

تَعَلِّقَةٌ
عَلَى كَفَايَةِ الْأُصُولِ

تَقْرِيرٌ لِلْإِنْجَاحِ الْأُصُولِيَّةِ لِأَيَّةِ اللَّهِ الْعُظْمَى

السَّيِّدِ أَبُو الْحَسَنِ الْمُؤَدِّي وَابْنِ جُنَيْدٍ

بِإِذْنِ

لِإِخْوَانِهِ السَّيِّدِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ الشَّيْخِ جُتَيْبِ بْنِ الْحَلِيِّ

(١٣٩٤-١٤٠٩ هـ)

بِطَبْعَةِ الثَّانِي

بَعْدَ تَحْقِيقِ

السَّيِّدِ مُصْطَفَى أَبِي الطَّائِرِ

وَبَشَرَةِ هَدْيِ سَيِّدِ اللَّهِ الْمُؤَدِّي وَابْنِ جُنَيْدٍ

تَعْلِيقٌ
عَلَى كَفَايَةِ الْأُصُولِ

تَقْرِيرُ الْأَنْجَاثِ الْأُصُولِيَّةِ لِآيَةِ اللَّهِ الْعُظْمَى
السَّيِّدِ أَبِي الْحَسَنِ الْمُوسَوِيِّ الْأَصْفَهَانِيِّ

تَأْلِيفُ
لِلْحَقِّقِ الْكَبِيرِ آيَةِ اللَّهِ
الْشَّيْخِ حُسَيْنِ الْحَلِيِّ

(١٣٠٩-١٣٩٤ هـ)

الْجُزْءُ الثَّانِي

تَحْقِيقُ

الْشَّيْخِ مُصْطَفَى أَبِي الطَّائِبِ

مَشْهُورٌ بِهَدْيِهِ الْكَبِيرِ الْحَقِّقِ الشَّيْخِ حُسَيْنِ الْحَلِيِّ قَدِيسُهُ



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَآفَّةً
فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا
فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ
لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ

التوبة ﴿١٢٢﴾

[في مسألة الضدّ]

فصل

الأمر بالشيء هل يقتضي النهي عن ضده، أو لا [٢٥٤]؟

فيه أقوال، وتحقيق الحال يستدعي رسم أمور:

الأول: الاقتضاء في العنوان أعمّ من أن يكون بنحو العينية، أو الجزئية، أو اللزوم من جهة التلازم بين طلب أحد الضدين، وطلب ترك الآخر، أو المقدمية على ما سيظهر، كما أنّ المراد بال ضدّها هنا، هو مطلق المعاند والمنافي وجوديّاً كان أو عدميّاً.

الثاني: أنّ الجهة المبحوث عنها في المسألة، وإن كانت أنّه هل يكون للأمر اقتضاء بنحو من الأنحاء المذكورة؟ إلّا أنّه لما كان عمدة القائلين بالاقتضاء في

٢٥٤ - قوله رحمه الله: ((الأمر بالشيء هل يقتضي النهي عن ضده، أو لا؟...))

الخ)).

لا يخفى أنّ هذه المسألة، ومسألة وجوب المقدّمة، ومسألة اجتماع الأمر والنهي ليست من مباحث الألفاظ؛ لأنّ البحث في جميع هذه المسائل ليس بحثاً عن عوارض لفظ الأمر وصيغته، وإنّما البحث فيها عن عوارض الوجوب، سواء استفيد من الصيغة أو من دليل لبيّ - كالإجماع ونحوه - فإنّ البحث عن مقدّمة الواجب إنّما هو بحث عن الملازمة بين وجوب شيء ووجوب مقدّمته سواء كان وجوب الشيء

الضدّ الخاصّ [٢٥٥]، إنّما ذهبوا إليه لأجل توهم مقدّمة ترك الضدّ [٢٥٦]، كان المهمّ صرف عنان الكلام في المقام إلى بيان الحال وتحقيق المقال في المقدّمة

مستفاداً من دليل لفظي أو من دليل لبيّ.

والبحث في مسألة الضدّ عن أنّ الأمر بالشيء ووجوبه - من أيّ دليل ثبت - هل يقتضي النهي عن ضده، أو لا؟ والبحث في مسألة الاجتماع عن أنّ الأحكام الخمسة، أو خصوص الحرمة والوجوب هل يمكن اجتماعهما في شيء واحد باختلاف الجهة، أو لا يمكن؟ وحيثنّذ فالأنسب إدراج هذه المسائل في الأدلة العقلية، أو إدراجها في البحث عن الحكم ومبادئه، كما كان يصنعه المتقدّمون، إلّا أنّ صاحب المعالم (رحمه الله)^(١) لاحظ في إدراجها في مباحث الألفاظ كثرة استفادة الوجوب من الأدلة اللفظية - كماذا الأمر وصيغته - وتبعه من تأخّر عنه في ذلك.

٢٥٥ - قوله رحمه الله: ((إلّا أنّه لما كان عمدة القائلين بالافتضاء في الضدّ

الخاصّ... إلخ)).

لا يخفى أنّ البحث في هذه المسألة غير مخصوص بالضدّ الخاصّ، ولكن لما كان فائدة البحث عن الضدّ الخاصّ أنفع من الضدّ العامّ - لأجل أن مسألة الضدّ الخاصّ يتفرّع عليها صحّة العبادة التي أمر بضدّها وعدم صحّتها - كانت مسألة الضدّ الخاصّ أولى بالتقديم.

٢٥٦ - قوله رحمه الله: ((إنّما ذهبوا إليه لأجل توهم مقدّمة ترك الضدّ... إلخ)).

لا يخفى أنّ القائلين بالافتضاء في الضدّ الخاصّ قد استدّلوا على مذهبهم بطريقتين:

(١) يُنظر: معالم الدين وملاد المجتهدين: ٦٦.

وعدمها، فنقول - وعلى الله الائتكال :-

إنَّ توهم توقّف الشيء على ترك ضده [٢٥٧] ليس إلّا من جهة المضادة والمعادنة بين الوجودين، وقضيّتها الممانعة بينهما، ومن الواضحات أنّ عدم المانع من المقدمات.

أحدهما: ما أشار إليه من المقدّمية، وحاصله: أنّ الضدّين لما لم يمكن اجتماعهما في الوجود كان ترك أحدهما مقدّمة للآخر، ولما ثبت أنّ مقدّمة الواجب واجبة كان ترك ضدّ المأمور به واجباً، وهو عبارة أخرى عن كون فعله محرّماً، فهو مؤلّف من صغرى وهي: أنّ ترك ضدّ المأمور به مقدّمة لفعله لتوقّفه عليه، وكبرى وهي: أنّ مقدّمة الواجب واجبة.

الطريق الثاني لهم: أنّ فعل الضدّ الواجب ملازم لترك ضده، وكلّ متلازمين يمتنع اختلافهما في الحكم، فيكون ترك الضدّ واجباً، فيكون فعله حراماً، فهو أيضاً مؤلّف من صغرى وكبرى.

ثمّ إنّ المناقشة في الطريق الأوّل في الصغرى، وفي الثاني في الكبرى؛ لكون كبرى الأوّل، وكذا صغرى الثاني من المسلّمات، وهذا الأمر الثاني قد عقده المصنّف (رحمه الله) لبيان هذين الطريقتين والمناقشة فيها من هذين الوجهين.

٢٥٧ - قوله رحمه الله: ((إنَّ توهم توقّف الشيء على ترك ضده... إلخ)).

المشهور في الضدّين التوقّف من جانب الوجود فقط، بمعنى أنّ وجود أحد الضدّين يتوقّف على ترك الآخر دون العكس؛ لأنّ ترك أحدهما لا يتوقّف على فعل الآخر، بل إنّها يتوقّف ترك أحدهما على وجود الصارف عنه فقط، وقد بيّناه في مقدّمة ترك الحرام.

وهو توهمٌ فاسد؛ وذلك لأنَّ المعاندة والمنافرة بين الشئيين لا تقتضي إلّا عدم اجتماعهما في التحقق، وحيث لا منافاة أصلاً بين أحد العينين وما هو نقيض الآخر وبديله، بل بينهما كمال الملاءمة، كان أحد العينين مع نقيض الآخر وما هو بديله في مرتبة واحدة، من دون أن يكون في البين ما يقتضي تقدّم أحدهما على الآخر، كما لا يخفى.

فكما أنَّ قضية المنافاة بين المتناقضين لا تقتضي تقدّم ارتفاع أحدهما في ثبوت الآخر، كذلك في المتضادّين.

كيف؟ ولو اقتضى التضادّ توقّف وجود الشيء على عدم ضده - توقّف الشيء على عدم مانعه - لاقتضى توقّف عدم الضدّ على وجود الشيء - توقّف عدم الشيء على مانعه - بدهاءة ثبوت المانعية في الطرفين، وكون المطاردة من الجانبين، وهو دور واضح.

ورُبّما يظهر من العضديّ، وابن الحاجب^(١) التوقّف من الجانبين، بمعنى أنَّ فعل أحد الضدّين متوقّف على ترك الآخر، وترك أحدهما يتوقّف على فعل الآخر، فإنّهما لما ذكرا استدلال القائلين بالاعتضاء في الضدّ الخاصّ بالمقدّمة أجابا عنه بمنع وجوب المقدّمة، وكذا لما ذكرا شبهة الكعبيّ في نفي المباح والاستدلال عليها بأنّ ترك الحرام يتوقّف على فعل من الأفعال، فيكون الفعل واجباً؛ لكونه مقدّمة للواجب الذي هو ترك الحرام أجابا عنها أيضاً بالمنع من وجوب المقدّمة.

لا يخفى أنَّ شبهة الكعبيّ تقرّر بوجهين:

أحدهما: ما أشرنا إليه من المقدّمة.

الثاني: التلازم بين ترك وفعل مباح الموجب لاتّحادهما في الحكم.

(١) يُنظر: شرح العضديّ على مختصر ابن الحاجب: ٢٧٥.

وما قيل - في التفصي عن هذا الدور - بأن التوقف [٢٥٨] من طرف الوجود فعلي، بخلاف التوقف من طرف العدم، فإنه يتوقف على فرض ثبوت المقتضي له، مع شراشر شرائطه غير عدم وجود ضده، ولعله كان محالاً، لأجل انتهاء

فيظهر من هذين الجوابين تسليم الصغرى في الأول، وفي الثاني: وهي أن ترك الضد مقدّمة لفعل ضده الواجب في الاستدلال الأول، وفعل الضدّ مقدّمة للترك الواجب - أعني ترك ضده المحرّم - في الاستدلال الثاني، وإنّما يناقشان في الكبرى، وهي أن مقدّمة الواجب واجبة. ولا يخفى أن هذا دور صريح.

ثم إنَّ التحقيق عدم التوقف من الجانبين، وليس بين وجود أحدهما، وعدم الآخر إلّا محض المقارنة في الخارج من دون توقف في البين، وهو الذي اختاره المصنّف (رحمه الله).

٢٥٨ - قوله رحمه الله: ((وما قيل في التفصي عن هذا الدور: بأن التوقف)) إلى قوله: ((ولعله كان محالاً... إلخ)).

المفتصي عن هذا الدور هو المحقق الخوانساري^(١).

وحاصل تفصيه: أن الدور إنّما يرد إذا كان عدم أحد الضدين متوقفاً على وجود الآخر ومستنداً إليه، وذلك ممنوع؛ لجواز أن يكون عدم أحدهما مستنداً ومتوقفاً على عدم المقتضي له، لا لوجود الآخر، فإنّه إنّما يستند إلى وجود الآخر فيما إذا كان المقتضي له موجوداً، وحينئذ يكون عدمه متوقفاً على وجود المانع - وهو الضدّ الآخر - ومستنداً إليه لوجود مقتضيه.

(١) يُنظر رسالة مقدّمة الواجب المطبوعة ضمن الرسائل: ١٥٠ - ١٥١.

ولعلّ هذا الفرض - وهو ما إذا كان المقتضي لأحد الضدّين موجوداً، وعدمه لأجل وجود مانعه، وهو الضدّ الآخر - محال، وهذا القدر كافٍ في دفع لزوم الدور. وبالجملّة: المتفصّي في صدد رفع لزوم الدور، ويكفيه احتمال عدم توقّف عدم أحد الضدّين على وجود الآخر، بأن يكون العدم مستنداً إلى عدم مقتضي المعدوم لا لوجود مانعه.

نعم، لو كانت دعواه عدم توقّف عدم أحد الضدّين على وجود الآخر لكان عليه إثبات أنّ عدم أحدهما يكون مستنداً إلى عدم مقتضيه، لا إلى وجود الآخر. أمّا مدّعي الدور فعليه أن يثبت توقّف عدم أحد الضدّين على وجود الآخر - بأن يثبت أنّ استناد العدم إنّما هو إلى وجود الآخر لا إلى عدم مقتضيه -، ولا يكفيه احتمال ذلك - أعني احتمال أن يكون العدم مستنداً إلى وجود الآخر؛ لأنّ احتمال التوقّف لا يثبت التوقّف.

وحاصل الفرق: أنّ مدّعي الدور من حيث أنّه مدّع فعليه إثبات دعواه - وهي أنّ عدم أحدهما متوقّف على وجود الآخر -، ولا يكفيه الاحتمال.

ورافع الدور يكفيه في المنع من لزومه: احتمال عدم توقّف عدم أحدهما على وجود الآخر، ولا يحتاج إلى إثبات ذلك الاحتمال.

وعلى هذا فلا يرد على المتفصّي أنّ احتمال محالّة توقّف عدم أحدهما على وجود الآخر لا ينفع في الحكم بعدم توقّف عدم أحدهما على وجود الآخر.

فإنّك قد عرفت أنّ ليس غرضه ادّعاء عدم التوقّف حتّى يحتاج إلى إثباتها، بل ليس غرضه إلّا إبداء احتمال عدم التوقّف، وهو كافٍ في رفع لزوم الدور من غير حاجة إلى إثبات ذلك الاحتمال.

عدم وجود أحد الضدين - مع وجود الآخر [٢٥٩] - إلى عدم تعلّق الإرادة الأزليّة به، وتعلّقها بالآخر حَسَبَ ما اقتضته الحكمة البالغة، فيكون العدم دائماً مستنداً إلى عدم المقتضي، فلا يكاد يكون مستنداً إلى وجود المانع، كي يلزم الدور.

٢٥٩ - قوله رحمه الله: ((لأجل انتهاء عدم وجود أحد الضدين، مع وجود الآخر... إلخ)).

لا يخفى أنّ هذا التعليل ليس من كلام المحقّق الخوانساريّ، وإنّما ذكره المصنّف (رحمه الله) تميّماً لقوله: ((ولعله كان محالاً)) وإثباتاً لمحالّيته.

وتفصيله: أنّ الضدين اللذين وجد أحدهما وعدم الآخر: إمّا أن يكونا من الأفعال التكوينيّة، وإمّا أن يكونا من الأفعال الاختياريّة للمكلّف، والثاني إمّا أن يكونا فعل شخص واحد، أو فعل شخصين بأن يريد أحدهما حركة جسم - مثلاً - ويريد الآخر سكونه، فهذه صور ثلاث لوجود أحد الضدين مع عدم الآخر.

أمّا الصورة الأولى وهي ما إذا كان الضدان المعدوم أحدهما مع وجود الآخر من الأفعال التكوينيّة - كالسواد والبياض - فلا إشكال في أنّ عدم أحدهما لا يكون مستنداً إلى وجود الآخر، وإنّما يستند عدمه إلى عدم اشتماله على صلاح موافق للنظام، وعدم ذلك الصلاح مقتضى لعدم تعلّق الإرادة التكوينيّة بوجوده.

وكذا في الضدين اللذين هما من أفعال العباد، وكان وجود أحدهما، وعدم الآخر بإرادة شخص واحد ويفعله، فإنّ عدم أحدهما إنّما يكون مستنداً إلى عدم اشتماله على ما يلائم المكلّف ويوجب تعلّق إرادته به، لا إلى وجود الضد الآخر.

ففي هذين القسمين لم يكن عدم أحد الضدين متوقفاً على وجود الآخر، بل إنّما

يكون مستنداً ومتوقفاً على عدم وجود المقتضي له، وهو عدم الصلاح في الأول، الموجب لعدم تعلّق الإرادة التكوينية به، وعدم اشتماله على [ما] يلائم الشخص في الثاني، الموجب لعدم تعلّق إرادته به.

وحيث ثبت أنّ المقتضي غير موجود في هاتين الصورتين، فلا يمكن القول بأنّ عدم أحد الضدّين فيها كان مستنداً إلى وجود الضدّ الآخر؛ لأنّ استناده إلى وجود الضدّ الآخر إنّما هو في مورد وجود المقتضي.

وأما في الموارد التي عدم المقتضي فيها فيكون العدم مستنداً إلى عدمه، لا إلى وجود الضدّ المانع وإن كان مجتمعاً مع عدم المقتضي، فإنّه حينئذ لا يكون استناد عدم أحد الضدّين إليه، بل يكون استناده إلى عدم المقتضي، فإنّه أسبق العلل. قلت: لا يخفى أنّه على هذا التقريب يكون وجود أحد الضدّين وعدمه مستنداً إلى الإرادة وعدمها، فلا يكون توقّف من الطرفين، فكما أنّ العدم يكون مستنداً إلى عدم الصلاح الموجب لعدم تعلّق الإرادة، فكذلك الوجود يكون مستنداً إلى وجود الصلاح الموجب لتعلّق الإرادة، فتأمّل.

وبالجملة: أنّه في هاتين الصورتين اجتمع وجود المانع مع عدم المقتضي للوجود، فيكون العدم مستنداً إلى عدم المقتضي، لا إلى وجود المانع، واستناده إلى وجود المانع يكون تقديرياً - بمعنى أنّه لو وجد المقتضي لكان هذا مانعاً من وجود مقتضاه - ولا يمكن العكس، بأن يجعل استناد العدم فعلاً إلى وجود المانع، وإلى عدم المقتضي تقريراً - بمعنى أنّه لو لم يوجد المانع لكان العدم مستنداً إلى عدم وجود المقتضي؛ لأنّ مرتبة المقتضي قبل مرتبة المانع، فإذا عدم المقتضي كان عدم أحد الضدّين مستنداً إليه؛ لتقدّمه في الرتبة.

إن قلت: هذا إذا لوحظا متتهين إلى إرادة شخص واحد. وأما إذا كان كلّ منهما متعلقاً لإرادة شخص، فأراد - مثلاً - أحد الشخصين حركة شيء، وأراد الآخر سكونه، فيكون المقتضي لكلّ منهما حيثيّ موجوداً، فالعدم - لا محالة - يكون فعلاً مستنداً إلى وجود المانع.

قلت: هاهنا أيضاً مستند إلى عدم قدرة المغلوب منهما في إرادته - وهي ممّا لا بدّ منه في وجود المراد، ولا يكاد يكون بمجرد الإرادة بدونها - لا إلى وجود الضد؛ لكونه مسبقاً بعدم قدرته، كما لا يخفى.

غير سديد، فإنّه وإن كان قد ارتفع به الدور، إلّا أنّ غائلة لزوم توقّف

وظاهر أنّ أسبق العلل فيما إذا اجتمعت يكون هو المؤثّر، والباقي تأثيره تقديريّ.

وأما الصورة الثالثة وهي ما إذا كان عدم أحد الضدّين مراداً لشخص مع إرادة الشخص الآخر وجوده، والآخر مراد الآخر، فزعم المصنّف (رحمه الله) أنّ عدم أحدهما في هذه الصورة أيضاً يكون مستنداً إلى عدم المقتضي له - وهو قدرة المغلوب في إرادته - لا إلى وجود المانع، وهو الضدّ الآخر.

ولا يخفى ما فيه، فإنّ عدم قدرة المغلوب ليست من قبيل عدم المقتضي، فإنّ إرادة المغلوب بنفسها مقتضية لوجود مراده، إلّا أنّه حيث زاحمها إرادة الغالب فيكون استناد العدم إلى إرادة الغالب المانعة من تأثير إرادة المغلوب في مقتضاها لا إلى عدم المقتضي.

وبالجملة: المقتضي فيما نحن فيه موجود - وهو إرادة المغلوب، وكونه لو خلّي

الشيء على ما يصلح أن يتوقف عليه [٢٦٠] على حالها؛ لاستحالة أن يكون الشيء الصالح لأن يكون موقوفاً عليه الشيء، موقوفاً عليه؛ ضرورة أنه لو كان في مرتبة يصلح لأن يستند إليه، لما كاد يصح أن يستند فعلاً إليه.

ونفسه قادراً على الإتيان بمراده، ولكن منع من تأثير ذلك المقتضي مانع - وهو وجود إرادة الغالب - فيكون العدم مستنداً إلى وجود المانع، لا إلى وجود المقتضي. والأولى في الجواب عن هذه الصورة أن يُقال: إنَّ عدم أحد الضدين فيها وإن استند إلى وجود المانع، لكن لما لم يكن المانع هو وجود الضد الآخر، وإنما هو إرادة الغالب لم يكن عدم أحد الضدين فيها متوقفاً على وجود الآخر حتى يلزم الدور.

٢٦٠ - قوله رحمه الله: ((إلا أنَّ غائلة لزوم توقف الشيء على ما يصلح أن يتوقف عليه... إلخ)).

توضيحه: أنَّ عدم أحد الضدين وإن لم يتوقف فعلاً على وجود الضد الآخر لاستناده فعلاً إلى عدم المقتضي له، إلا أنه يلزم أن يكون وجود أحد الضدين متوقفاً على ما يصلح أن يتوقف عليه - وهو عدم الآخر - فإنَّ عدم أحد الضدين وإن لم يكن فعلاً متوقفاً على وجود الآخر، إلا أنه - أي: العدم - صالح لأن يتوقف عليه - أي: على وجود الآخر - فيما إذا فرض وجود المقتضي لذلك المعدوم، فيكون عدمه مستنداً إلى وجود الآخر. ففيما إذا لم يكن المقتضي للمعدوم موجوداً يكون وجود أحدهما صالحاً لأن يتوقف عليه الآخر، لا أنه متوقف عليه فعلاً، فلزم أن يكون وجود أحد الضدين متوقفاً على عدم الآخر، وعدم الآخر صالح لأن يتوقف عليه وجود أحد الضدين، فتتج أنَّ وجود أحد الضدين متوقف على ما يصلح أن يتوقف عليه، وهو

والمنع عن صلوحه لذلك - بدعوى: أن قضية كون العدم مستنداً إلى وجود الضد، - لو كان مجتمعاً مع وجود المقتضي - وإن كانت صادقة، إلا أن صدقها لا يقتضي كون الضد صالحاً لذلك؛ لعدم اقتضاء صدق الشرطية صدق طرفيها [٢٦١].

وإن لم يكن دوراً إلا أنه أيضاً محال؛ لاستحالة أن يكون الشيء صالحاً لأن يتوقف على نفسه، فإنَّ عدم أحد الضدين إذا كان صالحاً لأن يتوقف على وجود الآخر، وكان وجود الآخر متوقفاً على عدمه - أي: عدم أحد الضدين - ينتج أن عدم أحد الضدين صالح لأن يتوقف على نفسه، وهو محال؛ لكونه مساوفاً لأن يكون الشيء صالحاً لأن يكون حاصلًا قبل حصول نفسه.

٢٦١ - قوله رحمه الله: ((والمنع عن صلوحه لذلك)) إلى قوله: ((لعدم اقتضاء صدق الشرطية صدق طرفيها... إلخ)).

توضيحه: أننا نمنع أن يكون وجود أحد الضدين صالحاً لأن يتوقف عليه عدم الآخر.

وإنما نسلّم صلوحه لذلك في مورد وجود المقتضي للضد المعدوم، وهو محال - كما تقدّم - فيكون صلوحه لذلك محالاً.

قلت: لا يخفى أن الصلوح للتوقف غير فعليته، وظاهر أنه في مورد وجود المقتضي يكون التوقف فعلياً وإنما يكون الصلوح فيها لم يوجد المقتضي.

والحاصل: أننا نقول: إنه لو وجد المقتضي للضد المعدوم لكان عدمه متوقفاً^(١)

(١) الأظهر أن يقال: لكان عدمه صالحاً للتوقف على وجود الآخر، فإن هذا حاصل ما تقدّم دون ما في الأصل. (منه قدّس سرّه).

على وجود الآخر، ولا يلزم من صدق هذه القضية الشرطية صدق طرفيها - أعني: وجود المقتضي للضدّ المعدوم، وتوقف^(١) عدمه على وجود الضدّ الآخر - فلا يلزم أن يكون وجود أحد الضدّين صالحاً لأن يتوقف عليه عدم الآخر؛ لأنّه إنّما يلزم إذا صدق المقدّم من هذه القضية، وإذ ذاك يكون المقدّم والتالي صادقين لكن لم يثبت صدق المقدّم؛ لعدم لزوم صدق القضية لصدق طرفيها، بل قد عرفت أنّ صدق المقدّم - وهو وجود المقتضي للضدّ المعدوم - محال، فيكون التالي - أعني: صلوح وجود أحد الضدّين لأن يتوقف عليه عدم الآخر - محالاً، فلا يلزم أن يكون الشيء - وهو وجود أحد الضدّين - متوقفاً على ما يصلح أن يتوقف عليه - وهو عدم الآخر - . ومن هنا نعرف أنّا محتاجون فيما سبق إلى إثبات محالية وجود المقتضي للضدّ المعدوم، ولا يكفي بنا مجرد دعوى عدم وقوع ذلك. كذا قال الأستاذ (سَلَّمَهُ اللهُ).

قلتُ: لم أعرف وجه الحاجة إلى المحالية، فإنّا يكفي أن نقول: إنّ صلوح وجود أحد الضدّين لأن يتوقف عليه عدم الآخر موقوف على وجود المقتضي للضدّ المعدوم، ولم يتفق وجود المقتضي للضدّ المعدوم، فلا يكون وجود أحدهما صالحاً لأن يتوقف عليه عدم الآخر.

نعم، لو قلنا: إنّ المتوقف على وجود المقتضي للضدّ المعدوم هو فعلية توقف عدمه على وجود الآخر، لا الصلوح للتوقف لأمكن أن يُقال: إنّهُ لا بُدَّ من إثبات محالية وجود المقتضي للضدّ المعدوم.

والحاصل: أنّا إذا قلنا: إنّهُ لو وجد المقتضي للضدّ المعدوم لكان وجود الضدّ الآخر صالحاً لأن يتوقف عليه عدم ضده، لكنّه لم يتفق وجود المقتضي للضدّ المعدوم، فلا يكون وجود الضدّ الآخر صالحاً لأن يتوقف عليه عدم ضده، فلا

(١) الأظهر أن يقال: و صلوح عدمه للتوقف على وجود الآخر، كما تقدّم. (منه قدّس سرّه).

حاجة إلى دعوى محالية وجود المقتضي للضدّ المعدوم في إثبات عدم صلاحية وجود أحد الضدين لأن يتوقف عليه عدم الآخر؛ لأنّ الصلاحية حسب الفرض معلّقة على وجود المقتضي، فإذا انتفى وجوده انتفت الصلاحية، بخلاف ما إذا جعلنا التالي فعلية التوقف، وقلنا لو وجد المقتضي للضدّ المعدوم لكان وجود الضدّ الآخر متوقفاً فعلاً عليه عدم ضده.

فلو قلنا لكنّه لم يتفق وجود المقتضي للضدّ المعدوم أنتج ذلك عدم التوقف الفعلي، لا عدم الصلاحية، وحينئذٍ لا بُدّ أن نقول لكنّ وجود المقتضي محال؛ لينتج محالية التوقف الذي هو عبارة أخرى عن عدم الصلاحية.

وهذه المحالية ليست هي المحالية الآتية من قبل الدور، بل هي آتية من قبل محالية وجود المقتضي ورافعة للدور.

وقد عرفت أنّ الأستاذ - سلّمه الله - قد فسر كلام هذا المانع بأنّه يريد تعليق الصلاحية على وجود المقتضي، ومعه لا حاجة إلى دعوى محالية وجود المقتضي كما عرفت، بل يكفي أن يقال: لو وجد المقتضي لكان وجود أحد الضدين صالحاً لأن يتوقف عليه عدم الآخر، لكنّه لم يتفق وجود المقتضي، فلا يكون وجود الضدّ صالحاً لأن يتوقف عليه عدم ضده.

ومن ذلك يظهر لك: أنّه يمكن أن يكون غرض هذا المانع هكذا: لو وجد المقتضي للضدّ المعدوم لتوقف عدمه على وجود ضده فعلاً، لكن وجود المقتضي محال، فيكون التوقف الفعلي محالاً، وإذا كان التوقف الفعلي محالاً انتفى التوقف الشائني، فليس هناك صلاحية التوقف، وحينئذٍ يظهر وجه الحاجة إلى دعوى محالية وجود المقتضي؛ إذ لولاها لا وجه لانتفاء الصلاحية فيما يثبت في اتفاق عدم وجود المقتضي، وهو لا ينفي إلّا التوقف الفعلي لا الشائني، فتأمل.

مساوقٌ لمنع مانعية الضدّ، وهو يوجب رفع التوقّف [٢٦٢] راسماً من البين؛ ضرورة أنّه لا منشأ لتوهم توقّف أحد الضدّين على عدم الآخر إلّا توهم مانعية الضدّ - كما أشرنا إليه - وصلوحه لها.

٢٦٢ - قوله رحمه الله: ((مساوقٌ لمنع مانعية الضدّ، وهو يوجب رفع التوقّف... إلخ)). هذا خبر لقوله: ((والمنع... إلخ)).

وحاصله: أنّه إذا منع أن يكون وجود أحد الضدّين صالحاً لأن يتوقّف عليه عدم الآخر، فهو عبارة أخرى عن منع كونه مانعاً؛ لأنّ صلاحية التوقّف إنّما هي مسببة عن كونه مانعاً، فإذا منع صلاحية التوقّف، فقد منع كون وجود أحدهما مانعاً من وجود الآخر، فإنّه لا معنى للاعتراف بكون أحدهما مانعاً من وجود الآخر وإنكار كون وجود أحدهما صالحاً لأن يتوقّف عليه عدم الآخر، فإنّه خلف ظاهر، وإذا منع كون وجود أحدهما مانعاً من وجود الآخر فهو رفع للتوقّف من الطرفين جميعاً، لعدم المانعية بينهما حينئذٍ، فيكون ذلك نقضاً لقولهم: إنّ وجود أحد الضدّين يكون متوقفاً على عدم الآخر لكونه مانعاً منه.

ثم إنّ المصنّف (رحمه الله) قد علّق على هذا المقام حاشية طويلة^(١) حاصلها: أنّ تلك القضية الشرطيّة - أعني قولنا: لو وجد مقتضي للضدّ المعدوم لكان عدمه متوقفاً على وجود الضدّ الآخر - مستنداً إليه - ليست بصادقة في نفسها مع الغض عن طرفيها، فإنّه لا ملازمة بين وجود المقتضي للضدّ المعدوم وبين أن يكون العدم مستنداً إلى وجود الضدّ الآخر، فإنّ وجود المقتضي إنّما يقتضي وجود مقتضاه لا كون العدم مستنداً إلى وجود الضدّ المانع.

(١) يُنظر: كفاية الأصول: ١٣١ هامش: ٢.

والحاصل: أن كون وجود الضدّ مستنداً إليه عدم الآخر ومتوقفاً ليس مناطه وسببه وجود المقتضي للضدّ المعدوم حتّى يصحّ قولكم: لو وجد المقتضي لكان عدم مستنداً إلى وجود الضدّ الآخر، بل المناط والسبب في كون وجود أحد الضدّين مستنداً إليه عدم الآخر هو خصوصيّة في نفس ذلك الضدّ الموجود، وتلك الخصوصية هي المانعيّة.

وقد بيّنا عدم المانعيّة، وإلاّ لزم الدور، فلا شيء يُوجب كون وجود أحد الضدّين متوقفاً عليه عدم الضدّ الآخر.

ثمّ إنّه رُبّما يفصل بين الضدّ الموجود وبين غيره، فيجعل عدم الموجود مقدّمة لوجود ضده دون ما لم يُوجد بعد، فلا يكون عدمه مقدّمة لضده، بدعوى أن أحد الضدّين - كالسواد مثلاً - إذا كان طارئاً على المحلّ فلا يمكن طريان ضده - وهو البياض - إلّا بعد زواله، بخلاف ما إذا لم يكن المحلّ متصفاً بأحدهما، فإنّه لا يكون عدم أحدهما متوقفاً عليه الآخر، بل لا يكون بينهما إلّا مجرد المقارنة.

والحاصل: أن السواد الطارئ على المحلّ طريانه عليه لا يكون عدمه من مقدّمات وجود البياض، وإنّما يكون وجود البياض مستنداً إلى علته التامة، وعدم السواد ليس من أجزائها.

نعم، هو مقارن له خارجاً وبعد طريانه على المحلّ يكون عدمه من أجزاء علّة البياض ومما يتوقّف عليه وجوده، فإنّه مع بقاء الجسم متصفاً بالسواد لا يمكن عروض البياض عليه، وإنّما يمكن عروضه عليه بعد عدم السواد، فيكون عدم السواد حينئذٍ من مقدّمات وجود البياض، ومن أجزاء علّله.

وفيه: أنّه لا فرق بين أن يكون أحد الضدّين طارئاً على المحلّ، وبين عدم طريانه عليه، في أن عدم أحدهما ليس ممّا يتوقّف عليه وجود الآخر، فكما أنّه قبل طريان

السواد يكون وجود البياض مستنداً إلى وجود علته، فكذلك بعد طريان السواد، فإنّا إذا لاحظنا السواد في الآن الثاني - الذي هو بعد طريانه على الجسم - فإن كان مقتضي البياض في ذلك الآن غير موجود والمقتضي لبقاء السواد موجود كان عدم ذلك مستنداً إلى عدم مقتضيه، وبقاء هذا مستنداً إلى وجود مقتضيه من غير أن يكون لأحدهما تقدّم على الآخر، كما إذا وجد مقتضي لشيء ولم يوجد مقتضي الآخر من غير أن يكون بين ذينك الشئين تضادّ، فكما لا يكون أحدهما متوقفاً على عدم الآخر، فكذا في الضدّين إذا وجد مقتضي البقاء لأحدهما، ولم يوجد مقتضي حدوث الآخر لا يكون توقّف بين بقاء هذا وعدم حدوث ذلك.

وإن كان مقتضي حدوث البياض موجوداً ولم يكن مقتضي لبقاء السواد، فيوجد البياض لوجود مقتضيه، وينعدم السواد لانقطاع مقتضيه وانعدامه، فلا يكون وجود البياض متوقفاً على عدم السواد.

وإن كان مقتضي البياض موجوداً، ومقتضي بقاء السواد أيضاً موجوداً حصل التراحم بين المقتضيين، فإن غلب أحد المقتضيين على الآخر وجد ما يقتضيه وانعدم ما يقتضي الآخر، وكان الغالب منهما مزاحماً ومانعاً من وجود ما يقتضيه الآخر، وحينئذٍ لا يكون وجود أحد الضدّين متوقفاً على عدم الآخر، بل يكون وجود أحدهما مستنداً إلى وجود مقتضيه، ويكون عدم الآخر مستنداً إلى وجود مانعه، وهو مقتضي ضده، لا نفس وجود الضدّ، لما عرفت [من] أنّه في مرتبته.

لا يخفى أنّ الأستاذ (سلّمه الله) قد عبّر - على ما هو ببالي - عن هذا الشقّ بقوله: (فإن تمتّ علّة أحد الضدّين الآخر وجد ما تمتّ علته) وعبّر عن الثاني بقوله: (ولا يعقل أن يكون علّة كلّ منهما تامّة).

قلتُ: وهناك شقّ آخر، وهو أن لا تتمّ علّة كلّ منهما فلا يؤثّران.

وإن تساوى المقتضيان، فهو خارج عن محلّ الكلام؛ لأنّها لا يؤثّران حينئذٍ.

إن قلت: التمانع بين الضدين كالنار على النار، بل كالشمس في رابعة النهار، وكذا كون عدم المانع ممّا يتوقّف عليه، ممّا لا يقبل الإنكار، فليس ما ذكر إلّا شبهة في مقابل البديهة.

قلت: التمانع بمعنى التنافي والتعاند الموجب لاستحالة الاجتماع ممّا لا ريب فيه ولا شبهة تعتريه، إلّا أنّه لا يقتضي إلّا امتناع الاجتماع، وعدم وجود أحدهما إلّا مع عدم الآخر الذي هو بديل وجوده المعاند له، فيكون في مرتبته، لا مقدّمًا عليه ولو طبعاً. والمانع الذي يكون موقوفاً على عدمه الوجود هو ما كان ينافي ويزاحم المقتضي في تأثيره، لا ما يُعاند الشيء ويزاحمه في وجوده.

نعم، العلة التامة لأحد الضدين، ربّما تكون مانعاً عن الآخر، ومزاحماً لمقتضيه في تأثيره، مثلاً: تكون شدّة الشفقة على الولد الغريق وكثرة المحبة له، تمنع عن أن يؤثر ما في الأخ الغريق من المحبة والشفقة، لإرادة إنقاذه مع المزاحمة فينقذ به الولد دونه، فتأمل جيّداً.

ومما ذكرنا ظهر: أنّه لا فرق بين الضدّ الموجود والمعدوم، في أنّ عدمه الملائم - للشيء المناقض لوجوده المعاند لذلك - لا بدّ أن يجامع معه من غير مقتضي لسبقه، بل قد عرفت ما يقتضي عدم سبقه.

فانقذ بذلك ما في تفصيل بعض الأعلام، حيث قال بالتوقّف على رفع الضدّ الموجود، وعدم التوقّف على عدم الضدّ المعدوم، فتأمل في أطراف ما ذكرناه، فإنّه دقيق وبذلك حقيق.

فقد ظهر عدم حرمة الضدّ من جهة المقدّمية.

وأما من جهة لزوم عدم اختلاف المتلازمين - في الوجود - في الحكم، فغايته أن لا

يكون أحدهما فعلاً محكوماً بغير ما حكم به الآخر، لا أن يكون محكوماً بحكمه.
وعدم خلوّ الواقعة عن الحكم، فهو إنّما يكون بحسب الحكم الواقعي لا الفعلي،
فلا حرمة للضدّ من هذه الجهة أيضاً، بل على ما هو عليه - لولا الابتلاء بالمضادة
للوّاجب الفعلي - من الحكم الواقعي.

الأمر الثالث: إنّ قيل بدلالة الأمر بالشيء بالتضمّن على النهي عن الضدّ العام
- بمعنى الترك - حيث إنّهُ يدلّ على الوجوب المركّب من طلب الفعل والمنع عن الترك.
والتحقيق: أنّه لا يكون الوجوب إلّا طلباً بسيطاً، ومرتبة وحيدة أكيدة من
الطلب، لا مركّباً من طلبين. نعم، في مقام تحديد تلك المرتبة وتعيينها ربّما يقال:
الوجوب يكون عبارة من طلب الفعل مع المنع عن الترك، ويتخیّل منه أنّه يذكر له
حدّاً.

فالمنع عن الترك ليس من أجزاء الوجوب ومقوماته، بل من خواصّه ولوازمه،
بمعنى: أنّه لو التفت الأمر إلى الترك لما كان راضياً به لا محالة، وكان يغيضه البتّة.
ومن هنا انقدح: أنّه لا وجه لدعوى العينية؛ ضرورة أنّ اللزوم يقتضي الاثنيّة،
لا الاتّحاد والعينية.

نعم، لا بأس بها، بأن يكون المراد بها أنّه يكون هناك طلب واحد، وهو كما يكون
حقيقة منسوباً إلى الوجود وبعثاً إليه، كذلك يصحّ أن ينسب إلى الترك بالعرض
والمجاز ويكون زجراً وردعاً عنه، فافهم.

الأمر الرابع: تظهر الثمرة في أن نتيجة المسألة - وهي النهي عن الضد، بناءً على الاقتضاء - بضميمة أن النهي في العبادات يقتضي الفساد، يتج فسادُه إذا كان عبادة [٢٦٣].

وعن البهائي (رحمه الله) أنه أنكر الثمرة، بدعوى أنه لا يحتاج في استنتاج الفساد إلى النهي عن الضد، بل يكفي عدم الأمر به؛ لاحتياج العبادة إلى الأمر.

٢٦٣ - قوله رحمه الله: ((الأمر الرابع: تظهر الثمرة في أن نتيجة المسألة - وهي النهي عن الضد، بناءً على الاقتضاء، بضميمة أن النهي في العبادات يقتضي الفساد، يتج فسادُه إذا كان عبادة... إلخ)).

اعلم أنه ربما يناقش في هذه الثمرة من وجهين:
الأول: أنه لا تكون العبادة المأمور بضدّها فاسدة، ولو قلنا باقتضاء الأمر بالشيء النهي عن ضده. والمناقش من هذا الوجه صاحب القوانين (رحمه الله)^(١)، وصاحب الفصول (رحمه الله)^(٢).

أما صاحب القوانين (رحمه الله) فقد ادعى أن النهي المستفاد من الأمر بالشيء لا يُوجب فساد العبادة - التي هي ضدّ ذلك الشيء -؛ لكونه تبعياً، فإنّه منتزع من وجوب الترك من باب المقدّمة لفعل المأمور به، وجوب المقدّمة تبعي، فيكون النهي عن الفعل المنتزع منه تبعياً، والنهي التبعي لا يقتضي الفساد، فإنّ ما يُوجب الفساد هو النهي الأصلي الذي يستحقّ مخالفته العقاب لا التبعي الذي لا يستحقّ. وظاهر أن النهي عن الفعل المنتزع من وجوب الترك من باب المقدّمة لا

(١) يُنظر: القوانين المحكمة في الأصول المتقنة: ١ / ١١٤.

(٢) يُنظر: الفصول الغروية في الأصول الفقهية: ٩٥، وما بعدها.

يستحقّ مخالفه العقاب؛ لكون وجوب المقدّمة الذي انتزع منه هذا النهي لا يستحقّ مخالفه العقاب لكونه تبعيًّا.

اللَّهُمَّ! إلّا أن نقول بوجوب المقدّمة وجوباً أصليًّا، فيستحقّ العقاب على مخالفته، فيكون النهي المنتزع منه كذلك، وحينئذٍ يقتضي فساد المنهيّ لاستحقاق العقاب على مخالفته حينئذٍ، ولكن إثبات الوجوب الأصليّ للمقدّمة دونه خرط القتاد.

وزعم أنّ وجوب المقدّمة المتنازع فيه هو الوجوب الأصليّ لا التبعي؛ لكونه ممّا لا إشكال فيه، وجعل الدليل على أنّ الوجوب المتنازع فيه هو الوجوب الأصليّ - الذي يستحقّ مخالفه العقاب - تفريعهم على القول بوجوب المقدّمة، فساد العبادة - التي تكون ضدّاً للمأمور به - بناءً على أنّ الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده الخاص، وبناءً على أنّ النهي في العبادة يقتضي الفساد، فلو لم يكن ترك تلك العبادة واجباً أصليًّا يستحقّ العقاب على مخالفته، لما كان النهي المنتزع منه نهيّاً أصليًّا يستحقّ العقاب على مخالفته، فلا يكون مقتضياً للفساد؛ لأنّ النهي التبعيّ الذي لا يستحقّ مخالفه العقاب لا يقتضي فساد العبادة المنهيّ عنها، فحكمهم بفساد تلك العبادة بناءً على القول بوجوب المقدّمة دليل على أنّ وجوب المقدّمة على القول به أصليّ، ليكون مخالفه مستحقّاً للعقاب، فيكون النهي المنتزع كذلك فيقتضي الفساد. قلتُ: هذا ما حصلته من مجموع كلامه على ما هو ببالي، فإنّ الأستاذ (سَلَمَه الله) لم يذكر إلّا أنّ صاحب القوانين^(١) زعم أنّ النهي عن هذه العبادة تبعيّ، فلا يقتضي الفساد.

وأورد (سَلَمَه الله) عليه (رحمه الله): أنّه لا فرق بين النهي التبعيّ والأصليّ في اقتضاء فساد المنهيّ عنه إن كان عبادة وإن لم يكن ذلك النهي ممّا يستحقّ مخالفه العقاب.

(١) القوانين المحكّمة في الأصول المتقنة: ١١٦ / ١.

وفيه: أنه يكفي مجرد الرجحان والمحبوية للمولى [٢٦٤]، كي يصح أن يتقرب

قلتُ: ومنه يعلم فساد ما جعله دليلاً على أنَّ وجوب المقدمة - على القول به - وجوب أصليّ يستحقّ العقاب على مخالفته، فإنَّ حكمهم بفساد العبادة يكون حينئذٍ لأجل النهي التبعية المستفاد من الوجوب التبعية.

وأما كلام صاحب الفصول [(قدّس سرّه)] فقد تقدّم ذكره، والجواب عنه في المقدمة الموصلة فراجع^(١)، وتأمل.

وعمدة نظره إلى أنَّ هذه العبادة لا يكون تركها واجباً؛ لعدم كونه موصلاً إلى فعل الواجب، فلا يكون فعلها منهيّاً عنه، لا أنَّه يقول بكونها منهيّاً عنها، ومع ذلك يحكم بصحّتها كما زعمه صاحب القوانين، بل إنَّه يقول: بعدم كونها منهيّاً عنها كما عرفت.

وأما الوجه الثاني من وجهي المناقشة في هذه الثمرة: فهو أنَّ العبادة تكون فاسدة ولو لم نقل بأنَّ الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده.

والمناقش في ذلك هو [الشيخ] البهائي (رحمه الله)^(٢)، وقد ذكر المصنّف (رحمه الله) حجّته، وأجاب عنها، فلا حاجة إلى ذكرها.

٢٦٤ - قوله رحمه الله: ((وفيه: أنَّه يكفي مجرد الرجحان والمحبوية للمولى...

الخ)).

لا يخفى أنَّه إنَّما يحتاج إلى الرجحان والمحبوية في تصحيح العبادة التي أمر بضدّها فيما إذا كان وقت تلك العبادة مضيّقاً، فإنَّه حينئذٍ يمتنع الأمر بها؛ للأمر

(١) يُنظر: (١/ ٦٢٩)، وما بعدها من هذا الكتاب.

(٢) هداية المسترشدين في شرح أصول معالم الدين: ١/ ٢٧٥.

به منه، كما لا يخفى. والضدّ - بناءً على عدم حرمة - يكون كذلك؛ فإنّ المزاخمة - على هذا - لا توجب إلّا ارتفاع الأمر المتعلّق به فعلاً، مع بقائه على ما هو عليه من ملاكته من المصلحة - كما هو مذهب العدليّة - أو غيرها، أي شيء كان - كما هو مذهب الأشاعرة - وعدم حدوث ما يوجب مبعوضيته وخروجه عن قابليّة التقربّ به، كما حدث بناءً على الاقتضاء.

بضدّها في ذلك الوقت، وحينئذٍ نحتاج في تصحيحها إلى الرجحان والمحبوّة، أمّا إذا كان وقتها موسّعاً فلا حاجة إلى ذلك؛ لكونها حينئذٍ مأموراً بها، لكونها فرداً من تلك الطبيعة المأمور بها، والأمر بالطبيعة لم يكن مخصوصاً بها عدا هذا الفرد، فإنّ هذا الفرد كغيره من الأفراد محصّل للطبيعة المأمور بها، غاية الأمر من جهة أنّه في وقت هذا الفرد قد أمر بضدّه، فالعقل يحكم بأنّه حيث يمكنك امتثال الأمر بهذا الضدّ بإيقاعه في محله، وامتثال الأمر بتلك الطبيعة^(١) بتأخيرها إلى ما بعد هذا الضدّ، فأخّر الإتيان بالطبيعة، وأتّ بالضدّ فوراً لكي تحصّل امتثال الأمرين.

وظاهر أنّ هذا ليس تقييداً في الطبيعة المأمور بها وتخصيصاً لها بما بعد فعل هذا الضدّ، وحينئذٍ فلو عصى المكلف الأمر بالضدّ، وعصى هذه الحكومة العقلية، وأتى بفرد من أفراد تلك الطبيعة المأمور بها لم يكن قصور في هذا الفرد الذي جاء به في صدق الطبيعة المأمور بها عليه، فيكون مأموراً به فعلاً، فيكون صحيحاً حينئذٍ، ولا حاجة في تصحيحه إلى رجحانه أو كونه محبوباً للمولى.

(١) في الأصل: (بالطبيعة) بدل (الطبيعة).

ثمَّ إنَّه تصدَّى جماعة من الأفاضل لتصحيح الأمر بالضدِّ بنحو الترتِّب [٢٦٥] على العصيان، وعدم إطاعة الأمر بالشيء بنحو الشرط المتأخِّر، أو البناء على معصيته بنحو الشرط المتقدِّم أو المقارن، بدعوى أنَّه لا مانع عقلاً عن تعلُّق الأمر بالضدِّين كذلك، - أي بأن [٢٦٦] يكون الأمر بالأهمَّ مطلقاً، والأمر بغيره معلقاً على عصيان ذاك الأمر، أو البناء والعزم عليه، بل هو واقعٌ كثيراً عرفاً.

٢٦٥ - قوله رحمه الله: ((ثمَّ إنَّه تصدَّى جماعة من الأفاضل لتصحيح الأمر بالضدِّ بنحو الترتِّب... إلخ)).

لا يخفى أنَّه إنَّما يحتاج في تصحيح الأمر بالضدِّ إلى الترتِّب في الصورة التي فرضها المصنِّف (رحمه الله) وهي: ما إذا كان وقت العبادة التي هي ضدٌّ للمأمور به مضيقاً، أمَّا في الصورة التي فرضناها - وهي: ما إذا كان وقت العبادة التي هي ضدٌّ للمأمور به موسعاً - لما عرفت من كونها حينئذٍ مأموراً بها من دون حاجة إلى الترتِّب، ولا إلى غيره كالرجحان والمحبوبة.

٢٦٦ - قوله رحمه الله: ((بدعوى أنَّه لا مانع عقلاً عن تعلُّق الأمر بالضدِّين كذلك، أي بأن... إلخ)).

لا يخفى أنَّ القائل بالترتِّب يلتزم بأنَّ المكلف إذا ترك الأهمَّ والمهمَّ يكون عاصياً للأمر بالأهمَّ - وهو واضح - وللأمر بالمهمَّ؛ لأنَّ وجوبه مشروط بترك الأهمَّ، وقد حصل.

فإذا ترك المهمَّ يكون عاصياً للأمر به أيضاً؛ لوجود شرط وجوبه، وإذا ترك المهمَّ وفعل الأهمَّ لا يتحقَّق منه عصيان أصلاً، أمَّا بالنسبة إلى الأمر بالأهمَّ فلامتثاله

إياه، وأما بالنسبة إلى المهمّ فلعدم وجوبه عليه حينئذٍ؛ لكونه مشروطاً بعصيان الأهمّ، ولم يحصل شرطه، وإذا أتى بالمهمّ وترك الأهمّ يكون عاصياً بالنسبة إلى الأمر بالأهمّ وهو واضح، وممثلاً للأمر بالمهمّ لتحقيق شرطه، وهو عصيان الأهمّ، فإذا أتى به يكون مطيعاً.

فالخاصل: أن القائل بالترتب يلتزم بلزوم العصيان بالنسبة إلى الأمرين لو ترك كلا الضدين، ولزوم إطاعة أحد الأمرين وعصيان الآخر لو فعل المهمّ وترك الأهمّ، وإطاعة أحد الأمرين من دون عصيان الآخر لعدم تحقق شرطه لو فعل الأهمّ وترك المهمّ، فلا يتحقق عصيان للمهمّ مع إطاعة الأهمّ، كما أنه لا يمكن إطاعة كلا الأمرين؛ لما عرفت من أنه إنّما يحتاج إلى الترتب فيما إذا كان الوقت لا يسع إلا أحد الضدين، وحينئذٍ لا يمكن الإتيان بهما معاً حتى يكون مطيعاً بالنسبة إلى الأمرين.

كما أن القائل بالترتب يلتزم أيضاً فيما يتحقق العصيان واقعاً بوجود الأمرين في آن واحد، أما الأمر بالأهمّ فلكونه مطلقاً، وأما الأمر بالمهمّ فلكونه معلقاً على العصيان، وقد حصل.

أما على تقدير أن يكون الأمر بالمهمّ معلقاً على البناء والعزم على عصيان الأهمّ فواضح؛ لأن مجرد العزم على عصيان الأهمّ لا يسقط الأمر به كما لا يخفى.

وأما على تقدير أن يكون نفس عصيان الأهمّ شرطاً في وجوب المهمّ فإنّ هذا الشرط ليس على نحو الشرط المتقدم، بأن يكون تقدّم عصيان الأهمّ شرطاً في وجوب المهمّ بحيث تمضي عليه مدة يمكنه الإتيان بالأهمّ فيها ولم يأت به، وبعد مضي تلك المدة يتعلّق الوجوب بالمهمّ، فإنّ ذلك خارج عن الترتب؛ لأن حقيقة أن

يكون الوقت مضيّفاً بحيث لا يسع إلا أحد الضدّين، والأمر يقول: اثبت بالأهمّ في ذلك الوقت، فإن عصيت ولم تأتِ بالأهمّ في ذلك الوقت فأنت بالمهمّ فيه، فالأمر بالمهمّ إنّما هو في وقت الأهمّ، ولكنّه معلق على عصيان الأهمّ وعدم الإتيان به في ذلك الوقت، بل هذا الشرط - الذي هو العصيان للأهمّ - من قبيل الشرط المتأخّر، بأن يكون تحقّق العصيان في الواقع شرطاً في تعلّق الأمر بالمهمّ، والكاشف عن ذلك انقضاء ذلك الزمان مع عدم الإتيان بالأهمّ فيه، أو أنّه من قبيل الشرط المقارن بأن يكون عصيان الأهمّ المقارن للإتيان بالمهمّ شرطاً في وجوب المهمّ.

وعلى أيّ حال فيما إذا كان العصيان محقّق الوقوع واقعاً، وفي علم الله تعالى، فقبل الإتيان بالمهمّ يكون الأمر بالأهمّ باقياً لعدم ما يسقطه، فإنّ العصيان بمجرد تحقّقه واقع، وفي علم الله تعالى لا يسقط الأمر ما لم يمضِ وقت المأمور به مع عدم الإتيان به عصيانياً.

وبعبارة أخرى: ما لم يتحقّق العصيان فعلاً وخارجاً، والأمر بالمهمّ أيضاً يوجد لوجود شرطه، وهو عصيان الأهمّ، وحينئذٍ فيتوجّه على المكلف في ذلك الآن أمران: أحدهما مطلق، والآخر مقيّد بعصيان الأوّل.

لا يخفى أنّه لا فرق بين أن يكون طلب المهمّ معلقاً على ترك الأهمّ وعصيان أمره، وبين أن يكون معلقاً على العزم على ذلك في عدم المعارضة بين الأمرين، فإنّه كما لا معارضة بينهما على تقدير أن يكون نفس العصيان شرطاً كما بيّناه، فكذا على تقدير كون العزم شرطاً، فإنّ الأمر بالمهمّ إذا كان مشروطاً بالعزم على ترك الأهمّ يكون معناه إذا كنت غير مرید للأهمّ فاصرف إرادتك في المهمّ، وظاهر أنّ هذا المعنى لا يطرد الأمر بالأهمّ وإنّما يطرد الأضداد الآخر التي هي غير الأهمّ.

قلت: ما هو ملاك استحالة طلب الضدين [٢٦٧] في عرضي واحد، أت في طلبها كذلك؛ فإنه وإن لم يكن في مرتبة طلب الأهم اجتماع طلبها [٢٦٨]،

وكذلك الأمر بالأهم فإنه وإن كان مطلقاً إلا أنه حيث كان معناه ومقتضاه الإتيان بالأهم وصرف الإرادة فيه فهو إنما يرفع ويترد موضوع الأمر بالمهم، فلا مطاردة بين الأمر بالأهم والأمر بالمهم على هذا الوجه.

٢٦٧- قوله رحمه الله: ((قلت: ما هو ملاك استحالة طلب الضدين... إلخ)).

لا يخفى أن ملاك استحالة طلب الضدين ليس هو مجرد أنه تكليف بالمحال، بل هو - أي طلب الضدين - محال في نفسه؛ لأن أحد المطلوبين إذا كان ضدّاً للآخر كان أحد الطلبين ضدّاً للآخر، فيلزم من طلب الضدين اجتماع الضدين في الطالب، فيكون طلب الضدين باطلاً من وجهين:

أحدهما: أنه طلب الجمع بين الضدين وهو غير مقدور، وطلب الضدين وإن لم يكن صريحاً في طلب الجمع بين الضدين إلا أنه يؤول إليه ويلزمه، فإن الوقت إذا كان مضيّقاً لا يسع إلا أحد الضدين، فإذا طلب كلاهما في ذلك الوقت، فهو طلب للجمع بين الضدين.

والثاني: أن اجتماع الطلبين بنفسه اجتماع الضدين؛ لما عرفت من أن أحد المطلوبين إذا كان ضدّاً للآخر كان أحد الطلبين ضدّاً لطلب الآخر.

٢٦٨- قوله رحمه الله: ((فإنه وإن لم يكن في مرتبة طلب الأهم اجتماع طلبها... إلخ)).

لا يخفى أنه في مرتبة طلب المهم أيضاً لا يجتمع طلبها على نحو يكون أحد الطلبين

إلا أنه كان في مرتبة الأمر بغيره اجتماعهما، بداهة فعلية الأمر بالأهم في هذه المرتبة، وعدم سقوطه بعد بمجرّد المعصية فيما بعد - ما لم يعص -، أو العزم عليها، مع فعلية الأمر بغيره أيضاً؛ لتحقيق ما هو شرط فعليته فرضاً.

لا يقال: نعم، لكنّه بسوء اختيار المكلف، حيث يعصي فيما بعد بالاختيار، فلولاه لما كان متوجّهاً إليه إلا الطلب بالأهم، ولا برهان على امتناع الاجتماع، إذا كان بسوء الاختيار.

فإنّه يقال: استحالة طلب الضدين ليس إلا لأجل استحالة طلب المحال، واستحالة طلبه من الحكيم الملتفت إلى محاليته، لا تختص بحالٍ دون حالٍ، وإلا لصحّ فيما علّق على أمر اختياريّ في عرضٍ واحدٍ، بلا حاجة في تصحيحه إلى الترتّب، مع أنّه محال بلا ريب ولا إشكال.

إن قلت: فرق بين الاجتماع في عرضٍ واحدٍ والاجتماع كذلك؛ فإنّ الطلب في كلّ منهما في الأوّل يطارده الآخر، بخلافه في الثاني، فإنّ الطلب بغير الأهم لا يطارده طلب الأهم، فإنّه يكون على تقدير عدم الإتيان بالأهم، فلا يكاد يريد غيره على تقدير إتيانه، وعدم عصيان أمره.

قلت: ليت شعري كيف لا يطارده الأمر بغير الأهم؟ وهل يكون طرده له إلا من جهة فعليته، ومضادة متعلّقه للأهم؟ والمفروض فعليته، ومضادة متعلّقه له.

مضادّاً وطارداً لنفس طلب الآخر، بل يكون طلب الأهم طارداً لموضوع طلب المهمّ، لأنّ حاصل طلب الأهم أنّه يجب الإتيان به، ولا يجوز تركه، فهو - في الحقيقة - إنّما يطرد العصيان والترك - الذي هو موضوع طلب المهمّ -، وذلك نظير من وجب عليه السفر وعصى وبقي حاضراً، فإنّه لا إشكال أنّ الأمر بالسفر لا يكون طارداً

للأمر بالإتمام، بل إنَّها يكون طارداً لموضوعه - وهو الحضر - فالأمر بالإتمام يكون معلقاً على الحضر - الذي هو عصيان للأمر بالسفر - فكما أنَّ الأمر بالسفر لا يكون مضاداً للأمر بالإتمام، بل يكون طارداً لموضوعه فقط، فكذا ما نحن فيه الأمر بالأهم لا يضاد الأمر بالمهم وإنَّها يضاد ويطرده موضوعه الذي هو ترك الأهم.

والغرض من هذا التنظير مجرد أنَّ الطلب المتعلق بأحد الضدين إذا كان مقتضاه دفع موضوع الطلب المتعلق بالضد الآخر، فلا يكون طارداً [و] مضاداً لنفس ذلك الطلب المتعلق بالضد الآخر، كما لم يكن الأمر بالسفر طارداً لنفس الأمر بالإتمام؛ لكونه طارداً لموضوعه فقط، فلا يرد أنَّه في مسألة السفر والحضر إذا وجد موضوع أحد الطلبين انتفى موضوع الطلب الآخر، فإنَّه إذا وجد الحضر - الذي هو موضوع الإتمام - انتفى موضوع القصر الذي هو السفر، بخلاف ما نحن فيه؛ لأنَّه عند تحقق موضوع الأمر بالمهم يكون موضوع الأمر بالأهم موجوداً.

لا يقال: الصلاة في هذا الفرض باطلة لكونها منهيّاً عنها بواسطة أنَّ المكلف إذا كان مأموراً بالسفر، فجميع حركاته الحضريّة منهيّاً [عنها]، ومن جعلتها الصلاة فتكون باطلة، فلا يصحّ التنظير.

لأنّا نقول: لو سلّم كونها منهيّاً عنها، فلا يكون ذلك مضرّاً بالتنظير؛ لأنَّ الغرض منه أنَّ وجوب السفر لا يعارض الأمر بالإتمام لو عصى المكلف وترك السفر، وكون الصلاة فاسدة لكونها منهيّاً عنها - على تقدير تسليمه - غير مضرّ، فذلك لأنَّه إنَّما يأتي النهي من جهة أخرى غير ما نحن بصدد، كما لو كان الحضر محرّماً من جهة أخرى غير جهة الأمر بالسفر، كما إذا كان ناشئاً منه الإلقاء في التهلكة، فإنَّ ذلك لا ينافي، ولا يعارض وجود الإتمام.

والحاصل: أننا نريد من هذا التنظير إبداء أن الأمر بالسفر لا يعارض الأمر بالإتمام ولا يطرده، وإن قلنا: إنه يعارض الأمر بالصلاة ويطرده فإن ذلك - على تقدير تسليمه - لا يضرّ بما قصدناه من عدم معارضة الأمر بالسفر للأمر بالإتمام، فإنه إنَّما يرد ذلك لو كان الغرض من التنظير بيان أن الأمر بالسفر لا يطرد الأمر بالإتمام؛ لكونه طارداً لموضوعه فقط، فيقال حينئذ: إنه مع تحقق موضوع الأمر بالإتمام - وهو الحضر - لا يتحقق موضوع الأمر بالقصر - وهو السفر - بخلاف ما نحن فيه، فإنه عند تحقق موضوع الأمر بالمهمّ يكون موضوع الأمر بالأهمّ موجوداً، فقياس أحدهما على الآخر قياس مع الفارق. وأمّا لو أريد من التنظير هو ما ذكرناه فلا يرد ذلك.

وحاصل هذا كله: أن طلب الضدين إذا كان على نحو الترتب لا يلزم عليه ما تقدّم من الوجهين الباطلين اللذين تقدّم ذكرهما، فإن طلب المهمّ إذا كان مقيّداً بترك الأهمّ وعصيانه لا يكون مضاداً للأمر بالأهمّ.

نعم، طلب المهمّ له تعرّض لطرد الأضداد الآخر - التي هي غير الأهمّ - وليس له تعرّض للأهمّ أصلاً، وكذلك طلب الأهمّ، حيث إنَّ حاصله رفع موضوع طلب المهمّ كما تقدّم، فلا يكون في الحقيقة طارداً لنفس طلب المهمّ، فلم يلزم اجتماع الطلبين.

وأما الوجه الآخر - وهو عدم القدرة على امتثال الطلبين - فهو واضح الدفع؛ لأنّ طلب المهمّ إذا كان معلقاً على ترك الأهمّ فلا يجتمع طلبه مع طلبه، حتّى يُقال: إنّ المكلف غير قادر على امتثال الطلبين، وكذا من ناحية طلب الأهمّ، فإنّ موضوعه فقط امتثاله حيث كان موجّباً لرفع موضوع طلب المهمّ، فلا يكون المكلف مكلفاً بالجمع بينهما حتّى يُقال: إنّ الجمع غير مقدور.

توضیح ذلك: أن طلب الضدین إنما يكون مستلزماً لطلب الجمع بينهما إذا كان المطلوب من المكلف صرف القدرة في كلّ منهما في ظرف صرف قدرته في الآخر، فإنّ مرجعه إلى صرف القدرة في كلّ منهما وهو غير مقدور؛ لأنّه عبارة أخرى عن الجمع بينهما، أمّا إذا كان طلب أحدهما - وهو المهمّ - معلقاً على عدم الإتيان بالآخر - وهو الأهمّ - كان ذلك عبارة أخرى: أنّ المهمّ لا يكون مطلوباً في ظرف صرف القدرة في الأهمّ، بل إنّما يكون مطلوباً في ظرف عدم صرف القدرة في الأهمّ، كما أنّ طلب الأهمّ وإن كان متحققاً في ظرف طلب المهمّ، أنّه لما لم يكن صرف القدرة في المهمّ لازماً بقول مطلق لم يلزم منه إلّا لزوم صرف القدرة في الأهمّ في ظرف صرف القدرة في المهمّ وعدم الإتيان بالأهمّ، وذلك لا ضير فيه إذا لم يكن صرف القدرة في المهمّ وعدم الإتيان بالأهمّ لازماً بنظر الشارع، وهو حاصل ما ذكرنا من أنّ طلب الأهمّ لا يزاحم طلب المهمّ، وإنّما يزاحم موضوعه، وهو عدم الإتيان بالأهمّ وصرف القدرة في المهمّ.

وبالجملة: إذا كان مرجع طلب الضدین إلى طلب صرف القدرة في كلّ منهما عند صرفها في الآخر كان ممتنعاً، لكونه طلباً للجمع بين الضدین، وليس ما نحن فيه من هذا القبيل؛ إذ أقصى ما فيه أنّه في ظرف صرف القدرة في أحدهما - وهو المهمّ - يكون المكلف مأموراً بصرف القدرة في الآخر - وهو الأهمّ - وهو لا ضير فيه مع عدم العكس، بل أغلب الواجبات من هذا القبيل، فإنّ كلّ من اشتغل بعمل غير مطلوب منه، وكان المطلوب منه عمل آخر، يكون المطلوب منه صرف القدرة في ذلك العمل الآخر المطلوب منه في ظرف صرف قدرته في ذلك العمل الذي اشتغل به.

ونظير ما نحن فيه [هـ]و التخيير الشرعيّ بناءً على أنّ كلّاً من أفراد مأمور به،

فإنَّ الأمر بكلِّ فردٍ إنَّما يكون في ظرفٍ عدم صرف القدرة في الآخر، غير أنَّ التخيير الشرعيَّ يكون هذا المعنى - أعني لزوم صرف القدرة في أحدها عند عدم صرف القدرة في الآخر - متحقّقاً من كلّ من الأطراف، وفيما نحن فيه يكون هذا المعنى متحقّقاً في طرف المهمّ فقط.

وبالجملة: طلب صرف القدرة في كلّ من الفعلين في ظرف صرفها في الآخر وبالعكس يكون مستلزماً لطلب الجمع بين الضدّين، أمّا طلب صرفها في أحدهما عند عدم صرفها في الآخر وبالعكس فهو الوجوب التخييريّ.

وأما طلب صرفها في أحدها عند عدم صرفها في الآخر من دون العكس، فهو ما نحن فيه ولا ضير فيه؛ إذ لم يرجع إلى طلب الجمع بين الضدّين.

وبالجملة: فيما نحن فيه يشتمل على طلب صرف القدرة في أحد الفعلين - وهو الأهمّ - في ظرف صرف القدرة في الآخر، وهو المهمّ من دون عكس، وعلى طلب صرف القدرة في أحدهما - وهو المهمّ - في ظرف عدم صرف القدرة في الآخر - وهو الأهمّ - ولأجل اشتماله على الجهة الأولى ربّما يتوهم امتناعه، إلّا أنّه لا يخفى أنّه لما لم يكن عكس الجهة الأولى متحقّقاً فيه لا يكون ممنوعاً، وإنَّما يكون كذلك إذا كان مشتملاً على صورة العكس ليكون مستلزماً للجمع بين الضدّين.

لا يقال: إذا كان الأمر الثاني معلّقاً على عصيان الأمر الأوّل، فإن كان المراد به العصيان الخارجيّ فهو موقوف على مضي مدّة تسع الأهمّ، ولم يفعله فيها ليتحقّق فيها العصيان، وهو خلاف الفرض، حيث إنّ الفرض أنّ الزمان لا يسع إلّا أحدهما، وإن كان المراد به كونه بحيث يعصى فيما بعد - أعني أن يكون الشرط هو العنوان المتزع من العصيان المتأخّر - كان العلم بتحقيق ذلك العنوان متوقّفاً على انقضاء المدّة لينكشف للمكلّف أنّه كان واجداً لذلك العنوان، وقبل انكشاف ذلك لا يكاد

وعدم إرادة غير الأهم على تقدير الإتيان به، لا يوجب عدم طرده لطلبه، مع تحققه على تقدير عدم الإتيان [٢٦٩] به وعصيان أمره، فيلزم اجتماعهما على هذا التقدير، مع ما هما عليه من المطاردة من جهة المضادة بين المتعلقين.

أن يتأتى منه نية التقرب بالنسبة إلى المهمة.

لأننا نقول: إنه إذا كان عازماً على العصيان، وعدم الإتيان بالأهم كان ذلك عبارة أخرى عن كونه عالماً بانطباق ذلك العنوان عليه، لا أننا نقول: إن الشرط هو العزم على العصيان، بل نقول: إن الشرط هو العنوان المنتزع من العصيان فيما بعد، وأن العزم على العصيان يكون كاشفاً للمكلف - بحسب قطعه بعدم إتيانه بالأهم - أنه واجد لذلك العنوان، وإذا قطع بكونه واجداً لذلك العنوان حصل له القطع بتوجه الأمر بالمهم إليه، وحينئذ فيتأتى منه نية التقرب.

٢٦٩ - قوله رحمه الله: ((وعدم إرادة غير الأهم على تقدير الإتيان به، لا يوجب عدم طرده لطلبه، مع تحققه على تقدير عدم الإتيان... إلخ)).

قلت: غرضه أن كون الأمر بالمهم معلقاً على ترك الأهم لا يرفع طرد الأمر بالمهم للأمر بالأهم؛ لكون الأمر بالأهم متحققاً عند تحقق ذلك الشرط - الذي قد علق عليه الأمر بالمهم - فيكونان حينئذ فعليين، أما الأمر بالمهم فوجود شرطه، وأما الأمر بالأهم فلبقائه وعدم سقوطه بمجرد حصول ما علق عليه الأمر بالمهم، فيكون الأمران حينئذ فعليين مع كون متعلقيهما متضادين، فتحصل بينهما المضادة لحصولها بين متعلقيهما، فإن سبب المضادة بين الأمرين كونها فعليين مع مضادة متعلقيهما.

وأنت بعد اطلاعك على ما ذكره الأستاذ (سلمه الله) في بيان عدم المضادة بين الطلبين تعرف أن مجرد كون الأمرين فعليين مع كون متعلقيهما متضادين لا يقتضي

مع أنه يكفي الطرد من طرف الأمر بالأهم؛ فإنه - على هذا الحال - يكون طارداً لطلب الضد، كما كان في غير هذا الحال، فلا يكون له معه أصلاً بمجال [٢٧٠].
إن قلت: فما الحيلة فيما وقع كذلك من طلب الضدين في العرفيات؟

ولا يُوجب المضادة بينهما ما لم يكن أحدهما مضاداً للآخر وطارداً له، والأمر بالمهم حيث كان معلقاً على ترك الأهم، فهو لا يكون طارداً له، وإنها يكون طارداً لبقية الأضداد الأخر التي هي غير الأهم كما عرفت.

٢٧٠ - قوله رحمه الله: ((مع أنه يكفي الطرد من طرف الأمر بالأهم؛ فإنه - على هذا الحال - يكون طارداً لطلب الضد، كما كان في غير هذا الحال، فلا يكون له معه أصلاً بمجال... إلخ)).

قلت: غرضه من ذلك أن الأمر بالأهم يبقى على فعليته، ولو وجد شرط الأمر بالمهم فيكون الأمر بالأهم في هذا الحال - أعني حال وجود شرط الأمر بالمهم - طارداً للأمر بالمهم، كما يكون طارداً له في غير هذا الحال - أعني في حال وجود ذلك الشرط - وحينئذ لا يكون مجال ومحل للأمر بالمهم مع الأمر بالأهم وفعليته.

وأنت أيضاً بعد ما عرفت ما ذكره الأستاذ سلمه الله - من عدم مضادة الأمر بالأهم للأمر بالمهم؛ لكونه رافعاً لموضوعه - تعرف أن الأمر بالأهم في حال وجود شرط الأمر بالمهم غير مضاد للأمر بالمهم، وإنها يكون مضاداً وطارداً لموضوعه الذي هو عدم الإتيان بالأهم وعصيان أمره.

قلت: لا يخلو [٢٧١]: إمّا أن يكون الأمر بغير الأهمّ بعد التجاوز عن الأمر به وطلبه حقيقة، وإمّا أن يكون الأمر به إرشاداً إلى محبّيته وبقائه على ما هو عليه من المصلحة والغرض لولا المزاومة، وأنّ الإتيان به يوجب استحقاق المثوبة، فيذهب بها بعض ما استحقّه من العقوبة على مخالفة الأمر بالأهمّ، لا أنّه أمر مولوي فعليّ كالأمر به، فافهم وتأمل جيّداً.

ثمّ إنّّه لا أظنّ أن يلتزم القائل بالترتب بما هو لازمه من الاستحقاق - في صورة مخالفة الأمرين - لعقوبتين [٢٧٢]؛

٢٧١ - قوله رحمه الله: ((إن قلت: فما الحيلة فيما وقع كذلك من طلب الضدّين في العرفيات؟ قلت: لا يخلو... إلخ)).

لا يخفى أنّ الظاهر من العرفيات لا يوافق شيئاً من الوجهين اللذين ذكرهما، أعني: الإعراض عن الأمر بالأهمّ والتجاوز عنه، وإنشاء الأمر بالمهمّ بعد الإعراض عن طلب الأهمّ، أو كون الأمر بالمهمّ إرشادياً.

نعم، المصنّف (رحمه الله) لما بنى على عدم معقوليّة الأمر بالضدّين، ولم ير الترتّب مصحّحاً لذلك التجأ إلى تأويل ما وقع في العرفيات من الأمر بالضدّين.

أمّا نحن فحيث صحتنا الأمر بالضدّين على نحو الترتّب، فبمجرّد ورود الطلبين المتعلّق كلّ منهما بضدّ ما تعلّق به الآخر نحملهما على الترتّب، وأنّ الأمر بالمهمّ معلق على عصيان الأهمّ وإن كان الظاهر من طلب المهمّ الإطلاق.

٢٧٢ - قوله رحمه الله: ((ثمّ إنّّه لا أظنّ أن يلتزم القائل بالترتب بما هو لازمه من الاستحقاق - في صورة مخالفة الأمرين - لعقوبتين... إلخ)).

قلت: لا يُقال ما ذكره المصنّف (رحمه الله) من لزوم عقوبتين للقول بالترتب

غير لازم له؛ لأنَّ العقوبتين إنَّما يلزمان التكليفين إذا كانا في عرضٍ واحدٍ وتركهما المكلف، أما لو كان أحدهما مقيداً بعصيان الآخر فلا يلزم عند تركهما إلاَّ عقاب واحد على ترك أحدهما، حيث إنَّ المطلوب - في الحقيقة - حينئذٍ أحدهما؛ لأنَّ قول القائل: (افعل هذا، فإن عصيت فافعل ضده) بمنزلة أن يقول: (أريد أحد هذين وأنت مختير في إتيان أيهما شئت)، ولكن هذا التخيير على نحو الترتيب الذي يكون منشأ الترتيب فيه هو عصيان الأوَّل، لا عدم القدرة عليه، فهو نظير الكفارة المرتبة، غير أنَّ تلك الترتيب فيها والانتقال إلى الثاني مقيدٌ بالعجز عن الأوَّل بخلاف الترتيب فيما نحن فيه، فإنَّ الانتقال إلى الثاني فيه معلقٌ ومقيدٌ بعصيان الأمر الأوَّل.

لأنَّنا نقول إذا كان التكليف معلقاً على عصيان الأوَّل، وحصل عصيان الأوَّل استحقَّ العقاب على مخالفة الأوَّل، وفي هذا الظرف - أعني ظرف عصيان الأوَّل - يتوجه إليه التكليف بالثاني لحصول شرطه، وحينئذٍ فإنَّ مخالفته أيضاً استحقَّ العقاب على مخالفته.

فظهر أنَّه لا بُدَّ على القول بالترتب في صورة مخالفة الأمرين من القول باستحقاق

عقابين:

أحدهما: يستحقَّ عند حصول الشرط للتكليف.

الثاني: وهو عصيان التكليف الأوَّل، والآخر: يستحقَّ عند مخالفة التكليف

الثاني عند حصول شرطه.

وقياس ما نحن فيه على الكفارة المرتبة قياس مع الفارق؛ لأنَّ التكليف الثاني في تلك لا يكون مسبوقاً بعصيان، لأنَّه إنَّما يعلِّق على عدم القدرة على امتثال الأوَّل، وحينئذٍ فلو وجد شرط التكليف الثاني وخولف لم يكن هناك إلاَّ عصيان واحد، فلا

ضرورة قبح العقاب على ما لا يقدر عليه العبد [٢٧٣]. ولذا كان سيّدنا الأستاذ (قدّس سرّه) لا يلتزم به - على ما هو بيالي - وكنتأ نورد به على الترتّب، وكان بصدّد تصحيحه.

استحقاق إلّا لعقاب واحد، بخلاف ما نحن فيه فإنّه عند عصيان التكليف الثاني يتحقّق عصيانان، عصيان التكليف الأوّل - الذي هو شرط للتكليف الثاني - وعصيان الثاني عند حصول شرطه، فيستحقّ التارك للتكليفين عقابين.

وكذا لو قيس ما نحن فيه بالكفّارة المخيرة بين اثنين بأن يُقال: كما أنّ فيها تكليفين فعليّين، ومع ذلك لو تركها المكلف لا يستحقّ إلّا عقاباً واحداً فكذا ما نحن فيه، فإنّ هذا القياس أيضاً قياس مع الفارق، فإنّ تلك ليس في مخالفتها إلّا عصيان واحد بخلاف ما نحن فيه، كما عرفت.

٢٧٣ - قوله رحمه الله: ((ضرورة قبح العقاب على ما لا يقدر عليه العبد...

إلخ)).

قلت: هذا القبح إنّما هو فيما لو كان الأمران في عرضٍ واحدٍ، أمّا لو كان أحدهما في طول الآخر - كما فيما نحن فيه - فلا يكون في العقابين قبح، فإنّ مناط استحقاق العقاب إنّما هو التهجّم على مخالفة المولى والاحتحام على حدوده، كما حقّق في مسألة التجريّ، وأنّ المتجرّي مستحقّ للعقاب، وإن لم يصادف الواقع.

ولا يخفى أنّ التارك لهذين الأمرين قد تهجّم على مخالفة مولاه، واقتحم حدوده مرتين، فيكون مستحقّاً للعقابين.

وقول المصنّف (رحمه الله): أنّه عقاب على غير مقدور، ممّا لا دخل له في ذلك، فإنّه لم يكلف بهما في عرض واحد وآن واحد حتّى يُقال: إنه غير مقدور.

فقد ظهر: أنه لا وجه لصحة العبادة مع مضادتها لما هو أهمّ منها إلا ملاك الأمر. نعم، فيما إذا كانت موسّعة، وكانت مزاحمة بالأهمّ ببعض الوقت، لا في تمامه، يمكن أن يقال: إنه حيث كان الأمر بها على حاله - وإن صارت مضيقّة بخروج ما زاحمه الأهمّ من أفرادها من تحتها - أمكن أن يؤتى بها زوحم منها بداعي ذاك الأمر؛ فإنه وإن كان خارجاً عن تحتها بما هي مأمور بها، إلا أنه لما كان وافياً بغرضها - كالباقى تحتها - كان عقلاً مثله في الإتيان به في مقام الامتثال، والإتيان به بداعي ذاك الأمر، بلا تفاوتٍ في نظره بينهما أصلاً.

ودعوى: أن الأمر لا يكاد يدعو إلا إلى ما هو من أفراد الطبيعة المأمور بها، وما زوحم منها بالأهمّ وإن كان من أفراد الطبيعة، لكنه ليس من أفرادها بما هي مأمور بها.

فاسدّة: فإنه إنّا يوجب ذلك إذا كان خروجه عنها - بما هي كذلك - تخصيصاً، لا مزاحمة، فإنه معها وإن كان لا تعمّه الطبيعة المأمور بها، إلا أنه ليس لقصور فيه، بل لعدم إمكان تعلّق الأمر بها تعمّه عقلاً.

وعلى كلّ حال، فالعقل لا يرى تفاوتاً - في مقام الامتثال وإطاعة الأمر بها - بين هذا الفرد وسائر الأفراد أصلاً.

وبعبارة أخرى: إنّه لم يعاقبه على أنّه لم يأتِ بها معاً في هذا الآن حتّى يُقال: إنه عقاب على أمر غير مقدور، بل يعاقبه على مخالفة الأمر الأوّل، وعلى مخالفة الأمر الثاني عند مخالفة الأمر الأوّل.

ويدلّ على ذلك عقاب العقلاء لهذا التارك من جهتين:

إحداهما: أنه لم ترك الأهم.

وثانيتهما: أنه عند ترك الأهم لم ترك المهم، وكذا يتوجه إليه الذم من هاتين الجهتين.

هذا ما عرض لي حسب فهمي القاصر، وبعد أن كتبه ذكر الأستاذ (سلمه الله) هذا الإشكال.

وأجاب عنه:

بالنقض أولاً: بجميع الواجبات المرتبة على عصيان واجب آخر، كالكفارات المرتبة وجوبها على عصيان الأمر بالصوم - مثلاً -، وكالقضاء المرتبة وجوبه على عصيان الأمر [الأول] بالأداء، فإنه لم يستشكل أحد في أن من ترك [الصوم] شهر رمضان عصيانياً، وترك كفارته أيضاً مستحق لعقابين:

أحدهما: على مخالفة أمر الصوم.

وثانيهما: على مخالفة أمر الكفارة، مع أن المكلف غير قادر على إطاعة الأمرين وامتثالهما معاً؛ لعدم القدرة على الإتيان بالصيام، والإتيان بكفارته بعنوان كونها كفارة معاً، فإنه إذا أتى بالصيام فلا يمكن أن يتحقق منه الإتيان بالكفارة، وإذا أتى بالكفارة فلا بُدَّ أن يكون تاركاً للصيام.

وبالحل ثانياً: بأن كلاً من الأمر بالأهم والأمر بالمهم يمكن إطاعة كل منهما في مرتبته وفي محله، أما الأمر بالأهم فواضح، وأما الأمر بالمهم فلأن مرتبته عند ترك الأمر بالأهم وعصيانه.

وظاهر أن المكلف حين كونه عاصياً وتاركاً للأهم يمكنه الإتيان بالمهم.

هذا على القول بكون الأوامر متعلقة بالطبائع.
وأما بناءً على تعلّقها بالأفراد فكذلك، وإن كان جريانه عليه أخفى، كما لا يخفى
[٢٧٤]، فتأمل.

ثم لا يخفى: أنّه - بناءً على إمكان الترتّب وصحّته - لا بدّ من الالتزام بوقوعه من
دون انتظار دليل آخر عليه؛ وذلك لوضوح أنّ المزاخمة على صحّة الترتّب لا تقتضي
عقلاً إلا امتناع الاجتماع في عرضٍ واحد، لا كذلك.
فلو قيل بلزوم الأمر في صحّة العبادة - ولم يكن في الملاك كفاية - كانت العبادة مع
ترك الأهمّ صحيحة؛ لثبوت الأمر بها في هذا الحال، كما إذا لم تكن هناك مضادة.

والحاصل: أنّ القدرة التي تعتبر في استحقاق العقاب على مخالفة الأمر تابعة
لكيفيّة تعلّق الأمر بمتعلّقه ومرتبته، والأمر بالأهمّ حيث لم يكن مرتّباً على شيء
وكان مقدوراً، فاستحقاق العقاب عليه حاصل بمجرد تركه، والأمر بالمهمّ حيث
كان مشروطاً بترك موافقة الأمر بالأهمّ وكان عند ترك الموافقة مقدوراً أيضاً، فإذا
تركه في هذا الحال، وفي هذه المرتبة استحقّق العقاب أيضاً.

قلت: هذا الحلّ هو عينُ الجواب الذي ذكرناه، فتأمل فيه ليتّضح لك هذا.
٢٧٤ - قوله رحمه الله: ((هذا على القول بكون الأوامر متعلقة بالطبائع. وأما بناءً
على تعلّقها بالأفراد فكذلك، وإن كان جريانه عليه أخفى كما لا يخفى... إلخ)).

قد تقدّم فيما سبق توضيح عدم الاحتياج إلى المحبوبة، وملاك الأمر في تصحيح
العبادة التي أمر بضدّها إذا كان وقتها موسّعاً على القول بكون الأوامر متعلقة
بالطبائع، وأنّه يكفي في صحّتها قصد الأمر المتعلّق بالطبيعة، ومعه لا حاجة إلى

قصد المحبوبة.

وأما على القول بكون الأوامر متعلقة بالأفراد فهل نحتاج في تصحيح العبادة إلى قصد المحبوبة وملاك الأمر؟ لكون الأمر على هذا القول متعلقاً بها عدا هذا الفرد المزاحم بالأهم، فلا أمر متعلق بهذا الفرد ولا بها يعمه من الطبيعة، فإن الأمر على هذا القول يتعلق بالأفراد على سبيل التخيير، وحيث كان هذا الفرد مزاحماً بالأهم، فهو خارج عن تلك الأفراد الواجبة تخييراً، والأمر متعلق بغيره من بقية الأفراد غير المزاحمة بالأهم، وحينئذ لا يمكن الإتيان بهذا الفرد المزاحم بداعي أمره؛ لعدم الأمر به حسب الفرض، فلا بُدَّ في تصحيحه من قصد المحبوبة وملاك الأمر، أو أننا لا نحتاج إلى ذلك، وكفي في تصحيحه قصد الأمر؟ فإن الأمر لو خلى ونفسه لكان شاملاً ومتعلقاً بهذا الفرد وبغيره تخييراً، ولكن حيث كان هذا الفرد مزاحماً بالأهم، فالأمر قهراً يتوجه إلى غيره من الأفراد، فلو ترك الأهم وأتى بهذا الفرد كان مأموراً به بغيره من الأفراد، فإنَّ خروجه عن دائرة الأفراد الواجبة تخييراً ليس لأجل قصور في ناحية الأمر، ولا لأجل قصور في ناحيته، بل إنَّما يكون خروجه لأجل المزاحمة.

وظاهر أنَّ الخروج لأجل المزاحمة لا يُوجب تخصيصاً في ناحية الأمر، بل يكون تخصصاً من ناحية العقل لأجل المزاحمة مع الأهم، لحكمه بأنَّه حيث يمكن امتثال الأمر بالأهم وامتثال الأمر بالمهم، فلا بُدَّ من الإتيان بالأهم في وقته وبالمهم فيما بعد ذلك الوقت، وحينئذ فلو عصى المكلف هذا الحكم العقلي وأراد أن يأتي بالمهم في وقت الأهم كان ذلك الفرد من المهم من جملة تلك الأفراد المأمور بها تخييراً.

والفرق بين هذا وبين ما إذا كان وقت المهم مضيقاً ومختصاً بالوقت الذي يزاحمه

فيه الأهم: أنه فيما كان الوقت مضيّقاً لا أمر بالمهم أصلاً، فلا بُدَّ في تصحيحه من قصد ملاك الأمر، بخلاف ما نحن فيه، وهو ما إذا كان الوقت موسّعاً، فإنَّ الأمر بالمهم باقٍ بحاله، غايته أنَّ هذا الفرد الخاصَّ لما كان مزاحماً بالأهم كان غير داخل في بقية الأفراد الواجبة تخييراً، فلو أتى به يؤتى به بقصد الأمر الموجود الذي قد منع من دخول هذا الفرد في حيِّز ما تعلق به، مزاحمته بالأهم، فيكون حينئذٍ كما إذا قلنا بكون الأمر متعلّقاً بالطبائع وإن كان فيه خفاء - كما اعترف به المصنّف (رحمه الله) -.. هذا ما فهمته من الأستاذ (دام ظلّه).

قلتُ: لا يخفى أنَّه إذا كان الأمر حسب الفرض متعلّقاً بما عدا هذا الفرد من الأفراد فكيف يمكن أن يؤتى به بقصد الأمر المتعلّق به، وهل هذا إلّا كما إذا تعلق الأمر بشيء، ثمَّ يؤتى بشيء آخر بداعي هذا الأمر!

وبالجملة: على القول بتعلّق الأمر بالطبائع يكون هذا الفرد الخاصَّ من مصاديق الطبيعة، فيصحّ أن يؤتى به بداعي الأمر المتعلّق بالطبيعة، وينطبق متعلّق الأمر - وهو الطبيعة - على هذا الفرد قهراً وإن لم يكن هذا الفرد داخلياً في عنوان المأمور به لأجل المزاحمة.

وأما على القول بتعلّق الأمر بالأفراد فهذا الفرد لا يكون ممّا ينطبق عليه متعلّق الأمر قهراً، بل يكون مباحثاً له، وحينئذٍ كيف يصحّ أن يؤتى به بداعي أمره مع عدم الأمر به ولا بما ينطبق عليه قهراً! على أنَّ في نفسي شيء من صحّة ذلك على القول بتعلّق الأمر بالطبائع أيضاً، فتأمل.

فإنَّ الأمر وإن كان متعلّقاً بالطبيعة إلّا أنَّه بعد أن انكشف لدى العقل مزاحمة الأهم لبعض الأفراد من تلك الطبيعة، وحكم بخروج تلك الأفراد عن دائرة الأمر

المتعلّق بتلك الطبيعة، كان الأمر مختصّاً بها عدا تلك الأفراد من أفراد الطبيعة، فيكون ذلك من قبيل التخصيص وخروج بعض الأفراد عن الأمر، بل هو تخصيص حقيقة، غاية الأمر أنّه تخصيص بدليل عقليّ ملاكه ومناطه المزاحمة.

وعليه فلا وجه لكون المأثريّ به من تلك الأفراد المزاحمة مأموراً به، وأنّه يؤتى به بداعي الأمر المتعلّق بالطبيعة، حيث إنّّه بعد أن كانت تلك الأفراد خارجة عن دائرة الأمر عقلاً، كيف يمكن أن تكون مأموراً بها! وكيف يمكن أن يؤتى بها بداعي [الأمر]!

ولكنّ ذلك إنّما يرد على ما يظهر من توجيه المصنّف (رحمه الله) حيث قال بعد أن ذكر أنّ ذلك من باب المزاحمة: (فإنّه معها وإن كان لا يعمّها الطبيعة المأمور بها، إلّا أنّه ليس لقصور فيه، بل لعدم إمكان تعلق الأمر بما يعمّه عقلاً... إلخ)^(١) وقال قبل ذلك: (فإنّه وإن كان خارجاً عن تحتها بما هي مأمور بها)^(٢) فإنّه بناءً على ظاهر ذلك أنّه يكون تلك الأفراد خارجة عن دائرة الأمر، إلّا أنّ الحاكم بخروجها هو العقل، فيكون من باب التخصيص العقليّ، ولا يحصل فرق حينئذ بين أن يكون من باب المزاحمة، أو من باب التخصيص، بل تكون المزاحمة تخصيصاً، غايته أنّها تخصيص بحكم العقل.

أما على ما نقلناه سابقاً عن الأستاذ (سَلَمَه الله) عند شرح قول المصنّف (رحمه الله) (وفيه: أنّه يكفي مجرّد الرجحان والمحبوّة... إلخ)^(٣) فلا يرد ذلك كما يظهر

(١) يُنظر: صفحة (٤١) من هذا الكتاب.

(٢) يُنظر: صفحة (٤١) من هذا الكتاب.

(٣) يُنظر: صفحة (٢٥) من هذا الكتاب.

لمن راجعه وتأمل.

فإنَّ حاصله: أنَّ الأمر باقٍ على ما هو عليه من تعلُّقه بنفس الطبيعة، وأنَّ تلك الأفراد المزاحمة بالأهمِّ لم تكن خارجة عن الطبيعة المأمور بها، وأنَّ حكومة العقل بلزوم ترك تلك الأفراد والاشتغال بالأهمِّ ليس تصرفاً في ناحية الأمر، ولا في الطبيعة المأمور بها، وإنَّما كان تصرفاً في ناحية الامتثال؛ بمعنى أنَّ الأفراد لطبيعة الصلاة المأمور بها المزاحمة بالإزالة باقية على ما هي عليه من كونها مشمولة للأمر، وأنَّها داخلة تحت الطبيعة المأمور بها، غاية الأمر أنَّ العقل لما رأى أنَّ الامتثال للأمر بالصلاة في هذا الحال مفوّت لامتثال الأمر بالأهمِّ حكم بلزوم تأخير امتثال الأمر بالصلاة، والاشتغال فعلاً بالإزالة تحصيلاً لكلا المطلبين، فمورد هذا الحكم العقليّ وموضوعه هو امتثال الأمر بالصلاة، فهو - أي العقل - يعترف أنَّ الصلاة فعلاً تقع امتثالاً للأمر بطبيعة الصلاة، ولكنّه يحكم بلزوم تأخير هذا الامتثال والاشتغال فعلاً بالأهمِّ، فإذا خالف المكلف هذه الحكومة العقلية واشتغل بالصلاة فعلاً كانت تلك الصلاة امتثالاً للأمر بطبيعة الصلاة، وكانت مشمولة للأمر، فتكون واقعة بداعيه.

فصل

لا يجوز أمر الأمر مع علمه بانتفاء شرطه [٢٧٥] خلافاً لما نُسب إلى أكثر مخالفينا؛ ضرورة أنه لا يكاد يكون الشيء مع عدم علته، كما هو المفروض هاهنا، فإنَّ الشرط من أجزائها، وانحلال المركَّب بانحلال بعض أجزائه ممَّا لا يخفى.

٢٧٥ - قوله رحمه الله: ((لا يجوز أمر الأمر مع علمه بانتفاء شرطه... إلخ)).

لا يخفى على من راجع كتب القوم أنَّ العنوان في هذه المسألة، ومحلَّ النزاع مشوّش غاية التشويش، فربّما يجعل محلَّ النزاع وعنوانه هو (جواز الأمر مع العلم بانتفاء شرط صدور الأمر)، كما صنعه المصنّف [(رحمه الله)]^(١)، وربّما يجعل محلَّ النزاع فيها هو (الجواز مع العلم بانتفاء شرط التنجّز)^(٢)، كما يظهر من استدلال بعضهم على الجواز: بأنّه كما يجوز الأمر لغرض في المأمور به، فكذلك يجوز الأمر لغرض في نفس الأمر من توطین المكلف على الامتثال، وغير ذلك من الأدلّة التي يظهر منها هذا المعنى، كالاستدلال على وقوعه بقصّة [سيدنا] إبراهيم (عليه السلام) بناءً على أنَّ عدم النسخ من شروط التنجّز.

وربّما يظهر ممّن جعل العنوان أنّه (هل يجوز الأمر بالشيء مع علم الأمر بانتفاء شرطه؟) أنَّ النزاع في الجواز مع علم الأمر بانتفاء شرط المأمور به، بناءً على أنَّ الضمير في (شرطه) في ذلك العنوان راجع إلى الشيء المأمور به.

(١) في المتن أعلاه.

(٢) يُنظر: حاشية على الرسائل: ٢٥٣.

ورُبَّما اختار بعضهم - وهو صاحب المعالم (رحمه الله) ^(١) - جعل النزاع في جواز الاشتراط في التكليف مِمَّن يكون عالماً بالعواقب، سواء كان الشرط معدوماً أو موجوداً.

ولكن لا يخفى أنَّ هذه المسألة مسألة أخرى غير ما هي محل نزاعهم قطعاً بأي وجه فسر محل نزاعهم من الوجوه المتقدمة، كما اعترف به هو (رحمه الله) كما لا يخفى على من راجع كلامه (رحمه الله).

ثم إنَّهم قد خصَّصوا الكلام فيما إذا كان الأمر عالماً بانتفاء الشرط والمأمور جاهلاً بذلك وإن اختلفوا في الشرط: أهو شرط أصل الأمر، أم شرط تنجزه، أم شرط المأمور به؟ كما عرفت.

إذا عرفت هذا: فاعلم أنَّ الذي ينبغي في هذا المقام التفصيل، وهو أن يُقال: الشرط الذي قد وقع النزاع في جواز الأمر مع العلم بانتفائه: إمَّا أن يكون شرط أصل الأمر وصدوره من الأمر، فإنَّ الأمر لكونه فعلاً اختياريّاً للأمر، فصدوره منه لا بُدَّ أن يكون مسبوقاً بعلته التامة - التي هي وجود المقتضي ووجود شروط تأثير ذلك المقتضي، وفقد الموانع المانعة من تأثيره - على ما هو القياس في جميع الأفعال الاختيارية، فإنَّ صدورها عن فاعليها موقوف على ما ذكرنا.

وإمَّا أن يكون ذلك الشرط هو شرط تنجز الأمر - على ما ذكره المصنّف (رحمه الله) من جعل الضمير في (شرطه) راجعاً إلى الأمر باعتبار تنجزه على نحو الاستخدام - وذلك مثل عدم الحيض بالنسبة إلى الأمر بالصلاة، وكالاستطاعة بالنسبة إلى الحجّ، وكالقدرة بالنسبة إلى جميع الواجبات، وهو الشرط المسمّى بشرط

(١) يُنظر: معالم الدين وملاذ المجتهدين: ٨٢.

الوجوب.

وإما أن يكون ذلك الشرط هو شرط المأمور به، وهو الشرط المسمى بشرط الصحة وشرط الوجود، كالوضوء بالنسبة إلى الصلاة.

فإن أريد من الشرط المعنى الأول - كما صنعه المصنّف (رحمه الله) - فهو مما لا معنى للنزاع فيه، فإن شرط حصول الأمر وصدوره من الأمر من أجزاء علته، فهو بمنزلة أن يقال: هل يجوز وجود الشيء مع عدم تمامية علته؟ وظاهر أن هذا واضح الفساد، ولا يقوله عاقل، فكذا قولنا: هل يجوز صدور الأمر من الأمر مع علمه بانتفاء شرط صدوره؟

قلتُ: وقد اعترف المصنّف [(رحمه الله)] بذلك، وقد أورد على تصحيحه بالجواز الذاتي بكونه بعيداً عن أنظار الأعلام.

وليت شعري إذا كان الجواز الذاتي بعيداً عن أنظارهم، فكيف يصح أن يجعل نزاعهم في جواز وجود الشيء قبل تمامية علته - الذي لا يتفوّه به أحد - فكيف يقوله جملة أهل الخلاف! وجلّهم من أهل التحقيق والتدقيق.

ثم إنّه على هذا الوجه في تفسير الشرط وتحرير محلّ النزاع لا وجه للتقييد بعلم الأمر - كما قيّد به المصنّف (رحمه الله) - وجهل المأمور - كما قيّد به غيره - فإن علم الأمر وجهل المأمور لا دخل له في جواز صدور الأمر مع انتفاء شرط صدوره، وعدم الجواز.

ولو فرض أن يكون محلّ النزاع هو هذا - أعني جواز صدور الأمر مع انتفاء شرط صدوره من غير دخل لعلم الأمر في ذلك، ولا لجهل المأمور - فنقول: إن كان الغرض من قولهم: (هل يجوز صدور الأمر مع انتفاء شرطه؟) التقييد بأن يجعل

صدور الأمر مقيّداً بعدم شرط صدوره محلّ النزاع في الجواز، فالحقّ أنّه ممتنع؛ لامتناع صدور المعلول مقيّداً بعدم تماميّة علّته.

وإن لم يكن الغرض منه التقييد بأن يكون الغرض أنّه هل يجوز صدور الأمر في حال عدم شرطه؟ فإن كان الشرط ممتنعاً، فالحقّ أيضاً الامتناع؛ لامتناع صدور الشيء مع امتناع بعض أجزاء علّته.

وإن كان الشرط ممكن الحصول فالحقّ الجواز؛ لجواز صدور الشيء إذا كان بعض أجزاء علّته غير موجود، ولكنه ممكن الوجود، فإنّ المعلول حينئذٍ يكون ممكن الوجود لإمكان تماميّة علّته.

وإن أُريد من الشرط المعنى الثاني الذي هو شرط التنجّز، فإن أُريد من الأمر الأمر الجدّي - الذي يكون الغرض في المأمور به وطلب تحصيله حقيقة - فلا إشكال في عدم الجواز؛ لأنّ هذا المعنى للأمر هو معنى التنجّز، فوجوده عند عدم شرط التنجّز خلف لشرطيّته، فإنّ معنى الشرطيّة عدم المشروط عند عدم الشرط، فكيف يُعقل وجود الأمر بمعنى التنجّز مع عدم شرط التنجّز!

وإن أُريد من الأمر الأمر الإنشائيّ وإن لم يكن جدّيّاً وبداعيّ إرادة المأمور به واقعاً، بل كان بداعيّ الاختبار والإعذار فالحقّ الجواز، لجواز أن ينشأ الطلب وإن لم يكن شرط تنجّزه موجوداً لغرض في نفس الإنشاء كالاختبار والإعذار من دون أن يكون له غرض في متعلّق الأمر.

وهذا أيضاً ممّا لا نزاع فيه، ولا أظنّ أنّ أحداً منّا يمنعه، وكأنّ هذا هو محلّ النزاع، لتقييدهم العنوان بكون الأمر عالماً والمأمور جاهلاً، فإنّه يناسبه كما لا يخفى، ألا ترى أنّه لو كان الأمر جاهلاً أو المأمور عالماً لم يترتّب على الأمر الفائدة التي

وكون الجواز في العنوان بمعنى الإمكان الذاتي، بعيد [٢٧٦] عن محل الخلاف بين الأعلام.

ذكرت - وهي الاختبار والإعذار - ولكن يبعد كلُّ البُعد أن يكون أحد من العلماء قائل بامتناع ذلك.

نعم، يمكن أن ينازع في تسمية ذلك الطلب أمراً، بناءً على أنَّ الأمر حقيقة مختصّ بالطلب الجدّي وإن كان الحقّ خلافه، بل هو حقيقة في الأعمّ منه ومن الطلب الذي يقصد به الاختبار.

وإن أُريد من الشرط شرط المأمور به فإن كان ذلك الشرط الذي علم انتفاؤه غير مقدور لعارض - كفاقد الطهورين - فهو راجع إلى شرط التنجّز، وقد عرفته، وإن كان مقدوراً للمكلف فلا إشكال في جواز الأمر مع العلم بانتفاء هذا الشرط، وليس في ذلك خلاف، إنّما الخلاف في أنَّ هذا الشرط واجب بوجوب مشروطه أم ليس بواجب؟ وذلك هو الخلاف في وجوب المقدّمة.

٢٧٦ - قوله رحمه الله: «(وكون الجواز في العنوان بمعنى الإمكان الذاتي بعيد...

الخ)».

الإمكان الذاتي يقابله الامتناع الذاتي، كما أنَّ الإمكان الوقوعي يقابله الامتناع الوقوعي، وقد يعبر عن هذا الامتناع بالامتناع العارضيّ؛ أي يكون امتناع الشيء لأجل عارض وإن كان في حدّ ذاته ممكناً.

وتفصيل ذلك: أنَّ الممتنع بالذات هو مثل اجتماع النقيضين ووجود المعلول بدون علته، فإنَّ الشيء إن لزم من وجوده أحد هذين العنوانين - مثلاً - بدون واسطة

نعم، لو كان المراد من لفظ ((الأمر)): الأمر ببعض مراتبه، ومن الضمير الراجع إليه: بعض مراتبه الأخر - بأن يكون النزاع في أن أمر الأمر يجوز إنشاؤه مع علمه بانتفاء شرطه بمرتبة فعليته؟ وبعبارة أخرى: كان النزاع في جواز إنشائه مع العلم بعدم بلوغه إلى المرتبة الفعلية؛ لعدم شرطه - . لكان جائزاً، وفي وقوعه في الشرعيات والعرفيات غنى وكفاية، ولا يحتاج معه إلى مزيد بيان أو مؤونة برهان.

وقد عرفت سابقاً: أن داعي إنشاء الطلب لا ينحصر بالبعث والتحريك جداً حقيقة، بل قد يكون صورياً امتحاناً، وربّما يكون غير ذلك.

ومنع كونه أمراً إذا لم يكن بداعي البعث جداً واقعاً، وإن كان في محله، إلا أن إطلاق الأمر عليه - إذا كانت هناك قرينة على أنه بداعي آخر غير البعث - توسعاً، مما لا بأس به أصلاً، كما لا يخفى.

وقد ظهر بذلك حال ما ذكره الأعلام في المقام من النقص والإبرام، وربّما يقع به التصالح بين الجانين، ويرتفع النزاع من الين، فتأمل جيداً.

- كوجود قيام زيد مع عدم قيامه، ووجود الأثر من دون مؤثره - فهو ممتنع ذاتاً، وحيثنّ لا يصدق عليه أنه ممكن ذاتاً.

وإن لم يترتب على وجوده أحد هذين العنوانين أولاً وبالذات، بل يكون ترتب أحدهما عليه بواسطة مقدّمة أخرى فهو ممتنع بالعارض، وحيثنّ يصدق عليه أنه ممكن بالذات، وإن كان بالنظر إلى تلك المقدّمة غير ممكن؛ لأنّ عدم الإمكان إنّما هو بواسطة تلك المقدّمة، فهو عدم إمكان بالعارض، فلا ينفيه الإمكان الذاتي، وما نحن فيه من هذا القبيل، فإنّ وجود الأمر مع عدم شرطه ليس هو ممّا ينطبق عليه

عنوان وجود المعلول من دون علته.

نعم، بعد النظر إلى أن الشرط من أجزاء العلة، وأن عدم بعض أجزاء المركب يُوجب انحلال ذلك المركب وعدم وجوده بها أنه مركب، نقول: إنه يلزم عليه وجود المعلول من دون علته بواسطة هاتين المقدمتين، فهو ممكن في حد ذاته وإن كان ممتنعاً بالنظر إلى هاتين المقدمتين، فيكون ممكناً ذاتاً، وممتنعاً وقوعاً وبحسب العارض.

هذا، وقد تقدّم أنه على تقدير أن يكون المراد من الشرط شرط صدور الأمر من الأمر يحتمل وجوهاً ثلاثة: يكون وجود الأمر مع عدم الشرط في اثنين منها ممتنعاً، وفي واحد منها يكون جائزاً.

ومن هنا يعلم أن الامتناع الذي قلناه في ذينك الاحتمالين هو الامتناع بحسب العارض، فيكون الغرض من الجواز في الاحتمال الثالث هو الجواز الوقوعي، فتأمل وراجع.

فصل

الحق: أن الأوامر والنواهي تكون متعلقة بالطبائع دون الأفراد [٢٧٧].

ولا يخفى أن المراد: أن متعلق الطلب في الأوامر هو صرف الإيجاد، كما أن متعلقه في النواهي هو محض الترك، ومتعلقهما هو نفس الطبيعة المحدودة بحدود، والمقيدة بقيود، تكون بها موافقة للغرض والمقصود، من دون تعلق غرضي بإحدى الخصوصيات اللازمة للوجودات، بحيث لو كان الانفكاك عنها بأسرها ممكناً، لما كان ذلك ممّا يضرّ بالمقصود أصلاً، كما هو الحال في القضية الطبيعية في غير الأحكام، بل في المحصورة، على ما حقق في غير المقام.

فصل

٢٧٧ - قوله رحمه الله: ((الحق: أن الأوامر والنواهي تكون متعلقة بالطبائع دون

الأفراد... إلخ)).

اعلم أنّهم قد اختلفوا في متعلق الأوامر والنواهي فُرّبما يُقال: إنها متعلقان بالطبيعة من حيث هي، ورُبّما يُقال: إنها يتعلّقان بالطبيعة من حيث الوجود، ورُبّما يُقال: إنها يتعلّقان بالأفراد.

أمّا القول الثالث فهو مبنيّ على أن الطبائع لا وجود لها في الخارج، وإنّما الموجود في الخارج هو الأفراد، وإذا كانت الطبائع لا وجود لها في الخارج فلا يتعلّق بها الأمر أو النهي؛ لكونها غير مقدورة، فلا بُدّ في الأمر أو النهي المتعلقين ظاهراً بالطبائع من حملهما على التعلّق بأفراد الطبائع؛ لكونها هي المقدورة.

وفي مراجعة الوجدان للإنسان غنى وكفاية عن إقامة البرهان على ذلك؛ حيث يرى - إذا راجعه - أنه لا غرض له في مطلوباته إلا نفس الطبايع، ولا نظر له إلا إليها، من دون نظر إلى خصوصياتها الخارجية، وعوارضها العينية، وأن نفس وجودها السعي - بما هو وجودها - تمام المطلوب، وإن كان ذاك الوجود لا يكاد ينفك في الخارج عن الخصوصية.

فانقدح بذلك أن المراد بتعلق الأوامر بالطبايع دون الأفراد: أنها بوجودها السعي بما هو وجودها - قبلاً لخصوص الوجود - متعلقة للطلب، لا أنها بما هي هي كانت متعلقة له - كما ربّما يتوهم - فإنها كذلك ليست إلا هي. نعم، هي كذلك تكون متعلقة للأمر، فإنه طلب الوجود، فافهم.

دفع وهم:

لا يخفى: أن كون وجود الطبيعة أو الفرد متعلقاً للطلب، إنما يكون بمعنى أن الطالب يريد صدور الوجود من العبد، وجعله بسيطاً - الذي هو مفاد ((كان)) التامة - وإفاضته. لا أنه يريد ما هو صادر وثابت في الخارج، كي يلزم طلب الحاصل - كما توهم - ولا جعل الطلب متعلقاً بنفس الطبيعة، وقد جعل وجودها غاية لطلبها.

وقد عرفت: أن الطبيعة بما هي هي ليست إلا هي، لا يعقل أن يتعلّق بها طلب لتوجد أو تترك، وأنه لا بدّ في تعلق الطلب من لحاظ الوجود أو العدم معها، فيلاحظ وجودها، فيطلبه ويبحث إليه كي يكون ويصدر منه.

هذا بناءً على أصالة الوجود.

وأما بناءً على أصالة الماهية فمتعلق الطلب ليس هو الطبيعة بما هي أيضاً، بل بما هي بنفسها في الخارج، فيطلبها كذلك، لكي يجعلها بنفسها من الخارجيات والأعيان

الثابتات، لا بوجودها، كما كان الأمر بالعكس على أصالة الوجود.
وكيف كان، فيلحظ الأمر ما هو المقصود من الماهية الخارجية أو الوجود،
فيطلبه ويبحث نحوه، ليصدر منه، ويكون ما لم يكن، فافهم وتأمل جيداً.

وحيث تحقّق في محله فساد هذا المبنى، وأنّ الوجود في الخارج هو الطبايع،
والأفراد هي عين وجود الطبايع، فالتحقيق سقوط هذا القول الثالث؛ لعدم صحّة
مبناه، على أنّه يلزم عليه طلب الحاصل، فإنّه ليس المقصود من الأفراد مفهومها
وبعنوان الفرد الكلّي، فإنّه أيضاً طبيعة من الطبايع، والمفروض أنّها غير ممكنة الإيجاد،
بل المقصود مصاديق الأفراد المتحقّقة في الخارج، وحينئذ يكون طلبها تحصيلاً
للحاصل.

فبقي الكلام في الأولين من هذه الثلاث.

فالأوّل منها: مبنيّ على أنّ الأمر والنهي كلاهما من مقولة الطلب والإرادة، إلّا
أنّ الأمر طلب الإيجاد، والنهي طلب الترك، فيكون متعلّقهما هو الطبيعة من حيث
هي، فالمأمور به والمنهيّ عنه شيء واحد، والاختلاف إنّما هو في ناحية الأمر والنهي،
فالأمر طلب الإيجاد، والنهي طلب العدم والترك.

والثاني من هذين الوجهين: مبنيّ على أنّ الأمر والنهي كلاهما من مقولة
الطلب، ولا فرق بينهما إلّا من حيث متعلّقهما، ففي الأوامر المتعلّق هو الطبيعة من
حيث الوجود، وفي النواهي المتعلّق هو الطبيعة من حيث العدم والترك، وعليه
يكون المأمور به هو الطبيعة من حيث الوجود، والمنهيّ عنه هو الطبيعة من حيث
العدم.

فتلخّص من هذين الوجهين: أنّه لا بُدّ في الأوامر من لحاظ الوجود، وفي

النواهي من لحاظ العدم.

ولكن على الوجه الأوّل يكون الوجود داخلاً في مفهوم الأمر والعدم داخلاً في مفهوم النهي، فلا بُدَّ أن يكون متعلّق الأوامر والنواهي هو الطبيعة من حيث هي. وعلى الوجه الثاني يكون الوجود داخلاً في متعلّق الأمر والعدم داخلاً في متعلّق النهي، والأمر والنهي كلاهما من مقولة الطلب، ولا فرق بينهما، وإنّما الفرق في متعلّقيهما، فلا بُدَّ أن يكون متعلّق الأوامر هي الطبيعة من حيث الوجود، ومتعلّق النواهي الطبيعة من حيث العدم.

والأظهر من هذين الوجهين هو الوجه الأوّل، فإنّ الظاهر أنّه لا فرق بين الطبيعة في قولنا: (اضرب) وبينها في قولنا: (لا تضرب)، وأنّها ليست مقيّدة في الأوّل بالوجود، وفي الثاني بالعدم، فلا بُدَّ أن يكون قيد الوجود والعدم داخلاً في مفهوم الأمر ومفهوم النهي، فيكون متعلّقها هو الطبيعة من حيث هي. هذا ما قرّره الأستاذ (سلّمه الله).

قلتُ: وفيه:

أولاً: أنّ الطبيعة من حيث هي ليست إلّا هي، وهي في هذا اللحاظ - أعني لحاظ كونها من حيث هي - يستحيل أن تكون معروضة لشيء من العوارض. وحيثُ كيف يمكن أن يُقال: إنّ الطبيعة من حيث هي يتعلّق بها طلب الإيجاد الذي هو مفهوم الأمر، وطلب العدم الذي هو مفهوم النهي!

وثانياً: أنّ الفرق بين الأمر والنهي ليس بمحصور بأخذ الوجود والعدم قيداً في مفهومهما^(١) أو في متعلّقيهما^(٢)؛ كي يكون فساد الثاني لظهور وحدة المتعلّق فيهما

(١) في الأصل: (مفهومها) بدل (مفهومها).

(٢) في الأصل: (متعلّقها) بدل (متعلّقها).

موجباً لتعيين الأول، لإمكان التفرقة بينهما بشيء آخر، وهو أن الأمر من مقولة الطلب والإرادة، والنهي من مقولة الردع والكراهة، وعليه فلا يتعين الوجه الأول وهو أن يكون الوجود داخلياً في مفهوم الأمر، والعدم داخلياً في مفهوم النهي، ولا يلزم الوجه الثاني وهو أن يكون الوجود داخلياً في متعلق الأمر، والعدم داخلياً في متعلق النهي؛ كي يرد أن الظاهر وحدة المتعلق فيها، على أن كون الوجود داخلياً في مفهوم الأمر، والعدم داخلياً في مفهوم النهي أيضاً خلاف الظاهر، فإنه بناءً على أن الأمر والنهي من مقولة الطلب يكونان بمعنى البعث، وكون المبعوث إليه الوجود أو العدم خارج عن حقيقتها.

وعلى هذا الفرق الذي ذكرناه - أعني كون الأمر من مقولة الطلب والإرادة، والنهي من مقولة الردع والكراهة - فهل يكون متعلقهما هو الطبيعة من حيث هي، أو من حيث الوجود؟ لا إشكال في فساد الأول إن كان الغرض منه الطبيعة بشرط لا، فإنها بهذا القيد لا يُعقل أن تكون متعلقةً لشيء من العوارض أمراً كان أو نهياً أو غيرهما، وإن كان الغرض منه الطبيعة لا بشرط: بأن يكون الغرض منه عدم لحاظها مقيدة بقيد، لا لحاظها غير مقيدة، فلا إشكال في صحته؛ لأن الطبيعة لا بشرط تجتمع مع ألف شرط، ولكن الظاهر منه هو الفرض الأول؛ لأن الظاهر من قولهم: (الطبيعة من حيث هي) أن النظر يكون إليها نفسها، وظاهر أنه لا يكون النظر إليها نفسها إلا إذا كانت في عالم اللحاظ والنظر مجردة من كل قيد، وهو معنى الطبيعة بشرط لا، فتعين الوجه الثاني وهو الطبيعة من حيث الوجود.

أو ليس الغرض منه تقييد الطبيعة بالوجود بمعنى الطبيعة بشرط شيء وهو الوجود؛ لفساد كون الطبيعة بهذا المعنى متعلقة للطلب، للزوم تحصيل الحاصل، بل

الغرض من هذه الحيثية تقييد تعلّق الطلب بها، بمعنى أنّ تعلّق الطلب بالطبيعة يكون من حيث الوجود.

ففي الحقيقة يكون المطلوب في الأوامر هو وجود الطبيعة، والممنوع عنه في النواهي هو وجودها أيضاً، فمتعلّق الأوامر والنواهي هو الطبيعة لا بشرط، والوجود يكون جهة وكيفية لتعلّقهما بها.

فصل

[هل يبقى الجواز بعد نسخ الوجوب؟]

إذا نسخ الوجوب فلا دلالة للدليل الناسخ ولا المنسوخ على بقاء الجواز [٢٧٨] بالمعنى الأعم، ولا بالمعنى الأخص، كما لا دلالة لهما على ثبوت غيره من الأحكام؛ ضرورة أن ثبوت كل واحد من الأحكام الأربعة الباقية - بعد ارتفاع الوجوب واقعا - ممكن، ولا دلالة لواحد من دليلي الناسخ والمنسوخ - بإحدى الدلالات - على تعيين واحد منها، كما هو أوضح من أن يخفى، فلا بدّ للتعين من دليل آخر.

فصل

٢٧٨ - قوله رحمه الله: ((إذا نُسخَ الوجوب فلا دلالة للدليل الناسخ ولا المنسوخ على بقاء الجواز... إلخ)).

أما دليل الناسخ فليس له تعرّض لأزيد من رفع الوجوب، وظاهر أن هذا لا دلالة له على بقاء الجواز بوجه من وجوه الدلالات، سواء أُريد من الجواز المعنى الأعم - الذي هو عبارة عن عدم المنع عن الفعل الشامل لما عدا الحرمة من الأحكام الخمسة -، أو المعنى الأخص وهو الإباحة.

وأما دليل المنسوخ فقد يوجّه بأن الأمر الوجوبي فيه دالتان:

إحداهما: الإذن في الفعل، والأخرى المنع من الترك، فإذا نسخ المنع من الترك بقيت له الدلالة الأولى - وهي الدلالة على الإذن في الفعل الشامل للأحكام الأربعة - نظير ما يُقال: في العام بعد تخصيصه بإخراج بعض أفراد منه، فإنه يبقى له الدلالة

على الأفراد الآخر.

وفيه:

أولاً: المنع من كون الأمر الوجوبي ذا دلالتين، بل ليس له إلا دلالة واحدة على أمر بسيط واقعاً - وهو الطلب الحتمي - وإن حلّله العقل إلى الإذن في الفعل مع المنع من الترك، فإنّ التحليل العقلي لا يخرج عنه عما هو عليه من البساطة واقعاً.

وثانياً: أنّه لو سلّم كون الأمر الوجوبي ذا دلالتين، فلا نسلم أنّه بعد نسخه تبقى له الدلالة على الإذن في الفعل، فإنّ معنى نسخ الحكم رفعه، وظاهر أنّه إذا رفع الوجوب فلا يبقى اللفظ الدالّ عليه دالّاً على جنسه الذي هو الإذن في الفعل.

وأما العامّ المخصّص فلا ربط له بذلك، أمّا المخصّص بدليل منفصل فهو من باب تعارض الدليلين، وتقديم الأظهر على الظاهر، وأمّا المخصّص بدليل متصل فليس العامّ بنفسه هو الدالّ على ما بقي من الأفراد، بل هو الخاصّ دالّ على ذلك، كما هو المحقّق في محلّه.

وإن أُريد أنّ الأمر الوجوبيّ مع دليل الناسخ يكون دالّاً على بقاء الجواز بالمعنى الأعمّ، ففيه: أنّ الناسخ إذا كان منفصلاً فلا معنى لانضمامه مع دليل المنسوخ في الدلالة على ذلك، بل هو دليل مستقلّ لا دلالة له على أزيد من رفع الوجوب، كما أنّ دليل الوجوب بنفسه لا دلالة له على بقاء الجواز بعد النسخ، وحيثنّذ فلو فرض انضمام أحدهما إلى الآخر فلا تكون دلالته على ذلك أيضاً.

ومنه يعلم الحال لو فرض كون دليل النسخ متصلاً بالناسخ إن جوّزنا ذلك.

هذا ما ذكره الأستاذ (سَلَّمَهُ اللهُ) مع زيادة ونقصان متّي.

ولا مجال لاستصحاب الجواز [٢٧٩] إلا بناءً على جريانه في القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلّي [٢٨٠]، وهو ما إذا شكّ في حدوث فردٍ كلّيّ، مقارنةً لارتفاع

٢٧٩ - قوله رحمه الله: ((ولا مجال هنا^(١) لاستصحاب الجواز... إلخ)).

وإن استدّل على بقاء الجواز بأصالة البراءة بتقريب: أنّه بعد نسخ الوجوب يشكّ في أنّ الحكم هو الحرمة أو غيرها ممّا عدا الوجوب من الأحكام، فيدور الأمر بين الحرمة، وغير الوجوب من جهة عدم النصّ، وقد تحقّق في محله أنّ ذلك مجرى البراءة.

ففيه: أنّه إن أُريد بإجراء أصل البراءة إثبات الجواز بالمعنى الأخصّ، ففيه: أنّ البراءة لا تثبت الإباحة الشرعيّة كما تحقّق في محله أنّ دليل البراءة عقليّها ونقليّها لا دلالة له على أزيد من رفع العقاب على الحرام المحتمل على تقدير مصادفة الواقع، وإن أُريد به إثبات الجواز بالمعنى الأعمّ فهو مسلّم، إلا أنّه لا خصوصيّة لهذه المسألة في ذلك، بل دليل البراءة شامل لكلّ ما شكّ في حرمة مع عدم احتمال الوجوب، ولا نزاع لنا في ذلك.

٢٨٠ - قوله رحمه الله: ((إلا بناءً على جريانه في القسم الثالث من أقسام

استصحاب الكلّي... إلخ)).

فإنّه بعد رفع الوجوب يشكّ في أنّه هل قارنه أحد الأحكام الثلاثة - أعني الإباحة والكرهية والندب التي هي من أفراد الإذن في الفعل - أو قارنه الحرمة؟ وحينئذٍ لو أُريد استصحاب الجواز الذي كان حاصلاً في ضمن الوجوب يكون ذلك

(١) في المتن أعلاه من دون (هنا) .

فرده الآخر.

وقد حقّقنا في محلّه: أنّه لا يجري الاستصحاب فيه ما لم يكن الحادث المشكوك من المراتب القويّة أو الضعيفة المتّصلة بالمرتفع، بحيث عدّ عرفاً - لو كان - أنّه باقٍ، لا أنّه أمرٌ حادثٌ غيره.

ومن المعلوم: أنّ كلّ واحد من الأحكام مع الآخر - عقلاً وعرفاً - من المباينات والمتضادات، غير الوجوب والاستحباب؛ فإنّه وإن كان بينهما التفاوت بالمرتبة والشدة والضعف عقلاً،

من قبيل استصحاب الكلّي الذي كان حاصلًا في فرد قد ارتفع الآن قطعاً، وشكّ في أنّ ارتفاعه هل قارنه فرد آخر من أفراد ذلك الكلّي، أو لم يقارنه ذلك؟

لا يُقال: إنّّه ليس من هذا القبيل، فإنّ الجواز قد علم بوقوعه، ولكن لما رفع الوجوب يشكّ في أنّه هل ارتفع بجنسه - أعني الإذن في الفعل - وفصله - أعني المنع من الترك -، أو ارتفع بفصله فقط وبقي الجنس؟ وحيثنّذ فيستصحب بقاء الجواز الذي هو الجنس.

لأنّا نقول: إنّ الجنس قد ارتفع قطعاً برفع الوجوب، ولا معنى لبقاء الجنس مع رفع الفصل، وحيثنّذ فليس الجنس مشكوك البقاء حتّى يستصحب، بل هو مقطوع الارتفاع، وإنّما الشكّ [في أنّه] هل حدث فرد آخر لذلك الجنس مقارن لارتفاع الوجوب، أم لا؟ وحيثنّذ فلو استصحب الجنس كان من قبيل القسم الثالث من استصحاب الكلّي.

وقد تحقّق في محلّه أنّ الذي ينبغي استصحابه في ذلك هو عدم ذلك الكلّي، لا وجوده، فإنّ الفرد السابق إذا ارتفع فقد ارتفع الكلّي الحاصل في ضمنه قطعاً، ويشكّ

إلا أنّهما متباينان عرفاً [٢٨١]، فلا مجال للاستصحاب إذا شكّ في تبدّل أحدهما بالآخر؛ فإنّ حكم العرف ونظره يكون متّبعاً في هذا الباب.

في حدوث فرد آخر يحصل في ضمنه ذلك الكلّي، فالاستصحاب يقتضي الحكم بعدم ذلك الكلّي.

على أنّه لو سلّم جريان الاستصحاب في ذلك القسم فلا نسلم جريانه هنا؛ لما حقّق في محله أنّه لا بُدّ في المستصحب من أن يكون بنفسه أثراً شرعيّاً، أو ذا أثر شرعيّ.

وظاهر أنّ الجواز بالمعنى الأعمّ ليس أثراً شرعيّاً؛ لعدم كونه حكماً من الأحكام، وإلاّ لكانت الأحكام ستّة، وليس موضوعاً لأثر شرعيّ، وهو واضح.

٢٨١- قوله رحمه الله: ((إلا أنّهما متباينان عرفاً... إلخ)).

الظاهر: أنّه لا مستند لدعوى المباينة العرفيّة بين الوجوب والاستصحاب إلاّ [أنّ] كون كلّ منهما مسمّى باسم خاصّ، وظاهر أنّ تسمية كلّ منهما باسم خاصّ لا يُوجب المباينة بينهما وإخراجهما عن أفراد ما هو مقول بالتشكيك كالسواد.

نعم، يعتبر في جريان الاستصحاب فيما هو مقول بالتشكيك أن يتقدّم العلم بتحقيق الكلّي في المرتبة القويّة، ويعلم بزوال تلك المرتبة القويّة، ويشكّ في ارتفاع أصل ذلك الكلّي، أو بقاءه بتلك المرتبة الضعيفة، وفيما نحن فيه إذا رفعت المرتبة القويّة من الطلب - وهو الوجوب - يحصل القطع برفع أصل الطلب، لا أنّه يشكّ في بقاءه بتلك المرتبة الضعيفة، أعني الطلب الاستجابيّ.

فصل

[الواجب التخييري]

إذا تعلّق الأمر بأحد الشئین أو الأشياء:

ففي وجوب كلّ واحدٍ على التخيير - بمعنى عدم جواز تركه إلّا إلى بدلٍ - أو وجوب الواحد لا بعينه، أو وجوب كلّ منهما مع السقوط بفعل أحدهما. أو وجوب المعيّن عند الله، أقوال:

والتحقيق أن يقال: إنّه إن كان الأمر بأحد الشئین، بملاك أنّه هناك غرضٌ واحدٌ يقوم به كلّ واحدٍ منهما، - بحيث إذا أتى بأحدهما حصل به تمام الغرض، ولذا يسقط به الأمر، - كان الواجب في الحقيقة هو الجامع بينهما [٢٨٢]، وكان التخيير بينهما

٢٨٢ - قوله رحمه الله: ((كان الواجب في الحقيقة هو الجامع بينهما... إلخ)).

قلتُ: لا يخفى أنّه لا معنى للواجب إلّا ما كان متعلّقاً للطلب، وحيثُ إذا اعترف المصنّف (رحمه الله) بأنّ الطلب متعلّق بكلّ واحدٍ كان الواجب في الظاهر والواقع وفي اللبّ والحقيقة هو كلّ واحدٍ لا القدر الجامع.

اللّهُمَّ [إلّا] أن يكون غرضه من جعل الواجب في الحقيقة هو القدر الجامع أنّ القدر الجامع هو ملاك الوجوب والغرض منه، لا أنّه متعلّق بالوجوب، فيكون الغرض من قوله: (وكان التخيير بينهما بحسب الواقع عقلياً لا شرعياً)^(١) أنّه لما كان ملاك الوجوب هو ذلك القدر الجامع كان التخيير عقلياً بالنظر إلى ذلك الملاك وإن كان شرعياً بالنظر إلى متعلّق الأمر.

بحسب الواقع عقلياً لا شرعياً؛ وذلك لوضوح أنّ الواحد لا يكاد يصدر من الاثنين [٢٨٣] بما هما اثنان، ما لم يكن بينهما جامع في البين؛ لا اعتبار نحو من السنخية بين العلة والمعلول.

وعليه: فجعلهما متعلقين للخطاب الشرعي، لبيان أنّ الواجب هو الجامع بين هذين الاثنين.

لكن الإنصاف أنّ هذا خلاف الظاهر، بل الظاهر من هذه العبارة وما قبلها هو أنّه ها هنا مرحلتين:

إحداهما: مرحلة ظاهرية، وهي مرحلة تعلق الأمر ظاهراً بكلّ واحد من تلك الأشياء، وفي هذه المرحلة يكون الواجب هو كلّ واحد منها، ويكون التخيير بينها شرعياً.

والأخرى: مرحلة واقعية، وهي مرحلة تعلق ذلك الطلب واقعاً ولبّاً بالقدر الجامع بين تلك الأشياء، وفي هذه المرحلة يكون الواجب هو القدر الجامع والتخيير بين تلك الأشياء تخييراً عقلياً.

وقد عرفت أنّ الطلب إذا كان متعلقاً بكلّ واحد كان كلّ منها هو الواجب واقعاً ولبّاً، فيكون التخيير شرعياً لا عقلياً.

٢٨٣ - قوله رحمه الله: ((وذلك لوضوح أنّ الواحد لا يكاد يصدر من الاثنين...))

الخ)).

كون الواحد لا يكاد يصدر من الاثنين مسلّم، لكنّه لا يلزم منه أن يكون متعلق الطلب هو القدر الجامع؛ كي يكون التخيير بين الشيئين أو الأشياء عقلياً، بل يجوز

أن يكون القدر الجامع هو الغرض من الطلب المتعلق بكل واحد من الشئین أو الأشياء، فيكون التخيير بين الشئین أو الأشياء المشتركة في أن كل واحد منها موافق للغرض ومشمول على ملاك الأمر تخييراً شرعياً.

والحاصل: أنه إن كان المقصود أن كل واحد من تلك الأشياء مشتمل على ملاك الأمر، وأنه وافٍ بتمام الغرض، وأن إسقاط كل منها لغرض المولى كاشف عن اشتغالها على قدر جامع هو ملاك الطلب والغرض منه فهو صحيح، إلا أنه لا يلزم منه أن يكون متعلق الطلب هو ذلك القدر الجامع؛ كي يكون التخيير بين تلك الأشياء عقلياً.

وإن كان المقصود منه أن اشتراك تلك الأشياء في أن كل واحد منها مسقط للغرض، كاشف عن أن متعلق الطلب - في الحقيقة - هو القدر الجامع بينها فيكون التخيير بينها عقلياً - كما هو الظاهر من المصنف (رحمه الله) - فهو ممنوع؛ لأن اشتراكها في أن كلاً منها مسقط للغرض لا يدل على ذلك، بل يجوز أن يكون ذلك الاشتراك لأجل اشتراكها في قدر جامع بينها يكون هو الغرض من الطلب وملاكه، مع كون متعلق الطلب هو كل واحد منها لا ذلك القدر الجامع.

وبالجملة: غاية ما يثبت من ذلك أن يكون بينها قدر جامع هو ملاك الطلب، والغرض منه لا يستلزم أن يكون هو متعلق الطلب، فلم يثبت كون التخيير بين تلك الأشياء عقلياً كما أراده المصنف (رحمه الله).

على أنه لو كان الطلب متعلقاً بالقدر الجامع لا يكاد يحصل الامتثال بإتيان كل واحد من تلك الأشياء بقصد أمره المتعلق به، بل عليه لا بُدَّ في حصول الامتثال من قصد الأمر المتعلق بذلك القدر الجامع.

وإن كان بملاك أنه يكون في كل واحدٍ منهما غرضٌ لا يكاد [٢٨٤] يحصل مع حصول الغرض في الآخر بإتيانه، كان كل واحدٍ واجباً بنحوٍ من الوجوب،

فمن وجب عليه الكفارة المخيرة بين العتق والإطعام والصيام لو أتى بواحد من هذه الثلاث بقصد أمره العتقيّ - مثلاً - لا يسقط عنه الأمر ما لم يأت به بداعي الأمر المتعلق بذلك القدر الجامع، وقصد عنوان ذلك القدر الجامع إمّا تفصيلاً إن علم وعرف كذلك، أو إجمالاً إن لم يعرف، مع أنه لا إشكال في سقوط الأمر بدون ذلك القصد، بل يكفي في سقوطه قصد الأمر المتعلق به بخصوصه.

٢٨٤ - قوله رحمه الله: ((وإن كان بملاك أنه [يكون] في كل واحدٍ منهما غرض، لا يكاد... إلخ)).

توضيحه: أنه يكون الأمر متعلقاً بكل واحدٍ من الأشياء، وكل واحدٍ منها يكون مشتملاً على غرض وملاك غير الغرض والملاك في الآخر، ولكن حيث كان الغرض في أحدها إذا حصل لا يكاد يمكن حصول الغرض في الآخر - لأجل خصوصية في هذه الأغراض التي تحصلها هذه الأشياء توجب عدم القدرة على استيفاء تمامها؛ لأجل أنه إذا حصل الغرض في أحدها فلا يبقى محلّ وموضوع لاستيفاء الغرض من الآخر - كان الوجوب المتعلق بكل واحدٍ من هذه الأشياء على نحو لو ترك جميعها لا يستحقّ على تركها إلا عقاباً واحداً، ويحصل الإطاعة والامثال لو أتى بواحد منها، فإنه لما كان المكلف لا يقدر على استيفاء جميع أغراض المولى بإتيان هذه الأشياء جميعاً - لما عرفت أنه مع الإتيان بواحد منها وحصول غرض المولى من ذلك الواحد المأتي به لا يبقى محلّ وموضوع لاستيفاء بقية الأغراض التي تحصلها بقية هذه

الأمر - لا جرم كان التكليف المتعلق بكل واحد منها على نحو يحصل استحقاق الثواب على فعل واحد منها، وأنه لا يجوز ترك كل واحد منها إلا إلى بدله وهو الآخر منها، بحيث لو تركت جميعاً لا يستحقّ على تركها إلا عقاباً واحداً وإن كان كل واحد منها متّصف بالوجوب ومتعلقاً للطلب لعدم القدرة على امتثالها جميعاً، بحيث لا يقدر المكلف إلا على امتثال واحد منها، فلا يستحقّ إذا تركها جميعاً إلا عقاباً واحداً. هذا غاية توضيح مقصده (رحمه الله).

وفيه: أن هذا راجع إلى باب التزاحم في مرحلة الامتثال، بمعنى أن الوجوب متعلق بكل واحد، ولكنّه [لما زاحم بعضها بعضاً في مرحلة الامتثال - بحيث إن المكلف لا يقدر على امتثالها أجمع - كان المكلف مخيراً في الإتيان بأيّما شاء، فالتخير يكون عقلياً، بمعنى أن العقل حاكم بأنّ المكلف لما لم يمكنه تحصيل جميع أغراض المولى ولا يتمكّن إلا من تحصيل غرض واحد، فهو مخير في إتيان أي واحد منها. لا يقال: إن الشارع لما رأى المكلف كذلك حكم بأنّه يجب عليه أحد هذه الأشياء تخيراً، فالتخير شرعيّ.

لأنّنا نقول: إذا كان عدم القدرة من مراحل الامتثال فلا حكم للشرع فيها؛ لأنّ مرحلة الامتثال متأخرة عن مرحلة أمر الشارع، وحينئذٍ فلو ورد منه حكم كذلك كان إرشادياً.

والحاصل: أن التزاحم إذا كان في مرحلة الامتثال فالتخير عقليّ، وإن كان التزاحم في مرحلة الأمر - بمعنى أنّه في مقام الأمر يقع التزاحم بينها، فيأمر بواحد منها على البدل والتخير - كان التخير شرعياً. لكنّ الظاهر أنّ مقامنا من قبيل التزاحم في مرحلة الامتثال.

وأما التزام في مرحلة الأمر فلم نتعلّقه في مقامنا، فإنَّ محصّل مقامنا أنَّ المكلف لا يمكنه استيفاء جميع أغراض المولى لأجل أنَّ أغراضه في هذا المقام مخصوصة بخصوصيّة توجب عدم إمكان تحصيل الغرض الآخر مع تحصيل أحد الأغراض؛ لأنَّ حصول أحد الأغراض موجب لرفع موضوع الأغراض الآخر، بحيث لا يبقى محلّ لاستيفائها مع استيفاء أحدها، وظاهر أنَّ هذا لا دخل له في مقام الأمر؛ كي يكون التزام في ناحيته.

فقد تلخّص: أنَّه على هذا الملاك يكون التخيير عقلياً لا شرعياً.

هذا ما ذكره الأستاذ (سَلَّمَهُ اللهُ) بزيادة بعض التوضيحات حسب فهمي القاصر، ولكّنه (سَلَّمَهُ اللهُ) قال في اليوم الثاني ما حاصله:

إنَّ حاصل هذا الوجه: كون المطلوب هو كلّ واحدٍ من الأشياء لاشتيماله على ملاك الطلب، وكونه محصّلاً للغرض المطلوب منه بحيث يكون الغرض والملاك في أحدها غير الغرض والملاك في الآخر، ويكون حصول الغرض في أحدها موجباً لعدم القدرة على تحصيل الغرض من الآخر وإن أمكن الإتيان به، لكنّه يكون لغواً، لخلّوه من الغرض المطلوب والمرغوب إليه منه؛ لأنَّ حصول الغرض من الأوّل أوجب رفع موضوع الغرض من الثاني بحيث لا يكون له محلّ بعد حصول غرض الأوّل، وعليه فيكون طلب كلّ منها مقيداً ومحدوداً بعدم الإتيان بالآخر بحيث يكون الشارع هو المحدّد والمقيد لمطلوبه، فإنّه إذا رأى أنَّ غرضه من هذا الشيء لا يحصل ولا يتحقّق مع حصول غرضه من الآخر، وكذلك العكس حدّد طلبه لكلّ منهما وقيد به بأنّه إنّما يكون مطلوباً في حال عدم الآخر، فيكون ذلك نظير الترتّب، إلّا أنّه يكون ترتّباً من الطرفين، فإنَّ الترتّب الذي قد تقدّم ذكره يكون من طرف المهمّة

فقط، بمعنى أنَّ طلب الأهمَّ مطلق وطلب المهمَّ مقيد بعدم الأهمَّ، وما نحن فيه يكون طلب كلِّ من الشئین أو الأشياء مقيداً بعدم الآخر، فهو ترتب من الطرفين. ومنه: يعلم أنَّ من تركها معاً مستحقَّ لعقابين، فإنَّه في ظرف تركهما يكون واجداً لكلا شرطي التكليفين، فيكون مستحقاً للعقاب على كلا التركین. بيانه: أنَّه إذا تركها معاً يكون واجداً لشرط طلب هذا - مثلاً - فإنَّه مشروط بعدم الآخر، وهو حاصل، وكذلك العكس.

والإشكال على ذلك بقبح العقابين على من لا يقدر إلّا على إطاعة واحدة فإنَّ المكلف حسب الفرض لا يقدر إلّا على الإتيان بواحد فقط كما تقدّم، وحينئذ فكيف يصحّ عقابه على ترك كلا الفعلين، قد تقدّم جوابه في تصحيح العقابين في مسألة الترتب.

وحاصله: أنَّه يعاقبه لأنَّه قادر على امتثال كلِّ واحد من الأمرين في ظرفه ودرجته، وقد عرفت أنَّه عند ترك كلا الأمرين يكون واجداً لكلا شرطيهما، فهو قد تمكّن من إتيان كلِّ منهما مع أنَّه لم يفعل.

والحاصل: أنَّه لو أمر بالإطعام بشرط عدم حصول العتق، وبالعتق بشرط عدم الإطعام، وتركها معاً يكون عاصياً للأمر العتقي وهو منجز عليه، لتحقق شرطه - وهو عدم الإطعام - ويكون عاصياً للأمر الإطعامي، وهو منجز عليه؛ لتحقق شرطه - وهو عدم العتق -، وحينئذ فيكون مستحقاً للعقابين على كلا المعصيتين.

ثمَّ إنَّه بناءً على هذا - أعني جعل الواجبات التخيرية من قبيل الترتب - يكون التخير شرعياً؛ لأنَّه إنَّما جاء التخير من قبل جعل الشارع وتحديده لغرضه ومطلوبه، فإنَّه على هذا الوجه يكون الشارع هو المبيِّن أنَّ طلب كلِّ واحد من

الشيئين أو الأشياء في ظرف عدم الآخر، وأنَّ كلَّ واحدٍ منها لا يجوز تركه إلا إلى الآخر، وليس التخيير الشرعيّ إلا هذا المعنى - أعني كون طلب كلِّ واحد من الأشياء مطلوباً في حال عدم الآخر، وأنَّه لا يجوز تركه إلا إلى بدله الذي هو فعل الآخر - فإذا كان هذا مستفاداً من الشارع كان التخيير شرعيّاً.

وبالجملة: التخيير تارةً يكون في تحصيل المأمور به في أيّ فرد شاء من أفرادهِ، كما أمر بطبيعة ذات أفراد وكانت متساوية في أنَّ كلَّ منهما محصل للمأمور به، فالعقل يخيّره في الإتيان بأيّ فرد شاء منها، فالتخيير عقليّ.

وتارةً يكون من جهة المزاحمة في مرحلة الامتثال من جهة عدم القدرة على امتثال الأوامر أجمع، وكان غير قادرٍ إلا على امتثال أمر واحد منها، فالعقل يخيّره في امتثال أحد تلك الأوامر، فالتخيير أيضاً عقليّ، إلا أنَّ هذا تخيير منشؤه المزاحمة في الامتثال، وذاك تخيير منشؤه تعلق الأمر بالكلّيّ وتساوي أفرادهِ في أنَّ كلّاً منها محصل له.

وتارةً يكون التخيير من جهة أمر الشارع وتحديدِه لمطلوبهِ بأن يقيّد طلب كلِّ منها في حال عدم الآخر، ويلزمه أنَّه لا يجوز تركه إلا إلى بدله الآخر كما فيها نحن فيه، فيكون التخيير بين تلك الأشياء تخييراً شرعيّاً؛ لأنَّ منشأه أمر الشارع وتقبيده لمطلوبهِ، فتأمل تعرف.

فتلخّص من هذا كلّهُ: أنَّ الحقّ في الواجبات التخييريّة أحد القولين، إمّا القول بأنَّ الواجب هو كلُّ واحدٍ من الأشياء لأجل اشتغالها على قدر جامع يكون هو ملاك الوجوب والغرض منه، وإمّا القول بأنَّ الواجب هو كلُّ واحدٍ منها بشرط عدم الآخر؛ لأجل اشتغاله على غرض وملاك لا يحصل مع حصول الغرض من الآخر.

يستكشف عنه تبعاته، من: عدم جواز تركه إلا إلى الآخر [٢٨٥]، وترتب الثواب على فعل الواحد منها، والعقاب على تركها.

وأما بقية الأقوال الأخر، فهي بظاهرها لا وجه لها.
 أما القول بأن الواجب مفهوم أحدها فواضح الفساد؛ للقطع بأن الواجب في مثل الكفارة هو خصوص العتق أو الإطعام أو الصيام لا مفهوم أحدها، فإن ذلك المفهوم لا تحقق له واقعاً، وإنها هو أمر انتزاعي ينتزع من خصوص هذه الأشياء.
 وأما القول بأن الواجب هو ما يختاره المكلف فهو أيضاً واضح الفساد؛ لأن اختيار المكلف للشيء لا دخل له في تعلق الإيجاب بها اختاره.
 وأما القول بأن الواجب هو مصداق أحدها فهو أيضاً بظاهرة واضح الفساد.
 اللهم إلا أن ترجع هذه الأقوال إلى أحد القولين المتقدمين، وكأنتها خلط بين مرحلة تعلق الوجوب ومرحلة إسقاط الأمر وحصول الامتثال، فإن ما يفعله المكلف ويختاره يكون مسقطاً للأمر، لا أنه متعلق الوجوب، وكذا القول بأن الواجب هو أحدها المصداقي أو المفهومي.

٢٨٥ - قوله رحمه الله: ((يُستكشف عنه تبعاته، من: عدم جواز تركه إلا إلى الآخر... إلخ)).

الظاهر أن الصواب (توابعه) بمعنى لوازمه وآثاره؛ إذ لا معنى للتبعات في هذا المقام.

وكذا الصواب (يكشف) بدل قوله: (يُستكشف) فإن المراد أن هذا النحو من الوجوب يكشف عنه ويدل عليه لوازمه وآثاره التي هي عبارة عن عدم جواز تركه إلا إلى الآخر.

فلا وجه في مثله للقول بكون الواجب هو أحدهما لا بعينه مصداقاً ولا مفهوماً، كما هو واضح، إلا أن يرجع إلى ما ذكرناه فيما إذا كان الأمر بأحدهما بالملك الأول، من أن الواجب هو الواحد الجامع بينهما.

ولا أحدهما معيّناً، مع كون كلٍّ منهما مثل الآخر [٢٨٦] في أنه وافٍ بالغرض. [ولا كل واحد منهما معيّناً مع السقوط بفعل أحدهما؛ بداهة عدم السقوط مع إمكان استيفاء ما في كلٍّ منهما من الغرض، وعدم جواز الإيجاب كذلك مع عدم إمكانه]، فتدبر.

ويمكن تصحيح العبارة الموجودة في المتن بأن يُقال: إن هذا النحو من الوجوب يُستكشف عنه تبعاً المذكورة فيكون هو كاشفاً عنها، وأنها تستكشف منه، وعلى ما ذكرناه يكون الاستكشاف والانتقال من المعلول إلى العلة، وعلى الثاني يكون من قبيل الانتقال من العلة إلى المعلول، والثاني أوفق بظاهر العبارة المذكورة في المتن، والأول أوفق بمقتضى الحال والسياق؛ فإنه في مقام الإثبات بعد الفراغ عن مقام الثبوت، فإنه بعد الفراغ عن التصوّر في مقام الثبوت يكون ما أراده من العبارة مقام الإثبات.

٢٨٦ - قوله رحمه الله: ((ولا أحدهما معيّناً، مع كون كلٍّ منهما مثل الآخر...))

إلخ)).

قوله: (مع) اعتراض على المنفي - أعني كون الواجب أحدهما لا من تمتّه - بخلاف قوله: (ولا كل واحد منهما [تعيّناً] مع السقوط بفعل أحدهما) فإنّ قوله: (مع السقوط)^(١) على ما في بعض النسخ يكون من تنمّة المنفي، وفي بعضها عطف

(١) يُنظر: المتن أعلاه.

بقي الكلام في أنّه هل يمكن التخيير عقلاً أو شرعاً بين الأقل والأكثر، أو لا [٢٨٧]؟
 ربّما يقال بأنّه محال؛ فإنّ الأقل إذا وجد كان هو الواجب لا محالة، ولو كان في ضمن
 الأكثر؛ لحصول الغرض به، وكان الزائد عليه من أجزاء الأكثر زائداً على الواجب.

السقوط بالواو وهو أوضح.

٢٨٧ - قوله رحمه الله: ((بقي الكلام في أنّه هل يمكن التخيير عقلاً أو شرعاً بين
 الأقل والأكثر، أو لا؟... إلخ)).

قلت: لا يخفى أنّ الإشكال في التخيير بين الأقل والأكثر يمكن أن يقرّر في
 مقامين:

الأوّل: مقام الجعل والتشريع، وحاصله: أنّ أحد فرديّ الواجب التخييريّ لا
 بدّ أن يكون ذا مصلحة تقتضي تعلّق الوجوب التخييريّ به، وتلك المصلحة إمّا أن
 تكون واحدة، وهي مشتركة بينه وبين عدله، ليكون مورد المصلحة هو القدر الجامع
 بينهما، وإمّا أن تكون متعدّدة، بأن يكون لكلّ منهما مصلحة مستقلة، ولكن استيفاء
 إحدى المصلحتين مانع من استيفاء الأخرى.

ولما كان الأكثر لا ينفكّ عن وجود الأقل في ضمنه، فلا يمكن أن يكون له
 مصلحة لاحقة له ليكون أحد فرديّ الواجب التخييريّ، بل دائماً تكون المصلحة
 تابعة لما في ضمنه من الأقل.

وهذا الإشكال لا يفرّق فيه بين الدفعي والتدريجيّ. وقد أجاب عنه المصنّف
 (قدّس سرّه) بقوله: (لكنّه ليس كذلك) إلى قوله: (إن قلت)^(١).

وحاصل الجواب: أنّ الأقل الذي هو عدل الأكثر لا يكون موجوداً في ضمنه،

(١) يُنظر: صفحة (٧٩) من هذا الكتاب.

بل يكون مبائنًا له مبائنة الشيء بشرط لا، والشيء بشرط شيء.

وفي الحقيقة هذا الجواب التزام بعدم كونهما من قبيل الأقل والأكثر وإرجاعهما إلى المتبائنين ولو باعتبار أخذ الحد في كل واحد منهما، ويكون الجامع بينهما منتزعا عنها باعتبار حدّيهما، وهو الجامع بين الحدّين.

هذا إذا كانا على النحو الأوّل ممّا يكون مرجعه إلى التخيير العقليّ، وإذا كانا على النحو الثاني لم يكن لنا حاجة إلى جامع بينهما، بل يكون كل واحد منهما باعتبار حدّه مشتملاً على مصلحة غير المصلحة في الآخر، ويكون استيفاء إحدى المصلحتين مانعاً من استيفاء الأخرى.

الثاني: مقام الامتثال، وحاصله: أنّه لا يكون امتثال ذلك الوجوب بفردّه الأكثر ممكناً، فإنّه عند تمام الأقل يكون الأقلّ حاصلًا بحدّه، وحينئذٍ يسقط ذلك الوجوب لوجود أحد فرديه فيكون الزائد لغواً.

وهذا الإشكال إنّما يتأتّى في التدريجيّات دون الدفعيّات، وحاصله هو ما أفاده المصنّف (قدّس سرّه) بقوله: (فإن قلت... إلخ)، وحاصل الجواب عنه هو ما أفاده بقوله: (قلت... إلخ).

ومجمله: أنّ الأقلّ لما كان مقيّداً بشرط لا فلا يمكن أن يكون مسقطاً لهذا الأمر إلّا إذا كان واجداً لهذا الشرط، ولازم ذلك أن يكون إسقاطه للأمر معلقاً على عدم إلحاق شيء به، فلو ألحق به شيء خرج عن كونه مسقطاً للأمر، ولا بُدّ من إسقاط الأمر بالأكثر، فتأمل.

[و] لا يخفى^(١) أنّ هذا الإشكال لا ينحصر في التدريجيّات، بل هو آتٍ في

(١) في الأصل: كرّر المقرّر (قدّس سرّه) عبارة المتن وهي قوله: ((بقي الكلام في أنّه هل

لكنّه ليس كذلك؛ فإنّه إذا فرض أنّ المحصّل للغرض فيما إذا وجد الأكثر هو الأكثر، لا الأقلّ الذي في ضمنه [٢٨٨] - بمعنى أن يكون لجميع أجزائه حيثيّة دخل في حصوله، وإن كان الأقلّ لو لم يكن في ضمنه كان وافيّاً به أيضاً - فلا يحصى عن التخيير بينهما؛ إذ تخصيص الأقلّ بالوجوب حيثيّة كان بلا تخصّص؛ فإنّ الأكثر بحلّه يكون مثله على الفرض، مثل أن يكون الغرض الحاصل من رسم الخط مترتّباً على الطويل إذا رسم بها له من الحدّ، لا على القصير في ضمنه، ومعه كيف يجوز تخصيصه بها لا يعمّه؟ ومن الواضح كون هذا الفرض بمكان من الإمكان.

الدفعيات أيضاً، فإنّه إذا كان مأموراً بالمسح بأصبع - مثلاً - أو ثلاث، فلو مسح بالثلاث جاء الإشكال في أنّ الذي وقع امتثالاً [له] ما هو؟ أهو الثلاث بأجمعها، أو واحد منها؟ وعلى الثاني، فأيّ واحد هو من تلك الثلاث.

ثمّ لا يخفى أنّ صلاة القصر والإتمام فيما لو كان مخيراً بينهما ليس من قبيل التخيير بين الأقلّ والأكثر، بل هما من قبيل المتبائنين، فإنّ السلام جزء من الصلاة عندنا، فالقصر يعتبر فيها السلام على الثانية، والتمام يعتبر فيها [السلام] على الرابعة. ٢٨٨ - قوله رحمه الله: ((لكنّه ليس كذلك، فإنّه إذا فرض أنّ المحصّل للغرض

فما إذا وجد الأكثر هو الأكثر لا الأقلّ الذي في ضمنه... إلخ)).

محصله: أنّ الأقلّ تارة يلاحظ لا بشرط، فلا يكون مبانئاً للأكثر، فلا يصحّ التخيير بينهما، وتارة يلاحظ بشرط لا، وحيثيّة يكون مبانئاً للأكثر مباينة الشيء بشرط لا والشيء بشرط شيء، وإذا حصلت المباينة بينهما فيصحّ بينهما التخيير؛ لعدم

يمكن التخيير شرعاً أو عقلاً بين الأقلّ والأكثر، أو لا؟... إلخ)) وعلّق عليها، ونحن وحدنا بين العبارتين في المقام لظنيّ أنّه الأمتن في بيان المراد، فلاحظ.

إن قلت: هبه في مثل ما إذا كان للأكثر وجوداً واحداً، لم يكن للأقل في ضمنه وجوداً على حدة - كالخط الطويل الذي رسم دفعةً بلا تخلل سكون في البين - [٢٨٩]،

كون الأقل الذي في ضمن الأكثر هو ذلك الأقل الذي كان عدلاً للأكثر.
ثم إنَّ الأقل الملحوظ بشرط لا: تارةً يكون هذا الشرط بالنظر إلى تمام الأكثر، فلا ينافيه اشتغاله على الزيادة التي لا توصله إلى حدِّ الأكثر، وتارةً يكون هذا الشرط بالنظر إلى مطلق الزيادة ولو لم تكن موصلة له إلى حدِّ الأكثر.

فعلى الأول من كان مخيراً بين التسيبحات الثلاث وبين الواحدة لو أزداد على الواحدة مثلها فقط لا يكون منافياً؛ لكونه ممثلاً للأمر بالأقل بخلافه على الثاني، فإنه عليه تكون زيادة الواحدة على مثلها موجباً لعدم حصول الامتثال بالأقل، فيجب عليه تميمها حتى تصل إلى حدِّ الأكثر ليكون ممثلاً، فقوله فيما بعد: (وإنَّما يترتب عليه بشرط عدم الانضمام)^(١) محتمل للأول، بأن يكون الغرض من عدم الانضمام عدم انضمام ما يوصله إلى الأكثر، ويحتمل الثاني، بأن يكون الغرض منه عدم انضمام مطلق الزيادة وإن لم توصله إلى حدِّ الأكثر.

٢٨٩ - قوله رحمه الله: ((إن قلت: هبه في مثل ما إذا كان للأكثر وجود واحد، لم يكن للأقل في ضمنه وجود على حدة، كالخط الذي رسم دفعةً بلا تخلل سكون في البين... إلخ)).

قلت: لا يخفى أنَّ عمدة النظر في هذا الاعتراض هو الإشكال في مرحلة الامتثال، وأنَّ الأكثر إذا كانت أجزاءه تدريجية الحصول لا يمكن التخيير في مقام

(١) يُنظر: صفحة (٨١) من هذا الكتاب.

الامثال بين ذلك الأكثر وبين الأقل منه، بمعنى أن المكلف يتخير في مقام الامثال بين الإتيان بالأكثر، فيحصل الامثال به أجمع، وبين الإتيان بالأقل فيحصل به الامثال؛ وذلك لأن الامثال في مثل ذلك - أعني ما كان تدريجي الحصول - لا يكون إلا في ضمن الإتيان بالأقل، حيث أنه إذا شرع في الأكثر فمجرد وصوله إلى حد الأقل كان ما أتى به أحد فردي الواجب التخييري، وكان ذلك مسقطاً للغرض، وكان مسقطاً للأمر، فيبقى العمل الزائد على ذلك الحد بلا أمر فيقع لغواً.

فظهر: أن عمدة النظر في هذا الاعتراض أنه لا يمكن الامثال في ضمن الأكثر في التخيير بين الأقل والأكثر فيها إذا كان تدريجي الحصول.

ومنه يظهر: أن هذا لا دخل له بتخلل العدم والسكون في البين وعدم تخلله، كما يظهر من عبارة المصنف (رحمه الله)، حيث إن المدار على كون الشيء تدريجي الحصول، وهذا لا فرق فيه بين أن يكون مما يتخلل فيه العدم والسكون، وبين ما لا يكون كذلك، وحينئذ فالخط الذي يرسم متصلاً بلا تخلل سكون في رسمه يكون من مورد الإشكال أيضاً، حيث إن ذلك الرسم أيضاً تدريجي الحصول ولو لم يتخلله السكون والعدم.

اللهم إلا أن يكون رسم الخط دفعياً بمعنى رسمه في قالب - مثلاً - فيمكن أن يكون نظر المصنف (رحمه الله) إلى مثله، كما أشار إليه بقوله: (الذي رسم دفعة)، إلا أن هذا لا دخل له بعدم تخلل السكون، فلا مورد لقوله: (بلا تخلل سكون في البين)، فتأمل.

والجواب عن هذا الإشكال: هو ما ذكره المصنف (رحمه الله) في الجواب عنه بقوله: (قلت) إلى قوله: (فلا محالة يكون الواجب هو الجامع بينهما... إلخ).

لكنّه ممنوع فيما كان له في ضمنه وجود - كتسيحة في ضمن تسيحات ثلاث، أو خطّ طويل رسم مع تخلّل العدم في رسمه - فإنّ الأقلّ قد وُجد بحدّه، وبه يحصل الغرض على الفرض، ومعه لا محالة يكون الزائد عليه ممّا لا دخل له في حصوله، فيكون زائداً على الواجب، لا من أجزائه.

قلت: لا يكاد يختلف الحال بذاك؛ فإنّه مع الفرض لا يكاد يترتب الغرض على الأقلّ في ضمن الأكثر، وإنّما يترتب عليه بشرط عدم الانضمام، ومعه كان مترتباً على الأكثر بالتام.

وبالجملة: إذا كان كلّ واحد من الأقلّ والأكثر بحدّه ممّا يترتب عليه الغرض،

وحاصله: أنّ المكلف إذا وصل إلى حدّ الأقلّ كان كونه امتثالاً ووافياً بالغرض معلّقاً على عدم الزيادة، فإنّ أزداد عليه لم يكن واجداً للشرط ولزم الإتيان بالأكثر. ولكن يبقى الكلام في أنّ هذه الزيادة كاشفة عن عدم وجدان ذلك المأتي للشرط من أوّل الأمر^(١)، أو أنّه يكون موجباً لذلك من حينه، والظاهر الثاني، حيث إنّ ذلك الأقلّ حين الوصول إلى حدّه كان واجداً للشرط - وهو عدم الزيادة - وإنّما صار فاقداً للشرط بواسطة تلك الزيادة.

وينبغي أن يعلم أنّ الظاهر أنّ هذا الإشكال إنّما يتأتّى في الواجبات التوصلية التي لا دخل للمقصد فيها، ويحصل الغرض منها بمجرد حصولها في الخارج بأيّ كيفية اتّفقت، وبأيّ نحو وجدت.

أما الواجبات التعبدية فلا مورد لهذا الإشكال فيها، حيث إنّ المكلف إذا شرع

(١) في الأصل: (الأول) بدل (الأمر).

في الأكثر وقصد الامتثال في ضمنه كان الامتثال منحصراً فيه، بحيث إنّه إذا وصل إلى حدّ الأقلّ لا يحصل الامتثال بذلك الحدّ، بل لا بُدّ من إكمال الأكثر والإتيان بالقدر الزائد على ذلك الحدّ.

ورُبّما يتوهم أنّ ذلك مبنيّ على أنّ التخيير ليس باستمراريّ، حيث إنّه إذا شرع في الأكثر وقصده بمجرّد الشروع فيه يتعيّن عليه ولا يجوز الاقتصار على الأقلّ ولا يحصل الامتثال به، بخلاف ما إذا قيل: إنّ التخيير استمراريّ، فإنّه عليه وإن قصد الأكثر وشرع فيه، فيجوز له الاقتصار على الأقلّ والامتثال به، وحينئذ فيكون رفع هذا الإشكال مبنيّاً على القول بكون التخيير غير استمراريّ.

والذي يدفع هذا التوهم هو أنّ ذلك غير مبنيّ على كون التخيير استمراريّاً، أو غير استمراريّ، فإنّ ملخص ما تقدّم أنّ هذا المكلف إذا قصد الأكثر وشرع فيه لزمه الإتمام، بمعنى أنّه لا يكون الامتثال وسقوط الغرض قهريّاً إذا وصل إلى حدّ الأقلّ، وهذا لا تفاوت فيه بين القول بكون التخيير استمراريّاً وبين كونه غير استمراريّ، فإنّه على القول بكونه استمراريّاً له أن يبقى على قصده، فيمثّل بالأكثر، وله أن يعدل عنه ويقتصر على الأقلّ.

وعلى القول بكونه غير استمراريّ ليس له أن يعدل عنه، بل بمجرّد قصده والشروع فيه يتعيّن عليه إكماله.

وعلى أيّ حال فإذا كان من قصده الامتثال بالأكثر وكان باقياً على ذاك القصد ووصل إلى حدّ الأقلّ لا يكون الامتثال بالأقلّ قهريّاً عليه بحيث يبقى الزائد لغواً، كما هو الملاك في الإشكال المتقدّم.

نعم، له أن يعدل عن ذلك القصد، فيمثّل [الأمر] في ضمن الأقلّ إن قلنا إنّ

فلا محالة يكون الواجب هو الجامع بينهما [٢٩٠]، وكان التخيير بينهما عقلياً إن كان هناك غرض واحد، وتخييراً شرعياً فيما كان هناك غرضان، على ما عرفت.

نعم، لو كان الغرض مترتباً على الأقل من دون دخل للزائد، لما كان الأكثر مثل الأقل وعدلاً له، بل كان فيه اجتماع الواجب وغيره - مستحباً كان أو غيره - حسب اختلاف الموارد، فتدبر جيداً.

التخيير استمراري، بل له أن يبدل ما جاء به من الأقل أو الأكثر والإتيان بما قابله إن كان ممّا يمكن فيه التبديل.

٢٩٠- قوله رحمه الله: ((فلا محالة يكون الواجب هو الجامع بينهما... إلخ)).

رُبما يُشكل على ذلك بأن الجامع بين الأقل والأكثر لا بُدَّ أن يكون هو الطبيعة المشتركة بينهما، وحينئذٍ فيتأتى الإشكال السابق، وهو تحقق الأقل في ضمن الأكثر فيكون الزائد لغواً.

وفيه: أنه لا ينحصر الجامع بصرف الطبيعة؛ كي يأتي الإشكال السابق، بل يمكن أن يكون هو الطبيعة المقيّدة بقيد عرضي منطبق على الأقل إذا وجد وحده، وعلى الأكثر إذا وجد بتمامه، مثل أن نقول: إن الجامع بين الأقل والأكثر في ذكر الركوع هو طبيعة الذكر المتحققة في ضمن الفرد في مقابل الزوج المنطبق على الواحد وحده وعلى الثلاث بتمامها، وهكذا.

فصل في الوجوب الكفائي

والتحقيق: أنه سنخ من الوجوب، وله تعلق بكل واحد، بحيث لو أدخل بامثاله الكل لعوقبوا على مخالفته جميعاً، وإن سقط عنهم لو أتى به بعضهم؛ وذلك لأنه قضية ما إذا كان هناك غرض واحد، حصل بفعل واحد صادر عن الكل أو البعض [٢٩١] [٢٩٢]. كما أن الظاهر هو: امثال الجميع لو أتوا به دفعة، واستحقاقهم للمثوبة، وسقوط الغرض بفعل الكل،

٢٩١ - قوله رحمه الله: ((وذلك لأنه قضية ما إذا كان هناك غرض واحد حصل بفعل واحد صادر عن الكل أو البعض... إلخ)).

قلت: ليس الغرض من قوله: (صادراً عن الكل) أن ذلك الفعل على وحدته يكون صادراً من الكل بحيث يشترك فيه الجميع، كما في مثل رفع الحجر الثقيل الذي لا يرفعه إلا جميع هؤلاء العشرة يشتركون في رفعه، كما يتراءى من ظاهر عبارة المصنّف (رحمه الله)، فإن مثل ذلك لا يكون من قبيل الواجب الكفائي، بل يكون واجباً عينياً على الكل، فإنه إذا كان الغرض صدور العمل الواحد بما هو واحد من الكل على نحو الاشتراك كان واجباً عينياً على الكل، ولا معنى لجعله واجباً كفائياً.

فلا بُدَّ أن يكون المراد أن الغرض تعلق بصدور هذا الفعل الواحد، إمّا من الكل بأن يفعله كل واحد منهم، فيكون متعدداً حسب تعددهم، وإمّا من البعض بأن يصدره واحد منهم فيكون واحداً، وحينئذٍ فلا بُدَّ في مورد صدوره من الكل من

التساوي في الابتداء والانتهاء، بأن يكون ابتداءهم به وفراغهم منه في آن واحد من دون تقدّم لبعضهم على بعض في ذلك، وإلاّ فإنّه إذا تقدّم بعضهم كان عمله مسقطاً للغرض ويبقى عمل الباقي لغواً، وذلك كما في صلاة الميت، فإنّه لو صَلَّى عليه جماعة بحيث كانوا متساوين في الابتداء والختام كان كلّ واحدٍ منهم ممثلاً للواجب وآتياً بما هو المأمور به، مع أنّهم لم تكن صلاتهم واحدة، بل كانت متعدّدة حسب تعدّدهم، وحينئذٍ فالفعل الصادر من الكلّ يكون متعدّداً.

ويحتمل أن يكون المراد أنّ الغرض تعلّق بهذا العمل الواحد إمّا صادراً من الكلّ بأن يشترك فيه جميعهم، وإمّا من بعض بأن يختصّ فيه بعضهم، كبناء هذا الجدار - مثلاً - الذي يمكن صدوره من جميع هذه الجماعة، بأن يشترك في بنائه مع إمكان صدوره من أحدهم، فإذا تعلّق به الغرض كان واجباً كفاثياً، بمعنى أنّه إن اشتركوا فيه أجمع امتثلوا جميعاً، وإن فعله بعضهم خاصّة سقط العقاب عن الباقي، وإن تركه الجميع فالكلّ منهم معاقب، وحينئذٍ فيكون الفعل الواحد على وحدته صادراً من الكلّ لو فعلوه أجمع، مع أنّه واجب عليهم على الكفاية.

والفرق بين هذا وبين ما يكون وجوبه عينياً على الجميع - مثل رفع الحجر الثقيل الذي لا يرفعه إلاّ الجميع - أنّ ذلك لما لم يمكن قيام بعضهم فيه كان واجباً على جميعهم وجوباً عينياً، وهذا لما أمكن قيام البعض فيه كان واجباً عليهم كفاثياً، حيث إنّهم يمكن قيام البعض فيه، فيسقط عن الباقي كما يمكن قيام الكلّ به.

فظهر لك أنّه يمكن أن يكون الفعل الواحد الذي يصدره الكلّ واجباً عليهم كفاية، وأنّه لا يلزم في الواجب الكفاثيّ الصادر من الكلّ أن يكون متعدّداً حسب تعدّدهم في حال صدوره منهم، إلاّ أنّ ذلك لا يلتئم مع قوله: (كما هو قضية توارد

العلل المتعدّدة على معلول واحد^(١)، فإنّه إنّما يكون من ذاك القبيل إذا كانت هناك أفعال متعدّدة يكون كلّ واحد منها علّة لحصول الغرض وسقوط الأمر، أمّا إذا لم يكن هناك إلّا فعل واحد مشترك فيه الجميع، فلا يكون من قبيل توارد العلل المتعدّدة على معلول واحد، حيث إنّ الذي يكون علّة لسقوط الغرض إنّما هو ذاك الفعل الواحد الذي اشترك فيه الجميع، وظاهر أنّه غير متعدّد.

ومن هذا يظهر أنّه لا يكون هناك - أعني في صورة كون الفعل الصادر من الكلّ واحداً - إلّا امثال واحد صادر من الكلّ، لا أنّه يكون هناك امثالات متعدّدة حسب تعدّدهم، وعلى ذلك فلا يستحقّ الجميع إلّا ثواباً واحداً يشترك فيه الكلّ، بخلاف ما إذا كانت هناك أفعال متعدّدة.

إن قلت: لعلّ التنظير في قوله: (كما هو قضية توارد العلل... إلخ) بالنظر إلى صدور ذلك الفعل الواحد من الكلّ، وأنّ اشتراك الجميع فيه يكون من قبيل اجتماع العلل المتعدّدة على معلول واحد.

قلتُ فيه:

أولاً: أنّ صريح العبارة أنّ ذلك تنظير لسقوط الغرض بفعل الكلّ، لا لصدور الفعل من الكلّ.

وثانياً: أنّه لو سلّم أنّه تنظير لصدور الفعل من الكلّ، لما كان ذلك التنظير صحيحاً، فإنّ اجتماع الكلّ على ذلك الفعل واشتراكهم فيه ليس من قبيل توارد العلل المتعدّدة] على معلول واحد، بل من قبيل العلّة الواحدة المركّبة من أجزاء متعدّدة، حيث إنّ كلّ واحد منهم يكون جزء العلّة، لا أنّه علّة تامّة.

(١) يُنظر: صفحة (٨٨) من هذا الكتاب.

اللَّهُمَّ إِلَّا أَنْ يُقَالَ: إِنَّ ذَلِكَ - أعني كون كل واحد منهم جزء العلة للفعل - إنما يكون فيما إذا كان ذلك الفعل ممّا لا يمكن صدوره من البعض، فإنّه يكون لكل واحد منهم دخل في صدوره، فيكون جزء العلة، أمّا إذا كان ممّا يمكن صدوره من البعض كما يمكن صدوره من الكل - كما هو الفرض - فلا يكون كل واحد منهم جزء العلة لصدوره، بل يكون علة تامّة، ويكون اجتماعهم عليه واشتراكهم فيه من قبيل توارد العلل على معلول واحد.

لكن هذه التفرقة في غير محلّها، حيث إنّ لا وجه للفرق بين هذين الفعلين، بل يكون اشتراك الجميع في كل منهما من قبيل العلة المركّبة، وأنّ كل واحد منهم بمنزلة الجزء من العلة، سواء كان ذلك الفعل ممّا يمكن صدوره من ذلك الواحد لو انفرد به أو لم يمكن، فإنّ ذلك - أعني إمكان الانفراد - لا دخل له في صدور الفعل عنهم أجمع فيما لو اشتركوا فيه، ولا يوجب كون كل واحد منهم في صورة الاشتراك بمنزلة العلة التامة، فتأمل وانتظر لذلك تنمّة عند الكلام في تحقيق اجتماع العلل المتعدّدة على معلول واحد.

٢٩٢ - قوله رحمه الله: ((لأنّه قضيّة ما إذا كان هناك غرض واحد حصل بفعل واحد صادر عن الكل أو البعض... إلخ))^(١).

والحاصل: أنّ الغرض تارة يتعلّق بصدور الفعل من كل مكلف بحيث لا يكون صدوره من بعض كافياً عن صدوره عن الآخر، ففي الحقيقة يكون الغرض متعلّقاً بأفعال متعدّدة حسب تعدّد المكلفين، وهذا يسمّى واجباً عينياً.

وتارة يتعلّق بصدوره من الجميع بمعنى أنّ الغرض يتعلّق بصدور فعل واحد

(١) تعليقة أخرى للمصنّف (قدّس سرّه) على الموضع السابق نفسه.

كما هو قضية توارد العلل المتعددة على معلول واحد [٢٩٣].

من جميع هؤلاء المكلفين، بحيث يصدره جميعهم، كما إذا كان هناك حجر لا يرتفع إلا بأن يرفعه مجموع هؤلاء العشرة - مثلاً - والظاهر أن هذا أيضاً مما يسمّى واجباً عينياً؛ لعدم كفاية فعل البعض عن فعل البعض الآخر.

وتارة يكون الغرض متعلقاً بفعل واحد من هؤلاء المكلفين: إما بأن يصدره واحد منهم، وإما بأن يصدره كلّهم على نحو الاشتراك فيه، وهذا يسمّى واجباً كفائياً، لكفاية فعل البعض عن فعل البعض الآخر.

ذكر [الأستاذ (سَلَمَة الله)] في هذه الدورة: أنّه يتصوّر الوجوب الكفائي على صورتين:

أحدهما: أن يكون هناك غرض واحد متعلق بفعل واحد، ويطلب تحصيله من نوع المكلفين، فإذا أتى به واحد منهم امثل، ولم يجب على الباقي شيء، وكذا إن جاؤوا كلّهم به يمتثلوا كلّهم، وإن لم يأت به واحد منهم عوقبوا أجمع.

الصورة الثانية: أن يكون هناك أغراض متعددة متعلقة بأفعال متعددة حسب تعدد المكلفين، ولكن تلك الأغراض متنافية في مقام التحصيل، أو أن تلك الأفعال متنافية، فقهرأ يكون تكليف كلّ واحدٍ معلقاً على عدم صدور الفعل من غيره.

٢٩٣ - قوله رحمه الله: ((كما هو قضية توارد العلل المتعددة على معلول واحد)). قلت: رُبُّها يتوهم أن هذا منافٍ لما تقدّم منه في الوجوب التخيري - أعني قوله: (وذلك أن الواحد لا يكاد يصدر من الاثنين بما هما اثنان ما لم يكن بينهما جامع في البين) -، فيقال: إنّ توارد العلل المتعددة على معلول واحد عبارة أخرى عن صدور

الواحد عن الاثنين.

ولكن لا يخفى فساد هذا التوهم، فإنَّ صدور الواحد من الاثنين لا دخل له في اجتماع العلل المتعددة على معلول واحد، فإنَّ حاصل ذلك الإشكال - كما أشار إليه المصنّف (رحمه الله) بل صرّح به مراراً - أنّه لا يمكن أن يكون الشيء الواحد صادراً تارة من هذه العلة، وأخرى من الأخرى؛ وذلك لأنّه لا بُدَّ من المناسبة والربط الخاص بين العلة والمعلول، وإلا لأثر كلّ شيء في كلّ شيء، وحينئذٍ فإذا كان هذا الشيء الواحد صادراً من هذه العلة كان مناسباً لها، وإذا كان مناسباً لها فلا يمكن أن يكون صادراً تارة أخرى من علة أخرى، حيث إنّه إذا كانت تلك العلة الأخرى مبثثة لهذه العلة فلا يمكن أن يكون ذلك الشيء مناسباً [لها] إذ لا يمكن أن يكون الشيء الواحد مناسباً لأمرين متباينين.

فمناط الإشكال في مسألة صدور الشيء الواحد عن اثنين هو هذا الذي ذكرناه من عدم معقولية مناسبة الشيء الواحد لشيئين متباينين، لا لزوم تحصيل الحاصل - كما يتوهم -؛ إذ^(١) ليس الغرض من صدور الشيء الواحد عن اثنين أنّه بعد أن يوجد بالعلة الأولى تكون الثانية موجودة له أيضاً؛ كي يكون ذلك تحصيلاً للحاصل، بل المراد أنّ ذلك الشيء الواحد لا يمكن أن يوجد تارة بهذه العلة وأخرى بعلة أخرى، مثل أن يُوجد إسقاط الغرض تارة بفعل الإطعام، وأخرى بفعل العتق - مثلاً -، حيث إنّ مقتضى صدوره بالإطعام أنّ بينه وبين الإطعام مناسبة خاصة وربط خاص مقتضى لصدوره عنده، وإذا كان مناسباً للإطعام فلا يُعقل أن [يكون] مناسباً للعتق، مع كون العتق مبثثاً للصيام، إلا أن يكون بينهما قدر جامع كان هو المؤثر في سقوط

(١) في الأصل: (وذلك إذ) بدل (إذ).

الغرض.

ولا يمكن الجواب عن هذا الإشكال: بأنَّ ذلك الشيء الواحد يمكن أن يكون له جهتان: بأحدهما يناسب هذه العلة، وبالأخرى يناسب العلة الأخرى؛ وذلك لما هو مذكور في مسألة الاجتماع من أنَّ تعدّد الجهة غير مكثّر، فلا يكون مخرجاً للواحد عن كونه واحداً، مع أنَّ المفروض أنَّ المعلول كان واحداً، وإذا فرض تعدّد جهته، وقلنا بكون الجهة مكثّرة خرج المعلول عن كونه واحداً، فتأمل.

فتلخص: أنَّ ملاك الإشكال في ذلك هو أنَّ الشيء الواحد لا يكون معلولاً لعلّة تارة، وأخرى لأخرى مع التباين بين العلتين، وهذا لا دخل له بما نحن فيه، وهو اجتماع العلل المتعدّدة على معلول واحد، فإنَّ البحث في تلك المسألة عن أنَّ هذين الوجودين لهذا الشيء هل يُعقل أن يكون أحدهما بهذه العلة، وأخرى بأخرى؟ وفي هذه المسألة عن أنَّ هذا الوجود الواحد هل يُعقل أن يكون مستنداً إلى علتين؟ نعم، لا بُدَّ في البحث عن هذه المسألة - بعد الفراغ عن عدم المعقوليّة في تلك - من تقييد العلل المجتمعة بكونها أفراداً لعلّة واحدة، حيث إنّه بعد الفراغ عن تلك المسألة لا يُعقل تباين علل الشيء الواحد، فلا بُدَّ أن يكون الغرض من اجتماع العلل في هذه المسألة اجتماع أفراد علة واحدة.

وحينئذٍ فحاصل الفرق بين المسألتين: أنَّ محصل الكلام في الأولى أنّه لا يُعقل تعدّد علل الشيء الواحد من دون نظر إلى اجتماعها، وفي هذه محصله: أنّه يجوز اجتماعها بعد الفراغ عن عدم إمكان تعدّدها، والغرض من اجتماعها حينئذٍ اجتماع أفراد علة واحدة.

ثمّ لا يخفى أنّه لا بُدَّ في الاجتماع الذي هو محلّ الكلام من وجود تلك الأفراد

دفعه واحدة؛ إذ لو كانت تدريجية لكان المعلول مستنداً إلى الأولى منها، فلا يتحقق حينئذ اجتماع تلك العلل على ذلك المعلول، ويكون بقية الأفراد مملاً لا أثر له.

إذا عرفت ما ذكرناه فاعلم أن قولهم: (يجوز اجتماع العلل المتعددة على معلول واحد) لفظ بلا معنى ولا واقعية له؛ وذلك لأنك بعد أن عرفت أن المراد من العلل أفراد علّة واحدة وأنه يعتبر في اجتماعها على المعلول الواحد أن يكون وجودها دفعياً، تعرف أن الاجتماع المتوهم يكون منحصراً في صورتين، وكلا الصورتين في التحقيق ليسا من اجتماع العلل على معلول واحد.

فنقول: إن ما يتوهم من اجتماع العلل المتعددة على معلول واحد يمكن أن يكون على صور متعددة:

[الصورة الأولى: أن يكون دخل كلّ واحدة من تلك العلل المجتمعة في صدور ذلك المعلول الواحد على نحو جزء العلّة، بحيث يكون صدره فعلاً متأثراً عن كلّ واحدة منها، ويكون لكل واحد منها مقدار من التأثير فيه، مثل رفع الحجر الذي يشترك فيه جماعة، فإن لكل واحد منهم مقدراً من التأثير في رفعه. وهذا على نحوين: فإنه تارة يكون كلّ واحد منهم متمكناً من رفعه لو انفرد، وتارة لا يكون كذلك، ولا إشكال في أن النحو الثاني لا يكون من قبيل اجتماع العلل المتعددة، بل من قبيل كون العلّة مركبة، فإنه يكون كلّ واحد من الجماعة جزء العلّة في رفعه، وكذا النحو الأول.

غير أنه لأجل كون كلّ واحد منهم متمكناً من رفعه لو انفرد، رُبما يتوهم: أنه من قبيل العلل التامة المتعددة، إلا أنك قد عرفت فيما تقدّم: أن ذلك لا يخرج عن كونه من قبيل العلّة الواحدة المركبة، حيث إن الرفع فعلاً كان بمجموع فعلهم، وأن

كل واحد منهم يكون جزءاً من العلة.

وبرهان ذلك: أن كل واحد منهم لا يجد من الزحمة والتعب في صورة الاشتراك ما يجده في صورة الانفراد، فإن في صورة الاشتراك يكون ثقل ذلك الحجر منسباً على الجميع، فيتحمل كل واحد منهم مقداراً منه، بخلاف صورة الانفراد، فإن الثقل فيها يتحمله أجمع ذلك المنفرد.

الصورة الثانية: أن يكون دخل كل واحد من العلل المجتمعة في صدور ذلك المعلول الواحد على نحو تمام العلة، بحيث لا فرق في جهة تأثير كل واحدة من تلك العلل في ذلك المعلول ومقدار تحملها من مشقة التأثير فيه بين كونها منفردة، وبين كونها مجتمعة مع العلل الأخر، وذلك مثل رمي السهم في كبد الصيد - مثلاً - الذي يكون علة لإزهاق روحه، فإنه إذا رماه جماعة بسهام متعددة كلّها في قلبه كان دخل كل واحد من تلك الرميات في إزهاق روحه على نحو العلة التامة، حيث إن كل واحد من تلك الجماعة لا فرق في تأثير رميته في إزهاق روح ذلك الصيد بين أن يكون وحده وبين أن يكون مجتمعاً مع أصحابه، فيتحمل في إزهاق روحه من المشقة معهم ما يتحمله لو كان منفرداً.

والظاهر أن هذه الصورة هي التي يتوهم فيها اجتماع العلل المتعددة على معلول واحد.

وأنت بعد أن عرفت: أن الكلام إنما هو بعد الفراغ عن أنه لا يُعقل أن يكون للشيء الواحد علل متباعدة، تعرف أن هذه العلل المتعددة المجتمعة على المعلول الواحد لا بُدَّ أن يكون بينها قدر جامع يكون في الحقيقة هو العلة لذلك المعلول، وأن تلك العلل المتعددة صورة أفراد للعلة الحقيقية، أعني القدر الجامع بينها.

وحيتّئذ نقول: إنّ تلك الأفراد المتعدّدة لو فرض أنّ وجودها تدريجيّ لكان المعلول مستنداً إلى الأولى منها، وكانت الأفراد الباقية لغواً لا أثر لها، حيث إنّ تحصيل الحاصل محال، ولا يكون هناك اجتماع؛ كي يتكلّم في معقوليته وعدمها. وأمّا لو كان وجود تلك الأفراد دفعيّاً - كما هو محلّ الكلام - فلا يكون الموجود إلّا علّة واحدة - أعني طبيعة القدر الجامع بين تلك الأفراد - غاية الأمر أنّ تلك الطبيعة الواحدة وجدت في ضمن أفراد متعدّدة، وذلك - أعني كون الطبيعة الواحدة موجودة في ضمن أفراد متعدّدة - لا يخرجها عن كونها واحدة إذا كان وجود تلك الأفراد دفعيّاً كما هو الفرض، ووجودها في ضمن الأفراد التدريجيّة وإن كان كذلك - أي لا يخرجها عن كونها واحدة - إلّا أنّ المانع منه ما عرفت من أنّ وجود ذلك المعلول يكون حاصلًا عند وجود الفرد الأوّل لوجود علّته، أعني الطبيعة الكلّيّة عند وجود ذلك الفرد.

إذا عرفت ما تقدّم يظهر لك: أنّ مقتضى جعل المصنّف (رحمه الله) صدور الواجب كفاية من الكلّ من قبيل توارد العلل المتعدّدة، أن لا يكون هناك إلّا امتثال واحد صادر من الكلّ منبسط عليهم، والثواب أيضاً كذلك، حيث إنّ أفعال الجميع تكون من أفراد العلّة لسقوط الغرض، وأنّه ليس هناك إلّا علّة واحدة لسقوطه وحصول الامتثال وترتب الثواب، وأنّ تلك الأفعال أفراد لتلك العلّة الواحدة - أعني القدر الجامع بينها - فيكون أثرها واحداً منبسطاً على أفرادها، فالثواب معلول للامتثال، والامتثال معلول لحصول الغرض، وحصول الغرض معلول لذلك القدر الجامع بين تلك الأفعال، وكما أنّ القدر الجامع واحد منبسط على تلك الأفعال، فكذا أثره وأثر أثره.

وهكذا الكلام بالنسبة إلى العقاب في صورة العصيان، وترك الكلّ للفعل الواجب كفاية، فكما أنّ تلك الأفعال أفراد للقدر الجامع الذي هو العلة، وأنّ أثر تلك العلة الذي يكون واحداً مثلها منبسط على تلك الأفراد، فكذا تترك الكلّ يكون أفراداً للقدر الجامع بينها الذي هو العلة في ترتّب العقاب، فلا بُدّ من كون أثر تلك العلة واحداً مثلها منبسطاً على أفرادها.

هذا كلّه على تقدير أن يكون المراد من اجتماع العلل اجتماعها على نحو الصورة الثانية، وكذا على تقدير كونه على نحو الصورة الأولى، فإنّه أيضاً يكون الأثر للعلّة المركّبة واحداً منبسطاً على أجزائها.

فصل

[الواجب المؤقت وغير المؤقت والمضيق والموسع]

لا يخفى: أنه وإن كان الزمان ممّا لا بدّ منه عقلاً في الواجب، إلّا أنّه تارة: ممّا له دخلٌ فيه شرعاً، فيكون ((مؤقّتاً))، وأخرى: لا دخل له فيه أصلاً، فهو غير ((مؤقّت)).

والمؤقّت: إمّا أن يكون الزمان المأخوذ فيه بقدره فـ((مضيق))، وإمّا أن يكون أوسع منه فـ((موسع)).

ولا يذهب عليك: أنّ الموسع كلّّي، كما كان له أفراد دفعيّة، كان له أفراد تدريجيّة، يكون التخيير بينها - كالتخيير بين أفرادها الدفعية - عقلياً.

ولا وجه لتوهم أن يكون التخيير بينها شرعياً؛ ضرورة أنّ نسبتها إلى الواجب نسبة أفراد الطبائع إليها، كما لا يخفى.

ووقوع الموسع - فضلاً عن إمكانه - ممّا لا ريب فيه، ولا شبهة تعتريه، ولا اعتناء ببعض التسويات، كما يظهر من المطولات.

ثمّ إنّّه لا دلالة للأمر بالمؤقّت - بوجه - على الأمر به في خارج الوقت، بعد فوته في الوقت، لو لم نقل بدلالته على عدم الأمر به.

نعم، لو كان التوقيت بدليل منفصل، لم يكن له إطلاق على التقييد بالوقت [٢٩٤]، وكان لدليل الواجب إطلاق، لكان قضية إطلاقه ثبوت الوجوب بعد

٢٩٤ - قوله رحمه الله: ((نعم، لو كان التوقيت بدليل منفصل لم يكن له إطلاق على التقييد بالوقت... إلخ)).

أما لو كان لدليل التوقيت إطلاق - بأن دلّ على أنّ الوقت معتبر مطلقاً في

انقضاء الوقت، وكون التقيد به بحسب تمام المطلوب لا أصله.

المأمور [به] في حال الذكر والنسيان، وفي حال الاختيار والاضطرار، بحيث يكون زوال هذا القيد، وهو الوقت، موجباً لزوال المقيد، وهو المأمور به الوقت، نظير اعتبار جزئية الركن - كان هذا الإطلاق حاكماً على إطلاق الأمر حكومة دليل القيد على دليل ما يقيد به، وحينئذ فيكون خروج الوقت موجباً لعدم بقاء الأمر، سواء كان ترك المأمور به في وقته عصيانياً، أو نسياناً، أو جهلاً، أو اضطراراً.

قلت^(١): التفصيل: أن للتقيد بالوقت صوراً:

الأولى: أن يكون التقيد بدليل متصل بأن يقول: صلّ عند الزوال، ومثل هذا يحتمل أن يكون على نحو وحدة المطلوب، بأن يكون الواجب أمراً وحدانياً وهو الصلاة الزوالية، ولا إشكال في أن مثل ذلك لا يجب العمل فيه بعد خروج وقته. ويحتمل: أن يكون على نحو تعدد المطلوب بأن يكون المطلوب الأصلي هو مطلق الصلاة، وكونها في الوقت الخاص مطلوباً ثانوياً، بحيث لو لم يحصل المطلوب الثانوي كان المطلوب الأولي باقياً بحاله، فيجب امتثاله بعد خروج الوقت المذكور لو لم يمثل في الوقت.

الثانية: أن يكون التوقيت بدليل منفصل وكان ذلك الدليل مطلقاً، بمعنى أنه كانت له الدلالة على أن الوقت معتبر في هذا المأمور به مطلقاً، بحيث لا يكون المأمور به متحققاً بمجرد تجزئته من ذلك الوقت، نظير اعتبار أحد الطهورين في الصلاة،

(١) في الأصل: كرّر المقرّر (قدّس سرّه) عبارة المتن وهي قوله: ((نعم، لو كان التوقيت بدليل منفصل لم يكن له إطلاق على التقيد بالوقت... إلخ)) وعلّق عليها، ونحن وحدنا بين العبارتين في المقام لظننا أنه الأمتن في بيان المراد، فلاحظ.

فإن الصلاة متى تجردت منها كانت غير معتبرة، ونظير اعتبار جزئية الركن. والحاصل: أنه يكون دليل التوقيت دالاً بإطلاقه على اعتبار الوقت مطلقاً بحيث يكون تجريد العمل عنه موجباً لعدم اعتباره، سواء كان تجريده عنه سهواً، أو غفلة، أو تعمداً، أو غير ذلك من الحالات.

ففي مثل هذه الصورة لو خرج الوقت لا يكون دليل الأمر دالاً على الوجوب خارج الوقت، سواء كان لدليل الأمر إطلاق يدل على وجوب ذلك العمل مطلقاً، أو لم يكن له إطلاق كذلك.

أما الثاني فواضح؛ لأن ذلك الدليل المجمل أو المهمل يكون مبيّناً بدليل التقييد. وأما الأوّل فلأن ذلك الدليل وإن كان مطلقاً ودالاً على وجوب ذلك العمل مطلقاً، إلا أن إطلاق دليل التقييد الدال على اعتبار الوقت مطلقاً يكون مقدماً عليه، كما هو القياس في جميع موارد المطلق والمقيّد.

الثالثة: أن لا يكون إطلاق لدليل الأمر، ولا لدليل التقييد، فالقدر المتيقن هو الوجوب في الوقت، وأما ما خرج عنه فلا يدل دليل الأمر على الوجوب فيه، ولا دليل التقييد على انحصار الوجوب في الوقت؛ لعدم الإطلاق في كلّ منهما.

وحينئذ فالمرجع في مورد الشك إلى البراءة، ولا مجال لاستصحاب الوجوب في الوقت لتبدل الموضوع، حيث إن الذي علم بوجوبه هو العمل الموقّت بالوقت الكذائي، والمشكوك وجوبه هو العمل الموقّت بالوقت الآخر، إلا أن يجعل الزمان المذكور ظرفاً للإيجاب، لا للواجب، على تفصيل مذكور في الاستصحاب، فراجعه وتأمل.

الرابعة: أن يكون لدليل الأمر إطلاق يدل على وجوب العمل مطلقاً، سواء كان

في هذا الوقت، أو في غيره، ولم يكن لدليل التقييد بالوقت إطلاق، بل كان غاية ما يدلّ عليه دليل ذلك التقييد التقييد بالوقت في الجملة، فيحتمل أن يكون ذلك التقييد على نحو وحدة المطلوب الذي يكون مستفاداً من الإطلاق لو كان مطلقاً.

ويحتمل أن يكون على نحو تعدّد المطلوب: بأن يكون التقييد لبيان تمام المطلوب لا أنّ التقييد بالوقت معتبر مطلقاً وفي جميع الحالات، كما هو مفاد الإطلاق لو كان تقييده مطلقاً، فعلى الاحتمال الأوّل يكون الوجوب منحصراً في الوقت، ولا يجب بعده، وعلى الثاني لا يكون الوجوب منحصراً فيه، بل غاية ما يدلّ عليه دليل التقييد: الوجوب في داخل الوقت، وحيث لا مرجّح لأحد الاحتمالين وجب الأخذ بالقدر المتيقّن، وهو الوجوب في داخل الوقت، وكان المرجع في خارجه إلى إطلاق دليل الأمر؛ لكونه بلا معارض، فيجب العمل في خارج الوقت بمقتضى إطلاق دليل الأمر، وكان قضيّة هذا الجمع كون التقييد على نحو تعدّد المطلوب، بأنّ أصل المطلوب هو العمل المطلق، وكونه في الوقت المذكور مطلوباً آخر.

والحاصل: أنّ التقييد بالدليل المنفصل إن كان له إطلاق يدلّ على أنّ الوقت معتبر مطلقاً كان على نحو وحدة المطلوب، وكان الوجوب منحصراً في الوقت المذكور، سواء كان لدليل الأمر إطلاق، أو لم يكن.

وإن لم يكن لدليل التقييد إطلاق: فإن كان دليل الأمر كذلك - أي لا إطلاق له - وجب الرجوع فيما خرج عن الوقت إلى الأصول العمليّة، وإن كان له إطلاق كان هو المرجع، ووجب الإتيان بالعمل في خارج الوقت، وكان مقتضى ذلك أنّ التقييد على نحو تعدّد المطلوب، وأنّ ذكر القيد لبيان تمام المطلوب، وأصل المطلوب هو مطلق العمل. هذا في التقييد المنفصل.

وأما التقييد المتّصل فإن كان على نحو وحدة المطلوب فلا إشكال في عدم الوجوب في خارج الوقت، وإن كان على نحو تعدّد المطلوب وجب في خارجه، إلّا أنّ الظاهر من التقييد بالمتّصل هو وحدة المطلوب، وأنّ المطلوب هو الصلاة - مثلاً - المقيّدة بالوقت الكذائيّ.

فصار الحاصل أنّ التقييد إن كان على نحو وحدة المطلوب لم يجب الفعل خارج الوقت الذي ذكر له، وإن كان على نحو تعدّد المطلوب وجب الفعل خارج الوقت من دون فرق في ذلك بين التقييد بالمنفصل، وبين التقييد بالمتّصل.

فظهر لك فساد ما يتوهم في هذا المقام من أنّ مطلب وحدة المطلوب وتعدّده لا ربط له بمطلب إطلاق دليل المقيّد المنفصل مع عدم إطلاق دليل الأمر، وأنّ هذين المطالبين مختلفان، وإن كان نتيجة كلّ واحد منهما وجوب الفعل في خارج الوقت، فلا وجه لخلط المصنّف (رحمه الله) بينهما.

وبيان فساد التوهم ما ظهر لك: من أنّ تعدّد المطلوب في التوقيت المنفصل نتيجة كون دليل التوقيت مطلقاً، وعدم إطلاق دليل الأمر، كما أشار إليه المصنّف (رحمه الله) بقوله: (لكان قضية إطلاقه ثبوت الوجوب بعد انقضاء الوقت، وكون التقييد به بحسب تمام المطلوب لا أصله إلخ)^(١) فجعل كون التقييد بحسب تمام المطلوب - الذي هو عبارة أخرى عن تعدّده - معطوفاً على ثبوت الوجوب بعد انقضاء الوقت، الذي هو قضية إطلاق دليل الواجب مع عدم إطلاق دليل التوقيت، ثمّ أجمل وجعل لذلك قاعدة وجعلها هي الملاك في المقام، وتلك القاعدة هي وحدة المطلوب وتعدّده.

(١) يُنظر صفحة (٩٥) من هذا الكتاب.

وبالجملة: التقييد بالوقت كما يكون بنحو وحدة المطلوب [٢٩٥]، كذلك ربّما يكون بنحو تعدّد المطلوب - بحيث كان أصل الفعل ولو في خارج الوقت مطلوباً في الجملة، وإن لم يكن بتمام المطلوب - إلاّ أنّه لا بدّ في إثبات أنّه [٢٩٦] بهذا النحو من دلالة، ولا يكفي الدليل على الوقت إلّا فيما عرفت.

ومع عدم الدلالة فقضية أصالة البراءة عدم وجوبها في خارج الوقت. ولا مجال لاستصحاب وجوب المؤقت بعد انقضاء الوقت، فتدبر جيّداً.

٢٩٥ - قوله رحمه الله: ((وبالجملة: التقييد بالوقت كما يكون بنحو وحدة المطلوب... إلخ)).

قلت: الظاهر منه أنّ هذا حاصل ما تقدّم، مع أنّ الظاهر أنّ هذا مطلب آخر، ولا ربط له بالمطلب السابق.

٢٩٦ - قوله رحمه الله: ((إلاّ أنّه لا بُدّ في إثبات أنّه)) أي التقييد ((بهذا النحو)) أي نحو تعدّد المطلوب من ((دلالة)) خارجة عن دليل الوجوب وعن دليل التوقيت، ((ولا يكفي)) في إثبات ذلك ((الدليل)) الدالّ ((على)) التقييد ((ب[الوقت إلّا في]) مورد خاصّ وهو ((ما عرفت)) من كون دليل الوجوب مطلقاً، ودليل التوقيت غير مطلق، إلاّ أنّ الدلالة^(١) في ذلك ليست لدليل التوقيت، بل لمجموع الدليلين بعد الجمع بينهما بالجمع المذكور.

ويحتمل أن يكون الغرض أنّه لا يكفي الدليل على التقييد بالوقت إلّا فيما عرفت من الوجوب في الوقت من دون تعرّض له؛ لأنّ ذلك من قبيل وحدة المطلوب أو تعدّده، فتأمل.

(١) في الأصل: (الدالة) بدل (الدلالة).

فصل

[الأمر بالأمر]

الأمر بالأمر بشيء، أمرٌ به لو كان الغرض حصوله، ولم يكن له [٢٩٧] غرض في توسيط أمر الغير به إلّا تبليغ أمره به، كما هو المتعارف في أمر الرسل بالأمر أو النهي. وأما لو كان الغرض من ذلك يحصل بأمره بذلك الشيء [٢٩٨] - من دون تعلّق غرضه به، أو مع تعلّق غرضه به لا مطلقاً، بل بعد تعلّق أمره به - فلا يكون أمراً بذلك الشيء، كما لا يخفى. وقد انقدح بذلك: أنّه لا دلالة بمجرّد الأمر بالأمر على كونه أمراً به، ولا بدّ في الدلالة عليه من قرينة عليه.

٢٩٧ - قوله رحمه الله: ((ولم يكن له))؛ أي للأمر الأوّل. قوله: ((أمر الغير به)) أي بذلك الشيء ((إلّا تبليغ أمره به))؛ أي أمر الأمر الأوّل ((به)) أي بالشيء. ٢٩٨ - قوله رحمه الله: ((وأما لو كان الغرض من ذلك يحصل بأمره بذلك الشيء... إلخ)).

قلت: غرضه أنّه لو كان غرض الأمر الأوّل متعلّقاً بأمر الأمر الثاني بذلك من دون تعلّق غرض ذلك الأمر الأوّل بذلك الشيء، أو مع تعلّق غرض ذلك الأمر الأوّل بذلك الشيء، لكن كان تعلّق غرضه به مقيداً بأمر الأمر الثاني بذلك الشيء وتبليغه، فلا يكون الأمر الأوّل أمراً بذلك الشيء بحيث لو اطلع ذلك الشخص الثالث قبل تبليغ الوسطة لم يجب عليه الإطاعة.

والحاصل: أنّ للأمر بالأمر بالفعل مثل قولك لولدك: (مُرْ عَبْدِيْ بفعل كذا)

صوراً ثلاث:

[الصورة الأولى: أن يكون الغرض من ذلك صدور ذلك الفعل من ذلك العبد من دون دخل لأمر الولد فيه إلّا من جهة أنّه مبلّغ لأمرك إلى عبدك، بحيث لو أطلع العبد على ذلك قبل أن يبلغه الولد لوجب عليه الإتيان بذلك، ولكن معاقباً عندك لو ترك.

الصورة الثانية: أن يكون الغرض ائتمار العبد بأمر الولد وإطاعته له واتباع أقواله من دون تعلّق غرض لك بنفس ذلك الفعل، بحيث كان تبليغ الولد من قبيل تمام الموضوع بالنسبة إلى غرضك.

ولا إشكال في هذه الصورة أنّ الأمر بالأمر بالشيء لا يكون أمراً به، بحيث لا يجب عليه الامتثال لو أطلع على ذلك قبل التبليغ، كما أنّ الظاهر أنّه لو عصى بعد التبليغ كان عاصياً للولد لا لسيّده، فيستحقّ العقاب على عصيان الولد لا على عصيان السيّد، إلّا أن يكون عصيان الولد عصيانياً للسيّد.

الصورة الثالثة: أن يكون هي هذه الصورة الثانية بعينها غير أنّه يكون لنفس ذلك الفعل دخل في الغرض فيها، فيكون الغرض فيها متعلّقاً بذلك الفعل، لكن لا مطلقاً، بل مقيّداً بتبليغ الولد والأخذ منه، بحيث لو وقع مجرداً عن تبليغه لما كان موافقاً للغرض.

وهذا نظير ما يُنقل عن الأخباريين من أنّ تبليغ المعصومين والأخذ عنهم له دخل في الامتثال، بحيث لا يحصل الغرض إلّا بأن يكون العمل مأخوذاً عنهم وتبليغهم، فيكون دخل التبليغ في الغرض على نحو جزء الموضوع، والحكم في هذه الصورة كسابقته لا يكون الأمر بالأمر بالشيء أمراً بذلك الشيء فيها.

فصل

[الأمر بعد الأمر]

إذا ورد أمر بشيء بعد الأمر به قبل امتثاله، فهل يوجب تكرار ذاك الشيء، أو تأكيد الأمر الأول والبعث الحاصل به؟

قضية إطلاق المادة هو التأكيد؛ فإن الطلب تأسيساً لا يكاد يتعلّق بطبيعة واحدة مرتين، من دون أن يجيء تقييد لها في الين، ولو كان بمثل ((مرة أخرى))، كي يكون متعلّق كلّ منهما غير متعلّق الآخر، كما لا يخفى.

والمساق من إطلاق الهيئة وإن كان هو تأسيس الطلب لا تأكيده [٢٩٩]، إلّا أنّ

٢٩٩ - قوله رحمه الله: ((والمساق من إطلاق الهيئة، وإن كان هو تأسيس الطلب

لا تأكيده... إلخ)).

قلت: هذا إشارة إلى ردّ ما يحتمل أن يقال في هذا المقام: أنّه يحصل التعارض بين إطلاق المادة وإطلاق الهيئة، فإن مقتضى إطلاق المادة هو كون الطلب تأكيداً، ومقتضى إطلاق الهيئة هو كون الطلب تأسيساً، وحينئذ فلا وجه لتقديم أحد الإطلاقين على الآخر.

وطريق الردّ هو ما أشار إليه المصنّف بقوله: (إلّا أنّ التعارض... إلخ) ^(١).

وحاصله: أنّ الإطلاقين وإن حصل بينهما التعارض في أوّل نظرة وفي بادئ الأمر، إلّا أنّ مقتضى الجمع العرفي في هذا المقام هو كون الطلب الثاني مؤكداً للطلب الأوّل، فهو من قبيل الجمع العرفي بين العام والخاص، حيث إنّهما أيضاً متعارضان في

(١) يُنظر: المتن أعلاه.

الظاهر هو انسباق التأكيد عنها فيما كانت مسبوبة بمثلها، ولم يذكر هناك سبب، أو ذكر سبب واحد [٣٠٠].

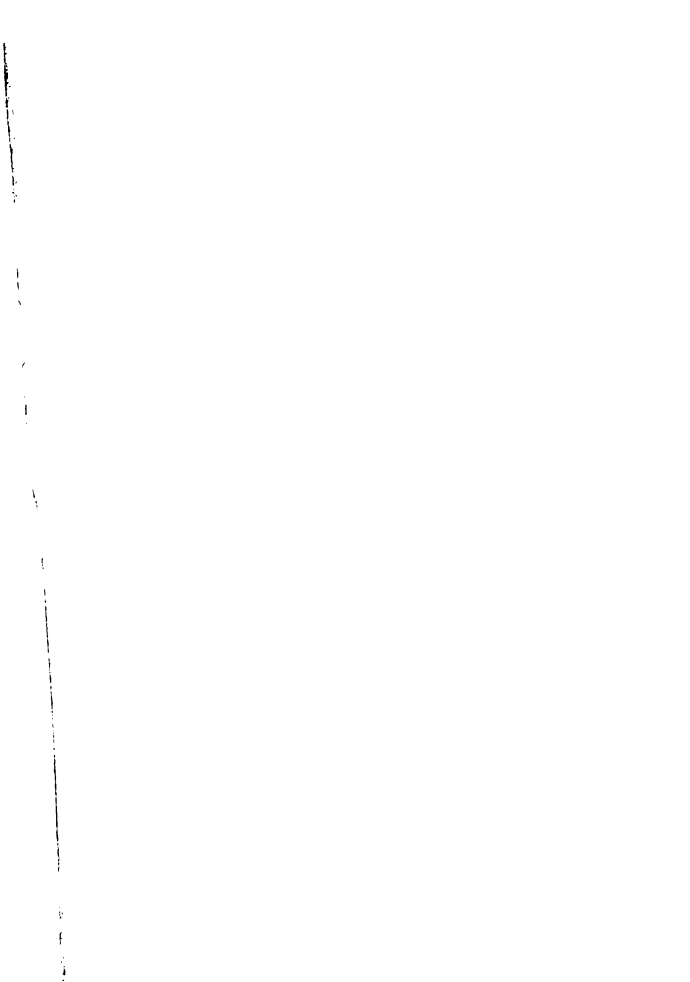
أول نظرة، إلا أن العرف لا يرون ذلك تعارضاً، بل يقدمون الخاص على العام ولا يرونه معارضاً له.

٣٠٠- قوله رحمه الله: ((أو ذُكِرَ سببٌ واحدٌ... إلخ)).

أما لو ذكر لكل من الأمرين سبب مستقل غير السبب في الآخر، فلا إشكال في عدم كون الأمر الثاني تأكيداً للأول، وإنما الإشكال في جواز الاكتفاء بفعل واحد، بناءً على تداخل الأسباب، ونظام الكلام موكول إلى محله.

المقصد الثاني

في النواهي



فصل

الظاهر: أنَّ النهي بِمَادَّته وصيغته في الدلالة على الطلب، مثل الأمر بِمَادَّته وصيغته [٣٠١]،

٣٠١ - قوله رحمه الله: ((فصل: الظاهر أنَّ النهي بِمَادَّته وصيغته في الدلالة على الطلب، مثل الأمر بِمَادَّته وصيغته... إلخ)).

والكلام في الفرق بين التحريم والكراهة هو الكلام في الفرق بين الوجوب والاستحباب.

وحاصله: أنَّ الأمر بنفسه يدلّ على البعث، وإذا كان في مقام الطلب ينتزع من استعماله في ذلك المقام عنوان الطلب، وهو مقتضى لعدم رضا الأمر بالترك، فيكون حتمياً، إلّا أن يأتي دليل يدلّ على جواز الترك وعدم المنع عنه، فيكون استحبابياً.

فالفرق بينهما أنَّ الوجوب والتحتّم هو مقتضى الطلب لو خَلِيَ ونفسه، والاستحباب يكون مستفاداً من دليل خارج يجرّز الترك، وحينئذٍ فالأصل اللفظي في صيغة الأمر هو الوجوب، بمعنى أنَّ الطلب بنفسه يقتضي التحتّم، إلّا أن يدلّ دليل على جواز الترك، فينتزع منه عنوان الاستحباب، فليس للطلب مرتبتان:

غير أنّ متعلّق الطلب في أحدهما الوجود، وفي الآخر العدم [٣٠٢]، فيعتبر فيه ما استظهرنا اعتباره فيه، بلا تفاوتٍ أصلاً.

نعم، يختصّ النهي بخلاف، وهو: أنّ متعلّق الطلب فيه، هل هو الكفّ، أو مجرد الترك وأن لا يفعل؟ والظاهر هو الثاني.

إحدهما شديدة، وهي الوجوب، والأخرى ضعيفة، وهي الاستحباب؛ لأنّ ذلك خلاف الوجدان، حيث إنّ الطالب لا يجد في طلبه فرقاً سوى أنّه إذا انضمّ إلى طلبه الرضا بترك مطلوبه كان مستحبّاً، وإلا كان واجباً.

٣٠٢ - قوله رحمه الله: ((غير أنّ متعلّق الطلب في أحدهما الوجود، وفي الآخر العدم... إلخ)).

هذا بناءً على أنّ الأمر والنهي كلاهما من مقولة الإرادة والطلب، ويختلفان في أنّ الطلب في الأمر يكون متعلّقاً بالوجود وفي النهي يكون متعلّقاً بالعدم.

وأما بناءً على أنّ الأمر فقط من مقولة الإرادة والطلب، والنهي من مقولة الكراهة والمنع والزجر، فالأمر يكون مفاده طلب إيجاد الطبيعة، والنهي يكون مفاده الردع والزجر عن إيجادها.

وهذا هو الأوجه، فإنّ الأمر ناشٍ عن مصلحة في وجود الطبيعة، فيطلب إيجادها لذلك، والنهي ناشٍ عن فساد في إيجاد الطبيعة، فيمنع ويزجر عن إيجادها لذلك.

ولو فرض عدم فساد في وجود الطبيعة والصالح في عدمها كما في تروك المفطرات في الصوم، وكما في التروك في الإحرام، فلا يلزم أن يكون المطلوب في النهي في ذلك الفرض عدم الطبيعة ليكون النهي في ذلك من مقولة الطلب المتعلّق بالعدم، بل يمكن أن يكون في أمثال هذه الفروض أمر بتلك التروك لا نهي عن

وتوهم: أنَّ الترك ومجرّد أن ((لا يفعل)) خارج عن تحت الاختيار، فلا يصحّ أن يتعلّق به البعث والطلب.

فاسدٌ [٣٠٣]؛ فإنَّ الترك أيضاً يكون مقدوراً، ولّا لما كان الفعل مقدوراً وصادراً بالإرادة والاختيار.

وكون العدم الأزليّ لا بالاختيار، لا يوجب أن يكون كذلك بحسب البقاء والاستمرار الذي يكون بحسبه محلاً للتكليف.

المترك، فحينئذٍ لم يثبت وجود نهى يطلب فيه الترك.
قلتُ: يمكن منع ذلك، فإنّه يمكن أن يقال: تلك الأشياء المذكورة أيضاً يكون في وجودها مفسدة.

٣٠٣ - قوله رحمه الله: ((وتوهم أنَّ الترك ومجرّد أن لا يفعل خارج عن تحت الاختيار، فلا يصحّ أن يتعلّق به البعث والطلب، فاسدٌ... إلخ)).

لا يخفى أنّه لو كان النهي من مقولة الكراهة والمنع فلا مجال لهذا التوهم، حيث إنّهُ لا يكون فيه طلب حتّى يتوهم أنّه لا يكون متعلّقه هو العدم والترك، بتوهم كونه غير مقدور، بل على هذا الوجه يكون مفاد النهي هو زجر المكلف ومنعه وصرفه عن إيجاد الطبيعة.

وظاهر أنّ هذا لا دخل له في طلب الترك حتّى يُقال: إنّهُ غير مقدور، ولا بُدّ أن يكون المطلوب هو الكفّ.

والحاصل: أنّه على هذا الوجه يكون مفاد النهي صرف المكلف عن إيجاد الطبيعة، وهو يتحقّق بمجرّد تركها، ولا يتوقّف على الكفّ ونحوه؛ إذ ليس على هذا الوجه طلب في حقيقة النهي حتّى يُقال: إنّ متعلّقه لا بُدّ أن يكون مقدوراً، وليس

ثمَّ إنَّه لا دلالة لصيغته على الدوام والتكرار [٣٠٤]، كما لا دلالة لصيغة الأمر،

المقدور إلَّا الكفّ.

نعم، لو كان النهي تعبدياً فلا بُدَّ أن يكون الترك بداعي النهي لو تصوّرنا كون النهي والتحريم تعبدياً، كما في النواهي في باب الإحرام والصوم. هذا ما ذكره الأستاذ (سلّمه الله).

قلتُ: لا يخفى أنَّه على هذا الوجه وإن لم يكن في حقيقة النهي طلب، إلَّا أنَّ امتثاله لا بُدَّ أن يكون بشيء مقدور، وهو ليس إلَّا الكفّ.

والحاصل: أنَّه إذا قلنا: إنَّ النهي من مقولة الطلب يكون الإشكال في متعلّقه وفي كَيْفِيَّة امتثاله، وإذا كان من مقولة الردع والزجر يكون الإشكال في كَيْفِيَّة امتثاله، فإنَّه كما يشترط في متعلّق الطلب أن يكون مقدوراً، فكذلك يشترط في النهي إذا كان من مقولة المنع والزجر أن يكون امتثاله مقدوراً.

ثمَّ إنَّه على هذا الوجه - وهو كون النهي بمعنى الردع والزجر، وأنَّ النهي ناشٍ عن فساد في المنهَى عنه، لا عن صلاح في الترك - الظاهر أنَّه لا يمكن أن يكون النهي تعبدياً.

نعم، لو كان النهي ناشٍ عن صلاح في الترك، وكان بمعنى طلب الترك لأمكن أن يكون تعبدياً، فتأمل.

٣٠٤ - قوله رحمه الله: ((ثمَّ إنَّه لا دلالة لصيغته على الدوام والتكرار... إلخ)).

لما كان المطلوب في الأوامر إيجاد الطبيعة كان القول المقابل للمرة فيها هو القول بتكرار ذلك الإيجاد، ولما كان المطلوب في النواهي هو العدم والترك ولم يكن معنى لتكرار العدم، كان القول المقابل للمرة فيها هو الدوام، فيكون القول بالدوام

وإن كان قضيتها عقلاً يختلف ولو مع وحدة متعلقها، بأن يكون طبيعة واحدة بذاتها وقيداً تعلق بها الأمر مرةً، والنهي أخرى؛ ضرورة أن وجودها يكون بوجود فرد واحد، وعدمها لا يكاد يكون إلا بعدم الجميع، كما لا يخفى.

ومن ذلك يظهر: أن الدوام والاستمرار، إنما يكون في النهي إذا كان متعلقه طبيعة مطلقة غير مقيدة [٣٠٥] بزمان أو حال، فإنه حيثئذ لا يكاد يكون مثل هذه الطبيعة معدومة إلا بعدم جميع أفرادها الدفعية والتدرجية.

وبالجملة: قضية النهي ليس إلا ترك تلك الطبيعة التي تكون متعلقة له، - كانت مقيدة أو مطلقة - وقضية تركها عقلاً إنما هو ترك جميع أفرادها.

ثم إنه لا دلالة للنهي على إرادة الترك لو خولف، أو عدم إرادته، بل لا بد في تعيين ذلك من دلالة، ولو كان إطلاق المتعلق من هذه الجهة، ولا يكفي إطلاقها من سائر الجهات، فتدبر جيداً.

في النواهي بمنزلة القول بالتركرار في الأوامر.

فلو قيل: إن النهي يفيد الدوام، فهو عبارة أخرى عن القول بالتركرار، فلهذا عطف المصنّف التكرار على الدوام عطف تفسير تنبيهاً على ذلك.

٣٠٥ - قوله رحمه الله: ((ومن ذلك يظهر: أن الدوام والاستمرار إنما يكون في النهي إذا كان متعلقه طبيعة مطلقة غير مقيدة... إلخ)).

لا يخفى أن إطلاق الطبيعة في الأوامر وفي النواهي لو لم يكن في مقام البيان، فلا يفيد شيئاً، ولا يظهر منه أن المطلوب هو المرة أو التكرار أو الدوام، بل لا بُدَّ من الرجوع في ذلك إلى ما تقتضيه الأصول العملية من غير فرق في ذلك بين الأوامر والنواهي.

وأما لو كان الإطلاق في مقام البيان: فإن كان ذلك الإطلاق من جميع الوجوه فمقتضى إطلاق الطبيعة المأمور بها هو تحقق الامتثال بإيجاد واحد، ومقتضى إطلاق الطبيعة المنهي عنها عدم تحقق الامتثال إلا بترك جميع إيجاداتها، فإن المطلوب فيه حينئذ عدم الطبيعة المطلقة، وظاهر أن ذلك لا يتحقق إلا بأن تعدم بجميع أنحاء وجوداتها، بحيث لو تحقق لها وجود واحد لما حصل عدم تلك الطبيعة المطلقة.

نعم، لو كانت مطلقة من جهة ومقيّدة من جهة أخرى كان إيجادها مجردة عن ذلك القيد غير منافٍ لحصول الامتثال بترك تلك الطبيعة المقيّدة، وكذا لو لم تكن مقيّدة من جهة أصلاً، ولكن كانت مطلقة في مقام البيان من جهة وكان إطلاقها من الجهة الأخرى في غير مقام البيان، فالمرجع في الجهة التي كان إطلاقها في مقام البيان إلى الإطلاق، وهو يقتضي أن تترك جميع أفراد تلك الطبيعة بحسب ذلك الإطلاق، وفي الجهة التي لا يكون إطلاقها في مقام البيان، [يكون] المرجع هو الأصول العمليّة، وهي تقتضي البراءة من حرمة إيجادها من تلك الجهة.

قلت: لا يخفى أنه على تقدير كون معنى النهي طلب الترك لا معنى لكونه مقتضياً للدوام، إذ غاية قضية إطلاق الطبيعة أنها بجميع أفرادها مطلوبة الترك، وامتثال هذا الطلب يحصل بأن يتركها بجميع أفرادها في آن من الآتات التي يمكن إيجاد الطبيعة فيها، ولا يلزم منه أن يتركها كذلك في جميع الآتات، فإن ذلك إنَّما يلزم لو كان الترك المطلوب مقيّداً بجميع الآتات، وليس كذلك، فإنه مطلق والترك المطلق يحصل فيما إذا تركت في آن من الآتات.

وبالجملة: فكما لو قال: (اترك الطبيعة المطلقة) يحصل امتثال ذلك الطلب في الترك في آن من الآتات؛ لكون الترك المطلوب مطلقاً، فكذا لو نهى عن تلك الطبيعة المطلقة، بناءً على أن النهي طلب الترك لكونه على هذا البناء بمنزلة الأمر بترك

الطبيعة، فتأمل.

نعم لو قلنا: إن معنى النهي المنع من إيجاد الطبيعة لكان النهي مقتضياً للدوام عقلاً، فإنَّ المنع من إيجاد الطبيعة لا يحصل امتثاله إلا بتركها في جميع الآتات؛ إذ لو وجدت في بعض الآتات لكان ذلك منافياً للمنع عن إيجادها.

والفرق بين القولين: أنَّه على الأوَّل يكون هناك طلب متعلِّق بترك الطبيعة، وامتثاله يتحقَّق بتركها ولو في آن من الآتات، بخلاف [هـ] على القول الثاني، فإنَّه عليه لا يكون هناك طلب أصلاً، فليس التكليف هناك إلا المنع، وهذا التكليف - وهو المنع من إيجادها - لا يتحقَّق امتثاله إلا بتركها في جميع الآتات.

ومن هذا يظهر لك فساد ما حقَّقه المصنَّف (رحمه الله) من أنَّ الطبيعة لا تكون معدومة إلا بعدم جميع أفرادها الدفعية والتدرجية، فإنَّه إنَّما يتمَّ ذلك على القول الثاني دون الأوَّل الذي اختاره (رحمه الله).

وظهر لك: أنَّه على القول الأوَّل ينبغي الفرق بين الأفراد الدفعية وبين الأفراد التدرجية. نعم، على القول الثاني لا فرق بينهما، فتأمل.

ولكن لا يخفى أنَّه على القول الأوَّل - أعني كون النهي بمعنى طلب الترك - لا وجه للفرق بين الأفراد الدفعية والتدرجية، فإنَّه لو فرض تعلُّق طلب الترك بالطبيعة المطلقة كانت الطبيعة المطلقة مطلوباً تركها، وإذا كانت الطبيعة المطلوب تركها مطلقة كان جميع أفرادها مطلوباً تركها قضيةً لإطلاقها في مقام طلب تركها، وإذا كانت جميع أفرادها مطلوبة الترك لم يفرَّق بين الدفعية والتدرجية؛ لاستواء الجميع في كونها أفراداً للطبيعة، وقد بيَّنه المصنَّف (رحمه الله) بما لا مزيد عليه، فراجعه وتأمل في فقرات كلامه ليظهر لك صدق ما ذكرته.

فصل

[اجتماع الأمر والنهي]

اختلفوا في جواز اجتماع الأمر والنهي في واحد وامتناعه على أقوال:
ثالثها: جوازه عقلاً وامتناعه عرفاً.

وقبل الخوض في المقصود يقدم أمور:

الأول: المراد بالواحد مطلق ما كان ذا وجهين، ومندرجاً تحت عنوانين، بأحدهما كان مورداً للأمر، وبالأخر للنهي، وإن كان كلياً مقولاً على كثيرين، كالصلاة في المغصوب.

وإنما ذكر لإخراج ما إذا تعدد متعلق الأمر والنهي، ولم يجتمعا وجوداً - ولو جمعهما واحد مفهوماً، كالسجود لله - تعالى - والسجود للصنم مثلاً - لا لإخراج الواحد الجنسي أو النوعي كالحركة والسكون الكلّيين المعنويين بالصلاتيّة والغصبيّة.

الثاني: الفرق بين هذه المسألة ومسألة النهي في العبادة هو: أنّ الجهة المبحوث عنها فيها - التي بها تمتاز المسائل - هي أنّ تعدد الوجه والعنوان في الواحد يوجب تعدد متعلق الأمر والنهي - بحيث يرتفع به غائلة استحالة الاجتماع في الواحد بوجه واحد - أو لا يوجبه، بل يكون حاله حاله؟

فالتزاع في سراية كلّ من الأمر والنهي إلى متعلق الآخر - لاتحاد متعلقيهما وجوداً - وعدم سرايته - لتعددتهما وجهاً - وهذا بخلاف الجهة المبحوث عنها في المسألة الأخرى؛ فإنّ البحث فيها عن أنّ النهي في العبادة يوجب فسادها، بعد الفراغ عن التوجّه إليها.

نعم، لو قيل بالامتناع مع ترجيح جانب النهي في مسألة الاجتماع، يكون مثل الصلاة في الدار المغصوبة من صغريات تلك المسألة.

فانقدح: أنّ الفرق بين المسألتين في غاية الوضوح.

وأما ما أفاده في الفصول من الفرق بما هذه عبارته:

((ثمّ اعلم: أنّ الفرق بين المقام والمقام المتقدم - وهو أنّ الأمر والنهي هل

يجتمعان في شيء واحد أو لا ؟ - أما في المعاملات فظاهر، وأما في العبادات فهو أنّ

النزاع هناك فيما إذا تعلّق الأمر والنهي بطبيعتين متغايرتين بحسب الحقيقة، وإن كان

بينهما عموم مطلق، وهنا فيما إذا اتحدتا حقيقة وتغايرتا بمجرد الإطلاق والتقييد، بأن

تعلّق الأمر بالمطلق والنهي بالمقيّد))، انتهى موضع الحاجة.

فاسد؛ فإنّ مجرد تعدّد الموضوعات وتغايرها بحسب الذوات، لا يوجب التمايز

بين المسائل ما لم يكن هناك اختلاف الجهات، ومعه لا حاجة أصلاً إلى تعدّدها، بل لا

بدّ من عقد مسألتين مع وحدة الموضوع وتعدّد الجهة المبحوث عنها، وعقد مسألة

واحدة في صورة العكس، كما لا يخفى.

ومن هنا انقدح أيضاً: فساد الفرق بأنّ النزاع هنا في جواز الاجتماع عقلاً، وهناك

في دلالة النهي لفظاً.

فإنّ مجرد ذلك - لو لم يكن تعدّد الجهة في الين - لا يوجب إلّا تفصيلاً في المسألة

الواحدة، لا عقد مسألتين، هذا.

مع عدم اختصاص النزاع في تلك المسألة بدلالة اللفظ، كما سيظهر.

الثالث: أنّه حيث كانت نتيجة هذه المسألة ممّا تقع في طريق الاستنباط، كانت

المسألة من المسائل الأصولية، لا من مبادئ الأحكامية، ولا التصديقية، ولا من

المسائل الكلامية، ولا من المسائل الفرعية، وإن كانت فيها جهاتها، كما لا يخفى؛

ضرورة أن مجرّد ذلك لا يوجب كونها منها، إذا كانت فيها جهة أخرى يمكن عقدها معها من المسائل؛ إذ لا مجال حيثيذ لتوهم عقدها من غيرها في الأصول، وإن عقدت كلامية في الكلام، وصحّ عقدها فرعية أو غيرها بلا كلام.

وقد عرفت في أوّل الكتاب: أنّه لا ضير في كون مسألة واحدة يبحث فيها عن جهة خاصّة من مسائل علمين؛ لانطباق جهتين عامّتين على تلك الجهة: كانت بإحدهما من مسائل علم، وبالأخرى من آخر. فتذكّر.

الرابع: أنّه قد ظهر من مطاوي ما ذكرناه: أنّ المسألة عقلية، ولا اختصاص للنزاع في جواز الاجتماع والامتناع فيها بما إذا كان الإيجاب والتحريم باللفظ، كما ربّما يوهمه التعبير بـ ((الأمر والنهي)) الظاهرين في الطلب بالقول، إلّا أنّه لكون الدلالة عليهما غالباً بهما، كما هو أوضح من أن يخفى.

وذهاب البعض إلى الجواز عقلاً والامتناع عرفاً، ليس بمعنى دلالة اللفظ، بل بدعوى أنّ الواحد بالنظر الدقيق العقليّ اثنان، وأنّه بالنظر المسامحيّ العرفيّ واحد ذو وجهين، وإلّا فلا يكون معنى حصّلاً للامتناع العرفيّ، غاية الأمر دعوى دلالة اللفظ على عدم الوقوع، بعد اختيار جواز الاجتماع [٣٠٦]، فتدبّر جيّداً.

الخامس: لا يخفى أنّ ملاك النزاع في جواز الاجتماع والامتناع يعمّ جميع أقسام الإيجاب والتحريم، كما هو قضية إطلاق لفظ الأمر والنهي.

٣٠٦ - قوله رحمه الله: ((غاية الأمر دعوى دلالة اللفظ على عدم الوقوع، بعد اختيار جواز الاجتماع... إلخ)).

غرضه أنّ هذه المسألة عقلية تتعلّق بالبحث عن جواز اجتماع الأمر والنهي أو عدم جوازه عقلاً، ولا دخل لها بالبحث عن دلالة الألفاظ في التفصيل بين العقل

والعرف والقول بالامتناع عرفاً، والجواز عقلاً ممّا لا معنى له إلّا بأن يوجّه هذا التفصيل: بأنّ المراد من الامتناع عرفاً [هو] الامتناع بالنظر المسامحيّ الذي هو غير مبنيّ على الدقّة العقليّة، فهو - في الحقيقة - تفصيل بين نظرتي العقل، فهو بالنظرة الأولى رُبّما يمنع الاجتماع، لكنّه بالنظرة الثانية يجوزّه، وأنت خبير بأنّ هذه عبارة أخرى عن القول بالاجتماع.

وأما ما أشار إليه المصنّف (رحمه الله) بقوله: (غاية الأمر... إلخ)^(١).

فحاصله: دعوى أنّ لفظ الأمر لا يدلّ، ولا يشمل مورد الاجتماع، فلا ربط بهذه المسألة، فإنّ هذه الدعوى إنّما تكون بعد القول بالجواز، فإنّه حينئذٍ يقال: هل هو - أي الاجتماع - واقع أو ليس بواقع؟ فربّما يختار الثاني.

ويُقال: إنّ دليل الأمر لا يدلّ على طلب مورد الاجتماع.

قلتُ: في هذا الاختبار:

أولاً: أنّ دليل الأمر لا يكون محصوراً باللفظ حتّى يُقال: إنّّه لا يدلّ على مورد الاجتماع، بل قد يكون دليلاً لبيّناً، وحينئذٍ فكيف يُقال: إنّ الاجتماع غير واقع؛ لعدم دلالة لفظ الأمر.

وثانياً: أنّا لا نُسلم عدم دلالة لفظ الأمر على تناول مورد الاجتماع على هذا التقدير - أعني القول بالجواز -؛ لعدم قصور فيه عن تناوله.

وثالثاً: أنّ عدم دلالة لفظ الأمر على تناول مورد الاجتماع ليس بأولى من عدم دلالة لفظ النهي على ذلك.

(١) يُنظر: الصفحة السابقة.

ودعوى الانصراف إلى النفسَيْن التعيينَيْن العينيَيْن في مادّتهما، غير خالية عن الاعتراف، وإن سلّم في صيغتهما، مع أنّه فيها ممنوع [٣٠٧].

نعم، لا يبعد دعوى الظهور والانسباق من الإطلاق، بمقدّمات الحكمة غير الجارية في المقام؛ لما عرفت من عموم الملاك لجميع الأقسام، وكذا ما وقع في البين من النقض والإبرام.

مثلاً: إذا أمر بالصلاة والصوم تحييراً بينهما [٣٠٨]، وكذلك نهى عن التصرف

٣٠٧- قوله رحمه الله: ((مع أنّه فيها ممنوع... إلخ)).

قلتُ: الضمير في قوله: (فيها) راجع إلى الصيغة، وغرضه منع كون المنصرف من صيغة الأمر والنهي إلى النفسيّ التعينيّ العينيّ، ولما كان ظاهر هذه مخالفاً لما تقدّم منه في المبحث السادس من قوله: (قضية إطلاق الصيغة كون الوجوب نفسياً تعيينياً عينياً)^(١)، أجاب عنه بقوله: (نعم... إلخ).

وحاصله: أنّ الانصراف الذي منعه هو الانصراف الوضعيّ، والذي أدّعيته فيما سبق هو الانصراف الإطلاقيّ، وهو غير جارٍ في المقام، فإنّه إنّما يجري في مقام عدم البيان، ولما كان ملاك النزاع حاصلاً في الأمر والنهي التخييريّين كان ذلك بياناً لكون المراد منهما الأعمّ من التعينيّ، ومعه لا تجري مقدّمات الحكمة.

٣٠٨- قوله رحمه الله: ((مثلاً: إذا أمر بالصلاة والصوم تحييراً [بينهما]، وكذلك

نهى عن التصرف... إلخ)).

لا يخفى أنّه قال في التقريرات: (وأما الأمر والنهي التخييريّين - سواء كان

(١) يُنظر: (١/ ٣٨٩) من هذا الكتاب.

في الدار، والمجالسة مع الأغيار، فصلّى فيها مع مجالستهم، كان حال الصلاة فيها حالها كما إذا أمر بها تعييناً، ونهى عن التصرف فيها كذلك، في جريان النزاع في الجواز والامتناع، ومجيء أدلة الطرفين، وما وقع من النقض والإبرام في البين، فتفطن.

السادس: أنه ربّما يؤخذ في محلّ النزاع قيد ((المندوحة)) في مقام الامثال. بل ربّما قيل بأن الإطلاق إنّما هو للاتكال على الوضوح؛ إذ بدونها يلزم التكليف بالمحال.

ولكنّ التحقيق - مع ذلك -: عدم اعتبارها فيما هو المهمّ في محلّ النزاع من: لزوم المحال، - وهو اجتماع الحكمين المتضادين، وعدم الجدوى في كون موردهما موجّهاً بوجهين في دفع غائلة اجتماع الضدين - أو عدم لزومه، وأن تعدّد الوجه يجدي في دفعها، ولا يتفاوت في ذلك أصلاً وجود المندوحة وعدمها. ولزوم التكليف بالمحال بدونها محذور آخر، لا دخل له بهذا النزاع.

نعم، لا بدّ من اعتبارها في الحكم بالجواز فعلاً، لمن يرى التكليف بالمحال محذوراً ومحالاً، كما ربّما لا بدّ من اعتبار أمر آخر في الحكم به كذلك أيضاً.

وبالجملة: لا وجه لاعتبارها إلّا لأجل اعتبار القدرة على الامثال، وعدم لزوم التكليف بالمحال، ولا دخل له بها هو المحذور في المقام من التكليف المحال، فافهم واغتم.

التخيير فيها عقلياً أو شرعياً - فلا ينبغي التأمل في جواز اجتماعهما، كما في الأمر بتزويج إحدى الأختين، والنهي عن الأخرى، فإنّ مرجع ذلك إلى وجوب إحداها والنهي عن الجمع^(١). انتهى كلامه رفع مقامه.

والغرض من نقل كلامه بيان سبب عدول المصنّف (رحمه الله) عن مثاله إلى المثال الذي ذكره.

والحاصل: أنّ المصنّف قد خالف في أصل المسألة، وهو الجواز إذا كان الأمر والنهي تخييريّين، وفي المثال لذلك.

أمّا مناقشته في المثال فحاصلها: أنّ الأمر بتزويج إحدى الأختين، والنهي عن الأخرى ليس من باب اجتماع الأمر والنهي، فإنّ متعلّق الأمر غير ما تعلّق به النهي، فلو تزوّج المكلف إحدى الأختين، وترك الأخرى لا يكون جامعاً لمتعلّق الأمر والنهي في شيء واحد، بل يكون فاعلاً للمأمور به، وتاركاً للمنهي عنه، فلا بُدَّ أن يمثّل لذلك بما إذا أمر بالصلاة والصوم تخيراً، ونهى عن التصرف في الدار والمجالسة مع الأغيار تخيراً، وصلى المكلف في الدار مع مجالسته مع الأغيار فيها، فإنّه حينئذ يكون من قبيل اجتماع الأمر والنهي التخييريّين.

وأما المناقشة في أصل المسألة فحاصلها: أنّ المناط في امتناع الاجتماع فيما إذا كان الأمر والنهي تعيينيّين موجود فيما إذا كانا تخييريّين. هذا حاصل غرض المصنّف (رحمه الله).

والتحقيق: أنّ مسألة الاجتماع إن كانت عبارة عن الاجتماع في مرحلة التكليف وفي ناحية الأمر - ويسمّى بالاجتماع الأمريّ - فالحقّ ما ذكره الشيخ (رحمه الله) من أنّه إذا كانا تخييريّين يجوز اجتماعهما، ومثاله لذلك يكون صحيحاً، فإنّه إذا أمر بتزويج إحدى الأختين تخيراً ونهى أيضاً عن إحداها تخيراً، فيكون الأمر والنهي متعلّقين بشيء واحد، بناءً على أنّ متعلّق الطلب التخييريّ هو الجامع، لكن لا يكون ذلك فاسداً كما في الأمر والنهي التعيينيّين؛ لرجوعه إلى الأمر بإحداها، والنهي عن

الجمع كما ذكره الشيخ (رحمه الله).

وإن كانت مسألة الاجتماع عبارة عن الاجتماع في مرحلة الامتثال، وفي ناحية المكلف والمأمور - ويسمى بالاجتماع المأموري - كما هو الظاهر من تتبع أدلة الطرفين، فالحق ما ذكره المصنّف (رحمه الله) من المناقشة في أصل المسألة والعدول عن المثال.

ولكن يمكن أن يكون المثال الذي ذكره الشيخ (رحمه الله) مثلاً لما ذكره المصنّف بأن يتزوَّج المكلف كلا الأختين، فيكون جامعاً للأمر والنهي في مورد واحد، فإنّه بتزوَّجها معاً يكون بهما معاً ممثلاً للأمر لا بإحدهما؛ لعدم الترجيح من دون مرجّح، وعاصياً للنهي.

قلتُ: وفي الحقيقة إنّ الأمر والنهي التخييريّ لا يكون متعلّقهما واحداً خصوصاً على ما ذكره الأستاذ في بيان الوجوب التخييريّ من كون المطلوب كلياً من الطرفين بشرط عدم الإتيان بالآخر، وحيثُذ فيكون المطلوب في النهي التخييريّ [ي] هو ترك كلّ منهما بشرط الإتيان بالآخر، فليس متعلّق النهي ولا الأمر مطلقاً، فيكون متعلّق النهي غير متعلّق الأمر؛ إذ لا يكون أحد الطرفين مطلوباً إلا إذا لم يؤت بالآخر، وفي ذلك الظرف لا يكون المأتيّ به محرّماً، بل كان المحرّم هو الذي لم يؤت، وحيثُذ فلا يتحد متعلّق الأمر مع متعلّق النهي في مقام صدورهما من جانب المولى.

ثم إنّ في مثال المصنّف مناقشة وهي: أنّ المراد بالجلوس إن كان هو ما يظهر منه الذي هو القعود فلا إشكال في عدم اجتماعه مع الصلاة، وإن كان المراد به الاجتماع مع الغير فهو وإن اجتمع مع الصلاة إلّا أنّه ليس داخلياً فيها، بل هو خارج عنها مقارن لها اتفاقاً، نظير النظر إلى وجه الأجنبية في حال الصلاة، فلا يكون من باب

السابع: إنه ربّما يتوهم:

تارة: أنّ النزاع في الجواز والامتناع يبتني على القول بتعلّق الأحكام بالطبائع، وأما الامتناع على القول بتعلّقها بالأفراد فلا يكاد يخفى؛ ضرورة لزوم تعلّق الحكمين بواحدٍ شخصي - ولو كان ذا وجهين - على هذا القول.

وأخرى: أنّ القول بالجواز مبنيّ على القول بالطبائع؛ لتعدّد متعلّق الأمر والنهي ذاتاً عليه، وإن اتّحد وجوداً، والقول بالامتناع على القول بالأفراد؛ لاتّحاد متعلّقهما شخصاً خارجاً، وكونه فرداً واحداً.

وأنت خير [٣٠٩] بفساد كلا التوهمين؛ فإنّ تعدّد الوجه إن كان يجدي - بحيث لا يضرّ معه الاتّحاد بحسب الوجود والإيجاد - لكان يجدي ولو على القول بالأفراد؛ فإنّ الموجود الخارجيّ الموجه بوجهين يكون فرداً لكلّ من الطبيعتين، فيكون مجمّعاً لفردين موجودين بوجود واحد، فكما لا يضرّ وحدة الوجود بتعدّد

اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد.

قلت: لا يخفى أنّه بناء على ما ذكره الأستاذ (سَلَّمَهُ اللهُ) في بيان الطلب التخيريّ من كونه من قبيل الترتّب يكون النهي عن كلّ من مجالسة الأغيار والكون في الدار معلّقاً على الإتيان بالآخر، وحيثنّذ ففي مورد الإتيان بهما معاً يكون كلّ منهما منهياً عنه؛ لوجود شرط النهي عنه، وحيثنّذ فيكون المثال من قبيل الاجتماع.

٣٠٩ - قوله رحمه الله: ((السابع: أنّه ربّما يتوهم تارة: أنّ النزاع)) إلى قوله ((وأنت خير... إلخ)).

أمّا فساد التوهم الأخير فواضح؛ لأنّا نرى أنّ بعض القائلين بتعلّق الأحكام بالطبائع من جملة القائلين بالامتناع، وحيثنّذ فكيف يُقال: إنّ القول بالجواز متفرّع

على القول بالطبائع، والقول بالامتناع متفرّع على القول بالأفراد.
وأما التوهم الأوّل فالظاهر صحّته، فإنّه على القول بالأفراد يكون الفرد بجميع خصوصيّاته مورداً لكلا الطرفين، ولا يمكن القول بالتغاير كما في القول بالطبائع بجميع مبانيه، ولو فرض شخص قائل بالجواز مع قوله بالأفراد - كما يُنقل عن العضدي^(١) - فهو إمّا غفلة منه، أو أنّه عدول عن القول بالأفراد.

والحاصل: أنّه على القول بالطبائع يمكن أن يقال: بأنّ المجمع متعدّد، فهو مورد للأمر من جهة، ومورد للنهي من جهة أخرى، فتحصل المغايرة بين المتعلّقين حتّى لو قلنا بأنّها مطلوبة من حيث الوجود، بل ولو قلنا بسراية الحكم على الطبيعة إلى الأفراد لإمكان القول بالتعدّد حينئذٍ، بخلاف القول بتعلّق الأحكام بالأفراد، فإنّه لا يتصوّر فيه التعدّد أصلاً.

ومحصّل الفرق بين هذا القول وبين القول بالطبائع على السراية: أنّ الأمر على الأخير يكون وارداً على الفرد من طريق وجهة غير الطريق والجهة التي ورد منها عليه النهي.

ويمكن أن يُقال: إنّ ذلك كافٍ في المغايرة بين المتعلّقين بخلاف الأوّل، فإنّ الأمر والنهي واردان على الفرد بجميع مشخصاته من دون توسّط جهة وطريق، فتأمل تعرف.

(١) نسبه الشيخ محمّد تقي الأصفهانيّ في هداية المسترشدين إلى بعضٍ حيث قال: (إلا أنّ ما ذكره موجود في كلام جماعة من الأصوليّين منهم العلامة في النهاية، والقاضي عبد الوهّاب في جمع الجوامع، والزرّكشيّ في شرحه، والآمديّ والحاجبيّ والعضديّ حيث حرّروا محلّ النزاع على الوجه المذكور). هداية المسترشدين في شرح أصول معالم الدين: ٥٢/٣.

الطبیعتین، لا یضرّ بكون المجمع اثنین بما هو مصداق وفرد لكلّ من الطبیعتین، وإلاّ لما كان یجدي أصلاً حتّى على القول بالطبائع، كما لا یخفى؛ لوحدة الطبیعتین وجوداً واتّحادهما خارجاً.

فكما أنّ وحدة الصلّاتیة والغصبیة فی الصلّاة فی الدار المغصوبة وجوداً، غیر ضائر بتعدّدهما وكونهما طبیعتین، كذلك وحدة ما وقع فی الخارج من خصوصیات الصلّاة فیها وجوداً، غیر ضائر بكونه فرداً للصلّاة، فیكون مأموراً به، وفرداً للغصب، فیكون منهياً عنه، فهو - على وحدته وجوداً - یكون اثنین؛ لكونه مصداقاً للطبیعتین، فلا تغفل.

الثامن: أنّه لا یکاد یكون من باب الاجتماع، إلاّ إذا كان فی كلّ واحد من متعلّقي الإيجاب والتحریم مناط حکمه مطلقاً، حتّى فی مورد التصادق والاجتماع، كي یحکم على الجواز بكونه فعلاً محکوماً بالحکمین، وعلى الامتناع بكونه محکوماً بأقوى المناطین، أو بحکم آخر غیر الحکمین فیما لم یکن هناك أحدهما أقوى، كما یأتی تفصیله. وأما إذا لم یکن للمتعلّقین مناط كذلك، فلا یكون من هذا الباب، ولا یكون مورد الاجتماع محکوماً إلاّ بحکم واحدٍ منهما إذا كان له مناطه، أو حکم آخر غیرهما فیما لم یکن لواحدٍ منهما، قبل بالجواز أو الامتناع.

هذا بحسب مقام الثبوت.

وأما بحسب مقام الدلالة والإثبات: فالروایتان الدالّتان على الحکمین متعارضتان، إذا أحرز أنّ المناط من قبیل الثاني، فلا بدّ من عمل المعارضة حیث یستلّز بینهما من الترجیح أو التخییر، وإلاّ فلا تعارض فی البین، بل كان من باب التزام ین

المقتضيين [٣١٠]. فربّما كان الترجيح مع ما هو أضعف دليلاً؛ لكونه أقوى مناهجاً، فلا مجال حينئذٍ لملاحظة مرجّحات الروايات أصلاً، بل لا بدّ من مرجّحات المقتضيات المتزاحمات، كما تأتي الإشارة إليها.

٣١٠- قوله رحمه الله: ((وإلا فلا تعارض في البين، بل كان من باب التزاحم بين المقتضيين... إلخ)).

حاصل ما أفاده الأستاذ (سَلَّمه الله) في هذا المقام: أنَّ الدليلين إذا كانا مجملين أو أنَّ أحدهما مجملاً فلا إشكال؛ لعدم إحراز المقتضي لكلا الحكمين في مورد الاجتماع، وإن كانا مطلقيين كان مقتضى إطلاقهما سריّة الحكم في كلّ مصاديق المتعلّق، مثلاً: إذا ورد (صلّ) وورد (لا تغصب) وكانت مادّة الصلاة مطلقة، كان مقتضى إطلاقها إرادة جميع ما هو مصداق لطبيعة الصلاة حتّى في مورد الغصب، وكذا إذا كانت طبيعة الغصب مطلقة، وحينئذٍ فيكون مورد الاجتماع داخلياً في كلّ من الدليلين ومتحقّقاً فيه كلّ من العنوانين.

فبناءً على جواز الاجتماع لا إشكال في ذلك؛ لعدم المانع على هذا القول من تأثير كلّ عنوان أثره كما إذا لم يكن إلّا وحده.

وبناءً على الامتناع كان تأثير كلّ منهما مزاحماً للآخر، ومانعاً منه فلا بدّ أن يكون المؤثر ما هو الأقوى، وحينئذٍ فيكون المرجع في ذلك هو باب التزاحم دون التعارض، فإنَّ الحكم في كلّ من الدليلين وإن كان فعلياً إلّا أنَّ فعليته إنّما هي بالقياس إلى الموانع الشرعيّة، فإنَّ إطلاقه إنّما ينفي تلك الموانع دون الموانع العقليّة.

وبناءً على الامتناع يكون فعليّة كلّ واحد من الحكمين في الموادّ مانعاً عقلياً عن

فعلية الآخر، فلا يكون الإطلاق متعرّضاً لنفيه، نظير ما لو اتفق مزاحمة واجب بواجب آخر.

والحاصل: أنه بناءً على القول بالامتناع يصدق كل واحد من الدليلين في حكايته عن الحكم الفعلي بمعنى المقابل للموانع الشرعية^(١)، ويكون تقديمنا لأحد الملاكين على الآخر في مقام التزام غير مناف لما يظهر من دليل الآخر من كون الحكم فيه فعلياً؛ لعدم خروجه بذلك عن الفعلية بهذا المعنى.

نعم، لو كان كل من الدليلين متعرّضاً لإثبات فعلية الحكم من جميع الجهات، ونفي جميع الموانع حتى هذا المانع العقلي الناشيء عن المزاحمة لكان كل من الدليلين معارضاً للآخر، ولم يمكننا تصديقهما معاً، ولزوم الرجوع إلى باب المعارضة، إلا أن ذلك محض فرض.

ثم إن الأستاذ (سَلَّمَهُ اللهُ) ذكر الفرق بين الموانع الشرعية والموانع العقلية: بأنّ الموانع الشرعية تكون مضيقّة لدائرة الحكم حتى في عالم المقتضى له، بحيث ينحصر المقتضى للحكم فيما عدا مورد ذلك المانع، بخلاف الموانع العقلية الناشئة من التزام، فإنّها إنّما تنشأ من قبل عدم إمكان فعلية التزامين وتأثيرهما في حقّ المكلف، فلا أثر لها في عالم المقتضى، فلا تكون مستلزماً لتضييق دائرة المقتضى، وإنّما تكون مستلزماً لانحصار فعلية أحد الحكمين في مورد عدم فعلية الآخر، ولذلك يكون الفعل المأتي به في مورد المزاحمة بالتكليف الآخر - الذي هو الأقوى اقتضاءً - صحيحاً؛ لبقائه على ما هو عليه من الصلاح وملاك الأمر ومقتضيه، غاية الأمر عدم دخوله تحت الطبيعة بما هي مأمور بها فعلاً لأجل مزاحمة الأمر المتعلّق به بما هو

(١) في الأصل: (الشرعية) بدل (الشرعية).

أهمّ منه وأقوى اقتضاء، بل يمكن أن يُؤتى به بداعي الأمر؛ لعدم قصوره في كونه فرداً للطبيعة المأمور بها، وإن كان الأمر لا يشمل هذا الفرد لأجل المزاحمة.

قلتُ: قد مرّ توضيح ذلك في باب اقتضاء الأمر بالشي للنهي عن ضده^(١) عند التكلم في تصحيح العبادة التي أمر بضدّها بناءً على عدم الاقتضاء، فراجع وتأمل.

ثم إنَّ الأستاذ (دام ظلّه) قد استشكل ممّا حكم به المصنّف (قدّس سرّه) من عدم صحّة العبادة في الدار المغصوبة في مورد الجهل إذا كان عن تقصير، بدعوى إمكان التقربّ بها وإن كانت معاقباً عليها، فإنَّ التقربّ بالجهة الصلواتيّة لا ينافيه العصيان من الجهة الغصبيّة، وأطال الكلام في ذلك.

وفي توضيحه، قلتُ: وفيه تأمل حيث إنَّ التفكيك بين الجهتين وصحّة دعوى التقربّ بإحداهما، والعصيان بالأخرى لا يكاد يلتئم إلّا مع القول بالجواز، أمّا القائلون بالامتناع فلا يرون العمل إلّا واحداً لا تعدّد فيه أصلاً.

ثم إنَّ الأستاذ (دام ظلّه) بعد أن ذكر حاصل ما ذكره المصنّف (قدّس سرّه) من المقدمات دخل في محلّ النزاع واختار جواز الاجتماع، فكان حاصل ما ذكره، أو توضيحه: أنّه لا إشكال في أنّ الفعل الخارجيّ الخاصّ لم يكن هو متعلّق الأمر، ولا النهي؛ لكون ذلك تحصيل الحاصل، وهو واضح لا إشكال فيه، وحينئذٍ فلا بُدَّ أن يكون المتعلّق للأمر، وكذا النهي هو الطبيعة الذهنيّة الملحوظة مرآة للخارج من دون سراية ذلك إلى نفس ما في الخارج من أفراد تلك الطبيعة، حيث إنَّ مجرد لحاظها مرآة إلى الأفراد الخارجيّة لا يُوجب سراية الحكم منها إلى تلك الأفراد، وبناءً على ذلك فيكون متعلّق الأمر هو الطبيعة في ظرف العدم، وكذا متعلّق النهي.

(١) يُنظر: (١/ ٦٤٨)، وما بعدها من هذا الكتاب.

ومن الواضح حينئذٍ عدم اجتماع الحكمين؛ لعدم اتحاد متعلّقيهما، وأمّا ما يقع في الخارج، فإنّها يكون إطاعة للأمر، أو عصياناً للنهي باعتبار مطابقته لما تعلّق به الأمر ولما تعلّق به النهي، فالخارج حينئذٍ ليس إلّا ظرف الإطاعة والعصيان، ولا يكون ظرف التعلّق إلّا الذهن، ففي ظرف التعلّق لم يكن اجتماع أصلاً، وفي ظرف الخارج الذي يجتمع فيه المصدقان لم يكن هناك أمر ولا نهي ممّا ذكر من استلزام اجتماع الأمر والنهي للتكليف المحال، لا التكليف بالمحال، وإن كان واضحاً إلّا أنّه لم يكن هناك اجتماع حتّى يشكل عليه باستلزامه لذلك المحال، وحينئذٍ فلا يكون في نفس الشارع إرادة وكراهة بالنسبة إلى شيء.

نعم، يبقى في المقام شيء آخر، وهو أنّ الفرد لكلّ من الطبيعتين لا إشكال في إسقاطه للأمر لو كان توصلياً، أمّا لو كان تعبدياً فهل يمكن أن يكون إطاعة للأمر باعتبار كونه فرداً لما تعلّق به الأمر، وعصياناً للنهي باعتبار كونه فرداً لمتعلّقه، أو أنّه لا يمكن فيه ذلك؛ لعدم صحّة التقرب به، حيث إنّ التقرب لا يمكن اجتماعه مع العصيان؛ لكونها ضدّين، [و] حينئذٍ الفرد الواحد لا يُعقل اجتماعهما فيه، فلا يصحّ التقرب به، فنحن بناءً على الثاني وإن لم نقل بامتناع الاجتماع إلّا أنّنا لا نقول بصحّة العمل كما يقوله أهل القول بالجواز، فتأمّل.

وفيه تأمّل؛ حيث إنّ الأحكام وإن كان ظرف عروضها على الطبيعة هو الذهن، إلّا أنّه لا شبهة في أنّ ظرف اتّصافها بها إنّما هو الخارج، ومن الواضح امتناع اتّصاف الشيء الواحد بالضدّين.

اللّهمّ إلّا أن يُقال: إنّ الذهن ظرف اتّصاف الماهيات بالأحكام، كما يكون ظرف العروض هو الذهن أيضاً، فتأمّل.

قلت: إنّ هذه المطالب التي ذكرها - أعني عدم السراية، وكون السراية مستلزمة لطلب الحصول - إنّها تتمّ فيما لو كان المجمع فرداً شخصياً خارجياً كما فرضه الأستاذ (سلّمه الله)، أمّا لو فرض أمراً كلياً - أعني كليّ الصلاة في الدار المغصوبة - فلا يخفى أنّ سراية الحكم إلى ذلك الأمر الكليّ المركّب من الطبيعتين لا يكون مستلزماً لتحصيل الحصول.

اللّهُمَّ إلّا أن يُقال: إنّهُ في ظرف لا يكون إلّا طبيعة الغصب وطبيعة الصلاة، وليس لنا في الذهن طبيعة ثالثة تكون هي المجمع بين الطبيعتين، بل يكون المجمع منحصراً بما في الخارج من الأفراد الخاصّة.

أمّا ذلك الذي فرض مجعاً - وهو أمر كليّ ذهنيّ - فليس في الحقيقة مجعاً، بل هو طبيعتان ممتازتان.

وبالجملة: الطابع ما لم تصل إلى حدّ الوجود الخارجي لا يُعقل اتّحادها واجتماعها، وفيه تأمل.

والحاصل: أنّ الطبيعة في حال تعلّق الإرادة أو الكراهة بها وإن لوحظت مرّةً لما في الخارج من الأفراد، إلّا أنّ لحاظها كذلك لا يُوجب سراية الحكم إلى الأفراد الخارجية؛ لما عرفت من عدم إمكان تعلّق الطلب والإرادة بنفس ما في الخارج لاستلزام ذلك تحصيل الحصول.

وهذا - أعني لزوم تحصيل الحصول - هو الذي أوجب القول بعدم السراية، لا ما رُبّما يتوهم من أنّه لو فرض سراية الطلب من نفس تلك الطبيعة إلى ما في الخارج يلزم أن يكون الفرد واجباً تعينياً لا تخيراً؛ لتوهم أنّ الطلب المتعلّق بالطبيعة إنّما كان تعينياً، فلو فرض سرايته إلى الفرد لكان الفرد واجباً تعينياً؛ لوضوح فساد هذا

التوهم، فإن التعيين والتخير من الأمور الإضافية.

ومن الواضح أن محصل تعيينية الطلب المتعلق بالطبيعة إنما كان في مقابل غيرها من الطبائع الأخر، بمعنى أن غير هذه الطبيعة من الطبائع الأخر لا يكون مغنياً عنها بالنسبة إلى ذلك الطلب.

ومن الواضح أنه لو فرض صحة سراية هذا الطلب إلى الفرد لكانت تلك الجهة التي هي مناط عينيته - أعني عدم كفاية غير تلك الطبيعة في سقوطه - محفوظة فيه، غاية أن ذلك الفرد يكفي عنه غيره من أفراد تلك الطبيعة، وهذا المقدار لا ينافي عينيته بذلك المعنى والملاك، فإن هذا المقدار من لوازم تكثر تلك الأفراد التي يكون تكثرها عين وحدة تلك الطبيعة.

وإذ قد تبين لك عدم سراية الأمر ولا النهي إلى الأفراد الخارجية يظهر أن متعلق الأمر إنما هو طبيعة الصلاة في ظرف العدم، وكذا متعلق النهي إنما هو طبيعة الغضب في ظرف العدم، فلا يكون بينهما اجتماع أصلاً، بمعنى أن الأمر لا يكون متعلقاً بما تعلق به النهي، وكذا العكس، ففي ظرف التعلق لا يكون بينهما اجتماع أصلاً، وأما في ظرف الامتثال أو العصيان فقد عرفت أنه في هذا الظرف لا يكون هناك أمر ولا نهى، بل لا يكون في ذلك الظرف إلا الإطاعة بإتيان ما ينطبق عليه تلك الطبيعة التي تعلق بها الأمر، وإلا العصيان بإتيان ما ينطبق عليه تلك الطبيعة التي تعلق بها النهي، ففي ظرف اجتماع الطبيعة المأمور بها مع الطبيعة المنهي عنها لا يكون هناك أمر ونهي؛ كي يتكلم عن اجتماعهما، وفي ظرف وجود الأمر والنهي لا يكون هناك اجتماع بين الطبيعتين، ومن ذلك يظهر لك: أنه لا تنافي بين إطلاق مثل: (صل) وإطلاق (لا تغضب).

وإن قلنا بأن إطلاق الطبيعة يستلزم شمول الحكم لها بجميع حالاتها، حيث إن الغضب ليس حالة من حالات طبيعة الصلاة، كما أن الصلاة ليست حالة من حالات طبيعة الغضب، فإنَّ كلاً منهما طبيعة مستقلة لا ربط لأحدها بالأخرى، ومجرد اتفاق اجتماعهما في الوجود الخارجي لا يُوجب كون إحداها حالة للأخرى، وحينئذٍ فيكون إطلاق (صلِّ) دالاً على أن الصلاة بجميع جهاتها وكيفياتها وحالاتها متعلقة للطلب، من دون دلالة في ذلك على أن الغضب - الذي يتفق كونه مجتمعاً مع الصلاة في الخارج - داخلاً تحت حيز هذا الأمر والطلب، وهكذا الكلام من طرف النهي.

وبالجملة: فالطلب المتعلق بالطبيعة المطلقة لا يدلّ إلا على طلب نفس تلك الطبيعة في جميع حالاتها وشؤونها، ولا يدلّ على تعلّق هذا الطلب بطبيعة أخرى. ومن ذلك يظهر لك: أن الصلاة الخاصة الواقعة في الدار لا قصور فيها من حيث انطباق تلك الطبيعة المأمور بها عليها؛ لكونها فرداً من تلك الطبيعة بلا قصور فيها في عالم فرديتها لها، كما أن إطلاق ذلك الدليل - أعني قوله: (صلِّ) - لا قصور فيه من حيث شموله لهذا الفرد ودخوله تحته.

وهكذا الكلام في هذه الصلاة بالقياس إلى قوله: (لا تغضب)، وحينئذٍ فإذا كان الأمر المفروض توصلياً لم يعتبر في سقوطه إلا حصول متعلّقه في الخارج من دون توقّف على التقرب به، فلا إشكال في سقوط الأمر، لا لحصول الغرض بالإتيان بغير المأمور به، بل إنَّها يسقط الأمر المذكور للإتيان بنفس متعلّقه.

أما إذا كان تعبدياً: فإن كان النهي غير فعليٍّ للجهل به قصوراً فكذلك لا إشكال في سقوطه بالإتيان بذلك الفرد.

أما إذا كان النهي فعلياً فالظاهر [أنه] لا مانع من قبل العقل من صحته، وحصول التقرب به؛ لما عرفت من توقف التقرب على شيئين: أحدهما: أن يمكن للفاعل أن يقصد بها التقرب.

الثاني: أن يكون العمل بها يكون مقرباً، وكلا المطلبين متحقق فيهما نحن [فيه].
أما الأول فلأن مجرد قصد عصيان تكليف آخر متعلق بطبيعة أخرى قصد التقرب بالإتيان بها ينطبق عليه الطبيعة المأمور بها، وإن اتفق كونه منطبقاً عليه الطبيعة المنهي عنها، كما أن من عصى ونظر إلى الأجنبية يمكنه أن يقصد بصلاته التقرب وإن اتفق مقارنتها لذلك العصيان؛ إذ لا فرق بين المثاليين إلّا من جهة كون المأتي به مصداقاً لكلا الطبيعتين في المثال الأول، وعدم كونه مصداقاً إلّا للطبيعة المأمور بها مع مقارنته لما هو مصداق الطبيعة المنهي عنها في المثال الثاني.

وهذا المقدار من الفرق لا أثر له فيما نحن فيه - أعني مجرد أن العصيان للنهي هل يكون مانعاً من إمكان قصد امتثال الأمر والتقرب بالإتيان بمتعلقه؟ - فإن مجرد كون ذلك المتعلق فرداً ومصداقاً للطبيعة المنهي عنها، وعدم كونه كذلك لا أثر له في هذه الجهة.

نعم، ربّما يتوهم أنه يكون مانعاً عن تحقق الجهة الثانية، بدعوى أن ما يكون فرداً للطبيعة المنهي عنها ومصداقاً لها لا يصحّ التقرب به؛ لعدم كونه مقرباً؛ لكونه مبغوضاً، فيكون مبعداً.

وفيه: أنه إذا كان التقرب به من جهة كونه فرداً ومصداقاً للطبيعة المنهي عنها لصحّ أن يقال: إن ما يكون مبعداً لا يصحّ كونه مقرباً، أما إذا كان التقرب به من جهة كونه فرداً ومصداقاً للطبيعة المأمور بها، فلا مانع من صحّة التقرب به من هذه

الجهة، وإن كان مبعداً من جهة أخرى، فظهر لك أنه لا مانع عقلاً من قصد التقرب بالمجمع للطبيعتين؛ لتحقيق كلا الأمرين المتوقف عليهما التقرب.

نعم، في المقام كلام فقهي، وهو أن العمل العبادي الذي دلّ الدليل على اعتبار قصد التقرب به هل يكفي كونه مقرباً من بعض الجهات دون بعض، أم لا بُدّ من كونه مقرباً بجميع جهاته؟

وبعبارة أخرى: هل يدلّ الدليل المذكور على أنه يعتبر في صحته، وفي سقوط الأمر المتعلق به أن يكون واقعاً بقصد التقرب بجميع جهاته، أم يكفي في صحته هو وقوعه بقصد التقرب، ولو من بعض جهاته.

فعلى الأوّل يكون المجمع فاسداً، فإنه وإن أمكن قصد التقرب به من بعض جهاته إلا أنه لا يمكن أن يقصد التقرب به من جميع جهاته الذي هو المعتبر حسب الفرض؛ لما عرفت من أن البعض كان مبعداً ومبغوضاً، ولا يمكن قصد التقرب من تلك الجهة المبعدة.

وبناءً على الثاني لا إشكال في صحته، وهو واضح، والظاهر عدم دلالة ذلك الدليل على أزيد من الوجه الثاني، وتحقيق ذلك موكول إلى الفقه.

قلت: فيه تأمل، فإنه إن قلنا بإندكاك إحدى الجهتين في الأخرى، وأن ليس لنا إلا وجود واحد لا تعدّد فيه أصلاً كان ذلك المجمع الواحد على وحدته مقرباً ومبعداً.

ومن الواضح فساده وإن لم نقل بذلك، وقلنا بأن الجهتين لم يندك إحداها بالأخرى، بل يكون كلّ واحدة منهما على حالها، فكان للفرد الواحد صفحتا وجود بإحدى الصفحتين يكون مقرباً وبالأخرى يكون مبعداً، وفي الحقيقة يكون إحدى

الصفحتين مقرّبة، والأخرى مبعّدة لم يكن إشكال في صحّته؛ إذ لا يُعقل ما ذكر من احتمال اعتبار التقرب بالفرد بجميع جهاته، فإنّ الجهة الأخرى - أعني جهة النهي - لم تكن تحت الأمر كي يُعقل التقرب بها.

ومن الواضح أنّه لا يُعقل التقرب بشيء إذا لم يكن داخلاً تحت الأمر، وقد ذكرت ذلك للأستاذ (دام ظلّه).

فأجاب: بأنّه ليس الغرض من ذلك الإحتمال احتمال اعتبار التقرب بجميع الجهات، بل المراد أنّه يحتمل أن يكون المعتبر في صحّة الفرد هو أن لا يكون عصيانياً لتكليف آخر.

قلت: إن كان المراد أنّ نفس المأتيّ به إطاعة للأمر يعتبر فيه أن لا يكون عصيانياً للنهي، فلا إشكال في أنّ ما نحن فيه واجدٌ لهذا الشرط، فإنّ ما يُؤتى به من إطاعة للأمر غير ما يكون عصيانياً للنهي، حيث إنّ الجهة التي تكون إطاعة هي الصلواتية، والجهة التي تكون عصيانياً هي الغصبية.

أمّا نفس الذات فهي أجنبية عن ذلك، كما سيأتي توضيحه على القول بالسريان. وإن كان المراد أنّه يعتبر في صحّة المأمور به أن لا يكون مجتمعاً ومقارناً لعصيان آخر في العالم، فلا يخفى ما فيه من الفساد.

هذا كلّ على تقدير القول بعدم السراية.

ومنه يظهر لك: أنّ القول بالسراية مثل ذلك، وتحقيق ذلك يتوقّف على تمهيد مقدّمة، وهي:

إنّ العناوين الكلّية على نحوين:

أحدهما: ما يكون عينَ الذات والفرد الخارجيّ، فتكون فردية ذلك الفرد لذلك

الكلّي منوطة بتهم ماهيّته وحقيقته، فلو قلنا بالسراية في مثل هذه العناوين لكان الفرد بتهمه مأموراً به ومنهياً عنه.

ثانيهما: ما يكون عارضاً على الذات منتزِعاً عنها باعتبار اتّصافها بصفة خاصّة وتخصّصها بخصوصيّة خاصّة، مثل عنوان الصلاة والغضب بالنسبة إلى تلك الحركة الخاصّة الواقعة بكيفيّة الصلاة في الدار المغصوبة.

ومن الواضح أنّ مناط فرديّة تلك الحركة لعنوان الصلاة - مثلاً - إنّما هو من جهة تلك الجهة الخاصّة اللاحقة لتلك الحركة التي انتزع منها عنوان الصلاة، كما أنّ فرديّة تلك الحركة للغضب إنّما كان باعتبار ذلك الظلم والعدوان الذي اتّصفت به تلك الحركة.

وبالجملة: فرديّة الفرد للعنوان العرضيّ إنّما تكون من الجهة التي انتزع منها ذلك العنوان، فالحركة الخاصّة إنّما تكون فرداً للصلاة باعتبار تلك الجهة التي كانت هي المنشأ في انتزاع عنوان الصلاة عنها، أمّا الجهات الآخر فلا يكون لها دخل في فرديّة هذا الفرد للعنوان المذكور، فمقوم فرديّة فرد العنوان العرضيّ هو تلك الجهة العرضيّة الطارئة على الشخص التي انتزع بواسطتها ذلك العنوان.

وهكذا الكلام في فرديّة العنوان الآخر، وحينئذٍ فلو تعلّق أمر بذلك العنوان العرضيّ، وقلنا بسراية الحكم إلى الفرد لم يكن ذلك الأمر سارياً إلى الفرد إلّا باعتبار تلك الجهة الخاصّة العارضة عليه، التي كانت هي المنشأ في انتزاع ذلك العنوان عنه، وفي الحقيقة لا يسري ذلك الأمر إلّا إلى تلك الجهة الخاصّة لذلك الفرد، فلو فرض تعلّق النهي بعنوان آخر يكون أيضاً صادقاً على ذلك الفرد، ويكون محصّل سراية النهي إلى ذلك الفرد هو النهي عن تلك الجهة الخاصّة التي باعتبار انتزاع العنوان

الذي تعلّق به النهي.

قلتُ: قد يُقال: إنّه لا يتصوّر كلّیّان يكون كلّ منهما ذات الفرد؛ لیقال: إنّ أحدهما متعلّق للأمر، والآخر للنهي، واجتمع في الفرد والعنوانين؛ كي يتكلّم في جواز ذلك وامتناعه.

وبالجملّة: حيث كان تخصّص الفرد المذكور - أعني تلك الحركة - بكلّ من تلك الخصوصيّتين، وتوجّهه بكلّ من الوجهين اختياريّاً للمكلّف بحيث كان يمكن أن يوجّه تلك الحركة بجهة الصلواتيّة، فتكون فرداً للصلاة، كما يمكنه أن يوجّهها بجهة الغصبيّة، فتكون فرداً للغصب كان محصل سراية الأمر إلى ذلك هو الأمر باللباس تلك الحركة ذلك وطلب توجيهها بذلك الوجه، كما أنّ مقتضى سراية النهي إلى ذلك هو المنع والنهي عن تخصيص تلك الحركة بخصوصيّة الغصب والزجر عن إلباسها ذلك اللباس، فتكون خصوصيّة الصلاة مأموراً بها وخصوصيّة الغصب منهيّاً عنها. أمّا نفس الذات - أعني نفس الحركة بما هي حركة - فليست مأموراً بها، ولا منهيّاً عنها، وحينئذٍ فما سرى إليه الأمر كان مغايراً لما سرى إليه النهي.

قلتُ: من الواضح أنّ الإطاعة والعصيان تابعان للأمر والنهي، فبناءً على ما ذكره الأستاذ من عدم سراية الحكم إلى نفس الذات، وأنّ الذات لا يكون مأموراً بها، ولا منهيّاً عنها، ولا يكون الحكم سارياً إلّا إلى نفس الجهة الخاصّة الطارئة على الذات، وحينئذٍ فلا تكون الإطاعة والمعصية إلّا متعلّقين بنفس هاتين الجهتين من دون سراية لهما إلى نفس الذات، ولا ربط لما يتقرّب به بها هو محصل العصيان، وحينئذٍ فلو فرض أنّه يشترط في صحّة المأمور به أن لا يكون عصياناً كان المأمور به فيما نحن فيه واجداً لهذا الشرط إن كان ذلك بمعنى أنّ نفس ما يؤتّى به امتثالاً

للأمر، لا يكون عصياناً للنهي، وإن كان بمعنى أنّه يعتبر فيه أن لا يكون مقارناً للعصيان فلا يخفى ما فيه.

ومن ذلك يظهر لك: أن الإطاعة والعصيان أيضاً من الأمور المتضادة حيث إنّه لا يمكن أن يكون الشيء الواحد من جهة واحدة مقرباً ومبعداً، وأن المصحح لاجتماع الإطاعة والعصيان هو المصحح لاجتماع الأمر والنهي - أعني كون المتعلق للأمر الجهة الصلاتية، والمتعلق للنهي الجهة الغصبيّة - فتكون الجهة الصلاتيّة هي المحققة للإطاعة، والجهة الغصبيّة هي المصححة للعصيان، لا كما يظهر من الأستاذ (سلمه الله) وصرّح به من عدم المضادة بينهما.

وأما الكلام في كيفية الامتثال في ذلك فهو نظير ما مرّ على القول بعدم السراية من أنّه لا إشكال في حصول الموافقة في التوصلّي وفي التعبدّي إن لم يكن النهي فعلياً، وإذا لم يكن فعلياً لا مانع عقلاً من قصد التقرب به وكونه مقرباً، ويبقى الشكّ فيه فقهيّاً من حيث احتمال اعتبار عدم كون الفرد عصياناً في صحته.

ثم إنَّ هذا الاحتمال - أعني احتمال اعتبار عدم كون المأتيّ عصياناً للنهي - ليس من قبيل الشكّ فيما يكون متأخراً رتبة عن الأمر، ولا يمكن أخذها في متعلّقه، مثل التقرب والوجه ونحوهما؛ كي لا يصحّ التمسك في نفيه بالإطلاق، ويكون المرجع فيه هو الاحتياط، بل هي على تقدير من الأمور التي يمكن أخذها في المتعلق، ويكون محصل الشكّ فيه أنّه هل إنّ المأمور به مقيّد بأنّه لا يكون عصياناً لتكليف آخر، أم لا يكون ذلك معتبراً في المأمور به؟ وحينئذٍ فيكون ممّا يمكن نفيه بالإطلاق.

نعم، لو كان كلّ منهما متكفلاً للحكم الفعليّ لوقع بينهما التعارض، فلا بدّ من ملاحظة مرجّحات باب المعارضة، لو لم يوفّق بينهما بحمل أحدهما على الحكم الاقتضائي بملاحظة مرجّحات باب المزاومة، فتفطن.

التاسع: إنّه قد عرفت: أنّ المعتبر في هذا الباب أن يكون كلّ واحد من الطبيعة المأمور بها والمنهي عنها مشتملة على مناط الحكم مطلقاً، حتّى في حال الاجتماع. فلو كان هناك ما دلّ على ذلك من إجماع أو غيره فلا إشكال. ولو لم يكن إلّا إطلاق دليلي الحكمين ففيه تفصيل، وهو:

أنّ الإطلاق لو كان في بيان الحكم الاقتضائيّ لكان دليلاً على ثبوت المقتضي والمناط في مورد الاجتماع، فيكون من هذا الباب.

ولو كان بصدد الحكم الفعليّ فلا إشكال في استكشاف ثبوت المقتضي في الحكمين على القول بالجواز، إلّا إذا علم إجمالاً بكذب أحد الدليلين، فيعامل معهما معاملة المتعارضين.

قلت: وعليه فهذا الشكّ لا ينحصر في التبعديّات، بل يمكن تحقّقه في التوصلّيّات، وحينئذٍ فنحتاج في نفيه فيها إلى التمسك بالإطلاق.

وأجاب الأستاذ (سَلّمه الله) عن ذلك: بأنّه في التوصلّيّات لا يحتاج إلى الإطلاق؛ لأنّها يكفي في سقوطها مجرد حصول متعلّقها.

قلت: بناءً على كونه قيداً يكون المتعلّق هو المقيد، وحصول غير المقيد لا يكفي في سقوط الواجب التوصلّيّ إذا فرض كون متعلّقه هو المقيد، وحينئذٍ فلا بُدّ من الاكتفاء بذلك في مقام الشكّ من التمسك بالإطلاق.

وأما على القول بالامتناع فالإطلاقان متنافيان، من غير دلالة على ثبوت المقتضي للحكمين في مورد الاجتماع أصلاً؛ فإن انتفاء أحد المتنافيين كما يمكن أن يكون لأجل المانع مع ثبوت المقتضي له، يمكن أن يكون لأجل انتفائه.

إلا أن يقال: إن قضية التوفيق بينهما هو: حمل كل منهما على الحكم الاقتضائي لو لم يكن أحدهما أظهر، وإلا فخصوص الظاهر منهما.

فتلخص: أنه كلما كانت هناك دلالة على ثبوت المقتضي في الحكمين، كان من مسألة الاجتماع، وكلما لم تكن هناك دلالة عليه، فهو من باب التعارض مطلقاً، إذا كانت هناك دلالة على انتفائه في أحدهما بلا تعيين ولو على الجواز، وإلا فعلى الامتناع.

العاشر: أنه لا إشكال في سقوط الأمر وحصول الامتثال بإتيان المجمع بداعي الأمر على الجواز مطلقاً، ولو في العبادات، وإن كان معصية للنهي أيضاً.

وكذا الحال على الامتناع مع ترجيح جانب الأمر، إلا أنه لا معصية عليه.

وأما عليه وترجيح جانب النهي: فيسقط به الأمر به مطلقاً في غير العبادات؛ لحصول الغرض الموجب له.

وأما فيها فلا، مع الالتفات إلى الحرمة، أو بدونه تقصيراً؛ فإنه وإن كان متمكناً - مع عدم الالتفات - من قصد القرية، وقد قصدتها، إلا أنه مع التقصير لا يصلح لأن يتقرب به أصلاً، فلا يقع مقرباً، وبدونه لا يكاد يحصل به الغرض الموجب للأمر به عبادة، كما لا يخفى.

وأما إذا لم يلتفت إليها قصوراً، وقد قصد القرية بإتيانه، فالأمر يسقط؛ لقصد التقرب بها يصلح لأن يتقرب به؛ لاشتتاله على المصلحة، مع صدوره حسناً؛ لأجل الجهل بحرمة قصوراً، فيحصل به الغرض من الأمر، فيسقط به قطعاً وإن لم يكن

امثالاً له، بناءً على تبعية الأحكام لما هو الأقوى من جهات المصالح والمفاسد واقعاً، لا لما هو المؤثر منها فعلاً للحسن أو القبح؛ لكونها تابعين لما علم منهما، كما حقق في محله.

مع أنه يمكن أن يقال بحصول الامثال مع ذلك؛ فإنَّ العقل لا يرى تفاوتاً بينه وبين سائر الأفراد في الوفاء بغرض الطبيعة المأمور بها، وإن لم تعمه بها هي مأمور بها، لكنّه لوجود المانع، لا لعدم المقتضي.

ومن هنا انقدح: أنه يجزىء ولو قيل باعتبار قصد الامثال في صحة العبادة، وعدم كفاية الإتيان بمعجّرد المحبوبة، كما يكون كذلك في ضدّ الواجب، حيث لا يكون هناك أمر يقصد أصلاً.

وبالجملة: مع الجهل - قصوراً - بالحرمة موضوعاً أو حكماً، يكون الإتيان بالمجمع امثالاً، وبداعي الأمر بالطبيعة لا محالة، غاية الأمر أنه لا يكون ممّا تسعه بها هي مأمور بها، لو قيل بتزاحم الجهات في مقام تأثيرها للأحكام الواقعية.

وأما لو قيل بعدم التزاحم إلّا في مقام فعلية الأحكام، لكان ممّا تسعه، وامثالاً لأمرها بلا كلام.

وقد انقدح بذلك: الفرق بين ما إذا كان دليلاً الحرمة والوجوب متعارضين، وقدم دليل الحرمة تخيراً أو ترجيحاً، حيث لا يكون معه مجال للصحة أصلاً، وبين ما إذا كانا من باب الاجتماع، وقيل بالامتناع، وتقدير جانب الحرمة، حيث يقع صحيحاً في غير موردٍ من موارد الجهل والنسيان؛ لموافقته للغرض بل للأمر.

ومن هنا علم: أنّ الثواب عليه من قبيل الثواب على الإطاعة، لا الانقياد ومجرد اعتقاد الموافقة.

وقد ظهر بما ذكرناه: وجه حكم الأصحاب بصحة الصلاة في الدار المغصوبة مع

النسيان أو الجهل بالموضوع، بل أو الحكم، إذا كان عن قصور، مع أنَّ الجَلَّ - لولا الكلَّ - قائلون بالامتناع وتقديم الحرمة، ويحكمون بالبطلان في غير موارد العذر. فلتكن من ذلك على دُكر.

إذا عرفت هذه الأمور فالحقُّ هو: القول بالامتناع، كما ذهب إليه المشهور. وتحقيقه - على وجهٍ يتضح به فساد ما قيل أو يمكن أن يقال، من وجوه الاستدلال لسائر الأقوال - يتوقَّف على:

تمهيد مقدمات [٣١٢]:

إحداها: أنَّه لا ريب في أنَّ الأحكام الخمسة متضادة [٣١٣] في مقام

٣١٢ - قوله رحمه الله: ((إذا عرفت هذه الأمور، فالحقُّ هو القول بالامتناع)) إلى قوله ((يتوقَّف على تمهيد مقدمات... إلخ)).

ليعلم أنَّ العمدة في هذا المقام هو أنَّ اجتماع الأمر والنهي من قبيل اجتماع الضدين، وإجتماع الضدين محال، ولكن لما كانت الكبرى من المسلّمات الضرورية، فالعمدة هو تحقيق حال الصغرى، وهي موقوفة على بيان أمرين:

الأمر الأوَّل: أنَّ الأمر والنهي - أعني الوجوب والحرمة - من قبيل المتضادين.

و[الأمر] الثاني: أنَّ المحلَّ واحد لا تعدّد فيه، وتعدّد الجهة غير كافٍ.

٣١٣ - قوله رحمه الله: ((إحداها: أنَّه لا ريب في أنَّ الأحكام الخمسة متضادة... إلخ)).

هذا هو الأمر الأوَّل ممّا يرجع إليه الصغرى، وهو ممّا لا إشكال فيه، والخصم يعترف به أيضاً، ولذلك اشترط المندوحة؛ ليخرج بذلك عن التكليف بالمحال، وقد تقدّمت الإشارة إلى ذلك، وإنّما العمدة فيما يرجع إليه الصغرى هو الأمر الثاني

فعليتها [٣١٤]، ويلوغها إلى مرتبة البعث والزجر؛ ضرورة ثبوت المنافاة والمعادنة التامة بين البعث نحو واحد في زمان، والزجر عنه في ذاك الزمان، وإن لم يكن بينها مضادة ما لم تبلغ إلى تلك المرتبة؛ لعدم المنافاة والمعادنة بين وجوداتها الإنشائية قبل البلوغ إليها، كما لا يخفى. فاستحالة اجتماع الأمر والنهي في واحد لا تكون من باب التكليف بالمحال، بل من جهة أنه بنفسه محال، فلا يجوز عند من يجوز التكليف بغير المقدور أيضاً.

- أعني بيان وحدة المحل؛ ليكون تكليفاً محالاً، والمتكفل لذلك هو بقية المقدمات الآتية.

٣١٤- قوله رحمه الله: ((في مقام فعليتها... إلخ)).

الأنسب في هذا المقام أن يراد بالحكم الشائني، والحكم الفعلي غير ما هو مذكور في مراتب الحكم؛ وذلك لأن المراد بالحكم الشائني المذكور في مراتب الحكم هو الحكم الإنشائي الذي لم يبلغ مرتبة التبليغ، والفعلي هو ما بلغ تلك المرتبة، أو يكون المراد بالشائني في ذلك المقام هو ما لم يبلغ مرتبة البعث والزجر التي هي مرتبة التنجز، وبالفعلي ما بلغ تلك المرتبة.

وظاهر: أن هذا كله لا ربط له في هذا المقام، فالأولى في هذا المقام أن يراد بالحكم الشائني ما كان وارداً على نفس الموضوع من غير نظر إلى الجهات الأخر المعارضة لذلك الحكم، مثل أن يقول: (الغنم حلال) من غير نظر إلى حيث كونها مغصوبة أو ميتة أو غير ذلك مما يوجب حرمتها، وبالحكم الفعلي ما كان وارداً على الموضوع، مع النظر إلى جميع حيثياته كأن يحكم بحلّية (الغنم) مع النظر إلى جميع جهاتها حتى كونها مغصوبة أو ميتة.

ثانيتها: أنه لا شبهة في أن متعلق الأحكام هو فعل المكلف، وما هو في الخارج يصدر عنه، وما هو فاعله وجاعله، لا ما هو اسمه [٣١٥] - وهو واضح - ولا ما هو عنوانه مما قد انتزع عنه - بحيث لولا انتزاعه تصوّراً واختراعه ذهنياً، لما كان

وعليه فالأحكام إنَّما يكون بينها المضادة إذا كانت فعليةً بهذا المعنى لا فيما إذا كانت شأنية كذلك، فإنَّه لا إشكال أنَّه يمكن أن يحكم على عنوان الغنم من حيث إنَّه غنم بالحليَّة، وأن يحكم عليها من حيث إنَّها مغسوبة بالحرمة، ولا منافاة بينهما، فإنَّ الحكم بالحليَّة إنَّما يرد عليها من حيث إنَّها غنم من غير نظر إلى جهة كونها مغسوبة، فلا ينافي ذلك الحكم عليها من حيث كونها مغسوبة بالحرمة.

وعليه فالقائل بالجواز يقول إنَّ الصلاة بجميع شؤونها وحيثياتها واجبة سواء كانت في مكان مغسوب أو في غيره، وأنَّ الغصب بجميع شؤونه وأنحائه حرام، سواء كان في ضمن الصلاة أو في غيرها، وحينئذٍ يجتمع الحكمان الفعليان في الصلاة في المكان المغسوب، والقائل بالامتناع يقول إنَّ الصلاة من حيث إنَّها صلاة من غير نظر إلى عوارضها وحيثياتها واجبة، والغصب من حيث إنَّه غصب من غير نظر إلى عوارضه وحيثياته حرام، ففي الصلاة في الدار المغسوبة يجتمع المقتضي لكلا الحكمين - أعني حيث الصلاة، وحيث الغصب - فأيتها الغالب يكون هو الفعلي، وقد يكون الفعلي غير هذين الحكمين إذا لم يكن مرجح في البين، وحينئذٍ فلم يجتمع الحكمان الفعليان، بل يكون أحدهما فعلياً، والآخر شأنياً، وكلاهما شأنیان.

٣١٥ - قوله رحمه الله: ((ثانيتها)) إلى قوله ((لا ما هو اسمه... إلخ)).

لا يخفى أنَّ الألفاظ الكلّية تارة تكون حاكية لنفس الحقيقة الخارجية من غير توسط عنوان، وتآصافها بصفة من الصفات، وهذا القسم من الألفاظ هو أساء

بحذائه شيء خارجاً - ويكون خارج المحمول، كالملكيّة والزوجيّة والرقية والحرية والغصبيّة ... إلى غير ذلك من الاعتبارات والإضافات؛ ضرورة أنّ البعث ليس نحوه، والزجر لا يكون عنه، وإنّما يؤخذ في متعلّق الأحكام آلة للمحافظ متعلقاتها، والإشارة إليها بمقدار الغرض منها والحاجة إليها، لا بما هو هو وبنفسه، وعلى استقلاله وحياله.

ثالثتها: أنّه لا يوجب تعدّد الوجه والعنوان تعدّد المعنون، ولا يتشمل به وحدته؛ فإنّ المفاهيم المتعدّدة والعناوين الكثيرة ربّما تنطبق على الواحد، وتصدق على الفارد الذي لا كثرة فيه من جهة، بل بسيط من جميع الجهات، ليس فيه ((حيث)) غير ((حيث))، وجهة مغايرة لجهة أصلاً، كالواجب - تبارك وتعالى - فهو على بساطته ووحدته وأحديّته، تصدق عليه مفاهيم الصفات الجلالية والجمالية، له الأسماء الحسنى والأمثال العليا، لكنّها بأجمعها حاكية عن ذاك الواحد الفرد الأحد.

عبارتنا شتّى وحسنك واحد وكلّ إلى ذاك الجمال يشير

الحقائق، ولا إشكال في أنّ الحكم الوارد عليها إنّما هو وارد على تلك الحقائق، وتارة تكون حاكية للحقيقة بواسطة عنوان وأمر منتزع من اتّصافها بصفة، وذلك الأمر المنتزع، أو تلك الصفة المنتزع منها ذلك الأمر: إمّا أن لا يكون بحذائه شيء في الخارج كالفوقيّة والزوجيّة، أو يكون كالعلم، أو العالم والضرب، ويسمّى الأوّل خارج المحمول، والثاني المحمول بالضميمة.

والظاهر أنّه لا فرق بين هذين القسمين في أنّ الحكم الوارد على كلّ منهما يكون وارداً على تلك الحقيقة التي يحكيها اللفظ، وإن كان الذي يظهر من المصنّف (رحمه الله) التفرقة بينهما.

رابعتهما: أنه لا يكاد يكون للموجود بوجود واحد، إلا ماهية واحدة وحقيقة فاردة، لا يقع في جواب السؤال عن حقيقته بها هو إلا تلك الماهية، فالمفهوم المصادق على ذلك لا يكاد يكون كل منهما ماهية وحقيقة، وكانت عينه في الخارج، كما هو شأن الطبيعي وفرد، فيكون الواحد وجوداً، واحداً ماهية وذاتاً لا محالة، فالمجمع وإن تصادق عليه متعلقاً الأمر والنهي، إلا أنه كما يكون واحداً وجوداً، يكون واحداً ماهية وذاتاً، ولا يتفاوت فيه القول بأصالة الوجود أو أصالة الماهية. ومنه ظهر: عدم ابتناء القول بالجواز والامتناع في المسألة على القولين في تلك المسألة، كما توهم في الفصول.

كما ظهر: عدم الابتناء على تعدد وجود الجنس والفصل في الخارج، وعدم تعدده؛ ضرورة عدم كون العنوانين المتصادقين عليه من قبيل الجنس والفصل له، وأن مثل الحركة في دار - من أي مقولة كانت - لا تكاد تختلف حقيقتها وماهيتها وتتخلف ذاتياتها، وقعت جزءاً للصلاة، أو لا، كانت تلك الدار مغسوبة أو لا؟ إذا عرفت ما مهّدناه عرفت:

أن المجمع حيث كان واحداً وجوداً وذاتاً، كان تعلق الأمر والنهي به محالاً ولو كان تعلقها به بعنوانين؛ لما عرفت من كون فعل المكلف - بحقيقته وواقعيته الصادرة عنه - متعلقاً للأحكام، لا بعنوانيه الطارئة عليه.

وأن غائلة اجتماع الضدين فيه لا تكاد ترتفع بكون الأحكام تتعلق بالطبائع لا الأفراد؛ فإن غاية تقريره أن يقال: إن الطبائع من حيث هي هي وإن كانت ليست إلا هي، ولا تتعلق بها الأحكام الشرعية - كالأثار العادية والعقلية - إلا أنها مقيدة بالوجود - بحيث كان القيد خارجاً والتقيّد داخلياً - صالحة لتعلق الأحكام بها.

ومتعلّقاً الأمر والنهي على هذا لا يكونان متّحدين أصلاً، لا في مقام تعلّق البعث والزجر، ولا في مقام عصيان النهي وإطاعة الأمر بإتيان المجمع بسوء الاختيار: أما في المقام الأوّل: فلتعدّدهما بما هما متعلّقان لهما، وإن كانا متّحدين فيما هو خارج عنهما بما كذلك.

وأما في المقام الثاني فلسقوط أحدهما بالإطاعة، والآخر بالعصيان بمجرّد الإتيان، ففي أيّ مقام اجتمع الحكمان في واحد؟

وأنت خبير: بأنّه لا يكاد يجدي بعد ما عرفت من أنّ تعدّد العنوان لا يوجب تعدّد المعنون، لا وجوداً ولا ماهيّة، ولا تشلّم به وحدته أصلاً، وأنّ المتعلّق للأحكام هو المعنونات لا العنوانات، وأنها إنّما تؤخذ في المتعلّقات بما هي حاكيات - كالعبارات - لا بما هي على حيالها واستقلالها.

كما ظهر ممّا حقّقناه: أنّه لا يكاد يجدي أيضاً كون الفرد مقدّمة لوجود الطبيعيّ المأمور به أو المنهي عنه، وأنّه لا ضير في كون المقدّمة محرّمة في صورة عدم الانحصار بسوء الاختيار؛ وذلك - مضافاً إلى وضوح فساده، وأنّ الفرد هو عين الطبيعيّ في الخارج، كيف؟ والمقدّمة تقتضي الاثنيّة بحسب الوجود، ولا تعدّد كما هو واضح - أنّه إنّما يجدي لو لم يكن المجمع واحداً ماهيّة، وقد عرفت - بما لا مزيد عليه - أنّه بحسبها أيضاً واحد.

ثمّ إنّّه قد استدلّ على الجواز بأمور:

منها: أنّه لو لم يجز اجتماع الأمر والنهي لما وقع نظيره، وقد وقع، كما في العبادات المكروهة، كالصلاة في مواضع التّهمة وفي الحتام، والصيام في السفر وفي بعض الأيام. بيان الملازمة: أنّه لو لم يكن تعدّد الجهة مجدّياً في إمكان اجتماعهما، لما جاز

اجتماع حكمين آخرين في مورد مع تعددها؛ لعدم اختصاصهما من بين الأحكام بما يوجب الامتناع من التضاد؛ بداهة تضادها بأسرها، والتالي باطل؛ لوقوع اجتماع الكراهة والإيجاب أو الاستحباب في مثل الصلاة في الحتام، والصيام في السفر وفي عاشوراء - ولو في الحضر - واجتماع الوجوب أو الاستحباب مع الإباحة أو الاستحباب في مثل الصلاة في المسجد أو الدار.

والجواب عنه:

أما إجمالاً: فبأنه لا بدّ من التصرف والتأويل فيما وقع في الشريعة مما ظاهره الاجتماع، بعد قيام الدليل على الامتناع؛ ضرورة أنّ الظهور لا يصادم البرهان.

مع أنّ قضية ظهور تلك الموارد: اجتماع الحكمين فيها بعنوان واحد، ولا يقول الخصم بجوازه كذلك، بل بالامتناع ما لم يكن بعنوانين وبوجهين. فهو أيضاً لا بدّ له من التفصي عن إشكال الاجتماع فيها، لا سيما إذا لم يكن هناك مندوحة، كما في العبادات المكروهة التي لا بدل لها، فلا يبقى له مجال للاستدلال بوقوع الاجتماع فيها على جوازه أصلاً، كما لا يخفى.

وأما تفصيلاً: فقد أُجيب عنه بوجوه، يوجب ذكرها - بما فيها من النقض والإبرام - طول الكلام بما لا يسعه المقام.

فالأولى: الاقتصار على ما هو التحقيق في حسم مادة الإشكال، فيقال - وعلى الله الاتكال :-

إنّ العبادات المكروهة على ثلاثة أقسام:

أحدها: ما تعلّق به النهي بعنوانه وذاته، ولا بدل له، كصوم يوم عاشوراء، والنوافل المبتدأة في بعض الأوقات.

ثانيها: ما تعلّق به النهي كذلك، ويكون له البدل، كالنهي عن الصلاة في الحماّم.
 ثالثها: ما تعلّق النهي به لا بذاته، بل بما هو مجامع معه وجوداً، أو ملازم له
 خارجاً، كالصلاة في مواضع التهمة، بناءً على كون النهي عنها لأجل اتّحادها مع
 الكون في مواضعها.

أما القسم الأوّل: فالنهي تنزيهاً عنه - بعد الإجماع على أنّه يقع صحيحاً، ومع ذلك
 يكون تركه أرجح، كما يظهر من مداومة الأئمة عليهم السلام على الترك -:
 إمّا لأجل انطباق عنواني ذي مصلحة على الترك، فيكون الترك - كالفعل - ذا
 مصلحة موافقة للغرض، وإن كان مصلحة الترك أكثر، فهما حيثئذ يكونان من قبيل
 المستحبّين المتزاحمين، فيحكم بالتخير بينهما لو لم يكن أهمّ في الين، وإلا فيتعيّن
 الأهمّ، وإن كان الآخر يقع صحيحاً؛ حيث إنّ كان راجحاً وموافقاً للغرض، كما هو
 الحال في سائر المستحبّات المتزاحمات، بل الواجبات.

وأرجحية الترك من الفعل لا توجب حزاة ومنقصة فيه أصلاً، كما يوجبها ما إذا
 كان فيه مفسدة غالبية على مصلحته، ولذا لا يقع صحيحاً على الامتناع؛ فإنّ الحزاة
 والمنقصة فيه مانعة عن صلاحية التقرب به، بخلاف المقام، فإنّه على ما هو عليه من
 الرجحان وموافقة الغرض - كما إذا لم يكن تركه راجحاً بلا حدوث حزاة فيه أصلاً.
 وإمّا لأجل ملازمة الترك لعنوان كذلك، من دون انطباقه عليه [٣١٦]، فيكون

٣١٦ - قوله رحمه الله: ((إمّا لأجل انطباق عنواني ذي مصلحة على الترك)) إلى
 قوله ((وإمّا لأجل ملازمة الترك لعنوان كذلك من دون انطباقه عليه... إلخ)).

فتنحصر الاحتمالات في الترك بهذين الوجهين:
 أمّا احتمال كون الترك بنفسه، وبما أنّه ترك للفعل ذا مصلحة، فلا وجه له في

كما إذا انطبق عليه من غير تفاوت، إلا في أن الطلب المتعلق به حيثئذ ليس بحقيقي، بل بالعرض والمجاز، فإنما يكون في الحقيقة متعلقاً بما يلازمه من العنوان. بخلاف صورة الانطباق؛ لتعلقه به حقيقة، كما في سائر المكروهات من غير فرق، إلا أن منشأه فيها حزاة ومنقصة في نفس الفعل، وفيه رجحان في الترك، من دون حزاة في الفعل أصلاً، غاية الأمر كون الترك أرجح.

نعم، يمكن أن يحمل النهي - في كلا القسمين - على الإرشاد إلى الترك الذي هو أرجح من الفعل، أو ملازم لما هو الأرجح وأكثر ثواباً لذلك، وعليه يكون النهي على نحو الحقيقة، لا بالعرض والمجاز، فلا تغفل.

المقام؛ لكونه مستلزماً لكون الفعل ذا مفسدة؛ إذ لا وجه لكون الترك بما أنه ترك راجحاً من دون ملاحظة انطباق عنوان عليه، أو ملازمته له إلا كون الفعل [ذا] مفسدة.

ومنه يظهر لك: أن التوجيه بأحد هذين الوجهين لا يتم مع كون النهي بمعنى الزجر عن الفعل؛ لأن ذلك إنما ينشأ عن مفسدة في نفس الفعل، فلا بُدَّ في تصحيح المطلب بأحد هذين الوجهين من الالتزام بأن معنى النهي في ذلك هو طلب الترك؛ إما لأجل انطباق عنوان ذي صلاح عليه، وإما لأجل ملازمته لذلك العنوان؛ لئلا يكون ذلك مستلزماً لكون الفعل ذا مفسدة.

ثم إن في المقام إشكالاً ذكره المصنّف (قدّس سرّه) في الحاشية^(١)، وحاصله: أن أقصى ما وجه هذا القسم من العبادات المكروهة أن ينحلّ النهي المتعلق بالعبادة إلى طلب تركه الناشيء عن صلاح في العنوان المنطبق على ذلك الترك، أو الملازم له، فلا

(١) ينظر: كفاية الأصول: ١/ ٢٢٦، هامش.

يكون النهي ناشئاً عن مفسدة في نفس الفعل، وإنما كان ناشئاً عن صلاح ذلك العنوان، فيكون ذلك من باب التزام، وتقديم الأهم في نظر الشارع، فلا يكون النهي مؤثراً للفساد في نفس الفعل؛ لعدم كونه ناشئاً عن مفسدة فيه، فلا يخرج به عما هو عليه من العبادية؛ لبقاء على ما هو عليه من الصلاح.

وحينئذ فيتحصل من ذلك: أن مثل هذا النهي الناشئ عن أهمية ذلك التزام لا يوجب فساداً، مع أنهم ذكروا أنه بناء على اقتضاء الأمر بالشيء النهي عن ضده يكون الضد فاسداً، والمفروض أن النهي على تقديره في ذلك الباب لا يكون إلا عن مطلوبة الترك الناشئ عن أهمية الضد، بلا استلزام حدوث أدنى منقصة، ومفسدة في المهم.

وحاصل ما أجاب به المصنف (قدس سره) عن هذا الإشكال: هو أن النهي في المقامين وإن اشترك في أن كلاً منهما لم يكن ناشئاً عن مفسدة في الفعل، إلا أنه لما كان في باب اقتضاء الأمر بالشيء النهي عن ضده نهياً حتمياً، بمعنى أن المولى في ذلك الباب سد باب وجود ذلك الضد المهم فلا يصح التقرب به، وإن لم يكن ذلك النهي والسد لباب وجود الضد ناشئاً عن المفسدة فيه بخلاف ما نحن فيه، فإنه حيث إن النهي لم يكن فيه حتمياً لم يكن ذلك متضمناً لسد باب وجود هذا الفاعل، فلا يكون مقتضياً للمنع عن صحة التقرب به. هذا غاية ما أفاده المصنف (قدس سره) في تلك الحاشية.

ولا يخفى أن هذه الدعوى - أعني أن النهي إذا كان حتمياً يكون مستلزماً للفساد، وعدم صحة التقرب، وإن لم يكن ناشئاً عن مفسدة في نفس الفعل - محل تأمل، ومحتاجة إلى إثبات.

ويمكن أن يجاب عن الإشكال من جهة أخرى: وهي أن النهي في باب الضد

وإن لم يكن ناشئاً عن مفسدة في ذات الفعل، إلّا أنّه لما كان ناشئاً عن كون وجود ذلك الضدّ مانعاً من وجود الضدّ الآخر - كما هو مبنى القول بالاقتضاء في ذلك الباب - كان هذا المقدار من النقصان في وجود هذا الضدّ مانعاً من صحّته؛ أعني أنّ كون وجود الضدّ مانعاً عن حصول مطلوب المولى - الذي هو الضدّ الأهمّ - نحو منقصة في الضدّ المهمّ، وهذا المقدار من المنقصة يكون كافياً في عدم صحّة التقرب به، بخلاف المقام؛ فإنّ النهي فيه لم يكن ناشئاً عن كون الوجود مانعاً عن حصول مطلوب المولى، بل كان ناشئاً عن نفس مطلوبيّة الترك لأجل ما فيه من الصلاح، بلا مانعيّة في هذا الوجود عمّا هو المطلوب، فلا يكون موجباً لحدوث ذلك المقدار من المنقصة في ذلك الفعل.

قلت: ولذلك يقول بإمكان هذا النهي من يمنع التمانع، ويراه غير معقول. وبالجملة: النهي في المقام غير ناشئ عن المانعيّة؛ ولذا يقول بإمكانه من يرى استحالة التمانع في مثل المقام، ولو كان ناشئاً عن المانعيّة لكان محالاً على رأي المانعين من الإمضاء في ذلك الباب.

وحاصل هذا الجواب: أنّ النهي إنّما أوجب الفساد في ذلك الباب؛ لكونه ناشئاً عن كون الوجود مانعاً عن حصول ما هو المطلوب المحبوب للمولى، بخلاف ما نحن فيه، ولكن يبقى الإشكال في ذلك الباب بأنّه منقوض بالمستحبات المتزاحمة؛ حيث إنّ النهي في المهمّ منهما يكون ناشئاً عن مانعيّته للمستحبّ الآخر الذي هو المهمّ، مع أنّه لا يُوجب الفساد كما هو الظاهر الذي عليه العمل.

اللّهمّ إلّا أن يُفرّق بين النهي عن الضدّ في الواجبات، وبين النهي عنه في المستحبات: بأنّ المنقصة التي تنشأ عن المانعيّة في الواجبات لما كانت حتميّة الترك كانت موجبة للفساد، وبخلاف المنقصة التي تنشأ عن المانعيّة في المستحبات، فإنّها

وأما القسم الثاني: فالنهي فيه يمكن أن يكون لأجل ما ذكر في القسم الأول،
طابق النعل بالنعل [٣١٧].

لما لم تكن حتمية الترك لم تكن موجبة للفساد.

ولا يتوهم أنّ هذا راجع إلى جواب المصنّف (رحمه الله)؛ وذلك أنّ جواب المصنّف (رحمه الله) مبنيّ على الفرق بين النهيين، مع الاعتراف بعدم كونها ناشئين عن المنقصة، وجوابنا مبنيّ على الفرق بين المنقستين بعد الالتزام بأنّ في النهي منقصة.

٣١٧ - قوله رحمه الله: ((وأما القسم الثاني فالنهي فيه يمكن أن يكون لأجل ما ذكر في القسم الأول طابق النعل بالنعل... إلخ)).

بأن يكون النهي فيه لأجل انطباق عنوان ذي مصلحة على الترك، أو لأجل ملازمة الترك لعنوان كذلك.

نعم، فرق بين العنوان هنا وبين العنوان هناك؛ حيث إنّ العبادة المزاحمة بعنوان ذي صلاح منطبق على تركها، أو ملازم لتركها إذا لم يكن لها بدل - كما في القسم الأول - لا يصحّ طلب تركها إلّا إذا كان الصلاح في ذلك العنوان أهمّ من الصلاح في نفس تلك العبادة، بخلاف ما إذا كان لها البدل - كما في القسم الثاني - فإنّه يكفي في طلب تركها أدنى صلاح في ذلك العنوان؛ لعدم كون الترك مفوّتاً للصلاح في نفس العبادة كي يقال: لا بُدّ أن يكون أقوى صلاحاً من صلاحها؛ وذلك لإمكان استيفاء صلاح تلك العبادة بالإتيان بفرد آخر غير هذا الفرد المبثلي بصلاح الترك.

وهذا نظير ما يقال: من أنّ الموسّع لا يزاحم المضيق، ونظير ما نقول في وجه تقديم جانب النهي على جانب الأمر بناءً على الامتناع.

وبالجملة: فصلاح العبادة تخيريّ، وصلاح الترك تعينيّ، والتخيريّ لا يزاحم

كما يمكن أن يكون بسبب حصول منقصة في الطبيعة المأمور بها، لأجل تشخصها في هذا القسم بمشخص غير ملائم لها، كما في الصلاة في الحتام؛ فإن تشخصها بتشخص وقوعها فيه لا يناسب كونها معراجاً، وإن لم يكن نفس الكون في الحتام بمكروه، ولا حزاة فيه أصلاً، بل كان راجحاً كما لا يخفى.

وربما يحصل لها - لأجل تخصصها بخصوصية شديدة الملاءمة معها - مزية فيها، كما في الصلاة في المسجد والأمكنة الشريفة؛ وذلك لأن الطبيعة المأمور بها في حد نفسها - إذا كانت مع تشخص لا تكون له شدة الملاءمة، ولا عدم الملاءمة - لها مقدار من المصلحة والمزية، كالصلاة في الدار - مثلاً - وتزداد تلك المزية فيما كان تشخصها بها له شدة الملاءمة، وتنقص فيما إذا لم تكن له ملاءمة، ولذلك ينقص ثوابها تارةً ويزيد أخرى [٣١٨]. ويكون النهي فيه - لحدوث نقصان في مزيته فيها - إرشاداً إلى ما لا نقصان فيه من سائر الأفراد، ويكون أكثر ثواباً منه.

التعيني إذا أمكن الإتيان بعدله الآخر، بخلاف ما إذا لم يكن لها البديل فإنه في ذلك يكون كل من الصالحين تعينياً، فلا يقدم صلاح الترك على صلاح الفعل ويطلب ترك ذلك الفعل، إلا إذا كان صلاح الترك أهم وأقوى من صلاح الفعل.

٣١٨ - قوله رحمه الله: ((كما يمكن أن يكون بسبب حصول منقصة في الطبيعة المأمور بها)) إلى قوله ((ولذلك ينقص ثوابها تارةً، ويزيد أخرى... إلخ)).

وبالجملة: فالصلاة بالنسبة إلى مشخصاتها الزمانية والمكانية وغيرهما من قبيل الضياء الذي يشتد نوره ويقوى إذا وضع في مكان مناسب له ككونه بياضاً - مثلاً - ويضعف كلما كان المكان غير مناسب له ككونه أسود - مثلاً -.

والحاصل: أنَّ التشخّصات^(١) الموجبة لنقصان صلاح الطبيعة، ونقصان ثوابها إمّا [أن] تكون من قبيل العناوين المشتملة على المفسد، ولأجل مقابلة مفسدة ذلك العنوان بصلاح ذلك الفعل ينقص من صلاحه بمقدار ما قابل فساد ذلك العنوان. وإمّا أن لا تكون كذلك، بل كانت تلك الخصوصيّات في حدّ أنفسها لا فساد فيها أصلاً، بل كانت في أنفسها ممّا فيه الصلاح، كالكون في الحماّم، ولكنّه مع ذلك تنقص العبادة المتخصّصة بتلك الخصوصيّة عن صلاحها الذاتي؛ لأجل عدم مناسبتها للعبادة.

وحينئذٍ فلا بُدّ أن يكون النهي المتعلّق بتلك العبادة إرشاداً إلى ما لا يكون متخصّصاً بمثل تلك الخصوصيّة من أفراد تلك الطبيعة، [وهذا] بخلاف ما إذا كانت تلك الخصوصيّة من قبيل العناوين المشتملة على المفسدة، فإنّه بناءً [على] كون^(٢) المسألة من صغريات مسألة الاجتماع، وأنّه على القول بالجواز لا إشكال، وبناءً على الامتناع لا بُدّ أن ينظر فإن كانت جهة النهي - وهي ذلك العنوان المشتمل على المفسدة - أقوى، قدّم النهي على الأمر، وكانت العبادة فاسدة، وإن كانت جهة الأمر - وهي مصلحة ذات الفعل - أقوى، قدّم جانب الأمر وكان النهي اقتضائياً ليس إلّا، وكانت العبادة صحيحة.

لكنك قد عرفت فيما أشرنا إليه من عدم مزاحمة التخييري للتعييني أنّه لا يمكن القول بتقديم الأمر على جهة النهي فيما يكون له العدل والبدل، فإنّ التزامهم إنّما يكون فيما إذا لم يمكن إلّا امتثال إحدى الجهتين، ومن المعلوم أنّه مع تحقّق البدل

(١) في الأصل: (فاكتشخصات) بدل (أنّ التشخّصات).

(٢) في الأصل: (يكون) بدل (كون).

يمكننا استيفاء كلتا الجهتين - أعني التخلص من مفسدة ذلك العنوان، واستيفاء مصلحة ذات العمل - فلا يكون في البين تزاحم؛ كي يقدم الأهم منها.

ومن هذا يظهر لك الجواب عن القسم الثالث وهو ما كان النهي فيه لأجل انطباق عنوان مرجوح عليه، وكان له البديل كالصلاة في مواضع التهمة، فإنه إن كان الغرض من الاستدلال به أنه يكون مجمعاً لعنوان مأمور به - وهو عنوان الصلابة - وعنوان منهي عنه - وهو الكون في مواضع التهمة - ومع ذلك لا تكون العبادة فاسدة.

ففيه:

أولاً: أن هذا ليس من قبيل ما هو محلُّ النزاع، وهو ما صدق فيه عنوان النهي على نفس ما صدق عليه عنوان الأمر^(١)، وكان بين العنوانين اتّحاد في الخارج؛ وذلك لأنَّ عنوان الكون ليس منطبقاً عن نفس الأفعال الصلابة، كما ينطبق عليها عنوان الغصب الذي هو محلُّ النزاع، بل إنَّ عنوان الكون في المواضع المذكورة من الأمور المقارنة للصلاة وجوداً، لا ممّا ينطبق عليها خارجاً، فهو من قبيل ما سيأتي إن شاء [الله تعالى] في الكون في المكان الخاصّ المقارن لفعل الخياطة.

وثانياً: أنه لو سلّم كونه من قبيل ما اتّحد فيه خارجاً عنوان المنهيّ مع عنوان المأمور كان من صغريات مسألة الاجتماع، فعلى القول بالامتناع يوجّه الصحة بأنّه من باب تقديم جانب الأمر على جانب النهي؛ لأجل المزاحمة بين الجهتين بناءً على القول بالامتناع، وحيثنّذ فيكون ذلك مستلزماً لتقصان مصلحة الأمر في هذه العبادة بمقدار ما قابلها من مفسدة العنوان الذي هو متعلّق النهي.

(١) في الأصل: (النهي) بدل (الأمر).

وعليه، فيكون النهي فيه إرشاداً إلى ما لا يكون مبتلى بمزاحمة ذلك العنوان مما لا يكون متّحداً مع العنوان المذكور من أفراد الطبيعة المأمور بها، وإن كان الغرض منه أن ذلك من قبيل تخصيص الصلاة بخصوصية لا تلائمها فقد عرفت أن ذلك لا ربط له بمسألة الاجتماع، كما أنك قد عرفت وجه تعلق النهي بتلك العبادة المتخصّصة بمثل تلك الخصوصية، فظهر لك أن النهي على كلا التقديرين يكون إرشاداً إلى ما يكون أرجح، وأن معنى النهي ومحضه كون متعلّقه أقلّ ثواباً.

قلتُ: ربّما يتوهم فيقال: إن النهي الإرشاديّ يكون متأخراً عن ذلك النهي المولويّ المزاحم للأمر؛ لأنّ النهي الإرشاديّ إنّما هو بعد المزاحمة المذكورة، وبعد تقديم جانب الأمر على جانب النهي.

والمفروض أنّه ليس لنا إلّا نهي واحد، فإذا حملناه على الإرشاد فمن أين لنا نهي يكون مزاحماً للأمر، وحينئذٍ فلا بُدّ من القول بأنّ هذا النهي بعد فرض مزاحمة جهة الأمر له وتقديمها عليه يكون اقتضائياً.

ودفع هذا التوهم: أنّ النهي المزاحم بالأمر إنّما هو النهي المتعلّق بعنوان الكون في مواضع التهمة، والنهي الذي نقول إنّهُ يحمل على الإرشاديّ هو النهي المتعلّق بنفس العبادة المتّحدة وجوداً مع الكون المذكور، وحينئذٍ فيكون النهي المزاحم للأمر غير النهي الإرشاديّ.

نعم، يرد على الأستاذ (دام ظلّه) أنّ المزاحمة المذكورة وتقديم جانب الأمر لا تتمّ عنده؛ لأنّه يرى عدم مزاحمة التخييريّ للتعينيّ، وأنّ المقدّم هو التعينيّ وإن لم يكن مساوياً للتخييريّ، فضلاً عن عدم كونه أرجح منه.

وليكن هذا مراد من قال: إنّ الكراهة في العبادة بمعنى أنّها تكون أقلّ ثواباً. ولا يرد عليه: بلزوم اتّصاف العبادة التي تكون أقلّ ثواباً من الأخرى بالكراهة، ولزوم اتّصاف ما لا مزية فيه ولا منقصة بالاستحباب؛ لأنّه أكثر ثواباً ممّا فيه المنقصة. لما عرفت من أنّ المراد من كونه أقلّ ثواباً، إنّما هو بقياسه إلى نفس الطبيعة المتشخّصة بها لا يحدث معه مزية لها ولا منقصة من المشخّصات، وكذا كونه أكثر ثواباً. ولا يخفى: أنّ النهي في هذا القسم لا يصحّ إلّا للإرشاد، بخلاف القسم الأوّل، فإنّه يكون فيه مولويّاً، وإن كان حمله على الإرشاد بمكان من الإمكان.

وأما القسم الثالث: فيمكن أن يكون النهي فيه عن العبادة - المتّحدة مع ذاك العنوان، أو الملازمة له - بالعرض والمجاز، وكان المنهيّ عنه به حقيقة ذاك العنوان. ويمكن أن يكون - على الحقيقة - إرشاداً إلى غيرها من سائر الأفراد، ممّا لا يكون متّحداً معه أو ملازماً له؛ إذ المفروض: التمكن من استيفاء مزية العبادة، بلا ابتلاء بحزازة ذاك العنوان أصلاً.

هذا على القول بجواز الاجتماع.

وأما على الامتناع: فكذلك في صورة الملازمة. وأما في صورة الاتّحاد وترجيح جانب الأمر - كما هو المفروض، حيث إنّ صحّة العبادة - فيكون حال النهي فيه حاله في القسم الثاني، فيحمل على ما حُمل عليه فيه، طابق النعل بالنعل، حيث إنّ بالدقّة يرجع إليه؛ إذ على الامتناع ليس الاتّحاد مع العنوان الآخر إلّا من مخصّصاته ومشخّصاته، التي تختلف الطبيعة المأمور بها في المزية - زيادة ونقيصة - بحسب اختلافها في الملازمة، كما عرفت.

وقد انقدح بها ذكرناه: أنّه لا مجال أصلاً لتفسير الكراهة في العبادة بأقلّيّة الثواب في القسم الأوّل مطلقاً، وفي هذا القسم على القول بالجواز.

كما انقذ حال اجتماع الوجوب والاستحباب فيها، وأن الأمر الاستحبابي يكون على نحو الإرشاد إلى أفضل الأفراد مطلقاً على نحو الحقيقة، ومولوياً اقتضائياً كذلك، وفعلياً بالعرض والمجاز فيما كان ملاكه ملازمتها لما هو مستحب، أو متحد معه على القول بالجواز.

ولا يخفى: أنه لا يكاد يأتي القسم الأول هاهنا؛ فإن انطباق عنوان راجع على الفعل الواجب الذي لا بدل له إنما يؤكد إيجابه، لا أنه يوجب استحبابه أصلاً، ولو بالعرض والمجاز، إلا على القول بالجواز، وكذا فيما إذا لازم مثل هذا العنوان، فإنه لو لم يؤكد الإيجاب لما يصحح الاستحباب إلا اقتضائياً بالعرض والمجاز. فتفتن.

ومنها: أن أهل العرف يعدّون من أتى بالمأمور به في ضمن الفرد المحرّم، مطيعاً وعاصياً من وجهين، فإذا أمر المولى عبده بخياطة ثوب، ونهاه عن الكون في مكان خاص - كما مثل به الحاجبي والعصدي - فلو خاطه في ذلك المكان، عدّ مطيعاً لأمر الخياطة، وعاصياً للنهي عن الكون في ذلك المكان.

وفيه: - مضافاً إلى المناقشة في المثال بأنه ليس من باب الاجتماع؛ ضرورة أن الكون المنهي عنه غير متحد مع الخياطة وجوداً أصلاً، كما لا يخفى - المنع إلا عن صدق أحدهما: إما الإطاعة بمعنى الامثال فيما غلب جانب الأمر، أو العصيان فيما غلب جانب النهي؛ لما عرفت من البرهان على الامتناع.

نعم، لا بأس بصدق الإطاعة - بمعنى حصول الغرض - والعصيان في التوصلات، وأما في العبادات فلا يكاد يحصل الغرض منها إلا فيما صدر من المكلف فعلاً غير محرّم وغير مبغوض عليه، كما تقدّم.

بقي الكلام في حال التفصيل من بعض الأعلام، والقول بالجواز عقلاً، والامتناع

عرفاً.

وفيه: أنه لا سبيل للعرف في الحكم بالجواز أو الامتناع إلا طريق العقل، فلا معنى لهذا التفصيل إلا ما أشرنا إليه من النظر المسامحي غير المبتني على التدقيق والتحقيق.

وأنت خير بعدم العبرة به، بعد الاطلاع على خلافه بالنظر الدقيق. وقد عرفت فيما تقدّم: أن النزاع ليس في خصوص مدلول صيغة الأمر والنهي، بل في الأعمّ، فلا مجال لأن يتوهم أن العرف هو المحكمّ في تعيين المداليل، ولعلّه كان بين مدلوليهما - حسب تعيينه - تنافٍ لا يجتمعان في واحد ولو بعنوانين، وإن كان العقل يرى جواز اجتماع الوجوب والحرمة في واحد بوجهين، فتدبر.

وينبغي التنبيه على أمور:

الأول: إن الاضطرار إلى ارتكاب الحرام [٣١٩] وإن كان يوجب ارتفاع حرمة والعقوبة عليه، مع بقاء ملاك وجوبه - لو كان - مؤثراً له، كما إذا لم يكن بحرام بلا كلام،

٣١٩- قوله رحمه الله: ((وينبغي التنبيه على أمور:

الأول: أن الاضطرار إلى ارتكاب الحرام ... إلخ)).

لا إشكال في أن الاضطرار إلى ارتكاب الحرام يُوجب ارتفاع حرمة إذا كان الاضطرار إليه لا بسوء الاختيار، ولكن إنَّما يُوجب ارتفاع الحرمة عن المقدار الذي اضطر إليه من الارتكاب، وأما التصرف الزائد على مقدار ما اضطرّ إليه فهو حرام، كما إذا لم يكن هناك اضطرار أصلاً.

وحينئذٍ فلو رُمس في ماء مغصوب، فيصحّ له نيّة الغسل، ويكون غسله

صحيحاً؛ لعدم كون التصرف الغسلي محرماً عليه لارتفاع حرمة بالاضطرار إليه، بخلاف ما لو أُلقي في الماء المغصوب إلى وسطه - مثلاً - فلا يصح له الغسل فيه؛ لتوقف الغسل فيه على تصرف زائد على مقدار ما اضطر إليه.

وأما لو أُلقي في مكان مغصوب فهل له تغيير حالته فيه بأن كان حالة إلقائه فيه قائماً، فينحني أو يقعد أو يضطجع، أو ليس له ذلك؟ بل يبقى على الحالة التي أُلقي عليها؛ لكونها هي التي اضطر إليها، فلا يصح اختيار غيرها، الظاهر الأول؛ لأنه لم يضطر إلى خصوص حالته التي أُلقي عليها، بل إنَّما اضطر إلى كَيْ كونه في ذلك المكان المغصوب بأي حالة كانت، وتلك الحالات ليست تصرفاً زائداً على ما اضطر إليه، وهو الكون في ذلك المكان مشغلاً للفضاء بمقدار جسمه، فإنَّ انحناؤه - مثلاً - أو قعوده، أو اضطجاعه لا يُوجب اشغال جسمه أزيد ممَّا يشغله قائماً من الفضاء، فهو نظير من اضطر إلى شرب الخمر - مثلاً - فله اختيار أي فردٍ من أفراد^(١) الخمر بشرط أن لا يزيد على مقدار ما اضطر، وحينئذٍ فلو أُلقي في مكان مغصوب وهو ملك لعمرو، وهو ملاصق للمكان المغصوب من زيد، فله الانتقال من أحدهما إلى الآخر اختياراً إذا لم يكن في انتقاله تصرف زائد على ما اضطر إليه.

ويتفرع على ذلك صحة صلاته في ذلك المكان؛ لعدم احتياجها إلى تصرف زائد على ما اضطر إليه.

ورُبَّما يتوهم: أنَّ سجوده تصرف زائد على ذلك؛ لكونه يُوجب إشغالاً من الأرض أزيد ممَّا يشغله قائماً، ولكنه توهم فاسد؛ لما عرفت من أنَّه محتاج في ذلك إلى فضاء يسع جسمه، وظاهر أنَّ ذلك الفضاء لا يختلف سعة وضيقاً باعتبار كونه

(١) في الأصل: (أي شخص من) بدل (أي فرد من أفراد).

ساجداً وقائماً؛ لعدم اختلاف جسمه في الصغر والكبر في ذينك الحالين، ولا فرق بين كون ذلك الفضاء الذي يشغله جسمه ملاصقاً للأرض، أو كونه عموداً عليها. هذا كله إذا كان الاضطراب لا بسوء الاختيار.

أما إذا كان بسوء الاختيار فربما يتوهم أنه مثل الأول؛ لتساويهما في كون التكليف بالاجتناب تكليفاً بغير المقدّر.

ولا يخفى فساد هذا التوهم؛ لوضوح الفرق بين المقامين، فإنه في الأول حيث كان الاضطراب لا بسوء اختياره، فلا يصحّ التكليف بالاجتناب عنه؛ لعدم دخوله تحت القدرة، وفي الثاني حيث كان الاضطراب بسوء الاختيار، فالتكليف وإن كان ساقطاً، إلا أنه سقوط بالعصيان، فذلك التصرف على ما هو عليه قبل الاضطراب من كونه مبعوضاً وعصيانياً للنهي، فلا تكون الصلاة فيه - مثلاً - صحيحة؛ لكونه^(١) مبعوضاً وعصيانياً، فلا يصحّ أن يتعلّق به الإيجاب لاستدعائه المحبوبة والإطاعة.

ثم إنه في الصورة الأولى لو تمكّن من الخروج، فالمباح له مقدار ما يخرج به من الزمان والتصرف، مثلاً: لو كان خروجه يحصل بدقيقة من الزمان كانت تلك الدقيقة مباحة له، فإن صرفها في الخروج لم يرتكب محرماً أصلاً، وإن لم يصرفها فيه بل بقي في المكان المغصوب كانت تلك الدقيقة مباحة له والزائد عليها حراماً.

لا يقال: إنّما تكون تلك الدقيقة مباحة له إذا صرفها في الخروج، أما إذا بقي فيها بسوء اختياره فلا تباح له.

لأنّا نقول: إباحة تلك الدقيقة له غير منوطة بالخروج، بل هي منوطة بالاضطرار، وظاهر أنه مضطرّ إليها سواء خرج أو لم يخرج، وحينئذٍ فلو كان البقاء

(١) في الأصل: (لأنّه لكونه) بدل (لكونه).

الزائد على تلك الدقيقة بإذن المالك لم يكن مرتكباً لمحرّم أصلاً. هذا حكم الخروج في الصورة الأولى.

وأما حكمه في الصورة الثانية فهل هو مأمور به، ومنهي عنه، أو الأوّل دون الثاني، أو الثاني دون الأوّل؟

وينبغي التكلّم أولاً في أنّه هل يكون مشتملاً على الملاكين، أو هو مشتمل على ملاك واحد منها فقط؟

ثمّ بعد البناء على أنّه مشتمل على الملاكين، نتكلّم في المؤثّر، وأنّه هل يكون كلاهما مؤثّرين، أو ملاك الأمر دون ملاك النهي، أو العكس؟

فنقول: لا إشكال في كونه مشتملاً على ملاك النهي لصدوره مبغوضاً؛ لكونه وإن كان مضطراً إليه، إلّا أنّه حيث كان الاضطرار إليه بسوء الاختيار، فهو باقٍ على ملاك النهي من المبغوضة.

وأما ملاك الأمر فقد يُقال: إنّهُ مشتمل عليه أيضاً، إمّا لكونه مقدّمة لواجب، هو ترك البقاء في المكان المغصوب، وإمّا لكونه معنوياً بعنوان التخلّص من الغضب، وهو - أي التخلّص من الغضب - واجب.

إلّا أنّ التحقيق عدم اشتماله عليه، أمّا الملاك الأوّل فلمنع كونه مقدّمة لواجب. لا يخفى أنّ هذا حاصل ما أفاده المصنّف (رحمه الله) في الحاشية^(١).

نعم، هو مقدّمة للكون خارج المكان، وهو - أعني ذلك الكون - ليس بواجب. نعم، هو ملازم لترك البقاء في ذلك المكان، وهو واجب؛ لكونه ضداً عاماً للبقاء المحرّم، فتأمل.

(١) ينظر: كفاية الأصول: ١/ ٢٢٦، هامش.

نعم، لو قلنا: إنَّ وجود أحد الضدَّين يكون مقدَّمة لترك الآخر كان الخروج مقدَّمة لمقدَّمة ترك البقاء، لكنَّك قد عرفت في مسألة الضدِّ في الردِّ على شبهة الكعبيّ فساد ذلك^(١).

لا يقال: الخروج يكون سبباً لعدم البقاء، فهو مقدَّمة له.
لأنَّنا نقول: ذلك ممنوع، فإنَّ السبب في ترك البقاء هو الصارف عنه.
نعم، الخروج كان مقارناً، ولذا لو اتَّفَق التخلُّص من الغضب بغير الخروج: إمَّا بشراء، أو استيجار، أو استيهاب لم يكن الخروج واجباً، ولو كان سبباً ومقدَّمة لكان حينئذٍ أحد أفراد الواجب التخييري.

وأما الملاك الثاني فلمنع كونه معنوياً بذلك العنوان، وإنَّما هو مقدَّمة للكون خارج المكان المغصوب، وهو - أي الكون خارج المكان - ملازم للتخلُّص من الغضب.

وقد يُقال: إنَّ الخروج مشتمل على ملاك الأمر دون ملاك النهي.
بتقريب: أنَّ التصرّف في ملك الغير تارةً يكون معنوياً بعنوان مبغوض يكون ذلك العنوان ملاكاً للنهي، وهو عنوان الغصبيّة الذي هو عبارة عن التصرّف فيه عدواناً.

وتارةً يتعنون بعنوان حسن يكون ذلك العنوان ملاكاً للأمر كعنوان المقدِّمة لترك الغضب الزائد على مقدار الخروج، أو عنوان التخلُّص عن الحرام - أعني ذلك المقدار الزائد ..

وظاهر أنَّ الخروج في مقامنا لا يكون معنوياً بالعنوان الأوَّل؛ لعدم كونه تصرّفاً عدوانياً غصبياً، بل هو تصرّف يكون مقدَّمة لترك ذلك العنوان، أو هو تخلُّص منه،

(١) يُنظر: (١ / ٦٨١)، وما بعدها من هذا الكتاب.

إلا أنه إذا لم يكن الاضطراب إليه بسوء الاختيار، - بأن يختار ما يؤدي إليه لا محالة - فإن الخطاب بالزجر عنه حيث إن كان ساقطاً، إلا أنه حيث يصدر عنه مبغوضاً عليه، وعصياناً لذلك الخطاب، ومستحقاً عليه العقاب، لا يصلح لأن يتعلّق بها الإيجاب. وهذا في الجملة ممّا لا شبهة فيه ولا ارتياب.

فهو معنون بالعنوان الثاني، فيكون مشتملاً على ملاك الأمر فقط، وهذا القول منقول عن الشيخ المرتضى (رحمه الله).

وفيه:

أولاً: ما عرفت من منع كونه مقدّمة، ومنع كونه تخلصاً.

وثانياً: لو سلّم كونه مقدّمة أو تخلصاً، فأيّ مانع من كونه في نفسه تصرفاً عدوانياً غصبياً، وبالقياس إلى الغصب الزائد مقدّمة لتركه أو تخلصاً منه، وكأنّه نظر إلى كونه تخلصاً من الغصب، ومقدّمة لتركه، فقال: إنّ عنوان كونه مقدّمة لترك الغصب وتخلصاً منه لا يجتمع مع عنوان كونه غصباً وتصرفاً عدوانياً.

ويرد عليه: أنّه لو سلّم كونه مقدّمة لترك الغصب وتخلصاً منه فإنّها هو مقدّمة لترك الغصب الزائد على مقدار الخروج، وتخلص منه، لا أنّه مقدّمة لترك الغصب الخروجي وتخلص منه حتّى لا يجتمع مع كونه غصباً.

وبالجملة: الخروج غصب، ومقدّمة لترك غصب آخر، لا أنّه مقدّمة لترك الغصب الحاصل منه.

قلت: ويرد عليه أيضاً: أنّه على هذا التقرير يكون الخروج ليس بغصب، لكنّه مقدّمة لترك الغصب الذي هو الغصب الخروجي، وفساد ذلك غني عن البيان.

وإنما الإشكال فيما إذا كان ما اضطرّ إليه بسوء اختياره، ممّا ينحصر به التخلّص عن محذور الحرام - كالخروج عن الدار المغصوبة فيما إذا توسّطها بالاختيار - في كونه منهيّاً عنه، أو مأموراً به، مع جريان حكم المعصية عليه أو بدونه، فيه أقوال.

هذا على الامتناع.

وأما على القول بالجواز: فعن أبي هاشم: أنّه مأمور به ومنهيّ عنه. واختاره الفاضل القميّ، ناسباً له إلى أكثر المتأخّرين وظاهر الفقهاء.

والحقّ: أنّه منهيّ عنه بالنهي السابق الساقط بحدوث الاضطرار إليه، وعصيان له بسوء الاختيار. ولا يكاد يكون مأموراً به - كما إذا لم يكن هناك توقّف عليه، أو بلا انحصار به - وذلك ضرورة أنّه حيث كان قادراً على ترك الحرام رأساً، لا يكون عقلاً معذوراً في مخالفته فيما اضطرّ إلى ارتكابه بسوء اختياره، ويكون معاقباً عليه - كما إذا كان ذلك بلا توقّف عليه، أو مع عدم الانحصار به -.

ولا يكاد يجدي توقّف انحصار التخلّص عن الحرام به؛ لكونه بسوء الاختيار.

إن قلت: كيف لا يجديه، ومقدّمة الواجب واجبة؟

قلت: إنّما تجب المقدّمة لو لم تكن محرّمة، ولذا لا يترشّح الوجوب من الواجب إلّا على ما هو المباح من المقدّمات، دون المحرّمة، مع اشتراكهما في المقدّمية.

وإطلاق الوجوب بحيث ربما يترشّح منه الوجوب عليها مع انحصار المقدّمة بها، إنّما هو فيما إذا كان الواجب أهمّ من ترك المقدّمة المحرّمة، والمفروض هاهنا وإن كان ذلك، إلّا أنّه كان بسوء الاختيار، ومعه لا يتغيّر عيّا هو عليه من الحرمة والمبغوضية، وإلّا لكانت الحرمة معلّقة على إرادة المكلف واختياره لغيره، وعدم حرمة مع اختياره له، وهو كما ترى، مع أنّه خلاف الفرض، وأنّ الاضطرار يكون بسوء الاختيار.

إن قلت: إنّ التصرف في أرض الغير بدون إذنه بالدخول والبقاء حرام بلا إشكال ولا كلام. وأما التصرف بالخروج الذي يترتب عليه رفع الظلم، ويتوقف عليه التخلص عن التصرف الحرام، فهو ليس بحرام في حالٍ من الحالات، بل حاله حال مثل شرب الخمر، المتوقف عليه النجاة من الهلاك، في الاتصاف بالوجوب في جميع الأوقات.

ومنه ظهر المنع عن كون جميع أنحاء التصرف في أرض الغير - مثلاً - حراماً قبل الدخول، وأنه يتمكّن من ترك الجميع حتّى الخروج؛ وذلك لأنّه لو لم يدخل لما كان متمكّناً من الخروج وتركه، وترك الخروج بترك الدخول رأساً ليس في الحقيقة إلّا ترك الدخول. فمن لم يشرب الخمر؛ لعدم وقوعه في المهلكة التي يعالجها به - مثلاً - لم يصدق عليه إلّا: أنّه لم يقع في المهلكة، لا: أنّه ما شرب الخمر فيها، إلّا على نحو السالبة المتنفية بانتفاء الموضوع، كما لا يخفى.

وبالجملة: لا يكون الخروج - بملاحظة كونه مصداقاً للتخلّص عن الحرام أو سبباً له - إلّا مطلوباً، ويستحيل أن يتّصف بغير المحبوبة ويحكم عليه بغير المطلوبة. قلت: هذا غاية ما يمكن أن يقال في تقريب الاستدلال على كون ما انحصر به التخلّص مأموراً به. وهو موافق لما أفاده شيخنا العلامة أعلى الله مقامه - على ما في تقارير بعض الأجلّة -.

لكنّه لا يخفى: أنّ ما به التخلّص عن فعل الحرام أو ترك الواجب، إنّما يكون حسناً عقلاً، ومطلوباً شرعاً بالفعل - وإن كان قبيحاً ذاتاً - إذا لم يتمكّن المكلف من التخلّص بدونه، ولم يقع بسوء اختياره: إمّا في الاقتحام في ترك الواجب، أو فعل

الحرام، وإما في الإقدام على ما هو قبيح وحرام، لولا أن به التخلص بلا كلام [٣٢٠]، كما هو المفروض في المقام؛ ضرورة تمكّنه منه قبل اقترحامه فيه بسوء اختياره.

٣٢٠- قوله رحمه الله: ((ولم يقع بسوء اختياره: إما في الاقتحام في ترك الواجب، أو فعل الحرام، وإما في الإقدام على ما هو قبيح وحرام، لولا [أن] به التخلص بلا كلام... إلخ)).

قلتُ: ما بعد (إما) الأولى، و(إما) الثانية متعلّق بقوله: (يقع)، والمراد ب(ترك الواجب) ترك حفظ النفس، والمراد ب(فعل الحرام) هو البقاء في المخصوب، والمراد ب(ما هو قبيح وحرام) هو شرب الخمر، أو الخروج، وقوله: ب(لا كلام) متعلّق بقوله: (قبيح وحرام)، والمراد من هذه العبارة: أن الفعل الذي يتخلّص به عن فعل الحرام، أو عن ترك الواجب - كالخروج الذي يتخلّص به عن البقاء، وكشرب الخمر الذي يتخلّص به عن ترك حفظ النفس - إنّما يكون حسناً ومطلوباً إذا لم يكن انحصار التخلص فيه بسوء الاختيار، كما إذا وقع لا بسوء اختياره في أحد المحذورين، بأن ابتلى بمرض يتوقّف حفظ نفسه فيه على شرب الخمر، فيدور أمره بين شرب الخمر، وترك حفظ النفس، وكلٌّ منهما محذور يتوقّف التخلص منه على فعل الآخر، ففي مثل هذه الصورة يكون شرب الخمر حسناً عقلاً ومطلوباً شرعاً؛ لانحصار التخلص من ترك حفظ النفس فيه.

أما إذا وقع بسوء اختياره في أحد ذينك المحذورين، بأن وقع بسوء اختياره (إما في الاقتحام في ترك الواجب) الذي هو حفظ، (أو فعل الحرام) الذي هو البقاء، (وإما في الإقدام على ما هو قبيح وحرام) كشرب الخمر أو الخروج فإنّ كلّاً منهما

قبيح وحرام (لولا) أنَّ (به التخلّص) عن ترك حفظ النفس كما في الشرب، أو عن الغضب البقائي كما في الخروج، والمراد أنَّ كلاً من شرب الخمر - مثلاً - علاجاً، والخروج من الدار تخلّصاً من الغضب قبيح وحرام (بلا كلام)، ولا إشكال سوى إشكال أنَّ به التخلّص عن الوقوع في هلاك النفس، أو عن البقاء في المغصوب.

هذا كلّه في بيان أنّه مشتمل على كلا الملاكين، أو على واحد منهما.

وأما الكلام على المؤثّر فهو بعد تسليم كونه مشتملاً على كلا الملاكين، فيقع الكلام في أنّه هل يكون كلاهما مؤثّرین، فيكون مأموراً به ومنهياً عنه، أو أنَّ المؤثّر هو ملك الأمر فقط، فيكون مأموراً به فقط، أو ملك النهي فقط فيكون منهياً عنه فقط؟

فنقول: الكلام في ذلك تارةً على القول بالامتناع، وتارةً على القول بجواز الاجتماع. أما على القول الأوّل فقد يُقال: إنّ صاحب الفصول يقول بكونه منهياً عنه بالنهي السابق ومأمور به، ولا يلزم منه اجتماع الأمر والنهي؛ للاختلاف بحسب الزمان حيث إنّ زمان النهي متقدّم على زمان الأمر، فكأنّه يقول: الشرط في امتناع الاجتماع أن يكون زمان النهي والأمر واحد، فلو اختلفا فلا يقول ببطلانه وامتناعه، ونظر ذلك بمسألة البداء حيث إنّهُ رَبَّيَا يأمر الإنسان عبده بشيء، ثمّ يبدو له فينهى عنه، أو بالعكس.

وفيه: أنّه لا فرق على القول بالامتناع بين ما إذا كانا في زمان واحد أو إذا كانا في زمانين في لزوم محذور الاجتماع، وقياسه بالبداء قياس مع الفارق؛ لارتفاع الحكم السابق فيه، ومجيء حكم آخر، فلم يحصل اجتماع أصلاً، بخلاف ما نحن فيه؛ لكون الفرض أنَّ النهي السابق باقٍ بحاله، ومجرّد تقدّمه زماناً على الأمر لا يوجب صحّة

اجتماعهما كما لا يخفى.

ولعله يُريد بهذا التوجيه جعل محلّ الكلام من قبيل الترتّب، فيكون الخروج منهياً بالنهي السابق الذي هو النهي عن جميع أنحاء التصرفات مطلقاً خروجاً، أو إبقاءً، أو دخولاً في المغصوب، والأمر معلق على عصيان النهي السابق.

لا يُقال: إنّ ما نحن فيه لا يمكن أن يكون من قبيل الترتّب؛ لكون الخروج مبغوضاً بنفسه، فلا يصحّ الأمر به ولو على تقدير عصيان النهي، بخلاف المهمّ فإنّه محبوب بنفسه، فيصحّ أن يؤمر به على تقدير عصيان الأمر بالأهمّ.

لأنّا نقول: قد بيّنا لك أنّ الكلام في هذه الجهة بعد الفراغ عن كون الخروج مشتملاً على ملاك الوجوب وملاك التحريم، وحينئذٍ فيصحّ الأمر به، وكونه مبغوضاً لكونه عصياناً للنهي السابق لا يضرّ؛ لعدم كون تلك المبغوضية مؤثّرة فعلاً.

وبالجملة: أنّ نفس كون الشيء محبوباً ومبغوضاً لا منافاة بينهما من حيث أنفسهما، إنّما المنافاة بينهما من حيث التأثير؛ بمعنى أنّه لا يصحّ أن يكون ملاك النهي مؤثّراً فعلاً، وملاك الأمر مؤثّراً فعلاً.

أما لو فرض أنّ ملاك النهي قبل الابتلاء بدخول الدار كان مؤثّراً فعلاً وأوجب تعلّق النهي بجميع التصرفات في الدار - سواء كانت تصرفات دخولية، أو مكثية، أو خروجية - وبعد أن عصي ذلك النهي فلا مانع من أن يرد هناك أمر متعلّق بالخروج معلق على عصيان ذلك النهي بدخول الدار؛ لأنّ ملاك النهي في تلك المرحلة - أعني مرحلة عصيانه - لا يكون مؤثّراً، فلا مانع حينئذٍ من تأثير ملاك الأمر فيه.

والذي اختاره المصنّف (رحمه الله) في هذا المقام كونه منهياً عنه بالنهي السابق، وليس بمأمور به بعد تسليم كونه مقدّمة للواجب، وأنّ مقدّمة الواجب واجبة.

وملخص كلامه: أنَّ هذا الشخص قبل دخوله الدار كان متمكناً من جميع التصرفات فيها دخولاً وخروجاً وبقاءً، فهو منهي عنها، فلو عصى ذلك النهي بسوء اختياره، ودخل الدار لم يكن اضطرابه إلى الخروج منها موجباً لرفع حرمة الخروج ولو كان التخلص منها منحصراً به؛ لعدم كون ذلك الاضطراب موجباً لرفع الحرمة حيث إنَّه بسوء الاختيار، وإلا لكان النهي من أوَّل الأمر مشروطاً بأن لا يختار الارتكاب، وهو واضح البطلان، مع أنَّ كونه مأموراً به خلاف الفرض؛ إذ الفرض أنَّه منهي عنه، وأنَّ الالتجاء إليه كان بسوء الاختيار.

هكذا فسر الأستاذ قول المصنّف ((رحمه الله)) في هذا المقام، مع أنَّه خلاف الفرض، وأنَّه بسوء الاختيار.

قلتُ: يرد عليه أنَّ الظاهر من هذا المعارض تسليم كونه منهيّاً عنه، ولكنه يدعي أنَّه - أي الخروج - مع كونه منهيّاً عنه يكون واجباً؛ لكونه مقدّمة لواجب، وحينئذٍ فدعوى كونه مأموراً به لا يكون خلاف الفرض؛ لعدم المنافاة بين كونه مأموراً به وكونه منهيّاً عنه بزعم هذا المعارض، فتأمل لتعرف أنَّ هذا الإيراد غير وارد على المصنّف (رحمه الله)، حيث إنَّ هذا المعارض..

إن كان ممّن يقول بالامتناع فظاهر أنَّه لا يصحّ له القول بكون الخروج مأموراً به مع كونه منهيّاً عنه.

وإن [كان] ممّن يقول بالجواز فأيضاً لا يصحّ له القول بذلك؛ إذ لا تعدّ وجهة في الخروج لما مرّ في مقدّمة الواجب^(١) من أنَّ الواجب مقدّمة ليس هو عنوان المقدّمية، بل هو نفس الفعل الذي يتوقّف عليه الواجب، وعليه فيكون نفس

(١) يُنظر: (١/ ٦٠٩)، وما بعدها من هذا الكتاب.

الخروج واجباً مع أنه محرم؛ لكونه غصباً، وهذا لا يصحّ حتّى على القول بالجواز. ويمكن تفسير العبارة بوجه آخر: وهو أنّ كون الحرمة للخروج معلقة على إرادة المكلف للغير - أعني البقاء - خلاف الفرض، فإنّ الفرض أن يضطرّ المكلف إلى الحرام بسوء الاختيار، وعلى تقدير كون الحرمة معلقة لا يحصل اضطراب إلى الحرام؛ لإمكان أن لا يختار المكلف البقاء، فلا يكون مضطراً إلى الحرام، ولعلّ هذا غرض الأستاذ (سَلَّمَهُ اللهُ) من تفسير العبارة، والاشتباه متّى في فهم كلامه.

هذا، والذي يظهر من المصنّف (رحمه الله) أنّ جميع المحرّمات التي يتفق كونها مقدّمة لواجب - بحيث يكون انحصار التوصل بها إلى الواجب بسوء الاختيار - حكمها كحكم الخروج على ما زعمه.

والذي ينبغي في هذا المقام التفصيل بين المحرّمات التي تكون اختيارية، فينحصر التوصل بها إلى الواجب هي عند انحصار التوصل إلى الواجب فيها بسوء الاختيار، بحيث يكون فعلها وتركها عند ذلك باختياره، إن شاء فعل وإن شاء لم يفعل، وبين المحرّمات التي لا تكون اختيارية عند ذلك، بل لا بُدَّ له من فعلها.

أما الأوّل فهو كمن أدخل نفسه باختياره في مرض يكون دوائه شرب الخمر، فإنّه بعد أن أدخل نفسه في ذلك المرض وتوقّف الواجب - وهو حفظ النفس - على شرب الخمر بحيث انحصر التوصل إلى حفظ النفس، يكون شرب الخمر في ذلك الحين اختيارياً له، بمعنى أنّه يمكنه أن يشربه، ويمكنه أن لا يشربه فيموت، فصار التوصل إلى الواجب - وهو حفظ النفس - منحصراً في الحرام، إلّا أنّ ذلك بسوء اختياره حيث إنّّه باختياره أدخل نفسه في عنوان يستلزمه لأن يكون التوصل إلى حفظ نفسه منحصراً في الحرام.

والثاني فهو كما نحن فيه، فإنَّ الخروج بعد أن اضطرَّ المكلف إليه وتوقَّف الواجب - أعني ترك الغضب - عليه، وكان ذلك التوقَّف بسوء اختياره، لا يكون في ذلك الحين فعلاً اختياريّاً؛ لكونه ممّا لا بُدَّ له منه.

وحكم المسألة الأولى ينبغي التكلّم فيه من جهتين:

إحداها: حكم إدخال نفسه في ذلك العنوان الذي استلزم انحصار التوصل إلى الواجب بالحرام.

الأخرى: في حكم ذلك الحرام بعد انحصار التوصل إلى الواجب فيه.

أمّا الكلام من هذه الجهة الثانية فهو موكول إلى الأدلة الشرعيّة، فإن دلت على أنَّ شرب الخمر مطلقاً حرام - سواء كان في حال الاختيار، أو في حال الاضطرار، وسواء كان الاضطرار بسوء الاختيار، أو لم يكن بسوء الاختيار - فلا يجوز له شرب الخمر وإن توقّفت عليه حياته.

غاية الأمر أنّه إذا كان إدخال نفسه في ذلك العنوان محرّماً كان معاقباً على ذلك الإدخال.

أمّا إذا لم يكن توقّف حياته عليه بسوء اختياره بأن يكون قد ابتلى بمرض ينحصر دواؤه في شرب الخمر، فعلى هذا التقدير - أعني تحريم الخمر مطلقاً - بلا استثناء يكون الخمر عليه حراماً وإن توقّفت عليه حياته، فإنّه لا مانع من ذلك؛ لعدم كون المسألة - أعني مسألة تحريم الخمر - عقليّة، بل هي شرعيّة صرفة، وليس هذا الفرض داخلاً تحت ما لا يُطاق حتّى يقال برفع الحرمة فيه عقلاً.

قلتُ: إلّا أنّ المقطوع به أنّ هذا المقدار يستثنى من تحريم الخمر: إمّا لوجود أدلة عليه بالخصوص، وإلّا فأدلة العسر والخرج كافية بإخراجه.

بل قد يُقال: إنّ التكليف بالاجتناب عن شرب الخمر في مثل هذه الصورة تكليفاً بها لا يُطاق، فتأمل.

وكذا إن دلت الأدلة الشرعية على استثناء صورة ما إذا كان الاضطراب لا بسوء الاختيار، فإنّه يكون شرب [الخمر] في صورة الاضطراب بسوء الاختيار محرماً ولو توقفت عليه حياته، غايته يكون معاقباً على إدخال نفسه في ذلك إن قلنا: إنّه محرّم (غايته يكون معاقباً على عدم حفظ حياته)^(١) لا على ترك شرب الخمر، وإن دلت الأدلة الشرعية على استثناء صورتي الاضطراب من التحريم كان شرب الخمر فيما اضطرّ إليه بسوء الاختيار مباحاً.

فإن قلنا: إنّ مقدّمة الواجب واجبة، فهو واجب وإن لم نقل بذلك يبقى مباحاً ولا يكون حراماً، وكذا فيما إذا اضطرّ إليه لا بسوء الاختيار.

وأما الكلام في الجهة الأولى - وهي حكم إدخال نفسه في عنوان يستلزم كونه [ه] مقدّمة لواجب، كأن يدخل نفسه في مرض، فينحصر دواؤه في شرب الخمر - فهو أيضاً موكل إلى الأدلة الشرعية، ولا دخل له بها نحن فيه.

فظهر لك: أنّ ما تقدّم منّا، ومن المصنّف في حكم الخروج لا يكون حكماً لجميع المقدّمات المحرّمة التي يكون انحصر التوصل بها إلى الواجب بسوء الاختيار، بل هو مخصوص بنظائر الخروج ممّا لا يكون اختياريّاً عند ذلك التوقّف. هذا تمام الكلام في حكم الخروج على القول بالامتناع.

(١) ما بين القوسين مشطوب عليه من قبل المقرّر، لكن لا يتمّ المطلب إلّا به.

وبالجملة: كان قبل ذلك متمكناً من التصرف خروجاً، كما يتمكن منه دخولاً، غاية الأمر يتمكن منه بلا واسطة، ومنه بالواسطة. ومجرد عدم التمكن منه إلا بواسطة لا يخرج عن كونه مقدوراً، كما هو الحال في البقاء، فكما يكون تركه مطلوباً في جميع الأوقات فكذلك الخروج، مع أنه مثله في الفرعية على الدخول، فكما لا تكون الفرعية مانعة عن مطلوبيته قبله وبعده، كذلك لم تكن مانعة عن مطلوبيته، وإن كان العقل يحكم بلزومه، إرشاداً إلى اختيار أقل المحذورين وأخف القيحين.

ومن هنا ظهر حال شرب الخمر علاجاً وتخلصاً عن المهلكة، وأنه إنَّما يكون مطلوباً على كل حال لو لم يكن الاضطرار إليه بسوء الاختيار، وإلا فهو على ما هو عليه من الحرمة، وإن كان العقل يلزمه، إرشاداً إلى ما هو أهم وأولى بالرعاية من تركه؛ لكون الغرض فيه أعظم.

فمن ترك الاحتكام فيما يؤدي إلى هلاك النفس، أو شرب الخمر لئلا يقع في أشد المحذورين منها، فيصدق أنه تركها، ولو بتركها ما لو فعله لأذى - لا محالة - إلى أحدهما، كسائر الأفعال التوليدية، حيث يكون العمد إليها بالعمد إلى أسبابها، واختيار تركها بعدم العمد إلى الأسباب، وهذا يكفي في استحقاق العقاب على الشرب للعلاج، وإن كان لازماً عقلاً، للفرار عما هو أكثر عقوبة.

وأما على القول بالجواز فالظاهر كما تقدّم من الحكم على القول بالامتناع، حيث إنَّ القائلين بجواز الاجتماع يشترطون فيه المندوحة، فهم أيضاً محتاجون إلى هذه التوجيهات المتقدمة.

ولو سلم عدم الصدق إلّا بنحو السالبة المستفية بانتفاء الموضوع، فهو غير ضائر، بعد تمكّنه من الترك - ولو على نحو هذه السالبة - ومن الفعل بواسطة تمكّنه ممّا هو من قبيل الموضوع في هذه السالبة، فيوقع نفسه - بالاختيار - في المهلكة، أو يدخل الدار، فيعالج بشرب الخمر، ويتخلّص بالخروج، أو يختار ترك الدخول والوقوع فيهما لئلاّ يحتاج إلى التخلّص والعلاج.

إن قلت: كيف يقع مثل الخروج والشرب ممنوعاً عنه شرعاً، ومعاقباً عليه عقلاً، مع بقاء ما يتوقّف عليه على وجوبه [٣٢١]، ووضوح سقوط الوجوب مع امتناع المقدّمة المنحصرة، ولو كان بسوء الاختيار، والعقل قد استقلّ بأنّ الممنوع شرعاً كالممتنع عادةً أو عقلاً؟

٣٢١ - قوله رحمه الله: ((إن قلت: كيف يقع مثل الخروج والشرب ممنوعاً عنه شرعاً، ومعاقباً عليه عقلاً؟ مع بقاء ما يتوقّف عليه على وجوبه... إلخ)).
هذا إشكال على الالتزام بكون الخروج منهيّاً عنه مع كونه مقدّمة لواجب فعليّ، حيث إنّه لا يمكن إيجاب شيء وطلبه مع النهي عمّا يتوقّف عليه وتحريمه، سواء قلنا بوجوب المقدّمة أو لم نقل.

وبعبارة أخرى: أنّ هذا الإشكال ليس من جهة اجتماع إيجاب الخروج - مثلاً - وتحريمه حتّى يكون مبنياً على القول بوجوب المقدّمة، بل هو من جهة اجتماع المنع عن الخروج مع توقّف واجب فعليّ عليه.

وحاصله: أنّه لا بُدّ من أحد الأمرين:

إمّا القول بعدم كون الخروج محرّماً ليصحّ إيجاب ما يتوقّف عليه، وإمّا الالتزام

بعدم كون ما يتوقّف على الخروج واجباً ليصحّ تحریمه، فإنّ اجتناع تحریم المقدّمة المنحصرة مع الالتزام بكون ما يتوقّف عليها واجباً يؤوّل إلى التكلیف بها لا يُطاق، من جهة أنّ المنوع شرعاً كالممتنع عقلاً، فكما أنّه لا يصحّ إيجاب شيء مع عدم القدرة عقلاً على ما يتوقّف عليه، فكذا لا يصحّ مع عدم القدرة شرعاً على ما يتوقّف عليه.

وقد دفع المصنّف (رحمه الله) هذا الإشكال بوجهين:

أحدهما: أنّ هذه المقدّمة المحرّمة - وهي الخروج مثلاً - وإن كانت محرّمة، إلّا أنّ العقل حيث كان حاكماً بلزوم ارتكابها؛ لكونه أقلّ القبيحين، وهما ارتكاب الخروج غصباً والبقاء الزائد على الخروج في الدار كذلك، فلا مانع من التكلیف بذهبا.

وحاصل هذا الوجه: أنّ كون المنوع شرعاً كالممتنع عقلاً ليس على إطلاقه، بل إنّما هو كذلك فيما إذا لم يحكم العقل بلزوم ارتكاب ذلك المنوع شرعاً، لا فيما إذا حكم بذلك، فإنّه حينئذٍ يكون مقدوراً، فلا مانع من إيجاب ما يتوقّف عليه.

ثانيهما: الالتزام بعدم الوجوب الفعليّ الشرعيّ لما يتوقّف على ذلك المحرّم وهو الخروج - مثلاً - والاكتفاء بلزومه عقلاً، حيث إنّ أهمّ الغرضين.

بيانه: أنّ من أدخل نفسه باختياره في مرض مستلزم لتوقّف حياته حينئذٍ على شرب الخمر يدور أمره بين تحصيل غرض المولى بترك شرب الخمر؛ لكونه معلوم الحرمة، وبين تحصيل غرضه في حفظ النفس؛ لكونه معلوم الوجوب، فالعقل يلزمه بتحصيل الغرض الثاني؛ لكونه أهمّ في نظر المولى من غرضه في ترك شرب الخمر، وإذا لم يكن حفظ النفس المتوقّف على شرب الخمر واجباً شرعاً لم يكن مانع من بقاء شرب الخمر على تحریمه.

وهكذا الكلام فيمن اقتحم الدار المغصوبة، فإنه حينئذ أيضاً يدور أمره بين تحصيل غرض المولى بترك الخروج الغصبي؛ لكونه محرماً، وبين تحصيل غرضه بترك البقاء؛ لكونه أيضاً محرماً، فالعقل يلزمه بتحصيل أهم الغرضين، وهو ترك البقاء، وإذا لم يكن ترك البقاء واجباً شرعاً فلا مانع من بقاء مقدّمته وهو الخروج على تحريمه، هذا ما ذكره المصنّف جواباً عن الإشكال.

والتحقيق في الجواب أن يقال: أمّا مثال شرب الخمر ونظائره فهو كما عرفت تابع للأدلة الشرعية الواردة فيه، فإن دلت على تحريمه في ذلك الحال فلا بُدَّ من الالتزام بعدم وجوب حفظ النفس حينئذ، غاية الأمر أن المكلف حينئذٍ معاقب إن كانت الأدلة الشرعية دالة على تحريم إدخال نفسه في ذلك المرض المتوقّف خلاصه منه على شرب الخمر، وإلا فلا عقاب عليه أصلاً، كما إذا تمرّض بذلك المرض لا باختياره ودلت الأدلة الشرعية على تحريم شرب الخمر حتّى في حال الاضطراب لا بسوء الاختيار، وإن دلت الأدلة الشرعية على إباحته لمن اضطرّ إليه ولو بسوء الاختيار، فإن قلنا: بوجوب المقدّمة فهو واجب، وإلا فهو مباح.

وأما مثال الخروج فالتحقيق أن يقال: إن سلّمنا كونه مقدّمة لترك الغصب الزائد فإنه يكون عصياناً للنهي السابق مع وجوب ما يتوقّف عليه؛ إذ لا مانع من وجوبه، فإنّ المانع من وجوبه هو المنع عن الخروج فعلاً بحيث يكون المكلف قبل الخروج منهياً عن الخروج، وأموراً بترك البقاء الذي يكون الخروج مقدّمة له، وظاهر أن ما نحن فيه ليس كذلك، بل يكون المكلف بمجرد دخوله الدار يكون مضطراً إلى الغصب بمقدار ما يخرج به منها من الزمان وحينئذٍ يسقط النهي عن الغصب بذلك المقدار وإن كان سقوطاً بالعصيان، فيكون ذلك المقدار من الكون

الغصبي الكلي غير منهى عنه فعلاً لسقوط النهي عنه بالعصيان، والمكلف يمكنه أن يجعل ذلك المقدار من الكون كوناً خروجياً أو كوناً بقائياً، فإذا كان ترك الغصب الزائد على ذلك الكون واجباً، فيكون مقدّمته جعل ذلك الكون الذي سقط النهي عنه بالعصيان كوناً خروجياً، وحينئذ لم يكن ما توقّف عليه الواجب منهياً عنه فعلاً وإن كان عصياناً للنهي السابق الساقط بالعصيان.

نعم، لو كان هذا الكون الخروجي منهياً عنه بنهي آخر فعلي؛ لاشتبهاله - مثلاً - على تصرف زائد على مقدار ما اضطر إليه، لما صحّ إيجاب ما يتوقّف عليه.

فما نحن فيه نظير من ألقى نفسه اختياراً في سفينة مغبوبة لا يمكنه الخروج منها فهو مضطرّ إلى بقاءه فيها، وكانت هذه السفينة ممّا يمكن وصولها إلى الميقات، أمّا إذا كانت ممّا لا يمكن وصولها إلّا إلى الميقات، فإنّه وإن كان في الحكم مشاركاً لما نحن فيه، حيث إنّّه بمجرد الدخول في تلك السفينة اضطرّ إلى أن يبقى فيها إلى الميقات وبه يسقط النهي عنه بالعصيان، فلا مانع من كونه مقدّمة لواجب، إلّا أنّه ليس كما نحن فيه من جهة أنّ هذا يتعيّن عليه صرف ما اضطرّ إليه في التوصل بالواجب، بخلاف ما نحن فيه فإنّه لا يتعيّن غير ذلك كما عرفت.

نعم، هذا الفرق لا أثر له من جهة الحكم - كما بنينا - وإلى غيره، فلا مانع من إيجاب الحجّ عليه بعد إلقاء نفسه فيها، فإنّه حينئذ لما اضطرّ إلى البقاء فيها بمقدار يصل به إلى الميقات سقط النهي عن البقاء فيها بذلك المقدار سقوطاً بالعصيان، فبقي البقاء فيها بذلك المقدار غير منهى عنه فعلاً.

وحيثنّ نقول: إنّ ذلك المكلف يمكنه أن يجعل ذلك المقدار غير موصل له إلى الميقات، بأن يسيرها إلى جهة غير جهة الميقات، وأن يجعله موصلاً إليه، بأن يسيرها

إلى جهته، فلا مانع من كونه - أي البقاء - موصلاً إلى الميقات مقدّمة لواجب فعليّ.
فإن قلنا بعدم وجوب المقدّمة فلا إشكال، وإن قلنا بوجوبها وقع الإشكال في
أنّه هل يمكن تأثير ملاك المقدّمة في وجوبها في هذا الحال، أم لا يمكن؟ وقد تقدّم
الكلام فيه مفصّلاً^(١).

والحاصل: أنّ الأمر بذی المقدّمة المحرّمة في مثل ذلك يكون معلّقاً على عصيان
النهي المتعلّق بها، فحيث يتحقّق العصيان في ذلك النهي لا مانع من وجوب ذیها؛
لعدم النهي عنها فعلاً، هذا ما أفاده الأستاذ (سَلَّمَهُ اللهُ).

قلت: وتأمّيته موقوفة على أنّ العصيان للنهي الخرجي - مثلاً - يتحقّق بمجرد
الدخول والاضطرار إلى مقدار الكون الخرجي، فإنّه حينئذٍ قبل التلبّس بالخروج لا
نهي عنه فعلاً، فلا مانع عن كونه مقدّمة لواجب.

أمّا لو قلنا إنّ النهي قبل التلبّس بالخروج باقٍ، ولا يسقط إلّا بتحقّق الخروج،
فقبل التلبّس به يكون منهياً عنه فعلاً، فلا يمكن حينئذٍ وجوب ما يتوقّف عليه، إلّا
أنّ الظاهر هو الأوّل، فإنّ الاضطرار وإن كان بسوء الاختيار، لكنّه موجب لسقوط
الخطاب بالنهي لقبحه حينئذٍ، وذلك وإن كان سقوطاً بالعصيان (بأن يدخل بسوء
اختياره في المغصوب مع عدم قدرته على الخروج منه، ويكون اضطراره إلى البقاء
مستغرقاً لتمام وقت الصلاة)^(٢)، إلّا أنّه كافٍ في جواز الأمر بما يتوقّف على الخروج؛
لعدم الفرق في ذلك بين سقوط النهي بالعصيان، وبين سقوطه بالإطاعة كما

(١) يُنظر: (١/ ٦٠٩)، وما بعدها من هذا الكتاب.

(٢) ما بين القوسين وجدته في هامش المخطوط من دون إشارة إلى محلّ وضعه، وقد وضعته
هنا لظنيّ بأنّ هذا هو مكانه المناسب.

قلت: أولاً: إنّما كان الممنوع كالممتنع، إذا لم يحكم العقل بلزومه، إرشاداً إلى ما هو أقلّ المحذورين، وقد عرفت لزومه بحكمه؛ فإنّه مع لزوم الإتيان بالمقدمة عقلاً، لا بأس في بقاء ذي المقدمة على وجوبه، فإنّه حيثئذ ليس من التكليف بالممتنع، كما إذا كانت المقدمة ممتنعة.

وثانياً: لو سلّم، فالساقط إنّما هو الخطاب فعلاً بالبعث والإيجاب، لا لزوم إتيانه عقلاً؛ - خروجاً عن عهدة ما تنتجّز عليه سابقاً؛ - ضرورة أنّه لو لم يأت به لوقع في المحذور الأشدّ، ونقض الغرض الأهمّ؛ حيث إنّ الآن كما كان عليه من الملاك والمحبوّة، بلا حدوث قصور أو طرؤ فتور فيه أصلاً، وإنّما كان سقوط الخطاب لأجل المانع، وإلزام العقل به لذلك إرشاداً كافٍ، لا حاجة معه إلى بقاء الخطاب بالبعث إليه والإيجاب له فعلاً، فتدبّر جيّداً.

لا يخفى.

هذا كله فيما لو كان الأمر المتوجّه إلى ذلك المضطرّ إلى البقاء بسوء الاختيار توصليّاً، أمّا لو اضطرّ إلى الصلاة في ذلك المكان الذي اضطرّ إلى البقاء فيه بسوء الاختيار ففيه إشكال، حيث إنّّه وإن لم يكن فيه إشكال من حيث نفس التكليف؛ لعدم المانع عن الأمر المرتّب على عصيان النهي الساقط بالعصيان كما تقدّم^(١) في مسلك صاحب الفصول، إلّا أنّ فيه إشكال التقرب بها يكون عصياناً للنهي.

اللّهم إلّا أن يقال بسقوط النهي من أوّل الأمر؛ لكون فوت الصلاة أهمّ منه في نظر الشارع، أو يلتزم بمثل صلاة الغريق التي لا تتحد مع التصرفات في المكان.

(١) يُنظر: صفحة (٢٧)، وما بعدها من هذا الكتاب .

وقد ظهر ممّا حقّقناه: فساد القول بكونه مأموراً به، مع إجراء حكم المعصية عليه، نظراً إلى النهي السابق.

مع ما فيه من لزوم اتّصاف فعل واحد بعنوان واحد بالوجوب والحرمة. ولا يرتفع غائلته باختلاف زمان التحريم والإيجاب قبل الدخول وبعده - كما في الفصول - مع اتّحاد زمان الفعل المتعلّق لهما، وإنّما المفيد اختلاف زمانه ولو مع اتّحاد زمانها. وهذا أوضح من أن يخفى، كيف؟ ولازمه وقوع الخروج بعد الدخول عصياناً للنهي السابق، وإطاعة للأمر اللاحق فعلاً، ومبغوضاً ومحبوباً كذلك بعنوان واحد، وهذا ممّا لا يرضى به القائل بالجواز، فضلاً عن القائل بالامتناع.

كما لا يجدي في رفع هذه الغائلة: كون النهي مطلقاً وعلى كلّ حال، وكون الأمر مشروطاً بالدخول؛ ضرورة منافاة حرمة شيء كذلك مع وجوبه في بعض الأحوال.

وأما القول بكونه مأموراً به ومنهياً عنه: ففيه - مضافاً إلى ما عرفت من امتناع الاجتماع فيما إذا كان بعنوانين، فضلاً عمّا إذا كان بعنوان واحد، كما في المقام، حيث كان الخروج بعنوانه سبباً للتخلّص، وكان بغير إذن المالك، وليس التخلّص إلّا متزاعاً عن ترك الحرام المسبّب عن الخروج، لا عنواناً له - : أنّ الاجتماع هاهنا لو سلّم أنّه لا يكون بمحال - لتعدّد العنوان، وكونه مجدياً في رفع غائلة التضادّ - كان محالاً؛ لأجل كونه طلب المحال، حيث لا مندوحة هنا؛ وذلك لضرورة عدم صحّة تعلّق الطلب والبعث حقيقة بما هو واجب أو ممتنع، ولو كان الوجوب أو الامتناع بسوء الاختيار.

وما قيل: ((إنّ الامتناع أو الإيجاب بالاختيار لا ينافي الاختيار))، إنّما هو في قبال استدلال الأشاعرة للقول بأنّ الأفعال غير اختيارية بقضية: أنّ الشيء ما لم يجب لم

یوجد.

فانقدح بذلك: فساد الاستدلال لهذا القول بأن الأمر بالتخلّص والنهي عن الغصب دليلان يجب إعمالهما، ولا موجب للتقييد عقلاً؛ لعدم استحالة كون الخروج واجباً وحراماً باعتبارين مختلفين؛ إذ منشأ الاستحالة: إمّا لزوم اجتماع الضدين، وهو غير لازم مع تعدّد الجهة، وإمّا لزوم التكليف بها لا يطاق، وهو ليس بمحال إذا كان مسبباً عن سوء الاختيار.

وذلك لما عرفت من ثبوت الموجب للتقييد عقلاً ولو كانا بعنوانين، وأن اجتماع الضدين لازم ولو مع تعدّد الجهة، مع عدم تعدّدها هاهنا، والتكليف بها لا يطاق محال على كلّ حال. نعم، لو كان بسوء الاختيار لا يسقط العقاب بسقوط التكليف بالتحريم أو الإيجاب.

ثم لا يخفى: أنّه لا إشكال في صحّة الصلاة مطلقاً في الدار المغصوبة، على القول بالاجتماع.

وأما على القول بالامتناع، فكذلك، مع الاضطرار إلى الغصب لا بسوء الاختيار، أو معه ولكنها وقعت في حال الخروج، على القول بكونه مأموراً به بدون إجراء حكم المعصية عليه [٣٢١]،

٣٢١ - قوله رحمه الله: ((على القول بكونه مأموراً به بدون إجراء حكم المعصية عليه... إلخ)).

أما النافلة فلا إشكال في صحّتها في حال الخروج على هذا القول؛ لعدم افتقارها إلى تصرّفات زائدة على الأفعال الخروجية، حيث إنّ النافلة يجوز فعلها ماشياً بدون ركوع وسجود.

وأما الفريضة فإنها لما كانت صحتها متوقفة على تأدية ركوعها وسجودها وتشهدها وتسليمها على الوجه المعتبر شرعاً، وهي تتوقف على تصرفات زائدة على الخروج فلا تصحّ مع سعة الوقت.

وأما عند تضييقه فلا بُدَّ من فعلها ماشياً في حال الخروج، ولا بُدَّ أيضاً من ترك ركوعها وسجودها على الوجه المعتبر؛ لاحتياجها حينئذٍ إلى تصرفات زائدة على الخروج، وهل له الانحناء في الركوع والسجود بمقدار لا يزيد على الخروج بحيث يركع ويسجد منحنيّاً ماشياً انحناءً لا يفتقر إلى بقاء زائد على مقدار الكون الخروجيّ، أم ليس له ذلك؟ لأنّ المباح له الحركة الانتقاليّة خارجاً، والانحناء بذلك المقدار وإن لم يزد كونه الخروجيّ، إلّا أنّه لما كان خارجاً عن تلك الحركة الانتقاليّة، فهو غير مباح له. الظاهر الأوّل؛ لأنّه لما أبيع له الخروج فقد أبيع له مطلق ذلك الكون الذي هو بمقدار الحركة الخروجيّة، لافتقار الخروج إلى ذلك المقدار من الكون؛ لكونه لازماً له، ولا يمكن اختلاف المتلازمين في الحكم، أي: لا يمكن أن يكون الخروج مباحاً، وذلك الكون الذي هو بمقدار الخروج اللازم له حراماً، فلا بُدَّ أن يكون ذلك المقدار من الكون مباحاً، وحينئذٍ فله أن يجعل قَدُّهُ^(١) في ذلك الكون منحنيّاً أو مستقيماً؛ لكونها كيفيّات له في ذلك الكون المباح.

قلت: لا حاجة إلى هذا التطويل؛ لكفاية أن يُقال: إنّهُ قد أبيع له الخروج، فله أن يخرج مستقيماً أو منحنيّاً؛ لكون ذلك كيفيّة للخروج المباح غير مخرج له عن كونه خروجاً، فإنّ من خرج مستقيماً أو منحنيّاً، أو تارةً مستقيماً وتارةً منحنيّاً لا يخرج عن كونه خارجاً.

(١) أي: قامته. يُنظر: الصحاح: ٥/ ٢٠١٨، لسان العرب: ٣/ ٣٤٥، مادة: (قدد).

أو مع غلبة ملاك الأمر على النهي مع ضيق الوقت [٣٢٢].

أما مع السعة فالصحة وعدمها مبنيان على عدم اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن الضدّ واقتضائه [٣٢٣]؛ فإن الصلاة في الدار المغصوبة وإن كانت مصلحتها غالبية

وبعبارة أخصر: إذا أبيح له الخروج فله الخروج بأيّ كيفة يُريد، بشرط أن لا تكون تلك الكيفة موجبة لزيادة كونه الخروجي.

٣٢٢ - قوله رحمه الله: ((أو مع غلبة ملاك الأمر على ملاك^(١) النهي مع ضيق الوقت... إلخ)).

هذا معطوف على قوله: (مع الاضطرار إلى الغضب لا بسوء الاختيار)^(٢)، وحينئذٍ فلا يكون ما يذكره هنا مبنياً على الاضطرار؛ لأنّه إذا قلنا بتغليب جانب الأمر على ملاك النهي كانت الصلاة صحيحة، سواء كان مضطراً إليه أو غير مضطر، [وسواء] كان الاضطرار لا بسوء الاختيار، أو بسوء الاختيار.

نعم، يشترط في صحتها حينئذٍ ضيق الوقت، فإنّه عند ضيقه لا يكون هناك فرد آخر مشتمل على مزية لازمة الاستيفاء يكون الأمر به مقتضياً للنهي عن هذا الفرد.

٣٢٣ - قوله رحمه الله: ((أما مع السعة فالصحة وعدمها مبنيان على عدم اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن الضدّ واقتضائه... إلخ)).

ملخص توجيه جعله من ذلك الباب: أنّ الصلاة في المكان المغصوب لما كانت جهة الأمر فيها غالبية على جهة النهي فلا بُدَّ أن تنقص مصلحتها بمقدار ما يوازن الجهة التحريمية.

(١) في المتن أعلاه من دون (ملاك).

(٢) يُنظر: صفحة (١٨١) من هذا الكتاب.

ومن الواضح أنَّ الجهة التحريمية لازمة الاستيفاء، فلا بُدَّ أن يكون ما يوازنها من مصلحة الأمر لازم الاستيفاء.

وحينئذٍ فإنَّ أمكن استيفاء ذلك المقدار من مصلحة الأمر فلا إشكال، مثلاً: نفرض أنَّ مصلحة أصل الصلاة عشر درجات، ومفسدة التصرّف في ملك الغير ستّ درجات، فالباقى من مصلحة الصلاة بعد المقابلة بمفسدة النهي أربع درجات، وليس أنَّ الستّة من مصلحة الصلاة تنعدم من أصلها؛ إذ لا وجه لذلك بل المراد أنَّ تلك الستّة لا يمكن أن تؤثر في الرجحان والمحبوبة لابتلائها بما يُقابلها من تلك المفسدة، فيكون المؤثّر في الرجحان هو الأربع الباقي؛ لعدم ابتلائها بما يزاهاها، فالمراد من نقصان المصلحة أنَّها تنقص في مرحلة التأثير في الرجحان.

وإن لم يمكن: بأن لا يبقى مجال لفعل الصلاة مرّةً أخرى في خارج المكان المغصوب كان الأمر بتلك الصلاة الواقعة خارج المكان متعيّناً؛ لأنّها محصّلة للمصلحة اللازمة الاستيفاء التي لا يمكن استيفائها مع فعل الصلاة في ذلك المكان، وحينئذٍ فإنَّ قلنا بالاقضاء في ذلك الباب كان الأمر بالصلاة خارج المكان مقتضياً للنهي عن الصلاة داخله لحصول المضادة بينهما على هذا التقرير، وهو مقتضى للفساد، لكنك قد عرفت عدم الاقتضاء.

ف(الصلاة في الغصب اختياراً في سعة الوقت صحيحة) إن قلنا بتغليب جانب الأمر على جانب النهي، ولم نقل باقتضاء الأمر بالشئ النهي عن ضده. وإن لم يكن مأموراً بها؛ لما عرفت في مسألة الضدّ عند الجواب عن كلام البهائي رحمه الله^(١)، غاية الأمر أنّه يكون عاصياً بواسطة تفويت ذلك المقدار من الرجحان المقابل لمفسدة النهي.

(١) يُنظر: صفحة (٢٣)، وما بعدها من هذا الكتاب.

على ما فيها من المفسدة، إلا أنه لا شبهة في أن الصلاة في غيرها تضادها، بناءً على أنه لا يبغي مجال مع إحداهما للأخرى، مع كونها أهم منها؛ لخلوها من المنقصة الناشئة من قبل اتحادها مع الغصب.

لكنه عرفت: عدم الاقتضاء بها لا مزيد عليه، فالصلاة في الغصب اختياراً في سعة الوقت صحيحة، وإن لم تكن مأموراً بها.

الأمر الثاني: قد مر - في بعض المقدمات - أنه لا تعارض بين مثل خطاب ((صل)) وخطاب ((لا تغصب)) على الامتناع، تعارض الدليلين بما هما دليلان حاكيان، كي يقدم الأقوى منهما دلالة أو سنداً، بل إننا هو من باب تراحم المؤثرين والمقتضيين، فيقدم الغالب منهما، وإن كان الدليل على مقتضى الآخر أقوى من دليل مقتضاه.

هذا فيما إذا أحرز الغالب منهما، وإلا كان بين الخطابين تعارض، فيقدم الأقوى منهما دلالة أو سنداً، وبطريق ((الإن)) يحرز به أن مدلوله أقوى مقتضياً [٣٢٤]. هذا لو كان كل من الخطابين متكفلاً لحكم فعلي، وإلا فلا بد من الأخذ بالمتكفل لذلك منهما لو كان، وإلا فلا محيص عن الانتهاء إلى ما تقتضيه الأصول العملية.

٣٢٤ - قوله رحمه الله: ((وإلا كان بين الخطابين تعارض، فيقدم ما هو^(١) الأقوى [منهما] دلالة أو سنداً، وبطريق ((الإن)) يُحرز به أن مدلوله أقوى مقتضياً... إلخ)).

وجه استكشاف الأقوائية مقتضياً من الأقوائية دلالة أو سنداً أنه إذا كان أحد الخطابين أقوى دلالة أو سنداً كان الحكم الفعلي على طبق مقتضاه، فيكون مقتضاه مؤثراً دون مقتضى الآخر، ولازم كون مقتضاه مؤثراً دون مقتضى الآخر كون مقتضيه

(١) في المتن أعلاه من دون (ما هو).

أقوى من مقتضى الآخر.

وملخص ذلك: دعوى التلازم بين كون المقتضي هو المؤثر فعلاً، وبين كونه هو الأقوى اقتضاءً.

قلتُ: قد يُقال: إنه لا ربط للأقوائية دلالة أو سنداً بالأقوائية اقتضاءً، فلا يجعل أحدهما دليلاً على الآخر، وحينئذٍ فلا يكون التأثير الفعلي لأحد الخطابين لكونه أقوى دلالة أو سنداً دليلاً على أنه أقوى اقتضاءً.

نعم، إذا كان الخطaban صادرين من متكلم واحد، وكان أحدهما أقوى دلالة فربما يجعل الأقوائية دلالة دليلاً على الأقوائية اقتضاءً؛ لأنَّ اعتناء المتكلم بأحد الخطابين ربما يكون دليلاً على أنَّ اقتضائه أقوى من اقتضاء الآخر.

أما إذا كان أحد الخطابين صادراً من شخص، والآخر من شخص آخر فلا وجه لجعل أقوائته دلالة دليلاً على أقوائته اقتضاءً.

قلتُ: هذا حسن ومحصله منع الملازمة بين كون أحد الخطابين مؤثراً فعلاً؛ لكونه أقوى دلالة أو سنداً، وبين كونه أقوى اقتضاءً؛ إذ قد يكون الأقوى دلالة أو سنداً أضعف مقتضياً في الواقع، فتأمل.

قلتُ: ولكن الأستاذ (سَلَّمَهُ اللهُ) في هذه الدورة قد شرح مطلب المصنّف (رحمه الله) على نحو لا يرد عليه شيء.

وحاصل ما ذُكِرَ وتوضيحه: أنه بعد فرض التلازم بين كون الحكم فعلياً وبين كونه اقتضائياً، وبعد فرض طرح أحد الدليلين؛ لكونه أضعف دلالة أو سنداً، نبقى نحن والدليل الذي هو أقوى دلالة أو سنداً، وهو دالٌّ [على] أنَّ الحكم الفعلي على طبقه، فإذا أخذنا بمقتضى هذه الدلالة التي هي مقتضى التقديم المذكور ثبت عندنا في مرحلة الظاهر والاستكشاف الظني أنَّ الحكم الفعلي هو الذي تضمّنه هذا

ثم لا يخفى: أن ترجيح أحد الدليلين وتخصيص الآخر به في المسألة، لا يوجب خروج مورد الاجتماع عن تحت الآخر رأساً، كما هو قضية التقييد والتخصيص في غيرها، مما لا يحرز فيه المقتضي لكلا الحكمين، بل قضيته ليس إلا خروجه فيما كان الحكم الذي هو مفاد الآخر فعلياً؛ وذلك لثبوت المقتضي في كل واحد من الحكمين فيها. فإذا لم يكن المقتضي لحرمة الغصب مؤثراً لها - لاضطرار أو جهل أو نسيان - كان المقتضي لصحة الصلاة مؤثراً لها فعلاً، كما إذا لم يكن دليل الحرمة أقوى، أو لم يكن واحد من الدليلين دالاً على الفعلية أصلاً.

الدليل المقدم، وبواسطة ما نقله من التلازم الواقعي بين كون الحكم فعلياً وبين كونه أقوى اقتضاءً، نستكشف أيضاً في مرحلة الظاهر أن الحكم الذي تضمنته الدليل المذكور هو الأقوى اقتضاءً.

نعم، لو كان ملاك الأخذ بالأقوى دلالة نظير الأصل العملي الذي لا يحكي عن الواقع لم يكن وجه للاستكشاف المذكور، فتأمل لتعرف أن تقديم أحد الخطابين لكونه أقوى دلالة أو سنداً على هذا الوجه ليس من باب تزاحم المقتضيين، ليتفرع عليه عدم خروج مورد الاجتماع عن تحت الآخر رأساً، بل هو حينئذ من باب تعارض الخبرين المستلزم تقديم أحدهما خروج مورد الاجتماع عن تحت الآخر رأساً؛ لكونه موجباً لطرح الآخر في مورد المعارضة الذي هو مورد الاجتماع.

نعم، لو تم ما قاله المصنف من الاستكشاف لكان من باب التزاحم، فإنه على ما قاله المصنف يكون التأثير الفعلي معلولاً للأقوائية بحسب الدلالة، وهي معلولة للأقوائية اقتضاءً، فينتج أن تقديم أحدهما وجعله مؤثراً لكونه أقوى اقتضاءً، وهو باب التزاحم.

فانقذ بذلك: فساد الإشكال في صحّة الصلاة - في صورة الجهل أو النسيان ونحوهما - ، فيما إذا قُدّم خطاب ((لا تغصب))، كما هو الحال فيما إذا كان الخطابان من أوّل الأمر متعارضين، ولم يكونا من باب الاجتماع أصلاً؛ وذلك لثبوت المقتضي في هذا الباب، كما إذا لم يقع بينهما تعارض، ولم يكونا متكفلين للحكم الفعليّ.

فيكون وزان التخصيص في مورد الاجتماع، وزان التخصيص العقليّ الناشئ من جهة تقديم أحد المقتضيين وتأثيره فعلاً، المختصّ بما إذا لم يمنع عن تأثيره مانع، المقتضي لصحّة مورد الاجتماع مع الأمر، أو بدونه فيما كان هناك مانع عن تأثير المقتضي للنهي له، أو عن فعليّته، كما مرّ تفصيله.

وكيف كان، فلا بدّ في ترجيح أحد الحكمين من مرجّح [٣٢٥]، وقد ذكروا لترجيح النهي وجوهاً:

٣٢٥ - قوله رحمه الله: ((وكيف كان: فلا بدّ في ترجيح أحد الحكمين من مرجّح... إلخ)).

لا يخفى أنّ المرجّحات مثل القرائن لا يمكن ضبطها، وإدخالها تحت قاعدة. نعم، ربّما تكون بعض القرائن عامّة وداخلة تحت ضابط كقولهم - مثلاً: - إنّ وقوع الأمر عقيب الحظر يفيد الإباحة، فكذا ما نحن فيه ربّما يذكر مرجّحات كلّية بعضها راجع إلى الدلالة ومقام الإثبات، وبعضها راجع إلى مقام الثبوت.

لا يُقال: إنّ كلامنا إنّما هو في مقام الثبوت، وأنّ المجمع بعد فرض اجتماع الملاكين فيه فأَيُّها هو الأقوى، ليكون هو المؤثّر، ومن الواضح أنّه لا ربط لمقام الثبوت بمقام الإثبات.

لأننا نقول: هذا مبني على ما تقدم من استكشاف مقام الثبوت من مقام الإثبات، وأنه يستكشف من كون الحكم الفعلي على طبق أحدهما؛ لكونه أقوى دلالة أنه أقوى ملاكاً، فتأمل.

فمن الأول: (أن النهي أقوى دلالة؛ لاستلزامه انتفاء جميع الأفراد بخلاف الأمر).

قلت: لا يخفى أن هذا لو تم، فإنما يتم فيما لو كان الدال على النهي صيغة النهي، وأما لو كان الدال عليه مادة النهي أو لفظ التحريم فلا يتم ذلك.

وملخص هذا أن صيغة النهي موضوعة للمنع عما تعلقت به من المادة، وهي الطبيعة المنهي عنها، ولا يحصل الامتناع عن الطبيعة إلا بالامتناع من جميع أفرادها، بخلاف صيغة الأمر، فإنها لا تدل على أزيد من طلب إيجاد الطبيعة، وإيجاد الطبيعة يحصل بإيجاد فرد من أفرادها - أي فرد كان -، فدلالة النهي على الشمول لجميع أفراد الطبيعة وإن لم يكن بوضع صيغة النهي لذلك، ولا بوضع الطبيعة المنهي عنها لذلك، لكنه بحكم العقل من تسليط النهي على الطبيعة، كما عرفت.

ودلالة الأمر على العموم البدلي بواسطة الإطلاق ومقدمات الحكمة، فيكون دلالة النهي على حكم مورد الاجتماع أقوى من دلالة الأمر على حكمه؛ لكون الأولى بالعموم الشمولي؛ لكون دلالاته على الشمول عقلية فهو بحكم العقل الذي يكون مآله إلى الوضع، حيث إن العقل إنما حكم بالعموم الشمولي؛ لأن صيغة النهي دالة على المنع وضعاً، ومقتضى تسليطها على الطبيعة العموم الشمولي بخلاف الثانية، فإن دلالة الأمر على حكم مورد الاجتماع إنما هو بالإطلاق ومقدمات الحكمة، فيكون النهي هو المقدم، لكونه أقوى دلالة من الأمر على حكم مورد الاجتماع.

منها: أنه أقوى دلالة؛ لاستلزامه انتفاء جميع الأفراد، بخلاف الأمر. وقد أورد عليه: بأن ذلك فيه من جهة إطلاق متعلّقه بقريئة الحكمة، كدلالة الأمر على الاجتزاء بأي فرد كان.

وقد أورد عليه: بأنه لو كان العموم المستفاد من النهي بالإطلاق بمقدّمات الحكمة، وغير مستند إلى دلالة عليه بالالتزام، لكان استعمال مثل ((لا تغصب)) في بعض أفراد الغصب حقيقة، وهذا واضح الفساد، فتكون دلالة على العموم من جهة أن وقوع الطبيعة في حيز النفي أو النهي يقتضي عقلاً سريان الحكم إلى جميع الأفراد؛ ضرورة عدم الانتهاء عنها أو انتفائها إلا بالانتهاء عن الجميع أو انتفائه.

قلت: دلالتها على العموم والاستيعاب - ظاهراً - مما لا ينكر، لكنّه من الواضح: أنّ العموم المستفاد منهما كذلك، إنّما هو بحسب ما يراد من متعلّقهما، فيختلف سعة وضيقاً، فلا يكاد يدلّ على استيعاب جميع الأفراد، إلا إذا أريد منه الطبيعة مطلقة وبلا

بل قد يُقال: إنّ دلالة النهي لا تبقي موضوعاً لدلالة الأمر؛ لكونها واردة عليها، فإنّ موضوع دلالة الأمر مقدّمات الحكمة التي عمدتها عدم بيان إخراج مورد الاجتماع من حيز الأمر والنهي؛ لكون دلالة على الشمول عقليةً، فهو كافٍ في بيان ذلك.

لكن لا يخفى ما فيه؛ حيث إنّ البيان الذي كان عدمه من المقدّمات هو البيان المتّصل دون المنفصل.

ومنه يظهر لك الإشكال في تقديم النهي على الأمر حتّى لو سلّمنا أنّ دلالة على شمول مورد الأعم بالوضع بخلاف الأمر.

قيد ولا يكاد يستظهر ذلك - مع عدم دلالة عليه بالخصوص - إلا بالإطلاق وقرينة الحكمة [٣٢٦]، بحيث لو لم يكن هناك قرينتها - بأن يكون الإطلاق في غير مقام البيان - لم يكاد يستفاد استيعاب أفراد الطبيعة، وذلك لا ينافي لدالتهما على استيعاب أفراد ما يراد المتعلق؛ إذ الفرض عدم الدلالة على أنه المقيد أو المطلق.

٣٢٦ - قوله رحمه الله: ((ولا يكاد يستظهر ذلك - مع عدم دلالة عليه بالخصوص - إلا بالإطلاق وقرينة الحكمة... إلخ)).

وحينئذ يكون حاله كحال الأمر من حيث افتقاره في دلالة على العموم وتناول مورد الاجتماع إلى مقدّمات الحكمة.

وبعبارة أخرى: النهي وإن كان في دلالة على شمول جميع أفراد مدخوله غير محتاج إلى مقدّمات الحكمة، إلا أنه لما كان تعيين ما يراد من مدخوله موقوفاً على مقدّمات الحكمة كان مثل الأمر في الدلالة على حكم مورد الاجتماع؛ لكون النتيجة تتبع أخسّ المقدّمتين.

قلتُ: فظهر لك أنه لا يمكن أن يُقال: إنّ النهي أقوى دلالة؛ لأنّ دلالة على الشمول غير متوقّفة على مقدّمات، وإنّما المتوقّف على ذلك متعلّقه، بخلاف صيغة الأمر، فإنّ دلالتها متوقّفة على مقدّمات الحكمة كمتعلّقتها؛ لأنّك قد عرفت أنّ النتيجة تكون تابعة لأخسّ المقدّمتين.

توضيح ذلك: أنّ اسم الطبيعة ك(رجل) و(إنسان) و(غضب) و(صلاة) - مثلاً - موضوع لنفس الطبيعة المهملة العارية من لحاظ التقييد والإطلاق، فيكون لحاظ كونها غير مقيّدة ومطلقة كلحاظها مقيّدة من الأمور الطارئة على أصل المعنى

الموضوع له اللفظ - أعني ذلك المعنى المجرد - عن لحاظ الإطلاق والتقييد، فيكون كل من هذين اللحاظين - أعني لحاظ كونها مقيدة ولحاظ كونها مجردة عن القيد - محتاجاً إلى دليل خارج عن نفس اللفظ المذكور، غاية الأمر لما كان أحد هذين الأمرين موافق لأصل المعنى من جهة عدم القيد فيه كان يكفي في الدلالة عليه عدم ذكر القيد، مع كون المتكلم في مقام البيان.

ثم نقول: إن الطبيعة لما كانت في نفسها صالحة لكل من الأمرين لم يكن تسليط النفي عليها دليلاً على إرادة نفي الطبيعة المطلقة إلا بمقدمات الحكمة.

وبعبارة أخرى: يحتاج في دلالة النفي المسلط على الطبيعة على شمول جميع الأفراد إلى لحاظ تلك الطبيعة في حيز النفي مجردة عن القيد، ولا يكفي في ذلك عدم لحاظ القيد فيها، فإن عدم لحاظ القيد يصلح مع كون الطبيعة مقيدة، ومع كونها مطلقة، فلا يثبت الشمول وعموم النفي لجميع الأفراد إلا إذا ثبت لحاظ عدم القيد فيها، ولا يثبت ذلك إلا بمقدمات الحكمة؛ لأنه لا يكون موقوفاً على كونه في مقام البيان.

ثم إنه قد يقال لترجيح جانب النهي أنه معين، والأمر مخير بين أفراد المأمور به، وظاهر أن المعين مقدم على المخير.

بيان ذلك: أن مرحلة جعل الأحكام في هذا المقام نظير مرحلة الامتثال، فكما أنه في مرحلة الامتثال يحكم العقل بتقديم المعين على المخير، فإنه إذا نهى المكلف عن جميع أفراد الغضب وأمر بالصلاة، فالعقل يلزم المكلف بإيقاع الصلاة في غير محل الغضب، ولا يسوغ له إيقاعها في محل الغضب؛ لما يراه من أن الغضب حيث كان جميع أفرادها محرمة فهو حكم معين عليه، لا مسوغ للخروج عنه؛ لعدم البديل له.

وأما الأمر فلما لم يكن جميع أفرادهِ متّصّفة بالوجوب، بل المتّصف بها واحد منها، فالعقل يلزم المكلف بترك الأفراد التي تكون في المحلّ المغصوب والإتيان بالفرد الذي لا يكون فيه.

والحاصل: أنّه في مورد الاجتماع؛ أعني الصلاة - مثلاً - في الدار المغصوبة العقل يحكم بعدم جعله من موارد امثال الأمر لما يراه من إمكان امثاله بغير هذا الفرد، وإذا كان العقل حاكماً بأنّ مورد الاجتماع لا يصحّ، ولا يسوّغ أن يجعل من موارد امثال الأمر؛ لأنّه إذا يرى المكلف مخيراً بينه وبين غيره من موارد عدم الاجتماع، فيعيّن عليه الإتيان بذلك الغير.

وأما النهي فلما كان معيّناً تكون جميع أفرادهِ مورداً للحكم على الشمول، فلا يحكم بترك موافقته في مورد الاجتماع وامثاله في غيره، حيث إنّ الغير أيضاً محرم، امثل المكلف النهي في مورد الاجتماع أم لم يمتثل.

والحاصل: أنّ العقل في مورد الاجتماع يسوّغ له بل يلزمه بعدم موافقة الأمر؛ لما يراه من إمكان موافقته بغيره، ولا يسوّغ فيه عدم موافقة النهي؛ لما يراه من عدم البدل له، وإذا كان العقل في مقام الامثال مقدّماً لجانب النهي، وحاكماً بأنّ مورد الاجتماع يجب إدخاله تحت النهي فيجب تركه، لا تحت الأمر فيجب فعله، فكذلك الشارع في مقام جعل الأحكام، فإنّه إذا رأى أنّ الصلاة - مثلاً - في محلّ الغصب يُعني عنها غيرها، وأنّ ترك الغصب المجتمع مع الصلاة لا يغني عنه غيره، فلا بُدّ أن يكون أمره بالصلاة غير شامل لها إذا كانت في المكان المغصوب، ونهيه عن الغصب شامل للغصب المجتمع مع الصلاة، وهذا معنى تقديم جانب النهي على جانب الأمر.

اللهم إلّا أن يقال: إنّ في دلالتها على الاستيعاب كفايةً ودلالةً على أنّ المراد من المتعلّق هو المطلق، كما ربما يُدعى ذلك في مثل: (كلّ رجل)، وأنّ مثل لفظة ((كلّ)) تدلّ على استيعاب جميع أفراد الرجل، من غير حاجةٍ إلى ملاحظة إطلاق مدخوله وقرينة الحكمة، بل يكفي إرادة ما هو معناه - من الطبيعة المهملة ولا بشرط - في دلالة على الاستيعاب، وإن كان لا يلزم مجاز أصلاً لو أُريد منه خاصّ بالقرينة، لا فيه؛ لدلالته على استيعاب أفراد ما يراد من المدخول، ولا فيه إذا كان بنحو تعدّد الدالّ والمدلول؛ لعدم استعماله إلّا فيما وضع له، والخصوصيّة مستفادة من دالّ آخر، فتدبّر. ومنها: أنّ دفع المفسدة أولى من جلب المنفعة.

قلتُ: فعلى هذا يكون عدم اجتماع المأمور به مع عنوان المنهيّ عنه من القيود الشرعيّة اللاحقة للمأمور به، بحيث يكون المجمع خارجاً عن تحت دائرة الأمر بقول مطلق، وهذا خلاف ما صرّح به الأستاذ عن عدم كونه كذلك، بل هو من القيود العقليّة الحاكم بها العقل؛ لأجل المزاحمة ليس إلّا.

وأما ما ذكره الأستاذ (دام ظلّه) في هذه الدورة من الاقتصار على حكم العقل بأنّ التخييري لا يزاحم التعينيّ لحكم العقل بلزوم الإتيان بالتخييريّ في محلّ لا يزاحم التعينيّ.

ففيه: أنّ حكم العقل بذلك إنّما هو محض تصرّف في مقام الامتثال، وهذا المقدار لا إشكال فيه، وإنّما الإشكال في أنّ الفرد الذي صار مجعماً لكلا الملاكين، أيّ الملاكين هو المؤثّر في حكم ذلك الفرد؟ ومجرّد حكم العقل بالإتيان ممّا يكون تخييرياً في غير هذا الفرد، لا يرفع التزام المتحقّق في ذلك الفرد المذكور، فتأمل.

وقد أورد عليه - في القوانين - بأنه مطلقاً ممنوع؛ لأنّ في ترك الواجب أيضاً مفسدة إذا تعيّن.

ولا يخفى ما فيه؛ فإنّ الواجب - ولو كان معيّناً - ليس إلّا لأجل أنّ في فعله مصلحة يلزم استيفائها، من دون أن يكون في تركه مفسدة [٣٢٧]، كما أنّ الحرام ليس إلّا لأجل المفسدة في فعله بلا مصلحة في تركه.

ولكن يرد عليه: أنّ الأولوية مطلقاً ممنوعة، بل ربما يكون العكس أولى، كما يشهد به مقايضة فعل بعض المحرّمات مع ترك بعض الواجبات، خصوصاً مثل الصلاة وما يتلو تلوها.

٣٢٧ - قوله رحمه الله: ((فإنّ الواجب - ولو كان [معيّناً] - ليس إلّا لأجل أنّ في فعله مصلحة يلزم استيفائها، من دون أن يكون في تركه مفسدة... إلخ)).

وكون المولى لا يرضى بتركه لا يدلّ على أنّ في تركه مفسدة، بل يمكن أن يكون عدم رضاه بتركه، لأجل اشتغال فعله على مصلحة قوية تُوجب عدم رضاه بتركه، فاندفع بذلك ما رُبّما يقال من جانب صاحب القوانين^(١) من أنّ مجرد المصلحة لا تُوجب الإلزام بالفعل الذي محصّله المنع من الترك ما لم يكن في الترك مفسدة.

والحاصل: أنّ المصالح في جانب الأمر كالمفاسد في جانب النهي، فكما أنّ المفسدة لها مراتب متفاوتة ويختلف النهي بحسبها شدة وضعفاً، كراهة وتحريماً، فكذلك المصالح أيضاً لها مراتب متفاوتة ويختلف الأمر بحسبها شدة وضعفاً، إيجاباً واستحباباً.

(١) يُنظر: القوانين المحكمة في الأصول المتقنة: ١/ ١٥٣.

ولو سَلِمَ فهو أجنبيٌّ عن المقام؛ فإنَّه فيما إذا دار بين الواجب والحرام [٣٢٨].
ولو سَلِمَ فإنَّها يجدي فيما لو حصل به القطع.
ولو سَلِمَ أنَّه يجدي ولو لم يحصل، فإنَّها يجري فيما لا يكون هناك مجال لأصالة
البراءة أو الاشتغال، كما في دوران الأمر بين الوجوب والحُرمة التعيّنين،

٣٢٨ - قوله رحمه الله: ((ولو سَلِمَ [فهو أجنبيٌّ عن المقام]، فإنَّله) فيما إذا دار
الأمر بين الواجب والحرام... إلخ)).

توضيح ذلك: أنَّ هذه القاعدة - أعني كون دفع المفسدة أولى من جلب المصلحة -
لو سَلِمَ جريانها في كلّ مفسدة ومصلحة، فإنَّها تنفع وتجدي فيما لو فرض دوران
الأمر بين فعل الواجب وبين ترك الحرام، بحيث يكون المكلف إذا ترك هذا الحرام
وقع في ترك ذلك الواجب، وإذا فعل ذلك الواجب وقع في فعل ذلك الحرام؛
للتلازم الاتفاقيّ بين الفعلين، ففي مثل ذلك يحكم العقلاء بأنّ دفع المفسدة أولى من
جلب المصلحة، فيتركها معاً.

ومن الواضح: أنَّ ذلك لا دخل له بما نحن فيه، فإنّ ذلك من باب التزاحم في
الامتنال بعد فرض الفراغ عن الحكم الشرعيّ، وما نحن فيه من باب التزاحم في
مقام التأثير في الحكم الشرعيّ، وأنّ المؤثّر في حكم مجمع الملاكين، أيّ واحد منهما؟
هل هو ملاك الإيجاب، أو ملاك التحريم؟

ويمكن أن يُقال: إنّ ما نحن فيه أيضاً من موارد تلك القاعدة بقياس حال
الحاكم والأمر بحال المكلف في حال الامتنال.

هذا تزييف لما ذكره المصنّف (رحمه الله) في حاشيته على الكتاب، فراجعها

وتأمل^(١).

بيان ذلك: أنّ الأمر لما رأى أنّ المكلف إذا أتى بالمجمع لأجل استيفاء مصلحته التي هي ملاك الأمر يقع في المفسدة التي هي ملاك النهي، وحيث إنّ العقلاء يقدّمون حفظ الوقوع في المفسدة على حفظ الوقوع في فوت المصلحة، وكانت تلك المصالح والمفاسد ملحوظة في نظر المولى الحكيم وإن لم يكن لها تأثير في ناحيته المقدسة، إلا أنها لما كان لها تأثير في ناحية عبده بحيث كان محافظاً على حفظها لهم، كما هو مقتضى اللطف الذي هو الأصل في تشريع الأحكام الشرعية، فلا ريب أنّ أمره حينئذٍ لا يكون متعلقاً بها يكون مشتملاً على المفسدة، فيكون المؤثر هو ملاك النهي دون الأمر.

وبهذا الاعتبار يكون ما نحن فيه من مصاديق تلك القاعدة العقلية القائلة بأنّ دفع المفسدة أولى من جلب المصلحة.

وهناك مصداق آخر لهذه القاعدة، وهي ما إذا تردّد حكم الشيء في الواقعي بين الحرمة والإيجاب، لا لأجل اشتماله على ملاكيهما، بل لأجل العلم الإجمالي بتعلّق الإلزام به المردّد بين الإلزام بالترك والإلزام بالفعل، فلنّهم كما يحكمون بأنّ دفع المفسدة المحققة المعلومة أولى من جلب المصلحة المحققة المعلومة، فكذلك يحكمون بهذا المناط بأنّ المحافظة على ترك الوقوع في المفسدة أولى من المحافظة على ترك الوقوع في فوت المصلحة.

وبناءً على ذلك فيكون لهذه الكبرى صغريات ثلاث:

الأولى: هي ما لو دار الأمر في مقام الامتثال بين ترك الواجب وفعل الحرام.

(١) يُنظر: كفاية الأصول: ١/ ٢٤٥، هامش.

الثانية: هي ما لو كان المؤثر هو ملاك الإيجاب أو ملاك التحريم.

الثالثة: هي ما لو دار الأمر بين المحافظة على ترك الحرام والمحافظة على فعل الواجب.

وكل من هذه الصور الثلاث لو فرض تسليم كونها من مصاديق هذه القاعدة - بعد فرض تسليم صحة تلك القاعدة على الإطلاق - لا بُدَّ أن يكون المورد فيها محكوماً بالحرمة، فيكون الحكم فيها نحن فيه هو الحرمة قطعاً.

ومعه لا مجال للرجوع إلى البراءة عن الحرمة كما يظهر من المصنّف (قدّس سرّه)، حيث إنّه يظهر منه أنّه جعل ما نحن فيه مورداً للبراءة عن الحرمة مع فرض صحة القاعدة المذكورة وشمولها له.

قلتُ: فإنّه بعد أن أشكل على القاعدة المذكورة بأنها ليست كلّية وأنّ المصالح والمفاسد مختلفة، فربّ مصلحة هي في نظر الشارع أهمّ من بعض المفاسد، قال: (ولو سلّم فهو أجنبّي عن المقام).

وظاهر ذلك أنّه لو فرض تسليم هذه الكبرى، فما نحن فيه ليس من صغرياتها؛ فإنّ مورد تلك القاعدة فيما دار الأمر بين فعل واجب وترك حرام، كما في الفعلين الذين اتّفق التلازم بينهما في الوجود والعدم، وكان أحدهما واجباً، والآخر محرّماً. الذي يظهر من المصنّف (قدّس سرّه) في الحاشية على الكتاب^(١) هو هذا، ولكن يمكن أن يستظهر من عبارته في الفوائد^(٢) أنّ مناقشته من جهة وجود المندوحة لامتنال الأمر في غير مورد الاجتماع، فلا يكون من قبيل الدوران.

(١) يُنظر: كفاية الأصول: ١/ ٢٤٥، هامش.

(٢) يُنظر: درر الفوائد في الحاشية على الفرائد: ٣٥٠، وما بعدها.

ومن الواضح أنَّ ما نحن فيه ليس من هذا القبيل، حيث إنَّ الدوران فيه لم يكن في ناحية المكلف وفي مقام الامتثال، وإنَّما كان الدوران فيه في ناحية الأمر وفي مقام جعل الحكم، وأنه هو الوجوب أو الحرمة، ثم قال: (ولو سلّم فإنَّها يجري... إلخ)^(١). وظاهر أنَّه لو سلّم أنَّ القاعدة المتقدّمة جارية فيما نحن فيه، وإلى هنا يكون المصنّف (قدّس سرّه) مسلماً بصحّة الكبرى، وبأنَّ ما نحن فيه من صغرياتها، وحيثنذ فلا بُدَّ له من الاعتراف بعد هذين التسليمين بكون الحكم هو الحرمة، وأنَّ المؤثر هو جانب المفسدة، ومعه لا معنى للرجوع إلى أصالة البراءة أو الاشتغال، فإنَّه إنَّما يرجع إلى ذلك في مقام الشك، وبعد تسليم الكبرى وتسليم تحقّق الصغرى فيما نحن [فيه] تكون الحرمة قطعيّة.

ثمَّ إنَّه يوجد في النسخ المصحّحة بعد التسليم الأوّل [توجد] هذه العبارة: (ولو سلّم فإنَّها يجدي... إلخ) ولم يعلم المراد من قوله في تلك النسخة: (فإنَّها يجدي فيما لو حصل القطع).

فإنَّ المراد إن كان حصول القطع بالمفسدة، ففيه: أنَّ فرض الكلام من أوّل الأمر كون المورد مجمعا للمفسدة والمصلحة.

وإن كان المراد حصول القطع بالأولوية - كما فسّره بعض الشارحين -، ففيه: أنَّه تسليم صحّة الكبرى، وتحقّق الصغرى لا يحيص من القطع بالأولوية.

وإن كان المراد حصول القطع بالحرمة - كما ربّما يتوهم أنَّ ذلك إشارة إلى ما ذكر في التقارير في آخر هذا المبحث^(٢) -، ففيه: أنَّه مع حصول القطع بالحرمة، بناءً على

(١) يُنظر: صفحة (١٩٦) من هذا الكتاب.

(٢) يُنظر: مطارح الأنظار: ١/ ٧٠٢.

لا فيما تجري، كما في محلّ الاجتماع؛ لأصالة البراءة عن حرمة [٣٢٨]، فيحكم بصحته، ولو قيل بقاعدة الاشتغال في الشكّ في الأجزاء والشرائط، فإنّه لا مانع عقلاً إلاً فعليّة الحرمة المرفوعة بأصالة البراءة عنها عقلاً ونقلًا.

نعم، لو قيل بأنّ المفسدة الواقعيّة الغالبة مؤثّرة في المبغوضية ولو لم تكن الغلبة بمحرزة، فأصالة البراءة غير جارية، بل كانت أصالة الاشتغال بالواجب - لو كان عبادة - محكّمة، ولو قيل بأصالة البراءة في الأجزاء والشرائط؛ لعدم تأتّي قصد القرية مع الشكّ في المبغوضية، فتأمل.

الامتناع - كما هو المفروض - لا حاجة إلى هذه القاعدة.

٣٢٨ - قوله رحمه الله: ((لا فيما تجري، كما في محلّ الاجتماع؛ لأصالة البراءة عن

حرمة... إلخ)).

لا يخفى أنّه كان الأنسب ذكر هذا؛ أعني بيان ما يقتضيه الأصل في أوّل الشروع في مسألة الاجتماع، بأن يقال هناك: إذا لم يتعيّن بالدليل حكم هذه المسألة من الجواز أو الامتناع، فهل الأصل يقتضي صحّة العبادة إذا كانت مورداً للاجتماع، أو يقتضي فسادها؟ لما عرفت من أنّه على القول بجواز الاجتماع تكون العبادة صحيحة، وعلى القول بالامتناع يأتي التفصيل الذي قد عرفته.

نعم، المصنّف في هذا المقام بصدد بيان أنّه على القول بالامتناع يحصل الشكّ فيما لو اجتمع أمر ونهي في أنّ المؤثّر منهما ما هو؟ لكن لا فرق بين هذا الشكّ والشكّ السابق في أنّ كلّاً منهما مرجعه إلى الشكّ في صحّة العبادة إذا كانت مورداً للاجتماع، سوى أنّ الشكّ الأوّل حاصله هل الاجتماع جائز؟ فتكون العبادة صحيحة، أو أنّه

متنع، وحينئذٍ فإن كان المؤثر هو النهي، فتكون العبادة فاسدة، أو الأمر فتكون صحيحة.

والشك الثاني في الجهة الثانية فقط، وهو أن المؤثر ما هو؟ وهذا الفرق لا أثر له في تنقيح مجرى الأصل؛ لما عرفت أنه في المقامين شك في صحة العبادة. وكيف كان: فنقول في هذا المقام: إنه لا إشكال في جريان البراءة عقليتها، ونقلتها في الحرمة.

أما الوجوب فحيث كان وجوباً تخييرياً بين أفراد الصلاة التي من جملتها مورد الاجتماع فلا تجري أصالة البراءة من وجوب مورد الاجتماع؛ لما حقق في محله من أن أدلة البراءة لا تجري في نفي الوجوب بالنسبة إلى أحد أفراد الواجب التخيري. نعم، إذا شك في أصل الوجوب التخيري فلا إشكال في جريان البراءة فيه، بخلاف ما إذا شك في أن هذا الفرد هل هو من جملة الأفراد التي قد علم وجوبها، أو ليس من جملتها كما فيما نحن فيه؟ فإنه لا إشكال في وجوب الصلاة وجوباً تخييرياً عقلياً بين أفرادها، وإنما الشك في أن هذا الفرد الذي هو مورد الاجتماع هل هو من جملة الأفراد الواجبة تخيراً، أو ليس من جملتها؟ وفي مثله لا تجري البراءة لا عقليتها؛ لعدم العقاب على ترك هذا الفرد بالخصوص، ولا نقلتها؛ لأن لسانه المنه ورفع الكلفة، ونفي الوجوب التخيري عن هذا الفرد موجب للكلفة، وكون الوجوب معيناً في غيره من الأفراد كما حقق في محله، فتأمل.

وحيثئذٍ فيكون أصل البراءة من التحريم في مورد الاجتماع غير معارض بأصل البراءة من الوجوب، وحينئذٍ فتكون الصلاة صحيحة.

ولو قلنا: بأصالة الاشتغال في الشك في الشرطية والجزئية، فإن ذلك لا دخل له

في مقامنا، فإنّ عدم النهي ليس شرطاً شرعياً في الصلاة حتّى يُقال: إنّنا لو فعلنا الصلاة في مورد الاجتماع نشكّ في حصول شرطها، فنشكّ في حصولها بما هي مشروطة، وشغل الذمّة اليقينيّ يستدعى الفراغ اليقينيّ، بل إنّما هو شرط منتزع من باب اجتماع الأمر والنهي على القول بالامتناع، وأنّ المنهيّ عنه لا يمكن أن يجعل عبادة يتقرّب بها إلى الله.

وإذا جرت البراءة في التحريم لم يكن هناك مانع من صحّة الصلاة، فإنّ المانع من صحّتها هو التحريم الفعليّ، وإذا جرت البراءة لم يكن هناك تحريم فعليّ، فتكون الصلاة صحيحة في مورد الاجتماع، وإن لم يعلم أنّها مأمور بها؛ لما تقدّم من أنّ ملاك الأمر كافٍ في الصحّة.

نعم، لو منع من جريان دليل البراءة في التحريم كان القول بفساد الصلاة متوجّهاً؛ لكون الحرمة حينئذٍ مانعة من صحّتها، إلّا أنّ الشأن في المانع من جريان دليل البراءة، فقد يُقال: إنّ قاعدة المقتضي تكون حاکمة أو واردة عليها، بأن يُقال: إنّ دليل البراءة العقليّ والنقليّ إنّما يجري فيما لو شكّ في حرمة الشيء مع عدم العلم باشتهاله على مقتضي التحريم وملاكه، كما في شرب التن - مثلاً - فإنّه لا علم في اشتماله على مقتضي التحريم.

أمّا فيما علم اشتماله على المقتضي للتحريم وملاكه، وشكّ في وجود رافعه أو في رافعيّة الوجود، فلا تجري فيه وإن كانت حرمة الفعلية مشكوكة، بدعوى أنّ العلم بوجود المقتضي كافٍ في العلم وصدق (حتّى تعلم)، ويكون بياناً رافعاً لقبح العقاب على المخالفة، وذلك كما فيها نحن فيه، فإنّ العلم بأنّ مورد الاجتماع مشتمل على مقتضي النهي، وملاكه كافٍ في رفع دليل البراءة؛ لكونه علماً وبياناً وإن كانت الحرمة

الفعليّة مشكوكة للشكّ في رافعيّة ملاك الأمر، إلّا أنّ الإنصاف أنّ العلم بمجرّد وجود المقتضي مع الشكّ في تأثيره لا يكون علماً بالحرمة لا شرعاً ولا عرفاً؛ لما عرفت من بقاء الشكّ في الحرمة، وإن علم وجود المقتضي لها.

نعم، لو كانت قاعدة المقتضي أصلاً متبّعاً عند العقلاء قد أمضاه الشارع، لكانت موجبة للعلم التنزيليّ كالاستصحاب، فتكون واردة على البراءة، لكن ذلك - أعني كون هذه القاعدة أصلاً عقليّاً قد أمضاه الشارع - لم يثبت.

قلتُ: أمّا أنّ الأخذ بوجود المقتضي مع عدم العلم بالمانع فالظاهر أنّ العقلاء جريهم على ذلك، والقول بعدم ثبوت ذلك عنهم مكابرة، وأمّا إمضاء الشارع لذلك فيكفي فيه عدم الردع عنه، ولا يحتاج إلى تصريح منه بالإمضاء.

نعم، إنّ هذا الأصل - أعني قاعدة الاقتضاء - غير نافع في المقام؛ لجريانه بالنسبة إلى الوجوب أيضاً، وحيثنّذ فيحصل التعارض بينهما، فيتساقطان فالمرجع في التحريم إلى البراءة، وحيثنّذ فتبقى أدلة البراءة بالنسبة إلى التحريم جارية من غير مزاحم، فتكون الصلاة صحيحة؛ لعدم النهي فعلاً عن مورد الاجتماع.

قلتُ: لم لا نقول بجريان استصحاب الحرمة، فإنّ الكون في المكان المغصوب كان محرّماً قطعاً، وبعد عروض عنوان الصلّاتية عليه نشكّ في ارتفاع حرمة نستصحب، وحيثنّذ يرتفع موضوع البراءة؛ لما حقّق في محله من حكومة الاستصحاب عليها أو وروده.

وقد أجاب الأستاذ (سلّمه الله) عن ذلك بما حاصله: أنّ الكلام في مورد الاجتماع وأنّه هل تكون الحرمة مؤثّرة فيه، أم لا؟ ولا علم بحرمة سابقاً حتّى تستصحب.

ومنها: الاستقراء، فإنه يقتضي ترجيح جانب الحرمة على جانب الوجوب، كحرمة الصلاة في أيام الاستظهار، وعدم جواز الوضوء من الإناءين المشتبهين [٣٢٩].

وكأنه يفرض الكلام في خصوص ما إذا كان الغصب وعنوان الصلاة متقارنين، لا فيما إذا كان الغصب متحققاً وعرض له عنوان الصلاة، بأن يكون الشخص متلبساً بالغصب المحرم قبل الصلاة، أو يُدعى في ذلك أنّ الكون المجرد عن عنوان الصلاة غير الكون المجتمع معه، وحينئذ يكون من قبيل تبدل الموضوع الموجب لعدم جريان الاستصحاب، فتأمل جيداً.

٣٢٩- قوله رحمه الله: ((ومنها: الاستقراء، فإنه يقتضي ترجيح جانب الحرمة على جانب الوجوب، كحرمة الصلاة في أيام الاستظهار، وعدم جواز الوضوء من الإناءين المشتبهين... إلخ)).

الظاهر أنّ المراد من أيام الاستظهار هي الأيام التي ترى المرأة فيها الدم بعد أيام العادة ويستمر حكمها إلى العاشر.

ويرد على هذا الوجه - زيادة على ما أورده عليه المصنّف (رحمه الله) -: أنّ هذين الموردين ليسا كما نحن فيه، فإنّ ما نحن فيه علم بوجود المقتضي لكلا الحكمين وشكّ في أنّ المؤثر منهما ما هو، وهذان المثالان لم يعلم وجود كلا المقتضيين، بل شكّ في أنّ الموجود هل هو مقتضي الوجوب، أو هو مقتضي التحريم، فلو سلّم حجّة الاستقراء وتماميته هنا لا ينفع في مقامنا؛ لعدم كون المواد المستقرئة نظيراً لما نحن فيه كما عرفت.

وفیه: أنه لا دلیل على اعتبار الاستقراء ما لم یفد القطع [٣٣٠]. ولو سلم فهو لا یکاد یشبث بهذا المقدار.

ولو سلم فلیس حرمة الصلاة في تلك الأيام، ولا عدم جواز الوضوء منهما مربوطاً بالمقام؛ لأن حرمة الصلاة فيها إنما تكون لقاعدة الامکان والاستصحاب [٣٣١] المثبتین لکون الدم حیضاً، فیحكم بجميع أحكامه، ومنها حرمة الصلاة علیها،

وکأنه یرید من الاستقراء الحدس، فإنه إذا نظر إلى مثل هذه الموارد التي حکم الشارع بالتحريم فيها - مع وجود احتمال الوجوب - یُحدس أن جانب الحرمة عند الشارع أهم من جانب الوجوب، وإن لم تكن هذه الموارد نظیراً لما نحن فيه فإنه یشکفي في حدس ذلك مطلق مراعاة جانب الحرمة من الشارع، ولا یتوقف على أن تكون مورداً من تلك الموارد.

٣٣٠ - قوله رحمه الله: ((وفیه: أنه لا دلیل على اعتبار الاستقراء ما لم یُفد القطع... إلخ)).

أما مع إفادته القطع فالحجة حينئذ هو القطع، فإن القطع حجة من أي طریق حصل، ولو لم یُفد الاستقراء إلا الظن فلا دلیل على حجّيته إلا أن نقول بحجّة الظن المطلق، بل الظاهر أنه لا يجوز العمل به، ولو قلنا بذلك فإن الاستقراء نحو من القیاس المنهی عنه في الشریعة المقدّسة.

٣٣١ - قوله: ((إنما تكون لقاعدة الإمکان والاستصحاب... إلخ)).

جریان الاستصحاب في أيام الاستظهار بناءً على أن الظاهر منها هي الأيام بعد أيام العادة، وأما إذا قلنا: إنها الأيام التي ترى المرأة فيها الدم قبل حصول عادتھا

لا لأجل تغليب جانب الحرمة كما هو المدعى.

هذا لو قيل بحرمتها الذاتية في أيام الحيض، ولأ فهو خارج عن محل الكلام [٣٣٢].

ومن هنا انقدح: أنه ليس منه ترك الوضوء من الإناءين؛ فإن حرمة الوضوء من الماء النجس ليس إلّا تشريعياً، ولا تشريع فيما لو توضأً منها احتياطاً، فلا حرمة في الين غلب جانبها.

واستقرارها، فإن قلنا إنها لا يحكم عليها بأحكام الحيض - كما قويناه في الفقه - فظاهر أنها حينئذ لا يكون لها ربط بها نحن فيه، وإن قلنا إنها يحكم عليها بأحكام الحيض، فلا يكون لاستصحاب الحيض مجال، بل تنفرد بذلك قاعدة الإمكان.

٣٣٢ - قوله رحمه الله: ((هذا لو قيل بحرمتها الذاتية في أيام الحيض، ولأ فهو خارج عن محل الكلام... إلخ)).

فإنه إذا كانت حرمة الصلاة على الحائض تشريعية فلا تثبت إلّا حيث يصدق التشريع، وهو ما إذا أتت بالصلاة في حال الحيض بدعوى أنها مأمورٌ بها، وأما لو أتت بها في الأيام المشكوك كونها حيضاً احتياطاً لاحتمال عدم كونها أيام حيض، فلا تكون تشريعاً فلا تحرم، وحينئذ لا وجه لجعله ممّا غلب فيه جانب الحرمة على جانب الوجوب؛ لعدم الحرمة فيه أصلاً.

[وقد] أشكل في هذه الدورة على الاستصحاب المذكور بأنه محكوم لاستصحاب بقاء الدم إلى ما بعد العشرة، فيكون استحاضة؛ لأنّ الدم غير المنقطع على العشرة يكون استحاضة.

نعم، لو كان عدم الانقطاع على العشرة من قبيل الكشف الحكمي لم يكن مجال للحكم بأنه استحاضة، ولو جرى استصحاب عدم انقضائه، تمّ وجه قاعدة الإمكان:

فعدم جواز الوضوء منهما ولو كذلك، - بل إراقتها، كما في النصّ - ليس إلّا من باب التعبد [٣٣٣]، أو من جهة الابتلاء بنجاسة البدن ظاهراً بحكم الاستصحاب؛

بأنّها عبارة عن أصالة جري العادة بكون الدم حيضاً؛ لأنّ كونه استحاضة خارج عن العادة.

٣٣٣ - قوله رحمه الله: ((فعدم جواز الوضوء منهما ولو كذلك، بل إراقتها - كما في النصّ - ليس إلّا من باب التعبد... إلخ)).

الكلام في الوضوء من الإنائين المشتبهين تارة في رفع الحدث، وتارة من حيث النجاسة الخبيثة.

أمّا الكلام من الجهة الأولى فيمكن أن يُقال: إنّ للمكلف طريقاً في تحصيل القطع برفع الحدث، بأن يتوضّأ من أحدهما، ثم يغسل أعضائه وضوئه من الآخر، ويتوضّأ فيه، فإن كان النجس هو الأوّل فقد طهر أعضائه من ماء الإناء، فيكون وضوئه بالإناء الثاني صحيحاً، وإن كان النجس الثاني فوضوئه في الأوّل صحيح، وتبقى أعضائه متنجّسة بالإناء الثاني، فإن كان هناك إناء ثالث طاهر وإن كان مغسولاً غسل أعضائه وصلى، وإن لم يكن له إناء ثالث لا يصحّ له العمل المشروط بطهارة البدن.

بل قد يقال بإمكان صحّة صلاته إذا كرّر الصلاة بأن يصلي في الوضوء الأوّل ثم يغسل أعضائه بالإناء الثاني، ثم يتوضّأ فيه ويصلي، فيحصل له القطع بأنّه قد صلى صلاة بطهارة من الحدث والخبث، وهو واضح. هذا كلّ في الكلام على الطهارة الحديثة.

وأما الطهارة الخبيثة فقد يقال: بجريان قاعدة الطهارة، فإنه إذا فعل ما ذكرناه يحصل له القطع بأنه كانت أعضائه في أحد وضوئيه طاهرة، وفي الآخر نجسة وحينئذ فيعارض الاستصحابان: استصحاب كون أعضائه طاهرة في أحد الوضوئين، واستصحاب كونها نجسة في الآخر، وبعد تعارض الاستصحابين وتساقطهما فالمرجع إلى قاعدة الطهارة.

فهذا نظير تعاقب الحالين على المكلف [من] الوضوء والحدث، ولم يعلم المتقدم منها، إلا أن هذا بعد تعارض الاستصحابين: استصحاب الحدث واستصحاب الطهارة، وتساقطهما ليس له قاعدة تحرز له أنه متطهر أو محدث، فيجب عليه الوضوء، لأجل إحراز شرط الصلاة.

وفيما نحن فيه بعد تعارض الاستصحابين تبقى الأعضاء مشكوكة الطهارة والنجاسة، فتكون داخلة تحت قولهم: (كل شيء لك طاهر حتى تعلم)^(١)، فيحكم بطهارتها بهذه القاعدة.

لا يقال: إن استصحاب الطهارة لا يجري حتى يكون معارضاً لاستصحاب النجاسة، فإن الطهارة المستصحة: إما الطهارة قبل الوضوئين وقبل ملاقة كلا الإنائين، فهي مقطوع بارتفاعها؛ للقطع بملاقة النجس الموجود في البين.

وإما الطهارة الحاصلة بعد التنجيس بالنجس من الإنائين فهي غير محرزة حتى تستصحب، فإنها تكون على تقدير أن يكون الإناء النجس هو الأوّل، وهو غير محرز لجواز كونه الثاني، وحينئذ فأبي معنى لاستصحاب الطهارة.

لأننا نقول: إننا لم نستصحب الطهارة السابقة على ملاقة كلا الإنائين حتى يقال

إنّما مقطوع بارتفاعها، ولا الطهارة الحاصلة من التطهير بالثاني المتأخرة عن ملاقة التنجيس بالأوّل حتّى يُقال إنّها غير محرّزة لجواز كون الثاني هو النجس، بل نقول: إنّ هذا المكلف كان في أحد الوضوئين طاهر الأعضاء، والآن نشكّ في بقاء تلك الطهارة التي كانت مقطوعاً بها في حال أحد الوضوئين، فتستصحب تلك الطهارة الثانية في حال أحد الوضوئين، فيحصل التعارض والتساقيط بين هذا الاستصحاب وبين استصحاب النجاسة التي علم بها في حال أحد الوضوئين، فيرجع إلى قاعدة الطهارة. هذا ما قرّره الأستاذ (سَلّمه الله).

قلتُ: فيه: أنّ الطهارة المستصعبة إن كانت الطهارة الكلّية أعمّ من أن تكون هي الطهارة التي قبل الملاقة، أو التي بعد التنجس بأن كان الأوّل هو النجس فلا إشكال في أنّ الطهارة الكلّية لا وجود لها حتّى تستصحب، وإن كانت الأولى فقد عرفت الإشكال فيها، وإن كانت الثانية فأيضاً قد عرفت عدم إحرازها.

وإن قال: إنّنا نستصحب الطهارة الشخصية الثابتة للأعضاء في أحد الوضوئين. قلنا أيضاً: الطهارة الشخصية إن كانت هي الموجودة في كلّ أحد الوضوئين، فلا وجود لها؛ لعدم وجود الكلّي لأحد الوضوئين، وإن كانت هي الموجودة في الوضوء الأوّل فلا يمكن استصحابها؛ لأنّ النجس إن كان الثاني فقد ارتفعت، وإن كان النجس هو الأوّل فهي غير موجودة، وإن كانت هي الموجودة في الوضوء الثاني فهي غير محرّزة حتّى تستصحب.

للقطع بحصول النجاسة حال ملاقة المتوضّئ من الإناء الثانية [٣٣٤]: إمّا بملاقاتها، أو بملاقة الأولى وعدم استعمال مطهر بعده، ولو طهر بالثانية مواضع الملاقة بالأولى.

٣٣٤ - قوله رحمه الله: ((للقطع بحصول النجاسة حال ملاقة المتوضّئ من الإناء الثانية... إلخ)).

هذا ردّ على الوجه المتقدّم، وحاصل الردّ: أنّه في أوّل ملاقة الأعضاء للماء من الإناء الثاني يعلم بكونها في ذلك الوقت متنجّسة: إمّا من ملاقة الإناء الأوّل ولم تطهر بعد لكونها حال أوّل الملاقة، وإمّا من الإناء الثاني بأن كان هو النجس فنستصحب تلك النجاسة.

قلتُ: فيكون هذا الاستصحاب بعد الفراغ من التطهير بالثاني من قبيل القسم الثاني من استصحاب الكلّي، فإنّا نعلم بوجود كلّ النجاسة في ذلك: إمّا من الإناء الأوّل، وقد زالت قطعاً، وإمّا من الثاني وهي مشكوكة الحدوث، فإن كان الكلّي من النجاسة له أثر ربّناه.

ولا يعارض هذا الاستصحاب باستصحاب الطهارة المتقدّم؛ لأنّ النجاسة على هذا الوجه معلومة التاريخ، فلا يعارضها استصحاب الطهارة؛ لكونها مجهولة التاريخ، فيكون ما نحن فيه من قبيل الشكّ في المتقدّم والمتأخّر، مع كون أحدهما معلوم التاريخ، وفي مثله يجري استصحاب معلوم التاريخ دون مجهوله، كما حقّق في محله.

بأن يُقال: إنّ هذا المكلف يعلم أنّه بأحد الوضوئين كانت أعضائه طاهرة،

نعم، لو طهرت - على تقدير نجاستها - بمجرد ملاقاتها، - بلا حاجة إلى التعدد أو انفصال [٣٣٥] الغسالة - لا يعلم تفصيلاً بنجاستها، وإن علم بنجاستها حين ملاقة الأولى أو الثانية إجمالاً، فلا مجال لاستصحابها، بل كانت قاعدة الطهارة محكمة.

الأمر الثالث: الظاهر: لحوق تعدد الإضافات بتعدد العنوانات والجهات، في أنه لو كان تعدد الجهة والعنوان كافياً - مع وحدة المعنون وجوداً - في جواز الاجتماع، كان تعدد الإضافات مجدياً؛ ضرورة أنه يوجب أيضاً اختلاف المضاف بها بحسب المصلحة والمفسدة، والحسن والقبح عقلاً، وبحسب الوجوب والحرمه شرعاً.

والآن يشك في بقاء تلك الطهارة.

قلت: هذا الاستصحاب هو الذي تقدم في الوجه الأول، وقد عرفت ما يرد عليه، فتأمل.

٣٣٥ - قوله رحمه الله: ((نعم لو طهرت - على تقدير نجاستها [بمجرد ملاقاتها] - بلا حاجة إلى التعدد وانفصال... إلخ)).

كما إذا كان كلا الإثنين كراً، أو كان الثاني كراً فقط، وقلنا إن ملاقة النجس للكر بمجرد كافي في تطهيره من دون احتياج إلى التعدد وانفصال الغسالة، فإنه حينئذ في حال ملاقة الثاني لا يحصل له العلم التفصيلي بنجاسة موضع الملاقاة من أعضائه الذي قلناه سابقاً، لتكون النجاسة المعلومة معلومة التاريخ؛ وذلك لاحتمال كون الإناء الثاني هو الطاهر.

نعم، يحصل العلم الإجمالي بنجاستها إما بملاقاة الإناء الأول أو الإناء الثاني، ولا مجال لاستصحاب تلك النجاسة التي كانت عند ملاقة الثاني؛ لعدم العلم في ذلك الحال، واستصحاب النجاسة المعلومة عند إحدى الملاقيتين يعارضها

استصحاب^(١) الطهارة المعلومة عند أحد الوضوئين، وحينئذ فلا بُدَّ من الرجوع إلى قاعدة الطهارة.

هذا الكلام كلّ مع الغضّ عن النصّ، وإلا فالنصّ مصرّح بوجوب إراقتها، فإن قلنا بانصرافه عن هذه الصور التي أمكن فيها طريق الحكم بالطهارة: إمّا تحصيل العلم بحصول الصلاة مع الطهارة من الحدث والخبث كما لو كرّر الصلاة كما ذكرنا، وإمّا بأن يطهر أعضائه بإناء آخر ولو مغسوباً، وإمّا أن يكون الإناء الثاني كراً، كان^(٢) النصّ وارداً على وفق القاعدة ونخصواً بما عدا هذه الصور.

قلتُ: لا يخفى أنّ الصورة الأولى يكون هذا النصّ والقياس إليها على وفق القاعدة؛ لعدم الخروج فيها عن إشكال نجاسة الأعضاء، وكذا الصورة الثانية؛ لكون ما يمكن تطهير الأعضاء فيه مغسوباً فيكون حكم الشارع بالإراقة لذلك.

نعم، الصورة الثالثة لو قلنا بشمول النصّ لها كان على خلاف القاعدة. إلّا أن يُقال: إنّه وإن لم يحصل له العلم بنجاسة ما أصابه ماء الكرّ من أعضائه إلّا أنّه يحصل له العلم الإجمالي بالنجاسة: إمّا في العضو الذي أصابه الإناء الثاني، وإمّا في العضو الذي لم يصبه بعد، وقد عرضت هذا الأخير على الأستاذ (سلّمه الله) فاستحسنه.

وإن قلنا بشموله لهذه الصور - كما هو الظاهر لعدم الموجب لذلك الانصراف - كان النصّ وارداً على خلاف القاعدة، ولا ضير في ذلك، فإنّ هذه الأمور بيد الشارع فحكمه فيها متّبع ولو كان مخالفاً للقاعدة.

(١) قد تقدّم منّي أنّه لا معنى لهذا الاستصحاب. (منه قدّس سرّه).

(٢) هذا جواب الشرط في قوله: (فإن قلنا). (منه قدّس سرّه).

فيكون مثل ((أكرم العلماء)) و((لا تكرم الفساق)) من باب الاجتماع [٣٣٦]،

وعلى أي حال: فليس مسألة الوضوء من الإنائين المشتبهين ممّا له ربط بما نحن فيه: أمّا على تقدير عدم شمول قوله عليه السلام: (أرقهما)^(١) لهذه الصور فواضح، وأمّا على تقدير شموله لها فالحكم بالإراقة وعدم جواز الوضوء ليس لأجل تغليب جانب الحرمة على جانب الوجوب؛ لأنّ حرمة الوضوء بالماء النجس ليست ذاتية، لكي يكون الحكم بعدم جواز الوضوء منهما مراعاة لجانب الحرمة، بل إنّما هي تشريعية، ومع الوضوء بكليهما احتياطاً لا يكون هناك تشريع، فلا حرمة في البين، فلا يكون الحكم بالإراقة إلّا تعبدّاً محضاً، لا لترجيح جانب الحرمة على جانب الوجوب؛ لما عرفت من عدم الحرمة في البين لو توضّأ بهما احتياطاً.

[قلت]: وجه الأستاذ (سلّمه الله) في هذه الدورة وجوب الإراقة بوجهين:

أحدهما: أن يكون الشرط في ماء الوضوء هو إحراز طهارته تفصيلاً ولو بالأصل، فيكون قوله عليه السلام: (أهرقهما)^(٢) كناية عن عدم الفائدة فيهما. الثاني: أن يكون ذلك مقدّمة للتوصّل إلى حصول المطلوب في هذا المقام، وهو التيمّم.

٣٣٦ - قوله رحمه الله: ((فيكون مثل: (أكرم العلماء) و(لا تكرم الفساق) من

باب الاجتماع... إلخ)).

لا يخفى أنّ هذا المثال لا يناسب مسألة الاجتماع، فإنّه إذا كان متعلّق وجوب

(١) يُنظر: تهذيب الأحكام: ١ / ٢١٤، كتاب الطهارة، باب المياه وأحكامها، ح ٤٥.

(٢) المصدر السابق.

ك((صل)) و((لا تغصب))، لا من باب التعارض، إلا إذا لم يكن للحكم في أحد الخطابين في مورد الاجتماع مقتضي، كما هو الحال أيضاً في تعدد العنوانين.

الإكرام عامّاً عموماً شموليّاً، ومتعلّق حرمة الإكرام كذلك يكون من قبيل ما لا مندوحة فيه، ويكون التكليف بالقياس إلى مورد الاجتماع - أعني مثل زيد العالم الفاسق - تكليفاً بالمحال، فإنّه إذا قيل: (أكرم كلّ عالم) و(لا تكرم كلّ فاسق) واجتمع العلم والفسق في زيد - مثلاً - كان زيد واجب الإكرام ومحرم الإكرام، وهو تكليف بغير المقدور، ولا يقول به القائل بالجواز، فضلاً عن القائل بالامتناع، فلا بُدّ من معاملة هذين التكليفين في مورد الاجتماع معاملة الخبرين المتعارضين دون المتزاحمين.

وحينئذٍ فلا بُدّ أن يمثّل لذلك بما إذا قال: (أكرم عالماً) و(لا تكرم الفساق) ليكون عموم العالم عموماً بدليّاً، فيكون للمكلف مندوحة في امتثال الأمر في غير مورد الاجتماع، فلو أكرم عالماً فاسقاً كان جمع الوجوب والحرمة بسوء اختياره لا من ناحية الأمر، فيكون مثل ما لو قال: (صلّ ولا تغصب) وصلّى المكلف في مكان مغصوب.

وبعد ذلك يُقال: إنّ تعدّد الإضافات يكون بمنزلة تعدّد الجهات والعنوانات، فكما أنّه يُقال: إنّ تعدّد العنوانات كافٍ ومجيد في تعدّد المعنونات ورافع غائلة اجتماع الحكمين المتضادين، فكذلك لو اتّحد العنوان وهو الإكرام، واختلّفت إضافته - كما مثلنا - فإنّ الإكرام وإن كان عنواناً واحداً إلا أنّ إضافته إلى العالم تارةً وإلى الفاسق أخرى موجب لتعدّده وتكثّره، فيكون إكرام زيد العالم الفاسق واجباً من حيث إنّّه

مضاف إلى العالم، وحراماً من حيث إنه مضاف إلى الفاسق.

وبالجملة: أن المكلف وجب عليه إكرام عالم ما، وحرّم عليه إكرام الفساق، وهو بسوء اختياره أكرم زيدا العالم الفاسق، فيكون إكرام زيد واجباً من حيث إنه إكرام عالم، وحراماً من حيث إنه إكرام فاسق، فهو مثل الصلاة في الدار المغصوبة، واجب من حيث إنه صلاة، وحرام من حيث إنه غضب، فكما أن تعدّد العنوانات مجزئ وإن كان المعنونة واحداً، فكذا تعدّد الإضافات يكون مجزئاً وإن كان العنوان والمضاف واحداً. هذا غاية تقريب جعل تعدّد الإضافات من قبيل تعدّد العنوانات.

ولكن لا يخفى الفرق بينهما؛ فإن تعدّد العنوانات يمكن أن يقال: بإجرائه في رفع غائلة اجتماع الحكمين المتضادين بخلاف تعدّد الإضافات، وذلك لما تقدّم منّا في بيان مختارنا في مسألة الاجتماع وهو الجواز، فإنّا قد بيّنا العناوين الكلّية تارة تكون بنفسها متعلّقة للحكم كالصلاة والصوم والغضب ونحوها من أفعال المكلفين، وتارة تكون متعلّقة لأفعال المكلفين التي تكون متعلّقة للحكم، كالخمر الذي يكون متعلّقة للشرب الذي يكون حراماً، فإنّ الحرمة إنّما تعلّقت بالشرب، والشرب متعلّق بالخمر، والعناوين التي تكون بنفسها متعلّقة للأحكام تارة تكون متعلّقة لحكم وضعي مثل عنوان الإتلاف الذي يكون متعلّقة للضمان في قولهم عليهم السلام: (من أتلف مال غيره فهو له ضامن)^(١)، فالإتلاف عنوان كليّ، وهو متعلّق لحكم وضعي وهو الضمان، وتارة تكون متعلّقة لحكم تكليفي كالصوم والصلاة وكالغضب، فإنّها عناوين كلّية متعلّقة لأحكام تكليفية.

(١) ليس رواية عنهم عليهم السلام، بل هو مضمون قاعدة الضمان المستنبطة من الروايات الواردة عنهم عليهم السلام. ينظر: جواهر الكلام: ٢٧ / ١٦٥.

أو قلنا: إنّ العناوين التي تكون متعلّقة لأحكام تكليفية لا يمكن أن تؤخذ على نحو القضية الخارجية أو الحقيقية، فإنّه لا يصحّ أن يقال: الأفراد التي هي موجودة في الخارج من أفراد الصلاة واجبة، فإنّها عند وجودها خارجاً لا يصحّ تعلّق الإيجاب بها، فإنّه حينئذٍ تحصيل الحاصل.

وكذا إذا أخذت القضية حقيقية، فإنّه لا يصحّ أن يقال: الأفراد الموجودة والأفراد المقدّرة الوجود من أفراد الصلاة محكوم عليها بالوجوب؛ لما عرفت من عدم صحّة تعلّق الإيجاب بالموجود فعلاً، وكذا ما هو مقدّر الوجود، فإنّه بعد تقدير وجود[ه] لا يصحّ تعلّق الإيجاب به، كما لا يصحّ تعلّقه بما هو موجود فعلاً، فلا بُدّ في تلك العناوين من أن تؤخذ على نحو القضية الطبيعية؛ بمعنى أنّ المحكوم عليه بالوجوب - مثلاً - هو طبيعة الصلاة، ولا يمكن سرّاية^(١) الحكم من تلك الطابع على أفرادها؛ لما عرفت من عدم صحّة إيجاب الفرد؛ لأنّه وجود للطبيعة، وإيجاب الموجود تحصيل الحاصل.

وحينئذٍ فلا بُدّ من القول بأنّ طبيعة الصلاة - مثلاً - إنّها يتعلّق بها الأمر في ظرف عدمها، ومعنى تعلّق الأمر في ذلك الظرف أنّها تكون مطلوباً بإخراجها من ذلك الظرف إلى ظرف الوجود، ومعنى امتثال ذلك الأمر الإتيان بفرد من أفرادها. والحاصل: أنّ الوجوب يتعلّق بطبيعة الصلاة في حال عدمها، لا أنّها يتعلّق بها الأمر مقيدة بالعدم، فإنّ ذلك محال كتعلّقه بها مقيدة بالوجود.

ومعنى امتثال ذلك الأمر الإتيان بفرد من أفراد تلك الطبيعة، وهذا لا ينافي القول بأنّ الأحكام المتعلقة بالعناوين سارية إلى المعنونات، فإنّ المعنونات إنّما هي

(١) في الأصل: (سريانية) بدل (سرّاية).

تلك الطبائع التي في ظرف العدم لا الأفراد، فالأمر بعنوان الصلاة إنّما يسري إلى طبيعة الصلاة دون أفرادها.

وحينئذ نقول في ظرف تعلق الأحكام لا يكون اجتماع أصلاً؛ لما عرفت أنّ ظرف تعلق الحكم إنّما هو العدم، والطبيعة في حال العدم لا تتحد مع طبيعة أخرى حتى يلزم الاجتماع.

وفي ظرف الامتثال لا يكون هناك أحكام حتى يُقال: إنّها قد اجتمعت، فإنّ من أتى بفرد من أفراد طبيعة الصلاة لا يكون آتياً بمتعلق الأمر حتى يُقال: إنّهُ لو أتى به في مكان مغضوب كان آتياً بمتعلق الأمر ومتعلق النهي، فيلزم الاجتماع؛ لما عرفت من أن متعلق الأمر، وكذا متعلق النهي ليس هو الطبيعة الموجودة، بل إنّما متعلقه هو الطبيعة في حال عدمها، وظاهر أنّ الطبيعة في حال عدمها ليست هي هذه الطبيعة الموجودة.

فإن قيل: إذا كان المأتي به ليس متعلقاً للأمر، فكيف يصحّ الامتثال به، وهل ذلك إلّا نظير من أمر بشيء وأتى بشيء آخر؟

قلنا: لا نعني بالامتثال إلّا بالإتيان بفرد من أفراد الطبيعة التي تعلق بها الأمر وإن لم يكن ذلك المأتي بما يتعلق به الأمر.

والحاصل: أنّه لا دليل على أنّه يعتبر في الامتثال أن يكون المأتي به ممّا يتعلق به الأمر، بل غاية ما يحكم العقل بإتيان فرد من أفراد متعلق الأمر.

والحاصل: أنّ مرحلة الامتثال لا ربط لها بمرحلة تعلق الأحكام، فمرحلة تعلق الأحكام هي الطبيعة في حال عدمها، ومرحلة الامتثال هو الطبيعة في حال وجودها، وفي مرحلة تعلق الأحكام لا يكون اجتماع أصلاً، وفي مرحلة الامتثال إنّما يجتمع عصيان وإطاعة لا أمر ونهي؛ لأنّ الأمر والنهي لا يكونان في مرحلة الامتثال، وإنّما

يكونان في مرحلة التعلّق. هذا كلّ في العناوين التي تكون متعلّقة للأحكام التكليفية.

وأما العناوين التي تكون متعلّقة للأحكام الوضعية - كعنوان الإلتاف الذي يتعلّق به الحكم بالضمان، وكخبر الواحد الذي يكون متعلّقا للحجّة - فلا مانع من أخذها على نحو القضية الحقيقية بأن يقال الإلتاف سبب للضمان؛ بمعنى أنّه بوجوده الخارجي يحكم عليه بكونه سبباً للضمان سواء كان وجوده محققاً، أو كان مقدّر الوجود، ويكون بحيث لو وجد لكان سبباً للضمان، بل لا بُدّ من أخذها كذلك؛ لأنّ هذه الأحكام الوضعية إنّما تتعلّق بها بعد وجودها.

وهكذا العناوين التي تكون متعلّقا لأفعال المكلفين المتعلّقة للأحكام، فإنّ الخمر المتعلّق للشرب المتعلّق للحرمة يصحّ أن يؤخذ على نحو القضية الحقيقية بأن يُقال إنّ شرب الخمر حرام؛ بمعنى أنّ الخمر الموجود خارجاً والمقدّر الوجود محكوم على شربه بالحرمة، بل لا بُدّ من أخذه كذلك؛ إذ لا معنى لتحريم شرب الخمر غير الوجود.

وأنت إذا عرفت ما تلوناه عليك تعرف أنّ تعدّد العنوان مجّد في تعدّد المعنون ورافع لغائلة اجتماع الحكمين المتضادين.

وأما تعدّد الإضافة فهو غير مجّد، فإنّ إضافة الإكرام إلى الفاسق وإلى العالم نظير إضافة الشرب إلى الخمر، فكما أنّ الخمر قد أخذ على نحو القضية المقدّرة، وكذلك عنوان الفاسق وعنوان العالم، فيكون وجوب الإكرام متعلّقا بالأفراد الخارجية من أفراد العالم، وكذا حرمة الإكرام متعلّقة بالأفراد الخارجية للفاسق، وحيث إنّ في العالم الفاسق يجتمع الحكمان - أعني وجوب الإكرام وحرمة - وتعدّد الإضافة لا يكون مجدياً؛ لكون وجوب الإكرام وحرمة متعلّقين بهذا الفرد الخاصّ، بخلاف

تعدّد العنوان - مثل الغضب والصلاة - فإنّ المتعلّق فيه لا يكون واحداً كما عرفت.
 فظهر لك: أنّ تعدّد الإضافات لا يكون من قبيل تعدّد العنوانات، فلا يكون
 مثل أكرم عالماً ولا تكرم الفسّاق من باب الاجتماع، فيحكم في مورد الاجتماع على
 القول بالامتناع بالتزاحم، بل هو من باب التعارض، فيجب الرجوع في ذلك المورد
 إلى حكم تعارض الخبرين.

نعم، لو فعل فعلاً واحداً يكون إكراماً لعالم ولآخر فاسق، كأن يقوم تعظيماً لهما
 كان من باب الاجتماع لا من باب التعارض، حيث إنّ يكون من قبيل الصلاة في
 المكان المغصوب - أعني أنّه عمل واحد - يكون مصداقاً للمأمور به، ومصادقاً
 للمنهى عنه.

ولا فرق بينهما إلّا من جهة أنّ التغير في الصلاة في المكان المغصوب كان من
 جهة تعدّد العنوان - أعني الغضب والصلاة - وفي إكرام الشخصين المذكورين كان
 التغير من جهة تعدّد الإضافة - أعني الإكرام المضاف إلى العالم، والإكرام المضاف
 إلى الفاسق - فكما أنّه يقال في تعدّد العناوين: إنّ مجد في رفع غائلة الاجتماع، وكذلك
 يقال في تعدّد الإضافات: إنّ مجد في رفع الغائلة المذكورة وإن كان الفعل بل العنوان
 واحداً.

قلت: لا يخفى أنّه يمكن أن يقال على هذا التقرير: إنّ إن كان قولنا لا تكرم
 الفسّاق وأكرم عالماً، من قبيل القضية الطبيعية الذهنية لا الحقيقية، وأنّ الحكم فيها
 لا يسري إلى المصاديق الخارجية كان المثالان - أعني إكرام الشخصين العالم
 والفاسق، وإكرام الشخص الواحد الذي يكون عالماً وفاسقاً - من باب الاجتماع، لا
 من باب التعارض، وإن كانت القضية حقيقية وكان الحكم فيها سارياً إلى الأفراد
 الخارجية كان المثالان من باب التعارض، لا من باب الاجتماع.

ولقد سألت الأستاذ (سَلَّمه الله) عن هذا الإشكال، فأجاب: بأنَّ القضية بالقياس إلى الجهة الأولى - أعني الإكرام الواحد المضاف لشخصين - على نحو القضية الطبيعية غير السارية إلى الأفراد، وبالقياس إلى الجهة الثانية - أعني الإكرام المضاف إلى شخص واحد - يكون مجعماً للعنوانين - أعني العلم والفسق - تكون القضية خارجية، ويكون الحكم فيها سارياً إلى الأفراد.

أقول: وهذه التفرقة بظاهرها ممّا لا يخفى ما فيها، حيث إنّه لا معنى لكون القضية الواحدة بالإضافة إلى بعض أفرادها - وهو إكرام الشخصين - تكون غير حقيقية، ولا يكون الحكم فيها سارياً إلى الأفراد، وبالقياس إلى بعض آخر - وهو إكرام الشخص الواحد الذي يكون مجعماً للإضافتين - من قبيل القضية الحقيقية ويكون الحكم فيها سارياً إلى الأفراد.

ولأجل ذلك يحصل القطع بعدم إرادة الأستاذ (سَلَّمه الله) هذا الظاهر، بل المراد أنّ المثاليين متساويان في كون الحكم فيها على نحو القضية الحقيقية؛ بمعنى أنّ العالم والفاسق في (أكرم العالم) و(لا تكرم الفاسق) يكون مأخوذاً على نحو القضية الحقيقية، ويكون الحكم سارياً إلى كلّ واحد من أفراد العالم والفاسق، غير أنّه في أفراد الأوّل على نحو البذل، وفي الثاني على الاستغراق والاستيعاب.

حينئذٍ فبناءً على السراية يكون كلّ واحد من أفراد العلماء واجب الإكرام على البذل، وكلّ واحد من أفراد الفساق محرم الإكرام.

فلو فرض أنّ زيداً عالم وفساق كان يحرم إكرامه، ويجب إكرامه بمقتضى ظاهر الدليلين، وحيث إنّ ذلك - أعني اجتماع حكمين متنافيين في شيء واحد - غير معقول فلا بُدّ من إعمال قواعد باب المعارضة، وصرف أحد الدليلين عن ظاهره، والحكم بأنّ المراد به ما عدا ما يصدق عليه الآخر، وبخلاف ما لو أكرم شخصين أحدهما

عالم والآخر فاسق، فإنّ ذلك لا إشكال فيه من حيث السراية، فإنّه لا مانع من كون أحد هذين الشخصين المعین يجب إكرامه، مع كون الآخر يحرم إكرامه، ولم يكن الإشكال فيه من هذه الجهة - أعني السراية - وإنّما جاء الإشكال فيه من جهة جمع هذين الموضوعين - أعني إكرام الشخص الفاسق وإكرام الشخص العالم - في فعل واحد، وهو إكرامهما معاً بفعل واحد.

ومن الواضح أنّ الإشكال من هذه الجهة عين إشكال مسألة الاجتماع، بخلاف الإشكال من [ال]جهة الأولى، فإنّه لا يكون إلّا من جهة التعارض بين الدليلين.

وبالجملة: فبعد أن كان زيد العالم واجب الإكرام وعمرو الفاسق محرم الإكرام بمقتضى السريان المتقدّم، فللمكلّف امتثال كلّ من الحكمين المذكورين، فيكون وجوب إكرام زيد نظير وجوب الصلاة، وحرمة إكرام عمرو نظير حرمة الغصب، وكما أنّ للمكلّف في ذلك أن يخلص من عقوبة كلّ من التكليفين بأن يوقع الصلاة في غير المكان المغصوب، فكذلك له أن يوقع إكرام زيد في غير مورد إكرام عمرو، وكما أنّه لو أوقع الصلاة في المكان المغصوب يكون ذلك من باب الاجتماع في مقام الامتثال، فكذلك لو أوقع إكرام زيد في مورد إكرام عمرو يكون من باب الاجتماع في مقام الامتثال.

وكما قلنا إنّ الوجوب والحرمة إنّما يطرآن على الصلاة والغصب قبل وجودهما، وإلّا لزم تحصيل الحاصل والتكليف بغير المقدور، وفي ظرف الوجود لا يكون إلّا مرحلة الإطاعة والعصيان، فلم يجتمع الأمر والنهي وإنّما اجتمع الإطاعة والعصيان، فكذلك نقول: إنّ وجوب إكرام زيد وحرمة إكرام عمرو إنّما يطرآن على إكرام زيد وعلى إكرام عمرو قبل وجود الإكرام، وإلّا لزم تحصيل الحاصل والتكليف بغير المقدور، وفي ظرف الوجود لا يكون إلّا مرحلة الإطاعة والعصيان

فلم يجتمع الأمر والنهي وإنَّما اجتمع الإطاعة والعصيان.

وكما قلنا: إنَّ الوجوب والحرمة لا يسري إلى الفرد الذي يوجد من الصلاة والغضب، فكذلك نقول: إنَّ وجوب إكرام زيد وحرمة إكرام عمرو لا يسري إلى الفرد الذي يوجد من إكرام زيد وإكرام عمرو.

فأكرم العلماء ولا تكرم الفساق له جهتان:

أحدهما: جهة كون العلماء موضوعاً لوجوب الإكرام، وجهة كون الفساق موضوعاً لحرمة الإكرام، ومن هذه الجهة تكون القضية حقيقية؛ بمعنى أنَّ الموضوع هو العالم والفساق بلحاظ أفرادهما الخارجيّة، أو التي توجد بعد ذلك، ويكون كلّ من الحكمين المذكورين سارياً إلى تلك الأفراد الخارجيّة، فيكون الشخص العالم واجب الإكرام والشخص الفاسق محرم الإكرام.

فلو فرض أنَّ هناك شخصاً يكون عالماً وفاسقاً كان مقتضى الأوّل وجوب إكرامه، ومقتضى الثاني حرمة إكرامه، وحينئذٍ فيتعارض فيه الدليلان، ويرجع في ذلك إلى باب التعارض، ولا يكون ذلك من باب الاجتماع في مقام الامتثال واجتماع الإطاعة والعصيان؛ ليكون من باب الاجتماع لما عرفت من أنَّ ذلك الشخص المذكور يكون محكوماً بكلّ من الحكمين قبل تحقّق مقام الامتثال ووقوع إكرامه.

ثمّ بعد الرجوع إلى باب التعارض وتقديم أحد الدليلين على الآخر لو وقع إكرام ذلك الشخص لا يكون محكوماً إلّا بأحد الحكمين.

وأما لو فرض وحدة الإكرام وتعدّد من أضيف إليه كما لو أكرم بإكرام واحد عالماً وآخر فاسقاً - كأن يقوم لهما مثلاً - فلا إشكال فيه من هذه الجهة، حيث وجوب إكرام ذلك الشخص العالم في نفسه لا ينافي حرمة إكرام ذلك الشخص الفاسق في نفسه، وإنّما جاء الإشكال من جهة وحدة الإكرام، وهو راجع إلى الجهة الثانية لذينك

الدليلين، وهي جهة تعلق الوجوب بإكرام العالم، وجهة تعلق التحريم بإكرام الفاسق.

ومن هذه الجهة لا تكون القضية حقيقية، بل تكون طبيعية؛ بمعنى أن متعلق الوجوب هو طبيعة إكرام العالم، ومتعلق التحريم هو طبيعة إكرام الفاسق. ومن الواضح أنه وإن فرض سريان وجوب الإكرام إلى أفراد العالم وحرمة الإكرام إلى أفراد الفاسق، إلا أن هذين الحكمين - أعني الإيجاب والتحريم - لا يسريان إلى الأفراد الخارجية من إكرامات العالم وإكرامات الفاسق؛ لما عرفت من لزوم تحصيل الحاصل، أو التكليف بغير المقدور.

وحينئذ فمع انحلال القضيتين من جهة العالم والفاسق إلى القضايا الشخصية، وهي وجوب إكرام زيد العالم وحرمة إكرام عمرو والفاسق، يكون كل منهما باقياً على طبيعته من جهة تعلق الوجوب والحرمة بالإكرام، فقولنا: أكرم زيدا العالم وإن كانت شخصية من جهة زيد، إلا أنها طبيعية من جهة إكرامه، وكذا قولنا: يحرم إكرام عمرو الفاسق.

وحينئذ فلو جمع المكلف بين هاتين الطبيعتين - أعني طبيعة إكرام زيد وطبيعة إكرام عمرو - في فرد واحد من الإكرام لم يكن ذلك الفرد - أعني إكرام الشخصين محكوماً لكلا حكمي الدليلين؛ كي يرجع الأمر إلى التعارض، بل غاية ما فيه أن يكون إطاعة لأحدهما وعصياناً للآخر، فيكون من باب الاجتماع.

وبهذا التفكيك بين الجهتين يتضح لك شرح ما أفاده الأستاذ (سلمه الله) من كون القضية طبيعية بالقياس إلى إكرام الشخصين، وحقيقة بالقياس إلى إكرام الواحد الجامع للعنوانين.

هذا، ثم إن الأستاذ (سلمه الله) صرح في اليوم [الثاني] بجميع هذا الذي

فما يترأى منهم - من المعاملة مع مثل ((أكرم العلماء)) و((لا تكرم الفساق)) معاملة تعارض العموم من وجه - إنَّما يكون بناءً على الامتناع [٣٣٧]، أو عدم المقتضي لأحد الحكمين في مورد الاجتماع.

ذكرناه، وأفاد: أنَّه لو فرض سراية مسلك الميرزا القمي^(١) من كون الفرد مقدّمة للامتناع، لا أنَّه هو المأمور به إلى نحو الجهة الأولى من ما نحن فيه كان إكرام الشخصين وإكرام الشخص الواحد كلَّ منهما من باب الاجتماع.

٣٣٧ - قوله رحمه الله: ((إنَّما يكون بناءً على الامتناع... إلخ)).

قلتُ: لا يخفى أنَّ مجرد القول بالامتناع لا يوجب كون الدليلين من باب التعارض، بل إنَّما يكونان من باب التعارض على هذا القول إذا كانا متكفّلين للحكم الفعلي.

اللَّهمَّ إلَّا أن يُقال: إنَّ [هذا] هو توجيه كلام القوم، وهم يقولون إنَّه على القول بالامتناع مطلقاً يكون بين الدليلين تعارض كما مرَّت الإشارة إليه من المصنّف (رحمه الله) في الأمر الثامن^(٢).

(١) يُنظر: القوانين المحكمة في الأصول المتقنة: ١ / ١٣٨.

(٢) يُنظر: صفحة (١٢٣) من هذا الكتاب.

فصل

في أن النهي عن الشيء هل يقتضي فساد أم لا؟

وليقدم أمور:

الأول: أنه قد عرفت في المسألة السابقة الفرق بينها وبين هذه المسألة [٣٣٨]، وأنه لا دخل للجهة المبحوث عنها في إحداها بما هو جهة البحث في الأخرى، وأن البحث في هذه المسألة في دلالة النهي - بوجه يأتي تفصيله - على الفساد، بخلاف تلك المسألة، فإن البحث فيها في أن تعدد الجهة يجدي في رفع غائلة اجتماع الأمر والنهي في مورد الاجتماع أم لا؟

٣٣٨ - قوله رحمه الله: (الأول: أنه قد عرفت في المسألة السابقة الفرق بينها وبين هذه المسألة... إلخ)).

لا يخفى أن مسألة أن النهي في المعاملة هل يقتضي الفساد لا ربط له بمسألة الاجتماع؛ لعدم وجود أمر فيها.

وأما مسألة النهي في العبادات فقد يتوهم أن هذه المسألة من فروع مسألة الاجتماع، وهو توهم فاسد فإن المسألتين متغايرتان موضوعاً وجهة.

أما جهة فقد بيّنه المصنّف (رحمه الله) وهو واضح.

وأما موضوعاً فلأن موضوع تلك هو ما إذا كان بين متعلّق الحكمين عموم من وجه كما في الغصب والصلاة، وموضوع هذه ما إذا كان متعلّق الأمر مطلقاً ومتعلّق النهي مقيداً مثل: صلّ ولا تصلّ في الدار المغصوبة.

الثاني: أنه لا يخفى أن عد هذه المسألة من مباحث الألفاظ، [٣٣٩] إنها هو لأجل أنه في الأقوال قولٌ بدلالته على الفساد في المعاملات،

وأما إذا كان متعلق الأمر عاماً ومتعلق النهي خاصاً فلا يكون من مسألتنا، بل يكون من المسألة السابقة.

والفرق بين العموم والخصوص المطلق، وبين الإطلاق والتقييد: أن المطلق يكون مأخوذاً في مفهوم المقيّد، فيكون النهي عن الصلاة المقيّدة بالدار المغصوبة نهياً عن الصلاة، والعام لا يكون مأخوذاً في مفهوم الخاص، بل يكون مفهوم العام غير مفهوم الخاص، فلا يكون النهي عن الخاص نهياً عن العام، فلا يكون من مسألتنا، بل يكون من مسألة الاجتماع.

قلتُ: هذا الفرق مما لا وجه [له]؛ فإنّ العام داخل في الخاص، كالمطلق في المقيّد، فيكون النهي عنه نهياً عنه، فالحق أن العام والخاص لا يختلف مع المطلق والمقيّد موضوعاً، فإن اختلفا جهة صحّ القول بأن مسألة العموم المطلق خارجة عن هذه المسألة، وإلا فهي منها فلا تغفل.

وجهه: أنه قد تقدّم منّي في تفسير كلام صاحب الفصول في أوّل مسألة الاجتماع^(١) ما يحقّق الفرق بين العموم والخصوص، وبين الإطلاق والتقييد، فراجع.

٣٣٩ - قوله رحمه الله : ((الثاني: أنله لا يخفى) أن عدّ هذه المسألة من مباحث الألفاظ... إلخ)).

لما كان المناسب في كلّ مسألة التعرّض أولاً لتفسير الألفاظ المأخوذة في عنوانها،

(١) يُنظر: صفحة (١١٣) وما بعدها من هذا الكتاب.

وكان عنوان مسألتنا هذه أنّ النهي يقتضي الفساد، كان المناسب قبل الشروع فيها بيان معاني هذه الألفاظ، وهذا الأمر الثاني معقود لبيان المراد من لفظ الاقتضاء، ومنه يعلم أنّ هذه المسألة من مباحث الألفاظ، أو هي من الأدلة العقلية، فنقول: لا يخفى أنّ اقتضاء الفساد في العبادات على القول به إنّما هو من جهة الملازمة بين تحريمها وبين فسادهما، سواء استفيد التحريم من دليل لفظي أو استفيد من دليل لبي.

فالنزاع في اقتضاء الفساد في العبادات إنّما هو في مرحلة الثبوت، وإنّ الحرمة بوجودها الواقعي هل توجب فساد العبادة، أو لا توجه؟

وعليه فالمسألة عقلية، ولكن لما كان المبحث في هذه المسألة غير مخصوص بالعبادات، وكانت المعاملات داخلة في البحث، وكان من جملة الأقوال في المعاملات قول بدلالة النهي فيها على الفساد، مع عدم الملازمة بين تحريم المعاملة وبين فسادهما، فلا بُدَّ من جعل العنوان شاملاً للمعاملات والعبادات، ولما لم يمكن ذلك بجعل الاقتضاء أعمّ من مرحلة الإثبات، وهو مرحلة دلالة اللفظ، ومرحلة الثبوت، وهو مرحلة الملازمة واقعاً بين التحريم وبين الفساد؛ للزوم استعمال اللفظ في أكثر من معنى، وهو باطل، فلا بُدَّ من أحد أمرين: إمّا جعل الاقتضاء في مرحلة الثبوت ويتكلّف لإدخال مرحلة الإثبات فيه - أعني إدخال الاقتضاء في المعاملات -، وإمّا جعل الاقتضاء في مرحلة الإثبات ويتكلّف في إدخال مرحلة الثبوت فيه.

ولما كان الأوّل غير ممكن؛ لعدم صحّة إدخال مرحلة الإثبات في مرحلة الثبوت ولو بتكلّف، وكان الثاني ممكناً بأن يجعل النزاع في دلالة اللفظ أعمّ من الدلالة بنفس اللفظ أو بالواسطة، بأن يقال: النهي يدلّ على الفساد، إمّا بنفسه كما في المعاملات،

وإما بواسطة دلالاته على التحريم الملازم للفساد كما في العبادات، كان الثاني متعيّناً، ولو لزم منه التكلف.

وإلى هذا أشار المصنّف (رحمه الله) بقوله: (لإمكان أن يكون البحث معه في دلالة الصيغة بما تعمّ دلالتها بالالتزام)^(١)، وعليه فتكون المسألة لفظية، ومن مباحث الألفاظ.

قلتُ: ويكون أيضاً فساد العبادة إذا كان تحريمها مستفاداً من دليل لبيّ، بل ولو كان مستفاداً من دليل لفظي، وكان بلفظ التحريم أو بإداة النهي خارجاً عن عنوان البحث، حيث إنّ عنوان البحث حينئذٍ يكون مخصوصاً بصيغة النهي.

نعم، يكون حكمه معلوماً من ذلك، فإنّه إذا كان صيغة النهي موجبة لفساد العبادة؛ لكونها دالة على التحريم الملازم لفساد العبادة، كانت العبادة المحرّمة فاسدة بأيّ دليل استفيد تحريمها، حيث إنّ المدار حينئذٍ على التحريم، بل على مطلق اشتغال العبادة على منقصة، وإن لم تكن محرّمة، بل كانت مكروهة كما سيأتي في الأمر الثالث^(٢).

وإن شئت فقل: إنّ النزاع إذا كان في الدلالة الالتزامية فهو - في الحقيقة - في أصل ثبوت الملازمة، وإلا فمع فرض تحقّق الملازمة تكون الدلالة الالتزامية مفروغاً عنها، فالنزاع وإن كان عنوانه الدلالة، إلا أنّه لما كان المنشأ في الدلالة هو الملازمة، كان في الحقيقة نزاعاً في نفس الملازمة.

(١) يُنظر: الصفحة اللاحقة.

(٢) يُنظر: الصفحة اللاحقة، وما بعدها.

مع إنكار الملازمة بينه وبين الحرمة التي هي مفاده فيها [٣٤٠]. ولا ينافي ذلك: أنَّ الملازمة على تقدير ثبوتها في العبادة إنَّها تكون بينه وبين الحرمة ولو لم تكن مدلوله بالصيغة، وعلى تقدير عدمها تكون متفية بينها؛ لإمكان أن يكون البحث معه في دلالة الصيغة بما تعمّ دلالتها بالالتزام، فلا تقاس بتلك المسألة التي لا يكاد يكون لدلالة اللفظ بها مساس، فتأمل جيّدًا.

الثالث: ظاهر لفظ النهي [٣٤١] وإن كان هو النهي التحريمي، إلّا أنَّ ملاك البحث يعمّ التنزيهي، ومعه لا وجه لتخصيص العنوان،

٣٤٠ - قوله رحمه الله: ((مع إنكار الملازمة بينه وبين الحرمة التي هي مفاده فيها... إلخ)).

قلتُ: الظاهر أنَّ قوله: (فيها) متعلّق بقوله: (إنكار)، ويمكن جعله متعلّقاً بقوله: (مفاده)، إلّا أنّه بعيد؛ حيث إنّ النهي مفاده التحريم فيها وفي غيرها، ولا خصوصيّة لكون مفاده التحريم بكونه في المعاملات.

٣٤١ - قوله رحمه الله: ((الثالث: ظاهر لفظ النهي... إلخ)).

هذا الأمر معقود لبيان المراد من لفظ النهي في العنوان، وأنّه هل هو مخصوص بالنهي التحريمي، أو يعمّ التنزيهي؟

وعلى أيّ حال: فهل هو مخصوص بالنهي النفسي، أو يعمّ ما كان غيريًّا؟ وعلى تقدير شموله للغيري، فهل هو مخصوص بالأصلي، أو يعمّ التبعي؟

فنقول: أمّا الجهة الأولى فالنهي وإن كان ظاهره التحريمي، إلّا أنّه لما كان النهي التنزيهي مشتملاً على ملاك النزاع فلا وجه لإخراجه عنه.

وبيان كونه مشتملاً على ملاك النزاع هو أنّ الملاك في اقتضاء النهي التحريمي للفساد كون التحريم موجباً لكون العبادة ذات منقصة منافية لطلب المولى إياها، وظاهر أنّ هذا المناط آتٍ في النهي التنزيهي؛ فإنه أيضاً موجب لكون العبادة ذات منقصة، وهي منافية لطلب المولى إياها.

ولا فرق بين أن تكون المنقصة شديدة بحيث تكون موجبة للتحريم واستحقاق العقوبة على المخالفة، وبين أن تكون منقصة ضعيفة لا توجب ذلك؛ لأنّ ذلك لا أثر له فيما نحن فيه، وهو أنّ المنقصة في العبادة منافية لطلب المولى لها، وذلك ظاهر.

فإن قلت: إذا كان النهي التنزيهي موجباً لكون العبادة ذات منقصة، وهي منافية للطلب، فكيف حال العبادات المكروهة، وهي موجودة في الشريعة؟

قلنا: قد مرّ تصحيح ذلك، وأنّ معنى كونها مكروهة هو أنّها أقلّ ثواباً من غيرها، لا أنّها ذات منقصة بنفسها وبعنوانها.

نعم، يمكن أن يقال - كما هو في التقارير -: إنّ كون النهي التنزيهي موجباً لمنقصة في المنهي عنه، وهي منافية للطلب، إنّها هو في العبادات دون المعاملات، فإنّ اشتغال المعاملة على منقصة لا ينافي صحّتها، بمعنى ترتّب الأثر عليها كما لا يخفى.

قال في التقارير: (الثاني: ظاهر النهي المأخوذ في العنوان هو النهي التحريمي وإن كان مناط البحث في التنزيهي موجوداً، وذلك لا يوجب تعميم العنوان)^(١) انتهى.

ولأنّنا قال: (لا يوجب التعميم)؛ لما ذكرنا من أنّ كون النهي التنزيهي مشتملاً على ملاك البحث إنّما هو في المتعلّق بالعبادة، وأمّا المتعلّق بالمعاملات فلا يكون

مشملاً على ذلك الملاك.

ولا يخفى أنه لو التزم بإخراج التنزيه عن عنوان النزاع لأجل اختصاص ملاكه بالعبادات للزم إخراج التحريم أيضاً؛ لأنه مثله في ذلك الاختصاص. اللهم إلا أن يُقال: إنه يمكن القول بأن النهي يدل على فساد المعاملة إذا كان تحريمياً، دون ما إذا كان تنزيهياً، وعليه فيكون التحريم داخلياً لتأثيره في العبادات والمعاملات دون النهي التنزيه.

ولكن لا يخفى أن النهي الالتزامي في المعاملات إنما يكون داخلياً في النزاع لإمكان دعوى كونه إرشاداً إلى عدم ترتب الأثر، بخلاف التنزيه منها، فإنه لا يقال إلا على منقصة في المنهي عنه فيها فهناك يكون قابلاً لدلالته على الفساد فيها؛ لعدم التلازم بين كون المعاملة ذات منقصة وبين كونها فاسدة، وسيأتي الوجه [في المنهي عنه].

إن قلت: يظهر من هذا أن النهي التنزيه يوجد في المعاملات، لكنه غير مشتمل على ملاك النزاع، والحال أنه لا معنى لكون النهي تنزيهياً في المعاملات؛ إذ لا يكون النهي فيها إلا بمعنى الإرشاد إلى عدم ترتب الأثر عليها، وذلك لا يتصف فيه بالتنزيه.

قلت: لو سلم كون النهي في المعاملات لا يكون إلا إرشادياً، فلا نسلم أن النهي عنها لا يتصف بكونه نهياً إرشادياً تنزيهياً، بمعنى أن هذه المعاملة مشتملة على منقصة ضعيفة بحيث لا توجب تلك المنقصة حكم العقل بلزوم تركها، ويتضح ذلك بملاحظة نواهي الطبيب، فإنه لا إشكال في كونها إرشادية مع اختلافها شدة وضعفاً، فذلك النهي الضعيف، لأجل ضعف ما في المنهي عنه من الفساد الذي

أرشد إلى تركه الطبيب نسميه نهياً تنزيهياً.

وبالجملة: المناهي الإرشادية كالمناهي المولوية، فكما أن المناهي المولوية تابعة للمفاسد في المنهي عنه شدة وضعفاً، ففي المفسدة الشديدة يكون النهي تحريمياً وفي المفسدة الضعيفة يكون النهي تنزيهياً، فكذلك المناهي الإرشادية تكون تابعة للفساد في المنهي عنه الذي أرشد العقل إلى تركه، فإن كان شديداً كان النهي من العقل نهياً إلزامياً بحيث لا يسوّغ مخالفته، وإن كان ضعيفاً كان النهي منه نهياً تنزيهياً بحيث يسوّغ مخالفته.

وهذا الذي سطر لم يصرح به الأستاذ (سلمه الله) إلا أنه أشار إلى بعضه في أثناء الدرس، ولعلي لم أفهم مقصوده حقّ الفهم.

قلت: إذا كان النهي في المعاملات إرشاداً إلى عدم ترتّب الأثر عليها، فكيف يتصوّر فيه الشدة والضعف؟ فإنه لا واسطة بين ترتّب الأثر وبين عدم ترتّبه. انتهى س.

فإن قلت: قد مرّ أنّ النزاع في المعاملات إنّما هو في مرحلة دلالة لفظ النهي على الفساد، وعليه فلا فرق بين كون النهي إلزامياً أو تنزيهياً؛ لعدم دخل ذلك في دلالة صيغته على الفساد إن قلنا بالدلالة.

والحاصل: أنه لا فرق في المعاملات بين كون النهي تحريمياً، وبين كونه تنزيهياً، فإن كان النهي التنزيهياً فيها خارجاً؛ لعدم الملازمة بين المنقصة التي دلّ عليها النهي وبين الفساد فيها، كان النهي التحريمي أيضاً خارجاً، وإن كان التحريمي داخلياً من جهة دلالاته بنفسه على الفساد فيها من دون توسط دلالاته على المنقصة، كان التنزيهياً أيضاً كذلك.

واختصاص عموم ملاكه بالعبادات لا یوجب التخصیص به [٣٤٢]، كما لا یخفى.

قلت: يمكن أن یقال: إن لفظ النهي الدالّ على الفساد في المعاملة إنّما یدلّ إذا كان النهي المستفاد منه نهياً إلزامياً، دون ما كان إذا كان نهياً تنزیهياً، وحينئذ فالقول بدلالة لفظ النهي على الفساد في المعاملات لا يستلزم دلالة لفظ النهي التنزیهیّ علیه فيها؛ لما عرفت من أنّ ذلك إنّما هو في النهي الإلزامیّ.

هذا، قلتُ: إذا كان الكلام في دلالة اللفظ فأیّ فرق بین كون مدلول النهي الإلزام أو التنزیه.

نعم، لو كان الكلام فيما یدلّ علیه النهي من المعنى الواقعیّ وأنّ ذلك المعنى بواقعیته هل یقتضي الفساد؟ لأمكن الفرق بین أن يكون ذلك المعنى إلزامياً و بین غیره، لكنّه خلاف الفرض.

اللّهُمَّ إلّا أن یقال: إنّ القائل بدلالة لفظ النهي في المعاملات على الفساد إنّما یقول به فيما إذا كان النهي مفاده الإلزام فقط، لكن هذا لو ثبت منه لكان تحکماً صرفاً، فتأمل لتعرف أنّ التحکّم إنّما هو إیراد على ذلك القائل، وهو لا ینفع في إخراج النهي التنزیهیّ في المعاملات عن النزاع.

٣٤٢ - قوله رحمه الله: ((واختصاص عموم ملاكه [ب]العبادات لا یوجب

التخصیص به... إلخ)).

هذا ردّ على ما نقلناه عن التقريرات من أنّ الملاك وإن كان عامّاً للنهي التنزیهیّ، لكنّه لما كان تحقّق الملاك فيه مخصوصاً بها إذا كان في العبادات، كان محلّ النزاع مختصّاً بها كان تحريمياً.

وحاصل هذا الرد: أنّ اختصاص عموم ملاك النهي التنزيهيّ في العبادات، بمعنى أنّ كون اختصاص النهي التنزيهيّ موجباً لكون المنهيّ عنه ذا منقصة منافية لطلبه في العبادات؛ لعدم تحقّق ذلك في المعاملات - كما تقدّم -، لا يُوجب أن يكون عنوان النزاع - وهو النهي - مختصّاً بها إذا كان نهياً تحريمياً، بل يمكن جعل النهي في العنوان عامّاً للنهي التنزيهيّ، ويفصل حينئذ بين النهي التحريميّ فيجعل شاملاً للنهي في العبادات والمعاملات، وبين النهي التنزيهيّ فيجعل مخصوصاً بالعبادات. وأنت خبير بأنّ هذا الخلاف بين ما يقوله المصنّف وبين كلام التقريرات ممّا لا أثر له؛ لما عرفت من اتّفاقهما على كون النهي التنزيهيّ في العبادات مشتملاً على ملاك النزاع، فاختلافهما في ذلك لا أثر له، سوى أنّ لفظ النهي في عنوان النزاع هل هو مختصّ بالتحريميّ أم يشمل التنزيهيّ؟

مع أنّه يرد على المصنّف:

أولاً: أنّه يلزم أن يكون النهي التنزيهيّ في المعاملات داخلاً في محلّ النزاع لشمول العنوان له، مع أنّه خارج، ولو فرض الجواب عن ذلك: بأنّ المراد من الاقتضاء في العنوان الاقتضاء في الجملة، ولو على نحو الموجبة الجزئية، فيكفي في دخول النهي التنزيهيّ في عنوان النزاع اقتضائه الفساد في العبادات فقط لورد عليه. ثانياً: أنّه لا مانع من جعل عنوان النزاع مختصّاً بالتحريميّ، كما هو ظاهر، ويكون دخول التنزيهيّ في العبادات، فيفتح المناط كما مرّ فيما لو كان التحريم مستفاداً من دليل لبيّ.

كما لا وجه لتخصيصه بالنفسي [٣٤٣]، فيعمّ الغيري إذا كان أصلياً.

٣٤٣- قوله رحمه الله: ((كما لا وجه لتخصيصه بالنفسي... إلخ)).

هذا إشارة إلى الجهة الثانية من الجهات التي ذكرناها سابقاً، وعمدة الكلام فيها - كما تقدّم في الجهة الأولى - هو: أنّ الملاك في دلالة النهي على الفساد هو مجرد اشتغال المنهي عنه على منقصة، أو أنّه لا بُدّ أن تكون تلك المنقصة بحيث يستحقّ العقاب على مخالفتها.

فإن قلنا بالأوّل - كما هو الظاهر - كان النهي الغيري مطلقاً سواء كان أصلياً أو تبعياً داخلياً في ملاك النزاع؛ لدلالته على منقصة في العبادة، وهي منافية لطلبها. وإن قلنا بالثاني كان النهي الغيري مطلقاً خارجاً عن محلّ النزاع؛ لعدم استحقاق العقاب على مخالفته.

نعم، يكون النهي بجميع هذه الأقسام على الأوّل داخلياً في عنوان محلّ النزاع سوى التبعية لا يكون داخلياً في العنوان؛ لكونه من مرحلة المعاني، وعنوان النزاع في مرحلة دلالة اللفظ، لكن هذا لا أثر له بعد أن كان مشتملاً على ملاك النزاع.

ومّا قرّره - من أنّ عمدة الكلام في أنّ الملاك ما هو - تعرف أنّ اعتراض المصنّف (رحمه الله) على صاحب القوانين: بأنّ ثمره النزاع في أنّ الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده فساد إذا كان عبادة، مع أنّه إذا قلنا: إنّ اقتضاء الفساد إنّما هو مرتّب على النهي النفسي لا تترتب تلك الثمرة؛ لكون النهي عن الضدّ غيرياً تبعياً غير متوجّه؛ لأنّ صاحب القوانين لا يلتزم بتلك الثمرة، بل هو يعترض على القائلين بفساد الضدّ: بأنّ النهي عنه تبعي لا يستحقّ مخالفه العقاب، وذلك لا يقتضي

الفساد.

ويقول: إنّه لو ثبت أن النهي عن الضدّ أصليّ لكان الضدّ فاسداً، وأتّى لهم بإثباته!!

وحاصل ما نقول: إنّ كلام صاحب القوانين مبنيّ على أن النهي التبعية لا يقتضي الفساد؛ لعدم استحقاق العقاب على مخالفته؛ ومن فروع هذا البناء إنكار تلك الثمرة، وحينئذٍ فكيف يعترض عليه بأنّها مرتّبة.

وتوضيح ذلك: أن صاحب القوانين (قدّس سرّه) يدّعي أن النزاع في وجوب المقدّمة إنّما هو في الوجوب الأصليّ لا التبعية، واستدلّ على ذلك بأنّهم يجعلون الثمرة في اقتضاء الأمر بالشيء النهي عن ضده الخاصّ فساد الضدّ الخاصّ إذا كان عبادة، ويستدلّون على الاقتضاء بأنّ عدم الضدّ من مقدّمات الضدّ الآخر، فلو كان وجوب المقدّمة عندهم تبعيًّا لما كان النهي عن الضدّ المنتزع من وجوب تركه إلّا تبعيًّا.

وظاهر أن النهي التبعية لا يوجب الفساد، فلا بُدّ من القول بأنّ وجوب المقدّمة المتنازع فيه إنّما هو الوجوب الأصليّ ليكون وجوب ترك الضدّ أصليًّا، كي يكون النهي عن ذلك الضدّ المنتزع عن وجوب تركه أصليًّا؛ ليصحّ الحكم بفساده.

فظهر لك: أن صاحب القوانين (قدّس سرّه) يدّعي عدم تحقّق الثمرة - أعني فساد الضدّ - إذا فرض كون النهي تبعيًّا، فلا معنى للاعتراض عليه بأنّه لو كان النهي التبعية غير موجب للفساد لما ترتّبت تلك الثمرة، فإنّه يعترف بذلك، ويدّعي أن ترتّب الثمرة منحصر بها إذا كان النهي أصليًّا.

قلت: لا يخفى أن النهي الغيريّ أصليًّا كان أو تبعيًّا يكون على نحوين:

الأوّل: ما يكون ناشئاً عن كون الترك واجباً: إمّا لكونه مقدّمة لواجب - كما مرّ في باب اقتضاء الأمر بالشيء النهي عن ضده - من جهة كون ترك الضدّ مقدّمة لذلك الشيء الواجب، أو لغير ذلك ممّا يُوجب الترك واجباً ولو من جهة انطباق عنوان راجح عليه، أو من جهة ملازمته لذلك العنوان، كما مرّ نظيره في القسم الأوّل من العبادات المكروهة^(١)، وكما مرّ في باب الضدّ على تقريب الاقتضاء بالملازمة، لا بالمقدّمية^(٢).

الثاني: ما يكون ناشئاً عن كون الفعل مقدّمة لحرام، بناءً على كون مقدّمة الحرام محرّمة، ولو فيها كانت علّة تامّة له.

أمّا القسم الثاني فلا إشكال في دخوله في محلّ النزاع حيث إنّ التحقيق أنّ علّة الحرام تكون محرّمة مبغوضة للمولى، بل تكون هي المحرّمة في الحقيقة، كما مرّ شرحه من الأستاذ في محله^(٣)، وحينئذٍ فيكون حرمتها كاشفاً عن منقصة فيها، وهي موجبة للفساد.

وأما ما لا يكون علّة تامّة فلا نقول بحرّمته - كما تقدّم في محله - كي يستشكل في دخوله في محلّ النزاع، ولو فرض القول بذلك كان من قبيل القسم الأوّل، فنقول: الظاهر أنّ النهي إذا كان على نحو القسم الأوّل بأن لا يكون ناشئاً عن مبغوضة ومنقصة في نفس الفعل لا يوجب فساده.

وذكر الأستاذ (دام ظلّه) أنّ الوجه في كونه موجباً له هو أنّ مجرد ردع المولى عن

(١) يُنظر: صفحة (١٤٧) وما بعدها من هذا الكتاب.

(٢) يُنظر: صفحة (٢٣)، وما بعدها من هذا الكتاب.

(٣) يُنظر: صفحة (٢٦)، وما بعدها.

الفعل والمنع منه وإن كان غيريًّا يكون موجباً لفساده إذا كان عبادة؛ لكونه عصياناً حقيقة وإن لم يكن مستتبعاً للعقوبة، حيث إنّ المنع عن الفعل لا يكاد يجتمع مع الإتيان به قريباً المتوقّف عليه صحة العبادة.

نعم، النهي الغيريّ إذا كان في المعاملات لا يكون داخلاً في محلّ النزاع، فإنّ حاصل النزاع في النهي عن العبادة هي: أنّه هل يكون مفاد النهي فيها هو التحريم والمنقصة والمبغوضية كي لا يكون موجباً لفسادها، أو أنّه يكون إرشاداً إلى عدم ترتّب الأثر عليها كي يكون ذلك عبارة أخرى عن الفساد؟

ومن الواضح أنّ ذلك إنّما يتأتّى في النهي النفسيّ دون الغيريّ، حيث إنّ الملاك في النهي معلوم، وهو التوصل - مثلاً - بترك ذلك الفعل إلى الغير، فلا معنى للنزاع في أنّ المنشأ فيه هو المنقصة، أو أنّه إرشاد إلى عدم ترتّب الأثر.

قلت: ما ذكره (دام ظلّه) من كون مجرد المنع عن الفعل موجباً لعدم صحة التقرب به وإن كان ذلك المنع لا يوجب حزاة ومنقصة في نفس الفعل بأن كان غيريًّا فيه، تأمل، حيث إنّ النهي الغيريّ كالأمر الغيريّ، فكما قلنا إنّ ذاك لا يوجب صحة التقرب بالمأمور به، ولا يكون منشأ لصيرورة الفعل عباديًّا، فكَذلك النهي الغيريّ لا يكون منافياً للتقرب؛ لعدم استلزامه منقصة في نفس الفعل، بل قد يُقال: إنّ مخالفته لا تكون عصياناً، ولذلك ذكر المصنّف (رحمه الله) في أوّل قسم العبادات المكروهة أنّ النهي الناشئ عن صلاح في الترك لا يوجب منقصة في العبادة وحزاة فيها أصلاً، وقد تقدّم في ذلك المقام من الأستاذ (سلّمه الله) ما ربّما ينفع في هذا المقام^(١)، فراجعهُ وتأمل.

(١) يُنظر: صفحة (١٤٧)، وما بعدها من هذا الكتاب.

وأما إذا كان تبعياً فهو وإن كان خارجاً عن محل البحث [٣٤٤] - لما عرفت أنه في دلالة النهي، والتبعي منه من مقولة المعنى - إلا أنه داخل فيها هو ملاكه؛ فإن دلالة على الفساد - على القول به فيما لم يكن للإرشاد إليه - إنما يكون لدلالته على الحرمة، من غير دخل لاستحقاق العقوبة على مخالفته في ذلك، كما توهمه القمي (قدس سره).
ويؤيد ذلك: أنه جعل ثمرة النزاع في أن الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده: فساده إذا كان عبادة، فتدبر جيداً.

الرابع: ما يتعلق به النهي: إما أن يكون عبادة أو غيرها.
والمراد بالعبادة هنا [٣٤٥] ما يكون بنفسه ويعنوانه عبادة له - تعالى - موجباً بذاته للتقرب من حضرته - لولا حرمة -

٣٤٤ - قوله رحمه الله: ((وإن خارجاً عن محل البحث... إلخ)).

قلت: الأولى أن يقول عن عنوان محل البحث، فإنه إنما يكون خارجاً عن العنوان، وإلا فهو داخل في محل البحث.

٣٤٥ - قوله رحمه الله: ((الرابع: ما يتعلق به النهي: إما أن يكون عبادة، أو غيرها، والمراد بالعبادة هاهنا... إلخ)).

قلت: هذا الأمر الرابع معقود لبيان المراد بالعبادة في قولهم: النهي عن العبادة يقتضي فساده، ودفع التوهم الناشئ من تفسير العبادة بأحد الأمور الثلاثة التي ذكرها المصنف (رحمه الله).

وحاصل ذلك: أن المراد بالعبادة في ذلك العنوان أحد أمرين:

إما [أن] يكون بنفسه عبادة - أي خضوعاً وتذلاً للمولى - وإن لم يكن يتعلق به

كالسجود والخضوع والخشوع له وتسييحه وتقديسه، أو ما لو تعلق الأمر به كان أمره أمراً عبادياً، لا يكاد يسقط إلا إذا أتى به بنحو قريب، كسائر أمثاله، نحو صوم العيدين والصلاة في أيام العادة.

لا ما أمر به لأجل التبعّد به، ولا ما يتوقّف صحّته على النية، ولا ما لا يعلم انحصار المصلحة فيه في شيء - كما عُرِفَتْ بكلّ منها العبادة - ضرورة أنّها بواحد منها لا يكاد يمكن أن يتعلّق بها النهي.

مع ما أورد عليها بالانتقاض طرداً أو عكساً، أو بغيره - كما يظهر من مراجعة المطولات - وإن كان الإشكال بذلك فيها في غير محلّه؛ لأجل كون مثلها من التعريفات ليس بحدٍّ ولا برسم، بل من قبيل شرح الاسم، كما نبّهنا عليه غير مرّة، فلا وجه لإطالة الكلام بالنقض والإبرام في تعريف العبادة، ولا في تعريف غيرها كما هو العادة.

الخامس: أنّه لا يدخل في عنوان النزاع إلا ما كان قابلاً للاتّصاف بالصحة والفساد، بأن يكون تارة تامّاً يترتّب عليه ما يترقّب عنه من الأثر، وأخرى لا كذلك؛ لاختلال بعض ما يعتبر في ترتّبه.

الأمر - كالسجود والركوع والتسييح والتقديس - فإنّ مثل هذه الأفعال بنفسها عبادة؛ لكونها بأنفسها وعناوينها خضوعاً وتذلّلاً للمولى، فإنّها بنفسها موجبة للقرب منه.

نعم، لو كانت منهيّاً عنها لأجل مصلحة في النهي عنها، أو اتفاق مفسدة في فعلها في بعض الأوقات لم تكن موجبة للقرب؛ لكونها مبغوضة حيثنّذ ولا يمكن

التقرب بها هو مبعوض.

وهذا لا ينافي كونها عبادة؛ لما عرفت من أن عباديتها إنما كانت منوطة بذواتها وأنفسها وإن لم تكن موجبة للقرب منه.

وإما ما لا يكون بنفسه كذلك، ولكن كان من قبيل ما لو أمر به لكان عبادة، بمعنى أنه لو أمر به لكان سقوط الأمر به متوقفاً على الإتيان به بنحو التقرب، لأجل أن الغرض من ذلك الأمر لا يكاد يحصل إلا إذا أتى به كذلك.

وظاهر أن العبادة بهذا المعنى لا تنافي تعلق النهي بها؛ إذ لم تكن مأموراً بها فعلاً، ولا أنها موجبة للتقرب فعلاً، كما أنها لا منافاة بين العبادة وبين تعلق النهي بها إذا كانت بالمعنى السابق كما عرفت، بخلاف ما إذا كانت بأحد المعاني الثلاثة.

أما المعنى الأول والثاني فواضح؛ لوضوح المنافاة بين كون الفعل مأموراً به لأجل التعبد، أو كونه تتوقف صحته على نية التقرب، وبين كونه منهياً عنه.

وكذا المعنى الثالث، فإن الغرض من قولهم: ما لم يعلم انحصر المصلحة فيه في شيء عبارة أخرى عن أنه أمر به، ولم يعلم انحصر مصلحة الأمر به في شيء، وإلا فإن مطلق عدم العلم بانحصار المصلحة فيه في شيء لا يكون عبارة عن العبادة ما لم يكن مأموراً به، ولم يعلم انحصر مصلحة الأمر به في شيء، وحينئذ فمن الواضح منافاة ذلك؛ لكونه منهياً عنه كما لا يخفى.

بقي الكلام في شرح مراد المصنف (رحمه الله) من القسم الثاني من العبادة

- أعني قوله: أو ما لو تعلق الأمر به كان أمره عبادياً لا يكاد يسقط إلا إذا أتى به بنحو قريب - فإنه إن كان بناؤه أن عبادية الفعل ناشئة عن خصوصية فيه تُوجب عدم سقوط الأمر به ما لم يؤت به بقصد التقرب؛ لعدم تحققه بدون ذلك القصد بحيث

كان ذلك الفعل بنفسه وبعنوانه مقرباً، مع الغض عن تعلّق الأمر به، وإذا أمر به كان معنى تعلّق الأمر به أنّ ذلك الفعل الذي له تلك الخصوصية والمزية مطلوب، فلذا لا يسقط الأمر به ما لم يؤت به بنحو قريب؛ لعدم تحقّق نفس المأمور به مع عدم ذلك المقصد.

ففيه: أنّ ذلك يُوجب انحصار العبادة في القسم الأوّل، ولا معنى لهذا القسم إلّا أن يرجع إلى القسم الأوّل بأن يكون كلامه (قدّس سرّه) من باب التريديد في التفسير لا من باب التقسيم.

ولكن هذا الاحتمال ينفيه ما ذكره في جواب لا يقال: بعد قوله: (فتقول وعلى الله الإتكال)، فإنّ في ذلك تصريح بأن العبادة قسمان.

وإن كان غرضه أنّ عباديّة الفعل تارة تكون ناشئة من ذلك، وتارة تكون ناشئة من خصوصيّة في نفس الأمر المتعلّق بذلك الفعل، بأن كان الغرض من ذلك الأمر لا يكاد يسقط إلّا إذا أتى بمتعلّقه بنحو التقرب، وأنّ ذلك المتعلّق لا خصوصيّة له أصلاً، بل كان كسائر الأفعال.

ففيه: أنّه على هذا يكون كلّ نهى متعلّق بأيّ فعل كان من قبيل النهي عن العبادة بهذا المعنى - أي ما لو أمر به - وكان الغرض من الأمر لا يحصل إلّا إذا جيء بمتعلّقه بقصد التقرب، مع أنّه (عليه) يحتاج إلى زيادة قوله: وكان الغرض من الأمر لا يسقط إلّا إذا أتى بمتعلّقه بقصد التقرب بعد قوله: (أو ما لو تعلّق الأمر به)، مع أنّ مثاله لذلك بصوم يوم العيدين والصلاة في أيّام العادة غير مناسب له، فإنّ الظاهر أنّ الصوم والصلاة من قبيل ما يكون عبادتيها لأجل خصوصيّة فيها.

وحاصل ما نريد: أنّ الأمر المتعلّق بالعبادة والأمر المتعلّق بغيرها لا فرق بينهما

أصلاً، وإنَّما الفرق لخصوصية في المتعلق، ففي التعبدات يكون في المتعلق خصوصية تُوجب عدم سقوط الأمر به ما لم يؤتَ به بقصد التقرب، وفي غيرها لا تكون للمتعلق تلك الخصوصية، فيسقط الأمر بمجرد حصولها في الخارج، وإن لم تكن بقصد التقرب، وتلك الخصوصية هي ما يشتمل عليه الفعل العبادي من التذلل والخضوع للمولى.

ويمكن: أن يكون كلام المصنّف (قدّس سرّه) ناظراً إلى ذلك بأن يكون مراده من التقسيم المذكور أنّ عبادية الفعل ناشئة عن خصوصية فيه، ولكن تلك الخصوصية رُبَّما تكون موجبة لكون الفعل بنفسه مقرباً من المولى وإن لم يتعلق به الأمر كالسجود، ورُبَّما كان إيجابها لذلك مختصاً بها إذا كان ذلك الفعل متعلقاً للأمر بحيث كانت تلك الخصوصية موجبة لكون سقوط الغرض من الأمر المتعلق به متوقفاً على الإتيان به بقصد التقرب، والكاشف عن تلك الخصوصية هو الشارع المقدّس، ولعلّ هذا المعنى هو المتعين في حمل كلامه (قدّس سرّه).

وحاصله أن يُقال: إنّ غرضه (قدّس سرّه) من القسم الثاني من العبادة كلّ فعلٍ كان فيه خصوصية تُوجب عدم كونه وافياً بنفسه بغرض المولى على تقدير تعلّقه به إلّا إذا أتى به بنحو قريب.

وتوضيح ذلك: أنّ الأوامر كلّها توصليّاتها وتعبداتٍها متساوية في أنّ الغرض أن تكون داعية للمكلّف على الفعل لو لم يكن له داعٍ إليه، ومقتضى ذلك عدم تحقّق إطاعتها وامثالها إلّا إذا جيءَ بمتعلّقها بداعيها.

غاية الأمر أنّ الأفعال التي تكون متعلّقة لتلك الأوامر تختلف، فبعضها يكون مجرد حصوله في الخارج محصّلاً لغرض الأمر.

وحينئذٍ فقهرأ يسقط أمرها لحصول الغرض منه الذي هو العلة في حدوثه، وبعضها لو تعلّق بها الأمر لا يحصل الغرض من الأمر المتعلّق بها إلّا إذا أتى بها بنحو الإطاعة والانقياد والخضوع.

وهذا القسم من الأفعال يسمّى عباديّاً في مقابل ذلك القسم، والأمر المتعلّق بمثل هذا القسم من الأفعال نسمّيه تعبديّاً، بمعنى أنّه تعلّق بفعل لا يكون بنفسه وافيّاً بالغرض إلّا إذا جيء بعنوان الإطاعة والخضوع.

وحينئذٍ فمن حيث نفس الأمر والغرض لا فرق بين العبادات وغيرها، وإنّما الفرق بينها من حيث نفس الفعل المأمور به، حيث إنّهُ في الأوّل يكون بنفسه وافيّاً بالغرض بخلاف الثاني.

وهذا معنى قولهم: إنّ الغرض في الأوامر العباديّة يكون أخصّ من المأمور به، يعني أنّه إذا كان المأمور به بمجردّه لا يفي بالغرض لأجل اشتماله على خصوصيّة تُوجب ذلك، وكان أوسع دائرة من الغرض بحيث إنّهُ لا يكون محصلاً له إلّا على نحو خاصّ، فذلك الأمر يكون تعبديّاً لتعلّقه بها هو تعبدّي، وفي الحقيقة يكون توقّف حصول الغرض على الإتيان بالمتعلّق بتلك الخصوصية ناشئاً عن خصوصيّة في المتعلّق، لا أنّ الأمر باختياره جعل غرضه موقوفاً على ذلك، فإنّ الجري على طبق الغرض وإن كان اختياريّاً إلّا أنّ نفس الغرض لا يكون اختياريّاً لذّي الغرض، وإلّا فلمْ لم يجعل غرضه كذلك في الأوامر التوصلية، أو لمْ لم يعكس الأمر؟

ونتيجه أنّ العباديّة - التي هي عبارة عن كون الفعل لا يحصّل بنفسه غرض المولى لو اتّفق تعلّق الأمر به - إنّما هي خصوصيّة تابعة للفعل، لا للأمر ولا للغرض، وحينئذٍ فيصحّ أن يقال في عنوان النزاع أنّ النهي المتعلّق بالعبادة لا يرد عليه أنّ

العبادية تتوقف على وجود الأمر، فكيف أمكن أن يتعلّق النهي بها كان متعلّقاً للأمر؟ لما عرفت من أنّ العباديّة للفعل لا تتوقّف على وجود الأمر؛ لكونها عبارة عن تلك الخصوصية في الفعل الموجبة لعدم وفائه بغرض الأمر لو تعلّق به الأمر. وكذلك يصحّ ما ذكره المصنّف (قدّس سرّه) أنّ المراد بالعبادة ما لو تعلّق به الأمر كان أمره أمراً عبادياً لا يكاد يسقط إلّا إذا أتى به بنحو قريّ، فإنّه تعريف لتلك الخصوصية بلوازمها، لا أنّ المراد به أنّ الفعل لو فرض تعلّق الأمر به كان أمره عبادياً، لأجل خصوصيّة في نفس الأمر، أو في نفس الغرض كي يرد عليه: أنّ كلّ فعل لو تعلّق به الأمر يكون أمره عبادياً لو كان ذلك مشتملاً على تلك الخصوصية، فكلّ فعل يكون عبادة بهذا المعنى.

وقد أجاب الأستاذ (دام ظلّه) عن هذا الإشكال: (بأن ليس المراد كلّ فعل لو تعلّق... إلخ)، بل المراد خصوص الأفعال التي من سنخ ما أمر به عبادة مثل صوم يوم العيد وصلاة الحائض، ويكون قوله: (ما لو أمر به... إلخ)، كناية عن تلك الأفعال؛ يعني أنّه لو أمر بها لكانت كأخواتها عبادة وإن لم تكن فعلاً عبادة.

قلت: لا يخفى أنّ العباديّة إن كانت ناشئة عن خصوصيّة في الفعل - كما ذكرناه - فلا داعي إلى هذا التكلّف والإلزام بكون العباديّة غير فعليّة، وإن كانت ناشئة عن خصوصيّة في الأمر أو في الغرض فمن الذي يعلم أنّ هذه الأفعال لو تعلّق بها الأمر لكان أمرها كالأمر في أخواتها.

أما ما لا أثر له شرعاً، أو كان أثره ممّا لا يكاد ينفكّ عنه - كبعض أسباب الضمان [٣٤٦] - فلا يدخل في عنوان النزاع؛ لعدم طروء الفساد عليه، كي يتنازع في أنّ النهي عنه يقتضيه أو لا.

٣٤٦ - قوله رحمه الله: ((أو كان أثره ممّا لا يكاد ينفكّ عنه، كبعض أسباب الضمان... إلخ)).

كالإتلاف - مثلاً - فإنّه علّة تامّة للضمان لا يمكن انفكاكه عنه شرعاً، فلا يمكن أن يكون النهي عنه موجباً لعدم ترتّب الأثر عليه.

ولكن لا يخفى أنّه لا حاجة إلى هذا التكلّف وإلى دعوى العلّية التامة بالنسبة إلى الأثر؛ لإمكان أن يُقال: إنّ الآثار مختلفة، فبعضها تكون آثاراً لنفس مفاد النهي بحيث كان تحريم الفعل هو الموضوع لذلك الأثر، كالحّد بالنسبة إلى شرب الخمر - مثلاً - فإنّ الأثر - أعني الحّد - إنّما يترتّب على هذا الفعل - أعني شرب الخمر - إذا وقع محرّماً بحيث كان حرمة شرب الخمر والنهي عنه هو الموضوع لترتّب الحّد على شاربه.

ومن الواضح أنّ مثل هذا الأثر لا يمكن أن يكون النهي موجباً لعدم ترتّبه، فإنّ موضوع الأثر يثبت ويحقّقه، لا أنّه يزيله ويرفعه، وبعضها تكون آثاراً لنفس الفعل، ولكن لا يكون غاية للفعل، بمعنى أنّ الفاعل للفعل المذكور لا يفعله بقصد ترتّب ذلك الأثر مثل الإتلاف ووضع اليد على مال الغير بالنسبة إلى أثرهما وهو الضمان، فإنّ المقدم - مثلاً - على وضع اليد أو على الإتلاف لم يكن غايته من ذلك الإقدام هو الضمان بحيث يكون المطلوب له هو الضمان، وإنّما يفعل الإتلاف لقصد التوصل به

إلى تلك الغاية، كما في البيع الذي يتوصل به التملك والتملك.
وبالجملة: فما يكون من الآثار آثاراً لنفس الفعل مع قطع النظر عن النهي عنه
على قسمين:
أحدهما: ما يكون غاية لإيجاد ذلك الفعل.
ثانيهما: ما لا يكون كذلك.

والأول هو موضوع محل البحث في أن النهي المتعلق بالفعل الذي يتوصل
بإيجاده إلى أثره هل يكون موجباً لعدم ترتب ذلك الأثر عليه؛ لأن مفاد النهي عنه
الإرشاد إلى عدم ترتب الأثر المطلوب منه عليه، أم لا يكون موجباً لذلك؟ لأن ليس
مفاد النهي عنه إلّا تحريمه، وهو غير موجب لعدم ترتب الأثر عليه.
وأما الثاني فهو خارج عن محل البحث قطعاً؛ لأن مفاد النهي في مثل تلك
الأفعال: إمّا الإرشاد إلى التحذير من الوقوع في آثارها، وإمّا محض التحريم، وكلّ
منهما لا ربط له بعدم ترتب الأثر عليها، فلا يحتمل أن يكون النهي فيها إرشاداً إلى
عدم ترتب الأثر عليها.

والسرّ في ذلك: أن الإرشاد إلى عدم ترتب الأثر إنّما يمكن في الأفعال التي
تكون آثارها مطلوبة لفاعلها، وتكون مقصودة له عند فعلها.

أما الآثار التي يفرّ عنها الفاعل، ولا تكون مقصودة، بل تكون ترتبها عليها
قهراً عليه، ويكون إقدامه عليها: إمّا لغفلة، وإمّا لأجل غرض آخر هوّن عليه ما
يترتب عليه من آثارها، وإمّا لأجل عدم مبالاته بالأثر لعصيانته وتمردّه وعدم الانقياد
لما يرتبه الشارع عليه من الضمان أو لغير ذلك.

وعلى أيّ حال: فلا يكون مطلوبه وغرضه من الإقدام على مثل تلك الأفعال هو

فالمراد بـ((الشيء)) - في العنوان - هو العبادة بالمعنى الذي تقدّم، والمعاملة بالمعنى الأعمّ، ممّا يتّصف بالصحة [٣٤٧] والفساد، عقداً كان أو إيقاعاً أو غيرهما، فافهم.

السادس: إنّ الصحة والفساد وصفان إضافيان، يختلفان بحسب الآثار والأنظار،

التوصّل إلى ذلك الأثر، وحيثنّذ فلا معنى لكون النهي عن تلك الأفعال إرشاداً إلى عدم ترتّب ذلك الأثر، بل هو إلى الإرشاد إلى التخويف من الوقوع في آثارها أقرب. قلتُ: وأمّا ما ذكره المصنّف (قدّس سرّه) من الوجه في خروج تلك الأفعال عن محلّ البحث - أعني كون ذلك الأثر لا ينفكّ عن الفعل - ففيه: أنّه إن أراد بذلك أنّه عقلاً علّة لذلك الأثر، ففيه: ما لا يخفى، وإن أراد أنّه كذلك شرعاً، ففيه: أنّ ذلك إذا كان بجعل الشارع، فيمكنه رفع تلك العلّة في مورد النهي، وكذلك لو كان المراد أنّه علّة عرفاً، حيث إنّ للشارع أن يرفع ذلك، ويكون حكمه على خلاف ما يراه العرف من كون الفعل علّة لذلك الأثر.

٣٤٧ - قوله رحمه الله: ((والمعاملة بالمعنى الأعمّ، ممّا يتّصف بالصحة... إلخ)). قلتُ: قوله (ممّا) بيان للمعنى الأعمّ، أي المعنى الأعمّ الذي هو يتّصف بالصحة والفساد، لا أنّه بيان لجهة العموم، فإنّ بيانه حاصل بقوله: (عقداً كان أو إيقاعاً أو غيرها)، مع أنّ كونه بياناً لجهة العموم منافٍ لما هو بصده من اختصاص عنوان النزاع بما يكون قابلاً للاتّصاف بالصحة والفساد؛ إذ لو كان بياناً لجهة العموم لكان المعنى أنّ المراد من المعاملة المعنى الأعمّ الشامل لما يتّصف بالصحة والفساد، ولغيره، وهو منافٍ للمقصود.

فربما يكون شيء واحد صحيحاً بحسب أثرٍ أو نظير، وفساداً بحسب آخر. [٣٤٨]
ومن هنا صحَّ أن يقال: إنّ الصّحة في العبادة والمعاملة لا تختلف، بل فيها بمعنى
واحد وهو ((التّماميّة))، وإنّما الاختلاف فيما هو المرغوب منها، من الآثار التي
بالقياس عليها تتّصف بالتّماميّة وعدمها.

وهكذا الاختلاف بين الفقيه والمتكلّم في صّحة العبادة، إنّما يكون لأجل

٣٤٨ - قوله رحمه الله: ((فربّما يكون شيء واحد صحيحاً بحسب أثرٍ أو نظير،
وفساداً بحسب آخر... إلخ)).

قلتُ: مثاله فيما نحن فيه الفعل المأمور به بالأمر الظاهريّ تعبدياً كان أو غيره،
فإنّه من حيث إنّهُ مسقط لقضاء الأمر الظاهريّ أو إعادته، يكون صحيحاً، ومن حيث
عدم إسقاطه قضاء الأمر الواقعيّ أو إعادته بناءً على عدم الإجزاء، يكون فاسداً.
ومنه يعرف مثال اختلاف الصّحة بحسب النظر، فإنّ ذلك يكون فاسداً عند
من يقول بعدم الإجزاء كما عرفت؛ لعدم إسقاطه قضاء الأمر الواقعيّ أو إعادته،
وصحيحاً عند من يقول بالإجزاء، وهو واضح، وهذا ما أشار إليه المصنّف (رحمه
الله) فيما بعد بقوله: (كان الإتيان بعبادة موافقة لأمر)، أي الأمر الظاهريّ - مثلاً -
فتكون صحيحة من هذه الجهة، (وتخالف لآخر)، أي الواقعيّ، فتكون فاسدة من
هذه الجهة.

وهذا اختلاف بحسب الأثر بناءً على أنّ المراد من الأمر في تفسير الصّحة بموافقة
الأمر أعمّ من الظاهريّ، (أو مسقطاً للقضاء والإعادة بنظر)، وهو نظر من يقول
بالإجزاء، فتكون صحيحة من هذه الجهة، (وغير مسقط لهما بنظر آخر) وهو نظر من
يقول بعدم الإجزاء، فتكون فاسدة من هذه الجهة، وهذا اختلاف بحسب الأنظار.

الاختلاف فيما هو المهمّ لكلّ منهما من الأثر، بعد الاتفاق ظاهراً على أنّها بمعنى التهاميّة، كما هي معناها لغةً وعرفاً.

فلما كان غرض الفقيه هو: وجوب القضاء أو الإعادة، أو عدم الوجوب، فسّر صحّة العبادة بسقوطها، وكان غرض المتكلّم هو: حصول الامتثال - الموجب عقلاً لاستحقاق المثوبة - فسرها بما يوافق الأمر تارة، وبما يوافق الشريعة أخرى.

وحيث إنّ الأمر في الشريعة يكون على أقسام - من الواقعيّ الأوّل والثانويّ، والظاهريّ - والأنظار تختلف في أنّ الأخيرين يفيدان الإجزاء، أو لا يفيدان، كان الإتيان بعبادة موافقةً لأمر، ومخالفةً لآخر، أو مسقطاً للقضاء والإعادة بنظرٍ، وغير مسقط لهما بنظرٍ آخر.

فالعبرة بالموافقة للأمر الظاهريّ تكون صحيحةً عند المتكلّم والفقيه، بناءً على أنّ الأمر في تفسير الصحّة بموافقة الأمر، يعمّ الظاهري مع اقتضائه للإجزاء [٣٤٩]، وعدم اتّصافها بها عند الفقيه بموافقتها، بناءً على عدم الإجزاء [٣٥٠]،

٣٤٩ - قوله رحمه الله: ((بناءً على أنّ الأمر) في تفسير الصحّة بموافقة الأمر، أعمّ من الظاهريّ))، فتكون صحيحة عند المتكلّم ((مع اقتضائه للإجزاء... إلخ)) فتكون صحيحة عند الفقيه أيضاً.

٣٥٠ - قوله رحمه الله: ((وعدم اتّصافها بها عند الفقيه بموافقتها بناءً على عدم الإجزاء... إلخ)).

قلتُ: الظاهر أنّ هذا عطف في المعنى على قوله: (تكون صحيحة)، وحاصل المراد أنّه بناءً على عدم الإجزاء لا تتّصف العبادة بالصحّة بموافقتها للأمر الظاهريّ.

وكونه مراعى بموافقة الأمر الواقعي عند المتكلم، بناءً على كون الأمر في تفسيرها خصوص الواقعي [٣٥١].

٣٥١ - قوله رحمه الله: ((وكونه)) هذا عطف على قوله: ((عدم)) أي وكون اتّصاف العبادة بالصّحة، ((مراعى)) بموافقتة^(١) ((الأمر الواقعي)) فإن وافقت كانت صحيحة ((عند المتكلم بناءً على كون)) المراد من ((الأمر في تفسيرها)) أي في تفسير الصّحة ((خصوص)) الأمر ((الواقعي)).

ولا يخفى ما في هذه العبارة من عدم الانسباك، بل يمكن أن يُقال: إنّها غير منطبقة على القواعد العربية؛ لأنّ قوله: ((وعدم اتّصافها... إلخ)) عطف بلا معطوف عليه، وما ذكرنا من عطفه في المعنى على قوله: ((تكون صحيحة)) لم يعهد مثله. اللهمّ إلّا أن يُقال: إنّ جملة مستأنفة؛ يعني أنّ عدم اتّصافها بالصّحة عند الفقيه إنّما يكون بناءً على عدم الإجزاء، لكن يبقى الخلل في قوله: ((وكونه... إلخ))، ويمكن إصلاحه بزيادة (واو) العطف على قوله: ((عند المتكلم)) ليكون قوله: ((وكونه... إلخ))، عطف تفسير على قوله: ((عدم الإجزاء)) وقوله: ((عند المتكلم)) عطف على قوله: ((عند الفقيه))^(٢).

ولا يخفى أنّ هذه (الواو) موجودة بين الأسطر في النسخة التي طبعت في طهران أخيراً، وعليها حاشية المرحوم القوجاني (رحمه الله)^(٣).

(١) في الأصل: (موافقتها) بدل (موافقتة).

(٢) يُنظر: الصفحة السابقة.

(٣) يُنظر: كفاية الأصول (حجري): ١ / ١٥١، وكفاية الأصول: ١ / ٢٥٣، (مجمع الفكر الإسلامي).

تنبيه: وهو أنه لا شبهة في أن الصحة والفساد عند المتكلم وصفان [٣٥٢] اعتباريان، يتزعمان من مطابقة المأقّي به مع المأمور به وعدمها. وأما الصحة - بمعنى سقوط القضاء والإعادة - عند الفقيه: فهي من لوازم الإتيان بالمأمور به بالأمر الواقعي الأوّلي عقلاً؛ حيث لا يكاد يعقل ثبوت الإعادة أو القضاء معه جزمًا.

٣٥٢ - قوله رحمه الله: ((تنبيه: وهو أنه لا شبهة في أن الصحة والفساد عند المتكلم وصفان... إلخ)).

الصحة يقابلها الفساد مقابلة العدم والملكة، وحيثُ فيتضح من حال الصحة حال الفساد.

فنقول: الصحة تارةً تلحظ قبل الأمر، وتارةً بعده، فالتّي هي قبل الأمر عبارة عن كون العمل واجداً لجميع الأجزاء والشرائط التي تكون مؤثّرة الأثر الذي يتعلّق به الأمر، ويكون هو العلّة في صدور ذلك الأمر، وهذه الصحة هي المعتبرة في مقام التسمية بناءً على القول بالصحيح.

وأما التي بعد الأمر فهي عند المتكلم عبارة عن كون هذا الفعل الخارجيّ الخاصّ الذي أوقعه المكلف مطابقاً لذلك الكلّي المأمور به مطابقة المصداق لكلّيّه في صدقه عليه، ولا ريب في كونها بهذا التفسير لا تكون إلّا أمراً عقلياً متزعماً من المطابقة المذكورة، وعند الفقيه عبارة عن كون العمل مسقطاً للقضاء والإعادة، فإن كان ذلك العمل واجداً لجميع الأجزاء والشرائط المعتبرة في الأمر الواقعيّ كان إسقاط القضاء حكماً عقلياً، وحيثُ فتكون الصحة بهذا المعنى في هذه الصورة حكماً

عقلياً، وإن لم يكن ذلك العمل واجداً لجميع الأجزاء والشرائط كان مقتضى الحكم الأولي هو الفساد، بمعنى عدم إسقاط القضاء والإعادة، ولكن إذا حكم الشرع بالإسقاط المذكور كان ذلك العمل صحيحاً بمعنى كونه مسقطاً للإعادة والقضاء، فتكون الصحة مجعولة شرعاً.

ولا يخفى أنّ هذا التفصيل إنّما يلائم ظاهر هذه التفاسير للصحة، لتكون الصحة بمعنى إسقاط القضاء والإعادة في هذه الصورة الأخيرة من المجعولات الشرعية، وإلا فبناءً على كون تلك التفاسير من باب تفسير الشيء بلوازمه لا مجال للقول بأنّ الصحة في هذه تكون من المجعولات الشرعية.

نعم، يمكن أن يوجّه ذلك بأن يقال: الصحة عبارة عن كون الشيء بحيث يترتب عليه إسقاط القضاء والإعادة، فهي وصف انتزاعي منشأ انتزاعه هو الإسقاط المذكور، فإن كان ذلك الإسقاط بحكم العقل - كما في الصورة الأولى - لم تكن الصحة مجعولة لا بنفسها، ولا بمنشأ انتزاعها، وإن كان ذلك الإسقاط بحكم الشرع مع اقتضاء العقل عدمه - كما في الصورة الأخيرة - أمكن أن يُقال: إنّ الصحة في ذلك مجعولة شرعاً، فإنّها وإن لم تكن بنفسها كذلك إلّا أنّها تكون مجعولة من جهة جعل منشأ انتزاعها، وهو الإسقاط المذكور، فتكون الصحة في ذلك نظير السببية للشيء التي هي منتزعة من ترتبه عليه، فإن كان ذلك الترتب بحكم العقل كانت عقلية، وكانت غير مجعولة، وإن كان ذلك الترتب بحكم الشرع، وكان الترتب المذكور مجعولاً كان [ال]سببية مجعولة تبعاً لمنشأ انتزاعها.

قلت: لا يخفى أنّ هذا التوجيه لا يلائم ما ذكره المصنّف (قدّس سرّه) في باب الصحيح والأعمّ وفي هذا المقام من كون الصحة لا اختلاف [فيها]، وإنّما كان

فالصحة بهذا المعنى فيه [٣٥٣] وإن كان ليس بحكمٍ وضعيٍّ مجعول بنفسه أو بتبع تكليفٍ، إلا أنه ليس بأمرٍ اعتباريٍّ يتزع - كما توهم - بل ممّا يستقلّ به العقل، كما يستقلّ باستحقاق المثوبة به.

الاختلاف في الآثار المطلوبة منها كإسقاط القضاء وغيره من الآثار، فإنّه صريح في أنّ إسقاط القضاء من آثار الصحة ولوازمها، فيكون متأخراً عنها رتبةً، فكيف يعقل أن تكون متأخرة عنه، بناءً على ما ذكره الأستاذ (سلمه الله) من كونه منشأ انتزاعها، فإنّها بناءً على ذلك تكون منتزعة من سقوط القضاء والإعادة.

ومن الواضح تأخر المنتزع رتبةً عن منشأ انتزاعه، وحينئذٍ فلا محيص إمّا للالتزام بما جرى عليه المصنّف (قدّس سرّه) من كون الصحة بمعنى التماميّة في الجميع، وإنّما وقع الاختلاف في الآثار، فربّ ناقصٍ باعتبار أثر يكون تامّاً باعتبار أثر آخر؛ لاستجماعه تمام ما يعتبر في ترتّب ذلك الأثر، وإن كان ناقصاً عن ما يعتبر في ترتّب الأثر الأوّل.

وعليه فيرد على المصنّف (قدّس سرّه) أنّ الصحة لا تكون حينئذٍ مجعولة أصلاً لا بنفسها، ولا بمنشأ انتزاعها في جميع الصور، وإنّما يكون المجعول في الصورة الأخيرة هو أثر الصحة، لا نفسها.

وإمّا الخروج عمّا جرى عليه المصنّف والالتزام بأنّه في المقام جرى على ظاهر ما جرى عليه القوم في تفاسيرهم.

٣٥٣ - قوله رحمه الله ((فالصحة بهذا المعنى)) أي إسقاط القضاء ((فيه)). أي

في الإتيان بالمأمور به بالأمر الواقعي.

وفي غيره [٣٥٤]، فالسقوط ربما يكون معمولاً، وكان الحكم به تخفيفاً ومنّة على العباد، مع ثبوت المقتضي لثبوتها [٣٥٥] - كما عرفت في مسألة الإجزاء - كما ربما يحكم بثبوتها، فيكون الصحة والفساد فيه حكمن معمولين، لا وصفين انتزاعيين. نعم، الصحة والفساد في الموارد الخاصة لا يكاد يكونان معمولين، بل إنّما هي تنصّف بهما بمجرد الانطباق على ما هو المأمور به. هذا في العبادات.

٣٥٤- قوله رحمه الله: ((وفي غيره... إلخ)).

أي في غير الإتيان بالمأمور به بالأمر الواقعي، وذلك في الإتيان بالمأمور به بالأمر الظاهري، أو الاضطراري.

٣٥٥- قوله رحمه الله: ((مع ثبوت المقتضي لثبوتها... إلخ)).

قلت: أي مع ثبوت المقتضي لثبوت الإعادة والقضاء، وذلك المقتضي هو عدم امتثال ما هو المطلوب واقعاً - أعني بقاء الأمر الواقعي - وعدم سقوطه بمجرد الإتيان بمتعلّق الأمر الاضطراري.

ومنه يعلم أنّ الفساد المقابل للصحة بهذا المعنى لا يكون معمولاً حيث لا يتوقّف على جعل، بل يكفي فيه عدم الجعل، فلا وجه لقوله رحمه الله: (كما يحكم بثبوتها) أي ثبوت الإعادة والقضاء؛ إذ يكفي في ثبوت الإعادة والقضاء عدم الحكم بسقوطها؛ لما عرفت من ثبوت المقتضي للإعادة والقضاء.

إن قلت: القضاء يحتاج إلى حكم وجعل من الشارع، بناءً على أنّه بفرض جديد. قلت: لو لوحظ لكان رفع القضاء غير محتاج إلى الجعل؛ إذ بناءً على ذلك يكفي

وأما الصحة في المعاملات [٣٥٦]: فهي تكون مجعولة؛ حيث كان ترتب الأثر على معاملة إنَّها هو بجعل الشارع، وترتيبه عليها ولو إمضاء؛ ضرورة أنَّه لولا جعله لما كان يترتب عليه؛ لأصالة الفساد.

في رفعه عدم الحكم به فلا وجه لقوله: (فالسقوط رُبَّما يكون مجعولاً).
وحاصل الجواب: أنَّ هذا الكلام - بعد الفراغ عن ثبوت القضاء في باب الصلاة مثلاً - كَلْيَ: إمَّا بدليله، أو بدليل الأمر السابق فيقال: إنَّ الإتيان بالمأمور به بالأمر الظاهريِّ صحيح؛ لأجل إسقاطه إعادة المأمور به الواقعيِّ وقضائه، وفاسد لأجل عدم إسقاطه لذلك، مع ثبوت المقتضي للزوم الإعادة والقضاء، فيكون الإسقاط محتاجاً إلى جعل من الشارع، وحكم منه بذلك بخلاف عدم الإسقاط؛ إذ يكفي فيه عدم الحكم بالإسقاط، ولا يحتاج إلى الحكم بالعدم، ولا فرق في ذلك بين الإعادة والقضاء؛ لما عرفت من ثبوت المقتضي لهما، ويبقى الإشكال حيثنَّ في كون الفساد بهذا المعنى مجعولاً شرعياً.

ويمكن دفعه بأن يقال: يكفي في كون الفساد مجعولاً شرعاً عدم جعل الصحة بالمعنى المذكور، كما يكفي في باب ما يحتاج إلى إمضاء منه عدم الردع، فإنَّ ما جرت عليه السيرة العقلائية - كعدم الاعتناء باحتمال الحادث والحكم بأصالة العدم - يصير شرعياً بمجرّد عدم الردع، ولا يحتاج في كون مثل ذلك من الأمور الشرعية إلى الجعل الابتدائي من جانب الشارع.

٣٥٦ - قوله رحمه الله: ((وأما الصحة في المعاملات... إلخ)).

لما كانت الصحة في المعاملات عبارة عن كونها على صفة وحالة تستلزم ترتب

الأثر الفلانی علیها، وبعبارة أخصر: كونها بحیث یرتب علیها الأثر وسببیتها له كان الكلام فی كونها مجعولة شرعاً أو غیر مجعولة موقوفاً علی النظر فی ذلك الأثر الذی هو الملكية فی باب البیع، مثلاً.

فقول إن قلنا: إن ذلك من الأمور الواقعیة غیر المتوقفة علی جعل جاعل واعتبار معتبر لم یكن معنی أصلاً للقول بمجعولية الصّحة، بل تكون الصّحة حیثیذ من الأمور الواقعیة غیر المجعولة لا بنفسها، ولا بمنشأ انتزاعها، ویكون حکم الشارع بعدم ترتب الأثر المذكور فی بعض الموارد من باب التخطئة للعرف فی تخیل كونه سبباً؛ لتحقق ذلك الأثر.

وإن قلنا: إنه لا واقعیة لذلك الأثر، وإنّما هو معنی جعل اعتباری یحکم بتحقیقه عند تحقق المعاملة الفلانیة كانت صّحة المعاملة بمعنی كونها بحیث یرتب علیها ذلك الأثر من الأمور المجعولة؛ لكون منشأ انتزاعها مجعولاً. كما قلنا فی العبادات. وإن لم تكن بنفسها مجعولة.

ثم یكفي فی الجعل الشرعی إمضاء ما علیه العرف من الحکم بتحقیق ذلك الأثر عند حصول تلك المعاملة ولو بعدم الردع، وحیثیذ فیکون حکم الشرع فی بعض الموارد بعدم ترتب الأثر من باب الاختلاف بینه و بین العرف فی الجعل، ویكون المجعول عنده غیر ما هو المجعول عند العرف.

نعم، صحّة كلّ معاملة شخصيّة وفسادها ليس إلّا لأجل انطباقها مع ما هو المَجْعول [٣٥٧] سبباً وعدمه، كما هو الحال في التكاليفيّة من الأحكام؛ ضرورة أنّ اتّصاف المأتيّ به بالوجوب أو الحرمة أو غيرهما، ليس إلّا لانطباقه مع ما هو الواجب أو الحرام.

السابع: لا يخفى: أنّه لا أصل في المسألة [٣٥٨] يعوّل عليه لو شكّ في دلالة

٣٥٧ - قوله رحمه الله: ((نعم، صحّة كلّ معاملة شخصيّة وفسادها ليس إلّا لأجل انطباقها مع ما هو المَجْعول... إلخ)).

وحينئذٍ فتكون صحّة المعاملة الشخصيّة أو فسادها ممّا لا تناها يد الجعل؛ لرجوعها إلى انطباق ما هو المَجْعول وعدم انطباقه، ومن الواضح أنّ الانطباق إنّما يحكم به العقل.

قلتُ: لا يخفى أنّ الانطباق ربّما يكون بحكم الشارع كما في موارد جريان أصالة الصحّة وقاعدة الفراغ، حيث إنّهُ بعد وقوع المعاملة أو العبادة لو حصل الشكّ بانطباقها مع ما هو المَجْعول سبباً واقعاً، أو مع ما هو المأمور به واقعاً، فالشارع حاكم بالانطباق من جهة قاعدة الصحّة، وقاعدة الفراغ.

وأجاب الأستاذ (دام ظلّه) عن ذلك بخروجه عمّا نحن فيه، فإنّ الحكم بترتيب آثار الصحّة لأجل الشكّ فيها لا يكون من قبيل الحكم الشرعيّ بانطباق المأتيّ به مع ما هو الصحيح واقعاً، فتأمّل.

٣٥٨ - قوله رحمه الله: ((السابع: لا يخفى أنّه لا أصل في المسألة... إلخ)).

إذ لا أصل لنا يحكم بأحد الأمرين في مورد الشكّ لا من العقل، ولا من طرف

النهي على الفساد.

نعم، كان الأصل في المسألة الفرعية الفساد [٣٥٩] لو لم يكن هناك إطلاق أو عموم يقتضي الصحة في المعاملة.

الدلالة؛ أما الأول فلعدم حكم العقل في مقام الشك بأحد الأمرين، وهو واضح، وأما الثاني فلعدم ما يوجب كون مقتضى القاعدة الأولية هو الدلالة على الفساد.

٣٥٩- قوله رحمه الله: ((نعم، كان الأصل في المسألة الفرعية: الفساد... إلخ)).

لأصالة عدم ترتب الأثر، وإنما يرجع إلى هذا الأصل لو لم يكن في البين أصل يقتضي الصحة وترتب الأثر، فإنه لو وجد لنا مثل هذا الأصل لكان حاكماً على أصالة عدم ترتب الأثر، حيث إنَّ أصالة عدم ترتب الأثر إنما يرجع إليها في مقام الشك في الصحة وعدمها، ولم يكن هناك ما يعين أحد الأمرين.

أما إذا وجد لنا أصل يعين الصحة في ذلك المقام فلا معنى للرجوع إلى أصالة عدم ترتب الأثر؛ لعدم انتهاء النوبة إليه، وذلك كما إذا نهى عن الفسخ - مثلاً - فإنه قبل النهي كان محكوماً بكونه صحيحاً ومؤثراً ولو على نحو التعليق على وجوده، وحينئذ فبعد النهي لو شك في صحته وتأثيره في انفساخ المعاملة كان المحكم هو استصحاب كونه صحيحاً ومؤثراً في انفساخ المعاملة، فيحكم بتأثيره في انفساخ المعاملة، ويلغى أصالة عدم ترتب الأثر.

قلتُ: لا يخفى أنه لو اعتنينا بمثل هذا الأصل - أعني أصالة كون الفسخ مؤثراً - لوجد.

وبعبارة أخرى: استصحاب الصحة الثانية قبل ورود النهي لا يبقى في دائرة

وأما العبادة فكذلك [٣٦٠]؛ لعدم الأمر بها مع النهي عنها، كما لا يخفى.

الثامن: إن متعلّق النهي: إمّا أن يكون نفس العبادة، أو جزءها، أو شرطها الخارج عنها، أو وصفها الملازم لها، كالجهر والإخفات للقراءة، أو وصفها غير الملازم، كالغصبيّة لأكوان الصلاة المنفكّة عنها.

الشكّ في الصّحة والفساد الناشئ من النهي مورد لأصالة عدم ترتّب الأثر، فإن فرض كون المنشأ في الشكّ المزبور هو وجود النهي ملازم لكون المنهيّ عنه كان صحيحاً قبل النهي، حيث إنّ محلّ الكلام إنّما هو احتمال الفساد الناشئ من قبل النهي، وحينئذٍ فبعد النهي يستصحب تلك الصّحة، ويلغى أصالة عدم ترتّب الأثر في تلك الموارد بالكلّيّة.

٣٦٠- قوله رحمه الله: ((وأما العبادة فكذلك... إلخ)).

لا يخفى أنّ الشكّ في فساد العبادة المنهيّ عنها يكون على نحوين لا ثالث لهما: إحداهما: من جهة احتمال كون النهي عن العبادة مضادّة للأمر بها بحيث يحتمل أن يكون النهي عنها طارداً للأمر بها، فمع النهي عنها يشكّ في كونها مأموراً بها، ومن الواضح أنّ المرجع على هذا الوجه هو أصالة عدم الأمر.

النحو الثاني: أن يكون الشكّ المذكور من جهة احتمال كشف النهي عن اشتغال تلك العبادة المنهيّ عنها على مانع إجماليّ وإن لم يعلم بعينه، وحينئذٍ فيصير حاصل الشكّ في المقام راجعاً إلى الشكّ في باب الأقلّ والأكثر، فإنّ مرجع المانع إلى شرطية العدم، فإذا شككنا في وجود مانع إجماليّ فقد شككنا في اعتبار عدم ذلك الأمر الإجماليّ المحتمل كونه مانعاً.

لا ريب في دخول القسم الأول في محل النزاع، وكذا القسم الثاني، بلحاظ أن جزء العبادة عبادة، إلا أن بطلان الجزء لا يوجب بطلانها إلا مع الاقتصار عليه، لا مع الاتيان بغيره مما لا نهي عنه، إلا أن يستلزم محذوراً آخر.

وأما القسم الثالث: فلا نكون حرمة الشرط والنهي عنه موجباً لفساد العبادة، إلا فيما كان عبادة، كي تكون حرمة موجبة لفساده، المستلزم لفساد المشروط به. وبالجملّة: لا يكاد يكون النهي عن الشرط موجباً لفساد العبادة المشروطة به، لو لم يكن موجباً لفساده، كما إذا كانت عبادة.

وأما القسم الرابع: فالنهي عن الوصف اللازم مساوٍ للنهي عن موصوفه، فيكون النهي عن الجهر في القراءة - مثلاً - مساوياً للنهي عنها؛ لاستحالة كون القراءة التي يجهر بها مأموراً بها، مع كون الجهر بها منهيّاً عنه فعلاً، كما لا يخفى.

وهذا بخلاف ما إذا كان مفارقاً - كما في القسم الخامس - فإنّ النهي عنه لا يسري إلى الموصوف إلا فيما إذا اتّحد معه وجوداً، بناءً على امتناع الاجتماع، وأما بناءً على الجواز فلا يسري إليه، كما عرفت في المسألة السابقة.

هذا حال النهي المتعلّق بالجزء أو الشرط أو الوصف.

وأما النهي عن العبادة لأجل أحد هذه الأمور: فحاله حال النهي عن أحدها إن كان من قبيل الوصف بحال المتعلّق، وبعبارة أخرى: كان النهي عنها بالعرض.

وإن كان النهي عنها على نحو الحقيقة والوصف بحاله - وإن كان بواسطة أحدها، إلا أنّه من قبيل الوساطة في الثبوت، لا العروض - كان حاله حال النهي في القسم الأول، فلا تغفل.

ومّا ذكرنا في بيان أقسام النهي في العبادة يظهر حال الأقسام في المعاملة، فلا يكون بيانها على حدة بمهمّ، كما أنّ تفصيل الأقوال في الدلالة على الفساد وعدمها

- التي ربما تزيد على العشرة على ما قيل - كذلك.

[تحقيق المسألة في مقامين]

إنّما المهمّ بيان ما هو الحقّ في المسألة، ولا بدّ في تحقيقه - على نحو يظهر الحال في الأقوال - من بسط المقال في مقامين:

الأوّل: في العبادات فنقول - وعلى الله الاتكال: إنّ النهي المتعلّق بالعبادة بنفسها [٣٦١] ولو كانت جزء عبادة بها هو عبادة - كما عرفت - مقتضي لفسادها؛

وبعبارة أخرى: فقد شككنا في أنّ الصلاة - مثلاً - هل يعتبر فيها عدم شيء زائداً على ما علم من أجزائها وشروطها؟
ومن الواضح أنّ المرجع في ذلك هو البراءة أو الاحتياط على الخلاف في تلك المسألة.

إذا عرفت ذلك فنقول: إنّ الشكّ سواء كان على النحو الأوّل أو على النحو الثاني لا يتّجه لتعليل المصنّف (قدّس سرّه) بقوله - على ما في بعض النسخ الأخيرة -: (لعدم الأمر بها)، وأمّا ما في النسخ الإيرانية من الحكم بالاشتغال إذا كان الشكّ حين الإتيان بالعمل، والحكم بالصحة إذا كان بعد الفراغ، ففيه: أنّه أجنبيّ عمّا نحن فيه.
٣٦١ - قوله رحمه الله: ((فنقول - وعلى الله الاتكال -: إنّ النهي المتعلّق بالعبادة بنفسها... إلخ)).

لا يخفى أنّه لا إشكال في اقتضاء النهي عن العبادة فسادها سواء كان نهياً تحريمياً أو تنزيهياً كما تقدّم^(١).

(١) يُنظر: صفحة (٢٣٣)، وما بعدها من هذا الكتاب.

نعم، لو ثبتت الصحة في العبادة المنهي عنها تنزيهاً لا بُدَّ من تأويل ذلك النهي بها تقدّم في العبادات المكروهة^(١)، وإلا فالعبادة المنهي عنها تنزيهاً لا إشكال في دلالة النهي على مبغوضة ومنقصة فيها ينافي صحتها وطلب المولى لها، وسواء قلنا إنّ النهي في العبادة يكون إرشادياً، أم مولوياً.

أما الأوّل فلاّنه يكون إرشاداً إلى عدم كونها مطلوبة، وإلى خروجها عن دائرة الأمر، وحينئذ تكون فاسدة؛ لعدم الأمر بها، فإنّ صحة العبادة متوقّفة على الأمر. وأمّا الثاني فلاّنه يكون دالاً على منقصة فيها، وهي منافية لطلبها - كما عرفت - فلا فرق بين القول بأنّ النهي في العبادات إرشادياً، وبين القول بكونه مولوياً.

نعم، النهي التحريمي في العبادة يتصوّر على وجهين:

الأوّل: أن تكون حرمتها ذاتية بحيث يكون الصوم في يوم العيد بنفسه محرّماً مبغوضاً للمولى، فلا إشكال في اقتضائه الفساد مطلقاً، سواء كانت الحرمة فعلية، أو كانت غير فعلية؛ لكون المنهي عنه حينئذ خارجاً عن المأمور به، وهو كافٍ في الفساد. الثاني: أن تكون حرمتها غير ذاتية، بل تكون لأجل ابتلائها بالمحرّم كالصلاة في المكان المغضوب إن قلنا إنّ حرمتها ليست لنفسها، بل لأجل اشتغالها على الغضب، وفي هذا القسم لا تكون العبادة فاسدة إلا إذا كانت الحرمة فعلية، فإنّه حينئذ يمتنع صحتها والأمر بها؛ لكونها مشتملة على الحرام فعلاً، أمّا إذا كانت الحرمة غير فعلية فلا مانع من الأمر بها، فتكون صحيحة.

والحاصل: أنّه في الوجه الأوّل تكون العبادة بنفسها محرّمة، فتكون خارجة عن دائرة الأمر، فتفسد وإن لم تكن حرمتها فعلية، فإنّ الحرمة الذاتية كافية في إخراجها

(١) يُنظر: صفحة (١٤٧)، وما بعدها من هذا الكتاب.

لدلالته على حرمتها ذاتاً، ولا يكاد يمكن اجتماع الصحة - بمعنى موافقة الأمر أو الشريعة - مع الحرمة، وكذا بمعنى سقوط الإعادة؛ فإنه مترتب على إتيانها بقصد القربة، وكانت مما يصلح لأن يتقرب به، ومع الحرمة لا تكاد تصلح لذلك، ولا يتأتى قصدها من الملتفت إلى حرمتها، كما لا يخفى.

لا يقال: هذا لو كان النهي عنها دالاً على الحرمة الذاتية [٣٦٢]، ولا يكاد يتصف بها العبادة؛ لعدم الحرمة بدون قصد القربة، وعدم القدرة عليها مع قصد القربة بها إلاّ تشريعاً، ومعه تكون محرمة بالحرمة التشريعية لا محالة، ومعه لا تتصف بحرمة أخرى؛ لامتناع اجتماع المثلين كالضدّين.

عن دائرة الطلب وإن لم تكن فعلية، وذلك كافٍ في الفساد.
وأما الوجه الثاني فلأنّ الحرمة لما لم تكن ذاتية، فالعبادة في نفسها مشتملة على اقتضاء الأمر، إلاّ أنه منع من تأثيره كونها مقارنة لما هو الحرام فعلاً، وحينئذٍ فإذا كان ذلك الحرام غير فعلي الحرمة فلا مانع من تأثيره مقتضى الأمر، فتكون مأموراً بها، فتكون صحيحة، إلاّ أنّ الظاهر من النهي عن العبادة هو الوجه الأوّل، وحينئذٍ فلا فرق بين كون النهي إرشادياً أو مولوياً في اقتضائه الفساد.

٣٦٢ - قوله رحمه الله: ((لا يقال: هذا)) الذي ذكرته من عدم إمكان اجتماع الصحة مع الحرمة إنّما يتم ((لو كان النهي عنها دالاً على الحرمة الذاتية)) فإنه حينئذٍ لا يمكن أن يتقرب بها لكونها حراماً ذاتاً.

ومن المعلوم أنّ الحرمة الذاتية ((لا تكاد تتصف بها العبادة لعدم الحرمة)) الذاتية لو وقعت ((بدون قصد التقرب)) حيث إنّ الحرمة حسب الفرض تعلّقت بالعبادة،

ومع عدم قصد التقرب لا تحقّق العبادة، فلا تكون الأفعال بنفسها متّصفة بالحرمة ما لم يقصد بها التقرب.

وأما لو قصد بها التقرب فلا يمكن حراماً ذاتاً؛ لعدم القدرة عليها مع قصد القربة بها؛ إذ لا يمكن للمكلّف قصد التقرب بما يكون حراماً ذاتاً ((لأ)) إذا وقع منه ذلك القصد ((تشريعاً، ومعه)) أي: ومع التشريع ((تكون محرّمة بالحرمة التشريعيّة لا محالة، ومعه)) أي: ومع كونها محرّمة بالحرمة التشريعيّة ((لا تتّصف بحرمة أخرى؛ لامتناع اجتماع المثلين كالضدّين))^(١).

وحاصل هذا الاعتراض: أنّ الحرمة الذاتية لا تتعلّق بالعبادة، فإنّ من شرط تعلّق الحرمة بالشئ كونه مقدوراً بعد التعلّق، والعبادة لا تكون مقدورة بعد تعلّق الحرمة^(٢) بها؛ لتوقّف كونها عبادة على قصد التقرب، ولا يمكن تحقّق هذا القصد مع كونها محرّمة إلّا على نحو التشريع، فتكون العبادة محرّمة؛ لأجل التشريع، وحينئذٍ فلا تكون مع ذلك محرّمة ذاتاً للزوم اجتماع المثلين، وهو محال، فلزم من كون العبادة حراماً ذاتاً كونها حراماً تشريعاً، ومن كونها حراماً تشريعاً عدم كونها حراماً ذاتاً، فلزم من وجود الحرمة الذاتية عدمها.

هذا، ولا يخفى أنّ ذلك مستلزم لعدم الاتّصاف بالحرمة التشريعيّة أيضاً؛ لترتّبها على الحرمة الذاتية.

وحاصل جواب المصنّف (قدّس سرّه) عن هذا الاعتراض: أنّه يمكن أن تتعلّق الحرمة الذاتية بالعبادة، أمّا في الأفعال التي لا تتوقّف عباديّتها على قصد التقرب بل

(١) يُنظر الصفحة السابقة.

(٢) توجد في الأصل كلمة: (النهى) فوقها كلمة (الحرمة).



هي عبادة بنفسها فواضح؛ لحصول القدرة على مثل تلك الأفعال بعد التحريم [كما] كانت قبله مقدورة.

وأما فيما يتوقف على ذلك القصد فلأن معنى تعلّق النهي بالعبادة فيه أنّه تعلّق بفعل لو أمر به لكان عبادة، لا أنّ النهي تعلّق بما هو عبادة فعلاً، وحينئذٍ فالنهي المتعلّق بهذا القسم، وبما قبله يدلّ على فسادَه لدلالته على كونه محرّماً، ولا يمكن قصد التقرب بما كان محرّماً، فلا يكون صحيحاً؛ لتوقف صحّة العبادة على قصد التقرب.

وأجاب ثانياً: بأنّه لو سلّم كون النهي متعلّقاً بالعبادة الفعلية التي تتوقف عبادتها على قصد التقرب، وكان ذلك مستلزماً لتحقيق الحرمة التشريعية، إلّا أنّه لا يلزم منه اجتماع الحرمتين على مورد واحد؛ كي يقال إنّ محال؛ وذلك لأنّ الحرمة الذاتية إنّما ترد على هذه الأفعال التي يتقرب بها، والحرمة التشريعية إنّما ترد على الفعل القلبي - أعني قصد التقرب بما نهى عنه الشارع - وجعله من الشريعة، مع أنّه ليس منها.

قلتُ: لا يخفى أنّ الظاهر أنّ هذا منافٍ لما تقدّم منه غير مرّة من أنّ الإرادة غير مقدورة، ولا يمكن تعلّق التكليف بها، فإنّ الظاهر أنّ الفعل القلبي الذي عناء عبارة عن إرادة الامتثال بما لم يأمر به الشارع، ونهى عنه، فتأمل.

وأجاب ثالثاً: بأنّه لو سلّمنا أنّ النهي لا يدلّ على الحرمة الذاتية، فلا أقلّ من دلالته على الحرمة التشريعية وذلك كافٍ في الدلالة على فساد العبادة؛ لدلالته على أنّها ليست بمأمور بها؛ لعدم كون المنهيّ عنه تشريعاً من الشريعة وإن عمّها إطلاق

الأمر أو عمومه، ولما كان هذا بظاهره منافياً لما تقدّم^(١) منه في الردّ على البهائيّ (رحمه الله) من عدم توقّف صحّة العبادة على وجود الأمر استدركه بقوله: (نعم... إلخ)^(٢).

وحاصل الاستدراك: أن كون العبادة غير مأمور بها يقع في مقامين:

الأوّل: أن يكون ذلك لأجل مزاحمتها مع ما هو أهمّ منها كما في مسألة الضدّ، فإنّه بناءً على أنّ الأمر بالشيء لا يقتضي النهي عن ضده تكون العبادة التي هي ضدّ للمأمور به غير مأمور بها، لأجل مزاحمتها مع ما هو أهمّ منها، وهو المأمور به، وعدم الأمر بالعبادة في هذا المقام لا ينافي صحّتها؛ لكفاية ملاكه ومناطه في صحّتها وإن لم يكن مأموراً، فإنّ عدم الأمر بها إنّما كان لأجل المزاحمة، وهذا لا يوجب كونها منهيّاً ولو بالنهي التشريعيّ إلّا عرضاً، بمعنى أنّها لما كانت غير مأمور بها كانت منهيّاً عنها تشريعاً، إلّا أنّ هذا النهي التشريعيّ الناشئ من عدم الأمر بها لا يدلّ على فسادها؛ لكون منشأه - وهو عدم الأمر بها - كان عرضيّاً ناشئاً من الأمر بها هو أهمّ، فيكون تعلّق النهي التشريعيّ بها أيضاً عرضيّاً.

والحاصل: أنّ النهي التشريعيّ لا يدلّ بذاته على الفساد، وإنّما يدلّ عليه من جهة دلالته على عدم الأمر بها، فإن كان عدم الأمر بها عرضيّاً بمعنى أنّها بذاتها تقتضي تعلّق الأمر بها، ولكن من جهة الأمر بالأهمّ منها لم يتعلّق بها الأمر، فكان عدم تعلّق الأمر بها عرضيّاً، وهو لا يوجب الفساد.

فتلخّص: أنّ النهي التشريعيّ إذا كان عرضيّاً لا يدلّ على الفساد.

(١) يُنظر: صفحة (٤١) من هذا الكتاب.

(٢) يُنظر: صفحة (٢٥٩) من هذا الكتاب.

فإنه يقال: لا ضير في اتّصاف ما يقع عبادة - لو كان مأموراً به - بالحرمة الذاتية، مثلاً: صوم العيدين كان عبادة منهيّاً عنها، بمعنى أنّه لو أمر به كان عبادة، لا يسقط الأمر به إلّا إذا أتى به بقصد القرية، كصوم سائر الأيام.

هذا فيما إذا لم يكن ذاتاً عبادة، كالسجود لله - تعالى - ونحوه، وإلّا كان محرّماً مع كونه فعلاً عبادة، مثلاً: إذا نهى الجنب والحائض عن السجود له - تبارك وتعالى - كان عبادة محرّمة ذاتاً حيثئذ؛ لما فيه من المفسدة والمبغوضية في هذا الحال.

مع أنّه لا ضير في اتّصافه بهذه الحرمة مع الحرمة التشريعية، بناءً على أنّ الفعل فيها لا يكون في الحقيقة متّصفاً بالحرمة، بل إنّها يكون المتّصف بها ما هو من أفعال القلب [٣٦٣] كما هو الحال في التجري والالتقياد، فافهم، هذا.

وهذا بخلاف ما لو كان النهي أصلياً كما في (المقام الثاني) - أعني ما لو كان عدم الأمر بها ذاتياً؛ لأجل مفسدة فيها توجب عدم تعلّق الأمر بها كما فيما نحن فيه، فإنّ ذلك موجب لفسادها خلّوها من الأمر وملاكه.

٣٦٣ - قوله رحمه الله: ((مع أنّه لا ضير في اتّصافه بهذه الحرمة)) إلى قوله: ((بل إنّها يكون المتّصف بها ما هو من أفعال القلب... إلخ)).

نعم، لو كان التشريع معطياً للفعل المشرّع به عنواناً يكون بذلك العنوان محرّماً لا تمتنع اتّصاف الفعل بحرمة أخرى، أمّا إذا كان التشريع فعلاً قلبياً ولا ربط له بالفعل المشرّع به فحرمة لا توجب حرمة الفعل، وحيثئذ فلا مانع من أن يكون الفعل حراماً ذاتاً، فيكون فاسداً.

وهذا نظير مسألة التجري، فإنه إذا قلنا: إنّ عنوان التجري حرام من دون ربط

لذلك بالفعل المتجرى به لم يكن مانع من ورود حرمة على ذلك الفعل، ولا يلزم اجتماع المتماثلين.

وأما إذا قلنا: إن التجري يعطي المتجرى به عنواناً يوجب حرمة فلا يمكن أن يكون ذلك الفعل حراماً؛ للزوم اجتماع المتماثلين، فتأمل.

هذا كله فيما إذا كان النهي متعلقاً بنفس العبادة.

وأما إذا كان متعلقاً بجزئها - كالنهي عن قراءة العزائم في الصلاة - فإن كان الغرض من النهي الإرشاد إلى أنه ليس بجزء، وإنما الجزء غيره، فلا يوجب فساد العبادة.

نعم، لو اقتصر عليه كانت العبادة فاسدة من جهة نقصان جزئها، لا من جهة النهي، أما لو لم يقتصر عليه وأتى بجزء غيره أيضاً، فلا تكون العبادة فاسدة، فلو قرأ مع العزيمة غيرها من سور القرآن لا تكون صلاته فاسدة إلا من جهة اشتغالها على السورة الزائدة إن قلنا بفساد الصلاة بذلك.

وإن خصصنا المفسد بما يكون من كلام الآدميين فلا تكون الصلاة فاسدة بذلك، فالمتبع حينئذ هو دليل إفساد الزيادة، وهو من وظيفة الفقيه، وإن كان الغرض من النهي عن الجزء محض تحريمه فلا إشكال في فساد ذلك الجزء؛ لأن جزء العبادة عبادة أيضاً، فإن اقتصر عليه كانت العبادة فاسدة؛ لعدم حصول جزئها لا للنهي، وإن لم يقتصر عليه كانت العبادة مشتملة على زيادة محرمة، فإن قلنا بفساد العبادة بذلك فهو، وإلا فلا وجه لفساد العبادة بفساد ذلك الجزء الزائد المحرم، فالمتبع أيضاً دليل المسألة.

نعم، لو كان مفاد النهي الإرشاد إلى كون المنهي عنه مبطلاً، لكان موجباً

للفساد.

وأما إذا كان النهي متعلّقاً بشرط العبادة: فإن كان الشرط عباديّاً أيضاً - كما في الطهارة من الحدث - فلا فرق بين أن يكون النهي إرشاداً إلى أن ذلك المنهي عنه خارج عن دائرة الشرط، وبين كونه نهياً مولويّاً دالّاً على تحريم متعلّقه في كون النهي موجباً لخلوّ العبادة عن شرطها، فتفسد لذلك.

أما الأوّل فواضح؛ لأنّ الشرط حينئذٍ يكون غير المنهي عنه.

وأما الثاني فلأنّ النهي حينئذٍ يكون موجباً لفساد الشرط، ومعه تكون العبادة خالية عن الشرط، فتفسد.

وأما إذا كان الشرط المنهي عنه غير عبادي كالستر - مثلاً - فإن كان النهي إرشاداً إلى أن الشرط غيره كانت العبادة معه خالية عن الشرط فتفسد.

وإن كان النهي تحريميّاً لم يكن موجباً لفساد الشرط؛ لعدم كونه عبادة، فإن كان الشرط محصوراً فيه كان تحريمه موجباً لعدم الأمر بالمشروط؛ لعدم إمكان الأمر به مع تحريم ما يتوقّف عليه لما حقّق من عدم معقوليّة الأمر بذّي المقدّمة مع كون المقدّمة منحصرة في المحرّم، فإنّه يؤوّل إلى التكليف بها لا يطاق.

وقد تقدّم مفصّلاً في حكم الخروج عن الدار المغصوبة، وحينئذٍ فتكون العبادة المشروطة بذلك الشرط فاسدة؛ لعدم الأمر بها، وإن لم يكن الشرط محصوراً فيه فلا إشكال في عدم وجوب ذلك الشرط وإن قلنا بوجوب المقدّمة لكونه محرّماً فعلاً، وذلك واضح، إنّما الإشكال في فساد العبادة المشروطة لو أتى بها بذلك الشرط لعدم ما يوجب فسادها، حيث إنّ النهي حسب الفرض لم يتعلّق بها، وإنّما تعلّق بشرطها.

والغرض أنّ هذا النهي لا يوجب فساد الشرط كي تكون معه خالية من

الشرط؛ لعدم كونه عبادة، ولا يمتنع الأمر بها؛ لعدم توقفها على محرم كما في الصورة الأولى.

وحينئذٍ فأي شيء يوجب فساد تلك العبادة؟ فلو نهى عن التستر بالحرير - مثلاً - وصلى المكلف مستتراً به مع كون الصلاة مشروطة بالتستر مع تمكنه من التستر بغيره، فلا موجب لفساد صلاته؛ لعدم تعلق النهي بتلك الصلاة، بل إنّما تعلق بشرطها، وهو غير موجب لفساده لتبقى الصلاة بلا شرط؛ لعدم كون التستر عبادة، وليس التستر حسب الفرض منحصراً بالحرير حتى يقال إنّ تحريره موجب لعدم الأمر بتلك الصلاة، فتكون فاسدة.

وغاية ما يقال في توجيه فساد تلك الصلاة: إنّ دليل اشتراط التستر يكون منصرفاً إلى ما ليس بمحرم، فيكون ما هو حرام خارجاً عن دائرة الشرط، فتكون الصلاة معه خالية من الشرط، فتفسد، إلّا أنّ هذا الانصراف لا وجه [له]؛ فإنّ الشرط هو مطلق التستر ولا داعي [لهذا] الانصراف.

نعم، لو قلنا بوجود المقدّمة كان التستر المحرم خارجاً عن دائرة الوجوب، لا عن دائرة الشرط، وعدم كون الشرط واجباً لمانع من تعلق الوجوب به لا ينافي كونه ممّا يحصل الشرط المعتر، والتوصل به إلى حصول الواجب المشروط به، كما لا يمنع من التوصل إلى الحجّ ركوب الدابة المغصوبة مع عدم الانحصار.

والحاصل: أنّ كون التستر محرّماً لا يوجب فساد الصلاة؛ لوضوح كون النهي عنه ليس نبياً عنها، لعدم دخوله في حقيقتها. غاية الأمر يكون مقارناً لها، وذلك لا يوجب سراية الحرمة منه إليها لتفسد.

نعم، لو استفدنا من النهي عن التستر بالحرير كونه مانعاً من صحّة الصلاة لم

يكن إشكال في اقتضائه فسادها معه .

بقي الكلام في أن الظاهر من النهي المتعلق بالجزء أو الشرط هل هو الإرشاد أو التحريم؟ ليرتّب على ذلك ثمراتهما؛ لما عرفت من الفرق بينهما في بعض الفروض، فنقول: لا إشكال في أن كون النهي للإرشاد أو للتحريم ليس له دخل فيما وضع له صيغة النهي؛ كي يكون أصالة الحقيقة موجبةً لتعيين أحدهما، بل إنّها يستفاد ذلك - أعني كون النهي للإرشاد أو للتحريم - من قرائن المقام .

ولا يبعد أن يقال: إنّ مقتضى قرائن المقام أن يكون النهي للإرشاد، فإنّ عمدة اهتمام الشارع في هذا المقام بيان ما هو جزء للعبادة، وما هو غير جزء، وما هو شرط، وغير شرط، فلو نهى عن جزء أو عن شرط فالنهي يكون إرشاداً إلى أن هذا الجزء ليس من أجزاء العبادة، وإنّما الجزء غيره، وكذلك الشرط .

ومّا ذكرنا يظهر أنّه لا وجه لجعل المعاملات في أوّل العنوان مختصةً بالدلالة اللفظية، بل قد ظهر أنّ دلالة النهي على فساد العبادة إذا كانت جزءاً أو شرطاً لعبادة أخرى إنّما هو بالدلالة اللفظية؛ لما عرفت في كون النهي إرشاداً، أو كونه تحريماً .

قلتُ: لا يخفى أنّ هذا إنّما يتمّ فيما إذا أحرز أنّ الشارع في مقام بيان الأجزاء أو الشرط، أمّا إذا لم يكن في ذلك المقام، بل في محض بيان أنّ هذا محرّم، فلا، كما هو واضح .

اللّهُمَّ إلّا أن يُقال: إنّ شدّة اهتمامه بذلك تكون معيّنة أنّه في ذلك المقام .

ثمّ إنّ استظهار كون النهي عن الشرط إرشادياً إنّما يتمّ فيما إذا كان النهي عنه لأجل الصلاة كالنهي عن التستّر بغير ما يؤخذ من مأكول اللحم، أمّا إذا كان النهي عنه لنفسه - كالستّر في المغصوب والحريّر ممّا يحرم لبسه في غير الصلاة أيضاً - فلا

مع أنه لو لم يكن النهي فيها دالاً على الحرمة لكان دالاً على الفساد؛ لدلالته على الحرمة التشريعية، فإنه لا أقل من دلالته على أنها ليست بمأمور بها، وإن عمها إطلاق دليل الأمر بها أو عمومها.

نعم، لو لم يكن النهي عنها إلّا عرضاً، كما إذا نهي عنها فيما كانت ضدّاً لواجب - مثلاً - لا يكون مقتضياً للفساد، بناءً على عدم اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن الضدّ إلّا كذلك - أي عرضاً - فيخصّص به أو يقيّد [٣٦٤].

المقام الثاني: في المعاملات [٣٦٥]

ونخبة القول: أنّ النهي الدالّ على حرمتها

يمكن فيه ذلك الاستظهار؛ لعدم كون النهي عنه لأجل الصلاة حتّى يُقال إنه إرشادٌ إلى عدم دخوله تحت دائرة الشرط.

اللّهُمَّ إلّا أن يُقال: إنّ مثل هذه الأمور ممّا يكون النهي عنها لا لأجل العبادة ليست من قبيل الشروط في العبادة حتّى يُقال: بأنّه لا يمكن جعل النهي فيها للإرشاد. ٣٦٤- قوله رحمه الله: ((فيخصّص به أو يقيّد... إلخ)).

الظاهر أنّ مراد (فيخصّص) عموم قولنا إنّ النهي التشريعي يدلّ على الفساد أو يقيّد بها إذا لم يكن ذلك النهي عرضياً، فليس كلّ نهي تشريعي يدلّ على فساد المنهي عنه، بل إنّها يكون دالاً عليه فيما إذا كان أصلياً، لا فيما إذا كان عرضياً كما عرفت.

٣٦٥- قوله رحمه الله: ((المقام الثاني في المعاملات... إلخ)).

لا يخفى أنّ النهي في المعاملة يتصوّر بصور ثلاث:

الأولى: أن يكون النهي وارداً على نفس المعاملة التي هي فعل للمكلّف مباشرة،

كأن يقول: لا تبع وقت النداء.

لا يقتضي الفساد؛ لعدم الملازمة فيها - لغةً ولا عرفاً - بين حرمتها وفسادها أصلاً: كانت الحرمة متعلقة بنفس المعاملة بما هي فعل بالمباشرة، أو بمضمونها بما هو فعل بالتسبب، أو بالتسبب بها إليه، وإن لم يكن السبب ولا المسبب - بما هو فعل من الأفعال - حرام.

وإنما يقتضي الفساد فيما إذا كان دالاً على حرمة ما لا يكاد يحرم مع صحتها، مثل النهي عن أكل الثمن أو الثمن في بيع، أو بيع شيء.

وهذا لا إشكال في عدم اقتضائه الفساد؛ لعدم المنافاة بين كون البيع محرماً، وبين ترتب أثره، وهو الملكية عليه، وهو واضح.

الثانية: أن يكون وارداً على الأثر الحاصل من تلك المعاملة الذي هو فعل توليدي مولد من نفس المعاملة، فإنه فعل للمكلف بالتسبب، كالتملك المتولد من البيع كأن يقول: (لا تملك زيدا هذه الدار).

وهذا أيضاً لا إشكال في عدم اقتضائه الفساد، بل قد يُقال: إنه مقتضى للصحة، حيث إن النهي عن التملك مع فساد سببه غير ممكن؛ لكونه منهيّاً عما هو غير مقدور، فإذا تعلّق النهي به فلا بُدّ من كون سببه صحيحاً بحيث يترتب عليه هذا الأثر؛ ليكون تعلّق النهي به صحيحاً.

الثالثة: أن يكون النهي وارداً على جعل السبب الفلاني وصلة إلى تحصيل المسبب الفلاني، كأن ينهى عن جعل البيع وصلة إلى حصول الملكية، مع عدم كون البيع منهيّاً عنه، وعدم كون التملك منهيّاً عنه، فيكون النهي - في الحقيقة - راجعاً إلى التسبب إلى الملكية بالبيع، فكأنّه يقول: لا تتوصل إلى الملكية بالبيع، وتتوصل إليها بالهبة - مثلاً -.

وهذا أيضاً لا إشكال في عدم اقتضائه الفساد، بل قد يُقال: إنه مقتضى للصحة، حيث إنَّ البيع إذا لم يكن سبباً للملكية فلا يمكن التوصل به إليها، فلا يصحّ النهي عن التسبّب به إليها؛ لعدم كونه مقدوراً.

فظهر لك أنّ النهي في المعاملة لا يقتضي فسادها بأيّ صورة كان.

نعم، لو حكم الشارع بحكم منافٍ لصحة المعاملة كانت فاسدة قطعاً، كأن يقول: ثمن العذرة سحت، فإنّ كون ثمنها سحتاً ينافي صحة بيعها، بمعنى ترتّب الأثر عليها، وهو ملك البائع الثمن، فلا بُدَّ من القول بفساده؛ ليكون الثمن على ملك المشتري، فيكون أكل البائع له سحتاً.

هذا كلّه فيما إذا كان النهي عن المعاملة تحريمياً.

لا يقال: هذا الذي ذكرتموه من عدم دلالة النهي التحريمي على فساد المعاملة واضح لو قلنا بأنّ آثار المعاملات أمور واقعية لا مجعولة شرعية، وأمّا بناءً على كونها مجعولة شرعية ففيه إشكال، خصوصاً فيما لو كان النهي عن المسبّب، حيث إنه لا يجتمع مبغوضية ذلك المسبّب مع كونه مجعولاً، فلا بُدَّ أن لا يكون مجعولاً في مورد النهي عنه.

لأنّا نقول: نسبة الجعل الشرعي المتعلّق بذلك المسبّب إلى النهي عنه ومبغوضيته كنسبة الإقذار على الفعل إلى تحريمه والنهي عنه، فإنّه كما يجتمع الإقذار على الفعل تكويناً مع كونه مبغوضاً للشارع، فكذلك يجتمع جعل الملكية مع كونها مبغوضة للمولى، ولا إشكال في ذلك سوى أنّه إذا كان مبغوضاً له، فأيّ فائدة وحكمة في جعله، ومن الواضح أنّ ذلك موكول إليه تعالى وتقدّس، حيث إنّ مصالح ذلك ومفاسده وحكمه ليست بأيدينا.

وأما إذا كان إرشادياً إلى عدم ترتّب الأثر عليها كما هو الظاهر منه، خصوصاً فيما إذا كانت المعاملة ممّا جرت عليه السيرة - سيرة العُرف - فإنّ النهي حينئذٍ يكون ظاهراً في الردع، وبيان عدم ترتّب الأثر على تلك المعاملة، فلا إشكال في فسادها لعدم ترتّب الأثر عليها.

ولا فرق في ذلك بين أنواع المعاملات سواء كانت من العقود والإيقاعات أو من غيرها، كسائر الأسباب ذوات الآثار الشرعية كالطهيرة والذبح، فإنّه إذا نهى الشارع عن الطهيرة بكيفية خاصّة يمكن أنّ ذلك إرشادٌ إلى عدم ترتّب الأثر، وهو الطهارة على ذلك، فيكون الطهيرة فاسداً.

وكذا إذا نهى عن الذبح بالخشب - مثلاً - فيجوز أن يكون ذلك إرشاداً إلى عدم ترتّب الأثر، وهو التذكية - أعني طهارة اللحم وحلّ أكله - فيكون الذبح بالخشب فاسداً، فقول المصنّف (رحمه الله): (لكنّه في المعاملات بمعنى العقود والإيقاعات.. إلخ)^(١) ليس كما ينبغي، فتأمّل.

ثمّ إنّ الأستاذ (دام ظلّه) في هذه الدورة بيّن الوجه في ظهور النهي عن المعاملات في الإرشاد إلى عدم ترتّب الأثر.

وحاصل ما أفاده: أنّه لما كان الغرض من إيقاع المعاملة هو التوصل بها إلى أثرها كان ذلك موجباً لظهور النهي في أنّ الغرض منه هو بيان عدم ترتّب الأثر، بحيث كان ذلك من قبيل القرينة العامة على أنّ الغرض من النهي عنها هو بيان ذلك والإرشاد إليه، بحيث بملاحظة ذلك لو كان الغرض غير الإرشاد، بل كان محض التحريم لكان محتاجاً إلى البيان، بخلاف ما إذا كان الغرض مجرّد الإرشاد إلى عدم

(١) يُنظر: الصفحة اللاحقة.

نعم، لا يبعد دعوى ظهور النهي عن المعاملة في الإرشاد إلى فسادها، كما أن الأمر بها يكون ظاهراً في الإرشاد إلى صحتها، من دون دلالة على إيجابها أو استحبابها، كما لا يخفى. لكنّه في المعاملات بمعنى العقود والإيقاعات، لا المعاملات بالمعنى الأعمّ المقابل للعبادات.

فالمعول هو: ملاحظة القرائن في خصوص المقامات، ومع عدمها لا محيص عن الأخذ بما هو قضيّة صيغة النهي من الحرمة، وقد عرفت أنّها غير مستتعبة للفساد، لا لغةً ولا عرفاً.

نعم، ربما يتوهم استبعادها له شرعاً من جهة دلالة غير واحد من الأخبار عليه: منها: ما رواه في الكافي والفقيه عن زرارة عن الباقر عليه السلام: سألت عن مملوك تزوّج بغير إذن سيّده، فقال: ((ذاك إلى سيّده، إن شاء أجازته وإن شاء فرق بينهما)).

قلت: - أصلحك الله تعالى - إنّ الحكم بن عتيبة وإبراهيم النخعي وأصحابهما يقولون: ((إنّ أصل النكاح فاسدٌ ولا يحلّ إجازة السيّد له)).

فقال أبو جعفر عليه السلام: ((إنّه لم يعص الله، إنّما عصى سيّده، فإذا أجاز فهو له

ترتب الأثر، فإنّه لا يحتاج إلى البيان، بل كان مجرد النهي بضميمة ما هو المرتكز في الأذهان من أنّه لا غرض لمن يوقع المعاملة إلّا التوصل إلى أثرها كافياً في بيان أنّ الغرض من النهي هو الإرشاد إلى عدم ترتب الأثر، ولا يحتاج إلى البيان، بل كان عدم البيان بياناً ودليلاً على إرادته.

جائز))؛ حيث دلّ بظاهره أنّ النكاح لو كان ممّا حرّمه الله - تعالى - عليه كان فاسداً [٣٦٦].

ولا يخفى: أنّ الظاهر أن يكون المراد بالمعصية المنفية هاهنا: أنّ النكاح ليس ممّا لم يمضه الله ولم يشترعه كي يقع فاسداً، ومن المعلوم استتباع المعصية بهذا المعنى للفساد، كما لا يخفى. ولا بأس بإطلاق المعصية على عمل لم يمضه الله ولم يأذن به، كما أطلق عليه بمجرّد عدم إذن السيّد فيه أنّه معصية.

وبالجملة: لو لم يكن ظاهراً في ذلك، لما كان ظاهراً فيما توهم.
وهكذا حال سائر الأخبار الواردة في هذا الباب، فراجع وتأمل.

٣٦٦ - قوله رحمه الله: ((حيث دلّ بظاهره أنّ النكاح لو كان ممّا حرّمه الله تعالى عليه كان فاسداً... إلخ)).

رُبّما يورد على الاستدلال بهذا الخبر أنّ عصيان السيّد عصيان لله تعالى؛ لوجوب إطاعة السيّد شرعاً على عبده، فلو كان عصيان الله تعالى موجباً للفساد، لكان النكاح فاسداً؛ لكونه عصياناً له تعالى وإن كان بواسطة عصيان السيّد؛ لعدم الفرق بين كون العصيان له تعالى بواسطة، أو بدون واسطة.

ويمكن أن يجاب عن هذا الإيراد: بأنّ قول القائل بأنّ النهي يقتضي فساد المعاملة مختصّ بما إذا كان النهي وارداً عليها بعنوانها الأوّل، لا بعنوانها الثانوي، وحرمة النكاح فيما نحن فيه والنهي لم يكن متعلّقاً به بعنوانه الأوّل ليقضي الفساد، بل إنّها تعلّق النهي به بعنوان كونه مخالفة للسيّد، وهو عنوان ثانوي للنكاح، فلا يقتضي الفساد.

تذنيب: حكي عن أبي حنيفة والشياني: دلالة النهي على الصّحة [٣٦٧]، وعن الفخر: أنّه وافقهما في ذلك.

والتحقيق: أنّه في المعاملات كذلك إذا كان عن المسبّب أو التسيّب؛ لاعتبار القدرة في متعلّق النهي، كالأمر، ولا يكاد يقدر عليها إلّا فيما كانت المعاملة مؤثّرة صحيحة.

وأما إذا كان عن السبب، فلا؛ لكونه مقدوراً وإن لم يكن صحيحاً. نعم، قد عرفت: أنّ النهي عنه لا ينافيها.

قلتُ: فيلزم القائل بذلك عدم الفساد لو أوقع معاملة نذر على تركها؛ لكون النهي عنها لم يكن بعنوانها الأوّل، بل بعنوانها الثانويّ وهو كونها منذوراً تركها، فتأمل.

فإنّ الجواب عنه واضح، حيث إنّ غرض ذلك القائل أنّ الفساد منحصر فيما إذا كان العصيان عصيانياً للمولى ابتداءً، دون ما إذا كان بواسطة.

ولا يخفى أنّ مثل العبادة المنذورة الترك وإن كانت عصيانياً بعنوانها الثانويّ إلّا أنّها عصيان للسيد ابتداءً وبلا واسطة.

٣٦٧- قوله رحمه الله: ((تذنيب: حكي عن أبي حنيفة والشياني دلالة النهي على الصّحة... إلخ)).

دلالة النهي على الصّحة في المعاملة إذا كان متعلّقاً بالمسبّب أو بالتسبّب لا إشكال فيه لما تقدّم، كما ذكره المصنّف (رحمه الله).

قلتُ: وحاصله أنّه يعتبر في متعلّق النهي كونه مقدوراً حتّى بعد تعلق النهي به،

وأما العبادات [٣٦٨]: فما كان منها عبادة ذاتية - كالسجود والركوع والخشوع والخضوع له ((تبارك وتعالى)) - فمع النهي عنه يكون مقدوراً، كما إذا كان مأموراً به. وما كان منها عبادة لا اعتبار قصد القرية فيه لو كان مأموراً به، فلا يكاد يقدر عليه إلا إذا قيل باجتماع الأمر والنهي في شيء ولو بعنوان واحد، وهو محال.

وإذا كان النهي موجباً لفساد المعاملة كان ذلك المتعلق وهو المسبب أو التسبب غير مقدور، فإن المعاملة إذا كانت [فاسدة لا يمكن حصول أثرها الذي هو المسبب، كما أنه لا يمكن التسبب بها إليه.

فاندفع ما رُبِّما يتوهم من أنه يكون النهي متعلقاً بالأثر أو التسبب، وهو ممكن لولا تعلق النهي كما ذكر في مسألة تعلق النذر بترك الصلاة على القول بالصحيح، فإنه بعد تعلق النذر لا يتمكن المكلف من الصلاة الصحيحة؛ لكونها حينئذٍ منهياً عنها، فكما صحّ ذلك بأن المراد الصحيحة لولا تعلق النذر، فلم لا يصحّ هنا بأن يُقال: إن النهي تعلق بالأثر، وهو ممكن لولا تعلق النهي.

ووجه الاندفاع: أن الصلاة الصحيحة لولا تعلق النذر مقدورة حتى بعد تعلق النذر، فإن المراد بها الصحيحة من غير جهة النذر، بخلاف ما نحن فيه، فإن الأثر إنما يكون ممكناً قبل تعلق النهي، وأما بعد تعلق النهي إذا قلنا بكونه موجباً للفساد فلا يكون ممكناً.

٣٦٨ - قوله رحمه الله: ((وأما العبادات... إلخ)).

لا يخفى أنه إذا قيل بأن الصلاة - مثلاً - اسم للأعم من الصحيح والفساد، فلا مجال لتوهم دلالة النهي المتعلق بها على الصحة، وهو واضح.

وقد عرفت: أنّ النهي في هذا القسم إنّما يكون نبياً عن العبادة، بمعنى أنّه لو كان مأموراً به، كان الأمر به أمر عبادة لا يسقط إلا بقصد القرية، فافهم.

وأما إذا قلنا بأنّها اسم لخصوص الصحيح: فإن كان الغرض من الصّحة في قولهم: إنّ النهي يكون دليلاً على الصّحة، الصّحة المعتبرة في المسمّى، ليكون المعنى أنّ النهي يكون دليلاً على أنّ المنهي عنه جامع لجميع الأجزاء والشرائط المعتبرة في المسمّى، فظاهر أنّ هذا لا ربط له بها نحن فيه، حيث إنّ كلامنا في الصّحة التي تكون راجعة إلى المأمور به - أعني كونه جامعاً لشرائط المأمور به - ومن جملتها قصد التّعبد، فإنّ من قال إنّ العبادة اسم للصحيح ليس غرضه أنّها اسم للجامع لجميع ما يعتبر في المأمور به حتّى القيود الآتية من ناحية الأمر.

والحاصل: أنّ كلامنا في الصّحة التي هي عبارة عن موافقة الأمر وإسقاط القضاء المتوقّفة على قصد التّقرّب، وظاهر أنّ هذا لا ربط له في الصّحة المعتبرة في المسمّى، على أنّ كون النهي دالّاً على ذلك محلّ منع، فإنّ الدالّ عليه إنّما التسمية.

وإن كان الغرض من الصّحة، الصّحة المعتبرة في المأمور به المتوقّفة على قصد التّقرّب فهو ممنوع، إلا أن يكون المتعلّق اسماً لجميع الأجزاء والشرائط حتّى قصد التّقرّب، وحيث إنّ فيكون النهي عنه موجباً لصحّته؛ لعدم القدرة عليه مع الفساد، لكن هذا ممنوع أيضاً، فإنّ كون المراد من الصلاة المنهي عنها جميع الأجزاء والشرائط حتّى قصد التّقرّب ممنوع أشدّ المنع؛ لما عرفت من أنّ القائِلين بالصحيح لا يقولون بدخول هذا القيد في المسمّى، مع أنّه لو سلّمنا ذلك وقلنا بدلالة النهي على الصّحة فيها يلزم عليه كونها مأموراً بها ومنهياً عنها مع عدم تعدّد العنوان، وهو تكليف

بالمحال، بل هو تكليف محال لا يقوله أحد حتى من جَوَز اجتماع الأمر والنهي، بل لا يقوله حتى من جَوَز التكليف بغير المقدور، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

والحاصل: أن الصلاة - مثلاً - لو تعلّق بها النهي: إن كان المراد منها جميع الأجزاء والشرائط المعتبرة في المسمّى، من دون اعتبار ما يعتبر في المأمور به من قصد التقرب ونحوه - كما هو الظاهر منها، بل هو المتعين - فلا يكون اقتضائه الفساد بمعنى عدم كونها امتثالاً للأمر، وعدم اسقاطها القضاء موجباً لعدم القدرة على ذلك المتعلّق؛ أعني الصلاة الجامعة لكل ما يعتبر في المسمّى.

وإن كان المراد منها الجامعة لجميع الأجزاء والشرائط حتى ما يعتبر في المأمور به كقصد التقرب، فالنهي المتعلّق بالصلاة بذلك المعنى وإن كان مقتضياً للصحة؛ لعدم القدرة عليها لو كان لم تكن صحيحة، إلّا أنّ إرادة هذا المعنى من لفظ الصلاة ممنوع؛ لما عرفت من عدم دخول قصد التقرب ونحوه في المسمّى، مع أنّه لو سلّم ذلك فلا يمكن القول باجتماع الصحة مع النهي، لتوقّف الصحة بهذا المعنى على كونها مأموراً بها، وحينئذ فتكون مأموراً بها ومنهياً عنها مع عدم تعدّد الجهة.

قلت: فتلخّص أنّ النهي لم يتعلّق بعنوان العبادة كي يُقال: إنّ العبادة يعتبر فيها قصد التقرب وإطاعة [الأمر]، ولو كان النهي دالّاً على الفساد لما أمكن فيها ذلك، فلا بُدَّ من القول بدلالته على الصحة؛ ليكون متعلّق النهي وهو العبادة مقدوراً، بل إنّها تعلّق النهي بأفعال خاصّة لو أمر بها لكانت عبادة، وذلك مثل الصلاة والصوم، وحينئذ فلو دلّ النهي على فساد تلك الأفعال لا يستلزم أنّها غير مقدورة.

وأما الأفعال التي تكون بنفسها عبادة، ولا تتوقّف عباديتها على قصد إطاعة الأمر فالنهي عنها إذا دلّ على فسادها لا يستلزم كونها غير مقدورة؛ لعدم توقّف

عباديتها على قصد إطاعة الأمر، فلا تنافي بين كونها عبادة وبين كونها فاسدة.
 فظهر لك: أن قول المصنّف (رحمه الله): (أنّ النهي في هذا القسم إنّما يكون نهياً
 عن العبادة بمعنى أنّه لو كان مأموراً به كان الأمر به أمر عبادة... إلخ)^(١) لا حاجة
 إليه، فإنّه إنّما يحتاج إليه إذا كان النهي متعلّقاً بعنوان العبادة التي يتوقّف عباديتها على
 قصد التقرب، وحيث إنّ يحتاج إلى أن يقال: معنى كونها عبادة أنّها لو تعلّق بها الأمر
 لكانت عبادة، أمّا إذا تعلّق بنفس الفعل فلا حاجة إلى هذا التكلّف، فتأمل.

(١) يُنظر: الصفحة السابقة.

المقصد الثالث

في المفاهيم

مقدمة:

وهي: أنَّ المفهوم - كما يظهر من موارد إطلاقه - هو عبارة عن حكمٍ إنشائيٍّ أو إخباريٍّ، تستتبعه خصوصية المعنى الذي أُريد من اللفظ بتلك الخصوصية، ولو بقرينة الحكمة [٣٦٩]، وكان يلزمه لذلك، وافقه في الإيجاب والسلب، أو خالفه.

٣٦٩ - قوله رحمه الله: ((إنَّ المفهوم - كما يظهر من موارد إطلاقه - هو عبارة عن حكمٍ إنشائيٍّ أو إخباريٍّ تستتبعه خصوصية المعنى الذي أُريد من اللفظ بتلك الخصوصية، ولو بقرينة الحكمة... إلخ)).

قلتُ: حاصله أنَّ القضية الشرطية - مثلاً - تكون دالة على معنى هو لزوم الجزاء للشرط، ولهذا المعنى خصوصية هي أنَّ لزوم ذلك الجزاء للشرط وترتبه^(١) عليه من قبيل الترتب على العلة المنحصرة.

وهذا المعنى أُريد من اللفظ مقيداً بتلك الخصوصية بحيث كانت القضية الشرطية دالة على الترتب مقيداً بنحو الترتب على العلة المنحصرة.

والدليل على هذا التقييد بهذه الخصوصية: إمَّا الوضع؛ أعني وضع القضية لذلك المعنى المقيّد بتلك الخصوصية، أو الإطلاق ومقدّمات الحكمة، وتلك الخصوصية تكون مستتعبة - أي مستلزمة - لحكمٍ إنشائيٍّ أو إخباريٍّ، وذلك هو المفهوم.

(وكان) أي ذلك الحكم الإنشائيّ أو الإخباريّ (يلزمه) أي يلزم ذلك المعنى الذي أُريد من اللفظ (لذلك)؛ أي لأجل كون تلك الخصوصية مستلزمة لذلك

(١) في الأصل: (ترتيبه) بدل (ترتبه).

فمفهوم ((إن جاءك زيد فأكرمه)) مثلاً - لو قيل به - قضية شرطية سالبة بشرطها وجزائها، لازمة للقضية الشرطية التي تكون معنى القضية اللفظية، ويكون لها خصوصية، بتلك الخصوصية كانت مستلزمة لها.

فصح أن يقال: إن المفهوم إنما هو حكم غير مذكور، لا أنه حكم لغير مذكور - كما فسر به - وقد وقع فيه النقض والإبرام بين الأعلام، مع أنه لا موقع له، - كما أشرنا إليه في غير مقام - لأنه من قبيل شرح الاسم، كما في التفسير اللغوي.

ومنه قد انقذ حال غير هذا التفسير مما ذكر في المقام، فلا يهتأ التصدي لذلك، كما لا يهتأ بيان أنه من صفات المدلول أو الدلالة، وإن كان بصفات المدلول أشبه، وتوصيف الدلالة به - أحياناً - كان من باب التوصيف بحال المتعلق.

وقد انقذ من ذلك: أن النزاع في ثبوت المفهوم وعدمه في الحقيقة، إنما يكون في أن القضية الشرطية أو الوصفية أو غيرهما، هل تدل - بالوضع أو بالقرينة العامة - على تلك الخصوصية المستتعبة لتلك القضية الأخرى أم لا؟

الحكم، فذلك الحكم لازم لتلك الخصوصية، وتلك الخصوصية لازمة لذلك المعنى، فذلك الحكم لازم لذلك المعنى.

فصل

الجملة الشرطية هل تدلّ على الانتفاء عند الانتفاء [٣٧٠] - كما تدلّ على الثبوت عند الثبوت بلا كلام - أم لا؟ فيه خلاف بين الأعلام.

لا شبهة في استعمالها وإرادة الانتفاء عند الانتفاء في غير مقام، إنّما الإشكال والخلاف في أنّه بالوضع أو بقرينة عامة، بحيث لا بدّ من الحمل عليه، لو لم يقم على خلافه قرينة من حالٍ أو مقالٍ؟

فلا بدّ للقائل بالدلالة من إقامة الدليل على الدلالة - بأحد الوجهين - على تلك الخصوصية المستتعبة لترتب الجزاء على الشرط، نحو ترتّب المعلول على علته المنحصرة.

٣٧٠ - قوله رحمه الله: ((فصل: الجملة الشرطية هل تدلّ على الانتفاء عند الانتفاء... إلخ)).

المراد بالجملة الشرطية ما اشتملت على إحدى أدوات الشرط من غير فرق بين أن تكون تلك الأداة هي لفظ (إن) أو غيرها من الأدوات الشرطية، فإنّه وإن فرّق بينها بما هو مذكور في العلوم العربية، إلّا أنّ ذلك الفرق لا أثر له فيما نحن فيه.

ثمّ إنّ الظاهر أنّه لا إشكال في أنّ المستفاد من القضية الشرطية مثل (إن جاءك زيد فأكرمه) هو الملازمة بين التالي والمقدّم، وأنّ استعمالها في غير ذلك - أعني مجرد الاتفاق في مثل: إن كان الإنسان ناطقاً فالخمار ناهق - إنّما هو بالعناية.

ويشهد لذلك تبادل الملازمة فيما إذا لم يكن المقدّم والتالي ممّا علم الملازمة بينهما، كما أنّ الظاهر منها هو أنّ التالي من توابع المقدّم في الوجود ومن ملحقاته، بحيث

يكون الظاهر منها أنّ وجود التالي تابع لوجود المقدّم ومتفرّع عليه، فيكون استعمالها في خلاف ذلك بالعناية أيضاً.

ويشهد له أيضاً تبادر التبعية منها فيما لم يعلم التبعية فيه.

ويؤيده تسمية أهل العربية التالي بالجزء ودخول الفاء عليه الدالة على أنّ التالي لاحقٌ للأول وتابعٌ له.

إذا عرفت هذا فاعلم أنّ القائل بالمفهوم إن كان غرضه من ذلك أنّ عدم المقدّم ليس كوجوده من غير دلالة على انحصار الشرط في المذكور فلا تكون معارضة لما علّق فيه هذا الجزاء على شرط آخر، بمعنى أنّ التالي يكون متحققاً على تقدير وجود المقدّم دون عدمه، بحيث لو ورد مثل (إن جاءك زيد فأكرمه)، وبعد ذلك ورد (إن لم يحنك فأكرمه) يعدّ الجملة الثانية معارضة للجملة الأولى فيتعامل معها معاملة المتعارضين، كما يظهر من استدلالهم بأنّه لو لم يدلّ لكان ذكر الشرط عبثاً، فلا إشكال في تحقّق المفهوم بهذا المعنى بلا حاجة إلى دعوى دلالة القضية الشرطية على كون الشرط علّة منحصرة، بل يكون مثل هذا المفهوم متحققاً ولو قلنا بعدم الانحصار؛ وذلك لما عرفت من دلالة الجملة [وضعاً أو إطلاقاً] على كون الشرط مؤثراً في الجزاء، وإذا كان الجزاء معلقاً على وجود الشرط وعلى عدم وجوده، كان وجوده وعدمه سواء في ذلك، فلا يكون وجوده مؤثراً، وهو خلاف ظاهر الجملة الشرطية.

ومن الواضح أنّ هذا المطلب - أعني ثبوت هذا المفهوم للقضية الشرطية ودلالاتها على نفي كون عدم الشرط كوجوده - لا يكون مبنياً على استفادة كون الشرط علّة منحصرة؛ لما عرفت من أنّ ظاهر القضية يقتضي تأثير الشرط وعدم التسوية بين وجوده وعدمه، سواء قلنا بكونه علّة منحصرة أو لم نقل.

قلتُ: لا يخفى أنّه لو كان تعليق الجزاء على وجود الشرط تارة وعلى عدمه أخرى مستلزماً لكون وجود الشرط وعدمه سيّان في عدم التأثير في ناحية الجزاء، لكان كما ذكره الأستاذ (دام ظلّه) من كونه منافياً لظاهر الجملة الشرطيّة.

أمّا إذا كان مستلزماً لكون وجود الشرط مؤثراً وكون عدمه مؤثراً - كما هو الظاهر من كلّ من القضيتين - لم يكن في ذلك منافاة لظاهر الجملة الشرطيّة من أنّ الشرط مؤثر في ناحية الجزاء، وحيثنّذ فيكون ذلك في الذهن أيضاً مبنياً على الانحصار وعدمه.

فإن قلنا بالأوّل حصل التعارض بين القضيتين. وإن قلنا بالثاني لم يقع بينهما تعارض؛ إذ لا منافاة بين كون وجود الشرط علّة - كما تقتضيه القضية الأولى التي كان الشرط فيها هو الوجود - وبين كون عدمه علّة أيضاً - كما تقتضيه القضية الثانية التي كان الشرط فيها هو العدم - حيث إنّ كلّاً من القضيتين [لا] تدلّ على انحصار العلّة [في] شرطها، وحيثنّذ فالأولى أن يوجّه عدم ابتناء دلالة القضية الشرطيّة على مثل ذلك المفهوم وإفادتها عدم ترتّب الجزاء على عدم الشرط على الانحصار بوجه آخر.

وهو أن يُقال: إنّ بعد الفراغ عن دلالة القضية الشرطيّة على كون الشرط علّة للجزاء لو فرض تعليقه تارة على وجود الشرط وأخرى على عدمه فإمّا أن نقول: إنّ العلّة هي الجامع بين وجود الشرط وعدمه، وهو واضح الفساد؛ لعدم تصوّر جامع بين وجود الشرط وعدمه يكون صالحاً للعلّة المذكورة.

وإن كانت العلّة هي الجامع بين أحدهما وملازم الآخر، أو الجامع بين كلّ واحد من ملزوميهما كان ذلك خلاف الظاهر من القضية، حيث إنّ الظاهر من كلّ قضية أنّ الشرط بنفسه هو العلّة، لا أنّه ملازم لما هو العلّة.

ولعلّ هذا هو المراد للأستاذ - دام ظلّه - ولم يصرّح به لوضوحه، فتأمل.
هذا، ولكن في اليوم الثاني سألته عن الوجه في عدم ابتناء دلالة القضية على هذا
المفهوم على استفادة انحصار العلّة، وأنّه لم لا يكون عدم الشرط مؤثراً كما يكون
وجوده كذلك؟

فأجاب [دام ظلّه]: باستحالة كون العدم مؤثراً، وأنّه لا بدّ فيها يرى ظاهره ذلك
مثل (إن لم تجدوا ماء... إلخ)^(١) من صرفه عن ظاهره، وجعل المؤثر أمراً وجودياً
ملازم لذلك الأمر العدمي، أو يجعل كونه من قبيل رفع المانع له.
قلت: لا يخفى أنّ العدم الذي لا يكون مؤثراً إنّما هو العدم المطلق، لا العدم
المضاف.

ولو سلّم ذلك فنقول حينئذ: إنّ ذلك - أعني كون عدم الشرط غير مؤثر - إنّما
كان لأجل هذا الأمر العقليّ، لا لأجل دلالة القضية الشرطيّة التي كان الشرط فيها
هو الوجود، بل كان هذا الأمر ثابتاً عقلاً، سواء وجدت تلك القضية الشرطيّة
المذكورة أو لم توجد.

وإن كان غرضه من دلالة الجملة الشرطيّة على المفهوم أنّها تدلّ على عدم تحقّق
الجزء على تقدير عدم الشرط حتّى أنّها تدلّ على وحدة الشرط، بحيث تدلّ على عدم
شرط آخر مستتبع ومستلزم لذلك الجزء غير هذا الشرط، فلو وردت جملة أخرى
معلّقة هذا الجزء على شرط آخر كأن يقول: (إن جاء زيد فأكرمه)، ثم يقول: (إن
جاء عمرو فأكرمه) لكانت الجملة الثانية معارضة للأولى، كما يظهر من استدلال
القائلين بعدم المفهوم أنّه يجوز أن يخلفه شرط آخر، فلا إشكال في عدم دلالة الجملة
الشرطيّة على ذلك؛ إذ لا دلالة لها على انحصار الشرط في المذكور.

(١) إشارة إلى قوله تعالى: ﴿فَلَمَّ يَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً﴾ سورة النساء، الآية: ٤٣.

وأما القائل بعدم الدلالة ففي فُسحة؛ فإنَّ له منع دلالتها على اللزوم [٣٧١] - بل على مجرد الثبوت عند الثبوت، ولو من باب الاتفاق - أو منع دلالتها على الترتب، أو على نحو الترتب على العلة، أو العلة المنحصرة، بعد تسليم اللزوم أو العلية. لكن منع دلالتها على اللزوم، ودعوى كونها اتفاقية في غاية السقوط؛ لانسباق اللزوم منها قطعاً.

وأما المنع عن أنه بنحو الترتب على العلة - فضلاً عن كونها منحصرة - فله مجال واسع.

ودعوى: تبادر اللزوم والترتب بنحو الترتب على العلة المنحصرة - مع كثرة استعمالها في الترتب على نحو الترتب على غير المنحصرة منها، بل في مطلق اللزوم - بعيدة، عهدتها على مدّعياها.

كيف؟ ولا يرى في استعمالها فيها عناية ورعاية علاقة، بل إنما تكون إرادتهما - كإرادة الترتب على العلة المنحصرة - بلا عناية، كما يظهر على من أمعن النظر وأجال البصر في موارد الاستعمالات،

٣٧١ - قوله رحمه الله: ((وأما القائل بعدم الدلالة ففي فُسحة [من ذلك]؛ فإنَّ له منع دلالتها على اللزوم... الخ)).

قلت: توضيح ذلك: أنَّ هاهنا أموراً خمسة متدرّجة يلزم القائل بالمفهوم إثباتها بخلاف المنكر، وتلك الأمور:

- ١ - دلالة القضية الشرطية على ثبوت الجزاء عند ثبوت الشرط.
- ٢ - وأنَّ هذا الثبوت من قبيل الملازمة، لا من باب الاتفاق.
- ٣ - وأنَّ هذا الثبوت الذي هو من قبيل الملازمة من قبيل الترتب، بمعنى أنَّ

الجزاء يكون ثبوته مترتباً على ثبوت الشرط.

٤ - وأنَّ هذا الترتب من قبيل ترتب المعلول على علته.

٥ - وأنَّ تلك العلة منحصرة.

فالقائل بالمفهوم يحتاج إلى إثبات كلِّ واحد من هذه الأمور المذكورة بخلاف القائل بالعدم، فإنَّ له أن ينكر الملازمة، وإن سلّمها فله أن ينكر الترتب، وإن سلّمه فله أن ينكر أنَّه من قبيل ترتب المعلول على علته، وإن سلّم ذلك فله أن ينكر انحصار العلة، إلّا أن إنكاره الأول - أعني إنكار دلالة القضية الشرطية على اللزوم - في غير محله؛ لظهورها في ذلك، كما أنَّ إنكار دلالتها على الترتب كذلك، وإن ارتضاه المصنّف (رحمه الله).

والعمدة في المنازعة بين القائلين بالمفهوم وعدمه هو دلالة القضية الشرطية على انحصار العلة وعدم دلالتها.

هذا توضيح ما أفاده المصنّف (قدّس سرّه). ولكن الأستاذ (دام ظلّه) ذكر في هذه الدورة أنَّ المثبت للمفهوم لا يحتاج إلى أزيد من إثبات مقدّمات ثلاث:

الأولى: دلالة القضية الشرطية على الملازمة بين الجزاء والشرط.

الثانية: أنَّ ملازمة الشرط للجزاء من قبيل ملازمة العلة لمعلولها، يعني أنَّ الشرط علة والجزاء معلول.

الثالثة: أنَّ تلك العلة - أعني الشرط - علة منحصرة.

وأما دعوى ترتب الجزاء على الشرط فلا حاجة إليه، بل يمكن أن يُقال: إنَّ المثبت لا يحتاج إلى المقدّمة الثانية - وهي دعوى كون الشرط علة للجزاء - حيث إنَّ إثبات كون القضية لزومية كافٍ في إثبات الانتفاء عند الانتفاء، بضميمة المقدّمة الثالثة المثبتة للانحصار، فإنَّ القضية اللزومية منحصرة في أقسام أربعة، وكلّها

مقتضية لذلك، غاية الأمر يحتاج إلى المقدمة الثالثة في بعض تلك الأقسام، فإنّ الملازمة بين الشئيين إمّا لأجل كون الأوّل علّة للثاني، أو لأجل كونها معلولين لعلّة أخرى، أو لأجل كون الثاني علّة للأوّل، أو لأجل كونها من قبيل المتضايفين، مثل: إن كان هذا أباً فذاك ابن له.

أمّا المتضايغان فالقضيّة المتضمّنة لهما خارجة عن محلّ النزاع؛ لكون التضاييف في المتضايفين معلوماً بالوجدان.

وأما إذا كان الجزاء علّة للشرط فلا شبهة في دلالة انتفاء الشرط على انتفاء الجزاء، حيث إنّ انتفاء المعلول يكون دليلاً على انتفاء علّته، سواء كان الجزاء علّة منحصرة أو غير منحصرة.

وأما إذا كان الأمر بالعكس فهو المحتاج في الدلالة على الانتفاء عند الانتفاء إلى دعوى انحصار العلّة.

وأما إذا كان كلّ منهما معلولاً لعلّة ثالثة فلا ريب فيه في استلزام انتفاء الشرط لانتفاء الجزاء؛ لأنّ انتفاء أحد المعلولين يكشف عن انتفاء علّته، وانتفاء العلّة يستلزم انتفاء معلولها الآخر الذي هو الجزاء.

لا يُقال: إنّ انتفاء تلك لا يكون مستلزماً لانتفاء معلولها الآخر الذي هو الجزاء إلا إذا كانت منحصرة.

لأنّا نقول: نعم، ولكن إثبات الملازمة وأنّ القضيّة ظاهرة في اللزوميّة كافٍ في ذلك ومغني عن دعوى انحصار تلك العلّة، حيث إنّ تلك العلّة إذا لم تكن بالنسبة إلى الجزاء منحصرة لم يكن تلازم بين معلوليها، أعني الشرط والجزاء.

قلت: لا يخفى أنّ الملازمة المفروغ عنها إنّما هي من طرف الشرط في قبال الاتّفاق.

ومن الواضح أنّ ذلك لا يستلزم عدم صحّة انفكاك الجزاء عن الشرط كي لا يجتمع مع دعوى عدم انحصار تلك العلة الثالثة بالنسبة إلى الجزاء، ولو فرض أنّ الملازمة المفروضة هي التلازم من الطرفين لكان ذلك مغنياً عن اشتراط الانحصار في الانتفاء عند الانتفاء فيما يكون الجزاء معلولاً للشرط.

إذا عرفت ذلك فنقول: إنّ الشرط المعلق عليه الحكم الشرعيّ: إمّا أن يكون فعلاً خارجيّاً، مثل: إذا استطعت فحجّ، وإذا دلكت الشمس فصلّ، ونحو ذلك ممّا لم يكن الشرط فيه حكماً شرعيّاً، وإمّا أن يكون حكماً شرعيّاً، مثل إذا وجب عليك الصوم نهراً اغتسل ليلاً، مثلاً.

أما إذا كان على النحو الأوّل فلا شبهة في عدم كونه من قبيل ما يكون الجزاء فيه علة للشرط، وهو واضح.

ويبقى احتمال كون الشرط علة للجزاء، واحتمال كونها معلولين لعلة ثالثة، كما في قوله عليه السلام: ((إذا خفي الأذان فقصر))^(١) فإنّ كلّاً من خفاء الأذان ووجوب التقصير يكون معلولاً لقطع المسافة الخاصّة، وإنّما عبّر بخفاء الأذان لكونه ملازماً لتلك المسافة.

ولكن يمكن نفي هذا الاحتمال الأخير بالإطلاق ومقدمات الحكمة، فإنّ مفاد الجملة الشرطيّة وإن كان هو نفس الملازمة بين الطرفين، وهي كما تحقّق فيما إذا كان الشرط علة للجزاء [كذلك] تحقّق فيما لو كانا معاً معلولين لعلة ثالثة، إلّا أنّ ذلك - أعني كون الشرط ليس هو العلة، وأنّ العلة في الجزاء غيره - يحتاج إلى بيان زائد، بخلاف ما لو كان الشرط بنفسه هو العلة في الجزاء، فإنّه لا يحتاج إلى البيان، ويكفي

(١) تهذيب الأحكام: ٤ / ٢٣٠، باب حكم المسافر والمريض في الصيام، ح ٥٠.

في بيانه مجرّد مفاد القضية الشرطيّة من مطلق الملازمة.

وأما إذا كان على النحو الثاني - أعني ما كان الشرط حكماً تكليفيّاً مثل الجزاء - فيتحقّق فيه الاحتمالات الثلاثة؛ لجواز كون الوجوب المأخوذ شرطاً علّة للوجوب المأخوذ جزاء، كما يجوز العكس، ويجوز كونها معلولين لعلّة ثالثة.

والاحتمال الثالث وإن كان منفيّاً بالإطلاق كما عرفت، إلّا أنّه يبقى الإشكال في رفع الاحتمال الثاني.

ولكن لا يخفى أنّه يمكن رفعه بدعوى ظهور الجملة الشرطيّة وضعاً، أو إطلاقاً في ترتّب الجزاء على الشرط وتفرّعه عليه.

قلتُ: ومنه يظهر عدم الحاجة في رفع احتمال كونها معلولين لعلّة ثالثة في كلا النحويّن إلى التمسك بما ذكره الأستاذ (دام ظلّه) من الإطلاق، فإنّه إذا ثبت ظهور الجملة الشرطيّة في الترتّب المذكور يرتفع^(١) احتمال كونها معلولين لعلّة ثالثة، إذ لا ترتّب بين المعلولين.

ثمّ لا يبعد دعوى كون ظهور الجملة الشرطيّة في الترتّب المذكور وضعياً؛ إمّا لأنّ الجملة بذاك الترتيب الخاصّ والتقديم والتأخير الموجود فيها تقتضي تفرّع الثاني عن الأوّل، وإمّا لأنّ مقتضى أداة الشرط أنّ مدخولها شرط، والشرط مقدّم رتبة على المشروط.

ثمّ إنّ الأستاذ (دام ظلّه) بعد أن ذكر أدلّة المثبتين للمفهوم، وردّها - بما سيأتي إن شاء الله تعالى ذكره - ذكر ما حاصله: أنّه بعد الفراغ عن ظهور الجملة الشرطيّة في كون الشرط علّة للجزاء لا يبعد دعوى ظهورها في الانحصار، فإنّ محصل كون العلّة غير منحصرة - بعد الفراغ عن استحالة تعدّد العلل المتباينة بالنسبة إلى معلول

(١) في الأصل: (يرتفع) بدل (يرتفع).

واحد - أنّ العلة ليس هو هذا الشرط بخصوصه، بل بما أنّه فرد من أفراد القدر الجامع بينه وبين الشرط الآخر، فيكون العلة هو القدر الجامع المنطبق على الشرط المذكور، وتكون خصوصية هذا الشرط الزائدة على أصل ذلك الجامع أجنبية عن العلية والتعليق.

ومحصل كون العلة منحصرة في هذا الشرط أن يكون ذلك الشرط بشخصه وخصوصيته علة وطرفاً للتعليق، بحيث كانت خصوصيته دخيلة في التعليق والعلية المذكورة.

ومن الواضح ظهور القضية الشرطية في مدخلية تلك الخصوصية في التعليق والعلية المستفادة منها، وذلك محصل كون العلة منحصرة، حيث إنه إذا استفدنا أنّ للخصوصية مدخلية في التعليق والعلية لا بدّ من الالتزام بانحصار علة الجزاء في ذلك الشرط الخاصّ، وإلا فلو فرض أنّ هناك شرطاً آخر وعلة أخرى لكان مباحثاً لهذا الشرط الخاصّ بخصوصيته، وحينئذ فيكون للمعلول الواحد علتان متباثنتان، لعدم كون العلة هي القدر الجامع حينئذ.

وهذا نظير ما يقال في تقريب التمسك بالإطلاق في إثبات كون الوجوب عينياً لا تخييرياً - بناءً على أنّ التخير [في] الوجوب التخيريّ من قبيل التخير العقليّ، وأنّ الوجوب متعلّق بالجامع بين الفعلين - أنّه لو تعلّق وجوب بفعل خاصّ وشكّ في كونه واجباً عينياً أو واجباً تخييرياً، فيقال: إنّ مقتضى تعلّق الأمر بهذا الفعل أنّه بنفسه وخصوصيته مطلوب، لا بما هو مصداق للكليّ الذي هو الجامع بينه وبين الفعل الآخر الذي وقع الشكّ في كونه عدلاً في الوجوب لذلك الفعل.

ثمّ إنّ الأستاذ (دام ظلّه) ذكر في اليوم الثاني وبينّ المستند في ذلك الظهور - أعني ظهور الجملة الشرطية في كون الخصوصية لها مدخلية في التعليق والعلية - وذكر أنّ

الوجه فيه هو الإطلاق ومقدمات الحكمة.

ولا يخفى أن الإطلاق لا يمكن جعله دليلاً على إرادة مدخلية الخصوصية، إلا إذا كان عدم مدخليتها هو المحتاج إلى البيان.

وفيه تأمل، مع أنه لو تم لم يكن فرق بين مفهوم الشرط ومفهوم القلب.

ثم إنه (دام ظله) أورد على الوجه المتقدم بها حاصله: أنه إنمّا يتم إذا كان الترديد المذكور، أعني الترديد بين كون الشرط شرطاً بخصوصيته، وبين كونه كذلك بجماعه، فيقال حينئذٍ: إن القضية ظاهرة في مدخلية الخصوصية.

ولا يخفى أن الشق الثاني من الترديد ممّا لا يتطرق إلى الأذهان العرفية، فإنه مبني على مطلب علمي فلسفي، وهو امتناع تعدد العلل مع وحدة المعلول، ومن الواضح أن الأذهان العرفية أجنبية عن مثل هذه المطالب، وحينئذٍ فلا يكون احتمال تعدد الشرط متوقفاً في أنظارهم على خروج الخصوصية عن المدخلية في التعليق، وعلى كون الشرط شرطاً بجماعه لا بخصوصيته، كي يقال: إنهم ينفون ذلك الاحتمال بظهور القضية في مدخلية الخصوصية في التعليق، وحينئذٍ فهم مع فهمهم المدخلية للخصوصية، وبناهم على كون المؤثر هو الشرط بخصوصيته يترددون في أنه هل يقوم غيره مقامه أم لا؟ ولا يرون أن قيام الغير مقامه يتوقف على إلغاء خصوصية هذا الشرط، فلا يمكن أن يكون فهم الخصوصية نافياً عندهم لاحتمال كون الغير شرطاً أيضاً؛ لاجتماع مدخلية الخصوصية مع كون الغير شرطاً، ولا يلتفتون إلى كون الشرط مع التعدد هو القدر [الجامع].

ألا ترى أنك لو عرضت على أحدهم مثل: (إذا نمت فتوضأ، وإذا بليت فتوضأ)

لم يفهم منه إلا أن للنوم بما أنه نوم مدخلية في وجوب الوضوء، كما أن للبول بما أنه بول مدخلية في ذلك من دون التفات إلى كون الشرط هو القدر الجامع، بل رُبّما أنك

وفي عدم الإلزام والأخذ بالمفهوم في مقام المخاصمات والاحتجاجات [٣٧٢]،

ذلك الجامع لعدم تصوّره له.

ثم إنَّ الأستاذ (مدّ ظله) ذكر بعض كلمات للتقريرات في هذا المقام: من دعوى الظهور في المفهوم، ويبيّن أنّه لا مستند لهذا الظهور.

ثم في طيّ الكلام جعل من الشواهد على عدم الظهور في المفهوم: أنّ الفقهاء لو وردت عليهم قضيتان علّق الحكم في إحداها على شرط، والأخرى على آخر لا يرون المعارضة بين القضيتين.

ولو كانت القضية الشرطيّة ظاهرة في المفهوم لكان كلّ من القضيتين معارضاً للآخرى.

وتوجيه ذلك: بأنّ الظهور في المفهوم إنّما كان بالإطلاق ومقدّمات الحكمة، فيكون الدليل على تعدّد الشرط - وإن كان أضعف من المفهوم بمراتب - رافعاً لموضوع الإطلاق والمقدّمات المذكورة يوجب رفع الثمرة لهذه المسألة، حيث إنّ الثمرة إنّما هي المعارضة المذكورة، وإلاّ فمجرّد عدم التكليف عند انتفاء الشرط المذكور وقيام ما يحتمل كونه شرطاً يكفي فيه الأصل العمليّ بلا حاجة إلى المفهوم.

٣٧٢ - قوله رحمه الله: ((وفي عدم الإلزام والأخذ بالمفهوم في مقام المخاصمات والاحتجاجات... إلخ)).

قلت: الظاهر أنّ قوله: ((وفي)) عطف على قوله: ((في موارد الاستعمالات))، إلّا أنّه لا دخل له فيها أريد من موارد الاستعمالات، حيث إنّ المراد منها أنّ من أجال البصيرة في تلك الموارد وتتبعها لا يجد فرقاً بين القضية الشرطيّة المستعملة في مورد انحصار الشرط، وبين القضية المستعملة في غير ذلك المورد، بحيث لا يجد في الثانية

وصحّة الجواب ب: أنّه لم يكن لكلامه مفهوم [٣٧٣]، وعدم صحّته لو كان له ظهور فيه، معلوم.

وأما دعوى الدلالة، بادّعاء انصراف إطلاق العلاقة للزومية [٣٧٤] إلى ما هو أكمل أفرادها، وهو اللزوم بين العلة المنحصرة ومعلولها، ففاسدة جدّاً؛ لعدم كون الأكملية موجبة للانصراف إلى الأكمل، لا سيّما مع كثرة الاستعمال في غيره، كما لا يكاد يخفى، هذا.

دون الأولى رعاية علاقة وتسامحاً في التنزيل.

وظاهر أنّ هذا لا دخل له بعدم الإلزام بالمفهوم في مقام الخصومات والاحتجاجات.

وكأنّ هذا ردّ آخر على دعوى التبادر غير الردّ السابق.

٣٧٣- قوله رحمه الله: ((وصحّة الجواب بأنّه لم يكن لكلامه مفهوم... إلخ)).

قلت: إمّا أن يكون مبتدأ وخبره ((معلوم)) وقوله: ((وعدم صحّته)) عطف عليه. وإمّا أن يكون عطفاً على قوله: ((وفي عدم الإلزام)) ويكون قوله: ((وعدم صحّته)) هو المبتدأ.

٣٧٤- قوله رحمه الله: ((وأما دعوى الدلالة عليه^(١) بادّعاء انصراف إطلاق

العلاقة للزومية... إلخ)).

فيه - مع ما أورده عليه المصنّف [رحمه الله] من منع الصغرى والكبرى -: أنّ

الانصراف إلى بعض أفراد المطلق في المعاني الحرفيّة غير متصوّر وإن تصوّر فيها

(١) في المتن أعلاه من دون (عليه).

مضافاً إلى منع كون اللزوم بينهما أكمل مما إذا لم تكن العلة بمنحصرة؛ فإنّ الانحصار لا يوجب أن يكون ذاك الربط الخاص - الذي لا بدّ منه في تأثير العلة في معلولها - أكّد وأقوى.

إن قلت: نعم، ولكنّه قضیة الإطلاق بمقدمات الحكمة [٣٧٥]،

الإطلاق والتقييد، فإنّ حاصل معنى الانصراف هو أن يحضر اللفظ المعنى المطلق في الذهن، وبواسطة كون بعض أفراد ذلك المطلق أكمل من غيره، أو بواسطة اشتهاار استعمال المطلق فيه، ينصرف الذهن إليه.

وظاهر أنّ هذا المعنى يتوقّف على النظر إلى ذلك المطلق استقلالاً، حيث إنّه يتوقّف على حضور المعنى المطلق في الذهن ليحصل الانتقال منه إلى ذلك الفرد المنصرف إليه، وإذا كان ذلك المعنى حرفياً فهو لا يكون حاصلًا وموجوداً في الذهن؛ لعدم استقلاله، فلا يمكن تحقّق الانصراف فيه.

٣٧٥ - قوله رحمه الله: ((إن قلت: نعم، ولكنّه قضیة الإطلاق بمقدمات

الحكمة... إلخ)).

الفرق بين هذا وبين دعوى الانصراف هو: أنّ الانصراف يكون موجبا لعدم جريان مقدمات الحكمة؛ لما سيأتي - إن شاء الله [تعالى] - أنّ من شروط التمسك بالإطلاق عدم وجود ما ينصرف إليه المطلق من الأفراد، بخلاف التمسك بالإطلاق فإنّه متوقّف على عدم الانصراف.

والحاصل: أنّ تعيين كون الشرط من قبيل العلة المنحصرة على الأوّل يكون من جهة عدم تماميّة الإطلاق لوجود الانصراف، وعلى الثاني يكون من جهة تماميّة الإطلاق، ومن جملة تماميّة عدم الانصراف.

كما أنَّ قضية إطلاق صيغة الأمر هو الوجوب النفسي [٣٧٦].

قلت: أولاً: هذا فيما تمت هناك مقدمات الحكمة، ولا تكاد تتم فيها هو مفاد الحرف [٣٧٧]،

٣٧٦- قوله رحمه الله: ((كما أنَّ قضية إطلاق صيغة الأمر هو الوجوب النفسي...))

إلخ)).

وذلك إمّا من جهة كون الوجوب الغيري مضيّقاً، لكونه في اللَّبّ متوقّفاً على وجوب الغير، فهو - في الحقيقة - مقيد بوجوب الغير، والوجوب النفسي مطلق، فإطلاق الصيغة يكون معيّناً لكون الوجوب نفسياً.

وإمّا من جهة أنَّ الوجوب الغيري يحتاج إلى مؤونة زائدة لكون الداعي فيه في نفسه غير محتاج إلى تلك المؤونة، فإطلاق الصيغة يكون معيّناً له في [...] ^(١).

٣٧٧- قوله رحمه الله: ((قلت: أولاً: هذا فيما تمت هناك مقدمات الحكمة، ولا

تكاد تتم فيها هو مفاد الحرف... إلخ)).

قلت: هذا منافٍ لمذهبه من صحّة التمسك بالإطلاق بالمعاني الحرفيّة كما هو

واضح.

اللَّهُمَّ إلّا أن يُقال: إنَّ ذلك من باب الإلزام للخصم، حيث إنّه بناءً على مذهبه

- من عدم جواز التمسك بالإطلاق في المعنى لكونه جزئياً حقيقياً، أو لآته غير مستقلّ باللحاظ - لا تتم مقدمات الحكمة.

(١) عبارة بمقدار كلمتين غير واضحة.

ولا تكاد تتمّ فيها هو مفاد الحرف، كما هاهنا [٣٧٨]، قلت: أولاً: هذا فيما تمتّ هناك مقدّمات الحكمة، وإلا لما كان معنى حرفياً، كما يظهر وجهه بالتأمل.

وثانياً: تعينه من بين أنحائه بالإطلاق المسوق في مقام البيان بلا معيّن.

ومقايسته مع تعيّن الوجوب النفسي بإطلاق صيغة الأمر مع الفارق؛ فإنّ النفسي هو الواجب على كلّ حال، بخلاف الغيريّ، فإنّه واجب على تقدير دون تقدير، فيحتاج بيانه إلى مؤونة التقييد بما إذا وجب الغير، فيكون الإطلاق في الصيغة مع مقدّمات الحكمة محمولاً عليه. وهذا بخلاف اللزوم والترتب بنحو الترتّب على العلة المنحصرة؛ ضرورة أنّ كلّ واحد من أنحاء اللزوم والترتب، محتاج في تعينه إلى القرينة مثل الآخر بلا تفاوت أصلاً، كما لا يخفى.

٣٧٨ - قوله رحمه الله: ((ولا تكاد تتمّ فيها هو مفاد الحرف، كما هاهنا... إلخ)).

فيه^(١):

أولاً: أنّه على خلاف مذهبه من جواز التمسك بالإطلاق في مفاد الحروف، وإلاّ فما الفرق بين مفاد الهيئة في صيغة الأمر، ومفاد أداة الشرط فيما نحن فيه؟

وثانياً: أنّ الذي يتمسك بالإطلاق إنّما هو المخاطب، والمعنى الحرفي إنّما يكون غير مستقلّ عند المتكلّم، فيجوز أن يتصوّر المخاطب معنى (إن) الشرطيّة مستقلاًّ ويتمسك بإطلاقه على الانحصار.

والحاصل: أنّ المعنى الحرفي إنّما يكون غير مستقلّ باللحاظ إنّما هو بالقياس إلى

(١) هذه الاعتراضات الثلاث لم يذكرها الأستاذ - سلّمه الله - في هذه الدورة، وإنّما نقلها لي الأخ الفاضل عنه في الدورة السابقة. (منه قدّس سرّه).

المستعمل دون المخاطب.

وثالثاً: أنّ المعنى الحرفي وإن لم يصحّ تقييده لكونه غير مستقلّ، إلّا أنّه يمكن أن يجعل القيد راجعاً إلى متعلّقه المقيّد به، فمفاد الهيئة - مثلاً - وإن لم يصحّ تقييده إلّا أنّ المادّة بعد عروض مفاد الهيئة - وهو الطلب عليها - يصحّ تقييدها، فيكون القيد راجعاً إلى المادّة بعد عروض الطلب عليها، وهو مستلزم لكون الطلب مقيّداً لبتّاء، وإن لم يكن مقيّداً صورة.

قلت: لا يخفى أنّ الإراد الثاني لا يتمّ؛ لأنّ التمسك بالإطلاق فرع إمكان التقييد، وإذا كان التقييد غير ممكن فلا يمكن التمسك بالإطلاق، فالمخاطب وإن كان المعنى الحرفي بالقياس إليه ملحوظاً مستقلاًّ إلّا أنّه لا يمكنه التمسك بإطلاقه؛ لأنّه فرع إمكان أن يكون المتكلّم مقيّداً له، وهو غير ممكن؛ لكون المعنى الحرفي غير مستقلّ بالقياس إليه.

على أنّ كون مفاد الحرف مستقلاًّ بالقياس إلى المخاطب ممّا لا معنى له، فإنّ ما يحضر في ذهن المخاطب هو نفس ما تصوّره المتكلّم.

وبعبارة أخرى: أنّ المخاطب إذا سمع (سرتُ من البصرة) - مثلاً - لا يتصوّر معنى (من) إلّا حالة للسير والبصرة، وذلك غير مستقلّ كما لا يخفى.

وأما الثالث فقد تقدّم ما فيه في بيان الواجب المشروط وتصوير أنّ القيد راجع إلى المادّة أو إلى الهيئة، مع أنّه لو تمّ لما كان تمسكاً بإطلاق أداة الشرط كما هو المقصود هنا، بل يكون تمسكاً بإطلاق مدخولها ولكن بعد كونه معروضاً لمفادها.

ثم إنه ربما يتمسك للدلالة على المفهوم بإطلاق الشرط [٣٧٩]، بتقريب: أنه لو لم يكن بمنحصر يلزم تقييده؛ ضرورة أنه لو قارنه أو سبقه الآخر لما أثر وحده، وقضية إطلاقه أنه يؤثر كذلك مطلقاً.

وفيه: أنه لا تكاد تنكر الدلالة على المفهوم مع إطلاقه كذلك، إلا أنه من المعلوم ندرة تحققه لو لم نقل بعدم اتفاقه.

فتلخص - بما ذكرناه -: أنه لم ينهض دليل على وضع مثل ((إن)) على تلك الخصوصية المستتعبة للانتفاء عند الانتفاء، ولم تقم عليها قرينة عامة. أما قيامها أحياناً - كانت مقدمات الحكمة أو غيرها - مما لا يكاد ينكر، فلا يجدي القائل بالمفهوم: أنه قضية الإطلاق في مقام من باب الاتفاق.

٣٧٩ - قوله رحمه الله: ((ثم إنه ربما يتمسك للدلالة على المفهوم بإطلاق الشرط... إلخ)).

حاصله: أن القاعدة أنه إذا تعددت الأسباب، ووجدت متعاقبة يكون المؤثر فيها هو المتقدم.

وأما المتأخر فلا أثر له، وإذا وجدت دفعة واحدة يكون المجموع هو المؤثر دون كل واحد منها.

فالشرط حينئذ إذا تأخر لا يكون مؤثراً فلا يكون استناد الجزاء إليه، وإذا قارنه الآخر أيضاً لا يكون الاستناد إليه، فتأثيره واستناد الجزاء إليه وكونه شرطاً يكون مقيداً بعدم تقدم الآخر عليه وبعدم مقارنته له.

وإذا أطلق الشرط فمقتضى إطلاقه أنه مؤثر على الإطلاق، سواء قارنه الغير، أو

تقدّم عليه، أو تأخر عنه، ولا يكون كذلك إلا إذا كان منحصراً، بإطلاق الشرط دليل على انحصاره.

هذا فيما إذا كان متعلّق الحكم في طرف الجزاء غير قابل للتكرار وكان الحكم فيه غير قابل للتأكيد، مثل ما إذا كان الجزاء حكماً وضعياً كالصحة والفساد فإنه بعد فرض كون الجزاء غير قابل للتأكد ولا للتكرار لا يكون الشرط مؤثراً فيه مطلقاً إلا إذا كان منحصراً.

أما إذا كان الجزاء قابلاً للتكرار، أو كان الحكم فيه قابلاً للتأكد مثل (إن جاءك زيد فأكرمه) فلا يكون إطلاق تأثير الشرط فيه دليلاً على الانحصار؛ إذ لو فرض وجود شرط آخر سابقاً على هذا الشرط، أو مقارناً له لكان ذلك غير مانع من تأثير هذا الشرط، فلا يكون منافياً لإطلاق تأثيره.

نعم، بعد الفراغ عن عدم تأكد الوجوب في مثل (إذا بليت فتوصاً) يمكن إثبات عدم التكرار في ناحية المادّة في طرف الجزاء بإطلاقها ولو من جهة إطلاق الهيئة، المقتضي لكون الطلب تأسيسياً لا تأكيدياً، حيث [إنّ] إطلاق الطبيعة المأمور بها تقتضي كون المطلوب هو صرف وجود الطبيعة، والتكرار فيها يحتاج إلى نحو تقييد ولو بمثل مرّة أخرى، كما تقدّم في الأوامر في باب تعدّد الأمر مع وحدة الطبيعة.

وحينئذٍ نقول بعد فرض هذين الإطلاقيين: - أعني إطلاق مؤثريّة الشرط، وإطلاق المادّة في ناحية الجزاء، المقتضي لكون المطلوب صرف الطبيعة الصادق بأول وجودها لو كان هناك شرط آخر وفرض سبقه على هذا الشرط الموجود في هذه القضية، أو مقارنته له - لزم إمّا رفع اليد عن إطلاق المادّة، وأنّ المطلوب صرف الطبيعة بأن يُقال: إنّ المطلوب بها هو فرد آخر غير هذا الفرد الناشئ عن ذلك

الشرط المتقدم أو المقارن، وحينئذٍ فيبقى إطلاق تأثير الشرط بحاله، وإما رفع اليد عن إطلاق تأثير الشرط المذكور في هذه القضية بأن يقال: إن تأثيره مشروط بأن لا يقارنه أو يتقدمه الغير، وحينئذٍ يبقى إطلاق المادة في ناحية الجزاء بحاله، ومع حفظ هذين الإطلاقين لا بُدَّ من الالتزام بكون الشرط منحصراً؛ لما عرفت من أن عدم انحصاره مستلزم لرفع اليد عن أحدهما.

ثم إنه لما كان الإطلاق في طرف المادة أمراً مفروغاً عنه، فلم يبقَ حينئذٍ إلا الإطلاق المدعى في ناحية الشرط.

والإنصاف ندرة تحقّقه، حيث إن أغلب القضايا الشرطية المتعارفة غير متعرّضة لبيان كيفية تأثير الشرط، وأنه يؤثر مطلقاً، أو إذا لم يكن مسبوقاً، أو مقروناً بالغير، بل إنهما تتعرّض لتأثير الشرط في ناحية الجزاء في الجملة.

وبالجملة: فأغلب القضايا الشرطية إنما هي في مقام بيان أصل التأثير، وأنّ في الشرط اقتضاء الجزاء ولا دلالة لها على أزيد من ذلك المقدار؛ لعدم ورودها في مقام البيان فيما هو أزيد من ذلك من بيان كيفية التأثير، وأنه لو كان مسبوقاً بالغير أو مقروناً معه يكون الشرط مؤثراً، ولو فرض اتفاق كونها واردة في ذلك المقام من البيان المذكور لما كان إطلاقها في ذلك نافعاً للمثبت؛ لعدم كونه من القرائن العامة، وإلى ذلك أشار المصنّف بقوله قدس سرّه: (إلا أنّ من المعلوم... إلخ).

وتوضيحه: أنّ إحراز كون المتكلّم الحكيم في مقام بيان كيفية تأثير الشرط، وأنه مؤثر مطلقاً، أو أنه مؤثر ما لم يتقدمه أو يقارنه آخر لا يكاد يتحقّق، وظاهر أنّ التمسك بالإطلاق على جهة موقفٍ على إحراز أن يكون المتكلّم في مقام البيان من تلك الجهة ومعه أطلق، ولو سلّم اتفاق ذلك في بعض المقامات فهو غير نافع؛ لكون

وأما توهم: أنه قضية إطلاق الشرط، بتقريب: أن مقتضاه تعيينه [٣٨٠]، كما أن مقتضى إطلاق الأمر تعيين الوجوب.

المدعى في المقام الكلية، وهو أن الشرط يدل على المفهوم، وهذا لا يثبت إلا دلالة عليه في بعض المقامات اتفاقاً بواسطة قرينة اتفاقية.

٣٨٠- قوله رحمه الله: ((وأما توهم أنه قضية إطلاق الشرط بتقريب: أن مقتضاه تعيينه... إلخ)).

الفرق بين هذا التوهم، وبين التمسك السابق هو أن الشك في الأول يكون بين الإطلاق والتقييد، فإنه عليه يشك في أن الشرط هل يكون مؤثراً مطلقاً، أم يكون مؤثراً بشرط عدم تقدم الغير عليه، أو مقارنته له؟ فإذا كان المتكلم في مقام البيان من هذه الجهة يتمسك بإطلاق الشرط على أنه مؤثر مطلقاً، فيثبت أنه منحصر، فيتحقق المفهوم، والشك في الثاني يكون بين المقيدين، فإنه عليه يكون الشك في أن الشرط هل هو منحصر، أو غير منحصر؟

ولما كان الثاني - أعني عدم الانحصار - محتاجاً إلى مؤونة زائدة؛ لاحتياجه إلى ذكر العدل، فإنه إذا كان الشرط غير منحصر في المذكور فينبغي أن يبين أن المؤثر في الجزاء هو هذا الشرط، أو ذاك الشرط كما في الواجب التعييني والتخييري، بخلاف الأول كان إطلاق الشرط في مقام البيان معيناً للأول.

والحاصل: أنه في التمسك المتقدم يجعل الشك بين الإطلاق والتقييد، ويجعل الإطلاق قرينة على أن المراد هو المطلق، وفي هذا التوهم يجعل الشك بين المقيدين ويكون الإطلاق معيناً لأحدهما.

ففيه: أن التعيّن ليس في الشرط نحو، يغير نحوه فيما إذا كان متعدّداً [٣٨١]، كما كان في الوجوب كذلك،

٣٨١- قوله رحمه الله: ((ففيه: أن التعيّن ليس في الشرط نحو يغير نحو[ه] فيما إذا كان متعدّداً... إلخ)).

قلتُ: توضيحه أن حقيقة الشرطيّة التي يتّصف بها المقدّم في الجملة الشرطيّة هو كون الجزء مرتّباً على المقدّم الذي هو الشرط، وهذا المعنى لا يفرّق فيه بين كون الشرط متعدّداً أو متّحداً، حيث إنّه إذا كان متّحداً كان الجزء مرتّباً عليه، بمعنى أن الجزء يوجد في الخارج عند وجوده. وكذا إذا كان متعدّداً كان الجزء مرتّباً عليه، بمعنى أنّه يوجد عند وجوده.

وفي الحقيقة أن حقيقة الشرطيّة وواقعها هو التلازم من حيث الوجود، بمعنى أنّه متى وجد الشرط وجد الجزء، وهذا المعنى متحقّق سواء كان ذلك الشرط منفرداً في شرطيّة للجزء، أو كان معه شيء آخر يخلفه عند عدم وجوده.

نعم، فرّق بين المتّحد والمتعدّد، أن المتّحد إذا انتفى ينتفي الجزء، ولا يعقل وجوده بعده، والمتعدّد إذا انتفى لا ينتفي الجزء، بل يمكن وجوده بعده إذا خلفه الآخر.

وبالجملة: في صورة الاتّحاد يكون التلازم بين الشرط والجزء من طرف الوجود والعدم، وفي صورة التعدّد لا يكون التلازم إلّا من جهة الوجود، إلّا أن هذا الفرق لا أثر له فيما نحن فيه؛ لما عرفت من أن حقيقة الشرط ليست إلّا التلازم من حيث الوجود، بمعنى أن الشرطيّة لا نظر لها إلّا إلى التلازم من حيث الوجود، وهو لا

وكان الوجوب في كلّ منهما متعلّقاً بالواجب بنحو آخر، [٣٨٢] لا بدّ في التخييريّ منها من العدل. وهذا بخلاف الشرط، فإنّه - واحداً كان أو متعدّداً - كان نحوه واحداً، ودخله في المشروط بنحو واحد، لا تتفاوت الحال فيه ثبوتاً، كي تتفاوت عند الإطلاق إثباتاً، وكان الإطلاق مثبتاً لنحو لا يكون له عدل؛ لاحتياج ما له العدل إلى زيادة مؤونة، وهو ذكره بمثل: ((أو كذا)).

واحتياج ما إذا كان الشرط متعدّداً إلى ذلك إنّما يكون [٣٨٣] لبيان التعدّد،

يفرّق فيه بين الاتحاد والتعدّد، وحينئذٍ فيكون نحو الشرط فيها كان متّحداً مع نحوه فيها كان متعدّداً، فلا يكون الإطلاق دليلاً على إرادة المتّحد.

٣٨٢ - قوله رحمه الله: ((وكان الوجوب في كلّ منهما متعلّقاً بالواجب بنحو آخر... إلخ)).

فإنّ الصوم إنّ تعلّق به الوجوب التعينيّ كان لا يرضى المولى بتركه أصلاً، بخلاف ما إذا تعلّق به الوجوب التخييريّ، فإنّه حينئذٍ يرضى بتركه إذا فعل بدله وعدله، فكان الوجوب في التعينيّ مخالفاً له في التخييريّ مخالفة داخلية في حقيقتهما بحيث كان أحدهما مخالفاً للآخر في الحقيقة، وحيث كان الإطلاق موافقاً للتعينيّ دون التخييريّ كان الإطلاق دليلاً على إرادة التعينيّ.

٣٨٣ - قوله رحمه الله: ((واحتياج ما إذا كان الشرط متعدّداً إلى ذلك إنّما يكون... إلخ)).

[قلتُ]: غرضه أنّ الشرط إذا كان متعدّداً وإن احتاج إلى ذكر العدل إلّا أنّ ذلك لم يكن لأجل بيان نحو الشرطيّة، بل لأجل بيان أمر زائد عليها، كان الإطلاق وعدم

لا لبيان نحو الشرطية. فنسبة إطلاق الشرط إليه لا يختلف، كان هناك شرط آخر أم لا، حيث كان مسوقاً لبيان شرطية بلا إهمال ولا إجمال. بخلاف إطلاق الأمر؛ فإنه لو لم يكن لبيان خصوص الوجوب التعييني، فلا محالة يكون في مقام الإهمال أو الإجمال، تأمل تعرف. هذا.

مع أنه لو سلم لا يجدي القائل بالمفهوم؛ لما عرفت أنه لا يكاد ينكر فيما إذا كان مفاد الإطلاق من باب الاتفاق.

بيان ذلك لا يمكن أن يستدل به على إرادة المتحد.

والحاصل أن هاهنا مقامين:

الأول: نحو شرطية الشرط، وأنه على نحو يكون منحصراً بحيث لا يكون له عدل يقوم مقامه.

الثاني: بيان أن الشرط متعدد، وهذا المقام مغاير للأول، حيث إن محصل الأول أن نحو الشرطية مختلف بواسطة تعدد الشرط، ومحصل الثاني إفادة السامع شيئاً زائداً على ما تعطيه القضية الشرطية، وهو تعدد الشرط.

فإن قلنا: إن الشرطية لا يختلف حالها فيما إذا كان الشرط متعدداً - كما هو التحقيق - لم يكن عدم بيان التعدد دليلاً على إرادة أن الشرطية على أحد النحويين - أعني عدم تعدد الشرط - بل غاية ما يفيد عدم بيان التعدد عدم حصول تلك الفائدة الزائدة.

وذلك لأنه بعد فرض أن حقيقة الشرطية لا يختلف حالها في مقام الثبوت بين كون الشرط متعدداً وبين كونه متحداً فلا بُدَّ أن لا تكون مختلفة في مقام الدلالة

والاستكشاف، بل يكون الإطلاق الدالّ عليها فيما إذا [كان] متّحداً دالاً عليها فيما إذا كان متعدداً.

فلو فرض أنّ المتكلّم في مقام بيان نحو الشرطيّة ومع ذلك لم يذكر العدل لا يكون ذلك دليلاً على إرادة أحد النحويين وهو اتّحاد الشرط، وإنّما يكون الإطلاق وعدم ذكر العدل في ذلك المقام - أعني مقام بيان نحو الشرطيّة - موجباً لعدم حصول تلك الفائدة الزائدة الخارجة عن بيان نحو الشرطيّة.

نعم، لو فرض أنّ المتكلّم كان متعرّضاً في كلامه إلى جميع ما يتعلّق بالشرطيّة وإن كان غير دخيل في حقيقتها، بأن كان في مقام بيان الأشياء الزائدة على أصل بيان نحو الشرطيّة كان عدم ذكر العدل دليلاً على أنّ الشرط متّحد.

والحاصل: أنّ احتياج بيان تلك الفائدة الزائدة إلى ذكر العدل لا يكون ملازماً لكون الإطلاق وعدم ذكر العدل في مقام التعرّض إلى بيان حقيقة الشرطيّة دليلاً على إرادة أحد نحوي الشرطيّة، فإنّ مقام بيان حقيقة الشرطيّة لا دخل له بمقام بيان تلك الفائدة الزائدة، فكونه في مقام البيان من جهة نحو الشرطيّة لا يستلزم كونه في مقام البيان من جهة تلك الفائدة الزائدة على أصل نحو الشرطيّة.

نعم، إذا كان الإطلاق في مقام التعرّض إلى الجهات الزائدة على أصل حقيقة القضية الشرطيّة كان دليلاً على عدم تعدّد الشرط فقط، إلّا أنّ إحراز كون الإطلاق في هذا المقام لا يكاد يتحقّق، ولو فرض وجود الإطلاق نادراً في هذا المقام لكان دليلاً على عدم التعدّد، إلّا أنّ ذلك لو فرض تحقّقه لم يكن نافعاً في هذا المقام، حيث إنّ النافع إمّا الوضع، أو القرينة العامّة.

ثمّ إنّ الشكّ في كون الوجوب تعيينياً أو تخييراً يكون من جهتين:

الجهة الأولى: أن يشكّ في أنّ هذا الفعل الواجب بعد فرض كونه معلوم الوجوب هل يكون واجباً تعيينياً، أو واجباً تخييرياً بينه وبين الفعل الفلاني الآخر؟
الجهة الثانية: أنّ ذلك الفعل الآخر الذي احتمل كونه عدلاً للأوّل هل يكون واجباً تخييرياً، أو هو ليس بواجب أصلاً؟

والمرجع في الجهة الأولى الإطلاق، وهو مقتضى لكون الوجوب تعيينياً لو كانت مقدّماته تامّة، وإلاّ فالأصل العمليّ - وهو الاحتياط -، والمرجع في الثاني هو الأصل العمليّ.

قلتُ: في كون الأصل هو البراءة إشكال، أمّا العقلية فلعدم العقاب في ترك أحد أفراد الواجب التخيريّ كي ينفي بقاعدة قبح العقاب من دون بيان.
وأما النقلية فلأنّ لسانها لسان المنّة والتوسعة، ولا توسعة في رفع الوجوب عن أحد أفراد الواجب تخييرياً؛ لكونه موجباً للتعيين.

نعم، يمكن أن يقال: الأصل عدم تعلّق الوجوب التخيريّ بهذا الفرد المشكوك، وأثر هذا الأصل عدم جواز الاقتصار على هذا الفرد المشكوك.

وهذا هو الذي أراده الأستاذ (دام ظلّه) من الأصل العمليّ في هذا المقام، ولا ربط بين الجهة الأولى وبين الجهة الثانية من جهة السببية والمسببية كي يكون الأصل في إحدهما حاكماً على الأصل في الأخرى، لكونها شكّين حاصلين دفعة واحدة من دون تقدّم رتبيّ لأحدهما على الآخر.

قلتُ: لو جرى الإطلاق في الجهة الأولى فهو دليل اجتهاديّ من قبيل الأمانة، فيكون مستلزماً ومثبتاً لكون الوجوب تعيينياً، فيرتفع الشكّ في الجهة الثانية.

نعم، لو لم يكن هناك إطلاق وانحصر الرجوع إلى الأصل العمليّ لا يكون

ثم إنه ربما استدلّ المنكرون للمفهوم بوجوه:

أحدها: ما عُرِي إلى السيّد من أنّ تأثير الشرط إنّما هو تعليق الحكم به، وليس بممتنع أن يخلفه وينوب منابه شرط آخر يجري مجراه، ولا يخرج عن كونه شرطاً؛

الأصل العمليّ في الجهة الأولى موجباً لرفع الشكّ في الجهة الثانية إلّا على القول بالأصل المثبت.

وكذا الشكّ فيما نحن فيه يكون من جهتين:

الجهة الأولى: الشكّ في أنّ هذا الشرط المذكور هل هو معيّن بحيث يكون ما يرتبط به هذا الجزاء منحصراً فيه، أو غير معيّن؟ بحيث يكون هذا الجزاء مرتبطاً به وبالأمر الفلاني الآخر.

الجهة الثانية: أنّ ذلك الأمر الآخر هل يكون الجزاء مترتباً عليه أم لا يترتب عليه؟ لكن الشكّ في الجهة الأولى لا يكاد يرتفع بالإطلاق كما ارتفع في الوجوب.

وحاصل الفرق بين المقامين:

أنّ المقام الأوّل - أعني الشكّ في كون الوجوب تحييراً أو تعييناً - لما كان أحد طرفي الشكّ فيه مغايراً للطرف الآخر في الكيفية بحيث كان أحدهما - وهو الوجوب التخييري - محتاجاً إلى كلفة زائدة، بخلاف الآخر - وهو التعينيّ - كان الإطلاق معيّناً للتعينيّ.

والمقام الثاني - أعني الشكّ في أنّ هذا الشرط المذكور منحصر أو غير منحصر - لما لم يكن أحد طرفي الشكّ مغايراً للطرف الآخر، بحيث يكون نحو الشرط وكيفيته إذا كان منحصراً غير نحوه وكيفيته إذا لم يكن منحصراً، فلم يكن أحدهما محتاجاً إلى كلفة زائدة دون الآخر، فلا يكون الإطلاق معيّناً لأحد الطرفين.

فإن قوله تعالى: ﴿وَأَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ﴾ يمنع من قبول الشاهد الواحد حتى ينضم إليه شاهد آخر، فانضمام الثاني إلى الأول شرط في القبول، ثم علمنا أن ضم امرأتين إلى الشاهد الأول شرط في القبول، ثم علمنا أن ضم اليمين يقوم مقامه أيضاً. فنيابة بعض الشروط عن بعض أكثر من أن تحصى، مثل الحرارة؛ فإن انتفاء الشمس لا يلزم منه انتفاء الحرارة؛ لاحتمال قيام النار مقامها. والأمثلة لذلك كثيرة شرعاً وعقلاً.

والجواب: أنه (قدس سرّه) إن كان بصدد إثبات إمكان نيابة بعض الشروط عن بعض في مقام الثبوت [٣٨٤] وفي الواقع، فهو ممّا لا يكاد ينكر؛ ضرورة أن الخصم يدّعي عدم وقوعه في مقام الإثبات، ودلالة القضية الشرطية عليه.

وإن كان بصدد إبداء احتمال وقوعه، فمجرد الاحتمال لا يضرّه، ما لم يكن بحسب القواعد اللفظية راجحاً أو مساوياً، وليس فيما أفاده ما يثبت ذلك أصلاً، كما لا يخفى.

مقام الردّ على السيّد المرتضى (قدس سرّه)، والجواب عنه^(١).

٣٨٤ - قوله رحمه الله: ((والجواب: أنه (قدس سرّه) إن كان بصدد إثبات إمكان نيابة بعض الشروط عن بعض في مقام الثبوت... إلخ)).

يمكن أن يُقال: أن ليس غرض السيّد (قدس سرّه) ما ذكره المصنّف (قدس سرّه) من أحد الوجهين كي يتوجّه عليه؛ إذ لا يبعد أن يكون مراده (قدس سرّه)

(١) جعل المقرّر (قدس سرّه) هذه العبارة في الأصل ضمن المتن، وضعتها هنا لظنيّ أنّه أوفق بالمقام.

ثانيها: أنه لو دلّ لكان بإحدى الدلالات، والملازمة - كبطلان التالي - ظاهرة. وقد أُجيب عنه بمنع بطلان التالي، وأن الالتزام ثابت. وقد عرفت بما لا مزيد عليه ما قيل أو يمكن أن يقال في إثباته أو منعه، فلا تغفل.

ثالثها: قوله تبارك وتعالى: ﴿وَلَا تُكْرِهُوا فَتِيَانَكُمْ﴾ [٣٨٥] عَلَى الْبَغَاءِ إِنْ أَرَدْتَ تَحَصُّنًا.

إنكار دلالة القضية الشرطية على المفهوم بأبلغ وجه وأحسن عبارة، وهو أن غاية ما تدلّ عليه الجملة الشرطية هو كون مدخول الأداة شرطاً في الجزاء، ومجرد كون الشيء شرطاً لا ينفي شرطية غيره، ولا يوجب أن لا يصحّ أن يخلفه غيره في التأثير في ذلك الجزاء.

ومن الواضح أن هذا عينُ مراد المنكرين للمفهوم، وعين استدلالهم على عدم المفهوم، بعدم ما يوجب انتفاء الجزاء عند انتفاء الشرط، وأن مجرد كون الشيء شرطاً لا يمنع شرطية غيره؛ لعدم ما يدلّ على انحصار العلة الذي هو مبنى استدلال المصنّف (قدّس سرّه).

٣٨٥ - قوله رحمه الله: ((ثالثها: قوله تبارك وتعالى: ﴿وَلَا تُكْرِهُوا فَتِيَانَكُمْ﴾...

إلخ)).

يمكن تقريب الاستدلال بنحو لا يرد عليه ما ذكره المصنّف (قدّس سرّه) بأن يُقال: إنّنا نعلم بالوجدان أن ليس في هذه الآية تجوّز وارتكاب خلاف الظاهر أصلاً، ولو فرض دلالة القضية الشرطية على المفهوم لزم ارتكاب خلاف الظاهر في هذه الآية وهو متنفّ بالوجدان.

قلتُ: لا يخفى أنَّ انتفاء ذلك إنَّما يكون دليلاً على إبطال الدلالة الوضعیة، وأمَّا الدلالة بالإطلاق فلا يكون انتفاؤه دليلاً على نفيها.

وحینئذٍ فلا یرد علیه ما ذكره (قدس سرّه) من أنَّ الاستعمال أحياناً في صورة عدم المفهوم لا یوجب انتفاء ظهور كليّ القضية الشرطيّة في المفهوم.

نعم، بناءً على ما تقدّم من دلالة الجملة الشرطيّة على عدم ترتّب الجزاء على عدم هذا الشرط، وعدم كون وجود الشرط وعدمه سیّان لا بُدّ من التصرّف في هذه الآیة؛ لأنّ من الواضح أنَّ إرادة التحصّن: وجودها وعدمها سواء.

وبعبارة أخرى: لا أثر لإرادة التحصّن في ناحية الجزاء وهو حرمة الإكراه على الزنا.

ثمّ أخذ الأستاذ - دام ظلّه - في بيان دلالة القضية الشرطيّة على هذا المعنى، وأنّ الشرط يكون مؤثراً في ناحية الجزاء وأنّ ليس وجوده كعدمه، ويبيّن - دام ظلّه - أنّ هذا المقدار من دلالة القضية الشرطيّة من المسلّمات غير القابلة للإنكار حتّى من المنكرين للمفهوم.

ولعلّه بذلك يمكن دفع النزاع من البين، فيكون مراد المشتبّين إثبات هذا المقدار، ومراد المنكرين إنكار ما زاد علیه من دعوى دلالة القضية الشرطيّة على نفي أن يكون هناك شرط آخر يكون أيضاً مؤثراً في ناحية الجزاء.

وبذلك المعنى يظهر لك السرّ في إلقائهم المعارضة بين أخبار الكريّة، مثل (إذا بلغ الماء قدر كَرّ لم ينجسه شيء) وبين ما دلّ من الأخبار على عدم انفعال الماء القليل، وعدم معاملة أخبار الكريّة مع أخبار البشر، وأخبار الحتّام بناءً على كونه عنواناً مستقلاً في العاصميّة، وأخبار ماء المطر معاملة المتعارضين، [و] كذلك أخبار

وفيه ما لا يخفى؛ ضرورة أنّ استعمال الجملة الشرطية فيما لا مفهوم له أحياناً وبالقرينة لا يكاد ينكر، كما في الآية وغيرها. وإنّما القائل به إنّما يدّعي ظهورها فيما له المفهوم وضعاً أو بقرينة عامة، كما عرفت.

بقي هاهنا أمور:

الأمر الأول: أنّ المفهوم هو: انتفاء سنخ الحكم المعلق على الشرط عند انتفائه، لا انتفاء شخصه؛ ضرورة انتفائه عقلاً بانتفاء موضوعه ولو ببعض قيوده، فلا يتمشى الكلام في أنّ للقضية الشرطية مفهوماً أو ليس لها مفهوم، إلّا في مقام كان هناك ثبوت سنخ الحكم في الجزاء، وانتفاؤه عند انتفاء الشرط ممكناً. وإنّما وقع النزاع في أنّ لها دلالة على الانتفاء عند الانتفاء، أو لا يكون لها دلالة.

ومن هنا انقدح: أنّه ليس من المفهوم دلالة القضية على الانتفاء عند الانتفاء في الوصايا والأوقاف والنذور والأيمان، كما توهم، بل عن الشهيد في تمهيد القواعد:

عدم انفعال الماء القليل توجب عدم الأثر للكرّة في عدم الانفعال، وأنّ وجودها كعدمها.

وقد عرفت دلالة القضية الشرطية على كون الشرط مؤثراً وأنّ وجوده غير مساوٍ لعدمه.

وهذا بخلاف نسبة أخبار الكرّة إلى بقية الأخبار الدالة على كون ماء المطر أو ماء البئر أو ماء الحمام عاصماً، فإنّها لما لم تكن منافية لما دلّت عليه أخبار الكرّ من تأثير الكرّة في العاصمية - إذ لا مانع من كون الكرّة عاصمة وكون غيرها ممّا ذكر عاصماً أيضاً - لم تكن معارضة لتلك الأخبار المذكورة.

أنه لا إشكال في دلالتها على المفهوم.

وذلك لأن انتفاءها عن غير ما هو المتعلق لها، - من الأشخاص التي تكون بالقباه، أو بوصف شيء، أو بشرطه، مأخوذة في العقد، أو مثل العهد - ليس بدلالة الشرط أو الوصف أو اللقب عليه، بل لأجل أنه إذا صار شيء وفقاً على أحد، أو أوصى به، أو نذر له - إلى غير ذلك - لا يقبل أن يصير وفقاً على غيره أو وصية أو نذراً له. وانتفاء شخص الوقف أو النذر أو الوصية عن غير مورد المتعلق، قد عرفت أنه عقلي مطلقاً، ولو قيل بعدم المفهوم في مورد صالح له.

إشكال ودفع [٣٨٦]:

لعلك تقول:

٣٨٦ - قوله رحمه الله: ((إشكال ودفع... إلخ)).

حاصل الإشكال: هو أن الحكم المقيّد بالشرط والمعلق عليه إنما هو الحكم الخاص الشخصي، فإن المعلق على الشرط في مثل قولنا: (إن جاءك زيد فأكرمه) هو وجوب الإكرام، وهو المنشأ بصيغة (افعل) فهو أمر شخصي، فانتفاء الشرط حينئذ لا يوجب إلا انتفاء ما علق عليه وقيد به، وهو ليس إلا ذلك الوجوب الشخصي دون الوجوب الكلي، وحينئذ انتفاء الشرط يكون موجباً لانتفاء شخص الحكم دون الحكم الكلي الذي هو من سنخ ذلك الحكم الشخصي لكي يكون القضية الشرطية على القول بالمفهوم معارضة لما علق الجزاء فيها على عدم ذلك الشرط، أو على شرط آخر.

وأما الدفع فهو أن يقال: أما على تقدير أن يكون الحكم المعلق على الشرط

كيف يكون المناط في المفهوم هو سنخ الحكم، لا نفس شخص الحكم في القضية، وكان الشرط في الشرطية إنَّها وقع شرطاً بالنسبة إلى الحكم الحاصل بإنشائه دون غيره؟ فغاية قضيتها انتفاء ذاك الحكم بانتفاء شرطه، لا انتفاء سنخه. وهكذا الحال في سائر القضايا التي تكون مفيدة للمفهوم.

ولكنك غفلت عن أنَّ المعلق على الشرط إنَّها هو نفس الوجوب الذي هو مفاد الصيغة ومعناها، وأمَّا الشخص والخصوصية الناشئة من قبل استعمالها فيه لا تكاد تكون من خصوصيات معناها المستعملة فيه، كما لا يخفى.

كما لا تكون الخصوصية الحاصلة من قبل الإخبار به، من خصوصيات ما أخبر به واستعمل فيه إخباراً لا إنشاءً.

مستفاداً من جملة خبرية مثل: (إن جاءك زيد فقد أوجبت عليك إكرامه)، وكذا إذا كانت جملة (أوجبت) إنشائية، فلا إشكال حينئذٍ في أنَّ الحكم المعلق على الشرط والمقيد به هو الوجوب الكلي، فإذا انتفى الشرط انتفى ذلك الحكم الكلي.

وأما على تقدير أن يكون ذلك الحكم المعلق على الشرط مستفاداً من جملة إنشائية مثل صيغة (افعل) فعلى ما ذكره الشيخ (رحمه الله) في الواجب المشروط من كون الشرط راجعاً إلى المادة، فقد يتوهم أنَّ انتفاء الشرط لا يكون موجباً لرفع الحكم الكلي، ولا الحكم الشخصي؛ لعدم ارتباط الحكم حينئذٍ بالشرط لعدم كونه مقيداً به أصلاً.

ولكن يمكن دفع هذا التوهم: بأنَّه كما صوّرنا أن يكون ما هو من قيود المطلوب غير داخل في الطلب بما تقدّم، مع أنَّ مقتضى كون الشرط من قيود المطلوب أن

يكون داخلاً في الطلب كسائر قيوده.

فكذا نقول في هذا المقام الذي نحن فيه: إنه يمكن أن يكون بعض قيود المطلوب علة لتعلق الطلب به على نحو الانحصار، بحيث يكون انتفاؤه علة لانتفاء الطلب المتعلق به، وكما فرقنا في ذلك المقام في مقام الإثبات والدلالة بين القيد الذي يكون غير داخل في حيز الطلب، وبين القيد الذي يكون داخلاً: بأنه إن استفيد من مثل أدوات الشرط فهو الأول، وإن استفيد من مثل الحال والظرف فهو الثاني، فكذا فيما [نحن] فيه إن استفيد قيد المادّة والمطلوب بأدوات الشرط فذلك القيد يكون علة منحصرة لتعلق الطلب، فانتفاؤه يكون موجباً لانتفاء الطلب، وإلا فلا.

وهذا الطريق الذي دفعنا به هذا التوهم وإن لم يصرّح به الشيخ [الأنصاري] (رحمه الله) في هذا المقام، إلا أنه مقتضى ما ذكره في الواجب المشروط.

قلت: ويمكن أن يكون قول الشيخ (رحمه الله) في هذا المقام: (وعلى الثاني بأن ارتفاع مطلق الوجوب فيه من فوائد العلّة المستفادة من الجملة الشرطية)^(١) إشارة إليه.

ثم إن هذا الذي ذكرناه إنّه يصحّح كون ارتفاع الشرط موجباً لارتفاع الطلب الشخصي الموجود في الجملة الجزائية، وأما ارتفاع الطلب الكليّ الذي هو من سنخ هذا الطلب الشخصي فلا يكون ذلك مصحّحاً له، فالإشكال السابق باقٍ بحاله.

وكذا لو أرجعنا القيد إلى المادّة بعد عروض الطلب عليها كما ذكرناه في بيان الواجب المشروط، فإنّ ذلك وإن استلزم تقييد الطلب به لبّاً كما تقدّم، إلا أنّ ارتفاع الشرط أيضاً لا يكون موجباً إلا [ل]ارتفاع ذلك الطلب العارض على المادّة، وهو

(١) يُنظر: مطارح الأنظار: ٣٩ / ٢.

طلب شخصي.

وبالجملة: لو قلنا بإرجاع الشرط^(١) إلى الهيئة محضاً - كما يقوله المصنّف (رحمه الله) -، أو بإرجاعه إلى المادّة كونه معروضة للطلب - على ما نقوله - لا يوجب ارتفاع الشرط إلّا ارتفاع الطلب الشخصي الخاصّ - أعني الطلب المستفاد من الهيئة - دون الطلب الكلّي الذي هو من سنخ ذلك الطلب الخاصّ.

اللّهمّ إلّا أن يدعى ظهور الجملة الشرطيّة في كون الشرط علّة لمطلق الطلب دون الطلب الشخصي، وحينئذ فيكون ارتفاعه موجباً لارتفاع مطلق الطلب، فإنّ المقيد بالشرط وإن كان هو الطلب الشخصي المستفاد من الهيئة إلّا أنّ المتفاهم عرفاً من مثل: (إن جاءك زيد فأكرمه) أنّ مطلق الطلب للإكرام مقيد بالمجيء وإن كان الحاصل في جملة الجزاء هو الطلب الخاصّ؛ لعدم الالتفات عرفاً إلى خصوصيّته، فهو نظير ما ذكرناه سابقاً في إطلاق اللفظ وإرادة نوعه على تقدير كونه من باب الإلقاء، فإنّ المذكور وإن كان لفظاً خاصّاً، إلّا أنّ الحكم يكون على كلّ ذلك اللفظ.

وبالجملة: المذكور من الطلب وإن كان طلباً خاصّاً، إلّا أنّ العرف يفهمون أنّ مطلق الطلب معلق ومشروط، فإذا ارتفع الشرط ارتفع مطلق الطلب، ولا محيص عن الالتزام بذلك، فإنّ كون الطلب شخصياً - وهو المعلق على الشرط - إنّما هو بعد التحقيق والتدقيق، وإلّا فالإنسان لو جرّد نفسه من هذه التحقيقات وعرض على ذهنه مثل قولنا: (إن جاءك زيد فأكرمه) لا يجد إلّا أنّ مطلق الطلب مشروط بالمجيء.

(١) يوجد في الأصل كلمة (القيد) فوق كلمة (الشرط).

وبالجملة: كما لا يكون المخبر به المعلق على الشرط خاصاً بالخصوصيات الناشئة من قبل الإخبار به، كذلك المنشأ بالصيغة المعلق عليه، وقد عرفت بها حَقَّقناه في معنى الحرف وشبهه: أنَّ ما استعمل فيه الحرف عامّ كالموضوع له، وأنَّ خصوصية لحاظه بنحو الآلية والحالية لغيره من خصوصية الاستعمال، كما أنَّ خصوصية لحاظ المعنى بنحو الاستقلال في الاسم كذلك، فيكون للحاظ الآلي - كالاستقلالي - من خصوصيات الاستعمال، لا المستعمل فيه.

وهذا الذي ذكرناه هو عين ما اختاره في التقريرات، قال: (وأما ارتفاع مطلق الوجوب فيما إذا كان الكلام إنشائياً فهو من فوائد العلّة والسببية المستفادة من الجملة الشرطية، حيث إنَّ ارتفاع شخص الطلب والوجوب ليس مستنداً إلى ارتفاع العلة والسبب المأخوذ في الجملة الشرطية، فإنَّ ذلك يرتفع ولو لم يؤخذ المذكور في حبال أداة الشرط علة له، كما هو ظاهر في اللقب والوصف، فقضية العلّة والسببية ارتفاع نوع الوجوب الذي أنشأه الأمر وصار بواسطة إنشائه شخصاً من الوجوب. وأما وقوع الشرط شرطاً للإنشاء الخاص فهو بملاحظة نوع الوجوب المتعلق به الإنشاء وإن لم يكن ذلك على ذلك الوجه مدلولاً للفظ، إذ يكفي فيه ارتفاع شخصه من حيث إنّه عنوان لارتفاع نوعه؛ نظراً إلى العلّة المذكورة^(١)). انتهى ما أردنا نقله من كلامه قدس سرّه.

قلت: وأما ما ذكره المصنّف (قدس سرّه) في هذا المقام فهو على مسلكه في المعنى الحرفي، ولذا لم يتعرّض له الأستاذ - دام ظلّه - لعدم تماميته عنده.

(١) يُنظر: الصفحة اللاحقة من هذا الكتاب، ومطّاح الأنظار: ٣٩ / ٢.

وبذلك قد انقذ فساد ما يظهر من التقريرات - في مقام التفصي عن هذا الإشكال - من التفرقة بين الوجوب الإخباري والإنشائي، بأنه كلي في الأول، وخاص في الثاني، حيث دفع الاشكال بأنه لا يتوجه في الأول؛ لكون الوجوب كلياً، وعلى الثاني بأن ارتفاع مطلق الوجوب فيه من فوائد العلية المستفادة من الجملة الشرطية [٣٨٧]؛ حيث كان ارتفاع شخص الوجوب ليس مستنداً إلى ارتفاع العلة المأخوذة

٣٨٧ - قوله [(رحمه الله)]^(١): ((وعلى الثاني بأن ارتفاع مطلق [الوجوب] فيه من فوائد العلية المستفادة من الجملة الشرطية... إلخ)).

قلت: مثلاً إذا قيل: إذا زالت الشمس فصلّ بناءً على استفادة العلية المنحصرة من الجملة الشرطية يكون [للزوال جهتان: إحداهما: كونه في الواقع علة لوجوب الصلاة. وثانيتهما: كونه قيداً وشرطاً لوجوبها. والجهة الأولى جهة واقعية غير منوطة بإنشاء ذلك الوجوب وإبرازه في قالب الإنشاء.

والجهة الثانية منوطة بالإنشاء؛ لكون شرطية الشرط وقيدته للحكم منتزعة من إنشائه مقيداً به، فزوال الشمس يكون انتفاؤه موجباً لانتفاء شخص الحكم ولانتفاء سنخه.

أمّا الأول فإنه باعتبار الجهة الثانية يكون قيداً من قيود الحكم، وانتفاء الحكم بانتفاء بعض قيوده من الواضحات، سواء كان ذلك القيد بصورة الشرط، أو بصورة غيره، كالوصف واللقب.

(١) (فيما نقله بالمعنى عن الشيخ (رحمه الله)). (منه قدس سره).

وأما الثاني فإنه باعتبار الجهة الأولى يكون زوال الشمس في الواقع علة للوجوب، وظاهر أن كون شيء علة لشيء غير منوط بعالم الإنشاء، بل أن ذلك من الأمور الواقعية التي لا دخل لها بإنشاء منشي، أو جعل جاعل، غاية الأمر أننا نستكشف كون الزوال علة للوجوب واقعاً من إنشائه مشروطاً، وهذا لا يستلزم كون ذلك الإنشاء منشأ لانتزاع العلية المذكورة.

وظاهر أن واقع الوجوب إنما هو كليّ، وإنّما يعرضه التشخص إذا أبرز في عالم الإنشاء، وحينئذٍ إذا كان الزوال علة للوجوب الكليّ الواقعيّ كان انتفاؤه موجباً لانتفاء ذلك الوجوب الكليّ.

وهذا بخلافه من حيث الجهة الثانية، فإنّ الزوال من حيث كونه شرطاً وقيداً للوجوب لا يكون انتفاؤه مستلزماً إلا لانتفاء ما يكون شرطاً له وقيداً، وليس ذلك إلا الحكم الشخصي المتشخص بخصوصيات الإنشاء.

وملخص الفرق: أن شرطية الزوال لذلك الوجوب وقيدته له تابعة لمرحلة إنشائه؛ لكونها منتزعة من إنشائه مقيداً به.

وظاهر أن الحكم في مقام الإنشاء يكون شخصياً وعليته للحكم تكون تابعة للواقع، ولا إشكال في أن الحكم واقعاً كليّ.

فظهر: (أن ارتفاع مطلق الوجوب فيه) أي فيما كان الجزء إنشائياً إنما هو من فوائد الجهة الأولى للشرط - أعني العلية المستفادة من الجملة الشرطية - فلا يكون ارتفاع مطلق الوجوب إلا لأجل تلك الجهة، فلا يرد أن انتفاء الشرط لا يستلزم إلا انتفاء شخص الوجوب؛ وذلك لأن كون انتفاء الشرط غير موجب إلا لانتفاء شخص الوجوب إنما هو من حيث الجهة الثانية للشرط، لا الجهة الأولى، فإنّ الشرط من الجهة الأولى يكون انتفاؤه موجباً لانتفاء كليّ الوجوب، لا لانتفاء شخصه حيث

فيها، فإنّه يرتفع ولو لم يوجد في حبال أداة الشرط كما، في اللقب والوصف.
وأورد على ما تفصّي به عن الإشكال، بما ربما يرجع إلى ما ذكرنا بما حاصله
[٣٨٨]: أنّ التفصّي لا يبتني على كليّة الوجوب؛ لما أفاده [٣٨٩].

وكون الموضوع له في الإنشاء عامّاً لم يقدّر عليه دليل، لو لم نقل بقيام الدليل على
خلافه؛ حيث إنّ الخصوصيّات بأنفسها مستفادة من الألفاظ؛ وذلك لما عرفت من أنّ

كان ارتفاع شخص الوجوب ليس مستنداً إلى ارتفاع العلة المأخوذة فيها - أي في
الجملة الشرطيّة -، فإنّ ارتفاع ذلك الشخص لا يتوقّف على ارتفاع تلك العلة، بل
يكفي فيه ارتفاع قيده وشرطه، فإنّه يرتفع ولو لم يوجد في حبال أداة الشرط ضرورة
انتفاء المقيّد بانتفاء بعض قيوده، كما في اللقب والوصف.

فظهر: أنّ انتفاء شخص الوجوب إنّما يستند إلى انتفاء الشرط باعتبار كونه قيداً له،
وأنّ انتفاء الوجوب الكليّ إنّما يستفاد من انتفائه باعتبار علّيته له في الواقع المستفادة
من ظاهر الجملة الشرطيّة، فكون انتفاء الشرط لا يوجب إلّا انتفاء شخص الوجوب
لا ينافي قولنا: إنّ انتفائه موجب لانتهاء الوجوب الكليّ، حيث إنّ ذاك إنّما هو الشرط
باعتبار الجهة، وما نقوله: إنّما هو باعتبار الجهة الأولى.

٣٨٨ - قوله رحمه الله: ((بما ربما يرجع إلى ما ذكرناه)) متعلّق بقوله: ((تفصّي))
وقوله: ((بما حاصله)) متعلّق بقوله: ((أورد)).

٣٨٩ - قوله: ((لما أفاده... إلخ)) من كون ذلك من فوائد العلّة المستفادة من
ظاهر الجملة الشرطيّة. قوله: ((وذلك))^(١) بيان لفساد ما يظهر من التقريرات.

(١) يُنظر: الصفحة اللاحقة.

الخصوصيات في الإنشاءات والاختبارات، إنما تكون ناشئة من الاستعمالات بلا تفاوت أصلاً بينهما.

ولعمري لا يكاد ينقضي تعجبي، كيف تجعل خصوصيات الإنشاء من خصوصيات المستعمل فيه؟ مع أنها - كخصوصيات الأخبار - تكون ناشئة من الاستعمال، ولا يكاد يمكن أن يدخل في المستعمل فيه ما ينشأ من قبل الاستعمال، كما هو واضح لمن تأمل.

الأمر الثاني: أنه إذا تعدد الشرط [٣٩٠] مثل: ((إذا خفي الأذان فقصر)) و((إذا خفي الجدران فقصر))،

٣٩٠- قوله رحمه الله: ((الأمر الثاني: [أنه] إذا تعدد الشرط... إلخ)).

لا يخفى أنه قد يكون بين الشرطين عموم مطلق، كما في المثال الذي ذكره المصنّف (رحمه الله)، بناءً على أن خفاء الأذان يكون قبل خفاء الجدران، فخفاء الأذان يكون أخصّ مطلقاً، فإنه حينئذٍ كلّما خفي الأذان خفيت الجدران ولا عكس. الظاهر أن ما يكون خفاؤه سابقاً يكون هو الأعمّ وكذا ما يكون تقديره أقلّ، وعليه فما جعله الشارع أمانة بناءً على ما ذكره إنما هو الخاصّ، لا العامّ. وكما في مسألة تقدير الكرّ، بناءً على أن التقدير بالوزن أقلّ من التقدير بالمساحة، فإنه حينئذٍ يكون الوزن أخصّ من المساحة.

ففي هذه الأمثلة ونحوها - مما يكون أحد الشرطين أعمّ مطلقاً من الآخر - يأتي إشكال آخر غير الإشكال الذي ذكره المصنّف؛ وذلك لأنّ التعليق على الشرط الخاصّ حينئذٍ يكون لغواً خالياً من الفائدة، فإنّ في مورد وجود الشرط الخاصّ

يكون الشرط العام موجوداً، فاستناد الجزاء إلى الخاص حينئذ بلا فائدة، اللهم إلا أن يكون الشرط الحقيقي هو الخاص، وذكر العام في بعض المقامات لأجل إحراز تحققه، فهو بمنزلة الأمانة على ضبط الخاص، وجاز كون هذا الضابط عامّاً؛ لكون العام أجمع لأفراد الخاص كما قوينا ذلك في الفقه في مسألة الكرّ، فإن الشرط الحقيقي الخاص - وهو الوزن - لما كان غير منضبط لاحتمال كون بعض أخفّ من بعض ذكر ضابطة له، وهو التحديد بالمساحة وإن كان أعمّ منه ليدخل فيه جميع صور ذلك الشرط الخاص.

فائدة: قد يكون الحكم في الجزاء كلياً كما في مثل (إذا بلغ الماء قدر كَرّ لم ينجسه شيء) فعلى القول بالمفهوم فهل يكون مفهوم مثل هذه القضية كلياً، وهو إذا لم يبلغ قدر كَرّ ينجسه كل شيء، أو يكون جزئياً، وهو إذا لم يبلغ ينجسه شيء؟
والعمدة في ذلك أن المعلق على الشرط هو الحكم العام، أو العموم؟
فعلى الأوّل يكون بمنزلة قضايا متعدّدة حسب تعدّد الجزئيات، وهي إذا بلغ قدر كَرّ لم ينجسه الشيء الفلانيّ وهكذا، وكلّ قضية من هذه القضايا الشخصية لها مفهوم فيكون المفهوم أيضاً كلياً.

وعلى الثاني لا يكون بمنزلة قضايا متعدّدة، بل ليس مفاده إلا أن ذلك العموم ثابت على تقدير حصول الشرط، فإذا انتفى لا ينتفي إلا العموم.
ثم إنّ اللفظ ليس بظاهر في أحد هذين الوجهين، فهو مجمل من هذه الجهة، فلا وجه لدعوى ظهوره في المعنى الأوّل.

نعم، ربّما يدعى ظهوره في المعنى الثاني فيما إذا كان العموم مستفاداً من لفظ معناه مستقلّ في المفهوميّة مثل أن يقال: إذا جاء زيد فأكرم كلّ عالم، فتأمل جيّداً.

فبناءً على ظهور الجملة الشرطية في المفهوم، لا بدّ من التصرّف ورفع اليد عن الظهور [٣٩١]:

إمّا بتخصيص مفهوم كلّ منهما بمنطوق الأخرى، فيقال بانتفاء وجوب القصر عند انتفاء الشرطين.

٣٩١ - قوله رحمه الله: ((فبناءً على ظهور الجملة الشرطية في المفهوم لا بُدّ من التصرّف ورفع اليد عن الظهور... إلخ)).

قلتُ: وتوضيح ذلك أنّ الشروط المتعدّدة مع وحدة الجزاء: إمّا أن يكون بينهما عموم مطلق، كما فيها مثله المصنّف (رحمه الله) بناءً على أنّ خفاء الأذان يكون قبل خفاء الجدران، فإنّه بناءً على ذلك يكون خفاء الأذان أعمّ مطلقاً من خفاء الجدران، فإنّه كلّما تحقّق خفاء الجدران تحقّق خفاء الأذان، ولا عكس.

وإمّا أن يكون بينهما عموم من وجه، كما في مثل (من جامع في الحيض فليكفر) أعمّ من أن يكون في نهار رمضان أو في غيره، و(من أفطر في نهار رمضان فليكفر) أعمّ من أن يكون ذلك الإفطار بجماع في الحيض، أو غيره كالأكل.

وإمّا أن يكون بينهما تباين، كما في مثل (إذا نمت فتوضّأ، وإذا بليت فتوضّأ) فبناءً على ظهور الجملة الشرطية في المفهوم يكون مفهوم كلّ من القضيّتين معارضاً بمنطوق الأخرى، لوضوح المعارضة بين (إذا لم تنم فلا يجب الوضوء) وبين قوله: إذا بليت فتوضّأ، وكذا من طرف العكس، وبين (إذا لم يفطر في رمضان فلا تجب الكفّارة) الذي مفهومه [ه] من أفطر فعليه الكفّارة، الشامل لما إذا جامع في حال الحيض في غير رمضان، وكذا من طرف العكس.

هذا إذا كان بين الشرطين عموم من وجه، أو تباين.

أما إذا كان بينهما عموم مطلقاً فالظاهر أنّ المعارضة إنّما تكون بين مفهوم ذات الشرط الخاص وبين منطوق ذات العام؛ لوضوح المعارضة بين (إذا لم تخفَ الجدران فلا يجب القصر) الشامل لصورة خفاء الأذان، وبين قوله: (إذا خفي الأذان فقصر) ولا معارضة بينهما من طرف العكس؛ إذ لا معارضة بين مفهوم ذات الشرط العام - أعني إذا لم يخفَ الأذان فلا يجب التقصير - وبين منطوق ذات الخاص - أعني إذا خفيت الجدران فقصر -؛ إذ مع عدم خفاء الأذان لا يتصور خفاء الجدران.

وعلى أيّ حال: لا بُدَّ من التصرّف ورفع اليد عن الظهور بأحد الأمور التي ذكرها المصنّف (رحمه الله)، حيث إنّ كلّ واحد منها فيه ارتكاب خلاف الظاهر.

فالأوّل: فيه ارتكاب التخصيص في طرف المفهوم مع ظهوره في العموم. والثاني: فيه ارتكاب رفع اليد عن المفهوم مع أنّ الجملة الشرطيّة ظاهرة فيه، كما هو الفرض.

والثالث: فيه ارتكاب التقييد في طرف الشرط، مع أنّ ظاهره الإطلاق. والرابع: التزام أنّ الشرط واحد وهو القدر المشترك، مع أنّ الظاهر أنّ كلّ واحد من الشرطين شرط مستقلّ برأسه.

ثمّ إنّ التردد المذكور بين هذه الأمور على سبيل منع الخلوّ لإمكان اجتماع بعضها مع بعض سوى الثالث، فإنّه لا يجتمع مع الرابع، ولا مع الأوّل، وذلك واضح.

ثمّ إنّ ما عدا الوجه الثالث من الوجوه المذكورة محتاج إلى الوجه الرابع لما ذكره المصنّف (قدّس سرّه) من الوجه العقليّ، فإنّ مجرد رفع اليد عن المفهوم كما في الوجه

الثاني، أو تقييد مفهوم كلّ من القضيتين بمنطوق الأخرى وإن ارتفع به إشكال المعارضة بين القضيتين.

إلاّ أنّه يبقى الإشكال الآخر، وهو ما أشار إليه المصنّف من المطلب العقلي - أعني عدم معقولية صدور الواحد عن الاثنين - وحينئذٍ فلا بُدّ من التوجيه بالوجه الرابع لكي يرتفع هذا الإشكال.

نعم، الوجه الثالث غير محتاج إلى الوجه الرابع؛ لكون الشرط على ذلك الوجه واحداً وهو مجموع الشرطين.

فظهر لك: أنّ هذا الوجه - أعني الوجه الرابع - لا بُدّ من المصير إليه إن لم نقل بالوجه الثالث، وأبقينا إطلاق الشرط في كلّ من القضيتين على حاله، سواء رفعنا اليد عن المفهوم كما في الوجه الثاني، أو لم ترفع اليد عنه وخصّصنا^(١) مفهوم كلّ من القضيتين بمنطوق الأخرى كما في الوجه الأوّل.

فلا وجه لما يظهر من المصنّف (رحمه الله) من عدم الحاجة إليه على الوجه الأوّل، فكان عليه أن يحذف قوله: ((بعد البناء على رفع اليد عن المفهوم))^(٢) ويقول: فلا بُدّ من المصير إلى أنّ الشرط في الحقيقة واحد وهو المشترك بين الشرطين بعد البناء على ((بقاء إطلاق الشرط في كلّ منهما على حاله... إلخ))^(٣)، ليكون المعنى: أنّ هذا الوجه لا بُدّ من المصير إليه لو لم نقل بالوجه الثالث.

(١) يُنظر: صفحة (٣٣٤) من هذا الكتاب.

(٢) السابق نفسه.

(٣) كفاية الأصول: ٢٠١.

وإما برفع اليد عن المفهوم فيهما، فلا دلالة لهما على عدم مدخلية شيء آخر في الجزء، بخلاف الوجه الأول، فإن فيهما الدلالة على ذلك.

ولا يمكن توجيهه بما ذكره بعض من علّق [عليه] من: أنّه إنّما لا يحتاج إلى هذا الوجه على الوجه الأول؛ لأنّه إذا خصّص مفهوم كلّ منهما بمنطوق الأخرى يكون الجزء متعدّداً بتعدّد الشرط بالجهة والحيثّة التي يضاف الجزء إليه باعتبارها، فلا يكون الجزء واحداً لتعدّده حسب تعدّد الجهة التي بها يضاف إلى الشرط.

فالجزء في المثال الذي ذكره المصنّف (رحمه الله) يكون متعدّداً بواسطة إضافة التقصير إلى خفاء الأذان تارةً، وإلى خفاء الجدران أخرى، فإنّ تعدّد الجزء حسب تعدّد الشرط إذا كان رافعاً للإشكال المذكور لم يبقَ لنا حاجة إلى الوجه الرابع حتّى في الصورة التي ذكرها المصنّف (رحمه الله)، وهي ما إذا رفعنا اليد عن المفهوم مع إبقاء إطلاق الشرط على حاله.

نعم، يمكن توجيه كلام المصنّف (رحمه الله) بأنّ كلامه إنّما هو في مقابلة الوجه الرابع مع الوجه الثاني وأنّ حاصل كلامه: أنّ الوجه الثاني وإن ساعد عليه العرف، إلّا أنّ الوجه الرابع لا بُدّ من المصير إليه وإن قلنا بالوجه الثاني.

والحاصل: أنّه على الوجه الثاني الذي هو عبارة عن رفع اليد عن المفهوم إن لم يبقَ إطلاق الشرط على حاله فلا نحتاج إلى الوجه الرابع، وإن أبقينا الإطلاق على حاله فلا بُدّ من المصير إلى الوجه الرابع، كلّ ذلك بعد مساعدة العرف على الوجه الثاني وتقديمه على بقية الوجوه، وإنّما تبقى المقابلة بينه وبين الوجه الرابع، فكان الوجه الرابع مقدّماً عليه لاحتياجه إليه.

- وإما بتقييد إطلاق الشرط في كلٍّ منهما بالآخر، فيكون الشرط هو خفاء الأذان والجلدران معاً، فإذا خفيا وجب القصر، ولا يجب عند انتفاء خفائهما، ولو خفي أحدهما.

- وإما بجعل الشرط هو القدر المشترك بينهما، بأن يكون تعدّد الشرط قرينة على أنّ الشرط في كلٍّ منهما ليس بعنوانه الخاص، بل بما هو مصداق لما يعمّهما من العنوان. ولعلّ العرف يساعد على الوجه الثاني، كما أنّ العقل ربما يعيّن هذا الوجه، بملاحظة أنّ الأمور المتعدّدة - بما هي مختلفة - لا يمكن أن يكون كلٌّ منها مؤثراً في واحد؛ فإنّه لا بدّ من الربط الخاص بين العلّة والمعلول، ولا يكاد يكون الواحد بما هو واحد مرتبطاً بالاثنتين - بما هما اثنان -، ولذلك أيضاً لا يصدر من الواحد إلّا الواحد.

فلا بدّ من المصير إلى أنّ الشرط في الحقيقة واحد، وهو المشترك بين الشرطين، بعد البناء على رفع اليد عن المفهوم، وبقاء إطلاق الشرط في كلٍّ منهما على حاله، وإن كان بناء العرف والأذهان العامية على تعدّد الشرط، وتأثير كلٍّ شرط بعنوانه الخاص، فافهم.

الأمر الثالث: إذا تعدّد الشرط واتّحد الجزاء، فلا إشكال على الوجه الثالث [٣٩٢]. وأما على سائر الوجوه، فهل اللازم لزوم الإتيان بالجزاء متعدّداً، حسب تعدّد الشروط، أو يتداخل، ويكتفى بإتيانه دفعة واحدة؟ فيه أقوال:

٣٩٢ - قوله رحمه الله: ((الأمر الثالث: إذا تعدّد الشرط واتّحد الجزاء فلا إشكال على الوجه الثالث... إلخ)).

لا يخفى أنّ هذه المسألة تنحلّ إلى مسألتين^(١):

(١) في الأصل: (مسألة) بدل (مسألتين).

والمشهور: عدم التداخل.

وعن جماعة - منهم المحقق الخوانساري - التداخل.

وعن الحلّي: التفصيل بين اتحاد جنس الشروط وتعدّده.

والتحقيق: أنّه لما كان ظاهر الجملة الشرطيّة حدوث الجزاء عند حدوث الشرط بسببه، أو بكشفه عن سببه، وكان قضيتّه تعدّد الجزاء عند تعدّد الشرط، كان الأخل بظاهرها - إذا تعدّد الشرط حقيقةً أو وجوداً - محالاً؛ ضرورة أنّ لازمه أن تكون الحقيقة الواحدة - مثل الوضوء - بها هي واحدة - في مثل: إذا بلت فتوضّأ، و: إذا نمت فتوضّأ، أو فيها إذا بال مكرراً، أو نام كذلك - محكوماً بحكمين متماثلين، وهو واضح الاستحالة كالتضادّين.

فلا بدّ على القول بالتداخل من التصرّف فيه:

- إمّا بالالتزام بعدم دلالتها في هذا الحال على الحدوث عند الحدوث، بل على مجرّد الثبوت.

- أو الالتزام بكون متعلّق الجزاء وإن كان واحداً صورة، إلّا أنّه حقائق متعدّدة - حسب تعدّد الشرط - متصادقة على واحد. فالذمّة وإن اشتغلت بتكاليف متعدّدة حسب تعدّد الشروط، إلّا أنّ الاجتزاء بواحد؛ لكونه مجمّعاً لها، كما في: أكرم هاشميّاً وأضف عالماً، فأكرم العالم الهاشمي بالضيافة؛ ضرورة أنّه بضيافته بداعي الأمرين يصدق أنّه امتثلها، ولا محالة يسقط الأمر بامثاله وموافقته، وإن كان له امثال كلّ منهما على حدة، كما إذا أكرم الهاشمي بغير الضيافة، وأضاف العالم غير الهاشمي.

إن قلت: كيف يمكن ذلك - أي الامثال بها تصادق عليه العنوانان - مع استلزامه

محذور اجتناع الحكمين المتماثلين فيه؟

إحدهما: التداخل من حيث السبب، وأنه هل يمكن أن نجعل تلك الأسباب المتعددة سبباً واحداً، أم لا؟

ثم بعد الفراغ عن عدم التداخل من حيث الأسباب نتكلم في المسألة الأخرى، وهي مسألة التداخل من حيث المسببات، وأنه بعد الفراغ عن تأثير كل سبب واجتماع مسببات متعددة هل يمكن التداخل في تلك المسببات، بأن يؤتى بعمل واحد يكون مصداقاً لكلّ منها، أم لا؟

وقبل ملاحظة ما تقتضيه ظواهر القضايا الشرطية لا بُدَّ من تنقيح ما يقتضيه الأصل في كلّ من المسألتين، ليكون هو المرجع بعد العجز عن إقامة الدليل على أحد القولين.

فنعول: أما المسألة الأولى فالأصل فيها يقتضي التداخل؛ لأنّ تأثير ما زاد على أحدها غير معلوم، فالأصل البراءة من أثره، بخلاف المسألة الثانية، فإن مقتضى الأصل فيها عدم التداخل، حيث إنّه بعد الفراغ عن تحقّق الأثر لكلّ سبب من تلك الأسباب تكون هناك مسببات وتكاليف متعددة يشكّ في الخروج عن عهدها بالإتيان بفعل واحد ممّا تعلّقت به تلك التكاليف.

ثمّ نقول مقتضى ظاهر القضية الشرطية أن يكون كلّ شرط من تلك الشروط مؤثراً في ناحية الجزء، فإن كان الفعل المتعلّق للتكليف في ناحية الجزء غير قابل للتكرار، وكان حكمه غير قابل للتأكّد - مثل إذا بليت فتوصّاً، وإذا نمت فتوصّاً، بناءً على أنّ الوضوء عبارة عن رفع الحدث - لم يكن بدّ من ارتكاب خلاف الظاهر والالتزام بتداخل الأسباب.

وأما إذا لم يكن الجزء كذلك، بل كان قابلاً للتكرار - مثل إذا نقصت في صلاتك فاسجد سجدي السهو، وإذا أزدت فاسجد سجدي السهو - فلا مانع من الأخذ

بظاهر القضية الشرطية، والالتزام بعدم تداخل الأسباب، والحكم بكون كل شرط من هذين الشرطين مؤثراً أثره وهو وجوب سجديّ السهو، وحينئذ فيكون هناك وجوبان لسجود السهو.

لا يُقال: إنّ إطلاق المادّة في ناحية الجزاء يكون معارضاً لمقتضى إطلاق الشرط من تأثير كلّ شرط، فإنّ ذلك لا يتمّ إلّا بتكرار العمل، والمفروض أنّ صرف الطبيعة كان هو المتعلّق للطلب في طرف الجزاء، ومن الواضح أنّ صرف الطبيعة يتحقّق بأوّل وجودها، فيكون تكرار العمل موجباً لرفع اليد عن مقتضى إطلاق المادّة.

لأنّا نقول: إنّ إطلاق المادّة وإن كان مقتضياً لما ذكر لو خُلّي ونفسه، إلّا أنّ إطلاق الشرط في كلّ من القضيتين المقتضي تکرّر إيجاد الطبيعة يكون حاكماً على إطلاق المادّة؛ لكونه معدوداً عرفاً من قبيل البيان في ناحية إطلاق المادّة، فلا يكون إطلاقها معه بلا بيان.

فتلخّص من هذا كلّهُ: أنّ مقتضى إطلاق الشرط هو عدم التداخل في ناحية الأسباب.

ثمّ ننقل الكلام إلى التداخل في ناحية المسبّب فنقول: بعد الفراغ عن ظهور الجملة الشرطية في كون كلّ شرط مؤثراً وأنّ هناك وجوبين:

إحداهما: نشأ من أحد الشرطين، والآخر من الآخر [ف]إما أن يكون نفس الفعل المتعلّق لكلّ من دينك الوجوبين قابلاً للتكرار، أو غير قابل مثل القتل، فعلى الثاني لا بُدّ من الالتزام بتأكّد الوجوب في مورد اجتماع الشروط المتعدّدة.

وعلى الأوّل: لا محيص من الالتزام بتكرار العمل امتثالاً لكلّ من الوجوبين، حيث إنّ التأكّد خلاف الظاهر، وتداخل الامتثالين وحصولهما بامتثال واحد يتوقّف على إثبات مقدّمتين:

إحدهما: أن لا يكون مثل سجود السهو الناشئ وجوبه عن الزيادة مغايراً في الحقيقة لسجود السهو الناشئ وجوبه عن النقيصة، بحيث لا يمكن اتحادهما مصداقاً، مثل الغسل الناشئ عن الحيض - مثلاً - المغاير في الحقيقة للغسل الناشئ عن الجنابة، بل أن سجود السهو حقيقة واحدة، وأن اختلاف الأسباب لا يؤثر في حقيقتها اختلافاً موجباً لعدم إمكان الاتحاد بينهما مصداقاً، غاية أن ذلك الاختلاف يكون موجباً لكونهما من قبيل العناوين المتعددة المتصادقة على فرد واحد، مثل عنوان العالم، وعنوان الهاشمي.

وتحرير ذلك: أن الشرط إذا كان متعدداً - مثل إذا بليت فتوضاً، وإذا نمت فتوضاً -، أو إذا كانت هناك أفراد متعددة من شرط واحد، كما إذا بال مكرراً، بناءً على ما هو الظاهر من تعليق الحكم على كل فرد من أفراد ذلك الشرط، لا على صرف وجوده، فبعد ثبوت ظهور الجملة الشرطية في كون الشرط مؤثراً في ناحية الجزء لا بدّ من الالتزام بحدوث وجوبات للوضوء متعددة، حسب تعدّد تلك الشروط، وهو محصل القول بعدم تداخل الأسباب.

ويحتاج القول بالتداخل في الأسباب إلى الالتزام برفع اليد عن ظهور الجملة الشرطية في كون كل شرط مؤثراً في ناحية الجزء بأن يجعل المؤثر هو الجميع، أو الالتزام بكون الحادث بالثاني تأكد ما حدث بالأول، فإنه وإن لم يكن من تداخل الأسباب حقيقة إلا أنه مثله حكماً؛ لعدم فرق بين القولين في مقام العمل، وكلاهما خلاف الظاهر لا يصار إليه إلا بدليل.

ثم بعد البناء على عدم تداخل الأسباب وكون كل سبب مؤثراً في ناحية الجزء فيكون لنا في المثال المتقدم وجوبات متعددة متعلقة بطبيعة الوضوء، وحيث إن الطبيعة الواحدة على وحدتها لا يعقل أن تكون مجمعة لحكمين متعددين لا بُدّ - كما

تقدّم - من رفع اليد عن إطلاق المادّة في ناحية الجزاء، وحينئذٍ فيكون الواجب بالشرط الأوّل غير ما وجب بالشرط المتحقّق ثانياً، فيكون الواجب بالأوّل فرداً من الوضوء، وبالثاني فرداً آخر.

وإذا انتهت النوبة إلى ذلك يظهر لك أنّه يستحيل الالتزام بتداخل المسبّبات؛ لأنّ مرجع ذلك إلى صحّة كون الواحد اثنين، أو الاثنين واحداً، وذلك فإنّه بعد أن صار الواجب علينا فردين من الوضوء كيف يمكن القول بأنّ وضوءاً واحداً يكفي عن ذينك الاثنين.

وحينئذٍ فالقائل بالتداخل في ناحية المسبّبات إذا كان معترفاً بعدم التداخل في ناحية السبب لا بُدّ له من إثبات مقدّمتين:

إحدهما: أن تكون طبيعة الوضوء الواجبة بالشرط الأوّل مغايرة للطبيعة الواجبة بالشرط الثاني ولو من جهة إضافة الأولى إلى السبب الأوّل، والثاني إلى الثانية، لا أنّ ذلك بنفسه يكون موجباً للتعدّد، بل من جهة كشفه عن التعدّد الواقعيّ ولو باعتبار أن تعدّد السبب يكشف عن تعدّد المسبّب.

المقدّمة الأخرى: أن يُقال: إنّ هذا التغاير بين الطبيعتين ليس على نحو التباين بحيث لا يمكن اجتماعهما، بل هو من قبيل تعدّد العناوين المختلفة القابلة [للاتّحاد بينها في المصداق الخارجيّ، كالهاشميّ والعالم.

وإذا تمت هاتان المقدّمتان كان للمكلّف أن يمثل الأمرين المتوجّهين له بالإتيان بفرد واحد يكون مجمعاً للعنوانين ومصدّقاً لكلّ من الطبيعتين، وهو المراد من التداخل في المسبّبات.

ولا يخفى أنّ ذلك مجرّد إمكان، فلا يكون سبباً لتأسيس قاعدة كلّية هي أنّ الأصل هو التداخل في المسبّبات، بل غاية ما ينفعنا ذلك أن يكون وجهاً مصحّحاً لما

قلت: انطباق عنوانين واجبين على واحد [٣٩٣] لا يستلزم اتصافه بوجوبين، بل غايته أن انطباقهما عليه يكون منشأ لاتصافه بالوجوب، وانتزاع صفته له. مع أنه - على القول بجواز الاجتماع - لا محذور في اتصافه بهما، بخلاف ما إذا كان بعنوان واحد، فافهم.

لعلّه يرد من بعض الأدلة الشرعية التي ظاهرها التداخل في المسبب، مثل ما ورد في كفاية غسل واحد لمن كانت عليه أغسال متعددة، ومع ذلك لا يكاد يحصل الاطمئنان بأن ما ورد في باب الأغسال من ذلك من قبيل التداخل في المسببات؛ لأنه كما يحتمل كونه من قبيل التداخل في المسببات يحتمل كونه من جهة أن غسل الجنابة يكون رافعاً لموضوع الباقي، أو من جهة أن الشارع اكتفى بغسل الجنابة وأسقط عن المكلف الباقي.

ثم إنه بناءً على تداخل المسببات لا بُدَّ من اعتبار القصد فيما يكون امتثالاً للجميع.

٣٩٣- قوله رحمه الله: ((قلت: انطباق عنوانين واجبين على واحد... إلخ)).

قلت: لا يخفى أنه لا يمكن أن يكون وجوب ذلك الواحد وجوباً آخر غير الوجوب الآتي من أحد ذينك العنوانين؛ إذ لا دليل على هذا الوجوب.

وإن كان المراد به الوجوب الآتي من قبلهما معاً فلا إشكال في فساد ذلك؛ لعدم إمكان نسبة المعلول الواحد إلى علتين مستقلتين، اللهم إلا أن يكونا معاً علّة واحدة. وإن كان المراد به الوجوب الآتي من قبل أحدهما فقط بأن يكون المؤثر هو أحد العنوانين ففيه: أنه ترجيح بلا مرجح.

والتحقيق: أن انطباق عنوانين واجبين على فعل واحد يكون موجباً لكون ذلك

الفعل واجباً بوجوب واحد مؤكّد آتٍ من قبل ذينك العنوانين، فيكون كلّ واحد من ذينك العنوانين بمنزلة جزء العلة بالنسبة إلى ذلك الوجوب المؤكّد.

والفرق بين هذا الوجه وبين الوجه الثالث - الذي ذكره المصنّف (رحمه الله) - أنّ هذا الوجه يكون الأثر لكلّ شرط هو نفس حدوث الوجوب بالنسبة إلى الموضوع، فيكون هناك وضوءان: وضوء بعد البول، وهذا يجب عند حدوث البول، وضوء بعد النوم، وهذا يحدث وجوبه عند حدوث النوم، وهذان الضوءان الكلّيان - أعني الضوء بعد البول والضوء بعد النوم - يكونان انطباقهما على الفعل الخارجيّ الواحد موجباً لتأكّد وجوبه، بخلاف الوجه الثالث فإنّه يكون الحادث بأحد الشرطين هو وجوب الضوء، وبالأخر هو تأكّد ذلك الوجوب، فليس هناك وضوءان، بل هناك وضوء واحد كلّيّ يجب بأحد الشرطين ويتأكّد بالأخر.

هذا، ولكن أفاد الأستاذ - دام ظلّه - أنّه كان الأنسب أن يجعل الرابع متمماً للوجهين الأوّلين، ولا وجه لجعله وجهاً رابعاً، فإنّ الوجه الأوّل، وكذا الوجه الثاني لا يستقيمان عقلاً إلاّ بدعوى كون الشرط في الحقيقة هو القدر الجامع بين الشرطين، وإلاّ لزم كون الاثنين مؤثّرَيْن في شيء واحد.

لا يقال: كيف يلتزم الوجه الأوّل مع ما ذكر في الوجه الرابع، فإنّ محصل ما ذكر في الوجه الرابع كون الشرط غير منحصر في واحد من الشرطين المذكورين، ومقتضى عدم الانحصار أن لا يكون للقضية مفهوم، ومع عدم المفهوم فمن أين لنا مفهوم لكلّ من القضيتين حتّى يقيّد مفهوم كلّ منهما بمنطوق الأخرى، كما هو محصل الوجه الأوّل؟

لأنّا نقول: من يلتزم بالتوجيه الأوّل لا بُدّ له أن يلتزم بكون الانحصار إضافياً، يعني أنّ كلّاً من القضيتين يدلّ على عدم شرط آخر أجنبيّ عن شرطها وشرط أختها،

فيكون مفهوم كل منهما بالقياس إلى نفي تأثير الشروط الآخر المحتملة الأجنبية عن هذين الشرطين، وهذا نحو من التصرف، فإن القضية الشرطية بناءً على القول بالمفهوم دالة على الانحصار المطلق، فالأخذ [ب] الانحصار بالنسبة إلى بقية الشروط ورفع اليد عن دلالتها على الانحصار بالنسبة إلى الشرط المذكور في الأخرى، خلاف الظاهر، ونتيجة ذلك كون مفهوم كل من القضيتين مقيداً بمنطوق الأخرى.

قلت: ولعل هذا المقدار من ارتكاب خلاف الظاهر أولى من التوجيه الثاني، فإنه إسقاط لدلالة القضية على الانحصار بقول مطلق، ولذلك تكون النتيجة هي سقوط المفهوم رأساً.

وبالجملة: بعد أن ثبت دلالة الجملة الشرطية على الانحصار ولو بمعونة الإطلاق ومقدمات الحكمة ووجد دليل على خلاف ذلك الانحصار لزم الاقتصار في رفع اليد عن الإطلاق بمقدار ما دلّ عليه الدليل، ولا موجب لرفع اليد عن الإطلاق رأساً، وحينئذ فغاية ما يدلّ عليه كل من القضيتين - بعد فرض المعارضة - عدم الانحصار بالإضافة إلى شرط القضية الأخرى.

فالذي يلزم من رفع اليد عن الإطلاق هو رفع اليد عن مقتضاه - وهو الانحصار - بهذا المقدار، وحينئذ فيبقى الإطلاق بالنسبة إلى بقية ما يحتمل كونه شرطاً بحاله، فيكون الانحصار المستفاد من الإطلاق المذكور مقتضياً لعدم كونه مؤثراً، ويكون نتيجة ذلك هو تقييد مفهوم كل منهما بمنطوق الأخرى.

وترجيح هذا الوجه بهذا الطريق أولى مما في التقارير على ما حكى عنه: من أن التصرف في المفهوم أولى؛ لضعفه.

وكذا ما ذكر [في] بعض [الحواشي] على الكتاب: من أنه من باب حمل العام على الخاص والمطلق على المقيّد؛ وذلك لما هو واضح من أن المعارضة - في الحقيقة - إنما

- أو الالتزام بحدوث الأثر عند وجود كل شرط، إلا أنه وجوب الوضوء في المثال عند الشرط الأول، وتأكد وجوبه عند الآخر.

ولا يخفى: أنه لا وجه لأن يصار إلى واحدٍ منها؛ فإنه رفع اليد عن الظاهر بلا وجه [٣٩٤]. مع ما في الأخيرين من الاحتياج إلى إثبات أن متعلق الجزاء متعدّد متصادق على واحد، وإن كان صورة واحداً سمي باسم واحد كالغسل، وإلى إثبات أن الحادث بغير الشرط الأول تأكد ما حدث بالأول، ومجرد الاحتمال لا يجدي، ما لم يكن في الين ما يشته.

هي بين المنطوقين في دلالة كل منهما على انحصار العلة، وهي على نحو التباين، لا على نحو الإطلاق والتقييد، كما ذكر في الوجه الثاني، فتأمل.

٣٩٤ - قوله رحمه الله: ((ولا يخفى: أنه لا وجه لأن يصار إلى واحدٍ منها؛ فإنه رفع اليد عن الظاهر بلا وجه... إلخ)).

قلتُ: أما الأول فلأن الظاهر من الجملة الشرطيّة هو حدوث الجزاء عند حدوث الشرط، فدعوى دلالتها على مجرّد الثبوت عند الثبوت خلاف الظاهر.

وأما الثاني فلأن الظاهر من متعلق الجزاء أنه شيء واحد صورة وحقيقة، فدعوى أنه متعدّد حسب تعدّد الشرط خلاف لظاهر الدليل، ودعوى بلا دليل.

وكذا الوجه الثالث فإن الظاهر أن الحادث بحدوث الشرط الثاني هو نفس ما حدث بالشرط الأول، فدعوى تأكد ما حدث سابقاً خلاف الظاهر دعوى بلا دليل.

فظهر أن قوله: ((مع ما في الأخيرين من الاحتياج إلى إثبات... إلخ))^(١) هو عين

إن قلت: وجه ذلك هو لزوم التصرف في ظهور الجملة الشرطية؛ لعدم إمكان الأخذ بظهورها، حيث إن قضيتها اجتماع الحكمين في الوضوء في المثال، كما مرّت الإشارة إليه.

قلت: نعم، إذا لم يكن المراد بالجملة - فيما إذا تعدّد الشرط، كما في المثال - هو وجوب وضوء - مثلاً - بكلّ شرط غير ما وجب بالآخر، ولا ضير في كون فرد محكوماً بحكم فرد آخر أصلاً [٣٩٥]، كما لا يخفى.

إن قلت: نعم، لو لم يكن تقدير تعدّد الفرد على خلاف الإطلاق.
قلت: نعم، لو لم يكن ظهور الجملة الشرطية في كون الشرط سبباً أو كاشفاً عن السبب، مقتضياً لذلك [٣٩٦] - أي لتعدّد الفرد - وإلا كان بياناً لما هو المراد من الإطلاق.

قوله: ((فإنه رفع اليد عن الظاهر بلا وجه... إلخ))^(١).

٣٩٥ - قوله رحمه الله: ((ولا ضير في كون فرد محكوماً بحكم فرد آخر أصلاً... إلخ)).

لا يخفى أنّ أحد الفردين لا يكون محكوماً بنفس حكم الفرد الآخر، فإنّ ذلك محال، بل يكون محكوماً بمثل حكم الآخر، فكان عليه أن يقول بمثل حكم فرد آخر.
٣٩٦ - قوله رحمه الله: ((قلت: نعم، لو لم يكن ظهور الجملة الشرطية في كون الشرط سبباً أو كاشفاً عن السبب مقتضياً لذلك... إلخ)) إلى قوله: ((فلا ظهور له مع ظهورها... إلخ)).

[قلت: هذا ممّا] لا إشكال فيه إذا كان ظهور الجملة الشرطية في كون الشرط

(١) يُنظر: الصفحة السابقة.

وبالجملة: لا دوران بين ظهور الجملة في حدوث الجزاء وظهور الإطلاق؛ ضرورة أنّ ظهور الإطلاق يكون معلقاً على عدم البيان، وظهورها في ذلك صالح لأن يكون بياناً، فلا ظهور له مع ظهورها، فلا يلزم على القول بعدم التداخل تصرف أصلاً، بخلاف القول بالتداخل كما لا يخفى.

فتلخص بذلك: أنّ قضية ظاهر الجملة الشرطية هو القول بعدم التداخل عند تعدّد الشرط.

وقد انقدح ممّا ذكرناه: أنّ المجدي للقول بالتداخل هو أحد الوجوه التي ذكرناها، لا مجرد كون الأسباب الشرعية معرّفات لا مؤثّرات.

سبباً مستلزماً^(١) لحدوث الجزاء عند حدوث الشرط ظهوراً وضعياً، حيث إنّّه على هذا التقدير يكون ظهور الجملة الشرطية في ذلك صالحاً لأن يكون بياناً على أنّ المراد من طبيعة الموضوع في إحدى القضيتين غيره في الأخرى، ويكفي في المغايرة ولو بمثل مرّة أخرى، وحينئذٍ فلا تتمّ مقدّمات الحكمة في إطلاق الطبيعة المقتضي لكون الموضوع في إحدى القضيتين عينه في الأخرى.

وأما لو كان ظهور الجملة الشرطية في [المقام] بواسطة مقدّمات الحكمة ففيه [إشكال]، حيث إنّ كلّاً من الظهورين - أعني: ظهور الجملة في حدوث الجزاء عند حدوث الشرط، وظهور متعلّق الجزاء، أعني: الموضوع في وحدته وعدم كونه في إحدى القضيتين مغايراً له في الأخرى - إنّها هو بالإطلاق ومقدّمات الحكمة، فلا وجه لتقديم ظهور الجملة على ظهور متعلّق الجزاء.

(١) في الأصل: (المستلزماً) بدل (مستلزماً).

فلا وجه لما عن الفخر وغيره من ابتناء المسألة على أنها معرّفات أو مؤثّرات، [٣٩٧] مع أنّ الأسباب الشرعيّة حالها حال غيرها، في كونها معرّفات تارة، ومؤثّرات أخرى؛ ضرورة أنّ الشرط للحكم الشرعيّ في الجمل الشرطيّة ربها يكون ممّا له دخل في ترتّب الحكم، بحيث لولاه لما وجدت له علّة، كما أنّه في الحكم غير الشرعيّ قد يكون أمانة على حدوثه بسببه، وإن كان ظاهر التعليق أنّ له الدخول فيها، كما لا يخفى.

وبالجملة: يكون ما نحن فيه نظير مسألة ما إذا ورد الأمر بشيء بعد الأمر به قبل امثاله، حيث إنّ قضية إطلاق الصيغة أن يكون الطلب تأسيسيّاً، فيكون المراد بالمادة في الطلب الثاني غيرها في الطلب الأوّل ولو بمثل مرّة أخرى.

[و] قضية إطلاق المادة أن يكون الطلب تأكيدياً؛ لأنّ مقتضى إطلاقها أن يكون المراد بها في الطلب الثاني هو عين ما أريد بها في الطلب الأوّل.

فكما أنّ المصنّف (رحمه الله) لم يقدّم في تلك المسألة إطلاق الصيغة على إطلاق المادة، بل حكم بكون الطلب تأكيداً - استناداً إلى أنّ المنساق منه في مثل ذلك هو التأكيد، فكذا كان عليه أن يتوقّف فيما نحن فيه لتساقط الظهورين إن لم يقدّم ظهور المادة في طرف الجزاء على إطلاق الجملة الشرطيّة.

٣٩٧ - قوله رحمه الله: ((فلا وجه لما عن الفخر وغيره^(١) من ابتناء المسألة على أنّها معرّفات أو مؤثّرات... إلخ)).

قلت: إن كان المراد من كون الأسباب الشرعيّة معرّفات أنّها تكون علائم على

(١) حكى في التقريرات نسبته إلى فخر المحقّقين (قدّس سرّه) واحتمل تبعيّة التراقي (قدّس سرّه) له في العوائد. ينظر: مطارح الأنظار: ٥٣ / ٢.

نعم، لو كان المراد بالمعرفية في الأسباب الشرعية: أنها ليست بدواعي الأحكام التي هي في الحقيقة علل لها [٣٩٨]، وإن كان لها دخل في تحقق موضوعاتها [٣٩٩]، بخلاف الأسباب غير الشرعية، فهو وإن كان له وجه [٤٠٠]، إلا أنه مما لا يكاد يتوهم أنه يجدي فيها هم وأراد.

تحقق الحكم في طرف الجزاء عند [ال]حدوث، ويجوز أن يكون لشيء واحد علانم متعددة. ففيه: أن ذلك راجع إلى الوجه الأول من تلك الوجوه التي قلنا إنه لا بُدَّ من ارتكاب أحدها على القول بالتدخل.

ففيما نُقل عن الفخر إشكالان:

أحدهما: ما أشار إليه بقوله: ((فلا وجه)).

وحاصله: ما ذكرناه من احتياجه إلى ارتكاب خلاف الظاهر.

والثاني: ما ذكره المصنّف (رحمه الله) بقوله: ((مع... إلخ)).

٣٩٨ - قوله رحمه الله: ((نعم، لو كان المراد بالمعرفية في الأسباب الشرعية أنها

ليست بدواعي الأحكام الشرعية التي هي في الحقيقة علل لها)). كالمصالح والمفاسد

فإنها علل لصدور الحكم الشرعي.

٣٩٩ - قوله رحمه الله: ((وإن كان لها دخل في تحقق موضوعاتها... إلخ)).

كالاستطاعة بالنسبة إلى وجوب الحج، فإنَّ لها الدخول في تحقق ذلك الوجوب، عن

المستطيع.

٤٠٠ - قوله رحمه الله: ((فهو وإن كان له وجه... إلخ)).

حيث إنَّ تلك الأسباب الحقيقية - أعني المصالح والمفاسد - لم تذكر في شيء من

الأحكام بصورة الشرط، وإنما يذكر بصورة الشرط ما هو من قبيل هذه الأسباب. ((إلا أنه مما لا يكاد يتوهم أنه يجدي فيها هم وأراد))^(١) فإن عمدة هم هذا القائل إنه إذا قلنا بأن الأسباب الشرعية معارف لم يكن محيص عن الالتزام بالتداخل، وظاهر أنها إذا كانت معرفة بهذا المعنى لم تكن الجملة الشرطية خارجة عن ظهورها فيها هي ظاهرة فيه - من حدوث الجزاء عند حدوث الشرط - فلا بُدَّ له مع الالتزام بكونها معارف بهذا المعنى من الالتزام برفع اليد عن الظاهر بأحد الوجوه المتقدمة.

ومن ذلك يظهر لك: أن قول المصنف (رحمه الله) قبل هذا: (مع أن الأسباب الشرعية حالها حال غيرها في كونها معارف تارة ومؤثرات أخرى) لا يخلو عن تأمل، حيث إن علة الحكم الشرعي والمؤثر فيه عندنا ليس إلا المصالح والمفاسد، ولم تقع شرطاً في واحد من القضايا الشرطية التي في الكتاب والسنة.

ومنه يعلم أيضاً أنه لا بد من القول بأن الأسباب الشرعية معارف بهذا المعنى - أعني أنها ليست بدواعي الأحكام وعللاً لها - حيث إن الأسباب الحقيقية للأحكام الشرعية ليست عند الأشاعرة إلا إرادة الشارع دون المصالح والمفاسد.

ومن المعلوم القطعي أن ليس الغرض من السبب الشرعي حيث أطلق في كلامهم هذا المعنى - أعني إرادة الشارع - فلا بد أن يكون مرادهم من السبب الشرعي ما له دخل في تحقق موضوع الحكم الشرعي.

وحينئذ فقولهم: إن الشرط سبب شرعي يعني أن الشرط له دخل في تحقق موضوع الحكم الشرعي، لا أنه سبب حقيقي؛ لما عرفت من أن السبب الحقيقي عندهم ليس إلا إرادة الشارع، ومن المعلوم أنهم لا يطلقون الشرط عليها، فتأمل.

(١) يُنظر: الصفحة اللاحقة.

ثم إنه لا وجه للتفصيل بين اختلاف الشروط بحسب الأجناس وعدمه [٤٠١]،

٤٠١ - قوله رحمه الله: ((ثم إنه لا وجه للتفصيل بين اختلاف الشروط بحسب الأجناس وعدمه... إلخ)).

قلت: توضيح ذلك: أن الشرط إذا كان واحداً وتعددت أفراده مثل ما إذا بال مرتين فلا يمكن القول بالتعدد في ناحية الجزء - بأن يتوصفاً مرتين - إلا بعد إثبات العموم في ناحية الشرط - بأن يكون المراد أن كل فرد من أفراد البول سبب لوجوب الوضوء - ليكون ما علق عليه وجوب الوضوء هو كل فرد من تلك الأفراد.

ومن الواضح: أن ما علق عليه الوجوب إنما هو جنس البول الصادق على الواحد والمتعدد، لا كل بول، وحينئذ في صورة تعدد البول لا يكون الشرط متعدداً، بل لا يكون إلا واحداً، وهو جنس البول الصادق على المتعدد كما يصدق على الواحد، فلا يكون في البين إلا وجوب واحد ناشئ عن جنس البول، سواء كان الموجود من ذلك الجنس واحداً، أو كان متعدداً.

وهذا بخلاف ما إذا كانت آحاد الشروط الموجودة مختلفة بحسب الجنس، مثل ما إذا نام وبال، فإنه حينئذ يكون لنا وجوبات متعددة ناشئة عن تعدد السبب - وهو البول والنوم - ويكون كل سبب مؤثراً أثراً مستقلاً، ولا داعي لتداخل تلك الأسباب المتعددة.

وتوضيح ما أفاده (قدس سرّه) في الجواب عن هذا التوهم: هو أن مثل: (إذا بليت) قضية شرطية، ومثل هذه القضية وإن كانت صالحة لأن يكون المراد منها هو الإهمال - بأن يكون المراد أن البول في الجملة سبب لوجوب الوضوء من دون

تعرض لكون ذلك على سبيل العموم لكلّ بول، أو يكون المراد من تلك القضية هو الإيجاب الجزئيّ بأن يكون المراد أنّ بعض أفراد البول سبب لجوب الوضوء، إلّا أنّه لما كان كلّ من هذين النحويّن خارجاً عمّا هو محلّ الكلام - حيث إنّ محله هو القضايا الشرطيّة الكلّيّة القانونيّة - فلا بُدّ أن يكون المراد من أمثال هذه القضايا الإيجاب الكلّيّ المستفاد من مثل (كلّما) فيكون قولهم: إذا بلت فتوضّأ، بمنزلة قولك: كلّما تحقّق البول وجب الوضوء، فعند تحقّقه في الزمان الأوّل يكون موجّباً للوضوء، وكذا عند تحقّقه في الزمان الثاني وهكذا، فيكون هناك وجوبات متعدّدة حسب تعدّد البول.

وبتقرير أوضح أن يقال: أمّا إذا تعدّد جنس الشرط مثل البول والنوم كان تعدّد الجزاء مستنداً إلى إطلاق كلّ من الشرطين بالنسبة إلى وجود الآخر وعدمه، ونتيجة هذا الإطلاق هو أنّه عند اجتماعهما يكون الجزاء متعدّداً، فإنّ إطلاق الشرط في قوله: (إذا بلت فتوضّأ) يكون مفاده أنّ البول سبب لجوب الوضوء، سواء وجد النوم معه أم لم يوجد، وهكذا إطلاق الشرط في قوله: (إذا نمت فتوضّأ) بالنسبة إلى البول، ويكون محصل الإطلاقين أنّه عند النوم والبول يكون وجوب الوضوء متعدّداً، ومقتضاه تعدّد الوضوء.

وأما إذا تعدّدت أفراد الشرط الواحد مثل ما إذا بال مكرّراً فلا يكون إطلاق البول بالنسبة إلى النوم منتجاً لما هو المطلوب من تعدّد الوضوء في هذه الصورة، ولكن يكون عموم الشرط بالنسبة إلى أفرادها الذي هو مفاد (كلّما) هو المنتج لذلك التعدّد، كما عرفت ذلك مفصّلاً.

وأما ما أفاده قدّس سرّه أخيراً من الاعتراض على هذا التوهّم بقوله: (وإلّا

واختيار عدم التداخل في الأول، [٤٠٢] والتداخل في الثاني، إلا توهم عدم صحة التعلّق بعموم اللفظ في الثاني؛ لأنّه من أساء الأجناس، فمع تعدّد أفراد شرط واحد لم يوجد إلاّ السبب الواحد، بخلاف الأول؛ لكون كلّ منها سبباً، فلا وجه لتداخلها.

فالأجناس المختلفة لا بدّ من رجوعها إلى واحد فيها جعلت شروطاً وأسباباً لواحد... إلخ^(١).

ففيه: أنّ رجوعها إلى شرط واحد - كما تقدّم في الوجه الرابع - إنّما يحتاج إليه ويلتزم به إذا كان الجزء واحداً، وهو خلاف ما فرضه المتوهم، فإنّه يقول بتعدّد الجزء، وأنّه عند النوم والبول لا بُدّ من تكرار الوضوء ليكون كلّ وضوء ناشئاً عن سببه، فلا يكون هناك أسباب متعدّدة مع كون المسبّب واحد، بل كما تكون الأسباب متعدّدة تكون المسبّبات متعدّدة، فلا يحتاج إلى إرجاع البول والنوم إلى قدر جامع بينهما، مع أنّ مجرد إرجاعهما إلى واحد لا يكون موجباً للالتزام بوحدة الجزء كما في تكرر البول؛ لإمكان التفرقة بما أشرنا إليه من تحقّق الإطلاق في قوله: إذا بلت وإذا نمت، المنتج للتعدّد في ناحية الجزء في صورة اجتماع النوم مع البول، بخلاف صورة مجرد تعدّد البول، فإنّ إطلاق البول بالنسبة إلى النوم لا يكون منتجاً للتعدّد في ناحية الجزء فيها، فتأمّل.

٤٠٢ - قوله رحمه الله: ((واختيار عدم التداخل في الأول)).

أي فيما كان الجنس متعدّداً كالبول والنوم (والتداخل في الثاني)^(٢) أي فيما كان الجنس متّحداً كما إذا بال مرّتين، أو نام كذلك.

(١) يُنظر: الصفحة اللاحقة.

(٢) في المتن أعلاه.

وهو فاسد؛ فَإِنَّ قَضِيَّةَ إطلاق الشرط في مثل: ((إذا بَلَغَ فتوضاً)) هو حدوث الوجوب عند كلِّ مرَّةٍ لو بال مرَّاتٍ، وإلَّا فالأجناس المختلفة لا بدَّ من رجوعها إلى واحد، فيما جعلت شروطاً وأسباباً لواحد؛ لما مرَّت إليه الإشارة: من أَنَّ الأشياء المختلفة بها هي مختلفة لا تكون أسباباً لواحد.

هذا كلُّه فيما كان موضوع الحكم في الجزء قابلاً للتعدّد [٤٠٣]، فيما لا يتأكّد المسبّب [٤٠٤]، وأما ما لم يكن قابلاً له، فلا بدَّ من تداخل الأسباب ومن التداخل فيه فيما يتأكّد [٤٠٥].

٤٠٣ - قوله رحمه الله: ((هذا كلُّه فيما إذا كان موضوع الحكم في الجزء قابلاً للتعدّد... إلخ)).

كما في مثل الوضوء فَإِنَّ الحكم في طرف الجزء - أعني في قوله: (إذا نمت فتوضاً) هو الوجوب، ومتعلّقه - أعني الوضوء - قابل للتعدّد.

٤٠٤ - قوله رحمه الله: ((في ما لا يتأكّد المسبّب)).

كما في مثل: (إذا بلغ الماء قدر كَرَمٍ لم ينجّسه شيء) فَإِنَّ عدم التنجيس لا يكون قابلاً للتأكّد.

٤٠٥ - قوله رحمه الله: ((ومن التداخل فيه)) أي في المسبّب ((في ما يتأكّد)).

كما في مثل: إذا أردت الزيارة فاغتسل، وإذا دخلت الجمعة فاغتسل، فَإِنَّ استحباب الغسل قابل للتأكّد، بمعنى أَنَّهُ إذا اجتمع سببان لاستحبابه - كإرادة الزيارة ويوم الجمعة - كان استحبابه مؤكّداً، لا بمعنى كون الجزء عبارة عن حقائق متعدّدة متصادقة على فرد واحد، فَإِنَّ هذا لا دخل له بالتأكّد كما تقدّم في الأوجه

الثلاثة التي ذكرها المصنّف (رحمه الله) في توجيه القول بالتداخل؛ إذ لو كان التأكيد عبارة عن ذلك لكانت تلك الأوجه منحصرة في اثنين.

فصل

الظاهر: أنه لا مفهوم للوصف وما بحكمه [٤٠٦] مطلقاً؛ لعدم ثبوت الوضع وعدم لزوم اللغوية بدونه؛ لعدم انحصار الفائدة به [٤٠٧]، وعدم قرينة أخرى ملازمة له.

٤٠٦ - قوله رحمه الله: ((الظاهر: أنه لا مفهوم للوصف وما بحكمه... إلخ)).
الظاهر أنه إذا ذكر الوصف خالياً عن موصوف يكون داخلاً في محلّ النزاع؛ ولذا ادّعى دلالة آية النبأ^(١) على حجّة الخبر من جهة مفهوم الوصف.
ويدلّ عليه قولهم في مقام الاستدلال: أن الوصف مشعر بالعلية، وإن لم يوافقه استدلالهم بلزوم اللغوية لو لم يدلّ على المفهوم، فإنّها إنّما تكون فيما إذا ذكر الموصوف مع الوصف ولم يكن دالاً على المفهوم، فلاحظ وتتبّع.
٤٠٧ - قوله رحمه الله: ((وعدم لزوم اللغوية بدونه؛ لعدم انحصار الفائدة فيه^(٢)... إلخ)).

وقد يوجّه الاستدلال بنحو آخر، وهو: أن تعليق الحكم على عنوان في مقام الإثبات تارة يكون من جهة أن الحكم في مقام الثبوت منحصر بمصاديق ذلك العنوان، فيكون التعليق في مقام الإثبات بداعي كون الحكم في الواقع مقصوراً على خصوص مورد العنوان، فيكون التعليق المزبور بياناً على إرادة ذلك، وبيان أن الحكم لا يتناول غير مورد الوصف.

(١) سورة الحجرات، الآية: ٦.

(٢) في المتن أعلاه: (به) بدل (فيه).

وتارةً يكون التعليق المذكور لا من جهة انحصار الحكم الواقعي في مورد الوصف، بل كان من الممكن أن يكون الحكم في الواقع وفي مقام الثبوت غير مقصور على مورد الوصف، ولكن في مقام الإثبات يعلّق الحكم على الوصف لدواعي آخر غير كونه في الواقع كذلك، إمّا من جهة أنّ الغرض تعلّق فعلاً ببيان مورد الوصف، أو لغير ذلك من الأغراض المصحّحة لتعليق الحكم في مقام الإثبات على الوصف، مع كونه في الواقع غير منحصر فيه.

وهذا النحو من الاستدلال وإن لم يكن ببعيد، إلّا أنّه يحتاج إلى دعوى أنّ مقتضى تعليق الحكم على الوصف في مقام البيان يكون بياناً على الانحصار واقعاً، بحيث كان إرادة بقيّة الأغراض محتاجاً إلى البيان بخلاف إرادة ذلك الغرض - أعني كون التعليق بداعي الانحصار - الواقعي.

ثمّ ينبغي أن يعلم أنّ غرض القائل بمفهوم الوصف دلالة تعليق الحكم على الوصف على نفي الحكم عن فاقد ذلك الوصف، بمعنى أنّ مثل (أكرم العادل) أو (الرجل العادل) فيه دلالة على أنّ العدالة ليست كعدمها، وأنّ وجود العدالة له أثر في ثبوت هذا الحكم بخلاف عدمها، بحيث لو ورد دليل يدلّ على وجوب إكرام غير العادل لكان معارضاً له.

فالظاهر أنّ هذا المقدار ممكن الإثبات بالأدلة التي ذكروها من الاحترازية، وتعليق الحكم على الوصف مشعر بالعلّة، ونحو ذلك.

وإن كان المراد للقائل بالمفهوم دلالة الوصف على انحصار الحكم في موردّه، وعدم تحقّق ذلك الحكم في مورد آخر - مثلاً - قولنا: (أكرم العالم) فيه دلالة على انحصار موضوع الإكرام بالعالم بحيث لو ورد مثل (أكرم الهاشمي) لكان منطوق

وعليّته - فيما إذا استفيدت - غير مقتضية له، كما لا يخفى. ومع كونها بنحو الانحصار وإن كانت مقتضية له، إلّا أنّه لم يكن من مفهوم الوصف؛ ضرورة أنّه قضية العلة الكذائية المستفادة من القرينة عليها في خصوص مقام، وهو ممّا لا إشكال فيه ولا كلام، فلا وجه لجعله تفصيلاً في محلّ النزاع، ومورداً للنقض والإبرام. ولا ينافي ذلك ما قيل من أنّ الأصل في القيد أن يكون احترازيّاً؛ لأنّ الاحترازية

كلّ منهما معارضاً لمفهوم الأخرى، فالظاهر أنّ هذا ممّا لا يمكن المساعدة عليه؛ إذ لا دليل يدلّ عليه، ومجرّد الإشعار بالعلّة وأصالة الاحترازية ونحو ذلك لا يثبت. والظاهر: أنّ المراد للقائلين بمفهوم الوصف هو الأوّل؛ إذ الظاهر من مجموع أدلّتهم أنّ عمدتهم هو إثبات مدخلية الوصف في الحكم، وعدم كونه أجنبيّاً عنه. ومن الواضح: أنّ هذا المقدار إنّما ينفع في الأوّل دون الثاني، ولو كان المراد لهم هو الثاني لكان مثل (أكرم العالم) معارضاً لمثل (أكرم الهاشمي)، ومن الواضح أنّهم لا يعاملون هذه الأمثلة معاملة المتعارضين.

لا يقال: إن ثبت بمقتضى دلالة القضية أنّ الحكم منتفٍ في مورد عدم الوصف كان قولنا: (أكرم العالم) دالّاً على عدم وجوب (إكرام الهاشمي غير العالم)؛ لكونه من موارد عدم الوصف، وهو العالم، وحيث إنّ الأوّل راجعاً إلى الثاني. لأنّنا نقول: لا إطلاق للمفهوم المذكور - أعني عدم وجوب إكرام غير العالم - بحيث يتناول غير العالم حتّى إذا كان هاشميّاً، بل هو مهمل من هذه الجهة، وليس دلّالته على نفي الوجوب في مورد عدم وصف العالم إلّا من باب عدم المقتضي، وهو عنوان العالم، فلا ينافيه إيجاب الإكرام بمقتضى آخر، وهو الهاشمي.

لا توجب إلّا تضييق دائرة موضوع الحكم في القضية [٤٠٨]، مثل ما إذا كان بهذا الضيق بلفظ واحد. فلا فرق أن يقال: جثني بإنسان، أو بحيوان ناطق.

٤٠٨ - قوله رحمه الله: ((لأنّ الاحترازية لا تُوجب إلّا تضييق دائرة موضوع الحكم في القضية... إلخ)).

قلت: توضيح ذلك أنّ لنا مقامين:

الأوّل: كون الحكم المذكور في القضية وارداً على هذا الموضوع المعين وغير متناول لغيره من الأفراد.

الثاني: أنّ هذه القضية المذكورة [٤] تدلّ على نفي الحكم المذكور عن غير أفراد هذا الموضوع.

وظاهر أنّ المقام الثاني مغاير للأوّل، حيث إنّ ذلك الغير على الأوّل لا يكون الحكم المذكور بالقياس إلّا من باب عدم الحكم من دون دلالة على عدم الحكم، ولا على وجوده.

وعلى الثاني يكون من باب الدلالة على عدم الحكم، فيكون من قبيل الحكم بالعدم، وإن لم يكن من قبيل الدلالة على الحكم بالعدم.

وبالجملة: أنّ تلك الأفراد على الثاني يحكم عليها بمقتضى ظهور الجملة بعدم الحكم المذكور في تلك الجملة.

وعلى الأوّل لا يحكم عليها بالعدم المذكور؛ كي تكون تلك معارضة لما يدلّ على ثبوت الحكم المذكور لذلك، بل غاية الأمر لا تكون تلك الأفراد محكومة بذلك. وفرق واضح بين الحكم بالعدم استناداً إلى ظهور الجملة الشرطيّة في عدم الحكم

كما أنه لا يلزم في حل المطلق على المقيّد - فيما وجد شرائطه - [إلا ذلك ٤٠٩]،

الواقعي، وبين عدم الحكم لعدم ما يدلّ عليه.

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّ مرجع قولهم: الأصل في القيد أن يكون احترازياً إلى المقام الأوّل، والدلالة على المفهوم راجعة إلى المقام الثاني، فلا يكون القول بعدم المفهوم منافياً للقول بأنّ الأصل في القيد أن يكون احترازياً.

المطلب محتاج إلى التأمل، فإنّ غرض القائل بالمفهوم إن كان هي الدلالة على الحكم بالعدم فالاحترازية لا تنفع فيه، وإن كان غرضه الدلالة على عدم الحكم - كما هو الظاهر من المثبتين - فالاحترازية تنفعه؛ لأنّ القيد إذا أخرج بعض الأفراد كان دالاً على عدم الحكم في ذلك البعض، ولكن الأستاذ (دام ظلّه) ذكر أنّ ذلك غير نافع، ولعلّ مراده الصورة الأولى، فتأمل.

٤٠٩ - قوله رحمه الله: ((كما أنّه لا يلزم في حل المطلق على المقيّد فيما وُجد شرائطه إلّا ذلك... إلخ)).

هذا جواب عما رُبّما يُورد على القائل بعدم المفهوم.

وملخص الإيراد: أنّه لا إشكال في لزوم حل المطلق على المقيّد في مثل (أعتق رقبة) و(أعتق رقبة مؤمنة).

ولو قلنا: بعدم دلالة الوصف على المفهوم، وعلى عدم وجوب عتق الرقبة غير المؤمنة لما التزم حل المطلق على المقيّد؛ إذ لا منافاة بينهما حينئذٍ فلا موجب للحمل؛ إذ الحمل إنّما هو بعد ثبوت المنافاة بينهما.

وملخص الجواب: أنّ التنافي بينهما لا ينحصر في الدلالة على المفهوم، بل يكفي

من دون حاجة فيه إلى دلالة على المفهوم؛ فإنه من المعلوم أن قضية الحمل ليس إلا أن المراد بالمطلق هو المقيّد [٤١٠]، وكأنه لا يكون في البين غيره، بل ربما قيل: إنه لا وجه للحمل لو كان بلحاظ المفهوم؛ فإن ظهوره فيه ليس بأقوى من ظهور المطلق في الإطلاق - كي يحمل عليه، لو لم نقل بأنه الأقوى؛ لكونه بالمنطوق، كما لا يخفى.

وأما الاستدلال على ذلك - أي عدم الدلالة على المفهوم - بآية: ﴿وَرَبَّائِكُمْ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ﴾، ففيه: أن الاستعمال في غيره أحياناً مع القرينة مما لا يكاد ينكر، كما في الآية قطعاً.

مع أنه يعتبر في دلالة عليه - عند القائل بالدلالة - أن لا يكون وارداً مورد الغالب - كما في الآية - ووجه الاعتبار واضح؛ لعدم دلالة معه على الاختصاص، وبدونها

فيه التنافي بينهما من حيث التوسعة والتضييق، فإن دليل المطلق موسّع؛ لكون موضوع الحكم فيه هو مطلق الرقبة بخلاف موضوع دليل المقيّد، وهذا المقدار من التنافي كافٍ في حمل أحدهما على الآخر.

فظهر أن حمل المطلق على المقيّد لا يتوقّف على المقام الثاني، بل هو راجع إلى المقام الأوّل، وهو كافٍ فيه.

٤١٠ - قوله رحمه الله: «(فإنه من المعلوم أن قضية الحمل ليس إلا أن المراد بالمطلق هو المقيّد... إلخ)».

وكذا إذا قلنا معنى حمل المطلق على المقيّد أنه من باب تعدّد المطلوب، فإنه لا يوجب إلا أن المطلق مطلوب على إطلاقه، وفي ضمن ذلك المطلب يعتبر أن يؤتى به في ضمن ذلك المقيّد.

لا يكاد يتوهم دلالة على المفهوم، فافهم.

تذنب: لا يخفى أنه لا شبهة في جريان النزاع فيما إذا كان الوصف أخص من موصوفه ولو من وجه، في مورد الافتراق من جانب الموصوف.

وأما في غيره: ففي جريانه إشكال، أظهره عدم جريانه. وإن كان يظهر ممّا عن بعض الشافعية - حيث قال: قولنا في الغنم السائمة زكاة، يدلّ على عدم الزكاة في معلوفة الإبل - جريانه فيه، ولعلّ وجه استفادة العلية المنحصرة [٤١١] منه.

وعليه فيجري فيما كان الوصف مساوياً أو أعمّ مطلقاً أيضاً، فیدلّ على انتفاء منخ الحكم عند انتفائه، فلا وجه في التفصيل بينهما وبين ما إذا كان أخصّ من وجه، - فيما إذا كان الافتراق من جانب الوصف - [٤١٢] بأنّه لا وجه للنزاع فيها، معللاً بعدم الموضوع، واستظهار جريانه من بعض الشافعية فيه، كما لا يخفى، فتأمل جيّداً.

٤١١ - قوله رحمه الله: ((ولعلّ وجه استفادة العلية المنحصرة... إلخ)).

غرضه استفادة كون السوم - مثلاً - علّة لوجوب الزكاة في النعم؛ ليكون انتفائه دليلاً على انتفاء الحكم في معلوفة الإبل، وإلّا فكون السوم علّة في وجوب الزكاة في الغنم لا يوجب انتفائه عن الإبل انتفاء وجوب الزكاة فيها وإن كان على نحو الانحصار.

٤١٢ - قوله رحمه الله: ((وبين ما إذا كان أخصّ من وجه فيما إذا كان الافتراق من جانب الوصف... إلخ)).

قلت: غرضه من ذلك ما ذكره في مثل الإبل المعلوفة بالنسبة إلى مثل: (في الغنم السائمة زكاة) كما صرّح به، وظاهر أنّ مثل هذا ليس من قبيل الافتراق من جانب الوصف، فتأمل.

فصل

هل الغاية في القضية تدلّ على ارتفاع الحكم عمّا بعد الغاية [٤١٣] - بناءً على دخول الغاية في المعنى - أو عنها وبعدها - بناءً على خروجها - أو لا؟
فيه خلاف. وقد نسب إلى المشهور: الدلالة على الارتفاع، وإلى جماعة - منهم: السيّد والشيخ - عدم الدلالة عليه.

٤١٣ - قوله رحمه الله: ((فصل: هل الغاية [في القضية] تدلّ على ارتفاع الحكم عمّا بعد الغاية... إلخ)).

ليعلم أولاً: أنّ الاستفادة من الغاية للشيء هو انقطاع ذلك الشيء عليها، أو مجرد وصوله إليها، وعدم انقطاعه قبلها من دون نظر إلى انقطاعه عليها.

والإنصاف أنّ موارد الاستعمال مختلفة فربّما كان المراد هو الأوّل كما في مثل: اجلس في هذا المكان إلى الزوال، إذا كان المراد تحديد الجلوس، وانقطاعه عند الزوال، وربّما كان المراد هو الثاني كما في المثال المذكور إذا كان المراد مجرد عدم انقطاع الجلوس قبل الزوال ومحض وص

وله إلى الزوال من دون نظر إلى انقطاعه عليه، ولكن لا يبعد دعوى ظهور الغاية في النحو الأوّل، وأنّ النحو الثاني مبنيّ على العناية؛ لأنّ انقطاع الجلوس عند الزوال يلزمه وصوله إليه وعدم انقطاعه قبله.

ثمّ بعد البناء على أنّ الاستفادة من الغاية هو النحو الأوّل يقع النزاع في مفهوم الغاية، فنقول:

أما غاية نفس الحكم مثل: يجب عليك الإمساك إلى غروب الشمس، بناءً على تعلّق (إلى) (بـ) (يجب)، فغاية دلالتها إنّما هي على انقطاع الحكم عندها، ولا ينافيها وجوب الإمساك فيما بعد ذلك بوجوب آخر لمصلحة أخرى تقتضي ذلك، فلا يكون هذا المثال معارضاً لما يدلّ على وجوب الإمساك من الغروب إلى غيبوبة الحمرة المغربية، مثلاً.

نعم، في التحديد بالغاية دلالة على عدم استمرار ذلك الحكم بنفسه إلى ما بعد الغاية، فلا يكون معارضاً إلّا لما يدلّ على بقاء ذلك الحكم إلى ما بعد الغاية. وبالجملة ففي المقام احتمالان:

أحدهما: احتمال استمرار الحكم المغيى إلى ما بعد الغاية، وهذا الاحتمال ينفيه نفس الغاية، بناءً على ظهورها فيما تقدّم من النحو الأوّل. والاحتمال الآخر: احتمال حدوث حكم آخر مماثل لهذا الحكم ناشئ من مصلحة أخرى يكون ثابتاً فيما بعد الغاية.

وهذا الاحتمال لا يمكن نفيه بالغاية؛ إذ لا دلالة لتحديد الحكم الموجود فيها على نفي حكم آخر يكون ثابتاً فيما بعدها.

نعم، بعض الأحكام لا يتأتّى فيه هذا الاحتمال الثاني مثل الصحة والفساد والطهارة والنجاسة، فإنّ مثل هذه الأحكام إذا حدّدت بغاية مثل: الماء طاهر حتّى يلاقي النجس، لم يحتمل فيها إلّا بقاء ذلك الحكم بنفسه واستمراره إلى ما بعد الغاية، وهو متنفّ بمقتضى التحديد بالغاية الدالّة على الانقطاع، كما عرفت.

أما احتمال حدوث حكم آخر ثابت فيما بعد الغاية فهو وإن لم يمكن نفيه بنفس الغاية، إلّا أنه متنفّ في مثل تلك الأحكام في نفسه؛ للقطع بأنّه على تقدير أن يكون

الماء طاهراً فيما بعد الملاقاة، فإنّما هي تلك الطهارة الثابتة قبل الملاقاة لا طهارة أخرى وفرد آخر من الطهارة يكون ثابتاً فيما بعد الملاقاة، لأجل مصلحة أخرى تقتضي ذلك الفرد من الطهارة، كما قلنا في الوجوب، هذا حال غاية الحكم.

وأما غاية موضوع الحكم فيظهر لك الحال فيها ممّا ذكرناه في غاية الحكم.

وحاصله: أنّ غاية الموضوع مثل: (سر إلى الكوفة) بناءً على تعلّق (إلى) بالحدث والمادة، لا بمفاد الهيئة لا دلالة لها على أزيد من انقطاع السير الذي هو موضوع الحكم الموجود عند الكوفة من دون تعرّض لنفي أن يكون السير فيما بعد الكوفة موضوعاً لوجوب آخر ثابت بمصلحة أخرى، فتكون معارضة لما يدلّ على استمرار السير الذي هو موضوع هذا الحكم الموجود إلى ما بعد الكوفة، ولا تعارض ما يدلّ على أنّ السير فيما بعد الكوفة يكون موضوعاً لوجوب آخر لمصلحة أخرى.

فتلخص: أنّ غاية ما تدلّ عليه الغاية هو انقطاع ما تكون غاية له عليها، فتعارض ما يدلّ على استمرار ذبها إلى ما بعدها، ولا تدلّ على نفي فرد آخر مماثل لذبها يكون متحقّقاً بعدها، فلا تكون معارضة لما يدلّ على تحقّق الفرد المذكور بعدها، وغرض القائلين بالمفهوم في باب الغاية هو الثاني.

وقد عرفت أنّه لم يثبت ما يوجب دلالتها على ذلك، فجعل القول بمفهوم الغاية أقرب من القول بمفهوم الشرط ممّا لا يعلم وجهه.

وأما النزاع في دخول نفس الغاية فيما قبلها وعدمه فهو مثل النزاع في أنّ مدخول (من) الابتدائية يكون داخلاً فيما بعده.

والظاهر أنّ موارد الاستعمال مختلفة، ولا يمكن الجزم بظهور اللفظ في أحد الطرفين مطلقاً، إلّا أنّه من الواضح أنّ النزاع المذكور إنّما يتأتّى فيما يمكن فيه

والتحقيق: أنه إذا كانت الغاية بحسب القواعد العربية قيداً للحكم [٤١٤]
 - كما في قوله (عليه السلام): ((كل شيء حلال حتى تعرف أنه حرام))، و((كل شيء
 طاهر حتى تعلم أنه قذر)) - كانت دالة على ارتفاعه عند حصولها؛ لانسباق ذلك منها،
 كما لا يخفى، وكونه قضية تقييده بها، وإلا لما كان ما جعل غاية له بغاية، وهو واضح
 إلى النهاية.

الدخول، أو الخروج.

أما ما لا يمكن مثل الزوال والمرق بناءً على كونه المفصل - لا مجمع العظمين -
 فلا يكون داخلياً في النزاع المذكور.

ثم لا يبعد أن يُقال: إن الظاهر من كون الشيء الفلاني غاية أن ذلك الشيء بقاءه
 وبمجموع أجزائه يكون غاية، فإذا قيل: (سرت إلى الكوفة) كانت الكوفة
 بمجموعها غاية، ومقتضى ذلك انقطاع السير على أول أجزائها؛ إذ لو لم ينقطع
 واستمر إلى آخر أجزائها لم تكن الكوفة بتمام أجزائها غاية، بل كان الغاية هو الجزء
 الأخير منها.

٤١٤ .. قوله رحمه الله: ((والتحقيق: أنه إذا كانت الغاية بحسب القواعد العربية

قيداً للحكم... إلخ)).

لا يخفى أنه إذا كانت الغاية قيداً للحكم الكلّي فلا إشكال في عدم ثبوت سنخ
 الحكم بعدها، ومثل أن تكون الغاية غاية لمثل (أوجبت) أو (أطلب) ونحو ذلك مما
 يدل على الحكم الكلّي، أما إذا كانت الغاية للحكم الشخصي المستفادة من الهيئة ففيه
 الإشكال المتقدم في مفهوم الشرط، فإنه إذا كانت الغاية غاية للحكم الشخصي فلا

دلالة لها على أزيد من ارتفاع ذلك الحكم الشخصي عما بعده، أما دلالتها على انتفاء سنخ الحكم، فلا وجه لها.

قلت: لا يخفى أن الحكم إذا كان مغياً بغاية فلا إشكال في كون ما بعد الغاية مسلوباً عنه ذلك الحكم، وإلا لم يكن الحكم مغياً.

وهذا مما لا إشكال فيه، إلا أن التفرقة بين هذا وبين الشرط مشكل، فإن الشرط أيضاً قيد لنفس الحكم، فلا إشكال أن ما لم يكن ذلك القيد محققاً لم يكن ذلك الحكم محققاً، وإلا لم يكن الحكم مقيداً؛ ضرورة أن المقيد عدم عند عدم قيده، وحينئذ فلا حاجة في دلالة الشرط على المفهوم إلى دعوى العلوية المنحصرة.

ولا يخفى أن هذا الإشكال في غير محله، للفرق الواضح بين غاية الحكم وبين قيده، فإن الحكم إذا كان مغياً بغاية كان حده إلى تلك الغاية لا ابتعادها، فلو فرض أن الحكم موجود فيما بعد الغاية لم تكن تلك الغاية بغاية، وكان الدليل الدال على ثبوت الحكم فيما بعد الغاية منافياً للدليل الذي كان الحكم فيه مغياً لتلك الغاية، وهذا بخلاف القيد، وأنه لا يدل على أزيد من أن مورد الحكم وموصوفه هو القيد الفلاني، ولا دلالة فيه على عدم الحكم عند عدم القيد، وقولهم: المقيد عدم عند عدم شرطه معناه عدم الحكم بوجوده، لا أنه محكوم بالعدم [بمقتضى] أن الحكم المقيد - مثلاً - إذ انعدم قيده يكون ذلك الحكم المقيد...^(١) لا حكم في مورد عدم... وفرقه واضح بين عدم الحكم الموجود مع القيد، وبين الحكم بعدم ذلك الحكم والذي يتحقق به المفهوم... كون الفلاني مورد عدم...

(١) كلمات غير مقروءة، وكذا ما بعدها.

وأما إذا كانت بحسبها قيداً للموضوع - مثل: سر من البصرة إلى الكوفة - فحال الوصف في عدم الدلالة، وإن كان تحديده بها بملاحظة حكمه، وتعلق الطلب به، وقضيته ليس إلّا عدم الحكم فيها إلّا بالمغنيّا، من دون دلالة لها أصلاً على انتفاء سنخه عن غيره؛ لعدم ثبوت وضع لذلك، وعدم قرينة ملازمة لها - ولو غالباً - دلت على اختصاص الحكم به. وفائدة التحديد بها - كسائر أنحاء التقيد - غير منحصرة بإفادته، كما مرّ في الوصف.

ثمّ إنّ في الغاية خلاف آخر - كما أشرنا إليه - وهو أنّها هل هي داخلّة في المغنيّا بحسب الحكم، أو خارجة عنه؟

والأظهر: خروجها؛ لكونها من حدوده [٤١٥]، فلا تكون محكومة بحكمه. ودخوله فيه في بعض الموارد إنّما يكون بالقرينة. وعليه تكون كما بعدها بالنسبة إلى الخلاف الأوّل، كما أنّه على القول الآخر تكون محكومة بالحكم منطوقاً.

٤١٥ - قوله رحمه الله: ((والأظهر خروجها؛ لكونها من حدوده... إلخ)).

فيه: أنّه لا وجه للأظهرية. نعم، ربّما يدعى فيها إذا كانت الغاية من قسم الزمان مثل: (صم إلى يوم الجمعة) ظهور دخول الغاية، كما أنّه إذا كانت من قبيل المكان مثل: (سر إلى المكان الفلاني) يدعى ظهور خروجها، وفي غيرهما دعوى الظهور في أحد الطرفين محلّ إشكال.

وبالجملة: إن تمّ الظهور العرفيّ في أحد الطرفين فهو، وإلّا فالمرجع هو الأصل العملي، وهو مختلف بحسب الموارد.

قلتُ: الظاهر أنّ المتعيّن هو استصحاب حكم ما قبل الغاية.

ثم لا يخفى: أنّ هذا الخلاف [٤١٦] لا يكاد يعقل جريانه فيما إذا كان قيداً للحكم، فلا تغفل.

٤١٦- قوله رحمه الله: ((ثم لا يخفى أنّ هذا الخلاف... إلخ)).

إذ لا معنى لأن يُقال: إنّ غاية الحكم هل هي داخلة في حكم ذي الغاية؟ لعدم الحكم لذي الغاية حينئذٍ؛ إذ لا حكم للحكم.

نعم، إذا غيرَ هذا العنوان وقيل هل الغاية داخلة في الحكم؟ كانت غاية الحكم داخلة في [محلّ] النزاع، فإنّ دخولها في الحكم بأحد وجهين: إمّا في حكم ذبها، أو في الحكم الذي هو ذوها، وهذا حاصل ما كتبه المصنّف (رحمه الله) في الحاشية على هذا المقام^(١).

(١) يُنظر: كفاية الأصول: ١ / ٢٨٧، هامش.

فصل

لا شبهة في دلالة الاستثناء على اختصاص الحكم - سلباً أو إيجاباً - بالمستثنى منه، ولا يعمّ المستثنى. ولذلك يكون الاستثناء من النفي إثباتاً، ومن الإثبات نفيّاً، وذلك للانسباق عند الإطلاق قطعاً.

فلا يعبأ بما عن أبي حنيفة من عدم الإفادة [٤١٧]،

٤١٧ - قوله رحمه الله: ((فلا يُعبأ بما عن أبي حنيفة من عدم الإفادة... إلخ)).

وجه ما ذهب إليه أبو حنيفة وتصويره أنّه يجعل مثل (قام القوم إلّا زيداً) ليس الغرض منه الحكم على القوم بالقيام، وإخراج زيد منهم، ليكون ذلك بمنزلة حكمين أحدهما إثباتي، وهو إثبات القيام لما عدا زيد، والآخر سلبّي، وهو نفي القيام عن زيد، بل الغرض منه محض إثبات القيام لما عدا زيد من غير نظر إلى زيد، فيكون لفظ (إلّا) في هذا المقام بمنزلة (إلّا) الوصفية.

وحاصل الجملة حينئذٍ: أنّ غير زيد قد تحقّق منه القيام، وظاهر أنّ هذا لا دلالة له على نفي القيام عن زيد، فالاستثناء الظاهر عنده إخراج قبل الحكم. ثمّ إنّ هذا القول بهذا التوجيه وإن خرج عن السخافة، إلّا أنّ الظاهر من لفظ (إلّا) الاستثنائية لا يساعده، والغرض أنّه ليس كما يظنّ من السخافة.

ذكر الأستاذ (دام ظلّه) في هذه الدورة الوجه في ذلك، وحاصله: أنّه إذا كان المتكلّم في مقام بيان الأفراد التي هي معروضة الحكم، ومع ذلك أخرج زيداً، يُعلم

محتجاً بمثل: ((لا صلاة إلا بطهور)) [٤١٨].

ضرورة ضعف احتجاجه:

أولاً: يكون المراد من مثله: أنه لا تكون الصلاة التي كانت واجدة لأجزائها وشرائطها المعتبرة فيها صلاة إلا إذا كانت واجدة للطهارة، وبدونها لا تكون صلاة على وجه، وصلاة تامة مأموراً بها على آخر.

وثانياً: بأن الاستعمال مع القرينة - كما في مثل التركيب، مما علم فيه الحال - لا دلالة له على مدعاه أصلاً، كما لا يخفى.

ومنه قد انقذ: أنه لا موقع للاستدلال على المدعى بقبول رسول الله صلى الله عليه وآله إسلام من قال كلمة التوحيد؛

منه أن زيداً لا يكون معروضاً للحكم المذكور، وإلا لما أخرجه، مع أنه في مقام بيان الأفراد المحكومة بهذا الحكم.

قلت: لا يخفى أن إثبات ظهور الاستثناء في نفي الحكم عن المستثنى لا يحتاج إلى ذلك؛ إذ ليس في مقابل ذلك إلا احتمال الإخراج قبل الحكم وكون (إلا) وصفية بمنزلة (غير).

ومن الواضح: أن ذلك خلاف ما هو المتبادر من الاستثناء بـ(إلا) فإن ظاهره الإخراج، وأنه إخراج بملاحظة الحكم، لا أنه إخراج فعل الحكم.

٤١٨ - قوله رحمه الله: ((محتجاً بمثل (لا صلاة إلا بطهور)... إلخ)).

وجه الدلالة أنه لو قلنا: بأن الاستثناء مرجعه إلى الحكم على المستثنى بما يخالف الحكم على المستثنى منه في الإيجاب والسلب، لكانت الصلاة متحققّة مع مطلق

لإمكان دعوى أنّ دلالتها على التوحيد كان بقرينة الحال أو المقال [٤١٩].

تحقق الطهور وإن كانت فاقدة لأغلب الأجزاء والشرائط واللازم مطلقاً، فلا بُدَّ من جعل مثل هذه الجملة لإثبات أنّ الصلاة بغير طهور ليست بصلاة من غير حكم بأنتها مع الطهور صلاة.

وفيه - مع ما أورده المصنّف (رحمه الله) عليه -: أنّ الغرض من مثل هذه الجملة بيان عدم إمكان تحقق الصلاة من غير طهور، وحينئذٍ فيمكن أن ينحلّ إلى حكم سلبّي على المستثنى منه، وهو أنّ الصلاة بدون طهور لا يمكن تحقّقها، وحكم إيجابيّ على المستثنى، وهو أنّ الصلاة مع الطهور يمكن تحقّقها.

٤١٩ - قوله رحمه الله: ((لإمكان دعوى أنّ دلالتها على التوحيد كان بقرينة الحال، أو المقال... إلخ)).

لا يخفى أنّ مشركي العرب لم يكونوا قائلين بنفي الصانع، أو أنّ له شريكاً في الخلق والصنع، بل إنّها كانوا يقولون بأنّ الله تعالى شريكاً في العبادة، فهم معترفون بوجوده، وأنّه خالق العالم بلا مشارك في خلقه، ولكنهم يعبدون أصناماً يزعمون أنّها شريكة له في العبادة، لا في الخلق.

وعليه: فيكون معنى (لا إله إلّا الله) عدم وجود معبود غير الله، فتكون هذه الجملة فيها معنى التوحيد له تعالى في العبادة وإن لم نقل بأنّ الجملة الاستثنائية لها مفهوم؛ لأنّهم على هذا معترفون بكونه تعالى إلهاً ومعبوداً، فإذا نفوا العبادة والإلهية عن غيره تعالى، كان ذلك توحيداً له تعالى في العبادة من غير حاجة إلى إثبات العبادة له تعالى بالمفهوم، وعليه فلا حاجة على القول بعدم الدلالة على المفهوم إلى دعوى وجود القرينة الحالية أو المقالة على التوحيد.

والإشكال في دلالتها عليه: [٤٢٠] بأن خبر ((لا)): إمّا يقدر ((يمكن)) أو ((موجود))، وعلى كلّ تقدير لا دلالة لها عليه:

أما على الأوّل: فلاّته حيثلّ لا دلالة لها إلّا على إثبات إمكان وجوده - تبارك وتعالى - لا وجوده.

وأما على الثاني: فلاّتها وإن دلّت على وجوده - تعالى - إلّا أنّه لا دلالة لها على عدم إمكان إله آخر.

مندفع: بأن المراد من الإله هو واجب الوجود، ونفي ثبوته ووجوده في الخارج، وإثبات فرد منه فيه - وهو الله - يدلّ بالملازمة البيّنة على امتناع تحقّقه في ضمن غيره - تبارك وتعالى - ضرورة أنّه لو لم يكن ممتنعاً لوجد؛ لكونه من أفراد الواجب.

ثمّ إنّ الظاهر: أنّ دلالة الاستثناء على الحكم في طرف المستثنى بالمفهوم، وأنّه لازم خصوصيّة الحكم في جانب المستثنى منه التي دلّت عليها الجملة الاستثنائية.

نعم، لو كانت الدلالة في طرفه بنفس الاستثناء - لا بتلك الجملة - كانت بالمنطوق، كما هو ليس ببعيد،

٤٢٠ - قوله رحمه الله: ((والإشكال في دلالتها عليه... إلخ)).

هذا إشكال على دلالتها على التوحيد على القول بالمفهوم.

وطريق دفعه أن يُقال: إنّ الإله معناه المعبود بحق، وأولئك المشركون يدّعون أنّ في الوجود أشياء تشارك الله تعالى في ذلك، فإذا جاء شخص، وقال: (لا إله إلّا الله) فقد نفى أن يكون في الوجود إله ومعبود، وأثبت وجود ذلك المعبود المقدّس على ما هو مقتضى المفهوم، فذلك الشخص موحد له تعالى في العبادة.

وإن كان تعيين ذلك لا يكاد يفيد [٤٢١].

ومما يدلّ على الحصر والاختصاص: ((إنّنا))؛ وذلك لتصريح أهل اللغة بذلك، وتبادره منها قطعاً عند أهل العرف والمحاورة.

والحاصل: أنّ المشركين يزعمون أنّ لله تعالى شركاء في العبادة، والموحد ينفي وجود جميع الآلهة، ويثبت الله فقط، وهذا المعنى حاصل بقولنا: (لا إله إلا الله)، فهو كلمة توحيد.

وأما جواب المصنّف (رحمه الله) فهو مبنيّ على أنّ معنى الإله واجب الوجود، ولم يثبت.

٤٢١- قوله رحمه الله: ((وإن كان تعيين ذلك غير مفيد^(١)... إلخ)).

لعدم ثمرة أصوليّة أو فقهية مرتبة على ذلك، ورُبّما يُقال: إنّ ثمرة ذلك في معارضة هذا المعنى لمنطوق آخر، فعلى تقدير كونه من المفاهيم يكون من باب معارضة المفهوم للمنطوق، فيكون ذلك المنطوق مقدّماً عليه؛ لكون المنطوق أقوى من المفهوم، وإلا فلا يكون من باب تعارض المنطوقين ليلزم تقديمه عليه، بل يلحظ حينئذٍ أيّ المنطوقين أقوى.

وفيه:

أولاً: منع كون المنطوق مطلقاً أقوى من المفهوم، بل رُبّما يكون المفهوم أقوى من المنطوق، وحينئذٍ فلا وجه للحكم بكون المنطوق دائماً مقدّماً على المفهوم، بل يقدّم ما هو الأقوى، وإن كان هو المفهوم، وحينئذٍ فأَيّ ثمرة لكون هذا المعنى من

(١) في المتن أعلاه: (لا يكاد يفيد) بدل (غير مفيد).

ودعوى: ((أن الإنصاف أنه لا سبيل لنا إلى ذلك؛ فإن موارد استعمال هذه اللفظة مختلفة [٤٢٢]، ولا يعلم بها هو مرادف لها في عرفنا، حتى يستكشف منها ما هو المتبادر منها)).

غير مسموعة؛ فإن السبيل إلى التبادر لا ينحصر بالانسباق إلى أذهاننا؛ فإن الانسباق إلى أذهان أهل العرف أيضاً سبيل.
وربما يعدّ ممّا دلّ على الحصر كلمة: ((بل)) الإضرابية.

قبيل المفاهيم، أو من قبيل المنطوق.

وثانياً: أنّ المفهوم إنّما يثبت ويتحقّق لأجل خصوصيّة في المنطوق توجهه - كما تقدّم - فهو تابع لتلك الخصوصية، فالمعارضة - في الحقيقة - إنّما تقع بين تلك الخصوصية والمنطوق، ولا إشكال في كون تلك الخصوصية من قبيل المنطوق، فالمعارضة دائماً إنّما تكون بين المنطوقين، وحينئذٍ فلا فائدة في تعيين كون المعنى من قبيل المفهوم أو المنطوق.

٤٢٢ - قوله رحمه الله: ((ودعوى: أنّ الإنصاف أنه لا سبيل لنا إلى ذلك، فإنّ موارد استعمال هذه اللفظة مختلفة... إلخ)).

قلتُ: الظاهر أنّ هذا المدعى أجنبى عن اللغة العربية، وإلا لم يكن محتاجاً إلى استكشاف معنى (إنّما) ممّا يكون مرادفاً لها في عرفه، على أنّه إذا لم يكن معنى هذه اللفظة عنده معلوماً فكيف يمكنه معرفة أنّ اللفظة الفلانية في عرفه على تقدير وجودها في عرفه مرادفة لها؟ ليستكشف بها معنى هذه اللفظة، وهل ذلك [إلا] تحصيل الحاصل، أو دور صريح.

والتحقيق: أنَّ الإضراب على أنحاء [٤٢٣]:

منها: ما كان لأجل أنَّ المضرب عنه إنَّما أتى به غفلة، أو سبقه به لسانه، فيضرب بها عنه إلى ما قصد بيانه، فلا دلالة له على الحصر أصلاً، فكأنَّه أتى بالمضرب إليه ابتداءً، كما لا يخفى.

ومنها: ما كان لأجل التأكيد [٤٢٤]، فيكون ذكر المضرب عنه كالتوطئة والتمهيد لذكر المضرب إليه، فلا دلالة له عليه أيضاً.

اللَّهْمَّ إِلَّا أن يُقال: إنَّ أصل المعنى معلوم، إلَّا أنَّ الخصوصية التي توجب الحصر غير معلومة، فتستكشف بالمرادف لو كان، لكن تلك الخصوصية على تقديرها تكون داخلية في أصل معنى تلك اللفظة، فتأمل.

٤٢٣- قوله رحمه الله: ((والتحقيق: أنَّ الإضراب على أنحاء... إلخ)).

قلتُ: الظاهر أنَّ مراده أنَّ معنى لفظ [بل] هو الإضراب ليس إلَّا، إلَّا أنَّ الداعي إليه يختلف فتارةً يكون لأجل الإتيان بالأوَّل غفلة، أو غلطاً لفظياً، أو غير ذلك على ما فصله المصنَّف (رحمه الله).

٤٢٤- قوله رحمه الله: ((ومنها: ما كان لأجل التأكيد... إلخ)).

قلتُ: لا يخفى إمكان كون (بل) مؤكدة، بمعنى أنَّها تُوجب زيادة إقبال السامع على المتكلِّم، فيكون الكلام الملقى إليه الواقع بعد لفظ (بل) واقعاً منه موقع الالتفات والاعتناء، وهذا معنى التأكيد في هذا المقام.

وذلك كما إذا علم المتكلِّم أنَّ السامع لا يلتفت إلى كلامه إذا أخبره من أوَّل الأمر بمجيء زيد، فيحتال له إلى أن يصدر كلامه بالإخبار بمجيء عمرو الذي يرغب

ومنها: ما كان في مقام الردع وإبطال ما أثبت أولاً [٤٢٥]، فبدل عليه، وهو واضح.

ومما يفيد الحصر - على ما قيل - تعريف المسند إليه باللام.

بمجيئه ذلك السامع، وبعد أن يتوجه نحو المتكلم يضرب عنه إلى الإخبار بمجيء زيد.

وهذا هو المراد بالتأكيد في هذا المقام كما يشير إليه بقوله: كالتوطئة والتمهيد إلا أن الظاهر أن لفظ (بل) لم يستعمل في مثل هذا المورد.

٤٢٥ - قوله رحمه الله: ((ومنها: ما كان في مقام الردع وإبطال ما أثبت أولاً... إلخ)). قلت: لا يخفى أن الردع بها إنما يكون بعد النفي والنهي؛ لتكون قصر قلب، أو أفراد، إلا أن استفادة الحصر إنما يكون من النفي السابق وإثبات الحكم لما بعدها لأجل لفظة (بل) بنفسها كما يشعر به قوله: (فتدل عليه)، على أنها رتباً تكون في مثل ذلك ناقله أيضاً كما تكون في الإيجاب، وحينئذ فلا يكون لها الدلالة على ذلك.

وكيف كان: فلا يكون الردع إلا فيما كانت هذه اللفظة مسبوقه بالنفي، ومجرد إبطال الإيجاب السابق والإضراب عنه لا يوجب الحصر.

ولعلّه إلى ذلك ينظر الأستاذ (دام ظلّه) في إيراده في الدورة السابقة على ما نقلته عنه على المصنّف (قدّس سرّه): بأنّ مجرد إبطال الحكم الأوّل والإضراب عنه لا يوجب إلّا كون الأوّل مسكوتاً عنه.

وأما أنّه يكون محكوماً عليه بالعدم بحيث يكون الكلام مفيداً للحصر، كما في الاستثناء فلا يوجبه الإضراب.

والتحقيق: أنه لا يفيدُه إلّا فيما اقتضاه المقام [٤٢٦]؛ لأنّ الأصل في اللام أن تكون لتعريف الجنس، كما أنّ الأصل في الحمل - في القضايا المتعارفة - هو الحمل المتعارف، الذي ملاكه مجرد الاتحاد في الوجود، فإنّه الشائع فيها، لا الحمل الذاتي الذي ملاكه الاتحاد بحسب المفهوم، كما لا يخفى. وحمل شيء على جنس وماهيّة كذلك، لا يقتضي اختصاص تلك الماهيّة به وحصرها عليه.

نعم، لو قامت قرينة على أنّ اللام للاستغراق، أو أنّ مدخوله أخذ بنحو الإرسال والإطلاق، أو على أنّ الحمل عليه كان ذاتيّاً، لأفيد حصر مدخوله على محموله واختصاصه به.

وقد انتدح بذلك: الخلل في كثير من كلمات الأعلام في المقام، وما وقع منهم من النقض والإبرام. ولا نطيل بذكرها، فإنّه بلا طائل، كما يظهر للمتأمل، فتأمل جيّداً.

٤٢٦ - قوله رحمه الله: ((والتحقيق: أنه لا يفيدُه إلّا فيما اقتضاه المقام... إلخ)).

قلتُ: ملخصه أنّ تعريف المسند باللام: إن كانت اللام فيه للاستغراق كان مفيداً للحصر، حيث إنّ مقتضى حمل زيد على جميع الأفراد أنّ تلك الأفراد محصورة به، وكذا إن لم تكن للاستغراق، وكانت الطبيعة المعرّفة بها مأخوذة مرسلة مطلقة؛ إذ لا فرق بين كون الطبيعة مرسلة سارية في أفرادها، وكونها على نحو استغراق جميع الأفراد.

وكذا إذا كانت الأداة لمحض تعريف الجنس وكان حمل زيد عليه حملاً ذاتيّاً؛ لأنّ مقتضى أنّ أحدهما عين الآخر مفهوماً وذاتاً كما هو مقتضى الحمل الذاتي أن يكون زيد عين الطبيعة، فلا تتحقّق في غيره.

فصل

لا دلالة للقب ولا للعدد على المفهوم، وانتفاء سنخ الحكم عن غير موردهما أصلاً.

وقد عرفت أنّ انتفاء شخصه ليس بمفهوم.

كما أنّ قضية التقييد بالعدد منطوقاً عدم جواز الاقتصار على ما دونه؛ لأنه ليس بذلك الخاص والمقيّد.

وأما الزيادة فكالنقيصة، إذا كان التقييد به للتحديد بالإضافة إلى كلا طرفيه. نعم، لو كان لمجرّد التحديد بالنظر إلى طرفه الأقل، لما كان في الزيادة ضير أصلاً، بل ربما كان فيها فضيلة وزيادة، كما لا يخفى.

وكيف كان، فليس عدم الاجتزاء بغيره من جهة دلالة على المفهوم، بل إنّها يكون لأجل عدم الموافقة مع ما أخذ في المنطوق، كما هو معلوم.

نعم، في صورة كون الأداة لمحض تعريف الجنس لو كان الحمل شائعاً صناعياً لما كان مفيداً للحصر، حيث إنّهُ ليس مقتضى الحمل الشائع الصناعي إلّا كون الثاني متّحداً مع الأوّل، وذلك لا يقتضي إلّا اتّحادهما في الوجود الخارجي، وذلك لا يقتضي كون الطبيعة منحصرة في زيد.

هذا كلّهُ فيما لو كان المعرّف بالألف واللام هو المسند إليه، ومثله ما لو كان هو المسند، إلّا أنّ الأستاذ (أدام الله ظلّه) أورد على المصنّف بأنّ المفيد للحصر إنّما هو تعريف المسند دون المسند إليه، وأورد أيضاً بأنّه لو سلّم استفادة الحصر من التعريف باللام فلم لا يجعل الحصر من معاني اللام، فتأمل.

المقصد الرابع

في العام والخاص

فصل

قد عرّف العام بتعاريف، قد وقع من الأعلام فيها النقض - بعدم الاطراد تارة والانعكاس أخرى - بما لا يليق بالمقام؛ فإنها تعاريف لفظية تقع في جواب السؤال عنه ب (ما) الشارحة، لا واقعة في جواب السؤال عنه : ب (ما) الحقيقية؛ كيف؟ وكان المعنى المركوز منه في الأذهان أوضح مما عرّف به مفهوماً ومصادقاً، ولذا يجعل صدق ذاك المعنى على فردٍ وعدم صدقه، المقياس في الإشكال عليها بعدم الاطراد أو الانعكاس، بلا ريب فيه، ولا شبهة تعتريه من أحد، والتعريف لا بدّ أن يكون بالأجل، كما هو أوضح من أن يخفى.

فالظاهر: أنّ الغرض من تعريفه إنّها هو بيان ما يكون بمفهومه جامعاً بين ما لا شبهة في أنّها أفراد العام، ليشار به إليه في مقام إثبات ماله من الأحكام، لا بيان ما هو حقيقته وماهيته؛ لعدم تعلّق غرضي به - بعد وضوح ما هو محلّ الكلام بحسب الأحكام من أفرادهِ ومصاديقهِ - حيث لا يكون بمفهومه العام محلاًّ لحكم من الأحكام.

ثمّ الظاهر: أنّ ما ذكر له من الأقسام - من الاستغراقيّ والمجموعيّ والبدليّ - إنّها هو باختلاف كيفية تعلّق الأحكام به، وإلّا فالعموم في الجميع بمعنى واحد، [٤٢٧]

٤٢٧ - قوله رحمه الله: ((وإلّا فالعموم في الجميع بمعنى واحد... إلخ)).

هذا بالنسبة إلى العموم الاستغراقيّ والعموم المجموعيّ مسلّم، حيث إنّها بصيغة واحدة، فلا بدّ أن يكون الاختلاف بينهما من جهة كيفية تعلّق الحكم، كما

وهو: شمول المفهوم لجميع ما يصلح أن ينطبق عليه. غاية الأمر أن تعلّق الحكم به: تارة بنحو يكون كلّ فرد موضوعاً على حدة للحكم.

وأخرى بنحو يكون الجميع موضوعاً واحداً، بحيث لو أخلّ بإكرام واحد في: ((أكرم كلّ فقيه)) - مثلاً - لما امتثل أصلاً، بخلاف الصورة الأولى، فإنه أطاع وعصى.

وثالثة بنحو يكون كلّ واحد موضوعاً على البذل، بحيث لو أكرم واحداً منهم لقد أطاع وامتثل، كما يظهر لمن أمعن النظر وتأمل.

ذكره المصنّف (رحمه الله).

وأما العموم البليّ فلا يتأتّى فيه ذلك؛ لكون صيغة العموم فيه غيرها فيهما، وكأنّ المصنّف (رحمه الله) نظر في هذا المقام إلى ما ذكره سابقاً في الفرق بين الحروف والأسماء من أنّ المعنى فيهما واحد والاختلاف بينهما في كيفية الاستعمال، وهو موجب لأن يعبر عن معنى الابتداء - مثلاً - إذا أُريد جعله آلة لغيره [يعبر عنه] بلفظ (من)، وإذا أُريد مستقلاً أن يعبر عنه، [يعبر عنه] بلفظ الابتداء، فالاختلاف بينهما في التعبير، وفي مقام الاستعمال والمعنى واحد.

فكذا ما نحن فيه معنى العموم واحد، ولكن إذا أُريد هذا المعنى في مقام الحكم على جميع الأفراد، أو على مجموعها يعبر عنه بلفظ (كلّ رجل) - مثلاً - وإذا أُريد في مقام الحكم على فرد غير معيّن من الأفراد يعبر عنه بلفظ (أيّ رجل) - مثلاً - فالمعنى في الجميع واحد، والاختلاف إنّما هو في مقام التعبير والاستعمال لأجل اختلاف كيفية الحكم.

وقد انقده: أن مثل شمول ((عشرة)) وغيرها لأحاديها [٤٢٨] المدرجة تحتها ليس من العموم؛ لعدم صلاحيتها بمفهومها للانطباق على كل واحد منها، فافهم.

ولكن قد عرفت فساد ما ذكره سابقاً من وحدة المعنى، وعرفت أن اختلاف اللفظ الموضوع موجب لاختلاف المعنى؛ إذ ليس الحرف والاسم من قبيل المترادفين، ففيما نحن فيه يكون اختلاف صيغة العموم بحسب الوضع موجباً لاختلاف المعنى، فالعموم البدلي مخالف لأخويه، فتأمل.

هذا ما كتبه عنه (سَلَّمَهُ اللهُ) في الدورة السابقة، وفي هذه الدورة ذكر (دام ظلّه) أن العموم الاستغراقي والمجموعي اعتباران طارئان على الطبيعة، مع قطع النظر عن الحكم، حيث إنَّ الأوّل عبارة عن لحاظ فعل فرد فرد من أفراد الطبيعة إجمالاً، ثمَّ يورد عليها الحكم.

والثاني عبارة عن ملاحظة تلك الأفراد منضماً بعضها إلى بعض، ولحاظها شيئاً واحداً، ثمَّ يورد عليها الحكم.

ومن الواضح أن ذلك اللحاظ قبل الحكم، فلا يكون باعتباره، وإلا لكان العمومان لاحقين للحكم نفسه باعتبار شموله لكل فرد فرد، أو وروده على الجميع. وأمّا العموم البدلي فلا وجه لعدّه من أقسام العموم، بل هو عبارة أخرى عن نتيجة تعلق الحكم بنفس الطبيعة - أعني حكم العقل - بكفاية أوّل وجودها.

٤٢٨ - قوله رحمه الله: ((وقد انقده أن مثل شمول عشرة وغيرها لأحاديها...))

الخ)).

إن قلت: إنَّ شمول العشرة لأحاده مثل شمول العام المجموعي لأفراده، فكما أنّه يكون كل واحد من أحاد العشرة جزءاً منها لا مصداقاً وجزئياً لها، فكذا العام

المجموعيّ.

قلتُ: فرق واضح بين العشرة وبين العامّ المجموعيّ، فإنّ ذلك في نفسه صالح للانطباق على آحاده، غاية الأمر بعد لحاظ المجموعيّة فيه لا يمكن فيه ذلك، بخلاف مفهوم العشرة، فإنّها في نفسها غير صالحة لذلك، ولعلّ قوله: (فافهم) إشارة إلى ذلك.

فصل

لا شبهة في أنّ للعموم صيغةً تخصّه - لغةً وشرعاً - كالخصوص، كما يكون ما يشترك بينهما ويعتمها؛ ضرورة أنّ مثل لفظ ((كلّ)) وما يرادفه - في أيّ لغة كان - يخصّه، ولا يخصّ الخصوص ولا يعتمّه.

ولا ينافي اختصاصه به استعماله في الخصوص عناية، بادّعاء أنّه العموم، أو بعلاقة العموم والخصوص.

ومعه لا يُصغى إلى أنّ إرادة الخصوص متيقّنة ولو في ضمنه، بخلافه، وجعل اللفظ حقيقة في المتيقّن أولى.

ولا إلى أنّ التخصيص قد اشتهر وشاع حتّى قيل: ما من عامٍ إلّا وقد خصّ، والظاهر يقتضي كونه حقيقة لما هو الغالب، تقيلاً للمجاز.

مع أنّ تيقّن إرادته لا يوجب اختصاص الوضع به مع كون العموم كثيراً ما يراد. واشتعار التخصيص لا يوجب كثرة المجاز؛ لعدم الملازمة بين التخصيص والمجازيّة، كما يأتي توضيحه، ولو سلّم فلا محذور فيه أصلاً إذا كان بالقرينة، كما لا يخفى.

فصل

رَبِّمَا عَدَّ مِنَ الْأَلْفَاظِ الدَّالَّةِ عَلَى الْعُمُومِ: النِّكَرَةُ فِي سِيَاقِ النَّفْيِ أَوْ النَّهْيِ [٤٢٩].
ودلالته عليه لا ينبغي أن تنكر عقلاً؛ لضرورة أنه لا يكاد يكون طبيعة معدومة، إلا إذا لم يكن فرداً منها بموجود، وإلا كانت موجودة.

لكن لا يخفى: أنها تفيد إذا أخذت مرسلة - لا مبهمة - قابلة للتقييد، وإلا فسلبيها لا يقتضي إلا استيعاب السلب لما أريد منها يقيناً، لا استيعاب ما يصلح انطباقها عليه من أفرادها.

وهذا لا ينافي كون دلالته عليه عقلية، فإنها بالإضافة إلى أفراد ما يراد منها، لا الأفراد التي يصلح لانطباقها عليها.

كما لا ينافي دلالة مثل لفظ ((كل)) على العموم وضعاً، كون عموميه بحسب ما يراد من مدخوله، ولذا لا ينفيه تقييد المدخول بقيود كثيرة. نعم، لا يبعد أن يكون ظاهراً - عند إطلاقها - في استيعاب جميع أفرادها.

وهذا هو الحال في المحلّ باللام،

٤٢٩ - قوله رحمه الله: ((فصل: رَبِّمَا عَدَّ مِنَ الْأَلْفَاظِ الدَّالَّةِ عَلَى الْعُمُومِ: النِّكَرَةُ فِي سِيَاقِ النَّفْيِ أَوْ النَّهْيِ... إلخ)).

الظاهر أنه لا إشكال في دلالة النكرة في ذلك على العموم، وإننا الإشكال في وجهه، فيمكن أن يقال: إنه بالوضع، ويمكن أن يقال: إنه مقتضى وقوعها في سياق النفي عقلاً، ويمكن أن يقال: إنه بالإطلاق وبمقدمات الحكمة.

أما الأوّل فلا إشكال في فساده؛ للقطع بأن النكرة في نفسها لم تكن موضوعة لذلك، وكذا حرف النفي، والمجموع منهما لا يدلّ وضعاً إلّا على نفي ما يراد بالمدخول، فتعيّن أحد الوجهين الأخيرين.

وربّما يختار الثاني منهما بتقريب: أنّ مجرد إدخال حرف النفي على الماهية لا يُوجب نفي جميع أفرادها ما لم يثبت الإطلاق فيها، ولذا لو صرّح بتقييدها ونفيت لا يدلّ نفيها إلّا على نفي ذلك المقيد.

قلت: يمكن أن يُقال: إنّ الهيئة التركيبية من حرف النفي ومدخوله موضوعة لذلك، فتأمل.

ويرد عليه: أنّه لا حاجة في إثبات أنّ المقصود نفي جميع أفرادها إلى التمسك بالإطلاق، بل يكفي في ذلك مجرد وقوع نفس الطبيعة في سياق النفي، فإنّ قضية ذلك عقلاً ليس إلّا أن لا يوجد جميع أفرادها، وإلّا لما صدق نفي الطبيعة.

نعم، لا بُدّ في ذلك من أن لا يكون هناك قيد لها، لا أنّه لا بُدّ من إحراز عدم القيد، وفرق واضح بين إحراز عدم القيد، وعدم إحراز القيد، والذي يتوقّف على التمسك بالإطلاق هو الأوّل، والذي يتوقّف عليه دلالة النكرة في سياق النفي على العموم هو الثاني.

والحاصل: أنّه فرق واضح بين تعلق الحكم الإثباتي بالطبيعة، وبين تعلق الحكم السلبّي بها، فإنّ الغرض من الحكم الإثباتي الذي هو الأمر بإيجاد الطبيعة إذا كان في مقام الإهمال كان الغرض منه مجرد سدّ باب العدم، وهو يحصل بأوّل وجودها، ويكون نتيجة ذلك هو العموم البدليّ، فلا يكون مقتضياً للاستيعاب، وهذا بخلاف تعلق النهي بها، فإنّه سدّ لباب وجودها، ولا يتحقّق ذلك إلّا بانعدام جميع أفرادها،

فلذلك يقتضي الاستيعاب.

فظهر لك أنّ الحكم الوجودي إذا تعلّق بصرف الطبيعة عارية عن لحاظ كلّ قيد لم يكن مقتضياً للاستيعاب والعموم إلّا إذا لوحظ عدم القيد فيها وأخذت سارية، بخلاف النهي، فإنّ مجرد تعلّقه بصرف الطبيعة وإن كانت غير ملحوظ فيها السريان والإرسال، بل أخذت مهملة مجردة عن لحاظ كلّ قيد حتّى قيد الإطلاق والإرسال، كان مقتضياً لانتفاء جميع أفرادها.

قلتُ: الظاهر أنّ هذا إنّما يتمّ فيما أخذ صرف الطبيعة متعلّقاً للحكم غير ملحوظ بها الأفراد، أمّا إذا أخذت كذلك فلا يكون مجرد تعلّق النهي بها مقتضياً لانعدام جميع أفرادها، بل يتوقّف ذلك على إجراء مقدّمات الحكمة من دون فرق في ذلك بين الحكم الإيجابي والحكم السلبيّ، مع أنّ كون المنفيّ هو صرف الطبيعة لا الطبيعة الخاصّة، يحتاج إلى مقدّمات الحكمة؛ لينفي بها احتمال إرادة صنف خاصّ منها، فإنّ مجرد تسليط النفي عليها عارية من القيد لا يقتضي ذلك، إلّا أن يُقال: إنّ ذلك عبارة أخرى عن صرف الطبيعة، وفيه تأمل.

حيث إنّهُ يمكن أن يكون المراد هو مجرد نفي الطبيعة المردّدة بين صرف الطبيعة، أو صنف خاصّ منها، فلا يكون نفي الطبيعة المهملة هو عبارة عن نفي صرف الطبيعة بلا توقّف على مقدّمات الحكمة، فتأمل.

وهذا لا ينافيه ما استشهد به المصنّف (قدّس سرّه) على صحّة مسلكه من عدم منافاة التقييد، فكما أنّ صحّة التقييد لا تنافي ما ذكره من كون العموم بالإطلاق، كذلك لا تنافي ما ذكرناه من كونه يقتضي تعلّق النهي بصرف الطبيعة خالية من القيد.

جمعاً كان أو مفرداً [٤٣٠]، - بناءً على إفادته للعموم - ولذا لا ينافيه تقييد المدخول بالوصف وغيره.

وإطلاق التخصيص على تقييده ليس إلّا من قبيل: ضيق فم الركية. لكن دلالة على العموم وضعاً محلّ منع، بل إنّها يفيد فيها إذا اقتضته الحكمة أو قرينة أخرى؛ وذلك لعدم اقتضائه وضع ((اللام)) ولا مدخوله، ولا وضع آخر للمركّب منهما، كما لا يخفى. وربما يأتي في المطلق والمقيّد بعض الكلام ممّا يناسب المقام.

٤٣٠ - قوله رحمه الله: ((جمعاً كان أو مفرداً... إلخ)).

وجه دلالة الجمع المعرف على العموم: أنّ حرف التعريف فيه إشارة إلى كون مدخولها معهوداً، فإذا لم يكن عهد بين المتكلّم والمخاطب في جماعة خاصّة وجب حمله على إرادة جميع الأفراد، حيث إنّ المرتبة السفلى وإن كانت من حيث المرتبة والمقدار إلّا أنّها غير معيّنة من حيث الأشخاص، فلا بُدّ من حملها على إرادة جميع الأفراد؛ ليتمّ التعيين فيها، فإنّها معيّنة من الجهتين، كما لا يخفى.

وبعبارة أخرى: أنّا أحرزنا من وجود الأداة أنّ المتكلّم في مقام بيان التعيين، وإذا لم يكن هناك ما يُوجب العهد في جماعة مخصوصة من تعاهد بينه وبين مخاطبه، أو قرينة خارجيّة، أو انصراف، أو غير ذلك - ممّا يمكن الاعتماد عليه في الخروج عن عهدة بيان التعيين - وجب حمله على إرادة جميع الأفراد، وإلّا كان ترك البيان مع كونه بصدد التعيين إخلالاً بغرضه الذي هو بصده.

وبذلك يظهر لك الفرق بين الجمع المعرف، وبين المنكر، حيث إنّ المنكر منه لم يكن في مقام التعيين.

فصل

[حجّة العام المخصّص في الباقي]

لاشبهة في أنّ العام المخصّص - بالمتّصل أو المنفصل - حجة فيما بقي، ممّا علم عدم دخوله في المخصّص مطلقاً ولو كان متّصلاً، وما احتمل دخوله فيه أيضاً إذا كان منفصلاً، كما هو المشهور بين الأصحاب، بل لا ينسب الخلاف إلّا إلى بعض أهل الخلاف.

وربما فصل بين المخصّص المتّصل [٤٣١]، فقلّ بحجّيته فيه، وبين المنفصل، فقلّ بعدم حجّيته فيه.

٤٣١ - قوله رحمه الله: ((وربّما فصل بين المخصّص المتّصل ... إلخ)).

قلت: الظاهر أنّ هذا التفصيل راجع إلى القسم الأوّل، وهو ما علم عدم دخوله في المخصّص، فإنّ القسم الثاني وهو ما احتمل دخوله فيه الحقّ فيه التفصيل كما ذكره المصنّف، فالضمير المجرور في قوله: (فقلّ بحجّيته فيه)^(١) راجع إلى الموصول في قوله: (فيما علم عدم دخوله في المخصّص)^(٢).

بل الحقّ فيه: أنّه لا يجوز التمسك بالعموم مطلقاً، كما سيأتي في الفصل الآتي فيما إذا كان المخصّص مجملاً بحسب المصداق.

نعم، فيما كان المخصّص مردّداً بين الأقلّ والأكثر، وكان منفصلاً كان العام حجة [في] الزائد المحتمل دخوله في الخاصّ.

(١) في المتن أعلاه.

(٢) في المتن أعلاه.

واحتجّ الثاني بالاجمال؛ لتعدّد المجازات [٤٣٢] حسب تعدّد مراتب الخصوصيّات، وتعين الباقي من بينها بلا معيّن، ترجيح بلا مرجّح. والتحقيق في الجواب أن يقال: إنّه لا يلزم من التخصيص كون العام مجازاً: أمّا في التخصيص بالمتّصل: فلما عرفت [٤٣٣] من أنّه لا تخصّص أصلاً، وأنّ

ومنه يعلم أنّ الأولى إسقاط قوله: (وما احتمل دخوله فيه)^(١) حيث إنّ الكلام في هذا الفصل معقود للكلام في حجّة العام في الأفراد الباقية بعد التخصيص، وأمّا ما يحتمل دخوله في المخصّص فمحّل الكلام فيه إنّما هو الفصل الآتي. ثمّ إنّ الأستاذ (دام ظلّه) ذكر في هذه الدورة الوجه في التفصيل المذكور: بأنّ المتّصل يكون قرينته صارفة ومعينة، بخلاف المنفصل، فلا يكون إلّا صارفاً، [فتأمّل].

٤٣٢ - قوله رحمه الله: ((واحتجّ الثاني بالاجمال لتعدّد المجازات... إلخ)).

هذا على تقدير كون العموم وضعياً. وأمّا على تقدير كونه إطلاقياً فهو أن يُقال: إنّ وجود المقيد المنفصل دليل على أنّ الإطلاق لم يكن في مقام البيان، وإذا كان كذلك لا يكون الباقي داخلياً في المطلق؛ لعدم كونه في مقام البيان، فيبقى مجملاً، وسيأتي بيان ذلك، والجواب عنه في المطلق والمقيد^(٢).

٤٣٣ - قوله رحمه الله: ((أمّا التخصيص بالمتّصل؛ فلما عرفت... إلخ)).

التفصيل أن يقال: أمّا التخصيص بالمتّصل فلا إشكال في كونه ظاهراً في الباقي، سواء قلنا بكونه حقيقة، وهو ظاهر، كما قرّره المصنّف، أو قلنا بكونه مجازاً، فإنّه

(١) يُنظر: الصفحة السابقة.

(٢) يُنظر: صفحة (٥٢٦) وما بعدها من هذا الكتاب.

أيضاً يكون ظاهراً في الباقي بواسطة انضمام القرينة إليه، فهو مع القرينة يكون ظاهراً في ذلك.

وأما التخصيص بالمنفصل فهو إن قلنا بكونه مجازاً رُبَّما يشكل: بأن كثرة المجازات تمنع من ظهوره في تمام الباقي، وإن قلنا بكونه حقيقة: فإن كان الحكم العام منحللاً إلى أحكام متعددة حسب تعدّد الأفراد فخروج [تمام الباقي بعد التخصيص أحد المراتب].

قلت^(١): غرضه أن كون لفظ (كلّ) - مثلاً - موضوع للعموم معناه أنه موضوع لشمول أفراد ما يراد من مدخوله، فإن كان مدخوله لفظ عالم - مثلاً - كان لشمول جميع أفراد العالم، وإن كان مدخوله العالم المقيد بالعدل كان لفظ (كلّ) لشمول أفراد العالم العادل، فتقييد مدخوله لا يُوجب خروجه عمّا يقتضيه وضعه من الدلالة على شمول جميع ما يراد من مدخوله، وحيثُذِ فإطلاق التخصيص على مثل (كلّ رجل عالم) من باب التسامح، من قبيل: (ضيق فم الركبة)^(٢) أي أوجده ضيقاً، وهكذا الكلام في جميع الألفاظ الموضوعية للعموم.

ولكن لا يخفى أن الألفاظ الموضوعية للعموم مختلفة، فبعضها تكون موضوعية للدلالة على شمول ما يراد من مدخولها، فيتأتى فيها ما ذكره المصنّف (رحمه الله).

وبعضها يكون بنفسه موضوعاً للدلالة على جميع أفرادها، مثل الجمع المحلّى باللام. وهذا لو قيد بقيد وأريد منه خصوص بعض أفرادها لكان مجازاً، ولا يتأتى فيه ما ذكره المصنّف (رحمه الله) من أنّه بعد التقييد يكون حقيقة؛ لما عرفت من أنّه

(١) جعل المقرّر (طاب ثراه) هذا الشرح بعد قوله رحمه الله: (أما في التخصيص بالمتصل؛ فلما عرفت إلخ) ونحن دجنه لتوحيد الفقرة.

(٢) الركبة: البئر، وجمعها: (ركايا)، مثل عطية: عطايا. المصباح المنير: ٢٨٢.

موضوع لشمول جميع أفرادها، فلو أُريد به بعض تلك الأفراد لكان مجازاً. وحينئذٍ فلا بُدَّ أن يقال في وجه كونه حقيقة: إنّه بعد التقييد لا يكون اللفظ مستعملاً في الباقي، بل هو مستعمل فيها وضع له من الشمول لجميع الأفراد، ولكن لما كان الحكم على مثل العلماء مختلفاً، فتارةً يكون على نحو يسري إلى جميع أفرادها، وهذا النحو لا يحتاج إلى بيان، بل يكفي فيه مجرد تعليق الحكم على لفظ العلماء؛ لكونه موضوعاً لجميع الأفراد.

وتارةً يكون على نحو يسري إلى بعض دون بعض، وهذا النحو لا بُدَّ في بيانه من قرينة، وتلك القرينة هي مثل لفظ العدول، فلفظ العدول لا دخل لها فيما استعمل فيه اللفظ، وإنّما مدخليتها في كيفية تعليق الحكم على مثل هذا الموضوع. وبعبارة أخرى: لفظ العلماء يكون محضراً لمعناه وهو جميع الأفراد، وإحضاره تارةً لأجل الحكم على تمامه، وتارةً لأجل الحكم على بعض تلك الأفراد، وهاتان^(١) كيفيتان للحكم على ذلك المعنى الذي أحضره اللفظ، والكيفية الأولى محتاجة إلى الدليل كالكيفية الثانية.

ولكن الفرق بينهما أنّ الأولى موافقة لوضع اللفظ، فيكفي فيها مجرد مع عدم الدليل على التقييد، فعدم التقييد دليل عليها، والكيفية الثانية لا يكفي فيها مجرد اللفظ، بل لا بُدَّ من قرينة تدلّ عليها، وتلك القرينة هي التقييد، واللفظ في الجميع مستعمل في معنى واحد، وهو شمول جميع الأفراد، وإنّما اختلفت كيفية الحكم عليه، فلا تجوز فيه أصلاً، لا في الصورة الأولى، ولا في الصورة الثانية.

ومنه يظهر لك إمكان تقريب القول بالحقيقة في مثل (كلّ رجل عالم)، وإن قلنا إنّ (كلّ) موضوع لشمول جميع أفراد مدخوله لا لخصوص ما يراد منها، فتأمل.

(١) في الأصل: (هذان) بدل (هاتان).

أدوات العموم قد استعملت فيه، وإن كان دائرته - سعة وضيقاً - يختلف باختلاف ذوي الأدوات، فلفظة ((كلّ)) في مثل ((كلّ رجل)) و ((كلّ رجل عالم)) قد استعملت في العموم، وإن كان أفراد أحدهما بالإضافة إلى الآخر، - بل في نفسها - في غاية القلّة.

وأما في المنفصل: فلأن إرادة الخصوص واقعاً لا تستلزم استعماله فيه، وكون الخاصّ قرينة عليه، بل من الممكن - قطعاً - استعماله معه في العموم قاعدة، وكون الخاصّ مانعاً عن حجّة ظهوره، تحكياً للنصّ - أو الأظهر - على الظاهر، لا مصادماً لأصل ظهوره، ومعه لا مجال للمصير إلى أنّه قد استعمل فيه مجازاً، كي يلزم الإجمال. لا يقال: هذا مجرّد احتمال ولا يرتفع به الإجمال؛ لاحتمال الاستعمال في خصوص مرتبة من مراتبه.

فإنّه يقال: مجرّد احتمال استعماله فيه لا يوجب إجماله بعد استقرار ظهوره في العموم، والثابت من مزاحمته بالخاصّ إنّما هو بحسب الحجّة، تحكياً لما هو الأقوى، كما أشرنا إليه آنفاً.

وبالجملة: الفرق بين المتصل والمنفصل وإن كان بعدم انعقاد الظهور في الأوّل إلّا في الخصوص، وفي الثاني إلّا في العموم، إلّا أنّه لا وجه لتوهم استعماله مجازاً في واحدٍ منهما أصلاً، وإنّما اللازم الالتزام بحجّة الظهور في الخصوص في الأوّل، وعدم حجّة ظهوره في خصوص ما كان الخاصّ حجّة فيه في الثاني، فتفطن.

وقد أجب عن الاحتجاج: بأن الباقي أقرب المجازات.

وفيه: أنّه لا اعتبار في الأقريّة بحسب المقدار، وإنّما المدار على الأقريّة بحسب زيادة الأنس الناشئة من كثرة الاستعمال.

وفي تقارير بحث شيخنا الأستاذ قدّس سرّه - في مقام الجواب عن الاحتجاج -

ما هذا لفظه:

((والأولى أن يجاب - بعد تسليم مجازيّة الباقي [٤٣٤] - بأنّ دلالة العام على كلّ فردٍ من أفرادهِ غير منوطة [٤٣٥] بدلالته على فردٍ آخر من أفرادهِ، ولو كانت دلالة مجازيّة؛ إذ هي إنّما بواسطة عدم شموله للأفراد المخصوصة، لا بواسطة دخول غيرها في مدلوله، فالمقتضي للحمل على الباقي موجود والمانع مفقود؛ لأنّ المانع في مثل المقام إنّما هو ما يوجب صرف اللفظ عن مدلوله، والمفروض انتفاؤه بالنسبة إلى الباقي؛ لاختصاص المخصّص بغيره، فلو شكّ فالأصل عدمه)). انتهى موضع الحاجة.

٤٣٤ - قوله رحمه الله فيما نقله عن الشيخ رحمه الله: ((والأولى أن يجاب بعد تسليم المجازيّة^(١) الباقي... إلخ)).

الظاهر أنّه أشار بهذا التسليم إلى ما ذكره المصنّف (رحمه الله) من منع المجازيّة، وسند المنع ما قرّره المصنّف بما لا مزيد عليه.

٤٣٥ - قوله رحمه الله فيما نقله عن الشيخ رحمه الله: ((بأنّ دلالة العام على كلّ فردٍ من أفرادهِ غير منوطة... إلخ)).

الظاهر أنّ ملخص ما يريده الشيخ (رحمه الله) هو: أنّ هذا المجاز ليس كسائر المجازات التي يكون ما استعمل فيه اللفظ مغايراً للموضوع له كي يكون تعدّده موجّباً للإجمال والاحتياج إلى قرينة معيّنة، بل هو لأجل عدم دخول ذلك القدر المخرج بالتخصيص، فهو بالنسبة إلى الباقي باقٍ على حقيقته، وإنّما صار مجازاً لأجل

(١) في المتن أعلاه: (مجازيّة) بدل (المجازيّة).

قلت: لا يخفى أنّ دلالة على كلّ فردٍ إنّها كانت لأجل دلالة على العموم والشمول، فإذا لم يستعمل فيه واستعمل في الخصوص - كما هو المفروض - مجازاً، وكان إرادة كلّ واحدة من مراتب الخصوصيّات - ممّا جاز انتهاء التخصيص إليه، واستعمال العامّ فيه مجازاً - ممكناً، كان تعيين بعضها بلا معيّن ترجيحاً بلا مرجّح، ولا مقتضي لظهوره فيه؛ ضرورة أنّ الظهور إمّا بالوضع، وإمّا بالقرينة، والمفروض أنّه ليس بموضوع له، ولم يكن هناك قرينة، وليس له موجب آخر.

ودلّالة على كلّ فردٍ على حدة - حيث كانت في ضمن دلالة على العموم - لا توجب ظهوره في تمام الباقي بعد عدم استعماله في العموم، إذا لم تكن هناك قرينة على تعيينه، فالمانع عنه وإن كان مدفوعاً بالأصل، إلّا أنّه لا مقتضي له بعد رفع اليد عن الوضع. نعم، إنّما يجدي إذا لم يكن مستعملاً إلّا في العموم، كما حقّقناه في الجواب، فتأمّل جيّداً.

خروج ذلك القدر الزائد المخرج، ففي الحقيقة يكون العامّ المخصّص واسطة بين الحقيقة والمجاز، فهو بالنسبة إلى الباقي حقيقة؛ لكونه داخلياً فيه على ما كان عليه قبل الإخراج من دخوله فيه حقيقة، ولم يؤثّر إخراج ذلك المقدار في كفيّة شمول العامّ للباقي.

وبالنسبة إلى ذلك الخارج يكون مجازاً؛ لكون إخراجه منه على خلاف وضعه، فإنّ مقتضى وضع العامّ هو أن يكون ذلك الخارج داخلياً فيه، فإخراجه منه موجب لمجازيّته، وإذا كان العامّ من حيث شموله للباقي حقيقة لا تجوّز فيه من هذه الحيثيّة كان غير مجمل بالنسبة إليه، فلا وجه للتوقّف في أنّ المراد تمام الباقي.

وبالجملة: فما نحن فيه نظير الوجوب المتعلّق بمركّب وسقط بعض أجزاء

ذلك، فإنّ التحقيق: أنّ وجوب الباقي لا يحتاج إلى إرادة أخرى، بل تلك الإرادة الأولى كافية في الإلزام بالباقي، فيكون حينئذٍ قاعدة الميسور على وفق القاعدة.

فالإرادة الاستعماليّة فيما نحن فيه بالنسبة إلى الباقي بعد التخصيص بمنزلة الإرادة الوجوبيّة، والنسبة إلى الباقي بعد^(١) تعسّر بعض الأجزاء أو تعذّرها، فكما أنّ إرادة الباقي من تلك الأجزاء لا يكون بإرادة جديدة، بل يكون مراداً بالإرادة الأولى المتعلّقة بالجملة، فكذلك الباقي بعد التخصيص بالنسبة إلى الإرادة الاستعماليّة لا يكون مراداً بإرادة جديدة كي يُقال: إنّ المجازات التي يمكن إرادتها كثيرة، بل إنّ الإرادة الأولى باقية بحالها، ويكون الباقي مراداً بالإرادة الأولى، لا بإرادة جديدة مغايرة لها.

(١) في الأصل: (بعض) بدل (بعد).

فصل

[هل يسري إجمال الخاص إلى العام]

إذا كان الخاص بحسب المفهوم [٤٣٦] مجملًا، بأن كان دائرًا بين الأقل والأكثر وكان منفصلًا، فلا يسري إجماله إلى العام، لا حقيقةً، ولا حكمًا، بل كان العام متبعًا فيما لا يتبع فيه الخاص؛ لوضوح أنه حجة فيه بلا مزاحم أصلاً؛ ضرورة أن الخاص إنما يزاوجه فيما هو حجة على خلافه، تحكياً للنص أو الاظهر على الظاهر، لا فيما لا يكون كذلك، كما لا يخفى.

وإن لم يكن كذلك، بأن كان دائرًا بين المتباينين مطلقاً، أو بين الأقل والأكثر فيما كان متصلاً، فيسري إجماله إليه حكماً في المنفصل المردد بين المتباينين، وحقيقة في غيره:

أما الأول: فلأن العام - على ما حققناه - كان ظاهراً في عمومه، إلا أنه لا يتبع ظهوره في واحد من المتباينين اللذين علم تخصيصه بأحدهما.

وأما الثاني: فلعدم انعقاد ظهور من رأس للعام؛ لاحتفاف الكلام بما يوجب احتمالاً لكل واحد من الأقل والأكثر، أو لكل واحد من المتباينين، لكنه حجة في الأقل؛ لأنه المتيقن في البين.

فانقدح بذلك: الفرق بين المتصل والمنفصل.

٤٣٦ - قوله رحمه الله: ((فصل إذا كان الخاص بحسب المفهوم... إلخ)).

ملخصه: أن الإجمال في المخصص المتصل تارة يكون لأجل تردد مفهومه بين الأقل والأكثر، وذلك مثل عنوان الفاسق المردد مفهومه بين خصوص مرتكب

الكبيرة أو مطلق المرتكب، فيشمل مرتكب الكبيرة ومرتكب الصغيرة.
وظاهر أنّ الأوّل أخصّ من الثاني، فهو أقلّ أفراداً منه، وتارةً يكون لأجل تردّد مفهومه بين المتباينين، كمفهوم زيد المرّدّد بين ابن عمرو وبين ابن خالد.
وتارةً يكون الإجمال لأجل اشتباه المصداق، كأن يقول: أكرم العلماء إلّا الفسّاق، وشكّ في أنّ زيدا العالم فاسق، فهذه صور ثلاث لإجمال المخصّص المتّصل، وهي بعينها جارية في المخصّص المنفصل.

إذا عرفت هذه فنقول: أمّا المخصّص المتّصل فلا إشكال فيه في عدم التمسك بالعام في مورد الإجمال، أمّا في الصورتين الأوليين فلعدم انعقاد ظهور للعام في محلّ الاشتباه، وحيثنّذ ففي تردّد مفهوم المخصّص بين الأقلّ والأكثر يكون العام حجةً فيما عدا الخاصّ، والخاصّ حجةً في القدر المتيقّن، وهو الأقلّ، وفي الزائد يرجع إلى الأصول العمليّة.

ففي ما إذا قال: (أكرم العلماء إلّا الفسّاق)، وتردّد الفاسق بين الأقلّ والأكثر يكون العالم غير المرتكب للكبيرة ولا للصغيرة واجب الإكرام، والعالم المرتكب للكبيرة لا يجب إكرامه، وأمّا العالم المرتكب للصغيرة فيرجع فيه إلى الأصول العمليّة.

قلتُ: فإن كان معنى الإخراج من هذا العموم أنّ محض المخرج منه لا يجب إكرامه كان ذلك الشخص مردّداً بين أن يكون واجب الإكرام وبين أن يكون غير واجب الإكرام، فالمرجع إلى أصالة البراءة من وجوب إكرامه.

وإن كان معنى الإخراج أنّ المخرج يحرم إكرامه كان ذلك الشخص مردّداً بين أن يكون واجب الإكرام، وبين أن يكون محرّم الإكرام، فالمرجع إلى التخيير؛ لدوران

الأمر بين المحذورين.

وإن كان معنى ذلك أنّ المخرج يجب إهانته كان الوجوب قطعياً، وتردّد الواجب بين الإكرام والإهانة، فالمرجع الاحتياط إن لم نقل بدلالة الأمر بالشيء على النهي عن ضده. وإن قلنا بذلك فالمرجع التخيير.

وفي الجميع تأمل منشؤه احتمال حرمة الإهانة. وفي تردّد مفهوم الخاصّ بين المتباينين يكون العامّ حجةً فيما عداهما، وفيهما يرجع إلى الاحتياط إن كان معنى الإخراج على الأوّل، نظير الشبهة الوجوبية المحصورة، وإن كان على المعنى الثاني فإلى التخيير في أن يكرم أحدهما ويترك إكرام الآخر، ولا يجوز أن يكرمهما معاً أو يترك إكرامهما معاً؛ للقطع بالمخالفة حينئذٍ، وعلى الثالث فيجب عليه إكرام أحدهما وإهانة الآخر مخيراً، والتأمل السابق آتٍ هنا، فتأمل.

وأما في الصورة الثالثة فلانعقاد ظهور العامّ في الخصوص، فيكون معنى أكرم العلماء إلّا الفساق، أنّه يجب إكرام غير الفساق من العلماء، فإذا شكّ في كون زيد العالم فاسقاً لم يكن ذلك العامّ شاملاً له، فيجب الرجوع فيه إلى الأصول العملية كما تقدّم.

وأما المخصّص المنفصل فإن كان الإجمال فيه على نحو الصورة الأولى - وهي أن يكون مفهومه مردداً بين الأقلّ والأكثر - فحيث إنّ التخصيص المنفصل لا يُوجب خروج العامّ عن ظهوره وإنّما يكون مزاحماً له في حجّيته، فلا يكون الخاصّ مزاحماً للعامّ إلّا فيما هو حجة فيه، ولا يكون حجةً إلّا في الأقلّ؛ لأنّه القدر المتيقن، فيبقى العامّ على مقتضى ظهوره وحجّيته غير مزاحم إلّا بمقدار الأقلّ لمزاحمة العامّ له في حجّيته فيه وإن لم يرفع ظهور فيه.

وإن كان الإجمال على نحو الصورة الثانية وهي ما إذا تردّد مفهومه بين المتباينين فلا يكون العام حجةً إلّا فيها عداهما، فإنّه وإن لم يسر إجمال المخصّص إليه حقيقة لانعقاد ظهوره وعدم ما يُوجب رفعه، إلّا أنّ الإجمال سارٍ إليه حكماً، فإنّه إذا علم أنّ أحد هذين الشخصين خارج، فمقتضى هذا العلم أن تكون حجّيته فيما عداهما.

وبالجملة: أنّ الخاصّ وإن لم يكن حجةً في كلّ من الشخصين ليكون مزاحماً للعام في حجّيته فيهما، إلّا أنّ العلم الإجمالي المتولّد من هذا المخصّص - وهو أنّ أحدهما لا يجب إكرامه - حجة، وإذا قامت الحجة على أنّ أحدهما لا يجب إكرامه كان ظهور العام غير حجة في كلّ منهما.

وإن كان الإجمال على نحو الصورة الثالثة - وهي ما إذا شكّ في دخول بعض مصاديق العام تحت المخصّص - فهي المسألة المشهورة بالشبهة المصداقيّة، وهي محطّ أنظار المتأخّرين.

واعلم أنّ للشبهة المصداقيّة معنى آخر: وهي أن يتمسّك بالعام في الأفراد التي يشكّ في دخولها تحته، وهذا ممّا لا إشكال في عدم صحّته، وإنّما محلّ الإشكال هو هذه الشبهة التي هي محلّ الكلام.

وعمدة تقريب التمسّك بالعام فيها هو أن يقال: إذا قال القائل: (أكرم العلماء) كان ذلك ظاهراً وحجةً في وجوب إكرام كلّ عالم، ثمّ إذا قال: (لا تكرم الفساق منهم) لم يكن ذلك موجباً لرفع ظهور العام فيما هو ظاهر فيه.

نعم، يكون مزاحماً للعام في حجّيته في وجوب إكرام الفساق منهم، وحيث كانت حجّية الخاصّ في عدم وجوب إكرام الفساق منهم أقوى؛ لكون دلّالته أظهر وجب رفع اليد عن حجّية العام بمقدار حجّية الخاصّ.

وأما ما لم يكن الخاص حجة فيه - وهو العالم المشكوك كونه فاسقاً - فلا وجه لرفع اليد عن حجّة العام فيه؛ لعدم المزاحم لها، فإنّ الخاص إنّما زاحمه بحجّيته لا بمفهومه، وظاهر أنّ حجّيته مقصورة على من علم فسقه دون من لم يعلم. نعم، لو كان الخاص مزاحماً للعام بمفهومه لما أمكن التمسك في مورد الشكّ بالعام لاحتمال كون المشكوك داخلاً في مفهوم الخاص، وحينئذ يكون العام في حكم المجمل بالقياس إلى مورد الشكّ، فتأمل. ولكن لا يخفى أنّ للحجّة معنيين:

[المعنى] الأوّل: الحجّة على ثبوت الحكم للشيء بعنوانه الواقعي، وذلك مثل الأدلة الاجتهادية المثبتة للأحكام للأشياء واقعاً مثل قولنا: (الغنم حلال والغصب حرام).

والمعنى الثاني: الحجّة في مقام وظيفة الجاهل والشاك، وهي المثبتة للحكم للشيء بعنوانه الثانويّ - أعني التي تجعل للشيء حكماً - في مورد الشكّ. والعام إنّما يكون حجة بالمعنى الأوّل، وهي بعد ورود الخاص تكون مقصورة على ما عدا أفراد الخاص، وحينئذ فلا يجب إكرام العالم الفاسق، ولا يكون العام حجة إلّا في غير الفاسق من أفراد العلماء.

وأما المشكوك كونه فاسقاً فلا يكون العام حجة فيه بهذا المعنى كما لا يكون الخاص حجة فيه أيضاً؛ ولذا لو سألنا عن حكم العلماء نجيب بأنّ العالم غير الفاسق يجب إكرامه، والعالم الفاسق لا يجب إكرامه بحيث لا نقدر أن نجيب في هذه المرحلة - أعني مرحلة بيان الواقع - التي يكون العام حجة بالقياس إليها عن من شكّ في كونه فاسقاً منهم.

والسرّ فيه: أنّه إذا وجد لنا هذان الدليلان - أعني: يجب إكرام العلماء ولا يجب إكرام الفساق منهم - كان محصلهما تقسيم أفراد العلماء الموجودة في الواقع إلى قسمين: عالم فاسق، وحكمه: أنّه لا يجب إكرامه، وعالم غير فاسق، وحكمه: أنّه يجب إكرامه.

لا أنا نقول: إنّ الخاصّ يُعنون العامّ بعنوان غير الفاسق حتّى يرد علينا أنّ الخاصّ لا يكون موجباً لتقييد العام وجعله ظاهراً فيها هو غير ظاهر فيه. بل نقول: إنّ الأفراد الخارجيّة للعامّ تنقسم بعد ورود الخاصّ إلى قسمين: فما هو من أفراد الخاصّ واقعاً لا يكون العامّ حجّة فيه، بمعنى أنّ العامّ لا يكون حكمه جارياً فيما هو من أفراد الخاصّ، وما كان واقعاً من غير أفراد الخاصّ كان حجّة فيه بهذا المعنى.

وظاهر أنّ الخاصّ لم يكن مقيداً بما علم فسقه، لكي يكون ما شكّ في فسقه غير داخل في أفراد الخاصّ، ليكون حجّة فيه، بل كان الخاصّ هو من كان فاسقاً واقعاً، فالعامّ لا يكون حجّة إلّا فيما عداه من الأفراد.

وبالجملة: دليل العامّ يقول: العالم واقعاً يجب إكرامه، فإذا جاء دليل الخاصّ وقال: العالم الفاسق واقعاً لا يجب إكرامه، وقدمنا الخاصّ على العامّ، فقهرّاً يكون إثباته وجوب الإكرام مقصوراً على غير الفساق من أفراد الواقعيّة، فتكون حجّيته مقصورة على ذلك قهراً؛ لما عرفت من أنّ معنى حجّيته ليس إلّا إثبات حكمه الواقعيّ، ولما كان حكمه الواقعيّ بعد ورود الخاصّ مقصوراً على ما عدا أفراد الخاصّ كانت حجّيته بهذا المعنى مقصورة على ما عدا أفراد الخاصّ، وحينئذٍ فالفرد المشكوك لا يمكن أن يحكم عليه بحكم العامّ؛ لاحتمال كونه من أفراد الخاصّ،

وحكمه صار مقصوراً على ما عداها من الأفراد، ولا يمكن أن يحكم عليه بحكم الخاص؛ لكون حكم الخاص مقصوراً على ما هو من أفرادها، وهذا يحتمل أن لا يكون منها، وحينئذ فيجب الرجوع فيه إلى الأصول العملية.

نعم، لو كان في البين أصل موضوعي يحرز أنه ليس من أفراد الخاص - كالاستصحاب - لأمكن جريان حكم العام فيه.

ثم إنه قد يقال: إن هذا الفرد المشكوك لما كان أمره دائراً بين أن يكون محكوماً واقعاً بحكم العام لاحتمال كونه من أفرادها الباقية، وبين أن يكون محكوماً واقعاً بحكم الخاص لاحتمال كونه من أفرادها، فيمكن للشارع أن يجعل له حكماً على طبق أحدهما في هذا الحال، وإن اتفق كونه في الواقع محكوماً بحكم على خلاف ما يجعله الشارع؛ لما تقرّر من جواز مخالفة الأحكام الظاهرية للأحكام الواقعية.

وإذا تمّ هذا فنقول: لما لم يكن لنا دليل من الشارع على جعل حكم لهذا المشكوك، فيمكن أن يكون هذا الجعل ثابتاً بدليل العام، بأن يكون العام متعرضاً لحكم أفراد الخارجة عن أفراد الخاص واقعاً ولحكم أفراد المشكوك كونها من أفراد الخاص، فيكون المراد من العالم في قولنا: أكرم كلّ عالم بعد ورود قولنا: لا تكرم العالم الفاسق أعمّ من أن يكون العالم غير الفاسق واقعاً، والعالم المشكوك كونه فاسقاً.

وهذا نظير ما يقال: في مثل (كلّ شيء لك طاهر) من أنه متعرض لثلاثة مطالب:

الأول: لإثبات الطهارة للأشياء المعنونة بعناوينها الأولية كالغنم والماء - مثلاً - فإنّ كلّ شيء من مثل هذه الأشياء يكون طاهراً بحكم كلّ شيء لك طاهر حتّى

تعلم، فهي من هذه الجهة دليل اجتهاديّ.

الثاني: إثبات الطهارة للأشياء بعنوان كونها مشكوكة الطهارة كالماء المشكوك كونه طاهراً، فالماء وإن كان بعنوان كونه ماء داخلياً في الشيء وفرداً من أفرادهِ، وهو محكوم بكونه طاهراً واقعاً بمقتضى إفادتها المطلب الأول، إلا أنه بعنوان كونه مشكوكاً فرد آخر للشيء، فهو بهذا العنوان محكوم بطهارته ظاهراً، فهي من هذه الجهة أصل عمليّ متعرّض لحكم الأشياء في حال الجهل، وعدم العلم، فهي وظيفة للشاك في مقام العمل.

المطلب الثالث: إثبات الطهارة لما كان طاهراً وشك في نجاسته كالماء الذي علم طهارته سابقاً، وحدث الشك فيها بعد ذلك، فإن الماء بهذا العنوان - أعني كونه مشكوك الطهارة - بعد العلم بها شيء من الأشياء، ومن جملة أفراد الشيء فهو طاهر بحكم كلّ شيء طاهر، وهي من هذه الجهة استصحاب.

وهذا المطلب الثالث لا دخل له فيما نحن فيه، فإنه إنّا تكون كلّ شيء لك طاهر نظيراً لما نحن فيه من جهة إفادتها المطلبين الأولين.

وحاصلهما: أنّ لفظ شيء يكون شاملاً للأشياء بعناوينها الأولى، فتكون كلّ شيء لك طاهر دليلاً اجتهادياً مثبتاً للطهارة الواقعية للأشياء بعناوينها الأولى وللأشياء بعنوان كونها مشكوكة، فتكون أصلاً عملياً مثبتة للطهارة الظاهرية للأشياء بعناوينها الثانوية، فكما أنّ ذلك ممكن، فكذا ما نحن فيه يكون أكرم كلّ عالم دليلاً اجتهادياً مثبتاً لوجوب الإكرام الواقعيّ لما عدا أفراد الخاص، وأصلاً عملياً مثبتاً لوجوب الإكرام ظاهراً للأفراد المشكوك دخولها تحت عنوان الخاص، وإن كان ذلك الفرد المشكوك واجباً إكرامه واقعاً إن كان من غير أفراد الخاص وغير واجب

الإكرام كذلك إن كان منها؛ لأنّ هذه مرحلة واقعيّة وما ندّعيه مرحلة ظاهريّة، والحكم الظاهريّ يمكن أن يكون على طبق الحكم الواقعيّ، و[يمكن] أن يكون مخالفاً له، فالعامّ يكون حجّة واقعيّة ودليلاً اجتهادياً مثبتاً للحكم الواقعيّ فيما عدا أفراد الخاصّ واقعاً، وحجّة ظاهريّة - أعني أصلاً عملياً مثبتاً للحكم الظاهريّ - في الأفراد المشكوك كونها من أفراد الخاصّ، والخاصّ غير معارض له في المرحلة الأولى، فإنّه بعد وروده يكون كلّ منهما وارداً على أفراد غير أفراد الآخر.

وكذا في المرحلة الثانية - أعني مرحلة الظاهر - فإنّ الخاصّ إنّما يكون حجّة في مقام العمل فيما علم دخوله تحته من الأفراد، وأمّا ما شكّ فيه فلا يجب العمل فيه على طبقه ظاهراً وإن كان من أفراد واقعة، وحينئذٍ فلا مانع من العمل فيه على طبق العامّ ظاهراً.

هذا غاية تقريب ما يمكن أن يقال في جواز التمسك بالعامّ في الشبهة المصداقيّة.

ولكن لا يخفى الفرق بين ما نحن فيه، وبين مسألة (كلّ شيء لك طاهر) فإنّ المشكوك بعنوان كونه مشكوكاً فرد من أفراد الشيء في عرض بقيّة أفراد - أعني الأشياء بعناوينها الأولى - وحينئذٍ فيمكن دخوله تحت كلّ شيء لك طاهر، وبعد دخوله تحته تكون الطهارة الثابتة له طهارة ظاهريّة؛ لكون موضوعها مقيداً بالشكّ، وحينئذٍ فقهاً يكون (كلّ شيء لك طاهر) دليلاً اجتهادياً، وأصلاً عملياً.

وأما ما نحن فيه فلا يمكن فيه ذلك؛ لما عرفت من أنّ أفراد العامّ بعد ورود الخاصّ تكون منحصرة واقعاً في نوعين: عالم فاسق، وهذا محكوم بعدم وجوب إكرامه، وعالم غير فاسق، وهذا محكوم بوجوب إكرامه.

وحينئذٍ فالمشكوك ليس فرداً آخر في عرض أفراد ذلك العام، كما في مثل الماء المشكوك الذي يكون في عرض أفراد الشيء ليكون الوجوب بالقياس إليه ظاهرياً، وحينئذٍ فلا يمكن أن يكون أكرم كلّ عالم شاملاً للعالم المشكوك كونه فاسقاً، كما كان كلّ شيء لك ظاهر شاملاً للفرد المشكوك بعنوان كونه مشكوكاً.

هذا ما ذكره (دام ظلّه) في الدورة السابقة، إلّا أنّه لم يذكره في هذه الدورة، بل بنى على تصحيح كون العام متكفلاً للحكم الظاهري، ولما ذكرت له هذا الإشكال أجاب عنه: بأن إدخال الفرد المشكوك لم يكن بعنوان أنّه مشكوك كي يُقال: إنّ هذا العنوان لا يكون فرداً زائداً في عرض الأفراد الباقية تحت العام، بل كان إدخاله بعنوان أنّه عالم، ولا يُقال: إنّ إذا كان داخلاً بهذا العنوان كان الحكم فيه واقعياً؛ لأنّه إنّما يلزم فيه ذلك لو لم يكن ملاك الحكم فيه هو الشكّ، وإلّا فلا محيص عن كونه حكماً ظاهرياً، وحينئذٍ فيكون عنوان العالم ملحوظاً مرآة لما يكون عالماً غير فاسق، ولما يكون عالماً مشكوك الفسق، وحيث كان ثبوت الحكم في الأوّل من جهة إحراز عدم فسقه كان حكماً واقعياً، وفي الثاني من جهة الشكّ في فسقه وعدالته يكون حكماً ظاهرياً، فليس عنوان العالم ملحوظاً في الأوّل على نحو الاستقلال والموضوعيّة، وفي الثاني على جهة الآليّة والطريقيّة؛ كي يكون مجمّعاً للحاظين المختلفين، بل كان ملحوظاً فيهما على نحو المرآيّة، وكون الحكم واقعياً أو ظاهرياً إنّما يكون من جهة اختلاف ملاك ثبوته. هذا ما أفاده بعد الدرس حين ذكرت له ما تقدّم، فتأمّل فيه.

وفي اليوم الثاني استبعد تكفّل العام للحكم الظاهريّ على طبقه؛ لبعد كون المصلحة في مقامات الشكّ في الدخول تحت المخصّص دائماً على وفق الحكم على طبق الحكم العام، فإنّ المصحّح لكلّي الحكم الظاهريّ: إمّا [لأغلبية أصابته للواقع،

وإما لأجل مصلحة فيه، والأول لا إشكال في عدمه في المقام، والثاني بعيد جداً، كما لا يخفى.

ومن هذا يظهر لك: أنه لو كان العامّ فيها نحن فيه نظير ذلك العامّ في (كلّ شيء لك طاهر) في كونه شاملاً للفرد المشكوك في عرض بقيّة أفرادهِ، وخصّص بمفهوم، وحصلت الشبهة في بعض المصاديق لأمكن التمسك بالعموم في ذلك البعض، إلّا أن يمنع هذا المطلب من جهة أخرى، مثل أنّه لا يمكن الجمع بين الحكم الظاهريّ والحكم الواقعيّ بعبارة واحدة.

هذا كلّهُ فيما إذا كان المخصّص المنفصل لفظيّاً، وأمّا إذا كان لبيّاً مثل الإجماع ودليل العقل، وحصل الشكّ في بعض المصاديق فلا مانع من التمسك بالعموم فيها، وذلك مثل ما إذا قال: أكرم جيراني، وعلم قطعاً أنّه لا يريد إكرام عدوّهِ، وشكّ في عداوة بعض جيرانه له، فالعامّ يكون محكّماً فيه من غير معارض.

والسرّ فيه: أنّ حكم العقل بعدم وجوب إكرام الجار إذا كان عدوّاً إنّما هو على نحو التعليق، بمعنى أنّه لو كان فيهم عدوّاً فهو لا يريد إكرامه قطعاً، فمن علم بكونه عدوّاً منهم لا يصحّ الحكم عليه بحكم العامّ، وهو وجوب الإكرام؛ للقطع بأنّ المولى لا يريد إكرامه، فالحكم العقليّ في نفسه لا يكون مزاحماً للعامّ؛ لما عرفت من أنّه تقديريّ، وإنّما يزاحمه القطع بعدم إرادة وجوب إكرام بعض الأفراد، وهو لا يحصل إلّا إذا علم بأنّ هذا الفرد - مثلاً - عدوّ له، وحينئذٍ يحصل لنا صغرى وكبرى يتولّد منهما ذلك القطع.

هكذا يقال: هذا عدوّ، وكلّ عدوّ لا يريد إكرامه، فهذا لا يريد إكرامه قطعاً، وحينئذٍ لا يصحّ الحكم عليه بحكم العامّ، أمّا الصغرى فوجدانيّة، وأمّا الكبرى فهي

بحكم العقل.

وأما ما شكّ في كونه عدوّاً فلا تتحقّق فيه الصغرى، وحينئذٍ فلا يحصل القطع بكونه لا يريد إكرامه، ومجرّد وجود الكبرى لا ينفع في حصول ذلك القطع ما لم تتحقّق الصغرى.

وإذا كان ذلك الفرد غير مقطوع بأنّ المولى لا يريد إكرامه فلا مانع من جريان حكم العامّ في حقّه للشكّ في وجود المخصّص، فإنّ غايته أن يتولّد من الشكّ في كونه عدوّاً الشكّ في إرادة وجوب إكرامه، والعامّ يكون مزيلاً لذلك الشكّ؛ لما عرفت من رجوعه - في الحقيقة - إلى الشكّ في المخصّص.

وهذا بخلاف المخصّص اللفظي، فإنّه لما كان منوعاً لأفراد العامّ وحاصراً لها في قسمين: قسم لا يجب إكرامه، وهو العالم الفاسق، وقسم يجب إكرامه: وهو ما بقي، فالفرد المشكوك لا بُدّ أن يكون داخلياً في أحد القسمين: فلا يمكن أن يحكم عليه بحكم العامّ، لاحتمال كونه من أفراد الخاصّ.

ولا يمكن أن يجري أصالة العموم في حقّه؛ لعدم رجوع الشكّ فيه إلى الشكّ في وجود المخصّص، فإنّ التخصيص بمقدار الفاسق قد علم، وحينئذٍ يعلم بخروج جميع أفراد الفاسق الواقعيّة واقعاً، وإنّما الشكّ في كون هذا الفرد من تلك الأفراد الخارجة واقعاً، فلا يكون خروجه عن تحت دائرة العامّ تخصيصاً زائداً على ما قد علم كي ينفي احتماله بأصالة العموم، كما أنّ دخوله لا يستلزم عدم تخصيص زائد، وحينئذٍ فلا بُدّ من الرجوع فيه إلى الأصول العمليّة.

قلتُ: يمكن أن يوجّه صحّة التمسك فيما لو كان المخصّص لبيّاً بأنّ تقديم ذلك المخصّص اللبّي على العامّ من باب المزاحمة المتوقّف على إحراز المزاحم، ففي مورد

الشك فيه لا يتحقق إحراز المزاحم للعام، فلا يكون مانع من الأخذ به، فتأمل.

أما ما نحن فيه فحيث عرفت أن ذلك الحكم العقلي على نحو التعليق، بمعنى أنه لو كان في الجريان عدو فلا يجب إكرامه، فلا يوجب العلم بالتخصيص خروج بعض الأفراد واقعاً؛ لجواز أن لا يكون فيهم عدو أصلاً.

ولو فرض العلم بأن الشخص الفلاني منهم عدو، فلا يحصل العلم بالخروج إلا بمقدار ما علم، والباقي لا علم بخروجه واقعاً، فلا مانع من جريان أصالة العموم في حقه.

والسر فيه: أنه لا يكون منوعاً لأفراد العام وحاصراً لها في الواقع في قسمين، فليس التخصيص فيه مقطوعاً إلا بمقدار ما علم كونه عدوّاً تامّاً شك فيه، فلم يتحقق كونه من موضوع تلك القضية التقديرية كي تكون تلك القضية مخصصة له، ومجرد الشك في كونه من موضوعها لا ينفع؛ لعدم العلم بالمخصص، بخلاف ما سبق فإنه علم بالمخصص، فالشك في موضوعها يكون موجباً للتوقف.

فعمدة الفرق بينه وبين ما تقدّم هو ذلك - أعني التنوع لأفراد العام وعدمه -، ومن هذا يعلم أن المخصص اللفظي لو كان على نحو التعليق، وكان غير منوع للعام، كأن يقول: أكرم العلماء، ثم يقول: أنا لا أريد إكرام الفاسق، فلو وجد فيهم فاسق فلا تكرمه، لجاز التمسك بالعام في الأفراد التي شك في اتصافها بالفسق، لرجوعه إلى الشك في المخصص كما عرفت.

وكذا لو كان المخصص اللبّي بمنزلة المخصص اللفظي في التنوع والحصر لما جاز التمسك بالعام في مورد الشك، وذلك كما لو حصل إجماع على عدم جواز لعن المؤمن من بني أمية، ثم ورد اللعن بالنسبة إلى بني أمية قاطبة، فإن ذلك الإجماع إذا

كان بحيث يستكشف منه رأي المعصوم بحيث يستكشف من تسالمهم عليه أنّه مسموع من المعصوم، فهو بمنزلة أن يرد دليل لفظي يقول: لا يجوز لعن المؤمن منهم، وحينئذ يكون الإجماع.

وبعبارة أخرى: ما يستكشف به منوعاً لبنى أمية على نوعين: غير مؤمن، وهو يجوز لعنه بحكم العام، ومؤمن لا يجوز لعنه بحكم المعصوم الذي استكشف بالإجماع، فلو شك في شخص منهم أنّه مؤمن، فلا يجري فيه حكم العام، كما أنّه لا يجري فيه حكم الخاص، كما عرفت فيما تقدّم.

هذا تنبيه:

اعلم أنّه ذكر في التقريرات وجهين لجواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية إذا كان المخصّص لبيّاً، والثاني منها يظهر منه أنّه راجع إلى ما ذكرناه وإن كان في بعض عبارته ما لا يلائمه.

وأما الأوّل منها فحاصله: أنّ المخصّص في المخصّص اللفظي يعنون العام بضدّ عنوانه، ففي المثال المتقدّم يكون قوله: لا تكرم الفساق من العلماء موجباً لتعنون قولنا: أكرم العلماء بعنوان العدول، وحينئذ إذا شك في فسق عالم فلا يوجد لنا أصل يحرز أنّه عادل ليجري عليه حكم العلماء بعد التخصيص؛ لتعارض الأصلين، بخلاف المخصّص اللبيّ، فإنّه لا يُوجب تعنون العام بضدّ عنوانه، وحينئذ فيكفي في جريان حكم العام في المشكوك أصالة عدم تعنونه بعنوان الخاص، ولا تعارض له، هذا حاصل كلامه.

وفيه:

أولاً: أنّ المخصّص اللفظي لا يُوجب تعنون العام بضدّ عنوانه، بل هو مثل

المخصّص اللَّبِّيّ في ذلك، وإنّما الفرق بينهما في تنوع الأفراد وعدمه كما ذكرنا.
 وثانياً: أنّ المصحّح لجواز التمسّك بالعامّ في المخصّص اللَّبِّيّ ليس هو الأصل
 الموضوعيّ، بل المصحّح لذلك ما ذكرناه من عدم كونه منوعاً.
 وثالثاً: أنّا نرجع إلى الأصل الموضوعيّ في المخصّص اللفظيّ لو كان موجوداً،
 والسّرّ ما ذكرنا من عدم إعطاء الخاصّ للعامّ ضدّ عنوانه.

إيقاظ:

قد علم أنّه في مثل المخصّص اللَّبِّيّ الذي لا يكون منوعاً لأفراد العامّ لو كان
 هناك شخص معيّن معلوم العداوة لا يجري فيه حكم العامّ، وجرى فيه حكم الخاصّ.
 وأمّا لو كان غير معيّن، وتردّد بين اثنين من أفراد العامّ - مثلاً - كان العامّ أيضاً
 ساقطاً عن الحجّة في تلك الاثنين ووجب الرجوع فيها إلى الأصول العمليّة.
 وأمّا لو اشتبه في جميع أفراد ذلك العامّ: فإن كان على نحو الانحصار بحيث كان
 من قبيل الشبهة المحصورة لقلّة أفراد ذلك العامّ، كان العامّ بحكم المجلّم، ووجب
 الرجوع في جميع أفرادها إلى حكم الشبهة المحصورة، وإن لم يكن كذلك، بحيث كانت
 أفراد العامّ كثيرة، كان العامّ حجّة في جميع الأفراد.
 وبالجمله المطلوب مبنيّ على قواعد العلم الإجماليّ.

وكذا في المجمل بين المتباينين، والأكثر والأقلّ، فلا تغفل [٤٣٧].

وأما إذا كان مجملاً بحسب المصداق - بأن اشتبّه فردٌ، وتردّد بين أن يكون فرداً له أو باقياً تحت العام - فلا كلام في عدم جواز التمسك بالعام لو كان متصلاً به؛ ضرورة عدم انعقاد ظهور للكلام إلّا في الخصوص، كما عرفت.

وأما إذا كان منفصلاً عنه، ففي جواز التمسك به خلاف.

والتحقيق: عدم جوازه؛ إذ غاية ما يمكن أن يقال في وجه جوازه: أنّ الخاصّ إنّما يزاحم العام فيما كان فعلاً حجة فيه، ولا يكون حجة فيما اشتبّه أنّه من أفراد، فخطاب ((لا تكرم فساق العلماء)) لا يكون دليلاً على حرمة إكرام من شكّ في فسقه من العلماء، فلا يزاحم مثل ((أكرم العلماء)) ولا يعارضه؛ فإنّه يكون من قبيل مزاحمة الحجة بغير الحجة.

وهو في غاية الفساد؛ فإنّ الخاصّ وإن لم يكن دليلاً في الفرد المشتبه فعلاً، إلّا أنّه يوجب اختصاص حجة العام بغير عنوانه من الأفراد، فيكون ((أكرم العلماء)) دليلاً وحجة في العالم غير الفاسق. فالمصداق المشتبه وإن كان مصداقاً للعام بلا كلام، إلّا أنّه لم يعلم أنّه من مصاديقه بما هو حجة؛ لاختصاص حجّيته بغير الفاسق.

وبالجملة: العام المخصّص بالمنفصل وإن كان ظهوره في العموم كما إذا لم يكن مخصّصاً - بخلاف المخصّص بالمتصل، كما عرفت - إلّا أنّه في عدم الحجية - إلّا في غير عنوان الخاصّ - مثله. فحيث إنّ يكون الفرد المشتبه غير معلوم الاندراج تحت إحدى

٤٣٧ - قوله رحمه الله: ((وكذا في المجمل بين المتباينين والأكثر والأقلّ فلا

تغفل... إلخ)).

قلتُ: الظاهر أنّ مراده العطف على ما تقدّمه، أي فانقدح الفرق بين المتصل والمنفصل، وكذا بين الإجمال على نحو التباين والإجمال على نحو الأقلّ والأكثر.

الحجّتين، فلا بدّ من الرجوع إلى ما هو الأصل في الیین.

هذا إذا كان المخصّص لفظياً.

وأما إذا كان لیبّاً:

فإن كان ممّا یصحّ أن یتكلّم علیه المتكلّم إذا كان بصدد الیین في مقام التخطاب، فهو كالمّتصل [٤٣٨]، حیث لا یکاد ینعقد معه ظهور للعامّ إلّا في الخصوص.

٤٣٨ - قوله رحمه الله: ((فإن كان ممّا یصحّ أن یتكلّم علیه)) إلى قوله: ((كان^(١)) كالمّتصل... إلخ)).

فيه: أنّك قد عرفت أنّ مناط جواز التمسك بالتنوع، وأما كونه كالمّتصل فلا یكون مانعاً ما لم یكن منوعاً.

نعم، لو كان المخصّص اللبّي كاللفظي في التنوع لكان المنع متوجّهاً كما تقدّم. قلت: ومنه یعلم أنّ المخصّص اللفظي المتصل لو لم یكن منوعاً - كما تقدّم - لجاز التمسك بالعامّ في مورد الشكّ.

هذا، ولكن لا یغنی أنّ في المخصّص المتصل اللفظي، وكذا اللبّي الذي یكون بمنزلة لا یكون هناك عامّ كي یكون المخصّص منوعاً له، أو غیر منوع، بل لا یكون هناك إلّا الشمول بمقدار ذلك العنوان المخصّص مطلقاً: لفظياً كان المخصّص، أو لیبّاً، فلا یكون لنا ظهور إلّا بمقداره، وحينئذ فالفرد المشكوك یكون من قبیل ما شكّ في كونه من أفراد العامّ، وفي مثله لا یحكّم العامّ.

ولعلّ المراد أنّ المخصّص اللفظي المتصل إذا كان على نحو القضية التعليقية یصحّ التمسك فيه بالعموم، ومثله المخصّص اللبّي الذي یكون بمنزلة، فتأمل.

(١) في المتن أعلاه: (فهو) بدل (كان).

وإن لم يكن كذلك، فالظاهر بقاء العام في المصداق المشتبه على حجّيته كظهوره فيه.

والسرّ في ذلك: أنّ الكلام الملقى من السيّد حجّة، ليس إلّا ما اشتمل على العام الكاشف بظهوره عن إرادته للعموم، فلا بدّ من أتباعه ما لم يقطع بخلافه.

مثلاً، إذا قال المولى: ((أكرم جيرانني))، وقطع بأنّه لا يريد إكرام من كان عدوّاً له منهم، كان أصالة العموم باقيةً على الحجّية بالنسبة إلى من لم يعلم بخروجه عن عموم الكلام، للعلم بعدواته؛ لعدم حجّة أخرى بدون ذلك على خلافه.

بخلاف ما إذا كان المخصّص لفظياً؛ فإنّ قضية تقديمه عليه هو كون الملقى إليه كأنّه كان من رأس لا يعمّ الخاصّ، كما كان كذلك حقيقة فيما كان الخاصّ متصلاً. والقطع بعدم إرادة العدو لا يوجب انقطاع حجّيته، إلّا فيما قطع أنّه عدوّه، لا فيما شكّ فيه، كما يظهر صدق هذا من صحّة مؤاخذه المولى لو لم يكرم واحداً من جيرانه؛ لاحتمال عداوته له، وحسن عقوبته على مخالفته، وعدم صحّة الاعتذار عنه بمجرد احتمال العداوة، كما لا يخفى على من راجع الطريقة المعروفة، والسيرة المستمرة المألوفة بين العقلاء التي هي ملاك حجّية أصالة الظهور.

وبالجملة: كان بناء العقلاء [٤٣٩] على حجّيتها بالنسبة إلى المشتبه هاهنا، بخلاف هناك؛ ولعلّه لما أشرنا إليه، من التفاوت بينهما بلقاء حجّتين هناك، تكون

٤٣٩- قوله رحمه الله: ((وبالجملة كان بناء العقلاء... إلخ)).

[قلت: هذا] مسلّم، إلّا أنّ الكلام في سرّ بناء العقلاء، وقد تقدّم^(١) ما ذكرنا من سرّه.

قضیتھما - بعد تحکیم الخاصّ وتقديمه على العامّ - كأنّه لم یعمّه حکماً من رأس، وكأنّه لم یکن بعامّ.

بخلافه هاهنا؛ فإنّ الحجّة الملقاة لیست إلّا واحدة. والقطع بعدم إرادة إكرام العدو فی: ((أكرم جیرانی)) - مثلاً - لا یوجب رفع اليد عن عمومہ إلّا فیما قطع بخروجه من تحته، فإنّہ على الحکیم إلقاء كلامه على وفق غرضه ومرامه، فلا بدّ من اتّباعه ما لم تقم حجّة أقوى على خلافه.

بل یمكن أن یقال: إنّ قضیة عمومہ للمشكوك أنّه لیس فرداً لما علّم بخروجه من حکمه بمفهومه، فیقال فی مثل: ((لعن الله بني أمیة قاطبة)): إنّ فلاناً وإن شكّ فی إیمانہ یجوز لعنه؛ لمكان العموم، وكلّ من جاز لعنه لا یكون مؤمناً، فیتج: أنّه لیس بمؤمن، فتأمل جيّداً.

إيقاظ

لا یخفی: أنّ الباقي [٤٤٠] تحت العامّ بعد تخصیصه بالمنفصل، أو كالاستثناء من المتّصل، لما كان غیر معنويّ بعنوان خاصّ، بل بكلّ عنوان لم یكن ذاك بعنوان الخاصّ، كان إحراز المشتبه منه بالأصل الموضوعيّ في غالب الموارد - إلّا ما شدّد - ممكناً، فبذلك یحكم علیه بحكم العامّ، وإن لم یجز التمسكّ به بلا كلام؛ ضرورة أنّه قلّمَا لا یوجد عنوان یجری فیہ أصل ینقح به أنّه ممّا بقى تحته.

٤٤٠ - قوله رحمه الله: ((إيقاظ: لا یخفی أنّ الباقي... إلخ)).

الغرض من هذا دفع الإشکال عمّا ربّما یوجد فی كلام الفقهاء من الحكم على الفرد المشكوك كونه من أفراد الخاصّ، فإنّہ إنّما یحكمون بذلك لا لأجل التمسكّ

مثلاً: إذا شكّ أنّ امرأة تكون قرشيّة - فهي وإن كانت وجدت إمّا قرشيّة أو غيرها - فلا أصل يحرز به أنّها قرشيّة أو غيرها، إلّا أنّ أصالة عدم تحقّق الانتساب بينها وبين قریش، تجدي في تنقيح أنّها ممّن لا تحبّض إلّا إلى خمسين؛ لأنّ المرأة التي لا يكون بينها وبين قریش انتساب أيضاً، باقية تحت ما دلّ على: أنّ المرأة إنّها ترى الحمرة إلى خمسين، والخارج عن تحتها هي القرشيّة، فتأمل تعرف.

بالعموم، بل لأجل جريان الأصل الموضوعيّ في الفرد المشكوك، فيحرزون بذلك الأصل عدم كونه من أفراد الخاصّ، وحينئذٍ فيصحّ الحكم عليه بحكم العامّ. وتفصيل ذلك أن يقال: [إنّ] الفرد المشكوك إنّ كانت له حالة سابقة أخذ بها بحكم الاستصحاب، فإن كانت فسقاً كان محكوماً بحكم الخاصّ، وإن كانت عدالة كان محكوماً بحكم العامّ، ولا إشكال في ذلك. وإن لم تكن له حالة سابقة معلومة فلا يصحّ جريان الاستصحاب فيه؛ لعدم اليقين السابق، وحينئذٍ فهل لنا أصل موضوعيّ يحرز لنا أنّه من أفراد الخاصّ، أو من أفراد العامّ؟ قلت: الظاهر أنّ ما أورده الأستاذ (سلّمه الله) على المصنّف أولاً من عدم كون الأصل موجباً لزيادة أفراد العامّ وارداً على هذا الاستصحاب. نعم، لو أجرى الاستصحاب في الحكم المعلوم سابقاً من الوجوب أو الحرمة لم يرد عليه شيء، فتأمل.

والذي بنى عليه المصنّف (رحمه الله) التفصيل بين ما يكون الخاصّ معنوياً للباقي تحت العامّ بعنوان خاصّ، وبين ما لا يكون كذلك، بل يبقى الباقي تحت العامّ بلا عنوان.

فالأول: مثل التخصيص بالوصف مثل أكرم العلماء العدول، والتخصيص بالبدل، مثل أكرم القوم شعرائهم.

والثاني: مثل التخصيص بالمنفصل مطلقاً، ومثل التخصيص بالاستثناء من المتصل، فإتّهما لا يوجبان تعنون الباقي بعنوان خاصّ.

ففي الأول - أعني ما أوجب التعنون - لا يمكن جريان الأصل الموضوعي، فإنّه مع كونه معارضاً مثبت، فإنّ الفرد المشكوك لا تجري فيه أصالة عدم الفسق مثلاً لمعارضتها بأصالة عدم العدالة، مع أنّها لا تثبت العدالة إلّا على القول بالأصل المثبت.

وأما الثاني - وهو ما لا يوجب التعنون بعنوان خاصّ، بل يكون العامّ معنوياً بأيّ عنوان كان ما عدا عنوان الخاصّ - فقال المصنّف فيه: (كان إحراز المشتبه منه بالأصل الموضوعي في غالب الموارد - إلّا ما شدّد - ممكناً... إلخ) ^(١).

وتقرير مراده (قدّس سرّه): أنّ الأفراد الباقية لما لم تكن معنونة بعنوان خاصّ، فبأيّ عنوان كانت معنونة تكون داخلة في العامّ ما لم يكن ذلك العنوان هو عنوان الخاصّ، مثلاً: إذا قال: أكرم العلماء، ثمّ قال: لا تكرم الفسّاق منهم كان الباقي تحت العامّ لم يؤخذ فيه عنوان خاصّ، فالفرد بأيّ عنوان تعنون يكون من جملة الباقي إلّا إذا تعنون بعنوان الخاصّ، فلا يكون من جملة الباقي، وحينئذٍ الفرد المشكوك كونه فاسقاً وإن لم يكن له حالة سابقة من فسق أو عدالة، إلّا أنّه لما كان اتّصافه بالفسق حادثاً وهو مشكوك، فالأصل عدمه، وحينئذٍ يكون هذا الفرد بهذا العنوان - أعني أنّه لم يتّصف بالفسق - داخلاً في جملة الأفراد الباقية.

(١) يُنظر: صفحة (٤١٦) من هذا الكتاب.

لا أنا نقول: الأصل عدم كونه فاسقاً حتّى يرد علينا أنّ المفروض أنّ الفرد حسب الفرض ليس له حالة سابقة، بأن كان ولم يكن فاسقاً حتّى نستصحب تلك الحالة له، وهي عدم الفسق، بل نقول: إنّ اتّصاف هذا الفرد بالفسق حادث، فالأصل عدمه.

وبعبارة أخرى: عدم الفسق تارة يؤخذ على نحو (ليس) التامة، بمعنى عدم انطباق هذا الشخص بالفسق، وتارة يؤخذ على نحو (ليس) الناقصة، بمعنى أنّ هذا الشخص ليس بفاسق.

والذي يفتقر إلى سبق حالة للشخص هو أصالة عدم الفسق بالمعنى الثاني، والذي نريده أصالة عدم الفسق بالمعنى الأوّل، وهو لا يفتقر إلى سبق حالة للشخص، بل يكفي فيه أن يكون اتّصاف الشخص بالفسق مسبوقاً بالعدم حتّى أنّ الشخص لو لم يكن له وجود سابق أصلاً، بل فرض وجوده فعلاً، وشكّ في اتّصافه بالفسق فالأصل عدمه، بمعنى الأصل عدم عروض الفسق عليه واتّصافه به، فإنّه قبل وجوده لم يكن الفسق عارضاً عليه، فإذا شكّ في عروضه عليه بعد أن وجد فالأصل عدمه، وحيث إنّ كان هذا الفرد معنوّناً بعنوان غير عنوان الخاصّ، فهو داخل في جملة الأفراد الباقية تحت العامّ لما قلنا من أنّ الباقي تحت العامّ هو ما كان معنوّناً بأيّ عنوان ما عدا عنوان الخاصّ، فيكون الفرد المشكوك محكوماً بحكم العامّ بواسطة ذلك الأصل الموضوعي. هذا غاية تقرير كلامه، ونهاية توضيح مراده زيد في علوّ درجته وإكرامه.

ولكن فيه:

أولاً: أنّ هذا العنوان الذي أحرزناه بالأصل وإن كان داخلاً تحت العناوين

الباقية تحت العام، إلا أنه لم يوجب زيادة أفراد ما بقي تحت العام بعد التخصيص، بل هي باقية على ما هي عليه قبل دخول هذا العنوان فيها، فإنه لما أخرج الخاص ما هو متّصف واقعاً بعنوان الفسق من الأفراد، فالباقي تحت العام من الأفراد هو ما ليس فاسقاً واقعاً، وهو لا يزيد أفراداً إذا أدخل فيه هذا العنوان المحرز بالأصل، وحينئذٍ فلا وجه لجريان قاعدة العموم في هذا الفرد المشكوك بعد إجراء الأصل الموضوعي فيه، فإن معنى جريانها في مصداق إدخال هذا المصداق بحيث لو لم تحر فيه لما دخل في العموم، بحيث يكون جريانها في المصداق موجباً لزيادة أفراد العام.

وفي مقامنا قد عرفت أن الباقي تحت العام واقعاً هو تلك الأفراد الواقعية - أعني ما عدا أفراد الخاص - وحينئذٍ فلو أجرى العام في الفرد المشكوك بعد إجراء الأصل الموضوعي فيه لما كان موجباً لزيادة تلك الأفراد.

قلت: وهذا بخلاف ما إذا شك في التخصيص ابتداءً، كما لو قال: أكرم العلماء، وشكنا في أنه خرّج زيدا منهم أم لا، فإنه على تقدير أن يكون قد خرّجه واقعاً تنقص أفراد العام بمقداره، وإن لم يكن قد خرّجه لا تنقص بهذا المقدار، فقبل جريان أصالة العموم في حق زيد لا نحكم بدخوله في أفراد العام، بل يكون الحكم في ذلك العام على ما عدا زيد من الأفراد، وبعد إجرائها يكون زيد داخلاً في جملة أفراد العام، وحينئذٍ فيكون إجراء أصالة العموم موجباً لزيادة أفراد العام على ما كانت عليه قبل إجرائها، بخلاف ما نحن فيه، فإنه بعد أن ورد الخاص وأخرج من العام أفراد الفاسق، فالباقي تحته هو ما عدا هذه الأفراد.

وحينئذٍ فبعد جريان الأصل الموضوعي في الفرد المشكوك لو أجريت قاعدة العموم فيه لم يكن موجباً لزيادة أفرادها الباقية على ما كانت عليه قبل جريانها، فلا

فائدة فيها ولا أثر لها، فلا يصحّ إجرائها.

نعم، لو كان العنوان المحرز بالأصل له أفراد في عرض الأفراد الباقية وشكّ في إخراج ذلك العنوان بتخصيص آخر غير ذلك التخصيص المعلوم كأن يشكّ في تخصيص هذا العام بعنوان الشاعر - مثلاً - كما قد خصّص بعنوان الفاسق، وشكّ في زيد أنّه شاعر بعد أن علم بكونه شاعراً، وحينئذٍ فبعد جريان الأصل الموضوعي في حقّه، وهو استصحاب كونه شاعراً، يكون جريان قاعدة العموم فيه موجّباً لزيادة أفراد العام على ما كانت عليه قبل جريانها.

وثانياً: أنّه إن كان الغرض من إجراء هذا الأصل الموضوعي نفي آثار عنوان الخاصّ كان مثبتاً، فإنّ أصالة عدم عروض الفسق على هذا الشخص لا تثبت كون هذا الشخص مسلوباً عنه الفسق.

قلتُ: نعم، هي نافعة في نفي آثار نفس الفسق أو آثار عروضه على هذا الشخص، لا آثار كونه فاسقاً، فإنّ نفيها يتوقّف على إحراز أنّه ليس بفاسق.

وقد تقدّم أنّ المراد من أصالة عدم الفسق: أصالة عدم اتّصاف الشخص بالفسق وعروضه عليه - أعني مفاد ليس التامة - وأنّ هذا لا ينفع في إحراز أنّ الشخص ليس بفاسق - أعني مفاد ليس الناقصة - إلّا على القول بالأصل المثبت.

والحاصل: أنّ نفي آثار كون الشخص فاسقاً يتوقّف على إحراز أنّه ليس بفاسق، فإنّ تلك الآثار إنّما هي معلقة على ثبوت الفسق بما هو مفاد كان الناقصة - أعني كون الشخص فاسقاً - فنفيها يتوقّف على عدم الفسق بما هو مفاد ليس الناقصة؛ أعني كون الشخص ليس بفاسق.

وظاهر أنّه لا أصل لنا بحرز ذلك؛ إذ المفروض عدم تقدّم حالة معلومة لهذا

الشخص، ولا ینفع فی ذلك نفی الفسق بها هو مفاد لیس التامة إلا على تقدير الأصل المثبت.

نعم، لو كانت تلك الآثار مرتبة على ثبوت الفسق بها هو مفاد كان التامة - أعني نفس وجود الفسق للشخص - وعروضه عليه لأمکن نفيها بأصالة العدم على نحو لیس التامة.

لكنك عرفت أنه لیس كذلك، فإنها مرتبة على ثبوته بمفاد كان الناقصة، لإحراز نفيها بأصالة العدم على نحو (لیس) التامة يكون مثبتاً، فتأمل.

وإن أريد من الأصل الموضوعي ترتيب آثار العنوان المحرز به فنقول: إن هذا العنوان المحرز بهذا الأصل وإن كان داخلاً تحت العناوين الباقية لأفراد العام بعد التخصيص إلا أنه لا أثر له، فإن الأثر إنما هو مرتب على نفس الأفراد الباقية تحت العام من غير دخل؛ لكونها معنونة بعنوان من العناوين، مثلاً: إذا حكم على أفراد الإنسان بحكم كان ذلك الحكم مرتباً على نفس أفراد هذا العنوان - أعني عنوان الإنسان - من دون مدخلية لكونها معنونة بعنوان آخر كالكاتبة مثلاً أو غيره من العناوين.

فكذا ما نحن فيه فإنه إذا قيل: يجب إكرام كل عالم، كان هذا الحكم مرتباً على أفراد العالم من دون مدخلية لاتصافها بعنوان آخر في ذلك، فإذا جاء دليل الخاص وأخرج من تلك الأفراد أفراد الفاسق كان الباقي من أفراد العالم محكوماً بوجوب إكرامه، ولا دخل في ذلك لكونها متعنونة بعنوان آخر، فكل عنوان لها ما عدا عنوان العام لا أثر له، فلا وجه للأصل الموضوعي؛ إذ لیس لنا حينئذ عنوان ذو أثر نحز بهذا الأصل ليكون جريان الأصل بالقياس إلى أثره، وحينئذ فالأصل الموضوعي لا

أثر له في هذا المقام فلا وجه لجريانه، فتأمل.

ثم إنَّ الأستاذ (سَلَّمَهُ اللهُ) قال في اليوم الثاني ما حاصله: أنَّه يمكن أن يقرَّر الأصل الموضوعي بحيث لا يرد عليه شيء مما تقدَّم، وذلك بأن يقال: يكفي في المقام نفي عنوان الخاص، وهو حاصل بأصالة عدم الاتصاف، وحينئذٍ فيجري حكم العام من غير مانع، فإنَّ المانع من ذلك إنَّما هو عنوان الخاص، فإذا نفي بالأصل بقي بلا مانع.

والفرق بين هذا التقرير وبين ما يظهر من المصنَّف: أنَّ الذي يظهر من المصنَّف أنَّه يريد أن يحرز بالأصل الموضوعي عنواناً من عناوين العام، فيرد عليه ما تقدَّم من أنَّ هذا العنوان المحرز بالأصل لا يكون موجباً لكون ما تعنون به فرداً للعام، بل تكون الأفراد على ما هي عليه من القلَّة والكثرة ولو تعنونت بألف عنوان، وأنَّ هذا العنوان لا أثر له، فإنَّ الأثر إنَّما هو لنفس الأفراد.

وهذا الذي نقوله لا نريد به أن نحرز بالأصل الموضوعي عنواناً من عناوين العام، بل غاية فائدة الأصل نفي آثار الخاص بنفي عنوانه، وهو كافٍ في جريان حكم العام.

لا أنا نقول: إنَّ هذا الفرد داخل في العام بأصالة العموم بعد جريان الأصل الموضوعي، فيكون الحكم على هذا الفرد بحكم العام من جهة دخوله تحت العموم كي يرد علينا ما أوردناه على المصنَّف أولاً: من أنَّ جريان قاعدة العموم بعد الأصل الموضوعي لا فائدة فيها؛ لعدم كونها موجبة لزيادة الأفراد الباقية.

بل نقول: إنَّ مطلبنا لا يتوقَّف على إدخال هذا الفرد في العام؛ ليكون الحكم عليه بحكمه من قبيل الدليل الاجتهادي، بل يكفي فيه نفي عنوان الخاص، ويكون

نفيه موجباً لجريان حكم العامّ عليه، فجريان حكمه لا من جهة أنّ الفرد داخل فيه، بل من جهة رفع المانع، فيكون ذلك من قبيل الأصل العمليّ الذي هو وظيفته في مقام الشكّ، فإنّ وظيفتنا في هذا المقام أن نحكم على هذا الفرد بحكم العامّ اعتماداً على الأصل الموضوعيّ، فإنّ المانع منه إنّما هو الخاصّ، فإذا نفي عنوانه بالأصل جرى حكم العامّ بلا مانع.

وبعبارة أخرى: إذا قيل (أكرم كلّ عالم)، ثمّ قيل (لا تكرم العالم الفاسق)، وشكّ في كون زيد العالم فاسقاً، كان زيد واجب الإكرام بمقتضى أكرم كلّ عالم، وإنّما المانع منه هو كونه فاسقاً، فإذا نفي ذلك بالأصل أثر ذلك المقتضي، كما هو في جميع أمثال هذه المسألة من العلم بوجود المقتضي والشكّ في وجود المانع.

وأما ما أوردناه على المصنّف ثانياً فلا يرد على ما ذكرناه، فإنّا لا نريد أن نحرز بالأصل عنواناً ذا أثر؛ كي يُقال: إنّ لا أثر لهذا العنوان، بل نقول: نريد بالأصل أن ننفي آثار الخاصّ، والأصل كافٍ في ذلك.

قلتُ: لا يخفى أنّ آثار عنوان الخاصّ مرتبة على ثبوت عنوانه بما هو مفاد كان الناقصة، فلا يكفي في نفيها بأصالة العدم على نحو مفاد (ليس) التامة، بل لا بُدَّ في ذلك من أصالة العدم بما هو مفاد (ليس) الناقصة، وهو موقوف على تقدّم حالة سابقة للشخص المشكوك، والفرض خلاف هذا.

وأجاب (سلّمه الله) عن هذا: بأنّ الآثار للخاصّ إنّما ترتّب على الثبوت بما هو مفاد (كان) التامة، فإنّ الحيض إلى السّتين إنّما هو مرتّب على انتساب المرأة إلى قريش لا على كونها منسوبة إليه.

قلت: إنّ عدم الإكرام إنّما هو مرتّب على كون الشخص فاسقاً الذي هو مفاد (كان) الناقصة لا على أصل اتّصافه بالفسق.

وهمٌ وإزاحةٌ:

ربّما يظهر عن بعضهم: التمسك بالعمومات [٤٤١] فيها إذا شكّ في فردٍ لا من جهة احتمال التخصيص، بل من جهة أخرى، كما إذا شكّ في صحّة الوضوء أو الغسل بإتباع مضاف،

وأجاب (سلّمه الله): بأنّ كون ثبوت العنوان بمفاد (كان) الناقصة أو بمفاد (كان) التامة إنّما هي أمور اعتباريّة انتزاعيّة فلا تؤثر فيها نحن بصده من أنّ الأثر مرتّب على عنوان الفسق، مثلاً.

قلتُ: وإن كانت تلك أمور اعتباريّة إلّا أنّها تؤثر في مقام جريان الأصول، ولا أظنّ أنّ الأستاذ (سلّمه الله) يمنع ذلك.

ثمّ إنّ في نفسي شيء من دفع الإشكال الذي أورده أولاً على المصنّف (رحمه الله) عمّا ذكره من تقرير الأصل، فإنّ مجرّد الأصل لا يكفي في جريان حكم العام ما لم يتمسك بالعموم، فإنّ غاية أصالة عدم الفسق أن لا يكون هذا الشخص فاسقاً بحكم الأصل، وحينئذٍ فالحكم عليه بوجوب الإكرام يتوقّف على كونه من أفراد العام، وذلك لا يتمّ إلّا بجريان قاعدة العموم في حقّه، فتأمّل.

٤٤١ - قوله رحمه الله: ((وهمٌ وإزاحةٌ: ربّما يظهر من بعضهم التمسك بالعمومات... إلخ)).

تنقيح هذا المطلب هو أن يقال: إذا تعلّق حكم بموضوع وشكّ في أفراد ذلك الموضوع لا من جهة الشكّ في التخصيص بل من جهة أخرى، ثمّ ورد عامٌ يشمل ذلك الموضوع، فإنّ كان الحكم في ذلك العامّ معلقاً على ذلك الحكم فلا يصحّ التمسك بعموم ذلك العامّ في إزاحة ذلك الشكّ وإحراز أنّ الفرد المشكوك من أفراد

ذلك الموضوع، مثلاً: إذا حكم على الوضوء بالصحة، وشك في صحة الوضوء ببائع مضاف فلا يصح التمسك بعموم الوفاء بالنذر على صحة ذلك الوضوء إذا قلنا: إن عموم الوفاء بالنذر معلق على كون متعلقه صحيحاً في نفسه، فإن فساد ذلك غني عن البيان، حيث إنه دور صريح، فإن تعلق النذر بالوضوء موقوف على صحته، فلو كانت صحته موقوفة على تعلق النذر لدار.

ولو تم ذلك لانفتح علينا باب واسع، ولزم أن نقول بصحة جميع العقود والإيقاعات الفاسدة، بل بصحة جميع العبادات المحرمة، بل بعدم حرمة جميع المحرمات بأن ينذر المكلف فعلها وحيث يجب عليه فعلها، ولما احتجنا إلى دليل في مسألة البراءة، فإن المكلف إذا نذر أن يشرب التن وجب عليه الوفاء بهذا النذر، وهكذا إذا نذر ترك صلاة الجمعة - مثلاً - وفساد ذلك غني عن البيان. على أن وجوب الوفاء بالنذر إنما هو على الناذر، وحيث فكيف يصح أن يقال: إن الوضوء بالمضاف صحيح بالنسبة إلى جميع المكلفين؛ لأن زيدا نذر فعله، فوجب عليه، وإذا وجب كان صحيحاً.

وبالجملة: هذا [عمّا] لا يقول به عاقل، فضلاً عن فاضل، وإن لم يكن الحكم في ذلك العام معلقاً على ذلك الحكم بأن لم يؤخذ ذلك الحكم المشكوك ترتيبه على هذا الموضوع الخاص في موضوع حكم العام، فإن كان جريان حكم العام على هذا الفرد المشكوك مستلزماً لكونه من أفراد موضوع ذلك الحكم الذي هو محل الشك، كان إزاحة الشك عن ذلك الفرد والحكم بأنه من أفراد ذلك الموضوع تعويلاً على أصالة هذا العموم مبنياً على مثبتية أصالة العموم، فإن قلنا بأنها على نحو الأمانة وأنها تثبت هذا المقدار صحّ ذلك.

هذا ما ذكره [(سَلَّمَهُ اللهُ)] في الدورة السابقة، وفي هذه الدورة ذكر أنه يمكن

أن يوجّه كلام المتمسك بالعمومات المذكورة بأنّه ليس غرضه إثبات ذلك الحكم المشكوك فيه من الجواز أو الصحة، بل الغرض أنّه بعد فرض تعلّق النذر بمثل هذه الأشياء يحصل الشكّ في انعقاد النذر ولو من جهة الشكّ في جواز ذلك الفعل المنذور وعدم جوازه، وبأدلة وجوب الوفاء بالنذر تصحّح انعقاد النذر لا أصل جواز ذلك الفعل، وحينئذٍ فيخرج الكلام عن تلك البشاعة التي لا يمكن أن يتفوّه بها أحد.

نعم، يرد عليه: أنّ تلك الأدلة التي دلّت على اعتبار كون متعلّق النذر مباحاً في انعقاده إن دلّت على نحو التقييد لم يصحّ التمسك بإطلاق دليل الوفاء بالنذر على انعقاده لعدم إحراز قيده.

نعم، لو أحرز القيد ولو بأصل عمليّ صحّ التمسك بالإطلاق المزبور على الانعقاد، وذلك كاستصحاب الإباحة - مثلاً - لو اتّفق كون المقام مجرى لها.

أمّا أصالة الإباحة الثابتة بالبراءة ونحوها فالظاهر أنّها غير نافعة في إحراز ذلك القيد، حيث إنّ القيد هو الإباحة الواقعيّة الثابتة للشيء بعنوانه الأوّلّي، وأصالة الإباحة إنّما تثبت الإباحة الثابتة له بعنوانه الثانويّ نظير الإشكال المتقدّم في باب الأجزاء، هذا إذا كان مفاد تلك الأدلة هو التقييد.

وأما إذا لم يكن مفادها إلّا التخصيص بالمنفصل دخلت هذه المسألة في المسألة السابقة.

ثمّ إنّّه (دام ظلّه) أفاد في اليوم الثاني ما أفاده في الدورة السابقة، وأنّ المراد من المتمسك بأدلة وجوب الوفاء إثبات جواز ذلك الفعل الذي تعلّق به النذر؛ لعدم معقوليّة التفكيك بين الوجوب والجواز، فإنّ الفعل إذا لم يكن جائزاً كيف يجب!

وأورد عليه: بأنّه لو كان الحكمان - وهما الجواز والوجوب - من باب محض

فيستكشف صحته بعموم مثل: ﴿أوفوا بالنذور﴾ [٤٤٢] فيها إذا وقع متعلقاً للنذر، بأن يقال: وجب الإتيان بهذا الوضوء وفاءً للنذر؛ للعموم، وكلّ ما يجب الوفاء به لا محالة يكون صحيحاً؛ للقطع بأنّه لولا صحته لما وجب الوفاء به.

وربما يؤيد ذلك بما ورد من صحة الإحرام والصيام قبل الميقات وفي السفر، إذا

التلازم لصحّ أن يستكشف الأوّل من ثبوت الثاني، إلّا أنّ المقام ليس من هذا القبيل، فإنّ الأوّل فيما نحن [فيه] يكون بمنزلة الموضوع في الثاني، فيكون مقدّماً عليه رتبة، فلا بُدّ من إحرازه بدليل آخر، ولو بأصل عملي.

وحينئذ نقول: إن كان الغرض من التمسك إثبات الجواز في نفس ذلك الفعل - ولو في غير مورد النذر - فلا يخفى بشاعته، وإن كان الغرض إثبات جوازه في خصوص مورد النذر فلا يخفى ما فيه من اللغو؛ لأنّ الفعل إذا ثبت وجوبه في مورد النذر فأبى حاجة إلى إثبات جوازه؟ وإن كان الغرض إثبات جوازه لينعقد نذره من جهة اشتراط الجواز في انعقاد النذر، فهو ما قدّمناه من أنّه لا بُدّ في مثل ذلك من إحراز الجواز مع قطع [النظر] عن تعلّق النذر؛ لكون الجواز على هذا التقدير متقدّماً في الرتبة على الانعقاد، فيكون انعقاد النذر متوقفاً عليه، فلو أُريد إثباته بانعقاده لزم الدور.

٤٤٢ - قوله رحمه الله: ((فيستكشف صحته بعموم مثل: ﴿أوفوا بالنذور﴾...

الخ)).

لا يخفى أنّ ذلك لو تمّ لما كان مختصاً بالفرد المشكوك، بل ينبغي أن يكون آتياً في الفرد المعلوم الفساد، فيقال بصحته إذا نذر فعله.

تعلق بها النذر كذلك.

والتحقيق أن يقال: إنه لا مجال لتوهم الاستدلال بالعمومات المتكفلة لأحكام العناوين الثانوية فيما شك من غير جهة تخصيصها، إذا أخذ في موضوعاتها أحد الأحكام المتعلقة بالأفعال بعناوينها الأولية، كما هو الحال في وجوب إطاعة الوالد، والوفاء بالنذر وشبهه في الأمور المباحة أو الراجحة؛ ضرورة أنه - معه - لا يكاد يتوهم عاقل أنه إذا شك في رجحان شيء أو حليته، جواز التمسك بعموم دليل وجوب الإطاعة أو الوفاء في رجحانه أو حليته.

نعم، لا بأس بالتمسك به في جوازه - بعد إحراز التمكن منه والقدرة عليه - فيما لم يؤخذ في موضوعاتها حكم أصلاً، فإذا شك في جوازه صح التمسك بعموم دليلها في الحكم بجوازها.

وإذا كانت محكمة بعناوينها الأولية بغير حكمها بعناوينها الثانوية، [٤٤٣] وقع المزاخمة بين المقتضيين، ويؤثر الأقوى منهما لو كان في الين، وإلا لم يؤثر أحدهما، وإلا لزم الترجيح بلا مرجح، فليحكم عليه حينئذٍ بحكم آخر - كالإباحة - إذا كان أحدهما مقتضياً للوجوب، والآخر للحرمة مثلاً.

٤٤٣ - قوله رحمه الله: ((وإذا كانت محكمة بعناوينها الأولية بغير حكمها بعناوينها الثانوية... إلخ)).

وذلك مثل شرب الخمر، فإنه بعنوانه الأولي حرام، وإذا تعنون بعنوان ثانوي موجب لوجوبه - كأن يكون مندوراً، أو شرطاً في ضمن عقد، أو استأجر عليه، فإنه حينئذٍ يكون واجباً بمقتضى عموم وجوب الوفاء بالنذر والشرط والعقد، بدليل:

(المؤمنون عند شروطهم) ^(١) و﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ ^(٢) - فتقع المعارضة بين الدليل المتكفل لحكمه بعنوانه الأولي، وبين الدليل المتكفل لحكمه بعنوانه الثانوي، فإثبات دليلان مستقلان بينهما عموم من وجه؛ لانفراد الأول فيها إذا لم يكن شرب الخمر متعلقاً بالنذر - مثلاً - وانفراد الثاني فيها إذا لم [يكن] متعلقاً بالنذر - مثلاً - محرماً، فإثبات أن يتصرّف في الأول بأن يقال: المراد من تحريم شرب الخمر هو فيما لم يكن متعلقاً بالنذر - مثلاً - وإثبات أن يتصرّف في الثاني بأن يُقال: إنّ وجوب الوفاء بالنذر - مثلاً - فيما إذا لم يكن متعلقه محرماً، هكذا قرّره الأستاذ - سلّمه [الله] -.

قلتُ: ويظهر لك من هذا فساد قول المصنّف (رحمه الله): (وقع المزاخمة بين المقتضيين... إلخ) ^(٣).

نعم، لو علم من الدليلين أنّهما اقتضائيان ولم يكونا ظاهرين في الفعلية جميعاً كان من باب التزاحم، أمّا إذا كانا ظاهرين في الفعلية فهو من باب التعارض؛ للقطع بكذب أحدهما، سواء علم بكونهما معاً فيهما الاقتضاء، أو علم أنّ المقتضي موجود في أحدهما غير المعين، أو لم يعلم وجود المقتضي أصلاً.

أمّا في الصورة الأولى فلتكاذبها في دعوى الفعلية، وأمّا في الثانية فلتكاذبها في دعوى الفعلية والاقتضاء معاً، وكذا في الصورة الثالثة، فتأمل.

ويمكن أن يُقال: إنّ لا معارضة بين الأدلة المتعرّضة لأحكام الأفعال بعناوينها الثانوية وبين الأدلة المتعرّضة لإثبات الأحكام لها بعناوينها الأولية، وكذا لا مزاخمة

(١) تهذيب الأحكام: ٧ / ٣٧٠، باب المهور والأجور وما ينعقد من النكاح، ج ٦٦.

(٢) سورة المائدة، الآية: ١.

(٣) يُنظر: الصفحة السابقة.

وأما صحّة الصوم في السفر بنذره فيه - بناءً على عدم صحّته فيه بدونه - وكذا الإحرام قبل الميقات، فإنّما هو لدليل خاصّ كاشفٍ عن رجحانها ذاتاً في السفر وقبل الميقات، وإنّما لم يأمر بهما - استحباباً أو وجوباً - لمانع يرتفع مع النذر [٤٤٤].

بينهما، بل تكون الأدلّة الأولى حاكمة على الثانية، كما أفاده المصنّف (رحمه الله) في أوّل التعادل والتراجع^(١).

٤٤٤ - قوله رحمه الله: ((وإنّما لم يؤمر بهما - استحباباً أو وجوباً - لمانع يرتفع مع

النذر... إلخ)).

وعليه فيكون الصوم المندوب بالسفر راجحاً في نفسه، ولكن هناك مانع يمنع من تعلق الأمر به، وهذا المانع يرتفع بالنذر، وحيثنّذ فلو وقع متعلّقاً للنذر كان صحيحاً لكونه راجحاً بلا مانع.

ولكن يبقى الإشكال في أنّ الأمر الذي يوجد بعد تعلق النذر به هل يكون وجوبياً، أو نديباً؟

والظاهر أنّه يكون على ما كان عليه قبل النذر لولا المانع، وحيثنّذ فيشكل الجمع بينه وبين وجوب الوفاء بالنذر لامتناع اجتماع المثليين لو كان وجوبياً، والضدّين لو كان نديباً.

ويمكن أن يُقال: إنّ ذلك الأمر لا يكون فعليّاً، بل هو اقتضائيّ موجب لتأكّد وجوب الوفاء بالنذر.

قلتُ: فيكون الصوم في السفر بعد تعلق النذر به كما كان قبله، فإنّّه قبله يكون

(١) يُنظر: (٣/ ٦٥٢) من هذا الكتاب.

ولما لصيرورتها راجحين بتعلّق النذر بهما [٤٤٥] بعد ما لم يكونا كذلك، كما ربما يدلّ عليه ما في الخبر: من كون الإحرام قبل الميقات كالصلاة قبل الوقت [٤٤٦].

مشتملاً على ملاك الطلب ومقتضيه لكن يمنع من تأثيره مانع، وهذا المانع وإن زال بتعلّق النذر إلّا أنّه يحدث له مانع آخر وهو وجوب الوفاء بالنذر.

ويمكن أن يُقال: إنّ لا داعي إلى الالتزام بكون ذلك الأمر اقتضائياً؛ لإمكان كونه فعلياً مع عدم لزوم اجتماع المثلين أو الضدين، فإنّ ذلك الأمر إنّما يتعلّق بنفس الفعل بعنوانه الأوّل، ووجوب الوفاء بالنذر إنّما يتعلّق بعنوان الوفاء، وظاهر أنّ هذا العنوان لا يكون منطبقاً على نفس الفعل ومتّحداً معه كي يقال: لا يجوز ذلك بناءً على الامتناع.

نعم، تحقّق ذلك الفعل خارجاً يكون سبباً وعلة لحصول الوفاء، لا أنّه عينه، إلّا بنحو من التسامح، فتأمّل.

٤٤٥ - قوله رحمه الله: ((وأمّا لصيرورتها راجحين بتعلّق النذر بهما... إلخ)).

بأن يكون تعلّق النذر بهما مقارناً؛ لعروض عنوان راجح عليهما، لا أنّ ذلك الرجحان يكون آتياً من قبل النذر وبسببه كما يظهر من عبارته؛ للقطع بعدم إرادة ذلك، فإنّه مستلزم للدور.

٤٤٦ - قوله رحمه الله: ((كما رُئيّا يدلّ عليه ما في الخبر: من كون الإحرام قبل

الميقات كالصلاة قبل الوقت... إلخ)).

فإنّه يدلّ على أنّ الإحرام قبل الميقات ليس براجح أصلاً، كالصلاة قبل الوقت، وحينئذٍ فإذا قلنا: بأنّ متعلّق النذر لا بُدّ أن يكون راجحاً، ومع ذلك ورد الحكم من

الشارع بصحة تعلّقه بالإحرام قبل الميقات فلا بُدّ أن نقول بصيرورته راجحاً عند تعلّق النذر به، لأجل انطباق عنوان عليه راجح عند ذلك.

قلت: يمكن أن يكون الغرض من جعل الإحرام قبل الميقات بمنزلة الصلاة قبل الوقت أنّها بأنفسهما راجحان، ولكن هناك مانع يمنع من تعلّق الطلب بهما.

وحينئذٍ فإذا ورد من الشارع الحكم بصحة تعلّق النذر بالإحرام قبل الميقات فلا بُدّ أن يكون تعلّق النذر به موجباً لزوال ذلك المانع، بناءً على أنّ متعلّق النذر لا بُدّ أن يكون راجحاً، وحينئذٍ فلا دلالة للخبر على أنّه لا رجحان فيه بنفسه، وأنّ الرجحان له يكون عند تعلّق النذر به.

اللَّهُمَّ إِلَّا أَنْ يُقَالَ: إنّنا نقطع بأنّ الصلاة قبل الوقت لا رجحان فيها أصلاً، لا أنّها راجحة وهناك مانع من طلبها، فلا بُدّ أن يكون الإحرام قبل الميقات لا رجحان فيه أصلاً بمقتضى تشبيهه بهذه الصلاة.

ولكن دعوى هذا القطع بلا دليل، فعلى المصنّف إثبات ذلك، ولا يكفي احتمال أنّها كذلك.

ويمكن إثبات ذلك: بأنّه إذا فرض إمكان كون الوجه في تشبيه الإحرام قبل الميقات بالصلاة قبل الوقت هو كونها سواء في حصول الرجحان قبل الميقات في الأوّل، وقبل الوقت في الثاني، وأنّه إنّما لم تؤمر بهما قبل ذلك لمانع، فلازم ذلك أنّه إذا دلّ الدليل على كون النذر في الإحرام قبل الميقات رافعاً لذلك المانع أن يكون نذر الصلاة قبل الوقت رافعاً لذلك المانع.

نعم، يرد على المصنّف [(رحمه الله)]: أنّه لو سلّم أنّ الصلاة قبل الوقت لا رجحان فيها، فلا نسلم أنّ تشبيه الإحرام قبل الميقات مقتضياً لكونه كذلك؛ لإمكان

لا يقال: لا يجدي صيرورتها راجحين بذلك في عبادتيهما؛ ضرورة كون وجوب الوفاء توصلياً لا يعتبر في سقوطه إلا الإتيان بالمندور بأيّ داع كان.
فإنه يقال: عبادتيهما إنّما تكون لأجل كشف دليل صحتها عن عروض عنوان راجح عليهما، ملازم لتعلق النذر بهما.

هذا لو لم نقل بتخصيص عموم دليل اعتبار الرجحان في متعلق النذر [٤٤٧] بهذا الدليل، وإلا أمكن أن يقال بكفاية الرجحان الطارئ عليهما من قبل النذر في عبادتيهما، بعد تعلق النذر بإتيانها عبادياً ومتقرباً بهما منه - تعالى - فإنه وإن لم يتمكن من إتيانها كذلك قبله، إلا أنه يتمكن منه بعده، ولا يعتبر في صحة النذر إلا التمكن من الوفاء ولو بسببه، فتأمل جيداً.

أن يكون الغرض من التشبيه مجرّد بيان أنّه لا أمر به كالصلاة قبل الوقت، فإن التشبيه لا يقتضي المساواة من جميع الوجوه.

٤٤٧ - قوله رحمه الله: ((هذا لو لم نقل بتخصيص عموم دليل اعتبار الرجحان في متعلق النذر... إلخ)).

هذا وجه ثالث لحكم الشارع بصحة تعلق النذر بالإحرام قبل الميقات والصيام المندوب في السفر.

وحاصله: أنّنا نلتزم بأن متعلق النذر لا بُدّ أن يكون راجحاً بمقتضى العمومات، وحكم الشارع بالصحة في هذين المقامين يكون مخصّصاً لتلك العمومات، وحيث إنّ لا حاجة إلى الالتزام بأن الإحرام قبل الميقات - مثلاً - يكون راجحاً في نفسه، وهناك مانع من طلبه يرتفع بتعلق النذر به، أو أنّ تعلق النذر به يكون مقارناً لعروض

عنوان راجح عليه، بل على هذا الوجه يكون النذر بنفسه موجباً لرجحانه، ولكن يبقى إشكال آخر، وهو أنّ الإحرام لا يكون حيثنّذ عبادة، فإنّ الأمر بوفاء النذر توصليّ، فما الوجه في كونه عبادة؟
ويمكن أن يُجاب عنه بوجهين:

[الوجه] الأوّل: أن يُقال إنّ بعض الأفعال كالصوم والإحرام من خصائصها أنّها متى تعلّق بها الوجوب، أو الطلب كانت عبادة؛ لكونها في نفسها معنونة بعنوان يوجب أن يكون الطلب المتعلّق بها تعبديةً وإن كان هذا الطلب بنفسه لو تعلّق بغيرها من الأفعال لكان توصليّاً.

وبالجملة: التعبدية والتوصلية ليست من أوصاف الطلب وآثاره، بل هي من خواصّ المتعلّق وآثاره، وإلّا فالطلب المتعلّق بالتعبديات والمتعلّق بالتوصليات واحد.

فالفرق إنّما هو في ناحية المطلوب، فإنّ منه ما يكون من العبادات، فالطلب المتعلّق به لا يسقط إلّا بإتيانه بقصد التقرب، ومنه ما ليس كذلك، فالطلب المتعلّق به يسقط بمجرد حصوله.

ويلزم على هذا الوجه: أنّه لو نذر أن يصوم في السفر - مثلاً - أن لا يسقط طلب الوفاء بالنذر إلّا أن يؤتى بالصوم بداعي أمر الوفاء بالنذر، وكذا لو استأجر على الصلاة أو الصوم أن لا يسقط أمر الوفاء بالعقد إلّا أن يؤتى بالصلاة بداعي أمر الوفاء بالعقد؛ لكونه عبادياً على هذا الوجه، فإنّ أمر الوفاء بعقد الإجارة إذا تعلّق بالإتيان بالصلاة كان عبادياً؛ لكون متعلّقه في نفسه عبادة، فلا يسقط إلّا أن يؤتى بمتعلّقه بداعيه الذي هو معنى قصد التقرب.

الوجه الثاني: ما ذكره المصنّف (رحمه الله) وحاصله: أنّ أمر الوفاء بالنذر وإن كان توصلياً، إلّا أنّ الأمر التوصليّ يمكن أن يؤتى بمتعلّقه بقصد التقرب، كما يؤتى بتطهير الثوب - مثلاً - بقصد التقرب وإطاعة الأمر وإن كان أمره توصلياً.

والفرق بين التوصليّ والتعبدّي: أنّ التعبدّي لا يسقط إلّا إذا أُتي بمتعلّقه بقصد التقرب، والتوصليّ يسقط بمجرد الإتيان وإن لم يقصد به التقرب، لا أنّه لا يمكن قصد التقرب بالإتيان بمتعلّقه، وحينئذٍ فكما أنّ المكلف إذا نذر أن يأتي بغسل الثوب بقصد التقرب فلا بُدّ في الوفاء بذلك النذر أن يأتي بالغسل بقصد التقرب، مع أنّ الغسل ليس عبادياً في نفسه، فكذا إذا نذر أن يصوم في السفر بقصد التقرب لا بُدّ في الوفاء بذلك النذر من أن يأتي بالصوم بقصد التقرب وإن لم يكن الصوم قبل تعلّق النذر به عبادة؛ لأنّه يصير عبادة بعد تعلّق النذر به على هذا النحو.

والإشكال عليه بأنّ الصوم العباديّ غير مقدور؛ لعدم الأمر به فلا يصحّ تعلّق النذر به.

مدفوع: بأنّه يكون مقدوراً بعد تعلّق النذر به، فإنّه بعد تعلّق النذر به يتعلّق به الأمر، والقدرة المعتبرة في متعلّق النذر لا يلزم أن تكون حاصلة قبل تعلّق النذر، بل يكفي فيها أن يكون مقدوراً ولو بعد تعلّق النذر، كما هو الحال في سائر التكاليّف، فإنّه لا يعتبر فيها إلّا أن يكون متعلّقها مقدوراً ولو بعد تعلّقها به إن لم تكن حاصلة قبله.

قال الأستاذ (سلّمه الله) ما حاصله: أنّ الوجه الأوّل أولى ممّا ذكره المصنّف (رحمه الله)، فإنّ صحّة ما ذكره المصنّف (رحمه الله) مبنيّ على أن يكون الناذر نذر بهذه الكيفيّة، وهي أن يأتي بالإحرام - مثلاً - بقصد التعبد.

بقي شيء، وهو: أنّه هل يجوز التمسك بأصالة عدم التخصيص في إحراز عدم كون ما شكّ في أنّه من مصاديق العام - مع العلم بعدم كونه محكوماً بحكمه - مصداقاً له، مثل ما إذا علّم أنّ زيدا يحرم إكرامه، وشكّ في أنّه عالم، فيحكم عليه - بأصالة عدم تخصيص ((أكرم العلماء)) أنّه ليس بعالم، بحيث يحكم عليه بسائر ما لغير العالم من الأحكام؟

فيه إشكال؛ لاحتمال اختصاص حجّيتها بها إذا شكّ في كون فرد العام محكوماً بحكمه، كما هو قضية عمومه.

والحال أنّ الغالب أنّ الناذر ينذر نفس الإحرام من غير التفات إلى أنّه يأتي به بقصد التقرب.

قلتُ: بل يمكن أن يُقال: إنّ القدرة على متعلّق النذر فيما نحن فيه حاصلة قبل تعلّق النذر، فإنّه يصدق على هذا الفعل أنّه فعلاً مقدور بعد تعلّق النذر بأن يكون الظرف - أعني بعد تعلّق النذر - متعلّقاً بالفعل والقدرة في الحال، فيكون الصوم العباديّ بعد تعلّق النذر مقدوراً في الحال، وقد مرّ مثل ذلك للأستاذ (سَلّمه الله) في جواب من أشكل على الواجب المعلّق بعدم القدرة، فراجع.

ثمّ إنّ الأستاذ (سَلّمه الله) قال ما معناه: أنّ ذكر المصنّف (رحمه الله) هذه الوجوه الثلاثة إنّما هو من باب التفضّل؛ لدفع الإشكال عن حكم الشارع بصحة تعلّق النذر بالصوم المندوب في السفر والإحرام قبل الميقات، ولتوجيه ذلك، وإلّا فلا تعلّق لهذه المسألة بمسألتنا، فإنّ ذلك من وظائف الفقيه، وإلّا فيكفي في الجواب عن التأييد ما ذكره أولاً من أنّ الحكم بالصحة لدليل خاصّ.

والمثبت من الأصول اللفظية وإن كان حجة [٤٤٨]، إلا أنه لا بد من الاختصار على ما يساعد عليه الدليل، ولا دليل هاهنا إلا السيرة وبناء العقلاء، ولم يعلم استقرار بنائهم على ذلك، فلا تغفل.

٤٤٨ - قوله رحمه الله: ((والمثبت من الأصول اللفظية وإن كان حجة... إلخ)).
قد أجاب الأستاذ عن هذا الإشكال بما حاصله: أن كون الأصل اللفظي مثبتاً إنَّما يكون في مورد، مثلاً: مورد أصالة العموم وعدم التخصيص الشك في المراد، فإذا أُجريت في مقام هذا الشك، وكان هناك لازم عقلي أو عادي يترتب على كون هذا المشكوك الإرادة مراداً فرتب بناءً على أن الأصل اللفظي إثباته حجة.
أما إذا لم يشك في أن هذا الفرد مرادٌ - كما فيما نحن فيه - فلا يثبت بها ما هو لازم العموم، وهو أن هذا الفرد ليس بعالم، ولو قلنا: بأن الأصول اللفظية مثبتها حجة. وبالجملة: أن إثبات الأصول اللفظية لو قلنا به فإنَّما هو بعد جريانها في مورد، لا أنَّها تثبت ولو لم يكن مورد لها موجوداً؛ إذ لا معنى لجريان الأصل مع عدم تحقق مورد.

قلت: وعلى هذا فلا حاجة إلى ما ذكره المصنّف وحاصله: أنا وإن قلنا بإثبات الأصول اللفظية، إلا أنَّنا لا نقول به في كلِّ مورد، بل نقول به فيما إذا دلَّ الدليل عليه، وليس الدليل في الأصول اللفظية إلا السيرة وبناء العقلاء، ولم يعلم من حالهم الأخذ بالأصل المثبت اللفظي في مثل هذا المقام، انتهى.

وبيان عدم الحاجة إلى ما ذكره المصنّف (رحمه الله): أنه بعد بيان أن الأصل اللفظي مثبتاً أو غيره إنَّما يجري إذا تحقق مورد، وفيما نحن فيه لم يتحقق مورد، فلا

معنى لجريانه؛ [إذ] لا حاجة إلى دعوى أنّهم - أي العقلاء - لا يأخذون بالأصل في مثل هذا المقام، اللهمّ إلا أن يكون السرّ في عدم أخذهم هو عدم وجود مورده، وحيثُذ فيكون ما ذكره الأستاذ (سَلِّمَهُ اللهُ) هو السرّ فيما ذكره المصنّف (رحمه الله)، ولعلّ قول المصنّف (رحمه الله): (فلا تغفل) إشارة إلى هذا السرّ الذي ذكره الأستاذ سَلِّمَهُ اللهُ.

فصل

[العمل بالعام قبل الفحص عن المخصّص]

هل يجوز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصّص؟

فيه خلاف [٤٤٩]، وربما نُقِيَ الخلاف عن عدم جوازه، بل ادّعي الإجماع عليه. والذي ينبغي أن يكون محلّ الكلام في المقام، أنّه هل يكون أصالة العموم متّبعة مطلقاً، أو بعد الفحص عن المخصّص واليأس عن الظفر به؟ بعد الفراغ عن اعتبارها بالخصوص في الجملة، من باب الظنّ النوعي للمشافة وغيره ما لم يعلم بتخصيصه تفصيلاً، ولم يكن من أطراف ما علم تخصيصه إجمالاً.

وعليه فلا مجال لغير واحدٍ ممّا استدلّ به على عدم جواز العمل به قبل الفحص واليأس.

٤٤٩ - قوله رحمه الله: ((فصل: هل يجوز العمل بالعام قبل الفحص عن العام^(١)؟ فيه خلاف... إلخ)).

قد استدلّ على عدم الجواز بأمور:

الأوّل: الإجماع.

الثاني: أنّ حجّة أصالة العموم من باب الظنّ الشخصي، وقبل الفحص لا يحصل الظنّ بإرادة العموم.

وفيه:

أولاً: فساد كون حجّيته من باب [الظنّ] الشخصي، بل الحقّ أنّها من باب الظنّ

(١) في المتن أعلاه: (المخصّص) بدل (العام).

النوعيّ.

وثانياً: أنّ القائلين بعدم كونها من باب الظنّ الشخصيّ أيضاً يقولون لا يجوز العمل بالعامّ قبل الفحص، فلا بُدّ أن يكون المانع من العمل غير هذا.

الثالث: أنّ حجّيته من باب الظنّ الخاصّ بالنسبة إلى من خوطب بالكلام، وهو إنّما يتمّ في حقّ المشافهين دون غيرهم، ولما كان باب العلم بالمراد بالنسبة إلى غير المشافهين منسداً وجب الرجوع إلى الظنّ المطلق، وهو غير حاصل قبل الفحص. وفيه:

أولاً: أنّنا لا نسلّم أنّ حجّيته من باب الظنّ، ولا الشخصيّ.

وثانياً: أنّنا لا نسلّم اختصاص الخطاب بالمشافهين.

وثالثاً: أنّ القائلين بكون الحجّية من باب الظنّ النوعيّ يقولون بعدم جواز التمسك قبل الفحص أيضاً.

الرابع: أنّنا نعلم إجمالاً بوجود مخصّصات للعمومات الموجودة في الكتاب والسنة، فوجب الفحص قبل العمل بها؛ لوجود العلم الإجماليّ المانع من الأخذ بها. وأورد عليه: بأنّ العلم بعد الفحص موجود، فالفحص لا فائدة فيه.

والحاصل: أنّ العلم الإجماليّ بوجود المخصّص إن كان مانعاً عن التمسك بالعامّ فهو موجود بعد الفحص، فلا فائدة في الفحص لوجود المانع بعده كما كان قبله، وإن لم يكن مانعاً فلا داعي له.

وبالجملة: الفحص إمّا لا فائدة فيه، وإمّا لا مقتضي له، فلا وجه لإيجابه.

وأجيب: بأنّ العلم الإجماليّ مانع من التمسك، والفحص مخرج للعامّ عن دائرة العلم الإجماليّ، فإنّ العلم الإجماليّ بوجود المخصّص إنّما هو منحصر فيما بأيدينا من الأخبار الموجودة بالكتب الأربعة، فإذا ورد عامّ، فقبل الفحص عن وجود

المخصص له في الكتب الأربعة يكون العلم الإجمالي مانعاً من التمسك به، وبعد الفحص وعدم الوجود يخرج هذا العام عن دائرة العلم الإجمالي، ويبقى احتمال التخصيص فيه بدوياً فينفى بأصالة العموم، وذلك نظير ما إذا كان لنا قطع غنم سود نعلم إجمالاً بوجود محرم فيها، ولنا قطع آخر بيض لا نعلم بوجود المحرم فيها، ولكن نحتمل وجوده فيها، ثم حصلت ظلمة - مثلاً - واختلط قطع البيض مع السود، فحينئذ لا يمكن إجراء أصالة الحلية قبل الفحص، وتميز البيض من السود، وبعد الفحص والتميز تخرج البيض عن دائرة العلم الإجمالي الحاصل بواسطة الظلمة، وحينئذ يجوز التمسك بأصالة الحلية في البيض؛ لكون الشك في وجود المحرم فيها بعد ذلك بدوياً يمكن جريان الأصل فيه.

وأورد على هذا: بأنه كما نعلم إجمالاً بوجود المخصصات فيما بأيدينا من الكتب، كذلك نعلم بوجود مخصصات ليست موجودة فيما بأيدينا من الكتب، فيحصل لنا علم إجمالي صغير وهو فيما بأيدينا من الكتب، وعلم إجمالي كبير وهو فيما عدا ذلك. والفحص وإن أخرج العام عن دائرة العلم الإجمالي الصغير، إلا أنه لا يخرج عن دائرة الكبير فلا فائدة فيه؛ لبقاء المانع بحاله بعده، وهو العلم الإجمالي الكبير.

وأجيب عن هذا الإيراد: أن ذلك العلم الإجمالي الكبير ينحل بما علمناه إجمالاً من المخصصات الموجودة في الكتب الأربعة؛ لكونها بقدر ذلك المعلوم بالعلم الإجمالي الكبير، وذلك كما إذا كان قطع غنم سود وبيض، وعلمنا إجمالاً بوجود عشر شياه محرمة في جملتها، ثم علمنا بوجود عشر محرمة في خصوص البيض من ذلك القطيع، كان ما علمناه أولاً منطبقاً قهراً على ما علمنا أخيراً؛ لعدم كون ما علم أولاً معلماً بعلامة خاصة وحينئذ تخرج السود عن دائرة العلم الإجمالي، ويبقى الشك في وجود المحرم فيها بدوياً فلا مانع من جريان الأصل فيه؛ لانحلال ذلك العلم

الإجماليّ الأوّل إلى علم إجماليّ صغير، وشكّ بدويّ، كما ينحلّ العلم الإجماليّ إلى علم تفصيليّ وشكّ بدويّ.

وذلك كما إذا علمنا إجمالاً بوجود عشر شياء محرّمة في هذا القطيع - مثلاً - ثمّ علمنا تفصيلاً تحريم عشر شياء من ذلك القطيع، فإنّه قهراً ينطبق ما علمنا أولاً إجمالاً على ما علمناه تفصيلاً أخيراً، وينحلّ العلم الإجماليّ إلى علم تفصيليّ وشكّ بدويّ.

نعم، لو كانت العشر التي علمناها إجمالاً معلّمة بعلامة خاصّة ككونها شياء زيد - مثلاً - لحصل الشكّ في انطباقها على ما علم تفصيلاً، فلا ينحلّ العلم الإجماليّ، لكنّها لم تكن معلّمة بعلامة خاصّة كما هو الفرض، فحيثنّذ ينطبق ما علم إجمالاً على ما علم تفصيلاً قهراً، فينحلّ العلم الإجماليّ.

هذا ملخصّ ما وجّه به الشيخ (رحمه الله) وجوب الفحص عن المخصّص قبل العلم بالعام.

وفيه: أنّ القائلين بوجوب الفحص يقولون به حتّى لو لم يكن العامّ من أطراف ما علم إجمالاً بتخصيصه، وفي مثله لا ينفع العلم الإجماليّ؛ لعدم كونه من دائرته حسب الفرض.

فقد ظهر لك: أنّ هذه الوجوه كلّها غير تامّة كما عرفت تفصيلاً، وكما أشار إليه المصنّف (رحمه الله) بقوله: (بعد الفراغ عن اعتبارها بالخصوص في الجملة من باب الظنّ النوعيّ)^(١)، هذا إشارة إلى ردّ الوجه الثاني، وبه وبقوله: (للمشافه وغيره)^(٢)

(١) يُنظر: صفحة (٤٤٠) من هذا الكتاب.

(٢) يُنظر: صفحة (٤٤٠) من هذا الكتاب.

أشار إلى ردّ الوجه الثالث، وبقوله: (ولم يكن من أطراف ما علم تخصيصه إجمالاً)^(١) أشار إلى ردّ الوجه الرابع، وحيثُذ فلا بُدّ من توجيه المنع بغير ذلك. فالتحقيق: ما ذكره المصنّف (رحمه الله) بقوله: (فالتحقيق: عدم جواز التمسك) إلى قوله: (كما لا يخفى)^(٢).

وتوضيحه: أنّه رُبّما يكون بعض المتكلّمين يعلم من حالته أنّه كثيراً ما يلقي العامّ ثمّ بعد ذلك يخصّصه، فالكلام المشتمل على العموم الصادر من ذلك المتكلّم لا يمكن فيه جريان أصالة العموم قبل الفحص؛ لأنّ أصالة العموم إنّما تكون معتبرة عند العقلاء من جهة إفادتها الظنّ النوعي، والعامّ الصادر من مثل ذلك المتكلّم لا يكون كسائر العمومات الصادرة [ة] عن غيره في كونها مفيدة للظنّ النوعي بإرادة العموم، بل يكون ناقصاً عن درجتها وأضعف منها في دلالة على إرادة العموم، فيكون الفحص - في الحقيقة - ملحقاً له بكلام غيره ممّن لا يكون كذلك، وبمنزلة المحقّق لموضوع أصالة العموم.

وهذا مطلب سارٍ في كلّ ما يعتبر عندهم من باب الظنّ النوعي كأصالة عدم القرينة - مثلاً -، فإنّه لو فرض شخص يُعلم من حالته أنّه غالباً يُخفي القرائن ثمّ يظهرها لا يُجرى في كلامه أصالة الحقيقة؛ لعدم إفادتها الظنّ النوعي إلّا بعد الفحص وحصول الاطمئنان بأنّ هذا ليس من أمثال كلامه السابق، وحيثُذ يكون هذا الكلام كسائر كلام غيره ممّن ليس كذلك، فيجري فيه أصالة عدم القرينة. وبالجملّة: لا إشكال في أنّ العامّ أيّ عامّ كان معرّض للتخصيص، بمعنى أنّه

(١) يُنظر: صفحة (٤٤٠) من هذا الكتاب.

(٢) يُنظر: الصفحة اللاحقة.

فالتحقيق: عدم جواز التمسك به قبل الفحص، فيما إذا كان في معرض التخصيص، كما هو الحال في عمومات الكتاب والسنة؛ وذلك لأجل أنّه لولا القطع باستقرار سيرة العقلاء على عدم العمل به قبله، فلا أقلّ من الشكّ، كيف؟ وقد ادّعي الإجماع على عدم جوازه فضلاً عن نفي الخلاف عنه، وهو كافٍ في عدم الجواز، كما لا يخفى.

وأما إذا لم يكن العام كذلك - كما هو الحال في غالب العمومات الواقعة في السنة أهل المحاورات - فلا شبهة في أنّ السيرة على العمل به بلا فحص عن مخصّص. وقد ظهر لك بذلك: أنّ مقدار الفحص اللازم، ما به يخرج عن المعرضيّة له، كما

قابل لورود التخصيص عليه، ولكن بعض المتكلمين أو طائفة معيّنة منهم يُعلم من عاداتهم وتتبع كلامهم أنّهم كثيراً ما يلقون العام ويخصّصونه في وقت آخر، أو يוכלون تخصيصه إلى متكلّم آخر منهم، فالعام الصادر عن مثل هؤلاء لا يكفي العقلاء في الحكم بإرادة جميع أفرادها بأصالة العموم وحدها، بل لا بُدّ في ذلك من أن يتفحصوا عن وجود المخصّص لذلك، وبعد الفحص يجرون أصالة العموم.

والسرّ في ذلك: أنّ العام وإن كان ظاهراً في العموم وأصالة عمومته محكمة، إلّا أنّ مثل هذا العام الصادر عن مثل هؤلاء المتكلمين يكون ناقصاً ظهوره في العموم عن غيره من العمومات، ويكون احتمال التخصيص فيه قوياً يعتني به العقلاء، بحيث لا يزول بمجرد أصالة العموم، فلا بُدّ من الفحص؛ ليكون بعد الفحص كسائر العمومات الصادرة من سائر المتكلمين، فالفحص يكون مقوياً لظهوره وموجباً لضعف احتمال التخصيص فيه، وحينئذٍ فيجري العقلاء فيه أصالة العموم؛ لكونه حينئذٍ كسائر العمومات التي يكون احتمال التخصيص فيها ضعيفاً ولو نوعاً.

أنّ مقداره اللازم منه - بحسب سائر الوجوه التي استدلّ بها، من العلم الاجماليّ به، أو حصول الظنّ بها هو التكليف، أو غير ذلك - رعايتها، فيختلف مقداره بحسبها، كما لا يخفى.

ثمّ إنّ الظاهر: عدم لزوم الفحص عن المخصّص المتصل [٤٥٠]، باحتمال أنّه كان ولم يصل، بل حاله حال احتمال قرينة المجاز، وقد اتّفقت كلمتهم على عدم الاعتناء به مطلقاً، ولو قبل الفحص عنها، كما لا يخفى.
إيقاظ:

لا يذهب عليك الفرق بين الفحص هاهنا، وبينه في الأصول العملية؛ حيث إنّ هاهنا عمّا يزاحم الحجّة، بخلافه هناك، [٤٥١] فإنّه بدونه لا حجّة؛ ضرورة

٤٥٠ - قوله رحمه الله: ((ثمّ إنّ الظاهر عدم لزوم الفحص عن المخصّص المتصل... إلخ)).

قد يقال بمقتضى ما تقدّم أنّه لو كان بعض المتكلّمين حال تقطيع كلامه وإزالة بعضه عن بعض لا ينفع فيه جريان أصالة العموم في نفي المخصّص المتصل.
قلت: لكن الفحص لا ينفع في تقوية هذا الكلام؛ لأنّ المخصّص المتصل لا يطلع عليه بالفحص.

٤٥١ - قوله رحمه الله: ((حيث إنّ [ها] هنا عمّا يزاحم الحجّة [الحجّة] بخلافه هناك... إلخ)).

قد عرفت أنّ العامّ قبل الفحص ليس بحجّة، وأنّ الفحص يكون مقوّياً للعامّ وملحقاً له بسائر العمومات، وبعد ذلك يكون حجّة، فليس الفحص في العامّ عمّا يزاحم الحجّة، بل هو مثل البحث في الأصول بحث عن الحجّة، فتأمل.

أنّ العقل بدونه يستقلّ باستحقاق المؤاخذه على المخالفة، فلا يكون العقاب بدونه بلا بيان، والمؤاخذه عليها من غير برهان.

والنقل وإن دلّ على البراءة أو الاستصحاب في موردٍ مطلقاً، إلّا أنّ الإجماع بقسميه على تقييده به، فافهم.

فصل

[هل الخطابات الشفاهية تعمّ غير الحاضرين]

هل الخطابات الشفاهية - مثل ((يا أيها المؤمنون)) - تختصّ بالحاضر مجلس التخاطب، أو تعمّ غيره من الغائبين، بل المعدومين؟ فيه خلاف.

ولا بدّ - قبل الخوض في تحقيق المقام - من بيان ما يمكن أن يكون محلاً للنقض والإبرام بين الأعلام:

فاعلم: أنّه يمكن أن يكون النزاع في أنّ التكليف المتكفّل له الخطاب، هل يصحّ تعلّقه بالمعدومين، كما صحّ تعلّقه بالموجودين، أم لا؟

أو في صحّة المخاطبة معهم - بل مع الغائبين عن مجلس الخطاب - بالألفاظ الموضوعية للخطاب، أو بنفس توجيه الكلام إليهم، وعدم صحّتها.

أو في عموم الألفاظ الواقعة عقيب أداة الخطاب للغائبين، بل المعدومين، وعدم عمومها لهما بقرينة تلك الاداة.

ولا يخفى: أنّ النزاع على الوجهين الأولين يكون عقلياً، وعلى الوجه الأخير لغوياً.

إذا عرفت هذا، فلا ريب في عدم صحّة تكليف المعدوم عقلاً [٤٥٢]، بمعنى بعثه أو زجره فعلاً، ضرورة أنّه بهذا المعنى يستلزم الطلب منه حقيقة، ولا يكاد يكون الطلب كذلك إلّا من الموجود ضرورة.

٤٥٢ - قوله رحمه الله: ((إذا عرفت هذا، فلا ريب في عدم صحّة تكليف المعدوم عقلاً... إلخ)).

لا يخفى أنّه لا معنى لكون الحكم واصلاً إلى مرتبة البعث والزجر إلّا كونه صار

نعم، هو بمعنى مجرد إنشاء الطلب - بلا بعث ولا زجر - لا استحالة فيه أصلاً؛ فإنّ الإنشاء خفيف المؤونة، فالحكيم تبارك وتعالى ينشئ على وفق الحكمة والمصلحة طلب شيء - قانوناً - من الموجود والمعدوم حين الخطاب، ليصير فعلياً بعد ما وُجد الشرائط وفقد الموانع، بلا حاجة إلى إنشاء آخر، فتدبر.

ونظيره من غير الطلب إنشاء التملك في الوقف على البطون، فإنّ المعدوم منهم يصير مالكاً للعين الموقوفة بعد وجوده بإنشائه، ويتلقّى لها من الواقف بعقده، فيؤثّر في حقّ الموجود منهم الملكية الفعلية، ولا يؤثّر في حقّ المعدوم فعلاً إلاّ استعدادها لأنّ تصير ملكاً له بعد وجوده.

هذا إذا أنشأ الطلب مطلقاً.

وأما إذا أنشأ مقيّداً بوجود المكلف ووجدانه الشرائط، فلمكانه بمكان من الإمكان.

بحيث يستحقّ العقاب على مخالفته والثواب على موافقته، فالمراد بمرتبة البعث والزجر أنّ الحكم وصل إلى مرتبة الإجراء والإرادة من المكلفين.

وظاهر أنّ الحكم الواصل إلى مرتبة الإجراء التي هي مرتبة تبليغه للناس غير مختصّ بالموجودين، فإنّ كون الحكم إجرائياً لا دخل له بمن يتعلّق به.

وهذا الذي قلناه موجود في أحكام السلاطين بالنسبة إلى رعاياهم، فإنّ الحكم إذا وصل إلى هذه المرتبة - أعني مرتبة الإجراء والإرادة من الرعية - فهو عين وصوله إلى مرتبة البعث والزجر، بحيث يعاقبون على مخالفته، ولا يفرّقون فيه بين من وصل إلى حدّ هذا التكليف وبين من لم يصل إليه، بل يكون الحكم إجرائياً بالنسبة إلى جميع الرعية.

وكذلك لا ريب في عدم صحة خطاب المعلوم - بل الغائب - حقيقة [٤٥٣].

غاية الأمر أنّ من لم يصل إلى حدّ التكليف يدخل في هذا التكليف الإجرائي عند وصوله إلى حدّ التكليف، لا أنّ التكليف لا يكون إجرائياً بالقياس إليه، بل الحكم إجرائي بقول مطلق، ودخول الرعايا تحته يكون تدريجياً، وإلا فلا معنى لكون الحكم الواحد إجرائياً بالقياس إلى طائفة، وإنشائياً بالنسبة إلى أخرى. وبالجملة: قول الشارع تجب الصلاة على المكلف قضية حقيقية، ومعناها أنّ كلّ ما هو مكلف خارجاً أو قدر وجوده ووجد، فالصلاة واجبة عليه، فالشخص الذي وجد بعد زمان هذا الحكم بكثير يكون داخلياً في هذا الحكم الإجرائي، ولا يلزم من ذلك تكليف المعلوم بما أنّه معدوم، فإنّ التكليف على هذا إنّما تعلّق بالموجود من المكلفين، لكن لا على خصوص الموجودين في ذلك الزمان، بل على كلّ موجود، ولو بعد ذلك الزمان بكثير.

نعم، لو أخذت القضية خارجية لما كان الحكم شاملاً لمن يوجد بعده، لكن إنّما يكون كذلك لأجل كون الموضوع خصوص من كان موجوداً في ذلك الزمان، لا لأجل استحالة تكليف من لم يوجد بعد، كما ذكره المصنّف (رحمه الله)، مع أنّه لا وجه لكون القضية خارجية؛ لعدم ما يوجب الاختصاص بمن كان موجوداً فعلاً.

٤٥٣ - قوله رحمه الله: ((وكذلك لا ريب في عدم صحة خطاب المعلوم، بل الغائب حقيقة... إلخ)).

[قلت: هذا] مسلمٌ إلّا أنّه لا يوجب كون الحكم مختصاً بالمخاطبين بمعنى من وجه إليه الكلام، فإنّه يمكن أن يوجه الكلام لشخص، ويكون الحكم في ذلك

وعدم إمكانه؛ ضرورة عدم تحقق توجيه الكلام نحو الغير حقيقة إلا إذا كان موجوداً، وكان بحيث يتوجه إلى الكلام ويلتفت إليه.

الكلام شاملاً له ولغيره.

بل يمكن أن لا يكون ذلك الشخص الملقى إليه الكلام داخلياً في ذلك التكليف أصلاً كما هو موجود في الأمثلة العرفية.

ومن هذا ظهر لك ما في قول المصنّف رحمه الله: (أنّ ما وضع للخطاب مثل أدوات النداء لو كان موضوعاً للخطاب الحقيقي لأوجب استعماله فيه تخصيص ما يقع في تلوه بالحاضرين... إلخ)^(١).

فإنّ كون الأداة مخصوصة بالمخاطب الحاضر لا يقتضي كون العام بعدها مختصاً به ليكون الحكم على ذلك العام مختصاً به؛ لما عرفت من أنّه يمكن أن يكون المخاطب شخصاً، والحكم في ذلك الكلام المخاطب به شاملاً له ولغيره.

قلت: أداة الخطاب علامة على أنّ مدخولها مخاطب، فإذا كان الخطاب مختصاً بالحاضر كان ما بعدها مختصاً به.

نعم، هذا إنّما يتأتّى في المخاطب بمعنى من وجه إليه الخطاب فإنّه إذا قلنا: بأنّه مخصوص بالحاضر لا يقتضي ذلك كون موضوع ذلك الحكم مختصاً به.

أمّا المخاطب بهذا المعنى - أعني من خوطب بأداة الخطاب - فلا يتأتّى فيه ذلك فإنّه لو قلنا: إنّ أداة الخطاب مختصة بالخطاب مع الحاضر كان الموضوع في ذلك الحكم - وهو المخاطب - مختصاً بالحاضر.

(١) يُنظر: الصفحة اللاحقة.

[و]لا يخفى^(١) أن الغرض من الكلام يختلف، فتارة يكون الغرض منه الإفادة والاستفادة حقيقة، وحينئذ لا يصح توجيهه إلى المعلوم، بل إلى الغائب، بل إلى غير السامع، بل إلى غير الملتفت العاقل، وهذا لا إشكال فيه.

وتارة يكون الغرض منه غير ذلك، فيصح توجيهه إلى جميع ما ذكر، بل يصح توجيهه إلى غير العاقل، بل إلى الجماد، ولكن كلّ ذلك بعد تنزيله منزلة الموجود الحاضر العاقل السامع الملتفت.

فظهر أنّه يصح توجيه الكلام إلى غير الموجود تنزيلاً له منزلة الموجود، ولا يلزم منه تجوّز أصلاً، وهو ظاهر.

ولكن قد عرفت أن كون الحكم مقصوراً على الحاضرين لا ربط له بذلك؛ إذ قد عرفت أنّه يجوز أن يلقي الكلام إلى شخص، مع كون الحكم فيه شاملاً له ولغيره، بل يمكن أن لا يكون الشخص داخلياً في ذلك الحكم أصلاً، فسواء قلنا: إنّ من وجه الكلام نحوه هو خصوص الحاضرين، أو مطلق المكلفين وإن لم يكونوا حاضرين لم يكن الحكم مختصاً بالحاضرين.

أمّا الأوّل فلما عرفت من إمكان كون المعلومين داخلين في من وجه الكلام نحوه تنزيلاً، أو أنّهم داخلون وإن لم ينزلوا منزلة الحاضرين ويدخلوا فيه تنزيلاً؛ لما عرفت من إمكان كون الكلام موجّهاً إلى شخص مع كون الحكم شاملاً لغيره. وأمّا الثاني فظاهر.

(١) وضع المقرّر (طاب ثراه) في الأصل هذه الفقرة بعد قوله: (وكذلك لا ريب في عدم صحّة خطاب المعلوم بل الغائب حقيقة... إلخ) ونحن دمجنا بين الفقرتين.

ومنه قد انقذ: أن ما وضع للخطاب - مثل أدوات النداء - لو كان موضوعاً للخطاب الحقيقي، لأوجب استعماله فيه تخصيص ما يقع في تلوه بالحاضرين [٤٥٤]. كما أن قضية إرادة العموم منه لغيرهم استعماله في غيره.

لكن الظاهر: أن مثل أدوات النداء لم يكن موضوعاً لذلك، بل للخطاب الإيقاعي الإنشائي. فالمتكلم ربما يوقع الخطاب بها تحسراً وتأثلاً وحزناً، مثل ((يا كوكباً ما كان أقصر عمره))، أو شوقاً ونحو ذلك، كما يوقعه مخاطباً لمن يناديه حقيقة، فلا يوجب استعماله في معناه الحقيقي حيثلذ التخصيص بمن يصح مخاطبته.

نعم، لا يبعد دعوى الظهور - انصرافاً - في الخطاب الحقيقي، كما هو الحال في حروف الاستفهام والترجي والتمني وغيرها، على ما حققناه في بعض المباحث السابقة من كونها موضوعة للإيقاعي منها بدواع مختلفة، مع ظهورها في الواقعي منها انصرافاً، إذا لم يكن هناك ما يمنع عنه، كما يمكن دعوى وجوده غالباً في كلام الشارع؛ ضرورة وضوح عدم اختصاص الحكم في مثل: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا» و«يَا أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ» بمن حضر مجلس الخطاب، بلا شبهة ولا ارباب.

٤٥٤ - قوله رحمه الله: ((لأوجب استعماله فيه تخصيص ما يقع في تلوه بالحاضرين... إلخ)).

لا يخفى أن كون أداة الخطاب موضوعة للخطاب الحقيقي لا يستلزم أن يكون ما يقع في تلوه من الألفاظ العامة مختصاً بالحاضرين، بل يجوز أن يبقى ما في تلوه على عمومه للغائبين، غاية يتزّلوا منزلة الحاضر المخاطب، وذلك لا يستلزم تجوّزاً في أداة الخطاب؛ لكونها حيثلذ باقية على معناها من الخطاب الحقيقي، ولا في متلوها؛ لكونه

ويشهد لما ذكرنا: صحّة النداء بالأدوات، مع إرادة العموم من العامّ الواقع تلوها بلا عناية، ولا للتنزيل والعلاقة رعاية [٤٥٥]. وتوهم كونه ارتكازيّاً، يدفعه عدم العلم به مع الالتفات إليه والتفتيش عن حاله، مع حصوله بذلك لو كان مرتكزاً، وإلاّ فمن أين يعلم ثبوته كذلك؟ كما هو واضح.

باقٍ على عمومته، وحيثنّذ فيكون الحكم في ذلك الخطاب شاملاً للموجودين والمعدومين.

ولو فرض أنّ ما بعدها مختصّ بالحاضرين ولم ينزل الغائبون منزلة الحاضرين لكان الحكم أيضاً شاملاً للمعدومين؛ لما عرفت من إمكان كون الكلام مخاطباً به شخص خاصّ مع كون الحكم فيه شاملاً لغيره.

فتلخص: أنّ شمول الحكم للمعدومين وعدمه لا يكون متفرّعاً على كون الخطاب بمعنى توجيه الكلام مختصّاً بالحاضرين^(١).

٤٥٥ - قوله رحمه الله: ((ويشهد لما ذكرنا صحّة النداء بالأدوات، مع إرادة العموم من العامّ)) إلى قوله: ((بلا عناية ولا للتنزيل والعلاقة رعاية... إلخ)).

الظاهر أنّ هذا التنزيل الذي ادّعى المصنّف (رحمه الله) عدمه هو التنزيل في جانب أداة الخطاب، لا التنزيل في طرف المعدوم وجعله بمنزلة الموجود، فإنّ ذلك ممّا لا إشكال فيه، فإنّه ارتكازيّ.

قلت: وحيثنّذ يمكن أن يقال بكون الأداة موضوعة للخطاب الحقيقي ودخولها

(١) هذه العبارة وجدتها في الهامش، ولم أصل إلى معرفة مكانها المناسب وهي: (أو بمعنى أداة الخطاب).

وإن آيت إلا عن وضع الأدوات للخطاب الحقيقي، فلا مناص عن التزام اختصاص الخطابات الإلهية - بأداة الخطاب، أو بنفس توجيه الكلام بدون الأداة - كغيرها، بالمشافهين، فيما لم يكن هناك قرينة على التعميم.

وتوهم: صحة التزام التعميم في خطاباته - تعالى - لغير الموجودين - فضلاً عن الغائبين -؛ لإحاطته بالموجود في الحال والموجود في الاستقبال.

فاسد: ضرورة أن إحاطته - تعالى - لا توجب صلاحية المعدوم - بل الغائب - للخطاب. وعدم صحة المخاطبة معها لقصورهما لا يوجب نقصاً في ناحيته - تعالى - كما لا يخفى.

كما أن خطابه اللفظي - لكونه تدريجياً ومتصرّماً الوجود - كان قاصراً عن أن يكون موجّهاً نحو غير من كان بمسمع منه ضرورة.

على ما يعمّ المعدوم لا يوجب تنزيلاً فيها، مع بقاء متلوها على عمومها، غاية الأمر ينزل المعدوم منه منزلة الموجود، وقد تقدّم أن وجود التنزيل في جانبه لا يستلزم عدم وضعها لخصوص الخطاب الحقيقي.

وإن أراد من التنزيل المنفي هو التنزيل في جانب مدخولها على تقدير بقائه على العموم، بأن يكون غرضه أن عدم التنزيل في مدخول الأداة مع بقائه على عمومها يكون دليلاً على عدم كونها موضوعاً لخصوص الخطاب الحقيقي، ففيه: أنه لا بُدّ من هذا التنزيل، وهو ارتكازي.

بل لو قلنا بكون الأداة موضوعاً لمطلق الخطاب وإن لم يكن حقيقياً فلا بُدّ من هذا التنزيل؛ لما عرفت من أن نفس توجيه الكلام إلى ما يشمل المعدوم مع بقائه على عمومها لا يصحّ إلا مع التنزيل وإن لم يكن هناك أداة خطاب.

هذا لو قلنا بأن الخطاب بمثل ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا﴾ في الكتاب حقيقة إلى غير النبي صلى الله عليه وآله بلسانه.

وأما إذا قيل بأنه المخاطب والموجه إليه الكلام حقيقة، - وحياً أو إلهاماً - فلا محيص إلا عن كون الأداة في مثله للخطاب الإيقاعي ولو مجازاً.

وعليه لا مجال لتوهم اختصاص الحكم - المتكفل له الخطاب - بالحاضرين، بل يعمّ المعدومين فضلاً عن الغائبين.

فصل

[ثمرة عموم الخطابات الشفاهية]

ربما قيل: إنه يظهر لعموم الخطابات الشفاهية للمعدومين ثمرتان:

الأولى: حجة ظهور خطابات الكتاب لهم كالمشافهين [٤٥٦].

وفيه: أنه مبني على اختصاص حجة الظواهر بالمقصودين بالإفهام، وقد حقق

عدم الاختصاص بهم.

ولو سلم فاختصاص المشافهين بكونهم مقصودين بذلك ممنوع، بل الظاهر: أن

الناس كلهم إلى يوم القيامة يكونون كذلك، وإن لم يعمهم الخطاب، كما يؤمىء إليه

غير واحد من الأخبار.

٤٥٦ - قوله رحمه الله: ((الأولى: حجة ظهور خطابات الكتاب لهم كالمشافهين

... إلخ)).

إن كان هذا التفصيل بين الموجودين في زمن الخطاب وبين غيرهم في حجة

ظهور الخطابات منشأ وملاكة الفرق بين [من] قصد إفهامه، ومن لم يقصد، فمن

قصد إفهامه كان ظهور الخطاب حجة في حقه دون غيره.

فیرد علیه: أن قصد الإفهام غير متفرع على القول باختصاص الخطاب

بالموجودين وعدمه، فقد يكون المخاطب بالكلام شخص، والذي قصد إفهامه هو

وغيره، بل قد يكون المقصود غيره فقط، وحينئذ يكون الخطاب حجة بالنسبة إلى

ذلك الغير وإن لم يكن مخاطباً؛ لكونه مقصوداً بالتفهم كالمخاطب، بل قد تكون

الحجة مقصورة على ذلك، وذلك فيما إذا لم يكن المخاطب مقصوداً بالإفهام، مع أن

الثانية: صحّة التمسك بإطلاقات الخطابات القرآنيّة - بناءً على التعميم - لثبوت الأحكام لمن وجد وبلغ من المعدومين، وإن لم يكن متّحداً مع المشافهين في الصنف، وعدم صحّته على عدمه؛ لعدم كونها حيثيّة متكفّلة لأحكام غير المشافهين، فلا بدّ من إثبات اتّحاده معهم في الصنف، حتّى يحكم بالاشتراك مع المشافهين في الأحكام، وحيث لا دليل عليه حيثيّة إلّا الإجماع، ولا إجماع عليه إلّا فيها اتّحد الصنف، كما لا يخفى.

ولا يذهب عليك: أنّه يمكن إثبات الاتّحاد، وعدم دخل ما كان البالغ الآن فاقداً له ممّا كان المشافهون واجدين له، بإطلاق الخطاب إليهم من دون التقيد به. وكونهم كذلك لا يوجب صحّة الإطلاق مع إرادة المقيّد منه فيما يمكن أن يتطرّق إليه الفقدان، وإن صحّ فيما لا يتطرّق إليه ذلك.

وليس المراد بالاتّحاد في الصنف إلّا الاتّحاد فيما اعتبر قيداً في الأحكام، لا الاتّحاد فيما كثر الاختلاف بحسبه، والتفاوت بسببه بين الأنام، بل في شخص واحد بمرور الدهور والآيام، وإلّا لما ثبت بقاعدة الاشتراك للغائبين - فضلاً عن المعدومين -

كون الحجّيّة مقصورة على من قصد إفهامه غير مسلّم؛ لأنّ الظهور متّبع مطلقاً وإن لم يقصد به إفهام من بلغه كما في الأقارير، وإن كان ملاك التفصيل هو الخطاب وعدمه، فمن كان مخاطباً فالظهور حجة في حقّه، ومن لم يكن مخاطباً فلا يكون الظهور حجة في حقّه.

ففيه: أنّ كون الشخص مخاطباً أو غير مخاطب لا دخل له بحجّيّة الظهور، بل إنّما يمكن أن يقال: بدخله في ذلك هو القصد وعدمه، على أنّه غير مسلّم كما عرفت.

حكم من الأحكام.

ودليل الاشتراك إنما يجدي في عدم اختصاص التكاليف بأشخاص المشافهين، فيما لم يكونوا مختصين بخصوص عنوان، لو لم يكونوا معنوين به لشك في شمولها لهم أيضاً. فلولا الإطلاق وإثبات عدم دخل ذاك العنوان في الحكم لما أفاد دليل الاشتراك. ومعه كان الحكم يعم غير المشافهين ولو قيل باختصاص الخطابات بهم، فتأمل جيداً.

فتلخص: أنه لا يكاد تظهر الثمرة إلا على القول باختصاص حجّة الظواهر لمن قصد إفهامه، مع كون غير المشافهين غير مقصودين بالإفهام، وقد حقق عدم الاختصاص به في غير المقام، وأشير إلى منع كونهم غير مقصودين به في خطابه - تبارك وتعالى - في المقام.

فصل

[تَعْقِبُ الْعَامَ بِضْمِيرٍ يَرْجِعُ إِلَى بَعْضِ أَفْرَادِهِ]

هل تعقب العام بضمير يرجع إلى بعض أفراده يوجب تخصيصه به أو لا؟ فيه خلاف بين الأعلام. وليكن علّ الخلاف ما إذا وقعا في كلامين أو في كلام واحد، مع استقلال العام بما حكم عليه في الكلام، كما في قوله تبارك وتعالى: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَرَئِضْنَ﴾ إلى قوله: ﴿وَيُعَوِّلُوهنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ﴾. وأما ما إذا كان مثل: ((والمطلقات أزواجهن أحق بردهن)) فلا شبهة في تخصيصه به.

والتحقيق أن يقال: إنه حيث [٤٥٧] دار الأمر بين التصرف في العام - بإرادة خصوص ما أريد من الضمير الراجع إليه - ، والتصرف في ناحية الضمير - إما بإرجاعه إلى بعض ما هو المراد من مرجعه، أو إلى تمامه مع التوسع في الإسناد، بإسناد الحكم المسند إلى البعض حقيقة، إلى الكل توسعاً وتجاوزاً - كانت أصالة الظهور في طرف العام سالمة عنها في جانب الضمير؛ وذلك لأن المتيقن من بناء العقلاء هو اتباع الظهور في تعيين المراد، لا في تعيين كيفية الاستعمال، وأنه على نحو الحقيقة أو المجاز في الكلمة أو الإسناد مع القطع بما يراد، كما هو الحال في ناحية الضمير.

٤٥٧ - قوله رحمه الله: ((والتحقيق: أن يقال إنه حيث... إلخ)).

توضيحه: أنه يدور الأمر بين بقاء العموم على عمومته، ويرتكب نحو توسع وتجاوز في ناحية الضمير: إما بالاستخدام بأن يراد منه بعض ما يرجع إليه، وإما بإضمار لفظ (بعض) قبله، وإما بالتجاوز في الإسناد بأن يجعل الضمير مطابقاً لمرجعه، ويراد من الحكم على الكل في ناحيته الحكم على البعض، وبين إبقاء الضمير على حاله، وارتكاب خلاف الظاهر في العام بإرادة الخاص منه.

وبالجملية: أصالة الظهور إنَّما تكون حجةً فيما إذا شكَّ فيما أُريد، لا فيما إذا شكَّ في أنَّه كيف أُريد، فافهم.

لكنَّه إذا انعقد للكلام ظهور في العموم، بأن لا يعدَّ ما اشتمل على الضمير ممَّا يكتنف به عرفاً، ولا فيحكم عليه بالاجمالن [٤٥٨] ويرجع إلى ما يقتضيه الأصول. إلا أن يقال باعتبار أصالة الحقيقة تعبدًا، حتَّى فيما إذا احتفَّ بالكلام ما لا يكون ظاهراً معه في معناه الحقيقي، كما عن بعض الفحول.

وحينئذٍ نقول: إن جرت أصالة عدم الاستخدام، أو أصالة عدم الإضمار، أو أصالة عدم التجوِّز في الإسناد في ناحية الضمير كانت معارضة لأصالة العموم في ناحية العام، فلا وجه للرجوع إليها حينئذٍ لوجود ما يعارضها في ناحية الضمير. ولكن لا وجه لجريان الأصل في ناحية الضمير، فلا معارض لأصالة العموم في ناحية العام.

بيانه: أنَّه لا وجه لجريان الأصل في ناحية الضمير؛ لأنَّ هذه الأصول إنَّما تجري في مقام الشكِّ في المراد، أمَّا إذا علم بالمراد كما هو كذلك في ناحية الضمير؛ لكون المراد وهو بعض أفراد العام فيه معلوماً، وإنَّما الشكُّ في كيفيَّة إرادته، فلا مورد للأصل فيه.

فالأصل في ناحية العام لا معارض لها، فلا موجب لرفع اليد عن أصالة العموم فيه.

٤٥٨ - قوله رحمه الله: ((ولا فيحكم عليه بالاجمال... إلخ)).

فيه: أنَّه قد علم أنَّه لا مانع من أصالة العموم في ناحية العام، فلا وجه لعدم انعقاد الظهور فيه؛ إذ لا معارض لظهوره.

نعم، لو علم إجمالاً أنه ارتكب خلاف الظاهر: إمّا في ناحية العام، وإمّا في ناحية الضمير لما انعقد ظهور للعام حتّى لو كان الضمير موجوداً في كلام منفصل عن العام.

لكن هذا الفرض خارج عمّا نحن فيه، فإنّه في مقامنا لم يعلم إلّا أنّ الحكم على الضمير ليس على جميع أفراد العام، بل على بعضها، وذلك لا يوجب رفع اليد عن أصالة العموم في ناحية العام، وكون العام مجملاً سواء كان الضمير في كلام منفصل عن العام أو في كلام متصل، إلّا أن يفرّق بينهما بأن يقال: الظاهر من الكلام المتصل وحدة السياق، فإذا علم كون المراد بالضمير بعض أفراد العام فمقتضى وحدة السياق أن يكون العام كذلك.

وذلك نظير [ما] إذا وردت أوامر متعدّدة في سياق واحد، وعلم أنّ بعضها نديّ، فيقال: مقتضى وحدة السياق أن يكون بقيّة تلك الأوامر كذلك، وإن كان الأمر في نفسه ظاهراً في العموم.

إلّا أنّ هذا الفرض - وهو إحراز وحدة السياق - خارج عمّا نحن فيه، فإنّه قرينة على ارتكاب التخصيص في ناحية العام، ومحلّ كلامنا في أنّ مجرد كون الضمير مراداً به بعض أفراد العام هل يوجب تخصيص العام أو لا يوجبه؟ مع الغض عن القرائن الخارجة عن ذلك.

فصل

[التخصيص بالمفهوم المخالف]

قد اختلفوا في جواز التخصيص بالمفهوم المخالف [٤٥٩] - مع الاتفاق على الجواز بالمفهوم الموافق - على قولين. وقد استدلل لكل منهما بما لا يخلو عن قصور. وتحقيق المقام: أنه إذا ورد العام وما له المفهوم في كلام أو كلامين، ولكن على نحو يصلح أن يكون كل منهما قرينة متصلة للتصرف في الآخر، ودار الأمر بين تخصيص العموم أو إلغاء المفهوم، فالدلالة على كل منهما إن كانت بالإطلاق - بمعونة مقدمات الحكمة، أو بالوضع - فلا يكون هناك عموم ولا مفهوم؛ لعدم تمامية مقدمات الحكمة في واحدٍ منهما، لأجل المزاخمة، كما في مزاخمة ظهور أحدهما وضعاً لظهور الآخر كذلك، فلا بدّ من العمل بالأصول العملية فيما دار فيه بين العموم والمفهوم إذا لم يكن - مع ذلك - أحدهما أظهر، وإلا كان مانعاً عن انعقاد الظهور أو استقراره في الآخر.

ومنه قد انقذ الحال فيما إذا لم يكن بين ما دلّ على العموم، وما له المفهوم ذاك الارتباط والاتصال، وأنه لا بدّ أن يعامل مع كل منهما معاملة المجمل، لو لم يكن في البين أظهر، وإلا فهو المعول والقرينة على التصرف في الآخر بما لا يخالفه بحسب العمل.

٤٥٩ - قوله رحمه الله: ((فصل: قد اختلفوا في جواز التخصيص بالمفهوم المخالف... إلخ)).

هذا البحث لم أضبطه عن الأستاذ حقّ الضبط، فإن وجد فيه خلل فهو منّي.

ليعلم: أنّ المفهوم مطلقاً سواء كان مفهوم موافقة، أو مفهوم مخالفة إنّما يكون لأجل خصوصية يدلّ عليها اللفظ، فسعة ذلك المفهوم وضيقه دائرة مدار سعة تلك الخصوصية وضيقها.

فلو أردنا أن نقيّد المفهوم أو نخصّصه ففي الحقيقة يكون ذلك تصرّفاً في تلك الخصوصية، وحيثنّذ فالمعارضة بين العامّ وبين المفهوم إنّما تكون بينه وبين تلك الخصوصية، فالمرجع إلى أقوائية العامّ في دلّالته على العموم، أو أقوائية ذلك الكلام الذي له المفهوم في دلّالته على تلك الخصوصية التي استلزمت ذلك المفهوم، وكذا لو كان المفهوم عامّاً، والدليل المعارض له خاصّاً.

والظاهر أنّ تحقيق ذلك - أعني تشخيص الأقوى من ذلك - غير منضبط؛ لعدم دخوله تحت قاعدة، فربّما يكون المفهوم أقوى؛ لكون دلالة الكلام الذي هي له على تلك الخصوصية التي استلزمته أقوى من غيره، وقد يكون العكس، ولكن القوم زعموا أنّ مفهوم الموافقة دائماً يكون أقوى ممّا يعارضه، فلذا يقدّم على العامّ عندهم بلا كلام، بخلاف مفهوم المخالفة.

وأنت خير بعدم تمامية ذلك، بل قد يكون مفهوم الموافقة أضعف من دلالة العامّ، كما أنّه ربّما يكون مفهوم المخالفة أقوى دلالة من العامّ.

وإن شئت التفصيل فقل: إنّ العامّ إمّا تكون دلّالته على العموم وضعية، وإمّا أن تكون بحسب الإطلاق ومقدّمات الحكمة.

وكذا المفهوم تارةً يثبت بالوضع، وتارةً يثبت بمقدّمات الحكمة، فإن كان العامّ والمفهوم كلاهما وضعيّين: فإن كانا في كلام واحد وكان أحدهما أقوى دلالة من الآخر، كان الأقوى موجباً لرفع الظهور من الأضعف وحاكماً عليه، سواء كان

الأقوى هو العام، أو كان هو المفهوم، وسواء كان المفهوم مفهوم موافقة أو مفهوم مخالفة، وإن لم يكن أحدهما أقوى دلالة من الآخر كانا مجملين.

وإن لم يكونا في كلام واحد، بل كانا منفصلين كان كل منهما ظاهراً في مدلوله مزاحماً للآخر في حجّيته.

فإن كان أحدهما أقوى دلالة من الآخر قدّم عليه في مرحلة الحجّية، ولا يوجب التقديم رفع الظهور عن المقدّم عليه.

وإن لم يكن أحدهما أقوى فالمرجع هو ما يذكر في باب التعارض بعد تساوي الحجّتين؛ أي بعد كونها في الدلالة سواء في القوة.

وإن كان المفهوم والعام كلاهما إطلاقيين: فإن كانا في كلام واحد لم تتمّ مقدّمات الإطلاق في واحد منهما، ويبقى الكلام المشتمل عليها مجملًا.

وإن كانا في كلامين فالحكم ما تقدّم في الوضعيّين المستقلّين.

وإن كان أحدهما وضعياً والآخر إطلاقياً قدّم الوضعيّ على الإطلاقيّ لو كانا في كلام واحد، والأقوى منهما لو كانا في كلامين.

فصل

[الاستثناء المتعقّب لجملٍ متعاطفة]

الاستثناء المتعقّب لجملٍ متعدّدة [٤٦٠]:

هل الظاهر هو رجوعه إلى الكلّ، أو خصوص الأخيرة، أو لا ظهور له في واحد منهما، بل لا بدّ في التعيين من قرينة؟ أقوال.

والظاهر: أنّه لا خلاف ولا إشكال في رجوعه إلى الأخيرة على أيّ حال؛ ضرورة أن رجوعه إلى غيرها بلا قرينة خارج عن طريقة أهل المحاورة.

وكذا في صحّة رجوعه إلى الكلّ [٤٦١]،

٤٦٠ - قوله رحمه الله: ((فصل: الاستثناء المتعقّب لجملٍ متعدّدة.. إلخ)).

لا يخفى أنّه لا فرق بين الاستثناء وبين غيره من أنواع التخصيصات فيما هو محلّ النزاع.

ولكن القوم قد عنونوا محلّ البحث بالاستثناء، فجرى المصنّف على ما صنعوه، ثم إن محلّ النزاع فيما إذا لم يكن هناك قرينة تدلّ على رجوعه إلى الجميع، أو إلى خصوص الأخيرة، أو إلى خصوص غيرها.

٤٦١ - قوله رحمه الله: ((وكذا في صحّة رجوعه إلى الكلّ... إلخ)).

ولكن ينبغي أن ينظر في كيفية رجوعه إلى الكلّ من جهة نفس المستثنى، فإنّ المستثنى تارة يكون اسماً خاصاً كزيد - مثلاً -، وتارة يكون عدداً خاصاً كالعشرة - مثلاً -، وتارة يكون عنواناً خاصاً كعنوان الفساق، مثلاً.

فإن كان مثل الأوّل كأن يقول: أكرم العلماء والشعراء إلّا زيداً، فإن كان في كلّ

من العامين شخص اسمه زيد فيتوقف رجوعه إليهما على استعمال اللفظ المشترك في معنيين، أو التجوّز في لفظ زيد، وجعله بمعنى المستمى، وإن كان موجوداً في أحدهما دون الآخر كان ذلك قرينة معيّنة لرجوعه إلى العام الذي هو موجود فيه.

قلت: وإن كان زيد متصفاً بالعلم والشعر: فإن كان الحكم في العامين واحداً - كما مثلنا - كان الاستثناء من الجميع قهراً، وإن كان الحكم مختلفاً كأن يقول: أكرم العلماء وأتني بالشعراء إلّا زيداً، وكان زيد عالماً شاعراً، فهو محلّ الكلام.

وإن كان مثل الثاني كأن يقول: أكرم العلماء والشعراء إلّا عشرة، كان الأمر مردداً بين رجوعه إلى خصوص الأخير وبين رجوعه إلى الكلّ، وحينئذٍ فلا بُدَّ من التوزيع بأن يكون المراد إخراج بعض العشرة من الأوّل، وإخراج البعض الآخر من الثاني، ولا يصحّ إخراج عشرة من الثاني وعشرة من الأوّل، فإنّه حينئذٍ يلزم استعمال العشرة في معنيين: العشرة من الأوّل والعشرة من الثاني، ولا يصحّ ذلك، ولو أُريد ذلك لقليل إلّا عشرين، فيكون قوله إلّا عشرة قرينة على عدم إرادة إخراج عشرة من الأوّل وعشرة من الثاني، فينحصر الشكّ بين رجوعه إلى الأخيرة فقط، وبين رجوعه إلى الكلّ على نحو التوزيع.

وإن كان مثل الثاني كأن يقول: أكرم العلماء والشعراء إلّا الفسّاق، ففي مثل هذا المستثنى يكون رجوعه إلى خصوص الأخيرة موجباً لرفع اليد عن العموم في جانب المستثنى، فإنّه يوجب تخصيصه بالفسّاق من الشعراء، ورجوعه إلى الجميع مقتضى أصالة العموم فيه، فإن كان عموم ذلك المستثنى وضعياً فلا وجه لرفع اليد عنه، ولا يعارضه أصالة العموم في العام الأوّل لما سيأتي من عدم البناء عليها في مثل المقام، وإن كان عمومه إطلاقياً فلا يتمّ إطلاقه؛ لوجود القدر المتيقّن، وهو الفسّاق من العام الأخير لما علم من أنّ رجوعه متيقّن.

وإن كان المتراعى من كلام صاحب المعالم رحمه الله - حيث مهّد مقدّمة لصحّة رجوعه إليه - أنّه علّل الإشكال والتأمل.

وذلك ضرورة أنّ تعدّد المستثنى منه - كتعدّد المستثنى - لا يوجب تفاوتاً أصلاً في ناحية الأداة بحسب المعنى - كان الموضوع له في الحروف عامّاً أو خاصّاً - وكان المستعمل فيه الأداة فيما كان المستثنى منه متعدّداً، هو المستعمل فيه فيما كان واحداً، كما هو الحال في المستثنى بلا ريب ولا إشكال. وتعدّد المخرج أو المخرج عنه خارجاً، لا يوجب تعدّد ما استعمل فيه أداة الإخراج مفهوماً.

وبذلك يظهر: أنّه لا ظهور لها في الرجوع إلى الجميع، أو خصوص الأخيرة، وإن كان الرجوع إليها متيقّناً على كلّ تقدير.

نعم، غير الأخيرة أيضاً من الجمل لا يكون ظاهراً في العموم [٤٦٢]؛ لاكتنافه بها لا يكون معه ظاهراً فيه، فلا بدّ في مورد الاستثناء فيه من الرجوع إلى الأصول. اللهم إلّا أن يقال بحجّة أصالة الحقيقة تعبّداً لا من باب الظهور، فيكون المرجع - عليه - أصالة العموم إذا كان وضعياً، لا ما إذا كان بالإطلاق ومقدّمات الحكمة؛ فإنّه لا يكاد تتمّ تلك المقدّمات مع صلوح الاستثناء للرجوع إلى الجميع، فتأمل.

٤٦٢ - قوله رحمه الله: ((نعم، غير الأخيرة من الجمل لا يكون ظاهراً في

العموم... إلخ)).

فيكون وجود المستثنى المحتمل رجوعه إلى الأخير فقط أو إلى الكلّ موجباً لإجمال ما عدا الأخير، فلا ينعقد له ظهور في شمول أفراد المستثنى، ويكون حجّيته مقصورة على القدر المتيقّن، وهو ما عدا أفراد المستثنى؛ وذلك لأنّ أصالة العموم

كسائر الأصول اللفظيّة معتبرة من باب الظنّ النوعي الذي جرى عليه العقلاء في استكشاف المراد من اللفظ، وفي مثل هذا المقام ممّا اكتنف العامّ بما يحتمل تخصيصه به لا يحصل الظنّ - ولو نوعاً - بإرادة العموم، ولا يجرون العقلاء عليها، فإنّهم إنّما يجرونها في مقام يكون احتمال التخصيص ضعيفاً غير ملتفت إلى احتمال وجوده، كما إذا لم يوجد ما يحتمل كونه مخصّصاً، أمّا إذا كان احتمال التخصيص قوياً في الجملة فيعتنون باحتماله، ولا يرتّبون آثار عدمه، وذلك كما فيها نحن فيه، فإنّه مع وجود ما يحتمل كونه مخصّصاً لا يرتّبون آثار عدم التخصيص لقوّة احتماله فيه، فلا ينعقد عندهم للعامّ في مثل ذلك ظهور في العموم، من غير فرق بين كون عموم ذلك العامّ وضعيّاً، أو إطلاقيّاً.

أمّا الأوّل فكما عرفت، وأمّا الثاني فلا احتمال كون ذلك المستثنى بياناً، ومع ذلك لا يتمّ عدم البيان.

وبالجملة: مع وجود ما يحتمل رجوعه إلى الجميع لا ينعقد ظهور لما عدا الأخيرة في العموم، سواء كان ظهوره وضعيّاً، أو إطلاقيّاً.

وهذا نظير ما تقدّم فيما لو تردّد المخصّص المتّصل بين الأقلّ والأكثر، فإنّ خروج الأقلّ معلوم، والأكثر وإن لم يعلم خروجه إلّا أنّ اكتناف العامّ بها هو مردّد بين خروج الأقلّ وبين خروج الأكثر يوجب كون العامّ مجعلاً بالنسبة إلى الأكثر، فلا ينعقد له ظهور في شموله.

والفرق بين ما نحن فيه وبين ما اخترناه في مسألة تعقّب العامّ بضمير يرجع إلى بعض أفراده من بقاء العموم على ما هو عليه لو كانا في كلام واحد^(١): أنّ ذلك لم

(١) يُنظر: صفحة (٤٦٠) وما بعدها من هذا الكتاب.

یوجد فيه ما یحتمل أن یكون مخصّصاً له، فإنّ رجوع الضمیر إلى بعض أفراد العام متیقّن، وإنّما الشكّ في أنّه هل خصّص العامّ - فلا إشكال في ناحية الضمیر - أو لم یخصّص؟ فلا بُدّ من التجوّز في ناحية الضمیر، فهو من قبیل الشكّ في أصل التخصیص، وما نحن فيه من قبیل الشكّ في مخصّصة الموجود.

قلتُ: لم أعرف الفرق بین مسألة الضمیر و بین مسألتنا هذه، فإنّه كما أنّ ما یحتمل كونه مخصّصاً للعامّ موجود في مسألتنا، فكذا في مسألة الضمیر، فإنّ الضمیر الموجود یحتمل كونه مخصّصاً للعامّ.

وأما قياس مسألتنا بمسألة التخصیص بالمتّصل المرّد بین الأقلّ والأكثر فالظاهر أنّه مع الفارق، فإنّه في تلك المسألة علم بالخروج عمّا یقتضيه ظاهر العموم وإخراج بعض الأفراد منه، ولكن شكّ في مقدار الخارج، ومع هذا الشكّ لا یمكن انعقاد ظهور العامّ في المقدار الزائد على القدر المتیقّن في ناحية المخرج، بخلاف هذه المسألة، فإنّه لم یعلم فيها تخصیص أصلاً فیما عدا العامّ الأخير، وهذا المقدار من الفرق كافٍ في انعقاد الظهور في هذه المسألة دون تلك.

فصل

[تخصيص الكتاب بخبر الواحد]

الحقّ: جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد المعتبر بالخصوص، كما جاز بالكتاب، أو بالخبر المتواتر، أو المحفوف بالقرينة القطعية من خبر الواحد بلا ترتيب؛ لما هو الواضح من سيرة الأصحاب على العمل بأخبار الأحاد في قبال عمومات الكتاب إلى زمن الأئمة عليهم السلام.

واحتيال أن يكون ذلك بواسطة القرينة واضح البطلان.

مع أنّه لولاه لزم إلغاء الخبر بالمرة أو ما بحكمه؛ ضرورة ندرة خبر لم يكن على خلافه عموم الكتاب، لو سلّم وجود ما لم يكن كذلك.

- وكون العام الكتابي قطعياً صدوراً، وخبر الواحد ظنياً سنداً، لا يمنع عن التصرف في دلالة غير القطعية قطعاً، وإلا لما جاز تخصيص المتواتر به أيضاً، مع أنّه جائز جزماً.

والسرّ: أنّ الدوران في الحقيقة بين أصالة العموم ودليل سند الخبر مع أنّ الخبر - بدلالته وسنده - صالح للقرينية على التصرف فيها، بخلافها، فإنّها غير صالحة لرفع اليد عن دليل اعتباره.

- ولا ينحصر الدليل على الخبر بالإجماع، كي يقال بـ((أنّه فيما لا يوجد على خلافه دلالة، ومع وجود الدلالة القرآنية يسقط وجوب العمل به)). كيف؟ وقد عرفت: أنّ سيرتهم مستمرة على العمل به في قبال العمومات الكتابية.

- والأخبار الدالة على أنّ الأخبار المخالفة للقرآن يجب طرحها، أو ضربها على الجدار، أو أنّها زخرف، أو أنّها مما لم يقل بها الإمام عليه السلام وإن كانت كثيرة جداً،

وصريحة الدلالة على طرح المخالف، إلا أنه لا محيص عن أن يكون المراد من المخالفة في هذه الأخبار غير مخالفة العموم، إن لم نقل بأنها ليست من المخالفة عرفاً، كيف؟ وصدور الأخبار المخالفة للكتاب - بهذه المخالفة - منهم عليهم السلام كثيرة جداً. مع قوة احتمال أن يكون المراد: أنهم لا يقولون بغير ما هو قول الله - تبارك وتعالى - واقعاً، [٤٦٣] وإن كان هو على خلافه ظاهراً، شرحاً لمرامه - تعالى - وبياناً لمراذه من كلامه، فافهم [٤٦٤].

- والملازمة بين جواز التخصيص وجواز النسخ به ممنوعة، وإن كان مقتضى القاعدة جوازهما؛ لاختصاص النسخ بالإجماع على المنع. مع وضوح الفرق بتوافر الدواعي إلى ضبطه، ولذا قلّ الخلاف في تعيين مواده، بخلاف التخصيص.

٤٦٣ - قوله رحمه الله: ((مع قوة احتمال أن يكون المراد أنهم لا يقولون بغير ما هو قول الله تبارك وتعالى واقعاً... إلخ)).

قلت: فتكون تلك الأخبار كناية عن ذلك، فإنه من قبيل ذكر أحد المتلازمين - أعني نفي المخالفة لكلامه تعالى عن كلامهم - وإرادة الآخر - أعني أن كلامهم (عليهم السلام) شارح لكلامه تعالى -، فإنه إذا كان كلامهم شارحاً لكلامه يلزم أن لا يكون بين الكلامين مخالفة واقعية وإن كانت بينهما مخالفة ظاهرية.

٤٦٤ - قوله رحمه الله: ((فافهم)).

يُحتمل: أنه إشارة إلى أنه يلزم على هذا الوجه أن يؤخذ بجميع الأخبار المخالفة للكتاب وإن كانت المخالفة بغير مثل العموم والخصوص، حيث إنه عليه تكون كلّ مخالفة شرحاً.

اللَّهُمَّ إِلَّا أَنْ يُقَالَ: إِنَّمَا يُلْزَمُ عَلَى ذَلِكَ الْأَخْذُ بِمَا يَكُونُ مُخَالَفَتَهُ مِنْ قَبِيلِ الشَّرْحِ لَا بِكُلِّ مُخَالَفٍ حَتَّى لَوْ لَمْ يُمْكِنَ كَوْنُهُ شَارِحاً.

والتمييز بين ما يمكن أَنْ يَكُونَ شَارِحاً وبين ما لَا يُمْكِنُ وَاضِحٌ، فَإِنَّهُ عَرُفِيٌّ، إِلَّا أَنَّ ذَلِكَ - أَعْنِي تَخْصِيصَ الْمُخَالَفِ الَّذِي يُؤْخَذُ بِهِ بِمَا يَكُونُ عِنْدَ الْعُرْفِ شَارِحاً - مُوجِبٌ لِلرَّجُوعِ إِلَى الْإِحْتِمَالِ الْأَوَّلِ الَّذِي ذَكَرَهُ الْمُصَنِّفُ - أَعْنِي الْمَخَالَفَةَ بِغَيْرِ مَثَلِ الْعُمُومِ وَالْخُصُوصِ - حَيْثُ إِنَّ الشَّارِحَ عَرُفاً مُنْحَصِرٌ بِمَثَلِ الْعُمُومِ وَالْخُصُوصِ.

اللَّهُمَّ إِلَّا أَنْ يُقَالَ: بِأَنَّ الشَّارِحَ الْعُرْفِيَّ أَوْسَعُ مِنْ ذَلِكَ، فَتَأَمَّلْ.

فصل

[الخاصّ والعامّ المتخالفان]

لا يخفى: أنّ الخاصّ والعامّ المتخالفين يختلف حالهما ناسخاً ومخصّصاً ومنسوخاً، فيكون الخاصّ: مخصّصاً تارة، وناسخاً مرّة، ومنسوخاً أخرى:

وذلك لأنّ الخاصّ إن كان مقارناً مع العامّ، أو وارداً بعده قبل حضور وقت العمل به، فلا يحصى عن كونه مخصّصاً وبياناً له.

وإن كان بعد حضوره كان ناسخاً لا مخصّصاً؛ لأنّ يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة فيما إذا كان العامّ وارداً لبيان الحكم الواقعي، ولأنّ لكان الخاصّ أيضاً مخصّصاً له، كما هو الحال في غالب العمومات والخصوصات في الآيات والروايات.

وإن كان العامّ وارداً بعد حضور وقت العمل بالخاصّ، فكما يحتمل أن يكون الخاصّ مخصّصاً للعامّ، يحتمل أن يكون العامّ ناسخاً له، وإن كان الأظهر أن يكون الخاصّ مخصّصاً؛ لكثرة التخصيص حتّى اشتهر: ما من عامّ إلّا وقد خصّ، مع قلّة النسخ في الأحكام جدّاً. وبذلك يصير ظهور الخاصّ في الدوام - ولو كان بالإطلاق - أقوى من ظهور العامّ - ولو كان بالوضع - كما لا يخفى.

هذا فيما علّم تأريخهما.

وأما لو جهل وتردّد بين أن يكون الخاصّ بعد حضور وقت العمل بالعامّ، وقبل حضوره، فالوجه هو الرجوع إلى الأصول العملية.

وكثرة التخصيص وندرة النسخ هاهنا، وإن كانا يوجبان الظنّ بالتخصيص أيضاً، وأنّه واجدٌ لشرطه، إلحاقاً له بالغالب، إلّا أنّه لا دليل على اعتباره، وإنّما يوجبان الحمل عليه فيما إذا ورد العامّ بعد حضور وقت العمل بالخاصّ؛ لصيرورة الخاصّ

بذلك في الدوام أظهر من العام، كما أشير إليه، فتدبر جيداً.

ثم إن تعيين الخاص للتخصيص، إذا ورد قبل حضور وقت العمل بالعام، أو ورد العام قبل حضور وقت العمل به، إننا يكون مبنياً على عدم جواز النسخ قبل حضور وقت العمل، وإلا فلا يتعين له، بل يدور بين كونه مخصصاً وناسخاً في الأول، ومخصصاً ومنسوخاً في الثاني، إلا أن الأظهر كونه مخصصاً، ولو فيما كان ظهور العام في عموم الأفراد أقوى من ظهور الخاص في الخصوص؛ لما أشير إليه من تعارف التخصيص وشيوعه، وندرة النسخ جداً في الأحكام.

ولا بأس بصرف الكلام إلى ما هو نخبه القول في النسخ [٤٦٥].

فاعلم: أن النسخ وإن كان رفع الحكم الثابت إثباتاً، إلا أنه في الحقيقة دفع الحكم ثبوتاً، وإننا اقتضت الحكمة إظهار دوام الحكم واستمراره، أو أصل إنشائه وإقراره، مع أنه بحسب الواقع ليس له قرار، أو ليس له دوام واستمرار؛ وذلك لأن النبي صلى الله عليه وآله الصادع للشرع ربما يُلهم أو يوحى إليه أن يظهر الحكم أو استمراره، مع اطلاعه على حقيقة الحال، وأنه يُنسخ في الاستقبال، أو مع عدم اطلاعه على ذلك؛ لعدم إحاطته بهما ما جرى في علمه - تبارك وتعالى -.

٤٦٥ - قوله رحمه الله: ((ولا بأس بصرف الكلام إلى ما هو نخبه القول في النسخ... إلخ)).

لا يخفى أنه لكيفية صدور الحكم من الحاكم صور:

منها: أن يكون محدوداً بزمان، وفي هذه الصورة تارة ينشؤه مقيداً بهذا الحد، وعند انقطاع ذلك الحد والوصول إليه ينقطع ذلك الحكم، ولا إشكال في أن هذا النحو من ارتفاع التكليف لا يكون نسخاً.

وتارةً ينشؤه مطلقاً غير مقيد بذلك الحدّ، ولكن عند الوصول إلى ذلك الحدّ الذي كان الحكم محدوداً به عند الحاكم وفي إرادته يبيّن انقطاع الحكم، ولا إشكال في أنّ هذا البيان ليس نسخاً، بل هو تحديد للحكم تأخّر بيانه إلى وقت الحاجة إليه. ومنها: أن يكون حكم الحاكم على عنوان مخصوص كعنوان العالم - مثلاً - وهذا إذا ارتفع ذلك العنوان يرتفع ذلك الحكم عمّن ارتفع ذلك العنوان عنه، لا أنّه يرتفع الحكم من أصله.

وذلك مثل أن يوجب صلاة الجمعة على من حضر في زمانه الإمام (عليه السلام)، فمن لم يحضر الإمام (عليه السلام) في زمانه - كأهل زماننا - يكون ذلك التكليف مرفوعاً عنهم، لا أنّ أصل وجوب صلاة الجمعة مرتفع، ولذا لو سئل الفقيه في هذا الزمان عن حكم صلاة الجمعة لأجاب بالوجوب، غاية الأمر أنّ وجوبها مشروط بشرط غير حاصل الآن وهو وجود الإمام، إلّا أنّ عدم حصول الشرط لا يوجب رفع التكليف من أصله، وهذا أيضاً لا إشكال في عدم كونه من قبيل النسخ.

ومنها: أن يحكم الحاكم بحكم غير محدود بحدّ وغير معلق على عنوان خاصّ وإن كان الحاكم حين حكمه عالماً بأنّ هذا الحكم يرفعه عند زمان كذا؛ لأجل علمه بأنّ مصلحة ذلك الحكم ترتفع عند ذلك الزمان، ولكن لم يكن حكمه محدوداً بذلك الحدّ، لا في مقام الإنشاء والإثبات، ولا في مقام واقع الإرادة والثبوت، كمن ينشئ عقد الزواج، ولكن يعلم أنّ غرضه من التزويج ينقطع عند الزمان الفلانيّ، فعلمه بذلك لا يوجب كون تزويجه محدوداً بذلك الحدّ، بل يكون تزويجه غير محدود واقعاً وإنشاءً.

ثم إنَّ الحكم إذا حكم به فمن شأنه أن يدوم ويستمر ما لم يرفعه رافع، كالزوجية إذا تحققت دامت ما لم يرفعها الطلاق، وكالطهارة من الحدث إذا ثبتت وتحققت، فمن شأنها أن تدوم إلّا أن يرفعها الحدث، فإنَّ من توصّأ وهو عالم بأنّه ينقض وضوئه بعد ساعة لا يكون وضوؤه من أول وجوده محدوداً بذلك الحدّ.

إذا عرفت هذا، فاعلم أنّ الحكم إذا تحقّق من الحاكم كالوجوب - مثلاً - فمن شأنه أن يدوم ويستمرّ، وعلم الحاكم بأنّه يرفعه عند الزمان الفلاني؛ لأجل مصلحة تقتضي رفعه عند ذلك الزمان لا يوجب كونه محدوداً من أول وجوده وتحقّقه كي يكون نسخه دفعاً، بل هو كسائر الأحكام الثابتة المتحقّقة سوى أنّه من بينها يعلم الحاكم بأنّه يرفعه عند ذلك الزمان.

وهذا المقدار لا يوجب كون نسخه دفعاً، بل يكون نسخه رفعاً؛ لما عرفت من أنّه لم يكن محدوداً من قبل الحاكم، بل هو كسائر الأحكام لم يجعل له الحاكم حدّاً مخصوصاً لا في مقام الإنشاء، ولا في الواقع، غاية الأمر أنّه عالم بأنّه لا يبقى، بل يرفعه، ومجرّد ذلك لا يخرج الحكم عن حقيقته وما تقتضيه طبيعته من الدوام والاستمرار، وعند وصوله إلى ذلك الحدّ من الزمان ينسخه، فيرتفع.

وعلى هذا فلا وجه للالتزام بأنّ النسخ من قبيل الدفع لا الرفع، فإنّه بعد أن كان من الممكن أن يكون من قبيل الرفع، فلا داعي للخروج عن ظاهره وجعله دفعاً. نعم، لو لم يمكن أن يجعل من قبيل الرفع فلا بُدّ من الالتزام بكونه دفعاً، أمّا إذا كان كونه رفعاً ممكناً عقلاً كما عرفت، فلا وجه لجعله دفعاً.

فظهر ما في قول المصنّف رحمه الله: (أنّ النسخ وإن كان رفع الحكم الثابت إثباتاً

إلا أنه دفع الحكم ثبوتاً^(١)؛ لما عرفت من إمكان كونه رفعاً في مقام الثبوت والواقع، كما هو كذلك في مقام الإثبات.

بقي الكلام في إمكان النسخ بهذا المعنى قبل حضور وقت العمل، فقد يُقال: إنَّ النسخ بهذا المعنى لا يمكن قبل حضور وقت العمل.

بتقريب: أنَّ علم الحاكم بأنَّه يرفع الحكم قبل حضور وقت العمل به منافي للحكم بذلك الحكم، فإنَّ من علم بأنَّه يرفع الوجوب - مثلاً - قبل حضور وقت العمل به لا وجه لحكمه به؛ لخلوّه عن الفائدة، فهو كمن يتزوَّج وينشئ عقد التزويج مع عدم تعلّق غرضه بالاستمتاع بالزوجة، ومع علمه بأنَّه يطلق قبل الاستمتاع، فإنَّ جعل علقه الزوجيّة وإنشائها منافي لعلمه بأنَّه يوقع الطلاق بعد عقد التزويج وقبل الاستمتاع بالزوجة.

نعم، النسخ بمعنى الدفع يمكن أن يكون قبل حضور وقت العمل؛ لعدم كون الحكم ثابتاً حقيقة، وإنَّما يكون ثبوته ظاهريّاً، ويكون النسخ حينئذٍ قبل وقت العمل دفعاً لا رفعاً؛ لاستلزامه كون الحكم ثابتاً حقيقة، ولا يمكن ثبوته قبل العمل؛ لما عرفت من استلزامه المنافاة لعلم الحاكم بنسخه.

هذا، ولكن يمكن أن يقال بإمكان النسخ بمعنى الرفع قبل حضور وقت العمل إذا كان لجعل الحكم فائدة غير العمل به.

لا أنا نقول: إنَّ لإظهار الحكم وإنشائه فائدة حتّى يكون النسخ دفعاً، بل إنَّنا نقول: إنَّه من الممكن أن يكون لجعل الحكم حقيقة وواقعاً فائدة غير العمل به، وحينئذٍ فإذا جعل الحكم حقيقة لفائدة كان من طبع ذلك الحكم وشأنه أن يدوم

(١) يُنظر: صفحة (٤٧٥) من هذا الكتاب.

ومن هذا القبيل لعله يكون أمر إبراهيم [عليه السلام] بذبح إسماعيل [عليه السلام].

وحيث عرفت: أنّ النسخ بحسب الحقيقة يكون دفعاً، وإن كان بحسب الظاهر رفعاً، فلا بأس به مطلقاً، ولو كان قبل حضور وقت العمل؛ لعدم لزوم البدء المحال

ويستمرّ كما تقدّم، فإذا نسخ كان نسخه رفعاً للحكم الثابت حقيقة، وذلك الفرض وإن لم يعلم بتحقيقه فعلاً؛ لعدم اطلاعنا على تفاصيل فوائد حكم الحاكم وأغراضه، إلّا أنّه حيث كان من الممكن أن يكون الغرض والفائدة في حكمه غير فائدة العمل به، وكانت تلك الفائدة تتحقّق بمجرد وجوده وتحققه من غير توقّف على العمل به، وكان بعد تحقّق تلك الفائدة وذلك الغرض خالياً من الفائدة بل رُبّما كان الغرض في رفعه، فلا مانع عقلاً من كون النسخ قبل العمل رفعاً، فإنّ غرضنا مجرد بيان إمكان النسخ بمعنى الرفع قبل حضور وقت العمل في قبال القول بامتناعه، فتأمّل.

وأما مثال الزوجيّة: فإن كان الغرض من جعلها وإنشاء عقدها هو الاستمتاع بالزوجة فلا إشكال في عدم إمكان اجتماعه مع العلم بإيقاع الطلاق قبل ذلك الاستمتاع.

وإن كان الغرض منه غير ذلك كأن يكون غرضه تحريم الزوجة على شخص آخر كابنه - مثلاً - بناءً على شمول ﴿مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ﴾^(١) لمن عقد عليها الأب، فلا إشكال في اجتماعه مع العلم بإيقاع الطلاق بعده وقبل الاستمتاع، وحينئذٍ فالطلاق يكون رافعاً للزوجيّة الثابتة بالعقد التي من شأنها أنّها إذا ثبتت تدوم وتستمرّ.

في حقّه - تبارك وتعالى - بالمعنى المستلزم لتغيّر إرادته - تعالى - مع اتّحاد الفعل ذاتاً وجهةً، ولا لزوم امتناع النسخ أو الحكم المنسوخ؛ فإنّ الفعل إن كان مشتملاً على مصلحة موجبة للأمر به امتنع النهي عنه، وإلا امتنع الأمر به؛ وذلك لأنّ الفعل أو دوامه لم يكن متعلّقاً لإرادته، فلا يستلزم نسخ أمره بالنهي تغيير إرادته، ولم يكن الأمر بالفعل من جهة كونه مشتملاً على مصلحة، وإنّما كان إنشاء الأمر به أو إظهار دوامه عن حكمة ومصلحة.

وأما البداء في التكوينات بغير ذاك المعنى، فهو ممّا تدلّ عليه الروايات المتواترات، كما لا يخفى.

ومجمله: أنّ الله - تبارك وتعالى - إذا تعلّقت مشيئته تعالى بإظهار ثبوت ما يمحوه - لحكمة داعية إلى إظهاره - ألهم أو أوحى إلى نبيّه أو وليّه أن يخبر به، مع علمه بأنّه يمحوه، أو مع عدم علمه به؛ لما أشير إليه من عدم الإحاطة بتبام ما جرى في علمه. وإنّما يخبر به؛ لأنّه حال الوحي أو الإلهام - لارتقاء نفسه الزكية، واتّصاله بعالم لوح المحو والإثبات - اطلع على ثبوته، ولم يطلع على كونه معلّقاً على أمر غير واقع، أو عدم الموانع، قال الله - تبارك وتعالى -: ﴿يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ﴾ الآية.

نعم، من شملته العناية الإلهية، واتّصلت نفسه الزكية بعالم اللوح المحفوظ - الذي هو من أعظم العوالم الربوبية، وهو أمّ الكتاب - ينكشف عنده الواقعيّات على ما هي عليها، كما ربما يتفق لخاتم الأنبياء ولبعض الأوصياء، وكان عارفاً بالكائنات كما كانت وتكون.

نعم، مع ذلك، ربما يوحى إليه حكم من الأحكام: تارة بما يكون ظاهراً في الاستمرار والدوام، مع أنّه في الواقع له غاية وأمد يعينها بخطاب آخر، وأخرى بما

يكون ظاهراً في الجدة، مع أنه لا يكون واقعاً بجدة، بل لمجرد الابتلاء والاختبار، كما أنه يؤمر حياً أو الهاماً بالإخبار بوقوع عذابٍ أو غيره مما لا يقع؛ لأجل حكمة في هذا الإخبار أو ذاك الإظهار.

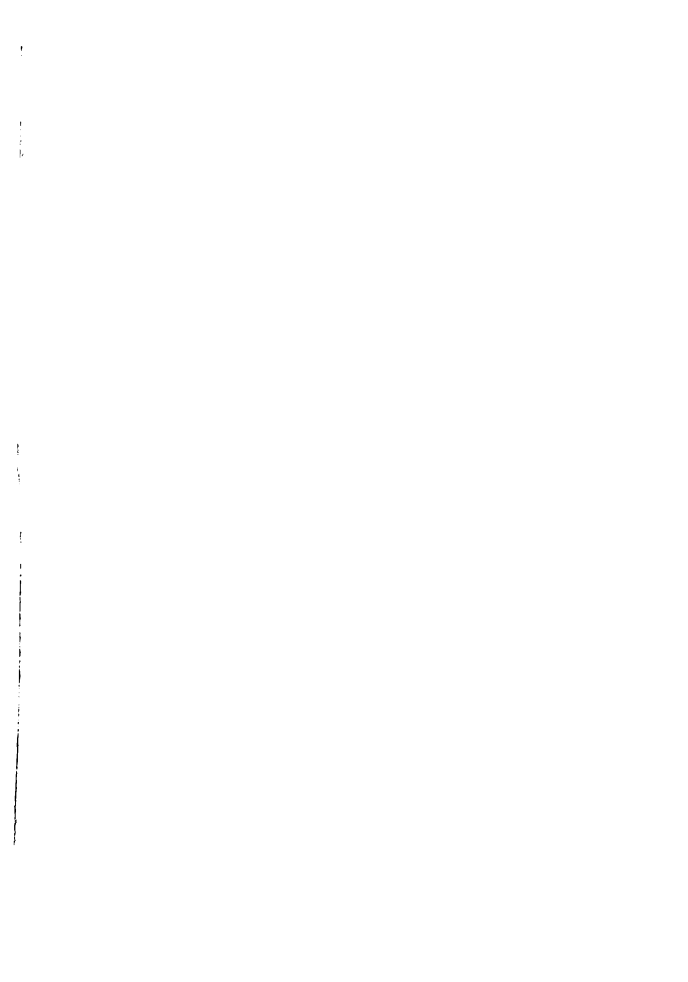
فبداؤه تعالى بمعنى: أنه يظهر ما أمر نبيه أو وليه بعدم إظهاره أولاً، وييدي ما خفي ثانياً.

ولأنها نسب إليه - تعالى - البداء مع أنه في الحقيقة الإبداء؛ لكمال شبهة إبدائه - تعالى - كذلك بالبداء في غيره.

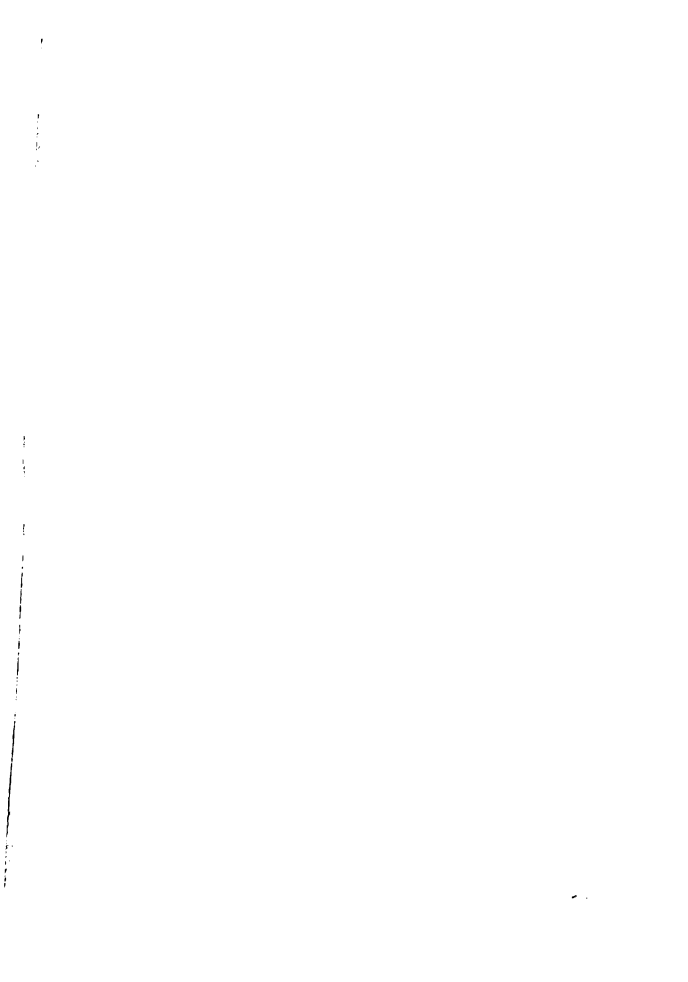
وفي ما ذكرنا كفاية فيما هو المهم في باب النسخ، ولا داعي بذكر تمام ما ذكره في ذاك الباب، كما لا يخفى على أولي الألباب.

ثم لا يخفى ثبوت الثمرة بين التخصيص والنسخ؛ ضرورة أنه على التخصيص يُبنى على خروج الخاصّ عن حكم العامّ رأساً، وعلى النسخ على ارتفاع حكمه عنه من حينه، فيما دار الأمر بينهما في المخصّص.

وأما إذا دار بينهما في الخاصّ والعامّ، فالخاصّ على التخصيص غير محكوم بحكم العامّ أصلاً، وعلى النسخ كان محكوماً به من حين صدور دليله، كما لا يخفى.



المقصد الخامس
في المطلق والمقيّد والمجمل والمبيّن



فصل

في المطلق والمقيّد والمجمل والميّن [٤٦٦]

عرّف المطلق بأنّه: ما دلّ على شائع في جنسه.
وقد أشكل عليه بعض الأعلام بعدم الإطراد أو الإنعكاس، وأطال الكلام في النقض والإبرام.
وقد نبهنا في غير مقام على أنّ مثله شرح الاسم، وهو ممّا يجوز أن لا يكون بمطرّد ولا بمنعكس.

٤٦٦ - قوله رحمه الله: ((فصل: في المطلق والمقيّد والمجمل والميّن... إلخ)).

الإطلاق والتقييد وصفان متقابلان موردهما الطبيعة المقيّدة بلحاظ الوجود، فإنّ نفس الطبيعة الموجودة إذا لوحظت غير مقيّدة بقيد زائد على أصل وجودها فهي مطلقة، وإن لوحظت مقيّدة بقيد زائد على أصل وجودها فهي مقيّدة، وهذا لا ينافي اعتبار وجودها في حصّة غير معيّنة، كما في اسم الجنس المعنون المعبر عنه بالنكرة، فإنّ الطبيعة بعد لحاظ كونها موجودة في حصّة واحدة، أو في حصّتين، أو ما فوقهما، تارة: تلاحظ غير مقيّدة بقيد زائد على ذلك، فتكون مطلقة.

وتارة: تلاحظ مقيّدة بقيد زائد، فتكون مقيّدة، فمثل رقبة ورقبتين ورقاب مطلق كما أنّ البيع في مثل: ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾^(١) مطلق.

غاية الأمر أنّ الأوّل مع كونه ملحوظاً مقيداً بالوجود لوحظ وجوده في حصّة واحدة، أو في حصّتين، أو في حصص.

والثاني لوحظ نفس وجود الطبيعة من غير نظر إلى كونه في ضمن الحصص، وهذا المقدار لا يوجب كون الأوّل غير مطلق، فإنّ لحاظ كون الطبيعة موجودة في ضمن حصّة غير معيّنة لا يوجب كونها مقيدة بقيد زائد على أصل وجودها لتكون مطلقة.

ثم إنّ الظاهر أنّ وصفي الإطلاق والتقييد إنّما يلحقان المعنى حقيقة، وقد يوصف بهما اللفظ تبعاً كما في وصف الكلّيّة والجزئيّة، وأيضاً الظاهر أنّ وصفي الإطلاق والتقييد وإن كانا راجعين إلى نفس المعنى، إلّا أنّهما أمران متزعا من كيفة تعلّق الحكم بالمعنى - أعني الطبيعة - فإنّ الحكم عليها تارة يكون في حال عدم لحاظ شيء زائد على أصل وجودها، وحينئذ تكون مطلقة.

وتارة يكون في حال لحاظ شيء زائد على أصل وجودها، فتكون مقيدة، كما أنّ الظاهر أنّ العموم والخصوص أيضاً كذلك، فإنّ العموم وإن كان صفة لنفس المعنى، إلّا أنّه يكون متزعا من تعلّق الحكم وسريانه إلى جميع الأفراد، وكذلك الخصوص، وهذا لا ينافي كون اللفظ موضوعاً للإطلاق - مثلاً - أو للعموم، فإنّ معنى ذلك أنّ اللفظ وضع ليستعمل في مقام الحكم على جميع الأفراد، وكذا معنى كون اللفظ موضوعاً للإطلاق إن قلنا بذلك أنّه وضع ليستعمل في مقام الحكم على نفس الطبيعة الموجودة من غير لحاظ شيء زائد على وجودها.

وهكذا يقال في طرف المقيّد والخصوص إن قلنا بوضع لفظ لهما. هذا قلت: من الواضح أنّه يستحيل أخذ ما هو آتٍ من قبل الحكم ومتزعا منه في

موضوع ذلك الحكم فضلاً عن أخذه في وضع لفظ ذلك الموضوع، فإنّ مرتبة الوضع قبل مرتبة موضوع الحكم، فإذا كان الأخذ في الموضوع ممتنعاً ففي الوضع بطريق أولى.

ثمّ إنّ الظاهر أنّ مورد الإطلاق والتقييد هو نفس الطبيعة من غير لحاظ أصل وجودها، فإنّ لحاظ كون الطبيعة مقيّدة بالوجود يوجب تشخّصها؛ إذ لا معنى للوجود إلّا التشخّص.

اللّهُمَّ إلّا أن يقال: ليس المراد بالوجود الوجود الشخصي، بل المراد الوجود الكلّي الذي هو مطلق الوجود، وذلك لا يوجب التشخّص.

وكيف كان: فلا داعي للقول بكون موردها هو الطبيعة الملحوظ معها الوجود، بل يكفي كونها واردين على نفس الطبيعة، فتأمل.

ثمّ إنّّه يظهر لك ممّا ذكرناه - من أنّ مورد الإطلاق والتقييد هو الطبيعة من حيث الوجود - أنّ اسم الجنس وعلم الجنس والمعرّف بألّ الجنسية والنكرة ليس شيء منها موضوعاً للإطلاق، بل كلّ واحد من هذه الأمور موضوع لنفس الطبيعة، والإطلاق والتقييد طارئان على معناه، أعني الطبيعة.

أمّا اسم الجنس فواضح؛ لكونه موضوعاً لنفس الجنس الذي هو مورد للإطلاق والتقييد، ورّبما يظهر ممّا يجري على الألسن - من أنّ استعمال المطلق في المقيّد مجاز - أنّ اللفظ موضوع للإطلاق، ليس على ما ينبغي، فاسم الجنس لا يدلّ إلّا على نفس الطبيعة، بل الحقّ أنّ اسم الجنس لم يؤخذ في وضعه الإطلاق، وإنّما يدلّ على الإطلاق [الذي] هو عدم التقييد على نحو تعدّد الدال والمدلول، كذا قرّره الأستاذ، سلّمه الله.

قلت: مقتضى ما تقدّم منه (سلمه الله) أن يقول: اسم الجنس موضوع للطبيعة بلحاظ الوجود لا لنفس الطبيعة، وكذا في علم الجنس والتكثرة والمعرف بلام الجنس.

وأما علم الجنس فهو كاسم الجنس في أنّه موضوع لما هو مورد للإطلاق والتقيد - أعني نفس الطبيعة - غاية الأمر الفرق بينهما: أنّ الأوّل موضوع لنفس الطبيعة بلا قيد حضورها الذهنيّ، والثاني موضوع لها بقيد حضورها في الذهن، وذلك لا يخرجها عن كونه مورداً للإطلاق والتقيد.

على أنّ هذا الفرق ممّا لا دليل عليه، ومجرد جريان أحكام المعرفة عليه لفظاً لا يستلزم ذلك؛ لجواز أن يكون معرّفاً لفظاً فقط، كما أنّ جريان أحكام التأنيت اللفظيّة على مثل الأرض والسماء لا يوجب كونها مؤثّنين معنى، ذكره الشيخ الرضيّ وتبعه المصنّف (رحمه الله)^(١).

مع أنّه لو كان موضوعاً للمعنى بقيد وجوده الذهنيّ لما صحّ انطباقه على الأفراد الخارجيّة؛ لعدم انطباق ما ظرفه الذهن على ما ظرفه الخارج.

قلت: قد تقدّم^(٢) من الأستاذ (سلمه الله) في بيان المعنى الحرفي ما يردّ^(٣) هذا الإشكال.

وحاصله: أنّ اللفظ موضوع لنفس المعنى المقيد بكونه حاضراً في الذهن على أن يكون التقيد داخلياً والقيد خارجاً، فيكون اللفظ موضوعاً للمعنى الواقعيّ

(١) يُنظر: (١ / ٨٥)، وما بعدها من هذا الكتاب.

(٢) السابق نفسه.

(٣) ورد في الأصل: (يردّ) وفوقها كلمة (يرفع) من دون شطب على (يردّ).

الموصوف بكونه حاضراً في الذهن، وذلك لا يوجب عدم انطباقه على ما في الخارج؛ لأن ما في الخارج أيضاً موصوف بكونه حاضراً في الذهن.

نعم، لو كان الغرض أن اللفظ موضوع لتلك الصورة الذهنية لما صحّ انطباقه على ما في الخارج.

وأقول: بل يمكن أن يُقال: إن نفس الصورة الذهنية منطبقة على ما في الخارج لكونها منتزعة عنه.

نعم، الوجود الذهنيّ بما أنّه وجود ذهنيّ لا يكون منطبقاً على نفس الوجود الخارجي^(١) غير أنّ الموجود الذهنيّ - أعني الصورة الذهنية - منطبق على الموجود الخارجي، فإنّ الظاهر أنّ هذا ممّا لا إشكال فيه؛ إذ لا معنى للموجود في الذهن إلّا المعلوم، وليس المعلوم إلّا ذلك الموجود خارجاً.

على أنّه لا معنى للموجود الذهنيّ إلّا العلم وانكشاف ما في الواقع، ولم يقل أحد أنّ علم الجنس موضوع للعلم بالطبيعة، وإنّما قيل: إنّ موضوع للطبيعة المعلوم، وقولهم المقيّد بالحضور الذهنيّ عبارة أخرى عن ذلك، وعلى ما نقول يكون معنى ذلك أنّ علم الجنس موضوع للطبيعة بقيد كونها منكشفة معروفة، وظاهر أنّ الطبيعة المنكشفة المعروفة هي نفس ما في الخارج.

غاية الأمر أنّه في علم الجنس مقيّد بكونه معلوماً معروفاً، وفي اسم الجنس غير مقيّد بذلك، بل هو موضوع لنفس الطبيعة من غير نظر إلى كونها معلومة معروفة وإن كانت في الواقع لا تكون إلّا كذلك؛ لما قيل إنّ الطبائع كلّها أمور حاضرة في الأذهان متميّز بعضها عن بعض، فالفرق بين علم الجنس وبين اسم الجنس بمنزلة

(١) في الأصل زيادة كلمة (وهن).

الفرق بين المقيّد والمطلق.

ثم إنَّ حمل جريان أحكام التعريف على علم الجنس على محض التعريف اللفظيّ ممّا لا وجه له، فإنَّ تلك الأحكام ليست جزافاً وتحكّماً لتحمل على ذلك الوجه، بل هي أمور جرى عليها أهل اللسان بمقتضى صرف طباعهم، وما جبلت عليه نفوسهم، فإنَّ العربيّ بمقتضى ذوقه وغريزته يجد فرقاً ارتكازيّاً بين لفظ أسد، ولفظ أسامة.

وهذا الفرق الارتكازيّ هو الذي منعه عن إدخال حرف التعريف على الثاني، وسوّغ له إدخالها على الأوّل، فما هذا إلّا إلهام من علام الغيوب حسب ما أودعه فيه، وفي مثل هذه الألفاظ من الغرائز، لا أنّه - أي العربيّ - تشهّى فأدخل حرف التعريف على الأوّل، ولم يدخله على الثاني.

وعدم اطلاعنا على أسرار ذلك وعدم إحاطة بياننا ببيان سرّ مثل هذه الألفاظ كما في المؤنثات السماعيّة لا يُوجب خلوّها من سرّ، وإلّا فما الذي دعا العربيّ إلى أن يؤنّث الضمير الراجع إلى مثل لفظ الأرض، ولا يؤنّث الضمير الراجع إلى مثل لفظ الحجر سوى ما كان كامناً في غرائز تلك الألفاظ التي يدركها العربيّ بمقتضى طبعه، وما ارتكز في وجدانه حسب فطرته التي جبل عليها، وهذا باب واسع لا يدركه تفصيلاً إلّا عالم الغيوب المطلّع على سرائر الموجودات، وهو من فروع مسألة تعيين الواضع وكيفيّة تشعّب اللغات، وقد شرحت ذلك في رسالة أفردتها في بيان هاتين المسألتين - أعني مسألة تعيين الواضع، وسبب تشعّب اللّغات^(١)، غايته أنا نعلم أنّ

(١) يُنظر: رسالة في الوضع، وقد أتممتُ تحقيقها، مع عدّة رسائل أخرى للمصنّف، وستُنشر قريباً بإذنه تعالى.

لكلّ لفظ خصوصيّة توجب استعماله في خصوص معنى، وهذه الخصوصية يجري عليها أهل اللسان بمقتضى غرائزهم وفطرتهم، فمنها ما يمكن الاطلاع على سرّه، كإدخال أداة التعريف على مثل أسد، وعدم إدخاله على مثل أسامة.
فإنّ السرّ فيه: أنّ الأوّل نكرة فيصحّ تعريفه بـ(أل)، والثاني موضوع للمعهود، فلا يصحّ تعريفه بـ(أل).

ومنها لا يمكن الاطلاع على سرّه وكنهه كالمؤنثات السماعيّة.
نعم، يكون جبليّاً فطريّاً تجري عليه فطرة أهل اللسان، ولا يمكن لنا بيانه وشرحه سوى أنّنا نعلم أنّه ليس بجزاف وتشهّي منهم، بل إنّ ارتكابهم له بسائق من أنفسهم حسب ما جبلهم الله عليه، بل وإن لم يقدروا هم على تفصيله وشرحه فكيف يمكن لنا أن نطلع عليه مع كوننا من الأجانب عنهم، سبحانه لا علم لنا إلّا ما علمتنا، فأقدرنا على بيان سرّه كجريان أحكام التعريف على علم الجنس حسب قدرتنا البشرية بيّناه، وما لم يطلع على سرّه، ولم نقدر على بيانه فعلمه عنده تعالى، غايته أنّه ذوقيّ طبيعيّ لأهل اللسان وإن لم يقدروا على كشفه انتهى.

س: وأمّا المعرفّ بأل الجنسيّة فالكلام فيه كالكلام في علم الجنس في أنّه موضوع لمورد الإطلاق والتقييد، ومجرد التعريف لا يخرجّه عن كونه مورداً لهما، كما تقدّم توضيحه.

ثمّ إنّ القوم ذكروا لأداة التعريف معانٍ أربعة: الجنس والاستغراق والعهد الخارجيّ والعهد الذهنيّ، ولكن في ذلك إشكال من جهتين:

[الجهة] الأولى: في كون الألف واللام مفيدة للجنس في مثل (الرجل خير من

المرأة)، وللاستغراق في مثل ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ﴾^(١) وللعهد الخارجي في مثل: (جاءني رجل فأكرمت الرجل) و(جاءني القاضي) لمن بينك وبينه عهد في قاضي خاص، وللعهد الذهني في مثل ﴿أَكَلَهُ الذُّبُّ﴾^(٢) فإن الظاهر أن نفس أداة التعريف لا يختلف حالها في جميع ذلك كما أن مدخولها كذلك، وإنما تستفاد هذه الخصوصيات من قرائن المقام، ومع وجود القرينة على الاستغراق أو على الجنس - مثلاً - لا وجه لكون أداة التعريف بنفسها دالة على ذلك، والاشتراك في أداة التعريف وإن كان ممكناً، بأن تكون بنفسها موضوعة لكل واحد من تلك المعاني، وتكون قرائن المقام من قبيل القرائن في اللفظ المشترك - أعني أنها معينة - فتكون من قبيل الدال على الدال، أي تكون دالة على أن الأداة دالة على الاستغراق - مثلاً - إلا أن هذا خلاف الظاهر، ودعوى بلا دليل، بل الظاهر أن أداة التعريف لا يختلف معناها في جميع ذلك، وتكون قرائن المقام هي الدالة بنفسها على تلك المعاني، بحيث لو لم تكن أداة التعريف موجودة في اللفظ لكانت الدلالة على تلك المعاني متحققة.

وأما كون أداة التعريف من قبيل المشترك المعنوي بين تلك المعاني فالظاهر أنه مقطوع بعدمه؛ لتوقف ذلك على وجود قدر مشترك بين تلك المعاني لتكون الأداة موضوعة له وليس فليس.

وبالجملة: الأداة في مقام الاستغراق - مثلاً - ليست بمنزلة كل، بل هي في الاستغراق على ما هي عليه في مقام تعريف الجنس، وإنما استفيد الاستغراق من خصوص المقام.

(١) سورة العصر، الآية: ٢.

(٢) سورة يوسف، الآية: ١٤.

الجهة الثانية: في أنّ أداة التعريف هل تكون بنفسها مفيدة للتعريف في تعريف الجنس وفي العهد الخارجي، أو أنّ التعريف مستفاد من خصوص المقام أيضاً، وهي في ذلك لا تكون إلّا للتحسين مثل الداخلة على الأعلام المنقولة من الأوصاف مثل الحسن والحسين؟ الظاهر الثاني فإنّ كون الجنس معلوماً ومعروفاً إنّما يكون بسبب أنّ الأجناس من حيث هي قابلة لأن تؤخذ من حيث كونها معهودة، وكون الجنس معلوماً ومعروفاً إنّما يكون بأسبابه، فإن تحقّق ذلك السبب كان الجنس معروفاً من غير توقّف على دخول الأداة عليه، وإن لم يتحقّق ذلك السبب فلا يكون دخول الأداة عليه سبباً لتعريفه.

وكذا الكلام في العهد الخارجي، فإنّ كون الشخص معلوماً إنّما يكون إذا تحقّق سبب العلم به سواء دخلت الأداة أو لم تدخل، وإذا لم يتحقّق سبب العلم بالفرد ومعرفته فلا يكون معروفاً وإن دخلت الأداة فالأداة لا دخل لها بالتعريف، فإنّه تابع لأسبابه، وهي تابعة لخصوصيات المقام، فحيث ثبت التعريف وتحقّق فهو من جهة خصوصيّة المقام لا من جهة دخول الأداة، ولذا قد لا يتحقّق التعريف مع وجود الأداة كما في العهد الذهني؛ لاعترافهم بكونه في المعنى كالنكرة.

فتلخّص من هذا كلّ: أنّ الأداة ليس لها معنى أصلاً، والاستغراق والجنسيّة، والفرد الخارجي المعين، والفرد غير المعين كلّها مستفادة من خصوصيات المقام، كما أنّ التعريف في الجنسيّة، والعهد الخارجي أيضاً مستفاد من خصوصيات المقام، ولا دخل لأداة التعريف في جميع ذلك، وليس لها فائدة سوى التحسين، هذا ما قرّره الأستاذ سلّمه الله.

قلت: الظاهر أنّ الأداة في جميع موارد استعمالها تكون لمعنى واحد، وهو الإشارة، فهي كسائر الأدوات مبيّنة لكيفيّة استعمال مدخولها، فمدخولها الطبيعة

ليس إلّا، وهي علامة على أنّ استعمال هذا اللفظ في مقام الإشارة إلى مدخوله، فكما أنّ لفظة (من) موضوعة للابتداء، ومعنى كونها موضوعة له أنّها تكون علامة على أنّ مدخولها مستعمل في مقام الابتداء منه، فكذا أداة التعريف هي موضوعة للإشارة، ومعنى وضعها لها أنّها تكون علامة على أنّ مدخولها - وهو الطبيعة - مشار إليه، ولعلّ هذا غرض من قال: إنّها موضوعة للتعريف، فإنّ هذا القول بظاهره عمّا لا معنى له، فإنّ ظاهره أنّها توجب تعريف مدخولها بحيث تكون الأداة سبباً للعلم بمدخولها.

ومن الواضح فساد ذلك، فإنّ التعريف وكون الشيء معلوماً إنّما يحصل بأسبابه وليست الأداة منها قطعاً، ولا يقول بهذا عاقل، فلا بُدّ أن يكون غرضه من ذلك أنّها علامة على أنّ مدخولها معلومٌ معروفٌ، وإن كان كونه معلوماً إنّما حصل بسببه الخاصّ، وهو خصوصيّة المقام، فإنّ سبب التعريف شيء وعلامته شيء آخر، والغرض من كون (ال) معناها التعريف أنّها علامة على أنّ مدخولها معروفٌ، لا أنّها سبب لتعريفه، فهي كالضمة علامة الفاعليّة، فإنّ من الواضح أنّ دخول الضمة على زيد ليس سبباً لكونه فاعلاً، بل هي علامة على فاعليّته، وهذا - أعني كون الأداة علامة للتعريف - لا ينافي دلالة قرائن المقام على كون مدخولها معروفاً، كما لا ينافي دلالة المقام على كون زيد فاعلاً كون الضمة علامة على الفاعليّة.

وسرّه: أنّ المعاني الحرفيّة تكون رابطة للأسماء بعضها ببعض على نحو خاصّ فما لم يحصل الحرف في اللفظ لا يحصل ذلك الربط، وإن علم من الخارج كيفيّة الربط، مثلاً: لفظ (من) في قولنا (سرتُ من البصرة) إلى الكوفة علامة على كون البصرة مرتبطة بالسير على نحو الابتداء منها، فلو علم ذلك الارتباط من قرينة خارجيّة، لا يحصل ذلك الارتباط ما لم يذكر لفظ (من)، ولكن كون الأداة علامة على التعريف

والعهد في مدخولها لا يخلو عن مسامحة، لما عرفت من أنّ التحقيق أنّها أداة إشارة، فهي آلة إشارة إلى معهود معروف حاضر في الذهن لا آلة تعريف، وحينئذ فيكون عدم المنافاة بين كونها للإشارة إلى معهود وبين كون سبب العهد من خصوصيات المقام من أوضح الواضحات.

وبالجملة: أنّ لفظ (أل) آلة إحداث الإشارة إلى مدخولها، بمعنى أنّها علامة على أنّ معناه مقصود في مقام الإشارة إليه، ولما كانت الإشارة إلى الشيء تستدعي تمييزه وتعيينه من بين الأشياء وجب أن يكون مدخولها معيّناً مميّزاً لتصحّ الإشارة إليه، ولما كانت الإشارة إلى المعنى ليست كالإشارة إلى الموجود الخارجي كما في مثل: هذا زيد، فإنّ الإشارة إلى ما في الخارج تستدعي تمييزه خارجاً، والإشارة إلى المعنى تستدعي تمييزه في الذهن عمّا عداه، قلنا: هي - أعني الأداة - آلة إشارة إلى معهود حاضر في الذهن.

فتلخص: أنّ لفظ (ال) موضوع للإشارة إلى الطبيعة الحاضرة في الذهن، وأمّا الاستغراق وأخواته فلا يكون مدلولاً لها.

نعم، تلك المعاني أحوال طارئة على الطبيعة المشار إليها في مقام الحكم عليها، فإنّ الإشارة إلى الطبيعة المعهودة تارة تكون لأجل الحكم على جميع أفرادها، وهو الاستغراق، وتارة يكون لأجل الحكم على فرد معيّن من أفرادها، وهو العهد الخارجي، وتارة يكون لأجل الحكم على فرد غير معيّن وهو العهد الذهنيّ، وتارة يكون لأجل الحكم على نفس الطبيعة المعهودة وهو المسمّى بتعريف الجنس.

وهذه الأحوال كلّها إنّما تعلم من خصوصيات المقام، وأداة التعريف في الجميع لمعنى واحد، وهو الإشارة إلى الطبيعة المعهودة، وإنّما وقع الاختلاف في كيفية الحكم عليها.

فالأولى: الإعراض عن ذلك، ببيان ما وضع له بعض الألفاظ التي يطلق عليها المطلق، أو غيرها مما يناسب المقام:

فمنها: اسم الجنس، كإنسان ورجل وفرس وحيوان وسواد وبياض ... إلى غير ذلك من أسماء الكلّيات من الجواهر والأعراض بل العرضيّات.

ولا ريب أنّها موضوعة لفهايمها بما هي هي مبهمة مهملة، بلا شرط أصلاً ملحوظ معها، حتّى لحاظ أنّها كذلك.

وبالجملة: الموضوع له اسم الجنس هو: نفس المعنى، وصرف المفهوم غير الملحوظ معه شيء أصلاً - الذي هو المعنى بشرط شيء - ولو كان ذاك الشيء هو الإرسال والعموم البدليّ، ولا الملحوظ معه عدم لحاظ شيء معه - الذي هو الماهية اللابشرط القسمي - وذلك لوضوح صدقها - بما لها من المعنى - بلا عناية التجريد عمّا هو قضية الاشتراط والتقييد فيها، كما لا يخفى.

مع بداهة عدم صدق المفهوم بشرط العموم على فرد من الأفراد، وإن كان يعمّ كلّ واحد منها بدلاً أو استيعاباً. وكذا المفهوم اللا بشرط القسمي، فإنّه كلّ عقلي لا موطن له إلّا الذهن، لا يكاد يمكن صدقه وانطباقه عليها؛ بداهة أنّ مناطه الاتحاد

بحسب الوجود خارجاً، فكيف يمكن أن يتحد معها ما لا وجود له إلّا ذهنياً؟

ومنها: علم الجنس، كـ ((أسامة)). والمشهور بين أهل العربية: أنّه موضوع للطبيعة لا بما هي هي، بل بما هي متعيّنة بالتعيّن الذهنيّ، ولذا يعامل معه معاملة المعرفة بدون أداة التعريف.

لكنّ التحقيق: أنّه موضوع لصرف المعنى بلا لحاظ شيء معه أصلاً - كاسم الجنس - والتعريف فيه لفظي - كما هو الحال في التأنيت اللفظي - وإلّا لما صحّ حمله

على الأفراد بلا تصرّف وتأويل؛ لأنّه على المشهور كلّ عقليّ، وقد عرفت: أنّه لا يكاد يصحّ صدقه عليها، مع صحّة حمله عليها بدون ذلك، كما لا يخفى؛ ضرورة أنّ التصرّف في المحمول، بإرادة نفس المعنى بدون قيده تعسّف لا يكاد يكون بناء القضايا المتعارفة عليه.

مع أنّ وضعه لخصوص معنى يحتاج إلى تجريده عن خصوصيّته عند الاستعمال، لا يكاد يصدر عن جاهل، فضلاً عن الواضع الحكيم.

ومنها: المفرد المعرّف باللام. والمشهور أنّه على أقسام:

المعرّف بلام الجنس، أو الاستغراق، أو العهد بأقسامه، على نحو الاشتراك بينها لفظاً أو معنى.

والظاهر: أنّ الخصوصية في كلّ واحد من الأقسام من قبّل خصوص ((اللام))، أو من قبّل قرائن المقام، من باب تعدّد الدالّ والمدلول، لا باستعمال المدخول، ليلزم فيه المجاز أو الاشتراك، فكان المدخول على كلّ حال مستعملاً فيما يستعمل فيه غير المدخول.

والمعروف: أنّ ((اللام)) تكون موضوعة للتعريف، ومفيدة للتعين في غير العهد الذهنيّ.

وأنت خبير بأنّه لا تعين في تعريف الجنس، إلّا الإشارة إلى المعنى المتميّز بنفسه من بين المعاني ذهنياً. ولازمه أن لا يصحّ حمل المعرّف باللام - بما هو معرّف على الأفراد؛ لما عرفت من امتناع الاتحاد مع ما لا موطن له إلّا الذهن، إلّا بالتجريد، ومعه لا فائدة في التقييد.

مع أنّ التأويل والتصرّف في القضايا المتداولة في العرف غير خالٍ عن التعسّف. هذا، مضافاً إلى أنّ الوضع لما لا حاجة إليه - بل لا بدّ من التجريد عنه وإلغائه في

الاستعمالات المتعارفة المشتملة على حمل المعرف باللام أو الحمل عليه - كان لغواً، كما أشرنا إليه.

فالظاهر: أن ((اللام)) مطلقاً تكون للتزوين، كما في ((الحسن)) و((الحسين)). واستفادة الخصوصيات إنما تكون بالقرائن التي لا بدّ منها لتعيينها على كلّ حال، ولو قيل بإفادة ((اللام)) للإشارة إلى المعنى. ومع الدلالة عليه بتلك الخصوصيات لا حاجة إلى تلك الإشارة، لو لم تكن مخلة، وقد عرفت اخلاها، فتأمل جيّداً.

وأما دلالة الجمع المعرف باللام على العموم - مع عدم دلالة المدخول عليه - فلا [٤٦٧] دلالة فيها على أنها تكون لأجل دلالة اللام على التعيين - حيث إنه لا تعين إلا للمرتبة المستغرقة لجميع الأفراد؛

٤٦٧ - قوله رحمه الله: ((وأما دلالة الجمع المعرف باللام على العموم مع عدم دلالة المدخول عليه فلا... إلخ)).

هذا دليل على كون الأداة مفيدة للتعريف، ذكره الشيخ محمد تقي في الحاشية^(١). وحاصله: أنه لو لم تكن اللام مفيدة للتعريف لما أفاد الجمع المعرف العموم، واللازم باطل.

بيان الملازمة: أن طريق إفادة الجمع المعرف العموم هو أن يقال: لما كانت أداة التعريف مفيدة للإشارة، وكانت الإشارة إلى شيء تستدعي تعيين المشار إليه، وكانت مراتب الجموع كثيرة، ولم يكن المتكلم معيّناً لمرتبة منها، فوجب أن يكون المشار إليه هو المرتبة العليا - أعني جميع الأفراد - وهو معنى العموم، فيكون

(١) ينظر: هداية المسترشدين في شرح أصول معالم الدين: ٣/ ١٨٩.

الإطلاق وعدم تعيين مرتبة خاصّة دليلاً على تعيين أعلى المراتب، فالالتزام بدلالة الجمع على جميع الأفراد - أعني المرتبة العليا - منشؤه والحامل عليه هو دلالة (اللام) على الإشارة المقتضية لتعيين المشار إليه، فلو لم تكن (اللام) دالة على الإشارة لما التزم بدلالة الجمع على العموم، ولذا لا نقول بدلالة الجمع المنكّر على العموم؛ لعدم مقتضي للالتزام بذلك، حيث إنّه لم يدخل عليه ما يدلّ على الإشارة حتّى يلتزم بدلالته على العموم لأجل تعيين المشار إليه.

ويرد عليه: أنّ دلالة الجمع المعرّف على العموم على هذا الوجه إنّما تكون بالإطلاق ومقدمات الحكمة.

وحينئذٍ نقول: إنّ تمتّ مقدمات الحكمة بالإطلاق يكون دالّاً على العموم وإن لم تكن اللام للإشارة، بل وإن لم تدخل اللام على الجمع، وإن لم تتمّ المقدمات لا يدلّ الجمع على العموم ولو كانت (اللام) دالة على الإشارة، حيث إنّ كون (اللام) للإشارة لا يقتضي إلّا تعيين المشار إليه عند المتكلّم، وكونه معيّناً عند المتكلّم لا يقتضي إلّا أن يقصد مرتبة من مراتب الجمع لتكون معيّنة عنده ليشير باللام إليها.

وبالجملة: أنّ كون اللام للإشارة لا يقتضي إلّا تعيين المشار إليه عند المتكلّم، وذلك لا يتوقّف على التمسك بالإطلاق المقتضي للعموم، وحينئذٍ فالعموم تابع لتحقق مقدمات التمسك بالإطلاق، فإنّ تمتّ فهو، وإلّا فلا دلالة على العموم، فالعموم غير منوط بالإشارة كي يُقال: إنّ تحقّقه كاشف عن كون (اللام) للإشارة.

قلتُ: الظاهر أنّ من يدّعي أنّ (اللام) للإشارة يقول: إنّها إشارة إلى ما في ذهن المخاطب، وحينئذٍ فيتوقّف كونها للإشارة على كون المشار إليه معيّناً عند المخاطب،

وذلك لتعيّن المرتبة الأخرى، وهي أقلّ مراتب الجمع [٤٦٨]، كما لا يخفى.

فلا بدّ أن تكون دلالته عليه مستندة إلى وضعه كذلك لذلك، لا إلى دلالة اللام على الإشارة إلى المعين، ليكون به التعريف.

وإن أبيت إلّا عن استناد الدلالة عليه إليه، فلا محيص عن دلالته على الاستغراق بلا توسط الدلالة على التعيين، فلا يكون بسببه تعريف إلّا لفظاً، فتأمل جيّداً.

ومنها: النكرة، مثل ((رجل)) في ﴿وَجَاءَ رَجُلٌ مِنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ﴾، أو في ((جنتي برجل)).

ولا إشكال أنّ المفهوم منها في الأوّل - ولو بنحو تعدّد الدالّ والمدلول - هو: الفرد المعين في الواقع، المجهول عند المخاطب، المحتمل الانطباق على غير واحد من أفراد الرجل.

كما أنّه في الثاني هي: الطبيعة المأخوذة مع قيد الوحدة، فيكون حصّة من الرجل،

وتعيينه عند المخاطب متوقّف على إحراز المرتبة العليا بالإطلاق، وهو معنى العموم، فظهر أنّ (اللام) لو لم تكن للإشارة لما كان للدلالة على العموم وجه.

٤٦٨ - قوله رحمه الله: ((وذلك لتعيّن المرتبة الأخرى، وهي أقلّ مراتب الجمع... إلخ)).

غرضه أنّ كون (اللام) للإشارة والتعيين لا يقتضي إلّا أن يكون المشار إليه معيّناً وهو - أعني التعيين - لا ينحصر في المرتبة العليا، بل قد يكون التعيين في المرتبة السفلى، وهي أقلّ الجميع، فإنّه كما تكون المرتبة العليا معيّنة لعدم وجود مرتبة فوقها، فكذا تكون المرتبة السفلى معيّنة لعدم مرتبة تحتها.

وفيه: أنّ المرتبة السفلى وإن كانت معيّنة من حيث الأفراد الطولية، لكنّها غير

ويكون كلياً ينطبق على كثيرين، لا فرداً مردّداً بين الأفراد [٤٦٩].

وبالجملة: النكرة - أي ما بالحمل الشائع يكون نكرة عندهم - إمّا هو فردٌ معيّن في الواقع غير معيّن للمخاطب، أو حصّة كليّة، لا الفرد المردّد بين الأفراد؛ وذلك لبداية كون لفظ ((رجل)) في ((جئني برجل)) نكرة، مع أنّه يصدق على كلّ من جيء به من الأفراد، ولا يكاد يكون واحداً منها هذا أو غيره، كما هو قضيّة الفرد المردّد، لو كان هو المراد منها؛ ضرورة أنّ كلّ واحد هو هو، لا هو أو غيره.

معيّنة من حيث الأفراد العرضيّة، فإنّ أفراد الجماعات تارة تتعدّد من حيث الترتّب كالأربعة - مثلاً - فوق الثلاثة، وهكذا، وتارة تتعدّد من حيث إنّ الثلاثة هي هؤلاء الثلاثة، أو هؤلاء الثلاثة الأخر، والمرتبة السفلى وإن حصل فيها التعيين من الجهة الأولى إلّا أنّها باقية على عدم التعيين من الجهة الثانية، فكونها مرادة منافٍ لما تقتضيه الإشارة من التعيين، فالذي ينحصر فيه التعيين بقول مطلق هو المرتبة العليا؛ لشمولها لجميع الأفراد، فليس فيها عدم التعيين لا من حيث الجماعات الطوليّة ولا من حيث الجماعات العرضيّة.

٤٦٩ - قوله رحمه الله: ((ويكون كلياً ينطبق على كثيرين، لا فرداً مردّداً بين الأفراد... إلخ)).

هذا إشارة إلى ردّ صاحب الفصول^(١)، حيث إنّّه يدّعي أنّ النكرة يكون معناها جزئياً حقيقياً؛ لكونها دالة على الخصوصيّات على البدل، بمعنى أنّ كلّ خصوصيّة خارجيّة للطبيعة تكون داخلية في النكرة، فخصوصيّة هذا الشخص الخاصّ - مثلاً - داخلية في معنى النكرة، ولكن لا على نحو تكون النكرة آية عن أن تستعمل في

(١) ينظر: الفصول الغروية في الأصول الفقهيّة: ١٦٤.

خصوصية أخرى في غير هذا الشخص، بمعنى أن النكرة تكون موضوعة للطبيعة بملاحظة كل خصوصية من خصوصيات أفرادها بحيث تكون هذه الخصوصية في هذا الفرد - مثلاً - داخلة في معناها إن استعملت فيه، ولو استعملت في غيره كانت تلك الخصوصية لذلك الفرد الآخر داخلة في معناها أيضاً، فالنكرة عنده نظير اسم الإشارة على القول بكون الموضوع له خاص، فكما أن كل خصوصية تكون داخلة في الموضوع له، ولكن دخولاً بدلاً يدور مدار إرادته منه بحيث إذا استعمل اسم الإشارة في هذا الشخص بخصوصيته كان مستعملاً فيما وضع له، وإن استعمل في غيره كانت خصوصية ذلك الغير أيضاً داخلة فيه، فكذا النكرة لاحظ الواضع جميع الخصوصيات وجعلها للطبيعة متخصصة بخصوصية هذا الفرد أو بخصوصية هذا الفرد... إلخ، فيكون استعمالها في كل خصوصية استعمالاً في المعنى الموضوع له، ومع ذلك تكون الخصوصية داخلة في المعنى، فيكون المعنى جزئياً حقيقياً فلا منافاة بين كون النكرة صادقة على كل خصوصية حقيقة، وبين كون معناها جزئياً حقيقياً كما عرفت، فقولنا: جاءني رجل، وقولنا: جئني برجل، مستعمل في معناه وهو الطبيعة المتشخصة بالتشخص الخاص، فأني شخص عنه المتكلم، وأني شخص جاء به المخاطب فهو بخصوصيته الخاصة عين الموضوع له.

قلت: في الثاني إشكال، وهو أن صاحب الفصول على ما نقله الأستاذ (سلمه الله) يزعم أن الخصوصية الخاصة بخصوصيتها تكون داخلة في المعنى المستعمل فيه لفظ النكرة، وظاهر أن المتكلم لم يقصد خصوصية خاصة في مثل جئني برجل، فمسلك صاحب الفصول إنَّها يتم ويصح في مثل جاءني رجل، حيث إنَّ المتكلم قصد شخصاً خاصاً، وحينئذ فيمكن أن تكون تلك الخصوصية داخلة في المعنى الموضوع له دخولاً بدلاً، فيكون المعنى جزئياً حقيقياً، وإن أمكن أن يكون ذلك

الاستعمال من باب تطبيق الكلّي على الفرد فلا تكون جزئياً حقيقياً، وأمّا مثل: جثني برجل فلم يستعمله المتكلّم في خصوصيّة خاصّة كي يُقال: إنّها داخلة في المعنى الحقيقي، وإنّا استعمله في الفرد الكلّي غير المعيّن، فلا يمكن القول بأنّ معناه جزئي حقيقي.

وأما أنّ المخاطب إذا أتى بأيّ فرد فهو بخصوصيّة وشخصيّة يكون مصداقاً حقيقياً فهو ممنوع.

نعم، بما أنّه فرد للطبيعة يكون مصداقاً للفظ رجل، والظاهر أنّ هذا هو الذي أراده المصنّف بقوله: (وذلك لبداهة كون لفظ رجل في (جثني برجل) نكرة مع أنّه يصدق) إلى قوله: (لا هو أو غيره)^(١).

فظهر لك صحّة ما قاله المصنّف من أنّ النكرة إنّما تكون مقيّدة بمفهوم الوحدة لا بمصادقها، وفساد ما ذكره صاحب الفصول من أنّ الوحدة المصادقية هي التي تكون قيّداً في الطبيعة في معنى النكرة^(٢)، ولا وجه لتضعيف الأستاذ (سلّمه الله) كلام المصنّف (رحمه الله) بأنّه لا نفهم مفهوم الوحدة من لفظ النكرة، ولا ينسب إلى أذهاننا ذلك، فإنّ دعوى عدم الانسباق إلى مفهوم الوحدة في مثل (رجل) خلاف الإنصاف، على أنّها معارضة بأنّه لا ينسب إلى الذهن خصوصيّة الوحدة ومصادقها.

وأما نكرة الجمع مثل رجالٍ فمفهوم الوحدة فيها بمعنى الجماعة الواحدة، فهو وحدة في الجمع، كما أنّ تلك وحدة في الفرد، فلا تنافي بين معنى الجمع وبين مفهوم الوحدة كما ذكره الأستاذ (سلّمه الله) حيث ذكر أنّها متنافيان.

إن قلت: ربّما يتوهم أنّ الذي يظهر من المصنّف الفرق بين قولنا: جاءني رجل،

(١) يُنظر: صفحة (٥٠١) من هذا الكتاب.

(٢) ينظر: الفصول الغرويّة في الأصول الفقهيّة: ١٦٤.

فلا بدّ أن تكون النكرة الواقعة في متعلّق الأمر، هو الطبيعيّ المقيد بمثل مفهوم الوحدة، فيكون كليّاً قابلاً للانطباق، فتأمل جيّداً.

وبين قولنا: (جنّتي برجل) بأن النكرة في الأوّل مستعملة في الفرد المعين عند المتكلّم غير المعين عند السامع، وفي الثاني مستعملة في حصّة كليّة - أعني الطبيعة المقيدة بمفهوم الوحدة -، وعليه فيكون معنى النكرة في الأوّل جزئياً حقيقياً؛ لكونها مقصوداً بها معيّناً وإن لم يكن معيّناً عند السامع، وفي الثاني كليّاً، وقد عرفت عدم الفرق بينهما وأن النكرة لم تستعمل إلّا في الحصّة المفردة غير المعيّنة، غاية الأمر أنّ المتكلّم في المثال الأوّل كان عالماً وعارفاً بتلك الحصّة، ومجرد ذلك لا يوجب كون معنى النكرة جزئياً خاصّاً ما لم يكن اللفظ مستعملاً في ذلك الخاصّ المعلوم عند المتكلّم، مع أنّه لو استعمل اللفظ في خصوص ذلك المعلوم لكان ذلك مخالفاً لمذهب المصنّف؛ لكونه يدّعي أنّ الخصوصية غير داخلية في معنى النكرة، إلّا أن يلتزم بكونها مشتركة، أو أنّها مجاز في مثل هذا الاستعمال، وكلاهما بعيدان، لا أظنّه أن يلتزم بهما.

قلت: نعم، هذا الذي ذكرته ظاهر من قوله: (وبالجملة) إلى قوله: (أو حصّة كليّة) ولكن قوله: (فيا سبق (ولو بنحو تعدّد الدالّ والمدلول... إلخ)^(١) يكون مفسراً لهذه العبارة ومبيّناً أنّ النكرة في مثل (جاءني رجل) لم تستعمل إلّا في معناها، وهو الفرد الكليّ غير المعين، وإنّا استفيد تعيينه من دليل خارج على نحو تعدّد الدالّ والمدلول، وحينئذٍ فلا يكون معنى النكرة بها أنّه معناها إلّا كليّاً، وإنّا يكون جزئياً بالنظر إلى ذلك الدليل الخارج عن نفس النكرة.

(١) يُنظر: صفحة (٥٠٠) من هذا الكتاب.

إذا عرفت ذلك، فالظاهر: صحّة إطلاق ((المطلق)) عندهم - حقيقة - على اسم الجنس [٤٧٠] والنكرة بالمعنى الثاني، كما يصحّ لغة. وغير بعيد أن يكون جريم في هذا الإطلاق على وفق اللغة، من دون أن يكون لهم فيه اصطلاح على خلافها، كما لا يخفى.

نعم، لو صحّ ما نسب إلى المشهور، من كون المطلق عندهم موضوعاً لما قيّد [٤٧١]

٤٧٠ - قوله رحمه الله: ((إذا عرفت ذلك، فالظاهر صحّة إطلاق المطلق عندهم حقيقة على اسم الجنس... إلخ)).

فيه: أنّك قد عرفت أنّ اسم الجنس موضوع لنفس الطبيعة المقيّدة بلحاظ مطلق الوجود، وأنّ النكرة موضوعة لها بلحاظ الوجود في حصّة منها، وهذان المعنيان مورد للإطلاق والتقييد، فلا وجه لجعل المصنّف لفظ المطلق حقيقة في اسم الجنس والنكرة؛ إذ لم يؤخذ في معناها الإطلاق؛ كي يكون لفظ المطلق حقيقة فيهما، والمصنّف (رحمه الله) قد صرّح في اسم الجنس^(١) بأنّه موضوع لنفس الطبيعة المهملة، ولم يعتبر الإطلاق في مفهومه، وحينئذٍ فكيف يجعل لفظ المطلق حقيقة في اسم الجنس؟! اسم الجنس؟!

٤٧١ - قوله رحمه الله: ((نعم، لو صحّ ما نُسب إلى المشهور من كون المطلق عندهم موضوعاً لما قيّد... إلخ)).

فيه: أنّ هذا؛ أعني كون اللفظ المطلق موضوعاً لما قيّد بالإرسال والسريان على

بالإرسال والشمول البلي، لما كان ما أُريد منه الجنس أو الخصّة عندهم بمطلق، إلّا أنّ الكلام في صدق النسبة.

ولا يخفى: أنّ المطلق بهذا المعنى لطروء القيد غير قابل؛ فإنّ ما له من الخصوصية يتنافيه ويعانده. وهذا بخلافه بالمعنيين، فإنّ كلّاً منهما له قابل؛ لعدم انثلامهما بسببه أصلاً، كما لا يخفى.

وعليه لا يستلزم التقييد تجوّزاً في المطلق؛ لإمكان إرادة معناه من لفظه وإرادة قيده من قرينة حال أو مقال، وإنّما استلزمه لو كان بذلك المعنى. نعم، لو أُريد من لفظه: المعنى المقيّد، كان مجازاً مطلقاً، كان التقييد بمتصل أو منفصل.

البدل ممّا لا إشكال فيه، وما يظهر من المصنّف من الاستدلال على بطلانه ببطلان لازمه، وهو مجازيّة استعمال المطلق في المقيّد، فيرد عليه: منع بطلان هذا اللازم، فإنّه لا إشكال في أنّ استعمال المطلق مع إطلاقه في المقيّد مجاز.

قلتُ: بل قد يُقال: إنّهُ ممتنع؛ لما عرفت من أنّ وصفي الإطلاق والتقييد متنافيان وإن جعلناهما إضافيّين، حيث إنّ الغرض من استعمال المطلق في المقيّد استعمال المطلق من جهة في المقيّد من تلك الجهة، ولا إشكال في تنافيهما، وإنّما يكونان غير متنافيين فيما كان الإطلاق من جهة والتقييد من جهة أخرى، كالرقبة المطلقة من حيث الإيذان، والمقيّدة من حيث الذكورية - مثلاً - فإنّه لا تنافٍ بينهما.

ولكن ليس هذا غرض المصنّف (رحمه الله)، فإنّ استعمال مثل هذا المطلق في مثل هذا المقيّد يكون حقيقة وإن قلنا إنّ المطلق موضوع للمقيّد بالإرسال

والسريان. انتهى.

وإنّما الإشكال في أنّ الموضوع له هو المقيّد بالإرسال والسريان أولاً في اسم الجنس لا في المطلق، فإنّهم بعد اتّفاقهم على أنّ المطلق موضوع لما قيّد بالسريان والإرسال اختلفوا في أنّ الموضوع له اسم الجنس، هل هو ذلك المعنى - أعني المقيّد بالإرسال والسريان - أو هو نفس الطبيعة المقيّدة بلحاظ الوجود المطلق؟ ورُبّما نسب إلى المشهور الأوّل.

وقد عرفت أنّ التحقيق هو الثاني؛ لما يلزم على الأوّل من مجازيّة استعمال اسم الجنس في المقيّد، وهو واضح البطّان بخلاف الوجه الثاني، فإنّه عليه يكون اسم الجنس موضوعاً لمعنى قابل للإطلاق والتقييد، غاية الأمر يكون إطلاقه وتقييده بقرينة خارجيّة على نحو تعدّد الدالّ والمدلول.

قلت: لو قلنا: إنّ المطلق موضوع لما قيّد بالإرسال والسريان - كما زعم المصنّف (رحمه الله) أنّه مذهب المشهور، كما ذكر الأستاذ سلّمه الله -، أو قلنا: إنّ اسم الجنس موضوع لذلك - كما ذكر الأستاذ أنّه هو محلّ الخلاف - لا يلزم في الاستعمال في المقيّد تجوّز أصلاً، كما لا يلزم ذلك في استعمال العموم في الخصوص.

أمّا في المقيّد والمخصّص المنفصل فواضح.

وأما في المتّصل فلأنّ المقيّد والمخصّص يكونان دليلاً على أنّ المحكوم عليه من هذا المطلق أو هذا العام بعض أفراد، مع بقاء اللفظ المطلق أو العام مستعملاً في معناه، وهو الإرسال البدليّ في الأوّل، والشموليّ في الثاني، غاية الأمر يكون التقييد والتخصيص مبيّناً لكيفيّة الحكم عليهما، فإنّه تارة يكون الحكم على جميع الأفراد على البديل في الأوّل، وعلى الشمول في الثاني.

وهذا النحو من الحكم لا يحتاج في بيانه إلى دليل، بل يكفي فيه تعليق الحكم على المطلق وعلى العام مع عدم القرينة على الخلاف، وتارة يكون الحكم على بعض الأفراد، وهي الكيفية محتاجة إلى بيان وقرينة، وهي التقييد في الأول، والتخصيص في الثاني، فالتقييد والتخصيص لا يكونان مؤثرين فيما استعمل فيه اللفظ المطلق أو العام، لكي يوجب حقوقهما للمطلق والعام التجوّز في المطلق والعام، بل إنّهما مبيّنان كيفية الحكم على ذلك المطلق أو العام.

فإن قلت: كما أنّ التقييد والتخصيص كيفية في تعلّق الحكم على الموضوع فكذا الإطلاق والعموم كيفية في تعلّق الحكم بالموضوع، وحينئذ فكيف يكون ما هو من كميّات الحكم داخلاً فيها وضع له اللفظ؟

قلت: لا مانع من أن يكون اللفظ موضوعاً لهذا المعنى ليستعمل فيه في مقام الحكم على جميع أفرادها على البديل في الأول، وعلى الشمول في الثاني، فكون الإطلاق أو العموم أمراً منتزعا من تعلّق الحكم لا يمنع من أخذه في المعنى الموضوع له، وقد مرّ هذا من الأستاذ (سَلَّمَهُ اللهُ) في أوّل البحث^(١)، فراجع به أوردنا عليه.

فالأولى في الجواب أن يُقال: إنّ الإطلاق والعموم ليسا منتزعين من كيفية الحكم وإنّهما أمران واقعيّان؛ أعني كون اللفظ موضوعاً لجميع الأفراد على البديل في الأول، وعلى الشمول في الثاني، غاية الأمر أنّ للحكم كميّتين:

إحداهما: تكون موافقة لوضع اللفظ، وهي الحكم على الجميع على نحو البديل في الأول، وعلى نحو الشمول في الثاني، فيكفي في بيان هذه الكيفية اللفظ نفسه وعدم قرينة على ما يخالف مقتضى وضعه، فإنّ مجرد ذلك يكون دليلاً على أنّ الحكم

(١) يُنظر: صفحة (٤٩٦) من هذا الكتاب.

قد تعلّق بجميع الأفراد على أحد النحويّن - أعني العموم البدليّ والعموم الشموليّ - ولا يحتاج في بيان ذلك إلى دليل، بل عدم الدليل يكون دليلاً عليه، ففي الحقيقة هذه الكيفيّة للحكم محتاجة إلى دليل، ولكن دليلها عدم الدليل.

والأخرى: تكون مخالفة لمقتضى وضع اللفظ، فلا بُدّ في بيانها من دليل يدلّ عليها ولا يكفي فيها عدم الدليل؛ وذلك الدليل هو التقييد في الأوّل والتخصيص في الثاني، فهما - أعني التقييد والتخصيص - دليل على كيفيّة الحكم، ولا ربط لهما بها استعمل فيه اللفظ.

ثم إنّ هذا الذي ذكرناه إنّما هو لمحض بيان أنّه على تقدير القول بوضع اللفظ للمطلق لا يلزم مجازيّة لو أريد المقيّد، وليس اختياراً لذلك القول.

فالحقّ ما ذكره الأستاذ (سلّمه الله) والمصنّف (رحمه الله) من أنّ اللفظ موضوع لما هو مورد للإطلاق والتقييد.

وعليه فيحتاج الحمل على الإطلاق إلى قرينة كالحمل على المقيّد، بخلاف ذلك القول، فإنّه عليه لا يحتاج الحمل على الإطلاق إلى قرينة؛ لكونه مقتضى الوضع، وإنّما المحتاج إلى ذلك هو الحمل على المقيّد.

ويمكن أن يكون هذا دليلاً على فساد هذا القول؛ لما هو معلوم من احتياج الحمل على الإطلاق إلى دليل، ولو كان مقدّمات الحكمة.

فصل

[مقدمات الحكمة]

قد ظهر لك: أنه لا دلالة لمثل ((رجل)) إلّا على الماهية المبهمة وضعاً، وأنّ الشيعاء والسريان - كسائر الطوائىء - يكون خارجاً عما وضع له. فلا بدّ في الدلالة عليه من قرينة حال، أو مقال، أو حكمة. وهي تتوقّف على مقدمات:

إحداها: كون المتكلّم في مقام بيان تمام المراد، لا الإهمال أو الإجمال [٤٧٢].

٤٧٢ - قوله رحمه الله: ((لا الإهمال أو الإجمال... إلخ)).

وذلك - أعني كون المتكلّم في مقام الإهمال والإجمال - إمّا لأجل أنّ المتكلّم ليس في مقام البيان وإن كان متمكناً من البيان فعلاً، ولكن يتركه إلى وقت آخر لحكمة تقتضي ذلك التأخير.

وإمّا لأجل أنّ المتكلّم ليس قادراً على البيان لاحتياجه إلى تأمل ونظر فيتكلّم فعلاً بالمجمل، ويكون البيان بعد النظر والتأمل كما لو عرض إنسان نفسه على الطبيب فيقول له: أنت محتاج إلى الدواء، ولا يبيّنه له لتوقّف بيانه على نظر فيما تقتضيه قواعد الطبّ في دواء ذلك الإنسان، وهذا القسم الثاني لا يقع في كلام الشارع، وهو واضح، وأنّ ما يصحّ وقوعه في كلامه هو القسم الأوّل.

قلت: ولعلّ المصنّف (رحمه الله) أشار إلى القسم الأوّل بلفظ الإهمال، وإلى الثاني بلفظ الإجمال؛ ولذا عطف بلفظ (أو) وإلّا فلا وجه لهذا العطف، بل كان الصواب تركه، أو الإتيان بالواو مكان (أو) ليكون عطف تفسير.

ثانيتهما: انتفاء ما يوجب التعيين [٤٧٣].

ثالثتهما: انتفاء القدر المتيقّن في مقام التخاطب [٤٧٤]، ولو كان المتيقّن بملاحظة الخارج عن ذلك المقام في البين، فإنّه غير مؤثّر في رفع الإخلال بالغرض، لو كان بصدد البيان، كما هو الفرض.

فإنّه - فيما تحقّقت - لو لم يرد الشياخ لأخلّ بغرضه؛ حيث إنّه لم يبيّن مع أنّه بصدده. وبدونها لا يكاد يكون هناك إخلال به؛ حيث لم يكن مع انتفاء الأولى إلّا في مقام الإهمال أو الإجمال، ومع انتفاء الثانية كان البيان بالقرينة؛

٤٧٣. قوله رحمه الله: ((ثانيها^(١)): انتفاء ما يوجب التعيين... إلخ)).

الظاهر أنّ الانصراف من جملة القرائن الموجبة لتعيين المراد.

٤٧٤ - قوله رحمه الله: ((ثالثها^(٢)): انتفاء القدر المتيقّن في مقام التخاطب... إلخ)).

قال بعض الفضلاء في بيان ذلك ما حاصله: أنّه لما كان اللفظ بنفسه غير ظاهر في الإطلاق ولا في التقييد؛ لكونه موضوعاً لنفس الماهية المبهمة المجردة عن لحاظ الإطلاق والتقييد فلا بُدّ في الدلالة على أحدهما من دليل آخر، ولما كان المتكلّم في مقام بيان تمام مراده، ولم يكن هناك دليل على التقييد، فذلك قرينة موجبة لظهور اللفظ في إرادة المطلق؛ إذ لو لم يرد، بل أراد المقيّد لكان مناقضاً لغرضه؛ إذ الفرض أنّ غرضه بيان تمام مراده، فلو كان مراده المقيّد لكان ناقضاً لغرضه، فعدم إلحاقه

(١) في المتن أعلاه: (ثانيتهما) بدل (ثانيها).

(٢) في المتن أعلاه: (ثالثتها) بدل (ثالثها).

القيد يكون دليلاً على إرادة المطلق، وأنه تمام مراده.

وحينئذٍ فلو اكتنف اللفظ بها هو ظاهر في التقييد كان ذلك موجباً لظهور اللفظ في إرادة المقيّد، أمّا لو اكتنف اللفظ بها يحتمل كونه مقيّداً فلا يوجب ذلك ظهور اللفظ في إرادة المقيّد، ولكن لا يمكن أن يكون اللفظ مع وجود ذلك المحتمل ظاهراً في الإطلاق؛ إذ لا يمكن حينئذٍ أن يُقال: إنّه لو أراد خصوص ذلك المطلق ولم يبيّنه لكان ناقضاً لغرضه، فإنّه مع وجود ما يصلح أن يكون بياناً لا يمكن أن يُقال إنّه لم يبيّن؛ إذ ليس الغرض من البيان في هذا المقام هو الحجّة حتّى يُقال: إنّ ما يحتمل كونه بيان ليس ببيان، بل المراد من البيان هو القرينة في مقام التخاطب، ومع وجود ما يحتمل كونه قرينة على التقييد في مقام التخاطب لا يمكن أن يُقال: إنّه لا قرينة هنا، ولهذا المطلب نظائر كثيرة في الفقه وغيره كما لا يخفى على المتتبّع المتفطن.

منها: ما ذكره الشيخ [الأنصاريّ (قدّس سرّه)]^(١) في الخبر الذي استدلّ به على حجّة الاستصحاب المذيل بقوله عليه السلام: (وإلاّ فإنّه على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين بالشكّ أبداً... إلخ)^(٢) حيث استشكل في دلالة الخبر على حجّة الاستصحاب في غير باب الوضوء، لاحتمال أن يراد باليقين في قوله: (ولا ينقض اليقين... إلخ) اليقين المتقدّم، وهو اليقين بالوضوء، وحينئذٍ فمع وجود هذا الاحتمال لا يمكن استظهار العموم.

ومنها: مسألة تعقّب العامّ بضمير راجع إلى بعض أفرادها.

ومنها: مسألة تعقّب العمومات الكثيرة بما يحتمل رجوعه إلى جميعها إلى غير

(١) ينظر: فرائد الأصول: ٣/ ٥٧.

(٢) ينظر: تهذيب الأحكام: ١/ ٨، كتاب الطهارة، باب الأحداث الموجبة للطهارة، ح ١١.

ذلك من نظائر هذه الموارد.

والحاصل: أنّه مع وجود ما يحتمل كونه مقيّداً يمنع من ظهور اللفظ في الإطلاق، مثلاً: إذا سأل السائل من المتكلّم الحكيم عن حكم الفقيه، فأجابه بقوله: (أكرم العالم)، فهذا السؤال يحتمل أن يكون قرينة على تقييد العالم بالفقيه، فيكون الحكم وارداً على خصوصه.

ويحتمل أن لا يكون قرينة على ذلك، فيكون الحكم وارداً عليه، وعلى غيره، فيكون إرادة الفقيه من العالم في قوله: (أكرم العالم) قدراً متيقّناً في مقام التخاطب، والمقدار الزائد على ذلك غير معلوم الإرادة، وحيثنّ لا يمكن أن يقال: لو أراد خصوص الفقيه لبيّنه لكون غرضه بيان تمام مراده، ولما لم يبيّن فلا بُدّ أن يريد المطلق، وإلّا لكان ناقضاً لغرضه - أعني بيان تمام مراده - إذ المفروض أنّ غرضه بيان ذلك؛ وذلك لما عرفت من أنّه مع وجود ما يحتمل كونه بياناً لا يمكن أن يُقال إنّّه لم يبيّن.

ومن هذا يظهر أنّه لو كان ذلك القدر المتيقّن في غير مقام التخاطب لم يكن مانعاً من ظهور اللفظ في الإطلاق، كما لو قال ابتداءً (أكرم العالم)، وشكّ في أنّ المراد هو خصوص الفقيه أو الأعمّ من ذلك، فخصوص الفقيه يكون متيقّن الإرادة، وغيره مشكوك.

ولكن هذا لا يوجب عدم ظهور اللفظ في إرادة المطلق، حيث إنّ مع وجود مثل هذا القدر المتيقّن يمكن أن يقال: لو أراد خصوص الفقيه لبيّنه، ولما لم يبيّن فالمراد هو المطلق، وإلّا لكان ناقضاً لغرضه، فإنّ المفروض أنّ غرضه بيان تمام مراده، فلو كان مراده خصوص الفقيه ولم يبيّنه لكان مناقضاً لذلك الغرض، ومجرّد

ومع انتفاء الثالثة لا إخلال بالغرض [٤٧٥] لو كان المتيقن تمام مراده؛ فإنَّ الغرض أنَّه بصدد بيان تمامه وقد يبيِّن، لا بصدد بيان أنَّه تمامه، كي أخلَّ ببيانه، فافهم.

أنَّ كون الفقيه مراداً قدر متيقن لا يحتمل كونه بياناً كي يُقال إنَّه لا يمكن أن نقول إنَّه لم يبيِّن. انتهى حاصل ما ذكره هذا الفاضل أيَّده الله بزيادة بعض التوضيحات.

٤٧٥ - قوله رحمه الله: ((ومع انتفاء الثالثة لا إخلال بالغرض... إلخ)).

قلتُ: وجه عدم الإخلال أنَّ احتمال إرادة خصوص ذلك القدر المتيقن إنَّما نشأ من وجود ذلك السؤال - مثلاً - في المثال المتقدم المحتمل كونه بياناً، بمعنى أنَّه يحتمل أن يكون ذلك السؤال قرينة وبياناً لإرادة خصوص ذلك القدر، فلو أراد المتكلِّم فإنَّها يريد على ذلك التقدير - أعني كون السؤال بياناً - فلا تكون إرادته على تقديرها بلا بيان.

وبالجملة: يحتمل أن يكون السؤال بياناً فيكون المراد من لفظ العالم خصوص الفقيه، فعلى تقدير إرادة خصوص الفقيه على ذلك التقدير - أعني كون السؤال بياناً - لا تكون إرادته بلا بيان، فلا يكون في إرادته على ذلك التقدير إخلال في الغرض.

نعم، لو كان غرضه بيان الحكم على ما هو تمام المراد ومع ذلك لم يبيِّن ذلك الحكم لأخلَّ بغرضه، ولكن قد عرفت أنَّه إنَّما يكون غرضه بيان نفس تمام المراد، وهو حاصل على ذلك التقدير.

ثمَّ لا يخفى إنَّه في تلك الصورة - أعني ما لو كان غرض المتكلِّم الحكم على ما هو تمام المراد بأنَّه تمام المراد - لو لم يبيِّن ذلك الحكم لكان مخلاً بغرضه ولو بيَّن نفس المراد بما علم كونه بياناً فضلاً عمَّا احتمل كونه بياناً، فتأمل.

ثمّ لا يخفى عليك: أنّ المراد بكونه في مقام بيان تمام [٤٧٦] مراده: مجرد بيان ذلك وإظهاره وإفهامه، ولو لم يكن عن جدّ، بل قاعدة وقانوناً؛ ليكون حجّة فيما لم تقم حجّة أقوى على خلافه، لا البيان في قاعدة قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة، فلا يكون الظفر بالمقيّد - ولو كان مخالفاً - كاشفاً عن عدم كون المتكلّم في مقام البيان. ولذا لا يتشلم به إطلاقه وصحة التمسك به أصلاً، فتأمل جيّداً.

وقد انقدح بما ذكرنا: أنّ النكرة في دلالتها على الشياخ والسرّيان أيضاً تحتاج - فيما لا يكون هناك دلالة حالٍ أو مقالٍ - إلى مقدمات الحكمة، فلا تغفل.

٤٧٦ - قوله رحمه الله: ((ثمّ لا يخفى عليك أنّ المراد بكونه في مقام بيان تمام...
(الخ)).

هذا شروع في جواب إشكال ذكره في التقريرات، وحاصل ذلك الإشكال: أنّه إذا عثر على مقيّد منفصل للمطلق يكشف وجود ذلك المقيّد عن عدم كون ذلك المطلق وارداً في مقام البيان، ومقتضى ذلك سقوط ذلك المطلق عن الحجّة لثبوت عدم كونه وارداً في مقام البيان.

وملخص ما أفاده المصنّف (قدّس سرّه) في الجواب عن هذا الإشكال: أنّه ناشئ عن الخلط بين المراد من البيان في المقام وبين المراد منه في قولهم: لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة، فإنّ المراد من البيان فيما نحن فيه بيان المراد الإظهاريّ وإن لم يكن مراداً جيّداً، والمراد من البيان في ذلك المقام بيان المراد الجدّيّ.

إذا عرفت ذلك فنقول: إنّ وجود المقيّد فيما بعد لا يكون موجّباً لعدم كون المطلق وارداً في مقام البيان؛ لأنّ هذا المقيّد بيان للمراد الجدّيّ، وتخلّفه عند صدور

المطلق لا يكون موجباً لعدم كونه وارداً في مقام البيان الإظهاريّ القانونيّ.

ثم إنَّ الأستاذ [سَلَّمَهُ اللهُ] ذكر جواباً عن هذا الإشكال غير جواب المصنّف (قَدَّسَ سرّه)، وذكر أنّه أوضح من جواب المصنّف (قَدَّسَ سرّه)، وحاصل ما ذكره: أنَّ العثور على وجود لا يكشف إلّا عن عدم كون المطلق وارداً في مقام البيان من جهة هذا القيد ومقابله، فإنَّ التمسك في الإطلاق يتوقّف على كون المطلق وارداً في مقام البيان من الجهة التي يراد إثبات الإطلاق من جهتها، مثلاً: إذا قال: (أعتق رقبة)، فإذا أُريد التمسك بذلك على نفي اعتبار الإيذان يتوقّف على كونه [وارداً في مقام البيان من جهة الإيذان وعدمه، وكذلك إذا أُريد التمسك به لا على عدم اعتبار الكتابة - مثلاً - يتوقّف على كونه وارداً في مقام البيان من جهة الكتابة وعدمها.

وهكذا الحال في كلّ قيد يراد نفيه بالإطلاق، وحينئذٍ فإذا عثر على مقيد من هذه المقيدات لم يكشف إلّا عن عدم كون المطلق وارداً في مقام البيان من جهة ذلك القيد وعدمه، ولا يتبيّن الخطأ إلّا بذلك المقدار، ويبقى كونه في مقام البيان بالنسبة إلى باقي القيود بحالة لم يعلم خلافه، ولم يتبيّن الخطأ فيه، حيث إنَّ كون المطلق لا في مقام البيان من جهة لا ينافي كونه في مقام البيان من جهة أخرى، كما نبّه عليه المصنّف (قَدَّسَ سرّه).

قلت: الظاهر أنَّ ما ذكره المصنّف (قَدَّسَ سرّه) فيما بعد؛ أعني أنّه لا بُدَّ في التمسك بالإطلاق من جهة كونه وارداً في مقام البيان من تلك الجهة، ولا يكفي كونه في مقام البيان من جهة أخرى، إنّما هو في الجهات المختلفة بحسب السنخ، كما في نوع القيود الراجعة إلى الأوصاف مثل الإيذان والعدالة ونحو ذلك، وكما في نوع القيود الراجعة إلى الزمان والمكان والطوارئ الأخر، مثل مجيء عمرو وطلوع

بقي شيء: وهو أنّه لا يبعد أن يكون الأصل فيها [إذا شكّ ٤٧٧] في كون المتكلّم في مقام بيان تمام المراد هو: كونه بصدد بيانه؛ وذلك لما جرت عليه سيرة أهل المحاورات من التمسك بالإطلاقات، فيما إذا لم يكن هناك ما يوجب صرف وجهها إلى جهة خاصة.

ولذا ترى أنّ المشهور لا يزالون يتمسكون بها مع عدم إحراز كون مطلقها بصدد البيان، ويعدّ كونه لأجل ذهابهم إلى أنّها موضوعة للشياع والسرّيان، وإن كان ربّما نسب ذلك إليهم. ولعلّ وجه النسبة ملاحظة أنّه لا وجه للتمسك بها بدون الإحراز، والغفلة عن وجهه، فتأمل جيّداً.

الشمس ونحو ذلك، فكون المتكلّم في مقام البيان من جهة القيود الراجعة إلى الأوصاف لا يكفي عن كونه في مقام البيان من جهة القيود الراجعة إلى الأزمان، وهكذا.

أما كلّ واحد من القيود الراجعة إلى الأوصاف فيكفي في نفي كلّ وصف كون المتكلّم في مقام البيان من جهة نوع الأوصاف، ولا يحتاج إلى كونه في مقام البيان من جهة نفس ذلك الوصف الذي يراد نفي اعتباره بالإطلاق، وحيث إنّ فلو عثر على اعتبار وصف كشف عن عدم كون المطلق وارداً في مقام البيان من جهة سنخ الأوصاف، فلا يمكن بعد ذلك التمسك بذلك المطلق لنفي قيد آخر من ذلك السنخ - أعني سنخ الأوصاف - فتأمل.

٤٧٧ - قوله رحمه الله: ((بقي شيء: وهو أنّه لا يبعد أن يكون الأصل فيها إذا شكّ... إلخ)).

قلت: لا يخفى أنّه لا معنى للشكّ في المقدّمة الثالثة من مقدمات الحكمة؛ إذ لا

معنى للشك في وجود القدر المتيقن في مقام التخاطب، فإنّ مرجعه إلى الشك في وجود ما يحتمل كونه بياناً وقرينة، ولو فرض إمكان ذلك فالأصل عدمه، كما أنّه لو شك في المقدمة الثانية - وهي وجود ما يوجب التعيين - فالأصل عدمه.

وأما المقدمة الأولى - وهي كون المتكلم في مقام البيان - فبيان جريان الأصل فيها إذا شك في تحقّقها هو أن يُقال: إنّ لما أحرز أنّ المتكلم في مقام الإفادة، وأنّه ليس في مقام التورية أو الهزل، فمقتضى صدور الحكم منه الظاهر بحسب متفاهم العرف أنّه في مقام بيان تمام مراده، ولا يرفع اليد عن هذا الظهور إلّا بأن يحرز وجود ما يمنعه من البيان.

ولذا ترى من يمنع كون المطلق الفلاني في مقام البيان يدعي وجود ما يوجب عدم البيان، ولا يكتفي بمجرد عدم إحراز كون المتكلم في مقام البيان. وهذا كاشف عن أنّ مجرد صدور الكلام في مقام الإفادة كافٍ في إحراز كونه في مقام البيان، وأنّ الحكم على بعض المطلقات بكونها في غير مقام البيان إنّما هو مستند إلى وجود ما يمنع من ذلك، وحينئذٍ فلو شك في وجود ذلك المانع فالأصل عدمه، فحمل الكلام على عدم كونه في مقام البيان كحمله على كونه في مقام التقيّة، فكما أنّ الأصل في الكلام أن يكون لبيان الواقع وأن لا يكون تقيّة لو شك في كونه تقيّة، ولا يحمل على ذلك إلّا بدليل وقرينة توجب رفع اليد عن ذلك الأصل، فكذا نقول الأصل في الكلام الصادر في مقام الإفادة أن يكون في مقام البيان، ولا يرفع اليد عن هذا الأصل إلّا بوجود عارض يمنع المتكلم من البيان لتمام غرضه.

ثمّ إنّه قد انقده بما عرفت - من توقّف حمل المطلق على الإطلاق فيما لم يكن هناك قرينة حالية أو مقالية على قرينة الحكمة، المتوقّفة على المقدمات المذكورة - أنّه لا إطلاق له فيما كان له الانصراف إلى خصوص بعض الأفراد أو الأصناف؛ لظهوره فيه، أو كونه متيقّناً منه، ولو لم يكن ظاهراً فيه بخصوصه، حسب اختلاف مراتب الانصراف.

كما أنّ منها ما لا يوجب ذا ولا ذاك، بل يكون بدوياً زائلاً بالتأمّل.

كما أنّ منها ما يوجب الاشتراك، أو النقل [٤٧٨].

لا يقال: كيف يكون ذلك؟ وقد تقدّم أنّ التقييد لا يوجب التجوّز في المطلق أصلاً.

فإنّه يقال: - مضافاً إلى أنّه إنّما قيل لعدم استلزامه له، لا عدم إمكانه؛ فإنّ استعمال المطلق في المقيّد بمكانٍ في الإمكان -

٤٧٨ - قوله: ((ثمّ إنّه قد انقده)) إلى قوله: ((الاشتراك أو النقل.. إلخ)).

حاصله: أنّ الانصراف يختلف شدّة وضعفاً كاشتتار المجاز، ومراتبه أربع:

الأولى: أن يكون بدوياً يزول بعد التأمل، وذلك فيما إذا كان منشؤه كثرة ابتلاء المخاطب ببعض أفراد المطلق، فهو لأجل كثرة ابتلائه في ذلك البعض ينصرف ذهنه إليه، ولكن بعد التأمل في أنّ مجرد كثرة ابتلائه لا يوجب اعتماد المتكلّم عليه بحيث يجعله قرينة على إرادة ذلك البعض، وذلك كما لو أمره المولى بالإتيان بالماء، وكان بعض أفراد المياه ممّا قد كثر ابتلاء المخاطب به بحيث ينصرف ذهنه إلى ذلك البعض عند سماع المطلق، فلا أثر لمثل هذا الانصراف؛ لعدم صحّة اعتماد المتكلّم عليه؛ لعدم كونه موجّباً لأنس اللفظ بذلك البعض.

إن كثرة إرادة المقيّد لدى إطلاق المطلق [٤٧٩] ولو بدال آخر ريباً تبلغ بمثابة توجب له مزية أنس - كما في المجاز المشهور - أو تعيناً واختصاصاً به - كما في المنقول بالغلبة - فافهم.

الثانية: أن يصل الانصراف إلى حدّ يوجب أن يحصل لنا قدر متيقّن في مقام التخاطب، وهذا يوجب عدم حصول المقدّمة الثالثة.

الثالثة: أن يكون الانصراف واصلأ إلى حدّ يوجب ظهور المطلق بالمنصرف إليه، وهذا يوجب عدم حصول المقدّمة الثانية، فإنّ مثل هذا الانصراف يكون قرينة موجبة للتعين.

الرابعة: أن يصل الانصراف إلى حدّ يوجب نقل المطلق من معناه - أعني الإطلاق إلى المنصرف إليه - أو يوجب كونه مشتركاً بينه وبين ما ينصرف إليه، وهذا يوجب خروج المطلق عن كونه مطلقاً.

قلتُ: الظاهر أنّ منشأ الانصراف فيما عدا الأولى كثرة الاستعمال في المنصرف إليه، وظاهر أنّ الكثرة تتفاوت، كما عرفت في هذه الصور.

٤٧٩ - قوله رحمه الله: ((إنّ كثرة إرادة المقيّد لدى إطلاق المطلق.. إلخ)).

فيه: أنّ هذا لا يرفع الإشكال، فإنّ كثرة استعمال اللفظ في معناه مع قرينة تدلّ على خصوصيّة في ذلك المعنى لا يوجب اختصاصه بما هو مقيّد بتلك الخصوصيّة، إلّا أن تكون تلك الخصوصيّة في تلك الاستعمالات الكثيرة داخلة في المعنى، وما لم تكن داخلة - كما هو الفرض - لا توجب تلك الكثرة إلّا عدم الاحتياج إلى القرينة الدالّة على تلك الخصوصيّة، فكثرة استعمال لفظ (الرقبة) في معناها - أعني مطلق

تنبيه: وهو أنّه يمكن أن يكون للمطلق جهات عديدة، كان وارداً في مقام البيان من جهة منها، وفي مقام الإهمال أو الإجمال من أخرى، فلا بدّ في حمله على الإطلاق بالنسبة إلى جهة، من كونه بصدد البيان من تلك الجهة، ولا يكفي كونه بصدده من جهة أخرى، إلّا إذا كان بينهما ملازمة عقلاً أو شرعاً أو عادة، كما لا يخفى.

الرقبة - مع استفادة كونها مؤمنة من دليل خارج لا يوجب اختصاص اللفظ بالرقبة المؤمنة بحيث يكون قيد كونها مؤمنة داخلاً في المعنى؛ إذ لم يكن داخلاً فيه في تلك الاستعمالات الكثيرة، غايته أنّ تلك الكثرة توجب عدم الاحتياج إلى التقييد، لا أنّها توجب اختصاص اللفظ بالمقيّد.

فصل

[المطلق والمقيّد المتنافيان]

إذا ورد مطلق ومقيّد متنافيين: فإمّا يكونان مختلفين في الإثبات والنفي، وإمّا يكونان متوافقين.

فإن كانا مختلفين، مثل: ((أعتق رقبة)) و((لا تعتق رقبة كافرة)) فلا إشكال في التقييد.

وإن كانا متوافقين، فالمشهور فيها الحمل والتقييد [٤٨٠].
وقد استدلّ بأنه جمع بين الدليلين، وهو أولى.

٤٨٠ - قوله رحمه الله: ((وإن كانا متوافقين، فالمشهور فيها الحمل والتقييد..

الخ))

لا يخفى التعارض بين المطلق والمقيّد المتوافقين، مثل: إن ظهرت فاعتق رقبة، وإن ظهرت فاعتق رقبة مؤمنة، حيث إنّ مقتضى الإطلاق كون المؤمنة واجبة تحييراً، ومقتضى دليل المقيّد أنّها واجبة تعييناً، والجمع بينهما تارة يكون بالتصرّف في ظهور المطلق، وحمله على المقيّد، وتارة يكون بالتصرّف في المقيّد، وحمله على الاستحباب؛ لكونه أفضل الأفراد، أو حمله على بيان أحد الأفراد الواجبة تحييراً.

والمتحصّل من كلام التقريرات: ترجيح التصرّف الأوّل على الثاني بأحد وجهين، إمّا لأجل أنّ حجّة المطلق إنّما تتمّ في مورد عدم البيان، والدليل المشتمل على المقيّد يكون بياناً، وإمّا لأجل أنّه بعد ورود المقيّد يستكشف عدم كون المطلق وارداً في مقام البيان، ولكن كلّاً من هذين غير تام.

وقد أُورد عليه بإمكان الجمع على وجه آخر، مثل حمل الأمر في المقيّد على الاستحباب.

وأورد عليه: بأنّ التقييد ليس تصرفاً في معنى اللفظ، وإنّما هو تصرف في وجه من وجوه المعنى، اقتضاه تجرّده عن القيد، مع تحيّل وروده في مقام بيان تمام المراد، وبعد الاطلاع على ما يصلح للتقييد نعلم وجوده على وجه الإجمال، فلا إطلاق فيه حتّى يستلزم تصرفاً، فلا يعارض ذلك بالتصرف في المقيّد، بحمل أمره على الاستحباب.

وأنت خير بأنّ التقييد أيضاً يكون تصرفاً في المطلق؛ لما عرفت من أنّ الظفر بالمقيّد لا يكون كاشفاً عن عدم ورود المطلق في مقام البيان، بل عن عدم كون الإطلاق - الذي هو ظاهره بمعونة الحكمة - بمرادٍ جدّي، غاية الأمر أنّ التصرف فيه بذلك لا يوجب التجوّز فيه.

مع أنّ حمل الأمر في المقيّد على الاستحباب لا يوجب تجوّزاً فيه؛ فإنّه في الحقيقة مستعمل في الإيجاب، فإنّ المقيّد إذا كان فيه ملاك الاستحباب، كان من أفضل أفراد الواجب، لا مستحبّاً فعلاً؛ ضرورة أنّ ملاكه لا يقتضي استحبابه إذا اجتمع مع

أما الثاني فلما بيّنه المصنّف (رحمه الله)، وأمّا الأوّل فلأنّ معنى البيان في هذا المقام المعتبر عدمه في حجّة المطلق، البيان المتّصل المقارن للخطاب، لا البيان بمعنى الحجّة المعتبر عدمه في البراءة العقلية، وحيث إنّ فمجرّد وجود المقيّد المنفصل لا ينافي حجّة المطلق، مع أنّ الظهور في جانب المقيّد الذي كان معارضاً لظهور المطلق - أعني ظهور اعتق رقبة مؤمنة - في الوجوب التعينيّ إنّما هو بواسطة الإطلاق ومقدمات الحكمة، فجعله بياناً ورافعاً لحجّة الإطلاق في دليل المطلق ليس بأولى من العكس.

ما يقتضي وجوبه.

نعم، فيما إذا كان إحراز كون المطلق في مقام البيان بالأصل، كان من التوفيق بينهما حمله على أنه سيق في مقام الإهمال، على خلاف مقتضى الأصل، فافهم.

ولعل وجه التقييد: كون ظهور إطلاق الصيغة في الإيجاب التعيني أقوى [٤٨١] من ظهور المطلق في الإطلاق.

وربما يشكل بأنه يقتضي التقييد في باب المستحبات، مع أن بناء المشهور على حمل الأمر بالمقيّد فيها على تأكد الاستحباب.

اللهم إلا أن يكون الغالب في هذا الباب هو تفاوت الأفراد بحسب مراتب المحبوبة، فتأمل.

أو أنه كان بملاحظة التسامح في أدلة المستحبات، وكان عدم رفع اليد عن دليل استحباب المطلق - بعد مجيء دليل المقيّد - وحمله على تأكد استحبابه من التسامح فيها.

٤٨١ - قوله رحمه الله: ((ولعل وجه التقييد: كون ظهور إطلاق الصيغة في الإيجاب التعيني أقوى... إلخ)).

فيه: أنه لا وجه لهذه الأقاوية؛ لما عرفت من أن كلاً من الظهورين إنما هو بالإطلاق ومقدمات الحكمة، فلا وجه لجعل أحدهما أقوى من الآخر.

ثم إنه يمكن الجمع بين المطلق والمقيّد بغير هذين الوجهين - أعني التصرف في المطلق، والتصرف في المقيّد - وذلك بحملهما على تعدّد المطلوب: بأن يكون الإطلاق ثابتاً على ما هو ظاهر فيه من طلب مطلق الرقبة، ويكون الطلب في المقيّد لأجل خصوصية فيه، فمطلق الرقبة مطلوب، وكونها مؤمنة مطلوب آخر، فلو أتى

المكلّف بالمؤمنة كان ممثلاً لكلا الطرفين، ولو ترك المؤمنة وأتى بالكافرة كان عاصياً للطلب الثاني مطيعاً للطلب الأوّل، ولو ترك مطلق الرقبة كان مستحقاً لعقابين.

قلت: ويمكنه إطاعة الطلب الثاني بأن يأتي بها مرّة ثانية في ضمن المؤمنة.

لا يُقال: إنّ مع امتثال الأمر الأوّل لا مجال لامتنال الأمر الثاني، فإنّ حاصل الأمر الثاني هو أن يؤتى بمتعلّق الأمر الأوّل في ضمن المؤمنة، ومع حصول الامتنال بالنسبة إلى الأمر الأوّل لا يبقى للأمر الثاني مجال؛ لارتفاع موضوعه.

لأنّا نقول: الأمر الثاني لم يؤخذ فيه امتثال الأمر الأوّل بمعنى أنّه يجب أن يمثل الأمر الأوّل في ضمن المقيّد، بل الأمر الثاني متعلّق بالرقبة المقيّدة بالإيمان، فمع امتثال الأمر الأوّل بإتيان الكافر يمكن امتثال الأمر الثاني بالإتيان بمطلق الرقبة في ضمن المؤمنة.

وهذا وجه وجهه ليس فيه مخالفة لظاهر الإطلاق ولا لظاهر دليل المقيّد، وبه ينحلّ كثير من المسائل.

منها: مسألة ما لو عجز عن تحصيل القيد، فإتيهم ذكروا للوجوب الخالي منه وجوهاً لا تخلو من إشكال كالاستصحاب وقاعدة الميسور وما لا يدرك كلّ لا يترك كلّ، وعلى ما ذكرناه من تعدّد المطلق لا إشكال في ذلك.

ونظير هذا ما يقال في توجيه كون القضاء بالأمر الأوّل: أنّ الصلاة مطلقاً مطلوبة، وكونها في الوقت الفلانيّ مطلوب آخر، فإذا لم تفعل في الوقت سقط الأمر الثاني وبقي الأمر الأول على حاله.

نعم، هذا التوجيه لا يتمشّي إلّا في التوقيت المنفصل، لا في المتصل؛ لظهوره في وحدة المطلوب وإن كان الموجه لم يفرّق بينهما.

ثم إنّ الظاهر: أنّه لا يتفاوت فيما ذكرنا بين المثبتين والمنفيين بعد فرض كونها متنافيين [٤٨٢]. كما لا يتفاوتان في استظهار التنافي بينهما من استظهار اتحاد التكليف من وحدة السبب وغيره، من قرينة حالٍ أو مقالٍ حسبما يقتضيه النظر، فليتدبر.

ثم إنّ الفرق بين ما نحن فيه وبين المؤقتات: أنّه في الوقت لو ترك المقيّد وأتى بالخالي عن القيد لا يمكن الامتثال بالمقيّد - أعني المؤقت - وما نحن فيه لو أتى بالمطلق يبقى مجالاً للإتيان بالمقيّد.

٤٨٢ - قوله رحمه الله: ((ثم إنّ الظاهر: أنّه لا يتفاوت فيما ذكرنا بين المثبتين والمنفيين بعد فرض كونها متنافيين... إلخ)).

قد عرفت فيما تقدّم وجه المنافاة بين المثبتين. وأمّا وجه المنافاة بين المطلق والمقيّد المنفيين كما في مثل لا تکرّم فاسقاً، ولا تکرّم فاسقاً شارباً للخمر فالظاهر أنّه لا وجه له؛ إذ لا منافاة بين النهي عن إكرام مطلق الفاسق، والنهي عن إكرام شارب الخمر.

نعم، لو كان الثاني ظاهراً في أنّ خصوصيّة شرب الخمر مدخليّة في النهي عن الإكرام بحيث يعلم أنّ موضوع النهي أحد الأمرين: إمّا مطلق الفسق، وإمّا خصوص شرب الخمر، وحينئذ يقع بينهما التعارض والمنافاة فلا بُدَّ من الجمع بينهما: إمّا بحمل المطلق على المقيّد، وإمّا بإلغاء خصوصيّة الخاص.

ولا وجه لترجيح الحمل الأوّل على الثاني كما صنعه المصنّف (رحمه الله)؛ لما عرفت^(١) من منع أقوائيّة ظهور دليل المقيّد على التقييد من ظهور المطلق على الإطلاق،

(١) يُنظر: صفحة (٥٢٢) من هذا الكتاب.

تنبيه: لا فرق فيما ذكر من الحمل في المتنافيين بين كونهما في بيان الحكم التكليفيّ، وفي بيان الحكم الوضعيّ. فإذا ورد - مثلاً: - إنّ البيع سبب، وأنّ البيع الكذائيّ سبب، وعلم أنّ مراده: إمّا البيع على إطلاقه، أو البيع الخاصّ، فلا بدّ من التقييد لو كان ظهور دليله في دخل القيد أقوى من ظهور دليل الإطلاق فيه، كما هو ليس ببعيد؛ ضرورة تعارف ذكر المطلق وإرادة المقيّد - بخلاف العكس - بإلغاء القيد وحمله على

بل يمكن ترجيح الحمل الثاني على الأوّل: بدعوى فهم العرف إلغاء خصوصيّة القيد في الحكم، وأنّ التقييد به ليس إلّا لأجل الاهتمام به.

وكأنّ هذا هو السرّ في دعوى العلامة (رحمه الله) الإجماع على عدم حمل المطلق على المقيّد فيما إذا كانا مثبتين، على ما نقله عنه في التقريرات^(١).

وهكذا الكلام في الأحكام الوضعيّة، فإنّه لا منافاة بين كون مطلق البيع - مثلاً - سبباً للنقل والانتقال، وبين كون البيع المخصوص سبباً لذلك، إلّا أن يكون دليل المقيّد ظاهراً في أنّ للخصوصيّة مدخلاً في السببيّة، وحينئذٍ يعلم أنّ السبب للنقل والانتقال: إمّا مطلق البيع، وإمّا البيع المخصوص، وطريق الجمع بينهما حينئذٍ إلغاء خصوصيّة الخاصّ، دون حمل المطلق على المقيّد؛ لعدم كون دلالة المقيّد على ذلك الظهور أقوى من دليل المطلق.

قلت: لا يخفى أنّه على القول بمفهوم الوصف والقيد تكون المنافاة بين المطلق والمقيّد المنفيّين، وفي الأحكام الوضعيّة ظاهرة، ولكن الشأن في تماميّة الدلالة على المفهوم.

(١) يُنظر: مطارح الأنظار: ٢ / ٢٨١.

أنّه غالبیّ أو على وجه آخر، فإنّه على خلاف المتعارف.

تبصرة لا تخلو من تذكرة:

وهي: أن قضیة مقدّمات الحکمة في المطلقات تختلف حسب اختلاف المقامات: فإنّها تارة: يكون حملها على العموم البدليّ، وأخرى: على العموم الاستيعابيّ، وثالثة: على نوع خاصّ ممّا ينطبق عليه، حسب اقتضاء خصوص المقام، واختلاف الآثار والأحكام، كما هو الحال في سائر القرائن بلا كلام.

فالحکمة في إطلاق صيغة الأمر تقتضي أن يكون المراد: خصوص الوجوب التعينيّ العينيّ النفسيّ؛ فإنّ إرادة غيره تحتاج إلى مزيد بيان، ولا معنى لإرادة الشیاع فيه، فلا محيص عن الحمل عليه فيما إذا كان بصدد البيان.

كما أنّها قد تقتضي العموم الاستيعابيّ، كما في ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾؛ إذ إرادة البيع مهملاً أو مجملاً تنافي ما هو المفروض من كونه بصدد البيان، وإرادة العموم البدليّ لا تناسب المقام.

ولا مجال لاحتمال إرادة بيع اختاره المكلف - أيّ بيع كان - مع أنّها تحتاج إلى نصب دلالة عليها، لا يكاد يفهم بدونها من الإطلاق.

ولا يصحّ قياسه على ما إذا أخذ في متعلّق الأمر؛ فإنّ العموم الاستيعابيّ لا يكاد يمكن إرادته، وإرادة غير العموم البدليّ وإن كانت ممكنة، إلّا أنّها منافية للحکمة وكون المطلق بصدد البيان.

فصل

في المجمل والمبيّن [٤٨٣]

والظاهر: أنّ المراد من المبيّن - في موارد إطلاقه - الكلام الذي له ظاهر، ويكون بحسب متفاهم العرف قالباً لخصوص معنى، والمجمل بخلافه، فما ليس له ظهور: مجمل، وإن علم بقرينة خارجية ما أريد منه، كما أنّ ماله الظهور: مبيّن، وإن علم بالقرينة الخارجية أنّه ما أريد ظهوره وأنّه مؤول.

ولكلّ منهما - في الآيات والروايات - وإن كان أفراد كثيرة لا تكاد تخفى، إلّا أنّ لها أفراداً مشتبهة، وقعت محلّ البحث والكلام للاعلام، في أنّها من أفراد أيّهما؟ كآية السرقة، ومثل: ﴿حرّمت عليكم أمهاتكم﴾ و﴿أحلّت لكم بهيمة الأنعام﴾ ممّا أضيف التحريم والتحليل إلى الأعيان، ومثل (لا صلاة إلّا بطهور).

ولا يذهب عليك: أنّ إثبات الاجمال أو البيان لا يكاد يكون بالبرهان؛ لما عرفت من أنّ ملاكهما أن يكون للكلام ظهور، ويكون قالباً لمعنى، وهو ممّا يظهر بمراجعة الوجدان، فتأمل.

ثمّ لا يخفى: أنّها وصفان إضافيّان، ربما يكون مجملّاً عند واحد - لعدم معرفته بالوضع، أو لتصادم ظهوره بما حفّ به لديه - ومبيّناً لدى الآخر - لمعرفته وعدم التصادم بنظره - فلا يبيّنا التعرّض لموارد الخلاف، والكلام والنقض والابرار في المقام، وعلى الله التوكّل وبه الاعتصام.

٤٨٣ - قوله رحمه الله: ((فصل في المجمل والمبيّن... إلخ)).

الظاهر أنّ مورد هذين الوصفين اللفظ الموضوع عند الاستعمال، أمّا اللفظ قبل

الاستعمال فلا يتصّف بهما، فإنّهما إنّما يلحقانه باعتبار دلّالته على المعنى، وهي إنّما تتحقّق عند الاستعمال.

ثمّ إنّ الظاهر أيضاً أنّهما إنّما يلحقان اللفظ نفسه من حيث الدلالة على الطريقة المألوفة، ولا يختلف حالهما من حيث السامع، ولا لكان الكلام العربيّ بالقياس إلى الفارسيّ مجملاً وبالعكس.

وبالجملة: عدم فهم المخاطب المعنى من اللفظ لأجل نقصان في معرفة المخاطب لا يوجب خروج اللفظ عن كونه مبيّناً وجعله مجملاً، كما أنّ كون المخاطب حادّ الفكر - مثلاً - بحيث يعرف المعمّيات لا يوجب كون اللفظ مبيّناً، فليس الإجمال والبيان من الأمور الإضافيّة بالقياس إلى المخاطبين، فالمائز بين المجمل والمبيّن والضابط فيهما: أنّ الكلام إذا أُلقي من المتكلّم وكان بحيث يعرف المقصود منه نوع أهل ذلك اللسان، بحيث إذا عرض عليهم يفهمون منه معناه من دون الاحتياج إلى سؤال من ذلك المتكلّم، فهو مبيّن، وإلاّ بأن توقّف فهم معناه عندهم إلى السؤال من المتكلّم فهو مجمل.

قلتُ: وعدم فهم بعض السامعين ذلك المعنى لأجل قصور في نفس ذلك السامع، فيتخيّل أنّه مجمل لا يوجب كون اللفظ بحسب الواقع مجملاً كي يكون الإجمال وصفاً إضافياً.

ومن هذا يظهر لك: ما في قول المصنّف (رحمه الله): (ثمّ لا يخفى أنّهما وصفان إضافيّان ربّما يكون مجملاً عند واحد... إلخ)^(١)؛ فإنّ الإجمال عند ذلك الواحد لا يوجب كون اللفظ مجملاً حقيقة، وإنّما يكون مجملاً خيالياً حسب ما تخيّل ذلك

(١) يُنظر: الصفحة السابقة.

الواحد لا واقعاً.

مسألة: هل يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة؟

وعدة أدلة المانعين الإجماع واستلزام التكليف بالمحال.

قلنا: أما الإجماع فلا معنى لحجّيته في مثل هذه المسائل العقلية، وهو واضح.

وأما لزوم التكليف بالمحال فهو على إطلاقه ممنوع، والذي ينبغي التفصيل هو أن يُقال: إنَّ المجمل المحتاج إلى البيان: إمّا أن يكون من الأحكام التكليفية، وإمّا أن يكون من الأحكام الوضعية، والأوّل: إمّا أن يكون من قبيل الطلب كالوجوب والتحريم والاستحباب والكراهة، وإمّا أن لا يكون من ذلك القبيل كالإباحة، فالأحكام الوضعية والقسم الثاني من الأحكام التكليفية لا إشكال في عدم لزوم التكليف بالمحال لو أّخر البيان فيها؛ إذ لا تكليف فيها كي يُقال: إنّه يلزم من التأخير التكليف بالمحال.

نعم، لو قلنا: بأنّ الأحكام الوضعية منتزعة من الأحكام التكليفية، أو كانت مستلزمة لها، لكان الكلام فيها كالكلام في الأحكام التكليفية فيها كي يُقال: إنّه يلزم من التأخير التكليف بالمحال.

نعم، لو قلنا بأنّه لا يجوز تأخير البيان عن وقت الخطاب، لكان التأخير فيها ممتنعاً؛ لذلك لا لزوم للتكليف بالمحال.

وأما بقية الأحكام التكليفية فإمّا أن يكون الإجمال فيها في نفس التكليف، كما لو تكلم بصيغة الأمر مجردة عن القرائن، وقلنا: بكونها مشتركة بين التهديد والطلب.

وإمّا أن يكون الإجمال في متعلّق التكليف كما في مثل: ﴿وَأَتُوا حَقَّهُ يَوْمَ

حَصَاوِهِ^(١) مع عدم بيان مقدار الحق.

والأول: إما أن يكون في مقام الحكم الفعلي، وإما أن يكون في مقام الحكم الواقعي فهذه صور ثلاث:

الصورة الأولى: أن يكون الإجمال في نفس التكليف الفعلي، وهذه لا يجوز فيها التأخير عن وقت الحاجة؛ لعدم القدرة على الامتثال في وقت الحاجة، حيث إنه لا يمكن أن يكون التكليف داعياً مع عدم معرفته.

الصورة الثانية: أن يكون الإجمال في التكليف الواقعي، وهذه الصورة لا مانع من تأخير البيان فيها عن وقت الحاجة، فإنه كما جاز تأخير بيان التكليف من رأسه لمانع، فكذا يجوز تأخير بيان المجهل منه لذلك.

الصورة الثالثة: أن يكون الإجمال في متعلق التكليف، وفي هذه الصورة صورتان:

إحدهما: أن يكون ذلك المتعلق مجملاً من جميع الوجوه، بحيث لا يفهم المكلف منه شيئاً، وفي هذا لا يجوز التأخير، لعدم القدرة على الامتثال.

قلت: هذه مسلّم لو كان التكليف المتعلق بذلك المجهل فعلياً، أما إذا كان واقعياً فلا يلزم فيه التكليف المتعلق بما لا يعرف، كما فصله الأستاذ في الصورتين الأوليين في (اه س).

ثانيتهما: أن يكون ذلك المتعلق مردداً بين شيئين أو أكثر بحيث يمكن للمكلف الاحتياط بالإتيان بجميع الاحتمالات الثلاث، وفي هذه الصورة لا مانع من تأخر البيان فيها عن وقت الحاجة سوى ما يقال من منع التأخير عن وقت الخطاب.

(١) سورة الأنعام، الآية: ١٤١.

نعم، لو علم أنّ الأمر - مثلاً - يريد أحد الاحتمالات بخصوصه بحيث يكون الإتيان بالآخر مفسداً له، لكان ذلك ممتنعاً لعدم القدرة على الامتثال حينئذٍ.
قلت: إنّها يمتنع فيها فرض إذا كان التكليف فعلياً، لا فيها إذا كان واقعياً كما عرفت (اهـ س).

وأما إذا كان ذلك المجمل مردداً بين الأقل والأكثر، فإن قلنا بالاحتياط، وأنّ العقل حاكم به في مسألة الشكّ في ذلك فالكلام فيه كالكلام فيما بين المتباينين، وإن قلنا في تلك المسألة بالبراءة، فلا يجوز تأخير البيان؛ لأنّه إنّما يجوز اتكالاً على حكم العقل بالاحتياط.

أما إذا لم يحكم به فيكون تأخير البيان مع كون التكليف فعلياً مفوّتاً للغرض وهذا [وهذا البيان في] أصل تلك المسألة، فإنّه يمكن الجمع بين القول بالبراءة مع كون الشكّ [في المقام] بين الأقل والأكثر، فإنّه في تلك المسألة لا قبح فيها على الشارع، حيث [إنّه يبيّن] مراده، وإنّما حصل الشكّ لأجل اختفاء البيان عنّا، وفيما نحن [فيه] يكون الشكّ لأجل عدم بيان الشارع، مع عدم حجة عقلية، وهو لا يجتمع مع كون التكليف فعلياً.

وبالجملة: إذا قلنا بالبراءة ففي تلك المسألة أنّ التكليف في تلك المسألة وصل إلى المرتبة الفعلية - أعني مرتبة الإجراء والتبليغ -، وبلغ الشارع حسب المتعارف بالبيان الوافي، ولكن لأجل اختفاء ذلك البيان عنّا يحصل الشكّ.

فإذا قلنا بالبراءة لم يلزم على الشارع الجمع بين كون تكليفه فعلياً بذلك المعنى وبين عدم [البيان]، فإنّ ما عليه من البيان قد حصل.

وفي مسألتنا هذه يلزم عليه ذلك؛ أعني الجمع بين كون تكليفه فعلياً، أعني

واصلًا إلى مرتبة الإجراء والتبليغ مع عدم البيان، لا من حكومة العقل، وهو قبيح.
قلت: إنَّها يكون ذلك قبيحاً إذا كان مراده الأكثر، أمّا إذا كان مراده الأقلّ فليس
في ذلك قبح، كما لا يخفى.

تمّ والحمد لله الجزء الأوّل من الكفاية في يوم الأربعاء، وهو اليوم الثامن من
جمادى الأوّل سنة (١٣٣٦) ألف وثلثائة وستّ وثلاثين من الهجرة، ونسأل الله أن
يوفّقنا للاستفادة [منه (سَلِّمَهُ اللهُ)] في الجزء الثاني، وأن يتمّ لنا ذلك، وأن يحفظ
الأستاذ ويؤيِّده.

[وعلى] الناظر في هذه الأوراق أن ما يُوجد فيها من الخلل في البيان، أو في بعض
[المطالب]، أو في الترتيب أو غير ذلك، فإنَّها هو منّي لقصور فيّ في البيان، أو في فهم
[مراد] الأستاذ (سَلِّمَهُ اللهُ) حقّ الفهم، نسأل الله أن يطيل عمره، وأن يوفّقنا
للاستفادة منه [...] العامة والخاصّة.

وليُعلم أيضاً أن كلّ ما هو مذكور بعد لفظ (قلتُ:) في هذه الأوراق، فإنَّها هو
من المحرّر القاصر، لا من الأستاذ سَلِّمَهُ اللهُ.

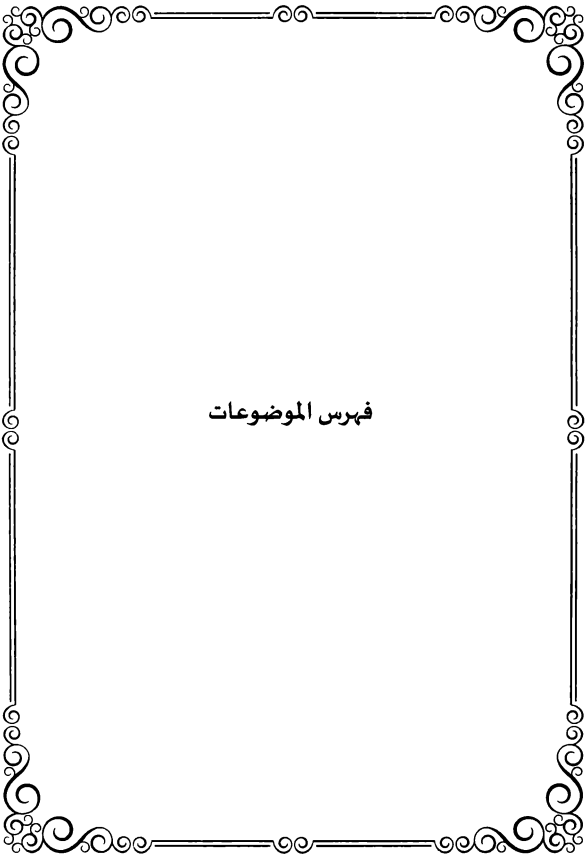
انتهى الجزء الثاني

ويليه

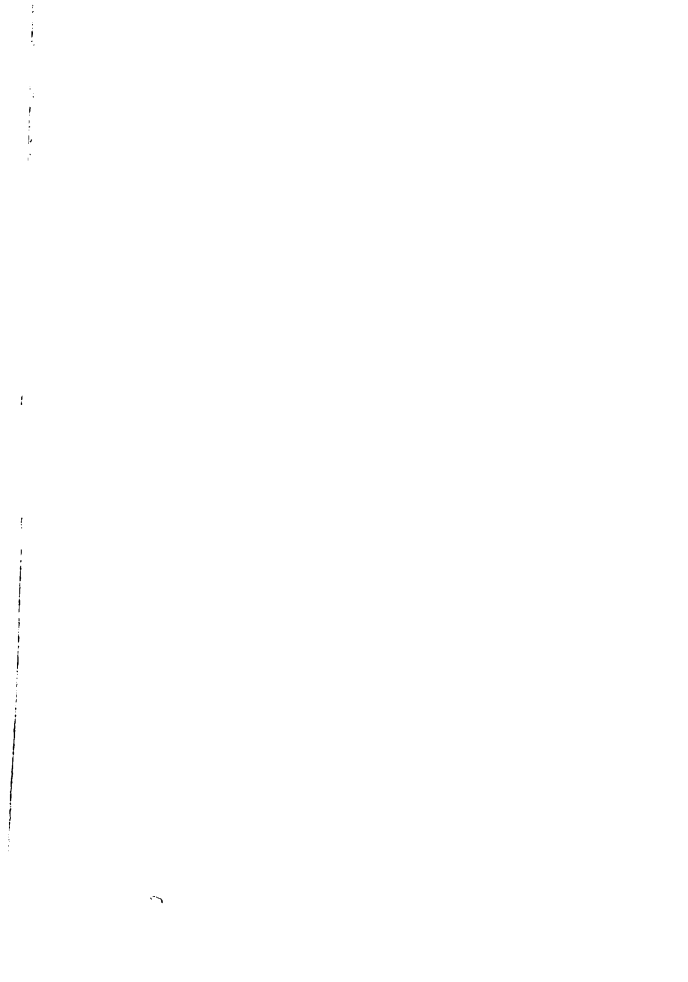
الجزء الثالث

في بيان الأمارات المعتبرة شرعاً وعقلاً

والحمد لله ربّ العالمين



فهرس الموضوعات



في مسألة الضدّ

- ٥ فصل: الأمر بالشيء هل يقتضي النهي عن ضده، أو لا؟
- ٤٨ فصل: لا يجوز أمر الأمر مع علمه بانتفاء شرطه
- ٥٥ فصل: تعلق الأوامر والنواهي بالطبائع
- ٦٠ فصل: هل يبقى الجواز بعد نسخ الوجوب؟
- ٦٦ فصل: الواجب التخييريّ
- ٨٤ فصل في الوجوب الكفائيّ
- ٩٥ فصل: الواجب المؤقت وغير المؤقت والمضيق والموسع
- ١٠١ فصل: الأمر بالأمر
- ١٠٣ فصل: الأمر بعد الأمر
- ١٠٥ المقصد الثاني: في النواهي
- ١٠٧ فصل: مفاد مادة النهي وصيغته
- ١١٤ فصل: اجتماع الأمر والنهي
- ٢٢٦ فصل: في أنّ النهي عن الشيء هل يقتضي فسادَه أم لا؟
- ٢٨٠ تحقيق المسألة في مقامين
- ٢٨٥ المقصد الثالث: في المفاهيم
- ٢٨٧ مقدّمة: تعريف المفهوم
- ٢٨٩ فصل: مفهوم الشرط

- ٣٥٤ فصل: مفهوم الوصف
- ٣٦١ فصل: مفهوم الغاية
- ٣٦٨ فصل: مفهوم الحصر
- ٣٧٧ فصل: مفهوم اللقب والعدد
- ٣٧٩ المقصد الرابع: في العام والخاص
- ٣٨١ فصل: تعريف العام وأقسامه
- ٣٨٥ فصل: هل للعموم صيغة تخصه
- ٣٨٦ فصل: الألفاظ الدالة على العموم
- ٣٩٠ فصل: حجّة العام المخصّص في الباقي
- ٣٩٨ فصل: هل يسري إجمال الخاص إلى العام؟
- ٤٤٠ فصل: العمل بالعام قبل الفحص عن المخصّص
- ٤٤٨ فصل: هل الخطابات الشفاهية تعمّ غير الحاضرين؟
- ٤٥٧ فصل: ثمرة عموم الخطابات الشفاهية
- ٤٦٠ فصل: تعقّب العام بضمير يرجع إلى بعض أفراده
- ٤٦٣ فصل: التخصيص بالمفهوم المخالف
- ٤٦٦ فصل: الاستثناء المتعقّب لجمل متعاطفة
- ٤٧١ فصل: تخصيص الكتاب بخبر الواحد
- ٤٧٤ فصل: الخاصّ والعام المتخالفان
- ٤٨٣ المقصد الخامس: في المطلق والمقيّد والمجمل والمبيّن
- ٤٨٥ فصل: ألفاظ المطلق
- ٥١٠ فصل: مقدّمات الحكمة

٥٢٠

٥٢٩

٥٣٥

فصل: المطلق والمقيد المتنافيان

فصل: في المجمل والمبين

فهرس الموضوعات