وفيه: أن هذا الوجه ليس جمعاً كي يكون تبرعياً، بل هو مقتضى الأصل العملي حين لم يمكن ترجيح أحد المتعارضين على الآخر، بعد حصول التعارض بين المفهوم والمنطوق وحصول تعارض بين إطلاق الشرطين في القضيتين، أي بين إطلاق الشرط الأول في العلية التامة المنحصرة وبين إطلاق الشرط الثاني في ذلك أيضاً.

الوجه الرابع: اعتبار المؤثر في الجزء هو الجامع بين الشرطين، فبسبب كل شرط باعتبار كونه فرداً للجامع، وحينئذ يكون المفهوم في الجامع لا للفرد، فيرتفع التعارض.

وقد يستدل له: باستحالة تأثير المتعدد في الواحد.

ويرد عليه: مبنى: ببطان قاعدة الواحد من أساسها، كما مر.

وبناءً: بأنها في الواحد الشخصي التكويني، فلا تجري في الواحد بالنوع حيث لا مانع من تأثير المتعدد في الواحد بالنوع لتعدد الأثر واقعاً بتعدد الأفراد، كما لا تجري هذه القاعدة في الأمور الاعتبارية الجعلية، بل دليلها

يجري في العلل التكوينية، حيث قالوا: بأنه لا بد من سنخية وربط خاص بين العلة والمعلول.

وإن أمكن الجواب عن الإشكال بالواحد النوعي: بأن المعلول الواحد نوعاً لا يمكن أن يصدر إلا من العلة الواحدة نوعاً بناءً على هذه القاعدة، فتأمل.

البحث السادس: في تداخل الأسباب والمسببات

إشارة

وذلك فيما كانت قضيتان شرطيتان، واختلف الشرط فيهما مع تشابه في الجزاء من حيث وحدة المادة، فلو فرض تحقق الشرطين معاً فهل يتعدد الجزاء وحينئذٍ يجب تكراره إذا كان حكماً تكليفاً، أم يكتفي بواحد؟

وفرق هذا عن سابقه أن ذاك كان فيما نعلم بوحدة الجزاء ولا نعلم بأن الشرط هو كل واحد بانفراد أم بالانضمام أو غير ذلك، وهذا فيما نحتمل تعدد الجزاء بتعدد الشرط.

ومعنى تداخل الأسباب هو اقتضاء الشرطين معاً لجزاء واحد فيكون تداخلاً في مقام الجعل، ومعنى تداخل المسببات هو افتراض تعدد الحكم مع كفاية الإتيان بفرد واحد فيكون تداخلاً في مقام الامتثال، فالبحث في مقامين:

المقام الأول: في تداخل الأسباب

إشارة

وفيه مطالب:

المطلب الأول: في أدلة عدم التداخل

ومنها:

الدليل الأول: إن عدم التداخل لا يستلزم خلافاً للظاهر أبداً، عكس التداخل حيث يستلزم منه ذلك، وبيانه: أن للجملة الشرطية ظهوران:

ص: 293

أحدهما، ظهورها في الحدوث عند الحدوث - أي حدوث الجزاء عند حدوث الشرط - والآخر: ظهور الجزاء في وحدة متعلق الحكم، وهذا يقتضي وحدة الحكم، إذ لا يمكن تعلق حكمن بموضوع واحد وإلا لزم اجتماع المثليين.

وبناءً على القول بعدم التداخل فإنه مع تعدد الشرط ينتفي الظهور الثاني ويبقى الظهور الأول، وذلك لأن الظهور في الحدوث عند الحدوث مستند إلى الوضع، وأما الظهور الثاني فمستند إلى مقدمات الحكمة أي إطلاق متعلق الحكم، حيث يدل هذا الإطلاق على أن المتعلق إنما هو بنحو الطبيعة السارية في الأفراد حتى لو كانت امتثالاً لحكم آخر، ومن المعلوم أن الإطلاق متوقف على عدم البيان، وللظهور الأول صلاحية لأن يكون بياناً، فيكون وارداً على الظهور الثاني، والنتيجة هي أن الحكم في كل شرطية يكون الفرد الذي لم يكن متعلقاً للحكم في الشرطية الأخرى.

وأما بناءً على القول بالتداخل يلزم إما رفع اليد عن الظهور في الحدوث عند الحدوث حيث لا يحدث الجزاء بالشرط الثاني، وإما رفع اليد عن ظهور الجزاء في الوحدة، ببيان ذكره في الكفاية(1):

بأن متعلق الجزاء وإن كان واحداً صورة إلا أنه حقائق متعددة حسب تعدد الشرط لكنها متصادقة على واحد، فالذمة وإن اشتغلت بتكاليف متعددة حسب تعدد الشرط إلا أن الاجتزاء بواحد لكونه مجمعاً.

وأورد عليه: بأنه لا يجري هذا الدليل فيما لو حدث الشرطان معاً،

ص: 294

والحدوث يستند إلى كليهما مع وحدة الحكم فانحفظ كلا الظهورين مع القول بالتداخل.

وفيه: أنه يكفي في بطلان التداخل مخالفته للظاهر ولو في بعض الفروض، فعدم التداخل لا مخالفة فيه مطلقاً، عكس التداخل الذي فيه المخالفة غالباً - وهي ما لو تدرّج الشرطان - ولا يمكن التفصيل حينئذٍ بين حالة التقارن وحالة التدرج، للعلم بأن الحكم في كلا الحالتين على نسق واحد.

الدليل الثاني: ظهور الشرط في كونه علة مستقلة وتامة للجزاء، مع ظهوره في كونه علة للحكم لا لتأكيده، وحيث يستحيل اجتماع علتين تامتين على معلول واحد، فلا بد من المصير إلى عدم التداخل.

وأورد عليه: بأن الظهور الأول مستند إلى مقدمات الحكمة والتي منها عدم البيان، ويرتفع هذا الظهور بذكر الشرط الثاني في القضية الشرطية الثانية.

الدليل الثالث: ما بيّنه المحقق النائيني (1)

وهو يتوقف على مقدمات:

1- إن القضية الشرطية هي في الحقيقة قضية طبيعية حملية، يكون الشرط موضوعاً لها والجزاء محمولاً لها، فقوله (حج إن استطعت) كقوله: (المستطيع يحج).

2- وفي القضية الحملية ينحل الحكم بانحلال الموضوع، فيتعدد الحكم بتعدد الأفراد، فكذلك في القضية الشرطية.

3- إن الطلب يتعلق بالطبيعة بنحو صرف الوجود، وهذا مدلول لفظي، فلذا يكتفى في مقام الامتثال بإتيان الطبيعة مرة واحدة، إلا أن عدم لزوم

ص: 295

1- فوائد الأصول 1: 493-496.

التكرار ليس مدلولاً لفظياً، بل هو من باب حكم العقل بأن المطلوب الواحد إذا امتثل لا يمكن امتثاله مرة أخرى، وهذا لا ينافي كون المطلوب إيجاد الطبيعة مرتين، فلو قام الدليل على أن المطلوب متعدد فلا يعارضه حكم العقل على أن امتثال الطبيعة يحصل بإتيانها.

4- ظاهر القضية الشرطية هو تأثير كل شرط لجزء مستقل وهذا مدلول لفظي، فلا يعارضه حكم العقل بكفاية إتيان الطبيعة مرة واحدة في حصول الامتثال، لأن حكمه إنما هو فيما لو لم يكن مقتضٍ للتعدد، لا فيما إذا صرح بالتعدد كما لو قال: (أكرم زيداً مرتين) أو مع الظهور اللفظي في التعدد كما فيما نحن فيه حيث ظهور الشرطيتين في تعدد التأثير والجزاء.

والحاصل: إن وحدة المطلوب إنما هو لعدم ما يقتضي التعدد، وفيما نحن فيه يوجد المقتضي للتعدد وهو ظهور الجملة في الانحلال وتعدد المطلوب والطلب، ويكون هذا الظهور وارداً على حكم العقل بوحدة متعلق الحكم في الجزاء.

المطلب الثاني: في مقتضى الأصل العملي

لو لم يقد دليل على التداخل أو عدمه، ووصلت النوبة إلى الأصل العملي، فما هو مقتضاه؟

ذكر المحقق النائيني(1)

أن الشك قد يكون في الحكم التكليفي، وقد يكون في الحكم الوضعي.

أما الأول: فالشك في تداخل الأسباب يرجع إلى الشك في اقتضاء

ص: 296

السبب الثاني لتعقبه بالجزاء، وتوجه التكليف به زائداً على التكليف المتوجه بالسبب الأول، فالأصل البراءة!

وأما الثاني: فربما يختلف الأصل، مثلاً لو شك في اقتضاء العيب للخيار زائداً على ما اقتضاه بيع الحيوان أو المجلس، فمقتضى الأصل هو عدم ثبوت خيار العيب، لكن يمكن أن يقال: إن مقتضى الأصل بقاء الخيار بعد الأيام الثلاثة!

ويرد على الأول: أولاً: بأنه مع جريان الأصل السببي لا تصل النوبة إلى أصالة البراءة وهي أصل مسببي، وذلك لأن التداخل إنما هو إسقاط لسببية الثاني، وهذه السببية شرعية فتستصحب، فتأمل.

وثانياً: بناءً على جريان الاستصحاب التعليقي يمكن القول بأن السبب الثاني لو كان متقدماً زماناً لآثر أثره، فيستصحب تأثيره حتى مع تأخيره، فتأمل.

ويرد على الثاني: أولاً: بأنه لا وجه لإجراء الأصل العملي في بقاء الخيار، وذلك للعلم ببقائه، لأن التداخل - على فرض صحته في الخيار - لا يوجب رجوع الأطول مدة إلى أقصرها.

وثانياً: إن هذا الاستصحاب هو استصحاب للكلية، وهو إما قسم آخر غير أقسامه الثلاثة، إذ فيما نحن فيه نعلم بحدوث الفرد القصير ثم زواله مع الشك في أصل حدوث الخيار الآخر، فليس حدوث الفرد الثاني متقارناً مع زوال الفرد الأول، فلا يكون من القسم الثالث، كما نعلم بحدوث الفرد القصير فلا يكون من القسم الثاني، وفي هذا لا يجري الاستصحاب، وإما

هو من مصاديق القسم الثالث فلا يجري لعدم كونه من قسم الشديد والضعيف.

المطلب الثالث: لو لم يمكن تكرار الجزاء

إن بحث التداخل إنّما هو فيما أمكن تكرار الجزاء، كالأكرام حيث له القابلية للتعدد، وأما ما لا قابلية له للتكرار فهو خارج عن البحث، بل لا إشكال حينئذٍ في التداخل، بأن يكون كل سبب هو جزء العلة للجزاء، كالقتل إذا اجتمع سببان له.

وأما المحقق النائيني⁽¹⁾

فقد ذكر أن ما لا يقبل التعدد على قسمين:

الأول: المسبب الذي يمكن تقييده بالسبب، كالقتل قصاصاً فيما لو قتل اثنان، فإنه لا يمكن قتل القاتل مرتين، لكن يمكن تقييد وجوبه بكل واحد من السببين، فيقال: قتله لأجل قتل زيد، أو قتله لأجل قتل عمرو - مثلاً - فلو ارتفع أحدهما بعفو الأولياء يبقى وجوب القصاص بحاله، وذلك لوجود السبب الآخر، وكالخيار المسبب عن أمرين فلو سقط أو أسقط أحدهما بقي الآخر.

وهذا القسم داخل في محل الكلام من التداخل وعدمه وله أثر عملي ببقاء المسبب حتى مع سقوط أحد السببين.

الثاني: المسبب الذي لا يقبل التقييد بالسبب، كوجوب القتل في حقوق الله تعالى كالارتداد والمحاربة مثلاً، وحيث لا يمكن العفو عن حق الله، فلا يقيد القتل بهذه الأسباب، فلا أثر عملي للقول بالتداخل أو عدمه، ومجرد

ص: 298

1- فوائد الأصول 1: 491.

القابلية للتأكيد ليس أثراً عملياً.

وفيه: أولاً: إنه لا أثر عملي على كل حال، إذ التداخل إنَّما هو مع بقاء السببين معاً، فيستحيل استقلال كل واحد منهما بالمسبب، لاستلزامه تأثير علتين تامتين في معلول واحد، ولا-وجه لترجيح أحدهما على الآخر في التأثير، لكونه ترجيحاً بلا مرجح، فلا محيص عن القول بالتداخل حينئذٍ، وأما مع سقوط أحدهما عن السببية - كالعفو عن القصاص في المثل - فإنه لا موضوع لتداخل الأسباب، أي يكون من باب السالبة بانتفاء الموضوع، لعدم تعدد الأسباب حينئذٍ حتى يبحث عن تداخلها.

وأما استمرار أثر الأطول مدة فهو ليس نتيجة للتداخل أو عدم التداخل، بل لأجل أن العلة المركبة منهما تؤثر أثرها في المعلول، ومن ضمن ذلك المدة الأطول، فتأمل.

وثانياً: ما يقال: من أن محذور اجتماع المثليين لا يرتفع بالتقييد، فوجود خيارين - بمعنى حق نقض الملكية - لا يعقل لكونهما مثلاً، نعم يرتفع بما ذكر محذور اللغوية، لكنها لم تكن الإشكال.

المطلب الرابع: في مثال التداخل في الوضوء

إن عدم التداخل إنَّما هو للظهور - الوضعي أو الإطلاقي - فلا مانع عقلاً عن رفع اليد عن هذا الظهور لوقام عليه الدليل، ومما قد يقال بقيام الدليل عليه، هو تداخل أسباب الوضوء والغسل، حيث إن الأحداث المتعددة والتي لها السببية لوجوبهما تتداخل، فيجب وضوء واحد، وكذا غسل واحد.

وقد أشكل في ذلك، بأنه ليس من باب تداخل الأسباب لوجوه، منها:

ص: 299

الإشكال الأول(1): بأن سبب الوضوء هو الحدث، وهو غير قابل للتعدد، نعم محققات الحدث كثيرة، لكن لا يتكرر الحدث بها، فالمؤثر هو أول أسبابه، فليس هناك تداخل في الأسباب، بل شرط واحد هو الحدث.

إن قلت: لم يرد في لسان الدليل سببية الحدث للوضوء والغسل؟

قلت: من قيام الدليل على كفاية وضوء واحد لجميع أسبابه، نكتشف كون سبب الوضوء:

إما العنوان الواحد الحاصل بأحد النواقض، وذلك العنوان هو السبب، وهو الحدث، ولا قابلية له للتعدد، فإن حصلت طويلاً كان السبب الأول، أو عرضاً كانت السببية لها جميعاً بمعنى كون كل واحد جزء السبب.

وإما السبب هو صرف الوجود من النواقض، وهو يحصل بأول سبب حصل في الخارج لا مطلق الوجود القابل للتكرار.

ولا يمكن القول بأن المسبب - وهو الطهارة الحاصلة بأول وضوء - غير قابل للتعدد أو التأكيد أو الانتساب إلى سبب من حيث وإلى سبب آخر من حيث آخر، وذلك لورود الدليل على أن الوضوء على الوضوء نور.

وأجيب أولاً: بأنه لا محذور عقلاً في تعدد الحدث، ولا دليل نقلي على عدم قابليته للتعدد، لكونه أمراً اعتبارياً، ولا مانع من تعدد الاعتبار فيه.

وفيه: أن تعدد الاعتبار لا بد أن يكون لغرض عقلائي، ومع الاكتفاء بوضوء واحد وعدم ترتب أي أثر آخر على تعدده فلا وجه للاعتبارات الأخرى، وهذا هو معنى عدم قابليته للتعدد.

ص: 300

وثانياً: بأن سبب الوضوء ليس هو الحدث ولا النواقض أصلاً، بل إما جهة الاستحباب النفسي، أي الكون على الطهارة، وهو واحد، أو شرطيته للصلاة ونحوها، ومع تعدد المشروط يمكن الالتزام بتعدد الأسباب حينئذٍ، فتأمل.

الإشكال الثاني: أن يقال: إن الوضوء محقق للطهارة، والنواقض نواقض لها، فالمجوعول هو الطهارة، وذلك لظهور الروايات في وجود شيء مجوعول ومستمر، ولا يمكن أن يكون الوضوء لتصرمه، ولا الحدث لعدم ذكره في الروايات بل هو وارد في لسان الفقهاء.

وعليه يتضح سبب التداخل، إذ النقض غير قابل للتعدد، فلو حصل أول سبب انتقضت الطهارة، فلا يكون الثاني نقضاً لامتناع حصول الحاصل.

وفيه: أن النواقض ليست سبباً للوضوء كي يُصار إلى تداخلها، بل النواقض أسباب على البديل لنقض الطهارة - على هذا المبنى - فليس كفاية الوضوء الواحد مع تعدد النواقض لأجل التداخل في أسبابه - وهذا هو محل الكلام - فتأمل.

ثم بناءً على تعدد الحدث وتداخله بحيث يكتفى بوضوء واحد في رفع جميع الأحداث، فلو نوى رفع حدث دون آخر - في خصوص الوضوء دون الغسل - فقد يقال ببطلان الوضوء حينئذٍ:

1- إما لأنه تشريع، حيث لم يشرع الشارع الوضوء الرفع لبعض الأحداث دون بعض، فيبطل العمل من جهة التشريع، لعدم قصد الأمر، فلا قصد للقربة، لأن ما قصده غير مأمور به، وهو لم يقصد المأمور به.

2- وإما للتناقض في النية، إذ رفع بعض الأحداث ملازم لرفع بقية

الأحداث، فلا يمكن نية عدم رفع البعض.

اللهم إلا أن يقال بأنه تناقض هذه النية لا ينافي صحة أصل العمل، لأنه أتى بالعمل بقصد القرية، فضميمة نية أخرى لا تبطل العمل - إلا لو استلزم محذور آخر كالشريع - .

المطلب الخامس: فيما ذكره فخر المحققين

وهو ابتناء التداخل وعدمه على كون الأسباب الشرعية معرّفات فتتداخل الأسباب، أو مؤثرات فلا تتداخل.

والمراد من (المؤثر) كونه سبباً واقعياً أفصح عنه الشارع، ومن (المعرّف) كون السبب الواقعي شيئاً آخر، وإنّما المذكور يلازمه فيكون عنواناً له، وإنّما لم يذكر الشرط الواقعي لصعوبة إفهامه للمكلف، فيؤتى بلازمه الذي يفهمه المخاطب.

فبناءً على كونها معرّفات يحتمل وحدة الشرط الواقعي، فتكون الشروط المتعددة عنواناً للشرط الواقعي - الذي هو واحد - ولا محذور في تعدد العنوان، كما يحتمل تعدد الشرط الواقعي فيكون كل شرط مذكور عنواناً لشرط واقعي، وحينئذٍ...

فإن لم يقدّم دليل على ترجيح أحد الاحتمالين على الآخر، فالأصل البراءة عن الحكم الزائد - أي التكليف الثاني - ، أي مع تحقق الشرط الثاني نشك في حدوث تكليف ثانٍ متعلّق بالمسبب، فالأصل عدمه.

وقد يقال: بوجود الدليل على ترجيح الاحتمال الثاني - أي تعدد الشرط الواقعي - فلا تصل النوبة إلى الأصل، وذلك لأحد وجوه، منها:

الوجه الأول: دلالة الجملة على حدوث الجزاء عند حدوث الشرط،

وهو يقتضي تعدد الجزاء بتعدد الشرط.

وأشكل عليه(1): بأن الجملة إنّما تدل على حدوث الجزاء عند حدوث الشرط الواقعي، فإذا فرض كون الشرط الواقعي غير مذكور، فلا طريق للعلم بوحده أو تعدده، فلا دليل على تعدد الشرط الواقعي كي يتعدد الجزاء بتعدده.

وفيه: أن المقصود هو ظهور الجملة في حدوث الجزاء للشرط المذكور حتى لو لم يكن واقعياً، وصيرف الاحتمال لا يوجب رفع اليد عن الظهور.

وبعبارة أخرى: إن الشرط الواقعي وإن كان غير مذكور - بناءً على كون الأسباب معرفات - إلا أن المذكور عنوان له، وظاهر تعدد العنوان هو تعدد المعنون.

الوجه الثاني: ظاهر كون الشرط معرفاً هو المعرفة الفعلية، فيمتنع أن يكون كلا الشرطين - مع تعاقبهما - معرفاً فعلاً للحكم الواحد، إذ لا معنى للعلم بالحكم ثانياً بعد تحقق العلم به أولاً، فلا بد من تعدد الحكم المعرف، والحاصل أن تعدد المعرف يستدعي تعدد المعرف!

وأشكل عليه: أولاً: بأن المخاطب قد يكون متعدداً فذكر معرف لكل واحد منهما للشيء الواحد لا ينافي وحدة المعرف.

وثانياً(2): بأن المراد من المعرفة هو المرآتية، وهذا لا ينافي تعدد المرآة مع وحدة المرئي.

ص: 303

1- منتقى الأصول 3: 264.

2- منتقى الأصول 3: 265.

إشارة

وهو بمعنى أن تكون الأسباب المتعددة سبباً لتعدد الأحكام مع الاكتفاء بامثال واحد، وهو صورتان:

الصورة الأولى: كون متعلق الحكمين طبيعة واحدة - كالإكرام مثلاً - .

والظاهر عدم معقولية التداخل، وذلك لاستحالة تعلق حكمين بطبيعة واحدة، لاستلزامه اجتماع المثلين، بل لا بد من الذهاب إلى تعلق الحكمين بفردين من الطبيعة، فإن الأصل هو تعلق الأحكام بالطبائع كما مرّ، إلا أن محذور اجتماع المثلين سبب للذهاب إلى تعلقها بالأفراد فيما نحن فيه، وحينئذٍ فلا اكتفاء بفرد واحد، بل لا بد من الإتيان بالأفراد المتعددة وحسب تعدد الأسباب.

إن قلت: ورد في الشرع موارد يكتفى فيها بفرد واحد في امثال الأوامر المتعددة، كالاكتفاء بغسل واحد عن الجنابة والحيض - مثلاً - ، وكذا في الوضوء بعد الأحداث المتعددة.

قلت: أولاً: في هذين المثالين احتمالات متعددة ثبوتاً، منها: وحدة الحكم لا تعدده، ومنها: تعدد الحكم لفردين لكن الاكتفاء بواحد ليس من باب تداخل المسببات بل لأجل فوات موضوع الحكم الثاني، ومع تعدد الاحتمالات ثبوتاً لا طريق لإثبات تداخل المسببات في هذه الأمثلة.

وثانياً: ما مرّ من أنّ الأسباب المتعددة توجب حدثاً واحداً وهو يرتفع بوضوء واحد، أو أن الحدث - حتى لو كان متعدداً - ليس سبباً للوضوء، وإثما ترتفع كل هذه الأحداث بوضوء واحد، فالمأمور به وضوء واحد، فخرج المورد عن تعدد المسببات، وبعبارة أخرى: لو قلنا بتعدد الحدث

فالمسبب للنواقض هو أحداث متعددة، وليس الكلام في تداخل هذه المسببات، وإنما الكلام في ارتفاع كلها بوضوء أو غسل واحد، فلا يرتبط ذلك بتداخل المسببات(1).

الصورة الثانية: كون متعلق الحكمين طبيعتين تصادقتا في واحد، سواء كان تغييرهما بالذات كالإكرام والضيافة، أم لم يكن التغيير بالذات وإنما بقيود الطبيعة، كصلاة نافلة المغرب وصلاة الغفيلة، فكلاهما من طبيعة واحدة هي الصلاة لكن يختلفان بالقيود.

فالظاهر أنه لا تداخل للمسببات هنا، وإنما يرجع في حقيقته إلى تداخل الأسباب، فلو قال: أكرم العالم، وقال: أكرم الهاشمي، فلا يكتفي بإكرام العالم الهاشمي، إلا بتداخل الأسباب، وذلك لاستحالة اجتماع حكمين في المجمع لاجتماع المثليين.

إن قلت: لا محذور في الحكمين في المجمع لاختلاف المتعلقين، إذ يختلف الحكمان في مصاديق كثيرة فلا محذور في صدور الحكمين من المولى.

قلت: ليس الكلام في جواز صدور حكمين من المولى، إذ يكفي في صحتها اختلاف المتعلق، وإنما الكلام في أنه في المجمع يستحيل اجتماع حكمين، وقد مرّ الكلام فيه في بحث اجتماع الأمر والنهي.

إن قلت: المجمع هو مصداق متعلق الحكمين - أي صرف الوجود من كل طبيعة - لا نفس المتعلق.

ص: 305

قلت: الطبيعة هي أمر انتزاعي من الأفراد الخارجية، فمتعلق الغرض في الحقيقة هو الأفراد والطبيعة مرآة لها.

إن قلت: إن العرف يرى أن العمل الواحد المنطبق عليه عناوين متعددة، أكثر ثواباً مما كان له عنوان واحد.

قلت: إن أكثرية الثواب ينسجم مع تأكيد الحكم، وليس دليلاً على تعدده.

وحيث رجع الأمر إلى تداخل الأسباب فلا بد من مراجعة الدليل لنرى كيفية ظهوره، وهل هو ظاهر في التداخل أو عدمه.

ويمكن ادعاء أنه مع كون الجملة شرطية فالظهور في التعدد، ولذا لا يكتفى في النذر المتعدد بوفاء واحد، وأما مع إنشاء الحكم ابتداءً منجزاً غير معلق على شرط كما لو قال: (أكرم العالم) و(أضف الهاشمي) فالأقرب الظهور في التداخل، وذلك لتحقيق غرض المولى من كلا الأمرين، فتأمل.

تمت

التممة الأولى: بناءً على إمكان التداخل، فهل يكفي في امثالهما في العبادات قصد أحدهما بحيث يسقط الأمر الآخر حتى مع عدم قصده بل وقصد عدمه، أم لا بد من قصدهما معاً ليتحقق امثالهما؟

والجواب: إن كان قصد الشيء بعنوانه جزءاً من المتعلق، فلا يتحقق بدونه، إذ لا بد في الامتثال من إتيان الشيء بكل أجزائه وشروطه.

وإن لم يكن قصد الشيء بعنوانه جزءاً، بل قلنا بكفاية ارتباط العمل بالمولى في صحته، بأن يكون هناك أمر واقعي من المولى مع قصد العبد

امثال أمر المولى - ولو الأمر الآخر - فحينئذ يسقط الأمر الآخر حتى لو لم يقصده العبد، وذلك لتحقيق الامثال بمطابقة المأتي به للمأمور به، فتأمل.

التتمة الثانية: في مثال تداخل النافلة والغفيلة

بناءً على إمكان التداخل في المسببات، فهل يمكن الاجتزاء بالغفيلة عن ركعتين من نافلة المغرب؟

قد يقال: إن التمييز في العبادات المتشابهة صورة إنَّما هو بالقصد، فصلاة الصبح ونافلتها - مثلاً - متشابهتان صورة في كل الجهات إلا في النية.

وحينئذٍ فقد يكون القصدان متنافيين بحيث لا يجتمعان كالمثال، وقد لا يتنافيان كالقيام تعظيماً وفسحاً، وإكرام رجل عالم هاشمي بقصد إكرام العالم وقصد إكرام الهاشمي.

وفي النافلة والغفيلة حيث لا - نعم بتنافي القصدين أو عدم تنافيهما، فلا - علم لنا بفراغ الذمة من كلا التكليفين لو أتى بصلاة واحدة بقصدهما، فالمرجع قاعدة الاشتغال، لجريانها حتى في المستحبات.

وفيه: أن الأصل عدم تنافي القصد، فيكون حاكماً على أصالة الاشتغال، وبعبارة أخرى: إن التنافي إنَّما يكون لو أخذ القصد بشرط لا، وأصالة عدم التقييد تكون محكمة، ونتيجتها هو كون القصد لا بشرط، فتأمل.

ص: 307

فصل في مفهوم الوصف

مرّ في أول بحث المفاهيم أنه لا بد في إثبات المفهوم من إحراز أمرين: الترتب الانحصاري، وكون الحكم سنخياً لا شخصياً، ففي الوصف إن لم يكن الحكم منحصرأً في الموضوع المقيد بالوصف، أو كان الحكم شخصياً فلا دلالة له على المفهوم.

أما الأول: فأقصى ما يدل عليه الكلام هو أن البعث أو الزجر تعلق بالموضوع الموصوف، ولا دلالة له على الترتب فضلاً عن الانحصار.

وأما الثاني: فلأنه (1)

لا دلالة للقضية بطبعها على كون الحكم المعلق على الوصف هو السنخ، كي يقتضي انتفاءه عند انتفاء القيد، بل غايتها الدلالة على مجرد ثبوت الحكم للمقيد بنحو الطبيعة المهملة غير المنافي لثبوت فرد آخر مثله في غير مورد القيد، كما كان ذلك هو الشأن في القضايا اللقبية، حيث لا فرق بينهما من هذه الجهة.

وقد استدلت لإثبات المفهوم بوجه منها:

الوجه الأول: لغوية ذكر الوصف لو لم يفد المفهوم، وارتفاع اللغوية إنما يكون لو اختص سنخ الحكم بالموضوع المقيد بالوصف.

ص: 308

ويرد عليه: عدم انحصار الفائدة في المفهوم، بل قد تكون هناك أغراض أخرى، كالتنبية إلى المورد الخاص، كإثبات فسق الوليد في آية النبأ، أو كون المقيّد بالوصف مورداً للسؤال فكان الجواب متطابقاً مع السؤال، أو كون المولى في مقام تشريع الحكم للمقيّد مع السكوت عن غيره، ونحو ذلك.

الوجه الثاني: ما ذكره المحقق الإصفهاني(1)،

وحاصله:

1- إن الأصل في القيد أن يكون احترازياً، فمعنى قيديّة شيء لموضوع الحكم هو أن ذات الموضوع غير قابلة لتعلق الحكم بها إلا بعد اتصافها بالوصف، فالوصف متمم لقابلية القابل، وهو معنى الشرط حقيقة.

2- عليّة الوصف بعنوانه، إذ مع تعدد العلة لا يكون الوصف بعنوانه علة، بل العلة هو الجامع الذي فيه، وحيث إن ظاهر الكلام هو عليّة الوصف بعنوانه لا بالجامع الذي فيه فلا يمكن وجود علة أخرى، وذلك لقاعدة الواحد.

3- كون المنوط بهذا الوصف هو نفس الوجوب بما هو وجوب، لا بما هو شخص من الوجوب.

وعليه: فلا محالة ينتفي سنخ الوجوب بانتفاء ما هو دخيل في موضوعية الموضوع لسنخ الحكم.

وأورد عليه: أولاً: بأن الاحترازية يراد بها تضييق دائرة الموضوع، لا الاحتراز عن شمول حكم آخر من سنخه لموضوع آخر، فلا فرق بين ذكر

ص: 309

1- نهاية الدراية 2: 435-436.

الموضوع بلفظة واحدة أو بلفظتين، فلا فرق بين أن يقول: (أكرم الرجل العالم)، وبين أن يشير إلى العلماء ويقول: (أكرم هؤلاء).

وثانياً: عدم ثبوت أصل عليّة الوصف، فلا تصل النوبة إلى البحث عن انحصارها أو عدم انحصارها، هذا مضافاً إلى أصل الإشكال في قاعدة الواحد - كما مرّ مراراً - وعلى فرض صحتها فلا تجري في الواحد النوعي، وما نحن فيه منه.

وثالثاً: عدم ثبوت كون المنوط على الموضوع السنخ، كما أشرنا إليه في صدر البحث.

والحاصل (1): أن التقييد بالوصف وإن كان ظاهراً في دخالة الوصف، لكن لا ظهور له في أنه دخيل في سنخ الحكم حتى ينتفي بانتفائه، بل يمكن أن يكون دخيلاً في شخصه فلا يلزم المفهوم.

الوجه الثالث: ما اتفقوا عليه من حمل المطلق على المقيد، كما لو قال: (أعتق رقبة)، ثم قال: (أعتق رقبة مؤمنة)، حيث استفادوا المفهوم أي (لا يجب عتق الرقبة غير المؤمنة) وبذلك المفهوم قيدوا إطلاق (اعتق رقبة)، ولولا المفهوم لم يكن وجه للتقييد لعدم تنافي المشبتين، وإنما التقييد يكون بين المثبت والنافي، حيث يحصل تعارض، ويرتفع بحمل الظاهر وهو المطلق على الأظهر وهو المقيد.

ويرد عليه: إنهم لا- يحملون المطلق على المقيد إذا كانوا مثبتين، بل يصرحون بعدم التنافي بينهما، وإنما يحملونه لو دلت قرينة خارجية على

ص: 310

1- منتقى الأصول 3: 276.

وحدة الحكم، كما في المثال، وذلك لا يرتبط بالمفهوم البتة.

الوجه الرابع: إن القيد إذا كان للحكم دلّ على المفهوم، وذلك لما مرّ في مفهوم الشرط من أن الحكم مطلق، وهو منوط بالشرط، فبانتهاء الشرط ينتفي الحكم المطلق - الذي هو سنخ الحكم - وبذلك يثبت المفهوم.

وفي الوصف وإن كان الظاهر رجوع القيد إلى الموضوع، ففي مثل (أكرم الرجل العالم) ظاهر العالم كونه قيداً للرجل، إلا أن قيود الموضوع ترجع في الواقع إلى كونها قيوداً للحكم، فالإكرام مقيد واقعاً بالعالم.

وذلك لما قيل من أنه لو قيّد الموضوع بالحكم بالإضافة إلى ذلك القيد إما مطلق أو مهمل أو مقيد، والأول خلف، والثاني يستلزم الإهمال في مقام الثبوت وهو ممتنع، فثبت الثالث.

ويرد عليه: أولاً: أن الترتب الانحصاري هو الدال على المفهوم دون مطلق الإناطة، كما مرّ.

وثانياً: إن ذلك يتوقف على إثبات أن الحكم سنخ لا شخص، وقد ذكرنا عدم ثبوت كون الحكم في الوصف سنخياً.

وثالثاً: بعدم ثبوت رجوع قيود الموضوع إلى الحكم، بل يمكن إطلاق الحكم بالنسبة إليه مع عدم استلزامه الخلف، وذلك بالالتزام بالواجب المعلق، فتأمل.

تتمة:

لابد من فرض بقاء الموضوع حين انتفاء الوصف، لكي يتمّ البحث عن بقاء الحكم، وإلا فلا معنى لبقاء الحكم مع زوال الموضوع، فيكون الوصف

ص: 311

حينئذٍ نظير الشرط المحقق للموضوع، حيث لا مفهوم، لوضوح انتفاء الحكم بانتفاء موضوعه.

وفرض بقاء الموضوع حتى مع زوال القيد هي:

1- كون الوصف أخص مطلقاً، مثل (أكرم العالم الفقيه) حيث إن الفقيه أخص مطلقاً من العالم.

2- كون النسبة بين الوصف والموصوف الخصوص والعموم من وجه، مثل (أكرم الرجل العادل) ففي صورة وجود الموصوف مع زوال الوصف - كالرجل الفاسق - يتم البحث عن المفهوم.

وأما الصور الخارجة عن البحث فهي:

1- لو كان الوصف أعم مطلقاً، مثل (أكرم الفقيه العالم)، فمع انتفاء العلم ينتفي الفقه أيضاً، فلا موضوع لبحث عن بقاء الحكم فيه.

2- لو كانا متساويين، كالإنسان والناطق مثلاً، فبانتفاء الوصف ينتفي الموصوف أيضاً، لفرض تساويهما.

3- كون النسبة من وجه مع انتفاء الموصوف، مثل (أكرم الرجل العالم) لو كانت امرأة عالمة.

4- كون النسبة من وجه مع انتفاء الموصوف والوصف معاً، نظير قوله: «في سائمة الغنم زكاة»⁽¹⁾

ف قيل: يدل المفهوم على أنه لا زكاة في الإبل المعلوفة، وذلك لأن الوصف هو العلة المنحصرة لزكاة الأنعام!

وفيه: أولاً: إنه لا دليل على العلية فضلاً عن الانحصار، إلا لو دلت قرينة

ص: 312

1- عدة الأصول 2: 469.

خارجية عليه، فيخرج بذلك عن البحث.

وثانياً: إن هذا الكلام يجري في الشق الثاني والثالث أيضاً، فلا وجه لحصره في الشق الرابع.

ومن كل ذلك يتضح أنه لا بد من كون الوصف معتمداً على الموضوع، مثل (أكرم الرجل العالم)، فلو كان هو بنفسه موضوعاً مثل (أكرم العالم) خرج عن البحث، لأن انتفاء الوصف حينئذٍ يساوق انتفاء الموضوع، فتأمل.

ص: 313

وفيه مطالب:

المطلب الأول: في دلالتها على المفهوم

إن الغاية أقسام: فقد تكون غاية للحكم، كقوله تعالى: {فَلَا تَقْعُدُوا مَعَهُمْ حَتَّىٰ يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ} (1)،

وقد تكون غاية لمتعلق الحكم كقوله تعالى: {ثُمَّ أَتَمُّوا الصِّيَامَ إِلَى الْبَيْلِ} (2)، فهو غاية للصوم، وقد تكون غاية لموضوع الحكم - أي متعلق المتعلق - كقوله تعالى: {وَلَا تَقْرُبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّىٰ يَبْلُغَ أَشُدَّهُ} (3).

وفي دلالة على المفهوم خلاف، وأقوال، منها:

القول الأول: ما ذهب إليه المحقق الخراساني (4)

من التفصيل: بين غاية الحكم، فتحقق الغاية دال على ارتفاع الحكم كما في قوله: «كل ما كان فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه» (5)

وذلك للظهور في

ص: 314

1- سورة النساء، الآية: 140.

2- سورة البقرة، الآية: 187.

3- سورة الإسراء، الآية: 34.

4- إيضاح كفاية الأصول 2: 477.

5- الكافي 6: 339.

المفهوم حينئذٍ، ولأن المفهوم هو مقتضى تقييد الكلام بالغاية وإلا لما كانت الغاية غاية.

وبين غاية الموضوع، فلا تدل على المفهوم فتكون نظير الوصف، كما لو قال: (سر من البصرة إلى الكوفة)، فهي تقتضي تقييد شخص الحكم بها، ولا دلالة لها في ارتفاع سنخ الحكم حين تحقق الغاية، لعدم الوضع لذلك، ولا قرينة عامة تدل على الانتفاء حين تحققها.

وأورد على الأول: بأن الغاية كما يمكن أن تكون غاية لسنخ الحكم كذلك يمكن أن تكون غاية لشخصه، والنافع لإثبات المفهوم هو الأول دون الثاني، نعم قد تكون قرينة خاصة تدل على ارتفاع الحكم، كما في المثال الذي ذكره، إذ القرينة العقلية - وهي امتناع اجتماع الضدين - دلت على ارتفاع الحلية حين العلم بالحرمة، والقرينة الشرعية على طريقة العلم لا موضوعيته، فحينئذٍ لا يرتبط ارتفاع الحكم في الغاية بالمفهوم أصلاً.

وعلى الثاني: برجوع قيود الموضوع إلى الحكم، كما مرّ في بحث الوصف.

اللهم إلا أن يقال: بأنه وإن رجعت قيود الموضوع إلى الحكم إلا أن رجوعها إلى الموضوع مباشرة منع ظهورها في المفهوم.

القول الثاني: ما في المنتقى (1)

من التفصيل: بين ما إذا كان الكلام مسوقاً لبيان الغاية فقط، مع كون الحكم مفروغاً عنه، فكان المولى في مقام بيان غايته وحدّه، وحينئذٍ كان مقتضى الإطلاق المقامي ثبوت المفهوم وارتفاع

ص: 315

1- منتقى الأصول 3: 284.

الحكم بحصول الغاية، وإلا لم تكن الغاية غاية للحكم، كقوله تعالى: {وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ} (1)

فإن أصل جواز الأكل معلوم والآية مسوقة لبيان غايته، وبين ما إذا كان مسوقاً لبيان الحكم المُعَيَّن، فلا دلالة له على المفهوم، إذ اعتبار حكم مقيد بقيد لا يتنافى مع اعتباره مقيداً بقيد آخر، أو غير مقيد بقيد.

ويرد عليه: بأنه لا فرق عرفاً بين ذكر الغاية مع الحكم، أو بيان الحكم أولاً ثم ذكر غايته، فلا فرق بين أن يقول: (اقرأ هذا الدعاء حتى نهاية شهر رمضان)، أو يفصل بينهما فيقول أولاً (اقرأ هذا الدعاء)، ثم يقول (اقرأ حتى نهاية الشهر)، كما لا فرق دقة بين تحديد الطبيعة من البداية، أو تعلق الأمر بها ثم تحديدها.

نعم لو كان المولى يريد تحديد الموضوع والحكم من كل أطرافه، دل على المفهوم، كمثال آية الصوم، فليس وجه الدلالة على حرمة الأكل بعد الفجر معلومية جوازه قبل الفجر، بل لكون المولى في صدد بيان الصوم بحدوده كلها من بدايته ونهايته وسائر أحكامه.

القول الثالث: عدم الدلالة على المفهوم، إلا إذا قامت قرينة، وذلك لأن الركن الأول للمفهوم - وهو الترتب الانحصاري - وإن تحقق في الغاية، إذ تحقق الغاية سبب لانتفاء الحكم فلا معنى لاستمراره بعدها، إلا أن الركن الثاني وهو انتفاء سنخ الحكم لا الشخص غير معلوم التحقق.

وعليه: فإن الدليل لا يتعرض لما بعد الغاية، فإذا جاء دليل آخر دل على

ص: 316

ثبوت الحكم لما بعد الغاية أيضاً لم يكن تعارض بينهما، وإنما يحصل التعارض لو ثبت المفهوم.

المطلب الثاني: في دخول الغاية في حكم المغيبي أو خروجها عنه

1- قيل بخروجها، لكونها من حدوده فلا تكون محكومة بحكمه، وحيث إن موضوع الحكم هو المُغَيَّب - أي ذو الغاية - والغاية خارجة عنه فلا يشملها حكمه، لأن الحكم يتعلق بالموضوع لا بشيء خارج عن الموضوع.

2- وقيل بالتفصيل (1)

بأن مبدأ الشيء ومنتهاه: تارة يكون بمعنى أوله وآخره، فدخوله في الشيء من الواضحات، وتارة أخرى بمعنى ما يبدأ من عنده وما ينتهي عنده الشيء، فخروجه من الشيء من الواضحات أيضاً.

وإنما الكلام صغروي: بأن مدخول (حتى) و (إلى) هو المنتهى بالمعنى الأول، أو الثاني.

نعم أكثر الموارد - ولعله الأظهر - كون مدخول (حتى) و (إلى) هو من قبيل الثاني، أي ما ينتهي عنده الشيء لا ما هو آخر الشيء.

ومعنى ذلك عدم وجود ظهور ولا قاعدة على أحدهما، فالأمر يبتنى على القرائن الخارجية، ومع الشك فالمورد من الأقل والأكثر الارتباطيين فتجري فيه أصالة البراءة على المبنى المنصور، وأصالة الاشتغال على المبنى الآخر.

3- وقد يقال: بالفرق بين (إلى) فالغاية خارجة، و (حتى) فداخلة.

وكأنه خلط بين (حتى) العاطفة والجارة، فمثل (أكلت السمكة حتى

ص: 317

1- نهاية الدراية 2: 439-440.

رأسها) ليست للغاية، فهي خارجة عن البحث أصلاً، وأما الجارة فلا فرق بينها وبين (إلى).

ص: 318

وفيه بحوث:

البحث الأول: في حكم المستثنى

لا إشكال في أن الحكم في المستثنى منه لا يشمل المستثنى، فمثل (أكرم العلماء إلا زيدا) لا يشمل وجوب الإكرام زيدا، وإلا لم يكن معنى للاستثناء أصلاً، فيكون لغواً حينئذٍ، بل غلطاً.

وقد يقال: إن الاستثناء يدل على انتفاء الحكم الثابت لعنوان المستثنى منه عن المستثنى، فلا يناهض ثبوت حكم مماثل للمستثنى لكن بعنوان آخر، فلا- تعارض بين أن يقول: (أكرم الفقير حتى لو كان فاسقاً)، وبين أن يقول: (أكرم الشعراء إلا فساقهم) فالفقير الشاعر الفاسق - وهو مصداق اجتماع موضوع الحكمين - يُكرم من جهة فقره لا- من جهة شاعريته! وكذا لو كان بين المتعلقين العموم من وجه مثل (أكرم) و(تصدق) في مورد الاجتماع!

وفيه: أن الاستثناء - وهو متصل - قد عنون الموضوع في المستثنى منه، فمعنى قوله الثاني هو: (أكرم الشاعر غير الفاسق)، فيتعارض بالعموم من وجه مع (أكرم الفقير حتى لو كان فاسقاً).

مضافاً إلى ما مرّ من أن تعدد الجهة مع وحدة المتعلق أو الموضوع لا ترفع التضاد المتحقق بطلب الضدين في شيء واحد واقعاً، مع كونه متعدد العنوان.

1- استدل بعض العامة على نفي الدلالة على الحصر بمثل قوله (صلى الله عليه وآله): «لا صلاة إلا بطهور»⁽¹⁾ فلو كان للاستثناء الدلالة كان المعنى أن الطهور وحده صلاة!!

وفيه: أنه لم يقل: (إلا الطهور)، وإنما قال: (إلا بطهور) وبينهما فرق واضح، فعلى مبنى الصحيح المعنى لا صلاة إلا لو كانت مع الطهارة، وعلى مبنى الأعمى لا صلاة صحيحة أو مأمور بها أو مجزية إلا بالطهارة، والحاصل أن معنى الحديث أن الصلاة - التي هي تمام الأجزاء والشرائط - لا تتحقق إلا مع الطهارة التي هي أحد شرائطها.

2- وقد استدل القائلون بالحصر بكلمة التوحيد، أي (لا إله إلا الله) إذ لو لم تدل على الحصر لم يكن معنى لقبول إسلام من ينطق بها!!

إن قلت: خير (لا-) النافية للجنس إما (ممكناً) أو (موجوداً)، والأول لا- يثبت به الإقرار بوجود الله بل إمكانه، وهذا المقدار لا يفيد في التوحيد، والثاني لا يُنفى به إمكان غير الله، بل ينفي عدم وجوده الخارجي، وهذا لا يكفي في التوحيد.

قلت: بل المقدّر هو (موجود)، ويكفي في التوحيد نفي وجود غير الله تعالى، مع إثبات وجوده سبحانه، إذ نفي وجود إله غير الله يلازم نفي ألوهية هذا الغير، لأن غير الموجود يحتاج إلى خالق لإيجاده، فلا يكون إلهاً.

وأما القول بأن كلمة (الله) بمعنى واجب الوجود، وأن نفي وجود الغير

ص: 320

يساوق عدم وجوب وجوده، وأن إمكانه يساوق وجوده وذلك لوجوبه، فتدل الكلمة على التوحيد سواء قدر الخبر (ممكناً) أو (موجوداً).

فيرد عليه: أن وجوب الوجود لازم كونه إلهاً، وليس ذلك معنى كلمة (الله)، مضافاً إلى خفاء هذا اللازم على عامة من كان ينطق بالشهادة، فلا وجه لهذا التأويل أصلاً.

3- وقد يستدل على الحصر: بأن كلا ركني المفهوم متوفران في الاستثناء، أما الترتب الانحصاري فللدلالة الاستثناء على الحصر وضعاً، فمثل (أكرم العلماء إلا زيداً) يراد حصر الحكم في المستثنى منه بحيث لا يشمل المستثنى، وأما كون الحكم في المستثنى سنخاً لا شخصاً فللإطلاق بعد تمامية مقدمات الحكمة فيه، فيدل على أن الإكرام - في المثال - يراد به سنخه، وعليه فإن سنخ الإكرام منحصر في العلماء، فلا يجب إكرام غيرهم لمنافاته لحصره فيهم، فيدل على عدم وجوب إكرام زيد بأي نوع من أنواع الإكرام.

وفيه: أن الحكم في طرف المستثنى منه، أي (أكرم العلماء) في المثال لا دلالة له على السنخ، وإلا لزم القول بمفهوم الوصف، أو اللقب في مثل (أكرم القوم إلا زيداً) مع وضوح أن الاستثناء إنما هو من هذا الحكم، فلا معنى للذهاب إلى أن الحكم في المستثنى منه هو الشخص مع كون الحكم في المستثنى هو السنخ، فتأمل.

البحث الثالث: الاستثناء من النفي أو الإثبات

قد يقال (1): بأن الجملة الاستثنائية إذا كانت نافية كانت دلالتها على

ص: 321

المفهوم أوضح، لأن نفي الطبيعة لا يكون إلا بنفي جميع حصصها، فيكون الاستثناء منها إثباتاً لا محالة.

وأما إثبات الطبيعة فقد يكون بحصة خاصة، ويكون الاستثناء بلحاظ شخص تلك الحصة الخاصة، وهذا وإن كان مجرد احتمال ولا يضر بالإطلاق في متعلق الحكم، إلا أن هذا الاحتمال سبب كون النفي أوضح.

وفيه تأمل: لأن الظهور غير مرتبط بالاحتمالات، بل يرتبط بما يبدو ويتبادر لأذهان أهل اللسان، والظاهر عدم الفرق في الظهور بين الاستثناء من النفي أو الإثبات.

البحث الرابع: هل الدلالة بالمنطوق أم المفهوم

الدلالة على نفي الحكم في الجملة الموجبة أو إثبات الحكم في الجملة السالبة، هل هو بالمنطوق أم بالمفهوم، ومعنى كونه بالمفهوم أن هناك خصوصية في الحكم الموجود في المستثنى منه، ولازمها عدم وجود الحكم في المستثنى، ومعنى كونه بالمنطوق أن نفس كلمة (إلا) مثلاً تدل بالمطابقة على نفي الحكم في المستثنى منه.

الظاهر الثاني، لأنه لا معنى للاستثناء إلا- الإخراج، فلو كان هذا بالمفهوم لم يكن للفظ الاستثناء معنى مطابق منطوق، وهو واضح الإشكال.

وفي المنتقى(1)

بيان الأثر العملي لهذا البحث، وحاصله: أنه لو شك في سعة الحكم في المستثنى أو ضيقه، فبناء على دلالة المنطوق يتمسك بالإطلاق، مع عدم إمكان التمسك به بناءً على الدلالة بالمفهوم إذ دلالاته

ص: 322

التزامية، ففي قوله (عليه السلام) «لا تعاد الصلاة إلا من خمسة»⁽¹⁾ لو شككنا في ثبوت الإعادة من جهة هذه الخمس في بعض الحالات، فعلى القول بالدلالة المفهومية لا مجال لإحراز ثبوت الإعادة في مورد الشك، حتى مع علمنا بنفي الإعادة بشكل مطلق في المستثنى منه، إذ لعل الاستثناء من حيث المجموع لا من حيث كل فرد فرد، وأما على القول بالدلالة بالمنطوق، فالإطلاق يثبت الإعادة حينئذٍ إذ معنى الاستثناء هو (وتعاد من خمس بشكل مطلق).

وفيه تأمل.

البحث الخامس: في الدلالة على الحصر بغير أدوات الاستثناء

كما لو قال: (إنما يجب إكرام زيد)، وكتقديم ما حقه التأخير - لو قلنا بدلالته على الحصر - ودلالته على المفهوم واضحة، وذلك لتوفر كلا ركني المفهوم، أما الترتب الانحصاري فلأن المفروض هو كون الأداة أو التركيب للحصر، وأما كون الحكم سنخاً لا شخصاً، فقد يقال بأن أداة الحصر أو التركيب الدال على الحصر تدل على أن المحصور هو سنخ الحكم من غير حاجة إلى إجراء مقدمات الحكمة، وذلك لأن حصر شخص الحكم أمر ثابت حتى مع عدم استعمال ما يدل على الحصر، فلو لم يكن المراد حصر سنخ الحكم لكان ما يدل على الحصر تأكيداً أو لغواً، والأول خلاف الظاهر، والثاني خلاف دلالة الاقتضاء.

ص: 323

1- من لا يحضره الفقيه 1: 339.

أما اللقب فهو الموضوع الذي ليس بوصف، كما لو قال: (أكرم زيداً)، وعدم دلالته على المفهوم واضح، وذلك لعدم توفر كلا ركني المفهوم، فلا دلالة على الترتب الانحصاري، كما لا دلالة على سنخ الحكم، فلا وجه لثبوت المفهوم.

وأما العدد فأيضاً لا دلالة له على المفهوم للسبب نفسه، إلا لو قامت قرينة خاصة على أن المتكلم في مقام التحديد من طرف الأقل و الأكثر، أو من طرف أحدهما، وحينئذٍ الدلالة على المفهوم لا ترتبط بالعدد نفسه بل ترتبط بالقرينة، فيخرج عن محل البحث.

المقصد الرابع في العام والخاص وفيه فصول

إشارة

ص: 325

البحث الأول: في تعريف العام

معنى العموم هو شمول المفهوم لجميع ما يصلح أن ينطبق عليه مع كون الشمول لفظياً.

فإذا لم يكن شاملاً لم يكن عاماً بل خاصاً، والتقييد ب- (يصلح) ليدخل في التعريف العام المخصص، والتقييد ب- (ينطبق) لإخراج ما لا يصلح أن ينطبق عليه، كأفراد سائر العمومات، والتقييد ب- (كون الشمول لفظياً) لإخراج المطلق، فإن الفرق بينه وبين العام - مع شمولهما كليهما لأفرادهما - هو أن دلالة العام على الشمول لفظية، ودلالة المطلق عليه إنما هي بمقدمات الحكمة، اللهم إلا أن يقال: إن قيد (ما يصلح) يُخرج المطلق أيضاً، فتأمل.

وقد يقال: بأنه تعريف لفظي فلا وجه للنقض والإبرام فيه، وخاصة أن هذا اللفظ لم يرد في الأدلة الشرعية كي يدور الحكم مداره، بل الآثار إنما هي لمصاديق العام - أياً كان تعريفه - .

البحث الثاني: في أقسام العموم

إشارة

وفيه مطالب:

المطلب الأول: في أقسام العموم

وهو على أقسام ثلاثة:

1- العام الاستغراقي: بأن يكون كل فرد فرد موضوعاً للحكم، كما لو

ص: 327

قال: (أكرم العلماء)، فيتعدد الحكم بتعدد الأفراد.

2- العام المجموعي: بأن تكون الأفراد معاً موضوعاً للحكم فهي كالأجزاء لمأمور به واحد، فلا يكون ممثلاً إذا أتى بالبعض دون البعض.

3- العام البدلي: بأن يكون الموضوع هو فرد واحد على البدل، وبعبارة أخرى: أن يكون كل فرد موضوعاً للحكم لكن على البدل، فإذا أتى بفرد واحد فقد امتثل الحكم.

والحاصل: إن المتكلم يلاحظ جميع الأفراد فلذا صار عاماً، والتقسيم إلى الأقسام الثلاثة إنما هو في كيفية أخذ العموم في الموضوع، بمعنى أن المتكلم يلاحظ الموضوع فرداً فرداً أو كل الأفراد كفرد واحد، أو أحدها على البدل.

وأما ما قيل: من أن التقسيم يرتبط بكيفية تعلق الحكم، فيكون التقسيم متأخراً عن الموضوع وعن الحكم.

فيرد عليه ما ذكره المحقق الإصفهاني(1) من استحالة اختلاف المتقدم بالطبع من ناحية المتأخر بالطبع.

والمعنى هو استحالة تقييد الموضوع - وهو العام - بالحكم أو بما ينشأ منه، فإن الاستغراقية والمجموعية والبدلية من خصوصيات العام - وهو موضوع الحكم - فكيف تنشأ هذه الخصوصية من الحكم الذي هو متأخر رتبة عن الموضوع!!

أما المحقق النائيني(2)

فقد أخرج العموم البدلي عن أقسام العموم، إذ

ص: 328

1- نهاية الدراية 2: 444-445.

2- فوائد الأصول 1: 514-515.

العموم بمعنى الشمول، والبدلية تنافي الشمول.

بل نُسب إليه أنه ألحق العموم البدلي بالمطلق، لكونه على الغالب يستفاد من إطلاق المتعلق.

وأشكل عليه: بأن العموم البدلي يستفاد من اللفظ، كلفظة (أي) فلا يرتبط استفادته من مقدمات الحكمة، ويترتب على ذلك ثمرة هامة، في تعارض المطلق مع العام حيث رجحوا العام، إذ الظهور الوضعي أقوى وهو يصلح أن يكون قرينة على المراد من المطلق، فلم تتم مقدمات الحكمة في طرف المطلق.

والحاصل: إن الفارق بين العموم والإطلاق هو استفادة الشمول من اللفظ أم من مقدمات الحكمة، وحيث إن بعض ألفاظ العموم دالة على العموم البدلي، فلا وجه لإخراج العموم البدلي عن العام وإحاقه بالمطلق!!

المطلب الثاني: دوران الأمر بين العموم الاستغراقي أو البدلي

فما هو المرجح؟

ذهب المحقق النائيني (1)

إلى أن الأصل اللفظي الإطلاقي يقتضي الاستغرافية، لأن المجموعة تحتاج إلى عناية زائدة، وهي لحاظ جميع الأفراد على وجه الاجتماع وجعلها موضوعاً واحداً.

وأشكل عليه: أولاً: بأن الاستغرافية أيضاً بحاجة إلى عناية زائدة، لأن جميع الأفراد تلاحظ في كليهما وإلا لم يكونا عامين، فتارة يلاحظ الفرد لا بشرط عن الإتيان بالآخر، فهو واجب مثلاً سواء أتى بالآخر أم لا وهو

ص: 329

1- فوائد الأصول 1: 515.

الاستغراقي، وأخرى يلاحظ الفرد بشرط لا فهو البدلي.

وثانياً: بأن الأمر يرتبط بكيفية تصوير الوجوب على البدل، وقد مرّ في الواجب التخيري، فهل يلاحظ الجامع بين الأفراد أو يلاحظ كل فرد منفرداً على البدل، فعلى الأول لا مؤونة زائدة، وعلى الثاني قد يقال بزيادة قيد على البدل، فتأمل.

وثالثاً: إن كان المراد من (الأصل اللفظي الإطلاقي) الظهور، فهو مرتبط بكيفية الوضع، فقد يضع الواضع اللفظ لما فيه المؤونة الزائدة فيكون ظاهراً فيه دون ما لم يضع له، وقد يكون بالعكس.

وحيث إن ألفاظ العموم وضعت للشمول وله مصداقان فلا يجري أصل لفظي في جانب الموضوع، كما أن لفظ الرجل مطلق له مصداقان - مثلاً -: الرجل العالم والرجل غير العالم، فلا يجري الإطلاق لتعيين اللفظ في الثاني باعتبار عدم المؤونة الزائدة، بل الظهور اللفظي يشملهما على حدّ سواء.

نعم لو كان الأمر مرتبطاً بالأصل الحكمي، فإن قلنا بأن العموم البدلي هو بمعنى تعلق تكليف واحد بالجامع والاستغراقي يتعدد التكليف بتعدد الأفراد فالأصل مع الأول، لكنه أصل البراءة وليس أصلاً لفظياً، أما لو قلنا بأنه تكاليف متعددة تسقط بامثال أحدها، فالأصل العملي هو الاشتغال وهو يساوق في النتيجة مع الاستغراقي، فتأمل.

المطلب الثالث: في الأعداد

شمول الأعداد لآحادها ليس من باب العموم، إذ الأعداد لا تصلح لأن تنطبق على آحادها، فعشرة مثلاً لا تنطبق على الواحد، بل الآحاد أجزاء لها.

وتظهر الثمرة فيما لو ورد دليل على العدد ودليل آخر مضاد له على

بعض الآحاد، كما لوقال: (أكرم العشرة)، وقال: (لا- تكرم الواحد منهم)، حيث يحصل تعارض بينهما، مع أنه لاتعارض بين العام والخاص، إذ يحمل العام على الخاص.

البحث الثالث: في أدوات العموم

1- فمنها: (كل)

إشارة

والكلام في مقامات ثلاث:

المقام الأول: في وجه دلالة (كل) على العموم

أما أصل الدلالة عليه فواضحة، وإنكاره مكابرة، وقد اختلف في وجه الدلالة على قولين:

القول الأول: دلالتها على استيعاب ما يُراد من مدخولها، فلا بد أولاً من تحديد المراد من المدخول ثم الدلالة بواسطة (كل) على استيعاب تمام المراد، ففي مثل: (أكرم كل عالم) لا بد أولاً من إثبات إطلاق العالم ثم استيعاب جميع الأفراد بواسطة (كل)، فالدلالة طولية.

وأشكل عليه بأمور، منها:

الإشكال الأول (1) بأنه تارة: يراد الإطلاق الأفرادي، وهذا مما لا يُحتاج إليه، لأن لفظة (كل) تدل على الشمول لكل الأفراد.

وتارة أخرى: يراد الإطلاق الأحوالي، وهذا أجنبي عن لفظة (كل)، بل هنا دالان ومدلولان ولا يرتبط أحدهما بالآخر، ف-(كل) لسعة الأفراد، و(مقدمات الحكمة) لسعة الحالات.

ص: 331

وتارة ثالثة: يراد من المدخول الطبيعية المهملة - سواء من حيث الأفراد أم الحالات - ، وحينئذٍ فالمدخول مهمل في حد ذاته - بمعنى اللاتعيين - فلا تجري فيه مقدمات الحكمة، و(كل) دال على السعة من حيث الشمول - أي التعيين من هذه الجهة - ولا منافاة بينهما، ويستحيل أن يكون الإهمال والسعة من جهة واحدة لتنافيهما.

والجواب: أولاً: بالنقض بدخول (كل) على الجمع المحلّى باللام، فالمدخول يدل على العموم وكل تدل عليه، مع أنه لا استحالة ولا لغوية.

وثانياً: بالحل، باختيار الشق الأول، مع الحاجة إلى الإطلاق في المدخول وإلى (كل)، لأن إطلاق المدخول إنما هو في قبال العموم البدلي، فيدل على نفيه، و(كل) تدل على استيعاب الأفراد، مثلاً: (أكرم كل عالم) فإطلاق (عالم) يدل على عدم كونه بدلياً، و(كل) يدل على كونه مستوعباً، فتأمل.

وثالثاً: بعدم انحصار الشقوق في ثلاثة، بل هنا شق رابع، وهو أن يكون المدخول الطبيعة المطلقة، بمعنى غير المقيدة بقيد وهذا ما يستفاد من مقدمات الحكمة، ويكون (كل) دالاً على الاستيعاب الأفرادي.

الإشكال الثاني: لزوم اللغوية من الإتيان بلفظة (كل)، إذ مع إحراز عموم المدخول بمقدمات الحكمة لا تبقى حاجة في الدلالة على العموم بدالٍ آخر.

إن قلت: يكون ذلك تأكيداً.

قلت: لا بد في التأكيد من أن يكون الدالان في عرض واحد، وفيما نحن

فيه الداللتان طوليتان، فإنه لو ارتفع الإطلاق في المدخول ارتفع الاستيعاب الأفرادي في (كل).

وفيه: أن المدخول قد يكون ظاهراً في العموم البدلي إذا كان مفرداً منكرًا، كما لو قال: (أكرم عالماً)، فدخول (كل) يعينه في العموم الاستغراقي، وعدم الإتيان بالمدخول يجعل الكلام مبهماً، إذ لا معنى لأن يقول: (أكرم كل)، فالجمع بين كل والمدخول يدل على المطلوب، وهذا كافٍ في رفع اللغوية، بل ضرورة الجمع بين إطلاق المدخول وكل.

الإشكال الثالث(1): إنه لا يمكن أن يكون المقصود: استيعاب تمام المراد الجدي - الذي يُحدد بالإطلاق فلذا يكون العموم متأخراً عنه وفي طوله - ، وذلك لأنه قد لا يكون للمتكلم مراد جدي.

كما لا يمكن أن يكون المقصود: استيعاب تمام المراد الاستعمالي، لأن المراد الاستعمالي هو نفس المدلول الوضعي - لأن الأصل عدم المجازية - فرجع إلى القول الثاني - أي دلالة (كل) على استيعاب ما ينطبق عليه - وذلك لأن المدخول هو اسم جنس وهو موضوع للطبيعة السارية في كل الأفراد فلا نحتاج إلى مقدمات الحكمة حينئذٍ، فتأمل.

القول الثاني: دلالة (كل) على استيعاب ما ينطبق عليه مدخوله، فلا حاجة حينئذٍ إلى إجراء مقدمات الحكمة، لأن الاستيعاب لتمام المدخول - وبمعناه الموضوع له - يستفاد من نفس كلمة (كل).

وأشكل عليه: بأن المدخول إن كان اسم الجنس...

ص: 333

أ- فإن أريد منه الطبيعة المهملة بنحو اللابشرط المقسمي بحيث تدل (كل) على استيعاب هذا المعنى، فهذه الطبيعة يستحيل انطباقها على الأفراد الخارجية، لأن الجامع بين ما يقبل الانطباق على الخارج وما لا يقبل الانطباق يستحيل وجوده في الخارج.

ب- وإن أريد دلالة (كل) على الطبيعة المطلقة، فهذا خلف فرض دلالتها على الاستيعاب.

ج- وإن أريد دلالة (كل) على أمرين: تحديد المدخول في الطبيعة المطلقة، ثم استيعاب المدخول، فهذا غير صحيح لعدم وجود داليتين طوليتين للفظ (كل) ونحوها من سائر الأدوات.

د- فلا يبقى إلا القول بأن دلالة المدخول على الطبيعة المطلقة إنما هو بمقدمات الحكمة، مع دلالة (كل) على استيعاب أفرادها.

وأورد عليه: بإمكان اختيار الشق الأول من غير لزوم المحذور المذكور، وهو أن يكون مدلول اسم الجنس هو الطبيعة المهملة بمعنى عدم تقيدها لا تقيدها بالعدم، وعليه فإن اسم الجنس الذي لم يُقَيّد بقيد قابل للانطباق على الأفراد بذاته من غير حاجة إلى إجراء مقدمات الحكمة.

هذا مضافاً إلى الإشكال في الكبرى - أي قوله بأن الجامع بين ما يقبل وما لا يقبل الانطباق يستحيل وجوده في الخارج - وذلك لأن مقتضى الجامعة هو وجود الجامع في مصاديقه، فإذا كان من مصاديقه ما يقبل الانطباق في الخارج، وُجد الجامع معه، وإلا لم يكن جامعاً.

والثمرة بين القولين: تظهر فيما لو تعارض العام مع مطلق، فعلى القول الأول يتساويان، إذ عموم كليهما مستفاد من مقدمات الحكمة، فيصلح كل

واحد منهما أن يكون قرينة على عدم إطلاق الآخر، فتختلّ مقدمات الحكمة في كليهما، وأما على القول الأول يتقدم العموم المستفاد من (كل) على إطلاق الآخر، إذ يكون العموم حينئذٍ مستفاداً من الوضع لا من مقدمات الحكمة، فيكون قرينة على عدم إطلاق الآخر حيث تختلّ إحدى مقدمات الحكمة فيه.

المقام الثاني: في استيعاب الأجزاء والأفراد

إن (كل) تارة تستعمل في استيعاب الأجزاء، كما لو قال: (طهر كل المسجد)، وأخرى تستعمل في استيعاب الأفراد، كما لو قال: (أكرم كل عالم)، مع كون (كل) في الموردتين بمعنى واحد، فما هو السبب في هذا الاختلاف؟

قد يقال: وهو الظاهر أن استفادة استيعاب الأجزاء أو الأفراد إنما يرتبط بالمدخول، فإن كان للمدخول مصداق واحد، كان لاستيعاب الأجزاء، إذ لا معنى لاستيعاب الأفراد حينئذٍ لعدم وجود أفراد، ففي المثال حيث إن (المسجد) يراد به مسجداً خاصاً بدلالة لام العهد فلا بد من الاستيعاب في غير الأفراد ولا يكون ذلك إلا باستيعاب الأجزاء.

وإن كان للمدخول مصاديق متعددة - بأن أريد منه الطبيعة - فحينئذٍ يكون الاستيعاب في جميع جهات الطبيعة، ومنها أفرادها، ففي مثال: (أكرم كل عالم) يراد به طبيعة العالم الشاملة للأفراد كلها.

وقد يقال: إن الدال على الأفراد هو التنوين التنييري، وأما مع عدم التنوين فلا دلالة على الأفراد فينصرف إلى استيعاب الأجزاء.

وفيه: أنه قد تكون دلالة على الأفراد من غير تنوين كقوله تعالى: {كُلُّ

الطَّعَامِ كَانَ حِلاًّ لِّبَنِي إِسْرَائِيلَ {1} حيث أريد به الأفراد، هذا مضافاً إلى ظهور التنوين التنكيري في البدلية كما لو قال: (أكرم رجلاً) فما الوجه في انقلابه إلى الاستغراق في (أكرم كل رجل)؟

وقد يقال: إن الدال على الأجزاء هو اللام، لأنها تدل على العهد وهو ينافي التعدد الأفرادي.

وفيه: أن الأصل في اللام أن تكون للجنس لا للعهد، ولام الجنس لا تنافي التعدد الأفرادي، مضافاً إلى نقصان هذا الوجه حيث لم يُبين فيه سبب الدلالة على العموم الأفراد في المجرد عن اللام.

2- ومنها: النكرة في سياق النفي أو النهي

إشارة

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: في الدلالة على العموم

وتلك الدلالة لأن نفي الطبيعة لا يصلح إلا مع عدم وجود أي فرد من أفرادها، وكذا لا يمكن امتثال النهي عنها إلا بترك جميع أفرادها، وذلك لما مرّ في بحث النواهي أن وجود الطبيعة يكون بوجود فرد منها، وعدم وجودها لا يكون إلا بعدم وجود جميع أفرادها، فالطبيعة بمعنى واحد وإنما الفرق لهذا الوجه العقلي غير المرتبط بنفس لفظ الطبيعة.

نعم قد يمتاز النهي عن النفي، بأنه كما يمكن النهي عن مطلق الطبيعة كذلك يمكن النهي عن صرف وجودها - بمعنى أول الوجودات - كما لو نهى عن الحركة لئلا يلتفت إليهم العدو، فمع الحركة أو التفات العدو

ص: 336

يسقط النهي لعدم تعلّق غرض به حينئذٍ، لكن النهي عن صرف الوجود خلاف ظاهر النهي وهو يرتبط بالقرينة، وحينئذٍ فالنكرة في سياق النهي ظاهرة في النهي عن الطبيعة المطلقة فيدل السياق على العموم.

ومع هذا البيان لا حاجة إلى حمل مثل (رجل) في (لا رجل في الدار) و (في الدار رجل) على أن المراد به أقل المراتب - أي ذات الأقل لا الأقل مقيداً بالأقلية - فيكون نفي أقل المراتب متلازماً مع نفي الجميع، عكس إثبات أقل المراتب.

فإن حملة على أقل المراتب خلاف الظاهر، بل الظاهر هو الطبيعة المطلقة التي تتحقق بفرد واحد وتعدم بانعدام جميع الأفراد.

وأشكل على دلالة السياق على العموم بأمور منها:

الإشكال الأول: إن المعرفة في سياق العموم قد تفيد العموم أيضاً مثل: (لا تكرم الفاسق) فلا فرق بينه وبين النكرة في (لا تكرم فاسقاً).

وفيه: أن إثبات الشيء لا ينفي ما عداه، فالنكرة في سياق النفي تفيد العموم، كما أن المعرفة قد تفيد العموم، مع فرق أن المعرفة يلزم ملاحظة اللام إذ قد يراد بها فرداً معيناً بالعهد - الذكري أو الذهني أو الحضوري - فلا بد من قرينة معينة لمعنى اللام، وأما في النكرة في سياق النفي فمع عدم القرينة يكون الظهور في الطبيعة فيدل السياق على العموم.

والحاصل: إن السياق فيها يدل على العموم عكس المعرفة، فلا يكتفي بالسياق بل لابد من تعيين المراد من اللام أيضاً.

الإشكال الثاني: إن هذا العموم في النكرة في سياق النهي، ليس في

مقام الجعل بل هو في مقام الامتثال فلا يرتبط بدلالة السياق عليه، إذ عدم الطبيعة بعدم جميع أفرادها إنما يكون في مقام الامتثال.

وفيه: أن هذا الإشكال خاص بالنكرة في سياق النهي ولا يشمل النكرة في سياق النفي، وذلك يدل على أن العموم يرتبط بجهة أخرى غير جهة الامتثال، مضافاً إلى سراية العموم من مقام الامتثال إلى مقام الجعل، بمعنى أن المولى الملتفت - ولو ارتكازاً - إلى أن عدم الطبيعة لا يكون إلا بعدم جميع أفرادها ينهى عنها بعموم أفرادها.

الإشكال الثالث: إن ذلك العموم يستفاد من الإطلاق لا من الوضع، فلا بد من إدخاله في المطلقات دون العمومات.

وفيه: أن الدال على الاستيعاب هو السياق، فلا فرق بين أن يقول: (لا تكرم فاسقاً) أو (لا تكرم كل فاسق) وإجراء مقدمات الحكمة في المدخول لا يضر بالدلالة الوضعية للسياق على العموم، كما لم يكن يضر إجراؤها في مدخول (كل)، في دلالة وضعاً على العموم.

وبعبارة أخرى: إن دلالة النهي أو النفي على العموم تتبع النكرة في سعتها أو ضيقها، فالسياق يدل على جميع أفراد المنفي أو المنهي عنه، وأما مقدار هذا المنفي أو المنهي عنه فيرتبط بمقدمات الحكمة.

المطلب الثاني: قابلية تخصيص هذا العموم

قد يقال: إن العموم الثابت للنكرة في سياق النفي أو النهي يختلف عن سائر العمومات في كونه غير قابل للتخصيص، فإذا ورد إثبات في بعض المصاديق لم يكن مخصصاً بل معارضاً، فمثل: (لا رجل في الدار) يعارض (زيد في الدار) مثلاً!!

وفيه: أنه لا تعارض عرفاً لو كان متصلاً، وكذا لو كان منفصلاً، فلا فرق بين أن يقول: (لا تنصر أحداً إلا زيداً) وبين أن يقول: (لا تنصر أحداً) ثم يعقبه بفاصلة (أنصر زيداً) فلا نجد إلا التخصيص وهذا أمر ثابت بالوجدان.

وكذا في النفي المتصل، وأما المنفصل فقد يكون هناك ظهور في التعارض بين مثل: (لا أحد في الدار) ثم (زيد في الدار)، ولعله بسبب أن قوة السياق في نفي الطبيعة جعلت الكلام آيأ عن التخصيص، فتأمل.

3- ومنها: الجمع المحلّي باللام

إشارة

وفيه مطالب:

المطلب الأول: دلالة على العموم

لا إشكال في دلالة الجمع المحلّي باللام على العموم، لظهوره فيه عرفاً.

وقد يستدل لدلالته على العموم بأمور:

منها: صحة الاستثناء في مثل: (أكرم العلماء إلا زيداً)، والاستثناء يدل على العموم، وإلا لم يكن له وجه.

وفيه: أنه كما يصح الاستثناء من العام كذلك يمكن من المطلق فيصح مثلاً: (أحل الله البيع إلا الربا)، وذلك لأن الاستثناء يدل على الشمول في المستثنى منه، وهو أعم من العموم والإطلاق.

ومنها: لغوية الإتيان باللام لو لم يكن له دلالة على العموم.

وفيه: أن الداعي لاستعمال اللام متعدد، منها التزيين، ومنها مراعاة قواعد اللغة في التعريف والتكثير، ومنها العهد الذهني أو الذكري أو الحضوري، وغير ذلك.

ص: 339

المطلب الثاني: في بيان سبب دلالاته على العموم

لا يخفى أن الجمع المحلّي باللام يتركب من اللام، وهيأة الجمع، وهيأة التركيبية منهما، ومن المادة، لا كلام في المادة، وإنما الكلام في أن الدال على العموم هل إحدى الثلاث الأولى، أو شيء آخر؟ وفي ذلك وجوه:

الوجه الأول: دلالة الهيئة التركيبية.

وفي سبب الدلالة احتمالات، منها:

الاحتمال الأول: إن هذه الهيئة معنى اسمي، ومعناها (المتعدد من الأفراد) وكل فرد من الأفراد هو مصداق لهذا المعنى.

وفيه: مضافاً إلى الإشكال في المبنى وذلك لكون الهيئات معانياً حرفية، أن الفرد ليس مصداقاً للمتعدد من الأفراد إلا بدلالة التزامية، وأن (المتعدد من الأفراد) لا دلالة له على الاستيعاب، بل هو أقرب إلى البدلية.

الاحتمال الثاني: هو أنه لا إشكال في دلالة الجمع المحلّي باللام على العموم، ولا يمكن أن تكون هذه الدلالة من اللام ولا من الجمع، لما سيأتي من الإشكالات على كليهما، فلا يبقى إلا القول بدلالة الهيئة التركيبية على العموم وضعاً، مع كون المدلول معنى حرفياً، وهذا هو أقرب الوجوه كما سيتضح.

الوجه الثاني: دلالة اللام على العموم وضعاً.

ويرد عليه: أولاً: إنه يستلزم المجازية لو أريد من الجمع المحلّي باللام جماعة مخصوصة، إما لعهد ذكري أو ذهني أو حضوري، والمجازية حينئذٍ واضحة البطلان.

إن قلت: يمكن القول بالاشتراك بين العموم وبين العهد لجماعة

قلت: مضافاً إلى عدم شعورنا بالاشتراك حيث لا نجد فرقاً من حيث المعنى بين الموردين، أن الاشتراك سبب إجمال الكلمة لو لم تكن قرينة معيّنة، وظاهرهم هو الحمل على العموم مطلقاً، حتى مع عدم وجودها.

وثانياً: إنه يستلزم تعدد الوضع في اللام حيث إنها تدخل على المفرد ولا تدل على العموم، وتدخل على الجمع فتدل عليه، مع أن الظاهر أن معنى اللام واحد وهو العهد.

وثالثاً: قد تدخل (كل) وأمثالها على الجمع المحلّي، كقوله: (أكرم كل العلماء)، وحينئذٍ فيما يُصار إلى القول بالتأكيد، أو إلى دلالة كل منهما على الاستيعاب استقلالاً بأن تكون هنالك دالتان على الاستيعاب، والأول خلاف الظاهر إذ الأصل هو التأسيس، والثاني يستلزم اجتماع المثليين، إذ المدخول وهو العلماء مستوعب فكيف يقبل الاستيعاب ثانية بواسطة (كل)؟!!

وفيه نظر: إذ لا مانع من التأكيد لو دلّ الدليل على وضعهما للاستيعاب، كما لا اجتماع للمثليين لما مرّ من أن دلالة الألفاظ على المعاني إنما هو لكونها علامة لها، ولا مانع من وجود علامتين مستقلتين لشيء واحد، فليس هو من استيعاب المستوعب بل من الدلالة عليه.

الوجه الثالث: دلالة اللام على العهد، واستفادة العموم من جريان مقدمات الحكمة في مدخولها - أي الجمع - .

بيانه: أن الجمع يدل على البدل على مراتب كثيرة، أقلها ثلاثة أفراد

وأكثرها استيعاب تمام الأفراد، وحيث إن اللام للعهد - وهو التعيين - فلا بد من تعيين إحدى تلك المراتب للجمع، ولا يتحقق التعيين إلا في المرتبة العليا وهي استيعاب تمام الأفراد، لأن سائر المراتب غير معيّنة في أفراد معلومين، بل كل مرتبة منها قابلة للانطباق على بعض الأفراد دون بعض، مثلاً أدنى المراتب وهي ثلاث أفراد، غير معيّنة بل يمكن انطباقها على كل ثلاثة في ضمن الأفراد الثلاثة الأولى، والثلاثة الثانية، والثلاثة الثالثة... الخ، وهكذا سائر المراتب، حتى المرتبة التي هي قبل الاستيعاب - وذلك بخروج فرد واحد - فلا يُعلم هذا الفرد الخارج أيّاً من الأفراد.

والحاصل: إن اللام دلت على التعيين، والجمع دلّ على مرتبة من المراتب، فباقتضاء مقدمات الحكمة لا بد من تعيين تلك المرتبة في العليا، لعدم التعيين في أي مرتبة أخرى.

وبهذا البيان يتضح عدم ورود الإشكالات على هذا الوجه، ومنها:

الإشكال الأول: إن التعيين غير منحصر في المرتبة العليا، بل المرتبة الدنيا - وهي أقل الجمع - أيضاً معيّنة، لكنها على البديل.

وأجيب: بأن المراد من العهد هو التعيين في الخارج، لا التعيين في الماهية، فما هي (الثلاثة) وإن كان معيّناً إلا أنه لا تعيين في الخارج، مع وضوح أن البدلية تنافي التعيين، وأما أعلى المراتب فتعينها في الخارج وعلى الأفراد الخارجية.

وأما تقسيم العهد إلى الخارجي والذهني، فلا يراد من الذهني الكلي، بل يراد عدم حضور المعهود حين الذكر، فهي مصاديق خارجية غير حاضرة وهي معيّنة في الخارج ويكون الذهن مرآة لها.

الإشكال الثاني(1): قد يكون للأقلّ تعيّن خارجي أيضاً، وقد يكون قدر متيقن في مقام التخاطب، أو قدر متيقن في مقام خارج مقام التخاطب، وفي هذه الموارد لا تجري مقدمات الحكمة ومع ذلك لا إشكال في دلالة (الجمع المحلّي) على العموم، وبذلك نكتشف أن هذه الدلالة لا ترتبط بالإطلاق.

1- فالتعين الخارجي مثل قول المولى: (اصعد الطوابق) وكانت عشرة، فكل مرتبة من الثلاثة إلى التسعة معينة، إذ الثلاثة مثلاً معينة في الثلاثة الأولى فقط دون الثلاثة الثانية أو الثالثة، وهكذا سائر المراتب كلّها معينة، فكل المراتب معينة، فلا ينحصر التعيين في المرتبة العليا، ومع ذلك ظاهر اصعد الطوابق هو صعودها كلّها.

2- والقدر المتيقن في مقام التخاطب، مثل ما لو كان السؤال عن جماعة مخصوصة، كما لو سأل: هل أكرم فلاناً وفلاناً وفلاناً، فأجاب المولى: (أكرم العلماء)، فلا- إشكال في عموم الجواب مع وجود قدر متيقن في مقام التخاطب، ولو كان استفادة العموم من مقدمات الحكمة لما دلّ الجواب على العموم، مع أنهم يلتزمون بأن خصوصية المورد لا تخصص الوارد حتى في مثل هذا.

3- والقدر المتيقن في خارج مقام التخاطب، كما لو قال المولى: (أكرم العلماء) وكان أحدهم عدواً للمولى، فهو داخل في الأمر مع أن الدلالة على العموم لو كانت بالإطلاق لما دلّت عليه، لاخترام مقدمات الحكمة.

وفيه تأمل: أما الأول: فإن المراتب كلها وإن كانت معينة خارجاً

ص: 343

1- بحوث في علم الأصول 3: 243.

ومصدقاً، إلا أنه لا بد من الحمل على أعلى المراتب، لأنه القدر المتيقن، أما سائر المراتب - رغم تعيينها - فهي غير متيقنة، اللهم إلا أن يقال: إن مرجع هذا إلى الأقل والأكثر الارتباطي الذي هو مجرى أصالة البراءة عن الزائد.

وأما الثاني: فقد يقال: إن مقدمات الحكمة وإن انخرمت بسبب وجود قدر متيقن، إلا أن ظاهر كلام المولى هو بيان علة إكرامهم وهو كونهم من العلماء، وهذه العلة تجري في غيرهم أيضاً لذا لا يختص الحكم فيهم، فتعليق الحكم على الوصف قد يُشعر بالعلية إلا أن القرائن المقامية قد تجعله ظاهراً في العلية، ومنها ما نحن فيه.

وأما الثالث: فلا محذور في الالتزام بعدم شمول الحكم لعدو المولى في المثال، حتى لو قلنا بالدلالة الوضعية، لأن القرينة اللبّية كالقرينة اللفظية.

لكن الإنصاف: إمكان دفع هذه الملاحظات، وعليه لا يبعد صحة هذا الإشكال في الجملة.

الإشكال الثالث: إن التعيين بالمرتبة العليا لا يرتبط بمقدمات الحكمة، بل هو بدلالة الاقتضاء، إذ تصحيح كلام المولى يتوقف على حمل التعيين على المرتبة العليا، إذ لا تعين في سائر المراتب، والمرتبة المعيّنة وهي المرتبة العليا، وهذه الدلالة لا ترتبط بالإطلاق كي نحتاج إلى إجراء مقدمات الحكمة ثم الإشكال فيها، فتأمل.

المطلب الثالث: في عموم المدخول أو المراد

بناءً على وضع اللام للدلالة على العموم في الجمع المحلّي باللام يأتي كلام حول أن الدلالة على عموم ما ينطبق عليه المدخول أو عموم ما يراد

من المدخول في مثل: (أكرم العلماء العدول)، فعلى الأول يكون التضييق تخصيصاً، وعلى الثاني لا تخصيص بل هو من باب ضيق فم
الركية، وقد مرّ البحث في ذلك في مدخول (كل) فراجع.

وأما بناءً على دلالة اللام على التعيين فقط واستفادة العموم من مقدمات الحكمة، فلا موضوع لهذا البحث أصلاً، نعم لا بد من معرفة معنى
المدخول لنحمله على أعلى المراتب.

ص: 345

إذا خُصّص العام بمخصّص - متصل أو منفصل - ، فلا إشكال في عدم شمول حكم العام للخاص، وإنما الكلام في حجية العام في تمام الباقي.

وهنا شبهة، حاصلها: أن العام وُضع للعموم، فتخصيصه بمعنى استعماله في غير ما وضع له، وذلك مجاز، وحيث إن المجاز مراتب متعددة، ولا يوجد مُعَيَّن لإحدى تلك المراتب، فيصبح هذا العام مجملاً، فلا حجية له على أيّ مرتبة من المراتب، فلا بد للقائل بحجّيته في تمام الباقي من إقامة دليل على ذلك.

والجواب: تارة بإنكار المجازية وبيان المعيّن لتمام الباقي، وأخرى بتسليم المجازية، فالكلام في مقامين:

المقام الأول: إنكار المجازية

مع بيان سبب تعيّن العام في تمام الباقي، وبيانه يختلف بحسب اختلاف المباني.

الأول: على مبنى القائل بأن أدوات العموم وضعت للدلالة على استيعاب ما يُراد من المدخول، مع استفادة ذلك من مقدمات الحكمة.

وعليه فإن المخصّص لا يُنافي العموم، وإنما هو قرينة لبيان المراد من المدخول، فمثل: (أكرم كل عالم) لا يختلف معنى (كل) سواء خُصّص

بمثل: (لا تكرم فساقتهم) أم لم يخصص، فهي مستعملة بمعنى واحد هو عموم ما يراد من المدخول، وحينئذ فالمراد الواقعي والاستعمالي من أداة العموم هو شيء واحد، فلا مجازية ألبتة، وعليه فالدلالة على تمام الباقي كان بمقدمات الحكمة.

الثاني: على مبنى القائل بأن أدوات العموم موضوعة للدلالة على استيعاب ما ينطبق عليه المدخول، فلا مجازية أيضاً، وذلك لأن هذه الأدوات حتى بعد تخصيصها مستعملة بمعناها الموضوع له، وإنما المراد الجدي هو غير الخاص من أفرادها، والمجازية ترتبط بالدلالة الاستعمالية دون الدلالة الجدوية.

فالخاص لا ينافي ظهور العام في العموم، وإنما يتعارضان في المراد الجدي، فيتقدم الخاص على العام لكونه أظهر، فلا يكون العام حجة في الخاص لوجود المعارض، وأما في غير الخاص فلا معارضة، فيبقى العام حجة فيه.

وذلك لأنه في مقام التكلم يوجد أصلاً عقلايان:

أحدهما: أصالة الحقيقة، بأن يكون المتكلم استعمل اللفظ في معناه الموضوع له، وبذلك ينفي العقلاء الخطأ والغلط والسهو، والمجاز.

والآخر: أصالة تطابق المراد الاستعمالي مع المراد الجدي، بأن يكون ظاهر كلام المتكلم هو مراده واقعاً.

وحين التخصيص لا موجب لرفع اليد عن الدلالة الأولى، ليكون العام مستعملاً في غير ما وضع له، بل لا مانع من بقاء أصالة الحقيقة، وإنما الخاص يتعارض مع الإرادة الجدوية فيتقدم عليها.

وبعبارة أخرى: لا بد بعد التخصيص من رفع اليد عن الإرادة الجديّة في موارد الخاص، ولا وجه لرفع اليد عن أصالة الحقيقة في العام نفسه.

وحينئذٍ ففي غير الخاص يجري كلا الأصلين، فيكون للكلام ظهور في الأفراد غير المخصّصة مع تطابق هذا الظهور مع المراد الجدي، نعم يسقط الأصل الثاني في الأفراد المخصّصة فقط.

إن قلت: لو كانت الإرادة الجديّة تخالف الإرادة الاستعمالية، فلماذا لم يذكر المتكلّم كلاماً يتطابق مع الإرادة الجديّة؟

قلت: الغرض من ذلك ضرب القاعدة والقانون، ليكون المرجع حين الشك في خروج بعض الأفراد، وخاصة مع استلزام بيان الإرادة الجديّة طول الكلام وكثرة ذكر القيود فيه، فيذكر المولى العام ليكون المرجع والحجة كلّما لم نجد مخصّصاً له، فنكتشف الإرادة الجديّة بعد عدم وجدان المخصّصات.

وأورد عليه عدة إشكالات، منها:

الإشكال الأول (1): لو لم يكن الإنشاء بعثاً حقيقياً في بعض الأفراد مع كونه متعلقاً به في مرحلة الإنشاء، لزم صدور الواحد عن داعيين، بلا جهة جامعة بينهما وهما ضرب القاعدة وجعل الداعي!!

ولا يكفي القول بأن الداعي هو مجرد جعل القاعدة، إذ لا يترتب عليها البعث لعدم إنشائه بداعي البعث كما لا يترتب عليها الحجية إذ هي متقوّمة بالكاشف عن البعث، كما لا يمكن الالتزام بانقلاب الإنشاء بحيث كان قبل

ص: 348

1- نهاية الدراية 2: 450.

ويمكن أن يقال: أولاً: كل واحد من البعث وضرب القاعدة يكون جزء العلة لصدور الإنشاء بحيث يصلح للعلية التامة لو انفرد، هذا مع قطع النظر عن أن الداعيين ليسا علة وإنما هما من مقدماتها، حيث إنهما من المعدّات.

وثانياً: إن الداعي لو كان جعل القاعدة فيمكن القول بأن لازمه البعث، فلم يستلزم انخراط قاعدة الواحد، هذا مع الإشكال في أصل المبنى.

الإشكال الثاني(1): إن في الأمر بالعام ظهورين، أحدهما: الظهور الاستعمالي بمعنى أن العام مستعمل في معناه الحقيقي وهو العموم، والآخر: الظهور من حيث الداعي بمعنى كون الإنشاء بداعي البعث.

وبعد ورود الخاص لا بد من رفع اليد عن أحد الظهورين، إما عن الظهور الاستعمالي بأن نقول: إن العام استعمل في الخاص، وإما عن الظهور من حيث الداعي بأن نقول: إن الأمر لم يصدر بداعي البعث بل بداعي جعل القاعدة، ولا مرجح لأحدهما على الآخر.

وفيه: أن المرجح موجود، وهو أنه بعد ورود المخصص تقطع بعدم كون الإنشاء بالنسبة إلى الخاص بداعي البعث، فهذا الظهور ساقط بهذا المقدار لا- محالة، وأما الظهور الاستعمالي فلا قطع بسقوطه، بل ادعاء القطع بعدم سقوطه غير مجازفة، فليس (كل) بمعنى (بعض) استعمالاً.

ثم إن المحقق الإصفهاني أجاب عن كلا الإشكاليين(2): وحاصله: أنه

ص: 349

1- نهاية الدراية 2: 450.

2- نهاية الدراية 2: 451.

يمكن أن يقال: إن المخصص المنفصل إما أن يرد قبل وقت الحاجة أو بعدها...

فعلى الأول: فالإنشاء وإن كان بداعي البعث الجدّي، إلا أنه إنما يكون بالإضافة إلى موضوعه - الذي يحدّده ويعيّنه بكلامين منفصلين - فإنه لو علم أن عادة هذا المتكلم هي إفادة مرامه الخصوصي بكلامين، لم يكن ظهور كلامه في العموم دليلاً على مرامه.

وعلى الثاني: فإن الإنشاء إنما هو بداعي البعث الجدّي بالإضافة إلى الجميع، غاية الأمر إن البعث المزبور منبعث في بعض أفراد العام عن المصالح الواقعية الأولية، وفي بعضها الآخر عن المصالح الثانوية بحيث ينتهي أمدّها بقيام المخصّص.

وفيه: أن هذا المقدار لا يكفي في دفع الإشكال، وذلك لعدم إثباته صدور الأمر بداعي جعل القانون والقاعدة، فمن الصحيح أن ظهور كلامه في العموم لا يكون دليلاً على مرامه، لكن كيف تثبت الدلالة على كون الكلام لجعل القاعدة؟! فتأمل.

الإشكال الثالث (1): إن معنى (استعمال العام في العموم ليكون قاعدة وحجة) يحتمل أحد وجهين: إما حجية العام على العموم إذا لم يرد مخصّص، وإما حجّيته على الباقي إذا ورد مخصّص.

أما الأول: فلا يصح، بعد كون الغالب هو ورود الخاص قبل وقت العمل بالعام، وذلك لأن حجّية العام إنما هي من باب أصالة العموم، التي تجري

ص: 350

عند حضور وقت العمل لا قبل حضوره، إذ لم يتم بناء من العقلاء على جريانها قبل حضور وقت العمل.

وأما الثاني: فلأن الحجية على الخصوص إنما هي لكونه جزء مدلول العام، فيدل العام على الخاص بالدلالة التضمنية، وذلك لا يصح إذ استعمال العام مع إرادة الخاص لغو إذ كان يمكن التعبير عن الخاص باللفظ الدال عليه، مضافاً إلى أن هذا الكلام يبتني على عدم تبعية الدلالة التضمنية للدلالة المطابقيّة.

وفيه تأمل: أما الأول: فلقيام بناء العقلاء على الحجية حتى قبل وقت العمل، خصوصاً بناءً على القول بالواجب المعلق، وتظهر الثمرة في الإتيان بالمقدمات، ويمكن التعبير عنه بـ(الحجية اللولائية).

وأما الثاني: فلعدم اللغوية وخاصة أن استعمال العام أكثر اختصاراً وأوضح، وكونه مرجعاً في المشكوكات، مع كثرة مصاديق العام وعدم انضباطها، فلا بد من تكرار الأمر مرات وكرات في كل المصاديق أو الأصناف، فبدلاً من ذلك يأتي بلفظ واحد جامع - وهو العام - ثم يُخرج منه الخاص بألفاظ معدودة أيضاً، فأن يقول: (أكرم العلماء) ثم يقول: (لا تكرم زيدا) أفضل من أن يقول أكرم عمراً وبكراً وخالداً و... ثم يعدد سائرهم، بل قد لا يمكن تعدد أفراد العام لكثرتهم أو لورود العام بنحو القضية الحقيقية التي تشمل الأفراد التي ستوجد بعد ذلك.

مضافاً إلى عدم ابتناؤه على تبعية الدلالة التضمنية للدلالة المطابقيّة، وذلك لدلالة العام على جميع أفراده وحجيته فيها، وبالخاص خرج بعض الأفراد عن الحجية لا أن الدلالة المطابقيّة سقطت مع بقاء الدلالة التضمنية.

وبعبارة أخرى: إن الدلالة المطابقية - وهي المدلول الاستعمالي - باقية حتى بعد التخصيص، والحججة لم تسقط عن هذه الدلالة، وإنما استثني منها بعض الأفراد الخاصة، فمعنى (حججة العام على الباقي إذا ورد مخصص) ليس سقوط الحججة عن المدلول المطابقي، بل هي باقية مع استثناء بعض الأفراد.

المقام الثاني: التسليم بالمجازية

ولكن ترجيح المجاز في تمام الباقي على سائر المجازات، لأحد الوجوه التالية:

الوجه الأول: إن ترجيح المجاز في الباقي لأجل أن العقلاء يستعملون العام للإفهام، وحيث كثر التخصيص حتى قيل: (ما من عام إلا وقد حُصّ) فلو لو يكن العام مجازاً في الباقي لصار مجماً لتعدد مراتب المجاز، وهو خلاف غرضهم من الاستعمال للإفهام، ولا طريق لرفع الإجمال إلا حمل العام على ما بقي بعد التخصيص، لأن سائر المراتب لا ترفع الإجمال، فلذا حملوا العام المخصص على هذه المرتبة، مما أوجب ظهور العام المخصص فيها من بين سائر المراتب، وهذا أقرب الوجوه.

الوجه الثاني: إن الباقي أقرب للعام من سائر المراتب.

وأشكل عليه: بأن الأقربى لا-توجب ظهوراً، بل الظهور إنما يحصل بسبب كثرة الاستعمال الموجب للأنس بحيث ينسب المعنى إلى الذهن عند سماع اللفظ.

أقول: إن الأقربى من حيث الكم وإن لم تكن سبباً لترجيح هذه المرتبة،

إلا أن الكلام هو بعد قبول ظهور العام المخصص في تمام الباقي والبحث عن النكتة الارتكازية التي أوجبت ترجيح العقلاء هذه المرتبة من المجاز على سائر المراتب.

الوجه الثالث: إن العام يدل على جميع أفراد، فخرج بعض الأفراد بالتخصيص وإن استلزم المجازية، لكن تلك المجازية إنما هي لأجل عدم شمول العام لأفراد الخاص، لا بسبب دخول أفراد لم تكن مصاديق للعام، وحينئذٍ فالمقتضي للحمل على الباقي - وهو كونها أفراد للعام - موجود، والمانع مفقود، لأن المانع هو صرف اللفظ عن مدلوله، والمفروض انتفاؤه عن الباقي، إذ التخصيص إنما هو في أفراد الخاص لا في سائر الأفراد.

وعلى هذا الوجه حمل صاحب الكفاية ما في تقارير الشيخ الأعظم (1).

وأشكل عليه: بأن الدلالة على كل فرد من الأفراد ناشئة عن العموم، وقد سقط دلالة العام على العموم باستعماله في إحدى المراتب مجازاً، ولا يوجد ما يُعَيِّن تلك المرتبة، إذ بارتفاع الدلالة المطابقة ترتفع الدلالة التضمنية أيضاً.

الوجه الرابع: وبه فسرت عبارات التقارير أيضاً، وحاصله: أن العام الاستغراقي يدل على كل فرد من أفراد بدلالة استقلالية لا ترتبط بدلالته على فرد آخر، كذلك ثبوت الحكم في كل فرد غير مرتبط بدلالته بالفرد الآخر، وعليه: فلو قام دليل ينفي دلالة العام على بعض الأفراد بقيت الدلالة على سائر الأفراد فيبقى فيها الحكم.

ص: 353

وأشكّل عليه: بأن الدلالة الاستقلالية على كل فرد إنما هي بمعنى استعمال اللفظ في أكثر من معنى، مضافاً إلى أن العام لم يوضع للدلالة على كل فرد استقلالاً بل دلالة عليها هي دلالة تضمنيّة.

الوجه الخامس: إنه قد تكون المجازات متباينة، فمع عدم إرادة المعنى الحقيقي لابد من وجود قرينة تعيّن إحدى المجازات وإلا صار الكلام مجملاً.

وأما مع عدم تباينها بأن كانت من الأقل والأكثر حيث إن الأكثر هو الأقل مع زيادة، فحينئذ لا محذور في إرادة جميع المجازات مع تداخل بعضها في بعض، فالقرينة تصرف الكلام عن المعنى الحقيقي إلى المعنى المجازي وحيث لا تباين فيمكن حمل اللفظ على جميع تلك المجازات!!

ويرد عليه: أن الإمكان لا- يعني الوقوع فما هو الدليل على ذلك، بل يبقى الإجمال أيضاً مثلاً لو قال: (جاء الرجال) ثم قال إلا (بعضهم) فهل يحمل البعض على الواحد فقط لتداخل مراتب البعض؟! أم يقال بالإجمال كالمجازات المتباينة.

مضافاً إلى أن الأ-كثر (لا- بشرط) لا- ينافي الأقل بل هو الأقل وزيادة، أما لو كان (بشرط لا) كما هو الظاهر في التخصيص فيكون من المتباينين، فتأمل.

لو كان الخاص مجملاً فهل يسري إجماله إلى العام بحيث يسقط عن الحجية في كلِّ ما احتمال كونه من الخاص أم لا؟

فقول: إن الشبهة إما مفهومية أو مصداقية، والخاص إما يكون متصلاً أو منفصلاً، وكل منهما إما يكون الدوران بين المتباينين أو الأقل والأكثر، فهنا مقامات ثلاث:

المقام الأول: في الشبهة المفهومية

كما لو قال: (أكرم العلماء)، ثم استثنى الفاسق، وتردد الفاسق بين مرتكب الكبيرة وبين مرتكب الذنب مطلقاً - كبيرة كان أو صغيرة - ، أو استثنى زيدا وتردد زيد بين زيد بن عمرو أو زيد بن بكر مثلاً، فالكلام في صور أربع:

الصورة الأولى: المتصل المرّد بين الأقل والأكثر.

وحينئذٍ لا ظهور للعام إلا في غير الخاص فمثل: (أكرم العلماء إلا الفاسق) لا ينعقد ظهور للعام إلا في غير الفاسق، فالموضوع هو (العالم غير الفاسق)، وهذا العنوان غير معلوم الانطباق على مرتكب الصغيرة - في المثال - ، فيكون التمسك للعام فيه من التمسك بالعام في الشبهة المصداقية للعام، وهو واضح البطلان.

الصورة الثانية: المتصل المردّد بين المتباينين.

فأيضاً لا ينعقد ظهور للعام إلا في غير الخاص، ففي مثال تردد زيد بين ابن عمرو أو ابن بكر لا ظهور للعام في أيّ منهما، فلا يكون حجة فيهما.

وقد يقال: إن شمول حكم العام بالإرادة الجدّية لأحدهما مسلّم، إلا أنه غير معلوم ومردّد بين فردين مثلاً فيكون من موارد العلم الإجمالي...

فإن كان العام واجباً والخاص جائزاً أو بالعكس، فحينئذٍ لا بد من الاحتياط بإجراء حكم الوجوب على كلا الخاصين المتباينين لإدراك الواقع بينهما.

وإن كان أحدهما واجباً والآخر محرّماً فيكون في موارد التخيير بفعل أحدهما وترك الآخر مع عدم جواز فعلهما معاً أو تركهما معاً لاستلزام ذلك المخالفة القطعية.

والحاصل: إن العام وإن لم يكن ظاهراً في كلا المتباينين، لكن مقتضى العلم الإجمالي هو ما ذكر.

الصورة الثالثة: الخاص المنفصل المردد بين متباينين.

فالعام وإن كان ظاهراً فيهما، لانعقاد ظهوره في العموم، إلا أنه ليس بحجة فيهما، وذلك للتعارض الحاصل بين الفردين، حيث نعلم إجمالاً بخروج أحدهما عن حكم العام فالتخصيص يضيّق دائرة حجية العام في غير الخاص، وحيث تردد الخاص بين متباينين فلا يكون حجة في أيّ منهما.

وقد يقال: إن العلم الإجمالي كما يقتضي خروج أحدهما عن حكم

العام كذلك يقتضي شمول الحكم لأحدهما أيضاً، فلا بد من الاحتياط، كما مرّ في الصورة الماضية.

الصورة الرابعة: الخاص المنفصل المررد بين الأقل والأكثر.

أما الأقل فمعلوم الخروج عن حكم العام بلا إشكال، وأما الأكثر فخروجه مشكوك - كمرتكب الصغيرة في المثال - ، وحينئذٍ فقد يقال: بحجية العام في مورد الشك، وذلك لانعقاد ظهور العام في العموم قبل ورود المخصص، فيكون العام حجة في جميع الأفراد لأصالة مطابقة الإرادة الاستعمالية للإرادة الجدّية، وحينئذٍ مزاحمة الخاص إنما هو في المقدار المعلوم وهو الأقل فيترجح على العام لكون الخاص أقوى منه دلالةً.

وبعبارة أخرى: إن الخاص إنما يزاحم العام فيما كان الخاص حجة فيه - وهو الأقل الذي هو القدر المتيقن - أما في غيره فلا حجية للخاص فيه فلا يزاحم العام، فيكون العام حجة فيه من غير مزاحم حيث انعقد ظهور العام فيه مع أصالة المطابقة كما بيّناه.

وأشكل عليه⁽¹⁾: بما حاصله: أن حجية الخاص إنما هي فيما كان الخاص ظاهراً فيه فعلاً، للغوية جعل الحجية فيما لم يكن اللفظ ظاهراً فيه، كخبر الواحد المجمل الذي قد يقال بعدم شمول أدلة الحجية له للغوية جعل الحجية بعد ما لم يكن له أثر، وحينئذٍ لا يكون الخاص حجة إلا في المقدار المعلوم، وأما المشكوك فلا حجية له فيه، فيبقى العام بلا مزاحم في حجيته!!

إن قلت: جعل الحجية فيما نحن فيه ليس بلغو، لترتب أثر عملي مهم

ص: 357

1- منتقى الأصول 3: 317.

عليه، وهو سلب حجية العام في الموارد المشكوكة، فعليه فالحجبية لواقع الخاص حتى لو لم يكن ظاهراً فيه، وحينئذٍ فالخاص يستلزم تضيق دائرة حجية العام بغير العنوان الواقعي للخاص، فالعبد يعلم بعد ورود الخاص بأن العام الصادر أولاً لا يراد به جميع الأفراد، فالمراد الواقعي من العام تضيق بمجيء الخاص، وحيث لا يعلم مقدار دلالاته صار العام مجملاً في الأفراد المشكوكة، وأثر ذلك هو التوقف عن إثبات حكم العام لما يشك في كونه من أفراد الخاص!

قلت: هذا الكلام وإن كان متيناً، لكنه يُبتنى على القول بعدم انحلال العلم الإجمالي المردد بين الأقل والأكثر الارتباطيين، فيثبت حينئذٍ إجمال العام في مورد الشك.

لكن الصحيح هو أن العلم الإجمالي بين الأقل والأكثر الارتباطيين ينحل إلى علم تفصيلي بالأقل وشك بدوي في الأكثر، لأنه وإن علم إجمالاً بثبوت الحكم على واقع الخاص، لكنه منحل كما عرفت، فلا دليل على خروج الأكثر عن العام.

بل يمكن القول برجوع الشبهة المفهومية إلى الأقل والأكثر الاستقلاليين لأن الحكم في العام ينحل بعدد الأفراد - في العام الاستغراقي - ولا إشكال في الانحلال حينئذٍ، فتأمل.

المقام الثاني: في الشبهة المصدقية

إشارة

وهي فيما إذا علم مفهوم الخاص بحدوده مع الشك في انطباقه على بعض الأفراد، للاشتباه خارجاً، كما لو علم بمفهوم الفسق لكن شك في

كون زيد فاسقاً أم لا مثلاً، وهذا أيضاً إما في الخاص المتصل أو المنفصل، وكل واحد منهما إما يدور الأمر بين المتباينين أو الأقل والأكثر.

1- أما المتصل

سواء من المتباينين أم الأقل والأكثر، فإن ظهور العام لا ينعقد إلا في غير الخاص، فالفرد المشكوك كما يُشك انطباق الخاص عليه كذلك يُشك في انطباق العام عليه، فيكون التمسك بالعام فيه من التمسك بالعام في الشبهة المصدقية للعام نفسه، وعليه فلا إشكال في عدم جواز التمسك بالعام حينئذٍ.

مثل ما لوقال: (أكرم العلماء إلا الفاسق) يكون ظهور العام في (العالم غير الفاسق) وهذا هو الذي صار موضوعاً لوجوب الإكرام، فمع الشك في فسق زيد لا نعلم بانطباق عنوان العام وهو (العالم غير الفاسق) عليه، وبعبارة أخرى: يتعنون العام بعنوان الخاص المتصل فلا يُعلم شموله للفرد المشكوك أصلاً.

2- وأما المنفصل

إشارة

فتارة يكون الخاص لفظياً، وأخرى لبيئاً، فالكلام في موردين:

المورد الأول: المخصص اللفظي

فقد قيل: بجواز التمسك بالعام في المصداق المشكوك كونه من الخاص، وقيل: بعدم جواز التمسك به.

أما الجواز فقد يستدل له بأمر منها:

الدليل الأول: إن العام انعقد له ظهور في العموم، فيكون حجة فيه لأصالة تطابق الإرادة الاستعمالية مع الإرادة الجدّية، وأما الخاص فليس له

ظهور في الفرد المشكوك فلا يكون حجة فيه، فلا مزاحمة من الخاص للعام في مقام الحجية.

وبعبارة أخرى: كما عن المحقق الإصفهاني(1)

إن الحكم إنما يكون فعلياً لو وصل إلى المكلف، إذ قد مرّ أن البعث والزجر هو بمعنى جعل ما يمكن أن يكون داعياً أو زاجراً، ومع عدم وصول الحكم والجهل به لا يُعقل ذلك، فلا يكون الحكم فعلياً، وفيما نحن فيه: انطباق عنوان العام على الفرد المشكوك معلوم فيكون حجة فيه، وانطباق عنوان الخاص غير معلوم فلا يكون المخصّص حجة فيه، إذ الأول فعلي والثاني غير فعلي، ومناطق المعارضة هو فعلية كلا المتعارضين لا مجرد صدور الإنشائين المتناقضين، وحينئذٍ فإن مجرد ورود المخصص لا يوجب اختصاص حجة العام بما عدا المعنون بعنوان الخاص، غاية الأمر إن حكم العام بالنسبة إلى العالم العادل الواقعي حكم واقعي، وبالإضافة إلى الفاسق الواقعي المشكوك فسقه حكم ظاهري، بمعنى أنه تُرتب حكم فعلي على موضوع محكوم بحكم مخالف واقعي.

وأشكل عليه بإشكالات، منها:

الإشكال الأول: بأن العام وإن كان ظاهراً في الفرد المشكوك، لكن حجتيه فيه غير معلومة وذلك لأن الخاص يوجب تضيق حجة العام بغير الخاص.

فإن المخصص كاشف نوعي عن عدم وجوب إكram العالم الفاسق،

ص: 360

ولازمه قصر حكم العام على بعض مدلوله، فهنا كاشفان نوعيان لا يرتبط حجية أحدهما بالآخر، وقصر حكم العام لا يدور مدار انطباق عنوان المخصص على شخص في الخارج حتى يتوهم عدمه مع عدم الانطباق، بل لازم وجود هذا الكاشف الأقوى اختصاص الحكم العمومي ببعض أفراد، وحيث إنه أقوى فيكون حجة رافعة لحجية العام بالإضافة إلى بعض مدلوله(1).

وبعبارة أخرى: المخصص كما يكشف نوعاً عن ثبوت الحكم لعنوان الخاص، كذلك يكشف بالملازمة عن نفي حكم العام عن عنوان الخاص للمنافاة بينهما، ولازمه عقلاً هو قصر حكم العام على بعض مدلوله.

وفيه: - مع قطع النظر عن الإشكالات المبنائية - أن حجية الخاص إنما هي في الأفراد الواصلة وهي الأفراد المعلوم كونها من مصاديق الخاص، وأما الأفراد المشكوكة فليس الخاص حجة فيها لعدم وصول شيء فيها، وعليه: فإن الخاص يضيّق دائرة العام ويقصره على غير الأفراد المعلوم كونها من الخاص، فلا دلالة مطابقة للخاص على حجيته في الأفراد المشكوكة، فتسقط الدلالة الالتزامية - الدالة على تضيق العام وعدم شموله للأفراد المشكوكة -، وحينئذٍ ينطبق العام على الفرد المشكوك من غير معارض، فتأمل.

الإشكال الثاني: عدم الفرق بين الشبهة المفهومية والشبهة المصدقية، فكيف تمسكوا بالعام في الشبهة المفهومية الدائرة بين الأقل والأكثر، ولم

ص: 361

1- نهاية الدراية 2: 455.

يتمسكوا بالعام في الشبهة المصدقية الدائرة بينهما، مع وحدة الدليل والإشكال في كلا الموردين!!

وأجيب (1): بيان الفرق بين الموردين، وحاصله: بأن الأحكام في القضايا الشرعية هي بنحو جعل الحكم على الموضوع المفروض تحققه، فيكون مفادها هو ثبوت الحكم على تقدير ثبوت الموضوع، فلا نظر للمولى إلى جهة انطباق الموضوع على مصاديقه ولا يتدخل فيها، ولذا يصح جعل حكم على موضوع لا وجود له فعلاً، وبعبارة موجزة: إن القضايا تتكفل بيان الكبريات، وأما الصغريات فأحرازها على المكلف بنفسه.

وحيث كان مدلول الدليل هذا فالحجية تنحصر في هذا المقدار فقط، بمعنى أن الإرادة الواقعية تعلقت بثبوت الحكم على الموضوع المفروض الوجود.

وعليه: فالمصداق الخارجي للخاص لا يتكفل فيه لا الدليل العام ولا الدليل الخاص إذ لا يرتبطان بالمصداق الخارجي أصلاً، فعدم حجية الخاص في المصداق المشتبه لا يصحح التمسك بالعام في ذلك المصداق، لعدم حجية العام فيه أيضاً، بل إطلاق عدم الحجية على المصداق الخارجي إطلاقاً مسامحياً لأن مقام حجية الدليل لا يرتبط بالخارج أصلاً.

فاتضح الفرق بين الشبهة المفهومية والمصدقية، إذ في الشبهة المفهومية بين الأقل والأكثر يكون الخاص في مورد اشتباه المفهوم مجملاً فلا يكون مزاحماً للعام إلا بمقدار كشفه عن المراد الجدي - وهو القدر المتيقن -

ص: 362

1- منتقى الأصول 3: 325.

فيبقى العام بلا مزاحم، وليس كذلك في مورد الشبهة المصدقية، فإنه لا قصور للخاص في مقام الحجية أصلاً.

وفيه تأمل: لأن لا زمه عدم حجية العام ولا- الخاص في المصاديق المعلومة أيضاً، إذ على هذا الكلام لانظر للدليل إلى المصاديق الخارجية!! وتصحيح حجية العام أو الخاص في المصاديق المعلومة إنما يكون عبر القول بأن الحكم كان يرتبط بالموضوع المفروض الوجود وقد فرض وجوده هنا، فكذلك فيما نحن فيه إذ الفرد المشكوك كونه من الخاص مفروض الوجود للدليل العام فيكون الدليل العام حجة فيه، وليس مفروض الوجود للدليل الخاص فلا يكون حجة فيه، فتحصل عدم الفرق بين الموردين والتفريق من غير فارق، فتأمل.

الدليل الثاني: ما استدل به المحقق العراقي⁽¹⁾ على حجية العام في الشبهة المصدقية للخاص إذا نشأ الاشتباه عن اشتباه الحكم، لا إذا نشأ من الاشتباه الخارجي، وحاصل كلامه يرتكز على نقطتين:

النقطة الأولى: بيان الفرق بين التخصيص والتقييد، وأن التخصيص لا يوجب تعنون العام بعنوان الخاص بل يبقى على عمومته، فالتخصيص إنما هو من قبيل إنعدام بعض الأفراد - بموت أو نحوه - ولا يقتضي إحداث عنوان سلبي أو إيجابي في ناحية الأفراد الباقية، فلا تنقلب عن كونها تمام الموضوع للحكم إلى جزئه، وأما التقييد فإنه يوجب تعنون عنوان العام بأمر وجودي أو عدمي، وعليه ففي العام يكون أصل تطبيق العنوان على المورد

ص: 363

عند الشك جزمياً، وبعد هذا الجزم فإنه يكفي في الحجية احتمال مطابقة هذا الظهور للواقع في الأفراد المشكوكة، وذلك لشمول دليل التعبد بالظهور الأمر بإلغاء احتمال الخلاف، لكفاية احتمال مطابقة الظهور للواقع في لزوم التعبد بذلك الظهور.

وبعبارة أخرى: إن شأن التخصيص - سواء في المتصل أو المنفصل - إنما هو مجرد إخراج بعض الأفراد أو الأصناف عن تحت حكم العام وتخصيصه بالأفراد المتبقية، ولا يقتضي إحداث عنوان إيجابي أو سلبي في الأفراد الباقية في مقام موضوعيتها للحكم، فالتخصيص بمنزلة انعدام بعض الأفراد، ومجرد اختصاص حكم العام حينئذٍ بغير دائرة الخاص لا يكون من جهة تعنون الأفراد الباقية بعنوان خاص، بل إنما ذلك من جهة القصور في نفس الحكم الناشئ من جهة تضيق دائرة الغرض والمصلحة عن الشمول ثبوتاً بغير الأفراد الباقية.

وأما باب التقييد فليس كذلك، بل التقييد بشيء يقتضي تعنون موضوع الحكم بوصف وجودي أو عدمي غير حاصل قبل توصيفه به، فمثل: اعتق رقية، واعتق رقية مؤمنة، تنقلب الرقية من كونها تمام الموضوع إلى جزء الموضوع، فالموضوع حينئذٍ (الرقية المقيدة بالإيمان).

النقطة الثانية: إنه في الشبهة المصدقية، قد تكون شبهة حكمية بمعنى الاشتباه في منافاة عنوان ما لحكم العام، كعنوان النحوي لقوله: أكرم العلماء مثلاً، وقد تكون شبهة موضوعية بمعنى الشك في ثبوت المنافي - المعلوم منافاته - في فرد من أفراد العام، كالشك في فسق زيد بعد العلم بإخراج الفساق عن قوله: أكرم العلماء مثلاً.

أما في الشبهة الحكمية فالعام حجة، لأن مرجع رفع الجهل فيها هو المولى، فهو يتصدي لإثبات الحكم، وحيث ثبت ذلك بالعام ولم يثبت وجود الخاص كان العام حجة.

وأما في الشبهة الموضوعية، فليس العام بحجة، إذ موضوع الحجية هو الظهور التصديقي للكلام، وهو يتوقف على كون المتكلم بصدد الإفادة والاستفادة عبر اللفظ، وذلك يتوقف على إنفاته لمرامه، والموالي العرفية قد يجهلون انطباق مرامهم على الأفراد الخارجية، ومع جهلهم واحتمال خروج الفرد المشكوك عن مرامهم كيف يتعلق قصدهم بتفهمه؟!

وأشكل الأولى: بأنه لا يمكن ضيق الحكم وقصوره مع عموم الموضوع وسعته، وذلك لأن الحكم يتبع الموضوع - إن واسعاً فواسع و إن ضيقاً فضيق - ، وبعبارة أخرى(1):

الموضوع في مرحلة الثبوت إما مطلق أو مقيد بغير الخاص أو مهمل، والإطلاق ينافي التخصيص، والإهمال ثبوتاً غير ممكن، فلم يبق إلا التقييد بغير الخاص.

ولا- يصح التنظير بموت أحد الأفراد، لأن الموضوع إنما هو الموضوع المفروض الوجود بلا نظر إلى الخارج، فانتفاء أحد الأفراد خارجاً لا يوجب تغيراً في الموضوع، بخلاف التخصيص فإنه يزاحم الدليل العام في حجيته.

وأشكل الثانية: بأن إجمال الخاص يسري إلى إجمال العام، فلا يعلم حينئذٍ بتصدي المولى لإثبات الحكم العام في العنوان المشكوك، فحينئذٍ لم تحرز دلالة العام أصلاً في العنوان المشكوك ليكون حجة فيه.

ص: 365

الدليل الثالث: ما نقله المحقق النائيني مع رده (1)، وحاصله: أن المتكلم في إلقائه العام كأنه قد جمع النتائج وذكر حكم الأفراد بعبارة العام، فكل فرد من أفراد العام قد ذكر حكمه بذكر العام، ومن جملة الأفراد الفرد المشكوك، وحيث لم يُعلم دخوله في الخاص وجب ترتيب ما ذكره أولاً - أي في العام - .

ويرد عليه: أن القضية إما حقيقية أو خارجية.

أما الحقيقية: فلا تعرّض فيها لحكم الأفراد، وإنما سبقت لبيان الكبرى الكلية، وإنما يعلم حكم الأفراد بعد ضم الصغرى إليها.

وأما الخارجية: فإن العنوان فيها وإن لم يكن له دخل في مناط الحكم، إلا أنه - على كل حال - لوحظ مرآة لما يحتوي من أفراد، وهي الأفراد ما عدى الفرد الذي ينطبق عليه عنوان الخاص، وحينئذٍ فالمشكوك لا يحرز كونه من أفراد العام الذي لا يكون معنواً بعنوان الخاص.

وبعبارة أخرى - كما قيل - : كيفية استعمال العام والخاص في الحقيقية والخارجية على نهج واحد، غاية الأمر في الحقيقية كانت أصالة العموم قبل المخصص محرزة لكون عنوان العام تمام الموضوع للحكم الواقعي، وفي الخارجية كانت محرزة لكون المتكلم لم يحرز وجود ما لا يريده في ضمن أفراد العام، ولكن بعد ورود الخاص نعلم أن المولى أحرز فرداً لا يريده، وبذلك نحرز أنه لا يريد كل أفراد العام بل خصوص ما لم يكن من أفراد الخاص، وأن مجرد كونه فرداً للعام ليس موجباً للحكم، فالمشكوك لا يعلم اندراجه تحت العام، كما لو قال: أكرم كل من في الدار، ولا تكرم عدوي

ص: 366

الذي هو في الدار.

الدليل الرابع: ما نقله المحقق النائيني أيضاً مع رده (1)،

وحاصله: أن العام حجة في الفرد المشكوك، لكونه من أفراد العام، والخاص ليس بحجة فيه للشك في كونه فرداً له، فيجب الأخذ بالحجة وترك اللاحجة.

وفيه: أن عنوان العام بعد ما صار جزء الموضوع لمكان الخاص، لا يكون حجة في الفرد المشكوك، فيكون هذا الفرد بالنسبة إلى العام والخاص على حدّ سواء في عدم الحجية، ولا تجري أصالة العموم كما تقدم.

إن قلت: فكيف تتمسكون بالأصول العملية عند الشك؟ كما لو شك في كون شيء حلالاً أم حراماً فإنه يتمسك بمثل أصالة الحل، فكذلك عند اندراج الفرد المشكوك فيما هو المراد من العام يتمسك بمثل أصالة العموم.

قلت: بينهما فرق، إذ الأصول العملية مجعولة في مرتبة عدم الوصول إلى الواقع واليأس عنه، بخلاف الأصول اللفظية، فإنها واقعة في طريق إحراز الواقع والوصول إليه، والمفروض أنه قد أحرز المراد الواقعي من العام، وهو العالم غير الفاسق مثلاً، أما كون زيد عالماً غير فاسق فهو أجنبي عن المراد الواقعي، فلا تجري فيه أصالة العموم.

الدليل الخامس: التمسك بدلالة العام لإثبات عدم دخول الفرد المشكوك في الخاص، ففي المثال تتمسك بأكرم العلماء لإثبات أن هذا الفرد المشكوك ليس بفاسق فليس داخلياً في الخاص، وبذلك نحرز دخوله في العام موضوعاً دون الخاص.

ص: 367

وأشكل عليه: بأنه إما يراد عدم كونه فرداً للخاص واقعاً وإما عدم كونه فرداً له ظاهراً.

والأول: ليس بصحيح، لأن تشخيص انطباق العنوان أو عدم انطباقه ليس من شؤون المولى بما هو مشرع، نعم إذا تصدى المولى لتشخيص الانطباق فذلك آية على أنه قد أحرز القيد خارجاً وأنه أراد إرشاد العبد إليه.

والثاني: وإن كان من شؤون المولى، إذ جعل الموضوع الظاهري من شؤونه فيترب عليه الحكم الظاهري، إلا أنه غير ممكن، إذ لا يمكن للدليل العام وهو دليل واحد أن يدل على الحكمين الظاهري والواقعي معاً وذلك للطولية بينهما، فلا بد من جعل حكم واقعي ثم جعل حكم ظاهري عند الشك في ذلك الحكم الواقعي، فالظاهري متأخر عن الواقعي بمرتبتين فلا يعقل جعلهما معاً بدليل واحد كما لا يمكن للدليل العام أن يدل على الحكم الظاهري فقط دون الواقعي، وذلك لأن الظاهري فرع وجود الواقعي مضافاً إلى استلزام هذا عدم وجود حكم واقعي في سائر أفراد العام.

المورد الثاني: في المخصص اللبي

وقد يقال: بجواز التمسك بالعام في الشبهة المصدقية للخاص إذا كان الخاص لبيّاً، كما لو قال المولى: (أكرم جيرانني) و علمنا من قرائن خارجية بأنه لا يريد إكرام أعدائه، و حينئذٍ فقد قام بناء العقلاء وسيرتهم على التمسك بالعام في الفرد المشكوك كونه من الخاص.

واستدل له المحقق الإصفهاني⁽¹⁾:

بأن العام كما يدل على عدم منافاة

ص: 368

عنوان ما لحكمه، كذلك يدل على عدم وجود المنافي بين أفرادها، فأصالة العموم محكمة في كلا الشبهتين - الحكمية والموضوعية - والمخصص اللفظي يدل على كلا الأمرين، فكما يدل على منافاة عنوان الخاص، كذلك يدل على وجود المنافي، وإلا كان تصدي المولى لبيانه عبثاً، وعليه فالمخصص اللفظي يمنع حجية العام في كلتا الشبهتين، لكن المخصص اللبّي لا يكشف إلا عن وجود المنافاة دون وجود المنافي لأن المنافاة الواقعية لا تدل على وجود المنافي ولا لغو ولا عبث لعدم تصدي المولى لبيان هذا، وعليه فالمخصص اللبّي لا يكشف إلا عن وجود المنافاة دون المنافي فيمنع عن حجية العام في الشبهة الحكمية دون الموضوعية.

وأشكل عليه: بأنه لا يتم لا في القضية الحقيقية ولا الخارجية.

أما في القضية الحقيقية: فإن وجود الخاص - حتى اللبّي منه - يكشف عن عدم عموم المراد الجدي، إذ المولى لم يتصدّ لتشخيص موضوع الحكم، بل تصدّى لإثبات الحكم على تقدير الموضوع، فالمنافاة الواقعية تكشف عن عدم سعة إرادة المولى فلا يصل الأمر إلى لغوية أو عدم لغوية التخصيص.

وأما في القضية الخارجية: فإنه لو علمنا بوجود أعداء في الجيران نعلم بأن المولى لم يكن في مقام تعميم الحكم إليهم، بل أوكل تشخيص الموضوع إلى العبد، نعم مع عدم علمنا بوجود الأعداء فيهم فإن ظاهر تعميم المولى هو كونه في مقام استقصائهم بحيث تصدي لتشخيص الموضوع، فمع عدم ذكره للخاص نكتشف إحرازه عدم عداوة أيّ واحدٍ

من الجيران، فمع الشك نجري حكم العام عملاً بهذا الظاهر فتأمل.

وقد مثّلوا للمخصّص اللبي في القضية الخارجية بمثل ما ورد في الزيارة «ولعن الله بني أمية قاطبة»⁽¹⁾ مع وجود المخصّص اللبي المستفاد من مجمل الأدلة وهو (حرمة لعن المؤمن منهم).

وقد ذهب المحقق الخراساني⁽²⁾ إلى جواز التمسك بالعام لإثبات أن الفرد المشكوك ليس مؤمناً، فيقال: بأن فلاناً - وإن شك في إيمانه - يجوز لعنه، لمكان العموم، وكل من جاز لعنه لا يكون مؤمناً، فينتج أنه ليس بمؤمن.

وقد يشترط أن لا يثبت في الخارج وجود أفراد مؤمنين فيهم، وإلا كان ذلك قرينة على أن المولى لم يتصدّ بنفسه لإحراز القيد في الأفراد الخارجية، إذ لو كان متصدياً كيف لم ينبّه على وجود فرد من العام داخل في الخاص؟ وعليه فلا بد أن يتصدى العبد بنفسه للتحقيق.

ففي المثال القضية خارجية ولم يثبت المخصّص باللفظ حيث لم يرد لفظ خاص بالنهي عن لعن مؤمن بني أمية وإنما علمنا بهذا التخصيص من منهج الشارع، كما لم يعلم وجود أموي مؤمن خارجاً، وعليه فيجوز لعن كل أموي حتى لو شك في إيمانه، وذلك لبقاء ظهور العام في العموم حتى لهذا الفرد.

وأشكل عليه: بأن هذا المثال ليس من التخصيص بل هو من التخصّص،

ص: 370

1- مصباح المتهدّد: 774.

2- إيضاح كفاية الأصول 3: 52.

وقد توقف المحقق الخراساني وغيره: في جواز التمسك بالعام لإثبات التخصص، فكيف تمسكوا بالعام في هذا المثال مع كونه من موارد؟ إذ العام هو (لعن بني أمية قاطبة)، والخاص (يحرم لعن المؤمن منهم)، وعكس النقيض هو (من لا يحرم لعنه ليس بمؤمن) فإذا كان العام قد تكفل إثبات جواز اللعن، كان دالاً بعكس النقيض على عدم كون الفرد مؤمناً وأنه خارج عن الخاص تخصصاً لاتخصيصاً.

والجواب: بالفرق بين ما نحن فيه وبين تلك المسألة، إذ في دوران الأمر بين التخصص والتخصّص نعلم بخروج الفرد عن حكم العام - سواء لعدم كونه فرداً للعام أو لتخصيص العام فيه - فلا حجية للعام في هذا الفرد كي نتمسك بعكس نقيضه، أما فيما نحن فيه فإننا نعلم بحجية الخاص في كل أفراد إذ لا يجوز لعن المؤمن مطلقاً، ومع حجية الخاص أمكن التمسك بعكس نقيضه.

وبعبارة أخرى كما في المنتقى(1): في تلك المسألة نعلم بخروج زيد عن (كل عالم يجب إكرامه)، ومع الشك في كون زيد عالماً لا يمكن القول بأن المراد الواقعي ثبوت الحكم لجميع من يفرض كونه عالماً حتى لو كان زيداً، وذلك للعلم بخروجه، فإذا سقطت الدلالة المطابقة لم تبقى حجية للدلالة الالتزامية، فلا حجية للعام في عكس نقيضه الذي هو مدلول التزامي، كي نثبت به عدم كون زيد عالماً، وأما ما نحن فيه من التمسك بالعام في الشبهة المصدقية للخاص اللبي، فالخاص حجة في مدلوله

ص: 371

1- منتقى الأصول 3: 339.

المطابقي، فالمراد الواقعي هو (عدم جواز لعن مؤمن بني أمية حتى لو كان هذا الشخص)، فإذا كان المدلول المطابقي حجة جرى المدلول الالتزامي أي (كل من جاز لعنه فليس بمؤمن) وذلك بضم الصغرى وهي (جواز لعن المشكوك) لأصالة العموم، إلى الكبرى وهي (كل من جاز لعنه فليس بمؤمن)، فتأمل.

المقام الثالث: التمسك بالاستصحاب

إشارة

ثم إنه قد يتمسك لإثبات حكم العام للفرد المشكوك، عن طريق نفي حكم الخاص عنه بالأصل الذي ينتج الموضوع، وذلك باستصحاب عدم العنوان الخاص.

فاعلم أن البحث تارة في تنقيح موضوع العام ليجري على المشكوك حكم العام، وتارة في نفي حكم الخاص عن الفرد المشكوك إذا كان ذلك الحكم إلزامياً.

المطلب الأول: في تنقيح حكم العام

فنعول: إن الأوصاف الخاصة التي يتصف بها العام على نوعين:

النوع الأول: الأعراض التي توجد بعد وجود الذات، كالفسق، فيجري فيها استصحاب العدم من غير محذور، ففي مثل: (أكرم العلماء إلا فساقهم)، حيث يحرز علم زيد مثلاً بالوجدان وعدم فسقه بالأصل، فيتحقق موضوع وجوب الإكرام.

وليس هذا بأصل مثبت لأننا لا نريد إجراء حكم العام بهذا الأصل كي يقال: بأن أصالة عدم الفسق لا تثبت وجوب الإكرام، بل نريد بهذا الأصل

إدخال الفرد المشكوك في موضوع العام، وحينما دخل الفرد في موضوع العام يجري عليه حكم العام وهو وجوب الإكرام، لا بالأصل، بل بدليل وجوب الإكرام.

النوع الثاني: الأعراض الملازمة للذات، والتي توجد بوجوده وتستمر باستمراره، فهنا لا توجد حالة سابقة للذات بعدم وجود تلك الأعراض، فهل يمكن استصحاب العدم الأزلي بأن يقال: إن الذات قبل وجودها لم تكن متصفة بذلك العرض، فلما وجدت نستصحب عدم اتصافها؟

ومثاله ما قيل: من ورود النص العام على أن الحيض إلى الخمسين، فإذا تجاوزت المرأة الخمسين كان استحاضة، وهذا العام قد خُصص بالمرأة القرشية، فحيضها إلى الستين، فإذا شككنا في نسب امرأة إلى قريش، فهل يمكن إجراء استصحاب عدم القرشية أم لا؟ وفيه أقوال:

القول الأول: ما ذهب إليه المحقق الخراساني⁽¹⁾ من جريان الاستصحاب العدمي بعد عدم وجود أصل وجودي يثبت أنها قرشية أم من قبيلة أخرى، وذلك الأصل العدمي هو نفي نسبتها إلى قريش، أي قبل وجودها لم تكن قرشية فنستصحب عدم القرشية إلى حين وجودها، ولهذا الاستصحاب أثر، حيث إنه ينقح الموضوع الذي له حكم شرعي.

ولا يعارض باستصحاب عدم كونها من قبائل أخرى، لأن نفي كونها من قبائل أخرى لا أثر له شرعاً، إلا بإثبات كونها من قريش - كي يجري عليها حكم الخاص - وهو أصل مثبت.

ص: 373

القول الثاني: ما ذهب إليه المحقق النائيني(1)

بما حاصله: أن استصحاب عدم القرشية - مثلاً - إما لا يقين سابق فيه، وإما الأصل مثبت، فالذي ليس بمثبت لا يقين فيه، وما فيه اليقين السابق أصل مثبت، وبيان ذلك برسم مقدمات ثلاث:

المقدمة الأولى:

في إثبات تعنون العام بعنوان الخاص، وذلك لأن العام بالنسبة إلى الأوصاف الخاصة إما مهمل أو مطلق أو مقيد، والإهمال محال إذ يستحيل على المولى الملتفت إصدار حكم من دون موضوع أو مع إهمال بعض قيوده الملتفت إليها، وأما الإطلاق فإنه يستلزم التهافت والتناقض بين مدلولي العام والخاص، فلا يبقى إلا التقييد بأن يكون الباقي تحت العام بعد التقييد مقيداً بنقيض الخاص الخارج بالتخصيص فيكون دليل المخصص رافعاً لإطلاقه.

ولا فرق في ذلك بين المتصل والمنفصل، إذ المتصل يمنع الدلالة الاستعمالية والجديّة على الإطلاق، والمنفصل يمنع الدلالة الجديّة على الإطلاق، فلا إطلاق في المراد الواقعي على كل حال.

المقدمة الثانية:

في بيان كيفية التركيب في المواضيع المركبة، وتطبيق ذلك على ما نحن فيه.

أما الكبرى: فإن الأوصاف والنعوت التي يتصف بها الشيء...

ص: 374

1- فوائد الأصول 1: 532-536؛ أجود التقريرات 2: 329-337.

قد تكون قائمة بذلك الشيء فتلاحظ بما هي مضافة إلى الشيء من قبيل كان الناقصة، أو يتصف بعدمها من قبيل ليس الناقصة المعبر عنها بالعدم النعتي.

وقد تكون الأوصاف من مقارنات الشيء، كما لو قال: أكرم زيدا حين مجيء عمرو، حيث إن مجيء عمرو ليس من الصفات القائمة بزيد وإنما من المقارنات التي يجمعه مع زيد عمود الزمان فقط.

وفي الأول: لا يمكن إحراز عدم ذلك الوصف - الذي هو جزء الموضوع - إلا إذا فرض أن جهة النعتية والإضافة كانت معدومة في الحالة السابقة، ولا يكفي ملاحظة عدم ذلك الوصف في نفسه لإجراء الاستصحاب بأن نقول: إن هذا الوصف لم يكن فنستصحب عدم وجوده، إذ الذي يفيدنا هو عدم وجوده مضافاً، واستصحاب عدم الوجود لا يثبت عدم الإضافة إلا بالأصل المثبت، وبعبارة أخرى: في هذا لا يفيدنا الأصل بمفاد ليس التامة، إذ هذا الأصل لا أثر له، بل لابد من تحقق جهة النعتية سابقاً حتى يجري الأصل بمفاد ليس التامة.

وأما في الثاني: فإنه يمكن إحراز عدم ذلك الجزء بما هو هو من قبيل ليس التامة، فنحرز أحد جزئي المركب بالوجدان والجزء الآخر بالأصل، وبذلك يتم الموضوع ويترتب عليه الحكم.

و أما الصغرى: فإن تعنون العام بصد عنوان الخاص هو من قبيل الأول دون الثاني، حيث إنه بعد ورود الخاص الذي هو من قبيل الأوصاف القائمة بعنوان العام يكون موضوع العام مركباً من المعروض وعرضه القائم به، فيكون من مفاد ليس الناقصة أي من العدم النعتي، لا من مفاد ليس التامة

والسرفي ذلك هو أن انقسام العام باعتبار أوصافه و نعوته القائمة به إنما هو في مرتبة سابقة على انقسامه باعتبار مقارناته، فإذا كان دليل التخصيص كاشفاً عن تقييداً بمقتضى المقدمة الأولى فلا بد أن يكون هذا التقييد بلحاظ الانقسام الأولي - أي الانقسام باعتبار أوصافه و نعوته - فيرجع التقييد إلى التقييد بما هو مفاد ليس الناقصة، إذ لو كان التقييد راجعاً إلى التقييد بعدم مقارناته بنحو ليس التامة، فإما أن يكون مع بقاء الإطلاق في مرحلة الذات أو مع التقييد فيها، والأول غير معقول لوضوح التدافع بين الإطلاق من جهة كون العدم نعتاً وبين التقييد بالعدم المحمولي، فمثل: أكرم العلماء إلا فساقهم لا يعقل أن يكون بمعنى العلماء سواء كانوا فاسقين أم لا مقيدين بعدم الفسق، والثاني يستلزم اللغوية لعدم الحاجة إلى التقييد بالعدم المحمولي بعد التقييد بالعدم النعتي، فلا معنى لتقييد إكرام العلماء غير الفاسقين بعدم الفسق.

المقدمة الثالثة: إن تقابل الوجود النعتي الذي هو مفاد كان الناقصة مع العدم النعتي الذي هو مفاد ليس الناقصة، هو تقابل العدم الملكة، ويمكن ارتفاعهما بارتفاع موضوعهما القابل للاتصاف بهما، إذ الموضوع بعد وجوده يوجد فيه الوصف فيكون الوجود نعتاً أو لا يوجد فيه الوصف فيكون العدم نعتاً، أما الموضوع قبل وجوده فهو غير قابل لعروض الوجود أو العدم النعتي عليه.

وفي مثال القرشية: فإنه بمقتضى المقدمة الأولى يكون موضوع العام وهو المرأة مقيداً بنقيض عنوان الخاص وهو القرشية، فالموضوع مركب

من المرأة وغير القرشية، وبمقتضى المقدمة الثانية يكون هذا التقييد بنحو العدم النعتي أي مفاد ليس الناقصة، وبمقتضى المقدمة الثالثة يستحيل تحقق عنوان غير القرشية قبل وجود المرأة، وعليه فلا يمكن إخراج عدم القرشية بأصالة العدم الأزلي، لأن العدم النعتي الذي هو جزء الموضوع لا يقين سابق فيه، والعدم المحمولي وإن كان له حالة سابقة إلا أنه ليس جزءاً للموضوع، بل هو ملازم له، فلا يثبت به إلا بناءً على الأصل المثبت.

وأشكل على المقدمة الأولى بإشكالات، منها:

الإشكال الأول: بأن مفاد العام هنا هو العموم الفردي، وهو يقتضي إخراج بعض الأفراد بالخاص، ولا يلزم تعنون العام بضد الخاص، ففي العموم الفردي لنا حصتان: إحداهما محكومة بحكم العام، والأخرى محكومة بحكم الخاص، فإخراج بعض الأفراد لا يعني تقييد سائر الأفراد بعدم الأفراد المخرجة، وذلك لأن الفرق بين الحصتين ذاتي فلا يمكن التقييد لعدم إمكان الإطلاق، فلا يصح أن يقال إن زيدا مقيد بعدم عمرو، لامتناع إطلاق زيد بالنسبة إلى عمرو.

نعم لو كان العموم أحوالياً مع الذهاب إلى أن استفادة العموم ليس من الأداة وإنما من إطلاق المدخول، فالعام يدل على الطبيعة وهي قابلة للتقييد.

وما نحن فيه من مثال القرشية العموم فردي - على جميع المباني - (1) إذ مورد الكلام هو الأوصاف اللازمة للذات من حين وجودها، وهي مفردة، وعليه لم

ص: 377

يكن الدليل المخرج للعنوان الأزلي موجباً لتقييد موضوع الحكم بضده.

الإشكال الثاني: ما ذكره المحقق الإصفهاني(1): من أن الواقع لا ينقلب عما هو عليه، فما هو الموضوع لحكم العام - بحسب الظهور المنعقد له - يستحيل أن ينقلب عما هو عليه بسبب ورود كاشف أقوى، بل يسقط عن الحجية في المقدار المزاحم، إذ ليس للموضوعية للبعث الحقيقي - الموجود بوجود منشأ انتزاعه - مقام إلاّ -مقام تعلق البعث الإنشائي بشيء، وجعل الداعي إلى غير ما تعلق به البعث الإنشائي محال، لأنه مصداق جعل الداعي، والمفروض تعلّقه بهذا العنوان، فصيرورته داعياً إلى غير ما تعلّق به خلف محال، فليس شأن المخصص إلاّ إخراج بعض أفراد العام، وقصر الحكم على باقي الأفراد من دون أن يجعل الباقي معنوياً بعنوان وجودي أو عدمي.

وبعبارة أخرى: إن موضوع البعث الحقيقي ليس له وجود إلا في مقام الإنشاء، فموضوع البعث الإنشائي هو موضوع البعث الحقيقي، وذلك لأن الإنشاء إنما هو لأجل جعل الداعي، ويستحيل الإنشاء بداعي جعل الداعي إلى غير ما تعلّق به.

ويمكن أن يقال: إن تعلقه بعنوان العام إنما يكون تعلقاً واقعياً إن لم يخصّص، ومع التخصيص يكشف أن التعلق بعنوان العام كان استعمالياً لاجدياً، وبعبارة أخرى(2):

إنه لا مانع من أن يكون موضوع الحكم الواقعي غير المذكور في الكلام، إذا كان مما يتعارف تفهيم الواقع به وقابلاً لإرادته

ص: 378

1- نهاية الدراية 2: 458.

2- منتقى الأصول 3: 349.

منه، فتأمل.

وأشكل على المقدمة الثانية بإشكالات، منها:

الإشكال الأول: إمكان الإهمال في مرحلة الذات مع الإطلاق أو التقييد في مرحلة المقارنات، فلا يلزم التدافع ولا اللغوية، وذلك لأن محذور الإهمال هو استحالة الحكم على الموضوع المهمل مع التفات المولى، ولا يلزم هذا المحذور مع الاختلاف الرتبي إذا اتحد زمانهما، فإهمال الأقدم رتبة لا يلزم الإهمال خارجاً.

الإشكال الثاني: عدم لزوم اللغوية، وذلك لأن التقييد في مرحلة الذات يُغني عن التقييد في مرحلة المقارنات، كالعكس، فلا فرق في أن تُقيّد المرأة بوصف عدم القرشية، أو تقيّد بعدم وصف القرشية، فكل واحد منهما يغني عن الآخر، وخاصة على ضوء ما ذكر في الإشكال الأول من عدم ورود إشكال الإهمال.

الإشكال الثالث: - وهو نقضي - : بأن هذا يلزم منه عدم صحة جريان الاستصحاب في جميع الموضوعات المركبة، والتي يمكن إحراز أحد الجزئين بالوجدان ويراد إحراز الجزء الآخر بالأصل، وذلك لورود الإشكال في الإطلاق والتقييد، وذلك لأن مقارنة كل جزء مع الجزء الآخر إنما هي من أوصاف الجزء، فيرد نفس إشكال التدافع أو اللغوية، فتأمل.

وقد تقرر المقدمة الثانية بطريقة أخرى للتفصي عن الإشكاليين الثاني والثالث - كما في المنتقى (1)

- لكنه لا ينفع في التفصي عن الإشكال الأول.

ص: 379

وحاصله: أن مرتبة الجزء متقدمة على مرتبة الكل، والأمر الذي يؤخذ جزءاً لا بد أن يلحظ في مرحلة جزئيته بالإضافة إلى جميع صفاته، وذلك لاحتمال دخل بعضها في جزئيته وترتب أثره الضمني، إذ ذات الجزء قد لا تكون جزءاً بدون وصف خاص، ثم بعد تكميل جهة جزئيته - مطلقاً أو مقيداً ببعض الصفات - تصل النوبة إلى لحاظه بالإضافة إلى الأجزاء الأخرى وأخذه معها بلحاظ ترتب أثر الكل.

وعليه: فيندفع الإشكال الثالث، إذ في الموضوعات المركبة وصف المقارنة وصف انتزاعي لا دخل له في التأثير إلا بلحاظ منشأ انتزاعه، والمنشأ هو وجود أحد الجزئين عند وجود الآخر، فهما يتصفان بوصف المقارنة معاً، فتعلق الأمر بها على حد سواء، لأن تخصيص أحدهما بلا مرجح، فاندفع الإشكال من أصله.

كما يندفع الإشكال الثاني إذ التقييد بكل منهما وإن أوجب رفع قابلية المورد للإطلاق والتقييد بالإضافة إلى الآخر، إلا أن ملاحظته بالإضافة إلى أوصافه وتقييده بها وجوداً وعدمياً أسبق رتبة من ملاحظته بالإضافة إلى مقارناته، فلا تصل النوبة إلى أخذ العدم جزءاً، فتأمل.

القول الثالث: تفصيل المحقق العراقي (1)

وحاصله: عدم جريان الاستصحاب فيما لو كان العرض مأخوذاً في رتبة متأخرة عن وجود الذات، وجريانه فيما لو كان مأخوذاً في رتبة الذات بنفسها - لا وجودها - ، وذلك لأن نقيض كل شيء رفعه في تلك المرتبة لافي مرتبة أخرى، فعلى

ص: 380

الأول: العدم الأزلي في ظرف عدم الوجود لا يكون نقيضاً للوصف العارض على الوجود، فلا يمكن إجراء الاستصحاب إلا بالأصل المثبت، وأما على الثاني: فإن العدم الأزلي نقيض الوصف بلحاظ الذات، لأن نقيض المقيّد يشمل نفي القيد ونفي الذات ونفي النسبة، فيمكن الاستصحاب ويترتب عليه نفي الأثر الثابت للوصف، وعليه: فلاتختلف الحال بين كون الوصف بنحو النعتية أو التركيب والمقارنة!!

وأشكل عليه أولاً(1): بأن كلامه أجنبي عن البحث، إذ محل الكلام هو الاستصحاب لإثبات حكم العام على المورد المشكوك - بمعنى أخذ عدم الوصف في نفس موضوع حكم العام للوصول إلى أصالة العموم - ، وليس محل الكلام نفي الحكم الثابت لوجود الوصف.

وثانياً(2): بأنه لا يشترط كون مركز الاستصحاب النافي هو عنوان نقيض الموضوع، بل كلما يراه العقل موجباً لانتفاء الحكم المجعول شرعاً لا بد أن يكون مجرى الاستصحاب النافي - سواء سمّاه المنطقي بالنقيض أم لا، وفيما نحن فيه إذ رتب الشارع الحكم على جزئين فبانتفاء أحدهما ينتفي الحكم لامحالة، سواء كان هذا الانتفاء يُسمّى بالنقيض أم لا، فتأمل.

المطلب الثاني: في نفي حكم الخاص

أي التمسك باستصحاب العدم الأزلي لنفي حكم الخاص عن الفرد المشكوك، بأن نقول: إن الاستصحاب يدل على عدم قرشية هذه المرأة

ص: 381

1- منتقى الأصول 3: 364.

2- بحوث في علم الأصول 3: 348.

فليس حيضها إلى الستين.

وعن المحقق النائيني (1)

أنه ذهب إلى عدم جريان هذا الاستصحاب، وبيانه بمقدمتين:

المقدمة الأولى: الربطية والناعية من أوصاف وجود العرض لماهيته، إذ ماهية العرض من حيث هي مستقلة في نفسها ولا ربط ولا ناعية لها، لكن حين وجود العرض في الخارج يكون وجوده ربطية أي في غيره، عكس الجوهر الذي هو وجود قائم بنفسه.

المقدمة الثانية: تقابل الوجود والعدم سبب لعدم قبول أحدهما للآخر، فلا يعرض أحدهما على الآخر بل يتناوبان في العروض في الماهية التي هي المحل القابل لهما، فهي تتصف بالوجود تارة وبالعدم أخرى.

وعليه، ففيما نحن فيه: أن أريد استصحاب عدم ماهية القرشية، فعدمها الناعت المقابل لوجودها لاحالة سابقة له، وعدمها المحمولي ليس تقيضاً للوجود الناعت المأخوذ في موضوع الحكم، وإن أريد استصحاب عدم الوجود الرابط فهو غير معقول لأن عدمه لا يكون عرضاً على الوجود.

وأشكل على المقدمة الأولى (2): بأنه من الصحيح أن عدم المحمولي للقرشية لا يكون تقيضاً للوجود الناعت لها، لكن لا إشكال في أن عدم القرشية المحمولي رافع لموضوع الحكم، إذ يكفي في انتفاء الحكم انتفاء أحد أجزاء موضوعه سواء كان هذا الانتفاء تقيضاً للوجود أم لم يكن

ص: 382

1- راجع منية الطالب 2: 350-351.

2- بحوث في علم الأصول 3: 345.

تقيضاً، وحينئذٍ فأركان الاستصحاب النافي تامة.

وعلى المقدمة الثانية: بأنه ليس المأخوذ في موضوع الجعل وجوداً خارجياً معيّناً، إذ النعتية والرابطة ليست إلا عبارة عن ملاحظة المفهوم محصّصاً بمفهوم آخر، فالبياض تارة يُلاحظ مطلقاً فيكون مفهوماً مستقلاً، وتارة أخرى يلاحظ في شيء فيكون مرتبطاً بموضوع، وهذا التحصّص والربط ثابت في مرحلة المفاهيم ويقطع النظر عن الوجود، وهذا هو المأخوذ في موضوع الجعل الشرعي بما هو مرآة عن مُعنونه الخارجي.

والحاصل: إن النعتية في الجعل إنما هي بمعنى أخذ الحصّة الخاصة موضوعاً، ومن الواضح أن العدم يضاف إلى النعتية بهذا المعنى، فقرشية المرأة لم تكن في الأزل، فيكون هذا العدم مجرى الاستصحاب.

ص: 383

فصل في الدوران بين العام وبين استصحاب حكم المخصص

وذلك بأن يُخصص العام، فيخرج عنه عنوان بالتخصيص، ثم طرأ الشك في أن حكم ذلك العنوان هل هو حكم العام أم حكم الخاص، فهل المرجع أصالة العموم أم استصحاب حكم الخاص؟

نظير الأدلة الدالة على تصرف المالك في ملكه مطلقاً، فأخرج بالإجارة مدتها حيث لا يجوز للمالك التصرف في العين المستأجرة، ثم شك في بقاء الإجارة أو انتهائها، فهل يتمكن المالك من التصرف وذلك عملاً بالعام، أم لا بد من استصحاب حكم الإجارة التي هي الخاص؟ والظاهر أن الشبهة هنا حكمية غير مفهومية، فأما ما تمّ تصوريه على أنه شبهة مفهومية فغير واضح، بل الأمثلة كلها غير مفهومية.

والظاهر أنه مع وجود إطلاق أزماني في كل الأفراد، يكون هذا الإطلاق أصلاً لفظياً وارداً على الاستصحاب، وأما لو لم يكن إطلاق أزماني، فلا محذور في إجراء الاستصحاب لتمامية أركانه، إلا إذا تبدل الموضوع فلا يجري، وحينئذٍ لا بد من الرجوع إلى الأصول العملية الأخرى.

وأما ما ذكر مثلاً للشبهة المفهومية، بأن كان العام هو عمومات الأحكام الإلزامية، والخاص هو إخراج غير البالغين، فشك في مرتبة أنها علامة البلوغ أم لا، كما لو شك في شعر أنه هل هو خشن أم لا.

فيرد عليه: أنه شبهة مصداقية لا مفهومية، لأنه تارة نعلم معنى الخشن وغير الخشن ونشك في مصداق معين، فهذا من الشبهة المصداقية، وتارة نعتبر هذا الشعر حالة ثالثة، فيخرج عن محل الكلام إذ لاشبهة حينئذٍ حيث إن الخشن هو علامة البلوغ لاغيره والمفروض أن هذا نوع ثالث فليس بخشن، فتأمل.

ص: 385

وفيه مطالب:

المطلب الأول: العلم بخروج فردٍ بعينه عن حكم العام

فلو لم يكن مصداق محكوماً بحكم العام، وشككنا في أن خروجه عن الحكم بالتخصيص أي هو من مصاديق العام لكن ليس محكوماً بحكمه بالتخصيص، أو أن خروجه عن الحكم بالتخصيص أي ليس هو من أفراد العام فلذلك لم يكن محكوماً بحكمه، فهل هناك دليل أو أصل يثبت كونه تخصيصاً أو تخصصاً؟

قد يقال: بإمكان التمسك بأصالة العموم لإثبات كون ذلك الفرد خارجاً بالتخصيص، وذلك لأن العام كما له دلالة على ثبوت الحكم لجميع أفراد، كذلك له دلالة التزامية بعكس النقيض على أن من لم يثبت له الحكم ليس من مصاديق العام، فمثل (كل عالم يجب إكرامه) يدل بعكس النقيض على أن (من لا يجب إكرامه ليس بعالم)، وحينئذٍ فلو علمنا بعدم وجوب إكرام زيد أمكن لنا إثبات عدم كونه عالماً وذلك بالتمسك بأصالة العموم التي تثبت بعكس النقيض أن زيداً ليس بعالم.

وأشكل عليه بإشكالات، منها:

الإشكال الأول: إن اللوازم لا تكون حجة إلا إذا كانت من اللازم البين

بالمعنى الأخص - بحيث يستلزم تصور أحدهما تصور الآخر - ، فيكون دليل الحجية دالاً على الحجية في اللازم أيضاً بدلالة عرفية، أو إذا كان اللازم مفاد أمانة، كما في الخبر حيث إن الخبر بالشيء خبر بلازمه أيضاً.

وأورد عليه: أن عكس النقيض لا يزم بين بالمعنى الأخص للعام، إذ ثبوت الحكم لجميع أفراد العام يلازم نفي العام عما لا يثبت للحكم فيه، ومن أمثلته العرفية: أنه لو عُرف أهل بلدة بالسواد ثم جاء رجل أبيض وادّعى أنه من أهل تلك البلدة، فإنه يكذب في دعواه.

الإشكال الثاني: إن العام لا نظر له إلى مصاديقه، إذ موضوع الأحكام الشرعية هي القضايا الحقيقية عادة، لا الأفراد الموجودة، والمصاديق من قبيل الثاني، فلا نظر إليها لكي يُحكم على مصداق أنه ليس من المصاديق لمجرد عدم جريان حكم العام عليه.

وأورد عليه: بأن العام وإن لم يكن له نظر إلى المصاديق الخارجية، إلا أنه يتكفل وبالدلالة الالتزامية لبيان كبرى كلياته لتعيين المصداق، فينشأ تشخيص المصداق من ضمّ الصغرى إلى هذه الكبرى.

أقول: الأقرب هو عدم الملازمة العرفية في العمومات الشرعية، وذلك لأن كثرة التخصيص فيها حتى أنه قيل: ما من عام إلا وقد خص، لم تترك مجالاً لهذه الدلالة الالتزامية، فخرجت عن عرفيتها، فلا دلالة للعام عليها بوجوه.

المطلب الثاني: لو تردد الخارج بين فرد العام وفرد غيره

كما إذا صدر حكم لعام، ثم صدر خلاف حكمه في فرد، ثم تردد ذلك

الفرد بين فردين أحدهما من مصاديق العام والآخر ليس من مصاديقه، كما لوقال: أكرم العلماء، ولا تكرم زيدا، وتردد بين زيد العالم وزيد غير العالم.

فقد يقال: بالتمسك بأصالة العموم لإثبات وجوب إكرام زيد العالم، وذلك لأن أصالة العموم أوجبت انحلال العلم الإجمالي، وتعيين من لا يجب إكرامه في زيد غير العالم.

وفيه: أن ظهور العام في العموم بشمول الإكرام لزيد العالم يلازم كون المنهي عن إكرامه هو زيد غير العالم، وهذه ملازمة غير بينة فلا تكون حجة، فلا ينحل العلم الإجمالي، وبقاء العلم الإجمالي يكون (العلماء) مجملاً بالنسبة إلى زيد العالم فلا يكون حجة فيه.

المطلب الثالث: في التمسك بعمومات الأدلة الثانوية

هل يمكن التمسك بعمومات العناوين الثانوية، لإدخال المصدق المشكوك في العام بعنوانه الأولي، وعليه فيمكن تصحيح كل عمل مشكوك الصحة بمثل أدلة وجوب الوفاء بالنذر.

كما لو شك في مصداقية الوضوء بماء الورد للوضوء، فهل يمكن إدخاله في مصاديق الوضوء الصحيح عبر النذر، بأن يقال إذا نذر الوضوء بهذا الماء وجب الوفاء به، لعموم أو إطلاق دليل وجوب الوفاء، فإذا وجب الوفاء كشف ذلك عن كونه مصداقاً للوضوء، وإلا لم يجب الوفاء إذ لا يجب الوفاء بالعمل الفاسد، فتم إدخال الفرد المشكوك كونه من مصاديق العام - الذي هو الوضوء - في العام عبر الدليل الثانوي.

وبعبارة أخرى: الدليل مركب من صغرى وكبرى، أما الصغرى فهي: هذا

الفرد يجب الوفاء به لعموم أدلة وجوب الوفاء بالندر، والكبرى: كل ما يجب الوفاء به يلزم أن يكون فرداً صحيحاً من أفراد العام، فالنتيجة هذا الفرد هو فرد صحيح من أفراد العام.

وقد يؤيد ذلك: بمثل صحة الإحرام قبل الميقات بالندر، وكذا الصوم في السفر به.

وإن أمكن ردّ التأييد: بأن المثالان إنما يصححان الإحرام والندر في حالة النذر فقط والكلام إنما هو في تصحيح العمل مطلقاً بأن يكون النذر في حالة مصححاً للفردية في جميع الأحوال.

وأشكل عليه: بأن العناوين الثانوية قسمان:

القسم الأول: ما يطرأ على الشيء بشرط كونه محكوماً بحكم حسب عنوانه الأولي، كالنذر الذي يصحّ لو كان المتعلّق راجحاً، وفي هذا القسم لا يمكن التمسك بالعنوان الثانوي لإدخال الفرد المشكوك في العام، وذلك للزوم الدور، إذ صحة النذر تتوقف على رجحان متعلقه، فلو توقف رجحان المتعلّق على صحة النذر الدار.

وفيه: إمكان القول بأن رجحان المتعلّق لا يتوقف على صحة النذر، بل صحة النذر يكشف عن رجحانه، فلا دور، إذ التوقف في الطرف الأول واقعي، وفي الطرف الثاني علمي، وفي مثله لا دور.

نعم يمكن الإشكال بطريقة أخرى: بأن دليل صحة النذر خاص بما كان المتعلّق راجحاً، فلا يمكن اكتشاف الرجحان بواسطة دليل صحة النذر، وبعبارة أخرى الدليل: لا يتكفل موضوعه، فموضوع وجوب الوفاء هو

الرجحان فلا يمكن اكتشاف الرجحان عبر وجوب الوفاء، فتأمل.

القسم الثاني: ما يطرأ على الشيء مطلقاً مع قطع النظر عن عنوانه الأولي، كالحرج والضرر، حيث يعرضان على الواجب والمستحب والمكروه والحرام والمباح، وفي هذا القسم يمكن التمسك بهذه الأدلة لإثبات جواز العمل إذا لم يعلم الحكم بالعنوان الأولي، أو كانت ملاكات العناوين الثانوية أقوى من ملاكات العناوين الأولية، ومع التساوي التساقت والاحتياط إن أمكن، ومع عدم إمكانه فالرجوع إلى الأدلة الأخرى، حتى لو كانت الأصول العملية.

وفيه: أن هذا خروج عن مورد البحث، حيث يراد إدخال الفرد المشكوك في مصاديق العام، وما ذكر هو بيان حكم الحالة من غير ارتباط له بمورد البحث، مع وضوح أن مثل الضرر والحرج يرفعان الحكم ولا يبينان الموضوع وأنه مصداق لأي عام، هذا مع قطع النظر عن الإشكالات المبنائية.

ثم إن المحقق الخراساني سلك ثلاث طرق - طولية - لدفع المحذور العقلي في صحة الصوم في السفر والإحرام قبل الميقات بالندر⁽¹⁾، فإنه بعد قيام الدليل إثباتاً في صحتهما كان لابد من دفع المحذور الثبوتي بالدور، ومن الواضح أنه يكفي مجرد الاحتمال الثبوتي لدفع المحذور العقلي - بعد قيام الدليل الإثباتي على الصحة - حيث لا وجه حينئذٍ لتأويل الدليل الإثباتي مع عدم ثبوت المحذور الثبوتي، إذ مع هذه الاحتمالات لا محذور

ص: 390

1- إيضاح كفاية الأصول 3: 63-66.

عقلاً فلاحكم للعقل بالاستحالة، فيلزم اتباع الدليل الإثباتي وعدم صحة تأويله، وتلك الطرق:

1- إما اعتبار العملين - الإحرام قبل الميقات، والصوم في السفر - راجحين ذاتاً، ووجود مانع عن تأثير هذا الرجحان، مع ارتفاع المانع بالندر.

2- وإما كفاية الرجحان اللاحق على النذر، فلا دور، لعدم توقف صحة النذر على الرجحان السابق.

3- وإما تخصيص دليل رجحان متعلق النذر، بأن يقال: إن الصوم في السفر والإحرام قبل الميقات مرجوح، ومع ذلك يصح نذرهما، وبعد النذر يرجحان مع عدم توقف صحة النذر على هذا الرجحان اصلاً.

ص: 391

وفيه بحثان:

البحث الأول: في أصل وجوب الفحص

فيجب الفحص عن المخصص المنفصل قبل العمل بالعام، وقد يستدل لذلك بأمر، منها:

الدليل الأول: الأدلة الدالة على وجوب التفقه في الدين، فإنه يجب الفحص عن الأحكام الشرعية، والخاص من الموارد المحتمل وجود الأحكام فيها، فيجب الفحص عنه، كما كان الفحص عن أصل الحكم في العام واجباً، لكون ذلك كله من مصاديق التفقه في الدين.

وأشكل عليه: باستلزامه الدور، إذ حجية العام متوقفة على الفحص قبل الفحص لاحجية، كما أن وجوب الفحص متوقف على حجيته العام، إذ لولا حجية لما وجب الفحص عن مخصصاته.

وفيه: عدم تمامية كلا ركني الدور.

أما الركن الأول: فإن الحجية متوقفة على الفحص نفسه، وأما المتوقف على الحجية فهو وجوب الفحص لا الفحص نفسه.

وأما الركن الثاني: فإنه يجب الفحص عن المخصص مع قطع النظر عن كونه خاصاً، فسواء كان العام حجة أم لا يجب الفحص عن حكم الأفراد.

الدليل الثاني: العلم الإجمالي بتخصيص كثير من العمومات، فلا- يمكن التمسك بالعمومات للتعارض الحاصل بسبب هذا العلم الإجمالي.

وأشكل عليه بأمور، منها:

الإشكال الأول: ما قيل: من أن العلم الإجمالي الكبير، ينحلّ بالعلم الإجمالي الصغير، أو بالعلم التفصيلي، انحلالاً حقيقياً فيما لو كان العلم التفصيلي ناظراً إلى العلم الإجمالي ومتعلقاً بنفس ما تعلق به، بحيث يعلم أن نفس ما علم إجمالاً هو ثابت في ما علم تفصيلاً أو فيما علم إجمالاً بالعلم الإجمالي الصغير، أو انحلالاً حكماً فيما لم يكن كذلك حتى لو كان متعلق العلمين عنواناً واحداً فابلاً للتطابق، كما لو علم إجمالاً بنجاسة بسبب الدم في أحد الإنائين ثم علم تفصيلاً بنجاسة بسبب الدم في أحد الإنائين، مع احتمال تطابق المعلومين. لكن يشترط أن يكون العلم الإجمالي الصغير أو العلم التفصيلي متقارناً زماناً مع العلم الإجمالي الكبير، أما لو حصل الإجمالي الكبير أولاً- ونجّز تمام أطرافه، وبعد ذلك حصل ما يوجب الانحلال الحكمي في بعض الأطراف، فذلك لا ينفع في حلّ العلم الإجمالي الأول وإحياء الأصول العملية في الأطراف الأخرى، فإن الأصل بعد أن مات لا يعود حياً، وبعبارة أخرى: بعد ثبوت مقتضى الحجية في كل طرف تتنافى الحجج، فتسقط عن الحجية رأساً، فلا ترجع إلى الحجية أبداً.

وأورد عليه: مع قطع النظر عن المبني، بأنه إنّما يكون ذلك في الأصول العملية، إذ الأصل بعد موته لا يعود حياً على هذا المبني، وأما ما نحن فيه فالكلام في أصل لفظي هو أصالة العموم، وهذا الأصل يقتضي الحجية لولا

ص: 393

المانع، ومع العلم الإجمالي يكون المانع هو اشتباه الحجة باللاحجة، حيث إن العام المخصص لا يكون حجة واقعاً، فإذا علمنا بالمخصصات حصل تمييز الحجة عن اللاحجة، فارتفع المانع عن اجراء أصالة العموم، كما لو قال المولى: أكرم العلماء، ثم علمنا إجمالاً بجهل أحد الرجلين، ثم علمنا تفصيلاً بعلم أحدهما وجهل الآخر، فلا إشكال في جريان أصالة العموم فيمن علمنا بعلمه، فتأمل.

الدليل الثالث: إن أصالة العموم هي للظهور، وحجية الظهور إنما هي ببناء العقلاء، وقد أمضاه الشارع، ولا بناء لهم فيما لو كان أسلوب المولى كثرة التخصيصات بالمنفصلات، كما أن سيرة المتشعبة لها قدر متيقن وهو العمل بالعمومات بعد الفحص عن المخصص، ولا يعلم عملهم بالعمومات قبل الفحص، نعم لو فحص ولم يجد الخاص، فبناء العقلاء وسيرة المتشعبة هو بالعمل بأصالة العموم.

إن قلت: إن أصحاب الأئمة لم يكونوا يفحصون عن المخصصات، بل أودعوا العمومات في كتبهم، ولو كانوا يعملون بالمخصصات لذكروها؟

قلت: إن عدم ذكرهم للمخصصات أو عدم عملهم بها فيه احتمالات مختلفة، منها: عدم ابتلائهم بها، أو عدم حاجتهم إليها، فلذا لم يذكرها لهم الأئمة (عليهم السلام)، أو لم تكن مصلحة في ذكرها لهم فلذا تم تأخيرها وخاصة في ظروف التقية، أو ذكروها في كتبهم لكن التقطع في الأحاديث سبب عدم وصول قولهم إلينا، أو لغير ذلك، فلا- يمكن الجزم بأنهم لم يكونوا يفحصون عن المخصصات حتى نكتشف من ذلك تقرير الأئمة (عليهم السلام) لهم

في ذلك.

هذا كله في المخصص المنفصل.

وأما المخصص المتصل فقد يقال: إن بناء العقلاء على عدم لزوم الفحص عنه، حيث يعملون بالعلم من غير فحص عن المخصصات المتصلة، كما أنهم لا يفحصون عن القرائن المتصلة الأخرى، كقرينة المجاز حيث يحملون اللفظ على الحقيقة.

البحث الثاني: في مقدار الفحص

فقد يقال: إن مقدار الفحص تابع لدليله، فإن كان دليله بناء العقلاء فالمقدار اللازم من الفحص هو الفحص بالمقدار الذي يخرج العام عن المعرضية للتخصيص، وإن كان دليله العلم الإجمالي، فالمقدار الذي يوجب انحلال العلم الإجمالي من أصله، أو يوجب خروج المسألة عن أطرافه، وإن كان الدليل الظن الانسدادي، فاللازم الفحص في كل مسألة إلى حدّ الاطمئنان أو الظن نوعاً بعدم وجود الخاص.

لكن الظاهر عدم الحاجة إلى هذا الكلام كله، فإن الفقهاء العظام بحثوا في كل مسألة مسألة من مسائل الفقه وجمعوا كل ما يحتمل أن يكون دليلاً أو تخصيصاً أو معارضاً ونحو ذلك بحيث إن مراجعة مفصلات الكتب الفقهية مع عدم ذكرهم للمخصص توجب الاطمئنان بعدم وجود الخاص إذ لو كان لبان، اللهم إلا إذا كانت مسألة مستحدثة فيجري فيه ما ذكر، والظاهر عدم الفرق عملاً في مقدار الفحص حسب المباني الثالث.

ص: 395

البحث الأول: في تحرير محل الكلام

1- فتارة يكون الكلام حول إمكان تكليف المعدوم، وهذا بحث عقلي.

فقد يقال: إنه لا يمكن فعلية التكليف بالنسبة إلى المعدوم، إذ البعث والزجر إنما هما لإيجاد الداعي في المكلف، ويستحيل إيجاد الداعي في المعدوم، إذ مع إنتفات المولى لا يمكنه إيجاد البعث والزجر الحقيقيين لعدم وجود من يريد تكليفه، وبعبارة أخرى: التكليف يستلزم الطلب، ولا يكون الطلب حقيقياً إلا من الموجود.

نعم يمكن تعلق التكليف الإنشائي بالمعدوم، حيث إن الإنشاء هو إيجاد الطلب باللفظ ويكفي في صحته تعلق غرض عقلائي به، والغرض هو تحقق الفعلية حين الوجود، لئلا يضطر المولى إلى إنشاء جديد، كما في ضرب القوانين عند العقلاء.

والحاصل: إن التكليف يكون إنشائياً بالنسبة إلى المعدوم، وفعلياً بالنسبة إلى الغائب، ومنجزاً بالنسبة إلى الحاضر الملتفت.

2- وتارة يكون الكلام حول إمكان خطاب المعدوم، ويلحق به الغائب،

وهذا بحث عقلي أيضاً.

وليبيان الإمكان وجوه، منها:

الوجه الأول: للمحقق النائي(1)

فقد ذهب إلى عدم إمكانه في القضية الخارجية، وإمكانه في القضية الحقيقية.

أما في الخارجية: فلعدم إمكان مخاطبة الغائب والمعدوم، بلا تنزيل المعدوم منزلة الموجود.

وأما في الحقيقية: فحيث إنها متكفلة لفرض وجود الموضوع، فالخطاب إنما هو للذي فرض وجوده من أفراد الطبيعة في موطنه، فالأفراد متساوية في إندارجها تحت الخطاب، فالقضية الحقيقية هي الدالة على التنزيل بنفسها، لأن شأنها فرض وجود الموضوع.

وأشكل عليه: أولاً(2): بأن ملاك القضية الحقيقية هو ترتب الحكم على الأفراد المقدرة الوجود، لا على الأفراد المفروضة الحضور، وملاك الخطاب هو الحضور الذي ليس هو من مقتضيات القضايا الحقيقية.

وبعبارة أخرى: في صحة خطاب المعدوم في القضايا الحقيقية لا يكفي تنزيل المعدوم منزلة الموجود، بل لابد من تنزله منزلة الحاضر، وذلك قيد زائد على مقتضى القضية الحقيقية، ولا دليل على هذا التنزيل، فتأمل.

وثانياً: ما قيل: من أن تنزيل المعدوم منزلة الموجود ينفع في ترتيب الآثار الشرعية، والمخاطبة أمر تكويني لا يقبل الترتب بالتنزيل.

ص: 397

1- فوائد الأصول 1: 550.

2- نهاية الدراية 2: 474 (الهامش).

وأجيب عنه: بأنه ليس المقصود توجه الخطاب إليهم أيضاً، بل المراد أن المدلول التصديقي للخطاب يعمهم أيضاً، أي إن المقصود بالإفهام هو كل من يبلغه الخطاب، فتأمل.

الوجه الثاني: للمحقق الخراساني(1)، وحاصله: أن الخطاب الحقيقي هو توجيه الكلام إلى الغير بقصد إفهامه، وهذا لا يتحقق إلا بالنسبة إلى الحاضر الملتفت، نعم الخطاب المجازي يصح حتى مع الجمادات.

وقد يشكل عليه: بإمكان توجيه الخطاب الحقيقي لغير الحاضر الملتفت، بغرض وصوله إليه ولو بعد حين، كما لو كتب رسالة إلى المعدومين موجهاً خطابه إليهم، فإنه خطاب حقيقي وجداناً، وكأن منشأ التوهم هو حصر الخطاب باللفظ حيث إنه متصرم الوجود فيكون مخاطبة المعدوم لغواً!!

هذا مع أن قصد الإفهام هو من دواعي الخطاب، وليس مقوماً لحقيقته، فمع عدمه يكون الخطاب لغواً عادة، لا أنه ليس بخطاب، فتأمل.

الوجه الثالث: إنه يكفي في صحة الخطاب مطلق وجود المخاطب ولو ادعاءً، فلذا صحّ خطاب مالا يشعر كالجمادات والحالات ونحو ذلك.

وأشكل عليه: إن وجود المخاطب ادعاءً يستلزم كون الخطاب أيضاً ادعائياً!!

وفيه: عدم صحة هذه الملازمة، إذ يمكن ترتيب الآثار الواقعية على الوجود الادعائي، إذا كان له وجود حقيقي من جهة أخرى، كمن ينزل ابن

ص: 398

1- إيضاح كفاية الأصول 3: 84.

القاتل منزلة ابيه ثم يقتص منه، نعم ما ليس بموجود في الخارج أصلاً لا يمكن ترتيب آثار الوجود الخارجي عليه، وفيما نحن فيه للجدار مثلاً وجود خارجي حقيقي فيمكن جعله مخاطباً ادعاءً ثم توجيه الخطاب الحقيقي إليه، فتأمل.

3- وتارة يكون الكلام حول أداة الخطاب ومدخولها، وهذا بحث لفظي، ففي نهاية الأفكار(1): إن محل البحث هو ما كان بأداة الخطاب وكان موضوع الخطاب عنواناً عاماً قابلاً للإنتطاق على الموجود والمعدوم، كقوله: (يا أيها الناس) و (يا أيها الذين آمنوا)، فهنا عموم المتلّو ظاهر في شمول الخطاب للغائبين والمعدومين، وظهور أداة الخطاب إنما هو في الخطاب الحقيقي الخاص بالحاضرين.

فليس البحث فيما لو كان الكلام بلا خطاب، كما لو قال: (يجب على المقيم كذا، وعلى المسافر كذا) مما كانت المخاطبة بنفس المواجهة من دون توسط أداة خطاب في البين، حيث لا إشكال في شمول الحكم للغائب والمعدوم متى ما وجد، لعدم المحذور في التكليف غير الفعلية التي لا تتضمن بعثاً أو زجراً.

كما لا يشمل البحث فيما لو كان التخاطب بأداة الخطاب، كضمير المخاطب، وكان المكلف بالتكليف نفس المخاطب، من غير أن يكون واسطة في التبليغ، كما لو قال: يجب عليكم كذا، لعدم صحة خطاب غير الموجود حال الخطاب، فإذا كان المكلف هو المخاطب فيلازم ذلك

ص: 399

أقول: لا بأس بهذا التقسيم الثلاثي، إلا أن مرجع الثاني إلى ظهوره في كونه قضية حقيقية، فشموله للمعدومين لأجل ذلك وبلا إشكال، كما أن مرجع الثالث إلى ظهور الكلام في القضية الخارجية، لا للوجه الذي ذكره، فتأمل.

وعلى كل حال ففي مورد أدوات الخطاب، فقد ذكر لشمول الحكم للمعدومين والغائبين وجوه، منها:

الوجه الأول: إن عموم المدخول يرتبط بعموم الأداة، فلأبي شيء وضعت؟

فإن قلنا: بأنها وضعت لتوجيه الكلام إلى المخاطب بغرض إفهامه، فيكون المدخول خاصاً بهذا المخاطب.

وإن قلنا: بأنها وضعت لإيقاع الخطاب، مع اختلاف الدواعي، والتي منها: الإفهام، أو إبراز الشوق، أو إبراز التحسر... الخ، وعلى هذا لا مجازية لو استعملت لا بداعي الخطاب، كما في خطاب الجمادات، فيدخل فيه خطاب المعدوم أيضاً، وبعبارة أخرى: إن أداة الخطاب إنما هي لإيجاد المعنى في عالم الإنشاء، وهو عالم ذهني، لا لإيجاده في الخارج حتى يحتاج إلى مخاطب موجود.

وقد ذهب المحقق الخراساني إلى الثاني(1)، بتقريب عدم شعورنا بالمجازية لو لم تستعمل بداعي الخطاب، نعم هي ظاهرة في الخطاب

الحقيقي، وليس منشأ هذا الظهور الوضع، بل الانصراف، ولا انصراف مع وجود المانع، ويوجد هذا المانع في الخطابات الشرعية، حيث نعلم بعدم اختصاص الأحكام الشرعية بالحاضرين.

وأشكل عليه المحقق العراقي(1):

بأن الظهور في الخطاب الحقيقي ظهور مستقر، فيزاحم عموم المتلو، ويوجب تخصيصه بالحاضرين، خصوصاً فيما يحتمل فيه مدخلية قيد الحضور في التكليف المتكفل له الخطاب.

وفيه: أن المقصود هو وجود المانع عن الانصراف، وهذا لا يضرّبه استقرار الظهور في الاستعمالات التي لا يوجد فيها المانع، والاشتراك في التكليف قرينة قوية توجب رفع اليد عن احتمال مدخلية قيد الحضور.

الوجه الثاني(2): أنه لا منافاة بين اختصاص الخطاب بخصوص الحاضرين وبين عموم الحكم المتكفل له الخطاب لغير الحاضرين أيضاً، كما لا منافاة بين كون المخاطب جماعة بغرض تبليغهم مثلاً والحكم لجماعة آخرين، كما في خطاب الرجال بتكاليف النساء مثلاً يقول: يا أيها الرجال يجب الحجاب على نسائكم، وعليه فنحمل الخطاب على الخطاب الحقيقي وهو خاص بالحاضرين كما نبقى المتلو على عمومه، بلا تعارض بينهما.

الوجه الثالث: التمسك بقاعدة الاشتراك في التكليف.

ص: 401

1- نهاية الأفكار 1: 534.

2- نهاية الأفكار 1: 534.

ويرد عليه: أولاً: إن كان المقصود هو خطاب المعدومين، فقد مرّ عدم إمكانه، وإن كان المقصود إنشاء الحكم بالنسبة إلى المعدومين أيضاً بمعنى الإيجاد في عالم الإنشاء، رجع هذا الوجه إلى الأوّل، وإن كان المقصود أن هذه القاعدة تثبت بدليل آخر غير عموم الخطاب فهذا اقرار بعدم شمول الخطاب لهم وإنما يعمّم الحكم لجهة أخرى.

نعم يمكن القول بأن مستند القاعدة هو التمسك بإطلاق الدليل لنفي قيد الحضور والوجود حين الخطاب.

وثانياً(1): بأن القاعدة تنفي الخصوصيات الذاتية، كزيّديته وعمرويّته، وأما الخصوصيات العرضيّة - والتي منها الحضور والغياب - فلا تتكفله القاعدة!

ويمكن أن يقال: إن الإطلاق كما ينفي الخصوصيات الذاتية، كذلك ينفي العرضيّة، كما أن خصوصية الحضور والغياب ليست من التقسيمات المتأخرة عن مرحلة الحكم حتى يستحيل الإطلاق بالنسبة إليها، مضافاً إلى أن الإطلاق هنا بمعنى رفض القيود وليس بمعنى جمعها، فتأمل.

البحث الثاني: في ثمره عموم الخطاب أو عدمه

وقد ذكر لهذا البحث ثمرات، منها:

الثمره الأولى: حجية الظواهر خاص بمن قُصد إفهامه، فإن كان الخطاب عاماً كانت الظواهر حجة لغيرهم، وإلا أختصت حجّيته بهم.

ويرد عليه: مضافاً إلى الإشكالات المبنائية:

ص: 402

أولاً: على الكبرى، إذ بناء العقلاء على حجية الظواهر حتى لمن لم يقصد إفهامه، بل حتى لو قُصد عدم إفهامه، فلو سمع كلاماً من وراء الجدار هو غير مقصود به، أو سمع إقراراً مع قصد المقرّ عدم إفهامه، رتبوا على ظاهرها الأثر.

وثانياً: على الصغرى، يستفاد من الأخبار أن الجميع مقصود بالإفهام من الظواهر القرآنية، وعليه فالثمرة منتفية.

الثمرة الثانية: بناءً على شمول الخطاب لغير الحاضرين، فيمكنهم التمسك بالإطلاقات القرآنية، فيما لو تخالف الحاضرون والغائبون والمعدومون في صفة من الصفات واحتمل دخلها في الحكم، فيمكن للغائبين والمعدومين التمسك بالإطلاق لنفي تلك الصفة، وأما لو اختص الخطاب بالحاضرين، فلا يمكنهم التمسك بالإطلاق، وذلك لأن تلك الصفة يمكن أن تكون قرينة، فلم تتم مقدمات الحكمة.

وأشكل عليه: أولاً: بقاعدة الاشتراك في التكليف.

وفيه: أنه إن كان مستند القاعدة الإطلاق فهو غير ثابت حسب الفرض، وإن كان المستند الاجماع فهو دليل لبي، فلا يمكن التمسك بها فيما نحن فيه.

وثانياً: التمسك بالإطلاق بطريقة غير مباشرة، بأن يقال: بجريان الإطلاق في حق المشافهين، ثم بقاعدة الاشتراك يجري الحكم في الغائبين والمعدومين.

فإن قلت: إن اتصاف المشافهين بالوصف يصلح قرينة لعدم الإطلاق،

مع عدم الحاجة إلى بيانه حتى لو كان شرطاً واقعاً وذلك لاتصافهم به.

قلت: إن الأوصاف عادة مشتركة بين المشافهين وغيرهم، مضافاً إلى أن المشافهين وإن كانوا واجدين لصفة إلا أنها عادة معرضة للزوال فلو كانت دخيلة في الحكم واقعاً كان لا بد من بيانها، إلا في النادر من الأوصاف غير القابلة للزوال عن المشافهين مع عدم اتصاف المعدومين بها، كوصف حضور المعصوم مثلاً.

ص: 404

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: في تحرير محل النزاع:

1- لابتح فيما لو ذكر العام مقدمة للضمير، بأن كان الكلام ناقصاً لولا الكلمة التي فيها الضمير، كما لو قيل (المطلقات أزواجهن أحق بردهن)، لوضوح عدم انعقاد ظهور العام بالعموم مع اكتنافه بما هو قرينة على إرادة البعض.

2- وإنما البحث فيما لو كان العام والضمير في كلامين متصلين، كقوله تعالى: {وَالْمُطَلَّاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ} إلى قوله تعالى: {وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ} (1)، أو كانا في كلام واحد مع استقلال حكم العام، كما لو قال: (أكرم العلماء وخدامهم) مع علمنا برجوع الضمير إلى خصوص خدام العدول من العلماء.

وحينئذٍ فلا بد من التصرف: إما في العام بتخصيصه مع أن الأصل هو العموم، وإما في الضمير.

والتصرف في الضمير قد يكون بالاستخدام مع أن الأصل العقلائي هو

ص: 405

عدم الحمل على الاستخدام، وهذا التصرف هو يارجاعه إلى بعض الاسم الظاهر فيكون مجازاً حيث وضع الضمير ليراد به نفس ما أريد من الاسم الظاهر، فإرادة بعضه استعمال في خلاف ما وضع له، فيكون مجازاً، وقد يكون التصرف في إسناد الضمير، بأن يسند إليه حكم عام مع إرادة الخصوص بالإرادة الجدّية.

وإنما لزم التصرف في أحدهما، لعدم إمكان بقاء العام على عمومه، وبقاء ظهور الضمير في المطابقة.

المطلب الثاني: في علاج التعارض

وذلك عبر وجوه:

الوجه الأول: رفع التعارض بترجيح عموم العام وعدم جريان أصالة الظهور في الضمير، فتبقى أصالة الظهور في العام سليمة عن المعارض، وأما عدم جريانها في الضمير، فلمعلومية المقصود منه، والأصول العقلانية إنما تجري لفهم المراد، وبعد فهمه لايهمّ العقلاء كيفية ذلك الفهم، فليس له أصول خاصة لتمييز الكيفية، ولذا اشتهر أن الاستعمال أعم من الحقيقة، لأنهم بفهمهم المراد لايهمهم كونه حقيقياً أو مجازياً.

وفيما نحن فيه لايُعلم المراد من العام - المطلقات في الآية - فهل أريد جميعهن أم خصوص الرجعات منهن، فتجري أصالة العموم، وأما ضمير (بعولتهن) فإن المراد منه معلوم وهو المطلقات الرجعات، فلا يجري فيه أصالة التطابق أو عدم الاستخدام، فلا تعارض في البين.

إن قلت: لا تجري أصالة العموم أيضاً، وذلك لأن الكلام مكتنف بما

يصلح أن يكون قرينة على الخصوص، فيكون العام مجملاً؟!!

أجاب المحقق النائبي(1)

بأن ضابط احتفاف الكلام بما يصلح للقرينية هو أن يكون مما يصح أن يعتمد عليه المتكلم في مقام بيان مراده، ولم يخرج بذلك عن طريق المحاوره، وبعبارة أخرى: أن يكون ما يصلح للقرينية مجملاً في نفسه فيوجب إجمال جملة الكلام، والضمير المتعقب للعام الراجع إلى بعض أفراده لا يكون كذلك، لأنه معلوم المراد ولا يوجب إجمال العام.

وخالفه في ذلك المحقق العراقي(2)،

وسياتي البحث عن ذلك في بحث المطلق والمقيد.

إن قلت: إن عدم الاستخدام كما يقتضي أن يكون المراد من الضمير هو الخاص، كذلك يقتضي أن يكون المراد من العام المعنى الخاص، ليتطابق المرجع والضمير، وأصالة عدم الاستخدام وإن كانت لا تجري في الأول لعدم الشك في المراد من الضمير، إلا أنها تجري في الثاني، وحيث كان لازم عدم الاستخدام هو كون المراد من العام هو الخاص، فأصالة عدم الاستخدام تجري لإثبات هذا اللازم.

قلت(3): إرادة الخاص من العام لازم عدم الاستخدام، فلا بد أولاً من إثبات عدم الاستخدام بوجه ولو بالأصل، ليترتب عليه لازمه الذي هو إرادة

ص: 407

1- فوائد الأصول 1: 554.

2- نهاية الأفكار 1: 546.

3- فوائد الأصول 1: 553.

الخاص من العام، وبعد عدم جريان أصالة عدم الاستخدام، وذلك للعلم بالمراد من الضمير، كيف يمكن إثبات لازمه الذي هو إرادة الخاص من العام؟!

وبعبارة أخرى: لا دلالة على اللازم بعد عدم الدلالة على الملزوم.

الوجه الثاني: إنكار الاستخدام من أساسه، لأن الاستخدام هو رجوع الضمير إلى معنى آخر، وليس للعام المخصص معنى آخر، ليكون مجازاً، بل العام حتى بعد تخصيصه يكون دالاً على العموم بالإرادة الاستعمالية، والتخصيص يرتبط ببيان المراد الجدي.

وفيه: أن النزاع ليس لفظياً بأن يكون في معنى الاستخدام، فحتى لو فرض أنه ليس من الاستخدام، فإن ظاهر الضمير هو أن يكون مرجعه بالإرادة الجديّة هو الاسم الظاهر لا بعض ذلك الاسم، فلورجع إلى بعضه كان خلاف الظاهر سواء سُمّي استخداماً أم لا.

الوجه الثالث: ما في المنتقى(1)

من أن المراد من الاستخدام أحد أمرين:

الأول: استعمال اللفظ في معنى وإرادة معنى آخر من ضميره، فأصالة عدم الاستخدام تفيد وحدة المعنى.

وهذه الأصالة لا تجري فيما نحن فيه، لأن الاستخدام ثابت سواء أريد من العام العموم أو الخصوص، وذلك لاستعمال العام في العموم حتى لو كان المراد الجدي هو الخصوص، مع رجوع الضمير إلى الخاص.

ص: 408

1- منتقى الأصول 3: 378.

ومع ثبوت الاستخدام، لا معنى لجريان أصالة عدم الاستخدام، فتبقى أصالة العموم سليمة عن المعارض.

الثاني: أن يكون الاستخدام بمعنى اختلاف المراد الجدي من اللفظ وضميره، فأصالة عدم الاستخدام تفيد وحدة المراد الجدي ولو مع اختلاف المستعمل فيه.

وقد يُدعى أن مستند هذا هو الظهور السياقي، فيدل على وحدة المراد الجدي بين الضمير ومرجعه، وحينئذٍ يحصل التعارض بين أصالة عدم الاستخدام وأصالة العموم.

إلا أنه يمكن ردّ هذا الادعاء بأن الظهور السياقي ليس إلا مطابقة مقام الثبوت للإثبات، وليس شيئاً آخر، وحيث نعلم فيما نحن فيه بالمراد الجدي من الضمير ومخالفته للمراد الاستعمالي لو كان المرجع عاماً، فلا معنى لجريان هذا الأصل العقلائي الذي هو مطابقة الثبوت للإثبات، فينحصر جريان الأصل في طرف العام، فلا مزاحمة لأصالة العموم.

تتمتان

الأولى: ذكر المحقق النائيني (1): أن قوله تعالى: {وَبُعُولَتُهُنَّ...} (2) ليس من الاستخدام حتى لو بقي العام على عمومته، وذلك لأن الضمير استعمل في مطلق المطلقات، لا- في خصوص الرجعيات، وإرادة الرجعيات كان بدليل آخر هو عقد الحمل أي قوله: (أحق بردهن)، فلا اختلاف بين

ص: 409

1- فوائد الأصول 1: 553.

2- سورة البقرة، الآية: 228.

المستعمل فيه العام والمستعمل فيه الضمير. مرجع ذلك إلى أن الاستخدام لا يرتبط بالمراد الجدي وإنما بالمراد الاستعمالي كما مرّ قبل قليل.

الثانية: قد يقال: لورجع الضمير إلى المطلق وأريد من الضمير المقيد، فإن ذلك لا يستلزم الاستخدام، إذ الإطلاق ليس مدلولاً وضعياً للمطلق كي يلزم إرجاع الضمير إلى غير مرجعه، بل المرجع مستعمل في الطبيعة المهملة وكذلك الضمير، غاية الأمر كان المراد الجدي من الضمير الطبيعة مع التقيّد، فلم يختل ظهور التطابق بين الضمير ومرجعه.

وأشكل عليه (1): بأن رجوع الضمير إلى مرجعه ليس بمعنى تكرار معنى المرجع في الضمير مرة ثانية، نظير أن يقال: (قلد العالم وأكرم العالم)، بل وضع الضمير لمفهوم مبهم هو الإشارة إلى المعنى التصوري للمرجع بنحو لا وظيفة له إلا إيصال ما بعده من النسبة إلى نفس ما تقدم من المعنى المنسب إلى الذهن، فهو مثل: (قلّد وأكرم العالم)، فليس في الذهن إلا صورة واحدة لمعنى واحد، لا صورتان متكرّرتان، والصورة الواحدة لا تقبل إلا إطلاقاً واحداً، لا إطلاقين، فلو كان بعد الضمير دالاً على تقييد تلك الصورة الواحدة من الطبيعة، فلا محالة تكون صورة الطبيعة المفاداة بالمرجع مقيدة فيكون الحكم الأول مقيداً لا محالة، فالاستخدام في الحقيقة هو سلخ الضمير عن كونه لمجرد الإشارة والإيصال إلى معنى متقدم، وعليه فلو أريد من المرجع المطلق وأريد من الضمير حصة من المطلق حصل الاستخدام.

ص: 410

وفيه بحثان:

البحث الأول: تخصيص العام بمفهوم الموافقة

ونعني به تطابق المفهوم والمنطوق في السلب والإيجاب، ومنشأ المفهوم إما الأولوية القطعية العقلية كدلالة {فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ} (1) على حرمة الضرب، وإما الاشتراك في العلة المذكورة، فمثل (لا تأكل الرمان لأنه حامض) يدل على النهي عن العنب الحامض مثلاً.

وهنا الصور متعددة، منها:

الصورة الأولى: كون المنطوق أخص مطلقاً، وكذلك المفهوم، كما لو قال: (لا تضيّف أيّ أحدٍ) وقال: (ضيّف خدام العلماء) حيث مفهومه الموافق (ضيّف العلماء)، فهنا المنطوق والمفهوم كلاهما أخص من العام، ولا إشكال في تقديمهما على العام، إذ المنطوق أخص وهو مقدم على العام، ويلازمه المفهوم قطعاً وهو أيضاً أخص، فيترجح على العام، ولا وجه لتقديم العام على المفهوم لاستلزامه تقديمه على المنطوق أيضاً لعدم انفكاكهما عقلاً.

ص: 411

الصورة الثانية: أن يكون المنطوق أخص مطلقاً، مع كون النسبة بين المفهوم والعام، العموم والخصوص من وجه، كما لو كان العام (لا تكرم الفساق)، وكان المنطوق (أكرم فساق خدام السادة) ويلازمه بالأولية (وجوب إكرام فساق السادة) وهذا يلزمه بالأولية (وجوب إكرام عدول السادة) فالمفهوم (وجوب إكرام السادة مطلقاً عدولاً كانوا أم فساقاً).

فبين العام والمنطوق العموم والخصوص المطلق، ولكن بين العام والمفهوم العموم من وجه، ومورد الافتراق الفاسق غير السيد وغير خادمه، وكذا السيد العادل.

قد يقال: بتقدم المفهوم على العام أيضاً.

واستدل لذلك المحقق النائيني (1)

بأن المفهوم أولى في ثبوت الحكم له من المنطوق، وحينئذٍ مع تقدم المنطوق الخاص على العام لا يعقل عدم تقدم المفهوم الخاص على العام، إذ المفهوم أجلى من المنطوق، فإذا تقدم المنطوق الخاص بالأولية يتقدم مفهومه، فيكون المورد من موارد تقديم أحد العامين من وجه على الآخر بمرجّح.

وبعبارة أخرى: إن المرجح موجود حتى لو كانت النسبة - بعد ملاحظة المنطوق والمفهوم معاً - العموم من وجه - ، وهو أن تقديم العام سبب سقوط منطوق الخاص و بسقوطه يسقط مفهومه، إذ مع سقوط الدلالة المطابقة تسقط الدلالة الالتزامية، وعليه فيسقط الخاص بالمرّة، وهو خلاف الجمع العرفي، وإنما الجمع العرفي هو تقديم منطوق الخاص فيستلزم

ص: 412

تقديم مفهومه، حتى لو كانت النسبة العموم من وجه، فتأمل.

الصورة الثالثة: ما كان بين المنطوقين تبايناً، مع تعارض مفهوم أحدهما مع الآخر، كما لو قال: (أكرم الخدام الأمينين للعلماء) وقال (لا تكرم العلماء) فالتكليفان متباينان ولا- تعارض بينهما، إلا أن مفهوم الأول هو (أكرم العلماء) بالأولوية، وعلاج التعارض هو بملاحظة المفهوم والمنطوق معاً لأنهما مدلولان للكلام ثم ملاحظتهما مع الدليل الآخر، وحيث إن التعارض حينئذٍ بالتنافي فلا جمع دلالي، ولا يخفى أن هذه الصورة خارجة عن فرض الكلام.

البحث الثاني: تخصيص العام بمفهوم المخالفة:

كقوله: «الماء كله طاهر»⁽¹⁾ وقوله: «إذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء»⁽²⁾، حيث مفهومه (إذا لم يبلغ قدر كر نجسه شيء) وهذا المفهوم أخص من ذلك العام.

وهنا حيث لا أولوية ولا اشتراك في العلة، فيمكن رفع اليد عن المفهوم مع ثبوت الحكم في المنطوق، فيدور الأمر بين رفع اليد عن عموم العام وبين رفع اليد عن المفهوم الخاص.

ولابدّ من أن يكون الجمع أو الترجيح عرفياً، وإلا فلا محيص للتساقط والرجوع إلى الأدلة أو الأصول الأخرى.

فلا يصغى إلى الاستدلال على ترجيح التخصيص بأنه جمع بين دليلي

ص: 413

1- وسائل الشيعة 1: 134.

2- وسائل الشيعة 1: 158.

العام والمفهوم، إذ ليس كل جمع أولى من الطرح، بل لابد من كونه عرفياً.

كما لا يصغى إلى الاستدلال على ترجيح العام بأنه أقوى لكونه بالمنطوق، إذ قد يكون المفهوم أقوى لأخصيته مثلاً.

وكون الجمع عرفياً يتم بملاحظة اتصال الذي له المفهوم أو انفصاله، وبملاحظة كون الدلالة على العموم أو المفهوم بالوضع أو مقدمات الحكمة، وكون العموم آبياً عن التخصيص وعدم إباطه، فالصور كثيرة، منها:

الصورة الأولى: كون الدلالة على العموم وعلى المفهوم بالوضع، كما لو قال: (أكرم كل عالم) وقال: (أكرم العلماء إذا كانوا عدولاً) فذهب المحقق العراقي⁽¹⁾ إلى الإجمال حينئذٍ إن لم يكن لأحدهما مرجح - سواء كانا متصلين أم منفصلين - .

أما إذا كانا متصلين، فلعدم استقرار الظهور في أيٍّ منهما، حيث يصلح كل واحد منهما لأن يكون قرينة لرفع اليد عن الآخر.

وأما إذا كانا منفصلين، فإنه واستقر لكليهما ظهور، إلا أنهما مصطدمان، وحيث لا ترجيح في البين لا تثبت الحجية لأيٍّ منهما، إلا إذا ثبتت أقوائية أحدهما على الآخر أو كان هناك مرجح.

وقد يقال: بأن المرجح موجود في المفهوم، لأقوائته على العام.

إن قلت: إن المفهوم يكون دائماً بالإطلاق لا بالوضع، وذلك لأن استفادته من دلالة المنطوق على خصوصية ملازمة للمفهوم، كخصوصية العلة المنحصرة في مفهوم الشرط - على القول بها -، وغير خفي أن الدلالة

ص: 414

1- نهاية الأفكار 1: 546.

على هذه الخصوصية إنما هي بالإطلاق، الذي هو عدم ذكر العِدل!!

قلت: إن الذي له المفهوم يدل بنفسه على دخل مثل الشرط والوصف ونحوهما في الحكم، وإنما الإطلاق لنفي العِدل، وبعبارة أخرى (1) العام يصادم دليل المفهوم في دلالاته على أصل دخالة الشرط في الحكم - والتي هي أسبق من دلالاته على المفهوم - ودليل المفهوم بلحاظ هذه الدلالة أقوى من دلالة العام على العموم.

الصورة الثانية: كون دلالتها بالإطلاق، وحكم هذه الصورة كالسابقة، في ترجيح المفهوم على العام لأقوائيته بالوجه المذكور، فلا يصغى إلى ما قيل: من عدم ثبوت الإطلاق لأيٍّ منهما، وذلك لصلاحية الآخر للقرينية، ومن المعلوم أن من مقدمات الحكمة عدم وجود ما يصلح للقرينة.

الصورة الثالثة: كون العام بالوضع والمفهوم بالإطلاق.

فإن كانا متصلين: فقد يقال: بترجيح العام لأن ظهوره بالوضع، ومعه لا يبقى مجال للإطلاق حيث إن العام صالح للبيانية، ولا عكس. وقد يورد عليه: بأنه قد تكون جهة مرجحة للمفهوم المستفاد من الإطلاق، وهي لغوية ذكر الذي له المفهوم، وهذه الجهة توجب ثبوت الإطلاق وأقوائيته على العام، فتأمل.

وإن كانا منفصلين: فقد يقال: بتقديم الوضع على الإطلاق، نظراً لكون ظهور العام منجزاً، وظهور المفهوم معلقاً على عدم البيان.

ص: 415

1- منتقى الأصول 3: 388.

وأشكل عليه المحقق العراقي(1): بأن تقوم الإطلاق هو عدم البيان في الكلام الذي وقع به التخاطب، لا عدم البيان بقول مطلق، والشاهد هو أخذ العرف وأهل المحاورة بظهور الكلام الملقى إليهم في الإطلاق عند عدم نصب قرينة على الخلاف من غير حالة منتظرة بأنه لعله يأتي بيان، والنتيجة هو وقوع التعارض بين هذا الإطلاق وبين العموم لاستقرار الظهور في كليهما، فلا بد من الحكم بالإجمال إن لم يكن هناك جهة مرجحة.

ويمكن أن يقال: مع قطع النظر عن البحث المبني، إن هذا الاستدلال على فرض صحته لا يجري في المولى الذي يتعارف فيه فصل القرينة، إن لم يستلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة، والشاهد على ذلك عمل العرف بعمومات كلام الموالي العرفية من غير انتظار لبيان الخاص - مثلاً - فتأمل.

الصورة الرابعة: عكس الصورة السابقة

فإن كانا في كلام واحد قُدم المفهوم لتتجز ظهوره عكس ظهور العام.

وإن كانا في كلامين جرى فيهما ما ذكر في الصورة السابقة.

تتمتان

التتمة الأولى: فيما ذكره الشيخ الأعظم في الاستدلال بأية النبأ على حجية الخبر الواحد:

1- أما بالنسبة إلى ترجيح عموم التعليل على المفهوم فقال(2): إنا لو سلّمنا دلالة المفهوم على قبول خبر العادل الغير المفيد للعلم، لكن نقول: إن

ص: 416

1- نهاية الأفكار 1: 547.

2- فرائد الأصول 1: 258.

مقتضى عموم التعليل وجوب التبين في كل خبر لا يؤمن الوقوع في الندم من العمل به وإن كان المخبر عادلاً، فيعارض المفهوم، والترجيح مع ظهور التعليل... إن المفهوم أخص مطلقاً من عموم التعليل مسلّم، إلاّ أنّ ندعي التعارض بين ظهور عموم التعليل في عدم جواز العمل بخبر الواحد الغير العلمي، وظهور الجملة الشرطية أو الوصفية في ثبوت المفهوم، فطرح المفهوم والحكم بخلو الجملة الشرطية عن المفهوم أولى من ارتكاب التخصيص في التعليل.

2- وأما بالنسبة إلى ترجيح المفهوم على العمومات الدالة على النهي عن العمل بغير العلم فقال(1): فالمفهوم أخص مطلقاً من تلك الآيات، فيتعيّن تخصيصها، بناءً على ما تقرر من أن ظهور الجملة الشرطية في المفهوم أقوى من ظهور العام في العموم.

وأما منع ذلك فيما تقدم من التعارض بين عموم التعليل وظهور المفهوم، فلما عرفت من منع ظهور الجملة الشرطية المعلّلة بالتعليل الجاري في صورتها وجود الشرط وانتفائه في إفادة الانتفاء عند الانتفاء، انتهى.

وقد يفسّر كلامه: بأن التعليل أبّ عن التخصيص، فلا يمكن تخصيصه بالمفهوم ولا بغيره، حيث إن إصابة القوم بجهالة غير قابل للتخصيص، أما الآيات الناهية عن العمل بالظن فلا إباء لها من التخصيص، فتخصص بالمفهوم!!

ومرجع هذا التفسير إلى أن المفهوم يُخصص العام مطلقاً إلاّ إذا كان

ص: 417

هناك مرجح للعام، والإباء عن التخصيص مرجح!

وأشكل عليه المحقق النائيني(1): بأن التعليل مهما بلغ من القوة، لا يكون أقوى من المفهوم الخاص، والآيات الناهية عن العمل بالظن أيضاً آية عن التخصيص! وكيف يمكن تخصيص مثل قوله تعالى: {إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا}(2).

ثم قال: إنه في الآيتين لا تلاحظ النسبة، بل المفهوم حاكم على عموم التعليل وعلى عموم النهي عن العمل بالظن، لأن خبر العدل بعد ما صار حجة يخرج عن كونه ظناً، وعن كون إصابة القوم بالجهالة، ويكون علماً، وبذلك تخرج آية النبأ عن مورد البحث، إذ الكلام في التخصيص لا في الحكومة.

التممة الثانية: في الفرق بين مفهوم الموافقة والمخالفة.

وقد ذكر المحقق النائيني(3): أن الفرق بينهما من وجهين:

الأول: في المفهوم الموافق يلاحظ التعارض والعلاج أولاً- بين المنطوق والعام، ويتبعه العلاج بين المفهوم والعام، بخلاف المفهوم المخالف، فإن التعارض وعلاجه أولاً وابتداءً إنما يكون بين المفهوم والعام، إذ المنطوق ربما لا يكون معارضاً أصلاً.

الثاني: إن المنطوق في المفهوم الموافق لو قدم على العام لأخصيته،

ص: 418

1- فوائد الأصول 1: 559.

2- سورة يونس، الآية: 36؛ سورة النجم: الآية 28.

3- فوائد الأصول 1: 560.

فالمفهوم أيضاً يقدّم على العام مطلقاً، ولو كان نسبته مع العام العموم من وجه، بخلاف المفهوم المخالف، فإنه لو كان بين المفهوم والعام العموم من وجه يعامل معهما معاملة العموم من وجه، فربما يقدم العام على المفهوم في مورد التعارض، ويخصّص المفهوم به، إذ المفهوم العام قابل للتخصيص ولا تخرج القضية بذلك عن كونها ذات مفهوم.

ويمكن أن يقال: أما الأول: فقد مرّ أنه لا وجه للتفكيك بين المنطوق والمفهوم في الموافق، لتلازمها عقلاً مع وضوح ذلك لدى العرف، فلا بد من ملاحظتهما معاً في نسبتهما مع العام.

وأما في المخالف فلا كلام فيما لم يكن المنطوق معارضاً للعام، إنما الكلام فيما لو عارضه فكذلك لا بد من ملاحظة المنطوق والمفهوم معاً في نسبتهما إلى العام، لتلازمها عرفاً.

وأما الثاني: فكذلك، لتلازم الموافق مع المنطوق، فالعرف ينظر إليهما كمدلول واحد للكلام حيث إن الإرادة الجدّية تعلقت بهما معاً حتى لو كان هناك تقدم رتبي للمنطوق على مفهوم الموافق، وحينئذٍ فالمنطوق الخاص مطلقاً مع مفهومه الخاص من وجه يلاحظان معاً، فتكون نسبتهما إلى العام من وجه، وكذلك في المخالف، فتأمل جيداً.

وكذا بعض التوابع الأخر، كالوصف كما لو قال: (أكرم العلماء والشعراء العدول)، ومثال الاستثناء قوله تعالى: {وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شَهَدَاءَ فَأْجَلِدُوهُمْ ثَمْنِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ} * إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ {1}.
وهنا بحوث ثلاث: ثبوتي، وإثباتي، ومقتضى الأصل العملي.

البحث الأول: في مرحلة الثبوت

أي في إمكان الرجوع إلى غير الأخيرة، وذلك عبر طريقتين:

الطريق الأول: ما سلكه صاحب المعالم (2) ببيان أن الحروف - ومنها أدوات الاستثناء - الوضع فيها عام والموضوع له خاص، فحيث كان الوضع عاماً صح كون معنى أداة الاستثناء عاماً، لكي يرجع الاستثناء إلى الكل.

وأشكل عليه المحقق الخراساني (3): بأن كيفية الوضع والموضوع له، لا ترتبط بصحة الاستثناء من كل الجمل السابقة إذ لا يتغير معنى الأداة بوحدة أو تعدد المستثنى أو المستثنى منه، فلا فرق في معنى الاستثناء بين

ص: 420

1- سورة النور، الآية: 4-5.

2- معالم الدين: 123.

3- إيضاح كفاية الأصول 3: 114.

(أكرم العلماء إلا زيدا) وبين (أكرم العلماء والشعراء إلا الفساق من كليهما)، حيث المعنى في كلا المثالين الإخراج، من غير تفاوت في المعنى حين اختلاف النسبة.

وأورد عليه المحقق الإصفهاني(1): بأن الموضوع له إن كان خاصاً بأن كانت أداة الاستثناء موضوعة للإخراج الخاصة فلا محالة يتعدد الإخراج بتعدد أحد الطرفين، إذ النسبة تتعدد بتعدد أطرافها، وحينئذٍ فإن دلت أداة الاستثناء على إخراجات متعددة لزم استعمال اللفظ في أكثر من معنى، فلا بد من وحدة الإخراج وذلك بلحاظ الوحدة في الجمل المتعددة أو الوحدة في الاستثناءات المتعددة.

وأجاب عنه في المنتقى(2): بأن لحاظ الوحدة في الجمل المتعددة إما عبر جامع عنواني، وهذا يخالف الوجدان إذ لا يرى عنواناً آخر في البين، وإما عبر لحاظ نفس العمومات بنحو المجموع، وهذا بعيد عن طريق أهل المحاورة، لاستلزامه لحاظ كل واحد من العموم بنحوين: استقلالي في مقام تعلق الحكم به، وضمني في مقام الاستثناء.

أقول: إن الكلام في مرحلة الثبوت والإمكان، فمع الاذعان بالمباني المذكورة - من كون الحروف للمعنى الرابط أو النسبة، ومن عدم جواز استعمال اللفظ في أكثر من معنى - فلا بد من انتهاج ما ذكره المحقق الإصفهاني، وأما عدم مساعدة الوجدان أو المحاورة فهذا يمكن جعله دليلاً

ص: 421

1- نهاية الدراية 2: 480-481.

2- منتقى الأصول 3: 390-391.

على عدم رجوع الاستثناء إلا إلى الأخيرة في مرحلة الاثبات، أما مع قيام القرينة على رجوعه إلى الكل إثباتاً فلا بد من تصحيحه ثبوتاً بهذه الطريقة لدفع المحذور العقلي عمّا وقع في الخارج، فتأمل.

الطريق الثاني: ما ذكره صاحب المنتقى(1)

من أن أداة الاستثناء ليست ربطاً بين المستثنى والمستثنى منه، ليلزم محذور تعدد الربط أو النسبة واستعمال اللفظ في أكثر من معنى.

بل أداة الاستثناء تتكفل ببيان الربط بين المستثنى والمتكلم، حيث معناها أخرج - بصيغة المتكلم - ، وعليه فلا يلزم المحذور، إذ لا تعدد لطرف الربط رغم تعدد المستثنى منه.

أقول: إن هذا لا يساعد عليه الوجدان، ففي مثل: (جاء القوم إلا زيداً) هناك نسبة وربط بين زيد وبين المجيء، أو بينه وبين القوم الجائين، فليس (إلا زيداً) منقطعاً عمّا قبله بحيث يكون كالجمله المستأنفة من غير ارتباط بينهما، وأما نسبته إلى المتكلم فهي النسبة الایجادية، أي أنه أوجد هذه النسبة في كلامه بحيث تكون مرآة عن النسبة الخارجية ودالة عليها، وليس الكلام في النسبة الایجادية وإنما النسبة والربط بين طرفي الكلام، فتأمل.

البحث الثاني: في مرحلة الإثبات

فهنا أقوال، منها:

القول الأول: ما ذهب إليه المحقق الخراساني(2): بأنه لا إشكال في

ص: 422

1- منتقى الأصول 3: 390.

2- إيضاح كفاية الأصول 3: 112-113.

رجوعه إلى الأخيرة، إذ هي القدر المتيقن، وأما الرجوع إلى غير الأخيرة فقط فهو خارج عن طريقة أهل المحاورة إن لم تكن قرينة، كما لو قال: أكرم العلماء والعدول إلا الفساق حيث قامت القرينة على رجوعه إلى غير الأخيرة، والقرينة هي عدم صحة استثناء الشيء من ضده.

ولا يخفى أن التيقن بالرجوع للأخيرة ليس بمعنى الظهور في ذلك، إذ هو محل خلاف فقد يقال به، وقد يقال بالظهور في الرجوع إلى الكل، ولكن أياً كان الظهور فالرجوع إلى الأخيرة مسلّم.

وهذا هو أقرب الأقوال وأظهرها.

القول الثاني: ما ذهب إليه المحقق النائيني⁽¹⁾: من التفصيل بين ما إذا كانت الجمل المتقدمة مشتملة على الموضوع، وبين ما إذا حذف فيها الموضوع، ففي الأول يرجع إلى خصوص الأخيرة، وفي الثاني يرجع إلى الجميع، مثال الأول: أكرم العلماء وأضف الشعراء وأهن الفساق إلا النحوي، ومثال الثاني: أكرم العلماء والشعراء والسادات إلا النحوي.

وبعبارة أخرى: في الأول حيث ذكر عقد الوضع في محلّه فيحتاج تخصص غيره إلى دليل، وأما الثاني فلأن عقد الوضع مذكور في صدر الكلام فلا يصلح الاستثناء إلا للرجوع إليه، وإن رجع إليه خصص الجميع لا محاله.

وأشكل عليه: بأن ذلك لا يوجب ظهوراً، وخاصة أن العطف في قوة تكرار الموضوع غير المذكور.

ص: 423

1- فوائد الأصول 1: 555.

القول الثالث: ما ذهب إليه المنتقى(1): من أن في الاستثناء تقديراً لضمير راجع إلى المستثنى منه، فمثل: أكرم العلماء إلا الفساق إنما هو بمعنى إلا الفساق منهم، فلا بد من تعيين الضمير، إذ هو للإشارة إلى معنى متعين فلا بد من سبقه، ومع سبقه...

1- فقد يتحد المحمول وتكرر العمومات، فالضمير راجع إلى الجميع، إذ هو المعنى المتعين الصالح لرجوع الضمير إليه، وأما خصوص الأخيرة فلا تعين له ذهنياً من بين العمومات، والأقرب غير صالحة للتعيين وإلا لكانت الأبعدية كذلك!

2- وقد يتكرر المحمول من غير عطف - سواء اتحد نوع المحمول أم اختلف -، فهنا يتعين رجوع الضمير إلى الأخيرة، إذ بيان كل حكم بجملة مستقلة غير مرتبطة بسابقتها، يوجب كون الجملة السابقة في حكم المغفول عنها، وهذا يوجب التعيين للأخيرة دون غيرها.

3- وقد يتكرر المحمول مع العطف، فيكون الكلام مجملاً في غير الأخيرة، إذ يحتمل أن يكون استقلال الأخيرة في الحكم موجباً لتعيينه عرفاً، كما يحتمل أن يكون ربط الأخيرة بعطف موجباً لعدم تعيينه لكون الجميع بمنزلة الجملة الواحدة.

ويرد عليه: أن كل هذه التقسيمات فرع فرض وجود الضمير ومن ثم البحث عن مرجع له، وحيث يخلو الكلام عنه فلا وجه للبحث عن مرجعه، وإرادته جداً لا تنفع بعد عدم استعماله لفظاً، هذا مضافاً إلى أنه في الإرادة

ص: 424

الجديّة لا معنى لفرض الضمير بل يفرض الاسم الظاهر، ذلك لأن الإتيان بالضمير إنما هو للاختصار في الكلام مع إرادة معناه، فيكون تقدير الضمير وإرجاعه إلى اسم الظاهر كالأكل من القفا بل يقدر الاسم الظاهر بنفسه - لو احتيج إليه - .

القول الرابع: ما ذهب إليه المحقق العراقي(1): حيث فصل بأن الدلالة في كل من العمومات والاستثناء المتصل بها، إما أن تكون بالوضع، وإما بالإطلاق ومقدمات الحكمة، وثالثة تكون الدلالة في العام بالوضع وفي الاستثناء بالإطلاق، ورابعة بعكس ذلك...

فعلى الأولين: تسقط العمومات عن الحجية، لتصادم الظهورات، ولا بد من الرجوع إلى الأصول العملية من استصحاب ونحوه.

وعلى الثالث: لا بد من الأخذ بالعام وعدم الاعتناء باحتمال رجوع الخاص إليه، ولا مجال حينئذٍ لتوهم اجمال العام باتصاله بالخاص المحتمل الرجوع إليه، من جهة أن ذلك إنما هو في فرض صلاحية الخاص المتصل للقرينية عليه، وبعد فرض كون الدلالة فيه من جهة الإطلاق لا يكاد يوجد صلاحية له للقرينية على العام، بل الأمر حينئذٍ بالعكس فإن العام من جهة كون الدلالة فيه بالوضع يصلح للبيان عليه فينفي موضوع الإطلاق في طرف الخاص، لكونه من قبيل الدليل بالنسبة إليه.

وبعبارة أخرى: إن ظهور العام تنجيزي بخلاف الخاص فإن ظهوره تعليلي منوط بعدم ورود بيان على خلافه، فيقدم الظهور التنجيزي على

ص: 425

التعليقي، بخلاف العكس فإن صلاحية هذا الظهور التعليقي للقرينية على الظهور التنجيزي دوري.

وعلى الرابع: لا بد من الحكم في غير الأخيرة بالإجمال، وذلك لاحتمال صلاحية الخاص للقرينية والبيانية للعمومات عند عدم ظهوره في الرجوع إلى الجميع.

وأورد عليه: أولاً: بأن إطلاق المستثنى منه فرع رجوع الاستثناء إلى الجمل، ومع الشك لا موضوع للإطلاق! إذ لو أريد إجراء الإطلاق مع قطع النظر عن إضافته إلى المستثنى منه فهو غير معقول إذ لا بد من الإضافة إلى شيء ليحصل الإطلاق، وإن أريد إجراء الإطلاق بعد تحصيل مفهوم معين له - عبر وقوعه صفة للمستثنى منه ومضافاً إليه - فالشك إنما هو في نفس ذلك المفهوم وأنه الجملة الأخيرة أو المجموع.

أقول: هذا إنما يصح لو كان المحمول متعدداً كما لو قال: أكرم العلماء وأضف الشعراء إلا الفساق، وأما لو كان المحمول واحداً - سواء تكرر أم لا - فلا مورد لهذا الإشكال كما لو قال: أكرم العلماء وأكرم الشعراء إلا الفساق، فإنه يمكن القول بإطلاق عدم إكرام الفساق فيشمل فساق العلماء والشعراء معاً.

وثانياً (1): بأن محذور الدور لا يندفع بالمنع عن وجود الشيء خارجاً - أي المنع عن تحقق الموقوف والموقوف عليه خارجاً - بل لا بد من إبطال أحد المتوقفين في نفسه، وذلك لاستحالة عليه الشيء لنفسه في عالم العلية والمعلولية، فليست الاستحالة من شؤون عالم الوجود الخارجي كي ندفع

ص: 426

الدور بمنع المتوقفين رأساً كمنع الإطالقين هنا، وعليه فلا بد من دفع الدور بأن الدلالة الإطلاقية في كل من المتعارضين ليست موقوفة على عدم فعلية الآخر، بل على عدم الإطالق الشأني في الآخر، وهو غير موقوف على فعلية الإطالق، فلا دور!

وفيه تأمل: لأن كلام المحقق العراقي في عدم صلاحية الظهور التعليقي للقربنية، وعدم الصلاحية أعم من الوجود الخارجي، وبعبارة أخرى: عدم الصلاحية في ذاتها ونفسها، مضافاً إلى أنه لا يمكن فرض انفكاك العلية عن الوجود، ففرض عالم العلية والمعلولية في وعاء نفس الأمر في غير الوجود الخارجي لا وجه له، حيث إنه لو أريد الفرض فهذا الفرض بمكان من الإمكان إذ فرض المحال ليس بمحال، فتأمل.

البحث الثالث: مقتضى الأصل العملي

وحيث إن الأخيرة هي القدر المتيقن، ولا ظهور في غيرها، إذ الاستثناء متصل، فلا ظهور لغير الأخيرة في شمول مورد الاستثناء، فحينئذ تكون مجملة في موارد الاستثناء، فلا بد من الرجوع فيها إلى مقتضى الأصل العملي، فإن كانت حالة سابقة استصحبت وإلا جرت أصالة البراءة.

إن قلت: لا بد من عدم شمول الاستثناء لتلك الجمل، لأنها ألفاظ عامة فلا بد من حملها على العموم لتشمل حتى مورد الاستثناء، وذلك عملاً بأصالة الحقيقة!

قلت: أولاً: هذا يبتني على تعبدية أصالة الحقيقة، بمعنى بناء العقلاء على العمل بالعموم حتى لو لم يكن ظهور نوعي، وبعبارة أخرى: بناء

العقلاء على حمل الألفاظ على المعاني الحقيقية ولو لم تكن الألفاظ ظاهرة فيها، بأن يكونوا قد اتفقوا على هذه القاعدة لا لأجل الظهور النوعي!

وهذا غير ثابت، بل الثابت عدمه، فليس لهم تعبد خاص هنا، بل عملهم بأصالة العموم إنما هو من باب الظهور فقط لا غير، وهكذا في بقية الألفاظ.

وثانياً: قد يقال: بأن العموم قد يكون بالإطلاق، فلا تتم مقدمات الحكمة، إذ الاستثناء يحتمل للقرينية.

وقد يشكل عليه: بأن ما يصلح للقرينية يلزم أن يكون ظاهراً في القرينية عرفاً، وإلا فمجرد احتمال القرينية لا يمنع عن تمامية مقدمات الحكمة، وسيأتي تفصيله في بحث المطلق والمقيد.

ص: 428

فصل في تخصيص القرآن بخبر الواحد

وهذا البحث يرتبط ببحث حجية خبر الواحد، وبشرح معنى الأخبار الدالة على الإعراض عن الخبر المخالف للكتاب، وببحث التعادل والتراجيح في الترجيح بالسند أو الدلالة، وسنشير إلى بعض البحوث هنا مختصراً، والتفصيل في البحثين إن وفقنا الله تعالى.

وفي المسألة قولان:

القول الأول: التخصيص بالخبر المعتبر.

قد يقال: إن ذلك إذا لم يكن اعتباره للانسداد، لأن الحجية فيه من باب الاحتياط، وهو إنما يجري إذا لم يكن دليل، وعموم الكتاب دليل.

وفيه تأمل: وذلك لأن الاحتياط قد يكون لإدراك الدليل الخاص، وحينئذٍ لا بد منه حتى مع وجود الدليل الخاص، كما لو علمنا بتخصيص العام بأحد الدليلين، وما نحن فيه من هذا القبيل، فتأمل.

واستدل للتخصيص بأمور، منها:

الدليل الأول: سيرة الأصحاب المتصلة بزمان المعصومين (عليهم السلام)، مع علمنا بأن عملهم لم ينحصر بالخبر المحفوف بالقرينة.

الدليل الثاني: إن جميع الأخبار مخصصة لعمومات الكتاب، كالأخبار الدالة على الحرمة تخصص مثل قوله تعالى: { خَلَقَ لَكُمْ مَّا فِي الْأَرْضِ

جَمِيعًا {1}، وكذا جميع الأخبار الدالة على الوجوب، تخصص الآيات الدالة على البراءة، فيلزم من عدم الجواز لغوية جعل الحجية للخبر الواحد.

القول الثاني: عدم جواز التخصيص، واستدل لذلك بأمور، منها:

الدليل الأول: قطعية الكتاب، وظنية الأخبار، ولا اعتبار للظني في قبال القطعي.

والجواب: إن التخصيص لا يرتبط بالصدور كي يرجح القطعي على الظني، بل يرتبط بالدلالة وهي في الكتاب ظنية، إذ الدلالة على العموم إنما هو بأصالة العموم الراجعة إلى تطابق المراد الجدي مع الاستعمالي، وحجية أصالة العموم إنما هي فيما لم تكن قرينة على خلافها، والخبر الخاص قرينة، وبعبارة أخرى: أصالة العموم والخبر كلاهما ظنيان دلالةً، والجمع العرفي بينهما بالتخصيص، إذ ذلك يستلزم العمل بهما، عكس العمل بالعام المستلزم لطرح الخبر الخاص.

ولولا ذلك لم يجز تخصيص الخبر المتواتر القطعي الصادر بالخبر الواحد، ولا يلتزم به أحد.

الدليل الثاني: الأخبار المتواترة على وجوب طرح الخبر المخالف للكتاب، والخاص مخالف، فيجب طرحه بمعنى عدم حجتيته.

ويرد عليه: أولاً: بأن التخصيص ليس مخالفة عرفاً، حيث لا يرون مخالفة بين مثل: أكرم الشعراء ولا تكرم فساقهم.

ص: 430

وثانياً: وعلى فرض كون التخصيص مخالفة، فلا بد من تأويل كلمة (المخالفة)، وذلك للقطع بصدور بعض أخبار التخصيص عنهم - لثبوتها بالتواتر أو لاحتفافها بالقرينة - ولا يعقل أن ينهوا عن العمل بما قالوه (عليهم السلام) .

وثالثاً: حمل المخالفة على مخالفة الحكم الواقعي لا مخالفة الظاهر، للعلم بعدم إرادة الظاهر أحياناً كما في المتشابهات، وذلك لما مرّ من أن الخاص يبيّن المراد الجدي مع بقاء العام على عمومته، فالمعنى إنهم لا يقولون ما يخالف واقع القران، لكن قد يصدر منهم ما يخالف الظاهر مع كونه موافقاً للواقع.

وأشكل عليه: بأن هذه الروايات وردت للضابطة، لكي يعرف الناس الخبر الصادر عنهم عن غيره، والناس لا يعرفون إلاّ الظواهر، وأما المرادات الواقعية فلا يعلمها إلاّ الراسخون، وهم الرسول (صلى الله عليه وآله) والائمة (عليهم السلام) .

وفيه نظر: لأن الناس يعرفون المرادات الواقعية عبر معرفتهم بالظاهر، إذ المراد الاستعمالي كاشف عن المراد الجدي، ولكن مع مجيء الخاص فلا يكشف المراد الاستعمالي عن المراد الجدي في مورد الخاص، إذ الخاص يمنع عن ذلك، وعليه فلا يعلم مخالفة الخاص للمراد الواقعي.

الدليل الثالث: لو جاز التخصيص لجاز النسخ بأن يعتبر الخاص ناسخاً، لأن الأول تخصيص في الأفراد والثاني في الأزمان، والتالي باطل، فالمقدم مثله.

والجواب: إن مقتضى القاعدة هو جواز نسخ الخاص للعام، إلاّ أنا رفعنا اليد عنه لما سيأتي في الفصل اللاحق، هذا مضافاً إلى أن النسخ قليل جداً

فدواعي الضبط فيه كثيرة، عكس التخصيص فلو كان نسخ لتواتر أو استفاض نقله.

ص: 432

في زمان العام والخاص ستة صور:

- 1- تقارن العام والخاص.
 - 2- تقدم العام، مع صدور الخاص قبل حضور وقت العمل.
 - 3- تقدم العام، مع صدور الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام، والعام قد يكون لبيان الحكم الواقعي، وقد يكون لبيان الحكم الظاهري.
 - 4- تقدم الخاص، وصدور العام قبل حضور وقت العمل بالخاص.
 - 5- تقدم الخاص، وصدور العام بعد حضور وقت العمل بالخاص.
 - 6- تقدم العام وتأخر الخاص مع عدم العلم بأن صدوره كان قبل حضور وقت العمل أو بعده.
- الصورة الأولى والثانية: ولا بد من التخصيص، وذلك لعدم جواز النسخ قبل حضور وقت العمل على المشهور، للغوية، فيكون الخاص مبيناً للإرادة الجدية من العام.

الصورة الثالثة: وهي على قسمين:

القسم الأول: ما كان العام لبيان الحكم الواقعي

وقد ذهب المحقق الخراساني إلى النسخ⁽¹⁾، إذ لو لم يكن الخاص مراداً

ص: 433

1- إيضاح كفاية الأصول 3: 126.

من الأول كان ذكر العام من غير بيان الخاص إغراءً للمكلف بالجهل وتحميلة ما ليس من تكليفه، وخاصة فيما استلزم ارتكاب المكلف للمحرمات، كما لو كان العام (اقتل العدو في الحرب) وكان الخاص (لا تقتل الجريح منهم).

وأَيده في الحقائق(1)

بأنه لو كان الخاص مخصصاً لكان خلفاً، لأن المخصص كاشف عن عدم كون العام مطابقاً للإرادة الجديّة، والمفروض أن العام بعمومه مطابق لها، ووارد لبيان عموم الحكم الواقعي، ولو بلحاظ قبل زمان ورود الخاص.

إن قلت: قد تكون مصلحة في تأخير البيان تراحم مفسدة إيقاع المكلف في المخالفة.

قلت: لا بد من ثبوتها، وإلا فمجرد احتمالها لا يصحح تأخير البيان، فتأمل.

وفي المنتقى(2) ذكر معاني تأخير البيان عن وقت، وهي ثلاث:

1- تأخير البيان عن وقت العمل والامثال، كإنشاء الوجوب لأفعال أمس، وهذا لغو، لعدم ترتب الداعوية عليه.

2- تأخير البيان عن وقت البيان، أي تأخير البيان عن الوقت الذي يكون المتكلم في مقام البيان، وهذا قبيح، وقد عبّر عنه المنتقى بأنه خلف، ولا مشاحة في الاصطلاح.

ص: 434

1- حقائق الأصول 1: 536.

2- منتقى الأصول 3: 398.

3- تأخير البيان المفوّت للمصلحة واستيفاء الغرض، وهذا قبيح لا يصدر من الحكيم.

والعمدة في الإشكال في تأخير الخصوصيات هو الأول، وإن كان يظهر الثاني من صاحب الكفاية.

وأياً كان المراد من تأخير البيان عن وقت الحاجة، فإن ذلك لا يصدر عن الحكيم، فلذا لا بد من حمل الخاص حينئذٍ على النسخ لاستلزام التخصيص، المحذور المذكور.

لكن يمكن أن يقال:

بعدم المحذور في تأخر البيان عن وقت الحاجة - بمعنى تفويت الغرض - إن كان هنالك ملاك أهم.

ولا- يرد الإشكال بعدم الفائدة حينئذٍ في جعل الحكم، وذلك لأنه قد لا يمكن جعل في الزمان اللاحق - حين زوال الملاك الأهم المعارض - ، مضافاً إلى عدم المحذور في جعل الإنشائي وعدم الفعلية إلا بعد حين، وأيضاً لعمل نفس الأئمة (عليهم السلام) والخواص من أصحابهم.

وأما لغوية إنشاء حكم فعلاً لزمان سابق، فذلك إنما يكون لو لم يكن له أثر، أما لو كان له أثر غير إمكان الداعوية، كترتب القضاء والضمان ونحو ذلك فلا إشكال فيه، فتأمل.

القسم الثاني: ما كان العام لبيان الحكم الظاهري

وقد ذهب المحقق الخراساني إلى التخصيص حينئذٍ⁽¹⁾، وذلك لعدم

ص: 435

1- إيضاح كفاية الأصول 3: 127.

المنافاة بين الحكم الظاهري المذكور في العام وبين الحكم الواقعي المذكور في الخاص، لعدم كون العموم مراداً بالإرادة الجديّة، فلا ينافيه التخصيص حتى بعد حضور وقت العمل.

وسبب ترجيح التخصيص على النسخ - على ما قيل - هو كثرة التخصيص الموجبة لظهور الخاص فيه، كما أنه ليس فيه تأخير البيان عن وقت الحاجة، لكون حكم العام ظاهرياً.

ويرد عليه: أنه بوصول الحكم الواقعي يرتفع موضوع الحكم الظاهري وليس ذلك من النسخ ولا من التخصيص.

والإشكال عليه: بأن ذلك يستلزم استعمال لفظ العام في أكثر من معنى حيث أريد الحكم الظاهري والواقعي، وكذا بعدم إمكانه لأن الحكم الظاهري في طول الحكم الواقعي... .

غير وارد، لأن الكلام فيما لو كان العام لبيان الحكم الظاهري دون الواقعي، فتأمل.

الصورة الرابعة: يترجح الخاص فيها، وذلك لعدم جواز النسخ قبل حضور وقت العمل على مبنى المشهور

الصورة الخامسة: احتمال فيها التخصيص أو النسخ.

أما احتمال التخصيص، فلعدم المحذور فيه، لعدم استلزامه تأخير البيان عن وقت الحاجة، كما لو قال: (لاتحترم الظالم) ثم قال: (احترم كل إنسان) فتقديم الخاص غير مضرّ بمراده أصلاً.

وأما احتمال النسخ، فلا مكان انتهاء أمد الخاص، والحكم عليه بحكم

وقد يرجح الأول لوجهين:

الوجه الأول: كثرة التخصيص وندرة النسخ، بحيث يكون ظهور الخاص في الدوام ولو كان عبر الإطلاق الأزماني أقوى من ظهور العام في العموم ولو كان بالوضع، إذ مناط الحجية هو الظهور، وبعد ثبوته لا أهمية لمنشئه.

وأشكل عليه بأمور منها:

الإشكال الأول(1): بأن أصالة العموم أصل لفظي حيث تستفاد من الإطلاق، وأصالة عدم النسخ هي أصل عملي حيث تستفاد من استصحاب عدم النسخ لا- من الدليل، إذ الدليل المتكفل لأصل الحكم لا- يمكن أن يكون بنفسه متكفلاً لإثباته ولا استمراره، لتأخر الاستمرار رتبة عن الحكم.

وأجيب: بأن الدليل كما بالإطلاق يعم الأفراد العرضية، كذلك بإطلاقه يعم الأفراد الطولية التدريجية، وهذا معنى استمراره، فكلاهما يستفادان من الإطلاق.

الإشكال الثاني(2): إنما كثر التخصيص وقلّ النسخ، لأن مبنى الفقهاء على ذلك، وخاصة فيمن كانوا في الصدر الأول، وإلا لو كان مبناهم على النسخ لصار أكثر، فلا بد من البحث عن سبب ترجيحهم التخصيص.

فلعل التزامهم بذلك بسبب انقطاع النسخ بوفاة الرسول (صلى الله عليه وآله)، أو من جهة

ص: 437

1- أجود التقريرات 2: 399-400.

2- مقالات الأصول 1: 484-485.

تذبذب الأحكام لو التزموا بالنسخ في هذه الخصوصيات، وهذا دليل عقلي لا يوجب أقوائية الظهور - كما قيل - .

وقد يقال: بأن كلام الأئمة (عليهم السلام) ليس تشريعياً فعلياً للحكم، بل هو بيان للحكم الواقعي الثابت من أول الأمر، فكلامهم كله بمنزلة واحدة، فلا تقدم ولا تأخر، فيكون الكل بمنزلة المقارن، فيتعين الخاص للتخصيص ولا يحتمل النسخ.

وأشكل عليه(1): بأنه يمكن أن يكون ابتداء الحكم من حين بيان المعصوم (عليه السلام) وإن كان جعله سابقاً، أي إن كلامهم يكشف عن سبق جعل الحكم، لكن إثبات كون المجعول سابقاً يحتاج إلى دليل، والطريق الوحيد لجرّ الحكم إلى السابق وإثبات تحقّقه من أول الأمر هو الإطلاق، وعليه فيدور الأمر بين التصرف بأصالة العموم وبين رفع اليد عن الإطلاق، فاحتمال النسخ ثابت.

الوجه الثاني(2): منع دلالة العام على العموم، وذلك لصلاحيّة الخاص للتخصيص، وذلك يمنع جريان مقدمات الحكمة - والتي يتوقف عليها العموم - فالعموم لا مقتضي له، فلا تصل النوبة إلى البحث عن المانع عنه، ولا فرق في ذلك بين تقدم الخاص أو تأخره، وإن كان الخاص المتقدم أولى في منع العموم، إذ لو فرض قبج تأخير البيان عن وقت الحاجة، فلا يسلم قبج تقديمه عنها.

ص: 438

1- منتقى الأصول 3: 402.

2- أجود التقريرات 1: 398.

وأشکل علیه: علی طبق مبناه بأن ثبوت حکم الخاص المتقدم في زمان ورود العام لا يكون إلا بالاستصحاب، فلا يصلح لمناهضة أصالة العموم.

ويمكن دفعه: بأنه لافرق في القرينة أو محتملها - بناءً على منعها من انعقاد مقدمات الحكمة - بين منشأ تلك القرينة، حتى لو كان أصلاً عملياً فتأمل.

الصورة السادسة: قد يقال فيها بعدم وجود دليل لفظي، فلا بد من الرجوع إلى الأصل العملي، ومقتضاه البراءة، حيث إن الشك في أصل التكليف، إذ على التخصيص لم يكن مكلفاً بالخاص أصلاً، وعلى النسخ كان مكلفاً به إلى حين النسخ.

لا يقال: يرجح التخصيص بكثرته على النسخ.

فإنه يقال: الكثرة لا توجب إلا الظن، والفرق بين هذه الصورة وسابقتها أن هناك انعقاد بالإطلاق ظهور في استمرار الخاص، والكثرة قوت هذا الظهور، أما هنا فليس الأمر يدور بين ظهورين كي يقوي أحدهما بالظن المذكور، بل دوران الأمر بين ورود الخاص قبل حضور وقت العمل أو بعده، وليس أحدهما يؤدي إلى الظهور كي يقوي بالظن، وهذا ما ذهب إليه المحقق الخراساني (1).

خلاصة الكلام: إن الخاص المتأخر الدائر أمره بين التخصيص والنسخ، والأرجح كونه تخصيصاً لا نسخاً، إلا أنه لا ثمرة عملية له بالنسبة إلينا، إذ العام في غير الخاص حجة لنا، وأما الخاص فلا فرق بين كونه ناسخاً أو

ص: 439

خاصاً، هذا بالنسبة إلى من لم يكن في ذلك العهد، نعم من كان في زمان العام ثم أدرك زمان صدور الخاص، فإن كان نسخاً فلا شيء عليه، وإن كان تخصيصاً ولم يستلزم ترك واجب له قضاء فلا شيء عليه، وإن استلزم ترك واجب له قضاء فعلى ما مرّ في مسألة الإجزاء لا بد من القضاء مع كونه معذوراً شرعاً.

وأما الخاص المتقدم فالأرجح فيه التخصيص، مع احتمال النسخ، ولا يلزم من النسخ محذور تذبذب الشريعة، وذلك لكثرة الأخبار المعرض عنها أو الساقطة بالتعارض، فليُضف إليها الخاص المتقدم لو قلنا بالنسخ.

تتمة: بحث حول البداء

وهو بحث كلامي، وقد ذكر في علم أصول الفقه استطراداً، تتمة لبحث النسخ، فلنشر إليه مختصراً.

(البداء) في اللغة هو الظهور سواء كان بعد الخفاء أو الإخفاء أو بعد العدم، وإذا استلزم الجهل فهو محال على الله تعالى، بل البداء فيه إما بمعنى الإظهار بعد الإخفاء ويكون الإخفاء لمصلحة وبعد تبدلها يكون الإظهار، نظير إخفاء أمد الحكم في النسخ، وإما بمعنى الإيجاد بعد العدم، بمعنى إيجاد تقدير بعد أن لم يكن، أو تبدل تقدير بمحو التقدير السابق وإيجاد تقدير جديد، فيقال: بدا لله بمعنى أنه أوجد تقديراً جديداً بعد أن لم يكن.

وسبب البداء هو إعلام العباد بقدرة الله وقيومته، ثم التوجه والتضرع إليه تعالى والدعاء والصدقة وصلة الرحم ونحو ذلك، فإن الإنسان إذا علم بإمكان تغيير التقدير فإنه يلتجئ إليه تعالى ليغيّره نحو الأحسن، ويتوجه إلى الطاعات التي تزيد في العمر والرزق ونحوها، وينتهي عن المعاصي التي

توجب نقصان العمر والرزق وأمثالها.

وفي البدء ردّ على اليهود الذين زعموا أن يدالله مغلولة، وعلى من زعم أنه تعالى لم يخلق إلاّ العقل الأول، وعلى من زعم أنه فعل الأفعال دفعة واحدة ولا فعل له بعد ذلك، وعلى غيرهم ممن حدّدوا قدرته وعزلوه عن ملكه بأوهامهم السقيمة سبحانه وتعالى عما يقولون علواً كبيراً.

كما أن البدء صفة فعل وليس بمعنى العلم الذي هو صفة ذات، ولا منافاة بين العلم الأزلي بما هو كائن وبين تقدير غيره ثم البدء فيه، كما لم تكن منافاة بين علمه تعالى بعدم تحقق ذبح اسماعيل (عليه السلام) وبين أمر ابراهيم (عليه السلام) به.

وقد ذكرنا بعض التفصيل في شرح أصول الكافي فراجع (1).

ص: 441

1- شرح أصول الكافي 2: 439-444.

المقصد الخامس في المطلق والمقيد والمجمل والمبين وفيه فصول

إشارة

ص: 443

المطلب الأول: في تعريفهما

عُرف المطلق بأنه (ما دل على شائع في جنسه)، و(الجنس) بمعنى الطبيعة، فيشمل الكلي باعتبار أفرادهِ، والشخص باعتبار حالته، و(الشيوع) بمعنى شمول الجزئيات والحالات على البدل، وعُرف المقيد بعكس ذلك أي (ما لم يدل على شائع في جنسه).

وحيث إن التعريف شرح للاسم فلا مجال للإشكال عليه بعدم الاطراد والانعكاس وبغير ذلك والتي ذكرها بعض الأصوليين... .

منها: عدم الاطراد، إذ يشمل ما دل على الشائع بالوضع مثل (مَن) الاستفهامية، كما لو قال: (مَن تكرم؟) حيث دل بالوضع على شائع في جنسه، لقابليته للانطباق على كثيرين.

ومنها: عدم الانعكاس، حيث لا يشمل ما دل على الماهية مع قطع النظر عن الأفراد، كاسم الجنس وعلم الجنس، وكذا عدم انطباقه على الإطلاق الشمولي.

ومنها(1): إن الظاهر من التعريف كون الإطلاق والتقيد من صفات

ص: 445

اللفظ، إذ المراد من الموصول هو اللفظ - لأن الدلالة لفظية - مع أن الظاهر هو كون الإطلاق والتقييد من صفات المعنى، وذلك لأن لفظ المطلق يدل على الطبيعة، ولا دلالة له على الشمولية أو البدلية، حيث إنهما يستفادان من كيفية تعلق الحكم بالطبيعة، إذ الحكم الوارد على صرف الوجود يقتضي البدلية في مقام الامثال ولذلك يكتفى بفرد واحد، والحكم الوارد على الطبيعة بلحاظ مطلق الوجود يقتضي الشمولية.

وهذه الإشكالات وإن أمكن النقاش فيها، إلا أنه لا حاجة له، لما ذكر.

والمراد بالشياع(1)...

تارة: سريان الطبيعة في ضمن جميع الأفراد، وهو المعبر عنه بالعموم السرياني في اصطلاح بعضهم.

وتارة أخرى: قابلية الطبيعي للانطباق على القليل والكثير انطباقاً عرضياً.

ويطلق المعنى الأول غالباً على المواد المأخوذة في طبي النواهي النفسية، كقوله لا تشرب الخمر، وفي طبي الأحكام الوضعية مثل قوله احلّ الله البيع، فهذا هو نوع ضيق في الطبيعة حيث لا ينطبق إلا على الكثير، إلا أنه من جهة سريانه في ضمن الأفراد كان له إطلاق.

ويطلق المعنى الثاني غالباً على المواد المأخوذة في طبي كثير من الأوامر، والمطلق بهذا المعنى أوسع دائرة من ذلك، من جهة عدم اعتبار تقيده بشيء من الخصوصيات حتى خصوصية السريان، فهو مجامع مع كل خصوصية وتقيضها، وقابل للانطباق على القليل والكثير - وهو اللا بشرط المقسمي - .

ص: 446

1- نهاية الأفكار 1: 560.

المطلب الثاني: في الإطلاق والتقييد في الجمل التركيبية

ذكر المحقق النائيني (1) أن الإطلاق والتقييد كما يردان على المفاهيم الإفرادية كذلك يردان على الجمل التركيبية، ومعنى إطلاقها هو عدم تقييدها بما يوجب ظهورها في خلاف ما تكون ظاهرة فيه لولا تقييدها بذلك، وبعبارة أخرى: الجمل التركيبية قد تكون ظاهرة في معنى، وكان تقييدها يوجب انقلاب ظهورها.

مثلاً: في الجمل الطلبية الإطلاق يقتضي النفسية العينية، والتقييد يوجب الغيرية أو التخيرية أو الكفائية، وكالعقد حيث يقتضي إطلاقه نقد البلد والنقد، وتقييده يقتضي خلاف ذلك، وليس ذلك لأجل الانصراف، ولذا لم يقل أحد بأن الدرهم الواقع في ضمن الإقرار منصرف إلى درهم البلد مثلاً، وكالبحث في باب المفاهيم حيث هو بحث عن إطلاق الجملة أو تقييدها.

فالفرق أن الإطلاق في المفاهيم الفردية يوجب التوسعة والتقييد يوجب التضييق، وفي الجمل التركيبية على العكس من ذلك.

وحيث لا ضابط لإطلاق الجمل التركيبية لم يبحثوا عنه، وإنما لا بد من البحث عنه في خصوص كل مورد.

وأشكل عليه: أولاً: بأن الجمل التركيبية لا معنى لها كي يكون لذلك المعنى إطلاق، وقد مرّ عدم وضع ثالث غير وضع المادة أو الهيئة الإفرادية.

وثانياً: ما ذكره من الأمثلة لا يرجع إلى إطلاق الجملة أو تقييدها، ففي الأمر بالإطلاق مدلول للهيئة أو المادة أو المادة المنتسبة - حسب المباني - .

ص: 447

وفي المعاملة الانصراف هو الذي أوجب تقييده بنقد البلد وكذا بالنقد دون النسيئة مثلاً، وهذا الانصراف لا يوجد في الإقرار، ولعل سببه كثرة الأول بحسب النقد ونقد البلد، وكثرة انشغال الذمة بنقود مختلفة حيث لا ينصرف إلى أحدها.

والمفهوم في الجملة الشرطية مدلول للأداة أو للشرط أو للجزء كما مرّ وكلها إفرادية.

المطلب الثالث: في الإطلاق حسب الحالات المختلفة

قال المحقق النائيني (1): إن محل الكلام في المقام إنما هو في الإطلاق القابل لأن يكون جزء مدلول اللفظ، وفي الأعلام لا يمكن أن يتوهم دخول الإطلاق باعتبار الطواري والحالات في مدلول اللفظ بحيث تكون التسوية بين القيام والقعود جزء مدلول لفظ زيد، فإن هذا ضروري الفساد، لوضوح أن لفظ زيد موضوع للذات المشخصة مع قطع النظر عن الحالات والطواري، فالإطلاق المبحوث عنه في كونه جزء مدلول اللفظ أو عدم كونه جزء مدلول اللفظ إنما هو في العناوين الكلية القابلة للصدق على كثيرين، كأسماء الأجناس وما يلحق بها من العناوين العرضية.

وأشكل عليه (2): بأنه لا يضر الفرق بين الفرد و الطبيعي في ذلك، إذ في الطبيعي الحصص السارية في ضمن أفراد الطبيعي، وفي الفرد تحليل الذوات الشخصية إلى حصص سارية في ضمن الحالات المتبادلة، فالتعدد

ص: 448

1- فوائد الأصول 1: 564.

2- نهاية الأفكار 1: 559.

بحسب التحليل لا الوجود الخارجي، ولذا لا يصدق زيد القائم على زيد القاعد، فإن تقييد زيد بالقيام يمنع عن شمول الحصة المحفوظة في ضمنه بالنسبة إلى ما كان من سنخه من بقية الحصص.

المطلب الرابع: في التقابل بين الإطلاق والتقييد

هل تقابلهما من تقابل العدم والملكية، وعليه فلا يمكن الإطلاق إلا لو أمكن التقييد، أم تقابلهما تقابل السلب والإيجاب وعليه فيجب الإطلاق إن امتنع التقييد؟

استدل للأول:

أولاً: بأن الإطلاق هو تسرية الحكم لمورد القيد وغيره، والتقييد هو اختصاص الحكم بمورد القيد، فلا بد أن يكون المطلق مقسماً للتقييد وغيره، فإذا لم يكن مقسماً لهما امتنع الإطلاق، إذ لا معنى لتسرية الحكم لمورد القيد وغيره بعد أن لم يكن مورد القيد من أقسامه، فثبت أن الإطلاق هو عدم التقييد في مورد يقبل التقييد، فيكون من العدم والملكية، ولذا ذهبوا إلى امتناع إثبات التعبدية بإطلاق متعلق الوجود، كما مر.

ويرد عليه: أنه قد يمتنع الحكم على الحصة المقيدة فهذا يلازم امتناع الإطلاق، وقد يمتنع تخصيص الحكم بالحصة فهنا امتناع التقييد يلازم ضرورة الإطلاق، وعليه فتارة يكون التقابل تقابل العدم والملكية، وأخرى: تقابل السلب والإيجاب، وبعبارة أخرى: تارة الإطلاق يكون جمعاً للقيود، وأخرى رفضاً للقيود، فمثلاً تقييد الحكم بالعالم ممتنع فيلازم ضرورة عموم الحكم للعالم والجاهل.

ص: 449

وثانياً: إن الإطلاق هو اللابشرط القسمي - لأن اللابشرط المقسمي يجتمع مع القيد إذ هو مقسم له، فلا يكون مقابلاً له - وحينئذٍ فيقال: إن كون الإطلاق قسماً هو بمعنى وجود قسم آخر وهو التقييد، وحيث امتنع أحد القسمين امتنع الآخر.

وأورد عليه: بأن المأخوذ في المقسم وفي تعدد الأقسام ليس الانطباق الفعلي، كي يكون امتناع أحد الأفراد موجباً لانتفاء كون الأفراد الأخرى أقساماً من الجامع، بل الملحوظ هو الانطباق الشأني وقابلية الصدق، وهي متحققة ولو امتناع الحكم فعلاً على الفرد المعين.

والأولى أن يقال: إن انحصار الجامع في فرد أو حصة لا يكون سبباً لعدم جامعيته، لأنه انتزاع ذهني، وكما يمكن انتزاعه عن الموجود الخارجي يمكن عما لم يوجد أو يمتنع وجوده لسبب من الأسباب، ولذا قالوا إن واجب الوجود كلي منحصر في فرد واحد مع وضوح امتناع الأفراد الأخرى.

أما ما قيل: في امتناع كون المطلق هو اللابشرط المقسمي من أنه مهمل ويمتنع الإهمال في مرحلة الشبوت!

فمحل للتأمل، إذ الإهمال الممتنع - على فرض تسليم امتناعه - إنما هو بمعنى عدم وضوح الموضوع، و اللابشرط المقسمي هو الجامع وهو لاخفاء فيه لوضوحه وإنما لم يلاحظ فيه القيد أو عدم القيد، فالإهمال بهذا المعنى لا محذور فيه وفي جعله موضوعاً للحكم.

فتحصل: أن الإطلاق إن كان بمعنى جمع القيود فإنه، يمتنع إذا امتنع

أحد القيود، إذ عدم امتناعه خلف، فيكون التقابل بينهما من السلب ولايجاب، وأما إذا كان بمعنى رفض القيود، فامتناع التقييد يلازم ضرورة الإطلاق لأنه رفض لهذا الممتنع.

ص: 451

أي أسماء الطبائع الكلية المنطبقة على أفرادها الجزئية، سواء كانت جوهرًا أم عرضًا، وسواء كانت اعتبارية أم انتزاعية.

ثم إنه قد اختلف في الموضوع له لفظ اسم الجنس على قولين:

القول الأول: إنها موضوعة على الطبيعة المطلقة المأخوذة بنحو اللابشرط والإرسال، أي المهية بقيد الخلو عن جميع الخصوصيات والقيود، وعليه يكون الإطلاق جزء المعنى، فلا يحتاج في استفادته إلى قرينة، بل يكفي الاستعمال في الحمل على المعنى الحقيقي من غير حاجة إلى شيء آخر.

وأشكل عليه: بأن هذه الطبيعة غير قابلة للانطباق على الخارجيات، فاستعمالها يستلزم تجريد اللفظ عن معناه الحقيقي، واستعماله مجازًا، لكون الإطلاق هو المعنى الموضوع له، والخارجيات غير مطلقة بل جزئية متشخصة بالخصوصيات الجزئية.

وبعبارة أخرى: يكون استعمال المطلق في المقيّد مجازًا، إذ هو وضع لئلا تلاحظ فيه القيود، فيكون من قبيل كلمة النساء التي تنطبق على المرأة الواحدة ضمن سائر النساء لكن استعماله فيها مجاز.

القول الثاني: إن الموضوع له في اسم الجنس هو الطبيعة المهملة القابلة للإطلاق والتقييد، حيث إن عدم اعتبار المعنى مقيداً بقيد التجرد جعله قابلاً للانطباق على القليل والكثير، فلا مجازية في استعماله في الأفراد، إذ لم يكن التجرد جزءاً من المعنى حتى يكون استعماله في غير المجرد مجازاً.

وأشكل عليه (1): بأن الطبيعة المجردة لا تكون مقسماً لتلك الاعتبارات حقيقة، بل المقسم الحقيقي هو القدر المشترك المحفوظ في ضمن المجردة وغيرها، والذي لا يكون له في الزمن وجود منحاز مستقل إلا بحسب التعقل الثانوي، والذي يدل عليه أن استعمال اسم الجنس في الطبيعة المأخوذة بنحو السريان - كما في النواهي - استعمال حقيقي، مع أن الذهاب إلى كونها موضوعة للطبيعة المجردة يستلزم المجازية في استعمالها في الطبيعة السارية، لأنها لا تقبل الانطباق إلا على الكثير، كما أن الطبيعة المقيدة لا تقبل الانطباق إلا على القليل.

وفيه تأمل: لأن التجرد لا ينافي لحاظ القيد، فكما لا يكون استعماله في الطبيعة المقيدة مجازاً، كذلك لا يكون استعماله في السارية مجازاً.

نعم يمكن الإشكال على من يذهب إلى القول الأول مع ذهابه إلى أن استعمال اسم الجنس في الطبيعة المجردة والسارية استعمال حقيقي وأن استعماله في الطبيعة المقيدة مجازي.

والحاصل: إن ما وضع له اسم الجنس هو المهية من غير ملاحظة كونها بشرط شيء، أو بشرط لا، أو لا بشرط، وهي المقسم لهذه الأقسام الثلاثة.

ص: 453

1- نهاية الأفكار 1: 562.

وبعبارة أخرى: الجامع بين هذه الثلاثة هو ما وُضع له اسم الجنس، إذ الأقسام متباينة، فلا يمكن أن يكون أحدها مقسماً للآخر، فمثل الإنسان لم يلاحظ فيه البياض، ولا عدم البياض، ولا اللابشرط عن البياض وعدمه، ولذا كان مقسماً لكل هذه الأقسام الثلاثة.

والذي يدلّ عليه هو صدق الماهية على الأفراد من غير عناية، سواء لوحظ وجود القيد، أو لوحظ عدم القيد، أو لوحظ اللابشرط عن وجوده وعدمه.

ولولا ذلك لزم المجاز في استعمال اسم الجنس على الأفراد، لأنها ليست لابشرط، بل هي متصفة بالقيود.

وأما إشكال: لزوم عدم تحقق الشيء في الخارج، لأن ملاحظة اللابشرط سبب أخذ اللحاظ في المعنى، واللحاظ أمر ذهني لا تحقق له في الخارج.

فيمكن الجواب عنه: بأن اللابشرط القسمي يرجع إلى الماهية من غير دخل القيد وعدمه في الحكم، فإذا وضع اللفظ على ذات ما تعلّق به اللحاظ كان التعبير باللحاظ للإشارة إلى تلك الذات، فلا يتمّ الإشكال، وذلك لعدم أخذ اللحاظ في الموضوع له، وصلاحيّة الموضوع له بنفسه للانطباق على الخارج من دون أية عناية.

والحاصل: إن العمدة في الإشكال هو أخذ القسم في المقسم، إذ لو كان (اللابشرط القسمي) قسيم (بشرط شيء) و (اللابشرط) لم يمكن أخذه فيهما، وكان استعمال اللفظ فيهما استعمالاً في غير ما وضع له.

اللهم إلا أن يكون المقصود إنكار اللابشرط القسمي، وبيان أن الأقسام

إثنان - هما البشروط شيء و اللابشروط - والجامع لهما هو ذات ما تعلق به اللحاظ، فيكون إطلاق اللابشروط القسيمي عليه اصطلاحاً مع كون المراد هو نفس اللابشروط المقسيمي حسب اصطلاح الأصوليين.

ثم إنه قيل: إن الفرق بين كون اسم الجنس موضوعاً للابشروط القسيمي أو المقسيمي، أنه على الأول يستفاد عموم الحكم لجميع الأفراد من الوضع لا القرينة، عكس الثاني حيث لا بد من استفادته من قرينة الحكمة، وذلك لأن اللابشروط القسيمي هو لحاظ عدم القيد - سواء كان الوجود أم عدم - وعدم القيد يساوق الإطلاق فإذا كان هذا هو المعنى الموضوع له كان الإطلاق ثابتاً بالوضع، وأما اللابشروط المقسيمي فهو عدم لحاظ شيء وهو يساوق الإهمال فلا بد من استفادة الإطلاق من القرائن بعد عدم استفادته من المعنى الموضوع له.

والحاصل: إن استعمال اسم الجنس في الماهية المطلقة والماهية المرسلّة والمقيدة بشروط شيء أو المقيدة بشرط لا أو المقيدة باللابشروط استعمالاً حقيقياً هو دليل على وضعها للجامع بينها وليس الآلية الطبيعية المجردة المعبر عنها باللابشروط المقسيمي.

الثاني: علم الجنس

مثل أسامة للأسد، وهو كاسم الجنس في الدلالة على الماهية المجردة، فما هو الفرق بينهما؟

1- ذهب المحقق الخراساني(1)

إلى عدم الفرق بينهما من جهة المعنى،

ص: 455

1- إيضاح كفاية الأصول 3: 151.

وإنما الفرق لفظي، فأحدهما معرفة والآخر نكرة، وفائدة ذلك التوسع في اللغة، كالتأنيث اللفظي.

وفيه: أنه مع إمكان وجود الفرق المعنوي، لا وجه لجعل الفرق لفظياً، فإن التوسع في اللغة وإن كان واقعاً، إلا أنه فيما لو لم يختلف المعنى أصلاً.

2- وذهب المشهور إلى اسم الجنس وضع للماهية المجردة، وأما علم الجنس فوضع لمعنى مركب من الماهية المجردة والتعيين الذهني، لذا كان الأول نكرة والثاني معرفة، إذ التعيين هو سبب التعريف.

وأشكل عليه: بأن اللحاظ أمر ذهني، فلو كان جزءاً من المعنى لم يصح إطلاقه على الخارجيات إلا بعناية، مع وضوح عدم المجاز في مثل (هذا أسامة) في إشارة إلى أسد معين خارجاً!

وأجيب: أولاً (1) بأنه لو كان المراد من التعيين بالتعريف بالجنس صح إطلاقه على الخارجيات بلا عناية، والمراد هو أن كل معنى طبيعي متعين في نفسه وذلك ذاتي له، لكن علم الجنس موضوع للمتعيين بما هو متعين، واسم الجنس موضوع لذات المتعين.

إن قلت (2): أن التعريف لا يمكن أن يكون مستنداً إلى المفاهيم، بأن يقال: إن تعيين المفهوم سبب لتعريفه، وذلك لأن المفاهيم كلها كذلك، فلو كان هذا هو المقياس لكانت الألفاظ جميعاً معارف.

قلت: من الواضح أن جميع المفاهيم معيّنة في حد ذاتها، وإنما المراد

ص: 456

1- نهاية الدراية 2: 495.

2- منتقى الأصول 3: 411.

أخذ قيد التعيين في المفهوم أو عدم أخذه، فعلى الأول يكون المتعين معرفة وعلى الثاني يكون المتعين نكرة.

وثانياً(1): إن التعريف هو تعيين المصداق، والامتياز في مرحلة الانطباق، بحيث يكون مصداق المعنى معيناً في فرد خاص - خارجاً أو ذهنياً - وليس المراد التعيين عند المتكلم، وإلا لكان (رأيت رجلاً) معرفة، ولا عند السامع وإلا لكان (رأيت زيداً) نكرة إذا لم يعرفه السامع، واسم الجنس ليس معيناً في مرحلة الانطباق، إذ لا حد للأفراد، بل كل ما يفرض وجوده من الطبيعة يصدق عليه الإنسان مثلاً، فلذا كان نكرة، وأما علم الجنس فهو متعين ذهنياً حتى لو كان منطبقاً على الكثير لكونه موضوعاً للطبيعة بقيد التعيين الذهني، نظير أسماء الإشارة والضمائر فإن تعريفها باعتبار تعيين معناها ذهنياً حتى لو كانت منطبقة على الكثير كما لو كان مرجع الضمير كلياً.

والتعيين الذهني لا يمنع من الانطباق على الخارجيات، وذلك لأن العلم لا يتعلق بالخارج، وإنما يتعلق بالصورة الذهنية، فالخارج هو المعلوم بالعرض دقة وبالذات عرفاً، وعليه فالإشارة الذهنية وإن كانت تتعلق بالأمر الذهني حقيقة لكن للخارج نحو ارتباط بها، ولذا يشار إلى شيء خارجي، ويقال: هذا هو المعنى، وذلك يدل على ربط بينهما لا يوجد بين الإشارة وغيره من المعاني التي لم تتعلق بها الإشارة.

والحاصل: إن الموضوع له هو المشار إليه بالعرض لا بالذات وهذا يصدق على الخارجيات من غير عناية فيكون نظير اسم الإشارة والضمير.

ص: 457

وثالثاً: إن اللحاظ إنما هو في مرحلة الاستعمال، ولم يؤخذ في الموضوع له، كما مرّ نظيره من صاحب الكفاية في المعنى الحرفي، واللحاظ في مرحلة الاستعمال مما لا بد منه على كل حال، إذ لا يمكن استعمال اللفظ في معنى إلا بعد خضوع ذلك المعنى في الذهن وتوجهه إليه، فليس المراد من التعيين اللحاظ فتأمل.

الثالث: المفرد المعرّف بلام الجنس

لا يخفى أن مدخول لام التعريف باقٍ على ما هو عليه من المعنى، فالمعنى واحد سواء دخلت اللام أم لم تدخل، فإذا دخلت لام التعريف على اسم الجنس عبّر عنها بلام الجنس، وكان من باب تعدد الدال والمدلول.

فنقول: الألف واللام قد تكون للجنس مثل: (الحمد لله)، أو الاستغراق مثل قوله تعالى: {إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ} (1)، أو للعهد الذكري كقوله تعالى: {كَمَا أَرْسَلْنَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ رَسُولًا * فَعَصَىٰ فِرْعَوْنُ الرَّسُولَ} (2)، أو العهد الخارجي مثل: (اغلق الباب)، أو العهد الذهني كما لو قال: (أكرم الرجل) وهو معيّن بينهما، كما أن هناك لام للترتين مثل (الحسين).

وهل الاشتراك بينها لفظي أم معنوي؟

فالمشهور أنها موضوعة للتعريف وتفيد التعيين، إذ التعيين هو سبب التعريف، وبعبارة أخرى: إذا أريد التعيين جيء بالتعريف، وقد يستثنى

ص: 458

1- سورة العصر، الآية: 2.

2- سورة المزمل، الآية: 15-16.

العهد الذهني إذ هو لا يفيد التعيين وغير قابل للانطباق على الكثير، لأنه إشارة إلى المعنى الموجود في الذهن من غير تعيين في أي مصداق من المصدايق الخارجية، قال الرضي صاحب شرح الكافية والشافية(1): وإنما اختصت لام التعريف بالاسم لكونها موضوعة لتعيين الذات المدلول عليها مطابقة في نفس الدال.

وأشكل عليه(2): أولاً: بأنه لا يمكن تعيين الجنس في الخارج، إذ المعين فيه هم الأفراد، ولا وجود للجنس في الخارج، ولازم الإشارة إلى المعنى المتميز في الذهن هو عدم إمكان حمل المعرف بالاسم الجنس على الأفراد، إذ المعرف به أمر ذهني والأفراد خارجية، ولا يعقل اتحادهما مع أنا نرى صحة الحمل ووقوعه، كقوله تعالى: {إِنَّ شَانِئَكَ هُوَ الْأَبْتَرُ}(3).

وثانياً: إن هذا المبني فيه تكلف غير محتاج إليه، حيث لازمه أن اللام وضعت لمعنى وتعيين ذلك المعنى يكون بالقرينة، وذلك لأن بين أقسام اللام اشتراك لفظي أو معنوي، وعلى كل حال يُحتاج إلى قرينة فإن كان لفظياً كانت لتعيين المعنى، وإن كان معنوياً كانت لتعيين المصداق، وحتى لو قيل بأنها للتزيين احتيج إلى القرينة للدلالة على المراد.

ويمكن الجواب عن الأول(4): بإمكان الالتزام بكون الموضوع له هو

ص: 459

1- شرح الكافية 1: 44.

2- إيضاح كفاية الأصول 3: 155.

3- سورة الكوثر، الآية: 3.

4- منتقى الأصول 3: 414.

طرف الإضافة وأخذ القيد بنحو المعنى الحرفي، بأن يكون التقيد داخلياً والتقييد خارجياً، وهذا لا ينافي الصدق على الخارجيات.

وعن الثاني: بأن معنى اللام واحد هو التعريف والأقسام إنما هي باعتبار خصوصيات المستعمل فيه، فليست القرينة أمراً خارجاً عن نفس الكلام وسياقه حتى يكون تكلفاً، مضافاً إلى أن هذا إشكال عام في جميع المشتركات اللفظية فيقال: مع الاحتياج إلى القرينة يكون الوضع للمعاني لغواً، أو يكون الاشتراك بنفسه لغواً، وما يجيب هناك فليجب به هنا أيضاً.

وقد استدلل المحقق الإصفهاني⁽¹⁾: على كون اللام للتعين: بأن اللام أداة التعريف والتعيين، بمعنى أنها وضعت للدلالة على أن مدخولها واقع موقع التعيين - إما جنساً أو استغراقاً أو عهداً بأقسامه - على حدّ سائر الأدوات الموضوعية لربط خاص، كحرف الابتداء الموضوع لربط مدخوله بما قبله أي ربط المبتدأ به بالمبتدأ من عنده وهكذا.

والمراد من الإشارة إلى مدخوله، كون المدخول واقعاً موقع التعيين والمعروفية بنحو من الأنحاء المتقدمة، لا كون المدخول مشاراً إليه ذهنياً بمعنى كونه ملحوظاً بما هو ملحوظ.

وأشكل عليه: بأن الإشارة الذهنية من سنخ الوجودات، كالإشارة الخارجية، فليست من المفاهيم، فكيف تقع طرفاً للربط، مع أن الحروف تربط بين المفاهيم الذهنية لا الوجودات، ولا يصح قياسها ب- (من)، لأنها أداة ربط مفهوم البصرة ومفهوم السير.

ص: 460

وأجيب: بأنه لا بد أن يكون الربط بين الطرفين واقعاً، إذ يستحيل الربط بطرف واحد، لكن لا يلزم ملاحظة كلا طرفي الربط، بل يمكن دلالة الحرف على الربط من طرف واحد، فتأمل.

الرابع: النكرة

أي المفرد المنوّن غير المعرّف، مثل رجل، وهي قسمان:

القسم الأول: المعيّن واقعاً، سواء كان معلوماً عند المتكلّم أو السامع أو كليهما، أو غير معلوم، وهو في الإخبار عادة، مثل جاء رجل.

وهذا يكون من باب تعدد الدال والمدلول، فالنكرة تدل على الماهية، والتنوين على الوحدة، فهي ثبوتاً معينة، ولكن إثباتاً يحتمل انطباقه على كثيرين.

القسم الثاني: ما لم يكن معنياً في الواقع، وهذا يكون في الإنشاءات، كالأمر والنهي.

وهنا أقوال عدة، منها:

القول الأول: إن معناها الفرد المردد، أي الفرد على البدل، وهذا المدلول جزئي لا كلي.

وأشكل عليه: بعدم إمكان الفرد المردد، فلا معنى لطلب إيجاده، كما أنه ليس بجزئي بل هو كلي طبيعي فلذا له قابلية الانطباق على كثيرين.

وبعبارة أخرى: كل فرد في الخارج هو هو، لا هو أو غيره، وحيث إن النكرة تصدق على الخارجيات فليست هي الفرد المردد.

القول الثاني: إن معناها الطبيعة بقيد الوحدة، ولذا لا يصح تطبيقها إلاّ

على واحد فقط من غير فرق بين الآحاد، بمعنى إمكان الإيجاد خارجاً في ضمن آية خصوصية، وبذلك يتبين الفرق بينها وبين اسم الجنس حيث إنه وضع للطبيعة المهملة فلذا يصح تطبيقه على الواحد وعلى الأكثر.

وأشكل عليه: أولاً(1): بأنه إرجاع النكرة إلى الطبيعة المتقيّدة بعنوان الواحد بما هو هذا المفهوم، وهذا قابل للانطباق على القليل والكثير إذا كانت في عرض واحد، لأن هذا العنوان كلي كأسامي الأجناس، وتقيّده بقيد الواحد لا يخرجها عن القابلية للانطباق العرضي على الكثير والقليل، فعليه يتعدد الامتثال إذا أتى بالأفراد دفعة واحدة فيعتبر الجميع امتثالاً، وهذا لا يمكن الالتزام به.

وفيه تأمل: لأن قيد الوحدة كما ينفي التعدد الطولي فهو ينفي التعدد العرضي، نعم مع الايتان بها معاً فيكون من قبيل ضم الامتثال إلى غيره مع إمكان كون كل واحد امتثالاً فتأمل.

وثانياً: إن كان المراد أن التنوين يدل على الوحدة، و(رجل) مثلاً يدل على الطبيعة، فيرد عليه: أن التنوين إنما هو للتمكين من الإعراب ولا دلالة له على وحدة أو غيرها، ولو لا ذلك لزم القول بالاشتراك فيه.

القول الثالث(2): النكرة هي الطبيعة المتقيّدة بإحدى الحصص، على أن يكون (الأحد) بياناً ومقدراً لكم القيد، وأنه إحدى الحصص، قبال التمام والبعض والعشرة والعشرين ونحوها، من دون أن يكون عنوان الأحد بنفسه

ص: 462

1- نهاية الأفكار 1: 566.

2- نهاية الأفكار 1: 565-567.

قيداً للطبيعة بوجه أصلاً، ولازم ذلك عدم صلاحيتها للانطباق على المتكثر إلا بنحو البدلية دون العرضية، والحاصل: إن الطبيعة مقيدة بالخصوصيات وعنوان الواحد يكون مقدراً لكم القيد لا أنه قيد، وعليه فلا فرق حينئذ بين النكرة الواقعة في حيز الطلب أو حيز الإخبار.

وعليه لو تعددت الامتثالات دفعة، لا يكون الامتثال إلا بواحد منها، كما أن الخصوصيات كلها تكون داخلة في حيز الطلب، فلو قصدتها في مقام الامتثال لم يكن تشريعاً.

ويمكن أن يقال: إنه لا غرض للمولى في الخصوصيات أصلاً فلا وجه لإدخالها في حيز الطلب، أو حيز الإخبار، وعليه فلا يصح تفسير النكرة بأنها الطبيعة المتقيدة بإحدى الخصوصيات، وبعبارة أخرى كما لا غرض للمولى في الخصوصيات فلا معنى لإدخالها تحت حيز الطلب، وكذا في المخبر لا غرض له في الإخبار عنها، فتأمل.

القول الرابع(1): بأنه لا فرق بين النكرة في حيز الإخبار أو البعث، فالموضوع له واحد، وذلك لأن الطبيعة قد تلاحظ بنفسها فهو الكلي، وقد تلاحظ بقيد يوجب تشخصها وعدم صدقها على كثيرين فهو الجزئي، وقد تلاحظ بقيد يضيق دائرة الطبيعة ولا يشخصه فهي الحصة، والنكرة من الثالث.

والحاصل: إنه في النكرة، الطبيعة ملحوظة بنحو عدم التعيين وعدم التقيد بما يعينه، بعد ما كانت في ذاتها لا متعينة بقيد ولا غير متعينة به، ولا فرق

ص: 463

في عدم التعيّن بين كون النكرة في الإخبار أو الإنشاء، فمثل (جنني برجل) غير متعيّن في مرحلة الطلب، ومثل (جاءني رجل) غير متعيّن في مرحلة الإسناد وإن كان معيناً في الواقع.

وهذا هو الأقرب.

ص: 464

الإطلاق تارة يستفاد من اللفظ، وأخرى من غير اللفظ، فهنا مباحث:

المبحث الأول: في منشأ الإطلاق اللفظي

في استفادة الإطلاق من المطلق مبانٍ ثلاث: الاستفادة من الوضع، أو من ظهور الكلام في كون الطبيعة تمام الموضوع، أو من مقدمات الحكمة.

أما الأول: فقد عرفت استلزامه للمجاز حين التقييد، وهذا ما لا يمكن الالتزام به.

وأما الثاني: فقد ذهب إليه المنتقى (1) ببيان: أن اللفظ المأخوذ في موضوع الحكم ظاهر في كونه تمام الموضوع، ففي مثل: (أكرم زيدا) ظاهر أخذ (زيد) في الموضوع هو كونه تمام الموضوع، وهذا الظهور يصطلح عليه بالظهور السياقي، وهو ثابت لا كلام فيه.

وفيما نحن فيه اللفظ المأخوذ في موضوع الحكم هو الطبيعة بما هي، وظاهر أخذ الطبيعة في موضوع الحكم أنها تمام الموضوع، وبذلك يثبت الحكم في كل مورد تثبت فيه وتوجد، ومما يؤدي ذلك اصطلاحهم على ظهور المطلق بالظهور الإطلاقي، فإنه دال على وجود ظهور للمطلق وهذا

ص: 465

لايتلائم مع استفادة الإطلاق من مقدمات الحكمة، كما لا تقع في إشكال أن الإطلاق خصوصية زائدة كالتقييد، فكيف يثبت بعدم التقييد، كي نضطر إلى التخلّص عنه بدعوى بناء العقلاء على الإطلاق عند عدم التقييد.

أقول: هذا في حقيقته إنما هو تلخيص لمقدمات الحكمة وبيان نيتها، فإن الظهور في كون اللفظ المأخوذ في الموضوع هو تمام الموضوع، في الحقيقة هو لازم كون المولى في مقام البيان ولم يقيد موضوعه بقرينة، ولو كانت القدر المتيقن التخاطبي، فلو لم يكن في مقام البيان لم يستفد منه كون اللفظ تمام الموضوع، وكذا لو قامت قرينة فهي تصرف اللفظ عن كونه تمام الموضوع، وكذا لو كان قدر متيقن في مقام التخاطب - على القول به - .

فالثلث هو الأقرب، بأن يتوقف الإطلاق على مقدمات الحكمة، أي بملاحظة حكمة المولى وأنه لا يُخِلُّ بمراده لكونه حكيمًا، وهي مقدمات ثلاث:

الأولى: أن يكون المتكلم في مقام البيان، أي بيان تمام مراده، لا الإجمال إثباتاً، أو الإهمال ثبوتاً، فمع انتفاء هذه المقدمة ينتفي موضوع الإطلاق، فلا يكون إرادة المقيّد إخلالاً بالعرض.

الثانية: أن لا تكون قرينة توجب التعيين في المقيّد، فلو وجدت قرينة كانت هي المتبّعة، لكشفها عن مراد المتكلم حينئذٍ.

الثالثة: انتفاء القدر المتيقن في مقام التخاطب، فلو كان انصراف عمل العقلاء به لا بالإطلاق، وأما القدر المتيقن في الخارج فلا يضّر لعدم اعتماد

أما نتيجة المقدمات فهل هي الحمل على الطبيعة الصرفة - أي صرف الوجود - والذي من شأنها عدم قابلية انطباقها إلا على أول وجود الطبيعي كما ذهب إليه المحقق النائيني(1)، أو الحمل على الطبيعة المهملة - والتي هي مقسم للطبيعة الصرفة والمقيّدة - كما ذهب إليه المحقق العراقي؟(2)

أما الأول: فقد يستدل له: بأن المتكلم اعتبر تلك الصورة المجردة الفاقدة لجميع القيود والخصوصيات - حتى خصوصية السريان في ضمن الأفراد - ، وذلك لا يكون إلا الطبيعة الصرفة التي من شأنها قابلية الانطباق على القليل والكثير عرضياً، ومن لوازمها سقوط الطلب والأمر عنها بأول وجودها، كما في أغلب الموارد المأخوذة في حيز الأوامر.

وأشكل عليه: بأنه يلزم من ذلك المصير إلى اختلاف نتيجة الحكم بوقوع الطبيعة في حيز الأمر أو النهي، والالتزام في الأوامر بأن المقدمات تنتج صرف الطبيعي المنطبق على أول الوجود، وفي النواهي تنتج الطبيعة السارية، وهذا لا يمكن الالتزام به.

وأما الثاني: فقد يستدل له(3) بأن مدلول اللفظ هو الطبيعة المهملة، والتي من شأنها سعة الانطباق على الأفراد الطولية والعرضية، فلا وجه لتقييد اللفظ بأول الوجودات مع كون الطبيعة شاملة له ولغيره، فالطبيعة مأخوذة في

1- فوائد الأصول 1: 581.

2- نهاية الأفكار 1: 568.

3- نهاية الأفكار 1: 568.

جميع الأقسام والصور، ومن شأن ذلك الانطباق على الأفراد العرضية والطولية، ولو بتوسط انطباقه على الطبيعة الصرفة والطبيعة المأخوذة بنحو السريان.

وأما الفرق بين الأمر بسقوط التكليف بأول الوجود، وبين النهي بعدم سقوطه وانحلاله، فلأجل أن المصلحة في الأوامر قائمة على الشخص ومن لوازمه العقلية حصولها وتحقيقها بتمامها بأول وجود الأفراد، وأما في النواهي فالمفاسد قائمة على نحو السنخ الموجب لمبغوضية الطبيعي مهما وجد وفي ضمن أي فردٍ تحقق من الأفراد الطولية أو العرضية، من غير فرق في معروض المصلحة، المصلحة والمفسدة ومن غير اختلاف في نتيجة مقدمات الحكمة.

وفيه: أن الإثبات تابع للثبوت، فإذا كانت المصلحة والمفسدة هكذا، كان لابد من إرادة ذلك من اللفظ على حسبهما، نعم المحقق العراقي يلتزم بذلك أي بدخول جميع الخصوصيات الفردية تحت الطلب على سبيل البدل، كما مرّ في بحث النكرة.

فالأقرب الالتزام بصدر الكلام بأنه لاوجه لتقييد الطبيعة بصرف الوجود، بل نتيجة المقدمات هي الطبيعة المهملة القابلة للانطباق على الطبيعة الصرفة وعلى غيرها، وأما الفرق بينهما فقد مرّ في بحث دلالة الأوامر والنواهي على الطبيعة لا الأفراد.

المبحث الثاني: في مقدمات الحكمة

إشارة

وهي ثلاث مقدمات:

ص: 468

إشارة

وفيه مطالب:

المطلب الأول: في المقصود من (مقام البيان)

فقد يقال: بأنه مقام بيان المراد الاستعمالي، أو مقام بيان المراد الجدي.

فعلى الأول: يكون مقصود المتكلم إعطاء الحجة، وهذا يلازم ظهور اللفظ في الإطلاق الكاشف عن كون الإطلاق تمام المراد.

وعلى الثاني: يكون مقصود المتكلم البيان بأعم من الكلام الذي أطلقه ومن كلام آخر ولو منفصلاً.

أما الأول: فقد أشكل عليه:

أولاً: بأنه لا معنى للإطلاق الاستعمالي في الإنشائيات، إذ من اللغو البعث - مثلاً - نحو المطلق مع عدم وجود الداعي إلا إلى المقيّد، وإنما يكون البعث نحو ما للمتكلم الداعي للبعث إليه، فلا بد من كون المتكلم في الإنشائيات في مقام بيان مراده الواقعي الجدي.

وبعبارة أخرى: إنه في الإخبار للفظ معنى قد يراد جداً وقد لا يراد، وأما في الإنشاء فاللفظ يُوجد المعنى، وهذا قد يكون بداعي البعث - في الأوامر مثلاً - وقد لا يكون بداعيه، وليس الداعي معنى للفظ كما هو واضح، وحينئذٍ فلا وجه لإيجاد المعنى كالطلب في المطلق مع عدم الداعي إليه واقعاً.

ويمكن الجواب عنه: بأن هناك سبباً عقلياً للبعث نحو المطلق مع عدم وجود الداعي إليه، وهو ضرب القاعدة والقانون ليرجع إليه حين الشك، كما مرّ.

وثانياً: بأنه عليه لا يصح تقديم المقيد على المطلق دائماً، بل لابد من ترجيح أقوى الظهورين فلو كان المطلق أقوى للزم تقديمه، ككل تعارض بين ظاهرين!!؟

وأما الثاني: فقد أشكل عليه: بعدم إمكان التمسك بالمطلقات إذا قُيِّدت بمقيّد منفصل، إذ المقيد يكشف عن عدم الإرادة الجدّية لبيان الإطلاق، وبثبوت عدم كون المتكلّم في مقام البيان تختل أولى مقدمات الإطلاق، ومعنى هذا هو سقوط عامة الإطلاقات عن الحجية لتقييد أكثرها بالمنفصلات!

وأجيب(1): بأن انثلام الكشف عن كونه في مقام البيان من جهة لا يوجب انثلامه من جهات أخرى.

ويشكل الجواب: بأن ورود القيد يكشف عن عدم كون الطبيعة موضوعاً للحكم، فلا وجه لجريان الإطلاق فيها.

وبيانه كما في المنتقى(2): بأنه إذا ورد المقيّد كشف ذلك عن كون الموضوع هو الحصة أي المقيّد، ولم يكن المتكلّم في مقام البيان من جهات الحصة وخصوصياتها، وأما ما كان في مقام بيانه - وهو الطبيعة - فليست مورداً للإطلاق بعد ورود القيد، لتبين عدم كونها موضوعاً للحكم.

وذلك لأن الإطلاق من سائر الجهات - في فرض التقييد - موضوعه الحصة الخاصة، وهذا الإطلاق هو في طول المقيّد، وعليه فلم يثبت هذا

ص: 470

1- نهاية الدراية 2: 498.

2- منتقى الأصول 3: 435.

الإطلاق في المطلق السابق، ولا دليل عليه بعد التقييد!!

مثلاً: لو قال: (أكرم العالم) ثم قيده بالعدل بمقيد منفصل، فإطلاق الموضوع من حيث السيادة وعدمها موضوعه العالم العادل لا ذات العالم، إذ لا معنى للإطلاق من حيث السيادة - مثلاً - إلا في حدود وإطار العالم العادل، إذ لا يثبت الحكم مع فرض كون موضوعه العالم العادل للعالم المطلق من جهة السيادة وعدمها ولو لم يكن عادلاً!

وفيه تأمل: لأن المقيد كاشف عن المراد الجدي في المطلق، فالإطلاق من سائر الجهات في طول المقيد إثباتاً لا ثبوتاً، فتأمل.

وأما ثمرة القولين فهو أنه إذا ورد مقيد منفصل...

فعلى الأول: لا يُخلّ بظهور المطلق في الإطلاق بعد استقرار ظهوره، فيتعارضان، فلا بد من علاج التعارض.

وأما على الثاني: فإنه يُخلّ بالإطلاق، لكشفه عن تقييد المراد الجدّي، فلا تعارض أصلاً لعدم استقرار ظهور له، فيكون المقيد المنفصل مكتملاً للكلام في بيان المراد الجدّي.

وقد أشكل عليه: بأنه لا فرق بينهما، إذ بناء العقلاء على إبراز المولى تمام مقصوده بلفظ التخاطب، لابه وبكلام آخر، وعليه فسواء كان في مقام بيان المراد الجدّي أو الاستعمالي ينعقد لكلامه ظهور، فيتعارض مع المقيدات على كل حال!!

والجواب: أولاً: أن بناؤهم على ذلك إنما هو في متكلم لا تكون عاداته على بيان مقاصده في عدة كلمات ولو منفصلة.

وثانياً: ما قيل: من أن بناء العقلاء إنما هو لظهور حال المتكلم في كونه في مقام بيان جميع مقصوده، وإجراء أصالة عدم المانع، بمعنى أصالة عدم كونه في مقام بيان مقصوده بهذا الكلام وبغيره، وهذا الأصل يرتفع بمجرد مجيء المقيد، وبذلك ينتفي سبب الحكم بالإطلاق، وهو حكم العقل بعدم نقض المولى لغرضه، إذ لا نقض للغرض بعد ذكر المقيد.

وبعبارة أخرى: إن مقدمات الحكمة تنتج الإطلاق، لحكم العقل بأنه لولا ذلك لكان المولى ناقضاً لغرضه، وبذكر المقيد المنفصل لا يكون ناقضاً للغرض، فينتفي سبب الحكم بالإطلاق، فكلماً ظفرنا بقيد ارتفع موضوع حكم العقل.

المطلب الثاني: البيان من كل الجهات

لا يخفى إن هذه المقدمة لا ترتبط ببيان مقصود المتكلم، فإن ذلك يتكفله اللفظ الذي يتكلم به، وإنما وظيفتها هو أن الشيء الذي يريد المتكلم بيانه هو تمام المراد لاجزؤه، فلا بد في البداية من تعيين معنى الكلام وهذا يرتبط بالظهورات من وضع أو قرينة، وبعد ذلك يأتي دور هذه المقدمة بأن هذا المعنى هو تمام المراد ولا يراد معه شيء آخر من القيود المختلفة.

وهذا ما يعبرون عنه بكون المتكلم في مقام البيان من كل الجهات أو من جهة دون أخرى، مثلاً قوله تعالى: {فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَ كُنَ عَلَيْكُمْ} (1) في مقام بيان الحلية من جهة التذكية لا في مقام بيان الطاهرة والنجاسة ولا في مقام بيان الحلية من جهات أخرى بقرينة صدر الآية، وبعد ثبوت مراد

ص: 472

المتكلم تأتي هذه المقدمة لإثبات أنه تمام مراده فلا يؤخذ في التذكية قيد خاص لم يذكر، كنوع كلب الصيد وزمانه ومكانه... إلى آخر القيود، فلا يثبت بالآية طهارة موضع العض، ولا حلية محرّمات المذكي كسواد العين والطحال والمثانة ونحوها.

والحاصل: إنه إذا كان للمطلق جهات عديدة، فلا بد من استفادة الإطلاق من كون المتكلم في مقام البيان من كل تلك الجهات، وإلا كان الإطلاق منحصرًا في الجهة أو الجهات التي كان المتكلم في مقام بيانها، وبعبارة أخرى: إن كان المتكلم ناظرًا إلى كل تلك القيود كان اللفظ مطلقًا من كل تلك الجهات، وأما إن كان في مقام البيان من بعض تلك الجهات كان مطلقًا بالنسبة إليها ومهملاً بالنسبة إلى غيرها.

نعم لو كان في مقام البيان من جهة لكنها لازمت جهة أخرى كان للكلام إطلاق من الجهتين، وهذه الملازمة أو التلازم قد يكون عقلياً أو شرعياً أو عادياً.

1- أما الملازمة العقلية، فكالحكم بصحة الصلاة في حال الجهل بتنجس ثوبه بعدرة غير مأكول اللحم، ولازمه العقلي - بالأولية العقلية - صحة الصلاة في بصاقه، حيث إن النجس إن لم يكن مانعاً لم يكن الطاهر مانعاً بطريق أولى، وهذه ملازمة عقلية في سلسلة المعاليل.

2- وأما الملازمة الشرعية، كالحكم بالقصر الذي يلازمه الحكم بالإفطار حتى لو لم يكن الشارع في مقام بيان حكم الإفطار.

3- وأما الملازمة العادية، فكالحكم بطهارة سؤر الهرة حيث إنه في مقام البيان من جهة الأفراد دون الحالات، ولكن بملاحظة قلة عدم ملاقاته فم الهرة

بالميتة وقلة غمسه في الماء الكر أو الجاري مثلاً فعدم الإطلاق من جهة هذه الحالة سبب لحمل طهارة سؤر الهرة على الفرد النادر جداً بأن لم يمَسَّ فمها الميتة أو ملاقاته للكر أو الجاري بعد المسّ، فالملازمة العادية تقتضي الإطلاق من جهة الحالات أيضاً حتى لو لم يكن المولى في مقام بيانها، فتأمل.

ولا يخفى أنه لا توجد ضابطة كلية لمعرفة موارد كون المولى في مقام البيان من كل الجهات أو من بعضها، بل لا بد في الفقه من ملاحظة كل مورد على حدة، فإنه يختلف ذلك باختلاف الموارد والخصوصيات والقرائن والمناسبات.

المطلب الثالث: الأدلة الواردة في بيان أصل التشريع

قد يقال: بأنه لا شبهة في عدم استفادة الإطلاق من الأدلة الواردة في بيان أصل التشريع، مثل قوله تعالى: {وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ} (1)، فإن ورود في مقام التشريع يكون قرينة على أن المتكلم ليس في مقام البيان (2).

وذكر نظير ذلك بعض الفقهاء في قوله تعالى: {وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ} (3) حيث قالوا إنه في مقام أصل التشريع ومن المعلوم أن هذا المقام هو مقام إهمال لا مقام بيان.

أقول: لا معنى للمناقشة في الأمثلة فإنها ترتبط بالاستظهار حسب ظهور الكلام أو القرائن، إنما الكلام في أنه هل يمكن استفادة نتيجة الإطلاق من

ص: 474

1- سورة البقرة، الآية: 43.

2- فوائد الأصول 1: 574.

3- سورة البقرة، الآية: 275.

مجموع الكلام الوارد في مقام أصل التشريع ومن المقيدات؟

ويبدو أن له صورتين:

1- أن يكون المقيّد بياناً لبعض المصاديق، وحينئذٍ لا طريق لإثبات نتيجة الإطلاق، إذ لعل المراد الواقعي للمتكلّم هو هذا المصداق وقد بيّنه في كلامين: أحدهما في مقام التشريع والآخر في مقام التفصيل.

2- أن يكون المقيّد بياناً للشروط والموانع ونحوها، وحينئذٍ يمكن نفي ما لم يذكر من القيود بالاستعانة بكلام الكلامين، إذ لو أراد قيوداً أخرى كان عدم بيانها - ولو بشكل منفصل - إخلالاً بالغرض، فتأمل.

المطلب الرابع: الحاجة إلى هذه المقدمة

قد يقال (1) إن هذه المقدمة مستدركة، وذلك لأن إحراز كون المتكلّم في مقام البيان يحتاج إليه في كل الظهورات حتى الظهورات الوضعية، إذ لا يمكن الاستناد إلى كلام المتكلّم في تشخيص مراده ما لم يحرز أنه في مقام البيان، وإلا فلو كان نطقه باللفظ لأجل تجربة صوته، فلا يمكننا أن نقول إن مراده معنى اللفظ!!

فكما أن بناء العقلاء في إحراز المراد في الظهورات الوضعية بأصالة الجّد ونحوها، كذلك في الظهور الإطلاقي، فلذا يحملون على الإطلاق حتى مع الشك كما سيأتي في المطلب اللاحق!! وهكذا يرد هذا الإشكال على المقدمة الثانية.

أقول: يمكن الفرق بأن عدم إرادة الظهور الوضعي بتجربة الصوت

ص: 475

1- منتقى الأصول 3: 433.

والهزل وأمثالهما نادر جداً، في حين أن عدم إرادة الإطلاق بالإهمال أو الإجمال غير عزيز، فكان لابد من التنبيه على هذه المقدمة، فتأمل.

المطلب الخامس: الشك في كون المتكلم في مقام البيان

إشارة

إذا شككنا في كون المتكلم في مقام البيان، فهل هناك أصل اجتهادي أو عملي، يُحرز به كونه في مقامه؟

وهنا صورتان: احتمال الإهمال من كل الجهات، وإحراز البيان من جهة والشك في جهة أخرى.

الصورة الأولى

ذهب المحقق الخراساني (1) إلى أنه لا يبعد أن يكون بناء العقلاء على أن المتكلم في مقام البيان، إذا لم يكن ما يوجب صرف وجه الكلام إلى غيره، ولذا يتمسكون بالإطلاقات مع عدم إحرازهم كون المتكلم بصدد البيان.

وبتعبير آخر (2): فإنه لا طريق لنا إلى أحراز كون المتكلم في مقام البيان إلاّ من جهة الأصل العقلائي، لمكان أن الظاهر من حال كلّ متكلم هو كونه في مقام بيان مراده، وكونه في مقام الإهمال والإجمال يحتاج إلى إحراز ذلك، وإلاّ فطبع الكلام والمتكلم يقتضي أن يكون في مقام البيان.

ومعنى ذلك أن ظاهر الحال يصنع ظهور لفظياً لدى العقلاء بكونه في مقام البيان، ولذا كان هذا أصلاً اجتهادياً لا أصلاً عملياً.

إن قلت: لعل تمسك المشهور بالإطلاقات حين الشك لأجل أنهم كانوا

ص: 476

1- إيضاح كفاية الأصول 3: 172-173.

2- فوائد الأصول 1: 574.

يرون وضع المطلقات للإرسال والشمول، وكلّما شككنا في أن المتكلّم هل أراد المعنى الموضوع له أم أراد معنى آخر فأصالة الحقيقة تدل على حملة على الموضوع له!

قلت: لم تصح النسبة إلى المشهور، وليس التمسك بالإطلاق حين الشك خاص بمن يرى أنه لأجل الوضع، بل حتى القائلين بالدلالة عبر مقدمات الحكمة التزموا بذلك.

وأشكل عليه: بأمر منها:

الإشكال الأول: إنّ الكلام بعد في تحقيق وجه للكلام، فكيف جعل الوجه مفروغاً عنه؟

فلا بد من البحث عن وجه الكلام، ليكون صغرى لبناء العقلاء على كون المتكلّم في مقام بيان وجه الكلام!

وحاصل ما ذكره المحقق الإصفهاني(1): أن الأصول المعمولة في باب المحاورات...

1- تارة ترتبط بالظهور الوضعي، كأصالة عدم النقل، وذلك ببقاء الظهور الوضعي، وكأصالة الحقيقة بفعالية الظهور الوضعي.

2- وأخرى بالظهور الإطلاقي، كأصالة البيان، فهي ترتبط بالظهور الإطلاقي، وحيث إنه في قبال الإهمال فمفادها أنه في مقام بيان تمام موضوع حكمه، لا في مطابقة مقام الإثبات لمقام الثبوت، إذ الكلام في تحقق مقام الإثبات، وأنه أيّ مقدار - إطلاقاً وتقييداً - .

ص: 477

1- نهاية الدراية 2: 499 (الهامش).

3- وهنا أصل آخر هو أصالة مطابقة المراد الاستعمالي للمراد الجدّي، حيث ترتبط بمطابقة الظهور الفعلي الاستعمالي للمراد الجدّي، ويقابله الكناية حيث إن المراد الاستعمالي محقق مع عدم كونه مراداً جدياً، كما يقابله ما نحن فيه حيث إن المراد الجدّي محقق - إما بالإطلاق أو بالقييد - لكنه يشك في أنه بصدد إظهار ذلك المراد الجدّي أو بصدد أمر آخر.

وكما أن العقلاء في مورد الشك في الكناية يحكمون بمطابقة المراد الجدّي للاستعمالي وبذلك ينفون الكناية، إذ الجد لا يحتاج إلى التنبيه عليه، فإن جدّ الشيء لا يزيد عليه، فكذلك فيما نحن فيه يحكمون بأن المولى الذي مراده محقق فهو بالجملة والطبع - أي لو خُلي ونفسه - يقوم بصدد إظهاره، لأن كونه بصدد إظهار أمر آخر يحتاج إلى التنبيه عليه، فينتج أن المراد الاستعمالي غير مهمّل، بل إما مطلق أو مقيد، فبضميمة عدم التقييد يثبت الإطلاق، خصوصاً إذا كان المورد مقام الحاجة!!

وأورد عليه: أولاً: بأن أمر المراد الجدّي ليس دائراً بين الإطلاق والتقييد حتى يثبت الإطلاق بنفي التقييد، بل هنا شق ثالث هو الإهمال، بأن يكون المولى في مقام أصل التشريع.

إن قلت: الإهمال الثبوتي ليس قسيماً لهما، وذلك لعلم المولى بمراده واقعاً وهو إما مطلق أو مقيد؟

قلت: الإهمال الثبوتي لا ينافي علمه، لأن الكلام في دلالة اللفظ لا فيما يعلمه المولى ويقصره واقعاً من غير دلالة لفظية عليه.

وثانياً: إن إثبات الإطلاق بنفي التقييد إن أريد به اللابشرط القسمي فلا

يصح، إذ هما قسمان أحدهما في عرض الآخر فلا وجه لنفي أحدهما لإثبات الآخر من غير دليل معين، وإن أريد به اللابشرط المقسمي رجع إلى الإهمال إذا كان الإطلاق جمعاً للقيود، نعم إذا كان رفضاً للقيود فلا يرجع إلى الإهمال، بل يمكن حينئذٍ إثبات الإطلاق بنفي التقييد، فتأمل.

الإشكال الثاني: إن هذا البناء على الحمل على البيان حين الشك إنما هو في المتكلم الذي من دأبه بيان كل مرامه في مجلس التخاطب، وأما إذا كان من دأبه بيان مقصوده في خطابات متعددة، فلا ظهور في الإطلاق أو لا حجية له، إلا بعد مضيّ زمان يستلزم تأخير البيان عنه تأخيراً عن وقت الحاجة، وبذلك يرتفع الشك!!

وأجيب: أولاً: إن هذا الإشكال لا يرد في أمثال زماننا في عهد الغيبة حيث قد انقضى زمان البيان، وانعقد الظهور أو تمت الحجية.

وثانياً(1): إن ههنا صوراً ثلاث...

1- أن يكون السائل - مثلاً - ممن لا يرجي لقاءه بعد إلقاء الكلام إليه، فلا معنى لأن يقال: إن الإمام (عليه السلام) بصدد بيان مراده في خطابات متعددة، فإذا ورد مقيد بعد ذلك لزم إعمال قواعد التعارض.

2- أن يكون ممن يكون بحضرة الإمام (عليه السلام) ويجتمع معه كثيراً، فيمكن القول بهذه العادة بتفريق المقصود في خطابات متعددة!

3- أن يكون المقيد من الإمام (عليه السلام) اللاحق، فلا يمكن القول بأن العادة في التأخير!

ص: 479

1- منتقى الأصول 3: 441.

أقول: أما الصورة الأولى فإنه قد لا يحتاج السائل إلى بيان القيد، لعلم الإمام (عليه السلام) بأنه يأتي به مقيداً في الأوامر، ولا يحتاج إلى فعل غير المقيد في النواهي، فذكر المطلق مع عدم ذكر القيد لا يكون إخلالاً بالعرض أو تأخيراً للبيان عن وقت الحاجة.

وأما الصورة الثالثة فلا بد من تخصيصها بما لم يدرك الراوي الإمام (عليه السلام) اللاحق، وإلا فإن كونهم نوراً واحداً لا يمنع عن التعويل في بيان القيد إلى الإمام اللاحق.

هذا مضافاً إلى ما مرّ من أن التشريعات كلّها صدرت عن رسول الله (صلى الله عليه وآله) وقد علّمها الأئمة (عليهم السلام)، إلا أن فعلية بعضها كانت منوطة ببيانهم (عليهم السلام)، فقبل وصول زمان الفعلية، لا يكون عدم البيان تأخيراً له عن وقت الحاجة ولا نقضاً للعرض.

كما أنه يمكن ادعاء أن ما وصلنا من المقيدات عن إمام لا يدل على عدم صدورها عن إمام سابق، فلعلّ الإمام السابق بين المطلق والمقيد كما بينه الإمام اللاحق، إلا أن أصحاب المجاميع الروائية اختاروا رواية المقيد من الإمام اللاحق لا السابق إما لعلو السند أو لأصحيته أو لجهة أخرى، فلم يرووه عن الإمام السابق وبضياح الأصول والكتب لم يصل المقيد إلينا إلا بالرواية عن الإمام اللاحق عليهم جميعاً الصلاة والسلام، ومع هذا الاحتمال يبطل الاستدلال بنقض العرض أو التأخير عن وقت الحاجة، إذ إذا جاء الاحتمال في الدليل العقلي بطل الاستدلال به، لعدم حكم العقل فيما لا جزم له فيه، فتأمل.

فتحصل: أنه لا إشكال على إحراز البيان حين الشك فيه بالأصل

العقلاني، هذا كله في الصورة الأولى من الشك في كونه في مقام البيان أو الإهمال.

الصورة الثانية

إذا أحرز كونه في مقام البيان من جهة وشك في جهة أخرى.

فقد يقال: بأنه لا دليل على إحراز كونه في مقام البيان من الجهة المشكوكة، وذلك لعدم اللغوية في الكلام بعد إحراز كونه في مقام البيان من جهة! أي إن سبب الحمل على كونه في مقام البيان إنما هو لدلالة الاقتضاء فإذا ارتفعت اللغوية عن الكلام بكونه في مقام البيان من جهة سقطت دلالة الاقتضاء، فلم يبق وجه للحمل على البيان من الجهة المشكوكة.

وفيه: أن اللغوية ليست السبب للحمل على الإطلاق، وإنما تامة مقدمات الحكمة تنتج أن عدم ذكر القيد لو كان مراداً استلزم تأخير عن الحاجة وذلك مفوّت للغرض فلا يرتكبه الحكيم، وحيث كان الأصل العقلاني في التعميم - كما ذكرنا في الصورة السابقة - فتتم مقدمات الحكمة.

المقدمة الثانية: أن لا يكون هناك ما يوجب التعيين

فلو نصب المتكلم قرينة على التقييد، أو كانت قرينة من حالٍ أو مقالٍ، لكان الكلام ظاهراً في المقيد، ووجب حمله عليه، لحجية الظواهر. وهذه من حيث الكبرى واضحة، إنما الكلام في بعض الصغريات حيث دار الكلام فيها حول كون شيء قرينةً تصرف المطلق إلى المقيد، أو كونه معارضاً بحيث لا بد من إعمال قواعد التعارض، وذلك إما متصل أو منفصل.

أما المتصل: فإن كان ما يوجب التعيين أخصاً مطلقاً، فهو ظاهر في

القرينية، كما لو قال: أكرم العالم ولا تكرم فاسق العلماء.

وأما إن كان بينهما عموم من وجه، كما لو قال: أكرم العالم ولا تكرم الفاسق، فهنا يحتمل عدم انعقاد الإطلاق لأيٍّ من الدليلين في العالم الفاسق، ويحتمل تعارضهما بعد انعقاد الإطلاق فيها.

والأقرب هو اختلال المقدمة الأولى حينئذٍ حيث مع الاتصال يثبت أن المولى في مقام بيان المجمع، إذ لا وجه للقول بأنه في مقام البيان في كليهما معاً لاستلزامه تهافت صدر الكلام وذيله، كما لا وجه للقول بأنه في مقام البيان في أحدهما دون الآخر لعدم الترجيح بينهما.

وأما المنفصل: فقد يقال (1): بأن موضوع حكم العقل بعدم نقض الغرض - الذي هو مفاد مقدمات الحكمة - إنما هو كون المتكلم في مقام البيان وعدم إقامة حجة على مدخلية قيد في مرامه، إذ لو أقام حجة عليه لا يلزم عليه نقض الغرض بوجه أصلاً، وحينئذٍ فمهما ظفرنا بحجة على القيد فيما بعد يلزمه ارتفاع موضوع حكم العقل من جهة انقلاب اللابيان بوجود البيان.

وعليه فلا بد من الرجوع إلى المقدمة الأولى، فإن أريد من البيان بيان المراد الاستعمالي فيتعارض المطلق مع القرائن المنفصلة وترجيحها إنما يكون لو كانت أقوى ظهوراً، وإن أريد منه بيان المراد الجدي بأعم من لفظ التخاطب فلا تعارض أصلاً كما مرّ، فتأمل.

وقد يصاغ البحث بطريقة أخرى (2) بأنه قد يشترط عدم القرينة

ص: 482

1- نهاية الأفكار 1: 573.

2- بحوث في علم الأصول 3: 422.

المنفصلة بنحو الشرط المتأخر أو بنحو الشرط المتقارن... .

والأول: فهو بمعنى أن تكون الدلالة الإطلاقيه متوقفة على عدم مجيء القرائن المنفصلة، بحيث لو جاءت قرينة كشفت عن عدم دلالة إطلاقيه أصلاً.

ويرد عليه: أنه خلاف الوجدان، إذ ينعقد الظهور ويأخذ به العقلاء من أول الأمر، وليس سبب ذلك أصالة عدم القرينة، إذ اجراؤها إنما هو بعد ثبوت الظهور، والكلام هنا بعد في أصل الظهور، وأما الاستصحاب فهو مثبت.

والثاني: فهو بمعنى انعقاد الظهور واستمراره إلى حين مجيء القرينة، فإذا جاءت سقط من حينه.

ويرد عليه: أن هذا إنما يكون مع القطع بعدم القرينة حالاً مع احتمالها استقبالاً، وأما مع احتمالها حالاً فلا، إذ لا تأكد من الظهور الإطلاقي حينئذٍ.

وفيه: أن مجرد احتمالها حالاً لا يمنع من انعقاد الظهور، وحيث إنه حجة فلا بد من العمل بمقتضاه، فإن جاءت قرينة سقط من حينه فترتفع الحجية حينئذٍ فتأمل.

المقدمة الثالثة: عدم وجود قدر متيقن في مقام التخاطب

والقدر المتيقن قد يكون في الوجود الخارجي أي المصاديق، وقد يكون في مقام التخاطب أي في الجعل.

أما الأول: فهو بمعنى كون الفرد أو الحصة كاملين وأعلى الأفراد أو الحصص، من غير ظهور لأولوية الحكم لهما من نفس الكلام، كما لو قال: (أكرم العالم) فأكمل أفراد الأعلام الأورع، لكن هذا الكلام لا يوجب

استفادة أولوية ثبوت الحكم له من نفس الخطاب.

وهذا لا يضر بالإطلاق، إذ لا ينعقد ظهور فيه، ولا يصرف الظهور عن غيره، بل الظهور ينعقد على الإطلاق، بل لو أضرّ بالإطلاق لم يبق مطلق أصلاً، لعدم خلو المطلقات عن أفراد أو حصص لها ميزة على غيرها، ولأنه لو كان مراداً كان عدم بيانه إخلالاً بالمراد.

وأما الثاني: فهو محل الكلام في هذه المقدمة.

فقد يقال: بأنه لا بد من عدم وجود قدر متيقن في مقام التخاطب لينعقد الإطلاق.

وقد يفصل بين كون المتكلم في مقام بيان تمام المرام وإلقاء الحجة وبين ما إذا كان في مقام البيان بأعم من الكلام الذي به التخاطب.

وفصل المحقق الخراساني (1)

بين ما إذا كان المتكلم في مقام بيان تمام مراده وبين كونه في مقام بيان تمام مراده وأنه تمام المراد.

واستدل للقول الأول: بأنه مع وجود القدر المتيقن التخاطبي لو كان هو المراد لم يلزم منه نقض للغرض، فلذا جرت سيرة العقلاء على الاعتماد عليه وعدم التصريح به!

ويرد عليه عدة إشكالات، منها:

الإشكال الأول: وهو عمدتها، إن أريد الانصراف فذلك صحيح، إذ معه لا ظهور للفظ إلا في المعنى المنصرف إليه سواء كان فرداً أو حصة، وإن أريد غيره فلا وجه له لعدم إخلاله بالظهور أصلاً، والظاهر أن القائلين بهذه

ص: 484

1- إيضاح كفاية الأصول 3: 169.

الإشكال الثاني: إنه لافرق بين القدر المتيقن في مقام التخاطب وفي الوجود الخارجي، وذلك لعدم ثبوت نقض الغرض لو كان المقصود هو القدر المتيقن، وبعبارة أخرى: مع وجود القدر المتيقن - خارجاً أو خطاباً - لا إخلال بالظهور في الإطلاق!!

وفيه: أن القدر المتيقن الخارجي لا يفهم من الكلام ولا ينساق الذهن إليه، فلا يصح إرادته من دون إقامة القرينة عليه، فكون المتكلم في مقام البيان يجعل الكلام ظاهراً في عدم إرادته بالخصوص، وليس كذلك القدر المتيقن في مقام التخاطب.

إن قلت: إن ثبوت الحكم للقدر المتيقن التخاطبي إما لكونه أحد مصاديق المطلق أو لدخالة عنوانه في موضوع الحكم، وحيث لم يذكر المولى القيد فلا بد أن يكون الموضوع هو المطلق لا المقيد!!

قلت: ليس المراد من هذه المقدمة إلا التشكيك في الإطلاق مع وجود القدر المتيقن التخاطبي لا إثبات القيد.

الإشكال الثالث: لو كان المطلق في الجواب عن السؤال عن مورد خاص، فلا يصح حينئذٍ التمسك بإطلاقه، لأن مورد السؤال هو القدر المتيقن من الجواب، لأن عدم شمول الكلام لشأن بيانه مستهجن، مع أنهم اطبقوا على أن خصوصية المورد لا تخصص الوارد.

وفيه: أن خصوصية المورد لا تضع ظهوراً، مضافاً إلى أنه قدر متيقن في الوجود الخارجي لا في مقام التخاطب.

الإشكال الرابع: إن هذا الاشتراط يتم في المطلق الشمولي دون البدلي، إذ في الشمولي القدر المتيقن مراد على كل حال سواء أريد المطلق أم المقيد، لأن الحكم شامل لكل الأفراد ولا يرتبط الامتثال في بعضها بالامتثال بالبعض الآخر، وأما في البدلي فإنه يتردد بين خصوصيتين أي خصوص القدر المتيقن أم الإطلاق، فتعلق الحكم بالقدر المتيقن يلازم عدم صحة الامتثال بغيره!!

وفيه: أنه مصادرة، إذ من المعلوم شمول الدليل للقدر المتيقن سواء كان المطلق شمولياً أم بدلياً، فيكون الإتيان به امتثال على كل حال، وأما غير القدر المتيقن فحصول الامتثال به مشكوك في كليهما، وعليه فما ذكر في الشمولي يجري في البدلي أيضاً بأن يقال: إرادة بعض الأفراد في المطلق البدلي - وهي القدر المتيقن - لا يختلف بين إرادتها بالخصوص أو في ضمن الأفراد الأخرى على البذل!!

نعم إن كان المقصود الإرجاع إلى بحث الأقل والأكثر، وأن الامتثال بالقدر المتيقن لازم في الشمولي على كل حال، عكس البدلي حيث يلزم الامتثال به على تقدير عدم الإطلاق مع عدم لزومه على تقدير الإطلاق، فله وجه، إلا أن الكلام هنا في ظهور اللفظ لا في الأصل العملي.

وأما القول الثاني: فهو التفصيل بين كون المتكلم في مقام بيان تمام المرام وإلقاء الحجة، فوجود القدر المتيقن لا يوجب انثلام الظهور في الإطلاق، كما في جميع القرائن المنفصلة.

وبين كونه في مقام البيان بأعم من هذا الكلام، فوجود القدر المتيقن

يوجب عدم انعقاد ظهور في الإطلاق، وذلك لعدم لزوم محذور نقض الغرض لو أراد التقييد مع اتكاله على القدر المتيقن ليكون بياناً وحبّة على القيد!!

وقد مرّ في المقدمة الأولى تفصيل كون مقام البيان هل بيان المراد الاستعمالي أم الجدي.

ويرد عليه: أولاً: إن القدر المتيقن إن كان قرينة فهو قرينة متصلة لا منفصلة، والقرينة المتصلة تمنع انعقاد الظهور سواء كانت حالية أم مقالية.

وثانياً: إن الاتكال على القدر المتيقن إنما يصح لو كان الاتكال واضحاً بحيث يمنع عن انعقاد الظهور وهذا لا يكون إلا في حالة الانصراف، وإلا فمجرد وجوده غير مانع عن انعقاد الظهور.

وأما القول الثالث: فهو التفصيل بين ما إذا أحرز كون المتكلم في مقام بيان تمام مراده، فوجود القدر المتيقن مانع عن الإطلاق، لأن المقدار المتيقن إذا كان تمام المراد فهو مبين، وبعبارة أخرى: لا يكون عدم ذكره نقضاً للغرض، لأنه يُفهم من الكلام حينئذٍ.

وبين ما إذا أحرز أنه في مقام بيان تمام مراده وأنه تمام مراده، فوجود القدر المتيقن غير مانع عن الإطلاق، لأن اليقين بوجوده ليس بياناً لكونه تمام المراد، فلا بد أن يكون المراد هو الطبيعة المطلقة، وبعبارة أخرى: إن وجود القدر المتيقن يفيد أنه مراد، لكن لا ينفي غيره، لأن إحراز كون التكلم في مقام بيان تمام مراده لا يدل على إرادته لكون القدر المتيقن هو ذلك التمام!!

وقد يشكل عليه: بأنه إذا كان اليقين بوجوده بياناً لتمام المراد، فلا بد من أن يدل بالالتزام على أنه تمام المراد، فيكون بيانه بيان لتمام المراد.

والعمدة في الإشكال أن القدر المتيقن لا يكون قرينة صارفة لظهور الكلام إلا إذا انجرّ إلى الانصراف.

المبحث الثالث: في مانعية الانصراف عن التمسك بالإطلاق

الانصراف يُخلّ بالظهور في الإطلاق، فلا حجية في غير المنصرف إليه، لعدم الحجية في الألفاظ إلا للظواهر، فلا بد من التأمل في مناشيء الانصراف، وتمييز ما يُخلّ بالظهور من غيره، وقد ذكر له مناشيء.

المنشأ الأول: غلبة الوجود الخارجي، مما يوجب أنساً للذهن في حصة خاصة، كانصراف الإنسان إلى السليم عن العيوب، وانصراف الماء إلى ماء الفرات لمن كان ساكناً عند النهر، وهذا الانصراف بدوي زائل، وذلك لأن انسباق الحصة الخاصة إلى الذهن لم يكن ناشئاً عن اللفظ، حتى يقال بحجية الظهور فيه، ولا دليل على حجية الظهور غير المستند إلى اللفظ.

المنشأ الثاني: كثرة الاستعمال في حصة خاصة أو في معنى مجازي بحيث صار سبباً لأنس الذهن بحيث صار اللفظ ظاهراً فيهما، وهذا حجة لاستناده إلى الظهور اللفظي، كانصراف لفظ العلماء إلى علماء الدين دون علماء الطب والهندسة ونحوهما.

وهذا على أقسام، منها:

الأول: ما أوجب الاشتراك بين المعنى المنصرف منه والمعنى المنصرف إليه، كما قيل في لفظة الصعيد حيث وضع لمطلق وجه الأرض، ولكن كثرة استعماله في التراب الخالص صار أيضاً معنىً حقيقياً، وهذا يوجب انتلام المقدمة الثانية إذا أوجب ظهوراً فيه، وإلا فالمقدمة الثالثة، لكونه المقدار

المتيقن في مقام التخاطب.

الثاني: ما أوجب النقل إلى المعنى الثاني المنصرف إليه، وهذا يوجب ظهوراً فيه، فانثلت المقدمة الثانية.

وأما ما يقال: من أن الاشتراك أو النقل لابد أن يكونا بعد الاستعمال المجازي إلى أن يتحول المعنى الثاني إلى معنى حقيقي، وليس كذلك استعمال المطلق في المقيد، إذ هو من باب تعدد الدال والمدلول أو من باب استعمال الكلي في أحد مصاديقه.

فيرد عليه: إن الوصول إلى النقل أو الاشتراك لا يحتاج إلى المرور بمرحلة المجازية، بل يمكن النقل بالوضع التعيني كما في الأعلام الشخصية المنقولة كفضل وأسد، أو الوضع التعيني في أحد المصاديق الحقيقية.

الثالث: قد يكون كثرة الاستعمال في بضع الحصص سبباً لتيقن إرادتها مع الشك في إرادة الحصص الأخرى من غير أن يكون اللفظ ظاهراً في الحصة الكثيرة الاستعمال، كانصراف الماء إلى غير المياه الزاجية والكبريتية، وبهذا الانصراف تنثل المقدمة الثالثة، إذ كثرة الاستعمال أوجب وجود قدر متيقن في مقام التخاطب وهو المقيد.

المنشأ الثالث: الانصراف الناشئ من القرائن الخارجية، سواء كانت مناسبات عرفية أو عقلانية أو بلحاظ حالات المتكلم، كانصراف (ما لا يؤكل لحمه) إلى غير الإنسان، وكانصراف مثل (الماء مطهر) إلى الماء الطاهر لمركزية قاعدة فاقد الشيء لا يعطيه مثلاً، وكانصراف الماء إلى الصالح للشرب إذا طلبه العطشان.

ص: 489

وحجيتة من باب ظهور اللفظ في المعنى المنصرف إليه، ولولا ذلك لما كان حجة، وكان من الانصراف البدوي.

المنشأ الرابع: ما ذكره المحقق النائيني⁽¹⁾: فقد اعتبر المنشأ للانصراف المانع عن تحقق الإطلاق، هو التشكيك في الماهية في متفاهم العرف.

إمّا بحيث يرى العرف بعض المصاديق خارجاً عن كونه فرداً لما يفهم منه اللفظ، فلفظ المطلق حينئذٍ يكون من قبيل الكلام المحفوف بالقرينة المتصلة، وذلك كانصراف لفظ ما لا يؤكل لحمه عن الإنسان.

وإمّا بحيث يشكّ العرف في بعض المصاديق، كما في المياه الزاجية والكبريتية، فهذا وإن لم يوجب الظهور في خصوص ما ينصرف إليه، إلا أنه به يختل الظهور في المنصرف عنه، إذ هو في حكم الكلام المحفوف بما يصلح لكونه قرينة، فيمنع عن انعقاد الإطلاق.

وأشكل عليه: بأن التشكيك في الماهية وإن كان سبباً كما ذكره، إلا أنه قد يوجب انصراف من غير تشكيك، كما قد يدعى انصراف قوله تعالى: {وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ} ⁽²⁾ إلى البيع الصادر عن المالك، لا مطلق البيع.

وفيه تأمل: لرجوع ما ذكره من المثال إلى التشكيك في الماهية، ولم نجد مثلاً لغير موارد التشكيك فيها.

أقول: الأحسن هو التقسيم الثلاثي، لأنه المنشأ الأساسي، فالتشكيك في الماهية ناشيء عن غلبة الوجود أو عن كثرة الاستعمال أو عن القرائن

ص: 490

1- أجود التقريرات 2: 435.

2- سورة البقرة، الآية: 275.

ثم إنه قد قيل: إن الانصراف الناشء عن التشكيك في الماهية قد يكون بسبب قوة الحصاة أو ضعفها فمثل: (ما لا يؤكل لحمه) انصرافه عن الإنسان باعتباره أقوى أفراد الحيوان، أو لضعف الحيوانية عرفاً فيه فينصرف إلى البهيمة!!

وفيه تأمل: لأن الأقوائية لا تكون سبباً للانصراف عنه، بل على العكس قد تكون سبباً للانصراف إليه كلفظة الإنسان بالنسبة إلى الأنبياء (عليهم السلام)، وأما المثال فلا يخفى ما فيه لعدم ذكر لفظ الحيوان في النص، بل الانصراف عن الإنسان للمناسبة العرفية بحيث إن المقسم - وهو ما لا يؤكل لحمه - لا يشمل عرفاً.

المبحث الرابع: تكملة مقدمات الحكمة

استبدل المحقق النائيني المقدمة الثالثة بمقدمة أخرى وهي (1): أن يكون الموضوع مما يمكن فيه الإطلاق والتقييد، وقابلاً لهما، وذلك بالنسبة إلى الانقسامات السابقة على ورود الحكم، وأما الانقسامات اللاحقة كقصد القرية واعتبار العلم والجهل بالحكم، فهي مما لا يمكن فيها الإطلاق والتقييد، فلا مجال للتمسك بالإطلاق.

ويرد عليه: أولاً: - كما تنبّه هو عليه - بأن هذا في الحقيقة خارج عن مقدمات الحكمة، بل محقق لموضوع الإطلاق والتقييد.

وثانياً: إن المطلق من الماهية اللا بشرط المقسمي فلا يمتنع تقسيم الماهية إلى العالم بحكمها أو الجاهل به، أو المقيدة بقصد القرية أو لا، نعم

ص: 491

قد يقال: بامتناع أخذ هذه القيود في متعلق الحكم، وذلك أمر آخر غير إمكان تقسيم الماهية باعتبارها.

وثالثاً: ما مرّ من أن امتناع التقييد قد يلازم ضرورة الإطلاق، إذا كان الإطلاق رفضاً للقيود، لا جمعاً لها، إذ التقابل بينهما حينئذٍ تقابل السلب والإيجاب، لا العدم والملكية، فعليه أمكن الإطلاق مع عدم القابلية للتقييد.

المبحث الخامس: نتيجة المقدمات

نتيجة مقدمات الحكمة هو الإرسال وعدم التقييد بشيء، وقد تختلف النتيجة بين البدلية أو الشمولية، وبين التوسعة أو التضيق، وذلك بحسب القرائن، فالأقسام ثلاثة:

القسم الأول: ما إذا أريد إيجاد الطبيعة، وحينئذٍ تكون النتيجة البدلية.

ويدل عليه: أن إيجاد الطبيعة يتحقق بإيجاد فرد منها، وأن الغرض يتحقق بواحد منها عادة، وأنه لا يعقل إرادة إيجاد جميع الأفراد لعدم قدرة المكلف على ذلك عادة.

إن قلت: امتناع الاستيعاب إن كان بسبب عدم القدرة فهو غير مانع، إذ يمكن القول بأن المطلوب هو جميع الأفراد المقدورة!!

قلت: من اللغو الأمر بالجميع مع وجود المحذور دائماً ثم الاكتفاء بما أمكن، كما أن التقييد بما أمكن قيد زائد ينفيه الإطلاق.

وهذا القسم يكون في الأوامر التكليفية عادة.

القسم الثاني: ما إذا أريد بيان حكم الطبيعة، وحينئذٍ تكون النتيجة الشمولية.

ويدل عليه: أن حكم الطبيعة يجري في كل أفرادها، أو لأنها واردة في مقام الامتنان وهو لا يناسب البدلية.

أما ما قيل: من إمكان البدلية مع الإرجاع إلى الفرد الذي يختاره المكلف، فلا يمكن المصير إليه لاستحالة تعليق الحكم على إرادة المكلف كما مرّ سابقاً، مضافاً إلى أن هذا التعليق قيد زائد.

وهذا القسم يكون في الأحكام الوضعية عادة، كما في قوله تعالى: {وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ} (١) بناءً على كونه وارداً مورد البيان.

القسم الثالث: ما إذا كان للطبيعة أصناف، ولبعض الأصناف قيد زائد دون بعض، فنتيجة مقدمات الحكمة هو عدم إرادة هذه القيود، مما ينتج توضيق الموضوع، كما في إطلاق صيغة الأمر حيث يقتضي العينية التعيينية النفسية، لأن إرادة غير ذلك بحاجة إلى بيان زائد بذكر الشق الآخر أو المكلف الآخر، أو ذي المقدمة.

وهذا على مبنى جريان الإطلاق والتقييد في الهيئة، وأما مع المصير إلى جزئية المعنى الحرفي فلا إطلاق وتقييد إلا في المادة، وقد مرّ تفصيله.

المبحث السادس: في الإطلاق المقامي

ما مرّ كان في الإطلاق اللفظي، وهو استفادة الإطلاق من اللفظ، بأن يكون مدلول اللفظ غير مقيّد بشيء، وهناك قسم آخر هو الإطلاق المقامي، بأن يُضاف مراد آخر غير مستفاد من اللفظ إلى المراد المستفاد من اللفظ.

ويفتقران أيضاً في كيفية استفادة الإطلاق، ففي اللفظي هناك قرينة عامة

ص: 493

على استفادة الإطلاق لأن حال المتكلم يقتضي كونه في مقام البيان حتى مع الشك فيه كما مرّ، وأما في المقامي فلا بد من وجود قرينة تدل على مراد آخر غير المراد اللفظي، وقد يذكر قرينتين:

الأولى: كون المتكلم في مقام التحديد، فعدم ذكر شيء أو عدم الإيتان به، يكون قرينة على عدم إرادته، كما لو أراد تعليم الصلاة فترك القنوت في الذكر أو في العمل، فهنا المقام يقتضي عدم تقييد الصلاة به بنحو الجزء الواجب أو الشرط.

الثانية: كون الإطلاق مما يناسب حال المتكلم، كما في القيود التي يغفل عنها غالب الناس، بحيث لولا ذكرها لم يلتفتوا إليها، فعدم ذكرها دليل على عدم قيديتها - بنحو الجزئية أو الشرطية أو المانعية - ، إذ لو كانت قيداً كان عدم ذكرها مع غفلة الناس عنها نقضاً للغرض كما ذكروا ذلك في قصد الوجه والتمييز.

وعلى كل حال فلا ضابطة كلية للإطلاق المقامي، فلا بد من ملاحظة كل مورد بانفراد في الفقه، ليُعلم كون المتكلم في مقام التحديد أو كون الإطلاق مما يناسب حاله.

المطلق والمقيد قد يكونان مثبتين أو منفيين أو مختلفين، كما أنه قد نعلم بوحدة الحكم وقد نعلم بتعددده وقد نشك، كما أنهما قد يكونان في حكمين إلزاميين أو في مستحبين.

ولابد حينئذٍ من حمل المطلق على المقيد إذا توفرت الشروط التالية:

الشرط الأول: التنافي بين المطلق والمقيد

وهنا صور متعددة:

منها: ما إذا كانا مختلفين في النفي والإثبات، مثل: (اعتق رقبة) و (لا تعتق رقبة كافرة)، فلا إشكال في التقييد، للجمع العرفي بتقديم المقيد لأنه الأقوى ظهوراً.

ومنها: ما إذا كانا مثبتين في حكم إلزامي، مثل: (اعتق رقبة) و (اعتق رقبة مؤمنة)، وهنا لا بدّ من حمل المطلق على المقيد.

وقد ذكر له أدلة منها:

الدليل الأول: عدم تمامية مقدمات الحكمة، بانثلام المقدمة الثانية.

الدليل الثاني: بأنه جمعٌ بين الدليلين، فإن المقيد مصداق للمطلق، فإذا اعتق رقبة مؤمنة فقد امتثل كلا الدليلين، وذلك أولى لبناء العقلاء على الجمع إذا كان عرفياً.

وأشكل عليهما: بأن الجمع لا ينحصر بذلك، بل يمكن بحمل الأمر في المقيد على الاستحباب وأنه أفضل الأفراد، وبذلك لم يثبت انثلام المقدمه الثانية أيضاً.

وأجيب: بأن الحمل على الاستحباب مجاز، وحمل المطلق على المقيد ليس بمجاز، لأنه لم يوضع للإطلاق، بل استعمال الكلّي في أحد مصاديقه حقيقة، وبعبارة أخرى: أصل وجود القيد معلوم، لكن الاختلاف في كيفية التقييد فهل هو قيد للموضوع أو للحكم، والأول حقيقي، والثاني مجازي، فيكون الترجيح للأول.

ودفع الجواب: بأن الحمل على الاستحباب لا- مجازية فيه، بل المراد تأكيد الوجوب، وذلك لأن المقيد المنفصل لا يضر بالإرادة الاستعمالية في الإطلاق كما مرّ، بل مع التقييد نعلم بعدم الإرادة الجدّية، والمجازية ترتبط بالإرادة الجدّية لا الاستعمالية.

نعم هذا نوع تصرف لكنه ليس بأولى من التصرف الآخر بحمل أمر المقيد على التأكيد، فيتساويان.

إن قلت: في غالب المطلقات إنما ثبت كون المولى في مقام البيان بالأصل العقلائي كما مرّ، ومع وجود المقيد الذي هو دليل لاتصل النوبة إلى الأصل!

قلت: هذا الأصل ليس أصلاً عملياً بل هو أمانة.

فتحصل: أنه لا يمكن الاستدلال بهذين الدليلين لحمل المطلق على المقيد في المثبتين.

الدليل الثالث: ما ذكره المحقق النائيني (1)، وحاصله: أن الأمر في المقيد يكون بمنزلة القرينة على ما هو المراد من الأمر بالمطلق، والأصل الجاري في ناحية القرينة يكون حاكماً على الأصل الجاري في ذي القرينة.

أما كونه بمنزلة القرينة: فلأن ملحقات الكلام كلها تكون قرينة على ما أريد من أركان الكلام، والأركان هي الفاعل والمبتدأ والخبر، وكذا المفعول على احتمال، وما عداها متممات للكلام من الصفة والحال والتمييز وغيرها.

وأما الحكومة: فلأن الشك في المراد من ذي القرينة يكون مسبباً عن الشك في المراد من القرينة، فمثل: (رأيت أسداً يرمي) يكون ظهور (يرمي) في رمي النبل رافعاً لظهور (أسد) في المفترس، فلا يبقى ظهور للأسد في المفترس ليدل بالملازمة على أن المراد من يرمي رمي التراب مثلاً!! فإن الدلالة على اللازم فرع الدلالة على الملزوم، وظهور يرمي في رمي النبل يرفع دلالة الملزوم.

إن قلت: أصالة الحقيقة في الأسد تقتضي كونه المفترس، فيلازمه كون المراد من الرمي رمي التراب مثلاً، ومثبتات الأصول اللفظية حجة.

قلت: إن (يرمي) يتضمن الرامي أيضاً، خلاف (الأسد) فإنه لا يتضمن الرمي، نعم لازم كونه على المعنى الحقيقي هو كون المراد من يرمي رمي التراب مثلاً وظهور يرمي في رمي النبل يكون هادماً لظهور الأسد في المفترس، فلا يبقى له ظهور في الحيوان المفترس حتى يدل على لازمه!!

هذا محصل ما يستفاد من كلام المحقق النائيني، ومقتضاه هو لزوم حمل الأمر في المطلق على المقيد، لاعلى استحباب المقيد ولا على كونه واجباً

ص: 497

في واجب، من غير ملاحظة أقوى الظهوري، إذ الدليل الحاكم مقدّم مطلقاً.

وأشكل عليه(1): أولاً: في المقيّد المتصل لا يوجد إلا ظهور واحد، ولذا لا ينتقل السامع إلا إلى الحصة الخاصة، وكذا في المجاز، وذلك لعدم ملاحظة الظهور الطبيعي، فإنه ثابت لأي لفظ حتى مع الجزم بخلافه، وليس هو موضوعاً لأي أثر عقلائي، وإنما التصادم بين الظهورين التصديقيين، وفي المتصل لا يوجد ظهورين لعدم بناء العقلاء على إرادة ظاهر اللفظ ما لم يتم الكلام، فإن بنائهم على الظهور الفعلي لا الطبيعي.

والحاصل: إنه قبل ورود القرينة لآبناء للعقلاء على إرادة ظهور ذي القرينة، وبعد ورودها لا يكون للكلام سوى ظهور واحد يتناسب مع القرينة، نعم في المنفصل ينعقد ظهور للمطلق في الإطلاق لكن بالإرادة الاستعمالية فيكون ظهوران متصادمان ولكن لاحكومة كما سيأتي في الجواب التالي.

وثانياً: عدم جريان الحكومة هنا، إذ كما يمكن أن يكون (يرمي) سبباً للتصرف في الأسد، كذلك العكس، ولا يجدي التفصي بأن دلالة الأسد على الرامي التزامية ودلالة الرامي على الأسد مطابقية، وذلك لعدم وجه على فصل المدلول الالتزامي عن المدلول المطابقي كي يجري الأصل في المطابقي أولاً ثم يثبت المدلول الالتزامي، بل يصح جريان الأصل بلحاظ المدلول الالتزامي رأساً.

هذا مضافاً إلى أن دلالة يرمي على الرامي لا يوجب تعيين معنى الرمي في رمي السلاح لا رمي التراب فحملة على الأول مصادرة.

ص: 498

الشرط الثاني: وحدة الحكم في المطلق والمقيّد

فقد يقال: إن ذلك لا بدّ من استفادته من خارج الدليلين، ولا يمكن استفادته منهما، وقد يقال: بإمكان استفادته منهما في بعض الصور، والصور أربعة(1):

الصورة الأولى: أن يذكر السبب في كليهما مع اختلافه، كما لو قال: (إن أفطرت فاعتق رقبة) و (إن ظهرت فاعتق رقبة مؤمنة).

ولا إشكال في عدم الحمل هنا، لعدم التنافي بين الحكمين، بل في الحقيقة يرجع ذلك إلى تعدد التكليف، لعدم ارتباط السببين أحدهما بالآخر.

الصورة الثانية: أن يذكر السبب في كليهما مع اتحاده، كما لو قال: (إن ظهرت فاعتق رقبة) و (إن ظهرت فاعتق رقبة مؤمنة).

وهذا أيضاً لا إشكال في الحمل، إذ من وحدة السبب بنفسها استفاد وحدة التكليف، بل يمكن القول بأنه مع الإتيان بالمقيّد فقد امتثل أمرهما معاً وذلك لكون المقيّد من أفراد المطلق.

الصورة الثالثة: أن يذكر السبب في أحدهما دون الآخر، كما لو قال: (اعتق رقبة) و (إن ظهرت فاعتق رقبة مؤمنة)، أو بالعكس.

إستشكل المحقق النائيني في الحمل، للزوم الدور منه، إذ هنا إطلاقان وتقييدان: في ناحية الواجب (عتق الرقبة مطلقاً) وعتق الرقبة المؤمنة، وفي ناحية الوجوب إذ (وجوب عتق غير مقيّد بسبب) و (وجوب عتق مقيداً بالظهار).

فتقييد أحد الوجوبين بصورة تحقق سبب الآخر يتوقف على وحدة المتعلّق، إذ عند اختلاف متعلّق التكليف لا موجب لحمل أحد التكليفين على الآخر.

ص: 499

كما أن وحدة المتعلق في المقام تتوقف على حمل أحد التكليفين على الآخر، إذ لو لم يحمل أحد التكليفين على الآخر ولم يقيّد وجوب العتق المطلق بخصوص صورة الظهار لم تتحقق وحدة المتعلق.

والحاصل: إن حمل أحد المتعلقين على الآخر يتوقف على حمل أحد التكليفين على الآخر، كما أن حمل أحد التكليفين على الآخر يتوقف على حمل أحد المتعلقين على الآخر.

ويرد عليه: أولاً: النقض، بجريان هذا البيان للدور في كل مطلق ومقيد حتى مع عدم ذكر السبب فيقال: وحدة المتعلق تتوقف على وحدة التكليف، وكذا العكس.

وثانياً: بالحلّ، بأن تعدد الإنشاء ظاهر في تعدد الحكم، وإلا كان تأكيداً وهو خلاف الظاهر، وعليه فيثبت تعدد المتعلق، فتعدد المتعلق يتوقف على وحدة الحكم دون العكس.

أما على مبنى عدم استفادة الوحدة أو التعدد في الحكم من الدليلين فالأمر واضح، إذ لا توقف من الطرفين بل وحدتهما أو تعددهما يتوقفان على دليل آخر خارجي.

وثالثاً: بأن كلامه أخص من المدعى، وإنما يجري فيما لو تفرق القيدان بين الدليلين، فكان المتعلق في أحدهما مطلقاً مع ذكر السبب فيه، وكان الآخر بالعكس، أما لو اجتمع القيدان في دليل مع إطلاق الآخر في كليهما، كما لو قال: (اعتق رقبة) و(إن ظاهرت فاعتق رقبة مؤمنة) فلا يجري الدور لأن التقييدان في عرض واحد بلا توقف أحدهما على الآخر، فتأمل.

الصورة الرابعة: عدم ذكر السبب في أيّ منهما.

الطريق الأول: ما ذكره المحقق النائيني⁽¹⁾: بأنه لو كان المطلوب فيهما صرف الوجود مع كون التكليف إلزامياً، اقتضى ذلك حمل المطلق على المقيّد، ففي (رقبة) و (رقبة مؤمنة) يراد إيجاد صرف الوجود، ومعنى الحكم الإلزامي هو عدم الرضا بغيره، فالجمع بين الأمرين يقتضي وحدة المطلوب.

وبعبارة أخرى⁽²⁾: إن الأمر بالمطلق بما أنه يتعلق بصرف الوجود ينحل إلى حكمين: حكم بالإلزام بنفس الطبيعة وحكم بالترخيص في تطبيق الطبيعة على كل فرد من أفرادها، والأمر بالمقيّد يقتضي تعيين المقيّد، فيتنافى مع الحكم الترخيصي في المطلق، لأن الامتثال بغير المقيّد يجوّزه الإطلاق وينفيه التقيّد.

وأشكل عليه⁽³⁾: أولاً: بأنه لا يمكن إثبات وحدة التكليف عبر منفاة وجوب المقيّد مع ترخيص تطبيق الطبيعة على أيّ فرد من أفرادها، بل الأمر بالعكس، فإن المنفاة متفرعة على وحدة التكليف أي إذا ثبت أن التكليف واحد امتنع ترخيص الشارع في امتثاله بالإتيان بأيّ فرد كان بل لابد من إلزامه بالمقيّد، أما لو كان التكليف متعدداً فترخيص الشارع في امتثال أحد التكليفين بأيّ فرد من أفراد الطبيعة لا يتنافى مع إلزامه في امتثال الآخر بالإتيان بفرد معين، لعدم توارد النفي والإثبات على موضوع واحد بل موضوعين.

ص: 501

1- فوائد الأصول 1: 581.

2- أجود التقريرات 2: 448-449.

3- منتقى الأصول 3: 456.

أقول: كلاهما ممكن، إذ هما متلازمان، فكما يمكن إثبات الوحدة عبر إثبات المنافاة، كذلك العكس، إذ هما لا يجتمعان فإثبات أحدهما يلازم الآخر، إنما الكلام في أنه لا دلالة للدليلين على أيٍّ من الأمرين فلا بد من إثبات ذلك بالقرائن الخارجية.

أما ما قيل: من أنه لا حكم آخر يتكفل الترخيص في تطبيق الطبيعة على جميع أفرادها.

ففيه: أن الترخيص عقلي - وهو التخيير العقلي - وهو لا يزم الإلزام بالطبيعة، وعليه فيتنافي مع الإلزام الشرعي بالمقيّد، فيرجع إلى تنافي الدليلين الشرعيين بتنافي لازم أحدهما مع صريح الآخر.

وثانياً: بأن عدم الحمل يستلزم وحدة الامتثال أحياناً وتعدده أخرى، وهذا لا يمكن الالتزام به، إذ لو قدّم الامتثال بالفرد الواحد للقيّد فقد امتثل كلا الأمرين، إذ يتحقق بذلك امتثال الأمر بالمطلق لكون واحد القيّد فرد من أفرادها، كما يتحقق امتثال الأمر بالمقيّد، أما لو قدّم الامتثال بغير الواحد للقيّد فهو امتثال للأمر بالمطلق فقط فلا بد من امتثال آخر بالإتيان بواحد للقيّد، لعدم تحقق الملاكين في الأمرين، عكس الحالة السابقة إذ بها يتحقق ملاكهما فيسقطان.

وفيه: أنه لا مانع من الالتزام به ولا محذور فيه سوى الاستبعاد وهو غير ضائر، بل هو استبعاد لغير البعيد.

مضافاً إلى إمكان القول بأنه تخيير عقلي بين الأقل والأكثر، ولكن بالطريقة المذكورة، من دون كونه مراعىً، بخلاف التخيير الشرعي بينهما،

كما يمكن ادعاء عدم تحقق الملاكين إلا بالتكرار، وأنه لو قدّم الامتثال بالمقيّد فيجب عليه امتثال آخر وحينئذٍ فإن امتثال المطلق اعتبر الأول امتثالاً للأمر بالمقيّد والثاني للأمر بالمطلق، وإن امتثل بالمقيّد كان أحد الامتثالين للمطلق والآخر للمقيّد بلا تعيين، وهو غير ضائر مادام الغرض يتحقق بهما ولو من غير تعيين، فإنه بعد تحقق الامتثال لا يشترط العلم بكونه بأيّ من الفعلين أو أن أياً من الامتثالين لأيّ من الأمرين، فتأمل.

إن قلت: يمكن الجمع بين الدليلين بحمل المطلق على الحصّة الفارقة للمقيّد.

قلت: هو جمع تبرعي لا شاهد له.

الطريق الثاني(1): أن لنا حالتين:

الحالة الأولى: لو كان المقيّد وارداً قبل انتهاء وقت البيان، فحينئذٍ لا بدّ من حمل المطلق على المقيّد، أما على مسلك الشيخ الأعظم - من إجراء مقدمات الحكمة في المراد الجدي - فلأنه لا ينعقد ظهور للمطلق قبل مضيّ زمان البيان، فإذا ورد المقيّد كان له ظهور من غير مزاحم، وأما على مسلك المحقق الخراساني - من إجراء المقدمات في المراد الاستعمالي - فظهور المطلق منعقد، لكن لاحجية له في المتكلم الذي من دأبه بيان مرامه في زمان محدد ممتد، فإذا ورد مقيّد قبل انتهاء ذلك الزمان كان حجة من غير مزاحمة لعدم حجية المطلق في الإطلاق، وهذا نظير ظهور العام في العموم قبل الفحص عن المخصص حيث لا يكون الظهور حجة مع انعقاده، وكالمطلق الصادر عن الهازل فهو ظاهر لكنه غير حجة.

ص: 503

الحالة الثانية: لو كان المقيد وارداً بعد انتهاء وقت البيان، فقد انعقد ظهور المطلق وحجتيه في الإطلاق على جميع المسالك، وحينئذ يتنافى مع المقيد، ولا وجه لتقديم المقيد على المطلق إلا لكونه أقوى الدليلين وذلك جمع عرفي بينهما.

إن قلت: يشكل الأمر فيما لو استلزم تأخير المقيد تأخير البيان عن وقت الحاجة، فيكون عند العقلاء من التعارض بينهما، مع العلم بأنه لا يكون إلاّ مع تقدم المطلق وتأخر المقيد، وذلك فيما لو كان الكلام ملقى إلى سائل لا يمكن اللقاء به مرة أخرى أو كان صدورهما من إمامين (عليهم السلام) !!

قلت: ويمكن حلّ الإشكال: بما مرّ من أن الواصل إلينا هكذا، ويحتمل أن يكون الأئمة (عليهم السلام) بينوا المقيدات مع بيان المطلقات، لكن أصحاب المجاميع اختاروا ما رووه من الروايات الكثيرة إما لجهة علو السند أو لكونه أوثق أو أفصح أو لأية جهة أخرى، كما يحتمل أن عدم بيان المقيد للراوي الذي لا يمكن الالتقاء به بعد ذلك للعلم بأنه يمثل الأمر بالمطلق بالفرد الواحد للمقيد، ومع هذه الاحتمالات الشبوتية، لا جزم بالتعارض إثباتاً، فيكون بناء العقلاء على الجمع العرفي بينهما حينئذٍ بحمل المطلق على المقيد.

أو يقال: إن الأحكام كلّها صدرت من النبي (صلى الله عليه وآله) وعلمها أمير المؤمنين والأئمة (عليهم السلام)، لكن المصلحة كانت تقتضي بيانها تدريجياً، فيمكن تحقق المصلحة ببيان المطلق دون المقيد في زمان ولو اقتضى تأخير البيان عن وقت الحاجة، إذ مصلحة التدرّج أهم من ذلك فتترجح حين التزاحم، وحينئذٍ فلا تعارض.

الشرط الثالث: كون الحكم إزامياً

فلو تضمننا تكليفاً استجبائياً فلا تقييد، بل يحمل المقيد على كونه أفضل الأفراد في المستحب، وعلى أشد الكراهة في المكروه، كما لو قال: (زر الإمام الحسين (عليه السلام)) و(زر الإمام الحسين (عليه السلام) ليلة الجمعة)، وهذا الشرط في حقيقته راجع إلى أحد الشرطين السابقين:

أما على مبنى استفادة وحدة التكليف من خارج الدليلين، فيقال: بأنه لا دليل يدل على الوحدة في الأحكام غير الإلزامية، فاختل الشرط الثاني، فلا يكون الحمل عرفياً حينئذٍ.

وأما على مبنى استفادة الوحدة من نفس الدليلين، فقد ذكر المحقق النائيني⁽¹⁾ أن هيهنا صوراً متعددة وفي الجميع لا وجه للحمل.

1- عدم تقييد الاستحباب بسبب، مع كون القيد راجعاً إلى الموضوع المستحب، كما لو قال: (يستحب الدعاء) و (يستحب دعاء كميل)، وذلك لعدم المنافاة بينهما بعدما كان المقيد جائز الترك.

2- إذا كان التقييد في الاستحباب والمستحب، كما لو قال: (يستحب الدعاء) و (إن أردت السفر فيستحب قراءة هذا الدعاء الخاص)، وذلك لأنه لا حمل في التكليف الإلزامي على هذا الوجه لا يحمل - كما مرّ في الصورة الثالثة في الشرط الثاني - فكيف بالتكليف الاستجبائي.

3- إذا كان التقييد في الاستحباب فقط - سواء كان التقييد يقتضي المفهوم أم لا - كما لو قال: (يستحب الدعاء) وقال (يستحب الدعاء عند

ص: 505

1- فوائد الأصول 1: 585.

رؤية الهلال) أو (إن رأيت الهلال فيستحب الدعاء)، فهنا لا- موجب للحمل، وذلك لمكان تفاوت مراتب الاستحباب، فلا منافاة بين الاستحباب المطلق والاستحباب المقيد، فرجع إلى عدم تحقق الشرط الأول، إذ حتى فيما يقتضى المفهوم في نفسه فإن تفاوت مراتب الاستحباب يكون قرينة على عدم ثبوت المفهوم للقضية الشرطية، فتأمل.

وقد يستدل لذلك: بأنه كما يدل المطلق على الترخيص في ترك الفرد المقيد بتحقيق الامتثال بغيره كذلك يدل الدليل المقيد - لكونه مستحباً - بالترخيص في ترك المقيد، فلا منافاة بينهما!!

إن قلت: إن الدليل المقيد يقتضي عدم جواز امتثال الحكم الاستحبابي بغير المقيد، لفرض أنه ظاهر في دخالة القيد فيه فينافي ما دل على جواز الامتثال بأي فرد ولو غير المقيد.

قلت: للقيد دخالة في المرتبة لا في أصل الحكم، نعم لو قيل بظهور القيد في دخالته في أصل الحكم، فحينئذ يقال: إن الترخيص إنما هو في ترك الامتثال بالمقيد، لا الترخيص بالامتثال بغيره من الأفراد.

والحاصل: إن اختلاف مراتب الاستحباب قرينة عرفية على عدم التقييد، وإن أبيت إلا عن عدم القرينية فيقال: إنه لا دليل من الخارج على وحدة الحكمين، وفي مورد الامتثال بالمقيد يكون من تداخل المسببات أو بقاء استحباب آخر بمطلق أو مقيد كما مرّ تفصيله في الشرط الثاني، وعليه فلا يمكن قصد امتثال الأمر بالمقيد عبر الإتيان بغير المقيد لكونه من التشريع المحظور فتأمل.

الشرط الرابع: كون المطلق بدلاً

فإذا كان شمولياً كما لو قال: (أكرم العالم) و (أكرم العالم العادل)، فهل يحمل المطلق على المقيد؟

الأقرب عدم الحمل، وهكذا في العام والخاص المشبتين، وقد يستدل لذلك بوجوه، منها:

الوجه الأول: إن الحكم في المطلق هو لجميع الأفراد، ففي الأفراد الواحدة للقيد يكون الحكم في المقيد تأكيداً، ولا يمكن اعتباره تأسيساً لاستلزامه الجمع بين المثليين فهو محال، وعليه فلا يمكن اعتبار القيد احترازياً، وحينئذٍ يحمل المقيد على كونه أفضل الأفراد.

ويرد عليه: بأن ثبوت وحدة التكليف كما تكون بالحمل على أفضل الأفراد، كذلك تكون بحمل المطلق على المقيد، فإن التأكيد لا ينافي تقييد المطلق، بمعنى أنه كما يمكن التأكيد مع ابقاء الإطلاق، كذلك يمكن مع تقيده بأن يكون المراد الجدي من المطلق المقيد فيكون الحكم في المقيد تأكيداً له.

الوجه الثاني: إن سبب حمل المطلق على المقيد هو دلالة الحكم فيهما على صرف الوجود وذلك يستلزم التنافي مما يكتشف منه وحدة التكليف، وهذا لا يجري في الإطلاق الشمولي، إذ الحكم لم يتعلق بصرف الوجود بل تعلق بكل فرد فرد، وعليه فلا طريق لاستكشاف وحدة التكليف!

وأورد عليه: - مع قطع النظر عن الإشكال المبناي الذي مرّ في النوع السابق - أن هناك طريقاً آخر لاستكشاف وحدة التكليف، وذلك لأنه في المقيد لا يوجد حكمان بل حكم واحد، ومن ذلك نستكشف وحدة الحكم مطلقاً، فتأمل.

فصل في المجمل والمبين

لا يخفى أن العمدة في هذا البحث هو تشخيص المجملات عن المبينات جزئياً، وذلك بحث لغوي كالبحث عن معنى كلمة الصعيد مثلاً، فلا يرتبط بالبحث الأصولي.

وإنما المهم هو البحث عن قواعد كلية تنفعنا في رفع الإجمال عن المجملات.

وأما معنى المجمل فهو اللفظ الذي لا ظاهر له، وعكسه المبين، وقد يكون الإجمال في الجملة بعدم ظهورها في شيء حتى مع ظهور مفرداتها في معانيها.

والمجمل على قسمين: ما لم يكن له ظاهر، أو كان له ظاهر لكن علمنا بعدم إرادته.

أما القسم الأول: فتارة يكون قبالة مبين، كما لو ورد دليلان أحدهما: (الكر ستمائة رطل) و الآخر: (الكر ألف ومئتا رطل بالعراقي)، فالأول مجمل لا ظاهر له لأن الرطل إما عراقي وإما مكّي، والمكّي ضدّ العراقي، فيبحث في إمكان حمل الأول على الرطل المكّي ليتطابق مع الثاني، من دون أن يكون جمعاً تبرعياً.

وتارة في قبالة مجمل آخر: كالمثال فلو وصله أمر المولى بشراء رطل

وبشراء رطلين من الطعام، فهل يمكنه رفع الإجمال بحمل الأقل على المكّي والأكثر على العراقي ليتطابقان، أم أن ذلك جمع تبرعي لا يرتفع به الإجمال!!

قد يقال(1): بإمكان رفع الإجمال عبر إحدى طريقتين:

الأولى: عبر جريان أصالة الجد فيهما، فيحملان على معنى واحد ينسجم معها، لأن أي حمل آخر ينافي أصالة الجد فيهما.

ويشكل: بأن أصالة الجد أصل عقلائي، والعقلاء إنّما يجرونها فيما لو علموا بالمراد الاستعمالي، فيلتزمون بأن المراد الاستعمالي هو المراد جدّاً، لكن لا يعلم اجراءؤهم هذه الأصالة لمجرد رفع التناقض بين كلامي المولى مع عدم معرفتهم بالمراد الاستعمالي!

الثانية: الجمع بين جريان دليل الحجية في كليهما وبين دلالة الاقتضاء بصدقهما، حيث يحتمل أن يكون المراد في كل منهما ما يوافق الآخر.

وفيه: أولاً: إن الإجمال يمنع عن الحجية، لحجية الظواهر دون المجملات، فلا يجري دليل الحجية فيهما ليراد جمعه مع دلالة الاقتضاء.

وثانياً: بأن هذا جمع عقلي لا عرفي، فلا اعتبار به، وإنما تجري دلالة الاقتضاء لو قطعنا بصدور الدليلين مع القطع بجهة صدورهما، بل يمكن عدم جريانه حينئذٍ لأن صدق صحة الكلام واقعاً لا ينافي عدم حجيته لدى الإجمال، فتأمل.

ص: 509

وأما القسم الثاني: فإن قام دليل لتعيين المراد لزم حمل اللفظ عليه، وإلا بقي مجملاً، ومن ذلك متشابهات القرآن حيث لأكثرها ظاهر يقطع بعدم كونه مراداً وقد بيّنت الآيات المحكمة المراد من المتشابهات، كقوله تعالى: {إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ} (1) وقوله تعالى: {لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ} (2).

سبحان ربك رب العزة عما يصفون، وسلام على المرسلين، والحمد لله رب العالمين، وصلى الله على محمد وآله الطاهرين، ولعنة الله على أعدائهم أجمعين.

30 / ج 1 / 1436

ص: 510

1- سورة القيامة، الآية: 23.

2- سورة الأنعام، الآية: 103.

المبحث الأول: في شروط تحقق موضوع الترتب... 5

الشرط الأول: وجود تضاد بين الأمرين... 5

الشرط الثاني: كون التكاليفين إلزاميين... 7

الشرط الثالث: كون المتعلقين عباديين أو كون المهم عبادياً... 8

الشرط الرابع: أن لا يكون المهم مشروطاً بالقدرة الشرعية... 10

الشرط الخامس: أن يكون التضاد بين المتعلقين اتفاقياً... 10

الشرط السادس: أن لا يكون المهم ضروري الوجود عند العصيان... 12

الشرط السابع: أن يكون الخطاب بالأهم منجزاً على المكلف... 14

الشرط الثامن: وصول التكليف بنفسه... 15

الشرط التاسع: عدم أخذ الجهل في موضوع الأمر الترتبي... 15

الشرط العاشر: كون المتزاحمين في عرض واحد زماناً... 16

المبحث الثاني: في أدلة استحالة الترتب... 20

الدليل الأول: طلب الضدين... 20

الدليل الثاني: تعدد استحقاق العقاب... 31

الدليل الثالث: النهي عن المهم... 39

المبحث الثالث: أدلة إمكان الترتب، ومناقشتها... 40

الدليل الأول... 40

المقدمة الأولى... 40

المقدمة الثانية... 40

المقدمة الثالثة... 44

المقدمة الرابعة... 44

المقدمة الخامسة... 47

المطلب الأول... 47

المطلب الثاني... 49

الدليل الثاني... 50

الدليل الثالث... 53

الدليل الرابع... 54

المبحث الرابع: ما يُنْاط به الأمر بالمهم... 56

الاحتمال الأول: الإناطة بالعصيان بنحو الشرط المقارن... 56

الاحتمال الثاني: الإناطة بالعصيان على نحو الشرط المتقدم... 59

الاحتمال الثالث: إناطته بالعصيان على نحو الشرط المتأخر... 60

الاحتمال الرابع: إناطته على العزم بالعصيان، أو عدم العزم على الامتثال... 61

الاحتمال الخامس: الإناطة باتصاف المكلف بلحوق العصيان... 63

فصل هل يجوز أمر الأمر مع علمه بانتفاء شرطه

فصل في تعلق الأمر بالطبائع أو الأفراد

فصل في نسخ الوجوب

المرحلة الأولى: في دلالة اللفظ... 74

المرحلة الثانية: في مقتضى الأصل العملي... 75

فصل في الوجوب التخيري

البحث الأول: في إمكانه... 78

البحث الثاني: في التخيير بين الأقل والأكثر... 87

فصل في الوجوب الكفائي

الاحتمال الأول: تعدد الغرض... 91

ص: 512

الاحتمال الثاني: وحدة الغرض... 92

الطريق الأول... 93

الوجه الأول... 93

الوجه الثاني... 93

الوجه الثالث... 93

الطريق الثاني... 94

الطريق الثالث... 94

الطريق الرابع... 95

الطريق الخامس... 96

تكملة... 96

فصل في الواجب الموسع والمضيق

البحث الأول: في رجوع القيد الزماني إلى المادة أو الهيئة... 99

البحث الثاني: في دفع الإشكال العقلي عليهما... 99

البحث الثالث: في القضاء خارج الوقت... 101

1- أما مرحلة الشبوت... 102

2- وأما مرحلة الإثبات... 103

البحث الرابع: في قيام الدليل على القضاء... 104

البحث الخامس: في استصحاب الوجوب... 106

البحث السادس: في استصحاب الموضوع... 107

فصل في الأمر بالأمر بالشيء

المطلب الأول: في مرحلة الشبوت... 109

المطلب الثاني: في مرحلة الإثبات... 110

المطلب الثالث: في الثمرة... 110

فصل في الأمر بعد الأمر

ص: 513

المقصد الثاني في النواهي وفيه فصول

فصل في صيغة النهي

البحث الأول: في مدلول الصيغة... 117

البحث الثاني: كيفية الامتثال في النهي... 118

الأمر الأول: في تحقق امتثال النهي... 119

الأمر الثاني: في الثواب على الامتثال... 120

البحث الثالث: في عموم النهي الشمولي... 120

البحث الرابع: في استمرار النهي بعد العصيان... 123

البحث الخامس: في الحرمة الكفائية والتخييرية... 124

فصل في اجتماع الأمر والنهي

البحث الأول: في عنوان المسألة... 126

البحث الثاني: في الفرق بين هذه المسألة، ومسألة اقتضاء النهي للفساد... 128

الفرق الأول... 128

الفرق الثاني... 129

الفرق الثالث... 130

الفرق الرابع... 130

الفرق الخامس... 131

البحث الثالث: في أصولية المسألة... 132

البحث الرابع: في عقلية المسألة... 135

البحث الخامس: في عموم البحث لكل أنواع الواجب والحرام... 136

البحث السادس: في أخذ قيد المندوحة... 137

البحث السابع: في عموم النزاع سواء قلنا بأن التكاليف تتعلق بالطبائع أم بالأفراد... 139

البحث الثامن: الملاك في الاجتماع... 141

المرحلة الأولى: في مقام الثبوت... 141

المرحلة الثانية: في مقام الإثبات... 144

ص: 514

- البحث التاسع: الحكم في التزاحم الملاكي... 146
- البحث العاشر: في ثمرة بحث الاجتماع... 150
- البحث الحادي عشر: دليل عدم إمكان الاجتماع... 156
- البحث الثاني عشر: أدلة الإمكان... 161
- البحث الثالث عشر: في العبادات المكروهة... 167
- القسم الأول: العبادة التي لها بدل... 168
- القسم الثاني: العبادات المكروهة التي لا بدل لها... 171
- القسم الثالث: ما لو كانت الكراهة على عنوان آخر غير العبادة... 174
- البحث الرابع عشر: في الاضطرار إلى الحرام... 174
- القسم الأول: الاضطرار لا بسوء الاختيار... 175
- القسم الثاني: الاضطرار بسوء الاختيار... 176
- فصل في التزاحم
- المبحث الأول: في شرائط تحقق موضوع التزاحم... 185
- المبحث الثاني: في الفرق بين التزاحم والتعارض... 187
- الفرق الأول: في مورد التنافي والتصادم... 188
- الفرق الثاني: في الحاكم بالترجيح والتخيير... 190
- الفرق الثالث: في جهات التقديم... 192
- الأول: تقديم ما ليس له بدل على ما له بدل... 192
- الثاني: تقديم المشروط بالقدرة العقلية على المشروط بالقدرة الشرعية... 194
- المطلب الأول: في المقصود بهما... 194
- المطلب الثاني: في دليل التقديم... 194

المطلب الثالث: في دفع الإشكالات... 196

المطلب الرابع: لو كان المشروط بالقدرة الشرعية أهم... 199

المطلب الخامس: اشتراط العلم بهما... 201

المطلب السادس: في كيفية إحراز كون القدرة عقلية أم شرعية... 202

ص: 515

المطلب السابع: لو كان كلاهما مشروطاً بالقدرة العقلية... 203

الثالث: الترجيح بالأسبق زماناً... 204

فرع: في مثال تراحم النذر والحج... 208

الرابع: الترجيح بالأهمية أو احتمالها... 210

تتمة: في كيفية إحراز الأهمية... 212

فصل في اقتضاء النهي للفساد

البحث الأول: في أنواع النهي... 215

النوع الأول: النهي الإرشادي... 215

النوع الثاني: النهي التنزيهي... 216

النوع الثالث: النهي التحريمي المولوي... 218

النوع الرابع: النهي الغيري... 219

البحث الثاني: في معنى العبادة والمعاملة... 222

1- أما العبادة... 222

2- وأما المعاملة... 223

البحث الثالث: في كون الصحة من الأمور المجعولة شرعاً أم لا؟... 224

البحث الرابع: في مقتضى الأصل حين الشك في اقتضاء النهي للفساد... 229

البحث الخامس: في أقسام متعلق النهي في العبادة... 232

1- النهي عن نفس العبادة... 234

2- النهي عن جزء العبادة... 234

3- النهي عن شرط العبادة... 237

4/5- النهي عن وصف العبادة... 238

البحث السادس: في إمكان تعلق النهي بالعبادة - ثبوتاً - ... 240

البحث السابع: من أدلة فساد العبادة مع النهي عنها... 244

البحث الثامن: حالات المكلف... 247

البحث التاسع: في النهي عن المعاملة... 249

ص: 516

القسم الأول: النهي عن السبب بذاته... 249

القسم الثاني: النهي عن ذات المسبب... 250

الأمر الأول: في إمكان النهي عن المسبب... 250

الأمر الثاني: في الأقوال في المسألة... 251

القسم الثالث: النهي عن آثار المسبب... 255

القسم الرابع: النهي عن التسبيب... 256

تتمة... 257

المقصد الثالث في المفاهيم وفيه مقدمتان وفصول

المقدمة الأولى: في تعريف المفهوم وتمييزه عن المنطوق... 261

المقدمة الثانية: في سبب دلالة الجملة على المفهوم... 264

فصل في مفهوم الشرط

البحث الأول: في المنطوق... 267

البحث الثاني: في كيفية استفادة المفهوم... 270

أما الأمر الأول... 270

وأما الأمر الثاني... 279

البحث الثالث: فيما لا مفهوم له من القضايا الشرطية... 284

البحث الرابع: فيما لو كان الجزاء كلياً له مصاديق... 286

البحث الخامس: لو تعدد الشرط مع اتحاد الجزاء في جملتين... 289

البحث السادس: في تداخل الأسباب والمسببات... 293

المقام الأول: في تداخل الأسباب... 293

المطلب الأول: في أدلة عدم التداخل... 293

المطلب الثاني: في مقتضى الأصل العملي... 296

المطلب الثالث: لو لم يمكن تكرار الجزاء... 298

المطلب الرابع: في مثال التداخل في الموضوع... 299

ص: 517

المطلب الخامس: فيما ذكره فخر المحققين... 302

المقام الثاني: في تداخل المسببات... 304

تتمتان... 306

فصل في مفهوم الوصف

فصل في مفهوم الغاية

المطلب الأول: في دلالتها على المفهوم... 314

المطلب الثاني: في دخول الغاية في حكم المغيبى أو خروجها عنه... 317

فصل في مفهوم الاستثناء

البحث الأول: في حكم المستثنى... 319

البحث الثاني: من أدلة الطرفين... 320

البحث الثالث: الاستثناء من النفي أو الإثبات... 321

البحث الرابع: هل الدلالة بالمنطوق أم المفهوم... 322

البحث الخامس: في الدلالة على الحصر بغير أدوات الاستثناء... 323

فصل في مفهوم اللقب والعدد

المقصد الرابع في العام والخاص وفيه فصول

البحث الأول: في تعريف العام... 327

البحث الثاني: في أقسام العموم... 327

المطلب الأول: في أقسام العموم... 327

المطلب الثاني: دوران الأمر بين العموم الاستغراقي أو البدلي... 329

المطلب الثالث: في الأعداد... 330

البحث الثالث: في أدوات العموم... 331

1- فمنها: (كل) ... 331

المقام الأول: في وجه دلالة (كل) على العموم... 331

المقام الثاني: في استيعاب الأجزاء والأفراد... 335

ص: 518

2- ومنها: النكرة في سياق النفي أو النهي... 336

المطلب الأول: في الدلالة على العموم... 336

المطلب الثاني: قابلية تخصيص هذا العموم... 338

3- ومنها: الجمع المحلّى باللام... 339

المطلب الأول: دلالاته على العموم... 339

المطلب الثاني: في بيان سبب دلالاته على العموم... 340

المطلب الثالث: في عموم المدخول أو المراد... 344

فصل في العام المخصّص

المقام الأول: إنكار المجازية... 346

المقام الثاني: التسليم بالمجازية... 352

فصل في إجمال المخصص

المقام الأول: في الشبهة المفهومية... 355

المقام الثاني: في الشبهة المصدقية... 358

1- أما المتصل... 359

2- وأما المنفصل... 359

المورد الأول: المخصص اللفظي... 359

المورد الثاني: في المخصص اللبي... 368

المقام الثالث: التمسك بالاستصحاب... 372

المطلب الأول: في تنقيح حكم العام... 372

المطلب الثاني: في نفي حكم الخاص... 381

فصل في الدوران بين العام وبين استصحاب حكم المخصص

فصل في دوران الأمر بين التخصيص والتخصص

المطلب الأول: العلم بخروج فردٍ بعينه عن حكم العام... 386

المطلب الثاني: لو تردد الخارج بين فرد العام وفرد غيره... 387

ص: 519

المطلب الثالث: في التمسك بعمومات الأدلة الثانوية... 388

فصل في وجوب الفحص عن المخصص قبل العمل بالعام

البحث الأول: في أصل وجوب الفحص... 392

البحث الثاني: في مقدار الفحص... 395

فصل في عموم الخطاب للمشافهين وغيرهم

البحث الأول: في تحرير محل الكلام... 396

البحث الثاني: في ثمرة عموم الخطاب أو عدمه... 402

فصل في العام المتعقب بالضمير الراجع إلى بعضه

المطلب الأول: في تحرير محل النزاع...: 405

المطلب الثاني: في علاج التعارض... 406

تتمتان... 409

فصل في تخصيص العام بالمفهوم

البحث الأول: تخصيص العام بمفهوم الموافقة... 411

البحث الثاني: تخصيص العام بمفهوم المخالفة...: 413

تتمتان... 416

فصل في الاستثناء المتعقب لجمل متعددة

البحث الأول: في مرحلة الثبوت... 420

البحث الثاني: في مرحلة الإثبات... 422

البحث الثالث: مقتضى الأصل العملي... 427

فصل في تخصيص القرآن بخبر الواحد

فصل الدوران بين التخصيص والنسخ

تتمة: بحث حول البداء... 440

ص: 520

المقصد الخامس في المطلق والمقيد والمجمل والمبين وفيه فصول

مطالب تمهيدية... 445

المطلب الأول: في تعريفهما... 445

المطلب الثاني: في الإطلاق والتقييد في الجمل التركيبية... 447

المطلب الثالث: في الإطلاق حسب الحالات المختلفة... 448

المطلب الرابع: في التقابل بين الإطلاق والتقييد... 449

فصل في أقسام المطلق

الأول: اسم الجنس... 452

الثاني: عَلَم الجنس... 455

الثالث: المفرد المعرّف بلام الجنس... 458

الرابع: النكرة... 461

فصل في كيفية استفادة الإطلاق

المبحث الأول: في منشأ الإطلاق اللفظي... 465

المبحث الثاني: في مقدمات الحكمة... 468

المقدمة الأولى: كون المتكلم في مقام البيان... 469

المطلب الأول: في المقصود من (مقام البيان)... 469

المطلب الثاني: البيان من كل الجهات... 472

المطلب الثالث: الأدلة الواردة في بيان أصل التشريع... 474

المطلب الرابع: الحاجة إلى هذه المقدمة... 475

المطلب الخامس: الشك في كون المتكلم في مقام البيان... 476

الصورة الأولى... 476

المقدمة الثانية: أن لا يكون هناك ما يوجب التعيين... 481

المقدمة الثالثة: عدم وجود قدر متيقن في مقام التخاطب... 483

المبحث الثالث: في مانعية الانصراف عن التمسك بالإطلاق... 488

ص: 521

المبحث الرابع: تكملة مقدمات الحكمة... 491

المبحث الخامس: نتيجة المقدمات... 492

المبحث السادس: في الإطلاق المقامي... 493

فصل في حمل المطلق على المقيد

الشرط الأول: التنافي بين المطلق والمقيد... 495

الشرط الثاني: وحدة الحكم في المطلق والمقيد... 499

الشرط الثالث: كون الحكم إلزامياً... 505

الشرط الرابع: كون المطلق بديلاً... 507

فصل في المجمل والمبيّن

فهرست الموضوعات... 511

ص: 522

تعريف مركز

بسم الله الرحمن الرحيم
جَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ
(التوبة : 41)

منذ عدة سنوات حتى الآن ، يقوم مركز القائمة لأبحاث الكمبيوتر بإنتاج برامج الهاتف المحمول والمكتبات الرقمية وتقديمها مجاناً. يحظى هذا المركز بشعبية كبيرة ويدعمه الهدايا والندور والأوقاف وتخصيص النصيب المبارك للإمام عليه السلام. لمزيد من الخدمة ، يمكنك أيضاً الانضمام إلى الأشخاص الخيريين في المركز أينما كنت.

هل تعلم أن ليس كل مال يستحق أن ينفق على طريق أهل البيت عليهم السلام؟
ولن ينال كل شخص هذا النجاح؟
تهانينا لكم.

رقم البطاقة :

6104-3388-0008-7732

رقم حساب بنك ميلا:

9586839652

رقم حساب شيبا:

IR390120020000009586839652

المسمى: (معهد الغيمية لبحوث الحاسوب).

قم بإيداع مبالغ الهدية الخاصة بك.

عنوان المكتب المركزي :

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آباده اي، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلي، الرقم 129، الطبقة الأولى.

عنوان الموقع : : www.ghbook.ir

البريد الإلكتروني : Info@ghbook.ir

هاتف المكتب المركزي 03134490125

هاتف المكتب في طهران 021 - 88318722

قسم البيع 09132000109 شؤون المستخدمين 09132000109.

مركز
للبحوث والتحريرات الكمبيوترية
اصبهان
الغمامية



للحصول على المكتبات الخاصة الاخرى
ارجعوا الى عنوان المركز من فضلكم
www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

و للايحاء من فضلكم

٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٥٩

