

تحقيق الاصول

على ضوع ابحاث
شيخنا الفقيه المحقق والاصولى المدقق
آية الله العظمى الوحيد الخراساني مدظله

تأليف
السيد علي الحسيني الميلاني

الجزء الرابع

مركز الحقائق الاسلامية

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

المقصد الثاني

النواهي

والكلام في جهات :

الجهة الاولى (في معنى مادّة النهي وصيغته)

كلام الكفاية

ذهب المحقق الخراساني^(١) وتبعه الميرزا النائيني^(٢) إلى أن النهي - بمادّته وصيغته - يدلّ على الطلب ، كالأمر بمادّته وصيغته ، غير أنّ متعلّق الطلب في الأمر هو الوجود ، ومتعلّقه في النهي هو العدم

قال : نعم هو : إنّ متعلّق الطلب فيه هل هو الكف أو مجرد الترك وأن لا يفعل ؟

قال : والظاهر هو الثاني .

قال : وتوهّم أن الترك ومجرّد أن لا يفعل خارج عن تحت الاختيار ، فلا يصح أن يتعلّق به البعث والطلب ، فاسد . فإنّ الترك أيضاً يكون مقدوراً ، وإلاّ لما كان الفعل مقدوراً وصادراً بالإرادة والاختيار . وكون العدم الأزلي لا بالاختيار ، لا يوجب أن يكون كذلك بحسب البقاء والإستمرار الذي يكون بحسبه محلاً للتكليف .

فالمختار عنده ما عليه المشهور - كما قيل - من أن مدلولهما نفس مدلول المادّة والصيغة في الأمر ، وهو الطّب ، غير أنّ المتعلّق مختلف ، إذ النهي عبارة عن طلب ترك الشيء .

فإن قيل : إن الترك لا يتعلّق به الطلب ، لأنه أمر عدمي والعدم لا يتعلّق به غرض ، بل الصحيح هو القول بأن النهي طلب كفّ النفس .

فالجواب : أمّا على القول بأن عدم المملّكة له حظ من الوجود فواضح ، لتعلّق الغرض به . وأمّا على القول بأنه لا حظّ له من الوجود عقلاً ، فالجواب : إن الأعدام المضافة إلى الوجود تتعلّق بها الأغراض عقلاً .

فإن قيل : إنه إذا كان النهي طلب الترك والعدم ، فإنّ العدم غير مقدور ، ولا يعقل طلب غير المقدور ... ولذا يكون المتعلّق هو الكفّ لا الترك .

فأجاب : بأن العدم غير المقدور هو العدم الأزلي لا العدم بحسب البقاء والاستمرار فهو مقدور ، والتكاليف إمّا هي بحسب البقاء والاستمرار لا بحسب الأزل .

فالإشكالان مندفعان .

(١) كفاية الاصول: ١٤٩.

(٢) أجود التقريرات ١١٩ / ٢.

ما يرد على مختار الكفاية

لكن يرد عليه :

أما ثبوتاً : فإن الطلب معلول للشوق ، ومعلول معلول للمصلحة ، وما لا ترتب عليه المصلحة لا يتعلّق به الشوق ، وأيّ مصلحة ترتب على العدم ؟
والحاصل : إنه لا يعقل بالنسبة إلى الترك إلاّ الشوق بالعرض ، بمعنى أنّه لما يكون وجود الشيء غير مشتاق إليه فعدمه يكون مطلوباً ، أما الترك أولاً وبالذات ، فلا يتعلّق به الشوق فلا يتعلّق به الطلب .
هذا أولاً .

وثانياً : إنّ مدلول النهي عند هذا المحقق هو الطلب الإنشائي ، ولا بدّ من صدوره عن الإرادة الجديّة ، لكن تعلّقها حقيقةً بالعدم غير معقول ، لأنه - وإن كان مضافاً إلى الوجود - غير قابل للوجود .
وأما إثباتاً : فإن « لا تفعل » الذي هو طلب الترك ، يشتمل على مادّة وهيئة ، أما المادّة فمدلولها الفعل ، وأما الهيئة فمدلولها - على الفرض - هو الطلب ، فأين الدالّ على الترك ؟ بخلاف الأمر ، فإنّ مدلول الهيئة في « صلّ » هو الطلب والمتعلّق هو مادّة الصلّة ، فكان المدلول : طلب الصلّة ، وهو يقتضي إيجادها .
فما ذهب إليه صاحب (الكفاية) مخدوش ثبوتاً وإثباتاً .

الأقوال الأخرى

وقد خالف سائر الأعلام المحقق الخراساني في هذا المقام ، وذهبوا إلى أنّ مدلول النهي يغيّر مدلول الأمر لكنّ المتعلّق واحد ، ثم اختلفوا على أقوال :

القول الأول

إن مدلول النهي هو الكراهة ومدلول الأمر هو الإرادة .
وفيه : إنّ الإرادة والكراهة هما المبدأ والعلة للأمر والنهي ، وعلة الشيء لا تكون مدلولاً له .

القول الثاني

إنّ مدلول النهي عبارة عن حرمان المكلف من الفعل ، ومدلول الأمر عبارة عن ثبوت الشيء في ذمة المكلف . والأساس في هذا القول هو : أن حقيقة الإنشاء عبارة عن الإعتبار والإبراز أو إبراز الاعتبار . (قال)
ونظير ذلك ما ذكرناه في بحث الإنشاء والإخبار من أن العقود والإيقاعات كالبيع والإجارة والطلاق والنكاح أسام لمجموع المركب الاعتباري النفساني وإبراز ذلك في الخارج بمبرز ، فلا يصدق البيع - مثلاً - على مجرد ذلك الأمر الاعتباري أو على مجرد ذلك الإبراز الخارجي .

وذكر : أن ما ذهب إليه جماعة من المحققين من أن حقيقة النهي هو الزجر ، من اشتباه المفهوم بالمصداق ، لأنّ « الحرمان » المبرز مصداق « الزجر »^(١) .

(١) محاضرات في أصول الفقه ٣ / ٢٧٦ .

وفيه : لا إشكال في وجود « الحرمان » في موارد « النهي » ، وأنه يصح أن يقال بأن المكلف قد حُرِم من الفعل الكذائي ، لكنَّ محطَّ البحث هو تعيين مفاد النهي مجرداً عن لوازمه ، فنحن نعلم بأن لازم طلوع الشمس هو وجود النهار ، لكنَّه خارج عن مدلول لفظ الشمس ... وعليه ، فإن وجود الحرمان - عقلاً - في مورد النهي شيء وكونه مدلول النهي شيء آخر ، وكذلك الكلام في طرف الأمر ، فثبوت الشيء في الذمّة لا ينكر ، لكنَّ كونه هو المدلول أوّل الكلام .

هذا ، ولو لم يكن لهيئة « لا تفعل » مدلول إلا « الحرمان » الاعتباري ، كان اللازم أن ينسب إلى الذهن منها عين ما ينسب من مادّة « الحرمان » ، والحال أنه ليس كذلك كما هو واضح ، بل لا توجد بينهما المساواة الموجودة بين لفظ « من » و « الابتداء » ونحوهما .

فظهر أن ما ذهب إليه المحقق الخوئي خلطٌ بين المعنى ولازم المعنى .

الرأي المختار

وقد اختار شيخنا - في كلتا الدورتين - ما ذهب إليه جماعة من المحققين ، كالإصفهاني والعراقي والبروجردي ، من أنّ النهي عبارة عن الزجر ، كما أن الأمر عبارة عن البعث .

وتوضيح ذلك : إنه كما في الإرادة التكوينية يلحظ الإنسان الشيء - كالصلاة مثلاً - فيرى فيه المصلحة ويتعلّق به غرضه ، فيشتاق إليه ويتحرّك نحوه أو يأمر الغير به فتكون إرادة تشريعية ، كذلك في طرف النهي ، فإنه يتصوّر الشيء ويرى فيه المفسدة وما ينافي الغرض ، فيزجر عنه تكويناً ، ويزجر غيره عنه تشريعاً ... وهذا هو واقع الحال في الأمر والنهي ، فهو لما يرى وجود المفسدة في شرب الخمر لا يُقدّم على ذلك ، وإذا أراد زجر الغير يقول له : « لا تشرب الخمر » أو يشير إلى هذا المعنى بيده إشارةً مفهومةً له ... فمعنى « النهي » هو « الزجر » عن الشيء المعبّر عنه بالفارسية « باز داشتن » ، فهية « لا تفعل » مدلولها والنسبة الزجرية ، « التّسبة » معنى حرّفي ، كما أنّ مدلول هيئة « إفعل » هو « النسبة البعثية » .

هذا تمام الكلام في ... وقد ظهر أن الخلاف يرجع إلى أنّه هل المدلول في الأمر والنهي واحد والمتعلّق متعدّد ، أو أن المعنى متعدّد والمتعلّق واحد ؟

قال المشهور بالأوّل ، وعليه المحقق الخراساني والمحقق النائيني .

وقال الآخرون بالثاني .

واختلف المشهور على قولين ، فمنهم من جعل المتعلّق أمراً عدمياً وهو الترك وعليه صاحب (الكفاية) والميرزا ، ومنهم من جعله وجودياً وهو الكفّ .

واختلف الآخرون على أقوال ، والمختار هو « الزجر » وفقاً للمحقق الإصفهاني وغيره .

هذا ، وفي (منتقى الاصول) أنّ التحقيق موافقة صاحب (الكفاية) فيما ذهب إليه ، قال :

والتحقيق : موافقة صاحب (الكفاية) في ما ذهب إليه من الرّأي .

والَّذِي نَدَّعِيهِ : أَنَّ الْمُنْشَأَ فِي مَوْرَدِ النَّهْيِ لَيْسَ إِلَّا الْبَعْثُ نَحْوَ التَّرْكِ مَعَ الْإِلتِزَامِ بِأَنَّ مَفْهُومَ النَّهْيِ يَسَاوِقُ عَرَفًا مَفْهُومَ الْمَنْعِ وَالزَّجْرَ لَا الْبَعْثَ وَالطَّلْبَ .

وَالْوَجْهَ فِيْمَا ادَّعَيْنَاهُ : هُوَ أَنَّ التَّكْلِيفَ أَعْمَ مِنَ الْوَجُوبِ وَالتَّحْرِيمِ - عَلَى جَمِيعِ الْمَبَانِي فِي حَقِيقَتِهِ - إِمَّا هُوَ لَجْعَلِ الدَّاعِيِ وَالتَّحْرِيكِ نَحْوَ الْمُتَعَلِّقِ بِحَيْثُ يَصْدُرُ الْمُتَعَلِّقُ عَنِ إِرَادَةِ الْمَكْلُفِ ، وَمِنَ الْوَاضِحِ أَنَّ مَا يَقْصَدُ إِعْمَالَ الْإِرَادَةِ فِيهِ فِي بَابِ النَّهْيِ هُوَ التَّرْكِ وَعَدَمُ الْفِعْلِ ، وَلَا نَظَرَ إِلَى إِعْمَالِ الْإِرَادَةِ فِي الْفِعْلِ كَمَا لَا يَخْفَى جَدًّا ، وَهَذَا يَقْتَضِي أَنَّ يَكُونُ الْمَوْلَى فِي مَقَامِ تَحْرِيكِ الْمَكْلُفِ نَحْوَ مَا يَتَعَلَّقُ بِهِ اخْتِيَارُهُ وَهُوَ التَّرْكِ ، وَيَكُونُ فِي مَقَامِ جَعْلِ مَا يَكُونُ سَبَبًا لِإِعْمَالِ إِرَادَةِ الْمَكْلُفِ فِي التَّرْكِ ، فَوَاقِعُ النَّهْيِ لَيْسَ إِلَّا هَذَا الْمَعْنَى وَهُوَ قَصْدُ الْمَوْلَى وَإِرَادَتُهُ تَحْرِيكَ الْمَكْلُفِ وَإِعْمَالَ إِرَادَتِهِ فِي التَّرْكِ .

وَهَذَا كَمَا يُمْكِنُ أَنْ يَنْشَأَ مَدْلُولُهُ الْمُطَابِقِي وَهُوَ طَلْبُ التَّرْكِ ، كَذَلِكَ يُمْكِنُ أَنْ يَنْشَأَ مَدْلُولُهُ الْإِلتِزَامِي وَهُوَ الْإِنْزِجَارُ عَنِ الْفِعْلِ ، فَإِنَّهُ لَازِمٌ إِرَادَةُ تَرْكِ الْعَمَلِ ، وَهُوَ فِي بَابِ النَّهْيِ مَنْشَأٌ مَدْلُولُهُ الْإِلتِزَامِي بِعَكْسِهِ فِي بَابِ الْأَمْرِ فَإِنَّهُ مَنْشَأٌ مَدْلُولُهُ الْمُطَابِقِي ، فَالْمُنْشَأُ فِي بَابِ النَّهْيِ إِرَادَةُ التَّرْكِ بِمَفْهُومِ الْمَنْعِ وَالتَّحْرِيمِ ، وَلَيْسَ الْمُنْشَأُ هُوَ نَفْسُ الْمَنْعِ عَنِ الْفِعْلِ ، لِأَنَّهُ غَيْرُ الْمَقْصُودِ الْأَوَّلِيِّ وَأَجْنَبِيٌّ عَمَّا عَلَيْهِ وَاقِعَ الْمَوْلَى .

وَأَمَّا دَعْوَى : أَنَّهُ لَيْسَ فِي الْوَاقِعِ سِوَى كِرَاهَةِ الْفِعْلِ تَبَعًا لَوْجُودِ الْمَفْسُودَةِ فِيهِ دُونَ إِرَادَةِ التَّرْكِ ، فَهِيَ بَاطِلَةٌ ، فَإِنَّهُ كَمَا هُنَاكَ كِرَاهَةٌ لِلْفِعْلِ كَذَلِكَ هُنَاكَ إِرَادَةٌ وَمَحْبُوبِيَّةٌ لِلتَّرْكِ ، وَيَشْهَدُ لِذَلِكَ الْأَفْعَالُ الْمَبْغُوضَةُ بِالْبُغْضِ الشَّدِيدِ ، فَإِنَّ تَعَلُّقَ الْمَحْبُوبِيَّةِ بِتَرْكِهَا ظَاهِرٌ وَاضِحٌ لَا إِنْكَارَ فِيهِ ، كَمَحْبُوبِيَّةِ الصَّحَّةِ الَّتِي هِيَ فِي الْحَقِيقَةِ عَدَمُ الْمَرَضِ وَنَحْوِ ذَلِكَ .

وَأَمَّا تَمْيِيزُ الْوَاجِبِ عَنِ الْحَرَامِ ، فَلَيْسَ الضَّابِطُ فِيهِ مَا هُوَ الْمُنْشَأُ وَمَا هُوَ مُتَعَلِّقٌ بِالْإِرَادَةِ أَوْ الْكِرَاهَةِ ، بَلِ الضَّابِطُ فِيهِ مَلاحِظَةُ مَا فِيهِ الْمَفْسُودَةُ وَالْمُصْلِحَةُ ، فَإِنْ كَانَ الْفِعْلُ ذَا مَفْسُودَةٍ كَانَ حَرَامًا وَإِنْ كَانَ الْمُنْشَأُ طَلْبُ التَّرْكِ ، وَإِنْ كَانَتْ الْمُصْلِحَةُ فِي الْفِعْلِ أَوْ فِي التَّرْكِ كَانَ الْفِعْلُ أَوْ التَّرْكِ وَاجِبًا ، وَمِثْلُ الصُّومِ تَكُونُ الْمُصْلِحَةُ فِي نَفْسِ التَّرْكِ فَيَكُونُ وَاجِبًا^(١) .

أَقُولُ :

إِنَّ مَوْضِعَ الْبَحْثِ هُوَ مَفَادُ النَّهْيِ ، وَمَا ذَهَبَ إِلَيْهِ صَاحِبُ (الْكِفَايَةِ) هُوَ دَلَالَةُ النَّهْيِ عَلَى طَلْبِ التَّرْكِ ، وَقَدْ عَرَفْتُ مَا فِيهِ . وَأَمَّا مَا ذَهَبَ إِلَيْهِ السَّيِّدُ الْأُسْتَاذُ مِنْ أَنَّ النَّهْيَ كَمَا يُمْكِنُ أَنْ يَنْشَأَ مَدْلُولُهُ الْمُطَابِقِي وَهُوَ طَلْبُ التَّرْكِ ، كَذَلِكَ يُمْكِنُ أَنْ يَنْشَأَ مَدْلُولُهُ الْإِلتِزَامِي وَهُوَ الْإِنْزِجَارُ عَنِ الْفِعْلِ ، فَإِنَّهُ لَازِمٌ إِرَادَةُ تَرْكِ الْعَمَلِ ، فَفِيهِ : إِنَّ الْإِنْزِجَارَ عَنِ الْفِعْلِ حَالَةٌ تَحْدُثُ لِلْمَكْلُفِ عِنْدَ إِرَادَتِهِ تَرْكِ الْعَمَلِ امْتِنَالًا لِلنَّهْيِ كَمَا ذَكَرَ ، لِأَنَّهُ مَدْلُولٌ لِلنَّهْيِ ، فَكُونُ الشَّيْءِ مَدْلُولًا لِلنَّهْيِ - كَمَا هُوَ مَوْضِعُ الْبَحْثِ - أَمْرٌ ، وَكُونُهُ مَلَاذِمًا لِلْمَدْلُولِ - كَمَا نَصَّ عَلَيْهِ فِي

(١) منتقى الاصول ٣ / ٦ - ٧ .

موضع آخر^(١) - أمر آخر ، بل إنَّ التعبير بالانزجار يناسب ما ذهب إليه الجماعة - وتبعهم شيخنا الأستاذ - من أن المدلول هو الزجر ، للتضاييف بينهما كما لا يخفى .

فما أفاده ، إمَّا يرجع إلى ما ذكره وإما هو خلط بين المعنى ولازمه ، كما تقدّم في الإشكال على (المحاضرات) لو تمَّ رأي صاحب (الكفاية) .

الجهة الثاني (في الفرق بين الأمر والنهي من جهة الإقتضاء)

إنَّ الأمر يقتضي الإتيان بصرف وجود الطبيعة ، فلو أمر بالصلاة حصل الامتثال بصرف وجودها من قبل المكلف ، بخلاف النهي ، فإنه يقتضي الإنزجار عن جميع أفراد الطبيعة . فما هو المنشأ لهذا الفرق ؟

رأي المحقق الخراساني

قال في (الكفاية) :

ثم إنه لا دلالة لصيغته على الدوام والتكرار كما لا دلالة لصيغة الأمر ، وإن كان قضيتهما عقلاً تختلف ولو مع وحدة متعلقهما ، بأن تكون طبيعة واحدة بذاتها وقيدها تعلق بها الأمر مرةً والنهي أخرى ، ضرورة أن وجودها يكون بوجود فرد واحد ، وعدمها لا يكاد يكون إلا بعدم الجميع كما لا يخفى^(٢) ...

فمنشأ الفرق عند المحقق الخراساني هو حكم العقل ، ووافق الميرزا - وإن كان هناك فرق بين كلاميهما ، وما ذكره صاحب (الكفاية) أتقن - وحاصل هذا الوجه هو : إنَّ وجود الطبيعة يتحقق بوجود فردها ، لكنَّ عدمها لا يتحقَّق إلا بعدم جميع الأفراد ، وإن كان في نسبة التحقق والعدم إلى العدم مسامحة ...

بيان السيد الحكيم

وقد ذكر السيد الحكيم برهاناً لهذا الوجه فقال : بأنه لما يوجد الفرد من طبيعة ما فوجوده توجد الطبيعة أيضاً ، فإذا كان المطلوب تتحقَّق الطبيعة فإنَّها تتحقَّق بوجود الحصة ويحصل الامتثال ، أمَّا في النهي ، فلا يكفي في عدم الطبيعة عدم فرد بل لابدَّ من عدم جميع الأفراد ، إذ لو وجد بعض أفرادها وعدم البعض الآخر فصدق وجود الطبيعة وعدمها ، لزم اجتماع النقيضين ، فلا بدَّ إمَّا أن لا يصدق على وجود الفرد أنه وجود للطبيعة أو يصدق ولا يكون عدمها إلا بعدم جميع الأفراد ، وحيث أنه يصدق ضرورةً ، فلا يكون عدم الطبيعة إلا بعدم تمام أفرادها .

فيكفي في امتثال الأمر وجود واحد للطبيعة ، ولا يكفي في امتثال النهي إلا ترك جميع الأفراد ليتحقق عدمها^(٣) .

إشكال الأستاذ

(١) منتقى الاصول ٣ / ١١ .

(٢) كفاية الاصول : ١٤٩ .

(٣) حقائق الأصول ١ / ٣٤٦ .

وقد أورد عليه شيخنا : بأنه يستلزم أن يكون أحد النقيضين أعمّ من النقيض الآخر ، وذلك : لأنّ وجود الطبيعة وعدمها متناقضان كما هو معلوم ، فإن قلنا بوجودها بوجود فردمّا من أفرادها أمّا عدمها فلا يصدق بعدمه بل بعدم تمام أفرادها ، لزم أن تكون دائرة العدم بالنسبة إلى هذه الطبيعة أوسع من دائرة الوجود ، ولازم ذلك ارتفاع النقيضين ، لأنه في حال وجود الفرد الواحد فقط ، لا يصدق العدم على الزائد عنه كما لا يصدق الوجود ، وهو محال .

وعلى الجملة ، فإنه إذا كان وجود الطبيعة بصرف وجود فردمّا ، فإنّ نقيض الوجود هو صرف العدم لا عدم جميع أفرادها ... ولو قيل : بأنّ الوجود المضاف إلى الطبيعة يقتضي صرف الوجود ، أمّا العدم المضاف إليها فهو عدم صرف الوجود ، وهذا يلازم عدم جميع الأفراد ، فهو توهم باطل ، لأنه يستلزم تحقّق المعصية بالفرد الأوّل ، وأنه لا معصية بارتكاب الأفراد الأخرى ، وهذا خلاف الضرورة
وتلخّص : أن الفرق بين مقتضى الأمر والنهي ليس بحكم العقل .

رأي المحقق الإصفهاني

وذهب المحقق الإصفهاني : إلى أن الفرق ناشئ من الاختلاف في الإطلاق ، فإن مقتضاه في الأمر هو صرف الوجود ، أمّا في النهي فهو ترك جميع الوجودات ... وقد أوضح ذلك : بأنه لما كان الأمر ناشئاً عن المصلحة ، فإنّها تتحقّق بصرف وجود المتعلّق ، والنهي لما كان ناشئاً من المفسدة في المتعلّق ، فلا محالة يكون الإطلاق فيه مقتضياً للانزجار عن جميع وجودات المتعلّق ، لأن المصلحة تترتب تارةً : على صرف الوجود ، وأخرى : على مجموع الوجودات بنحو العام المجموعي ، وثالثة : على كلّ الوجود بنحو العام الإستغراقي ، ورابعة : على المسبب من الوجودات . هذا بحسب مقام الثبوت .

هذا في الأمر ... وكذلك الحال في النهي وتبعيته للمفسدة .

وفي مرحلة الإثبات ، نرى في الأمر في الصورة الأولى حيث المصلحة قائمة بصرف الوجود ، لا يحتاج المولى إلى بيان زائد ، فلو قال « صلّ » كفى ، ويتحقّق الامتثال بصرف وجود الصلاة ، بخلاف الصور الباقية ، فيحتاج إلى بيان زائد ... أمّا في النهي ، فإن المورد الذي لا يحتاج فيه إلى بيان زائد هو صورة ما إذا كانت المفسدة قائمة بجميع وجودات المتعلّق ، فإن مقتضى الإطلاق فيها هو الانزجار عن الجميع كما في « لا تشرب الخمر » ... بخلاف الصور الأخرى فهي محتاجة إلى البيان^(١) .

إشكال المحاضرات

وأورد عليه في (المحاضرات) :

أولاً : إن هذا الوجه أخصّ من المدّعى ، فإنه مبني على مسلك العدلية - من تبعيّة الأحكام للمصالح والمفاسد - فقط ، ولا يحلّ المشكّل على جميع المباني .

(١) نهاية الدراية ٢ / ٢٩٠ .

وثانياً : إن هذا الوجه للفرق - وإن كان صحيحاً في نفسه - إلا أنه لا طريق لنا إلى إحراز كيفية المصلحة والمفسدة ، إذ لا يوجد عندنا إلا الأمر والنهي ، وهما لا يكشفان عن كيفية المصلحة والمفسدة اللتين هما تبع لهما^(١) .

نظر الأستاذ في الرأي والإشكال عليه

وأفاد الأستاذ : بأن الأساس في رأي المحقق الإصفهاني هو الإرتكاز ، فإن المرتكز في الأذهان كون المصلحة مترتبةً على صرف الوجود والمفسدة مترتبةً جميع الوجودات ، وهذا الإرتكاز المستند إلى الغلبة هو السبب في انصراف الإطلاق في طرف الأمر إلى صرف الوجود وفي طرف النهي إلى مطلق الوجود ... فالإشكال مندفع وإن كان كلام المحقق المذكور غير واف بما ذكرناه .

لكن الإشكال الوارد هو عدم ثبوت هذه الغلبة ... ويشهد بذلك أن الأوامر الواردة في المندوبات ليس المطلوب فيها صرف الوجود ، فلما يقول : اذكر الله ، فإن المطلوب ذكر الله بنحو الإطلاق ، وكذا : أكرم العالم ... ونحو ذلك .

رأي المحاضرات

وذهب المحقق الخوي إلى أنه لا فرق في مقام الثبوت ، بل هو في مقام الإثبات ويتلخص في أنه يستحيل تعلّق التكليف بجميع وجودات المتعلّق ، لأنها غير مقدور عليها ، وإذ لا معيّن ومرجّح لعدد منها بعد ذلك ، فإن الأمر ينتزّل إلى صرف وجود الطبيعة ، ويتحقق الامتثال بالإتيان به .

أمّا في النهي ، فإن الحال بالعكس ، لأن صرف الترك حاصل بالضرورة ، لعدم القدرة على ارتكاب كلّ أفراد المتعلّق وطلبه تحصيل للحاصل ، فلا يعقل الزجر عنه ، وإذ لا معيّن لمرتبة من المراتب ، فإنّ النهي يترقى إلى مطلق وجود المتعلّق .

الإشكال عليه

وأورد عليه شيخنا بوجوه :

الأول : إنّ كلّ تعيّن محتاجٌ إلى معيّن بلحاظ خصوصيّة ، وعليه ، فما المعيّن لصرف الوجود عند العجز عن جميع الوجودات ؟ وما الدليل عليه إثباتاً ؟

إن مجرّد عدم القدرة على الجميع لا يوجب التعيّن ، بل في هذه الحالة يلزم إجمال الدليل والمرجع هو الأصل العملي .

والثاني : إن كلامه منقوض بما ذكره في الجهة الثانية من أنّ المصلحة قد تكون في الفعل والترك ، وهي في الترك تتصوّر على أربعة أنحاء : فتكون المصلحة في صرف الترك ، وفي تمام التروك بنحو الإنحلال ، وفي مجموعها ، وفي المسبب عن جميعها .

(١) محاضرات في اصول الفقه ٣ / ٢٨٥ .

فإذا كانت المصلحة قائمة بصرف الترك ، فهو المتعلّق للطلب ، والحال أنه ضروري الوجود وطلبه تحصيلاً للحاصل .

والثالث : إن معنى القدرة هي أنه إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل ، فهي القدرة على الفعل والترك ، وفي كلّ مورد يكون الفعل غير مقدور فالترك كذلك ... وعليه ، فلو لم تكن قدرة على جميع الوجودات ، فلا قدرة على ترك الجميع ، ولو كان صرف الترك تحصيلاً للحاصل ، كذلك صرف الفعل

والحاصل : إنه إن كان أحد النقيضين مقدوراً عليه فالآخر كذلك ، وإن لم يكن فالآخر كذلك ... وقد ذكر المحقق الإصفهاني هذا المطلب ، واعترف به في (المحاضرات) وعليه فلا يتم ما ذكره .

منشأ الفرق هو الارتكاز العرفي

وقد ذكر الأستاذ في الدورتين : إنّه لما كان وجود الفرق بين مقتضى الأمر والنهي من الأمور المسلمة عند العرف ، ولم يمكن إقامة البرهان العقلي الصحيح على ذلك بما تقدّم من الوجوه ، ولا بناءً على ما ذهب إليه المحقق الفشاركي - وتبعه المحقق الحائري^(١) - من أن صرف الوجود ناقض للعدم الكلي ، لأنّ كلّ وجود فهو ناقض لعدم نفسه ، فلا بدّ وأن يكون لفهم العرف منشأ غير ما ذكر

وقد أفاد دام ظلّه ، بأن القضية في طرف الأمر وتحقق الامتثال بصرف وجود الطبيعة واضحة عقلاً وعقلاءً ، وأمّا في طرف النهي ، فإنّ الارتكاز العقلائي منشؤه وجود الملازمة بين عدم صرف الوجود مع عدم الوجودات كلّها ، وهذا هو وجه الفرق .

ثم أجاب عمّا أورده المحقق الإصفهاني : من أنّ هذا من اللّوازم وليس مقتضى النهي نفسه ، بأن المشكلة كانت في وجه الفرق ، ولا أحد يدّعي أنّ هذا الافتراق هو من ناحية نفس النهي

لكن يبقى الإشكال بأنّه : إذا كان النهي عن صرف الوجود فقط لا عن جميع الوجودات ، فإنه يستلزم أنّه إن خالف النهي وارتكب المنهية عنه ، تتحقق المعصية مرّةً واحدةً ولا يكون ارتكابه فيما بعده معصيةً .

وسياقي الجواب عنه - في الجهة اللاحقة - من كلام المحقق الخراساني .

الجهة الثالثة (هل يسقط النهي بالمعصية ؟)

قال في الكفاية :

ثم إنه لا دلالة للنهي على إرادة الترك لو خولف أو عدم إرادته ، بل لابدّ في تعيين ذلك من دلالة ولو كان إطلاق المتعلّق من هذه الجهة ، ولا يكفي إطلاقها من سائر الجهات^(٢) .

وتوضيح ذلك : إن النواهي في الشريعة المقدّسة على قسمين : فقد ينهى الشارع عن شيء ، ولا يبقى النهي لو خولف بصرف الوجود ، كما في النهي عن التكلّم في الصلّة مثلاً ، فإنّه - على مسلك صاحب (الكفاية) - طلب الترك ، فإذا تعلّق الغرض بعدم التكلّم في الصلّة وجاء النهي عنه ، فإن صرف وجوده فيها

(١) درر الفوائد (١ - ٢) ٧٦ .

(٢) كفاية الاصول: ١٥٠ .

يوجب عدم تحقق الغرض ، وحينئذ لا يبقى النهي ليكون التكلم الثاني والثالث مضرّاً بالصلاة ، بل إنها بالأول بطلت .

وقد ينهى الشارع عن شيء ويكون كلّ واحد من أفراد التروك مطلوباً برأسه ، كالمنع عن شرب الخمر ، فإنه بارتكابه مرةً لا يسقط النهي بل يبقى متوجّهاً إلى الأفراد الأخرى من هذا الفعل .

فهذا القسمان من النهي في عالم الثبوت متحققان .

فإن ورد وشك في أنه من أيّ القسمين فما هو مقتضى القاعدة ؟

ذهب المحقق الخراساني إلى إنه يؤخذ بإطلاق الكلام من جهة المخالفة وعدمها ، فإنه لما لم يقيد النهي بالمرّة وغيرها ، كان ظاهراً في بقاءه بعد المعصية ، (ثم قال) : إنه لابدّ من وجود الإطلاق من هذه الجهة ، ولا أثر لإطلاق الكلام من سائر الجهات ، من الزمان والمكان وغير ذلك .

تقريب المبرزا

وقد اختار المبرزا هذا المبنى بتقريب آخر فقال ما حاصله :

إن المطلوب في النواهي تارةً : خلوّ صفحة الوجود عن الشيء ، وحينئذ يكون المتعلّق هو الطبيعة ، كالتكلم في الصلاة ، فإنه قد لوحظت الطبيعة وتعلّق بها النهي ، أمّا ترك هذا الفرد أو ذاك منها ، فهو من لوازم المطلوب .

وأخرى : يكون على العكس ، إذ يتعلّق بالفرد ، وخلوّ صفحة الوجود عن الطبيعة لازم المتعلّق ، كالنهي عن شرب الخمر ، فإنه متعلّق بكلّ فرد فرد ، فلو اطيع لزم خلوّ صفحة الوجود من شرب الخمر .

وغالب النواهي في الشريعة من قبيل القسم الثاني ... أمّا موارد القسم الأوّل فقليلة ، ومثاله تروك الإحرام والنهي عن المفطرات في الصّوم .

بيان المحاضرات

وفي (المحاضرات) بيان طويل ، وملخصه :

إن للنهي - بحسب مقام الثبوت - أقساماً أربعة^(١) ، ولا يخفى أنّه ينشأ عن المفسدة ، كما أنّ الأمر ينشأ عن المصلحة ، فالملاحظ هو المفسدة والمصلحة ، ولا يلحظ اللفظ ، فلو قال « أطلب منك ترك شرب الخمر » كان نهياً ، للمفسدة في الشرب ، ولو قال : « لا تترك الصلاة » كان أمراً بالصلاة للمصلحة فيها .

فتارةً : المفسدة تكون في صرف الترك .

وأخرى : في كلّ واحد واحد من التروك بنحو العام الإستغراقي .

وثالثة : في مجموع الأفعال .

ورابعة : في المسبب عن الأفعال .

(١) محاضرات في اصول الفقه ٣ / ٢٨٢ .

(قال) وكذلك الحال في طرف الأمر .

(قال) وتظهر الثمرة في موردين^(١) :

(أحدهما) مورد الاضطرار ، فلو اضطرَّ إلى الفعل أو الترك ، وكانت المصلحة في صرف الفعل أو الترك ، فإنه بمجرد حصول فرد من الفعل أو الترك ، يسقط الحكم . وأما إذا كان المطلوب بنحو العام الاستغراقي فإن الحكم ينحلُّ ، فإذا خولف في مورد بقي بالنسبة إلى غيره من الموارد . أما إذا كان المطلوب مجموع الأفعال أو مجموع التروك ، فهذا الطلب شخصي - بخلاف الأول ، فإنه ينحلُّ بحسب الأفراد - والطلب الشخصي يسقط بترك واحد ، لأنه قد كان بنحو العام المجموعي حاملاً للغرض ، فإذا عصي فلا يبقى حكم . وأما إذا كان متعلقاً الغرض هو الشيء المسبب من الأفعال أو التروك ، فإنه بالمخالفة بمورد ينتفي حامل الغرض ، وبذلك يسقط الغرض ، فلا يبقى الحكم .

(والثاني) مورد الشك ، فإنه إن كان المطلوب صرف الترك وصدر منه ذلك ، ثم شك في مطلوية الطبيعة وعدمها ، فلا أثر لهذا الشك ، لأنه حتى لو تيقن بمطلوية الطبيعة فإنها بصرف المخالفة تبقى كما هو واضح . وإن كان المطلوب كل واحد من التروك بنحو العام الاستغراقي ، فإنه مع ارتكاب المخالفة في مورد يشك في بقاء التكليف بالنسبة إلى غيره ، فيكون مجرى الأصل ، لأنه من موارد دوران الأمر بين الأقل والأكثر ، والبراءة عقلاً ونقلًا جارية .

وإن كان المطلوب هو العام المجموعي ، وارتكب فرداً وشك في أنه ترك للطبيعة أو لا ، كان من قبيل دوران الأمر بين الأقل والأكثر الإرتباطيين - كأجزاء الصلاة مثلاً - فعلى المبنى ، إذ الأقوال هناك ثلاثة ، الإحتياط ، والبراءة مطلقاً ، والتفصيل بين الشرعية فتجري والعقلية فلا تجري ، وهذا الثالث مختار (الكفاية) . وإن كان المطلوب هو الشيء المحصل من مجموع التروك ، فلو ارتكب فرداً منها وشك في بقاء التكليف بالنسبة إلى الطبيعة ، قيل : بالإشتغال وهو المشهور .

مناقشة الأستاذ ورأيه

وخالف الأستاذ ، فذكر أنّ الصحيح ثبوتاً صورتان فقط ، وهما أن يكون النهي متعلقاً بالشيء بنحو العام المجموعي ، وبنحو العام الاستغراقي . وأما بحسب مقام الإثبات ، فالموانع في الصلاة مأخوذة بنحو العام الاستغراقي ، ولا احتمال آخر .

هذا مختاره بعد المناقشة مع (المحاضرات) ، والنظر في الأدلة في مقام الإثبات .

ولقد أورد على كلام (المحاضرات) :

أولاً : قوله بترتب المصلحة على الترك كترتبها على الفعل .

(١) محاضرات في اصول الفقه ٣ / ٣١١ .

فيه : إن المصلحة أمرٌ وجودي ، وقيام الأمر الوجودي بالأمر العدمي غير معقول ، فإنه لا إشكال عقلاً وعقلاءً في تعلُّق التكليف بالترك ، لكنَّ قيام المصلحة بالترك غير معقول ، بل الموارد التي تعلُّق فيها الطلب بالترك تحتمل : أن تكون نهياً في صورة الأمر ، فقوله تعالى (وَاتْرِكِ الْبَـحْرَ)^(١) يمكن أن يكون من جهة وجود المفسدة في دخول البحر لا وجود المصلحة في ترك الدخول في البحر ... ويحتمل أيضاً : أن تكون المصلحة في شيء ملازم للترك لا في نفس الترك ، وإن كنا لا ندري ما هو الملازم .

والحاصل : إنه متى قام البرهان على امتناع ترتب الأمر الوجودي على العدم ، فكُلَّ دليل كان ظاهراً في الترتب لابدَّ من رفع اليد عن ظهوره .

وثانياً : جعله « المسبب من الأفعال أو التروك هو المتعلِّق للنهي » من « الأقسام الأربعة » .

وفيه نظر ، لأن كون التروك سبباً لوجود شيء غير معقول .

وثالثاً : إنه قد ذكر سابقاً بأن « صرف الترك » لا يقبل تعلُّق التكليف ، لأنه ضروري الحصول ، فلو تعلُّق به الطلب كان من تحصيل الحاصل ... ولعلَّه من هنا جعل الأقسام في (أجود التقريبات) ثلاثة ، فلماذا عدَّ هذا القسم في الأقسام الأربعة ؟

ورابعاً : قوله بأنه إن كانت المصلحة في الترك ، فإن الصورة وإن كانت صورة النهي لكنه لباً أمر ، وجعله تروك الإحرام من هذا القبيل قائلًا بأن المصلحة في ترك تلك الأشياء ، فكان الواجب ترك الصيد ، ... لبس المخيط للرجال ... وهكذا ... (قال) وإنَّ الفقهاء قد تسامحوا حيث عبَّروا عنها بمحرِّمات الإحرام ...

وفيه : إنَّ النصوص ظاهرة في أنها محرِّمات ، والحق مع الفقهاء في تعبيرهم بذلك ، ورفع اليد عن الظهور بلا دليل غير صحيح .

قال تعالى : (لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ)^(٢) فإنها هيئة « لا تفعل » وظاهرة في الحرمة .

وقال : (أَجَلٌ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ ... وَحُرْمٌ عَلَيْكُمْ صَيْدُ الْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرْمًا)^(٣) وهذا نصُّ في الحرمة .

وفي النصوص :

١) عن معاوية بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام : « إذا فرض على نفسه الحج ثم أتى بالتلبية فقد حرم عليه الصيد وغيره ، ووجب عليه في فعله ما لم يجب على المحرم »^(٤) .

٢) وعنه عن أبي عبد الله عليه السلام : قال : « لا تأكل شيئاً من الصيد وأنت محرم وإن صاده حلال »^(٥) .

٣) عن الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث : « فإذا أحرمت فقد حرم عليك الدهن حتَّى

تحل »^(٦) .

(١) سورة الدخان : الآية ٢٤ .

(٢) سورة المائدة : الآية ٩٥ .

(٣) سورة المائدة : الآية ٩٦ .

(٤) وسائل الشيعة ١٢ / ٤١٧ ، الباب ١ من أبواب تروك الإحرام ، رقم ٧ .

(٥) المصدر ١٢ / ٤١٩ ، الباب ٢ رقم ٢ .

والحاصل : النصوص جاءت بعنوان « الحرمة » وبهيئة « لا تفعل » وبمعنواى جعل « الفداء » وبعبارة « اجتنب » وكل ذلك ظاهراً ونصاً في الحرمة .

وتلخص : إن الصحيح هو حرمة تلك الأفعال ، وأنها محرّمات الإحرام لا تروك الإحرام ، ودعوى أنها نواهي ناشئة من المصلحة في الترك ، لا دليل عليها ... بل مفاد الأدلة كونها ناشئة عن مفسدة في الفعل ... ولهذا البحث ثمرة مهمة في الفقه .

إجتماع الأمر والنهي

اختلفوا في جواز اجتماع الأمر والنهي في الشيء الواحد وامتناعه ، على أقوال ثلاثة :

١ - الجواز مطلقاً .

٢ - الامتناع مطلقاً .

٣ - التفصيل ، وهو القول بالجواز عقلاً والامتناع عرفاً ، لأنَّ الحَيْثِيَّتين متعدّدان بالنظر العقلي ، وكُلُّ منهما مركب لأحد الحكمين ، لكنَّ العرف يرى المجمع بينهما شيئاً واحداً ، وتعلّق الحكمين المختلفين بواحد عرفي ممتنع ... وهذا هو المحكيّ عن المحقق الأردبيلي في شرح الإرشاد .

وقد ذكر المحقق الخراساني قبل الخوض في المقصود عشر مقدمات ، والميرزا ذكر تسعاً ، وقد اشتركا في بعضها ، ولابدّ قبل التعرّض لها من تحرير محلّ البحث ، فنقول :

تحرير محلّ البحث

إن هنا كبرى مسلّم بها ، هي عبارة عن أنّ الأمر والنهي - على اختلاف الأقوال في حقيقتهما ، من البعث والزجر ، أو اعتبار اللابديّة والحرمان - ينشآن من الإرادة والكرهية ، على مذهب العدليّة والأشاعرة معاً ، ومن المصلحة والمفسدة على مذهب العدليّة ، فبلحاظ مبدء الحكم - وهو الإرادة والكرهية - يمتنع تعلّق الحكمين - الوجوب والحرمة - من الحاكم الواحد في الزمان الواحد بالشيء الواحد ... على جميع المسالك ، لأنّ طلب الشيء يستلزم عدم الكراهية له ، والنهي عنه يستلزم عدم الإرادة له ، فكان تعلّقهما بالشيء الواحد مستلزماً لاجتماع النقيضين ، وكذا الحال بالنظر إلى مسلك العدليّة من تبعيّة الحكم للمصلحة أو المفسدة ، فإنّ اجتماعهما في الشيء الواحد محال .

وعلى الجملة ، فإنّ القول بالجواز يستلزم المحذور في ناحية منشأ الحكم ومبده وهو الحبّ للشيء والبغض له ، أو المصلحة والمفسدة فيه ، وكذا في ناحية المنتهى ، وهو مقام الإمتثال ، لأنّ الأمر يقتضي الانبعاث والنهي يقتضي الانزجار أو الترك ... ولا يجتمعان .

هذا بناءً على إنكار التضادّ بين الأحكام الخمسة ، كما عليه المحقق الإصفهاني . وأمّا على القول بوجود التضادّ بينها كما عليه صاحب (الكفاية) ، فإنّ الإستحالة لازمة في نفس الحكمين أيضاً .

فتلخّص : إنه من الناحية الكبرويّة ، يستحيل أصل التكليف بمثل ذلك ، بالنظر إلى المبدء والمنتهى كما تقدّم ، ويلزم الجمع المحال بين التكليفين . وأمّا بالنظر إلى خصوص مبنى المحقق الخراساني من التضادّ بين الأحكام فالاستحالة تكون بالذات . وعلى كلّ حال ، فإنّ التكليف كذلك محال ، وليس من التكليف بالمحال ، لأنّ

مورد التكليف بالمحال هو ما إذا كان هناك تكليف واحد تعلّق بشيء واحد كالمجموع بين الضدّين ، فلا ينبغي الخلط بين الموردین .

وعلى هذا ، فإنّ النزاع في المسألة صغروي ، لأنّه يدور حول لزوم الاجتماع وعدم لزومه ، بعد الوفاق على الكبرى كما تقدّم ، ومرجهه إلى أنّه هل يسري ويتعدّى الأمر من الصّلاة إلى الغصب ، والنهي من الغصب إلى الصّلاة أو لا ؟

وقد أوضح الميرزا^(١) رحمه الله أنّ هذا البحث يكون تارةً من صغريات باب التعارض ، وأخرى من صغريات باب التزاحم ، وذلك لأنّه في صورة تعدّي الحكم عن موضوعه إلى موضوع الحكم الآخر ، يلزم الاجتماع ويقع التنافي بين مدلولي الدليلين بحسب مقام الجعل ، إذ الصّلاة إمّا واجبة وإمّا محرّمة ، فأحد الدليلين على خلاف الواقع ، وهذا هو التعارض . وأمّا في صورة عدم التعدّي ، فلا اجتماع ولا مشكلة في مقام الجعل ، بل لكلّ من الحكمين مركبه ولا ربط له بالآخر ، وإمّا يقع التنافي في مقام الإمتثال ، وهذا هو التزاحم ، إذ لا قدرة على امتثال كلا التكليفين .

وهنا تفصيل ، وذلك : لأنّه تارة توجد المندوحة ، أي يتمكّن المكلف من الصّلاة في غير المكان المغصوب ، وأخرى لا توجد ، فعلى التقدير الأول ، إن قلنا بأنّ اعتبار القدرة على الامتثال في الخطاب هو بحكم العقل كما عليه المحقق الثاني ، خرج المورد عن التزاحم أيضاً ، لأنّه لما كان قادراً على الصّلاة في غير هذا المكان ، صحّ تعلّق التكليف بها على نحو الإطلاق ، إذ القدرة على الطبيعة حاصلة بالقدرة على الفرد وهي الصّلاة في غير الغصب ، فلو صلى في المكان المغصوب والحال هذه ، وقعت صحيحة ، غير أنه فعل المعصية بالتصرّف في ملك الغير . وإن قلنا بأنّ اعتبار القدرة على الامتثال هو باقتضاء الخطاب - كما عليه المحقق النائيني - فالتكليف من بدء الأمر موجّه نحو الحصّة المقدورة من الصّلاة ، كان المورد من التزاحم ، لدوران الأمر بين صرف القدرة فيها في المكان المغصوب ، والخروج منه والإتيان بها في غيره ، وحينئذ تطبّق قواعد التزاحم ، وتلحظ المباني في الترتّب .

أمّا على التقدير الثاني - أعني عدم المندوحة - فالمورد من التزاحم ، سواء قلنا بكون القدرة معتبرة باقتضاء الخطاب أو بحكم العقل .

مقدمات البحث

ذكر في (الكفاية) لمسألة الاجتماع مقدمات ، ونحن نتعرّض لها ولما قيل فيها باختصار .

المقدمة الأولى (في المراد بالواحد)

إنه لما قلنا في عنوان المسألة : هل يجوز اجتماع الأمر والنهي في واحد ؟ فما هو المراد من « الواحد » ؟ قال المحقق الخراساني^(٢) : المراد بالواحد مطلق ما كان ذا وجهين ومندرجاً تحت عنوانين ، بأحدهما كان مورداً للأمر وبالأخر للنهي ، وإن كان كلياً مقولاً على كثيرين كالصّلاة في المغصوب .

(١) أجود التقريرات ٢ / ١٢٦ .

(٢) كفاية الاصول: ١٥٠ .

وإنما ذكر هذا ، لإخراج ما إذا تعدّد متعلّق الأمر والنهي ولم يجتمعا وجوداً ولو جمعها واحد مفهوماً ، كالسجود لله تعالى والسجود للصنم مثلاً ، لا لإخراج الواحد الجنسي أو النوعي ، كالحركة والسكون الكلّيين المعنويين بالصلائية والغصبيّة .

وتوضيحه :

إن الواحد هنا إما هو الواحد الشخصي وإما الأعم ، فإن كان الأوّل ، خرج الجنسي والنوعي ، والحال أن الحركة المعنونة بعنوان الغصب والصلاة ليست واحداً شخصياً من الحركة بل واحد جنسي ، فلو أُريد الشخصي خرج الفرض من دائرة البحث مع كونه وارداً .

وإن كان المراد هو الثاني ، شمل البحث مثل السجود لكونه جامعاً للسجود لله وللصنم ، والحال أنه ليس مورداً لاجتماع الأمر والنهي ، إذ لا مجمع بين السجود لله وللصنم .

وإن كان هو الثالث ، جاء المحذور المذكور في الثاني ، لأن الأعمّ مشتمل على الأخصّ .

فذكر صاحب (الكفاية) : أنه ليس المراد من « الواحد » هو المقابل للكلّي ليكون شخصياً ، فيرد إشكال خروج الحركة ، وليس الجنس ليرد إشكال ورود السجود ، بل المراد من الواحد هو المقابل للمتعدّد وجوداً ، والمقصود أنه تارةً : يكون متعلّق الأمر والنهي تعدّد وجودي ، فهذا خارج عن البحث ، كما في الصلاة والنظر إلى الأجنبية في أثنائها ، وكما في السجود لله وللصنم ، وأخرى : يكون متعلّقتها وحدة وجودية أعم من الواحد الشخصي أو الجنسي ، فالصلاة في دار مغصوبة كلّياً ، لكن في مقام الوجود لها وجود واحد .

وعلى الجملة : إن أمكن الإشارة إلى كلّ من العنوانين على حدة ، خرج الواحد ذو العنوانين عن البحث ، كالصلاة والنظر إلى الأجنبية ، وإن كانت الإشارة إلى أحدهما الموجودين بوجود واحد عين الإشارة إلى الآخر ، كان وارداً في البحث ، كالصلاة في الدار المغصوبة ، وحينئذ ، إن كانت وحدة الإشارة موجبةً لوحدة الوجود في الخارج حقيقةً فالامتناع وإلا فالجواز .

التعريض بصاحب الفصول

ثم إن المقصود من هذا الكلام هو التعريض بصاحب (الفصول)^(١) ، حيث أنه قد خصّ الواحد بالواحد الشخصي ، لئلا يدخل مثل السجود لله وللصنم ممّا اجتمع فيه الأمر والنهي في واحد جنسي أو نوعي في محل البحث ، مع كونه خارجاً عنه قطعاً .

إشكال السيد البروجردي

فقال السيّد البروجردي^(٢) : وفيما ذكره نظر ، فإنّ ضمّ عنوان كلّياً إلى عنوان آخر لا يوجب الوحدة ، إذ الماهيات والعناوين بأسرها متباينة بالعزلة ، فمفهوم الصلاة يباين مفهوم الغصب وإن ضمنا أحدهما إلى الآخر ، وما هو الجامع للشّات عبارة عن حقيقة الوجود التي هي عين التشخص والوحدة .

(١) الفصول الغروية : ١٢٣ .

(٢) نهاية الاصول : ٢٢٦ .

موافقة الإيرواني مع الفصول

أما المحقق الإيرواني ، فقد ذكر أنّ الحق مع صاحب (الفصول) وأنه لا يتوجّه عليه ما توهمه صاحب (الكفاية) . وأوضح ذلك^(١) بأنه ليس مقصود صاحب (الفصول) من الحمل على الواحد الشخصي أن يكون المجمع منحصراً في الواحد الشخصي والجزئي الحقيقي ، ليخرج مورد كون المجمع عنواناً كلياً كما في مثال الصلاة في الدار المغصوبة ، بل مقصوده تلاقي العنوانين في الأشخاص الخارجية ، فيكون البحث في اجتماع الأمر والنهي بعنوانين منحصراً بما إذا كان العنوانان متلازمين في الوجود والتشخص ، وهذا أعم من أن يكونا متلازمين قبل الوصول إلى مقام التشخص وفي مفهوم عام كما في مثل الصلاة في الأرض المغصوبة ، وما إذا لم يكونا متلازمين إلا في الشخص ابتداءً ، فالصلاة في الأرض المغصوبة لا تخرج عن العنوان .

جواب الأستاذ

وأجاب الأستاذ دام بقاه : بأن جواز اجتماع الأمر والنهي في الشيء الواحد ذي العنوانين وامتناعه ، فرع التزاحم والتعارض ، فإن كان التعارض بالإمتناع وإن كان التزاحم فالجواز ، ومن الواضح أن التعارض في الأدلة الشرعية لا يكون إلا في القضايا الحقيقية ، والموضوع في هذه القضايا ليس الواحد الشخصي الخارجي ، بل إن الحكم فيها متوجّه إلى الطبيعة ، كقوله تعالى (أَقِيمُوا الصَّلَاةَ)^(٢) (وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ)^(٣) لا إلى الفرد من الصلاة والحج وغيرهما ، فالأوامر والنواهي غير متعلقة بالواحد الشخصي . هذا أولاً .

وثانياً : إن الواحد الشخصي لا يعقل أن يكون متعلقاً للأمر ، بل إنه مسقط له لكونه مصداق المأمور به . وأما القول بأن ضمّ الكلي إلى الكلي لا ينتج الواحد . ففيه : إنه خلط بين الوحدة الشخصية والنوعية ، لأن الوحدة النوعية كما في انضمام الفصل إلى الجنس موجودة مع عدم كونها شخصية ، إذن ، لا ملازمة بين الوحدة والشخصية ، والمراد من الوحدة هي الوحدة في مقابل التعدّد .

الأمر الثاني (في الفرق بين هذه المسألة ومسألة النهي في العبادة)

قال في الكفاية^(٤) ما ملخصه : إن الجهة المبحوث عنها هنا هي : هل إن تعدّد العنوان في الواحد ذي العنوانين ، يوجب تعدّد المتعلّق بحيث ترتفع مشكلة استحالة الاجتماع أو لا ؟ (قال) : فالنزاع في سראية كلّ من الأمر والنهي إلى متعلّق الآخر لاتّحاد متعلّقيهما وجوداً وعدم سראيته لتعدّدهما وجهاً .

أما في تلك المسألة ، فإن البحث في أن النهي هل يوجب فساد العبادة أو المعاملة بعد الفراغ عن توجّه

النهي إليها أو لا يوجبه ؟

(١) نهاية النهاية ١ / ٢١٠ .

(٢) سورة البقرة : الآية ٤٣ .

(٣) سورة آل عمران : الآية ٩٧ .

(٤) كفاية الاصول : ١٥٠ .

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

وحاصله كلامه : إن ما به الإمتياز بين المسألتين هو الجهة المبحوث عنها في كلّ منهما ... وهذا لا ينافي أن يكون مورد البحث في مسألتنا من صغريات المسألة الاخرى ، على بعض التقادير ... فالفرق بين المسألتين في غاية الوضوح .

هذا ، وفي بيان الفرق بين المسألتين أقوال اخرى ، تعرّض في (الكفاية) لاثنتين منها : أحدها : إن البحث هنا عقلي ، وهناك في دلالة النهي لفظاً . قال في (الكفاية) بفساد هذا القول ، لأنّ البحث هناك أيضاً عقلي ، على أن النهي في العبادة غير مختص باللفظ .

والثاني : ما ذهب إليه الميرزا القمي^(١) من أنّ الموضوع في تلك المسألة هو العام والخاص المطلق ، كالأمر بالصلّة ، ثم النهي عن الصلّة في الحمام ، فيبحث عن دلالة هذا النهي على فساده وعدم دلالة ... أما في مسألتنا ، فالنسبة هي العموم من وجه ، كما هو الحال بين الأمر بالصلّة والنهي عن الغضب . والثالث : ما ذهب إليه صاحب (الفصول)^(٢) - بعد الإشكال في كلام الميرزا القمي - وهو إن الموضوع في مسألتنا مغاير تماماً للموضوع في تلك المسألة ، بخلاف مثل الصلّة والصلّة في الحمام ، فإن الموضوع متحد وإن كان بينهما عموم مطلق .

فأجاب المحقق الخراساني : بأنّ تعدّد الموضوعات أيضاً غير موجب للتمايز بين المسائل ما لم يكن هناك اختلاف الجهات .

والحق معه فيما قال .

الأمر الثالث (هذا البحث من مسائل أي علم من العلوم ؟)

واختلفت كلماتهم في أنّ هذا البحث من المسائل أو المبادئ ، ومن مسائل أي علم ؟ قال في الكفاية^(٣) : إنه حيث كانت نتيجة هذه المسألة ممّا تقع في طريق الإستنباط ، كانت المسألة من المسائل الاصولية ، لا من مبادئ الأحكام ولا التصديقية ، ولا من المسائل الكلامية ، ولا من المسائل الفرعية ، وإنّ كانت فيها جهاتها ...

نعم ، يمكن تصوير الجهة الفقهية ، لأنّ العمل العبادي إن كان متعلّقاً للنهي فهو باطل وإلّا فهو صحيح ، والصحة والفساد من الأحكام الفقهية . كما يمكن تصوير الجهة الكلامية ، بأنّ يبحث فيها عن جواز تكليف الله سبحانه وتعالى بعمل اجتماع فيه جهة الأمر وجهة للنهي وعدم جوازه . وتصوير جهة اخرى تجعلها

(١) قوانين الاصول ١ / ١٤٠ .

(٢) الفصول الغروية : ١٤٠ .

(٣) كفاية الاصول : ١٥٢ .

من المبادئ الأحكامية ، لأنه إذا تعلّق الأمر والنهي بواحد يقع البحث عن وجود التلازم بينهما في المورد وعدم وجوده ، لأنّ المبادي الأحكامية هي لوازم الأحكام وعوارضها وخصوصياتها

لكنّ المحقق الخراساني يرى أن المسألة من علم الأصول لانطباق تعريف المسألة الاصولية عليها ... خلافاً للشيخ ، حيث جعلها من المبادئ الأحكامية ، كما أن الميرزا خالفه ، فجعلها من المبادئ التصديقية للمسألة الاصولية .

ولكنّ ذلك كلّه يتوقّف على تغيير عنوان البحث ، حتى يمكن تحقق هذه الجهة أو تلك فيه ، أمّا مع عنوانه كما في (الكفاية) وغيرها من كتب الأعلام ، فلا يصح البحث لأنّ يكون من مسائل هذا العلم أو ذاك ، بل هو من مسائل علم الاصول .

فالحق ما ذهب إليه وإن كان كلامه مخدوشاً كما ذكرنا ، خلافاً للشيخ الأعظم^(١) ، حيث جعلها من المبادئ الأحكامية ، لأنّ لا نبحت في هذه المسألة عن خواص الأمر والنهي ، وعن أنه هل يوجد بينهما التضادّ أو لا ليكون من المبادي ، وإمّا نبحت عن أنّ اجتماع الأمر والنهي في الشيء الواحد ذي العنوانين هل ينتهي إلى اجتماع الضدين أو لا ؟

وللميرزا^(٢) القائل بأنها من المبادئ التصديقية للمسألة الاصولية ، وذلك لأنّ المبدء التصديقي هو كلّ ما أوجب التصديق بثبوت المحمول للموضوع ، مثلاً : عندما نقول : هل خبر الثقة حجة أو لا ؟ فإنّ ما يعرف « خبر الثقة » و« الحجية » يسمّى بـ« المبدء التصوري »^(٣) وما يدلّ على ثبوت « الحجية » لـ« خبر الثقة » يسمّى بـ« المبدء التصديقي » . ونحن في هذه المسألة نقول : هل يقع التعارض بين دليلي الأمر والنهي فيما إذا تعلّق بالواحد ذي العنوانين أو لا ؟ وهذا مبدء تصديقي لتحقق موضوع المسألة الاصولية ، وأمّا المبدء التصديقي للمسألة الاصولية فهو الأدلّة على الترجيح أو التخيير بناءً على التعارض .

الأمر الرابع (هل هذه المسألة عقلية ؟)

قال في الكفاية^(٤) : قد ظهر من مطاوي ما ذكرناه أن المسألة عقلية

أقول :

لا يخفى أن المسائل الاصولية منها عقلية ومنها لفظية ، ولمّا لم يكن البحث في مسألتنا عن مدلول الأمر والنهي ، فهو ليس من المسائل اللفظية ، فيكون - لا محالة - من المسائل العقلية .

(١) مطارح الأنظار : ١٢٥ .

(٢) أجود التقريرات ٢ / ١٢٨ .

(٣) كفاية الاصول : ١٥٢ .

(٤) كفاية الاصول : ١٥٢ .

والأحكام العقلية تنقسم إلى المستقلة ، غير المستقلة ، والقسم الثاني منه ما يقع في طريق الاستنباط ومنه ما لا يقع .

أما ما لا يقع في طريق الاستنباط ، فمثل ذلك العقل وجود المصلحة أو المفسدة الملزمة في شيء ، ولكنه يفيد الحكم الشرعي بضميمة قاعدة الملازمة .

وأما الحكم العقلي غير المستقل وغير الواقع في طريق الاستنباط ، فكحكم العقل بوجوب إطاعة المولى ، فإنه في مرتبة معلول الحكم الشرعي بوجوب الصلاة مثلاً ، فإنه يجب إثبات وجوبها شرعاً حتى يتولد منه الحكم العقلي بلزوم الإطاعة له .

وأما الحكم العقلي غير المستقل الواقع في طريق الاستنباط ، فكحكمه باستحالة اجتماع الضدين . وما ذكرنا يتضح : أن بحث الاجتماع من المباحث الاصولية العقلية من قبيل القسم الأخير ، فإنه إذا ضم هذا الحكم العقلي إلى صغرى اجتماع الأمر والنهي الشرعيين في الواحد ذي العنوانين ، حصل الحكم الشرعي بصحة الصلاة أو فسادها

ثم قال في (الكفاية) :

وذهب البعض إلى الجواز عقلاً والامتناع عرفاً ، ليس بمعنى دلالة اللفظ ، بل بدعوى أن الواحد بالنظر الدقيق العقلي اثنين وأنه بالنظر المسامحي العرفي واحد ذو وجهين ، وإلا فلا يبقى معنى للامتناع العرفي .

الأمر الخامس (في سعة دائر البحث)

قال في الكفاية^(١) : إن ملاك النزاع في الاجتماع والامتناع يعم جميع أقسام الإيجاب والتحریم ، كما هو قضية إطلاق لفظ الأمر والنهي ، ودعوى الانصراف إلى النفسين التعيينيين العيينين في مادتها غير خالية عن الاعتساف ، وإن سلم في صيغتهما مع أنه فيهما ممنوع .

وعلى الجملة ، فإن هذا البحث يعم الأمر والنهي النفسيين والغيريين والتعيينيين والتخييريين والعينيين ... لعموم الملاك .

وقد قصد رحمه الله الرد على الشيخ القائل بعدم وجود ملاك البحث فيما لو كان الوجوب والحرمة تخييريين ، لأن محذور البحث هو لزوم الجمع بين الضدين ، وهو غير لازم فيما لو أمره بنكاح احدي الاختين ونهاه عن الاخرى ، لعدم اجتماع الحكمين في مورد واحد ... فقال صاحب (الكفاية) : إنه لو أمر بالصلاة والصوم تخييراً بينهما ونهى عن التصرف في الدار والمجالسة مع الأغيار ، فصلّى في الدار مع مجالستهم ، كان حال الصلاة فيها حالها كما إذا أمر بها تعييناً ونهى عن التصرف فيها تعييناً في جريان النزاع ، لوضوح أن النسبة بين أحد عدلي الحرام التخييري مع أحد عدلي الواجب التخييري هي العموم من وجه ، لأن الصلاة ممكنة في الدار وغيرها ، والجلوس في الدار يمكن في حال الصلاة وحال غيرها ، فإذا اجتمعا لزم المحذور كما لو أمر بهما تعييناً .

(١) كفاية الاصول : ١٥٢ .

تحقيق الأستاذ

هذا ، وقد أوضح الأستاذ رأي الشيخ وبيّنه بما يظهر به أن الحق معه ، فقال بأنّ الجامع في الواجب والحرام التخييري هو « الأحد » ، ومن الواضح أنّ هذا العنوان لا يصدق على كلا الفردين معاً ، وإنما يصدق على كلّ منهما بشرط عدم الآخر ، وكذلك الحال في جميع موارد العلم الإجمالي ، فإن موضوع الحكم بنجاسة أحد الآتية هو « الأحد » ، ولا ينطبق هذا العنوان على كلّها معاً ، فالنجاسة حكم « أحدها » وإن كان الحكم العقلي بالاجتناب عن جميعها في عرض واحد ، لكنّ هذا أمر آخر ...

وعلى هذا ، ففي طرف الواجب ، جاء الحكم بوجود هذا أو ذاك ، وفي طرف الحرام قد جاء الحكم بحرمة هذا أو ذاك ، ولا يسري الحكم بالوجود أو الحرمة إلى كلا الفردين ، وليس كلاهما واجباً أو حراماً ، بل « الأحد » .

وإذا كان متعلّق الحكم في كلا الطرفين هو « الأحد » بشرط لا عن الآخر ، وكان المبعوث إليه في طرف الوجوب هو « الأحد » والمبغوض في طرف الحرمة هو « الأحد » ، لم يعقل حصول التمانع بين الأمر والنهي ، وظهر أن الحق مع الشيخ .

وكلام المحقّق الخراساني لا ربط له بمورد كلام الشيخ ، فقد جاء في (الكفاية) « فصلّى فيها مع مجالستهم » وهذا معناه الجمع بين عدلي الحرام التخييري ، وفي هذه الصورة يلزم محذور الاجتماع بالضرورة ، لكن محطّ نظر الشيخ هو كون متعلّق النهي أحد الأمرين ، كما أنّ متعلّق الأمر أحد الأمرين ... ولذا نرى أن كلام صاحب (الكفاية) في حاشية الرسائل في ذكر المثال يختلف عن كلامه فيها ، فليس في الحاشية كلمة « مع مجالستهم » .

وتلخص : أن الحق في المقام مع الشيخ خلافاً للكفاية والمحقق الإصفهاني .

الأمر السادس (في اعتبار المندوحة وعدم اعتبارها)

ذهب صاحب (الفصول)^(١) إلى اعتبار المندوحة في صحة النزاع في مسألة اجتماع الأمر والنهي ، فلولا وجودها لا يبقى مجال للبحث ... وقد وافقه المحقق الخراساني في حاشية الرسائل . أمّا في (الكفاية)^(٢) ، فقد ذهب إلى أن التحقيق عدم اعتبارها فيما هو المهم في محلّ النزاع من لزوم المحال وهو اجتماع الحكمين المتضادين .

أمّا وجه اعتبار المندوحة فهو : إنه مع عدم تمكّن المكلف من الصلّة في غير المكان المغصوب ، يكون تعلّق النهي بها فيه من التكليف بغير المقدور وهو محال ، إذن ، لا بدّ وأن يكون متمكناً من منها في غيره حتى نعقل النهي ويصح البحث عن الجواز والامتناع لو صلّى فيه .

(١) الفصول الغروية : ١٢٣ .

(٢) كفاية الاصول : ١٥٣ .

وأما وجه عدم اعتبارها في صحة البحث : فلأننا نبحت في مثل الصلاة في الدار المغصوبة عن أنه يلزم التكليف المحال ، أي اجتماع الضدين ، أو لا يلزم ؟ وهذا البحث بهذه الصورة لا علاقة له بوجود المندوحة وعدمها .

والحاصل : إنه اعتبر في حاشية الرسائل - تبعاً للفصول - عدم المندوحة حتى لا يلزم التكليف بالمحال ، لكنّه في (الكفاية) يقول : بأن البحث ليس في التكليف بالمحال ، وإنما في أنه هل يلزم في مفروض المسألة المحال - وهو اجتماع الضدين - أو لا ؟ ولا دخل للمندوحة فيه .

وهذا هو الصحيح ، لأننا إن قلنا بالامتناع فلا أثر للمندوحة . وإن قلنا بالجواز وعدم لزوم اجتماع الضدين ، فإن كان له مندوحة فلا مشكلة ، وإن لم تكن كان المورد من صغريات باب التزام ... فظهر أنّ وجود المندوحة إنّما يؤثر على القول بالجواز ، وأما في أصل البحث وطرح المسألة فلا دخل لوجود المندوحة وعدمها .

الأمر السابع (بين هذه المسألة ومسألة تعلّق الأمر بالطبيعة أو الفرد)

ذكر في الكفاية^(١) توهمين بالنظر إلى بحث تعلّق الأمر بالطبيعة أو الفرد وأجاب عنهما . الأول : إنّ النزاع في مسألتنا يبتني على القول بتعلّق الأحكام بالطبائع ، فإنه على هذا القول يقع النزاع في الجواز والامتناع ، وأما على القول بتعلّقها بالأفراد فلا مجال للنزاع ، إذ لا يكاد يخفى الامتناع ، ضرورة لزوم تعلّق الحكمين بواحد شخصي ولو كان ذا وجهين ، وهذا محال .

والتوهم الثاني هو : إنّ القول بجواز الاجتماع هنا مبني على القول هناك بتعلّق الأوامر بالطبائع ، لكون متعلّق الحكمين متعدداً ذاتاً وإن اتّحداً وجوداً ، وأن القول بامتناع الاجتماع مبني على القول بتعلّقها بالأفراد ، لكون متعلّقهما شخصاً واحداً في الخارج .

ثم قال في الجواب :

وأنت خبير بفساد كلا التوهمين ، وحاصل كلامه جريان البحث هنا ، سواء قلنا هناك بتعلّق الأمر بالطبيعة أو بالفرد ، لأنه بناءً على الأول لا يتعيّن القول بالجواز ، لأنه وإن تعدّدت الطبيعة ، لكون طبيعة الصلاة غير ذات الغصب ، لكنّ الطبيعتين في مرحلة الوجود وارتدان على شيء واحد ، وحينئذ ، يتحقّق ملاك القول بالامتناع ، لأن مدار البحث وحدة الوجود خارجاً وتعدّده ... وكذا الحال بناءً على الثاني ، لأن المراد من الفرد هو الحصّة من الماهية ، وعلى هذا ، فإن الفرد من ماهية الصلاة غير الفرد من ماهية الغصب ، فإذا حصل وجود الحصّتين من الماهيتين المختلفتين بوجود واحد جاء البحث عن الجواز والامتناع ، لأنّ التركّب بينهما إن كان اتحادياً فالامتناع وإن كان انضمامياً فالجواز .

نعم ، لو قلنا بتعلّق الأمر بالفرد بضميمة أمارات التشخص - من الزمان والمكان وسائر الخصوصيات - لزم القول بالامتناع ، للتباين بين الأفراد حينئذ بالضرورة . لكنّ المبنى باطل كما تقرّر في محلّه .

(١) كفاية الاصول : ١٥٤ .

فظهر : أنه لا ارتباط بين هذه المسألة والمختار في تلك المسألة أصلاً .

الأمر الثامن (هل المسألة من باب التعارض بناءً على الامتناع ؟)

ربما يتوهم أنه على القول بالجواز تصح الصلاة ، لانطباق الطبيعة للمأمور بها على هذا الفرد ، فالإجزاء عقلي وإن كان عاصياً من جهة الغضب ، وأما على القول بالامتناع ، فالبحث من صغريات باب التعارض لا التزام ، ويلزم الرجوع إلى قواعد التعارض من الترجيح أو التخيير أو التساقط ثم الرجوع إلى مقتضى الاصول . فالمقصود هو الجواب عن توهم كون المسألة - بناءً على الامتناع - من صغريات التعارض .

وتوضيح منشأ التوهم هو : إن التعارض - كما لا يخفى - يكون تارةً بالتباين كما في : أكرم العالم ولا تكرم العالم ، واخرى بالعموم من وجه كما في : أكرم العالم ولا تكرم الفاسق ... فمورد العموم من وجه يعامل معه معاملة التعارض ، والنسبة بين « صل » و « لا تغضب » من هذا القبيل ، فلماذا يرجع فيه إلى التزام ؟

أجاب المحقق الخراساني بما حاصله :

أما في مقام الثبوت : بأن هذه الصلاة يمكن أن تكون فاقدةً للملاك ، فلا يوجد فيها لا ملك الصلاة ولا ملك الغصبيّة ، ويمكن أن تكون واجدةً لملاك الصلاة فقط ، أو ملك الغصبيّة فقط ، أو للملاكين معاً . فالوجوه الثبوتية أربعة :

فإن كان كلاهما بلا ملك ، فلا تعارض ولا التزام .

وإن كان أحدهما ذا ملك والآخر بلا ملك ، فكذلك ، بل يؤخذ بهما ملك .

وإن كان كلاهما ذا ملك ، فإن قلنا بجواز الاجتماع أخذنا بكلا الملاكين ، وإن قلنا بالامتناع أخذنا بالأقوى

منهما ، وإن لم يوجد الأقوى في البين رجعنا إلى دليل آخر أو إلى مقتضى الأصل .

وأما بحسب مقام الإثبات ، فإن مورد التعارض عدم وجود الملاك لأحد الدليلين ، ومورد اجتماع الأمر

والنهي وجوده في كليهما ، فالقول بجريان قاعدة التعارض بناءً على الإمتناع غير صحيح ، بل إن مجرد احتمال أن

يكون كل من الدليلين ذا ملك يوجب الأخذ بكلا الدليلين ، فإن كانا في مقام بيان الحكم الاقتضائي طبق قاعدة

التزام ، وإن كانا في مقام بيان الحكم الفعلي ، فعلى الجواز يؤخذ بهما وعلى الإمتناع تطبق قاعدة الإمتناع .

فظهر اندفاع التوهم .

الإشكال على الكفاية

إنه لما جعل صاحب (الكفاية) مورد البحث ما إذا كان المجمع واجداً لملاك كلا الحكمين ، كالصلاة في الدار

المغصوبة ، فقد أورد عليه : بأن بحث الاجتماع مسألة يطرحها الاصوليون العدلية القائلون بتبعيّة الأحكام

للملاكات ،

والأشاعة المنكروين لذلك ، فجعل النزاع في المقام مبتنئاً على كون المجمع واجداً لملاك الأمر والنهي في غير

محلّه .

هذا أولاً^(١) .

وثانياً : إن ما ذكره من أن مورد التعارض هو أن يكون لأحد الحكمين ملاك دون الآخر ، غير صحيح ، لأنّ الأشاعرة المنكرين لتبعية الأحكام للملاكات قائلون بالتعارض بين الدليلين ، لأنّ حقيقته امتناع ثبوتها في مقام الجعل وأن ثبوت كلّ منهما فيه ينفي الآخر ويكذّبه ، وحقيقة التزام كون المحذور في مقام الامتثال ، والحاصل : إنه إن كان المحذور في مقام الجعل فهو التعارض وإن كان في مقام الامتثال فهو التزام ، على مسلك العدلية والأشاعرة معاً .

وثالثاً : قوله بأنّه لو كان كلّ من الدليلين متكفلاً للحكم الفعلي لوقع التعارض بينهما ، فعندئذ لا بدّ من الرجوع إلى مرجّحات باب المعارضة ، إلا إذا جمع بينهما بحمل أحدهما على الحكم الاقتضائي بمرجّحات باب المزاحمة .

فيه : إن موارد التوفيق العرفي غير موارد التعارض ، فإذا فرض التعارض بين الدليلين كان معناه عدم إمكان الجمع العرفي بينهما ، وفيما إذا أمكن ذلك فلا تعارض . ففرض التعارض مع فرض إمكان الجمع العرفي لا يجتمعان . بل يجمع بينهما جمعاً عرفياً . أمّا في مسألة الاجتماع ، فإنّ التنافي عقلي وليس بعرفي ، وهذا هو الفارق بين المسألتين^(٢) .

النظر في الإشكالات

فأمّا الإشكال الأوّل فوارد .

وأما الثاني ، فإنّه غير وارد على المحقق الخراساني ، لأنّه يرى - كما في باب التعادل والتراجع من (الكفاية)^(٣) - أن التعارض عبارة عن تنافي الدليلين بالتناقض أو بالتضاد ، إمّا بالذات وإمّا بالعرض .

والتنافي بالذات بالتناقض ، كأن يدلّ أحدهما على الوجوب والآخر على عدم الوجوب .

والتنافي بالعرض ، كأن يدلّ أحدهما على الوجوب والآخر على الحرمة .

والتنافي بالعرض ، كأن لا يكون بين الدليلين أي تناف بالذات ، لكنّ يحصل بينهما من جهة دليل من خارج ، كما لو دلّ أحدهما على وجوب صلاة الظهر في يوم الجمعة والآخر على وجوب الجمعة ، فلا تنافي والجمع ممكن ، لكنّ الإجماع على عدم الفريضتين ظهر يوم الجمعة يوجب التنافي بينهما .

والحاصل : إنه إذا كان هذا رأي صاحب (الكفاية) في حقيقة التعارض ، فالإشكال المذكور في المبنى ...

لأنّه لا يرى أن قوام مسألة الاجتماع هو وجود الملاك للحكمين في المجمع ، فلو كان أحدهما فاقداً له دخل في

(١) أجود التقريرات ٢ / ١٤٦ ، محاضرات في اصول الفقه ٣ / ٤٠٢ .

(٢) محاضرات في اصول الفقه ٤ / ٢٠٥ و ٢٠٦ .

(٣) محاضرات في اصول الفقه ٣ / ٤٠٤ و ٤٠٥ .

باب التعارض ، وليس مقصوده من هذا الكلام عدم وجود الملاك لأحدهما في جميع موارد التعارض حتى يرد عليه الإشكال .

وأما الثالث : فمندفع كذلك ، لعدم الدليل على حصر التعارض بمورد التعارض العرفي ، بل الملاك تنافي الدليلين ، سواء كان بنظر العرف العام أو بحسب الدقة العقلية .
وتلخص : انحصار الإشكال على (الكفاية) بالإشكال الأول .

الأمر التاسع (في الكاشف عن الملاك)

قال في الكفاية^(١) : إنه قد عرفت أن المعتبر في هذا الباب : أن يكون كل واحد من الطبيعة المأمور بها والمنهي عنها مشتملة على مناط الحكم مطلقاً حتى في حال الاجتماع .
فلو كان هناك ما دلّ على ذلك من إجماع أو غيره فلا إشكال ، ولو لم يكن إلا إطلاق دليلي الحكمين ففيه تفصيل ، وهو :

إن الإطلاق لو كان في بيان الحكم الإقتضائي ، لكان دليلاً على ثبوت المقتضي والمناطق في مورد الاجتماع فيكون من هذا الباب . ولو كان بصدد الحكم الفعلي فلا إشكال في استكشاف ثبوت المقتضي في الحكمين على القول بالجواز - إلا إذا علم إجمالاً بكذب أحد الدليلين ، فيعامل معهما معاملة المتعارضين - وأما على القول بالإمتناع ، فالإطلاقان متنافيان ، من غير دلالة على ثبوت المقتضي للحكمين في مورد الاجتماع أصلاً ...
وتوضيح كلامه : إن الكاشف عن وجود الملاك تارةً : هو دليل خارجي من إجماع أو غيره ، واخرى : لا دليل إلا إطلاق دليل وجوب الصلاة وحرمة الغصب ، فإنهما بإطلاقهما يشملان مورد الاجتماع ويكشفان عن وجود الملاك لهما فيه .

فإن كان الأول ، فلا إشكال في ثبوت الملاك ، وكون البحث من هذا الباب .

وإن كان الثاني ففيه تفصيل .

وقبل أن نبيّن ذلك ، نذكر رأي المحقق الخراساني في مراتب الحكم ، فإنه يرى أن للحكم أربع مراتب :

الاولى : مرتبة المقتضي ، وهي مرتبة وجود الملاك للحكم ، وأن الحكم

موجود في مرتبة ملاكه ، لأن كل مقتضى فهو موجود في مرتبة المقتضي له .

الثانية : مرتبة الإنشاء ، فإنه لما كان الملاك موجوداً ، فإن الحاكم ينشئ الحكم - على طبق الملاك -

بالنسبة إلى موضوعه المقدر الوجود ، فهذه مرتبة جعل الأحكام بنحو القضية الحقيقية .

(١) كفاية الاصول : ١٥٥ .

الثالثة : مرتبة الفعلية ، أي مرتبة وجود الموضوع بجميع قيوده ، فإنه حينئذ تتحقق الفعلية للحكم ويحصل البعث أو الزجر من قبل المولى على المكلف .

الرابعة : مرتبة التنجيز ووصول الحكم إلى المكلف .

فيقول المحقق الخراساني : إنه إن كان الإطلاق في مقام بيان الحكم الإقتضائي ، بأن كان كاشفاً عن المرتبة الاولى يعني وجود الملاك لهذا الحكم في مورد الاجتماع ، فإذا كشف الإطلاق عن ذلك فلا حالة منتظرة .

وأما إن كان الإطلاق في مقام بيان وجود الحكم الفعلي ، يعني وصول الحكم إلى مرتبة الفعلية ، فإن قلنا بجواز الاجتماع بين الأمر والنهي ، فلا إشكال في استكشاف ثبوت الملاك في الحكمين ، والصلاة صحيحة ، لوجود الملاك وقيام الدليل على جواز الاجتماع - كما هو المفروض - أللهم إلا إذا علم بكذب أحد الدليلين ، فيعامل معهما معاملة المتعارضين . وإن قلنا بالامتناع فالإطلاقان متنافيان - لامتناع صدقهما معاً على المورد - من غير دلالة لهما على ثبوت الملاكين للحكمين ، لأن انتفاء أحد المتنافيين كما يمكن أن يكون لأجل المانع مع ثبوت المقتضي له ، كذلك يمكن أن يكون لأجل انتفاء المقتضي ، فلا كاشف عن وجود الملاك حتى يكون من هذا الباب . اللهم إلا أن يقال : إن مقتضى التوفيق العرفي بين الدليلين هو حملهما على الحكم الإقتضائي لو لم يكن أحدهما أظهر في الدلالة على الفعلية ، وإلا فخصوص الظاهر منهما ، فتتم الكاشفية كذلك .

كان هذا توضيح مطلب المحقق الخراساني في الأمر التاسع .

الإشكال على المحقق الخراساني

فأشكل عليه في المبرزا^(١) : بأن كون الحكم في محل الاجتماع فعلياً تارةً واقتضائياً أخرى ، غير معقول ، لأن الحكم قبل وجود موضوعه خارجاً يكون إنشائياً ثابتاً لموضوعه المقدر الوجود ، وبعد وجود موضوعه يستحيل أن لا يكون فعلياً . وتبعه المحقق الخوي وشيخنا الأستاذ في هذا الإشكال .

وحاصل الكلام هو : إن بلوغ الحكم إلى مرتبة الفعلية - وهي المرتبة الثالثة بناءً على نظرية المحقق الخراساني - يتوقف على وجود موضوعه خارجاً بجميع قيوده وشروطه ، وعليه ، فلا يلزم أن يكون فعلياً حين الجعل والإنشاء الحقيقية لما تقرّر من أن الأحكام الشرعية مجعولة على نحو القضايا الحقيقية ... فما في (الكفاية) من أن إطلاق كل من الدليلين قد يكون لبيان الحكم الفعلي ، غير صحيح .

هذا بالنسبة إلى الدلالة على الحكم الفعلي .

وأما بالنسبة إلى دلالة الدليل على الحكم الإقتضائي ، ففيه : إن الحكم الإقتضائي غير معقول ، لأن الحكم - سواء كان مجعولاً اعتبارياً من الحاكم كما هو التحقيق ، أو كان الإرادة أو الكراهة المبرزة - لا يمكن أن يتكفل الملاك في هذه المرتبة ، لأن مرتبة الاقتضاء هي مبدء الحكم ، ومبدء الشيء ليس من مراتبه ، إلا في الأمور التكوينية النار - مثلاً - مبدء للحرارة وهي موجودة بوجود النار .

(١) أجود التقريرات ٢ / ١٤٦ - ١٤٧ .

والسبب في ذلك : أن تأثير الملاك وكون الحكم تابعاً له هو معنى أن الصّورة العلمية للملاك تكون علّةً فاعليّةً للحكم ، فالحاكم عندما يرى أن لهذا الفعل مصلحةً لزومية ، فالصّورة العلميّة لها تصير علّةً للحكم فينشئ الحكم على طبقها ، لا أنّ الحكم يترشح من الملاك حتّى يكون من قبيل المقتضي والمقتضى ليقال بوجود المقتضى مع المقتضى في مرتبته .

هذا هو الإشكال الثبوتي .

وأما إثباتاً ، فلأنه لا دليل على كون « صلّ » و« لا تغصب » في مقام بيان الملاك ، حتى يؤخذ بإطلاق الدليل . نعم الدليل الدالّ على الحكم الفعلي يكشف إنّاً - على مسلك العدليّة - عن وجود الملاك ... فتلخّص : عدم تماميّة كلام (الكفاية) في كلا طرفيه .

الأمر العاشر (في ثمرة البحث)

وقد ذكر في هذا الأمر الصور المختلفة للبحث وثمرته في كلّ منها .

فقال ما ملخصه:

أما على القول بالجواز : فلا إشكال في حصول الامتثال وسقوط الأمر بالإتيان بالمجمع بداعي الأمر المتعلّق بالطبيعة ، سواءً في العبادات والتوصليات ، أمّا في التوصليّات فواضح ، لتحقق الغرض من الأمر التوصلّي بمجرد تحقق المأمور به خارجاً ، وأمّا في التعبديّات ، فلأن انطباق الطبيعة على هذا الفرد قهري ، فيكون الإجزاء عقليّاً ...

فلا إشكال حينئذ في الصّلاة في المكان المغصوب ، كما لا إشكال في ارتكاب الحرام ، لمعصية النهي عن التصرف في مال الغير بدون إذن منه .

وأما على القول بالإمتناع :

تارةً يقال : بتقدّم جانب الوجوب . فلا إشكال في حصول الامتثال وسقوط الأمر وعدم تحقق المعصية ، لكون العمل مصداقاً للمأمور به دون المنهّي عنه .

وتارةً يقال : بتقدّم جانب الحرمة ، وهنا صور :

١ - أن يكون ملتفتاً إلى الحرمة ، وفي هذه الصورة لا يمتنع قصد القرية ، ولا يكون العمل مصداقاً للمأمور به ، فلا يحصل الامتثال به .

٢ - أن يكون جاهلاً عن تقصير ، وفي هذه الصورة يكون العمل باطلاً ، لأنّه - وإن كان المكلف يتقرّب به ، لجهله بالحرمة - عملٌ مبغوضٌ للمولى ، وهو لا يصلح لأن يقع حسناً ويحكم بصحته .

٣ - أن يكون جاهلاً عن قصور ، وفي هذه الصّورة يحكم بصحة الصّلاة ، لكونها واجدةً للملاك ، فتصلح للتقرب ، وهو متمكن من القصد لأن جهله بالحرمة عن قصور لا تقصير ، فلا يقع الفعل منه قبيحاً ، بل يكون مشتتلاً على المصلحة ومحضاً لغرض المولى وإن لم يكن امتثالاً .

هذا كلّهُ إن كان العمل عبادياً كالصّلاة .

وأما إن كان توصلياً ، فإن الأمر يسقط بمجرد حصول المأمور به في الخارج .

ثم قال رحمه الله : مع أنه يمكن أن يقال بحصول الامتثال مع ذلك ، فإن العقل لا يرى تفاوتاً

ويقصد من ذلك استدراك ما تقدّم منه من أنّ هذا العمل صحيح من جهة اشتماله على المصلحة وإن لم يكن امتثالاً للأمر ، بناءً على تبعيّة الأحكام لما هو الأقوى من جهات المصالح والمفاسد واقعاً ، لا لما هو المؤثر منها فعلاً للحسن أو القبح ، لكونهما تابعين لما علم منهما كما حقق في محله ... فيقول :

إنه يمكن أن يقال بحصول الإمتثال - في فرض الجهل بالحرمة قصوراً - حتى على القول بتبعيّة الأحكام لجهات المصالح والمفاسد واقعاً ، لأن العقل لا يرى تفاوتاً بين هذا الفرد من الفعل وبين سائر الأفراد في الوفاء بالغرض من

الطبيعة المأمور بها (قال) : ومن هنا انقدح أنه يجزي ولو قيل باعتبار قصد الامتثال في صحّة العبادة وعدم كفاية الإتيان بها بمجرد المحبوبيّة (قال) : وبالجملّة ، مع الجهل قصوراً بالحرمة موضوعاً أو حكماً ، يكون الإتيان بالمجمع امتثالاً وبداعي الأمر بالطبيعة لا محالة .

ثم قال :

غاية الأمر ، أنه لا يكون ممّا تسعه بما هي مأمور بها لو قيل بتزاحم الجهات في مقام تأثيرها للأحكام الواقعيّة . وأما لو قيل بعدم التزاحم إلا في مقام فعليّة الأحكام لكان ممّا تسعه وامتثالاً لأمرها بلا كلام .

وهذا منه استدراك آخر . يعني : إنّ تصحيح العمل بالإتيان به بداعي الأمر بالطبيعة ، إنما هو على القول بتزاحم الملاكات في مقام تأثيرها في الأحكام ووقوع الكسر والانكسار فيما بينها ، فإنه بناءً عليه يكون المجمع مورداً للنهي ، لأن المفروض تقدّمه من جهة كون مناطه أقوى من مناط الأمر . وأما لو قيل بعدم التزاحم فيما بينهما إلا في مقام فعليّة الأحكام ، لكان ممّا تسعه الطبيعة بما هي مأمور بها ، ولكان الإتيان بالمجمع امتثالاً للأمر المتعلّق بالطبيعة بلا كلام ، إذ بناءً عليه ، لا تزاحم في مقام الإنشاء بل هو في مقام الفعليّة ، والمفروض عدم فعليّة النهي ، لأنه مع الجهل به قصوراً لا داعوية له ، بل يكون الفعلي هو الأمر .

(قال) : وقد انقدح بذلك الفرق بين ما إذا كان دليلاً بالحرمة والوجوب متعارضين وقُدّم دليل الحرمة تخييراً أو ترجيحاً حيث لا يكون معه مجال للصحة أصلاً ، وما إذا كانا من باب الإجتماع وقيل بالامتناع وتقديم جانب الحرمة ، حيث يقع صحيحاً في غير مورد من موارد الجهل والنسيان ، لموافقته للغرض بل للأمر .

وقد أشار بقوله : « للغرض » إلى الوجه الأول . وبقوله : « بل للأمر » إلى الثاني .

(قال) : ومن هنا علم أن الثواب عليه من قبيل الثواب على الإطاعة لا الانقياد ومجرّد اعتقاد الطاعة . والضّمير عليه يعود إلى الإتيان بالمجمع .

(قال) : وقد ظهر ممّا ذكرناه وجه حكم الأصحاب بصحّة الصلّة في الدار المغصوبة مع النسيان أو الجهل بالموضوع بل أو الحكم ، إذا كان عن قصور . مع أن الجلّ لولا الكلّ قائلون بالامتناع وتقديم الحرمة ، ويحكمون بالبطلان في غير موارد العذر . فلتكن من ذلك على ذكر « .

إشكال السيد صاحب العروة على القائلين بالجواز

وذهب صاحب (العروة) في رسالته في (اجتماع الأمر والنهي) إلى أن بتصحيح العمل بناءً على الجواز - من باب أن انطباق الكلي على الفرد قهري والإجزاء عقلي - يرتفع التعارض في مثال البحث بين « صلّ » و« لا تغضب » عقلاً ، لكنه موجود بينهما عرفاً ولا يرتفع بما ذكر .

ولعلّ الوجه في هذا الإشكال هو : إن إطلاق النهي شمولي وإطلاق الأمر بدلي ، والبديلي مقدّم في مورد الاجتماع على الشمولي ، فالصلاة منهياً عنها ...

وقد عبّر في موضع آخر : بأنّ النهي في « لا تغضب » تعيني ، والأمر في « صلّ » تخييري ، فيجب الاجتناب في مورد النهي عن جميع الأفراد والمصاديق ، أمّا الأمر ، فلا يجب عليه إلاّ الإتيان بأحد أفراد المتعلّق ، وعند العرف يتقدّم الحكم التعيني على التخييري .

وهذا مقتضى عدّة من النصوص من قبيل : « لا يطاع الله من حيث يعصى » وقوله عليه السلام : « لو أنّ الناس أخذوا ما أمرهم الله به فأنفقوه فيما نهاهم عنه ما قبله منهم ، ولو أنهم أخذوا ما نهاهم الله عنه وأنفذوه فيما أمرهم الله به ما قبله حتى يأخذه من حق وينفذوه في حق »^(١) وقال : « يا كميل ، انظر فيمّ تصليّ وعلى مّ تصليّ إنّ لم يكن من وجهه وحلّه فلا قبول »^(٢) .

جواب الأستاذ

وقد تنظر الأستاذ في هذا الإشكال ، بأنه إن كان مراده : تقدّم الإطلاق الشمولي على البدلي في مورد التعارض ، ففيه : إنّه أوّل الكلام ، فمن العلماء من يقول في مثله بعدم الترجيح بل التسايط ... وهذا على فرض تحقق التعارض كما هو واضح ، ولكن لا تعارض هنا ، لأنه إنّما يكون مع وحدة الموضوع ، كما في المجمع بين « أكرم عالماً » و« لا تكرم الفاسق » ، أمّا في هذا المقام ، فإن الموضوع - على القول بالجواز - متعدّد ، إذ « الصّلاة » غير « الغضب » ، فلم يرد الإطلاقان على الموضوع حتى يتحقق التعارض العرفي بينهما .

وإن كان مراده : كون أحدهما تعينياً والآخر تخييراً ، والأوّل هو المقدّم عرفاً . ففيه : إن التخيير في متعلّق الأمر أي « الصّلاة » عقلي لا شرعي ، فإنها واجبة بالوجوب التعيني ، غير أنّ العقل يرى كون المكلف مخيراً في إيقاع هذا الفرد من الصلاة أو ذاك ، في المسجد أو في الدار ، لكون المتعلّق للأمر هو الطبيعي ، وكلّ واحد من أفرادها مصداق له ومحقق للإمتثال ... فكبرى دوران الأمر بين التعيين والتخيير وتقدّم الأوّل غير منطّقة على محلّ البحث

هذا ، مضافاً إلى ما تقدّم من تعدّد الموضوع بناءً على الجواز ، والتعارض إنّما يكون مع وحدة الموضوع والمتعلّق لا تعدّده ... لأن المفروض أن التركيب بين « الصّلاة » و« الغصية » انضمامي وليس اتحادياً ... وكون

(١ و ٢) وسائل الشيعة ٥ / ١١٩ ، كتاب الصّلاة ، الباب ٢ من أبواب حكم الصّلاة في المكان والثوب المغصوب ، رقم ١ و ٢ .

المجمع بنظر العرف شيئاً واحداً مسامحة منه ، وقد تقرّر في محلّه أنّ لا تسامح في تطبيق موضوعات الأحكام الشرعية وأنه لا مرجعية للعرف إلا في مفاهيم الألفاظ .

وعلى الجملة ، فإن التعارض هو تنافي الدليلين بالتضاد أو التناقض ، وهو فرع وحدة الموضوع ، فإذا تعدّد استحال التنافي .

وبما ذكرنا يظهر ما في الاستدلال بمثل « لا يطاع الله من حيث يعصى » ، لأنّ مورده صورة اتّحاد الموضوع لا تعدّده ، وقد عرفت التعدّد بناءً على القول بالجواز . وأمّا رواية خطاب كميل فمن أخبار كتاب تحف العقول ، وهي في كتاب بشارة المصطفى مسندة لكنها ضعيفة السند جداً

ورواية الإنفاق مرسلة، أمّا من حيث الدلالة ، فهي دالّة على مدّعى السيّد لو كان « القبول » بمعنى « الإجزاء » ، أمّا بناءً على المغايرة بينهما والقول بسقوط الإعادة والقضاء رغم عدم قبول العمل ، فلا يتم استدلاله بها ... ومقتضى التتبع والدقة هو هذا الوجه ، لأنّ قوله تعالى (**إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ**)^(١) - مثلاً - لا ينافي صحّة العمل من غير المتّقي إنّ وقع على وجه الصحّة ... وكذا في الأخبار الواردة في أبواب قواطع الصلاة ، كالخبر الدالّ على عدم قبول صلاة المرأة الناشئة والعبد الأبقي^(٢) ... مع أن الصلّة الواجدة للأجزاء والشرائط منهما صحيحة بلا كلام .

وتلخص : أن الحقّ عدم ورود الإشكال بناءً على الجواز كما في (الكفاية) .

إشكال المحاضرات على الكفاية

وقد أورد في (المحاضرات) على (الكفاية) بعدم صحّة قوله بالصحّة على القول بالجواز ، لعدم خلوّ الأمر من حالين ، فإنّما توجد مندوحة وإمّا لا ، فإنّ وجدت صحّت الصلّة بلا إشكال على الجواز ، وإنّ فقدت وقع التزاحم ، فإنّ رجح جانب الأمر فالصحّة ، وإنّ رجح جانب النهي فالفساد إلّا بناءً على الترتب ، لكن صاحب (الكفاية) لا يرى الترتب ، أو بناءً على قصد الملاك ، وتصحيح العمل عن هذا الطريق يتوقف على وجود الأمر ليكشف عن الملاك ، ومع تقدّم النهي لا يوجد أمر فلا يكشف عنه ، فكيف يقصد ؟ إذن ، لا وجه لقول (الكفاية) بالصحّة بناءً على الجواز ، بصورة مطلقة ، بل لابدّ من التفصيل^(٣) .

جواب الأستاذ

وقد دفع الأستاذ الإشكال على كلا التقديرين فقال :

لقد أوضح المحقق الخراساني في الأمر الخامس - من هذه المقدمات - أن مبنى البحث في مسألة الاجتماع هو لزوم التكليف المحال وعدم لزومه ، لا لزوم التكليف بالمحال وعدم لزومه ... واعتبار وجود المندوحة وعدم اعتبارها إنّما يكون فيما لو كان المبنى هو الثاني .

(١) سورة المائدة : الآية ٢٧ .

(٢) وسائل الشيعة ٨ / ٣٤٨ ، الباب ٢٧ باب استحباب تقديم من يرضى به المأمومون ، الرقم : ١ .

(٣) محاضرات في اصول الفقه ٣ / ٤٣١ .

وبعبارة اخرى ، تارةً : يبحث عن جواز أصل التكليف وعدم جوازه ، واخرى : يبحث عن فعلية التكليف وعدم فعليته ، وقضية وجود المندوحة وعدم وجودها تطرح في البحث عن الفعلية ، لأنه مع عدم وجودها يكون تكليفاً بالمحال ، لعدم القدرة على الامتثال ... لكنّ موضوع البحث في مسألة الاجتماع هو أصل التكليف لا فعليته

فهذا ما صرّح به وغفل عنه المستشكل .

كما أنه قد غفل عن كلامه في لزوم وجود الملاك لكلا الحكمين حتى يندرج البحث في مسألة الاجتماع ، وأنه لولا ذلك كان من التعارض ... فهو يؤكّد على ضرورة وجوده لكليهما وتطبيق قاعدة التزام عليهما ، وحينئذ ، فلو قدّم النهي على الأمر لسقط الأمر على أثر التزام ، لكنّ مزاحمته للنهي ثم سقوطه لأقوائية ملاك النهي فرع لوجود الملاك له - أي للأمر - ، فيكون الأمر كاشفاً عن وجود الملاك له ، وهذا لا ينافي سقوطه على أثر التزام .

وعلى الجملة ، فقد وقع الخلط على المستشكل بين السقوط لعدم المقتضي ولوجود المانع ، وكلّما يكون السقوط لوجود المانع فإنه يكشف عن وجود الملاك له ، وإلا لم تصل النوبة إلى التزام والسقوط على أثر أقوائية الملاك في الطرف الآخر .

فظهر سقوط الإشكال على المحقق الخراساني .

وجه الفتوى بصحة الصلاة مع القول بالامتناع

ثم إنّ المحقق الخراساني ، بعد أن بيّن الحكم على القول بالجواز ، قسّم المكلف - بناء على الامتناع - إلى أقسام ، وحاول توجيه فتوى المشهور بصحة الصلاة في المكان المغصوب من الجاهل عن قصور إذ قال : 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 أنّ الجلّ - لولا الكلّ - قائلون بالامتناع وتقديم الحرمة
وقد صحّحها بثلاثة وجوه :

أحدها : عن طريق قصد الملاك ، لأن المفروض واجديتها ، بناءً على كفاية قصده في عبادة العمل .
والثاني : عن طريق قصد الإمتثال والطاعة ، فإنّه يكفي لعبادية العمل وإن قيل بعدم كفاية قصد الملاك ، فكلّ عبادة جامعة للأجزاء والشرائط المعتبرة فيها ، يصحّ التقربّ بها بقصد إطاعة الأمر المتعلّق بها ، وهذا القصد يتمشّي من الجاهل عن قصور بالموضوع والحكم .

والثالث : عن طريق القول بأن لوصول الملاك إلى المكلف دخلاً في حسن الفعل أو قبحه ، فالمؤثر هو الملاك بوجوده العلمي لا الواقعي ، وعلى هذا ، فلمّا كانت مصلحة الصلاة واصلته فهي مأمور بها ، أمّا مفسدة الغضب ، فالمفروض عدم وصولها - للجهل القصورى - فلا أثر لها وإنّ قدّم النهي ، لأنّ تقديمه إمّا هو بحسب الواقع ، وهو بلا أثر كما تقدم .

إشكال السيد البروجردي على الكفاية

وقد أشكل السيد البروجردي^(١) : بأن مقتضى التحقيق هو القول بدوران الأمر مدار الجهل والنسيان عن قصور ، فإنه إن كان كذلك حكم بصحة الصلّة ، على القول بالجواز والامتناع معاً ، وإن كان عامداً أو جاهلاً مقصراً حكم بطلانها على القولين معاً ... وذلك : لأنّ الصلّة في المكان المغصوب قد ابتلي ملاكها بالمبغوضية ، وكلّ عمل مبغوض فهو غير قابل للمقربيّة ، إلّا إذا كان جاهلاً عن قصور لكون صلّاته صالحة للمقربيّة ، سواء قلنا بالجواز أو بالامتناع ... (قال) ويشهد بذلك ذهاب القائلين بالجواز إلى بطلان العمل العبادي إلّا من الجاهل القاصر لأنه معذور .

مناقشة الأستاذ

إنه لابدّ من تعيين الأساس في وجه القول بالجواز ، فإنّ كان مجرد تعدّد العنوان والوجه مع وحدة الوجود والواقع ، صحّ ما ذكره من الابتلاء بالمبغوضية ، أمّا إن كان الأساس في ذلك تعدّد الوجود ، بمعنى أنّ متعلّق الأمر غير متعلّق النهي - كما هو التحقيق - فلا مبغوضية لمتعلّق الأمر ، بل يبقى على محبوبيته وصلحيّته للمقربيّة ، غير أنّه جاء مقارناً للمبغوض وتوأمّاً له ، كما لو وقع النظر إلى الأجنبية في أثناء الصلّة ، وكما لو وقعت الصلّة ملازمةً لترك الأهم - وهو إنقاذ الغريق مثلاً - فإنّها بناءً على الترتّب صحيحة وصالحة للمقربيّة . والوجه في جميع هذه الموارد هو تعدّد الوجود .

هذا بناءً على الجواز .

وأما على الامتناع ، فإنّ القائلين به ينكرون التعدّد ، فمع تقديم جانب النهي لا يكون العمل صالحاً للمقربيّة ، نعم ، الجاهل عن قصور معذور ، إلّا أن معذوريّته أمر وصلحيّة العمل للمقربيّة أمر آخر ، وقد تقرّر في محلّه اشتراك الأحكام بين العالمين والجاهلين ، والجهل غير رافع للمبغوضية واقعاً بل ظاهراً - بخلاف النسيان ، فإن رفع الحكم معه واقعي ، إلّا أن الكلام ليس في النسيان - فالمبغوضية موجودة ، فكيف يحكم بالصحة ؟

وأما دعوى أنّ القائلين بالجواز أيضاً يقولون بالبطلان هنا ، فمردودة : بأنها خلاف صريح كلمات الفقهاء ... فلاحظ منها كلام الشهيد الثاني في روض الجنان في هذه المسألة^(٢) .

هذا ، والفرق بين الصلّة في المكان والساتر المغصوب ، هو أنّ من شرائط صحة الصلّة إباحة اللباس ، فهي في اللباس المغصوب فاقدة للشرط ، أمّا في المكان المغصوب ، فالتفصيل بين القول بالجواز والقول بالامتناع .

إشكال السيد الخوئي على الكفاية

وأشكل في (المحاضرات) بعد الإشكال على ما ذكر في (الكفاية) بناءً على الجواز ، بعدم تمامية كلامه بناءً على الامتناع أيضاً ، لأنه على القول بذلك وتقديم جانب النهي ، تدخل المسألة في كبرى باب التعارض وتجري عليه أحكامه ولا تكون من صغريات التزاحم كما ذهب إليه . (قال) : ويمكن المناقشة على وجهة نظره

(١) الحاشية على الكفاية ١ / ٤٠١ .

(٢) روض الجنان في شرح إرشاد الأذهان ٢ / ٥٨٧ .

أيضاً ، لأنه يريد تصحيح العمل بقصد الملاك ، لكنَّ قصد الملاك إنَّما يكون مقرباً فيما إذا لم يكن مزاحماً بشيء ، ولا سيَّما إذا كان أقوى منه كما هو المفروض في المقام ، وأما الملاك المزاحم فلا يترتب عليه أيُّ أثر ولا يكون قصده مقرباً بناءً على ما هو الصحيح من تبعية الأحكام للجهات الواقعية لا الجهات الواسلة ، والمفروض أن ملك الوجوب مزاحم بملاك الحرمة في مورد الاجتماع ، فلا يصلح للمقربة ... فلا يمكن الحكم بصحة العبادة على القول بالامتناع ، لا من ناحية الأمر وانطباق المأمور به على الفرد المأتي به ، ولا من ناحية الملاك^(١) .

جواب الأستاذ

وأجاب الأستاذ : بأنَّ دخول المسألة على الفرض المذكور في كبرى التعارض هو الصحيح وفقاً للشيخ الأعظم ، كما سيأتي بالتفصيل . لكنَّ الإيراد على صاحب (الكفاية) بناءً على مسلكه من كونها من باب التزاحم ، غير وارد ، لأنه قد جعل قوام اجتماع الأمر والنهي وجود الملاك لكلِّ من الدليلين ، وقوام باب التعارض عدم وجوده في أحدهما ، وعلى هذا لا يتوجَّه عليه الإشكال إلا من حيث المبنى .

إشكال آخر

وأشكل في (المحاضرات) أيضاً : بأنَّه لما كان تصحيح العبادة - على القول بالامتناع - من طريق قصد الأمر أو الملاك ، فإنَّه مع تقديم جانب النهي يسقط الأمر ، وإذا سقط فلا طريق لإحراز الملاك ، لوضوح أنَّ عدم انطباق الطبيعة على هذا الفرد كما يمكن أن يكون من ناحية وجود المانع مع ثبوت المقتضي له ، يمكن أن يكون من ناحية عدم المقتضي له ، فالعقل لا يحكم - حينئذ - بحصول الامتناع بالإتيان بالمجمع .

والجواب

لقد تعرَّض صاحب (الكفاية) في المقدمة التاسعة لهذا المطلب وأوضحه ، بما حاصله : إنَّ باب اجتماع الأمر والنهي متقوم بوجود الملاك لكلا الدليلين ، فإن لم يحرز وجوده لأحدهما كانت المسألة من باب التعارض ، والكاشف عن الملاك تارة دليل من خارج واخرى هو الإطلاق ، فإن كان الإطلاقان في مقام بيان الحكم الاقتضائي احرز الملاك ، وإن كانا في مقام بيان الحكم الفعلي خرجت المسألة إلى باب التعارض - لعدم إمكان توجَّه الحكمين الفعليين إلى الشيء الواحد - وإذا رجَّح طرف النهي وسقط الأمر ، أمكن أن يكون سقوطه من جهة عدم الملاك ، كما أمكن أن يكون من جهة الابتلاء بالمعارض .

فما جاء في الإشكال المذكور في (الكفاية) ، وليس بشيء جديد .

إشكال الأستاذ على الكفاية

ثم قال الأستاذ : بأنَّ الصحيح في الإشكال على (الكفاية) هو أن يقال : إنَّه مع تسليم كون المسألة من باب الاجتماع ، فإنَّ ملك الوجوب - بناءً على الامتناع وتقديم النهي على الأمر - يكون مغلوباً لملاك النهي ، وإذا

(١) محاضرات في اصول الفقه ٣ / ٤٣٦ - ٤٣٧ .

تغلب ملاك النهي كان العمل مبعوضاً ، وقد تقدّم أن العمل ما لم يكن محبوباً للمولى لا يصلح للمقربية ، وبما ذكرنا يظهر عدم إمكان تصحيحه بالإتيان به بقصد الملاك ، لأنّ مجرد وجود المصلحة في الصلاة لا يكفي للمقربية ، بل المقرب هو العمل المأتي به بما هو محقق لغرض المولى ، ومع غلبة جانب الغصبيّة لا يكون ملاك الصلّاتية المغلوب غرضاً ، لأنّ الغرض يتبع الملاك الغالب ، وإذا انعدم الغرض فلا ملاك للمقربية . ومع التنزّل عمّا ذكرنا ، تصل النوبة إلى الشك ، فهل مثل هذا الملاك الذي أصبح مغلوباً للمفسدة صالح للمقربية أو لا ؟ وأما تصحيحه بقصد الأمر ، فهو على أساس أنّ التزاحم بين الملاكات إنّما هو بحسب وصولها إلى المكلف وعلمه بها والتفاته إليها ، والمفروض هنا جهل المكلف بالنهي عن قصور لا تقصير ، فيتمشى منه قصد الأمر المتعلّق بطبيعة الصلاة ... لكن هذا الأساس باطل ، لأنّ الأحكام تابعة للملاكات الواقعية ، ولا دخل لعلم المكلف وجهله في تمامية الملاك وعدمها ، تماميته وإلا يلزم التصويب ، لأنه لو كانت الفعلية تابعة للوصول ، فعلى القول بالامتناع وتقديم جانب النهي ، غير واصل إلى الجاهل ، بل الأمر هو الواصل إليه ، فالمجمع مأمور به ، وهذا هو التصويب .

والحاصل : إن الملاكات الواقعية مؤثرة ، ومع تقديم جانب النهي - وإن لم يكن واصلًا - ينتفي الملاك عن الصلاة ، وبه ينتفي الأمر ، فلا يمكن تصحيحها بقصد الأمر ... ويكون العمل باطلاً .

أدلة القول بالامتناع

مقدمات صاحب الكفاية

إنّ المشهور هو القول بامتناع اجتماع الأمر والنهي ، قال في (الكفاية) وهو الحق ، وقد ذكر لتحقيق هذا القول وإثباته مقدمات :

المقدمة الاولى (التضاد بين الأحكام)

قال : لا ريب في أنّ الأحكام الخمسة متضادة في مرتبة الفعلية ومرتبة التنجز ، أمّا التي قبل التنجز والفعلية فلا تضاد ...

وهو - وإن لم يتعرّض هنا إلا لمرتبتين هما الإنشاء والفعلية - يرى أنّ لكل حكم من الأحكام الخمسة أربع مراتب :

١ - مرتبة الملاك ، وهي مرتبة المقتضي للحكم .

٢ - مرتبة الإنشاء ، وهي مرتبة جعل الحكم بنحو القانون .

٣ - مرتبة التنجّز ، وهي مرتبة البعث والزجر .

٤ - مرتبة الفعلية ، وهي مرتبة وصول الحكم إلى المكلف وترتب الثواب أو العقاب .

وقد ذكرنا ذلك سابقاً .

فالمقصود من هذه المقدمة بيان وجود التضاد في المرتبتين : مرتبة التنجّز ، فهناك تضاد بين الطلب الجدّي للفعل والطلب أو الزجر الجدّي للترك ، ومرتبة الفعلية ووصول الحكم إلى المكلف ، فإنه يستحيل فعلية كلا الحكمين بالنسبة إليه ... فالقول بالجواز يستلزم اجتماع الضدين ... فيكون الحكم كذلك تكليفاً محالاً وليس من التكليف بالمحال ... ولذا يقول : بأن الاجتماع غير جائز حتى عند من يقول بجواز التكليف بغير المقذور وهم الأشاعرة ، لأن الاستحالة ترجع إلى مرحلة التكليف وليست في مرحلة الامتثال ، وهذا هو الفرق بين التكليف المحال والتكليف بالمحال .

إشكال المحقق الإصفهاني على المقدمة الأولى

وقد أشكل عليه المحقق الإصفهاني فقال^(١) : إن حديث تضاد الأحكام التكليفية وإن كان مشهوراً لكنه ممّا لا أصل له ، لما تقرّر في محلّه من أن التضاد والتماثل من أوصاف الأحوال الخارجية للأمور العينية ، وليس الحكم بالإضافة إلى متعلّقه كذلك ، سواء أريد به البعث والزجر الاعتباريان العقلانيان أو الإرادة والكرامة النفسانيان .

ثم أوضح ما ذكره على المسلكين المذكورين في حقيقة الأمر والنهي .

ومحصّل كلامه هو : إنّ حقيقة التضاد عبارة عن التمانع بين الشئيين الموجودين المتعاقبين على الموضوع الواحد ، الواقعين تحت جنس قريب وبينهما غاية الاختلاف ، كالسواد والبياض المتعاقبين على المحلّ الواحد ، فإنهما أمران وجوديان يجتمعان تحت مقولة الكيف المحسوس لكنّ بينهما الاختلاف في الغاية . وعلى هذا ، فالتضاد من أوصاف الموجودات الخارجية ، وهي التي يتصوّر فيها التضاد ، دون الأحكام التكليفية :

أمّا على القول : بأن الأمر والنهي هما البعث والزجر الاعتباريان ، فلأنّ البعث

والزجر عبارة عن المعنى الاعتباري المنتزع من قول المولى « صلّ » وقوله « لا تغصب » ، ومن الواضح أن كلاً منهما إنشاء خاص مرّكب من كيف مسموع - وهو لفظ « صلّ » ولفظ « لا تغصب » ، ومن كيف نفساني هو قصد ثبوت المعنى باللفظ ، وهما قائمان بالمولى المنشئ لا بالفعل الخارجي القائم بالغير ، والأمر الاعتباري المنتزع أيضاً قائم به لا بغيره ، ومقوم هذا الأمر الاعتباري - وهو طرفه - لا يعقل أن يكون الهوية العينية القائمة بالمكلف ، لأن البعث الحقيقي يوجد سواء وجدت الهوية العينية من المكلف أو لا ، ويستحيل أن يتقوم

(١) نهاية الدراية ٢ / ٣٠٨ .

الموجود ويتشخص بالمعدوم بل ما لا يوجد أصلاً كما في البعث إلى العصاة ، وحينئذ يكون المتعلق المقوم لهذا الأمر الاعتباري والمشخص له هو الفعل بوجوده العنواني الفرضي الموافق لأفق الأمر الاعتباري والمسارح له (قال) : فاتضح ممّا ذكرنا : أن البعث والزجر ليسا من الأحوال الخارجية ، بل من الامور الاعتبارية ، وأن متعلقهما ليس من الموجودات العينية بل العنوانية .

وأما على القول : بأن الحكم عبارة عن الإرادة في الوجوب والكرهية في الحرمة ، فقد ذكر وجوهاً لعدم التضاد ، لأن الإرادة والكرهية - سواء التكوينية أو التشريعية - قائمتان بالنفس ، لكنهما من الامور ذات التعلق ، والمتعلق لهما عين وجود الإرادة والكرهية ، وعليه : فإن متعلقهما هو الوجود النفساني للمراد والمكروه ، لا الوجود الخارجي ، وإلا يلزم وجودهما بلا طرف ، وحينئذ ، يكون متعلق الإرادة وطرفها موجوداً بوجود الإرادة ، وكذا الكراهية ، ولما كانت الإرادة غير الكراهية وبينهما تغاير ، فكذلك بين المتعلقين لهما ، فلا يجتمعان في واحد ، فلا تضاد ، وهذا هو الوجه الأول .

الوجه الثاني : إن الإرادة أمر نفساني - وكذلك الكراهية - ولا يعقل تعلقها بالموجود الخارجي وإلا يلزم انقلاب النفساني خارجياً والخارجي نفسانياً ، نعم ، الإرادة علة لتحقق الشيء في الخارج ، وهذا غير أن يكون الخارج متعلقاً لها ، فلا ينبغي الخلط .

الوجه الثالث : إن طبيعة الشوق - بما هو شوق - لا تتعلق إلا بالحاصل من وجه والمفقود من وجه ، إذ الحاصل من جميع الجهات لا جهة فقدان له كي يشترك إليه النفس ، والمفقود من جميع الوجوه لا ثبوت له بوجه كي يتعلق به الشوق ، فلا بد من حصوله بوجوده العنواني الفرضي ليتقوم به الشوق ، ولا بد من فقدانه بحسب وجوده التحقيقي كي يكون للنفس توفان إلى إخراجه من حدّ الفرض والتقدير إلى حدّ الفعلية ... وحاصل هذا : أن الموجود الخارجي يستحيل أن يكون هو المتعلق للإرادة والكرهية ، لكونه موجوداً من جميع الجهات .

وهذه الوجوه جارية في الإرادة التكوينية والتشريعية معاً ، غير أن التكوينية لا واسطة فيها بخلاف التشريعية ، إذ المراد صدور الفعل من المكلف ، والتكوينية لا تتعلق بالمعدوم كما تقدّم ، بخلاف التشريعية ، فإنها تتعلق بالفعل الذي يراد صدوره من المكلف .

رأي السيد الخوئي

ولما ذهب إليه المحقق الاصفهاني ، قال تلميذه في (المحاضرات)^(١) بعدم وجود التضاد بين الأحكام أنفسها ، بل هو في مبدأ الحكم وفي منتهاه . أما عدم وجوده بينها ، فلأن البعث والزجر أمران اعتباريان ولا تمنع بين الاعتباريين .

(١) محاضرات في اصول الفقه ٣ / ٤١٣ .

لكنه في مبدء الحكم وهو المحبوبة والمبغوضية ، فإنهما لا يجتمعان في الشيء الواحد ، وكذا في منتهى الحكم وهو مقام الامتثال ، لأن الفعل والترك لا يجتمعان .

نظر الشيخ الأستاذ

ثم إن الشيخ الأستاذ بعد أن شرح كلام المحقق الاصفهاني رحمه الله ، أشكل عليه بعد بيان أمور :
أولاً : إنه ليس المقصود من التضاد في هذه المقدمة هو التضاد الفلسفي ، بل المراد التضاد الاصولي ، أي :
إن اجتماع الأمر والنهي في الواحد ذي العنوانين مستحيل من جهة أنه بنفسه محال ، لا من جهة أنه من باب التكليف بالمحال ، وليس البحث في أن الوجوب والحرمة هل يمكن اجتماعهما في الموجود الخارجي أو لا يمكن .
وثانياً : إن الأقوال في حقيقة الحكم مختلفة ، فقيل : الإرادة والكرهية ، مع قيد الإبراز وعدمه . وقيل :
الطلب الإنشائي بالفعل أو بالترك ، أو الطلب والنهي الإنشائي ، أو البعث والزجر الإنشائي ، أو البعث والزجر الاعتباري ، وقيل : الاعتبار المبرز لثبوت الفعل في الذمة ولحرمان المكلف من الشيء .

ومختار المحقق الإصفهاني : إن حقيقة الحكم عبارة عن الداعي والزاجر الإمكاناني ، فالمولى يحكم بداعي جعل الداعي الإمكاناني للفعل وبداعي جعل الزاجر الإمكاناني عن الفعل ، بخلاف الإنشاءات الامتحانية والتعجيزية ونحوها ، فإن مثل (كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ)^(١) ليس بداعي جعل الداعي بل هو تعجيز .

فهو يرى إن قوله « صل » دعوة العبد إلى الصلاة وتحريك له نحوها ، وقوله « لا تغصب » زاجر له عن ذلك ، وهكذا إنشاء يسمّى بالحكم ، فالصادر من المولى هو « الإنشاء » وهو في مرحلة الإمكان ، فإن كانت نفس العبد خالية من موانع العبودية ، وصل الحكم إلى مرحلة الفعلية بالامتثال ، وإلا بقي في مرحلة الإمكان والقوة .

وثالثاً : إنه لا إهمال في الواقع في متعلقات التكليف المولوية ، بل المتعلق إما مطلق وإما مقيد ، نعم ، يمكن الإهمال في مرحلة البيان والإثبات ، بأن لا يذكر المولى كل الخصوصيات المقصودة في المتعلق .
وبعد المقدمات نقول بناءً على مختاره في حقيقة الحكم :

إن متعلق الأمر في « صل » هو صرف وجود الصلاة ، ومتعلق النهي في « لا تغصب » هو مطلق وجود الغصب ، فهل إن متعلق الأمر - بعد استحالة الإهمال - بالنسبة إلى الغصب مطلق أو مقيد ؟ لا ريب في عدم تقيد الصلاة بالغصب لا بوجوده ولا بعدمه ، أما عدم تقيدها بوجوده فواضح ، وأما عدم تقيدها بعدمه فلأنه لا بيان عن ذلك في مقام الإثبات ، إذ لم يقل صل في غير المكان المغصوب ... فالصلاة بالضرورة مطلقة بالنسبة إلى الغصب ، وحينئذ ، لابد وأن يكون لمثل هذا الأمر المطلق إمكان الداعوية في نفس المكلف ، لينبعث نحو الإطاعة والامتثال لصرف وجود طبيعة الصلاة ، وإلا يلزم الخلف .

هذا في جهة الأمر .

(١) سورة البقرة : الآية ٦٥ .

وكذلك الكلام في جهة النهي وتحريم الغضب ، فلا بد وأن يكون مطلقاً وأن يكون لهذا الإطلاق الشمولي إمكان إيجاد الداعي في نفس المكلف للانزجار ، أي يكون له إمكان الزاجرية عن الغضب .

ثم إنه يقول : إن وحدة متعلّق الأمر ومتعلّق النهي ليست شخصية بل هي وحدة طبيعية ، فالصلاة طبيعة واحدة لا شخص واحد ، وكذلك الغضب ... لكنّ السؤال هو : هل لهذه الطبيعة الواحدة - التي هي لا بشرط بالنسبة إلى الطبيعة الواحدة الاخرى - إمكان الداعوية نحو جميع مصاديقها أو لا ؟ إنه لا بدّ أن يكون للطبيعة المتعلّق بها الحكم بنحو لا بشرط ، إمكان الداعوية إلى كلّ واحد من مصاديقها ، وإلا لم يعقل أن يجعل المطلق داعياً أو زاجراً ، لكنّ فعلية إمكان داعويته بالنسبة إلى هذا الفرد - أي الصلاة في المكان المغصوب - مستحيل ، وإذا استحالت فعليته بسبب وحدة الوجود ، استحال جعله ، لأنّه في مثل هذه الحالة يستحيل تحقق الداعي للمولى للجعل

وعلى الجملة ، فإنه لا مجال للمحقّق الإصفهاني لإنكار الإطلاق ، واشكاله على (الكفاية) مندفع بناءً على مختاره في حقيقة الحكم ... وبهذا يظهر أنّ المورد من التكليف المحال لا التكليف بالمحال .

وهذا كلّ بناءً على مختاره ، وأمّا على سائر المباني فالأمر سهل .

أمّا على القول ، بأنّ حقيقة الحكم هو الإعتبار المبرز وهو مختار (المحاضرات) ، فالسؤال هو : هل المراد من الاعتبار المبرز مطلق الاعتبار أو خصوص الاعتبار بداعي تحريك العبد نحو الفعل أو زجره ؟ إن كان الأول ، تمّ ما ذكره في (المحاضرات) ، لا سيّما وأن الاعتبار حفيف المؤنّة ، لكنّ محلّ الكلام هو الحكم الوجوبي أو التحريمي ، والحكم ليس مطلق الاعتبار بل إنه الإعتبار المبرز بداعي تحريك المكلف نحو الامتثال أو بداعي زجره ... وإذا كان كذلك توجّه عليه ما توجّه على المحقق الاصفهاني .

ثم لا يخفى أنه إذا كان متعلّق التكليف صرف وجود الطبيعة ، ففي ترخيص المكلف في على الفرد قولان ، فقيل : إنه بحكم العقل ، وقيل : إنه بحكم الشرع ، فلمّا قال المولى « صلّ » فقد أفاد أن المطلوب من المكلف صرف وجود الصلاة وأنه مخير في الإتيان بأيّ فرد من أفرادها ... والسيد الخويّ من القائلين بهذا القول ، وعليه ، فإن الإشكال يكون أكد ... لأنه أصبح مرخّصاً في تطبيق الأمر بالصلاة على الفرد المتّحد منها مع الغضب ، وكذا في تطبيق النهي عن الغضب ، لكنّ الترخيص في التطبيق مع النهي عن الغضب محال ... فاستحال أصل التكليف ، وأنّ التمانع موجود بين الحكمين .

وبما ذكرنا ظهر وجود التضادّ بين الحكمين ، وأنه ليس في المبدء والمنتهى فحسب .

إشكال السيد البروجردي على المقدمة الاولى

وقال المحقق البروجردي ما حاصله^(١) : إنّه وإنّ تسالموا على التضاد بين الأحكام الخمسة لكنّ التحقيق خلافه ، لأنّ الوجوب والحرمة وغيرهما من الأحكام ليست من العوارض لفعل المكلف ، بل هي بحسب الحقيقة من عوارض المولى ، لقيامها به قياماً صدورياً .

نعم ، للأحكام ثلاث إضافات لا يعقل تحقّقها بدونها ، إضافة إلى المولى ، بالأمر والنهي ، وإضافة إلى المكلف ، ويتّصف بها بعنوان المأمور والمنهي ، وإضافة إلى المتعلّق ويتّصف بها بعنوان المكلف به لكنّ الإضافة شيء والعروض شيء آخر ، إذ ليس كلّ إضافة مساوفاً للعروض ، فالحكم من عوارض المولى فقط ، لصدوره عنه وقيامه به قيام العرض بمعرضه ، أمّا إضافته إلى المكلف والمتعلّق فليس من هذا القبيل ، لعدم كونه ممّا يعرض عليهما خارجاً وعدم كونهما موضوعين للأمر والنهي ، بدهاءة أنّ العرض الواحد ليس له إلاّ موضوع واحد ... كيف ، ولو كانا من عوارض المتعلّق - وهو فعل المكلف - لم يعقل تحقق العصيان أبداً ، لأنّه متوقف على ثبوت الأمر والنهي ، ولو كانا من عوارض الفعل الخارجي توقف تحقّقهما على ثبوت الفعل في الخارج - ولو في ظرفه لو سلّم كفاية ذلك في تحقق العروض - وحينئذ ، فكيف يعقل العصيان ، إذ وجود المأمور به امتثال للأمر لا عصيان ، فمن هنا يعلم أنّهما ليسا من عوارض الفعل ، بل من عوارض المولى وقد صدرا عنه متوجّهين إلى الجميع حتى العصاة ، غاية الأمر أنّ لهما نحو إضافة إلى الفعل الخارجي أيضاً ، إضافة العلم إلى المعلوم بالعرض .

فتلخّص : إنه لا يكون الوجوب والحرمة عرضاً للمتعلّق حتى يلزم بالنسبة إلى الجمع اجتماع الضدّين ، إذ التضاد إنّما يكون بين الامور الحقيقيّة ، والعروض إنّما يكون في ناحية المولى ، وحينئذ ، على القائل بالامتناع إثبات امتناع أنّ ينقدح في نفس المولى إرادة البعث بالنسبة إلى حيثيّة حينئذ وإرادة الزجر بالنسبة إلى حيثيّة اخرى متصادقة مع الاولى في بعض الأفراد ، وأتى له بإثبات ذلك .

نظر الشيخ الأستاذ

وقد تعرّض شيخنا لهذا بعد النظر في كلام المحقق الإصفهاني وقال : إنه بما ذكرنا يظهر ما فيه ، لأنّ المقصود هو أنّ اجتماع الأمر والنهي من التكليف المحال لا التكليف بالمحال ، وإذا كان الحكم من عوارض المولى المكلف وأنه لا مانع من انقداح إرادة البعث والزجر في نفس المولى ، فإنّ « البعث » و« الزجر » من الامور ذات الإضافة ، فلا ينفكّان عن المبعوث والمبعوث إليه ، وعن المزجور عنه ، وحينئذ ، كيف يجتمع الأمر والنهي ؟

مضافاً إلى ما في قوله من أنّ الحكم من عوارض المولى فقط ، لكنّ له ثلاث إضافات وأنه يجوز أن يكون طرف الإضافة معدوماً كما في تكليف العاصين .

وبيان الإشكال :

(١) نهاية الاصول : ٢٢٨ - ٢٣٠ .

أولاً: إنه كما لا يمتنع كون الفعل المعدوم معروضاً للوجوب ، كذلك لا يمكن كونه طرفاً للإضافة ، ولو جاز وقوعه طرفاً لها جاز كونه معروضاً له .

وثانياً: إن الإضافة متقومة بالطرفين ، فإن كان طرف الإضافة هو الفعل بوجوده العنواني الذي في الذهن ، ففيه : إنه غير صالح لأن يكون طرفاً لها ، لأنه موجود بعين وجود الحكم ومقوم له . وإن كان الفعل الخارجي - كما صرح به - ففيه : إن الخارج ظرف سقوط الحكم فيستحيل أن يكون طرفاً للحكم . هذا تمام الكلام في المقدمة الاولى .

المقدمة الثانية (في تعيين متعلق الحكم)

قال : إنه لا شبهة في أن متعلق الحكم هو فعل المكلف وما هو في الخارج يصدر عنه وهو فاعله وجاعله ، لا ما هو اسمه كما هو واضح ولا ما هو عنوانه مما قد انتزع عنه ، ضرورة أن البعث ليس نحوه والزجر لا يكون عنه . وتوضيح ذلك :

إن العنوان عبارة عن المفهوم المنتزع من الشيء والمحمول عليه ، وهو على ثلاثة أقسام ، لأنه ينتزع تارةً : من الذات كالإنسانية المنتزعة من ذات الإنسان ذي الجنس والفصل ، واخرى : ينتزع من خارج الذات ، وهذا على قسمين ، لأنه تارةً : من الامور الخارجية كالبياض ، فإنه ينتزع منه الأبيض ويحمل على الشيء ، واخرى : من الامور التي لا خارجية لها ، كالزوجية المنتزعة من الزوج والرقية المنتزعة من الرق والمغصوية المنتزعة من الغصب

يقول المحقق الخراساني : إنه لا شيء من هذه الأقسام بمتعلق للحكم ، لأن موطنها هو الذهن فقط ، وليس له وجود خارجي حتى يكون حاملاً للغرض فيكون مطلوباً مبعوثاً إليه . كما أن متعلق الحكم ليس اسم الصلاة ، لعدم كونه المطلوب المبعوث إليه ، كما هو واضح .

إذن ... ليس المتعلق إلا الفعل الصادر من المكلف ، وهو الصلاة الخارجية

والغصب ، هما لا يجتمعان بعد ثبوت التضاد بينهما .

فظهر أن كلامه يشتمل على جهة نفي وجهة إثبات .

إشكال المحقق الاصفهاني

فأشكل عليه المحقق الإصفهاني قائلاً^(١) : قد مرّ في مبحث تعلق الأمر بالطبيعة أن الموجود الخارجي لا يقوم به الطلب ، والإيجاد عين الوجود ذاتاً وغيره اعتباراً ، فلا فرق بينهما في استحالة تعلق الطلب بهما . يقول رحمه الله : إن الطلب أمر نفساني ، والأمر النفساني لا يتعلق بالخارج ، فما صدر خارجاً لا يتعلق به الطلب .

(١) نهاية الدراية ٢ / ٣١٣ .

وأيضاً ، فإنه إذا كان متعلّق الطلب إيجاد الطبيعة ، فإن الإيجاد والوجود واحد حقيقةً ، فالموجود الخارجي لا يقوم به الطلب .

وحاصل كلامه : عدم صلاحية ما صدر لأن يكون متعلّق الطلب .

ثم بيّن مختاره في المتعلّق فقال :

إنّ القوة العاقلة كما لها قوّة ملاحظة الشيء وتصوره بالحمل الأوّلي ، بأن تدرك مفهوم الإنسان وهو الحيوان الناطق ، كذلك لها قوّة ملاحظة الشيء بالحمل الشائع ، فتلاحظ الصلّة الخارجية التي حيثية ذاتها حيثية طرد العدم وهي التي يترتب عليها الغرض ، فيطلبها ويبعث نحوها .

وحاصل كلامه : إن القوة العاقلة كما لها درك المفاهيم ، كذلك لها درك الوجودات قبل وجودها ، فالصلّة الملحوظة قبل الوجود هي متعلّق الأمر ، لا مفهومها ولا الوجود الخارجي لها .

وتلخص : إن المتعلّق هو الوجود التقديري للصلّة ، وليس الوجود الخارجي كما ذكر في (الكفاية) ، بل هو معلول للطلب الذي تعلّق بالوجود التقديري .

إشكال السيد الحكيم

وأشكل السيد الحكيم^(١) فقال : قد تكرّر بيان أن الأفعال الخارجية ليست موضوعاً للأحكام ، فإن ظرف الفعل ظرف سقوط الحكم لا ثبوته ، بل موضوعها الصّور الذهنية الحاكية عن الخارج بنحو لا ترى إلا خارجية ، فلذا يسري إلى كلّ منهما ما للآخرى ، فترى الصّور الذهنية موضوعات للغرض مع أن موضوعه حقيقةً هو الخارجي ، ويرى الخارجي موضوعاً للحكم والإرادة والكرهية مع أن موضوعها حقيقةً هو نفس الصّورة .

دفاع الأستاذ عن الكفاية

وقد دافع الأستاذ عن كلام صاحب (الكفاية) : بأن محطّ الإشكال قوله : « فعل المكلف وما هو في الخارج يصدر عنه » حيث توهم أن المتعلّق هو الفعل الصّادر ، لكنّ كلامه في بحث متعلّق الأوامر والنواهي يوضّح المراد ويرفع الإشكال ، إذ ذكر هناك أنّ المتعلّق ليس : الطبيعة بما هي هي ، لأنها ليست إلا هي ، فلا يعقل أن يتعلّق بها طلب لتوجد أو تترك ، وليس المتعلّق : ما هو صادر وثابت في الخارج كي يلزم تحصيل الحاصل كما توهم ، بل إنه لا بدّ في تعلّق الطلب من لحاظ الوجود أو العدم مع الطبيعة ، فيلاحظ وجودها فيطلبه ويبعث إليه كي يكون ويصدر منه

فما ذكره هناك صريح في عدم إرادة أنّ المتعلّق هو الفعل الخارجي الحاصل حتى يرد الإشكال ، بل المتعلّق هو ما يلحظ قبل الطلب ، فيكون للفعل

وجود لحاظي عند المولى ، ثم يطلب ويراد صدوره من المكلف وإيجاده منه خارجاً ... فلا مجال للإشكال المذكور بل مراده نفس مراد المحقق الإصفهاني .

(١) حقائق الاصول ١ / ٣٧٠ .

أقول :

بل يمكن أن يقال باندفاع الإشكال بالتأمل في نفس كلامه في المقام ، لأنه يقول : « هو فعل المكلّف وما هو في الخارج يصدر عنه ... » فإنّ تعبيره بالفعل المضارع ظاهر في عدم كون المتعلّق هو الفعل الصّادر وأن المراد طلب صدوره منه فيما بعد ، وظهور الكلمة في هذا المعنى يكفي لعدم ورود الإشكال ، وهذا هو الذي نصّ عليه - في تلك المسألة - بقوله : « بمعنى أن الطالب يريد صدور الوجود من العبد » .
فتحصّل تماميّة المقدمة الثانية كذلك .

المقدمة الثالثة (تعدّد العنوان لا يوجب تعدّد المعنوي)

قال: لا يوجب تعدّد الوجه والعنوان تعدّد المعنوي ولا ينثلم به وحدته

توضيحه : هناك عنوان ومعنوي لا يمكن اتّحادهما أبداً ، مثل العلة والمعلول ، فلا يعقل الاتحاد بين النار والحرارة ، ولا يعقل صدقهما على الشيء الواحد ... وهناك تعدّد للعنوان لكن يمكن الإتحاد في المعنوي لهما ، كما في المحبّ والمحبوب ، فإنّ الإنسان يحبّ نفسه ، فيقع الاتحاد بين العنوانين ، وهناك مورد تكون العناوين متعدّدة لكن المعنوي واحد ... وهو الباري عزّ وجلّ ، حيث المفاهيم المتعدّدة والعناوين الكثيرة تصدق عليه وتحكي عنه وهو بسيط من جميع الجهات

إذن ... لا يوجب تعدّد العنوان تعدّد المعنوي ... فيمكن تعدّد العنوان مع وحدة المعنوي .

وهذه المقدمة لا بحث فيها .

المقدمة الرابعة (لكلّ موجود بوجود واحد ماهيّة واحدة)

قال : إنه لا يكاد يكون للوجود بوجود واحد إلاّ ماهيّة واحدة وحقيقة فاردة ، فالمجمع وإنّ تصادق عليه متعلّقاً الأمر والنهي إلاّ أنه كما يكون واحداً وجوداً يكون واحداً ذاتاً (قال) : ولا يتفاوت فيه القول بأصالة الوجود أو أصالة الماهيّة . ومنه ظهر عدم ابتناء القول بالجواز والامتناع في المسألة على القولين في تلك المسألة كما توهم في (الفصول) .

قال : كما ظهر عدم الابتناء على تعدّد وجود الجنس والفصل في الخارج وعدم تعدّده ، ضرورة عدم كون

العنوانين المتصادقين عليه من قبيل الجنس والفصل له .

توضيح ذلك : لقد نسب المحقق الخراساني إلى صاحب (الفصول) القول بأنّ مقتضى مبني أصالة الوجود هو الإلتزام ، لأنه بناءً عليه يمكن أن توجد ماهيّة الصّلاة وماهيّة الغضب بوجود واحد ، وإذا كان كذلك لزم أن يكون الشيء الواحد متعلّقاً للوجود والحرمة معاً ، وأما بناءً على أصالة الماهيّة ، فإنّ وجود كلّ ماهيّة في الخارج غير وجود الاخرى ، وإذا حصل ماهيتان جاز أن تكون احدهما متعلّق الوجود والاخرى متعلّق الحرمة ولا يلزم الاجتماع .

فأشكل عليه : بأنّ الوجود الواحد يستحيل أن يكون له ماهيتان ، وكذا العكس ، فسواء قلنا بأصالة

الوجود أو الماهيّة ، فإنّ وحدة الوجود تقتضي وحدة الماهيّة وهكذا بالعكس ، ولا يتوهم تنظير ما نحن فيه

بوحدة وجود الجنس والفصل ، لأنَّ نسبة الجنس إلى الفصل هو نسبة القوَّة إلى الفعل والماهية التامة إلى الناقصة ، بخلاف ما نحن فيه ، حيث الماهيتان تامتان ويستحيل تحقُّقهما بوجود واحد .

(قال) وليس الصَّلَاة والغصب - مثلاً - من قبيل الجنس والفصل حتى تبتني هذه المسألة على وحدة وجودهما في الخارج فيقال بالامتناع أو تعدُّدهما فيقال بالجواز ، وذلك : لأننا مُنَع القول بتعدُّد وجودهما ، لأنهما في الحقيقة شيء واحد ، والفرق بينهما ليس إلا من حيث التحصُّل وعدم التحصُّل . هذا أولاً . وثانياً : لو سلَّمنا التعدُّد فيهما ، فإنَّ نسبة الصَّلَاة إلى الغصب ليس نسبة الجنس إلى الفصل ، وإلا لزم أن لا توجد الصَّلَاة إلا مع الغصب كما لا يتحقق الجنس إلا مع الفصل .

نتيجة المقدمات

قال في (الكفاية) : إذا عرفت ما مهَّدناه ، عرفت أنَّ المجمع حيث كان واحداً - وجوداً وذاتاً - كان تعلق الأمر والنهي به محالاً ولو كان تعلقهما به بعنوانين

وحاصل كلامه بالنظر إلى المقدمات المذكورة : إنَّ المركب لكلِّ من الحكمين هو المعنون لا العنوان ، وهو واحد مع تعدُّد العنوان ، ووحدة المعنون هي في الوجود والماهية معاً ، هذا كلُّه مع التضاد بين الأحكام ... فيكون الشيء الواحد ذو الوجود الواحد والماهية الواحدة متعلِّقاً للأمر والنهي معاً ، ويلزم اجتماع الضدين ، وهو محال ، وما يلزم من المحال محال ، فالاجتماع محال ، والنتيجة هي الامتناع .

نظر الأستاذ

لكنَّ المهمَّ في البحث هو قضية وحدة المعنون وتعدُّده ، والنتيجة المطلوبة - أعني الامتناع - موقوفة على وجود الملازمة بين تعدُّد العنوان والمعنون ، وقد تقدَّم في بيان المقدمات أنَّ لا ملازمة ، فقد يتعدُّد العنوان ويستحيل تعدُّد المعنون كما في ذات الباري عز وجل ، وكما في الجنس والفصل حيث أن الحيوان والناطق مثلاً عنوانان ذاتيان لكنَّ المعنون لهما واحد وهو الإنسان ... ولذا كان التركيب بين الجنس والفصل اتحادياً - على التحقيق - لا انضمامياً ، وقد يكون أحدهما ذاتياً والآخر عرضياً ، مثل الأكل والإفطار ، لكنَّ المعنون - وهو ازدراد الشيء - متَّحد غير متعدِّد ... وقد يكون العنوانان أمرين انتزاعيين قد انتزعا من أمرين ذاتيين ، كما إذا انطبق عنوان النور على العلم والظلمة على الجهل ... فالمعنون متعدِّد

والحاصل : إن الموارد مختلفة ، فإنَّ كان هناك ماهيتان ووجودان بينهما تلازم اتفاقي لا دائمٍ وقلنا بعدم سراية حكم أحد المتلازمين إلى الآخر ، كان القول بعدم الامتناع ضرورياً .

هذا هو كبرى المطلب ، ويبقى الكلام في الغصب والصَّلَاة وأنها من أيِّ قسم من الأقسام ، وسيأتي إن شاء الله ، بعد ذكر أدلَّة الجواز ، تبعاً لشيخنا في الدورة اللاحقة .

أدلَّة القول بالجواز

وقد استدلل القائلون بالجواز بوجوه منها :

الوجه الأوّل

قال المحقق القمي^(١) والشيخ الأعظم^(٢) ما حاصله :

إن متعلّق الأمر هو طبيعي الصلّاة ومتعلّق النهي هو طبيعي الغضب ، والطبائع متباينة ، ويكون أفرادها مقدمة لتحققها . أمّا على القول بعدم وجوب المقدّمة ، فالأمر واضح ، وأمّا على القول بوجوبها ، فإنّ وجوب الفرد غيري ولا محذور في اجتماع الواجب الغيري مع الحرمة الغيريّة .

وفيه :

أولاً : إنه سيأتي أن الغضب عنوان انتزاعي من التصرف في مال الغير بدون إذنه ، فقد ينتزع من نفس الصلّاة حال كونها في ملك الغير ، فلم يغيّر متعلّق الأمر متعلّق النهي .

وثانياً : إن نسبة الفرد إلى الطبيعة ليست نسبة المقدّمة إلى ذبيها ، بل إن الطبيعي موجود بوجود الفرد .
وثالثاً : لو سلّمنا ، فإنّ محذور اجتماع الضدين موجود في الواجب والحرام الغيرين كما هو في النفسين .

الوجه الثاني

ذكره بعض المتقدمين ، ونقّحه في (المحاضرات)^(٣) ضمن أربع مقدمات :

الاولى : إن الأمر - وكذا النهي - إذا تعلّق بشيء فإنّه لا يتجاوز عن الشيء إلى ما يقارنه أو يلازمه ، لأن المتعلّق هو الذي يقوم به الغرض من الأمر والنهي .

الثانية : إن المتعلّق هو الطبيعي ، إلّا أنّ مقتضى ذات الطبيعة هو سراية الحكم منها إلى الفرد ، ولا علاقة لهذه السراية بإرادة الأمر أو الناهي ، فلو تعلّقت إرادته بذلك لزم عليه الإتيان بما يدلّ عليه في مقام الإثبات ، كأن يقول : أكرم كلّ عالم ، فيأتي بلفظ « كلّ » الدالّ على عموم الأفراد ، لإفادة أن الحكم متوجّه إليهم لا إلى طبيعي العالم .

الثالثة : إن الطبيعة اللأبشرط تتحد مع البشرط ، إلّا أنّ هذا الاتّحاد لا يوجب سراية الحكم من الطبيعة إلى البشرط وكاشفيتها عنه ، فالرقبة وهي لا بشرط عن الإيمان والكفر تتحد مع الإيمان ولا تكون كاشفةً وحاكيةً عنه ، كما أنّ الحكم المتعلّق بالرقبة لا يسري إلى الإيمان ، فلا سراية ولا حكاية ، بل كلّ لفظ يكون حاكياً عن مفهومه فقط

الرابعة : إن متعلّق الحكم هو نفس الطبيعة - لا ما يصدر من المكلف كما في (الكفاية) - فلا دخل للوجود الذهني ولا الخارجي في المتعلّق ، والطبائع متباينة كما تقدّم .

(١) قوانين الاصول ١ / ١٤١ .

(٢) مطارح الأنظار : ١٤٤ .

(٣) محاضرات في اصول الفقه ٣ / ٣٦٥ - ٣٦٦ .

ونتيجة هذه الامور :

إنه لما كان المتعلّق هو ما يقوم به الغرض ولا يتجاوزه إلى غيره ، فالصّلة متعلّق الأمر ولا يتجاوز الأمر إلى ما قارنها كالغضب ، وكذا العكس ، ولما كان المتعلّق هو الطبيعي ولا يسري الحكم عنه إلى أفراده ، فإذا أمر بالصّلة فلا لحاظ لأفرادها حتى يتوجّه إلى منها الواقع في الدار المغصوبة . نعم ، هذا السريان موجود بحكم العقل ، وذلك أمر آخر . ولما كان الاتّحاد غير موجب لسراية الحكم من طبيعة إلى اخرى ، ولا للكشف عنها ، فلا حكاية للصّلة للمأمور بها عن الغضب المنهي عنه وبالعكس ... فأين يكون الإجماع بين متعلّق الأمر ومتعلّق النهي

وفيه :

إنه لا يخفى أنّ ملاك الامتناع هو التعارض بين الدليلين ، وإذا انتفى تحقّق ملاك الاجتماع ، لكنّ التعارض قد يكون بالدلالة المطابقيّة وبالذّلاله الالتزامية ، واللازم قد يكون عقلياً فلا يقبل الانفكاك عن الملزوم ، وإذا ثبتت هذه النقاط ، فإنّ الإطلاق ، ولو فرض عدم لحاظ خصوصيات الأفراد ، لازمه - عقلاً - الترخيص في التطبيق على أيّ فرد يكون مصداقاً للطبيعة ، هذا في جانب الأمر . أمّا في جانب النهي ، فإنّه الزجر عن جميع الأفراد ... فالخصوصيات موردٌ للتعرّض عقلاً وإن لم تكن مورداً لتعلّق الأمر والنهي شرعاً ، وحينئذ ، يقع التمانع بين المدلولين العقليين الالتزاميين اللذين لا يمكن الانفكاك بينهما وبين الملزومين لهما ، فيمتنع الاجتماع .

وبعبارة اخرى :

صحيح أنّ الإطلاق عبارة عن كون تمام الموضوع هو الطبيعة بلا لحاظ للأفراد والخصوصيات وأنه لا كاشفية لها عنها ، لكنّ جعل الإطلاق البدلي - وهو الذي في طرف الأمر - لا ينفك عقلاً عن لازم هو الترخيص في التطبيق ، وجعل الإطلاق الشمولي ، وهو في طرف النهي ، لا ينفك عقلاً عن لازم ، هو الزجر عن جميع مصاديق الغضب مثلاً ، وحينئذ ، يلزم التمانع بين اللّازمين في محلّ الاجتماع بينهما ، وذلك يستلزم التمانع بين الملزومين ، وقد تقدّم استحالة الانفكاك بين اللّوازم والملزومات العقلية ، فلا بدّ من رفع اليد عن أحد الإطلاقين أو كليهما ، وهذا يساوق الامتناع .

وما ذكر^(١) من أنّ الوجوب والحرمة عرضان قائمان بالنفس ، وأن الخارج ليس بمعرض للإرادة والكرهية والوجوب والحرمة ، نظير تعلّق العلم والجهل معاً بالحيثيتين المتصادقين ، فإنه أيضاً ممكن ولا يلزم منه محذور اجتماع الضدين . فإذا تعلّق العلم بمجيء عالم غداً والجهل بمجيء عادل ، فاتفق مجيء عالم عادل ، فوجود هذا المجيء من حيث أنه مجيء العالم معلوم ، ومن حيث أنه مجيء العادل مجهول ، ومن المعلوم أنّ المعلوماتية والمجهولية ليستا إلا كالمحبوبية والمبغوضية والوجوب والحرمة ، فلو كان اجتماع عنواني الوجوب والحرام في مجمع الحيثيتين موجباً لاجتماع الضدين ، كان اجتماع عنواني المعلوماتية والمجهولية في مجيء العالم العادل أيضاً

(١) نهاية الاصول : ٣٣٢ .

كذلك . والحاصل : إن الوجوب والحرمة لم يجتمعا في المتعلّق كي يلزم المحذور ، بل محلّ اجتماعهما هو نفس المولى ، ولا محذور ، كما يجتمع فيها العلم والجهل ، وقد أضيف الحكمان إلى الخارج كلّ إلى جهة كما في العلم والجهل ، ومع اختلاف الجهتين لا يلزم محذور اجتماع الضدين .

فقد تقدّم الإشكال فيه . وأمّا التنظير بالعلم والجهل على ما ذكر ، فيرد عليه النقض : بأن لازمه أن يكون مثل : « أكرم العالم ولا تكرم الفاسق » من باب اجتماع الأمر والنهي ، فيما لو كان الرجل الواحد عالماً وفاسقاً معاً ، لاختلاف متعلّقي الأمر والنهي ، والحال أنه من باب التعارض .

وأما حلّ المطلب فهو : أن العلم والجهل وصفان لهما متعلّقان متغايران ، إذ تعلّق أحدهما بعنوان « العالم » والآخر بعنوان « العادل » ، أمّا في باب الأمر والنهي ، فإن المفروض أن السيد البروجردى يقول بوحدة المتعلّق ، وهو الوجود الذهني الحاكي عن الخارج والمرآة له ، فكيف يجتمع فيه الأمر والنهي ؟ وبعبارة أخرى : إن المفروض في الأمر والنهي وحدة المتعلّق وهو الوجود ، بخلاف الحال في العلم والجهل ، فإنّ متعلّق الأوّل حيثيّة علم زيد ومتعلّق الثاني حيثيّة عدالته ، فقياس ما نحن فيه بالعلم والجهل مع الفارق .

وأما ما ذكره^(١) من أنّ قضية الوجدان كون جواز الاجتماع من أبده البديهيّات ، فإذا أمرت عبدك بخياطة ثوبك ونهيته عن التصرف في فضاء دار الغير ، فخطا العبد ثوبك في فضاء الغير ، فهل يكون لك أن تقول له : أنت لا تستحق الاجرة لعدم إتيانك بما أمرتك ؟ ولو قلت هذا ، فهل لا تكون مذموماً عند العقلاء ؟ لا والله ، بل تراه ممثلاً من جهة الخياطة وعاصياً من جهة التصرف في فضاء الغير

فقد نقله صاحب (الكفاية) عن الحاجبي والعضدي^(٢) في وجوه الاستدلال للقول بالجواز ، وأجاب عنه - بعد المناقشة بأنه ليس من باب الاجتماع ، ضرورة أن الكون المنهي عنه غير متّحد مع الخياطة وجوداً أصلاً - بأنه لا يصدق إلاّ أحد العنوانين ، إمّا الإطاعة وإمّا العصيان ، ودعوى قيام السيرة من العقلاء على استحقاق الاجرة مع تحقق المعصية ، أوّل الكلام .

الوجه الثالث

وذهب الميرزا إلى الجواز^(٣) ، قائلاً بأن التركيب بين المتعلّقين انضمامي - خلافاً لما تقدّم من أنه تركيب اتحادي ، إذ أنه يلزم الاجتماع بينهما في الوجود - فهو يرى أنّ متعلّق الأمر يختلف ماهيةً ووجوداً عن متعلّق النهي ، غير أنّ أحدهما منضمّ إلى الآخر في الوجود .

وقد عقد لمسلكه مقدمات ، نتعرّض لما له دخل في المطلب مع رعاية الاختصار :

الاولى :

(١) نهاية الاصول : ٢٣٣ .

(٢) كفاية الاصول : ١٦٦ عن شرح المختصر في الاصول ٩٢ - ٩٣ .

(٣) أجود التقريرات ١٥٧ / ٢ - ١٦٠ .

إن المعاني التي تفهم من الألفاظ - وبهذا الاعتبار تسمى بالمفاهيم - تارةً تلحظ بما أنها مدركات عقلية ،
واخرى : تلحظ بما أنها منطبقة على مصاديقها في الخارج ، فاللحظ الأول موضوعي والثاني طريقي ، وهي
باعتبار الثاني معروضة لاحدى النسب الأربع .

والمفاهيم على أربعة أقسام ، لأن منها ما له بأزاء ومنها ما يكون انتزاعياً ، والأول : إمّا يكون ما بأزائه في
الخارج كالسّماء والأرض ، وإمّا يكون في عالم الاعتبار كالملكية والزوجية ، والثاني : إمّا يكون منشأ انتزاعه في
الخارج كسببية النار للحرارة ، وإمّا يكون في عالم الاعتبار ، كسببية الحيابة للملكية .

فإن لوحظت هذه المفاهيم باللحظ الموضوعي ، كانت النسبة فيما بينهما نسبة التباين ، وإن لوحظت
باللحظ الطريقي وبما هي فانية في الخارج ، عرضت عليها النسب الأربع .

والمقصود من هذه المقدمة هو : التعريض بنظريّة المحقق شريف العلماء ، إذ قال بجواز الاجتماع بين
الأمر بالصلاة والنهي عن الغضب اجتماعاً آمرياً ، لأنّ الأمر يوجّه الأمر إلى الصلاة والنهي إلى الغضب ، فلا يلزم
أيّ محذور في مرحلة الأمر ، وإمّا الاجتماع يأتي في عمل المأمور وهناك يحصل المحذور ... فيقول الميرزا : بأنّ
الإجتماع الآمري إمّا لا يلزم حيث ينظر إلى « الصلاة » و« الغضب » بالنظر الموضوعي ، أمّا إذا لوحظا باللحظ
الطريقي ، تحقّق بينهما العموم من وجه في مرحلة الجعل وكان المحذور آمرياً .

الثانية :

إنّ التركيب بين المبادئ انضمامي وبين المشتقات اتّحادي ، وذلك لأن مبادئ المشتقات مأخوذة بشرط لا ،
ولذلك لا يصح الحمل بينها ، مثلاً : العلم والعدالة لا يصح حمل أحدهما على الآخر ، ولا على الذات المعروضة
لهما ، فلا يقال زيد علم ، بخلاف عنوان العالم والعاقل ... إذن ... المشتقات قابلة للحمل والاتحاد بخلاف
المبادئ .

وبعبارة اخرى : إنه يشترط في التركيب الاتحادي وجود جهة اشتراك وجهة افتراق ، وهذه الخصوصية
موجودة في المشتقات دون المبادئ ، وذلك لوجود العالم غير الفاسق ، والفاسق غير العالم ، والعالم الفاسق ...
هذا في المشتقات ، أمّا في المبادي فلا ، لكونها مقولات ، والمقولات بسائط ولا يعقل التركيب فيها حتى يكون
فيما بينها جهة اشتراك وجهة افتراق ... بل إنّ العلم مباينٌ بتمام ذاته للعدالة وبالعكس ... ولذا لا يقال : العلم
عدل ، لكنّ يقال : العالم عادلٌ ... إذن : لا يصحّ حمل « الصلاة » على « الغضب » وبالعكس ، فلا يصح الاتحاد
بينهما .

وبعبارة ثالثة : إن ماهية كلّ مبدء من المبادي يمكن تحقّقها بتمام ماهيتها معزولةً عن غيرها ، فماهية
الصلاة في المكان المغصوب نفس الماهية في المكان المباح ، والغضب في غير مورد الصلاة هو الغضب في موردها ،
فلو كان الاتحاد بين « الصلاة » و« الغضب » - في حال الاتيان بها في المكان المغصوب - اتحادياً لما كان للصلاة
تحقّق في غير المكان المغصوب ، كما هو الحال في الحيوان الناطق ، فإنه مع الاتحاد بينهما لا يعقل وجود

أحدهما بمعزل عن وجود الآخر ... فإذا ... ليس التركيب بين « الصلّة » و« الغصب » اتحادياً بل هو في الدار المغصوبة انضمامي .

وحاصل الكلام هو أن لا اتحاد بين الصلّة والغصب ، بل التركيب بينهما انضمامي ، وعلى هذا ، تخرج المسألة من باب التعارض ، فإن عجز عن امتثال كلا الحكمين ، كانت من صغريات باب التزاحم ولزم الرجوع إلى قواعد ذلك الباب .

موافقة الأستاذ في الكبرى

أما ما ذكره أولاً من أن المبدء مأخوذ بشرط لا والمشتق مأخوذ لا بشرط ، فموضع التحقيق فيه هو مبحث المشتق ... ونحن نتكلم هنا على سائر كلماته في المقام .

فأما أن المبادئ ليس فيما بينها جهة اشتراك وامتياز ، فالكلام تارة في الكبرى واخرى في الصغرى . أما من الناحية الكبرى فلا إشكال ، لأنه إذا كان هذا المبدء من مقولة وذاك من مقولة اخرى ، فالاتحاد بينهما محال ، لأن المقولات متباينات بتمام الذات ، فإذا حصلنا ، كان لكل منهما وجود غير وجود الاخرى ، والتركيب بينهما انضمامي . بخلاف المشتقات ، لأن المشتق إن كان هو المبدء لا بشرط - كما عليه الميرزا - فهو قابل للاتحاد ، وإن كان الذات والمبدء ، فمن الجائز قيام المبدءين بذات واحدة ، كقيام العدل والعلم بزيد .

اشكال السيد الخوئي

وقد أشكل على هذه الكبرى : بأن التركيب بين المبادئ قد يكون اتحادياً ، لأن المقصود بالبحث في اجتماع الأمر والنهي هو الأفعال الخارجية ، لا الأوصاف كالعلم والعدل ونحوهما ، فإن كان الفعل الخارجي من العناوين المنتزعة من ذات خارجية وكان العنوان ذا معنوي هو من المقولات ، مثل الركوع ، مما هو من مقولة الوضع ، والتكلم ، مما هو من مقولة الكيف المحسوس ، فلا يقبل الاتحاد . وأما إن كان فعلاً لا واقعية له خارجاً ، مثل التصرف في مال الغير ونحوه مما ليس من المقولات بل هو عنوان منتزع منها ، فلا يتم ما ذكره ، فلو أمر بالتكلم ونهى عن التصرف في مال الغير لكون التكلم أمراً واقعياً والتصرف المنهي عنه منتزع من نفس التكلم الواقع في فضاء ملك الغير ، تحقّق الاتحاد .

والحاصل : إن ما ذهب إليه الميرزا إنما يتم في ما إذا كان المبدآن مقولتين موجودتين في الخارج بوجودين . أما فيما لو كان أحدهما منتزعاً من الآخر كالمثال المذكور ، فلا يتم ما ذكره ... بل لابد من التفصيل بين المبادئ .

نظر الأستاذ

فقال الأستاذ: بأن هذا الإيراد المتخذ من كلمات المحقق الاصفهاني - على دقته - يندفع بالتأمل في كلمات الميرزا، فإنه لما قسّم المفاهيم^(١) - في المقدمة الثانية - إلى الأقسام التي ذكرناها عنه، جعل المفاهيم الانتزاعية مما ليس له ما بأزاء خارجاً، ومعنى ذلك: قيام الأمر الانتزاعي بمنشأ انتزاعه، وهذا هو الاتحاد وجوداً.

وأيضاً، فإنه قد أخرج^(٢) من بحث الاجتماع موارد العموم من وجه، وموارد العنوانين التوليديين الموجودين بوجود واحد، كما لو وقف تعظيماً للعدل والفاسق، وموارد ما إذا وجد متعلق الأمر والنهي بوجود واحد، كما لو قال إشرّب ولا تغصب، فشرب الماء المغصوب

فالميرزا غير قائل بأن مبادئ الأفعال على الإطلاق لا تقبل التركيب الاتحادي حتى يرد عليه الإشكال المزبور .

الكلام في الصغرى

أما من ناحية الصغرى، فلا يمكن المساعدة مع الميرزا، فإن ظاهر كلامه أن التركيب بين الصلاة والغصب انضمامي لكونهما من مقولتين، وأن القول بطلان تلك الصلاة مستند إلى كونها مقرونةً بالبيع الفاعلي، فلا تصلح للتقرب، لا إلى المبني في مسألة اجتماع الأمر والنهي .

لكن التحقيق هو: أن الصلاة من مقولات مختلفة، لأنها مركبة من أجزاء بعضها من الكيف النفساني كالنية، وبعضها من الكيف المحسوس كالتكبير والقراءة، وبعضها كالقيام والركوع والسجود هيئة حاصله من نسبة بعض أجزاء البدن إلى البعض الآخر ... وأما الهوي إلى الركوع والسجود، فقد وقع الكلام في كونه من أجزاء الصلاة أو لا ... هذا بالنسبة إلى الصلاة .

وأما الغصب، فهو الاستيلاء العدواني على ملك الغير، وهل « الغصب » و« التصرف في مال الغير بلا إذن » - وهما العنوانان الواردان في الأدلة - واحد مفهوماً كما هو ظاهر الفقهاء أو لا؟ فيه بحث ليس هذا محلّه .

وعلى هذا، فإن كان كل من « الصلاة » و« الغصب » مبدءاً غير الآخر، والتركيب بينهما انضمامي، وقلنا بعدم سراية كل من الأمر والنهي إلى متعلق الآخر، كانت الصلاة في ملك الغير صحيحة، غير أنه قد عصى من جهة التصرف في ملك الغير بدون إذنه، وهذا هو المقصود من الجواز ... وهو مدعى الميرزا .

لكن التحقيق خلافه، لأن « الغصب » مفهوم انتزاعي ينشأ من التصرف في مال الغير، فليس له ما بأزاء في الخارج، والتصرف تارةً يكون بالأكل واخرى بالشرب وثالثةً بالمشي، فهو ينتزع من امور مختلفة، ومن المعلوم أن المعنى الانتزاعي قائم بمنشأ انتزاعه ومتّحد معه، فإن انتزع عنوان « التصرف » من أجزاء « الصلاة » حصل الاتحاد وكان الحق هو الامتناع ... وقد عرفنا أن الصلاة مركبة من أجزاء هي من مقولات مختلفة .

(١) فوائد الاصول (١ - ٢) ٤٠١ .

(٢) فوائد الاصول (١ - ٢) ٤١٢ .

فأما « النية » في ملك الغير ، فلا يصدق عليها عنوان « التصرف » بلا كلام .
وأما التكبير والقراءة ونحوهما في فضاء ملك الغير ، فلا ريب في أنها تصرف عقلاً ، إنما الكلام في الصدق العرفي ، ومع الشك فيه يكون التمسك بقوله « لا يحل لأحد أن يتصرف ... » تمسكاً بالدليل في الشبهة الموضوعية لنفس الدليل ... ومع وصول النوبة إلى الأصل العملي فالمرجع هو البراءة .
وأما الركوع والسجود ، فإن التصرف لا يصدق على نفس الهيئة ، وصدقه على « الهوي » إليهما واضح ، لكن كون « الهوي » جزءاً من أجزاء « الصلاة » أو أنه مقدمة لتحقق الركوع والسجود وهما الجزآن ؟ فيه خلاف .

وبعد ، فإن القدر المتيقن من أجزاء الصلاة الحاصل في ملك الغير والصادق عليه عنوان الغصب هو :
الاعتماد على ملك الغير في حال القيام ، فإنه لولاه لم يتحقق القيام شرعاً ، والاعتماد على ملك الغير في حال السجود - بناءً على اعتباره فيه وعدم كفاية مماسة الجبهة للأرض - فإن هذين الاعتمادين تصرف عرفاً ، ولما كان التصرف عنوان انتزاعياً ، فإنه يتحقق الاتحاد بينه وبينهما ، وإذا حصل ثبت الامتناع ، وكانت الصلاة باطلة .
فالنتيجة هي بطلان الصلاة ... إلا أن يחדش في شيء من مقدماتها .

هذا هو التحقيق من الناحية الصغوية ... وبذلك يتبين صحة صلاة الميِّت في ملك الغير بدون إذنه ، لأنها ليست إلا التكبيرات والأذكار والأدعية ... وكذا صلاة من لا يقدر على القيام ، إلا أن يقال بكونه معتمداً على الأرض في جلوسه .

وبعد ذلك كله ... يرد على الميرزا النقض بما ذكره^(١) من خروج مثل « إشراب الماء ولا تغصب » عن محلّ الكلام ، لوقوع الشرب مصداقاً للغصب ، لعدم الفرق بينه وبين « صلّ ولا تغصب » لوجود الملاك الذي ذكره - وهو استحالة اتحاد المبادئ - في « الصلاة » و« الشرب » معاً بلا فرق .

وأيضاً ، فإنه في الفقه - في مسألة الصلاة في المغصوب - قال ببطلانها في اللباس أو المكان المغصوب ، لتحقق الاتحاد في الحركة الصلّاتية فيه بين الصلاة والغصب ؛ فكان دليلاً على البطلان مسألة امتناع اجتماع الأمر والنهي ، لا الإجماع وغيره من وجوه الاستدلال ... هذه عبارته هناك :

« السابع مما يشترط في اللباس : أن لا يكون مغصوباً ... والذي يدل على ذلك - مضافاً إلى الإجماع في الجملة - هو كون المسألة من صغريات باب اجتماع الأمر والنهي ... بمعنى كون الحركة الخاصة مأموراً بها لكونها من أفعال الصلاة ومنهياً عنها لكونها تصرفاً في الغصب ... »^(٢) .

وتلخص :

(١) أجود التقريرات ٢ / ١٤١ ، فوائد الاصول (١ - ٢) ٤١٢ .

(٢) كتاب الصلاة ١ / ٢٨٥ ، ٣١٨ - ٣٢٠ .

إن التركيب بين المشتقات اتحادي بلا ريب ، والتعارض في محلّ الاجتماع بين « أكرم العالم » و « لا تكرم الفاسق » موجود بلا إشكال . وأمّا بين المبادئ ، فمتى كان لمبدءين وجود واحد في الخارج ، فلا مناص من التركيب الاتحادي والقول بالامتناع .

تنبيه (في حقيقة الغصب)

قد اختلفت أنظار الأكابر في بيان حقيقة الغصب وأنه بأيّ جزء من أجزاء الصلاة يتحقق ؟ فالمرزا على أن الركوع والسجود من مقولة الوضع ، والغصب من مقولة الأين ، وإذا اختلفت المقولات كان التركيب انضمامياً لا اتحادياً .

والمحقق العراقي^(١) على أن الغصب عبارة عن الفعل الشاغل لمحلّ الغير في حال عدم رضاه لا أنه إشغال ملك الغير ، وهذا العنوان ينطبق على الأجزاء الصّلاتية لكونها أفعالاً ، فيكون الركوع فعلاً شاغلاً للمكان وهكذا غيره من الأفعال .

والمحقق الإصفهاني^(٢) ذهب إلى أن الأجزاء الصّلاتية من مقولات متعدّدة ، لأنّ الركوع من مقولة الوضع ولا يصدق عليه التصرف في ملك الغير ، لكن السجود وضع الجبهة على أرض الغير وبوضعها عليها يصدق عنوان التصرف ويلزم الامتناع ، وكذلك القيام ، لتحقق التصرف في أرض الغير فيه بالاعتماد عليها .

والمحقق الخوئي^(٣) ، ذهب إلى أنّ مفهوم السّجود لا يتحقق إلاّ بالاعتماد وهو تصرف ، أمّا وضع الجبهة بدون الاعتماد على الأرض ، فليس بسجود ولا يصدق عليه التصرف في ملك الغير .

وأفاد شيخنا دام ظلّه : بأن هذا القول مخالفٌ لتصريحات أهل اللّغة ، - إذ السجود عندهم وضع

الجبهة على الأرض^(٤) - وللنصوص ، ففي صحيحة زرارة :

« قلت : الرجل يسجد وعليه قلنسوة أو عمامة ؟

فقال : إذ مسّ جبهته الأرض فيما بين حاجبه وقصاص شعره فقد أجزأ عنه »^(٥) .

وكذلك غيرها .

فالصحيح ما ذهب إليه المحقق الاصفهاني في مفهوم السجود ، لكنّ صدق التصرف على مجرد وضع الجبهة على الأرض مشكل ، فالشبهة مفهومية لو لم نقل بانصراف دليل « لا يحلّ لامرئ أن يتصرف ... » عنه .

وتلخّص : إن مفهوم السجود غير متقوم بالاعتماد خلافاً للسيد الخوئي بل هو مجرد وضع الجبهة وفاقاً

للمحقق الاصفهاني ، لكنّ الكلام في صدق التصرف على ذلك ...

(١) نهاية الأفكار (١ - ٢) ٤١٧ .

(٢) نهاية الدراية ٢ / ٣١٦ .

(٣) محاضرات في اصول الفقه ٣ / ٤٩١ .

(٤) انظر: تاج العروس في شرح القاموس ٢ / ٣٧١ .

(٥) وسائل الشيعة ٥ / ١٣٧ ، الباب ١٢ ، باب استحباب جعل المصلّى بين يديه ...

إلا أن الشارع اعتبر في السجود « التمكّن من الأرض » ولا ريب في صدق التصرف عليه ، ومن هنا اختار الأستاذ الامتناع ، فوافق القائلين به في القول وخالفهم في الدليل ، والدليل عنده هو النصّ :
« عن علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليهما السلام قال : « سألته عن الرجل يسجد على
الحصى فلا يمكّن جبهته من الأرض . قال : يحرك جبهته حتى يتمكن فينحّي الحصى عن جبهته ولا يرفع
رأسه »^(١) .

وأما ما ذهب إليه المحقق العراقي من أن الركوع والسجود نفس الفعل ، ففيه : إنها عبارة عن الهيئة
الحاصلة من نسبة أجزاء البدن بعضها إلى بعض ، ولا يصدق « التصرف » على « الهيئة » .
وبقي القيام ، والمستفاد من النصوص كصححة ابن سنان^(٢) أن يكون المصلي في حال القيام معتمداً على
رجليه ، فلا يستند إلى الجدار ونحوه ، ومن الواضح أنّ الاعتماد على الرجل إعتقاد على الأرض ، فيلزم الاجتماع
والامتناع .

الوجه الرابع

من أدلة القائلين بالجواز : وقوع الاجتماع في الشريعة بين الحكمين من الوجوب والكراهة ، والاستحباب
والكراهة ، والوجوب والإباحة ، والاستحباب والإباحة ... وأدل دليل على إمكان الشيء وقوعه .
وقد قدّم صاحب (الكفاية)^(٣) هذا الوجه على غيره في الذكر ، إذ قال في تقريره : إنه لو لم يجز اجتماع
الأمر والنهي لما وقع نظيره ، وقد وقع ، كما في العبادات المكروهة ، كالصلاة في مواضع التهمة وفي الحمام
والصيام في السفر وفي بعض الأحكام . بيان الملازمة : إنه لو لم يكن تعدد الجهة مجدياً في إمكان اجتماعهما ، لما
جاز اجتماع حكمين آخرين في مورد مع تعددهما ، لعدم اختصاصهما من بين الأحكام بما يوجب الامتناع من
التضاد ، بدهامة تضادها بأسرها . والتالي باطل ، لوقوع اجتماع الكراهة والإيجاب أو الاستحباب في مثل الصلاة في
الحمام والصيام في السفر وفي عاشوراء ولو في الحضر ، واجتماع الوجوب أو الاستحباب مع الإباحة أو الإستحباب
في مثل الصلاة في المسجد أو الدار .

الجواب الإجمالي

وقد أُجيب في (الكفاية) وغيرها عن هذا الاستدلال بالإجمال ، بوجوه :
الأول : إنه لما قام البرهان العقلي على امتناع شيء ، فلا بدّ من ارتكاب التأويل فيما ظاهره جواز ذلك
الشيء ، ضرورة أن الظهور لا يصادم البرهان ، وهنا كذلك ، فإنّ البرهان قام على امتناع الاجتماع بين الضدين ،
والأحكام الخمسة متضادة .

(١) وسائل الشيعة ٦ / ٣٥٣ ، الباب ٨ من أبواب السجود ، الرقم ٣ .

(٢) وسائل الشيعة ٥ / ٥٠٠ ، الباب ١٠ من أبواب القيام ، الرقم ٢ .

(٣) كفاية الاصول : ١٦١ .

والثاني : إنّ اجتماع الحكمين في الموارد المذكورة كما يتوجّه على الإمتناعي كذلك يتوجّه على الجوازي ، لأنّ القائل بجواز الاجتماع إمّا يقول به حيث يكون الشيء الواحد ذا عنوانين ، أمّا ما يكون بعنوان واحد كالصلاة في الحمام مثلاً فلا يقول الجوازي أيضاً بالاجتماع فيه .

وثالثاً : إنّ الموارد المذكورة لا مندوحة فيها ، بخلاف محلّ البحث كالصلاة في المكان المغصوب فله مندوحة .

الكلام في العبادات المكروهة

وأجاب المحقق الخراساني بالتفصيل فقال : إن العبادات المكروهة على ثلاثة أقسام :
الأول : ما تعلّق به النهي بعنوانه وذاته ولا بدل له ، كصوم يوم عاشوراء والنوافل المبتدئة في بعض الأوقات .

والثاني : ما تعلّق به النهي كذلك ويكون له البدل ، كالنهي عن الصلاة في الحمام .
والثالث : 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 .

القسم الأوّل كصوم عاشوراء :

رأي صاحب الكفاية

ثم أجاب عن الاستدلال في القسم الأوّل - الذي هو أهمّ الأقسام - بما حاصله :
لقد قام الإجماع على وقوع صوم يوم عاشوراء صحيحاً ، ومع ذلك يكون تركه أرجح كما يظهر من مداومة الأئمة - عليهم السلام - على الترك ، فيكون صوم عاشوراء من قبيل المستحبين المتزاحمين ، لا من قبيل تعلّق الأمر والنهي بشيء واحد ، وذلك ، لأنّ الأمر قد تعلّق بفعل هذا الصوم ، لكونه عبادةً ، وتعلّق بتركه ، لكونه عملاً قد التزم به بنو أمية بعد قتل سيد الشهداء الحسين عليه السلام ، وإذا كان من صغريات باب التزاحم ، فإنه يحكم بالتخيير بين الفعل والترك لو لم يكن أهم في البين ، وإلاّ فيتعين الأهم وإن كان الآخر يقع صحيحاً ، حيث أنه كان راجحاً وواجداً للملاك وموافقاً للغرض .

إذن ، ليس هذا المورد من قبيل اجتماع الاستحباب والكرهية لیتّم الاستدلال به للقول بالجواز ، بل من قبيل التزاحم بين المستحبين ، وهما فعل الصوم وتركه .

هذا ما أفاده صاحب (الكفاية) تبعاً للشيخ الأعظم^(١) .

(١) مطارح الأنظار : ١٣٠ ، كفاية الاصول : ١٦٣ .

إشكال الميرزا

فأشكل عليه الميرزا قائلاً: إن الفعل والترك إذا كان كلٌّ منهما مشتقاً على مقدار من المصلحة، فبما أنه يستحيل تعلُّق الأمر بكلٍّ من النقيضين في زمان واحد، يكون المؤثِّر في نظر الأمر إحدى المصلحتين على تقدير كونها أقوى من الأخرى، ويسقط كلتاها عن التأثير على تقدير التساوي، لاستحالة تعلُّق الطلب التخيري بالنقيضين، لأنه من طلب الحاصل، وعليه، يستحيل كون كل من الفعل والترك مطلوباً بالفعل.

وبالجملة، اشتغال كلٍّ من الفعل والترك على المصلحة، يوجب تزامم الملاكين في تأثيرها في جعل الحكم على طبق كلٍّ منهما، لاستحالة تأثيرهما في زمان واحد في طلب النقيضين تعييناً أو تخيراً، وعليه يتفرَّع وقوع التزاحم في التأثير فيما كان كلٌّ من الضدين اللذين لا ثالث لهما مشتقاً على المصلحة أو المفسدة الداعية إلى جعل الحكم على طبقها، وفيما إذا كان أحد المتلازمين دائماً مشتقاً على مصلحة والآخر مشتقاً على مفسدة، فإنه في جميع ذلك يستحيل جعل الحكم على طبق كلٍّ من الملاكين تعييناً أو تخيراً، لرجوعه إلى طلب النقيضين المفروض استحالاته، فلا بدَّ من جعل الحكم على طبق أحد الملاكين إن كان أحدهما أقوى من الآخر، وإلا فلا يؤثِّر شيء منهما في حمل الحكم على طبقه^(١).

وحاصل كلامه: إنه لا يعقل التزاحم، لأنه إن كان في مرحلة الامتثال - الراجع إلى عدم قدرة المكلف على امتثال كلا التكليفين - فالفعل والترك متناقضان، فجعل الاستحباب لكليهما تعييناً طلب للنقيضين، وتخيراً تحصيل للحاصل. وإن كان في مرحلة الجعل، فإنه يقع الكسر والانكسار بين الملاكين ويصدر الحكم طبق الملاك الغالب منهما، فإن لم يكن فالإباحة... فأين التزاحم بين استحباب الفعل واستحباب الترك؟

دفاع السيد الخوئي

وقد أجاب السيد الخوئي - في هامش الأجود - بما حاصله: أنه لو كان متعلِّق الأمر حصّة من الطبيعة، وكان لنقيض تلك الحصّة فردان، فلا مانع من تعلُّق الأمر بالحصّة وبأحد النقيضين لها. وما نحن فيه من هذا القبيل، لأنَّ الأمر بصوم عاشوراء قد تعلَّق بالإمساك فيه بقصد القرية - لا بمطلق الإمساك - ولنقيض هذا المتعلِّق فردان، أحدهما: ترك الإمساك رأساً، والآخر الإمساك لا بقصد القرية، لكنَّ ترك الصوم هو المأمور به لمصلحة مخالفة بني أمية، وأما الإمساك بلا قصد فليس بمأمور به، فما ذكره الميرزا من استحالة تعلُّق الأمر بكلتا الطرفين لكونه طلباً للنقيضين، غير صحيح... بل المورد من باب التزاحم - كما هو الحال في كلِّ مورد يكون للضدَّين ثالث - وحينئذ، يكون المرجع قاعدة باب التزاحم.

جواب الأستاذ عن هذا الدفاع

وقد أجاب الشيخ الأستاذ عمّا ذكر بوجهين:

(١) أجود التقريرات ٢ / ١٧٣ .

أحدهما : إنه كان بنو أمية يصومون في يوم عاشوراء بقصد القرية ، والمخالفة معهم تتحقق بتركه بقصد القرية وبتركه رأساً ، نعم ، الإفطار إعلاناً للمخالفة ، وهذا أمر آخر .

وثانياً : إنه - بعد التنزل عما ذكرناه - غير متناسب مع مقام الإثبات ، لأنّ في الأخبار ما هو صريحٌ في استحباب صوم يوم عاشوراء بحيث لا يلائم مداومة أهل البيت عليهم السلام على الترك ، ففيها : « صام رسول الله يوم عاشوراء »^(١) وفيها أيضاً ما لا يتناسب مع القول بأرجحية الترك من الفعل ، كقوله عليهم السلام « فَإِنَّهُ يَكْفُرُ ذُنُوبَ سَنَةِ »^(٢) .

فما ذكره الميرزا وارد .

هذا تمام الكلام في جواب الشيخ والمحقق الخراساني .

رأي الميرزا

ثم إن الميرزا بعد أن أورد على كلام (الكفاية) - تبعاً للشيخ - بما تقدّم قال :

والتحقيق في الجواب عن هذا القسم يتّضح برسم مقدّمة نافعة في جملة من الموارد ، وهي : إنه لا شبهة في أنّ النذر إذا تعلّق بعبادة مستحبة ، فالأمر الناشئ من النذر يتعلّق بذات العبادة التي كانت متعلّقة للأمر الاستحبابي في نفسها ، فيندك الأمر الاستحبابي في الأمر الوجوبي ويتحد به ، فيكتسب الأمر الوجوبي جهة التعبد من الأمر الاستحبابي ، كما أنّ الأمر الاستحبابي يكتسب جهة اللزوم من الأمر الوجوبي ، فيتولّد من اندكك أحد الأمرين في الآخر أمر واحد وجوبي عبادة ، والسّر في ذلك : أنه إذا كان متعلّق كلّ من الأمرين عين ما تعلّق به الآخر ، فلا بدّ من اندكك أحدهما في الآخر وإلّا لزم اجتماع الضدين في شيء واحد .

وأما إذا كانت العبادة المستحبة متعلّقة للإجارة في موارد النيابة عن الغير ، كان متعلّق الأمر الاستحبابي مغايراً لما تعلّق به الأمر الوجوبي ، لأنّ الأمر الاستحبابي على الفرض تعلّق بذات العبادة ، وأما الأمر الناشئ من الإجارة فهو لم يتعلّق بها بل تعلّق بإتيان العبادة بداعي الأمر المتوجّه إلى المنوب عنه ، وعلى ذلك يستحيل تداخل الأمرين بانديكك أحدهما في الآخر في موارد الإجارة على العبادة ، إذ التداخل فرع وحدة المتعلّق ، والمفروض عدم وحدته في تلك الموارد ، فلا يلزم اجتماع الضدين في شيء واحد .

(ثم قال) ما حاصله : إن ما نحن فيه من قبيل الإجارة لا من قبيل النذر ، فالأمر بصوم عاشوراء متعلّق بذات العبادة ، لكنّ النهي متعلّق بالتعبد بهذه العبادة لِمَا فيه من المشابهة للأعداء ، فاختلف المتعلّق ، لكنّ النهي لما كان تنزيهياً ، فإنّه لا يكون مانعاً من التعبد بمتعلّقه ، بل يجوز الإتيان بتلك العبادة بداعي الأمر المتعلّق بذاتها ... فارتفع إشكال اجتماع الضدين في هذا القسم من العبادات المكروهة^(٣) .

الإشكال على الميرزا

(١ و ٢) وسائل الشيعة ١٠ / ٤٥٧ ، الباب ٢٠ ، رقم ١ و ٢ .

(٢) أجود التقريرات ٢ / ١٧٤ - ١٧٧ .

ويرد على الجواب المذكور وجوه :

أولاً: إنه لا يعقل الإندكاك في مورد البحث ، لأن الإندكاك يكون في الحقيقة ذات المرتبة ، فإذا حصلت المرتبة الشديدة للشيء اندكّت فيها المرتبة الضعيفة منه ، كما في النور مثلاً ... فما ذكره يتم في الملاكات والأغراض حيث المناط الضعيف يندك في القوي ، أما في الأمر أو النهي التابع للملاك فلا يعقل الاندكاك ، لأن الأمر عبارة الإنشاء ، سواء كان حقيقته الإيجاد أو إبراز الاعتبار . والنهي كذلك ، سواء كان طلب الترك كما عليه صاحب (الكفاية) والميرزا أو هو الزجر كما عليه غيرهما - واندكاك الإنشاء في إنشاء آخر غير معقول .

وثانياً: لو سلّمنا الاندكاك ، فلا وجه لكون المرتبة الشديدة عبادةً وواجبةً ، لأنّ دليل الوجوب هو الأمر بالوفاء بالندز ، وهو وجوب توصلي لا ينقلب إلى عبادي ، كما أن الاستحباب التعبدي لا ينقلب إلى التوصلي ، فمن أين ما ذكره الميرزا ؟

وثالثاً: إن قياسه ما نحن فيه على باب الإجارة ، مخدوش بأنّ متعلّق الأمر في صوم عاشوراء ليس مطلق الإمساك ، بل هو الإمساك قرينةً إلى الله ، ومتعلّق النهي إن كان نفس الصوم كذلك ، فالاجتماع حاصل ، وإن كان هو التعبّد بهذا الصوم كما ذكر الميرزا ، فإنّ التعبّد يعني الإتيان به قرينةً إلى الله ، فيكون نفس متعلّق الأمر ، ويلزم الاجتماع .

ورابعاً: إن طريق الحلّ الذي ذكره غير مناسب لمقام الإثبات ، لأن محصل كلامه هو تعدّد المتعلّق ، وأنّ متعلّق الأمر هو نفس الصوم ومتعلّق النهي هو التعبّد بهذا الصوم ، لكنّ الروايات الواردة في صوم يوم عاشوراء تدلّ على مبغوضية الصوم نفسه :

« عن عبدالله بن سنان قال : دخلت على أبي عبدالله عليه السلام يوم عاشوراء ودموعه تنحدر على عينيه كاللؤلؤ المتساقط ، فقلت : ممّ بكأؤك ؟ فقال : أفي غفلة أنت ! أما علمت أن الحسين - عليه السلام - أصيب في مثل هذا اليوم ؟ فقلت : ما قولك في صومه ؟ فقال لي : صمه من غير تبييت وأفطره من غير تشميت ، ولا تجعله يوم صوم كماً ، وليكن إفطارك بعد صلاة العصر بساعة على شربة من ماء ، فإنه في مثل ذلك الوقت من ذلك اليوم تجلّت الهيجاء عن آل رسول الله . الحديث »^(١) .

لقد أمر عليه السلام بالإمساك بلا نيّة ، إذن ، لا عباديّة لصوم عاشوراء .

وعن عبدالمملك : « سألت أبا عبدالله عليه السلام عن صوم تاسوعا وعاشورا من شهر المحرم ... ثم قال : وأما يوم عاشورا ، فيوم أصيب فيه الحسين صريعاً بين أصحابه وأصحابه صرعى حوله ، أفصوم يكون في ذلك اليوم ؟ كلاً وربّ البيت الحرام ، ما هو يوم صوم ، وما هو إلّا يوم حزن ومصيبة دخلت على أهل السماء وأهل الأرض وجميع المؤمنين ، ويوم فرح وسرور لابن مرجانة وآل زياد وأهل الشام ... فمن صام أو تبرّك به حشره الله مع آل زياد ... »^(٢) .

(١) وسائل الشيعة ١٠ / ٤٥٨ ، الباب ٢٠ من أبواب الصوم المندوب ، الرقم : ٧ .

(٢) و ٣ و وسائل الشيعة ١٠ / ٤٥٩ ، الباب ٢١ ، رقم ٢ و ٣ .

وعن جعفر بن عيسى قال : « سألت الرضا عليه السلام عن صوم يوم عاشوراء وما يقول الناس فيه . فقال : عن صوم ابن مرجانة تسألني ؟ ذلك يوم صامه الأعداء من آل زياد لقتل الحسين ، وهو يوم يتشائم به آل محمد ويتشائم به أهل الاسلام ، واليوم الذي يتشائم به أهل الاسلام لا يصام ولا يتبرك به ... » (٣) .
وعن عبيد بن زرارة عن أبي عبدالله : « من صامه كان حظّه من صيام ذلك اليوم حظّ ابن مرجانة وآل زياد . قال قلت : وما كان حظهم من ذلك اليوم ؟ قال : النار . أعادنا الله من النار ومن عمل يقرب من النار ... » (١) .

فالأخبار صريحاً بمبغوضية صوم عاشوراء . فلا وجه لما ذكره الميرزا .

رأي المحقق العراقي

وأجاب المحقق العراقي عن الإستدلال بالعبادات المكروهة بوجهين :

الأول : إن صوم يوم عاشوراء مستحب ، والنهي عنه يدل على أقلية الثواب .

والثاني : إن الأمر قد تعلّق بالصوم ، والنهي متعلّق بإيقاعه في هذا الظرف الخاص .

وهذا نصّ كلامه في العبادات المكروهة : نعم ، فيما لا بدل لها من العبادات ... فلا بدّ فيها إمّا من الحمل على أقلية الثواب والرجحان أو صرف النهي عن ظاهره إلى إيقاع العبادة في الأوقات المخصوصة ، نظير النهي عن إيقاع جوهر نفيس في مكان قذر ، بجعل المبعوض كينونة العبادة في وقت كذا لا نفسها حتى لا ينافي المبعوض مع محبوبية العمل ورجحانه المقوم لعباديته (٢) .

وفيه :

أما الأول ، فقد عرفت منافاته للنصوص .

وأما الثاني ، فإنّ الأمر والنهي كليهما واردان على هذه الحصة من الصّوم أي الصّوم المقيّد بيوم عاشوراء ، فلا وجه لما ذكره . نعم ، لو كان متعلّق الأمر طبيعياً بالصّوم ومتعلّق النهي هو الحصة لتّم ما ذكره ، لكنّ الرواية جاءت أمره بصوم يوم عاشوراء ، ونهايته عن صوم يوم عاشوراء .

رأي السيد الفشاركي كما في الدرر

وأجاب السيد المحقق الفشاركي - على ما نقل عنه تلميذه الشيخ الحائري - : بأن يقال برجحان الفعل من جهة أنه عبادة ، ورجحان الترك من حيث انطباق عنوان راجح عليه ، ولكون رجحان الترك أشدّ من رجحان الفعل ، غلب جانب الكراهة وزال وصف الاستحباب ، ولكنّ الفعل لمّا كان مشتملاً على الجهة الراجعة لو أتى به يكون عبادة ، إذ لا يشترط في صيرورة الفعل عبادة وجود الأمر بل يكفي تحقق الجهة فيه على ما هو التحقيق ، فهذا الفعل مكروه فعلاً لكون تركه أرجح من فعله ، وإذا أتى به يقع عبادةً لاشتماله على الجهة .

إشكال الشيخ اليزدي

(١) وسائل الشيعة ١٠ / ٤٦١ ، الباب ٢١ ، رقم ٤ .

(٢) نهاية الأفكار (١ - ٢) ٤٢٨ .

ثم أشكل عليه تلميذه المحقق فقال : ويشكل بأنَّ العنوان الوجودي لا يمكن أن ينطبق عليه العدم ، لأنَّ معنى الانطباق هو الاتحاد في الوجود الخارجي ، والعدم ليس له وجود^(١) .

نظر الأستاذ

فقال شيخنا الأستاذ : بأنَّ كبرى كلام المستشكل تامّة ، إذ الانطباق لا يتحقق إلّا مع الاتّحاد ، والاتّحاد بين الوجود والعدم محال - والمسألة عقلية لا ينفع فيها النقص بالأمثلة العرفية كما في كلام البعض - فما ذكره حق . لكنَّ الإشكال في الصغرى ، فإنَّ المجعول عنواناً في النصوص أمر عديمي مثل « عدم موافقة بني امية » ولا محذور في اتّحاده مع ترك الصوم . وعلى الجملة ، فإنَّ صوم عاشوراء مبغوض لموافقته لآل امية ، فيكون تركه مطلوباً من جهة انطباق عنوان عدم الموافقة معهم له . فالإشكال مندفع .

لكن يرد على السيّد المحقّق بعد أن يكون العنوان عديمياً : بأنَّ الأمر العدمي لا يتصوّر فيه المصلحة الموجبة للرجحان ، لأنَّ المصالح امور وجودية والأمر الوجودي لا يقوم بالعدم والعدمي ، فالعنوان الأرجح إذا كان عديمياً فإنه لا يكون ذا مصلحة ، ومن هنا تكون مطلوبيته بالعرض ، من جهة الحزاة في الوجود ، وإذا كان الوجود مبغوضاً كان تركه محبوباً بالمحبوبية العرضية ، ولذا لا يكون ترك صوم عاشوراء مستحباً بل الفعل ذو حزاة ، فيكون تركه محبوباً ، وعلى هذا ، فلا مناص من القول بوجود حزاة في نفس الصّوم ، وحينئذ ، لا يجتمع مع الرجحان والاستحاب . هذا أولاً .

وثانياً : إذا كان الفعل مستحباً والتترك كذلك والتترك أرجح ، فما هو الموجب لكراهة الفعل ؟ إنه لا موجب له إلاَّ أرجحية التترك ، وهذا موقوفٌ على أن يكون الأمر بالشيء مستلزماً للنهي عن ضده العام ، لكنَّ هذا المبني باطل .

وثالثاً : إنه لا مناسبة بين هذا الوجه وروايات المسألة ، فمقام الإثبات غير مساعد له ، لأنَّ النصوص واضحة الدلالة في مبغوضيّة هذا الصوم وكونه مبعّداً عن الله وموجباً لاستحقاق النار ، فكيف يصح الإتيان به عبادة ؟

الجواب الثاني في الدرر

ثم جاء في (الدرر) : الثاني أن يقال : إن فعل الصّوم راجح وتركه مرجوح ، وأرجح منه تحقق عنوان آخر لا يمكن أن يجتمع مع الصوم ويلازم عدمه ، وممّا كان الشارع عاملاً بتلازم ذلك العنوان الأرجح مع عدم الصّوم ، نهى عن الصّوم للوصول إلى ذلك العنوان ، فالنهي عن هذا ليس إلاَّ للإرشاد ولا يكون للكراهة ، إذ مجرد كون الضدَّ أرجح لا يوجب تعلّق النهي بضمّه الآخر ، بناءً على عدم كون ترك الضدّ مقدّمة كما هو التحقيق . ولعلَّ السرّ في الاكتفاء بالنهي عن الصّوم بدلاً عن الأمر بذلك العنوان الأرجح ، عدم إمكان إظهار استحباب بذلك

(١) درر الفوائد (١ - ٢) - ١٦٩ .

العنوان . وممّا ذكرنا يظهر الجواب عن النقص بالواجبات التي تعرض عليها جهة الاستحباب ، كالصلاة في المسجد ونحوها .

وفيه

أولاً : إن هذه الكبرى - وإن كانت مسلمةً - غير منطبقة هنا ، فإن الشارع قد بيّن ذلك العنوان وصرّح بسبب النهي عن الصوم وهو المخالفة لبني أمية .

وثانياً : إنّ النهي إذا حمل على الإرشاد ، بقي حكم الصوم على الاستحباب بلا كراهة ، وهذا ينافي النصوص المذكورة وغيرها ، وافتاوى الفقهاء بكراهة هذا الصوم .

فما ذكره لا يتناسب مع النصوص والفتاوى .

رأي الشيخ الأستاذ

وقد رأى شيخنا أنّ الأفضل هو النظر في النصوص وحلّ المشكل على أساس ذلك مع لحاظ الفتاوى ، فمن الفقهاء - كصاحب الحدائق - من يقول بالحرمة ، ومنهم من يقول بالكراهة ، ومنهم من يقول بالاستحباب ، إمّا مطلقاً وإمّا على وجه الحزن كما عليه صاحب (الجواهر) .

أما القول بالحرمة فللرواية التالية : « عن صوم يوم عاشوراء . فقال : صوم متروك بنزول شهر رمضان ، والمتروك بدعة »^(١) يعني : إنّ هذا الصوم منسوخ بصوم شهر رمضان فهو غير مشروع .

وفيه :

أولاً : هذه الرواية ضعيفة سنداً .

وثانياً : إن كونه متروكاً لا يدل على النسخ ، فقد يكون المراد متروكاً أصل الوجوب .

وثالثاً : إن النسخ لا يتلائم مع الرواية عن الإمام الباقر والتي فيها صدور الأمر بصوم عاشوراء عن أمير المؤمنين عليه الصلاة والسلام .

واختار السيد الخوئي الاستحباب بلا كراهية ، وطرح جميع ما دلّ على المنع بالإشكال في أسانيدها ، وأما رواية عبدالله بن سنان ، فهي في مصباح المتهدّد عن كتاب ابن سنان ، ونحن لا علم لنا بحال سند الشيخ إلى كتاب عبدالله بن سنان ... ولو كان سنده إليه صحيحاً لأورد الخبر في التهذيب والاستبصار .

فتبقى روايات الاستحباب - كخبر عبدالله بن ميمون القداح ونحوه - بلا معارض^(٢) .

وقد ناقشه الأستاذ : بأنّ هذا الخبر أسنده الشيخ في المصباح إلى ابن سنان ، ولولا ثبوت السند عنده لما أسنده إليه . هذا أولاً . وثانياً : إنه قد عمل بهذه الرواية من لا يعمل بالأخبار الأحاد ، كابن إدريس وابن زهرة . وثالثاً : إنّ للخبر سنداً معتبراً ، فهو عن عماد الدين المشهدي الطبري - صاحب المزار - عن ابن الشيخ عن الشيخ

(١) وسائل الشيعة ١٠ / ٤٦١ ، الباب ٢١ ، رقم ٥ .

(٢) مستند العروة الوثقى ٢٢ / ٣١٧ .

عن المفيد عن ابن قولويه عن الصدوق عن الكليني عن علي بن إبراهيم عن أبيه عن ابن أبي عمير عن عبدالله بن سنان .

وتلخص : وجود رواية معتبرة مانعة ، ولعلّه لذا أفتى في رسالته العملية بالكراهة ، وإن كان كتاب (مستند العروة) متأخراً عنها ... وظهر وجود التعارض بين أخبار المسألة ، لأنّ بعضها يأمر وبعضها ينهى .
وأما القول بالاستحباب على وجه الحزن ، فقد ذهب إليه صاحب (الجواهر)^(١) تبعاً للشيخ وابن إدريس والمحقق ، جمعاً بين النصوص .

لكنّ هذا الوجه لا يصلح للجمع بل هو تبرّعي ... فالتعارض مستقر .
ومقتضى القاعدة حمل الأخبار الآمرة بالصوم على التقيّة ، لكونها موافقةً لنصوص العامّة وفتاواهم ، كما لا يخفى على من يراجع (سنن الترمذي) و(المغني لابن قدامة)^(٢) وتبقى الناهية بلا معارض . ودعوى الإجماع على الاستحباب - إن تمّت - لا تضرّ ، لكونه مدركياً ، فالأحوط وجوباً ترك صوم يوم عاشوراء .

القسم الثاني كالصلاة في الحمام :

وأما القسم الثاني من العبادات المكروهة كالصلاة في الحمام :

رأي صاحب الكفاية

فقد أجاب في (الكفاية)^(٣) بوجهين :

الأول : إن وجه النهي فيه يمكن أن يكون ما ذكر في القسم الأول طابق النعل بالنعل .
وحاصل ذلك : أن من النهي عن الصلاة في الحمام مع الأمر بها ، يستكشف انطباق عنوان على ترك الصلاة في الحمام أو ملازمة لتركها فيه يجعله - أي الترك - أرجح من الفعل .

الثاني : إنّ الأمر بالصلاة دالٌّ على الوجوب ، والنهي عن الصلاة في الحمام تنزيهي لا تحريمي ، ولمّا كان الأمر بها ملازماً للترخيص العقلي في تطبيق الصلاة على أية حصّة منها بمقتضى الإطلاق في « صلّ » ، كانت الصلاة في الحمام مصداقاً للصلاة الواجبة ، إلا أنّ النهي عن هذه الصلاة يفيد مرجوحية تطبيق الطبيعة على هذه الحصّة ، كما أنّ الأمر بتطبيقها على حصّة الكون في المسجد يفيد الرجحان والمحبوبيّة ، وذلك ، لأنّ الطبيعة المأمور بها في حدّ نفسها إذا كانت مع تشخص لا يكون له شدة الملاءمة ولا عدم الملاءمة ، يكون لها مقدار من المصلحة والمزية ، كالصلاة في الدار مثلاً ، وتزداد تلك المزية فيما لو كان تشخصها بماله شدة الملاءمة ، وتنقص فيما إذا لم تكن له ملاءمة ، ولذلك ينقص ثوابها تارةً ويزيد اخرى ، ويكون النهي فيه لحدوث نقصان في مزيّتها فيه إرشاداً إلى مالا نقصان فيه من سائر الأفراد ويكون أكثر ثواباً منه ، وليكن هذا مراد من قال إن الكراهة في العبادة بمعنى أنها تكون أقل ثواباً .

(١) جواهر الكلام ١٧ / ١٠٥ .

(٢) المغني في الفقه الحنبلي ٣ / ١٣٣ .

(٣) كفاية الاصول : ١٦٤ .

هذا ، وقد وافق شيخنا على هذين الجوابين .

القسم الثالث كالصلاة في موضع التهمة :

وأما القسم الثالث من العبادات المكروهة ، كالصلاة في مواضع التهمة :

رأي صاحب الكفاية

فقد أجاب في (الكفاية) : بأن حال هذا القسم حال القسم الثاني ، فيحمل على ما حمل عليه فيه طابق النعل بالنعل ، حيث أنه بالدقة يرجع إليه ، إذ على الامتناع ليس الاتحاد مع العنوان الآخر إلا من مخصّصاته ومشخصّاته التي تختلف الطبيعة المأمور بها في المزيّة زيادةً ونقيصةً بحسب اختلافها في الملاءمة كما عرفت . وحاصل ذلك هو كون النهي ارشاداً إلى أقلية الثواب كما تقدّم^(١) .

رأي الميرزا

وقد أجاب الميرزا^(٢) عن هذا القسم - والقسم السابق - بما حاصله : إن العبادة على القول بالامتناع وإن كانت منهيّاً عنها إلا أن النهي عن حصّة خاصّة لا يوجب تقييد المأمور به بغيرها ما لم يكن تحريمياً أو كان مسوقاً لبيان المانع... ومن المعلوم أنّ النهي هنا مولوي تنزيهي لا تحريمي ، ولا هو إرشاد إلى بيان المانع ، وهو لا ينافي رخصة تطبيق المأمور به على تلك الحصّة ، غاية الأمر ، يكون هذا التطبيق مرجوحاً ، فكان الأمر بطبيعة الصلاة متعلّقاً بصرف وجودها ، والنهي التنزيهي متعلّقاً بحصّة خاصّة من حصصها ، ولما كان تنزيهياً فهو متضمّن للترخيص في هذا التطبيق ، إلا أنه يكون مرجوحاً بالإضافة إلى غير هذه الحصّة . هذا ، وقد وافقه تلميذه المحقق في (المحاضرات) وسكت عليه في هامش (الأجود) .

إشكال الأستاذ

ولكن قد أشكل عليه شيخنا : بأن الميرزا قد اعترف في كلامه بوجود التضادّ بين الأمر الوجوبي والنهي التنزيهي ، فيتوجّه عليه أن الضدين متقابلان ، فلا يجتمعان ، ولا يكون أحدهما مصداقاً للآخر ... وإذا كانت الطبيعة متعلّقة للأمر والحصّة منها متعلّقة للنهي وكلّ حصّة مصداق للطبيعة ، كان اللازم كون أحد الضدين مصداقاً للآخر ، وهو محال .

فالحق مع القائلين بأنّ هذا النهي ليس مولوياً ، بل هو إرشاد إلى أقلية الثواب .

وخلاصة البحث

أما في القسم الأول ، فالمختار إسقاط الأخبار الدالّة على استحباب صوم عاشوراء ، لموافقها للعامة . وفي

النوافل المبتدئة جواب الشيخ و(الكفاية) هو الصحيح .

(١) كفاية الاصول : ١٦٥ .

(٢) اجود التقريرات ٢ / ١٦٩ .

وأما في القسمين الثاني والثالث ، فالمختار حمل النهي على الإرشاد إلى أقلية الثواب .
هذا تمام الكلام في العبادات المكروهة .

الدليل الآخر للقول بالجواز

وذكر في (الكفاية) عن القائلين بالجواز مسألة ما لو أمر بخياطة الثوب ونهى عن الكون في ملك
الغير ... وقد تقدّم الكلام عليه في البحث مع السيد البروجردي ، فلا نعيد .

الإضطرار إلى الحرام

إن المكلف قد لا يكون مضطراً إلى الكون في ملك الغير بلا إذن منه ، وقد يكون مضطراً إلى ذلك ، فإن لم يكن مضطراً وأراد الصلاة هناك ، فإما له مندوحة وإما لا ، فعلى الأول يندرج في مسألة جواز الإجتماع والامتناع ، وعلى الثاني كذلك وإن قيل بكونه من صغريات باب التزاحم .

والحاصل : إنه في صورة عدم الاضطرار مطلقاً ، يدور حكم الصلاة في ملك الغير مدار وحدة المتعلق وتعدده ، على التفصيل المتقدم .

وقد يكون مضطراً إلى التصرف أو الكون في ملك الغير ، كما لو حبس هناك ، ولا يمكنه الصلاة في خارجه ، وهنا أيضاً صورتان ، لأن هذا الإضطرار قد يكون بسوء الإختيار من المكلف وقد لا يكون ... والكلام الآن في الصورة الثانية .

حكم الاضطرار لا بسوء الاختيار ولا يمكنه الخروج

أما على القول بجواز الاجتماع ، فالحكم واضح ، لأن تصرفه في ملك الغير حاصل بالاضطرار فلا حرمة ، والصلاة كانت صحيحة في حال عدم الاضطرار ، فهي صحيحة في حال الاضطرار بالأولوية .
إما الإشكال في الحكم بناءً على القول بالامتناع ، والمشهور هو الصحة ، والميرزا على البطلان .

دليل المشهور

ودليل القول المشهور هو أنه في هذا الفرض يسقط النهي شرعاً وعقلاً .
أما عقلاً ، فلأن النهي حينئذ تكليف بما لا يطاق .
وأما شرعاً ، فلحديث الرفع ، لأن الرفع بالنسبة إلى الإضطرار والإكراه والنسيان واقعي - وإن كان بالنسبة إلى الجهل ظاهرياً لئلا يلزم التصويب - فالتكليف مرفوع واقعاً عن المكلف المضطر ، وإذا سقط النهي بقي الأمر بالصلاة على إطلاقه بلا مانع .

وبعبارة أخرى : إطلاق الأمر بالصلاة بدلي ، وإطلاق النهي عن الغصب شمولي ، لكنه قاصر عن الشمول لمورد الاضطرار ، فيبقى الإطلاق البدلي للأمر مع حكم العقل بالترخيص في تطبيقه ، وتكون الصلاة صحيحة .

دليل الميرزا

ويقول الميرزا رحمه الله^(١) : بأن تقييد متعلق الأمر - كالصلاة - بالقيود العدمي يكون على ثلاثة أنحاء :

(١) أجود التقريرات ٢ / ١٨٢ - ١٨٤ .

الأول : التقييد الحاصل ممّا يكون إرشاداً إلى المانعية ، كتقييدها بعدم كونها فيما لا يؤكل لحمه ، فإن معنى ذلك أن ما لا يؤكل لحمه مانع عن صحّة الصلّاة ، فصحّتها مشروطة بعدمه ... وهذا التقييد واقعي ، فلو صلّى فيما لا يؤكل لحمه عن جهل أو اضطرار أو نسيان بطلت ، إلّا إذا قام دليل آخر على الصحّة ... إذن ، حديث الرفع لا يرفع الحكم الوضعي في حال الاضطرار ... إلّا إذا قام دليل آخر .

الثاني : التقييد الحاصل من التزاحم بين المأمور به والمنهي عنه مع كون النهي أهم ، كأنّ تتقيّد الصلّاة بعدم المنهي عنه ، فلو أتى بها مع المنهيّ عنه عامداً مختاراً بطلت إلّا على القول بالترتب أو الإتيان بها بقصد الملاك بناءً على إنكاره ... أمّا لو اضطرّ إلى الإتيان بها بالمنهي عنه ، فإن النهي يسقط وتصحّ الصلاة .

الثالث : التقييد الحاصل من النهي النفسي ، كالأمر بالصلّاة وتقييدها بعدم كونها في المغصوب ، للنهي النفسي عن الغضب ... فإنّ هذا النهي يقيّد الإطلاق البدلي في الأمر بالصلّاة بغير هذه الحصّة . وما نحن فيه من هذا القسم .

إنّما الكلام في أنّه : هل حرمة التصرف في مال الغير هي العلة لتقييد الصلّاة بغير المغصوب ، أو أنه لا عليّة ومعلولية بينها وبين التقييد ؟

إن كان الأوّل ، فالحق مع المشهور ، لأنّه في حال الاضطرار ترتفع الحرمة والمفروض كونها العلة للتقييد ، فإذا انتفت انتفى المعلول ، وبقي الأمر على إطلاقه .

لكنّ الميرزا يرى أنّ لا عليّة ، ونتيجة ذلك أن الحرمة إذا ارتفعت على أثر الاضطرار ، بقي التقييد على حاله ويكون الأمر بالصلّاة مقيّداً بعدم وقوعها في المغصوب ، فلو صلّى فيه لم يأت بمصدق المأمور به ، فهي باطلة .

ووجه عدم العليّة عنده هو : إنّ منشأ هذا التقييد هو التضادّ بين الوجوب والحرمة ، وحينئذ تكون الحرمة ملازمة لعدم الوجوب ، وليس بين الضدين عليّة ومعلولية لا وجوداً ولا عدماً ، فالطولية بين الحرمة والتقييد مستحيلة ، وليس ارتفاع الحرمة علة لارتفاع التقييد .

الإشكال على الميرزا

وقد أورد على الميرزا : بأنّه وإن لم يكن اختلاف في المرتبة بين الحرمة والتقييد ، لكنّ الكاشف - في مقام الإثبات - عن التقييد ليس إلّا الحرمة ، فقوله صلّى الله عليه وآله وسلّم : « لا يحلّ لأحد أن يتصرف في مال غيره بغير إذنه »^(١) كما يدلّ بالمطابقة على الحكم الشرعي ، يدلّ بالالتزام على عدم وجوب الصلّاة في الدار المغصوبة ، فكان تقييد الأمر بها بغير هذا المورد مدلولاً التزامياً لهذه الحرمة ، والدلالة الالتزامية معلولة للمطابقة ، فإذا سقطت سقطت الالتزامية .

(١) وسائل الشيعة ٢٤ / ٢٣٤ الباب ٦٣ رقم ٣ .

والحاصل : إنّه وإن لم تكن طولية بين المدلولين - أي الحرمة والتقيد - لكنّها بين الدالّين موجودة ، فإذا سقط دليل حرمة الغضب بسبب الاضطرار ، انتفت الدلالة على التقيد ، وبقي دليل الوجوب شاملاً للمورد بإطلاقه ، ويتم رأي المشهور .

نظر الأستاذ

وقد دفع الأستاذ هذا الإشكال : بأنّه مبني على تبعيّة الدلالة الالتزامية للمطابقة في الحجية - كما هو الصحيح - لكنّ الميرزا غير قائل بذلك ... إذن ، لابدّ من نقد كلامه من طريق آخر فنقول :
إن حاصل كلامه في الدورة الثانية كون النهي علّة للحرمة ولتقيد الأمر معاً ، وحينئذ يرد عليه : بأنّ لا بقاء للنهي في حال الإضطرار ، وإذا ارتفع انتفى التقيد ، لفرض كونه معلولاً للنهي ، فيثبت رأي المشهور .
ولكنّ المهمّ هو كلامه في الدورة الاولى^(١) إذ قال بأنّ العلة للنهي والتقيد هي الملاك ، ومن الواضح أنّ الاضطرار يرفع النهي ، أمّا الملاك فلا ، لأنه لا يغيّر المصالح والمفاسد ، وإذا كان الملاك باقياً بقي التقيد وإنّ انتفت الحرمة بالاضطرار .

ويردّه : إنّ الكاشف عن التقيد لابدّ وأنّ يكون الملاك البالغ إلى حدّ الغرضية للمولى حتّى يؤثّر في الحرمة والتقيد ، وأمّا صرف وجود الملاك فلا يترتب عليه ذلك الأثر ، وعلى هذا ، ففي صورة الاضطرار - حيث تكون المفسدة مزاحمة بالمصلحة كما في مورد أكل الميتة مثلاً للضرورة - لا تكون تلك المفسدة متعلّقة لغرض المولى ، فلا تصلح لأنّ تكون منشأً للتقيد ... فالحق مع المشهور .

حكم صلاة المضطرّ لا بسوء الإختيار

نعم ، في خصوص الصلّة بحثٌ من جهة اخرى ، وذلك أنّه بناءً على وجوب الصلّة على المضطر غير المتمكّن من الخروج في جميع الوقت ، وصحة صلاته ، فهل الواجب الإتيان بها صلّة اختيارية تامّة الأجزاء والشرائط ، أو يصليّ إيماءً بدلاً عن الركوع والسجود ؟
قولان ، قال بالأوّل صاحب (الجواهر) وتبعه الميرزا^(٢) . وبالثاني : بعض مشايخ صاحب (الجواهر) قدّس سرّهم .

وقد استدلّ للثاني : بأنّ الركوع والسجود يستلزم الحركة ، وهي تصرف في ملك الغير ، فليأت بالصلّة بالإيماء لئلا يلزم التصرف الزائد .

للأول : بأنّ من يكون في ملك الغير لا ينفك عن وضع من الأوضاع ، والغضب صادق على كلّ الأوضاع وفي كلّ آن من الآنات ، واختلاف الأوضاع - بأنّ يركع أو يسجد مثلاً - لا يعتبر زيادةً في التصرف حتى تكون معصيةً إضافية .

(١) فوائد الاصول (١ - ٢) - ٤٤٥ .

(٢) فوائد الاصول (١ - ٢) - ٤٤٥ - ٤٤٦ .

وقد فضل الشيخ الأستاذ في هذا المقام فقال : بأن مقتضى القاعدة الأولى هو الصلاة الإيمانية ، لأن تبدل الأوضاع يستلزم الحركة بالضرورة وهي أمر زائد ، على أن في السجود اعتماداً على الأرض وهو تصرف زائد . لكن مقتضى القواعد الثانوية من رفع العسر والحرج وسهولة الشريعة وسماحتها هو ارتفاع الحرمة عن هذا القدر من التصرف لمن اضطرّ بالصلاة في المكان المغصوب كالمحبوس فيه ... وهذا هو الجواب الثاني لصاحب (الجواهر) ^(١) وهو الصحيح .

غير أن مقتضى القاعدة هو التفصيل على المبنى في العسر والحرج ، فإنه بناءً على المختار من كونهما شخصيين لا نوعيين ، يختلف الحكم باختلاف الأشخاص ، فمن كان متمكناً من البقاء على حال واحدة زمنياً طويلاً ، فهذا لا يجوز له أن يصلي صلاة المختار ، بل يصلي إيماءً . هذا كله فيمن لا يمكنه الخروج عن المكان المغصوب أصلاً .

حكمه مع التمكن من الخروج

وأما المتمكن من الخروج ، فتارةً : هو متمكن من الأوّل من الإتيان بالصلاة كاملةً في خارجه ، فلا ريب في وجوب ذلك والإتيان بها في المكان المباح ، فلو عصى وبقي في ملك الغير وصلى هناك ، كانت صلاة باطلة على القول بالامتناع ، وصحيحة على القول بالجواز مع العصيان .

واخرى : هو متمكن من الخروج في بعض الوقت ، فلو صلى هناك في الوقت المضطرّ إلى الكون فيه ، جاء الخلاف المذكور سابقاً من أن الركوع والسجود منه يعتبر تصرفاً زائداً فتبطل أو لا ؟ فعلى القول بالعدم وأنه تبدل وضع بوضع فالصلاة صحيحة ، لكونه مضطراً إلى التصرف فلا نهي ، فلا مانع عن إطلاق الدليل الأمر بالصلاة وإن كان قادراً على الخروج في الساعة الآتية حسب الفرض . وعلى قول الميرزا : هذه الصلاة باطلة ، لفرض التمكن من صلاة تامة ... وهذا هو المختار عندنا ، لعدم انطباق القاعدة الثانوية هنا ، لأن المفروض تمكّنه بعد ساعة من أدائها في مكان مباح تامة الأجزاء والشرائط ، فما ذهب إليه السيد الخوئي من صحّة صلاته هذه حتى بناءً على الامتناع مخدوش .

وثالثة : إنه متمكن من الخروج لكن في آخر الوقت ، بحيث لا يمكنه القيام بصلاة المختار في الخارج ، فيدور أمره بين الصلاة التامة في المكان المغصوب وغير التامة في خارجه .

أما على مسلك الميرزا ، فيأتي بها في حال الخروج إيماءً ، وكذا على مسلك صاحب (الجواهر) ، وقد وافقهم السيد الخوئي في هذه الصورة ، لأن السجود تصرف زائد - لكونه اعتماداً على الأرض - فيومي بدله ، والركوع مستلزم للحركة في ملك الغير وهي تصرف ، فيكون مورداً للتزاحم بين الأمر والنهي ، ولا ريب في تقدم النهي فليس له أن يركع الركوع الاختياري .

(١) جواهر الكلام ٨ / ٢٨٧ .

فأشكل عليه شيخنا : بأنكم في الصّورة السّابقة قلتم بجواز الركوع والسجود الاختياريين لكونه مضطراً ،
فما الفرق بين هذه وتلك ؟

إن الأحكام العقلية لا تقبل التخصيص ، والقاعدة الأولى تقتضي المنع عن كلّ تصرف في ملك الغير ، وإذا كان السجود اعتماداً على الأرض فهو في كلتا صورتين ، والركوع إن كان حركةً ، والحركة تصرفٌ ، فهو في كليهما كذلك ، فلا وجه للفرق في حكم الركوع والسجود ، نعم ، بينهما فرق من حيث أنّه في تلك الصورة كان باقياً في ملك الغير - مع قدرته على الخروج - فهو عاص ، وفي هذه الصّورة تصدر منه معصيتان ، لأنّ خروجه من المكان تصرفٌ آخر ، لكنّ زيادة المعصية كذلك لا أثر لها في حكم الركوع والسجود ، وقد عرفت عدم الفرق بالنسبة إليهما .

وعلى الجملة ، فالصحيح بناءً على الامتناع وبحسب القاعدة الأولى هو البطلان ، لكن القاعدة الثانوية تقتضي الصحة وجواز الإتيان بصلاة المختار .

هذا كلّه ، فيما لو لم يكن اضطراره إلى التصرف في مال الغير بسوء الاختيار .

حكم الاضطرار بسوء الاختيار

أمّا لو كان هو السبب في هذا الاضطرار ، قال في (الكفاية)^(١) :

إنما الإشكال فيما إذا كان ما اضطرّ إليه بسوء اختياره ، مما 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 ومنهي عنه ، واختاره الفاضل القمي ناسباً له إلى أكثر المتأخرين وظاهر الفقهاء .

والحق : أنّه منهي عنه بالنهي السابق الساقط بحدوث الاضطرار إليه وعصيانه له بسوء الاختيار ، ولا يكاد يكون مأموراً به كما إذا لم يكن هناك توقف عليه أو بلا انحصار به

الأقوال في هذه الصورة

والحاصل : أن في حكم هذا الإضطرار خمسة أقوال ، ذكرها صاحب (الكفاية) وتكلّم عليها ، وأثبت مختاره في المسألة ، وإليك البيان بقدر الحاجة :

القول الأول : إن خروجه من هذا المكان حرام شرعاً ، لأنّه تصرف في ملك الغير .

وفيه : إنّ الكون فيه أيضاً حرام شرعاً ، فلو حرم عليه الخروج ، لزم حكم الشارع بالمتناقضين .

(١) كفاية الاصول: ١٦٨ .

القول الثاني : إن الخروج واجب وحرام ، وكلا الحكمين فعلي . أما وجوب الخروج ، فلأنه تخلّص من الغضب ، وهو واجب بنفسه أو مقدّمة لواجب هو الكون في خارج ملك الغير ، وأما حرمة الخروج ، فلأنه تصرف ... وقد تقرّر أن الامتناع بالإختيار لا ينافي الإختيار عقاباً وخطاباً^(١) .

وفيه : أن كلتا المقدمتين غير صحيح . أما وجوب التخلّص من الحرام ، فأول الكلام ، لأنّ الأدلّة أفادت حرمة الغضب ، أما وجوب تخلية المكان المغصوب فيحتاج إلى دليل ، نظير شرب الخمر ، فإنه حرام لا أن تركه واجب . وأما صحّة تكليف هذا المكلف فكذلك ، لأن الحاكم في المسألة هو العقل ، وهو يرى امتناع أو قبح توجه الخطاب إلى العاجز عن الامتثال ، فمن ألقى نفسه من شاهق كيف يخاطب في حال سقوطه بالكف عن السقوط وحفظ النفس وهو غير قادر ؟

وعلى الجملة ، فإنّ المقتضي للحكم بالوجوب هو المصلحة الملزمة ، وللحكم بالحرمة هو المفسدة كذلك ، فكيف يجتمعان في الشيء الواحد في الآن الواحد ؟

القول الثالث : إنّ الخروج واجب بالوجوب الفعلي ، وهو حرام لكن بالنهي السابق ، وعليه صاحب (الفصول)^(٢) ... والوجه في ذلك هو : إنه كان قد تعلّق النهي - قبل الدخول - بالخروج ، لأنه أحد التصرفات المنهي عنها في مال الغير بدون إذنه ، إلّا أن هذا النهي قد سقط بعد الدخول ، وهو الآن مأمور بالخروج وتخلية المكان ، وهو وجوبٌ فعليٌ نفسيٌ أو غيري مقدّمةً للكون في خارج ملك الغير .

وفيه : أما الوجوب النفسي ، فممنوع لعدم الدليل على وجوب تخلية الغضب . وأما الوجوب المقدمي ، فموقوفٌ على وجوب المقدّمة شرعاً وهو أول الكلام ، وعلى وجوب الكون في خارج ملك الغير ، ولا دليل عليه كما تقدّم .

هذا بالنسبة إلى وجوب الخروج .

وأما ما ذكره من شمول دليل النهي عن التصرف في مال الغير للتصرف الخروجي قبل الدخول في ملك الغير ، ففيه : إنّ النهي عن الشيء لا يكون إلّا عن مفسدة فيه غير مزاحمة بمصلحة ، لكنّ مفسدة التصرف الخروجي قبل الدخول مزاحمة بالمصلحة الملزمة المترتبة على الخروج من ملك الغير بعد الدخول فيه ... وسبق النهي عن التصرف الخروجي على الأمر بالخروج من ملك الغير لا يرفع مشكلة اجتماع المتناقضين .

القول الرابع : ما اختاره الشيخ قدّس سره ، من أنّ الخروج واجب بالوجوب الشرعي ، والقول بكون جميع أنحاء التصرف حراماً قبل الدخول ممنوع .

واختار الميرزا هذا القول وجعل يردّ على رأي صاحب (الكفاية) وهو :

(١) هذا أحد الأنظار الثلاثة في المسألة ، وهذا هو مبنى رأي أبي هاشم الجبائي المذكور ، فيصحّ خطابه وعقابه ، وقال جماعة : لا يصحّ خطابه وعقابه ، وقال آخرون : لا يصحّ خطابه ويصحّ عقابه وهو الحق .

(٢) الفصول الغروية : ١٣٧ .

القول الخامس : وهو أن الخروج منهي عنه بالنهي السابق ، لكنّ هذا النهي قد سقط بحدوث الاضطرار إليه ، فيكون الخروج معصيةً للنهي السابق ، لكنّه لازم بحكم العقل من باب الأخذ بأقل المحذورين ... أمّا كونه معصيةً ، فلائّ الاضطرار - وإنّ أسقط الخطاب - لا يرفع استحقاق العقاب ، لأن الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار عقاباً .

ردّ الميرزا على الكفاية :

قال : إنّ المقام يندرج في كبرى قاعدة وجوب ردّ المال إلى مالكة ، ولا ربط له بقاعدة عدم منافاة الامتناع بالاختيار للاختيار من جهة العقاب أو الخطاب أو العقاب فقط (قال) نعم ، بناءً على دخول المقام في ذيل كبرى قاعدة عدم منافاة الامتناع بالاختيار للاختيار ، فالحق ما اختاره صاحب (الكفاية) . فلنا دعويان ... (ثم قال) بعد إبطال سائر الأقوال في الدعوى الاولى : « أما الدعوى الثانية - أعني بها دعوى عدم دخول المقام في كبرى قاعدة عدم منافاة الامتناع بالاختيار للاختيار ، فيدلّ عليها امور » . فذكر أربعة امور هذا ملخصها :

الأول : إن ما يكون داخلياً في موضوع كبرى تلك القاعدة ، لا بدّ من أن يكون قد عرضه الامتناع ، وأن يكون ذلك مستنداً إلى اختيار المكلف ، كأنّ يترك السير إلى الحج ، والخروج من الدار المغصوبة ليس كذلك ، بل هو مقدور له بعد دخوله فيها .

والثاني : إن محلّ الكلام في تلك القاعدة إنّما هو ما إذا كان ملاك الحكم مطلقاً ، سواء وجدت مقدّمته الإعدادية أم لم توجد ، وكان الحكم بنفسه مشروطاً بمجيء زمان متعلّقه ، كخطاب الحج ، فإنّه واجب متوقف على طيّ الطريق ، فإن ترك امتنع الحج وكان امتناعه بالاختيار ، لكنّ ملاك هذا الحكم قبل السفر تام ، فعلى القول بإمكان الواجب المعلّق ، يكون الوجوب فعلياً قبل أشهر الحج والواجب استقبالي وموضوعه الاستطاعة ، وعلى القول بامتناعه - وعليه الميرزا - يكون الملاك تاماً بتحقيق الاستطاعة ، فمن ترك المسير إلى الحج بعدها يستحق العقاب على تركه وإن امتنع عليه الفعل في وقته ، لأن الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار (قال) : وهذا بخلاف المقام ، فإن التصرف بالدخول من المقدمات التي لها دخل في تحقق القدرة على الخروج وتحقق ملاك الحكم فيه ، فإن الداخل هو الذي يمكن توجيه الخطاب إليه بفعل الخروج أو بتركه دون غيره ، وإذا كان كذلك امتنع كون الخروج داخلياً في موضوع تلك القاعدة .

الثالث : إنه على مختار صاحب (الكفاية) من أن الخروج من الدار المغصوبة هو بحكم العقل ، من باب الأخذ بأخف المحذورين ، يكون هذا الحكم العقلي كاشفاً عن إمكان الخروج ، فكيف يمكن أن يكون الخروج من صغريات تلك القاعدة ؟

الرابع : إن ما نحن فيه ومورد القاعدة متعكسان ، لأن موردها ما إذا تحققت المقدّمة ثبت الخطاب وكان فعلياً ، كما في الحج ، فإنه إذا سافر وأدرك يوم عرفة صار الحكم بوجوب الحج فعلياً ، فلو ترك انطبقت

القاعدة ، بخلاف ما نحن فيه ، فإنه إذ وجدت المقدّمة - وأعني بها الدخول - يسقط الخطاب بتك الخروج ، أي النهي السابق عن التصرف الخروجي بعد الدخول .

(قال) فتبيّن من هذه الأدلّة بطلان دخول المقام تحت قاعدة : الإمتناع بالإختيار لا ينافي الإختيار ، فلا مناص عن الإلتزام بكونه داخلاً تحت قاعدة وجوب ردّ مال الغير إلى مالكه ، والخروج بما أنه محقق لذلك يكون واجباً^(١) .

إشكال الأستاذ

وبالتأمّل في الامور المذكورة يظهر أنّ وجهة النظر في ثلاثة منها إلى إنكار صغرى قاعدة الامتناع ، إلا أنه قد وقعت الغفلة عن نكتة هي : إنّ الامتناع عن الإنبعاث أو الإنزجار قد يكون عقلياً ، كما أنه قد يكون تكوينياً وقد يكون شرعياً ، وامتناع إنزجار المكلف فيما نحن فيه عقلي ، وإلا فإنه بعد الدخول في ملك الغير متمكّن من الخروج تكويناً ، كما أنه لا امتناع للإنزجار شرعاً ، لأنّ الشارع ليس له هنا أمر ولا نهي - كما عليه صاحب (الكفاية) - بل الحاكم بالخروج والناهي عن البقاء هو العقل ، فإنه يلزمه بالخروج لكونه أخفّ المحذورين ، فقد وقع هذا المكلف في الامتناع لكنّ بسوء اختياره وعصيانه للنهي السابق ، فالصغرى للقاعدة متحققة ، لأن موضوعها غير منحصر بالامتناع التكويني ليتوجه الامور المذكورة .

ويبقى الأمر الثاني منها وهو اعتبار وجود الملاك للحكم ، سواء وجدت المقدمة أو لا ، لكنّ ما نحن فيه ليس كذلك ، لأن الحكم بالخروج قبل الدخول غير معقول ، وأمّا بعده ، فلا يوجد حكم شرعي بالخروج ، إذ المفروض أنه ملزم به بحكم العقل ، وإذ لا حكم ولا ملاك له ، فلا يكون المورد من موارد قاعدة الامتناع .

والجواب عن هذا هو :

أمّا إنكاره الملاك ، ففيه : إنّ الخروج من ملك الغير تصرف فيه ، فهو مبغوض وذو مفسدة بلا ريب ، سواء دخل أو لا ، نعم ، مفسدة الخروج كذلك أقلّ من مفسدة البقاء ، فكانت أقلية المفسدة هي المنشأ للأبدية العقلية .

وأمّا عدم معقولية الخطاب بالخروج قبل الدخول ، ففيه : إنّ ذلك غير معقول لو كان بعنوان « اخرج » ونحوه ، لكنّ النهي ليس كذلك ، بل هو متعلّق بجميع أنحاء التصرف في ملك الغير ، وهذا صحيح بلا ريب ، والتصرف الخروجي بعد الدخول أحد المصاديق له ، فلا موضوعية للخروج ، بل إنه مأمور به ومنهي عن البقاء لكونه أحد مصاديق الغصب .

والقول بعدم معقولية الحكم بالخروج قبل الدخول لكونه غير مقدور للمكلف ، يرده : أنه مقدور له بالواسطة ، وهذا كاف لمعقولية الخطاب ، فإنّ هذا المكلف قادر على ترك التصرف الخروجي بتك الدخول في ملك الغير ... فالخطاب بالنهي عن هذا التصرف معقول .

(١) أجود التقريرات ٢ / ١٨٧ - ١٩٣ .

وتلخص : عدم تمامية شيء من وجوه الميرزا رحمه الله ، بل المورد من موارد قاعدة الامتناع ، وقد اعترف بأنه إذا كان مورداً لها فالحق مع صاحب (الكفاية) ، فالمكلف ملزم بالخروج عقلاً ، وهو مستحق للعقاب لقاعدة الامتناع .

نظريّة للسيد البروجردى تبعاً لصاحب الجواهر

وتبقى نظريّة : بأنّ هذا المتوسط في ملك الغير بسوء اختياره ، إنّ ندم من عمله وتاب فإنّ تصرفه الخروجي حينئذ ليس مبغوضاً معاقباً عليه ، لأنّ التائب من الذنب كمن لا ذنب له ، ذكرها السيد البروجردى وقال : وقد أشار إلى هذا المعنى صاحب (الجواهر) . ولا يخلو عن وجه قوي^(١) .

قال الأستاذ

قد ذكر صاحب (الجواهر) هذا الاحتمال في مبحث مكان المصلي ولم يوافق عليه ، والحق معه ، لأنّ التوبة ترفع العقاب بلا إشكال ، ولكنّ استحقاق العقاب بالمعصية كترتب بعض الآثار الوضعية باق ولا يرتفع بالتوبة ، بل العقل يرى الاستحقاق ولذا يقال : عصي واستحق العقاب لكنّ الله لم يعاقبه لأنه تاب ... إذن ، لا مانع من انطباق القاعدة العقلية ، إلاّ أن الله بفضلهم وكرمه ورحمته لا يعاقب بعد التوبة . وهذا تمام الكلام في حكم الاضطرار .

حكم صلاة المضطر بسوء الاختيار

وأما صلاة المضطر بسوء الاختيار ، الذي وجب عليه الخروج ، إمّا أخذاً بأخف المحذورين كما عليه الشيخ وصاحب (الكفاية) ، وإمّا امتثالاً للحكم الشرعي بوجود الخروج من باب ردّ مال الغير إلى مالكة ... فلها صور :

الصورة الاولى : أن يكون الوقت ضيقاً بحيث لا يمكنه الصلاة في خارج المكان ، لا الاختيارية ولا الاضطرارية ، فعلى القول بجواز الاجتماع ، يأتي بالإضطرارية في حال الخروج ، وهي صحيحة بلا كلام ، لكون التركيب انضمامياً ، غير أنها تتّصف بالقبح الفاعلي ، لكون الاضطرار بسوء اختيار منه ، لكنّ مقتضى القول بوجود الخروج من باب ردّ المال إلى صاحبه هو عدم الاقتران بذلك .

وأما على القول بالامتناع :

فإنّ قلنا : بعدم شمول قاعدة الامتناع للمقام وأنه من صغريات وجوب ردّ المال إلى مالكة ، كانت الصلاة صحيحة - وإن كان التركيب اتحادياً - لأنّ المفروض بناءً على هذا القول وجوب الخروج بحكم الشارع ولا نهى عن هذا التصرف أصلاً .

وإنّ قلنا : بأنّ الخروج منهي عنه بالنهي السابق ، لكونه تصرفاً في مال الغير ، لكنّ الأجزاء الصلّاتية لا يصدق عليها عنوان التصرف عرفاً ، فهي صحيحة كذلك .

(١) نهاية الاصول : ٢٤٩ ، الحجة في الفقه : ٢٦١ .

وإن قلنا : بحرمة التصرف الخروجي ، وأنَّ الأجزاء في هذه الصَّلَاة الاضطرارية يصدق عليها عنوان الغضب ... كانت باطلة ، لأن المفروض تحقق التركيب الاتحادي بين الغضب والصَّلَاة ، فتكون التصرفات الصَّلَاتِيَّة منهيّاً عنها ، والمنهي عنه لا يصلح للمقربيّة ... نعم ، بناءً على القاعدة الثانوية ، من أن الصَّلَاة لا تسقط بحال ونحو ذلك ، يحكم بصحّتها .

الصورة الثانية : أن يتمكن من الصَّلَاة الاضطرارية خارج المكان . فعلى مسلك الشيخ والميرزا ، يصلّي كذلك في حال الخروج وتكون صحيحةً ، لأنَّ المفروض وجوب الخروج عليه شرعاً فهو ممثّل للحكم الشرعي ، وإطلاق الأمر بالصَّلَاة شامل لها ، فالملتضي للصحة موجود والمانع مفقود .

وأما على القول بالامتناع وأن هذا الخروج منهي عنه بالنهي السابق ، لكونه نحواً من أنحاء التصرف في مال الغير وقد اضطرَّ إليه بسوء اختياره ، فالتفصيل المتقدّم ، من صدق عنوان الغضب على أجزاء الصَّلَاة الإيمائية وعدم صدقه ، والمفروض هو الاتّحاد بين الأجزاء والغضب بناءً على الصدق ... فإن صدق وغلب جانب النهي فالصَّلَاة باطلة ... بل عليه أن يخرج ويصلّي الصَّلَاة الاضطرارية في خارج المكان المغصوب ... وفي هذا الفرض ، لا تصل النوبة إلى القاعدة الثانوية ... وأما مع عدم صدق عنوان الغضب ، فالصَّلَاة صحيحة وإن كان متمكناً منها في الخارج .

الصورة الثالثة : أن يتمكّن من الصَّلَاة الاختيارية في خارج المكان ، فهي باطلة فيه على جميع الأقوال . أما على القول بالجواز والتركيب الإنضمامي ، فلأنّه إن أراد الصَّلَاة في المكان المغصوب فلا يجوز له إلا الاضطرارية في حال الخروج ، ومثل هذه الصَّلَاة لا تجزي عن الاختيارية في المكان المباح مع القدرة عليها والتمكّن منها حسب الفرض . وأما على القول بالامتناع ، فالأمر أوضح حتى لو قلنا بكون الخروج واجباً شرعياً من باب ردّ المال إلى صاحبه ، لأن المفروض تمكّنه من الصَّلَاة الاختيارية في خارج المكان المغصوب . وهذا تمام الكلام في مسألة اجتماع الأمر والنهي .

هل النهي عن الشيء يقتضي فسادة ؟

مقدمات

الاولى : (في الفرق بين هذه المسألة وسابقتها)

لقد كان موضوع البحث - في مسألة اجتماع الأمر والنهي - هو سراية النهي إلى متعلّق الأمر وبالعكس وعدم سرايته ، أما هنا ، فالبحث عن اقتضاء النهي للفساد بناءً على السريان . وبعبارة اخرى : كان البحث هناك عن كون مورد الاجتماع من قبيل التعارض أو التزاحم . وهنا نقول : إنه بناءً على التعارض وتقدّم النهي هل يكون النهي موجباً للفساد أو لا ؟ إذن ، يكون البحث في المسألة السابقة محققاً للصغرى في هذه المسألة .
ومن هنا ذهب الميرزا^(١) إلى خروج مسألة الاجتماع عن المسألة الاصولية ، لعدم انطباق ضابطتها عليها ، إذ المسألة الاصولية عبارة عن المسألة التي تقع في طريق استنباط الحكم الشرعي بلا ضمّ ضميمة إليها ، ووقوع مسألة الاجتماع في الطريق لا تحقّق له إلاّ بضمّ مسألة اقتضاء النهي في العبادة للفساد ، فهي ليست اصولية .
ولا يرد عليه الإشكال من المحقق العراقي^(٢) من أن مسألة تعلّق النهي بالعبادة واقعية ، إذ البحث فيها عن اقتضائه للفساد سواء علم بذلك أو لا ، بخلاف مسألة الاجتماع ، فإنه بحث علمي لا واقعي ، ولذا لو صلّى في المكان المغصوب عن جهل كانت صلواته صحيحةً على المشهور ، وحينئذ ، لا يعقل أن يكون البحث هناك عن صغرى هذه المسألة .

وجه عدم الوجود هو : أنه إن قلنا بجواز الاجتماع ، فلا موضوع للنهي عن العبادة كما هو واضح ، وإن قلنا بالامتناع أي كون متعلّق الأمر والنهي شيئاً واحداً ، فإنّ وحدة المتعلّق أمر واقعي لا دخل للعلم والجهل به ، فإنّ سقط لم يبق الموضوع لمسألة النهي عن العبادة ، إنّ سقط وكذلك الأمر والنهي كلاهما ، وإن سقط الأمر وبقي النهي فلا شك في اقتضائه للفساد ... فما ذكره الميرزا سالم من الإشكال . وإنّ توجّه الإشكال على المشهور القائلين بالصحة في صورة الجهل بالغصبية مع قولهم بالامتناع ، وذاك أمر آخر .

الثانية : (هل يعتبر وجود مقتضى الصحة ؟)

ذهب المحقق القمي^(٣) إلى أنه يعتبر في هذا البحث وجود المقتضي لصحة العبادة من عموم دليل أو إطلاق حتى يصحّ ورود النهي عن عبادة خاصّة ، كالنهي عن الصلاة في موضع التهمة مثلاً ، فلو لم يكن المقتضي للصحة كانت العبادة باطلةً سواء ورد النهي أو لا ، فلا ثمرة للبحث .

(١) أجود التقريرات ٢ / ١٩٩ .

(٢) نهاية الأفكار (١ - ٢) ٤٥٠ .

(٣) قوانين الاصول ١ / ١٥٤ .

وفيه : إنه لا ريب في توقيفية العبادات ، وكلّما شك في عباديته فالأصل العدم ، إلا أنه بحثٌ مستقل لا ربط له بمسألتنا في أنّ النهي عن شيء هل يجتمع مع القول بصحة ذلك الشيء أو لا ، لأنّ البحث عن وجود الملازمة بين النهي والفساد غير متفرّع على وجود مقتضي الصحة للعمل من عموم أو إطلاق ، وترتّب الثمرة على بحثنا واضح جداً . فما ذكره لا يمكن المساعدة عليه .

الثالثة : (هل هذه المسألة عقلية أو لفظية ؟)

لا خلاف في أنّها أصولية ، فذهب الشيخ الأعظم إلى الأول ، وخالفه صاحب الكفاية فقال بأنّها لفظية^(١) . ووجه القول الأول هو أنّ البحث في المسألة عن وجود الملازمة وعدمها بين الحرمة والفساد ، سواء كان الدليل على الحرمة لفظياً أو عقلياً أو كان هو الإجماع ، وهذا بحث عقلي .

وتقريبه هو : إنّ دلالة النهي على الفساد التزامية وليست بالمطابقة ولا بالتضمّن ، لكنّها متوقّفة على كون هذا اللزوم بيّناً بالمعنى الأخصّ ، ضرورة احتياجها إلى الإثبات بالبرهان ، فالمسألة من مباحث الاستلزامات العقلية في علم الاصول ، نعم ، هي مسألة عقلية غير مستقلة ، إذّ المعترّ وروود النهي الشرعي حتى يتحقّق الموضوع لحكم العقل بالفساد .

وبعبارة اخرى : إنّ بناءً على ما هو الصحيح من كفاية قصد الملاك في تحقق العبادية ، ليس للنهي دلالة على عدم الملاك ، وإنّ دلّ على عدم الأمر ، فالعقل هو المرجع في ثبوت الملازمة بينه وبين الفساد وعدم ثبوته . نعم ، يتمّ القول الثاني بناءً على اعتبار خصوص قصد الأمر في عبادية العبادة ، لأنّ النهي يلازم عدم الأمر ، للتضادّ بينهما ، فنفس وجوده دليلٌ على عدم الأمر ، بالدلالة الالتزامية ، وهذا بحثٌ لفظي .

الرابعة : (في المراد من النهي ؟)

إنه ينقسم النهي إلى التشريعي والذاتي ، والثاني إلى الإرشادي والمولوي ، والثاني إلى التبعي والنفسي ، والثاني إلى التنزيهي والتحريري .

أمّا النهي التشريعي ، فداخل في البحث ، سواء كان التشريع معاملةً أو عبادةً ، فلو أدخل في الدين عبادةً ليست منه أو معاملةً ، فلا ريب في شمول البحث له - بناءً على أنّ التشريع هو نفس العبادة أو المعاملة وليس بأمر قلبي - لأنه يكون مبغوضاً للمولى ، فلا يترتب عليه الأثر .

وأما النهي الذاتي الإرشادي ، كقوله : لا تصلّ فيما لا يؤكل لحمه ، فإنّه إرشاد إلى المانعية ، إذ معناه أنّ الصلاة قد اعتبرت بشرط لا عن وقوعها فيما لا يؤكل لحمه ، فلو أنّي بها فيه لم تقع كما اعتبر المولى فهي فاسدة ، كما لو أنّي بها فاقدةً لجزء وجودي كالسجود مثلاً ... اللهم إلا في الموارد الخاصة بدليل ثانوي مثل : لا تعاد الصلاة إلا

وأما النهي الذاتي المولوي :

(١) كفاية الاصول : ١٨٠ .

فهو تارةً : تبعي كما في موارد دلالة الأمر بالشيء على النهي عن ضده بناءً على القول بها ، فإن هذا النهي إنّما جاء على الضدّ على أثر المزاحمة بينه وبين الضدّ المأمور به ، لا لوجود مفسدة في نفس المتعلّق للنهي . وقد وقع الخلاف في دخول هذا القسم في البحث ، فقال الميرزا وجماعة^(١) بعدم دخوله ، لعدم اقتضاء هذا النهي للفساد ، أمّا على القول بالترتب فواضح ، حتى على مسلك صاحب (الجواهر) وهو اعتبار خصوص قصد الأمر في عبادة العمل ، لأنّ الترتب يحقّق الأمر ، وأمّا بناءً على إنكاره ، فلأنّ المفروض وجود الملاك للعمل والنهي ليس بمزاحم له ... والحاصل : أنّ العمل غير مبغوض وأنه لا نقص في ملاكته ، فمقتضى القاعدة هو الصحّة .

والمختار عند الأستاذ - في الدوريتين - دخول هذا القسم في البحث ، لأنّه بناءً على أنّ الأمر بالشيء ملازم عقلاً مع النهي عن ضده ، يكون العمل منهيّاً عنه حقيقةً - وإنّ كان ملاك النهي هو المزاحمة - ، وكلّ عمل ينهى المولى عنه فالعقل يحكم بعدم صلاحيته للمقريّة ، ولا أقلّ من الشك في ذلك ، فهو فاسد .
وأخرى : نفسي ، وهو على قسمين ، أحدهما : التحريمي ، وهذا لا كلام في دخوله ، لأنه منشأ للفساد بلا إشكال . والثاني هو التنزيهي .

وفي دخول النهي المولوي التنزيهي مثل : لا تصلّ في الحمام ونحوه ، بحث وخلاف ، فصاحب (الكفاية) أدخله والميرزا أخرجه ، والوجه في ذلك هو : أنّه إنّ كان النهي تحريميّاً فالترخيص في التطبيق مرتفع ، أمّا مع التنزيهي ، فالترخيص في التطبيق موجود فلا ملاك للفساد .

والمختار عند الأستاذ - في الدوريتين - هو الأوّل ، لأنّ موضوع البحث هو اقتضاء النهي للفساد وعدم اقتضائه له ، سواء كان دليل العبادة أو المعاملة - وهو الإطلاق - بديلاً أو شموليّاً ، فإنّ كان بنحو الإطلاق البديلي - كما في صلّ ولا تصلّ في الحمام - فلا منافاة بين النهي التنزيهي والترخيص في التطبيق ، وأمّا إن كان بنحو الإطلاق الشمولي ، كما لو قال أكرم كلّ عالم ثم قال : لا تكرم النحويين ، فإنّ النهي عن إكرام النحويين وإن كان تنزيهياً ، لا يجتمع مع الأمر بإكرام العلماء بنحو الشمول ، فيكون داخلياً في البحث ... فالحق هو القول الأوّل ... إلّا إذا كان النهي التنزيهي إرشاداً إلى قلّة الثواب في العبادة ، فهو غير داخل في البحث ، لأنّ قلّة الثواب عليها ملازمٌ لصحّتها .

الخامسة : (في المراد من « العبادة » و « المعاملة » في عنوان البحث)

ذكر صاحب (الكفاية) قدس سره^(٢) أنّ المراد بالعبادة ههنا : ما يكون بنفسه وبعنوانه عبادةً له تعالى ، موجبات بذاته التقرب من حضرته لولا حرمة ، كالسجود والخضوع والخشوع له وتسيبحة وتقديسه . أو : ما لو تعلّق الأمر به كان أمره أمراً عبادياً لا يكاد يسقط إلّا إذا أُتي به بنحو قربي كسائر أمثاله ، نحو صوم العيدين والصلاة في أيام العادة .

(١) أجود التقريرات ٢ / ٢٠٢ .

(٢) كفاية الاصول : ١٨١ .

فهذان معنيان للعبادة في كلام المحقق الخراساني . أما الأوّل ، فلا إشكال فيه إلا أنه تضيق لدائرة البحث ، لأنّ العبادة الذاتية في الشريعة نادرة جداً ، فيكون موضوع البحث منحصرًا بما ذكره من السجود والخضوع ... وأما الثاني ، فالمقصود منه ما يقابل التوصلّي ، فيكون المراد من العبادة في عنوان البحث هو الأعمّ من العبادة الذاتية والعبادة الشأنيّة ، أي ما لو تعلّق الأمر به

ثم إنه تعرّض لتعريف فقال :

لا ما أمر به لأجل التعبد به ، ولا ما يتوقف صحّته على النية ، ولا ما لا يعلم انحصار المصلحة فيها في

شيء .

والتعريف الأوّل للشيخ^(١) والثاني والثالث للميرزا القمي^(٢) .

فأشكل عليها بقوله :

ضرورة أنها بواحد منها لا يكاد يمكن أن يتعلّق بها النهي ، مع ما أورد عليها بالانتقاض طرداً أو عكساً أو

بغيره .

والحاصل عدم تماميّة التعريفات المذكورة ، لورود الإشكال عليها بالنقض طرداً أو عكساً أو بالدور كما في

التعريف الأوّل ، لأخذ « التعبد » في تعريف « العبادة » .

إلا أنه ذكر أن هذه التعريفات ليست بحدّ ولا رسم بل هي من قبيل شرح الاسم ، فلا وجه للإطالة .
وأما « المعاملة » ، فقد اختلف المراد منها في الكتب الفقهيّة ، فقد تطلق في مقابل العبادة ، فتكون أعم من العقود والإيقاعات والأحكام ، لكنّ هذا الإصطلاح غير مراد هنا ، لعدم تمثليّ الصحة والفساد في الأحكام .
وقد تطلق في مقابل العبادة ويراد منها الإنشائيّات ، فتعمّ العقود والإيقاعات . وقد تطلق ويراد منها العقود فقط ، لأنّ « المعاملة » ظاهرة في اعتبار الطرفين وهو في العقد دون الإيقاع ... لكن الصحيح أن يكون المراد هنا هو العقود والإيقاعات معاً ، لجريان الصحة والفساد ووقوع النهي في كلا القسمين .

السادسة : (في المراد من الصحة والفساد)

ذكر في (الكفاية)^(٣) : إن الصحة والفساد وصفان إضافيان يختلفان بحسب الآثار والأنظار ، فرمّا يكون شيء واحد صحيحاً بحسب أثر أو نظر وفساداً بحسب آخر ، ومن هنا صحّ أن يقال : إن الصحة في العبادة والمعاملة لا تختلف بل هما فيهما بمعنى واحد وهو التماميّة ، وإمّا الاختلاف فيما هو المرغوب فيهما من الآثار التي بالقياس عليها تتصف بالتماميّة وعدمها ، وهكذا الاختلاف بين الفقيه والمتكلّم في صحة العبادة ، فلمّا كان غرض الفقيه هو وجوب القضاء أو الإعادة أو عدم الوجوب ، فسّر صحة العبادة بسقوطها ، وكان غرض المتكلّم هو حصول الإمتثال الموجب عقلاً لاستحقاق المثوبة ، فسّرهما بما يوافق الأمر تارة وبما يوافق الشريعة اخرى .

(١) مطارح الأنظار : ١٥٧ .

(٢) قوانين الاصول : ١٥٤ .

(٣) كفاية الاصول : ١٨٢ .

ثم إنه نبّه على أنّ الصّحة والفساد عند المتكلّم وصفان اعتباريان ينتزعا
من مطابفة المأني به للمأمور به وعدمها ، وأمّا الصّحة - بمعنى سقوط الإعادة والقضاء - عند الفقيه ، فهي من
لوازم الإتيان بالمأمور به بالأمر الأوّلي عقلاً ، فالصّحة هذه حكم يستقل به العقل وليس بمنزوع كما توهم
الشيخ .

وعلى الجملة ، حيث أن الأمر في الشريعة يكون على أقسام من الواقعي الأوّلي والثانوي والظاهري ، فإنّ
الصحة في الإتيان بالمأمور به بالأمر الأوّلي الواقعي ليس بحكم وضعي مجعول من قبل الشارع ، أمّا سقوط
الإعادة والقضاء في الإتيان بالمأمور به بالأمر الواقعي الثانوي وبالأمر الظاهري ربّما يكون مجعولاً ، فيكون
السقوط تخفيفاً ومنتهً على العباد مع ثبوت المقتضي لثبوتها ، كما ربّما يحكم بثبوتها ، فيكون الصحة والفساد
- في هذا القسمين - حكمين مجعولين لا وصفين انتزاعيين .

هذا في العبادات .

وأما الصّحة في المعاملات ، فمجعولة ، حيث أنّ ترتب الأثر على المعاملة إنّما هو بجعل الشارع ولو
إمضاءً ، إذ لولا جعله لما ترتب الأثر ، لأصالة الفساد ... هذا في كلّ المعاملة . ثم قال : نعم : صّحة كلّ معاملة
شخصية وفسادها ليس إلّا لأجل انطباقها مع ما هو المجعول سبباً وعدم انطباقها .

وتلخص :

إن المحقق الخراساني تعرّض في هذه المقدّمة لأمرين :

أحدهما : تعريف الصّحة والفساد ، وأنه لا خلاف فيه بين المتكلّم والفقيه ، وإنما الاختلاف بحسب الأثر .
والآخر : إنهما مجعولان أو لا ؟ وملخص كلامه التفصيل في العبادات بين الإتيان بالمأمور به بالأمر
الواقعي وغيره . وفي المعاملات بين الكليّة والجزئية ، خلافاً لمن قال بأنهما مجعولان مطلقاً ، ومن قال بعدم
الجعل مطلقاً ، وغير ذلك .

وقال الميرزا رحمه الله^(١) ما حاصله : إنّ الصّحة الظاهرية قابلة للجعل ، أمّا الواقعية التي هي انطباق
المعتبر والممضى شرعاً على الفرد والحصة من المعاملة ، فهي غير قابلة للجعل .

وفي (المحاضرات)^(٢) ما حاصله : إن الصحة والفساد من الامور العارضة على الموجودات الخارجية ، أمّا
نفس ماهية المعاملة فلا تتّصف بهما ، فلا بدّ من التفصيل بين العبادات والمعاملات : بأن يقال بالجعل في
المعاملات دون العبادات ، والسرّ في ذلك هو أن العبادة متعلّقة بالحكم كما في (فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمْ الشَّهْرَ
فَلْيَصُمْهُ)^(٣) و« صوم الفطر حرام »^(٤) مثلاً ، وأمّا المعاملة فهي موضوع للحكم وترتيب الأثر كقوله تعالى (أَحَلَّ

(١) أجود التقريرات ٢ / ٢٠٩ .

(٢) محاضرات في اصول الفقه ٤ / ١٤٢ .

(٣) سورة البقرة : الآية ١٨٥ .

(٤) وسائل الشيعة ١٠ / ٥١٤ ، الباب ١ تحريم صوم العيدين ، الرقم : ٣ .

اللَّهُ الْبَيْعُ^(١) فالبيع موضوع للنفوذ، أي كلما وجد شيء واتصف بكونه بيعاً فهو نافذ مؤثر، وكذا (أَوْفُوا بِالْعُقُودِ)^(٢) و«الصلح جائز»^(٣) ونحوها. فكانت الصحة في المعاملة قابلةً للجعل دون العبادة.

إشكال الأستاذ

وقد أورد عليه الأستاذ: بأنّ الوضع للموجود محال، بل الموضوع له اللفظ هو المعنى المجرد عن الوجود الذهني أو الخارجي، لأن الغرض من وضع اللفظ هو انتقال المعنى به إلى ذهن السامع، فإذا كان المعنى موجوداً - ولو ذهنياً - لم يقبل الوجود ثانياً.

على أن الالتزام بالقول المذكور يستلزم سقوط البحث عن وضع ألفاظ المعاملات والعبادات للصحيح أو الأعم.

وأيضاً: لازمه الالتزام بكون وضع الألفاظ في العبادات والمعاملات من قبيل الموضوع له الخاص أي الصحيح، لأنّ الموضوع له الصحيح الجزئي هو الموجود، لكنّ الموضوع له الخاص - وإن كان هو الجزئي - إلا أنه ليس الجزئي بوصف الوجود، لأنّ الجزئي هو الماهية، وهي قد تكون موجودةً وقد تكون غير موجودة. فالصحيح ما ذهب إليه الميرزا وغيره من التفصيل بين الصحة الظاهرية والواقعية.

السابعة: (في الأصل في المسألة لو شك في دلالة النهي على الفساد)

تارة: نبحث عن مقتضى الأصل في المسألة الاصولية، واخرى: عن مقتضى الاصل في المسألة الفرعية. هذا في المعاملة. وأما في العبادة، فالأصل هو الفساد لعدم الأمر بها مع النهي عنها.

قالوا: لا أصل يعول عليه في المسألة الاصولية، لأنّ البحث إن كان عقلياً، فهو يعود إلى وجود الملازمة بين النهي والفساد وعدم وجودها، لكن الملازمة وجوداً وعدمها أزلية، ولا حالة سابقة حتى تستصحب ... وإن كان لفظياً، فيعود إلى دلالة النهي التزاماً على الفساد وعدم دلالته، والدلالة الالتزامية فرع للملازمة بين الأمرين، وهي وجوداً وعدمها أزلية ولا حالة سابقة.

قال الأستاذ: لكن الحق هو التفصيل، فقد يقال بأنّ النهي في المعاملة إرشاد إلى الفساد وأنه ظاهر في ذلك، وعلى هذا، فللأصل مجال، لأنّ ظهور اللفظ في المعنى تابع للوضع وهو من الامور الحادثة المسبوقة بالعدم، فمع الشك يستصحب العدم.

وعلى الجملة، فإنه على القول بكون النهي في المعاملة ظاهراً في الفساد، فمع الشك يكون المرجع هو الأصل، اللهم إلا أن لا يجري الأصل لعدم الأثر، وهذا أمر آخر ... فما ذهب إليه المحقق الإصفهاني من عدم الأصل حتى على مبنى ظهور النهي في الإرشاد إلى الفساد، في غير محلّه^(٤).

(١) سورة البقرة: الآية ٢٧٥.

(٢) سورة المائدة: الآية ١.

(٣) وسائل الشيعة ١٨ / ٤٤٣، الباب ٣: إن الصلح جائز بين الناس.

(٤) نهاية الدراية ٢ / ٣٩١.

وأما في المسألة الفرعية ، فقد أفاد الميرزا^(١) أن الأصل في المعاملة هو الفساد ، لأنه مع الشك في صحة المعاملة يشك في ترتب الأثر عليها ، وحينئذ فالأصل بقاء كل من العوضين على ملك مالكة . وأما في العبادات ، فإن الأصل الجاري فيها لدى الشك في الصحة هو قاعدة الاشتغال ، إلا في موارد الأصل الثانوي كقاعدة الفراغ مثلاً ، كما أنه يمكن وجود القاعدة الثانوية المقتضية للصحة في المعاملة كذلك ، كأصالة الصحة في عمل الغير ... هذا في الشبهة الموضوعية .

وأما في الشبهات الحكمية الكلية في المعاملات فقد قالوا بأصالة الفساد .

قال الأستاذ : جريان هذا الاستدلال منوط بعدم كون الشك في المورد من قبيل الشك بين السبب والمسبب . مثلاً : لو شك في أنه هل الفصل الطويل بين الإيجاب والقبول مبطل للصيغة أو لا ؟ فقد يقال برجوعه إلى الشك في اعتبار الاتصال ، ومع جريان البراءة من اعتباره تصح المعاملة ويرتب عليها الأثر ... لحكومة البراءة عن شرطية الاتصال على أصالة الفساد في المعاملة ، فتأمل .

ثم إن المحقق الإيرواني علّق على كلام (الكفاية) هنا بما حاصله^(٢) : إنما يحتاج إلى الأصل العملي حيث لم يتضح دلالة النهي على الفساد ، فيحتمل الصحة واحتمالها احتمالاً لوجود الأمر مع الشك في مانعية النهي ، وحينئذ يحكم بإطلاق الأمر .

لكن فيه : إنه يناقض كلامه في أول مبحث اجتماع الأمر والنهي إذ قال : ما له معنى محصل هو أن للأمر دلالة على عدم النهي وللنهي دلالة على عدم الأمر . فيقال له : لا ريب في تعلّق النهي بالعمل ومعه فلا أمر كما ذكر حتى يتمسك بإطلاقه ؟

على أن صاحب (الكفاية) يرى التضاد بين الأحكام الخمسة ، فمع وجود النهي يستحيل وجود الأمر ، فأين الأمر حتى يتمسك بإطلاقه ؟

أما في العبادات ، فقد أفاد الميرزا : بأن الرجوع إلى الأصل يبتني على الخلاف في جريان الأصل في موارد الشك بين الأقل والأكثر ، فعلى القول بالبراءة تكون العبادة صحيحة ، وهي فاسدة على القول بالاشتغال . وأشكل عليه الأستاذ : بأن مقتضى القاعدة هو الفساد مطلقاً ، لأنه مع وجود النهي لا أمر حتى يقصد ، وأما الصحة بقصد الملاك فموقوفة على إحرازه وهو في مثل ما نحن فيه أول الكلام .

وأما المحقق الإصفهاني^(٣) فملخص ما أفاده في المقام :

أما في المسألة الاصولية ، فلا أصل يعول عليه ، لأن الصحة إن كانت عبارة عن موافقة الأمر ، فالمفروض عدم الأمر ، وإن كانت مطابقة المأني به للمأمور به في الملاك ، فالمفروض واجدية العمل لجميع الأجزاء والشرائط ، فالمطابقة حاصلة فلا شك حتى يرجع إلى الأصل .

(١) أجود التقريرات ٢ / ٢١٢ .

(٢) نهاية النهاية ١ / ٢٤٦ - ٢٤٧ .

(٣) نهاية الدراية ٢ / ٣٩١ .

وأما في المسألة الفرعية ، فقد بنى المسألة على الخلاف في أن اقتضاء النهي عقلي أو لفظي ، فعلى القول الأول يكون الأصل هو الفساد ، إذ كونها عقلية معناه ملازمة النهي لمبغوضية العمل ، وإذا كان مبغوضاً فالعمل فاسد بلا كلام ، وإلا فلا ... ومع الشك في عدم المبغوضية لا يكون صالحاً للمقربية ، فهو فاسد . أما على القول الثاني ، بأن يكون البحث في الدلالة اللفظية للنهي وأنه إرشاد إلى المانع أو لا ؟ فإن الشك يرجع إلى وجود المانع والأصل عدمه .

إشكال الأستاذ

وناقشه الأستاذ : بأنه لولا وجود الحزاة أو النقص في العبادة لما تعلّق بها النهي ، فصلاة الحائض فيها نقص وإلا فلماذا النهي ؟ ومع الحزاة والنقص كيف تكون واجدةً لملاك صلاة غير الحائض ؟ فدعوى موافقة المأني به للمأمور به غير واضحة ... هذا في المسألة الاصولية .

وأما ما ذكره في المسألة الفرعية ، فصحيح بناءً على كونها عقلية ، لأنه مع احتمال المبغوضية يشك في المقربية ، والنتيجة هي الفساد . وأما بناءً على كونها لفظية ، فما ذكره هو - وغيره من الأعلام - مخدوش ، لأن أركان الإستصحاب مع الشك في ظهور النهي في المانع تامة ، لأن ظهور الألفاظ في معانيها من الأمور الحادثة المسبوقة بالعدم ، أما العدم الأزلي فواضح ، وأما النعتي ، فلأن ظهور اللفظ في المعنى ليس ممّا لا ينفك عن المعنى بل هو وصف متأخر عن وجود اللفظ ، فالأركان تامة . ويبقى الكلام في أثر هذا الإستصحاب ، فقد تقرّر عندهم أن المستصحب إما يكون حكماً شرعياً أو موضوعاً لحكم شرعي ، لكن التحقيق عدم انحصار الأثر في ذلك ، فقد يكون الإستصحاب مثبتاً للحكم الشرعي أو موضوعه أو يكون نافيّاً له ، والحكم الشرعي الذي يجري فيه الاستصحاب أعم من الفرعي كالوجوب والحرمة والاصولي كالحجّة ، وفيما نحن فيه : الظهور موضوع للحجّة الشرعية ، فيجري الاستصحاب فيه لإثبات هذا الأثر أو نفيه .

لكن يبقى إشكال آخر وهو لغوية هذا الإستصحاب ، لأن مجرد الشك في الظهور كاف لعدمه ، وإذ لا ظهور فلا حجّة .

ويمكن الجواب عنه : بأن فائدة هذا الإستصحاب هو نفي الملازمة العقلية بين النهي والفساد ، وعلى الجملة ، فإن أثر هذا الإستصحاب هو رفع موضوع الأصل العقلي ، لأنّ كلّ أصل عقليّ فإن جريانه معلّق على عدم وجود تعبد شرعي في موضوعه نفيّاً أو إثباتاً .

وأما التمسك بالأصل لرفع المانع ، فإن كان المقصود التمسك بالبراءة ففيه : إنها إما تجري في موارد الشك في المانع ، حيث يكون الأقل متيقناً ويشك في اعتبار شيء زائداً عليه ، كما في الشك في أجزاء الصلاة مثلاً ، وأما النهي في العبادة الذي هو إرشاداً إلى المانع فلا يبقى معه أمرٌ بها ، فكيف تجري البراءة ؟ وإن كان المقصود هو التمسك بالأصل اللفظي - كما هو ظاهر كلامه - ففيه : إنه ليس هنا إلا الإطلاق ، والتمسك به على مبنى المحقق الخراساني غير تام ، لأنه يرى التضاد بين الأحكام أنفسها ، وأما على مبنى المحقق الإصفهاني - وهو التضاد بينها في المبدء والمنتهى - فلا ريب في وقوعه في المنتهى وهو مرحلة الامتثال ، لأنّ النهي يقتضي انزجار

المكلف والأمر يقتضي انبعائه ، وكون المكلف منزجراً ومنبعثاً محال ، فشمول إطلاق الأمر لمثل المقام محال .
هذا أولاً .

وثانياً : إنه إن كان النهي إرشاداً إلى المانعية ، كان الحاصل تقييد الأمر بالصلاة بعدم الحيض مثلاً ، وإن لم يكن فالإطلاق على حاله ، ومع الشك في كونه إرشاداً يتحقق الشك في وجود الأمر بها - والمفروض وجود النهي ، وإذا احتل الأمر احتمال اجتماع الضدين ، واجتماعهما احتمالاً محال كاجتماعهما واقعاً ، فسقط التمسك بالإطلاق .

رأي الأستاذ في هذه المقدمة

هذا ، ويظهر المختار في المقام مما تقدم في الكلام على آراء الأعلام ، وحاصل ذلك في المسألة الاصولية هو ضرورة التفصيل ، فعلى القول بكون البحث عقلياً ، فلا أصل ، وعلى القول بكونه لفظياً ، فإن كان من جهة الدلالة الالتزامية ، فالتمسك به مشكل وإن كان لا يخلو عن وجه ، وإن كان من جهة الإرشاد إلى المانعية ، فأركان الاستصحاب تامة .

وأما في المسألة الفرعية .

أما في المعاملات ، فمقتضى الأصل هو الفساد مطلقاً .

وأما في العبادات ، فالفساد - سواء قلنا بكون المسألة عقلية أو لفظية - لأنه لا أمر مع وجود النهي ، ولا أصل محرز للصحة لا لفظاً ولا عقلاً .

الثامنة (في أقسام متعلق النهي)

قد قسمنا النهي سابقاً إلى أقسام وذكرنا أن أي قسم منها داخل في البحث . وهنا نذكر أقسام متعلق النهي .

قال في الكفاية : إن متعلق النهي ، إما أن يكون نفس العبادة أو جزأها أو شرطها الخارج أو وصفها الملازم لها كالجهر والإخفات للقراءة أو وصفها غير الملازم كالغصبية لأكوان الصلاة المنفكة عنها^(١) .

توضيحه :

تارة : يتعلق النهي بنفس العبادة بذاتها . واخرى لا بذاتها ، فإن النهي عن صلاة الحائض قد يكون نهياً عن ذات هذه الصلاة ، وقد يكون نهياً عنها فيما إذا جيء بها قربة إلى الله فهو تشريع .

ومثال النهي عن الجزء هو النهي عن قراءة العزائم في الصلاة .

ومثال النهي عن شرط خارج عن العبادة ، النهي عن تطهير الثوب بالماء المغصوب .

والنهي عن الوصف يكون على نحوين وسيذكر فيما بعد انقسام النهي المتعلق بجزء العبادة أو شرطها

إلى ما يكون بنحو الواسطة في العروض وما يكون بنحو الواسطة في الثبوت .

(١) كفاية الاصول : ١٨٤ .

(قال) : وممّا ذكرنا في بيان أقسام النهي في العبادة يظهر حال الأقسام في المعاملة .

الإشكالات على الكفاية

وأشكل المحققان الإصفهاني والإيرواني^(١) : بأنّ الجزء والشرط والوصف إن كان عبادةً فلا فرق بينه وبين الصلاة ، فالتقسيم بهذه الصورة بلا فائدة ، ولو قيل بأنّ فائدته من جهة أنه هل إذا فسّد الجزء أو الشرط أو الوصف فالصلاة باطلة أو لا ، فإنّ هذا بحثٌ آخر لا علاقة له بمسألة تعلّق النهي بالعبادة . وكذا الإشكال فيما ذكره من انقسام النهي عن الجزء أو الشرط إلى ما يكون بنحو الواسطة في العروض أو الثبوت ، لأنّ المنهي عنه حقيقة ، إن كان العبادة بنفسها ، فهذا هو موضوع المسألة ، وإن كان هو الجزء أو الشرط - وكان تعلّقه بالعبادة مسامحةً - عاد الكلام السابق بأنّه إن كان الجزء أو الشرط عبادةً فهو داخل في موضوع البحث ، وإن لم يكن عبادة فلا وجه للبحث عنه . وهذا هو الإشكال الأول .

وأشكل المحقق الإصفهاني ثانياً في قول (الكفاية) : بأنّ النهي عن الجزء يوجب فساده ولا يوجب فساد العبادة ، فقال : لا دليل على كون جزء العبادة عبادةً ، لأنّ العبادة إن كانت ما له حسنٌ ذاتي ، فقد لا يكون لجزء العبادة حسن ذاتي مع كون المركّب منه ومن غيره عبادةً لها حسن ذاتي . وإن كانت ما أمر بها بأمر لا يسقط إلّا بالإتيان بالعمل بقصد القربة - بخلاف التوضّي - فقد يكون الأمر المتعلّق بالجزء - بما هو جزء - غير عبادي بل المتعلّق بالمركّب لا يسقط إلّا بوجه قربي ... وعلى الجملة ، فقد لا يكون جزء العبادة عبادة ، فلا يتمّ كلام (الكفاية) .

الإشكال الثالث : ما أورده بعض أهل النظر ، وحاصله بطلان تقسيم الوصف إلى القسمين المذكورين ، لأنّه كما لا ينفك القراءة عن الجهر والإخفات ، كذلك لا تنفك عن الإباحة أو الغصبيّة في المكان . الإشكال الرابع : ما أورده المحقق الإيرواني ، وحاصله بطلان جمع (الكفاية) بين « الغصب » و« الصلاة » ، لأنّه قد جعل « الغصب » وصفاً للصلاة ، فهو مغايرٌ لها ، والاتحاد بين الوصف والموصوف محالٌ ، فقله باجتماع الغصب والصلاة جمع بين الضديّن .

دفاع الأستاذ عن الكفاية

وأجاب شيخنا عن هذه الإشكالات :

أما الأوّل ، فإنّ تقسيم (الكفاية) كذلك ليس بلا أثر ، لأنّ تعلّق النهي بجزء العبادة أو شرطها أو وصفها مفسدٌ أو لا ، هو ممّا وقع فيه الخلاف ، فالمحقق النائيني يقول باقتضاء النهي عن الجزء لفساد العبادة خلافاً للكفاية . وأيضاً ، فإنّ النهي عن الوصف الملازم أو المفارق في صورة الاتحاد الوجودي ، يسري إلى العبادة أو لا يسري ؟ فصاحب (الكفاية) يرى السراية ، وفي ذلك بحثٌ .

(١) نهاية الدراية ٢ / ٢٩٣ ، نهاية النهاية ١ / ٢٤٧ .

إذن ، ليس ذكر هذه التقسيمات في المقام بلا أثر .

وأما الثاني ففيه : إنَّ هذا الكلام إما يتمُّ لو كان للمركب وجود غير وجود الأجزاء كما في المركبات الحقيقية ، لكنَّ المركب الاعتباري - كالصلاة - ليس إلا نفس الأجزاء من التكبير والقيام والركوع والسجود ، وعلى هذا ، فإنَّ كانت العبادة ما له حسن ذاتي ، فإنَّ هذا المركب حسن ذاتاً ، ولو كان بعض أجزائه ليس عبادةً لم يتَّصف بالحسن ، لأنَّ المركب من الحسن وغير الحسن يستحيل أن يكون حسناً بذاته . وإن كانت العبادة ما لا يسقط الأمر به إلا بالإتيان به بقصد القربة ، فإنَّ المركب ليس له إلا أمر واحد لا عدة أوامر بعدد الأجزاء ، وقد ذكر المحقق الإصفهاني في مبحث الاشتغال أنَّ الأمر المتعلِّق بالمركب واحد بالوحدة الحقيقية وبسيط بالبساطة الحقيقية ، غير أنَّ المتعلِّق مركَّب ، وعلى ذلك يقال له : كيف يكون البسيط توصلياً وتعبدياً معاً ؟

وأما الثالث ففيه : إنَّ وجه التفريق بين الغضب والجهر والإخفات هو تعلُّق النهي في الجهر والإخفات بنفس الوصف ، قال تعالى (وَلَا تَجْهَرُ بِصَلَاتِكَ وَلَا تُخَافُتْ بِهَا)^(١) وفي الخبر : « رجل جهر فيما لا ينبغي الإجهار فيه ... »^(٢) فكان الوصف لازماً للقراءة غير منفك عنه . أمَّا في الغضب ، فإنَّ المتعلِّق للنهي هو الغضب لا الغضب في الصلاة ، فكان وصفاً مفارقاً ، وبهذا السبب قسّم في (الكفاية) الوصف إلى القسمين ... والإشكال مندفع .

وأما الرابع ، فالجواب : إنَّ الوصف على قسمين ، فهو تارةً : ينضمُّ إلى الموصوف كما في البياض بالنسبة إلى الجدار ، ولا اتِّحاد في هذا القسم بين الوصف والموصوف ، واخرى : هو وصف انتزاعي كما في الفوقية والتحتية مثلاً ، فإنَّ الاتحاد ثابت بينه وبين الموصوف ، إذ ليس الفوقية منضمّة إلى السقف بل هي مفهوم متَّحد معه وجوداً ... والغصبية من هذا القبيل ، لأنها عنوان منتزَع من التصرف في مال الغير بلا إذن منه . فمنشأ الإشكال هو الخلط بين القسمين من الوصف .

الإشكال الوارد على الكفاية

وأورد المحققان - الإصفهاني والإيرواني - على ما ذكره صاحب (الكفاية) في الوصف الملازم بما حاصله : لو كان الجهر بالقراءة غير القراءة ، بمعنى أن يكون هذا الكيف المسموع ذا مراتب ، كما هو الحال في النور مثلاً ، فيكون القراءة الجهرية هي المرتبة الشديدة من القراءة ، لكان بحثاً آخر . لكنَّ المحقق الخراساني يرى أنَّ الجهر وصف للقراءة ، فلكلٍّ منهما وجود إلا أن بينهما ملازمةً ، هذا من جهة . ومن جهة اخرى : فإنَّه يرى اشتراط أن لا يختلف المتلازمان في الحكم وإن لم يقيم دليل على ضرورة اتحادهما فيه ، وعلى ما تقدّم ، فإنَّ قوله هنا بسراية النهي من اللازم إلى الملزوم مردود ومخالف لمسلكه .

وعلى الجملة ، فإنَّ مفاد كلام (الكفاية) هنا إثبات بطلان العبادة بسبب ورود النهي عن الوصف الملازم ، وهذا يتوقَّف على رفع اليد عمّا ذكرناه عنه من المبني .

(١) سورة الإسراء : الآية ١١٠ .

(٢) وسائل الشيعة ٦ / ٨٦ ، الباب ٢٦ ، الرقم : ٢ .

قال شيخنا : وهذا الإشكال وارد على (الكفاية) .

هذا تمام الكلام على المقدمات .

ويقع البحث في مقامين :

الأول : في النهي عن العبادة

هل النهي عن العبادة يقتضي الفساد أو لا ؟ قولان .

دليل القول بالفساد : إنه يعتبر في العبادة قصد القربة ، أما على القول باعتبار قصد الأمر - كما عليه صاحب (الجواهر) قدس سرّه - فمع النهي لا يوجد الأمر لضرورة التضادّ بين الأمر والنهي ، فالعباديّة منتفية . وأما على القول بكفاية قصد الملاك - كما هو المختار - فتارةً : يكون ملاك العبادة مزاحماً بملاك أهم ، فيوجب سقوط الأمر أو تحقق النهي التبعي ، وفي هذه الحالة يمكن التقربّ قصده ، لأن المفروض عدم وجود أيّ نقص في ملاك الصلّة ، فإن قلنا بأنّ الأمر بالشيء لا يقتضي النهي عن ضده ، فلا اقتضاء للأمر بالإزالة للنهي عن الصلّة ، فنحن في راحة ، وإن قلنا بالإقتضاء فقولان ، لأن المشهور أنّ النهي عنها في المثال تبعيٌّ ناشئ عن المزاحمة ، ومثل هذا النهي لا ينافي قصد القربة بملاك الأمر ، فنحن في راحة كذلك ، لكن المختار عند الأستاذ أنه بناءً على الإقتضاء يكون النهي التبعي أيضاً رافعاً لصلاحية العمل للتقربّ ، إذ لا يفرق في كونه منهياً عنه بين النهي التبعي وغيره .

لكنّ المهمّ في المقام : أنّ النهي عن العبادة - كالنهي عن صلاة الحائض - ليس نهياً عرضياً ناشئاً من المزاحمة ، بل هو ناشئ عن المفسدة في نفس العمل ، ومثل هذا الملاك المبتلى بمفسدة ملزمة ، غير صالح للتقربّ به بحكم العقل ، فيكون العمل باطلاً بناءً كفاية قصد الملاك كذلك .

قول المحقق العراقي بعدم الفساد

وذهب المحقق العراقي إلى عدم اقتضاء النهي المولوي التحريمي المتعلّق بالعبادة لفسادها^(١) قال : إلّا من جهة قضية الإخلال بالقربة الموقوفة على العلم به ، وإلّا فمن جهة فقدانها للملاك والمصلحة لا دلالة عليه بوجه من الوجوه ، لأن غاية ما يقتضيه النهي المزبور بما أنه نهى مولوي تحريمي إنما هو الدلالة على قيام المفسدة في متعلّقه ، وأما الدلالة على عدم وجود ملاك الأمر والمصلحة فيه ولو من جهة اخرى فلا . نعم ، مع الشك في الملاك كان مقتضى الأصل هو الفساد ، ولكنه غير مرتبط باقتضاء النهي المولوي لذلك .

(١) نهاية الافكار ج (١ - ٢) ٤٥٦ .

وحاصل كلامه : إن المنشأ لفساد العبادة منحصرٌ بأمرين ، فإمّا هو عدم الملاك ، وإمّا عدم تمثي قصد القربة بالعبادة مع وجود النهي عنها ، ومن الواضح اعتبار قصد القربة فيها إمّا جزءاً أو شرطاً ، فإذا انتفى انتفى الكلّ أو المشروط .

لكنّ النهي لا دلالة له على عدم الملاك ، لأن غاية مدلوله وجود المفسدة في العمل ، أما الدلالة على عدم المصلحة فلا ، لعدم التضاد بين المصلحة والمفسدة ، بل التضاد هو بين المحبوبيّة والمبغوضيّة ، وعلى هذا ، يمكن اجتماع المصلحة والمفسدة في الشيء الواحد ، كما في استعمال الدواء لعلاج مرض ، فإنّه « ليس من دواء إلاّ ويُهَيِّجُ داءً » كما في الخبر^(١) .

وأما قضيّة قصد القربة ، فإنّه يتمثّل مع وجود النهي في حال جهل المكلف بالنهي وإن كان موجوداً في الواقع .

الجواب

والجواب عمّا ذكره :

أما في القسم الأول من كلامه و هو كون العمل ذا مصلحة مع تعلّق النهي به .
ففيه : إن مجرد وجود المصلحة في العمل غير كاف لصلاحيته للمقربيّة ، لحكم العقل - وهو الحاكم في باب المقربيّة والمبغديّة - بأنها إمّا تصلح للمقربيّة في حال كونها غرضاً للمولى ، بأن تكون منشأً لأمره بالعمل أو يتعلّق بها غرضه ، وإلاّ ، فإن مجرد واجديّة العمل للمصلحة لا تصيّرهُ مقرباً من العمل . هذه هي الكبرى . وفي مقامنا : لا شك في أنه مع وجود النهي التحريمي عن العمل تكون المصلحة الموجودة فيه ساقطة عن كونها غرضاً للمولى ، بل يكون النهي كاشفاً عن وصول المفسدة إلى حدّ الغرضية ، فيكون غرضه هو الإنزجار عنه لا الانبعاث إليه ...

والحاصل : إنه مع تسليم ما ذكره من عدم المنافاة بين المصلحة والنهي نقول : عندما يقوم النهي عن العمل تكون الفعلية للمفسدة ، والمصلحة من حيث الغرض على حدّ الشأنية ، وإذا وصلت المفسدة إلى الفعلية كان غرض المولى هو الانزجار عن العمل المنهي عنه ، وما يكون كذلك فلا يصلح للمقربيّة .

وأما في القسم الثاني من كلامه ، وهو تمثي قصد القربة من المكلف مع جهله بالنهي ، فيتّضح ما فيه مما ذكرناه في القسم الأول ، لأنّ مجرد قصد القربة وتمثيّه غير كاف ، بل لابدّ قبل ذلك من صلاحية العمل للمقربيّة ، والعمل الذي تعلّق به النهي وكان الانزجار عنه هو الغرض من المولى ، غير صالح للمقربيّة ، فلا يكون عبادةً ، إذ كيف يكون عبادةً وهو مبغوض فعلاً وإن كان محبوباً في عالم الشأنية ؟

وعلى هذا الأساس نقول ببطلان العبادة في باب اجتماع الأمر والنهي بناءً على الامتناع ، وأنّ الجهل بالنهي لا يكون مناطاً للصحة ، لأنه قد قصد التقرب إلى المولى بما هو مبغوض عنده ، غاية الأمر يكون معذوراً

(١) وسائل الشيعة ٢ / ٤٠٨ ، الباب ٤ ، الرقم : ١ .

بسبب الجهل ، نظير ما إذا قتل ابن المولى بقصد القرية إليه جاهلاً بكونه ابنه وزاعماً أنه عدو له ، فإنَّ العمل مبعوض للمولى وإن كان ذا حسن فاعلي .

قول المحقق الحائري بعدم الفساد

قال رحمه الله : الحق أنه لا يقتضي الفساد . أما في العبادات ، فلأن ما يتوهم كونه مانعاً عن الصَّحة كون العمل مبعوضاً ، فلا يحصل القرب المعتبر في العبادات به . (قال) وفيه : إنه من الممكن أن يكون العمل المشتمل على الخصوصية موجباً للقرب من حيث ذات العمل ، وإن كان إيجاده في تلك الخصوصية مبعوضاً للمولى . وبعبارة اخرى : فكما أننا قلنا في مسألة اجتماع الأمر والنهي بإمكان أن يتحد العنوان المبعوض مع العنوان المقرب ، كذلك هنا من دون تفاوت ، فإن أصل الصَّلاة شيء وخصوصية إيقاعها في مكان مخصوص - مثلاً - شيء آخر مفهوماً وإن كانا متحدين في الخارج . نعم ، لو تعلَّق النهي بنفس المقيّد - وهي الصَّلاة المخصوصة - فلازمه الفساد ، من جهة عدم امكان كون الطبيعة من دون تقييد ذات مصلحة توجب المطلوبية ، والطبيعة المقيدة بقيد خاص ذات مفسدة توجب المبعوضيّة .

والحاصل : إنه كلما تعلَّق النهي بأمر آخر يتحد مع الطبيعة المأمور بها ، فالصحة والفساد يبتنيان على كفاية تعدد الجهة في تعدّد الأمر والنهي ولوازمها من القرب والبعد والإطاعة والعصيان والمثوبة والعقوبة ، وحيث اخترنا كفاية تعدّد الجهة في ذلك ، فالحق في المقام الصحة . هذا كلامه في المتن^(١) .

وقد علّق في الحاشية على ما ذكره في حاصل المقام بقوله :

فيه : إن الجهتين المتغايرتين مفهوماً المتحدتين وجوداً في باب الاجتماع كان اتحادهما مصححاً للحمل ، فلهذا وقع اجتماع الأمر والنهي في مورد تصادقهما محلاً للنزاع المتقدم . وأما إذا كان أحد المفهومين منطبقاً على ذات الفعل والآخر كان من قبيل الخصوصية ، فمن الواضح عدم صحة حمل أحدهما على الآخر ، وإن كان الحدّ الواحد من الوجود محيطاً بكليهما ، فالقائل بالامتناع في الفرض الأول لا يلزم أن يقول به في الثاني لعدم الاتحاد الحلمي . نعم ، حيث أن المتخصّص والخصوصيّة متلازمان في الوجود لا يمكن اختلافهما في الحكم ، بأن يتعلّق الأمر بالذات مثلاً والنهي بالخصوصيّة ، بناءً على ما هو المفروض من سراية الأمر من الطبيعة إلى الأفراد ، فلا بدّ من تقييد الأمر بغير هذا المورد ، ولكن هذا لا يوجب فساد العبادة ، لقيام الملاك في ذات الفعل ، فيكون الفاعل متقرّباً بنفس فعل الصَّلاة مثلاً ومسخوطاً عليه لوصف كينونته في الحمام .

فتحصل مما ذكرنا هنا وما ذكرنا في المتن أنه متى تعلَّق النهي بالخصوصيّة ، فالحق ، صحّة العبادة حتى على القول بالامتناع في المسألة السابقة ، ومتى تعلَّق بالخاص البطلان حتى على القول بالجواز هناك .

وتوضيح إشكاله على المتن هو : وجود الفرق بين محلّ الكلام ومسألة اجتماع الأمر والنهي ، لأنّ متعلّقي الأمر والنهي هناك - وهما الصَّلاة والغصب - متّحدان في الوجود ، وإن كانا متغايرين مفهوماً ، ولذا يحمل

(١) درر الفوائد (١ - ٢) ١٨٧ .

أحدهما على الآخر فيقال : هذه الصلوة تصرف في مال الغير ، بخلاف مسألتنا هذه ، فإنه لا اتحاد بينهما من جهة الحمل ، فهما متغايران مفهوماً ، إذ الصلوة غير الكينونة في الحمام ولا يصح حمل أحدهما على الآخر ... فهذا الفرق موجودٌ ، لكنّ المبني - وهو صفة الصلاة في كلتا المسألتين - واحد ، أمّا هناك فلكفاية تعدد الجهة ، وأمّا هنا ، فلأن المفروض تعلّق النهي بالخصوصية وهو الكينونة في الحمام ، وهو لا يتعدّى إلى المتخصّص أي الصلوة ، فيكون الملاك في الصلوة محفوظاً والأمر به باقياً ، فهو على محبوبيته وإن كانت الخصوصية مبغوضةً ، فلا وجه لبطلانها .

الجواب

إنه لا يخفى الإضطراب في كلام هذا المحقق ، فهو يقول بأنّ المتخصّص والخصوصية لهما حدّ واحد من الوجود ، وبعد فاصل قليل يقول : نعم حيث أن المتخصّص والخصوصية متلازمان في الوجود . فإنّ هذا يستلزم تعدّد وجودهما ، لأن النسبة للزومية بين شيئين لا يتحقق إلّا بوجودهما ، ولا يعقل اتحادهما في الوجود لكون النسبة بينهما نسبة العلة إلى المعلول

ومع غصّ النظر عن ذلك نقول : إنّ البحث في المسألة هو عن تعلّق النهي بالعبادة ، لا تعلّقه بلازمها ، فجعل خصوصية الكينونة في الحمام من لوازم الصلوة خلف لفرض البحث ، وإن كانت موجودة مع الصلوة ، فمن المستحيل أن يكون الوجود الواحد محبوباً ومبغوضاً آن واحد ، بأن يكون ذا مصلحة فعلية ومفسدة فعلية معاً .

وممّا ذكرنا ظهر ما في كلامه أخيراً من أن الصلوة محبوبة ولكنّ كينونتها في الحمام مبغوض . ففيه : إن طبيعة الصلوة ليست غير الكينونة في الحمام ، لكونها كذلك حصّة من الصلوة ، فهما موجودان بوجود واحد ، ووجودها كذلك عين وجود الطبيعة ، وحينئذ ، لا يعقل مع تعلّق النهي بوجود الصلوة في الحمام أنّ تكون الصلوة هذه سالحةً للتقرّب . والطبيعة بما هي لا تصلح للمقربية ، لعدم ترتب الأثر على الطبيعة ما لم يتحقق خارجاً في حصّة من حصصها .

لو تعلّق النهي بجزء العبادة

ومن الصور التي ذكرها المحقق الخراساني في المسألة : تعلّق النهي بجزء من أجزاء العبادة ، كالنهي عن قراءة العزائم في الصلوة ، فهل يقتضي فساد الجزء أو العبادة ؟ قال في (الكفاية) بالأول ، وقال الميرزا بالثاني .

دليل الميرزا على فساد العبادة

واستدل الميرزا رحمه الله لدعواه بما حاصله^(١) : إن جزء العبادة إمّا أن يؤخذ فيه عدد خاص ، كالوحدة المعتمدة في السورة بناءً على حرمة القرآن ، وإمّا أن لا يؤخذ ذلك . أمّا الأوّل : فالنهي المتعلّق به يقتضي فساد

(١) أجود التقريرات ٢ / ٢١٧ .

العبادة ، لأن الآتي به في ضمنها ، إمّا أن يقتصر عليه فيها أو يأتي بعده بما هو غير منهي عنه ، وعلى كلا التقديرين ، لا ينبغي الإشكال في بطلان العبادة المشتملة عليه ، لأن الجزء المنهي عنه يكون خارجاً عن إطلاق دليل الجزئية أو عمومه ، فيكون وجوده كعدمه ، فإنّ اقتصر المكلف عليه في مقام الامتثال بطلت العبادة لفقدائها للجزء ، وإن لم يقتصر عليه بطلت ، من جهة الاخلال بالوحدة المعترية في الجزء كما هو الفرض . ومن هنا تبطل صلاة من قرأ إحدى العزائم في الفريضة ، سواء اقتصر عليها أم لم يقتصر ، لأن قراءتها تستلزم الإخلال بالفريضة من جهة ترك السورة أو لزوم القرآن ، بل لو بنينا على جواز القرآن لفسدت الصلاة في الفرض أيضاً ، لأن دليل الحرمة قد خصص دليل الجواز بغير الفرد المنهي عنه ، فيحرم القرآن بالإضافة إليه . هذا مضافاً إلى أن تحريم الجزء يستلزم أخذ العبادة بالإضافة إليه بشرط لا ... فالعبادة المذكورة تبطل من جهات :

١ - كونها مقيدةً بعدم ذلك المنهي عنه ، فيكون وجوده مانعاً عن صحتها ، وذلك يستلزم بطلانها عند اقترانها بوجوده .

٢ - كونه زيادة في الفريضة ، فتبطل الصلاة بسبب الزيادة العمدية المعترية عندها في صحتها .

٣ - كون هذه الزيادة من مصاديق التكلم العمدي ، إذ الخارج عن عمومها هو الذكر غير المحرم .

وأما الثاني - أعني ما لم يؤخذ فيه عدد خاص - فقد اتضح الحال فيه ممّا تقدّم ، لأن جميع الوجوه المذكورة المقتضية لفساد العبادة المشتملة على الجزء المنهي عنه جارية في هذا القسم أيضاً . وإمّا يختص القسم الأول بالوجه الأول منها .

نقد السيّد الخوئي وموافقة الأستاذ

وقد ذهب السيد الخوئي والشيخ الأستاذ إلى عدم فساد العبادة وفقاً لصاحب (الكفاية) ، فأشكل السيّد على الميرزا - في حاشية الأجود - ووافقه الأستاذ بما حاصله :

إن النهي عن قراءة العزائم في الفريضة نهي تكليفي يكشف عن المبعوضة بلا كلام ، فإن كان بين هذا النهي والمانعية عن صحة الصلاة ملازمة ، فالحق مع الميرزا ، ولكن لا ملازمة بينهما ، بل النسبة عموم وخصوص من وجه .

توضيحه :

إنه تارةً : يكون النهي إرشاداً إلى المانعية ابتداءً ، كالنهي عن الضحك في الصلاة أو البكاء من أجل الدنيا فيها ، ولا ريب في اقتضائه للفساد من جهة ابتلاء الصلاة بالمانع عن الصحة لها . واخرى : لا يكون كذلك ، كما فيما نحن فيه ، إذ غاية ما يدل عليه النهي عن قراءة العزائم في الصلاة مبعوضة ذلك عند المولى ، فيكون دليلاً مخصّصاً لعموم دليل القراءة في الصلاة ... فلا تكون السورة من العزائم جزءاً من أجزائها ، لكنّ الكلام في اقتضاء سقوطها عن الجزئية أن تكون الصلاة بشرط لا ، فإنّ القول بذلك غير صحيح ، وإلا لكانت حرمة كلّ شيء موجبةً لذلك أيضاً ، فلا بدّ من الالتزام ببطلان كلّ عبادة أتي في ضمنها بفعل محرّم خارجي كالنظر إلى الأجنبية في الصلاة ، مع أنه واضح البطلان .

فالحق : أن حرمة قراءة العزائم في الفريضة لا يقتضي اعتبارها بالإضافة إلى العزائم بشرط لا ، لعدم الملازمة بين الحرمة والممانعية ، فقد يكون الشيء حراماً وليس بمانع عن الصحة كالمثال المذكور ، وقد يكون مانعاً وليس بحرام ، كالبيع وقت النداء يوم الجمعة ، فالنسبة عموم من وجه .

وعلى هذا ، فلو اقتصر على قراءة العزائم في الصلاة بطلت من جهة فقدتها لجزئها ، لكن هذا غير اقتضاء النهي عن الجزء لفساد العبادة ، وأما إذا لم يقتصر على السورة بل قرأ سورةً أخرى أيضاً من غير العزائم ، فهل تبطل أو لا ؟ فيه بحث . وكذا الكلام من جهة شمول دليل مبطلية التكلم في الصلاة ، لوجود الخلاف في شموله لمثل الذكر الممنوع أو السورة الممنوعة .

فالعمدة في الإشكال على الميرزا هو : عدم وجود الملازمة بين المبعوضة والممانعية على ما تقدم .

لو تعلّق النهي بشرط العبادة

قال في (الكفاية) : لا يكون حرمة الشرط والنهي عنه موجباً لفساد العبادة ، إلاّ فيما كان عبادةً كي تكون حرمة موجبةً لفساده المستلزم لفساد المشروط به .

يعني : إذا كانت العبادة مشروطة بشرط هو عبادة ، كالصلاة المشروطة بالطهارة ، فإذا وقع النهي عن شيء يتعلّق بالوضوء ، كالنهي عن الوضوء بالماء النجس أو المغصوب ، اقتضى فساداً إن وقع بذلك الماء ، وحينئذ ، يفسد شرط الصلاة ، ويفسد المشروط .

وأضاف الأستاذ وفاقاً للسيد الخوئي صورةً أخرى وذلك : ما إذا كان ستر العورة شرطاً لصحة الصلاة ، وتعلّق النهي بلبس الحرير فيها ، فكان الشرط مقيّداً

بعدم الحرير ، فلو ستر العورة بالحرير أصبحت الصلاة فاقدةً للشرط ، لأنّ « الستر » عين « التستر » والاختلاف بالاعتبار ، فالصلاة فاسدة

إذن ، لا يفرّق في ذلك بين كون الشرط عبادياً أو غير عبادي .

نعم ، لو كان الشرط عبارةً عن الأثر الحاصل من فعل ، كاشتراط الصلاة بطهارة اللباس وهي تحصل بغسل الثوب ، فالشرط هو الطهارة لا الغسل ، فلو تعلّق النهي بالغسل لم تفسد الصلاة ، لأن ما تعلّق به النهي ليس شرطاً للعبادة ، وما هو شرط لها لم يتعلّق به النهي .

لو تعلّق النهي بالوصف

والوصف تارةً لازم واخرى مفارق .

فإن تعلّق النهي بوصف لازم لعبادة ، كالجهر الذي هو وصف لازم للقراءة كما مثّلوا ، فهل تفسد العبادة أو لا ؟

الحق : إن العبادة لا تفسد ، لأن النهي لا يتعدى متعلّقه وهو الجهر إلى الموصوف وهو القراءة ، ومعنى ذلك أنه مع اتّصافها بالجهر المنهي عنه ، يسقط الأمر بها لأنّ النهي عن الجهر يسري إليها .

إلا أن الكلام في صغرى المسألة وهي : هل أن الجهر بالقراءة وصف لازم لها أو أنه مرتبة من مراتبها ... فإن كان الأول فقد تقدم ، وإن كان الثاني كان النهي عن الجهر بالقراءة نهياً عن القراءة نفسها ... ؟ والمرجع في تشخيص هذا الموضوع هو العقل ، إذ ليس المورد من موارد الاستظهار من اللفظ حتى يرجع الى العرف ، فما في (المحاضرات) - من أن الجهر لازم القراءة ، وقوله - مع ذلك - بأن النهي عن الجهر بها نهى عنها - مخدوش جداً ، لأنهما إن كانا من المتلازمين ، فإن النهي لا يسري من اللازم إلى الملزوم
والتحقيق : إنه نفسها عقلاً ، والنهي عنه نهى عنها .

وإن تعلّق النهي بوصف مفارق ، كالأمر بالصلاة والنهي عن الغضب ، والنسبة بينهما عموم من وجه كما هو واضح ، فيندرج تحت مسألة اجتماع الأمر والنهي ، فإن قلنا بالجواز وكون التركيب انضمامياً فلا فساد ، وإن قلنا بالامتناع وكون التركيب اتحادياً كان النهي والمفسدة هو الغالب ... فيكون البحث عن مفسدية النهي عن الوصف المفارق بحثاً عن الكبرى المنطبقة على مورد اجتماع الأمر والنهي .

المقام الثاني : في النهي عن المعاملة

ويقع البحث في جهتين :

الجهة الاولى : في مقتضى القاعدة

ولابد من ذكر امور :

(الأول) إنه بين النهي التكليفي عن المعاملة والنهي الوضعي عنها عموم من وجه ، مثلاً : النهي عن شرب الخمر حكم تكليفي ، وعن الغرر في البيع حكم وضعي ، وعن بيع الخمر تكليفي ووضعياً معاً .
(الثاني) تارة بتعلّق النهي بالأثر المترتب على المعاملة ، كما في الخبر^(١) : « ثمن العذرة من السحت » فالحرمة تعلّقت بالأثر وهو الثمن فلا يجوز التصرف في المال المأخوذ في مقابلها ، فيدلّ على الفساد .
فهذا القسم من النهي يدلّ على الفساد ، فهو خارج عن محلّ الكلام .
واخرى : يتعلّق النهي بشيء بحيث لا يجتمع مع نفوذ المعاملة ، كما لو نهى الشارع عن منفعة خاصّة للشيء ، فهنا تكون الحرمة ملازمة لفساد المعاملة على تلك المنفعة الخاصة بإجارة أو غيرها ، للتمانع بين مقتضى النهي ومقتضى الآية (أَوْفُوا بِالْعُقُودِ)^(٢) .
وهذا القسم لا خلاف في دلالته على الفساد ، فهو خارج عن محلّ الكلام .
وثالثة : يتعلّق النهي بشيء ويكون إرشاداً إلى المانعية ، كما في النهي عن بيع المجهول ، فإنه يدلّ على مانعية الجهالة في العوضين عن صحة المعاملة ، فيكون دليل صحة البيع بشرط لا عن الجهالة .
وهذا القسم كذلك لا خلاف فيه ، فهو خارج .

(١) وسائل الشريعة ١٧ / ١٧٥ ، الباب ٤٠ حكم بيع عذرة الانسان وغيره ، الرقم : ١ .

(٢) سورة المائدة : الآية ١ .

ورابعة : يكون النهي إرشاداً إلى الفساد من أول الأمر ، فهو دالٌّ على الفساد بالمطابقة ، كما في الخبر :
« لا تبع ما ليس عندك »^(١) .

وهذا القسم كذلك .

وخامسةً : أن يرد النهي عن معاملة فيكشف عن المَبغوضِيَّة ، فهل يقتضي الفساد أو لا ؟
وهذا هو مورد البحث .

(الثالث) إن النهي يتعلَّق تارةً بالسبب واخرى بالمسبب وثالثة بالتسبب .

فالأول : مثل النهي عن البيع وقت النداء يوم الجمعة ، فالمنهي عنه إنشاء المعاملة حينذاك . والثاني :
مثل النهي عن تمليك الكافر القرآن ، فالمنهي عنه هو المسبب أي تسلُّطه على القرآن . والثالث : مثل تمليك
الزيادة في الربويَّات عن طريق البيع ، فتسبَّب البيع مَبغوض ، فلو كان ذلك عن طريق الصلح مثلاً فلا نهي .

(الرابع) إن هنا بحثاً أساسه التحقيق عن حقيقة الإنشاء ، ففيها مسلكان أساسيان :

أحدهما : إن صيغ العقود والإيقاعات لها السببيَّة لتحقيق عنوان المعاملة .

والثاني : إن حقيقة الإنشاء هو الإعتبار والإبراز .

إن العقد هو العنوان المحصَّل من بعت واشترت ، أنكحت وقبلت ... فهل الصيغة سبب موجد له كما
عليه صاحب (الكفاية) ، أو أنه آله والمعنى الاعتباري ذو الآلة كما عليه الميرزا ؟ وحاصل القولين : مدخلية
الصيغة وسببيَّتها في الأمر الاعتباري .

وفي المقابل هو القول الثاني ، وأن الصيغة كاشفة فقط ومبرزة عن المعنى الاعتباري ... وعلى هذا المبني
يعنون البحث هكذا : تارةً النهي بعنوان المبرز واخرى بالمبرز وثالثةً بالإبراز بهذه الصيغة .

وبعد :

ففي المسألة أقوال ، أحدها : الصحة مطلقاً ، والثاني : الفساد مطلقاً ، والثالث : التفصيل بين النهي
المتعلَّق بالسبب والنهي المتعلَّق بالمسبب ، وفي التفصيل تفصيل .

القول بالدلالة على الفساد

١ - رأي المحقق النائيني

ذهب المحقق النائيني^(٢) إلى أن النهي إذا تعلَّق بالمسبب اقتضى فساد المعاملة ، وأمَّا النهي المتعلَّق
بالسبب ، فقد اتفقوا على عدم اقتضائه له ، لعدم التلازم بين مَبغوضِيَّة الإنشاء وفساد المنشأ .
واستدلَّ الميرزا لما ذهب إليه : بأنَّ صحة المعاملة متوقِّفة على امور : أحدها : أن يكون المنشئ هو المالك أو وليه
أو وكيله . والثاني : أن يكون ذا سلطة

(١) وسائل الشيعة ١٧ / ٣٥٧ ، الباب ١٢ ، الرقم ١٢ بلفظ « نهى عن بيع ما ليس عندك » .

(٢) أجود التقريرات ٢ / ٢٢٦ .

على ما يجري عليه العقد أو الإيقاع ، بأن لا يكون محجوراً عليه . والثالث : أن تقع المعاملة بالسبب الخاص الذي عينه الشارع لها .

(قال) : ولما كان النهي التحريمي يفيد ممنوعية وقوع هذه المعاملة وسلب قدرة المالك على إجراء الصيغة ، فهو مسلوب السلطنة على الشيء ، فينتفي الشرط الثاني من شروط صحة المعاملة ، ويكون كبيع المحجور عليه لما يملكه في عدم التأثير .

ثم إنه فرّع على ذلك فروعاً فقهية ، فأفاد أنه على هذا الأساس لا تقبل الواجبات المجانية كالتصلوات اليومية للاستيجار للغير ، لعدم سلطنة المصلي على صلواته ، لكونها ملكاً لله . وأن ما نذر التصدق به لا يجوز التصرف فيه بالبيع والشراء ونحو ذلك ، لعدم السلطنة عليه وخروجه عن الملك بالنذر . وكذا موارد الشروط ، فإن السلطنة فيها محدودة بمقتضى الشرط ، فلو أوقع المعاملة على خلاف الشرط كانت باطلة .
هذه خلاصة كلامه رحمه الله في هذا المقام .

نقد رأي الميرزا

ويتلخص الردّ عليه : بأن المنع من التصرف أمر وضعي ، وقد وضع لهذا الغرض كتاب الحجر في الفقه ، ولا ريب في أن الحجر يوجب بطلان المعاملة من المحجور عليه ، وإثما الكلام في وجود الملازمة بين المنع التكليفي والحجر الوضعي ، فإن ثبتت هذه الملازمة تمّ كلامه وإلا فلا وجه له ، وهو لم يذكر أي دليل على ما ذهب إليه ... بل التحقيق أن المبعوضة لا تلازم الفساد وأن النسبة بينهما العموم من وجه كما تقدم .
هذا ، وقد نوقش رحمه الله على الموارد التي ذكرها ، ولا نطيل المقام بالتعرض لذلك .

٢ - رأي السيد البروجردي

ورأى السيد البروجردي : إن الظاهر من النواهي المتعلقة بالمعاملات هو المنع عن ترتيب الأثر ، وذلك لأن للمعاملة ثلاث مراتب : مرتبة الأسباب ، أي الصيغة ، ومرتبة المسببات ، أي الملكية والزوجية ونحوهما . ومرتبة الآثار الشرعية والعقلانية المترتبة على المسببات ، من جواز التصرف في الثمن والمثمن ، والوطني ، ونحو ذلك .

(قال) : ولا يخفى أن الأسباب لا نفسية لها عند العرف وليست مقصودة بالذات ، بل هي آلات ، وكذا المسببات فإنها أمور اعتبارية غير مقصودة بالأصالة ، بل المطلوب بالذات والمقصود لهم هو الأثر ، فإذا جاء النهي عن المعاملة دلّ على المنع عن ترتيب الأثر ، وهذا هو الفساد^(١) .

نقد هذا الرأي

(١) نهاية الاصول : ٢٦٠ .

أولاً: إنه خلاف مقتضى الأصل الأولي والظهور، فإنَّ النهي لما تعلَّق بـ« البيع » كان مقتضى الأصل والقاعدة كون المتعلَّق هو هذا العنوان، فله الموضوعية، وإرجاعه إلى « أكل الثمن » خلاف الأصل والقاعدة، اللهم إلاً بدليل .

وثانياً: هناك في بعض الموارد النهي عن المعاملة وعن ترتيب الأثر عليها، فلو كان النهي عنها عبارة عن النهي عن ترتيب الأثر، لزم اللغوية. ومثاله: النص الصحيح في الخمر: « لعن رسول الله صلى الله عليه وآله الخمر... وأكل ثمنها... »^(١).

وثالثاً: إذا كان المنهي عنه هو ترتيب الأثر، كانت الفتوى بحرمة نفس المعاملة بلا دليل، كما في حرمة بيع الميتة على المشهور بل المجمع عليه، لأنَّ المستند لحرمة بيعها الإجماع أو النص، أما النص، فقد جاء ناهياً عن البيع وهو ظاهر في المنع عن البيع نفسه تكليفاً. وأما الإجماع، فقد ادعاه الشيخ في الخلاف والعلامة في المنتهى والتذكرة^(٢)، وعبارته في التذكرة « لا يجوز » وهو أعم من التكليف والوضع، وفي المنتهى: « لا يصح »، وهو غير الإجماع على الحرمة، والشيخ في الخلاف في كتاب الرهن المسألة ٣٥: الإجماع على عدم ملكية الميتة، وليس بيع الميتة. فلا إجماع على الحرمة... على أنه لو كان فهو مدركي. فالدليل هو إمَّا إطلاق الآية (حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أَلْمَيْتَةُ)^(٣). وفيه: إنه ظاهر في الأكل فلا إطلاق. وإمَّا خبر البزنطي^(٤)، وهذا هو الصحيح.

وتلخص: قيام الدليل على حرمة البيع، ولا يمكن الالتزام بعدمه، بل السيد نفسه من القائلين بذلك، مضافاً إلى البطلان.

ورابعاً: لا إشكال في كراهية بعض المعاملات كبيع الأكفان، وهل يصح أن يقال بكرهية ترتيب الأثر؟ هذا كله، بالإضافة إلى ما في دعواه من كون المسبب لا يتعلَّق به الغرض ولا يكون مقصوداً للعقلاء، فإنه قد يكون نفس المسبب مورداً للغرض... فليس الأمر كذلك دائماً.

وتلخص: سقوط هذا الطريق للدلالة على الفساد في المعاملات.

٣ - رأي المحقق الإيرواني

وذهب المحقق الإيرواني إلى أنه لما كانت الأدلة في أبواب المعاملات إمضائية لا تأسيسية، وأن مثل (أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ)^(٥) و(أَوْفُوا بِالْعُقُودِ)^(٦) ونحوهما تفيد حليّة المعاملات تكليفاً ووضعاً بنحو العام المجموعي - لا الاستغراقي - فإنه إذا ورد النهي عن معاملة ودلّ على حرمتها وسقطت حليّتها التكليفية، لم تبق الحليّة

(١) وسائل الشيعة ١٧ / ٢٢٤، الباب ٥٥ من أبواب ما يكتسب به، الرقم: ٣.

(٢) تذكرة الفقهاء ١٠ / ٣١.

(٣) سورة المائدة: الآية ٣.

(٤) وسائل الشيعة ٢٤ / ٣٩، الباب ١٩ من أبواب الذبائح، الرقم: ٧.

(٥) سورة البقرة: الآية ٢٧٥.

(٦) سورة المائدة: الآية ١.

الوضعية ولم تكن مورداً للإمضاء من قبل الشارع ... فالنهي عن المعاملة يفيد فسادها من جهة دلالة على عدم كونها مورداً للإمضاء^(١) .

هذا ما أفاده ، ولا يخفى الفرق بين كلامه وكلام غيره .

نقد هذا الرأي

ويرد عليه : أن في مدلول (أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ)^(٢) ونحوه مسلكين ، فقيل : إن هذه الحلية لما تعلقت بالبيع كانت ظاهرة عرفاً في خصوص الحكم الوضعي له وهو الصحة . وإليه ذهب جماعة . وقيل : إنها باقية على ظهورها الأولي - وهو الجواز - فيكون ملائماً للحكم التكليفي والوضعي معاً .

أما على الأول ، فلا مجال لما ذكره ، لأن غاية ما يدل عليه النهي هو المبعوضة ، فإذا تعلقت بمعاملة أفاد كونها مبغوضة ، أما الفساد فلا ، لما تقدّم من أن النسبة بين المبعوضة والفساد هي العموم من وجه .
وأما على الثاني ، فإن دلالة الآية على الحليتين في كل معاملة ، إنما هي بالإطلاق ، وهو في قوة الاستغراق ، فلو قال : « أكرم العالم » ولم يقيد ، أفاد وجوب إكرام كل عالم بنحو الاستغراق لا بنحو المجموع ، فإذا ورد النهي عن معاملة وأفاد حرمتها رفع الحلية التكليفية ، أما الوضعية فهي باقية ولا دليل على زوالها .
هذا أولاً .

وثانياً : حمل الآية المباركة على العموم المجموعي أول الكلام ، لما سيجيء في بحث العام والخاص من أن حمل العموم على هذا القسم منه يحتاج إلى مؤنة إضافية ، بخلاف العموم الاستغراقي ، فإنه هو مقتضى الظهور الأولي ، وذلك لأن العموم المجموعي هو جعل الوحدة في عالم الإعتبار بين أمور متفرقة حقيقة ثم الحكم عليها بحكم واحد ، وأين الدليل على اعتبار الشارع الوحدة في الآية بين الحليتين ؟

القول بالصحة

وذهب المحقق الخراساني إلى دلالة النهي المتعلق بالمسبب والتسبب على صحة المعاملة ، بتقريب : إن النهي المتعلق بالمسبب كالنهي عن بيع المصحف للكفار ، والمتعلق بالتسبب كالنهي عن الزيادة بسبب البيع ، يستلزمان أن يكون المنهي عنه فيهما مقدوراً ، لأن غير المقدور لا يتعلّق به النهي ولا الأمر ، لا سيما وأن الأمر طلب الفعل والنهي هو طلب الترك ، على مبنى هذا المحقق . إذن ، لا بد من أن يكون متعلق النهي مقدوراً للمكلف كي يصح طلب تركه وإلا لم يتعلّق به النهي ، فإذن ، يكون النهي المتعلق بالعنوان المعاملي دليلاً على وقوعه على وجه الصحة في عالم الاعتبار^(٣) .

إيراد ودفع

(١) نهاية النهاية ١ / ٢٥٣ .

(٢) سورة البقرة : الآية ٢٧٥ .

(٣) كفاية الاصول : ١٨٩ .

ولا يرد عليه الإشكال : بأن النسبة بين التملك والملكية كنسبة الإيجاد إلى الوجود ، فيكون الأمر دائراً بين الوجود والعدم ولا يعقل فيه الصحة والفساد . لأنه مناقشة لفظية ، لأن صاحب (الكفاية) - وإن عبّر بـ « الصحة » فكان الإشكال على تعبيره وارداً - يريد « الوقوع » من « الصحة » فهو يقول : بأن تعلّق النهي بالمسبّب أو التسبّب يدلّ على وقوع الملكية ، وإلاً ، فإن الملكية أمر بسيط يدور بين الوجود والعدم ولا يتصف بالصحة والفساد .

وحاصل كلامه : إن النهي كذلك يكشف عن مقدوريّة متعلّقه وحصوله ... وما ذكره المحقق الإصفهاني^(١)

غير وارد عليه .

تحقيق الأستاذ

قال الأستاذ دام بقاه : لابدّ من التحقيق في نظريّة صاحب (الكفاية) هذه على كلا المسلكين في باب حقيقة الإنشاء : مسلك المشهور من أن الصيغ أساباً موجدة للعناوين المعاملية من الزوجية والملكية وغيرها في عالم الإعتبار . وقال الإصفهاني : بل بالوجود اللفظي . وقال النائيني : بل هي آلات والمعاملة ذو الآلة . ومسلك الإعتبار والإبراز وأنه لا سببية ومسببية مطلقاً ، وعليه السيد الخوئي^(٢) ... وكلام (الكفاية) مردود على كلا المسلكين .

أما على الثاني ، فإن الصيغة المعيّنة للمعاملة ، إذا صدرت من البائع مثلاً واجدةً للشرائط المعتمدة شرعاً ، تصبح موضوعاً لاعتبار الشارع بتبع اعتباره ، ثم إن العقلاء يرتّبون الأثر ، فلا يوجد في البين سببٌ وتسبّب ، بل إن الاعتبار وإبرازه مقدوران للمكلف ولا مانع من تعلّق النهي به ، وبعد تعلّقه يبتني الحكم على المختار في دلالة النهي عن المعاملة على الفساد وعدم دلالته .

لكنّ المحقق الخراساني من القائلين بالمسلك الأوّل فنقول : إن كان المسبّب للصيغة هو الاعتبار الشرعي تمّ كلامه قدس سره ، لأنّه لا يعقل النهي عن المسبّب إلا أن يكون مقدوراً ، وذلك لا يتحقّق إلا أن يعتبر الشارع وقوع المعاملة وتحققها ، وهو مستلزم للصحة . وأمّا إن كان المسبّب هو الاعتبار العقلائي ، بأنّ يعتبر العقلاء الزوجية إذا تحقق عقد النكاح ، فإنّ هذا الاعتبار يحصل حتى مع نهي الشارع ، فلا يكون النهي دالاً على الصحة .

الجهة الثانية : في مقتضى النص

وهو صحيحة زرارة عن أبي جعفر الباقر عليه السلام : « سأله عن مملوك تزوّج بغير إذن سيده . فقال : ذلك إلى سيّده إن شاء أجازته وإن شاء فرّق بينهما . قلت : أصلحك الله تعالى : إن الحكم بن عتيبة وإبراهيم

(١) نهاية الدراية ٢ / ٤٠٧ .

(٢) ذهب إلى أنّ الأوامر والنواهي الشرعية اعتباراً للأبدية في الوجوب والحرمان في الحرمة ، وإبراز لذلك بالأمر والنهي . أمّا صيغ العقود ففي البيع مثلاً : اعتبار للملكية وإبراز بالصيغة . وفضل الأستاذ ، فقال في الأوامر والنواهي بالبعث أو الزجر النسبي ، وأمّا في الصيغ فوافق هذا المبنى .

النخعي وأصحابهما يقولون : إن أصل النكاح فاسد ولا يحلّ إجازة السيد له . فقال أبو جعفر عليه السلام : إنه لم يعص الله ، إنما عصى سيّده ، فإذا أجاز فهو له جائز «^(١) .

وهنا قولان

ذهب المحقّق الخراساني^(٢) إلى أنّ الاستدلال بها على فساد المعاملة إنّما يتم لو كان المعصية في « إنه لم يعص الله » بالمعنى التكليفي ، فيكون المفهوم : كلّما كان عصيان تكليفي فالمعاملة فاسدة . لكنّه وضعي ، أي : إنه لم يقع منه نكاحٌ هو معصية لله وضعاً ، أي ليس بفساد ، بل صدر منه معصية لسيدّه لأنّه نكاح بلا إذن منه ... فإذا أجاز جاز .

وخالف الميرزا والايرواني

أما الميرزا ، فأفاد ما ملخصه^(٣) : إن الظاهر من « المعصية » صدرّاً وذليلاً هي المعصية التكليفيّة ، فالرواية تدل على أنّ النهي مفسد ، لأنّ مفهوم كلامه عليه السلام : إن عصى فهو فاسد .
وأما الإيرواني^(٤) ، فأفاد بأنّ المعصية في الموردين أعم ، وتخصيصها بالمعنى الوضعي بلا مخصص ، فكان مقتضى مفهوم التعليل هو العصيان لله وضعاً وتكليفاً ، فالنكاح فاسد .
وبعد ، فإذا ألغي خصوصية المورد ، كانت الرواية دليلاً على الفساد في مطلق المعاملات .

تحقيق الأستاذ

فقال شيخنا دام بقاءه : إنه بعد هذا النص بلا فصل جاء النصّ التالي :
« عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال : سألته عن رجل تزوّج عبده بغير إذنه فدخل بها ثم أطلع على ذلك مولاه . قال : ذلك لمولاه إن شاء فرّق بينهما وإن شاء أجاز نكاحهما ، فإن فرّق بينهما فللمرأة ما أصدقها إلا أن يكون اعتدى فأصدقها صداقاً كثيراً ، وإن أجاز نكاحه فهما على نكاحهما الأول ، فقلت لأبي جعفر عليه السلام : فإن أصل النكاح كان عاصياً . فقال أبو جعفر عليه السلام : إنّما أتى شيئاً حلالاً وليس بعاص لله ، إنّما عصى سيّده ولم يعص الله ، إنّ ذلك ليس كإتيان ما حرّم الله عليه من نكاح في عدّة وأشباهه »^(٥) .

قال الأستاذ :

و« موسى بن بكر » ثقة عندنا ، لاعتماد جعفر بن سماعة على روايته في طلاق الخلع وفتواه على طبقها . وموسى ممّن شهد صفوان بأن كتابه معتمد عند أصحابنا ، وهو أيضاً من رجال ابن أبي عمير .

وتلخص : إنّ الحق مع صاحب (الكفاية) ومن تبعه .

(١) وسائل الشيعة ٢١ / ١١٤ ، الباب ٢٤ ، الرقم ١ .

(٢) كفاية الاصول : ١٨٨ .

(٣) أجود التقريرات ٢ / ٢٣٣ .

(٤) نهاية النهاية ١ / ٢٥٣ - ٢٥٤ .

(٥) وسائل الشيعة ٢١ / ١١٥ ، الباب ٢٤ ، باب أن العبد إذا تزوّج بغير إذن ، الرقم : ٢ .

هذا تمام الكلام في مباحث النواهي . ويقع البحث في المفاهيم .

المقصد الثالث

المفاهيم

مقدمات :

الاولى (في تعريف المفهوم)

إن المفاهيم مداليل الجمل التركيبية ، والبحث هو في أصل ثبوت وعدم ثبوته لا في حجيته وعدم حجيته ، فهو في الواقع بحث عن أنه هل للجمله الشرطية - مثلاً - مدلول التزامي أو لا ؟ فإن كان فلا كلام في حجيته ، فيكون البحث ناظراً إلى صغرى أصالة الظهور لا كبرى الظواهر ، فهو نظير البحث عن ظهور صيغة الأمر - مثلاً - في الوجوب وعدم ظهوره فيه . وعلى هذا ، يكون البحث عن المفاهيم بحثاً عن الأدلة لا الأصول ، ومن الأدلة اللفظية لا العقلية .

ثم إنهم قد عرفوا « المفهوم » بتعاريف وأشكوا عليها طرداً وعكساً ، واعتذر صاحب (الكفاية) - كما هو دأبه في نظائره - بأنها تعاريف لفظية وليست حقيقية ، فلا وجه للإشكال والقييل والقال ... وكان التعريف المشهور بين القدماء : أن المفهوم ما دلّ عليه اللفظ لا في محلّ النطق ، في مقابل المنطوق وهو : ما دلّ عليه اللفظ في محلّ النطق ... ويفيد هذا التعريف أن المفهوم - بالمنطوق - من المداليل اللفظية . ثم فسروا ذلك بقولهم : إن الحكم في طرف المفهوم لغير المذكور ، وفي طرف المنطوق مذكور ... لكنّ ظاهر تعريف القدماء كونه أعم من مفهوم اللفظ الإفرادي والمفاهيم التركيبية ، وقد ذكرنا أن المفهوم مدلول الجمله التركيبية فقط .

فظهر أن تعريف القدماء يشتمل على نقاط قوة وضعف .

وجاء صاحب (الكفاية) بتعريف مع النظر إلى التعريف المذكور ، فقال ما ملخصه :

إن المفهوم عبارة عن الحكم الإنشائي أو الإخباري المستتبع لخصوصية هي مدلول جمله ، أعم من أن يكون المفهوم موافقاً لمدلولها أو مخالفاً ، فمثال الحكم الإنشائي قولك : إن جاءك زيد فأكرمه ، والإخباري : إن جئتني أكرمك . ومثال مفهوم الموافقة قول الله عزوجل (^(١) فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفْ) والمخالفة مثل : إن لم يجتلك زيد فلا يجب إكرامه .

(قال) : فالمفهوم عبارة عن الحكم غير المذكور لا الحكم لغير المذكور .

ثم ترك رحمه الله ما لا فائدة له من البحوث في هذا المقام .

(١) سورة الإسراء : الآية ٢٣ .

ولنوضّح كلامه بشيء من التفصيل :

لا يخفى أنّ الملازمة ثبوتاً بين شيئين تدور مدار الوجود والعدم ، فقد تكون وقد لا تكون ، إلا أنها في مقام الإثبات تنقسم إلى أقسام .

فمنها : ما لا يكفي تصوّر الشئين والنسبة الموجودة بينهما لإثبات الملازمة ، كما يقع كثيراً في المناقشات العلمية بين العلماء ، إذ يطرحون كلاماً ويقولون إن لازم هذا الكلام كذا ، فهذا يفيد وجود تلك الملازمة في الواقع غير أنها خافية في مقام الإثبات ، غفل عنها صاحب الكلام والتفت إليها المستشكل ... وهذه الملازمة تسمّى اصطلاحاً باللزوم غير البيّن .

ومنها : ما ليس بهذا الحدّ من الخفاء ، إلا أنّه يُحتاج إلى تصوّر الموضوع والمحمول والنسبة ، فإذا تمّ تصوّر هذه الامور ثبتت الملازمة ، وتسمى باللزوم البيّن بالمعنى الأعم .

ومنها : ما يكون فيه نفس تصوّر الملزوم كافياً لإدراك الملازمة ، وهذا هو اللزوم بالمعنى الأخص .
مثال الأول هو : إن من يقول بالملازمة بين الأمر بالشيء والنهي عن الضدّ ، يحتاج إلى الاستعانة بمقدّمة خارجية لإثباتها ، لكونها غير بيّنة لا بالمعنى الأعمّ ولا الأخصّ ... وجميع المباحث الاستلزامية الاصولية كلّها من هذا القبيل ، كالملازمة بين وجوب المقدّمة ووجوب ذبيها وهكذا .

ومثال القسم الثاني هو : استنباط أقلّ الحمل وهو ستة أشهر من الآيتين : (وَالْوَالِدَاتُ يُرْضَعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ)^(١) و (وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا)^(٢) ، فمن من تصوّرهما وتصور النسبة بينهما ينتج ذلك بلا حاجة إلى دليل خارجي .

ومثال القسم الثالث : تصوّر الشمس ، فإنّه يستلزم تصوّر اللّازم وهو وجود النهار .
فأفاد قوله رحمه الله : المفهوم عبارة عن حكم إنشائي أو إخباري يستتبع ... عدم دخول القسم الثالث في البحث ، لأن بحثنا في مفاهيم الجمل ، وهو ما أشار إليه بكلمة « حكم » وليس في المفاهيم الأفراديّة ...
والحاصل إنه نبّه على إشكالين في تعريف القدماء : أحدهما : شموله للمفاهيم الأفرادية ، والآخر قولهم : إن المفهوم حكم لغير المذكور ، فهذا غير صحيح بل الصحيح إنه حكم غير مذكور .
فهذا ما اقتضى ذكره ، ولا نتعرّض لكلمات المحقّقين ، ومن شاء الاطلاع عليها فليراجع .

الثانية (هل تدخل دلالة الإيماء والإشارة ... في البحث ؟)

إنه قد ظهر ممّا تقدّم أنّ المفهوم مدلول للفظ لكنّ بالدلالة الاتزامية باللزوم البيّن بالمعنى الأخص ، فما هو حكم دلالة التنبيه والإشارة والاقتضاء ؟

وبيان ذلك هو : إن المدلول تارةً مقصود للمتكلّم واخرى غير مقصود ، والأوّل تارةً : يكون الصدق أو الصحة العقلية أو الشرعية متوقفاً عليه - أي على المدلول - واخرى : هو غير متوقّف عليه . فإن لم يكن المدلول

(١) سورة البقرة : الآية ٢٣٣ .

(٢) سورة الأحقاف : الآية ١٥ .

مقصوداً للمتكلّم سمّيت الدلالة بـ« دلالة الإشارة » ومن ذلك : دلالة الآيتين على أقلّ الحمل على ما تقدّم ، وهذه الدلالة موجودة وإن لم تكن مقصوداً .

وإن كان مقصوداً ، فقد يكون صدق الكلام موقوفاً عليه عقلاً ، كما في دلالة حديث الرفع ، حيث توقّف صدقه على أن يكون المرفوع هو « المؤاخذة » . وقد يكون صحّته عقلاً موقوفاً عليه كما في (وَسُئِلَ الْقُرَيْبَةَ ^(١)) فلولا تقدير كلمة « الأهل » لم يصح الكلام عقلاً ، وقد يكون صحّته شرعاً موقوفاً عليه كما في قولك : أعتق عبدك عني ، فإن صحّته تتوقف على أن يملكك العبد ثم يعتقه وكالةً عنك ، إذ لا عتق شرعاً إلا في ملك . وتسمى هذه الأقسام الثلاثة بـ« دلالة الإقتضاء » .

وإن كان مقصوداً ولكن لا دلالة للصحة أو الصدق عليه أصلاً ، فهي « دلالة الإيماء والتنبيه » كما في الحديث : أنه قال رجل لرسول الله : « هلكت وأهلكت يا رسول الله » فقال : « كُفِّر » ^(٢) . فإن كلامه صلى الله عليه وآله يدل على معناه المقصود منه لاقتراحه بكلام الرجل .

فوقع الكلام بين العلماء في أنّ هذه الأقسام من الدلالات اللفظية داخلية في المنطوق أو المفهوم أو خارجة من كليهما ، فعن الميرزا القمي وجماعة أنها داخلية في الدلالة المنطوقية غير الصريحة ، وقال المتأخرون : بل هي من الدلالات السياقية ، لا منطوقية ولا مفهومية فهي ليست لفظية ...

وقد وافق الأستاذ المتأخرين ، لأن هذه الدلالات ليست من المفهوم ، لعدم كون اللزوم بيناً بالمعنى الأخص ، وليست في محلّ النطق حتى تكون منطوقية ، على أنها تتوقف في بعضها على مقدّمة خارجية كما في مثال العتق ، إذ لا بدّ من تصحيحه على ما تقدم ، صوناً لكلام الحكيم عن اللغوية .

وأضاف في الدورة اللاحقة : بأنّ بعض الأقسام منها غير محتاج إلى مقدّمة خارجية حتى يكون من اللزوم غير البيّن ، بل هو من اللزوم البيّن بالمعنى الأعم ، كما في قضية الآيتين ودلالتهما على أقلّ الحمل ، وكما في الأمر بالكفارة في الحديث المذكور . وبعضها محتاج كما في مثال العتق ، فهو من اللزوم غير البيّن . فما في كلام السيد الخوئي ^(٣) من أن كلّها من اللزوم غير البيّن مخدوش .

الثالثة (هل المسألة اصولية ؟)

وهل البحث عن المفاهيم من المسائل الاصولية أو لا ؟ وعلى الأول ، فهل هو مسألة لفظية أو عقلية ؟ لقد تقدّم أنّ البحث في المفاهيم إمّا هو عن أصل ثبوتها وليس عن حجّيتها . وبعبارة اخرى : إنه بحث عن صغرى حجّية الظواهر ، فإن كانت المسألة الاصولية ما تقع نتيجتها في طريق استنباط الحكم الشرعي وإن احتاج لذلك إلى ضمّ مقدمة - كما هو المختار - فالمسألة اصولية ، وأمّا على القول بأنّها ما يقع كذلك بلا ضمّ

(١) سورة يوسف : الآية ٨٢ .

(٢) وسائل الشيعة ١٠ / ٤٦ ، الباب ٨ من أبواب ما يمكسه عنه الصائم ، الرقم : ٥ .

(٣) محاضرات في اصول الفقه ٤ / ١٩٥ - ١٩٦ .

مقدمة ، أشكل دخول البحث في المسائل الاصولية ... ولذا اضطر بعض الأكابر^(١) لأن يقول : إن البحث الصغروي ، إن كان من صغريات كبرى ثابتة لا بحث فيها ، فالمسألة اصولية كما في البحث عن صغرى حجية الظهور ، فهو بحث اصولي لعدم الاختلاف في كبرى حجية الظواهر ، وما نحن فيه من هذا القبيل .
وأشكل الأستاذ : بأن حجية الظواهر أيضاً بحاجة إلى إثبات ، إذ ليست كحجية القطع في الثبوت ... ولذا يستدل لحجية الظواهر بالسيرة العقلانية ، لكنّ تماميتها يتوقف على عدم الردع من الشارع .
وعلى الجملة ، فالحق عندنا كونها مسألة اصولية ...
وهي - وإن كان فيها جهة عقلية - مسألة لفظية ، لكون المفهوم مدلولاً للجملة بالدلالة الالتزامية كما تقدّم .

(١) محاضرات في اصول الفقه ٤ / ١٩٧ - ١٩٨ .

مفهوم الشرط

إنَّ منطوق الجملة الشرطية يفيد ثبوت شيء عند ثبوت شيء آخر ، فيبحث عن أنه هل لها - علاوةً على ذلك - دلالة على انتفاء الشيء عند انتفاء ذلك الشيء الآخر أو لا ؟

إن قولك : « إن جاءك زيد فأكرمه » ظاهر في ثبوت الإكرام عند ثبوت المجيء ، فهل يفيد عدم الإكرام عند عدم المجيء كذلك ؟ إن كان يفيد هذا المعنى أيضاً فهو ينفي الإكرام عند عدم المجيء مطلقاً ، أي : سواء أحسن إليك أو لا ؟ سواء فعل كذا أو لا ؟ سواء كان كذا أو لا ؟ ، فإن وجوب إكرامه ينتفي على كل تقدير ، ولذا لو قلت بعد ذلك مثلاً : إن أحسن إليك فأكرمه ، وقع التعارض بين هذا المنطوق وإطلاق ذاك المفهوم ، فإن كان بينهما عموم وخصوص مطلق ، قيّد الإطلاق ، وإن كان من وجه ، رجع إلى مقتضى القاعدة في صورة وحدة الجزء مع تعدّد الشرط ، فيجمع بينهما بالحمل على « أو » أو « الواو » على ما سيأتي بالتفصيل .

فظهر أنّ للقول بوجود المفهوم للجملة الشرطية آثاراً فقهية واصولية .

ثم إنَّ لـ « الشرط » إطلاقات مختلفة ، فهو في اللغة عبارة عن الربط بين الشيئين ، وهذا المعنى موجود في جميع موارد استعمال « الشرط » . وفي المعقول عبارة عن مكملية فاعلية الفاعل أو قابلية القابل ، وفي الفقه ينطبق على ما يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده الوجود ، كما في قولهم : الوضوء شرط للصلاة . وفي الاصول - وفي الفقه أيضاً - هو الالتزام في ضمن الالتزام ، أعم من أن يكون الالتزام بنحو الفعل أو بنحو النتيجة ، وهل يصدق « الشرط » على الالتزامات الابتدائية ؟ فيه خلاف ، قال به جماعة واستدلوا بالحديث : « المؤمنون عند شروطهم »^(١) .

والشرط في بحث مفهوم الشرط عبارة عن « ما علّق عليه شيء آخر » كذا قيل ، لكنّ فيه : أنّ أخذ عنوان « التعليق » قبل إثبات دلالة الشرط عليه ، غير صحيح ... فالأصح أن يقال : ما يقع في القضية مقدماً ويتلوه التالي .

شروط ثبوت مفهوم الشرط :

هذا ، ويعتبر في ثبوت مفهوم الشرط ثلاثة امور ، فلا يثبت إن فقد واحد منها :

الأول : أن تكون القضية ظاهرةً في ترتّب ما بعد « الفاء » على ما قبلها بنحو التعليق ، لا أن تكون

مقارنةً اتّفاقيةً مثل : جاء زيد فجاء عمرو .

(١) وسائل الشريعة ٢١ / ٢٧٦ ، الباب ٢٠ من أبواب المهور ، رقم : ٤ .

الثانية : أن يكون الترتب لزومياً ، ولولا الملازمة بين الشرط والجزاء فلا مفهوم ، كما لو ترتب مجيء زيد على مجيء عمرو في الزمان .

الثالثة : أن يكون المقدم علّة منحصرةً للتالي ، وإلا فلا انتفاء عند الانتفاء .

بيان الشرط الأول (الترتب بين المقدم والتالي)

فإن النسبة للزومية بين الشرط والجزاء هي بنحو الترتب ، بمعنى أنّ المقدم هو العلّة للتالي ، ولو كان المقدم هو المعلول والتالي هو العلّة ، لم يستلزم الإنتفاء عند الإنتفاء .
وقد استدلل لذلك بوجهين :

أحدهما : إن الجملة الشرطية دالّة على الترتب والمعلوليّة بالوضع .

وفيه : إنه لا دليل على هذه الدعوى ، إذ لا شيء من علائم الحقيقة في هذا المقام ، بل إن صحّة الحمل في مثل : إذا كان النهار موجوداً فالشمس طالعة ، تشهد بعدم وضع الجملة الشرطية للترتب .

الوجه الثاني : ما أفاده الميرزا^(١) وحاصله : إنّ مقتضى التطابق بين مقامي الثبوت والإثبات هو الترتب بين التالي والمقدم ، إذ لا ريب في تقدم العلّة على المعلول في مقام الثبوت ، ومقتضى الأصل الأولي أن يكون كلام المتكلم غير الغافل ملقياً ما هو المتحقّق خارجاً إلى ذهن السامع ، بأن يكون كلامه مطابقاً للنظم الواقعي ، وكونه على خلافه خلاف الأصل .

وعلى الجملة ، فإنّ تقديم المتكلم المجيء على الإكرام في مقام الإثبات يكشف عن تقدّمه عليه في مقام الثبوت ، وهذا هو الترتب والدلالة عليه في الجملة الشرطية .

وبهذا التقريب يقوى هذا الاستدلال ويظهر النظر فيما قيل^(٢) من : أنه يتوقف على أن يكون المتكلم في مقام بيان عليّة المجيء للإكرام ، ولا يكون في مقام مجرد الإخبار عن وجوب الإكرام في فرض مجيء زيد ، أو مجرد إنشاء هذا المعنى .

وجه النظر : إن إلقاء الكلام من المتكلم الملتفت بهذا الشكل الخاص يكشف عن إرادته إفادة الترتب ، وإلا لجاء بالكلام على وضع آخر . وتوضيحه : إنه لا ريب في إفادة الجملة الشرطية للترتب ، وإمّا الكلام في إنه مختصّ بالترتب في الواقع أو أنه أعمّ من الواقع والاعتبار ؟ وبعبارة اخرى : إنّ الكلام في سعة الترتب وضيقة ، يقول المحقق الاصفهاني : إن الشرطيّة تفيد الترتب ، أمّا أن يكون في الخارج كذلك فلا ، بل يمكن أن يكون في اعتبار العقل ، بأن يعتبر الشيء مقدّماً والآخر متأخراً ، كما في : إن كان الإنسان ناطقاً فالحمار ناهق ، فهو ترتب عقلي وإن لم يكن له واقعيّة في الخارج .

فإنّ تمّ كفاية مطلق الترتب بطل كلام الميرزا .

(١) أجود التقريرات ٢ / ٢٤٩ .

(٢) محاضرات في اصول الفقه ٤ / ٢٠٢ - ٢٠٣ .

لكن إن كان مراد الميرزا : إن الأصل في القضايا الملقاة هو إفادة الواقعيّات لا صرف الاعتبارات العقلية التي لا واقعية لها ، فالمتكلم الحكيم يريد إحضار الواقع إلى ذهن السامع بكلامه الذي يليه ، فلمّا كان مترتباً دَلّ على كون الواقع مترتباً كذلك .

فإيراد بعض أعلام تلامذته غير وارد عليه .

بيان الشرط الثاني (الملازمة بين المقدّم والتالي)

إنه يعتبر في ثبوت المفهوم للجملة أن تكون النسبة لزومية لا أن تكون هناك مقارنة صرفة عقلاً أو خارجاً . وهو واضح لا يحتاج إلى بيان عند المحققين كالخراساني والميرزا وأتباعهما ، لدلالة الجملة الشرطية على ذلك بالوضع ، ويشهد به التبادر والإنسباق في مثل : إن جاءك زيد فأكرمه . ومع التنزّل عن الظهور الوضعي فالظهور العرفي ثابت .

رأي المحقق الإصفهاني

وخالف المحقق الإصفهاني^(١) ونفى وجود الدلالة في القضية الشرطية على النسبة الزومية ، لما تقرّر في المنطق من انقسامها إلى اللزومية والاتفاقية ، فهي قد تخلو عن اللزوم والارتباط كما في مثل : إن كان الإنسان ناطقاً فالحمار ناهق ، وصدق الشرط على مثله حقيقي لا مجازي ، والشاهد على كونه حقيقة صحة التقسيم المذكور عند المناطق ، فإن صحة التقسيم أمانة الحقيقة كما في (كتاب الطهارة) من الفقه إذ قالوا بعدم انقسام الماء إلى المطلق والمضاف ، وإلا لكان المضاف مصداقاً حقيقياً للماء .

هذا ، وقد برهن المحقق الإصفهاني اعتراضه على القوم : بأن الدلالة على « الشرط » لا تكون بلا دال ، أمّا المركّب فليس إلّا وضع المفردات ، وأمّا المفردات فلا يدلّ شيء منها على اللزوم ، وتبقى « أداة الشرط » و« الفاء » . أما الأول فليس مدلوله إلّا كون مدخوله مفروضاً مقدّر الوجود ، فمفاد « إن » الشرطية فرض الوجود لـ « مجئ زيد » . وأمّا « الفاء » فلا تدلّ إلّا على الترتيب والترتّب ، لكنّ كون ذلك بنحو اللزوم أو الاتفاق ؟ فلا دلالة لها . ويشهد بذلك وجودها في القضايا الاتفاقية كذلك .

فإذا لم تكن المفردات دالّة على اللزوم ، والمركّب ليس إلّا المفردات ، فمن أين الدلالة ؟

نقد الأستاذ

وقد انتقد الشيخ الأستاذ هذا الكلام بوجوه :

الأول : إنه قد صرح بدلالة حرف الشرط على التعليق وأن الفاء تفيد الترتّب بين الشرط والجزاء ، ومن الواضح أن « الترتّب » هو كون الشيء بعد الشيء و« التعلّق » هو الارتباط بين الشيئين ... والجماعة لا يقصدون إلّا هذا .

(١) نهاية الدراية ٢ / ٤١٣ - ٤١٤ .

والثاني : صحيح أن المناطقة يقسمون الشرطية إلى اللزومية والاتفاقية ويمثلون للقسم الثاني بمثل : إن كان الإنسان ناطقاً كان الحمار ناهقاً ، ولكن هل

هذا التقسيم حقيقي أو مجازي ؟

والثالث : إن قولنا : « أكرم » مطلق منجز ، فإذا دخلت عليه أداة الشرط أصبح معلقاً وكان وجوب الإكرام منوطاً بالمجبي ، وهذه الإناطة والتعليق هي مفهوم أداة الشرط ، لا مجرد الفرض والتقدير كما هو ظاهر كلام هذا المحقق .

والرابع : إن الفاء تدلّ على الترتيب ، لكنّ دلالة الجملة الشرطية على التعلّق والإناطة موجودة حتى مع عدم الفاء ؛ فالذي يفيد الترتيب وقوع الجزاء عقب الشرط سواء وجدت الفاء أو لا .

وتلخص :

إن الدالّ على اللزوم هو أداة الشرط .

بيان الشرط الثالث (كون الترتب بنحو العلية المنحصرة)

وذلك إنه بعد ثبوت إفادة الجملة للزوم وللترتب ، يشترط أن تكون العلية منحصرة وإلا فلا مفهوم للجملة .

وقد استدللّ للعلية المنحصرة بوجوه خمسة :

١ - الوضع

دعوى دلالة الجملة الشرطية على انحصار العلية بالوضع .

وفيها : إنها دعوى بلا دليل ، بل الدليل على العكس ، فإنه في موارد تعدّد الشرط ووحدة الجزاء تستعمل القضية الشرطية بلا أية عناية ، فلو كانت موضوعةً للعلية المنحصرة لكان استعمالاً مجازياً .

٢ - الإطلاق

طريق الكفاية

وقد بيّنه بوجوه : أحدها من باب الإنصراف والباقي يبني على مقدمات الحكمة .

(الإطلاق الأول) هو : الإطلاق الإنصرافي ، ووجه الإنصراف هو : إن لفظ الشرط دالّ على العلية ، والعلّة

تنقسم إلى الكاملة والأكمل ، فإن كانت منحصرةً كانت الأكمل ، واللفظ ينصرف إلى الفرد الأكمل .

(وفيه) بطلان الصغرى والكبرى . أمّا الكبرى ، فإن اللفظ الموضوع للمعنى التشكيكي موضوع لنفس

الحقيقة لا للفرد الأكمل منها أو غيره ، وإلا لزم أن يكون إطلاق « العالم » على غير « الأعلّم » مجازاً ، وهذا

باطل . وأمّا الصغرى ، فلأنه ليس بين العلة المنحصرة وغير المنحصرة اختلاف في المرتبة ، إذ العلية حيثية وجودها

في كليهما على حدّ سواء .

(الإطلاق الثاني) ما ذكره بعنوان « إن قلت » ، ومحصله : التمسك لإثبات انحصار العلة بالإطلاق كما

يتمسك به لإثبات الوجوب في النفسية في مقابل الغيرية ونحو ذلك . فأجاب : بالفرق بين المقامين ، لأن معنى

الوجوب النفسي هو الوجوب على كل تقدير ، في قبال الغيري الذي هو الوجوب على بعض التقادير ، فكان مقتضى الإطلاق عند التردّد هو النفسية ، بخلاف ما نحن فيه ، فإنه مع التردّد بين الانحصار وعدمه لا إطلاق يقتضي الانحصارية .

توضيح الاستدلال :

إنه تارةً : تكون الحصّتان للطبيعة الواحدة وجوديتين ، كالرقبة التي منها الكافرة ومنها المؤمنة ، واخرى : تكون احدهما وجودية والاخرى عدمية . والوجوب من القسم الثاني ، فإن الوجوب النفسي مقيد بقيد عدمي وهو كونه « لا للغير » والغيري مقيد بقيد وجودي وهو كونه « للغير » .

والانحصار وعدمه حصّتان للعلّة ، وهما مثل النفسي والغيري بالنسبة إلى الوجوب ، فالمنحصرة يعني التي لا معها شيء في المؤثرية وغير المنحصرة هي التي معها شيء ، فكما يتمسك بالإطلاق لإثبات النفسية ، كذلك يتمسك به لإثبات الإنحصار ... لأن الجهة الوجودية هي المحتاجة إلى بيان زائد ، وأما الجهة العدمية فهي مقتضى أصالة الإطلاق ، فلا تحتاج العلية غير المنحصرة إلى بيان وأما المنحصرة فتحتاج ، وإذ لا بيان ، فالأصل يفيد الانحصار كما في الوجوب النفسي .

أجيب بوجهين :

أحدهما :

إنه لا موضوع في المقام لجريان مقدمات الحكمة لإفادة الإطلاق ، لأنها إنما تجري حيث يمكن الإطلاق والتقييد ، والمقصود هنا هو إجراء المقدمات في أداة الشرط حتى يتم الإطلاق ، لكنّ معنى أداة الشرط معنّى حرّفي ، والمعنى الحرّفي غير قابل للإطلاق والتقييد . أمّا أولاً : فلأنّه يعتبر فيما يراد إجراء الإطلاق فيه أن لا يكون جزئياً ، لأن الجزئي غير قابل للتقييد فهو غير قابل للإطلاق ، والمعنى الحرّفي جزئي . وأمّا ثانياً : فلأنّه يعتبر فيما يراد إجراء الإطلاق فيه أن يكون ممّا يلحظ بالاستقلال حتى يصلح للتوسعة والتضييق ، كما في « الرقبة » فتلحظ بشرط ولا بشرط ، والمعنى الحرّفي لا يلحظ بالنظر الاستقلالي وإمّا دائماً ما به ينظر . وتلخص : أن لا موضوع للإطلاق والتقييد هنا حتى يتمسك بمقدمات الحكمة لإثبات الإطلاق .

(وفيه) :

هذا هو الجواب الأول ، لكنّ يرد عليه النقض : بأنه إذا كان المعنى الحرّفي غير قابل للتقييد فهو غير قابل للإطلاق ، فإن مداليل الهيئات أيضاً - كهيئة إفعال الدالّة على الوجوب - معان حرفية ، فكيف تمسّكنم بالإطلاق لإثبات كون الوجوب نفسياً ؟ وكيف تمسّكنم بإطلاق هيئة إفعال للدلالة على الوجوب لا الندب بناءً على وضعها للجامع ؟ وكيف تمسّكنم بالإطلاق لدلالة الهيئة على الوجوب التعييني عند دوران الأمر بينه وبين التخييري ، والعيني عند دوران الأمر بينه وبين الكفائي ؟

والجواب الحلي هو : أمّا على مسلك التحقيق ، فالمعنى الحرّفي قابل للإطلاق والتقييد ، وأمّا على مسلك صاحب (الكفاية) من عدم جريانهما فيه وإلّا لانقلب إلى المعنى الاسمي ، فإنه إنما لا يجريان فيه بالذات ،

لكنّ المعنى الحرّفي من شؤون المعنى الاسمي ، فهو في وجوده تابع له ، فإذا جرى الإطلاق والتقييد في الاسم جريا في الحرف التابع له .

الجواب الثاني

بطلان القياس وهو الصحيح ، لأنّ الوجوب النفسي والغيري سنخان من الوجوب في عالم الثبوت ، فأحدهما مطلق والآخر مشروط ، ولكلّ منهما أثره الخاصّ به ، والوجوب قدر مشترك بينهما ، وإذا كانا حصّتين من طبيعة الوجوب فمقتضى القاعدة احتياج كلّ منهما إلى البيان في مقام الإثبات لكونهما وجوديين ، إلا أن يكون في أحدهما خصوصيّة لا يحتاج بسببها إلى البيان .

وأما إذا كانت احدى الحصّتين وجوديّة والاخرى عدميّة ، فإنّ العدمي ، لا يحتاج إلى البيان بخلاف الوجودي ، وهذا مورد التمسك بالإطلاق .

وعلى الجملة ، فإنّ المقيس عليه حصّتان من الوجوب ولهما أثرهما .

لكنّ الأمر في المقيس ليس كذلك ، إذ الانحصار وعدمه في العليّة ليس سنخين من العليّة ، لأن معناها تأثير شيء في شيء ، ومن الواضح عدم الفرق في التأثير بين العلة المنحصرة وغير المنحصرة ، بخلاف انقسامها إلى التامة والناقصة ، فهناك فرق في التأثير كما لا يخفى ... فظهر أن قياس ما نحن فيه على الوجوب وانقسامه إلى النفسي والغيري مع الفارق .

والحاصل : إن الكلام في إطلاق الشرطية ، وليس لها حصّتان حتى يحمل الكلام على صورة الانحصار مع عدم البيان . وهذا التحقيق من المحقق الإصفهاني .

(الإطلاق الثالث) وهو عبارة عن إطلاق الشرط . ولا يخفى الفرق بينه وبين ما تقدم ، فقد تمسك هناك بإطلاق العلة ، ببيان أن اللفظ الدالّ على العلية واللزوم كاف لإفادة الإنحصار ، لكون العلة المنحصرة هي الفرد الأكمل . والمقصود هنا هو إطلاق مجيء زيد ، أي إطلاق الشرط النحوي ، فهل يقتضي هذا الإطلاق انحصارها ؟ تقرّيبه : إنّ المتكلّم لما جاء بالشرط وهو المجيء بعد الأداة ، أمكنه تقييده بقيد لاحق أو سابق أو مقارن ، لكنه جاء به مطلقاً عن هذه الانقسامات ، فدلّ على ترتّب الجزاء وهو الإكرام على الشرط بلا تقييد بشيء ، فكان المجيء بوحده هو الدخيل في الجزاء ولا علة له سواه .

(وفيه) :

وقد أشكل على هذا الاستدلال بوجوه :

أحدها : إنه يبتني على أن تكون للقضيّة الشرطية - علاوة على اللزوم - دلالة على ترتّب الجزاء على الشرط وكونه علة له ، وعند ذلك يبحث عن كونه علة له مطلقاً أو على بعض التقادير ، لكنّ أصل العليّة محلّ بحث وكلام ، وقد تقدّم صحّة أنّ يقال : إن كان النهار موجوداً فالشمس طالعة ... فأصل الدلالة على العلية غير ثابت ، فلا تصل النوبة إلى البحث عن الانحصار .

وفيه : إنه إشكالٌ مبني ، إذ المفروض هو المفروغيّة عن ذاك البحث .

الثاني: إن القضية الشرطية في مقام بيان أصل تأثير الشرط في الجزاء لا بيان فعليته ووجود الجزاء بالفعل عند وجود الشرط حتى يقال: لما وجد الشرط يوجد الجزاء، سواء وجد شيء آخر أو لم يوجد. قاله المحققان الإصفهاني والميرزا.

وفيه: إنه بعد الفراغ عن المقدمتين، وهما: دلالة القضية الشرطية على اللزوم، ودلالاتها على العلية، تكون الدلالة على فعلية وجود الجزاء عند وجود الشرط ضرورية، والحمل على الشأنية هو المحتاج إلى القرينة، وكذلك كل كلام ظاهر في معناه، فإن المراد منه هو الفعلية، للتبادر، وحمله على الشأنية خلاف الظاهر المتبادر منه. نعم، يتم الإشكال هنا لو نوقش في المقدمتين.

والثالث: إن مفاد القضية الشرطية هو استناد المعلول إلى العلة والشرط، وأما دلالتها على كون هذا الشرط كل العلة فمن أين؟

وبعبارة أخرى: إن كان المتكلم في مقام بيان تمام ما هو المؤثر في المعلول فهو، وإلا فإن القضية الشرطية لا تفيد أكثر من أن المجيء مؤثر فعلاً في وجوب الإكرام... ولا تنفي مؤثرية غيره فيه.

تقريب الإطلاق ببيان الميرزا

وهما أن المحقق النائيني^(١) قد ذكر هذا الإطلاق للشرط ببيان آخر، فإننا نطرحه ثم نوضح إشكال (الكفاية) لئلا هل يرد عليه أو لا.

يقول الميرزا ما معناه: إن القضية الشرطية ظاهرة في التقييد بلا كلام، فإن وجوب الإكرام مقيد ومشروط بالمجيء وليس بمطلق بالنسبة إليه، لكن التقييد تارة: تكويني كما في: إن رزقت ولداً فاختنه، حيث أن الختان مقيد بوجود الولد تكويناً، وأخرى: مولوي كما في تقييد الصلاة بدخول الوقت مثلاً، حيث يكون باعتبار المولى... إذن، في القضية الشرطية مثل: إن جاءك زيد فأكرمه، تقييد اعتباري من المولى، لكن تقييد الجزاء بالشرط قد يكون بالخصوصية المعتمدة في الشرط، فتكون العلة منحصرة بالمجيء، وقد يكون بالجامع الانتزاعي وهو عنوان أحدهما المنتزعة منه العطف بـ«أو» كأن يقول: إن جاءك زيد أو أكرم عمراً وجب عليك إكرامه، فتكون العلة غير منحصرة بالمجيء.

هذا كله ثبوتاً.

إلا أن المتكلم في مقام الإثبات قد قيد اعتباره المولوي بخصوصية المجيء، ولم يقل المجيء أو إكرام عمرو مثلاً، ومقتضى ذلك مع كونه في مقام بيان تمام مراده، انحصار العلة لوجوب الإكرام بالمجيء، وإلا لزم الاختلاف بين مقامي الثبوت والإثبات، وهو خلاف الأصل.

هل يرد إشكال الكفاية على هذا البيان؟

(١) أجود التقريرات ٢ / ٢٥١.

لكنّ المهمّ في المقام هو لحاظ مسلك صاحب (الكفاية) في الواجب التخييري ، فإنه يذهب إلى أنه يختلف عن التعيني نسخاً ، وبرهانه على ذلك بإيجاز هو : إن الأحكام تابعة للأغراض ، ففي موارد التخيير العقلي تتحقّق التبعية بجعل الحكم على الجامع بين الأفراد ، أمّا في موارد التخيير الشرعي فلا يوجد الجامع ، وحينئذ يكون كلّ منها بخصوصه محصّلاً للغرض ، نعم ، لو ترك المجموع استحق العقاب ، وبهذا يظهر أن حقيقة الوجوب التخييري هو الوجوب المشوب بجواز الترك إلى بدل ، بخلاف التعيني فإنه لا يجوز تركه لا مطلقاً ولا إلى بدل ، فكان الغرض من الوجوب التعيني مختلفاً عن التخييري ، والحكم - بتبع الغرض - يختلف فيهما .

لكنّ العليّة هي مؤثّرية الشيء في الشيء الآخر ، وهذا المعنى موجود في العلة المنحصرة وغير المنحصرة على السواء ، فهي سنخ واحد في كلا الموردین .
ونتيجة ذلك : إنه في مورد الواجب التخييري لابدّ من البيان الزائد بكلمة « أو » في مقام الإثبات ، وإلّا يلزم الإغراء بالجهل ، وأمّا في مورد العلل غير المنحصرة لا يحصل الإغراء بالجهل مع عدم البيان ، لكون الغرض واحداً غير متعدّد .

فالإطلاق بالتقريب المذكور ، لا يتمّ على مسلك المحقق الخراساني ... لكنّه إشكال مبنائي .

الإشكال الوارد على المبرزا

ثمّ إن الأستاذ بعد أن دفع الإشكالات أفاد :

إن هذا الإطلاق متحقّق في كلّ قيد لأيّ موضوع إلّا في اللقب ، فإذا ، يكون جارياً في الوصف مثل : أكرم العالم العادل ، فإنه مطلق حيث إنه لم يقل : أكرم العالم العادل أو الهاشمي ، والحال أنكم لا تقولون بذلك في الوصف . ولا يخفى أنّه إشكال نقضي فحسب .

طريق المحقق العراقي

وسلك المحقق العراقي مسلكاً آخر لإثبات المفهوم فقال ما ملخصه^(١) :

إن في القضية الحملية مثل أكرم زيداً ، لا يكون الكلام دالاً على أزيد من ترتّب الحكم بنحو القضية المهمله ، وإلّا لجاؤ المتكلّم بقريئة على ذلك ، ولذا لا تكون لهذه القضية دلالة على انتفاء سنخ الحكم عن غير زيد ، فلا يعارضها إيجاب إكرام عمرو مثلاً ... لكنّ هذا الحكم المهمل مرتّب على زيد المطلق ، لأنه لما قال أكرم زيداً لم يقيد الموضوع بقيد ، فكان يجب إكرامه قاعداً أو قائماً أو جائياً ، وعلى هذا ، يكون الحكم - وهو وجوب الإكرام - مطلقاً من جهة حالات الموضوع ، لأنّ ذلك مقتضى إطلاق الموضوع ، ويشهد بالإطلاق في طرف الموضوع أنه لو قال بعد ذلك أكرم زيداً قائماً ، لزم اجتماع المثليين ، فكان الحكم مهملًا من جهة كون القضية حمليةً ، ومطلقاً من جهة الإطلاق في الموضوع كما ذكر .

(١) نهاية الأفكار (١ - ٢) ٤٧٩ - ٤٨٠ .

إلا أنه لما وردت أداة الشرط على الجملة فقيل : إن جاءك زيد فأكرمه ، يرتفع الإطلاق في الموضوع الشامل لجميع حالاته ، ويناط ذاك المحمول المهمل في القضية الحملية مثل زيد يجب إكرامه أو الإنشائية مثل أكرم زيداً - وهو وجوب شخص الإكرام - بحالة واحدة من حالاته وهو خصوص المجيء ، فلا جرم بعد ظهور الشرط في دخل الخصوصية يلزمه قهراً انتفاء وجوب الإكرام عن زيد عند انتفاء المجيء .

(قال) : ولا يخفى عليك أنه على هذا البيان ، لا يحتاج إلى إثبات المفهوم في القضايا الشرطية إلى إعتاب النفس لإثبات العلية المنحصرة كي يقع البحث عن ذلك ويناقش فيه .

الإشكال عليه

ويتوقف الإشكال في هذا المسلك على ذكر مقدمات :

الاولى : إنه كما أنّ الإهمال في طرف موضوع القضية محال من المتكلم الملتفت ، كذلك في طرف الحكم ، إلا أن تقوم القرينة عليه ، كأن يكون في مقام التشريع مثلاً ، والأصل عدم الإهمال .

والمقدمة الثانية : إن المحمول في القضية الإنشائية تارة : يكون من قبيل المعنى الحرفي مثل : أكرم زيداً ، وأخرى : يكون من قبيل المعنى الاسمي مثل زيد يجب إكرامه . وقد ذهب هذا المحقق إلى أنه إن كان مدلولاً حرفياً كان الإطلاق والتقييد فيه تابعاً للإطلاق والتقييد في الموضوع ، لعدم صلاحية المعنى الحرفي لهما ، بخلاف المثال الآخر ، فإن المدلول فيه معنى اسمي وهو قابل لهما .

والمقدمة الثالثة : إن مذهب العراقي هو أن التشخص يحصل من الإنشاء ، وإلا فإن المنشأ بنفسه لا شخصية له ... وما ذكره هو الصحيح ، والإشكال عليه غفلة عن مقصوده .

وبعد هذه المقدمات : إن المتكلم إذا كان في مقام البيان والإهمال خلاف الأصل كما تقدّم ، فقال : « زيد يجب إكرامه » فقد رتب الحكم - وهو الوجوب الذي هو معنى سنخي وتشخصه بالإنشاء - على الموضوع وأفاد الانحصار ... فلم يكن الإنتفاء عند الإنتفاء مختصاً بالقضية الشرطية ، بل هو حاصل في كل قضية حملية كذلك ، وهذا باطل بالاتفاق .

وهذا هو الإشكال نقضاً .

وأما حلاً : أما بالنسبة إلى الكبرى ، فإن نسبة الموضوع إلى الحكم نسبة العلة إلى المعلول ، وعليه ، فإن الحكم المترتب على الموضوع لخصوصية فيه ، يفيد انحصار المحمول الخاص لذلك الموضوع المعين ، ولا يفيد الانحصار بالنسبة إلى سنخ المحمول ، فقوله بكفاية ظهور خصوصية عنوان الموضوع لنفي الغير وأنه لسنا بحاجة إلى الإطلاق ، غير صحيح ، لأن الخصوصية وإن كانت ظاهرة في الانحصار ، لكنها تحصر العنوان الخاص في هذا المحمول الخاص ، وانتفاء هكذا محمول بانتفاء موضوعه عقلي ، بل المقصود هو إثبات الانحصار بالنسبة إلى سنخ المحمول ، وهذا ما لا يمكن استفادته من الظهور الخاص للموضوع .

وأما بالنسبة إلى الصغرى ، فقد أفاد أن الحكم يكون مهملاً بالنسبة إلى موضوعه في القضايا الحملية ، لكنه بالنسبة إلى حالات الموضوع مطلق ، وبالنظر إلى هذا الإطلاق يكون الحكم سنجياً ، ثم إذا جاء الشرط تقييد السنخ وحصل الانحصار ... وفيه :

أولاً : إن هذا البيان إن تمّ في قضية خارجيّة مثل إن جاءك زيد فأكرمه ، فإنه لا يتم في القضايا الشرعية ، لأنها قضايا حقيقية ظاهرة في الإطلاق من جهة الأفراد ومن جهة أحوال الأفراد ، فيكون الحمل فيها لسنخ الحكم لا شخصه .

وثانياً : إن الإطلاق الأحوالي للموضوع تعلقيّ وليس بتنجيزي ، ولو كان تنجيزياً لوقع التناقض بين ما لو قال : إن جاءك زيد فأكرمه فقال بعد ذلك : وإن فعل كذا فأكرمه ، مع أنه لا تناقض ، فيظهر أنه تعلقي ، وإذا كان كذلك ، فإن كلّ معلّق عليه فهو مقدّم على المعلّق ، فكان الإطلاق الأحوالي للموضوع موقوفاً على عدم شرط آخر ، فيلزم إقامة البرهان على عدم الشرط الآخر كي يتم الحصر ، وهذا هو السرّ في إعجاب المبرز وغيره نفسه لإثبات الإطلاق في مقابل « أو » وفي مقابل الشرط المتقدّم أو المتأخر

طريق المحقق الإصفهاني ونقده

وأفاد المحقق الإصفهاني : أن ترتّب أيّ حكم على أيّ عنوان بخصوصيته ، يكشف عن دخلها في الحكم ، وإلا لم يكن وجه لأخذها ولزم لغويّة جعلها شرطاً يترتب عليها الجزاء ... فيكون نفس ترتّب الجزاء على هذا الشرط - بنحو ترتّب المعلول على العلة - كاشفاً عن الإنحصار .
ويظهر الإشكال فيه مما تقدّم ، فإنه منقوض بالأوصاف والألقاب ، ولازمه القول بثبوت مفهوم الوصف في مثل : أكرم زيدا العالم . ونحوه .

طريق المحاضرات ونقده

وذهب السيد الخوئي في (المحاضرات)^(١) إلى عدم إمكان إثبات المفهوم للقضية الشرطية إلا على مسلكه في بابي الإخبار والإنشاء ، (قال) : لقد ذكرنا في بحث الإنشاء والإخبار أن الجملة الخبرية موضوعة للدلالة على قصد المتكلّم الحكاية والإخبار عن ثبوت النسبة في الواقع أو نفيها عنه ، وأن الجملة الإنشائية موضوعة للدلالة على إبراز الأمر الإعتباري النفساني في الخارج .

وعلى هذا ، فإن الجملة الشرطية إذا كانت إخبارية فهي دالة على قصد المتكلّم الحكاية والإخبار عن ثبوت شيء في الواقع على تقدير ثبوت شيء آخر لا على نحو الإطلاق والإرسال بل على تقدير خاص ، فالنهار موجود على تقدير طلوع الشمس لا مطلقاً ، ولازم هذه النكتة هو الانتفاء عند انتفاء التقدير الخاص ، وهذا هو الدلالة على المفهوم .

(١) محاضرات في اصول الفقه ٤ / ٢١١ .

وأما إذا كانت الجملة الشرطية إنشائيةً فهي على نوعين :
الأول : ما يتوقف الجزاء على الشرط تكويناً مثل : إن رزقت ولدأ فاختته .
والثاني : ما يتوقف عليه الجزاء اعتباراً .

أما الأول ، فخارج عن محلّ الكلام .

وأما الثاني ، مثل : إن جاءك زيد فأكرمه ، فالدلالة على المفهوم فيه تامة على ما تقدّم ، وحاصله : إن الجملة تفيد وجود اعتبار وجوب الإكرام في خصوص حال مجيء زيد وعلى هذا التقدير فقط ، فإنه قد اعتبر المولى ذلك وأبرزه بهذا اللفظ ، فإذا انتفى المجيء انتفى وجوب الإكرام بالدلالة الالتزامية كما تقدّم سابقاً .
وأشكل عليه الأستاذ بالنقض في الأوصاف ، فإنه على مسلكه من الإعتبار والإبراز يكون الحكم معلقاً على الصفة كما ذكر تماماً في الشرط .

طريق الشيخ الأستاذ

وشيخنا الأستاذ - وإن قرّب في الدورة السابقة الإطلاق في مقابل « أو » - ذكر طريقاً آخر في الدورة اللاحقة ، وحاصله - بعد اليأس عن اللّغة - هو الرجوع إلى الإرتكاز العقلائي ، فإن أهل العرف يفرّقون بين الوصف والشرط ، وأن الشرط يفيد الانحصار إلأ مع قيام القرينة على العدم . والشاهد على ذلك : أنه في حال تعدّد الشرط ووحدة الجزاء يرى العرف التنافي والتعارض ويحتاج العلماء إلى بيان الجمع - كما سيأتي - ، أمّا مع تعدّد الوصف فلا يرى أحدّ التعارض أصلاً ... فهذا يفيد أن في أداة الشرط خصوصيةً - وإن لم نتوصّل إليها - تفترق بها عن الوصف ... وهذا المقدار من الافتراق والتفاوت كاف لإثبات المفهوم للقضية الشرطيّة .

ويؤكّد ذلك ما جاء بتفسير قوله تعالى حكايةً لقول إبراهيم (بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ)^(١) ، فقد ذكر المفسّرون ثمانية وجوه منها أن كلمة (فَسَتَلُوهُمْ إِنْ كَانُوا يَنْطِقُونَ) جملة معترضة ، فيكون معنى الآية تعليق إبراهيم عليه السلام فعل كبيرهم على نطقهم ، فتخرج الآية عن الظهور الأوّلي في الكذب بدلالة (إِنْ كَانُوا يَنْطِقُونَ) على المفهوم ، ولو لم يكن للجملة مفهوم لبقى شبهة الكذب .

هذا ، وفي معاني الأخبار^(٢) رواية عن الإمام عليه السلام فيها بيان معنى الآية على الوجه المذكور ، ممّا يدل على تمسّكه بمفهوم الشرط ، لكن سندها غير تام .

لكن في رواية معتبرة عن أبي بصير - يعني المرادي - قال : « سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الشاة تذبح فلا تتحرك ، ويهراق منها دم كثير عبيط ، فقال : لا تأكل ، إنّ علياً كان يقول : إذا ركضت الرجل أو طرفت العين فكل »^(٣) .

(١) سورة الأنبياء : الآية ٦٣ .

(٢) معاني الأخبار : ٢١٠ .

(٣) وسائل الشيعة ٢٤ / ٢٤ ، كتاب الصيد والذباحة ، الباب ١٢ ، الرقم : ١ .

فهذه الرواية دلّت على أن الإمام عليه السلام استفاد المفهوم من كلام جدّه أمير المؤمنين ... والألفاظ المستعملة في كلمات الأئمة بلا عناية ظاهرة في معانيها - فكانت حجة لإثبات مفهوم الشرط .

وأيضاً : الرواية عن أبي أيوب واستدلال الإمام عليه السلام بالآية (فَمَنْ تَعَجَّلَ فِي يَوْمَيْنِ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ وَمَنْ تَأَخَّرَ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ)^(١) تفيد ثبوت المفهوم ، إذ لو لم تكن جملة (فَمَنْ تَعَجَّلَ) دالّة على المفهوم - أي الإثم على من تعجّل - لما كان حاجة إلى الجملة الثانية (وَمَنْ تَأَخَّرَ ...) .

وكذلك الاستدلال بالروايات الاخرى ، مثل « إذا كان الماء قدر كَرِّ لم ينجسه شيء »^(٢) و« إذا التقى الختانان فقد وجب الغسل ... »^(٣) .

فالحق : ثبوت المفهوم ... ويقع الكلام في :

أدلة المنكرين

وعن جماعة من الاصوليين القول بعدم المفهوم للجملة الشرطية ، أي إنه لا دلالة لها على الإنتفاء عند الانتفاء وإنما تدل على مجرد الإناطة ، وقد استدلوا بوجوه :

الوجه الأول ولعلها عمدتها ، ما عن السيّد المرتضى قدّس سرّه^(٤) ، وحاصله : أنا نرى قيام شرط آخر مقام الشرط المذكور في الكلام وترتّب الجزاء عليه بدلاً عنه في الأدلة الشرعية وكلام أهل العرف ، فيتعدّد المعلق عليه ولا ينحصر في واحد ، مثلاً في باب الشهادات ، تدلّ الآية المباركة (وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ)^(٥) على توقف ترتب الحكم في الواقعة على شهادة شهيدين من الرجال ، لكنّ ينوب عن هذا الشرط الرجل والامراتان ، ويترتب الحكم ... إذن ، لا تدلّ الجملة الشرطية إلا على مطلق الإناطة ، لأنه في كلّ مورد يحتمل قيام الشيء الآخر في الشرطية مقام الشرط المذكور في القضية .

والجواب عنه ، يتلخّص في : إنه لا كلام ثبوتاً في نيابة شرط عن آخر في الشرطية للجزاء ، وتعدّد الشرط في الشريعة كثير ، وكذلك في الامور الخارجية ، كقيام الشمس - مثلاً - مقام النار في الحرارة ... إنما الكلام في مقام الإثبات ، فإنه لمّا قال : « إن جاءك زيد فأكرمه » كان هذا الكلام ظاهراً في تعليق وجوب الإكرام على المجيء ، وبه يندفع الاحتمال المذكور ، لأنه ظاهر في الإطلاق بالنسبة إلى غير هذا الشرط ، أي : يجب إكرامه إن جاء ، سواء تكلم مثلاً أو لا ، سواء أحسن إليك أو لا ... وهكذا ، فللكلام في مقام الإثبات إطلاق يدفع كلّ احتمال ، فلو قام الدليل على شرطية شيء غير المجيء أيضاً ، تقيّد الإطلاق وأصبح التكلم - مثلاً - شرطاً للإكرام إلى جنب المجيء ...

(١) سورة البقرة : الآية ٢٠٣ .

(٢) وسائل الشيعة ١٤ / ٢٧٥ ، كتاب الحج ، أبواب العود إلى منى ، الباب ٩ ، الرقم : ٤ .

(٣) وسائل الشيعة ١ / ١٥٨ ، الباب ٩ من أبواب الماء المطلق ، الرقم : ١ و ٢ .

(٤) وسائل الشيعة ٢ / ١٨٤ ، الباب ٦ من أبواب الجنابة ، الرقم : ٥ .

(٥) الذريعة إلى اصول الشريعة ١ / ٤٠٦ .

(٦) سورة البقرة : الآية ٢٨٢ .

فما جاء في كلام السيد رحمه الله خلط بين مقامي الثبوت والإثبات .
وعن صاحب (القوانين)^(١) الجواب باندفاع احتمال النيابة بالأصل .

وفيه : إن المحقق القمي من القائلين بالدلالة الوضعية ، وهذا المبني غير صحيح . هذا أولاً . وثانياً : إن التمسك بالأصل لدفع الاحتمال غير صحيح كذلك ، لأن الظهور الوضعي كاف لدفعه لكونه حجةً ، وقد تقرر حجية مثبتات الظهورات الوضعية . وثالثاً : لقد ظهر أن أصالة الإطلاق تدفع الإحتمال ولا تصل النوبة إلى الأصل ... فجواب الميرزا غير مفيد على كلا المسلكين .

الوجه الثاني : إن المفهوم المدعى للجمله الشرطية مدلول للكلام ، وكل مدلول فلا بد له من دال يدل عليه ، ولا يوجد في البين شيء من الدلالات الثلاث .

والجواب : إنه قد تقرر أن المدلول من قبيل الدلالة الالتزامية بالمعنى الأخص .

الوجه الثالث : قوله تعالى (وَلَا تُكْرِهُوا فَتِيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا)^(٢) فالآية المباركة جملة شرطية ، ولا مفهوم لها قطعاً ، وإلا دلت على جواز الإكراه على الزنا ... قاله السيد رحمه الله .

والجواب :

قال في (الكفاية)^(٣) : بأنه متى قامت القرينة في مورد على عدم المفهوم رفعا اليد ، والآية من هذا القبيل .

وهذا الجواب قد ذكره الأستاذ في الدورة السابقة وسكت عليه . أما في الدورة اللاحقة فقال ما ملخصه : إنه غير مناسب لشأنه ، لأن الاستناد إلى وجود المانع يكون - من الناحية الصناعية - في فرض تمامية المقتضي ، وحيث لا مقتضي ثبوتاً لا يصح التمسك بوجود المانع أو عدم الشرط . والآية من قبيل عدم المقتضي للمفهوم ، لأنها مسوقة لبيان الموضوع ، والكلام المسوق لذلك لا مفهوم له ثبوتاً أصلاً . وهذه هي أدلة المنكرين لمفهوم الشرط .

تكميل

بقيت امور لابد من التعرض لها .

الأمر الأول (في أن المعلق سنخ الحكم)

لمّا كان المفهوم هو انتفاء الجزء بانتفاء الشرط ، فلا بد وأن يكون المعلق على الشرط سنخ الحكم ، لأن شخصه ينتفي بانتفاء الشرط يقيناً ، فلا معنى للبحث والخلاف في بقائه ، والقابل للبقاء بعد زوال الشرط هو سنخ الحكم ، وحينئذ ، يبحث عن إمكان بقائه رغم انتفاء الشرط وعدم بقائه ...

(١) قوانين الاصول / ١ / ١٧٧ .

(٢) سورة النور : الآية ٣٣ .

(٣) كفاية الاصول : ١٩٨ .

لكن المشكلة هي كيفية تصوير أن المعلق هو سنخ الحكم ، وذلك إنما يتم فيما لو كان جزاء الشرط جملة اسمية كقوله : إن جاءك زيد فالإكرام واجب ، لأن « واجب » ظاهر في أن المراد سنخ الوجوب ، وليس الأمر كذلك في الجملة الإنشائية ، لأن ظاهر قوله : إن جاءك زيد فأكرمه ، هو تعليق الشخص لا السنخ ، لأن مدلول « فأكرمه » حرفي ووضعه عام والموضوع له خاص وكذا المستعمل فيه ، فيكون المعلق على مجيء زيد شخص الإكرام ، وانتفاء هذا الشخص بانتفاء المجيء عقلي ، فلا مفهوم .

وأيضاً : هناك مشكلة أخرى وهي : إن المعاني الحرفية لا تقبل اللحاظ الإستقلالي ، فلا يجري فيها الإطلاق والتقييد ، والحال أنه في القضايا الشرطية يكون الجزاء مقيداً بالشرط .

إذن ، لا بد من تصوير كون المعلق هو سنخ الحكم لا شخصه حتى يتم المفهوم للقضية الشرطية ... وقد ذكرت لذلك طرق :

الطريق الأول

ما ذهب إليه السيد الخوئي من مبنى الإعتبار والإبراز في الخطابات ، فإنه بناءً عليه يعتبر المولى وجوب إكرام زيد على تقدير مجيئه ويبرز هذا الاعتبار بقوله : إن جاءك زيد فأكرمه ... ومن المعلوم أن المعتبر دائماً هو سنخ الكلام لا شخصه .

وهذا الطريق يحل المشكلة في المقام . إلا أن الكلام في أصل المبنى .

الطريق الثاني

ما ذهب إليه المحقق الخراساني ، من أن المعنى الحرفي والاسمي واحد والاختلاف في مقام الاستعمال ، وكذلك الأحكام في الجملة الاسمية والخبرية ، وإذا كان المعنى واحداً . فالمعلق هو السنخ .

وهذا الطريق أيضاً يحل المشكلة . إلا أن الكلام في أصل المبنى .

الطريق الثالث

ما ذهب إليه شيخنا دام ظلّه في مسألة المعنى الحرفي من وجود السنخية بين المعاني الحرفية ، وأن هناك جامعاً بين معنى « من » في « سرت من البصرة إلى الكوفة » ومعناه في « سرت من المدرسة إلى المسجد » فالموضوع له عام ... خلافاً للمشهور .

وهذا الطريق أيضاً يحل المشكلة . إلا أنه طريق مبنائي .

الطريق الرابع

ما ذهب إليه الميرزا من إرجاع الشرط إلى نتيجة الجملة لا إلى مفاد الهيئة أي : إن الشرط وهو المجيء يرجع إلى وجوب الإكرام الذي هو نتيجة « أكرمه » لأنه هو المشروط في الحقيقة . فعاد المعنى الحرفي إلى الاسمي ، فكان الحكم سنخياً ولا مشكلة .

وهذا الطريق - كما هو ظاهر - خلاف ظاهر القضية الشرطية .

الطريق الخامس

ما ذهب إليه المحقق الإصفهاني ، من أن المعلق ليس شخص وجوب الإكرام بما هو ملزوم باللوازم الخاصة ، بل هو الوجوب بقطع النظر عنها ، فهو « الوجوب » بقطع النظر عن المكان المعين والحال الخاصة ، وهذا هو المراد من السنخ ، ولما كان المفروض انحصار وجوب الإكرام بالمجيء فقط وأنه العلة المنحصرة ، فإنه ينتفي بانتفاء المجيء .

وهذا الطريق يخالف مبنى هذا المحقق في حقيقة معنى الهيئة ، فإنه يرى أن معنى هيئة إفعال هو البعث النسبي ، فللوازم والخصوصيات دخلٌ يستلزم التشخص ... وإذا كانت النسبة معنى الهيئة ، فإن وجودها متقوم بوجود الطرفين ، ومع عدم لحاظهما لا يبقى شيء .

الطريق السادس

ما ذهب إليه الشيخ الأعظم ، وله ثلاث مقدمات :

الاولى : إنه لا بدّ في جميع الظهورات من ملاحظة المناسبة بين الحكم والموضوع ، فقد تكون معممةً .

والثانية : إن العلة في القضية الشرطية منحصرة .

والثالثة : إن نسبة الشرط إلى الجزاء نسبة المقتضي إلى المقتضى .

وعلى أساس هذه المقدمات تنحل المشكلة ، لأنه إذا قال : إن جاءك زيد فأكرمه ، كان نسبة المجيء إلى الإكرام نسبة المقتضي ، لكن المفروض كون المجيء علةً منحصرةً للإكرام ، ومع لحاظ مناسبة الحكم والموضوع لا يكون الحكم فرداً من الوجوب بل كل الوجوب يثبت للإكرام ويكون المعلق هو سنخ الحكم ، وقد علم بذلك بمعونة الامور الثلاثة ، وإلا فإن القضية بوحدها لا دلالة فيها على المعنى المذكور .

هذا بغض النظر عن مسلك الشيخ في القضايا الشرطية ، حيث اختار رجوع الشرط إلى المادة دون الهيئة .

وأما بالنظر إلى مسلكه فالمشكلة منحلّة كذلك ، لأنه لا يكون مفاد « فأكرمه » - أي الهيئة - هو المشروط بل المشروط والمقيّد هو « الإكرام » ، فكان للمجيء دخلٌ في الإكرام ، لكن مناسبة الحكم والموضوع تقتضي عدم الاختصاص بفرد من الإكرام ، بل كل الإكرام منوط بالمجيء ، وهذا هو السنخ .

فالطريق الصحيح هو مختار شيخنا دام بقاءه ، ومع التنزّل ما ذهب إليه الشيخ الأعظم قدّس سرّه .

الأمر الثاني (إذا تعدّد الشرط واتحد الجزاء)

كما في : إذا خفي الجدران وخفي الأذان فقصر .

أما على القول بعدم المفهوم فلا كلام ، بل هما حكمان لموضوعين .

وأما على القول بالمفهوم - إمّا بالوضع اللغوي وإمّا بالإطلاق المنصرف إلى الفرد الأكمل وهو العلة المنحصرة ، وإمّا بالظهور العرفي وإمّا بالإطلاق المقامي - فيقع الإشكال ، لأنّ مفهوم « إذا خفي الجدران » مطلق ، أي سواء خفي الأذان أو لا ، وكذا مفهوم « إذا خفي الأذان » أي : سواء خفيت الجدران أو لا ، فما هو الرفع لهذا التمانع بين منطوق أحدهما مع مفهوم الآخر ؟

المستفاد من كلام (الكفاية)^(١) أربعة وجوه لرفع الإشكال ، ومن كلام الميرزا^(٢) خمسة ، لكنّه أرجعها إلى وجهين ، والوجه هي :

- ١ - إنكار المفهوم في حال تعدّد الشرط .
- ٢ - إن الشرط هو الجامع الانتزاعي وهو عنوان « أحدهما » أو « أحدها » .
- ٣ - تقييد كلّ من القضيتين والجمع بينهما بـ« الواو » ، فيكون الشرط للجزاء كلا الأمرين .
- ٤ - التقييد بـ« أو » بأن يكون الشرط للقصر خفاء الأذان أو خفاء الجدران .
- ٥ - تقييد مفهوم كلّ منهما بمنطوق الآخر ، بأن يبقى الإطلاق في المنطوقين على حاله وترفع اليد عنه في المفهومين .

أما أن يقال بتقييد مفهوم كلّ من القضيتين بمنطوق الآخر من دون تصرّف في المنطوق ، بأن يكون كلّ من خفاء الجدران وخفاء الأذان موضوعاً مستقلاً للقصر .

ففيه : إنه سواء قلنا بتبعيّة الدلالة الالتزامية للدلالة المطابقة أو لم نقل ، فلا مناص هنا من القول بسقوط الدلالة الالتزامية بتبع المطابقة ، لأن المنطوق يدلّ بالمطابقة على ثبوت الحكم وانحصاره ، لكونه جملةً شرطية ، والمفهوم هو لازم هذا المنطوق ، فإن بقي على إطلاقه فالمفهوم باق ، وإن سقط الإطلاق فيه سقط المفهوم لا محالة ، فالقول بتقييد المفهوم مع بقاء المنطوق على حاله لا معنى له .

وأما أن يقال بعدم المفهوم في مثل هذه القضايا ، فلا تنافي بين الدليلين .
ففيه : إنه إن كان الدليل الآخر متصلاً بالأول فلا مفهوم ، لأنّ الآخر يصلح للقرينية حينئذ ، ولكنهما منفصلان والمفروض كون المتكلم في مقام البيان ، وأن العليّة وانحصارها تام ، فالقول بعدم المفهوم يستلزم التفكيك بين المعلول والعلّة .

هذا ، وقد أرجع الميرزا هذا الوجه إلى الوجه القائل بالتقييد بـ« أو » وأن الشرط أحد الأمرين ، لأنه بتقييد مفهوم كلّ منهما بمنطوق الآخر ، بأن يكون مفهوم « إذا خفي الأذان فقصر » : إذا لم يخف الأذان فلا تقصّر - مقيداً بـ« إذا خفي الجدران » وبالعكس - يسقط كلا المفهومين كذلك ، فلا فرق بين أن يقال بإنكار المفهوم أصلاً أو يقال بالتقييد بـ« أو » .

وأورد عليه الأستاذ - في كلتا الدورتين - بالفرق بين الوجهين ، لأن سقوط الإطلاق بالتقييد بـ« أو » عبارة عن التصرّف في المنطوق في مقام الحجية ، بخلاف سقوط المفهومين فإنه تصرّف في مرحلة الظهور ، ووجه الفرق هو أنّ القائل بعدم المفهوم عند تعدّد الشرط ووحدة الجزاء ، ينكر أصل ظهور الجملة الشرطية في الإنتفاء عند الانتفاء ، لكنّ تقييد المفهوم بمنطوق الآخر فرع تماميّة الظهور ، وهذا فرق علمي . وأما عملاً ، فإنه حيث يقيد

(١) كفاية الاصول : ٢٠١ .

(٢) أجود التقريرات ٢ / ٢٥٩ .

الإطلاق ترفع اليد عنه بقدر التقييد ويبقى الباقي على حجّيته ، وأمّا بناءً على إنكار المفهوم من أصله ، فلا إطلاق حتى يكون حجّةً في غير مورد التقييد . فظهر الفرق بينهما علماً وعملاً .

وأما أن يقال : بأن الشرط هو الجامع الانتزاعي وهو عنوان أحدهما ، فإنّ هذا يرجع بالنتيجة - كما قال الميرزا - إلى التقييد بـ« أو » ، إذ لا فرق في النتيجة بين يجب عليك أحد الأمرين من العتق وإطعام ستين مسكيناً ، وأطعم ستين مسكيناً أو أعتق رقبةً
فيبقى وجهان ... التقييد بـ« الواو » والتقييد بـ« أو » .

رأي الكفاية

قال في (الكفاية) : لعلّ العرف يساعد على الوجه الثاني ، كما أن العقل ربّما يعيّن هذا الوجه ، بملاحظة أن الامور المتعددة بما هي مختلفة لا يمكن أن يكون كلّ منها مؤثراً في واحد ، فإنه لابدّ من الربط الخاص بين العلة والمعلول ، ولا يكاد يكون الواحد بما هو واحد مرتبطاً بالاثنتين بما هما اثنتان ، ولذلك أيضاً لا يصدر من الواحد إلا الواحد ، فلا بدّ من المصير إلى أن الشرط في الحقيقة واحد وهو المشترك بين الشرطين بعد البناء على رفع اليد عن المفهوم وبقاء الشرط في كل منهما على حاله ، وإن كان بناء العرف والأذهان العامّة على تعدد الشرط وتأثير كلّ شرط بعنوانه الخاص . فافهم .

وحاصل كلامه قدس سرّه هو : إنه من الناحية العرفيّة لابدّ من رفع اليد عن المفهوم في القضيتين . وأمّا من الناحية العقلية ، فلا بدّ من جعل الشرط هو القدر المشترك بينهما ، أي الجامع بين الخصوصيتين ، بمقتضى قاعدة أن الواحد لا يصدر منه إلا الواحد .

الإشكال عليه

فأشكل عليه الأستاذ بمنع إنكار العرف المفهوم في هذه الموارد ، بل إنهم يفرّقون بين صورتني اتصال الكلام وانفصاله ، فإن كانت الجملتان متّصلتين فالمفهوم ساقط ، لكنّ البحث في صورة الانفصال ، والقول بإنكارهم في هذه الصّورة ممنوع ، بل الظهور العرفي لكل منهما منعقد ، فلا بدّ من علاج .

وأما الوجه العقلي ففيه : إن القاعدة المذكورة موردّها هو البسيط من جميع الجهات والحيثيات ، الذي وحدته وحدة حقة حقيقيّة ولا تعدّد فيه مطلقاً ، وجزاء الشرط في مورد الكلام وإن كان له وحدة سنخية إلاّ أنها وحدته ليست وحدة حقة حقيقيّة ، والواحد السنخي يمكن صدوره من المتعدّد . هذا أولاً : وثانياً : إن مورد البحث هو الأحكام الشرعية ، ومنشأ الصدور فيها هو الاعتبار الشرعي ، ومن الواضح أنّ نسبة الموضوعات والشروط إلى الأحكام ليست نسبة العلة إلى المعلول .

رأي الميرزا

وتلخّص البحث في أنه لابدّ من علاج للتناهي ، إن لم نقل بالتساقط والرجوع إلى دليل آخر أو أصل عملي ... والعلاج هو الجمع بـ« الواو » أو بـ« أو » ، وقد اختار الميرزا الطريق الأول ، وحاصل كلامه :

إن كل قضية شرطية فلها إطلاقان ، أحدهما هو الإطلاق بالنسبة إلى أيّ ضميمة ، فلما قال : إن خفي الأذان فقصر ، كان ظاهراً في استقلال خفاء الأذان في الشرطية للقصر ، وأنه ليس لهذا الشرط جزء ، بل هو تمام الشرط . والثاني هو الإطلاق بالنسبة إلى أي شيء يكون شرطاً غير هذا المشروط ، فلما قال : إن خفي الأذان فقصر ، كان ظاهراً في انحصار العلية للقصر في خفاء الأذان .
أما الإطلاق الأول ، فيعبر عنه بالإطلاق في قبال « الواو » .
وأما الثاني ، فيعبر عنه بالإطلاق في قبال « أو » .
هذا كله في حال وحدة الشرط والجزاء .

فإن تعدد الشرط واتحد الجزاء ، وقع التنافي بين الجملتين ، كما هو واضح ، فلا بد من طريق للعلاج ، وهو أن يقال بأن الإطلاق الثاني في طول الأول ، وأن الأول مقدّم رتبةً على الثاني ، لأنه ما لم يتم الأول فيعين به شخص الشرط وحدّه ، لا تصل النوبة إلى البحث عن انحصار العلية وعدم انحصارها فيه ، فلو تعدد الشرط فإنه بمجرد انعقاد الإطلاق الأول يمتنع انعقاد الثاني ، لأن انعقاده موقوف على تمامية المقتضي وعدم المانع ، ومن الواضح مانعية الإطلاق الأول بالنسبة إليه .

قال الميرزا : لكنّ تقدّم أحد الإطالقين على الآخر في الرتبة لا يوجب صرف التقييد إلى المتأخر ، لأن الموجب لرفع اليد عن الإطالقين إنما هو وجود العلم الإجمالي بعدم إرادة أحدهما ، ومن الواضح أن نسبة العلم الإجمالي إلى كليهما على حدّ سواء ، فلا موجب لرفع اليد عن أحدهما بخصوصه دون الآخر ، فيسقط كلاهما عن الحجية ، لكنّ ثبوت الجزاء - كوجوب القصر في المثال - يعلم بتحقيقه عند تحقق مجموع الشرطين على كلّ تقدير ، وأما في فرض انفراد كلّ من الشرطين بالوجود ، فثبوت الجزاء فيه يكون مشكوكاً فيه ، ولا أصل لفظي في المقام على الفرض - لسقوط الإطالقين بالتعارض - فتصل النوبة إلى الأصل العملي ، فتكون النتيجة موافقةً لتقييد الإطلاق المقابل بالعطف بالواو .

رأي السيد الخوئي

وذهب السيد الخوئي إلى الجمع بـ « أو » ، فقال^(١) بعد ذكر مختار الميرزا ما ملخصه :
ولنأخذ بالمناقشة على ما أفاده صغراً وكبراً .
أما بحسب الصغرى ، فلأنّ مورد الكلام ليس من صغريات ما أفاده من كبرى الرجوع إلى الأصل العملي ، بل هو من صغريات الرجوع إلى الأصل اللفظي ، وتوضيح ذلك :

إن وجوب القصر على المسافر ثابت بالإطلاقات الواردة بالكتاب والسنة ، والمقصود هو السفر العرفي ، وهو يصدق عند العرف على من خرج من بلده بقصد السفر ، غير أن الشارع قيّد ذلك بالوصول إلى حدّ الترخّص بالأدلة ، فما لم يصل المكلف إلى الحدّ المذكور فلا تقصير ، فلو خفيت إحدى الأمارتين - من الأذان والجدران -

(١) محاضرات في اصول الفقه ٤ / ٢٤٦ .

وشك في وجوب القصر عليه ، كان المرجع للإطلاقات - لا الأصل العملي من البراءة عن القصر أو استصحاب بقاء التمام - ومقتضى الإطلاق وجوب القصر ... لأن القدر الثابت من تقييدها هو ما إذا لم يخف الأذان والجدران ، أما مع خفاء أحدهما فلا نعلم بتقييدها ، ومعه لا مناص من الرجوع إليها لإثبات وجوب القصر ، لفرض عدم الدليل على التقييد بعد سقوط كلا الإطالقين بالمعارضة ، فتكون النتيجة هي نتيجة العطف بـ « أو » ... فالكبرى التي ذكرها الميرزا غير منطبقة على المقام .

(قال) : وأما بحسب الكبرى ، فالصحيح أن القاعدة تقتضي تقييد الإطلاق المقابل للعطف بـ « أو » دون « الواو » كما اختاره شيخنا الأستاذ ، والسبب في ذلك هو : إنه لا منافاة بين منطوقي القضيتين الشرطيتين المتقدمتين ، ضرورة أن وجوب القصر عند خفاء الأذان لا ينافي وجوبه عند خفاء الجدران أيضاً ، لفرض أن ثبوت حكم لشيء لا يدل على نفيه عن غيره ، وكذا لا منافاة بين مفهوميهما ، لوضوح أن عدم وجوب القصر عند عدم خفاء الأذان لا ينافي عدم وجوبه عند عدم خفاء الجدران ، إذ عدم ثبوت حكم عند عدم شيء لا يقتضي ثبوته عند عدم شيء آخر ، ليكون بينهما تنافي .

بل المنافاة إنما هي بين إطلاق مفهوم احدهما ومنطوق الاخرى ، مع قطع النظر عن دلالتها على المفهوم . وما تقدّم من شيخنا الأستاذ - وهو رفع اليد عن كلا الإطالقين معاً والرجوع إلى الأصل العملي - وإن أمكن رفع المعارضة به ، إلا أن الأخذ به بلا موجب بعد إمكان الجمع العرفي بين الدليلين ...

(قال) ما حاصله : إنه يمكن الجمع بين الدليلين على أنحاء ، كأن يحمل أحدهما على الاستحباب أو على التقيّة أو ما شاكل ذلك ، لكن المطلوب ليس هو الجمع كيفما اتفق بل الذي يساعد عليه العرف ... والجمع العرفي في محلّ الكلام ممكن - فلا موجب للرجوع إلى الأصل العملي - وهو تخصيص مفهوم كلّ من القضيتين بمنطوق الاخرى ، ونتيجة ذلك هو التقييد والجمع بـ « أو » ، فإنه الجمع الدلالي المطابق للإرتكاز العرفي في المقام وأمثاله .

رأي الأستاذ

وقد أفاد الشيخ الأستاذ دام ظلّه : بأن ما أورد على الميرزا في كيفية الجمع هو الحق ، وعليه أكثر المتقدمين خلافاً لأكثر المتأخرين ، فإنه مقتضى الصناعة العلميّة والذوق العرفي والإرتكاز العقلائي ... وعلى الجملة ، فإن منشأ التنافي هو الدلالة في كل منهما على الانحصار وهو يرتفع بتقييد الإطلاق في مقابل « أو » .
وأما الإشكال عليه : بأن المورد ليس من موارد الرجوع إلى الأصل العملي بل هو من موارد التمسك بالدليل اللفظي وهو عموم : المسافر يقصر ، لأنه بمجرد خروجه من البلد يصدق عليه عنوان المسافر . فقد يمكن دفعه بالتأمل في صدق العنوان المذكور على من خرج إلى أطراف البلد ، ومع الشك ، فالشبهة مفهوميّة والمرجع فيها هو الأصل لا العام .

نعم ، يقوى الإشكال عليه بالنظر إلى كلامه في كتاب الصلاة^(١) ، حيث تمسك هناك عند الشك بعموم « المسافر يقصر » ، فليس المورد من الشبهة المفهومية ، وعليه ، فلماذا لم يرجع هنا إلى العام ؟

النظر في كلام السيد البروجردى

ويبقى النظر في كلام للسيد البروجردى^(٢) ، فقد أشكل بأن المفهوم أمرٌ تبعية للمنطوق ، فلا يعقل انعقاد الإطلاق في المفهوم حتى يقيد بمنطوق الدليل الآخر .

فأورد عليه الأستاذ - في الدورتين - بأنه خلط بين التبعية في الوجود والتبعية في اللحاظ ، فإن التبعية في الوجود تجتمع مع الاستقلال في اللحاظ ، وحال المفهوم بالنسبة إلى المنطوق من هذا القبيل ، بخلاف مثل المعنى الحر في النسبة إلى الاسمي ، فإنه تابع له في اللحاظ ، وعلى هذا ، فإن المفهوم قضية كالممنطوق ، لها موضوع ومحمول ، والموضوع لا يكون مهملاً بالنسبة إلى محموله ، فهو إما مطلق وإما مقيد .

الأمر الثالث (في تداخل الأسباب والمسببات)

إذا تعدد الشرط واتحد الجزاء وعلمنا بدليل خارجي أو من نفس ظهور القضيتين ، أن كل واحد من الشروط مستقل في ترتب الجزاء عليه ، فهل مقتضى القاعدة تداخل الشرطين أو الشروط في تأثير أثر واحد أو لا ؟

مثلاً : إذا اجتمع سببان أو أكثر للغسل كمس الميئ والحيض والجنابة ، فهل تقتضي كلها غسلاً واحداً أو أن كلاً منها يقتضي غسلاً فيتعدّد ؟ وعلى تقدير الاقتضاء للتعدّد ، فهل مقتضى القاعدة هو التداخل بأن يكفي الغسل الواحد أو لا ؟

هذا ، ولا يخفى أن هذا البحث يطرح ، سواء على القول بالتضاد بين الأحكام بأنفسها فلا يجتمع الحكمين في مورد ، أو القول بأنها اعتبارات ولا مانع من اجتماع الاعتبارين في مورد . أمّا على الأول فواضح ، فإنه يلزم اجتماع المثليين في المثال وهو محال ، وأمّا على الثاني ، فإنه لا ريب في أن الحكم الوجوبي بالغسل إنما هو بداعي تحريك المكلف نحو الفعل ، لكن المادة الواحدة - وهي الغسل - لا تقبل الانبعاثين في مقام الامتثال ... فيعود الإشكال .

وقد ذكروا قبل الورود في البحث اموراً :

الأول : إن مورد هذا البحث حيث لا دليل من الخارج على التداخل أو عدمه ، وإلا فالتبعية هو الدليل ، كما هو الحال في بابي الوضوء والغسل ، فالنصوص أفادت هناك أجزاء الوضوء أو الغسل الواحد مع تعدد الأسباب .

(١) كتاب الصلاة - بتقرير الشيخ الأملي - ج ٣ ص ٣٦٩ .

(٢) نهاية الاصول : ٢٧٤ .

الثاني : إن محلّ الكلام هو الشرط القابل للتعدّد والتكرار كالوضوء والغسل ، أمّا ما لا يقبله فهو خارج ، كما لو ورد دليل في أن من أفطر في شهر رمضان فعليه كذا ، فإنّ الإفطار - وهو نقض الصوم - يتحقق بالفعل الموجب له ، فإذا انتقض لا ينتقض ثانياً .

الثالث : إن محلّ الكلام ما إذا كان الجزاء قابلاً للتعدّد ، لا مثل القتل ، فلو ارتكب اموراً يستحق القتل على كلّ واحد منها ، فإنه لا يقبل التعدّد والتكرّر ، وإن كان هناك أحكاماً مترتبة ... وكذلك في المعاملات ، فقد يتحقّق للخيار في معاملة واحدة أسباب عديدة من الغبن والحيوان والعييب ، لكن الفسخ شيء واحد ، وإن كان هناك أحكام أخرى مترتبة .

الرابع : في مقتضى الأصل ... وأنه إذا تعدّدت الأسباب هل ترجع إلى سبب واحد وتتداخل أو لا ؟ وإذا تعدّدت المسببات ، هل ترجع إلى واحد وتتداخل أو لا ؟

أمّا المسببات ، فمقتضى القاعدة الاشتغال وعدم التداخل ، وذلك (أولاً) مقتضى إطلاق الدليل ، فإنّ إطلاق أي شرط وجزاء يقتضي الامتثال سواء امتثل بفرد آخر أو لا ؟ فلو قال الدليل : إن فعلت كذا فكفر بكذا ، وجبت عليه الكفارة سواء أعطاها بسبب آخر أو لا . (وثانياً) هو مقتضى الاستصحاب ، فإنه لو كفر لسبب وشك في كفايتها عن الكفارة لسبب آخر ، يستصحب وجوبها عليه بذاك السبب . (وثالثاً) : إنه مقتضى قاعدة : الإشتغال اليقيني يقتضي البراءة اليقينية .

وأما الأسباب ، فمقتضى الأصل هو التداخل وعدم التعدّد ، فإذا تعدّد السبب وشك في إيجابها للأثار المتعدّدة ، كما في الوضوء مثلاً ، فإنّ الشك يرجع إلى دوران الأمر بين الأقل والأكثر ، لكنّ هذا العلم الإجمالي ينحلّ من جهة كون الأقل متيقناً ، أما الزائد فمشكوك فيه ، فيستصحب عدم تعلّق الجعل الشرعي به ، وهذا هو الأصل الأول الحاكم في المقام .

ثم تصل النوبة إلى الأصل المحكوم وهو البراءة الشرعية ، ثم تجري البراءة العقلية .

فمقتضى الأصل في طرف الأسباب هو التداخل ، وفي طرف المسببات هو عدم التداخل .

الخامس : في ما نسب إلى فخر المحقّقين من أنّ القول بالتداخل وعدمه يبتنيان على كون العلل الشرعية أسباباً أو معرّفات . فعلى الأول لا تتداخل وعلى الثاني فلا مانع من التداخل لجواز اجتماع أكثر من معرّف على الشيء الواحد .

وقد أورد عليه في (الكفاية)^(١) وغيرها بما حاصله : إن الأحكام الشرعية معتبرات ، وهي في الأصل وفي الخصوصيات من الإلزام والترخيص وغير ذلك تابعة لإرادة الشارع ، وهي السبب لها ، فالقول بأنّ الأحكام الشرعية أسبابٌ والبحث عن كونها مؤثرة أو لا ، غير صحيح ، بل إنّ كلّ ما عبّر عنه بالسبب الشرعي فإنه موضوع وليس بمؤثّر ولا معرّف ، فالزوال مثلاً له الموضوعية الشرعية لوجوب صلاة الظهر لا أنه مؤثر ... كما أن

(١) كفاية الاصول : ٢٠٥ .

الحكم بوجود صلاة الظهر يدور مدار الزوال لا أنه معرّف للحكم ... وعلى ما ذكر ، فإن مقتضى القاعدة هو عدم التداخل .

وبعد الفراغ من الامور فاعلم : أن في المسألة ثلاثة أقوال :

الأول : التداخل . والثاني : عدم التداخل . والثالث : التفصيل بين ما إذا اختلف السبب ذاتاً كمسّ الميّت والجنابة فلا تداخل ، وما إذا اتّحد السبب كتكرّر الجنابة مثلاً ، فالتداخل وهو مختار ابن إدريس .

رأي صاحب الكفاية

واختار المحقق الخراساني القول بعدم التداخل ، ومحصل كلامه هو :

إنّ القضيّة الشرطية ظاهرة في حدوث الجزاء عند حدوث الشرط وترتّبته عليه ، فهي تقتضي الارتباط بين الشرط والجزاء ، لا أنها تفيد فقط ثبوت الجزاء عند ثبوت الشرط ... وعلى هذا ، فإن تكرّر الشرط ظاهر في تكرّر الجزاء ، فيحدث وجوبان للوضوء عند حدوث النوم والبول ، لكنّ اجتماع المثليين محال - أمّا على مسلكه ، فاجتماع نفس الحكمين محال . وأمّا على مسلك المحقق الإصفهاني فإنه ينتهي إلى المحال - وإذا لزم المحال ، فلا بدّ من القول بالتداخل ، وهو يتوقف على ارتكاب أحد امور ثلاثة .

إمّا رفع اليد عن ظهور كلّ قضيّة شرطية في الحدوث عند الحدوث ، بأنّ يقال بأنّ الأولى كذلك ، أمّا الثانية فهي تدلّ على الثبوت عند الثبوت .

وإمّا التصرّف في المتعلّق ، بأنّ يقال إنه وإن كان ظاهر : « إن بليت فتوضاً » و« إن نمت فتوضاً » هو ورود الوجوبين على الوضوء ، لكنّهما واردان على أمرين منطبقين على الوضوء ، كانطباق عنوان العالم والهاشمي على زيد الواجب إكرامه في « أكرم الهاشمي » و« أكرم العالم » .

لا يقال : في هذه الحالة يلزم اجتماع المثليين كذلك ، لأنّ المفروض هو الإبقاء على ظهور القضية في الحدوث عند الحدوث ، فيحصل الوجوبان للوضوء .

لأننا نقول : إنطباق العنوان على الوضوء يوجب اتصافه بالوجوب لكونه منطبقاً للعنوانين ، لا أنه يحدث له وجوبان ، كما هو الحال في زيد الذي انطبق عليه العنوانان ، فإنه يجب إكرامه ، ولا يجتمع فيه وجوبان . وإمّا حمل الدليل الثاني على التأكيد ، فلا يفيد حكماً آخر وإمّا يفيد التأكيد على الحكم في الدليل الأول . لكنّ ارتكاب شيء من هذه الامور ممنوع ، لكونها خلاف الظاهر .

على أنّ الذهاب إلى الوجهين الثاني والثالث لا دليل عليه ، فما المثبت لأنّ الوضوء منطبق لعنوانين ، وأنه ليس نفسه المتعلّق للحكم في القضيتين ؟ وما الدليل على أنّ الخطاب الثاني جاء للتأكيد على مدلول الخطاب الأوّل ؟

فإنّ قيل : لزوم المحال - وهو اجتماع المثليين - برهان على ضرورة رفع اليد عن الظهور .

قلنا : هذا لو لم يكن طريق آخر ، وهو القول بإفادة كلّ شرط فرداً من الوجوب للوضوء غير الفرد

الآخر .

فإن قيل : الإحتفاظ بالظهورات والقول بحدوث الفرد الآخر يستلزم المخالفة لظهور آخر ، وهو أن كل قضية شرطية فلها ظهور إطلاقي في صرف الوجود ، فحمل الشرط الثاني على الفرد غير الأول مخالف لإطلاق « تَوْضاً » ... وصرف الوجود هو ناقض العدم الكلي في اصطلاح المشهور ، وينطبق على أول وجود ، فكان هو المتعلق ، وأول وجود لا تعدد فيه .

فالجواب : إن ظهور إطلاق متعلق الوجوب في صرف الوجود يقتضي وحدة وجود الوضوء ، إلا أنه ظهور إطلاقي ، هو موقوف على عدم القرينة وما يصلح للقرينية ، وحينئذ ، فإن ظهور كل قضية شرطية في الحدوث عند الحدوث والظهور في التأسيس دون التأكيد قرينة على سقوط الإطلاق وحمل الأمر بالوضوء على وجود آخر منه ... فيسقط الإطلاق المقامي ، ويتم القول بعدم التداخل .

رأي الميرزا

وقال الميرزا : إنه إن كان الشرطان مختلفين كما في مثال البول والنوم للوضوء ، فإن كلاً من القضيتين مطلق ، أي سواء نمت أو لا . وسواء بُلت أو لا ، وكذلك إن لم يكونا مختلفين كما لو تكرر البول أو النوم ، لأن كل واحد من ذلك موضوع مستقل ويقتضي حكماً ، فظهر أنه مع تعدد الشرط يتعدّد الجزاء مطلقاً ، لأن كل شرط فهو موضوع وكل موضوع يقتضي حكماً . فهذا مطلب .

والمطلب الآخر هو : إن ما اشتهر من أن المتعلق للأمر هو صرف الوجود لا أساس له ، لأن الأمر مثل « تَوْضاً » مركّب من المادّة والهيئة ، ولا شيء منهما بدلاً على صرف الوجود ، فلا أساس للإشكال بأن صرف الوجود لا يتحمّل الوجودين .

وبناءً على المطلبين ، يتم القول بعدم التداخل ، لأن الحدوث عند الحدوث يقتضي التعدد ، ولا محذور من قبل المتعلق ، لما تقدّم من أنه لا أساس للقول بأن المتعلق للأمر هو صرف وجود الطبيعة ... فيبقى ظهور القضية الشرطية على حاله ، ويتمّ عدم التداخل .

الكلام حوله

وهذا البيان قد استجوده تلميذه في (المحاضرات)^(١) ، وللنظر في المطلب الثاني مجال .
لقد ذكر أنّ المتعلق هو طبيعة الوضوء ، لأن مفاد الهيئة طلب الإيجاد والمادّة هو الطبيعة ، فلا دال على صرف الوجود ، فنقول :

أولاً : لقد نقل عنه تلميذه المحقق أنّ المتعلق هو إيجاد الطبيعة بمعنى نقض العدم المطلق ، وعليه ، فإن العدم المطلق يستحيل نقضه مرتين بل يحصل بأول وجود ، وهو لا يقبل التعدد .

(١) محاضرات في اصول الفقه ٤ / ٢٦٣ .

وثانياً : إن الطلب المتعلّق بوجود الطبيعة يستحيل أن يكون مهماً ، وعليه فلا بدّ من أن تكون الطبيعة لا بشرط بالنسبة إلى الوحدة والتعدّد ، لأنّها بشرط الوحدة صرف الوجود ، وكونها بشرط التعدّد باطل - إذ لا يقال بتعدّد الوضوء - وإذا كان لا بشرط بالنسبة إليها ، فالمكلّف إنّ أتى بوضوء واحد لعدة أسباب فقد أتى بمصداق الواجب ، وإنّ أتى بوضوءات متعددة بعدد الأسباب ، كان كلّ منها واجباً ، وهذا خلاف الضرورة الفقهية .

رأي العراقي

وذهب المحقق العراقي إلى وجه آخر للقول بعدم التداخل^(١) ، وحاصله : إنّ كلّ قضية من القضيتين ظاهرة في الاستقلال ، فهنا ظهوران متمانعان . ولكنّ في طرف الجزاء ظهور واحد في صرف الوجود وهو معارض لظهور الشرطين ، فإنّ رفعنا اليد عن ظهور الشرطين في الاستقلال وقلنا بوجود الوضوء مرةً ، لزم رفع اليد عن ظهورين ، وإنّ رفعنا اليد عن ظهور الجزاء سقط ظهور واحد ... ولا ريب في أولوية رفع اليد عن ظهور الجزاء ، إذ الضرورات تتقدّر بقدرها .

وذكر رحمه الله وجهاً آخر وحاصله :

إن نسبة الجزاء إلى الشرط نسبة المعلول إلى العلة ، فهو تابع له ثبوتاً وإثباتاً ، فالذي يلحظ أولاً هو الشرط ، وعندما يلحظ كلّ من الشرطين ، ينعقد الظهور لكل منهما بالاستقلال ، وذلك يحول دون أن ينعقد ظهور الجزاء في صرف الوجود .

النظر في هذا الرأي

وقد تنظر الأستاذ في كلا الوجهين . أمّا في الأوّل : فمن جهة عدم البرهان على الأخذ بالأكثر عند دوران الأمر بين رفع اليد عن الظهور الأقل والأكثر ... لأنّ الملاك هو التعارض بين الحجج ، وليس التعدّد في طرف مبرّح له على الطرف الآخر .

وأما في الثاني ، فمن جهة أن التفرّع الذي ذكره موجود في عالم الثبوت . وأمّا في عالم الإثبات ، فإنّ الملاك للتقدّم هو القوّة في الظهور ، فإنّ كان ظهور الشرط أقوى تقدّم على ظهور الجزاء وإلا فلا .

رأي المحقق الإصفهاني

وذكر المحقق الإصفهاني رحمه الله : أن الإرتكاز العرفي في أمثال المقام قائم على عدم دلالة الجزاء على الوحدة ، فإنّ العرف لما يرى الشرط متعدّداً لا يرفع اليد عن تعدّده بسبب وحدة الجزاء في القضيتين . وثبوت هذا الإرتكاز بحيث لا يتردّد أهل العرف في الامتثال ويأخذون بالتعدّد أول الكلام ، خاصّةً في الخطابات الشرعية التي هي بمثابة الخطاب الواحد .

ثم ذكر تحت عنوان « والتحقيق »^(٢) وجهاً عقلياً ، وملخص كلامه هو :

(١) نهاية الأفكار (١ - ٢) ٤٨٦ .

(٢) نهاية الدراية ٢ / ٤٣٤ .

إنَّ لكلَّ من القضيتين بعثاً نحو الجزاء وليس لها أيُّ اقتضاء بالنسبة إلى القضية الأخرى لا نفيّاً ولا إثباتاً ، فهي لها اقتضاؤها في نفسها ، وأما بالنسبة إلى غيرها فهي بلا اقتضاء ... وأي تناف بين الاقتضاء واللاإقتضاء ؟ وحينئذ ، يبطل صرف الوجود في طرف الجزاء

فقال الأستاذ : إن الكلام في وقوع البعث بعد البعث ، فإنَّ الأوَّل يقتضي انبعثاً وإيجاداً للجزاء فكذلك الثاني ، وعلى هذا ، كيف يكون البعث متعدداً والمنبعث إليه واحداً ؟ فهل يبقى على ظاهره في التأسيس أو يحتمل على التأكيد ؟

رأي الشيخ الأستاذ

وقال الشيخ الأستاذ لحلَّ المشكلة : بأنَّه متى كان الظهوران تنجيزيين فالتعارض واقع بلا كلام ، وأما في حال كون أحدهما تعليقيّاً فلا تعارض ولا مشكلة .

أما الكبرى فواضحة ، وأمثلتها كثيرة . مثلاً قاعدة قبح العقاب بلا بيان معلّقة على عدم البيان ، بخلاف حديث الرفع فإنه منجّز ، لذا يكون دليل الإحتياط مقدّماً على القاعدة لكونه بياناً ، أمّا حديث الرفع فلا يتقدّم عليه دليل الإحتياط .

وما نحن فيه من صغريات الكبرى ، فإنَّ الشرطين ظاهران في الحدوث عند الحدوث ، لكنَّ الجزاء ظاهر في وحدة المتعلّق وصرف الوجود ... فيقع التنافي بين الشرط والجزاء ، لأن الشرطين يستدعيان الانبعثين ، والجزاء لا يستدعي الأكثر من الواحد ... إلّا أن ظهورهما وضعي وظهور الجزاء إطلاقي ، وبناءً على تقدم الوضعي على الإطلاقي - لكون عدم البيان من مقدمات الإطلاق ، والوضعي بيان - فالتعارض مرتفع .

هذا ، بناءً على أن لا يكون ظهور الشرط وضعياً ، أو على القول بعدم تقدم الظهور الوضعي على الظهور الإطلاقي لدى التعارض ، خاصّة عند الإنفصال كما هو المختار ، فالمشكلة باقية .

أما على مسلكتنا من التعارض بين الظهور الإطلاقي والوضعي ، فبقاء المشكلة واضح . وأما أنّ الظهور هنا وضعي أو إطلاقي ؟ فالحق أنه إطلاقي وليس بوضعي ، لأن ظهور كلٍّ من الشرطين في الحدوث عند الحدوث يتوقف على أن يكون هو تمام الشرط لترتب الجزاء وأنه مستقل ولا دخل لشيء آخر معه ، وهذا الظهور الاستقلالي إنّما يحصل نتيجة عدم وجود « الواو » كما تقدم ... فكان منشأ هذا الظهور هو الإطلاق ، كما أن ظهور الجزاء في صرف الوجود إطلاقي . فالمشكلة باقية .

وطريقة الحلّ - والحال هذه - أن يقال : بأنَّ ظهور الجزاء في صرف الوجود معلّق على عدم استقلال كلٍّ من الشرطين ، لأنه مع استقلال كل منهما في التأثير في الجزاء ، يستحيل انعقاد الإطلاق في الجزاء في صرف الوجود ، إذ لا يعقل تحقق الانبعثين نحو الوجود الواحد ... فكان إطلاق الجزاء موقوفاً على عدم تعدّد البعث . ومن جهة الشرط ، نرى أنّ الظهور الإطلاقي لكل منهما متوقّف على عدم وجود (الواو) كما هو المفروض ، فكان الإطلاق في طرف الشرط منعقدّاً ، وكلٌّ منهما ظاهر في الاستقلال ، ولا قرينة لرفع اليد عن هذا

الظهور ، ولازم ذلك أن لا يكون الجزاء بنحو صرف الوجود ، فلا ينعقد في طرف الجزاء أصلاً . وهذا هو طريق حل المشكلة وبه يثبت عدم التداخل .

وبما ذكر الأستاذ يظهر النظر في كلام المحقق الخراساني ، حيث جعل - في « إن قلت » الثانية والثالثة - ظهور الشرط في الحدوث عند الحدوث بياناً فيتقدم ، لكون انعقاد الإطلاق في المتعلق موقوفاً على عدم البيان ، فهو يتقدم من باب الظهور على مبنى الشيخ ومن باب الحجية على مبنى المحقق المذكور .

وجه النظر : توقف بيانيته على أن يكون ظهوره وضعياً ، أما إن كان إطلاقاً فيقع التعارض بين الإطلاقين ولا تقدم بل يتساقطان ... وهو لم يدع كون الظهور وضعياً بل أنكره .

وقد أورد المحقق الإيرواني عليه هذا الإشكال ، لكنه لم يدفعه بما ذكر الأستاذ من كون أحد الإطلاقين تعليقياً والآخر تنجيزي ، فلا تعارض حتى بناءً على كون الظهور إطلاقياً .

وتلخص : أن المشكلة ترنفع بأن الإطلاق في طرف الشرط منعقدٌ منجزاً ، لكنه في طرف الجزاء معلقٌ على عدم تعدد البعث ، والمفروض تعدده ، فيثبت عدم التداخل في الأسباب .

الكلام في تداخل المسببات

وكذلك الحال في المسببات ، لأن المفروض تعدد التكليف ، وإجزاء الامتثال لواحدٍ عن امتثال غيره موقوفاً على الدليل .

وأيضاً ، فمقتضى دليل كل تكليف من التكليف وجوب الإتيان بالمتعلق مطلقاً ، أي سواء أتي بمتعلق التكليف الآخر أو لا . وهذا الإطلاق موجودٌ في أدلة الأحكام .

وأيضاً ، الإستصحاب ، فإنه إذا ثبت التكليف بالشرط الأول يقيناً ، ثم شك في سقوطه بالإتيان به بالشرط الثاني ، استصحب بقاء التكليف .

وأيضاً ، فإنه مقتضى قاعدة الاشتغال .

استثناء مجمع الحكمين

ثم إنه قد استثنى من هذه القاعدة ما إذا كانت النسبة العموم من وجه ، كما لو قال : أكرم عالماً . وقال : أكرم هاشمياً ، حيث الحكم هو وجوب الإكرام والموضوع في الدليلين بنحو الإطلاق البدي ، ففي هذا المورد قالوا بالتداخل أي بكفاية إكرام المجمع وهو العالم الهاشمي . واختلفوا في وجه الإستثناء :

فمنهم : من استدل له بحكم العقل بالإجزاء ، فيكون من مصاديق قولهم : الإنطباق قهري والإجزاء عقلي ... فهما حكمان لكنهما انطباقاً على مورد انطباقاً قهرياً ، وفي مثله يحكم العقل بالأجزاء ... قال به الميرزا^(١) .

ومنهم : من يقول بأن الحكم في مثل هذا المورد واحد لا أكثر ، غير أن الخطاب الثاني موكد للأول . قال

به صاحب (الكفاية)^(١) .

(١) أجود التقريرات ٢ / ٢٧٣ .

واستدلّ للأول بوجهين :

الأول : إن الإطلاق على قسمين ، فتارةً : هو شمولي مثل أكرم العالم ، أكرم الهاشمي ، ففي مثله يحمل على التأكيد ، لئلا يلزم اجتماع المثليين ، وكذا في العام مثل : أكرم كل عالم وأكرم كل هاشمي .
وأخرى : هو بدلي ، فإن كان كذلك ، تعدّد الموضوع وبتبعه يتعدّد الحكم ، ومع التعدّد لا معنى للحمل على التأكيد ، لكنّ العقل لما رأى انطباق كلا الحكمين على المورد الواحد وأنه مصداق لكلا الموضوعين ، حكم بكفاية الإكرام مرةً ، لحصول الامتثال لكلا الحكمين به .
وهذا الوجه لأجود التقريرات ، قال مشيراً إلى نظر الكفاية ما نصّه : لا معنى لتأكد الطلب في مورد الإجتماع أصلاً ، لأن متعلّق الطلب في العموم البدلي إما
هي نفس الطبيعة الملغاة عنها الخصوصيات ، فالفرد المأني به ليس بخصوصه متعلّقاً للأمر ليتأكد طلبه عند تعلّق الأمرين به ، وإمّا يجوز الإتيان في مقام امتثال الأمر بالطبيعة ، لأنه مقتضى الترخيص في التطبيق المستفاد من الإطلاق .

والوجه الثاني هو للمحقق الخويّ ، فقد قال في الهامش : هذا ، مضافاً إلى أن الالتزام بتأكد الحكم في مورد الاجتماع يستلزم الالتزام بكون الحكم المجمعول في مورد العامّين من وجه ثلاثة أحكام ، يكون واحد منها متأكداً والاثنتان منها غير متأكدين ، مع أنه واضح البطلان .

وتوضيحه : إنه لما كانت النسبة العموم من وجه ، فلا محالة يكون الحكم في كلّ من موردي الافتراق غير الحكم في الآخر ، فهنا حكمان . فإن قلنا بالحكم الواحد المؤكّد في مورد الاجتماع لزم الالتزام بحكم ثالث ... لكنه واضح البطلان . إذن ، لا يوجد حكم واحد مؤكّد ، بل هما حكمان ، لكن العقل يرى حصول الامتثال بالمجمع بين العنوانين .

رأي الأستاذ

وقد وافق الشيخ الأستاذ في الدوريتين صاحب (الكفاية) فيما ذهب إليه من تأكد الحكم ، فالاستاذ وإن عبّر عن دليل الميرزا بأنه في كمال المتانة ، لكنّه قال بأنّه خلط بين الكشف اللّمي العقلي والكشف اللفظي .
أما السيد الخويّ ، فإنّه - وإن ذكر ما تقدّم في هامش الأجود - لم يتعرّض له في (المحاضرات)^(٢) ، واكتفى بكلام الميرزا .

وقد أيد الأستاذ نظر (الكفاية) بما حاصله : إن الأحكام العقلية على ثلاثة أقسام :

(١) الأحكام العقلية العملية المترتبة على الأحكام الشرعية ، كحكم العقل بلزوم إطاعة المولى وحرمة المعصية . وهذا القسم لا يقع في طريق استنباط الحكم الشرعي .

(١) كفاية الاصول : ٢٠٣ .

(٢) محاضرات في اصول الفقه ٤ / ٢٦٩ .

(٢) الأحكام العقلية النظرية ، كحكم العقل باستحالة اجتماع الضدين . وهذا القسم يقع - بضميمة حكم شرعيّ إليه - في طريق الاستنباط كما في باب الترتب ، حيث يوجد الحكم الشرعي ويدرك العقل بأن الأمر بالشيء يلزم النهي عن ضده . لكن هذا القسم ليس مورد الملازمة بين العقل والشرع .

(٣) الأحكام العقلية التي هي مورد قاعدة الملازمة . فإن العقل يدرك الملاك وعدم المانع من تأثيره ، ففي مثله تجري القاعدة ويستنبط الحكم الشرعي ، لأن الأحكام الشرعية تابعة للملاكات ، فإذا احرز الملاك عقلاً ترتب الحكم الشرعي ترتب المعلول على علته .
وفيما نحن فيه :

إن كان النظر إلى الدليل اللفظي الكاشف عن الحكم الشرعي ، فالحق مع الميرزا ومن تبعه ، لأن الإطلاق - كما ذكر - بدلي ، ولا معنى للحكم الثالث في البين ، لكن هنا طريق عقلي ، فإنه من الأمر بإكرام العالم على البدل ، نستكشف وجود الملاك القابل للإنطباق على أي فرد من العالم ، فقد احرز الملاك في إكرام العالم ، وكذلك الحال في طرف الهاشمي ، إذ يحرز الملاك لإكرامه عن طريق الأمر اللفظي ، فيكون العالم الهاشمي مجمعاً للملاكين .

فإنما يؤثّران معاً وإنما لا يؤثّران أصلاً ، وإنما يؤثّر أحدهما المعين دون الآخر ، وإنما يؤثّر أحدهما المررد .

أما المررد ، فلا واقع له .

وأما المعين ، فترجيح بلا مرجح .

وأما أن لا يؤثّر ، فباطل .

ويبقى أن يؤثّر كلاهما ، وتأثير كليهما على المورد الواحد ليس إلا بنحو الواحد المؤكّد .

هذا تمام الكلام في مفهوم الشرط .

مفهوم الوصف

هل للوصف مفهوم ، بمعنى أن يدلّ الكلام على انتفاء الحكم بانتفاء الوصف أو لا ؟
فيه ثلاثة أقوال ، وقبل الورود في الأقوال والأدلة ، نذكر مقدّمتين لتحرير موضوع البحث .

المقدمة الاولى

إن الحكم تارة يترتب على الوصف فقط كأن يقال : المستطيع يحجّ ، فهذا خارج عن البحث ، بل يعتبر أن يكون الوصف معتمداً على الموصوف كأن يقال : المكلف المستطيع يحج .
والوجه في اعتبار ذلك هو : إنه لو كان للوصف غير المعتمد مفهوم لزم أن يكون اللقب كذلك ، لكنّ اللقب لا مفهوم له بالاتفاق ، والوصف غير المعتمد لا فرق بينه وبين اللقب ، فمجرد انتفاء العالم يكفي لانتفاء وجوب إكرامه ، لحكم العقل بانتفاء الحكم بانتفاء موضوعه ، بخلاف ما إذا قلنا : زيد العالم يجب إكرامه ، فإنه مع انتفاء العلم يكون زيد باقياً وللبحث عن ثبوت المفهوم وعدمه مجال .

المقدمة الثانية

إنّ الوصف تارة : يساوي الموصوف مثل الضحك بالإضافة إلى الإنسان ، واخرى : هو أعم منه ، كالإحساس بالإضافة إليه ، وثالثة : أخص منه مثل العادل بالإضافة إلى العالم ، ورابعة : يكون أعمّ منه من وجه مثل السوم بالإضافة إلى الغنم .

أما الأول ، فخارج عن البحث ، لعدم بقاء الموضوع إذا انتفى الوصف .
وكذلك الثاني ، لأنه مع انتفاء الإحساس لا يبقى الإنسان .

فالقسمان الثالث والرابع مورد البحث في المقام .

دليل القول بثبوت المفهوم

الأقوال في المسألة ثلاثة ، فالمشهور عدم المفهوم ، وقيل بثبوتها ، وقيل بالتفصيل بين ما إذا كان الوصف علّةً فالمفهوم ، وما إذا لم يكن فلا .

واستدلّ للقول بثبوت المفهوم بوجوه ستة :

الوجه الأول :

إنه إن لم يكن للوصف دلالة على المفهوم كان أخذه في الكلام من الحكيم لغواً ، ولا لغوية في كلامه .
وبهذا استدلّ بعضهم كالبروجدي في مفهوم الشرط .

وفيه : انه موقوف على عدم الفائدة في أخذ الوصف في الكلام ، والحال أنه قد يؤخذ للدلالة على مقاصد اخرى كما في قوله تعالى (وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَاقٍ)^(١) ففي أخذه - خشية إملاق - حكمة دفع توهم جواز قتل الأولاد في هذه الحالة .

الوجه الثاني

أصالة الإحترازية في القيود ، فإن مقتضى الأصل في القيود الزائدة على الموضوع المذكورة في الكلام ، هو الإحتراز عن فاقد القيد ، والأصل أصيلاً ما لم تقم قرينة على الخلاف .
وقد أجاب السيد الخوئي^(٢) : بأنها قاعدة جارية في موارد التعريفات وفي الحدود والتعزيرات ، أما في غيرها فلا .

وفيه : إنه أصلٌ عقلائي ولا يختص بمورد دون آخر .

والصحيح أن يقال في الجواب : إن الأصل في القيود هو الإحترازية بمعنى أنها ليست توضيحيةً ، ولكن هل الإحتراز لنفي الحكم عن الفاقد أو لفائدة اخرى ؟ إنه لا مثبت لهذه الجهة ، ولا بد لإفادتها من دليل آخر غير أخذ القيد .

الوجه الثالث

إن تقييد الموضوع بقيد زائد مشعر بالعلية ، وحينئذ ، يلزم الإنتفاء عند الإنتفاء .
أشكل عليه الميرزا^(٣) وتبعه السيد الخوئي :
أولاً : هذه العلية بحاجة إلى قرينة في مقام الإثبات .
وثانياً : سلّمنا ، لكن المفهوم يتوقف على كونها عليّة منحصرة ، ولا دليل عليه .
لكن المحقق الإصفهاني^(٤) ذكر لأصل الإشعار بالعلية : إن كل شرط أو قيد ، فهو إما متمم لفاعلية الفاعل وإما متمم لقابلية القابل ، أما في المقام فهو من قبيل الثاني ، فإن وجود القيد أو الشرط يفيد ذلك ولا يحتاج إلى قرينة زائدة ، لأن الشرط ليس إلا العلة ، إذ العلية المقصودة هنا أعم من المقتضي .
وذكر للدلالة على الانحصار : إن مجرد أخذ خصوصية العنوان بعنوانه يدل عليه ، فإذا قال : جنني بماء بارد ، كان لفظ « البارد » مقيداً لقابلية الأمر للبعث ، فكانت الدلالة على الانحصار ، وبه يثبت المفهوم .

قال الأستاذ

وما ذكره تام وبه يندفع الإشكال . لكن من الواضح أن أخذ القيد الزائد يخرج الموضوع عن الإطلاق ، والمشكلة هي أن تحديد الموضوع كما يكون للعلية فيفيد الانتفاء عند الانتفاء ، يكون للاهتمام بالقيد كما في

(١) سورة الإسراء : الآية ٣١ .

(٢) محاضرات في اصول الفقه ٤ / ٢٧٥ .

(٣) أجود التقريرات ٢ / ٢٧٨ .

(٤) نهاية الدراية ٢ / ٤٣٦ .

(حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى)^(١) وأن يكون لدفع التوهم كما تقدم في (لَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةً إِمْلَاقٍ)^(٢) . إذن ، يمكن أن يكون أخذ القيد أو الشرط لحكمة اخرى .

الوجه الرابع

إنه إن لم يكن للوصف دلالة على المفهوم ، فما هو الملاك لحمل المطلق على المقيد ؟ وهذا الوجه للمحقق البهائي . وتقريبه : إنه إذا كان المطلق والمقيد مثبتين ، فلا محالة يحمل المطلق على المقيد ، لكن الحمل هذا فرعٌ على التنافي ، ولو لا الدلالة على المفهوم لما تحقق التنافي حتى يكون الحمل والجمع العرفي .

والجواب : إن الملاك للحمل ليس الجهة النفيية بل هو الجهة الإثباتية ، لأن المطلوب بالخطاب الأول هو صرف الوجود ، والمطلوب بالخطاب الثاني هو الوجود المقيد ، والمفروض وحدة التكليف في المطلق والمقيد ، فيقع بلحاظها التنافي بينهما ، وتصل النوبة إلى الجمع .

الوجه الخامس

ما جاء في كلام المحقق الإصفهاني الذي أوردناه جواباً على إشكال الميرزا والسيد الخوي . وقد تقدّم إشكال الأستاذ على ذلك .

دليل عدم المفهوم

إنه وإن كفى عدم الدليل للعدم ، لكنهم مع ذلك يذكرون له وجهاً نقضياً وآخر حلياً . أما نقضاً ، فإن القول بالمفهوم هنا يستلزم القول بثبوته في اللقب ، ولم يقل به أحد . وبيان الملازمة هو : أنه لا فرق بين الوصف واللقب إلا بالإجمال والتفصيل ، لأن معنى قولك : الفقير يجب إكرامه هو : الإنسان الفقير يجب إكرامه ، نعم ، فرق بين العنوان الوصفي حيث يقع التفكيك بين الوصف والذات والعنوان الذاتي ، لكن هذا الفرق لا أثر له في المقام .

وأما حلاً ، فقد ذكر الميرزا ما حاصله : إن المفهوم يتقوم بأمرين أحدهما : أن يكون الحكم سنخاً لا شخصاً . والآخر : أن يكون التقييد مولوياً حتى يكون الإنتفاء عند الإنتفاء مستنداً إليه وتكون العلة منحصرة ، فلو كان الإنتفاء عقلياً خرج عن البحث ، كما لو كان الحكم المنتفي شخصياً .

وهذا الأمران موجودان في الشرط كما تقدّم . أما في الوصف فلا ، لأن القيد قيدٌ للموضوع لا للحكم ، وتقييد الموضوع متقدم رتبةً على الحكم والنسبة ، فإذا انتفى القيد ينتفي الحكم عقلاً ، لأن انتفاء كل حكم بانتفاء موضوعه عقلي ولا ربط له بالمولى ...

لكن لفاصل أن يقول : إن كل ما اقتضى دلالة الجملة الشرطية على المفهوم فهو موجود في الوصف كذلك ، إذ التقييد في كليهما مولوي ، غير أن القيد جاء في الشرط على الحكم أولاً وبالذات ، أما في الوصف فثانياً

(١) سورة البقرة : الآية ٢٣٨ .

(٢) سورة الإسراء : الآية ٣١ .

وبالعرض ، وهذا المقدار من الفرق لا يكون فارقاً ، لأنّ التقييد يرجع إلى المدلول وليس عقلياً ، كما أنّ الإنحصارية أيضاً موجودة في الوصف - من جهة ظهور أخذه دون غيره في الانحصار - كما أنها موجودة في الشرط ، فلماذا يقال هناك بالمفهوم ولا يقال هنا ؟

لقد ذكر المحقق العراقي فارقاً آخر وأفاد ما حاصله^(١) : إن الحكم المعلق على الوصف ، يأتي بنحو الطبيعة المهملة ويستحيل الإطلاق فيه ، وما يكون كذلك فلا مفهوم له . بخلاف الشرط ، فإنه قابل للإطلاق فتجري فيه ثبوتاً أصالة الإطلاق ويخرج الحكم بذلك عن الإهمال ، وإذا كان مطلقاً وعلق على الشرط فلا محالة ينتفي بانتفاء الشرط ، وهذا هو المفهوم .

مثلاً : إذا قال : أكرم زيداً العالم ، لا يكون للإكرام إطلاق بالنسبة إلى عمرو وبكر وخالد وغيرهم من الأفراد ، كما لا دلالة له على الإطلاق بالنسبة إلى أحوال زيد من القيام والقعود وغيرها . أمّا في إذا جاءك زيد فأكرمه ، فإنّ الحكم بوجوب الإكرام كان مطلقاً لا مهملاً لو لم يقيّد بالمجيء ، فلما قيّد ثبت له المفهوم .

والحاصل : إن الحكم في الشروط هو المطلق والسنخ ، وفي الوصف مهملاً جزئياً ، فلذا دلّ في الشرط على المفهوم ولم يدل عليه في الوصف .

يبقى أنه ربما يكون في بعض الروايات دلالة على ثبوت المفهوم للوصف ، من جهة استدلال الإمام عليه السلام به على الحكم ، كما في الخبر عن موسى بن بكر عن زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام قال : « وما خلا الكلب مما تصيد القيود والصقور وأشباه ذلك ، فلا تأكل من صيده إلا ما أدركت ذكاته ، لأن الله عزّ وجل يقول : (مُكَلِّبِينَ)^(٢) ، فما كان خلاف الكلب فليس صيده بالذي يؤكل إلا إن تدرك ذكاته »^(٣) .

وسند الخبر عندنا معتبر لوثاقه موسى بن بكر . وأمّا دلالة فإن الإمام عليه السلام تمسك للحكم بكلمة (مُكَلِّبِينَ) في الآية ، فدلّت على أن غير الكلب لا يؤكل صيده .

وقد جاء الخبر في تفسير العياشي مرسلًا .

لا يقال : لعَلّ هذا التعليل من الإمام عليه السلام تعبدي .

لأنه يقال : التعبد خلاف الأصل ، بل الظاهر أن للوصف دخلاً في المعنى .

لكنّ التحقيق ما تقدم في أثناء البحث ، من أنّ تقييد الموضوع بقيد قد يكون لدفع التوهّم ، نظير الآية (لا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ)^(٤) ونظير قوله عليه السلام « إِيَّاكَ وظلم من لا يجد ناصرًا عليك إلا الله »^(٥) ... فليس للوصف مفهومٌ ، وإمّا يقيّد الكلام به لغرض آخر غير المفهوم ، وفي رواية زرارة كذلك .

(١) نهاية الأفكار (١ - ٢) ٤٩٩ .

(٢) سورة المائدة : الآية ٤ .

(٣) وسائل الشيعة ٢٣ / ٣٣٩ ، الباب ٣ من أبواب الصيد ، رقم : ٣ .

(٤) سورة الإسراء : الآية ٣١ .

(٥) وسائل الشيعة ١٦ / ٤٨ ، الباب ٧٧ من أبواب جهاد النفس ، رقم : ٦ .

وهذا تمام الكلام في مفهوم الوصف .

مفهوم الغاية

الاستدلال لثبوت المفهوم

ذكروا لإثبات المفهوم وجوهاً :

الأول : ما ذكره المحقق الخراساني^(١) وحاصله :

إنَّ الغاية إن كانت قيدياً للحكم كما في « كلُّ شيء لك حلال حتى تعرف أنه حرام »^(٢) فمقتضى القاعدة ثبوت المفهوم ، وإن كانت قيدياً للموضوع مثل (أَهْمُوا الصَّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ)^(٣) فلا .

والدليل على ثبوته هناك ، هو التبادر وحكم العقل بانتفاء الحكم ، وإلا فلو كان ثابتاً بعد الغاية لزم لغوية التقييد بها .

وأما اعتبار أن يكون الحكم المغيبي سنخياً لا شخصياً ، فذلك يتمُّ على مبنى صاحب (الكفاية) ، من جهة أن الحكم المغيبي إن كان اسمياً كما في الخبر المذكور فلا إشكال ، لأن مدلول « حلال » هو طبيعة الحليّة فليس شخصياً . وإن كان حرفياً ، فإن المعاني الحرفية عنده عامّة وليست بجزئية ، وإنما تتحقّق الجزئية لها بالاستعمال ... فالسنخية على كلّ تقدير حاصله للحكم والإشكال مندفع .

هذا ، ولا يخفى أن التمثيل بالحديث المزبور مبنيٌّ على ما ذكره في مبحث الاستصحاب من أن « الحليّة » فيه حكم واقعي و« حتى تعرف » غاية تدلُّ على الاستصحاب ، وحاصل الحديث : إنَّ الحليّة - التي هي حكم واقعي لا ظاهري ، ومجعول على الأشياء الخارجية - مستمرةٌ ثابتة حتى تعلم أنّ الشيء حرام ... خلافاً لمن يرى أنّ مدلول الحديث حكم ظاهري مثل « كلُّ شيء لك طاهر »^(٤) .

وأيضاً : لا يخفى أنّ تمثيله به لإفادة التحديد للحكم ، ولا نظر له إلى أن كون هذا التحديد مولوياً أو عقلياً ، وإن كان هو عقلياً .

هذا توضيح كلامه في الدلالة على المفهوم إن كان القيد قيدياً للحكم .

وأما إن كان قيدياً للموضوع ، فلا دلالة عليه ، بل هو ملحق بالوصف ، لأنه مع الإنتفاء ينتفي الموضوع ، فتكون القضية سالبةً بانتفاء الموضوع .

نعم ، تفيد الغاية فائدة الوصف من الأهمية أو دفع التوهّم أو غير ذلك ، مما ذكر هناك .

(١) كفاية الاصول : ٢٠٨ .

(٢) وسائل الشيعة ٢٥ / ١١٩ ، الباب ٦١ من أبواب الأطعمة المباحة ، رقم ٧ مع اختلاف في اللفظ .

(٣) سورة البقرة : الآية ١٨٧ .

(٤) وسائل الشيعة ٣ / ٤٧٦ ، الباب ٢٥ ، الرقم ٤ . بلفظ « نظيف » .

والثاني : ما ذكره الميرزا رحمه الله : من أنه كلما جاءت الغاية قيدها لمعنى أفرادها فلا يتحقق لها المفهوم ، ومتى ما كانت قيدها لمفاد جملة مركبة فالمفهوم ثابت .
هذا بحسب مقام الثبوت .

وأما الإثبات ، فهو يرى أن الغاية إنما يؤتى بها في الكلام قيدها لمدلول الجملة وبعد المادة المنتسبة - حسب اصطلاحه - ، فلما يقال مثلاً : سر من البصرة إلى الكوفة ، تجعل (إلى) قيدها لـ (سر) وهو جملة وليس بمفهوم إفرادي ، وبعبارة الاصطلاحية : هو مادة وقعت تحت النسبة وورد عليها الحكم الوجوبي ، فيكون القيد راجعاً إلى الحكم دون الموضوع ويتحقق له المفهوم .

والثالث : ما ذكره المحقق العراقي : من أن الغاية إن كانت قيدها للحكم ، فلا دلالة لها على المفهوم ، وكذا إن كانت قيدها للموضوع ، بل إنها تدل على المفهوم إن كانت قيدها للنسبة الحكمية ، فإنها حينئذ تصبح كالشرط ، ببيان : أن مقتضى الإطلاق الذي ذكر في مبحث الشرط هو انحصار نسخ الحكم بشخص الحكم المنشأ ، ثم حددت النسبة الحكمية بحد ، وهذا هو الدلالة على المفهوم . فلو قال : أكرم زيداً إلى الليل ، كان ظاهراً في الانحصار بشخص هذا الحكم ، ولما قيدت هذه النسبة الحكمية « إلى الليل » دل الكلام على انتفاء وجوب الإكرام بانتفاء النهار ودخول الليل . فكلام المحقق العراقي ناظر إلى مقام الإثبات .

والرابع : ما ذكره المحقق الخوئي في (المحاضرات)^(١) من أن الغاية إن كانت قيدها للموضوع رجوع دلالتها على المفهوم إلى دلالة الوصف عليه ، لأن المراد من الوصف هو الأعم من الوصف الإصطلاحي والحال والتميز وما شاكل ذلك ، فيكون التقييد بالغاية من صغريات التقييد بالوصف .

وإن كانت قيدها للحكم ، فالكلام تارة : في مقام الثبوت ، وأخرى : في مقام الإثبات .
أما في المقام الأول : فلا شبهة في الدلالة على الانتفاء عند تحقق الغاية ، بل لا يبعد أن يقال بأن دلالتها على المفهوم أقوى من الشرط ، ضرورة أنه لولا دلالته على ذلك يلزم أن لا يكون ما فرض غاية غاية . وهذا خلف .

وأما في المقام الثاني : فالظاهر أن الغاية قيد للفعل وهو المتعلق دون الموضوع كسائر القيود . وأما رجوعه إلى الموضوع ، فيحتاج إلى قرينة كما في الآية (فَاغْسِلُوا...) ، إذ أن (إِلَى الْمَرَافِقِ) قيد للموضوع وهو اليد لا للمتعلق وهو الغسل ، وكذا الأمر في (إِلَى الْكَعْبَيْنِ)^(٢) فإنه غاية لتحديد الممسوح . هذا كله فيما إذا كان الحكم في القضية مستفاداً من الهيئة . وأما إذا كان مستفاداً من مادة الكلام ، فإن لم يكن المتعلق المذكوراً فيه كقولنا : يحرم الخمر إلا أن يضطر المكلّف إليه ، فلا شبهة في ظهور الكلام في رجوع القيد إلى الحكم . وأما إن كان المذكوراً فيه كما في قولنا : يجب الصيام إلى الليل ، فلا يكون للقضية ظهور في رجوع الغاية إلى الحكم أو إلى المتعلق ، فلا تكون لها دلالة على المفهوم ما لم تقم قرينة من الداخل أو الخارج عليها .

(١) محاضرات في أصول الفقه ٤ / ٢٨٢ - ٢٨٣ .

(٢) سورة المائدة : الآية ٦ .

والحاصل : إن الحكم في القضية إن كان مستفاداً من الهيئة ، فالظاهر من الغاية كونها قيداً للمتعلق لا للموضوع ، والوجه فيه ليس ما ذكره جماعة منهم شيخنا الأستاذ من أن مفاد الهيئة معنى حرفي ، وهو غير قابل للتقييد ، وذلك لما حَقَّقناه في بحث الواجب المشروط من أنه لا مانع من رجوع القيد إلى مفاد الهيئة ، بل الوجه فيه هو أن القضية في أمثال الموارد في نفسها ظاهرة في رجوع القيد إلى المتعلق والمعنى الاسمي دون الحكم ومفاد الهيئة .

وإن كان الحكم مستفاداً من مادة الكلام ، فقد عرفت ظهور القيد في رجوعه إلى الحكم إن لم يكن المذكوراً ، وإلا فلا ظهور له في شيء منهما فلا دلالة ، إلا بمعونة القرينة .

رأي الأستاذ :

وقد وافق الأستاذ - في كلتا الدورتين - الميرزا النائيني ، فذكر ما حاصله : إن مقتضى القاعدة أن تكون الغاية قيداً للمعنى الحدتي ، وإن خالفه في قوله برجوع القيد إلى المادة - في مبحث الواجب المشروط - لأن معنى الهيئة حرفي ، وقال هناك بقابلية الهيئة للشرط . وحاصل كلامه هنا : إن الحق مع الميرزا في رجوع القيد إلى المادة المنتسبة ، لأن ذلك هو الموافق لاستظهار الإمام عليه السلام ، فقد روى الكليني في الصحيح عن سماعة قال : « سألته عن رجلين قاما فنظرا إلى الفجر ، فقال أحدهما : هو ذا ، وقال الآخر : ما أرى شيئاً . قال عليه السلام : فليأكل الذي لم يستين له الفجر ، وقد حرم على الذي زعم أنه رأى الفجر . إن الله عز وجل يقول : (كَلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ)^(١) »^(٢) .

فقد استدلل الإمام عليه السلام بالآية واستظهر منها المفهوم ، والحكم فيها ليس بمدلول اسمي ، إذ ليس في الآية كلمة « يجب » أو « يحرم » ونحوهما ، بل الحكم مدلول للهيئة وهو (كَلُوا وَاشْرَبُوا) . فالقول بأن الغاية إن كانت قيداً للمتعلق فلا مفهوم - كما ذهب إليه في (الكفاية) - ينافي النص ، والقول بعدم المفهوم إن كان الحكم مفاد الهيئة ساقط .

فتلخص : إن الحق مع الميرزا في ما ادَّعاه وإن لم يتم دليله .

إذن ، للغاية مفهومٌ سواء كانت غايةً للحكم أو للمادة التي وقع عليها الحكم ، وسواء كان الحكم مدلولاً للهيئة أو مستفاداً من المادة التي هي مدلول اسمي كالوجوب والحرمة . وهذا مقتضى القاعدة والإرتكاز العرف أيضاً .

(١) سورة البقرة : الآية ١٧٨ .

(٢) وسائل الشيعة ١٠ / ١١٩ ، الباب ٤٨ . رقم : ١ .

مفهوم الحصر

وللحصر أدوات . منها كلمة (إلا) ، وهي تدلّ عليه إذا كانت بمعنى الإستثناء ، أما عندما تكون بمعنى الصفة فلا ، لما تقدّم من أن لا مفهوم للوصف .

وأما دلالتها على الحصر في صورة كونها بمعنى الإستثناء ، فلأن الإستثناء هو نفي الحكم الثابت في المستثنى منه أو إثبات الحكم المنفي ، فلما يقول : « أكرم العلماء إلا الفساق » يخرج الفساق ويعزلهم عن العلماء في الحكم الثابت لهم وهو الإكرام ، فينحصر الحكم بالعدول منهم ... وهذا هو المرتكز عند العرف ، ولذا يرون التناقض فيما لو قال ذلك ثم أمر بإكرام الفساق كذلك .

ولم يخالف في هذا إلا أبو حنيفة مستدلاً بـ « لا صلاة إلا بطهور »^(١) .
وقد أوجب بوجوه ، أمتنها ما في حاشية (الكفاية)^(٢) : من أن مثل هذا الكلام ظاهر عرفاً في الاشتراط ، أي إنّ الصلاة مشروطة بالطهارة .

والحاصل أن لا شبهة في دلالة الاستثناء على الإنحصار .

إنما الكلام في أنها دلالة منطوقية أو مفهومية ؟

اختار الأستاذ وغيره الأول تبعاً للميرزا ، ثم قال : بأن البحث عن ذلك قليل الجدوى ، بعد ثبوت أصل

المطلب .

ومن أدوات الاستثناء المفيدة للحصر كلمة « إنما » ، وقد نصّ علماء^(٣) اللّغة والنحو على دلالتها على ذلك ، وهو المتبادر منها ... وقد كابر الفخر الرازي^(٤) مدّعياً النقص بقوله تعالى (إِنَّمَا مَثَلُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَاءٍ أَنْزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ)^(٥) و (إِنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌّ وَ لَهْوٌ ...)^(٦) .

وقد أُجيب عن ذلك بالتفصيل في (المحاضرات)^(٧) .

ثم إن صاحب (الكفاية) تعرض لكلمة التوحيد وأنه هل الخبر هو « ممكن » أو « موجود » . فإن كان

الأول ، أفاد إمكان الذات وليس هو المقصود . وإن كان الثاني ، أفاد الوجود ولا ينفي الإمكان عن غير الباري .

(١) وسائل الشيعة ١ / ٣١٥ .

(٢) كفاية الاصول : ٢٠٩ - ٢١٠ .

(٣) قال الفيومي : « قيل : تقتضي الحصر » ، قال الجوهرى : « إذا زدت (ما) على (إن) صارت للتعين ... » المصباح المنير : ٢٦ .

(٤) التفسير الكبير ١٢ / ٣٠ .

(٥) سورة يونس : الآية ٢٤ .

(٦) سورة محمد : الآية ٣٦ .

(٧) محاضرات في اصول الفقه ٤ / ٢٨٨ .

فذكر إمكان جعل « الممكن » هو الخبر ، ولا يقع أي إشكال ، لأن هذا الإمكان هو الإمكان العام ، وهو في الواجب مساوق لضرورة الوجود ، لا الإمكان الخاص ، لأنه يقابل وجوب الوجود ، إذ هو سلب الضرورة عن الوجود والعدم .

وأما ما في تقرير بحث السيد البروجردى رحمه الله من أن هذه الكلمة تنفي العبادة عن غير الله ولا تنفي الألوهية عن الغير ، فلا ربط لها بالتوحيد^(١) ، مستدلاً بأن المشركين في ذلك الوقت كانوا مشركين في العبادة لأنهم كانوا يقولون (مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى)^(٢) ولم ينكروا صفات الله كالخالقية والرازقية . فغفلة عن الآيات ، فإنهم كانوا ينكرون الألوهية لله كما في قوله تعالى (وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ...)^(٣) وفي قوله تعالى (لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ مِمَّا خَلَقَ)^(٤) ونحو ذلك .
فالكلمة مرتبطة بالتوحيد .

مفهوم العدد

لا بحث فيه إلا كلمة واحدة هي : إن كان العدد في مقام التحديد ، دل على المفهوم وإلا فلا . وهذا تمام الكلام في المفاهيم . والحمد لله .

(١) نهاية الاصول : ٢٨٣ .

(٢) سورة الزمر : الآية ٣ .

(٣) سورة الأنعام : الآية ٧٥ .

(٤) سورة المؤمنون : الآية ٩١ .

المقصد الرابع

العام والخاص

تعريف العام

قد عرّف العام بتعاريف ، كقول بعضهم - كما في (الفصول)^(١) - : « هو اللفظ المستغرق لما يصلح له » وكقول (الفصول)^(٢) : « ما استغرق جميع جزئيات مفهومه لفظاً » . وكقول الشيخ البهائي - كما في القوانين^(٣) - : « هو اللفظ الموضوع للدلالة محل استغراق أجزائه أو جزئياته » و(الكفاية)^(٤) : « شمول المفهوم لجميع ما يصلح أن ينطبق عليه » .

قال الأستاذ - في الدورة السابقة - إن أحسن التعاريف هو : كون اللفظ بحيث يشمل مفهومه لجميع ما يصلح أن ينطبق مفهوم الواحد .

لكن يرد عليه : عدم شموله للعام البدلي ، لأنه عبارة عن الواحد على البدل ، والحال أنه ليس له « واحد » منطبق عليه .

قال في (الكفاية) ، إنها تعاريف لفظية ، والمعنى المركوز من العام في الأذهان أوضح ممّا عرف به مفهومًا ومصداقًا ... وهذا هو الصحيح .

وهنا مطالب :

الأول (في الفرق بين العام والمطلق) .

إن العام والمطلق كليهما يفيدان شموليّة المفهوم ، إلا أن الأوّل يفيد ذلك بحسب وضع الأداة ، والمطلق يفيد به بركة مقدّمات الحكمة . هكذا قالوا .

والتحقيق هو : إن الحكم في المطلق يتوجّه إلى الطبيعة بما هي ، وأمّا الخصوصيات ، فقد وقع الخلاف بينهم في أنها تُلحظ وترفض أو لا تلحظ أصلاً ، وقد اختار الأستاذ - في الدورة السابقة - الأول من القولين . هذا بحسب مقام الثبوت .

(١ و ٢) الفصول الغرويّة : ١٥٧ .

(٢) قوانين الاصول : ١٩٢ .

(٣) كفاية الاصول : ٢١٧ .

أما في مقام البيان ، فالموجود في هذا المقام هو البيان بالنسبة إلى الطبيعة وعدمه بالنسبة إلى الخصوصيات ، فهو يلحظ الرقبة ويلحظ خصوصياتها بنحو الإجمال ويرفضها ، ولذا كان الإطلاق في مقام الإثبات عدمياً ، فالمتكلم مع كونه في مقام البيان لم يبين دخل الخصوصية في حكمه ، فكان عدم البيان دليلاً على عدم الدخل .

وأما في العام ، فإن الخصوصيات تلحظ وتتوخذ ، فإذا قال : أكرم كل عالم ، دل بكلمة « كل » على أخذه جميع الخصوصيات ونزول الحكم عليها ، ولذا قال المشهور بعدم الحاجة فيه إلى مقدمات الحكمة خلافاً للميرزا كما سيأتي .

وبما ذكرنا يظهر : إن الشمول في طرف الإطلاق لازم له وليس الإطلاق ، بخلاف العام فإن اللفظ يدل عليه بالمطابقة .

هذا ، ولا يخفى الأثر على هذا الفارق الجوهرى بين المطلق والعام ، كقولهم بعدم وقوع التعارض بينهما ، لكون العام حاكماً أو وارداً على المطلق لأنه بيان والمطلق عدم البيان ... وإن خالفناهم في هذا المبنى ، كما سيأتي في محله .

الثاني (هل يحتاج إفادة العموم إلى مقدمات الحكمة ؟)

قال الميرزا : نعم ، لأن الدلالة على العموم بأداته وإن كانت وضعيّة إلا أنها لا تفيد إلا الاستيعاب بالنسبة إلى الأفراد ، فلما يقال : « أكرم كل عالم » شمل جميع أفراد العالم ، ولكن هل المراد خصوص العدول منهم أو الأعم ؟ فلا دلالة لها عليه ، فنحتاج إلى مقدمات الحكمة لإفادة عدم تقيّد المتعلّق بالعدالة وغيرها من العناوين . وعلى الجملة : فإن « كل » تفيد الشمول والاستيعاب في الخصوصيات المفردة ، وأما الخصوصيات الصنفية والنوعية ، فلا دلالة إلا بمقدمات الحكمة .

وقد أشكل عليه : بأن لازم هذا الكلام أن لا يكون عندنا لفظ صريح في العموم ، ولكنّ التالي باطل ، للفرق الواضح بين العام والمطلق ، فالمقدّم مثله .

فأجاب عنه الأستاذ - في الدورتين - بإمكان أن يفرّق بين الخصوصيات الصنفية والنوعية وبين الأفراد ، فيقال بعدم كفاية الأداة في الدلالة على العموم في تلك الخصوصيات وأنه لا صراحة لها فيها إلا أن يقال : أكرم كل عالم من كل صنف ، فحينئذ يكون الكلام صريحاً ... إذن ، يمكن اجتماع الصراحة مع مقدمات الحكمة ، ولا تنافي بينهما .

(قال) فالحق في الإشكال أن يقال: بأنّ إجراء المقدمات من أجل الدلالة العقلية مع وجود الأداة الدالة على العموم لغوٌ ، لأنّ إجرائها إنما يكون حيث لا دلالة لفظية ، والمفروض أنّ كلمة « كل » لها الظهور التام والدلالة الواضحة على إرادة جميع الأفراد بأصنافها وأنواعها ، فلا حاجة إلى المقدمات ، وإجراؤها لغو .

الثالث (في انقسام العام إلى الاستغراقي والمجموعي والبدلي)

فلاستغراقي ، عبارة عن لحاظ كل فرد موضوعاً مستقلاً للحكم ، بحيث لو جاء الحكم لا نحلّ على عدد الأفراد ، وكان هناك إطاعات ومعاص بعددها .

والمجموعي ، عبارة عن الاستيعاب لجميع الأفراد مع لحاظ الجميع موضوعاً واحداً ، بحيث لو جاء الحكم فالامتثال أو المعصية واحد .

والبديلي ، عبارة عن الإتيان بالحكم على الفرد بنحو وجود ، ويكون الطاعة أو المعصية واحداً لا أكثر ... لكنّ السعة هي في مقام تطبيق الموضوع على الفرد .

هذا ، وقد استظهر من كلام صاحب (الكفاية) أن هذا الانقسام إنما هو بلحاظ تعلّق الحكم ، فأشكّل عليه^(١) بعدم توقّفه على ذلك ، لأن المولى عندما يجعل الشيء موضوعاً لحكمه ، لا بدّ أن يلحظه في مرتبة الموضوع لاستحالة الإهمال ، فهو يلحظه إمّا بنحو الاستغراق أو الاجتماع أو البدليّة ، هذا في مقام اللّحاظ . وفي مقام البيان : لمّا يقول أكرم كلّ عالم أو : كلّ عالم يجب إكرامه ، فلا توقف لدلالة الكلام على الشمول للموضوع على وجود الحكم وهو وجوب الإكرام

والظاهر ورود هذا الإشكال .

إلا أن الأستاذ - في الدورة اللاحقة - أفاد بأنّه وإن كان قوله بأن اختلاف أنحاء العموم باختلاف الأحكام ظاهراً فيما نسب إليه ، إلا أنه لا بدّ من الدقّة في سائر كلماته هنا وفي الفصل اللاحق ليّتضح مراده تماماً ، وذلك لأنه في الفصل اللاحق يصرّح بوجود اللفظ الموضوع للعموم مثل « كلّ » . فمن يقول بوضع هذه الكلمة للدلالة على العموم الاستغراقي ، كيف يعقل أن يقول بأنّ الدلالة عليه ناشئة من الحكم ؟ هذا أولاً .

وثانياً : إنه في نفس هذا الفصل يقول - بعد ذكر اختلاف أنحاء العموم باختلاف الأحكام - « غاية الأمر أنّ تعلّق الحكم به تارةً بنحو يكون كلّ فرد موضوعاً على حدة للحكم ، واخرى بنحو يكون الجميع موضوعاً واحداً ... » فإنّ هذا الكلام ظاهر في أنّ الاختلاف هو بسبب اختلاف الموضوعات .

فمع لحاظ كلماته الاخرى يندفع الإشكال .

الرابع (في مقتضى الأصل)

لو شكّ في عام أنه استغراقي أو مجموعي أو بدلي ، حمل على الاستغرافية ، شموله للأفراد محرراً ويشكّ في أنها لحظت بنحو يكون بعضها منضمّاً إلى البعض الآخر وهو العامّ المجموعي أولاً وهو العامّ الإستغراقي ؟ لأنّ مقتضى أصالة الإطلاق في مثل أكرم كلّ عالم هو الثاني ، ضرورة أن لحاظ الانضمام أمر زائد ثبوتاً وإنباتاً . وأمّا إن قلنا بأنّ العامّ الاستغراقي متقومّ بلحاظ الأفراد على نحو الاستقلال ، والمجموعي متقومّ بلحاظها على نحو الانضمام ، والبدلي متقومّ بلحاظها على البدل ، فلا أصل معيّن لأحد الأقسام ، لأنّها حينئذ متباينات ، والأصل إنّما يرجع إليه عند دوران الأمر بين الأقل والأكثر .

(١) محاضرات في أصول الفقه ٤ / ٣٠٠ - ٣٠١ .

أما لو دار الأمر بين أن يكون العام مجموعياً أو بدلياً، فعدم وجود الأصل المعين أوضح ، لتباين لحاظ الأفراد فيهما ... ولابد للمتكلم من البيان الزائد ، بأن يقول إذا إراد الأول : أكرم العلماء مجموعاً، وإذا أراد الثاني يقول : أكرم أي عالم شئت ... وإلا بقي العلم الإجمالي على حاله .

الخامس (في الفرق بين العام ولفظ العشرة وأمثاله)

لا يخفى أن العام هو ما يكون مفهومه صالحاً للانطباق على جميع الأفراد التي يصدق عليها المفهوم مثل « العالم » ، فإذا جاءت كلمة « كل » وقال : « أكرم كل عالم » كان مفيداً لذلك في مقام الإثبات . أما لفظ « العشرة » ونحوه ، فليس صدقه على الواحد والإثنين كذلك ، بل هو من قبيل شمول الكل لأجزائه ، وهذا هو الفرق .

وهذا أوان الشروع في بحوث العام والخاص .

هل للعموم لفظ بالوضع ؟

فيه قولان ...

فقد نسب إلى الأكثر أن هناك ألفاظاً موضوعة للدلالة على العموم ، وعن جماعة إنكار ذلك لوجهين : الأول : لأن الخصوص هو القدر المتيقن من المراد ، فإذا كان هو المقطوع به وكان العموم مشكوك الإرادة ، كان الخصوص أولى بأن يكون الموضوع له ، فلا وضع للعموم بل هو للخصوص مثل كلمة « الخاص » وكلمة « فقط » .

وفيه : كون الخاص هو القدر المتيقن في مقام الإرادة الجدوية لا يقتضي أولويته بالوضع ، لأن غاية ذلك أن يكون اللفظ مثل « خصوص » صريحاً في الدلالة على معناه ، لكن الصراحة غير الوضع ، فقد يكون اللفظ موضوعاً لمعنى لكنه غير صريح بل هو ظاهر فيه . هذا أولاً . وثانياً : هذه الأولوية ليست عقلية ولا عرفية ، بل هي استحسانية خطابية .

والثاني: ما اشتهر من أنه ما من عام إلا وقد خصّ ، فلو كان هناك لفظ موضوع للعموم ، لزم أن تكون المجازات أكثر من الحقائق .

وفيه: أنه سيأتي أن معنى ورود التخصيص على العام عدم تعلق الإرادة الجدوية به ، أما كونه مراداً في مرحلة الاستعمال فلا ريب فيه ؛ فلا يلزم المجاز أصلاً . هذا أولاً . وثانياً : إنه لو تنزلنا عن ذلك، وسلّمنا لزوم المجاز ، فإن كون المجاز بالقرينة أكثر من الحقيقة لا ضير فيه .

فالحق هو القول الأول وفاقاً للأكثر .

وهذا هو البحث الكبروي .

اللفظ الموضوع للعموم

إنه لا شبهة في دلالة مثل « كل » على العموم ، لأنه المتبادر منه ، وكذا كلمة « تمام » و « جميع » .

وقد وقع الكلام بينهم في ألفاظ اخرى مثل « من » ، كما لو قال : أكرم من في الدار ، و« ما » كما لو قال : إحمل ما في الدار ... فإنّ مثل هذه الجُمْل تفيّد الشمول ، ولكنّ ويحتمل أن يكون بالوضع ، بل قيل بذلك للتبادر وجواز الإستثناء ، يحتمل أن يكون بمقدمات الحكمة ، فدعوى التبادر مخدوشة ، والاستثناء يمكن من المطلق كما يمكن من العام .

النكرة في سياق النفي

ووقع الكلام بينهم كذلك في النكرة في سياق النفي والنهي .
فعن الميرزا القمي وغيره دعوى عدم الخلاف في دلالتها على ذلك بالوضع ، وقال المتأخرون بالدلالة عقلاً ، وقيل: بل الدلالة هي بمقدمات الحكمة .
قال الأستاذ : لا ريب في الدلالة على العموم ، لكنّ كونها من حاقّ اللَّفْظ غير واضح. فدعوى التبادر من القائلين بالقول الأول غير مسلّم بها .

واستدلّ القائلون بالدلالة العقلية: بأنّ « لا » موضوعة للنفي ، و« رجل » موضوعة للطبيعة ، فإذا قال « لا رجل في الدار » لم يدل على العموم من ناحية الكلمتين ، وليس للتركيب بينهما وضع على حدة ، فلا تكون الدلالة وضعية ... فهذه مقدمة . ومقدمة اخرى هي : المنفي إذا اضيف إلى الطبيعة كان انتفاؤها بانتفاء جميع أفرادها ، كما أن اثباتها يكون بثبوت فرد منها .
فإذا ضمنا المقدمتين ببعضهما أنتج أن الدلالة على العموم عقلية بمقدمات الحكمة .

كلام الإيرواني

فأورد المحقق الإيرواني^(١) على (الكفاية) : بأنّ دلالة النكرة في سياق النفي على العموم ، موقوفة على لحاظ الطبيعة بنحو السريان إلى الأفراد ، لكونه ذاتي الطبيعة ، ولا حاجة إلى لحاظها مطلقة ليثبت السريان حتى يشكل بعدم المثبت للحاظ كذلك .

إشكال الأستاذ

لكنّ الأستاذ أشكل عليه : بأنّ الطبيعة والماهية ليست إلا هي ، وأمّا سريانها إلى أفرادها فشيء زائد عليها إذن ، يتوقّف على اللحاظ وليست الطبيعة في حدّ ذاتها ساريةً .
لكنّ التحقيق هو أن الإطلاق غير متقوم بلحاظ الطبيعة ساريةً إلى الأفراد ، بل هو لحاظ القيود ورفضها ، فيكون السريان لازماً للإطلاق لا أنه نفسه كما قال الإيرواني ، فكان كلامه مخدوشاً بوجهين .

كلام الإصفهاني

وقال المحقق الإصفهاني^(٢) مستشكلاً على قول (الكفاية) : « ضرورة أنه لا يكاد يكون طبيعة معدومة إلا إذا لم يكن فرد منها موجود وإلا كانت موجودة » ، بتوضيح منا: بأن النفي يضاف إلى الطبيعة كالإثبات ،

(١) نهاية النهاية : ٢٧٦ .

(٢) نهاية الدراية ٢ / ٤٤٨ .

فيقال : عدم الإنسان كما يقال : وجود الإنسان ، فلا فرق بين الوجود المضاف إليها والعدم ، بل المهم هو لحاظ المضاف إليه ، فإن كانت الطبيعة مهيمنة ، كان الوجود المضاف إليها قضية مهيمنة ، وهي في قوة الجزئية ، والعدم المضاف إليها قضية سالبة وهي في قوة الجزئية ، فإن كان المضاف إليه مهيماً كانت القضية مهيمنة ، موجبةً أو سالبة . وأما إن كانت الطبيعة المضاف إليها مقيدةً ، كانت الموجبة جزئية وكذا السالبة ، فإن كانت الطبيعة مطلقةً فهي موجبة كليةً أو سالبةً كليةً .

وعلى هذا ، فلا يصح القول : بأن وجود الطبيعة بوجود فرد ما وعدمها يكون بعدم جميع الأفراد ، لأن المقابل لوجود الفرد ما هو عدم الفرد ما ، ولجميع الأفراد هو عدم جميعها .
وعليه ، فدلالة النكرة في سياق النفي أو النهي على العموم ليست عقليةً خلافاً لصاحب (الكفاية) إذ قال بأن دلالتها عليه عقلاً لا ينبغي أنه تنكر .

أقول :

وهذا الكلام وإن كان متيناً من الناحية العقلية ، إلا أن الملاك في أمثال المقام هو الإرتكاز العرفي لا الدقة العقلية ، ونحن لو راجعنا العرف لرأيناهم يفهمون العموم من قولنا : لا رجل في الدار ، ويرون اللفظ دالاً عليه من غير دخل لمقدمات الحكمة أصلاً ، ولذا لو قلنا بعد هذا الكلام : زيد في الدار ، لاحتجوا علينا بالمنقضة ، من جهة إفادة النفي السابق للعموم - لا من جهة عدم تقييد الإطلاق في « رجل » - فإثبات وجود زيد وهو من أفراد العام يناقض النفي ، لأن معنى : لا رجل في الدار هو كل أفراد الرجل ليس في الدار
وقد تعرّض الأستاذ لكلام المحقق الإصفهاني هذا في مباحث النواهي أيضاً .

الجمع المحلّي بأل

ووقع الكلام بينهم أيضاً في الجمع المحلّي بأل ، فعن المحقق القمي^(١) دعوى عدم الخلاف في الدلالة على العموم وضعاً ، للتبادر وجواز الاستثناء ، وأن اللام للإستغراق - إن لم يكن عهد - فيدل على العموم .
ولكن شيئاً من هذه الوجوه لا يقتضي ظهور هذا اللفظ في العموم ، بحيث لو استعمل « العلماء » مثلاً في غير العموم - كأن يستعمل للعهد الذهني أو الذكري - يكون مجازاً .
واستدل أيضاً : بأن « أل » إن لم تكن عهدية فهي معرفة مدخولها ، والتعريف يساوق التعيين ، وعلى هذا تتم الدلالة على العموم ، لأنّ الجمع مثل العلماء معيّن من طرف الأقل لأن أقله الثلاثة ، ومن طرف الأكثر لأنه كل الأفراد ، لكنّ الدلالة على أقصى المراتب وهو « كل الأفراد » أوضح وأتمّ ، إذ قد يقال بعدم التعيّن في الثلاثة الذي هو طرف الأقل ... فتتمّ الدلالة على العموم بهذا الوجه^(٢) .

(١) قوانين الاصول : ٢١٦ .

(٢) أجود التقريرات ٢ / ٢٩٧ الهامش .

وقد ناقشه الأستاذ : بأن هذا المقدار من البيان لا يكفي لإثبات الدلالة اللفظية، فالحاجة إلى مقدمات
الحكمة موجودة لا محالة .

هل تخصيص العام يوجب التجوز فيه ؟

قال في (الكفاية) :

لا شبهة في أنّ العام المخصّص بالمتصل أو المنفصل حجة فيما بقي ، فيما علم عدم دخوله في المخصّص مطلقاً ولو كان متصلاً ، وما احتل دخوله فيه إذا كان منفصلاً ، كما هو المشهور بين الأصحاب ، بل لا ينسب الخلاف إلّا إلى بعض أهل الخلاف .

وربما فصل بين المخصّص المتصل فقيلاً بحجّيته فيه وبين المنفصل فقيلاً بعدم حجّيته . واحتج النافي بالإجمال ، لتعدد المجازات حسب مراتب الخصوصيات ، وتعيين الباقي من بينها بلا معيّن ترجيح بلا مرجّح . والتحقيق في الجواب أن يقال ...^(١) .

أقول : هل العام المخصّص مجاز أو لا ؟ وعلى الأول ، فهل يسقط عن الحجّية ؟ فيقع الكلام في مقامين :

المقام الأول

إنه لا يخفى أنّ المخصّص على قسمين ، متّصل ومنفصل ، لأن المتكلّم تارة يقول : أكرم العلماء العدول . واخرى يقول : أكرم العلماء ، ثم في مجلس آخر يقول : لا تكرم الفساق من العلماء ... وقد يكون المخصّص المتصل قرينةً حاليّةً أو عقليّةً أو غير ذلك مما ليس بلفظ .

ثم إنّ المخصّص ، قد يكون مبيّناً كما ذكر ، وقد يكون مجعلاً مفهوماً أو مردّداً بين الأقل والأكثر .

ابتناء البحث على وجه دلالة العام على العموم

وقد وقع الكلام بين الأعلام في أنّ العام يحتاج في دلالته على العموم إلى مقدّمات الحكمة أو لا ؟ ذهب الميرزا إلى الأول ، وعليه يقع البحث في أن الإطلاق - أي : مفاد اللابشرط القسمي - هل هو مدلول المقدّمات واللفظ غير موضوع إلّا للطبيعة ، وعليه سلطان العلماء وأتباعه ، أو أنه داخل في حريم المعنى الموضوع له وعليه المشهور ؟ فعلى القول الثاني : لا ريب في المجازيّة ، لأن العموم محتاج إلى الإطلاق ، وهو داخل في مفهوم اللفظ ، فإذا جاء المخصّص - سواء كان متصلاً أو منفصلاً - رفع الإطلاق ، فكان لفظ العام مستعملاً في جزء المعنى الموضوع له وهذا هو المجاز . أمّا على القول الأوّل ، فلا يلزم التجوز ، لأن المفروض خروج الإطلاق عمّا وضع له لفظ العام ، فلم يستعمل في غير ما وضع له .

بيان القول بدلالته بمقدّمات الحكمة

وقد أوضح الميرزا - قوله باحتياج العام إلى المقدّمات ، وأن الإطلاق خارج عن حريم المعنى : قوله :

(١) كفاية الاصول : ٢١٨ .

أما إذا كان المخصّص متصلاً، فإنّ كلّ لفظ قد استعمل في معناه الموضوع له، فإذا قال: أكرم كلّ عالم عادل، فإنّ «كلّ» يدلّ على العموم و«عالم» مستعمل في معناه وهو الطبيعي، و«عادل» كذلك وهو الطبيعي، وحيثيّة التقييد مستعملة في معناها... فلا موجب للتجوّز.

أما إذا كان منفصلاً، فالتخصيص بالمنفصل تقييد، لأنّ المفروض أنّ دلالة العام على السّعة والشمول هي بمقدّمات الحكمة، فإذا ورد المخصص المنفصل تقييد الإطلاق، وتقييده لا يستلزم المجازية، لكونه خارجاً عن مدلول اللفظ - كما هو المفروض -، فلم يستعمل اللفظ في جزء المعنى الموضوع له حتى يلزم المجاز.

فهذا دليل القول باحتياج العام إلى المقدّمات في دلالاته على العموم.

بيان القول بدلالته بالوضع

خلافاً للمشهور القائلين بأن أداة العموم موضوعة لإسراء الموضوع وانطباقه على جميع الأفراد والأقسام بلا حاجة إلى المقدّمات، وعليه، فقد قال صاحب (الكفاية): «أما في المتصل، فإن أداة العموم مثل «كلّ» موضوعة لاستيعاب جميع الأفراد والأقسام من المدخول، فهي مستعملة في معناها ولا مجازية. وكذلك «العالم» و«العادل» كما في المثال المتقدّم.

وأما في المنفصل، فأداة العموم وإنّ استعملت لجميع الأقسام والأفراد، لكن التخصيص يكشف عن عدم إرادة ذلك المدلول، فتقع شبهة استعمال اللفظ وإرادة المعنى غير الموضوع له، فأجاب عن ذلك بالتفكيك بين الإرادتين الاستعمالية والجدية والتصرف في الظهور والحجيّة، قال:

وبالجملة، الفرق بين المتصل والمنفصل وإن كان بعدم انعقاد الظهور في الأول إلا في الخصوص، وفي الثاني إلا في العموم، إلا أنه لا وجه لتوهم استعماله مجازاً في واحد منهما أصلاً، وإنما اللّزم الالتزام بحجية الظهور في الخصوص في الأول وعدم حجيّة ظهوره في خصوص ما كان الخاص حجةً فيه في الثاني.

وبيان المطلوب هو: إن الدلالة إمّا تصوّرية - وبتعبير (الكفاية): أنسية - أو تصديقية استعمالية، أو تصديقية جدية. والمراد من الأولى هو مجيء المعنى من اللفظ إلى الذهن على أثر الأثر الموجود بين اللفظ والمعنى، وهذه الدلالة غير تابعة للإرادة ولا للقصد ولا للاستعمال، ولا هي تقع موضوعاً لحكم من الأحكام.

والثانية: هي أنّه لما يريد التكلّم أن يفهم السامع معنىً، فإنه يستعمل اللفظ في ذاك المعنى، أي يستخدمه من أجل إفهام معناه الموضوع له، فيصدّق بكونه مريداً لإفهامه وإحضاره إلى ذهن السامع باللفظ، فهي دلالة تصديقية استعمالية، وفيها يقع البحث عن كونها تابعة للإرادة أو غير تابعة، وفي هذا المقام تتعقد الظهورات ويكون اللفظ قابلاً لإفهام المعنى... إلا إذا كان اللفظ المستعمل مجملاً، فلا اقتضاء له لأن يكون قابلاً للمعنى، أو احتمال وجود قرينة مانعة من دلالة اللفظ على المعنى، أو يُوجد ما يحتمل أن يكون قرينة مانعة... فلو وجد واحد من هذه الأسباب لم ينعقد الظهور للفظ.

والثالثة: هي أنه بعد تمامية ظهور اللفظ في المعنى، يتحقق الموضوع لأصالة المطابقة بين اللفظ والمستعمل - أي الكلام - والإرادة ، وهذا أصل عقلائي ، والمفروض كون التكلم منهم فلا يتجاوزه ، وحاصله : أن الكلام متى كان ظاهراً في معنى ، فإن ذلك المعنى هو المراد الجدّي للمتكلّم ، ويعبر عن ذلك بالحجية ... لكن هذه الدلالة أيضاً لا تتم لو احتمل أن الإرادة الجدّية غير مطابقة لظهور اللفظ ، لكن المتكلم غفل عن إقامة القرينة ، أو احتمل وجود مانع - من تقيّة أو غيرها - عن إقامة القرينة على أن المراد غير ما يكون اللفظ ظاهراً فيه ، أو احتمل ذكره للقرينة منفصلةً عن الكلام ... فإن كل واحد من هذه الإحتمالات يكفي لسقوط الدلالة الجدّية ، فهي متوقفة على إندفاعها .

فقال المشهور - ومنهم صاحب (الكفاية) - بأنّ المخصّص المنفصل إنما يوجد الخلل في الدلالة التصديقية الجدّية دون التصديقية الاستعمالية ، إذ لا موجب للخلل فيها هنا ، فلا وجه للزوم المجاز .
وعلى الجملة ، فإن ظهور « كلّ عالم » في العموم منعقد ، غير أن المخصّص المنفصل يوجب أن يكون حجّية ظهوره في خصوص غير الفساق ، وأنّ الخصوص هو المراد الجدّي .

فإن قلت : إذا لم تكن الإرادة الجدّية على وفق الاستعمالية ، لكون الكلام ظاهراً في العموم الشامل للفساق أيضاً ، فلماذا جاء باللفظ الظاهر فيه ؟

أجاب في (الكفاية) : بأنّ مرجع هذا الإشكال إلى لزوم اللّغوية ، ولكن يكفي لاندفاعه مجرد احتمال وجود الحكمة من ذلك الإستعمال ، وهي القصد إلى وضع قاعدة مفادها مانعية المخصّص المنفصل عن حجّية ظهور العام ، لكونه نصّاً أو أظهر منه فيتقدّم عليه ، وتكون هذه القاعدة هي المرجع كلّما شكّ في دخول الشيء تحت العام . فكان الداعي للإتيان باللفظ الظاهر في العموم هو ضرب هذه القاعدة لا البعث نحو إكرام كلّ العلماء حتى الفساق منهم .

إشكال السيّد البروجردى

فقال السيد البروجردى : يمكن أن يورد عليه أيضاً : بأن الإرادة الاستعمالية على ما ذكرت إرادة تصوّرية - أعني بها إرادة إفاء اللفظ في المعنى المخصوص وجعله قابلاً له موجّباً لتصوّره عند تصوّره - وتمسك العقلاء بالعام عند الشك ليس أثراً لصرف هذه الإرادة وإنّ انكشف عدم مطابقتها للإرادة الجدّية ، بل يكون أثراً لها بما هي كاشفة عن الإرادة الجدّية التصديقية .

(قال) وبالجملة : التمسك بالعام عند الشك إنما هو من جهة استقرار بناء العقلاء على حمل كلام الغير - بما هو فعل اختياري صدر عنه - على كونه صادراً عنه لغايته الطبيعية العادية ، وحيث أن الغاية الطبيعية للتلفظ بالكلام إرادة إفهام ما هو ظاهر فيه ، فلأجل ذلك يحكمون في العام - مثلاً - بأن المراد الجدّي فيه هو العموم . وعلى هذا ، فبورود التخصيص على العام يستكشف عدم كون ظاهر اللفظ مراداً جدّياً ، وينهدم أساس أصالة التتابع بين الإرادتين ، فلا مجال حينئذ لأن يتمسك بالعام بالنسبة إلى الأفراد المشكوك فيها ، وإن ثبت كون العموم مراداً بحسب الاستعمال .

(قال) : هذا ، مضافاً إلى أن ما ذكره في المتصل في الاستثناء ، فهو بحكم المنفصل كما لا يخفى ، وحيث لم يكن فيما ذكره غنى ، وجب علينا صرف عنان الكلام إلى بيان ما هو الحق في المسألة ، مع الإشارة إلى إمكان أن يرجع كلام الشيخ وصاحب (الكفاية) أيضاً إلى ما نحققه . وتوضيح المطلب يتوقف على
وعلى الجملة ، فإن الطريق الذي سلكه صاحب (الكفاية) وغيره غير مجد لحل الإشكال ، وقولهم بعدم لزوم المجاز غير تام .

طريق السيد البروجردي

فسلك السيد البروجردي طريقاً آخر واختار أن مثل هذا الإستعمال لا هو حقيقة ولا هو مجاز ، وهذا قسم ثالث من الاستعمالات ، وحاصل كلامه : تطبيق مذهب السكّاني - في خصوص الإستعارة - في جميع الاستعمالات المجازية ، بدعوى أنّ اللفظ مستعمل دائماً في معناه الموضوع له ، فإن كان الموضوع له هو الموضوع للحكم سمي الاستعمال حقيقياً أي ثابتاً على معناه ، من حَقِّ بمعنى الثبوت ، وإن تجاوز المعنى الموضوع له إلى معنى آخر سمي مجازاً ، أي قد عبّر المعنى إلى معنى آخر ، لكنّ بعناية ادعاء الاتحاد بين المعنيين ، فلفظ الأسد مستعمل في « الحيوان المفترس » - وهو الموضوع له - غير أنّ هذا المعنى معبر إلى « الرجل الشجاع » بملاك الاتحاد الادعائي بينهما .

وأما في العام المخصّص ، حيث يستعمل اللفظ في الكلّ الموضوع له ويراد الجزء ، فليس الاستعمال حقيقياً ولا مجازياً ، لأننا قد استعملنا اللفظ في معناه الموضوع له ، لكنّ لم نقصده فلم يثبت عليه ولم نقصد به العبور إلى معنى آخر ليكون مجازاً ... اللهم إلا أن ندعي في الفرد الواحد من العلماء أنّه كلّ العلماء ، فنقول : جاءني كلّ العلماء والمقصود هو وحده ، فيكون مجازاً ، لكنّ العمومات المخصّصة لا يوجد فيها مثل هذا القصد .

فهذا طريق هذا المحقق بعد الإشكال المذكور على صاحب (الكفاية) ، وهو موجود في حاشية الإيرواني أيضاً .

الإشكال عليه

لكنّ يرد عليه : أن الاستعمال الذي ليس بحقيقة ولا مجاز غير معقول ، لا على مسلك المشهور ولا على مسلكه من أنّ المجاز عبور اللفظ عن المعنى الحقيقي وجعل المعنى الآخر من معناه أيضاً ادعاءً ... فإن الإستعمال - على كلّ تقدير - إمّا حقيقة وإمّا مجاز ولا ثالث .

وأما الإشكال المشترك على (الكفاية) من أنه في كلّ مورد لا يُوجد فيه التطابق بين الإرادتين فليس بمورد لبناء العقلاء في استكشاف المراد من اللفظ المستعمل ، ففيه :

إنه يمكن قلب الإشكال بأن يقال : إنه لمّا يخصّص العامّ بالمخصّص المنفصل ، لا يكون تطابق بين الإرادتين وإلاً لم يكن التخصيص ، فإذن ، يكون بين الإرادتين مخالفة ، ومع المخالفة بينهما فلا بناء للعقلاء من أجل

استكشاف المراد ، لأنّ هذا البناء - كما قال - إنما هو في المورد الذي يستعمل فيه اللفظ للغاية الطبيعية ، ومع عدم التطابق كيف يحصل الكشف عن الحجية والمراد الجدّي للمتكلّم ؟

طريق المحقق الإصفهاني

وسلك المحقق الإصفهاني^(١) طريقاً آخر لحلّ المشكل ، لأنّ الإنشاء لا يمكن أن يكون بداعيين ، بل كلّ إنشاء بداع من الدواعي فهو مصداق لذاك الداعي ، وفيما نحن فيه ، عندما يراد التمسك بالعام لإثبات البعث الجدّي وترتيب الحكم ، يأتي الإشكال بأنّ هذا البعث إن كان جدّياً فلا يجتمع مع التخصيص ، وإن لم يكن فلا يصلح للتمسك به للكشف عن الفرد المشكوك فيه . فقال المحقق الإصفهاني : إن كان المخصّص قبل العمل بالعام ، فالموضوع للحكم غير محدّد ولا مانع من التمسك به ، ومن كان بناؤه على بيان مراداته بالمخصّصات المنفصلة ، فالمطابقة بين إرادته الاستعمالية والجدية حاصلة .

وأما إن جاء المخصّص بعد حضور وقت العمل بالعام ، فالبعث الجدّي هو المدلول له ولا ينافيه التخصيص ، لأنّ البعث الجدّي نحوه واحد ، غير أنه بالنسبة إلى الأفراد المخصّصة ناشئ من المصالح الظاهرية من تقيّة ونحوها ، وبالنسبة إلى الأفراد غير المخصّصة ناشئ من المصالح الواقعية ، فكان شمول كلّ العلماء للفساق لمصلحة ظاهرة ، والبعث الشامل لهم وللعقول جدّي ، فالتطابق بين الإرادتين موجود .

الإشكال عليه

وقد تعرّض شيخنا لهذا الطريق في الدورة السابقة ، فأورد عليه بعد غض النظر عمّا فيه : بأنّ كشف الخاص عن انتهاء أمد البعث إلى بعض الأفراد وأنّ البعث إليها كان ناشئاً من المصلحة الثانوية ، إنّما يتم في الخاص المتأخّر ، أمّا المتقدّم فكيف يكون كاشفاً بل هو أقوى في المخصّصة من المتأخّر ؟ هذا أولاً . وثانياً : إذا كان البعث واحداً ومتوجّهاً إلى الفساق وغيرهم على حدّ سواء ، فكيف ينشأ من داعيين ؟ بل إنه لما تعدّد المبعوث إليه فلا بدّ وأن يكون متعدداً ، وإذا تعدّد أمكن أن يكون الإنبعاث إلى بعض الأفراد ناشئاً من الإرادة الجدية وإلى البعض الآخر ناشئاً من الإرادة الاستعمالية ، وهذا ما ذكره صاحب (الكفاية) ... فلا حاجة إلى طريق الإصفهاني ، وإشكال البروجردي على (الكفاية) مندفع ، فالحق مع صاحب (الكفاية) تبعاً للشيخ قدس سرهما .

وحاصل الكلام : إنه إن كان الكلام مبيناً لا إجمال فيه ، فإنّ الظهور ينعقد للعام في العموم ولا يتوقّف العقلاء في دلالاته على المراد ، فإنهم يفهمون ماذا قال ، ثمّ مع مجيء المخصّص المنفصل يفهمون - بعد الجمع بينه وبين العام - أنه ماذا أراد .

(١) نهاية الدراية ٢ / ٤٥١ .

وعلى الجملة ، فإن المخصص يكون محدّداً للمراد لا مبيّناً لما دلّ عليه لفظ العام ، وأمّا ما زاد عمّا جاء به المخصّص فباق على حجّيته ، لوجود المقتضي وهو دلالة اللفظ على العموم ، وعدم المانع ، لأنه إنّما قام بمقدار ما دلّ عليه المخصّص ... فلا مجاز حتى يحتمل إجمال العام في غير مورد التخصيص .

المقام الثاني

وعلى فرض تسليم مجازية الباقي ، فما هو الجواب ؟

جواب الميرزا القمي وإشكال الكفاية

أجاب الميرزا القمي : بأن الباقي أقرب المجازات .

توضيحه : إنّه بناءً على المجازية وكشف المخصّص المنفصل عن أنّ المراد الاستعمالي ليس هو الشمول لجميع الأفراد ، لا يلزم الإجمال ، لأنّ سبب الإجمال هو كون المجازات على قدم المساواة ، وتعيّن بعضها دون بعض ترجيح بلا مرجّح ، لكنّ الحال ليس كذلك ، بل المراد منها هو أقربها إلى المعنى الحقيقي ، فالواجب إكرام من عدا الفسّاق من العلماء .

فأجاب في (الكفاية)^(١) : بما توضيحه : إن المدار في الخروج عن الإجمال هو ظهور اللفظ وقالبته للمعنى ، وذلك يتحقّق بأقربيّة المعنى المجازي إلى الحقيقي بحسب زيادة أنس المعنى باللفظ، كما في قضية استعمال الأسد في الرجل الشجاع ، لا بحسب المقدار . وعلى هذا ، فإنّ الإجمال فيما نحن فيه باق ، فما ذكره الميرزا القمي غير مجد .

جواب الشيخ

وذكر الشيخ قدّس سرّه وجهاً آخر^(٢) ، وأوضحه الميرزا النائيني^(٣) فقال : بأنّ تحقق المجازيّة للكلام يكون تارةً : بإدخال معنى تحت اللفظ ، وأخرى : بإخراج بعض المعنى من تحته . والفرق هو أنّه في الصورة الأولى : يكون للفظ معنى آخر غير المعنى الأوّل . فهما معنيان متباينان ، أمّا في الثانية : فالمعنى محفوظ غير أنه قد أخرج منه بعضه ، فكانت النسبة نسبة الأقل والأكثر .

وما نحن فيه من قبيل الثاني ، فإذا قال أكرم كلّ عالم ، دلّ بالمطابقة على وجوب إكرام الكلّ ، وكان المدلول وجوب إكرام كلّ واحد واحد من العلماء ، وإكرام كلّ واحد حكم مستقل عن غيره . فلما جاء : لا تكرم الفسّاق منهم ، وأخرج هذه الحصّة من العلماء من تحت العام ، سقطت دلالته عليها ، لكن دلالته على غيرها من الحصص فباقية ، وقد تقدّم أن كلّ دلالة فهي مستقلّة عن غيرها ، وسقوط بعضها لا يؤثّر شيئاً على البعض الآخر ... فكان دلالته على الباقي على

حالتها ، لوجود المقتضي وعدم المانع .

(١) كفاية الاصول : ٢١٩ .

(٢) مطارح الأنظار : ١٩٢ .

(٣) أجود التقريرات ٢ / ٣٠٣ .

وقد ذكر صاحب (الكفاية)^(١) هذا الوجه عن الشيخ وأورد عليه بما حاصله :

إنه بعد أن كان اللفظ مستعملاً في الخصوص مجازاً ، وكان إرادة كل واحد من مراتب الخصوصات ممكناً ، كان تعين بعضها بلا معين ترجيحاً بلا مرجح ، ولا مقتضي لظهور لفظ العام في ذلك البعض ، وقد تقدم أن المدار في الخروج عن الإجمال على تحقق الظهور للفظ ، وهو إما بالوضع أو بالقرينة ، والمفروض أنه ليس بموضوع له ولا يوجد قرينة ، فلا مقتضي لظهوره وقالبيته في العلماء غير الفساق ، لأن دلالة أكرم كل عالم على العلماء غير الفساق تضمنية ، لكونها في ضمن دلالة اللفظ على العموم والشمول بالمطابقة ، فلما سقطت الدلالة المطابقية بمجيء المخصص سقطت التضمنية بتبعها .

دفاع المحقق الإصفهاني عن الشيخ

ودافع المحقق الإصفهاني^(٢) عن كلام الشيخ ، فأجاب عن الإشكال : بأن تبعية الدلالة التضمنية للمطابقية إنما هي في مقام الثبوت ، لوضوح أنه لو لا أكرم كل عالم فلا دلالة على وجوب إكرام الفساق ، أما في مقام السقوط فبالعكس ، لأن قوله لا تكرم الفساق من العلماء ، رفع دلالة العام على الفساق فقط ، ولا يزاحم سائر دلالاته التضمنية ، فكان مجيء هذا المخصص موجباً لسقوط العام عن الدلالة بالنسبة إلى الفساق .
فإن قلت : إنه بعد سقوط الدلالة المطابقية كما ذكرت ، فلا يبقى دلالة مطابقية أصلاً .

أجاب : هناك عدّة دلالات مطابقية في عرض واحد ، مثل أكرم كل عالم ، أكرم كل عالم فقيه ، أكرم كل عالم عادل ... وهكذا ... ولكل منها دلالات تضمنية ، وهي في الطول ، فإذا ورد المخصص المنفصل على العام ، كشفنا عن الدلالة المطابقية في غير الأفراد الخارجة بالمخصص ، لأن اللفظ الدال على العموم مستعمل قطعاً ، فإذا جمعنا الكلام الظاهر في العموم مع المخصص وكان المتكلم بهما واحداً - أو بحكم الواحد كما في الأئمة عليهم السلام - انكشف لنا أن الخارج من تحت العام ليس إلا بقدر المخصص ، وظهر لنا أن المراد الإستعمالي هو جميع المراتب المدلول عليها بالعام عدا المرتبة المخصصة ، وكانت النتيجة عدم لزوم الإجمال حتى على القول بالمجاز .

هذا ما ذكره المحقق الإصفهاني في هذا المقام .

الإشكال عليه

أجاب شيخنا: بأنه لا ريب أن لكل دليل حداً من الدلالة ويستحيل دلالاته على الأكثر من ذلك، وهنا : قد استعمل العام في العموم ثم جاء المخصص يزاحمه في دلالاته المطابقية ، ويدل على أن المراد الاستعمالي من « كل عالم » ليس بحيث يشمل الفساق أيضاً بل هم خارجون . وهذا حدّ دلالة الدليلين . وأما الدلالة على أن المراد الإستعمالي هو سائر المراتب - بعد خروج مرتبة الفساق - فتحتاج إلى دليل آخر ، والدلالة على ذلك إما بمقدمة هي : عدم القرينة على خروج مرتبة اخرى ، أو أصالة عدم المخصص الآخر . لكن هذا الأصل ، إن كان عملياً فهو

(١) كفاية الاصول : ٢١٩ .

(٢) نهاية الدراية ٢ / ٤٥٢ .

مثبت ، فإن ثبت قيام السيرة العقلائية على إجراء مثل هذا الأصل أو نفي احتمال أي قرينة أخرى تمّ ما ذكره ، وإلا فلا ، فنقول :

إنّ السيرة العقلائية قائمة على عدم المانع متى شكّ فيه مع وجود المقتضي ، أمّا وجود المقتضي فلا أصل عندهم له ، لأنّهم إنّما يتمسّكون بأصالة عدم القرينة في موردين ، أحدهما : أن يكون اللفظ ذا معنى حقيقي معيّن ثمّ يشكّ في إرادة المتكلّم له ، فأصالة عدم القرينة يحملون اللفظ على معناه الحقيقي الوضعي . والآخر : ما لو استعمل اللفظ في غير معناه الموضوع له مع قرينة صارفة عنه ومعينة للمراد كما في رأيت أسداً يرمي ، ثم احتمل وجود قرينة على عدم قرينية تلك القرينة الصارفة ، فإنه يدفع هذا الإحتمال بالأصل ، ويتمّ المقتضي للدلالة على المراد الاستعمالي .

إنّ التمسك بالأصل العقلائي المذكور إنّما يكون في أحد الموردين المزبورين ، وما نحن فيه ليس منهما ، لأنّ المفروض كون الاستعمال هنا مجازياً لا حقيقياً ، ولأنّ : لا تكرم الفساق من العلماء ، ليس مثل « يرمي » في الصارفية وتعيين المعنى المراد ... ولو شكّ في وجود السيرة في مثل المقام ، فإنّ القدر المتيقن منها قيامها في المعنى الحقيقي

فالحق لزوم الإجمال على القول بالمجاز وفاقاً للكفاية .

التمسك بالعام في الشبهات المفهومية والمصادقية

والكلام الآن فيما لو كان المخصّص مجملاً ، فهل إجماله يوجب الإجمال في العام ؟
إن إجمال الخاص تارةً : يكون من حيث الصدق ، وتسمى الشبهة مفهومية أو صدقية . واخرى : يكون
من حيث المصادق ، وتسمى بالشبهة المصادقية ، فيقع الكلام في جهتين .

الجهة الأولى (في الشبهة المفهومية)

إن المخصص تارةً متصل واخرى منفصل .

وعلى التقديرين ، فقد يؤثر إجمال المخصص في العام بحيث لا يمكن التمسك به أصلاً ، كما لو قال : أكرم
العلماء إلا بعضهم ، وقد لا يكون كذلك بل يبقى مقدار من موارد العام على الحجية مثل : أكرم العلماء إلا
الفساق ، فمع تردّد الفسق بين الكبيرة والصغيرة يبحث عن بقاء مرتكب الصغيرة تحته أو خروجه كمرتكب
الكبيرة ؟ ثم القسم الأخير يكون تارةً : مردداً بين الأقل والأكثر كمثل الفسق ، واخرى : يكون مردداً بين
المتباينين ، كما لو قال : أكرم العلماء إلا زيدا ، وتردّد زيد بين ابن عمرو وابن بكر .

ثم الإجمال منه حقيقي ومنه حكمي ، لأنّ المخصّص إنّ أثر في الإرادة الاستعمالية سقط اللفظ عن الظهور فكان
الإجمال حقيقةً ، وإنّ أثر في الإرادة الجدّية سقط الكلام عن الحجية فكان مجملاً من حيث الحكم والأثر مع
بقاء

الظهور على حاله ... وهذا المطلب متفرّع على ما تقدّم من أنّ التخصيص بالمنفصل يوجب المجازية للعام أو لا ،
فعلى الأوّل فالإجمال حقيقي ، وعلى الثاني حكمي ؛ أما على مسلك الشيخ - من عدم سقوط العام عن الحجية
حتى بناءً على المجازية - فلا إجمال أصلاً .

ويبقى بيان اصطلاح لهم في خصوص المخصص المتصل وهو قولهم ، إنه يعطي عنواناً للعام ، فإنّ
مرادهم من ذلك : إن المخصص المتصل يؤثر في انعقاد ظهور العام في غير ما دلّ عليه المخصص ، فلمّا يقول :
أكرم كلّ عالم عادل ، ينعقد له ظهور في كلّ عالم غير فاسق ، أمّا إذا كان المخصص منفصلاً ، فإنّ لا تكرم الفساق
من العلماء يؤثر في أكرم كلّ عالم من حيث الحجية ، ويتعنون المراد الجدّي بغير الخاص .

وعلى ما تقدّم نقول :

إن كان المخصص متصلاً مردداً بين المتباينين ، كما لو قال : أكرم العلماء إلا زيدا ، وتردّد بين ابن عمرو
وابن بكر ، فإنّ العام يصير مجملاً وتسقط الإرادة الاستعمالية ، لأن المخصص المتصل يمنع من انعقاد الظهور في
العام ، كما تقدّم ، إذ الظهور يأتي بالتدرّج بحسب الدلالة التصورية ، أمّا بحسب الدلالة التصديقية فلا ينعقد

إلا بعد تمام الكلام ، فكانت الإرادة الاستعمالية معلقة على عدم القرينة المتصلة ، فإذا كانت مجملّة فلا ينعقد الظهور أصلاً ... وهذا الإجمال حقيقي ، إذ لا ندري ماذا قال .

وإن كان المخصص متصلًا مرددًا بين الأقل والأكثر ، كمثال الفسق المزبور سابقاً فكذاك

وتلخص : إن المخصص المتصل المجمل مطلقاً يوجب الإجمال الحقيقي في العام .

وإن كان المخصص المجمل منفصلاً مرددًا بين المتباينين ، فإنّ الخاص يؤثّر في الدلالة التصديقية الجدّية للعام ، وهي مرتبة حجّية الكلام ، فتسقط الحجّية بالنسبة إلى مورد التردد ، ويُعنون العام بغير الخاص من حيث الحجّية ، ويصبح العام مجملًا إجمالاً حكماً ... وبيان ذلك :

إن كلّ كلام يصدر من المتكلّم ، فإنه ما دام متكلّمًا فله أن يلحق بكلامه ما شاء ، فإذا فرغ منه انعقد الظهور وكان حجّة يؤاخذ به ، وحينئذ ، لا يرفع اليد عن هذا الظهور ولا يسقط الكلام عن الحجّية إلاّ بدليل ، وقد تقرّر عندهم رفع اليد عن العامّ بالخاص ، فيكون مسقطاً للعام عن الحجّية وإن كان - أي الخاص - مرددًا ... إلاّ أنهم قد اختلفوا في وجه ذلك على قولين : فمنهم من قال : بأنّ الوجه هو أقوائية الخاص في الحجّية من العام ، فيقدّم الأثوى . ومنهم من قال : بأنّ حجّية العام في العموم كانت معلقة على عدم قيام قرينة معيّنة للمراد الجدّي منه ، فحجّية أصالة العموم بالنسبة إلى الإرادة الجدّية معلقة على عدم المخصّص ، والقرينة المعلق عليها مقدّمة دائماً على المعلق .

نعم ، هنا بحث آخر ، وهو أنه لما كان الخاص مرددًا بين المتباينين ، فإنّ العام يسقط عن الحجّية بالنسبة إلى طرفي الاستعمال ، فلا يمكن التمسك به لا لزيد بن عمرو ولا لزيد بن بكر ، للعلم الإجمالي بسقوطه بالنسبة إلى أحدهما ، ومقتضاه خروج كليهما من تحته حكماً ، ولكن هل خروجهما عنه بسبب قصور أصالة العموم لهما اقتضاءً ، أو أن العام يشملهما لكنّ العلم الإجمالي يوجب سقوط الاصول العمليّة بالنسبة إليهما على أثر المعارضة ؟

وعلى كلّ حال ، فإنه مع وجود العلم الإجمالي يسقط العام عن الحجّية ، ولا يمكن التمسك بالإستصحاب لإبقاء وجوب إكرام هذا أو ذاك ... للزوم المخالفة العملية للدليل المخصّص الناهي بالفرض عن إكرام زيد ، فلا بدّ - في فرض تردده بين اثنين - من ترك إكرامهما معاً ... وهذا ما عليه المشهور وإنّ مال المحقّق اليزدي^(١) إلى جواز التمسك بالإستصحاب في أحد الطرفين وعدم سقوط . أصالة العموم عن الحجّية إلاّ بقدر الضرورة ، ولزوم المخالفة الاحتمالية غير مضرّ ، فيكون الواجب إكرام أحد الزيدين والمكلف مخير في إكرام أيهما شاء

ولعلّ السرّ فيما ذهب إليه المشهور هو : إن الحجّة في المقام عبارة عن أصالة العموم ، ومن الواضح أن الحجّية هي الكاشفيّة عن المراد الجدّي نوعاً عند العقلاء ، ولذا كان مبنى الحجّية والكاشفيّة عن الإرادة الجدّية بناء العقلاء - بخلاف الإرادة الإستعمالية ، فإن الكاشفيّة فيها عن طريق الوضع - والأصل في هذا البناء هو

(١) درر الفوائد (١ - ٢) - ٢١٦ - ٢١٧ .

التطابق بين الإرادتين ، لكنّ هذه الكاشفية في العام مادامية ، ومجرد وصول المخصّص المنفصل المرّد بين المتباينين تسقط الكاشفية بالنسبة إلى كلا الزيدتين معاً - وإن كان أحدهما باقياً تحت العام واقعاً - لكونها معلّقة من أوّل الأمر على عدم مجيء ما يزامها ، فإذا جاء المخصّص سقط الكشف والحجة عن الإرادة الجديّة وأصبح الكلام مجملاً ، فلا يجوز التمسك بالعام ، وإذا سقط عن الحجية جاء دور جريان الأصل العملي ، وقد تقرّر سقوط الاصول العمليّة في أطراف العلم الإجمالي ، إمّا لعدم المقتضي وإمّا للتعارض .

وتبقى شبهة السيّد البروجردي^(١) من أن العام بالنسبة إلى الأحد المرّد حجة .

لكنّ يدفعها : أن الأحد المرّد لا ماهية له ولا وجود ، فيستحيل أن يكون موضوعاً للحجّة ... وكأنه قد أخذ ذلك من صاحب (الكفاية) في حجّة أدلة اعتبار خبر الثقة بالنسبة إلى أحد الخبرين المتعارضين ... لكن صاحب (الكفاية) أيضاً يقول في المقام بإجمال العام .

وإن كان المخصّص المجمل المنفصل مرّداً بين الأقل والأكثر كما في مثال أكرم كلّ عالم ثم قوله : لا تكرم الفساق من العلماء ، وتردّد الفسق ، فقد ذكروا أنه لا يسري الإجمال من المخصّص إلى العام ، فلا يكون مجملاً لا حقيقةً ولا حكماً ، بل القدر المتيقن - وهو مرتكب الكبيرة - يخرج ويبقى الزائد عنه وهو مرتكب الصغيرة تحت العام . وتوضيح المقام هو أنه :

تارة : نقول بأن شمول العام للانقسامات يتمّ بالوضع لا بمقدّمات الحكمة ، واخرى : نقول باحتياجه إلى إجراء المقدّمات في مدخول « كل » . وعلى الثاني - فإنه لما كان عدم القرينة من المقدّمات - فهل يلزم عدم مجيء القرينة إلى الأبد أو يكفي عدمها في مجلس التخاطب ؟ قولان .

فإن قلنا : بأن الشمول يحتاج إلى المقدّمات وأنّ انعقاد الإطلاق موقوف على عدم القرينة إلى الأبد ، ففي المسألة إشكال ، لأنّ الخاص المجمل قرينة ، وانعقاد الإطلاق يتوقف على عدمها إلى الأبد كما هو الفرض ، فمقتضى القاعدة إجمال العام .

وإن قلنا - كما هو الصحيح - بأنّه يتوقف على عدمها في مجلس التخاطب ، فإنه إذا فقد تمّ الظهور الإطلاقي ، ويكون المخصّص مزاحماً لحجّة المطلق لا ظهوره ، فلو تردّد بين الأقل والأكثر - كما هو الفرض - زاحمه في القدر المتيقن ، وأمّا الزائد عنه ، فشموله له مشكوك فيه - ولا يقاس بصورة المتباينين ، لوجود العلم الإجمالي هناك - وهو شك بدوي ، أمّا العام فشامل له ظهوراً وحجياً ، فكان الواجب إكرام مرتكب الصغيرة تمسكاً بالعام .

وإن قلنا : إن شمول العام بالوضع ، فالمخصّص المجمل المرّد بين الأقل والأكثر غير مزاحم لظهور دلالاته الوضعية ... كما هو واضح .

وهذا هو الوجه الأول للتمسك بالعام في هذه الصورة .

(١) نهاية الاصول : ٢٩٢ .

الوجه الثاني : لا ريب أن الأصل اللفظي أقوى من الأصل العملي - لأنّ اللفظ يكشف عن المراد الجدّي وهو حجة على الواقع، وليس للأصل العملي جهة الكشف بل هو معدّر ومنجّر فحسب ، وأيضاً ، فإنّ الأصل العملي قد أخذ في موضوعه الشك ، بخلاف الأصل اللفظي فإنه يرفض الشك ويرفعه - ولا ريب أيضاً في جريان الأصل العملي وهو الاستصحاب في مرتكب الصغيرة عند تردّد المخصّص بين الأقل والأكثر ، فيكون الأصل اللفظي جارياً فيه بالأولوية لما تقدم .

الكلام حول الوجه الأول

هذا ، وقد أورد على الوجه الأول : قولكم : المخصّص مجمل لا يقبل المزاحمة مع العام . نقول : المزاحمة حاصلة ، لأن الخاص وإن لم يزاحم العام في الدلالة الاستعمالية إلا أنه يقيّد المراد الجدّي منه ، لأنه ليس بمهمّل ولا مطلق ، وإذا تقيّد العام بغير الفاسق - بأي معنى كان الفاسق - أحتمل أن يكون مرتكب الصغيرة أيضاً فاسقاً ، فكان انطباق الخاص والعام كليهما عليه على حدّ سواء ، وهذا هو الإجمال .

وأتقن ما أُجيب به عنه هو ما ذكره الميرزا من : أنّ العام قد تقيّد وتعنون بغير الفاسق ، فإنّ كان المراد تقيّده بمفهوم « غير الفاسق » بما هو مفهوم بالإشكال وارد ، لكون مفهوم الفاسق مجملاً ، لكنّ العام تقيّد بمفهوم غير الفاسق بما هو فان في المعنون وحاك عن المصداق ، ولما كان المفروض هو الشك في مصداقية مرتكب الصغيرة لعنوان غير الفاسق ، فالخاص غير منطبق عليه ، فيكون تقيّد العام مشكوكاً فيه ، فهو باق بالنسبة إليه على حجّيته .

وقد أورد الأستاذ - في الدوريتين - على الميرزا بالنقض بما ذهب إليه فقهاً واصولاً من ترتيب الأثر على العنوان ، كما في مسألة الفحص عن المخصّص ، فلو علم إجمالاً بورود المخصّصات على العام ، فعثر على تسعة منها ، قال بانحلال العلم وإن احتمل وجود العاشر ، لكنّه لا يقول بهذا في الأخبار المخرجة في الكتب الأربعة ، إذا كان موضوع العلم الإجمالي متعنوناً بعنوان « ما في الكتب الأربعة » بل عليه الفحص ... وكما في مسألة ما لو كان مديناً لزيد وشك في أنه تسعة دنانير أو عشرة ، فلا يجب عليه العشرة إلا إذا كان الموضوع « ما هو مكتوبٌ في الدفتر » ، فإنّه لو تردّد بين الأقل والأكثر وجب أن يدفع الأكثر المسجّل في الدفتر .

وعلى الجملة ، فإنه قد رتب الأثر على العنوان ، مع كونه فانياً في المعنون حاكياً عن المصداق ، فلم يأخذ في تلك الموارد بالقدر المتيقن بل تعامل معها معاملة المتباينين ... ومن الواضح منافاة ذلك لما ذهب إليه في بحثنا في مفهوم الفسق

وتلخص : إنه بناءً على ما ذهب إليه الميرزا في الموارد الاخرى ، يكون المجمل مؤثراً في العام ، فهذا النقض وارد عليه .

لكنّ التحقيق في الحلّ هو ما تقدّم : من أنّ العناوين المأخوذة في الأدلة تنظر بما هي فانية في الخارج لا بما هي مفاهيم ذهنية ، فصحيحٌ أن الخارج لا يرى إلا بالصورة الذهنية وأنّه ظرف سقوط الحكم لا ثبوته ، وهاتان النكتتان توجبان توجّه الحكم إلى العنوان ، لكنّ قوله : « لا تكرم الفساق من العلماء » ناظرٌ إلى الوجود

الخارجي ، وليس هنا إلا القسمان ، فأما مرتكب الكبيرة فخارج من تحت العام يقيناً ، لكن مرآتية عنوان « الفاسق » لمرتكب الصغيرة مشكوك فيها ، فكان العام بالنظر إلى الواقع الخارجي مقيداً بغير مرتكب الكبيرة فقط وباقياً على حجّيته بالنسبة إلى مرتكب الصغيرة .

وبعبارة اخرى : إن المخصّص إنما يمانع العام في الحجّية فيما إذا كان في نفسه حجّةً ، وإلا فلا اقتضاء فيه ، فكيف يكون في مرحلة المانع عن انعقاد ظهور العام في الحجّية ؟

إن المفروض هو الشك في حجّية المخصّص بالنسبة إلى مرتكب الصغيرة ، فكيف يكون مسقطاً للعام في دلالاته على وجوب إكرامه بالعموم ؟

فالإشكال في الوجه الأول مندفع .

لكن تبقى شبهة - طرحها الأستاذ في الدوريتين - وحاصلها : إن الكاشف عن الإرادة الجدّية هي السيرة العقلانيّة ، وكأنّ العقلاء في مثل المقام يتوقّفون ! نظير ما لو قال : اشتري قطعة من السجّاد ، ثم قال : لا تشتري السجّاد من صنائع كرمان ، فشك في أنه يمنع من خصوص السجّاد المصنوع في داخل البلد أو الأعم منه ومن المصنوع في حواليه من القرى والأرياف ؟ فالظاهر : أنه يتوقّف عن الشراء مطلقاً حتى يستوضحه عن المراد ؟ إذن ، فإن مقتضى القاعدة هو الإحتياط والتوقّف ، لا الأخذ بالعام في الزائد على القدر المتيقن ... خلافاً للمشهور .

الجهة الثانية (في الشبهة المصداقية)

إذا ورد عام مثل أكرم العلماء ثم قال لا تكرم الفساق من العلماء ، ووقع الشك في كون زيد العام عادلاً أو لا ، فهل يجوز التمسك بالعام للقول بوجوب إكرام زيد ؟ قولان ، وهناك قول بالتفصيل بين الدليل اللفظي واللبّي .

أما إذا كان المخصّص متصلاً ، فلا خلاف بينهم في عدم جواز التمسك ، فالخلاف في خصوص المنفصل .

فإن كان المخصّص لفظياً والقضية حقيقية ، فالحق عدم جواز التمسك وذلك :

دليل عدم الجواز

لأنّ القضايا مطلقاً - سواء كانت خارجية أو حقيقية - متكفلة لثبوت المحمول للموضوع لا أكثر ، لأن مرتبة المحمول متأخرة عن مرتبة الموضوع ، وما يتكفل المتأخر لا يتكفل المتقدم في الرتبة ، فقوله : الخمر حرام متكفل لحرمة الخمر فقط ، وكذا : الصلّة واجبة ، والبيع حلال وهكذا . فهذه مقدمة .

ومقدّمة اخرى : إنّ شأن المخصّص إخراج العام عن العموم ، فإذا جاء لا يبقى العام على عمومه ، وإن وقع الخلاف بينهم في تعنون العام بنقيض الخاص وعدمه - كما تقدّم - إذ يكون العام على القول الأول محدوداً بمن ليس بفاسق ، وعلى القول الثاني بالأفراد التي هي ضد الخاص .

وبعد المقدّمين ، فإنّه مع مجيء الخاص ، يكون الموضوع للعام هو العالم غير الفاسق أو العالم الذي هو ضد الفاسق ، فإذا تحدّد الموضوع وأصبح عنوان الخاص جزءاً عقلياً لموضوع العام ، بمقتضى المقدمة الثانية ، فإنّ

هذه القضية وهي أكرم العالم غير الفاسق لا يمكن أن تثبت الموضوع وتحزره ، كما تقدم في المقدمة الأولى ؛ فلو أردنا التمسك بالعام لرفع الشك في حال زيد العالم ووجوب إكرامه ، كان من التمسك بالدليل في موضوع نفس الدليل بحسب حجّيته ، وقد عرفت أنّه محال .

دليل الجواز

وقد أقيمت وجوه لجواز التمسك :

الوجه الأول : قاعدة المقتضي والمانع ، والأصل فيها هو المحقق الشيخ هادي الطهراني وملخص ذلك : إنه كلما علم بالمقتضي وشك في المانع فالأصل عدمه ، والعام وزانه وزان المقتضي ووزان الخاص وزان المانع ، فمن علم بكونه من العلماء وشك في عدالته وفسقه فهو من أفراد العام وحكمه وجوب الإكرام ، ولا يصلح المخصص للمانع للشك في كونه فاسقاً .

وفيه :

أما من الناحية الكبرى ، فسيأتي البحث عن هذه القاعدة في مباحث الاستصحاب ، وملخص المقال هو : إنّ المفروض وجود احتمال الفسق والعصيان أي المانع عن المقتضي ، فإن كان الراجع له هو الأصل وليس إلّا إستصحاب العدم فهو أصل مثبت ، نظير ما إذا صب الماء على اليد وشك في وجود الحائل المانع ، فإن أصالة عدم الحائل بالنسبة إلى تحقق الغسل أصل مثبت . وإن كان الراجع له هو الدليل ، فلا دليل لا شرعي ولا عقلي ، وإن كان الراجع هو السيرة العقلية ، فلا ريب في أنه ليس من سيرتهم البناء على عدم المانع مع العلم بثبوت المقتضي وشموله للمورد .

وتلخص : عدم تمامية القاعدة المزبورة .

وأما من الناحية الصغرى ، فقد أشكل الميرزا^(١) بأن عنوان المخصص لا ينحصر في كونه من قبيل المانع ، بل ربما يكون من قبيل الشرط أو الجزء كما في قوله عليه السلام : « لا صلاة إلّا بطهور »^(٢) أو « بفاتحة الكتاب »^(٣) . فلا تكون

القاعدة دليلاً على جواز التمسك في جميع الموارد ، فالدليل أخص من المدعى .

وأجيب في التعليقة : بأن مثل هذا التركيب خارج عما نحن فيه ، لأن محل الكلام إنّما هو ما إذا ورد حكم تكليفي أو وضعي على عام قد خرج عنه بعض مصاديقه ، ومن الواضح أنه ليس الأمر في التراكيب المزبورة كذلك ، لأن ظاهر « لا صلاة إلّا بطهور » عرفاً هو عدم تحقق الصلاة شرعاً أو عقلاً إلّا عند اقترانها بالطهارة ... فالنقض به غير وارد .

(١) أجود التقريرات ٢ / ٣٢٢ .

(٢) وسائل الشيعة ١ / ٣١٥ ، الباب ٩ من أبواب أحكام الخلوة ، رقم : ١ .

(٣) مستدرک الوسائل ٤ / ١٥٨ ، الباب ١ وجوب قراءة الفاتحة ، رقم : ٥ .

وفيه : إنه ليس محلّ الكلام خصوص ما ذكره ، بل يمكن أن يكون المخصّص عنواناً وجودياً وليس من قبيل « لا صلاة إلا بطهور » ، كما لو قال : أكرم كلّ عالم ثم قال : يجب إكرام العلماء العدول ... فما ذكره الميرزا من أخصّية الدليل من المدعى تام .

وتلخص : سقوط الدليل من حيث الكبرى والصغرى .

الوجه الثاني : إن تمامية الحجة من قبل المولى موقوفة على إحراز الكبرى والصغرى معاً ، فما لم يحرز لم تتم ، وفي المقام وإن كانت الحجية تامة من ناحية العام من حيث الكبرى والصغرى ، إلا أنها غير تامة من ناحية الخاص من حيث الصغرى ، ولذا يكون العام حجةً بالنسبة إلى الصغرى المرددة ولا يزاحمه الخاص فيها ... ففي المثل المعروف نرى انطباق « أكرم كلّ عالم » على زيد العالم المشكوك في عدالته ، لأنّ المفروض إحراز العالمية فيه ، فالعام بعمومه شامل له ، فالحجة على وجوب إكرامه تامة ، لكنّ انطباق الخاص : « لا تكرم العالم الفاسق » عليه غير تام لعدم إحراز كونه فاسقاً ، فلا حجّية له بالنسبة إليه ، وما ليس بحجّة لا يزاحم الحجّة وهو العام المفروض شموله له .

أجاب في (الكفاية) : بأنّه في غاية الفساد . (قال) : فإنّ الخاص وإن لم يكن دليلاً في الفرد المشتبه فعلاً ، إلا أنه يوجب اختصاص حجّية العام في غير

عنوانه من الأفراد ، فيكون أكرم العلماء دليلاً وحجّةً في العالم غير الفاسق ، فالمصداق المشتبه وإن كان مصداقاً للعام بلا كلام ، إلا أنه لم يعلم أنه من مصاديقه بما هو حجة ، لاختصاص حجّيته بغير الفاسق^(١) .

وتوضيح ذلك هو : أنّ للعام ظهوراً وحجّيةً - أي كاشفيّةً عن المراد الجدّي - فالفرد المشتبه وإن أحرز كونه عالماً وأنّ العام يشمل به ظهوره ، لكنّ إحراز حجّيته بالنسبة إلى هذا الفرد أوّل الكلام ، ومن الواضح ترتب الأثر على الحجّية لا الظهور . فما أحرز ليس بموضوع للأثر ، وما هو موضوع الأثر فلم يحرز ، فكيف يتمسك بالعام ؟

وأما الخاصّ ، فإنّه لا يمكنه تعيين الفرد ، لما تقدّم من أنّ الدليل لا يتكفّل الموضوع .

ثم إنه قد يقوى الاستدلال بما ذكره الشيخ رحمه الله من إجراء البراءة في الشبهات الموضوعية حيث قال : إن قوله « لا تشرب الخمر » لا يكون حجةً إلا على من ثبت عنده الكبرى والصغرى معاً وضمّ إحداهما إلى الأخرى ، ومع الشك في أنّ هذا المائع خمراً أو لا ؟ فالصغرى غير محرزة ، فهي مجرى البراءة دون قاعدة الإشتغال .

فقال السيد البروجردي : بأنّ الكبرى حجةً بنفسها في مقام تشخيص الحكم الشرعيّ الكليّ ، ولا نحتاج في ذلك إلى وجود الموضوع خارجاً . نعم ، حجّيتها بالنسبة إلى الخارجيات لا تتصوّر إلا بعد تشخيص الصغرى ، فهنا مقامان : مقام حجّية العام بنفسه ومقام حجّيته بالنسبة إلى الخارجيات ، والمحتاج إلى الصغرى هو الثاني

(١) كفاية الاصول : ٢٢١ .

دون الأول ، فقول المولى أكرم العلماء - مثلاً - حجة على العبد ويجب عليه الفحص عن الموضوع أو عن حاله (قال) ولذلك بعينه نستشكل على ما ذكره الشيخ لإجراء البراءة العقلية في الشبهات الموضوعية ، فإن الظاهر عدم جريانها فيها ، نعم ، يجري فيها البراءة الشرعية^(١) .

فأورد عليه الشيخ الأستاذ : بأنه إذا كانت العقلية غير جارية ، فكذلك الشرعية ، لأن موضوعها الحكم الذي لا يعلم ، إذ القابل للوضع والرفع إنما هو الحكم ، فإذا لم يعلم به ، فكيف يصح القول بتامية البيان بالنسبة إليه ؟ فالتفكيك بين البراءة العقلية والشرعية غير صحيح .

لكن مراد الشيخ قدس سره هو : إن الأحكام جميعاً بنحو القضايا الحقيقية ، فهي تنحل إلى أحكام بعدد الموضوعات ، وتتعدد الإطاعات والمعاصي ، فالحكم في كل شبهة موضوعية مجهول ، ولا يدل عليه الحكم الكلي ، ومع الجهل به تجري البراءة العقلية والشرعية كلاهما .

الوجه الثالث : إن العام ظاهرٌ في الشمول بالنسبة إلى أفرادهِ ، وله ظهورٌ إطلاقي بالنسبة أحوال تلك الأفراد ، فلما قال « أكرم كل عالم » أفاد وجوب إكرام جميع مصاديق العالم ، وعلى جميع أحوالهم من الفسق والعدالة وغيرهما ... فإذا جاء : « لا تكرم الفساق من العلماء » كان دليلاً على خروج من علم بفسقه ، فيكون من شك في ذلك منهم باقياً تحت العام .

وقد أُجيب عن ذلك : بأنَّ الحكم في المطلق يختلف عنه في العام ، ففي العام يجيء الحكم على كل أفرادهِ ، أمّا في المطلق فإنه يجيء على الطبيعة ولا نظر له إلى أفرادها ، فلو شك في انطباق الحكم المطلق على فرد لم يجز التمسك فيه بالإطلاق .

فقال الأستاذ : هذا صحيحٌ ، لأن حقيقة الإطلاق رفض القيود لا جمعها ، لكنَّ الفرق المذكور لا أثر له في النتيجة ، فلا فرق - في الدلالة على خروج الحصّة - بين المخصّص والمقيّد ، فكما يخرج المخصّص الفساق كذلك يخرج المقيّد الرقبة الكافرة ... فلو شك في التقييد الزائد كان كالشك في التخصيص الزائد ، وكما يتمسك بالعام في الفرد المشكوك في خروجه ، يتمسك بالمطلق في الحال المشكوك في خروجه .

بل الحق في الجواب أن يُقال : إن الإطلاق الأحوالي فرعٌ للعموم الأفرادي ، فما لم يحرز فردية الفرد للعام لم تصل النوبة إلى الأخذ بإطلاقه الأحوالي ، وإذا سقط العموم الأفرادي بالنسبة إلى الفرد المشكوك في فرديته ، فلا يعقل بقاء الإطلاق الأحوالي فيه ، لعدم الموضوع .

وهذا تمام الكلام في التمسك بالعام في الشبهة المصدقية إن كان المخصّص لفظياً .

التمسك بالعام في الشبهة المصدقية إذا كان المخصّص لبيئاً

تفصيل الشيخ والكفاية

(١) نهاية الاصول : ٢٩٤ .

وذهب الشيخ - وتبعه صاحب (الكفاية)^(١) - إلى جواز التمسك به إن كان المخصص لبياً ، مثلاً : إذا قال المولى « أكرم جيراني » وقام الإجماع أو حكم العقل مثلاً على عدم جواز إكرام عدوّه ، ثم شك في كون زيد عدوّاً له فلا يجوز إكرامه أو لا فيجب ، ففي هذه الحالة لابدّ من إكرامه . ويتلخّص كلامه قدس سره واستدلّاله في نقاط :

(١) إن المفروض قيام الحجّة من قبل المولى على وجوب إكرام جيرانه على وجه العموم ، وهذه الحجّة واحدة ولم يصدر عنه أيّ كلام آخر ، ولا يجوز رفع اليد عن الحجّة إلاّ بالمقدار المقطوع بخروجه ، وأمّا في المشكوك فيه فهو باق على حجّيته

(٢) جواز مؤاخذته على ترك إكرام من شك في عداوته من الجيران .

(٣) قيام السيرة العقلانية في أمثال المقام على التمسك بالعام .

ثم أضاف رحمه الله : أن من الممكن أن يقال : بأنّ التمسك بالعام مع المخصّص اللّبي يوجب ارتفاع الشك عن الفرد المشكوك فيه للخاص ، ولذا جاز لعن بني امية قاطبةً - مع احتمال أن يكون فيهم مؤمن ، والمؤمن لا يجوز لعنه - لأنّ هذا العام الوارد يدفع احتمال وجود المؤمن فيهم ، فلو اشتبه حال واحد منهم من حيث الإيمان وعدمه حكم بعدم إيمانه بمقتضى العام .

النظر في كلام الكفاية

وقد نوقشت النقاط المذكورة . أمّا الأولى : فبأنّه صحيح أنّ لم يرد خطاب آخر من المولى ، لكنّ المهم هو قيام الحجّة ، فكما أنّ الصادر منه حجّة كذلك الإجماع حجّة - كما هو المفروض - وحكم العقل حجّة ، والسيرة العقلانيّة الممضاة حجّة . فما ذكره من أن العام حجّة واحدة ولم يصدر من المولى شيء آخر ، غير صحيح . وأمّا الثانية : فدعوى صحة المؤاخذة أوّل الكلام ، بل بالعكس ، لأنّه قد انكشف بحكم العقل أو الإجماع كون العام مقيداً بغير العدو ، فلم تقم الحجّة على الفرد المرّد حتى يصحّ المؤاخذة على الترك ، لأنّ صحّة المؤاخذة فرع قيام الحجّة ، كما هو واضح .

وأما الثالثة فكذلك ... بل الصحيح أنّ السيرة العقلانيّة قائمة على التوقّف في مثل المقام .

تفصيل الميرزا

وقال الميرزا رحمه الله^(٢) : بأنّ الدليل اللّبي المخصّص للعام تارةً : يفيد ثبوت قيد للموضوع . واخرى : يفيد الملاك في العام . وثالثة : يشكّ في أنّ المستكشف بالمخصّص اللّبي هو قيد الموضوع في العام أو الملاك للحكم فيه .

(١) مطارح الأنظار : ١٩٤ ، كفاية الاصول : ٢٢٢ .

(٢) أجود التقريرات ٢ / ٣٤٣ .

فإن كان من قبيل الأول ، كما لو قام الإجماع على تقيّد « الرجل » وهو الموضوع في « انظروا إلى رجل منكم قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا »^(١) وعرف أحكامنا بالعدالة ، ففي الفرد المرّد منه يسقط العام عن الحجية ، لأنّ حجّيته موقوفة على إحراز الكبرى والصغرى معاً ، والمفروض عدم إحراز الصغرى في المثال . وإن كان من قبيل الثاني ، كما في « اللهم العن بني امية قاطبة » ، فإنّه قد علم بالأدلة أنّ الملاك لهذا اللعن هو بغضهم للنبي وآله ، لا أنّ هذه الصفة قيد للموضوع ، لأنّه وإن كان الحكم يدور مدار الملاك ، إلاّ أنه لا يقيّد الحكم في مقام التشريع ، فالصلاة واجبة - لا بقيد الناهية عن الفحشاء والمنكر ، وإن كانت هذه الحيثية ملاكاً لها وهي تدور مدارها قبل صدور الحكم - ففي الفرد المرّد في هذه الصورة يتمسك بالعام ، لما تقدّم من أنّ تلك الصفة ليست قيداً للموضوع حتى تكون شبهةً مصداقيةً أو مفهوميةً ، وليس من وظيفة المكلف الفحص عن وجود الملاك وعدم وجوده ، بل عليه الرجوع إلى الحكم الصادر من المولى ، والمفروض شموله للفرد المرّد بعمومه .

وإن كان من قبيل الثالث ، أي : وقع الشك في أن المستكشف بالمخصّص اللبّي قيد للموضوع حتى لا يتمسك بالعام ، أو أنه ملاك لجعل الحكم فيتمسك به ، ففيه تفصيل ... لأنّ ذلك المخصّص اللبّي قد يكون كالمخصّص اللفظي المتصل ، كما لو كان حكماً عقلياً ضرورياً ، وحينئذ يكون العام بالنسبة إلى الفرد المرّد مجملاً ، إذ يحتمل فيه الوجهان ، لاحتفاه بهما يحتمل القرينية . وقد يكون كالمخصّص اللفظي المنفصل ، كما لو كان حكماً عقلياً نظرياً ، فالظهور للعام منعقد ويصحّ التمسك به ، ووجه انعقاد الظهور هو الشك في تقيّده - على أثر الشك في أنّ الخصوصية المستكشفة قيد أو ملاك - وكلّما شك في تقيّد العام فالأصل هو العدم ، فالظهور منعقد ويجوز التمسك به .

إشكال الأستاذ

قال الأستاذ : بأنّ البيان المذكور لتفصيل الميرزا سالم من أيّ إشكال ، والكبرى التي ذكرها في التفصيل بين ما إذا كانت الخصوصية قيداً للموضوع أو ملاكاً للحكم في غاية المتانة

لكنّ الإشكال في التطبيق في الصورة الثانية ، لأنه قد ذكر أنّ بغض النبي وآله هو الملاك للعن بني امية قاطبة ، والحال أنّ البغض هذا من انقسامات الموضوع ، فكما أنّ الإيمان والكفر من انقسامات الرقبة ، كذلك البغض وعدمه من انقسامات بني امية ، فيكون من قبيل قيد الموضوع لا من قبيل الملاك للحكم ، وكذلك الحال في « العداوة » المخصّصة بالدليل اللبّي من « أكرم كلّ جبراني » ، فإنّ الجبران ينقسم إلى العدو وغير العدو . وأيضاً : يرد على الميرزا وقوع الخلط في كلامه بين العلة في مقام الثبوت وفي مقام الإثبات . لأنّ البغض أصبح هو العلة للعن ، فهو الموضوع ، ويكون بنو امية أحد المصاديق ... كما في لا تشرب الخمر لأنه مسكر ، حيث الحكم مجعولٌ للمسكر وهو الموضوع ، وقد ذكر الخمر بياناً للصغرى ... وهذا مقتضى مقام الإثبات . أمّا في مقام

(١) غوالي اللثالي ٣ / ١٩٢ ، باب الجهاد .

الثبوت ، فالحكم المذكور تابعٌ للمصالح والمفاسد كما

هو واضح ... وبهذا البيان يظهر أنّ البغض في المثل قيدٌ للموضوع وليس بملاك ... والمعنى : اللهم العن بني امية قاطبةً لأنهم مبغضون للنبي وآله عليهم الصلاة والسلام ، فكان ذلك هو الموضوع للحكم ، لأنّ كلّ علةً فهي موضوع أو جزء للموضوع .

وعلى الجملة ، فالإشكال على الميرزا صغروي فقط .

تفصيل المحاضرات

وهو التفصيل بين القضية الحقيقية والخارجية .

وبيان ذلك هو : إن الميرزا رحمه الله قال بعدم جواز التمسك بالعام عند الشك من جهة الشبهة الخارجية ، سواء في ذلك القضية الحقيقية والخارجية ، فقال : أما الحقيقية ، فلما عرفت من أن شأن أداة العموم فيها إنما هو تسرية الحكم إلى كلّ قسم من الأقسام التي يمكن انقسام مدخول الأداة بالإضافة إليها ... وأما القضية الخارجية ، فلأنّ غاية ما يمكن أن يتمسك به لجواز التمسك بالعموم في الشبهة المصدقية فيها ، هو أنّ المتكلم في موارد القضايا الخارجية هو الذي تكفل بإحراز انطباق عنوان العام على المصاديق الخارجية ، فيكون ظهور كلامه متبعاً في غير ما علم خروجه من حكم العام بالعلم بدخوله في عنوان الخاص . لكنه يندفع : بأنّ لا نشك في أنّ نحو استعمال العام في القضايا الخارجية لا يبين نحوه في القضايا الحقيقية في أن عنوان العام إنما يؤخذ في موضوع الحكم في مقام الإثبات مرآةً إلى أفراده الخارجية أو المقدرة ...^(١)

لكنّ السيد الخوي في (المحاضرات)^(٢) ذهب إلى التفصيل فقال : إذا كانت القضايا من قبيل القضايا الخارجية ، فإنّ كان المخصّص لفظياً ، لم يجز التمسك بالعام في موارد الشبهات المصدقية ، حيث أن المخصّص اللفظي يكون قرينته على أنّ المولى أوكل إحراز موضوع حكمه في الخارج إلى نفس المكلف ، وبما أن موضوعه صار مقيداً بقيد بمقتضى التخصيص ، فبطبيعة الحال إذا شك في تحقّق قيده في الخارج لم يمكن التمسك بالعموم ، لفرض عدم كونه ناظراً إلى وجوده أو عدم وجوده . وأما إذا كان المخصّص لبيئاً :

فإنّ علم من الخارج أنّ المولى أوكل إحراز موضوع العام إلى نفس المكلف ، فحاله حال المخصّص اللفظي ، كما إذا ورد في دليل « أعط لكلّ طالب علم في النجف الأشرف كذا وكذا ديناراً » وعلم من الخارج أنّ مراده هو المعيل دون المجرد ، وللازم ذلك بطبيعة الحال هو العلم بتقيّد موضوع العام بعدم كونه مجرداً ، فإذا شك في طالب علم أنه معيل أو مجرد لم يتمسك بالعام .

وإنّ لم يعلم من الخارج ذلك ، صحّ التمسك بالعموم في موارد الشبهة المصدقية ، لأنّ ظهور كلام المولى في العموم كاشف عن أنه بنفسه أحرز انطباق موضوع حكمه على جميع أفرادهم ولم يكل ذلك إلى المكلف ، وهذا الظهور حجة على المكلف في موارد الشك ... ومن هذا القبيل « لعن الله بني امية قاطبة » . فإن هذه

(١) أجدد التقريرات ٢ / ٣١٩ - ٣٢١ .

(٢) محاضرات في اصول الفقه ٤ / ٣٥٨ .

القضية بما أنها قضية خارجية صادرة من الإمام من دون قرينة على إيكال إحراز الموضوع فيها في الخارج إلى نظر المكلف ، فبطبيعة الحال تدلّ على أنّ المتكلم لاحظ الموضوع بتمام أفراده وأحرز أنه لا مؤمن بينهم ، وعليه ، فإن علمنا من الخارج أن فيهم مؤمناً فهو خارج عن عمومه ، ومع الشك فلا مانع من التمسك بعمومه لإثبات جواز لعنه ، ويستكشف منه بدليل الإِنْ أنه ليس بمؤمن .

موافقة الأستاذ مع تكميل له

وأفاد الأستاذ دام بقاه : أنّ مجرد الفرق بين القضيتين - بأنّه في الحقيقيّة جعل إحراز الموضوع إلى نظر المكلف ، بخلاف الخارجية حيث أن المولى قد أحرز وجوده - غير كاف ، بل الظاهر ضرورة وجود قرينة حالية أو مقالية - علاوة على كون القضية خارجية - للدلالة على عدم إيكال إحراز الموضوع إلى نظر المكلف ، مثلاً : إذا قال المولى : « أكرم من في المدرسة » كان الموضوع هو « من في المدرسة » لكنّه لا يتكفل وجود زيد فيها ، بل الفحص عن هذا بعهدة المكلف ... فإذا علمنا بدليل لبّي عدم إكرام من كان عدوّاً له ، تقيّد الموضوع بعدمها ، ولكنّ إحراز هذا الموضوع يرجع إلى المكلف ، لأنّ غاية ما يقال هو : إن المفروض كون القضية خارجية ، فلا بدّ وأن المولى قد أحرز أنّ ليس بين في المدرسة عدوّ له ، فلذا أمر بإكرام من فيها ... لكنّ المشكلة هي أنّ العداوة من انقسامات هذا الموضوع بالضرورة ، وأنّه قد تقيّد لا محالة بالدليل اللبّي ، ومع الشك فالقيّد غير محرز ، فالتمسك بالعام حينئذ مشكل .

إذن ، لا بدّ من قيام قرينة على إحراز المولى الموضوع وتطبيقه بكلّ قيوده ، ولا يكفي مجرد كون القضية خارجية وعدم قيام القرينة على إيكال الإحراز إلى نظر المكلف .
ولا أقل من الشك في قيام السيرة العقلانية بالتمسك بالعام في مثل المورد الذي ذكره المفصّل ... إذن ، لا بدّ من الأخذ بالقدر المتيقّن وهو ما ذكرناه .

الكلام في مقتضى الأصل العملي

وبعد سقوط العام عن الحجية فيما شك كونه من مصاديق الخاص ، تصل النوبة إلى الأصل العملي ، وقد ذهب أكثر المحققين إلى أنّ المرجع هو الأصل الموضوعي ، بأنّ يجري استصحاب عدم الفسق في الفرد المرذّب فيندرج في العام ويجب إكرامه . وخالف المحقق العراقي وذهب إلى جريان الأصل الحكمي ، بأنّ يستصحب حكمه السابق من وجوب الإكرام أو عدم وجوبه .

رأي المحقق العراقي

وملخص كلامه كما في (تقرير بحثه)^(١) هو : إنه لو كان هناك أصل حكمي من استصحاب وجوب أو حرمة ونحوه فلا إشكال . وأمّا الأصل الموضوعي فيبنتي جريانه على ما تقدّم من المسلكين في التخصيصات ، من

(١) نهاية الأفكار (١ - ٢) ٥٢٧ .

أن قضية التخصيص هل هي كالتقييد في اقتضائه لإحداث عنوان إيجابي أو سلبي في الأفراد الباقية بعد التخصيص الموجب لتقييد موضوع الحكم في نحو قوله : أكرم كل عالم ، بالعالم العادل أو العالم غير الفاسق أم لا ، بل إنَّ قضيته مجرد إخراج بعض الأفراد من تحت حكم العام الموجب لقصر الحكم ببقية الأفراد .

فعلى المسلك الأول : لا بأس بجريان الأصل الموضوعي ، فيحكم عليه بحكمه بعد إحراز العالمية بالوجدان ، ويكون الموضوع هو العالم العادل أو العالم الذي لم يكن فاسقاً .

وأما على المسلك الثاني - وهو المختار عنده - فلا مجال لجريان الأصل الموضوعي المزبور ، من جهة عدم ترتب أثر شرعي عليه حينئذ ، لأنه لا يكون لمثل هذه العناوين دخل في موضوع الحكم والأثر - ولو على نحو القيدية - حتى يجري فيها استصحابها إلا على القول بالأصل المثبت ، لأن الأثر إنما هو للأفراد الباقية تحت العام ، نعم هم يلازمون عدم الفسق ، لكنَّ استصحاب عدم الفسق لا أثر له لإثبات الملازم .

فهذا كلامه ، ولذا ينقل عنه أن التخصيص كالموت ، فكما لا يتلوّن العام بلون يموت عدّة من العلماء ، كذلك لو خصص ... ومن هنا نراه يتمسك بالإطلاق في الشبهة الموضوعية للمقيّد له ، كما لو قال أعتق رقبة ثم أخرج الكافرة بدليل منفصل وشك في فرد منها ، فإنه يقول بالأصل الموضوعي من جهة أن التقييد يعطي لونها للمطلق ، لأنه يقيد ، بخلاف التخصيص فليس إلا إخراجاً لبعض الأفراد .

(ثم قال) : نعم لو كان مفاد الدليل الخاص نقيضاً لحكم العام ، كما لو كان مفاد العام وجوب إكرام العلماء ، وكان مفاد الخاص عدم وجوب إكرام الفساق منهم ، ففي مثله أمكن إثبات وجوب الإكرام - الذي هو حكم العام - بمقتضى استصحاب عدم الفسق ، من جهة أنه باستصحابه يترتب عليه نقيض الأوجب الذي هو عبارة عن وجوب الإكرام ، وهذا بخلاف ما لو كان مفاد الخاص عبارة عن حرمة الإكرام التي هي ضدّ لحكم العام ، حيث أنه لا يمكن إثبات وجوب الإكرام باستصحاب العدالة أو عدم الفسق إلا على نحو الأصل المثبت .

ويتلخص كلامه في نقاط :

١ - الفرق بين التخصيص والتقييد ، وأن الثاني يعطي لونها وعنواناً ، دون الأول فإنه يفيد الإخراج فقط .

٢ - التفصيل بين ما إذا كان التنافي بين موضوعي المخصّص والعام على نحو التناقض أو التضاد ، ففي الأول يتمسك بالعام في الفرد المردد ، دون الثاني .

٣ - كلّمّا كان بيانه وظيفه المولى ففي مورد الشك يتمسك بالعام ، وما كان الوصول إليه من وظيفة المكلف فلا ... ففي مثل : « المؤمنون عند شروطهم »^(١) الذي خصّص بالشرط المخالف للكتاب والسنة ، لو شك في شرط أنه مخالف أو لا ، فوظيفة بيان ذلك على المولى ، ومع الشك يتمسك بالعام ... وكذا الجدل المشكوك في تذكّيته يصلّى فيه أولاً ، فإنه لو كان منشأ الشك هو قابلية هذا الحيوان للتذكّية وعدم قابليته له ، فإنه يتمسك

(١) وسائل الشيعة ٢١ / ٢٧٦ ، الباب ٢٠ من أبواب المهور ، رقم : ٤ .

بالعام ، لكون بيان القابلية وعدمها من وظيفة الشارع ، بخلاف ما لو كان منشأ الشك هو الشك في كون الذابح مسلماً أو الذبح على القبلة ، فلا وظيفة للمولى بل على المكلّف ، فلا يجوز التمسك بالعام حينئذ .

الإشكال عليه

وأورد عليه الأستاذ - في الدوريتين - بوجوه :

الأول : قد ذكر أنّ التخصيص مفاده قصر الحكم ، وأنه إذا قال لا تكرم الفسّاق من العلماء ، أفاد عدم شمول ملاك الإكرام للفسّاق . فنقول : ممّا كان أكرم كلّ عالم ، يفيد وجود المقتضي لإكرام عموم العلماء ، فلا بدّ وأن يكون المخصّص الموجب لقصر الحكم دالاً على شرط للمقتضي وهو العدالة أو على وجود مانع عن تأثيره وهو الفسق ، فيكون قصر الحكم راجعاً إلى فقد الشرط أو وجود المانع ، وحينئذ ، يستحيل عدم تعنون العام بعنوان الخاص . فالجمع بين القول بقصر الحكم والقول بعدم التعنون تهافت . أمّا في الموت فالافتضاء منتف فالتقياس مع الفارق .

والثاني : إنه على جميع المسالك ، يكون الخاصّ مؤثراً في الإرادة الجدّية للعام ، فإنّه بعد ورود المخصّص المنفصل لا يعقل كون الإرادة الجدّية فيه مطلقةً بالنسبة إلى الخاص ، كما لا يعقل الإهمال فيها ، فهي مقيدة لا محالة ، وخاصةً على مسلكه من أن الحكم هو الإرادة المبرزة ، فإن الإهمال في الإرادة المبرزة غير معقول ، فيكون الحكم في العام مقيداً .

والثالث : قوله بجريان الأصل الحكمي ، يرد عليه: إنه إن كان المراد هو الاستصحاب ، فإجراؤه مع الشك في الموضوع تمسك بدليله في الشبهة الموضوعية له ، لأنّ المعتبر في الاستصحاب إحراز أن رفع اليد عن اليقين السابق نقض ، لكنّ إحراز النقض موقوفٌ على وحدة الموضوع في القضيتين ، ومع تردّده لاحقاً ، فلا إحراز لوحده فالاستصحاب ممنوع .

والرابع : إنه يرد على تفصيله بين التناقض والتضاد : إن رفع عدم الوجوب ليس هو عين الوجوب حتى يثبت حكم العام ويترتب على الفرد المردد ، لأنّ مفهوم نفي النفي ليس هو الإثبات بل الإثبات مصداقه ... فلو أريد من استصحاب عدم الفسق إثبات العدالة فهو أصل مثبت . أللهم إلا أن يقال بالجريان مع خفاء الوساطة كما عليه الشيخ ، لكنّ التحقيق خلافه .

والخامس : إنه يرد على قوله بالتمسك بالعام في الشبهات المصدّقية حيث يكون البيان من وظيفة الشارع ، بأنّ المفروض إسقاط الشارع ظهور « المؤمنون عند شروطهم » وهي قضية حقيقيّة بحسب المراد الجدي ، بقوله : « كلّ شرط خالف الله فهو رد »^(١) ، فكان ذلك العام مقيداً ، والمفروض عدم البيان ، فكيف يتمسك به في الفرد المردد من الشرط ؟

(١) وسائل الشيعة ١٨ / ٣٦٧ ، الباب ١٥ من أبواب بيع الحيوان ، رقم : ١ .

إستصحابُ العدم الأزلي

تمهيدٌ

المخصّص المنفصل تارةً : يكون مجملاً مفهوماً كما لو قال أكرم العلماء ، ثم قام الدليل على حرمة إكرام الفسّاق منهم ، وشكّ في حكم فرد من العلماء مرتكب للمعصية الصّغيرة ، من جهة تردّد مفهوم الفسق بين ارتكاب خصوص الكبيرة والأعمّ منها والصّغيرة ، وتسمى بالشبهة المفهومية . واخرى : يكون مبيّناً من حيث المفهوم ، فيقع الشكّ في حكم الفرد من جهة امور خارجيّة ، كما لو جهلنا كونه مرتكباً للفسق حتّى يندرج تحت المخصّص أو غير مرتكب له فيشملة العام ، وتسمّى بالشبهة المصدّاقية .

أمّا في الاولى ، فالمشهور هو التمسك بالعام .

وأما في الثانية ، فقد ذهب السيد صاحب (العروة) إلى التمسك بالعام ، خلافاً للمشهور القائلين بالرجوع إلى الأصل ، فإنّ كانت الحالة السابقة للفرد هو الفسق أو عدمه ، جرى الأصل وخرج عن الشبهة ، أمّا لو جهلنا حالته السابقة أو كان مورداً لتوارد حالتي الفسق والعدالة وجهل المتقدّم والمتأخّر منهما ، فلا أصل ينقح حاله ، ويسقط التمسك بالعام وبالدليل المخصّص أيضاً ، فإنّ قلنا بجريان الإستصحاب الحكمي حينئذ فهو ، وإلا وصلت النوبة إلى البراءة أو الإشتغال .

وهذا كلّه قد تقدّم ، وحاصله تنقيح حال الموضوع باستصحاب عدم الفسق ويعبر عن ذلك باستصحاب

العدم النعتي .

ويقابله استصحاب العدم الأزلي بأن نقول : هذا الفرد من العلماء لم يكن في الوجود ، فهل بعدما وُجد

وُجد فيه الفسق أو لا ؟ فهل يمكن الخروج عن هذا الشكّ باستصحاب عدم الفسق أزلاً أو لا ؟

وهذا في الأوصاف العارضة .

ومن الأوصاف ما هو ذاتي لا يزايل الموصوف منذ وجوده ، كقرشيّة المرأة ، وهو المثال المعروف في

المسألة ، فإن المرأة تحيض إلى الخمسين إلا القرشية فإنّها ترى الحيض إلى الستين ، فلو شككنا في امرأة هل هي

قرشيّة قدمها بعد الخمسين حيض أو غير قرشيّة فاستحاضة ؟ فهل يمكن التمسك بالأصل الموضوعي بنحو العدم

الأزلي أو لا ؟

والبحث في هذه المسألة في مقامين :

المقام الأوّل (في الإقتضاء)

وللبحث فيه جهتان : جهة الثبوت وأنه هل - من الجهة العقلية أو العرفية - لهذا الأصل اقتضاء ؟ وجهة

الإثبات وأنه بناء على تمامية المقتضي عقلاً وعرفاً ، هل للأدلة اقتضاء في مقام الإثبات أو لا ؟

الميرزا ، منكر للإقتضاء العقلي .

وجماعة ، ينكرون الإقتضاء العرفي .

والبروجردى ، لا يمنع من الإقتضاء الثبوتى بل يرى الأدلة قاصرة إثباتاً .

الأقوال في المسألة

وقد اختلفت أنظار الأعلام في جريان استصحاب العدم الأزلي ، بين قائل به مطلقاً ، وقائل بعدمه مطلقاً ، ومفصل بين عوارض الوجود فالجريان وعوارض الماهية فالعدم .

كلام الكفاية في تقريب الجريان

قال صاحب (الكفاية) : لا يخفى أن الباقي تحت العام بعد تخصيصه بالمنفصل أو كالإستثناء من المتصل ، لمّا كان غير معنون بعنوان خاص بل بكلّ عنوان لم يكن ذلك بعنوان الخاص ، كان إحراز المشتبه منه بالأصل الموضوعي في غالب الموارد - إلا ما شدّد - ممكناً ، فبذلك يحكم عليه بحكم العام وإن لم يجز التمسك به بلا كلام . ضرورة أنه قلّمَا لم يوجد عنوان يجري فيه أصل ينقح به أنه ممّا بقي تحته . مثلاً : إذا شك في امرأة ...^(١) .

فالمحقق الخراساني من القائلين بجريان استصحاب العدم الأزلي وتوضيح كلامه هو :

إنّ العام إذا أصبح موضوعاً للحكم ، فهو موضوع له بجميع العناوين والانقسامات ، فإذا قال : أكرم العلماء ، شمل « العالم » الفاسق والعاقل وغير الفاسق وغير العادل ... وكلّ واحد من هذه العناوين موضوع للحكم بوجوب الإكرام ، لأن « العالم » يشملها كلّها وهي مندرجة تحته ، ثم لمّا جاء المخصّص ، فإن كان منفصلاً أو كان متصلاً لكنه من قبيل الاستثناء بـ « الأ » وشبهه ، لم يؤثّر إلا الإخراج فقط ، أمّا إن كان متصلاً ولم يكن من قبيل « إلا وشبهه » كما لو قال : أكرم العلماء العدول ، فإنّه يفيد الإخراج من تحت العام وتعنون العام وتقيدده بغير الفسّاق .

قال : إلا ما شدّد .

يعني : مورد توارد الحالتين من الفسق والعدالة .

إذن ، فهو يرى جريان استصحاب العدم الأزلي إلا في مورد توارد الحالتين .

ثم طبّق هذه الكبرى على المرأة القرشية ، لأن الدليل أفاد أنّ المرأة ترى الحمرّة إلى خمسين سنة ... و« المرأة » موضوعٌ يندرج تحته جميع أصناف المرأة وانقساماتها ، ومنها المرأة التي ليس بينها وبين قريش انتسابٌ . لكنّ قد ورد في خصوص القرشية أنها ترى الحمرّة إلى الستين ، فأخرج هذا القسم من تحت الدليل السابق من غير أن يتقيد الموضوع - أي المرأة - بقيد ، لكون هذا المخصّص من قبيل الإستثناء ، فإذا شك في امرأة

(١) كفاية الاصول : ٢٢٣ .

معينة بنحو الشبهة المصدقية : هل لما وجدت وجد معها الانتساب إلى قريش أو لا ؟ جرى استصحاب العدم وحكم بعدم وجود تلك النسبة ، فيكون الدم الذي تراه بعد الخمسين محكوماً بالإستحاضة لا الحيض
فظهر أنّ استصحاب العدم الأزلي جار بناءً على الخصوصيات المذكورة ، سواء في الأوصاف الذاتية كالقرشية والعرضية كالفسق ، إلا في مورد توارد الحالتين من الفسق والعدالة حيث تنتقض الحالة السابقة فلا يجري الإستصحاب .

هذا بيان مطلب (الكفاية) .

الإشكالات

لكن هنا إشكالات :

الأول : إنه لا مقتضي لجريان هذا الأصل ، لما تقرّر من أنّ مجراه الحكم الشرعي أو الموضوع له ، وعليه ، فإن الموضوع في لسان الدليل هو « العالم » وهو الذي جاء الحكم بوجود الإكرام عليه ، وأمّا أقسامه وأوصافه الطارئة عليه ، فلم يؤخذ منها شيء في لسان الدليل موضوعاً للحكم ، فليس « العالم الذي لم يتّصف بالفسق » هو الموضوع ، أو « المرأة التي لا تنتسب إلى قريش » ، بل الموضوع « المرأة » ، وهو محرز بالوجدان ولا شكّ فيه ليجري فيه الإستصحاب .

الثاني : إنه إذا ورد المخصّص ، أثر في الظهور والدلالة الإستعمالية ، ويكون الموضوع في الدليل مقيداً بالمخصّص ، وأثر أيضاً بحسب الحجية في الإرادة الجدوية - إن كان منفصلاً - كما هو واضح ... وعليه ، فإنّ الظهور ينقلب ويكون الموضوع مقيداً ومعنواً بالخاص ، فيتركّب الموضوع أو يتقيّد - على الخلاف ، كما سيأتي - ولا يبقى مجرداً عن القيد ، بل يكون « العالم غير التصف بالفسق » و« المرأة غير المنتسبة إلى قريش » هو الموضوع . ولا أصل ينقح حاله .

وعلى الجملة ، فإنّ بيان (الكفاية) إنّما يتمّ بناءً على عدم تلوّن العام بعنوان الخاص بعد التخصيص ، وهو خلاف التحقيق .

وقال الإيرواني معلّقاً على قول (الكفاية) : « لما كان غير معنون بعنوان خاص » :

يعني : العنوان الخاصّ الوجودي المقابل لعنوان المخصّص . وأمّا العنوان العدمي - وهو عدم عنوان المخصّص - فالباقي تحت العام معنون به ألبته ، وقد صرّح به المصنف بقوله : بل بكلّ عنوان لم يكن ذلك بعنوان الخاص ، « فإن قوله لم يكن ذلك بعنوان الخاص هو بعينه عنوان للعام ، لكن تعبيره بقوله : « بل بكلّ عنوان » مسامحة ، لأنه يوهم دخل تمام العناوين الوجودية التي ليست بعنوان الخاص لكن على سبيل البديل ، وهو باطل قطعاً وخلاف المقصود جزماً ... فما فرّعه المصنف على ما أصله من جريان الأصل الموضوعي ... ليس على ما ينبغي ، فإنّ مجرد عدم تحقّق الانتساب الذي هو السلب الناقص لا أثر له بعد أنّ صار عنوان العام بعد

خروج الخاص المرأة التي ليست امرأة من قريش ، إذ ليست لهذا السلب الناقص في المرأة المشكوكة قرشيّتها حالة سابقة متيقّنة ...^(١) .

وحاصل كلامه : إن مراد (الكفاية) تعنون العام وتقيده بعدم بعد إخراج العنوان الوجودي ، فالمرأة متّصفة بعدم القرشيّة بنحو ليس الناقصة ، وهذه لا حالة سابقة لها حتى تستصح ، بل الموجود في الأزل هو المرأة غير المنتسبة إلى قريش بنحو ليس التامة ، واستصحاب عدمها بنحو ليس التامة لإثبات عدمها بنحو ليس الناقصة لا يتم إلا على الأصل المثبت .

لكنّ الأستاذ استظهر من كلام (الكفاية) غير هذا ، لأنه نفى تعنون العام بعد التخصيص ، بل جعل المخصّص مخرجاً فقط ، ثمّ أكد ذلك بقوله : بل بكلّ عنوان ... فأفاد أنّ الموضوع هو « المرأة » فقط ... فقول الإيرواني بأنّ العنوان العدمي مفاد ليس الناقصة والأصل مثبت ، إنّما يتمّ لو كان صاحب (الكفاية) يرى اتّصاف العام - بعد تخصيصه بعنوان وجودي - بعنوان عدمي ، وهذا ما ينفيه كلامه .

الثالث : إنه لو سلّم جريان أصل العدم الأزلي والقول بعدم الاتّصاف في الزمان اللاحق ، فإنّه لا يرفع حكم الخاصّ عن الفرد ، لأننا إذا استصحبنا عدم فسقه أزلاً اندرج تحت العام ، ولكنّ ما المخرج له من تحت الخاص مع احتمال كونه فاسقاً وقد قال : لا تكرم الفساق ؟ ونفي حكم الخاص عنه بالأصل لا يتم إلا بالأصل المثبت كما لا يخفى .

وقد أجاب المحقق الإصفهاني^(٢) بما حاصله : لقد دلّ العام على وجوب إكرام العالم ، وهو يدلّ بالالتزام على أنّ شيئاً من العناوين لا ينافي « عنوان » العالم المجمعول موضوعاً لوجوب الإكرام ، فهو واجب الإكرام سواء كان عدلاً أو لا ، غير متصف بالسفاهة أو لا ... وهكذا ... وإذا كان لا ينافي وجوب الإكرام فهو مناف لحرمة ، فكان الفرد خارجاً من تحت الخاص بالدلالة الإلزامية لدليل العام ، الدالّ بالمطابقة على وجوب إكرام ما أخذ فيه موضوعاً وهو العالم .

قال الأستاذ :

وهذا جواب دقيق عن الشبهة بل هو خير جواب عنها . إلا أنّه إنّما يتمّ بناءً على مختاره من عدم تلوّن العام على أثر التخصيص ، وأمّا بناءً على ما هو مقتضى البرهان من تقيّد الموضوع أو تركّبه بعد التخصيص فلا يتم ، لكون الجزء مشكوكاً فيه ، فالإشكال باق .

الرابع : إشكال المعارضة ، ذكره المحقق المشكيني^(٣) ، لأنّ دليل الخاص قد دلّ بالمطابقة على حرمة إكرام الفاسق ، وبالالتزام على حرمة إكرام غير المتّصف بالعدالة ، وبذلك يخرج من لم يتّصف بالعدالة من تحت

(١) نهاية النهاية ١ / ٢٨٤ .

(٢) نهاية الدراية ٢ / ٤٦١ .

(٣) كفاية الاصول بحاشية المشكيني ١ / ٣٤٧ .

العام ، فلو استصحبنا عدم اتصافه بالفسق أزلًا حتى يندرج تحته ، عارضه استصحاب عدم اتصافه بالعدالة المقتضي لخروجه عنه ، وتساقطاً .

أجاب الأستاذ :

إنَّ الأصل في الإشكال هو استلزام الفسق لعدم الإِتصاف بالعدالة ، وأنَّ من ليس متَّصفاً بها يحرم إكرامه ، فإنَّ قلنا ببقاء المدلول الإلتزامي بعد سقوط المطابقي ، كان الإشكال وارداً ، وأمَّا على القول بتبعيَّته له في الثبوت والسقوط ، فإنَّ عدم الإِتصاف بالعدل الذي يلزم الفسق مخرج من تحت العام ، ومفروض الكلام أن جريان الأصل يفيد عدم العدالة ، أمَّا بالنسبة إلى الفسق فلا أصل ولا وجدان ، فأين المعارضة ؟ لكن لا يخفى أنَّ الجواب مبنيٌّ كالجواب عن الإشكال السابق .

تقرير استصحاب العدم الأزلي ببيان آخر

إذن ، لا بدَّ من سلوك طريق آخر لتقرير استصحاب العدم الأزلي وهو يتمُّ بذكر امور :

الأمر الأول

من الواضح أنَّ كلَّ حادث - سواء كان حكماً أو موضوعاً لحكم - مسبوق بالعدم ، غير أنَّ للحكم عديمين ، عدم قبل الشرع وعدم بعده ، فحرمة شرب الخمر حكم مجعول من قبل الشارع وله وجودان أحدهما قبل وجود الخمر ، والآخر بعد وجوده ، وكلاهما مسبوق بالعدم ، ومن هنا يمكن للخروج عن عهدة التكليف التمسُّك بالبراءة والتمسُّك باستصحاب عدم الحكم أيضاً . أمَّا الموضوع فليس له إلا عدم واحد .

ولا كلام في جريان استصحاب العدم الأزلي في الحكم .

ومورد البحث في جريانه في الموضوع .

والموضوع :

تارةً : هو عنوان ذاتي ، وهو عبارة عن العنوان المنتزع من الصَّورة الجوهرية ، كعنوان الكلية المنتزع من نوع الكلب ، وكعنوان الزيدية المنتزع من الشخص .

وتارةً : هو عنوان مفارق غير ذاتي . وهذا على قسمين :

(الأول) العنوان المفارق للذات الملازم لها ، مثل قرشية المرأة ، فإنَّها عنوان غير منتزع من ذات المرأة ،

بل ينتزع من الخارج إلا أنه ملازم للذات ولا ينفكُّ عنها .

(والثاني) العنوان المفارق للذات غير الملازم لها ، وهو العنوان العرضي كالفسق مثلاً ، فقد تكون الحالة

السابقة معلومة من حيث الفسق والعدالة واخرى مجهولة .

ثم إنَّ العنوان المفارق الملازم للذات ، تارةً : يكون من لوازم وجودها ، واخرى : من لوازم الماهية . وهذا

مورد تفصيل المحقق العراقي والحكيم تبعاً له في المستمسك ، كما سيأتي .

هذا ، وللبحث عن جريان استصحاب العدم الأزلي في العناوين الذاتية موارد وله آثار مهمَّة

والمقصود من هذه المقدمة ، جريان البحث في جميع الأقسام المذكورة للموضوع ، وإثما يخرج من البحث صورة توارد الحالتين لانقطاع الحالة السابقة .

الأمر الثاني

إن لأهل الفن ، كالشيخ والميرزا والإصفهاني وغيرهم ، مصطلحات لها دخل في البحث في المقام ، فيلزم فهمها فنقول :

لقد قسّموا الوجود إلى قسمين هما : الوجود في نفسه ، والمراد منه الوجود المضاف إلى ماهية ، سواء كانت جوهرًا أو عرضًا ، كوجود الإنسان ، والعلم . والوجود لا في نفسه ، والمراد منه الوجود غير المضاف إلى ماهية بل يوجد في وجود آخر ، لا بمعنى كونه من شئونه وأوصافه بل إنه مضمحلٌ فيه ، كقولنا بوجود الربط بين الموضوع والمحمول ، فلمّا نقول : زيد قائم ، فإنّ هناك وجوداً يكون رابطاً بين زيد وقائم وهو وجود غير وجودهما ، يدلُّ على وجوده الارتباط الموجود بينهما ، وهو غير الارتباط الموجود في عمرو قائم وزيد جالس ، ولذا نقول بأنّ المعنى الحر في جزئي حقيقي .

فالوجود الرابط وجود لا في نفسه بل بين الموضوع والمحمول ، بخلاف بياض الجدار ، فإنّه وجود في نفسه غير أنه قائم بالجدار .

فظهر : إن الوجود الرابط يكون بين الوصف والموصوف فقط ، وهذا مفاد كان الناقصة ، أي مفاد ثبوت الأوصاف والأعراض للموضوعات ، كقولنا : كان زيد قائماً ، في مقابل مفاد كان التامة ، أي ثبوت الوجود للماهية مثل : كان زيد .

ثم إنّ الهلية البسيطة مثل : هل زيد موجود ؟ مفاد كان التامة ، وفي مقابلها الهلية المركبة مثل : هل زيد عالم ؟ مفاد كان الناقصة .

ومن هنا علم : أن الوجود الرابط لا يكون في مفاد كان التامة والهللية البسيطة ، فلا يقال : زيد هست است ، بل يقال : هست . لأنه يستحيل الربط بين الشيء ونفسه ... هذا أولاً . وثانياً : تارةً نقول : ثبوت البياض . واخرى نقول : ثبوت البياض للجدار . وإذا كان الوجود عين الثبوت فلا معنى لأنّ يثبت لشيء .

وأما في مثل : ليس زيدٌ ، وزيد معدوم وأمثالهما ، فلا وجود رابط ، لأنّه - كما تقدم - ربط بين شيئين ، والعدم ليس شيئاً حيث يربط بشيء . هذا أولاً . وثانياً : الوجود الرابط ثبوت شيء لشيء ، والعدم لا ثبوت له .

وأيضاً : ليس الوجود الرابط في مفاد ليس الناقصة مثل : ليس زيد بعالم ، لأنه سلب الشيء عن الشيء ، فلا يكون في القضايا السالبة ربط السلب ولا ربط هو سلب ، بل مفادها سلب الربط ، فلا معنى لمجيء الوجود الرابط . وأما في مثل : ليس زيد بموجود ، فإنّ المسلوب هو الوحدة بين الموضوع والمحمول لا الربط ، لما تقدّم من عدم الربط بين الشيء ونفسه .

وتلخص : إن الوجود الرابط يكون في مفاد كان الناقصة فقط ، وهذا الوجود عين الربط ، وهو متقوم بوجود الطرفين ، وهو غير موجود في مفاد كان التامة . وفي ليس التامة ليس إلاّ النفي للربط .

الأمر الثالث

الوجود الذي في نفسه ويمكن حملة على ماهيته ، ينقسم إلى قسمين :

الأول : وجود في نفسه ولنفسه ، وهو وجود الجوهر ، وللماهية التي يحمل عليها وجود كذلك .

والثاني : وجود في نفسه ولغيره ، وهو وجود العرض ، كوجود العلم لزيد ووجود البياض للجدار .

ثم إنَّ وجود الجوهر كزيد رافع لعدمه ، أمَّا وجود العلم له ، فإنه رافع لعدم العلم . وأيضاً هو شأن من شئون زيد وطور من أطواره وكمال له ... فكان لوجود الجوهر حيثية واحدة ، ولوجود العرض حيثيتان ... فهو وجود للغير فيكون وجوداً نعتياً وتعلّيقياً ، ولذا قالوا بتعريفه : إنه ماهية إذا وجدت في الخارج وجدت في موضوع ، في مقابل الجوهر إذ قالوا : يوجد لا في موضوع .

ومحلّ الحاجة من هذا البيان هو : إن رفع العرض يكون تارةً بسلب الوجود عنه بالنحو المحمولي ، واخرى بسلبه بنحو الوجود النعتي . وبعبارة اخرى : إنه يمكن رفع العرض بسلب الحيث التعلّقي والإضافي ، ويمكن رفعه بسلب الحيث المحمولي بأن يقال : العلم ليس ، وهذا معنى قولهم : وجود العرض ووضعه يكون بالوجود النعتي وكونه لموضوع كوجود العلم لزيد ، ورفعها يكون برفع الوجود النعتي كسلب العلم عن زيد ، أو المحمولي كسلب العلم ونفيه ، وهذا مذهب القائلين باستصحاب العلم الأزلي . والمنكرون يقولون : رفعه ليس إلا برفع الوجود النعتي ، مثلاً :

القرشية وصف موجود للمرأة ، وهو متأخر في الوجود عن وجودها ، لأنه وصف لها وطور من أطوارها ، لكنّ عدم القرشية ليس كذلك ، بل قد يكون معها وقد لا يكون ، فإذا أُريد رفع القرشية أمكن بأن نقول : المرأة غير القرشية ، فكان عدم القرشية وصفاً وطوراً لها . والمنكر للإستصحاب يقول : بأنّ الرفع لا يكون إلا هكذا ، وإنّ عدم القرشية متأخر عن المرأة لكونه وصفاً لها . لكنّ المثبت للإستصحاب يقول : بإمكان الرفع أيضاً بأن نقول : المرأة غير المتّصفة بالقرشية . فهناك امرأة وعدم الاتصاف ، فيرفع الاتصاف والانتساب إلى قریش كرفع الوجود المتحقّق لماهية العلم وهو الحيثية الاولى للعرض كما تقدّم .

الأمر الرابع

إن القضية إمّا موجبة معدولة المحمول كالمراة غير القرشية ، وإمّا موجبة سالبة المحمول كالمراة التي ليست بقرشية ، وإمّا سالبة محصّلة مثل : لم تكن المراة بقرشية . وعليه ، فإنّ الحيث العدمي تارةً يكون وصفاً للموضوع وأخرى لا يكون كذلك .

وبعبارة اخرى : تارةً : يربط السلب إلى الموضوع ، واخرى : يسلب الربط عنه ، فإن كان من قبيل الأوّل فالقضية موجبة ، تقول : المراة غير القرشية ، وإن كان من قبيل الثاني فلا سلب مرتبط بالموضوع بل ربطاً يسلب ، فالقضية سالبة محصّلة ، إن لم تكن المراة قرشية ...

وإذا كان عدم القرشية وصفاً للموضوع كما في الأول ، لم يستصحب هذا عدم قبل وجود الموضوع ، لفرض كونه متأخراً عنه تأخر الصفة عن الموضوع ، إلا على القول بالأصل المثبت ، لأن عدم الوصف قبل الموضوع يغير عدمه بعده .

أما في الثاني ، حيث تسلب القرشية عن الموضوع ولا يكون عدمها وصفاً له بل هو مسلوب عنها ، فالاستصحاب جار ، لأن المرأة لم تكن قرشيةً أولاً وهي الآن كذلك ، كما لو شك في شرط أنه مخالف للكتاب والسنة أو لا ؟ وقد تقدم أنه تارة : نسلب النسبة كما في زيد ليس بقائم ، واخرى : ننفي الربط كما في : زيد ليس في الدار ، وفي كليهما الرفع ، لكن في الأول رفع للنسبة وفي الثاني رفع للربط ، وقد عرفت أن النسبة عبارة عن الاتحاد بين الموضوع والمحمول وهي موجودة في جميع القضايا ، بخلاف الربط فليس في جميعها وهو مفاد حرف الجر . وأما في مفاد كان التامة مثل زيد موجود ، فقد قالوا بوجود النسبة في عالم التحليل العقلي ، إذ لا نسبة بين الشيء ونفسه كما تقدم .

فالقضايا التي هي مفاد كان الناقصة يوجد فيها الربط ، فزيد عالم معناه : زيد له العلم ، وأما السلب ، فليس إلا لعدم ، وهو لا حكم له ، فلما نقول : زيد ليس بموجود ، نرفع الاتحاد بين زيد والوجود ، لكن في زيد ليس عالماً ، نرفع الارتباط بينهما ، ورفع الوصف عن الموضوع لا يفيد وضع وصف آخر فيه ، فرفع القرشية عن المرأة لا يفيد اتصافها بعدم القرشية بل هو رفع للقرشية عنها .

ففي « المرأة ترى الحمرة إلى خمسين إلا القرشية » عامٌ وخاصٌ ، فإن كان الخاص - وهو « إلا القرشية » - يفيض وصفاً عدمياً على موضوع العام أي المرأة ، فيكون المعنى : « المرأة الموصوفة بعدم القرشية ترى الحمرة إلى خمسين » فلا يجري الاستصحاب ، لكون الوصف متأخراً عن الموضوع ، إلا على القول بالأصل المثبت . وإن كان الخاص رافعاً للقرشية وسالها لهاً عن المرأة ، فذلك يكون على نحوين : أحدهما : المرأة غير القرشية ، والآخر : مورد عدم وجود المرأة من الأصل ... وعلى كلا النحوين ترتفع القرشية ، وهذا معنى قولهم : السالبة المحصلة ذات فردين : السالبة بانتفاء المحمول والسالبة بانتفاء الموضوع ... وعلى كلا الحالين ، لا مانع من الاستصحاب ، إذ المرأة لم تكن ولم تكن معها القرشية ، فهل وجدت القرشية بوجودها أو لا ؟ الأصل هو عدم .

الأمر الخامس

إن تخصيص العام بعنوان وجودي وإخراجه من تحته ؛ يسقطه عن السعة والشمول كما هو واضح ، ولكن تارةً يوجب صيرورة العام مركباً واخرى مقيداً موصوفاً ، ونتيجة ذلك ، أنه إن كان من قبيل الثاني لم يجر الاستصحاب إلا على الأصل المثبت ، لكون الوصف متأخراً عن الموضوع . أما على الأول فيجري ، إذ يحرز أحد الجزئين بالأصل مع كون الآخر محرراً بالوجدان .

فظهر أن استصحاب عدم القرشية يجري على تقدير القيدية ولا يجري على تقدير الوصفية .

إذا عرفت المقدمات

يتبيّن تماميّة الاستصحاب :

فبمقتضى المقدّمة الثانية - وهي أن الوجود الرابط ثبوت شيء لشيء وهو فرع وجود الشيء من قبل ، وفي رفع الثبوت لا حاجة إلى وجود الشيء - يمكن استصحاب عدم قرشية المرأة بنحو عدم الوجود الرابط . فالمرأة القرشية لها ارتباط بقريش ، ونحن نرفع هذا الارتباط والانتساب بقولنا : لم يكن قبل وجود المرأة قرشية ، والآن وبعد وجودها نستصحب ذلك لعدم بنحو سلب الربط ، وليس رفع الوجود الرابط في رتبة متأخرة عن الشيء كما لا يخفى .

وبمقتضى الثالثة : إن قرشيّة المرأة في مرتبة متأخرة عن المرأة ، لكنّ عدم قرشيتها ليس كذلك ، لأن عدم العرض ليس عدماً لغيره . وعليه : فإنّ القرشية بحاجة إلى وجود المرأة ، أمّا عدمها فلا . والمفروض أنّ عدم القرشية ليس وصفاً للمرأة .

وبمقتضى الرابعة : فإنه بعد التخصيص ، سواء كان الموضوع من السالبة المحصّلة بانتفاء المحمول ، أو كان بنحو المقسم الجامع بين القسمين ، الموضوع قابلاً للوجودي .

وبمقتضى الخامسة : إنّ أثر الإخراج والتخصيص هو التركيب والتقييد ، وليس التوصيف ، وإذا كان كذلك جرى الإستصحاب لإحراز الجزء الثاني العدمي وهو عدم القرشية ، بعد إحراز الوجودي بالوجدان وهو المرأة .

المقام الثاني (في المانع)

وقد استدلّ المانعون بوجوه لابدّ من إيرادها والنظر فيها :

الوجه الأول :

صحيح أنّ عدم العرض ليس وصفاً للموضوع ، لأنّ وجوده يحتاج إلى الموضوع ، وأمّا عدمه فغير محتاج إليه ، ولكنّ هناك خصوصية تقتضي أن يكون وصفاً ، وتوضيح ذلك :

إنّ للشيء انقساماً بالنظر إلى أحواله وأوصافه ، وانقساماً آخر بالنظر إلى مقارناته ، فنسبة الجدار إلى البياض من قبيل الأول ، ونسبته إلى وجود زيد وعدم وجوده من قبيل الثاني ... والنسبة بين الشيء ومقارناته في رتبة متأخرة عنها بينه وأوصافه ، لأن الوصف من شئون الشيء فهو يلحظ معه ، كلاحظ العلم مع لحاظ زيد ، وأمّا مقارنات الشيء فليست من شئونه كما لا يخفى .

وعليه ، فإنّ القرشية لما كانت من أوصاف المرأة ، فإن انقسامها إلى وجود القرشيّة وعدم وجودها فيها بنحو الوصفية مقدّم رتبةً على إنقسامها إليهما بنحو المقارنة ، فالمرأة بالنسبة إلى غير القرشية بنحو التوصيف متقدّم رتبةً على المرأة بالنسبة إليها بنحو المقارنة ... فإذا أخرج المولى القرشيّة من تحت عموم المرأة لم تبق المرأة مهملة بالنسبة إلى عدم القرشية ولا هي مطلقة ، أمّا عدم الإطلاق فواضح . وأمّا عدم الإهمال ، فلأنّ الحكيم الملتفت إلى انقسامات موضوع حكمه ليس بمهمّل لها ، فيكون « المرأة » وهي موضوع الحكم في العامّ مقيدةً بعدم القرشية ، وقد تقدّم أنّ هذا التقيّد بنحو الوصف مقدّم على عدمها بنحو المقارنة . وإذا كانت المرأة مقيدةً بعدم القرشيّة بنحو الوصف ، فلا فائدة لاستصحاب العدم الأزلي في عدم القرشية بنحو المقارنة .

هذا ثبوتاً . وأما إثباتاً ، فإنَّ أخذ الأحوال بنحو المقارنات يحتاج إلى مؤنة زائدة ، ومقتضى التطابق بين مقامي الثبوت والإثبات هو أخذها بنحو الأوصاف .
وهذا ما أفاده الميرزا رحمه الله^(١) .

وما أفاده المحقق الإصفهاني في الجواب - من قبول تقدّم الانقسام بنحو الأوصاف على الانقسام بنحو المقارنات ، لكنَّ المتَّبَع هو الدليل وكيفية الأخذ في لسانه - غير رافع للشبهة بعد تقريرنا لها بما عرفت ، من أنَّه لا مناص من أخذ الدليل للخصوصية بنحو الوصف ، لأنَّ تقسيم المرأة بنحو الوصف مقدّم كما اعترف ، فإذا لحظ المرأة وهو ليس بمهمّل ولا مطلق بل مقيّد ، فلا محالة يكون قد أخذ عدم القرشية معها بنحو القيد ، ولا يبقى مجال لأنَّ يأخذه بنحو المقارن في المرتبة المتأخّرة مرةً أخرى .
فالحق أنَّ الشبهة من حيث الكبرى تامة واردة .

لكنَّ الجواب هو من حيث الصغرى ، لأنَّا قد ذكرنا أنه وإنَّ كانت القرشية وصفاً كما هو واضح ، لكنَّ عدم القرشية ليس وصفاً بل هو مقارنٌ . فالشبهة مندفعة من هذه الجهة .

الوجه الثاني :

إنَّ كلّ وصف متأخّر وجوداً عن الموصوف ، لكون الموصوف في مرتبة العلة للوصف والوصف قائم به قيام العرض بالمعروض . هذا من جهة . ومن جهة أخرى : فإنَّ عدم الوصف ووجوده في مرتبة واحدة لأنهما متناقضان ، وكلّ متناقضين ففي مرتبة واحدة .

والنتيجة : إن استصحاب عدم العرض والوصف قبل وجود الموضوع لما بعده أصل مثبت .

والجواب

أما المقدمة الأولى ، فلا كلام فيها ، كما هو واضح .

إنَّما الكلام في المقدمة الثانية :

أما من حيث المبني ، فبإينكار لزوم كون النقيضين في مرتبة واحدة ، لأنَّ نقيض الشيء في كلّ وعاء رفعه في ذلك الوعاء ، وهذه حقيقة التناقض ، وليس هو عدم الشيء في المرتبة ، إذ لا ضرورة لأنَّ يكون الرفع في المرتبة بل المرتبة قيد المرفوع والمعدوم ، فهو ما يكون في المرتبة لا الرفع ، وعليه ، فإنَّ نقيض القرشية في المرتبة بعد وجود المرأة هو رفع القرشية ، وليس هذا الرفع في المرتبة المتأخّرة عن وجودها .

هذا هو الجواب الأوّل ، لكنّه مبناي ، وتفصيل ذلك في بحث الترتب .

وأما من حيث البناء بعد تسليم ضرورة وحدة الرتبة بين النقيضين ، فيجاب عمّا ذكر : بأنَّ الاختلاف في المرتبة يجتمع مع التقدّم في الزمان ، وذلك لأنّه - قبل أن توجد العلة في الزمان - كان الزمان ظرفاً لعدم العلة

(١) أجود التقريرات ٢ / ٣٣٠ .

والمعلول معاً ، مع أنّ عدم المعلول متأخّر رتبةً عن وجود العلة ، فلا تلازم بين الاختلاف الرتبي والزمني ، بل المتأخّر رتبةً قد يتقدّم زماناً .

وعلى الجملة : فإنّ أساس مبنى تأخّر عدم العرض رتبةً عن وجود المعروض هو : إن وجود العرض وعدمه في مرتبة واحدة ، ووجود المعروض كالعلة بالنسبة إلى وجود العرض لتخلّل الفاء بينهما ، فيلزم أن يكون وجود العرض وعدمه متأخراً عن وجود المعروض ، ولكنّ هذا كلّه لا يمنع من التقدّم زماناً ، فإنّ ظرف عدم النار هو نفس ظرف عدم الحرارة أيضاً ، مع أن بين النار والحرارة اختلافاً في المرتبة ، للعلية والمعلولية كما هو واضح . وعليه ، فإنّ عدم القرشية متقدّم زماناً على المرأة والقرشية - وإن كانت القرشية وعدمها في رتبة متأخرة عن المرأة - فيستصحب ذلك عدم المتقدّم زماناً إلى الزمان المتأخّر عن وجودها ، وليس بالأصل المثبت . وهذا هو الحقيق في الجواب على فرض تسليم المبنى .

الوجه الثالث :

إن استصحاب العدم الأزلي لا عرفية له ، وأدلة الاستصحاب منصرفه عنه ، لأنّ المفروض تردّد المرأة الموجودة بين القرشية وعدمها ، فيستصحب حالها السابقة لإفادة عدم القرشية . لكنّ هذه المرأة لا « هذيّة » لها قبل وجودها ، فكيف يجري في حالها استصحاب العدم ؟ قاله جماعة منهم السيد البروجردي^(١) .

تحقيق المطلب :

إنّ الإنصاف لابدّ له من منشأ ، والمنشأ إمّا ندرة وجود بعض حصص الماهية ، كأنّ يقال بانصراف جئني بماء عن ماء زمزم في مدينة قم ، وإمّا كثرة استعمال اللفظ في احدي الحصص دون الاخرى ، وإمّا التشكيك في صدق المفهوم عرفاً ، كإنصاف الحيوان عن الإنسان ، فإن صدقه عليه خفي ، وكإنصاف ما لا يؤكل لحمه عن الإنسان .

والمرأة إنّ لم يكن لها قبل الوجود « هاذية » فليس هناك قضية متيقّنة بل هي مشكوكة من أول الأمر ، وعليه ، فلا موضوع عقلاً للإستصحاب ، لا أنّ أدلة الإستصحاب كصحيحة زرارة^(٢) منصرفه ، إذ الإنصاف إنّما يكون حيث يوجد الموضوع والصدق العرفي .

وعليه ، فإنّ الإستدلال على بطلان الإستصحاب في هذا الوجه مختلف ، فتارةً الدليل على المنع هو الحكم العقلي من جهة عدم الموضوع . واخرى هو الإنصاف من جهة عدم شمول أدلة الإستصحاب لمثل المرأة هذه . ولذا نقول : إنه إن كان وجه المنع هو : عدم الموضوع وانتفاء القضية المتيقّنة من جهة أنه لا ماهية للمرأة قبل وجودها ، لكون الماهية منتزعة من الوجود ، فلا هذيّة للمرأة المعينة قبل وجودها ، فكيف يجري الاستصحاب ؟

فالجواب : إننا نريد بعد وجود المرأة إثبات المرأة بلا قرشية ، فنقول :

(١) نهاية الاصول : ٣٠٢ .

(٢) وسائل الشيعة ١ / ٢٤٥ ، الباب ١ من أبواب نواقض الوضوء ، رقم : ١ .

هذه المرأة المعيّنة مسبوقة بالعدم ذاتاً وصفةً ، وقد انتقض ذاك العدم بالنسبة إلى نفس المرأة إذ وجدت ، فهل عدم قرشيتها قد انتقض إلى القرشية أو لا ؟ هذا مشكوك فيه ، ويستصحب اليقين السابق . وإن كان وجه المنع هو : عدم العرفية لهذا الاستصحاب فتكون أدلته منصرفه عنه . فنقول : لا وجه لهذا الإنصراف ، لأنّ المرجع في تطبيق مفاهيم الألفاظ هو حكم العقل ، وأمّا العرف فنرجع إليه في أصل المفهوم ، فلما قال الشارع : لا تنقض اليقين بالشك ، احتجنا إلى قضية متيقنة سابقة وقضية مشكوكة لاحقة ، مع اتّحاد الموضوع في القضيتين ، والفقيه يطبّق النصّ على مورده حسب الأدلة العقلية ، وهو لا يتوقّف في التمسك بهذا النصّ في مورد العدم الأزلي ، فليس المرجع فيه هو العرف حتى يقال بعدم عرفية هذا الاستصحاب .

على أنه قد تقرّر في محلّه : أن المنشأ للإنصراف هو التشكيك في الصدق ، وهذا الملاك بالنسبة إلى العدم الأزلي غير موجود ، فلو كان تشكيك في الصدق لزم عدم القول بالاستصحاب في الأحكام الشرعية ، والحال أن المشهور يتمسكون عند الشك في الحكم باستصحاب عدم الجعل كما يتمسكون بالبراءة ... وعلى أساس استصحاب العدم الأزلي ذهب بعضهم - كالسيد الخويّ - إلى عدم جريان الاستصحاب في الأحكام الكلية الإلهية إذ قال بأنّ عدم الجعل معارض باستصحاب بقاء المجمعول وتلخص اندفاع هذا الوجه حلاً ونقضاً .

الوجه الرابع :

إنّ العدم في الأزل غير العدم بعد الوجود ... ومن أجل هذه المغايرة يكون استصحاب العدم الأزلي من الأصل المثبت ... مثلاً : عدم البياض على الجدار الذي كان قبل وجود الجدار يغيّر عدمه بعد وجود الجدار ... لأنّ العدم الأوّل كان مستنداً إلى عدم الموضوع ، وإذ لا موضوع فلا عرض ، بخلاف العدم الثاني ، فإنّ الموضوع - وهو الجدار - موجود وليس بأبيض .

وبعبارة أخرى : لا يعقل بقاء المعلول مع تغيّر العلة ، فإنّ علة العدم قبل وجود الموضوع شيء ، وعلته بعد وجود الموضوع شيء آخر ، وإذا تعدّدت العلة وتغيّرت ، فالمعلول كذلك ، فكان المتيقّن السابق غير المشكوك فيه لاحقاً ... فلا يجري الإستصحاب ، وهذا التقريب أقوى من تقريب المثبتين .

والجواب :

هو : أنه لا معنى لأن يكون عدم العلة علة لعدم المعلول ، فلو قيل هكذا فهو مسامحة في التعبير ، بل الحقيقة : أن منشأ عدم المعلول هو عدم العلة لوجوده ، فالشيء لا يوجد لعدم الموجد له لأنّ لعدمه علة ، فإسناد العلية إلى العدم مسامحة .

هذا حلّ المطلب وبه يندفع الإشكال .

ولو تنزلنا وسلّمنا التغير بين العدمين - السابق والأحق لوجود الموضوع - فإنّ هذه المغايرة العقلية لا تضرّ بالتمسك بأدلة الإستصحاب ، لأن المرجح في وحدة الموضوع في القضيتين في باب الإستصحاب هو نظر العرف لا الدقّة العقلية ، والعرف لا يرى التغير بين عدم البياض قبل وجود الجدار وبعد وجوده .

وعلى الجملة ، فقد علم ممّا تقدّم : أنّ إستصحاب العدم الأزلي أساسه هو التركيب في الموضوع ، فهو - بعد التخصيص - المرأة بانضمام عدم القرشية ، والشرط بانضمام عدم المخالفة للكتاب والسنة ، والعالم بانضمام عدم الفسق ... وهكذا ... وفي الزمان الأحق ، لمّا يشك في الموضوع بقاءً ، يكون أحد الجزئين ثابتاً بالوجدان وهو وجود المرأة ، أمّا الآخر فمشكوك في بقائه ، فيجري الإستصحاب فيه ... وسيأتي بقية الكلام في تطبيق البحث على مسألة الكرّ .

الوجه الخامس :

إنّ إستصحاب العدم الأزلي في بعض الحالات مثبت كما تقدّم . وهو في بعض الحالات محال وإن لم يكن بأصل مثبت ... أمّا كونه أصلاً مثبتاً ، فحيث يؤخذ عدم القرشية في طرف الموضوع بنحو العدول في المحمول ، بأن يكون الموضوع « المرأة غير القرشية » ، أو بنحو السالبة بانتفاء المحمول بأن يكون « المرأة التي ليس بقرشية » . ففي هاتين الحالتين يكون الاستصحاب أصلاً مثبتاً ... كما تقدّم .

لكنّ هناك حالةً ثالثةً وهي : أن تكون القضية بعد إخراج القرشية بالتخصيص بنحو السالبة المحصّلة بأن يقال : « المرأة إذا لم تكن بقرشية » ، فإنّ هذا الفرض محال ، لأنّ السالبة المحصّلة وإن كانت صادقة حتى مع عدم الموضوع فلا يكون أصلاً مثبتاً ، لكنّ لازم صدقها كذلك هو كون المعدوم محكوماً بحكم وجودي ، وهذا محال

والحاصل : إنّ للقائلين بجريان استصحاب العدم الأزلي أن يأخذوا القضية بنحو السالبة المحصّلة ، فراراً من الوقوع في الأصل المثبت ، لكنهم يقعون في إشكال آخر ، وهو لزوم الحكم على المعدوم بحكم وجودي وهو محال ، لأنّ « المرأة إذا لم تكن بقرشية » يجتمع مع وجود المرأة وعدم وجودها - فليس الأصل مثبتاً - لكنّ حمل « ترى الدم » على هذه المرأة ، معناه جواز حمل الحكم الوجودي على المرأة المعدومة وهذا محال .

والجواب

وقد أجاب الأستاذ عن هذا الإشكال المتعلّق بعلم المعقول بالنقض والحلّ .

أمّا نقضاً ، فقد ذكر وجود قضايا شرعية وعقلية بنحو السلب المحصّل والمحمول أمر وجودي ، ففي القرآن الكريم في حكم من لم يجد الهدى : (فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ)^(١) حيث أن الموضوع عدم وجدان الهدى بنحو السلب المحصّل والحكم (فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ) أمر وجودي . وفي القضايا العقلية تقول : إذا لم تكن

(١) سورة البقرة : الآية ١٩٦ .

الشمس طالعةً تكون تحت الافق ، فهذا سلب محض - مثل إذا لم تكن المرأة قرشية - وقد حمل عليه حكم وجودي وهو « تكون تحت الافق » .

وأما حلاً ، فقد قسّموا القضية إلى المعدولة والمحصلة ، والمحصلة تأتي موجبةً وسالبةً ، وإنما سمّيت محصلةً لأنّ الموضوع والمحمول فيها فعليّان محضّان ، إلا أنه قد ورد السلب في القضية على الربط^(١) . فإن كان العدم جزءاً للموضوع كقولهم « اللأمتناهي معقول » أو للمحمول مثل « الحوادث غير متناهية » أو لكليهما مثل « غير المتناهي غير موهوم » سمّيت القضية معدولة ، فتارة معدولة الموضوع كالأول ، واخرى معدولة المحمول كالثاني ، وثالثة معدولة الطرفين كالثالث ، وهي قضايا موجبة قد حمل فيها شيء على شيء ، ولذا يعتبر فيها الثبوت إما ذهنياً وإما خارجاً .

أما في السالبة ، فليس المعترّ هو السلب عن الموضوع الموجود أو المعدوم ، بل هو قابلية صدق القضية في مورد وجود الموضوع ومورد عدم وجوده ، فلذا قالوا بصدق القضية السالبة المحصلة مع وجوده ومع عدمه ، لا أنّه يعتبر في صدقها وجوده أو عدمه .

وعلى الجملة ، فإنّ تقيّد موضوع القضية المشتملة على حكم وجودي بعدم الوصف بنحو السالبة المحصلة ، لا ينافي وجود الموضوع ، ولا يلزم ثبوت ذلك الحكم في حال عدم الموضوع حتى يشكل بلزوم حمل الوجودي على العدمي ، لأنه لا ملزم به ، بل ما قام عليه البرهان هو عدم اشتراط وجود الموضوع في السالبة المحصلة ، أمّا أن يكون لعدم الموضوع موضوعية في وجود الحكم ، فلا برهان عليه . فالإشكال مندفع . وإلى هنا انتهى الكلام على أدلة استصحاب العدم الأزلي ، وظهر أنّ القول بجريانه هو الحق .

تطبيق البحث على مسألة الشك في كرية الماء

وإنّ من جملة المسائل المتفرّعة على بحث استصحاب العدم الأزلي مسألة ما لو شك في كرية ماء من جهة الشك في صدق عنوان الكرّ عليه ، بعد تحديد الكرّ بكذا عدد من الأشبار ، فهل هذا الماء كرٌّ أو لا ؟ فلو لاقى نجساً ينفعل أو لا ؟ قولان .

ذهب الشيخ إلى الإنفعال^(٢) ، وصاحب (الجواهر) إلى عدم الإنفعال^(٣) وتبعه صاحب (العروة)^(٤) ، بخلاف مسألة ما لو شك في أنّ لهذا الماء مادّة أو لا ؟ فقال هناك بالانفعال ... ومن المحشين - كالسيّد الشاهرودي - من قال بالطّهارة في كليهما ، ومنهم : قال بالنجاسة في كليهما وهو المختار عند الأستاذ . وقد استدلل لهذا القول بوجوه :

(١) قال الأستاذ : هذا رأي الخواجة وغيره ، وعندنا أن السلب يرد على المحمول ولازم ذلك سلب الربط لا أنه يرد على الربط .

(٢) كتاب الطّهارة ١ / ١٥٩ .

(٣) جواهر الكلام ١ / ١٧١ .

(٤) العروة الوثقى، أحكام المياه، فصل: الرّاكد بلا مادّة ، المسألة ٧ .

الأول : قاعدة المقتضي والمانع . فالماء المشكوك الكريّة بنحو الشبهة المصدقية مع عدم العلم بالحالة السابقة نجس ، من حيث أنّ الملاقاة مع النجس تقتضي النجاسة وأما المانع وهو الكريّة فمشكوك فيها ... فالماء محكوم بالنجاسة . وهذا مبنى الشيخ هادي الطهراني وتلامذته .

إلا أن الإشكال في تمامية أصل القاعدة المذكورة كما ذكر الشيخ وغيره .

الثاني : التمسك بعموم العام في الشبهة المصدقية ، لأن مقتضى العمومات تنجس الماء بالملاقاة ، والقدر الخارج هو الكرّ ، فمتى شكّ في كرية الماء تمسك بعموم العام وحكم بنجاسة الماء بالملاقاة .

وهذا الوجه يبتني على جواز التمسك بالعام في الشبهات المصدقية .

الثالث : الأخذ بقاعدة أسسها الميرزا هي : كلما ثبت حكم إلزامي لموضوع ثم ورد عليه المخصّص ، فلا بدّ من العمل بالحكم الإلزامي حتى يحرز المخصّص . مثلاً : يحرم التصرف في مال الغير ، وهذا حكم إلزامي ، إلا أنه خصّص بمورد رضا المالك ، لكن لا يجوز التصرف إلا بعد إحراز الرضا . وكذلك ما نحن فيه ، فإنه يجب الإجتنب إلزاماً عن الماء إذا لاقى النجس إلا إذا كان كرّاً ، فإن الحكم بوجود الإجتنب محكّم إلا إذا أحرز كرية الماء .

قال الأستاذ : وقد بحث في محلّه عن هذه القاعدة وظهر عدم تماميتها .

الرابع : استصحاب عدم وجود الكرّ في هذا الحوض مثلاً ، تعرّض له الشيخ في (كتاب الطهارة) ولا يأخذ به ، لكونه أصلاً مثبتاً ، لأنّ لازم عدم وجود الكرّ في هذا الحوض عقلاً عدم كرية هذا الماء .

الخامس : استصحاب العدم الأزلي لكريّة هذا الماء ، فإنه لما لم يكن كراً ، وبعد الوجود نشكّ في كريّته ، فنستصحب عدمها .

وهذا هو الوجه العمدة في الفتوى بنجاسة الماء المشكوك الكريّة .

الإشكال عليه

وقد أشكل عليه أولاً بعدم الفرق بين هذا الوجه والوجه السابق ، فكما كان ذاك أصلاً مثبتاً كذلك هذا الوجه ، لأنّ استصحاب العدم المحمول للكريّة بالنسبة إلى وصف الكريّة أصل مثبت .

أجاب الأستاذ :

بأن الوجه الرابع متقوم بالشك في وجود الموضوع ، وهذا الخامس أساسه الشك في وصف الموجود ، فهناك كان الشك في وجود الكرّ ، فكان استصحاب عدم وجوده بالنسبة إلى عدم وصف الكريّة أصلاً مثبتاً . أمّا هنا ، فإنّ المستصحب عدم كرية الماء الموجود في الحوض ، فليس بأصل مثبت . نعم ، ذهب السيّد الحكيم إلى أنه ليس من استصحاب العدم الأزلي لعدم جريانه في عوارض الماهية ، وهو الإشكال الثاني على هذا الوجه .

التفصيل في المسألة

فقد فصل السيد الحكيم^(١) في بين عوارض الوجود فقال بجريان استصحاب العدم الأزلي فيها ، وعوارض الماهية فقال بعدم الجريان . ومورد الشك في كرية الماء من قبيل الثاني ، وعليه بنى في (المستمسك)^(٢) ، لأن الكرية هي السعة في طبيعة الماء وذاته ... ولذا يفرق بين كرية الماء ولون الماء ، فاللون من عوارض وجود الماء ، أما الكرية فمن عوارض ذاته سواء كان موجوداً أو لا .

وعلى الجملة ، فإنه إن كان المراد استصحاب عارض الماهية ، فإن لحاظ الذات والماهية في مرتبة الذات يكفي لانتزاع العارض منها ، كما ينتزع الإمكان من ملاحظة حد ذات الإنسان ، فيقال بقابلية هذه الذات للوجود وللعدم ، فإن هذا المعنى لا ينفك عن الذات وليس له حالة سابقة حتى تستصحب ، فلا وجه للتفصيل المذكور . وإن كان المراد عوارض الوجود الذهني والخارجي كليهما كالزوجية بالنسبة إلى الأربعة ، أو الذهني فقط كالنوعية للإنسان ، أو الخارجي فقط كالبياض بالنسبة للجدار ... فإن الاستصحاب في عوارض الوجود جار بلا إشكال .

وعلى الجملة ، فقد دفع الأستاذ ما أورد عليه في (التنقيح)^(٣) وأفاد بأن الإشكال الوارد على السيد الحكيم هو الإشكال الصغروي وذلك :

لأن الشك في كرية هذا الماء الموجود ليس من قبيل عوارض الماهية ، بل إن الكرية من مقولة الكم ، فهي من عوارض الوجود ، والاستصحاب جار بلا كلام .

هذا ، والظاهر أن السيد الحكيم قد تأثر بنظر استاذه المحقق العراقي في المقام ، فإن له تفصيلاً يتوقف فهم كلامه فيه على ذكر مقدمات :

- ١ - إن مجرى الاستصحاب هو الحكم الشرعي أو موضوعه أو نقيض الحكم الشرعي .
- ٢ - إن نقيض كل شيء في مرتبة الشيء ، فلو لم يكونا في مرتبة واحدة فلا تناقض .
- ٣ - إن استصحاب العدم الأزلي يكون دائماً في مورد السالبة بانتفاء الموضوع ، مثلاً : إنا نريد أن نجرر بالإستصحاب عدم قرشية المرأة الثابت قبل وجودها حتى بعد وجودها ، فهذا الإستصحاب يجري ، لأنه من السالبة بانتفاء الموضوع ، فلو لم يكن من هذا القبيل لما جرى .

وبعد المقدمات :

إن التقييد عملية ذهنية ، فالشيء يكون منفصلاً عن الشيء ، إلا أنه يحصل بينهما الارتباط في عالم الذهن كالارتباط بين زيد والعلم ، ثم يقال : زيد عالم ، لكن هذا التقييد : تارةً : يكون في حد الذات قبل الوجود مثل زيد العالم والمرأة القرشية والماء الكر ، فإنها تقييدات في صقع الذات ، ولذا صح حمل الوجود والعدم كأن

(١) حقائق الاصول ١ / ٥٠٦ .

(٢) المستمسك في شرح العروة الوثقى ١ / ١٥٣ .

(٣) التنقيح في شرح العروة الوثقى ٢ / ١٧٧ .

يقال : زيد العالم موجود ، وزيد العالم معدوم . واخرى : يكون بعد الوجود كأن نقول : إن وجد زيد وكان عالماً ، إن وجدت المرأة وكانت قرشيةً .

فإن كان التقييد من قبيل الأول ، فهو غير دائر مدار وجود الموضوع ، بل التقييد موجود مع عدم الموضوع ، كما أن الملازمة بين الفساد وتعدّد الالهة موجودة وهي غير دائرة مدار وجود الالهة ، وإن كان من قبيل الثاني ، فيدور مدار الموضوع ، فلا تقييد للمرأة بالقرشية قبل وجودها
وعلى هذا ، فإن الإستصحاب إنما يجري في الأول دون الثاني ، لكونه بعد الوجود ، وإذا كان بعده فنقيضه أيضاً بعده - بحكم المقدمة الثانية - وقد عرفت في المقدمة الثالثة أن المستصحب إما حكم الموضوع وإما نقيضه ، ولا وجود لأحدهما بعد الوجود^(١) .

أجاب الأستاذ

بأن في كلامه مواقع للنظر . منها :

إن المقصود هو إجراء استصحاب العدم الأزلي في الزمان لا في المرتبة ، لأن الأحكام الشرعية تدور مدار الزمان ، والتقييد بين المرأة والقرشية هو في ظرف وجود المرأة وإلا فليس في عالم العدم شيء ، فلا معنى لقوله بالتقييد قبل الوجود .
هذا أولاً .

وثانياً : قد تقدم أن لا برهان على كون النقيضين في مرتبة واحدة .

فظهر : إن التقييد في قضية : إذا وجدت المرأة وكانت قرشية ، هو بعد وجود المرأة ، لكنّ عدم التقييد وعدم القرشية ليس بعد وجودها ، فكما يجري الاستصحاب في الصورة الاولى ، كذلك هو جار في الثانية أيضاً .
فلا وجه للتفصيل المذكور .

وهل يجري استصحاب العدم الأزلي في الذاتيات كالكلبية للشيء المطروح على الأرض الآن كما يجري في الأوصاف والأعراض كالقرشية للمرأة الموجودة ؟

قال الأستاذ في الدورة السابقة : بأن جريانه في الذاتيات مشكل . أما في الدورة اللاحقة فقد أرجأ البحث

إلى الإستصحاب .

وانتهى البحث عن استصحاب العدم الأزلي والحمد لله أولاً وآخراً .

(١) نهاية الأفكار (١ - ٢) ٥٢٨ .

دوران الأمر بين التخصيص والتخصّص

لو جهلنا بفردية الفرد للعام مع العلم بحكم الفرد ، فهل يمكن إحراز عدم الفردية بالتمسك بالعام ؟
ويعبر عن ذلك بدوران الأمر بين التخصيص والتخصّص .

ويقع البحث عن ذلك تارةً : فيما لو كان حكم الفرد على خلاف حكم العام ، واخرى : فيما لو كان
العنوان الخارج من تحت العام مردداً بين فردين . فالبحث في مقامين :

المقام الأول (لو كان حكم الفرد على خلاف حكم العام)

لو ورد « يجب إكرام العلماء » ثم قال : « يحرم إكرام زيد » فشك في أن حرمة إكرام زيد هي بسبب
كونه جاهلاً فهو خارج تخصّصاً ، أو بسبب آخر مع كونه من العلماء فيكون خروجه تخصيصاً ... فقيل : بجريان
أصالة العموم وعدم التخصيص ، فيكون العام باقياً على عمومه ، ولازم جريان هذا الأصل خروج زيد تخصّصاً
وأنه ليس بعالم ، وقد تقرّر حجية مثبتات الاصول اللفظية .

وذهب صاحب (الكفاية) وجماعة إلى عدم جواز التمسك بالعام ، لأنّ لفظ « العلماء » في الدليل
مستعمل في مدلوله وهو العموم ، والمتكلم مريد لهذا الاستعمال فالإرادة الاستعمالية ثابتة ، وهذه هي الدلالة
التصديقية الاولى ... ثم إنّ للمتكلم إرادة جدية على طبق تلك الإرادة الاستعمالية ، فظهور كلامه في وجوب
إكرام جميع العلماء مراداً له جداً ، وهذه هي الدلالة التصديقية الثانية ، إلا أنّه لا وجه للتمسك بالعام لإدخال
« زيد » تحته ، لا من حيث الإرادة الاستعمالية ، لأن مقتضى أصالة العموم في يجب إكرام العلماء هو وجوب
إكرام كلّ من كان متصفاً بالعلم ، لكنّ العام لا يتكفل ببيان حال موضوعه ولا يعين من هو العالم . ولا من حيث
الإرادة الجدية ، لأنّ مقتضى هذا الأصل أنّ من كان عالماً فهو المراد الجدّي في وجوب إكرامه ، ولا يعين الفرد ...
فظهر أنّ لا طريق من ناحية العام لبيان حال الفرد المشكوك فيه ... وحينئذ ، لا موضوع للأزم العقلي ،
لأنّ لوازم الاصول اللفظية حجة مادام يكون هناك ملزوم ، وإذ لا جريان لأصالة العموم فلا لازم .

وبتقريب آخر :

إنّ أساس الاصول اللفظية - كأصالة العموم - هي السيرة العقلانية ، ومركزها ما إذا كان المراد مشكوكاً
فيه ، فإنه مع هذا الشك يتمسك بالأصل ، وأمّا حيث يكون المراد معلوماً فلا ، وما نحن فيه من هذا القبيل ،
لأنّ المفروض عدم الشك في مراد المولى ، فإنه قد حرّم إكرام زيد ، بل المشكوك فيه كون زيد من قبل داخلاً
تحت العام ثم أخرج ، أو أنه لم يكن داخلاً ، وهذا أمر آخر ، وليس يجري الأصل اللفظي فيه .

وبتقريب ثالث :

إنّ مجرى أصالة العموم هو الشك ، في أصل التخصيص أو في التخصيص الزائد ، ومورد البحث ليس منهما .

المقام الثاني (لو تردّد بين فردين)

لو قال : « يجب إكرام العلماء » ثم قال : « يحرم إكرام زيد » ثم تردّد المراد بين زيد العالم وزيد الجاهل ، إن أراد الأول فهو تخصيص ، وإن أراد الثاني فهو تخصّص ، فهل يمكن تعيين (زيد) بالتمسك بالعام ؟ وهل عن طريق العام ينحلّ العلم الإجمالي ؟

قال الميرزا^(١) - وتبعه في (المحاضرات)^(٢) - بجواز التمسك بالعام وحصول الانحلال : بأن أصالة العموم في دليل العام حجة في مورد الشك في التخصيص ، ومعنى الحجية هو وضوح جهة الحكم ، وأنّ كلّ عالم فهو واجب الإكرام ، وحيث أن زيدا عالم ، فيشملة العموم ويجب إكرامه لكون خروجه تخصيصاً مشكوك فيه ، ويدلّ ذلك بالالتزام على عدم حرمة إكرامه ، للتضادّ بين الوجوب والحرمة ... وبذلك ينطبق النهي عن الإكرام على زيد الجاهل ، فانحلّ العلم الإجمالي ... فلم يؤثر إجمال الخاص على العام بل بالعكس فقد رفعت أصالة العموم الإجمال عن الخاص . وبهذا التقريب يندفع اشكال السيّد البروجردي .

قال الأستاذ :

قد تقدّم أن مبنى أصالة العموم هي السيرة العقلانية ، ولا ريب في قيام السيرة على الأخذ بالعام في مورد الشك البدوي ، وكذا مورد العلم الإجمالي المرّدّد بين الأقل والأكثر في الشبهة المفهومية ، كتردّد الفسق بين مرتكب الكبيرة أو الأعم ، لرجوع الأمر إلى الشبهة البدويّة في طرف الأكثر ، وأمّا لو كان بين طرفي التريّد التباين - كما نحن فيه - حيث أنّ الشك في التخصيص مقرون بالعلم الإجمالي المنجز في حدّ نفسه - بقطع النظر عن العام - ولا ينتهي الأمر إلى الشبهة البدوية ، فإنّ قيام السيرة العقلانية على الأخذ بعموم العام غير واضح . مثلاً : لو أنّ رجلاً له تجارات متعدّدة ، منها تجارة في الكتب وتجارة في الذهب والمجوهرات ، فكتب إلى أحد وكلائه في البلاد بشراء كلّ كتاب ، ثم أرسل إليه رسالةً في أنّ لا يشتري « الجواهر » فشكّ الوكيل في أنّ مراده كتاب « جواهر الكلام » أو « المجوهرات » ، فهل يتوقّف حتى يستوضح المراد من المخصّص أو يتمسك بالعام ؟ الظاهر هو الأوّل ، وقيام السيرة على التمسك بالعام في مثله غير ثابت ، ومع الشك في ثبوتها ، فالقدر المتيقّن هو مورد الشبهة البدوية والأقل والأكثر الذي يؤوّل إليها .

بقي النظر في رأي السيّد البروجردي على ضوء المقدمات التالية :

١ - إن العلم الإجمالي متقوم دائماً بقضية منفصلة مانعة الخلو ، ففيما نحن فيه : يحرم الإكرام إمّا إكرام زيد العالم وإمّا إكرام زيد الجاهل ، فلا بدّ من احتمال حرمة إكرام العالم أيضاً وإلّا لم يتحقق العلم الإجمالي .

٢ - إن احتمال اجتماع الضدّين محال كاجتماعهما واقعاً .

(١) أجود التقريرات ٢ / ٣١٨ .

(٢) محاضرات في اصول الفقه ٤ / ٣٩١ .

٣- إنَّ الأحكام الخمسة متضادَّة ، وإن وقع البحث في أنه تضادُّ فلسفي أو اصولي .
فقلوه رحمه الله : بأنَّ دليل العام حجةٌ بالنسبة إلى زيد العالم ، لكنَّ العلم الإجمالي باق على حاله ، لأننا
نحتمل حرمة إكرامه أيضاً^(١) فيه : إنَّ حجية العام في الوجوب توجب انحلال العلم ، وإلَّا يلزم احتمال اجتماع
الضدَّين وهو محال كما تقدَّم .

(١) نهاية الاصول : ٣٠٩ - ٣١٠ .

هل يجوز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصّص ؟

وهذا البحث أحد المطالب المهمة في فصل العام والخاص وثمرته العملية في سائر الأبواب واضحة . وقد وقع الاتفاق على أن ليس للفقهاء أن يفتي ما لم يفحص ... كما أن على المقلد أن يفحص عن فتوى المجتهد في الشبهات الحكمية ، والمجتهد مكلف بالفحص في الروايات ، فلا يفتي على طبق رواية إلا بعد الفحص عن المعارض لها ، وكذا في الاصول العملية ، فلا يجري الأصل إلا بعد الفحص عن الدليل ، وكذا في بابي الإطلاق والتقييد والعموم والخصوص

والكلام في هذا المقام في ثلاثة جهات :

الجهة الأولى (في دليل عدم جواز التمسك بالعام قبل الفحص)

فالمشهور بل كاد يكون متفقاً عليه ذلك ، إلا أن الإختلاف في كيفية إقامة الدليل . فقد ذهب جماعة إلى أنه لما كان مناط الأخذ بالاصول اللفظية هو الظن الشخصي بالمراد ، فإنه ما لم يفحص عن المخصّص أو المقيّد أو القرينة ، لا يحصل الظنّ الشخصي حتى يأخذ بأصالة العموم أو الإطلاق أو الحقيقة .

وهذا الوجه بيتني - كما عرفت - على القول بدوران حجّية الاصول مدار الظن الشخصي ، لكن التحقيق دورانه مدار الظن النوعي .

وذهب الميرزا القمي^(١) إلى وجه آخر وهو : إنّه لما كانت الخطابات الشرعية مختصةً بالمشافهين ، وسائر الناس مكلفون بها من باب الظن المطلق ، فالقدر المتيقّن من دليل اعتبار الظن المطلق هو حالة بعد الفحص عن المخصّص .

وهذا الوجه - كما ترى - مبني على اختصاص الخطابات الشرعية بالمشافهين وقانون الإنسداد ، ومع القول بعدم انسداد باب العلمي ، وأيضاً عدم اختصاص الخطابات ... يسقط .

فالعمدة هو الأدلة المقامة من الشيخ وصاحب (الكفاية) والميرزا ، وهي ثلاثة .

الدليل العقلي

قال الشيخ ما حاصله : إنا نعلم إجمالاً بورود المخصّصات على عمومات الكتاب والسنة وأن بعضها مخصّص يقيناً ، وهذا العلم يقتضي الفحص عن الأحكام الإلزامية الموجودة في المخصّصات ، وهو منجز من جهة احتمال العقاب على العمل بالعمومات قبل المخصّص عن المخصّصات لها ما لم ينحلّ العلم .

(١) قوانين الاصول ١ / ٢٣٣ .

وقد أُشكل على هذا الاستدلال ، بكونه أخص من المدعى ، فإنه يجري في موارد الأقل والأكثر ، والمدعى أعم من ذلك

على أن العلم في مورد الأقل والأكثر منحل بعد الفحص بالمقدار المتيقن .

فالبيان المذكور مخدوش .

وقد قرّبه الميرزا ببيان آخر^(١) وحاصله : أن العلم الإجمالي يكون في ثلاث موارد :

١ - العلم الإجمالي المرّد بين المتباينين ، وهي القضية المنفصلة المانعة للخلو ، فإما هذا الإناء نجس وإما ذاك ، وهنا لا ريب في تنجيز العلم الإجمالي ما لم ينحل .

٢ - العلم الإجمالي المرّد بين الأقل والأكثر ، كأن يشكّ المدين بين الألف والألفين . لكنّ هذا العلم منحلّ بل في الحقيقة لا علم إجمالي ، بل هي قضية متيقّنة واخرى مشكوكة ، كما هو الحال في التعارض بين الخبرين بدوياً .

٣ - العلم الإجمالي المرّد بين الأقل والأكثر من جهة وبين المتباينين من جهة اخرى ، كما لو علمنا بوجود الإجتناّب إمّا عن هذا الإناء وإمّا عن إنائين ، وقال المولى - في نفس الوقت - بوجود الإجتناّب عن إناء زيد ، ففي هذه الصورة لابدّ من تعيّن إناء زيد عن طريق من الطرق لوجوب الاجتناّب عنه منجزاً بعنوان إناء زيد ، ولا يكفي الإجتناّب عنه من جهة كونه طرفاً للعلم الإجمالي المرّد بين الأقل والأكثر ، لأنّ هذا العلم ينحلّ بالإجتناّب عن الأقل ، وأمّا إناء زيد فالتكليف به منجز ، ولابدّ من العثور عليه حتى يجتنب عنه .

وتطبيق هذا على ما نحن فيه هو : إنا نعلم إجمالاً بوجود المخصّصات في الكتب ، فهي معنونة بعنوان الكون في الكتب ، ونعلم - من جهة اخرى - بوجود مخصّصات مرددة بين الأقل والأكثر لو عثر على المقدار الأقل منها انحلّ العلم ... إلا أنّ العثور على الأقل لا يوجب انحلال العلم الإجمالي بوجود المخصّصات بعنوان ما في الكتب .

الإشكال عليه

ويرد عليه أولاً : عدم انطباق ما ذكره على ما نحن فيه ، لأن عنوان « ما في الكتب » أيضاً مرّد بين الأقل والأكثر ، ومع العثور على الأقل تجري البراءة عن الأكثر والإنحلال حاصل .

وثانياً : إن ما ذكره لا يتمّ على مسلكه - تبعاً للشيخ - في أساس تنجيز العلم الإجمالي ، وهو المختار عندنا أيضاً ، وهو القول بالافتضاء - في مقابل مسلك المحقق العراقي ، وهو القول بالعلية - وحاصله : رجوع التنجيز إلى تعارض الاصول في الأطراف وتساقطها ، ففيما نحن فيه ، لمّا عثرنا على الإناء النجس - وإن لم يكن بعنوان إناء زيد - وجب الإجتناّب عنه ، وكان الأصل - الطهارة مثلاً - جارياً في الطرف بلا معارض ، فلا يبقى تنجيز

(١) أجود التقريرات ٢ / ٣٥٥ .

وعلى الجملة ، فإن مقتضى القول بالاعتناء مع عدم جريان الأصل في طرف للعلم بنجاسته مثلاً هو جريانه في غيره ، سواءً كان ذو العنوان مردّداً بين الأقل والأكثر مثل عنوان ما في الكتب أو لم يكن مردّداً بينهما مثل عنوان إناء زيد ، وبذلك ينحلّ العلم الإجمالي . نعم ، إنما يتم ما ذكره على مسلك العليّة .

وثالثاً : إن مانعيّة العلم الإجمالي فرع لتامميّة المقتضي للتمسك بأصالة العموم ، لكنّ الحق - تبعاً للمحقق الخراساني - أنّ عمومات الكتاب والسنة في معرض التخصيص ، فليست همجى لأصالة العموم .
ورابعاً : إنّ البحث في حكم التمسك بالعام قبل الفحص عن المخصّص جارٍ سواء كان حكم الخاص إلزامياً أو ترخيصياً ، فالبحث أعمّ من مورد العلم الإجمالي وتنجزه لوجوب الإحتياط .

الدليل العقلائي

قال في (الكفاية)^(١) ما حاصله : إنّ أصالة العموم أصلٌ عقلائي ، وملاكه هو أصالة التطابق بين الإرادة الاستعمالية والجدية ، ولكنّ العقلاء إنما يتمسكون بهذا الأصل حيث لا يكون العام في معرض التخصيص ، لكنّ عمومات الكتاب والسنة في معرض التخصيص ، فلا تطابق عند العقلاء بين الإرادتين فيها .
وعلى هذا ، فلا مقتضى لأصالة العموم ولا موضوع لدليل الحجية ، بل لابدّ من الفحص عن المخصّص حتى يتحقق موضوع أصالة التطابق .

وقد وافقه المحقق العراقي^(٢) ... وقال شيخنا بتمامية هذا الوجه صدرّاً وذيلاً .

(ثمّ قال) : ولو شكّ في تمسك العقلاء بمثل هذه العمومات التي هي في معرض التخصيص ، كفى الشكّ في عدم الجواز .

ثم ذكر الإجماع على عدم جواز التمسك بالعام من باب التأييد ، من جهة أنه يوجب الشكّ في قيام السيرة العقلية على الأخذ به قبل الفحص ، لأنّ الفقهاء والاصوليين هم القدر المتيقّن من العقلاء ، فسواء كان مستند الإجماع هو العلم الإجمالي كما تقدم في الوجه السابق أو كون العمومات في معرض التخصيص كما في هذا الوجه ، فإنّه يُوجد الشكّ في السيرة ، وهو كاف لعدم جواز التمسك في هذه الحالة .

وبما ذكرنا يظهر : ما في إيراد السيّد الحكيم من دعوى قيام السيرة مع الظنّ بالتخصيص على الأخذ بالعام ... وكأن منشأ السهو في كلامه هو الخلط بين المقام ومسألة حجية الظواهر ، حيث يبحث هناك عن حجية الظواهر مع الظن بالخلاف ، وأنه هل الظن بالخلاف مانع عن الظهور وحجيته أو لا ؟ وقد تقرر هناك أنّ حجية الظاهر غير مشروطة ، لا بكون الظن موافقاً ولا بعدم كونه مخالفاً ، لأنّ بناء العقلاء في مقام العبوديّة والمولويّة هو التنجيز والتعذير ، فيأخذون بالظاهر لكونه حجّةً ويؤاخذون به حتى مع الظن بالخلاف ... بخلاف مسألتنا هذه ، فإن العام الذي هو في معرض التخصيص لا يجوز الإحتجاج به عقلاً ، وهذا مقصود المحقق الخراساني ، فلا يرد عليه الإشكال .

(١) كفاية الاصول : ٢٢٦ .

(٢) نهاية الأفكار (١ - ٢) : ٥٢٩ .

وهما ذكرنا يظهر أيضاً: ما في كلامه من أنّ عمل العقلاء مبني على أساس العلم الإجمالي وهو ملاك وجوب الفحص ... لأنّ ذلك يرجع إلى مرحلة المانع ، وكلام (الكفاية) في أصل المقتضي .
كما لا يرد عليه أن الإجماع المذكور يحتمل استناده إلى العلم الإجمالي . ففيه : ما أشرنا إليه من أنّ صاحب (الكفاية) يقصد بيان كيفية وقوع الشك في السيرة .

الوجه النقلي

قال المحقق العراقي^(١) وتبعه السيد الخوئي^(٢) بكفاية إطلاق أخبار وجوب التعلّم ، وأنه يقال للمكلّف يوم القيامة « أفلا تعلّمت »^(٣) لعدم جواز التمسّك بالعام ووجوب الفحص عن المخصّص ، فإنّ إطلاقها يعمّ المورد .

أشكل الأستاذ

بأنّ تلك الأخبار إنّما يتمسّك بها في الشبهات الحكمية قبل الفحص ، لا لعدم حجّية العام قبل الفحص ، والاستدلال بها لما نحن فيه مستلزم للدور . لأنّ الخطاب المذكور إنّما يتوجّه إلى من لا حجّة لديه ، فموضوعه عدم الحجّة ، فكيف يكون حجّةً على وجوب الفحص عن المخصّص وعدم حجّية العام قبله ؟
هذا تمام الكلام في الجهة الاولى .

الثانية (في أثر الفحص في الموارد المختلفة والفرق بينها)

تارةً : الموضوع غير مشكوك فيه ، وإنّما الفحص يكون عمّا ينافي المحمول له ، كأنّ يكون خبر الثقة حجة ، ثم يفحص عمّا إذا كان له معارض ، فهذا فحصٌ في موارد التعارض . واخرى : لا يتحقق الموضوع إلّا بعد الفحص ، وهذا في الاصول العقلية ، كقاعدة قبح العقاب بلا بيان ، إذ الموضوع فيها - وهو عدم البيان - لا يتحقق إلّا بالفحص .

وقد وقع الكلام بينهم في أثر الفحص في موارد العام والخاص والمطلق والمقيد ، والفرق بينهما وبين موارد الاصول العملية الشرعية . فقد قال في (الكفاية) : بأنّ الفحص عن المخصّص - مثلاً - فحصٌ عن مزاحم الحجّة وهو العام ، أمّا في الاصول الشرعية ، فهو فحص عن أصل الحجّة ، لأنّ دليل الاستصحاب مثل « لا تنقض اليقين بالشك »^(٤) ودليل البراءة مثل « رفع ما لا يعلمون »^(٥) مطلق ، يعمّ حالي قبل الفحص وبعده ؛ لكنّ الإطلاق

(١) نهاية الأفكار (١ - ٢) ٥٣٠ .

(٢) أجود التقريرات ٢ / ٣٦٠ ، محاضرات في اصول الفقه ٤ / ٤٢٧ .

(٣) بحار الأنوار ١ / ١٧٨ .

(٤) وسائل الشيعة ١ / ٢٤٥ ، الباب ١ من أبواب نواقض الوضوء ، رقم : ١ .

(٥) وسائل الشيعة ١٥ / ٣٦٩ ، الباب ٥٦ من أبواب جهاد النفس ، رقم : ١ .

فيهما مقيد بالإجماع بما بعد الفحص ، فكان الموضوع غير محقق قبله ، فيكون الفحص عن أصل الحجّة . ثم أمر بالفهم .

ولعلّه إشارة إلى أن الإجماع المذكور مدركي ، والمدرك إمّا العلم الإجمالي الذي ذكره الشيخ أو الروايات مثل « هلاًّ تعلّمت » .

تحقيق الأستاذ

إنّ حجّية كلّ خبر - كما هو معلوم - متوقفة على تمامية ثلاث جهات هي جهة السند والدلالة والصدور . ولا بدّ للتمامية من الفحص وإلا فلا حجّية ... والفحص فيها راجع إلى أصل الإقتضاء للحجّية ، وبعد الفراغ عن ذلك تصل النوبة إلى البحث عن المزاحم .

وأما في الاصول العمليّة الشرعيّة ، فإنّ مبنى ما ذكره صاحب (الكفاية) هو إطلاق دليل الأصل الذي قال بتقييده بالإجماع ، إلا أنه قد تقدّم أنّ المستند لحجّية العامّ هو بناء العقلاء ، وبنائهم على حجّيته محدودٌ - من أوّل الأمر - بما بعد الفحص عن المخصّص ، فيرجع الأمر إلى أصل الحجّية ، ولا يبقى فرق بين مورد العمومات والاصول .

نعم ، لو كان المستند لحجّية العام هو العلم الإجمالي ، فالحجّية تامة والعلم الإجمالي مزاحم لها ، إلا أنه ذهب إلى ما ذكرناه من أن المستند هو بناء العقلاء ...

والحاصل : عدم تمامية تفريقه بين العمومات والاصول .

(قال) : والتحقيق هو منع الإطلاق في أدلّة الاصول الشرعيّة ، من جهة مسلك الشارع بالنظر إلى الآيات مثل (هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ)^(١) والأحاديث مثل « طلب العلم فريضة »^(٢) فمسلكه طلب العلم والخروج عن الجهل ، فلو كان دليل الأصل - مثل « رفع ما لا يعلمون » - مطلقاً ، لزم أن يكون الشارع مشجعاً على الجهل . فبهذه القرينة نرفع اليد عن الإطلاق في أدلّة الاصول الشرعيّة .

أما في العمومات ، فإنّ الأصل الأوّلي هو التطابق بين مقامي الثبوت والإثبات وكون الإرادة الجدّية على طبق الإرادة الاستعمالية ، ومقتضى ذلك هو اقتضاء الحجّية في العمومات ، لكنّ هذا الاقتضاء ليس على إطلاقه ، بل السيرة العقلانيّة في حجّية العام قائمة على تمامية العموم بعد الفحص ، فلذا يكون الفحص فحصاً عن المزاحم .

وعلى الجملة ، فإنّه بعد تمامية جهات الحجّية في العام صدوراً ودلالةً ووجهةً ، يكون المخصّص المنفصل مزاحماً للحجّية ، والفحص عنه فحصٌ عن المزاحم ، لأنّ السيرة العقلانيّة التي تستند إليها حجّية العام إمّا هي بعد الفحص عن المخصّص ...

(١) سورة الزمر: الآية ٩.

(٢) وسائل الشيعة ٢٧ / ٢٥ ، الباب ٤ من أبواب صفات القاضي ، رقم : ١٥ .

فالأستاذ موافق للكفاية في المدعى وما ذكرناه هو الوجه الصحيح عنده للفرق بين العمومات والإطلاقات - وبين الاصول العملية الشرعية .

الثالثة (في مقدار الفحص)

وهنا وجوه : لزوم الفحص حتى العلم بعدم المخصص . أو لزوم الفحص حتى الاطمينان بعدمه . أو كفاية حصول الظن بعدمه .

أما الأول ، فغير ممكن ، لبقاء الاحتمال العقلي حتى بعد الفحص التام .

وأما الثالث ، فمردود بعمومات النهي عن اتباع الظن .

فيتعين الثاني ، بدليل السيرة العقلية ...

وهذا هو الصحيح كبروياً .

إنما الكلام في الصغرى ، فإن الإطمينان بعدم المخصص مع ضياع كثير من الكتب والروايات كيف يحصل ؟

هل تعمُّ الخطابات غير المشافهين ؟

كلام الكفاية

ذكر المحقق الخراساني أنه تارةً: يبحث عن أصل تكليف الغائب والمعدوم، واخرى: عن المخاطبة معهما، وثالثة: عن عموم أداة الخطاب لهما.

والبحث من الجهتين الاولى والثانية عقلي، ومن الجهة الثالثة لغوي.

أما في الجهة الاولى

فإن كان التكليف مقيّداً بالوجود، فهذا خارج عن البحث، لأن توجيه التكليف إلى الموجودين - سواء كان بعثاً أو زجراً - لا مانع عنه ولا إشكال فيه، إمّا الكلام في التكليف المطلق.

وفي التكليف المطلق تارةً: يكون الطلب إنشائياً، وهذا أيضاً لا مانع عنه، إذ لا إشكال في صحّة تكليف المعدوم بالطلب الإنشائي، لكون الإنشاء خفيف المؤنة وليس مقيّداً بالوجود، وفائدة مثل هذا الطلب هو فعليّته في ظرفه، فلا يكون محتاجاً حينذاك إلى إنشاء جديد، كإنشاء الوقف بالنسبة إلى البطون الآتية، لأنّه يعتبر الملكيّة للبطون، والملكيّة الاعتبارية تشمل المعدوم كشمولها للموجود، فالبطن للأحق - المعدوم فعلاً - يتلقّى الملك من الموجود قبله ولا إشكال فيه. فظهر إمكان مثل هذا الطلب وأنّ له فائدة الإستغناء عن الإنشاء عند وجود المعدوم. واخرى: هو البعث والزجر، والمعدوم غير قابل للإنزجار والإنبعث.

وأما في الجهة الثانية

فإنّ الخطاب على قسمين، فإنّ كان حقيقياً، فإنّ خطاب المعدوم على نحو الحقيقة غير معقول، إذ يحتاج إلى المخاطب الحاضر الملتفت. وإنّ كان خطاباً إيقاعياً فهذا ممكن بالنسبة إلى المعدوم، لأنه مجرد الإنشاء وليس شيء آخر وراءه، ولذا قد يخاطب الجمادات بشيء كما لا يخفى.

وأما في الجهة الثالثة

فالمهم هو التحقيق عن وضع أداة الخطاب، لأنها إن كانت موضوعاً للخطاب الحقيقي، كانت الخطابات الشرعية مختصةً بالحاضرين، فلا تشمل الغائبين فضلاً عن المعدومين، وإن كانت موضوعاً للخطاب الإنشائي شملت المعدومين والغائبين كالحاضرين المشافهين.

وقد ذهب صاحب (الكفاية)^(١) في هذه الجهة إلى أنّ الموضوع له الأداة هو الخطاب الإنشائي، فتعمّم الغائب والمعدوم، بدليل استعمالها في خطاب المعدوم بل غير العاقل بلا أيّة عناية، (قال) : ولا يتوهم وجود

(١) كفاية الاصول : ٢٢٩ - ٢٣٠ .

العناية ، لأنّه لو كان هناك علاقة وعناية لعلم بها المتكلّم ، لأنّ الخطاب فعلاً من أفعاله ولا يعقل عدم التفاته إلى العناية ، فهو يخاطب الدار والجدار والكواكب والأشجار مثلاً بنفس كلمة « يا » التي يستعملها مع ذوي العقول ... فهذا برهان على عموم الوضع ... نعم ، المنصرف إليه هذه الأدوات مع عدم القرينة هو الخطاب الحقيقي ... وعلى الجملة ، فإنّ جميع الخطابات الموجودة في الكتاب والسنة محمولة على الخطاب الإيقاعي الإنشائي ، لوجود القرائن ، فهي عامّة للحاضرين والغائبين والمعدومين .

إشكال العراقي وجوابه

ومما ذكرنا ظهر الجواب عمّا أشكل به المحقق العراقي^(١) من أنّ الإنصراف الذي ذكره صاحب (الكفاية) في الجهة الثالثة يزاحم ظهور الأدوات في الخطاب الإنشائي ، فلا تحصل النتيجة المقصودة من البحث وهو عموم خطاب الكتاب والسنة .

وذلك لأن صاحب (الكفاية) أفاد بوجود قرائن مع خطابات الكتاب والسنة توجب اليقين بعدم اختصاصها بالحاضرين ، فلا مزاحم للظهور ، وإتّما يكون الإنصراف إلى الخطاب الحقيقي حيث لا قرينة قطعيّة .

إشكال البروجردي وجوابه

وأشكل السيد البروجردي^(٢) على الجهة الثانية بعدم إمكان توجّه الطلب إلى المعدوم ، لأنه في ظرف العدم « لا شيء » وتعلّق الطلب بـ « لا شيء » غير معقول ... ففي ظرف خطاب « يا أيها الناس » لا يوجد « ناس » حتى يعمّمهم . فالصحيح هو أنّ متعلّق الطلب دائماً يكون مفروض الوجود ، وأنّ الخطابات الشرعية كلّها بنحو القضية الحقيقية .

وقد أجاب شيخنا عن الإشكال بالنقض بمثل الإجارة ، حيث أنّ المنفعة في حين الإجارة معدومة ، فلا يملكها المستأجر ، وفي ظرف وجودها تكون متصرّمة الوجود ، فلا تصلح للإجارة ، فلا بدّ من القول ببطلان كتاب الإجارة .

فإن قيل : الإجارة تسليط المستأجر على العين لاستيفاء المنافع ، فلا نقض .

قلنا : فما تقولون في تمليك الانتفاع في كتاب العارية ؟ على أنّه في الإجارة تدخل المنافع تحت الملك ، ويشهد بذلك قاعدة الضمان ، إذ اليد على العين يدّ على منافعها ، وأنتم تقولون بأن المنافع المعدومة لا تقبل الملكيّة .

وأما حلاً ، فصحيح أنّ المعدوم في حال العدم « لا شيء » إلّا أنّ « لا شيء » يقبل الاعتبار إذا كان له مصحّح يخرج عن اللّغوية ، ولا يلزم وجود العنوان في القضايا الاعتباريّة ، ويشهد بذلك تعلّق الاعتبار حتى بالمحالات ، كاعتبار الجمع بين النقيضين ، وهذا مراد صاحب (الكفاية) من قوله : إن الاعتبار خفيف المؤنة ...

(١) نهاية الأفكار (١ - ٢) ٥٣٣ .

(٢) نهاية الاصول : ٣١٥ .

وفيما نحن فيه : المصحح للاعتبار هو القابلية للوجود ، ليكون مصداقاً لعنوان « الناس » أو « المؤمنون » ونحو ذلك ، وفائدة ذلك عدم الحاجة إلى الإنشاء الجديد لما يوجد فيما بعد ، كما ذكرنا سابقاً .

إشكال الإصفهاني وجوابه

وأشكل المحقق الإصفهاني^(١) على ما ذكره صاحب (الكفاية) في الجهة الاولى - من استحالة التكليف بمعنى البعث الفعلي بالنسبة إلى المعدوم ، وأما الطلب الإنشائي منه فمعقول - بأنه يناقض ما ذهب إليه من إمكان الواجب المعلق ، حيث أنّ الإرادة والطلب والبعث فعلي ، والمراد والمطلوب المبعوث إليه استقبالي ومعدوم ، فإذا كان تكليف المعدوم - والمراد منه العمل - محالاً ، فكذلك يكون البعث نحو العمل المعدوم محالاً ولا يعقل الواجب المعلق ، وإنّ جاز تعلّق البعث بالفعل المراد المعدوم فعلاً ، فليجز تعلّقه بالملكّف المعدوم فعلاً كذلك ، لعدم الفرق

والجواب

فأجاب الأستاذ : بأن مقتضى الدقّة في كلام (الكفاية) في بحث الواجب المعلق هو ورود الإشكال عليه بالنظر إلى احدى بياناته فقط ، وذلك أنّه قد قرّب قوله بإمكان الواجب المعلق تارةً : بأنّ الإرادة محقّقة الآن والمراد معدوم ، وأثر هذه الإرادة هو الانبعاث نحو مقدّمات المراد . فعلى هذا البيان لا يرد الإشكال ، لخروج هذه الإرادة عن اللغوية بتأثيرها بالنسبة إلى مقدّمات متعلّق الإرادة . واخرى : إنّ البعث دائماً مقدّم على الانبعاث ، فلو لا وجود البعث حتى يتصوّره الملكّف ويصدّق به ، لا يتحقق الانبعاث منه ، وإذا ثبت هذا التقدّم ، فإنّه لا يفرّق في القضية العقلية بين قصر الزمان وطوله للبعث والانبعاث ، وهذا المعنى إنّما يصدق في المراد المعدوم كالبحر ، دون المراد منه المعدوم وهو الملكّف . فظهر الفرق بين ما نحن فيه ومسألة الواجب المعلق .

فعلى هذين البيانين لا مجال للإشكال المزبور .

نعم ، يرد بالنظر إلى ظاهر بيان ثالث له وهو : إنّ المراد من الإرادة هو الشوق البالغ حدّ النصاب وإنّ لم تكن هناك محرّكة للعبد ، فلا تكون المحرّكة الفعلية معتبرة . فيرد عليه النقض من الإصفهاني : بأنّ هذه المرتبة من الشوق كما يمكن تعلّقها بالموجود الاستقبالي في الواجب المعلق ، كذلك يمكن تعلّقها بالملكّف الذي يوجد في المستقبل . فكما يتعلّق بالمراد المعدوم كذلك يتعلّق بالمراد منه المعدوم .

ومع ذلك يمكن دفع الإشكال : بأنّ البعث عند صاحب (الكفاية) إنّما هو لإحداث الداعي للامتثال ، وإحداث الداعي بالنسبة إلى فعل معدوم فعلاً معقول ، بخلاف إحداثه في نفس الشخص المعدوم فعلاً .

وتلخص : تمامية الوجه المذكور في (الكفاية) لشمول الخطابات لغير المشافهين .

(١) نهاية الدراية ٢ / ٤٧٠ .

وجوه اخرى

وقد تذكر للتعميم وجوه اخرى :

منها : التمسك بقاعدة الإشتراك ، فإنه حتى لو كانت أدوات الخطاب موضوعة للخطاب الحقيقي ، فإن مقتضى هذه القاعدة هو اشتراك المعدومين مع المشافهين في الخطابات .

لكن فيه : إن هذه القاعدة إنما تفيد لإلغاء الخصوصيات الذاتية ، كاحتمال دخل خصوصية زيد أو عمرو في الحكم ، أما احتمال دخل خصوصية كون المكلف حاضراً فلا يندفع بها .

اللهم إلا أن يتمسك بالقرائن الموجودة في نفس الخطابات ، ففي الكتاب المجيد قد توجه الخطاب إلى « الناس » وهو في مقام التشريع والتقنين ، ففي مثل ذلك يتلقى المستمع الخطاب من باب كونه بعض المصاديق لهذا العنوان ، فهو بمقتضى ارتكازه يلغي خصوصية الحضور ، وفي مثل ذلك - حيث يُقدم العقلاء على إلغاء الخصوصية - لو كان للحضور دخل لكان على المولى البيان الزائد ، وإلا يلزم نقض الغرض .

وأما النقض بصلاة العيدين والجمعة ونحو ذلك ، ففيه : أن هناك قرائن وجهات زائدة توجب احتمال مدخلية الحضور ، ففي الجمعة - مثلاً - نصوص تدل على أنها لا تنعقد إلا بالإمام فاشتطت حضوره ... وهكذا في صلاة العيد وإجراء الحد ... فلا يرد النقض .

ومنها : ما ذكره المحقق العراقي^(١) من التمسك بعموم العنوان مثل « المؤمن » في (يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا)^(٢) وبذلك يثبت إطلاق الحكم .

تفصيل الميرزا

وفصل الميرزا بين القضية الخارجية والحقيقية^(٣) . أما في الاولى فقال : بأن مقتضى ظهور الخطاب هو التخصيص بالمشافهين ، لأن الموضوع فيها محقق الوجود في أحد الأزمنة الثلاثة ، وهذا قوام القضية الخارجية - لا فرض كونه موجوداً - فيكون الخطاب ظاهراً في الحقيقية ويحتاج إلى المخاطب الحاضر الموجود . وأما الثانية : فإنها متقومة بفرض وجود الموضوع ، وعليه ، فإن ملاك الخطاب الإنشائي - وهو كون المخاطب مفروض الوجود - موجود في هذا القسم من القضايا ويعم الحاضرين والغائبين والمعدومين .

إشكال المحقق الإصفهاني وجوابه

وأشكل عليه المحقق الإصفهاني^(٤) - وتبعه السيد الخوئي - بأن ما هو المقوم للقضية الحقيقية هو فرض الوجود لا فرض الحضور ، والمقوم للخطاب فرض الوجود والحضور كليهما ، فلو فقد أحدهما لم يصح الخطاب ، فإن كان موجوداً وحاضراً فالخطاب حقيقي ، وإن كان مفروض الوجود والحضور ، فالخطاب إنشائي .

(١) نهاية الأفكار (١ - ٢) ٥٣٥ .

(٢) سورة المائدة: الآية ٦ .

(٣) أجود التقريرات ٢ / ٣٦٧ .

(٤) نهاية الدراية ٤ / ٤٧٢ .

قال الأستاذ

يمكن تقريب كلام الميرزا بحيث يندفع الإشكال بأن يقال : إن محل النزاع عبارة عن أن الخطابات الشرعية تخص المشافهين أو تعمهم والمعدومين ، فإن كانت القضية خارجية ، فإن المقتضي للاختصاص بالمشافهين موجود ولا مانع عنه ، لأن ظهور الخطاب هو للمخاطب الموجود الحاضر ، وبهذا للحاظ يكون الخطاب حقيقياً ، إذ لا فرض وجود في القضية الخارجية حتى يزاحم اقتضاء الخطاب

أما إن كانت القضية حقيقيةً ، فالأمر بالعكس ، بمعنى أن المقتضي للتعميم موجود ولا مانع ، لأن أدوات الخطاب ترد في هذه القضية بلا عناية ، وبذلك يتم المقتضي للعموم ، وهو كون المخاطب مفروض الوجود ، وهذا قوام القضية الحقيقية ، ثم إنه لا يوجد مانع عن هذا المقتضي ، لأنه لو كانت الأدوات مخرجةً للموضوع عن فرض الوجود إلى الوجود الحقيقي ، لانقلبت القضية الحقيقية خارجيةً وهو خلف ، فكان فرض الوجود للموضوع - وهو المقوم للقضية - كافياً للتعميم .

وبعبارة أخرى : إن فرض الوجود مستلزمٌ لكون الموضوع أعم من المعدوم ، لأن فرض الوجود في الموجود لغو ، وإذا كان أعم ، زال اقتضاء الأداة للخطاب الحقيقي لابتنائه بمانع هو ذاتي للقضية الحقيقية ، ومع انعدام اقتضاء الخطاب كذلك ، يكون المستعمل فيه الأداة غير الخطاب الحقيقي ، وهو الخطاب الإنشائي الذي يشمل بذاته المعدوم كشموله للموجود ، من غير حاجة لتنزيل المعدوم بمنزلة الموجود .

فالحق : ما ذهب إليه صاحب (الكفاية) بضميمة بيان الميرزا بالتقريب الذي ذكرناه .

ثمرة البحث

قالوا : وتظهر ثمرة هذا البحث في حجية الخطاب ، وفي انعقاد الإطلاق ، فتعرضوا لثمرتين :

الثمرة الأولى

إنه بناءً على عموم الخطابات للمشافهين والغائبين والمعدومين ، فلا ريب في حجيتها للجميع ، حتى لو احتملنا وجود قرينة على الخلاف دفعناه بالظهور أو الأصل ، لكون الخطاب عاماً ، والمفروض كون المقصود بالتفهم أعم . وأما بناءً على كونها مختصةً بالمشافهين ، فكيف تكون حجةً بالنسبة إلى غيرهم ؟ وهذه هي الثمرة .

لكن القول باختصاص الخطابات بالمشافهين موقوف على أمرين : أحدهما : أن تكون حجية الكلام مختصةً بهم ، والآخر : أن يكونوا هم المقصودين بالتفهم دون غيرهم ، فإن ثبت هذان الأمران ترتبت الثمرة على البحث ، لكن ثبوتها أول الكلام .

أما بالنسبة إلى الأمر الأول ، فلقد تقدم أن أساس حجية الظهورات هو السيرة العقلانية ، ولا شك في أنها قائمة على عدم اختصاص الحجية بالحاضرين ، ولذا يأخذون بالأقارير والوصايا حتى لو مرت عليها السنون الطوال .

وأما بالنسبة إلى الأمر الثاني ، فعلى فرض تمامية الأمر الأول ، فإنه لا كلام في أنّ خطابات الكتاب والسنة عامة للمشافهين وغيرهم ، وأنّ الكلّ مقصودون بالتفهم

وتلخص : إن هذه الثمرة منتفية ، فسواء قلنا باختصاص الخطابات أو عمومها ، فإنّ خطابات الكتاب والسنة تعمّ المشافهين والغائبين والمعدومين ، وحجبتها بالنسبة إلى الجميع على السواء .

الثمرّة الثانية

إنه بناءً على عموم الخطابات ، يسقط احتمال دخل خصوصية الحضور ، لأنّ المفروض كون الخطاب عامّاً ، وأنه لا يوجد في الكلام قيدٌ دالّ على اعتبار الحضور ، فيؤخذ بإطلاق الخطاب . وأما بناءً على القول بالاختصاص بالمشافهين ، فإنّ دفع الاحتمال المذكور يحتاج إلى دليل ، ففي وجوب صلاة الجمعة بقوله تعالى (يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ)^(١) على غير الحاضرين ، لابدّ من التمسك بمثل قاعدة الاشتراك ليعمّ الخطاب غير المشافهين ، لكنّ القاعدة هنا غير جارية ، لأنه دليلها هو الإجماع ، وهو دليل لبّي والقدر المتيقن منه الحجة وهو الخصوصيات الصنفية ، فالصلاة الرباعية مشتركة لكنّ في صنف الحاضرين ، والثنائية مشتركة لكنّ للمسافرين لا الأعم منهم والحاضرين ، فلو أريد تعميم الخطاب بقاعدة الإشتراك اعتبر إحراز الاتحاد في الصنف مع الحاضرين ، وهذا أوّل الكلام ... وعليه ، فإنّ المرجح في شمول الأحكام لغير المشافهين بناءً على القول بالاختصاص ، بعد عدم تمامية قاعدة الإشتراك ، هو الأصل . وهذه هي الثمرة .

وقد وافق الأستاذ السيّد الخوئي في ثبوت هذه الثمرة ، خلافاً لصاحب (الكفاية) وذلك : لأنّ الخصوصية المحتمل دخلها في الحكم تارةً ذاتيةً واخرى عرضية ، فلو كان المشافهون للخطاب متّصفين بالعدالة ونحوها من الصفات العرضية المفارقة ، أمكن التمسك بإطلاق الخطاب لإلغاء الخصوصية فيعمّ غيرهم ، لأنّ العدالة من الأوصاف القابلة للزوال ، فلو توجه الخطاب للمشافهين وهم عدول ولم يقيّد بالعدالة أمكن التمسك بإطلاقه ، لأنّ المفروض إطلاقه وعدم تقيده بالعدالة ، وأنّ العدالة من الأوصاف المفارقة ، فلو أراد المتكلم الملتفت هذه الخصوصية لقيّد خطابه بها وإلاّ لزم نقض الغرض ، وحينئذ تتحكّم قاعدة الاشتراك . وأما إن كانت الخصوصية الموجودة في المشافهين ذاتيةً ككونهم هاشميين ، فخاطبهم المولى بخطاب ونحن نحتمل دخل هذه الخصوصية في غرضه ، فإنه وإن لم يقيّد الخطاب لكن لا يمكن التمسك بإطلاقه ، لكون الخصوصية غير مفارقة ، وعدم تقيده الخطاب بها لا يستلزم نقض الغرض .

ومن الواضح أنّ خصوصية « الحضور » من قبيل الخصوصيات المفارقة والقابلة للزوال ، فلو أراد المولى هذه الخصوصية كان عليه تقييد خطابه بها ، وإذ لم يقيّد أمكن التمسك بإطلاقه ، وإلاّ لزم نقض الغرض .

(١) سورة الجمعة : الآية ٩ .

فالثمرة مترتبة . لأنه بناءً على القول بالعموم جاز التمسك بالإطلاق ، أمّا بناءً على القول بالاختصاص بالمشافهين ، توقّف العموم لغيرهم على تمامية قاعدة الإشتراك ، وهي إمّا تتمُّ في الأوصاف المفارقة ، أمّا في الأوصاف اللازمة فلا ، وهذه هي مورد ظهور ثمرة البحث .

أقول

ولا يخفى أنّ تمامية الإطلاق موقوفة على عدم لزوم نقض الغرض ، بأن يكون ذلك من مقدمات الحكمة ، وهذا ما يلزم إثباته في محله .

تعقّب العام بضمير

لو تعقّب العامّ ضمير يرجع إلى بعض أفراده ، فهل يبقى العام على عمومه ويتصرّف في الضمير ويلتزم فيه بالإستخدام ، أو يتصرّف في العام ويلتزم بتخصيصه ، أو يقال ببقاء العام على عمومه تحفظاً على أصالة العموم ، وأنّ الأصل في الضمير عدم الإستخدام ، ويتعارض الأصلان ويتساقطان ويرجع إلى الأصل العملي ؟ وجوه أو أقوال .

المستفاد من كلام (الكفاية) في أوّل البحث هو القول الأوّل ، لكنّ في (المحاضرات) نسبة القول الثالث إلى صاحب (الكفاية) .

والمختار عند الميرزا هو القول الأوّل .

واختار السيد الخويّ - في هامش الأجود و(المحاضرات) - الثاني .

والثالث هو المختار عند الأستاذ .

وقد مثلوا للبحث قوله تعالى : (وَالْمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنَنَّ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ ^(١)) حيث أنّ « المطلقات » أعمّ من الرجعية والبائنة ، وظاهر الآية عموم الحكم بالتربّص للقسمين ، والضمير في « بعولتهنّ » يعود بحسب أصالة عدم الإستخدام إلى « المطلقات » ، فيكون المراد منه نفس المراد من مرجعه وهو العموم ، لكنّ الدليل الخارجي قائم على أنّ ليس للزوج حق الرجوع إلّا في المطلقة الرجعية ، فيدور الأمر في الآية بين أنّ نرفع اليد عن أصالة العموم ويكون المراد من « المطلقات » خصوص « الرجعيات » ، أو عن أصالة عدم الإستخدام ، فيكون الضمير راجعاً إلى بعض المطلقات وهي الرجعيات خاصة . أو لا هذا ولا ذاك ، بل يبقى الأصلان على حالهما فيتعارضان ويتساقطان والمرجع هو الأصل العملي ؟

دليل القول الأوّل

هو أنّه لا مقتضى للتعارض في المقام بين أصالة العموم وأصالة عدم الإستخدام ، لتامية أركان أصالة العموم ، فالمقتضى لجريان هذا الأصل موجود ، إذ اللفظ ظاهر في العموم بلا كلام ، غير أنّ المشكوك فيه هو أنّ هذا الظهور الإستعمالي هو المراد الجدّي أو لا ؟ ومقتضى القاعدة هو التطابق بين الإرادتين ... إنّما الكلام في وجود المانع عن هذا الإقتضاء ، ومع العلم بأنّ حق الرجوع إنّما هو في الرجعية دون البائن ، يسقط أصالة عدم الإستخدام ويتعيّن إرجاع الضمير إلى بعض « المطلقات » .

(١) سورة البقرة : الآية ٢٢٨ .

وعلى الجملة ، فإنّ موضوع أصالة العموم تام في المقام ، أمّا أصالة عدم الإستخدام فلا موضوع لها .
لا يقال^(١) : إن أصل عدم الإستخدام يجري بلحاظ آخر ، أعني لحاظ اللّازم ، وهو أن تثبت به عدم وقوع
التخصيص في العام ، فيجري الأعلان كلاهما ، كما لو خرج الثوب مثلاً عن طرف الإبتلاء ، فإن أصالة الطهارة غير
جارية فيه ، لكن تجري فيه بلحاظ الملاقي له الذي هو مورد للإبتلاء حتى يترتب الأثر في الملاقي .
لأننا نقول : هذا صحيح في الاصول الشرعيّة ، فنجاسة الملاقي من آثار الثوب شرعاً وإن خرج عن محلّ
الإبتلاء ، لكنّ لما كان مثبتات الاصول اللفظية حجة ، فلا حاجة إلى ترتيب الأثر من ناحية الشارع ، لأنه بمجرد
جريان الأصل اللفظي - لوجود المقتضي لجريانه - يترتب الأثر .

وأشكل السيد البروجردي^(٢) : بأنه لا يوجد هنا احتمال التعارض بين الأصلين ، لأن المشكوك فيه هو كيفية
استعمال الضمير ، وهو مسبّب عن الشك في أصالة العموم ، فإذا جرى في طرف المسبب ، لم يبق موضوع للأصل
السببي ، فلا مجال لتوهم التعارض .

أجاب الأستاذ : بأن المورد ليس من قبيل الشك السببي والمسببي ، فإنّ أحد الشكّين هو في كيفية
استعمال الضمير والآخر في ناحية العام ، والمنشأ لكليهما هو العلم بإرادة خصوص الرجعيّات من « المطلقات » ،
فليس الشك في الضمير مسبباً عن الشك في العام حتى تجري قاعدة الشك السببي والمسببي .

هذا ، وقد قرّب السيد القول الأول ببيان آخر^(٣) هو : إنّ العام قد استعمل في العموم وأصالة العموم فيه
محكّمة ، وكذا الضمير ، فإنّه يرجع إلى العام بلا كلام ، إلّا أنّ المشكلة في المراد الجدّي وتطابقه مع الإستعمالي ،
أمّا في الضمير ، فلا ريب في عدم التطابق ، لعلمنا بعدم إرادة جميع المطلقات ، بخلاف العام فإنّه لا وجه للشك
في التطابق فيه ، فتجري أصالة العموم فيه ، ولا تجري أصالة عدم الإستخدام في الضمير ، ولا تعارض .

وفيه: إنّ أساس هذا التقريب هو دعوى تماميّة المقتضي لأصالة العموم ، وهي أوّل الكلام ، لوجود
الضمير المقطوع بالمراد منه ، فإنه بظهوره السياقي يحتمل المانعيّة عن انعقاد الظهور للعام في العموم ، فتقوى
المعارضة بين الأصلين .

دليل القول الثاني

وذهب السيد الخوئي^(٤) إلى جريان أصالة عدم الإستخدام ورفع اليد عن أصالة العموم ، وملخص كلامه
هو : أنا لا نجري أصالة عدم الإستخدام من جهة الشكّ في المراد من الضمير ، حتى يقال بأنه لا شك في المراد منه
فلا موضوع للأصل ، بل نجريه من حيث أنّ للكلام ظهورين لا يمكن التحقّق على كليهما ولا بدّ من رفع اليد عن
أحدهما ، وذلك لأن « المطلقات » ظاهر في العموم ، وأنّ الظاهر هو الاتّحاد بين الضمير في « بعولتهن »

(١) هذا الإشكال طرحه الميرزا وأجاب عنه .

(٢) نهاية الاصول : ٣٢٣ .

(٣) نهاية الاصول : ٣٢٣ .

(٤) محاضرات في اصول الفقه ٤ / ٤٤٦ .

ومرجعه وهو « المطلقات » ، لكنَّ أصالة عدم الاستخدام محفوفة بقرينة تقتضي تقدّمها على أصالة العموم ، وتلك القرينة هي الإرتكاز العرفي في أمثال المقام ، فإنهم يقدّمون أصالة عدم الاستخدام ويرفعون اليد عن أصالة العموم ، بل الأمر كذلك بنظرهم حتى فيما إذا دار الأمر بين رفع اليد عن أصالة عدم الاستخدام ورفعها عن ظهور اللفظ في كون المراد منه هو المعنى الحقيقي ، فيرفع اليد عن المعنى الحقيقي ويحمل اللفظ على معناه المجازي كما في مثل : رأيت أسداً وضربته ، فإنه يتعين حمله على إرادة المعنى المجازي وهو الرجل الشجاع إذا علم أنه المراد بالضمير الراجع إليه .

إشكال الأستاذ

فقال الأستاذ : صحيح أنّ الموضوع لكُلِّ من أصالة العموم وأصالة عدم الاستخدام متحقّق يقتضي جريانه في المقام ، إلا أن كلاً من الأصلين المذكورين تعليقي وليس بتنجيزي ، لأن أصالة العموم معلقة ذاتاً على عدم القرينة ، وأصالة عدم الاستخدام - وهو الظهور السياقي للكلام - معلقة على عدم القرينة ، فكما يمكن أن يكون الظهور السياقي قرينة على سقوط أصالة العموم ، كذلك يمكن أن تكون أصالة العموم قرينة على سقوط الظهور السياقي .

وأما دعوى قيام القرينة من جهة المرتكز العرفي لتقدم أصالة عدم الاستخدام ، فعهدتها على مدّعياها ، بل إنّ طبع المطلب كون الظهور السياقي أضعف من الظهور اللفظي الوضعي ، نعم ، قد يتقدّم الظهور السياقي كما في مثاله المذكور ، لكنّ ليس الأمر كذلك في جميع الموارد ، بل المقدم هو ما ذكرناه ، وفرق بين الآية والمثال ، إذ لو جعل المراد فيه الحيوان المفترس لزم أجنبية الضمير ، بخلاف الآية ، فإنّ الضمير راجع إلى حصّة من العام ... فالأصلان في الآية متعارضان .

والحق سقوط كليهما والرجوع إلى الأصل العملي .

ثمّ إنّه قد ذكروا أنّ الآية المباركة ليست بمثال للمسألة ، لأننا نعلم بديل من الخارج أنّ المراد من المطلقات حصّة منهنّ ، فأصالة التطابق بين الإرادتين في الضمير ساقطة ، بخلاف العام « المطلقات » فهي فيه تامّة .

قال الأستاذ

إن صاحب (الكفاية) قد استدرك في آخر كلامه ما لو صدق احتفاف الكلام بالقرينة ، ففي هذه الصورة قال بسقوط الأصلين . وهذا بالتالي تفصيل منه في المسألة ، ففي الآية تتقدّم أصالة العموم من حيث أنّ الجملة المشتملة على الضمير لا تصلح للقرينة ، لوجود جملة بينهما في الآية المباركة .

تعارض المفهوم مع العموم

لو ورد عامٌ مثل أكرم العلماء ، ثم وردت جملةٌ شرطية يعارض مفهومها ذلك العام ، كما لو قال : أكرم العلماء إن كانوا عدولاً ، ففيه وجوه :

تقديم العام على المفهوم .

وتقديم المفهوم على العام .

والتعارض والتساقط والرجوع إلى الاصول العمليّة .

والتفصيل .

وقبل الورود في الأدلّة نتعرّض لكلام الميرزا ودفع ما أورد عليه .

فقد ذكروا أن المفهوم إمّا مخالفٌ للمنطوق بالسلب والإيجاب كما في الخبر : « إذا كان الماء قدر كُرٍّ لم ينجسه شيء»^(١) . وإمّا موافق ، وهو ما لم يكن بينهما تخالف كذلك مثل (فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُف)^(٢) . والموافق ينقسم إلى : الموافقة بالأولوية والموافقة بالمساواة ، والأولى تارةً عرفيةً واخرى عقليةً ، والثانية ، تارةً : تكون المساواة عن طريق تحصيل المناط القطعي للحكم ، واخرى : تكون لا عن الطريق المذكور مثل لا تشرب الخمر لإسكاره . فقال الميرزا^(٣) : إن كان المفهوم موافقاً ، فتارةً يقال : لا تشرب الخمر لأنه مسكر ، واخرى يقال : لا تشرب الخمر لإسكاره ... وبين التعبيرين فرق ، ففي الأول ، يكون مقتضى القاعدة تعميم الحكم - وهو الحرمة - لكل مسكر ، لأن الموضوع في الكلام عبارة عن « المسكر » ، وفي الثاني : مقتضى القاعدة تخصيص الحكم بالخمر ، لاحتمال وجود الخصوصية في إسكار الخمر دون غيره من المسكرات ، لأن موضوع الحكم هو خصوص الخمر .

وقد أشكل المحقق الإصفهاني^(٤) على هذا التفريق بما ملخصه : إنه إذا قال : لا تشرب الخمر إذا أسكر ، كان الإسكار شرطاً ، وليس لهذا الشرط أثر إلاّ تتميم قابلية الخمر لتربّب الحكم ، ومع الشك في تحقّق القابلية لذلك لغير الخمر ، فمقتضى القاعدة تخصيص الحكم به دون غيره . وأما إذا قال : لا تشرب الخمر لإسكاره ، فظاهر الكلام كون الإسكار علّةً غائيةً ، ومن المعلوم استحالة تخلّف المعلول عن العلّة ، فيكون الحرمة معلولةً للإسكار ويدور الحكم مداره أينما وجد ، فلا يختص الحرمة حينئذ بالخمر . وكذلك لو قال : لا تشرب الخمر لأنه

(١) وسائل الشيعة ١ / ١٥٨ ، الباب ٩ من أبواب الماء المطلق ، رقم : ١ .

(٢) سورة الإسراء: الآية ٢٣ .

(٣) أجود التقريرات ٢ / ٣٧٩ - ٣٨٠ .

(٤) نهاية الدراية ٢ / ٤٧٨ - ٤٧٩ . الهامش .

مسكر ... ولو كانت الإضافة توجب الخصوصية - فيما لو قال : لإسكاره - فهي موجبة لها لو قال : لأنه مسكر ،
لكون المسكر والإسكار كليهما مضافين إلى الخمر .

هذا ، وقد تبعه السيد الخوئي^(١) وأضاف : بأنَّ عدم الفرق بين « لأنه مسكر » و« لإسكاره » في أنَّ تمام
الموضوع للحكم هو الإسكار ولا موضوعية للخمر ، هو المتفاهم عند أهل العرف ، فمقتضى القاعدة هو
التعميم في كلا الموردين .

دفاع الأستاذ عن الميرزا

وأجاب الأستاذ عن إشكال المحقق الإصفهاني : بوجود الفرق بين « لإسكاره » و« لأنه مسكر » ، إذ الإضافة
موجودة في كليهما ، لكنَّها في الثاني

تطبيقية حيث يُطبَّق فيه العنوان الكلي على الفرد ، فكان الموضوع للحكم هو عنوان « المسكر » ولا مقيّد له ،
وحينئذ يعم الحكم غير الخمر أيضاً . أمّا في الأوّل ، فالموضوع هو الخمر وكون « الإسكار » علّةً غائيةً والتخلّف
محال ، لا ينافي موضوعية الخمر ، لأن الغاية عبارة عن « إسكاره » لا « الإسكار » ، فكانت الإضافة مقيّدة ،
ومقتضى أصالة التطابق بين الثبوت والإثبات أن يكون لإسكار الخمر خصوصية ، ألهم إلا إذا قامت القرينة على
إلغائها ، والمفروض انتفاؤها هنا ، ومن الواضح أنَّ هذه الخصوصية توجد الضيق في ناحية العلة وتحدّد المضاف
بالمضاف إليه ، بخلاف قوله : « لأنه مسكر » فإنه تطبيق لا تحديد .

وبما ذكرناه يظهر ما في الاستدلال في هامش الأجدود برواية : « إن الله لم يحرم الخمر لاسمها »^(٢) ... فإنَّ
ظاهرها بل صريحها هو الدلالة على التعميم ، وكلامنا هو فيما لا توجد قرينة على التخصيص أو التعميم .
بل إنَّ المتعارف عند العرف هو ما ذكرناه ، فلو قيل : لا تجالس زيدا جاهل لسوء خلقه ، فإنَّ هذا
الكلام لا يدلُّ على المنع عندهم من مجالسة عمرو العالم السيء الخلق ، لوجود احتمال أن سوء خلقه هو من
جهة الجهل ، فلا يسري الحكم إلى كلّ من ساء خُلقه .

فظهر أن الحق مع الميرزا في هذه المقدّمة ، فلندخل في صلب البحث :

دليل القول بتقدّم العام ونقده

وقد استدلَّ لتقدّم العام على المفهوم : بأنَّ دلالة العام ذاتية لكونها مطابقية ، ودلالة المفهوم هي
بالعرض لكونها بالإلتزام ، والدلالة الإلتزامية أضعف ولا تقبل المعارضة مع المدلول المطابقي .

وفيه :

إنه لا تفاوت بين الدالتين في مقام الدلالة والموضوعية ، وكلاهما في مرتبة واحدة في الكشف عن المراد
الجدي والمراد الاستعمالي .

(١) أجدود التقريرات ٢ / ٣٨٠ . الهامش .

(٢) وسائل الشيعة ٢٥ / ٣٤٢ - ٣٤٣ ، الباب ١٩ من أبواب الأشربة المحرّمة ، الرقم : ٢ .

وبعبارة اخرى : إن دلالة الكلام على المفهوم مستندةٌ إمّا إلى الوضع وإمّا إلى مقدّمات الحكمة ، وكذلك دلالة العام على العموم ، فهي إمّا من جهة اللفظ وإمّا من جهة مقدّمات الحكمة ، فكلاهما في مرتبة واحدة ، فالتقديم بما ذكر بلا وجه .

دليل القول بتقدّم المفهوم ونقده

واستدلّ للقول بتقدم المفهوم : بأنّ التعارض الموجود هو بين العموم والمفهوم ، وهنا مورد إعمال قواعد التعارض . هذا من جهة . ومن جهة اخرى : فإنّ المنطوق والمفهوم متلازمان بالتلازم العقلي أو العرفي ، وهما في هذه الملازمة متساويان ، ومع التلازم بينهما لا يعقل انفكاك أحدهما عن الآخر ، بل سقوط أحدهما يوجب سقوط الآخر .

وبعد ذلك : فإنه مع تقدّم العموم وسقوط المفهوم ، هل يبقى المنطوق على حاله أو يسقط ؟ أمّا بقاؤه بعد سقوط المفهوم ، فيستلزم الانفكاك ، وأمّا سقوطه أيضاً فيستلزم إجراء أحكام التعارض في غير مورد التعارض ، لأنّ المنطوق لم يكن طرفاً للمعارضة ، بل طرفها هو المفهوم ، فهذا المحذور يوجب تقديمه على العموم^(١) .

التحقيق

هو إنّ القول بأنّ عدم تقدّم المفهوم يستلزم إجراء قواعد التعارض فيما ليس طرفاً للمعارضة غير تام ، لاستحالة وقوع المفهوم طرفاً لها وعدم وقوع المنطوق ، بل المنطوق يكون كذلك وتجري قواعد التعارض . فلو قال : أكرم خدام العلماء ، دلّ بالأولوية على إكرام العلماء ، فإنّ قال : أكرم فسّاق خدام العلماء ، دلّ بالأولوية على وجوب إكرام العلماء الفساق . لكنّ العام يقول : لا تكرم الفسّاق ، وله دالتان أحدهما هو النهي عن إكرام العالم الفاسق ، والآخر النهي عن إكرام الخادم الفاسق الجاهل ، فإنه المدلول له بالأولوية . فكما كان للمفهوم حكمان إثباتي وبالأولوية ، كذلك للعام ، وعليه ، ففي جميع الموارد يوجد التعارض بين العام من جهة والمفهوم والمنطوق من جهة اخرى ، ويكون المرجع قواعد التعارض .

فإنّ كان المنطوق أخص ، جرت قواعد العام والخاص ، وإنّ كان أعمّ جرت قواعد العام من وجه . وهنا ، النسبة بين المنطوق والعموم عموم وخصوص من وجه ، ومقتضى القاعدة تقدّم الخاص ، لكونه أظهر من العام أو قرينته للعام ، وإذا تقدّم المنطوق تقدّم المفهوم لكونه اللازم المساوي له ، وإلاّ لزم التفكيك المحال كما تقدّم .

فالمفهوم مقدّم على العموم بهذا البرهان لا بما ذكر فإنه غير صحيح .

(١) أجدد التقريرات ٢ / ٢٨٣ .

وبعبارة اخرى : إنّ تقدّم المنطوق على العموم تنجيزي ، وأما معارضة العموم للمفهوم ، فهي معلّقة على عدم قرينية المنطوق للعموم أو عدم أظهريته منه ، ومن المعلوم أنّ لا تعارض بين التنجيزي والتعليقي . هذا ، ولو فرض عدم القرينية أو الأظهرية واستقر التعارض - والمفروض كون النسبة هي العموم والخصوص من وجه - فقولان : أحدهما : الرجوع إلى المرجّحات كما في المتباينين فإنّ فقدت فالتساقط أو التخيير ، والآخر : التساقط أو التخيير ، لكون الرجوع إليها خاصّ بالمتباينين . وهذا كلّ في المفهوم الموافق .

وأما المخالف ، كقوله : « خلق الله الماء ظهوراً »^(١) وقوله : « إذا كان الماء قدر كرم لم ينجسه شيء »^(٢) فوقع التعارض بين العام وبين المفهوم - والمفروض أنّ لا حكومة للمفهوم على العموم وإلاّ لتقدّم عليه ، لكنّ مورد الحكومة خارج عن البحث - فهنا صور ذكرها المحقق العراقي^(٣) :

تارة : العموم والمفهوم في كلام واحد ، واخرى : يكونان في كلامين ، وعلى كلّ تقدير : تارة تكون الدلالة في كليهما بالوضع ، واخرى : بالإطلاق ، وثالثة : في أحدهما بالوضع وفي الآخر بالإطلاق . قال : إنّ كانا في كلام واحد ، فإنّ كانت الدلالة بالوضع ، لم ينعقد ظهوراً أصلاً ، إذ لا موضوع لأصالة الظهور بل الكلام مجمل . وإنّ كانت بالإطلاق ، لم تتحقّق مقدّمات الحكمة فيهما ، لأنّ منها عدم البيان ، وكلّ واحد منهما يصلح لرفع الموضوع في الآخر ، فلا موضوع لأصالة الإطلاق .

وإنّ كانا في كلامين ، فإنّ كانت الدلالة بالوضع لم يتم محمول أصالة الظهور وإنّ تمّ الموضوع ، لأنه وإنّ تمّ لهما الظهور الوضعي ، إلاّ أنّه يسقط على أثر المعارضة ويكونان مجملين حكماً ، وإنّ كانت بالإطلاق ، فإنّه وإنّ تحقّق موضوع أصالة الإطلاق لكنّ محمولها وهو الحجية غير متحقّق .

وإنّ كانت الدلالة في أحدهما بالوضع وفي الآخر بالإطلاق ، فإنّ كانا في كلام واحد ، تقدّم ما كان بالوضع ، لأنّ الظهور الوضعي يمنع من انعقاد الإطلاق في الطرف المقابل ، لعدم كونه متوقّفاً على شيء ، بخلاف الإطلاق فمن مقدّماته عدم البيان ، والظهور الوضعي بيان في الكلام المتصل . وإنّ كانا في كلامين ، بني على المختار في باب الإطلاق وأنّ تماميته موقوفة على عدم البيان إلى الأبد أو في مجلس الخطاب ، فعلى الأول : لا يبقى ما كان بالوضع مجالاً لانعقاد الإطلاق في الطرف الآخر ، وعلى الثاني - والمفروض هو الانفصال بين الكلامين - تتم مقدّمات الإطلاق ويقع التعارض بين أصالة الظهور وأصالة الإطلاق والمرجع قواعد باب التعارض .

أورد عليه الأستاذ

أولاً : إنّ الخاص - سواء كان ظهوره وضعياً أو إطلاقياً - مقدّم على العام - وإنّ وقع الكلام في وجه تقدّمه أنّه من باب الأظهرية أو القرينية - فإنّ كانا في كلام واحد سقط ظهور العام وإنّ كانا في كلامين سقط حجية

(١) وسائل الشيعة ١ / ١٣٥ ، الباب ١ من أبواب الماء المطلق ، رقم : ٩ .

(٢) وسائل الشيعة ١ / ١٥٨ ، الباب ٩ من أبواب الماء المطلق ، رقم : ١ .

(٣) نهاية الأفكار (١ - ٢) ٥٤٦ .

العام ... وهذا ممّا لا خلاف فيه . وعليه ، فمفهوم « إذا بلغ ... » مقدّم على « خلق الله الماء طهوراً » والظهور في كليهما إطلاقي ، لكن المفهوم خاصّ ، فهو مقدّم لكونه قرينة . وإن كان ظهوره وضعياً فتقدّمه يكون بالأولوية ، فلماذا جعل الخبرين مثلاً لهذا البحث ؟

وثانياً : إن ما ذكره من عدم استقرار الظهور فيما لو كانت الدلالة فيهما معاً بالوضع أو بالإطلاق أو كانا متّصلين ، غير صحيح ، لأنه في حال كون ظهورهما وضعياً ، فإنّ الثاني يمنع من انعقاد الظهور في الأول ، لكنّ الثاني لا ينعقد له ظهور أصلاً ، لكونه مسبوقاً بالأول ، فالقول بعدم استقرار الظهور إنّما يتمّ في حال كونهما بالوضع وفي الثاني منهما خاصّةً . أمّا إذا كان ظهورهما بالإطلاق فلا ينعقد في أحدهما أصلاً ولا يصحّ التعبير بعدم الاستقرار ، لوضوح صلاحية كلّ منهما لأن يكون بياناً للآخر ، فلا تتمّ مقدّمات الحكمة في شيء منهما .

وثالثاً : إنّ الكلام في أصل كون الظهور الوضعي بياناً ، فيمتنع انعقاد الإطلاق في الطرف الآخر ، وهذا ما ذكره المحقق العراقي هنا ، والمحقق الخراساني في بحث التعارض من (الكفاية)^(١) فيما لو وقع العام والمطلق في كلام واحد ... والأصل فيه هو الشيخ الأعظم قدس سره ، من جهة أنّ الظهور الوضعي تنجيزي والإطلاقي تعليلي ولا يكون بينهما التمانع بل الأول يتقدّم . وبعبارة اخرى : الظهور الوضعي ذو اقتضاء بخلاف الإطلاقي ، وما لا اقتضاء له يستحيل أن يعارض الاقتضاء .

(قال) ولنا في ذلك نظر نقضاً وحلاً .

أمّا نقضاً ، فقد ذكروا أنّ العام لو حُفّ بمجمل سرى الإجمال إليه وسقط عن الظهور ، كما لو قال : أكرم العلماء إلاّ الفساق منهم ، وتردد الفسق بين الكبيرة والصغيرة ... فكيف أثر ما لا اقتضاء له فيما له الاقتضاء ؟

وأما حلاً ، فإنّ كلّ ظهور وضعي فهو معلّق على أنّ لا يكون محفوفاً بقرينة أو بما يصلح للقرينية أو بمجمل ، وهذا هو السرّ في سراية الإجمال في المثال المتقدم ، لأنّ المجمل - وإن كان لا يقتضاء - يصلح لإسقاط الظهور الوضعي ، ولذا لو احتفّ العام بمطلق لا ينعقد للكلام ظهور ، والدليل على ما ذكرناه هو السيرة العقلانية ، لأنّ حجّة هذه الظهورات مستندة إليها ، وفي موارد الاحتفاف كما ذكرنا لا تتعقد على الظهور بل هم يتوقّفون في مثل ما لو قال المولى : أكرم كلّ عالم ولا تكرم الفساق ، حيث النسبة العموم من وجه ، فهم في العالم الفاسق - المجمع بين العام الوضعي والإطلاقي - يتوقّفون ويعاملون الكلام معاملة المجمل .

فالتحقيق أنه في مورد احتفاف العموم بالمطلق ، لابدّ من القول بالإجمال ، خلافاً للشيخ وصاحب (الكفاية) والعراقي وغيرهم .

وعلى ما ذكر ، فالتحقيق هو إعمال قواعد التعارض في جميع موارد التعارض بين العموم والمفهوم ، إلاّ إذا كان للمفهوم حكومة على العموم كما في مفهوم آية النبأ^(٢) ، فإنّه ليس العمل بخبر العادل من السفاهة

(١) كفاية الاصول : ٤٥٠ .

(٢) سورة الحجرات : الآية ٦ .

والجهالة ، فخره خارج عن الحكم بالتبیین تخصصاً ، ولذا نصّ صاحب (الكفاية) في بحث التعارض^(١) على أن لا تعارض بين الحاكم والمحكوم ... وإلا إذا لزم لغوية العام لو تقدّم المفهوم عليه ، كما لو قدم مفهوم « إذا بلغ الماء ... » على عموم « الماء الجاري لا ينفعل بالملاقاة » فإنه يلزم لغوية أخذ « الجاري » في العموم ... ولذا يتقدّم العموم على المفهوم في مثله

وأما مقتضى القاعدة بصورة عامّة ، فهو القول بالإجمال في المتصلين وإعمال قواعد التعارض في المنفصلين ، فبناءً على القول بالترجيح - لا التخيير - فالمرجّحات وإلا فالتساقط والأصل العملي .

(١) كفاية الاصول : ٤٣٧ .

تعقب الإستثناء للجمل

لو ورد مثلاً: أكرم العلماء وتواضع للسادّة وأطعم الفقراء إلاّ الفساق منهم ، فهل يرجع الإستثناء إلى خصوص الجملة الأخيرة فقط ، أو إلى جميع الجمل المذكورة ؟

تحرير محلّ البحث :

إن أداة الإستثناء تارة اسمٌ واخرى حرف ، فإن كانت اسماً ، فلا إشكال في إمكان رجوع الأستثناء إلى الكلّ ، لكون الموضوع له الاسم عاماً ، كما يجوز أن يكون المراد طبيعة الإخراج . وإن كان حرفاً من حروف الإستثناء ، بني البحث على المختار في الموضوع له الحرف ، لأنه بناءً على كون الموضوع له عاماً يجوز رجوعه إلى الكلّ كما لو كان اسماً ، أمّا بناءً على كونه خاصاً أو أن المستعمل فيه خاص ، فيقع الإشكال في جواز رجوع الإستثناء إلى الكلّ ، لأن الإخراجات المتعدّدة من الجمل المتعدّدة نسب متعدّدة ، والحال أن مدلول الحرف هو الجزئيّ الحقيقي من الإخراج ، فلا يمكن رجوعه إلى كلّ الجمل .

وبعد ظهور محلّ الكلام ، فلا بدّ من البحث أولاً في جهة الثبوت ، فلولا تماميّة الإمكان لم تصل النوبة إلى جهة الإثبات ... فنقول :

الكلام في جهة الثبوت

قد يستظهر من بعض العامّة صحّة رجوع الإستثناء إلى الكلّ . وقال صاحب (الكفاية) ما حاصله : أنّ الاستثناء مفهوم واحد يتحقّق في مورد الإخراج من المتعدّد والإخراج من الواحد ، فالإخراج بـ« إلاّ » سواء كان من الأخيرة أو من الكلّ على وزن واحد^(١) . وأوضح المحقق الإيرواني في (التعليقة)^(٢) : بأن إخراج « الفساق » من الجملة الأخيرة أو من الجمل كلّها ، مصداقٌ لمفهوم الإخراج ، ومع المصداقية في كلا الموردین بلا فرق ، لا يفرّق بين وحدة المستثنى منه وتعدّده .

لكنّ الأستاذ تنظر في هذا الكلام : بأنّه مع وحدة المصداق كيف يعقل وحدة الخروج وتعدّد الخارج والمخرج منه ؟ إنّه بعد إخراج الفساق ، فإنّ فساق العلماء غير فساق السادة وفساق الفقراء ، كما أنّ العلماء غير السادة والفقراء ، فالإخراج والخروج - وإن كانا واحداً ، لأنّ المصدر واسم المصدر واحدٌ حقيقةً - ولكن الخارج في المثال متعدّد وكذا المخرج منه ، فالخروج أيضاً متعدّد لا محالة .

(١) كفاية الاصول : ٢٣٤ .

(٢) نهاية النهاية ١ / ٣٠١ .

وما ذكره المحقق العراقي^(١) : من أنّ هذا الإشكال إنما يتوجّه إذا كان المخرج - في مورد الاستثناء من الجمل - بنحو العام الاستغرافي مع تعدّد الإخراج ، وأمّا إذا لوحظ بنحو العام المجموعي ، كان المخرج منه واحداً والإخراج واحد ، فالإشكال مندفع .

لا يجدي ، لأنّه لا وجود خارجاً للمجموع ، بل الموجود هو الأفراد وتعدّها ذاتي ، نعم ، هو من اختراعات الذهن ، لكنّ الإستثناء يكون من الوجود الخارجي لا الاعتباري الذهني . وكذا ما ذكره السيد الحكيم^(٢) من تجويز قيام النسبة الشخصية بالمتعدّد ، بأن تكون النسبة الشخصية منحلّة ضمناً إلى نسب متعددة ، كتعلّق الوجوب بالصلاة المركّبة من أجزاء ، فإنّه ينحلّ إلى وجوبات بعدد الأجزاء .

فإنّه لا يمكن المساعدة عليه ، لأن الذات التي هي عين التشخّص والجزئية كيف تكون متعدّدة ، والتعدّد يقابل التشخّص ، فكيف يجتمعان ؟ وقياس ما نحن فيه بتعلّق الوجوب بالمتعدّد مع الفارق . لكنّ الحلّ هو بالقول بعموم الموضوع له الحرف ، كما تقدّم في محلّه .

الكلام في جهة الإثبات

وقد اختلفت كلماتهم في هذه الجهة :

تفصيل المحقق الخراساني

فقال صاحب (الكفاية)^(٣) ما ملخصه : إن القدر المتيقن من المراد هو الاستثناء من الجملة الأخيرة ، أمّا أن يكون الكلام ظاهراً في الاستثناء من الكلّ فلا ، بل هو مجمل ، ولا بدّ من الرجوع إلى مقتضى الأصل العملي في غير الجملة الأخيرة . إلّا أن يقال بحجّية أصالة العموم تعديداً ، وعليه ، فإنّ كان عموم المستثنى منه بالوضع فهو على قوّته ، وإن كان بالإطلاق لمقدّمات الحكمة فالأصل يسقط ، لأنّ كلّ واحدة من الجمل محفوف بما يحتمل القرينية وهو المستثنى .

ثم أمر بالتأمّل .

وقد ذكر وجهه في الحاشية : بأنّ المناط صلاحية أداة الاستثناء للقرينية ، ومع إجمال الكلام لا تسقط أصالة الإطلاق بالنسبة إلى غير الجملة الأخيرة .

ثم قال في الحاشية : فافهم .

وكأنه يريد الإشارة إلى عدم انعقاد الإطلاق في هذه الحالة من جهة اخرى ، وهي وجود القدر المتيقن في مقام التخاطب ، فإنّ مبناه في الإطلاق مانعية ذلك عن انعقاده .

(١) نهاية الأفكار (١ - ٢) ٥٤١ .

(٢) حقائق الاصول ١ / ٥٣٢ .

(٣) كفاية الاصول : ٢٣٥ .

وعلى الجملة ، فإنَّ صاحب (الكفاية) يفضّل في المتن ، بين ما إذا كانت أصالة الحقيقة من باب الظهور أو من باب التعبد ، فعلى الأول ، يكون الكلام مجملاً والمرجع هو الاصول العملية . أمّا على الثاني ، فالتفصيل بين ما إذا كان عموم المستثنى منه وضعياً أو إطلاقياً ، وقد عرفت كلامه في الحاشية .

وقد أورد عليه الأستاذ بما يرجع إلى الإشكال المبناي ، فإنَّ عدم وجود القدر المتيقّن في مقام التخاطب ليس من مقدّمات الحكمة ، وأنَّ كلّ ما يصلح للبيانّة عرفاً يمنع من انعقاد الإطلاق حتى الكلام المجمل ، فيكون الحاصل - بناءً على حجّية أصالة الإطلاق من باب التعبد - أنّ عموم المستثنى منه إنّ كان وضعياً فهو على قوّته ، وإنَّ كان إطلاقياً فإنَّ احتفاف الكلام بالمجمل يمنع من انعقاد الإطلاق ، والمرجع هو الاصول العملية في هذه الصورة في غير الجملة الأخيرة .

تفصيل المحقق العراقي

وللمحقق العراقي^(١) تفصيلاً على أساس مختاره في مسألة تعارض العموم والمفهوم ، فهو - وإن وافق صاحب (الكفاية) في ابتناء البحث على كون حجّية أصالة الحقيقة من باب التعبد أو الظهور - ذكر أنه تارةً : تكون الدلالة على العموم وعلى الاستثناء وضعياً ، وأخرى : هي في كليهما إطلاقية ، وثالثةً : هي على العموم بالوضع وعلى الاستثناء بالإطلاق ، ورابعةً : بالعكس .

فإنَّ كانت الدلالة في كليهما بالوضع أو بالإطلاق أصبح الكلام مجملاً ، لأنَّ الظهورات تتصادم وتسقط ، والمرجع الاصول العملية في غير الجملة الأخيرة فإنّها القدر المتيقّن .

وإنَّ كانت الدلالة على العموم بالوضع وعلى الاستثناء بالإطلاق ، كانت أصالة العموم بياناً بالنسبة إلى الاستثناء ، ويسقط الإطلاق في الاستثناء وتتحكّم أصالة العموم في كلّ الجمل عدا الأخيرة .

وإنَّ كانت بالعكس ، فإنَّ الجهة الوضعية في الاستثناء لا تبقي مجالاً لانعقاد الشمولي الإطلاقي في الجمل ، فتسقط أصالة الإطلاق في الكلّ .

وقد أورد عليه الأستاذ بما يرجع إلى الإشكال المبناي كذلك ، وحاصله : أنه كما أنّ العموم الوضعي يصلح لأنَّ يكون بياناً فيمنع من انعقاد الإطلاق في الطرف المقابل ، كذلك الإطلاق إذا حُفّ بالعموم الوضعي ، فإنه يمنع من انعقاد الظهور فيه .

ثمَّ أضاف : بأنَّ كلام المحقق العراقي هنا يناهني ما ذهب إليه في مبحث تعارض العموم والمفهوم على أساس قاعدة أنّ التعليقي لا يعارض التنجيزي ، والظهور الوضعي تنجيزي والإطلاقي تعليقي ، فسواء كان الوضعي هو المستثنى منه أو المستثنى ، فإنّه مقدّم على الإطلاقي ، والقول بأنَّ المستثنى الوضعي لا يكون بياناً للمستثنى منه الإطلاقي ، تخصيص للقاعدة العقلية المذكورة . فالقول بتصادم الظهورات فيما لو كان كلاهما إطلاقياً باطل ، لأنه لا مقتضي للظهور في هذه الصورة حتى يقع التصادم .

(١) نهاية الأفكار (١ - ٢) ٥٤٣ .

تفصيل المبرزا

وفصل المبرزا النائي^(١) بما حاصله ، إنَّ الجملة تتعدّد بتعدّد النسبة ، وهي تتعدّد بتعدّد الموضوع أو المحمول أو كليهما . وكذلك الحال في الجمل المتعقّبة

بالاستثناء ، فقد يقال : أكرم العلماء واحترمهم وأحسن إليهم إلّا الفسّاق ، فالموضوع واحد والمحمول متعدّد ، وقد يقال : أكرم العلماء والشيخ والسادات إلّا الفسّاق منهم ، فالموضوع متعدّد ، وقد يقال : أكرم العلماء وأحسن إلى السادات وأطعم الفقراء إلّا الفسّاق منهم ، فكلاهما متعدّد .

ثم إنَّ التعدّد بتعدّد الموضوع على نحوين ، فقد يذكر الموضوع في صدر الكلام ويكون التعدّد بالضمير العائد إليه ، كأن يقال : أكرم العلماء وأضفهم واحترمهم إلّا الفسّاق منهم ، وقد يتكرر الموضوع نفسه مثل : أكرم العلماء وأضف العلماء واحترم العلماء إلّا الفسّاق منهم . فإنَّ كان من قبيل الأول ، فالاستثناء يتعلّق بالكلّ ، لأنَّ الموضوع هو المستثنى منه ، وقد جاء الاستثناء ليخصّصه والضمير ليس له مرجع سواه ، فينعقد ظهور الكلام في الكلّ . وإن كان من قبيل الثاني ، فإنَّ الاستثناء من الجملة الأخيرة فقط .

أمّا إنَّ كان الموضوع واحداً والحكم متعدّد ، فالإستثناء يرجع إلى الكلّ كالصورة الأولى من الصورتين المذكورتين .

وأما إنَّ تعدّد الموضوع والمحمول كلاهما ، فالإستثناء يرجع إلى الجملة الأخيرة فقط ، لأنه مقتضى تعدّدهما .

نظر الأستاذ

قال الأستاذ : لا شك أن الملاك في ظهور الكلام هو قابليته العرفية للمعنى ، بأن يكون عندما يلقى إلى العرف كاشفاً عن معناه عندهم بلا تردّد لديهم ، وعليه ، فهل يكون تكرّر الموضوع موجباً للظهور عندهم ؟ هذا أوّل الكلام ، وعلى مدّعي انعقاد الظهور إقامة البرهان .

نعم ، الجملة الأخيرة هي القدر المتيقن في جميع الموارد ، وهذا لا كلام فيه .

نعم في صورة تعدّدهما يستقر الظهور العرفي في الرجوع إلى الجملة الأخيرة فقط كما ذكر . وأما في الصورة السابقة فمقتضى القاعدة هو الرجوع إلى الاصول العملية لتردّد أهل العرف وتحيرهم .

(١) أجود التقريرات ٢ / ٣٧٥ - ٣٧٧ .

تخصيص الكتاب بخبر الواحد

لا خلاف بين الأصحاب في تخصيص خبر الواحد لعموم الكتاب ، وقد نقل الخلاف عن بعض العامة^(١) ، فأقيم الدليل على الجواز في كتب الخاصة .

كلام الكفاية

فقد ذكر المحقق الخراساني^(٢) : بأنَّ الحق هو الجواز ، ثم استدَلَّ بسيرة الأصحاب إلى زمن الأئمة الأطياب عليهم السلام ، وأبطل احتمال كون كلِّ تلك الأخبار محفوظة بالقرينة . ثم ذكر أنه لولاه لزم إلغاء خبر الواحد بالمرّة أو ما بحكمه ، ضرورة ندرة خبر لم يكن على خلافه عموم الكتاب لو سلّم وجود ما لم يكن كذلك .

نقد ما استدل به للعدم

ثم تعرّض لما يستدل به للقول بعدم الجواز ، وهي وجوه أربعة :
الأول : إنه إذا جاز تخصيص الكتاب بخبر الواحد ، جاز نسخه به كذلك . والتالي باطل بالإجماع فالمقدّم مثله . ووجه الملازمة : هو أن النسخ أيضاً تخصيصٌ لكنّه يرجع إلى الأزمان والتخصيص يرجع إلى الأفراد .
والجواب : بالفرق من جهة الإجماع ، فإنّه قائم في النسخ على العدم ، أمّا في التخصيص فهو قائم على الجواز بين القائلين بحجية خبر الواحد .

الثاني : إن الدليل على حجّية خبر الواحد هو الإجماع ، وهو دليل لبيّ يؤخذ بالقدر المتيقن منه ، وهو غير المخالف لعموم الكتابي ، ولو بالعموم والخصوص المطلق .
والجواب : لا إجماع على حجّية خبر الواحد .
وعلى فرضه ، فالدليل على حجّيته غير منحصر به .
وإن الأخذ بالقدر المتيقن ، إنّما يكون من الإجماع التعبدي ، والإجماع على حجّية خبر الواحد إنّ كان ، فهو مستند إلى الأخبار والسيرة .

ثم إنّ الإجماع قائم على تخصيص الكتاب بخبر الواحد ، فأين القدر المتيقن من الإجماع على حجّية خبر

الواحد ؟

الثالث : الأخبار الكثيرة الآمرة بطرح كلِّ خبر خالف الكتاب^(٣) ، أو أنه زخرف^(١) ، أو أنه مما لم يقل به الأئمة عليهم السلام^(٢) .

(١) انظر : المستصفي في علم الاصول للغزالي ٢ / ١١٤ .

(٢) كفاية الاصول : ٢٣٥ .

(٣) وسائل الشيعة ٢٧ / ١١٠ ، الباب ٩ من كتاب القضاء ، أبواب صفات القاضي ، رقم ١٠ .

والجواب : إنَّ المخالفة بالعموم والخصوص المطلق ليست مخالفةً عرفاً ، بل الخاص عند أهل العرف قرينة على العام ، وليس بين القرينة وذيها مخالفة ، فالأخبار المذكورة مختصة بالمخالفة على وجه التباين . قاله صاحب (الكفاية) وغيره^(٣) .

إلا أن الأُستاذ تنظَّر في هذا الجواب - في الدورة اللاحقة - بما حاصله : أن المخالفة بالعموم والخصوص المطلق هو بالسلب والإيجاب ، فإمَّا يكون الكتاب دالاً على العموم موجبة كليّة فيأتي الخبر على خلافه بصورة السالبة الجزئية ، وإمَّا يكون بالعكس ، ومن الواضح أن السلب والإيجاب متناقضان بحكم العقل والمتناقضان لا يجتمعان ، فكيف يكون الجمع بين العام والخاص عرفياً ؟ وكيف يدعى عدم المخالفة عرفاً بين العام والخاص المطلق ؟

هذا أوّلاً .

وثانياً : إنه قد أطلق عنوان المخالفة على موارد العموم والخصوص المطلق في أخبار باب التعارض ، كصحيحة القطب الراوندي « ما وافق الكتاب فخذوه وما خالف فدعوه »^(٤) وكمقبولة عمر بن حنظلة^(٥) ، إذ ليس المراد من المخالفة هذه التباين ، وإلا لم تصل النوبة إلى التعارض والترجيح ... وحمل هذا الإستعمال على المجاز غير صحيح لعدم العناية .

فالأولى : أن يقال بشمول « المخالف » للخاص المطلق بالنسبة إلى العام الكتابي ، لكن علمنا بصدور الأخبار المخالفة بالعموم والخصوص المطلق عنهم عليهم السلام يوجب حمل كلمة المخالف في مثل « ما خالف كتاب الله فهو زخرف » على المخالفة بالتباين . وأيضاً ، فإنَّ الأخبار الواردة في باب التعادل والتراجيح دليل على أن المخالف للكتاب حجة ، غير أنَّ الموافق له لدى التعارض بينهما هو المقدم ، فالمخالفة هذه بالعموم والخصوص المطلق لا التباين ، لأنَّ المباين ليس بحجة مطلقاً .

الرابع : إنَّ العام الكتابي قطعيّ الصدور وخبر الواحد ظنيّ ، وتخصيص الكتاب به رفع اليد عن العلم بالظن وهو غير جائز .

والجواب : إنَّه من حيث السند ، لا كلام في قطعية الكتاب وظنيّة خبر الواحد ، لكنَّ الكلام ليس في جهة السند ، بل في الدلالة ، وليست دلالة الآية العامّة في معناها بقطعية ، فإنَّ أصالة الظهور في العام ظنيّة كما هي في طرف الخبر ، فلا يقع التعارض بين القطعي والظنيّ ... وحينئذ نقول : بأنَّ انعقاد الظهور في طرف العام

(١) وسائل الشيعة ٢٧ / ١١١ ، الباب ٩ من كتاب القضاء ، أبواب صفات القاضي ، رقم ١٤ .

(٢) وسائل الشيعة ٢٧ / ١١١ ، الباب ٩ أبواب صفات القاضي ، رقم ١٥ .

(٣) كفاية الاصول : ٣٣٧ .

(٤) وسائل الشيعة ٢٠ / ٤٦٤ ، الباب ٢٠ من أبواب يحرم بالمصاهرة ونحوها ، رقم ٣ و ٤ .

(٥) وسائل الشيعة ٢٧ / ١٣٦ ، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي ، رقم ١ .

الكتابي معلق على عدم وجود القرينة على الخلاف ، وقد تقدّم أن الخبر قرينة ، فلا ينعقد الظهور في العام بل يتقدّم الخبر عليه .

وعلى الجملة ، فإنه لا تنافي بين المدلولين ، ودليل حجّية الخبر يتقدّم بالحكومة على أصالة العموم في طرف الكتاب ، لكونه أصلاً معلقاً على عدم وجوب الخاصّ وجداناً أو تعبدّاً ، ولو قيل بالتعارض بين عموم الكتاب وما ورد في الكتب المعتبرة من المخصّصات ، لزم سقوط عمدة الأخبار كما قال الميرزا^(١) .
وأما ما أفاده تلميذه المحقق في الهامش من أن العمومات الكتابية في مقام التشريع لا البيان ، فلا يقع التعارض بينها وبين الأخبار .

ففيه : إن عدّة منها في مقام البيان يقيناً ، ويشهد بذلك استدلال الأئمة عليهم السّلام بطواهرها في كثير من الموارد ، كاستدلاله عليه السلام بظاهر قوله تعالى (فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ)^(٢) كما في معتبرة عبيد بن زرارة^(٣) .

وأيضاً ، فلولا كون (أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ)^(٤) في مقام البيان ، لكان البحث عن تخصيصه بمثل « نهى النبي عن بيع الغرر »^(٥) لغواً ، وكذلك يلزم لغوية البحث عن تخصيص (حَرَّمَ الرِّبَا)^(٦) بما ورد في الأخبار من^(٧) حليّته ، وكذا الكلام في (أَوْفُوا بِالْعُقُودِ)^(٨) و (إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ)^(٩) ونحو ذلك .

على أن المحقق المذكور ، قد تمسّك في غير موضع من بحوثه الفقهية بطواهر تلك العمومات والإطلاقات ، كما في مسائل الحج والجهاد والخمس وغيرها .

(١) أجود التقريرات ٢ / ٣٩٠ - ٣٩١ .

(٢) سورة البقرة: الآية ١٨٥ .

(٣) وسائل الشيعة ١٠ / ١٧٦ ، الباب ١ من أبواب وجوب الإفطار في السفر في شهر رمضان ، رقم : ٨ .

(٤) سورة البقرة : الآية ٢٧٥ .

(٥) وسائل الشيعة ١٧ / ٤٤٨ ، الباب ٤٠ من أبواب آداب التجارة ، رقم ٣ .

(٦) سورة البقرة: الآية ٢٧٥ .

(٧) وسائل الشيعة ١٨ / ١٣٥ ، الباب ٧ من أبواب الربا ، رقم ١ و ٢ .

(٨) سورة المائدة: الآية ١ .

(٩) سورة النساء : الآية ٢٩ .

دوران الأمر بين التخصيص والنسخ

لو ورد دليل عام ، ثم جاء دليل آخر ، ووقع الشك والتردد في أنه مخصّص للعام أو ناسخ لحكمه ، فما هو مقتضى القاعدة ؟ وما هو مقتضى الأصل العملي ؟

مورد البحث المخصص المنفصل

وفائدة هذا البحث وأثره العملي معلوم ، لوضوح الفرق بين النسخ والتخصيص .
ثم إنّ من الأخبار عن الصادق عليه السلام - مثلاً - ما هو عام ونجد فيها عن الإمام من بعده نصّاً في نفس الموضوع يخالفه في الحكم ، فإن كان مخصّصاً له لزم القول بجواز تأخير البيان عن وقت الحاجة ، وإن جعلناه ناسخاً ، لزم القول بجواز النسخ بعد النبي صلى الله عليه وآله .
وبما ذكرنا ظهر : أنّ مورد البحث هو ما إذا كان الدليل الثاني منفصلاً ، لأنّه إن كان متصلاً بالعام منع من انعقاد الظهور إلّا في المتأخر فهو مخصص له ، ولا حكم آخر حتى يكون ناسخاً له .

ويقع البحث في مقامين :

المقام الأول (في مقتضى الأدلة)

وللمنفصل صور :

الصورة الاولى ما إذا كان العام سابقاً ، وقد جاء الدليل الآخر قبل وقت العمل بالعام ، فهنا قولان : أحدهما : بطلان النسخ ، لأنّ النسخ قبل حضور وقت العمل بالعام وفعليّة الحكم ، يستلزم لغويّة جعل الحكم المنسوخ ، فالنسخ قبل حضور وقت العمل باطل .

والثاني : الجواز ، وبه قال المحققان النائيني والعراقي .

أمّا الميرزا^(١) ، ففصل بين القضية الحقيقية والخارجية ، فأجازه في الحقيقية ببيان أن قوام الحكم فيها هو بفرض وجود الموضوع والشرط لا بخارجيته ، والفرض كاف لتحقيق الحكم ، فهو موجود ويقبل النسخ .

وأما العراقي ، فأفاد بأنّه إن كان حقيقة الحكم في القضايا الشرعية ، هو الملازمة بين الموضوع والحكم - كما عليه المشهور - فالمجوعول في (وَبَلَّغْ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا)^(٢) هو الملازمة بين الحج والإستطاعة - فإنّ رفع الملازمة قبل تحقّق ما يتوقّف عليه الحكم جائز ، بناءً على رجوع الواجب المشروط إلى الواجب المعلق ، بأن يكون الوجوب فعليّاً وظرف الإمتثال بعد ، فيجوز النسخ لارتفاع الحكم بعد وجوده .

(١) أجدد التقريرات ٢ / ٣٩٤ - ٣٩٥ .

(٢) سورة آل عمران : الآية ٩٧ .

وإن كان حقيقة الحكم ، هو الإرادة المبرزة - كما هو المختار عند المحقق العراقي - وأن الإرادة عندما تبرز ينتزع منها الحكم أي الوجوب - كما أن الكراهة المبرزة ينتزع منها الحرمة - فالمفروض وجودها حتى مع عدم وجود الشرط لها المنوطة به .

فسواء قلنا بمسلك المشهور في حقيقة الحكم أو بمسلك المحقق العراقي ، فإنه من الجائز رفع حكم العام قبل وقت العمل به ... فالنسخ جائز ، لأنه بناءً على مسلك المشهور الملازمة موجودة وإن لم يتحقق طرفاها كما في (تَوَ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا)^(١) ، وبناءً على مسلكه ، فالإرادة أو الكراهة موجودة كما هو الفرض .
فتلخص : جواز النسخ عند الميرزا والعراقي في الصورة المذكورة .

وعلى هذا ، فلا يرد الإشكال^(٢) بلزوم اللغو في جعل العام ، لأن الحكم إن كان الإرادة ، فإنها قبل وجود الموضوع وشرطه موجودة قهراً ، فلا يتوجه الإشكال بأن رفع الحكم لغو ، نعم ، يمكن الإشكال في كون حقيقة الحكم هو الإرادة ، لكنه مبنائي .

لكن التحقيق هو عدم جواز النسخ قبل حضور وقت العمل ، سواء في القضية الحقيقية أو الخارجية ، لأن الإنشاء فعل اختياري للمولى ، هو لا يكون بلا داعي ، فإن أنشأ الحكم بداعي البعث ، فإن إنشائه في ظرف عدم إمكان الإنبعاث من الباعث الملتفت محال عقلاً ، والمفروض هنا كذلك ، لفرض عدم تحقق الموضوع والشرط له ... فما ذكره المحققان مردود بهذا الوجه لا بإشكال لزوم اللغو ... فالنسخ باطل ويتعين التخصيص .

الصورة الثانية ما إذا كان العام سابقاً ثم جاء الدليل الآخر بعد حضور وقت العمل .

وقد فصل المحقق الخراساني - تبعاً للشيخ - بين ما كان صادراً لبيان الحكم الواقعي ، فالمتأخر ناسخ لا مخصّص ، لأنه يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة . وما كان صادراً لا من أجل بيان ذلك بل هو حكم ظاهري يكون مرجعاً عند الشك ، فالمتأخر مخصّص له ، لعدم لزوم تأخير البيان عن وقت الحاجة .

فهذا تفصيل الشيخ و(الكفاية) ، وعليه العراقي والحائري والبروجردي .

إلا أن الكلام في قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة ، وأنه بنحو الإقتضاء أو العلة التامة ... والظاهر أنه بنحو الإقتضاء ، فقد يتأخر البيان عن وقت الحاجة لمصلحة فينتفي القبح حينئذ ... كما هو الحال في الكذب ، فإن قبحه إقتضائي وليس علة تامة له ، بل قد يكون حسناً .

وإذا كان قبح التأخير اقتضائياً ارتفع المانع عن أن يكون الدليل المتأخر مخصّصاً للعام فيما إذا كان لبيان

الحكم الواقعي ... في كل مورد احتمال كون التأخر لمصلحة ... لكن هذا بوحده لا يكفي لتعين التخصيص .

(١) سورة الأنبياء: الآية ٢٢.

(٢) أجود التقريرات ٢ / ٣٩٥ . الهامش .

ولذا قالوا بتعيين التخصيص من جهة أن نسبة الخاص إلى العام نسبة القرينة إلى ذبيها ، فالمتقضي لأن يكون الدليل الآتي بعد العام مخصصاً له موجود ، وقد عرفت انتفاء المانع - وهو لزوم تأخير البيان عن وقت الحاجة - باحتمال وجود مصلحة للتأخير من تقيّة ونحوها

إلا أن الأستاذ تنظر - في الدورة اللاحقة - في قرينة الخاص للعام إن لم يكن متصلاً ، لأن العرف لا يرى المنفصل قرينة ، بل يجعله ناسخاً ، ولا أقل من التوقف ، فهذا الوجه لا يجدي لتعيين التخصيص . وكذا ما ذهب إليه الميرزا من أن أصالة العموم في العام لا تتم إلا بتوقّف مقدمات الحكمة في المتعلّق ، ووجود الدليل بعده مانع من تماميتها لاحتمال القرينية ، فالنسخ متوقف على تمامية أصالة العموم في العام ، وهذا أول الكلام ، فيتعين التخصيص .

لأنّ توقّف أصالة العموم - كأصالة الإطلاق - على مقدمات الحكمة ، غير تام ، بل إنّ ألفاظ العموم بذاتها تدلّ على الشمول والاستيعاب .

فالوجه الصحيح لتعيين التخصيص هو ما ذهب إليه المحقق الإصفهاني من أن كلام الأئمة عليهم السلام واحد ، فكأن ما صدر من الإمام الباقر وما صدر من الإمام الرضا - عليهما السلام - صادران في مجلس واحد ... فإذا كان الأئمة بحكم الواحد وكلامهم بحكم الكلام الواحد ، جرى في كلماتهم حكم المخصّص المتصل ... ويشهد بذلك ما ورد عنهم من جواز نسبة ما سمع من أحدهم إلى غيره^(١) .

الصورة الثالثة أن يرد الدليل الخاص ثم يرد العام قبل حضور وقت العمل بالخاص . وفي هذه الصورة قالوا بتعيين تخصيص الخاص للعام بلا إشكال ، إمّا للزوم اللغويّة وإمّا لاستحالة البعث مع عدم إمكان الإنبعث . **الصورة الرابعة** أن يرد الخاص ثم العام بعد حضور وقت العمل بالخاص ، فهل يتخصّص العام بالدليل المتقدم عليه أو يكون ناسخاً لذلك الدليل ؟ والثمرة واضحة ، لأنّه بناءً على الأوّل لابدّ من العمل على طبق الخاص ، وبناءً على الثاني يكون العمل على طبقه ثم على العام من حين وروده . ذهب في (الكفاية) إلى تقدّم التخصيص لكثرتة في الشريعة حتى اشتهر أنه ما من عامٍ إلا وقد خص ، ولندرة النسخ قبل انقطاع الوحي وأمّا بعده فلا نسخ .

وأما ما ورد في الصحيح من أن الحديث ينسخ كما ينسخ القرآن ، ولذا يؤخذ بالخبر الوارد عن الإمام المتأخر ، وعليه مشى مثل الشيخ الصدوق في الخبرين المتنافيين ، مرجحاً المتأخر على المتقدم زماناً ، فقد أوضح الأستاذ : بأنّ معنى « النسخ » فيه يختلف عن النسخ الإصطلاحي ، ولذا لم يجعل التأخر من المرجّحات في باب التعادل والتراجيح . والتفصيل موكول إلى هناك .

وعلى كلّ حال ، فإنّ دعوى (الكفاية) مستندة إلى ندرة النسخ في زمان الوحي وأنه بعد انقطاعه لا نسخ .

(١) كفاية الاصول : ٢٣٧ .

وقد أورد عليه الميرزا بوجهين^(١) :

الأول : إنه لما وقع الشك في أنّ حرمة إكرام الفاسق باقية إلى زمان ما بعد العامّ المتأخر عنه ، أو أن الحكم المذكور ينقطع بمجيء العام ، فإنّ مقتضى الإستصحاب بقاء حكم الخاص ، وإمّا يحتاج إلى التمسك بالإستصحاب لإبقاءه ، لأنّ استمرار الحكم في الزمان وإن كان من الامور المتفرّعة على الحكم ، ولكن ذلك موقوف على وجوده ، والمفروض دوران الأمر بين وجوده مخصّصاً للعام أو زواله بنسخ العام له ، فكان الموجب للبقاء هو الأصل العملي ، أي الإستصحاب . لكنّ هذا الإستصحاب محكوم بالدليل وهو أصالة العموم ؛ فما ذهب إليه صاحب (الكفاية) من التخصيص مردود .

إشكال الأستاذ

وقد أشكل عليه الأستاذ بوجهين : **الأول :** إنّ بقاء واستمرار الحكم ليس من متفرّعات الحكم بل من خصوصيات وجوده ، فالحكم إمّا موجودٌ وإمّا زائل ، لا أنّه موجود فهو مستمرٌ وباق . **والثاني :** أنّه لو لم يكن دليل الحكم متكفلاً للبقاء والاستمرار له للزم الإهمال المحال ... لأنّ الحاكم عندما يجعل الحكم ، إمّا يجعله على وجه البقاء والاستمرار وإمّا يجعله لا على هذا الوجه ، وأمّا أنّ لا يدري أن حكمه على أيّ وجه فهذا محال ... هذا ، ومقتضى الإطلاق في الجعل أنّ يكون على وجه الإستمرار والبقاء إلى أن يقوم الدليل على الإنتفاء والزوال ... وإذا كان كذلك ، فالإطلاق هو المقتضي للبقاء ، وهو أصلٌ لفظي - ولا تصل النوبة إلى التمسك بالإستصحاب - لكن الأصل اللفظي في البقاء مقدّم على أصالة العموم ، لندرة النسخ وشيوع التخصيص ، فيتقدم الأصل اللفظي الإطلاقي على الأصل اللفظي الوضعي . وهذا ما أشار إليه المحقق الخراساني في كلامه .

الثاني : إن الشك في بقاء حكم الخاص المتقدم ، مسبّب عن الشك في عموم العام المتأخر ، وبجريان أصالة العموم في العام يرتفع الشك في بقاء حكم الخاص ولا يحكم باستمراره ، بل هو منقطع بالعام .

إشكال الأستاذ

إنه كما يكون ملاك السببية والمسببية في الامور التكوينية هو العلية والمعلولية ، فإنّه في الامور التشريعية هو الموضوعية والحكمية ، بأن يكون الأصل في الموضوع سببياً وفي الحكم مسببياً ، وليس بين العام والخاص هذه النسبة ، بل هما دليان مستقلان ، يقول أحدهما بوجود إكرام كلّ عالم ، والآخر يقول بحرمة إكرام الفساق من العلماء ، فذاك عام وهذا مطلق مقيد بزمان من الأزمنة ، ولا بدّ من رفع اليد عن أحدهما لعدم إمكان الجمع بينهما ... فلا سببية ومسببية أصلاً ... بل مقتضى القاعدة - كما في (الكفاية) - تقديم دليل الخاص ، والنتيجة هي التخصيص لما ذكره .

أللهم إلا أنّ يشكل عليه : بأن ندرة النسخ غير كافية للترجيح ، لأنّ غاية الأمر - بناءً على أنّ الشيء يلحق بالأعم الأغلب - هو الظن بتعيّن التخصيص ، ولا دليل على اعتبار هذا الظن .

(١) أجود التقريرات ٢ / ٣٩٩ .

كما أنّ جعل ندرة النسخ وشيوع التخصيص قرينةً عرفيةً لتقدّم التخصيص - كما أفاد في (الكفاية) - غير تام ، لعدم عرفية هذه القرينة .

ويبقى الوجه الذي اعتمده المحقق الإصفهاني لتقديم الخاص ، وقد أوردناه سابقاً ، وأمّا النسخ فلا يثبت إلا بالخبر المتواتر ، وكلامنا في خبر الواحد ، فيتعيّن التخصيص .

بل بناءً على عدم ثبوت النسخ بخبر الواحد ، ينتفي موضوع البحث رأساً ، لأنه حينئذ لا يقع الدوران بين النسخ والتخصيص حتى نبحت عن وجه التقديم .

وفي (المحاضرات)^(١) : التفريق بين نظر العرف ونظر الشرع ، بأنّ أهل العرف يرون العام المتأخّر ناسخاً ، أمّا في الشرع ، فإنّ الخاص يتقدّم ويكون بياناً للحكم من الأوّل .

وأورد عليه الأستاذ : بأنّ كون العام ناسخاً يتوقّف على عدم القرينة العرفية للخاص بالنسبة إلى العام ، والسيد الخوئي من القائلين بالقرينة كما في كتاب (المحاضرات) نفسه .

وهذا تمام الكلام في المقام الأوّل .

المقام الثاني (في مقتضى الأصل العملي)

فلو وصل الأمر إلى الأصل العملي فما هو مقتضاه ؟

أمّا إذا كان الخاص مقدّمًا ووصل الحال إلى الشك لعدم المرجح ، فالأصل هو الإستصحاب ، لأنّنا مع مجيء العام نشكّ في بقاء حكم الخاص ، فنستصحب بقائه ويتقدّم على العام ، والنتيجة التخصيص ... ولا يخفى أنه مبني على جريان الإستصحاب في الأحكام الكلية الالهية كما هو المختار .

وأما إذا تقدّم العام ، فتارةً : يكون حكم الخاص مناقضاً لحكم العام ، كما لو قال يجب إكرام كلّ عالم ، ثم قال : لا يجب إكرام العالم الفاسق . وأخرى : يكون ضدّاً له ، كأن يقول : يجب إكرام كلّ عالم ، ثم يقول : يحرم إكرام العالم الفاسق .

فإنّ كان نقيضاً له ، حكم بالتخصيص بمقتضى استصحاب عدم وجوب إكرام العلماء الفسّاق أزلماً ، لعدم وجوب إكرامهم قبل ورود العام ، فلمّا ورد وجب إكرامهم إلى حين ورود الخاص ، فإذا ورد الخاص بعده ودار الأمر بين النسخ والتخصيص ، وشككنا في تبدّل حكم إكرام العلماء الفسّاق من عدم الوجوب إلى الوجوب ، نستصحب عدم الوجوب الثابت أزلماً ، وتكون النتيجة التخصيص .

وإنّ كان ضدّاً له ، فإنّ كان التضادّ بالوجوب والحرمة ، بأنّ يفيد العام وجوب إكرام العلماء ، والخاص حرمة إكرام الفسّاق منهم ، فلا مجرى لاستصحاب إكرام الفسّاق ، لعدم الشك في عدم جواز إكرامهم ، سواء كان الخاص المتأخّر ناسخاً أو مخصّصاً ، كما لا يخفى . نعم ، إن كان مخصّصاً فالحرمة من أوّل الأمر وإنّ كان ناسخاً فمن حين وروده .

(١) محاضرات في اصول الفقه ٤ / ٤٩٠ .

وإن كان التضادّ لا بالوجوب والحرمة ، كأنّ يفيد العام الوجوب أو الحرمة ، ويفيد الخاص الكراهة أو الإستحباب ، فذهب المحقق العراقي إلى إمكان جريان الإستصحاب (قال) : لو كان مفاد العام هو وجوب الإكرام أو حرمة ، وكان مفاد الخاص المتأخر استحباب الإكرام أو كراهته ، أمكن دعوى جريان حكم التخصيص بمقتضى استحباب عدم المنع السابق ، حيث أنه بالأصل المزبور مع ضميمة رجحانه الفعلي أو المرجوحية الفعلية ، أمكن إثبات الكراهة أو الإستحباب . فتأمل^(١) .

وعلى الجملة ، فإنّ العام إن كان ظاهراً في الوجوب ، فبعد ورود الخاص بعده ، نشكّ في بقاء الوجوب - لأن الخاص إن كان ناسخاً فالعام دالّ على الوجوب وإن كان مخصّصاً فلا ، بل الاستحباب - فيمكن استحباب عدم الوجوب . وكذا الكلام فيما لو كان العام ظاهراً في الحرمة وكان مفاد الخاص هو الكراهة .

وفيه :

لكن الإشكال هو : إنّه بعد ورود الخاص لا شك في الإستصحاب ، سواء كان ناسخاً أو كان مخصّصاً ، نعم ، إن كان ناسخاً فمن الآن وإن كان مخصّصاً فمن الأوّل ، ومع عدم الشكّ كيف يستصحب عدم الوجوب ؟ ولعلّ هذا وجه الأمر بالتأمّل .

وقد يقصد هذا المحقق بيان الحكم في الزمان الفاصل بين العام والدليل المتأخر ، بأنه إن كان مخصّصاً كان إكرام الفاسق من العلماء في الزمان الفاصل مستحبّاً ، وإن كان ناسخاً لحكم العام ، دلّ العام على وجوب الإكرام في الزمان المزبور ، فالرجحان على كلّ حال ثابت .

بقي الكلام فيما لو جهل التاريخ

وإنما نحتاج إلى معرفة تاريخ ورود العام والخاص ، وأنه قبل حضور وقت العمل أو بعده ، من جهة قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة ، وأمّا بناءً على عدم قبحه إن كان لمصلحة ، فلا حاجة . كما تقدّم .
قال في الكفاية : وأمّا لو جهل وتردد بين أن يكون الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام وقبل حضوره ، فالوجه هو الرجوع إلى الاصول العملية^(٢) .

وقد أشكل عليه^(٣) : بأنّ في فرض ورود الخاص متأخراً ، لا يبقى شكّ - سواء كان ناسخاً أو مخصّصاً - حتى يرجع إلى الأصل العملي ، وأمّا في الفاصل الزماني - إن كان للأصل أثر - فالمرجع هو أصالة العموم ، للشك في التخصيص . فأين مورد الأصل العملي ؟

وأجاب الأستاذ :

بأنّ مجرى الأصل هو الفاصل بين العام والدليل المتأخر ، لكنّ ليس المرجع هو العام ، لأنّ أصالة العموم في الحقيقة هي أصالة عدم التخصيص ، فالمرجع هو الأصل العملي ...

(١) نهاية الافكار (١ - ٢) ٥٥٣ .

(٢) كفاية الاصول : ٢٣٨ .

(٣) نهاية النهاية ١ / ٣٠٥ .

وقياسه ما نحن فيه على مورد المجمل المررد بين الأقل والأكثر مفهوماً ، وأنه يؤخذ بالقدر المتيقن من الخاص ويتمسك بعموم العام في الزائد عليه .

في غير محلّه ، لدوران الأمر هناك بين الأقل والأكثر ، أما هنا فالأمر دائر بين المتباينين ، لأننا نعلم إجمالاً بأحد الأمرين إمّا النسخ وإمّا التخصيص ، فلو اريد التمسك بأصالة العموم لحلّ العلم الإجمالي هذا ، كان معناه انحلال العلم الإجمالي بأصالة عدم التخصيص ، لكن أصالة عدم النسخ تعارض أصالة عدم التخصيص .

وهذا تمام الكلام في الخاص والعام .

المقصد الخامس

المطلق والمقيد

تعريف المطلق

قال في (الكفاية)^(١) :

عرّف المطلق بأنه ما دلّ على شائع في جنسه .

وقد أشكل عليه بعض الأعلام بعدم الإطراد أو الإنعكاس ، وأطال في النقض والإبرام .

وقد نبّهنا في غير مقام على أنّ مثله شرح الاسم

أقول :

إن ما ذكره رحمه الله هو الصحيح ، فالأولى الإعراض عن التعاريف المذكورة للإطلاق والتقييد ، لكنّ المهمّ الذي لم ينبّه عليه صاحب (الكفاية) هو : إنّ هذا البحث بحثٌ معنويّ وليس بلفظي ، لأنّ موضوع البحث في باب الإطلاق والتقييد هو شموليّة مفهوم المطلق وأنه هل هو بالوضع أو بمقدّمات الحكمة ؟ هذا هو الموضوع ، فلا علاقة له بمفهوم لفظ « المطلق » ولفظ « المقيد » .

هذا ، وعمدة ما يقع موضوعاً لبحث المطلق والمقيد هو « اسم الجنس » ، فالبحث يدور عن أنّ اسم الجنس ممّا يقع موضوعاً لحكم من الأحكام الشرعية هل يُقصد منه الإرسال والشمول والسريان أو لا ؟ وإذا كان كذلك ، فهل هو بالوضع أو بمقدّمات الحكمة ؟

ومن ذلك يظهر أنّ المراد من لفظي الإطلاق والتقييد - في البحث - هو المعنى اللغوي فيهما .

مقدّمات

ولابدّ من بيان أمور قبل ورود في البحث :

الأمر الأول : إنّ المعنى المبحوث عنه في الباب له أقسام ، فهو إمّا حرفي وإمّا اسمي .

أمّا المعنى الحرفي ، فإنه إمّا يدخل في البحث ، بناءً على كون الوضع فيه عامّاً والموضوع له عام ، وأمّا بناءً على كون الموضوع له خاصّاً وأنه جزئي حقيقي ، فإنّ الجزء الحقيقي لا يقبل التوسعة والتضييق ، نعم ، هو قابل لبحث الإطلاق والتقييد بمعنى آخر مطروح في بحث الواجب المشروط .

وأمّا المعنى الاسمي ، فهو تركيبّي وأفرادي .

(١) كفاية الاصول : ٢٤٣ .

أما التركيبي، كما في الجُمْل، حيث يبحث عن أنْ إطلاق صيغة الأمر هل يقتضي العينية والنفسية والتعينية أو لا؟ والجملة الشرطية هل يقتضي إطلاقها الإنتفاء عند الإنتفاء أو لا؟ وهذا القسم خارج عن البحث، لأنّ الدلالة على الإطلاق والتقييد فيه إما يكون على أثر الخصائص المأخوذة في الكلام، كما يقال: الإطلاق في مقابل «أو» والإطلاق في مقابل «الواو». وأما الأفرادي، فهو إمّا علم للشخص وإمّا علم للجنس. لكنّ الإطلاق والتقييد في علم الشخص أحوالي، فإنّ لـ«زيد» مثلاً أحوالاً كثيرة، من القيام والقعود والصحة والمرض والغنى والفقر... لكنّ الخلاف المشهور في حقيقة الإطلاق بين سلطان العلماء^(١) وغيره - كما سيأتي - غير آت في الإطلاق الأحوالي، نعم، يكون هو المرجع في المسائل الفقهية، وهذا أمر آخر. فتبيّن: أن موضوع البحث ومورد النقض والإبرام هو علم الجنس كالإنسان ونحوه. فالحاصل: إن موضوع البحث هو المعنى الاسمي الأفرادي لا الأحوالي. الأمر الثاني: إنه لما كان دخول اللابشرية وعدمه في حيّز المعنى مورد البحث بين الأعلام كما سيأتي، فلا بدّ من فهم معنى البشرط واللابشرط في موارد استعمال هذين الإصطلاحين وغيرهما في كلماتهم، فنقول: لقد استعمل هذه الاصطلاحات في ثلاثة موارد:

الأول: الوجود

فقد قسّموا الوجود إلى: «بشرط لا» و«لا بشرط» و«بشرط». فقالوا: بأنّ الأوّل هو وجود الباري عز وجل، فهو وجود بشرط لا عن جميع الحدود، لأنه وجود مجرد عنها، لأنّ الحدود تنشأ من الماهية ولا ماهية هناك. والثاني هو: الوجود المنبسط والإضافة الإشراقية والرحمة الواسعة الحسينية وكنّ البسيطة، وهذا الوجود فعل الباري، ويعبّر عنه في العرفان بالاسم الأعظم. والثالث: هو الوجود المضاف إلى الماهيات، كوجود الإنسان. الثاني: الجنس والفصل.

أي: اللابشرط والبشرط لا في باب الحمل، وذلك أنّ الموجودات الخارجيّة ذات الآثار، كالإنسان والبقر وغيرهما، لها جهة اشتراك تصدق على أنواع مختلفة وجهة اختصاص كالحيوانية والناطقية. فالحيوان - مثلاً - إنّ لوحظ لا بشرط عن قابلية الحمل كان «جنساً» وقابلاً للحمل فتقول: الإنسان حيوان، والبقر حيوان وهكذا. وكذلك الجهة الاختصاصية، فإنّها إذا لوحظت لا بشرط عن قابلية الحمل والاتحاد مع الجنس كانت «فصلاً».

(١) هو: السيد الأجل الحسين بن ربيع الدين محمّد الحسيني الأملي الإصبهاني المتوفى سنة ١٠٦٤.

ولو لوحظ الجنس والفصل بلحاظ البشروط لا عن الحمل ، لم يقبل الفصل لأن يحمل على الجنس ، وفي هذه الحالة يعبرون عن الجنس بالماذة وعن الفصل بالصورة .

الثالث : الأوصاف والضمائم الخارجة عن الذات .

أي : إن الماهية قد تلحظ بالنسبة إلى الوصف الخارج عن الذات لا بشرط ، وقد تلحظ بشرط لا ، وقد تلحظ بشرط .

فالرقبة عندما تلحظ بالقياس إلى الإيمان ، فتارة تلحظ بشرطه فتكون مقيدة به ، وقد تلحظ بشرط لا عنه فتكون مقيدة بعدمه ، وقد تلحظ لا بشرط ، فهي ماهية غير مقيدة لا بهذا ولا ذاك . وكذلك الإنسان بالنسبة إلى العلم .

فهذه ثلاثة اعتبارات بالنسبة إلى ما هو خارج عن الذات .

إذا عرفت ذلك ، فاعلم بأن :

مدار البحث في علم الاصول - في باب المطلق والمقيّد - هو هذا المورد الثالث ، وهو اللابشرطية في الماهيات ... فوقع الكلام بينهم في أنّ هذه اللابشرطية داخله في حريم المعنى الموضوع له لفظ « الرقبة » مثلاً ، وأنّ معناه هو الذات اللابشرط عن وجود الإيمان وعدمه ، أو أنّ هذا اللفظ موضوع للذات ، وحيثية اللابشرطية المذكورة خارجة عن المعنى الموضوع له ، ومستفادة من القرينة المعبر عنها بـ « مقدّمات الحكمة » .
قال المشهور بالأول ، وقال سلطان العلماء بالثاني وتبعه من تأخر عنه .

كلام الكفاية

ذكر في (الكفاية) ما حاصله^(١) : إن اسم الجنس - سواء كان جوهرًا أو عرضًا أو عرضيًا - موضوع للماهية المهملة .

وبيان ذلك : إنّ اللفظ الموضوع للماهية - سواء كانت جوهرًا من الجواهر كالإنسان ، أو عرضًا من الأعراض كالبياض ، أو عرضيًا - كالفوقية والتحتية ونحوهما من المعاني الانتزاعية القائمة بمنشأ انتزاعها ، وكالمعاني الاعتبارية كالزوجية والملكية ونحوهما - لا يفيد سوى المعنى الموضوع له ، فالموضوع له اسم الجنس في الموارد المذكورة هو نفس المفهوم من اللفظ ولا شيء آخر معه ، وهذا هو المقصود بالماهية المهملة .

قال : فهذه الماهية ، قد تلحظ بشرط ، كأن تلحظ بشرط وجود شيء كالإرسال مثلاً ، أو بشرط عدم شيء ، وقد تلحظ لا بشرط من وجود شيء أو عدمه ... وكل ذلك خارج عن ذات الماهية الموضوع لها اللفظ ، لأنه لو كان موضوعاً للماهية بشرط ، لزم أنّ يكون إطلاق اللفظ عليه مجردةً من الشرط إطلاقاً مجازياً . هذا أولاً . وثانياً : فإن اللفظ لو كان موضوعاً للماهية بشرط الإرسال - مثلاً - لم ينطبق على الفرد ، نعم ، يشمل الفرد

(١) كفاية الاصول : ٢٤٣ .

لكن الشمول له غير الإطلاق عليه ، لأن قولنا : « أكرم كل عالم » يشمل « زيداً » لكن معنى « كل عالم » ليس « زيداً » ، فيلزم أن يكون مثل هذا الإطلاق مجازياً .

وكذا الكلام فيما لو كان اللفظ موضوعاً للماهية اللابشرط ، أي الماهية التي لم يلحظ معها أي شيء آخر ، فإنها ليست المفهوم الموضوع له اللفظ ، لأن مثل هذه الماهية كأي عقلي ، والكلي العقلي موطنه الذهن ، ولا يقبل الإنطباق على الخارج ، فلو أريد استعماله في الخارج لزم المجاز كذلك .

هذا خلاصة كلامه قدس سره . ولا يخفى أن إطلاق « العرضي » في كلامه على ما ذكر خلاف الاصطلاح المعروف ، وهو المتصف بالعرض ، كالأبيض المتفق بالابيض . كما أن إطلاق « الكلي العقلي » على الوجود الذهني اصطلاح خاص (بـ الكفاية) ، لأن المصطلح المعروف فيه هو الماهية للكلي كالإنسان مثلاً .

لكن المهم في كلامه ما ذهب إليه من أن الموضوع له اسم الجنس إنما هو عبارة عن الماهية المهملة ، في مقابل الماهية بشرط - ولو كان الشرط هو العموم والإرسال - والماهية لا بشرط ، أي التي لم يلحظها معها أي شيء آخر ، وقد جعل هذه الماهية اللابشرط القسمي .

كلام الميرزا

وقال الميرزا في اعتبارات الماهية ما ملخصه^(١) : إن الماهية :

قد تلحظ بشرط لا عن جميع الأوصاف والأعراض ، مجردةً عن كلها ، فتكون كلياً عقلياً لا يقبل الانطباق على الخارج ، لأن كل ما في الخارج فهو مقترن بشيء من الأعراض والأوصاف .
وقد تلحظ مقترنةً بشيء من الأعراض والأوصاف الموجودة في الخارج ، سواء كان الوصف وجودياً أو عدمياً ، فتكون ماهيةً بشرط شيء .

وقد تلحظ لا بشرط عن البشرط والبشرط شيء ، أي عن التجرد عن الأوصاف والاتصاف بوصف وجودي أو عدمي ، وهذا هو اللابشرط القسمي وهذا هو المراد من (المطلق) في بحث الإطلاق والتقييد في علم الاصول ... وهو الكلي الطبيعي ، لأن الكلي الطبيعي ما يصح صدقه على ما في الخارج ، وإمكان الصدق عليه إنما يكون ما لم تلحظ الماهية مجردةً عن الخصوصيات ، وما لم تلحظ مقترنةً بشيء منها .

فحاصل كلام الميرزا :

أولاً : إن « المطلق » عبارة عن « اللابشرط القسمي » وهو المقابل للماهية بشرط لا وبشرط شيء ، فهو قسيمٌ لهما .

وثانياً : إن هذه الماهية يمكن أن تصدق على ما في الخارج ، فهي « الكلي الطبيعي » .
وبذلك ظهر أن القول بأن الكلي الطبيعي لا بشرط مقسمي ، باطل ، لأن اللابشرط المقسمي ما يكون مقسماً بين الماهية بشرط لا - أي الكلي العقلي - والبشرط شيء ، واللابشرط القسمي - أي الكلي الطبيعي -

(١) أجود التقريرات ٢ / ٤٢١ .

ومعنى كونه مقسماً أن يصح اتحاده مع كل قسم من أقسامه ، وكيف يتحد ما يقبل الصدق على ما في الخارج وهو الكلي الطبيعي مع ما لا يقبل الصدق عليه وهو الكلي العقلي ؟

كلام الإصفهاني

وقال المحقق الإصفهاني ما حاصله^(١) : إنّ الماهية المهملة هي الماهية التي تلحظ بذاتها وذاتياتها ، ولا يتجاوز اللّحظ عن ذلك إلى شيء آخر حتى عدم لحاظ الشيء الآخر ، بأنّ يلحظ في ماهية الإنسان « الحيوان الناطق » دون غيره ، بحيث أنّ « دون غيره » أيضاً غير داخل في الذات الملحوظة ، فهذه هي « الماهية المهملة » وهي التي « ليست إلا هي من حيث هي » .

وإذا لوحظت الماهية بهذا اللّحظ ، كانت مجردةً من الوجود - الذهني والخارجي - ومن العدم ، إذ ليس مورد اللّحظ إلا الذات ، ولا مانع من ارتفاع النقيضين في مرتبة الذات ... فالإنسان في مرتبة الذات لا موجود ولا معدوم .

فإنّ لوحظت ماهية الإنسان - مثلاً - بالقياس إلى خارج الذات ، انقسمت إلى الاعتبار الثلاثة ، وهي بشرط واللابشرط والبشرط لا ، لأنّ تلك الخصوصية التي لوحظت الماهية بالإضافة إليها ، قد تقترن بالماهية فيكون بشرط شيء ، وقد يعتبر عدم اقترانها بها فيكون بشرط لا ، وثالثة لا يعتبر الاقتران ولا عدم الاقتران فيكون لا بشرط . وهذه الماهية الملحوظة بالقياس إلى خارج ذاتها والمنقسمة إلى الأقسام الثلاثة ، هي الماهية اللابشرط المقسمي .

فماهية الإنسانية إنّ لوحظت في حدّ ذاتها وذاتياتها مجردةً عن أيّ شيء آخر ، سميت بالماهية المهملة ، وإنّ لوحظت بالقياس إلى خارج الذات وانقسمت إلى الإعتبارات الثلاثة ، سميت باللابشرط المقسمي ...

فظهر افتراق « الماهية المهملة » عن « اللابشرط المقسمي » .

واللابشرط المقسمي له ثلاثة أقسام كما ذكر ، لأنّ الماهية إنّ لوحظت مشروطةً بالتجرد عن أيّ خصوصية ، فهي « بشرط لا » ، وإنّ لوحظت مع شرط - وإنّ كان الشرط هو الإرسال - فهي « بشرط شيء » وإنّ لوحظت لا بشرط عن وجود وعدم شيء من الخصوصيات فهي « لا بشرط القسمي » .

ثم إنّ الموضوع له لفظ « الإنسان » هو « الماهية المهملة » ، لكنّ موضوع البحث في باب المطلق والمقيّد هو « اللابشرط المقسمي » حيث يلحظ ماهية « الإنسان » لا بشرط عن شيء حتى من نفس اللابشرطية .

فظهر افتراق الموضوع له اللفظ عن موضوع البحث .

هذا ، وسيأتي بيان افتراق « اللابشرط القسمي » عن « الكلي الطبيعي » .

تحقيق الأستاذ

(١) نهاية الدراية ٢ / ٤٩٠ .

وذلك يتضح ضمن بيان أمور :

الأمر الأول

إن الاعتبارات الثلاثة التي ذكروها كلها وجودات ذهنية للماهية ; ولذا عندما نريد أن نحكم على الموضوع بحكم خارجي ، نجعل الصورة الذهنية مرآة للخارج ، وإلا ، فإن الوجود الذهني قسيم للوجود الخارجي ، وعليه ، فإذا أردنا حمل « جنس » على « الإنسان » وقلنا : « الإنسان جنس » ، فلا بد من لحاظ « الحيوان » لا بشرط عن خصوصية البقرية والغنمية وغيرهما من الخصوصيات ، حتى يكون اعتبار الماهية لا بشرط طريقاً إلى الموضوع في تلك القضية ، وكذا إذا لوحظت الماهية مع خصوصية ، كالحاظ « الإنسان » مع خصوصية « الزنجية » مثلاً ، فإن هذا اللحاظ « البشرط شيء » طريق لرؤية الموضوع خارجاً .

فالاعتبارات الثلاثة وجودات ذهنية وتصورات للماهية في الذهن ، هي طريق لتشخص الموضوع وتعيينه

في القضايا الخارجية .

الأمر الثاني

إنه قد ظهر مما تقدّم : امتياز « اللأبشرط المقسمي » عن « اللأبشرط القسمي » ، فكلاهما (لا بشرط) لكنّ الافتراق في المتعلق ، إذ هو في (الأول) الاعتبارات الثلاثة . فهو لا بشرط عن تلك الاعتبارات واللحظات ، أما في (الثاني) فهو ما وراء الذات ، بأن لا يلحظ مع الذات شيء ، لا الوجود ولا العدم ، في مقابل (البشرط شيء) و (البشرط لا) .

إنما الكلام في :

الأمر الثالث

هل (الماهية المهملة) نفس (اللأبشرط المقسمي) أو غيره ؟

قد تقدّم أنّ المحقق الإصفهاني يرى أن « الماهية المهملة » غير « اللأبشرط المقسمي » خلافاً للمشهور ، وخلاصة دليله هو : أنّ الماهية عندما تلحظ بذاتها مجردة عن أي شيء آخر - حتى عن عدم لحاظ أي شيء آخر معها - فهي التي ليست هي إلا هي ، ولا تصلح لأن تكون مقسماً ، لأنّ المقسمية عنوان إضافي يتحقق بلحاظ ما وراء الذات .

وقد تبعه على ذلك السيّد الخوي^(١) .

وأما دليل القول المشهور فملخصه هو : إنّ حقيقة التقسيم تخصّص الذات بخصوصيتين متباينتين أو أكثر ، حيث الخصوصية متباينة والذات هي الجهة المشتركة بين الجميع ... ولحاظ ماهية الإنسان - مثلاً - وانقسامها بالاعتبارات الثلاثة من هذا القبيل ، فتكون ماهية الإنسان مقسماً لها ، حيث يكون الإنسان (بشرط لا) ماهية مجردة ، و (بشرط شيء) ماهية مخلوطة ، و (لا بشرط) ماهية مطلقة ... فالإنسان الذي لحظ بنحو

(١) أجود التقريرات ٢ / ٤٢٢ . الهامش .

اللابشرط هو الإنسان المجرد من كل شيء ، فهو الماهية المهملة ، وهو اللابشرط المقسمي ، فالذي يطء عليه التقسيم ويكون مقسماً هو الماهية من حيث هي هي .

وقد أوضح الأستاذ رأي المشهور : بأن القسم والمقسم والتقسيم ، كلها امور تتعلق بالماهية - وأما الوجود فهو عين التشخص ، ولا يقبل الاتصاف بالقسمية أو المقسمية ، ولحاط الماهية هو وجودها بالوجود الذهني ، وهو أيضاً غير قابل للاتصاف بذلك ، لكونه جزئياً - لكن الماهية المجردة من جميع الخصوصيات حتى من اللحاط ... فهي القابلة للاتصاف والانقسام ، لأن حقيقة التقسيم عبارة عن ضم ما به الامتياز إلى ما به الاشتراك ، فما به الاشتراك هو الماهية المجردة ، وما به الامتياز هو الاعتبارات الثلاثة ، فكان (المقسم) هو (الماهية المجردة المهملة) ، وهي المركب لهذه الخصوصيات ، ولذا نقول : الماهية بشرط شيء ، والماهية بشرط لا ، والماهية لا بشرط ... فكانت الحثيثات واردة على الذات ، وبورود كل واحدة يحصل للذات قسم ، ومتى ما جردناها من الأوصاف كانت لا بشرط ... فالذي يصير لا بشرط عن العلم والجهل و ... هو (الإنسان) وعن الإيمان والكفر ... هو (الرقبة) وهكذا

فهذا هو البرهان لقول المشهور ، وعليه الوجدان ، فإن البشرط هو الرقبة المؤمنة ، والبشرط لا هو الرقبة وعدم الإيمان ، واللابشرط هو الرقبة المجردة عن الإيمان وعدم الإيمان

فحاصل كلام المشهور هو : إن الماهية بنفسها هي التي تتصف بالاعتبارات الثلاثة ، لأن اللابشرط المقسمي الذي تلحظ فيه الماهية مضافةً إلى الخارج هو المعروض للحثيثات ... فظهر عدم الخلاف بين المشهور والمحقق الإصفهاني ، وأن كلام الجميع يرجع إلى شيء واحد هو : أن المقسم عبارة عن الذات غير الملحوظ معها شيء آخر ، وأنها عندما تلحظ مضافةً إلى شيء آخر تكون قسماً .

وعلى الجملة ، فإن اللابشرط المقسمي هو الماهية المقسم بين الاعتبارات الثلاثة ، واللابشرط القسيمي فهو اللابشرطية بالنسبة إلى الخارج عن الذات ، فالإنسان الملحظ بالنسبة إلى الخارج عن الذات كالعلم مثلاً ، عندما يؤخذ مجرداً عن العلم والجهل ، يكون الماهية اللابشرط القسيمي ، وإن لحظ لا بشرط عن كل الاعتبارات الثلاثة ، فهو اللابشرط المقسمي ... فكان اللابشرط القسيمي من أقسام اللابشرط المقسمي .

الأمر الرابع

هل (الكلي الطبيعي) هو (اللابشرط القسيمي) أو (اللابشرط المقسمي) ؟

قال جماعة من الفلاسفة - وتبعهم الميرزا - بالأول . وقال آخرون ومنهم الحاجي السبزواري بالثاني . ومن العلماء من قال : بأن الكلي الطبيعي هو الماهية المهملة - لا اللابشرط القسيمي ولا اللابشرط المقسمي - وهذا مختار شيخنا الأستاذ .

خلاصة ما تقدم

أن الموضوع له الطبيعة - وهو اسم الجنس الذي جعل موضوعاً للحكم في مثل أعتق رقبةً - هو الطبيعة والماهية فقط بنحو اللابشرط القسيمي بالنسبة إلى الخصوصيات من الإيمان والكفر وغيرهما ، وأن الموضوع له

اللفظ هو نفس الذات ، واللابشريطية خارجة عن حد مفهوم اللفظ ، فالحق مع سلطان المحققين ومن تبعه ، خلافاً للمشهور .

ولا يخفى أن المراد من اسم الجنس في هذا البحث هو الأعم من اسم الجنس الفلسفي ، فيعم النوع والصنف أيضاً ، فالمراد هو الاسم للطبيعة سواء كانت جنساً أو نوعاً أو صنفاً .

الأدلة اللفظية على مذهب السلطان

وقد استدل له - بالإضافة إلى البحث العقلي المتقدم - بوجوه لفظية :

الأول : التبادر . فإن المتبادر من لفظ الرقبة مثلاً والمنسب إلى الذهن منه ليس إلا ذات الماهية ، كما أن المنسب من لفظ الإنسان هو الحيوان الناطق فقط ، وأما الخصوصيات فلا تأتي إلى الذهن عند إطلاق اللفظ .

الثاني : صحة التقسيم . فإن لفظ الرقبة يصح تقسيمه بماله من المعنى إلى الذات المجردة من أي خصوصية ، وإلى الذات المنضم إليها الخصوصية من الإيمان أو الكفر . وكذلك لفظ الإنسان وغيره .

الثالث : حكمة الوضع . فإن حكمة الوضع في الألفاظ إحضار معانيها إلى الذهن ، وأما المعنى المنضم إليه شيء من الخصوصيات فليس الموضوع له اللفظ ، وليس المقصود من وضع اللفظ له ، وإلا لكانت الذات المجردة عن الخصوصية بلا دال .

الرابع : إنه لو كانت اللابشريطية داخلية في المعنى الموضوع له اللفظ ، لكان اللازم تجريد اللفظ عن معناه الموضوع له متى أريد إطلاقه على المعنى الخارجي ، لأن اللابشريطية أمر ذهني لا خارجية له ، والمفروض دخولها في المعنى الموضوع له اللفظ ، وحينئذ يبطل الوضع .

توضيحه : إن وجوب العتق حكم تعلق بالرقبة بقول المولى أعتق رقبةً ، لكنه يترتب على الرقبة الخارجية ، ولا بد من إيجاد العتق في الخارج حتى يتحقق الامتثال كما هو واضح ، والمفروض كون الرقبة مطلقة من حيث الإيمان والكفر ، لكن الإطلاق - أي اللابشريطية عنهما - أمر ذهني ، فيكون موطن الرقبة اللابشريط هو الذهن فقط ... وحينئذ ، يلزم تجريد معنى « الرقبة » من خصوصية اللابشريطية حتى يصح إطلاق هذه اللفظة على الوجود الخارجي ويترتب العتق ... وهذا يبطل وضع اللفظة للماهية اللابشريط .

إذن ، ليس اللفظ موضوعاً للمعنى متحيزاً بحيثية اللابشريطية ، وليست داخلية في الموضوع له لفظ الرقبة والإنسان والبقر وغيرها من أسماء الأجناس .

فتلخص : إن الإطلاق خارج عن المعنى الموضوع له اسم الجنس ، فيحتاج للدلالة عليه إلى قرينة ، وهو ما يعبر عنه بمقدمات الحكمة .

إشكال ودفع

إلا أنه قد وقع الكلام بينهم في أن الإطلاق واللابشريطية والسريان ، بعد أن كان خارجاً عن المعنى الموضوع له اللفظ ، هل هو ذاتي للمعنى ، بأن يكون لماهية الرقبة - مثلاً - سريان ذاتي في أفرادها ، كالتعجب

بالنسبة إلى الإنسان ، فإنّ لفظ الإنسان موضوع للحيوان الناطق ، وليس التعجّب داخلاً في المعنى ، إلاّ أنه لازم ذاتي له ، أو أنّ ذلك محتاجٌ إلى اللّحاظ ، بأنّ تلحظ ماهية الرّقبة بنحو اللّابشرط ؟

قال جماعةً بالأوّل ، وقد أقام الإيرواني⁽¹⁾ البرهان عليه بما حاصله : أنّ وضع اللفظ للمعنى حكمٌ من قبل الواضع ، ومن الواضح أنّ الحاكم لا يحكم بثبوت المحمول لموضوع مهمل ، لأنّ كلّ قضية مهمله فهي في قوّة الجزئية ، فلا يكون اللفظ موضوعاً للماهية المجرّدة ذاتها عن الإطلاق ، وإلاّ لزم في كلّ مورد يستعمل فيه اللفظ أنّ يكون الاستعمال بلا وضع ، وهذا باطل ... فالوضع للماهية المهمله غير ممكن .

(قال) : وهذا أشدّ ما يرد على القائلين بخروج الإطلاق عن حريم المعنى .

وقد أجاب الأستاذ عن هذا البرهان :

بأنّ ذاتيّة الإطلاق بالنسبة إلى الماهية لا تخلو ، إمّا أن تكون من ذاتيّ باب الكليات الخمس ، أو من ذاتيّ باب البرهان ، ولا ثالث .

أمّا كونه من الأوّل فباطلٌ ، لأنّ ذاتيّ باب الكليات الخمس هو الجنس والفصل والنوع ، والإطلاق للماهية التي هي موضوعٌ للقضية ليس الجهة الجنسيّة للماهية ولا الفصلية لها ، كما لا يعقل كونه مركّباً من جهتي الجنس والفصل .

فلابدّ من أن يكون ذاتيّ باب البرهان ، كالإمكان في الممكنات ، فإنّه ينتزع من ذات الماهية الممكنة استواء الوجود والعدم فيقال : هذا ممكنٌ ، في قبال الماهية الآبية عن الوجود أي الممتنع الذاتي ، والآبية عن العدم أي الواجب بالذات .

فنقول : إن كان الإطلاق ذاتيّاً من باب البرهان ، بأنّ يكون الإطلاق منتزِعاً من حاق ذات الماهية بلا حيثيّة ، فإنّ دلالة الرقبة على الإطلاق من هذا الباب باطل بالضرورة .

فظهر أنّ الإطلاق ليس ذاتيّ الماهية مطلقاً .

هذا أوّلاً .

وثانياً : إنه لا كلام في التقابل بين الإطلاق والتقييد وعدم إمكان اجتماعهما ، فلو كان الإطلاق ذاتيّ الماهية كان التقييد محالاً وإلاّ يلزم اجتماع المتقابلين ، بأنّ تكون الرقبة مع كونها لا بشرط عن الإيمان والكفر مقيدةً بالإيمان ، وهذا غير معقول .

فإن قيل :

المراد من ذاتية الإطلاق هو : إن الماهية بحسب ذاتها - أي لو خلّيت وطبعها - تقتضي الإطلاق ، والتقييد بمثابة المانع ، فكلمًا لم يوجد المقيد كانت الماهية مطلقة ، فهي مطلقة لولا التقييد .

قلنا :

(1) نهاية النهاية : ٣٠٧ - ٣٠٨ .

لا خلاف في التقابل بين الإطلاق والتقييد ، فقيل : إنه من قبيل العدم والملكة ، وقيل : من قبيل التضاد ، وقيل : من قبيل التناقض ، وما ذكر مردود على جميع التقادير ، لأنَّ عدم كلِّ مانع شرط لوجود الممنوع ، فلو كان التقييد مانعاً عن مقتضى ذات الماهية - وهو الإطلاق كما ذكر - لزم أن يكون عدم أحد الضدين مقدمة لوجود الضدِّ الآخر ، وهو باطل . هذا بناءً على كون التقابل من قبيل التضاد أو التناقض . وعلى القول بأنه من قبيل العدم والملكة ، يلزم مقدمية الشيء لنفسه ، لأنَّ المفروض كون التقييد ملكة والإطلاق عدمها ، فلو كان التقييد مانعاً عن الإطلاق كان عدمه مقدمة للإطلاق ، لكنَّ الإطلاق هو عدم التقييد .

فظهر أنَّ الحق هو القول الثاني ، وهو كون الإطلاق لحاظياً ، بمعنى أنَّ الحاكم لمَّا لحظ ماهية الرقبة وخصوصية الإيمان ، فإنَّ أخذ الخصوصية فيها كان التقييد وإن لم يأخذها كان الإطلاق ، فالإطلاق عدم أخذ الخصوصية ، والتقييد هو أخذها ، فكان الإطلاق والتقييد أمران زائدان على الماهية عارضان عليها ، غير أنَّه في مقام الإثبات يتمُّ التقييد ببيان القيد والإطلاق بعدم بيانه ...

وأما ما ذكره الإيرواني من لزوم الإهمال . ففيه : إن المحال هو أن يضع الواضع ويكون المعنى الموضوع له مهملاً ، وأما قبل الوضع فهو مطلق ، لكنَّ كون هذا الإطلاق ذاتياً للماهية - لا باللحاظ - فأول الكلام . وهذا تمام الكلام في (اسم الجنس) الذي هو الموضوع غالباً في باب الإطلاق والتقييد .

الكلام في علم الجنس

وقد تعرَّض الأكابر للموضوع له علم الجنس ، فالمشهور أنه موضوعٌ للماهية المعيّنة ، بأن يكون التعيّن داخلًا في المفهوم ، لأنَّ العلم من المعارف والمعرفة لا تكون بلا تعيّن . ثم إنَّ هذا التعيّن ليس بخارجي فهو ذهني ، فظهر بذلك الفرق بين اسم الجنس مثل (الأسد) فإنه نكرة ، وعلم الجنس مثل (أسامة) فإنه معرفة .

رأي صاحب الكفاية في قبال المشهور

وخالف صاحب (الكفاية) ، فذهب إلى عدم الفرق بين أسماء الأجناس وأعلام الأجناس ، فكلاهما موضوع للطبيعة بلا لحاظ شيء من خصوصية الذهنية والخارجية . وأورد على المشهور : بأنَّ علم الجنس لو كان موضوعاً للماهية المتعيّنة في الذهن ، لزم تجريدها من هذه الخصوصية كلِّما أُريد حملها على الخارج ، لعدم انطباق ما في الذهن على ما في الخارج ، لكنَّ الإنطباق حاصل بلا تجريد . وهذا يكشف عن عدم أخذ خصوصية الذهنية في علم الجنس . على أنَّ لزوم التجريد يستلزم اللُّغوية في أخذ الخصوصية .

(قال) : وأما المعاملة مع علم الجنس معاملة المعرفة بخلاف اسم الجنس ، فالظاهر أنَّ التعريف هذا لفظي كالتأنيث اللفظي للفظ اليد والرجل والعين وما شابهها ، لعدم الفرق بين (أسامة) و (أسد) إلا أن (لام التعريف) تدخل على الثاني دون الأول ... وهذا ليس بفارق حقيقي^(١) .

مناقشة المحاضرات

(١) كفاية الاصول : ٢٤٤ .

ووافق السيد الخوئي في (المحاضرات) إلا أنه قال^(١) : يمكن المناقشة في البرهان الذي ذكره على عدم أخذ التعيين الذهني في المعنى الموضوع له علم الجنس ، لأن أخذ فيه تارة يكون على نحو الجزئية وأخرى على نحو الشرطية وثالثة على نحو المرآتية والمعرفية فحسب من دون دخله في المعنى الموضوع له لا بنحو الجزئية ولا بنحو الشرطية . وما أفاده إنما يتم لو أخذ على النحوين الأولين ، وأما إذا كان أخذه على النحو الثالث ، فهو غير مانع عن انطباقه على الخارجيات ، ولا يلزم التجريد ولا لغوية الوضع .

إشكال الأستاذ

وقد أورد عليه الأستاذ أولاً : بأن « الأخذ » و« المرآتية » متمانعان ، لأنه إن كان مأخوذاً فهو دخيل في المعنى ، فلا يكون مجرد المرآتية والمعرفية . وثانياً : إن المرآتية أي : رؤية المعنى في الذهن لا بشرط من الخصوصيات ، موجودة في اسم الجنس أيضاً ، فيلزم أن يكون معرفة مثل علم الجنس . فالحق مع صاحب (الكفاية) . والمعرفية في علم الجنس نظير التأنيث اللفظي للألفاظ المذكورة ونحوها .

المفرد المعرف بالأم

قال المشهور : بأن المفرد المعرف بالأم مثل « الرجل » له تعيين ، لكون الأم للتعريف ، ولا يكون التعريف بلا تعيين .

قالوا : والأم على أقسام ، كالجنس والإستغراق والعهد - الحضور والذهني والذكري .

رأي صاحب الكفاية

وأنكر صاحب (الكفاية)^(٢) التعيين الذهني للمفرد المعرف بالأم وكون الأم للتعريف ، لما ذكره في علم الجنس من امتناع حمل الوجود الذهني على الخارج إلا بالتجريد ، وأنه يلزم حينئذ لغوية الوضع ومن هنا قال بأن الأم هذه للتزيين كما في الحسن والحسين ... ولا توجد لام التعريف ، ولام الاستغراق والعهد ... بل كل ذلك يفهم من القرائن الخارجية .

المناقشة مع الكفاية

وقد أورد عليه في (المحاضرات)^(٣) بما ملخصه : إن الأم تدل على التعريف والتعيين ، بلا استلزام لكون التعيين جزء معنى مدخولها أو قيده ، فهي تدل على معنى وليست للتزيين فقط ، لكن المعنى ليس جزءاً

(١) محاضرات في اصول الفقه ٤ / ٥٢١ .

(٢) كفاية الاصول : ٢٤٥ .

(٣) محاضرات في اصول الفقه ٤ / ٥٢٤ .

مدخولها حتى يلزم التجريد واللغووية ... أللهم إلا في العهد الذهني ، إذ الظاهر أنّ وجود اللأم وعدمها على السواء بل هي فيه للترزين .

وقد وافقه الأستاذ .

الجمع المحلى باللأم

وقد وقع الخلاف بينهم في دلالة على العموم ، فمنهم من أنكر ذلك وقال بأنها مستفادة من القرينة الخارجية كمقدمات الحكمة ، ومنهم من قال بدلالته على العموم وأنه لا حاجة إلى القرينة ، فقال بعضهم : بأن الدلالة من اللأم ، وقال آخرون : بأنها من مجموع اللأم ومدخولها . وهذا مختار المحقق القمي و (الكفاية) . وقيل بأن اللأم تدل على التعيين في الخارج ، وذلك لا يكون إلا بالدلالة على العموم . وعلى الجملة ، فقد وقع الخلاف بينهم في دلالة الجمع المحلى باللأم على العموم أنه بالإطلاق أو بالوضع .

وقد اختار الأستاذ القول الأول ، فهي متوقفة على تمامية مقدمات الحكمة .

وقد ناقش أدلة القائلين بالقول الثاني ، فقال ما حاصله :

إنّ اللأم غير موضوعة للعموم والاستغراق ، ولذا ترد على غير الجمع كما ترد عليه ، ولذا أيضاً قسّمت إلى الجنس والاستغراق والعهد ... ودعوى أنّ خصوص الداخلة على الجمع دالة على العموم ، فباطلة ، إذ ليس لهذه اللأم وضع على حدة . وكذلك القول بدلالة المركب منها ومن مدخولها على العموم - كما عن الميرزا القمي^(١) - لعدم وجود وضع للمركبات غير وضع المفردات ... على أنه لو كان كذلك لزم أن يكون استعمال الجمع المحلى باللأم في غير العموم - كالعهد مثلاً - مجازاً ، والحال أنه لا توجد أية عناية في هكذا استعمال .

وأما القول بدلالة اللأم على العموم - من جهة كونها موضوعةً للتعريف والإشارة ، فلما دخلت على الجمع ولا تعين لمرتبة من مراتبه ، فلا بدّ وأن يكون المراد هو المرتبة الأخيرة وهو جميع أفراد المدخول - فقد نقض عليه في (الكفاية) بأنه كما لتلك المرتبة تعين في الواقع ، كذلك للمرتبة الاولى وهي أقل مراتب الجمع أي الثلاثة .

واختار بعض الأصحاب - وتبعه في (المحاضرات)^(٢) - الدلالة على المرتبة الأخيرة : بأن تعين المرتبة الاولى - وهي أقل الجمع - إنما هو في مقام الإرادة ، فإننا لما نقول : أكرم العلماء ، فالثلاثة مرادة قطعاً ، وإن لم يكن لها تعين في الخارج وأنه هل المراد هذه الثلاثة أو تلك ؟ بخلاف المجموع ، فإنه لا يعقل أن يكون بلا تعين في الخارج ، إذ العلماء كلهم متعينون في الخارج ، فيكون هو المدلول للجمع المحلى باللأم .

فأشكل الأستاذ : بأن العمدة في هذا الاستدلال كون اللأم دالة على التعريف والتعيين ، وإليه أشار في (المحاضرات) بقوله في آخر كلامه : فإذا بتعين إرادة هذه المرتبة من الجمع ، يعني المرتبة الأخيرة دون غيرها ،

(١) قوانين الاصول : ٢١٦ .

(٢) محاضرات في اصول الفقه ٤ / ٥٢٦ .

بمقتضى دلالة كلمة اللأم على التعريف والتعيين ، لكنَّ القدر المتيقَّن من مقتضى دلالتها هو إفادة التعريف والتعيين للمدخل ، أمَّا كون التَّعيين لمجموع الأفراد أي المرتبة الأخيرة ، فلا برهان عليه .

النكرة

قال في الكفاية :

ومنها : النكرة مثل رجل في (وَجَاءَ رَجُلٌ مِنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ)^(١) أو في جنني برجل . ولا إشكال في أن المفهوم منها في الأول ولو بنحو تعدُّد الدالِّ والمدلول ، هو الفرد المعين في الواقع المجهول عند المخاطب المحتمل الانطباق على غير واحد من أفراد الرجل ، كما أنه في الثاني ، هي الطبيعة المأخوذة مع قيد الوحدة ، فيكون حصَّةً من الرجل وكلياً ينطبق على كثيرين لا فرداً مردداً بين الأفراد . وبالجمله : النكرة أي ما بالحمل الشائع يكون نكرة عندهم ، إمَّا هو فرد معين في الواقع غير معين للمخاطب أو حصَّةً كليةً ، لا الفرد المردد بين الأفراد ... فلا بدَّ أن تكون النكرة الواقعة في متعلِّق الأمر هو الطبيعي المقيد بمثل مفهوم الوحدة ، فيكون كلياً قابلاً للانطباق .

أقول :

إن لفظ « المرَّد » و« المبهم » موضوعٌ في لغة العرب وليس بمهمل ، فله معناه ومفهومه ، غير أنه مفهوم لا مصداق له في الخارج ، لأن الخارج ظرف التشخُّص والتعيين ، وأمَّا معناه الموضوع له فليس بنكرة ، إذ لا يعقل التردُّد في ذات المفهوم . فما في كلام بعض الاصوليين من أنَّ مدلول النكرة هو الفرد المرَّد ، غير صحيح ، لأنه إنَّ كان فرداً فلا يعقل أن يكون مردداً أيضاً ، بل التردُّد في الوجود هو المحال .

وأما ما ذكره في (الكفاية) : من أنه الفرد المعين في الواقع المجهول عند المخاطب ، ففيه : إنَّ المعنى المستعمل فيه كلمة « الرجل » هو الجنس ، وقيد الوحدة فيه أتى من ناحية التنوين ، فكان فرقٌ بين « النكرة » و« اسم الجنس » ، لأنَّ الجنس لا تقيّد فيه بالوحدة ولذا يصدق على القليل والكثير ، بخلاف النكرة ، فمدلولها الجنس بقيد الوحدة ، وعليه ، فلا فرق في كلمة « رجل » بين الآية والمثال ، إذ المعنى في كليهما هو الطبيعة المقيدة بقيد الوحدة ، غير أنَّ الأول معينٌ خارجاً ، وكونه مجهولاً عند المخاطب قد استفيد من قرينة خارجية . فليس معنى الكلمة والمستعمل فيه في الآية هو المعين في الخارج المجهول عند المخاطب .

والحاصل : إن المستعمل فيه الكلمة في كلا المثالين هو نفس الطبيعة والجنس ، غير أن قيد الوحدة استفيد من التنوين ، وأمَّا كونه في الأول معيناً خارجاً ومجهولاً عند المخاطب فتدلُّ عليه القرينة الخارجية ... وإذا كان الموضوع له والمستعمل فيه هو الطبيعة المقيدة بالوحدة فهو في حد ذاته قابل للانطباق على أي فرد .

(١) سورة القصص : الآية ٢٠ .

الكلام في مقدمات الحكمة

وبعد الفراغ عن بيان مداليل الألفاظ الواقعة في الأدلة ، يقع البحث عن مقدمات الحكمة ، بناءً على ما تقرّر من خروج الإطلاق عن مفاهيم تلك الألفاظ .
قالوا : والمقدمات ثلاثة :

المقدمة الاولى

كون المتكلم في مقام البيان ، بأن لا يكون في مقام الإهمال والإجمال .
ولا يخفى أن كونه في مقام البيان له صور ، فتارةً : هو في مقام بيان تمام المراد ، واخرى : في مقام بيان أصل المراد ، والأول : تارةً في مقام بيان تمام المراد من جميع الجهات ، واخرى في مقام بيانه من بعض الجهات .
ثم إنه قد يُعلم من حال المتكلم في أنه في مقام البيان أولاً ، وقد يشك . فما هو مقتضى القاعدة عند الشك ؟

قالوا : إن لم تكن هناك قرينة خاصة أو عامة ، فالأصل كونه في مقام البيان ... لكن لا بد من إثبات هذا الأصل بذكر المستند له ، وهل هذا الأصل - أي أصالة البيان - مختصّ بباب الإطلاق أو جار في غيره أيضاً ؟ ظاهر المحقق الإصفهاني هو الأول ، لكن التحقيق عند الأستاذ جريانه في العمومات أيضاً ، من أجل إثبات ظهور العام في العموم متى ما شك في كون المتكلم في مقام بيان تمام مراده الواقعي إذا قال : أكرم كلّ عالم ، فإنه مع عدم القرينة يتمسك به ويحكم بالعموم .

مستند أصالة البيان

وأما المستند للأصل المذكور ، فقد ذكر له وجوه :
الأول : إنه مقتضى الطبع . لأن مقتضى الحال وطبع الطلب أن يكون المتكلم في مقام بيان مقصده باللفظ ، نظير قول الفقهاء : بأن الأصل في المبيع هو السلامة من العيب ، لكونه مقتضى الطبع الأولي .
وفيه : إن هذا الوجه لا يكفي لأن يؤخذ بإطلاق الكلام ، لأن المفروض أن المتكلم قد استعمل اللفظ - اسم الجنس مثلاً - في معناه الموضوع له ، وأن الإطلاق غير داخل فيه ، فمع الشك في كونه في مقام بيان تمام مراده أي معنى لمقتضى الطبع الأولي ليحمل الكلام على الإطلاق ؟

الثاني : أصالة التطابق بين مقام الثبوت ومقام الإثبات . فالإطلاق في مقام الثبوت أن يكون فرد المتكلم هو الطبيعية . ولما لم يأت في مقام الإثبات ب قيد وكان الكلام ظاهراً في الإطلاق حصل التطابق ، ولو كان مهملاً في مقام الثبوت لما حصل .

وفيه : إنه مع احتمال كون المتكلم مهملاً في مقام الإثبات ، لا يحصل الكشف عن مقام الثبوت والتطابق بين المقامين ، والمفروض هو الشك في مقام الإثبات .

الثالث : السيرة العقلائية . فقد جرت سيرة أهل المحاورات على التمسك بالإطلاقات فيما إذا لم يكن هناك ما يوجب صرف الكلام إلى جهة خاصة .

هكذا استدل في (الكفاية)^(١) ، بل في (المحاضرات)^(٢) نسبه إلى المشهور المعروف بين الأصحاب . وقد أشكل عليه في (المحاضرات) بما حاصله : بأنه ينفج في ما لو شك في أصل كون المتكلم في مقام البيان أو الإهمال . أما لو شك في حد المراد كما هو الحال في مثل قوله تعالى (فَكُلُّوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ)^(٣) في أنه يريد الحلية أو هي والطهارة معاً ، فلا سيرة من العقلاء على جعل الكلام في مقام البيان من جهة الطهارة أيضاً . وأشكل الأستاذ من ناحية اخرى ، فاعترف بتمامية السيرة إلا أنها إنما تجري في كلام من دأبه بيان الخصوصيات في مجلس واحد ، وليس دأب الشارع هكذا ، فإن الخصوصيات الدخيلة في الأحكام الشرعية قد ذكرت على لسان أحد الأئمة بعد أن جاءت المطلقات في القرآن أو في كلام النبي ... والحاصل : إن العقلاء إذا عملوا بأن دأب المتكلم هكذا ، لا يتمسكون بإطلاق كلامه ، بل سيرتهم في كلامه قائمة على التوقف . فالتحقيق هو التفصيل بين كلام غير الشارع ممن دأبه إعطاء الخصوصيات في المجلس الواحد ، فالسيرة العقلائية جارية على الأخذ بإطلاق كلامه ، وبين كلام الشارع ، ففي كلامه يكون المستند للإطلاق هو سيرة المتشرعة ، فإن أصحاب الأئمة عليهم السلام وغيرهم لما كانوا يرجعون إليهم ويأخذون بالحكم الشرعي منهم ، ما كانوا ينتظرون شيئاً ، بل كانوا يذهبون ويعملون بما أخذوه ، بل كان بعضهم ربما لا يرى الإمام بعد تلك الجلسة ... فهذه السيرة غير المردوعة من الأئمة هي المستند لأصالة البيان والأخذ بإطلاق الكلام بلا توقف . وهذا تمام الكلام في المقدمة الاولى .

المقدمة الثانية

كون المتكلم متمكناً من البيان ، فإن لم يكن أو شك في تمكّنه ، لم يمكن القول بإطلاق كلامه . وقد جعل الميرزا - وتبعه في (المحاضرات) - هذه المقدمة هي الاولى ، وأفاد أنّ بين الإطلاق والتقييد تقابل العدم والملكة ، فإنما يمكن التمسك بالإطلاق حيث يمكن فيه التقييد ، واستحالة التقييد تستلزم استحالة الإطلاق .

ولا يخفى ما لهذا المبنى من الأثر ، وذلك ، لأنّ لموضوع الحكم وكذا للمتعلق انقسامات هي متأخرة عن الحكم ، ولا يمكن تقييد الموضوع أو المتعلق بشيء منها ، إذن ، لا يمكن حمل الكلام على الإطلاق بالنسبة إليها .

(١) كفاية الاصول : ٢٤٨ .

(٢) محاضرات في اصول الفقه ٤ / ٥٣٥ .

(٣) سورة المائدة: الآية ٤.

مثلاً: وجوب قصد القربة في الصلّة مثلاً متأخر عن الحكم بوجودها، وهو متأخر عنها. فكان قصد القربة في الصلّة متأخراً عنها هرتبتين، وحينئذ، يستحيل تقييدها بقصد القربة، فيستحيل الإطلاق في الصلّة من جهة اعتبار قصد القربة. هذا في المتعلّق.

وكذلك في الموضوع، لأنّه متقدّم رتبةً على الحكم، والمكلف ينقسم إلى العالم بالحكم والجاهل به، لكنّ هذا الانقسام متأخّر عن الحكم المتأخّر عن الموضوع، فيستحيل تقييد الموضوع بالعالم بالحكم، وإذا استحال التقييد استحال الإطلاق، وحينئذ، لا يمكن التمسك بإطلاق أدلّة التكاليف لإثبات الإشتراك في التكليف بين العالمين والجاهلين به.

وقد خالف الميرزا مسلك الشيخ، لأنّ الشيخ يذهب إلى أنه إذا استحال التقييد وجب الإطلاق، ومن هنا يتمسك بإطلاقات أدلّة التكاليف لإثبات الإشتراك، وبإطلاق دليل وجوب المتعلّق على عدم وجوب قصد القربة... فالشيخ قائل بأن التقابل من قبيل التضاد.

وتوضيح المطلب هو: إنّ التقابل بين الإطلاق والتقييد في مقام الإثبات يختلف عنه في مقام الثبوت. أمّا في مقام الإثبات، فإنه تارةً يقول: أعتق رقبته، واخرى يقول: أعتق رقبته مؤمنة، فهنا يكون التقابل من قبيل العدم والملكية، لأن التقييد أمر وجودي والإطلاق عدم هذا التقييد، وحيث أنّ موضوع الإطلاق والتقييد في هذا المقام هو ما يكون المتكلم فيه متمكناً من التقييد، فتارةً يأخذ القيد فيه واخرى لا يأخذه، فهو وجود وعدم في موضوع خاص، فيكون من قبيل العدم والملكية، وله شق ثالث وهو حيث لا يكون المتكلم متمكناً من التقييد، فليس هناك إطلاق ولا تقييد.

وأما في مقام الثبوت فهناك مراحل، تبدأ من الغرض ثم الإرادة ثم الحكم... وهو فعل اختياري ناشئ من تصوّر الموضوع ولحاظه، فتارةً يلحظه مع الخصوصيّة الدخيلة في الغرض فيكون مقيداً، واخرى يرى أن لا دخل لوجود الخصوصيّة وعدمها في الغرض، فلا يأخذها في الموضوع، فيكون بشرط تارةً واخرى لا بشرط، وكلاهما أمر وجودي، فالحق مع الشيخ.

فالنسبة بين الإطلاق والتقييد في مقام الثبوت نسبة التضاد، وفي مقام الإثبات نسبة العدم والملكية.

المقدمة الثالثة

وقد اتّضح مما تقدّم: أنّ المقدمة الثالثة هي أن لا يأتي المتكلم في مقام الإثبات ومرحلة إبراز الحكم بقيد، بل يعتبر في الإطلاق أن لا يكون الكلام محفوفاً بقريضة حالية أو مقامية... .

الدليل على انعقاد الإطلاق مع المقدمات

وبعد الفراغ من المقدمات، فما الدليل على انعقاد الإطلاق للكلام مع حصول المقدمات؟

هنا وجوه:

الأول : إنَّ المفروض كون المتكلم عاقلاً حكيماً ذا إرادة جديّة بالنسبة إلى متعلّق حكمه الذي أصدره ، وفي هذه الحالة ، لو كان غرضه متعلّقاً بالموضوع المقيّد بالقيّد لقيّده به ، وإلّا لزم الإغراء بالجهل ، وهو مناف للحكمة .

الثاني : إنّه مع فرض ما تقدّم ، وأنّ غرضه متقوم بالرقبة المؤمنة مثلاً ، فإنّه لو أطلق الكلام عن هذا القيد ، لزم نقض الغرض وهو إمّا محال أو قبيح من الحكيم .

الثالث : إن الأصل هو التطابق بين مقامي الثبوت والإثبات ، ومقتضى المقدمات المذكورة هو التطابق وإلّا لانهدم هذا الأصل وبقي بلا موضوع .

وتلخّص : أنه مع المقدمات المذكورة يتّم ظهور الكلام في الإطلاق ، وتتمّ الحجّية العقلانية له لما تقدّم من الوجوه .

تنبيهات

الأول

هل يعتبر عدم وجود القدر المتيقّن ؟

قال في الكفاية في مقدمات الإطلاق :

ثالثتها : انتفاء القدر المتيقّن في مقام التخاطب ، ولو كان المتيقّن بملاحظة الخارج عن ذاك المقام في البين ، فإنه غير مؤثر في رفع الإخلال بالغرض لو كان بصدد البيان كما هو الفرض ...^(١) .

وتوضيحه : إن القدر المتيقّن من الطبيعي الذي يرد عليه الحكم ، تارةً خارجي ، كالفقيه الذي يفرض كونه القدر المتيقّن خارجاً من قوله : « أكرم العالم » كما أنّ القدر المتيقّن من الفقيه هو الجامع للشرائط ... وهذا القسم من القدر المتيقّن موجود سواء كان هناك أمرٌ أو تخاطب أو لم يكن ... ووجوده غير مانع من انعقاد الإطلاق للكلام ، وإلّا لما تحقّق إطلاقٌ للكلام .

واخرى : يكون القدر المتيقّن في مقام التخاطب ، بأن يكون هناك مكاملة ومحاوراة فيسأل عن شيء ويعطي الجواب عنه ، فيكون مورد السؤال والجواب هو القدر المتيقّن من الكلام المطلق . وقد مثل له في (المحاضرات)^(٢) بموثقة ابن بكير : سأل زرارة أبا عبد الله عليه السلام عن الصلّة في الثعالب والفنك والسنباب وغيره من الوبر ، فأخرج كتاباً زعم أنه إملاء رسول الله صلى الله عليه وآله : إن الصلّة في وبر كلّ شيء حرام أكله فالصلّة في وبره وشعره وجلده وبوله وروثه وكلّ شيء منه فاسدة ، لا تقبل تلك الصلّة حتى يصلي في غيره ممّا

(١) كفاية الاصول : ٢٤٧ .

(٢) محاضرات في اصول الفقه ٤ / ٥٣٨ .

أحل الله أكله»^(١) فالقدر المتيقن بحسب التخاطب هو مورد السؤال ، ضرورة أن إرادة الإمام عليه السلام غيره غير محتمل جزماً ، وأما العكس بأن لا يريد غيره ، فهو محتمل ... فوجود هذا المتيقن يمنع من انعقاد الإطلاق للكلام .

وقد أورد الأستاذ على هذا المثال : بأنه ليس من صغريات القدر المتيقن في مقام التخاطب على مبنى السيد الخوئي ، لأنه يذهب إلى أنه لا حاجة إلى مقدمات

الحكمة في موارد العموم الوضعي ، بل اللفظ بنفسه دال على العموم وضعاً ، وجواب الإمام في الموثقة عام وليس بمطلق ، والمحقق الخراساني لا يرى مانعية القدر المتيقن في مقام التخاطب عن انعقاد العموم .

لكن الصحيح هو التمثيل بصحيفة زرارة الواردة في قاعدة التجاوز ، إذ سأل الإمام عن الشك في الأذان وقد دخل في الإقامة ، فأجاب بعدم الاعتناء بالشك . ثم سأل عن الشك فيهما وقد كبر ، فأجاب بعدم الاعتناء به ، وهكذا جعل يسأل عن الشك في أجزاء الصلاة بعد تجاوزها ، فقال الإمام عليه السلام : « يا زرارة ، إذا خرجت من شيء ودخلت في غيره فشكك ليس بشي »^(٢) . فالموارد التي سأل عنها زرارة هي القدر المتيقن من هذا المطلب الكلي الذي ذكره الإمام عليه السلام ، وبناءً على مسلك (الكفاية) لا يمكن التمسك بإطلاق الكلام المذكور مع وجود القدر المتيقن ، بل يجب الاعتناء بالشك فيما عداه ، أما إذا لم يتم مسلكه ، فإن إطلاق الكلام يشمل الحج وغيره من الواجبات ذوات الأجزاء أيضاً ، ولا يعتنى بالشك في الجزء السابق بعد الدخول في الألق .

الإشكال على الكفاية

وقد أشكل على (الكفاية) نقضاً وحلاً .

أما نقضاً ، فقد تمسك المحقق الخراساني - خلافاً للشيخ - بإطلاق نصوص الإستصحاب ، كقوله عليه السلام « إنَّ الشكَّ لا ينقضُ اليقين »^(٣) لحجية الإستصحاب في موارد الشك في المقتضي ، مع وجود القدر المتيقن لهذا الكلام ، وهو مسألة الوضوء وبقاء الطهارة مع الخففة والخفقتين في السؤال والجواب بين الإمام وزرارة .

ولا يخفى الأثر الفقهي الكبير المترتب على هذه المسألة . فلو وقع عقد وتردد بين كونه منقطعاً ومدته سنة أو دائماً لا يرتفع إلا بالطلاق ، فإنَّ الشيخ لا يرى جريان استصحاب بقاء الزوجية بعد السنة - لأن الشك حينئذ في اقتضاء الزوجية للبقاء - أما صاحب (الكفاية) فيرى جريانه ، أخذاً بإطلاق أدلة الاستصحاب ، مع وجود القدر المتيقن في مقام التخاطب .

(١) وسائل الشيعة ٤ / ٣٤٥ ، الباب ٢ من أبواب لباس المصلي ، رقم ١ .

(٢) وسائل الشيعة ٨ / ٢٣٧ ، الباب ٢٣ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة ، رقم ١ .

(٣) وسائل الشيعة ١ / ٢٤٧ ، الباب ١ من أبواب نواقض الوضوء ، رقم ٦ .

على أنه لا يشترط في القدر المتيقن في مقام التخاطب أن يكون هناك سؤال وجواب ، بل مجرد ورود
الدليل في مورد خاص يكفي لأن يكون ذلك المورد هو القدر المتيقن من المراد ، فلا يجوز التعدي عنه إلى غيره
أخذاً بإطلاق الكلام على مبنى (الكفاية) ، والحال أنه يأخذ بذلك كما هو واضح . وهذا نقض آخر .
هذا ، وأما نقض الميرزا : بأنه لو كان القدر المتيقن في مقام التخاطب مانعاً عن انعقاد الإطلاق ، فالقدر
المتيقن الخارجي كذلك . فواضح الاندفاع .
وأما حلاً :

فإن المفروض كون المتكلم في مقام بيان تمام مراده ، ومقتضى ذلك أن يكون الإثبات موافقاً للثبوت ، فلو
كان المراد الواقعي على حدّ القدر المتيقن لما كان الذي قاله مطابقاً لمراده الذي كان بصدده بيانه ، فلو سئل :
هل يجب إكرام زيد العالم ، فأجاب بوجوب إكرام العالم ، وكان مراده وجوب إكرام زيد ، لزم أن لا يكون كلامه
موافقاً لها هو في مقام بيانه ، لأنه قد جاء بالحكم على طبعي العالم ، الشامل لزيد العالم وغيره من العلماء ،
ولكن الأصل العقلائي - وهو التطابق بين الثبوت والإثبات - يقتضي عدم انحصار الإكرام بزيد .
والحاصل : إن ما ذهب إليه صاحب (الكفاية) ينافي أصالة التطابق .

الثاني

توقف الإطلاق على عدم الانصراف

قال في الكفاية :

ثم إنه قد انقدح بما عرفت ... أنه لا إطلاق له فيما كان له الإنصراف إلى خصوص بعض الأفراد أو
الأصناف ، لظهوره فيه أو كونه متيقناً منه ...^(١) .
ولا يخفى أن مرادهم عدم انعقاد الإطلاق ، لا أن الإنصراف أو وجود القدر المتيقن - على القول به -
مانع عنه ، لوضوح أن مرتبة المانع متأخرة عن المقتضي ... بل مرادهم عدم تحقق الإطلاق ، فلا يشكل عليهم
من هذه الجهة ، لمعلومية مرادهم من عباراتهم ، وإن كان ظاهر كلام الأستاذ الإيراد عليهم بذلك .
وأما الإنصراف - وهو عبارة عن رجوع اللفظ من الدلالة على معنى إلى الدلالة على معنى آخر -
فلا يكون بلا منشأ ، وقد وقع الكلام بينهم فيه .

لقد قال المتقدمون بالإنصراف على أثر ندرة الوجود لحصة من حصص الطبيعة ، وأن الظهور ينعقد في
الحصة الغالبة ... إلا أن المتأخرين يقولون بأن ندرة الوجود لا تكون منشأ لانصراف اللفظ عن النادر ، ولا غلبة
الوجود تكون منشأ لانصرافه نحو الغالب ... لأن اللفظ صادق على النادر حقيقة كصدقه على الغالب في

(١) كفاية الاصول : ٢٤٩ .

الوجود ، ويحصران الإنصاف بصورة التشكيك في الصدق ، بأن يكون صدق اللفظ على حصة جلياً وعلى الاخرى خفياً ، فيقولون بانصرافه إلى ما هو فيه جلياً ، ويمثلون لذلك بعنوان « ما لا يؤكل لحمه » حيث أن الإنسان من مصاديقه حقيقةً ، لكن صدقه عليه خفي وعلى غيره مما لا يؤكل لحمه من الحيوانات جلياً ، ولذا ، فإن الدليل الدال على عدم جواز الصلاة فيما لا يؤكل لحمه منصرف عن الإنسان إلى غيره ، فتجوز الصلاة في شعر الإنسان ولا تجوز في شعر الهرة مثلاً .

والحاصل : إنهم يقولون بأن التشكيك في الصدق هو المنشأ الوحيد المقبول لقابلية اللفظ في المنصرف إليه من المصاديق ، وأما مع التواطؤ في الصدق ، كلفظ الرقبة الصادق على المؤمنة والكافرة على حد سواء ، فلا ينافي الإطلاق ، بل حتى لو كان الصدق في حصة أظهر منه في حصة اخرى لم يناف الإطلاق ... فالملاك هو التشكيك إلى حد الجلاء والخفاء .

ثم إن الإنصاف تارة يكون مطلقاً واخرى يكون في حال دون حال ، فمثلاً لفظ « الكف » في : « إمسح بكفك قدميك » له ظاهر وباطن ، واللفظ وإن كان ظاهراً في الإطلاق ، بأن يمسخ بالظاهر أو بالباطن ، لكن بعض الفقهاء كالهمداني^(١) رحمه الله يرى بأن مثل هذا الدليل ناظر إلى أحوال المكلفين ، أي إنه ينصرف إلى المسح بباطن الكف للمكلف المختار ، وإلى المسح بظاهره للمكلف المضطر .

هذا ، واللفظ تارة منصرف كما في انصراف « ما لا يؤكل لحمه » عن الإنسان . واخرى له صارف ، كما لو كان محفوظاً بقريئة حالية أو مقالية ، وقد يقع الشك في وجود الصارف وعدم وجوده . مثلاً يقول الإمام عليه السلام « كل ما مضى من صلاتك وطهورك فامضه كما هو »^(٢) وهذه قاعدة الفراغ ... فظاهر الرواية هو عدم الاعتناء بالشك بعد الفراغ من العمل ، سواء كان حين العمل ملتفتاً أو غافلاً ، فهذا هو الظاهر ولا قيد في الرواية ، وقد أخذ بعض الفقهاء بهذا الإطلاق ، لكن هنا قريئة خارجية لها دخل في المطلب ، وهي السيرة العقلائية القائمة على إناطة عدم الاعتناء بالشك بأصلين هما : أصالة عدم تعمّد المكلف للإخلال بالعمل ، وأصالة عدم غفلة المكلف عن العمل حين الإتيان به ... فيكون عدم الاعتناء بالشك بعد الفراغ منوطاً بالأصلين ، والرواية ملقاة إلى العرف ومنزلة على ما في السيرة العقلائية ، وعليه ، يثبت احتفاف الرواية بهذه السيرة الصالحة لأن تكون قريئة صارفة لإطلاقها ، ونتيجة ذلك : أنه لو شك في جريان أحد الأصلين في مورد انتفت السيرة ، فلا يؤخذ بإطلاق الرواية ... وهذا معنى قولهم : إنه يعتبر في الإطلاق عدم وجود ما يحتمل الصارفية .

الثالث

لو كان بين الجهة المراد بيانها وجهة اخرى ملازمة

(١) مصباح الفقيه ١ / ١٥٠ .

(٢) وسائل الشيعة ١ / ٤٧١ ، الباب ٤٢ من أبواب الوضوء ، رقم ٦ .

قد تقدّم أنّه يعتبر في انعقاد الإطلاق كون المتكلم في مقام بيان المراد ، وأنّه إذا كان للموضوع أو المتعلّق جهات ، فإنّ الإطلاق لا ينعقد إلّا في الجهة التي سبق الكلام لبيانها ... ومثّلنا لذلك بقوله تعالى (فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ)^(١) .

لكنّ عن الشيخ قدس سرّه وتبعه في (الكفاية)^(٢) أنّه يستثنى من ذلك ما لو كان بين الجهة التي يراد بيانها وغيرها ملازمة شرعية أو عقلية أو عادية ، فالإطلاق يعمّ تلك الجهة أيضاً ، ففي الآية مثلاً لو كان بين حليّة الأكل والطهارة ملازمة ، فإنّ الإطلاق ينعقد في طرف الطهارة أيضاً وإن لم تكن الآية في مقام بيان الحكم إلّا من جهة حليّة الأكل ... وقد مُثّل للمطلب بالملازمة العقلية بين صحّة الصلّة نسياناً في مطلق أجزاء ما لا يؤكل لحمه . وما دلّ على صحّتها كذلك في عذرة ما لا يؤكل لحمه مع كون العذرة جزءاً له .

الرابع

لو ظفر بمقيّد الكلام فيما بعد

قد عرفت أنّه لا بدّ من إحراز كون المتكلم في مقام البيان .

فوقع الكلام فيما لو ظفر بالقيّد فيما بعد ، فهل يكشف ذلك عن عدم كونه في مقام بيان تمام المراد ويسقط الإطلاق فلو عثرنا على المقيّد للرقبة بالإيمان ، فهل يبقى لقوله : أعتق رقبةً إطلاقاً بالنسبة إلى العلم والجهل مثلاً ؟

قال في الكفاية :

ثم لا يخفى عليك أنّ المراد بكونه في مقام بيان تمام مراده : مجرّد بيان ذلك وإظهاره وإفهامه ، ولو لم يكن عن جد بل قاعدةً وقانوناً ، لتكون حجةً فيما لم تكن حجة أقوى على خلافه ، لا البيان في قاعدة قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة ، فلا يكون الظفر بالمقيّد - ولو كان مخالفاً - كاشفاً عن عدم كون المتكلم في مقام البيان ، ولذا لا ينثلم به إطلاقه وصحّة التمسك به أصلاً . فتأمل جيداً^(٣) .

وحاصل كلامه : أنّ « البيان » الذي يعتبر في مقدّمات الإطلاق يختلف عن « البيان » الذي في قاعدة « تأخير البيان عن وقت الحاجة قبيح » أي عن وقت حاجة المخاطب ، لأنّه مناف للحكمة ، وإلّا فإنه عن وقت حاجة المتكلم محال ، لأنّه نقض للغرض - وذلك ، لأنّ المفروض كون التكلّم في مقام بيان وإظهار مراده للمخاطب وإفهامه إيّاه ، وإن لم يكن ذلك مراده الجدّي الواقعي ، فلو ظفر فيما بعد على مقيّد لم يضر بإطلاق كلامه ، نعم ، لو كان في مقام بيان الحكم الواقعي ، ثم ظهر المقيّد لكلامه ، لوقع التنافي ، لأنّه لم يبيّن المراد الواقعي مع كونه في مقام بيانه كما هو الفرض .

(١) سورة المائدة: الآية ٤ .

(٢) كفاية الاصول : ٢٤٩ تنبيه .

(٣) كفاية الاصول : ٢٤٨ .

وعلى الجملة ، فإنه إن كان في مقام بيان الوظيفة العملية في ظرف الشك حتى لا يبقى متحيراً ، ففي هذه الحالة ينعقد الإطلاق ولا يضرّ مجيء المقيّد لاحقاً إذا أحرز كونه في هذا المقام ، وأمّا إن كان في مقام بيان المراد الجدّي والحكم الواقعي ، فالمقيّد اللاحق يضرّ ... والمقصود في مقدّمات الإطلاق هو الأول ، لأنّ الغرض تأسيس أصالة الإطلاق ليكون مرجعاً لدى الشك في مراد التكلّم من كلامه .

وتلخّص عدم إضرار المقيّد الذي ظفر به فيما بعد .

وللشيخ قدس سرّه هنا بيان آخر وهو : إنّه لما كان المتكلّم في مقام بيان مراده الجدّي الواقعي ، وكان لموضوع الحكم أو متعلّقه جهاتٌ عديدة كما في الرقبة مثلاً ، والمفروض إحراز تلك الجهات بالوجدان أو بأصالة البيان ، فلو وصل فيما بعد قيّد يضرّ بجهة منها ، فإنّ الإطلاق من تلك الجهة يزول ، ولا يضرّ زواله به من الجهات الاخرى ، فلو عثر على دليل يعتبر الإيماّن ، فإنه تخرج الرقبة عن الإطلاق من تلك الجهة لحصول المزاحم لانعقاده ، وتبقى عليه من جهة العلم والجهل والذكورة والانوثة إلى غير ذلك ، لعدم تحقق المزاحم له من جهتها .

الخامس

هل تقييد الإطلاق يستلزم المجازيّة ؟

قد تقدّم الخلاف بين المشهور والسلطان والمتأخّرين . فعلى هذا المبنى حيث أنّ الإطلاق والتقييد خارجان عن المعنى الموضوع له اللفظ ، فإنّ كلّاً منهما مستفاداً من القرينة ، أمّا الإطلاق فقرينته مقدمات الحكمة ، وأمّا التقييد فالقرينة الخاصة القائمة عليه من قول أو حال ... لوضوح أنّ اللفظ - على هذا المسلك - موضوعٌ للماهيّة من حيث هي أو للطبيعة المهملة ... والمجاز استعمال اللفظ في غير ما وضع له . فلا مجازية على مسلك المتأخّرين .

أمّا على مسلك الجمهور من دخول الإطلاق في المعنى ، أمّا في المقيّد المتصل بالمجازيّة حاصلة ، لأنّ اللفظ قد استعمل في غير الموضوع له وهو المطلق . وأمّا في المنفصل : فالميرزا على المجازية كذلك ، وخالفه تلميذه في (المحاضرات) ، وتبعه الأستاذ : بأنّ المنفصل إنّما يصادم الحجّية دون الظهور ، لوجود المقتضي له وعدم المانع ، فلا بدّ - على مسلكهم - من التفصيل بين المتصل والمنفصل .

وهذا تمام الكلام في التنبيهات .

الكلام في حمل المطلق على المقيد

إذا ورد مطلق ومقيد ، فهل يحمل المطلق على المقيد ؟
إن الإطلاق تارةً بدلي وأخرى شمولي ، فالكلام في مقامين .

المقام الأول (في الإطلاق البدلي)

وهو ما يتحقق فيه الامتثال بالإتيان بصرف الوجود من المأمور به ، كما لو قال : أعتق رقبةً . فتارةً يكون المطلق والمقيد متوافقين في الحكم ، بأن يكون كلاهما إيجابيين أو يكونا سلبيين ، وأخرى : يكونان متخالفين ، كأن يقول : أعتق رقبة ولا تحتق رقبةً كافرة .

أما إذا كانا متخالفين ، فلا خلاف في حمل المطلق على المقيد ، كما في المثال .

وأما إذا كانا متوافقين - مع العلم بوحدة الحكم - كما لو قال : أعتق رقبةً ، وأعتق رقبةً مؤمنة ، ففي حمل المطلق على المقيد قولان ، فالمشهور على الأول . وقيل لا ، بل يحمل القيد على أفضل الأفراد . وتفصيل الكلام هو :

إنَّ الحمل فرعٌ لوجود التنافي في المدلول بين الكلامين ، ولمَّا كان المفروض وحدة الحكم ، أي لا يجب إلَّا عتقٌ واحدٌ ، فهل المعتق مشروطٌ بالإيمان أو أنه غير مشروط ، ولا يخفى التنافي بين الاشتراط وعدم الاشتراط ؟ فقال المشهور برفع التنافي بحمل المطلق على المقيد ، فيكون الإيمان شرطاً وقيداً في العتق ، وقال الآخرون بالحمل على أفضل الأفراد وبه يرتفع التنافي .

دليل القول بالحمل في المقيد المتصل

وقد استدلَّ للمشهور بوجوه :

الأوَّل : أنا إذا حملنا المطلق على المقيد فقد عملنا بكلا الدليلين ، وهو واجب كما لا يخفى لأنَّ كلاً منهما

دليل .

وفيه : إنَّ كان المراد من العمل بالدليلين هو الامتثال لهما ، بمعنى أنَّ بالإتيان بالرقبة المؤمنة جمعٌ في الامتثال ، فهذا غير الجمع بين الدليلين الراجع للتعارض بينهما لا بالتبرُّع بل بشاهد . وإنَّ كان المراد أنَّ الإتيان بالرقبة المؤمنة هو مقتضى الجمع الدلالي بين الدليلين ، فهو أوَّل الكلام ، لأنَّ القائلين بالقول الثاني يقولون بالجمع الدلالي بينهما بالحمل على أفضلية عتق المؤمنة من غير المؤمنة مع سقوط التكليف بكُلِّ منهما .

والثاني : ما ذكره صاحب (الكفاية)^(١) ، من أن المفروض كون الإطلاق بديلاً ، ومعنى ذلك لا بشرطية الرقبة بالنسبة إلى الإيمان والكفر ، فيكون المكلف في مقام الامتثال مخيراً عقلاً بين أن يأتي بالمؤمنة أو الكافرة ، ولكئنه قال بعد ذلك : أعتق رقبةً مؤمنةً ، وهذا أمر ظاهر في الوجوب التعييني ، وبما أنه أقوى من ظهور المطلق في الإطلاق ، فإنه يتقدم ويحمل عليه المطلق لا محالة .

الإشكال على الكفاية

وقد أشكل عليه الإيرواني^(٢) :

بأن من مقدمات الإطلاق إحراز كون المتكلم في مقام البيان ، فإن أحرز ذلك في أحدهما بالوجدان وفي الآخر بالأصل ، فلا ريب في عدم التعارض بل يتقدم ما كان بالوجدان على ما كان بالأصل ، لأنه مع الوجدان لا مجال للأصل . وإن كان المستند في كلا الكلامين هو الأصل ، فلا تقدم لأحدهما على الآخر . وما نحن فيه من هذا القبيل ، لأن الظهور في الدليلين على حد سواء ، لأن دلالة الدليل المقيّد على وجوب عتق المؤمنة بالخصوص هي من جهة الظهور الإطلاقي في الوجوب التعييني ، ودلالة المطلق على كفاية صرف وجود عتق الرقبة هي من جهة الظهور الإطلاقي كذلك ، فكلاهما ظهور إطلاقي ، ولا وجه لتقدم أحدهما على الآخر .

وفي (المحاضرات)^(٣) الإشكال على (الكفاية) : بأنه لا يتم على مسلك صاحب (الكفاية) ، حيث أنه قد صرح في بحث الأوامر بأن صيغة الأمر لم توضع للدلالة على الوجوب التعييني ، بل هو مستفاد من الإطلاق ومقدمات الحكمة .

وعليه ، فلا فرق بين الظهورين ، وليس ظهور الأمر في الوجوب التعييني بأقوى من ظهور المطلق في الإطلاق .

دفاع الأستاذ

وقد ذكر الأستاذ : أن وجه الأظهرية قد خفي على هذين المحققين فأشكلاهما ذكر ، وذلك أن صاحب (الكفاية) قد صرح في المبحث الثاني^(٤) من مباحث صيغة الأمر بأنها تدلُّ على الوجوب ، والدليل هو التبادر عند استعمالها بلا قرينة (قال) : ويؤيده عدم صحة الاعتذار عن المخالفة باحتمال إرادة الندب . ثم ذكر في المبحث السادس^(٥) : « قضية إطلاق الصيغة كون الوجوب نفسياً تعيينياً عينياً ، لكون كل واحد مما يقابلها يكون فيه تقييد الوجوب وتضييق دائرته ، فإذا كان في مقام البيان ولم ينصب قرينته عليه ، فالحكمة تقتضي كونه مطلقاً ، وجب هناك شيء آخر أو لا ، أتى بشيء آخر أو لا ، أتى به آخر أو لا » .

(١) كفاية الاصول : ٢٥٠ .

(٢) نهاية النهاية : ٣١٦ .

(٣) محاضرات في اصول الفقه ٤ / ٥٤٤ .

(٤) كفاية الاصول : ٧٠ .

(٥) كفاية الاصول : ٧٦ .

وبالدقة في كلامه في المبحثين يظهر وجه الأظهرية ، لأن « أعتق رقبةً » مطلقٌ وليس معه شيء آخر ، وإطلاقه بدلي ، لكن « أعتق رقبةً مؤمنةً » مشتمل - بالإضافة إلى الدلالة الإطلاقيّة من جهة الوجوب التعييني - على دلالة وضعيّة من جهة الدلالة على وجوب خصوص المؤمنة ، فكان المقيّد أظهر دلالةً ، وتقديم المطلق عليه يستلزم سقوط الإطلاق والوضع معاً .

فظهر اندفاع الإشكال عن كلامه في المقام ، وإن كان لنا فيه نظر من ناحية اخرى ، كما سيأتي . ويمكن دفع الإشكال بعبارة اخرى ، بأن يقال : إن ظاهر « أعتق رقبةً » ينفي دخل الإيمان عن طريق عدم التقييد واللابشروطية ، أمّا في « أعتق رقبةً مؤمنةً » فإنه وإن كان الإطلاق يقتضي الوجوب التعييني ، لكن اعتبار خصوصيّة « الإيمان » قد أوجد التضييق في دائرة الموضوع ، وهذه الدلالة على التضييق وضعيّة لا إطلاقيّة .

والحاصل : إنه في « أعتق رقبةً » توجد التوسعة بالنسبة إلى الإيمان عن طريق الإطلاق - أي بمقدّمات الحكمة - لا بالدلالة اللفظية ، أمّا في « أعتق رقبةً مؤمنةً » تضييق بالنسبة إلى الإيمان بالدلالة اللفظية الوضعيّة ، فكان الإطلاق فيه مقترناً بدلالة وضعيّة ، فيكون ظهوره أقوى من ظهور « أعتق رقبةً » ويتقدّم عليه بملاك الأظهرية .

والثالث : ما ذكره الشيخ وحاصله : أنّ الأمر يدور بين الجمع بين المطلق والمقيّد بالتخيير ، أو حمل المقيّد على الأفضلية والاستحباب ، أو حمل المطلق على المقيّد .

أمّا الجمع بالتخيير ، فغير معقول ، لأن النسبة بين « الرقبة » و « الرقبة المؤمنة » نسبة الكلي إلى الفرد ، والتخيير بين الكلي والفرد محال ، لوضوح أنّه يكون بـ « أو » وهي تقتضي المباينة بين الفردين ، ولا مباينة بين الكلي والفرد .

وأما حمل المقيّد على الأفضليّة ، فمردود بأنّه خلاف الظاهر ، لأن صيغة الأمر ظاهرة في الوجوب ، وحملها على الاستحباب رفع لليد عن مقتضى الظاهر بلا موجب .

وأما حمل المطلق على المقيّد ، فلا يستلزم تصرّفاً في المعنى ولا تجوّزاً في اللفظ ، لأنّه قد استعمل في الماهية ، ثم لما جاء المقيّد علمنا أنّه لم يكن في مقام بيان مراده الجدّي ، فنحمل كلامه المطلق على هذا المقيّد ، ولا يستلزم أيّ محذور فيتعيّن هذا الإحتمال .

إشكال الكفاية

وقد أشكل عليه المحقق الخراساني⁽¹⁾ أولاً : بأن مقتضى استعمال اللفظ في الطبيعة ، مع كون المتكلم في مقام البيان وعدم التقييد ، هو ظهور الكلام في الإطلاق ، فإذا جاء المقيّد له سقط الظهور ، وهذا تصرّف في اللفظ ، فقول الشيخ أنّه لا يستلزم تصرّفاً غير تام .

(1) كفاية الاصول : ٢٥٠ .

وثانياً : إن استلزام حمل المقيّد على الأفضليّة للمجاز أوّل الكلام ، بل إنّه مع الحمل عليها واجدٌ ملاك الوجوب والأمر مستعملٌ فيه .

كلام الأستاذ

فأورد الأستاذ على الإشكال الثاني : بأنّ ملاك الوجوب يكون دائماً في الطبيعة وتحقّقه في الفرد محال ، فإذا كان عتق الرقبة المؤمنة مستحبّاً كان ملاك الوجوب قائماً بالرقبة ، وليس في المؤمنة إلاّ ملاك الاستحباب ، ومن هذا الباب نقول باستحالة الإتيان بفرد من الصلاة بقصد الوجوب ، لأنّ الأمر بها متعلّق بالطبيعة ، والفرد المأتي به محقق للامتثال ومسقط للأمر .

وأما الإشكال الأوّل فمبنائي ، إذ الشيخ لا يرى أن التقييد تصرّف في المعنى وصاحب (الكفاية) يراه تصرّفًا ، والتحقيق أن يقال :

إنه يدور الأمر بين رفع اليد عن ظهور الأمر بالمقيّد في الوجوب وحمله على الأفضلية أو رفع اليد عن الإطلاق ، لأنّه لا يمكن الجمع بينهما مع وحدة التكليف ، وفي هذه الحالة ما المانع من رفع اليد عن أصالة الحقيقة وارتكاب المجاز حتّى يتعيّن التقييد ؟

وبعبارة اخرى : ما الدليل على ترجيح ما لا يستلزم المجاز على ما يستلزمه عند دوران الأمر ؟ على أنّ استلزام الحمل على الأفضلية للمجاز ، يبتني على ظهور صيغة الأمر في الوجوب ظهوراً وضعياً ، ولا يتمّ على مبنى من يقول بأنّ الدلالة على الوجوب هي مقتضى الإطلاق .

طريق الميرزا

وذهب الميرزا إلى فإنّ الملاك الصحيح لحمل المطلق على المقيّد هو القرينية ، لأنّ غاية ما ذكر في الدفاع عن وجه (الكفاية) هو وجود الدلالة الوضعيّة - إلى جنب الدلالة الإطلاقيّة - في المقيّد ، لكنّ هذا القدر لا يكفي لأنّ يتقدّم على المطلق ، إلاّ أن يكون بياناً له ، وحينئذ ينتفي الإطلاق في طرف أعتق رقبةً ، وهذا خلاف الفرض .

كما أنّ وجه الشيخ يتوقّف على أنّ يكون المقيّد بياناً ، فيقع الإشكال المذكور ، وأما لو لم يكن بياناً لم يكن صالحاً للتقدّم .

أما مبنى الميرزا فمفاده : أنّ المقيّد قرينةٌ بالنسبة إلى المطلق ، ومعها تسقط أصالة البيان في ناحيته ، وملخص الاستدلال هو :

إنّ مقتضى القاعدة تقدّم الأصل في السبب على الأصل في المسبب ، وهذا التقدّم من باب الحكومة ، وقد قرّرت هذه القاعدة في تنبيهات الاستصحاب ، ومثالها المعروف هو غسل الثوب النجس بالماء المشكوك الطهارة ... غير أنّ الأصل في الماء والثوب هو الإستصحاب وهو أصل عملي ، والأصل فيما نحن فيه لفظي ، ولا فرق في القاعدة من هذه الجهة .

إنَّ كلَّ دليل حاكم نسبته إلى الدليل المحكوم نسبة السبب إلى المسبَّب ، فأصالة الظهور في طرف المطلق وكذا في طرف المقيَّد تامَّة ، لكنَّ المقيَّد قرينهُ والمطلق ذو القرينة ، وفي ذات القرينة حيثيَّة البيانية كما أنَّ في ذات ذي القرينة حيثيَّة المبيَّنة ، فتكون أصالة الظهور في ذي القرينة مسبَّبة لأصالة الظهور في القرينة . وإنَّ شئت فقل : إنَّ أصالة الظهور في طرف ذي القرينة معلَّقة ، لكنها في طرف القرينة غير معلَّقة ، فلا محالة يتقدَّم القرينة على ذيها ، بمقتضى القاعدة المذكورة .

ومن هذا الباب تقدَّم ظهور « يرمي » على ظهور « الأسد » ورفع اليد عن مقتضى أصالة الحقيقة فيه ، وحمله على المعنى المجازي وهو « الرجل الشجاع » ، لأنَّ حمل لفظ الأسد على معناه الحقيقي « الحيوان المفترس » موقوفٌ على جريان أصالة الحقيقة فيه ، وجريانها معلَّقٌ على عدم وجود القرينة المانعة ، إذ الإهمال في الواقعيَّات محال ، وجريانها حتى مع وجود القرينة غير صحيح ، وإلَّا يلزم أنَّ لا يكون عندنا استعمال مجازي أصلاً ، والمفروض وجود « يرمي » الظاهر في رمي النبل ، والذي ظهوره فيه غير معلَّق على شيء ، فكانت أصالة الحقيقة في « الأسد » معلَّقة على عدم وجود القرينة المانعة ، و« يرمي » تمنع عن انعقادها ، ولكونها بياناً وقرينَةً تتقدَّم .

وتلخَّص : أنَّه مع وجود أصالة الظهور في القرينة ، لا يبقى موضوع لأصالة الظهور في ذي القرينة . ثم إنَّ الملاك للقرينيَّة هو الظهور العرفي ، فإنَّ نسبة القرينيَّة موجودة بكلِّ وضوح بين الصِّفة والموصوف ، والحال وذو الحال ، وكلُّ تابع ومتبوع ، ومتى ما وقع الشك عند العرف العام في القرينيَّة يكون الكلام مجملاً .

وبعد تماميَّة القرينيَّة من الناحية الصغرويَّة ، فقد تكون القرينة متَّصلة وقد تكون منفصلةً . فإن كانت متَّصلةً ، فهي قرينة على المراد في مرحلة الدلالة التصديقيَّة ، وهي المرحلة التي يستعمل فيها اللَّفظ في معناه الموضوع له وينعقد للكلام الظهور وينسب إليه المدلول ، كما لو قال : أعتق رقبةً مؤمنةً ، وذلك يتحقَّق بفراغه من الكلام بقيوده .

وهذه هي الدلالة التصديقيَّة الاولى .

والدلالة التصديقيَّة الثانية هي مرحلة الإرادة الجديَّة ، فإنه بعد انعقاد الظهور لابدِّ من ثبوت أنَّ هذا الظاهر هو المراد للمتكلِّم وأنه لم يقصد المزاح أو الإمتحان مثلاً ، وذلك يتمُّ في حال عدم إتيان المتكلِّم بالقرينة المنفصلة الصارفة للفظ عن المعنى الظاهر فيه ، فإنَّ جاء القيد المنفصل فهو ، وإلَّا فالأصل في الكلام عقلاً هو الجدل لا الهزل والإمتحان وما شابه .

وبعبارة اخرى ، فإنَّه بمجرد انقطاع الكلام يستقرُّ له الظهور في معناه ، فإنَّ أقام قرينَةً منفصلةً على خلاف الظاهر ، فإنَّها لا تضرُّ بالظهور وإنَّما تحول دون حجَّيته .

وهذا تمام التوضيح لكلام الميرزا في المقام .

الإشكال عليه

هذا ، وقد أفاد الأستاذ أنه لا يمكن المساعدة على ما ذكره الميرزا ، لوجوه :

الأول : إن ما ذكره قدس سره إنما يتم في القرينة المتصلة - ولا يرد عليه أي إشكال - لأن كلمة « مؤمنة » صالحة لتقييد مفاد « أعتق رقبة » ليخرج عن الإطلاق ، لكونها بياناً وقرينةً ، ولكنه لو جاء بقيد الإيمان في كلام آخر ، فإن قرينة المنفصل ليس لها وجه عقلي أو عقلائي ، لأن العقلاء يرون كلامين منفصل أحدهما عن الآخر ، ويقولون : قد تكلم بكلامين ، ولكل كلام حكمه ، ولا يتعدى حكم أحدهما إلى الآخر ، ولا يجعلونه قرينة له .

الثاني : إن مقتضى القاعدة بناءً على تقديم المقيّد على المطلق من باب القرينة ، هو أن لا يكون فرقاً عند العرف بين تقدّم القرينة على ذبيها أو تأخرها عنه ، ولكن الأمر ليس كذلك ، فلو قال : أعتق رقبة مؤمنة ، ثم قال : أعتق رقبة ، يحتمل العرف أن كلامه الثاني جاء توسعاً على المكلف ، ولا يبادرون بالجمع بين الكلامين ، ولا أقل من التوقّف والاستفسار من المولى .

الثالث : قد ذكر الميرزا أن التنافي بين « أعتق رقبة » و « أعتق رقبة مؤمنة » قد حصل من جهة « المؤمنة » ، فهذا القيد إن فرض متصلاً كان قرينةً على المراد الاستعمالي ، فلما جاء منفصلاً فهو قرينة على المراد الجدّي ، فهو على التقديرين قرينة .

لكن الإشكال ليس من جهة « المؤمنة » مع قطع النظر عن كونها قيداً ، بل هو من جهة قيديّة هذه الكلمة ، وقيديتها بدون إضافتها إلى الرقبة غير معقول ، فهي موجودة في أعتق رقبة مؤمنة ، أي في صورة الإتصال ، وأما في صورة الانفصال ، بأن تستفاد القيديّة من الجملة المذكورة ثم تحكّم على « أعتق رقبة » فمحال ، لأن القيديّة نسبةً ، وكلّ نسبة فهي قائمة بين متسبين .

الرابع : إنّه لا دليل من العرف وغيره على أن كلّ ما يكون قرينة في حال الإتصال فهو قرينة كذلك في حال الانفصال ، بل الأمر بالعكس ، فإن أهل العرف يرون الكلام الثاني ناسخاً وعدولاً عن الكلام الأول ... وعلى الجملة ، فإن المرجع في القرينية والبيانية هو العرف والسيرة العقلانية ، وهي في صورة الانفصال مفقودة إن لم يكن العكس كما ذكرنا .

وهذا تمام الكلام على طريق القرينية .

طريق الحائري

وذكر المحقق الحائري^(١) لحمل المطلق على المقيّد وجهاً آخر ومحض كلامه هو :

إن الدليلين المثبتين تارة يحرز وحدة الحكم فيهما ، واخرى لا يحرز وحدته ، ولو احرز ، فتارة يحرز وحدة السبب واخرى لا يحرز .

فإن لم يحرز وحدة الحكم فيهما ، فهما خطابان مستقلان ، ولا يحمل المطلق منهما على المقيّد ، بل يكون كلّ منهما ظاهراً في مدلوله ، ولا ترفع اليد عن الظهور إلاّ بدليل .

(١) درر الفوائد (١ - ٢) - ٢٣٦ - ٢٣٧ .

وإن أُحرز وحدة الحكم ، لكن لم يحرز وحدة السبب ، كما لو قال : أعتق رقبةً ، ثم قال : أعتق رقبةً مؤمنةً ، والحكم واحد غير متعدّد ، فوجوه : أحدها الحمل على المقيّد ، والآخر حمل الأمر في المقيّد على الاستحباب ، والثالث : التحفّظ على ظهور الأمر في المقيّد في الوجوب ورفع اليد عن ظهور قيد المؤمنة وحمله على الإستحباب . ولمّا كان كلّ من هذه الوجوه مستلزماً لرفع اليد عن الظهور ولا مرّجّح ، فالكلام مجمل .

وإن أُحرز وحدة الحكم ووحدة السبب أيضاً ، كما إذا قال : إن ظاهرت فأعتق رقبةً ، ثم قال : إن ظاهرت فأعتق رقبةً مؤمنةً ، فلا مناص في هذه الصورة من حمل المطلق على المقيّد ، لأن السبب - وهو الظهار - واحدٌ ، والحكم وهو وجوب العتق واحد ، فإذا كان السبب لعتق مطلق الرقبة ، فلا يكون سبباً لعتق رقبة مؤمنة ، ولا يمكن أن يكون سبباً لاستحباب عتق المؤمنة مع كونه السبب في وجوب عتق مطلق الرقبة ، وإلا يلزم أن يكون الشيء الواحد سبباً لمتباينين .

إشكال الأستاذ

وقد أشكل الأستاذ على ما ذكره في الصّورة الأولى من إبقاء كلّ من الكلامين على ظهوره في التكليف المستقل ، فيلزم امتثال كلّ منهما على حده بأن : مقتضى الإطلاق في طرف والخصوصية في الطرف الآخر كفاية الامتثال الواحد ، لأن المطلق منطبق على الخصوصية بالدلالة المطابقيّة ، والدلالة الإلزامية لذلك هي كفاية الامتثال وحصوله بعتق الرقبة المؤمنة .

وأورد على كلامه في الصّورة الثانية بأن : الإجمال ملاكه تكافؤ الاحتمالات ، وذلك يتوقّف على بطلان المسلكين المتقدمين في حمل المطلق على المقيّد والجواب عما استدلّ به لكُلّ منهما^(١) ... لكن الحائري لم يرد على شيء ممّا استدلّ به لهما .

وأما كلامه في الصّورة الثالثة ففيه :

إن نسبة الظهار إلى العتق نسبة الموضوع إلى الحكم ، ولذا تقرّر أنّ كلّ شرط موضوع وكلّ موضوع شرط ، وحينئذ ، لا بدّ من إقامة البرهان على استحالة أن يكون للظهار حكمان ، وهذا أول الكلام ، إذ لا مانع من أن يقال : إذا زالت الشمس وجبت صلاة الظهر . وإذا زالت الشمس استحبت الصلاة الفلانية ... وهنا لا مانع من أن يكون الظهار سبباً لوجوب العتق المطلق ، وسبباً لاستحباب عتق خصوص المؤمنة ... هذا بالنسبة إلى الحكم . وأما بالنسبة إلى الملاك ، فصحيح أن الأسباب والشرائط لا دخل لها في الملاكات ، وأنّ البرهان على أن الواحد لا يصدر منه إلا الواحد ، أي الواحد البسيط من جميع الجهات ، لا يكون مصدراً لصدور الأمرين المختلفين ، لكن المشكلة هي أنّ لا طريق لاستكشاف كون السبب الشرعي كالظهار مثلاً هو بالنسبة إلى الملاك واحدٌ شخصي ، بل المحرز خلاف ذلك ، لقيام الحجة الشرعيّة على تعدّد الأثر ، فتكون كاشفةً إنّما عن أن السبب ليس

(١) يعني : مسلك صاحب (الكفاية) وهو التقدّم من باب الأظهرية ، ومسلك الميرزا وهو التقدّم من باب القرينية .

له وحدة شخصية بسيطة ، فالظَّهَارُ سببٌ لوجوب العتق في حال إمكانه ، وإلا فهو سببٌ لصيام ستين يوماً ، وعند تعذره فإطعام ستين مسكيناً ، وكل واحد من هذه الآثار والأحكام مبين لغيره .

طريق الأستاذ

والأستاذ بعد أن ذكر طرق الأكابر لحمل المطلق على المقيّد ، أفاد في الدورتين ما حاصله :
إنه إذا كان الحكم واحداً كما في : إن ظاهرت فأعتق رقبةً ، وإن ظاهرت فأعتق رقبةً مؤمنة ، فإن منشأ الإشكال هو وجود التنافي بين الخطابين ، من حيث أن الثاني يقتضي تعيين المؤمنة فلا تجزي الكافرة بخلاف الأول ، فهل يوجد التمانع بين إطلاق المتعلّق في الثاني وظهور صيغة الأمر في وجوب الحصّة المؤمنة أو لا ؟
إن التنافي بين كلّ دليلين يتوقف على وجود المقتضي لهما على نحو التنجز وفي عرض واحد ، حتى يقع التمانع بينهما في المبدء أو المنتهى أو المدلول لهما . أمّا لو كان أحدهما معلّقاً غير منجز والآخر تامّ الإقتضاء ، فلا تمنع بل يتقدّم ما هو تامّ الإقتضاء ... وفيما نحن فيه : ظهور صيغة الأمر في الوجوب - من باب الدلالة الوضعية كما عليه صاحب (الكفاية) ، أو بحكم العقل كما عليه الميرزا - تامّ ، فيصلح لأن يكون مانعاً عن انعقاد الظهور في طرف المطلق ، لكنّ المبنى المحقّق - تبعاً لسلطان المحققين - خروج الإطلاق عن المعنى الموضوع له لفظ الرقبة ، فلا دلالة له عليه إلا بمقدّمات الحكمة ، وقد كان منها عدم التقييد ، فكان ظهور « الرقبة » في الإطلاق معلّقاً على عدم المانع ، فلا تمنع بينه وبين الدليل المقيّد ... بل يتقدّم لتنجز ظهوره وتماميته .

وعلى الجملة ، فإنّ المقام من صغريات دوران الأمر بين ما له الاقتضاء وما لا اقتضاء له ، ومن الواضح تقدّم الأول وتعيّنه .

ولا يخفى أنّ هذا الطريق يختلف عن طريق (الكفاية) من تقدّم إطلاق الوجوب التعييني ، لأنّ أصالة الإطلاق بالنسبة إلى الوجوب التعييني إمّا تجري فيما لو احتمل التخيير الشرعي ، فيتمسك بها لدفع هذا الاحتمال ، وليس ما نحن فيه من هذا القبيل ، للقطع بعدم احتمال التخيير الشرعي بين وجوب الطبيعة المطلقة ووجوب حصّة خاصّة منها .

وتلخص : إنّ الوجه في تقدّم المقيّد على المطلق ليس الأظهرية ولا القرينية ولا غيرهما ، بل هو التنجزية في طرف المقيّد ، أي ظهور صيغة الأمر في الوجوب بلا تعليق على شيء ، وقد ذكرنا أنّ ذلك ثابت إمّا بالوضع من جهة التبادر على رأي وإمّا بحكم العقل على الرأي الآخر . بل إنّه مستفادٌ من ظواهر النصوص أيضاً ، كما في المعتمدة : « العمرة واجبة كالحج لأنّ الله تعالى يقول (وَأَتَمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ)^(١) »^(٢) حيث احتجّ الامام عليه السلام بظهور صيغة « إفعل » . وكذلك ما ورد في الاستدلال بقوله تعالى (وَاتَّخِذُوا مِنْ مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلِّينَ)^(٣)

(١) سورة البقرة: الآية ١٩٦.

(٢) وسائل الشيعة ١٤ / ٢٩٥ ، الباب ١ من أبواب العمرة ، رقم : ٢ .

(٣) سورة البقرة: الآية ١٢٥.

على وجوب صلاة الطواف خلف المقام^(١). وما ورد من تمسكهم بظاهر الأمر في (فَأَنْكِحُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ)^(٢) على أن إذن المولى شرط في نكاح الأمة^(٣).

وهذا تمام الكلام في الدليل المقيّد المتّصل .

دليل القول بالحمل في المقيّد المنفصل

وأما في المقيّد المنفصل ، فعلى القول بتوقف الإطلاق على عدم البيان إلى الأبد ، لا ينعقد لقوله : « أعتق رقبةً » إطلاقاً ، وحينئذ يؤخذ بقوله : « أعتق رقبةً مؤمنةً » لتامة ظهوره بلا مانع . وكذا الكلام في خطابات من علم من سيرته وديدنه الاعتماد على القرائن المنفصلة ، كما في خطابات الشارع المقدّس . وأما على القول بتامة الإطلاق وانعقاد الظهور للكلام بفرغ المتكلّم منه في مجلس التخاطب ، فإنّ التمانع يتحقّق بين هذا الظهور وظاهر قوله : « أعتق رقبةً مؤمنةً » في المجلس الآخر ، فما هو الوجه لحمل المطلق على المقيّد ؟

طريق الشيخ والكلام حوله

أما طريق الشيخ رحمه الله حيث قدّم المقيّد على المطلق ، أما على قول المشهور ، فإنّ رفع اليد عن الإطلاق ارتكاب للمجاز كما هو الحال في رفع اليد عن دلالة المقيّد ، إلا أن المجاز في طرف المطلق مقدّم ، ومع التنزّل وفرض التساوي ، تصل النوبة إلى التعارض بين الظهورين ، ويكون المرجع هو البراءة أو الاشتغال على النزاع المعروف في الأجزاء التحليليّة ، لأنّ التقيّد بالإيمان جزء تحليلي عقلي .
وأما على قول السلطان ، وأنّ الدلالة على الإطلاق ليست وضعيّة بل بمقدّمات الحكمة ، فرفع اليد عنه متعيّن ، لأنه تصرّف في وجه المعنى ، بخلاف ظهور المقيّد فرفع اليد عنه تصرّف في المعنى ، ولا ريب في تقدّم الأول عند دوران الأمر ، بل إنّ تامة المقدّمات كانت ببركة الأصل ، أي أصالة كون المتكلّم في مقام البيان ، لكنّ هذا الأصل يسقط بمجرد العثور على المقيّد ، وبسقوطه يسقط الإطلاق ، فلا معارض للظهور في المقيّد . وهذا معنى قولهم أنّ التعارض بين المطلق والمقيّد غير مستقر .

نظر الأستاذ

وقد تنظر الأستاذ فيه : أمّا من جهة مسلك المشهور ، فإنّ الشيخ قد استند في رفع اليد عن ظهور الإطلاق وحمله على المجاز إلى غلبة هذا المجاز على أقرانه ، لكنّ الغلبة ليست منشأً للتقديم على التحقيق ، نعم ، لو كان قد ادّعى أنّ رفع اليد عن دلالة الكلام على الإطلاق من المجاز المشهور الموجب لحصول القالبية العرفية ، لكان له وجه ، أمّا الغلبة ، فمستندها إلحاق الشيء بالأعمّ الأغلب ، وهذا لا يوجب القالبية . نعم ، القالبية في العام والخاص موجودة ، ولذا قالوا : ما من عام إلا وقد خص .

(١) وسائل الشيعة ١٣ / ٤٢٥ ، الباب ٧٢ من أبواب الطواف ، رقم : ١ و ٢ .

(٢) سورة النساء : الآية ٢٥ .

(٣) وسائل الشيعة ٢١ / ١١٩ ، الباب ٢٩ من أبواب نكاح العبيد والإماء ، الرقم : ١ .

وأما من جهة مسلك السلطان ، فما ذكره أول الكلام ، لأنّ كون المقيّد المنفصل بياناً عرفاً للمطلق مصادرة ، بل العرف إنّ لم يحمل الكلام الثاني على النسخ يتوقّف ولا يحمل المطلق على المقيّد .

طريق الميرزا

وأما طريق الميرزا ، فقد تقدّم أنّه لا يحلّ المشكلة في القرينة المنفصلة ، لا سيّما في خطابات من علم بأنّه يعطي أحكامه بالتدرّج كالشارع المقدّس .

طريق السيد الخوئي

وأما طريق السيد الخوئي^(١) وحاصله : أنه في مثل كلام الشارع يدور الأمر بين النسخ والتقييد ، لكنّ احتمال النسخ يسقط من جهة أنّ هذه الكثرة من الروايات لو حملت على النسخ لزم تبدّل المذهب ، بل موارد النسخ محدودة جداً ، فيتعيّن الحمل على التخصيص والتقييد .

ففيه : إنه ليس الأمر دائراً بين الأمرين ، بل هناك احتمال ثالثٌ هو حمل المقيّد على الأفضلية والإستحباب .

طريق الأستاذ

قال الأستاذ : والذي ينبغي أن يقال وإن كان خلاف المشهور هو :
إنّ الروايات الواردة عن الأئمة عليهم السلام على ثلاثة أقسام :
الأول : ما ورد عنهم عليهم السلام في مقام تعليم الأحكام لأصحابهم ، خاصّة الذين أرجعوا الناس إليهم منهم كمحمد بن مسلم ووزارة وأبي بصير ...

وفي هذا القسم ، نقول بحمل المطلق على المقيّد ، فإن المطالب تلقى على التلامذة بالتدرّج ، فيذكر الحكم بإطلاقه في مجلس ، ثمّ يبيّن في المجالس اللاحقة بمقيّداته ، وهكذا جرت العادة في مجالس الدروس .

والثاني : ما ورد عنهم في مقام الإفتاء ، حيث يدخل الرجل على الإمام عليه السلام فيسأله عن الحكم الشرعي في قضية ثم يخرج ويتوجّه إلى أهله وبلده ولا يرجع إلى الامام إلاّ في قضية اخرى ، فهو يستفتي من أجل العمل ، أو يكون قد أرسلوه إلى الإمام حتى يأتيهم بالجواب منه ، فيعملوا على طبق ما أجاب .

وفي هذا القسم من الروايات ، لا نقول بحمل المطلق على المقيّد ، بل لو قال بعد ذلك كلاماً على خلافه لكان ناسخاً له ، لأن من كان في مقام الإفتاء يبيّن الحكم بكامله ولا مصلحة لتأخير البيان ... فكونه عليه السلام في مقام الافتاء وبيان الحكم للمسألة المبتلى بها والمسئول عنها من أجل العمل ، قرينته تجعل المطلق نصّاً أو تعطيه الأظهرية من المقيّد ، فلا يتقدّم المقيّد على المطلق .

وهذا الذي ذكرناه في القسم الثاني من الروايات وإن كان على خلاف المشهور ، لكن غير واحد من الأكابر مشوا عليه ، فلاحظ كتاب الصلّة للشيخ الحائري في صلاة العاري وأنه هل يصلي قائماً أو قاعداً أو عليه القيام مع الأمن من الناظر والقعود مع عدم الأمن ...^(١) .

(١) محاضرات في اصول الفقه ٤ / ٥٤١ .

وكذا في مكان المصلي في مسألة محاذاة المرأة للرجل^(١) .

وكذا في مسألة التخيير في الأماكن الأربعة^(٢) .

وقال المحقق العراقي في (شرح التبصرة) في صلاة الآيات في مسألة القنوت فيها هل هو واجبٌ أو

مستحب بحمل المقيّد على الاستحباب .

وكذا في بحث التشهّد ، حيث أخذ بالمطلقات لقوّتها وحمل الزائد على الاستحباب .

وكذا في (كتاب الطهارة) ، في أنّه يجب الوضوء بعد الغسل أو لا ؟ وفي التيمّم بمطلق وجه الأرض أو

خصوص التراب ؟ فإنه أخذ بالمطلقات وحمل ما دلّ على خصوص التراب على الاستحباب ، وفي الوضوء في كيفية

مسح الرأس ، في أنه يكفي مقدّم الرأس أو يشترط الناصية ؟

والحاصل : إن الشيخ الحائري والشيخ العراقي في هذه الموارد وغيرها يصرّحان بكون المطلقات في مقام

بيان الوظيفة الفعلية ، فلا يجوز رفع اليد عن ظهورها ، ولذا يحملان ما يناقها على الإستحباب .

وعلى الجملة ، فكلّ مطلق من هذا القبيل يؤخذ به ، إلا إذا علم بوجود خصوصية دعت الإمام إلى تأخير

بيان المقيّد ... وإلا فمقتضى المقام أن يعطي كلّ ما يحتاج إليه المكلف ممّا له دخل في الحكم ، كحال الطبيب في

مقام علاج المريض الذي راجعه ويطلب منه الدواء لمرضه .

الثالث : ما ورد عنهم ولم يحرز كونه في مقام التعليم أو في مقام الإفتاء للعمل .

وقد يقال هنا : بأنّ التقييد تكليف زائد فهو مجرى البراءة ، إذن يؤخذ بالمطلق .

لكنّ الصحيح - عند الأستاذ - هو الحمل ، لأنّ أركان الحجية في المقيّد تامّة ولا مرخص من قبل المولى ،

فالعقل حاكم بلزوم الامتثال ، وبه ترفع اليد عن الإطلاق .

وهذا تمام الكلام في صورة وحدة الحكم ووحدة السبب .

في وحدة الحكم واختلاف السبب

أما لو اتّحد الحكم واختلف السبب ، كما لو قال « إن ظاهرت فأعتق رقبةً » و« إن أفطرت فأعتق رقبةً

مؤمنة » . فالظاهر عدم الخلاف في عدم الحمل ، لأنّه قد اختلف السبب والشرط ، ومعلوم أنّ كلّ شرط

موضوع ، وإذا اختلف الموضوع اختلف الحكم ، فكان كلّ منهما خطاباً مستقلاً عن الآخر ، ولا تنافي بينهما حتى

يحتاج إلى الجمع .

لو كان المطلق بلا سبب والمقيّد مسبب

أما لو جاء الدليل المطلق بلا شرط وسبب ، والمقيّد مشروطاً ، كما لو قال : أعتق رقبةً . ثم قال : إن

ظاهرت أعتق رقبةً مؤمنةً . فهل يحمل المطلق على المقيّد ؟ قولان :

(١) كتاب الصلاة : ٦٨ .

(٢) المصدر : ٨٥ .

(٣) المصدر : ٦٥٠ .

القول الأول

ذهب الميرزا النائيني وغيره إلى استحالة الحمل ، لاستلزامه الدور ، وبيان ذلك هو : إنَّ الحمل فرع وجود المنافاة ، وهي متوقفة على وحدة الحكم ، ومعلوم أنَّ وحدة الحكم متوقفة على وحدة الموضوع والمتعلِّق ، لكنَّ وحدة المتعلِّق موقوفة على التنافي .

والحاصل : إن وحدة المتعلِّق متوقفة على التنافي ، وهو متوقف على وحدة الحكم ، ووحدة الحكم متوقفة على وحدة المتعلِّق . وهذا دور .

القول الثاني

وذهب آخرون إلى وجوب التقييد ، لأنَّ إطلاق الحكم في أحد الدليلين وإن كان كاشفاً عن عدم اشتراط الحكم المجمعول من المولى بما هو شرط للحكم في الدليل الآخر ، إلا أنَّ تقييده به في ذلك الدليل كاشف عن اشتراطه به ، وبما أن دليل التقييد أظهر من دليل الإطلاق ، فإنه يتقدّم عليه ، وترفع اليد عنه ، والنتيجة أن يكون الحكم المجمعول مشروطاً بالشرط المزبور ، وبما أنَّ متعلِّق ذلك الحكم مطلق في أحد الدليلين ومقيّد في الآخر ، فلا بدّ من حمل المطلق على المقيد .

ذكره الميرزا نفسه بعنوان « إن قيل » . ثم أجاب بما حاصله :

إنه لما كان الحكم من الامور ذات التعلُّق - لأنه إما بعثٌ وإما زجر - فوجوده متقوم بالموضوع والمتعلِّق ، وإذا تعدّد الموضوع والمتعلِّق تعدّد الحكم ، وعلى هذا ، فلما كان الحكم في أحد الدليلين مشروطاً بشرط ، فإن الشرط يوجب تقيّد الحكم المشروط به ، ولا يتعدّى عنه إلى الحكم الموجود في الدليل الآخر ، وحينئذ ، لا يحمل المطلق على المقيد ، نعم لو أحرز من الخارج وحدة المتعلِّقين ، لزم حمل المطلق من الحكمين على مقيدهما ، كما إنه إذا ثبتت وحدة الحكمين لزم حمل المطلق من المتعلِّقين على المقيد منهما . وأما مع عدم إحراز ذلك ، فلا موجب لحمل المطلق على المقيد في شيء منهما .

لو كان الحكمان مطلقين ونسبة الإطلاق والتقييد بين المتعلِّقين

وهذه هي الصورة الأخيرة ، فلو قال : أعتق رقبةً ثم قال : أعتق رقبةً مؤمنةً ، حيث أن الحكمين في الدليلين مرسلان ، لكنَّ المتعلِّق للحكم في الدليل الأول مطلق ، وفي الدليل الثاني مقيّد ، مع عدم إحراز وحدة الحكم ، أما مع إحرازها فقد تقدّم .

ذهب الميرزا^(١) - وتبعه في (المحاضرات) - إلى حمل المطلق على المقيد ، لأن المفروض عدم تقيّد الحكمين في الدليلين ، وهما إلزاميان ، وبالنظر إلى هاتين الجهتين تثبت وحدة الحكمين ، ولا حاجة إلى قرينة خارجية من حال أو مقال كما ذكر صاحب (الكفاية) .

(١) أجود التقريرات ٢ / ٤٤٧ .

وعلى الجملة ، فإن مقتضى « أعتق رقبة » حصول الامتثال بأحد مصاديق الطبيعة ، لكن مقتضى « أعتق رقبة مؤمنة » هو عدم حصوله كذلك ، وإذا وجد هذا التناقض ، كان مقتضى القاعدة هو الحمل .

إشكال الأستاذ

لكن الأستاذ - وإن وافق الميرزا في الصورة المتقدمة - خالفه في هذه الصورة ، وأفاد ما حاصله : إن الحمل موقوف على وجود التناقض بين الدليلين كما تقدم ، والتناقض إما في مرحلة الجعل وإما في مرحلة الامتثال . أما في مرحلة الجعل ، فهو إما بكون أحد الحكمين وجوبياً والآخر تحريمياً ، أو بكون أحدهما إلزامياً والآخر ترخيصياً ، أو يكونان من سنخ واحد والمتعلق واحد . وفي مورد البحث لا يوجد التناقض أصلاً ، لكونهما مثبتين ، وقد تعلّق الحكم في كل منهما بشيء ، والحكم لا يتجاوز عن متعلّقه إلى غيره ... إذن ، لا تناقض في مرحلة الجعل .

أما مرحلة الإمتثال ، فالحاكم فيها هو العقل ، وإما يرى العقل التناقض بين الدليلين - حتى يتم حمل المطلق على المقيّد - فيما لو أحرز وحدة الحكم .

بيان المحاضرات

وفي (المحاضرات) بيان لحمل المطلق على المقيّد في هذه الصورة قال⁽¹⁾ :

إن الاحتمالات في مقام الثبوت أربع :

الأول : أن يحمل المطلق على المقيّد . والثاني : أن يحمل المطلق على أفضل الأفراد . والثالث : لا هذا وذاك ، فيبنى على تعدد التكليف لكن من قبيل واجب في واجب آخر ، نظير ما لو نذر المكلف الإتيان بالصلاة الفريضة في المسجد . والرابع : أن يكون كل من المطلق والمقيّد واجباً مستقلاً ، نظير ما إذا أمر بالماء على نحو الإطلاق ، والغرض غسل الثوب ، ثم أمر بالماء البارد لأجل الشرب .

(قال) : وأما في مقام الإثبات :

فالإحتمال الثاني خلاف الظاهر جداً ، لأن حمل الأمر الظاهر في الوجود على الندب يحتاج إلى دليل ، وإذ لا يوجد دليل يفيد الترخيص ، فلا بدّ من الأخذ بظاهره وهو الوجود .

والإحتمال الثالث كذلك ، لعدم كون المقام من هذا القبيل ، والوجه في ذلك هو : إن الأوامر المتعلقة بالقيود والخصوصات في باب العبادات والمعاملات ظاهرة في الإرشاد إلى الجزئية أو الشرطية ، وليست ظاهرة في المولوية ، كما أن النواهي المتعلقة بها ظاهرة في الإرشاد إلى المانع من جهة تلك الخصوصية كما في : « لا تصل فيما لا يؤكل لحمه » ، و« نهى النبي عن بيع الغرر » . هذا ، مضافاً إلى أن الأمر في أمثال هذه الموارد قد تعلّق بالتقيّد لا بالقيّد ، فصرف الأمر عنه إليه خلاف الظاهر جداً .

والإحتمال الرابع ، يتصوّر على نحوين : أحدهما : أن يسقط كلا التكليفين معاً بالإتيان بالمقيّد . وثانيهما :

عدم سقوط التكليف بالمطلق بالإتيان بالمقيّد ، بل لابدّ من الإتيان به أيضاً .

(1) محاضرات في اصول الفقه ٤ / ٥٤٥ .

أما الأول : فإنه - وإن كان ممكناً ثبوتاً - لا يمكن القول به إثباتاً ، للزوم لغوية الدليل المطلق ، لأن الإتيان بالمقيّد إذا كان موجباً لسقوط الأمر بالمطلق أيضاً ، فلا محالة يكون الأمر بالمطلق لغواً وعبثاً .

وأما الثاني ففيه : إنه لابدّ حينئذ من تقييد الأمر بالمطلق بحصّة غير الحصّة المأخوذة في المقيّد ، وإلاّ فلا موجب لعدم سقوط الأمر بالمطلق بالإتيان بالمقيّد مع كونه حصّةً من المطلق ، والتقييد خلاف الظاهر ، ولا بدّ له من دليل ، والمفروض عدمه .

فالإحتمال الرابع أيضاً ساقط .

وإذا سقطت الإحتمالات الثاني والثالث والرابع ، تعيّن الأوّل وهو حمل المطلق على المقيّد .

نظر الأستاذ

وقد تنظر الأستاذ في الإشكالات على الإحتمالات في مقام الإثبات .

أما ما ذكر في الإحتمال الثاني ، ففيه : إنه أخصّ من المدعى ، لأنه إمّا يتمّ لو لم يكن صدور الخطاب المطلق في مقام بيان الوظيفة الفعلية ، وإلاّ وجب الأخذ بالمطلق ولا يتقدّم عليه المقيّد الظاهر في الوجوب .

وأما ما ذكر في الإحتمال الثالث ، ففيه : إن قاعدة الحمل على الإرشادية غير جارية في المقيّد ، إذ ليس « أعتق رقبةً مؤمنةً » مسبقاً بأمر متوجّه إلى مركب حتى يكون الأمر بالمقيّد إرشاداً إلى شرطية الإيمان أو جزئيته في المركب ، ففرق بين قوله : (أقيموا الصلاة) ثم قوله (اركعوا) و (اسجدوا) حيث أنّ الأمر بالصلاة أمر بمركب ، والأمر بالركوع والسجود ونحوها يحمل على الجزئية للصلاة المأمور بها من قبل ، لعلمنا بأنّ الصلاة فعل مركب من أجزاء مترابطة ، وباب الإطلاق والتقييد ، فليس الأمر فيه كذلك ، بل الأصل الأوّل - وهو الحمل على المولوية والمطلوبية النفسية - محكّم فيه .

فما ذكر في (المحاضرات) غير دافع للإحتمال الثالث .

نعم ، يندفع بما ذكره الميرزا من الفرق بين ما نحن فيه ومسألة الواجب في الواجب - كأنّ ينذر واجباً من الواجبات - لأن متعلّق الأمر في أعتق رقبةً مؤمنةً ، هو تقيّد الرقبة بالإيمان ، أمّا في مثل نذر الصلاة وغيرها من الواجب في الواجب ، فإنّ متعلّق الأمر هو القيد ، أي خصوصية الإتيان بالصلاة في أول الوقت مثلاً .

وقد ذكر هذا الجواب في (المحاضرات) في آخر كلامه قائلاً : « هذا مضافاً ... » وهذا هو الجواب الصحيح .

وأما الإحتمال الرابع ، فإنّ الميرزا قال : إنّ استقلال كل من الدليلين عن الآخر ينافي كون المتعلّق فيهما صرف الوجود وكون الأمر بالمقيّد إلزامياً ، فالتنافي بين الدليلين مستقرّ ، وهذا باطل . وإذا سقط هذا الإحتمال تعيّن الأول وهو حمل المطلق على المقيّد .

وفيه : إنه إذا كان الدليلان مستقلّين وكلّ منهما حكم إلزامي ، مفاد المطلق أجزاء عتق الكافرة ، ومفاد المقيّد تعيّن المؤمنة ، فهما متنافيان ولا طريق للجمع بينهما ، فلماذا يحمل أحدهما على الآخر ؟ ولماذا يتعيّن

حمل المطلق على المقيّد؟ إنه لابدّ لتقديم أحد المتنافيين على الآخر من ملاك ، وإلاّ فهو خلاف الظاهر جدّاً ، والميرزا لم يذكر الملاك .

وأما ما جاء في (المحاضرات) من لزوم تقييد المطلق بحصّة غير الحصّة المأخوذة في المقيّد ، وهو خلاف الظاهر لعدم الدليل عليه ، فهو إرجاعٌ للدليلين إلى التخيير بين الأقل والأكثر ، لكنّه يحتاج إلى دليل زائد وهو مفقود كما ذكر .

لكنّ يرد عليه - مضافاً إلى ما تقدّم من عدم الدليل حينئذ على ترجيح المقيّد على المطلق - أنّ هنا احتمالاً آخر وهو : أنّ يكون الخطابان على نحو تعدّد المطلوب ، بأن يكون هناك غرض مترتب على الطبيعة اللابشرط ، وغرض آخر مترتب على الطبيعة البشرط ، كما ذكر هو في مثال الماء ، ومثاله في الشريعة ترتب الغرض على الصلوة وترتب غرض آخر على وقوعها في الوقت ، فلو فات الوقت وجب الإتيان بها قضاءً ، تحصيلاً للغرض المترتب على الطبيعة . فليكنّ الحال في المقام من هذا القبيل . وهذا الإحتمال الثبوتي قد قام عليه الدليل في مقام الإثبات ، لأنّ المفروض وجود الدليل على الغرضين ، إلاّ أنّ كلّاً منهما مزاحمٌ للآخر ، وهذا هو الإشكال ، لأنّ رفع اليد عن المطلق دون المقيّد يحتاج إلى دليل .

وتلخّص : إنه لا دليل على حمل المطلق على المقيّد في الصّورة الرابعة ، على ما ذكر الميرزا وتلميذه المحقق .

وذكر المحقق العراقي طريقاً لحلّ المشكل ، وهو أنّه لما كان المتعلّق في كلّ من الدليلين صرف الوجود ، وهو لا يقبل التعدّد بأنّ يؤتى بصرف وجود كلّ من المتعلّقين ، لاستلزامه اجتماع المثليين وهو محال كاجتماع الضدّين ، إذ لا مناص من الالتزام بأحد التصرفات :

إما رفع اليد عن ظهور المطلق وحمله على المقيّد ، حتّى يتحد المراد والحكم .

وإما رفع اليد عن صرف الوجود ، بأنّ يحمل المتعلّق في كلّ منهما على وجود مستقل عن الآخر ، فهناك إرادتان وحكمان مستقلّان .

وإما رفع اليد عن الظهور في الاستقلال والتأسيس ، وحمل المقيّد على التأكيد .

(قال) وأردء التصرفات هو الثاني ، أي حمل المتعلّق على الوجودين .

ولعلّ وجه الأردئية إنطباق « الرقبة » على الرقبة المؤمنة ، لأنّ كلّ لا بشرط يجتمع مع البشرط ، فإبقاء كلّ منهما على ظاهره أردأ الوجوه ، وعند دوران الأمر بين الوجهين الآخرين يتعيّن الحمل على تأكّد الطلب في خصوص المؤمنة التي هي متعلّق الأمر بالمقيّد .

وقد أورد عليه الأستاذ :

أولاً : لا ريب في استحالة اجتماع الحكمين على المتعلّق الواحد - وإنّ اختلفوا فليل بالاستحالة الذاتية كما عليه صاحب (الكفاية) وهو ظاهر المحقق العراقي ، وقيل هي عرضية كما عليه المحقق الإصفهاني - لأنهما إمّا ضدّان وإمّا مثلان، فاجتماعهما محال، لكنّ الحكمين في محلّ الكلام غير واردين في مرحلة الجعل على المتعلّق

الواحد ، لأنَّ صِرْف الوجود في « أعتق رقبةً » غير صرف الوجود في « أعتق رقبة مؤمنة » . نعم ، في مرحلة الامتثال ينطبق الخطابان على الرقبة المؤمنة ، وإذا تعدد المتعلِّق ، فلا حاجة إلى تصرّف أصلاً . وعليه فأصل الطريق غير صحيح .

وثانياً : إنه على فرض دوران الأمر بين التصرفين الأوّل والثالث ، قال بتعيّن الحمل على تأكّد الطلب في المجمع أي الرقبة المؤمنة ، لكنه لم يذكر لهذا الحمل دليلاً ، وإمّا ادّعى أولويّته من الحمل الآخر ، ومن المعلوم أنّ الأولويّة لا تفيد ظهوراً للكلام ، بل المرجح في رفع التنافي بين الكلامين هو العرف ، وهو إمّا يكون على أساس استقرار الظهور في طرف فيرفعون اليد عن الطرف الآخر ، وأمّا أن يكون الحمل على أساس الأولوية وأنه أخفّ مؤنّةً ، فهذا ليس بحمل عرفي .

(قال) فالصحيح أن يقال : إنه إن أُحرز كون الحكم المطلق صادراً في بيان الوظيفة العملية ، أي من قبيل الفتوى ، فإنّ ظهوره في الإطلاق منعقدٌ ولا بدّ من رفع اليد عن ظهور المقيّد في الوجوب . أمّا إن لم يحرز ذلك ، فإنّ ظهور المقيّد في الوجوب تامّ بحكم العقل ما لم يأت المرخص ، ولا وجه عند العقل لرفع اليد عن هذا الظهور .

هذا كلّه فيما لو كان الحكمان مثبتين .

لو كان المتعلّق صرف الوجود والحكمان غير مثبتين

أمّا لو كان المتعلّق في الخطابين صرف الوجود ، غير أن الحكم في المقيّد مخالف ، كما لو قال : أعتق رقبةً . ثم قال : لا تعتق رقبةً كافرةً ، فالخلاف المذكور - من حمل المطلق على المقيّد كما عليه المشهور ، أو حمل المقيّد على المرجوحية كما هو القول الآخر - يأتي هنا ... وقد قال الميرزا بالحمل هنا أيضاً على أساس القرينية ، لكنّها غير ثابتة خاصّةً في المنفصلين كما تقدّم بالتفصيل .

فالتحقيق أن يقال :

إن النهي عن عتق الكافرة يدلّ على المبعوضة ، فعلى القول بظهوره في الحرمة ظهوراً وضعياً ، فالأمر واضح ، وأمّا على القول بعدمه ، فلا ريب في حكم العقل بالإنزجار عن عتق الكافرة ما لم يرد ترخيص من قبل المولى ، وحينئذ ، فإنّ أُحرز كون المطلق في مقام بيان الوظيفة الفعلية ، تقدّم ظهوره وكان قرينةً على الترخيص ، ويحمل النهي على المرجوحية ، وإلاً فمقتضى القاعدة الأخذ بظهور النهي وعدم كفاية عتق الكافرة .

وهذا تمام الكلام في الإطلاق البدلي .

المقام الثاني (في الإطلاق الشمولي)

إن كان الإطلاق شمولياً كما لو قال : أكرم العالم ولا تكرم العالم الفاسق ، وفي الشريعة (أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ)^(١)

و« نهى النبي عن بيع الغرر » ، فلا خلاف في حمل المطلق على المقيّد .

(١) سورة البقرة : الآية ٢٧٥ .

أما لو كان مثبتين كما لو قال : أكرم العالم وأكرم العالم العادل ، فقولان :
الأول : عدم الحمل . وهو المشهور .

والثاني : الحمل . ذهب إليه في (المحاضرات) وادّعى الضرورة عليه .

دليل القول الأول

هو أن المفروض تعلّق الحكم بالوجودات المتعدّدة لا صرف الوجود ، وقد تقدّم أنّ مناط الحمل هو التنافي ، ولا تنافي بين أكرم العالم وأكرم العالم العادل ، بل المطلق قد تعلّق بمطلق العالم ، والمقيّد قد تعلّق بحصّة لخصوصية فيها .

دليل القول الثاني

وفي (المحاضرات) ما حاصله : إن الأصل في القيود هو الإحترازية ، فالتقييد بـ« العادل » احتراز عن غيره ، والوصف وإن لم يكن له مفهوم كالشرط ، إلا أنه يُوجد التقييد في أصل الطبيعة وإلا لزم لغوية القيد ، فلا بدّ من حمل المطلق عليه .

توضيحه : لقد ذهب السيد الخوئي في الوصف إلى أنّه لا مفهوم له ، فلو قال أكرم العالم العادل ، لم يكن نافياً لوجوب إكرام الهاشمي ، ولا تقع بينه وبين : « أكرم العالم الهاشمي » منافاة ، لكنّ أثر التقييد بالعادل هو نفي وجوب الإكرام عن طبيعي العالم ، لئلا يلزم لغوية التقييد به . وعلى هذا ، فإنّ وجود هذا القيد يمنع من تعلّق وجوب الإكرام بطبيعي العالم بل لابدّ من حمله عليه .

إشكال الأستاذ

وأورد عليه الأستاذ : بأنّ الأمر في الإطلاق البدي كذلك ، فلماذا قال هناك بتقدّم المقيّد على المطلق من باب القرينية - تبعاً لاستأذنه - وهنا يقول بالتقدّم من باب المفهوم فراراً من لزوم اللغوية ؟
(قال) لكنّ الإشكال العمدة هو النقض بمسألة تبعيّة الأداء للقضاء وعدمها ، وذلك : إن القائلين بعدم التبعيّة لما استدّلوا بأنّ الصلّة كانت مقيّدة بالوقت ، فلما انقضى انتفى وجوب الصلّة بانتفاء القيد ، فيحتاج وجوبها في خارج الوقت إلى دليل جديد .

فأشكل السيد الخوئي رحمه الله عليهم : بأنكم تقولون بجريان الإستصحاب في الشبهات الحكمية ، والمسألة من صغريّاتها ، لأنّه لما خرج الوقت يقع الشكّ في أنه كان دخيلاً في وجوب الصلّة بنحو وحدة المطلوب أو تعدّده ، وحيث أنّ الوجوب قد تعلّق بالصلّة الجامع بين المطلق والمقيّد ، ومتعلّق الشك بعد الوقت هو وجوب الصلّة ، فإنّه يستصحب الوجوب ، ولا حاجة إلى أمر جديد .

فيرد على السيّد الخوئي : إنكم تقولون بمفهوم الوصف - على الحدّ المذكور - والمفهوم من الأدلّة اللفظيّة ، فلمّا قيّد وجوب الصلّة بالوقت كان مفهوم ذلك انتفاء الوجوب عن طبيعي الصلّة بخروج الوقت ، ومع وجود هذا الدليل اللفظي على انتفاء وجوب الصلّة واحتياج القضاء إلى أمر جديد ، لا تصل النوبة إلى التمسك بالأصل العملي .

أقول :

السيد الخوئي يقول بمفهوم الوصف كما تقدم ، والمشهور لا يقولون به .
والمشهور يقولون بجريان الإستصحاب في الشبهات الحكمية ، والسيد الخوئي لا يقول به .
فإشكاله على المشهور - في مسألة تبعية القضاء للأداء - ردُّ عليهم بناءً على ما ذهبوا إليه ، فما ذكره
شيخنا غير وارد عليه .
(قال) وأما حلَّ المطلب ، فإنَّ المهمَّ فيه فهم أنَّ المقيّد إذا قيّد الطبيعة فهل يقيدها بجميع مراتبها أو
على حدِّ القيد ؟

لا ريب أنَّ كلَّ ظاهر حجّة ، وأتّه لا بدّ من التحفّظ على الظهور بقدر الإمكان ، فلمّا قال أكرم العالم ، فإنّه
ظاهر في وجوب إكرام مطلق العالم ، والحكم انحلاليّ يجري على كلّ أفراد العالم وينحلّ ويتحقّق هناك إطاعات
ومعاصي على عدد العالم ، ثمّ لمّا قال : أكرم العالم العادل ، فقد ورد عنه حكم وله ظهوره ويجب التحفّظ عليه
كذلك ، ولمّا لم يكن الحكم متّحداً - بخلاف صورة صرف الوجود - والأصل في القيود هو الإحترازية ، يحتمل أن
يكون قيد العدالة نافياً للحكم من أصله ، فلا وجوب للإكرام بالنسبة إلى طبيعة العالم ، ويحتمل أن يكون لإكرام
طبيعي العالم مصلحة لكنّ في إكرام العادل مصلحة اخرى ، ومع وجود الإحتمال الثاني لا وجه لانتفاء الإكرام من
أصله ، بل العقل حاكم ببقاء الحكم بالنسبة إلى الطبيعة ، وبذلك حصل التحفّظ على الظهور في الدليلين ،
والتحفّظ على أصالة الإحترازية في القيود ، ولم تلزم اللغوية في أخذ القيد ، لأنّه قد أثر في مرتبة الطلب ... فكان
قول المشهور هو مقتضى القاعدة ، وأنّ الصحيح حمل المقيّد مع الإطلاق الشمولي على المرتبة الأكيدة من
الطلب ، لا حمل المطلق على المقيّد ، كما كان وجوب قضاء الصلّة كاشفاً عن كون القيد - وهو الوقت - دخيلاً
في مرتبة الطلب لا في أصله ، سواء قلنا بأن القضاء بأمر جديد أو هو بالأمر الأول .

الكلام في المستحبات

وهل يطرح بحث حمل المطلق على المقيّد في المستحبات كذلك ؟
مقتضى القاعدة هو الحمل إن كان المطلق بنحو صرف الوجود ، بمناط القرينية وغيره من المباني المذكورة .

لكنّ الفقهاء يحملون الأدلّة المقيّدة في المستحبات على الأفضلية . وقد ذكروا في توجيه ذلك وجوهاً :
الأول : إن الغالب في المستحبات هو تفاوت الأفراد بحسب مراتب المحبوبة . قاله في (الكفاية) ثم أمر بالتأمّل^(١) .

ووجهه واضح ، لأنّ غاية ما تفيده الغلبة هو الظن ، لكنّ رفع اليد عن الظهور بمثل هذا الظن مشكل

الثاني : إنه مقتضى قاعدة التسامح في أدلّة السنن في أدلّة المستحبات ، فلا ترفع اليد عن دليل استحباب المطلق بعد مجيء دليل المقيّد ، بل يحمل على تأكّد استحبابه . قاله في (الكفاية) .
إلا أنه أشكل عليه في (التعليقة) بقوله : لا يخفى أنه لو كان حمل المطلق على المقيّد جمعاً عرفياً ، كان قضيته عدم الاستحباب إلا للمقيّد ، وحينئذ إنّ كان بلوغ الثواب صادقاً على المطلق ، كان استحبابه تسامحياً وإلا فلا استحباب له أصلاً . كما لا وجه - بناءً على هذا الحمل وبلوغ الثواب - يؤكّد الاستحباب في المقيّد .
وقد اختار الأستاذ هذا الجواب . مضافاً إلى أن الاستفادة من أخبار (من بلغ)^(٢) هو الإرشاد إلى حكم العقل بأنّ الإتيان بالعمل بقصد الرجاء محقق لموضوع الانقياد ، وكلّ من يكون منقاداً فهو مستحق للثواب عقلاً .

وأما جواب (المحاضرات) ، من أنه بناءً على تماميّة قاعدة التسامح وفرض صدق البلوغ ، فقد تعلّق الأمر بالمطلق وبالمقيّد ، وكلّ منهما مستحب ، ولا وجه للحمل على الأفضليّة .
ففيه : إن المفروض كون المطلق بنحو صرف الوجود ، فهو منطبق على المقيّد ، وحينئذ يحصل الاندكاك وهو المرتبة الأكيدة من الطلب .

الثالث : إن الدليل الدالّ على التقييد يتصوّر على أربعة وجوه :

(١) كفاية الاصول : ٢٥١ .

(٢) وسائل الشيعة ١ / ٨٠ ، الباب ١٨ .

(الأول) أن يكون ذا مفهوم ، بمعنى أن يكون لسانه لسان القضية الشرعية ، كما لو قال : صلاة الليل مستحبة وهي إحدى عشرة ركعة ، ثم قال : إن استحبابها في الإتيان بها بعد نصف الليل . ففي مثل ذلك ، لا مناص من الحمل ، نظراً إلى أن المقيّد ينفي الاستحباب في غير الوقت من جهة دلالة على المفهوم .
(الثاني) أن يكون المقيّد مخالفاً للمطلق في الحكم ، كما لو قال : الإقامة للصلاة مستحبة ، ثم نهى عن الإقامة في حال الجلوس . ففي مثل ذلك ، لا مناص من الحمل كذلك ، لكون النهي المذكور إرشاداً إلى المانع .
(الثالث) أن يكون الأمر في المقيّد متعلقاً بالتقيّد لا القيد ، كما لو دلّ الدليل على استحباب الإقامة للصلاة ، ثم ورد دليل آخر يأمر أن يكون الإقامة في حال القيام . وفي مثله لا بدّ من الحمل أيضاً ، لأن هذا الأمر إرشاد إلى شرطية القيام في الإقامة .

فظهر : وجوب الحمل في هذه الصور ، وأن القول بعدم الحمل في المستحبات لا أصل له .
(الرابع) أن يكون الأمر في المقيّد متعلقاً بالقيد بما هو ، وهو الغالب في المستحبات ، كما إذا قال : زر الحسين عليه السلام . وقال : زر الحسين عليه السلام في كلّ ليلة جمعة .
والظاهر أنه لا يحمل المطلق على المقيّد في هذا القسم ، لأن ملاك الحمل - كما تقدم - هو التنافي بين الدليلين ، وإما يقع بينهما إن كانا إلزاميين ... بل يحمل المقيّد على تأكّد الاستحباب والأفضلية .
ذكره في (المحاضرات) ، قال : وهو الجواب الصحيح^(١) .

إشكال الأستاذ

قال الأستاذ : وفيه وجوه من النظر :
أما أولاً : فإنّ تعلّق الأمر بالقيد بما هو ، غير معقول ، بل التقيّد داخل تحت الطلب كما في المثال الذي ذكره ، حيث أن المستحب زيارته عليه السلام مطلقاً ثم جاء الأمر بالحضّة ، كالمطلق والمقيّد الواجبين ، مثل اعتق رقبةً وأعتق رقبةً مؤمنة .
وأما ثانياً : لقد نصّ على أنّ الأوامر والنواهي في المركّبات - سواء في العبادات أو المعاملات - إرشادية ، وفي هذا القسم كذلك ، فلماذا لم يقل بالحمل ؟
وأما ثالثاً : إن الأساس في تقدّم المقيّد - عنده - هو القرينية من جهة حكومة القرينة على ذبيها ، وهذا الملاك موجودٌ في المستحبات كذلك ، لأن المطلق لا بشرط عن الخصوصية ، وفي المقيّد أخذت الخصوصية ، فوقع البحث في المستحبات عن الحمل وعدمه كما وقع في الواجبات .
وبعبارة أخرى : إن مدار البحث هو القرينية ، وأن الأصل في القيود الإحترازية من غير فرق بين الوجوب والإستحباب ، وقد ذكرتم في الواجبات لزوم الحمل حفظاً لما ذكر وفراراً عن لزوم اللغوية في أخذ القيد ، فلماذا لا تقولون بذلك في المستحبات مع جريان كلّ ذلك فيها ؟

(١) محاضرات في اصول الفقه ٤ / ٥٥٢ .

رأي الأستاذ

والصحيح عند الأستاذ - في كلتا الدورتين - هو النظر في الدليل ، فإنه إذا كان المتعلّق مطلق الوجود لا صرف الوجود ، وفي المقيّد هو الحصّة ، فالحكم متعدّد ، ومقتضى القاعدة عدم الحمل . وإن كان المطلق بنحو صرف الوجود ، فإنّ ثبت دليل أو قرينة من الخارج تعدّد المطلوب ، كمثال زيارة الحسين عليه السلام ، فلا حمل بل يحمل على الأفضلية ، وإنّ أحرز وحدة المطلوب أو لم تقم قرينة على تعدّده ، فالمرجع هو الأصل العملي على ما سيأتي في مباحث دوران الأمر بين الأقل والأكثر .

تنبيه

إن جميع البحوث المذكورة في (باب العام والخاص) من جواز تخصيص العام بخبر الواحد وعدمه ، ومسائل إجمال المخصّص مفهوماً أو مصداقاً ، وأنه هل يجوز التمسك بالعام مع إجمال المخصّص أو لا ، وكلّ ما تقدّم في تردّد المخصّص بين الأقل والأكثر وبين المتباينين ، وأنه هل يجوز تخصيص العام بالمفهوم موافقاً أو مخالفاً ... كلّ ذلك جار في (باب المطلق والمقيّد) فيقال : هل يجوز تقييد المطلق الكتابي بخبر الواحد المقيّد ؟ وهكذا ...

وكلّ ما اخترناه هناك فهو المختار هنا ... لوحدة المناط ... وحتى بحث استحباب العدم الأزلي ، فإنّه غير مختص بباب (العموم والخصوص) .

أللهم إلّا مسألة واحدة ، قال الشيخ فيها بالفرق بين البابين ، فذكر أنّ التخصيص محدودٌ بحدّ عدم لزوم تخصيص الأكثر أو عدم التساوي بين الباقي تحت العام والخارج بالتخصيص عنه ... أمّا تقييد المطلق فغير محدود أصلاً .

وأشكل عليه الأستاذ : بأنّ المطلقات - سواء كانت في مقام التعليم أو الإفتاء - قوانين ، وتقييدها بغير حدّ يخرجها عن القانونية ، وهذا تهافت .
وهذا تمام الكلام في المطلق والمقيّد .

المقصد السادس

المجمل والمبين

تعريف المبيّن والمجمل

قال في الكفاية :

الظاهر أن المراد من المبيّن في موارد إطلاقه : الكلام الذي له ظاهر ، ويكون بحسب متفاهم العرف قالباً لمعنى مخصوص ، والمجمل بخلافه .

يعني : ليس للمجمل والمبيّن اصطلاح خاص ، بل المراد هو المعنى اللّغوي ، والملاك هو الظهور وعدمه .
ووافق المحقق العراقي . وذكر تعريفاً آخر هو : إن المجمل عبارة عما لا يكون بحجّة ولا يستطرق به إلى الواقع ، فيقابله المبيّن وهو الذي يستطرق به إلى الواقع .

يعني : أنّ كلّ لفظ له حكاية عن المراد الجدّي فهو مبيّن ، وكلّ ما ليس كذلك فهو مجمل . وعليه : فلو ورد على العام مخصّص مردّد بين المتباينين كان مجملاً ، لعدم وضوح المراد الجدّي .
وقد ذكر في (نهاية الأفكار) الفرق بين التعريفين ، ثم قال : لكنّ الذي يسهّل الخطب عدم ترتّب ثمرة مهمّة على النزاع .

وذكر الأستاذ : إن التعريف الأول للمجمل ناظر إلى الإجمال الحكمي والثاني ناظر إلى الإجمال الحقيقي ... لأنّ اللفظ تارةً : يكون فاقداً للظهور والكاشفية عن المعنى ، كاللفظ المشترك مثل « القرء » وهذا هو الإجمال الحقيقي . وأخرى : يكون ظاهراً في معناه الموضوع له ، إلّا أن المراد الجدّي منه غير معلوم ، كما لو ورد المخصّص المرّدّد بين المتباينين على العام ، فلا يعلم المراد الجدّي منه مع وضوح المعنى الموضوع له . وهذا هو الإجمال الحكمي .

قال في الكفاية :

ولكلّ منهما في الآيات والروايات وإن كان أفراد كثيرة لا تكاد تخفى ، إلّا أن لهما أفراداً مشتبهة وقعت محلّ البحث والكلام للأعلام في أنها من أفراد أيّها ؟ كآية السرقة^(١) ، ومثل (حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ)^(٢) و(أُجِلَّتْ لَكُمْ بِهِمَّةُ الْأَنْعَامِ)^(٣) ممّا أضيف التحليل إلى الأعيان ، ومثل : « لا صلاة إلا بطهور » .

(١) سورة المائدة : الآية ٣٨ .

(٢) سورة النساء : الآية ٢٣ .

(٣) سورة المائدة : الآية ١ .

قال الأستاذ : لعلَّ أول اصولي بحث عن ذلك هو السيّد في الذريعة ثم الشيخ في العدة ثم المحقق في المعارج ، حتى وصل إلى الشيخ الأنصاري ... فبحثوا عن لفظ « اليد » في آية السرقة ، ولفظ « القطع » فيها ، وكذا فيما اضيف إلى الأعيان مثل الآيتين المذكورتين ، إذ لابدّ من التقدير ، فما هو المقدر ؟ وفي مثل « لا صلاة إلا بظهور » « لا » نافية للصحة أو الكمال أو الحقيقة ؟

ثم قال : الحق عندنا أن لا إجمال في هذه الموارد ، فإنّ « اليد » ظاهرة في معناها بحسب متفاهم العرف ، إلا أن القرينة الخارجية قامت على أنّ القطع من الأصابع ، وكذا الآيات ، فإن الظهور العرفي في آية الأمهات هو تحريم الوطي ولا إطلاق فيها ليشمل النظر ، وفي آية الميتة هو حرمة الأكل ، وفي الحديث نفي الحقيقة إلا إذا قامت قرينة .

أقول :

ذكر في (الكفاية) : إن ما ليس له ظهور مجمل وإن علم بقرينة خارجية ما أريد منه ، كما أنّ ما له الظهور مبين وإن علم بالقرينة الخارجية أنه ما أريد ظهوره وأنه مؤول .
وعلى الجملة ، فإنّ هذه الموارد الجزئية وإن خرجت عن الإجمال للظهور العرفي فيها ، لكنّ البحث كبروي ، وقد ذكرت هذه الموارد من باب المثال .

قال في الكفاية

ثم لا يخفى أنهما وصفان إضافيان ، ربّما يكون مجملاً عند واحد ، لعدم معرفته بالوضع أو لتصادم ظهوره بما حفّ به لديه ، ومبيّناً لدى الآخر ، لمعرفته وعدم التصادم بنظره ، فلا يهمنّا التعرض لموارد الخلاف والكلام والنقض والإبرام^(١) .

ووافق المحقق العراقي^(٢) .

وقيل : بل هما أمران واقعيان ، فالعبرة بنظر أهل العرف ، فكّل لفظ كان ظاهراً في معناه وكاشفاً عنه عندهم فهو مبين ، وكّل لفظ لا يكون كذلك - سواء بالذات أو بالعرض - فهو مجمل ، فلا واسطة بينهما . قاله في (المحاضرات)^(٣) .

(قال) : فما أفاده صاحب (الكفاية) خاطئ جداً ، لأنّ الجهل بالوضع والعلم به لا يوجبان الاختلاف في معنى الإجمال والبيان ، ولا يوجب الجهل بالمعنى كون اللفظ من المجمل ، وإلا يلزم أن تكون اللغات العربية مجملّة عند الفرس وبالعكس ، مع أن الأمر ليس كذلك . نعم ، قد يقع الاختلاف في لفظ بين أهل اللسان ، فيقول أحدهم هذا مجمل ويقول الآخر بكونه مبيناً ، لكنّه اختلاف في مقام الإثبات ، وهو مما

(١) كفاية الاصول : ٢٥٣ .

(٢) نهاية الأفكار (١ - ٢) : ٥٨٤ .

(٣) محاضرات في اصول الفقه ٤ / ٥٥٦ .

يشهد بكون الإجمال والبيان من الامور الواقعية ، وإلا فلا معنى لوقوع النزاع في لفظ لو كانا من الامور الإضافية التي تختلف باختلاف أنظار الأشخاص .

رأي الأستاذ

وفضل الأستاذ في هذه الجهة ، فقال : بأنّ من الألفاظ ما هو مبين ، فهو ظاهر أو نصّ في معناه ، ومنها ما هو مجمل بأصل الوضع كالألفاظ المشتركة ، وقد يكون لفظاً مبيناً بالإضافة إلى شخص ومجماً بالإضافة إلى غيره ، كلفظ « الكر » حيث أنه ليس بمجمل عند ابن أبي عمير الذي سأل الإمام عنه وأجاب بأنه ألف ومأتان رطل ، لكنه بالنسبة إلينا مجمل .

ثم إن الإجمال - كما تقدّم - إما حقيقي وإمّا حكمي ، فإن كان حقيقياً فلا كاشفية له عن المراد الاستعمالي ، ولا حجّية له بالنسبة إلى المراد الجدّي ، وإن كان حكماً ، سقطت كاشفيته عن المراد الجدّي وإن كان ظاهراً في المراد الإستعمالي .

وقد يكون لفظ مجماً من جهة ومبيناً من جهة أخرى ، فكلمة كان مبيناً فإنه يؤخذ به ، وكلّما كان مجماً فلا كاشفية له عن المعنى . ومثال ذلك هو : إنه قد سأل ابن أبي عمير عن الكرّ فأجاب الامام بأنه ألف ومأتان رطل^(١) .

ومرسلات ابن أبي عمير معتبرة .

وسأل محمّد بن مسلم - في خبر صحيح - فأجاب الإمام عليه السلام بأنه ستمائة رطل^(٢) .

فوقع التعارض بين الخبرين .

لكن « الرطل » مجمل ، فمنه العراقي ومنه المدني والمكي ، والأكثر وزناً هو المكي والأقل هو العراقي ، لكنّ المرسله تنفي أن يكون الكرّ أقل من الألف والمأتين رطلاً عراقياً ، فهي نصّ في ذلك ، والصحيحة تفيد أنه ليس بأكثر من الستمائة رطلاً مكياً ، فارتفع بنصويّة كلّ منهما الإجمال الموجود في الآخر ، وبذلك ارتفع التعارض بين الخبرين ، وكانت النتيجة في حدّ الكرّ أنه الألف والمأتين رطل عراقي .

وتلك قاعدة جارية في الفقه في نظائر هذا الموارد .

وهذا آخر الكلام في المجمل والمبين .

وتّم الجزء الرابع وبه ينتهي البحث عن مباحث الألفاظ ويليه الجزء الخامس وأوله : المقصد السابع في

القطع .

والحمد لله ربّ العالمين ، والصلاة والسّلام على خير خلقه محمّد وآله الطّاهرين .

(١) وسائل الشيعة ١ / ١٦٧ ، الباب ١١ من أبواب الماء المطلق ، رقم : ١ .

(٢) وسائل الشيعة ١ / ١٦٨ ، الباب ١١ من أبواب الماء المطلق ، رقم : ٣ .

المحتويات

الفهرس

النواهي

الجهة الاولى (في معنى مادّة النهي وصيغته)

كلام الكفاية

ما يرد على مختار الكفاية

الأقوال الأخرى

الرأي المختار

الجهة الثاني (في الفرق بين الأمر والنهي من جهة الإقتضاء)

رأي المحقق الخراساني

بيان السيد الحكيم

إشكال الأستاذ

رأي المحقق الإصفهاني

إشكال المحاضرات

نظر الأستاذ في الرأي والإشكال عليه

رأي المحاضرات

الإشكال عليه

منشأ الفرق هو الارتكاز العرفي

الجهة الثالثة (هل يسقط النهي بالمعصية ؟)

قال في الكفاية

تقريب الميرزا

بيان المحاضرات ومناقشته

رأي الأستاذ

إجتماع الأمر والنهي

تحرير محلّ البحث

مقدّمات البحث

المقدمة الأولى (في المراد بالواحد)

التعريض بصاحب الفصول

إشكال السيد البروجردي

موافقة الإيرواني مع الفصول

جواب الأستاذ

الأمر الثاني (في الفرق بين هذه المسألة ومسألة النهي في العبادة)

الأمر الثالث (هذا البحث من مسائل أيّ علم من العلوم ؟)

الأمر الرابع (هل هذه المسألة عقلية ؟)

الأمر الخامس (في سعة دائر البحث)

تحقيق الأستاذ

الأمر السادس (في اعتبار المندوحة وعدم اعتبارها)

الأمر السابع (بين هذه المسألة ومسألة تعلّق الأمر بالطبيعة أو الفرد)

الأمر الثامن (هل المسألة من باب التعارض بناءً على الامتناع ؟)

الإشكال على الكفاية

النظر في الإشكالات

الأمر التاسع (في الكاشف عن الملاك)

الإشكال على المحقق الخراساني

الأمر العاشر (في ثمرة البحث)

إشكال السيد صاحب العروة على القائلين بالجواز

جواب الأستاذ

إشكال المحاضرات على الكفاية

جواب الأستاذ

وجه الفتوى بصحة الصلّة مع القول بالامتناع

إشكال السيد البروجدي على الكفاية

مناقشة الأستاذ

إشكال السيد الخوي على الكفاية

جواب الأستاذ

إشكال آخر

والجواب

إشكال الأستاذ على الكفاية

أدلة القول بالامتناع

مقدمات صاحب الكفاية

المقدمة الاولى (التضاد بين الأحكام)

إشكال المحقق الإصفهاني على المقدمة الاولى

رأي السيد الخوي

نظر الشيخ الأستاذ

إشكال السيد البروجدي على المقدمة الاولى

نظر الشيخ الأستاذ

المقدمة الثانية (في تعيين متعلّق الحكم)

إشكال المحقق الاصفهاني

إشكال السيد الحكيم

دفاع الأستاذ عن الكفاية

المقدمة الثالثة (تعدّد العنوان لا يوجب تعدّد المعنون)

المقدمة الرابعة (لكلّ موجود بوجود واحد ماهية واحدة)

نتيجة المقدمات

نظر الأستاذ

أدلة القول بالجواز

الوجه الأوّل

الوجه الثاني

الوجه الثالث

موافقة الأستاذ في الكبرى

اشكال السيد الخوي

نظر الأستاذ

الكلام في الصغرى

تنبيه (في حقيقة الغصب)

الوجه الرابع

الجواب الإجمالي

الكلام في العبادات المكروهة

القسم الأول : كصوم عاشوراء

رأي صاحب الكفاية

إشكال الميرزا

دفاع السيد الخوي

جواب الأستاذ عن هذا الدفاع

رأي الميرزا

الإشكال على الميرزا

رأي المحقق العراقي

رأي السيد الفشاركي كما في الدرر

إشكال الشيخ اليزدي

نظر الأستاذ

الجواب الثاني في الدرر

رأي الشيخ الأستاذ

القسم الثاني : كالصلاة في الحمام

رأي صاحب الكفاية

القسم الثالث : كالصلاة في موضع التهمة

رأي صاحب الكفاية

رأي الميرزا

إشكال الأستاذ

وخلاصة البحث

الدليل الآخر للقول بالجواز

الإضطرار إلى الحرام

حكم الاضطرار لا بسوء الاختيار ولا يمكنه الخروج

دليل المشهور

دليل الميرزا

الإشكال على الميرزا

نظر الأستاذ

حكم صلاة المضطرّ لا بسوء الإختيار

حكمه مع التمكن من الخروج

حكم الاضطرار بسوء الاختيار

الأقوال في هذه الصورة

ردّ الميرزا على الكفاية

إشكال الأستاذ

نظريّة للسيد البروجردى تبعاً لصاحب الجواهر

قال الأستاذ

حكم صلاة المضطرّ بسوء الاختيار

هل النهي عن الشيء يقتضي فسادَه ؟

مقدّمات

الاولى : (في الفرق بين هذه المسألة وسابقتها)

الثانية : (هل يعتبر وجود مقتضى الصحة ؟)

الثالثة : (هل هذه المسألة عقلية أو لفظية ؟)

الرابعة : (في المراد من النهي ؟)

الخامسة : (في المراد من « العبادة » و« المعاملة » في عنوان البحث)

السادسة : (في المراد من الصحة والفساد)

إشكال الأستاذ

السابعة : (في الأصل في المسألة لو شك في دلالة النهي على الفساد)

إشكال الأستاذ

رأي الأستاذ في هذه المقدمة

الثامنة : (في أقسام متعلّق النهي)

الإشكالات على الكفاية

دفاع الأستاذ عن الكفاية

الإشكال الوارد على الكفاية

المقام الأول : في النهي عن العبادة

قول المحقق العراقي بعدم الفساد

قول المحقق الحائري بعدم الفساد

لو تعلّق النهي بجزء العبادة

دليل الميرزا على فساد العبادة

نقد السيّد الخويّ وموافقة الأستاذ

لو تعلّق النهي بشرط العبادة

لو تعلّق النهي بالوصف

المقام الثاني : في النهي عن المعاملة

الجهة الاولى : في مقتضى القاعدة

القول بالدلالة على الفساد

١ - رأي المحقق النائيني

نقد رأي الميرزا

٢ - رأي السيّد البروجردي

نقد هذا الرأي

٣ - رأي المحقق الايرواني

نقد هذا الرأي

القول بالصحة

إيراد ودفع

تحقيق الأستاذ

الجهة الثانية : في مقتضى النص

تحقيق الأستاذ

المفاهيم

مقدمات

الاولى (في تعريف المفهوم)

الثانية (هل تدخل دلالة الإيماء والإشارة ... في البحث ؟)

الثالثة (هل المسألة اصولية ؟)

مفهوم الشرط

شروط ثبوت مفهوم الشرط

بيان الشرط الأول (الترتب بين المقدم والتالي)

بيان الشرط الثاني (الملازمة بين المقدم والتالي)

رأي المحقق الإصفهاني

نقد الأستاذ

بيان الشرط الثالث (كون الترتب بنحو العلية المنحصرة)

١ - الوضع

٢ - الإطلاق

تقريب الإطلاق ببيان الميرزا

هل يرد إشكال الكفاية على هذا البيان ؟

الإشكال الوارد على الميرزا

طريق المحقق العراقي

الإشكال عليه

طريق المحقق الإصفهاني ونقده

طريق المحاضرات ونقده

طريق الشيخ الأستاذ

أدلة المنكرين

تكميل في التنبيه على أمور

الأمر الأول (في أنّ المعلّق سنخ الحكم)

الطريق الأول

الطريق الثاني

الطريق الثالث

الطريق الرابع

الطريق الخامس

الطريق السادس

الأمر الثاني (إذا تعدّد الشرط واتحد الجزاء)

رأي الكفاية

الإشكال عليه

رأي الميرزا

رأي السيد الخوئي

رأي الأستاذ

النظر في كلام السيد البروجردي

الأمر الثالث (في تداخل الأسباب والمسببات)

رأي صاحب الكفاية

رأي الميرزا

الكلام حوله

رأي العراقي

النظر في هذا الرأي

رأي المحقق الإصفهاني

رأي الشيخ الأستاذ

الكلام في تداخل المسببات

استثناء مجمع الحكمين

رأي الأستاذ

مفهوم الوصف

المقدمة الاولى

المقدمة الثانية

دليل القول بثبوت المفهوم

قال الأستاذ

دليل عدم المفهوم

مفهوم الغاية

الاستدلال لثبوت المفهوم

رأي الأستاذ

مفهوم الحصر

مفهوم العدد

العام والخاص

تعريف العام

الأول (في الفرق بين العام والمطلق)

الثاني (هل يحتاج إفادة العموم إلى مقدّمات الحكمة ؟)

الثالث (في انقسام العام إلى الاستغراقي والمجموعي والبدلي)

الرابع (في مقتضى الأصل)

الخامس (في الفرق بين العام ولفظ العشرة وأمثاله)

هل للعموم لفظ بالوضع ؟

اللفظ الموضوع للعموم

النكرة في سياق النفي

كلام الإيرواني

إشكال الأستاذ

كلام الإصفهاني

الجمع المحلى بأل

هل تخصيص العام يوجب التجوز فيه ؟

رأي صاحب الكفاية

المقام الأول

ابتداء البحث على وجه دلالة العام على العموم

بيان القول بدلالته بمقدمات الحكمة

بيان القول بدلالته بالوضع

إشكال السيّد البروجردي

طريق السيّد البروجردي

الإشكال عليه

طريق المحقق الإصفهاني

الإشكال عليه

المقام الثاني

جواب الميرزا القمي وإشكال الكفاية

جواب الشيخ

دفاع المحقق الإصفهاني عن الشيخ

الإشكال عليه

التمسك بالعام في الشبهات المفهومية والمصادقية

الجهة الأولى (في الشبهة المفهومية)

الكلام حول الوجه الأول

الجهة الثانية (في الشبهة المصادقية)

دليل عدم الجواز

دليل الجواز

التمسك بالعام في الشبهة المصدقية إذا كان المخصص لبيئاً

تفصيل الشيخ والكفاية

النظر في كلام الكفاية

تفصيل الميرزا

إشكال الأستاذ

تفصيل المحاضرات

موافقة الأستاذ مع تكميل له

الكلام في مقتضى الأصل العملي

رأي المحقق العراقي

الإشكال عليه

إستصحابُ العدم الأزلي

تهيدٌ

المقام الأول (في الإقتضاء)

الأقوال في المسألة

كلام الكفاية في تقريب الجريان

الإشكالات

قال الأستاذ

أجاب الأستاذ

تقرير استصحاب العدم الأزلي ببيان آخر

الأمر الأول

الأمر الثاني

الأمر الثالث

الأمر الرابع

الأمر الخامس

إذا عرفت المقدمات

المقام الثاني (في المنع)

تطبيق البحث على مسألة الشك في كرية الماء

الإشكال عليه

جواب الأستاذ

التفصيل في المسألة

جواب الأستاذ

دوران الأمر بين التخصيص والتخصّص

المقام الأول (لو كان حكم الفرد على خلاف حكم العام)

المقام الثاني (لو تردّد بين فردين)

هل يجوز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصّص ؟

الجهة الأولى (في دليل عدم جواز التمسك بالعام قبل الفحص)

الدليل العقلي

الإشكال عليه

الدليل العقلائي

الوجه النقلي

أشكال الأستاذ

الثانية (في أثر الفحص في الموارد المختلفة والفرق بينها)

تحقيق الأستاذ

الثالثة (في مقدار الفحص)

هل تعمّ الخطابات غير المشافهين ؟

كلام الكفاية

أمّا في الجهة الاولى

وأمّا في الجهة الثانية

وأمّا في الجهة الثالثة

إشكال العراقي وجوابه

إشكال البروجردي وجوابه

إشكال الإصفهاني وجوابه

وجوه اخرى

تفصيل الميرزا

إشكال المحقق الإصفهاني وجوابه

كلام الأستاذ

ثمرة البحث

الثمرة الاولى

الثمرة الثانية

تعقّب العام بضمير

دليل القول الأول

دليل القول الثاني

إشكال الأستاذ

رأي الأستاذ

تعارض المفهوم مع العموم

دفاع الأستاذ عن الميرزا

دليل القول بتقدّم العام ونقده

دليل القول بتقدّم المفهوم ونقده

التحقيق

إشكال الأستاذ

تعقّب الإستثناء للجمل

تحرير محلّ البحث

الكلام في جهة الثبوت

الكلام في جهة الإثبات

تفصيل المحقق الخراساني

تفصيل المحقق العراقي

تفصيل الميرزا

نظر الأُستاذ

تخصيص الكتاب بخبر الواحد

كلام الكفاية

نقد ما استدل به للعدم

دوران الأمر بين التخصيص والنسخ

مورد البحث المخصص المنفصل

المقام الأول (في مقتضى الأدلة)

إشكال الأُستاذ

المقام الثاني (في مقتضى الأصل العملي)

بقي الكلام فيما لو جهل التاريخ

المطلق والمقيد

تعريف المطلق

مقدمات

كلام الكفاية

كلام الميرزا

كلام الإصفهاني

تحقيق الأُستاذ

خلاصة ما تقدّم

الأدلة اللفظية على مذهب السلطان

إشكال ودفع

الكلام في علم الجنس

رأي صاحب الكفاية في قبال المشهور

مناقشة المحاضرات

إشكال الأُستاذ

المفرد المعرّف باللام

رأي صاحب الكفاية

المناقشة مع الكفاية

الجمع المحلّى باللام

النكرة

كلام الكفاية

الكلام في مقدّمات الحكمة

المقدمة الاولى

مستند أصالة البيان

المقدمة الثانية

المقدمة الثالثة

الدليل على انعقاد الإطلاق مع المقدمات

تنبيهات

الأوّل : هل يعتبر عدم وجود القدر المتيقّن ؟

قال في الكفاية في مقدمات الإطلاق

الإشكال على الكفاية

الثاني : توقّف الإطلاق على عدم الانصراف

الثالث : لو كان بين الجهة المراد بيانها وجهة اخرى ملازمة

الرابع : لو ظفر بمقيّد الكلام فيما بعد

الخامس : هل تقييد الإطلاق يستلزم المجازيّة ؟

الكلام في حمل المطلق على المقيّد

المقام الأوّل (في الإطلاق البدلي)

دليل القول بالحمل في المقيّد المتّصل

الإشكال على الكفاية

دفاع الأستاذ

إشكال الكفاية

كلام الأُستاذ

طريق الميرزا

الإشكال عليه

طريقُ الحائري

إشكال الأُستاذ

طريق الأُستاذ

دليل القول بالحمل في المقيد المنفصل

طريق الشيخ والكلام حوله

نظر الأُستاذ

طريق الميرزا

طريق السيد الخوئي

طريق الأُستاذ

في وحدة الحكم واختلاف السبب

لو كان المطلق بلا سبب والمقيد مسبب

لو كان الحكمان مطلقين ونسبة الإطلاق والتقيد بين المتعلقين

إشكال الأُستاذ

بيان المحاضرات

نظر الأُستاذ

لو كان المتعلق صرف الوجود والحكمان غير مثبتين

المقام الثاني (في الإطلاق الشمولي)

إشكال الأُستاذ

الكلام في المستحبات

إشكال الأُستاذ

رأي الأُستاذ

تنبيه

المجمل والمبين

تعريف المبيّن والمجمل

كلام الكفاية

رأي الأستاذ

المحتويات