

الْمَدِينَةُ
فِي الْأَصْحَابِ

نَهْثَرًا

الْمَدِينَةُ الْمَدِينَةُ الْمَدِينَةُ الْمَدِينَةُ الْمَدِينَةُ
الْمَدِينَةُ الْمَدِينَةُ الْمَدِينَةُ الْمَدِينَةُ الْمَدِينَةُ

كَالِيَهْ

الْمَدِينَةُ الْمَدِينَةُ الْمَدِينَةُ

أَيُّهُ الشَّيْخُ الْحَسَنُ الْأَخْضَرُ الْكَلْبِيُّ

الْمَدِينَةُ

الْمَدِينَةُ الْمَدِينَةُ الْمَدِينَةُ
الْمَدِينَةُ الْمَدِينَةُ الْمَدِينَةُ

الْمَدَائِنُ فِي الْأَصُولِ

نَقْرًا

لِلْحَاجِّ الْعَلَامَةِ الْحَقِّيقِ الْفَقِيهِ الْأَصُولِيِّ الْكَبِيرِ
آيَةِ اللَّهِ الْعُظْمَى السَّيِّدِ الْوَلِيِّ الْفَاضِلِ الْمُتَوَكِّلِ

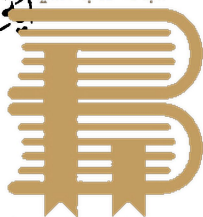
تَأْلِيفُ

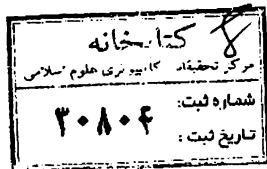
الْعَلَامَةِ الْفَقِيهِ الْأَصُولِيِّ

آيَةِ اللَّهِ الشَّيْخِ حَسَنِ الْأَصْبَهَانِيِّ

الجزء الثاني

مُعَدَّبٌ وَنُقِّشَ بِمَكْتَبَةِ مَدَائِنُ
(فَتْحُ الْمَدَائِنِ)





هوية الكتاب

الكتاب:	الهداية في الأصول ج / ٢
المؤلف:	العلامة الفقيه آية الله الشيخ حسن الصافي الاصفهاني (رحمته الله)
تحقيق ونشر:	مؤسسة صاحب الأمر (عج) أسما العلامة الراحل الصافي الاصفهاني (رحمته الله)
الصف الإلكتروني والإخراج الفني:	مسعد فوزي جودة
الطبعة:	الأولى - سؤال ١٤١٧ هـ
الغلم والألواح الحساسة (الزنگراف):	تيز هوش - قم
المطبعة:	ستاره - قم
الكمية:	٣٠٠٠ نسخة
السعر:	١٠٠٠ تومان

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

جميع الحقوق محفوظة
لمؤسسة صاحب الأمر (عج)
قم المقدسة

٩٨

قم - ميدان شهدا - خیابان معلم - کوچه / ١٢ - بن بست دوم
- هاتف ٤ - ٧٤١١٥٣ - فاكس ٧٤٠١٥٤

فصل:

في مقدّمة الواجب

وتنقيحُ المقام يستدعي رسم أمور :

ل الأول : أن المبحوث عنه هو ثبوت الملازمة بين طلب ذي المقدّمة و[طلب] المقدّمة عقلاً ، بمعنى أن المولى إذا طلب شيئاً ، يجب ويلزم أن يطلب مقدّمته أيضاً بحكم العقل ، فبحكمه يترشّح طلب شرعي من ذي المقدّمة ويتعلّق بالمقدّمة . وعلى هذا تكون المسألة أصوليّة ؛ إذ لا نعني بالمسألة الأصوليّة إلا ما يقع في طريق استنباط الحكم الشرعي وكبرى قياس الاستنباط ، وهي كذلك ؛ إذ بعد ثبوت الملازمة ترتّب قياساً ، ونقول : هذه مقدّمة للواجب ، وكلّ مقدّمة تجب ؛ للملازمة بين وجوبها ووجوب ذبيها .

نعم ، لو كان المبحوث عنه هو وجوب المقدّمة - كما يظهر من صاحب المعالم^(١) - فتقرّر - كانت فرعيّة ، لكنّ الأمر ليس كذلك^(٢) .

(١) معالم الأصول : ٢٥٣ .

(٢) يظهر من صاحب المعالم أنّ البحث لفظي ، وأنّ المبحوث عنه هو وجوب المقدّمة ، وكلاهما قابل للتوجيه ، والآن نتكلّم في الأمر الثاني ، فنقول : إنّ ظاهر العنوان في كلام الأصوليين هو وجوب المقدّمة ، وهو ظاهر في كون البحث عن حكمها الشرعي لا الملازمة بين الوجوبين ، ولا بأس بكون البحث عن ثبوت الملازمة أيضاً ، فإنّ بعض المسائل الأصولية له جهة واحدة من البحث ، كمسألة حجّية الخبر الواحد ، وبعضها الآخر له جهات مختلفة من البحث على بعضها تكون المسألة من علم وعلى بعضها الآخر من علم آخر ، ومن ذلك مسألة مقدّمة الواجب ، فإنه إذا قلنا : «هل الملازمة بين الوجوبين موجودة أم لا؟» هذا يعني كون المبحوث عنه هو وجود الملازمة وعدمها ، وتصير

والشاهد عليه : أَنَّ كُلَّ مَنْ حَكَمَ بِوَجوب مقدّمة الواجب حكم باستحباب مقدّمة المستحبّ ، فلو كان البحث فرعياً ، للزم أن يجعل لاستحباب مقدّمة المستحبّ بحثاً مستقلاً ، فجعل البحث واحداً وإجراء الحكم في غير مقدّمة الواجب قرينة قطعية على أَنَّ البحث ليس عن نفس وجوب المقدّمة ، بل عن ثبوت الملازمة بين الطرفين وعدم ثبوتها .

ثمَّ إِنَّ لشيخنا الأستاذ^(١) - رَحِمَهُ اللهُ - في المقام كلاماً حاصله : أَنّا وإن فرضنا أَنَّ البحث عن نفس وجوبها ، لا تكون المسألة مع ذلك فرعياً ؛ إذ الأحكام الفرعية تتعلّق بالعناوين الخاصّة ، كالصلاة والزكاة والخمس ونحوها ، والحكم بوجوب المقدّمة ليس لعنوان خاصّ ، بل ربّما ينطبق على الوضوء وربّما على المشي في طريق الحجّ ، وهكذا .

وفيه : أَنَّ الأحكام الفرعية لا تختصّ بما ذكر ، بل كثير من المسائل الفقهية - مثل النذر والعهد واليمين وقاعدة الطهارة وغير ذلك - تكون كذلك كما لا يخفى .

ثمَّ إِنَّ الوجوب المبحوث عنه في المقام ليس المراد منه اللَّابِذِيَّةُ العقلية بمعنى أَنّه لا يمكن عقلاً إثبات ذي المقدّمة بدون المقدّمة ؛ إذ معنى المقدّمة ليس إلّا هذا .

وهكذا ليس المراد منه عين وجوب ذي المقدّمة الذي ينسب إليها .

المسألة أصوليّة ، ونتيجتها حكم فرعي ، وإن قلنا : «هل مقدّمة الواجب واجبة شرعاً بحكم العقل أم لا ؟» أو غير ذلك من التعابير ، فالمسألة فرعية ، وحقيقة كلا العنوانين واحدة ، وهذا مثل قول القائل : «خواجه على ، على خواجه» كلاهما سيّان وإن كان البحث عن الجهة الأولى يشبه الأكل من القفا ؛ لأنّه يحتاج إلى تشكيل قياس واستنتاج وجوب المقدّمة ، بخلاف البحث عن الجهة الثانية ، وإذا أُنْكِحَ جعل المسألة من المقاصد لماذا نجعلها من المبادئ ؟ (م) .

بالعرض والمجاز ، ويقال : إنّ المقدّمة لوجوب ذبيها كأنّها واجبة .

وهكذا ليس المراد أنّ المقدّمة واجبة بوجوب استقلالي تبعي آخر من سنخ وجوب ذبيها ، كما أفاده المحقّق القمي^(١) ؛ إذ من المقطوع أنّ هذا يحتاج إلى التفات تفصيلي ، وهو ربّما يكون وربما لا يكون كما إذا غفل أو لم يعلم بمقدّميّة شيء .

وأما المراد منه هو الوجوب الترشّحي التبعي الذي لا يدور مدار الالتفات تفصيلاً .

ثمّ لا يخفى أنّ هذه المسألة من المسائل العقلية غير المستقلّة ، وليست من مباحث الألفاظ ، كما ربّما يتوهم من إيرادها فيها ؛ فإنّ مناط كون البحث عقلياً أحد أمرين : إمّا كون الحكم مأخوذاً من العقل صغريّ وكبريّ ، وإمّا كونه مأخوذاً منه في إحداهما ، والأوّل : كحُسن الإحسان وقُبْح الظلم ، والثاني : كحجيّة الظواهر ؛ فإنّ صغرها - وهي ورود رواية ظاهرة في معنى - لا ربط لها بالعقل ، والمقام من قبيل الثاني . فظهر أنّ المسألة من المباحث الأصولية العقلية غير المستقلّة .

الأمر الثاني : أنّ هذا البحث هل له ثمرة عملية فقهية ، أو هو بحث علميّ

محض ؟

ذهب شيخنا الأستاذ - قدس سره - إلى أنّه لا ثمرة له أصلاً ؛ إذ هذا الوجوب ليس منشأً لأثر من عقاب أو ثواب ، ومقرّبيّة أو مبعديّة ، ووجود الثمرة في بحث الضدّ منوط بمقدّميّة ترك الضدّ للواجب الأهمّ وعدم القول بالترتب ، وكلاهما ممنوعان^(٢) .

(١) قوانين الأصول ١ : ١٠٦ .

(٢) أجود التقريرات ١ : ٢٤٣ .

وهذا تسليم منه - ﷺ - لوجود الثمرة لو قلنا بمقدمة ترك الضد ولم نقل بالترتب، وهو ممنوع؛ إذ غاية ما يقال حيثئذ: أن ترك الصلاة لكونه مقدمة للإزالة يكون واجباً والصلاة منهيّاً عنها، ومجرد هذا لا يكفي في الحكم بالفساد؛ فإنه من باب أن المنهي عنه مفاوض للمولى، ومُبْعَد للعبد، وموجب لاستحقاق العقاب، وما هذا شأنه لا يمكن أن يكون مقرباً وموجباً لاستحقاق الثواب، وهذا النهي غيري لا يترتب على مخالفته عقاب ولا على موافقته ثواب، وهو أجنبي عن المقربة والمبعدة، فبأي وجه يُحكم بفساد الصلاة وتُجعل هذه ثمرة للمسألة؟

نعم، يمكن فرض الثمرة - بناء على تعميم الحكم للمقدمات غير الموصلة - فيما إذا توقّف إنقاذ غريق على التوسط في أرض الغير، فإن التوسط على هذا يكون محكوماً بالجواز ولو لم يكن بداعي الإنقاذ، بل بداعي التفرّج والاجتياز؛ لأنه مقدمة للواجب، توصل أولاً، والمفروض أنها واجبة مطلقاً. وبالجمله إن لم نقل بوجوب المقدمة، كانت المسألة من باب تزاحم الواجب الأهم مع المحرّم، فيحكم العقل بلزوم ارتكاب المحرّم مقدمة للتوصل إلى الواجب الأهم، فيختصّ الجواز حيثئذ بالمقدمة الموصلة مطلقاً أو مع قصد التوصل إلى ذبها.

وإن قلنا بوجوب المقدمة ولكن خصصناه بخصوص الموصلة مطلقاً أو مع قصد التوصل إلى ذبها، فالكلام هو الكلام، إلا أن الوجوب هنا شرعي يحكم به العقل من باب الملازمة، وهناك عقلي من باب التزاحم.

وإن قلنا بوجوب المقدمة مطلقاً موصلة أولاً، فمقتضاه: جواز التوسط في الأرض المغصوبة، الذي يكون مقدمة للإنقاذ ولو لم يتقدّم شرطاً بما إذا

قصد الإنفاذ لو خصصنا الوجوب بما قصد به التوصل إلى الواجب ، أو مطلقاً ولو لم يقصد الإنفاذ لو عَمَمناه من هذه الجهة أيضاً على الخلاف الآتي في محله ، وأية ثمرة أحسن من هذه ؟

الأمر الثالث : لا يخفى أن المقدمة إما داخلية محضة ، وهي ما يكون قوام الماهية بها ، كالأجزاء ، وإما خارجية محضة ، وهي المتوقف عليها الماهية في الوجود الخارجي ، كالمشي لتحصيل الماء للوضوء ، وإما ذات جهتين : من جهة داخلية ، ومن أخرى خارجية ، وهي كالشروط الشرعية ، فإنها من جهة تقيّد الواجب بها داخلية ، أي نفس التقيّدات مقدّمات داخلية ، ويلحقها حكمها ، ومن جهة أنفسها خارجية يلحقها حكمها .

ثم لا ريب في دخول المقدّمات الخارجية في محلّ البحث ، وأمّا الداخلية : فقد وقع الخلاف والإشكال فيه ، فتارة يُعترف بمقدميتها ، ويدعى خروجها عن البحث ؛ للزوم اجتماع المثليين ، كما في الكفاية^(١) ، وأخرى يُنكر أصل مقدميتها ، كما يظهر من هامشها^(٢) .

فالكلام في مقامين : أصل المقدّمية ، ووجوبها بعد الاعتراف بها .
أمّا المقام الأوّل : فالحقّ أنّه يطلق عليها المقدّمة ، وتكون مصداقاً لها ؛ فإنّ التقدّم لا ينحصر بما يكون بين شيئين ، بل من أقسامه التقدّم بالطبع ، كتقدّم الواحد على الاثنين ، وتقدّم الأحاد على العشرة ، والمقام من هذا القبيل ، فكما تكون العشرة عين الأحاد ومع ذلك تتقدّم الأحاد عليها طبعاً ، كذلك المركّب عين أجزائها ، ومع ذلك تتقدّم عليه طبعاً . ومعنى التقدّم الطبيعي أنّه يمكن

(١) كفاية الأصول : ١١٥ .

(٢) أنظر كفاية الأصول : ١١٦ ، الهامش .

تحقق التكبيرة مثلاً أو الواحد دون الصلاة والعشرة لا العكس ، ولا نعني بالمقدمة إلا هذا .

وأما المقام الثاني : فربما يقال : إن الأجزاء لا يعقل كونها معروضة للوجوب الغيري مع كونها معروضة للوجوب النفسي ؛ للزوم اجتماع المثليين ، ولا معروضة للوجوب الغيري فقط ؛ إذ لو لم يكن وجوب نفسي لها فمن أين يترشح الغيري ويتعلق بها ؟ فيتعين كونها معروضة للوجوب النفسي فقط .

ويرد عليه ما أورده عليه شيخنا الأستاذ^(١) - رحمه الله - من أننا نلتزم بالأول وعروض كليهما لها ، ولا محذور فيه أصلاً بعد تعدد الجهة ، بل نظيره في العرف والشرع كثير ، كشرب الخمر من إناء الذهب ، المنصوب ، في نهار شهر رمضان ، حيث اجتمع فيه جهات أربعة من الحرمة ، وبه صارت الحرمة أكد ، وعقابه أشد ، وما هو نظير المقام صلاة الظهر ، فيما أنها بذاتها مطلوبة للمولى فوجوبها نفسي ، وبما أنها مقدمة لصحة صلاة العصر فوجوبها غيري ، فالحكم حكم واحد مؤكد ، والجهة تتعدد .

هذا ، ولكن الظاهر أن الأجزاء وإن كانت مقدمة ، إلا أنها لا يعرضها الوجوب الغيري ؛ فإنه^(٢) وجوب ترشحي يترشح من شيء إلى شيء ، ولا يعقل أن يترشح من نفس الأجزاء الواجبة بالوجوب النفسي ، إلى نفسها . ولا معنى^(٣) لتعلق الطلب التبعية بالأجزاء مع أنها بذواتها مطلوبة

(١) أجود التقريرات ١ : ٢١٦ .

(٢) بعد معقولة مقدّمة شيء لنفسه لا محذور في ترشح الوجوب منه إلى نفسه بعدما كان المترشح وجوباً آخر غير المترشح منه ، والمستحيل كون الشيء معلولاً لنفسه ومترشحاً من نفسه ، وأما ترشح الوجوب الغيري المتعلق بشيء ، من الوجوب النفسي المتعلق بذلك الشيء بعينه فلا استحالة فيه أصلاً . (م) .

(٣) لبت شعري ما الفارق بينه وبين صلاة الظهر ، التي تعلق بها الطلب التبعية مع كونها

بالأصالة ؛ ضرورة أن كل واحد من آحاد الثمن المطبوع مطلوب لنا نفساً لا نفساً
وغيراً .

ثم لا يخفى أنه بعد تقسيم المقدمات إلى الداخلية والخارجية
والمتوسطات لا وجه لتقسيمها إلى العقلية والشرعية والعادية ؛ إذ العقلية بعينها
هي المقدمات الخارجية ، والشرعية هي المتوسطات التي من جهة نفس القيود
خارجية ومن جهة التقيدات داخلية .

والعادية إن كان المراد منها ما جرت العادة على إيجادها من دون توقف
لذيتها عليها كلبس العمامة والرداء للمشي إلى السوق ، فمن الواضح خروجها
عن حريم النزاع .

وإن كان المراد منها ما يتوقف عليها ذوها عادة من دون توقف عليها عقلاً
- كنصب السلم للكون على السطح ، فحيث إن طي هذه المسافة في المثال مما
لا بد منه عقلاً ؛ لاستحالة الطفرة ، وهو إما بنصب السلم أو بالدراج أو بالطيارة ،
ففي حق من لا يتمكن فعلاً إلا من نصب السلم لا يكون النصب مقدمةً إلا عقلاً -
فهي داخلية في المقدمات الخارجية .

وكذا لا وجه لتقسيمها إلى مقدمة الوجود ، ومقدمة الصحة ، ومقدمة
الوجوب ، ومقدمة العلم ؛ فإن مقدمة الوجود هي الخارجية التي يتوقف عليها
وجود الأمور به في الخارج ، ومقدمة الصحة هي من المتوسطات التي من
ناحية تقيداتها داخلية ومن ناحية قيودها خارجية . ومقدمة الوجوب لا ربط لها
بالمقام ؛ فإن المبحوث عنه هو [وجوب] مقدمة الواجب ؛ إذ لا معنى للنزاع في
وجوب مقدمة الوجوب وعدمه ؛ فإن الوجوب متأخر عن المقدمة ، فما لم

توجد لم يوجد الوجوب حتى يترشح وجوب آخر إلى مقدمته ، وإذا وجدت
فما معنى وجوبها وطلبها بعد وجودها وحصولها ؟

ومقدمة العلم أيضاً خارجة عن محط البحث ؛ فإنه عن وجوب مقدمة
الواجب لا مقدمة حصول العلم بتحقق الواجب خارجاً ، كالصلاة إلى أربع
جهات مقدمة للعلم بإتيان الصلاة إلى القبلة .

بقي الكلام في تقسيمها إلى المتقدمة والمقارنة والمتأخرة ، وصحة هذا
التقسيم مبنية على معقولة الشرط المتأخر ، فلا بد من صرف عنان الكلام إليها ،
فنقول : قد تعرض صاحب الكفاية^(١) - رحمته - للإشكال وقرّبه بوجهين :

الأول : ما يظهر من صدر عبارته ، وهو أن العلة يجب أن تكون بتمام
أجزائها مقدمة على المعلول ، ولا يعقل تأخر شيء منها عنه .

الثاني : ما يظهر من ذيل عبارته وهو : أن التقارن الزماني بين العلة
والمعلول مما لا محيص عنه ، ولا يُعقل تقدمها ولا تأخرها عنه زماناً ؛ إذ في
صورة التقدم يلزم تخلف المعلول عن العلة ، وفي صورة التأخر يلزم وجود
المعلول بلا علة ، والمقام من قبيل الثاني ، لكن لا ينحصر الإشكال بالشرط
التأخر ، بل يجري في الشرط المتقدم أيضاً وكذا المركب المتصمّم بعض
أجزائه حين تحقق الأثر .

وربما يتوهم فساد التقريب الأول لأجل أنه ثبت استحالة تأخر ما هو
متقدم رتبة عن شيء متأخر عنه رتبة ، ومحل الكلام تأخر ما هو متقدم زماناً عما
هو متأخر كذلك ، والدليل المذكور لا يثبت هذا المدعى ؛ إذ من الممكن أن
يكون الشيء متقدماً على شيء رتبةً ومتأخراً بنحو آخر من أنحاء التأخر ، فإن

النبي ﷺ متقدّم على سائر الأنبياء بالشرف ومتأخّر عنهم بالزمان .
لكنّه فاسد ؛ فإنّه بمدلوله المطابق وإن كان لا يثبت المدعى إلا أنّه بلازمه
يثبت ، وهو كاف .

بيان ذلك : أنّ العلة والمعلول على قسمين : قسم يكون ضرورة وجود
المعلول بوجود علته وبالعكس ، وهذا كما في العلل البسيطة والجزء الأخير من
العلل التامة المركبة ، وقسم يكون ضرورة وجود العلة بوجود المعلول
ولا عكس ، وهذا في غير الجزء الأخير من المركبة لا غير ، وعلى كلا التقديرين
لا يعقل وجود المعلول في زمان قبل زمان وجود علته ؛ فإنّه خلّف واضح ،
فهذا التقريب تام لا إشكال فيه ، إنّما الإشكال في التقريب الثاني ، وفيه خلط
واضح ناشئ من الخلط بين العلل التامة والناقصة ؛ ضرورة أنّ تقارن العلة
والمعلول زماناً يعتبر في العلل البسيطة أو الجزء الأخير من العلل التامة المركبة
لا في العلل الناقصة ، أفشك في أنّ المشي في طريق الحجّ ممّا يتوقّف عليه
ومن مقدّماته العقلية مع تقدّمه عليه زماناً ؟

وكيف كان ، قد ورد في الشريعة المقدّسة أمور بظواهرها شرائط متأخّرة ،
كالأغسال الليلية ، التي هي شرط لصحة صوم المستحاضة ، والإجازة في بيع
الفضولي بناء على الكشف ، فلا بدّ من رفع الإشكال إمّا بمنع استحالة الشرط
المتأخّر أو بإنكار شرطية هذه الأمور .

وقد تصدّى صاحب الكفاية^(١) - رحمه الله - لرفع الإشكال بما حاصله أنّ هذه
الشرائط إمّا شرائط للتكليف أو الوضع أو المأمور به .

أمّا الأوّل : فحيث إنّ التكليف من الأمور التشريعية لا التكوينية وفعل

اختياري للمولى ناش من لحاظ مصلحة كامنة في متعلّقه فلا بدّ أولاً من لحاظ المتعلّق وكلّ ما له دخل في اتّصافه بكونه ذا مصلحة من المتقدّمات والمقارنات والمتأخّرات ثمّ الإرادة والاختيار ثمّ التكليف ، فما هو شرط التكليف في الحقيقة هو لحاظ المتقدّم والمقارن والمتأخّر بوجودها الذهني لا أنفسها بوجودها الخارجي ، ومن البديهي أنّ لحاظ هذه الأمور لا يتقدّم ولا يتأخّر عن التكليف ، ولذا ربما يتخلّف اللحاظ عن الملحوظ ، كما في المولى العرفي ، فيرى دخل شيء في مصلحة شيء ، والملحوظ ليس كذلك .

فاتّضح أنّ الوجود الخارجي لا ربط له بالجعل والتكليف ، وإنّما مربوط به هو اللحاظ والوجود الذهني .

نعم ، في المولى الحكيم العالم بجميع الخصوصيّات لا يتصوّر تخلّف اللحاظ عن الملحوظ .

وبالجملة ما نسّميه بالشرائط ليست بشرائط واقعاً ، بل هي أطراف اللحاظ الذي هو شرط في كلّ فعل اختياري وأحد مقدّماته ، وإنّما شرائط التكليف هي عبارة عن تصوّر متعلّقه ولحاظه بجميع أجزائه وشرائطه ، والتصديق بكونه صلاحاً أو محضاً لفرضه وإرادته واختياره ، وليس شيء آخر وراء ذلك شرطاً للتكليف ، فلا انخراط للقاعدة . هذا ملخّص ما أفاده في بيان رفع الإشكال في شرائط التكليف متقدّمة أو متأخّرة .

وأورد عليه شيخنا الأستاذ^(١) - رحمه الله - بأنّ هذا اشتباه واضح ناش من خلط القضايا الخارجيّة بالقضايا الحقيقيّة .

وما أفاده في القضايا الخارجيّة متين جدّاً إلا أنّ الأحكام الشرعيّة من قبيل

القضايا الحقيقية ، فلا يفيد هذا الجواب أصلاً .

بيان ذلك : أنَّ القضية إما خارجية بمعنى أنَّ الحكم فيها مترتب على الموضوع المتحقق خارجاً بجميع شرائطه ، كما إذا قال المولى : « أكرم هذا الشخص » فإذا كانت كذلك ، فلا بد للمولى من لحاظ الموضوع بجميع شرائطه وإحراز أنَّ كلَّ ماله دَخَلَ في حصول غرضه حاصل ، متقدماً كان أو متقارناً أو متأخراً ، ثمَّ الحكم بوجوب الإكرام ، فإذا حكم ، فليس على العبد إلا الامتثال من دون حالة منتظرة له ؛ لفعليَّة الحكم بفعليَّة موضوعه عند المولى ، ولا عذر للعبد في ترك الامتثال أصلاً حتى في صورة احتمال خطأ المولى .

وإما حقيقة وهي : ما ترتب الحكم فيها على الموضوع المقدَّر وجوده كما في « أكرم العالم » و « يجب الحجُّ على المستطيع » وفي هذا القسم لا يصير الحكم فعلياً بمجرد جعله بل هو حكم شأني لم يكن في الشرع ثمَّ كان ، وفعليته بفعليَّة موضوعه ، فالمكلف ما لم يصير مستطيعاً لا إلزام في حقِّه ولا بعث نحوه ، فليس مثل هذا الجعل في حقِّه مناطاً للإطاعة والعصيان ولا الثواب والعقاب ، فإذا صار مستطيعاً ، ينقلب الموضوع من الفرض والتقدير إلى الواقع والتحقيق ، وينقلب الحكم من الشائيَّة إلى الفعلية ، وحينئذٍ ترتبه على موضوعه يكون كترتب المعلول على علته التامة ولا يعقل الانفكاك ؛ فإنه خُلِفَ محض ، فكلُّ موضوع من موضوعات الأحكام ما لم يتحقق في الخارج بجميع أجزائه وشرائطه لا يعقل ترتب الحكم ، فتأخَّر قيد أو شرط من قيود الموضوع وشرائطه كتأخَّر بعض أجزاء العلة عن معلولها ، وهو غير معقول .

ففي الحقيقة هذا منه - ﷺ - اشتباه مقام المفعول والفعليَّة بمقام الجعل والإنشاء ؛ فإنَّ لحاظ الموضوع بجميع القيود المأخوذة فيه من شرائط الجعل

لا المَجْعُول ، ومحلّ الكلام هو الثاني ، وقد عرفت أنّ وجود الموضوع بتمام قيوده ممّا لا بدّ منه في تحقّق المَجْعُول وفعليّته ، وأنّ فرض تأخّر شيء من القيود عن الحكم خارجاً كفرض تأخّر العلة عن معلولها .

هذا في شرائط التكليف ، والكلام في شرائط الوضع هو الكلام في شرائط التكليف إشكالاً وجواباً .

نعم ، جرى الاصطلاح على تسمية قيود الموضوع في موضوعات التكليف شرائط ، وفي باب الوضع أسباباً ، وهذا مجرّد اصطلاح ، فلو دلّ دليل على أنّ الرضى بوجوده المتأخّر يكفي في سببية التجارة للملكية وصورورتها تجارة عن تراض ، نلتزم به بلا انخراط للقاعدة العقلية ، فإنّ المتأخّر بوجوده التصوّري للناظر له دُخِلَ في الحكم بالملكية لا بوجوده الخارجي .

هذا ملخص ما أفاده صاحب الكفاية - رحمه الله - في شرائط التكليف والوضع مع ما أورد عليه شيخنا الأستاذ - رحمه الله - .

أمّا الإيراد ففي الجملة وارد متين ؛ إذ لا ينبغي الإشكال في أنّه من خلط مقام المَجْعُول بمقام الجعل ، لكن جعله كلّ موضوع شرطاً وكلّ شرط موضوعاً وكذا كلّ قيد من قيود الموضوع شرطاً - كما هو مكرّر في كلامه - ليس على ما ينبغي ؛ فإنّ قيود الموضوع ليست بأنفسها شروطاً بل هي من المتوسطات التي تقيّداتها شروط لا القيود ، فإذا كلّما أحرز وجود التقيّد - كان القيد سابقاً أو متقارناً أو متأخراً في الوجود - صار الحكم فعلياً قطعاً ، وله في الشرع والعرف أمثلة كثيرة ، فنرى بحسب الارتكاز أنّ الموضوع غالباً لجواز التصرف في الحثام هو الدخول مشروطاً بإعطاء عشرين فلساً مثلاً عند الخروج ، فمن دخل قاصداً لإعطاء المبلغ المزبور ، جاز له التصرف مع أنّ القيد

- وهو الإعطاء - متأخر عن جواز التصرف ، ونحكم بأنه يستحب لمن يريد الحج توفير الشعر ولمن يحجّ كذا وبعد الحجّ كذا ، وقبل الصلاة كذا وحينها كذا وبعدها كذا ، ويجب لمن يكون مكلفاً بالصلاة الوضوء قبلها والطمأنينة حالها وسجدتنا السهو - إذا سها - بعدها ، وفي باب الوضع نقول : «الولد غير القاتل لأبيه يرث ، والقاتل لا يرث» والشرط في جميع ذلك هو التقيد بالقبليّة والمقارنة والبعديّة ، لا القيد المتقدم أو المقارن أو المتأخر حتى يلزم محذور يساوق محذور انفكاك المعلول عن علته التامة أو تأخر بعض أجزاء العلة عن وجود معلولها ، الواضح استحالة كليهما .

وبالجملة فعلية الموضوع المتقيد بأمر غير مقارن ، بفعلية تقيدته ، وهو مقارن .

ومنه ظهر عدم تمامية ما أفاده صاحب الكفاية لدفع الإشكال ، وأنه التزام بلا ملزم مع ما فيه من خلط مقام المجعول بمقام الجعل .

مضافاً إلى أن لازمه فعلية كل تكليف بنفس إنشائه ؛ ضرورة أن الموضوع بجميع أجزائه متحقق بوجوده اللحاطي ، وهو باطل بالضرورة .

وأما شرائط المأمور به فقد دفع الإشكال صاحب الكفاية^(١) بما ملخصه : أن تفاوت حسن الأشياء بالوجوه والاعتبارات ممّا لا ينبغي الريب فيه ، ويمكن دخل أمر سابق أو لاحق في انصاف فعل بالحسن أو تعلق الغرض به ، كما هو واضح ، وأمثله في العرفيات كثيرة غير محتاجة إلى البيان ، فالمتقدم أو المتأخر إذ لم يكن شرطاً في تحقق مايقابله بل كان دخيلاً في صيرورته معنوياً بعنوان حسن أو متعلقاً للغرض ، لا يلزم [منه] محذور ، وشرائط المأمور به من هذا

القبيل .

ويرد عليه : أنه لا يتم على مذهب العدلية القائلين بأن الأحكام تابعة للمصالح والمفاسد ، فإن المصلحة أمر واقعي لا يتفاوت بالوجوه والاعتبارات ، فالمتأخر إما دخيل في ذلك الأمر النفس الأمري المتقدم الذي هو المصلحة أولاً ، فإن كان له دخل ، يلزم إشكال تأخر العلة عن معلولها ، وألا فهو خلّف ، ولا ربط له بالمأمور به ، فلماذا جعل شرطاً له ؟

فظهر أن شيئاً ممّا أفيد في المقام ليس بنام ، فالصحيح أن يقال : إن الأمر المتأخر تارة يفرض كونه دخيلاً في ترتب المصلحة على المتقدم ، وأخرى في لحاظه ، وثالثة في تعلّق الطلب به .

والأول أمر واقعي لا يتفاوت الحال فيه ، لوحظ أم لم يلحظ ، تعلّق الأمر به أم لا ، وأمثله في العرف إلى ما شاء الله ، منها : التمشي بعد شرب المسهل ؛ فإن له دخلاً واقعياً في ترتب إصلاح المزاج ولينته عليه .

والثاني - وهو دخله في اللحاظ - أيضاً أمر واقعي بمعنى أن المولى إذا رأى شيئاً مركباً ذا أجزاء وقود متقدمة أو مقارنة أو متأخرة ، له مصلحة واحدة أو تحت غرض واحد ، يلاحظه شيئاً واحداً فيطلبه ويأمر به .

والثالث - وهو دخله في تعلّق الطلب به - أمر اعتباري ، فإن الشرطيّة وهكذا الجزئيّة والمانعيّة تنزع من تعلّق الطلب بعدة أمور مقيدة بقيود وجوديّة أو عدميّة ، ولا يكون من باب التأثير والتأثر أصلاً ، وتعلّق طلب المولى بما هو كذلك بمكان من الإمكان ، فما هو دخيل في المصلحة أو في اللحاظ من هذه الأقسام لا يعقل أن يكون متأخراً عنها أو عنه ؛ ضرورة أنه - لكونه أمراً واقعياً - عين تأخر بعض أجزاء العلة عن معلولها ، وأمّا ما هو دخيل في الواجب

والمأمور به فحيث لا واقع له إلا تعلق الطلب به ولا تأثير له في المتقدم أصلاً فلا مانع من تأخره .

وعدم تحقق امتثال الأمر بالمقيد بدونه ليس من باب أن القيد له دخل في تحقق المقيد ، بل لأجل أن متعلق الطلب هو طبيعة خاصة مقيدة ، فما لم توجد بخصوصياتها وقيودها المأخوذة فيها لم يوجد مصداق الطبيعة المأمور بها ، فالمطلوب من المستحاضة هو الصوم المتمتع بالاعتسال في الليل ، فلو فرض الإخلال بالاعتسال ، لم يتحقق الامتثال ؛ لعدم تحقق مصداق تلك الطبيعة المأمور بها ، فهي كمن أمر بعق رقبة مؤمنة وأعتق كافرة .

نعم ، على مسلك العدالة - من تبعية الأحكام للمصالح - ربما يتوهم دخل المتأخر في مصلحة المتقدم ، وقد مر أنه أمر واقعي ، ولا يعقل تأثر المتقدم عن المتأخر واقعاً .

ودفع هذا التوهم بالالتزام بأحد أمرين :

الأول : أن المصلحة لا تترتب إلا بعد وجود المتأخر ، كما هو ظاهر تعلق الطلب به .

الثاني : أنها تتحقق قبله لكن المتأخر بنفسه ليس دخيلاً في مصلحة المتقدم ، بل التقيد به هو الدخيل فيها ، أو يقال : إنه لا دخل له لا بنفسه ولا بتقيده ، بل هو معرف وكاشف عن خصوصية في المتقدم ، ملازمة في الوجود للمتأخر وإن لم نعلمها ، ولكن هذا خلاف ظاهر تعلق الطلب به .

بقي الكلام فيما أفاده شيخنا^(١) الأستاذ - رحمه الله - في المقام من أن شرائط التكليف لا يعقل تأخرها عنه بخلاف شرائط المكلف به ، فهو بمكان من

الإمكان ، فإن شرائط المكلف به تكون متعلقة لذم كالأجزاء ، وكما أن الأجزاء لا إشكال في تأخر بعضها عن بعض كذلك لا إشكال في تأخر الشرائط عن مشروطها .

ثم أورد على نفسه بأن الشرائط لا تقاس بالأجزاء ، فإنها داخله في المأمور به قيداً وتقييداً ، بخلاف الشرائط ؛ فإنها داخله في المأمور به تقييداً والتقييد خارج .

وأجاب عنه بأنه لما كان الضابط في الفرق بين الأجزاء والشرائط أن الأجزاء دخيلة في المتعلق بذواتها وبتقييداتها ، والشروط دخيلة في المتعلق من حيث التقييد بها فقط من دون أن يكون لذواتها دخلٌ فيه ، توهم أن الأمر ينسبط على ذوات الأجزاء بخلاف الشرائط ، فإن التقييد بها يكون تحت الأمر فقط من دون أن يكون لذواتها نصيب من الأمر النفسي .

وهذا التوهم فاسد ، والحق اشتراكها مع الأجزاء في انبساط الأمر على ذواتها أيضاً ، وذلك لكون التقييد أمراً انتزاعياً يتحصل من إضافة القيد إلى المقيد به ، ومن الواضح أن العناوين الانتزاعية حيث لا تحقق لها خارجاً يستحيل تعلق الأمر بها بأنفسها ، بل الأمر يتعلق بمناشئ انتزاعها لا محالة ، فانبساط الأمر بالمقيد على التقييد مرجعه في الحقيقة إلى انبساطه على ذات القيد ، فالشرط لا محالة يكون متعلقاً للأمر كالأجزاء ، ويكون الامتثال مراعى بإتيانه في ظرفه ، والفرق بينهما من حيث تعلق الأمر بالجزء من جهة دخله في المتعلق قيداً أو تقييداً وبالشرط من جهة دخله تقييداً فقط .

هذا ملخص ما أفاده في المقام ، لكنه محل للنظر والإشكال .

وذلك لأن الكبرى التي ذكرها - وهي تعلق الأمر المتوجه إلى العنوان

الانتزاعي بمنشأ انتزاعه حقيقة - وإن كانت مسلمة إلا أن تطبيقها على المقام غير تام، وذلك لأن مثل السبق واللاحق والتقدم والتأخر من العناوين الانتزاعية إنما يُنتزع من نفس السابق واللاحق والمتقدم والمتأخر، وكذلك الفوقية والتحتية؛ فالشيء بكونه في مكان عالٍ بالنسبة إلى شيء آخر يكون فوقاً، ويُنتزع عنه الفوقية، ويكون الأمر بإيجاد الفوقية أمراً بإيجاد ذات يكون فوقاً، وعلى هذا فقس التحتية والسبق واللاحق وغير ذلك من العناوين الانتزاعية، فذات القيد في المقام ليس منشأ لانتزاع التقيد، بل منشؤه على ما بيناه هو ذات الأمر المتقيد به، وإنما القيد طرف الإضافة، فالشرط للمأمور به ليس منشأ لانتزاع ذلك العنوان الانتزاعي كي ينسبط الأمر بالمركب عليه أيضاً.

هذا، مضافاً إلى ما تقدم منه في تقسيم المقدمة إلى الداخلية والخارجية من أن الشروط الشرعية داخلة في المأمور به من حيث التقيد وخارجة عنه من حيث أنفسها، وهذا تصريح منه بأن ذوات الشروط الشرعية ليست متعلقة للأمر.

هذا تمام الكلام في الشرط المتأخر، وقد ظهر لك جوازه في الشرعيات بالنسبة إلى التكليف والوضع والمأمور به.

نعم، الالتزام به في مقام الإثبات يحتاج إلى الدليل.

الأمر الثالث: في تقسيمات الواجب، ومنها تقسيمه إلى المطلق والمشروط، والكلام في شرح حقيقة القسمين كما ذكر في المتن^(١)، فلا حاجة إلى التعرض لذلك، وإنما المهم في المقام هو التعرض لما يرجع إليه الشرط في الجملة الشرطية وتحقيق ما هو المشروط به، وفي ذلك وجوه ثلاثة:

(١) أي: متن الكفاية.

الأول : ما اختاره في الكفاية^(١) من رجوعه إلى الهيئة ، ويقيد مفادها به ، ونتيجة ذلك اشتراط نفس الوجوب بذلك الشرط .

الثاني : ما نسب في التقارير إلى الشيخ الأعظم^(٢) - رَحِمَهُ - من رجوعه إلى المادّة ، وكون مفاد الجملة الشرطية إيراد الطلب على المادّة المقيدة ، ونتيجة ذلك إطلاق الوجوب وتحققه قبل تحقّق الشرط .

ولكنّ الظاهر من كلامه في موضع من الرسائل وفي اشتراط عدم التعليق في صحّة العقد من المكاسب^(٣) هو : الالتزام بإرجاع القيد إلى الهيئة ، والالتزام بالواجب المشروط .

الثالث : ما وجّه به شيخنا الأستاذ^(٤) - رَحِمَهُ - كلام الشيخ من رجوعه إلى المادّة المنتسبة .

وبعبارة أخرى : المشروط هو المادّة بقيد تعلّق الوجوب بها ، وأنّ كلام الشيخ ناظر إلى ذلك ؛ لأنّ رجوعه إلى المادّة وكون الوجوب مطلقاً لا يمكن المصير إليه بعد كون القضية الشرطية - التي هي محلّ الكلام - قضية حقيقية يمتنع فيها الحكم من دون فعلية الموضوع وتحققه ، وكيف يمكن فعلية الوجوب للحجّ قبل تحقّق الاستطاعة ؟!

هذا ، ولكن لا يخفى رجوع ذلك عند التأمل إلى الوجه الأول ؛ إذ يقيد المادّة من حيث انتساب الوجوب إليها وتعلّقها بها لا معنى له إلا أنّ تعلّق الوجوب بالمادّة منوط بحصول ذلك الشرط بعد فرض أنّ المادّة ليست مقيدة

(١) كفاية الأصول : ١٢١ .

(٢) مطارج الأنظار : ٤٩ .

(٣) المكاسب : ١٠٠ .

(٤) أجود التقارير ١ : ١٣٠ .

بذلك القيد ، فلا يمكن عدّ هذا وجهاً في قبال الوجهين .

ولا ريب أنّ الوجه الثاني مخالف لما هو مقتضى القواعد العربية من كون مفاد الجملة الشرطية هو ربط جملة بجملة وتعليقها عليها ، لا ربط المفرد بالجملة ، فمقتضى القواعد العربية : رجوع الشرط إلى الهيئة لزوماً [و] لو أُريد التعبير عن تقييد المادّة بالجملة الشرطية ، كان غلطاً ؛ فإنّه إذا قيل لبيان شرطية الوضوء للصلاة وعدم صحّتها بدونه : «إذا توضّأت فصلّ» يكون غلطاً ، بخلاف ما لو عبّر عن شرطية الزمان لوجوب الصلاة بمثل «إذا زالت الشمس فصلّ» فإنّه ليس بغلط .

وبهذا يظهر أنّ رجوع الشرط إلى المادّة في الجملة الشرطية مخالف للصراحة لا للظهور وقد اعترف في التقارير^(١) بذلك وأنّ المصير إلى خلاف الظهور إنّما هو للبرهان العقلي المانع من الأخذ بمقتضى القواعد ، وسيأتي الكلام في البرهان المزبور .

وقد ظهر إلى هنا أنّ مقتضى القواعد لزوم المصير إلى الوجه الأول ، وهو مختار صاحب الكفاية رحمته .

وقد أورد عليه بوجوه ثلاثة :

الأول : ما في التقارير^(٢) من أنّ مفاد الهيئة من المعاني الحرفيّة ، وهي جزئيات حقيقيّة ، فالطلب المنشأ بالهيئة جزئي حقيقي ، فلا يمكن ورود القيد عليه .

وفيه أولاً : ما تحقّق في محله من عدم كون المعاني الحرفيّة من

(١) مطارج الأنظار : ٤٩ .

(٢) مطارج الأنظار : ٤٥ - ٤٦ .

الجزئيات ، وأنّ تقيدها بمكان من الإمكان .

وثانياً : أنّ التقيّد ممكن وإن كان المعنى الحرفي جزئياً حقيقياً ، وذلك لأنّ الإطلاق والتقيّد في المقام ليس بمعنى الإطلاق والتقيّد في باب المطلق والمقيّد ، كما توهم ؛ فإنّ الإطلاق في ذلك الباب بمعنى سعة الدائرة وكثرة الحصر ، ويقابله التقيّد ، والإطلاق في المقام بمعنى الإرسال وعدم الربط بشيء آخر ، ويقابله التقيّد بمعنى الربط ، وهو ممكن التحقّق بالنسبة إلى الجزئي الحقيقي ، فالإشكال ناشئ من الخلط بين المقامين .

وأما [ما] أوردته المصنّف من أنّ الجزئي الحقيقي إنّما يأبى من التقيّد بعد الإيجاد ، وأما إيجاده مقيّداً ومتضيّقاً من أصله فلا محذور فيه ، فهو إنّما يتمّ على مبنى كون المعنى الحرفي كلياً في نفسه ، وأنّ الشخصية تكون بالاستعمال .
وأما على مبنى الإيراد من كون المعنى الحرفي جزئياً حقيقياً في حدّ نفسه قبل الاستعمال وأنّ اللفظ يستعمل في معناه الذي هو جزئي حقيقي فلا يتوجّه ذلك ، كما هو واضح .

الثاني : ما أوردته شيخنا الأستاذ^(١) من أنّ الإطلاق والتقيّد من شؤون المفاهيم الاسميّة الاستقلاليّة ، فلا يمكن تحقّقهما في مفاد الهيئة ، الذي هو معنى حرفي وملحوظ بنحو الآليّة .

وفيه أولاً : ما تقدّم في مبحث المعنى الحرفي من عدم صحّة ما هو المعروف والمشهور من كون المفاهيم الحرفيّة ملحوظةً باللحاظ الآلي ، بل هي كالمفاهيم الاسميّة ملحوظة بالاستقلال ، فإنّ النفي والإثبات في مثل « زيد قائم في الدار » و« زيد ليس بقائم في الدار » إنّما يتوجّهان إلى المعنى الحرفي المفاد

(١) أجود التقريرات ١ : ١٣١ - ١٣٢ ، فوائد الأصول ١ : ١٨١ .

بلفظ «في» بل الغالب في الجمل الإيجابية والسلبية هو النظر إلى المعاني الحرفية بحيث تكون هي المقصودة بالإفادة ، فكيف يكون المعنى الحرفي - والحال هذه - ملحوظاً ألياً؟! بل الحق - كما تقدّم - أنها ملحوظة في الجمل الإيجابية أو السلبية بالاستقلال ، كما هو الحال في المعاني الاسمية التي تتضمنها الجملة من دون فرق بينهما من تلك الجهة أصلاً .

نعم ، المعنى الحرفي يختلف عن المعنى الاسمي في نفسه ، فهما سنخان من المعنى .

وثانياً : أنه لا مانع - على تقدير الآلية - من تقييد المعنى الحرفي قبل الاستعمال ثم تعلق اللحاظ الآلي بذلك المقيد ، في حال الاستعمال ، فإن آلية اللحاظ المتعلق به إنما تكون في حال استعمال اللفظ فيه ، وهذا لا ينافي تعلق اللحاظ الاستقلالي به قبل الاستعمال وتقيده في حال ذلك اللحاظ ليكون استعمال اللفظ في ذلك المقيد الملحوظ حال الاستعمال باللحاظ الآلي .

الثالث مما أورد على الوجه المزبور هو : أن حقيقة الإنشاء بعد أن كانت هي الإيجاد - غاية الأمر أن ذلك في وعاء الاعتبار لا في العالم الخارج ، فلا يمكن تحقق الإنشاء من دون تحقق المنشأ ؛ لأن الإيجاد يستحيل انفكاكه عن الوجود ؛ إذ هما شيء واحد ، والاختلاف بينهما بالاعتبار ، فمن حيث الإضافة إلى الفاعل يكون إيجاباً ، ومن حيث الإضافة إلى القابل يكون وجوداً ، فيستحيل تحقق الإيجاد مع عدم تحقق الوجود بالبداهة - فكيف يمكن تحقق الإنشاء مع عدم تحقق الطلب المنشأ به في ذلك الطرف؟!

ولا يخفى أن هذه الشبهة أوجه الشبه التي أوردت على الوجه المزبور ، وأقواها .

وقد أجاب في الكفاية^(١) عنه : بأنّ المنشأ في المقام هو الطلب على تقدير ، لا الطلب الفعلي ، وأنّ إنشاء أمر على تقدير بمكان من الإمكان ، كالإخبار عن أمر على تقدير ، وأنّ المنشأ إذا كان هو المعلق ، فلا بدّ من عدم تحقّق ذلك المنشأ قبل حصول المعلق عليه ، وإلاّ لزم تخلف المنشأ عن الإنشاء ، فحيث إنّ المنشأ في المقام هو الطلب على تقدير خاصّ فلا بدّ من عدم تحقّق الطلب والبعث قبل حصول التقدير وتحقّقه .

ولكنّ التأمل يقتضي عدم صحّة هذا الجواب ؛ إذ الإشكال إنّما هو من ناحية عدم إمكان تفكيك المنشأ عن الإنشاء بعد أن كان حقيقة الإنشاء هي الإيجاد ؛ إذ تحقّق الإيجاد في الخارج من غير أن يتحقّق الوجود مستحيل بالبدهاءة ، فتحقّق إنشاء أمر على تقدير فرع إمكانه ، والمستشكل يُبرهن على عدم إمكانه ، فلا وقع لما ذكره في الكفاية ؛ إذ الكلام في إمكان مثل ذلك .

وأما ما ذكره في وجه إمكان ذلك من قياسه على الإخبار فغير تامّ ؛ لتحقّق الفرق التامّ بين الإخبار والإنشاء ؛ إذ الإخبار هو الحكاية ، والحكاية عن أمرٍ معلق كالحكاية عن أمرٍ منجز في الإمكان بالبدهاءة ، فيمكن [أن يكون] الإخبار بالفعل والمخبر عنه في المستقبل .

نعم ، اتّصاف متعلّق الإخبار بكونه مخبراً عنه ومحكيّاً عنه مقارن لتحقّق الإخبار ، كما في اتّصاف متعلّق الإنشاء بذلك ، لكنّ الكلام ليس في ذلك ، بل في التحقّق ، وأنّه يمكن تحقّق الإخبار من دون تحقّق المخبر عنه في الخارج . وأما الإنشاء فحقيقته الإيجاد على الفرض ، وتعلّق الإيجاد الفعلي بالأمر المستقبل مستحيل بالوجدان .

فظهر أن قياس الإنشاء - في جواز تعلّقه بالأمر المستقبل - على الإخبار في غير محله ، وأنّ الشبهة المزبورة لا تندفع بما ذكره .

وتحقيق الجواب عنها - بحيث يظهر الفرق بين الواجب المطلق والمشروط وتندفع الشبهة - يتوقّف على بيان مقدّمات ثلاث :

الأولى : أنّ الاعتبار كما يمكن تعلّقه بالأمر الفعلي يمكن تعلّقه أيضاً بالأمر الاستقبالي ، وذلك لأنّ وعاء الوجود الاعتباري وسيع ، نظير وعاء الوجود الذهني ، فكما يمكن تصوّر الأمر المتأخّر كقيام زيد في الغد كذلك يمكن اعتباره بالفعل ، ويساعد على ذلك العرف والشرع .

ومن هذا القبيل : الوصية والتدبير ؛ فإنّ الموصي يعتبر فعلاً لموصي له ملكيته لشيء بعد موته [و] كذلك المدبّر يعتبر فعلاً انعقاد عبده بعد الموت ، فصحة الوصية والتدبير عرفاً وشرعاً تدلّ على إمكان ما ذكرناه .

ويمكن مثل ذلك في الإجارة والبيع ، ووجه ذلك واضح ؛ فإنّ الشخص بعد ما يكون مالكا للعين ومنافعها بالملكية الدائمة حسب الاعتبار العقلائي الذي أمضاه الشارع ولذا يجوز له إيجار العين مدّة تكون أزيد من عمره ، كما هو ظاهر المشهور بين الفقهاء ، فله أن يرفع اليد عن بعضها كما له رفع اليد عن جميعها ، فأية قطعة أراد رفع اليد عنها كان له ذلك ، فإذا رفع اليد عن الجميع أو عن القطعة منها المتّصلة بالعقد ، كان العقد منجزاً ، وإن رفع اليد عن قطعة متأخّرة عنه ، كان معلّقا ، فتعلّق الاعتبار في البيع والإجارة بالملكية المتأخّرة ممكن ، كما في الوصية والتدبير ، إلّا أنّ الإجماع قد قام - على ما ادّعي - على بطلان التعليق في غير الوصية والتدبير .

وبالجملة ، اعتبار الأمر المتأخّر بمكان من الإمكان بالوجدان .

الثانية من المقدمات : بيان حقيقة الإنشاء ، والمائز بينه وبين الإخبار ، وقد تقدّم في مبحث المشتقّ وفيما يتعلّق بصيغة الأمر ومادّة أن الإنشاء هو الإبراز والحكاية كالإخبار بعينه ، غاية الأمر أن المبرّز في الإخبار له تعلّق بأمر ربما يكون مطابقاً للخارج وربما يكون غير مطابق له ، وتحقّق الصدق والكذب فيه من هذه الجهة ، والمبرّز في الإنشاء ليس له تعلّق بمثل ذلك الأمر .

وذلك لأنّ مدلول الجُمْل الخبرية بمقتضى الظهور العرفي هو إرادة المتكلّم بها الإخبار والحكاية عن أمر ، كقيام زيد ، وليس مدلولها ثبوت النسبة في الخارج أو نفيها ، ولذا لا يستفيد السامع من نفس اللفظ التحقّق والانتفاء ، بل حصول ذلك يتوقّف على القرائن ، كعلمه بعدم كذب المتكلّم وغير ذلك ، واللفظ في نفسه محتمل للصدق والكذب ، ومن هذه الجهة قلنا بوضع الألفاظ للمعاني المرادة ، ومدلول الجُمْل الإنشائيّة هو إبراز الاعتبار النفساني .

فالإنشاء والإخبار يشتركان في أن حقيقتهما هي الإبراز والحكاية ، واحتمال الصدق والكذب ليس من هذه الناحية ، ويفترقان في أن المبرّز والمحكيّ في الإخبار له تعلّق بأمر باعتباره يتوجّه فيه احتمال الصدق والكذب ، وأنّ مبرّز الإنشاء ومحكيّه - وهو الاعتبار النفساني ، كاعتبار الملكية والزوجيّة وغير ذلك - ليس له مثل ذلك التعلّق ، وإنّما هو إبراز وكشف عمّا قام بالنفس من الاعتبار الذي هو فعل من أفعالها ، فما هو المعروف من [أنّ] حقيقة الإنشاء هو الإيجاد في عالم الاعتبار ممّا لا أساس له ؛ فإنّ مثل لفظ «بعت» ليس موجدّاً للملكيّة في اعتبار الالفاظ وإنّما تتحقّق الملكية بفعل النفس ، وهو الاعتبار ، فيتكلّم المعتبر بذلك اللفظ لإبراز ما تحقّق في نفسه .

الثالثة من المقدمات : في بيان حقيقة ذلك المعتبر الذي يُنشأ بالهيئة

ويكون معلقاً على الشرط .

فنقول : إنه هو الوجوب ، وهو لغةً بمعنى الثبوت ، واصطلاحاً ثبوت التكليف في ذمة المكلف في عالم الاعتبار ، كاعتبار ثبوت غيره في الذمة ، كما في الدين .

وبعبارة أخرى : الوجوب الشرعي المجعول من قِبَل المولى هو اللابُدَّة ، وكونُ الفعل على ذمة المكلف وعهدته في عالم الاعتبار ، وإمكانُ تعلُّق الاعتبار بمثل ذلك بمكان من الإمكان والوضوح ، ومنشؤ اعتبار هذا الأمر قد يكون هو الشوق النفساني المتعلِّق بذلك الفعل ، وقد يكون غيره ، كما في المولى الحقيقي .

وبذلك ظهر أنَّ ما ذكرنا في مبحث الأمر - من أنَّ المنشأ والمبرز في صيغة الأمر ومادته هو الشوق النفساني ، وأنَّ الوجوب والاستحباب أجنبيَّان عن مفادهما - غير صحيح ، بل الصحيح هو أنَّ الصيغة وكذلك المادة مبرزة لاعتبار اللابُدَّة والثبوت ، الذي منشؤه الشوق النفساني تارة ، وغيره أخرى ، وعليه يكون الوجوب والاستحباب مجعولين ، كما يساعد على ذلك ما هو المعروف بينهم من كون الوجوب أمراً اعتبارياً ، فليسا هُما حكيمين عقليَّين .

ويساوق الوجوب فيما ذكرنا من المعنى ، الإلزام .

والسرُّ في عدولنا عمَّا اخترناه سابقاً أنَّ الشوق النفساني ليس أمراً اعتبارياً ، بل هو من الأمور التكوينية ، فلا ينافيه ما ذكرنا من الإرسال والتعليق ؛ لأنَّهما من شؤون الأمور الاعتبارية ، فلا بدَّ من كون مفاد الهيئة الإنشائية أمراً اعتبارياً كي يمكن فيه الإرسال والاشتراط ، وليس ذلك إلَّا ما قرَّبناه من المعنى . هذا تمام الكلام في المقدمات الثلاث ، وبملاحظة مجموعها يتضح

اندفاع الإشكال ؛ إذ بعد كون مفاد الهيئة أمراً اعتبارياً بمقتضى المقدمة الثالثة ، وإمكان تعلق الاعتبار بالأمر المستقبل بمقتضى المقدمة الثانية ، وكون حقيقة الإنشاء هي الإبراز لا الإيجاد بمقتضى المقدمة الأولى ، لا يكون محذور في تعلق الإنشاء الفعلي بالوجوب والإلزام الاستقبالي أصلاً ؛ لأن محذور انفكاك المنشأ عن الإنشاء يبتني على كون حقيقة الإنشاء هي الإيجاد ، وقد ظهر خلافه .

فتتحقق أن الواجب المطلق هو ما يكون المنشأ فيه اللابديّة الفعلية ، والمشروط هو ما يكون المنشأ فيه هو اللابديّة الاستقبالية . هذا كله على تقدير تسليم المقدمة الثالثة .

وإن أبيت عنه والتزمت بأن الوجوب ليس أمراً مجعولاً شرعياً وأنه ليس في البين اعتبار اللابديّة وأن المتحقق في مقام الإنشاء ليس سوى الشوق النفساني ، فالتعليق والاشتراط ممّا لا محذور فيه أيضاً ؛ إذ بعد أن تكون الهيئة لإبراز الشوق ، ففي الواجب المطلق يكون المبرز بها هو الشوق الفعلي ، وفي المشروط يكون هو الشوق المتأخر ، وإبراز الشوق المتأخر يكون بمكان من الإمكان .

هذا كله فيما يتعلّق بالإشكال على الواجب المشروط في مقام الإثبات ومن جهة الدلالة .

وهذه الإشكالات إنما ترد إذا كان الدالّ على الوجوب ما يكون بصيغة الإنشاء ، وأما إذا كان بنحو الجملة الخبرية ، فلا محذور فيه أصلاً .

وقد أورد على الواجب المشروط في مقام الثبوت ، وأن الواجب المشروط بالمعنى المشهور لا يمكن تصويره .

وملخص تقريره : أنَّ الأقسام المتصورة في مقام الالتفات خمسة ، أحدها : صورة عدم تعلق الطلب به بعد الالتفات إليه ، وهي خارجة عن محل الكلام ، وأربعة منها : صورة تعلق الطلب به ، وفي جميعها يكون الطلب فعلياً ، فلا محالة يكون القيد - في صورة تعلقه بذلك الفعل على تقدير خاص - راجعاً إلى المادّة ، فليس في مقام التصوّر صورة يكون الطلب فيها واقعاً بعد الالتفات والتصور معقلاً على تقدير من التقادير من دون فرق في ذلك بين القول بتبعية الأحكام للمصالح والمفاسد في المتعلقات والقول بتبعيةها لها في أنفسها .

وقد أجاب في الكفاية^(١) عن الإيراد المزبور : بأنّ القسمة المزبورة وإن كانت مع الغض عن الطوارئ الخارجيّة حاصرة ، إلّا أنّ هناك بلحاظ العوارض قسماً آخر ، وهو تحقّق المانع من الطلب الفعلي بالنسبة إلى الطلب الملتفت إليه قبل حصول التقدير الخاص ، فحينئذٍ لا محالة يكون تحقّق الطلب معقلاً على حصول ذلك التقدير ، وهذا هو الوجوب المشروط .

ثمّ أفاد بأنّ ذلك بناءً على تبعية الأحكام للمصالح في أنفسها واضح جداً . والسّر فيه : أنّ الطلب مع تحقّق المانع منه بالفعل لا يكون ذا مصلحة .

وأما بناءً على تبعيةها للمصالح والمفاسد في المتعلقات فربما يتوهم عدم توجهه ؛ إذ بعد فرض تحقّق المصلحة في الفعل - التي هي مقتضية له ويكون الحكم دائراً مدارها كما هو المفروض - لا ينبغي مجال لعدم الطلب ، إلّا أنّ التوهم المزبور مردود بأنّ التبعية للمصالح في المتعلقات إنّما هي في الأحكام الواقعيّة الإنشائيّة ، وأمّا الأحكام الفعلية : فلا يدور مدار تلك المصلحة التي تكون في المتعلّق ، ولذا لم يكن كثير من الأحكام فعلياً في أوّل البعثة ، بل

بعضها لا يبلغ المرتبة الفعلية إلى زمان ظهور الحق، فما هو المشروط والمعلق على الشرط - وهو الحكم في المرتبة الفعلية - ليس بتابع للمصلحة والمفسدة في المتعلق، وما هو التابع لذلك ليس بمعلق على الشرط، بل يتحقق من أول الأمر، فالمانع من تحقق الطلب الذي ذكرناه هو المانع عن بلوغ الحكم المرتبة الفعلية، والمراد من الطلب في المقام هو البالغ تلك المرتبة، والذي يكون تابعاً هو الحكم بالمرتبة الإنشائية.

هذا، ولا يخفى أن ما أفاده في المقام يبتني على ما أفاده في حاشية الرسائل^(١) في مقام الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي، وفي موضع من الكفاية^(٢) في ذلك المقام أيضاً من أن الحكم الفعلي مرتبة أخرى مجعولة غير الحكم الإنشائي، فالحكم الفعلي يغير الحكم الإنشائي، وكل منهما يجعل يجعل مستقل.

وقد صرح في الكفاية^(٣) في هذا المقام بما هو الحق من أن المجموع حكم واحد، وأن فعليته بفعلية الموضوع وتحققه، فليس هناك مرتبتان من الحكم، فما ذكره في تقريب تحقق المانع من الطلب - على تقدير تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد في المتعلقات - لا يتجه؛ لابتناؤه على أساس فاسد.

وقرّبه بعض المحققين بما ملخصه: أن المصالح والمفاسد ليست^(٤). فلا بد من الإجابة عنه بجواب آخر يتضح به الفرق بين الواجب المطلق

(١) حاشية فرائد الأصول : ٣٨ .

(٢) كفاية الأصول : ٣٢١ .

(٣) كفاية الأصول : ١٢٥ .

(٤) كذا في الأصل، وما بعدها ساقط فيه .

والمشروط لباً، وهو يتوقف على تمهيد مقدمة، وهي: أن القيود - بعد ما كان الحق عند العدلية من تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد في المتعلقات - إما أن تكون دخيلة في انصاف المتعلق بكونه ذا مصلحة - بحيث لا يكون ذا مصلحة إذا لم يتحقق القيد، كما في دخول المرض في انصاف شرب الدواء بكونه ذا مصلحة - وإما أن تكون دخيلة في فعلية المصلحة وترتيبها على المتعلق، كما في بعض الأمور الدخيلة في ترتيب النفع على الدواء الذي يشربه المريض، والثاني إما أن يكون اختيارياً أو يكون غير اختياري، فهذه أقسام ثلاثة.

إذا عرفت ذلك، فنقول: إذا التفت المولى إلى فعل يكون مطلقاً من حيث الانصاف بكونه ذا مصلحة كما يكون مطلقاً من حيث ترتيب المصلحة عليه، وكان القيد المزبور اختيارياً، فلا بد من تعلق طلبه فعلاً بالقيد والمقيد معاً على تقدير عدم تحقق القيد، وإلا فبالمقيد فقط.

وكذلك إذا كان القيد المزبور غير اختياري، وكان متحققاً؛ فإنه لا بد من البعث بالفعل نحو المقيد. وأما إذا كان غير متحقق، فإمكان البعث الفعلي نحوه يبتني على إمكان الواجب المعلق، كما سيأتي تحقيقه وأنه لا محذور فيه، خلافاً لشيخنا الأستاذ، وعلى القول باستحالته فلا بد من إنشاء الطلب المشروط، المعلق على حصول ذلك الأمر الذي يكون غير اختياري، ويكون المورد من موارد تحقق المانع من الطلب الفعلي مع اشتغال الفعل على المصلحة والانصاف بكونه ذا مصلحة، والمانع هو استحالة الطلب في مثل المقام.

هذا كله فيما إذا كان القيد دخيلاً في ترتيب المصلحة على المتعلق، وأما إذا كان دخيلاً في الانصاف، فلا مناص من كون البعث والطلب معلقاً ومشروطاً

بحصوله ، سواء كان اختيارياً أو غير اختياري ؛ إذ لا مقتضي للبعث الفعلي ، بل هو لغو بعد ما كانت الأحكام تابعة للمصالح والمفاسد في المتعلقات .

نعم ، الشوق النفساني ربما يتعلّق به فعلاً لكونه متّصفاً بالمصلحة في ظرف حصول القيد ؛ لإمكان تعلّق الشوق بمثل ذلك ، لكنّه غير الوجوب .

وبذلك يظهر أنّ الأقسام ليست بمنحصرة بما ذكر في التقريرات .

توضيح ذلك : أنّ الطلب في كلامه إن كان المراد منه الإنشاء ، فمن الواضح استحالة تعليقه ؛ لأنّه إمّا أن يحصل أو لا .

وإن كان المراد به الشوق النفساني ، فهو وإن كان ممكنَ التعلّق فعلاً بالأمر المستقبل ، إلّا أنّه خارج عن محلّ الكلام كالإنشاء ؛ إذ محلّ الكلام هو الوجوب وأنّه هل يمكن تعليقه أو لا يمكن ، فالشوق والإنشاء خارجان عن محلّ الكلام .

وإن كان المراد به الوجوب - كما هو الظاهر من كلامه - فالبعث يكون فعلياً على تقدير دخالة القيد في ترتّب المصلحة وعدم المانع من فعلية البعث ، وإلا فإن كان دخیلاً في الاتّصاف أو في الترتّب وكان مانع من البعث الفعلي ، فلا محالة يكون الوجوب - وهو المعتبر - معلقاً ومشروطاً بحصول القيد ؛ إذ في الأوّل يكون لغواً ، وفي الثاني مستحيل .

هذا تمام الكلام فيما يتعلّق بالواجب المشروط وإمكانه ، بقي الكلام فيما تعرّض له صاحب الكفاية بقوله : «إن قلت : فما فائدة الإنشاء»^(١) إلى آخره .

وحاصل الإشكال : أنّه لو لم يكن طلب فعلاً ، فلا حاجة إلى إنشائه

أيضاً ، بل الإنشاء لغو ، كما هو واضح .

وجوابه : أنه قد لا يقدر على الإنشاء حين وجود المصلحة ، كما في الوصية والتدبير ؛ إذ ليس الموصي قادراً على الإنشاء حين وجود المصلحة ؛ لأنه ميّت حينئذٍ ، وكما إذا قال : « إذا نمّت فلا يدخل أحد عليّ » لوضوح أنه عند النوم لا تكون له القدرة .

هذا ، مع أنّ الخطاب على نحو القضايا الحقيقية ، كما في الكفاية . ثم إن ما في الكفاية - من قوله : « غاية الأمر تكون في الإطلاق والاشتراط تابعة لذي المقدمة »^(١) إلى آخره - إن كان المراد منه أنه بعد وجود شرط الوجوب لا تكون المقدمة واجبةً مطلقةً ، فهو حق ؛ إذ لا يتقلب الواجب المشروط عن كونه واجباً مشروطاً بوجود مقدمته ، فإذا لم يكن واجباً مشروطاً^(٢) فكيف يتعلّق بمقدماته الوجودية وجوب مطلق مع لزوم ترشّح سنخ الوجوب المتعلّق بالواجب ؟! فلا بدّ من كون وجوب المقدمة الوجودية وجوباً مشروطاً .

وإن كان المراد أنه قبل وجود مقدّمة الوجوب تكون المقدمات الوجودية واجبةً مشروطةً ، فهو في حيز المنع ، إذ بعد عدم طلب فعليّ كيف يترشّح الوجوب مع أنه ليس هناك إلّا إنشاؤه ؟! فتدبّر .

ثم اعلم أنّ الحقّ كون التعلّم واجباً نفسياً طريقيّاً ؛ لقوله تعالى : ﴿ فاستلوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون ﴾^(٣) ﴿ فلولوا نفر من كلّ فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ﴾^(٤) .

(١) كفاية الأصول : ١٢٥ .

(٢) كذا ، والظاهر : مطلقاً .

(٣) النحل : ٤٣ ، الأنبياء : ٧ .

(٤) التوبة : ١٢٢ .

وقوله : «هَلَّا تَعَلَّمْتَ»^(١) بعد سؤاله عن العمل ، وغيزها من الآيات والروايات الشاملة بإطلاقها للواجب المطلق والمشروط ، الظاهرة في أَنَّ التعلُّم واجب نفسي .

فلو قلنا بالوجوب النفسي - كما قال به الأردبيلي وصاحب المدارك^(٢) - فلا كلام ، وأما لو لم نقل بالوجوب النفسي ، فقد يقال بأنَّه لا مانع من وجوبه بحكم العقل .

توضيحه أنَّه قد يكون التعلُّم من المقدمات المفوَّته ، ولا يمكنه الاحتياط ، كما إذا علم أنَّه لو لم يتعلَّم ينسى الواجب في ظرفه فلم يقدر على الاحتياط ، وكما إذا دار الأمر بين المحذورين ، كما في الشكِّ بين الثلاث والأربع ؛ فإنَّه لا يقدر على إتيان ركعة منفصلة ومتصلة معاً ، أو لم يسع الوقت للاحتياط ؛ لكثرة أطرافه .

وقد يكون قادراً على الاحتياط في ظرفه .

ففيما إذا كان قادراً على الاحتياط قد يقال : إنَّ التعلُّم قبل حصول الشرط لا يجب ؛ لعدم وجوب ذبيها ، وبعد حصول الشرط - وإن كان لا يتمكَّن من التعلُّم لكنَّه يتمكَّن من الاحتياط - فأصل البراءة وقبح العقاب بلا بيان يُرفع ، فلا يجب التعلُّم .

وهو مدفوع : بأنَّه حيث لا يكون لدليل حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان في المقام حكومة على دليل وجوب دفع الضرر المحتمل - كما يكون كذلك في الواجبات الشرعيَّة - نقول بالبراءة العقلية فيها من هذه الجهة .

(١) أمالي المفيد : ٢٢٧ - ٦/٢٢٨ وعنه في البحار : ٢ : ١٠/٢٩ .

(٢) أنظر مجمع الفائدة والبرهان ٢ : ١١٠ ، ومدارك الأحكام ٣ : ٢١٩ .

والسرّ في عدم حكمته في المقام هو : أنّ دليل القبح إنّما يكون في مورد عدم البيان ، وليس البيان من طرف المولى فيما نحن فيه إلّا جعل الأحكام في منظر المكلفين ومرآهم ، ولا يحتاج إلى أزيد من ذلك في تمامية البيان ، فبمقتضى قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل يجب التعلّم قبلاً ، فتأمل .
وأما ما لا يقدر على الاحتياط في ظرفه فداخل في المقدمات الوجوديّة المفوّتة بل هو عينها .

فظهر أنّ التعلّم ليس خارجاً عن المقدمات المفوّتة مطلقاً - كما التزم به شيخنا الأستاذ - رحمته بل إنّما يخرج عنها لو كان التكليف به في ظرفه ممكناً لإمكان الاحتياط أو شكّ في إمكان الاحتياط وعدمه ، وأما لو لم يمكن ، فهو داخل في المقدمات المفوّتة قطعاً .

وبعد ذلك يقع الكلام في المقدمات المفوّتة ، ولا بدّ من تقديم مقدمتين :

الأولى : أنّ لنا قاعدة عقلية معروفة ، وهي : أنّ الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار ، ويُستدلّ بهذه القاعدة في مقامين :

الأول : في ردّ الأشاعة القائلة بأنّ الأفعال الصادرة عن العبيد لا تكون إلّا عن قسر وجبر ، بل كلّ شيء فرض في العالم لا يخلو عن وجهين : إمّا واجب أو ممتنع ؛ إذ الشيء إمّا أن توجد علته الثابتة ، فيكون ضروريّ الوجود ، وإمّا أن لا توجد ، فيكون ممتنع الوجود ولا واسطة في البين ، فأين ممكن الوجود ؟ فالموجودات والمعدومات أمرها دائر بين ضرورة الوجود وامتناعه ، وأفعالهم أيضاً من هذا القبيل .

والجواب عنه - كما عن المتكلمين - : أنّ وجوب الوجود وامتناعه وإن

كان من جهة وجود العلة وعدمها إلا أن من أجزاء العلة هو الاختيار الذي هو فعل من أفعال النفس ، فالعبد إما أن يختار الوجود بعد تمامية باقي أجزاء العلة ، فيصير الفعل واجب الوجود وضروري الوجود بالاختيار ، وإما أن يختار العدم والترك ، فيصير الفعل ممتنع الوجود بالاختيار ، والامتناع أو الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار ، ففي الحقيقة أمر الوجوب والامتناع يكون بيد العبد ، فمتى اختار الوجود فيوجد علته فيجب وجوده ، ومتى اختار الترك والعدم يكون ممتنع الوجود .

ثم أعلم أن المخالف في هذا المقام جميع الأشاعرة .

المقام الثاني : في ردّ مقالة أبي هاشم - وهي أنه لو كان اختيار أمر شيء بيد العبد أولاً فاختر الوجود أو العدم ، وبعد ذلك خرج عن تحت اختياره بحيث لو اختار بعد ذلك خلاف ما اختاره أولاً من الوجود أو العدم ومن الفعل أو الترك ، لم يقدر على ذلك ، لا مانع من الخطاب بعد أن خرج عن تحت اختياره بالاختيار ، كما إذا قصد قتل أحد وأخرج السهم من القوس أو ألقاه من شاهق ، فإن الفاعل بعد ذلك لا يقدر على إمساك السهم أو المُلقي من الشاهق - فيجيبون عنها بهذه القاعدة ، وأن الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار عقاباً لا خطاباً ؛ إذ لا يمكن عقلاً الخطاب بالحفظ والنهي عن القتل ؛ لأنه قبيح حينئذٍ ، ولكن هذا لا ينافي استحقاق العقاب على القتل ، فالامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار لكن عقاباً لا خطاباً . والفرق بين المقامين واضح .

ولا شبهة في أن العقلاء يرون هذا الشخص مستحقاً للعقاب مع تقييدهم الخطاب بـ « لا تفعل » أو نحوه .

المقدمة الثانية : أنه قد سبق منا قريباً أن الشروط والقيود على قسmin ؛

لأنّ منها مآلها دخل في اتّصاف الفعل بالمصلحة ، ومنها مآلها دخّل في حصول المصلحة وتحقّقه .

واشترط القدرة في التكاليف أيضاً على قسمين ونحوين ؛ لأنّها تارة تكون دخيلةً في حصول المصلحة ووجودها .

وبعبارة أخرى : تارة يكون الفعل تامّ المصلحة من جميع الجهات ، ولكنّ القدرة تُحسّن الخطاب ، وتكون شرطاً في حسنه .

وبعبارة أخرى : الفعل يتّصف بالمصلحة بدونها أيضاً ، كلزوم شرب الدواء للمريض ، كان قادراً أم لا ، لكن لا يحسن تكليفه عقلاً بذلك عند عدم قدرته عليه ، فإنّ العقل يقبّح تكليف العاجز ، وهذا معنى القدرة العقلية ، وأغلب الأحكام تكون القدرة فيها شرطاً بحسب العقل في ظرف الامتثال .

مثلاً : صوم شهر رمضان^(١) يكون تامّ المصلحة من أوّل الليل بحيث لو كان العبد قادراً على إيجاد اليوم في الليل والصوم فيه ، لما كان نقص في مصلحته ، ولكن حيث يكون هذا الأمر مُحالاً وغير مقدور للمكلّف ، فلا يكون الخطاب بـ «صُمْ» حسناً من المولى ، وهذا القسم من القدرة يسمّى بالقدرة العقلية .

وأخرى يكون للقدرة دخّل في اتّصاف الفعل بالمصلحة ، كما في القدرة على الحجّ ؛ فإنّها دخيلة في اتّصاف الحجّ بكونه ذا مصلحة ، وغير المستطيع لا تكون مصلحة ملزمة في حجّه ، فلو حجّ متسكّعاً وبعد ذلك استطاع ، لا يجزئ هذا الحجّ التسكّعي عن حجّة الإسلام ، وكما في القدرة على الوضوء ، فإنّ غير واجد الماء ومن لا يتمكّن من استعمال الماء لا يتّصف

(١) الظاهر أنّ هذا المثال ليس مثلاً لهذا القسم . (م) .

وضوؤه بكونه ذا مصلحة ملزمة ، والكاشف عنها أخذها في لسان الدليل ، كما في الحجّ والوضوء ، وهذا القسم من القدرة يسمّى بالقدرة الشرعية .

وهي على أقسام ثلاثة ؛ لأنها تارة يكون وجودها في وقت من الأوقات - كالتعلّم قبل الصلاة ولو قبل حصول شرط الوجوب - موجباً لاتّصاف الواجب بالمصلحة في زمانه ، فالقدرة في وقت ما كافية في اتّصاف الفعل بالمصلحة في ظرفه .

وأخرى تكون القدرة في زمان الوجوب قبل زمان الواجب موجبة لذلك ، كالاستطاعة ؛ فإنّ حصول الاستطاعة قبل مجيء أيام الحجّ يصير موجباً لوجوبه فيها ، والقدرة قبل مجيء أيام الحجّ دخيلة في اتّصاف الحجّ في ظرفه وأيامه بالمصلحة .

وثالثة تكون القدرة في زمان الواجب موجبة لذلك ، وسيّضح الفرق بين القسمين الأخيرين عند بيان أحكامهما .

فنقول : أمّا ما كان القدرة المأخوذة فيه قدرة عقلية فلا محالة تكون المصلحة موجودة في ظرفه ، فيجب على المكلف حفظ هذه القدرة بمعنى أنّه ليس له أن يعجز نفسه حتى يفوت الواجب في ظرفه ، وإن فعل ، كان معاقباً ؛ لأنّ الفوت مستند إلى اختياره ، فامتناع تحصيل الغرض في زمان الواجب يكون بالاختيار ، وهو لا ينافي الاختيار عقاباً وإن كان لا يمكن تكليفه وينافيه خطاباً كما عرفت في المقدّمة الأولى ، وهذا كحفظ الماء لمن يعلم بعطش مولاه غداً وعدم تمكّنه من الماء فيه ، أو عدم النوم لأنّ يصلي في الوقت لمن يعلم أنّه لو نام لما يستيقظ إلى مُضيّ الوقت .

وأما ما كان القدرة المأخوذة فيه قدرة شرعيّة ، فالقسم الأول منها كذلك

أيضاً ، أي حكمه حكم القدرة العقلية ، فيجب التعلّم قبل حضور وقت الصلاة لمن يكون قادراً عليه ، ويعلم بعدم تمكّنه منه بعد ذلك حتى ينجّر تركه في هذا الوقت إلى ترك الصلاة وتقويت المصلحة الصلّاتية في وقتها ؛ إذ المفروض أنّه بمجرد القدرة في وقت ما يكون الواجب تامّ المصلحة وإذا ملاك ملزم ، غاية الأمر لا يكون فعلاً^(١) واجباً ؛ لعدم مجيء وقته ، ويكون الوجوب فيه مشروطاً بالوقت ، فحيثلّ لا بدّ من تهينة مقدّماته المفوّتة ، لا لوجوبه الفعلي ، لأنّه مفقود على الغرض ، بل لحكم العقل بأنّ الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار عقاباً ، فلا فرق بين القدرة العقلية وهذا القسم من القدرة الشرعية في وجوب تهينة مقدّماته المفوّتة ، فيجب التعلّم عقلاً الملازم للوجوب شرعاً عند التمكن لمن يعلم بعدم تمكّنه في زمان وجوب الصلاة ، كما يجب كذلك حفظ الماء ويحرم إراقة لمن يعلم بعدم وجدانه للماء في الوقت وأنّه لا يتمكّن من الصلاة عن طهارة فيه وإن لم يكن الوجوب فعلياً حيثلّ ؛ لعدم تحقّق شرطه وهو الوقت ؛ لما سبق من أنّ الواجبات الموقّعة كلّها مشروطة بالوقت ، ويعاقب على ذلك لو فعل ؛ لاستناد عدم التمكن من الصلاة في ظرفها باختياره ، فلا ينافي استحقاقه للعقاب على ترك الصلاة .

وأما القسم الثاني منها ، أي : ما كان القدرة المأخوذة فيه هي القدرة الخاصّة والقدرة في ظرف الوجوب وبعد حصول شرائط الوجوب ، كالاستطاعة ، بناء على استقرار الحجّ لو صار مستطيعاً في الشّوال مثلاً ، فإنّ زمان الواجب بعد شهرين لكنّه استطاع بمعنى أنّه قدر على المسير إلى الحجّ ، وتمكّن من الزاد والراحلة ، ولو ترك المسير ، لّعجز عن الحجّ في ظرفه .

(١) « فعلاً » : ظرف .

فحينئذ نقول : بناءً على إمكان الواجب المعلق فلا شبهة في وجوب تلك المقدمات بناءً على وجوب المقدمة شرعاً والتلازم بين الوجوبين ، أي : وجوب ذي المقدمة ووجوب المقدمة ، وأما بناءً على امتناع الواجب المعلق تكون تلك المقدمات واجبةً بمقتضى قاعدة الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار .

هذا كله فيما استقرّ عليه الوجوب بالاستطاعة ، أما لو لم يستطع ولم يجب بذلك ، فلا يجب تحصيل الاستطاعة ومقدماتها وإن كان متمكناً من ذلك ، بل له أن يُخرج نفسه عن موضوع المستطاع ما لم يستقرّ الوجوب عليه بأن وهب أمواله قبل ذلك ، فإنه لا يجب عليه أن يعمل عملاً يصير الحجّ بسببه ذا ملاك ملزم ، كما لا يجب عليه عدم الخروج عن بلده والمسافرة إلى حدّ المسافة آخِرَ شعبان حتى يجب عليه الصوم في رمضان ، بل له أن يسافر ويُخرج نفسه عن موضوع الحاضر الذي يجب عليه الصوم ، ويدخل في موضوع المسافر الذي لا يجب عليه الصوم .

وأما القسم الثالث منها ، وهو : ما كان القدرة المأخوذة فيه هي القدرة الخاصّة والقدرة في زمان الواجب ، وفي هذا القسم لا يجب تحصيل المقدمات الوجوديّة ، كما في الطهارات الثلاث بالنسبة إلى الصلاة ؛ فإنّ التمكن منها شرط في زمان الواجب بحيث لا يجب عليه الوضوء مثلاً قبل الوقت لو يعلم بأنّه لا يتمكّن منه بعد حضور الوقت ، بل لو كان متطهراً ، له أن يجعل نفسه مُحَدِّثاً ، ولا يكون معاقباً بذلك .

فتلخص ممّا ذكرنا أنّ المقدمات المفوّتة منها ما لا يجب تحصيله ، كما في القسم الرابع ، ومنها ما يجب ، كما في سائر الأقسام .

وكيفية أخذ القدرة وأنه على أي قسم من هذه الأقسام الأربعة تُعلم من لسان الدليل ، فإنه تارة لا تؤخذ فيه القدرة أصلاً ، فمن ذلك يعلم أن الملاك تام بدونها أيضاً ، والقدرة شرط عقلاً ، وتارة تؤخذ ، فينظر إلى كيفية أخذها ، فإن أخذت مطلقةً ، فهي بالنتيجة كالقدرة العقلية ؛ إذ في كليهما يجب تحصيل المقدمات الوجودية بمجرد القدرة ولكنها فارقت القدرة المطلقة الشرعية من جهة أخرى ، وهي أن الفعل قبل حصول القدرة - ولو في وقت - لا يكون له ملك ملزم ، فلو عجز ولم يتمكن منه ، لم تفت منه مصلحة ، وهذا بخلاف القدرة العقلية ؛ إذ لا دخل لها في المصلحة ، فلو عجز يكون كالمرضى الذي لا بد أن يشرب الدواء لكنه لا يقدر على شربه ، فتفوت منه المصلحة ولكن في وجوب حفظ القدرة وتحصيل مقدمات الواجب ، كلاهما على حد سواء بعد حصول القدرة ولو وقتاً ما .

وإن أخذت في زمان الوجوب ، فلا يجب تحصيلها قبل زمان الوجوب ، ويجب بعده .

وإن أخذت في زمان الواجب ، فلا يجب تحصيلها إلا في ظرف الواجب .

ثم إن هذا الوجوب وإن كان بحكم العقل بمقتضى قاعدة «الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار» إلا أنه يستكشف منه الحكم الشرعي ، كقصد التقرب في العبادة .

نعم ، ليس له وجوب نفسي ، بل له وجوب تهيتي لحصول الغرض ، ولذا لا يكون عند تركه عقاب إلا لترك ذبيها .

إذا عرفت ذلك ، فنقول : إن الواجبات الشرعية أكثرها من قبيل الأول

والثاني، ومنها التعلّم الذي يعلم بترك الواجب في ظرفه عند تركه، وأمّا ما من قبيل الأخيرين ففي غاية الندرة .

ثم إنّ هناك فرقاً بين التعلّم وسائر المقدمات المفوّتة ؛ فإنّ سائر المقدمات كلّها يعلم أنّ الواجب يتمتع في ظرفه بالإخلال بها ، ولا يمكن تحصيل الغرض في ظرف العمل بالاحتياط ، وأمّا التعلّم فربما يعلم بإمكان الاحتياط وتحصيل الغرض في مقام الامتثال به ، وحينئذٍ لا وجه لوجوب التعلّم ، وربما يعلم بعدمه ولا إشكال في وجوبه بمقتضى تلك القاعدة ، وربما يشك في ذلك فيشكل جريان القاعدة فيه ؛ إذ القاعدة تختصّ بما إذا علم بفوت الملاك الملزم في ظرفه ، وأمّا عند الشكّ في ذلك فلا تجري ، فمن شكّ في ابتلائه بالشكّ في عدد الركعات لا يجب عليه تعلّم مسائل الشكّ قبل الصلاة ، فلا وجه لفتوى جماعة من الأصحاب بذلك . اللهمّ إلّا أن نلتزم بوجوبه النفسي ، كما نفينا البُعْدَ عنه سابقاً .

وأما وجوب دفع الضرر المحتمل فمرفوع بقاعدة قبح العقاب بلا بيان ؛ إذ كما أنّ قاعدة القبح رافعة للتكاليف الشرعيّة كذلك رافعة للأحكام العقليّة ، فلا مانع من جريان البراءة .

تذنيب : يذكر فيه أمران :

الأول : أنّ إطلاق الواجب على الواجب المشروط قبل زمان الوجوب وقبل حصول شرط الوجوب يكون حقيقةً أو مجازاً؟ ولا يترتب على ذلك أثر عملي .

فنقول : بناءً على مسلك الشيخ وما تُسبب إليه في الواجب المشروط ، فلا شبهة في صحّة إطلاق الواجب عليه ؛ إذ الوجوب حاصل وإن كان ظرف

الواجب متأخراً أو يكون مقيداً بقيد غير حاصل .

وأما على المسلك الصحيح بإطلاقه بحسب زمان حصول الشرط يكون على نحو الحقيقة ؛ إذ المدار في صحة إطلاق المشتق وكونه حقيقة هو زمان الجزئي ، فالفعل بعد حصول الشرط يكون واجباً حقيقة ، فيصح بعد حصول الشرط أن يقال : هذا الفعل واجب الآن ، وقبله يصح أن يقال : سيكون واجباً ، وأما قبل حصول الشرط فصحة إطلاقه وكونه على نحو الحقيقة مشكل ، بل يكون مجازاً ، ولا شبهة فيه ؛ لأنه من قبيل ما لم يتلبس بعد بالمبدأ .

نعم ، يصح إطلاق المطلوب عليه على نحو الحقيقة ، وذلك لما مر في بحث الطلب والإرادة من أن الطلب ليس إلا التصدي نحو المطلوب ، والتصدي يكون حاصلًا في الواجب المشروط قبل حصول الشرط ؛ إذ الإنشاء يكون نحوًا من التصدي نحو المطلوب والفعل ، فيتصف الفعل حقيقة بكونه مطلوباً .
الثاني : أنه هل يكون استعمال الهيئة في الواجب المشروط حقيقة أو لا ، بل يكون مجازاً ؟

أما بناءً على ما نسب إلى الشيخ - رحمه الله - فلا شبهة في كونه حقيقة ؛ لأن المفروض أن الوجوب حاصل ، والواجب مقيد ، فاستعمال الهيئة في الوجوب حقيقة قبل حصول الشرط .

وأما بناءً على المسلك المشهور المنصور ، فالمسألة مبتنية على ما ذكروا في بحث المطلق والمقيد من أن اللفظ إنما وضع للطبيعة المطلقة ، والاستعمال في المقيد يكون مجازاً .

هذا هو المسلك المشهور قبل سلطان العلماء ولكن قد انقلب الأمر من زمانه إلى الآن ، وذهب جُل العلماء - تبعاً له - إلى أن اللفظ لم يوضع للطبيعة

المطلقة، بل كما لا يكون القيد داخلاً في الموضوع له كذلك الإطلاق، فالإطلاق والتقييد خارجان عن الموضوع له، بل اللفظ قد وُضع للماهية اللا بشرط حتى من جهة الإطلاق. وبعبارة أخرى لفظ الرقبة إنما وُضع لتلك الماهية الخارج عن حقيقتها الإطلاق من جهة المؤنة، والتقييد بها، وكذلك لفظ الإنسان إنما وُضع للماهية الواحدة لذاتها وذاتياتها بحيث تكون الكتابة وعدمها بالقياس إليها على حدّ سواء، وفي جميع الموارد إنما يراد من اللفظ تلك الماهية، والإطلاق والتقييد إنما يفهمان من دالٍّ آخر، فالإطلاق إنما يستفاد من مقدمات الحكمة، والتقييد يستفاد من قرينة موجودة في الكلام. نعم، إذا لم تكن في المقام قرينة ولم يكن المتكلم في مقام البيان، تبقى الماهية على إجمالها.

إذا عرفت ذلك، تعرف أنّ الهيئة إنما وُضعت للوجوب، أي لإبراز الاعتبار النفساني، والإطلاق والتقييد خارجان عن حقيقة الموضوع له، وكلّ منهما يعرف بدالٍّ آخر.

فظهر أنّ استعمال الهيئة في الواجب المشروط يكون بنحو الحقيقة على مذاق المشهور أيضاً.

ومن تقسيمات الواجب تقسيمه إلى المعلق والمنجز، وهو برزخ بين المطلق والمشروط، وهذا التقسيم ممّا أفاده صاحب الفصول حيث قسم الواجب إلى المطلق والمشروط، والمعلق والمنجز^(١).

وحقيقة الواجب المعلق هي أنّه إذا كان الواجب مقيداً بأمر، تارة يكون ذاك الأمر هو نفس الزمان أو الزماني على نحو يكون للتقييد بالزمان مدخلية في

الواجب ، سواء كان بلا واسطة أو مع الواسطة ، والأوّل كالصوم المقيد بالغد ، والثاني كالوقوف بالعرفات المقيد بكونه في يوم عرفة ، وأخرى لا يكون كذلك ، كالاستطاعة والمجيء ، فإنّه وإن كان واقعاً في الزمان إلّا أنّ الزمان لم يؤخذ قيداً له .

والواجب المعلق - الذي ذهب إليه صاحب الفصول - هو ما يكون الواجب مقيداً بزمان أو زمانٍ ، فيقول : إنّ الوجوب قبل مجيء الزمان أو الزمانى يكون فعليّاً وإن كان الواجب استقباليّاً .

والوجه فيما ذهب إليه هو : تصوير ترشّح الوجوب من الأمر بذى المقدّمة إلى المقدّمة ؛ إذ لو كان الوجوب أيضاً استقباليّاً ، لما كانت المقدّمة واجبةً ، وحيث نرى بالضرورة من الشرع أنّ بعض المقدّمات لبعض الواجبات واجب قبل مجيء وقت الواجب ، كالغسل في الليل بالنسبة إلى الصوم ، وكأخذ الرفقة ، وركوب الدابة ، والمشي إلى الحجّ مع أنّ الواجب لا يكون إلّا يوم عرفة وما بعده ، وحيث إنّ الوجوب في هذه الأمور مسلّم وقد علم أنّ الوجوب فيها ليس نفسياً بل يكون مقدّماً فالجئ صاحب الفصول إلى القول بكون الوجوب فعليّاً والواجب استقباليّاً وسمّاه بالواجب المعلق .

وقد أورد في الكفاية^(١) على هذا التقسيم بأنّ الغرض يحصل بصرف فعلية الوجوب لا به ويكون الواجب أيضاً استقباليّاً .

وبالجملة وجوب المقدّمات ، الداعي إلى هذا الأمر إنّما يحصل بالقول بكون الوجوب فعليّاً ، ولا مدخلية لاستقبالية الواجب في هذا الأمر .

وصيرورة الوجوب وجعله في هذه الموارد فعليّاً كما يمكن بالقول

بالواجب المعلق ، يمكن بالقول بالشرط المتأخر بأن يقال : إن القيد الذي أرجعه صاحب الفصول إلى المادة وصير الواجب استقباليًا يمكن جعله شرطاً للوجوب ، فيقال : إن الوجوب للصوم مشروط بمجيء الغد بشرط متأخر ، وقد حققنا في محله صحة الشرط المتأخر .

هذا ، والتحقيق أن يقال : إن الالتزام بالشرط المتأخر ملازم مع القول بالواجب المعلق ، والقول بالواجب المعلق أيضاً ملازم مع القول بالشرط المتأخر ، فمن قال بالواجب لا بدّ له من الالتزام بالشرط المتأخر ، ومن صحح المقام بالشرط المتأخر لا بدّ له من الالتزام بالواجب المعلق .

أمّا الثاني : فلأن إرجاع القيد إلى الهيئة ، والالتزام بالشرط المتأخر لا يدفع غائلة الواجب المعلق ؛ إذ يُسأل بعد ذلك عن أن وجوب الصوم ، المشروط بمجيء الغد بالشرط المتأخر يكون فعلياً ، فهل الواجب أيضاً فعلياً أو يتوقّف على مجيء الغد ؟ لا يمكن المصير إلى الأول ؛ إذ لازم ذلك وجوب الصوم والإمساك من أول الليل ، فلا بدّ من القول بتقييده بالغد ، وهذا عين الواجب المعلق ؛ إذ الوجوب فعلي على الفرض مشروط بالشرط المتأخر ، والواجب استقبالي مقيد بمجيء الغد .

وأما الأول : فلاّته يمكن أن يسأل القائل بالوجوب المعلق عن أن القدرة والحياة والعقل هل تكون شروطاً للتكليف أم لا ؟ لا مجال للمصير إلى عدم الشرطية ، فإذا كانت شروطاً له ، فهل تكون على نحو الشرط المقارن أو المتأخر ؟ لا سبيل إلى الأول ؛ إذ القدرة والحياة في الغد لا يمكن تقارنهما مع الوجوب الفعلي في الليل ، فلا بدّ من القول بأنهما شرطان للوجوب متأخران عنه ، فعلى صاحب الفصول ، القائل بالواجب المعلق ، المنكر للشرط المتأخر ،

الالتزام به لا محالة .

ثم إنه أورد على الواجب المعلق أمور ثلاث :

الأول : ما حكى عن بعض أهل النظر^(١)، وهو المعروف المشهور عن السيد المحقق السيد محمد الاصفهاني رحمته الله .

وحاصله : أن الإرادة التشريعية والإرادة التكوينية لا فرق بينهما إلا في كون الأولى متعلقة بفعل الغير ، والثانية بفعل نفس المريد ، فكما لا ينفك ولا يتخلف المراد التكويني وتحريك العضلات عن زمان الإرادة التكوينية ويكون تخلفه عنه من قبيل تخلف المعلول عن علته التامة فكذلك المراد التشريعي وتحريك عضلات العبد نحو الفعل لا ينفك عن الإرادة التشريعية والبعث ؛ إذ بعث المولى وتحريكه وطلبه للفعل يكون بمنزلة إرادة العبد ، فالبعث نحو الأمر المتأخر غير معقول ، كما أن تعلق الإرادة بالأمر المتأخر كذلك .

وأجاب عنه في الكفاية^(٢) بأنه لا شبهة في تعلق الإرادة بأمر استقبالي ؛ لوضوح أن تحمّل المشاق عند إرادة ما يتوقف على مقدمات كثيرة لا يكون إلا لفعلية الإرادة المتعلقة بذاتها ، وإلا ففي تلك المقدمات لا شوق إليها ، بل قد تكون في كمال الكراهية ، لو لم تكن بلحاظ المقدمات .

وبالجملة ليس القصور في الإرادة ، وإنما المراد قاصر في أن يتحقق في الخارج عاجلاً .

هذا ، والتحقيق أن مجرد هذا لا يندفع به الإشكال ، وذلك لأنه لو قلنا

(١) كما في الكفاية : ١٢٨ ، وهو المحقق النهاوندي صاحب تشريع الأصول على ما صرح به المشككي في حاشيته على الكفاية ١ : ٥١١ الطبعة المحققة .
(٢) كفاية الأصول : ١٢٨ .

بكون الإرادة علةً للفعل الخارجي - كما عليه صاحب الكفاية رحمته ، وجميع الحكماء - فلا مدفع لهذا الإشكال ؛ إذ ليس هذا إلا عين تخلف المعلول عن علته التامة .

نعم ، لو قلنا بأن الإرادة فعلاً غير موجودة ، والموجود ليس إلا الشوق إلى فعل المقدمات ، وبعد إثبات المقدمات تتجدد الإرادة ، فيمكن ، لكنه عين إنكار الواجب المعلق ؛ إذ المفروض فيه أن الوجوب فعليّ والإرادة موجودة .

هذا ، مع أنه لا شبهة في أن إثبات المقدمات إنما هو لإرادة ذبيها .
والحاصل : أنه بعد فرض عليّة الإرادة للفعل وأنه كالصفرة للوجل لا يمكن انفكاك الفعل عن الإرادة ، وعند الانفكاك يعلم عدم العليّة ، فلا يكون الوجوب فعلياً .

هذا ، ولكنه قد سبق في بحث الطلب والإرادة فساد المبني ، وأن كون الأفعال معلولة للإرادة أمر غير واقع بالوجدان والضرورة ، بل الإرادة بالمعنى المعروف - الذي هو الشوق مطلقاً ، أو المؤكد منه - هي صفة نفسانية لا عليّة لها ولا مقدّمة لها بالنسبة إلى الأفعال الخارجية ، بل لها شأنية لتحريك العضلات ، ولا فعليّة لها لذلك .

وقد تقدّم الكلام في بطلان كون الإرادة بالمعنى المعروف علةً للأفعال الخارجية مستوفى ، فلا إشكال من هذه الجهة في الواجب المعلق ؛ إذ هذا الإشكال يبتني على عليّة الإرادة للفعل الخارجي ، وقد عرفت بطلانها .

الثاني : ما أفاده شيخنا الأستاذ ^(١) المنكر للشرط المتأخر من أن القول باستقبالية الواجب وفعليّة الوجوب مستلزم للقول بالشرط المتأخر ؛ إذ لو قلنا

بأنَّ الوجوب فعليّ، فلا بدّ من القول بكونه مشروطاً بالقدرة والحياة والعقل وغيرها من الشرائط العامة التي هي شرائط حين العمل ومتأخّرة عن الوجوب. والشرط المتأخّر مستحيل، فما هو مستلزم لذلك أيضاً مستحيل، كما هو واضح.

وهذا الإشكال وارد [بناءً] على القول باستحالة الشرط المتأخّر، ولكنّا حيث صحّحناه وأثبتنا إمكانه، فلا يرد علينا إشكال من هذه الجهة.

الثالث: ما أفاده أيضاً شيخنا الأستاذ ^(١) قدس سره، وهي العويصة في المقام. وحاصله: أنَّ القيود الدخيلة في الواجب على قسمين لا ثالث لهما، أحدهما: أن تؤخذ مفروضة الوجود، فيلزم تأخير الحكم عنه، وهذا هو الواجب المشروط. والآخر: أن تؤخذ في حيّز الخطاب ومتعلّق التكليف بحيث تكون هي أيضاً تحت الخطاب ومتعلّقة للتكليف.

وعلى الثاني إمّا أن يكون القيد اختياريّاً، فهو الواجب المطلق والمنجز، أو يكون غير اختياريّ كالزمان، فلا يعقل تعلّق الخطاب بالمقيّد به؛ إذ المقيّد بأمر غير اختياريّ غير اختياريّ أيضاً فكما لا يمكن توجّه التكليف بالأمر غير الاختياريّ كذلك لا يمكن بالمقيّد بذلك.

وحينئذٍ لو أخذ الزمان المتأخّر أو الزمانيّ كذلك مفروض الوجود، فهو خلاف الفرض؛ إذ الوجوب يكون مشروطاً على ذلك، ولو أخذ الزمانيّ لا كذلك بل في حيّز الخطاب وتحت التكليف، فهو أيضاً خلاف الفرض؛ إذ يكون الوجوب على ذلك مطلقاً ومنجزاً لا معلقاً. ولو أخذ الزمان في حيّز الخطاب ومتعلّق التكليف، فهو وإن كان من المقام ومن الواجب المعلق إلّا أنّه

مستحيل ، كما عرفت .

ثم إن كون الصوم في الغد ، أو الصلاة عند الدلوك غير اختياري - لتقيده بأمر غير اختياري - لا يحتاج إلى البيان .

ولا يدفع هذا الإشكال ما في الكفاية من أن القدرة في زمان الواجب كافية في تعلق التكليف الفعلي به ^(١) ؛ لوضوح أنه بعد حلول الوقت إنما تكون القدرة على ذات المأمور به لا على قيده .

وبالجملة إنما يقال : القدرة في زمان الواجب كافية لو قدر على ما كان عاجزاً عنه قبلاً ، وفي المقام ليس كذلك ؛ إذ ما كان عاجزاً عنه قبلاً يكون حين الوقت أيضاً عاجزاً عنه ؛ إذ لا يقدر على الصلاة المقيّدة بالدلوك حتى بعد تحقق الدلوك ، وإنما يقدر على ذات الصلاة ، فلا يكفي هذا لصحة التكليف الفعلي ، كما هو واضح .

هذا ، ولكن أصل الشبهة أشبه شيء بالمغالطة ، وذلك لأننا ننقل الكلام إلى الواجب المشروط بشرط خارج عن تحت الاختيار ، ونقول : إنه حيث إن الوجوب فيه مشروط بالوقت ، فلو حلّ الوقت وطلع الفجر أو دلت الشمس مثلاً ، فهل يكون الصوم والصلاة واجبة مطلقاً أو مقيّدة بذاك المبدأ والمنتهى ؟ أي : من دلوك الشمس إلى غسق الليل في الثاني ، ومن طلوع الفجر إلى الليل في الأول ، فإن كان الواجب مطلقاً وليس مقيّداً بشيء ، فلازمه جواز تأخير الصلاة إلى الليل وجواز تأخير الصوم إلى الليل ؛ إذ ما هو موجود شرط للوجوب وقد تحقق ، وليس قيداً للواجب حتى يلزم إتيانه ، وذلك لأن تقيّد الواجب به يكون تكليفاً بما لا يطاق .

وبالجملة ما هو المحذور في الواجب المعلق بعينه موجود في الواجب المشروط بعد تحقق شرطه ، وهو التكليف بالمقيد بأمر غير اختياري .
وحل القضية : أن هناك شقاً ثالثاً ، وهو تعلق الطلب فعلاً بالتقيد بشيء أخذ مفروض الوجود على نحو الشرط المتأخر .

وبعبارة أخرى : نفس الزمان حيث إنه غير اختياري لا يكون متعلقاً للطلب ، بل تقيد الفعل به وإضافته إليه متعلق للتكليف ، وهو أمر مقدور للمكلف ، وما هو غير مقدور هو أحد طرفي التقيد والإضافة ، ولا يضرب بمقدورية أصل الإضافة والتقيد ، كما أن الطهارة بالماء والصلاة إلى القبلة كذلك .

وهكذا الصلاة في المسجد عندئذ إيقاع الصلاة فيه ، فيكون الواجب وما هو تحت التكليف تقيد الصلاة بكونها واقعة في المسجد أو إلى القبلة ، وتقيد الطهارة بكونها بالماء ، وأما نفس القيد فهو خارج عن دائرة التكليف ، فحينئذ لا إشكال في تعلق الوجوب فعلاً إلى الصلاة أو الصوم المضاف إلى وقت حاصل بعداً ، كما أن في الواجب المشروط أيضاً كذلك ؛ لما عرفت من أن متعلق الطلب هو تقيد الفعل بالوقت ، وإضافته إليه ، لا نفس الوقت قبل حصول القيد وحلول الوقت أو بعده ، فالأول هو الواجب التعليقي ، والثاني هو الواجب المشروط .

فتلخص من جميع ما ذكرنا أن فعلية الوجوب واستقبالية الواجب لا تنافي مع كون القيد المأخوذ في الواجب مفروض الوجود .
بقيت شبهتان أخريان في تصوير الواجب المعلق :

الأولى : ما أفاده شيخنا الأستاذ^(١) - رَحِمَهُ - أيضاً من أنه بعد تصوير الواجب المعلق وإمكانه فلا وجه لا اختصاصه بالزمان ، بل يعمّ غيره من القيود غير المقدورة ؛ إذ الإشكال في الواجب المعلق منحصر في القضايا الحقيقية ، وأمّا الخارجيّة منها فلا إشكال فيه ، كما إذا قيل : « يجب عليك فعلاً الصلاة غداً » وفي القضايا الحقيقية حيث إنّ فعلية الحكم فيها متوقّفة على كلّ قيد أخذ في الموضوع مفروض الوجود ، فلا بدّ من تأخّر الحكم عن جميع القيود ، وحينئذ لا فرق بين الزمان وغيره ؛ إذ المدار في تأخّر الحكم عن موضوعه ، وعدمه هو أخذ الموضوع مفروض الوجود ، وعدمه ، فإمّا لا يؤخذ الزمان وغيره مفروض الوجود ، فلا بدّ من تعلّق الطلب به فعلاً ، أو يؤخذ كذلك ، فلا بدّ من تأخّر الطلب عن وجوده بلا فرق بين الزمان وغيره .

أقول : أمّا الفرق بين الزمان وبين البلوغ والعقل وأمثالهما أنّ القيود إذا كانت دخيلة في اتّصاف الفعل بالمصلحة كالبلوغ والعقل ، لا يمكن فعلية الحكم قبلها ، بخلاف ما كان دخيلاً في وجود المصلحة ، كالزمان .

وأمّا الفرق بين سائر القيود الاختيارية وبين الزمان فلا يعلم إلّا من لسان الدليل ، ففي مثل : « إذا تزوّجت فأنفق » يعلم بداهة أنّ الموضوع وما رتّب عليه الحكم هو التزويج ، فلا يمكن أن يصير الحكم فعلياً قبله .

وكذا في مثل « صُمّ للرؤية وأفطر للرؤية » وقوله تعالى : « فمن شهد منكم الشهر فليصمه »^(٢) يعلم أنّ الرؤية موضوع لحكم وجوب الصوم ، وهذا بخلاف الزمان وطلوع الفجر للصوم ، فإنّه لم يترتّب حكم وجوب الصوم عليه

(١) أجود التقريرات ١ : ١٤٢ .

(٢) البقرة : ١٨٥ .

في دليل .

الثانية : ما عن بعض^(١) مشايخنا العظام من أنه لا شبهة في أن المولى لا بدّ له من غرض في طلبه ، وهو جعل الباعثة والمحركة للعبد ، وأن يجعل ما يمكن أن يكون باعثاً ، ومن الواضح أن جعل ما يمكن أن يكون باعثاً إنما يعقل في مورد يمكن صيرورة العبد منبعثاً ؛ إذ البعث والانبعث من قبيل الكسر والانكسار ، فلو استحال انبعث العبد ، يستحيل بعث المولى ، وما نحن فيه من هذا القبيل ؛ إذ الانبعث والتحرك فعلاً نحو الفعل المتأخر مستحيل ؛ لأن الفعل مقيّد بزمان متأخر لا يمكن إيجاده الآن ، فالبعث أيضاً تابع للانبعث في ذلك ، فلا يمكن تعلّق الوجوب الفعلي بالأمر المتأخر ؛ إذ الوجوب لا يستفاد إلا من بعث المولى وطلبه وأمره .

ثم أورد على نفسه بأنه لا يمكن على ذلك ، البعث نحو الصلاة ولو بعد حضور وقت الصلاة لمن لا يتمكّن فعلاً ؛ لكونه جنباً أو غير ذلك ؛ لأن البعث الفعلي لا يمكن مع عدم إمكان الانبعث فعلاً على الفرض .

وبعبارة أخرى : أن هذا منقوض بالواجبات المطلقة المحتاجة إلى المقدمات أيضاً ، كصلاة الظهر ، فإنها أول الظهر إما تجب أولاً ، لا سبيل إلى الثاني ، وإلا لم يجب تحصيل مقدماتها ، فلا محالة تكون واجبة ، وحينئذ ربما لا تكون المقدمات حاصلة ، فلا يمكن الإتيان بها في أول الوقت والانبعث يبعثها فيه ، مع أنها واجبة قطعاً ، فالوجوب فعلي والواجب متأخر .

وأجاب عنه - رحمه الله - بأنه إنما امتنع هذا الانبعث لعارض والكلام في الامتناع الذاتي له ، ومن الواضح أنه يمكن إتيان الصلاة في أول الوقت لمن

حصل له المقدمات ، وهذا بخلاف ما التزموا في الواجب التعليقي ، فإنه لا يمكن إثبات الفعل في زمان فعلية الوجوب بوجه من الوجوه ، ومستحيل ذاتاً . وبالجمله ، المراد مما سبق أن البعث لا بد أن يكون نحو ما يمكن أن يكون باعثاً ذاتاً ، وعدم المعلول لعدم علته لا ينافي الإمكان الذاتي . هذا خلاصة كلامه .

وفيه أولاً : أن النقض منقوض بالأمر بالطيران في الهواء ، فإنه ممكن ذاتاً وإن كان محالاً فعلاً ، مع أنه لا نظن أن يلتزم به ، فالمعيار هو الإمكان بالنسبة إلى هذا الشخص ، وأنه لا بد أن يكون إمكان البعث والدعوة ممكناً بالنسبة إلى هذا الشخص المبعوث ، لا فيما يمكن ذاتاً ولو استحال بالنسبة إليه ، وإلا فيكون الأمر بما [يكون] في العادة مستحيلًا وممكنًا بحسب ذاته غير مستهجن .

وثانياً : أن أصل الدعوى ممنوع ؛ فإنه قد يكون البعث بمعنى التحريك الخارجي ، فلا شبهة في أنه إنما يكون في مورد يمكن الانبعاث ؛ لأنه من قبيل الكسر والإنكسار ، لكنه إنما هو في ظرف الامتثال والإتيان الخارجي ، والكلام فعلاً في الإنشاء ، وقد سبق منا أن الإنشاء ليس إلا إظهار الشوق واللابدية ، وبعد الإنشاء يتزع عن المنشئ والمنشأ والموضوع أمور ، كالتالبيه والمطلوبه والمطلوب منهية ، وهكذا الباعثية والمبعوثية واليهية ، وليس هذا إلا بعثاً اعتبارياً قبال التحريك الخارجي ، كاعتبارية الوجوب والإلزام والتكليف المتزع عن هذا الإنشاء أيضاً ، ومن البديهي أن مثل هذا البعث والتحريك لا يستتبع الانبعاث الخارجي والتحرك كذلك .

وبعبارة أخرى : المولى متى اشتاق إلى صدور فعل من عبده عن اختيار منه ، يطلبه منه ، وطلبه منه ليس بأن يوجد الفعل بنفسه ، وإلا لم يكن فعل

العبد ، ولا بإجبار العبد والجائه ، وإلا لم يكن فعلاً اختياريّاً له ، والمفروض أنّه يشقّ إلى فعله الاختياري ، بل طلبه إظهاره له بأنّه يشقّ إلى هذا الفعل لما يرى أنّ العبد لا يأتي به لولا ذلك ؛ لأنّه لا يرى في الفعل المصلحة التي يراها فيه ، فهذا الطلب صدر من المولى لغرض أن يكون داعياً للعبد ، وباعتبار أن يكون باعثاً إياه إلى المطلوب منه فهو بعث اعتباري لا حقيقي ، ولو كان بعثاً حقيقياً خارجياً ، لكان مستلزماً للانبعث وتابعاً له في الإمكان والاستحالة ، فإنّهما متّحدان خارجاً متغايران اعتباراً ، كالكسر والانكسار .

فإذا كان البعث باعثاً اعتبارياً لا حقيقياً ، فلا ينافي استحالة الانبعث الخارجي الحقيقي ، بل ينافي استحالة الانبعث الاعتباري ، ومن البديهي أنّ الانبعث الاعتباري غير مستحيل بل واقع قطعاً ، فإذا بعث المولى اعتباراً ، فالعبد منبعث اعتباراً يقيناً ، وينتزع عن هذا البعث عناوين كثيرة ، فالمولى يتّصف بأنّه باعث ، وطلب ، وأمر ، ومحرك اعتباراً ، والعبد يتّصف بأنّه مبعوث ، ومأمور ، ومطلوب منه ، ومنبعث ، ومتحرك اعتباراً أيضاً ، والفعل يتّصف بأنّه مبعوث إليه ، ومأمور به ، ومطلوب ، ومحرك [إليه] وإذا تحقّق أحد هذه العناوين ، يستلزم تحقّق جميعها ، فإنّها من المتضائفات ، كما أنّه في البعث الحقيقي أيضاً كذلك ، ولا يعقل تحقّق أحد هذه العناوين حقيقة بدون تحقّق ما بقيها^(١) .

وبالجملة حيث إنّ الوجوب ليس من قبيل البعث الخارجي ، بل هو بعث اعتباري وطلب لغرض الداعويّة وباعتبار الباعثيّة فلا إشكال في فعليّة وتأخّر الواجب عنه ، ولا محذور فيه إلا محذور اللغويّة ، المفقود في المقام .

(١) أي : ما بقي منها .

إن قلت : ما فائدة هذا البعث الاعتباري قبل زمان الواجب مع أن العبد لا يمكنه الإتيان به قبله ؟ وما يُخرجه عن اللغوثة مع ذلك ؟

قلت : يكفي في ذلك أن يكون البعث لتهيئة المقدمات وتوطين النفس لإتيان الواجب في ذلك الظرف ، الذي هو مرتبة من الانقياد .

هذا كله في إمكان الوجوب التعليقي ، وأما الكلام في وقوعه فهو أن الواجب - بحسب البرهان - الالتزام بالواجب التعليقي في جملة من الموارد ، ولا يمكن الفرار عنه ، وذلك في الواجبات المركبة التدريجية ؛ فإنه لا ريب في تعلق الوجوب الواحد الفعلي بالضرورة بالواجبات التدريجية ، كالصلاة والصوم وغير ذلك ، مع أن الإمساك في الساعة الحادية عشرة أو الإتيان بالسلام متأخر عن الإمساك في أول الفجر أو الإتيان بالتكبير ، ولا يمكن الامتثال في زمان الوجوب ، ففي الواجبات الضمنية كلها عدا الجزء الأول منها يكون وجوبها فعلياً ، والواجب استقبالياً لا يمكن الامتثال في زمان الوجوب ، بل يكون معلقاً على مضي زمان الإتيان بسابقه ، فإذا كانت القدرة في ظرف العمل والامتثال كافية في الواجبات الضمنية ، فيكون في الواجبات الاستقلالية أيضاً كذلك ؛ إذ العقل لا يفرق بينهما من حيث الإمكان والاستحالة ، وهو واضح جداً .

وأجاب عن هذا الاستدلال بعض^(١) الأكابر : بأن الامتثال كما أنه تدريجي يحصل أناً فأناً في الصوم والصلاة وأمثال ذلك كذلك الوجوب تكون فعليته تدريجية ، فالوجوب المتعلق بالجزء الأخير لا يصير فعلياً إلا بعد تحقق شرطه ، وهو إتيان سائر الأجزاء واستمرار الحياة إلى ذلك الزمان .

أقول : هذا الجواب غير تامّ نقضاً وحلاً .

أما نقضاً : فلأنّ لازمه الالتزام بالوجوبات غير المتناهية ، أو الالتزام بالجزء اللا يتجزأ ، وكلاهما باطلان .

بيان ذلك : أنّ هذا لا يختصّ بما يسمّى اصطلاحاً جزءاً ، كالقراءة والركوع والسجود حتى يقال : إنّ وجوب الركوع ليس فعلياً قبل الإتيان بالقراءة واستمرار الحياة ، ولكن وجوب القراءة فعليّ بعد الإتيان بالتكبيرة ، بل ننقل الكلام في آيات القراءة وكلماتها وحروفها ونقول : إنّ للوجوب المتعلّق بتلفظ ألف التكبيرة مشروط باستمرار الحياة في زمان التلفظ بها بتمامها ، ففي آن التلفظ بالألف ، القابل للانقسامات غير المتناهية - لبطلان الجزء الذي لا يتجزأ - تكون وجوبات غير متناهية حسب الانقسامات غير المتناهية كلّ واحد منها مشروط بوجود القسم السابق .

وأما حلّه : فبأنّ عنوان الصلاة ، المنطبق على جميع الأجزاء إما أن يكون هو متعلّق التكليف ويجب أن يكون إتيانه بداعي أمره أولاً ، فإن لم يكن العنوان متعلّقاً للتكليف ، فلازمه صحّة الصلاة فيما إذا أتى بالتكبيرة فقط بقصد أمره ثم بدا له أن يلحق بها سائر الأجزاء كلّاً بقصد أمره ؛ إذ المفروض أنّه قبل التكبيرة لا وجوب لسائر الأجزاء حتى يقصدها بتمامها ، وهذا باطل بالضرورة .

وإن كان العنوان متعلّقاً للتكليف ويجب قصد هذا العنوان المنطبق على مجموع الأجزاء حين الدخول في الصلاة ، فلا مناص من الالتزام بالوجوب التعليقي وأنّ وجوب سائر الأجزاء فعليّ ، فأنضح أنّ الوجوب التعليقي غير مستحيل ، بل واقع في الشريعة قطعاً .

بقي أمران :

الأول : أنه اعترض في الكفاية^(١) على صاحب الفصول : بأنه لا وجه لتخصيص الواجب المعلق بما يتوقف وجوده على زمان متأخر الذي هو غير مقدور ، بل ينبغي تعميمه إلى ما يتوقف وجوده على أمر مقدور متأخر ، كان مورداً للتكليف وواجب التحصيل ، كالطهارة بالقياس إلى الصلاة ، أو لم يكن مورداً للتكليف ، كالنزويج بالقياس إلى وجوب الإنفاق لو فرض فعلية وجوب الإنفاق قبل النزويج ، فإن إتيان الصلاة المأمور بها أول الوقت غير مقدور له ؛ لاحتياجه إلى صرف مقدار من الزمان في تحصيل الطهارة ، ففي هذا المقدار من الزمان الذي يحصل الطهارة ، الوجوب فعلي ، متعلق بالصلاة الواجب امتثالها بعد تحصيل الطهارة وهكذا وجوب الإنفاق فعلي تعلق بمن يتزوج فيما بعد .

أقول : الحق أنه لا وجه للتعميم ؛ إذ الأمر المقدور المورد للتكليف حيث إنه لا نزاع فيه ولا إشكال في وجوب تحصيله لا موجب لذكره في المقام ؛ إذ الغرض من الالتزام بالوجوب التعليقي الالتزام بوجود مقدمات الواجب قبل وقت الامتثال ، وهذا لا يجري فيما هو واجب التحصيل قطعاً ، سواء كان الوجوب تعليقياً أو منجزاً .

وأما الأمر المقدور غير المتعلق للتكليف فإن كان من القيود التي لها دخل في أنصاف الفعل بالمصلحة ، فلا بد من وجود الوجوب بعد تحققه [كونه] مشروطاً بوجوده ، وهذا عين الواجب المشروط ، وإن كان ممّا له دخل في وجود المصلحة فلم لا يكون واجب التحصيل مع أنه دخيل في وجود المصلحة ؟ فالأمر المقدور لا يتصور أن يكون غير واجب التحصيل ، ومع ذلك يكون الوجوب فعلياً متعلقاً بالمتأخر زماناً ، فالأولى ما أفاده صاحب الفصول ؛

إذ القسم الثاني قد عرفت أنه لا نزاع فيه ، ولا يتصور في المقام قسم ثالث أصلاً .
الأمر الثاني : أنه أورد صاحب الكفاية^(١) على نفسه بأن لازم القول بالوجوب التعليقي وجوب جميع المقدمات - غير ما دلّ دليل على عدم وجوبه - فيما إذا ثبت من الشرع وجوب واحد منها ، مثل : وجوب إبقاء الماء قبل الوقت لمن يعلم أنه لا يكون واجداً له بعد الوقت إن أهرقه ؛ حيث يستكشف لِمَا أَنَّ الوجوب معلق وفعلي ، فيجب سائر مقدمات الصلاة ، فيجب الوضوء أيضاً قبل الوقت إمّا موسعاً إن كان بعد الوقت أيضاً مقدوراً له ، وإمّا مضيقاً إن لم يكن كذلك . وأيضاً لازمه جواز الوضوء بداعي الوجوب قبل الوقت .

ثم أجاب عنه بأنه لا بدّ من الالتزام بذلك إلّا إذا كانت القدرة المأخوذة في الواجب بالنسبة إلى سائر المقدمات قدرة خاصة ، أي : القدرة في ظرف الواجب لا القدرة مطلقاً ، أي : في ظرف الوجوب .

أقول : توضيحه أَنَّ القدرة الدخيلة في الملاك إمّا أن تكون القدرة المطلقة أو القدرة في ظرف الامتثال ، فإن كانت في الواقع ، الأولى ، فيجب المقدور قبل الوقت كما ذكر ، وإن كانت الثانية ، فلا يجب على المكلّف أن يعمل عملاً به يصير الفعل ذا ملاك ملزم في حقّه ، فحرمة إهراق الماء من جهة أنه مقدور فعلاً ، والدخيل في الملاك بالنسبة إليه هي القدرة المطلقة ، فلا يجوز سلب القدرة عن نفسه ؛ لأنه مستلزم لتفويت الملاك الملزم .

وأما عدم وجوب الوضوء لمن لا يتمكّن بعد الوقت : فمن جهة أن التمكن من الوضوء في ظرف العمل دخيل في الملاك لا مطلقاً ، والمفروض

أنه لا يتمكن بعد دخول الوقت ، فلا يجب لا بعده ؛ لعدم تمكنه ، ولا قبله ؛ لأنه وإن كان مقدوراً له إلا أنه لا يجب عليه إعمال هذه القدرة ؛ لعدم دخلها في الملاك .

وبعبارة أخرى : الصلاة المتقيدة بالطهارة المتمكن منها بعد دخول الوقت لها ملاك ملزم ، فإذا فرض أنه لا يتمكن من تحصيل الطهارة بعد دخول الوقت ، فلا تكون الصلاة مع الطهارة واجبةً عليه حتى تجب مقدماتها ، وإن فرض أنه تمكن منها كذلك ، فيجب جميع مقدماتها ومنها إبقاء الماء . ولا يخفى أن هذا الإيراد كجوابه أمر وهمي لا واقع له ولا مصداق في الشريعة .

وأجيب عن الإشكال الثاني وهكذا الأول - وهو جواز الوضوء بقصد الوجوب قبل الوقت - بجواب وهمي فرضي آخر - وإن صدر عن بعض الأكابر - وهو : أن الطهارة تكون بعد دخول الوقت مقدّمة للصلاة ، وأما قبله فلا تنصف بالمقدّمة شرعاً ، فلا تجب ، ولا يجوز إتيانها بقصد الوجوب أيضاً قبل الوقت .

وهذا الجواب - مضافاً إلى أنه فرض محض ودعوى صرف - لازمه عدم جواز الصلاة مع الوضوء الذي أتى به قبل الوقت بقصد الاستحباب حيث إنه على ذلك لم يأت بمقدّمة الصلاة .

ثم إنه ادعى شيخنا الأستاذ^(١) ورود رواية صحيحة دالة على وجوب إبقاء الماء قبل الوقت ، ونحن تتبعنا كتب الأخبار ، ولم نجد لها في شيء منها ، فراجعناه فانكشف أنه كان اشتباهاً منه بغيره .

الكلام في تأسيس الأصل .

قد عرفت أن القيد يمكن أن يكون راجعاً إلى الهيئة ، كما يمكن أن يكون راجعاً إلى المادة ، وأن الميزان في تشخيصه لسان الدليل ، فإن علم أنه راجع إلى الهيئة بنحو الشرط المتأخر أو المقارن ، أو علم أنه راجع إلى المادة بنحو يجب تحصيله أو لا يجب تحصيله ، فهو ، وإلا فيقع الكلام في أنه هل يكون أصل أولي في البين يقتضي إرجاعه إلى الهيئة أو إلى المادة أم لا ؟

ولا يخفى أن من يقول باستحالة رجوع القيد إلى الهيئة - كالشيخ أعلى الله مقامه - في مقام الثبوت يكون في سعة من ذلك ، ولا بد له من إرجاعه في مقام الإثبات أيضاً إلى المادة ، ولا يتصور له شك ، ولا معنى لنزاعه إلا على سبيل التنزيل ، كما أن من يقول باستحالة الشرط المتأخر والوجوب التعليقي - كشيخنا الأستاذ عجلت له - لا بد له من إرجاعه إلى الهيئة بنحو الشرط المقارن .

إذا عرفت ذلك ، فنقول : إن القيد تارة يعلم رجوعه إلى الهيئة والشك في أنه على نحو الشرط المقارن أو المتأخر ، وأخرى يعلم رجوعه إلى المادة ولا يتصور الشك في أنه على نحو يجب تحصيله أو لا في هذا القسم ، كما سيجيء ، وثالثة يشك في أصل رجوعه إلى الهيئة أو المادة ، ولا تخلو الصور من هذه الثلاث .

فإن علمنا بوجوب الصلاة عن الطهارة مثلاً أو وجوب الصوم عند طلوع الفجر بحيث تكون الطهارة والطلوع قيدين للواجب لا الوجوب ، فلا يعقل الشك ؛ إذ القيد إما أن يكون اختياريّاً أو غير اختياري ، فالأول لا ريب في وجوب تحصيله ، كما في المثال الأول ؛ إذ المفروض أنه دخيل في الواجب

وفي وجود المصلحة ، والثاني لا ريب في عدم وجوب تحصيله ، بل لا يعقل كونه تحت التكليف حيث إنه غير مقدور للمكلف ، وكيف يعقل التكليف بإيجاد طلوع الفجر ؟

وإن علمنا برجوعه إلى الهيئة وشككنا في أنه على نحو الشرط المقارن حتى يكون الوجوب مشروطاً ، أو المتأخر حتى يكون الوجوب فعلياً ، ومرجع هذا الشك إلى الشك في أن الوجوب والإلزام فعلي أو مشروط ولا يكون إلا بعد وجود القيد المتأخر ، فمقتضى أدلة البراءة من العقلية والشرعية : البراءة حتى يتحقق القيد ، ولا فرق في ذلك بين أن يكون القيد اختيارياً أم لا .

وإن لم نعلم بأن القيد راجع إلى أيتهما وشككنا في أنه راجع إلى الهيئة على نحو الشرط المقارن حتى يكون الوجوب مشروطاً ، والقيد غير واجب التحصيل ، أو على نحو الشرط المتأخر حتى يكون فعلياً ، والقيد أيضاً غير واجب التحصيل مطلقاً ، أو أنه راجع إلى المادة حتى يكون الوجوب فعلياً و [القيد] واجب التحصيل إن كان اختيارياً ، وغير واجب التحصيل إن لم يكن ، ففي جميع الصور تجري البراءة ؛ إذ يترتب على هذا الشك أمران : الأول : الشك في الإلزام والتكليف الفعلي ، والثاني : الشك في وجوب تحصيل القيد ، وحديث الرفع وقاعدة قبح العقاب يرفعان كليهما ، ففي جميع صور الشك تجري البراءة ويكون في النتيجة كالواجب المشروط ، وأن يكون القيد قيداً للهيئة وإن لم يثبت كونه واجباً مشروطاً بذلك .

هذا ، وللشيخ الأنصاري ^(١) - أعلى الله مقامه - تقييدان في استظهار تقييد المادة دون الهيئة :

أحدهما : أن إطلاق الهيئة شمولي وإطلاق المادّة بدلي ، وكلّما دار أمر التقييد بين الإطلاق الشمولي والبدلي تقدّم البدلي .

أمّا شموليّة إطلاق الهيئة : فلأنّ مفادها - بمقتضى مقدّمات الحكمة - وجوب الإمساك مثلاً في أيّ زمان كان طلع الفجر أم لا بحيث تكون هناك عند الانحلال أحكام ووجوبات متعدّدة متعلّقة بموضوعات متعدّدة ، كما أن حرمة الإكرام في « لا تكرم الفاسق » تنحلّ بأحكام عديدة للموضوعات المتعدّدة ، فوجوب الإمساك ثابت لكلّ زمان من الأزمنة ، كما أن حرمة الإكرام ثابتة لكلّ فرد من الأفراد .

وأما بدليّة إطلاق المادّة : فلأنّ الإمساك وإن كان مطلقاً بالقياس إلى هذا الزمان وذاك الزمان وهكذا إلّا أن المأمور به حيث إنّه طبيعة الإمساك ، وامثالها يتحقّق بإتيان فرد من الأفراد في ضمن زمان من الأزمنة ، فالمأمور به في الحقيقة هو الفرد المنتشر المطلق من حيث هذا الزمان وذلك الزمان لا كلّ فرد ، كما أن المأمور به في « أكرم العالم » هو الفرد المنتشر المطلق من حيث الكبر والصغر ، والعدالة والفسق ، وغير ذلك .

وأما الكبرى - وهي تقديم الإطلاق الشمولي على البدلي - فلما أفاده - رحمه الله - في بحث تعارض الأحوال^(١) من أن حرمة الإكرام في « لا تكرم الفاسق » بمقتضى مقدّمات الحكمة ثابتة لكلّ فرد من أفرادها بحيث يكون كلّ فرد محكوماً بهذا الحكم ، سواء تساوت الأفراد أم لا ، والتقييد في الواقع تخصيص بصوره ، كما أن « لا تصلّ في النجس » يقتضي النهي عن الصلاة سواء كانت النجاسة هي البول أو الدم أو الملاقي لأحدهما ، مع أنّها متفاوتة من حيث

الشدة والضعف بالضرورة .

وأما وجوب الإكرام في «أكرم عالماً» لا يثبت بمقدمات الحكمة إلا تعلقه بفرد من الأفراد ، لا كل فرد ، فالمأمور به هو الفرد الواحد المنتشر المطلق من هذا القيد وذاك القيد ، وأما تطبيق الفرد المأمور به على كل من العادل والفاسق ، وتخيير المكلّف في اختيار أيّ ما شاء في مقام الامتثال فإنّما هو بمقدمة أخرى عقلية غير مقدمات الحكمة ، وهي أنّه كلّما تساوت أقدام أفراد المأمور به عند المولى فالمكلّف مخير في اختيار كلّ ما شاء منها ، فمتى أحرز العقل تساويها يحكم بالتخيير ، وإلا فلا ، وإذا فرض وجود دليل دالّ على حرمة إكرام الفاسق من العلماء فكيف يحرز العقل تساوي العالم الفاسق وغير الفاسق في وجوب الإكرام ، ويحكم بالتخيير في مقام الامتثال؟! فحجّة الإطلاق البدلي متوقّفة على إثبات تساوي الأفراد بالقياس إلى غرض المولى وبالنسبة إلى الملاك الملزّم الكائن فيه ، وتساوي الأفراد كذلك متوقّف على عدم ورود دليل دالّ على الخلاف ، فمع ورود الدليل كما في «لا تكرّم الفاسق» لا يمكن القول بحجّة ظهور إطلاق «أكرم العالم» بالنسبة إلى العادل والفاسق ، ولا تتوقّف حجّة «لا تكرّم الفاسق» على عدم حجّة «أكرم العادل» أيضاً ، فإنّه دور واضح .

فظهر أنّ الإطلاق الشمولي مقدّم على الإطلاق البدلي وأنّ المطلق البدلي يسقط عن الحجّة في مورد التعارض بحكم العقل .

هذا كلّه في المنفصلين ، وأما في المتصلين ، فحيث إنّ الميزان في سقوط العامّ عن الحجّة في العموم احتفاف الكلام بما يصلح للمناعية والقروينية ، وكلّ ما لا يصلح للقروينية إذا كان منفصلاً لا يصلح إذا كان متصلاً

أيضاً، فمقتضى القاعدة هو: تقديم الإطلاق الشمولي في المتصلين أيضاً. فإذا ثبتت هذه الكبرى الكلية يثبت مدّعاها **تَبَيُّهُ**، وهو: تقديم إطلاق الهيئة.

أقول: الظاهر - والله العالم - أن غرضه - **تَبَيُّهُ** - من التقديم هذا، ونظره بما ذكرنا وإن لم تكن عبارته في الرسائل^(١) وافيةً بذلك بحسب الظاهر، إلا أنه يظهر منه ذلك بعد التأمل والدقّة، ومن هنا عبّر عن حجّة الإطلاق الشمولي بأنها تنجزية، وعن البدلي بأنها تعليقية.

وما ذكره - **تَبَيُّهُ** - حقّ في الكبرى، وهو كما أفاده فيها، لكنّ المقام ليس من صغرياتها؛ حيث إنّ هذه القاعدة جارية في موارد التعارض والتراحم بين الدليلين لا فيما لا تعارض بين الدليلين أصلاً لكن عُلِمَ بتقييد أحدهما إجمالاً ولو كان عموم أحدهما بالوضع وفي أعلى مراتب الظهور، والآخر بمقدّمات الحكمه وفي أدنى مراتبه.

مثلاً: لو ورد «لا تصلّ في النجس» و«الفقاع خمر استصغره الناس» وعلمنا إجمالاً بكذب أحدهما وأنّ أحدهما مقيد يقيناً، فمقتضى القاعدة: الرجوع إلى المرجحات السنية، ولولا المرجح [تعيّن] سقوط كليهما عن الحجّة؛ لأنّ العلم الإجمالي بالنسبة إلى كلّ منهما على حدّ سواء، فترجيح أحدهما على الآخر يكون بلا مرجح، ولا معنى للتقيّد؛ إذ لا تعارض حيث إنّ التعارض يكون فيما إذا كان كلّ منهما يثبت ما ينفيه الآخر، وليس كذلك في المقام، فإنّ وجوب الإمساك في كلّ زمان مثلاً - الذي هو مفاد الهيئة - لا يعارض إطلاق الإمساك في كلّ زمان بالضرورة، غاية الأمر أنّنا نعلم بتقييد أحدهما

إجمالاً، فلا يحكم بالتقييد لا بالنسبة إلى الهيئة ولا بالنسبة إلى المادة، بل اللازم الرجوع إلى الأصول العملية، وقد عرفت أن مقتضاها هو البراءة في جميع الصور.

هذا، واعترض عليه - رحمته - في الكفاية^(١) بأن المناط في تقديم أحد الإطلاقين هو أقوائية الظهور بأن يكون أحدهما بالوضع والآخر بمقدمات الحكمة، وشمولية الإطلاق لا توجب التقديم، وقد عرفت أن الإطلاق الشمولي موجب لسقوط حجّة البدلي على الإطلاق، وأنه أقوى ظهوراً من البدلي في المتعارضين وإن كان المقام ليس من هذا القبيل، أي من المتعارضين. هذا ما أفاده شيخنا الأستاذ^(٢) في المقام.

ولكن التحقيق أن الإطلاق سواء كان شمولياً أو بدلياً لا يعارض العموم كذلك؛ بداهة أن ظهور العموم شمولاً أو بدلاً في العموم كذلك فعلي غير مشروط بشيء، ولكن ظهور الإطلاق مطلقاً في الإطلاق كذلك مشروط بعدم وجود القرينة على التقييد، وهو أحد مقدمات الحكمة، فبدونه لا يكون هناك ظهور في الإطلاق أصلاً، ومن المعلوم أن العام يصلح للقرينة دون العكس؛ إذ ظهور العام غير مشروط بعدم وجود مطلق على الخلاف، وإلا يلزم الدور. وهذا كثيراً ما يقع مورداً للابتلاء في الفقه، كما في «كل ما يراه ماء المطر فقد-طهر» فإنه مقدّم على «اغسله مرتين».

وأما الإطلاقان سواء كانا شموليين أو بدليين فيتعارضان، ويسقطان كلاهما عن الحجّة، فالكبرى - وهي تقدّم الإطلاق الشمولي على البدلي - أيضاً

(١) كفاية الأصول : ١٣٤ .

(٢) أجود التقريرات ١ : ١٦١ - ١٦٤ .

ممنوعة .

توضيح ذلك : أنّ تماميّة الإطلاق البدلي ليست من ناحية مقدّمة زائدة على مقدّمات الحكمة ، وهي إحراز العقل تساوي أقدام أفراد المأمور به بالقياس إلى غرض المولى ، ولألّ لوجب حكم العقل بالتخيير فيما إذا احتمل أهميّة إنقاذ أحد الغريقين اللذين لا يمكن إنقاذ كليهما ، أو فيما احتمل أعلميّة أحد المجتهدين ، ولزم عدم توقّفه في الحكم بالتخيير إلّا في صورة العلم بعدم التساوي ، ومن المعلوم خلافه ، بل التماميّة في الإطلاق البدلي أيضاً بنفس مقدّمات الحكمة ، كما في الشمولي ؛ إذ القيد في مقام الثبوت إمّا لا يكون دخيلاً في الغرض لا وجوداً ولا عدماً ، وإمّا يكون دخيلاً فيه وجوداً أو عدماً .

وأما في مقام الإثبات : فإمّا أنّ يقيد المولى أولاً ، وعلى الثاني إمّا أن يكون في مقام البيان أولاً ، لا كلام في الأوّل والثالث .

وأما الثاني : فيثبت الإطلاق وعدم التقييد بالوجود والعدم بنفس مقدّمات الحكمة ، التي منها كون المولى في مقام البيان ، فحيث لم يبيّن أنّ العدالة لها دخل في الغرض أو عدم الفسق كذلك وكان في مقام البيان ، فيحكم العقل بالتخيير في مقام الامتثال .

فإذا كان هناك إطلاقان : أحدهما شمولي ، والآخر بدلي - حيث إنّ كلا الإطلاقين يثبت بمقدّمات الحكمة بدون تفاوت بينهما أصلاً ، فيتعارضان ، ويسقطان عن الحجّية ، كما إذا كانا شموليّين أو بدليّين - فالمرجع في مقام الشكّ على كلّ حال هو الرجوع إلى الأصل العملي ، وهو البراءة ، كما عرفت ، وهذه القاعدة لا محصّل لها لا صغرى ولا كبرى .

التقريب الثاني الذي استظهر به رجوع القيد إلى المادّة دون الهيئة : أنّ

تقييد الهيئة يستلزم تقييد المادة أيضاً - بمعنى بطلان محل إطلاقها ؛ لعدم صحة الصلاة بدون الطهارة من جهة عدم وجوبها بدون الطهارة - ولا عكس ، وكلما دار الأمر بين تقييد أمر مستلزم لبطلان محل الإطلاق في الآخر وتقييد أمر غير مستلزم لذلك ، كان الثاني أولى ؛ لأن التقييد خلاف الأصل ، ولا فرق بين التقييد وبين أن يعمل عملاً يوجب بطلان محل الإطلاق في النتيجة ، فهذه الصغرى - أعني استلزام تقييد الهيئة لتقييد المادة أيضاً دون العكس - وبذلك الكبرى - أعني أولوية تقييد ما لا يستلزم بطلان محل الإطلاق في الآخر - يثبت المدعى ، وهو وجوب رجوع القيد إلى المادة دون الهيئة .

وأجاب عنه صاحب الكفاية^(١) - رحمه الله - بأنه لا يتم في المتصل ، كما في « صل عن طهارة » مثلاً ؛ إذ القرينة المتصلة مانعة عن انعقاد الظهور في الإطلاق ، فلا يكون هناك ظهور في الإطلاق لا في المادة ولا في الهيئة ؛ لعدم تمامية مقدمات الحكمة حتى يكون التقييد في الهيئة ، الموجب لبطلان محل الإطلاق في المادة خلاف الأصل ، وتقييد المادة غير الموجب لذلك أولى ؛ إذ لا إطلاق كي يبطل بذلك محله ، فالقضية سالبة بانتفاء الموضوع .

نعم ، في القيد المنفصل حيث ينعقد الظهور لكلا الإطلاقين يمكن القول بذلك .

أقول : هذا التقريب أيضاً - كسابقه - غير تام .

أما في المتصل : فكما أفاده صاحب الكفاية رحمه الله .

وأما في القيد المنفصل : فلأن هناك أمراً متيقناً ، وهو بطلان الصلاة مثلاً بدون الطهارة إما لعدم تعلّق الطلب بها إن كان القيد راجعاً إلى الهيئة ، أو لعدم

كونها مأموراً بها إن رجع إلى المادّة، وأمرأ مشكوكاً، وهو وجوب تحصيل القيد وعدمه، ومرجع الشكّ إلى أنّ الطهارة هل أخذت مفروضة الوجود، كالاستطاعة بالقياس إلى الحجّ حتى لا تكون واجبة التحصيل، أو لم تؤخذ كذلك، أي مفروضة الوجود، بل أخذت في الواجب ووقعت في حيّز الخطاب حتى تكون واجبة التحصيل؟ ومن المعلوم أنّ بين وجوب التحصيل وعدمه تناقضاً وتبايناً، ولا يكون قدر متيقّن في البين حتى يؤخذ، ويدفع الزائد بالإطلاق.

مضافاً إلى أنّه في القيد غير الاختياري لا شكّ في ذلك أيضاً؛ حيث إنّه غير واجب التحصيل يقيناً، فلا معنى للنزاع فيه^(١).

ولشيخنا الأستاذ في المقام كلام^(٢)، وهو: أنّ ما أفاده الشيخ من رجوع القيد إلى المادّة دون الهيئة في محلّه، وأنّ التعبير عنه بدوران الأمر بين تقييد وتقيدين في غير محلّه.

توضيحه: أنّه قد مرّ أنّ القيد في الواجب المشروط راجع إلى المادّة المنتسبة لا الهيئة ولا ذات المادّة، فالشكّ في المقام راجع إلى أنّ القيد راجع إلى نفس المادّة أو إلى المادّة حال انتسابها إلى الهيئة، فرجوعه إلى نفس المادّة متيقّن، وأمّا رجوعه إلى المادّة في حال الانتساب مشكوك يحتاج إلى مؤونة زائدة يدفعها الإطلاق.

(١) أقول: هذا غريب منه - دام بقاءه -؛ إذ لا فرق بين الاختياري وغير الاختياري أصلاً؛ إذ القيد خارج عن حيّز الطلب على كلّ حال، وإنّما التقيّد وإضافة الفعل إلى القيد يكون في حيّز الطلب، وهو أمر اختياري، فيقع النزاع فيه من هذه الجهة، وأوضح من ذلك وقوع النزاع في وجوب تحصيل سائر المقدّمات (م).

(٢) أجود التقريرات ١: ١٦٠ و١٦٤.

وأيضاً رجوع القيد إلى المادّة حال الانتساب موجب لأخذه مفروض الوجود ، وهذا أيضاً مؤونة أخرى زائدة يدفعها بإطلاق القيد .

أقول : يرد عليه أمران :

الأول : ما تقدّم من [أن] القيد يمكن أن يكون راجعاً إلى الهيئة ، ولا معنى لرجوعه إلى المادّة المتسبة بالتقريب المتقدّم .

الثاني : أن الواجب المطلق والمشروط قسمان لمطلق الواجب ، كما أن الماء المطلق والماء المضاف يكونان قسمين لمطلق الماء ، فيكون بينهما التباين ، لا أن الواجب المشروط عين الواجب المطلق مع الزيادة حتى يتصور قدر متيقّن في البين ، ويدفع الزائد بالتمسك بالإطلاق .

وهكذا أخذ القيد مفروض الوجود في الواجب المشروط ليس مؤونة زائدة حتى يتمسك بإطلاق القيد ، ويدفع الزائد ؛ إذ في الواجب المطلق أيضاً يحتاج إلى مؤونة ، وهي : أخذ القيد في متعلّق التكليف وفي حيّز الخطاب بحيث يجب تحصيله ، فأيّ قدر متيقّن بين ما أخذ إمّا مفروض الوجود أو في متعلّق التكليف ؟

فانقدح أن لا أصل لفظي في البين يقتضي تقييد المادّة ، وأن ما ذكره الشيخ وشيخنا الأستاذ - رَحِمَهُمَا - لإثبات ذلك غير تام .

نعم لشيخنا الأستاذ^(١) كلام متين ، وهو : أنه لا مورد للشك في رجوع القيد إلى المادّة أو الهيئة ؛ لأن جميع ملابسات الفعل حتى الحال ظاهر في رجوع القيد إلى المادّة لا الهيئة ، كما في «صلّ عن طهارة» و«صلّ متطهراً» وأمثال ذلك .

ومن التقسيمات : تقسيم الواجب إلى النفسي والغيري ، والكلام في
مقامين :

الأول : تعريفهما .

الثاني : أنه إذا شك في واجب أنه نفسي أو غيري ، كما في غسل
الجنابة ، فإنه على قول جماعة من الفقهاء واجب نفسي ، الأصل اللفظي أو
العملي ما يقتضي في المقام ؟

أما المقام الأول : فالمشهور في تعريفهما أن الواجب النفسي ما يكون
واجباً لا لواجب آخر ، والواجب الغيري ما هو واجب لواجب آخر .
وأورد^(١) على ذلك بأنه لا يتم على مسلك العدلية القائلين بتبعية الأحكام
للمصالح والمفاسد الواقعية ؛ حيث إن جل الواجبات على هذا المسلك واجبة ؛
لما فيها من المصلحة الواجب تحصيلها ، فلازمه الالتزام بأن جميع الواجبات
غيرية .

وأجيب^(٢) عن هذا الإشكال بأن الواجب النفسي ما هو واجب لا لواجب
آخر ، لا أنه ما يكون واجباً لا لشيء آخر ، والمصلحة المترتبة على الأفعال
حيث إنها ليست تحت اختيار المكلف وقدرته فليست بواجبة ، فلا يكون
الفعل واجباً لواجب آخر حتى يكون غيرياً .

وأجاب في الكفاية^(٣) عن هذا الجواب بأنه يكفي في تعلق التكليف
وجوازه بشيء أن يكون مقدوراً ولو بالواسطة ، وإلا لما صح وقوع مثل التطهير
والتمليك والتزويج وغير ذلك من المسببات التوليدية مورداً للحكم الشرعي .

(١) المورد هو صاحب الكفاية فيها : ١٣٥ .

(٢) أنظر : كفاية الأصول : ١٣٥ .

(٣) كفاية الأصول : ١٣٦ .

ثم عدل **بَيِّنُ** - فراراً عن هذا الإشكال - عنه إلى تعريف آخر^(١)، وهو أن الفعل إذا كان معنوياً بعنوان حسن به يصير واجباً، فهو واجب نفسي وإن كان مقدّمة لأمر مطلوب وواجب تحصيله واقعاً، وإذا كان وجوبه لأجل المقدّمة فهو واجب غيري وإن كان معنوياً بعنوان حسن أيضاً، كما في الوضوء؛ حيث قيل: «إنّه نور وتجديده نور على نور».

واعترض عليه شيخنا الأستاذ^(٢) بأنّ حسن الفعل إن كان ناشئاً من الفائدة التي تكون فيها، فهو عين الوجوب الغيري، وإن كان هذا الحسن ذاتياً ناشئاً من مقدّميتها لتلك الفائدة المترتبة عليها، فلازمه ثبوت ملاك الوجوب النفسي والغيري في هذا الفعل كما في صلاة الظهر، فإنّه باعتبار أنّها مقدّمة لصحّة صلاة العصر فيها ملاك الوجوب الغيري، وباعتبار أنّها معنونة بعنوان حسن لها ملاك النفسي، فلا يصحّ التقسيم؛ إذ الواجب حينئذٍ ينقسم إلى الغيري وما يكون نفسياً وغيريّاً باعتبارين.

هذا، مضافاً إلى أنّنا نسأل أنّه هل وردت آية أو رواية دالة على حسن الأفعال ذاتاً؟ ومنْ أخبرنا بذلك؟ ومن أين يستكشف ذلك؟

نعم، هذا حسن في مثل الركوع والسجود ومطلق الخضوع والخشوع والتعظيم للمولى.

ثم ذكر - **بَيِّنُ** - أنّ الفائدة والمصلحة المترتبة على الأفعال غير مقدورة لا بدون الوسطة ولا بالوسطة؛ حيث إنّ ترتّبها كترتب المعلول على علله المعدة، لا كترتب المبيّات التوليدية على أسبابها، وذلك لما ذكرنا سابقاً من

(١) كفاية الأصول : ١٣٦ .

(٢) أجود التقريرات ١ : ١٦٧ .

أن الأفعال يتوسط بينها وبين ما يترتب عليها من المصالح أمور غير اختيارية ، فلا يمكن أن تكون تلك المصالح متعلقةً للتكليف^(١) ، فلا إشكال في تعريف المشهور أصلاً .

أقول : قد مر في بحث الصحيح والأعم مفضلاً بيان هذا الكلام والجواب عنه ، وذكرنا أن للمولى غرضين^(٢) : غرضاً أقصى ، وهو الذي يتوسط بينه وبين الأفعال أمور غير اختيارية ، وغرضاً آخر يترتب على نفس الأمور به ، كترتب المعلول على علته التامة ، ومثلنا له مثلاً عرفياً ، وهو : أن المولى إذا أراد أن يطبخ الطبخ ، يأمر أحد عبيده باشتراء الحطب ، والآخر باشتراء التمن ، والثالث باشتراء الدهن ، وهكذا ، فله غرض أقصى - وهو تحصيل الطبخ ، ومن المعلوم أنه لا يترتب على مجرد فعل العبد الأول ، وهو اشتراء الحطب - وأغراض آخر مترتب واحد منها على اشتراء الحطب ، وهو التمكن من الطبخ ، والآخر على اشتراء التمن ، والثالث على اشتراء الدهن ، ولا ريب في أن ترتب التمكن من الطبخ على اشتراء الحطب ترتب المعلول على علته التامة ، ولا يعقل أن يأمر المولى بفعل لا يترتب عليه فائدة ؛ إذ هو لغو محض ، فما يترتب على الفعل هو المتعلق للتكليف ، وهو مقدور بالواسطة ، دون الغرض الأقصى ، وهو المعرفة ، فلا يندفع الإشكال .

(١) أجود التقريرات ١ : ١٦٧ .

(٢) أقول : فيه أولاً : أن العلم بوجود غرضين لكل واجب أحدهما : أدنى ، والآخر أقصى يحتاج إلى علم الغيب ، ومن أخبر أن لكل واجب أثراً آخر أدنى غير الأقصى مترتباً على الفعل بلا واسطة ؟

وثانياً : لو سلم وجود الغرضين : الأدنى والأقصى ، نقول : إن ترتب الأقصى على الراجبات مع الوسطة خلاف ظواهر الأدلة ؛ فإن ظاهرها ترتب الأقصى - مثل النهي عن الفحشاء - على فعل الصلاة الصحيحة بلا توسط أمر آخر (م) .

ولكن الذي يسهل الخطب أنه يشترط في جواز التكليف بشيء أمران :
أحدهما : أن يكون مقدوراً ولو مع الوسطة .

والثاني^(١) : أن يكون من المفاهيم العرفية ، ومن الأمور التي يفهمها
العرف ، والمصالح وإن كانت مقدورة بالوسطة لكن لا تكون ممّا يفهمه
العرف ؛ ضرورة أن العرف إذا قيل لهم : « انهوا أنفسكم عن الفحشاء والمنكر »
يعدّون المتكلم بهذا الكلام متكلماً بكلام عبراني ، ولا يفهمون شيئاً منه ،
فلا يصحّ الأمر بذلك ؛ بل الأمر تعلق بنفس الفعل ، فيصحّ تعريف القوم بأن
الواجب النفسي ما يكون واجباً لا لواجب آخر ، والغيري ما يكون واجباً
لواجب آخر .

لكن هذا الجواب لا يتم في كثير من الواجبات التي تكون ملاكاتها
معلومة لنا ، كردّ الأمانة ، الذي ملاكه حفظ النظام ، وهكذا حفظ النفس ،
والجرف التي يتوقّف حفظ النظام عليها ، ودفن الميت ، فإن ملاكه حفظه عن
تغيّر ريحه وهتك حرمة ، وغير ذلك من الواجبات التي تكون المصالح
المتربّة عليها وملاكاتها من المفاهيم التي يفهمها العرف .

(١) عدم العرفية على نحو الإطلاق ليس مانعاً من تعلق التكليف ، وإلا يلزم عدم صحّة
التكليف بمثل الوضوء والصلاة ونحوهما من الواجبات أيضاً ، فإنّ المكلف وإن يعلم
بالأمر بهما أنّهما يؤثّران في الملاك وأما أنّ الصلاة ماذا؟ والوضوء ماذا؟ فهو عاجز عن
فهمه ، فلا بدّ من البيان من ناحية الشارع ، فما لا يفهمه العرف يصحّ الأمر به بشرط البيان
من قبل الشارع .

وبعبارة أخرى : عدم عرفة الملاكات كعدم عرفة الواجبات التي لها حقائق شرعية ،
وقول الشارع : « اعمل عملاً ينهك عن الفحشاء » كقوله : « صلّ » في أنّ العرف كما لا يفهم
ما ذلك العمل الذي ينهي عن الفحشاء كذلك لا يفهم ما هو الصلاة حتى يفعلها .
نعم إذا كان شيء خارجاً عن فهم العرف ولم يمكن للشارع بيانه ، فهو غير قابل
للتكليف ، ولكن الملاكات ليست كذلك . (م) .

فالتحقيق في الجواب أن المقدمة السببية - كما حكاها صاحب المعالم^(١) فيه عن السيد عليه السلام - خارجة عن حريم النزاع في بحث وجوب المقدمة .

بيان ذلك : أن البعث والتحريك لا بد وأن يتعلّق بفعل اختياري للعبد ، فإن كان هناك إعلان اختياريّان ، يمكن تعلّق الإيجابين بهما وأن يكون المكلف مبعوثاً بيعتين ، وأما لو كان أحد الفعلين يترتب على الآخر قهراً - كترتب المصلحة على الفعل ، وترتب القتل على ضرب العنق ، والتطهير على الغسل ، وأمثال ذلك من المسببات المترتبة على أسبابها من دون اختيار - فلا يمكن أن يكون السبب واجباً بإيجاب غير إيجاب المسبّب ؛ إذ تعلّق الإيجابين وبعثين وتحريكين عليهما لغو محض ؛ حيث إنّ الصادر من العبد حركة واحدة وفعل واحد ، كضرب العنق مثلاً ، وإنّما يترتب عليه أمر ليس تحت اختيار المكلف وهو القتل ، فلا بدّ من البعث الواحد إمّا نحو السبب أو المسبّب . ولا يفهم الفرق بين قولنا : « اضرب عنق زيد » و « اقتله » بل المعنى الواحد عبّر بتعابيرين . ومن هنا كثيراً يقصد معنى واحد من عبارتين كذلك ، كما في « يجب تطهير الثوب » و « يجب غسله » ونحن نعبر عن أمثال ذلك مسامحةً - وإن كان خلاف الاصطلاح - بالعناوين التوليدية ، وينتج ذلك نتيجة نتكلّم فيها في آخر البحث إن شاء الله ، وهي حرمة مقدّمة الحرام إن كانت سببيةً بعين هذا التقريب وإن كان المختار عدم حرمة مقدّمة الحرام في غير السببية ، فارتفع الإشكال وصحّ تعريف الواجب النفسي بما يكون واجباً لا لواجب آخر ، والغيري بما يكون واجباً لواجب آخر ؛ إذ المصالح حيث إنّها تترتب على الأفعال قهراً فإيجابها بإيجاب آخر غير إيجاب الأفعال لغو محض ؛ فلا تكون واجبةً حتى تصير

الواجبات جُلَّها غيريةٌ .

وأجاب عن هذا الإشكال بعض مشايخنا^(١) - رَحِمَهُمُ اللهُ - بما حاصله يرجع إلى ما أفاده شيخنا الأستاذ بتقريب آخر لا يهْمُنَا ذكره . هذا كله في تعريفهما .

المقام الثاني : لا كلام في صورة العلم بأحدهما ، وأما إذا شك في واجب أنه نفسي أو غيري فهل هناك أصل لفظي يقتضي أحدهما أم لا ؟ وعلى الثاني مقتضى الأصل العملي ماذا ؟ فيقع الكلام في جهتين :

الأولى : في مقتضى الأصل اللفظي ، فتقول أولاً : إن الواجب النفسي قسيم للواجب الغيري ، وكلاهما قسمان لمطلق الواجب .

وظهر ممَّا ذكرنا في تعريفهما أن كل واحد منهما مقيد بقيد ، ولا إطلاق في مقام الثبوت أصلاً ؛ إذ المفروض أن الواجب النفسي هو الواجب لا لواجب آخر ، فهو مقيد بقيد عديمي ، والواجب الغيري هو الواجب لواجب آخر ، فهو مقيد بقيد وجودي .

وأما في مقام الإثبات فيمكن إثبات النفسية بأحد وجهين :

الأول : بإطلاق دليل هذا الواجب المشكوك النفسية والغيرية ، فإن المولى إذا كان في مقام البيان ولم يبين مربوطة هذا الواجب بشيء وأطلق الدليل بأن قال : « افعل كذا » بدون تقييده بأمر آخر واجب ، فمقتضى الإطلاق هو أن يكون هذا الفعل واجباً ، سواء وجب ذاك الفعل أم لا ؛ إذ لو كان وجوبه غيرياً مترشحاً من واجب آخر ، لكان عليه البيان والتقييد ، فحيث لم يبين ولم يقيد ثبت أن وجوبه نفسي غير مترشح من وجوب آخر .

الثاني : بإطلاق دليل^(٢) ذاك الواجب الذي يحتمل أن يكون هذا

(١) هو المحقق الاصفهاني رَحِمَهُ اللهُ ، أنظر نهاية الدراية ٢ : ١٠٦ .

(٢) مثل : « صل » . (م) .

الواجب^(١) مقدمة له ، حيث إن مقتضى إطلاق « صل » مثلاً : أن الصلاة واجبة ، سواء أتى بالوضوء أم لا ، فإن لازمه العقلي هو عدم مقدمية الوضوء للصلاة ، ولازم ذلك عدم كون الوضوء واجباً غيرياً ، وقد تقرّر في محله أن الأصول اللفظية لوازمها ومثبتاتها كلّها حجة ، فعلى هذا تثبت النفسية بلازم إطلاق « صل » كما تثبت بنفس دليل هذا الواجب ، مثل « توضأ » مثلاً .

وهنا إشكال قد أبداه شيخنا العلامة الأنصاري - على ما أفاده صاحب التقريرات^(٢) - وهو أن مفاد الهيئة حيث إنّه جزئي لا يقبل الإطلاق والتقييد ، فلا يمكن التمسك بالإطلاق في إثبات النفسية .

وأجاب عنه صاحب الكفاية^(٣) - رحمه الله - بأن مفاد الهيئة ليس هو حقيقة الطلب وواقعه حتى يكون جزئياً وغير قابل للإطلاق والتقييد ، بل مفادها هو مفهوم الطلب ؛ إذ لا يعقل إيجاد واقعه الذي هو الصفة النفسانية التي هي الحبّ والشوق . وقد عدّ - رحمه الله - هذا من قبيل اشتباه المفهوم بالمصداق .

أقول : قد مرّ مراراً أن الجمل الإنشائية مثل : « بعث » و « وهبت » وُضعت لإبراز ما في النفس من اعتبار الملكية بالعوض أو بلا عوض ، والاعتبار النفساني سنخه سنخ الوجود الذهني يمكن تعلّقه بأمر متأخر ، كما يمكن تصوّر الأمر المتأخّر ، مثلاً يمكن اعتبار الملكية بعد الموت في حال الحياة ، وهكذا الإيجاب الذي هو جعل الفعل على ذمّة المكلف يمكن في مقام الثبوت تعلّقه بأمر على تقدير مجيء زيد ، ويمكن تعلّقه به مطلقاً ، والأمر ليس إلّا إبراز هذا الاعتبار النفساني ، فالمولى إذا أراد جعل الفعل على ذمّة عبده واعتبر في نفسه

(١) مثل : « الوضوء » . (م) .

(٢) مطارج الأنظار : ٦٧ .

(٣) كفاية الأصول : ١٣٧ .

لابدّية عبده لهذا الفعل ، يقول له : «افعل كذا» ويُبرز ما في نفسه بهذا اللفظ أو بمُبرز آخر ، فإما أن يقيّد ويقول : «افعل كذا على تقدير مجيء زيد» أو يُطلق ويقول : «افعل كذا» فانقدح أن مفاد الهيئة ليس هو معنى جزئي هو واقع الطلب ، بل هو إظهار الاعتبار النفساني الذي هو إما مطلق أو مقيد ، فإذا كان في مقام البيان وأطلق كلامه ، يتمسك بإطلاقه ، ولا إشكال فيه .

هذا ، مضافاً إلى أنه لا ريب في عدم إمكان إنكار الواجب الغيري ، بخلاف الواجب المشروط حيث يمكن إنكاره ، والالتزام بالوجوب التعليقي ، كما نسب إليه رحمته ، فلا محذور في التمسك بإطلاق المادّة في المقام ، فتأمل . هذا ما يرجع إلى كلام الشيخ رحمته ، وأما ما أفاده صاحب الكفاية - من أن مفاد الهيئة مفهوم الطلب لا واقعه - فقد ظهر فساده ممّا ذكرنا سابقاً من أن الطلب ليس من الصفات النفسانية وبمعنى الحبّ ، ولا يقال لمن يحبّ العلم : «طالب العلم» بل هو عبارة عن التصديّ نحو تحصيل المراد ، وإظهار المولى ما في نفسه بقوله : «افعل» نحو من التصديّ وأحد مصاديق الطلب لا مفهومه ، فاشتباه المفهوم بالمصادق منه لا من الشيخ رحمته .

هذا إذا كان هناك إطلاق ، وأما لو لم يكن - إما من جهة عدم الدليل اللفظي ، أو من جهة عدم كون المتكلم في مقام البيان - وصلت النوبة إلى الأصل العملي ، وينبغي التكلم في ثلاثة موارد :

الأول : فيما إذا كان هناك أمران عُلِمَ بوجوب كليهما واحتمل كون أحدهما مقدّمةً وقيداً للآخر ، كما إذا علمنا بوجوب الصلاة والوضوء وشككنا في أنّ وجوب الوضوء نفسي أو غيري مترشّح من الصلاة ، ومقتضى القاعدة في هذا القسم الاشتغال - وترتيب آثار النفسية والغيرية - بالوضوء ، لا إجراء

البراءة عن تقييد الصلاة بالوضوء لإثبات النفسية لوجوب الوضوء ، كما أفاده شيخنا الأستاذ^(١)؛ إذ هذا الأصل معارض^(٢) بأصالة عدم النفسية ، وعدم كون

(١) أجود التقريرات ١ : ١٧١ .

(٢) أقول : إنَّ ما ذهب إليه المحقِّق النائيني رحمته الله - من عدم المعارض لأصالة البراءة ، وانحلال العلم الإجمالي بوجوب الوضوء ، المراد بين الغيري والنفسى حكماً - هو الحق . توضيحه : أنَّ جريان البراءة الشرعية يحتاج - مضافاً إلى كون المجزئ مشكوك الوجود - إلى أمرين آخرين : أحدهما : لزوم التوسعة على العبد ؛ لأنها صدرت امتناناً . والآخر : أنها لما كانت أصلاً تأمينياً يؤمّن من العقاب ، فلا بدّ من وجود احتمال العقاب ، فإذا كان العقاب معلوماً وجوداً أو عدماً ، فلا مجال لجريان أصالة البراءة ، وكلا الأمرين مفقود فيما نحن فيه .

أما الأول : فلأنَّ النفسى وإن كانت مشكوكاً على الفرض إلّا أنَّ رفعها يوجب الضيق على المكلف ، بخلاف رفع الغيرية .

وذلك أنَّ وجوب الوضوء إذا كان غيرتاً ، فلا بدّ أولاً من لزوم إيقاعه قبل ذلك الواجب المحتمل تقيده به . وثانياً لزوم عدم إبطاله حتى يأتي بذلك الواجب ، وأما إذا كان نفسياً فالمكلف في سعة من هذا ، سواء أتى به قبل ذلك الواجب أم لا ، وسواء أبطله أم لا ، فرفع النفسية خلاف الامتنان فلا تجري البراءة .

وأما الثاني : فلأنَّ العقاب على ترك الوضوء قطعيّ إمّا لترك نفسه إذا كان نفسياً أو ترك ذلك الواجب إذا كان مقدّمةً له ، فجريان البراءة عن وجوبه النفسى لا يوجب التأمين من العقاب .

هذا ، مضافاً إلى عدم الفرق بين هذا القسم والقسم الثاني ، فلماذا لم يقل هناك بالاحتياط ؟

وبالجملة يرد عليه النقض أولاً : بما ذكر من القسم الثاني . والحلّ ثانياً : بعدم توقُّر شرط جريان الأصل في جانب نفسيّة وجوب الوضوء ، فتجري البراءة في جانب تقييد الواجب بالوضوء ، فينحلّ العلم الإجمالي حكماً ، فيحكم بوجوبه النفسى .

إن قيل : يرد على النائيني أيضاً أنَّ إجراء البراءة عن تقييد الواجب بالوضوء لنفسى وجوبه الغيري مثبت ؛ لأنَّ لازم عدم التقييد عقلاً عدم وجوبه الغيري ، فلا مجال لجريان البراءة عن التقييد أيضاً .

قيل : لا ، بل تقييد الواجب بالوضوء نفسى غيريّة وجوبه لا أن يكون أحدهما لازماً

المكلف معاقباً من ناحية ترك الوضوء ، ونحن نعلم بالمخالفة العملية إذا تركنا الوضوء ، فلا مورد لإجراء البراءة ، بل مقتضى القاعدة الاحتياط وترتيب آثار النفسية والغيرية بأن أتى المكلف بالوضوء سواء أتى بالصلاة أو لم يأت بها عصيانياً مثلاً .

الثاني : فيما إذا كان هناك أمران علم بوجوب أحدهما إما نفسياً أو غيرتاً واحتمل وجوب الآخر فعلياً مقيداً بهذا الوجوب ، كما إذا علمنا بوجوب الوضوء إما نفساً أو مقدّمة للصلاة التي نحتمل وجوبها ولم يصل وجوبها إلينا ، ومقتضى القاعدة هنا إجراء البراءة بالقياس إلى الصلاة حيث إنّ الشك بدوي ، والحكم بالاشتغال بالقياس إلى الوضوء ؛ إذ نحن نعلم بمخالفة المولى إذا تركنا الوضوء إما من ناحية نفسه إن كان وجوبه نفسياً ، أو من ناحية الصلاة إن كان غيرتاً .

وبعبارة أخرى : إنّنا نعلم باستحقاق العقاب على ترك الوضوء إما لنفسه أو لكونه مقدّمة للصلاة التي تكون واجبة فعلياً قطعاً على هذا الفرض .
والبناء على التفكيك في التنجّز في بحث الأقل والأكثر الارتباطيين والحكم بوجوب غير السورة ممّا علّم بوجوبه إما نفساً أو مقدّمة لواجب فعلي ، وهو الصلاة ، وعدم وجوبها يوجب التفكيك في المقام أيضاً ، حيث إنّ المقام صغرى من صغريات هذه القاعدة الكلية التي أثبتت هناك من وجوب الإتيان بما علّم وجوبه إما لنفسه أو لتوقّف واجب فعلي عليه ؛ للعلم باستحقاق العقاب على تركه .

والآخر ملزوماً عقلاً حتى يلزم الإثبات ، بل هذان كما يقال عندنا : « چه على خواجه چه خواجه على » فهما عبارتان عن واقع واحد ، فالأصل في أحدهما عين الأصل في الآخر . (م) .

الثالث : فيما إذا علمنا بوجوب الوضوء إما نفساً أو مقدمة للصلاة التي لم يكن وجوبها فعلياً لحيض أو نفاس ، ومقتضى القاعدة فيه البراءة ، وذلك واضح^(١) .
بقي أمران :

الأول : أن المشهور أن ترتب الثواب على الواجبات النفسية يكون بالاستحقاق لا بالتفضل .

وخالف في ذلك المفيد^(٢) ، وتبعه شيخنا الأستاذ^(٣) وجماعة من المحققين ، فالتزموا بأنه بالتفضل لا بالاستحقاق ؛ نظراً إلى أن وجوب إطاعته وترك مخالفته مما يحكم به العقل قطعاً ، والعبد ليس أجيراً في العمل على وفق العبودية حتى يستحق منه شيئاً ، ويكون له مطالبته ، وهكذا النائب لا يستحق العفو ؛ فإن التوبة واجبة عليه بحكم العقل فوراً ، فإذا تاب عمل بوظيفته ، ومن المعلوم أن هذا لا يوجب العفو وسقوط معاصيه السابقة ، فإعطاء الثواب وعفو النائب وكونه كمن لا ذنب له من باب التفضل لا غيره .

أقول : والحق أن النزاع بين الفريقين لفظي ، حيث لا يُظن بأحد أن يلتزم

(١) أقول : إجراء البراءة عن وجوب الوضوء ، النفسي في هذا القسم صحيح لا إشكال فيه إلا أن المسألة ليست مما نحن فيه ، وأنها خلف الفرض .

توضيحه : أن وجوب الوضوء ، الغيري ليس من أطراف المعلوم بالإجمال في هذا الفرض ؛ لكون المرأة حائضاً ومع كونها حائضاً لم تكن الصلاة واجبة قطعاً ، فلم تكن مقدمة أيضاً واجبة ، فيبقى في البين احتمال وجوبه النفسي ، وهو شبهة بدوية ، فليس لنا العلم بأن الوضوء إما واجب نفساً ، وإما واجب غيراً ، كما هو المدعى والمفروض ، فإننا نعلم بعدم وجوبه الغيري ، ونشك في وجوبه النفسي . وبعبارة أخرى : أصل الوجوب ليس معلوماً ، بل هو محتمل . (م) .

(٢) أنظر أوائل المقالات (ضمن مصنفات الشيخ المفيد) ٤ : ١١١ .

(٣) أجود التقريرات ١ : ١٧٢ .

باستحقاق العبد بمعنى أن له مطالبة الثواب ، ويجب على المولى إعطاؤه ، كما في المعاوضات كيف لا ولا يقدر العبد - ولو أطاق الدهر - على شكر نعمة من نعيمه تعالى ، وإنما معنى استحقاق الثواب أنه إذا أثيب العبد المطيع عند العقلاء هذه الإثابة ، وقعت في محلها وينبغي له ، بخلاف إثابة العاصي ، فإنها ليست إلا تفضلاً صرفاً .

وبعد ذلك نقول : لا كلام في ترتب الثواب على الواجبات النفسية ، وإنما الكلام في الواجبات الغيرية ، والأقوال المعروفة ثلاثة : ترتب الثواب مطلقاً ، وعدمه كذلك ، والتفصيل - المنسوب إلى المحقق القمي ^(١) - بين كون الواجب الغيري أصلياً ، أي مدلولاً لخطاب مستقل ، كما في ﴿إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم﴾ ^(٢) إلى آخره ، وبين أن يكون تبعياً ، أي غير مدلول لخطاب مستقل ، كما في تحصيل الماء للطهارة مثلاً .

والتحقيق : أن الواجب الغيري إن أتى [به] بداعي امتثال الأمر النفسي يثاب عليه مطلقاً وإلا فلا . وذلك لأن العبد الأتني بمقدمات الأمور به مضافاً إلى مولاه وانقياداً له وطالباً رضاه واحترازاً عن مخالفته لا يكون مساوياً ^(٣) عند العقل

(١) قوانين الأصول ١ : ١٠١ .

(٢) المائدة : ٦ .

(٣) أقول : هذا استدلال بالأعم على الأخص وليس في العام دلالة على الخاص .

توضيحه : أن المدعى والمتنازع فيه بين صاحب الكفاية والثاني - عليه السلام - من ناحية وسيدنا الأستاذ من أخرى هو استحقاق العبد الثواب بامتثال الأمر الغيري ، وأما وجود الثواب في المورد المفروض فهو ممّا لا إشكال فيه إلا أنه كما يمكن أن يكون على الامتثال كذلك يمكن أن يكون على الانقياد ، بل نقول : هو على الانقياد ، ويشهد له أن المكلف لو اشتغل بالواجب النفسي ثم مات أثناء العمل فإنه بالموت يكشف عدم الأمر النفسي مع أنه مثاب ، وهذا الثواب لا يمكن إلا على الانقياد ؛ لأن الامتثال معدوم بعدم الأمر

للعبد الآتي بها بدواعيه النفسانية في الثواب وإن أتيا كلاهما بالمأمور به ، بل للأول في كلّ مقدّمة ثواب ليس للثاني وإن أتى بها أيضاً بعين هذا البيان ، ولا إشكال في تعدّد الثواب .

وبهذا يظهر أنّ ما ورد في الأخبار من الثواب على المقدّمات لا يحتاج إلى التأويل أصلاً .

هذا كلّ في الثواب ، وأمّا العقاب فلا يكون إلّا على تقدير مخالفة الأمر . والفرق : أنّ ترك المقدّمات هنا لا يعدّ مخالفةً ما لم ينجرّ إلى ترك ذيها ، وإذا انجرّ ، فلا يكون هناك إلّا طغيان واحد ومخالفة واحدة^(١) .

وبما ذكرنا ظهر أنّ حكم الواجبات الغيريّة بعينه حكم الواجبات التوصلية في استحقاق الثواب والعقاب .

ثمّ لا فرق في ذلك بين الالتزام بوجوب المقدّمة أو عدمه ، كان الوجوب أصلياً أو تبعياً ؛ لأنّ المناط في استحقاق الثواب إتيان المقدّمة بقصد الأمر النفسي ومضافاً إلى المولى ، سواء تعلّق به الأمر أو لا ، وسواء كان مدلولاً للخطاب أم لم يكن ؛ فإنّ العقل يستقلّ باستحقاق الثواب بالمعنى الذي ذكرنا للعبد الذي مشى في طريق رضى مولاه وأتى بما لا يكون مأموراً به ممّا يتوقّف المأمور به عليه توصلاً إلى ما يكون مأموراً به وانقياداً لسيّده .
وهنا إشكالان :

الأول : أنّه لا ريب في ترتّب الثواب على الطهارات الثلاث مع أنّ الأمر المتعلّق بها غيري وهو توصلي لا يترتّب على امتثاله الثواب وعلى مخالفته

١ النفسى ، وهذا دليل على أنّ الثواب في المورد المفروض على الانقياد ولا أقلّ من الاحتمال . (م) .

(١) فتأمّل ؛ فإنّ هذا الفرق غير فارق . (م) .

العقاب .

وبما ذكرنا من استحقاق الثواب على المقدمة إذا أتى [بها] بداعي امتثال الأمر النفسي يندفع هذا الإشكال .

الثاني : أنه لا شك في أن الطهارات الثلاث لا يكفي إتيانها كيغما اتفق ، كغسل الثوب ونحوه ، وإنما تكون مقدمة للصلاة ونحوها بما أنها عبادة ، مع أن الواجب الغيري لا يعتبر في سقوطه قصد القرية وإن كان معتبراً في استحقاق الثواب .

وقد أجيب عن هذا الإشكال بأجوبة :

منها : ما أفاده صاحب الكفاية ^(١) - **فَيُرَى** - من أن المقدمة فيها عبادة بنفسها ، والصلاة ونحوها من الغايات تتوقف على إحدى هذه المستحبات والعبادات ، فلا بد في سقوط أوامرهما من إتيانها عبادةً لأجل أنها بأنفسها عبادات ، لا أنها مقدمات للعبادة .

وقد أورد عليه بأمور :

الأول : أنه يلزم منه اجتماع الحكمين المتضادين في أمر واحد .

أقول : هذا ليس كثير إشكال ولا يختص بها ، بل لها نظائر في الفقه ، كما إذا نذر أن يصلي صلاة الليل أو حلف أن يبني المسجد ، فإنه في صلاة الليل أو بناء المسجد يجتمع حكمان متضادان .

وحله : بأن الوضوء مثلاً يكتسب العبادية من أمره النفسي المتعلق به ، ويكتسب الإلزام من أمره الغيري ، وبالأمر الغيري يزيد ويتأكد مصلحته غير الملزمة ، ويصل إلى حد الإلزام ، لا أنه بعد مجيء الأمر الغيري يكون ذا

مصلحتين : إحداهما ملزمة ، والأخرى غير ملزمة حتى يحكم بحكمين متضادين لوجود ملاكهما .

الثاني : أنه لا يتم في التيمم حيث لم يثبت استحبابه النفسي في الشريعة .

وأجيب أولاً : بأنه مستحب نفسي ؛ لما ورد من أنه أحد الطهورين .
وثانياً : يكفي في دفع المحذور احتمال استحبابه النفسي وإمكانه وإن لا يساعده الدليل في مقام الإثبات .

أقول : وهذان الجوابان كلاهما ساقطان .
أما الأول : فلأنه لم ترد رواية دالة على أن التيمم مستحب نفسي ، والوارد هو رواية « التراب أحد الطهورين ، يكفيك عشر سنين »^(١) وهي أجنبية عن المقام ، كما لا يخفى .

وأما الثاني : فلأنه هذا الاحتمال يكفي إذا لم يكن هنا جواب آخر قطعي يدفع المحذور ، ويأتي الجواب الذي يغنينا عن هذه التكلفات إن شاء الله .
الثالث من الإشكالات : ما أورده على نفسه^(٢) - رحمه الله - بأن مقتضى القول بأن الطهارات الثلاث مستحبات نفسية ، وغاياتها متوقفة على إحدى هذه المستحبات والعبادات : أن لا يكفي إتيانها بقصد أمرها الغيري وأن يشترط إتيانها بداعي امتثال أمرها النفسي حيث لا يكون قصد الأمر الغيري مقرباً ولا يجعلها عبادة مع أنه لا خلاف في كفايته .

(١) هذه الجملة ليست من رواية واحدة ، وإنما هي من روايتين وبتفاوت يسير ، أنظر : الكافي ٣ : ٦٣ - ٤/٦٤ ، الفقيه ١ : ٢٢١/٥٩ ، التهذيب ١ : ٥٦١/١٩٤ و ٥٨٠/٢٠٠ ، الوسائل ٣ : ٣٦٩ و ٣٨١ ، الباب ١٤ و ٢١ من أبواب التيمم ، الحديث ١٢ و ١ .
(٢) كفاية الأصول : ١٤٠ .

ثم أجاب عنه بأن الاكتفاء بقصد الأمر الغيري من جهة أنه يدعو إلى ما يتعلّق به ، وهو عبادة ، فقصد الأمر الغيري طريق إلى قصد الأمر النفسي ، فيقصد تبعاً وضمناً .

أقول : هذا الجواب لا يفيد شيئاً ؛ لأننا نفرض ما إذا غفل عن أمره النفسي أو قطع بعده ولم يقصده ، فهل يعقل قصده تبعاً وضمناً ؟ وهل يمكن الالتزام بأن المغفول عنه وغير المقصود يكون داعياً له أيضاً ؟

فالأولى في الجواب أن يقال : إن العباديّة تحصل بمجرد إضافة الفعل إلى المولى ، ولا يعتبر في المقرّبيّة والعباديّة أزيد من استناد الفعل إلى الله تعالى بنحو من أنحاء الاستناد ومنها إتيانه بداعي امتثال أمره الغيري ، فلا يبقى محذور في جوابه عن الإشكال إلاّ النقض بالتيمّم ، وهو وارد لا يمكن دفعه .

ومنها : ما أفاده شيخنا الأستاذ^(١) من أن مبنى الإشكال على حصر منشأ العباديّة في أمرها الغيري والنفسي وليس كذلك ، وهذا الحصر غير حاصر ، بل هناك شقّ ثالث ، وهو تعلّق الأمر النفسي المتعلّق بالصلاة بها أيضاً ؛ فإنّه ينحلّ وينبسط إلى جميع الأجزاء والشرائط ، ولا فرق بينهما أصلاً .

ثمّ أورد على نفسه بأنّه ما الفرق بين الطهارات الثلاث وسائر المقدمات التي لا يعتبر فيها إتيانها عبادةً مع أن الأمر واحد ، وتعلّقه أيضاً على نحو واحد ؟ ثمّ أجاب : بأنّ الغرض المتعلّق بالطهارات لا يحصل إلاّ بإتيانها عبادة ، بخلاف بقية المقدمات ، ولا محذور في اختلاف الشرائط من هذه الجهة ، بل لا مانع في اختلاف الأجزاء أيضاً وإن لم تكن كذلك .

أقول : وقد ذكرنا سابقاً مثلاً لتعلّق الأمر الواحد بمركّب من أمرين

ارتباطيين أحدهما تعبدى ، والآخر توصلى ، كما إذا نذر شخص أن يصلى ركعتين ، ويكرم عالماً في هذا اليوم مثلاً بنحو الارتباط ، فإن الأمر بوفاء النذر واحد تعلق بمجموع الصلاة والإكرام اللذين أحدهما تعبدى والآخر توصلى . ولكن مع ذلك هذا الجواب غير تام ؛ لما عرفت في البحث [عن أقسام المقدمة^(١)] من أن الطهارات الثلاث من المتوسطات التي تكون بأنفسها خارجة عن المأمور به وبتقيدها داخله فيه ، فما يكون تحت الأمر النفسى المتعلق بالطهارات هو تقييد الصلاة بإحداها ، لا نفس الوضوء والغسل والتميم والحركات الخاصة ، وإلا فلا يعقل تعلق الأمر الغيرى بها أيضاً ، ويكون البحث عن وجوب مقدمة الواجب لغواً محضاً لا يترتب عليه أثر إلا مجرد إتعاب النفس وإتلاف العمر ؛ إذ على هذا يكون جميع المقدمات واجبة نفسية ، كالأجزاء ، والفرق بينها وبين الأجزاء لا يكون إلا بالعبادية وغيرها . وبعبارة أخرى : بالتعبدية والتوصلية .

ومنها^(٢) : ما أفاده العلامة الأنصارى^(٣) من أن نفس الفسلتين والمسحنتين - من حيث هي - حيث إنها لا تكون مقدمة ، بل بما أن هذه الحركات معنونة بعنوان خاص مجهول لنا ، فلا بد في إتيانها بهذا العنوان الخاص من قصد أمرها الذي يدعو إلى ما هو المقدمة واقعاً ، فيكون قصد الأمر الغيرى إشارة إجمالية ، وطريقاً إلى إتيان ما هو مقدمة واقعاً إجمالاً ، لا موجباً لعبادية نفس الحركات حتى يعود الإشكال .

وفيه : أولاً : منع كونها معنونة بعنوان مجهول لنا ، بل ظاهر الآية في قوله

(١) مكان ما بين المعقوفين في الأصل بياض .

(٢) أي من الأجوبة التي أوجب بها عن الإشكاليين . (م) .

(٣) مطارح الأنظار : ٧١ .

تعالى : ﴿ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ ﴾ ^(١) إلى آخره ،
خلاف ذلك .

وثانياً : إمكان إتيانها بعناوينها بنحو آخر ، مثل قصد أمرها وصفاً لا غايةً
بحيث لا يكون الداعي هو أمرها الغيري بل شيئاً آخر .

وثالثاً : عدم دفعه المحذور الأول ، وهو إشكال ترتب الثواب عليها .
ومنها : ما أفاده أيضاً العلامة الأنصاري ^(٢) وهو أنه من الممكن أن لزوم
إتيانها عبادةً يكون لأجل أن الغرض من غاياتها لا يحصل إلا بإتيانها عبادة ، لا
أن العبادية فيها كانت من ناحية الأمر الغيري .
وفيه أيضاً : أنه لا يدفع إشكال ترتب الثواب .

ومنها : ما أفيد في بحث التعبدية والتوصلية لتصحيح قصد الأمر في
العبادات من الالتزام بأمرين : أحدهما متعلق بذات الصلاة مثلاً ، والآخر بإتيانها
بداعي امتثال أمره الأول ، فكذا في المقام نلتزم بأمرين : أحدهما متعلق بذات
الوضوء ، والآخر بإتيانها بداعي هذا الأمر المتعلق بذوات الحركات .
وهذا الجواب أيضاً غير تام في المقام وإن قلنا بصحته هناك .

وذلك لأن ذات الوضوء ليست مقدّمة حتى يتعلّق بها أمر غيري ، والّا
لوجب سقوط الأمر الغيري بمجرد إتيانها من غير قصد غاية من الغايات .

والتزم بعض ^(٣) مشايخنا - قدس أسرارهم - بعدم ورود هذا الإشكال
بدعوى أن المقدّمة إذا كانت الوضوء المقيّد بداعي الأمر ، يكون الوضوء
المطلق أيضاً مقدّمة للصلاة ؛ إذ مقدّمة المقدّمة لشيء مقدّمة لذلك الشيء

(١) المائة : ٦ .

(٢) مطارج الأنظار : ٧١ .

(٣) هو المحقّق الاصفهاني رحمه الله ، أنظر : نهاية الدراية ٢ : ١٢٢ .

أيضاً، فيترشح من الأمر بالمقيد أمر بالمطلق أيضاً.

أقول : سيجيء مفصلاً في بحث الأقل والأكثر أن الأجزاء العقلية لا تكون متعلقة للأمر، والأمر لا ينحل ولا ينسب إلا إلى الأجزاء الخارجية، مثلاً: لا ينحل الأمر في «أكرم عالماً» إلى أوامر أحدها متعلق بجوهريته، والآخر بجسميته، والثالث بناميته، والرابع بحيوانيته، وهكذا، بخلاف المركب الخارجي، فإذا تعلق أمر بعق ربة مقيداً بكونها مؤمنة، لا يقبل الانحلال إلى أمرين: أحدهما بذات الربة، والآخر بكونها مؤمنة، وهكذا في المقام لا يمكن انحلال الأمر الوضوعي إلى أمرين: أحدهما بذات الوضوء، والآخر بتقيده. فظهر أن هذا الجواب أيضاً غير سديد.

فالتحقيق في الجواب أن يقال: إن الطهارات مقدمة لغاياتها بما أنها مضافة إلى المولى بنحو إضافة، لا أنها مستحبات نفسية - كما أفاده في الكفاية^(١) - حتى ينتقض بالتييم، ولا أنها بذواتها مقدمة، ويجب إتيانها عبادة حتى يعود الإشكال، بل لأجل أنه من الإجماع والروايات الواردة في الباب، الدالة على وجوب إتيانها عبادة يستكشف أن ما هو مقدمة هذه الحركات الخاصة إذا أضيفت إلى المولى، وإلا فلا تكون بمقدمة أصلاً، وحينئذ فيكفي إتيانها بداعي غاية من الغايات؛ لما عرفت من تحقق الإضافة والعبادية بمجرد قصد الأمر الغيري في إتيانها، وعرفت أن الثواب أيضاً يترتب عليه لما يكون المكلف في مقام الانقياد والإطاعة عند إتيانها إذا قصد التوصل إلى الصلاة مثلاً، وذلك يوجب استحقاقه الثواب بالمعنى الذي ذكرنا، فعلى هذا إذا ثبت الاستحباب النفسي في الوضوء، لا إشكال في عدم لزوم الإتيان بداعي غاية من

الغايات ، بل يكفي الإتيان بداعي المحبوبة للمولى ، وإلا لا أثر له إلا بداعي إحدى الغايات .

والظاهر أنه لا إشكال في استحباب الغسل نفساً ، وكذا لا إشكال في عدم محبوبة التيمم كذلك^(١) ، وفي الوضوء خلاف ليس هنا محل ذكره وبيان ما هو الحق فيه ، فارتفع الإشكال بأسره .

أما استحقاق الثواب : فلما عرفت من أنها مضافة إلى المولى تكون مقدّمة ، ولا يعتبر في استحقاق الثواب إلا الإضافة إلى المولى فيما يكون قابلاً للإضافة إما بنفسه ، كالصلاة والصوم ، أو بواسطة أمر كذلك ، كغسل الثوب ، فسواء أتى بالطهارات بداعي المحبوبة فيما يكون كذلك ، أو بداعي أمرها الغيري ، تتحقّق الإضافة ، ويوجب استحقاق الثواب .

وأما إشكال قريبتها وعدم سقوطها بدون إتيانها عبادة مع كونها توصيلة فهو أيضاً ظهر ممّا ذكرنا من أن متعلّق الأمر يكون هذه الحركات الخاصة مضافة إلى المولى لا ذواتها مجردة عن هذه الإضافة .

هذا ، ولو فرض عدم تمامية هذا الجواب ، يمكن الجواب عنه بالالتزام بتعدّد الأمر ، ولا محذور فيه على ما هو المختار في بحث الأقل والأكثر الارتباطيين من جريان البراءة العقلية فيما إذا شك في شرطية شيء للصلاة . بيان ذلك بنحو الإجمال هو : أن المركّبات على قسمين : حقيقة واعتبارية .

أما الحقيقة منها كـ « زيد » فإنه مركّب من الجوهرية والجسمية والحيوانية والناطقية ، فلا يكون الأمر المتعلّق بها قابلاً للانحلال ، فإذا قيل : « أكرم زيدا »

ليس هناك إلّا أمر واحد متعلّق بموجود واحد ، فالمطلوب أيضاً شيء واحد .
وأما الاعتبارية منها - وهي ما تكون مركبة من أجزاء يكون كلّ واحد منها
دخيلاً في غرض واحد ، ولذا اعتبرها المعتبر شيئاً واحداً ، وأمر بها أمراً واحداً ،
كالصلاة - فقد قيل بجريان البراءة العقلية في الأجزاء فقط دون الشرائط حيث
ينحلّ الأمر إلى الأجزاء ؛ لأنها وجودات متعدّدة في الخارج كلّ واحد منها قابل
لتعلّق الأمر به .

وأما الشرائط : فحيث ليس بإزائها شيء في الخارج ، بل هناك وجود
واحد ذو إضافات متعدّدة ، ولا يتكثّر الواحد بتكثّر الإضافات ، فلا تقبل إلّا
تعلّق أمر واحد بالمشروط بها ، ولا ينحلّ الأمر بالمشروط من ناحيتها وإن كان
لا مانع من انحلاله من ناحية الأجزاء ، فحينئذ لا تجري البراءة العقلية عند
الشكّ في شرطية شيء لشيء .

أقول : لا مانع من الانحلال من ناحية الشرائط أيضاً ، فإنّ الإضافات وإن
كانت لا توجب الكثرة في المشروط ، إلّا أنّها كلّها مؤنة زائدة لا بدّ للمولى من
لحاظها ، والتكليف بإيجادها في ضمن متعلقاتها ، فلا محالة ينحلّ الأمر بالنسبة
إليها أيضاً ، فتجري البراءة في مقام الشكّ بالنسبة إليها أيضاً .

إذا عرفت ذلك ، فاعلم أنّه لا مانع من الالتزام بأمرين ، وذلك لانحلال
الأمر الغيري - المتعلّق بالوضوء المقيد بكونه مضافاً إلى أمر المولى وبداعي
الأمر ، - إلى أمرين : أحدهما متعلّق بذات الوضوء والآخر بإتيانه بداعي الأمر ؛
إذ ملاك الأمر الغيري - وهو المقدّمية - موجود ؛ فإنّ إتيان ذات الوضوء ممّا
يتوقف عليه الوضوء المقيد بداعي الأمر قطعاً ؛ ضرورة أنّ المطلق ما يتوقّف
عليه وجود المقيد .

وقد ظهر أنه لا مانع من انحلال الأمر المتعلق بالمقيّد إلى أمرين : أحدهما تعلّق بذات المقيّد ، والآخر بإيجادها مقيدةً بكذا ، فإذا أتى بالوضوء بداعي الأمر المتعلّق بذاته ، فقد تحقّق العبادية ، وامتلأ الأمر الغيري المتعلّق بالمقيّد ، ويندفع كلا المحذورين ، كما لا يخفى .

الأمر الرابع : لا ريب في أنّ وجوب المقدّمة تابع لوجوب ذبيها في الإطلاق والاشتراط حيث إنّ وجوبها ترشّحيّ تبعي ، فالتخلّف خلف محض بعد الالتزام بالملازمة العقلية بين الوجوبين .

فظهر فساد ما في المعالم^(١) في بحث الضدّ من أنّ حجّة القول بوجوب المقدّمة على تقدير تسليمها إنّما تنهض دليلاً على الوجوب في حال كون المكلف مريداً للفعل المتوقّف عليها ؛ إذ بعد ما تبين أنّ وجوب المقدّمة من تبعات وجوب ذبيها ورشحاته لا يعقل الانفكاك ، ففي صورة عدم إرادة المكلف إتيان ذي المقدّمة ، كما لا يعقل عدم وجوب ذبيها واشتراطه بالإرادة ؛ ضرورة أنّ لازمه التخلّف وعدم الوجوب ، والإباحة ، كذلك لا يعقل عدم وجوب المقدّمة بناءً على الملازمة والتبعية .

ثمّ إنّ يقع الكلام في أنّ المقدّمة هل تتّصف بالوجوب والمطلوبية فيما إذا لم يقصد التوصل إلى ذبيها ولم يترتب عليها ، ولا يشترط شيء من الأمرين في اتّصافها بالوجوب ، كما هو مختار صاحب الكفاية^(٢) ، أو يشترط كلا الأمرين في ذلك ، كما^(٣) أو يشترط الأوّل دون الثاني ، كما عن شيخنا

(١) المعالم : ٢٨٩ .

(٢) كفاية الأصول : ١٤٣ و ١٤٧ .

(٣) مكان النقاط بياض في الأصل .

العلامة الأنصاري^(١) رحمته ، أو يشترط الثاني ، كما عن صاحب الفصول^(٢) رحمته ؟
وجوه في المقام . والكلام في جهتين :
الأولى : في اعتبار قصد التوصل وعدمه .

وحاصل ما أفاده صاحب الكفاية^(٣) في تحقيق مرامه : أن وجوب
المقدمة ، الذي يكون بحكم العقل ليس إلا لتوقف إتيان ذبيها عليها ، ومن
المعلوم عدم مدخلية قصد التوصل فيما هو ملاك الوجوب ، وهو التوقف
والمقدمة ، فتتصف المقدمة بالوجوب والمطلوبية ، كما في بقية الواجبات
التوصلية عدا الطهارات الثلاث ، ولا يبقى على حكمه السابق من الحرمة أو غير
ذلك ، فيتفرع على هذا أن الدخول في ملك الغير فيما إذا توقف إنقاذ غريق
عليه ، واجب لا حرام ولو لم يقصد التوصل به إليه ، بل كان الداعي له التفرج ،
كما أن غسل الثوب واجب ولو غسل بداعي التنظيف دون التوصل ،
فالتخصيص بخصوص ما قصد به التوصل يكون بلا مخصص .

والحاصل : أن الواجب هو نفس المقدمة لا هي بعنوان المقدمة ؛ لعدم
دخول العنوان في ملاك الوجوب وحصول الغرض ، وإلا لوجب إتيانها ثانياً إن
أتى بدون قصد التوصل حيث لم يأت بما هو واجب .

لا يقال : أتى بشيء يسقط الوجوب ؛ لحصول الغرض وإن لم يأت
بالواجب ، كما إذا أتى بالفرد المحرم منها .

فإنه يقال : سقوط الواجب به من جهة أنه يحصل به الغرض ، كغيره ،
والحرمة مانعة من اتصافها بالوجوب ، والمانع هنا مفقود ، فيؤثر المقتضي

(١) مطارج الأنظار : ٧٢ .

(٢) الفصول : ٨٦ .

(٣) كفاية الأصول : ١٤٣ .

أثره ، وهو سقوط الواجب ، وأنصافها بالمطلوبية .

ولبعض مشايخنا^(١) المحققين - قدس الله أسرارهم - كلام حاصله بتوضيح منا : أن قصد التوصل دخيل في أنصاف المقدمة بالوجوب . ويتضح ذلك بمقدمتين :

الأولى : أن الحثثات التعليلية في الأحكام العقلية ترجع إلى الحثثات التقييدية وإن لم تكن في الأحكام الشرعية كذلك ، وذلك لأن الأحكام العقلية كلها ترجع إلى حسن العدل وقبح الظلم ، فمتى ما تحقق عنوان العدل يستقل العقل بحسنه ، كما في ضرب اليتيم للتأديب ؛ فإنه لغاية التأديب عدل ، فيحكم بحسنه لا مطلقاً ، فالغايات دخيلة في موضوعات الأحكام العقلية وعناوين لها بحيث لو ضرب اليتيم لا لغاية التأديب بل ظلماً ، لا يحكم العقل بحسنه ولو ترتب عليه التأديب قهراً حيث لا ينطبق عليه بدونها عنوان العدل ، فلا يتحقق موضوعه ، فلا يكون له حكم .

الثانية : أن الفعل لا يقع على صفة الوجوب ومصادقاً للواجب إلا إذا أتى به عن قصد وعمد ، ضرورة أن التكليف لا يتعلق إلا بالفعل الاختياري ، فالغسل الصادر لا عن اختيار لا يمكن أن يكون مصادقاً للواجب وإن كان مُسقطاً له ومحضاً لغرضه .

إذا عرفت ذلك ، نقول : إن وجوب المقدمة حيث إنه بحكم العقل لأجل التوصل بها إلى الواجب ومقدميتها له ، فالواجب بمقتضى المقدمة الأولى هو : عنوان المقدمة ، لا ذاتها ، فإذا كان المطلوب والواجب هو العنوان ، فلا بد في مقام الامتثال من إتيان ذات المقدمة بقصد التوصل وبالعنوان المقدمة بمقتضى

المقدمة الثانية ، فإذا أتى [بها] لا بقصد التوصل ولا بعنوان المقدمة ، لم يأت بما هو واجب ؛ إذ لم يقصده ، وما قصده وأتى به لا يكون مصداقاً للواجب ، ومسقطيته للواجب وكونه محصلاً للغرض لا دخل له فيما نحن بصده ، وهو الوقوع على صفة الوجوب ، فلا يكون تخصيص الوجوب بما قصد به التوصل لا بمخصص .

أقول : ما أفاده - رحمته - متين لا شبهة فيه من حيث الكبرى^(١) ، لكنه لا ينطبق على المقام ؛ إذ الوجوب في المقام ليس ممّا حكم به العقل مستقلاً حتى يجري فيه ما ذكر ، بل هو ممّا حكم به الشرع ، وإنما العقل - على مسلك - أو العقلاء - على مسلك آخر - يدركه ويستكشفه ، نظير حجية الظن عند الانسداد على القول بالكشف ؛ فإن العقل على هذا القول يكشف عن حكم الشارع بالحجة عند ذلك ، ويدرك هذا الحكم الشرعي ، لا أنه نفسه يحكم بذلك .

نعم يتم ما أفاده في الأحكام العقلية العلمية النظرية التي كلها راجعة إلى اجتماع التقيضين وارتفاعهما والعملية التي كلها راجعة إلى حسن العدل وقبح الظلم ، ومن المعلوم المفروض أن المقام ليس من قبيل شيء منهما ، كما أن النزاع بين الأخباري والأصولي يكون في القسم الأول من هذه الأقسام الثلاثة ،

(١) كلام المحقق الاصفهاني - رحمته - من حيث الكبرى مخدوش .

توضيحه : أنه إذا علم حيثية الحكم الشرعي ، التعليلية ، نحكم بأنه المتملق والحيثية التقييدية ، نحو : الخمر حرام لإسكاره ، لأنه نحكم بحرمة المسكر ، ونقول : إن الخمر حُرِّمت ؛ لأنها مصداق المسكر ، وأما الملاكات فلا نعلم كونها حيثيات تعليلية ، فلا فرق بين الحكم العقلي والشرعي في أن كل حيثية تعليلية ترجع إلى التقييدية ، والفرق أن العلم بالحيثية التعليلية في مورد حكم العقل سهل ، وفي مورد الحكم الشرعي لا يمكن ذلك إلا إذا بيّنه الشارع ، وهذا يرجع إلى الصغرى (م) .

لا الأخيرين .

فظهر أن لا وجه لاعتبار قصد التوصل في اتّصاف المقدّمة على صفة الوجوب ، فما يقصد التوصل به وما لا يقصد من المقدمات سواء في ذلك .
الجهة الثانية : في اشتراط ترتّب ذي المقدّمة على المقدّمة وإيصالها إليه في وقوعها على صفة الوجوب وعدمه .

وقد استدّل صاحب الكفاية^(١) لعدم الاشتراط بوجوه ثلاثة .

الأول : أن الغرض من إيجاب المقدّمة ليس إلّا إمكان حصول ذي المقدّمة ، ولا تفاوت في ذلك الغرض بين الموصلة منها وغيرها ، ولا يمكن أن يكون ترتّب الواجب والوصول إليه غرضاً من الإيجاب ؛ ضرورة أنه ليس أثر تمام المقدمات فضلاً عن بعضها ؛ إذ بعد إتيان جميع المقدمات يختار المكلف تارة إتيان الواجب وأخرى عدم إتيانه في غير الأفعال التسيّبية والتوليدية ، إلى آخر ما أفاده .

الثاني : أنه لا ريب في سقوط الواجب الغيري بمجرد إتيان المقدّمة من دون توقّع وانتظار لحصول ذيها ، وليس علّة السقوط إلّا الموافقة ، أو العصيان أو انعدام الموضوع ، ولا شك أن إتيان المقدّمة ليس من قبيل الثاني والثالث ، فيتعين الأول وأن علّة السقوط هي الموافقة بمعنى إتيان ما هو واجب ومطلوب للمولى ، وهذا هو المطلوب .

الثالث : ما أفاده^(٢) تطفلاً في ضمن أجوبة صناحب الفصول من أن الإيصال وصف متزّع عن الإتيان بذی المقدّمة بعد إتيان المقدّمة ، فلو أخذ هذا

(١) كفاية الأصول : ١٤٥ .

(٢) كفاية الأصول : ١٤٩ ، قوله : كيف ؟! ... وهو كما ترى .

القيد في وقوع المقدمة على صفة الوجوب ، لزم لا محالة قيديّة الواجب النفسي لوقوع المقدمة على صفة الوجوب ولا تُصافها بالوجوب ، فيلزم أن يكون الواجب النفسي مقدّمةً للمقدّمة وواجباً لوجوب ناشئ عن وجوب المقدّمة ، والمفروض أنّ وجوب المقدّمة أيضاً ناشئ عن وجوب ذبيها ، وهذا دور صريح .

والتزم شيخنا الأستاذ^(١) بإهمال المقدّمة من حيث الإيصال وعدمه ، بدعوى أنّ التقييد حيث إنّه مستحيل ، فيكون الإطلاق أيضاً مستحيلاً ؛ إذ التقابل بين الإطلاق والتقييد من تقابل العدم والملكة لا تقابل السلب والإيجاب حتى يوجب استحالة التقييد في أحدهما ضرورةً الإطلاق في الآخر ، فتكون النتيجة هو إهمال وجوب المقدّمة من حيث التقييد بالإيصال وعدمه .

أقول : قد مرّ في بحث التعبدّي والتوصلي أنّ استحالة التقييد مطلقاً لا تكون موجبةً لاستحالة الإطلاق ، بل إن كانت الاستحالة نشأت من ثبوت الحكم للمقيّد ، كتكليف العاجز عن القيام ، به ، فلا محالة توجب استحالة الإطلاق أيضاً ؛ إذ كما يستحيل ثبوت الحكم لفردٍ يستحيل شموله له بالإطلاق أيضاً ، أمّا لو نشأت من ناحية التقييد فربما توجب ضرورةً الإطلاق ، وربما توجب جواز الإطلاق والتقييد بطرف العدم ، وربما توجب التقييد بجانب عدم القيد ، كما مرّ مفصلاً .

وكون التقابل بين الإطلاق والتقييد تقابل العدم والملكة لا يوجب ذلك ؛ إذ ليس الفرق بينه وبين تقابل السلب والإيجاب إلّا أنّه في الأوّل يمكن ارتفاع كلا المتقابلين ، بأن يقال : إنّ الجدار ليس ببصير ولا أعمى ، ولا يمكن

ذلك في الثاني بأن يقال : لا قائم هذا ولا لا قائم ، ومن المعلوم أن هذا الفرق لا يوجب ما ذكر ، كيف لا؟! وبين العلم والجهل والقدرة والعجز والغنى والفقر تقابل العدم والملكة ، ويستحيل اتصافه -تبارك وتعالى- بالجهل والعجز والفقر مع أن اتصافه بالعلم والقدرة والغنى ضروري له ، وفي الممكن بالعكس .

ويكفي في تقابل العدم والملكة أن يكون أحد الأمرين له شأنيّة الوجود ولو باعتبار نوعه أو جنسه ، كما في العقرب ، فإنه - على ما هو المعروف - ليس من شأن نوعه أن يكون بصيراً لكن يكون من شأن جنسه ذلك .

هذا كله ما يرجع إلى كلام شيخنا الأستاذ .

وأما الجواب عما أفاده في الكفاية من الوجوه الثلاثة :

فمن الأول : أن المراد من إمكان حصول ذي المقدّمة إن كان الإمكان الذاتي ، فلا يفرق بين إتيان المقدمات وعدمه في إمكان حصول ذي المقدّمة ذاتاً ، فهو ممكن قبل إتيان مقدماته وبعده ، كما أن القدرة عليه حاصلة ، سواء أتى بمقدماته أو لم يأت ، غاية الأمر تكون القدرة في صورة عدم الإتيان بالواسطة وفي صورة الإتيان بلا واسطة .

وإن كان المراد منه الإمكان القياسي بمعنى الإمكان بالقياس إلى عدم هذه المقدّمة . وبعبارة أخرى : يكون الغرض من الإيجاب تمكّن الوصول من ناحية هذه المقدّمة ، فأني غرض يترتب على إيجاب هذه المقدّمة ، وأي فائدة تحصل من إتيانها مع عدم حصول الواجب وترتبه على إتيان ما يكون واجباً حيث إن الاختيار من المقدمات ؟ وعلى مسلكه لا يمكن تعلّق التكليف به ، وإنما هو لغو محض .

فالإنصاف أن إمكان الحصول ليس غرضاً ، بل الغرض هو إمكان

الوصول بالاختيار من ناحية هذه المقدمة ، وسدّ باب عدم ذي المقدمة من ناحية هذه المقدمة .

هذا ، والذي يقتضيه النظر الدقيق هو أنّ الغرض ليس ذلك أيضاً ؛ إذ لفائدة في إتيان بعض المقدمات دون بعض ، ولا يتعلّق به غرض حتى يوجبه ، بل الغرض من الإيجاب ليس إلّا الإيصال ، وحيث إنّ الأمر المتعلّق بالواجب النفسي واحد ، والوجوب يترشّح منه إلى المقدمة ، والغرض من إيجاب جميعها واحد ، فليس هناك إلّا أمر واحد وإيجاب غيري واحد لغرض واحد ناشٍ من إيجاب أمر نفسي واحد متعلّق بجميع المقدمات التي منها الاختيار ، فإنّه على مسلكتنا - كما مرّ غير مرّة - أمر اختياريّ ، واختياريّته بنفس ذاته لا بشيء آخر ، فجميع المقدمات تكون واجبة بإيجاب واحد بحيث لو أتى بالبعض لم يأت بالواجب الغيري أصلاً ، كما أنّه لو لم يأت بجزء من أجزاء الصلاة ، لم يمثل أمرها أصلاً .

فظهر بذلك أنّ المتّصف بالوجوب هو الموصلة من المقدمات فقط ؛ لما عرفت من أنّ بعض المقدمات لا يتّصف بالوجوب ، والكلّ المتّصف بالوجوب يترتّب عليه ذو المقدمة قهراً ، وموصل إليه لا محالة . وهذا واضح . وبهذا يظهر الجواب عن الوجه الثاني ؛ إذ الحال في إتيان بعض المقدمات بعينه على هذا هو الحال في إتيان بعض الأجزاء ، والإشكال يجري هناك أيضاً ، والجواب في المقامين هو أنّ السقوط يكون بالموافقة لكن لا مطلقاً ، بل مراعى بإتيان بقية الأجزاء أو المقدمات .

ويظهر الجواب عن الثالث أيضاً حيث إنّ الموصليّة على ذلك عنوان مشير إلى جميع المقدمات ، الملازم لوجود ذبيها ، فلا يلزم محذور . واندفع

الإشكالات بأسرها .

بقي الكلام فيما استدَلَّ به صاحب الفصول^(١) على اختصاص الموصلة من المقدمات بالوقوع على صفة الوجوب ، وعمدتها^(٢) وجهان^(٣) :

الأول : شهادة الوجدان بأن مَنْ يريد شيئاً لأجل حصول شيء آخر لا يكون ذاته مطلوباً له مطلقاً ولو لم يحصل مطلوبه النفسي .

الثاني : أنه يصحَّ نهي المولى عن المقدمة غير الموصلة بأن يقول : « لا تخرج إلى السوق لغير اشتراء اللحم واخرج له » وذلك آية عدم انصاف غير الموصلة منها بالوجوب .

وأجاب في الكفاية^(٤) عن الأول : بأنه - بعد تسليم كون الغرض من الإيجاب الغيري هو حصول المطلوب النفسي - الوجدان يقضي بخلافه ، وأنَّ ما أريد لأجل غايةٍ وتجرّد عن الغاية يقع على صفة المطلوبة الغيرية ، كما إذا ترتّب الغاية ، إلى آخره .

وأجاب عن الثاني بجوابين :

الأول : أنه لو سلّم صحّة النهي عن غير الموصلة منها لا نسلم كون ذلك آية عدم انصاف غير الموصلة منها بالوجوب ؛ ضرورة أنَّ عدم الانصاف فيه ليس إلّا لأجل المنع من غير الموصلة ، وأمّا إذا لم يكن منع في البين ، فلا مانع

(١) الفصول : ٨٤ و ٨٦ .

(٢) أي عمدة الأدلة المرادة من الموصول .

(٣) أقول : كلاهما تمسك بالوجدان إلّا أنَّ الأول تمسك به في مقام الثبوت ، والثاني تمسك به في مقام الإثبات .

وبعبارة أخرى : أنَّ الأول بمنزلة المدعى ، والثاني بمنزلة الدليل ، أي من صحّة النهي في مقام الإثبات يستكشف أنَّ الأمر كذلك في الثبوت أيضاً . (م) .

(٤) كفاية الأصول : ١٤٩ و ١٥٠ .

من اتّصاف غير الموصلة بالوجوب أيضاً .

أقول : لو سلّم صحّة النهي وعدم المحذور فيه ، يجب ؛ إذ المفروض أن المقدّمة في ذاتها مغضوبة للمولى ، والكلام في هذه الصورة ، وأثر النزاع يظهر في هذا المورد ، وليس لنا شغل بما إذا تعدّد الطريق أو لا تكون المقدّمة مغضوبة في ذاتها ، فإذا كانت مغضوبةً ولا محذور في النهي فلم لا ينهى المولى عنه ؟

الجواب الثاني : أنّه إذا كان النهي صحيحاً ، يلزم جواز ترك الواجب اختياريّاً ، وعدم تحقّق العصيان بذلك .

بيان ذلك : أنّ الإيجاب الفعلي بالنسبة إلى ذي المقدّمة يتوقّف على القدرة على إتيان ذي المقدّمة ، والقدرة عليه متوقّفة على القدرة على الإتيان بمقدّمته وجوازها شرعاً ، وجوازها شرعاً متوقّف على الإتيان بالواجب وترتّب ذي المقدّمة ؛ فينتج أنّ الإيجاب متوقّف على الإتيان بالواجب ، فيجوز ترك الواجب اختياريّاً .

وأيضاً يلزم أن يختصّ الإيجاب والطلب بصورة الإتيان بالواجب ، ومن المعلوم أنّ تعلّق الطلب بالمأتي به يكون من طلب الحاصل ، وهو محال .

وفيه : أنّ جواز المقدّمة فعلي لا يتوقّف على الإتيان بذوي المقدّمة وترتّب الواجب النفسي ، وإنّما ترتّب الواجب والإيصال وإتيان الواجب بعد إتيان المقدّمة قيد للجائز لا الجواز .

وبعبارة أخرى : الإيصال قيد للمادّة^(١) لا الهيئة ، وبعبارة أوضح : الجواز

(١) لا وجه لكون الإيصال قيداً للواجب وإن كان الواجب هو الموصلة لا غير .

وبعبارة أخرى : لا ملازمة بين مطلوبة الموصلة وكون الإيصال قيداً للمطلوب .

لا يتوقّف على الإيصال ، بل الإيصال قيد لمتعلّق الجواز بمعنى أن جواز المقدّمة وإن كان مطلقاً غير مشروط بشيء إلا أنّه يتعلّق بالمقدّمة الموصلة ، وهي تقع على صفة الوجوب دون غيرها .

ومن ذلك يظهر الجواب عن إشكال طلب الحاصل ؛ فإنّ الإيجاب موجود قبل الإتيان ، وإنّما الذي يوجد ويتحقّق بعد الإتيان هو متعلّق الإيجاب والواجب .

فانقدح أن كلام صاحب الفصول متين جداً ، ولا بدّ من الالتزام بتعلّق الوجوب بالمقدّمة الموصلة دون غيرها ، وظهر أنّ ما أفاده في الكفاية في ردّ صاحب الفصول - قَوِّضَ - غير تامّ .

الكلام في ثمرة البحث ، وأحسن ثمرة تكون في بحث مقدّمة الواجب هي ما أشرنا إليه سابقاً من أنّه إذا توقّف واجب فعليّ نفسيّ على فعل حرام وكان الواجب أهمّ ، كما إذا توقّف إنقاذ غريق على الدخول في أرض الغير ، فعليّ

ووجهه : أنّ الإيصال إلى ذي المقدّمة هو الغرض من إيجاب المقدّمة ولا فرق في ذلك بين المقدّمة الأولى والمتوسطة والأخيرة ؛ لأنّ الغرض في جميعها هو الوصول إلى الواجب النفسيّ لا أن يكون لكلّ مقدّمة غرض آخر غير الوصول إلى الواجب النفسيّ .

مثلاً : إذا أمر المولى بالوضوء وأمر بتحصيل الماء فكما أنّ الغرض من التوضؤ هو إتيان الصلاة كذلك يكون الغرض من تحصيل الماء هو الصلاة وإن كان الوضوء غرضاً أدنى لتحصيل الماء ، فالغرض من جميع المقدّمات هو الواجب النفسيّ ، فالمطلوب من المقدّمات هو ما يترتّب عليه الواجب النفسيّ .

وبعبارة أخرى : إنّ المطلوب من المقدّمات هو ما يلزم من وجوده وجود ذي المقدّمة لا غير .

وبعبارة ثالثة : الواجب الغيريّ هو الحصّة التامة مع ذي المقدّمة لا المستفيد بذوي المقدّمة ، فالوجدان وإن كان حاكماً بأنّ غير الموصلة ليس مطلوباً ولكنّه ليس معناه أنّ الموصلة بما هي موصلة مطلوبة بل واقع الموصلة مطلوب ، ومطلوبيّة واقع الموصلة لا تستلزم تقيّد المطلوب بالإيصال . (م) .

القول بوجوب المقدمة مطلقاً أو وصلت أم لا ، يجوز الدخول لكل مَنْ يجب عليه الإنقاذ ولو لم ينقذ ، بل ولو كان للتفرّج على القول بعدم اشتراط قصد التوصل في انصاف المقدمة بالوجوب ، ويقع هذا الدخول المحرّم في نفسه - لولا طريان المقدميّة عليه - على صفة الوجوب والمطلوبية .

ولا يخفى أنّ هذه ثمرة شريفة جيّدة كثيراً ما يقع الابتلاء بها في الفقه ، وأما بقية الثمرات التي ذكرت في المقام فكلّها غير مثمرة ، وعمدتها ما أفاده صاحب الكفاية^(١) - تبعاً لصاحب الفصول^(٢) - من فساد العبادة فيما إذا كان تركها مقدّمةً لواجب أهمّ ، ترك الصلاة ، الذي مقدّمة للإزالة على القول بوجوب المقدمة مطلقاً ، وأما على القول بوجوب المقدمة الموصلة فقط فلا يحكم بفساد العبادة .

بيان ذلك : أنّ ترك الصلاة ، الذي هو واجب مطلقاً يحرم نقيضه ، وهو الصلاة على القول بوجوب المقدمة مطلقاً ، فتكون منهيّاً عنها ، فتفسد .
وأما على القول بوجوب المقدمة الموصلة فقط ، فالواجب هو الترك الخاصّ يعني ترك الصلاة ، المترتب عليه الإزالة ، ونقيضه ترك هذا الترك الخاصّ ، لا الصلاة ، فلا تكون الصلاة منهيّاً عنها ، فتصحّ .

وأورد^(٣) عليه : بأنّ لهذا النقيض مصداقين وفردين أحدهما : الترك المجرّد ، والثاني : الصلاة ، فكما أنّ وجوب الترك المطلق يقتضي حرمة ما ينطبق نقيضه عليه وهو الصلاة ، كذلك يجب أن يكون وجوب الترك الخاصّ مقتضياً لحرمة ما ينطبق عليه نقيضه ، غاية الأمر أنّه في الأوّل واحد ، وفي الثاني

(١) كفاية الأصول : ١٥٠ .

(٢) الفصول : ٩٧ .

(٣) المؤرد هو الشيخ الأعظم الأنصاري رحمه الله . أنظر مطارح الأنظار : ٧٨ .

اثنان : الصلاة تارة ، والترك المجزّد أخرى ؛ إذ في كلتا الصورتين نفس النقيض لا يحكم بالحرمة حيث إنّ نقيض كلّ شيء رفعه ، فالصلاة تكون مصداق النقيض في كلتا الصورتين لا نفسه ، فلا فرق .

وأجاب^(١) - رحمه الله - بما حاصله بتوضيح منّا : أنّ نقيض الشيء ما يعانده وينافيه ، كما في وجود كلّ شيء مع عدمه ، ووجود التناقض بين الوجود والعدم من البديهيات الأولى ، وأوّل ما يدركه الإنسان عند بلوغه إلى مرتبة الإدراك والتميز هو تناقض وجوده مع عدمه ، وتّعانده وتنافيه معه .

وما يقال في كتاب الحاشية وأمثاله من أنّ نقيض كلّ شيء رفعه ، مسامحة واضحة .

فعلى هذا يتّضح الفرق ؛ فإنّ نقيض الترك المطلق هو نفس الصلاة ، بخلاف نقيض الترك الخاصّ ، فإنّه قد تقرّر في مقرّه أنّه لا يمكن أن يكون للشيء الواحد نقيضان ، فلا يمكن القول بأنّ الصلاة والترك المجزّد نقيضان للترك الخاصّ ، فالنقيض هنا هو ترك الترك الخاصّ ، والترك المجزّد والصلاة يكونان من مقارناته ، ومن المعلوم أنّ الأمر بالشيء لا يقتضي النهي عن مقارنه ، فثبت الفرق بين القولين .

أقول : ما أفاده من الفرق في غاية الجودة لكن غير تامّ من جهة أخرى ، وهي ما سيأتي إن شاء الله من أنّ النهي الغيري لا يوجب فساد العبادة ، فلا تكون هذه أيضاً كبقية ما ذكر من الثمرات ثمرةً لهذا البحث ، وإنّما الثمرة المثمرة الكثيرة الفائدة هي ما ذكرنا . هذا تمام الكلام في المقدّمة الموصلة .
ومن تقسيمات الواجب : تقسيمه إلى الأصلي والتبعي .

وأفاد في الكفاية^(١) أن هذا التقسيم ظاهراً يكون بالقياس إلى مقام الثبوت والواقع - بمعنى أن الشيء المطلوب إما أن يكون ملحوظاً وملتفتاً إليه تفصيلاً أو ملحوظاً إجمالاً وارتكازاً، فالأول أصلي والثاني تبعي - لا الإثبات بمعنى أن الشيء المطلوب إما مقصود بالتفهيم في مقام الإفادة مستقلاً - سواء كان الواجب نفسياً أو غيرياً - وإما يكون مقصوداً بالتفهيم تبعاً والتزاماً كذلك، وذلك لأن التقسيم إن كان بالقياس إلى عالم الإثبات والدلالة، لا يصير الحصر حاصراً؛ إذ يكون هناك شئ ثالث، وهو ما لا يكون أصلياً ولا تبعياً، كما إذا لم يكن بعد مفاد خطاب، بل ثبت وجوبه بالإجماع أو العقل [و] هذا بخلاف ما إذا كان التقسيم بالنسبة إلى مقام الثبوت، فإن الحصر عليه حاصر، غاية الأمر أن الواجب النفسي متمحض على هذا^(٢) في الأصلية حيث إنه مطلوب نفساً وله مصلحة مستقلة، فيتعلق به طلب مستقل وإرادة مستقلة كان هناك شيء آخر مطلوب أولاً.

أقول: إن كان التقسيم بلحاظ حال اللحاظ والالتفات وأن الواجب إما ملحوظ تفصيلاً أو إجمالاً وارتكازاً، فلا يتفاوت الحال في النفسي والغيري، وكما يجري هذا التقسيم في الواجب الغيري يجري في الواجب النفسي أيضاً، وهذا كما إذا غرق ولد المولى وهو غافل عنه، فإن الإنقاذ حينئذٍ مطلوب نفساً ومراد مستقلاً في مقام الثبوت والواقع وتعلق الشوق، لكنه غير ملحوظ تفصيلاً، بل لوحظ إجمالاً وارتكازاً.

والذي يسهل الخطب أن هذا التقسيم ليس له ثمرة أصلاً، كما لا يخفى،

(١) كفاية الأصول: ١٥٢.

(٢) وعلى الأول يجري فيه هذا التقسيم أيضاً. (م).

ولعله لذلك أهمله شيخنا الأستاذ ، ولم يتعرض له أصلاً .

ثم إنه على فرض ترتب الثمرة عليه إذا شك في واجب أنه أصلي أو تبعي ، قال صاحب الكفاية^(١) : إن مقتضى الأصل هو التبعية وعدم تعلق التفات تفصيلي وإرادة مستقلة بهذا الواجب .

وأورد عليه بعض^(٢) مشايخنا - قَبَّحُهمُ - بأن الأصالة والتبعية إن كانت باعتبار تعلق اللحاظ التفصيلي والإجمالي بالواجب ، فمقتضى الأصل هو التبعية ، وإن كانت باعتبار تعلق الإرادة الاستقلالية وعدمه به ، فمقتضى الأصل هو النفسية لا التبعية ؛ لأن الأصل عدم دخل الغير في مطلوبيته ومجوبيته ، بل هو محبوب نفساً ومطلوب مستقلاً ، فيختلف الأصل باختلاف الاعتبارين .

هذا ، والتحقيق في المقام أن الأصل لا يثبت شيئاً منهما بكلا الاعتبارين . بيان ذلك : أن الموضوع إما من قبيل الموضوعات المركبة التي لا ارتباط بين أجزائها من حيث انصاف أحدها بالآخر وعدمه ، وإنما هو صرف الاجتماع في الزمان ، كما إذا قال المولى : « تصدق بكذا إن مات زيد وقام بأمر الناس عمرو » أو مما يكون فيه ارتباط لكن ارتباط عدم الانصاف لا الانصاف بالعدم ، والقضية السالبة لا المعدولة . وبعبارة أخرى : العدم المحمولي لا النعني ، كما إذا فرض أن العالم غير المتصف بالفسق يجب إكرامه ، والمرأة غير المتصفة بالقرشية تحيض إلى خمسين ، أو من قبيل ارتباط الانصاف بالعدم بأن يكون موضوع الحكم في المثاليين العالم المتصف بعدم الفسق ، والمرأة المتصفة بغير القرشية ، فإن كان الموضوع المركب من قبيل القسم الأول أو الثاني ، يجري فيه

(١) كفاية الأصول : ١٥٣ .

(٢) نهاية الدراية ٢ : ١٥٨ .

الأصل ، ويثبت الحكم بضميمة الوجدان ، وإن كان من قبيل الثالث ، فلا يجري الأصل ، فإنه مثبت ، بمعنى أن استصحاب عدم الفسق وعدم القرشية لا يثبت اتصافه بالعدم ، فإن ماله حالة سابقة هو عدم الاتصاف بالفسق والقرشية ، وهو لا يفيد لإثبات الاتصاف بعدم الفسق والقرشية . والمقام من هذا القبيل ؛ لأن التبعية بالاعتبار الأول هو ما يكون متصفاً بعدم كونه ملحوظاً تفصيلاً ، فأصالة عدم الاتصاف بكونه ملحوظاً تفصيلاً لا يثبت التبعية بهذا الاعتبار ، وهو بالاعتبار الثاني ما يكون متصفاً بعدم كونه مراداً مستقلاً ، ومن المعلوم أن أصالة عدم كونه مراداً مستقلاً لا يثبت ذلك ، فيكون الأصل بكلا الاعتبارين مثبتاً ، ولا يفيد لإثبات الأصلية أو التبعية أصلاً .

الكلام في ثمرة البحث عن وجوب المقدمة .

وقد عرفت سابقاً أنه يترتب على هذا البحث ثمرة عملية فقهية شريفة قابلة لأن تُدَوَّن في الفقه ، وهي أنه إذا توقّف واجب فعلي على مقدمة حرام ، كتوقّف إنقاذ الغريق على الدخول في الأرض المغصوبة ، فإن قلنا بعدم وجوب المقدمة ، فيكون المقام من باب تراحم التكليفين الإلزاميين : حرمة الدخول ووجوب الإنقاذ ؛ فيجب الأخذ بالأهمّ منهما ، وهو الإنقاذ في المثال ؛ فيجوز الدخول للوصول إلى هذا الواجب بحكم العقل ، ولا يجوز الدخول لمجرد التفريح والتفرّج حيث لا يحكم العقل بأزيد من ذلك .

وإن قلنا بوجوب المقدمة الموصلة لا مطلقاً ، فيكون المقام أيضاً من باب التراحم بين وجوب المقدمة شرعاً ، الثابت بحكم العقل وحرمتها الذاتية ، فيتّصف الموصلة منها بالوجوب ؛ لمكان أهميّة ذبها ، وعدم اجتماع المحبوبة والمبغوضة ، فلا يجوز أيضاً الدخول لمجرد التفريح .

وإن قلنا بوجوب المقدّمة مطلقاً ، فلا إشكال في جواز الدخول مطلقاً سواء كان للإيصال أو لم يكن ، بل كان لمجرّد التفريح والتفرّج .

وهذه مسألة فرعية عمليّة يجب أن يجيب عنها الفقيه إذا سُئل ، ولا تُعلم إلّا بالبحث عن وجوب المقدّمة ، فأَيُّ ثمرة أحسن منها ؟

وقد ذُكرت ثمرات آخر لهذا البحث لا محضّل لشيء منها .

منها : ما أفاده في الكفاية^(١) من استنتاج حكم كلّ فرعي ، وهو وجوب ما يتوقّف عليه الواجب شرعاً بتشكيل قياس استثنائي بأن يقال : لو كانت الصلاة واجبةً لكانت مقدّماتها واجبةً ؛ للملازمة العقلية بين الوجوبين ، لكن الصلاة واجبة ، فالمقدّمات أيضاً واجبة ، أو بترتيب قياس اقتراني كبراه ما ثبت في هذا المبحث بأن يقال : الوضوء مقدّمة للصلاة الواجبة ، وكلّ مقدّمة الواجب واجب ؛ للملازمة بين الوجوبين عقلاً ، فالوضوء واجب .

وفيه : أن وجوب المقدّمة حيث لا يكون مناطاً لاستحقاق تاركها العقاب وفاعلها الأمن من العذاب ولا يكون فيه باعثية ومحرّكة غير ما يكون في ذهابها ، لا يمكن أن يكون ثمرةً لهذا البحث ؛ إذ لا يترتب عليه أثر عملي ، فأَيُّ فائدة في العلم^(٢) بهذا الوجوب الذي ليس له أثر عملي ، ولا يكون إثباته إثبات حكم كلّ

(١) كفاية الأصول : ١٥٣ .

(٢) هذا الإشكال يفيد في إنكار الملازمة ، وكلامنا في ثمرات القولين في الملازمة وعدمها ، وبعد قبول الملازمة أو فرضها لا مجال لهذا الإشكال ، فإنّ هذا نظير إنكار الحكم بإنكار الموضوع بعد قبوله .

وبعبارة أخرى : إنّ اللغوية المذكورة تستلزم عدم وجود الملازمة وعدم كشف وجوب المقدّمة ، الشرعي عقلاً ، لا عدم ترتّب الثمرة على وجود الملازمة ، فإنّ كشف الوجوب الشرعي الكلّي ثمرة ، نعم لا ثمرة للمكشوف ، وعدم الثمرة للمكشوف أمر وعدمها للكاشف أمر آخر ، وكلامنا في الثاني دون الأوّل . (م) .

عمليّ يترتب عليه تحريك عمليّ قابل لأن يعنون في الكتب الفقهيّة ؟ إذ لا يبحث في الفقه عمّا لا أثر عمليّ فيه من الأحكام ، والشاهد على ذلك أنّه يعتبر في حجّيّة الأمارات والأصول أن يكون لمؤدّاها أثر شرعيّ عمليّ ، وبدونه لا اعتبار بها ، ومن هنا لا تثبت طهارة كرة المزيّج بقاعدة الطهارة ، كما لا يخفى .
ومنها : إمكان التقرب بإتيان المقدّمات إن قلنا بوجوبها ، وعدمه إن قلنا بعدمه .

وفيه : ما ذكرنا سابقاً من أنّ مناط حصول التقرب وصيرورة الفعل قريباً في المقدّمات قصدُ التوصل إلى محبوب المولى وتحصيل رضاه ، سواء قلنا بوجوب المقدّمة أو لم نقل .

ومنها : أن يستتج من هذا البحث صغريّ لكبرى مسلّمة فقهيّة ، وهي أنّه إذا أمر أحد أحداً بعمل فعمل ، يستحقّ منه أجره المثل ، فإذا ثبت وجوب المقدّمة وأنها مأمور بها شرعاً فإذا أتى العامل بالمقدّمات دون ذبيها ، فيترتب قياس ، ويقال : « هذه المقدّمات مأمور بها ؛ لثبوت الملازمة عقلاً بين الأمرين ، وكلّ مأمور بعمل يستحقّ من الأمر أجره المثل ، فيستحقّ هذا العامل أجره المثل على عمل هذه المقدّمات .

وفيه : أنّه قد ثبت في محلّه أنّ مدرك ضمان أجره المثل إنّما هو المعاملة الضمنيّة الثابتة ببناء العرف والعقلاء والسيرة فيما إذا لم تكن قرينة حالّة أو مقابلة على المجانيّة وبلا عوض ، بخلاف ما إذا قام قرينة على المجانيّة ، كأمر أحد آخر بسقي الماء بقوله : « جئني بالماء لأشربه » فإنّه لا يكون ضمان في هذه الصورة ؛ لانتهاء بناء العرف وعدم جريان السيرة ، فحينئذٍ إن كانت المقدّمات ممّا جرت السيرة العقلانيّة على عدم مجانيّتها ، فيستحقّ العامل بها أجره المثل ،

قلنا بوجوب المقدّمة أو لم نقل ، وإن لم تَجْرِ السيرة على الضمان واللامجانّة ، فلا يستحقّ ، قلنا بوجوب المقدّمة أولاً ، فالمدار في الضمان وعدمه هو بناء العرف والعقلاء على اللامجانّة وعدمه ، ولا ربط له بوجوب المقدّمة وعدمه ، فلا يمكن أن يكون هذا أيضاً ثمرة لهذا البحث .

ومنها : أنّه إذا نذر أحد أن يعطي درهماً لمن يأتي بواجب ، فإن قلنا بوجوب المقدّمة ، يحصل البرّ فيما إذا أعطى لمن يأتي بمقدّمات الواجب ، وإن قلنا بعدمه ، فلا يحصل البرّ بذلك .

وفيه : أنّ ثمرة المسألة الأصوليّة وما يستتج منها يجب أن تكون حكماً كلياً فرعياً من وجوب شيء أو حرمة شيء أو غير ذلك ، ومن المعلوم أنّ مثل حصول برّ النذر ليس إلّا مصداق الحكم الكليّ ، المعلوم لنا ، المتعلّق بالنذر ، وهو وجوب الوفاء . وتحقّق الوفاء وعدمه لا يمكن أن يكون ثمرة للمسألة الأصوليّة ، ولو كان مثل هذه ثمرة للمسألة الأصوليّة ، لكان أكثر مسائل العلوم مسألة أصوليّة إذا ظهر ثمرة في النذر وكان يبحث في الأصول عن أنّ العباسي هل يكون مصداقاً للنسب أم لا ؟ بدعوى ظهور الثمرة في النذر .

ومنها : تحقّق الفسق بترك واجب له مقدّمات إن قلنا بوجوبها ؛ لتحقّق الإصرار ، وعدمه إن لم نقل .

وفيه : أولاً : أنّه لا يكون قابلاً لأن يكون ثمرة له ؛ إذ مفهوم الكبيرة والصغيرة^(١) معلوم من الشرع ، والمسألة الأصوليّة أجنبيّة عن تعيين مصاديقهما . وثانياً : أنّ الإصرار على الصغيرة إن كان المراد منه هو التكرار - بأن

(١) إذا كان ذو المقدّمة ومقدّماته كلّها صفات شرعاً ، فعلى القول بالوجوب يتحقّق الإصرار ، وعلى عدمه لا يتحقّق ، وليس الكلام في تعيين الكبيرة والصغيرة بالمالزمة وعدمها ، فلا مجال لهذا الإشكال في المقام . (م) .

يعصي مرة ثم يعصي مرة أخرى ، كما هو الظاهر - فمن المعلوم أن المقام ليس من هذا القبيل ؛ إذ لم تتحقق المعصية الصغيرة من تارك الواجب إلا مرة واحدة ؛ إذ بترك إحدى المقدمات امتنع عليه إتيان الواجب ، فمرة واحدة تحقق منه عصيانات متعددة ، كالنظر مرة واحدة بأجنيبات متعددة ، ولا تكرر فيها أصلاً . وإن كان المراد من الإصرار هو التعدد ، سواء كان مرة واحدة أو مرّات عديدة ، فلا يفيد أيضاً ؛ لما ذكرنا سابقاً من أن ترك الواجبات الغيرية لا يكون مُبْعِداً وموجباً للفسق زائداً على مبدئية الواجب النفسي وموجبيته للفسق ، فعلى القول بوجوب المقدمة وإن ترك واجبات متعددة إلا أن المعصية واحدة ، وليست بمتعددة ، فليست هذه الثمرة أيضاً بشمرة .

ومنها : عدم جواز أخذ الأجرة عليها إن قلنا بوجوبها ، والجواز إن قلنا بعدمه .

وفيه : أن وجوب الشيء لا يكون مانعاً من جواز أخذ الأجرة عليه ما لم يعلم من دليل الوجوب أنه وجب مجاناً وأراد المولى وألزم المكلف عليه مشروطاً ، بأن لا يأخذ الأجرة بإزائه ، وكثير من الواجبات الكفائية من هذا القبيل ، كالخياطة والطبابة والصياغة وغير ذلك مما لا إشكال في جواز [أخذ] الأجرة عليها مع أنها مما يجب كفاية ؛ لاختلال النظام بدونها .

نعم ، العبادية مانعة - على قول المشهور - من جواز أخذ الأجرة على العباد ، ولكن لا ربط له بالمقام ؛ إذ المانعية ثابتة في المقدمات العبادية سواء قلنا بوجوبها أم لا .

ومنها : صحة المقدمة العبادية إن كانت محرّمة ، كالوضوء في الدار الغصبية - على القول بجواز اجتماع الأمر والنهي - إن قلنا بوجوب المقدمة ،

وبطلانها إن لم نقل بوجوبها ، أو قلنا بالوجوب ولم نقل بجواز اجتماع الأمر والنهي .

وقد أورد عليه في الكفاية^(١) بوجوه ثلاثة :

الأول : أن عنوان المقدمة حيثية تعليلية لا تقييدية ، فالمأمور به على القول بالملازمة هو ذات المقدمة وما يكون بالحمل الشائع مقدمةً ، لا عنوان المقدمة ، وحينئذٍ فالمقام من باب النهي في العبادة أو المعاملة ، لا من باب اجتماع الأمر والنهي ؛ فإن ذات المقدمة محرمة ، وهي بعينها أيضاً مأمور بها على الملازمة ، فالنهي تعلق بذات المقدمة التي تكون عبادةً بمقتضى الملازمة . أقول : هذا الإيراد غير وارد ؛ إذ المقدمة وإن كانت حيثيةً تعليلية لا تقييدية فتكون ذات المقدمة مأموراً بها إلا أن الواجب على ذلك إنما هو طبعي المقدمة لا خصوص الفرد المحرم منها ، والنهي المتعلق بهذا الفرد ليس بعنوان المقدمة حتى يكون من قبيل النهي في العبادة ، بل بعنوان آخر ، كالغصب وغيره .

مثلاً : الوضوء في الدار الغصبية مأمور به من جهة كونه مقدمةً بالحمل الشائع ، ومنهي عنه من جهة صدق عنوان الغصب ، وهذا بعينه هو اجتماع الأمر والنهي في أمر واحد شخصي من جهتين .

الثاني : أنه لا يلزم الاجتماع على تقدير كونه من هذا الباب ؛ لأن المقدمة المحرمة إما منحصرة أولاً ، فعلى الثاني يختص الوجوب بالمباحة ؛ لأن الوجوب بحكم العقل ، وهو لا يحكم أزيد من هذا المقدار ، وعلى الأول يكون من باب التزاحم ، فإما أن تسقط الحرمة من المقدمة إن كان وجوب ذهابها أهم ،

أو يسقط الوجوب وتثبت الحرمة لها إن كانت الحرمة أهم، أو يتخير بينهما إن لم يكن ترجيح في البين، فلا يجتمع الأمر والنهي في المقام بوجه من الوجوه. وهذا الوجه مضروب عليه في بعض نسخ الكفاية، وحكي عن بعض تلامذته أنه - رحمته - عدل عن ذلك في مجلس الدرس؛ لعدم تماميته عنده حيث إن الملازمة عقلية، ومناطق حكم العقل ليس إلا إمكان التوصل بذی المقدمة، وهو موجود في المحرّم منها والمباح منها، ولا خصوصية لأحدهما موجبة لعدم ترشّح الوجوب، وإنما يقال باختصاص الوجوب بها من باب الاجتماع، لا عدم حكم العقل أزيد من هذا المقدار.

الثالث: أن الاجتماع وعدمه لا دخل له في التوصل بالمقدمة المحرّمة وعدمه أصلاً.

بيان ذلك: أن المقدمة إما توصلية أو تعبدية، فإن كانت توصلية، فيمكن التوصل بها إلى ذیها، قلنا بجواز الاجتماع أو لم نقل به، وإن كانت تعبدية، فحيث عرفت أن العبادية في المقدمات العبادية والطهارات الثلاث ليست من ناحية الأمر الغيري، بل تكون من ناحية الأمر النفسي المتعلق بها، وعلى ما قربناه سابقاً من إضافته إلى المولى، فعلى القول بجواز اجتماع الأمر النفسي والنهي الذاتي يمكن التوصل بها، قلنا بوجوبها الغيري أو لم نقل، وعلى القول بالامتناع لا يمكن، قلنا بوجوبها أولاً.

وهذا الإشكال متين جداً وإن لم يكن الإيرادان السابقان بواردين. فظهر أن شيئاً من هذه المذكورات لا يمكن أن يكون ثمرة لهذا البحث، والثمرة المثمرة^(١) هي التي ذكرناها.

الكلام في تأسيس الأصل في المقام ثم في الأدلة الاجتهادية الدالة على وجوب المقدمة ، فهنا مقامان .

الأول : في مقتضى الأصول العملية ، وهو إما بالنسبة إلى المسألة الأصولية ، وإما بالنسبة إلى المسألة الفقهية .

ولا ريب في عدم جريان الأصل بالنسبة إلى الأولى ، وهي ثبوت الملازمة بين الوجوبين وعدمه ، وذلك لأن الملازمة إن كانت ثابتة ، فهي ثابتة أزلاً وأبداً ، وليس لها حالة سابقة لا العدم المحمولي ولا النعتي حتى تستصحب .

وأما بالقياس إلى الثانية - وهي وجوب المقدمة وعدمه - فالتزم صاحب الكفاية^(١) بجريان الاستصحاب ؛ إذ الوجوب أمر حادث حدث بوجوب الغير ومسبوق بالعدم ، فتشمله أدلة الاستصحاب والبراءة ، فيثبت بها عدمه عند الشك .

وقد ذكر أمور توهم مانعيتها عن التمسك بالأصل هنا .

الأول : ما أشار إليه في الكفاية^(٢) وحاصله : أن الأصول تجري عند الشك في الوقوع وعدمه بعد الفراغ عن إمكان طرفيه ، ولا تجري في صورة احتمال استحالة أحد طرفيه ، ومن الواضح أن الملازمة الواقعية في المقام مشكوكة لنا ، ونحتمل استحالة انفكاك الوجوب عن المقدمة ؛ لمكان احتمال التلازم الذاتي ، ومع ذلك لا مجال لجريان الأصول والتعبد بعدم الوجوب .

وأجيب عنه بما حاصله : أنه بضمّ الوجدان إلى الأصل نستكشف عدم ثبوت الملازمة بين الوجوبين ؛ إذ وجوب ذي المقدمة وجداني لنا ، والأصل

(١) كفاية الأصول : ١٥٦ .

(٢) نفس المصدر .

عدم وجوب المقدمة ، فينتج عدم ثبوت الملازمة ، فيدفع احتمال التلازم الواقعي بذلك .

وأجاب عنه صاحب الكفاية : بأنه يدفع الملازمة بين الوجوبين الفعليين لا الواقعيين ، والنزاع لا يكون في مقام الفعلية حتى لا يصح التمسك بالأصل ، بل في مقام الإنشاء والواقع .

ولا يخفى أن ما ذكره - رحمه الله - بظاهره مخدوش ؛ فإن من الواضح أن النزاع ليس في مقام الإنشاء ، بل النزاع - على ما يظهر من بعض نسخ الكفاية من عطف الإنشاء على الواقع - في مقام الفعلية والبعث والتحريك ، وأنه هل تكون الملازمة بين البعثين والتحريكين والطلبين الفعليين أم لا ؟

ويمكن توجيه كلامه - رحمه الله - بأن جريان الأصل لإثبات عدم الوجوب في مرتبة التنجّز لا ينافي التلازم بحسب الواقع ومقام الفعلية . وكيف يمكن إثبات عدم التلازم في مقام الفعلية بجريان الأصل في مقام التنجّز ومرتبة الوصول؟! وأين هذا من ذلك ؟

والتحقيق في الجواب أن احتمال الاستحالة في الواقع في مورد لا يكون مانعاً للتعبّد بأحد طرفيه ، وذلك لأنّ بناء العقلاء وسيرتهم على العمل بالظهورات ما لم تنكشف استحالة مؤدّاها ، فلو أمر المولى عبده باشتراء اللحم مثلاً واحتمل العبد عدم قدرته ، لا يعذر عند المخالفة ، وليس له حجة على المولى إلا بعد الإقدام على العمل والامتنال وانكشاف الاستحالة وعدم القدرة ، ولذا قلنا بأنّه لو لم نقدر على جواب شبهات ابن قبة واحتملنا عدم معقولية التعبّد بالظنّ ، لا يضرّ مع ذلك بالحجّة ، ويأتي تفصيل الكلام إن شاء الله في بحث خروج أطراف العلم الإجمالي عن طرف الابتلاء .

فظهر ممّا ذكرنا أنّ احتمال الاستحالة لا يصلح للمانعّة، بل المانع هو ثبوت الاستحالة، وعلى فرض كون الاحتمال أيضاً مانعاً في المرتبة الفعلية والواقع لا يضرب بجريان الأصل في مرتبة الوصول والتنجز والحكم الظاهري.

الثاني: أيضاً ما أشار إليه في الكفاية^(١) من أنّ وجوب المقدّمة من قبيل لوازم المهية، ولا يمكن تعلّق الجعل به، فلا يمكن رفعه بالأصل كما لا يمكن وضعه.

وأجاب عنه - رحمته - بأنّه وإن لم يكن مجعولاً مستقلاً لا جعلاً بسيطاً - الذي هو مفاد «كان» التامة وجعل الشيء كخلق السموات - ولا مركباً - الذي هو مفاد «كان» الناقصة وجعل الشيء شيئاً كجعل الرجل أميراً - إلاّ أنّه مجعول تبعاً لجعل وجوب ذي المقدّمة ومن لوازمه، فيكون تحت القدرة بالواسطة، ويمكن جعله بواسطة جعل ذي المقدّمة، فله أن يجعله وأن لا يجعله.

أقول: ما أفاده من إمكان تعلّق الجعل بلوازم المهية؛ لأنّها مقدورة بالواسطة، متين لا ريب فيه كبرى.

وأما تسليم أنّ الوجوب في المقام من قبيل لوازم المهية وصغرى لتلك الكبرى المسلّمة فممنوع؛ إذ لازم المهية إمّا يطلق على خارج المحمول، كالإمكان بالنسبة إلى الإنسان الذي لم يكن شيء بإزائه في الخارج، وإمّا يطلق على لازم جميع الوجودات في أيّ وعاء كان، كالزوجيّة للأربعة، ومن المعلوم أنّ وجوب المقدّمة ليس من قبيل شيء منهما، بل هو معلول لوجوب ذبيها، كما أنّ الحرارة معلولة لوجود النار، فوجوب المقدّمة ووجوب ذبيها وجودان مستقلّان في الخارج غاية الأمر أنّ أحدهما يتبع الآخر بوجوده الواقعي، فهو

من لوازم الوجود الخارجي لا المهية .

هذا ، والتحقيق أنه لا تجري الأصول في المقام بوجه ، وذلك لأن جريان البراءة العقلية لقبح العقاب بلا بيان ، وقد عرفت أنه لا يترتب على ترك المقدمات عقاب أزيد من العقاب المترتب على ذي المقدمة . وحديث الرفع في البراءة الشرعية في مقام الامتنان ، ومن الواضح أنه لا منة في رفع مثل هذا الوجوب الذي لا يترتب على تركه العقاب ، مضافاً إلى أن الرفع - بعد حكم العقل بوجوب الإتيان للوصول إلى الواجب النفسي - لغو لا يترتب عليه أثر .

وأما الاستصحاب فلا يجري إلا في حكم شرعي أو موضوع ذي حكم شرعي ، والكل متف في المقام ؛ لأن عدم الوجوب لا حكم شرعي ولا ذو حكم شرعي ، وأي ثمرة في إثبات عدم الوجوب شرعاً للمقدمة ؟

المقام الثاني : في الأدلة الاجتهادية ، واستدل لوجوب المقدمة شرعاً

بوجوه :

الأول : ما أفاده شيخنا^(١) الأستاذ من أن الإرادة التشريعية عين الإرادة التكوينية ، والفرق أن الثانية تتعلق بفعل نفسه والأولى بفعل غيره ، فكما أن الإرادة التكوينية تتعلق بمقدمات الفعل تبعاً لإرادة الفعل - كإرادة المشي إلى السوق مقدمة لا شراء اللحم وتبعاً لإرادته - كذلك إذا أمر المولى عبده باشتراء اللحم ، فيترشح من هذه الإرادة إرادة أخرى متعلقة بالمشي إلى السوق ، فيريد من عبده المشي إلى السوق .

وفيه : ما تقدم من الفرق بين الإرادتين وأن متعلق الإرادة التكوينية فعل نفسه ، فلا يمكن الوصول إلى المراد الأصلي إلا بإرادة ما يتوقف عليه ، وأما

متعلق الإرادة التشريعية فهو فعل العبد ، ويمكن للمولى الوصول إلى المراد بإيجاب ذي المقدمة على العبد وإرادته ، وأما إرادة المقدمات فلا ربط لها بالمولى ، وإنما هي من تواع إرادة العبد ، فحيث إن العبد لا يصل إلى مراد مولاه إلا بإتيان تلك المقدمات فالعقل يحكم بإتيانها تحصيلاً لغرض المولى ، فاللزوم عقلي لا شرعي يكشفه العقل .

الثاني : ما أفاده صاحب الكفاية^(١) من أننا إذا راجعنا إلى أنفسنا نرى أن الإنسان إذا أراد شيئاً أراد مقدماته لو التفت إليها ، ولذا ربما يجعلها في حيز الطلب ويقول : «ادخل السوق واشتر اللحم» .

وفيه : أن الكلام ليس في الأمر النفساني الذي هو الشوق والحب ، بل الكلام في الوجوب الذي هو اعتبار اللابدية وجعل شيء على عاتق العبد ، وأنه هل تعلق بالمقدمة كما تعلق بذبيها أم لا؟ وإلا لا معنى للنزاع في الأمر النفساني ؛ إذ هو ليس قابلاً للوضع والرفع . ومن الواضح أن الوجدان شاهد على خلافه .

الثالث : ما أفاده في الكفاية^(٢) أيضاً من وجود الأوامر الغيرية المولوية ، كالأمر بالوضوء والغسل وغير ذلك . وهذا دليل على وجود مناط الأمر الغيري في جميع المقدمات ؛ إذ لا فرق في البين .

وفيه : ما تحقق في محله من أن الأوامر المتعلقة بالأجزاء والشرائط كلها إرشاد إلى الجزئية والشرطية والمانعية ، فهي أوامر إرشادية لا مولوية .

الرابع : ما عن أبي الحسن البصري^(٣) من أنه لو لم تجب المقدمة لجاز تركها ، وحيث لو بقي الواجب على وجوبه ، يلزم التكليف بما لا يطاق ، وإلا

(١) كفاية الأصول : ١٥٦ .

(٢) كفاية الأصول : ١٥٧ .

(٣) نفس المصدر .

خرج الواجب المطلق عن كونه واجباً مطلقاً .

وفيه : أنه إن كان المراد من الجواز الإباحة ، فالملازمة الأولى ممنوعة ؛ لأن الأشياء وإن لا تخلو عن حكم من الأحكام إلا أنها كذلك في نفسها من دون طريان مانع وعروض عنوان ثانوي ، وأما معه فيمكن أن يكون الشيء غير محكوم بحكم شرعاً . وهذا مثل استدبار الجذّي [الملازم] لاستقبال القبلة ، فإنه في نفسه مباح شرعاً لكنه بعد وجوب استقبال القبلة للصلاة لا يحكم بحكم شرعاً ؛ إذ الوجوب مولوياً لغو بعد حكم العقل مستقلاً بلزوم الإتيان لتحصيل غرض المولى ، والحرمة منافية لوجوب الاستقبال ، والإباحة الشرعية ترخيص في ترك الواجب ، فهو غير محكوم بحكم من الأحكام ، وهكذا المقدمة في نفسها لها حكم لكن بعد طرؤ عنوان المقدمة ووجوب ذيلها غير محكوم بحكم شرعاً .

وإن كان المراد من الجواز عدم المنع الشرعي ، فلزوم أحد المحذورين المذكورين ممنوع ؛ لأنها لو لم تكن ممنوعة شرعاً وحكم العقل بلزوم الإتيان للوصول إلى مراد المولى ، لا يلزم شيء من المحذورين ، كحكم العقل بوجوب الصلاة إلى أربع جوانب ؛ فإن عدم المنع شرعاً لا ينافي إلزام العقل بالإتيان .

وإن كان المراد عدم المنع شرعاً وعقلاً ، فهو واضح البطلان وخلاف الوجدان وما يقتضيه واضح البرهان من حكم العقل بلزوم إتيان ما يتوقف تحصيل غرض المولى عليه .

هذا ، وقاعدة الملازمة بين الحكمين وأن كلّ ما حكم به العقل حكم به الشرع لا تجري هنا ؛ إذ موردها الأحكام المستقلة العقلية ، كحسن العدل وقيح

الظلم ، لا ما يحكم في مقام امتثال الأمر المولوي ، كحكمه بوجوب إتيان العبادة بقصد الأمر وبالداعي الإلهي ، وواضح أن المقام من قبيل الثاني لا الأول .
فظهر أن هذا الدليل عليل ولا يقوم لإثبات الوجوب المولوي الشرعي للمقدمة .

ثم إن التفصيل بين السبب وغيره بالالتزام بالوجوب شرعاً في الأول وعدمه في الثاني لا وجه له ؛ لما مر من أن السبب والمسبب غير محتاجين إلى حركتين ، وهما وإن كانا موجودين بوجودين لكن حيث إنهما معلولا بإيجاد مستقل واحد وحركة واحدة لا غير ، فلا يمكن أن يحرك بتحريكين ويبعث إليهما ببعثين ، بل البعث إلى السبب عين البعث إلى المسبب ، وهكذا العكس .
والأمر بتحصيل الطهارة عين الأمر بالوضوء أو الغسل مثلاً ، وإنما الاختلاف في التعبير ، فربما يعبر بلفظ « طهر » وربما بلفظ « توضأ » أو « اغسل » فعلى هذا لا معنى للنزاع فيه ، كما لا يخفى .

وهكذا التفصيل بين [الشرط] الشرعي وغيره ؛ إذ تقرّر في مقرّه أن الشرائط الشرعية كلّها ترجع إلى الشرائط العقلية ، مضافاً إلى أن الشرطية والجزئية والمانعية إنما تنتزع عن الأمر بشيء مركّب مقيد بقيود وجودية وعدمية ، كالصلاة المركبة من التكبير والقراءة والركوع وغير ذلك المقيدة بالطهارة وبعدم كونه مأتياً فيما لا يؤكل لحمه . وليس مدار الشرطية وغيرها الأمر الغيري أصلاً حتى يقال : لولا وجوبه شرعاً لما كان شرطاً شرعياً .

تمة : لا ريب في استحباب مقدمة المستحب شرعاً لو التزمنا بالملازمة بين الطلبين ؛ بداهة عدم التفرقة بينهما عند العقل .

وأما مقدمة الحرام فربما يقال بحرمتها بتقريب أن المطلوب في النواهي

حيث إنه يكون هو الترك وترك الشيء يتحقق إما بترك إحدى مقدماته أو خصوص المقدمة الأخيرة ، فيترشح طلب الترك من ذي المقدمة على إحدى المقدمات على نحو التخيير ، أو يترشح على خصوص الجزء الأخير ، بخلاف مقدمة الواجب ؛ فإن تحقق الشيء إنما يتوقف على تحقق جميع مقدماته ، فلذا يترشح الوجوب على الجميع . وهذا هو السر في الفرق بين مقدمات الواجب ومقدمات الحرام .

هذا ، ولكن الحق أن النواهي إنما تنبعث عن المبعوضة في الفعل والمفسدة فيه ، وأما الترك فليس فيه مصلحة حتى يترشح الطلب عليه . وبالجمله لا تكون النواهي مركبة من أمرين : مطلوبة الترك ، ومبعوضة الفعل ، كما أن الواجب ليس فيه جهة مطلوبة الفعل ومبعوضة الترك ، بل الأول متمحّض في المبعوضة في الفعل ، والثاني متمحّض في المحبوبة في الفعل ، فلا معنى ولا مجال للقول بأن طلب الترك يترشح من ذي المقدمة على المقدمة . وذلك واضح .

نعم ، مقدمة الحرام تنقسم إلى قسمين :

الأول : ما يكون المكلف معه مسلوب الاختيار في ارتكاب الحرام .
والثاني : ما لا يكون كذلك ، بل يكون المكلف بعد تحققها مختاراً في الفعل والترك .

والقسم الأول أيضاً يكون على قسمين :

الأول : ما لا يتخلل بين فعل المقدمة وذي المقدمة زمان .
والثاني : ما يتخلل الزمان بينه وبين الفعل ولكن المكلف يكون في ذلك الزمان مسلوب الاختيار .

أما ما لا يتخلّل الزمان بينهما - نظير العلة والمعلول والسبب والمسبّب اللذين ليس بينهما إلّا تخلّل الفاء ، فيقال : «وجد فوجد» - فلا شبهة ولا خلاف في حرمة المقدّمة فيه ، وذلك لما قد سبق منّا تحقيقه في باب مقدّمة الواجب من أنّه حيث لا يصدر من المكلف في إصدار المعلول بسبب إصدار العلة تحرّكان ، فلا يكون بالنسبة إلى المعلول من المولى تحريكاً ، فليس من قبّل المولى تحريك إلى العلة وتحريك آخر إلى المعلول ، فالنهي المتوجّه إلى المعلول هو بعينه متوجّه إلى العلة ، فلذا لا يفرّق العرف بين قول المولى : «لا تقتل زيداً» وبين قوله : «لا تقطع رأس زيد» ففي مثل المقام تكون مقدّمة الحرام حراماً لكن لا بالحرمة المقدّميّة ، بل بالحرمة النفسيّة .

وأما الصورة الثانية من صور سلب الاختيار من المكلف ، كما أنّه يعلم المكلف أنّه إذا دخل دار زيد يوجر الخمر في حلقه ، ويصير بمحض دخوله الدار مسلوب الاختيار ، ففي مثل المقام أيضاً يكون دخول الدار محرّماً أيضاً ؛ لما قد سبق أيضاً منّا في بحث المقدّمات المفوّتة ، وذلك لأنّ العقل يحكم بحفظ غرض المولى على العبد وعدم جواز تفويته ، وهذه الحرمة أيضاً ليست ترشحيّة ولا نفسيّة ، بل قلنا :إنّه حرمة طريقيّة ، فإن فات غرض المولى بدخوله الدار ، يكون الدخول محرّماً أيضاً ، وإن لم يفت ، فليس إلّا صرف التجري .

وأما المقدّمات التي لا يكون المكلف بعد تحقّقها مسلوب الاختيار فهي على قسمين ؛ لأنّ المكلف إمّا أن يأتي بها بقصد التوصل إلى الحرام ، كما أنّه يدخل السوق لشرب الخمر ، أو لا يكون كذلك ، بل يأتي بما يقدر معه على شرب الخمر لكن لا بقصد شرب الخمر .

لا شبهة في عدم حرمة القسم الثاني ولا وجه لها ، وأما القسم الأوّل :

فليس إلا عنوان تجرّي العبد على مولاه ، فإن قلنا في بحث التجرّي : إنه قبيح عقلاً وحرام شرعاً ، فهذه المقدمة تكون حراماً ، وآلاً فلا .

فتحقّق من جميع ما ذكرنا أنّ مقدّمات الحرام بعض أقسامها حرام ولكن بملاكات مختلفة ، ولا يكون في أحد منها ما تكون حرمتها بملاك المقدّميّة ، فافهم .

وأما ما أفاده شيخنا^(١) الأستاذ في المقام من أنّ المقدّمات إن كانت من قبيل الأفعال التوليدية التي يكون العنوان فيها متعدّداً والمعنون واحداً ، فلا شبهة في الحرمة ، كالإلقاء والإحراق ، فإنّ الإلقاء وإن كان هو عنواناً غير عنوان الإحراق لكنّ المعنون يكون واحداً ، فالنهي عن الإحراق يكون نهياً عن الإلقاء أيضاً ، فهو ليس إحداث قسم خامس ، وذلك لأنّ العنوانين في مثل ما أفاد من الأفعال التوليدية ليس لهما معنون واحد ، بل لكلّ عنوان معنون مستقلّ ولكلّ إيجاد وجود مستقلّ ، فالإحراق يكون إيجاداً للحرقة والإلقاء إيجاداً للملاقاة .

نعم أحد الوجودين يكون علّة للآخر ، فيندرج هذا القسم أيضاً فيما سبق .



فصل :

في أن الأمر بالشيء هل يقتضي النهي عن ضده أم لا ؟

ويقع الكلام في مقامين :

الأول : في الضد الخاص .

والثاني : في الضد العام بمعنى الترك .

أما المقام الأول : فقد استدُل للاقتضاء فيه بوجهين :

الأول : أن وجود كل ضد ملازم لترك الضد الآخر ، ولا يمكن اختلاف

المتلازمين في الحكم ، فإذا كانت الصلاة ضدّاً للإزالة وكانت الإزالة واجبةً ،

فاللازم الحكم بوجوب ترك الصلاة وكون الترك مأموراً به ، فيكون الفعل منهياً

عنه ، وهو المطلوب .

وفيه : أنه لا دليل على لزوم اتحاد المتلازمين في الحكم ، نعم لا بدّ من

أن لا يكون أحدهما محكوماً بحكمٍ مخالفٍ للآخر ، بل يمكن خلو ترك الصلاة

في المثال عن الحكم .

وما قيل من أن الشيء لا يخلو من أحد الأحكام الخمسة ، إنما هو في

الحكم الواقعي لا الظاهري ، بل يمكن أن يكون الشيء بواسطة طرّو حالة عليه

غير محكوم بحكم من الأحكام ظاهراً ، كما مرّ في مقدّمة الواجب ، أمّا في نفسه

ويعنونه الأولي - ألبتة على مسلك العدلية - فلا يخلو الشيء من حكم من

الأحكام .

والوجه الثاني : أنه حيث إن كل واحد من الضدين يمنع عن الآخر

- لفرض أنهما ضدّان - لا يجتمعان ، ومن الواضح أنّ عدم المانع يكون من المقدمات ، فيكون ترك أحد الضدّين مقدّمةً لوجود الضدّ الآخر ، ويترشّح الوجوب من ذي المقدّمة - وهو الإزالة مثلاً - على المقدّمة - وهو ترك الصلاة - بمقتضى وجوب المقدّمة ، فإذا كان ترك الصلاة واجباً ومأموراً به فيكون فعلها حراماً ومنهياً عنه ، وهو المطلوب .

أقول : قد تقدّم أنّ المقدّمة ليست بواجبة بالوجوب المولويّ الشرعيّ ، وإنّما تكون واجبةً بالوجوب العقليّ وباللابدّيّة العقلية ، فعلى تقدير ثبوت المانع لأحد الضدّين عن الآخر أيضاً لا يتمّ هذا برهاناً لذلك .

وقد قيل لإنكار المانع ومقدّمة عدم أحد الضدّين للآخر وجوه :

منها : ما أفاده شيخنا الأستاذ^(١) ، وهو يتّضح في ضمن مقدّمتين :

الأولى : أنّ أجزاء العلّة وإن كانت لجميعها دخّل في ترتّب المعلول إلّا أنّ كميّة الدخّل مختلفة ومراتبه متفاوتة .

بيان ذلك : أنّ المقتضي ما يترشّح المعلول منه ، والشرط ما له دخّل في فعلية تأثير المقتضي ، والمانع ما يزاحم المقتضي في تأثيره ، والمانع إنّما تتحقّق بعد تحقّق المقتضي وجميع الشرائط حتى يستند عدم المعلول إليه ، فمرتبته متأخّرة عن الشرط والمقتضي ، وعدم المعلول إنّما يستند إلى [عدم] الشرط بعد وجود المقتضي ، فمرتبته متأخّرة عن مرتبة المقتضي .

مثلاً : إذا لم تكن النار موجودة ، لا يستند عدم الاحتراق إلى رطوبة الخشب أو عدم المحاذاة ، بل إلى عدم النار ، وإذا كانت النار في الشرق والخشب في الغرب ، لا يستند عدم الاحتراق إلى رطوبة الخشب ، بل يستند

إلى عدم المحاذاة ، فالمقتضي أسبق رتبةً من الشرائط ، وهي أسبق رتبةً من عدم المانع .

المقدمة الثانية : أن اجتماع الضدين حيث إنه محال ذاتاً تسري استحالة إلى علته - تامة أو ناقصة - ومقتضيه مع الشرائط أو بدونها ، فإن ما يكون محالاً ذاتاً - كشريك الباري - يستحيل أن يكون له علة ولو ناقصة ؛ ضرورة أن ذاته آبية عن الوجود وتقتضي العدم ، فكيف يمكن أن يكون له مقتضى ؟!

إذا عرفت هاتين المقدمتين ، تعرف أنه لا يمكن تحقق المقتضي للضدين كليهما ، فإذا تحقق البياض لا يمكن أن يكون عدم السواد مقدمةً له والسواد مانعاً عنه ؛ إذ عند عدمه ووجود الضد الآخر - أعني السواد - لا يمكن أن يكون له مقتضى بمقتضى المقدمة الثانية ، وإذا لم يكن له مقتضى ، فعدمه لا يستند إلى وجود السواد بمقتضى المقدمة الأولى ، بل هو مستند إلى عدم مقتضيه ، فالسواد لا يمكن أن يكون مانعاً عن وجود البياض ، وإذا لم يكن مانعاً ، لم يكن عدمه مقدمةً للبياض ، فبطل القول بمقدمية عدم أحد الضدين للضد الآخر . هذا ملخص ما أفاده بَيِّنَات .

وهذا الذي أفاده غير مفيد على وجه وغير تام على وجه آخر ؛ لأنه إن كان المراد من سراية الاستحالة من المحال إلى مقتضيه ومن اجتماع الضدين إلى مقتضي البياض والسواد - مثلاً - معاً أن لا يمكن أن يكون للبياض مقترناً مع السواد مقتضى ، وهكذا للسواد حال وجود البياض ؛ لأن السواد لا يمكن أن يجامع مع البياض وممتنع بالذات ، فوجود المقتضي لهذا المحال - الذي هو وجود كل واحد من البياض والسواد مقترناً مع الآخر وحال وجود الآخر - أيضاً محال ، فهو مسلم لكن لا يفيد لإبطال المقدمة ، فإن للمقائل بالمقدمية أن

يقول: إنه لو قطع النظر عن المانع، المقتضي لكل من الضدين موجود في نفسه، ولولا المانع - وهو وجود الضد الآخر - كان مؤثراً يقيناً.

وإن كان المراد أن وجود المقتضي لكل منهما في نفسه وفي طبعه أيضاً محال ومحالية اجتماع الضدين تسري إلى المقتضي بهذا المعنى أيضاً، فهو غير تام، بداهة أن السواد في طبعه ممكن من الممكنات وهكذا البياض، وأني برهان يقتضي أن لا يكون للسواد في نفسه مقتض مع أنه ممكن يمكن أن يوجد بوجود علته؟ ولم لا يجوز أن يكون لكل من الضدين مقتض مع جميع الشروط إلا أن أحد المقتضيين يؤثر أثره فيوجد، والآخر لا يؤثر لمزاحمة الضد الآخر وممانعته؟ كما إذا كان هناك رجلان قويان يريد أحدهما تحريك حجر في آن والآخر تسكينه في هذا الآن بعينه، أليس المقتضي لكل من الحركة والسكون موجوداً فيما إذا حرك أحدهما ومنع الآخر فلم يقدر على التسكين؟ وهكذا العكس. وأليس عدم التسكين مستنداً إلى المانع؟

والحاصل: [أنه] لا يمكن إنكار مانعية أحد الضدين عن الآخر بهذا البرهان؛ فإنه مساوق لإنكار أصل المانعية في العالم؛ فإن وجود كل معلول مقترناً مع المانع ممتنع ذاتاً ولا يمكن أن يكون له مقتض، فلا يستند عدمه إلى المانع، بل يستند إلى عدم المقتضي، فإذا لم يستند إليه، فلا يكون مانعاً، مثلاً: استحليل أن يكون لإحراق الخشب حال رطوبته مقتض؛ لأنه ممتنع ذاتاً، فعدم الإحراق مستند إلى عدم مقتضيه لا إلى الرطوبة. وهل يلتزم بذلك أحد؟

ومنها: ما أفاده في الكفاية^(١) من أنه لما كان بين وجود أحد الضدين مع عدم الآخر وبديله كمال الملاءمة والمناسبة، كان أحد الضدين مع نقيض الآخر

وبديله في مرتبة واحدة من دون أن يكون هناك تقدّم وتأخّر أصلاً .
وما أفاده بظاهره فاسد ؛ فإنّ الملاءمة والمناسبة بين شيئين أو أكثر لا توجب اتّحاد الرتبة بينهما ، ضرورة أنّ بين العلّة والمعلول ، وبين الشرط والمشروط ، وبين السبب والمسبّب كمال الملاءمة والمناسبة والسنخية ، كالنار والحرارة ، مع أنّ النار متقدّمة على الحرارة رتبةً .

ومنها : ما أفاده أيضاً في الكفاية^(١) من أنّ البياض - مثلاً - حيث إنّ في مرتبة السواد - إذ لا تقدّم لأحد الضدّين على الآخر عند أحد - والبياض ونقيضه الذي هو عدم البياض أيضاً في مرتبة واحدة ، فترتّب قياس المساواة ، ونقول : البياض متساوٍ مع السواد في الرتبة ، والسواد مساوٍ لعدم السواد ، فالبياض مساوٍ لعدم السواد ؛ لأنّ مساوي مساوي الشيء مساوٍ لذلك الشيء ، وهكذا في الطرف الآخر ؛ فإذا تساوت رتبتهما ، بطلت مقدّمة عدم أحدهما للآخر .

أقول : هذا وإن كان صورةً برهاناً صحيحاً إلاّ أنّه بالدقّة صورةً برهان^(٢) ، وذلك لأنّه يمكن أن يفرض شيان بينهما تقدّم وتأخّر ، ويكون عدم أحدهما مع وجود الآخر مساوياً في الرتبة ؛ كما في النار والحرارة ، فإنّ النار متقدّمة على الحرارة بالعلّة ولكن عددها مساوٍ مع الحرارة في الرتبة ، ولمّ لا يجوز أن يكون باب الضدّين من هذا القبيل ؟ .

نعم ، هذا تمام في الزمانيات ، كما إذا تحقّق قيام زيد في زمان وجود عمرو هو في زمان موت بكر ، فينتج أنّ قيام زيد في زمان موت بكر ، لكن في غير التقدّم بالزمان فلا ، والمناط وجود ملاك التقدّم وعدمه .

(١) كفاية الأصول : ١٦٣ . أشار إليه في ضمن قوله : «قلت» .

(٢) كذا .

ومنها : ما أشار^(١) إليه أيضاً نقضاً ، وهو : أنه لو كان عدم أحد الضدين مقدّمةً للضد الآخر ، فليس إلّا بواسطة التضادّ والتنافي بين العينين والتمانع بينهما ، وهذا التنافي والتعاقد موجود بين المتناقضين أيضاً ، فيلزم أن يكون عدم أحدهما مقدّمةً للآخر ، وأن يكون [-مثلاً-] عدم البياض مقدّمةً للبياض ، أو عدم عدمه مقدّمةً لعدم البياض ، وهو باطل بالضرورة .

أقول : يمكن إبداء الفرق بين المقامين بأن عدم أحد الضدين حيث إنه ملازم للضد الآخر فمن الممكن مقدّمة أحد المتلازمين للمتلازم الآخر ، بخلاف المتناقضين ، فإن من الواضح أن لا ملازمة بين عدم أحدهما مع عين الآخر ، بل عدم أحدهما عين الآخر ، وعدم البياض عين العدم الذي هو بديله للبياض ، فلا يمكن أن يكون مقدّمةً لبديله ؛ لأنّ لازمه تقدّم الشيء على نفسه . نعم ، ربما يتوهم ذلك في طرف العدم ، وأنّ عدم عدم البياض ملازم لوجود البياض ، فيمكن أن يكون مقدّمة له .

ولكن بالتأمل يظهر أنه ليس كذلك ؛ إذ ليس لعدم الشيء عدم ، وإلا لتسلسل ، بل كلّ ماهيّة إمّا في دار التحقّق متحقّقة أولاً ، فإذا تحقّقت ، يقال : إنها موجودة ، وإلا فمعدومة ، فعدم عدم البياض عبارة أخرى عن البياض ، لا أمر آخر ملازم له ، فلا فرق بين الطرفين من حيث عدم الملازمة بين عدم أحدهما مع عين الآخر وعدم المقدّمة بينهما .

ومنها : ما في الكفاية^(٢) أيضاً من أن لازم القول بالمانعية في المقام هو الدور .

بيانه : أنّ للمانعية أثرين :

الأول : أن يكون المانع في مرتبة سابقة على عدم الممنوع ؛ لمكان التوقف بينهما .

الثاني : أن عدم المانع في مرتبة سابقة على الممنوع لذلك ، وكلما تحققت المانعية يترتب عليها هذان الأثران ، ولا يمكن أن تنقلب المانعية بالممنوعية ، وإلا يلزم كون ما فرضناه سابقاً مسبقاً ، وهو محال ، فإذا فرضنا أن بين البياض والسواد التمانع ، وأن وجود البياض مانع عن السواد ، وهكذا وجود السواد مانع عن البياض ، فلازم مانعية البياض عن السواد أن يكون وجود البياض في مرتبة سابقة على عدم السواد ، وعدم البياض في مرتبة سابقة على وجود السواد ، ولازم مانعية السواد للبياض أن يكون السواد في مرتبة سابقة على عدم البياض ، وعدم السواد في مرتبة سابقة على البياض سابقاً على نفسه ، وهكذا السواد سابقاً على الرتبة ، ويتخلل بين الشيء ونفسه بأن وجد البياض فعدم السواد فوجد البياض ، ويتوقف وجود البياض على عدم السواد المتوقف على البياض ، وهو دور واضح . وبهذا البرهان تثبت استحالة التمانع بين الشئيين مطلقاً ، سواء كانا ضدّين أو غيرهما .

وبهذا البيان يظهر أن لا وجه للإشكال بأن التوقف من أحد الطرفين فعلي ومن الآخر شائي ؛ فإن المانع إنما هو ذات الشيء لا عنوانه . ومنها : أنه لو سلم إمكان التمانع بين شئيين ، لا يمكن في خصوص باب الضدين .

بيان ذلك : أن الضدين حيث إن كل واحد منهما ممكن لا يوجد بدون العلة ، فلا يخلو من أنه إما أن يكون لأحدهما مقتض مع جميع الشرائط دون

الآخر ، أو لا يكون لشيء منهما ذلك ، أو يكون لكل منهما .

فإن كان المقتضي لأحدهما دون الآخر ، كما إذا كان هناك جسم معلق تقتضي حركته إلى الشرق قوة كهربائية ، فمن المعلوم أن عدم حركته إلى طرف الغرب لا يستند إلى حركته إلى طرف الشرق ، بل يستند إلى عدم علته ؛ إذ وجود الممكن بدون العلة مستحيل ، والحركة إلى طرف الغرب ممكنة من الممكنات.

وإن لم يكن لشيء منها مقتض ، كما إذا لم يقتض حركة هذا الجسم المعلق مقتض لا إلى طرف الشرق ولا إلى طرف الغرب ، فهو أيضاً واضح أن عدم الحركة إلى جهة الغرب مستند إلى عدم المقتضي لها ، وهكذا عدم الحركة إلى طرف الشرق .

وإن كان لكل منهما مقتض ، فإن كان لا يترجح أحد المقتضيين على الآخر أصلاً ، كما إذا كان هناك قوة كهربائية تقتضي حركة هذا الجسم إلى جهة الشرق وقوة أخرى متساوية لها تقتضي حركته إلى جانب الغرب ، فواضح أن هذا الجسم يبقى على حاله ولا يتحرك لا إلى الشرق ولا إلى الغرب ؛ لأن المفروض أن المقتضيين متساويان ، فكل منهما يقتضي حركته إلى طرف ويمنع حركته إلى طرف آخر ، فعدم الحركة إلى الشرق حينئذ إنما يستند إلى المانع وهو ما يقتضي الحركة إلى طرف الغرب ، وهكذا العكس ، ففي هذه الصورة أيضاً عدم كل منهما لا يستند إلى وجود الآخر ، بل يستند إلى مقتضي الآخر ، فهو مستند إلى المقتضي - بالكسر - لا إلى المقتضى - بالفتح - .

وإن كان أحد المقتضيين أقوى من الآخر ، فحرك هذا الجسم مثلاً إلى جهة الشرق ، فلا ريب أن عدم الحركة إلى جهة الغرب مستند إلى المانع - وهو

المقتضي الأقوى - لا الحركة إلى جهة الشرق .

وإذا قيل : لماذا لم يتحرك إلى طرف الغرب ؟ لا يقال : لحركته إلى طرف الشرق ، بل يقال : لأن القوة الكائنة في طرف الشرق المقتضية حركته إلى هذا الطرف كانت أزيد وأكثر ، فمنعت من تأثير القوة الأخرى المقتضية حركته إلى الطرف الآخر ، فدائماً في باب الضدين إذا كان المقتضي لكل منهما موجوداً ، التمانع يكون بين المقتضيين لا نفس الضدين ، وفي غير هذه الصورة لا تمنع أصلاً .

فانقذح أن القول بالتمانع بين الشئين باطل من رأسه ، وعلى تقدير عدم البطلان في خصوص باب الضدين بمقتضى الحصر العقلي لا تمنع بينهما بوجه من الوجوه ، فإذا بطل التمانع ، بطلت المقدمية بين عدم أحدهما ووجود الآخر .

ثم إنه لا فرق بين ما إذا كان أحد الضدين موجوداً وبين ما لم يكن شيء منهما موجوداً في عدم مقدمية عدم أحدهما لوجود آخر ، ولا وجه للتفصيل والقول بأن عدم الضد الموجود ورفع وإزالته مقدمة لوجود الآخر إذا كان أحدهما موجوداً دون ما إذا لم يكن بدعوى أن وجود الضد الآخر يتوقف على رفع الضد الموجود ؛ إذ لا يمكن اجتماع الضدين ، فهو مقدمة له ، وصحة ذلك القول مبنية على القول بعدم احتياج الممكن إلى المؤثر في البقاء ، وهو ضروري البطلان ؛ حيث إن علّة الاحتياج ومناطه هو الإمكان ، وهو من لوازم المهيّة ، فلا يمكن استغناؤه عن المؤثر ، كما لا يمكن انفكاك الإمكان عنه .

إن قلت : النزاع ليس في أن عدم البقاء والاستمرار مقدمة حتى تبتي المسألة على هذا المبنى ، بل النزاع في أن عدم الضد الموجود ورفع وزواله

مقدمة لوجود الآخر أم لا؟

قلت : لا يمكن أن يتفوّه عاقل بأنّ مشغوليّة الجسم بالبياض يوم الخميس مضادّة لمشغوليّته يوم الجمعة بالسواد ، وقيام زيد في هذا الآن معاند لقيامه في الآن الثاني ، بل المضادّة يشترط في تحقّقها بين شيئين ما يشترط في تحقّق التناقض من الوحدات الثمانية التي منها الوحدة في الزمان ، فالمضادّة إنّما هي بين بقاء الموجود والصدّ الآخر ، ومن المعلوم والمقرّر في محلّه أنّ البقاء هو وجود ثانٍ في الآن الثاني ، فحينئذٍ كما أنّ الوجود الأوّل يحتاج إلى مقتضى ولا يمكن أن يوجد بدونه كذلك الوجود الثاني ، فالجسم المشغول بالبياض في الآن الأوّل إذا اقتضى مقتضى سواده في الآن الثاني : فإمّا أن يكون المقتضى للبياض في هذا الآن موجوداً أو لا ، فإن لم يكن ، فواضح أنّ وجود السواد مستند إلى علته ومقتضيه لا غير ، وإن كان ، فإمّا أن لا يترجّح أحد المقتضيين على الآخر أو لا ، فإن كان الأوّل ، فلا يوجد شيء منهما ، وعدم السواد مستند إلى وجود المقتضى للبياض ، لا إلى نفس البياض ، كما مرّ ، وإن كان الثاني ، فيوجد ما هو أقوى مقتضياً ، وعدم الآخر أيضاً مستند إلى الابتلاء بالمعارض والمانع الذي هو المقتضى للآخر ، الأقوى منه ، لا وجود الآخر .

فظهر أنّ رفع أحد الضدّين لا يكون مقدّمة للآخر ، كما أنّ دفعه لا يكون كذلك .

ومنشؤ هذا الغلط السخيف لعلّه توهم أنّ من المشاهد بالعيان بقاء الحجر الموضوع على الأرض ما لم يرفع ، فالبقاء لا يحتاج إلى مؤثّر بالحسّ والعيان ، والغفلة عن أنّ علّة البقاء هي جاذبيّة الأرض أو ضغط الهواء ، وهي موجودة . هذا كلّهُ في الأمور التكوينيّة ، وأمّا الأفعال الإراديّة التي هي مورد الكلام :

فالقول باستغناء البقاء عن المؤثر فيها بديهيّ البطلان ، وهل يعقل بقاء الحركة بمجرد إرادة حدوثها والقدرة على حدوثها؟ وهل يصدر القول به من ذي مسكة؟

هذا تمام الكلام في المقام الأول ، أمّا المقام الثاني - وهو : أن الأمر بالشئ هل يقتضي النهي عن ضده العام بمعنى الترك أم لا؟ - فقال بعض بعدم الاقتضاء مطلقاً ، وآخر به بنحو العينية ، وثالث بالتضمن ، ورابع بالالتزام باللزوم البين بالمعنى الأخص ، وخامس به بالمعنى الأعم .

والحق : هو الأول وعدم الاقتضاء بوجه من الوجوه .

بيان ذلك : أن الأمر والنهي ليس معناه ما هو المشهور من أن الأمر هو طلب الفعل ، والنهي طلب الترك ، بل معناه ما هو البعث نحو الفعل والزجر عنه اللذان هما ناشئان من الشوق والحبّ النفسانيّ ، والبغض والكراهة النفسانيّ ، وبالبعث والزجر يتحقّق مصداق الطلب ، كما مرّ غير مرّة ، ولا معنى للنزاع في أن الأمر بمعنى طلب الفعل هل يقتضي النهي عن الترك بمعنى طلب تركه أم لا؟ حيث ليس ترك ترك الفعل إلّا نفس الفعل وعبارة أخرى عنه ، فمرجهه إلى أن الأمر بالشئ هل يقتضي الأمر بالشئ أم لا؟ وثبوت الشئ لنفسه ضروريّ لا يحتاج إلى البحث عنه ؛ وحيث إنّ الشوق والكراهة والحبّ والبغض صفتان متضادّتان ، فلا يمكن القول بالعينية ولا الاقتضاء بنحو التضمن ؛ إذ الأمر هو بعث نحو الفعل الذي له مصلحة ناشئة عن الشوق ، والنهي هو زجر عمّا فيه مفسدة ناشئة عن الكراهة المضادة مع الشوق ، ولا يعقل العينية بين المتضادّين ولا جزئية أحدهما للآخر .

نعم ، يمكن أن يدعي مدَّع أن الشوق إلى شيء مستلزم للكراهة عن^(١) عدمه والحبُّ للفعل ملازم مع البغض عن^(٢) ترك هذا الفعل ، كما ادَّعى شيخنا الأستاذ^(٣).

لكنَّ الذي يقتضيه النظر الدقيق : أنه ليس كذلك ؛ لأننا نجد من أنفسنا في أوامرنا العرفية أنه ليس هناك إلا بعث واحد أو زجر واحد ، ولا يكون هناك حكمان مولويان أحدهما : البعث نحو الفعل ، والآخر : الزجر عن الترك بحيث لو خالف العبد ولم يأت بما أمر به فقد خالف حكمين وعصى عصيانين ، فالملازمة وإن كانت ممكنة لكنَّ الوجدان يحكم بخلافه ، فلا يقتضي الأمر بالشيء النهي عن ضده العام بوجه من الوجوه .

نعم ، يمكن أن يكون مراد القائل بالاعتضاء بنحو العينية أن البعث إلى فعل ربما يعبر بالأمر به ، كما يقال : «تجب الصلاة على المستحاضة» أو «أتوا الصلاة» وربما يعبر بالنهي عن تركه ، كما ورد «إنها - أي المستحاضة - لا تدع الصلاة بحال»^(٤) فالأمر بالشيء عين النهي عن ضده وعبرة أخرى عنه بهذا المعنى من العينية ، كما يمكن أن يكون مراد القائل بالاعتضاء بالالتزام أن الأمر بالشيء يقتضي ويستلزم المنع بمعنى عدم الترخيص في الترك ؛ إذ الترخيص المولوي مضاد للوجوب ، فلا يمكن اجتماعهما في موضوع واحد ، وعلى هذا فلا إشكال فيه .

ثمَّ إنَّه ذكروا لهذا البحث ثمرة ، وهو فساد الضدَّ إن كان عبادةً وقلنا

(١ و ٢) كذا.

(٣) أجود التقريرات ١ : ٢٥٢ .

(٤) الكافي ٣ : ٤/٩٩ ، التهذيب ١ : ١٧٣ - ٤٩٦/١٧٤ ، الوسائل ٢ : ٣٧٣ ، الباب ١ من أبواب الاستحاضة ، الحديث ٥ .

بالاقتضاء فيما إذا كان هناك واجبان مضيقان أحدهما أهم، أو واجبان أحدهما : موسع ، والآخر : مضيق ، لا ما إذا كان واجبان كلاهما موسعان ، أو لا يكون أحدهما أهم ، فإنه أجنبي عن المقام ، يعني يثبت بهذه المسألة صغرى - وهي أن هذه العبادة كالصلاة مثلاً منهي عنها ؛ لأنها مقدمة لترك الواجب الفعلي ، وهو الإزالة - لكبرى : أن النهي في العبادة يقتضي فسادها ، فينتج فساد الصلاة .

وشيخنا البهائي^(١) - عليه السلام - أنكر هذه الثمرة بدعوى أن الصلاة - مثلاً - حيث إنها مضادة للإزالة الواجبة بالفعل لا تكون مأموراً بها ؛ إذ الأمر بها حينئذ يرجع إلى طلب المحال ، وهو محال في حقه تعالى ، فإذا لم تكن مأموراً بها ، فلا تصح ، سواء قلنا بالاقتضاء أو لم نقل^(٢) .

(١) زبدة الأصول : ٨٢ - ٨٣ .

(٢) والإنكار في محله ؛ إذ لو اعتبرنا في صحة العبادة تعلّق الأمر بها ، فلا يمكن تصحيح العبادة على كلا القولين ، كما أفاده البهائي عليه السلام ، وإن اكتفينا في ذلك بوجود الملاك - كما هو المختار - تصحّ العبادة مطلقاً .

أمّا على القول بعدم الاقتضاء : فواضح .

وأما على القول به : فلأن النهي المتعلّق بالعبادة على هذا بما أنه نهى غيري لم ينشأ من مفسدة في متعلّقه موجبة لمبغوضيته ، بل بعد هي على محبوبيتها لا يقتضي فسادها .
الثمرّة الثانية : ما أفاده المحقّق الثاني عليه السلام ، وهو فساد الضدّ العبادي الموسع - كصلاة الظهر لو كان مزاحماً بواجب مضيق ، كالكسوف - على الاقتضاء والقول بلزوم الأمر في صحة العبادة ، وصحته على القول بعدمه .

توضيحه : أن الأمور به لو كان صرف الوجود ، يكون الأمر متعلّقاً بالطبيعة لا بخصوصية أفرادها ، وكلّ ما وجد في الخارج من الأفراد فهو مصداق للمأمور به ، وليس هو بمأمور به ، سواء في ذلك الفرد المزاحم وغيره .

مثلاً : لو أمر المولى عبده بأن يتكلّم بكلام ، فقال العبد في مقام الامتثال : « زيد قائم »

ولا يكون هذا الكلام بعينه مأموراً به بحيث لو كان آتياً بكلام آخر لم يكن ممثلاً ،
وحيث نقول بناء على الاقتضاء : يتعلّق النهي بالفرد المزاحم للواجب المضيق ، وهذا
النهي يوجب لا محالة تقييد الأمر بالطبيعة بغير الحصّة المتحقّقة في ضمن هذا الفرد ،
فبناءً على اعتبار الأمر في صحّة العبادة لا يمكن تصحيح هذا الفرد ؛ لعدم الأمر به على
الغرض وتقييد الأمر بالطبيعة أيضاً بغيره .

وأما بناءً على عدم الاقتضاء فحيث لا يكون الفرد المزاحم منهياً عنه حتى يقيّد الأمر
بالطبيعة بغيره ، والفرد المزاحم كغيره من الأفراد في عدم كونه بنفسه مأموراً به ، وانطبق
المأمور به عليه ومصادقته له بلا تفاوت بين الأفراد في ذلك ، فيمكن الإتيان بالفرد
المزاحم بداعي الأمر بالطبيعة .

وبعبارة أخرى : ما يكون مزاحماً - وهو الفرد - غير مأمور به ، وما هو مأمور به - وهي
الطبيعة - غير مزاحم ، فلا مانع من صحّة الفرد المزاحم إذا أتى [به] بداعي الأمر بالطبيعة ؛
لعدم لزوم إتيان الفرد بداعي الأمر المتعلّق به ، بل عدم جوازه ، فإنّه تشريع ؛ لما عرفت
من عدم تعلّق الأمر بالفرد بخصوصيته ، فلو أتى به بهذا العنوان ، يكون باطلاً محرّماً .

وبالجملة ، لو اعتبرنا وجود الأمر في صحّة التقزّب أو عجزنا عن كشف الملاك - لو
صحّحنا التقزّب بالملاك - لا إشكال في ترتّب هذه الثمرة ، وأنّ الفرد المزاحم للواجب
المضيق يقع فاسداً على القول باقتضاء الأمر للنهي عن ضده ، وذلك لتقييد إطلاق الأمر
بالطبيعي حيثنّز بما يتحقّق في غير هذا الفرد ، ويقع صحيحاً على القول بعدم الاقتضاء إذا
أتى به بداعي الأمر المتعلّق بالطبيعة ؛ لعدم ما يوجب تقييد إطلاق الأمر بالطبيعة ، ومع
إطلاقه للفرد المزاحم لا وجه للحكم بفساده .

وقد أورد على ذلك بوجوه :

الأوّل : أنّ المأمور به في الواجب الموسّع إمّا أن يكون الطبيعي المتحقّق في ضمن
هذا الفرد المزاحم أو الطبيعي المتحقّق في ضمن غيره من الأفراد أو الطبيعي مطلقاً .

وبعبارة أخرى : الطبيعي بالنسبة إلى الفرد المزاحم إمّا أن يلاحظ بشرط شيء ، أو
بشرط لا أو لا بشرط . والأوّل غير معقول ؛ فإنّه طلب للضدّين . والثاني غير مفيد ؛ إذ عليه
الفرد المزاحم لا يكون فرداً للمأمور به . والثالث لازمه طلب الضدّين في زمان المزاحمة .
والجواب : أنّ المأمور به هو الطبيعي مطلقاً ولا بشرط ، ولا محذور فيه ؛ لما مرّ غير
مرّة أنّ معنى الإطلاق رفض القيود والغاؤها بعد لحاظها ، لا أخذها وجمعها ، فالأمر إذا

فلا لاحظ كل قيد من قيود متعلق أمره ورأى أن غرضه تعلق بصرف وجود الطبيعة من دون دخل أي خصوصية من الخصوصيات الفردية في حصول غرضه فلا محالة يأمر بالطبيعي على إطلاقه وسريانه ، فلا مانع من إطلاق الأمر بالواجب الموسع بهذا المعنى من الإطلاق .

وتوهم : أن تقييد الطبيعي بخصوص هذا الفرد إذا كان مستحيلاً ، فالإطلاق أيضاً مستحيل ؛ فإن التقابل بين الإطلاق والتقييد يكون من تقابل العدم والملكة ، مدفوع بما ذكرنا في بحث التعبدية والتوصلي من أن تقابلهما في مقام الإثبات وإن كان كذلك إلا أنهما في مقام الثبوت متقابلان تقابل السلب والإيجاب .

هذا ، مضافاً إلى أن استحالة أحد المتقابلين - تقابل العدم والملكة - لا توجب استحالة المقابل الآخر ، بل ربما توجب ضرورة الآخر ، كما في علم الممكن بذات الباري تعالى ؛ فإنه مستحيل مع أن الجهل به ضروري له .

الثاني : أن شمول الإطلاق للفرد غير المقدور لغو محض بحيث يقيح التصريح به بأن يقول المولى مثلاً : «صل في أي مكان شئت في السماء أو في الأرض» .

وفيه : أن غير المقدور شرعاً شمول الإطلاق له لا لقوئية فيه ؛ فإن فائدته اكتفاء المكلف بالفرد المزاحم وتحقق الامتثال به على تقدير عصيان الواجب المضيق والإتيان به بل غير المقدور عقلاً أيضاً - إذا أمكن صدوره من المكلف بلا اختيار منه - لا مانع من شمول الإطلاق له لترتب تلك الفائدة عليه .

نعم ، غير المقدور عقلاً إذا لم يمكن صدوره من المكلف بوجه من الوجوه لا يمكن شمول الإطلاق له ؛ فإنه لغو لا فائدة فيه .

الثالث : أن زمان المزاحمة لا يمكن التكليف بالطبيعة فيه ؛ إذ الحصة المزاحمة منها غير مقدورة شرعاً ، فلا يمكن التكليف بها ، وباقي الحصص يمكن التكليف بها بعد الإتيان بالمضيق لا قبله .

وهذا الإشكال وارد على من يرى استحالة الواجب التعليقي . وأما على المختار من إمكانه فيمكن التكليف فعلاً بالجامع بين المقدور وغير المقدور ؛ فإنه مقدور ولا يلزم القدرة على متعلق التكليف حال التكليف .

فالحق صحة ما أفاده المحقق الثاني رحمته ، وسيجيء لنا نقول بالترتب إلا في المضيقين اللذين يكون أحدهما أهم من الآخر ، وأما في الواجبين اللذين يكون أحدهما موسعاً والآخر مضيقاً فيمكن الأمر بهما عرضاً ، فلا نحتاج إلى الالتزام بالترتب (م) .

وأجاب صاحب الكفاية^(١) وغيره بأن عدم الأمر بها لا يوجب فسادها ، لأنها باقية على ملاكها ومصلحتها بحيث لو تمكّن العبد من إتيان كلا الواجبين لأمر بها ، فهي على حالها ، ولا تنقلب بالمزاحمة عن المحبوبة الأولى ، ولا تصير مبغوضة له ، فيصح التقرب بها بداعي المحبوبة ، بل الإتيان بهذا الداعي أولى في حصول القرب من الإتيان بداعي الأمر .

ثم إنه قد تصدّى جماعة ، منهم شيخنا الأستاذ^(٢) - قدّس أسرارهم - لإثبات الأمر بالصدّ وتصحيحه بنحو الترتّب على العصيان ، ونحن نتكلّم في جهات ثلاث :

الأولى : أنّه هل على القول بالاعتناء بتبطل العبادة المنهي عنها بمقتضى الأمر بضدها أو لا ؟

والحقّ هو الثاني ؛ لما تقدّم من مقدّمة قدّمناها في بحث مقدّمة الواجب من أنّ الأمر والنهي الغيريين لا يوجبان مصلحةً ومفسدةً في المتعلّق وليس النهي الغيري^(٣) كالنهي المتعلّق بصوم العيدين بحيث تكون مفسدة في متعلّقه

(١) كفاية الأصول : ١٦٦ .

(٢) أجود التقريرات ١ : ٢٨٥ وما بعدها .

(٣) هذا بإطلاقه غير صحيح ؛ لأنّه يمكن صيرورة متعلّق النهي الغيري ذا مفسدة ومبغوضاً لأجل الأمر بالأهمّ ، كما إذا نهى عبده عن تعظيم الداني لأجل تعظيم العالي فيما إذا كان تعظيم الداني هتكالاً للعالي ، فإنّ النهي غيري ومع ذلك فيه مبغوضية ولو بالعرض ، وهكذا في ناحية الأمر الغيري ، كما إذا توقّفت حياته على عملية جراحية ، فإنّ هذه العملية في نفسها مبغوضة ذاتية ولكن لأجل الأمر الأهمّ - وهو بقاء الحياة - تصير ذات مصلحة عَرَضاً ، هذا أولاً .

وثانياً : أنّ النهي - ولو كان غيريّاً - يكشف عن منع الشارع عن التطبيق ، فلو فرض وجود الملاك في الفرد المزاحم ، لا يحكم العقل بالتخيير بينه وبين سائر الأفراد مع وجود

توجب عدم صلاحيته لأن يتقرب به ، بل النهي الغيري ناشئ من مقدمية ترك الصلاة للإزالة ، لا أنه نشأ من مفسدة تكون في الصلاة حتى لا تصلح لأن يتقرب بها .

الجهة الثانية : في أنه من أين يستكشف وجود الملاك في حال المزاحمة ؟ ومن أخبرنا بذلك مع عدم الأمر ؟

وقيل له وجوه :

الأول : أن إطلاق الأمر بالضد يدل على وجوبه في نفسه وكونه ذا مصلحة ملزمة وذا ملاك ملزم ، وفي صورة المزاحمة قيد الإطلاق - من حيث دلالة على الوجوب - بغير هذا الفرد المزاحم للواجب المضيّق مع كونه موسعاً ، أو للواجب الأهم مع كونهما مضيّقين ، ويبقى الإطلاق على حاله من حيث دلالة على كون المأمور به ذا ملاك ملزم ، فيشمل هذا الفرد المزاحم .
وبعبارة أخرى : إذا سقط المدلول المطابق - وهو الوجوب - عن الحجّة بالنسبة إلى الفرد المزاحم ، لا يسقط مدلوله الالتزامي عن الحجّة ، بل يبقى على حاله .

وهذا مبني على ما أفاده صاحب الكفاية في بحث التعادل والتراجع^(١) من أنه إذا كان هناك دليل له مدلولان : أحدهما مطابق ، والآخر التزامي ،

النهي من الشارع . وبعبارة أخرى : النهي النفسي يكشف عن ثلاثة أمور :

١ - كون المتعلق ذا مفسدة .

٢ - كونه مبغوضاً للمولى .

٣ - منع الشارع عن تطبيق المكلف الواجب على أي فرد شاء ، والنهي الغيري يشارك النفسي في الثالث وإن لم يشاركه في الأولين ، ومع منع الشارع عن التطبيق كيف يصح العمل ويكون محبباً للمولى ؟ (م) .

(١) كفاية الأصول: ٤٩٩ ، وحاشية فرائد الأصول: ٢٦٦ ، ولم نعتز على تلك الفروع فيهما .

وحصل التعارض بينه وبين دليل آخر في مدلولهما المطابقي، يسقط هو عن الحجية، ويبقى الآخر على حاله.

ثم فرّع عليه فروعاً كثيرة، منها: أنه إذا دلّ دليل على وجوب شيء ودليل آخر على حرمة، فبعد التساقط في مدلولهما المطابقي - وهو الوجوب والتحريم - لا يحكم بالجواز والإباحة.

هذا، ونحن بنينا هناك على تبعية الدلالة الالتزامية الدلالة المطابقة حدوثاً وارتفاعاً، وتحقيق الكلام فيه في محله.

وملخص الجواب عنه أولاً نقضاً^(١): بأنّ لازمه أنه إذا أخبرت البيّنة عن

(١) أقول: في كلا جوابيه النقضي والحلي أنّهما من قبيل التمسك بالدليل في الشبهة الموضوعية.

توضيح ذلك: أنّ ورود النقض منوط بما إذا كان مورد النقض غير مقبول عند الكل أو الخصم وحده حتى يكشف عدم صحة اللازم عند المستدلّ عن عدم صحة الدليل والمدعى والملزوم، ولا إشكال في أن يلتزم المستدلّ بهذا اللازم، فليس مورد النقض ممّا يكون اللازم فيه مقطوع البطلان عند الخصم، بل هو مشكوك، ومع الشك يكون شرط النقض وموضوعه مفقوداً. هذا أولاً.

وثانياً: أنّ تلك المسألة - أعني تبعية الدلالة الالتزامية في الحجية للدلالة المطابقة وعدمها - فيما إذا كان هناك دليل لفظي على شيء وكان لذلك الشيء لازم، وفي مورد النقض ليس الأمر كذلك؛ فإنّ البيّنة قامت على موضوع الحكم الشرعي - وهو الملاقة - وثبت موضوع الحكم تعيُّداً، وليس هناك دلالة لا لفظاً ولا عقلاً ولا عرفاً، فإذا تبين الخلاف، لا يترتب الحكم، وهذا كما إذا قامت بيّنة على خمرية مائع ثم تبين خلافه، فإنّه لا تترتب الحرمة، ولا ربط له بمقام الدلالة اللفظية.

وبعبارة أخرى: ليس دليل النجاسة هو البيّنة، بل لها دليل مستقلّ، ولا تستفاد من قيام البيّنة على الملاقة حتى تكون مدلولة التزامية، وبالجمله سواء كانت تلك المسألة صحيحة أم لا، لا ربط لمورد النقض بها.

نعم إذا ورد دليل لفظي على وجوب غسل الجمعة وآخر على استحبابه، فلهما دلالة

ملاقاة جسم مع البول ونحن نعلم بكذبها ونحتمل نجاسته من غير هذه الجهة ، تسقط عن الحجية بالنسبة إلى المدلول المطابقي ، وهو ملاقاة هذا الجسم مع البول ، وتبقى على حالها من الحجية بالقياس إلى مدلولها الالتزامي ، وهو نجاسة هذا الجسم ، وهذا مما لا يلتزم به أحد^(١) .

التزامية على عدم الحرمة والكراهة والإباحة - وذلك أن الأحكام ليس أحدها موضوعاً لعدم الآخر بل عدم أحدها لازم لوجود الآخر ، فإذا دلّ الدليل على وجود أحدها يدلّ على عدم غيره بالالتزام - وأما فيما نحن فيه فالنجاسة ليست مدلولاً لمثبت الملاقاة ، وهو البيّنة ، بل قيام البيّنة على الملاقاة كقيامها على خمرة المائع بعينه كما مرّ ، فكما لا حرمة لذلك المائع بعد كشف كذب البيّنة كذلك فيما نحن فيه ؛ فإنه لا يحكم بالنجاسة بعد كذب البيّنة ، ووجه ما مرّ من أن هذا من قبيل انتفاء الحكم بانتفاء موضوعه لا انتفاء اللازم بانتفاء ملزومه .

فتبت أن النقض مخدوش ؛ لكونه تمسكاً بالدليل في الشبهة الموضوعية . هذا ما يرجع إلى النقض ، وأما جوابه الحلّي ففيه : أنه أيضاً خارج عن موضوع تلك المسألة .

بيان ذلك : أن تلك المسألة فيما إذا كان في البين دليل لفظي وكان له مدلولان : مطابقي والتزامي ، وتحقّق له ظهوران ، ثم جاء دليل آخر منفصلاً وأسقط المطابقي عن الحجية ، ثم يبحث هل الالتزامي أيضاً ساقط عن الحجية أم لا ؟ وأما إذا لم يكن الدليل لفظياً أو كان لذلك الدليل اللفظي مقيد متصل ، فلا يتحقّق له ظهور ، وما نحن فيه من قبيل الثاني ، فإنه يقال : أولاً : أن الدالّ على الوجوب هو الأمر ، والدالّ على الملاك ليس هو الأمر بل الوجوب ، والوجوب ليس لفظاً ، وهذا من قبيل كشف المعلول عن العلة ؛ لأنّ الملاك علة والحكم معلول ، كما اعترف به ﷺ ، فما نحن فيه من قبيل دلالة الدخان على النار ، لا دلالة اللفظ الموضوعي على الموضوع له ، فلا مدلول لفظي مطابقي أصلاً فضلاً عن الالتزامي ، فليست دلالة الوجوب على الملاك الخاصّ دلالة لفظية التزامية . وثانياً : لو سلّمنا لفظية الدليل والدلالة فحكم العقل بفتح تكليف العاجز عقلاً أو شرعاً يكون قرينة متصلة ، فلا ظهور لقوله : « صلّ » بالنسبة إلى الفرد غير المقدور الشرعي من الأوّل حتى يستكشف وجود الملاك فيه ، فقوله : « صلّ » يصير ظاهراً في غير الفرد المزاحم (م) .

(١) وهكذا إذا قامت البيّنة على أن مالاً لـ « زيد » فبالدلالة الالتزامية تدلّ على أنه ليس

وثانياً حلاً: بأن وجود الملزوم ملازم لوجود لازمه الذي لا ينفك عنه .
وبعبارة أخرى : الملزوم وجوداً وعدماً ، حدوثاً وارتفاعاً ملازم للزوم
نفسه لا للزوم آخر له ملزوم آخر .

مثلاً : الحرارة النارية تابعة للنار حدوثاً وارتفاعاً ، ووجوداً وعدماً ،
لا مطلق الحرارة ؛ فإذا دلّ دليل على وجود النار ، يدلّ على وجود الحرارة
النارية ، وإذا دلّ دليل على عدم النار ، فلا محالة يدلّ على عدم الحرارة النارية ،
وهكذا المقام إذا أخبرت البيئة بملاقاة جسم للبول ، تدلّ بالالتزام على تنجّس
هذا الجسم بالنجاسة البولية فقط^(١) ، فلا يمكننا استكشاف الملاك من هذا
الطريق ، بل إذا لم يكن أمر للفرد المزاحم بمقتضى الدليل ، فلم يكن له ملاك
بمقتضاه أيضاً ، وهذا واضح .

الثاني من الوجوه - التي استدلّ بها لاستكشاف الملاك ، وبنى عليه شيخنا
الأستاذ^(٢) - هو : أن معروض الطلب وموضوعه الذي هو في مرتبة سابقة على
الطلب مطلق ، وأما التقييد بالقدرة في نفس الطلب إمّا لقبح خطاب العاجز ، أو
لاقتضاء نفس التكليف ذلك ، ومن المعلوم أن مرتبة الطلب متأخرة عن
موضوعه ومعروضه ، والتقييد في عروض الطلب المتأخر عن متعلّقه

العمرو ، فإذا اعترف زيد بأنه ليس له ، فلازم ما ذكر أن يعامل مع هذا المال معاملة
مجهول المالك ، ويؤخذ من يد عمرو ؛ فإنّ يده سقطت بمقتضى إخبار البيئة بالالتزام بأنّ
يده يد عدوان ، ولا يُعطى المال لـ «زيد» لإقراره بأنه ليس له ، ومن المعلوم عدم جواز
أخذ المال من عمرو لا شرعاً ولا في المحاكم العرفية . (م) .

(١) فإذا علمنا بعدم ملاقاته للبول وخطأ البيئة في ذلك ، فقد علمنا بعدم تنجّسه بنجاسة
بولية أيضاً ، وأما نجاسته بسبب آخر فلم تخبر بها البيئة لا مطابقة ولا التزاماً ، فالحق أن
الدلالة الالتزامية كما هي تابعة للدلالة المطابقة وجوداً كذلك تابعة له حجية . (م) .

(٢) أجود القرارات ١ : ٢٦٥ .

ومعروضه لا يوجب التقييد في المعروض والمتعلق الذي هو متقدم عنه ، بل يبقى المعروض على حاله من الإطلاق ، وعلى مسلك العدلية - من أن كل ما تعلق به الطلب فهو ذو ملاك ملزم وذو مصلحة ملزمة - يجب أن يكون طبيعي الصلاة - مثلاً - بإطلاقه واجداً للملاك التام ، وإلا لكان على المولى البيان ، وأن الحصة المقدورة منه واجدة له دون الطبيعي بإطلاقه .

والحاصل : [أنه] يستكشف الملاك من إطلاق المادة التي يعرض عليها الطلب مقيداً بضميمة كبرى كلية مسلمة عند الإمامية ، وهي أن كل ما تعلق الطلب به وعرض عليه فهو واجد للملاك الملزم .

نعم ، إن كان معروض الطلب وموضوعه مقيداً بالقدرة - كما في آية الحج^(١) حيث تعلق الوجوب بالقادر والمستطيع ، وآية الوضوء^(٢) ، فإن موضوع وجوب الوضوء هو واجد الماء بقرينة المقابلة لموضوع وجوب التيمم ، الذي هو فاقد الماء وغير واجده في قوله تعالى : ﴿ فلم تجدوا ماءً فتيمموا صعيداً ﴾^(٣) إلى آخره - يكشف عن أن ما هو واجد للملاك الملزم هو المقيد بالقدرة لا مطلقاً .

أقول : إن كان المراد من الإطلاق ما كان من الدلالات اللفظية والظهورات العرفية ، فمن المعلوم أنه يتوقف على تمامية مقدمات الحكمة ، التي منها كون المتكلم في مقام البيان ، والغالب في الموالي العرفية أن لا يكونوا ملتفتين إلى المصلحة الكائنة في متعلق أمرهم فضلاً عن أن يكونوا في مقام بيانها ، وفي المولى الحقيقي وإن كان لا يتصور الغفلة إلا أنه ليس إلا في مقام بيان الحكم ،

(١) آل عمران : ٩٧ .

(٢) والمائدة : ٦ .

وأما كون متعلّق الحكم ذا مصلحة وذا ملاك ملزم فليس للمولى شغل بذلك .
وما لم يحرز ذلك لا يمكن التمسك بالإطلاق بهذا المعنى ، فهو نظير الحكم
بجواز الأكل ممّا يأخذه الكلب من قوله تعالى : ﴿كُلُوا ممّا أمسكن﴾^(١) الذي
لا يكون إلّا في مقام بيان جواز الأكل ، أمّا محلّ الملاقاة نجس أو طاهر فلا يكون
في مقام بيان ذلك .

على أنّه لو كان المولى في مقام البيان أيضاً لا يفيد في المقام ، حيث إنّ
نفس توجيه الخطاب للعاجز وتكليفه يكون ممّا يصلح للقريّة على تقييد
المتعلّق ، ولا بدّ في تماميّة الإطلاق من أن لا يكون الكلام محفوفاً بما يحتمل
ويصلح للقريّة على التقييد .

وإن كان المراد من الإطلاق ما يستكشف عقلاً إنّما كشف المعلول عن
عنته ، سواء كان المولى في مقام البيان من جهة الملاك أم لا ، فلا يجدي أيضاً
حيث إنّ الكشف ليس إلّا من المعلول الذي هو الوجوب ، وهو مقيد - على
الفرض - بغير صورة الابتلاء بالأهمّ أو المضيق ، فالمنكشف أيضاً مقيد بغير
هذه الصورة .

وبعبارة أخرى : الوجوب متعلّق بالحصّة التوأمة مع القدرة ليس إلّا ، فإذا
لا وجوب لغيرها ، فمن أين يستكشف الملاك في أزيد من هذا المقدار الذي
هو متعلّق الوجوب ؟ فلا طريق لنا لكشف الملاك إلّا في تلك الحصّة التوأمة مع
القدرة لا غيرها .

الثالث من الوجوه : ما تقدّم في بحث التعبدّي والتوصلي لاستكشاف
ملاكات الأحكام .

وملخص ما ذكرناه أنه ذكرنا في بحث الإخبار والإنشاء أن كلاً منهما يدل على أمر نفساني، ولا فرق بينهما من حيث الدلالة اللفظية، ولا صدق ولا كذب في هذه المرحلة.

مثلاً: «زيد قائم» يدل بمقتضى العلة الوضعية على قصد المتكلم الحكاية عن ثبوت القيام لزيد، وهكذا «جئني بالماء» يدل على أمر نفسي اعتبار المتكلم كون هذا الفعل على ذمة المخاطب، والفرق بينهما إنما هو في المعنى، وأنه في الإنشاءات ليس شيء ما وراء النفس حتى يطابق ما في النفس إياه، فيكون صادقاً، أو لا يطابقه، فيكون كاذباً، بخلافه في الإخبارات، فإن للمعنى الذي في النفس خارجاً ربما يطابقه وربما لا يطابقه، ويكون الصدق والكذب بهذا الاعتبار، فكما أنه بالإخبار لا يوجد شيء إلا الدلالة اللفظية التي تكون بين الألفاظ ومعانيها بمقتضى العلة الوضعية الكائنة بينهما كذلك بالإنشاء لا يوجد سوى ذلك، وصيغة «افعل» وأمثالها إنما تكون مبرزة لما في النفس ومظهرة له، وبه يتحقق مصداق الطلب، فباب الإنشاء ليس باب إيجاد المعنى باللفظ أصلاً على ما في الكفاية^(١) وغيرها، بل هو - كما في الإخبار - إبراز ما في النفس، وهو يختلف باختلاف الموارد، ففي صيغة «افعل» وأمثالها التي هي محل كلامنا هو اعتبار كون الفعل على ذمة المكلف كما في الدين، ولذا يقال: مشغول ذمة فلان بالصلاة، كما يقال: مشغول ذمته بعشر دنائير مثلاً، وهذا المعنى يساعده العرف والاستعمال، يقال: هذا الفعل على ذمتك؟ فتقول: نعم على ذمتي، ولا يلزم من صحة هذا الاعتبار أن يكون الفعل مقدوراً للمكلف، كما لا يلزم في الدين، ويعتبر على ذمة المديون مع عدم القدرة على

الأداء .

نعم يعتبر أن لا يكون المعتبر غير مقدور أصلاً ، كالطيران إلى السماء أو جمع النقيضين ؛ إذ اعتبار مثل ذلك لغو محض لا يجوز صدوره من حكيم ، وعلى هذا لا مانع من هذا الاعتبار لطبيعي الصلاة أينما سرى بحيث يشمل الفرد المراحم للواجب المضيق ، وبمقتضى إطلاق متعلق الوجوب وعدم تقييده بما يكون مقدوراً يستكشف أن طبعي الصلاة من دون تقييده بالقدرة اعتبر على ذمة المكلفين ؛ ففي مقام الجعل - وهو مقام الاعتبار المتأخر عن مقام الشوق الناشئ عن المصلحة الإلزامية الكائنة في الشيء - لا تقييد أصلاً .

نعم ، التقييد يكون في المقام الرابع ، وهو مقام الطلب والبعث المتأخر عن مقام الإبراز وإظهار اعتبار كون الفعل على ذمة المكلف على القول باستحالة الترتب وعدم إمكان تعلق الأمر بالضدين على نحو الترتب ، ونحن نثبت إمكانه عن قريب .

وبالجملة ، التقييد يكون في مقام الامتثال لا في مقام الجعل ، بمعنى أنه حيث لا يمكن الانبعاث من البعث إلى غير المقدور كالجمع بين الضدين ، فلا يمكن البعث إليه أيضاً ، وهذا لا ينافي كون التكليف بغير المقدور فعلياً والجعل موجوداً ، وهذا إنكار لشرطية القدرة للتكليف ، كالعلم ، وإنما هي من شرائط التنجيز ومن شرائط الامتثال ، ففي جميع متعلقات الأحكام وموضوعاتها التي لم تؤخذ القدرة فيها - كما في آية الحج - اعتبر الأفعال على الذم كاعتبار الماليات على الذم ، كان المكلف عالماً أو جاهلاً ، قادراً أو عاجزاً ، ولا يشترط في فعلية التكاليف الواقعية إمكان الانبعاث ، كما لا يشترط في فعلية الأموال على الذم إمكان الانبعاث والقدرة على الأداء ، فالتكليف بالصلاة مع مزاحمتها

للإزالة فعلي وإن لم يكن البعث إليها فعلياً ؛ لعدم إمكان الانبعاث ، فإذا كان التكليف فعلياً ، كان الملاك موجوداً ، وإذا كان الملاك موجوداً ، فيصح إتيان الصلاة بداعي المحبوبة في ظرف عصيان أمر الإزالة ولو لم نقل بالترتب .

والترزم بعض بأن فعلية التكليف مشروطة بإمكان الانبعاث .

وأورد عليه السيد صدر الدين بأن لازمه عدم التكليف في ظرف الجهل ، وهو من التصويب المجمع على بطلانه .

وشيخنا الأنصاري - رحمه الله - حكى هذا الاعتراض في الرسائل ، ولم يأت بجواب عنه .

ويمكن الجواب عنه بأنه يمكن الانبعاث احتمالاً في ظرف الجهل بالاحتياط ولو لا يمكن جزماً .

لكن هذا الجواب وإن كان تاماً في الشبهات البدوية إلا أنه لا يتم في دوران الأمر بين المحذورين ، فإن لازم هذا الشرط سقوط التكليف واقعاً وثبوت التخيير الواقعي ، كما نسب إلى شيخ الطائفة^(١) ؛ لعدم إمكان الانبعاث في هذه الصورة لا جزماً ولا احتمالاً ، ومن المعلوم أنه لا يلتزم القائل بذلك ، وهذا أحد النقوض الواردة على القائل باشتراط فعلية التكليف بإمكان الانبعاث .

وينتقض أيضاً بما إذا كان المكلف غافلاً عن دخول الوقت أو عن وجوب الصلاة ، فإن لازمه أن لا يكون التكليف بالصلاة فعلياً في حقه ، فمن أين يجيء وجوب القضاء بعد ما لم يكن مكلفاً بالصلاة ؟

وأوضح من هذين النقيضين النقض بالأمارات ، فإن الأمانة الدالة على

وجوب شيء مثلاً وفرضنا أن الواقع على خلاف مؤداهما إن قيل : إن الواقع انقلب عما هو عليه ، حيث لا يمكن التكليف به ؛ لاستحالة الانبعاث في هذا الحال ، فهو من التصويب المجمع على بطلانه ، وإن قيل : إنّه فعليّ إلا أن التحريك والبعث إليه ليس بفعليّ ، فهو المطلوب . فهذه النقوض تثبت عدم شرطية إمكان الانبعاث في فعلية التكليف الواقعية .

الجهة الثالثة : في أنّه هل يمكن الأمر بالمهمّ بنحو الترتّب على عصيان الأهمّ وبشرط مخالفة أمره أم لا ؟ ونحن نتكلّم قبل بيان مقدّمات الترتّب في أمرين :

الأول : أن لا مانع من القول بإمكان الترتّب إلاّ توهم طلب الجمع بين الضدّين ، نظراً إلى أن الأمر بالمهمّ وإن كان مشروطاً بالعصيان إلاّ أن الأمر بالأهمّ مطلق ، فهو موجود في ظرف العصيان وحصول الشرط ، فإذا اشتغل المكلف العاصي لأمر الإزالة بالصلاة ، فأمر الصلاة لوجود شرطه موجود ، والأمر بالإزالة لإطلاقه أيضاً موجود ، فالمولى يطلب الجمع بين الضدّين ، وهو محال .

والجواب عنه : بأن الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار لا يفيد شيئاً ؛ لما مرّ من أن الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار عقاباً لا خطاباً ، وإلاّ لجاز أن يأمر المولى بالجمع بين الضدّين بشرط مجيء زيد ، بأن يقول : إن جاءك زيد فاجمع بين الضدّين ، ويجب أن لا [يكون] مانع من هذا الأمر بدعوى أن الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار ، وهو واضح البطلان ، وظاهر أن هذا المولى لا يليق بالمولوية .

ونحن نجيب عنه إجمالاً ، جواباً إلزامياً جدليّاً ، وتفصيله يأتي إن شاء الله في المقدّمات .

فنقول : نفرض الكلام في الواجبين اللذين لاتعاند بينهما في الوجود ، كما إذا أمر المولى بدخول المسجد على نحو الإطلاق وأمر بقراءة الفاتحة بشرط عصيان أمر الدخول في المسجد ، فنسأل منكر الترتب عن أنه إذا دخل المسجد وقرأ الفاتحة معاً هل يقعان معاً على صفة المطلوبة أولاً ؟ فإن قال بالأول ، فنقول : إنه خلف واضح حيث إن القراءة على هذا الفرض لا أمر لها ، وأتيها بداعي الأمر مشرع عاصي ، وإن قال بالثاني ، فهو المطلوب ، فالقول بالترتب مقتضى لعدم طلب الجمع بين الضدين لا أنه موجب لطلبه .

الأمر الثاني : أن القول بإمكان الترتب ملازم لوقوعه ، ولا يحتاج الوقوع إلى برهان ، بل نفس الإمكان مقتضى للوقوع .

بيان ذلك : أن سقوط كل أمر لابد له من موجب ، وإذا فرض أن فعلية الأمر بالضدين على نحو الترتب ممكنة وليس التزاحم بين وجودي الأمر بهما بل التزاحم بين امتثاليهما ، فلا بد في رفع اليد عن إطلاق الأمر بالمهم من العجز عن الامتثال إما تكوينياً أو تشريعاً ، والعجز التشريعي ليس على الفرض ، والتكوينيّ منه حاصل حال الاشتغال بامتثال الأهم لا مطلقاً ، فلا يرفع اليد عن إطلاق الأمر بالصلاة إلا حال الاشتغال بالإزالة ، لمكان العجز عن إتيان الصلاة حينئذ ؛ إذ الضرورات تقدر بقدرها ، فإذا عصى المكلف ولم يشتغل بالإزالة ، فلا مانع من شمول إطلاق الأمر بالصلاة هذه الحال ، فتصح الصلاة بداعي أمرها .

ويتفرع عليه أنه إذا تنجس موضعان من المسجد متساويان ليس بينهما أهم ، فلازم القول بالترتب وجود الأمر بإزالة نجاسة كل من الموضعين ، غاية الأمر كل مشروط بعدم الآخر ، ولازم القول باستحالة سقوط الخطابين كليهما ،

وشموله لأحدهما دون الآخر ترجيحاً بلا مرجح ، والمفروض أنه لا يمكن شموله لكليهما بنحو الترتب ، فلا محالة يسقط الخطابان معاً ، إلا أن العقل يكشف خطأً شرعياً تخييرياً ؛ لئلا يلزم تفويت الملاك الملزم .

هذا إذا لم يكن أحدهما محتمل الأهمية ، أما إذا كان أحدهما كذلك ، فيدور الأمر بين التخيير والتعيين على القول باستحالة الترتب ، فمن قال بالاشتغال يقول بتعين ما يحتمل أنه أهم ، ومن قال بالبراءة - وهو ما اخترنا هناك - يقول بالتخيير .

ويتعين محتمل الأهمية على القول بالترتب حيث إن إطلاق أمره باقي على حاله ، فيتمسك به ؛ إذ الاشتراط والتقييد مشكوك ، فيؤخذ بالإطلاق ، ويحكم بتعين ما يحتمل أهميته .

وأما ما لا يكون كذلك بل إما مساوٍ مع الآخر أو يكون الآخر أهم منه ، فأمره مشروط بعدم الآخر قطعاً ، فيرفع اليد عن إطلاقه ، وذلك لأنه إما مساوٍ مع الآخر أو مرجوح والآخر أهم منه ، وعلى كل تقدير مشروط بعدم الآخر .

وإذا كان أحدهما أهم ، فعلى القول باستحالة الترتب يسقط كلا الخطابين ، فيحكم العقل بتعيين ما يكون أهم ؛ لوجود الملاك الملزم الراجح على الملاك الملزم الموجود في الآخر ، وعلى الترتب لا يسقط شيء منهما ، ويرفع اليد عن إطلاق المهم ، وخطاب الأهم باقي على إطلاقه ، فيتعين تعييناً شرعياً .

وبعد ذلك يقع الكلام في مقدمات الترتب :

الأولى : أن للحكم مقامين : مقام الجعل ومقام المجعول .

أما مقام الجعل : فهو كمقام الحكاية في القضايا الحقيقية الخبرية ،

كالحكاية عن ثبوت الحرارة للنار في قولنا: «النار حارة» فكما أن الحكاية عن ثبوت الحرارة للنار لا تشترط بشرط ولا تسبب بسبب ولا تمنع بمانع سوى الصفات الكائنة في أفق نفس المخبر من الإرادة والاختيار وغير ذلك من مقدمات الفعل الاختياري - إذ هي فعل اختياري كسائر الأفعال الاختيارية - كذلك جعل الوجوب للصلاة أو الحرمة للخمر لا يسبب بسبب ولا يشترط بشرط ولا يمنعه مانع إلا الصفات الكائنة في أفق نفس الجاعل من الإرادة والاختيار والعلم بوجود المصلحة وأمثال ذلك؛ إذ هو أيضاً فعل اختياري لا يتوقف إلا على مقدمات الفعل الاختياري، والأمور الخارجية أجنبية عن ذلك وعن وجود الموضوع وقيوده حتى وجود المصلحة.

نعم، العلم بوجود المصلحة، الذي هو أيضاً من الصفات النفسانية دخيل في الجعل لا وجودها الخارجي، فإذا جعل المولى الوجوب للصلاة أو الحرمة للخمر، فقد انتقل هذا الحكم من كتم العدم إلى عرصة الوجود وثبتت الحرمة للخمر مثلاً في الشريعة المقدسة، كانت الخمر موجودة أو لم تكن، ولا يفرق في ذلك بين ما عبر بنحو القضية الشرطية بأن يقول: «إذا تحقق ووجد في الخارج مصداق الخمر فهو حرام» وبين ما عبر بنحو القضية الخبرية بأن يقول: «الخمر حرام» أو «لا تشرب الخمر».

وأما مقام المجعول - وهو مقام الباعثية والمحركية - فهو كالمحركي في القضايا الخبرية، فكما أن وجود الحرارة خارجاً لا يتوقف إلا على وجود النار المفروض وجودها في قولنا: «النار حارة» كذلك باعثية الحكم المجعول ومحركيته لا تتوقف إلا على انقلاب موضوعه بجميع قيوده وأجزائه من الفرض والتقدير إلى الواقعية والتحقيق، ولا تشترط بشرط ولا تسبب بسبب أصلاً، فهي

من قبيل توقف الحكم على موضوعه لا المعلول على علته .
وتسمية قيود الموضوع في التكاليف شروطاً وفي العقود أسباباً ليست إلا مجرد اصطلاح .

وفي هذا المقام أيضاً لا يفرق بين التعبير بالقضية الشرطية ، نحو قوله تعالى : ﴿ والله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً ﴾ ^(١) أو الخبرية ، نحو : « يجب الحج على المستطيع » ومن الواضح أن الموضوع بعد تحققه خارجاً لا ينسلخ عن الموضوعية ، بل موضوع الحرمة خمر وجدت أو لم توجد .

وبهذا يتضح أن الواجب المشروط بعد وجود شرطه لا ينقلب مطلقاً ؛ إذ الاستطاعة - مثلاً - قيد من قيود موضوع وجوب الحج ، والحكم - كما عرفت - موجود وجدت الاستطاعة خارجاً أم لا ، ولا دخل لقيود الموضوع في الجعل أصلاً ، بل جعل الحكم على فرض وجودها ، فإذا تحققت الاستطاعة يتحقق وجوب الحج ويصير فعلياً ، وبعد التحقق أيضاً فعلية الوجوب مشروطة ببقاء موضوعه بجميع قيوده ، والبقاء أيضاً وجود ثان ، فدائماً [وجود] الواجب المشروط بشيء مشروط بوجود شرطه وجد شرطه أم لم يوجد ؛ إذ الشرط ليس إلا ما له دخل في موضوع الحكم ، وكل حكم تتوقف فعليته على وجود موضوعه ، وهذا معنى قولنا : « كل شرط موضوع ، وكل موضوع شرط » .

ويتفرع على هذه المقدمة أن أمر المهم الذي هو مشروط بعصيان أمر الأهم لا ينقلب بعد تحقق العصيان ، مطلقاً ، بل يبقى على ما هو عليه من المشروطة بالعصيان ، فموضوع الأمر بالمهم بعد تحقق العصيان أيضاً هو عنوان

العاصي لا ذاته غير مشروط بالعصيان ، فدائماً الأمر بالمهم مقيد بالعصيان .
ويترتب على هذه المقدمة أن توهم أن الأمر بالمهم بعد تحقق شرطه - وهو العصيان - يصير مطلقاً ، والأمر بالإزالة أيضاً على الفرض مطلق ، فالمولى يطلب جمع الضدين في آن واحد وزمانٍ فارد حيث إن الطلب في كل منهما مطلق وموجود على جميع التقادير ، فاسدٌ ؛ لوضوح عدم انقلاب الأمر بالمهم عما هو عليه من المشروطة بالعصيان بعد تحققه .

المقدمة الثانية : أنه هل يمكن أن يكون العصيان شرطاً مقارناً ، أو لا بد وأن يكون شرطاً متأخراً لفعليّة خطاب المهم ، أو يكون الشرط هو العزم على نحو الشرط المتقدم أو المقارن ؟

ثم إنه على تقدير [إمكان] أن يكون نفس العصيان شرطاً مقارناً هل يصح الترتب بجعله شرطاً متأخراً أو جعل العزم شرطاً مقارناً أو متقدماً ؟
فالبحت يقع في مقامين :

الأول : في إمكان جعل العصيان شرطاً مقارناً .

فنقول : إن الشرائط كلها راجعة إلى الموضوع ، وهو نسبه إلى الحكم كنسبة العلة التامة إلى معلولها ، فكما لا يعقل انفكاك العلة التامة عن معلولها كذلك لا يعقل انفكاك الحكم عن موضوعه ، وإلا يلزم الخلف .

وبالجملة ، ما فرض كونه موضوعاً للحكم إذا تم جميع قيوده فبما أن يكون الحكم المجمول عليه فعلياً بلا فصل زمنيّ بينهما ، وهو المطلوب ، أو يحتاج إلى مضيّ زمان في تحقق الحكم وفعليّته ، فيلزم الخلف ؛ وهكذا الانبعاث عن الحكم لا بد وأن يكون في آن تحقق الحكم وفعليّته ؛ إذ لو كان قبل تحقق البعث ، لكان البعث لغواً ، وإن كان بعد تحققه زماناً ، فلازمه أن

لا يكون الانبعاث انبعاثاً عن ذلك البعث .

والحاصل : أنَّ نسبة الانبعاث إلى البعث كنسبة البعث إلى الموضوع ونسبة المعلول إلى علته التامة ، فالتقدم والتأخر بين البعث والانبعاث ليس تقدماً وتأخراً زامانياً ، بل رُتبيّاً .

وربما يقال بلزوم جعل العصيان في باب الترتب على نحو الشرط المتأخر . والوجه في ذلك أمران :

أحدهما : أنَّ البعث لا بدَّ وأن يكون منفكاً عن الانبعاث زماناً ، ولا يمكن اجتماع البعث والانبعاث في زمان واحد ، وحيث أنَّ لو كان العصيان شرطاً مقارناً لخطاب المهم ، فيكون زمانُ العصيان زمانَ الخطاب بالمهم ، وزمانُ الانبعاث عن خطاب المهم بعد زمان العصيان ، وفي ذلك الزمان خطاب الأهم ليس بموجود ؛ إذ هو ساقط بالعصيان ، وحيث أنَّ لا يحتاج إلى الترتب بين الخطابين .

وفيه : ما عرفت من أنَّ زمان العصيان - الذي هو موضوع خطاب المهم - وخطاب المهم والبعث والانبعاث كلُّها واحد ، وإنَّما التقدم والتأخر رُتبيّ .

وثانيهما : أنَّ البعث لو كان حين الانبعاث وفي زمانه ، فإمّا أن يلزم تحصيل الحاصل ، أو طلب المحال ؛ لأنَّ المطلوب إمّا أن يكون حاصلاً ، فيكون طلباً للحاصل ، أو يكون معدوماً ، فيستحيل انقلاب المعدوم إلى الموجود .

وبالجملة ، إذا قلنا بلزوم اتحاد زمان البعث والانبعاث ، ففي الواجب المضيق - مثلاً - يلزم أحد المحذورين ؛ إذ الانبعاث لو كان موجوداً ، فالأمر طلب للحاصل ، وإن لم يكن موجوداً ، فلا يمكن الانبعاث .

وفيه أولاً : أن هذا منقوض بما إذا كان البعث مقدماً زماناً ؛ لأنه حين الفعل إن كان الانبعاث موجوداً ، فهو طلب للمحصل ، وإن لم يكن موجوداً ، فهو طلب للمستحيل .

وثانياً : أن البعث يكون نظير الوجود ، فإنه يعرض الماهية المعرّة عن قيد الوجود والعدم ، وألا لو كان عارضاً على الماهية المقيدة بالوجود ، لزم تحصيل الحاصل ، أو بالعدم ، لزم المحال ؛ وهكذا البعث إنما يعرض ذات المكلف من دون تقييد بالانبعاث وعدمه .

فتلخص من جميع ذلك أمران :

الأول : عدم الباعث على لزوم التفكيك بين البعث والانبعاث ، وهذا خلطٌ واشتباءٌ بين الجعل والمجْعول ، فإن الجعل يمكن أن يكون مقدماً على المجْعول والموضوع زماناً ؛ وكذا الواجبات الموسعة ، فإن فعلية الموضوع ، التي هي عبارة عن فعلية الحكم والبعث يمكن أن تنفك عن فعلية الانبعاث ، لا من إمكان الانبعاث ، فإنه يستحيل تخلف البعث عن إمكان الانبعاث .

والثاني : أنه لا داعي بناءً على هذا إلى الالتزام بكون العصيان شرطاً متأخراً .

المقام الثاني : أنه على فرض جعل العصيان شرطاً متأخراً أو جعل العزم على العصيان شرطاً متقدماً أو مقارناً يمكن تصحيح الترتب أيضاً .

أما بناءً على جعل العصيان شرطاً متأخراً : فلأن فعلية الأمر بالمهم ليست إلا بعد تحقق شرطه وهو التعقّب ، وهو لا يتحقق إلا بعد تحقق نفس العصيان . لا يقال : إن التعقّب فعلي حين فعلية الأهم ، فالمهم أيضاً يصير فعلياً ، فيلزم تحريك العبد في رتبة واحدة نحو الضدين .

فإنه يقال : إن واقع التحريك نحو المهم ليس إلا بعد تحقق العصيان ، وفي ذلك الوقت يكون العبد قادراً على امتثال المهم .

وبالجملة ، التعقّب وإن كان شرطاً مقارناً إلا أن حقيقة التعقّب لا تصدق إلا بعد تحقق منشأ انتزاعه ، ومع صرف القدرة إلى جانب الأهم ، فالعصيان لا يتحقق ، ولا معنى للتعقّب حيثئذٍ ، ولا يكون خطاب المهم فعلياً ؛ لعدم تحقق العصيان حيثئذٍ ، فالعبد قادر على الإتيان بالمهم ؛ لعدم صرف قدرته في الأهم . وأما العزم على العصيان فدخّله في فعلية خطاب المهم على نحوين ، لأنه إما أن يكون صرف حدوثه شرطاً أو هو مع بقاءه ، فإن كان الأول ، فلا محالة يستلزم طلب الضدين ، فإن العبد وإن بنى على المعصية حين فعلية الأهم ، إلا أنه بعد ذلك تاب ورجع عن هذا البناء ، فحيثئذٍ يكون الأمران فعليّين في زمان واحد وفي عرض واحد ، فلا يصحّحه الترتّب .

وأما لو كان العزم شرطاً حدوثاً وبقاءً ، فحيثئذٍ يمكن تصحيح الترتّب ؛ لأن الأمر بالمهم شرطه البناء والعزم على عصيان الأهم ، ومن المعلوم أن العزم على عصيان الأهم لا يصرف قدرته عن امتثال الأهم ، فالقدرة باقية .

هذا ، وقد عرفت أننا لا نحتاج إلى ذلك بعد تعقّل جعل العصيان شرطاً مقارناً .

ثم لا يخفى أن نزاع الترتّب يجري فيما إذا كان أحد الواجبين مضيقاً والآخر موسعاً ؛ إذ حيثئذٍ لا يمكن الإتيان بالموسّع ولا أمر له إلا ببناءً على الترتّب .

وأما ما ربما يقال في تصحيح الأمر بأن الأمر متعلّق بالطبيعة لا بالفرد ، وحيث إن أفرادها على قسمين : مقدورة وغير مقدورة شرعاً ، يصحّ تعلّق الأمر

بنفس الطبيعة ولو بلحاظ الأفراد المقدورة ، وحينئذ إن أتى بالفرد المزاحم ، يصح ؛ لأن تطبيق الطبيعة على هذا الفرد قهريّ والإجزاء عقليّ ، ففيه : أن تطبيق نفس الطبيعة لا يفيد في كون الفرد مأموراً به ، وتطبيق الطبيعة المأمور بها على الفرد المزاحم أوّل الكلام .

المقدّمة الثالثة التي هي من أهمّ المقدّمات ، وبهذه يتّضح أنّ لازم الترتّب ليس هو طلب الجمع حتّى يكون مستحيلاً . والكلام في أمرين :
الأوّل: أنّ انحفاظ الخطاب وفعليّته على تقدير وفي حالة إمّا أن لا يقتضي وضع هذه الحالة ولا رفعها ، بل الأمر محفوظ والحكم فعليّ على هذا التقدير وعند وجود تلك الحالة فقط من دون اقتضاء للتكليف بتحصيل هذه الحالة . وهذا في جملة من الموارد :

منها : في التقسيمات الأوّليّة السابقة على الخطاب .

مثلاً : خطاب وجوب الحجّ محفوظ وفعليّ على تقدير حصول الاستطاعة ولكن لا يقتضي لا التكليف بتحصيلها ولا بعده .

ومنها : في التقسيمات الثانوية اللاحقة بالخطاب ، كانحفاظ الخطاب على تقدير العلم والجهل ، فإنّ الأمر بوجوب الصلاة فعليّ والخطاب محفوظ على كلا التقديرين ، ولا يقتضي لا رفع شيء منهما ولا وضعه .

وإمّا أن يقتضي رفع تلك الحالة أو وضعها ، وهذا كما في انحفاظ الخطاب وفعليّته حال الامتثال والعصيان ، فإنّ الخطاب عند الامتثال محفوظ ، ضرورة أنّه لا معنى لسقوط الأمر مع حصول الامتثال أو العصيان ؛ إذ الامتثال أو العصيان لا يعقل مع عدم الأمر ، ومع السقوط أيّ أمر يمثل أو يعصى ؟ .

الأمر الثاني : أنّ الخطابين إن كانا واردين على تقدير واحد ، مثل : «إذا فمت في ساعة كذا فافراً فاتحة الكتاب» و«إذا فمت في تلك الساعة بعينها

تصدق بدرهم» فلا إشكال في أن مقتضاهما طلب الجمع ، وهذا واضح ؛ إذ بعد حصول القيام يبعث المولى ويحرك نحو القراءة والتصدق معاً ، وهكذا إذا كان الخطaban مطلقين . فحينئذ إذا كان بين المتعلقين التمانع والتضاد ، ففي كلتا صورتين مقتضاهما طلب الجمع ، كما إذا أمر بالتكلم في ساعة كذا وأمر بالسكوت فيها ، سواء قيد كل من الخطابين بصورة القيام أو كان مطلقاً .

وإن كان أحدهما وارداً على تقدير والآخر على تقدير آخر ، كما إذا كان الأمر بالتكلم في المثال على تقدير القيام والأمر بالسكوت على تقدير القعود ، فمن الواضح أن انحفاظ الخطاب في مثل هذه الصورة لا يقتضي طلب الجمع . وهكذا إذا كان أحد الخطابين محفوظاً على تقدير عدم امتثال الخطاب الآخر وعصيانه ، كانحفاظ خطاب المهم على تقدير عصيان خطاب الأهم ، فإن الأمر بالإزالة وإن كان مطلقاً وفعلياً حتى في حال الاشتغال بالصلاة ، فدائماً يقول : « بطل صلاتك وأزل » إلا أن الأمر بالصلاة يقول : « إن كنت لا تريد الإزالة ولا تشتغل بها وتعصي أمرها ، فلا يجوز لك باقي الأضداد ، بل يجب عليك هذا الضد الخاص الذي هو الصلاة ، وأما إن كنت تريد الإزالة في أي حالة من الحالات وأن من الأتات ، فلا أطلب منك الصلاة » فالخطاب بالأهم يقتضي امتثاله وعدم العصيان ، والخطاب بالمهم لا يقتضي لا وضع موضوعه الذي هو العصيان ، ولا رفعه ؛ إذ يستحيل أن يكون الحكم مقتضياً لموضوعه ، فالخطاب بالأهم ناظر إلى رفع موضوع خطاب المهم وهدمه ، بخلاف خطاب المهم ، فإنه لا ينظر إلى ذلك ، بل إلى شيء آخر على ذلك التقدير ، فلا الخطاب بالمهم يترقى ويصل إلى مرتبة خطاب الأهم من اقتضاء موضوعه ، ولا خطاب الأهم يتنزل ويقتضي شيئاً آخر غير هدم موضوع خطاب المهم ، فلا يرجع انحفاظ

الخطابين في ظرف العصيان إلى طلب الجمع ، بل خطاب المهم يكون في طول الآخر لا في عرضه .

ونظير ذلك : أن الأب يأمر ابنه بالمشي إلى المدرسة ، ويقول : لو عصيت ولم تمض إلى المدرسة فاشتغل بالكتابة ولا تلعب ، فإن كلا الخطابين فعليان ، غاية الأمر أن أحدهما في طول الآخر ، فأين هناك طلب الجمع ؟ وقد عرفت أن محذور الترتب ليس إلا توهم أن لازمه طلب الجمع ، فإذا بطل ذلك ، فلا بد من القول به : لما عرفت من إمكانه الملازم لوقوعه .

ولكن ربما يقال ويتوهم أن ليس المحذور طلب الجمع ، بل نفس طلب الضدين مستحيل بإيراد نقضين :

الأول : أنه لو فرضنا أن الصلاة المقيّدة بعدم الإزالة مأمور بها ، وفرضنا أن المكلف يمكنه الجمع بينهما ، يستحيل طلبهما مع أن الجمع بينهما ممكن على الفرض ، فمن ذلك يستكشف أن نفس طلب الضدين مستحيل وإن كان الجمع ممكناً ، وليست الاستحالة ناشئة من طلب الجمع حتى ترتفع برفعه .

وجوابه واضح لا يحتاج إلى البيان ؛ فإن الصلاة المقيّدة بعدم الإزالة إن كانت مأموراً بها ، ففي الحقيقة متعلق الأمر أمران : الصلاة وترك الإزالة ، فأمر الإزالة يقول : « أزل » وأمر الصلاة المقيّدة بالإزالة يقول : « لا تُزل وصل » ومقتضى فعلية الأمرين طلب الجمع بين التقيضين ، وهو أوضح استحالة من طلبه بين الضدين .

الثاني : أنه لو فرضنا أن المولى أمر بالحركة إلى كل من جانب الشرق والغرب على تقدير ترك الآخر ، فلو ترك امتثال كل من الخطابين ولم يتحرك إلى شيء من الطرفين ، فهو مأمور حينئذ بالجمع بينهما ؛ لحصول شرط كل من

الخطابين ، وهو مستحيل .

وجوابه يظهر من المقدمة الأولى من أنَّ الواجب المشروط لا ينقلب مطلقاً بعد حصول شرطه ، فإذا كان كلُّ من الخطابين مشروطاً بعدم الآخر وهادماً لموضوع الآخر ، فأين هناك طلب الجمع ؟ وهذا ترتَّب من الطرفين . ونظيره في التكوينات هو : أن يكون هناك مقتضيان : أحدهما يقتضي تحريك جسم مطلق إلى طرف الشرق ، والآخر يقتضي تحريكه إلى جانب الغرب ، ولكن كلُّ منهما يؤثِّر عند عدم تأثير الآخر ، فتحريك هذا متوقَّف على عدم تحريك ذاك وبالعكس ، وحينئذٍ هل يعقل اقتضاء تحريكهما والمزاحمة بينهما ؟!

بقي إشكالان أوردا في المقام :

[الأول :] أنَّ القدرة من شرائط التكليف ، وكلَّ خطاب فعلي لا بدَّ وأن يكون متعلِّقه مقدوراً للمكلف ، ومن المعلوم أنَّه لا يقدر على متعلِّق كلِّ من خطاب الأهمِّ والمهمِّ ، فإنَّ الخطابين يحتاجان إلى قدرتين ، فلا يمكن محفوظية كلِّ منهما وفعليته .

وجوابه : أنَّ الإزالة الواجبة على كلِّ تقدير مقدورة للمكلف على كلِّ تقدير ، والصلاة الواجبة على تقدير ترك الإزالة مقدورة على ذلك التقدير ، فمتعلِّق كلا الخطابين مقدور للمكلف ، ولا يلزم أن يكون كلا الفعلين مقدورين ؛ إذ ليس الجمع بينهما مأموراً به حتَّى يلزم كون المكلف قادراً على كليهما ، وهذا واضح جداً .

وظهر ممَّا ذكرنا أنَّ الترتُّب إنما يجري فيما إذا كان الضدَّان ممَّا لهما ثالث ، وأمَّا فيما ليس لهما ثالث - كالحركة والسكون - فلا يجري الترتُّب أصلاً ؛

لأن فرض عصيان أحد الأمرين كالأمر بالحركة فيهما هو فرض ثبوت متعلق الأمر الآخر ، وهو السكون في المثال ، فطلب السكون على تقدير عصيان الأمر بالحركة طلب للمحاصل .

وربما يتوهم أن الإزالة والصلاة تكونان من هذا القبيل ، أي : تكونان من الضدين اللذين لا ثالث لهما ، فلا يجري الترتب فيهما وإن جرى في غيرهما ، وذلك لأن فرض عصيان الأمر بالأهم - وهو إبطال الصلاة والاشتغال بالإزالة حال اشتغال المكلف بالصلاة - هو بعينه فرض تحقق الصلاة وثبوتها ، ومن المعلوم أن لا واسطة بين عدم إبطال الصلاة والصلاة .

وفيه أولاً : أن الأمر بالأهم ليس هو الأمر بإبطال الصلاة ، بل الأمر بالأهم هو الأمر بالإزالة ، وليست الإزالة والصلاة من الضدين اللذين لا ثالث لهما .
وثانياً : سلمنا أن أمر الأهم هو الأمر بإبطال الصلاة لكن الإبطال المأمور به هو الإبطال الملازم مع الإزالة ، ويقابله الإبطال الملازم مع سائر الأفعال ، كالأكل والشرب وغير ذلك . فانقذح أن الإزالة والصلاة من الضدين اللذين لهما ثالث .

الإشكال الثاني : أنه إذا عصى المكلف كلا الأمرين ، فإن عوقب بعقاب واحد ، فلازمه أن لا يكون هناك إلا أمر واحد ، وإن عوقب بعقابين ، فلازمه أن يكون مأموراً بالجمع بين الضدين .

وفيه : أنه يعاقب على الجمع في الترك ، فإنه كان قادراً على الإزالة وحدها وقد تركها ، فيستحق من ناحيته العقاب . وكذا كان قادراً على الصلاة في ظرف ترك الإزالة وتركها ، فيستحق العقاب من ناحيته أيضاً ، فالعقاب على الجمع في الترك .

هذا تمام الكلام في تحقيق مقدّمات الترتّب ، واقتصرنا بالمقدّمات التي ذكرها شيخنا الأستاذ ، وبما لها ارتباط تامّ بالنتيجة .

ولنا طريق آخر إلى إثبات إمكان الترتّب غير متوقّف على المقدّمات المذكورة ، وهو : ما سلكناه في مقام الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي .
وحاصله : أنّ الحكم - سواء كان عبارة عن البعث والزجر أو اعتبار اللابديّة أو إلقاء المادّة إلى المكلف أيّاماً كان - ليس بين الإنشائيين ولا بين الاعتباريين تضادّ أصلاً ، بل التضادّ المعروف في الحكمين بل الأحكام بأسرها إمّا يكون في مبدأ الحكمين أو في متنهاهما .

ففي مثل اجتماع الأمر والنهي إنّما يكون التضادّ في المبدأ ؛ إذ الأمر إنّما ينشأ عن مصلحة ملزمة في المتعلّق ، والنهي ينشأ عن مفسدة ملزمة فيه أيضاً ، ولا يمكن للمولى الجمع بينهما ؛ لأنّه لا يمكن أن يتّصف فعل واحد بالمصلحة الملزمة والمفسدة الملزمة في زمان واحد ، وفي مثل وجوب الإزالة والصلاة في زمان واحد يكون التضادّ في المنتهى وفي مقام الامتثال ، وذلك لأنّ كلّاً من الإزالة والصلاة يمكن أن يكون في حدّ نفسه له مصلحة ملزمة ، فلا تضادّ بين الوجوبين في المبدأ ومنشأ الحكمين ، وإنّما التضادّ يكون في المنتهى وفي مقام الامتثال ، فإنّ العبد لا يقدر على امتثال كلا الأمرين في زمان واحد ، فطلب الجمع بينهما والأمر بهما معاً موجب لتحير العبد في مقام الامتثال ، فإنّ العبد - ولو كان في غاية الخضوع والخشوع وفي مقام الإطاعة والانقياد - لا يقدر على امتثال كلا الأمرين ، ويبقى متحيّراً ، فلا يمكن جعل مثل هذا الحكم الموجب للتحير .

وأما إذا جعل الحكم بنحو لا يكون تضادّ في المبدأ ولا في المنتهى

ولا يكون موجباً لتحريم العبد فلا مانع من الجعل ، ولذا قلنا في باب الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي : إنه لا مانع من كون شيء حراماً واقعاً ومباحاً أو واجباً ظاهراً حيث لا تضاد بين الحكمين لا في المبدأ ولا في المنتهى .

أمّا في المبدأ : فلأنّ الحرام الواقعي متمخض في المفسدة الملزمة ، والوجوب أو الإباحة ، الظاهريّ مسبّب عن مصلحة الجعل ، لا المصلحة الكائنة في نفس الفعل حتّى يلزم اجتماع المصلحة والمفسدة الملزمتين في الفعل في زمان واحد الذي يكون مستحيلاً .

وأمّا في المنتهى : فلأنّ الحكم الواقعي إذا لم يصل إلى المكلف ، فلا بعث ولا فعلية له حتّى يكون مجبوراً وملزماً على امتثاله ، وإن وصل إليه ، فلا موضوع للحكم الظاهري أصلاً ، فلا يجب عليه إلا امتثال الحكم الواقعي ، فلا يسلب القدرة عنه ولا يبقى متحيراً في مقام الامتثال . ومسألتنا هذه أيضاً تكون من هذا القبيل ، لأنّه لا تضاد بين منشأ الحكمين ومبدئيهما ؛ إذ من الواضح أنّه لا مانع من وجود المصلحة الملزمة في متعلّق الأمر بالأهمّ والمهمّ كليهما ، وكذا لا تضاد بين الحكمين في المنتهى وفي مقام الامتثال إذا كان الأمر بالمهمّ في طول الأمر بالأهمّ وينحو الترتّب ، لا أن يكون الأمران في عرض واحد ، فإنّه إذا اشتغل بالأهمّ ، فلا موضوع للمهمّ ، وإن عصى ، فهو قادر - حال كونه عاصياً - على امتثال المهمّ ؛ إذ موضوع الأمر بالمهمّ هو العاصي ، فما دام العنوان باقياً فهو مأمور بامتثال أمر المهمّ ، فلا يبقى متحيراً في مقام الامتثال ؛ لقدرته على امتثال كلا الأمرين كلّ في ظرفه .

فالحقّ التحقيق بالتصديق ما أفاده شيخنا الأستاذ من أنّ تصوّر الترتّب ملازم مع تصديقه ، ولا يحتاج بعد تصوّره إلى مؤونة البرهان أصلاً .

ثم إن في الشريعة المقدسة فروعاً متفقاً عليها لا يمكن تصحيحها إلا على الترتب، نظير ما إذا كان أحد في السفر وانتهى إلى بلدة يحرم إقامته فيها أو يجب السفر عنها عليه فعصى وقصد الإقامة، فلا شبهة ولا خلاف بين الأصحاب: أن وظيفته التمام، وهذا الحكم ممّا لا يصحّ إلا بالترتب؛ لأن وجوب الصلاة [تماماً] يزاحم الأمر بالسفر ووجوبه أو حرمة الإقامة، فلا يمكن الحكم بوجوب التمام إلا على صحّة الترتب، وأن موضوع الأمر بالتمام هو العاصي للأمر بالسفر أو النهي عن الإقامة. ونظير هذا كثير في الفقه.

بقي التنبيه على أمرين:

الأول: أن الترتب إنما يجري في الواجبين اللذين أخذت القدرة فيهما بحكم العقل، نظير الصلاة والإزالة، فإن القدرة فيهما ليست شرعية بل عقلية، لا فيما أخذت القدرة في موضوعهما شرعاً وقيد بها في لسان الشرع، كما في باب الوضوء والتيمّم في قوله تعالى: ﴿فلم تجدوا ماءً فتيمّموا صعيداً طيباً﴾^(١) وذلك لأن المكلف قسّم بالواجد والفاقد، وحكم بوجوب الوضوء على الواجد والتيمّم على الفاقِد. فلا يصحّ الوضوء من الفاقِد، لا من جهة الملاك؛ لأن التقييد بالوجدان كاشف عن عدم الملاك عند الفقدان، وأنّ الوضوء حكم لواجد الماء لا لفاقده، ولا من جهة الترتب؛ لأن موضوع الوضوء هو الواجد شرعاً وموضوع التيمّم هو الفاقِد، سواء كان تكويناً أو شرعاً، كما إذا كان الماء موجوداً ولكن يتوقّف حفظ نفس محترمة على شرب هذا الماء الموجود، فحينئذ يكون المكلف فاقداً للماء شرعاً، فإذا عصى ولم يحفظ النفس المحترمة بإعطاء هذا الماء إيّاها، فلم يخرج عن عنوان الفاقِد،

فلا يمكن توجيه الخطاب الترتيبي نحوه ، بأن يقال : «أيها الفاقد للماء تيمم ، فإن عصيت فتوضاً» لأن حكم الوضوء مساوق للواجدية شرعاً ، فبعد حكم الشارع بكونه فاقداً للماء يكون معنى هذا الخطاب أنه «أيها الفاقد الواجد توضاً» ولا يمكن الحكم بالواجدية في ذلك الحين الذي حكم بفاقديته ، فما ذهب إليه السيد الطباطبائي في عروته من الحكم بصحة الوضوء على تقدير العصيان^(١) ، ممأ لا وجه له .

ونظير ذلك : وجوب الحج ، فإن موضوعه هو المستطيع ، فإذا كان أحد عنده مال بقدر الكفاية للحج لكن يكون عليه دينٌ أو عنده مَنْ تجب عليه نفقته ، لا يكون هذا الشخص مستطيعاً عند الشارع ، وحيث قسّم المكلف إلى المستطيع وغير المستطيع وحكم بوجوب الحج على الأول دون الثاني ، فمن هذا يستكشف أن لا ملاك لوجوبه على غير المستطيع ، فإن عصى هذا المكلف -الذي عنده مال بقدر الكفاية للحج لكن يجب عليه إنفاقه على من تجب نفقته عليه - وحجٌ ، لا يكفي عن حجة الإسلام ؛ لعدم وجود الأمر بالحج ولو على نحو الترتب ؛ لأنه لا يخرج بواسطة عصيان أمر «أنفق على زوجتك» مثلاً عن عنوان غير المستطيع شرعاً ، ولا يدخل تحت عنوان المستطيع حتى يكفي عن حجة الإسلام .

الأمر الثاني : أن من المسلم المحقق أن الجهر موضع الإخفات وبالعكس والإتمام موضع القصر يكونان مسقطين للواجب في حقّه إذا كان عن جهل ، وهذا ممأ لا كلام فيه وإنما الكلام في أنّه قد انقفت الكلمات على أنّه إذا

(١) ذهب السيد الطباطبائي -رحمه الله- في العروة - عند ذكر المسوّغ السادس للتيمم - إلى بطلان الوضوء إذا كان التيمم متعيّناً ، واعترف به السيد الخوئي -رحمه الله- في المحاضرات ٣ : ١٠١ في مقام الاعتراض على هذه النسبة للسيد الطباطبائي -رحمه الله- .

كان الجهل عن تقصير ، يسقط الأمر ، ولا تجب الإعادة ولا القضاء ، لكن المكلّف يكون مستحقاً للعقاب ؛ لمكان التقصير ، ولذا وقعوا في حيض بيض : أن الصلاة إن كانت صحيحة ، فما معنى لاستحقاق العقاب على إتيانها كذلك ؟ وإن كانت فاسدة ، فلم لا تجب الإعادة ولا القضاء ؟

ودفع هذا الإشكال الشيخ كاشف الغطاء^(١) بتصحيحها بالترتب ، وأن موضوع صلاة التمام أو الجهر موضع الإخفات وبالعكس عند الجهل بالحكم إذا كان عن تقصير هو العاصي لأمر الصلاة قصراً ، وهكذا بالقياس إلى الجهر والإخفات ، فلا إشكال في البين .

والشيخ الأنصاري أعلى الله مقامه أجاب بأن لا نقول بالترتب^(٢) .
وشيخنا الأستاذ تصدّى لإخراجهما عن مسألة الترتب بوجوه ثلاثة^(٣) :
الأول : أن الترتب إنما يجري في الواجبين اللذين لا يكون بينهما تراحم بحسب الجعل الأولي ، كما في الإزالة والصلاة ، فإن الإزالة إنما تجب مع عدم وجوب الصلاة أو وجوبها ، وإمكان الجمع بينهما وكذلك الصلاة .

نعم قد يتزاحمان فيما إذا وجبت الصلاة والإزالة مع عدم إمكان الجمع بينهما ، فحينئذ نقول : إن كليهما واجبتان بنحو الترتب ، وأما فيما كان بحسب أصل الجعل بينهما تراحم ، فلا يمكن التصحيح بالترتب ، والمقام من هذا القبيل ؛ فإن الجهر والإخفات والقصر والتمام لو جُعلا في عرض واحد دائماً يكونان متزاحمين ، ولا يمكن تصحيح الجعل فيهما بالترتب .

وفيه : أنه لم يدل دليل على اختصاص الترتب بما لم يكن التزاحم إلا

(١) كشف الغطاء : ٢٧ .

(٢) فرائد الأصول : ٣٠٩ .

(٣) أجود التقريرات ١ : ٣١٠ .

اتفاقياً ، بل الملاك والميزان في جريان الترتب هو إمكان رفع طلب الجمع بالترتب ، فكلما أمكن رفع هذا المحذور بالترتب يجري الترتب ، كان التزام بين الواجبين دائماً أو اتفاقياً .

الوجه الثاني : أن الترتب إنما يجري فيما إذا كان عصيان أحد الخطابين دخیلاً في موضوع الخطاب الآخر ، وما نحن فيه ليس كذلك ؛ إذ المفروض أن العصيان للجهر ليس شرطاً للإخفات ، بل الشرط هو الجهل .

وفيه : أن العمدة في باب الترتب هو الجمع بين الحكمين بحيث لا يلزم منه طلب الجمع ، كان الشرط العصيان أو صرف الترك .

نعم ، في بعض المقامات لا يصح الترتب إلا بجعل العصيان شرطاً ، وهذا ليس إلا من باب الاتفاق ، وإلا فجريان الترتب غير منحصر بهذا المورد .

الوجه الثالث : أن الترتب إنما يجري في الضدين اللذين يكون لهما ثالث ، بخلاف المقام ؛ فإن الجهر والإخفات والقصر والإتمام يكونان من الضدين اللذين لا ثالث لهما ، فلا يجري الترتب فيهما .

وفيه : أن هذا الكلام وإن كان بظاهره متيناً ، إلا أنه في الواقع ملحق بالوجهين الأولين ، وذلك لأن الواجب ليس هو الإخفات في الصلاة أو الجهر ، بل الواجب هو القراءة الجهرية والإخفاتية ، لا قراءة شيء آخر من شعر أو نثر أو غير ذلك ، فضاء القراءة جهراً ليس منحصراً بالقراءة إخفاتاً ، فالحق ما ذهب إليه الشيخ كاشف الغطاء .

فصل :

في عدم جواز أمر الأمر مع علمه بانتفاء شرطه وجوازه .
فتقول : لا يخفى أن الأوامر على قسمين : أوامر بعثية وأوامر امتحانية .
أما الأوامر الامتحانية : فلا شبهة في جواز أمر الأمر مع العلم بانتفاء
الشرط ؛ لأن المولى ليس غرضه من الأمر إتيان المأمور به في الخارج ، بل
المصلحة قائمة بنفس الأمر .

وأما الأوامر الحقيقية البعثية : فتارة يقع البحث في شرائط الجعل ،
وأخرى في شرائط المجعل .

أما شرائط الجعل - نظير الإرادة والشوق المؤكد والعلم بالمصلحة
وأمثالها التي تكون باعثة لجعل المولى حكماً على طريق القضية الحقيقية -
فلا شبهة في عدم إمكان تحقق الجعل بدونها ولا مجال للكلام فيه أصلاً ، فإن
المولى ما لم ير في الفعل مصلحة ملزمة أو مفسدة كذلك ولم يكن مريداً لتحقيق
الفعل ووجوده في الخارج لا يتحقق منه جعل أصلاً .

وأما شرائط المجعل ، التي هي راجعة إلى موضوع الحكم - كما مر
مراراً - فلا شبهة في عدم دخالتها في جعل المولى ، فإن المولى يجعل وجوب
الحج على المستطيع ، سواء وجد في الخارج أم لا ، فليست الاستطاعة
الخارجية شرطاً لوجوب الحج - بمعنى جعله - حتى يبحث عن أنه مع العلم
بانتفائه هل يجوز للأمر الأمر به أم لا ؟

نعم ، إذا علم الأمر بأن شرائط المجعل لا توجد أبداً ، كما إذا أمر المولى

بالقصاص لمن قتل نفساً متعمداً ، ويعلم أنه لا يقع في الخارج قتل نفس أبداً ،
 يكون جعله هذا وأمره بالقصاص لغواً محضاً إن لم تكن مصلحةً لنفس هذا
 الجعل ، كأن يكون نفس هذا الجعل رادعاً للعباد عن القتل .

نعم ، في القضايا الخارجية حيث كان الحكم لموضوع خارجي فيشترط
 تحققه بجميع شرائطه وقيوده خارجاً ، وإلا يصير الحكم لغواً إذا علم الأمر
 بانتفاء شرطه .



فصل :

في أن الأوامر هل هي متعلّقة بالطبائع أو الأفراد؟

ويمكن تصوير البحث على وجوه :

الأول : أن يكون مرجع البحث إلى أن الكلّي الطبيعي هل هو موجود في الخارج بنفسه أو ما في الخارج هو الفرد الذي هو الحصة الملازمة مع الكلّي الطبيعي؟

فإن قلنا بالأول ، فنقول : إن الأمر متعلّق بالطبيعة ، وإن قلنا بالثاني ، فنقول : إن الأمر متعلّق بالفرد .

ولا يخفى أن البحث عن هذا لا ربط له بالمسائل الأصوليّة ، وذلك لأنّ المطلوب بالأوامر هو ما يصدر من المكلف خارجاً ، كان اسمه الكلّي الطبيعي أو الفرد وإن كان التحقيق أن الموجود الخارجي هو نفس الطبيعة لا الحصة الملازمة معها .

الثاني : أن يكون مرجع البحث إلى أن الماهيّة هل هي أصيلة أو الوجود؟ فمن قال بالأول ، فلا بدّ له من القول بتعلّق الأمر بالطبيعة ، ومن قال بالثاني ، فعليه القول بتعلّقه بالأفراد .

ولكن هذا الوجه أيضاً كسابقه لا ينبغي أن يبحث عنه في الأصول ، ولا أثر عمليّ له أصلاً .

الثالث : أنّه حيث إن الطبيعة لا توجد إلّا مشخّصةً ومع اللوازم ، ولا يمكن تحقّقها مجردةً عن جميع اللوازم والخصوصيّات ، فهل في صورة

تعلق الأمر بها تكون اللوازم والمشخصات أيضاً متعلقة للأمر أم لا تكون كذلك ، بل المطلوب هو صرف الوجود ونفس الطبيعة ؟

وبعبارة أخرى : هل لوازم الطبيعة كنفسها متعلقة للأمر أم لا ؟
والبحث عنه يقع على وجهين :

أحدهما : أن يكون البحث عن أن اللوازم هل تكون مأموراً بها بالأمر المستقل ؟ وهل يستلزم الأمر بالطبيعة أمراً بعوارضها ولوازمها ومشخصاتها بأن يكون كل واحد منها مأموراً به بأمر مستقل أو لا ؟

ولا يخفى أنه لا يمكن المصير إلى هذا ولا يساعده البرهان ، بل الوجدان على خلافه حيث نرى من أنفسنا أننا إذا أردنا شيئاً ، لا نريد إلا صرف إيجاد الطبيعة ، ولا نريد الطبيعة وكل واحد من لوازمها مستقلاً .

الثاني : أنه هل تكون اللوازم مأموراً بها بأمر تبعية ضمني ، كما في باب مقدمة الواجب ، أو لا ؟ وبعبارة أخرى : هل الأمر بالشيء كما يكون أمراً بمقدماته الوجودية ضمناً وتبعاً كذلك يكون أمراً بلوازمه ومشخصاته - وإن لم تكن بمقدماته له - كذلك - أي أمراً قهرياً تبعياً ضمناً - أو لا ؟ وهذا هو المعنى القابل للنزاع ، وله ثمرة مهمة في بحث اجتماع الأمر والنهي .

ولا يخفى أننا وإن اخترنا في بحث المقدمة عدم وجوبها إلا أنه على تقدير القول به هناك لا نقول به هنا ؛ إذ الترشح والسراية - التي تكون في باب المقدمة لمكان التوقف الذي بينها وبين ذبيها على تقدير القول به - لا تكون في المقام ، بداهة أن لا توقف بين الشيء ولوازمه ، وصرف الملازمة في الوجود الخارجي لا يفي لإثبات الأمر التبعية للوآزم ؛ لما مرّ غير مرّة من أن الملازمة لا تقتضي أزيد من أن لا يكون أحد المتلازمين محكوماً بحكم مخالف مع

[حكم] الآخر ، وأما لزوم اتحادهما في الحكم فلا .

وثمره هذا البحث في بحث اجتماع الأمر والنهي ، وهي أننا لو قلنا بأن اللوازم محكومة بحكم نفس الطبيعة ، يتحقق اجتماع الأمر والنهي في موضوع واحد فيما إذا صلى في الدار المغصوبة ؛ إذ الكون في المكان يكون من لوازم وجود الصلاة في الخارج ، فيكون - على القول بسراية الأمر من الطبيعة إلى لوازمها- مأموراً به ، وحيث إنه معنون بعنوان الغصب على الفرض يتعلق به النهي ، ويكون منهياً عنه ، فيجتمع الأمر والنهي في موضوع واحد ، وأما على ما اخترنا من عدم السراية فلا ؛ إذ ماتعلق به الأمر مغاير مع ما تعلق به النهي .



فصل :

إذا نُسخَ الوجوب ، هل يدلُّ دليل^(١) الناسخ أو المنسوخ على بقاء الجواز أم لا ؟

ولابدّ من التكلّم في مقامين :

الأوّل : فيما يدلُّ عليه الدليل الاجتهاديّ .

الثاني : فيما يقتضيه الأصل العملي .

أمّا الأوّل : فتارةً نتكلّم في الدليل^(٢) المنسوخ ، وأخرى في الدليل^(٣) الناسخ .

أمّا الدليل الناسخ : فلا يدلُّ على أحد الأحكام الأربعة مطلقاً ؛ لأنّه لا يتضمّن أزيد من رفع الوجوب ، وهذا الرفع ملازم مع أحد الأحكام الأربعة ، واللازم الأعمّ لا يثبت ملزومه الأخصّ ، فعدم الوجوب ورفعه لا يثبت الإباحة ولا الكراهة ولا الاستحباب .

وأمّا دليل المنسوخ : فلاّنه كان دالّاً على ثبوت الوجوب بنحو الإطلاق ، والمفروض أنّه قد نُسخ .

وما ربما يقال من أنّ القدر المتيقّن من دليل الناسخ هو رفع الإلزام ، فيبقى الجواز على حاله ، وبعبارة أخرى : الوجوب كان مركّباً من جنس ، وهو الجواز ، وفصل ، وهو المنع من الترك ، ورفَع الفصل فيبقى الجنس متفصلاً بأحد الفصول المناسبة له ، مدفوعاً بأنّ هذا إنّما يتعلّق في الموجودات

الخارجية، ويعبارة أخرى: يتصور هذا في المواد والصور، كالحیوان، فإنه مركب من جنس، وهو الجسم، وفصل، وهو المتحرك بالإرادة، ويرفع الروح الحيواني يبقى الجنس على حاله متفصلاً بفصل يناسب له، بناءً على ما هو الحق من أنه بُنِيَ بعد بُنِيَ، لا خلع وُبُنِيَ، هذا بخلاف الأعراض التي لا جزء لها خارجاً، وإنما يكون لها أجزاء عقلية تحليلية، كالقيام والقعود والسواد والبياض، فإن فيها خلعاً وُبُنِيَ لا بُنِيَ بعد بُنِيَ، فلا يمكن أن يقال: إذا وجد القعود فالقيام موجود في ضمنه.

وبالجملة، ليست للأعراض مادة ولا صورة، وإنما يكون لها أجزاء عقلية، كاللون المفروق للبصر في تعريف البياض، واللون القابض للبصر في تعريف السواد.

ولو تنزلنا عن ذلك محالاً وقلنا بأن الأعراض يكون لها جنس وفصل خارجي، أي المادة والصورة، كما قلنا في الجواهر الخارجية، فلا يمكن المصير إليه في الأمور الاعتبارية، والأحكام الخمسة كلها أمور اعتبارية، سواء كان الوجوب - مثلاً - هو اعتبار الابدئية المظهر بقول: «افعل» أو نحوه كما اخترناه، أو كان عبارة عن إلقاء المادة على المكلف، أو كان [الحكم الإلزامي] عبارة عن بعث وزجر اعتباري منتزع عن قول: «افعل» «ولا تفعل» على اختلاف المسالك، والأمور الاعتبارية ليس لها وجود لا جوهري ولا عرضي وإن كان نفس الاعتبار من الأعراض القائمة بنفس المعبر إلا أن المعبر ليس من مقولة من المقولات، فليس لها جنس ولا فصل، ولا مادة ولا صورة، بل الأمور الاعتبارية وجودات ضعيفة ومن أضعف الوجودات، كما أن وجود الباري تعالى من أقوى الوجودات، فهذان الوجودان لا يدخلان تحت جنس

ولا فصل ؛ لضعف الأول وقوة الثاني .

ثم سلمنا جميع ذلك ، لكن لا مجال لبقاء الجواز المطلق ، بل الباقي الجنس القريب ، وهو الرجحان في الفعل الذي هو في طول الوجوب ، ولا استحيل وجود فصول طويلة ؛ لأن النمو فصل للشجر في طول الحيوان . نعم ، الفصول العرضية لا يمكن وجودها في شيء واحد .

فتحقق من جميع ذلك أنه لا معنى لبقاء الجواز ، ولا يدل عليه دليل المنسوخ ولا دليل الناسخ .

وأما المقام الثاني : فلا مجال للاستصحاب في المقام ؛ لأنه يكون من قبيل استصحاب القسم الثالث من الكلّي ، وهو ما إذا شككنا في وجود فرد آخر بعد زوال الفرد المتيقّن ، وقد تقرّر في مقرّه أنّ الاستصحاب لا يجري في مثل ذلك .

وأفاد صاحب الكفاية - رحمه الله - في المقام أنه من قبيل القسم الثاني من الاستصحاب الكلّي ، نظير البياض الشديد والضعيف ، بدعوى أنّ الوجوب والاستحباب مرتبتان من المحبوبة مختلفتان في الشدة والضعف ، كما في البياض الشديد والضعيف .

وأجاب عنه بأنه وإن كان كذلك إلا أنّ العرف لا يرى بينهما إلا التضاد والتباين^(١) .

ولكن لا يخفى أنّ ما أفاده أيضاً غير تام ، فإنّ الوجوب والاستحباب ليسا من قبيل البياض الشديد والضعيف ، بل هما أمران اعتباريان متضادان عقلاً وعرفاً .

فصل :

في تصوير الواجب التخييري بعد القطع بتحقيقه شرعاً وعرفاً .
وحاصل الإشكال في الواجب التخييري أنَّ التخييري منافٍ للوجوب ؛
لأنَّه من آثار الاستحباب وأنَّ الإرادة من الأمور القائمة بالنفس ، ولا يمكن
تعلقها بالمبهم .

وقد تُفْصِي عن هذه العويصة بوجوه :
منها : أنَّ كلاً من الأمرين أو الأمور واجب إلّا أنَّ الوجوب فيه يكون على
نحو بامتنال أحدهما يسقط الآخر عن الوجوب .
وفيه : أنَّ سقوط الأمر لا بدَّ وأن يكون إمّا من جهة العصيان أو الإطاعة أو
انتفاء الموضوع ، وإلّا فلا معنى لسقوط الأمر ، وفي المقام ليس أحد من
المسقطات موجوداً .

الوجه الثاني : أنَّ الواجب هو الواحد المعين عند الله الذي يعلم أنَّ
المكلف يأتي به .

وفيه : أنَّ هذا - مع مخالفته لما أجمع عليه من اشتراك المكلفين في
الأحكام ، ولازم ذلك أن لا يكونوا كذلك في خصال الكفّارات بأن يكون كلّ
مكلفاً بغير ما كُلف به الآخر ، مع أنَّ خصال الكفّارات واجبات مشترك فيها
جميع المكلفين - مخالف لظواهر الأدلّة ؛ إذ مقتضاها توجّه الخطاب بالواجبات
التخييرية نحو جميع المكلفين على حدّ سواء .

وهنا وجهان آخران أفادهما صاحب الكفاية رحمته :

الأول : أنه حيث لا يكون في المقام إلا مصلحة واحدة باعثة للمولى على البعث إلى أحد الشئيين أو الأشياء ، لقيامها بكل واحد منهما أو منها ، ووفاء كل واحد بذلك الغرض ، وحيث إن الواحد بما هو واحد لا يمكن صدور المتعدد منه ، لما حَقَّق في محله من أن «الواحد لا يصدر منه إلا الواحد» فحيث لا بد من القول بأن الواجب هو الجامع بين هذه الأمور ، وهو الذي يقوم به المصلحة والغرض ، وهذه الأمور تكون أفراداً لذلك الجامع ، فالتخير تخيير عقلي واقعي لا شرعي^(١).

وفيه : أولاً : قد مرّ مراراً أن نسبة متعلقات التكاليف إلى المصالح والمفاسد ليست نسبة العلل التامة البسيطة إلى معاليلها ، فليست الصلاة - مثلاً - علّة للانتهاء عن الفحشاء وأمثال ذلك ، بل نسبتها إلى المصالح نسبة العلل المعيّنة إلى معلولها .

وثانياً : ليس بين أفعال واجب واحد من هذه الأمور جامع فيما إذا كان أحد أفراد التخير هو الصلاة مثلاً ، حيث إن أجزاءها من مقولات مختلفة بعضها من الكيف المسموع والبعض الآخر من مقولة الوضع وهكذا ، ولا ريب في أنه لا جامع ذاتي بين المقولات ، ففي بعض أفراد الواجب التخييري لا يتصور الجامع بين أفعال واجب واحد منها فكيف يتصور بين جميع الأفراد ؟!

مضافاً إلى أن قاعدة «لا يصدر من الواحد إلا الواحد» مختصة بالواحد البسيط الشخصي ، لا الواحد النوعي ، والأغراض والمصالح من قبيل الثاني لا الأول .

مثلاً: إذا أراد المولى إيجاد الحرارة، فالحرارة حيث إنها واحدة نوعيّة يمكن قيامها بالنار أو بالحركة أو بالقوّة الكهربائية أو بإكثار اللباس، فإذا أمر المولى بأحد هذه الأمور لغرض حصول الحرارة، فليس أمره بأمر جامع بين هذه الأمور المشتركة في صدور الحرارة من كلّ منها، بل غرض المولى قائم بكل واحد منها باستقلاله.

وثالثاً: سلّمنا جميع ذلك لكن لا نسلم أن يكون الواجب في المقام هو الجامع، حيث إنّ الذي يوجهه المولى ويأمر به لا بدّ وأن يكون ممّا يمكن إلقاؤه إلى المكلفين بنفسه وممّا يفهمه العرف، كما في الصلاة الجامعة بين الأفراد الطوليّة والعرضيّة، والجامع في المقام ليس كذلك، ولا يمكن الإشارة إليه إلّا بالأثر والخاصّة، فكيف توجيه التكليف والخطاب إلى المكلف بإتيان مثل هذا الجامع؟!

الوجه الثاني: أن يقال: إنّ في المقام مصلحتين مختلفتين كلّ واحدة منهما بفعلٍ من الفعلين، ولكن إذا أتى المكلف بأحدهما واستوفى إحدى المصلحتين، لا يبقى مجالٌ لاستيفاء الأخرى، فيكون المكلف معاقباً بترك الجميع، وممثلاً بفعل الواحد، ومرجع هذا الوجه إلى جعل كلّ واحد منهما واجباً مشروطاً. بعدم إتيان الآخر^(١).

وفيه أولاً: أنّ هذا المعنى ممّا لا يساعد عليه العرف في الواجبات التخيريّة العرفيّة العقلانيّة، بل ليس عندهم في هذه الموارد إلّا غرض واحد قائم بكل واحدٍ من الفعلين.

وثانياً: أنّ الغرضين حيث إنهما - على الفرض - ملزمين، ولا يكون

بينهما تزامم خطابي فلا بد للمولى من الأمر بكليهما .

وثالثاً^(١) : أنَّ المكلف لو أتى بكليهما معاً ، فإما أن يقال : إنه لم يتحقق الامتثال ولم يسقط واحد من الأمرين ، بل كلاهما باقيان ، وذلك خلاف الوجدان ؛ لأنه كيف يمكن أن يكون الإتيان بالواحد موجباً لسقوط أمره أما لو انضم إليه الآخر لا يسقط أمره؟! وإما أن يقال بسقوط أحد الخطابين دون الآخر ، وذلك ترجيح بلا مرجح ، وإما أن يقال بسقوط كليهما ، ولازمه إيجاب كلا الأمرين ؛ لما تقدّم في الوجه السابق .

ورابعاً^(٢) : لو سلّمنا جميع ذلك وأغمضنا النظر عن كلّها ، لكن لازم هذا

(١) أقول : لو قلنا باشتراط أحدهما بعدم الآخر ، لكان يلزم ما في المتن من عدم تحقق الامتثال عند الإتيان بالأطراف معاً ، ولكن ليس في كلام صاحب الكفاية - رحمه الله - من هذا الاشتراط أي أثر ، بل قال : «كان كلّ واحد واجباً بنحو من الوجوب يستكشف عنه تبعاته» [كفاية الأصول : ١٧٤] وليس معنى قوله : «بنحو من الوجوب» هو الاشتراط المذكور ، بل المراد أنَّ هذا الوجوب وجوبٌ له هذه الآثار ، فهذا التفسير لكلامه ، وإرجاع الوجوب التخيري إلى وجوبات تعيينية مشروطة ، تفسير لا يرضاه صاحب الكلام .

وبعبارة أخرى : إنَّ قول الشارع : «افعل هذا أو هذا» ليس على نحو المنفصلة الحقيقية حتى يكون الجامع بين الكلّ في زمان واحد غير ممثّل ، بل على نحو مانعة الخلوّ ، فنفس الإتيان بهما معاً أيضاً من الأبدال ، ففي المثال يحصل الامتثال بإتيان أحدهما وحده وبالجمع بينهما ، فالآتي بهما معاً آتٍ بأحد الأبدال . وهذا المقدار كافٍ في مقام تصوير الواجب التخيري ، فإنَّ المهمّ هو إتيان الإمكان دون الوقوع والإتيان .

نعم ، هذا التصوير خلاف ظاهر الدليل اللفظي ، مثل قوله : «افعل هذا أو هذا» إذا قلنا : إنه بنحو المنفصلة الحقيقية ، وإلا فليس خلافاً لظاهر الدليل أيضاً (م) .

(٢) استحقاق تعدّد العقاب عند ترك الجميع أيضاً مترتب على اشتراط كلّ واحد بعدم الآخر ، فإنّه يرجع الواجب التخيري - كما مرّ - إلى الواجب التعيني المشروط بعدد الأطراف . وعند ترك الجميع تركت واجبات تعيينية ، فيستحقّ العقابين أو أكثر ، ولكن قلنا : إنَّ تفسير كلامه بالاشتراط المذكور خطأ ، هذا أولاً .

القول أن يكون الواجب مشروطاً في كليهما بعدم الإتيان بالآخر ؛ لتزاحم الملاكين ، ويكون من متفرعات الترتب ، فلا بدّ للقائل من الالتزام بعقابين عند ترك الجميع ، والالتزام بعقابين وإن كان صحيحاً في مسألة الترتب - لأنه هناك خطابان غير متزاحمين في الملاك ، وإنما التزاحم يكون في ناحية الخطاب - لكنه في المقام غير معقول ؛ حيث إنّ التزاحم إنّما يكون في الملاك لا في نفس الخطابين ، فلا يكون في البين إلا ملاك واحد ، فتصوير العقابين مشكل ، مع أنه - ﷻ - لا يقول بالترتب .

هذا كله فيما أفاده صاحب الكفاية - ﷻ - مع ما أوردناه عليه .
 بقي وجه آخر قيل لتصوير الوجوب التخيري ، وهو أنه يمكن فرض غرضين قائمين بالفعلين المخيرَ فيهما إلا أن مصلحة التسهيل والإرفاق أوجبت سقوط التكليف بتحصيل إحدى المصلحتين عند تحصيل الأخرى .
 وفيه : أن سقوط أحد الخطابين إما أن يكون قبل الإتيان بالآخر أو بعده ، فإن كان قبله ، فلا وجه لإتيانه ، ويكون نفس الخطاب لغواً وعبثاً ، وإن كان بعد الإتيان بالآخر ، فلا وجه لإسقاطه ؛ لأن مصلحة التسهيل إنّما هي لعنوان ثانوي ، مثل الضرر والخرج وأمثال ذلك ، وأما مع عدم أحد هذه العناوين فلا وجه لها ولا معنى للتسهيل ؛ إذ معنى التكليف هو إيقاع المكلف في الكلفة ، ولازم ذلك أن تكون مصلحة التسهيل مجوزةً ومقتضيةً لرفع جميع التكاليف ، مضافاً إلى أن

٥ وثانياً : لو سلم الاشتراط وتحقق التكليفين الفعليين وكذا استحقاق العقابين ، لا تسلم استحقاق العقابين هنا ، فإن استحقاق العقاب تابع لتفويت الملاك الذي هو روح الحكم ولجبه ، والمفروض هنا هو تفويت ملاك واحد مقدور ؛ للتضاد بين الملاكين .
 وبعبارة أخرى : إنه يستحق العقاب على تفويت ما هو قادر على تحصيله ، وما هو قادر على تحصيله ملاك واحد ، فإن الجمع بين الملاكين غير ممكن على الفرض (م) .

الرجوع إلى العرف كافٍ في إنكار هذا المعنى للواجب التخييري .
 والتحقيق في المقام وكشف القناع عن وجه حقيقة المرام يحتاج إلى
 رسم مقدمتين .

الأولى : أنه كما يمكن تعلّق الشوق والإرادة والكراهة والعلم وغيرها من
 الصفات النفسانية بجامع ذاتيّ بين أفراد مختلفة - كما إذا علمنا أنّ في الدار
 إنساناً ولكن لا ندري أنّه زيد أو عمرو ، وكما إذا اشتاق الإنسان أو أراد شرب
 ماء من المياه الموجودة من غير دخل للخصوصيات - كذلك يمكن تعلّق
 الصفات النفسانيّة بالجامع العرضيّ الانتزاعيّ ، كعنوان «أحد الأمرين» فإنّ هذا
 المفهوم من المفاهيم التي يمكن تعلّق العلم بها ، ومطابقه كلّ واحد من الفردين
 حيث يصدق على كلّ واحد أنّه أحد الأمرين .

ونظير ذلك : العلم الإجماليّ ، فإنّه يتعلّق بهذا العنوان ، كما إذا علم
 بنجاسة أحد الكأسين ، فإنّ العلم تعلّق بهذا العنوان ، والمعلوم يكون أحد
 المصاديق لا بعينه .

لا يقال : إنّ المصداق معيّن ولو في علم الله ؛ لأنّنا نفرض فيما إذا علم
 بنجاسة أحدهما ، وبعد ذلك انكشف نجاسة كليهما ، فمتعلّق العلم غير معيّن
 ولو في علم الله .

المقدّمة الثانية : أنّ متعلّق الوجوب ليس إلّا ما يقوم به المصلحة الإلزاميّة
 وما يكون الغرض قائماً به ، ومن المسلّم أنّ الغرض إن كان شيئاً واحداً وسنخاً
 فارداً ، كان يمكن قيامه بهذا كما يمكن قيامه بذاك ، وهذا كما إذا كان المولى
 عطشاً ، فرفع عطش المولى الذي هو الغرض الأصليّ كما يقوم بالماء كذلك
 يقوم بشيء آخر من المانعات الرافعة للعطش ، فحيثنّذ ليس لأحد الشيتين

والمانعين خصوصيةً في نظر المولى ، فلذا يجعل عنوان أحد المانعين مرآة لما يقوم به مصلحة رفع العطش ، فيقول : جئني بأحد هذين المانعين .

وتوضيح أصل المطلب وتقريب المقدمتين يمكن بيان آخر أوفى .

فنقول : إن ما هو المعروف في بيان معنى العلم الإجمالي من أنه ينحلّ إلى علم تفصيلي بالجامع وشك في الخصوصية - مثلاً إذا علم بنجاسة أحد الكأسين ، فالعلم التفصيلي بالنجاسة موجود ، ولكن خصوصية وجوده في هذا الكأس أو ذاك مشكوك فيه - منظور فيه ، بل هو بمعزل عن التحقيق .

والحق أنه في مورد العلم الإجمالي كما أنه يعلم بالجامع ويكون الجامع معلوماً تفصيلاً يكون هناك علم آخر تفصيلي ، وهو وجود ذاك الجامع في أحدهما ، فإذا علم إجمالاً بوجوب صلاة عليه أو بنجاسة موجودة ، فكما أنه يعلم بوجوب الجامع كذلك يعلم بوجوب إحدى الصلاتين أو نجاسة أحد الكأسين ، فالعلم متعلق بجامع عنواني ، وهو عنوان «أحدهما» .

وتوهم أن مقوم العلم ليس عنوان أحدهما فانياً في معنونه ، بل العلم متعلق بفرد خاص مشته عند العالم بإحدى الخصوصيتين ، والافعلومه معين في الواقع وفي نفس الأمر ، مدفوع بالنقض بما إذا علم إجمالاً بالنجاسة وانكشف كون الكأسين كليهما نجسين .

وبالجملة ، في جميع موارد العلم الإجمالي يكون المعلوم هو عنوان «أحدهما» فانياً في معنونه ، ولا تعين للمعلوم ولو في ظرف الواقع .

وهذا الذي ذكرناه أمر وجداني يتضح لمن راجع وجدانه ، فإنه يجد من نفسه أن العالم بالعلم الإجمالي ليس معلومه منحصرأ في ذاك الجامع الذاتي فقط ، بل يكون وراء ذلك الجامع جامع آخر عنواني ، ولذا لو علم بوجوب

صلاة عليه إما الظهر أو الجمعة فكما يعلم تفصيلاً بوجوب صلاة عليه يعلم بوجوده في ضمن إحدى الخصوصيتين ، ويعلم أن مطلق الصلاة في أي خصوصية وجدت ليست بواجبة عليه ، وهذا واضح لا ستره عليه .

هذا ما يرجع إلى توضيح المقدمة الأولى .

وأما توضيح المقدمة الثانية فنقول : إن البعث والطلب والوجوب لا يمكن تعلقها بالموجود الخارجي ، والآ يلزم الانقلاب ؛ لأن الوجوب يكون من سنخ الأمور النفسانية ، فيلزم إما أن تكون الصلاة - مثلاً - من الأمور الذهنية أو يكون الوجوب من الأمور والأعيان الخارجية ، بل يتعلق البعث والاعتبار بالمفهوم المتزاع عن الخارج ، وهذا مسلم في جميع أنحاء التكليف - نفسية كانت أو غيرية ، تعيينية أو تخيرية - وهذا غير منحصر في الإنشاءات ، بل الإخبارات أيضاً لا تتعلق إلا بالمفاهيم المتزعة عن الخارجيات . نعم ، هذا المفهوم المتزاع ليس له موضوعية ، بل يكون متعلقاً للأمر بما هو فإن ومرآة للخارج :

ثم إن من المعلوم أن التصور والبعث إنما يقعان على ما فيه المصلحة ، وحيث إن المصلحة في الواجب التخييري تقوم بكل واحد من الأمرين ، بمعنى أنه ليس في المقام إلا غرض واحد يقوم به كل واحد من الأمرين ، وليس لخصوصية كل منهما دخل في حصول المصلحة ، بل كما تقوم المصلحة بالصوم تقوم بالعتق عين تلك المصلحة ، فالمصلحة قائمة بجامع هو عنوان «أحدهما» يبعث المولى نحوه مفنياً هذا الجامع في معنونه الذي هو كل واحد منهما ، فلو أتى المكلف بأحدهما ، تحصل تلك المصلحة ، ولو أتى بهما جميعاً ، يكون كلاهما محصلاً للمصلحة ؛ لأن المصلحة لم تكن بشرط لا ،

بل كانت مطلقةً ، نظير التخيير العقليّ ، فإذا قال المولى : « أعط الفقير درهماً » فكما يمثل أمره بإعطاء درهم واحد كذلك يمثل بإعطاء خمسة دراهم دفعةً واحدة .

ثم لا يخفى أنّ الوجوب حيث كان منبعثاً عن شدة إرادة المولى واشتياقه إلى شيء ، الملازمة للمنع من الترك ، فحينئذ لا يمكن تصوّر التخيير بين الأقلّ والأكثر ؛ إذ معنى الاكتفاء بالأقلّ هو جواز ترك الأكثر ، ومعنى وجوب الأكثر المنع من تركه ، وكون الشيء مرخصاً في تركه وممنوعاً عن تركه واضح الفساد ، فلا بدّ من بيان صوّر المسألة وأقسامها وتمييز الممكن عن الممتنع ، وأنّه في أيّ منها يكون هذا المحذور .

فنبول : إنّ الأقسام أربعة :

الأول : أن يكون كلّ من الأقلّ والأكثر مقيداً بأمر وجودي ، نظير التخيير في الأماكن الأربعة ، فإنّ المكلف مخير بين القصر فيها والإتمام ، وكلّ منهما مقيد بأمر وجودي ، وهو السلام في الركعة الثانية أو الرابعة .

وهذا القسم في الحقيقة خارج عن التخيير بين الأقلّ والأكثر ، بل يكون تخييراً بين المتبائنين ؛ إذ لكلّ منهما حدّ غير حدّ الآخر .

الثاني : أن يكون الأقلّ محدوداً بأمر عديمي والأكثر أيضاً محدوداً به أو بعدم النقصان عنه ، وذلك نظير التسيبحات الأربع [ثلاث مرّات] فإنّ المكلف مخير بين أن يأتي بإحداها بشرط لا - أي بشرط عدم الزيادة بعدها - أو يأتي بالثلاث مقيداً بعدم الزيادة أو عدم النقصان عنها .

وهذا أيضاً لا محذور فيه ، فإنّه إن اقتصر بالأقلّ فهو ، وإلا فعليه أن يأتي بالأكثر .

وتوهم أنه بعد إتيان الأقل يسقط الواجب فلا مجال للإتيان بالأكثر ، مدفوع بما قلنا من أنه أخذ بشرط لا ، ومعنى بشرط لا أن لا تلحقه تسييحه أخرى ، فلو أتى بشيء من التسييحه بعد الأولى فلا يسقط الواجب حتى يتممه ويأتي بالثلاث .

وهذا القسم أيضاً - كسابقه - خارج عن التخيير بين الأقل والأكثر ، بل هو من قبيل التخيير بين المتباينين ، ولكن مع ذلك لا مصداق له في الفقه ؛ إذ التسييحات الأربع أو تسييحه الركوع من قبيل القسم الرابع على ما سيجيء من أن الأولى منها واجبة والباقيتان مستحبتان على ما يظهر من الروايات .

الثالث : أن يكون الواجب هو الطبيعي لكن هذا الطبيعي له فردان : طويل ، وقصير ، كالخط فإن المأمور ما دام مشغلاً برسم الخط لا يصدق على ما أتى به عنوان الفردية ، فحينئذ تارة يوجد في ضمن ذراع وأخرى في ضمن ذراعين بلا تخلل عدم في البين .

وهذا أيضاً خارج عن التخيير بين الأقل والأكثر ، ولا مصداق له في الفقه .
الرابع : أن يكون الأقل واجباً بلا حد وجودي أو عددي ، والأكثر أيضاً كذلك .

والصحيح أن التخيير فيه غير معقول ؛ إذ بعد وجود الأقل يسقط الواجب ؛ إذ المفروض عدم محدوديته بحد ، فلا مجال للأكثر .
وهذا القسم هو من قبيل التخيير بين الأقل والأكثر ، وقد مثلوا له بالتسييحات الأربع . وقد عرفت ما فيه ، وأن الزائد على الأقل مستحب لا واجب .

فصل :

في حقيقة الواجب الكفائي .

الوجوب الكفائي : سنخُ وجوبٍ يسقط عن جميع المكلّفين بفعل بعضهم ، ويجب على جميعهم ما لم يأت به أحدٌ في الخارج ، فلو تركه كلّهم فالجميع معاقبون ولو فعل الجميع فكّلهم مأجورون .

وهذا كلّه ممّا لا إشكال فيه ، وأنما الإشكال في تصويره وبيان أنّه من المكلّف والمخاطب بالخطاب مع أنّه ليس في البين إلّا غرض واحد يحصل بفعل أحد المكلّفين ؟

فربما يقال : إنّ حقيقة الواجب الكفائي ترجع إلى واجبات مشروطة ، فيجب على كلّ مكلف الصلاة على الميت إذا ترك سائر المكلّفين ، فهي واجبة على كلّ مكلف مشروطة بعدم إتيان غيره من سائر المكلّفين ، سواء كان الترك عن عمد وعصيان أو عن جهل أو نسيان .

وأورد عليه : بأنّه بعد ما كان الإيجاب تابعاً للمصلحة على مسلك العدليّة وليس هناك إلّا غرض واحد لا أغراض متعدّدة ، وإلّا لكان الواجب عينياً ، فلا يمكن أن يكون هناك وجوبان ولو مشروطان ؛ إذ ليس له إلّا علّة واحدة ومصلحة واحدة .

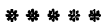
ودفع الإشكال بأنّه لو كان بهذا المقدار ، فهو سهل ؛ إذ حقيقة الواجبين المشروطين راجعة إلى واجب واحد على كلّ تقدير لا طلب الشينين ، حيث إنّ من قبيل الترتّب من الطرفين ، وقد عرفت أنّه ليس فيه طلب الجمع أصلاً ،

وقضية وحدة الغرض وحصوله بفعل كل مكلف عند ترك الباقي توجب الالتزام بأن هناك وجوبات متعددة كل منها مشروط بعدم امتثال الباقي عصياناً أو نسياناً أو غير ذلك ، فهو عين الترتب من الأطراف وقد أثبتنا إمكانه وأنه لا يكون فيه طلب الجمع بين الضدين ، فلا محذور فيه لولا الإشكال الآخر في البين ، وهو أنه ما المراد من قولكم : ترك سائر المكلفين شرطاً لفعلية الخطاب لكل مكلف ؟ هل المراد أن الشرط هو الترك في جميع الأوقات أو في الجملة وفي وقت ما ؟ فإن كان الأول ، يلزم أن لا يحصل الامتثال لو أتى به الكل في زمان واحد وأن لا يكون الخطاب فعلياً في حق أحد ؛ لعدم حصول الشرط بالنسبة إلى كل واحد منهم . وهذا يدهي الفساد .

وإن كان الثاني ، يلزم أن يكون كل واحد مكلفاً بالفعل ؛ لحصول الشرط في حق الجميع ؛ إذ ما من مكلف إلا وقد يترك هذا الفعل آنأماً ووقتاً ، وهذا خلاف الغرض وضرورة الفقه ، مع كونه غير معقول في بعض الموارد ، كما إذا كان متعلق الوجوب غير قابل للتعدد ، نظير إنقاذ غريق واحد ، حيث لا يعقل الإنقاذان بالنسبة إلى غريق واحد .

فالحق في المقام أن يقال : كما أنه قد يكون المطلوب صرف الوجود في الواجبات العينية ، بمعنى أن خصوصيات الأفراد الطولية والعرضية غير دخيلة في المطلوب ، والمصلحة قائمة بصرف وجود الطبيعة - كما في وجوب الإكرام المستلحق بطبيعتي العالم من دون اعتبار قيد من القيود وخصوصية من الخصوصيات ، فأني عالم أكرم في العالم يحصل الامتثال - كذلك ربما يكون المخاطب بالخطاب صرف طبيعة المكلف بلا اعتبار خصوصية شخص خاص وفرد مخصوص ؛ لكونها غير دخيلة في المطلوب ، بل صرف وجود الفعل

وصدوره من أيّ مكلف يكون محصلاً للغرض ، فلو أتى به جميع المكلفين يحصل الامتثال من الجميع ويوجد الغرض ، فيكون كلهم مأجورين ، ولو أتى به بعضهم ، يسقط عن الباقي ، بمعنى أنه لا يجب عليهم - كان الإتيان ممكناً للباقي بعد ذلك ، كالصلاة على الجنازة ، أو لم يكن ، كأنقاذ الغريق - لحصول الغرض بإتيان البعض ، ولو تركه الجميع ، لعوقبوا جميعاً ، حيث إن كلاً منهم كان يمكنه تحصيل غرض المولى ، الذي كانوا مأمورين بتحصيله ، فإن كلاً منهم مصداق لطبيعي المكلف الذي تعلق به الأمر ، وكل فوّت غرض مولاة وخالفه ، فالجميع مستحقون للعقاب .



فصل :

في تقسيمات الواجب باعتبار الزمان .

الواجب وإن استلزم زماناً يقع فيه لكنه تارة يكون مقيداً بالزمان وأخرى لا ، والثاني : إما أن يكون فورياً أو لا ، والأول : إما أن يكون الوقت المضروب له مساوياً له أو أوسع ، ولا يمكن كونه أضيق ؛ فإنه تكليف بما لا يطاق .
وجميع الأقسام الأربعة الممكنة واقعة في الشريعة ، ولا مانع من وقوعها .

وربما يستشكل فيما قيد بوقتٍ مساوٍ له أو أزيد .

أما الأول : فأورد عليه بما أورد في بحث الترتب من أن الانبعاث لا بد وأن يكون متأخراً عن البعث زماناً ، فلو كان الوقت المضروب للواجب مساوياً للفعل فحيث كان البعث الفعلي في أول الوقت ويتأخر عنه الانبعاث زماناً ولو آنأماً ، فيقع بعض الواجب خارجاً عن الوقت .

وقد مرّ جوابه ، وذكرنا أن زمان البعث والانبعاث واحد ، والتقدم والتأخر رتبتي لا زمانيتي .

وأما الثاني : فبان الواجب ما لا يجوز تركه ، والموسع محكوم بجواز الترك في جميع آتات وقته ، فكيف يكون واجباً ؟!

وبعد ما عرفت حقيقة الواجب التخييري وإمكانه يندفع هذا الإشكال من أصله ؛ إذ حال الأفراد الطولية في المقام كحال الأفراد العرضية في الواجب التخييري إن كان التخيير شرعياً ، وإن كان عقلياً ، فحاله حال جميع الطبائع

المطلوبة بصرف وجودها لا بجميع أفرادها .

وبالجملة ، طبيعة الصلاة مطلوبة بصرف وجودها في هذا الظرف من الزمان ، لا أنها مطلوبة بجميع أفرادها ، والواجب ما لا يجوز تركه لا إلى بدل ، لا ما لا يجوز تركه مطلقاً ولو إلى بدل ، فيجوز ترك كل فرد وإتيان فرد آخر .

ومن هنا لو اطمأن بعجزه عن إتيان سائر الأفراد غير الإتيان في أول الوقت - مثلاً - لا يجوز تركه ، بل عليه الإتيان بالفرد المقدور ، ولو تركه ولم يقدر بعد ، استحق العقوبة ، ولو انكشف خلاف ما كان معتقداً وتمكّن من الإتيان بعداً ، لكان تركه في أول الوقت تجزياً ، كما أن الأفراد العرضية لا يجوز ترك بعضها لو اطمأن بعدم التمكّن من الأفراد الآخر ، فلا يجوز ترك الصلاة في الدار إذا لم يتمكّن من الإتيان بها في غيرها .

ثم لو كان الواجب وقتاً بوقتٍ مساوٍ أو أزيد ، فإن أتى به في الوقت ، فهو وإلا فهل يجب الإتيان به في خارج الوقت أم لا ؟

وبعبارة أخرى : هل وجوب القضاء تابع للأمر الأول أو يحتاج إلى أمر جديد ؟

فإن كان الأول ، فلا بد من القول به في كل مورد ، وإن كان الثاني ، فلا بد من الاقتصار على موارد ثبوت القضاء من دليل خارج ، ولا يجوز التعدي إلى غيره .

فيقع الكلام في جهتين .

الأولى : فيما يقتضيه الدليل الاجتهادي ، فنقول : إن دلّ الدليل على تعدّد المطلوب - بأن يكون أصل الفعل مطلوباً مستقلاً وإيقاعه في الوقت مطلوباً آخر - فهو . وهذا في نفسه ممكن ؛ إذ يمكن أن يكون لأصل الصلاة - مثلاً -

مصلحة ملزمة ، ولوقوعه بين الدلوک والغسق مصلحة ملزمة أخرى ؛ ولكنه ليس للدليل الواجب دلالة على تعدّد المطلوب بهذا المعنى ولا يمكننا إثبات ذلك ؛ إذ هناك احتمالات أخر لا يتمّ المطلوب على بعضها :

أحدها : أن يكون للصلاة مصلحة ملزمة خاصّة مقيدة بذلك الزمان بحيث تزول بزوال البعث وتبقى ببقائه .

ويمكن أن يكون لها مصلحة ملزمة قويّة تزول قوتها بزوال الوقت وتبقى مرتبة ضعيفة ملزمة منها .

ويمكن أن تزول المصلحة بزوال الوقت وتحدث مصلحة ملزمة أخرى . فهذه احتمالات ثلاثة التي هي محتملة في مقام الثبوت ، وليس لنا إثبات أحدها معيّناً بدليل الواجب ؛ إذ هو لا يدلّ على أزيد من وجوب الفرد المقيد بالوقت لو لم يدلّ على عدم وجوب الفرد الواقع في خارج الوقت ، بل مقتضى القاعدة ذلك لو قلنا بحجّة بعض أقسام المفاهيم ، كمفهوم الوصف .

وربما فصل بين أن يكون التقييد بالدليل المنفصل أو المتصل ، فعلى الأول يحكم بوجوب القضاء ؛ لأنّ دليل التقييد لم يفهم منه إلّا التقييد في حال الاختيار مثلاً ، وأما مطلقاً فيبقى إطلاق دليل وجوب أصل الطبيعة على حاله سالماً عن التقييد ، فيجب الأخذ به ، وهذا بخلاف أن يكون المخصّص متصلاً ، فإنّه لا يبقى معه إطلاق لدليل وجوب أصل الطبيعة بالنسبة إلى حال عدم القيد وخارج الوقت .

ويرد عليه : أنّه لو تمّ هذا ، لجرى في جميع التقييدات من دون اختصاص بما إذا كان القيد هو الوقت ؛ إذ هو - أي الاختصاص - خلاف قانون حمل المطلق على المقيد .

والحاصل أنه لا فرق بين التقييدات المتصلة والمنفصلة ، والثانية كالأولى في اختصاص المراد الجدّي بصورة وجود القيد .

وربما نسب هذا التفصيل إلى صاحب الكفاية ، وليس كما توهم ، بل ظاهر كلامه أنه لو كان المخصّص دليلاً لَبَيَّاً أو لفظياً ولم يكن له إطلاق ؛ لعدم كون المتكلّم في مقام البيان بل في مقام الإهمال والإجمال ، وكان دليل المطلق مطلقاً ، فلا بدّ في مقام التقييد من اعتبار القدر المتيقّن من التقييد - وهو غير حال العصيان والنسيان مثلاً - لا مطلقاً والأخذ بالإطلاق في غير المورد المتيقّن من التقييد . وهذا كلام متين جارٍ في جميع التقييدات سواء كان التقييد بالوقت أو غيره .

الجهة الثانية : في أنّ الأصل العملي ماذا يقتضي ؟

فربما يقال بجريان الاستصحاب ووجود الامتثال في خارج الوقت ؛ لأنه بناءً على ما هو الحقّ من أنّ الكلّي الطبيعي موجود في الخارج حقيقةً والفرد الخارجي هو الطبيعي واقعاً لا عنايةً ، فحينئذٍ إذا تعلّق شخص الوجوب بالحصّة الخاصّة من الصلاة ، يكون طبيعي الصلاة أيضاً متعلّقاً لطبيعي الوجوب ، فبعد ارتفاع ذلك الوجوب المتعلّق بتلك الحصّة من الصلاة يكون ارتفاع أصل الحكم مشكوكاً ، فنستصحب طبيعي الوجوب المتعلّق بطبيعي الصلاة ، ونحكم بوجوب القضاء في خارج الوقت فيكون القضاء بمقتضى الاستصحاب تابعاً للأمر الأوّل لا بأمر جديد .

وهذا كلّه تمام لا ستره عليه ، إلّا أنّ هذا الاستصحاب من القسم الثالث ، والمشهور - كما هو الحقّ - عدم حجّية هذا القسم .

وتوضيحه : أنّ الطبيعي كان موجوداً بعين وجود ذاك الشخص ، فبقاؤه

بعد ارتفاعه موقوف على أن يكون فرد آخر مقارناً لزوال ذلك الفرد أو حادثاً قبله حتى يكون الطبيعي بوجوده باقياً، والأصل عدم الحدوث .

هذا إذا كان وحدة المطلوب بمقتضى الدليل محرزة معلومة، وأما لو كانت مشكوكة بأن كان الطبيعي واجباً قطعاً وكذلك القيد لكن شككتنا في أن وجوب الطبيعي كان ضمناً ومقيداً حتى يكون بارتفاع القيد مرتفعاً أو كان استقلالياً والقيد كذلك حتى يكون باقياً بعد ارتفاع الوجوب المتعلق بالقيد استقلالاً، فمقتضى حجّة الاستصحاب في القسم الثاني أن يكون الطبيعي بعد الوقت أيضاً واجباً .

وكون هذا الاستصحاب من القسم الثاني واضح؛ إذ وجوب القيد قطعي كان استقلالياً أو ضمناً، ويكون بالعصيان مرتفعاً، سواء كان ضمناً أو استقلالياً، ووجوب [ذات المقيد] أيضاً كان معلوماً، لكن هل كان وجوده في ضمن الفرد المتيقن الزوال، وهو الضمني، أو في ضمن الفرد المتيقن البقاء، وهو الاستقلالي؟ فبقاء الطبيعي يكون محتملاً، والاستصحاب حيث إنه من القسم الثاني يكون جارياً .

إلا أن الذي يسهل الخطب كون هذا الاحتمال موهوناً غير معتنى به عند العقلاء؛ لأن لازم احتمال تعدد المطلوب وجريان الاستصحاب: التزام عقابين فيما إذا تيقن الشخص أو احتمال احتمالاً عقلياً وترك الفعل مع ذلك، لكونه عاصياً لوجوبين وأمرين، أحدهما: وجوب القيد الذي كان فورياً، والآخر: وجوب ذات المقيد استقلالاً الذي صار بمقتضى العلم بالموت فورياً يعاقب عليه إذا تركه ولم يأت به حتى خرج الوقت وأدركه الموت ولو لم يكن يعاقب عليه لولا هذا العلم أو ذلك الاحتمال لو حلّ الأجل وتحقق الموت .

وبالجملة ، لو أحرزنا تعدّد المطلوب من الدليل فهو ، ولو كان المطلوب واحداً وصحّ التمسك بالأصل بعد الوقت - على ما ذكرنا في الصورة المفروضة - فلا كلام أيضاً ، ونتيجته استفادة كون القيد قيداً في صورة خاصة - كحال العلم والالتفات والاختيار مثلاً - لا مطلقاً ، وإلا فمقتضى القاعدة البراءة من القضاء ، إلا أن يدلّ دليل خارجي على وجوب القضاء ، فالقضاء لا يكون تابعاً للأداء ، بل يحتاج إلى أمر جديد .



فصل :

في أن الأمر بالأمر بالشيء هل هو أمر به أم لا ؟

الاحتمالات بحسب مقام الثبوت ثلاثة حيث إن المطلوب بقوله : « قل لفلان : افعل كذا » إما نفس هذا القول والأمر على نحو الموضوعية بحيث يحصل الامتنال بمجرد أمر المأمور الأول المأمور الثاني ، ولا يجب على المأمور الثاني إتيان هذا الفعل المأمور به ، سواء أمر المأمور الأول به ، أو لم يأمر ، بل علم المأمور الثاني من طريق آخر ، أو يكون على نحو الطريقيّة الصرفة بحيث لا يحسب الامتنال على المأمور الأول إلا من باب تبليغ الحكم إلى المأمور الثاني ، فلو علم^(١) بالتكليف من طريق آخر لا يجب على المأمور الأول أمره به ؛ لحصول الغرض ، وهو وصول التكليف إلى مَنْ كُلف به ، ويجب على المأمور الثاني إيجاد الفعل سواء علم ذلك من ناحية أمر المأمور الأول أو من طريق آخر . أو يكون وسطاً بينهما بحيث يكون المطلوب ذاك الفعل لكن لا على وجه الإطلاق ، بل بشرط أن يكون واصلاً إليه من هذا للطريق الخاص ، فيجب على المأمور الأول الامتنال وإن علم بذلك الثاني ، ولا يجب على الثاني إيجاد الفعل إلا بعد أن يأمر الأول بذلك .

هذا كله بحسب مقام الثبوت ، ولكن ليس لنا طريق لإثبات أحدها بحسب الوضع اللغوي ، فعلى هذا يجب على المأمور الأول الأمر ، سواء علم المأمور الثاني به أو لا ؛ لاحتمال كون المطلوب على نحو الموضوعية ، ويُجري

(١) أي : علم المأمور الثاني .

البراءة من التكليف بالفعل المأمور الثاني .

هذا ، ولكن دعوى الانصراف والظهور العرفي في الطريقة المحضة ليست بعيدة ؛ فإنّ العرف لا يفهمون من مثل «قل لفلان افعل كذا» أو «مُر فلاناً بكذا» إلا مطلوبة هذا الفعل للأمر الأوّل وتعلّق غرضه به ، فيجب تحصيله .

* * * * *

فصل :

في أن الأمر بالفعل ثانياً بعد الأمر به أولاً وقبل امتثال الأمر الأول هل يكون تأكيداً أو تاسيماً؟

والاحتمالات العقلية في هذه المسألة أربعة ؛ لأن الأمر بالطبيعة الواحدة إما أن يكون في كل مرة معلقاً على أمر غير ما علق عليه في مرة أخرى ، أو يكون مرة معلقاً وأخرى غير معلق على شيء ، أو يكون في كلتا المراتين معلقاً^(١) ، أو يكون كذلك^(٢) مطلقاً .

ويقع البحث عن الصورة الأولى عند التكلم في المفاهيم في مقام البحث عن تداخل الأسباب ، وعن الثانية في بحث المطلق والمقيّد غير المتناهيين .
فالببحث ها هنا عن الصورتين الآخرين ، فلو وصلت النوبة إلى الأصول العملية فمقتضى القاعدة هي البراءة عن إيجاد الطبيعة مرة ثانية ، والكلام في أنه هل تصل النوبة إلى الأصل العملي أو لا ؟

فنقول : لا إشكال في أن مقتضى إطلاق المادة هو التأكيد ؛ لأن إطلاقها من جميع الجهات حتّى من التقييد بالمرة الثانية يقتضي أن يكون صرف وجود الطبيعة غير مقيّد بقيد حتّى تعدّد المطلوب ؛ إذ لو كان المطلوب مرتين يجب تقييد الأمر الثاني بما يفيد هذا المعنى ، كأن يقول : « اعمل مرة أخرى » وحيث لم يقيّد فمقتضى الإطلاق عدم اعتبار ذلك ، وهذا هو معنى التأكيد . ومقتضى

(١) هذا في صورة وحدة المعلق عليه .

(٢) أي : في كلتا المراتين .

ظهور الهيئة هو التأسيس ؛ لأن الظاهر من الهيئة هو البعث والتحريك ، وهو يتم في الأمر الثاني لو كان متعلقاً بفرد آخر وإيجاد الطبيعة ثانياً ، وإلا فالبعث إلى الفرد الأول بالأمر الأول قد حصل ، ولا معنى للبعث ثانياً بالنسبة إلى فعل واحد ؛ لأنه كتعلق الوجوبين بشيء واحد ، وهو غير معقول ، فمقتضى ظهورها في البعث وجوبها ثانياً ، وهذا معنى التأسيس .

فالحاصل : أن ظهور الهيئة والمادة متناهيان متدافعان ، ولا يبعد رفع اليد عن ظهور الهيئة والتمسك بإطلاق المادة والالتزام بالتأكيد وعدم وجوب الطبيعة إلا مرة واحدة ؛ إذ الهيئة ظاهرة في المعنى المذكور لو لم تكن أفراد آخر منها تالية ، وإلا فهي من قبيل الكلام المحفوف بما يصلح للقرينة ، فمن جهة الهيئة يكون الأمر الثاني مجملًا ، وإطلاق المادتين يكون مقتضياً لما كان مقتضياً من غير معارض ، بل الظاهر عند العرف كون الأمر الثاني تأكيداً لا تأسيساً .

ولعل السر في ذلك ما ذكرنا في محله من أن الوجوب عبارة عن الاعتبار النفساني ، والإنشاء مظهر له ، ولا مانع من تعدد المظهر مع اتحاد المظهر بالفتح ، وإذ كان الظاهر التأكيد ، فلا تصل النوبة إلى الأصول ، ولو لم يترجح كونه تأكيداً ، فلا أقل من التساوي ، وتكون البراءة جارية .

هذا تمام الكلام في المقصد الأول .

**المقصد الثاني:
في النواهي**

المقصد الثاني :

من مقاصد الكتاب

في النواهي

فصل :

فصل^(١) في أن النهي عن العبادات أو المعاملات يدل على الفساد أم لا؟
وليقدّم أمور :

الأول : أن الفرق بين هذه المسألة ومسألة الاجتماع واضح ، كما عرفت ، وعرفت أن البحث هناك صغرويّ وهنا كبرويّ .

الثاني : أن مورد البحث هنا هو دعوى التنافي بين الحرمة والعبادة بمعنى أنه لا تكون العبادة بعد تعلّق النهي بها في مورد ذات ملاك أصلاً ، وهو معنى الفساد ، وحيث إنّ يكون النزاع عقلياً محضاً .

نعم ، لو قلنا بأن من لوازم الحرمة عدم الأمر والملاك لزوماً بيّناً ، فحيث إنّ تكون دلالة النهي على الحرمة بالمطابقة وعلى عدم الأمر والملاك بالالتزام ، ولا ريب أن الدلالة الالتزامية من الدلالات اللفظية ، أو قلنا بمقالة صاحب الجواهر^(٢) ، وأنه يكفي في فساد العبادة عدم الأمر ، يكون البحث أيضاً لفظياً ؛ لوضوح دلالة الحرمة على عدم الأمر ، فيكون كافياً في فسادها ، وأمّا لو لم نقل بهما ، فلا بدّ من جعل النزاع عقلياً ، وأنّ محطّ البحث دعوى ثبوت التنافي بين

(١) لم يصل إلينا لحدّ الآن من الأصل مباحث الفصلين الأوّلين من النواهي طبقاً لمنهج كتاب الكفاية ، ولعلّها تُقدّت .

(٢) أنظر : جواهر الكلام ٨ : ١٤٤ و ١٤٥ و ٢٨٥ .

محبوبة شيء ومبغوضيته بعينه ، وأن لا يمكن التقرب بما هو مبغوض للمولى ، وأما الحرمة فغاية ما تدل عليه عدم الأمر لا عدم الملاك .

هذا كله في العبادات ، وأما المعاملات فحيث إن عدم المنافاة بين الحرمة والفساد واضح ولم يدعه أحد ، فلا جدوى في البحث عنه .

ثم إن المسألة أصولية حيث تقع نتيجتها صغرى لكبرى حكم شرعي ، فيقال : الصلاة في غير المأكول ، أو البيع وقت النداء منهى عنه ، وهو يدل على الفساد ، فهما فاسدان :

الثالث : لا يخفى أنه لو كان مورد الكلام إثبات التنافي بين الحرمة والوجوب ، وأنهما حكمان متضادان لا يجتمعان - ولو فرض اجتماعهما في مورد ، لزم رفع اليد عن أحدهما - فكان لتعميم النزاع وشموله للنهي التنزيهي مجال ، بل لا اختصاص له ، بل يعم الإباحة - كما قيل - وكذا سائر الأحكام ؛ إذ كما أن الحرمة حكم مضاد للوجوب كذلك الكراهة وغيرها ، لكن ليس الكلام فيه هنا ؛ إذ لازمه كون مورد الحكمين واحداً ، فيكون من باب اجتماع الضدين . والمدعى هنا أن الأمر لو تعلّق بطبيعة والنهي تعلّق بتطبيقها على مورد ، فهل يدل على الفساد أو لا ؟ كما سيبيح توضيحه . فكما أن لا إشكال في اجتماع وجوبين كذلك - كما إذا صارت الصلاة في أول الوقت متعلّقة لنذره ، وليس من اجتماع المثلين ، أو تأكّد الوجوب في شيء ؛ لأن الأول محال ، والثاني موجب لعدم الامتثال لو خالف النذر ، بل هو من باب أن متعلّق الأمر بالصلاة ومتعلّق النذر متعدّد ، وهو المراد من تعدّد المطلوب - فكذلك المقام وتوضيحه : أنه قد سبق مراراً أن متعلّق الأوامر هو الطبيعة السارية وليست خصوصيات الأفراد متعلّقة للأوامر ، ولا تقوم بها المصلحة ، بل هي

قائمة بأصل الطبيعة ، فلو تمكّن المكلف من إتيان الطبيعة غير متخصصة بخصوصية أصلاً ، لكان ممثلاً ، لكنّه من المستحيل ، فلا محيص عن اختيار أحد الأفراد ، وهذا معنى كون التخيير في الأفراد عقلياً .

وبالجملة ، متعلّق الأمر هو الطبيعة ، وقد مرّ مراراً أنّ الإطلاق عبارة عن رفض القيود ، لا أخذها حتّى يكون التخيير شرعيّاً ، فلا دخل لشيء من الخصوصيات في الحكم ، بل هي بأسرها ملغاة في نظر الشارع ، والمصلحة قائمة بأصل الطبيعي ، فتكون القيود مرفوضة والتخيير عقليّاً ، وحيثُ فهذه الخصوصيات الفردية من الزمان والمكان وأمثالهما تكون في نظر الشارع محكومةً بحكم آخر غير الحكم المتعلّق بأصل الطبيعة ، ولا منافاة بينهما ؛ لأنّ الحكمين غير واردين في مورد واحد حتّى يلزم معذور اجتماع الضدين أو المثلين ، فقد تكون الخصوصية واجبةً كما إذا نذر إيقاع الصلاة في المسجد ، وقد تكون مكروهةً ، وربما تكون محكومةً بحكم غيرهما ، فلو كان محرماً ، فمعنى حرمة أنّه مبعوض ، ومعنى وجوب الطبيعي هو الترخيص في الفعل ، ولا شبهة في عدم ملاءمة الترخيص مع المنع ، فلا بدّ من تقييد إطلاق الحكم المتعلّق بالطبيعة ، وأنّ طبيعة الصلاة واجبة - مثلاً - إلا هذه الحصة منها ، كصلاة الحائض .

فظهر ممّا ذكرنا اختصاص النزاع بالنهي التحريمي ؛ إذ هو المنافي مع إطلاق الحكم المتعلّق بالطبيعة ، وأمّا التنزيهي فلا يكون منافياً معه^(١) ، ولا نزاع

(١) أقول : لا يخفى أنّ عدم المنافاة مع الإطلاق يكون في مورد تعلّق النهي بالخصوصية - وبعبارة أخرى - : بتطبيق المأمور به على هذا الفرد المنهي عنه ، وهذا وإن كان تامّاً إلاّ أنّه خلاف المفروض وما هو محلّ النزاع ؛ بداهة أنّ النهي لم يتعلّق بنفس العبادة بل بتعلّق بأمر

فيه .

هذا كله في النهي النفسي ، وأما الغيري فما كان منه للإرشاد إلى المانع ، فلا إشكال في دلالة على الفساد ، وهو واضح ، كقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ : « لا تصل في وبر ما لا يؤكل لحمه »^(١) .

وأما لو كان لأجل مزاحمته لواجب آخر ، وأن الأمر بالواجب كان مقتضياً للنهي عن ضده ، فبعد إثبات مقدمية الضد وإثبات اقتضاء الأمر بالشئ للنهي عن ضده لا يكون هذا النهي دالاً على الفساد ؛ لأن هذا النهي ناشئ عن مطلوبة الترك لا عن مفسدة في الفعل ، والمدعى في المقام هو إثبات المفسدة أو عدم المصلحة ، وهذا النهي قاصر عن الدلالة على عدم المصلحة .

نعم ، لو قلنا بأن عدم الأمر كافٍ في فساد العبادة - كما ذهب إليه صاحب الجواهر رحمته - يكون هذا النهي دالاً على الفساد أيضاً ؛ لوضوح أن النهي الدال على التحريم يدل على عدم الأمر الفعلي به ، فتكون العبادة فاسدة على هذا المبنى ، ولكن قد سبق في باب اقتضاء الأمر للنهي عن الضد في جعل هذا الفرع ثمرة لذلك الباب إنكار هذه الثمرة ، وأن هذا القول مردود .

ثم آخر خارج عن المأمور به ، والكلام في النهي عن العبادة .

نعم ، نفس الخصوصية حيث إنها لو أمر بها لكانت عبادةً يمكن إدخالها في محل النزاع لو تعلق النهي بها ، لكنها تقع فاسدة ؛ لعدم الأمر الكاشف عن الملاك ، وأما لو تعلق النهي بنفس العبادة فثبوت المنافاة ممّا لا ريب فيه ، فإن الفعل الواحد بعنوان واحد يستحيل أن يكون مصداقاً للمأمور به والمنهي عنه ولو تنزيهياً ، كما لا يخفى . فالظاهر تعميم النزاع للنهي التنزيهي أيضاً ، كما أفاده صاحب الكفاية [٢١٨ : (م)] .

(١) لم نعر عليه في المصادر الحديثية ، والذي وجدناه هكذا : « لا تصل في جلد ما لا يشرب لبنه ولا يؤكل لحمه » . أنظر : الفقيه ٤ : ٨٢٤ / ٢٦٥ ، الوسائل ٤ : ٣٤٧ ، الباب ٢ من أبواب لباس المصلي ، الحديث ٦ .

الرابع : لا شبهة في خروج العبادة الفعلية - أي ما أمر [به] لأجل التبعّد به فعلاً - عن محلّ النزاع ؛ إذ العبادة بهذا الوصف لا يعقل فسادها وتعلّق النهي بها ، فلا بدّ أن يكون المراد بها إمّا العبادة الذاتية ، كالسجود والركوع والخضوع والخشوع للمولى ، أو ما لو أمر به لكان عبادةً ، أي كسائر أمثاله من عدم تحقّق الامتثال بدون قصد القرية .

مثلاً : صلاة الحائض أو ستّ ركعات لو كانت مأموراً بها ، لكانت عبادةً محتاجةً إلى قصد القرية في تحقّق الامتثال ، كما في صلاة ذات الركعات الأربع وغير الحائض .

هذا بالنسبة إلى العبادات ، أمّا المعاملات : فالظاهر دخول ما كان اعتبار الشارع إيّاه متوقفاً على سبب الإنشاء أو غيره ، عقداً كان أو إيقاعاً [في محلّ النزاع] .

مثلاً : قوله ﷺ : «لعن الله شاربها وبائعها وغازسها»^(١) إلى آخره ، الدالّ على حرمة بيع الخمر هل يكون مانعاً من إطلاق ﴿أحلّ الله البيع﴾^(٢) و﴿أوفوا بالعقود﴾^(٣) بالنسبة إلى بيع الخمر أم لا ؟ وقد ذكر هذا من باب المثال ، ولأبطلان بيع الخمر من المسلّمات في الفقه . وكذا الكلام في الإيقاعات .

وأما المعاملات بالمعنى الأعمّ : فلو كان النهي فيها إرشادياً ، فلا يدخل تحت النزاع ؛ لما سبق من أنّ النواهي الإرشادية تدلّ على الفساد بالمطابقة ، وهذا كالأدلة الدالة على المنع من الاستنجاء بالعظم والروث ، وأمّا لو لم يكن

(١) الفقيه ٤ : ١/٤ ، الوسائل ١٧ : ٢٢٤ ، الباب ٥٥ من أبواب ما يكتسب به ، الحديث ٥ .

(٢) البقرة : ٢٧٥ .

(٣) المائدة : ١ .

للإرشاد - كما في النهي عن الغصب - فلا ريب في عدم دلالة على الفساد؛ إذ لا يتوهم أحد أن مَنْ أراد تطهير نعله بالمشي في الأراضي المنصوبة ومشى، فلا تطهر؛ لدلالة نهى «لا تغصب» على فساد التطهير، ومن هنا قال بعض الأعظم: لو استنجى أحد ببعض المحترقات - ككلام الله المجيد - العياذ بالله - أو ما فيه اسم الله تعالى والأنبياء عليهم السلام - يطهر من النجاسة الخبيثة، ويبتلى بالنجاسة الكفرية.

وبالجملة، لا شبهة في عدم دلالة النهي التحريمي المولوي على الفساد في المعاملات بالمعنى الأعم، فتعميم النزاع للمعاملات بالمعنى الأعم - كما في الكفاية في آخر الأمر الخامس^(١) - لا وجه له.

السادس: لا يخفى أن الائتلاف بالصحة والفساد في الأمور الاعتبارية باعتبار غيره في الأمور الخارجية، فإن الائتلاف في الأمور الخارجية باعتبار الآثار المطلوبة، فيقال: «هذا الدواء صحيح» أي يترتب الأثر عليه، و«هذا فاسد» أي لا يترتب الأثر عليه. ومنه إطلاق الصحة والفساد على الخمر، كما في الرواية الواردة فيمن أخذ الخمر عوضاً عن دينه حيث قال عليه السلام: «أفسدها»^(٢). وبالجملة هما في الأمور الخارجية بمعنى ترتيب الأثر وعدمه.

وأما في المعاملات: فحيث إن المترتب عليها هو الحكم الشرعي، أي اعتبار الملكية - مثلاً - وعدمه، ومن الواضح أنه ليس من آثار العقد الصحيح أو الفاسد؛ إذ لا يعقل تأثير الأمر الخارجي في اعتبار الشارع، بل ليس هنا عليّة ومعلوليّة واقتضاء أبداً، بل العقد الموجود في الخارج موضوع لحكم الشارع

(١) كفاية الأصول: ٢١٩ - ٢٢٠.

(٢) التهذيب ٩: ٥٠٨/١١٨، الاستبصار ٤: ٣٥٨/٩٣، الوسائل ٢٥: ٣٧١، الباب ٣١

من أبواب الأثرية المحرّمة، الحديث ٦.

بالملكية بالفعل ، والشارع قبل وجود بيع في العالم قد حكم بملكية المبيع للمشتري والتمن للبائع إذا تحقق منهما بيع جامع لجميع الشرائط ، وهذا مرتبة الجعل ، وبعد وجود الموضوع يكون الحكم فعلياً ، وهذا ليس من التأثير في الحكم الشرعي ، فلا سبب ولا مؤثر فيه أصلاً إلا ما دعا الشارع لجعل هذا الحكم على هذا الموضوع غير المعلوم لنا في أغلب الموارد .

والحاصل : أن وجود الموضوع ليس سبباً للحكم الشرعي ، فوجود الخمر ليس سبباً للحرمة ، ولا يلزم كون الاضطرار إلى شرب الخمر سبباً لحليته وعدمه سبباً لحرمته . وهو كما ترى .

هذا في المعاملات ، وأما العبادات : فحيث إن المصلحة فيها في المتعلق ولو كان هو الإعداد للآثار الخاصة ، كالنهي عن الفحشاء ، وليس كالأحكام الوضعية : إذ المصلحة فيها في نفس الاعتبار ، فيمكن أن يقال : إن الصحة والفساد فيها باعتبار ما يترتب عليها من آثارها الإعدادية ، ولكن حيث إن الصلاة وأمثالها تنصف بهما حتى على مذهب الأشعري المنكر للمصالح والمفاسد في الأحكام وحتى على مذهب من يرى أن المصلحة في نفس الأمر لا المأمور به - كما عليه صاحب الكفاية رحمته - فلا بد أن يقال فيها ما قلنا في المعاملات من عدم الإطلاق باعتبار آثارها الخارجية ، بل باعتبار انطباق المأمور به على المأتي به في الخارج ، كما أنه في المعاملات باعتبار انطباق ما اعتبره الشارع لحصول الملكية - مثلاً - على العقد الواقع في الخارج .

ومما يؤيد ذلك أنه لو أوصى أحد بأزيد من ثلث تركته يحكمون بصحة الوصية ، ولو أوصى بخنزير أو خمر يحكمون بفسادها ، مع أن كليهما مساو في عدم ترتب الآثار فعلاً ، فلو كان عدم ترتب الآثار موجباً للحكم بالفساد ، لكانت

الوصية بأزيد من الثلث فاسدة ؛ لعدم ترتب الأثر إلا بعد الموت لو أجاز الوارث .

ثم إن ما أفاده في الكفاية من أنهما وصفان اعتباريان ينتزعان من مطابقة المأني به مع المأمور به وعدمها^(١)، إلى آخره ، خلاف ما جرى الاصطلاح عليه من أن الأمور الاعتبارية في قبال الأمور الخارجية والتي هي قسمان : أحدهما : أن تكون متأصلة جوهرأ كانت أو عرضاً ، وثانيهما : أن تكون انتزاعية من الأمور المتأصلة ، ولا يكون لها ما بحذاء في الخارج ، مثل الفوقية والتقدم والتأخر ، فإن شيئاً منها وأمثالها ليس له ما بحذاء في الخارج ، بل وجوده بوجود منشأ انتزاعه .

وأما الأمور الاعتبارية : فقد تكون متأصلة ، كالملكية والزوجية والرقية وأمثالها ، وقد تنتزع من الأمور الاعتبارية المتأصلة ، كالجزئية والشرطية والمأنعية ، ففي إطلاق الاعتبارية على الأمور التي تنتزع من الأمور المتأصلة مسامحة واضحة .

تنبيه : اختلفوا في أن الصحة والفساد هل هما أمران مجعولان للشارع أو هما أمران انتزاعيان ، أو يختلف ففي العبادات انتزاعيان بخلاف المعاملات . ورابع القول : التفصيل بين الصحة الواقعية والظاهرية وأن الثانية مجعولة دون الأولى ؟ كما عليه شيخنا الأستاذ^(٢) - رحمه الله - وهو الحق .

بيانه : أنه قد عرفت مما ذكرنا أن الصحة والفساد بمعنى التمامية وانطباق المأمور به على المأني به في الخارج أو انطباق المعتبر المجعول سبباً على

(١) كفاية الأصول : ٢٢١ .

(٢) أجود التقريرات ١ : ٣٩١ - ٣٩٢ .

ما يقع في الخارج، وعدمه، وعرفت أنهما ليسا باعتبار الآثار المترتبة على أسبابها، فلازم ذلك أن يكون الصحة والفساد في جميع المعاملات أمراً انتزاعياً لا اختيارياً جعلياً؛ إذ ليس الصحة والفساد على ما اخترنا إلا انطباق ما اعتبره الشارع سبباً وأمر به على ما يقع ويؤتى في الخارج وعدم انطباقه، ومن الواضح أنه من الأمور الانتزاعية التي تنتزع عن أمور ثلاث: وجود اعتبار أو أمر من الشارع، ووجود عقد أو صلاة - مثلاً - كذلك، وانطباق الأول على الثاني، ولاريب في أن مثل هذه الأمور لا تنالها يد الجعل أصلاً، فلا محيص إلا عن القول بعدم كونهما مجعولين في المعاملات مطلقاً^(١)، وفي العبادات بالقياس إلى الأحكام الواقعية الأولية، أما بالنسبة إلى الأحكام الظاهرية فحيث إن دائرة حكم العقل بالاستغفال في ظرف الشك في الحكم الواقعي الذي هو موضوع للحكم الظاهري ضيقة - بمعنى أن لا حكم له به إذا عيّن الشارع وظيفة للشاك - فيمكن للشارع تعيين الوظيفة له في مقام الامتثال، فإذا كان يده مبسوطة، فلا إشكال في جعله^(٢) ما ينطبق عليه المأمور به بحكمه تعبداً، كما في قوله

(١) أقول: لا وجه لهذا الإطلاق؛ فإن الصحة بمعنى انطباق المأمور به على المأتي به لو كانت مجعولة في الأحكام الظاهرية، فلا فرق بين العبادات والمعاملات، فكما أنه باستصحاب الطهارة بمقتضى «لا تنقض اليقين بالشك» يحكم بصحة الصلاة تعبداً كذلك باستصحاب شرائط المعاملة - ككون المكلف عاقلاً ومالكاً وغير ذلك - يحكم بأن تلك المعاملة صحيحة تعبداً.

والحاصل: أنه لا وجه للفرق بين المعاملات والعبادات في الصحة بالنسبة إلى الأحكام الظاهرية. (م).

(٢) أقول: بعد القول بأن المراد بالصحة هو انطباق المأمور به على المأتي به وهو أمر انتزاعي ليس له ما يحده في الخارج ولا يقبل الجعل بنفسه، بل جعله بجعل منشأ انتزاعه كما في الفوقية والتحتية، فالقول بأنها في الأحكام الظاهرية مجعولة تحكم؛ فإن

مثلاً^(١): «إذا شككت بين الثلاث والأربع فابن على الأكثر وافعل كذا» فإن الشارع عَيَّن وظيفة الشاك ، فبعد ذلك لا يحكم العقل بأنك كنت مأموراً بإتيان أربع ركعات وما أحرزته فما أتيت بالمأمور به ، وهذا يجري في جميع موارد الأصول والأمارات ، كقاعدة التجاوز والفراغ وأصالة الصحة ، فقوله : «بلى قد ركعت»^(٢) تعبد بحصول الجزء في مقام الامتثال في قبال حكم العقل بالاشتغال لولاه ، ويدل على انطباق المأمور به على المأتي به تعبداً وإن كان الشك موجوداً وجداناً ؛ وكذا في استصحاب الطهارة وأمثاله حيث يحكم الشارع بالبناء العملي على الطهارة المتيقنة ؛ وهكذا سائر الأصول والأمارات .

نعم ، يبقى الكلام فيما إذا انكشف الخلاف ، والكلام فيه يقع في موردين :

الأول : فيما يلزم الإعادة في الوقت والقضاء في خارج الوقت كما في الركوع .

فنقول : إن حكم الشارع بالصحة وأنه قد ركع كان موضوعه الشك ، والشارع تعبد بالانطباق ما دام الشك باقياً ، أما بعد زواله فحيث لا حكم للشارع فيتحقق موضوع حكم العقل فيحكم بالاشتغال .

الثاني : فيما لا يوجب الإعادة والقضاء ، كما إذا شك في قراءة الفاتحة

كما لا تناله يد الجعل لا يتفاوت حاله بكون ما ينتزع عنه مجعولاً أو غير مجعول . وحكم الشارع بأنه «بلى قد ركعت» لا ينظر إلا إلى أن الركوع أتى به تعبداً حال الشك ، فالتعبد إنما هو بالنسبة إلى كونه مأتياً به لا الانطباق الذي ينتزع عنه وعن المأمور به ، نعم هو مجعول بالتبع . (م) .

(١) هذا تنظير ، لا مثال . (م) .

(٢) التهذيب ٢ : ٥٩٢/١٥١ ، الاستبصار ١ : ١٣٥٤/٣٥٧ ، الوسائل ٦ : ٣١٧ ، الباب ١٣

من أبواب الركوع ، الحديث ٣ .

وعدها بعد دخوله في السورة ، فبحكم قاعدة التجاوز يمضي في صلاته ، ولا شيء عليه ، وحيثنذكر نقول : إن مقتضى قوله ﷺ : « لا تعاد الصلاة »^(١) إلى آخره ، أنه لو تيقن في الركوع أو بعد الصلاة بعدم الإتيان ، فلا يجب عليه الإعادة أو القضاء ، ومقتضى دليل الجزئية وجوب الإعادة ، فهذان الدليلان متهافتان لا بد من رفع اليد عن أحدهما ، لكن دليل « لا تعاد » حيث إنه حاكم على دليل الجزئية تُرفع اليد عن دليل الجزئية ، ونقول : إن جزئية الفاتحة إنما تكون فيما إذا تذكر قبل الركوع ، أما بعده فلا تكون جزءاً أصلاً .

فتلخص مما ذكرنا أن الصحة والفساد أمران انتزاعيّان بالنسبة إلى الأمر الواقعي مطلقاً ، وبالنسبة إلى الأمر الظاهري كذلك في المعاملات ، ولكنه في العبادات أمران مجعولان للشارع .

وبعد ذلك يقع الكلام في تأسيس الأصل في المقام .

فنقول : أما الأصل في المسألة الأصولية فغير موجود ؛ إذ لو كان النزاع لفظياً فدلالة النهي^(٢) على الفساد لو كانت لكانت أزلية ، ولو لم تكن فلم تكن كذلك ، وهكذا الحال لو كان النزاع عقلياً ؛ إذ الملازمة بين الحرمة والفساد لو كانت لكانت أزلية أبدية ، فليست الدلالة أو الملازمة حادثة حتى تكون مسبقة بالعدم فتستصحب .

وأما في المسألة الفرعية فالكلام متمحّض فيما إذا كانت العبادة أو

(١) الفقيه ١ : ١٨١/٨٥٧ و ٢٢٥/٩٩١ ، الوسائل ٦ : ٩١ ، الباب ٢٩ من أبواب القراءة في الصلاة ، الحديث ٥ .

(٢) أقول : دلالة النهي على الفساد حيث إنها مسبقة بالعدم قطعاً وبعد الوضع مشكوكة حدوداً لا مانع من إجراء الاستصحاب على القول بجريانه في الأعدام الأزلية ، وهو - دام ظله - بنى على ذلك في بعض مباحثه السابقة ، وأزلية الدلالة لو كانت وعدها لو لم تكن ممنوعة ؛ لأنها تابعة للوضع والوضع ليس بأزلي . نعم ، في الملازمة العقلية كذلك . (م) .

المعاملة من جميع الجهات صحيحة لولا النهي ، والشك نشأ من ناحية النهي فقط .

فما أفاده في الكفاية من أنه لو كان الشك في ثبوت الأمر أو الشك في الصحة حين إثباته أو الدوران بين المحذورين^(١) ، إلى آخره ، كلّها خارجة عن محلّ النزاع ، كما أنّ ما أفاده شيخنا الأستاذ^(٢) - رحمه الله - من كون الشك تارةً من جهة الشبهة المفهومية ، وأخرى من جهة الشبهة الموضوعية أجنبيّ عما نحن بصددّه .

وكيف كان ، فالكلام يقع تارةً في المعاملات ، وأخرى في العبادات .
أمّا المعاملات فلو لم يكن إطلاق أو عموم يشمل مورد النهي ، كما في بيع الخنفساء ؛ إذ كونه بيعاً مشكوك ، فشمول الإطلاق له أيضاً مشكوك ، فليس لنا كلام فيه ، كما عرفت ؛ إذ لو فرض عدم إطلاق الدليل وعدم شموله للمورد ، فباستصحاب بقاء الملك لمالكه الأصليّ نحكم بالفساد ، كان هناك نهْيٌ أم لم يكن ، فالفساد ليس من ناحية النهي ، بل لعدم الدليل على صحّته .

وأما لو كان الدليل شاملاً للمورد ، كالبيع وقت النداء ، فشكّ في أنّ قوله تعالى : ﴿ وَذَرُوا الْبَيْعَ ﴾^(٣) الدالّ على حرمة البيع وقت النداء حرمة تكليفية هل يقتضي فساد أم لا ؟

فنقول : إنّ حيث يكون الإطلاق الناظر إلى الحكم الوضعي كـ ﴿ أَحَلَّ اللَّهُ

(١) ما نقله عنه غير موجود في نسختنا من الكفاية ، ومشطوب عليه في بعض نسخ الكفاية
أنظر : كفاية الأصول المحشّى ٢ : ٢٣٤ ، ونهاية الدراية ٢ : ٣٩١ ، والمحاضرات ٥ : ٢٧ .

(٢) أجود التقريرات ١ : ٣٩٤ .

(٣) الجمعة : ٩ .

البيع^(١) و ﴿أوفوا بالعقود﴾^(٢) شاملاً، ويكون الشك في التقيد؛ إذ لم نحرز على الفرض كونه دالاً على الفساد، فأصالة عدم التقيد والتخصيص تقتضي صحته .

وأما في العبادات : فلو لم يشمل إطلاق الدليل ، فكما ذكرنا ، كالصلاة ذات عشر ركعات ؛ إذ بعد عدم الأمر المشعر بعدم الملاك لا وجه للصحة ، كان هناك نهْيٌ أم لم يكن وأما لو كان الإطلاق شاملاً ، فحيث إن النهي تحريمي يدل على مبغوضيته^(٣) ، فلا يكاد يجتمع مع الأمر ، فلازمه عدم الوجوب ؛ إذ لو فرض وجوبه يكون اجتماعاً للضدين ، ولكن مجرد هذا غير مفيد للفساد ؛ إذ الفساد معلول عدم الملاك لا عدم الأمر ، فيكون الشك في فساد العبادة مع وجود النهي باقياً ، ولكن حيث إن الشك واقع في مقام الامتنال ومطابقة المأني به مع المأمور به ، فمقتضى قاعدة الاشتغال هو الفساد .

فتلخص مما ذكرنا أن مقتضى الأصل في المسألة الفرعية : البطلان في

(١) البقرة : ٢٧٥ .

(٢) المائدة : ١ .

(٣) أقول : بعد دلالة النهي على المبغوضية لا تصل النوبة إلى الشك أصلاً ؛ إذ لا تتمشى القرية المعتبرة في العبادة مع العلم بالمبغوضية ، والمبغوض كيف يقع محبوباً ! ولو سلم فمجرد احتمال عدم الملاك إن كان كافياً في الفساد ، لا يفرق بين ما لم يشمل إطلاق الدليل ، كالصلاة ذات عشر ركعات وبين ما كان شاملاً له . وإن لم يكف ، فلا يفرق أيضاً بين صورتين ، فلا وجه للحكم بالفساد في الأول والشك فيه في الثاني .

والظاهر أنه في كلتا صورتين لا يحكم بالفساد لو أتى بها باحتمال وجود الملاك ورجاء لو فرضنا تمشي قصد القرية منه في الصورة الثانية ، كما لو جهل قصوراً مثلاً ، وهكذا الصورة الأولى لو تعلّق بها نهْيٌ واحتمل وجود الملاك فيها ، لكن لا يجوز الاكتفاء بهذا الفرد المنهّي عنه - لو كان أصل الطبيعة مأموراً بها - في مقام الامتنال بمقتضى قاعدة الاشتغال . (م) .

العبادات ، والصحة في المعاملات .

وملخص الفرق : أنه في المعاملات تكون المضادة على تقدير وجودها بين الحكم الوضعي والنهي التحريمي ، ولا تنافي بينهما ، وأما في العبادات فكلاهما تكليفي ، فتتحقق المضادة ، غاية الأمر ليس دالاً على عدم الملاك فنصل النوبة إلى حكم العقل .

السابع : النهي قد يتعلق بنفس العبادة ، كصلاة الحائض ، وقد يتعلق بجزئها ، كالسجدة على القير أو الجص ، أو شرطها ، كالوضوء بالماء المضاف ، أو وصفها الملازم ، كالجهر والإخفات ، أو غير الملازم ، كالغصية .
أما الأول : فهو عين المتنازع فيه في المقام .

وأما الثاني : فهو وإن يفسد ذلك الجزء بناءً على دلالة النهي على الفساد وداخل تحت النزاع إلا أن فيه جهةً أخرى من الكلام ، وهي : أن فساده هل يوجب فساد العبادة أم لا ؟

وقد استدل له بثلاثة وجوه ، وجهان منها مختصان بخصوص الصلاة :
الأول : أنه بعد إتيان الجزء المنهي عنه إما أن لا يأتي بالجزء الصحيح أو يأتي به ، فعلى الأول تبطل العبادة لمكان النقصان ، فإن الجزء المنهي عنه لا محالة خارج عن دليل الجزئية ، فوجوده كعدمه ، وعلى الثاني تبطل أيضاً ، فإنه زاد في صلاته فيشملة دليل «من زاد»^(١) .

وفيه : أن ظاهر دليل «من زاد» أن من فعل فعلاً متصفاً بالزيادة فليستقبل استقبالاً ، والمقام ليس كذلك ، فإن من أتى بسورة العزيمة أولاً - مثلاً - ثم أتى

(١) التهذيب ٢ : ٧٦٤/١٩٤ ، الاستبصار ١ : ١٤٢٩/٣٧٦ ، الوسائل ٨ : ٢٣١ ، الباب ١٩

من أبواب الخلل ، الحديث ٢ .

بسورة أخرى غيرها ما أتى بالزائد وما فَعَلَ فعلاً متّصفاً بصفة الزيادة ؛ إذ قبل إتيان السورة الثانية لم تتّصف الأولى بصفة الزيادة ، وإنما اتّصفت بعده ، فحين الإتيان بالأولى ما أتى بالزائد وحين الإتيان بالثانية أيضاً كذلك .

نعم ، بإتيان الثانية تحقّق وصف الزيادة في الأولى فهو فَعَلَ فعلاً موجباً لاتّصاف فعل آخر بالزيادة . وبعبارة أخرى : أوجد وصف الزيادة لا الزائد ؛ وهذا نظير ما إذا قرأ - في القراءة - كلمة « الحمد » بقصد الجزئية ، فإذا وصل إلى الميم ، قطعها ، يعني لم يأت بالذال ، فقال : « الحَمْ » ثم أتى بتمامها ثانياً ، حيث إنّه لا إشكال في صحّة صلاته مع أنّه زاد في صلاته تعمداً .

والسرّ فيه ما ذكرنا من أنّه ما أتى بالزائد بل أوجد وصف الزيادة فيما لم يكن زائداً ، ودليل « مَنْ زاد » غير ناظر^(١) بحسب الظاهر إلى مثل هذا .

فالأولى أن يقال : إنّه إن أتى بالجزء المنهيّ عنه بقصد الجزئية وبعنوانها ، يشمل دليلاً « مَنْ زاد » وتبطل الصلاة سواء أتى بغيره أم لا ، وإن لم يأت به كذلك ، لا تبطل الصلاة مطلقاً إلا إذا دلّ دليل على البطلان ، كما في الركوع والسجود حيث إنّ الإتيان بهما أزيد ممّا كان مأموراً به يُحسب الإتيان بالزائد بحسب الدليل مطلقاً ، سواء أتى بقصد الجزئية أو لا بقصدها ، بل بقصد الشكر أو غيره .

الثاني : أنّ الجزء المنهيّ عنه خارج عن تحت أدلة جواز مطلق الذكر والقرآن والدعاء ، فإنّها تخصّص بغير الفرد المحرّم منها ، فيدخل - بعد

(١) أقول : الظاهر أنّ دليل « مَنْ زاد » ناظر إلى من أوجد فعلاً متّصفاً بالزيادة ، سواء كان الاتّصاف مقارناً لإيجاد الفعل أم لا ، وليس الإتيان بالزائد إلا إتيان الفعل بوصف الزيادة ، وهو يتحقّق في هذا الفرض قطعاً . والنقض غير وارد ، ويجب الالتزام به في صورة العمد لا فيما إذا لم يكنف بإتيانه صحيحاً فقطع وأتى به ثانياً ، كما لا يخفى . (م) .

التخصيص - تحت عمومات مبطلية التكلم .

وفيه : أن أدلة مبطلية التكلم بغير القرآن والذكر والدعاء ناظرة إلى كلام الآدمي لا مطلق الكلام ، فهو خارج موضوعاً . وبعبارة أخرى : يكون تخصصاً لا تخصيصاً ؛ إذ قراءة العزيمة ليست بكلام الآدمي ، فلا يمكن التمسك بأدلتها على الفساد .

الثالث مما استدلّ على أن فساد الجزء موجب لفساد الكل - الذي لا يختص بخصوص الصلاة ، بل يعم جميع العبادات - هو : أن العبادة بالقياس إلى جميع أجزائها إما تكون بشرط شيء كما في السجود ، فإنه مشروط بأن ينضم إليه مثله ، أو تكون بشرط لا كما في الركوع ، فإنه مشروط بأن لا ينضم إليه مثله ، وهكذا السورة بناءً على حرمة القرآن ، أو تكون لا بشرط ، كما في ذكر الركوع والسجود أو السورة بناءً على جواز القرآن ، فإن ذكر الركوع جزء من الصلاة لا بشرط من حيث انضمام مثله به وعدمه ، وكذلك السورة إذا قلنا بجواز القرآن .

ويستكشف من القسم الأول الشرطية ، ومن الثاني المانعية ، ومن الثالث الإطلاق ، فلو تعلّق النهي بجزء من أجزاء العبادة - كما في قراءة سورة العزيمة - فلا محالة تكون العبادة مقيدة بعدمه ، فيكون النهي إرشاداً إلى مانعية هذا الجزء ، فتبطل العبادة لو أتى بهذا الجزء المنهي عنه وهو المطلوب .

وفيه : أن هنا إطلاقين :

أحدهما : من قبيل ما مرّ في بحث المزة والتكرار من أن طبيعة الصلاة مأمور بها غير مقيدة بأحدهما ، سواء أتى مرةً أو أزيد ، وقد ذكرنا هناك أنه بإتيان الفرد الأول يسقط الأمر الصلّاتي مثلاً ، ويحصل الامتثال ، وقلنا : إنه لا إطلاق

للأمر من هذه الجهة وبهذا المعنى من الإطلاق . وهذا الإطلاق لا ربط له بالمقام .

وثانيهما : هو الإطلاق من حيث الأحوال والمقارنات ، وأن الصلاة مثلاً مأمور بها ، سواء نظرت إلى الأجنبية [فيها] أم لا ، وسواء قرأت سور العزائم فيها أم لا . وهذا الإطلاق باقٍ لا يقيد بمجرد كون المقارن أو الحالة منهياً عنه . نعم ، إطلاق الأول يقيد بتعلق النهي بفرد من الطبيعة ، كما إذا قال : « لا تصل في أرض الغير » أو « لا تقرأ سور العزائم في الصلاة » فإن الأمر المتعلق بالصلاة يقيد بغير هذا الفرد ، وهكذا الأمر المتعلق بقراءة السورة في الصلاة يقيد بغير سور العزائم ، لكن لا يقيد الأمر المتعلق بالصلاة حتى تكون الصلاة المقررة فيها سور العزائم فاسدة ، بل الإطلاق الثاني بحاله ، ولا دليل على فساد العبادة بفساد الجزء إذا أتى بالفرد الصحيح غير المنهي عنه من الجزء أيضاً . فاتضح مما ذكرنا أن فساد الجزء لا يوجب [فساد] العبادة إن لم يكتف به وأتى بالجزء قبله أو بعده إلا في خصوص الصلاة ، فإنه لو أتى بالجزء المنهي عنه فيها بعنوان الجزئية - أو كان من قبيل السجود والركوع ، فإنه لا يلزم الإتيان بهما بعنوان الجزئية في شمولهما للدليل « من زاد » - يشمله دليل « من زاد في صلاته فيستقبل الصلاة استقبالاً » ولا دليل لنا في غير الصلاة تتمسك به على بطلان العبادة بفساد جزئها ولو أتى بالفرد غير المنهي عنه منه قبل الجزء الفاسد أو بعده .

هذا كله في تعلق النهي بجزء العبادة ، وأما لو تعلق النهي بشرطها أو وصفها ، فنقول : قد يقسم الوصف بما يكون ملازماً للموصوف وما لا يكون كذلك ، فالنهي عن الأول مساوق للنهي عن موصوفه ، فيكون النهي عن الجهر

في القراءة مساوفاً للنهي عن نفس القراءة ، بخلاف الثاني ، فحيث إنه وصف مفارق - كالغصب - لأكوان الصلاة لا يسري النهي إلى الموصوف ، ولا يكون النهي عنه مساوفاً للنهي عن الموصوف ؛ لاستحالة اختلافهما في الحكم ، كما في الوصف الملازم .

وهذا التقسيم مما أفاده صاحب الكفاية^(١) ، وقد ارتضاه شيخنا الأستاذ^(٢) .

وزاد في الكفاية أنه في الوصف المفارق لا يسري النهي إلى الموصوف إلا فيما إذا اتحد معه وجوداً وقلنا بالامتناع وتقديم جانب النهي ، فيسري النهي إلى الموصوف حينئذ^(٣) .

أقول : الظاهر أنه لا فرق بين الوصف الملازم والمفارق ، ولا احتياج إلى هذا التقسيم ، وذلك لأن الوصف إما أن يكون موجوداً بوجود الموصوف موجوداً بوجود آخر غير وجود الوصف ، كما إذا نهى المولى عن النظر إلى الأجنبية أو النظر إلى السماء حال الصلاة ، أو يكون وجود الوصف من مراتب وجود الموصوف ، لا أن له وجوداً مستقلاً في قبال وجود الموصوف ، كالجهر في القراءة ، والسرعة والبطء في الحركة ، فإن الجهر مرتبة شديدة من القراءة ، وهكذا السرعة والبطء مرتبتان للحركة تختلفان في الشدة والضعف ، لا أن للسرعة وجوداً غير الحركة ، وللجهر وجوداً غير القراءة .

فإن كان الوصف من قبيل الأول ، لا يوجب النهي عن الوصف النهي عن الموصوف ، ولا يسري إليه أصلاً ، سواء كان الوصف ملازماً بأن ينهي عن النظر

(١) كفاية الأصول : ٢٢٢ - ٢٢٣ .

(٢) أجود التقريرات ١ : ٣٩٩ ، فوائد الأصول ١ : ٤٦٦ .

(٣) كفاية الأصول : ٢٢٣ .

إلى السماء حال الصلاة ، أو مفارقاً بأن ينهى عن النظر إلى السماء مطلقاً لا مقيداً بقيد حال الصلاة .

ولا وجه للسراية إلا توهم أن المتلازمين لا يختلفان في الحكم .
وفساده واضح ؛ إذ لازمه عدم الأمر بالصلاة ، لا أن الصلاة أيضاً منهي عنها ؛ لما مرّ في بحث الضدّ من أن المتلازمين لا يمكن أن يكونا مختلفين في الحكم ، لا أن يكونا متحدين فيه . هذا أولاً .

وثانياً : ما ذكر هناك لا يجري في المقام ؛ فإنّ النهي عن النظر إلى السماء في الصلاة والأمر بالصلاة لا تنافي بينهما أصلاً ، والمكلف قادر على امتثال الأمر بالصلاة والانتفاء عن النهي عن النظر إلى السماء في الصلاة كليهما .

نعم ، هو يجري فيما إذا قال المولى : « امش في الأرض ولا تتحرك » فإنّ المشي في الأرض بدون الحركة ممتنع ، فالتكليف به تكليف بغير المقدور ، بخلاف المقام^(١) .

وإن كان الوصف من قبيل الثاني ، فالنهي عن الوصف مساوق للنهي عن الموصوف ، سواء كان مفارقاً أو ملازماً ؛ إذ المفروض أن الوجود واحد ولا يتبني على جواز الاجتماع وامتناعه على ما اخترنا هناك من أن النزاع لا يجري في الوجود الواحد البسيط والمركّب بالتركيب الاتحادي ، فحيث لا يمكن أن يكون الوجود الواحد محكوماً بحكمين فلا محالة يسري النهي إلى

(١) أقول : وبعبارة أخرى : هذه القاعدة تجري في المتلازمين لا فيما إذا كان اللازم أخصّ من الملزوم أو العكس ، فإنّ من الواضح البديهي أن النهي عن الأخصّ غير ملازم للنهي عن الأعم ، بل يمكن أن يكون الأخصّ محكوماً بحكم مناقض لما يكون الأعمّ محكوماً به ، والمقام من هذا القبيل ، فإنّ الأمر بالصلاة والنهي عن النظر إلى السماء حال الصلاة أمرّ بالملزوم الأعمّ ونهي عن اللازم الأخصّ ، ولا يكون بينهما تلازم أصلاً . (م) .

الموصوف فيكون الجزء أو العبادة فاسداً .

فتلخص أن الوصف إن كان متحداً مع موصوفه وجوداً يوجب فساد موصوفه ، فإن كان هو الجزء ، فيبني على المسألة السابقة من أن فساد الجزء هل يوجب فساد العبادة أم لا ؟ وإن لم يكن متحداً مع موصوفه ، فلا يوجب فساد موصوفه ، ولا فرق في الصورتين بين كونه ملازماً أو مفارقاً .

هذا كله في الوصف ، وأما الشرط فقد قسمه في الكفاية بالعبادي وغير العبادي ، وأنه فاسد ومفسد للمشروط به إن كان عبادياً ، وآلاً فلا^(١) .

وأشكل عليه شيخنا الأستاذ^(٢) بأنه لا وجه للتقسيم بكونه عبادياً وغيره ؛ إذ ليس لنا شرط عبادي ، والشرائط كلها توصلية ، فإن الشرط هو معنى الاسم المصدري لا المعنى المصدري ، بمعنى أن كون المصلي على الطهارة ومتسترأ ومستقبلاً - مثلاً - شرطاً ، لا الوضوء ولُبس الثوب والاستقبال .

ألا ترى أنه إذا صلى غافلاً عن كونه على الطهارة ، صحت صلاته بلا خلاف . فمن ذلك يستكشف أن كونه على الطهارة شرط في الصلاة ، ككونه متسترأ ، لا الوضوء الذي هو عبارة عن الغسلات والمسحات بشرائطهما ، فعلى ذلك تعلق النهي بالشرط لا يوجب فساد الشرط ولا فساد المشروط به لو لم يقم دليل خارجي على الفساد أو كان النهي عن الشرط نهياً عن المشروط به .

والحاصل : أن حال الشرائط بعينه حال الأوصاف بلا تفاوت ، فإذا قال المولى : « لا تتوضأ بالماء المغصوب » أو « لا تلبس الألبسة الإفرنجية أو الحرير

(١) كفاية الأصول : ٢٢٣ .

(٢) أجود التقريرات ١ : ٣٩٩ - ٤٠٠ .

أو ما لا يؤكل لحمه» والمصلّي خالف وتوضّأ بالماء المغصوب ولبس هذه الألبسة، لا يوجب هذا النهي فساد الصلاة لو لم يقم دليل آخر على الفساد، فإنّها ليست بشرائط بل محصّلة لها.

هذا ملخّص ما أفاده في المقام. وفيه نظر.

أما أولاً: فلأنّ كون الشرط معنى الاسم المصدريّ مبنيّ على أنّ نفس الغسلات والمسحات ليست بأمور بها، بل هو أمر نفسانيّ يحصل بها، وقد ذكرنا في محلّه أنّه خلاف التحقيق، واستظهرنا من جملة من الروايات وعبارات الفقهاء أنّ الشرط هو نفس الغسلات والمسحات، وهي بنفسها تكون تحت الأمر، والطهارة اسم لنفس هذه، لا أمر يحصل منها. وما أفاده صاحب الكفاية يكون على مبناه ومختاره في الفقه من أنّ الشرط هو نفس هذه الأفعال.

وأما ثانياً: سلّمنا أنّ الشرط هو المعنى الاسم المصدريّ، لكنّه لا نسلم عدم سراية النهي عن المعنى المصدريّ إلى المعنى الاسم المصدريّ. وبعبارة أخرى: سلّمنا كون المصلّي على الطهارة - الوضوء - شرط، لا نفس الوضوء، لكن لا نسلم عدم سراية النهي المتعلّق بالوضوء بالماء المغصوب إلى ما هو مسبّب عنه وحاصل به وشرط في الصلاة، وهو كون المصلّي على وضوء حاصل من التوضؤ بالماء المغصوب؛ لما عرفت في بحث مقدّمة الواجب من أنّ الأمر والنهي بالسبب وعنه بعينه أمر ونهي بالمسبّب وعنه، والنهي أو الأمر بضرب عنق زيد بقوله: «اضرب عنقه» أو «لا تضرب عنقه» عبارة أخرى عن قوله: «اقتله» و«لا تقتله» فعلى هذا قوله: «لاتوضّأ بالماء المغصوب» عبارة أخرى عن قوله: «لا تكن على وضوء حاصل من التوضؤ بذلك الماء الذي هو شرط - لو لم يتعلّق به النهي - في الصلاة ومسبّب عنه» فإذا تعلّق النهي به،

يكون خارجاً عن تحت الأمر النفسي المتعلق بالصلاة ، المنحل إلى حصص وقطعات متعلّقة بكل واحد من الأجزاء والشرائط وعدم الموانع ، فإذا خرج عن تحت الأمر ، لا يحسب شرطاً إلا إذا علم بوجود الملاك فيه ، ولا طريق لنا إلى استكشافه إلا الأمر ، والمفروض عدمه ، فتقع الصلاة فاسدة .

وهكذا الكلام فيما إذا قال المولى : « لا تلبس الحرير » فإنه عبارة أخرى عن قوله : « لا تكن مستتراً بستراً مسبب عن لبس الحرير » ويجري فيه ما جرى في سابقه طابق النعل بالنعل .

والحاصل : أن التوضؤ واللّبس وغير ذلك ممّا يكون سبباً لتحقيق ما يكون شرطاً في الصلاة - ولو لم نقل بأن نفس هذه العناوين والأفعال شرطاً للصلاة وقلنا : إن الشرط هو ما يحصل منها حيث إنها محققة للشرط ومحصلة وسبب له - فالنهي عنه مساوق للنهي عن مسببه الذي هو شرط ، فهو غير مأمور به ، وعدم الأمر به يكفي في فساد المشروط به . وهذا واضح لا ستره عليه .

وبالجملة ، بعد الفراغ عن أن التقيّدات - كالأجزاء - داخله تحت الأمر النفسي المنبسط عليها ، وبعد الفراغ عن أن النهي عن الأسباب التوليدية بعينه نهى عن مسبباتها وعن أن التقيّدات كلّها مسببة عن القيود ، فلا محالة يكون التقيّد منهياً عنه إذا تعلّق النهي بقيده ، ومع تعلّق النهي به لا يعقل أن يكون مأموراً به ؛ لاستحالة اجتماع الضدين ، فيجب الحكم بفساد العبادة وما هو مشروط بهذا الشرط بلا إشكال .

نعم ، لو استكشفنا وجود الملاك من إجماع أو نحوه في هذا الشرط المنهى عنه ، حكمنا بصحة المشروط به ، كما في تطهير البدن واللباس من الماء المقصوب حيث نحكم بصحة الصلاة مع ذلك ؛ للقطع بوجود الملاك في هذا

الفرد المنهَى عنه أيضاً .

وليُعلم أن كلامنا فيما إذا تعلّق النهي بالشرط ، كما إذا قال : « لا تسترّ بالحرير » والمصلّي تسترّ به ، وأما لو قال : « لا تلبس الحرير » وهو تسترّ بغيره ولبس الحرير أيضاً بحيث كان التسترّ - الذي هو شرط في الصلاة - بغير الحرير وبغير الفرد المنهَى عنه ، وارتكب فعلاً حراماً آخر لا ربط له بالشرط ، وهو : لبس الحرير ، فلا إشكال في صحّة صلاته ، وليس هذا إلّا كالنهي عن النظر إلى الأجنبية في عدم كونه موجباً لفساد العبادة .

وبعد ذلك كلّه نرجع إلى أصل المطلب ، وأن النهي عن العبادة أو المعاملة موجب للفساد أم لا ؟ فيقع الكلام في مقامين :

الأول : في العبادة . وقد ظهر من مطاوي ما ذكرنا أن النهي فيها يكون موجباً للفساد ، وذلك لأنّه لا بدّ في صحّة العبادة من أمرين : الإضافة إلى المولى ، وقابليّتها لها ، فإن كان المكلف ملتفتاً إلى تعلّق النهي بها ، فكلاهما متنفّذ ؛ إذ مع علمه والتفان به بمغوضيّتها كيف يعقل أن يتمشّى منه قصد القرية !؟ وإن لم يكن ملتفتاً إليه وإن كان يتمشّى منه قصد القرية إلّا أن الفعل حيث إنّه مبغوض للمولى لا يقبل الإضافة إليه ، ولا معنى لصحّة العبادة التي يعتبر فيها قصد القرية بدون قابليّتها للإضافة وبدون إضافتها إلى المولى .

وربما يقال - كما في الكفاية ^(١) - : إن كون النهي موجباً للفساد وإن كان مسلماً كبرى إلّا أنّه لا صغرى له .

وبعبارة أخرى : على تقدير تعلّق النهي بالعبادة نهياً مولوياً ذاتياً لا شبهة في كونه موجباً للفساد ، لكنّه لا يمكن ذلك ، حيث إنّ المكلف إمّا أن يكون غير

قاصد للقربة أو قاصداً له حقيقةً أو تشريعاً ، فالأول لا يكون نهياً عن العبادة ؛ إذ بدون قصد القربة لا يتّصف بالعبادية ، والثاني غير مقدور له ، حيث [إنّه] لا قرب في المبعوض حتى يقصد حقيقةً ، والمبعد كيف يكون مقرباً؟! والثالث وإن كان مقدوراً له إلا أنّه يلزم فيه اجتماع المثلين : الحرمة الذاتية والحرمة التشريعية ، وهو مستحيل ، كاجتماع الضدين .

ثمّ أجاب عنه - رحمه الله - تارةً بأننا نختار الشقّ الأول ، وأنّ المكلف لا يقصد القربة ، ولا محذور فيه ؛ لما عرفت في صدر المبحث من أنّ المراد من العبادة ما لو أمر به لكان عبادةً ، لا ما يكون عبادةً فعلاً ، كما في صوم العيدين ؛ فإنّه لو كان أمر به ، لكان مثل صوم سائر الأيام لا يسقط الأمر به إلا إذا أتى بقصد القربة ^(١) . وهذا الذي أفاده في الجواب متين جداً ، إلّا أنّ الالتزام ^(٢) بالحرمة الذاتية

(١) كفاية الأصول : ٢٢٥ .

(٢) أقول : الظاهر أنّ صوم العيدين والصلاة بغير طهور حرام ذاتاً بمقتضى الروايات ؛ إذ الروايات ظاهرة في ذلك ؛ فإنّ النهي تعلّق بنفس عنوان الصوم والصلاة غير مقيّد بكونه بقصد القربة وبدونه .

والقول بأنّ هذه النواهي ناظرة إلى إتيان العبادة ، كما في سائر الأيام وسائر الحالات لا يمكن الالتزام به ؛ فإنّ المكلف يأتي بالصلاة حال كونه مع الطهارة بداعي القربة ، ويصوم في غير العيدين بقصد التقرب ، وبعد تعلّق النهي والتفات به لا يتمشئ منه قصد القربة ، ولا يمكنه إتيان المنهي عنه إلا بدون قصد التقرب ، فالنهي عن الإتيان بالداعي الإلهي تكليف بما لا يطاق ، فلا مناص من الالتزام بتعلّق النهي بنفس العنوانين ، كما هو الظاهر من الروايات الواردة في هذا الباب ، وأنّ الصلاة حال الحيض مثلاً محرمة ذاتاً لو أتى بها بهذا العنوان ، أي قصد عنوان الصلاة أيضاً مضافاً إلى قصد الأفعال الخاصة ولو بداعي التعليم .

أمّا إذا أتى بالأجزاء والأفعال الخاصة لا بعنوان الصلاة بحيث لو شئله وقيل له : ما تصنع ؟ لم يجب بأنّي أصلي ، بل أجاب بأنّي أكبّر وأقرأ سورة الفاتحة وهكذا لأجل

في مثل صوم العيدين وصلاة الحائض ، والصلاة بغير طهور وغير ذلك في غاية البُعد ، وإن كان يمكن أن تُستظهر الحرمة الذاتية من بعض الروايات في بادئ الرأي ، كما ورد في أيام استظهار المرأة «فلتتق الله ولتترك الصلاة»^(١) حيث أمرت بترك الصلاة ، وفيمن صلى بغير طهور «أما يخاف أن يقلب الله وجهه وجه حمار»^(٢) لكن الالتزام بحرمة الصلاة لمن تصلي تعليمًا لولدها بقصد القرية ، أو تمسك من أول الفجر إلى الغروب - لمرض في بطنها وأمرها الطبيب بذلك - لا بقصد القرية في غاية الإشكال ، ولا أرى أن يلتزم به فقيه .

فالظاهر أن هذه الروايات ناظرة إلى أن الإتيان بالصلاة بقصد القرية في حال الحيض وبغير طهور حرام .

وبعبارة أخرى : الإتيان كما^(٣) يأتي مع الطهارة وفي سائر الأيام حرام ، وواضح أن سائر الأيام وفي حال كونه مع الطهارة يأتيها بقصد القرية ، فعلى هذا ، الحرمة في أمثال ما ذكر تشريعية لا ذاتية .

نعم ، قراءة سور العزائم لا يبعد دعوى كونها محرمةً للمجنب ولو تعليمًا بدون قصد القرية ، فمصادق النهي عن العبادة نهياً مولوياً في غاية الندرة . هذا جوابه الأول .

فلا كذا ، لا بأس به ، كما لا بأس إذا أمسك يوم العيد عن جميع المفطرات لكن لا بعنوان الصوم وبقصده بحيث لا يقول : أنا صائم ، في جواب من سأل عنه ، ويقول له : لم لا تشرب السجّارة مثلاً؟

والسرّ في ذلك : أن عنوان الصلاة والصوم - كعنوان التعظيم - يكون من العناوين القصديّة بحيث لا يتحقّق هذا العنوان بدون القصد ، وقصد العنوان غير قصد القرية ، كما لا يخفى . (م) .

(١ و ٢) لم نجده في مظانّه .

(٣) « ما » في « كما » مصدرية .

وأجاب عنه ثانياً بما حاصله : أننا نختار الشقَّ الثاني وأنَّ الفعلَ مقارناً مع قصد القرية يكون متعلّقاً للنهي .

وبعبارة أخرى : العبادة الفعلية هي متعلّق النهي لا الشائبة ، ولا محذور فيه من حيث اجتماع المثلين ، فإنَّ استحالته فيما إذا كان متعلّق النهي التحريمي التشريعي والذاتي واحداً ، والمقام ليس كذلك ، بل متعلّق كلّ منهما مغاير لمتعلّق الآخر ؛ إذ التشريع إنّما هو البناء على إتيان ما لا يعلم دخوله في الشريعة ، وهو من أفعال القلب ، فمتعلّق الحرمة التشريعية هو الفعل الجوانحي ، ومتعلّق الحرمة الذاتية هو الفعل الجوارحي المغاير مع الأوّل^(١) .

أقول : هذا الذي أفاده غير تام ؛ إذ التشريع وهكذا التجري والانقياد من العناوين المنطبقة على الفعل الخارجي كالتعظيم ، فكما أنَّ عنوان التعظيم لا ينطبق إلّا على قيام أحد لآخر احتراماً له - مثلاً - ولا ينطبق على مجرد البناء على ذلك ، كذلك عنوان التشريع والتجري والانقياد لا ينطبق إلّا على ارتكاب الشخص فعلاً ليس له علم بدخوله في الدين بقصد أنّه من الدين في الأوّل وارتكابه فعلاً أحرز أنّه مبغوض في الثاني أو محبوب في الثالث ، فإنَّ الأوّل تصرف في سلطان المولى ، والثاني هتكٌ لحرمة ، والثالث تحصيلٌ لرضاه ، ولا ينطبق على مجرد العزم أو البناء على ذلك ، وهذا واضح جداً . فعلى هذا متعلّق الحرمة التشريعية والذاتية واحد ، وهو الفعل الخارجي ، فلا يعقل أن يكون محكوماً بهما معاً ؛ للزوم اجتماع المثلين ، المستحيل .

نعم ، يمكن وجود ملاك كلّ منهما في فعل واحد - كما إذا فعل حراماً

ذاتياً مقرباً به^(١) - فتأكد الحرمة بذلك ؛ إذ من الواضح الفرق البين بين مَنْ شرب الخمر لصرف غلبة الشهوة ومتابعة هوى النفس وبين مَنْ شربه بعنوان أنه مقرب له ومحبوب لمولاه . وبالجمله ، بين الملاكين عموم من وجه ، كما لا يخفى .

وأجاب عنه ثالثاً : بأن النهي التحريمي التشريعي كافٍ للدلالة على الفساد ؛ إذ يستكشف منه أن هذا الفعل لا يقبل الإضافة إلى المولى ، فليس فيه ملك القرب حتى يؤتى به بداعيه فيقع صحيحاً^(٢) .

وبهذا البيان ظهر فساد ما قيل من أن النهي غايته الدلالة على عدم الأمر لا عدم الملاك ، فالفساد من جهة الشك في الملاك والتمسك بقاعدة الاشتغال ، لا أنه مستند إلى النهي .

ووجه الفساد ما ذكرنا من أن من هذا النهي يستكشف عدم الملاك ؛ إذ لو كان فيه ملك القرب لما نهى عن التقرب به ، فالفساد مستند إلى نفس النهي التشريعي لا إلى أمر آخر .

فانقدح أن النهي التشريعي أيضاً يقتضي الفساد كالتحريمي الذاتي . وهذا^(٣) فيما إذا لم ينكشف الخلاف واضح ، وأما لو انكشف الخلاف بأن

(١) أقول : مع العلم بالحرمة الذاتية لا يتمشى منه قصد التقرب ، فالتشريع يتحقق بارتكابه مبنياً على أنه من الدين . (م) .

(٢) كفاية الأصول : ٢٢٥ .

(٣) أقول : الظاهر أن التشريع هو إدخال ما ليس من الدين في الدين . وهذا نظير الكذب ، فإن الإخبار بما لا يعلم أن له واقعاً قبيح وكذب لو لم يكن مطابقاً للواقع ، ولو كان كذلك فهو وإن كان قبيحاً من حيث إنه تجرئ بالكذب إلا أنه لا يكون كذباً ، وعدم العلم بأنه من الدين طريق إلى عدمه فيه ، فحيث لو انكشف الخلاف

تبيّن بعد ذلك أنّ هذا الفعل - الذي اعتقد قبل بعدم وروده في الشريعة أو كان شاكاً أو ظاناً فيه بظنٍّ غير معتبر - واردٌ في الشريعة ومأمورٌ به ، كما إذا لم يعلم بورود صلاة ذات اثنتي عشرة ركعة ليلة الغدير ، ثم رأى في كتاب الإقبال للسيد - رحمته - رواية في ذلك .

فإن كان حين إتيانها مضافاً إلى الله ملتفتاً إلى كونه تشريعاً محرماً مبغوضاً لمولاه ، فلا محالة وقعت فاسدة ؛ إذ لم يتمش منه قصد القرية أصلاً مع الالتفات بكونه كذلك .

وإن لم يكن ملتفتاً إلى ذلك ، فربما يتوهم الصحة ؛ نظراً إلى أنّه لا يعتبر في وقوع العبادة صحيحة إلا كونها مأموراً بها وقابلة للإضافة وقصد الآتي بها القرية وإضافتها إلى الله ، والمفروض أنّ المشرّع - لعدم التفاته وعلمه بكونها محرمة ومبغوضة - تمشّى منه قصد القرية ، وأتى بها مضافةً إلى الله ، والآن

لا ينكشف عن أنّه تجرّى بالتشريع لانفسه ، فالحرمة التشريعية محققة بما إذا لم ينكشف الخلاف ، أمّا في صورة انكشاف الخلاف فيدخل تحت عنوان التجري ، لكن العبادة تقع فاسدةً مطلقاً ، سواء انكشف الخلاف أم لا . مع الالتفات إلى كونها تشريعاً ؛ لعدم تمشّي قصد القرية منه معه حين الإتيان ، وأمّا مع عدم الالتفات فلا يحكم بفساد العبادة مطلقاً ، انكشف الخلاف أو لم ينكشف ، وذلك لأنّ التشريع من المستقلات العقلية ، ولم يتعلق نهى مولويّ به ، والعقل لا يحكم بالقبح في غير صورة الالتفات .

وبعبارة أخرى : موضوع حكم العقل هو التصرف في سلطان المولى بغير إذنه عن قصد والتفات ، فمع عدم الالتفات بأنّه تصرف في سلطان المولى بغير إذنه خارج عن تحت حكم العقل بالقبح ، فلا تقع مبغوضة ، بل تقع صحيحة لو انكشف أنّها مأمور بها ولو بالإطلاق بأن تعلّق الأمر بالطبيعة وشكّ في شموله لهذا الفرد ؛ إذ لا وجه للتقييد ، ولو لم ينكشف ذلك ، لا يجوز الاكتفاء بها عن الواجب - كما إذا صلّى بغير سورة متفرّجاً بها ولا يعلم بأنّ الصلاة بدون السورة صحيحة أو لا ، ولا يلتفت إلى أنّه تشريع - لقاعدة الاشتغال ، وأمره في مقام الثبوت دائر مدار الواقع فإن أمر بها واقعاً فصحيحة ، وإلا فلا ، لكن لا يفيد الأمر الواقعي ما لم يعلم به في مقام الامتنال . (م) .

انكشف أنها كانت مأموراً بها ، يعني أنها واردة في الشريعة ، ولا يعتبر في صحة العبادة أزيد من الأمر والإتيان بها بقصد القرية ، فلا وجه للبطلان .

ولكن فساد واضح ؛ حيث إن الإتيان بذلك مالم ينكشف الخلاف محرم واقعاً ومبغوض حقيقةً وداخل تحت كبرى ﴿ اللَّهُ أَذْنُ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ ﴾^(١) وغيرها من أدلة حرمة التشريع ، فإنها عامة لكل مَنْ تصرف في سلطان المولى بإفتاء أو فعلٍ أو شبهه بدون إحراز إذنه ، فحين الإتيان وقعت العبادة محرمةً مبغوضةً مندكةً مصلحتها - التي كانت لها في نفسها لولا التشريع - في مفسدة التشريع ، فما يكون مبغوضاً ومبعداً كيف يمكن أن يكون محبوباً ومقرباً؟

وليس المقام^(٢) من موارد اجتماع الأمر والنهي وما يكون التركيب فيه انضمامياً ، كما توهم ، بل هو من موارد النهي في العبادة ، كما لا يخفى .
المقام الثاني : في أن تعلق النهي بالمعاملات هل يقتضي فسادها أم لا؟ ويتصور ثلاثة أقسام :

الأول : أن يتعلق النهي بالسبب لا بما هو سبب بل بما هو فعل مباشرٍ للمكلف ، كالنهي عن المعاملة في الصلاة ؛ فإن نفس قوله : « بعث » في الصلاة

(١) يونس : ٥٩ .

(٢) أقول : في صورة عدم الالتفات لا يكون من هذا الباب ولا من ذلك الباب ؛ لما عرفت من أنها لم تكن محكومةً بحكم العقل في هذه الصورة وفي صورة الالتفات كذلك لو انكشف الخلاف ولم نقل بحرمة التجزي ، ولو لم ينكشف الخلاف أو انكشف وقلنا بحرمة التجزي ، فيكون الفعل الواحد مصداقاً للصلاة والتشريع في الأول ومصداقاً للصلاة والتجزي في الثاني ، فلو كان التركيب انضمامياً ، يكون من باب الاجتماع ، وهكذا لو لم تشترط انضمامية التركيب في كون المجمع من موارد الاجتماع ، كما اخترناه ، خلافاً لسيدنا الأستاذ دام ظلّه ، وإلا يكون من باب التعارض . (م) .

حيث يكون مبطلاً لها يكون منهياً عنه ، سواء كان في مقام البيع واقعاً أولاً ، بل كان في مقام تعداد الجُمْل الفعلية .

ومن الواضح أنَّ هذا القسم من النهي لا يقتضي الفساد ، إذ لا ملازمة لا عقلاً ولا عرفاً بين مبغوضية إيجاد السبب ومبغوضية ترتب المسبب عليه .

الثاني : أن يتعلّق بالتسبب بسبب ، لا بالسبب بما هو فعل مباشري ، ولا بالمسبب بما هو مسبب ، كما إذا نُهي عن البيع بالمنازدة ، فإنَّ أصل المبادلة وهكذا المنازدة بما هي فعل مباشري للمكلف لا حرمة لها أصلاً ، ولذا يجوز المبادلة بغير ذلك السبب ، ويجوز المنازدة من دون التسبب بها إلى حصول الملكية ، بل ما هو حرام ومتعلّق للنهي هو جعل هذا سبباً لحصول الملكية .

الثالث : أن يتعلّق النهي بنفس المبادلة بما هي فعل له بالتسبب ، وبعبارة أخرى : تعلّق بالمسبب بما هو ، لا بالمسبب عن هذا السبب الخاص ، فإنَّه هو القسم الثاني ، ولا بالسبب بما هو فعل مباشري للمكلف ، فالأقسام ثلاثة لا اثنان .

ويمكن أن يقال : إنَّ النهي عن التسبب بسبب نهى عن المسبب أيضاً إلا أنَّه نهى عن المسبب الخاص .

وقد استدلّ للفساد في هذين القسمين بوجوه :

منها : ما بنى عليه شيخنا الأستاذ ، وهو أنَّه يعتبر في صحّة المعاملة أمور ثلاثة :

الأول : أن يكون صادراً من أهله ، بأن يكون مالكاً أو وكيلأً أو مأذوناً من قِبَله .

الثاني : أن يكون مسلطاً عليه ومالكاً للتصرف ، بأن لا يكون محجوراً

عليه من جهة سفه أو جنون أو تعلق نذر - على قول بعض - أو تعلق حق الغير بالمبيع وغير ذلك مما يمنع المالك عن التصرف شرعاً . والحاصل أن يكون له سلطة على التصرف عقلاً وشرعاً ، ولا يكفي كونه مالكا فقط ، ولذا أدرج بعض الشرط الأول في الثاني وقال : يعتبر أن يكون مالكا للتصرف .

الثالث : أن يوجد بالأسباب الشرعية ، فلو أنشأ الطلاق بغير سببه الشرعي لا يصح ، ولا تصح المعاملة إلا إذا تحققت هذه الأمور الثلاثة ، ومن المعلوم أن المسبب أو التسبب بسبب خاص لو كان متعلقاً للنهي لا يكون الشرط الثاني موجوداً ؛ إذ بعد نهى الشارع يكون مسلوب السلطة شرعاً ، ولا يكون مالكا للتصرف . هذا حاصل الاستدلال الأول .

والجواب عنه : أن الكلام متمحض في تعلق النهي المولوي بها لا الإرشادي ، فإنه لا إشكال في اقتضائه للفساد ، والنهي المولوي لا يقتضي إلا حرمة التصرف تكليفاً ، وأما حرمة وضعاً فهو أول الدعوى ، وأي مانع من كون التصرف حراماً شرعاً كغسل الثوب بالماء المنصوب ومع ذلك يترتب عليه أثره الوضعي واعتبر الشارع الطهارة عند حصول الغسل ؟

وبعبارة أخرى : إن هنا دليلين : أحدهما «كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهى»^(١) و «كل شيء هو لك حلال حتى تعلم أنه حرام بعينه»^(٢) والثاني «أوفوا بالعقود»^(٣) ولا إشكال في أن النهي المولوي يقيد إطلاق الدليل الأول وأما

(١) الفقيه ١ : ٩٣٧/٢٠٨ ، الوسائل ٢٧ : ١٧٣ - ١٧٤ ، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي ، الحديث ٦٧ .

(٢) الكافي ٥ : ٤٠/٣١٣ ، التهذيب ٧ : ٩٨٩/٢٢٦ ، الوسائل ١٧ : ٨٩ ، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به ، الحديث ٤ .

(٣) المائدة : ١ .

تقييده إطلاق الدليل الثاني فممنوع ، فلا مانع من التمسك بإطلاق الدليل الثاني ، والحكم بصحة المعاملة لولا دليل آخر دال على الفساد .

ومنها : الأخبار الخاصة الواردة فيمن تزوج بغير إذن مولاه^(١) . وهذه الأخبار استدلت بها على الصحة والفساد .

أما تقريب الاستدلال بها على الفساد فهو أن قوله عليه السلام : «إنه لم يعص الله ، وإنما عصى سيده ، فإذا أجاز له فهو له جائز»^(٢) ظاهر في أن معصية الله موجبة لفساد المعاملة .

والجواب عنه : أن المراد بالمعصية في كلتا الفقرتين هو المعصية الوضعية لا التكليفية ؛ إذ من الواضح أن من المحرمات في الشريعة عصيان العبد لسيده ، فلا ينفك عصيانه عن عصيان الله ، فلا معنى لهذه الجملة لو كان المراد منه معصيته التكليفية ، فهو نظير من عصى نبيه ويقال : إنه لم يعص الله ، وإنما عصى نبيه ، فالمراد من عصيان السيد هو النكاح بدون إذنه وهو ليس بمحرم ؛ إذ لا دليل على أن كل فعل يصدر من العبد حرام تكليفاً إلا أن يكون بإذن سيده حتى ليس له أن يتكلم بكلام من إجراء صيغة عقد أو غيره إلا بإذنه ، بل ما يكون حراماً هو التصرف في سلطان المولى ، ومن المعلوم أن مجرد إجراء صيغة العقد ليس تصرفاً في سلطانه ، بل بعد تسلط المولى عليه باقٍ يمكنه أن لا يجيز ، ولذا لا نحكم بفسق من باع مال الغير فضولاً .

والسر في ذلك كله ما ذكرنا من أن مثل هذه الأمور الجزئية ليست تصرفاً عرفاً حتى تكون حراماً شرعاً .

(١) انظر الوسائل ٢١ : ١١٤ ، الباب ٢٤ من أبواب نكاح العبيد والإماء .

(٢) الكافي ٥ : ٤٧٨ ، الفقيه ٣ : ١٦٧٥ / ٣٥٠ ، التهذيب ٧ : ١٤٣٢ / ٣٥١ ، الوسائل

٢١ : ١١٤ ، الباب ٢٤ من أبواب نكاح العبيد والإماء ، الحديث ١ .

وبهذا ظهر أن المراد من عدم عصيان الله تبارك وتعالى أيضاً هو العصيان الوضعي لا التكليفي؛ إذ تزويج العبد نفسه غير ممنوع شرعاً، وليس ممّا لم يأذن به الله، وليس كالتزويج بذات البعل، فلا مانع عنه من قبلة تعالى بشرائطه التي أحدها إذن المولى، فهذه الأخبار كالصريحة في أن المراد منها أن العبد تزويجه ممّا لم يأذن به سيده، لا ممّا لم يأذن به الله تعالى، فهي أجنبية عن المقام.

ومن هنا ظهر أن الاستدلال بها على الصحة - بتقريب أن معصية العبد لمولاه معصية له تبارك وتعالى يقيناً ومع ذلك حكم بصحة نكاحه - لا وجه له؛ لما عرفت من أن المراد بالمعصية في كلتا الفقرتين هو المعصية الوضعية لا التكليفية.

فانقدح من جميع ما ذكرنا أن النهي المولوي في المعاملات مطلقاً بأقسامه الثلاثة لا يقتضي الفساد أصلاً.

نعم. لو كان النهي للإرشاد كما هو ظاهر النواهي المتعلقة بالمعاملات، أو تعلق النهي بما لا تكون المعاملة معه محكومة بالصحة كأكل الثمن في بيع أو بيع شيء، كأن يقول: «ثمن العذرة سحت» فدلالته على الفساد ممّا لا شبهة فيه؛ إذ يدلّ النهي بالمطابقة في الأول وبالالتزام في الثاني على أن من شرائط اعتبار الشارع للمعاملة وإمضائه أن لا يكون غريباً مثلاً، ولا يكون مبيعه كلباً أو خنزيراً أو عذرةً وهكذا.

تذنيب: حكى عن أبي حنيفة والشيباني دلالة النهي على الصحة^(١)،

(١) كما في: المحصول في علم الأصول ١: ٣٥٠، والإحكام في أصول الأحكام ٢: ٤١١، وروضة الناظر ٢: ٦٥٣، وسلاسل الذهب - للزركشي - ٢١٦: ٢١٧، وكفاية الأصول: ٢٢٧.

بدعوى أن النهي إذا تعلّق بشيء ذي أثر ، فلا بد أن يكون متعلّق النهي مقدوراً للمكلّف ، فبعد النهي يقدر المكلّف على العبادة المترتب عليها أثرها ، والمعاملة كذلك ، وهو معنى الصّحة .

ووافقهما صاحب الكفاية - رحمته - في المعاملات إذا تعلّق النهي بالمسبّب أو التسبّب . نظراً إلى أن العبادات لا تكون صحيحة إلا أن تكون مقرّبة . ومع النهي وإن كان المكلّف قادراً على إتيان ما يكون ذاتياً منها وهكذا غيرها ، أي ما لو أمر بها لكانت قربة . لكنّها لا تكون إلا مبعّدة ، فلا يمكن القول بالصّحة فيهما ، وأمّا لو تعلّق النهي بما كان مأموراً به منها ، فلا يقدر المكلّف إلا على القول بجواز اجتماع الأمر والنهي ولو بعنوان واحد ، وهو محال ^(١) .

أقول : قد مرّ غير مرّة أن نسبة الملكية - مثلاً - إلى العقد الصادر من المكلّف نسبة الحكم إلى موضوعه ، ولا سببية ولا مسببية في البين أصلاً ، وإنّما يكون إطلاق السبب على العقد والمسبّب على الملكية بالتسامح والعناية لا بالحقيقة ، وتقدّم أيضاً أن الملكية من الأمور الاعتبارية التي هي زمام وجودها بيد المعتبر ، فإذا اعتبرها معتبر في النفس ، تتحقّق في عالم الاعتبار لا في عالم العين .

فعلى هذا لو كان المراد بتعلّق النهي بالمسبّب أو تعلّقه بالتسبّب بسبب - الذي قلنا : إنّه راجع إلى النهي عن المسبّب الخاص حقيقة - تعلّق النهي بالملكية الشرعية التي هي بيد الشارع وفعل له ، فهو غير معقول ؛ إذ لا معنى لنهي المكلّف عن اعتبار الشارع ملكية المصحف للكافر - مثلاً - ويقول : « يحرم عليك أن يعتبر الشارع ملكية المصحف للكافر » فإنّه فعل الشارع لا فعل

المكلف ، فلو كان هذا الفعل مبعوضاً له فلا يفعل .

ولو كان المراد منه النهي عن الملكية العقلية ، فهو أيضاً كذلك .

نعم ، يمكن نهي العقلاء عن هذا الاعتبار ، أما نهي المتعاقدين عن اعتبار العقلاء لا معنى له فيما إذا لم يكن راجعاً إلى النهي عن إيجاد السبب ، وهو الموضوع ، وألا فلا إشكال فيه في الصورتين ، كما لا يخفى .

ولو كان المراد منه النهي عن اعتبار نفس المتعاقدين ولو لم يكن في العالم غيرهما ، بأن يقول : « أيها المكلف لا تعتبر ملكية المصحف للكافر » فهذا أمر ممكن معقول ، بل ذكرنا سابقاً أن حقيقة الإنشاء ليس إلا الاعتبار النفساني المظهر بمظهر من لفظ أو فعل أو غير ذلك ، فقوله : « بعت » ليس إلا مظهراً لاعتباره ملكية المبيع للمشتري بعوض مخصوص ، ومن الواضح أن هذا أمر مقدور قبل النهي وبعد النهي ؛ إذ هو من الأفعال الاختيارية للمتعاقدين ، غاية الأمر أنه من الأفعال الجوانحية لا الجوارحية ، وهي أيضاً تتعلق بها الأمر والنهي كالأفعال الجوارحية .

فأتضح من جميع ما ذكرنا أن النهي عن المعاملة لا يقتضي الصحة ، كما لا يقتضي الفساد ، وقول أبي حنيفة والشييباني ساقط من أصله ، ولا وجه لموافقة صاحب الكفاية إياهما في المعاملات أيضاً .

**المقصد الثالث:
في المفاهيم**

المقصد الثالث :

في المفاهيم

مقدمة : وهي أنَّ الألفاظ الموضوعية المفردة ، لها دلالات ثلاث : الدلالة المطابقة ، وهي دلالتها على ما وُضعت له ، والتضمنية ، وهي دلالتها على جزء ما وُضعت له ، والالتزامية ، وهي دلالتها على خارجه ، وهكذا الجُمْل التركيبية . ولا بدّ في الدلالة الالتزامية من اللزوم ، وأن يكون المعنى الالتزامي لازماً للمعنى المطابقي باللزوم البيّن بالمعنى الأخصّ ، كدلالة العمى على عدم البصر ، ودلالة «إن جاءك زيد فأكرمه» - على القول بالمفهوم - على عدم وجوب الإكرام عند عدم المجيء .

وبعبارة أخرى : انقهاً المعنى الالتزامي من المطابقي لا يحتاج إلى مقدمة خارجية عقلية ، بل يفهم منه بمجرد تصوّره .

وأما ما يكون لازماً له باللزوم البيّن بالمعنى الأعمّ - أعني ما يحتاج إلى مقدمة خارجية عقلية - فلا يكون من أقسام الدلالات اللفظية ، كلزوم وجوب المقدمة لوجوب ذيلها ، فإنه يحتاج إلى مقدمة خارجية عقلية ، وهي ثبوت الملازمة بين الوجوبين ، وإثباتها يحتاج إلى البرهان العقلي ، وبعض أنكروها بالمرّة ، كما هو المختار ، وككون أقلّ الحمل ستّة أشهر ، المستفاد من

ضمّ آية ﴿ وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلِينَ كَامِلَيْنَ ﴾^(١) إلى آية ﴿ وَحَمْلُهُ وَفِصْلُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا ﴾^(٢) وما يكون محطاً للبحث ومحلاً للنزاع هو ما يكون مفهوماً لازماً للمعنى المستفاد من الجمل التركيبية باللزوم البين بالمعنى الأخص لا الأعم، فإنه لا يكون من مداليل الألفاظ، بل يكون من المداليل السياقية.

ثم إنه لا وجه لإطنباب الكلام في أن المفهوم هل هو حكمٌ غيرٌ مذكور، أو هو حكمٌ لغير مذكور؟ والصحيح صحة اتصافه بكل منهما.

أما الأول: فلأن عدم وجوب الإكرام على تقدير عدم المجيء، المستفاد من «إن جاءك زيد فأكرمه» وهكذا حرمة الضرب والشتم المستفادة من ﴿ فلا تَقُلْ لَهَا أُفٍّ ﴾^(٣) حكمٌ غير مذكور في القضية المنطوقية؛ إذ ما هو مذكور هو وجوب الإكرام على تقدير المجيء، وحرمة التأنيف، لا [عدم] وجوبه عند عدمه، وحرمة الضرب والشتم.

وأما الثاني: فلأن الإكرام على تقدير عدم المجيء، الذي هو متعلق حكم عدم الوجوب، وهكذا الضرب الذي هو متعلق حكم الحرمة غير مذكور في المنطوق.

ولا وجه أيضاً لإطنباب الكلام في أن المنطوق والمفهوم هما من صفات الدلالة، وأن الدلالة على قسمين: إما منطوقية وإما مفهومية، أو من صفات المدلول، وأنه على قسمين: منطوق، ومفهومي، وقد عرفت أنهما من صفات المدلول ومما يلزم له.

ثم إن محل النزاع هو وجود المفهوم للقضية وعدمه، وأنه هل لها مفهوم

(١) البقرة: ٢٣٣.

(٢) الأحقاف: ١٥.

(٣) الإسراء: ٢٣.

أولاً؟ وبعد ثبوت المفهوم لها فلا شبهة في حجّيته؛ إذ على هذا التقدير يكون اللفظ ظاهراً فيه، وحجّة الظواهر ممّا لا ريب فيه.

فصل :

الجملة الشرطية هل تدلّ على الانتفاء عند الانتفاء أم لا ؟

ولا بدّ للقائل بالمفهوم من إثبات أمور ثلاثة .

الأول : أنّ ثبوت التالي للمقدّم يكون من باب اللزوم ، لا من باب الاتفاق ، كما « لو كان الإنسان ناطقاً فالحمار ناهق » .

و[الثاني : أن يكون] بنحو ترتّب المعلول على العلة ، لا ترتّب العلة على المعلول ، كما في « لو كان الاحتراق موجوداً فالنار موجودة » فإنّه لا يدلّ على أنّه لو لم يكن الاحتراق موجوداً لم تكن النار موجودة ؛ لإمكان أن يكون عدم الاحتراق من جهة وجود الرطوبة أو عدم الملاقة ، لا من جهة عدم وجود النار ؛ إذ انتفاء المعلول بانتفاء أحد أجزاء العلة لا جميعها ، مثلاً قولنا : « إن كان الممكن موجوداً ، فالواجب موجود » لا يدلّ على عدم وجود الواجب عند عدم وجود الممكن .

و[الثالث] : أن تكون العلة علةً منحصرة ، لا مثل « إن كانت النار موجودة فالحرارة موجودة » فإنّ النار ليست علةً منحصرةً للحرارة .

والحاصل : أنّه لا بدّ للقائل بالمفهوم من إثبات هذه الأمور الثلاثة : إمّا بالوضع ، أو بالانصراف ، أو بالقرينة العامة بحيث يكون ظاهراً في الانتفاء عند الانتفاء ، والمنكر للمفهوم يكون في فسحة من ذلك ، وله منع كلّ من الأمور المذكورة .

وبهذا ظهر أنّ عدّ الأمور أربعاً بدعوى أنّه بعد إثبات اللزوم لا بدّ من

إثبات أنه بنحو الترتب - كما في الكفاية^(١) - لا وجه له ؛ إذ الالتزام باللزوم مساوق للالتزام بالترتب^(٢) حيث لا إشكال في ترتب الجزاء على الشرط في مقام الإثبات ، الذي هو محلّ الكلام ، ولا ريب في دلالة الجملة الشرطية عليه بعد دلالتها على الملازمة .

ثم إنه لا ينبغي الريب في ظهور الجملة الشرطية في اللزوم بحيث لو علّق أمر على أمر غير مربوط به بوجه ، يكون خلافاً لقانون المحاورة ، وخارجاً عن القاعدة المتعارفة ؛ فإنه من الواضح أن تعليق كون زيد ابن عمرو على كون هذا جداراً بأن يقال : «إن كان هذا جداراً فزيد ابن عمرو» يكون ممّا يضحك به أهل اللسان ومن له أدنى اطلاع على القواعد العربية .

وهكذا لا شبهة في ظهورها في الترتب ، وأنّ الجزاء ثابت على تقدير ثبوت الشرط سيّما إذا دخل الغاء على الجزاء . ولو استعمل أحياناً في غير ما يكون واقع الجزاء مترتباً على واقع الشرط كما في ترتب العلة على المعلول - ومرادنا بالعلة والمعلول ما يعمّ الحكم والموضوع - في مثل «إذا كان الممكن موجوداً فالصانع موجود» و«إذا كان النهار موجوداً فالشمس طالعة» فهو خلاف ظاهر الكلام ؛ فإنّ ظاهر ترتب الجزاء على الشرط وتفريعه عليه هو ترتب نفس الجزاء وواقعه ، لا العلم به ، كما في ترتب العلة على المعلول وما يشبههما ، فإن كان تفريع نفس الجزاء على الشرط موافقاً للواقع - بأن يكون الشرط علة

(١) كفاية الأصول : ٢٣١ .

(٢) يمكن أن يقال : إنه كما تستعمل الجملة الشرطية فيما يكون بين الشرط والجزاء ملازمة ، والجزاء مترتب على الشرط بلا عناية ورعاية ، كذلك تستعمل فيما لا يكون هناك ترتب بينهما أصلاً بلا عناية ، كما في المتضايقين ، مثل : «إن كانت السماء فوقنا فالأرض تحتنا» فإنه لا تترتب تحتية الأرض على فوقية السماء وإن كانت ملازمة لها ، فللمنكر أن يمنع الترتب بعد تسليم الملازمة . (م) .

للجزاء - فهو المطلوب ، وألا يكون هذا الكلام مخالفاً لما هو ظاهر الكلام ، وخارجاً عن قانون المحاوره .

وبالجملة ظهور الجملة الشرطية في ترتب التالي على المقدم وكون المقدم علّة للتالي ممّا لا ينكر .

وأما ظهورها في العلّية المنحصرة فيستدلّ لها بوجهين :

الأول : دعوى الانصراف إلى العلّية المنحصرة ؛ لكونها أكمل الأفراد .

وهو ممنوع صغرى وكبرى ، كما في الكفاية^(١) .

أما الكبرى : فلأنّ الأكملية لا توجب الانصراف أصلاً ؛ إذ الانصراف ليس إلا بواسطة أنس الذهن ببعض الأفراد بحيث يرى العرف هذا الفرد خارجاً عن الماهية أو يشكّ في كونه فرداً وإن كان التشكيك في الماهية مستحيلاً عقلاً لكن لا مانع منه عرفاً .

ومثاله الواضح : «الحيوان» فإنّه ينصرف عن الإنسان عند العرف بحيث لو خُوطب أحدهم به يتأذى من ذلك وإن كان الإنسان في الحقيقة فرداً من أفراد لكنّ العرف يشكّ في فرديته للحيوان ولا يفهم منه هذا الفرد منه ، ومن الواضح أنّ الأكملية لا توجب ذلك ، وإلاّ لزم انصراف الموجود إلى الباري تعالى ، والإنسان إلى النبي ﷺ ؛ لأنّه تعالى أكمل الموجودات ، وهو ﷺ أكمل أفراد الإنسان ، وهو باطل بالضرورة .

وأما الصغرى : فلأنّ الانحصار لا يوجب الأكملية ، كما هو المشاهد في أنّه إذا كان هناك رجل له خطّ عالٍ يكتب كخط المير ورجل آخر كذلك أيضاً ، لا يزيد ولا ينقص هذا الكمّال بالانحصار وعدمه .

نعم ، الانحصار في بعض الموارد يوجب ذلك ، كالسلطنة والحكومة وأمثالهما ، وواضح أن تلك الملازمة والعلاقة التي تكون بين العلة والمعلول لا تفرق بين كون العلة منحصرة وعدمه أصلاً .

الثاني : أن ظاهر كون الجزء مترتباً على الشرط أنه يكون مترتباً عليه بجميع خصوصياته لا على الجامع بينه وبين غيره ؛ فإنه خلاف ظاهر الكلام ، ولازم ذلك أن يكون الشرط منحصراً في خصوص هذا الشرط ؛ إذ لو كان هناك شرط آخر يقوم مقام هذا الشرط لما صحّ ترتب الجزء عليه بخصوصه ، بل لا بدّ من جعل الشرط هو الجامع لو كان ، أو أحد الأمرين لو لم يكن ، أو كلّ من الأمرين لو كان المركّب مؤثراً ، وإلا فهو خلاف الظاهر ؛ إذ لا يمكن أن يكون هذا الأمر بخصوصه مستقلاً مؤثراً في شيء واحد معيّن ، ويكون أمر آخر كذلك ، أي مؤثراً بخصوصه مستقلاً في هذا الشيء بعينه ؛ لاستحالة صدور الواحد عن الكثير .

مثلاً : لو قال المولى : «إذا نِمْتَ فتوضّأ» و«إذا بُلْتَ فتوضّأ» يستكشف أن جامع الحدث هو العلة لوجوب الوضوء ، لا كلّ واحد منهما بخصوصه ، فلا يصحّ تعليق وجوب الوضوء على كلّ واحد منهما كذلك ، كما لا يصحّ تعليقه على واحد منهما بخصوصه بلا عناية ، بمعنى أنه يكون خلاف ظاهر الكلام وما يفهم منه عرفاً ، فمن ظاهر تعليق الجزء على الشرط بخصوصه يستكشف الانحصار .

والحاصل : أن مقتضى ترتب الجزء على الشرط بعنوانه وبجميع خصوصياته أن يكون لجميع الخصوصيات دخل في ترتبه عليه ، كما إذا قيل : «إن جاءك زيد يوم الجمعة في المسجد فأكرمه» فإن الظاهر أن كلّ واحد من

هذه القيود من : «المجيء» و«كونه يوم الجمعة» و«في المسجد» له دخل في ترتب وجوب الإكرام عليه ، ويكون الجزاء مستنداً إلى الشرط بهذه الخصوصيات ، وإلا لزم إنا استناده إلى الجامع بين هذا الشرط بخصوصه ، وشرط آخر كذلك ، وهو خلاف ظاهر ترتب الجزاء على الشرط بخصوصه . أو صدور الواحد عن الكثير وتأثير العلتين المستقلتين في المعلول الواحد إن حفظنا ظهور الكلام وقلنا بأن الشرط ليس هو الجامع ، بل هو نفس الشرط بخصوصه ، وهو محال .

وفيه : أولاً : ما مر^(١) مراراً من أن نسبة الموضوعات إلى الأحكام الشرعية تشبه نسبة العلل ومعاليلها ، لكن ليس في البين تأثير وتأثر أصلاً ، فلا يقال لموضوعات الأحكام : العلة ؛ إذ يمكن أن يكون هناك حكم واحد مترتب على موضوعات متعددة ، ولا مانع من كون البول موجباً للوضوء بعنوانه الخاص ، وهكذا النوم وغيره من الموجبات ؛ إذ الموضوع لا يؤثر في الحكم

(١) أقول : هذا التقريب بالنسبة إلى الأحكام الشرعية المنفردة على الموضوعات في القضايا الشرطية تامّ تمام لا إشكال فيه ، ولا يحتاج إلى ضم القاعدة العقلية ، بل نقول : إنه بعد تسليم ظهور القضية في الملازمة والترتب لا مجال لإنكار كون الحكم في الجزاء مقيداً بالشرط ومتفرعاً عليه ، وظاهر ترتب شيء وتفرعه على عنوان خاص أنه مترتب على هذا العنوان بخصوصه بحيث تكون الخصوصية أيضاً دخيلة في الترتب ؛ إذ لو لم يكن لها دخل فيه لم يكن يُرتب المتكلم على هذا العنوان الخاص ، بل يُرتب على الجامع بينه وبين غيره ولو مفهوماً ، وحيث إنه في مقام البيان ورتب الجزاء على هذا العنوان الخاص ، فيستكشف أنه الموضوع فقط ، والجزاء مترتب على هذا الشرط فقط ، ولا يقوم مقامه شرط آخر وموضوع كذلك ، بل لا نحتاج إلى هذه القاعدة بالنسبة إلى غير الأحكام أيضاً في صحة هذا التقريب ، وذلك لأنّ ظاهر تفرع الجزاء على عنوان خاص أن الشرط بخصوصه - سواء كان موضوعاً لحكم شرعي أو مؤثراً في الجزاء وعلة له - متفرع عليه لا الجامع ، فتأمل . (م) .

حتى يشكل بأنه كيف يمكن تأثير الأمرين المستقلين في أمر واحد ، وصدور الواحد عن الكثير ؟

وثانياً : أن هذه القاعدة مسلّمة في الواحد الشخصي لا النوعي ، بداهة أن الحرارة واحد نوعي يصدر عن النار تارة وعن الشمس أخرى وعن الحركة ثالثة وعن الاصطكاك رابعة وعن أكل الدواء الحارّ خامسة ؛ وهكذا ، ومن المعلوم أن المقام ليس من قبيل الواحد الشخصي ؛ إذ الجزءاء بشخصه لا نزاع في انتفائه بانتفاء الشرط ، وإنما الكلام في انتفاء سنخ الحكم بانتفاء الشرط .

ثم إنه ربما يتمسك لإثبات العلّة المنحصرة بالإطلاق من وجوه لا فائدة في ذكر جميعها ، فنقتصر بوجهين :

الأول : [التمسك] بإطلاق الملازمة كالتمسك بالإطلاق لإثبات الوجوب النفسي .

وتقريبه : أن ما يحتاج إلى البيان هو القيود الوجوديّة لا العدميّة ، فإنّها لا تحتاج إلى البيان ، فكما أن الوجوب النفسي هو الوجوب لا للغير ، وهو حيث إنه قيدٌ عديمي لا يحتاج إلى البيان ، بخلاف الوجوب الغيري ، فإنّه هو الوجوب للغير ، وهو قيدٌ وجودي يحتاج إلى البيان ، وإذا كان المتكلّم في مقام البيان ولم يبيّنه ، متمسك بإطلاق الوجوب ، ونحكم بأنّه نفسي ، فكذلك المقام ، فإنّ الملازمة المطلقة هي الملازمة الثابتة بين الجزءاء والشرط لا غير ، فهو قيدٌ عديمي لا يحتاج إلى البيان ، بخلاف الملازمة الثابتة بينهما وبين الغير ، فإنّها مقيدة بقيد وجودي يحتاج إلى التنبيه والتقييد به ، فحيث لم يبيّن نتمسك بإطلاق الملازمة ، ونحكم بأنّ الملازمة مطلقة والجزءاء مترتب على هذا الشرط ، سواء وجد شرط آخر سابق أو مقارن له أم لا ، فبمقتضى إطلاق الملازمة يكون

الشرط منحصرأ .

وأجاب عنه صاحب الكفاية - رحمته - بجوابين^(١) :

الأول : أن لازم اللزوم على الإطلاق المقتضي لشرطية المقدم فقط أن يكون ملحوظاً استقلالاً ، فيوجب انقلاب المعنى الحرفي اسمياً .

وهذا خلاف ما اختاره - رحمته - في الواجب المشروط من أن المعنى الحرفي قابل لأن يقيد^(٢) ، مع أنه لا مانع من إنشاء الطلب مقيداً من الأول ، وإنما الممنوع - على تقدير التسليم - هو إنشاء الطلب مطلقاً ثم تقييده ثانياً ، فليكن المقام من هذا القليل .

الثاني : أن القيود المأمور بها سواء كانت وجودية أو عدمية تحتاج إلى التنبيه بلا تفاوت بينها أصلاً ، فإن الصلاة - مثلاً - إذ كانت مقيدة بعدم كونها فيما لا يؤكل تحتاج إلى البيان ، كما أن القيد الوجودي - مثل الاستقبال وغيره - يحتاج إلى التنبيه والبيان ، وما لا يحتاج إلى البيان هو ما لا يكون قيداً لا وجوداً ولا عدماً ، ككونها في الدار أو غيرها ، فعلى هذا ، التمسك بإطلاق الوجوب والحكم بأنه نفسي لا يكون من جهة أن القيد العدمي لا يحتاج إلى البيان بخلاف الوجودي ، بل من جهة أن سنخ الوجوب النفسي مغاير لسنخ الوجوب الغيري ، والغيري يحتاج إلى مؤونة زائدة يجب التنبيه عليها ، فحيث لم ينبه عليها فتمسك بإطلاق الوجوب ، وأما الملازمة [فهي] سنخ واحد ، ولا يختلف مع انحصار العلة وعدمها ، فلا يمكن التمسك بإطلاقها .

وهذا الجواب متين جداً .

(١) كفاية الأصول : ٢٣٢ - ٢٣٣ .

(٢) كفاية الأصول : ١٢٣ .

الثاني^(١) : التمسك بإطلاق الشرط ، وله تقريران :

أحدهما : أن إطلاق^(٢) الشرط يقتضي أن يؤثر في الجزء سواء سبقه أو قارنه شرط آخر أم لا ، فالانحصار مستفاد من إطلاق الشرط ؛ إذ لو لم ينحصر بل كان هناك شرط آخر سابق عليه ، لكان هو المؤثر ، أو مقارن له ، لكان المؤثر هما معاً ، لا هو وحده ، فإذا أثبتنا أن الشرط يؤثر مطلقاً ، فثبت الانحصار .
وفيه : أولاً : ما مر من أنه بين الموضوعات والأحكام الشرعية ليس تأثير وتأثر أصلاً .

وثانياً : أن الجمل الشرطية متكفلة لبيان ثبوت الملازمة بين الجزء والشرط ، وأن الجزء مترتب على الشرط .

وبعبارة أخرى : يستفاد منها - مضافاً إلى الملازمة - شأنتي الشرط للتأثير ، وأما فعلية التأثير فلا ، بل هو أمر آخر قد يتفق كون المولى في مقام بيانه ، ومع إحراز ذلك لا ينكر الدلالة عليه إلا أنه من المعلوم ندرة تحققه ، وعلى تقدير عدم الندرة واتفاقه كثيراً لا ينفع القائل بالمفهوم ؛ لأنه ليس دائماً .

(١) أي الثاني من الوجهين اللذين يتمسك بهما لإثبات العلية المنحصرة .

(٢) أقول : يمكن تقريبه بالنسبة إلى الأحكام بوجه لا يرد عليه إشكال ، وهو : أن المولى حيث علق الحكم على هذا الشرط وقَّده به فقط دون قيد وشرط آخر سابق أو مقارن أو لاحق له ، وكان في مقام البيان ، وكان يمكنه البيان ولم يبين ، فيستكشف من ذلك أنه معلق على هذا الشرط فقط ومقَّده به فقط ، سبقه أو قارنه أو لحقه شيء أم لا ، مثلاً : للمولى أن يقيد الحكم بعقود بعضها متقدم وبعضها متأخر وبعضها مقارن لبعض آخر بأن يقول : « إذا جاءك زيد وأكرمك قبل مجيئه أو حين مجيئه أو بعد مجيئه فأكرمه أو لم يجئك عمرو قبل مجيئه أو بعده أو حينه » فإذا أطلق ولم يبين شيئاً من هذه القيود ، يعلم منه عدم دخل غير المذكور في الحكم ، فهذا الإطلاق في قوة أن يقول : « إن جاءك زيد فأكرمه سواء جاءك شخص آخر قبل مجيء زيد أو حين مجيئه أو بعد مجيئه وأكرمك أم لا » وهذا نظير التمسك بالإطلاق لإثبات النفسية والتعيينية . (م) .

الثاني : أن مقتضى إطلاق الشرط وعدم ذكر عذر له : تعينه ، كما أن مقتضى إطلاق الأمر وعدم بيان بدل وعذر لمعلقه هو التعين ، فكما أنه في قول المولى : « أكرم زيداً » نتمسك بالإطلاق ونقول بأن إكرام زيد واجب سواء أكرمنا عمراً أم لا ؛ إذ لو كان له عدل وبدل لوجب التنبيه عليه ، وحيث إنه بصدد البيان ولم يبين ، فنستكشف أنه متعين ، كذلك في قوله : « إن جاءك زيد فأكرمه » نقول : إن مقتضى إطلاق الشرط وعدم ذكر عذر له أن إكرام زيد واجب على تقدير المجيء ، سواء جاء شخص آخر مثلاً أولاً ، فنستفيد الانحصار من إطلاق الشرط ، كما نستفيد التعيين من إطلاق الأمر .

وأورد عليه ^(١) في الكفاية ^(٢) بما حاصله : أن سنخ الوجوب التعيني مغاير مع سنخ الوجوب التخييري ، فإنه يسقط بإتيان فرد من أفراد ، بخلاف التعيني ، فإنه لا بدل له ، وواجب على كل تقدير ، فيمكن التمسك بالإطلاق وإثبات التعيين به للوجوب ، لكن الشرط لا يختلف بتعده وعدمه ، بل سنخه واحد ، وهو ترتب الجزاء عليه ، سواء كان منحصراً أو متعدداً .

أقول : ويمكن التقريب بنحو لا يرد عليه ما أورده - رحمه الله - عليه ، وهو : أن الجمل الشرطي على قسمين :

أحدهما : ما سبقت لبيان تحقق الموضوع وجوده ، كما في « إن رزقت

(١) أقول : لو كان هذا المستدل بصدد إثبات الانحصار بذلك بلا واسطة ، فما أورده - رحمه الله - عليه وارد عليه ، وأما لو كان بصدد إثبات أن الحكم غير مقيد بغير هذا الشرط الذي لازمه الانحصار ، فلا يرد عليه هذا الإيراد ، ويكون استدلاله تاماً تماماً غير مدخول فيه ، ضرورة أن الحكم يختلف مع انحصار القيد وعدمه ، فيكون هذا التقريب عين التقريب الذي أفاد سيدنا الأستاذ دام ظله ، ولا فرق بينهما إلا من جهة التفصيل بين القضايا التي سبقت لبيان تحقق الموضوع وغيرها . (م) .

(٢) كفاية الأصول : ٢٣٤ .

ولداً فاختنه» وهذا القسم منها خارج عن محلّ الكلام ، فإنّ الحكم غير قابل لأن يكون شاملاً لغير مورد وجود الشرط ، بداهة أنّ وجوب الختان مترتب وثابت على من رزق ولداً ، فإذا لم يرزق ولداً فأَيّ شيء يختنه ؟ فحقيقة هذا القسم من الجُمْل داخل في مفهوم الوصف واللقب ويؤول إلى قضية حقيقية ؛ فإنّ قضية «إن رزقت ولداً فاختنه» تؤول إلى أنّه يجب اختتان الولد ، ومن الواضح أنّه لا معنى لإطلاق الحكم بالنسبة إلى مورد عدم وجود موضوعه ، فإنّه غير معقول .

وثانيهما : ما لم تُسَقِّ لذلك ، كما في «إن جاءك زيد فأكرمه» ففي هذا القسم لو قلنا بأنّ القيد راجع إلى المادّة - كما نسب إلى الشيخ^(١) - ولا يرجع إلى الهيئة ، فهو أيضاً يؤول إلى مفهوم الوصف أو اللقب ، وخارج عن محلّ النزاع ؛ ضرورة أنّه على هذا القول يتعلّق الحكم على إطلاقه بمتعلّق خاصّ وحصة خاصّة من الطبيعة وأنّ زيدا الجاني يجب إكرامه .

وأما إذا قلنا بأنّه راجع إلى الهيئة^(٢) ، فهو داخل تحت النزاع ، ولا محذور

(١) كما في كفاية الأصول : ١٢٢ ، وانظر مطارح الأنظار : ٤٩ .

(٢) أقول : إمكان رجوع القيد إلى الهيئة وعدمه لا ربط له بما تكون القضية ظاهرة فيه ؛ إذ لا بدّ لنا أولاً أن نثبت أنّ ظهور القضية في أيّ شيء هو ؟ فإذا أثبتنا أنّه في رجوع القيد إلى الهيئة - كما اعترف به من يقول باستحالة رجوعه إليها - فإذا وافقه البرهان العقلي ، فنأخذ بمقتضى هذا الظهور ، ولو لم يوافق البرهان ، فنرفع اليد عن هذا الظهور . وقد عرفت في بحث المطلق والمشروط أنّ ظهور الجُمْل الشرطيّة في رجوع القيد إلى الهيئة ممّا لا ينكر وأنّه هو مقتضى القواعد العربيّة .

ثمّ إنّ النزاع لا يختصّ بالجُمْل الشرطيّة التي يكون جزاؤها جملةً إنشائية وما يكون الحكم مستفاداً من الهيئة ، بل يعمّ ما يكون جزاؤها جملةً إخبارية ، والحكم فيها مستفاد من المادّة ، كما في «إن جاءك زيد فيجب إكرامه» فالأولى أن يقال في مقام الاستدلال : إنّ

في التمسك بإطلاق الشرط ، وذلك لأن معنى رجوع القيد إلى الهيئة أن الحكم ووجوب الإكرام لا يكون على كل تقدير ، بل هو مقيد بصورة وجود الشرط ، كما إذا قال : « أنت حر في وجه الله بعد وفاتي » في التدبير ، و« هذا المال لزيد بعد وفاتي » في الوصية ، فكما أن في الوصية والتدبير ينشئ فعلاً الموصي والمدير الحرية والملكية المتأخرتين ، ويعتبران الآن الملكية والحرية المتأخرتين ، فكذلك في المقام يجعل الفعل على عهدة المكلف على تقدير متأخر ، فالاعتبار والإنشاء فعلي ولكن المعتبر والمنشأ معلق على أمر متأخر ، وقد ذكرنا في بحث المطلق والمشروط أنه يمكن اعتبار الأمر المتأخر ، ولا محذور فيه .

فحينئذ يستفاد من قولنا : « إن جاءك زيد فأكرمه » أن مفاد الهيئة - الذي هو الطلب عند صاحب الكفاية ، والنسبة الإيقاعية عند شيخنا الأستاذ رحمه الله ، وكون الفعل على ذمة المكلف وعلى عهده على مسلكنا - معلق على هذا الشرط - وهو في المثال مجيء زيد - ومقيد بهذا القيد ، وحيث إن المتكلم في مقام البيان وقد أتى بهذا القيد الواحد ولم يذكر له عدلاً بأن يقول : « إن جاءك زيد أو عمرو فأكرمه » حتى يكون القيد أحد الأمرين ، يستفاد أيضاً أن القيد منحصر بما ذكر ليس إلا ، كما يستفاد الوجوب التعيني من الإطلاق وعدم ذكر عدل له .

المقتضى القواعد العربية والظهور العرفي أن الحكم في الجزاء - سواء كان مفاداً من الهيئة أو المادة - مقيد بوجود الجزاء في الجمل الشرطية التي لم تُسَقَّ لبيان تحقق الموضوع ، وليس محذور عقلي في تقييد الحكم مطلقاً ، فحيث قيد الحكم بمقتضى هذا الظهور بهذا الشرط ولم يذكر قيد آخر للحكم مع كون المتكلم في مقام البيان ، فنستكشف أن القيد منحصر في ذلك ، ولا يكون هناك شيء آخر دخيلاً في الحكم ، ولازم ذلك ثبوت المفهوم للقضية ، كما هو واضح . (م) .

ولو قرّبناه بهذا التقريب ، لا مجال لإيراد صاحب الكفاية ؛ فإنّ التمسك بالإطلاق ليس لإثبات الانحصار ، بل لأنّ التقييد يتفاوت حاله مع الانحصار وعدمه ، فتمسك بإطلاق القيد المفيد للانحصار قهراً لإثبات أنّ الحكم غير مقيد بغير هذا القيد المذكور .

ويشهد لذلك تمسكنا بالإطلاق لو شككنا في أنّ شيئاً آخر غير مجيء زيد له دخل في وجوب الإكرام أو لا ، ألسنا نتمسك بإطلاق القيد ونقول : لو كان أمر آخر له دخل في ثبوت الحكم لكان عليه البيان وأن يقول مثلاً : « لو جاءك زيد وأكرمك فأكرمه » ؟ وهذا من الثمرات المهمة المترتبة على إثبات أنّ القيد راجع إلى الهيئة دون المادّة .

ومما ذكرنا ظهر لك أنّه لا موضوع للبحث عن أنّه هل المتفني عند انتفاء الشرط شخص الحكم أو سنخ الحكم ؟ وأنّ مفاد الهيئة هل هو جزئي أو كليّ ؟ لما عرفت من أنّ المعلق على الشرط أمر اعتباريّ مظهر بمظهره أيّاماً كان ، سواء في ذلك ، الإنشاء أو الإخبار ، ومن المعلوم أنّه يكون طبعيّ الوجوب لا الشخص ، غاية الأمر أنّه مقيد بهذا القيد الخاص ، الذي يكون شرطاً في القضية ، ومطلق من سائر الجهات ، من دون تفاوت بين كونه مبرزاً بالهيئة أو المادّة .

وإنّما أعرضنا عن هذا البحث ؛ لأنّه على مسلكتنا - من أنّ الإنشاء كالإخبار ليس إلّا إظهار الأمر النفسانيّ وليس من باب الإيجاد أصلاً - لا موضوع له ، بمعنى أنّه لا يوجد بالإنشاء شيء حتى يبحث في أنّ هذا الموجود هل هو جزئيّ أو كليّ ؟ وعلى الأوّل كيف يتصور المفهوم مع أنّ شخص هذا الحكم المذكور في القضية انتفاؤه عقليّ لا ربط له بالمفهوم ، وسنخ الحكم لا يدلّ عليه

المنطوق حتى ينتفي بانتفاء الشرط؟!

وبالجملة ، ما هو معلق على الشرط^(١) هو ذاك الأمر الاعتباري ، سواء كان حكماً تكليفياً أم وضعياً ، كان مبرزاً بالهيئة أو المادة ، ولا يتفاوت حاله بأن تكون الهيئة مبرزة ومظهرة له أو المادة من حيث الجزئية والكلية والعموم والخصوص .

ثم إنه استدل المنكرون بوجوه :

منها : قوله تبارك وتعالى : ﴿ ولا تُكْرِهوا فتياتكم على البغاء إن أردن تحصناً ﴾^(٢) .

(١) أقول : لملك تقول : لو كان المعلق على الشرط هو ذاك الأمر الاعتباري المبرز بالهيئة ، الذي هو كون الإكرام على تقدير المجيء - مثلاً - على ذمة المكلف وعلى عهده ، فانتفاء هذا الأمر الخاص بانتفاء موضوعه عقلي لا ربط له بالمفهوم ، فأى فرق بين هذا القول والقول بأن مفاد الهيئة جزئي وحكم خاص ينتفي بانتفاء موضوعه عقلاً؟ ولكنك غفلت عن أن ثبوت المفهوم من ناحية عدم التقييد بغير هذا الشرط مع إمكانه ، وقد عرفت إمكانه ، وأن أمر الجعل بيد المولى ، فله أن يضيق دائرته وله أن يوسع .

ويمكن إبراز المقيّد بالهيئة بقوله : « أكرم على تقدير كذا » كما يمكن بالمادة بقوله : « يجب الإكرام على تقدير كذا » ولا فرق بينهما أصلاً ، فحيث يمكن للمولى على هذا المبنى أن يقيد الحكم بغير الشرط أو لم يقيد ، فيستكشف أن الشرط هذا دون غيره ، وبعد هذا الاستكشاف ينتفي الحكم بانتفائه عقلاً ، وحيث لا يكون قيد أو شرط آخر يقوم مقامه بمقتضى الإطلاق ، فيثبت المفهوم .

وهذا بخلاف القول بأن مفاد الهيئة جزئي وأمر خاص ، فإن القائل به يقول باستحالة تقييد الحكم المفاد من الهيئة بغير هذا الشرط ، فالانتفاء وإن كان عقلياً أيضاً بانتفاء موضوعه إلا أنه لا ينافي ثبوت الحكم على تقدير آخر بدليل آخر من جهة أن التقييد بغير هذا الشرط في هذا الدليل كان مستحيلاً على المولى ، فلو كان الحكم في الواقع مقيداً على غيره أيضاً ، فله أن يقيد بدليل آخر ، ولا منافاة في البين أصلاً . (م) .

وفيه : ما عرفت من أن الجُمْل الشرطيّة التي سيقت لأجل بيان وجود الموضوع ليس لها مفهوم بل هي داخلة في مفهوم الوصف واللقب ، والآية المباركة من هذا القبيل ؛ فإن الإكراه لا يمكن عند عدم إرادتهم التحصن ، فلا يمكن أن تكون الحرمة مطلقة بالنسبة إليه حتى يتمسك بالإطلاق ويثبت به المفهوم .

وهناك وجوه أخر لا فائد في ذكرها .

بقي أمور :

الأول : أن مقتضى ما ذكر - من أن جميع القضايا الحقيقيّة ترجع إلى قضايا شرطية مقدّمها فرض وجود الموضوع وتاليها ثبوت المحمول وهكذا كلّ قضية شرطية تؤول إلى قضية حقيقيّة - : ثبوت المفهوم لجميع القضايا الحقيقيّة على القول بدلالة الشرطيّة على المفهوم ، وهذا خلاف الوجدان .

وجوابه ظهر ممّا ذكرنا من أن الجُمْل الشرطيّة التي سيقت لبيان تحقّق الموضوع ليس لها مفهوم ، والقضايا الحقيقيّة كلّها ترجع إلى قضايا شرطية كذلك ، فإنّ قولنا : « لا تشرب الخمر » مساوق لقولنا : « إن فرض ووجد في الخارج خمر فلا تشربها » و« أكرم العلماء عند مجيئهم » مساوق لقولنا : « إن وُجد في العالم عالم فأكرمه على تقدير مجيئه » فإذا كانت كذلك ، فلا مجال للقول بثبوت المفهوم لها .

الأمر الثاني : أن الحكم الثابت في الجزء إمّا هو حكم واحد له امتثال واحد وعصيان واحد متفرّع على موضوع واحد ، كما في « إن جاءك زيد فأكرمه » أو أحكام عديدة بنحو العام الاستغراقي ، لها امتتالات عديدة أنشئت هذه الأحكام العديدة بإنشاء واحد ، وهي إمّا متفرّعة على موضوعات كذلك

- أي عديدة - كما في «إن جاءك العلماء فأكرمهم» أولاً، بل موضوعها واحد، كما في رواية «إذا بلغ الماء قدر كز لا ينجسه شيء»^(١).

لا إشكال في ثبوت المفهوم على القول به في الأول وكذا الثاني، ولا إشكال أيضاً في انتفاء كل حكم بانتفاء موضوع نفسه في الثاني، ففي الحقيقة هناك قضايا شرطية متعددة جَمَعَهَا قضية واحدة وكلام واحد، فبانتفاء كل موضوع ينتفي حكم نفسه، لا حكم الموضوع الآخر. وهو واضح لا ريب فيه.

وإنما الإشكال في القسم الثالث - الذي هو ترتب أحكام عديدة على موضوع واحد - من جهة أن المفهوم هل هو موجبة جزئية، كما يقول به المنطقيون؛ نظراً إلى أن ارتفاع السلب الكلّي إنما هو بالإيجاب الجزئي، أو هو موجبة كلية، فيدلّ مثل قوله عليه السلام: «إذا بلغ الماء قدر كز لا ينجسه شيء»^(٢) على تنحّس الماء القليل بكلّ ما يكون قابلاً للتنجيس؟

أفاد شيخنا الأستاذ أن المنطقي حيث ينظر إلى البراهين العقلية ولا نظر له إلى الظواهر العرفية جعل نقيض السالبة الكلية الموجبة الجزئية، والأصولي لا ينظر إلّا إلى ما يفهم من الكلام ويظهر منه عرفاً، وحينئذ:

فبحسب مقام الثبوت إما أن يكون المعلق على الشرط عموم الحكم وشموله - وبعبارة أخرى: مجموع الأحكام كما في العام المجموعي لا جميعها - فعلى هذا لا يكون المفهوم إلّا موجبة جزئية، وإما أن يكون هو الحكم العام - وبعبارة أخرى: جميع الأحكام وكل واحد منها كما في العام الاستغراقي -

(١) الكافي ٣: ٢١/٢، التهذيب ١: ٣٩ - ١٠٧/٤٠ و ١٠٩ و ٦٥١/٢٢٦، الاستبصار ١:

١/٦، الوسائل ١: ١٥٨ - ١٥٩، الباب ٩ من أبواب الماء المطلق، الأحاديث ١ و ٢ و ٦.

(٢) نفس المصادر.

فحينئذ يكون المفهوم موجبة جزئية .

وبحسب مقام الإثبات ودلالة القضية :

فإن كان العموم مستفاداً من لفظٍ مستقلٍّ دالٍّ بالاستقلال كأن يكون مستفاداً من كلمة «كُلٌّ» ونحوه ، فالمعلَق يمكن أن يكون هو الحكم العام ، ويمكن أن يكون هو عموم الحكم ، ويعيَّن بالقرينة الخارجية .

وإن كان مستفاداً من لفظٍ غير مستقلٍّ في الدلالة - كوقوع النكرة في سياق النفي - يكون المعلَق هو الحكم العام قطعاً ، كما في الرواية ، فيكون المفهوم موجبةً كليةً ، ويمكن الاستدلال بالرواية لانفعال الماء القليل بكلِّ ما يكون قابلاً للتنجيس بالملاقاة حتَّى المتنجَّس على القول بكونه منجَّساً ، فإنَّه المراد بالشيء فيها . هذا ملخَّص ما أفاده ^(١) قهَّـرُ .

وفيه : أنَّ المعلَق على الشرط ليس إلَّا الحكم العام ، وأمَّا عموم الحكم وشموله فلا ربط له بالشرط أصلاً بلا فرق بين كونه مفاداً للمعنى الاسمي أو الحرفي .

والتحقيق أنَّ المعلَق إن كان كلُّ حكم بنفسه لا منضمّاً إلى حكم آخر ، فالمفهوم موجبة كلية قطعاً ، وإن كان المعلَق هو كلُّ حكم منضمّاً إلى الآخر ، فالمفهوم موجبة جزئية ، والظاهر أنَّ الرواية من هذا القبيل ، ونظيره قول شجاع : «إذا لبستُ درعي وأخذتُ سلاحي فلا يغلبني أحدٌ» فهل ترضى بأنَّ مفهومه أنَّه «إذا لم ألبس درعي ولم أخذ سلاحي فيغلبني كلُّ أحدٍ»؟ فالظاهر أنَّ مفهوم الرواية ونظائرها ليس إلَّا الموجبة الجزئية . ولا يمكن الاستدلال بها لانفعال الماء القليل بكلِّ نجس إلَّا بالقول بعدم الفصل ، ومن هنا بنى صاحب

الكفاية^(١) على عدم تنجسه بالمتنجس مع القول بتنجس غيره به .

الأمر الثالث : إذا تعدد الشرط واتحد الجزاء ، مثل : « إذا خفي الأذان فقصر » و « إذا خفي الجدران فقصر » فبناءً على ظهور الجملة في الانتفاء عند الانتفاء يقع التعارض بين مفهوم أحدهما ومنطوق الآخر لا محالة ، فإن مفهوم « إذا خفي الأذان فقصر » هو أنه إذا لم يخف الأذان فلا تقصر ، سواء خفي الجدران أو لم يخف . فلا بد من رفع التنافي والتعارض والعلاج ، وهو يحصل بأحد أمور ثلاثة :

الأول : أن يرفع اليد عن المفهوم في كليهما ، فلا ينافي وجود أمر آخر غير هذين الخفاءين موجب لوجوب القصر .

الثاني : أن يقيد إطلاق كل منهما - أي من الشرطين - بالشرط الآخر المقابل للعطف بـ « أو » وبعبارة أخرى : أن يجعل الشرط هو الجامع بين الأمرين ولو مفهوماً ، فيكون كل من الشرطين سبباً مستقلاً لوجوب القصر ، وليس هناك سبب آخر ، بمعنى أن مقتضى هذا التقييد نفي سبب آخر غيرهما ، وانحصاره بهما ، وأما تقييد كل من المفهومين بمنطوق الآخر بدون التصرف في المنطوق فغير معقول ؛ فإن المفهوم من تبعات المنطوق ولوازمه ، فكيف يمكن رفع اليد عن لازمه بدون التصرف في نفس المنطوق ؟!

الثالث : أن يقيد إطلاق كل منهما - أي الشرطين - بالآخر المقابل للعطف بالواو ، وجعل الشرط مجموع الأمرين بحيث يكون كل واحد منهما جزءاً للسبب . وليس هناك وجه رابع في المقام .

وأما ما في الكفاية^(٢) من احتمال شق رابع ، وهو : رفع اليد عن أحد

(١) أنظر : مستمسك العروة - للسيد الحكيم ﷺ - ١ : ١٤٦ .

(٢) كفاية الأصول (المحشى) ٢ : ٢٩٦ - ٢٩٧ .

المفهومين وبقاء الآخر^(١) على مفهومه فيما إذا كان ما أبقى على المفهوم أظهر من الآخر ، فقد نقل أنه ضرب خطأ المحو عليه في النسخة المصححة منها ، وهو الظاهر ؛ ضرورة أن رفع اليد عن أحد المفهومين لا يرفع التنافي والتعاند بين الدليلين ؛ لأن التعارض ليس بين مفهومين حتى يعالج برفع أحدهما ، بل هو بين مفهوم أحدهما ومنطوق الآخر .

وأظهرية ما أبقى على المفهوم بل صراحته لا يفيد شيئاً ؛ إذ لو دل دليل بالصراحة على أن عدم خفاء الأذان لا يوجب القصر سواء كان هناك خفاء الجدران أو لا ، ودل دليل آخر على أن خفاء الجدران يوجب القصر ، هل يتوهم أحد أنه ليس بينهما تنافٍ وتعاند ؟

ثم إن البحث لا يختص بما إذا كان هناك قضيتان شرطيتان تعدد شرطهما واتحد جزاؤهما ، بل يعم ما إذا كان هناك قضية شرطية دالة بالمفهوم على عدم سببية شرط آخر للجزاء ، ودليل آخر دال على ذلك ، أي سببية شرط آخر للجزاء .

مثلاً : لو ورد أن « مَنْ أتى أهله في نهار شهر رمضان فليکفر » ثم ورد أن « المرتمس في الماء في نهار شهر رمضان يجب عليه الكفارة » يقع التعارض أيضاً بين الدليلين ، ولا بد من العلاج بأحد الأمور المذكورة .

فالأولى أن يجعل محل البحث وعنوان مورد النزاع هكذا : إذا كان هناك دليلان أحدهما : قضية شرطية نفت بمفهومها ما أثبتته الآخر ، فلا بد من العلاج ورفع التنافي بأحد أمور ثلاثة .

إذا عرفت ذلك ، فنقول : قد تقرّر في مقرره أنه لا بد في مقام علاج

(١) أي : بقاء الشرط الآخر على مفهومه .

الدليلين المتعارضين من رفع اليد عما أوقعنا في إشكال التعارض والتنافي وإن أمكن العلاج ورفع التنافي برفع اليد عن غيره ، مثل ما إذا ورد «أكرم العلماء» ثم ورد «لا تكرم زيدا» فرفع التعارض وإن كان يمكن بأحد أمرين : الأول : برفع اليد عن ظهور العام في العموم وتخصيصه بغير زيد . والثاني : برفع اليد عن ظهور «أكرم» في الوجوب ، وحمله على الاستحباب ، لكنه لا موجب لرفع اليد عن ظهور الصيغة في الوجوب ، وذلك لأن التنافي لم ينشأ من هذا الظهور ، بل نشأ من ظهور العام في العموم والشمول بالنسبة إلى كل فرد حتى «زيد» فلا بد من رفع اليد عن هذا الظهور الذي لأجله وقع التعارض والتنافي بين الدليلين ، وأما ظهور الصيغة في الوجوب وأن ما سوى «زيد» واجب الإكرام - الذي لا مزاحم ولا معارض له - لا موجب لرفع اليد عنه .

وهذه قاعدة كلية شريفة تنفع في فروع كثيرة ، والمقام من صغريات تلك الكبرى الكلية ؛ إذ ظهور الجملة الشرطية في السببية المنحصرة وأن خفاء الأذان - مثلاً - سبب منحصر للقصر ، ولا يكون غيره سبباً حتى خفاء الجدران صار سبباً للتنافي والتعاند وأوقعنا في المحذور ، فلا بد بمقتضى تلك الكبرى الكلية من رفع اليد عن هذا الظهور الذي صار سبباً للتعارض ، ونشأ التنافي من أجله ، والقول بأن الانحصار ليس حتى بالنسبة إلى خفاء الجدران ، بل الانحصار يكون بالنسبة إلى غير خفاء الجدران ، كخسوف الشمس وخسوف القمر ونزول المطر وغير ذلك ، ولا موجب لرفع اليد عن الظهور في أصل الانحصار ، كما لا موجب لرفع اليد عن ظهور الجملة في كون الشرط سبباً مستقلاً لحصول الجزاء ؛ إذ التعارض لم ينشأ من شيء من هذين الظهورين ؛ إذ كل من الدليلين يدل على أن خسوف القمر أو نزول المطر أو الحادث الفلاني لا يوجب القصر ، وكل

منهما يدلّ على أنّ الشرط سبب مستقلّ للجزاء ، فأَيّ منافاة بينهما؟ وهل توهم أحد إلى يومنا هذا أنّه إذا ورد «مَنْ أتى أهله في نهار رمضان فليكفر» و«المرتمس في الماء يكفر» و«مَنْ أكل أو شرب يكفر» يكون مقتضى هذه الأدلة الثلاثة أنّ وجوب الكفارة مختصّ بمن أتى أهله ، وارتمس ، وأكل ، وشرب بحيث لو صدر منه جميع هذه الأفعال غير الشرب لم يجب عليه الكفارة؟

ومما ذكرنا ظهر فساد ما أفاده شيخنا الأستاذ من أنّ هناك إطلاقين : أحدهما : يثبت به الانحصار ، وهو عدم تقيّد الحكم بغير هذا الشرط المقابل للتقيّد بـ «أو» فيكون القيد منحصراً به ، والآخر : عدم تقيّده بهذا الشرط وبشيء آخر معاً المقابل للتقيّد بالواو الذي يفيد الاستقلال ، ولا بدّ من رفع اليد عن أحدهما ؛ للعلم الإجمالي بعدم بقاء كليهما على حالهما ، وكلاهما على حدّ سواء لا تفاوت بينهما ، فحينئذٍ يسقط كلّ منهما عن الحجّية ، ولكنّه لا شبهة في ثبوت الحكم في مورد الاجتماع^(١).

ووجه الفساد : ما عرفت من أنّه لا موجب لرفع اليد عن الإطلاق المفيد للاستقلال ؛ لأنّ التعارض لم ينشأ من هذا الإطلاق ، فيتعيّن أن ترفع اليد من الإطلاق الآخر بمقدار نشأ التعارض لأجله ، وهو الانحصار حتّى بالنسبة إلى هذا الشرط الثابت شرطيته بدليل آخر .

الأمر الرابع : إذا تعدّد الشرط واتحد الجزاء ، فهل عند تقارنهما أو تقدّم أحدهما على الآخر تتداخل الأسباب ، فيكون التكليف واحداً ، أو لا تتداخل ، فيكون التكليف متعدداً بتعدّد الشرط ؟ ولا ريب في أنّه يختصّ النزاع بما إذا كان

وحدة الحكم وتعدّد شرطه مفهوماً من القضية الشرطيّة أو غيرها .

فالأولى أن يجعل محلّ النزاع هكذا : إذا دلّ دليل على سببية شيء لشيء مستقلّاً ، ودلّ دليل آخر على سببية شيء آخر له كذلك ، أي مستقلّاً - سواء كان الدليلان كلاهما شرطيّتين أو أحدهما أو لا يكون شيء منهما كذلك - فهل تتداخل الأسباب أو لا ؟ واختلفوا في ذلك ، فهم : بين قائل بالتداخل ، وقائل بعدمه ، وقائل بالتفصيل بين اختلاف الجنس فالثاني ، وعدمه فالأول .

وليعلم أنّ مورد النزاع فيما إذا كان الحكم قابلاً للتعدّد ، كما في « إذا بُلّت فتوضّاً » و « إذا نُمّت فتوضّاً » حيث يمكن أن يكون الوضوء مطلوباً بطليين مرتين ، وأما ما لا يقبل التعدّد - كما في « مَنْ سبَّ أحد الأئمة - صلوات الله عليهم - يجب قتله » و « مَنْ أبدع في الدين يجب قتله » حيث لا يمكن قتل مَنْ سبَّ وأبدع مرتين - فخارجٌ عن محلّ النزاع قطعاً .

ثمّ إنّ ثبت ظهور للجملة في التداخل أو عدمه ، يتبع ، وإن لم يثبت وبقينا على شكّ وحيرة ، فمقتضى القاعدة هو التداخل ؛ إذ الزائد على تكليف واحدٍ مشكوكٌ ينتفى بالأصل ، فتبيّنه أنّ الأسباب المتعدّدة لا تؤثر إلّا في تكليف واحد .

هذا فيما إذا لم يثبت عدم التداخل ، ولو ثبت عدم التداخل وأنّ كلّاً يقتضي تكليفاً غير ما يقتضيه الآخر ، وشكّ في أنّ هذه التكاليف المتعدّدة هل تُمثّل بفعلٍ واحد بقصد امتثال الجميع ؟ كما إذا ثبت وجوب إكرام العالم والهاشمي فأكرم عالماً هاشمياً بقصد امتثال كلا التكليفين ، فهل يحصل الامتثال به أو لا ؟ وبعبارة أخرى : بعد ما ثبت أنّ الأسباب لا تتداخل هل تتداخل المسبّبات أو لا ؟ فمقتضى قاعدة الاشتغال هو عدم جواز الاكتفاء وعدم التداخل

في مقام الامتثال .

وبعد ذلك يقع الكلام في مقامين :

الأول : في تداخل الأسباب .

فنبول : لا شبهة في أن القضية المتكفلة لبيان حكم لموضوع - شرطية كانت أو غيرها - ينحل الحكم الثابت فيها إلى أحكام متعددة حسب موضوعاته المتعددة ؛ ولا فرق في ذلك بين القضايا العرفية ، كما في « النار حارة » و« إن وجدت نار فهي حارة » وبين القضايا الشرعية ، كما في « المستطيع يجب عليه الحج » ﴿ والله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً ﴾^(١) كما لا فرق من هذه الجهة بين القضية الشرطية وغيرها ، فإنه في كل منهما الحكم ثابت للموضوع المفروض وجوده ، غاية الأمر أن فرض وجود الموضوع في الشرطية يستفاد من أداة الشرط ، فإنها وضعت لذلك ، بخلاف القضية الحقيقية ؛ فإنه فيها يستفاد من الظهور .

وبالجملة ، ظهور الجملة في تعدد الحكم حسب تعدد الموضوع أو الشرط مما لا ينكر ، وهكذا ظهورها في استقلال الموضوع وكون الحكم مترتباً عليه مستقلاً مما لا شبهة فيه ؛ فإن ظاهر قضية « إذا بُلْتُ فتوضاً » أو « يجب الوضوء عند البول » هو أن وجوب الوضوء مترتب على وجود البول ، سواء سبقه أو قارنه نوم أم لا ، فمقتضى هذين الظهورين : أن كل شرط لو فرض وجود كل فرد منه في الخارج ، يترتب عليه حكم وتكليف غير ما يترتب على الآخر ، فهناك موضوعات عديدة وأحكام عديدة ، فتدل قضية « إذا بُلْتُ فتوضاً » و« إذا نمت فتوضاً » على وجوب الوضوء لكل مرة من مرات البول وبعد كل

نوم .

وأما كون المطلوب هو صرف الوجود فليس من مدلول الهيئة أو المادة ، فإن المادة وُضعت لنفس الماهية ، والهيئة لطلب إيجادها ، واستفادة صرف الوجود فيما إذا كان هناك تكليف واحد من جهة أن إيجاد الماهية يصدق على أول الوجودات قهراً ، وعدم الظهور في تعدد المطلوب ، لا فيما إذا تعلّق تكليفان بماهية واحدة ، ضرورة أن نفس تعدد التكليف والطلب يقتضي تعدد المطلوب والمكلف به . ولا يقاس ذلك بصورة طلب شيء بعد طلبه مرة أخرى ، كما في «صُم يوماً» بعد قوله : «صُم يوماً» مرة أخرى ، فإن وحدة المتعلّق قرينة ظاهرة على أن الثاني تأكيد لا تأسيس ولا أقل من الإجمال ، ولذا لو قال أحد : «له عليّ ألف درهم» ثم قال ثانياً : «له عليّ ألف درهم» لا يفهم العرف منه إلا الإقرار بالألف لا ألفين ، ويعدون القضية المعادة مؤكّدة للأولى ، وهذا بخلاف المقام ؛ فإن ظاهر تعدد الشرط الاستقلال في المؤثرية .

والحاصل : أن كلّ جملة وقضية سواء كانت حقيقية أو شرطية ظاهرة في

أمرين :

الأول : استقلال الشرط أو الموضوع في المؤثرية والموضوعية بمقتضى

الإطلاق .

والثاني : تعدد الحكم بتعدد الموضوع أو الشرط - جنساً ، كما في تعلّق وجوب الوضوء على النوم في قضية ، وعلى البول في قضية أخرى ، أو تعدده بتعدد أفراد جنس واحد ، كما في «إذا بُلّت فتوضاً» لو فرض تحقّق البول مرّات عديدة - بمقتضى ظهور القضية في الانحلال ، ومن المعلوم أن مقتضى هذين الظهورين هو : عدم التداخل لو لم يقدّم دليل آخر عليه .

وبهذا ظهر فساد القول بالتفصيل بين ما يكون مختلفاً في الجنس وما لا يكون كذلك ، كما لا يخفى .

وما ذكرنا توضيح لما أفاده العلامة^(١) في مقام الاستدلال لعدم التداخل من أنه إذا اجتمع سببان لوجوب الوضوء - كالبول والنوم ، أو كالبول مرتين - فإما أن يكون كلُّ منهما مؤثراً مستقلاً ، أو معاً ، أو لا يكون مؤثراً بوجه ، أو يؤثر أحدهما دون الآخر ، وما عدا الوجه الأول فاسد ، فيكون مقتضى القاعدة عدم التداخل ، وذلك لأنَّ ظهور القضية في الاستقلال والانحلال يتحفظ في الأول دون سائر الوجوه .

بقي شيء ، وهو : أنه ربما يقال - كما عن الفخر - : إنَّ النزاع يبتني على كون موضوعات الأحكام معرّفاتٍ أو مؤثّراتٍ^(٢) .

والمراد منه أنَّ الموضوعات ليست بنفسها موضوعات بل هي معرّفات وكواشفُ لشيء آخر يكون هو موضوعَ الحكم في الحقيقة ، وهذا وإن كان مفيداً له إلاَّ أنه خلاف الظاهر ، وبطلانه أوضح من أن يخفى ؛ فإنَّ ظاهر قضية «الخمر حرام» أنَّ نفس الخمر موضوع لحكم الحرمة ، سواء كان في العالم شيء آخر أم لا .

وأما ما ذكرنا مراراً من أنَّ الأسباب الشرعية ليس فيها تأثير وتأثر ، وإطلاق السبب عليها إطلاقاً مسامحياً ، بل نسبة المسببات الشرعية إلى أسبابها نسبة الأحكام إلى موضوعاتها لا المعاليل إلى عللها ، والموضوعات لا ربط لها بعلى الأحكام ، فإنَّها إما تكون المصالح والمفاسد الموجودة في المتعلقات أو

(١) مختلف الشيعة ٢ : ٤٢٣ - ٤٢٥ ، المسألة ٢٩٨ .

(٢) إيضاح الفوائد ١ : ١٤٥ .

المصالح التي تكون في نفس الجعل ، فهو كلام متين ، لكنّه لا ربط له بالمقام ، ولا نحتاج في إثبات عدم التداخل إلى ذلك ، ويكفي لنا ظهور القضية في الاستقلال والانحلال ، سواء كان الموضوع مؤثراً في الحكم أو لم يكن .

هذا كلّه فيما إذا كان متعلّق الجزاء قابلاً للتعدّد ، كما في الوضوء الواجب لأجل النوم والبول ، وأمّا إذا لم يكن قابلاً للتعدّد ، فإمّا أن يكون قابلاً للتحيث بحيثيّة دون أخرى - وباصطلاح شيخنا الأستاذ رحمته : يكون قابلاً للتقيّد ^(١) - أم لا . فما يكون قابلاً للتقيّد - وبعبارة واضحة - : الحكم فيه وإن لا يتكرّر ولا يتعدّد ، بل يكون حكماً واحداً ، لكنّه له جهات وأسباب وحيثيّات يكفي وجود كلّ واحد منها لثبوت الحكم .

مثاله في الأحكام الوضعيّة : الخيار ؛ فإنّه عبارة عن ملك فسخ العقد ، ومن المعلوم أنّه لا يمكن أن يكون فسخ عقد واحد مملوكاً بأزيد من ملكيّة واحدة ؛ لأنّه يلزم اجتماع المثلين لكنّه يمكن أن يكون هذا الأمر الواحد من حيثيّات متعدّدة ، كما إذا وقع العقد على حيوان ، وكان المجلس باقياً ، وكان المشتري مغبوناً ، والمبيع معيوباً ، فالمشتري مالك للفسخ بملكيّة واحدة من جهة الحيوان ، ومن جهة المجلس والغبن والعيب بحيث لو أسقط خياره من بعض هذه ، له الفسخ بالباقي منها ، وفي الأحكام التكليفيّة : جواز القتل الواجب لأجل القصاص عن اثنين ؛ فإنّه أيضاً وإن لم يكن قابلاً للتعدّد ؛ لاستحالة أن يكون فعل واحد محكوماً بجوازين ، فإنّه من اجتماع مثلين ، إلّا أنّه ثابت من جهتين وحيثيّتين بحيث لو عفا أولياء المقتول عن إحداهما ، يجوز لهم القصاص من الأخرى . وكيف كان ، ففي هذا القسم وإن كان اللازم الالتزام

بالتداخل لامتناع تعدّد الحكم إلاّ أنّه بحكم عدم التداخل ، ونتيجته عدم التداخل ، كما لا يخفى .

وأما ما لا يكون قابلاً للنحيث والتقيد ، كما في وجوب القتل الناشئ عن غير القصاص وحقّ الناس ، كالارتداد ونحوه - إذ أحكام الله غير قابلة للتغير - فإما أن يكون قابلاً للتأكد ، كما في المثال ، فلا محالة يتأكد الحكم باجتماع السببين ، أو لا . كما في وجوب الوضوء للصلاة أو غيرها الناشئ عن الحدث الأصغر . فإنّه إذا صدر منه البول يصير محدثاً بالحدث الأصغر ، فسائر النواقض - لو فرض تحقّقه بعد الناقض الأوّل - وجوده كعدمه ، كما أنّه لو بال وحال البول صدر منه ناقض آخر أيضاً كذلك ، ولا يتفاوت حال الحكم بذلك ، ولا يتأكد أصلاً ، فإنّ موضوعه هو المحدث بالحدث الأصغر ، وكما يتحقّق بجميعها يتحقّق بأحد النواقض بلا تفاوت .

المقام الثاني : في تداخل المسبّبات بعدما ثبت عدم تداخل الأسباب . وقد عرفت أنّ مقتضى الأصل عند الشكّ هو الاشتغال وعدم الاجتزاء بفعل واحد لامتنال تكليفين .

والظاهر أنّ ظهور الجملة في عدم تداخل المسبّبات ممّا لا شبهة فيه ؛ إذ لو قال المولى : « إن جاءك زيد فأعطه درهماً » ثمّ قال : « إن جاءك عمرو فأعطه درهماً » قلنا بأنّ الحكم متعدّد ، فيكون الواجب حينئذٍ إعطاء درهمين لا درهم واحد ، وكيف يُجزئ إعطاء درهم واحد عن درهمين؟! فمقتضى القاعدة هو عدم التداخل في المسبّبات أيضاً لولا النصّ والدليل على التداخل ، كما [في] نواقض الوضوء وموجبات الجنابة وموجبات الإفطار غير الجماع لو قلنا بأنّ عنوان الإفطار موجب للكفّارة لا نفس هذه المفطرات كما قال به جماعة وإن

أنكرناه في محله ، فإنه يكفي وضوء واحد وغسل واحد وكفارة واحدة - على القول به - لأسباب متعددة ، وهكذا يكفي ويجزئ غسل الجنابة عن جميع الأغسال الواجبة والمستحبة منها ولو كان غافلاً غير ناوٍ لغيرها ، وهكذا يجزئ غسل واحد في غير الجنابة عن سائر الأغسال. لونهاها ، كل ذلك بمقتضى الدليل .

نعم ، لو كان بين الدليلين عموم من وجه ، كما إذا ورد «صل خلف صلاة المغرب أربع ركعات» وورد استحباب صلاة جعفر - مثلاً - أو ورد «أكرم عالماً» وورد أيضاً «أكرم هاشمياً» فمقتضى القاعدة هو التداخل ، فإن مقتضى إطلاق دليل استحباب أربع ركعات عقيب المغرب جواز تطبيقه على أي فرد بأية خصوصية وكيفية كانت ، وهكذا مقتضى إطلاق استحباب صلاة جعفر جواز تطبيقها على أي فرد وإتيانها في أي زمان ، وعقيب أي شيء شاء المكلف ، فمجمع العنوانين ^(١) مرخص فيه من ناحية كلا الأمرين ، فلو صلى صلاة جعفر عقيب صلاة المغرب بداعي امتثال كلا الأمرين ، يحصل الامتثال ، ويسقط كلا الأمرين بمقتضى إطلاقهما وترخيصهما في تطبيق المأمور به على هذا الفرد ، وهكذا لو أكرم عالماً هاشمياً ، يحصل امتثال كلا الأمرين .

وبهذا ظهر فساد القول بتأكد الحكم في المجمع ، كما في الكفاية ^(٢) ، فإنه ليس لنا ثلاث وجوبات أحدها قوي متعلق بالمجمع ، وآخران منها ضعيفان

(١) أقول : هذا غريب منه دام ظله ؛ فإن الالتزام بأن المجمع محكوم بحكمين متماثلين أو متضادين إن لم يكن من اجتماع الضدين أو المتماثلين المستحيل ، ففي باب الاجتماع أيضاً كذلك ، وإن كان منه ، فلا بد من أن يشترط انضمامية التركيب في هذا الباب أيضاً ، كما في باب الاجتماع ، فالفرق بين البابين باشتراط انضمامية التركيب في باب الاجتماع دون الباب تعسف ؛ إذ كلاهما يرتفعان من ثدي واحد . (م) .

(٢) كفاية الأصول : ٢٤١ .

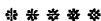
متعلقان أحدهما بالعالم غير الهاشمي والآخر بالهاشمي غير العالم ، ولا يكون المقيد بما هو مقيد محكوماً بحكمين ؛ ضرورة استحالة اجتماع المثليين ، ولا محكوماً بحكم واحد هو الوجوب المتعلق بإكرام العالم غير الهاشمي معيّنًا أو الهاشمي غير العالم معيّنًا ، فإنه ترجيح بلا مرجح ؛ ولا معنى لمحكوميته بأحدهما لا بعينه أيضاً .

فمن ذلك يستكشف أن المجمع محكوم بحكمين ومطلوب بطليين أحدهما متعلق بطبيعة العالم المتحقق في ضمنه من دون دخل للهاشمية في هذا الطلب أصلاً ، والآخر بطبيعة الهاشمي المتحقق في ضمن هذا الفرد أيضاً من دون دخل للعلم فيه أبداً ، ولم يتعلّق الطلب بالمقيد بوجه من الوجوه .

والسرّ في ذلك ما ذكرنا في بحث تعلّق الأمر بالطبائع من أن متعلّق الأوامر هي الطبيعة من حيث هي ، بمعنى أن الخصوصيات الصنفية والشخصية كلّها خارجة عن تحت الأمر ، وما يكون مطلوباً للمولى هو الماء - مثلاً - عند قوله : « جئني بالماء » سواء كان ماء النهر أو المطر ، وسواء كان في هذا الإناء أو ذاك الإناء ، وما ذكرنا^(١) في بحث اجتماع الأمر والنهي من أن الخصوصيات الفردية من الصنفية والشخصية يمكن أن تكون محكومة بالاستحباب والكرهية والإباحة والوجوب بأن تكون نفس الطبيعة واجبةً ، وتطبيقها على فرد خاص منها مستحبّاً - مثلاً - كما في الصلاة في المسجد ، أو مكروهاً ، كما في الصلاة في الحمام ، وشيء من الأحكام - إلا الحرمة - لا ينافي ترخيص العقل في تطبيق الأمور به على أي فرد شاء المكلف ، فإذا تعلّق أمر بنفس طبيعة العالم في دليل وتعلّق أمر آخر بنفس طبيعة الهاشمي في دليل آخر ، فما يكون مجمعاً لعنوانين

(١) عطف على قوله السابق : ما ذكرنا في بحث تعلّق ...

- كالعالم الهاشمي - يجوز تطبيق كل من الطبيعتين المأمور بهما عليه بمقتضى ترخيص العقل ، ويكون فرداً لكل من الطبيعتين ، كما يجوز التطبيق على الفردين :- العالم غير الهاشمي ، والهاشمي غير العالم - بلا تفاوت بينهما في ذلك .



فصل :

في أنه هل للوصف مفهوم أم لا؟

قد ظهر ممّا ذكرنا أنّ مناط ثبوت المفهوم لقضية دون أخرى رجوع القيد المذكور في القضية إلى الحكم دون المادة ، والقضايا الشرطية حيث إنّها ظاهرة في رجوع القيد إلى الحكم الثابت في الجزاء فلها مفهوم لا محالة ، أمّا غيرها مثل : «أكرم عالماً عادلاً» أو «يوم الجمعة» أو «حال كونه راكباً» أو «في المسجد» وغير ذلك من القيود - إذ مرادنا بالوصف ليس الوصف باصطلاح النحوي ، بل كلّ قيد أخذ في موضوع الحكم - فلا يدلّ على المفهوم ، وأنّ الحكم متنفّذ بانتفاء القيد المأخوذ في موضوعه ؛ إذ ظاهر هذه القضايا وأمثالها أنّ القيود راجعة^(١) إلى الموضوع لا إلى الحكم ، وإلى المادة لا الهيئة ، وقد عرفت أنّ مناط ثبوت المفهوم هو رجوع القيد إلى الحكم والهيئة دون المادة والموضوع . وهذا واضح لا ستره عليه .

ثمّ إنّّه قد يقال : إنّّه لو لم يكن للوصف مفهوم ، لما صحّ حمل المطلق

(١) أقول : لا ملازمة بين كون شيء قيداً للموضوع وكونه قيداً للحكم ؛ لما مرّ في بحث

الواجب المعلق من أنّ قيود الموضوع على قسمين :

أحدهما : ما يكون قيداً لآتصاف الفعل بكونه ذا مصلحة ، كالاستطاعة ، وهذا القسم من قيود الموضوع راجع إلى الحكم أيضاً .

وثانيهما : ما يكون قيداً لتحقيق المصلحة ، وهذا القسم لا ربط له بالحكم ، فيكون الحكم مطلقاً ، ومع ذلك لا يتحقّق الامتنال بإتيان فرد ليس فيه هذا القيد ، فإذا قال المولى : «أكرم العالم العادل» يمكن أن يكون وجوب الإكرام مطلقاً من جهة العدالة وعدمها ، لكن مع ذلك لا يتحقّق الامتنال إلّا بإكرام العالم العادل . (م) .

على المقيد؛ إذ لا منافاة بينهما على ذلك .

ولكن الحق أن باب المفهوم أجنبى عن باب حمل المطلق على المقيد ، ولا ربط لأحدهما بالآخر .

توضيح ذلك : أن ظهور القيد في الاحترازية مما لا ينكر ولا شبهة فيه ، بمعنى أن قول المولى : «أعتق رقبة» أو «أكرم زيد بن عمرو يوم الجمعة» مثلاً ظاهر في أن قيد الإيمان والزيدية وكون الإكرام في يوم الجمعة يقتضي عدم جواز الاجتزاء بالفاقد للقيد والعاري عنه في مقام الامتثال ، ولا يسقط الأمر ، بعق رقبة فاقدة لقيد الإيمان وإكرام خالد بن عمرو أو زيد بن عمرو في غير يوم الجمعة ، وهذا لا يلزم^(١) انتفاء الحكم عند انتفاء القيد بحيث لو كان هناك دليل آخر دال على ثبوت الحكم في مورد عدم القيد كان معارضاً ومنافياً له ، بل تحتاج الدلالة على المفهوم إلى أمر آخر غير ظهور القيد في الاحترازية ، وهو ظهوره في الانحصار ، وقد تقرر في باب المطلق والمقيد - وسيجيء إن شاء الله مفصلاً - أن حمل المطلق على المقيد من جهة ظهور القيد في الاحترازية ، لا من باب ثبوت المفهوم وانحصار القيد ، ولذا لا يحمل المطلق الشمولي على المقيد ، كما في «خلق الله الماء طهوراً» المطلق من حيث كونه ماء البحر أو النهر أو المطر أو البئر وغيرها من الأقسام ، و«ماء النهر يطهر بعضه بعضاً» و«ماء البئر واسع» وليس ذلك إلا لأجل عدم التنافي بين الدليلين ، فإنه في أحدهما حكم

(١) أقول : بل يمكن إثبات عدم انتفاء الحكم عند انتفاء القيد بإطلاق الأمر ، كما مر في مفهوم الشرط ، فإن الظاهر من الأمر هو الإطلاق وعدم تقييده بشيء من القيود ما دام لم يحرز التقييد ، فقيد العدالة في «أكرم العالم العادل» بمقتضى ظهور القيد في الاحترازية رجوعه إلى الموضوع مسلم ، ولكن رجوعه إلى الحكم مشكوك ، فيتمسك لإثبات عدمه بالإطلاق ، ويحكم بأن وجوب إكرام العالم مطلق من حيث العدالة وعدمها وإن لم يتحقق الامتثال إلا بإكرام العالم العادل . (م) .

الطهارة والטהورية ثابت لجميع أقسام الماء بمقتضى الإطلاق ، وفي الآخر ثابت لبعض الأفراد ، ولا ينفي عن سائر الأفراد ، ولو كان حمل المطلق على المقيّد من جهة ثبوت المفهوم ، لوجب حمل المطلق الشمولي أيضاً على المقيّد ؛ إذ على هذا « ماء النهر يطهر بعضه بعضاً » يدلّ على عدم كون غير ماء النهر كذلك ، ومن الواضح أنّه يتنافي ويعارض المطلق الدالّ على كون الماء مطلقاً - ولو كان غير ماء النهر - طاهراً مطهراً ، ووجه حمل المطلق البدليّ على المقيّد واضح ؛ إذ ظهور القيد في الاحترازية وأنّ الامتثال لا يحصل إلاّ بإتيان المقيّد يتنافي ظهور المطلق في الإطلاق بدلاً وأنّ المكلف مخير في تطبيق المأمور به في « اعتق رقبة » على أيّ فرد شاء - مؤمناً كانت أو كافراً - فلا محالة يرفع اليد عن هذا الإطلاق ، ويحكم بعدم اجتزاء عنق الرقبة الكافرة في مقام الامتثال .

ثمّ محلّ النزاع هو الوصف المضيق لدائرة الموضوع بأن يكون أخصّ من الموصوف ولو من وجه ، كما في « أكرم إنساناً عالماً » أو « في الغنم السائمة زكاة » في جانب الافتراق عن الموصوف فقط ، أمّا ما لا يكون كذلك بأن يكون مساوياً للموصوف أو أعمّ مطلقاً - كما في « أكرم إنساناً كاتباً بالقوة أو بالفعل » - أو في جانب الافتراق عن غير الموصوف فيما يكون الوصف أعمّ من وجه ، فلا يدخل في محلّ النزاع أصلاً ، فلا يدلّ « في الغنم السائمة زكاة » - بناءً على ثبوت المفهوم للوصف - إلاّ على أنّ الغنم المعلوفة لا زكاة فيها ، أمّا عدم الزكاة في الإبل المعلوفة فأجنبيّ عن مفهوم الوصف .

فما عن بعض الشافعية من دلالة على ذلك^(١) ، لا وجه له ، إلاّ أن يدعي دعوى بلا بينة وبرهان ، وهي أنّ تعليق الحكم على الوصف ظاهر في العلّة ،

فيكون كما إذا صرح بكونه علّة للحكم كما في «الخمير حرام لأنه مسكر» وعليه
فلا اختصاص له بالوصف الأعم من موصوفه من وجه ، بل يجري في كل
وصف ، سواء كان مساوياً أو أعم أو أخص مطلقاً ومن وجه .

فصل :

في مفهوم الغاية .

والكلام يقع في مقامين :

الأول : في المنطوق .

واختلفوا في دخول الغاية في المعنى حكماً - بمعنى أنه هل يكون أول جزء من أجزاء الغاية داخلاً في حكم المعنى ويكون الحكم الثابت للمعنى شاملاً له ، أو لا ؟ وإلا فلا معنى لدخول الغاية في نفس المعنى ؛ ضرورة أن غاية الشيء مغايرة له ، وخارجة عنه قطعاً - على أقوال ثلاثة ، ثالثها : التفصيل بين كونها مدخولةً لكلمة «إلى» أو «حتى» فتكون خارجةً في الأول وداخلةً في الثاني ، وقد مال إلى هذا التفصيل شيخنا الأستاذ^(١) رحمه الله .

والتحقيق أن ما يستفاد من موارد استعمالها هو أنها إن كانت قيداً لما يكون متعلقاً به ، تكون خارجةً مطلقاً - ومرادنا مما يتعلّق به هو الحكم لا المتعلّق - كما لو قيل : «هذا حلال لك إلى مجيء زيد» و «فذرهم يخوضوا ويلعبوا حتى يلاقوا يومهم الذي يوعدون»^(٢) و «أتَمَوْا الصيام إلى الليل»^(٣) بناءً على تعلّق الجارّ والمجرور بهيئة «أتَمَوْا» لا مادة الإتمام .

وإن لم تكن قيداً للحكم ، بل كانت قيداً لمتعلّق الحكم أو موضوعه ، فتكون داخلةً مطلقاً - كانت مدخولةً لكلمة «إلى» أو «حتى» - لأن الغاية حينئذٍ

(١) أجود التقريرات ١ : ٤٣٦ .

(٢) الزخرف : ٨٣ ، المعارج : ٤٢ .

(٣) البقرة : ١٨٧ .

لا تكون حدّاً للموضوع أو المتعلّق وغاية له حقيقة، بل تكون غايةً نحويةً، كما في «قتل مَنْ في العسكر من أولهم إلى آخرهم» و«ضرب مَنْ في المسجد من الباب إلى المحراب» و«قرأت الكتاب الفلاني من أوّله إلى آخره» و«بعت جميع كتبي حتّى الكتاب الفلاني» فهي في الحقيقة سبقت في هذه الموارد لبيان أنّ جميع الأفراد محكومة بهذا الحكم المذكور في القضية حتّى ما بعد «إلى» و«حتّى» لا لبيان حدّ المحكوم به، فإطلاق الغاية عليها مسامحة في التعبير.

المقام الثاني: في المفهوم وأن الغاية هل تدلّ على انتفاء الحكم عمّا بعد الغاية أم لا؟

وقد ظهر ممّا ذكرنا في ثبوت المفهوم للجملّة الشرطيّة أنّ مناط ثبوت المفهوم رجوع القيد إلى الحكم، فإن كانت الغاية راجعةً إلى نفس الحكم دون متعلّقه أو موضوعه، فهي ظاهرة في المفهوم، كما في «وَكُنَّا نَكْذِبُ بِيَوْمِ الدِّينِ حَتَّى أَتَانَا الْبَقِيْن»^(١) و«حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْخَمْرَ حَتَّى تَضْطَرُّوْا» وإن كانت راجعةً إلى متعلّق الحكم أو موضوعه، فحكمها حكم الوصف، فإنّ المتعلّق أو الموضوع يصير حينئذٍ أمراً خاصّاً، وثبوت الحكم لأمر خاص لا ينافي ثبوته لآخر.

هذا كلّه في مقام الثبوت، أمّا مقام الإثبات: فظهور تعلّق الغاية بغير الموضوع ممّا لا ينكر؛ إذ الظاهر أنّ الظرف والجارّ والمجرور إنّما يتعلّق بأمرٍ حدثيّ وما يكون من قبيل المعنى، والموضوع ليس كذلك.

مثلاً: «أَكَلْتُ الْخُبْزَ فِي الدَّارِ» ظاهره أنّ «في الدار» متعلّق بـ «أَكَلْتُ» حتّى يكون المراد أنّ أكل الخبز كان في الدار، لا السوق، لا أنّه متعلّق بـ «الخبز»

حتى يكون المراد أنَّ المأكول هو الخبز الذي يكون في الدار ولا ينافي كون الأكل في السوق مثلاً.

فلا بدَّ من تعلُّق الغاية في مقام الإثبات إمَّا بالتعلُّق أو بالحكم، فلو كان المتعلِّق غير مذكور في الكلام، فلا محالة تتعلَّق بالحكم، ويثبت لها المفهوم؛ إذ ليس في الكلام ما يصلح لتعلُّق الغاية به إلا الحكم، ولو كان المتعلِّق أيضاً مذكوراً، فإن كان المذكور مفاداً للهيئة، كما في «أكرم العلماء إلى أن رأيت منهم الفسق» فالظاهر تعلُّقها بالمتعلِّق؛ إذ الظرف بمقتضى الظهور العرفي يتعلَّق حينئذٍ بمبدأ الفعل المذكور ومادته لا بمفاد هيئته، وإن لم يكن كذلك، كما في «يجب إكرام العلماء إلى أن رأيت منهم الفسق» فحيث تصلح الغاية للتعلُّق بكلِّ من الحكم والمتعلِّق فلا تكون ظاهرة في شيء منهما إلا بالقرينة، وما لم يحرز رجوعها إلى الحكم لا يحكم بثبوت المفهوم لها، كما لا يخفى.

ولا يخفى أنَّ ظهور الغاية في المفهوم فيما تكون راجعة إلى الحكم يكون أقوى من ظهور الجملة الشرطيَّة فيه؛ فإنَّ غاية الحكم لو لم تكن ظاهرة في المفهوم وانتفاء الحكم عمَّا بعدها، يلزم الخلف، وأنَّ ما فرض أنَّه غاية ليس بغاية، وهذا بخلاف القول بعدم ثبوت المفهوم للجمل الشرطيَّة، فإنَّه ليس فيه هذا المحذور وإن كان خلاف ظاهر الكلام أيضاً.

فصل :

في مفهوم الاستثناء .

والكلام في مقامين :

الأول : [في] أنه هل يدلّ على انتفاء الحكم الثابت للمستثنى منه عن المستثنى أم لا ؟

والحقّ دلّالة على ذلك فيما إذا استعملت أداة الاستثناء استثناءً ، لا فيما إذا استعملت صفةً ، فإنه حينئذٍ داخل في مفهوم الوصف الذي أنكرناه ، وذلك لتبادره عرفاً ، فإنهم لا يفهمون من مثل « جاءني القوم إلا زيداً » إلا إثبات المجيء لمن عدا « زيد » من القوم ونفيه عن « زيد » وهكذا في « ما جاءني القوم إلا زيد » لا يفهمون إلا نفي المجيء عن عدا « زيد » وإثباته لـ « زيد » .

وأنكره أبو حنيفة^(١) ، مستدلاً بأن مثل « لا صلاة إلا بطهور » و « لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب » ونحوهما ممّا لا يمكن الالتزام بانتفاء الحكم الثابت للمستثنى منه عن المستثنى ؛ إذ لازمه تحقّق الصلاة ووجودها بوجود الطهارة أو فاتحة الكتاب سواء وجد سائر الشرائط والأجزاء أم لا ، مع أنّ هذا الاستعمال ليس استعمالاً عنائياً ، بل هو كما في سائر الجُمْل الإِستثنائية ، بلا تفاوت في البين أصلاً .

وفساد هذا الاستدلال أوضح من أن يخفى ؛ ضرورة أنّ المستثنى منه

(١) شرح مختصر الأصول - للعصدي - : ٢٦٤ و ٢٦٥ ، وكما في مطارج الأنظار : ١٨٧ ، وكفاية الأصول : ٢٤٧ .

ليس هو الشرط في «لا صلاة إلا بطهور» ولا الجزء في «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب» حتى يلزم ما ذكر من أن لازم ثبوت المفهوم في الأول تحقق الصلاة بوجود الطهارة فقط ولو لم تكن سائر شرائط الصلاة، ولازمه في الثاني تحقق الصلاة بقراءة فاتحة الكتاب سواء وجد سائر الأجزاء والشرائط أم لا، وهكذا المستثنى ليس هو الجار والمجرور حسب، بل المستثنى منه هو طبيعي الصلاة، والمستثنى هو الحصة الخاصة من هذه الطبيعة، فيكون معنى «لا صلاة إلا بطهور» أنه لا يتحقق طبيعي الصلاة في الخارج إلا الحصة التي تكون مقارنة مع الطهارة منه. وبعبارة أخرى: لا صلاة إلا صلاة تكون مع الطهارة أو فاتحة الكتاب. وهذا واضح لمن راجع أمثال هذه التراكيب، كما في «لا رجل إلا في الدار» و«لا علم إلا مع العمل» و«لا محنة إلا في الدنيا» و«لا راحة إلا في الأخرى» فإن المستثنى في جميع هذه الأمثلة هو الحصة الخاصة من المستثنى منه، وهل يتوهم عاقل أن المستثنى في «لا أشرب إلا من الكأس» هو الكأس، وفي «لا أكل إلا مع زيد» هو زيد؟ فلا بد في أمثال هذه التراكيب أن نرى أن المستثنى والمستثنى منه أي شيء، هو أولاً ثم نحكم بانتفاء ما ثبت للمستثنى منه عن المستثنى، وكأن أبا حنيفة اشتبه عليه الأمر ولم يفهم ذلك.

ثم أعلم أن الاستعمال في هذه التراكيب حقيقي لا عناية فيه أصلاً، فما يظهر من صاحب الكفاية في جوابه الثاني عن هذا الاستدلال - من أن الاستعمال عنائي^(١) - لا وجه له.

المقام الثاني: في أنه هل تكون دلالة الاستثناء على انتفاء الحكم أو ثبوته لما بعده بالمفهوم أو بالمنطوق؟

والوجهان مبنيان على أن كلمة «إلا» تدلّ على خصوصيّة تفيد حصر الحكم في المستثنى منه ، فيكون ثبوت الحكم لما بعده أو نفيه عنه من لوازم هذه الخصوصيّة ، وتكون الدلالة دلالةً مفهوميّة ، أو تدلّ على «أستثني» ونائبة عنه كما في نيابة حروف النداء عن «أدعو» فيكون ثبوت الحكم لما بعده أو نفيه عنه بنفس هذه الكلمة ، وتكون الدلالة منطوقيّة ، ولا يهمنا تعيين أحدهما ، ولا فائدة فيه أصلاً ؛ لعدم ترتّب ثمرة عمليّة عليه .



المقصد الرابع:
في العام والخاص

المقصد الرابع :

في العام والخاص

فصل :

الظاهر أنه ليس للأصوليين في معنى العموم اصطلاح خاص ، بل العموم هو عندهم بمعناه اللغوي الذي هو الشمول ، يقال : عمّ الثوب زيداً ، أي : شمله .

وما عرّف به في كلماتهم ليس بحدّ ولا برسم ، بل هو تعريف لفظي ذكروا للإشارة إلى ذلك المعنى اللغوي الذي يعرفه كلّ أحد ، فقولنا : « كلّ رجل عام » أي شامل لكلّ ما يصلح أن ينطبق ويصدق عليه طبيعة الرجل من العالم والجاهل والعاقل والفاسق وهكذا .

وليعلم أن ليس البحث في المقام عن مفهوم العام بما هو ؛ إذ لا يترتب عليه غرض للأصولي ، وإنّما البحث عن مصاديقه ، فإنّها متعلّقة للأحكام الشرعيّة ومرتّبة على البحث عنها نتائج فقهية .

وربّما يتوهم ترتّب الفائدة على البحث عن المفهوم بما هو ؛ نظراً إلى أن العام مقدّم على المطلق الشمولي عند التعارض ، كما ثبت في محله ، فلا بدّ من معرفة مفهوم العام حتّى يميّز عن المطلق فيقدّم عند التعارض .

وهذا التوهم فاسد ؛ لأنّ مناط الترجيح وتقديم أحدهما على الآخر هو

كون الشمول والعموم المستفاد من الدليل بالوضع لا بالإطلاق ومقدمات الحكمة ، وليس المناط في ترجيح العام كونه مصداقاً للعام ومنطبقاً عليه مفهوم العام ؛ ضرورة أن المطلق الشمولي أيضاً مصداق للعام ومنطبق عليه مفهومه ، وإلا لم يقع التعارض بينهما ، غاية الأمر أن الشمول فيه مستفاد من مقدمات الحكمة ، بخلافه في ألفاظ العموم ، فإنه مستفاد من الوضع ، ولذلك يقدم على المطلق لصلاحيته لأن يكون بياناً له .

ثم إن العام يقسم بالاستغراقي والمجموعي والبدلي .

وربما يقال - كما في الكفاية^(١) - إن منشأ هذا التقسيم هو اختلاف كيفية تعلق الحكم به ، وإلا فالعموم في الجميع بمعنى واحد ، وذلك لأن الحكم إما أن يتعلق بكل واحد واحد من الأفراد بحيث يكون لكل فرد إطاعة وعصيان غير ما يكون للآخر ، أو بمجموعها بحيث يكون هناك إطاعة واحدة وعصيان واحد ، أو بواحد منها على البدل بحيث يمكن انطباقه على أي فرد من دون خصوصية في البين ، فالأول هو العموم الاستغراقي ، والثاني هو المجموعي ، والثالث هو البدلي .

لكن التحقيق أن المنشأ اختلاف نفس المفهوم حيث إن نفس الشمول والعموم الموجود في جميع الأقسام مع قطع النظر عن الحكم مختلفة ؛ إذ معنى «كل رجل» - مثلاً - مع قطع النظر عن كونه محكوماً بحكم هو جميع الأفراد ، ومعنى «أي رجل» هو الفرد المنتشر .

وبعبارة أخرى : المتكلم تارة يلاحظ جميع أفراد العالم - مثلاً - بنحو الاستقلال ويثبت له كذلك حكماً كوجوب الإكرام ، ومنشؤ هذا الحكم تعلق

غرض له بكل واحد منهم مستقلاً وأن إكرام كل فرد منهم يكون ذا مصلحة ، وأخرى يلاحظ جميع الأفراد بالانضمام ويثبت له كذلك حكماً ، ومنشؤه هو غرض واحد متعلق بالمجموع ، والمجموع يكون ذا مصلحة ، لا كل فرد مستقلاً ، وثالثة يلاحظ فرداً واحداً متشراً بين جميع الأفراد ، ويثبت له حكماً كذلك ، فالحكم وإن كان مختلفاً في هذه الأقسام لاختلاف الغرض والمصلحة التي تكون في المتعلق إلا أنه ليس منشأ لهذا التقسيم ، بل نفس ماهية هذه الأقسام مختلفة .

ثم إن ما في الكفاية من « أن مثل شمول لفظ عشرة وغيرها لأحاديها المندرجة تحتها ليس من العموم ؛ لعدم صلاحيتها بمفهومها للانطباق على كل واحد منها »^(١) من غرائب الكلام ؛ إذ ليس في ألفاظ العموم لفظ يكون صالحاً بمفهومه للانطباق على كل واحد من الآحاد المندرجة تحته ؛ ضرورة أنه لا ينطبق « كل عالم » أو « العلماء » أو « ما من عالم » بمفهومها على زيد العالم ، ولا يمكن أن يقال : إن زيدا كل عالم أو علماء ، كما لا يمكن أن يقال : إن الواحد عشرة . فليس معنى صلاحية العام للانطباق ما ذكره فيلسوف ، بل معناها أن مدخول « كل » في « كل رجل » أو لام الاستغراق في « الرجال » - مثلاً - يشمل وينطبق فعلاً بواسطة الكل أو اللام الموضوع للشمول على كل ما يصلح أن ينطبق عليه لفظ الرجل ومفهومه ، ومن المعلوم أن لفظ « العشرة » ليس كذلك ، بل هو من قبيل أسماء الأجناس ، كلفظ « رجل » فكما أن لفظ « الرجل » ما لم يكن مدخولاً لـ « كل » وأمثاله لا ينطبق على جميع الأفراد ، بل يدل على مجرد الطبيعة المهملة من حيث العموم والخصوص كذلك لفظ « عشرة » ما لم يكن مدخولاً لـ « كل »

وأمثاله لا يدلّ على العموم ولا ينطبق على العشرات ، بل يدلّ على مجرد طبيعة العشرة المهيمنة من حيث العموم والخصوص بالنسبة إلى مصاديقها ، وإذا كان مدخولاً لما يدلّ على العموم كـ «كُلّ عشرة زوج» - مثلاً - ينطبق على جميع مصاديقها وكلّ ما يصلح أن ينطبق عليها من عشرات العالم ، وتختلف دائرة العموم سعةً وضيقاً بحسب ذكر التميز وعدمه ، وموارد الذكر أيضاً ، كما يشاهد في «كُلّ عشرة زوج» و«كُلّ عشرة رجالٍ يقدرّون على رفع هذا الحجر» و«كُلّ عشرة حيوانٍ كذا» وهكذا .

تذييل : يذكر فيه أمران :

الأول : أنّه لا شبهة في إمكان العام الاستغراقي والمجموعي والبدليّ ، ووجوده في الأوامر ؛ لكنّ المجموعيّ منه نادر في الفقه ، بل لم نجد له مورداً ، وهكذا لاريب في وجود الاستغراقيّ منه في النواهي فضلاً عن إمكانه ، وهو فوق حدّ الإحصاء .

وأما المجموعيّ : فربما قيل بإمكانه ؛ نظراً إلى أنّه يمكن أن يكون هناك مصلحة في ترك أفراد طبيعة منضمّ بعضها إلى بعض بحيث لو لم يترك فرد منها في الخارج لما حصل الامتثال أصلاً .

ولكنّه خلاف ما اخترناه في بحث النواهي من أنّ النهي ليس ما هو المعروف والمشهور من طلب الترك ، بل معناه هو الزجر عن الفعل لمفسدة تكون فيه ، وذكرنا أنّه لو كان في الترك مصلحة ، لما كان الفعل حراماً ، بل كان الترك واجباً ؛ إذ لا يلزم أن يكون متعلّق الأوامر هو الأفعال الوجودية ، بل يمكن أن يتعلّق الأمر بترك فعل ؛ إذ كلّ ما يكون مقدوراً للمكلّف بأيّ نحو كان يصحّ تعلّق النهي به ، ففرض وجود مصلحة في ترك أفراد طبيعة منضمّ بعضها إلى

بعض خارج عن متعلق النواهي .

ويمكن تصويره بأن يكون هناك مفسدة في أفعال متعددة منضم بعضها إلى بعض بحيث لا يكون بعضها دون بعض واجداً لتلك المفسدة ، فيكون المجموع من حيث المجموع محرماً ، فالعام المجموعي أيضاً متصور إلا أن وجوده في الشرعيات غير معلوم ، وربما يمثل بالصوم . وفيه نظر واضح .

وأما العام البدلي فلا يتصور في النواهي ؛ إذ المفسدة لو كانت قائمة بواحد من الأفراد معيناً لا على البدل ، فهو خارج عن محل الكلام ، ولو كانت قائمة بواحد منها لا معيناً بل على البدل ، فلا يعقل إلا على نحو العام المجموعي وأن تكون المفسدة في واحد على البدل منضمّاً مع سائر الأفراد ؛ إذ لا يتصور أن يكون هناك مفسدة واحدة في كل واحد من الأفراد بدلاً منفرداً من دون انضمام سائر الأفراد إليه .

نعم ، يمكن تصور وجود المفسدة الواحدة في الطبيعة المنهي عنها بنحو صرف الوجود ، فيكون أول الوجودات على سبيل البدلية ذا مفسدة ، كما مثلنا في بعض مباحثنا السابقة بما إذا نهى المولى عبده عن إدخال رجل في الدار ليكون فارغاً للمطالعة ، وقال : « لا تدخل أحداً في الدار » فما هو متعلق النهي هو أول الوجودات والأفراد من الطبيعة ، والمفسدة تكون فيه منفرداً مستقلاً من دون انضمامه إلى سائر الأفراد .

لكنه أيضاً خارج عن محل الكلام ؛ إذ النهي لم يتعلق بالطبيعة أينما سرت على البدل ، بل تعلق بالحصّة الخاصّة من الطبيعة ، وهي الحصّة المتحققة في ضمن أول الوجودات والأفراد بنحو الشمول والعموم ، فهو داخل في العام الشمولي لا البدلي ، فانقدح أن العام البدلي لا يتصور في متعلق

النواهي .

الثاني : أن العامّ البدليّ والاستغراقي لا يكاد يشتبه أحدهما بالآخر ؛ إذ لكلّ منهما ألفاظ خاصّة به موضوعة له ، كلفظ «كُلّ» و«جميع» و«تمام» وغيرها للاستغراق ، ولفظ «أيّ» وغيره للبدليّ ، وأمّا المجموعيّ والاستغراقيّ فحيث إنّ الأوّل لم يوضع له لفظ خاصّ ظاهراً فيمكن اشتباه أحدهما بالآخر ، والظاهر أنّه يحمل على الاستغراق في صورة الاشتباه والدوران ؛ لآله - مضافاً إلى أنّ المجموعيّ نادر جداً بحيث لم نعثر على ورود مورد منه في الشرعيّات ، وهذه المرتبة من الندرة توجب الانصراف وعدم انفهام العرف ذلك إلّا مع القرينة الظاهرة - يحتاج إلى مؤونة زائدة في مقام اللحاظ والاعتبار تدفع بالأصل ؛ إذ لا بدّ في العامّ المجموعيّ أن يلاحظ الكثرات أولاً ويعتبرها واحداً ثانياً كي يمكن أن يكون محكوماً بحكم واحد ناشئ عن غرض واحد ومصلحة واحدة تكون في الجميع ؛ إذ الواحد بما هو واحد لا يمكن صدوره عن الكثير بما هو كثير ، وهذا بخلاف الاستغراقيّ ؛ إذ لا يحتاج إلى أزيد من ملاحظة الكثرات واعتبارها واحداً ، فاعتبار الزائد عن لحاظ الكثرات واعتبار كونها واحداً عنايةً زائدة تحتاج إلى نصب قرينة عليها ، فعند عدمها يُحمل على الاستغراق .

فصل :

لا ريب في أنَّ للخصوص صيغةً تخصّه ويكون استعمالها في العموم غلطاً استعمالاً في غير ما وضع له كالبعض .

ولا إشكال أيضاً في وجود ألفاظ مشتركة بين العموم والخصوص مستعملة في كلٍّ منهما ، فلا بدّ في تعيين أحدهما من قرينة تُعيّنه ، كالموصولات والمفرد المحلّي باللام المستعملة في العموم تارةً وفي الخصوص أخرى .

وإنّما الكلام في وجود ألفاظ خاصّة بالعموم يكون استعمالها في الخصوص بدون القرينة مع علاقة مجازاً وبدونها غلطاً .

والحقّ أنّ لفظ «كلّ» و«جميع» وأخواتهما والجمع المحلّي باللام كذلك ؛ لتبادر العموم منها من غير تكبر يعتنى به .

ودعوى أنَّ الخصوص هو القدر المتيقّن ممّا لا ينبغي أن يصغى إليه ؛ لأنّ الأخذ بالقدر المتيقّن لا مساس له بالظواهر ، وإنّما مورده المجملات والموارد المشكوكة لا الظاهرة المتيقّنة .

وكذلك دعوى أنَّ استعمال مثل هذه الألفاظ في الخصوص وصّل إلى حدّ قيل : ما من عامٍ إلّا وقد خُصّ ، لا وجه لها ولا تثبت مدعى مدعيها ، لا لما أفاده في الكفاية - بعد تسليم المجازيّة - من عدم المحذور في كثرة الاستعمال في الخصوص ، حيث إنّه مع القرينة^(١) ؛ فإنّه مخدوش ؛ فإنّ الاستعمال في الخصوص لو كان مجازاً فمع كثرته يصير من المجازات الشائعة التي تكون عند

تجردها عن القرينة محتملة للحمل على المعنى المجازي أو التوقف على القولين في المسألة .

بل لما أفاده أولاً من عدم الملازمة بين التخصيص والمجازية^(١) ، كما سيجيء .

مضافاً إلى أن الصغرى - وهي كثرة التخصيص - ممنوعة ؛ إذ التخصيص كثيراً ما يكون بالمتصل الذي سيجيء ، أنه في الحقيقة ليس بتخصيص بل صورة تخصيص ، وبالمنفصل وإن كان تخصيصاً حقيقة إلا أنه قليل غايته ، فظهر أن هذه الدعوى ممنوعة صغرى وكبرى .



فصل :

لا شبهة في أنَّ النكرة في سياق النفي أو النهي تدلُّ على العموم عقلاً ؛ ضرورة أنَّ انتفاء الطبيعة يكون بانتفاء جميع أفرادها ، ووجودها بوجود فردٍ منها .

والظاهر أنَّ هذه الدلالة ليست بالوضع ؛ لأنَّ كلمة «ما» موضوعة للنفي ، وكلمة «رجل» مثلاً موضوعة للطبيعة ولا وضع للمجموع .

ثمَّ إنَّ العموم المستفاد منها تابع في السعة والضيق لما أُريد من المدخول ، فإن أُريد منه مفهوم واسع ، كان العموم في جميع أفراد هذا المفهوم الواسع ، وإن أُريد منه مفهوم ضيق ، كان السريان في جميع أفراد هذا المفهوم الضيق .

والظاهر أنَّ السعة والضيق في المدخول يستفادان من مقدّمات الحكمة ، فما لم تُجر فيه لا تدلُّ على العموم إلَّا في القدر المتيقن منها ؛ إذ أداة النفي أو النهي لا تقتضي أزيد من نفي الطبيعة أو النهي عنها ، والعمومية مبتنية على أنَّ يكون المراد منها الطبيعة المطلقة حتَّى تكون بإطلاقها منفية أو منهية فتدلُّ على العموم .

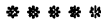
هذا في النكرة في سياق النفي أو النهي ، أمَّا في مثل لفظ «كلّ» ونحوه ممَّا يدلُّ على العموم وضماً يستفاد سعة المدخول من نفس لفظ الكلّ ونحوه ولا يحتاج إلى جريان مقدّمات الحكمة في ذلك .

بيان ذلك : أنَّا قد ذكرنا في الواجب المشروط أنَّ الإهمال في مقام

الثبوت غير معقول ، ولا يعقل أن يكون المولى الحكيم الملتفت إلى حكمه جاهلاً بموضوع حكمه وأنه هل هو العالم مطلقاً أو العالم العادل ، فإذا قال : «أكرم العلماء» من دون تقييد وكان في مقام البيان ، يدلّ -بضميمة قرينة الحكمة وأنه لو كان هناك قيد آخر له دخل في غرضه لكان عليه البيان- على أن الموضوع هو العالم مطلقاً ، وإذا قال : «أكرم كلّ عالم» فقد بيّن أن موضوع حكمه هو العالم مطلقاً بواسطة لفظ «كلّ» فلا يحتاج بعد ذلك إلى قرينة الحكمة ، حيث إنها في مورد عدم البيان والمفروض أنه بيّنه ، فإن لفظ «كلّ» متكفل لبيان عموميّة المدخول وأنه شامل لكلّ ما يصلح أن ينطبق عليه .

وبعبارة أخرى : لفظ «كلّ» يدلّ على أن مدخوله -الذي كان صالحاً لأن ينطبق على جميع الأفراد وقابلاً لذلك قبل دخوله لفظ «كلّ» عليه -منطبق على الجميع ومراد منه فعلاً^(١) .

وأما الجمع المحلّي باللام فالظاهر أنه يفيد العموم أيضاً بلا احتياج إلى جريان مقدّمات الحكمة ؛ لوضوح الفرق بين المفرد المحلّي باللام والجمع من حيث احتياج مقدّمات الحكمة للدلالة على العموم في الأوّل وعدمه في الثاني ، كما لا يخفى .



(١) أقول : قد أورد سيّدنا الأستاذ علي صاحب الكفاية إيراداً قد انمحن عن خاطري . (م) .

فصل :

لأريب في حجّة العام في العموم لو لم يعلم تخصيصه ، وأما لو علم ، فيقع الكلام في مقامين :

الأول : في أنّه هل هو حجّة في الباقي مطلقاً ، أو ليس بحجّة كذلك ، أو يفصل بين التخصيص بالمنفصل والمتصل ، فيقال بالحجّة في الثاني وعدمها في الأول ؟

الثاني : في أنّه لو كان المخصّص مجملاً مردّداً بين الأقلّ والأكثر أو المتباينين من جهة الشبهة في المفهوم هل يسري إجماله إلى العام حقيقة أو حكماً أم لا ؟ ويذيل بالبحث عن الشبهات المصادقة .

الكلام في المقام الأول : المعروف بين الأصوليين أنّ العام المخصّص حجّة فيما بقي ، وادّعى بعضهم عدم الحجّة . والحقّ هو الأول .

أما في العام المخصّص بالمتصل : فظاهر ؛ إذ المخصّص فيه بمنزلة القيد اللاحق للكلام في الحقيقة وإن كان تخصيصاً صورة ، وقد عرفت أنّ لفظة «كلّ» مثلاً من أداة العموم تفيد شمول ما يصلح أن يشمله المدخول بجميع قيوده ولواحقه ، والمدخول تارة يكون «رجلاً» وأخرى «رجلاً عالماً» وثالثة «رجلاً عالماً هاشمياً» وهكذا ، فباختلاف المدخول - من حيث كثرة الأوصاف وقلتها أو عدمها - يختلف العموم سعةً وضيقاً - والمراد بالصفة مطلق ما يلحق بالكلام من القيود ، لا النعت النحوي - والتخصيص بـ«الآ» وما يشبهها من أداة الاستثناء وإن لم يكن - ظاهراً - من قبيل الأوصاف ويكون - ظاهراً - تخصيصاً وإخراجاً

لشيء عن المستثنى منه بحيث لولاه لكان داخلاً فيه إلا أنه ليس كذلك في الحقيقة؛ إذ المخصص المتصل يُعدّ في العرف قرينة على عدم إرادة هذا الفرد من العام، فـ«أكرم العلماء إلا الفساق منهم» يكون بمنزلة «أكرم العلماء العدول» عرفاً، فلا وجه لعدم الحجية في المتصل أصلاً.

وعمدة الإشكال في التخصيص بالمنفصل بتقريب أن المخصص المنفصل قرينة على أن العام لم يستعمل فيما وضع له الذي هو العموم فيكون مجازاً، ولاريب [في] أن المجازات متعدّدة، ومراتبها مختلفة، ولا دليل على تعيين واحد منها حتى يكون اللفظ ظاهراً وحجّة فيه.

وجوابه يتضح بتقديم مقدّمتين:

الأولى: أن الدلالة منقسمة بأقسام ثلاثة:

الأول: الدلالة الأنسية والتصورية، وهي: الانتقال من اللفظ إلى المعنى ولو كان اللفظ غافلاً أو نائماً، ومنشؤها زيادة الأنس بين اللفظ والمعنى، وليس هذا من الدلالات الوضعية أصلاً؛ لما عرفت في بحث تبعية الدلالة للإرادة أن اللفظ موضوع لإفادة المعنى وإبرازه، ولا يكون ذلك إلا إذا كان المتكلّم في مقام الإفادة والتفهم.

الثاني: الدلالة التصديقية، بمعنى دلالة اللفظ على أن المتكلّم أراد منه ما هو موضوع له، وتُسمّى هذه بالدلالة الوضعية، وهي تابعة للوضع؛ لما مرّ في بحث الوضع من أنه ليس إلا التعهّد والبناء على أنه متى استعمل لفظ كذا يريد المعنى الكذائي.

الثالث: الدلالة التصديقية، بمعنى دلالة اللفظ على أن المتكلّم أراد منه معناه وما هو موضوع له جداً لا أنه مراد بإرادة استعمالية. وبعبارة أخرى: دلالة

اللفظ بمعنى حجّة ظاهر اللفظ ، وهذه لا ربط لها بالوضع ، بل هي ثابتة ببناء العقل على أنّ المتكلم لو صدر منه لفظ ظاهر في معنى يُحمل عليه ، وليس له أن يقول : مرادي غيره .

المقدمة الثانية : لا ريب في أنّ المرتفع بالقرينة أو التخصيص ليس القسم الأول من هذه الأقسام ؛ بداهة أنّ الانتقال حاصل ولو مع القطع بأن الموضوع له ليس بمراد ؛ لما عرفت من أنّه تابع للأنس ، وهو موجود بين لفظ « الأسد » ومعناه الحقيقي ، ولو أتى بقرينة « يرمي » ويستقل من « رأيت أسداً يرمي » إلى الحيوان المفترس قطعاً ولو يعلم بواسطة قرينة « يرمي » أنّه ليس بمراد .

وأما الدلالة الثانية : فهي وإن كانت قد ترتفع كما لو نُصب قرينة على عدم إرادة الموضوع له ، إلّا أنّها في المقام ثابتة غير مرتفعة ؛ لأنّ المتكلم حينما استعمل اللفظ العام بلا قرينة فقد دلّ على أنّه أراد المعنى الموضوع له بإرادة استعمالية ، وهذه الدلالة حين الاستعمال موجودة ، ولا تنقلب عمّا هي عليه بوجود القرينة المنفصلة التي هي المخصّص ، واللفظ إذا كان مستعملاً في معناه الحقيقي بدون القرينة المتصلة ، كان حقيقة فيه ، ولا يصير بعد ذلك مجازاً .

والحاصل : أنّ العام المخصّص بالمنفصل دلّاه على العموم وما وُضع له ثابتة غير مرتفعة ، وإنّما المرتفع بالمخصّص المنفصل هو القسم الثالث من أقسام الدلالات ، الذي هو الحجّة الثابتة ببناء العقل ، وجهة الارتفاع أنّ بناءهم ليس على العمل بالظواهر كيفما اتفق حتى مع وجود معارض أقوى ، بل يقدّمون المعارض الأقوى عليها ، وإذا كان رفع اليد عن الظهور وعدم الأخذ به لأجل المعارضة ، فلا بدّ من ملاحظة مقدار المعارضة ، ومن المعلوم أن

لا معارضة بين المخصّص وباقي أفراد العامّ، فيؤخذ بظهور العامّ بالنسبة إليه ، ولا وجه لرفع اليد عن ذلك .

وبعبارة أخرى : كانت عمدة الشبهة لعدم الحجّة هي المجازيّة ، وقد عرفت عدمها في المقام ، وأنّ العامّ باقي على ما هو عليه ، ولا يصير مجازاً بالتخصيص .

وبعبارة ثالثة واضحة : حيث يشمل لفظ «كلّ» في «كلّ عالم» جميع ما يصلح مدخوله لأن يصدق عليه ، فهو بمنزلة قولنا : «كلّ عالم سواء كان عادلاً أو فاسقاً ، وسواء كان هاشمياً أو غيره ، وسواء كان فقيهاً أو غيره» وهكذا إلى آخر التقاسيم التي يمكن في مدخوله ، ومتكفّل للتسوية بين جميع الأقسام ، ومتضمّن لجميع هذه السواءات ، فلو خُصّص العامّ بمنفصل ، وعلمنا أنّ الفاسق خارج عن تحت العامّ ، فلا بدّ من رفع اليد عن ظهور العامّ بالنسبة إلى هذه التسوية . وأمّا بقيّة السواءات التي كان لفظ «كلّ» متضمّناً لها فلا وجه لرفع اليد عنها ، ولا فرق في ذلك بين أن يكون العامّ استغراقياً أو مجموعياً .

وهذا نظير أن يقول المولى : «أكرم هؤلاء العشرة» وبعد ذلك قال : «لا تكرم زيدا» مع فرض كونه منهم ، فإنّه لا ريب في عدم استعمال العشرة في التسعة ، فالمخصّص المنفصل رافع لحجّة الظهور مطلقاً حتى بالنسبة إليه ، أمّا حجّة الظهور بالنسبة إلى الباقي وما لا يكون له معارض أقوى وأظهر منه فباقي على حاله من غير فرق بين العامّ الاستغراقي والمجموعي .

ولو سلّمنا المجازيّة ، فهل يكون حجّة فيما بقي أم لا؟ الحقّ هو الأوّل . بيانه : أنّ العامّ قبل التخصيص كان شاملاً لجميع الأفراد ، ودالاً عليها بالمطابقة ، وكانت هذه الدلالة متضمّنة لدلالات ضمنيّة تبعيّة ، فلو قال المولى :

«أكرم كل عالم» فكأنه قال : «أكرم زيداً وعمراً وبكراً وخالداً» إلى آخر أفراد العالم ، فهذه الدلالات موجودة في ضمن ذلك العام وهو إجمال لذلك التفصيل ، فلو قال في دليل آخر : «لا تكرم زيداً» لا يعارض إلا دلالة العام على إكرام زيد ضمناً ، أما دلالته على إكرام خالد وعمرو وبكر وغيرهم ضمناً فليس لها معارض ، وإذا لم يكن لها معارض ، فلا وجه لسقوطها عن الحجية ورفع اليد عنها .

لا يقال : إن هذه الدلالات التضمنية كلها تابعة للدلالة المطابقة ، والمفروض أنها ساقطة .

فإنه يقال : الدلالة التضمنية وإن كانت تابعة للدلالة المطابقة في مقام الثبوت والواقع ، وتسقط الأولى بتبع سقوط الثانية ، إلا أن الأمر في مقام الإثبات والدلالة ينعكس ؛ لأن المخصص أولاً وبالذات لا يعارض إلا الدلالة التضمنية التبعية بالنسبة إلى زيد الخارج - مثلاً - بالتخصيص ، فتسقط الدلالة المطابقة بالنسبة إلى هذا الفرد في مقام الإثبات بتبع سقوط الدلالة التضمنية ، وحيث لم يكن لسائر الدلالات الضمنية التبعية معارض ومزاحم ومانع عن ثبوتها فلا تسقط حتى تسقط الدلالة المطابقة بتبعها ، فتكون دلالة العام على هذه الدلالات الضمنية التبعية غير المزاحمة بمزاحم أقوى مطابقة باقية ، فهو حجة فيما بقي تحته .

وهذا مما أفاده بعض مقرري بحث الشيخ الأنصاري^(١) ، وهو في غاية الجودة ، ولا وجه لما أورده عليه صاحب الكفاية^(٢) ، كما لا يخفى .

(١) مطارج الأنظار : ١٩٢ .

(٢) كفاية الأصول : ٢٥٧ .

المقام الثاني : أنه لو كان المخصّص مجملاً من حيث المفهوم ، فإمّا أن يكون إجماله من أجل دوران مفهومه بين الأقلّ والأكثر أو المتبائنين ، وعلى كلّ حال فإمّا أن يكون المخصّص متصلاً أو منفصلاً .

فإن كان مردداً بين المتبائنين ، فلا إشكال في سراية إجمال المخصّص إلى العام أيضاً حقيقةً في المتصل ، وحكماً في المنفصل .

أمّا في المتصل : فلأنّ الظهور من الأوّل لا ينعقد للعام بالنسبة إلى أحد محتلمي المخصّص ، فلو قال : «أكرم العلماء إلّا الفساق منهم» وتردّد مفهوم الفاسق بين أن يكون شارب الخمر ، وتارك الصلاة فرضاً ، فحيث إنّ الفاسق - الذي هو قيد عديمي لموضوع الحكم حقيقة - يكون محتمل الانطباق على شارب الخمر وتارك الصلاة ، فمن الأوّل لا يعلم أنّ موضوع الحكم أي شيء هو ، فيكون مجملاً ، فليس بحجّة في شيء منهما .

وأمّا في المنفصل : فلأنّ العام وإن انعقد له ظهور بالنسبة إلى جميع أفرادهِ حتّى ما يحتمله المخصّص ولا ينقلب عمّا هو عليه ولا يصير مجازاً بعد مجيء المخصّص المنفصل إلّا أنّ الحجّة - التي كانت بيناء العقلاء بعد قيام القرينة القطعيّة على أنّ العموم غير مراد جدّاً - منحصرة بغير ما يكون المخصّص محتملاً له ، وليس للعقلاء بناء على الأخذ بظهور العام مع ذلك القرينة ، والمتيقّن من بنائهم هو الأخذ بظهوره في غير ما يحتمله المخصّص .

وإن كان المخصّص المجمل مردداً بين الأقلّ والأكثر ، فإن كان متصلاً ، فلا ريب أيضاً في سراية إجمال المخصّص إلى العام أيضاً بعين ما مرّ في المتبائنين ، فلا يكون حجّة إلّا في غير المرتكب للصغيرة والكبيرة من باب أنّه متيقّن .

وإن كان منفصلاً، فالظاهر أنه يتمسك بالعام بالنسبة إلى الفرد المشكوك دخوله تحت المخصص، ويكون العام حجة في غير الفرد المتيقن من المخصص، وذلك لأن العام انعقد له ظهور في العموم والآن كما كان، ولا يرفع عن هذا الظهور إلا إذا عارضه حجة أقوى وأظهر منه، والمفروض أن المخصص مجمل ولا يكون حجة في المرتكب للصغيرة، فلا يصلح للمعارضة إلا بالنسبة إلى أفراده المتيقنة التي يكون حجة فيها، وأما بالنسبة إلى الأفراد المشكوك فلا يكون حجة، فكيف يكون مزاحماً للعام وموجباً لارتفاع حجة العام بالقياس إليها أيضاً؟

وربما يتوهم التسوية بين المخصص المتصل والمنفصل في عدم جواز التمسك بالعام وسراية الإجمال إلى العام حكماً؛ نظراً إلى أن العام وإن كان ظاهراً في العموم بعد التخصيص أيضاً إلا أن المخصص قرينة على أن المراد الجدّي من «العلماء» في قوله: «أكرم العلماء» هو العلماء الذين لا يكونون فاسقين، ومن المعلوم أن موضوع الحكم هو ما يكون مراداً من العام جداً، لا ما يكون ظاهراً ولو لم يكن كذلك، فالموضوع الذي هو العالم غير الفاسق حيث إن قيده العدمي مجمل ومردّد بين المرتكب للصغيرة والكبيرة لا يجوز التمسك بالعام، والقول بأن المرتكب للصغيرة واجب الإكرام، كما في المخصص المتصل بلا تفاوت بينهما من هذه الجهة.

ولكنه فاسد، وجه الفساد: أن «الفاسق» في «لا تكرم العلماء الفاسق» ليس بمفهومه قيماً للعلماء؛ ضرورة أن مفهوم الفسق بما هو مفهوم من المفاهيم لا يكون مانعاً عن وجوب الإكرام، بل المانع عنه هو الفسق بوجوده الواقعي، كالكذب وشرب الخمر والغيبة وغير ذلك، وإذا كان المانع عن الإكرام هذه

الأمر ، فلفظ « الفاسق » ومفهومه إشارة إلى فاعل شيء منها ، وبهذا الاعتبار يكون قيداً للعلماء ، فكأنه قال : « لا تكرم عالماً يشرب الخمر ولا عالماً يغتاب ولا عالماً يكذب » وهكذا ، فإرادة المرتكب للكبيرة معلومة ، والمرتكب للصغيرة غير معلومة ، فتلك الدلالات الضمنية بالنسبة إلى أفراد العام ، التي منها الناظر إلى الأجنبية من غير إصرار - مثلاً - باقية على حالها بتمامها ، ويؤخذ بها جميعها إلا ما يكون حجة أقوى على خلافها ، وليس ذلك إلا في المرتكب للكبيرة ، فبالنسبة إليها - أي : دلالة العام على المرتكب للكبيرة فقط - يسقط العام عن الحجية ، وأما بالنسبة إلى دلالته على المرتكب للصغيرة ، فظهور العام ودلالته على حالها ، ولا معارض لها أقوى منها ، فلا وجه لسقوطها عن الحجية .

فتلخص من جميع ما ذكرنا أنه لو كان المخصص مجملاً من جهة الشبهة في المفهوم ، فلا يجوز التمسك بالعام فيما لم يعلم خروجه عن تحت العام ودخوله في المخصص إلا إذا كان المخصص منفصلاً دائراً بين الأقل والأكثر ، فإنه يتمسك بالعموم في الفرد المشكوك ، ويحكم بأنه محكوم بحكم العام . هذا تمام الكلام في التمسك بالعام في الشبهة المفهومية .

تذييل : في جواز التمسك بالعام فيما إذا كان إجمال المخصص من جهة المصدق ، وكان المفهوم معلوماً مبيّناً ، كما إذا تردد زيد العالم بين كونه فاسقاً أو غير فاسق . والأقوال في المقام أربعة :

القول بالجواز مطلقاً ، وعدمه مطلقاً ، والتفصيل بين المخصص اللفظي والقول بالجواز ، واللّبي والقول بعدمه ، كما أفاده صاحب الكفاية^(١) ، والتفصيل

بين اللبّيات بأن تكون مقيدة لموضوع الحكم أو كاشفة عن عدم وجود الملاك في المصداق المشتبه والقول بالجواز في الثاني ، وعدمه في الأول ، كما أفاده شيخنا الأستاذ^(١) . والكلام يقع في مقامين :

الأول : فيما يقتضيه الأصل اللفظي .

والثاني : فيما يقتضيه الأصل العملي .

أما المقام الأول : فالظاهر اختصاص النزاع في المخصّص المنفصل ، وأما المخصّص المتّصل - الذي عرفت أنه يُطلق عليه التخصيص ماسحةً ، وإلا ففي الحقيقة ليس بتخصيص ، بل يكون موضوع الحكم مضيقاً من الأول - فلا كلام ولا نزاع في عدم جواز التمسك بالعام لإثبات الحكم للفرد المشكوك دخوله تحت المخصّص ؛ ضرورة أن موضوع الحكم بتمام قيوده وشرائطه في كلّ قضية لا بد أن يكون مفروض الوجود ، فإن الحكم غير محقق لموضوعه أو قيد من قيوده ، وغير متكفل لإحراز موضوعه أو قيد من قيوده ، فكما لا يصحّ التمسك بعموم «أكرم العلماء» لإثبات وجوب الإكرام للفرد المشكوك أنه عالم كذلك لا يصحّ التمسك بعمومه عند تقييده بأنهم لا يكونون فاسقين ، غاية الأمر أن الموضوع في الأول بسيط ، وفي الثاني مركّب .

هذا ، وعمدة ما قيل لجواز التمسك بالعام في المخصّص المنفصل هو : أن العام انعقد له ظهور في العموم ، والفرد المشكوك داخل تحت العام ، ويتّبع هذا الظهور في جميع أفراد العام إلا فيما عارضه دليل أقوى وأظهر منه ، والمفروض أن المخصّص يكون كذلك بالنسبة إلى أفراده المتيقّنة ، وأما المشكوك فلا يكون حجةً فضلاً عن أن يكون أقوى حتى يرفع اليد عن ظهور

العام لأجل المخصص بالنسبة إليها ، فلا مانع من التمسك بالعام ؛ لكونه ظاهراً في العموم ، ولا مقتضي لرفع اليد عن هذا الظهور إلا فيما يكون معارضاً بالدليل الأقوى ، ودخول « زيد » في المخصص مشكوك ، ولذا لا نتمسك بالمخصص ولا نُجري حكمه عليه ، فلا يكون ظهور العام في هذا الفرد المشكوك معارضاً بدليل أقوى منه ، فلا محذور في التمسك بالعام بالنسبة إليه .

والجواب عنه : أن مناط جواز التمسك بالعام ليس مجرد كونه ظاهراً في شيء ، بل المناط هو الحجية الثابتة ببناء العقلاء وعملهم بالظواهر ، والقدر المتيقن من بنائهم العمل بالظواهر ما لم يُنصب قرينة على الخلاف ، وفي مورد نصب القرينة المنفصلة - مثل : « لا تُكرم الفساق من العلماء » - على الخلاف يرون أن موضوع الحكم في دليل « أكرم العلماء » وما هو مراد جدي للمتكلم ويكشف عنه ظهور العام هو العلماء الذين لا يكونون فاسقين ، والفرد المشكوك خروجه عن تحت العام ودخوله تحت المخصص لا من جهة المفهوم ، بل من جهات خارجية ، وإن كان العام ظاهراً فيه إلا أنه ليس من الظواهر التي تكون حجة عند العقلاء ، فلا يمكن الأخذ بهذا الظهور .

وبعبارة أخرى : العام له ظهوران : ظهور أولي في العموم ، وهو باقٍ بعد ورود القرينة المنفصلة أيضاً ، ولا يتقلب عما هو عليه ، وظهور ثانوي له في أنه كاشف عن أن المولى صدر منه هذا الكلام بداعي الجِدِّ لا بدواعٍ أُخرى ، كالامتحان والتقبة والمزاح وأمثال ذلك ، والأول تابع للوضع ، والثاني تابع لبناء العقلاء ، فما دام موجوداً هذا البناء منهم هذا الظهور الثانوي أيضاً موجود ، وجواز التمسك بالعام هو الظهور الثانوي للعام ، ومن المعلوم أنه بعد ورود القرينة المنفصلة يكون ظهوره الثانوي في العلماء الذين لا يكونون فاسقين ؛ إذ

بناؤهم على الأخذ بالظواهر مشروط بعدم نصب القرينة على الخلاف ، فلا بد من إحراز هذا الموضوع حتى يثبت له حكم العام - وهذا نظير قاعدة « قبح العقاب بلا بيان » فإنها تجري ما دام لم يكن بيان في البين ، ومع وجوده لا موضوع لها - لأن موضوع الأصل اللفظي هو الكاشف عن المراد الجدّي ، ومع القرينة لم يكن للعام كاشفية عن ذلك بالنسبة إلى الفرد المشكوك ، فيرتفع موضوع الأصل اللفظي .

وبهذا يظهر الكلام في المقام الثاني ؛ إذ الأصل العملي موضوعه الشك ، وهو موجود في المقام ، فيجوز التمسك بالبراءة عن وجوب الإكرام وحرمة بالنسبة إليه .

ثم إنه لا فرق في عدم جواز التمسك بالعام في الشبهة المصادقة بين القضايا الحقيقية والخارجية ؛ إذ القضية الخارجية مثل : « أكرم كل من في البلد الفلاني من العلماء فعلاً » وإن اختلفت الحقيقة في أن المتكلم بنفسه متكفل لإحراز مصاديق العام في الأول - أي الخارجية - بخلاف الثاني ، فإنه غير ناظر إلى ذلك ، بل أحال إحرازها إلى نفس المخاطب ، إلا أنه لا فرق بينهما فيما هو ملاك جواز التمسك بالعام ، الذي هو حجّة العام فيما يتمسك به لإثبات حكمه له وتسريته إليه ، ومن المعلوم أن العام بعد ورود المخصص المنفصل تضيق دائرة حجّيته سواء كان في القضية الحقيقية أو الخارجية ، فكما أن « لا تكرم الفساق من العلماء » يضيق دائرة حجّية « أكرم العلماء » ويقيّد « العلماء » بأن لا يكونوا فاسقين في القضية الحقيقية ، كذلك « لا تكرم أعدائي » يضيق دائرة حجّية « أكرم كل من في البلد الفلاني من العلماء بالفعل » ويقيّد « العلماء الموجودين في البلد فعلاً » بأن لا يكونوا أعداء للمولى في القضية الخارجية ،

فلا يجوز التمسك بالعام في شيء منهما لإسراء حكمه إلى الفرد المشكوك كونه مصداقاً للمختص .

ويتقريب آخر أَوْضَحَ : القضية الخارجية وإن كانت متكفلة لإثبات الحكم على موضوعه المحقق وجوده لا المقدّر وجوده إلا أن إحراز انطباق عنوان العام على المصاديق بعد ورود المختص موكول إلى نفس المخاطب ، ولا بدّ له من إحراز موضوع الحكم ، الذي قيد بواسطة المختص في كلتا القضيتين بغير عنوان المختص بحيث كأنما قال المولى من الأول : «أكرم كلّ مَنْ في البلد فعلاً الذين لا يكونون أعدائي» فبعد التخصيص يكون كلّ منهما على السواء في أنّ الموضوع لا بدّ وأن يكون مفروض الوجود ، فما لم يحرز مصداقية فرد من الخارج للموضوع المقيّد لا يثبت الحكم له ، فالفرد المشكوك المصداقية في المقام كالفرد المشكوك كونه عالماً لو لم يكن مختص لـ «أكرم العلماء» .

وبهذا يظهر الفرق بين المقام وبين الشبهة في المفهوم في جواز التمسك هناك وعدمه هنا ؛ إذ لفظ «العلماء» حيث لم يثبت تقييده بغير مرتكب الصغيرة وثبت تقييده بغير مرتكب الكبيرة ، لم تضيق دائرة حجّيته بالنسبة إلى مرتكب الصغيرة ، ولم يقيد المراد الواقعي إلا بعدم ما يكون قطعاً داخل تحت المختص ، فكأنما قال المولى : «أكرم العلماء الذين لا يرتكبون الكبائر» فجواز التمسك بالعام والحكم بوجود إكرام العالم المرتكب للصغيرة - من جهة أنّ التقييد بعدمه لم يثبت ، ومصداقيته^(١) لموضوع الحكم بعد عدم تضيق دائرة الحجّية بالنسبة إليه - مقطوع ، بخلاف الشبهة المصداقية ؛ فإنّ مصداقية الفرد المشكوك كونه شارب الخمر - بعد إحراز تضيق دائرة حجّية «أكرم

(١) عطف على قوله : «جهة» .

العلماء» وتقييدهم بأن لا يشربوا الخمر مثلاً بحيث كأنما قال : «أكرم العلماء الذين لا يشربون الخمر» - للموضوع الواقعي مشكوكة ، فلا بدّ من إحرازها من الخارج .

ومن الوجوه التي استدُلّ بها على جواز التمسك بالعام في الشبهات المصادقية قاعدة «المقتضي والمنع» وهي أنّ عنوان العام مقتضى لتسرية الحكم إلى جميع أفرادها ، وعنوان الخاص مانع عن ذلك ، فإذا أحرزنا المقتضي كالعلم في المثال المعروف ، وشككنا في ثبوت المنع كالفسق ، فلا يُرفع اليد عن المقتضي ، ولا بدّ من الحكم بوجود مقتضاه .

أقول : إن كان مراد المستدلّ بها من المقتضي والمقتضى في مقام الإثبات بمعنى الكاشفيّة والدليليّة وأنّ العام له كاشفيّة للمراد الجدّي والواقعي ، والخاص مانع عنه ، ومانعيته بالنسبة إلى الفرد المشتبه مشكوكة ، فلا بدّ من الأخذ بالمقتضي ، أي : كاشفيّة العام ، والحكم بثبوت المقتضى ، أي : وجوب الإكرام بالقياس إليه ، فهذا الدليل بعينه هو الدليل السابق ، غاية الأمر قد عبّر بلفظ آخر ، وبتعبير آخر ، وقد مرّ جوابه مفصلاً .

وإن كان المراد من المقتضي المقتضي في مقام الثبوت أي : المصلحة والملاك ، وأنّ عنوان العام فيه ملاك الحكم ، وعنوان الخاص مانع عن تأثير هذا الملاك ، فهو وإن كان تاماً بحسب الصغرى - ولا يرد عليه ما أورده عليه شيخنا الأستاذ - فيجوز - من أنّ عنوان المخصّص لا ينحصر في كونه مانعاً بل ربما يكون شرطاً أو جزءاً كما في «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب» و«لا صلاة إلا بظهور»^(١) لأنّ الكلام ليس في أمثال هذه التراكيب التي هي متكفّلة لبيان عدم تحقّق الماهيّة

إمكاناً أو وقوعاً بدون وجود المستثنى وتحققه كما مرّ في بحث المفهوم ، بل الكلام في التراكيب والقضايا التي متكفلة لبيان الأحكام الثابتة لموضوعاتها ، ومن المعلوم أنها كلها تابعة للملاكات الموجودة في موضوعاتها المقتضية لها ، وأن عناوين المخصّصات في أمثالها من قبيل الموانع عند العرف في جميعها - إلا أن الكلام في تمامية هذه القاعدة كبرى ؛ إذ مدرّكها لو كان بناءً العقلاء فهو غير متيقن ، ولو كان المدرّك شمول الأخبار - الدالة على حجّية الاستصحاب - لها ، فسيجيء - إن شاء الله - أن الأخبار الواردة في ذلك الباب يستحيل عموميتها لموارد المقتضي والمانع وموارد الاستصحاب معاً ، بل لا بدّ من أن تكون ناظرة إما إلى موارد المقتضي والمانع فقط أو الاستصحاب كذلك .

بقي الكلام في التفصيل الذي أفاده صاحب الكفاية^(١) - رحمه الله - في المقام ، وهو : أن المخصّص إن كان لفظياً منفصلاً ، فحيث يقيّد العام بغير عنوان المخصّص المنفصل فلا يجوز التمسك بالعام في الفرد المشكوك كونه مصداقاً للمخصّص ؛ لأنّ دليل وجوب إكرام العلماء مثلاً غير متكفل لانطباق موضوعه على ما في الخارج ، بل لا بدّ من إحراز ذلك من الخارج .

أما إن كان المخصّص لُبيّاً ، فلو كان ممّا يمكن أن يعتمد عليه المولى في مقام البيان ، فهو كالمخصّص المتّصل في أنّه لا ينبغي ظهور للعام في العموم من الأوّل ، بل يقيّد العام بغير عنوان المخصّص من الأوّل .

وأما لو لم يكن كذلك ، فلا مانع من التمسك بالعام في الفرد المشكوك والمصداق المشتبه ؛ لبقاء العام على حجّيته وظهوره فيه ، كما لو قال : « أكرم جيرانى » وقطعنا بأنّه لا يريد إكرام عدوّه ، فحيث لم يُلّق من المولى إلا كلام

واحد هو «أكرم جبراني» وهو ظاهر في وجوب إكرام جميعهم وحبّة في ذلك ما لم يقطع بخلافه ، فالمصدق المشتبه حيث لم يقطع بكونه عدوّاً وخارجاً عن عموم «أكرم جبراني» فلا حبّة للعبد على المولى في عدم إكرامه ؛ إذ لم يكن مخصّص لفظي على الفرض حتّى يقيد العام بغير عنوانه ، ولم يصل حبّة من طرف المولى على تقييد موضوع الحكم حتّى يلزم إحراز انطباقه على مَنْ في الخارج . هذا خلاصة ما أفاده في المقام .

وأورد عليه شيخنا الأستاذ^(١) : بأنّه غير تامّ بإطلاقه ؛ إذ المخصّص اللّبي تارة يكون مقيداً له كما في قوله عليه السلام : « فانظروا إلى رجل قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا فارضوا به حكماً فإنّي جعلته حاكماً عليكم »^(٢) إلى آخره ، فإنّه عامّ غير مقيد بكون الرجل الراوي عادلاً أو غير فاسق بمقيد لفظي ، لكن ثبت الإجماع على لزوم كونه عادلاً ، وأنّه مقيد بهذا القيد ، فحكمه حكم المخصّص اللفظي المنفصل في عدم جواز التمسك به في المصدق المشتبه ؛ إذ المعتبر في عدم جواز التمسك بالعام بالمنكشف - وهو كون المراد الواقعي مقيداً - لا بخصوصيّة الكاشف من كونه كُتّياً أو لفظياً .

وأخرى لا يكون مقيداً للموضوع ، بل يكون كاشفاً عن ملاك الحكم ، فلو قطعنا بعدم وجود الملاك في فرد ، فهو خارج عن عموم العامّ خروجاً أفرادياً بالضرورة ؛ إذ الظهور لا يصادم القطع ، ويحمل سكوت المولى عنه إمّا على المصلحة فيه أو المفسدة في التقييد في المولى الحقيقي ، وعلى الغفلة في غيره ، ولو شككنا في وجود الملاك في فرد ، يكون عموم الحكم - حتّى بالنسبة

(١) أجود التقريرات ١ : ٤٧٤ - ٤٨٠ .

(٢) الكافي ١ : ١٠/٦٧ و ٥/٤١٢ ، التهذيب ٦ : ٥١٤/٢١٨ ، الوسائل ٢٧ : ١٣٧ ،

الباب ١١ من أبواب صفات القاضي ، الحديث ١ .

إليه - كاشفاً عن وجود الملاك فيه ، وليس للعبد أن يخالف أمر مولاه في هذا الفرد ويعتذر بأنّي لم أقطع بوجود الملاك فيه ، فإنّ إحراز ملاكات الأحكام ليس من وظيفة العبد ، بل شأن العبد امتثال أوامر المولى ونواهيه ، وأمّا أنّ هذا المأمور به فيه ملاك أم لا فليس من شأنه ، وهذا كما أمر المولى باشتراء اللحم فلم يشتري العبد معتذراً بأنّي لم أحرز وجود المصلحة في ذلك ، ومن المعلوم أنّه يُضرب على رأس مثل هذا العبد .

وثالثةً يكون مشكوكاً ومردداً بين الأمرين من دون أن يكون معيّن في البين ، كما إذا قال : « أكرم جيراني » ونعلم أنّه لا يريد إكرام عدوّه ، ونشكّ في أنّ عدم العداوة هل هو أخذ قيداً في موضوع الحكم أو هو علّة وملاك للحكم ؟ وفي هذه الصورة يفصل بين ما إذا كان المخصّص نظريّاً ومما يمكن أن يتكلّم المتكلّم عليه ، فيكون من قبيل احتفاف الكلام والعامّ بما يصلح للقربينة على تقييده ، فيسقط ظهوره في العموم ولا يصحّ التمسكّ به في المصادق المشتبه ، وبين ما إذا كان دليلاً عقليّاً نظريّاً لا يصلح للقربينة ، فيجوز التمسكّ بالعامّ حينئذٍ ، أو إجماعاً ؛ إذ العامّ قد انعقد ظهوره في العموم ، والدليل المنفصل العقلي قد خصّصه بغير من علّم عداوته قطعاً تخصيصاً أفرادياً ، وبقي ظهور العامّ في الفرد المشكوك عداوته على حاله ، وحيث إنّ الشكّ في التخصيص الزائد ، فيتمسكّ بالعامّ ، ويحكم بوجوب إكرام كلّ فرد من أفراد الجيران غير من علّم بعداوته ، ويكون العموم كاشفاً عن عدم وجود العدوّ في أفراد العامّ ، ويحمل السكوت عن المعلوم عداوته على المصلحة فيه أو المفسدة في التقييد بعدمه في المولى الحقيقي ، أو الغفلة في المولى العرفي . فانقدح ممّا ذكرنا أنّ التمسكّ بالعامّ في الشبهة المصادقية فيما إذا كان

المختص لئلا يجوز على الإطلاق ، كما زعم صاحب الكفاية رحمته ، بل يختص الجواز بما إذا كان كاشفاً عن الملاك غير مقيد للعام أو مردداً بينهما لكنه كان دليلاً عقلياً نظرياً . هذا خلاصة ما أفاده شيخنا الأستاذ رحمته .

والظاهر أن ما أفاده من التفصيل بل غيره من التفصيلات المذكورة في المقام كلها نشأت من الخلط بين القضايا الحقيقية والخارجية .

والحق^(١) أن التمسك للعام - في محل الكلام - في القضايا الحقيقية التي

(١) أقول : لا شبهة في تقييد المختص موضوع الحكم للعام بنقيض عنوان المختص بالنسبة إلى المراد الجدي والواقعي ، سواء كان المختص لفظياً أو لئياً ، وبعد التقييد يصير الموضوع مركباً من جزئين : أحدهما : عنوان العام ، والآخر : نقيض عنوان الخاص ، كما أفاده دام ظلّه . ولا فرق بين القضايا الحقيقية والخارجية إلا في أن المولى أوكل إحراز الموضوع بكلّا جزئه إلى العبد ، وجعله على ذمته في القضايا الحقيقية أو الخارجية التي يكون المختص فيها لئياً محتملاً للقرينة وفي القضايا الخارجية أحرز أحد جزئي الموضوع هو بنفسه ، وجعل إحراز الجزء الآخر على عهدة المكلف - إذ الكلام في المختص العنواني الذي أخذ مفروض الوجود ، مثل عنوان العدو ، لا الفرد ، مثل « زيد » فإنه ليس من قبيل الشبهة المصداقية التي هي محل الكلام ، كما لا يخفى - ومن المعلوم أن مجرد هذا الفرق لا يكون فارقاً بين الخارجية والحقيقية من اللبّات غير المحتملة للقرينة فيما نحن بصدده ، وهو جواز التمسك للعام في الأول وعدمه في الثاني ، وذلك لأن أحد الجزئين محرز على الفرض والآخر موكول إلى العبد ، فكما أن في الحقيقية من القضايا لا بد للعبد من إحرازها فكذلك في الخارجية منها .

وتوهم أن الموضوع في هذا القسم من اللبّات أحرزه المولى بنفسه بكلّا جزئه لانعدام الظهور للعام ، فاسد ؛ إذ قد مرّ أنه ليس كلّ ظاهر بحجة ، بل الحجة هو الظهور الثانوي للعام في المراد الواقعي .

وبعبارة أخرى : حجّة العام بمقدار كاشفيتها عن المراد الواقعي ، فإذا لم يكن بواسطة المختص ظاهراً في العموم ظهراً ثانوياً كاشفاً عن المراد الواقعي ، فلا محالة لا يدلّ على أن جميع ما يُشير إليه المولى بقوله : « أكرم هؤلاء العلماء » مثلاً غير أعداء له ، بل بعد القطع بأنّه لا يريد إكرام العدو نقطع أن مراده من هذا القول أنه أكرم من هؤلاء العلماء كلّ

يجري عليها الأحكام لا يجوز على الإطلاق ، سواء كان المخصص لفظياً أو لُبياً ، كاشفاً عن الملاك أو مقيداً لموضوع الحكم أو محتملاً لكل منهما ، وفي القضايا الخارجيّة تفصيل يأتي .

وقد ظهر وجهه في المخصص اللفظي المتصل والمنفصل واللبي الضروري الصارف لظهور الكلام ، والنظري الصالح لتقييد العام .

أما اللبي الكاشف عن الملاك ، كحكم العقل بأنّ ملاك وجوب إكرام الجيران عدم عداوتهم ، فحيث إنّ العقل لا يشك في موضوع حكمه بالضرورة فلو حكم بأنّ العدو ليس فيه ملاك الوجوب ، إنّما الملاك في غيره ، فلا محالة يعلم بأنّ أي شيء وأي عنوان يكون فيه ملاك الوجوب ، فكشف العقل عن ملاك الحكم ملازم لكشفه عن عنوان المقيد ، فيقيد العام به ، ولا يجوز التمسك به في المصداق المشكوك .

وأما اللبي المردّد بين كونه مقيداً للعام أو كاشفاً عن الملاك : فمضافاً إلى أنّه لا يتصور التردّد في ذلك ، أنّ العقل لا يشك في مناط حكمه بخروج الأعداء عن تحت العام ، وبعد علمه بمناط الحكم وملاكه يعلم بعنوان المقيد لا محالة ؛ لمكان الملازمة .

وبعبارة أخرى : لو سألنا عن العقل عن أنّ خروج الأعداء لماذا؟ ولأي

ظمن لا يكون عدوً لي ، فالشار إليهم بمقتضى ظاهر كلامه « العلماء » يقيناً ، ولا يحتاج إلى إحراننا ذلك ، أمّا كونهم غير أعداء له فليس لنا دليل يدل عليه ، فلا بدّ من إحرازه ، فلا يفرق بين القضايا الحقيقيّة والخارجيّة من هذه الجهة التي فوّق [بها] بينهما سيّدنا الأستاذ دام ظلّه العالي .

ولكن دعوى جريان السيرة من العقلاء على الأخذ بالعمومات إذا كانت مخصّصة باللبّيات غير المحتملة للقرينة في مطلق القضايا حقيقيّة كانت أو خارجيّة ، غير بعيدة جداً . (م) .

جهة ؟ لا يمكن أن يتوقف في ذلك .

فإن أجاب بأنه لعداوتهم ، فيقيد العام بما يلزم عدم هذا العنوان .
وإن أجاب بأنه لشقاوتهم أو لفسقهم أو لإيذائهم وأمثال ذلك ، ف كذلك .
وإن أجاب بأنني أعلم إجمالاً أنه أحد هذه العناوين إما الشقاوة أو الفسق أو
الإيذاء وهكذا ، فيقيد العام بالعنوان الملازم للجميع بحسب مقام الإثبات ،
ويكون من قبيل الشبهة المفهومية ودوران الأمر بين المتبائنات ، فيخرج عن
محل الكلام^(١) .

فعلى جميع التقادير يقيد العام بغير عنوان المخصص أو ما يلزمه ، وبعد
ذلك حيث إن القضية حقيقية ، وتطبق الموضوع على ما في الخارج يكون على
ذمة العبد ، فلا بد له من إحراز موضوع الحكم بجميع قيوده ، فإذا شك في قيد
في فرد ، لا يصح تسرية الحكم إليه ؛ ضرورة أن الحكم لا يكون محققاً
لموضوعه .

هذا كله في القضية الحقيقية ، أما الخارجية منها : فالحق فيها هو التفصيل
الذي أفاده شيخنا الأستاذ^(٢) ، وهو بأدنى تفاوت يجري في القضايا الخارجية
فقط ، وذلك لأن المخصص لو كان لفظياً ، فحيث إنه عنوان يقيد موضوع
الحكم ، وإنه يقدم على العام لأظهرته منه - ولا محالة يكون عنواناً من
العناوين ؛ إذ لو كان فرداً خارجياً وشك في خروج فرد آخر ، فهو من الشك في
التخصيص الزائد ، وخارج عن محل الكلام - فبعد ذلك إحراز الموضوع وقيد
يكون من وظيفة العبد ، ولا يجوز التمسك بالعام في الفرد المشكوك .

(١) أقول : وإن أجاب بأنه إما الشقاوة فقط أو هي مع الفسق والإيذاء ، فيكون أيضاً من قبيل
الشبهة المفهومية ودوران الأمر بين الأقل والأكثر ، ويخرج عن محل الكلام أيضاً . (م) .

(٢) تقدم تخريجه في ص ٣١٩ .

ولو كان مخصصاً لُبيّاً صالحاً لصرف ظهور الكلام والعام عن العموم ، وكان ممّا يمكن أن يتكل عليه المتكلّم ، فحيث إنّ يكون حيثيّ من قبيل احتفاف الكلام بما يصلح للقرينة ، فيسقط العام عن الظهور في العموم ، أي : لا ينعقد له ظهور في العموم ، ففي المخصص اللفظي وإن انمقد للعام ظهور في العموم ولا ينقلب عمّا هو عليه إلا أنّ الخاص لأقوانيته في الظهور يقدّم على العام ، وفي اللّبي المحتمل للقرينة لا ينعقد من الأوّل ظهور للعام في العموم ، ففي كلّ منهما ما هو الحجّة للعبد هو العام المقيّد بنقيض الخاص ، فلا بدّ له من إحراز العام وقيدّه ؛ لأنّ القضية وإن كانت خارجيّة إلا أنّ المخصص سواء كان لفظيّاً أو لُبيّاً حيث إنّ عنوان أخذ مفروض الوجود لا فرد خارجي ، يُستكشف منه أنّ المولى جَعَلَ تطبيق الموضوع الخارجيّ المقيّد أو محتمل التقييد بعنوان مأخوذ مفروض الوجود على ذمة المكلف وعهده ، فكأنّه قال : « أكرم من هؤلاء الجيران كلّ مَنْ لا يكون عدوّاً لي » فلا بدّ للعبد من إحراز أنّ هذا الفرد - مثلاً - ممّن لا يكون عدوّاً له حتّى يجب إكرامه عليه ولا يجب إكرام مَنْ يكون مشكوكاً عداوته ، وليس للمولى أن يعاقب العبد على ترك إكرامه ؛ فإنّ العبد له حجة على المولى ، فيجيبه - لو سأله عنه - بـ « لا ، إنّك تكلمت بكلام غير ظاهر ببركة القرينة اللفظيّة أو العقليّة المنفصلة الصالحة لصرف ظهور الكلام في العموم في غير وجوب إكرام مَنْ لا يكون عدوّاً لك من الجيران ، وأنا لم أحرز ذلك » .

ولو كان المخصص لُبيّاً نظريّاً لا يصلح لصرف ظهور العام في العموم ، فحيث إنّ العام انمقد ظهوره في العموم ، وتمّ الحجّة للمولى على العبد ، والمولى بنفسه أحرز انطباق الموضوع على ما في الخارج ، فنفس العموم

كاشف عن عدم كون المشكوك عدوًّا له ، ويُحمل سكوت المولى عَمَّن قُطِع بعداوته وأَنَّهُ لا يريد المولى إكرامه على المصلحة فيه أو الغفلة ، وليس للعبد ترك إكرام المشكوك عداوته ؛ إذ المولى هو بنفسه أحرز عدمها ، وإلا لم يُلْقَ كلاماً عاماً شاملاً له ، ولا يقبل من العبد الاعتذار : «إني قطعْتُ بأنك لا تريد إكرام عدوك ، ولم أحرز عدم عداوة هذا الفرد» لأنَّ المولى يجيبه بـ«أَنَّك ما سمعتَ قلبي : أكرم جميع هؤلاء الجيران ؟ وأي شغل لك بوجود الملاك في هذا الفرد أم عدمه بعد قلبي : أكرمه ؟» فالتمسك بالعموم في الشبهة المصادقية يصح في مثل «لعن الله بني أمية قاطبة» المخصَّص قطعاً بغير المؤمن على تقدير كونه قضيةً خارجيَّةً و«بغ جميع كتبي» المخصَّص عقلاً بغير الكتب التي كتبها المولى بنفسه - مثلاً - وغيرهما من القضايا الخارجية التي خُصِّصت بالدليل العقلي ، ولم يكن الدليل العقلي بحيث يصلح لصرف ظهور العام في العموم . هذا تمام الكلام في المقام الأول .

المقام الثاني : أَنَّهُ بعد ما ثبت عدم جواز التمسك بالعام - مطلقاً أو في الجملة - في الشبهة المصادقية لإسراء الحكم إلى الفرد المشكوك - من جهة أنَّ العام على كلِّ تقدير يقيّد بنقيض عنوان الخاص ، ولا يمكن إحراز قيد موضوع الحكم بنفس الحكم - يقع الكلام في أنَّ قيد العام هل يمكن إحرازه بالأصل العملي حتى يُضَمَّ الوجدان إلى الأصل ، وتلتزم الموضوع أم لا ؟

لاريب في جريان الأصل فيما إذا كان له حالة سابقة ، كما إذا كان العالم المشكوك فسقه غير فاسق سابقاً والآن شك في ذلك ، فيحرز أحد جزئي الموضوع - وهو كونه عالمًا - بالوجدان والآخر بالتعبد ، فيلتزم الموضوع .

أمَّا ما لم يكن له حالة سابقة - كقرشية المرأة ؛ فإنَّ المرأة عند وجودها إما

وُجدت قرشيّة أو غير قرشيّة - فوق النزاع بين شيخنا الأستاذ وصاحب الكفاية في جريان الأصل فيه .

والتزم صاحب الكفاية - رحمته - بذلك بدعوى أنّ الباقي تحت العامّ بعد تخصيصه بمفصل أو متصل حيث إنّه معنون بعنوانٍ عدميّ غالباً - إذ المخصّص في غالب الأوقات يكون أمراً وجوديّاً والعامّ يقيد بنقيضه - يكون إحراز المشكوك منه بالأصل الموضوعي ممكناً . مثلاً : إذا شكّ في امرأة أنّها قرشيّة أو غير قرشيّة وإن لم يكن هناك أصل يُحرز به أنّها قرشيّة أو غيرها ؛ لعدم وجود الحالة السابقة لإحدهما ، إلا أنّ استصحاب عدم الانتساب بالقريش ، وعدم اتّصافها بأنّها قرشيّة - حيث إنّها قبل وجودها كانت نفسها معدومةً وانتسابها بالقريش أيضاً كانت معدومةً ، فعند وجودها نعلم بوجود نفسها ، ونشكّ في أنّ صفتها وانتسابها بالقريش هل انقلب من العدم إلى الوجود أم لا ؟ - يفيد في إحراز أنّها لا تكون منتسبةً إلى القريش ، ويحكم بأنّها ممن لا تحيض إلا إلى خمسين^(١) .

وأورد عليه شيخنا الأستاذ : بأنّه لا يمكن إحرازه بالأصل في أمثال هذا المثال ممّا لا يكون للوصف حالة سابقة . وقدّم لتفقيح مرّاه مقدّمات ثلاثاً :

الأولى : أنّ التخصيص - أيّاماً كان - يوجب تقييد عنوان العامّ بنقيض عنوان الخاصّ ، فلو كان أمراً وجوديّاً ، فالباقي تحت العامّ مقيد بعنوانٍ عدميّ ، وإن كان عدميّاً ، فالباقي مقيد بعنوانٍ وجوديّ ، ضرورة أنّه لا يمكن أن يبقى العامّ على عمومته حتّى بالنسبة إلى أفراد المخصّص وعنوانه بعد التخصيص ، وإلا يلزم التناقض ؛ فإنّ السالبة الجزئية تنافي الموجبة الكلية ، كما أنّ الموجبة

الجزئية تناقض السالبة الكلية ، ولا فرق بين المتصل والمنفصل إلا في أن [المتصل] يوجب انعقاد الظهور في الخاص ، وتقييد العام بتقييد عنوان الخاص من أول الأمر ، بخلاف المنفصل ؛ فإن التقييد فيه يكون بالقياس إلى المراد الجدي والواقعي ، كما مر .

المقدمة الثانية : أنه إذا كان الموضوع مركباً من جزئين ، فإما أن يكون كلاهما جوهرين أو عرضين - والمراد بالعرض ما يساوق الوصف لا العرض باصطلاح الفلسفي - أو يكون أحدهما جوهرأ والآخر عرضاً ، والحصر عقلي ينحصر في هذه الأقسام الثلاثة بلا زيادة ونقص .

فإن كان مركباً من جوهرين كما إذا ورد : « أن من له ابنان فليصدق بكذا » فلا شبهة في جريان الاستصحاب في أحدهما ، وانضمامه إلى الوجدان في الآخر ، ويلتزم الموضوع بذلك ؛ إذ أحد الجزئين أجنبي عن الآخر ، ولا ارتباط بينهما ، والموضوع ليس إلا اجتماعهما في الزمان ، وأن زماناً ظرف لكلا الوجودين ، فإذا أحرز أحدهما بالوجدان ، والآخر بالتعبد الشرعي ، فيتحقق الموضوع .

نعم ، لو كان الموضوع عنواناً بسيطاً ، مثل التقارن ، وكان مسبباً عن تحقق هذين الجزئين في الزمان ، لا يجري الأصل ؛ إذ تحقق الجوهرين المحصلين لعنوان بسيط لا يثبت بذلك ، العنوان .

وهكذا الكلام فيما يكون كلا جزئي الموضوع عرضين - سواء كانا لموضوع واحد أو لموضوعين - كعلم زيد وعدالته ، وعلم زيد وعدالة عمرو ، وهكذا فيما يكون أحدهما جوهرأ والآخر عرضاً قائماً بمحل آخر غير هذا الموضوع ، فيجري الأصل في هذا القسم أيضاً ، فيمكن إحراز أحدهما

بالوجدان والآخر بالأصل فيما لم يكن العرضان أو الجوهر والعرض القائم بغير هذا الجوهر محضلين لعنوان بسيط يكون هو الموضوع ، كما في القسم الأول . ومن هذا القبيل رواية « لو ركع المأموم والإمام راعى »^(١) الواردة في صلاة الجماعة لو قلنا بأن الواو للحال ، ويستفاد منه أنه لو تقارن ركوع المأموم مع ركوع الإمام ، فتصح صلاة المأموم مثلاً ، فحينئذ لو ركع المأموم وشك في تقارنه مع ركوع الإمام ، لا يفيد استصحاب بقاء الإمام راعياً إلى زمان ركوع المأموم لإثبات التقارن ، بخلاف ما لو لم نقل بكون الواو للحال ، فيكون الموضوع مركباً من عَرَضَيْنِ : ركوع الإمام وركوع المأموم في زمان واحد ، فإنه يمكن استصحاب بقاء الإمام راعياً إلى زمان ركوع المأموم ، فيتحقق الموضوع بضم الوجدان إلى الأصل .

ومن هذا القبيل أيضاً مسألة موت المورث في زمان حياة الوارث . وإن كان أحدهما جوهرًا والآخر عرضاً قائماً به - ولا يمكن ذلك إلا بأن يكون أنصاف المحل بهذا العرض أحد جزئي الموضوع ، كأنصاف الماء بالكثرة ؛ إذ لو كان نفس الكثرة مأخوذة في الموضوع دون أنصاف الماء بها ، للزم الخلف ؛ إذ لازمه تحقق الموضوع بتحقيق الماء وكثرة الدبس [مثلاً] والمفروض أن الموضوع مركب من جوهر وعرض قائم بنفس هذا الجوهر لا قائم بمحل آخر ، ومن المعلوم في مقرره أن وجود العرض في نفسه هو وجوده في محله وموضوعه بعينه ، فلا ينفك وجود العرض عن وجود محله - فإذا كان كذلك ، فلا يمكن إحراز أحدهما بالوجدان ، والآخر بالأصل ؛ إذ

(١) الكافي ٣ : ٣٨٢ / ٥ و ٦ ، الفقيه ١ : ١١٤٩ / ٢٥٤ ، التهذيب ٣ : ٤٣ - ٤٤ / ١٥٢ و ١٥٣ ، الاستبصار ١ : ١٦٧٩ / ٤٣٥ و ١٦٨٠ ، الوسائل ٨ : ٣٨٢ - ٣٨٣ ، الباب ٤٥ من أبواب صلاة الجماعة ، الحديث ١ و ٢ ، نقلاً بالمعنى .

الاتصاف بالكرية لا حالة سابقة له حتى تستصحب على الفرض ، ونفس الكرية لا فائدة في استصحابها ؛ لما عرفت من أن ما هو مأخوذ في موضوع الحكم هو اتصاف الماء بالكرية لا نفسها ، فحينئذ لو كان هناك حوض فيه مقدار الكر من الماء فشككنا بعد ذلك في كريته من جهة احتمال أنه انعدم ووجد ماء آخر غير بالغ حد الكر ، لا يمكن استصحاب كرية هذا الماء ؛ إذ هذا الماء متى كان كراً حتى نستصحب كريته ؟ واستصحاب وجود الكر في الحوض وإن كان يجري إلا أنه لا يثبت كرية هذا الماء الموجود فيه إلا على القول بحجية الأصول المثبتة .

والحاصل : أن الأوصاف التي لم يكن لها حالة سابقة بل لا ينفك وجودها عن وجود موضوعها إذا أخذت في موضوع الحكم ، ليس لنا إحرازها بالاستصحاب بعدما أحرزنا الجزء الآخر المأخوذ في الموضوع بالوجدان ؛ إذ استصحاب الوصف بمفاد «كان» التامة وإن كان جارياً إلا أنه لا يثبت اتصاف الموضوع به ، واستصحابه بمفاد «كان» الناقصة مثبت غير حجة على ما تقرر في مقرر .

هذا كله فيما إذا كان الوصف أمراً وجودياً ، ولو كان الوصف المأخوذ في الموضوع أمراً عدمياً ، مثل أن يقال : «الماء الذي لا يكون كراً يفعل» فالكلام الكلام .

ففي المثال المتقدم لو كان الماء الموجود في الحوض قليلاً في زمان وشككنا بعد ذلك في بقاءه على حالة قلته لأجل احتمال معدوميته ووجود ماء آخر بالغ حد الكر ، فاستصحاب عدم وجود الكر في الحوض - المسمى بالعدم الأزلي والمحمولي باعتبار أن عدمه يُحمل على الوصف فيقال : «وصف الكرية

معدوم» مثلاً- حيث إن له حالة سابقة يجري لكنته لا يثبت أن هذا الماء لا يكون كراً، واستصحاب عدم كون هذا الماء كراً - المسمى بالعدم النعتي - لا يكون جارياً؛ لعدم الحالة السابقة له .

المقدمة الثالثة : أن ما يوجد من الأوصاف والأعراض بوجود موصوفه ومعروضه بعد وجود موضوعه لا يمكن أن يتصف الموضوع بعدم ذلك الوصف ووجوده معاً، ضرورة استحالة اجتماع النقيضين ، ولا أن لا يتصف بأحدهما ؛ بداهة استحالة ارتفاع النقيضين ، بل لا بد حين وجود الموضوع من اتصافه إما بوجود ذلك الوصف أو بعدمه ، أما لو لم يضع الموضوع قدمه في عالم الوجود ، فلا يتصف لا بوجود وصفه ولا بعدمه ، ولا يكون هذا من ارتفاع النقيضين ، المستحيل ؛ إذ المعدوم لا يمكن أن يتصف بشيء وجودي أو عدمي ، نعم ، كما أن نفس الموضوع معدوم ، كذلك نفس الصفة أيضاً معدوم ، لكن اتصاف الموضوع المعدوم بصفة ، وهكذا اتصافه بعدمها غير معقول ، فلا يمكن أن يقال : «إن هذا الماء قبل وجوده كان متصفاً بعدم الكثرة والآن كما كان» .

وبعدما عرفت هذه المقدمات الثلاث تعرف أنه تقيد المرأة بأنها غير قرشية لا محالة في المثال المذكور بمقتضى المقدمة الأولى ، وأن هذا التقيد يكون على نحو مفاد «كان» الناقصة والعدم النعتي ، وأن التقيد هو اتصاف المرأة بأن لا تكون من قريش بمقتضى المقدمة الثانية ، وأنه يستحيل اتصاف المرأة قبل وجودها بهذا الوصف بمقتضى المقدمة الثالثة ، فلا يمكن إحراز هذا القيد بالأصل ؛ فإنه مشكوك من أول الأمر ، ونفس عدم القرشية وإن كان يجري

فيه الأصل ، إلا أنه لا يكون قيداً مأخوذاً في الموضوع ، فلا يفيد إحرازه^(١) . هذا خلاصة ما أفاده في وجه عدم جريان الأصل في الأعدام الأرتئية .

ولا شبهة في المقدمة الأولى من المقدمات التي بنى مقصوده عليها من أنه لا يمكن بقاء العام على عمومته بعد ورود الخاص ؛ ضرورة أن السالبة الجزئية تنافي وتناقض الموجبة الكلية ، وهكذا العكس ، ولا ريب أيضاً في المقدمة الثالثة من أن انصاف الموضوع بالعدم - كإتصافه بوجود الوصف - ليس له حالة سابقة .

إنما الإشكال في المقدمة الثانية من أنه لو كان الموضوع مركباً من عرض ومحله ، فلا محالة يكون القيد هو الانصاف بهذا العرض . وبعبارة أخرى : هو وجود العرض بمفاد « كان » الناقصة . ولو كان أمراً عديمياً - كما هو الغالب في العمومات - يكون القيد العدم النعني والعدم بمفاد « ليس » الناقصة .

وحاصل ما أفاده في وجهه : أن الموضوع في مثل « أكرم كل عالم » بعد ورود « لا تكرم الفاسق » حيث إنه مقيد - بمقتضى المقدمة الأولى - بنقيض عنوان الخاص ، فلو كان التقييد بنحو « ليس » التامة بحيث كان الموضوع هو « كل عالم لم يكن معه فسق » فإما أن يكون الموضوع باقياً على إطلاقه من جهة النعتية حتى يكون الموضوع هو « العالم الذي لم يكن معه فسق سواء كان فاسقاً أم لا » فهو غير معقول ؛ بداهة ثبوت التهافت بين الإطلاق من جهة النعتية ، والتقييد بالعدم المحمولي .

أو لا يكون الموضوع باقياً على إطلاقه ، بل هو مقيد من هذه الجهة أيضاً ، فالتقييد بالعدم المحمولي من قبيل الأكل من القفا ؛ إذ التقييد بالعدم النعني مُعْنِي

(١) أجدد التقريرات ١ : ٤٦٤ - ٤٧١ .

عن التقييد بالعدم المحمولي .

وفيه : أنَّ العامَّ مقيّد بالعدم المحمولي ، الملازم مع العدم النعتي خارجاً ، وهو بالقياس إلى العدم النعتي لا مطلق ولا مقيّد .

بيان ذلك : أنَّ كلَّ ما يكون ملازماً لشيء في الوجود لا يلزم أن يكون محكوماً بحكمه ، كما مرَّ في بحث الضدّ ، بل اللازم أن لا يكون المتلازمان في الوجود مختلفي الحكم .

مثلاً : استقبال القبلة ملازم وجوده مع استدبار الجذّي في بعض البلاد ، ومع كون اليمين بطرف المغرب ، والشمال بطرف المشرق ، ولا يمكن تحقّق الاستقبال بدون تحقّق هذه الأمور ، لكن لا يلزم أن يكون استدبار الجذّي مثلاً محكوماً بحكم الاستقبال من جهة الملازمة ، بل الاستدبار من هذه الجهة ليس له حكم أصلاً ؛ لأنّه لغو محض وإن كان في طبيعه لا يخلو عن حكم من الأحكام .

ولا يفرق في ذلك بين الواجبات النفسيّة والغيريّة ، فحينئذٍ تقييد العالم بعدم الفسق على نحو مفاد « ليس » التامة لا يوجب تقييده بما يكون ملازماً له في الوجود ، وهو الجهة النعتيّة وأتصاف العالم بعدم كونه فاسقاً ، بل الموضوع مقيّد بالعدم المحمولي فقط ، وأمّا جهة النعتيّة حيث إنّها ضروريّة الوجود ولا دَخَلَ لها في غرض المولى أصلاً ، فالموضوع بالنسبة إليه لا مطلق ولا مقيّد . فاتّضح أنَّ تقييد العامّ بنقيض عنوان الخاصّ فيما يكون الخاصّ أمراً وجوديّاً - كما هو الغالب - لا يلزم أن يكون بالعدم النعتي ، بل يمكن أن يكون بالعدم المحمولي ، ولا محذور فيه .

هذا ، ولو كان ما أفاده تاماً ، لجرى في الموضوع المركّب من جوهرين أو

عَرْضين أو عَرْض قائم بمحلٍّ وجوهرٍ آخرَ غير محلٍّ هذا العرض ؛ إذ نسأل عن الجزء الثاني ، ونقول : هل هو مأخوذ بنحو مفاد «كان» التامة بحيث يكون الجزء الأول باقياً على إطلاقه حتى بالنسبة إلى كونه مجتمعاً مع هذا الجزء ومقترناً معه ، وعدمه ، أو لا يكون مطلقاً من هذه الجهة ، بل قيد بكونه مقترناً ومجتمعاً مع الجزء الثاني ؟ فإن كان الأول ، يلزم التهافت ، وإن كان الثاني ، فيكون التقييد بالجهة النعتية مغنياً عن التقييد بالوجود المحمولي وبمفاد «كان» التامة ، فلا يمكن إحراز أحد الجزئين بالتعبد بعدما كان الجزء الثاني محرزاً بالوجدان في غير الموضوعات المركبة من العرض ومحلّه أيضاً ، كما في الصلاة المقترنة مع الطهارة ؛ إذ استصحاب الطهارة بمفاد «كان» التامة لإثبات كون الصلاة مقترنة مع الطهارة يكون من الأصول المثبتة التي لا نقول بحجّيتها ، وبنحو مفاد «كان» الناقصة ليس له حالة سابقة حتى نستصحبه .

وأما ما ذكرنا في المقدمة الثانية من أنَّ الموضوع لو كان مركباً من العرض ومحلٍّ هذا العرض ، لا يُعقل أن يكون القيد المأخوذ في هذا الموضوع الوجود المحمولي وبنحو مفاد «كان» التامة ، بل لابد وأن يكون القيد هو الوجود النعتي والاتصاف ، فهو وإن كان تاماً إلا أنه يختص بما إذا كان العرض أمراً وجودياً حيث إنَّ العرض وجوده في نفسه هو بعينه وجوده في موضوعه ، وأما لو كان أمراً عدمياً ، فحيث إنَّ عدم باطل محض ونقي صرّف لا يمكن أن يتصف الموضوع به حقيقة ؛ ضرورة أنَّ الاتصاف الحقيقي لا بد له من طرفين وجوديين .

نعم ، يمكن أن يكون معرفاً لعنوان وخصوصية تكون تلك الخصوصية وذلك العنوان الوجودي وصفاً حقيقياً ، ولكن أطلق على عدم الوصف بالعناية

والمجاز، والآ «لا شيء» لا يمكن أن يكون وصفاً حقيقياً للشيء، فإذا كان المخصّص أمراً وجودياً - كما في «لا تكرم من كان متصفاً بالفسق» - فلا محالة يقيد العام بنقيض هذا العنوان، ومن المعلوم أن نقيض الانحصاف هو عدم الانحصاف لا الانحصاف بالعدم، فيكون المراد من «أكرم كل عالم» بعد التقييد «أكرم كل عالم لم يكن متصفاً بالفسق» لا «كل عالم يكون متصفاً بعدم الفسق». وبالجملة، ما ذكرنا راجع إلى أن المأخوذ في الموضوع هو انحصاف المحلّ بالعرض، ونقيضه هو عدم الانحصاف، الأزلي المحمولي، فلا مانع من جريان الاستصحاب فيه، فيقال: إن زيدا العالم قبل عشر سنين - مثلاً - لم يكن موجوداً لا نفسه ولا صفة من صفاته، والآن هو موجود بالوجدان، وأما انحصافه بالفسق فنشك فيه، فنستصحب عدمه الأزلي، فيلثم الموضوع. وهكذا نقول في قول الصادق عليه السلام: «المرأة إذا بلغت خمسين سنة لم تر حُمرَةً إلا أن تكون امرأة من قریش»^(١) فإن هذه المرأة - المشكوك قرشيتها - قبل وجودها لم تكن لا نفسها ولا انحصافها بالقرشية، وبعد وجودها نشك في انحصافها بالقرشية، فيصح استصحاب عدم الانحصاف، الأزلي المحمولي الذي هو أحد جزئي الموضوع، ونضمه إلى الوجدان، فيلثم الموضوع، أي: المرأة التي لم تكن متصفة بالقرشية.

نعم، لو كان المخصّص أمراً عديمياً، يشكل ذلك؛ إذ العام حينئذ يقيد بأمر وجودي، كما لو ورد «إن المرأة إذا بلغت ستين سنة لم تر حُمرَةً إلا أن تكون غير قرشية» فإن الموضوع يصير حينئذ «المرأة التي تكون من قریش» ومن الواضح أن ليس للانحصاف بالقریش حالة سابقة حتى نستصعبه ونضمه

(١) الفقيه ١: ١٩٨/٥١، الوسائل ٢: ٣٣٦، الباب ٣١ من أبواب الحيض، الحديث ٧.

إلى الوجدان فثبت له حكم العام .

ثم إن ما أفاده في الكفاية من أن الباقي تحت العام بعد تخصيصه بالمنفصل أو كاستثناء من المتصل لما كان غير معنون بعنوان خاص بل بكل عنوان لم يكن ذلك بعنوان الخاص^(١)، إلى آخره، تام لا شبهة فيه، ويكون مراده منه أن العام لا يُعْنون بشيء من العناوين إلا بنقيض عنوان الخاص وإن كانت العبارة قاصرة عن إفادته، فلا يرد عليه ما أورده شيخنا الأستاذ^(٢) من أنه كلام لا محصل له؛ إذ العام لا يقيّد بكل عنوان، وشمول الحكم لكل عنوان غير عنوان الخاص لا يكون من ناحية التقيّد بذلك، بل من جهة عدم تقيّد العام بشيء منها .

هذا، ومن غريب ما صدر من شيخنا الأستاذ في المقام ما أورده على صاحب الكفاية في هذا المقام من أنه لا وجه للعدول من عنوان القرشية المأخوذة في لسان الدليل إلى العنوان الانتزاعي الذي هو الانتساب إلى القريش؛ إذ لو ثبت جريان الاستصحاب في الأعدام الأزلية فلم لا يجري في نفس عنوان القرشية المأخوذة في الدليل؟ وأي فرق بينهما؟ ولو لم يثبت ولم يصح ذلك، ففي العنوان الانتزاعي أيضاً كذلك^(٣).

وجوابه أوضح من أن يخفى؛ فإن الانتساب إلى القريش ليس مفهوماً انتزاعياً عن القرشية، بل هو نفس مفهوم القرشية ومعناها؛ إذ الباء في «قرشية» باء النسبة، فهو كالعراقي والإيراني وغيرهما، والمعنى في جميع ذلك هو

(١) كفاية الأصول : ٢٦١ .

(٢) أجود التقريرات ١ : ٤٧٣ .

(٣) أجود التقريرات ١ : ٤٧٤ .

المنتسب إلى القریش وإلى إيران والعراق .

بقي في المقام ما أفاده بعض^(١) الأعاضل من التفصيل في جريان الاستصحاب في الأعدام الأزلية .

وحاصله بتوضيح منّا : أنّ القيد المأخوذ في الموضوع تارة يكون قيداً في مقام الماهويّ والتصور ، كما في تقييد ماهية الإنسان بكاتب بحيث يكون الموضوع هو الماهية المقيّدة والحصّة الخاصّة من ماهية الإنسان ، التي هي الإنسان الكاتب ، وأخرى يكون قيداً في رتبة وجود الموضوع وفي مقام التصديق ، كما في تقييد زيد - بعد أخذه مفروض الوجود - بكونه قائماً مثلاً .

أمّا الأول : فيجري فيه استصحاب العدم الأزلّي ، سواء كان القيد مأخوذاً بنحو النعتيّة وبمفاد « كان » الناقصة ، أو كان مأخوذاً بنحو المحموليّة وبمفاد « كان » التامة ، وذلك لأنّ الماهية المركّبة - كالإنسان الكاتب - لا محالة مسبوقه بالعدم الأزلّي حيث إنّه ممكن ليس بواجب الوجود ، فيستصحب هذا العدم إلى الآن ، وتترتب عليه آثار العدم لو كانت له ، أو ينفي عنه آثار وجود الموضوع ، سواء شككنا في أصل وجود الموضوع أو في قيده ووصفه النعتي أو المحمولي ؛ إذ نقيض تلك الماهية المركّبة له فردان : أحدهما : عدم الموضوع ، والآخر : وصفه وقيده .

وأما الثاني - وهو التقييد في رتبة وجود الموضوع وبعد أخذه مفروض الوجود - فلا يجري فيه الاستصحاب مطلقاً ، كان الوصف ناعتياً أو محمولياً ؛ لأنّ نقيض القيام في رتبة وجود زيد يكون عدم ذلك القيام في هذه الرتبة أيضاً لا العدم المطلق بالضرورة ؛ بداهة أنّ المتناقضين في رتبة واحدة ، ومن المعلوم

(١) هو المحقّق العراقي رحمه الله ، راجع نهاية الأفكار ٤ : ٢٠٠ - ٢٠٣ .

أن عدم القيام في ظرف وجود زيد ، الذي هو بديل للقيام في ظرف وجود زيد نعتياً أو محمولاً ليس له حالة سابقة من أول وجود زيد هو مشكوك ، فلا يمكننا إجراء الاستصحاب فيه ، فالميزان في صحة الاستصحاب وعدمها في الأعدام الأزلية هو أخذ الموضوع مفروض الوجود وعدمه ، فيجري في الثاني دون الأول ، وأما كون العدم نعتياً أو محمولاً فأجنبي عن ذلك . هذا خلاصة ما أفاده - رحمه الله - في هذا المقام من التفصيل .

وهو غير تام لا يمكن المساعدة عليه .

أما ما أفاده من جريان الاستصحاب في القسم الأول وترتيب آثار العدم أو نفي آثار الوجود على المستصحب فهو وإن كان تاماً كبيراً إلا أنه لا ربط له بما نحن بصده ، وهو إحراز أحد جزئي الموضوع ، العدمي باستصحاب العدم الأزلي ، والجزء الآخر بالوجدان ؛ إذ استصحاب عدم وجود الماء غير الكر في الحوض - مثلاً - وإن كان جازياً إلا أنه لا يثبت أن هذا الماء الموجود في الحوض غير كر .

وأما ما أفاده في القسم الثاني ففساده أوضح من أن يخفى ؛ فإن لازمه ارتفاع النقيضين قبل وجود الموضوع ، وأن القيام قبل وجود زيد لا موجود حيث لا يوجد موضوعه ، ولا معدوم ؛ لعدم وجود معروضه حتى يتحقق العدم في ظرفه الذي هو بديل له بزعمه .

وحله : أن نقيض الخاص هو عدم الخاص لا العدم الخاص ، أي : العدم الذي هو الخاص .

وبعبارة أخرى : نقيض كل شيء - كما قال أهل الميزان - هو رفعه ، فنقيض قيام زيد يوم الجمعة هو عدم ذلك القيام ، لا عدمه في يوم الجمعة

بحيث لا يكون عدمه يوم الخميس نقيضاً له ، فالحقّ عدم تماميّة هذا التفصيل ، وأنّ التفصيل الذي أفاده شيخنا الأستاذ لا بدّ من الالتزام به بحسب الكبرى وإن كان إيراده في تطبيق هذه الكبرى على العامّ المخصّص غير وارد ، كما أوضحناه .

وَهُمْ وَإِذَا حَتَّى :

إذا شكّ في فرد لا من جهة التخصيص ، كما إذا شكّ في صحّة الوضوء بماء مضاف ، فإنّ الشكّ فيها من جهة إجمال دليل الأمر بالوضوء لا من جهة التخصيص ، فربما يتوهم صحّة التمسك بعموم دليل وجوب الوفاء بالنذر - مثلاً - فيما إذا وقع متعلّقاً للنذر ، بدعوى أنّ دليل وجوب الوفاء بالنذر ، الدالّ بعمومه على وجوب الوضوء بالماء المضاف المتعلّق للنذر كاشف عن صحّته ؛ فإنّ الباطل لا يصير واجباً ، فيمكن رفع الشكّ ببركة التمسك بعموم ﴿ وَلْيُوفُوا نُذُورَهُمْ ﴾^(١) وربما يؤيّد ذلك بالأدلة الدالّة على صحّة الصوم في السفر ، والإحرام قبل الميقات ، والحكم بصحّة النافلة في وقت الفريضة لو تعلّق بها النذر .

والحقّ أنّ هذا البحث لا ينبغي أن يتعرّض له ؛ إذ لا معنى للشكّ لا من جهة التخصيص ؛ فإنّ الدليل المثبت لحكم بعنوانه الثانوي - كدليل النذر أو وجوب طاعة الوالدين والمولى إلى غير ذلك - لو أخذ في موضوعه حكم بعنوانه الأولي - كما في الموارد المذكورة ؛ فإنّ مورد النذر لا بدّ وأن يكون راجحاً ، وما يأمر به الوالدين أو المولى لا بدّ وأن يكون جائزاً - فمن الواضح أنّ

التمسك بعمومات وجوب الوفاء بالنذر ووجوب إطاعة الوالدين والمولى مثلاً لاندراج المشكوك كونه راجحاً أو جائزاً في حكم العام هو التمسك بالعام في الشبهة المصداقية بعينه ، فلا وجه للبحث عنه مستقلاً ، والشك ناشئ من جهة التخصيص لا غير .

ولو لم يؤخذ في موضوعه حكم أصلاً ، فلا شك في اندراجه تحت العام ، وبعد اندراجه تحته يحكم بحكمه ، فيصير الوضوء بالماء المضاف واجباً ، ويثبت لازمه ، وهو الصحة ، وحينئذ لو كان دليل العنوان الثانوي مطابقاً لدليل العنوان الأولي في الحكم ، فهو ، وإلا بأن كان أحدهما متكفلاً للحكم الوجوبي ، والآخر للحكم التحريمي ، فيقع التعارض بينهما ، فلا بد من الرجوع إلى المرجحات في باب التعارض ، ومع عدم المرجح يحكم بالتخير .

وتوهم أن يكون حينئذ من باب التزاحم - كما في الكفاية^(١) - فيؤثر ما هو أقوى ملاكاً من الآخر لو كان في البين ، وإلا لم يؤثر أحدهما ؛ للزوم الترجيح بلا مرجح ، فيحكم بالإباحة في الفرض ، فاسد ؛ إذ المناط في باب التزاحم أن تكون الاستحالة ناشئة من مقام الامتثال - لا في مقام الجعل - كما في إنقاذ الغريقين ، بخلاف باب التعارض ؛ فإن الملاك في كون الدليلين من هذا الباب أن استحالة الأخذ بكليهما نشأت من مقام الجعل والتكليف ، وأن أحدهما يقتضي محبوبة أمر والآخر مبغوضة هذا الأمر ، ومن المعلوم أن المقام ليس من قبيل دليل وجوب إنقاذ الغريقين أو الإزالة والصلاة بحيث لا تكون منافاة بين الدليلين في مقام الجعل أصلاً ، وإنما المنافاة نشأت من جهة عدم قدرة العبد على الامتثال ، كما لا يخفى .

وأما الأدلة الدالة على صحة الصوم في السفر والإحرام قبل الميقات لو وقع مورداً للنذر، لا يصلح للتأييد؛ إذ نفس هذه الأدلة تخصص مايدل على أن متعلق النذر لا بد وأن يكون راجحاً في جميع الموارد بغير الصوم والإحرام. وتوهم أن الصوم والإحرام يُعتبر فيهما قصد القرية، ولا يصحان بدونه، والأمر النذري توصلّي يسقط بمجرد الإتيان بمتعلقه فكيف يُحكم بلزوم قصده؟ فاسد؛ إذ الأمر النذري تابع لمتعلقه في التوصلية والتعبدية، ولا يتمحّض في أحدهما معيّنًا، فإن كان المتعلق تعبدياً قُرْبِيًّا، فهو أيضاً كذلك، وإن كان توصلّيًا فتوصلّي.

والحقّ في الجواب عن كلا الإشكاليين - من اعتبار الرجحان في متعلق النذر، ولزوم قصد القرية في الصوم والإحرام مع كون الأمر النذري يسقط بدونه - بما ذكرنا من الالتزام بالتخصيص، كما هو أحد الوجوه المذكورة في الكفاية^(١)، ومن تبعية الأمر النذري للمتعلق في التعبدية والتوصلية، لا ما أفاده في الكفاية^(٢) من الوجهين :

أحدهما : أن الصوم في السفر والإحرام قبل الميقات راجحان ذاتاً، وعدم الأمر بهما إنّما هو لمانع يرتفع مع النذر.

والثاني : الالتزام بصيرورتهما راجحين بنفس تعلق النذر بهما وإن لم يكونا قبلهما كذلك من جهة عروض عنوان راجح ملازم لتعلق النذر بهما؛ إذ كلا الوجهين مخدوشان.

أما الأول : فلأنّ ما فرض أنّه مانع لو كان مانعاً في مرحلة الملاك، فلازمه عدم الرجحان فيهما ذاتاً، وصيرورتهما راجحين بتعلق النذر بهما، فهو راجع

إلى الوجه الثاني ؛ إذ قبل تعلق النذر لا يكون الملاك تاماً موجباً للرجحان ، وإن كان مانعاً عن الأمر والملاك تامٌ فيهما ، فلازمه صحة الصوم في السفر والإحرام قبل الميقات بداعي المحبوبة ، ولا يمكن الالتزام به .

وأما الوجه الثاني : فلأنّ ذلك العنوان الموجب للحسن - مضافاً إلى أنّه سفسطة ومعلوم العدم - لا بدّ وأن يقصد في مقام الإتيان على فرض وجوده ؛ لما مرّ في بحث مقدّمة الواجب [من] أنّ قصد العنوان الذي به يصير الفعل حسناً وراجحاً ، لازم .

مثلاً : ضرب اليتيم حسن لو كان بقصد التأديب ، فإنّه يوجب حسنه ، وأما ضربه لا يقصد هذا العنوان فهو مصداق للظلم وإن ترتّب عليه التأديب قهراً .

والحاصل : أنّه لو كان رجحان الفعل بواسطة طرؤ عنوان عليه لا بالذات ، لا يصحّ هذا الفعل - لو كان قريباً - إلا إذا قصد هذا العنوان بداعي المحبوبة ، فإنّ المأمور به حينئذٍ هو ذلك العنوان لا نفس الفعل ، فلازم ذلك في المثالين هو عدم الصحة بمجرد قصد الأمر التذري من دون أن يقصد ذلك العنوان الموجب للحسن .

وأما الحكم بصحة النافلة في وقت الفريضة عند النذر على القول بحرمتها بدون النذر : فلأنّ ما يكون حراماً - لو سلّم - هو عنوان التطوّع والتنقّل ، كما يظهر من أدلّتها ، ومن المعلوم أنّ ذات « الصلاة خيرٌ موضوع » لا مرجوحية فيها أصلاً ، بل المرجوحية تعرض عليها بواسطة انطباق عنوان التنقّل عليها ، وتعلّق النذر بها تخرج عن تحت عنوان التنقّل ، فلا تكون نفلاً بعد ذلك وزيادة حتى تكون حراماً .

لا يقال : صحّة النذر متوقّفة على رجحان المتعلّق ، وهو يتوقّف على

خروجه عن تحت عنوان التنفّل المتوقّف على النذر ، وهل هذا إلّا دور ؟

فإنّه يقال - مضافاً إلى أنّه لا دليل على توقّف صحّة النذر على رجحان

المتعلّق حين النذر ، بل يكفي رجحانه في مقام امتثال الأمر النذري ولو حصل من قبّل نفس النذر - : إنّ ذات الصلاة ما لم ينطبق عليها عنوان التطوّع والتنفّل محبوبة وراجحة ، ومن الواضح أنّ الناذر ينذر أن يأتي بركعتين وقت الفريضة لا أن يتطوّع بالصلاة في ذلك الوقت ، وإتيان الصلاة وقت الفريضة في نفسه وطبعه مستحبّ راجح لولا عروض عنوان التنفّل عليه ، والنذر يمنع عن عروض هذا العنوان ، لا أنّه يوجب الرجحان في المتعلّق ، فتدبّر جيّداً .

بقي شيء راجع إلى الاستصحاب في الأعدام الأزليّة فاتنا هناك ، فنستدركه هنا ، وهو : أنّه روى مسعدة بن صدقة ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : «كلّ شيء هو لك حلال حتّى تعلم الحرام بعينه فتدعه من قبّل نفسك ، وذلك مثل الثوب فيكون عليك وقد اشتريته وهو سرقة ، ومملوك عندك وهو حرّ قد باع نفسه أو خديع فبيع قهراً ، أو امرأة تحتك وهي أختك أو رضيعتك ، والأشياء كلّها على هذا حتّى يستبين لك غير ذلك ، أو تقوم به البيّنة»^(١) .

واستدلّ بهذه الرواية على جريان أصل البراءة في الشبهات البدويّة ، ودلالة صدرها وذيلها على ذلك من الوضوح بمكان .

وأما التمثيل بهذه الأمثلة الثلاثة فلا ينطبق على المقصود ، ولذا قد حمل

على التنظير والتشبيه .

(١) الكافي ٥ : ٤٠/٣١٣ ، التهذيب ٧ : ٩٨٩/٢٢٦ ، الوسائل ١٧ : ٨٩ ، الباب ٤ من

أبواب ما يكسب به ، الحديث ٤ .

ثم إن وجه التنظير بالثوب والحكم بحليته وجواز التصرف فيه - مع احتمال الخلاف - هو قاعدة اليد ، وبالمملوك والحكم برفقته - مع احتمال خلافه - هو أصالة الصحة في فعل الغير . وهذا واضح لا ستره عليه .

أما وجه التنظير بالمرأة والحكم بحليتها - مع احتمال كونها رضيعة أو أخته - فهو غير واضح ؛ إذ مقتضى القاعدة عند الشك في صحة العقد وفساده هو : الفساد وعدم حصول العلقه الزوجية ، ولا يستقيم هذا التنظير إلا بإجراء استصحاب عدم الأزلّي بأن يقال : إن هذه المرأة في الأزل لم تكن موجودة ولا متسبة لهذا الرجل - بأن تكون أخته أو أمه وغير ذلك - وقد انقلب عدم نفسها إلى الوجود ، فوجدت بالوجدان ، ونشك في انقلاب عدم انتسابها ، فنستصحب ذلك عدم الأزلّي إلى الآن ، ونحكم بأنها لا تكون متسبة إلى هذا الرجل ، فيصح عقده عليها . وهكذا في صورة احتمال كونها رضيعة .

تذييل يذكر فيه أمران :

الأول : إذا دار الأمر بين التخصيص والتخصّص بأن ورد عام ، مثل « أكرم العلماء » ثم ورد « لا تكرم زيدا » وتردّد أمره بين أن يكون عالماً حتى يكون « لا تكرم زيدا » مخصّصاً للعام وبين أن يكون جاهلاً حتى لا يكون دليل حرمة إكرامه تخصيصاً للعام ، بل يكون تخصّصاً ، فهل يُحكم بالتخصيص وأنّ زيدا عالم ليس بواجب الإكرام أو يحكم بالتخصّص وأنه ليس بعالم ، فيترتب عليه أحكام غير العالم ؟

ذهب بعض إلى الثاني ، ومثاله في الشرعيّات : مسألة تنجيس كل نجس

لملاقية ، وما ورد من أنه « لا بأس بغسالة الاستنجاء »^(١) فإنَّ عدم البأس بها لو كان من جهة أنَّها نجسة معفو عنها ، فهو تخصيص للدليل تنجيس كلِّ نجس لملاقية ، ولو كان من جهة أنَّها طاهرة ، فتخصّص .

وصدء الوجه للثاني - أي : القول بالتخصّص - هو : أنَّ العامَّ حيث إنَّه أصل لفظي تكون مثبتاته ولوازمه العقلية حجةً ، فيمكن التمسك به لإثبات أنَّ زيداً - الذي يحرم إكرامه - لا يكون عالماً ، وأنَّ الغسالة حيث إنَّها غير منجّسة لملاقيتها ، فلا تكون نجسةً ، فيحكم على « زيد » أحكام غير العالم ، وعلى الغسالة أحكام الماء الطاهر .

هذا ، وفيه : أنَّ العامَّ وإن كان من الأصول اللفظية والمُثبت منها حجة قطعاً إلا أنَّ مثبتها لا يزيد على أنفسها ، فلو ثبت حجّة العام في مقام الشك في المصداق ، فتثبت لوازمه أيضاً ، وقد عرفت بما لا مزيد عليه أنَّ حجّة العام - حيث إنَّه ببناء العقلاء ، ولم ترد آية ولا رواية على أنَّ كلَّ عام حجة - فلا بد من الاقتصار بما جرى عليه سيرتهم واستقرَّ عليه بناؤهم قطعاً ، وهو العمل بالعام عند الشك في الصدق لا في المصداق ، وعند الاشتباه في الانطباق لا ما ينطبق العام عليه . وبعبارة أخرى : عند الشك في المراد لا في كيفية استعمال اللفظ بعد معلومية المراد .

الثاني : أنه إذا ورد عام ، مثل : « أكرم العلماء » ثمَّ ورد « لا تكرم زيداً » والمسمّى بلفظ « زيد » مردّد بين العالم والجاهل ، فهل يكون عموم العام دالّاً على أنَّ زيداً العالم يجب إكرامه ، وأنَّ من يحرم إكرامه هو زيد الجاهل أم لا ؟

(١) الكافي ٣ : ١٣ / ٥ ، الفقيه ١ : ٤١ / ١٦٢ ، التهذيب ١ : ٨٥ / ٢٢٣ و ٨٦ / ٢٢٧ و ٢٢٨ ، الوسائل ١ : ٢٢١ - ٢٢٣ ، أحاديث الباب ١٣ من أبواب الماء المضاف والمستعمل .

الظاهر ذلك ، وذلك لانحلال العلم الإجمالي بحرمة إكرام زيد الجاهل أو العالم من جهة وجود الأصل اللفظي في أحد طرفيه ؛ لما يأتي - إن شاء الله - من أن العلم الإجمالي منجزٌ فيما إذا لم يكن أحد الأصلين الجاريين في الطرفين مقدماً على الآخر ، وإلا لم يكن منجزاً ولا يلزم الاحتياط ، بل ينحل ، ويُحكم على طبق الأصل الحاكم ، وهذا كما لو علم إجمالاً بنجاسة أحد الكأسين ، وقامت البيّنة على نجاسة أحدهما المعين ؛ فإنه يحكم بطهارة الآخر ، ولا يلزم الاحتياط ، ولا ريب في تقدّم الأصل اللفظي على الأصل العملي ، فاللزام الحكم بوجوب إكرام زيد العالم ، ولازمه العقلي هو أن مَنْ يحرم إكرامه هو زيد الجاهل ، وهو حجة في الأصول اللفظية . هذا تمام الكلام في التمسك بالعام في الشبهات المصادقية .



فصل :

في جواز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصّص . والكلام يقع في جهات ثلاث :

الأولى : في لزوم أصل الفحص ، وأنه هل يجب مطلقاً ، أو لا يجب كذلك ، أو هناك تفصيل ؟

الثانية : في مقدار الفحص ، وأنه هل يجب بمقدار يحصل به القطع ، أو الاطمئنان ، أو مطلق الظن ؟

الثالثة : في الفرق بين الفحص في المقام وبينه في الشبهات البدوية لجريان الأصول العملية .

أما الجهة الأولى : فقد ذكر في وجه لزوم الفحص عند احتمال وجود المخصّص وجوه لا فائدة في ذكر جميعها والنقض والإبرام فيها ، فلنقتصر على وجهين منها :

أحدهما : ما أفاده صاحب الكفاية^(١) - **بَيِّنَةٌ** - من أنّ المناط في لزوم الفحص وعدمه هو المفرضية للتخصيص وعدمها ، فلو كان هناك عام لم يكن مفرضاً للتخصيص - كما هو الغالب في العمومات الصادرة من أهل المحاورة - فلا يجب الفحص أصلاً ؛ لاستقرار السيرة من العقلاء على العمل بالعام حينئذٍ ، ولو كان معرضاً للتخصيص - كما في عمومات الكتاب والسنة - فلا يجوز العمل قبل الفحص ؛ لاستقرار السيرة على عدم العمل عند ذلك ، ولا أقلّ من الشك

في استقرار السيرة على العمل بالعام إذا كان كذلك .

هذا ، وما أفاده تامّ على مبناه من أنّ استفادة العموم من أدواته يحتاج إلى إجراء مقدّمات الحكمة في مدخولها ؛ إذ على هذا المبنى لا بدّ في حمل العامّ على العموم من إحراز كون المتكلّم في مقام البيان ، ومن المعلوم أنّه لو كان من دَيّنَه الإتيان بالمخصّصات والمقيّدات المنفصلة لا يمكن إحراز أنّه في مقام بيان تمام مراده حتى تتمّ مقدّمات الحكمة ، ويحكم بالعموم ببركتها .

وأما على ما اخترناه من أنّ العموم يستفاد من نفس أداة العموم ، وهي بأنفسها متكفّلة لبيان العموم في مدخولها ، فلا يتمّ ذلك ؛ فإنّ العامّ ينعقد له ظهور في العموم على هذا بلا احتياج إلى جريان مقدّمات الحكمة ، فهو حجة ما لم يزاحمه حجة أخرى أقوى منها .

الثاني : ما أفاده شيخنا الأستاذ^(١) من أنّه يلزم الفحص عن المخصّص فيما بأيدينا من الكتب المدوّنة التي فيها عمومات الكتاب والسنة من جهة العلم الإجمالي بورود مخصّصات ومقيّدات ومعارضات كثيرة لها ، فلا بدّ من الفحص بمقدار ينحلّ العلم الإجمالي ، ويخرج المورد عن أطراف الشبهة .

لا يقال : إنّ المعلوم الإجماليّ فيما ذكر مرّدّد بين الأقلّ والأكثر ، فيؤخذ بالأقلّ ، ولا يلزم الفحص أصلاً ، كما لو علمنا إجمالاً باشتغال ذمتنا بالذّين ولا ندرى أنّه هل هو دينار أو ديناران أو أكثرُ فإنّه لا يجب أزيد من المقدار المتيقّن الذي هو الأقلّ ، وفي الزائد تجري البراءة عن التكليف ، وتصير الشبهة بدويّة بالنسبة إليه .

فإنّا نقول : المعلوم بالإجمال تارة لا يكون له تعيّن في الواقع أصلاً

بحيث لا يعلم به أحد حتى مَنْ كان عالماً بالغيب ، كما إذا عُلِمَ إجمالاً بنجاسة أحد الكأسين لا بعينه ولا بشرطٍ ، فإنه من المحتمل نجاسة كلا الإناءين في الواقع ، فلا يتعيّن ما هو معلوم إجمالاً واقعاً ، ومثل هذا العلم الإجمالي لا ينحلّ أصلاً ، ولا تصير هذه القضية المنفصلة المانعة للخُلُوء المشكوكة الطرفين متيقّنة أصلاً .

وأخرى يكون له تعيّن في الواقع ونفس الأمر وهو على قسمين :
الأول : أن يكون المعلوم بالإجمال كمّيّة خاصّة بحيث لا معرّف له إلّا عنوان العدد ، كما إذا علم باشتغال الدّمة بالدّين في الجملة إمّا دينار أو أكثر ، وفي هذا القسم يدور الأمر بين الأقلّ والأكثر ، ولازمه انحلال العلم الإجمالي بالعلم التفصيلي بالمقدار المتيقّن والشكّ البدوي بالزائد عنه .

الثاني : أن يكون المعلوم بالإجمال الذي له تعيّن في الواقع معنوياً بعنوان خاصّ معرّف له ، كما إذا علم أحد بأنّه مديون لـ «زيد» بمقدار مكتوب في الدفتر بحيث يعلم به تفصيلاً عند المراجعة إليه .

وفي هذا القسم وإن كان المعلوم مردّداً بين الأقلّ والأكثر إلّا أنّه حيث إنّ الدّمة مشتغلة بمجموع ما في الدفتر ، وتنجزّ التكليف بذلك ، فلا ينحلّ العلم الإجمالي ، ولا يلتزم فقيّه بأنّه يكفي مراجعة مقدار من الدفتر يظفر بها بالمقدار المتيقّن .

والسرّ في ذلك : أن الانحلال في القسم الأول من جهة أنّ الشكّ في الزائد عن المقدار المتيقّن شكّ في أصل التكليف ، فيرفع بأصل البراءة ، وفي هذا القسم الشكّ فيه شكّ في التكليف المنجزّ الواصل [إلينا] فهو نظير ما إذا شككنا في كون القبلة في هذا الطرف أو ذاك الطرف ؛ فإنه لا يجوز الاكتفاء

بالصلاة إلى أحدهما ، بل لا بدّ من الاحتياط ، فهذا القسم من قبيل الشكّ في المتبائنين في الحكم وإن لم يكن منه حقيقة .

إذا عرفت ذلك ، تعرف أنّ المقام من هذا القسم ؛ إذ بعد ما علمنا إجمالاً بوجود مخصّصات ومقيّدات ومعارضات واردة على العمومات الموجودة فيما بأيدينا من الكتب فقد علمنا بوجود التكاليف المنجّزة الواصلة إلينا بحيث يمكننا الظفر عليها عند مراجعة هذه الكتب ، فمعلومنا معنون بعنوان خاصّ غير عنوان العدد ، ولازمه لزوم الفحص ولو في شبهة واحدة باقية وطرف واحد باقي من أطراف العلم الإجمالي بهذا العنوان الخاصّ ؛ لأنّه شكّ في التكاليف المنجّزة الواصلة لا في أصل التكاليف حتّى يرفع بأصل البراءة . ولا فرق في ذلك بين المخصّصات والمقيّدات والمعارضات ، كما لا يخفى .

وأما الجهة الثانية : فالحقّ فيها هو جواز الاكتفاء في الفحص بمقدار يحصل به الاطمئنان على عدم وجود مخصّص أو غيره ، ولا يلزم تحصيل القطع ؛ لاستقرار سيرة العقلاء على العمل بمجرّد الاطمئنان ، مضافاً إلى أنّ تحصيل القطع أمر عسير حرجيّ منفيّ في الشريعة المقدّسة ، ولا يكتفى بمطلق الظنّ ؛ لعدم الدليل على حجّيته .

هذا ، ولكن يمكن أن يقال : إنّ أدلّة لزوم الفحص عن الشبهات البدويّة - مثل ما دلّ على وجوب السؤال والتعلّم ، كرواية « يؤتى بالعبد يوم القيامة فيقال له : هلّا عملت ، فيقول : ما علمت ، فيقال : هلّا تعلّمت »^(١) - يعمّ المقام أيضاً ؛ إذ كما أنّ الجاهل بالحكم يجب عليه التعلّم والفحص عنه ، ولا يجوز له التمسك به - « رُفِعَ ما لا يعلمون » قبل الفحص ، كذلك منّ ظفر برواية دالّة على

طهارة الخمر ويحتمل ان يكون هناك رواية أخرى دالة على نجاسته أقوى منها سنداً أو دلالة، كما هو الواقع، يجب عليه الفحص عنها، ولا يجوز له التمسك بما دل على طهارته، والآ يؤتى به يوم القيامة فيقال: هلاً اجتنبْتَ عن الخمر، فيقول: أنا ما علمت بنجاسته، فيقال له: هلاً تعلّمت.

والحاصل: أنه على تقدير عدم وجود العلم الإجمالي بوجود المخصّصات فيما بأيدينا من الكتب أو انحلاله مع وجوده، مع ذلك يجب الفحص، ولا يجوز العمل بالعام أو المطلق قبل الفحص عن المخصّص والمقيّد والمعارض؛ لمكان تلك الأدلة التي يتمسك بها على وجوب الفحص في الشبهات البدوية، فإنّها بعمومها تشمل المقام أيضاً.

أمّا الجهة الثالثة: فلا ريب في الفرق بين الفحص في المقام وبينه في الأصول العملية العقلية؛ إذ الفحص في المقام عمّا يزاحم الحجّة وعن مطابقة مقام الثبوت للإثبات - وبعبارة أخرى: الفحص عن المانع مع وجود مقتضي - بخلاف الفحص في الشبهات البدوية لجريان الأصول العملية العقلية، فإنّه لإحراز موضوع حكم العقل بالبراءة؛ ضرورة أن العقل لا يحكم بقبح العقاب فيما إذا بيّن المولى وظيفة العبد، وأنما العبد قعد في بيته ولم يخرج إلى محلّ يسمع بيان المولى، بل يحكم بقبح العقاب بلا بيان من طرف المولى بحيث لو تفحص العبد لظفر به، فموضوع حكم العقل بالبراءة من الأول مقيّد بالفحص وعدم الظفر، فبدون الفحص لا مقتضي للبراءة ولا حجة عليها.

وأما الأصول العملية الشرعية مثل: «كل شيء مطلق حتّى يرد فيه نهى»^(١)

(١) الفقيه ١: ٩٣٧/٢٠٨، الوسائل ٢٧: ١٧٣ - ١٧٤، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٦٧.

وغير ذلك ، فهي وإن كانت عامة شاملة لكل ما شك في حكمه فُحص عنه أو لا ، إلا أنها خُصِّصت بما بعد الفحص قطعاً إما بالدليل العقلي المتصل أو المنفصل أو اللفظي المنفصل .

فإن خُصِّصت بالقرينة العقلية الضرورية المتصلة بحيث لا ينعقد لها ظهور إلا في الخاص ، وفي الشبهات بعد الفحص ، فحالها حال الأصول العقلية العملية في أن موضوعها من الأول مقيّد بما بعد الفحص .

وإن خُصِّصت بالقرينة المنفصلة العقلية أو اللفظية ، فربما يقال بعدم الفرق بين المقامين ، وأن الفحص في كليهما يكون عما يراحم الحجّة ؛ إذ الظهور منقذ للعام في العموم ، وتمت حجّته على ذلك في الأصل اللفظي والعملي بلا تفاوت بينهما .

ولكن التحقيق أن الموضوع والمقتضي للبراءة لا يكون تاماً مطلقاً حتّى في أدلة البراءة الشرعية المخصّصة بالقرينة المنفصلة ، وذلك لأنّ لنا حينئذٍ فحصيلين : أحدهما : الفحص عن مخصّص «كل شيء مطلق حتّى يرد فيه نهي» وغيره من أدلة البراءة الشرعية ؛ فإنه أيضاً عامّ نحتمل وجود مخصّص له ، فإذا فحصنا وظفرنا بما دلّ على وجوب السؤال والتعلّم والفحص الذي هو مخصّص له ، فنرى أن نفس هذا المخصّص يدلّ على وجوب الفحص ، فيقيّد العامّ في «كل شيء مطلق حتّى يرد فيه نهي» بما بعد الفحص ، فكأنه قال : كلّ شيء فحصت عن حكمه وما ظفرت به مطلق ، فلا بدّ بمقتضى دليل المخصّص من فحص آخر لإحراز موضوع حكم البراءة الشرعية في الشبهات البدوية .

وهذا الفحص الثاني عن مقتضي البراءة وعن نفس الحجّة ، بخلاف الفحص الأول ؛ فإنه عما يراحم الحجّة .

والحاصل : أن أدلة البراءة الشرعية وإن كانت أصولاً لفظية عامة ، ويكون الفحص عن مخصصات هذه الأصول فحصاً عما يزاحم الحجية ، فلا فرق بين المقامين من هذه الجهة إلا أنه بعد الفحص والظفر بالمخصص تُقيد هذه العمومات بما بعد الفحص ، فيصير موضوع الحكم فيها بعد التقيد هو الشبهات بعد الفحص ، فعلى هذا يكون الفحص في الشبهات البدوية لتمامية المقتضي وإحراز موضوع أصل البراءة مطلقاً ، بخلافه في الأصول اللفظية : فإنه لإحراز أن مقام الثبوت على طبق مقام الإثبات . وبعبارة أخرى : الفحص عن المانع مع وجود المقتضي .



فصل

هل الخطابات الشفاهية ، مثل : « يا أيها المؤمنون » تختص بالحاضر
مجلس التخاطب ، أو تعمّ غيره من الغائبين بل المعدومين ؟ فيه خلاف .
والكلام يقع في جهات ثلاث :

الأولى : في صحّة تعلّق التكليف بالمعدومين وعدمها .

ولا ريب [في] أنّ التكليف بمعنى البعث الفعلي والزجر الفعلي يستحيل
تعلّقه بالمعدومين حتى على القول بإمكان الواجب التعليقي ؛ ضرورة أنّ
التكليف لا بدّ له من موضوع ومكلف يتوجّه إليه التكليف بحيث يتمكّن من
الامتثال ولو فيما بعد ، ولا يعقل تكليف المعدوم فعلاً بفعل ولو على تقدير
وجوده ومعلّقاً عليه ، ولا يقاس ذلك بالواجب التعليقي ؛ فإنّ المكلف هناك
موجود ، فلا مانع من تكليفه بالفعل بشيء معلّقاً على زمان متأخر ، بخلاف
المقام .

نعم ، جعّل الحكم على المعدومين فضلاً عن الغائبين بنحو القضايا
الحقيقية - سواء كان بأداة الخطاب أو بغيرها - بمكان من الإمكان ، كما في قوله
تعالى : ﴿ الله على الناس حجج البيت من استطاع إليه سبيلاً ﴾^(١) فإنّه تعالى
جعل وجوب الحجّ بنحو القضية الحقيقية على عامّة المستطيعين ، وذلك من
جهة أنّ القضية الحقيقية إنّما هي متكفّلة لبيان الحكم وإثباته على الموضوعات
المقدّر وجودها ، بل شأنها إثبات الملازمة بين الحكم والموضوع على فرض

الوجود ، ولا ينظر فيها إلى وجود الموضوع أصلاً .

الجهة الثانية : في صحة المخاطبة معهم بأداة الخطاب أو بنفس توجيه الكلام إليهم وعدمها .

ولا ريب في عدم صحتها ؛ فإن الخطاب الحقيقي عبارة عن توجيه الكلام نحو المخاطب وتفهمه إياه ، ولا يمكن ذلك إلا مع وجود المخاطب والتفاته ، فلا تصح المخاطبة مع الموجودين الحاضرين مجلس الخطاب لو كانوا نائمين فضلاً عن الغائبين أو المعدومين .

الجهة الثالثة : في أن أداة الخطاب موضوعة للخطاب الحقيقي أو لا ؟ .
والظاهر أنها لو استعملت في القضايا الخارجية ، تكون ظاهرة في الخطاب الحقيقي ، واستعمالها فيها أحياناً بغير داعي التفهيم - بتنزيل المعدوم منزلة الموجود ، والغائب منزلة الحاضر - وإن كان ممكناً وصحيحاً ، كما في « يا أبناه » و « يا أمه » لو قيل في مقام التحسر ، إلا أنه خلاف ظاهر الكلام ، ولذا يحتاج إلى عناية زائدة وقرينة صارفة عما هو الظاهر منه ، ولكن لو استعملت في القضايا الحقيقية ، فلا يحتاج إلى عناية أصلاً ؛ فإن تنزيل المعدوم والغائب منزلة الموجود والحاضر ، المصحح للخطاب معهما عبارة أخرى عن كون الموضوع مفروض الوجود ، ولا ريب [في] أنه مقوم لكون القضية حقيقية .

تذييل : في ثمرة هذا البحث . وقد ذكر له ثمرتان :

الأولى : حجية ظواهر الكتاب للمعدومين بناء على عموم الخطابات لهم .
وفيه : أولاً : أنه يبتني على مقالة المحقق القمي ^(١) - **قَوْلُهُ** - من أن حجية

الظواهر تختص بمن قصد إفهامه . وسيجيء إن شاء الله أنه خلاف التحقيق .
 وثانياً : لو سلّمنا ذلك ، فلا نسلم انحصار المقصودين بالإفهام
 بالمشافهين ، بل بينهما عموم من وجه ؛ إذ ربما يكون شخص مخاطباً ومقصوداً
 بالإفهام ، وربما يكون «زيد» مثلاً مخاطباً فقط والمقصود بالإفهام شخص
 آخر ، وربما يكون «زيد» مقصوداً بالإفهام والمخاطب شخص آخر .

الثانية - وهي العمدة المفيدة - : صحة التمسك بالإطلاق على القول
 بالتعميم ، فإن الخطابات القرآنية لو كانت شاملة لغير المشافهين ، يصح
 التمسك بإطلاقاتها لرفع كل ما يُحتمل كونه قيداً للحكم ودخيلاً فيه ، ولا يحتاج
 إلى التمسك بقاعدة الاشتراك في التكليف حتى يلزم إحراز اتحاد المشافهين
 وغيرهم صنفاً .

وأما لو لم تكن شاملة لهم ، فلو كان الخطاب نصّاً ، فلا كلام فيه ، ولو كان
 مطلقاً ، فإن كان ما يُحتمل دخله في الحكم وكونه قيداً له من الأمور الممكنة
 الزوال ، ككون الخطاب في مسجد النبي - ﷺ - وفي المدينة وغير ذلك ممّا
 لا يكون فيه اقتضاء البقاء والاستمرار في حق المشافهين ، فيصح أيضاً التمسك
 بالإطلاق ، ويثبت بذلك الاتحاد في الصنف ، ويسري الحكم إلى غير
 المشافهين بواسطة قاعدة الاشتراك في التكليف .

وإن لم يكن كذلك ، بل كان ممّا له اقتضاء البقاء في حق المشافهين ، كما
 احتمل بعض دخل زمان الحضور في وجوب صلاة الجمعة ، فلا يمكن
 التمسك بالإطلاق ؛ لعدم لزوم ذكر مثل هذه القيود - لو كان له دخل في الحكم -
 على المولى ، ومعه لا يحرز اتحاد الصنف حتى نتمسك بذيل قاعدة الاشتراك ،
 ونسري الحكم إلى غير المشافهين ، كما لا يخفى .

فصل

إذا تعقَّب العامَ بضمير يرجع إلى بعض أفرادهِ ، كما في قوله تعالى :
﴿ المطلقَات يتربُّضْنَ بأنفسهنَّ ثلاثةَ قروءٍ وبمولتهنَّ أحقَّ بردهنَّ ﴾^(١) حيث
إنَّ ﴿ المطلقَات ﴾ عامٌ للرجعِيَّات والبيانات ، والمراد من الضمير في
﴿ وبمولتهنَّ ﴾ هو الرجعِيَّات فقط ، فهل يوجب ذلك تخصيصَ العامِ
بخصوص الرجعِيَّات أم لا ؟

والأقوال ثلاثة : قول بتقدُّم أصالة العموم في طرف العام ، والالتزام
بالاستخدام في طرف الضمير ، كما أفاده شيخنا الأستاذ^(٢) ، وقول بتقدُّم أصالة
عدم الاستخدام على أصالة العموم ، والالتزام بالتخصيص ، كما أفاده بعضُ ،
وقول ثالث بعدم جريان كلا الأصلين ، ولزوم الرجوع إلى ما تقتضيه الأصول
العملية ، كما أفاده صاحب الكفاية^(٣) .

وحاصل ما أفاده في المقام هو : أنَّه حيث إنَّ أصالة العموم وأصالة عدم
الاستخدام وأصالة الإطلاق ، وغيرها - والجامع للكل هو أصالة الظهور - تكون
من الأصول اللفظية البنائية العقلانية ، ولا تكون حججتها من باب التعبد بها ،
فلا بدَّ من العمل بها بمقدار بُني عليه عملهم يقيناً ، وجرى عليه سيرتهم قطعاً ،
ولا يجوز التعدِّي من ذلك ، وإنَّما المعلوم من بنائهم واستقرار سيرتهم هو
العمل بها فيما إذا شكَّ فيما أريد لا فيما إذا شكَّ في أنَّه كيف أريد . وبعبارة

(١) البقرة : ٢٢٨ .

(٢) أجد التقريرات ١ : ٤٩٢ .

(٣) كفاية الأصول : ٢٧١ - ٢٧٢ .

أخرى : في الشك في المراد لا في كيفية الاستعمال بعد معلومية المراد ، وأنه هل هو بنحو الاستخدام أو غير ذلك ؟ فلا وجه للعمل بأصالة الظهور وأصالة عدم الاستخدام في ناحية الضمير ، وهكذا لا مورد للعمل بأصالة العموم في طرف العام وإن كان الشك فيه في أصل المراد ؛ إذ موردها يختص بما إذا انعقد للكلام ظهور في العموم بأن لا يكون الكلام مشتملاً على ما يصلح للقرينية على الخصوص ، كما في المقام ؛ فإن رجوع الضمير إلى بعض أفراد العام يكون ممّا يُحتمل أن يتكل عليه ، ويجعله قرينة على الخصوص ؛ لكونه صالحاً لذلك .

هذا ، وأورد عليه شيخنا الأستاذ بأن المقام لا يصلح لأن يكون من قبيل احتفاف الكلام بما يصلح للقرينية ؛ فإن الميزان في باب اكتناف الكلام بما يصلح للقرينية هو أن يكون ذلك في كلام واحد ، وأما لو كان في كلامين مستقلّين ، فلا يجوز للمولى أن يتكل بما في أحدهما على إرادة خلاف الظاهر من الآخر ، والمقام من هذا القبيل ؛ فإن ﴿ المطلقات يتربصن ﴾ كلام مستقل متكفل لحكم ، و ﴿ بعولتهن أحق برذهن ﴾ كلام آخر مستقل مشتمل على حكم آخر ، فلو اتكل على ما في هذا الكلام من الضمير على إرادة الخصوص من العام في ذلك الكلام ، فقد أخلّ ببيان مراده ^(١) .

والحق في المقام هو الالتزام بالتخصيص ، وأن رجوع الضمير إلى بعض الأفراد قرينة عرفية على أن المراد من العام هو الخصوص .

وذلك لأن لنا ظهورين : أحدهما : ظهور العام في العموم ، والآخر : ظهور الضمير في اتحاد ما يراد منه مع ما يراد من مرجعه ، ومن الواضح أن الظهور الثاني مقدّم عرفاً . وذلك من جهة أن الضمير بمنزلة اسم الإشارة بعينه ،

وهو لا يشار إلى لفظ «المشار إليه» بما هو لفظ ، بل يشار إلى معناه ، كما أن الضمير لا يرجع إلى لفظ المرجع ، بل يرجع إلى ما يراد منه وما بمعناه ، فإذا كان كذلك ، فالضمير الراجع إلى معنى بحسب ظهور الكلام يعين ما أريد من مرجعه ، ويكون قرينة عليه ، كما أن اسم الإشارة كذلك يشير إلى ما يراد من المشار إليه ويعين المراد منه ، مثلاً: في مثل «رأيت أسداً وضربته» يكون لفظ «الأسد» ظاهراً في أن المراد منه هو الحيوان المقترس بحسب الوضع ، ولفظ «ضربته» ظاهراً في أن المراد من ضميره هو الرجل الشجاع بحسب الانصراف ، وأنه هو المراد من مرجعه ، فيقدم الظهور الثاني - وهو ظهور الضمير في اتحاد ما يراد منه مع ما أريد من مرجعه - على الظهور الأول ، وهو : ظهور العام في العموم ، فنحكم بالتخصيص ، وأن المراد الجدّي من العام هو الخصوص وإن كان ظاهراً في العموم واستعمل فيه .

وليعلم أن الحكم بالتخصيص ليس من جهة تقديم أصالة عدم الاستخدام على أصالة العموم حتى يقال : إنها ليست بحجة فيما إذا كان المراد معلوماً ، بل من جهة أقوانية ظهور الضمير في اتحاد ما يراد منه مع ما يراد من مرجعه على ظهور العام في العموم عرفاً . هذا كله بحسب الكبرى .

أما الآية المباركة : فالظاهر أنها ليست من صغريات تلك الكبرى ؛ فإن الضمير في ﴿بعولتهن﴾ راجع إلى جميع أفراد العام ، وإنما التخصيص بالرجعيات استفيد من الدليل الخارج ، والكلام فيما إذا كان المراد من الضمير هو الخاص بحسب ظهور الكلام وبحسب الإرادة الاستعمالية ، لا فيما إذا كان المراد من الضمير بحسب الإرادة الاستعمالية هو العام ، وإنما خصص المراد الجدّي منه ببعض أفراد العام ، كما في المقام ؛ فإن ﴿بعولتهن أحق بردهن﴾

ظاهر في أن بعولة جميع المطلقات محكومون بحكم الأحقية بالرد، ولولا الأدلة الخارجية الدالة على أنه لا رجوع للبائناات، لكنا نتمسك بعمومه، ونحكم بأن كل مطلقة سواء كانت بائنة أو رجعية حكمها كذا.

فتلخص مما ذكرنا: أن تعقب العام بضمير راجع إلى بعض أفراد العام - بمقتضى الظهور العرفي الاستعمالي - قرينة عرفية على إرادة ذلك البعض من العام، ولكن الآية المباركة لا تكون من هذا القبيل.



فصل :

اختلفوا في جواز تخصيص العام بمفهوم المخالفة بعد إطباقهم على جوازه بمفهوم الموافقة . والكلام يقع في مقامين :

الأول : في مفهوم الموافق ، ونعني به ما يوافق المنطوق في الإيجاب والسلب ، وبالمخالف ما يخالف المنطوق في ذلك .

ف نقول : المفهوم الموافق على قسمين : أحدهما : ما يكون بالأولية ، كما في ﴿ فلا تقل لهما أف ﴾ ^(١) والآخر : ما يكون بالمساواة ، كما في «إنما حرمت الخمر لا لاسمه بل لإسكاره» فإن دلالة حرمة التأفيف على حرمة الضرب والشم وسائر أنواع الأذى تكون بالطريق الأولى ، ودلالة حرمة الخمر - المنصوص علّتها ، أي : الإسكار - على كل مورد وجدت هذه العلة فيه - كالنبيذ - تكون بالمساواة .

وليعلم أن الدلالة على المفهوم بالأولية أو المساواة سواء كانت بالملازمة العقلية أو العرفية إنما تكون من الدلالات اللفظية العرفية ، كما أن دلالة الجملة الشرطية - مثلاً - على المفهوم المخالف أيضاً تكون من الدلالات اللفظية العرفية ، فالمفهوم مطلقاً هو ما يفهمه العرف من اللفظ من جهة الملازمة العقلية أو العرفية بين المنطوق والمفهوم ، فلا وجه لما أفاده شيخنا الأستاذ من أن الأولوية إذا كانت عرفية - كما في آية «الأف» - تخرج عن المفهوم ، وتدخل في

المدايل اللفظية^(١).

وكيف كان ، فلو وقع التعارض بين العام وماله المفهوم من الكلام ، فلا بد أن يُنظر في منطوق هذا المفهوم ، فإن كان بينه وبين العام عموم مطلق ، كما في « لا تكرم الفساق » و« أكرم فساق خدام العلماء » الذي يدل بمفهومه على وجوب إكرام عدول خدام العلماء وهكذا أنفسهم ، فيقدم المفهوم على العموم ، وذلك من جهة أن المفهوم من لوازم المنطوق ومن توابعه ، ولا يعقل أن يتصرف في المفهوم من دون أن يتصرف في منطوقه ، ففي الحقيقة يقع التعارض بين المنطوقين ، فلو كان المنطوق أخص مطلقاً من العموم ، فلاقوائته يخصص العام به ، ويحكم بحرمة إكرام الفساق إلا العلماء وخدامهم ، فإنهم يجب إكرامهم مطلقاً ، سواء كانوا فاسقين أو عادلين بمقتضى دليل « أكرم فساق خدام العلماء » .

وإن كان بينهما عموم من وجه كما إذ ورد « لا تكرم الفساق » ثم ورد « أكرم خدام العلماء » الذي يدل بمفهومه على وجوب إكرام العلماء بالطريق الأولى ، فلو قدم العموم على المنطوق في مورد التعارض ، يختص وجوب الإكرام - الثابت في المنطوق - بخصوص العدول من الخدام ، ولازمة اختصاص وجوب الإكرام - الثابت في المفهوم - بخصوص العدول من العلماء ، ولو قدم المنطوق على العموم ، فيعم وجوب الإكرام - الثابت في المنطوق - للفساق والعدول من خدام العلماء ، ويثبت بتبعه وجوب الإكرام للعلماء - ولو كانوا فاسقين - بالأولوية القطعية .

والحاصل : أن المفهوم تابع للمنطوق في السعة والضيق ، فلو قدم

المنطوق على العموم لأخصيَّته أو لوجهٍ آخرٍ وبقي على حاله ولم تُضيَّق دائرته ، فالمفهوم أيضاً يبقى على حاله ، ولو ضُيِّقت دائرة المنطوق لجهة من الجهات ، فتُضيَّق دائرة المفهوم أيضاً ، ولا يفرَّق في ذلك بين أن تكون الدلالة على المفهوم بالأولوية أو بالمساواة ، كما لا يخفى .

١٦ هذا كله في المفهوم الموافق ، أمّا المفهوم المخالف : فحاصل ما أفاده في الكفاية^(١) أنه إن كان دلالة العام على العموم ومآله المفهوم على المفهوم كلاهما بالإطلاق - كما هو المختار عنده - أو بالوضع ، فلا يكون هناك عموم ولا مفهوم ؛ لتراحم الظهورين الإطلاقيين أو الوضعيين ، فإن كان أحدهما أقوى ، يؤخذ به ، وإلا يصير كلُّ منهما مجعلاً مع الاتصال ، وفي حكم المجمل مع الانفصال ، وانعقاد الظهور لكلِّ منهما .

وسكت - رحمه الله - عن حكم تعارض العموم والمفهوم إذا كان أحدهما بالوضع والآخر بالإطلاق .

والتحقيق في المقام أن يقال : قد عرفت في بحث المفهوم أن دلالة الجملة الشرطيّة على المفهوم وضعيّة ، وأنه لا ريب في ظهور الجملة - لو لم نقل بصراحتهما - في أن القيد راجع إلى الحكم لا المتعلّق والموضوع .

مثلاً : لو قال المولى : « لو توضّأت فصلّ » يفهم منه عرفاً بلا ريب ولا ارباب أن التوضؤ قيد لوجوب الصلاة ، لا أنه قيد للمتعلّق ، ولو كان قيداً له ، لكان حقّ العبارة أن يقال : صلّ عن وضوء أو عن طهارة .

نعم ، دلالة الجملة على كون القيد منحصراً في المذكور لا تكون بالوضع ، بل تكون بالإطلاق ومقدّمات الحكمة ، وعلى ذلك فيما أن تكون

النسبة بين العموم والمفهوم عموماً من وجه ، وحينئذٍ لو كانت دلالة العام على العموم بالوضع - بأن كان مدخولاً للفظ «كُلَّ» أو جمعاً محلياً باللام - كما إذا ورد «كُلَّ ماءٍ جارٍ لا ينجسه شيء» وورد أيضاً - كما ورد - «إذا بلغ الماء قدرَ كَرٍّ لا ينجسه شيء»^(١) فإن مفهومه «إذا لم يبلغ الماء قدرَ كَرٍّ ينجسه شيء» فحينئذٍ يقدم العموم على المفهوم ؛ إذ دلالة الشرطية على المفهوم وإن كانت بالوضع إلا أن دلالتها على انحصار سبب الاعتصام وعدم انفعال الماء بالكثرة وعدم وجود عدل لها تكون بالإطلاق ، فلا يصلح لأن يعارض مع ما يدل على وجود عدل لها بالوضع ، فيقيّد المنطوق ، ويكون المتحصّل منه أنه «إذا كان الماء قدرَ كَرٍّ أو جارياً لا ينجسه شيء» ومفهومه أنه «إذا لم يكن الماء قدرَ كَرٍّ ولم يكن جارياً فينجسه شيء» .

ولو كانت دلالة العام على العموم بالإطلاق ، كما في المفرد المحلي باللام ، ومثاله «الماء الجاري يطهر بعضه بعضاً» مع مفهوم «إذا بلغ الماء قدرَ كَرٍّ لا ينجسه شيء» فيصير العام ومآله المفهوم مجعلاً أو في حكمه ، كما أفاده في الكفاية^(٢) ؛ لما أفاده من عدم تمامية مقدّمات الحكمة في واحدٍ منهما .

أو تكون النسبة بينهما عموماً وخصوصاً مطلقاً ، بأن يكون المفهوم - مثلاً - أخصّ مطلقاً ممّا يدل على العموم ، كما في «خلق الله الماء طهوراً لا ينجسه شيء»^(٣) ومفهوم «إذا بلغ الماء» إلى آخره .

وفي هذه الصورة يقدم المفهوم على العموم مطلقاً ، سواء كانت دلالة

(١) الكافي ٣ : ٢/٢ ، التهذيب ١ : ٣٩ - ١٠٧/٤٠ ، الاستبصار ١ : ١/٦ ، الوسائل ١ :

١٥٨ ، الباب ٩ من أبواب الماء المطلق ، الحديث ١ .

(٢) كفاية الأصول : ٢٧٣ .

(٣) المعتمد ١ : ٤٠ ، الوسائل ١ : ١٣٥ ، الباب ١ من أبواب الماء المطلق ، الحديث ٩ .

العام على العموم بالوضع أو بالإطلاق .

والسرّ في ذلك أنّ الكلام - بعد ما انعقد له ظهور في المفهوم وكان أخصّ مطلقاً ممّا يدلّ على العموم - لا يكون معارضاً للعموم ، بل يكون قرينةً عرفيّةً على عدم استعمال العامّ في العموم أو عدم إرادته منه ولو كانت دلالة مآله المفهوم على المفهوم بالإطلاق وكانت أضعفّ بمراتب من دلالة العامّ على العموم ، ولذا يكون لفظ « يرمي » في « رأيت أسداً يرمي » - مع عدم دلالة على الرمي بالنبل بالوضع بل بالانصراف - قرينةً على إرادة الرجل الشجاع من الأسد مع أنّ دلالة على الحيوان المفترس بالوضع . وهذا واضح لا ستره عليه .



فصل

إذا تعقَّب الاستثناءُ جملاً متعدّدة ، فلا ريب في رجوعه إلى الأخيرة وأنّه المتيقّن ، وإنّما الكلام في أنّه هل يشترك غير الأخيرة معها في رجوع الاستثناء إليه أو تختصّ الأخيرة بذلك ؟ ويقع الكلام في مقامين :

الأوّل : أنّه هل يمكن رجوعه إلى الجميع في مقام الثبوت أو لا يمكن ؟

والثاني : أنّه هل هو ظاهر في مقام الإثبات والدلالة في الرجوع إلى

الأخيرة فقط أو الجميع ، أو لا يكون ظاهراً في شيء منهما ؟

أمّا المقام الأوّل : فالحقّ فيه أنّه لا ينبغي التوهّم في إمكان الرجوع إلى

الجميع وإن كان يظهر من صاحب المعالم أنّه محلّ الإشكال ؛ حيث إنّهُ - رحمهُ -

أتعب نفسه الزكيّة ومهّد مقدّمة لإثبات أنّ وضع أداة الاستثناء عامّ والموضوع له

فيها خاصّ ، وبَيَّن فيها أقسامَ الوضع ^(١) ، فكأنّه ادّعى مُدْعٍ وتوهّم متوهّم

استحالة ذلك ، وهو أثبت إمكانه .

ولكن لا حاجة إلى هذه المقدّمة وإن كان أصل الدعوى - كما أفاده

صاحب الكفاية ^(٢) - دعوى تامّة ؛ فإنّه لا موجب لتوهّم ذلك إلّا توهّم استعمال

اللفظ الواحد في أكثر من معنى واحد ، المستحيل بزعمه وإن قلنا بجوازه في

محله ؛ إذ لا شكّ في أنّ لفظ «إلّا» مثلاً له معنى واحد ، وهو الإخراج ، واستعمل

في هذا المعنى الواحد ، والتعدّد في ناحية طرف الإخراج لا نفس الإخراج ،

(١) المعالم : ٢٩٣ وما بعدها .

(٢) كفاية الأصول : ٢٧٣ - ٢٧٤ .

وكون المخرَج عنه والمستثنى - المخرَج - متعدداً لا يوجب تعدد الإخراج والاستثناء، ولذا لا يتوهم أحد أن تعدد المستثنين يستلزم استعمال لفظ «إلا» في أكثر من معنى واحد، فأداة الاستثناء - سواء قلنا بأن وضعها عام والموضوع له فيها خاص، أو قلنا بأن الموضوع له فيها أيضاً عام، كما هو مختار صاحب الكفاية^(١) - لا تستعمل إلا في معنى واحد، وهو الإخراج.

أما المقام الثاني: فالذي ينبغي أن يقال فيه هو: أن تعدد الجمل إما من ناحية تعدد الموضوعات فيها فقط مع اتحاد محمولاتها، أو من جهة تعدد المحمولات فقط مع اتحاد موضوعاتها، أو من قِبَل الموضوعات والمحمولات معاً.

فلو كانت الجمل المتعددة من قبيل الأول أو الثاني، فتارة يكرر الموضوع المتحد في جميعها أو المحمول كذلك، وأخرى لا، فإن لم يكرر سواء تعددت الموضوعات أو المحمولات، فالظاهر رجوع الاستثناء إلى الجميع؛ إذ الجمل وإن كانت متعددة بحسب الصورة إلا أنها في الواقع تكون جملة واحدة.

ففي مثل «أكرم العلماء والأشراف والشيبة^(٢) إلا الفساق منهم» الذي يكون الموضوع [فيه] متعدداً والمحمول واحداً وإن كان الموضوع في هذه الجمل متعدداً ظاهراً وبه صارت الجمل متعددة إلا أنه في الحقيقة واحد، كأنه قال: «أكرم هؤلاء المذكورين إلا الفساق منهم» فمقتضى الظهور العرفي رجوع الاستثناء إلى الجميع.

(١) كفاية الأصول : ٢٥ .

(٢) كذا .

وهكذا في مثل « أكرم العلماء وقلّدهم وأضفهم إلّا الفساق منهم » الذي يكون المحمول فيه متعدّداً وإن كان صورةً جُمْلَ متعدّدة إلّا أنّه في الواقع جملة واحدة ، كأنّه قال : « العلماء محكومون بهذه الأحكام إلّا الفساق منهم » فإنّهم لا يحكمون بهذه الأحكام .

هذا كلّه فيما لم يكرّر ما هو متّحد في جميعها ، وإن كرّر ذلك ، مثل أن قال : « أكرم العلماء والأشراف ، وأكرم الشبيبة إلّا الفساق منهم » أو قال : « أكرم العلماء وأضفهم ، وقلّدهم العلماء إلّا الفساق منهم » ففي كلا القسمين كان ظاهراً في رجوعه إلى الأخيرة ، بمعنى أنّه ظاهر في رجوعه إلى جملة كرّر فيها الموضوع أو المحمول لو كانت أخيرة ، أو هي وما بعدها لو كان شيء بعدها ، وذلك لأنّ العرف يرون هذه الجملة منقطعة عمّا قبلها لا ربط لها به أصلاً ، فتكرار الحكم أو الموضوع مع كونه واحداً قرينة عرفيّة على رجوع الاستثناء إلى هذه الجملة المكرّر فيها الحكم الواحد أو الموضوع الواحد .

والحاصل : أنّ الميزان في ظهور الاستثناء في الرجوع إلى الجميع هو كون الجُمْل المتعدّدة عند العرف جملةً واحدة . وبعبارة أخرى : كونها بحيث لو كان لفظاً جامعاً دالّاً على جميع الموضوعات أو شاملاً لجميع المحمولات يُعبّر المتكلّم بهذا اللفظ . والميزان في رجوعه إلى الأخيرة أن لا يكون كذلك ، ومع التكرار ينقطع الكلام عمّا قبله بنظر العرف ، فكأنّه تمّ وخلص وأتى بكلام مستأنف ، فيأخذ الاستثناء محله ، وهو الجملة الأخيرة - لو كانت هي ما كرّر فيها الموضوع أو المحمول أو ما يكون كذلك وما بعده من الجُمْل المعطوفة عليه - وبعد أخذه محله لا وجه لرجوعه إلى الجميع ، كما لا يخفى .

بقي الكلام فيما إذا كان تعدّد الجُمْل بتعدّد موضوعاتها ومحمولاتها معاً ،

كما إذا قال : « أكرم العلماء ، وجالس الفقراء ، واحترم الشيبة إلا الفساق منهم » ولعلّه هو محلّ الكلام بين الأعلام .

فنتقول : نارة يكون العموم بالوضع ، وأخرى بقريّة الحكمة ، فإن كان بالوضع ، فلا ريب في عدم رجوع الاستثناء إلى الجميع ، بل يرجع إلى الأخيرة ، فإنّه المسلّم والمتيقّن . وأمّا رجوعه إلى غيرها فهو وإن كان ممكناً بحسب مقام الثبوت والواقع إلا أنّه بحسب مقام الإثبات والدلالة لا وجه له ؛ فإنّ العام - بمقتضى تعهّد المتكلّم بأنّه متى أتى بلفظ « العلماء » مثلاً أراد منه إسراء الحكم إلى كلّ فرد من أفراد العالم - يدلّ على العموم وظاهرٌ فيه ما لم ينصب المتكلّم قريّةً ظاهرة بحسب الفهم العرفي على خلافه ، والاستثناء قريّته للأخيرة مسلّمة ، وأمّا بالنسبة إلى غيرها فلا ظهور له عرفاً في ذلك ، وما لا ظهور له عرفاً في كونه قريّةً صارفة لظهور الكلام لا يمكن ولا يصلح لأن يتكلّ عليه المتكلّم في مقام المحاورّة ، فلا يرفع اليد عن ظهور العام في العموم .

وبعبارة أخرى : مورد احتفاف الكلام بما يصلح للقريّة ، الموجب للإجمال هو ما كان أصل القريّة شيئاً محرّزاً ، وكان الشكّ في جهة إجمال القريّة ، كما في المخصّص المجمل المتصل ؛ فإنّه يوجب إجمال العام ؛ لكونه قريّةً عرفية على عدم إرادة العموم من العام ، فهو صالح لأن يتكلّ عليه المتكلّم ، لا ما كان الشكّ في أصل وجود القريّة ، كما في المقام .

وبهذا يظهر حكم ما كان العموم مستفاداً من قريّة الحكمة ؛ فإنّ الإطلاق باقٍ على حاله بعد تماميّة مقدّمات الحكمة ما لم ينصب المتكلّم قريّةً ظاهرة عرفية على الخلاف ، وقد عرفت عدم صلاحية الاستثناء المتعقّب للجمل للقريّة ، غاية الأمر أنّ هذا الظهور ممّا كان بالوضع ، فاتّضح أنّ الاستثناء ظاهر في رجوعه إلى الأخيرة بحسب المتفاهم العرفي ، ولا وجه لرجوعه إلى غيرها .

فصل :

في جواز تخصيص الكتاب بالخبر الواحد .

ولا يخفى أنّ هذا البحث بحث أصولي محض لا يترتب عليه ثمرة عملية أصلاً ؛ فإننا إلى الآن لم نر ولم نسمع من أحد ممن بنى على حجّية الخبر الواحد التوقّف في ذلك ، ومع ذلك ينبغي الكلام في بيان ما يدلّ على المرام والجواب عن الشبهات التي أوردت في المقام .

فنقول : إنّ لكلّ من العامّ الكتابي والخاصّ الخبري جهتين : جهة السند ، وجهة الدلالة ، ومن المعلوم أنّه لا معارضة بينهما من جهة الدلالة ، فإنّ المفروض أنّ الخاصّ يكون قرينةً على التصرف في العامّ ، وناظراً إليه من جهة كونه نصّاً في مقام الدلالة ، أو تكون دلّالته أظهر وأقوى من دلالة الكتاب بحيث لو فرضنا أنّ هذا الخاصّ كان أيضاً من الكتاب ، كان مخصّصاً له قطعاً ، فكما أنّ مثل « لا ربا بين الوالدين »^(١) لو كان آيةً من آيات الكتاب ، لكان مخصّصاً لـ ﴿ حَرَّمَ الرِّبَا ﴾^(٢) قطعاً ، وهكذا « نهى عن بيع الغرر »^(٣) لو كان كذلك ، لكان مخصّصاً لـ ﴿ أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ ﴾^(٤) يقيناً ولم يكن تعارض بينهما من جهة الدلالة ، كذلك لا تعارض بينهما لو لم يكن كذلك .

(١) الفقيه ٣ : ٧٩٢ / ١٧٦ ، الوسائل ١٨ : ١٣٦ ، الباب ٧ من أبواب الربا ، الحديث ٥ .

(٢) البقرة : ٢٧٥ .

(٣) سنن أبي داود ٣ : ٣٢٧٦ / ٢٥٤ ، سنن الترمذي ٣ : ١٢٣٠ / ٥٣٢ ، سنن ابن ماجه ٢ :

٧٣٩ / ٢١٩٤ و ٢١٩٥ ، سنن الدار قطنی ٣ : ٤٦ / ١٥ ، سنن البيهقي ٥ : ٣٣٨ .

(٤) البقرة : ٢٧٥ .

وهكذا من الواضح أنه لا معارضة بين سنديهما أيضاً ، بل المعارضة إنما تكون بين سند الخبر ودلالة الكتاب ، فحينئذ إذا ثبت التعبد بصدوره وصار بمقتضى أدلة حجّيته بمنزلة ما إذا سمعناه من الإمام عليه السلام ، ولم يبقَ مجال للتوقّف في صدوره ، فلا محالة يكون مخصّصاً للكتاب وناظراً إليه وقرينةً على التصرف فيه ومقدّماً عليه إمّا من جهة الحكومة أو الورود على الكلام ، كتقدّم الأصول اللفظية على الأصول العملية ، ولا يمكن بعد ذلك الأخذ بظهور الكتاب ؛ فإنّه لا يكون متعرّضاً للخاصّ وناظراً إليه ، والبيان الذي يجري في تقدّم الأصول اللفظية على الأصول العملية بعينه يجري في المقام وإن لم يكن من ذاك الباب ؛ فإنّه يقال : إنّ رفع اليد عن العموم من جهة كون الخاصّ قرينةً عليه وناظراً إليه ومتعرّضاً لحاله لا إشكال فيه .

وأما رفع اليد عن الخبر بواسطة الكتاب - حيث لم يكن الكتاب كذلك - إمّا يكون بلا موجب وبلا جهة ، وإمّا يكون دورياً لو كان من جهة دلالة الكتاب على العموم .

وذلك لأنّ دلالة الكتاب على العموم متوقّفة على عدم حجّية الخبر الواحد ؛ ضرورة أنّه لو كان حجّةً ، لم يكن العامّ الكتابيّ باقياً على عمومه ، وعدم حجّية الخاصّ الخبريّ متوقّف على دلالة العامّ الكتابيّ على العموم ، وهذا دور واضح .

بقي الكلام في الشبهات التي أوردت في المقام ، وهي ثلاث :

الأولى : أنّه لو جاز تخصيص الكتاب بخبر الواحد ، لجاز نسخه به أيضاً ؛ لأنّ النسخ أيضاً نوع من التخصيص ، غاية الأمر أنّه تخصيص في الأزمان ، كما أنّ التخصيص المصطلح تخصيص في الأفراد ، والتالي باطل

بالإجماع ، فالمقدم مثله .

وجوابها : أنا نمنع بطلان التالي ، ونلتزم به بشرطين :

أحدهما : أن لا يكون هناك مانع من ذلك ، كقيام الإجماع على عدم جواز النسخ بعد انقطاع الوحي .

والثاني : أن لا يكون الخاص الخبري ظاهراً في ثبوت الحكم في الشريعة من أول الأمر .

وبعبارة أخرى : لم يكن الخبر ظاهراً في أن المعصوم عليه السلام بين الحكم الثابت في الشريعة لا الحكم الثابت في هذا اليوم ولم يكن قبله .

وأما لو قام الإجماع على عدم جواز النسخ بعد انقطاع الوحي ، كما ادّعي ، أو كان ظاهر الروايات الواردة عن المعصومين صلوات الله عليهم أجمعين - كما هو الظاهر - أن ما نطقت به هو الحكم الثابت في الشريعة المقدسة من أول الأمر ، لا أنه الحكم الذي كان من هذا اليوم ولم يكن قبله ، فلا يجوز النسخ لمانع في الأول ، ولعدم مقتضي له في الثاني ؛ لأن النسخ هو رفع الحكم من حين ، لا من أول الأمر .

الثانية : أن حجّة خبر الواحد حيث إن مدركها هو الإجماع وهو دليل ثبتي ، فلا بد من العمل به بالمقدار المتيقن ، وهو الخبر الذي لم يكن العام الكتابي مخالفاً له .

والجواب : أولاً : بأن المدرك غير منحصر به ، بل يأتي إن شاء الله أنه غير متحقق ، وعمدة المدرك الأدلة الأخرى من السيرة القطعية المتصلة بزمن المعصومين عليه السلام ، والروايات المتضاربة بل المتواترة الواردة عنهم عليه السلام .

وثانياً : بما ذكرنا في صدر المبحث من أن هذا البحث علمي صرف

وأصولي محض؛ إذ لم نَرْ ولم نسمع إلى الآن فيمن يرى حجّة خبر الواحد أن يتوقّف في ذلك، ولم يخصّص العامّ الكتابي بالخبر الواحد في مقام العمل.

الثالثة - وهي العمدة -: ورود الروايات الكثيرة الدالة بالسنتها المختلفة على أنّ «ما خالف كتاب الله باطل»^(١) أو «زخرف»^(٢) أو «لم نقله»^(٣) أو «اضربوه على الجدار»^(٤) وأمثال ذلك من التعابير بدعوى أنّ المخالفة بالعموم والخصوص أيضاً نحو من المخالفة، فتشملها هذه الأخبار.

وجوابها: أنّ هذه الأخبار منصرفة إلى المخالفة التي توجب تحيّر الناظر إليها، ولا تشمل المخالفة بالعموم والخصوص أو الإطلاق والتقيد ممّا يكون أحد المتخالفين قرينة عرفية على التصرف في الآخر.

والشاهد على ذلك: أنّنا نعلم إجمالاً علماً قطعياً - لا يشوبه شك ولا ريب - ورود روايات عنهم عليهم السلام مخالفة للكتاب بهذا النحو من المخالفة مع أنّ تلك الأخبار آية عن التخصيص قطعاً.

ويشهد على ذلك أيضاً: الأخبار العلاجية التي وردت في باب تعارض الخبرين الدالة على وجوب الأخذ بما وافق الكتاب^(٥)؛ فإنّها صريحة أو

(١) المحاسن: ١٢٩/٢٢١.

(٢) الكافي ١: ٣/٦٩ و ٤، الوسائل ٢٧: ١١٠ - ١١١، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٢ و ١٤.

(٣) الكافي ١: ٥/٦٩، الوسائل ٢٧: ١١١، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٥.

(٤) لم نجده في مظانّه.

(٥) الكافي ١: ١٠/٦٧ و ١/٦٩، و ٤/٢٢٢، التهذيب ٦: ٣٠١ - ٨٤٥/٣٠٢، الوسائل ٢٧: ١٠٦ - ١٠٩ و ١١٠ و ١١٢، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الأحاديث ١ و ١٠ و ١٨.

كالصريح في ذلك ، بناءً على أنها وردت لترجيح حجة على حجة أخرى ، كما هو المختار وسيأتي إن شاء الله في محله ، لا أنها وردت لتمييز الحجة عن اللاحجة ، كما اختاره صاحب الكفاية^(١) .

وذلك لأنه في هذه الروايات حكم بوجوب الأخذ بالمشهور بين الأصحاب وأعدلها وأوثقها وإن خالف الكتاب ، وجعل وجوب الأخذ بما وافق الكتاب في طول الأخذ بما اشتهر بين الأصحاب ، وبأعدلها ، فنفس هذه الأخبار تدل على وجوب العمل بالخبر المخالف بهذا النحو من المخالفة في صورة المعارضة ، فكيف في غيرها ؟

ثم إن ما احتمله صاحب الكفاية رحمته الله - من أنها ناظرة إلى أنهم عليهم السلام لا يقولون ما خالف قول الله ، الواقعي وإن كان مخالفاً لكلامه الظاهري وما يكون بين الدفتين ، نظراً إلى أن القول يطلق على الرأي والاعتقاد ، يقال : قال فلان في كتابه كذا ، أي : رأيه كذا ، ومراده الجذوي من لفظه كذا ، لا أنه مراده الاستعمالي^(٢) - ليس بشيء ؛ فإنها وردت في مقام تعيين الميزان في صدق الخبر وكذبه ؛ لكثرة مَنْ يكذب عليهم في ذلك الزمان لأجل أن الناس لا يعتقدون بهم عليهم السلام ، ومن يفترى عليهم ما يخالف كتاب الله لأجل إسقاطهم عن عيون الناس وحط درجتهم عندهم .

وأيضاً هو مخالف لصريح بعضها الأمر بعرض الأخبار على الكتاب ، والأخذ بما يوافقه وطرح ما يخالفه^(٣) ، وواضح أنه لا معنى للأمر بطرح ما يخالف قول الله تعالى واقعاً ؛ فإنه لا طريق إليه إلا للراشخين في العلم .

(١) كفاية الأصول : ٥٠٦ .

(٢) كفاية الأصول : ٢٧٦ .

(٣) عيون أخبار الرضا عليه السلام : ٢ : ٢٠ - ٤٥/٢١ ، الوسائل : ٢٧ : ١١٣ - ١١٤ ، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي ، الحديث ٢١ .

فصل :

إذا ورد عام وخاص ، فإما أن يكونا متقارنين أو لا ، وعلى الثاني فإما أن يكون الخاص متقدماً أو متأخراً ، وعلى التقديرين إما أن يكون ورود المتأخر قبل حضور وقت العمل بالمتقدم أم لا ، فهذه الصور الخمس بحسب الواقع .
والحق في جميع الصور هو الحكم بأن الخاص مخصص لا ناسخ ولا منسوخ .

وبعد ما بينا أن حكم جميع الصور واحد ولا يختلف باختلافها ، فلا يبقى مجال للتكلم في صورة الشك ، التي لا تخلو في الواقع عن إحداها .
فتقول : أما الحكم بالتخصيص والعمل بالخاص في صورة التقارن وما يكون ورود العام المتأخر قبل حضور وقت العمل بالخاص : فواضح .
وأما في صورة كون ورود العام بعد حضور وقت العمل بالخاص ، فيقع الكلام في جهتين :

الأولى : في حجية أصالة العموم وتاميتها .

والثانية : في أنه هل يقدم أصالة عدم النسخ على أصالة العموم على تقدير تاميتها ويحكم بالتخصيص ، أو يقدم أصالة العموم ويبني على العمل بالعام ؟

وهذا بحث مفيد كثير الفائدة يأتي في جميع العمومات المتأخرة عن الخصوصات .

فعلى تقدير كون العام ناسخاً بتقديم أصالة العموم يحكم جميع أفراد

العام - التي منها أفراد الخاص - بحكم العام ، مثلاً : لو ورد « لا تكرم زيدا العالم » ثم ورد بعد ذلك « أكرم كل عالم » يحكم على ذلك بكل عالم حتى « زيد » بوجوب الإكرام .

والحق أن يقال : إنه على تقدير تمامية أصالة العموم تقدم على أصالة عدم النسخ ويحكم بأن العام ناسخ ، وذلك لأن ما يمكن أن يكون مدركاً لأصالة عدم النسخ أمور ثلاثة :

الأول : الاستصحاب ، وأن الحكم الذي ثبت في زمان لم يُنسخ وباقٍ على ما كان ، ومن المعلوم أنه أصل عملي لا تقاوم أصالة العموم على تقدير حجيتها ؛ فإنها أصل لفظي ، ومعها لا يبقى لنا شك حتى تصل النوبة إلى الاستصحاب .

الثاني : ظهور دليل الخاص في استمرار الحكم ودوامه ، وأن مقتضاه بقاء حكم الخاص حتى بعد ورود العام ، وهو مقدم على ظهور العام في العموم من جهة كثرة التخصيص وقلة النسخ ولو كان هذا الظهور بالإطلاق وكان ظهور العام في العموم بالوضع ، كما أفاده صاحب الكفاية ^(١) .

ولا يخفى أن نفس الدليل المتكفل لبيان الحكم لا يعقل أن يكون متعرضاً لبيان استمرار الحكم وعدمه ، وأن جعل مستمر أو غير مستمر فضلاً عن أن يكون ظاهراً فيه ؛ فإن الحكم لا بد أن يلحظ أولاً ويجعل ، ثم بعد ذلك يحكم بأنه مستمر أو غير مستمر ؛ إذ الحكم موضوع للحكم بالاستمرار فلا يعقل أن يلاحظ استمراره في رتبة لحاظ نفسه ، فلا بد من التماس دليل آخر دال على ذلك .

الثالث : رواية «حلال محمد - ﷺ - حلال إلى يوم القيامة وحرامه حرام إلى يوم القيامة»^(١) بتقريب أن حكم الخاص أيضاً إما حلال أو حرام ، فبمقتضى عموم هذه الرواية يبقى إلى يوم القيامة ، ولا ينسخ بورود العام بعده . ولا يخفى أن المدرك لو كان هذه الرواية ، لكان لدعوى تقديم أصالة عدم النسخ على أصالة العموم مجال ؛ فإن النسبة بين هذه الرواية وبين العام الوارد بعد الخاص عموم من وجه ؛ إذ عموم العام يقتضي وجوب إكرام كل عالم حتى مورد الخاص ، وعموم الرواية يقتضي بقاء كل حكم وعدم نسخه حتى حكم الخاص ، فيقدم عموم الرواية ، المقتضي للتخصيص والعمل بالخاص على عموم العام ، المقتضي للنسخ ؛ لكثرة التخصيص وقلة النسخ . لكن الإنصاف أن هذه الرواية غير ناظرة إلى بقاء كل حكم من الأحكام وعدم نسخه ، بل ناظرة إلى أن هذه الشريعة لا تكون كسائر الشرائع موقته ، بل شريعة مستمرة إلى يوم القيامة ، والحلال من قبل هذا النبي ﷺ حلال من قبل الله ، وحرامه حرام من قبله تعالى ، فهي ظاهرة في أن نوع الأحكام باقي ، لا أن كل شخص من أشخاصها كذلك حتى تكون عامة يمكن التمسك بها عند الشك في أصل بقاء الحكم ، مثلاً : نتمسك بها إذا شككنا في وجوب صلاة الجمعة في زمان الغيبة ، ونحكم ببقاء الوجوب ، وإن لم تكن ظاهرة فيما ذكر ، فلا تكون ظاهرة في بقاء أشخاص الحكم أيضاً ، بل تكون مجملة لا ظاهرة في هذا ولا في ذلك ، فظهر أن المدرك منحصر بالاستصحاب ، وقد عرفت أنه لا وجه لجريانه ، فلا مناص عن الالتزام بأصالة العموم ، والحكم بنسخية العام . هذا في الجهة الثانية .

وأما الكلام في الجهة الأولى : وهي أن أصالة العموم في نفسها حجة في المقام أم لا ؟ فنقول : محلّ الكلام هو العمومات المتأخّرة التي وردت عن المعصومين صلوات الله عليهم أجمعين ، ولا مجال لتوهم كون مثل هذه العمومات باقية على عمومها وناسخة للخصوصات ، وذلك من جهة أنّها ظاهرة في ثبوت الحكم المتكفّل لبيانها من أوّل الشريعة لا من زمان ورود العام ، وبعدما كانت متكفّلة لبيان الأحكام الثابتة في الشريعة من أوّل زمان التشريع لا من زمان ورود هذه العمومات ، فكيف يمكن كونها ناسخة ! ؟ فإنّ دليل النسخ يرفع الحكم الثابت من حين وروده لا من حين ثبوت الحكم في الشريعة .

مضافاً إلى أنّ قرينة الخاصّ للعامّ محفوظة ، ولا مانع من تقديم البيان عن وقت الخطاب ، وما توهم مانعيته تأخيرّه عنه أو عن وقت الحاجة لا تقديمه .

هذا كلّه فيما إذا كان العامّ متأخراً عن الخاصّ ، وأمّا إذا كان الخاصّ متأخراً - ولا يخفى أنّه لا ثمرة للنزاع في أنّه ناسخ أو مخصّص ، فإنّه على كلّ حال يجب العمل على الخاصّ بعد وروده ، ولو فرض ثمة فيما إذا ترك العمل بالعامّ قبل ورود المخصّص وكان موجّباً للقضاء أو الكفارة ، فهي نادرة جداً ، وهذا بخلاف ما لو كان العامّ متأخراً ؛ فإنّ البحث عن ذلك - كما عرفت - له ثمة مفيدة كثير الفائدة - فلو ورد قبل حضور وقت العمل بالعامّ ، فالحكم بالتخصيص وأنّ الخاصّ بيان للعامّ واضح لا إشكال فيه .

وأما لو ورد بعد حضور وقت العمل بالعامّ ، فالقول بأنّ الخاصّ مخصّص وبيان للعامّ مستلزم لتأخير البيان عن وقت الحاجة ، وهو قبيح لا يصدر عن

الحكيم ، كما أنَّ الالتزام بالنسخ في جميع الخصوصات الواردة عن المعصومين - إن قلنا بجوازه في زمانهم - في غاية البُعْد ؛ حيث إنَّها في غاية الكثرة ، بل ما من عامٍ كتابيٍّ أو من سُنَّة النبيِّ إلَّا وقد ورد منهم - عليه السلام - مخصَّص واحد أو اثنان أو أزيد ، وهل يرضى أحد أنَّ جميع الأحكام - إلَّا ما شذَّ وندر منها - تُسخ في عصر الأئمة عليهم السلام ؟

وهكذا الالتزام بأنَّ هذه الخصوصات كانت موجودةً قبل حضور وقت العمل ولكن لم تصل إلينا [و] إلى زمانهم عليهم السلام - كما يشهد به ورود بعضها عن طُرُق العامة كما وصل إلينا بعينه - يصحُّ في الجملة وفي بعض الموارد لا في جميعها ، فمن ذلك يقع الإنسان في حيرة وإشكال .

ومن ثَمَّ التزم شيخنا العلامة الأنصاري - على ما حكاه شيخنا الأستاذ عن التقريرات وتبعه صاحب الكفاية^(١) - بأنَّ هذه العمومات وردت لبيان الأحكام الظاهرية لتكون مرجعاً للمكلَّف في ظرف الشكِّ ، فالخاصُّ المخالف المتأخَّر ناسخ للحكم الظاهري ، ومخصَّص ومبيِّن للحكم الواقعي ، ولا يلزم منه تأخير البيان عن وقت الحاجة ، كما لا يخفى .

ولا يخفى ما فيه ؛ فإنَّ المراد من أنَّها لبيان الأحكام الظاهرية إن كان أنَّها كلّها غير ناظرة إلى الواقع ولا تبين الأحكام الواقعية بل هي متكفلة لبيان وظيفة الشاكِّ في الحكم الواقعي ، فهو باطل بالضرورة ، مضافاً إلى أنَّها لو كانت كذلك أيضاً الكلام الكلام ، كما إذا ورد «كُل شيء مطلق» ثمَّ ورد بعد حضور وقت العمل به «أنَّه في الشبهات قبل الفحص والأموال والأعراض يجب الاحتياط» فلنسأل عن هذا الخاصِّ وأنَّه مخصَّص للعامة أو ناسخ له ؟

(١) أجود التقريرات ١ : ٥٠٦ ، كفاية الأصول : ٢٧٦ ، وانظر : مطارح الأنظار : ٢١٢ .

وان كان المراد أمراً آخر غيره ، فلا نتعلّقه .

فالحقّ في الجواب أن يقال : إنّ هذه العمومات كلّها ناظرة إلى الواقع ومبيّنة للأحكام الواقعيّة ، كما أنّ السّؤالات عنها أيضاً سؤالات عن الأحكام الواقعيّة ، والعمل بها أيضاً بعنوان أنّها كذلك ، والخاصّ المتأخّر مخصّص وبيان له ، ولا محذور فيه ؛ فإنّ قبّح تأخير البيان عن وقت الحاجة ليس كقبّح الظلم الذي لا ينفكّ عنه وذاتيّ له بحيث لا يمكن أن يصدق الظلم في مورد ولا يكون قبيحاً ، وترتب القبح عليه يُشبه ترتّب المعلول على علته - بل قبحه كقبّح الكذب والإيذاء وأمثال ذلك ممّا لا يكون قبيحاً ذاتاً ، بل يكون قبيحاً لو خلّي وطبعه بحيث لو لم يعرض عليه عنوان حسن موجب لحسنه - كما إذا توقّف إنجاء مؤمن على الكذب أو إنقاذ الغريق على إيذائه - يكون قبيحاً لا مطلقاً ، فلو كان هناك مصلحة اقتضت تأخير البيان أو مفسدة في عدمه ، فلا يكون قبيحاً ، بل القبح في عدمه ، فعلى هذا لا مانع من الالتزام بكون الخاصّ المتأخّر الوارد عن المعصومين - صلوات الله عليهم - مخصّصاً وبياناً للعامّ ، وتأخيرهم من جهة مصلحة فيه أو مفسدة في عدمه ، وقد عرفت أنّ القول بالنسخ أو أنّه كان موجوداً قبل وقت الحاجة ولم يصل إلينا فاسد لا يمكن الالتزام به ، فيتعيّن القول بالتخصيص ، وورود الخاصّ بعد وقت الحاجة لمصلحة .

إن قلت : لازم هذا القول إلقاء الشارع المكلّفين في المفاسد برهّة من الزمان بواسطة عدم بيانه المخصّص وعملهم بمقتضى العموم .

قلت : أولاً : بأنّه مختصّ بما إذا كان العامّ متكفلاً لحكم ترخيصي والخاصّ مشتملاً لحكم إلزامي على خلافه لا مطلقاً ، كما لا يخفى .

وثانياً : بأنّ الإلقاء في المفسدة أيضاً ليس قبحه كقبّح الظلم ، فلا مانع منه

لو كان مصلحة في ذلك أو مفسدة في عدمه أشدّ وأكثَر منه ، وإلا يلزم الإشكال في أصل التشريع ، وأتّنه لِم جاء الشارع بالأحكام تدريجيّاً مع أنّ عدم بيان بعضها في زمان موجب لإلقاء المكلف في المفسد ؟

فتلخص ممّا ذكرنا أنّه لا بدّ من الحكم بالتخصيص في جميع الصور الخمس ، وبعد ذلك لا مجال للتكلّم في صور الشكّ .

بقي أمران :

الأوّل : أنّ حقيقة النسخ بالنسبة إلى غير العالم بالغيّب هو الرفع ، مثلاً : يرى مصلحة في فعل فيأمر به في زمان ثمّ يبدو ويظهر له أنّه ذو مفسدة وأخطأ فينسخه ويرفع ما أثبت .

وأما بالنسبة إلى العالم بالغيّب - كالبارئ تعالى - هو الدفع لا الرفع ، مثلاً : يأمر بفعل ويظهر دوامه واستمراره لمصلحة في إظهار الدوام والاستمرار مع أنّه في الواقع لا يريده إلّا في زمان معيّن خاصّ ثمّ ينسخه .

ثمّ إنّّه لا إشكال في جواز النسخ قبل حضور وقت العمل وبعده لغير العالم بالغيّب ، وأما العالم بالغيّب الأمر بداعي الجدّ فلا يجوز له النسخ قبل حضور وقت العمل ، سواء قلنا بأنّ الأحكام تابعة للمصالح والمفاسد الكائنة في متعلقاتها ، أو قلنا بأنّها تابعة للمصالح في جعلها ، وذلك لأنّ الفعل إن كان فيه أو في الأمر به مصلحة ، فكيف ينهى عنه ؟ ! وإن لم يكن فيه أو في الأمر به مصلحة ، فكيف يأمر به ؟ !

والحاصل : أنّه لو كان بعث المولى بداعي الجدّ لا امتحاناً وتجربةً ، فلا يعقل النسخ قبل حضور وقت العمل في حقّ العالم بالغيّب والمطلّع على المصالح والمفاسد .

نعم ، هذا مختص بما إذا كانت القضية المتكفلة لبيان الحكم قضية خارجية أو قضية حقيقية موقنة ، كما في قوله تعالى : ﴿ فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ ﴾ ^(١) وأما لو كانت قضية حقيقية غير موقنة بوقت ، كما في «القاتل يقتل» فلا محذور في نسخه ولو بعد ساعة ، وذلك لأنه في مثل هذه القضية لم يلحظ وجود الموضوع أو مجيء وقت خاص ، بل الموضوع أخذ مفروض الوجود ، فلو كان قتل القاتل له مصلحة في اليوم وليس له مصلحة غداً ، فيجوز للمولى إنشاؤه اليوم ونسخه غداً ولو لم يقتل أحد أحداً ؛ لأن المفروض أن القتل أخذ مفروض الوجود ولا يوقت بوقت .

لا يقال : محذور اللغو يأتي هنا أيضاً ؛ إذ المولى مع أنه يعلم على الفرض أنه لا يقتل أحد أحداً فكيف يأمر بقتل القاتل حينئذ ؟

فإنه يقال : يمكن أن يكون نفس الأمر بقتل القاتل موجباً لعدم تحقق القتل في الخارج ، فلا يكون لغواً . مع أن هذا الإشكال لا يختص بالمقام ؛ إذ مع عدم النسخ أيضاً لو فرض أنه إلى يوم القيامة لم يقتل أحد أحداً يجيء هذا الإشكال ، وإنما هو إشكال آخر ، وهو أنه كيف يصح الأمر مع علم الأمر بانتفاء شرطه ؟ !

بقي الكلام في البداء ، وهو مما تواترت عليه الأخبار ، بل بعضها دال على أنه من أعظم ما يُعبد به الله ^(٢) ، وأنه ما نال نبي منصب النبوة إلا بعد ما اعترف به ^(٣) .

وما يستفاد من أخبار هذا الباب أن الممكنات - مما وقع وحدث وما يقع

(١) البقرة : ١٨٥ .

(٢) الكافي ١ : ١/١٤٦ .

(٣) الكافي ١ : ١٣/١٤٨ .

ويتحقق بعد ذلك وما هو واقع ومتحقق بالفعل - على قسمين :

أحدهما : ما علمه الله - تبارك وتعالى - أنبياءه وأوصيائه أنه يتعلق به مشيئته ، وهو مستمى بالأمر المحتوم ، والبداء ليس في هذا القسم .

والثاني : ما لم يعلمه الله - تبارك وتعالى - أحداً من الممكنات أنه متعلق مشيئته ، وفي هذا القسم من الموجودات جهتان : جهة راجعة إلى الخالق ، وهي تعلق مشيئة الرب به وعدمه ، وجهة راجعة إلى الخلق ، وهي وجود العلة التامة لحدوثه وتحققه لولا تعلق مشيئته - تبارك وتعالى - على خلافه .

والعلم بالجهة الأولى والإحاطة بها مستحيل للممكن وإن بلغ ما بلغ حتى أشرف الموجودات وأفضلهم نبينا ﷺ ، مثل : أن دعاء زيد هل يستجاب ؟ وصدفته هل تدفع البلاء أم لا ؟ وأما الجهة الثانية فحصول العلم به للممكن بمكان من الإمكان ، ومما نطقت به الروايات بالنسبة إلى نبينا وأوصيائه المعصومين - صلوات الله عليهم أجمعين - فإن مضمون بعضها أنه «لولا آية في كتاب الله وهي : ﴿ يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده أم الكتاب ﴾^(١) لأخبركم بما كان وما هو كائن وما يكون إلى يوم القيامة»^(٢) وذلك من جهة أنهم - سلام الله عليهم - عالمون بالأسباب العادية والعلل التامة للأشياء مع قطع النظر عن تعلق المشيئة بها ، فهم معتقدون وقاطعون بتحققها وحدثها لولا تعلق مشيئته - تعالى - على الخلاف .

والحاصل : أن الإحاطة بما هو من صقع الربوبي وما هو فعل الرب - وهو المشيئة - خارجة عن حيطة البشر إلا بمقدار علمه الله تبارك وتعالى ، وما

(١) الرعد : ٣٩ .

(٢) الاحتجاج : ١ ، ٦١٠ ، وعنه في البحار : ٤ / ٩٧ .

يمكن إحاطته به ما عدا ذلك .

مثلاً : يعلم النبي أو الوصي أن زيدا يدعو في يوم كذا ويتصدق في يوم كذا ، وأما أن دعاءه مستجاب أم لا ؟ وصدقته دافعة للبلاء أم لا ؟ - حيث إنه منوط بالمشيئة ومربوط بإرادته تعالى - فلا يعلمه ، ولا يمكن ذلك إلا إذا علمه تعالى أنه يشاء أو لا يشاء .

والبدء يقع في القسم الثاني من القسمين ، أي ما لم يعلمه تعالى أحداً من خلقه ، وذلك بمعنى أنه يُظهر ما خفي على العباد ويعتقدون وقوعه من جهة علمهم بتحقيق أسبابه العادية وعلله التامة وعدم علمهم بأنه مما لا يشاؤه تعالى ، فيظهر لهم ذلك .

وإطلاق البدء عليه - مع أنه في الحقيقة إبداء - من جهة أنه أشبه شيء بالبدء في المخلوق .

ومما ذكرنا ظهر وجه إخبار النبي بوقوع شيء مع أنه لا يقع على فرض تسليم أن مثل هذا الإخبار صدر من نبي أو وصي ؛ فإنه إخبار عما يعلم بوجود علته التامة لولا تعلق المشيئة على خلافه . وهو مقتضى الجمع بين الأخبار .

ومنه يظهر وجه أنه من أعظم ما يُعبد به الله ؛ فإن مَنْ يقول بمقالة اليهود - من أن ﴿ يد الله مغلولة غَلَّتْ أَيْدِيهِمْ ﴾^(١) وأن إجابة الدعاء ودفع البلاء لا يكون تحت مشيئته - لا يدعو ولا يتضرع ولا يتصدق ، بخلاف مَنْ يعتقد بالبدء وأنه يفعل ما يشاء وما يريد .

ثم إن إطلاق البدء على ما ذكرنا إنما نلتزم بأنه خلاف الظاهر من جهة القرينة العقلية الدالة عليه ، وهي استحالة خفاء شيء له تعالى ، وأنه لا يعزب

عن علمه مثقال ذرة، أو نقول: إنه على الحقيقة ولا يستلزم نسبة الجهل إليه تعالى، ونجيب بما فسر به قوله تعالى: ﴿الآن خفف الله عنكم وعلم أن فيكم ضعفاً﴾^(١) وغير ذلك - مما هو ظاهر في حدوث العلم له تبارك وتعالى - وهو أن لله تعالى علمين:

أحدهما: انكشاف جميع الأشياء عنده، وهو حاصل له تعالى قبلها وحينها وبعدها، وعين ذاته، ويستحيل تغييره.

وثانيهما: كون الشيء بمشاهدته ومحضره تعالى، ومن الواضح أنه فرع وجود الشيء، فما لم يوجد يستحيل كونه مشاهداً له وبمحضره تعالى، فهو سالبة بانتفاء الموضوع، والآيات الظاهرة في حدوث علمه تعالى ناظرة إلى هذا العلم لا تأويل فيها، بل هي على ظاهرها ولا محذور فيه؛ فإن العلم بهذا المعنى حاصل له قطعاً، وهو حدوثي بلا شبهة، ويسمى في الروايات بالعلم النافذ من جهة أنها عين مشيئته - تعالى - النافذة الحادثة وليس شيئاً غيرها.



فصل :

في المطلق والمقيّد

قد مرّ في الواجب المطلق والمشروط أنّ الإطلاق لغةٌ وعرفاً بمعنى الإرسال - ويعبّر عنه بالفارسيّة بـ « يَلَهْ وَرَهَا » - يقال : « فلان مطلق العنان » أي : غير مقيّد . ويقابله التقييد ، يقال : « فلان مقيّد » أي : رُبِطت إحدى رجليه بالأخرى .

وليس للأصوليين في ذلك اصطلاح خاصّ غير اصطلاح العرف واللغة حتى يتنازع في تعريفاتهم بأنّها غير مطّردة أو غير منعكسة ، بل يستعملونها فيما يُستعمل في اللغة والعرف ، غاية الأمر أنّهم يحملون على الألفاظ والمعاني فقط ، فيقولون : هذا اللفظ أو هذا المعنى مطلق أو مقيّد ، ولا يحملون على الذوات من جهة أنّ نظرهم مقصور عليها دون غيرها ، فلا يهتمّ النقض والإبرام في تعريفاتهم في المقام ، وإنّما المهمّ بيان مصاديق المطلق ، فنقول :
منها : اسم الجنس .

ولنقدّم مقدّمة يوضّح بها ما وُضع له ذلك ، وهي أنّ الماهيّة إمّا أن يقصر النظر إلى ذاتها وذاتيّاتها ، ولا يلاحظ شيء خارج عن الذات معها ، فهو الماهيّة من حيث هي هي التي يُحمل عليها الجنس والفصل ، فيقال : « الإنسان حيوان ناطق » أو الجنس فقط ، كما في « الإنسان حيوان » أو الفصل فقط ، كما في « الإنسان ناطق » ولا يصحّ في هذا اللحاظ حمل غير الذات أو الذاتيّ عليها أيّ محمول كان .

وإما أن يلاحظ معها شيء خارج عنها ، وهي إما أن تلاحظ عاريةً عن جميع الخصوصيات المشخصة والمصنفة ومجردة عنها ، فهي « الماهية البشروط » ولا يقال لها : « الماهية المجردة » التي يحمل عليها نوعٌ محمولات علم الميزان ، فيقال : « الإنسان كلّي أو نوع » وفي هذا اللحظ لا يصح حملها على الأفراد بأن يقال : « زيد إنسان » .

أو تلاحظ ساريةً في جميع الأفراد وفانيةً في تمامها ، وهي « الماهية اللابشروط القسمة » ويقال لها : « الطبيعة المطلقة » و« الكلّي الطبيعي » وفي هذا اللحظ يصح حملها على جميع الأفراد بأيّ خصوصية كانت من : الطول ، والقصر ، والعلم ، والجهل ، والقيام ، والقعود ، وغير ذلك .

أو تلاحظ ساريةً في بعض الأفراد وغير فانية في بعضها الآخر ، وهي « الماهية البشروط شيء » التي هي مقيدة ببعض القيود ولوحظ تحققها في ضمن بعض الخصوصيات دون بعض ، سواء كان القيد الملحوظ فيها وجودياً ، كالإنسان العالم ، أو عدمياً ، كالإنسان الذي ليس بجاهل ، ولا يتفاوت الحال بذلك ؛ إذ كون القيد وجودياً أو عدمياً لا يوجب تفاوتاً في لحاظ الماهية سارية في بعض الأفراد ، التي هي « الماهية البشروط شيء » فلا وجه لما قيل : من أنّ القيد الملحوظ فيها لو كان وجودياً ، فهي « الماهية البشروط شيء » ولو كان عدمياً ، فهي « الماهية البشروط لا » .

والحاصل : أنّ الماهية التي لوحظ معها شيء خارج عن ذاتها مقسم لهذه الأقسام الثلاثة ، ويعبر عنها بـ « اللابشروط المقسمة » وهي بنفسها لا تكون قابلةً لأن يحمل عليها شيء ؛ لأنّ المقسم لا يخلو عن أحد الأقسام ، فالأقسام منحصرة في الأربع ، ولا خامس في البين . والحصر عقلي ، كما هو واضح .

وقد ظهر ممّا ذكرنا أمور ثلاثة :

الأول : أنّ الموضوع له أسماء الأجناس - كالإنسان - هو الجامع بين جميع هذه الأقسام ، وهي الماهيّة المهملة والطبيعة غير الملحوظة معها شيء ، لا الذات ولا ما هو خارج عنها بأقسامها الثلاثة ؛ لما عرفت من صحّة إطلاق الإنسان على جميع الأقسام بلا عناية أصلاً .

والثاني : أنّ ما أفاده صاحب الكفاية من أنّ اللابشرط القسمي كلّيّ عقليّ لا موطن له إلّا الذهن^(١) ، ليس على ما ينبغي ؛ لما عرفت من أنّها الماهيّة التي لوحظت ساريةً في جميع الأفراد وفانية في جميع الأشخاص ، وهي الكلّيّ الطبيعي ويحمل عليها حال كونها ملحوظةً كذلك لا مقيّدةً ومشروطةً بكونها ملحوظةً كذلك حتى يقال : لا موطن لها إلّا الذهن .

وبعبارة أخرى : القضية باصطلاح أهل الميزان « حينيّة » لا « مشروطة » وإن كان لحاظ السريان أمر لا موطن له إلّا الذهن إلّا أنّه في مقام الحكم لا يحكم على الماهيّة المشروطة بكونها لوحظت ساريةً ، بل يحكم عليها حين كونها ملحوظةً كذلك .

والثالث : أنّ الفرق بين اللابشرط المقسمي والقسمي هو : أنّ الأولى لوحظت لا بشرط حتى بالقياس إلى نفس اللابشرطيّة ، فلم يلحظ فيها السريان في جميع الأفراد . وبعبارة أخرى : هي لا بشرط بالنسبة إلى الاعتبار الثلاثة ، ولا يحكم عليها بشيء ، والثانية ليست كذلك ، بل لوحظت مطلقةً ساريةً في جميع الأفراد ، كما أنّ الفرق بين اللابشرط المقسمي والطبيعة من حيث هي أنّ الأولى لوحظت معها شيء خارج عن ذاتها ، بخلاف الثانية ؛ فإنّها لم يلحظ

فيها ذلك أيضاً ، بل قُصر النظر إلى نفس الذات .

ثم إن محلّ الكلام في هذا المقام ليس هو الطبيعة من حيث هي ؛ لأنّ نفس محمولها قرينة عليها ، وهكذا الماهية البشروط لا ؛ إذ كما أنّ المحمول في مثل « الإنسان حيوان ناطق » قرينة على أنّ الموضوع هو الماهية من حيث هي كذلك المحمول في مثل « الإنسان نوع » يكون قرينةً على أنّ الموضوع هو الماهية البشروط لا ، والمحمول فيها هو المعقول الثانوي ، كما أنّه في الأولى هو الذات أو الذاتيّ ، وهكذا الطبيعة المهملة ؛ فإنّ الإهمال لا يمكن في الواقعيّات ، كما مرّ غير مرّة ، فلا نشكّ من هذه الجهة ، بل محلّ الكلام هو « اللابشروط القسمي » الذي هو المطلق و« البشروط شيء » الذي هو المقيد .

ومنها : علّم الجنس ، كأسامة ، والمشهور بين أهل العربية أنّه موضوع للماهية والطبيعة المعهودة في الذهن .

وأورد عليهم صاحب الكفاية : بأنّه على ذلك كلّ عقلي لا موطن له إلّا الذهن ، فلا يمكن صدقه على الأفراد الخارجيّة إلّا بعناية وتأويل ، مع أنّه يصحّ حمله على الأفراد بلا تصرف .

مضافاً إلى أنّ وضعه لمعنى لا يستعمل فيه أبداً ينافي الحكمة ، فلا يصدر عن الواضع الحكيم^(١) .

أقول : لو كان المراد أنّ المعهودة في الذهن قيد للموضوع له ، فالأمر كما أفاده .

وإن كان المراد أنّه طريق إلى ذاك المتعين لا أنّه جزء للموضوع له ، فلا محذور فيه ، ويصحّ حمله على الأفراد الخارجيّة ، فإنّه بمنزلة اسم الإشارة

والموصول ، فكما يصحّ التعبير عنه بالموصول بأن يقال : الفعل الذي هو معهود بيني وبينك لا توجده في الخارج ، وهكذا باسم الإشارة بأن يقال : ذاك الفعل المعروف بيني وبينك لا توجده ، كذلك يصحّ التعبير عنه بعلم الجنس بأن يقال : رأيت أسامة ، بمعنى أنّه رأيت فرداً من تلك الطبيعة المعروفة بيني وبينك ، فبحسب مقام الثبوت يمكن ذلك ولا مانع منه ، وإذا ثبت الوضع بتصريح أهل اللغة والعربية ، فلا بدّ من الالتزام به في مقام الإثبات أيضاً ؛ إذ لا طريق لنا إلى إثبات الوضع إلّا بتصريحهم به .

ومنها : المفرد المعرّف باللام بأقسامه من المعرّف بلام الجنس أو الاستغراق أو العهد الذكري أو الخارجي لا الذهني ؛ فإنّه بحكم النكرة ولا تعيين فيه ؛ فإنّ اللام وُضعت في المعرّف بلام الجنس - على المشهور - للإشارة إلى الطبيعة المعهودة في الذهن .

وقد أورد عليه صاحب الكفاية بما أورده في اللابشرط القسمي وعلم الجنس^(١) .

والجواب هو الجواب .

نعم ، ربما يقال : إنّ اللام لو كانت للإشارة إلى الطبيعة كيف تقع مدخولة لأسماء الإشارة في مثل « هذا الإنسان » ؟ مع أنّ اسم الإشارة أيضاً يشير إلى الطبيعة ، فتكون الطبيعة مُشارّة بإشارتين .

وفيه أولاً : أنّه أيّ محذور في كون الشيء مشارّاً بإشارتين ؟

وثانياً : أنّ « هذا » إشارة إلى الفرد من الطبيعة المشار إليها باللام .

هذا في المعرّف بلام الجنس ، وأمّا المعرّف بلام الاستغراق أو العهد

الخارجي أو الذكري : فالمعروف أنها للإشارة إلى جميع أفراد الطبيعة في الأول وإلى الفرد المعين في الثاني والثالث . والقول بأنها وُضعت لكل واحد منها مستقلاً لا للجامع بين جميعها - وهو «الإشارة» - بعيد غايته . هذا .

وأما ما أفاده في الكفاية من أن الظاهر أن اللام مطلقاً تكون للتزيين ، كما في لفظ «الحسن» و«الحسين»^(١) فلا نعقل له معنى محصلاً ، بل هي بمعنى أنها زينة لمدخولها ، كالذهب الذي هو زينة للمرأة ، وعلى تقدير التسليم أي خصوصية في الألف واللام ؟ لماذا لا تكون الباء والتاء مثلاً للتزيين ؟

نعم ، دخولها في الأعلام للمح ما قد كان عنه نقلاً ؛ حيث تفيد فائدة لا تكون بدونها توجب حسناً في المعنى ، فتكون للتزيين . وهذا هو المراد بالتزيين في كلمات النحويين .

ثم إنه - ﷺ - بعد ذلك أشار إلى دفع ما ربما يقال نقضاً عليه - من أنه لا ريب في دلالة الجمع المحلى باللام على العموم ، ومن المعلوم أن المدخول لا يفيد ذلك ، فلا بد من أن يكون من ناحية اللام ، وأنه إشارة إلى مرتبة معينة ، ولا تعين إلا للمرتبة المستغرقة لجميع الأفراد - بأن التعيين غير منحصر في تلك المرتبة ، بل أقل مراتب الجمع أيضاً متعين .

ولو سلم ، فلا بد من الالتزام بدلالة اللام على الاستغراق ابتداءً بلا توسط الدلالة على التعيين ، وعليه لا يكون التعريف إلا لفظياً^(٢) . هذا خلاصة ما أفاده . وهو مما لا يمكن المساعدة عليه ؛ فإنه - ﷺ - لو أراد بالتعيين التعيين بحسب المفهوم ، فهو لا يختص بأقل المراتب وأكثرها ، بل كل مرتبة متعينة ، وكما أن الثلاثة من حيث هي متعينة كذلك الأربعة والخمسة وهكذا .

(١) كفاية الأصول : ٢٨٤ .

(٢) كفاية الأصول : ٢٨٥ .

وإن أراد بالتعيين التعيّن بحسب الصدق على ما في الخارج ، فالأقلّ لا تعيّن له : بداهة أنّ الثلاثة كما تصدق وتنطبق على « زيد » و « عمرو » و « خالد » كذلك تصدق على ثلاثة أخرى من أفراد العام ، وهذا بخلاف « جميع الأفراد » : فإنّه - حيث لا يكون في البين أمران أو أمور يكون « جميع الأفراد » مردداً بينهما ومحتملاً وشاملاً لكلّ منهما على سبيل البدليّة - متعيّن لا يصلح للصدق على كثيرين ، كما كان الأقلّ كذلك .

إن قيل : لو كان الأمر كما ذكرتم من أنّ استفادة العموم في الجمع المحلي باللام تكون من ناحية دلالة اللام على التعيّن ولا دخل للمدخل في ذلك ، فلماذا لا يكون المفرد المعرّف باللام مفيداً للعموم ؟

فالجواب عنه : أنّ الفرق واضح لا يكاد يخفى ؛ فإنّ اللام في الجمع المحلي بها إنّما تدلّ على الاستغراق حيث لا عهد في البين ؛ إذ لو كان هناك عهد لا شبهة في عدم دلالتها على الاستغراق ، ولم يقل به أحد ، بل عدّوا عدم وجود العهد شرطاً لدلالتها على الاستغراق .

وأما احتمال الجنس ففي الجمع المحلي باللام مندفع من جهة أنّ صيغة الجمع قرينة على أنّ النظر إلى الأفراد لا الطبيعة ، بخلاف المفرد ؛ فإنّه إمّا ظاهر في أنّ اللام الداخلة عليه للجنس ، كما يظهر من صاحب الكفاية^(١) - وهو الظاهر - أو محتمل لذلك ، ومعه لا مجال لدلالتها على الاستغراق في المفرد .

وأما ما أفاده من أنّه على تقدير تسليم استناد الدلالة على العموم إلى اللام فلا محيص عن الالتزام بدلالتها عليه ابتداءً بلا توسط الدلالة على التعيين ، ففيه : أنّ لازمه أنّه إذا استعملت في بعض أفرادها ، يكون مجازاً ، مع أنّنا نرى

بالوجدان أنه بلا عناية ولا تصرف ، بل هي كاستعمالها في العموم بلا تفاوت أصلاً ، فلا محيص عن الالتزام بإفادة اللام للتعين وأن العموم مستفاد بواسطته . ثم إنه ظهر مما ذكر أنه لا مجال للقول بأن الهيئة وُضعت للاستغراق ؛ فإن لازمه أيضاً التوسع والمجازية فيما إذا استعملت في بعض الأفراد ، وقد عرفت أنه خلاف الوجدان .

ومنها : النكرة . وقد قيل : إنها وُضعت للفرد المشترك والمردّد بين الأفراد .

والظاهر أنه ليس الأمر كذلك ؛ إذ لا مصداق للفرد المردّد ، بل كل فرد - بتعبير صاحب الكفاية^(١) - هو هو لا هو أو غيره .

فالصحيح أن النكرة هي الحصّة القابلة للانطباق على كثيرين من الطبيعة ، سواء كان^(٢) معلوماً عند المتكلّم مجهولاً عند المخاطب أو كان مجهولاً عندهما ولا يكون أزيد من قسم واحد ، فلا وجه لتقسيمها إلى قسمين - كما في الكفاية^(٣) - لأن الرجل في « جاء رجل من أقصى المدينة »^(٤) أيضاً مدلوله حصّة من طبيعة الرجل ، قابلة للانطباق على كثيرين ، غاية الأمر أن تعينه في حز قيل في المثال جاء من قِيل استعمال لفظ « جاء » وفي « جئني برجل » يتعين بعد الامتثال لا أنه موضوع لمعنى في الأول ولمعنى آخر في الثاني .

ثم إن الحقّ الحقيقي بالتصديق أنه لا تعدّد في وضع « رجل » بل هو وضع للماهية المهملة والطبيعة المبهمة في جميع الموارد ، وإنّما الوحدة تستفاد من

(١) كفاية الأصول : ٢٨٥ .

(٢) كذا ، والأنسب تأنيهاً وما بعدها من الكلمات .

(٣) كفاية الأصول : ٢٨٥ .

(٤) القصص : ٢٠ .

التنوين ، كما أنّ الألف والنون في التثنية ، أو الواو والنون في الجمع المصحح ، والهيئة في الجمع المكسر تدلّ على التعدّد .

فتلخص أنّ ما وُضع له اسم الجنس والنكرة أمر واحد وشيء فارد ، وهو الطبيعة المهيمنة الجامعة بين الأقسام الأربعة .

ثم إنّ الإطلاق بأيّ معنى كان لا يكون قابلاً للتقييد .

أمّا على ما نُسب إلى المشهور من أنّ المطلق وُضع للطبيعة المقيّدة بالشمول - وبعبارة أخرى : معنى الإطلاق أخذ القيود - فواضح .

وأمّا على المختار من أنّه رفض القيود ، والإرسال الذي هو معنى الطبيعة اللابشرط القسمي التي لوحظت فانية في جميع الأفراد : فلما في لحاظ الفناء في جميع الأفراد - الذي هو معنى الإطلاق واللابشرط القسمي - ولحاظ الفناء في بعض الأفراد دون بعض - الذي هو معنى بشرط شيء والمقيّد - من التعاند والتنافي ، ومن البديهي أنّ الشيء لا يمكن أن يقيّد بما يضاده ويعانده .

ومن ذلك ظهر فساد ما في الكفاية^(١) من قابليّة الإطلاق بهذا المعنى .

ثمّ إنّ بعد ما ظهر من مطاوي ما ذكرنا أنّ الإطلاق والتقييد خارجان عن حقيقة الموضوع له في أسماء الأجناس نظراً إلى أنّ لحاظ اللابشرطيّة والبشرط شيئيّة شيء منهما ليس قيّداً له ، كما أنّ اعتبار الطبيعة من حيث هي والبشرط لا أيضاً كذلك يظهر أن لا ظهور للموضوع أو متعلّق التكليف لا في الإطلاق ولا في التقييد ، فيدور الأمر بينهما ؛ لاندفاع احتمال بقيّة الاعتبارات ؛ لما عرفت من أنّ الطبيعة المهيمنة حيث إنّ الإهمال في الواقعيّات غير معقول لا يمكن أن تكون موضوعاً للحكم أو متعلّقةً للتكليف ، وعرفت أيضاً أنّ اعتبار البشرط لانيّة

ومن حيث هي للطبيعة خارج عن محطّ نظر الأصولي ؛ فإنّ الأوّل مختصّ بما يحمله عليه الذاتيّ والذاتيّات ، والثاني بما يحمله عليه المعقولات الثانويّة ، وشيء منهما لا ربط له بعلم الأصول .

مضافاً إلى أنّ نفس المحمول في هذين القسمين قرينة على ما أريد من الموضوع ، فالأمر مردّد بين إرادة اللابشرط القسمي والبشرط شيء ، فحينئذٍ إن كانت هناك قرينة خاصّة على إرادة أحدهما من اللفظ ، فهو المطلوب ، وإلا فلا بدّ من التماس قرينة عامّة معيّنة لأحدهما ، وهي قرينة الحكمة ، وبها عند تماميّتها يثبت الإطلاق ، ويستكشف تعلق إرادة المتكلّم بإثبات الحكم للطبيعة السارية الفانية في جميع الأفراد . وتماميّتها تتوقّف على مقدّمات ثلاث :

الأولى منها : ورود الحكم على المقسم ، بمعنى أن يكون موضوع الحكم أو المتعلّق مع قطع النظر عن الحكم قابلاً للانقسام إلى المقيد بما يشكّ دخله فيه وبغيره .

توضيحه : أنّ للصلاة - مثلاً - انقسامات قبل تعلق الوجوب بها - ويُعبّر عنها في كلمات شيخنا الأستاذ بالانقسامات السابقة والأوليّة - ككونها إلى القبلة وإلى غير القبلة ومع السورة وبلا سورة وهكذا ، وانقسامات بعد تعلق الأمر بها - ويُعبّر عنها في كلماته بالانقسامات اللاحقة والثانوية - ككونها بقصد الأمر وبدونه وغير ذلك ، فلو شككنا في أنّ الواجب هو الصلاة بداعي الأمر أو مطلقاً ، فحيث إنّ الحكم لم يرد على المقسم ، بمعنى أنّ الصلاة قبل تعلق الحكم بها لا تكون قابلةً للانقسام إلى الصلاة بقصد الأمر وبدونه ، فلا يمكن التمسك بالإطلاق على القول باستحالة التقييد ، كما هو المشهور ، وذلك لا لما

ذكره شيخنا الأستاذ^(١) من أن استحالة التقييد مستلزمة لاستحالة الإطلاق ؛ لما بينهما من تقابل العدم والملكة ؛ لأننا ذكرنا في بحث التعبدي والتوصلي أن لازمه استحالة العلم له تعالى لاستحالة الجهل في حقّه ، واستحالة الغناء في حقّه لاستحالة الفقر له تعالى ، وذكرنا أن استحالة التقييد تستلزم ضرورة الإطلاق أو التقييد بالطرف المقابل إن كان ممكناً ، بل لأن الإطلاق حينئذ لا يكشف عن المنكشف وأن غرضه تعلق بالمطلق ؛ إذ من المحتمل أن الإطلاق نشأ من استحالة التقييد مع أن الغرض في الواقع تعلق بالمقيّد .

هذا كله على القول باستحالة أخذ الانقسامات اللاحقة في متعلق التكليف ، وأما على ما هو المختار من جوازه - كما حققناه مفصلاً في بحث التعبدي والتوصلي - فليس لنا حاجة إلى هذه المقدمة أصلاً .

الثانية منها : كون المولى في مقام بيان تمام مراده وجميع ماله دخل في غرضه لا في مقام الإهمال والإجمال ، كقول الطبيب للمريض : « لا بد لك من شرب الدواء » .

والحق أن المراد من البيان في المقام هو البيان في قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة ، وهو ما يكون عن جد ، خلافاً لصاحب الكفاية^(٢) حيث التزم بأن البيان في المقام هو مجرد إظهار تمام مراده ولو لم يكن عن جد ، بل كان قاعدة وقانوناً ؛ نظراً إلى أن البيان الجدّي والواقعي - كما في قاعدة قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة - ينافي التقييد من جهة أن المقيّد يكشف عن عدم كون المولى في مقام البيان ، فيتشتمل به الإطلاق ، ولا يمكن التمسك به بعد ذلك أصلاً .

(١) أجود التقريرات ١ : ٥٢٠ .

(٢) كفاية الأصول : ٢٨٨ .

أقول : قد تقدّم منّا في بحث العام والخاص أنّه إذا كان للكلام ظهور من جهات وعلمنا بواسطة دليل خارجي بخلاف الظاهر من إحدى الجهات ، لا يجوز رفع اليد من ظهوره من سائر الجهات .

مثلاً : العالم في «أكرم العالم» بعدما ظهر بقرينة الحكمة فيمن يتّصف بصفة العلم ، سواء كان عادلاً أو فاسقاً ، وسواء كان هاشمياً أو غيره ، عربياً أو غيره وهكذا ، فإذا ورد «لا تكرم الفاسق من العلماء» ورفعنا اليد عن ظهوره في التسوية بين الفاسق والعادل بواسطته ، فلا وجه لرفع اليد عن ظهوره في بقية السوءات والانقسامات ، وذكرنا هناك أنّ إلقاء الكلام إظهاراً لتعمام مراده ضرباً للقاعدة ليكون ميزاناً في ظرف الشك لا معنى له ، ولا بدّ من كون المراد الجدّي والواقعي مطابقاً لمقام الإظهار والإفهام ، وإلا لأخلّ بغرضه .

ثمّ لو علمنا بأنّه في مقام البيان ، لا كلام في التمسك بالإطلاق ، كما إذا أحرز أنّه ليس في مقام البيان ، لا إشكال في عدم جوازه ، إنّما الإشكال فيما شكّ في ذلك .

والظاهر أنّه لا كلام أيضاً في جواز التمسك في هذه الصورة ، وإنّما الكلام في وجه ذلك ، مع أنّ التمسك بالإطلاق يحتاج إلى جريان مقدّمات الحكمة ، والمفروض أنّ إحداها مشكوكة ، فربما يقال : إنّ الوجه في ذلك أنّ المقيد حيث إنّ حصّة من المطلق مشتمل عليه لا محالة ويوجد في ضمنه ، فإذا أمر المولى بعق الرقبة ولم يقيد بالمؤمنة ، فيدور الأمر بين كون الرقبة واجباً مستقلاً أو واجباً ضمنياً ، فإنّ غرضه في الواقع إمّا تعلّق بالمقيد ، فيكون المطلق واجباً ضمنياً ، وإمّا تعلّق بالمطلق ، فهو واجب مستقلّ ، ولا ريب في ظهور الوجوب في الاستقلالي لا الضمني .

وفيه : أن منشأ الظهور إما الوضع أو القرينة ، والمفروض أن اللفظ لم يوضع للمطلق ، وليست القرينة في البين إلا الحكمة التي إحدى مقدماتها مشكوكة ، فمن أين يكون الظهور ؟ وبعبارة أخرى : إننا نقطع بأن الموضوع له اللفظ - الذي هو الطبيعة المهملة - لم يكن متعلقاً للحكم ؛ لما مرّ مراراً من أن الإهمال في الواقعيّات غير معقول ، ونقطع بأنه إما لو حظ فيه الإطلاق والسرّيان أو لو حظ فيه التقييد ، فبأي مرجّح يُرجّح لحاظ الإطلاق على التقييد .

وقيل وجه ثانٍ له ، وهو : بناء العقلاء في الاحتجاجات والأقارير على الأخذ بالإطلاق ما لم ينصب المتكلّم قرينةً على أنّه لا يكون في مقام البيان . أقول : لا ريب في وجود هذه السيرة العقلانية ، لكنّها هل هي سيرة تعبدية بلايّنة ولا برهان ، أم ليس الأمر كذلك ؟ الظاهر أنّه ليس من باب التعبد المحض ، بل وجه بنائهم عليه هو : أن الإنسان حيث إن الله - تبارك وتعالى - علّمه البيان لإظهار مراداته الواقعية بما يكون كاشفاً عنها من الألفاظ ولا طريق له إلى ذلك غالباً إلا هو ، فهو ملتزم بمقتضى تعهده أنّه متى أتى بلفظ أراد معناه ، وأيضاً له التزام آخر ، وهو : جعل الكواشف مطابقةً لمراداته الواقعية سعةً وضيقاً ، وهذا هو معنى تبعيّة مقام الثبوت للإثبات ، فعلى هذا ليس للمتكلّم أن يأتي بلفظ مطلق مع أنّه أراد في الواقع المقيّد ؛ لأنّه خلاف مقتضى تعهده إلا إذا نصب قرينة على أنّه لا يكون في مقام البيان ، فالمولى إذا لم ينصب قرينةً على ذلك ، يؤخذ بظاهر كلامه ، ويحكم بأنّ مقام الثبوت أيضاً موسّع لا تضيق فيه تبعاً لمقام الإثبات الذي لم يكن فيه تضيق .

وبعبارة أخرى : حيث إنّ الإطلاق رَفُض القيود بتمامها وعدم أخذ شيء منها ، بخلاف التقييد ، فالمولى لو تعلّق غرضه بالمقيّد ، فعليه التقييد والأخذ ،

ولو تعلّق غرضه بالمطلق فليس عليه إلا عدم أخذ شيء في متعلّق حكمه ، ورفض كلّ قيد يفرض فيه ، فإذا فعل ذلك ، لم يُخلّ ببيانه ، ويبنّ تمام مراده ؛ فإنّه - كما عرفت - ليس في البين إلا احتمال التقييد ، واحتمال لحاظ بقية الاعتبارات خارج عن حريم المعنى ، وبعدما كان إرادة التقييد محتاجاً إلى أخذ القيد في المتعلّق بمقتضى الالتزام الثاني وتبعيّة مقام الإثبات لمقام الثبوت يتعيّن الإطلاق بلا شبهة . وهذا واضح لا ستره عليه .

المقدّمة الثالثة : عدم وجود قرينة على التعيين أو ما يحتمل قرينته عليه . وبعد تماميّة هذه المقدّمات يتمسّك بالإطلاق فيما إذا شكّ في دخل قيد في متعلّق التكليف .

مثلاً : إذا شككنا في صحّة البيع الفارسي وعدمها ، تمسّك بإطلاق قوله تعالى : ﴿ أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ ﴾^(١) وتماميّة المقدّمات ؛ فإنّ البيع حيث إنّهُ قبل تعلّق الحكم به ينقسم إلى قسمين : الفارسي ، والعربي ، فالحكم وارد على المقسم ، والسيرة العقلانيّة تقتضي أن تكون الكواشف على طبق المرادات الواقعيّة سعة وضيقاً ما لم ينصب المتكلّم قرينةً على أنّه لم يكن في مقام البيان ، والمفروض أنّه لم يأت بما يدلّ على أنّه لم يكن في مقام البيان ، وهكذا لم ينصب قرينة على أنّ غرضه تعلّق بالبيع العربي ، فنحكم بتبعيّة مقام الثبوت لمقام الإثبات ، وأنّ البيع مطلقاً - سواء كان بالعربي أو الفارسي - محكوم بحكم الحلّيّة .

بقي أمران :

الأول : أنّ من جملة ما يكون قرينةً على التعيين الانصراف ، وهو على أقسام :

الأول : أن يكون بذوياً زائلاً بأدنى تأمل كما في لفظ «الإنسان» فإنه حيث إن الغالب فيه أن يكون ذا رأس واحد ويدين ورجلين ، فالعرف من جهة هذه الغلبة يرى ابتداءً وبالنظرة الأولى مَنْ كان ذا رأسين أو ذا أربعة أرجل مثلاً خارجاً عن حقيقة الإنسان ، لكنّه بعد أدنى تأمل وأقل تفكّر يحكم بأنّه أيضاً إنسان حقيقةً ، فلو كان الإنسان في رواية ودليل محكوماً بحكم ، لا يعتنى بمثل هذا الانصراف ويتمسك بالإطلاق ، ويثبت الحكم لجميع الأفراد حتى مَنْ كان ذا رأسين .

القسم الثاني : ما يكون موجباً لظهور اللفظ في غير المنصرف عنه ، كما في لفظ «الحيوان» فإنه بحسب معناه اللغوي صادق على كلّ ما يكون واجداً للحياة حتى الإنسان ، ولكنّ العرف يرى الإنسان مع أنّه واجد للحياة ومشترك مع سائر الحيوانات في كونه مادّياً وذا روح بخاريّ خارجاً عن حقيقة الحيوان بحيث لو خُوطب أحد بهذا اللفظ ليتأذى منه ، ومن هنا أفتى الفقهاء بجواز الصلاة في شعر الإنسان سواء كان من المصلّي أو من غيره ، كما إذا تزوّجت امرأة بشعر امرأة أخرى مع ورود الروايات الدالة على عدم جواز الصلاة في شعر حيوان لا يؤكل لحمه ، وويره بالسنتها المختلفة ، وليس ذلك إلا من جهة انصراف لفظ «الحيوان» وظهوره عرفاً في غير الإنسان ، ومثل هذا الانصراف لا ريب في كونه قرينةً على التعيين ، كالقرينة اللفظيّة ، فمعه لا يمكن التمسك بالإطلاق .

القسم الثالث : ما يكون وسطاً بينهما لا بنحو يكون زائلاً بالتأمل كالأول ولا موجباً لظهور اللفظ في غير المنصرف عنه ، بل بنحو يبقى العرف متحيزاً أو شاكاً في صدق اللفظ على بعض الأفراد ، وهذا كما في ماء الزاج

والكبريت ، فإنه لا شبهة في صدق الماء عليهما بمعناه اللغوي ، ولكن العرف لو عرضتهما عليه ، يشك في كونهما ماءً ، ويبقى متحيراً لا يدري أي شيء حقيقتهما .

وهذا القسم من الانصراف هو الذي يسمّى في كلمات شيخنا العلامة الأنصاري بالشك في الصدق ، ويعبر عنه بالشبهة المفهومية أيضاً ، ويكون من قبيل احتفاف الكلام بما يحتمل للقرينة وما يمكن أن يعتمد عليه المتكلم ، ومعه لا يمكن التمسك بالإطلاق ، كما لا يخفى .

الأمر الثاني : ذكر في الكفاية أنّ وجود القدر المتيقن في مقام التخاطب يمنع عن التمسك بالإطلاق^(١) .

وهو ممنوع ؛ لأن لفظ المطلق - كالماء مثلاً - صدقه على كل من المتيقن وغير المتيقن على حدّ سواء ، ولا يفرق بنظر العرف في مصداقية الماء القليل والكثير ، وإذا كان الصدق على جميع الأفراد على حدّ سواء بنظر العرف والمفروض أنّ المتكلم في مقام بيان تمام مراده الجدّي - كما هو المختار - فكون المتيقن مراداً من اللفظ قطعاً لا يوجب حمل المطلق عليه ، فإنّ إرادة المتيقن لا تنافي إرادة غيره أيضاً ، وبعد كون اللفظ بحسب مفهومه العرفي صادقاً على غير المتيقن كما يصدق على المتيقن بلا تفاوت بينهما لو كان المتيقن تمام مراد المولى ، لكان عليه البيان ، وإلا لأخلّ بغرضه ؛ لما سبق من أنّ مقتضى تعهد المتكلم والتزامه أن يجعل مبرزه على طبق مراده الواقعي سعةً وضيقاً إلا أن ينصب قرينةً على أنّه لم يكن في مقام البيان ، ومن ثمّ نرى أنّ الفقهاء لا يقصرون الحكم في الروايات على موارد أسئلتها ، ولا يجعلون مورد

السؤال مخصّصاً مع أنّه من أظهر موارد القدر المتيقّن في مقام التخاطب .
مثلاً: لو فرضنا أنّه سأل سائل عن الخمر ، فقال الإمام عليه السلام : «كلّ مسكر حرام» لا يلتزم أحد بأنّ حكم الحرمة مختصّ بالخمر ؛ لأنّها المتيقّن في مقام التخاطب .

ثمّ لو تنزّلنا عن مسلكتنا وسلكنا ما سلكه صاحب الكفاية - الخارج عن مسلک التحقيق - من أنّ المراد من البيان هو إظهار المراد ولو لم يكن عن جدّ بل قانوناً وقاعدة^(١) ، فلا يمنع وجود القدر المتيقّن في مقام التخاطب أيضاً عن التمسك بالإطلاق ، وذلك لأنّ كون القدر المتيقّن في مقام التخاطب مورداً للقاعدة لا ينافي كون غيره يصدق عليه اللفظ من الأفراد أيضاً ضرباً للقاعدة ، بل مقتضى صدق اللفظ على جميع الأفراد بالسوية بنظر العرف - بحيث لا يفرّقون بين المتيقّن وغيره في صدقه عليه - أنّه أراد جميع الأفراد ضرباً للقاعدة على هذا المسلک ، ولو أراد المتيقّن فقط قانوناً دون جميع الأفراد كذلك ومع ذلك أتى بلفظ المطلق الصادق عليه وعلى غيره ، لأخلّ بغرضه .

نعم ، لو كان المراد من البيان أنّ المولى في مقام إفادة فائدة بحيث يفهم المخاطب شيئاً ما من كلامه ، لكان وجود القدر المتيقّن مانعاً عن التمسك بالإطلاق ، لكن لا اختصاص به في مقام التخاطب ، بل وجود القدر المتيقّن الخارجي أيضاً كذلك .

والحاصل : أنّ وجود القدر المتيقّن لو كان مانعاً عن التمسك بالإطلاق ، يمنع في كلا المقامين ، ولو لم يكن ، ففي كلا المقامين أيضاً .

فصل :

إذا ورد مطلق وحده نأخذ به قطعاً ، كما أنه إذا ورد مقيد وحده كذلك .
أمّا لو ورد مطلق ومقيد معاً ، فإمّا أن يكون المطلق متكفلاً لحكم إلزامي أو مستلزماً له - كما إذا كان مشتملاً على حكم وضعي - أو لا ، وعلى الأول إمّا أن يكون المقيد مخالفاً له في الإيجاب والسلب أو لا ، وعلى الثاني إمّا [أن] يكون المطلق مشتملاً على حكم بنحو مطلق الوجود والانحلال أو يكون بنحو صرف الوجود ، وهذه جميع الأقسام ، ونتكلّم في كلّ منها مستوفى إن شاء الله .
أمّا لو كان مشتملاً على حكم إلزامي أو مستتبّعاً له ، وكان المقيد مخالفاً له في الإيجاب والسلب ، فلا ريب في حمل المطلق على المقيد ، ولا يضرّ التمسك بالإطلاق من سائر الجهات ؛ فإنّ المطلق - كما عرفت - لا يصادم ظهوره بوزود المقيد ، وإنّما تقصر حجّيته .

وأمّا في الموافق الذي يكون بنحو مطلق الوجود ، كما في «أكرم العالم» و«أكرم العالم العادل» فلا إشكال في الأخذ بالمطلق وعدم حمله على المقيد - وإن تخيّل بعض الفقهاء العظام ، والظاهر أنّه في بعض فروع العروة موجود نظيره ، وأظنّ أنّه في باب الصوم في مفطرية الارتماس في الماء - لعدم التنافي بينهما ؛ إذ أيّ منافاة بين وجوب إكرام كلّ عالم ووجوب إكرام العالم العادل بعد حكم كلّ من الدليلين بوجوب إكرام العالم العادل وانحلال الحكم في المطلق بأحكام عديدة ثابتة لموضوعات متعدّدة ؟

نعم ، لو قلنا بمفهوم الوصف ليدخل في القسم الأول ، لكنّا أثبتنا في

محله أنه ليس للوصف مفهوم .

أما في الموافق الذي يكون بنحو صرف الوجود - كما في المثال المعروف «أعتق رقبة» و«أعتق رقبة مؤمنة» وأمثال ذلك مما لم يكن مطلوب المولى في دليل المطلق إلا وجوداً واحداً لا جميع الوجودات - فتارة نحرز وحدة الحكم ونقطع من الخارج أننا لسنا مكلفين بتكليفين ، كما إذا ورد - كما ورد - : «امسح مقدّم رأسك»^(١) ثم ورد «امسح ناصيتك ببلّة يمينك» فإن من المقطوع عدم وجوب المسح مرتين على مقدّم الرأس ، فيدور الأمر بين رفع اليد عن أحد الظهورين : إما عن ظهور المطلق في الإطلاق بأن نحمله على المقيد ، ونقول : إن المراد من المطلق هو المقيد ، أو عن ظهور المقيد في الإلزام بالخصوصية بأن نحمل ظهور «امسح ببلّة يمينك» في وجوب المسح ووجوب كونه ببلّة اليمنى على وجوب المسح واستحباب كونه ببلّة اليمنى .

وبعبارة أخرى : نحمله على أفضل أفراد الواجب ، كما في طبعي الصلاة والصلاة في المسجد ، وهذا هو المراد من حمل المقيد على الاستحباب ، لأن المجموع المقيد مستحب بحيث لا يكون فيه إلزام أصلاً وكان مستحباً فعلياً ، كما لا يخفى .

والمشهور في هذا الفرض هو حمل المطلق على المقيد ، بل لم ترَ أحداً يتوقف في ذلك ، وإنما الإشكال في وجهه ، وقد ذكر لها وجوه :

منها : ما قيل - كما في الكفاية^(٢) - من أن التقييد حيث إنه ليس تصرفاً في معنى اللفظ ، بل هو تصرف في وجه من وجوه المعنى - لو كان المولى في مقام

(١) الكافي ٣ : ٢٩٩ ، التهذيب ١ : ١٧١/٦٢ و ٢٤١/٩١ ، الوسائل ١ : ٤١٠ ، الباب ٢٢

من أبواب الوضوء ، الحديث ٢ .

(٢) كفاية الأصول : ٢٩٠ .

بيان تمام مراده - فبالظفر بالمقيّد نستكشف أنّه لم يكن في مقام البيان ، فلم يكن إطلاق في البين حتى يستلزم حمله على المقيّد تصرفاً في المطلق .

وفيه : أنّ الظفر بالمقيّد لا يكشف عن عدم كون المولى في مقام البيان قانوناً - كما هو مختار صاحب الكفاية^(١) - بل يكشف عن أنّه لم يكن بمرادٍ جدّي له ، وهكذا على المختار من أنّ المراد من البيان هو بيان مراده الجدّي والواقعي لا يرفع الظهور المنعقد للمطلق في الإطلاق أيضاً ، فإنّ الشيء لا ينقلب عمّا هو عليه ، بل ظهور المطلق في الإطلاق على حاله ، ولا يصادمه الظفر بالمقيّد ، فأيّ موجب لرفع اليد عن هذا الظهور ؟

ومنها : ما أفاده صاحب الكفاية - رحمته - من أنّ ظهور المقيّد في الإيجاب التعيني أقوى من ظهور المطلق في الإطلاق^(٢) .

وهو كما أفاده إلّا أنّ الكلام في منشأ الأقاينة .

وربما يقال : إنّ ظهور الهيئة في الوجوب التعيني في المقيّد حيث إنّه بالوضع يقدّم على ظهور المطلق في الإطلاق ؛ فإنّه بمقدّمات الحكمة .

وفيه^(٣) : أنّ الهيئة على مختاره - رحمته - لم توضع إلّا للجامع بين الوجوبين ، والتعيين إنّما يستفاد من مقدّمات الحكمة .

وعلى ما اخترناه من أنّها لم توضع إلّا لإبراز الاعتبار النفساني وإنّما العقل يحكم بلزوم الإتيان بما جعله المولى على عهده وأبرزه بمبرز مالم يرتخص في تركه ، فالوجوب والاستحباب أمران خارجان عن مدلول اللفظ ، فهذا الوجه ليس بوجيه .

(١) كفاية الأصول : ٢٩٠ .

(٢) كفاية الأصول : ٢٩١ .

(٣) ورد في هامش الأصل هذه العبارة : وفيه أنّ استفادة الوجوب التعيني أيضاً بمقدّمات الحكمة عنده [كفاية الأصول : ٩٩] كما هو مختارنا أيضاً .

والوجه الموجه في حمل المطلق على المقيد وتقدم المقيد عليه ما ذكرنا في بحث العام والخاص من أن ظهور القرينة - ولو كان أضعف الظهورات - مقدم على ظهور ذي القرينة ولو كان أقواها، ومثلنا هناك بمثل : « رأيت أسداً يرمي » فإن ظهور « يرمي » في الرمي بالنبل - وإن كان ضعيفاً غاية : فإن الرمي كما يكون بالنبل يكون بالتراب أو غيره أيضاً - مقدم بنظر العرف على ظهور « الأسد » في الحيوان المفترس وإن كان بالوضع ، ولا يكاد يشك أحد في ذلك .

والسر فيه : أن القرينة ناظرة إلى ذي القرينة ومفسرة له ومانعة عن انعقاد الظهور فيه لو كانت متصلة ، فكل ما يكون قرينة ، فظهوره أيّاماً كان يكون حاكماً على ظهور ذي القرينة كيفما كان ، والميزان الكلي في تشخيص القرينية وطريق إثباتها أن يفرض الكلام متصلاً ، فإن كان أحد الظهورين مانعاً عن انعقاد الظهور الآخر ، فهو قرينة ومقدم عليه حال الانفصال أيضاً . ومن هذا القبيل : ظهور المقيد ، كما في « امسح على ناصيتك ببلة يمينك » فإننا لو فرضنا كونه متصلاً بقوله : « امسح على مقدم رأسك » يفهم منه مع العلم بأن التكليف واحد أن المراد من المسح على مقدم الرأس هو المسح على الناصية ببلة اليمنى لا مطلقاً ، فيقدم عليه حال كونه منفصلاً أيضاً ؛ لقرينته عليه ، كان الظهور بمقدمات الحكمة أو بالوضع . وهذا واضح لا ستره عليه .

وأخرى : لا نحرز وحدة الحكم ، ونحتمل أن يكون المطلوب متعدداً وهو الغالب ، ويدور الأمر حينئذ بين حمل المطلق على المقيد والحكم بأن المطلوب واحد ، أو نعمل بكلا الدليلين ونحكم بتعدد المطلوب .

والحق هو الأول ، وتوضيحه يقتضي تقديم مقدمة ، وهي : أنه ينقسم الدليلان من حيث تعلقهما بالسبب وعدمه إلى أقسام :

الأول : أن يكون كلّ منهما معلقاً على سبب غير ما هو عليه الآخر .

الثاني : أن يكون كلّ منهما معلقاً على سبب واحد .

الثالث : أن يكون أحدهما معلقاً والآخر غير معلق على شيء .

الرابع : أن لا يكون شيء منهما معلقاً .

ولا ريب في خروج القسمين الأولين عن محلّ النزاع ؛ فإن تعدّد السبب كاشف عن تعدّد الحكم ، ومعهُ يبقى المطلق على إطلاقه والمقيّد على تقييده ، ولا يتصرّف في شيء منهما ، وهكذا وحدة السبب كاشفة عن وحدة المطلوب ، فيدخل فيما أحرز اتحاد التكليف ، ويجري فيه جميع ما جرى هناك ، فالنزاع منحصر في القسمين الأخيرين ، ونتكلّم أولاً في مقام الثبوت ثمّ نتبعه مقام الإثبات .

فنقول : إنّه في الواقع ونفس الأمر يمكن أن تكون مصلحة واحدة قائمة بالمطلق أو المقيّد ، ويمكن أن تكون مصلحتان .

وحينئذ تارة تكون إحداها قائمة بالمطلق والأخرى قائمة بالخصوصيّة بنحو المطلوب في المطلوب والواجب في الواجب بحيث يكون التقيّد ذا مصلحة لا المقيّد ، وتعلّق بالفرض بالخصوصيّة لا الخاصّ . وقد ذكرنا في بحث النهي عن الضدّ أنّ وقوع الخصوصية تحت الإلزام بمكان من الإمكان بل واقع ، كما في الصلاة المنذور وقوعها في المسجد ، وذكرنا أنّه يمكن أن تكون ذات المقيّد محكومة بالوجوب ، ويكون التقيّد والخصوصيّة محكوماً بحكم آخر من الأحكام أياً ما كان سوى الحرمة من جهة أنّها تنافي إطلاق الأمر وتقييده . وأخرى تكون إحداها قائمة بالمطلق والأخرى بالمقيّد لا التقيّد ، وبالخصوصيّة لا الخاصّ ، وفي هذه الصورة يمكن أن تكون المصلحتان بنحو

لا تحصلان بوجود واحد ، كما إذا فرضنا أن المولى أمر بعق الرقة ثم بالرقبة المؤمنة ، فلا بد للمكلف من عتق الرقبتين ، ويمكن أن تكونا بنحو تحصلان بوجود واحد وبالإتيان بالمقيّد - نظير إكرام العالم الهاشمي فيما إذا وجب كلّ منهما - ولا يحتاج إلى وجودين ، إمّا بنحو الارتباطي بأن تكون استيفاء المصلحتين منوطاً بإتيان المقيّد أولاً بحيث لو أتى بالمطلق أولاً ، لا يبقى مجال لاستيفاء مصلحة المقيّد أصلاً ، نظير ما أفاده صاحب الكفاية^(١) في بحث الإجزاء من احتمال وجود مصلحة للصلاة مع الوضوء ووجود مصلحة أخرى للصلاة مع التيمّم حال فقدان الماء بنحو لو استوفى مصلحة الصلاة مع التيمّم في أول الوقت لا يبقى مجال لاستيفائها مع الوضوء ، أو بنحو الاستقلالي بحيث يمكن استيفاء مصلحة المقيّد بعد استيفاء مصلحة المطلق .

هذا كلّه في مقام الثبوت ، أمّا في مقام الإثبات : فهذه الاحتمالات الخمسة كلّها - سوى الأول منها - خلاف ظاهر الكلام يحتاج إلى مؤونة زائدة وقرينة مفقودة في المقام ؛ ضرورة أن احتمال تعلّق الأمر بالخصوصيّة - مضافاً إلى ندرته - مدفوع : بأنّ ظاهر قول المولى : «أعتق رقة مؤمنة» أن المقيّد يكون تحت إلزامه ، لا تقيّد الرقة بالإيمان ، كما أن الاحتمال الثالث يدفعه ظهور الكلام في أن المطلوب وجود واحد لا وجودان ، والرابع يدفعه ظهور الدليلين في الوجوبين النفسيين التعيينيين .

ومقتضى الاحتمال الرابع : استحالة الأمر التعييني بهما في عرض واحد ، بل لا بدّ من الأمر الترتيبي بأن يأمر بعق المجردة عن قيد الإيمان على تقدير عصيان المقيّدة ، فيكون الأمر بالمطلق حدوداً مشروطاً بعصيان الأمر بالمقيّد ،

(١) كفاية الأصول : ١٠٨ وما بعدها .

والأمر بالمقيّد أيضاً يكون مشروطاً بعدم الإتيان بالمطلق بقاءً لا حدوثاً، ومن البديهي أنّه خلاف مقتضى ظاهر الأمر؛ فإنّه يقتضي كونه مطلقاً لا مشروطاً. وهكذا الاحتمال الخامس أيضاً مدفوع: بأن مقتضاه أن يأمر المولى تخيراً بأن يقول: «إمّا أعتق رقبة مؤمنة أولاً أو أعتق رقبة مجرّدة عن قيد الإيمان ثم أعتق رقبة مؤمنة» وذلك لأنّ المولى حيث إنّه يحصل غرضه بكلا النحويين، ويمكن للعبد استيفاء كلتا المصلحتين، وتحصيل غرض مولاه بطريقتين، فالأمر تعييناً بسلوك أحد الطريقتين دون الآخر جزاف، فلا بدّ من الأمر بسلوك أحد الطريقتين تخيراً، وهو يحتاج إلى قرينة مفقودة على الفرض في المقام، بل ظاهر كلا الدليّلين أنّهما متكفّلان لحكمين إلزاميّين نفسيّين مطلقين تعيينيّين، ولا معارضة بينهما من جهة من هذه الجهات أصلاً، فكلّ من هذه الاحتمالات سوى الأوّل منها مدفوع لا التفات إليه، فيبقى الاحتمال الأوّل، وهو كون المصلحة في الواقع ونفس الأمر واحدة، ومقتضاه كون التكليف أيضاً واحداً.

وبعدما عرفت أنّه بحسب مقام الإثبات ليس لنا إلا هذا الاحتمال نعرف أنّه يجري في هذا القسم ما جرى في صورة إحراز اتّحاد التكليف من الاحتمالين: حمل المطلق على المقيّد والتصرّف في المطلق، وإبقائه على حاله، والتصرّف في المقيّد بحمله على أفضل الأفراد، وعرفت أنّ الحقّ هو الأوّل؛ لأنّ التعارض بين ظهور المطلق في الإطلاق، وظهور المقيّد في وجوب المقيّد متعيّناً، والأخذُ بظهور المطلق متوقّف على عدم وجود القرينة على الخلاف، وبعبارة أخرى: حجّيته بقاءً منوط بعدم البيان، والمقيّد قرينة وبيان له، فيرفع اليد عن ظهوره في الإطلاق، كما أنّه لو كان متّصلاً، لكان مانعاً عن

أصل انعقاد الظهور وعن حجّة المطلق حدوثاً .

ومن هنا يعلم حكم ما لو كان دليل المقيد متكفلاً لحكم غير إلزامي : فإن ما لا إلزام فيه أي منافاة له مع إطلاق المطلق ؟
مثلاً : لو فرضنا أنه ورد « زُر الحسين عليه السلام » الذي بإطلاقه يدل على مطلوبيّة زيارة الحسين ، سواء كان الزائر متطهراً أم لا ، ثم ورد « زُر الحسين وأنت لابس أظهر ثيابك » فإذا كان الأمر بهذا المقيد أمراً غير إلزامي وكان المكلف مرخصاً في ترك هذا المقيد وعدم امتثاله رأساً ، فأبي منافاة ومعارضة بينه وبين إطلاق دليل المطلق الظاهر في محبوبيّة زيارة الحسين ولو لم يلبس الزائر أظهر ثيابه ؟

نعم ، لو كان دليل المقيد ينافي ظهور المطلق في الإطلاق بأن كان نهياً كما ورد « لا تقم إلا وأنت متطهر » نهى عن الإقامة حال كون المكلف محدثاً ، المرشد إلى مانعيّة الحدث عن تحقّق الإقامة ، فيحمل المطلق على المقيد . وهكذا لو كان دليل المقيد قضية ذات مفهوم تقتضي عدم مطلوبيّة فاقد القيد .

والضابط الكلّي في وجوب حمل المطلق على المقيد وجود المنافاة بينهما بلا تفاوت بين الواجبات والمستحبات .

فظهر أنّ ما أفاده في الكفاية - من أنّ مقتضى القاعدة هو وجوب حمل المطلق على المقيد في المستحبات أيضاً مع أنّ بناء المشهور على حمل الأمر بالمقيد على تأكّد الاستحباب فيها - ليس كما ينبغي ؛ لما عرفت من أنّه لا معارضة بينهما في باب المستحبات حتى يحمل المطلق على المقيد ، فعدم الحمل فيها لا إشكال فيه ، ويكون من باب التخصّص لا التخصيص ، وملاك

الحمل هو التنافي لو وُجد لوجب الحمل ، كان الحكم إلزامياً أو غير إلزامي ، ولو لم يوجد ، لا وجه له كذلك .

وما أفاده بعد ذلك - من أنّ الوجه في عدم الحمل فيها هو أنّ الغالب في باب المستحبات هو تفاوت الأفراد بحسب المحبوبة^(١) - غير تامّ أيضاً ؛ فإنّ منشأ هذه الغلبة ليس إلّا عدم حملهم ، ولعلّه هو وجه أمره بالتأمّل ، مع أنّ مجرد الغلبة الخارجيّة لا يوجب رفع اليد عن مقتضى الجمع العرفي في جميع أفراد المستحبات .

كما أنّ ما أفاده من أنّ الوجه في عدم الحمل هو التسامح في أدلّة المستحبات^(٢) ، أيضاً كذلك ؛ فإنّه - مضافاً إلى ما أورده في الهامش على نفسه من أنّه لو كان مقتضى القاعدة والجمع العرفي هو حمل المطلق على المقيّد ، فلازمه عدم شمول حديث «مَنْ بَلَغَ» للمطلق وعدم الاستحباب به إلّا للمقيّد ؛ لعدم صدق بلوغ الثواب عليه بعد رفع اليد عن إطلاقه وحمله على المقيّد^(٣) - فيه : أنّ لازم ذلك الالتزام بالاستحباب في جميع المطلقات المتكفّلة للحكم الإلزامي بعد تقييدها وحملها على مقيّداتها ، فإنّ هذه المطلقات تدلّ على أنّ الإتيان بالمطلق واجب ، والآتي به يثاب عليه ، وتاركه يعاقب عليه ، وبواسطة دليل المقيّد يرفع اليد عن ظهور دليل المطلق بمقدار المعارضة ، وهو ظهوره في جواز الاكتفاء بالمجرّد عن القيد ، والعقاب على ترك المقيّد ، وأمّا بلوغه الثواب على المطلق فحيث لا يعارضه شيء باقي على حاله ، فتشمله أخبار «مَنْ بَلَغَ» ويلزم الحكم بمقتضاها بالاستحباب ، ولذا يلتزمون بالاستحباب فيما إذا

(١) كفاية الأصول : ٢٩١ .

(٢) كفاية الأصول : ٢٩١ - ٢٩٢ (الهامش) .

ورد خبر ضعيف السند على وجوب شيء بمقتضى هذه الأخبار .

ثم إنه مما ذكرنا يظهر أيضاً فساد ما أفاده شيخنا الأستاذ من أنه لو كان دليل المقيد قضية ذات مفهوم ، ينافي دليل المطلق وإن كان مقتضاه عدم استحباب الخالي عن القيد رأساً إلا أن العلم الخارجي بأن المستحباب ذات مراتب يمنع عن حمل المطلق على المقيد من جهة أنه يوجب صرف ظهور دليل المقيد في المفهوم ، ومعه تنتفي المنافاة ، فلا وجه للحمل^(١) .

ووجه الفساد : ما ذكرنا من أن منشأ القول بالمراتب فيها ليس إلا عدم الحمل ، مضافاً إلى أن العلم بكون الغالب فيها أن تكون ذات مراتب لا يقتضي ذلك في صورة الشك وما لا نعلم بذلك .

ثم إنه لو قطعنا النظر عن جميع ما ذكرنا من الأقسام لاستكشاف وحدة المطلوب يمكن إحرازها بطريق آخر ، وهو : أن الطبيعة الواحدة لو وقعت في حيز الطلب مرتين - كما إذا قال المولى : « صل » ثم بعد ذلك قال أيضاً : « صل » - ظاهرة في التأكيد ، بمعنى أن العرف لا يفهمون من هذين الطلبين إلا طلباً واحداً مؤكداً وإن كان ظاهر كل كلام في حد ذاته أن يكون تأسيساً لا تأكيداً إلا أنه في غير مثل هذه الموارد ، وحيث إن معنى الإطلاق - كما مر غير مرة - هو رفض جميع القيود وعدم أخذ شيء منها بنحو لو فرض - محالاً - إيجاد الطبيعة خالية عن جميع القيود وعارية عن تمام الخصوصيات لتحقق امتثال الأمر المتعلق بها ، والمقيد بخلافه ، فالأمر بالمقيد بعينه هو أمر بالمطلق أيضاً بمعنى أن متعلق الأمر في المطلق هو الكلّي الطبيعي بمعنى ما يكون قابلاً للانطباق على كثيرين ، وهو في المقيد أيضاً هو الكلّي الطبيعي ، غاية الأمر أنه في المقيد فيه خصوصية

زائدة ليست في متعلّق أمر المطلق ، فليس أحد المتعلّقين مبائناً للآخر ، بل أحدهما عين الآخر مع زيادة خصوصيّة ، وعلى هذا يكون الخطابان بمنزلة تكرار الخطاب الواحد ، وكما لا يفهم العرف من تكرار خطاب «أعتق رقبة» إلّا أمراً واحداً وتكليفاً فardاً كذلك لا يفهمون من «أعتق رقبة» و«أعتق رقبة مؤمنة» إلّا تكليفاً واحداً ، وبعد إحراز وحدة التكليف يتحقّق التنافي والتعارض بين الدليلين ، وبما أنّ الأخذ بإطلاق دليل المطلق مقتضي للاكتفاء بصرف وجود الطبيعة - ولو كانت مجرّدة عن أيّ قيد من القيود - متوقّف على عدم البيان حدوداً وبقاءً ، فإنّه مع البيان حدوداً لا ينعقد له ظهور في الإطلاق أصلاً ، ومعه بقاء وإن انعقد له الظهور إلّا أنّه ليس بحجّة ولا يمكن الأخذ بإطلاق دليل المطلق بعد ورود المقيّد المقتضي لعدم الاكتفاء بفاقد القيد ، فإنّه قرينة وبيان لما يراد من المطلق ، فيضيّق دائرة حجّيته ، كما أنّه لو كان متّصلاً ، كان مضيقاً لدائرة ظهوره ، وموجباً لعدم انعقاد الظهور إلّا في المقيّد ، ويجب الحمل على المقيّد . وهذا واضح لا ستره عليه .

تبصرة هي : أنّ نتيجة التمسك بمقدمات الحكمة وإثبات الإطلاق تختلف بحسب الموارد ، ففي بعض الموارد - كما في ﴿أحلّ الله البيع﴾^(١) - ينتج الحكم الشمولي والسرياني ؛ فإنّ لازم أخذ صرف طبيعة البيع ورفض أيّ قيد يفرض فيه متعلّقاً للحكم بالحليّة ليس إلّا ذلك ، كما أنّ لازمه في مثل «أعتق رقبة» هو العموم البدلي ، ومقتضاه في بعض الموارد أمر آخر ، كما في إطلاق الوجوب المثبت للوجوب النفساني المقابل للغيري المترشّح من الغير ؛ فإنّ القسمين وإن كانا متقابلين ولا جامع بينهما فلا يمكن إثبات شيء منهما

بالإطلاق إلا أن لكل منهما خصوصية تلازمه ، فإذا أثبتنا إحدى الخصوصيتين بالإطلاق ، فيثبت لازمه أيضاً ؛ لحجّة لوازم الأصول اللفظية ، وخصوصية النفسية عدم سقوطه ما لم يأت بمتعلّقه سواء أتى بشيء آخر أم لا ، كما أن خصوصية الغيرية دورانه مدار وجوب الغير وجوداً وعدماً ، فإذا كان مقتضى إطلاق الوجوب عدم السقوط سواء أتى بالغير أم لا ، الذي هو من خصائص الواجب النفسي ، فيثبت لازمه .

مثلاً : مقتضى إطلاق خطاب « صلّ » هو وجوب الصلاة ، سواء وجب الصوم أو لم يجب ، فكأنه قال : « الصلاة واجبة صُمّت أو لم تَصُمْ » وبعين هذا البيان نثبت الوجوب العيني قبالة الكفائي ، وهكذا الوجوب التعيني في قبالة التخيري .

والحاصل : أن الإطلاق في جميع الموارد بمعنى واحد وهو رفض القيود ، ومقتضاه مختلف بحسب اختلاف الموارد .



فصل :

في المجمل والمبين .

لاريب في أنَّ مفهوم المجمل مادةً وهيئةً مبين كمفهوم المبين ، ولكن لكلُّ منهما مصاديقٌ مشتبهةٌ مختلفةٌ فيها ، فبعض يرى أنَّ الأمر الواقع عقيبَ الحظر مجمل ، وآخرُ يرى أنَّه مبينٌ دالٌّ على الإباحة . وهكذا اختلف في الاستثناء عقيبَ الجُمْل المتعدّدة .

هذا في المفاهيم التركيبية ، وأمّا في المفاهيم الأفرادية فإلى ما شاء الله ، كلفظ « صعيد » و« الغناء » وغير ذلك من الألفاظ التي ادّعى بعضُ إجمالها ، والآخرُ عدمه ، ولا فائدة في البحث عن ذلك ، بل لا بدَّ في كلّ مورد من ملاحظة خصوصيّة المورد . هذا تمام الكلام في مباحث الألفاظ .

والحمد لله ، والصلاة على خير خلقه وخاتم أنبيائه محمّد وآله الطيّبين ، ولعنة الله على أعدائهم أجمعين .

فهرس الموضوعات

مقدمة الواجب

- ٥..... فيما هو المبحوث عنه في مقدمة الواجب
- ٦..... بيان المراد من الوجوب المبحوث عنه في المقام
- ٧..... مسألة مقدمة الواجب من المسائل العقلية غير المستقلة
- ٧..... هل لهذا البحث ثمرة عملية فقهية؟
- ٩..... تقسيم المقدمة إلى الداخلية والخارجية وذات جهتين
- ٩..... الكلام في أصل مقدمية المقدمات الداخلية
- ١٠..... الكلام في وجوب المقدمات الداخلية، الغيري
- في عدم الوجه لتقسيم المقدمة إلى العقلية والشرعية والعادية
- ١١..... وإلى مقدمة الوجود ومقدمة الصحة ومقدمة الوجوب ومقدمة العلم
- ١٢..... تقسيم المقدمة إلى المتقدمة والمقارنة والمتأخرة
- ١٢..... الكلام في الشرط المتأخر
- ٢١..... تقسيم الواجب إلى المطلق والمشروط
- ٢١..... الكلام في رجوع الشرط إلى الهيئة أو المادة

- الكلام في إمكان تصوير الواجب المشروط بالمعنى المشهور، وعدمه ٣٠
- وجوب التعلم نفسياً طريقتاً ٣٥
- الكلام في المقدمات المفوتة ٣٧
- الكلام في موارد التمسك بقاعدة «الامتناع بالاختيار» ٣٧
- في انقسام القدرة إلى العقلية والشرعية ٣٩
- في انقسام القدرة الشرعية إلى ثلاثة أقسام ٤٠
- في أن معين كيفية أخذ القدرة هو لسان الدليل ٤٣
- كيفية إطلاق الواجب على المشروط قبل حصول شرطه ٤٤
- كيفية استعمال الهيئة في الواجب المشروط ٤٥
- تقسيم الواجب إلى المعلق والمنجز وبيان حقيقتهما ٤٦
- فيما أورد على الواجب المعلق ٤٩
- شبهتان أخريان في تصوير الواجب المعلق ٥٣
- في أن الالتزام بوقوع الواجب المعلق في الجملة ممّا لا بدّ منه ٥٨
- عدم اختصاص الواجب المعلق بما يتوقّف وجوده على زمان متأخّر ٦٠
- في أن لزوم القول بالواجب المعلق وجوب جميع المقدمات ٦١
- الكلام في تأسيس الأصل وتعيينه عند الشك في أن القيد
هل هو راجع إلى الهيئة أو المادة ؟ ٦٣
- للشيخ الأنصاري رحمه الله في استظهار تقييد المادة دون الهيئة تقريبان ٦٤
- التقريب الأول ٦٥
- التقريب الثاني ٦٩
- في عدم أصل لفظي مفتضٍ لتقييد المادة خلافاً للشيخ والمحقق النائيني ٧٢
- تقسيم الواجب إلى النفسي والغيري ٧٣
- المقام الأول في تعريفهما ٧٣
- المقام الثاني في أن أيهما مقتضى الأصل اللفظي ؟ ٧٨
- في أن ترتّب الثواب على الواجبات النفسية بالاستحقاق لا بالتفصّل ٨٣
- في ترتّب الثواب على الواجبات الغيريّة وعدمه ٨٤

- ٨٥ وجه ترتب الثواب على الطهارات الثلاث
- ٨٦ وجه اعتبار قصد التقرب في مقدمة الطهارات الثلاث
- ٩٤ تبعية وجوب المقدمة لوجوب ذبها في الإطلاق والاشتراط
- ٩٤ الكلام في اعتبار الإيصال أو غيره في انصاف المقدمة بالوجوب
- ٩٥ في اعتبار قصد التوصل وعدمه
- ٩٨ الكلام في المقدمة الموصلة
- ١٠٢ الكلام فيما استدلل به صاحب الفصول على اعتبار الإيصال
- ١٠٤ الكلام في ثمره الأقوال في المقدمة الواجبة
- ١٠٦ تقسيم الواجب إلى الأصلي والتبعي
- ١٠٩ في ثمره البحث عن وجوب المقدمة
- ١١٠ في ذكر ثمرات أخرى للبحث عن وجوب المقدمة
- ١١٦ في تأسيس الأصل العملي وتعيينه بالنسبة إلى المسألة الأصولية والفرعية
- ١١٩ الكلام في أدلة وجوب المقدمة
- ١٢٢ مقدمة المستحب والحرام
- ١٢٣ أقسام مقدمة الحرام
- اقتضاء الأمر بالشيء النهي عن ضده، وعدمه
- ١٢٧ الكلام في وجهي الاقتضاء في الضد الخاص
- ١٢٨ عدم مقدمة أحد الضدين للآخر
- ١٣٧ الكلام في الاقتضاء وعدمه في الضد العام
- ١٣٨ في ثمره الاقتضاء وعدمه
- ١٤٢ في الترتب وفيه جهات ثلاث
- ١٤٢ الجهة الأولى في بطلان العبادة المنهي عنها بمقتضى الأمر بضدها، وعدمه
- ١٤٣ الجهة الثانية في وجوه كشف الملاك في الفرد المزاحم
- ١٥٢ الجهة الثالثة في إمكان الترتب وعدمه
- ١٥٣ في أن القول بإمكان الترتب ملازم لوقوعه
- ١٥٤ في مقدمات الترتب

- المقدمة الأولى في أن للحكم مقامين : مقام الجعل ومقام المجمول ١٥٤
- المقدمة الثانية في إمكان جعل عصيان الأمر بالأهم شرطاً مقارناً وعدمه ١٥٧
- المقدمة الثالثة في بيان محذور الترتب ١٦١
- اختصاص جريان الترتب بما إذا كان الضدان مما لهما ثالث ١٦٤
- في طريق آخر لإثبات إمكان الترتب غير متوقف على تلك المقدمات ١٦٦
- في الفروع التي لا يمكن تصحيحها إلا بالالتزام بالترتب ١٦٨
- اختصاص الترتب بما إذا كان الواجبان مما أخذ فيهما القدرة عقلاً ١٦٨
- في وجه الجمع بين صحة الصلاة واستحقاق العقاب إذا أجهز موضع

- الإخفات عن تقصير ١٦٩
- أمر الأمر مع علمه بانتفاء شرطه ١٧٣
- الأوامر هل هي متعلقة بالطبائع أو الأفراد ؟ ١٧٥
- في ثمرة البحث ١٧٧
- فيما إذا نسخ الوجوب هل يبقى الجواز ؟ وما هو دليله ؟ ١٧٩
- ليس للدليل الناسخ ولا الدليل المنسوخ دلالة على بقاء الجواز ١٧٩
- عدم المجال لإثبات بقاء الجواز بالاستصحاب ١٨١
- في تصوير الواجب التخيري ١٨٣
- في الواجب الكفائي ١٩٣
- في الواجب الموسع والمضيق ١٩٧
- في أن القضاء هل هو بأمر جديد أم لا ؟ ١٩٨
- في مقتضى الأصل اللفظي ١٩٨
- في مقتضى الأصل العملي ٢٠٠
- الأمر بالأمر بالشيء هل هو أمر به أم لا ؟ ٢٠٣
- مقتضى الأمر بعد الأمر هل هو تأكيد أو تأسيس ؟ ٢٠٥

المقصد الثاني: في النواهي

- في دلالة النهي عن العبادة والمعاملات على فسادها وعدمها ٢٠٩
- في الفرق بين هذه المسألة ومسألة الاجتماع ٢٠٩

فهرس الموضوعات ٤٢٧

في أَنَّ النزاع عقلي محض ٢٠٩

في أَنَّ المسألة أصولية ٢١٠

الكلام في دخول النهي التنزيهي في محل النزاع وعدمه ٢١٠

الكلام في دخول النهي الغيري في محل النزاع ٢١٢

الكلام في المراد من العبادة والمعاملات المنهي عنها ٢١٣

الكلام في المراد من الصحة والفساد فيما نحن فيه ٢١٤

الصحة والفساد هل هما أمران مجعولان أو انتزاعيان أو غيرهما ؟ ٢١٦

في تأسيس الأصل في المسألة الأصولية والفرعية ٢١٩

أقسام متعلّق النهي عن العبادة ٢٢٢

الكلام فيما إذا تعلّق النهي بالجزء ٢٢٢

فساد الجزء هل يوجب فساد الكل أم لا ؟ ٢٢٢

الكلام فيما إذا تعلّق النهي بوصف العبادة ٢٢٥

الكلام فيما إذا تعلّق النهي بشرط العبادة ٢٢٨

الكلام في دلالة النهي عن العبادة على فسادها وعدمها ٢٣١

في دلالة النهي عن المعاملة على فسادها وعدمها ٢٣٧

أقسام متعلّق النهي عن المعاملة ٢٣٧

في كلام أبي حنيفة في دلالة النهي على الصحة ٢٤١

المقصد الثالث : في المفاهيم

في أَنَّ للألفاظ المفردة ثلاثة مداليل : المطابقي والتضميني والالتزامي ٢٤٧

في أَنَّ المفهوم هل هو حكم غير مذكور أو حكم لغير مذكور ؟ ٢٤٨

في أَنَّ المفهوم والمنطوق هل هما من صفات الدلالة أو المدلول ؟ ٢٤٨

في أَنَّ النزاع في المفهوم صفوي لاكبروي ٢٤٨

مفهوم الشرط

في دلالة الجملة الشرطية على المفهوم ٢٥١

فيما يتوقّف عليه المفهوم من الأمور الثلاثة ٢٥١

الكلام في وجهي ظهور الشرطية في العلية الانحصارية ٢٥٣

- الوجه الأول: الانصراف ٢٥٣
- الوجه الثاني: ترتب الجزاء على الشرط بجميع خصوصياته ٢٥٣
- الكلام في وجهين آخرين لظهور الجملة الشرطية في الانحصار ٢٥٦
- الوجه الأول: التمسك بإطلاق الملازمة ٢٥٦
- الوجه الثاني: التمسك بإطلاق الشرط ٢٥٨
- في أن المنتفعي عند انتفاء الشرط هل هو شخص الحكم أو سنخه ؟ ٢٦٢
- الكلام في أدلة المنكرين للمفهوم ٢٦٣
- بقي أمور:

- الأمر الأول: مقتضى رجوع كل قضية حقيقية إلى الشرطية
- أن يكون لكل حقيقة مفهوم ٢٦٤
- الأمر الثاني: أن معنى السالبة الكلية هل هو موجبة جزئية أو موجبة كلية ؟ ٢٦٥
- الأمر الثالث: إذا تعدد الشرط واتحد الجزاء فرفع التعارض بأحد وجوه ثلاثة ٢٦٧
- الوجه الأول: برفع اليد عن المفهوم في كليهما ٢٦٧
- الوجه الثاني: بتقييد كل من الشرطين بالآخر بمقاد «أو» ٢٦٧
- الوجه الثالث: بتقييد كل من الشرطين بالآخر بمقاد «الوار» ٢٦٧
- الكلام في بيان قاعدة كلية سارية في مقام علاج التعارض ٢٦٨
- الأمر الرابع: في معنى تداخل الأسباب وتحرير محل النزاع ٢٧٠
- في أن مقتضى القاعدة هو التداخل في الأسباب ٢٧١
- في أن مقتضى قاعدة الاشتغال هو عدم تداخل المسببات ٢٧١
- الكلام في دليل تداخل الأسباب وعدمه ٢٧٢
- الكلام في دليل تداخل المسببات وعدمه ٢٧٦

مفهوم الوصف

- في أن محل النزاع هو الوصف المضيق لدائرة الموضوع ٢٨٣

مفهوم الغاية

- المقام الأول في المنطوق ٢٨٥
- المقام الثاني في المفهوم وجوداً وعدمًا ٢٨٦

مفهوم الاستثناء

في دلالة الاستثناء على انتفاء الحكم الثابت للمستثنى منه عن المستثنى وعدمها ٢٨٩

في أن هذه الدلالة بالمفهوم أو المنطوق؟ ٢٩٠

المقصد الرابع: في العام والخاص

في عدم اصطلاح خاص للأصوليين في العموم والخصوص ٢٩٥

في انقسام العام إلى الاستغراقي والمجموعي والبدلي ٢٩٦

تذليل يذكر فيه أمران:

الأمر الأول: في وجود أقسام العام، الثلاثة في الأوامر والنواهي، وعدمها ٢٩٨

الأمر الثاني: في الفرق بين أقسام العام، الثلاثة ٣٠٠

في أن لكل من العموم والخصوص لفظاً يخصه ولفظاً مشتركاً ٣٠١

في عدّ ألفاظ العموم خاصة ٣٠١

في أن لفظي «كل» و«جميع» من ألفاظ العموم ٣٠١

في دلالة النكرة في سياق النفي أو النهي على العموم ٣٠٣

في أن سعة العموم وضيقه تابعة لسعة المدخول وضيقه ٣٠٣

في أن الجمع المحلّ من ألفاظ العموم ٣٠٤

في أن العام المخصّص حجة في الباقي ٣٠٥

في انقسام الدلالة إلى الأنسية التصورية والتصديقية ٣٠٦

في أن التخصيص رافع للتصديقية الثانية ٣٠٧

في أن العام حجة في الباقي ولو سلّمت المجازية ٣٠٨

الكلام فيما إذا كان المخصّص مجعلاً مفهوماً مردّداً بين المتبائنين ٣١٠

الكلام فيما إذا كان المخصّص مجعلاً مفهوماً مردّداً بين الأقل والأكثر ٣١٠

الكلام في جواز التمسك بالعام فيما إذا كان المخصّص مجعلاً مصداقاً ٣١٢

في أن مقتضى الأصل اللفظي هل هو الجواز أم لا؟ ٣١٣

في أن مقتضى الأصل العملي ماذا؟ ٣١٥

في الاستدلال بقاعدة «المقتضي والمانع» لجواز التمسك بالعام

في الشبهة المصدقية ٣١٧

- ٣١٨ في التفصيل بين المخصّص اللفظي واللّبي
- ٣٢١ في بيان ما هو الحقّ في المقام
- ٣٢٥ في إحراز حال المصدق بالأصل العملي وعدمه
- ٣٢٦ في ذكر مقدّمات النائي، الثلاث لعدم إحراز حال المصدق
- ٣٣١ في تنقيح مقدّماته الثلاث
- ٣٣٥ في استقراب المحقّق الخوئي رحمته ما صدر من شيخه الأستاذ
- ٣٣٦ الكلام في تفصيل بعض الأعظم في جريان الاستصحاب في الأعدام الأزلية
- ٣٤٢ فيما يتعلّق بالاستصحاب في الأعدام الأزلية
- تذييل يذكر فيه أمران
- ٣٤٣ الأمر الأوّل: في الدوران بين التخصيص والتخصّص
- الأمر الثاني: في دلالة عموم العامّ على تعيين المراد من المخصّص
- ٣٤٤ المجمل، وعدمها
- ٣٤٧ في جواز العمل بالعامّ قبل الفحص عن المخصّص، وعدمه
- ٣٤٧ في لزوم أصل الفحص
- ٣٥٠ في مقدار الفحص
- ٣٥١ في الفرق بين الفحص في المقام والفحص في الشبهات البدوية
- ٣٥٥ في اختصاص الخطابات الشفاهية بالحاضر، وعدمه
- ٣٥٥ في صحّة تعلّق التكليف بالمعدومين وعدمها
- ٣٥٦ في صحّة المخاطبة مع المعدومين، وعدمها
- ٣٥٦ في أنّ أداة الخطاب موضوعة للخطاب الحقيقي أو لا؟
- تذييل: في ثمرة هذا البحث وذكر ثمرتين له
- ٣٥٦ الثمرة الأولى: حجّة ظواهر الكتاب للمعدومين، وعدمها
- ٣٥٧ الثمرة الثانية: صحّة التمسك بالإطلاق، وعدمها
- ٣٥٩ في الدوران بين أصالة العموم وعدم الاستخدام
- ٣٦٣ في جواز تخصيص العامّ بمفهوم المخالفة، وعدمه
- ٣٦٩ الكلام فيما إذا تعقّب الاستثناء جملاً متعدّدة

٤٣١	فهرس الموضوعات
٣٧٣	في جواز تخصيص الكتاب بالخبر الواحد، وعدمه
٣٧٤	في الشبهات التي أوردت في المقام
٣٧٩	في الدوران بين التخصيص والنسخ
٣٨٥	حقيقة النسخ وجوازه قبل حضور وقت العمل
٣٨٦	في البداء
	المطلق والمقيّد
٣٩١	في عدم اصطلاح خاصّ للأصوليّين في المطلق والمقيّد
٣٩١	في بيان ألفاظ المطلق
٣٩٩	في معنى الإطلاق وأنه هل هو رفض القيود أو جمعها
٤٠٠	في مقدّمات الحكمة لتحقّق الإطلاق
٤٠٤	في أنّ الانصراف قرينة على التعيين
٤٠٤	في أقسام الانصراف
٤٠٦	في مانعية القدر المتيقّن عن التعمّك بالإطلاق، وعدمها
٤٠٩	في حمل المطلق على المقيّد وشرائطه
٤١٩	اختلاف نتيجة التمسّك بمقدّمات الحكمة
٤٢١	المجمل والمميّن
٤٢٣	فهرس الموضوعات