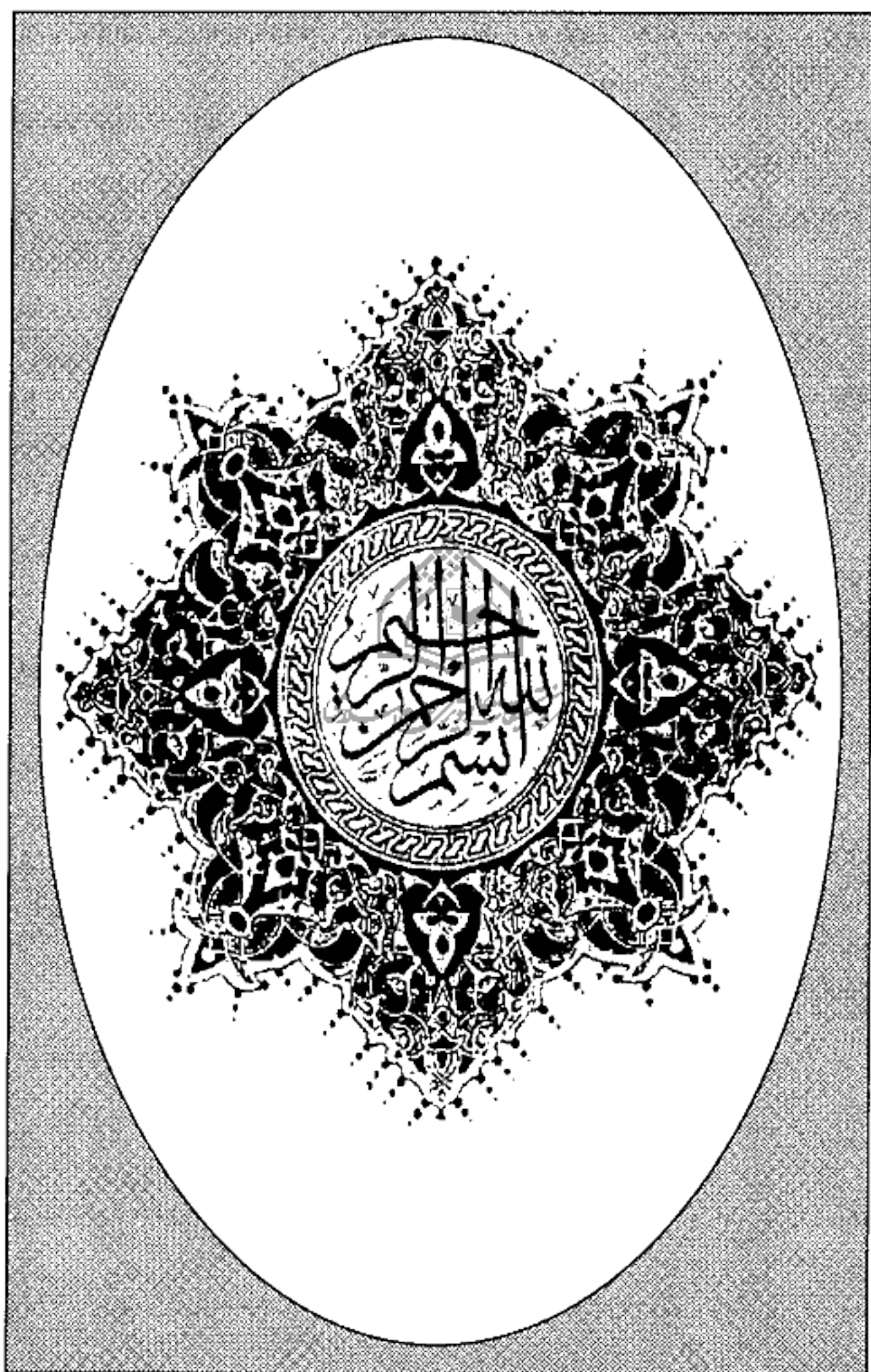


# مِفْتَاحُ الْإِسْلَامِ

الجزء الثاني

بسم الله الرحمن الرحيم  
الحمد لله الذي هدانا لهذا  
الشيء كنا كنا له لولا أن هدانا الله







مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

کتابخانه	
مرکز تحقیقات کامپیوتری، علوم اسلامی	
شماره ثبت:	۰۱۶۷۸۰
تاریخ ثبت:	

# مِفْتَاحُ الْإِسْلَامِ



مرکز تحقیقات کامپیوتری، علوم اسلامی

الجزء الثانی

سَمَاحَةُ الْفَقِيرِ الْمُجَاهِدِ آيَةَ اللَّهِ الْعِظَمَى  
السَّيِّدِ أَسْمَاعِيلَ الصَّالِحِي الْمُبَارَكِ زِيَّ



حضرت آية الله العظمى صالحى مازندراني، اسماعيل، ١٣١٢ - ١٣٨٠.  
مفتاح الاصول / اسماعيل الصالحى المازندراني.  
قم: صالحان، ١٣.

ج.

ISBN 964-7572-03-4 : ٢٩٠٠٠٠ ريال

عربي.

فهرستويسی بر اساس اطلاعات فييا.

فهرستويسی بر اساس جلد دوم: ١٣٨٢.  
کتابنامه.

١. اصول فقه شيعه. الف. عنوان.

٢٩٧/٣١٢

٧م ٢٧٥ ص / ٨ / ١٥٩ BP

٨٢-١٢٥٠٣ م

کتابخانه ملی ايران

جلد اول در سال ١٣٨١ هـ. ش. چاپ و منتشر شد.

## هوية الكتاب

مرکز تحقیقات کتب و علوم اسلامی

- \* اسم الكتاب : مفتاح الأصول ج ٢.
- \* تأليف : سماحة الفقيه آية الله العظمى الشيخ إسماعيل الصالحى المازندراني.
- \* سنة الطبع : جمادى الثاني ١٤٢٢ هـ. ق. - مرداد ١٣٨٢ هـ. ش.
- \* الطبعة : الأولى.
- \* الكمية : ١٠٠٠ نسخة.
- \* الناشر : نشر الصالحان.
- \* تنظيم الحروف الكمبيوترية : محمد حسن الاكرمي.
- \* السعر : ٢٩٠٠ توماناً.

شابك : ٩٦٤-٧٥٧٢-٠٣-٤

ISBN : 964-7572-03-4

جميع الحقوق محفوظة لمكتب المعظم له

عن أبي عبد الله (الإمام الصادق) عليه السلام :

«إِنَّمَا عَلَيْنَا أَنْ نَلْقَى إِلَيْكُمْ الْأُصُولَ وَ عَلَيْكُمْ أَنْ

تَفَرَّعُوا»<sup>(١)</sup>.



عن الإمام علي بن موسى الرضا عليه السلام :

«عَلَيْنَا إِلقاء الْأُصُولِ وَ عَلَيْكُمْ التَّفَرُّع»<sup>(٢)</sup>.

---

(١) وسائل الشيعة: ج ١٨، كتاب القضاء و الشهادات، الباب ٦ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٥١، ص ٤٠ و ٤١.

(٢) وسائل الشيعة: ج ١٨، كتاب القضاء و الشهادات، الباب ٦ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٥٢، ص ٤١.



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

## الإهداء و الشكر

كلمة الناشر :

الحمد لله رب العالمين و الصلاة و السلام على أشرف الأنبياء و خاتم المرسلين  
محمد و آله سادات الوري الغر الميامين الطيبين الطاهرين.

الكتاب الذي بين أيديكم هو الجزء الثاني من كتاب «مفتاح الأصول»  
للفقيه الراحل آية الله العظمى الشيخ إسماعيل الصالحى المازندراني - طاب ثراه -  
وقد أتعب سماحته نفسه الزكّية لكتابة هذا الأثر الشريف و إكماله، و لكن قبل طبعه و  
نشره، إرتحل و إلتحق تَبَيَّنَ بالرفيق الأعلى، جلّ جلاله.

و قد تفضّل الله تعالى علينا أن وفقنا لطبعه و نجعله بين أيدي الفضلاء والعلماء،  
و قد امتاز هذا الكتاب بقلم سليس، و جزالة في التعبير، و الدقة في بيان المطالب.  
و من الجدير أن نهدي هذا الأثر إلى ساحة وليّنا ولي الله الأعظم صاحب الامر  
الحجة بن الحسن العسكري - عَجَّلَ اللهُ تَعَالَى فَرَجَهُ الشَّرِيفَ - راجين من العليّ القدير  
أن يتقبّل منا هذا القليل، و يجعله ذخراً للمؤلف الفقيه الراحل تَبَيَّنَ يوم لا ينفع مال  
ولا بنون إلا من أتى الله بقلب سليم.

و أودّ أن أقدم شكري و امتناني إلى السادة الأفاضل :

١ - الشيخ علي أصغر الأميري.

٢ - الشيخ محمد حسين الحيدري.

٣ - السيّد جعفر الحسيني الثوري.

الذين ساعدونا في إنجاز هذه المهمة و طبع الكتاب، أسأل الله السميع العليم أن  
يبارك لهم جهودهم العلميّة و العمليّة.

«والله خير معين»

الناشر

جمادى الأولى ١٤٢٤ هـ.ق.



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

صورة خط المؤلف

دَرْسْهَائِي خَارِجِ اَصُول.	شعاره	مفت ١٣٨١
<p>وَكَيْفَ كَانَ: كَمَا أَنَّ هَيْئَاتِ الْأُمُورِ وَصِفَهَا مَوْضُوعٌ لِحُكْمِ الْعَقْلِ  بِوَجُوبِ الْإِطَاعَةِ، لِأَنَّ يَرِدُ مِنَ الْمَوْلَى تَرْخِصٌ وَإِذْنٌ فِي التَّرْكِ  كَذَلِكَ الْجِلَّةُ الْخَبِيرَةُ الْمُسَارِعَةُ إِلَيْهَا، فَهِيَ أَيْضًا مَوْضُوعٌ لَذَلِكَ الْحُكْمِ  الْعَقْلِيِّ.</p> <p>وَبِالْجِلَّةِ: الْبَعْثُ وَالْإِغْرَاءُ مَوْضُوعٌ لِحُكْمِ الْعَقْلِ بِوَجُوبِ الْإِشْرَافِ  سَوَاءٌ دَلَّ عَلَيْهِ اللَّفْظُ أَمْ الْإِشْرَارَةُ، وَسَوَاءٌ كَانَ اللَّفْظُ أَمْرًا أَمْ  كَانَ جِلَّةً خَبِيرَةً مُسْتَعْمَلَةً كَفَرَضِ الْبَعْثِ وَالْإِغْرَاءِ.</p> <p>هَذَا اِتِّحَامُ الْكَلَامِ فِي دَلَالَةِ صِيغَةِ الْأَمْرِ عَلَى الْوَجوبِ وَغَيْرِهَا،  «اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ سُبُوحَ الْخَاضِعِ مِنْ ذَلِكَ خَاشِعٌ أَنْ تَسْأَلَ  وَتَرْجَأَنِي وَتَجْعَلَنِي بِمَسْكِرٍ (أَصِيًا قَانِعًا) فِي جَمِيعِ الْأَحْوَالِ  مُتَوَاضِعًا.</p>		
<p>بَارِقِي  اللَّهُمَّ وَأَسْأَلُكَ سُؤَالَ مَنْ اشْتَدَّتْ فَاقَتُهُ وَأُنْزِلْ بَكَ  عِنْدَ الشَّدِيدِ لَدُنْ حَاجَتِهِ وَعَظَمَ فِئَا عِنْدَكَ رَغْبَتَهُ.</p>		
<p>جَدِثَ مَفْتٍ: عَنْهُ - ع -  اللَّهُمَّ عَظَمَ سُلْطَانُكَ وَعَلَامَ مَكَانِكَ وَخَفِيَ مَلَكُوكُ  الْقُدْرَةِ وَظَهَرَ أَمْرُكَ وَغَلَبَ قَهْرُكَ وَجَرَتْ قُدْرَتُكَ وَلَا يَمُكِنُ  الْعُرَارُ مِنْ حُكْمِكَ... «دَلَّ أَنَّ النَّبِيَّ ذَرِيعَتِي وَهُمْ إِلَهُي وَ  أَرْجُوهُمْ أَعْظَمَ خَدَاءً بِيَدِ الْإِلَهِ صَعِيفَتِي.</p>		

نسخة جيدة الخط بقلم المؤلف تكرر وكان دأبه أن يكتب حديثاً في آخر كل كراسة،  
ولكن في الكراسة الأخيرة قبل ارتحاله تكرر بعشرة أيام، كتب مقاطع من دعاء الكميل  
وقد نعى نفسه الزكّية بهذه المقاطع الشريفة.





مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

## الجهة الخامسة :

(من المسألة الأولى «الأوامر»)

﴿ الأمر بالشئ هل يقتضي النهي عن ضده ﴾

❖ الضد الخاص

❖ الضد العام

❖ ثمره النزاع في المسألة

❖ تتميم

❖ الترتب

❖ القول في إمكان الترتب

❖ القول في امتناع الترتب

❖ تتميم و تكميل



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

## الجهة الخامسة:\*

### ﴿ الأمر بالشيء هل يقتضي النهي عن ضده ﴾



قبل الورود في البحث عن المسألة، لابد من تقديم أمور:

الأوّل: أنّ المسألة هل هي من المسائل اللفظيّة، أو من المسائل العقليّة؟ ربما يوهم عنوان المسألة - من جهة أنّها مشتملة على لفظ الأمر - كونها لفظيّة، حيث إنّ مقتضى هذا العنوان، اختصاص النزاع بالوجوب المستفاد من لفظ الأمر. ولكن الحقّ، أن يقال: إنّ النزاع في المسألة إنّما هو في ثبوت الملازمة بين وجوب شيء و حرمة ضده مطلقاً، سواء كان الدال على الوجوب لفظاً، كالأمر، أو لبّاً، كالإجماع والعقل، و حيث إنّ الحاكم بالملازمة وجوداً وعدماً هو العقل، فالمسألة عقليّة، كمسألة مقدّمة الواجب.

---

(\*) هذه جهة خامسة من الجهات المتعلّقة بالمسألة الأولى (الأوامر) التي قد مرّ البحث عن أربع جهات منها في المجلّد الأوّل.

الثاني: هل المسألة تندرج في المسائل الفقهيّة، أو الأصوليّة، أو تندرج في المبادي الأحكاميّة؟ وجوه:

الظاهر هو الثاني؛ وذلك، لوقوع نتيجة هذه المسألة في كبرى الإستنباط و في طريق الوصول إلى الأحكام، فينطبق تعريف علم الأصول عليها، كما لا يخفى.  
و توهم كونها من المسائل الفقهيّة، نظراً إلى أنّ النزاع في المسألة إنّما هو في ثبوت الحرمة للضدّ و عدم ثبوتها، وهذا بحث فقهيّ.

مندفع؛ بأنّ النزاع في المقام ليس في ثبوت الحرمة و عدمه من الابتداء، بل إنّما هو في ثبوت الملازمة و عدمه، كما عرفت آنفاً، وهذا أجنبيّ عن البحث الفقهيّ الباحث عن فعل المكلف، وكذلك يندفع توهم كونها من المبادي الأحكاميّة.

وجه الإندفاع؛ هو أنّ المبادي، إمّا تصوّريّة، أو تصديقيّة، و واضح، أنّ المقام ليس مندرجاً في المبادي التّصوريّة؛ ضرورة، أنّها متضمّنة لتصور نفس الموضوع، أو المحمول و أجزائه و جزئياته، و المقام ليس من هذا القبيل.

و أمّا المبادي التّصديقيّة، فحيث إنّ المقصود بها هي المقدّمات التي يتوقّف عليها تشكيل القياس، يندرج المقام فيها، نظراً إلى أنّ المسائل الأصوليّة تقع في كبرى القياسات التي تستنتج منها المسائل الفقهيّة.

و بعبارة أخرى: أنّ المسائل الأصوليّة تكون من المبادي التّصديقيّة بالنسبة إلى المسائل الفقهيّة؛ لوقوعها في كبرى قياساتها، كما لا يخفى.

و عليه: فليس للمبادي الأحكاميّة في قبال المبادي التّصوريّة و التّصديقيّة معنيّ محصّل كي يتوهم اندراج المقام في ذلك.

اللهم إلا أن يقال: بأن المبادي الأحكامية متكفلة للبحث عن لوازم وجوب الشئ، كما عن المحقق العراقي رحمته <sup>(١)</sup> فحينئذ يدخل المقام فيها؛ إذ يبحث فيه، أنه هل من لوازم الوجوب هو حرمة ضده، أم لا؟

فتحصل: أن المسألة في مورد البحث تكون من المسائل الأصولية العقلية.

أما الأصولية، فلأجل وقوعها في طريق استنباط الأحكام.

أما العقلية، فلما عرفت: من أن البحث في المقام إنما هو في ثبوت الملازمة بين

الوجوب و حرمة ضده، و واضح، أن الحاكم بالملازمة وجوداً و عدماً هو العقل.

الثالث: هل المراد من الإقتضاء المستفاد من عنوان المسألة هو الثبوت الواقعي؛

أو الإثباتي الدلالي؟ وجهان: ربما يظهر الثاني من المحقق الثاني رحمته <sup>(٢)</sup> حيث إنه

قال: بتعميم الإقتضاء؛ لكونه على نحو العينية، أو التضمن، أو الإلتزام بالمعنى الأخص

أو الأعم؛ معللاً بأن لكل هذه الدلالات الثلاث وجهاً، بل قائلاً.

و لكن الحق هو الأول؛ لما أشرنا آنفاً: من أن المسألة تكون عقلية، بحيث

يدور حرمة الضد و عدمه على الملازمة بين الأمر بالشئ و النهي عن ضده وجوداً و

عدماً، لا على إحدى الدلالات الوضعية اللفظية.

و لقد أجاد الإمام الزاحل رحمته فيما أفاده في المقام، حيث استشكل على المحقق

الثاني رحمته بقوله: «وكذا في الجمع بين كون المسألة عقلية، و بين ذلك التعميم تهافت؛

لأن التعميم لأجل إدخال مذهب القائل بإحدى الدلالات اللفظية». <sup>(٣)</sup>

(١) نهاية الأفكار: ج ١، ص ٣٥٩.

(٢) أجود التقريرات: ج ١، ص ٢٥١؛ وفوائد الأصول: ج ١، ص ٣٠١.

(٣) مناهج الوصول: ج ٢، ص ٨.



الرَّابِع: أَنَّ المراد من لفظ: «الشَّيْء» المأخوذ في العنوان هو الأعمّ من الوجوديّ و العدميّ، فكما أنّه يبحث عن اقتضاء الأمر بالصَّلَاة - مثلاً - للنَّهي عن ضدها، كذلك يبحث عن اقتضاء الأمر بالصَّوم - مثلاً - للنَّهي عن ضده - أيضاً - مع أَنَّ الصَّوم أمر عديميّ، لاحقيقة له، إلّا الإمساك عن عدّة أمور.

الخامس: أَنَّ المراد من كلمة: «الضَّدّ» في عنوان المسألة هو مطلق المعاند و المنافي، سواء كان أمراً وجوديّاً، كأحد الأضداد الخاصّة و هو الأكل و الشَّرب و نحوهما، أو الجامع بينهما الذي قد يسمّى بالضَّدّ العامّ - أيضاً - أم كان أمراً عديميّاً، كالضَّدّ العامّ و هو النقيض و التَّرك.

إذا عرفت تلك الأمور، فاعرف: أَنَّ الكلام في المسألة يقع تارة في الضَّدّ الخاصّ، و أخرى في الضَّدّ العامّ.

## ﴿الضَّدّ الخاصّ﴾

أما الضَّدّ الخاصّ، فقد يتمسك لإثبات اقتضاء الأمر بالشَّيْء للنَّهي عنه بأحد الطَّريقين :

الأوّل: هو طريق المقدّميّة.

الثّاني: هو طريق الملازمة.

أما الطَّريق الأوّل، فتقريبه: أَنَّ ترك ما هو ضدّ للمأمور به مقدّمة لفعله، نظراً إلى أَنَّ ترك أحد الضدّين مقدّمة للآخر، و مقدّمة الواجب واجبة، فالترك واجب، ومع وجوب التَّرك يحرم الفعل لامحالة، وهذا هو معنى النَّهي عنه.

و فيه: أن هذا الطريق مؤلف من مقدمتين أساسيتين:

إحداهما: الكبرى وهي وجوب مقدمة الواجب.

ثانيتهما: الصغرى وهي مقدمة ترك أحد الضدين للآخر، وكلتاها محل منع.

أمّا الكبرى، فلما عرفت في مبحث مقدمة الواجب من عدم حجيتها.

و أمّا الصغرى، فلوجوه، وقبل ورود في ذكر تلك الوجوه، ينبغي تقديم أمر

في توضيح تلك الصغرى.

فنقول: إنه من المقرر في محله، أن العلة قد تكون بسيطة، وقد تكون مركبة، و

أن العلة المركبة التامة تكون ذات أجزاء ثلاثة:

أحدها: المقتضي وهو المؤثر.

ثانيها: الشرط وهو المصحح المتبهم، إما لفاعلية الفاعل، أو لقابلية القابل.

ثالثها: عدم المانع.

ولا يخفى عليك: أن وجود التضاد والتمانع بين الضدين يوجب أن يكون كل

واحد من الضدين مانعاً عن الآخر، وهذا يقتضي أن يعدّ عدم كل، من أجزاء علة

تحقق الآخر ومقدماته، فإذا كان عدم أحدهما مقدمة للآخر، فلامناس من كونه

واجباً بوجوب الآخر، و مع وجوب تركه يكون فعله حراماً؛ مثال ذلك، أن ترك

الصلاة - مثلاً - مقدمة للإزالة الواجبة، فيكون واجباً، ومعنى وجوب تركها هو

حرمة فعلها الذي يكون ضدّاً للإزالة، و مرجع هذا إلى ما هو المعروف: «من أن الأمر

بالشئ يقتضي النهي عن ضده».

والحاصل: أن منع كل من الضدين عن الآخر بمقتضي المضادة أمر ضروري،

فيكون ترك أحدهما مقدّمة لوجود الآخر، وهذه المقدّمة من البديهيات التي لا مجال للإنكارها.

وإن شئت، فقل: إنّ توقّف وجود الشيء على عدم مانعه في غاية الوضوح لايحتاج إلى مزيد بيان وإقامة برهان.

إذا عرفت هذا، فاعلم، أنّهم قد ذكروا لمنع تلك الصّغرى وجوهاً:

منها: ما عن المحقّق الخراساني رحمته الله فقال ما حاصله: إنّ كون شيء مقدّمةً لشيء آخر، إنّما يصحّ فيما إذا كان الشّيثان أمرين طوليين يترتّب أحدهما على الآخر، نظير الوضوء والصّلاة، أو نصب السّلم والكون على السّطح، وأنّ تعلم: أنّ المقام ليس كذلك؛ ضرورة، أنّ الضّدّين كالنقيضين لما كانا عرضيين وفي رتبة واحدة، فلا مناص من كون ترك أحد الضّدّين - أيضاً - في عرض الضّدّ الآخر المقابل له، وأنّه في رتبته بمقتضى قياس المساواة، وبذلك تنتفي المقدّمة التي تكون المناط فيها هي الطّوليّة والترتّب. (١)

وبعبارة أخرى: أنّ ترك الضّدّ إنّما هو في رتبة الضّدّ؛ لأجل أن يكون أحد النقيضين في عرض النقيض الآخر، وأنّ نفس الضّدّ - أيضاً - في رتبة مقابله الضّدّ الآخر؛ وذلك، لكون أحد الضّدّين في عرض الضّدّ الآخر، ونتيجة ذلك: أنّ ترك الضّدّ - أيضاً - في رتبة ذلك الضّدّ الآخر؛ لقياس المساواة بلامنافاة بينهما، بل بينهما كمال الملائمة، فتنتفي المقدّمة بينهما لانتفاء ما هو المناط فيها من الطّوليّة والترتّب.

منها: ما أشار إليه المحقق العراقي رحمته <sup>(١)</sup>: من أن دخل عدم المانع في وجود الشئ وكونه من أجزاء علته واضح البطلان؛ إذ عدم لادخل و لا تأثير له في عدم فضلاً عن الوجود، و معه لا معنى لصيرورته مقدّمة.

نعم، وجود المانع يمنع عن تأثير المقتضي، وهذا أمر آخر، فلاحظ لعدم المانع بعنوان المقدّمة في وجود ذبها أصلاً، بل وجوده إنّما يكون بمعونة المقتضي و الشرط. أضف إلى ذلك، أن الواجب لا يصير واجباً جزافاً، بل لابد أن يكون مصباً للمصلحة التامة الملزمة حتّى يحكم عليه بالوجوب، و من الواضح جدّاً، أن عدم التّرك لا يكون كذلك، فترك الصّلاة - مثلاً - ليس واجباً بالنسبة إلى فعل الإزالة. و بالجملة: لأساس لما اشتهر بين القدماء، من أن وجوب التّرك، هو نظير ترك الحرام، أو ترك أحد الضدّين، و أن حُرمة التّرك، كترك الواجب.

منها: ما أشار إليه المحقق الخراساني رحمته - أيضاً - من لزوم الدّور، وإليك نصّ كلامه: «كيف، و لو اقتضى التّضادّ توقّف وجود الشئ على عدم ضده توقّف الشئ على عدم مانعه، لاقتضى توقّف عدم الضدّ على وجود الشئ توقّف عدم الشئ على مانعه؛ بداهة، ثبوت المانع في الطرفين، و كون المطارده من الجانبين، و هو دور واضح». <sup>(٢)</sup>

و قد نسب إلى المحقق الخوانساري رحمته التّفصّي عن هذا الدّور، بفعليّة التّوقّف من أحد الطرفين و شأنيّه و صلوحيّته من الطّرف الآخر.

(١) راجع، نهاية الأفكار: ج ١، ص ٣٦١.

(٢) كفاية الأصول: ج ١، ص ٢٠٧.

توضيحه: أن وجود الإزالة - مثلاً - متوقف فعلاً على عدم الصلاة؛ وذلك، لأن وجود الضد في الخارج إنما هو بوجود علته التامة من المقتضي والشرط وعدم المانع، وواضح، أن توقف وجود المعلول على جميع أجزاء علته - ومنها عدم المانع - فعلياً، وهذا بخلاف عدم الصلاة، فإنه لا يتوقف على وجود الإزالة فعلاً، بل هو متوقف على عدم المقتضي لها، بمعنى: عدم الإرادة للإزالة فعلاً، والوجه فيه، هو أن عدم الضد مستند إلى عدم المقتضي له، لا إلى وجود المانع ليكون توقفه عليه فعلياً؛ وذلك، لما ثبت في محله، من أسبقية المقتضي بالنسبة إلى سائر أجزاء العلة.

وقد أجاب عنه المحقق الخراساني رحمته بما حاصله: أن الدور وإن ارتفع بالبيان المذكور، حيث إنه إنما يلزم إذا كان التوقف فعلياً من الطرفين، والمقام ليس كذلك، إلا أن ملاك استحالته و هو لزوم ما هو المتقدم رتبةً، متأخر كذلك، موجود في المقام؛ بتقريب: أن وجود الإزالة حسب الفرض صالح لأن يكون علة لعدم الصلاة، ونفس هذه الصلوحية كافٍ لكونه متقدماً رتبةً على عدم الصلاة، فحينئذٍ لوقلنا: بتوقفه على عدمها يلزم أن يكون معلولاً لعدمها ومتأخراً رتبةً عنه، وهو مستحيل. <sup>(١)</sup>

هذا، ولكن الذي يسهل الخطب هو ما أشرنا إليه آنفاً، من عدم تمامية ما اشتهر بين الأعلام، من كون عدم المانع من أجزاء العلة حتى يكون مقدّمة؛ ضرورة، أن عدم التأثير له في عدم فضلاً عن الوجود، وما أشرنا إليه - أيضاً - من أن عدم الوجود لا يكون فيه مصلحة وملاك كي يصير واجباً ولو غيرتاً.

ثم إنه لو أغمضنا عن ذلك، لكان محذور الدور المتقدم ممّا لا دافع له.

و ما عن المحقق الحوانساري رحمته من دفعه بكون التوقف من أحد الطرفين صلوحياً شائئياً باستناد عدم الضد إلى عدم المقتضي، أو إلى عدم الشرط - لو كان المقتضي موجوداً - لا إلى المانع، سواء كان الضدان فعل شخص واحد، أم فعل شخصين. ففيه: أنه يتم على مبنى تقدم وجود المقتضي على عدم المانع رتبة، فيتقدم عدم المقتضي على وجود المانع كذلك؛ لكون عدمه نقيض وجوده و التقيضان في رتبة واحدة.

و نتيجة ذلك: أن ترك الصلاة و عدمها مستند إلى عدم المقتضي و هو الإرادة، أو إلى عدم الشرط، لا إلى وجود المانع و هو الإزالة، إلا إذا فرض وجود المقتضي و الشرط مع وجود المانع، فالعدم حينئذٍ مستند إلى وجود المانع.

و لكن المبنى غير تام، فلا تقدم لأجزاء العلة بعضها على بعض لانتفاء ملاك التقدم بينها؛ و نتيجته، عدم تقدم المقتضي على الشرط و لا على عدم المانع، وكذا عدم تأخره عنها، وهكذا بالنسبة إلى الشرط و عدم المانع، حيث إنه لا تقدم و لا تأخر لها. نعم، تتقدم العلة التامة على معلوها تقدماً بالذات و بالعلية، كما يتقدم المقتضي (بالكسر) على المقتضى (بالفتح) تقدماً بالطبع، و هكذا تقدم الشرط على المشروط.

و عليه: فإذا لم يكن بين أجزاء العلة تقدم و تأخر، فلا يكون بين نقيض كل منها ونفس الآخر - أيضاً - تقدم و تأخر، و هكذا بين نقيض كل منها و نقيض الآخر. و من هنا، لا تقدم لعدم المقتضي على وجود المانع حتى يستند عدم الضد إليه و يصير التوقف شائئياً، بل عدم الضد مستند إلى عدم المقتضي و وجود المانع معاً، كما أن وجود الضد مستند إلى نقيضهما معاً و هو وجود المقتضي و عدم المانع. و عليه:



فتوقف عدم الضّد على وجود الآخر يكون فعلياً، فيلزم الدور.

منها: ما أشار إليه الإمام الرّاحل رحمته <sup>(١)</sup>: محصله: أنّه لا ريب في كون الضّدين عرضيين و عدم كون أحدهما مقدّمة للآخر؛ و لكن لما كان بينهما غاية التّنافي و التّعاند، يمتنع اجتماعهما في محلّ واحد و زمانٍ فارد. و هذا أوجب أن يقارن وجود أحدهما عدم الآخر. وعليه: فلو كان وجود كلّ منهما متوقّفاً على عدم الآخر لزم الخلف.

بتقريب: أنّه لو قلنا: بتوقف وجود الإزالة - مثلاً - على عدم الصّلاة، كان عدمها متقدّماً على الإزالة بمقتضى المقدّميّة، و لازمه تقدّم الصّلاة - أيضاً - على الإزالة؛ ضرورة، أنّ عدم الصّلاة نقيض لها و النقيضان في رتبة واحدة لا ترتّب بينهما، و هكذا الأمر في الصّلاة، فلو قلنا: بتوقفها على عدم الإزالة كان عدمها متقدّماً على الصّلاة بمقتضى المقدّميّة، فيكون نفس الإزالة - أيضاً - متقدّمة عليها، لكون النقيضين في رتبة واحدة، و هذا هو الخلف؛ حيث يلزم من تقدّم عدم كلّ منهما على وجود الآخر، و من تقدّم وجود كلّ منهما على وجود الآخر، تقدّم المتأخّر و تأخّر المتقدّم. هذا كلّ في الطّريق الأوّل و هو المقدّميّة، و قد عرفت: بطلانه و أنّه لا يعقل أن يكون ترك أحد الضّدين مقدّمة لفعل الآخر.

أمّا الطّريق الثّاني و هو الملازمة، فتقريبه: أنّه لا ريب في أنّ وجود كلّ واحد من الضّدين، يلازم عدم الآخر، و كذلك العكس، كما أنّه لا ريب - أيضاً - في أنّ المتلازمين لا يحكمان بحكمين مختلفين في وقت واحد و زمن فارد، بلافرق بين أن يكون

الحكمان إلزاميين، أو أحدهما إلزامياً و الآخر غير إلزامي، أو كلاهما غير إلزاميين.  
أمّا الإلزاميان، كالوجوب و المحرمة، فلعدم القدرة و استحالة الإمتثال والإطاعة.

و أمّا إذا كان أحدهما إلزامياً دون الآخر، كوجوب أحدهما و استحباب الآخر، أو حرمة أحدهما و كراهة الآخر، فللزوم اللغويّة.  
و أمّا إذا كان كلاهما غير إلزاميين، كاستحباب أحدهما و كراهة الآخر أو العكس، فللزوم اللغويّة، أيضاً.

و نتيجة ذلك كلّ، هو أنّ وجوب شئ يستلزم وجوب ترك ضده الملازم له، و وجوب تركه يستلزم حرمة فعله لما سيأتي إن شاء الله من اقتضاء الأمر بالشئ حرمة نقيضه، إمّا بنحو العينيّة أو بالملازمة.

و من المعلوم: أنّ مقتضى ذلك هو كون الضدّ الخاصّ منهياً عنه، فيفسد لو كان عبادةً، كالصلاة بالنسبة إلى الإزالة.

و فيه: أوّلاً: أنّ التلازم بين كلّ واحد من الضدّين مع عدم الآخر، إنّما هو ثابت حسب التكوين و الوجود الخارجي، و أمّا حسب التشريع و الاعتبار الشرعيّ، فلاتلازم و لاتّحاد في الحكم بأن يحكما بحكمين متماثلين؛ و الوجه فيه، هو أنّ الأحكام لاتكون مجعولة جزافاً، بل تابعة للمصالح و المفسدات الكامنة في المتعلّق، فيمكن أن يكون في أحد المتلازمين مصلحة موجبة لحكم الوجوب عليه دون الآخر، فيجوز أن يكون ذلك الآخر مباحاً بإباحة لاقتضائيّة.

و ما قرع سمعكم من أنّ كلّ واقعة لابدّ أن يكون فيها حكم، فهو خال عن

التحقيق، فربّ واقعة تكون مباحة بإباحة لاقتضائية.

و ثانياً: أنّ وجوب عدم الصّلاة لا يلزم حرمة فعلها، بل يستلزم حرمة نقيضه و هو ترك ترك الصّلاة الذي يقارن فعل الصّلاة، و أنت تعلم: أنّ حكم الشيء لا يسري إلى ملازمه فضلاً عن مقارنه، أللهمّ إلّا أن يقال: إنّ ترك ترك الصّلاة عين فعلها لا المقارن له.

و ثالثاً: أنّ التّرك - كما أشرنا سابقاً، في طريق المقدّميّة - أمر عديم لا يصلح لاشتغال الملاك و المصلحة حتّى يصير واجباً.

لا يقال: إنّ إرادة الشيء تكويناً، كما تستلزم إرادة لوازمه غير المنفكّة عنه، كذلك الإرادة التشريعيّة؛ فإنّ إرادة الشيء و طلبه تشريعاً، تستلزم إرادة لوازمه و طلبها - أيضاً - و من هنا قالوا: بوجوب المقدّميّة.

و عليه: فإرادة وجود أحد الضّدّين تكويناً، تستلزم إرادة عدم الآخر، وكذلك الأمر في موقف التشريع.

لأنّه يقال: أوّلاً: أنّه لانسلم الإستلزام بين الإرادتين في موقف التكوين فضلاً عن التشريع، بل الإستلزام إنّما هو بين نفس الملزوم و اللازم.

و ثانياً: أنّ قياس المقام بالمقدّمة يكون مع الفارق، لكون المقدّمة أمراً وجوديّاً مصبّاً للمصالح الغيريّة، بخلاف ترك الضّدّ، لكونه أمراً عديميّاً، و قد عرفت: أنّه غير لائق لاشتغال الملاكات من المصالح و المفاسد.

و ثالثاً: أنّ إرادة ذي المقدّمة - على ما مرّ في مبحث المقدّمة - غير مستلزم لإرادة المقدّمة.

فتحصل : أنَّ الأمر بالشئ لا يقتضي النهي عن ضده الخاص، لا من طريق

المقدمية، ولا من طريق الملازمة.

ثم إنه لا فرق فيما قلنا: بين الضدين اللذين هما ثالث و هو الغالب، وبين ما لا ثالث لهما، خلافاً للمحقق الثاني حيث إنه تبرك فصل بينهما وقال: بوجود ملاك التقيضين - وهو امتناع ارتفاعهما واجتماعهما - في الضدين اللذين لا ثالث لهما، فيسري إليهما حكم التقيضين وهو استلزام الأمر بأحدهما للنهي عن الآخر، وهذا بخلاف الضدين اللذين هما ثالث، فإنَّ الملاك المذكور مفقود فيه، وإليك نص كلامه :

«و من المعلوم: أنَّ الملاك في دعوى اللزوم البين في الضدين اللذين لا ثالث لهما هو ملازمة وجود أحدهما لترك الآخر خارجاً والعكس، فكل منهما وإن لم يكن بنفسه رافعاً للآخر، كالتقيضين، إلا أنه لازم لما هو تقيضه و رافعه، فيسري إليهما حكم التقيضين وهو استلزام الأمر بأحدهما للنهي عن الآخر، وهذا الملاك مفقود في الضدين اللذين هما ثالث قطعاً... فتخلص مما ذكرنا: أنَّ الأمر بأحد التقيضين يستلزم النهي عن الآخر باللزوم البين بالمعنى الأخص، والأمر بأحد الضدين في ما لا ثالث لهما، كالحركة والسكون والاجتماع والإفتراق يستلزم النهي عن الآخر باللزوم البين بالمعنى الأعم، وفي ما لهما ثالث لا استلزام أصلاً...»<sup>(١)</sup>

و فيه: أولاً: لانسلم أنَّ الاستلزام هو حكم التقيضين بحيث يستلزم الأمر

بالشئ للنهي عن تقيضه كي يسري إلى المقام.

و ثانياً: أنه فرق واضح عرفاً، بين التقيضين والمقام؛ فإنَّ العرف يرى تقيض

الشيء مبغوضاً إذا كان ذلك الشيء محبوباً، وهذا بخلاف الضدين، فلا يرى العرف أحدهما مبغوضاً إذا كان الآخر محبوباً، إلا بملاك أن ترك أحدهما حيث يكون لازماً لفعل ذلك الآخر المحبوب أو مقارناً له يصير محبوباً، ولازم ذلك أن يكون نقيضه وهو الفعل مبغوضاً.

وهذا كما ترى؛ إذ إنما يتم ذلك إذا يسري محبوبة أحد الضدين إلى ما هو المقارن له وهو ترك الضد الآخر، مع أنه من الواضح عدم سراية محبوبة الشيء إلى ملازمه فضلاً عن مقارنه.

و ثالثاً: أنه لو قلنا: باستلزام الأمر بأحد الضدين للنهي عن الآخر في مالا ثالث لهما، فلاوجه للحصر؛ إذ ملاك هذا الاستلزام وهو ملازمة وجود أحدهما لترك الآخر، وعليه: فلا فرق بينهما، نعم، يفرق بينهما في أن عدم أحدهما مستلزم لوجود الآخر - أيضاً - في الأول دون الثاني، لإمكان ارتفاعها معاً، ولكن هذا أمر آخر أجنبني عما ذكر من الملاك.

و إن شئت، فقل: إن ملاك الاستلزام هي الملازمة، أو المقارنة في الوجود، بمعنى: ملازمة وجود أحدهما لعدم الآخر أو مقارنته، وهذا موجود في كل ضد بالإضافة إلى ضده، سواء كان لهما ثالث، أم لم يكن. هذا كله في الضد الخاص.

### ﴿ الضد العام ﴾

و أما الضد العام، فقد اختلفت كلمات الأعلام في اقتضاء الأمر بالشيء

للهي عنه، فمن جماعة<sup>(١)</sup> نفي الإقتضاء، و عن جماعة أخرى إثباته مع اختلافهم في كيفية الإقتضاء، فذهب بعضهم إلى أن الإقتضاء كان بنحو العينية و المطابقة، و بعض آخر إلى أنه كان بنحو الجزئية و التضمن، و ثالث إلى أنه كان بنحو الإلتزام؛ فالمسألة ذات أقوال أربعة :

و الحق هو القول بعدم الإقتضاء، كما يظهر وجهه في رد باقي الأقوال.  
فنقول: أما القول بالإقتضاء على نحو العينية، فقد استدل له: بأن الوجود طارد للعدم، فطلب إيجاد شيء عين طلب طرد عدمه، و معناه: أنه إذا ورد الأمر بالإزالة - مثلاً - فهو عين النهي عن ضدها العام و هو تركها، و إن شئت، فقل: إن هيئة: «أزل» هو عين هيئة: «لاترك الأزاله».

و فيه: أن العينية إن أريد بها في مقام الثبوت، فهي غير معقولة؛ إذ كيف يمكن أن يكون الأمر التابع للمصلحة في المتعلق عين النهي التابع للمفسدة فيه، و أن يكون الأمر الذي هو البعث إلى الفعل عين النهي الذي هو الردع و الزجر عنه، و أن يكون الأمر الذي يمتثل بفعل المتعلق عين النهي الذي يمتثل بتركه؟!

و إن أريد بها في مقام الإثبات و الدلالة، بمعنى: دلالة هيئة: «صل» مثلاً و هيئة: «لاترك الصلاة» على معنى واحد و مراد فارد، و هو اشتغال ذمة المكلف بالصلاة و وجوبها عليه.

فهي غير مجدية؛ حيث إن هذا المقدار لا يفيد إلا وجوب الفعل، غاية الأمر: بتعبير إيجابي تارة، و سلبي أخرى، فأين الدلالة على حرمة الترك كما هو المقصود؟



فالنهي هنا صوريّ و يكون عبارة أخرى عن الأمر، لأنّه نهى حقيقيّ ناشئ عن مفسدة إلزاميّة كامنة في متعلّقه، و من هنا نقول: إنّ الروايات الناهية عن ترك الصلّاة تكون أمرة بفعلها حقيقةً، بمعنى: أنّها وردت للأمر بالصلّاة بلسان النهي عن تركها. و نتيجة ذلك: هو أنّه ليس في الصلّاة إلّا تكليف واحد و هو وجوبها لا الوجوب بالنسبة إلى فعلها، و الحرمة بالنسبة إلى تركها - كما هو مقصود القائل بالعينيّة - و إلّا يلزم استحقاق العقابين لتاركها؛ أحدهما: المترتب على ترك الواجب، و ثانيهما: المترتب على فعل الحرام، و هذا كما ترى.

هذا، مضافاً إلى ما عرفت: من أنّ التّرك أمر عديميّ لا يصلح لتعلّق الحكم به. و بالجملة: فالعينيّة ممنوعة مطلقاً، ثبوتيّة كانت، أو إثباتيّة.

أمّا الثبوتيّة، فلعدم معقوليّتها.

أمّا الإثباتيّة، فلأجل أنّها غير مفيدة و إنّ كانت أمراً معقولاً.

أمّا القول بالجزئيّة و التّضمن، فقد ظهر بطلانه ممّا ذكرنا، حيث إنّ النهي عن التّرك ليس جزءاً للأمر بالشّيء.

و ما يقال في تعريف الوجوب: من أنّه عبارة عن طلب الفعل مع المنع من التّرك، فليس حدّاً له على نحو يكون المنع من التّرك من أجزاء الوجوب و مقوماته؛ وذلك، لأنّ الوجوب، إمّا إرادة نفسانيّة مبرزة، فيكون عرضاً نفسياً و كيفاً بسيطاً، كما اختاره المحقّق الخراساني رحمته الله (١) و إمّا حكم عقليّ، بمعنى: أنّ العقل يحكم بالوجوب

(١) كفاية الأصول: ج ١، ص ٢١١؛ وإليك نصّ كلامه: «و التّحقيق: أنّه لا يكون الوجوب إلّا طلباً بسيطاً و مرتبة وحيدة أكيدة من الطّلب، لامرّباً من طلبتين...».

الأوامر / الأمر بالشئ هل يقتضي النهي عن ضده / ثمرة النزاع في المسألة ..... ٢٩

واللأبدية عند ما إذا اعتبر المولى فعلاً على عهدة العبد بلانصب قرينة على جواز تركه، فيكون حينئذٍ أمراً عقلياً انتزاعياً لا تركب فيه، كما اختاره بعض الأعظم رحمته.<sup>(١)</sup> وإما حكم بمجمل شرعي، فيكون - أيضاً - بسيطاً لاجزاء له، جنساً أو فصلاً. نعم، الممنوع من الترك يكون من خواص الوجوب و لوازمه، بمعنى: أنه لو التفت الأمر إلى الترك، لما كان راضياً به، لاحتمال و كان يبغضه ألبتة، كما أشار إليه المحقق الخراساني رحمته.<sup>(٢)</sup>

أما القول بالالتزام، فغاية ما يقال في تقريره: أن الأمر بالشئ إنما يكون لمحبوبة فعله، و لازم ذلك هي مبغوضة تركه، فالأمر به لتلك المحبوبة يستلزم النهي عن تركه لهذه المبغوضة.

و فيه: أن محبوبة الشئ - و لو كانت شديدة - لا تستلزم مبغوضة تركه حقيقة؛ لعدم ملاك البغض في الترك، غاية الأمر: أن في الفعل ملاك الحب.

و من هنا، يكون إسناد المبغوضة إلى الترك بالعرض و المجاز، كما أن إسناد المحبوبة إلى ترك المبغوض فعله، يكون بالعرض و المجاز؛ لعدم ملاك الحب في الترك، بل في الفعل ملاك البغض.

و الحاصل: أن الترك ممّا لا حبّ و لا بغض فيه، بل هما يتعلّقان بالفعل.

## ﴿ ثمرة النزاع في المسألة ﴾

إعلم، أن ثمرة البحث عن اقتضاء الأمر بالشئ للنهي عن ضده، إنما تظهر في

(١) راجع، محاضرات في أصول الفقه: ج ٣، ص ٤٩، ٥٠ و ٦٦.

(٢) راجع، كفاية الأصول: ج ١، ص ٢١١.

الضد الخاص لو كان عبادة، حيث إنه لو قلنا: بالإقتضاء، فلانماص من القول بفساده، فتكون هذه المسألة من صغريات مسألة النهي عن العبادة، كما أنه لو قلنا: بعدم الإقتضاء، فلانماص من القول بصحته.

و لا يخفى عليك: أن مصب هذه الثمرة هو ما إذا وقع التزاحم بين الواجبين الذين يكون أحدهما موسعاً عبادياً - كالصلاة في أول الوقت - والآخر مضيقاً غير عبادي - كالإزالة - فأتى المكلف بالموسع قبل المضيق، أو يكون كلاهما مضيقاً، إلا أن الواجب العبادي هو المهم - كالصلاة في آخر الوقت - والآخر هو الأهم - كالإزالة - فأتى المكلف بالمهم قبل الأهم.

هذا، و لكن أشكل على هذه الثمرة بوجهين :

أحدهما: ما يستفاد من كلام الشيخ البهائي عليه السلام <sup>(١)</sup> حاصله: أن العبادة في مورد التزاحم المذكور فاسدة؛ لأجل اقتضاء الأمر للنهي عن الضد، بل لعدم تعلق الأمر بها، و عليه، فلاثمة في المسألة.

و فيه: أن هذا الكلام مبني على احتياج العبادة إلى الأمر، و لكن قد مضى منا أن العبادة إنما تحتاج إلى شيئين :  
أحدهما: الصلوح للتعبّد.

ثانيهما: الإتيان بها للتقرب بلا حاجة إلى الأمر و قصده، إلا أنه لا بد من أن لا يرد فيها النهي ولو غيرتاً حتى يتأتى التقرب بها باستنادها إلى المولى و ربطها إليه،

(١) زبدة الأصول: ص ١١٨؛ و إليك عبارته: «ولو ابدل النهي عن الضد الخاص بعدم الأمر به فيبطل لكان أقرب».

الأوامر / الأمر بالشئ هل يقتضي النهي عن ضده / ثمرة النزاع في المسألة ..... ٣١

فلو ردع عنها لا يتأتى التقرب بها إلى ساحته و الزلفى لدى حضرته؛ إذ المفروض، أن المولى يتوصل بالنهي إلى عدمها، كما يتسبب بالأمر إلى وجودها، ومع كيف يتقرب العبد بعمل يريد المولى عدمه وينهى و يزجر عن فعله؟!

و بالجملة: ما هو مطلوب عدمه كيف يمكن التقرب به؟!

ونتيجة ذلك: هو تحقق الثمرة؛ إذ تفسد العبادة بالنهي الغيري، بناءً على القول بالإقتضاء - خلافاً للمحقق النائيني رحمته على ماسياتي كلامه - وتصح بناءً على عدمه، لما ذكرنا: من تحقق العبادية بالصلوح للتعبّد و بالإتيان للتقرب بلا احتياج إلى الأمر. ثانيهما: ما عن المحقق النائيني رحمته حاصله: أن العبادة في مورد التراحم صحيحة حتى على القول بالإقتضاء؛ وذلك، لكون النهي حينئذٍ غيراً تبعياً ناشئاً من المقدّمية أو الملازمة، لانفسياً ناشئاً عن الميغوضية المانعة عن التقرب به. (١)

و فيه: ما عرفت آنفاً، من أن العبادة ممّا يحتاج إلى الإتيان بها للتقرب، وأن النهي مطلقاً - ولو كان غيرياً - مانع عن ذلك.

ثم إنه يظهر من كلام المحقق الثاني رحمته دفع ما أورده الشيخ البهائي رحمته بأنه يمكن تصوير الأمر في صورة المزاحمة المذكورة.

توضيحه: أنه رحمته قد فصل في المقام، حيث أنكر الثمرة في صورة مزاحمة الواجب المضيق المهم - كالصلاة في آخر الوقت - للمضيق الأهم - كالإزالة - فقال: بفساد المهم حتى على القول بعدم الإقتضاء؛ وذلك، لأن الأمر بالأهم يقتضي عدم الأمر بالمهم، فيكون فاسداً لأجل ذلك، ولكن أثبتها في صورة مزاحمة الواجب

الموسّع - كالصلاة في أول الوقت - للمضيّق - كالإزالة - فقال: بفساد الموسّع، بناءً على الإقتضاء - فكأنه يقيّد إطلاق أمر «صلّ» مثلاً، بغير صورة المزاحمة، وإلا لزم انطباق الواجب على الحرام - وقال بصحّته بناءً على عدم الإقتضاء حتّى في فرض احتياج العبادة إلى الأمر وعدم كفاية مجرد الرّجحان والمحبويّة للمولى؛ وذلك، لأنّ الأوامر تتعلّق بالطّبائع المعرّاة عن جميع الخصوصيّات دون الأفراد، كما هو الحقّ المختار، على ماسياتي.

و عليه: فيقصد المكلف الأمر المتعلّق بطبيعيّ الصلاة - مثلاً - والأمر بالطّبيعة يكون حسناً صحيحاً إذا كان بعض أفرادها مقدوراً، كالفرد الذي لا يزاحم الواجب المضيق، و عليه، فالفرد المزاحم، كالصلاة في أول الوقت وإن لم يكن مقدوراً مأموراً به، إلاّ أنّه ينطبق عليه طبيعيّ الصلاة المأمورية قهراً، ومع الإنطباق القهريّ يحصل الإمتثال بقصد الأمر المتعلّق بالطّبيعيّ.

و بعبارة أخرى: الإنطباق هنا قهريّ، والإجزاء عقليّ، ومن هنا، يظهر الفرق بين هذه الصّورة، والصّورة السّابقة وهي المزاحمة للأهمّ؛ إذ لا يكون هناك فرد مقدور غير مزاحم كي يتصوّر الأمر بالطّبيعيّ لأجل ذلك، فيحصل الإمتثال بقصد هذا الأمر، بل الفرد المقصود هناك ليس إلاّ ما هو المزاحم للأهمّ، والمفروض، أنّه غير مقدور، و عليه، فلا أمر في البين كي يقصد حين الإمتثال. (١)

فتحصّل ممّا ذكره المحقّق الثّاني رحمته: أنّ الفرد المزاحم في سعة الوقت كان منهيّاً عنه؛ بناءً على الإقتضاء ولا ينطبق عليه المأمورية، وإلاّ لزم انطباق الواجب على

الحرام، فلا إجزاء و لامتنال لو أتى به، لدوران الإمتثال مدار الإنطباق.

و أمّا بناءً على عدم الإقتضاء، فلا يكون منهيّاً عنه، فينطبق عليه المأموريه، لكونه فرداً له، كسائر الأفراد، و معه لا إشكال في الإمتثال و الإجزاء لو أتى به بقصد الأمر بالطبيعي، لدورانه مدار انطباق الطبيعي المأموريه على المأتي به.

هذا، و لكن أورد عليه المحقق الثاني تَبَيُّرُ بما حاصله: أنّ هذا الكلام إنما يتمّ بناءً على كون القدرة شرطاً في التّكليف، باقتضاء حكم العقل بقبح تكليف العاجز؛ إذ عليها، حيث أنّ المكلف به مطلق غير مقيد بقيد القدرة، و أنّ العقل لا يحكم إلاّ باعتبار القدرة على المكلف به في الجملة و لو لأجل بعض أفرادها.

فيقال في المقام، إنّهُ لو قلنا: بالإقتضاء، لكان الفرد المزاحم منهيّاً عنه، لا ينطبق عليه الطبيعي المأموريه، فلا يحصل الإمتثال، و لا إجزاء أصلاً، كما لا يخفى، بخلاف ما لو قلنا: بعدم الإقتضاء، فإنّ الفرد المزاحم لا يكون منهيّاً عنه، كما لا يكون مأموراً به أيضاً، إلاّ أنّه ينطبق عليه المأموريه، فيحصل الإمتثال بإتيانه و يقع الإجزاء.

و أمّا بناءً على اعتبار القدرة بإقتضاء نفس التّكليف، كما هو الحقّ، فلا يتمّ الكلام المذكور؛ إذ ينحصر متعلّق التّكليف حينئذٍ بالأفراد المقدورة فقط.

توضيحه: أنّ الغرض من التّكليف حيث كان جعل الدّاعي نحو المكلف به، و من الواضح جدّاً، امتناع جعله نحو غير المقدور عقلاً أو شرعاً، فلانماص من الإلتزام بأنّ نفس التّكليف يستدعي اعتبار القدرة و اشتراطها، و لا يصل الدّور إلى حكم العقل المبنيّ على الحسن و القبح.

و نتيجة ذلك: هو انحصار التّكليف بالخصّة المقدورة من الطّبيعة، و أمّا الخصّة

الأخرى غير المقدورة، فتكون خارجة عن حوزة الأمر و حیطة التكليف، بحيث لا ينطبق الطبیعة بما هي مأمور بها على هذه الحصّة، و مع عدم الانطباق لا يحصل الإمتثال و لا يقع الإجزاء، فالفرد المزاحم في مفروض البحث يكون غير مقدور شرعاً، و خارجاً عن حوزة التكليف و الأمر، فلا يكون مأموراً به بنفسه، و لا ينطبق عليه الطبیعي المأمور به - أيضاً - لتقيده بالقدرة، فلا امتثال و لإجزاء لو أتى به حتى بناءً على القول بعدم اقتضاء الأمر بالشئ للنهي عن ضده، إذ الإمتثال - كما أشرنا إليه - تأول حقيقةً إلى انطباق المأمور به على المأتي به و هو هنا منتفٍ (١)

و فيه: أولاً: أن ابتناء مقالة المحقق الثاني رحمته الله على كون القدرة شرطاً عقلياً في جواز التكليف و حسنه، نظراً إلى قبح تكليف العاجز عند العقل، محل تأمل؛ إذ ولو سلم أن القدرة ليست من قيود المكلف به بحيث يقتضيها طبع التكليف و نفس البحث إليه، بل إنما هي بتجويز العقل، إلا أنه لا يجوز تعلق التكليف بمطلق الطبیعي، بل يجوز تعلقه به بحصته المقدورة، لا بجميع حصصه حتى غير المقدورة.

و بتعبير آخر - كما عن شيخنا الأستاذ الآملي رحمته الله - أن العقل لا يجوز تعلق التكليف بالطبیعي إلا من الناحية التي يرى المكلف قادراً فيها عليه، فإذا فرضنا أن المكلف قادر على الطبیعي من بعض نواحيه و عاجز عنها من ناحية أخرى، فالعقل لا يصحح التكليف بذلك الطبیعي باعتبار جميع نواحيه، فلامحالة يكون المكلف به حصّة منه. (٢)

(١) راجع، أجود التقريرات: ج ١، ص ٢٦٣ و ٢٦٤.

(٢) راجع، منتهى الأفكار: ص ٢٩.

فعلى هذا، لا ينطبق الطبيعيّ المأموريه باعتبار الحصّة المقدورة على الفرد المزاحم المائيّ به، و لا انطباق قهراً حتّى بناءً على القول بعدم الإقتضاء كي يحصل الإمتثال و يقع الإجزاء عقلاً.

نعم، يتمّ كلامه ﷺ بناءً على أمر لا يقول به المحقّق الثّاني ﷺ و هو إمكان الشرط المتأخّر، أو إمكان الواجب المعلق.

أمّا الشرط المتأخّر، فبتقريب: أنّ فعليّة التّكليف و الأمر إنّما تكون بالقدرة، و حيث إنّها لا قدرة على الموسّع حال المزاحمة مع المضيق، فلامانع من الإكتفاء بالقدرة عليه حال عدم المزاحمة بنحو الشرط المتأخّر و هي القدرة في الزّمن الآخر غير الزّمن الأوّل الذي تقع المزاحمة فيه، فإذا - بناءً على عدم الإقتضاء - ينطبق الطبيعيّ المأموريه على الفرد المزاحم المائيّ به باعتبار كونه - أيضاً - مقدوراً نظراً إلى الإكتفاء بالقدرة عليه حال عدم المزاحمة، و هذا هو كلام المحقّق الثّاني ﷺ.

أمّا الواجب المعلق، فبتقريب: أنّ وجوب الموسّع حال المزاحمة و في الزّمن الأوّل فعليّة مع استقباليّة الواجب و كون ظرف امتثاله هو الزّمان الآخر و هو زمان ارتفاع المزاحمة، ونتيجته أنّه - بناءً على عدم الإقتضاء - لامانع من انطباق الطبيعيّ على الفرد المزاحم لأجل فعليّة وجوبه حين المزاحمة، كما هو مقتضى مقالة المحقّق الثّاني ﷺ.

و بالجملة: أنّ ما قال به المحقّق الثّاني ﷺ من ابتناء تماميّة كلام المحقّق الثّاني ﷺ على كون القدرة شرطاً عقليّاً غير تامّ وما هو تامّ من ابتناء كلامه على إمكان الشرط المتأخّر أو إمكان الواجب المعلق - بالتّقريب الذي عرفت آنفاً - لا يقول به.



و ثانياً: أنَّ القدرة لو كانت ناشئة من قبل نفس التَّكليف و طبع البعث، كما يقتضيه التَّحقيق، فلا مجال لأخذها في الموضوع و هو المكلَّف به لتأخُّرها عنه بمرتبتين، كما لا مجال لأخذ نفس الحكم في الموضوع لتأخُّره عنه بمرتبة واحدة.

و عليه: فالمكلَّف به لا يكون مقيداً بالقدرة الناشئة من قبل طبع الخطاب و نفس البعث، بل إنَّما تكون قيداً عقلياً. و قد عرفت: أنَّ العقل لا يجوز تعلُّق التَّكليف بالطَّبيعيِّ إلَّا من النَّاحية الَّتِي يرى المكلَّف قادراً فيها عليه، و أنَّ المكلَّف به لا يكون مطلق الطَّبيعيِّ، بل هي الحصَّة المقدورة منه، و واضح، أنَّها لا تنطبق على الفرد المأثي به حتَّى يكون الإجزاء عقلياً.



قد أشرنا في أثناء البحث عن الثَّمرة إلى جواز الإكتفاء بالملاك في صحَّة العبادة، و عدم الإحتياج إلى الأمر و قصد امتثاله، و هذا لا إشكال فيه ثبوتاً، إنَّما الإشكال في مقام الإثبات، و الكشف عن الملاك بعدما سقط التَّكليف و الأمر عن الفعلية، فهل يكون طريق كشف الملاك و وجه إحرازه حينئذٍ هو إطلاق المادَّة أو إطلاق الهيئة؟ وجهان، بل قولان :

الأوَّل: هو المشهور و مختار بعض الأساطين، كالمحقِّق النَّائيني رحمته الله (١).

الثَّاني: هو مختار جملة من المحقِّقين، منهم المحقِّق العراقي رحمته الله (٢) وهذا هو الحق.

(١) راجع، أبعاد التَّقريرات: ج ١، ص ٢٦٦.

(٢) راجع، منتهى الأفكار: ص ٣٢.

أما الأول: فتقريب التمسك به لإحراز الملاك هو أن القدرة، إما تؤخذ قيداً

للمتعلق والمكلف به - وهو المادة - في متن الخطاب و صقع الدليل، أو لا.

ففي فرض الأخذ: يعلم دخلها في الملاك، كدخل سائر القيود المأخوذة في

لسان الأدلة، إذ لولا الدّخل في المتعلق لكان أخذها فيه لغواً و بلاوجه، و عليه:

فينتفي الملاك بانتفاء القدرة؛ و ذلك، نظير الإستطاعة المأخوذة في دليل الحج، و هو

قوله تعالى: ﴿لله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً﴾<sup>(١)</sup>.

و في فرض عدم الأخذ: يعلم عدم دخلها؛ ضرورة، أن عدم أخذ القدرة

قيداً للمتعلق في متن الدليل و لسان الخطاب، بمعنى: أن الحكم و التكليف متوجّه إلى

نفس المتعلق و محض المكلف به عارياً عن قيد القدرة، يكشف عن عدم دخلها في

الملاك، و مقتضاه، أن المتعلق واجد له مطلقاً، سواء كان مقدوراً، أو غير مقدور، و

المقام من هذا القبيل، حيث إن الخطاب متوجّه إلى الصّلاة المطلقة المجردة عن قيد

القدرة، فتكون واجدة في ظرف المزاحمة و عدم فعلية أمرها للملاك، أيضاً.

و عليه: فتقع صحيحة بناءً على الإكتفاء به في الصّحة.

و فيه: أن إطلاق المادة إنما يتمّ و ينعقد لولا احتفافها بما يصلح للقرينية على

التقييد، و أمّا معه فلا، بل الإحتفاف به يوجب الإجمال، والمفروض، أن المادة في المقام

محفوفة بهيئة أمرية بعثية و هي لا تقتضي توجّه الخطاب إلى العاجز عن الإمثال، و

لعلّ عدم ذكر قيد القدرة في المتعلق و عدم أخذه فيه هو لأجل الإكتفاء بها.

و بعبارة أخرى: لا دليل هنا على عدم إرادة المولى قيد القدرة كي يحرز

بمعونته إطلاق المادّة، بل يحتمل قوياً دلالة نفس الخطاب على كونه مراداً، ولعلّ المولى اتكل عليه ولم يذكره في متن الدليل. وهذا الإحتمال يوجب الإجمال وعدم انعقاد الإطلاق للمتعلّق.

و عليه: فلا يتضح الحال من حيث دخل القدرة في الملاك شرعاً وعدم دخلها، بل نقول: بعدم إحراز الدّخل حتّى في ما لو ذكر القيد في لسان الدّليل؛ إذ ليس شأنه كشأن ساير القيود المأخوذة في الدّليل؛ وذلك، لأنّ الحاكم بقيد القدرة هو العقل، ولذا يحمل ذكرها في صقع الخطاب على الإرشاد.

و من المعلوم: عدم حكم العقل بالدّخل في الملاك، بل الدّخل وعدمه محتمل عند العقل على وجه سواء.

فتحصّل: أنّ قول المحقّق التّائيني رحمته الله: «إذا كان متعلّق الطلب مقيداً بالقدرة، كما في آيتي الحجّ والوضوء، فالتقييد يكشف عن دخل القدرة في الملاك واقعاً» وكذا قوله: «أنّ اقتضاء الطلب لاعتبار القدرة في متعلّقه يستحيل أن يكون بياناً ومقيداً للإطلاق في مرتبة سابقة عليه، فلا معنى لدعوى الإجمال»<sup>(١)</sup> غير سديد؛ إذ المستحيل هو أخذها في المتعلّق، وأمّا كونها - من جهة أخذها في الخطاب أو اقتضاء الطلب لها - بياناً وأماراً على عدم الإطلاق فأمر ممكن، لادليل على استحالته و لأقلّ من احتمال البيانيّة، فهو موجب للإجمال. هذا كلّهُ بالنسبة إلى إطلاق المادّة. وأمّا إطلاق الهيئّة، فتقريب التمسك به لإثبات وجود الملاك و تحقّقه حالتي المعجز والقدرة، هو أنّ للهيئّة دلالاتٍ ثلاثة، بعضها مطابقة و بعضها إلزامية.

الأولى: دلالتها على فعلية البعث إلى المادة مطلقاً، سواء في فرض القدرة، أو فرض العجز.

الثانية: دلالتها على تعلق إرادة الأمر تشريعاً بالمادة مطلقاً، أيضاً.

الثالثة: دلالتها على اتصاف المادة بالملاك ووجدانها له مطلقاً، أيضاً.

و عليه: فالهيئة مطلقة من ناحية تلك الدلالات الثلاث، و يكون ظهورها الإطلاقي حجة ما لم يرد دليل مقيد، و حيث إنه ورد الدليل بالنسبة إلى الأولين و هو حكم العقل بقبح تكليف العاجز، يسقط ظهورهما الإطلاقي عن الحجية، و تبقى الثالثة بحالها من الحجية.

و إن شئت، فقل في التقريب المذكور: هو أن الأمر، كما يدل على الوجوب مطلقاً، سواء فيه حال العجز أو القدرة، كذلك يدل على كون المتعلق الواجب ذا ملاك مطلقاً، بناءً على مسلك العدلية (من دوران الأحكام مدار الملاكات الواقعية).

غاية الأمر: دلالة على الوجوب تكون على وجه المطابقة و على وجود الملاك في الواجب تكون على وجه الإلزام، نظراً إلى أن الوجوب ملزوم و وجود الملاك لازم.

و عليه: فلأجل حكم العقل بقبح تكليف العاجز، تسقط الدلالة المطابقة (و هو الظهور في الوجوب مطلقاً) عن الحجية.

و أما الدلالة الإلزامية (و هو الظهور في الملاك مطلقاً) باقية بحالها من الحجية. إن قلت: إن الدلالة الإلزامية إنما هي في طول الدلالة المطابقة، فتكون تابعة

لها، فإذا كيف يحكم ببقائها بعد زوال الدلالة المطابقة؟

قلت: إنَّ الدَّلالة الإلزاميّة تكون في طول الدَّلالة المطابقة حسب مقام الثبوت، لكون اللازم تابعاً للملزوم، وكذلك حسب مقام الإثبات، لأنَّ انعقاد الظهور في اللازم هو في طول انعقاده في الملزوم، و أمّا حسب مقام الحجّية، فلا طولية بينهما، و من هنا، لو سقط الظهور المطابق عن الحجّية بدليل معارض أقوى، لا يوجب ذلك سقوط الظهور الإلزامي عنها.

و بعبارة أخرى: إنَّ الظهور المطابق ظهور، و الإلزامي ظهور آخر، و هذه حجة في نفسه، و تلك حجة أخرى كذلك بمقتضي أدلة الحجّية.

و عليه: فلا بدّ في رفع اليد عن كلّ واحد منها و عدم ترتيب الأثر عليه من قيام دليل أقوى على خلافه، و المفروض، أنّه لم يقدّم دليل إلّا على خلاف الظهور المطابق، فيسقط هو وحده عن الحجّية لا غير.

هذا، و لكن قد يتوهم عدم إمكان إحراز الملاك في أمثال المقام بوجه؛ وذلك، لأنَّ المفروض امتناع فعلية الخطابين المتزاحمين معاً، فيكون أحدهما كاذباً قطعاً، و معه يندرجان تحت كبرى التعارض، فلا بدّ من الترجيح لو كان هناك مرجّح، و مع ترجيح ذي المزية يسقط الآخر الفاقدها عن الاعتبار و الحجّية، فكيف يحرز به وجود الملاك في المتعلق؟!

و فيه: أنّه لو كان المراد من ذلك مجرد سقوط أحدهما عن الفعلية لامتناع فعلية كليهما، فهو أمر مسلّم مقبول، لكن لا يوجب اندراجهما تحت كبرى التعارض كي يقال: بعدم وجود الملاك في ما لم يكن فيه المزية و الترجيح، بل يمكن اندراجهما تحت كبرى التّزاحم؛ لاشتراكهما في مسألة الترجيح و تقديم الواجد للمزية على الفاقدها.

الأوامر / الأمر بالشئ هل يقتضي النهي عن ضده / الترتيب ..... ٤١

وإن كان المراد منه، أن سقوط أحدهما عن الفعلية يستلزم العلم بكذب أحدهما، فيندرجان في باب المعارضة، فهو غير مسلم؛ لسقوط أحدهما لتلازمين - أيضاً - عن الفعلية مع أنه لا يستلزم كذبه.

و الفرق بين التراحم و التعارض و بسط الكلام فيه موكول إلى محله.

فتحصل : أن الأمر بالشئ لا يقتضي النهي عن ضده، و أنه تظهر الثمرة في هذا النزاع لو قلنا: بكفاية قصد الملاك و عدم الحاجة إلى الأمر في صحة العبادة - كما هو مقتضى التحقيق - و أن الملاك يحرز، إما بإطلاق المادة، أو بإطلاق الهيئة، كما هو الحق المختار.



قد اتضح أن الأمر بالشئ لا يقتضي النهي عن ضده، فيقع الكلام في أنه، هل يمنع من الأمر بضده، أم لا؟

ثم على المنع، فهل يمنع عنه مطلقاً أو في بعض الأحوال دون بعض؟  
و لك أن تقول: إن امتناع اجتماع الأمرين و الخطابين الفعلين المتعلقين بالضدين، هل يوجب سقوط أمر المهم مطلقاً، أو يقتضي سقوط إطلاقه بتقييده بعصيان أمر الأهم، وجهان، بل قولان :

و قبل الورود في تحقيق الحال و تنقيح المقال، لابد من تحرير مورد النزاع، فنقول: إن الضدين يقسمان على أقسام ستة؛ إذ هما، إما متساويان ملاكاً أو متفاضلان، فيكون لأحدهما مزية على الآخر، و على كل منهما، إما يكونان مضيقين

أو موسعين أو مختلفين، فالصور ستة.

الأولى: ما إذا كان الضّدان متساويين في الملاك مع كونها مضيقين، ولا ريب: أن في هذه الصورة يختلف الحكم، إذ الضّدان، إمّا لاثالث لهما، وإمّا لهما ثالث. فعلى الأول يكونان، كالنقيضين يحكم بالتّخيير بينهما بالطّبع، بلا حاجة إلى حكم الشرع و العقل؛ ضرورة أنّه حينئذ لا يمكن تركها معاً ولا فعلها كذلك. وأمّا على الثاني: فحيث إنّ المكلف يتمكّن من تركها معاً كان الحكم بهما على وجه التّخيير ممكناً شرعاً و عقلاً بلالزوم أيّ محذور، و المفروض - أيضاً - هو تساويهما في الملاك.

ثم إن التّخيير هنا، هل هو عقلي أو شرعي، فيه قولان: ذهب المحقّق الثّاني رحمته إلى الأوّل <sup>(١)</sup>، و ذهب جماعة منهم، المحقّق صاحب الحاشية و المحقّق الرّشتي رحمته إلى الثاني <sup>(٢)</sup> و هو الحق؛ وذلك، لأنّ التّخيير العقلي لا يكون إلّا بين الأمور المندرجة تحت جامع و طبيعيّ يكون هو متعلّق التّكليف، و من المعلوم: أنّ متعلّق التّكليف في المقام ليس هو الجامع و الطبيعيّ الذي له أفراد متكافئة، بل هي نفس الأمور المتباينة المتضادة التي يقتضي الجمع بين تكاليفها في مقام المزاخمة، الحكم بتخيريّتها.

غاية الأمر: هذا التّكليف التّخيريّ قد ينشأ بخطابين، كما في المقام، و قد ينشأ بخطاب واحد، كما في غيره، فحقيقة التّخيير هنا أن يتوجّه التّكليف إلى كلّ من الضّدّين تعييناً، لكن لا مطلقاً، و في جميع الأحوال، بل في حال عدم الآخر، بمعنى: أنّ الشارع قد أنشأ من الأوّل كذلك حتّى لا يقع بينهما المزاخمة.

(١) راجع، أجود التّقريرات: ج ١، ص ٢٧٩.

(٢) راجع، أجود التّقريرات: ج ١، ص ٢٧٩.

و من هنا ظهر: أنه لا يُصغى إلى ما أُفيد في وجه التّخيير الشرعيّ من سقوط تكليفي الضّدّين و الإرادتين المتعلّقتين بهما معاً في موقع التّزاحم و حدوث تكليف آخر و إرادة أخرى تشريعيّة تخييراً.

بتقريب: أن بقاء أحد التّكليفين بخصوصه مع كون الآخر مثله في الملاك ترجيح بلامرّجّح، و بقاء أحدهما لابعينه غير معقول، و إهمال كلتا المصلحتين و عدم استيفاء واحدة منهما قبيح لا ينبغي صدوره عن العاقل فضلاً عن الحكيم الكامل. فيستكشف من هذا كلّ إرادة أخرى ثلاثة تشريعيّة تخيريّة.

وجه عدم الإصغاء إلى هذا المقال، هو ما أسمعناك آنفاً، من بيان حقيقة التّخيير، فراجع.

ثمّ إنّه قد استدلّ لإثبات كون التّخيير عقليّاً بوجهين :

الأوّل: أن التّزاحم يوجب سقوط خطابي الضّدّين معاً، و حيث إنّ العقل يرى وجود الملاك الملزم في كلّ منهما حكم بالزام المكلف لتحصيل أحدهما تخييراً. و فيه ما عرفت آنفاً: من أن التّزاحم لا يوجب سقوط كلا الخطابين مطلقاً، بل يقتضي سقوط إطلاقهما، بمعنى: أن مقتضاه، هو أن كلّ واحد منهما يجب تعييناً، لكن لا مطلقاً، بل في حال عدم الآخر المضادّ المزاحم له.

الوجه الثاني: أن كلّاً من الخطابين يكون تامّ الإطلاق لا يمنع عن الأخذ به إلاّ العجز عن الجمع، فيستكشف من ذلك عدم إرادة كلّ واحد منهما في صورة العجز، و المفروض، أن الإرادة المتعلّقة بكلّ منهما في صورة عدم الآخر، لا مانع منها حيث لا عجز عن الإمتثال حينئذٍ، فالعقل يقيد إطلاق كلّ حكم، بأنّه يجب حال عدم إتيان



الآخر، فيصير هذا التقييد العقلي، كاللفظي، نظير قولنا: أنقذ هذا الغريق إذا لم تنقذ ذاك أو ذلك الغريق.

و عليه: فيبقى كل من الخطابين بحاله، ويستقل العقل بالتخير بينهما، و بهذا السبب يكون التخير عقلياً.

و فيه - أيضاً - ما قد عرّفناك: من أن التخير العقلي إنما هو بين الأمور المتكافئة المندرجة تحت جامع واحد يكون هو متعلق للتكليف، لاتلك الأمور، و المقام ليس كذلك؛ إذ التكليف تعلق بالأمور المتباينة المتضادة، فيكون التخير شرعياً. و بعبارة أخرى: أن متعلق كل من الخطابين يكون مبانئاً لمتعلق الآخر مضاداً له، و بعد تقييد إطلاق كل منهما بالآخر، يستفاد أن الشارع قد أمر بكل من الضدين على وجه التخير، وقد عرفت: أنه لا فرق فيه، بين أن يكون بدليل واحد، أو دليلين، و بين أن يكون الأطراف متحدة الملاك، كما في التخير العقلي، أو مختلفة الملاك، كما في التخير الشرعي.

ثم إن المحقق النائيني رحمته <sup>(١)</sup> ذكر أنه تظهر الثمرة بين القولين في عدة أمور؛ ولكن لا حاجة إلى ذكر الجميع، حيث إنه لا ينبغي صرف الوقت و إتعاب النفس في نقل أمثال هذه الثمرات و نقدها، ولذا نكتفي بذكر واحد منها و النقد عليه.

أما الثمرة، فهو أن القول بالتخير الشرعي يقتضي عدم استحقاق تارك الخطابين إلا عقاباً واحداً، بخلاف القول بالتخير العقلي، فإنه يقتضي أن تاركهما يستحق العقابين، كما يستحقهما لو ترك الضدين على القول بالترتب.

أما النقد عليه، فنقول: إن ملاك تعدد العقاب هو تعدد المعصية المتحققة، إما بتفويت الملاك، أو بمخالفة التكليف الفعلي، و مجرد كون التخيير عقلياً لا يوجب تعدد تفويت الملاك، أو تعدد مخالفة التكليف حتى يتعدّد العقاب.

الصورة الثانية: هي ما إذا كان الضّدان متفاضلين في الملاك مع كونها مضيقين، ولاريب: أنّ هذه الصورة هي القدر المتيقّن من مورد النزاع في مبحث الترتب دون باقي الصور، كما هو واضح، وعليه، فلا ينبغي صرف الوقت في استقصاء جميع الصور والتعرض لها.

إذا تبين لك مورد النزاع، فلنشرع البحث عن الترتب، ولكن قبل ذلك، ينبغي الإشارة إلى أمور ثلاثة:

الأول: أنّ البحث في مسألة الترتب إنما هو بحث عقلي ثبوتي يدور الأمر بين إمكان ذلك واستحالته.

الثاني: أنّ هذه المسألة لم تكن معنونة في كلمات أصحابنا الكبار إلى زمن الشيخ الكبير كاشف الغطاء رحمته <sup>(١)</sup> وإن كان لbbe موجوداً في كلمات المحقق الثاني، فأشار رحمته إليه أولاً، ثم تعرّض له كاشف الغطاء رحمته ثم أفاد فيه - وأجاد في الإفادة - السيّد العلامة المجدد الميرزا الشيرازي رحمته ونقحه بعد ذلك تلميذه الجليل السيّد المحقق الفشاركي رحمته وفصله وأوضحه وشدّد أركانه المحقق الثاني رحمته بترتيب أمور و تمهيد مقدمات. <sup>(٢)</sup>

(١) راجع، محاضرات في أصول الفقه: ج ٣، ص ١٠٢.

(٢) راجع، تهذيب الأصول: ج ١، ص ٢٤٨ و ٢٤٩.

و ذهب إلى استحالة الشيخ الأعظم الأنصاري رحمته وكذا المحقق الخراساني رحمته. (١)

الثالث: أن الداعي لهم إلى طرح هذه المسألة، هو الجواب عما تقدم من مقالة الشيخ البهائي رحمته في إنكار الثمرة، حاصله: أن الأمر بالشيء وإن لم يقتض النهي عنه، لكنه يقتضي عدم أمره وهو كافٍ في بطلان العبادة، وعليه، فلاثرة تترتب على تلك المسألة، فأجابوا عن هذه المقالة بوجوه:

منها: كفاية الرجحان الذاتي في صحة العبادة، بتقريب: أن الصلاة - مثلاً - تكون ذات ملاك و محبوبية ذاتية بلافراق بين فردها المزاحم للإزالة - مثلاً - وبين غيره، وعليه، فسقوط الأمر بالنسبة إلى فردها المزاحم لها إنما هو لوجود المانع والابتلاء بالأهم، لالعدم المقتضي والملاك رحمته رحمته ومنها: أن ذلك إنما يتم في المضيفين، وأما إذا كان أحدهما موسعاً، فالفرد المزاحم يؤتى به بقصد امتثال الأمر المتعلق بطبيعته، كما أشار إليه المحقق الثاني رحمته على ما عرفت آنفاً.

و منها: الترتب وهو الأمر بالمهم على تقدير عصيان الأهم. (٢)

(١) محاضرات في أصول الفقه: ج ٣، ص ١٠٢؛ وعن الفقيه البروجردي: «و أول من نسب إليه تصحيحه المحقق الثاني رحمته و شد بنيانه السيد السند الميرزا الشيرازي و بالغ في تشييده و توضيحه تلامذته و تلامذة تلامذته سوى المحقق الخراساني رحمته فإنه يظهر منه أنه كان مخالفاً لذلك من أول الأمر» نهاية الأصول: ص ٢٠١.

(٢) و هنا تقريب لجواز الأمر بالمتضادين المتزاحمين في زمان واحد بالاترتب، سيجيء الإشارة إليه، إن شاء الله تعالى.

إذا عرفت تلك الأمور، فنقول :

إن مسألة الترتب، كما أشرنا آنفاً، ذات قولين :

أحدهما: إمكانه، كما هو مختار جماعة من الأساطين، منهم المحقق الثاني<sup>(١)</sup> وكاشف الغطاء<sup>(٢)</sup> والميرزا الشيرازي<sup>(٣)</sup> والمحقق الثاني<sup>(٤)</sup>. وهذا هو الحق. والثاني: امتناعه، كما هو مختار الشيخ الأنصاري<sup>(٥)</sup> وتلميذه الكبير المحقق الخراساني<sup>(٦)</sup>.

والمهم ذكر أدلة القولين.

أما القول بالإمكان، فقد استدلل له بوجوه، والعمدة منها وجهان :

الأول: وقوع الترتب في العرفيات، وكذا في الشرعيات، ومن الواضح جداً، أن أدل الدليل على إمكان شيء وقوعه في الخارج، وعليه، فلا مجال للإنكار. أما العرفيات، فمثل ما أمر الأب ابنه بقوله: إذهب إلى المدرسة واقرأ درسك وإلا فافعل كذا وكذا - مثلاً - ونظير ذلك واقع في العرف كثيراً.

و أما الشرعيات، فيوجد الترتب في ضمن فروع أشار إليها المحقق الثاني<sup>(٧)</sup>.

(١) راجع، مطارح الأنظار: ص ٥٧.

(٢) راجع، مطارح الأنظار: ص ٥٧.

(٣) راجع، كفاية الأصول: ج ١، ص ٢١٨.

(٤) راجع، فوائد الأصول: ج ١، ص ٣٣٦.

(٥) راجع، مطارح الأنظار: ص ٥٧ إلى ٥٩.

(٦) راجع، كفاية الأصول: ج ١، ص ٢١٣.

(٧) راجع، فوائد الأصول: ج ١، ص ٣٥٧.

منها : ما لو فرض حرمة الإقامة على المسافر من أول الفجر إلى الزوال  
فحينئذٍ وإن وجب عليه الإفطار و حرم عليه الصّوم بترك الإقامة، إلّا أنّه لو عصى و  
نوى الإقامة ، لا إشكال في الحكم بوجوب الصّوم و حرمة الإفطار عليه ، وهذا هو  
الترتيب.

و منها: ما لو فرض وجوب الإقامة على المسافر من أول الزوال، فحينئذٍ وإن  
وجب عليه التّمام، إلّا أنّه لو عصى و لم يقصد الإقامة، لا إشكال في وجوب القصر  
عليه، وكذا لو فرض حرمة الإقامة عليه في الفرض، فإنّه وإن كان مخاطباً حينئذٍ  
بوجوب القصر، إلّا أنّه لو عصى و نوى الإقامة يجب عليه التّمام، و لا معنى لذلك إلّا  
الترتيب؟

و منها: ما لو فرض على شخص دين قبل عام الرّبح، فإنّه وإن كان مخاطباً  
بأداء الدين، إلّا أنّه لو عصى و لم يؤدّ دينه حتّى انتهى العام، فلا إشكال في وجوب  
الخمس عليه، و ليس هذا إلّا لأجل توجّه خطاب الخمس إليه بالترتيب.


وبالجملة: أنّ الإلتزام بهذه الفروع وأمثالها، إلّزام بالترتيب لا محالة، كما لا يخفى.  
و من هنا ظهر، أنّ مثل الأمر بقضاء الصّلاة بعد سقوط الأمر بأدائها، وكذا  
مثل الأمر بالطّهارة التّرابيّة بعد سقوط الأمر بالطّهارة المائيّة، ليس من باب التّرتيب،  
ولا كلام و لا خلاف في جوازه و وقوعه؛ و ذلك، لما ظهر لك آنفاً، من أنّ مورد  
الترتيب هو اجتماع حكّمين فعليّين في زمان واحد، و لكن أحدهما و هو الأهمّ مطلق،  
و الآخر و هو المهمّ مشروطٌ بعصيان المطلق، و المفروض، أنّ في مورد القضاء  
لا يجتمع الخطاب الأدائي مع الخطاب القضائي في زمان واحد.

وكذا في مورد التيمم لا يجتمع الأمر بالطهارة المائية مع الأمر بالطهارة الترابية. وإن شئت، فقل: إن الترتب إنما يتصور في خطابين عرضيين، وأما إذا كان أحدهما في طول الآخر، فلا ترتب، كما في موردَي القضاء والتيمم، وعليه، ففي مثلها بعد سقوط الأمر بالأهم، يحكم بجواز تعلق الأمر بالمهم بلاتوقف على إمكان الترتب وجوازه، بل يصح ويتم العمل بالمهم ولو قلنا: باستحالة الترتب.

إن قلت: إن الفروع المتقدمة خارجة عن موضوع الترتب؛ وذلك، لأنه يشترط في الترتب بأن لا يكون امتثال أحد الخطابين رافعاً لموضوع الآخر، كالإزالة والصلاة، حيث إن امتثال أحدهما لا يوجب ارتفاع موضوع الآخر، وهذا بخلاف الفروع المتقدمة، فإن امتثال حرمة الإقامة بتركها في الفرع الأول يوجب رفع موضوع الصوم وملاكه؛ إذ لا خطاب ولا ملاك للصوم في السفر إلا في بعض الموارد، وبعبارة أخرى، لو امتثل المكلف حرمة الإقامة باختيار السفر لصار مسافراً، فيحرم عليه الصوم ويجب عليه الإفطار. وكذا الأمر في الفروع الأخرى.

قلت: أولاً: أن الإشتراط المذكور ممنوع؛ إذ لا يعتبر في الترتب إلا اجتماع الخطابين الفعلين في زمان واحد مع اختلافهما في الرتبة، وهذا هو موجود في الفروع المتقدمة؛ إذ كما أن المكلف لو عصى أمر الإزالة - مثلاً - وصلى، يلزم هناك اجتماع الخطابين الفعلين وهما: «أزل و صل» بنحو الترتب، كذلك لو عصى نهى الإقامة، أو أمر تركها، فأقام، فإنه يلزم هناك اجتماع الخطابين الفعلين وهما: «لا تقم» «صم» على وجه الترتب، ففي زمان خطاب: «صم» يكون خطاب: «لا تقم» - أيضاً - موجوداً لكونه مطلقاً غير مشروط.

و ثانياً: لو سلم ذلك، لكان هو - أيضاً - موجوداً في مثل الصلاة و الإزالة؛ إذ موضوع خطاب المهم هو عصيان خطاب الأهم. و من المعلوم: أنه لو امتثل أمر الإزالة لارتفع خطاب: «صلّ» بارتفاع موضوعه و هو العصيان.

و إن شئت، فقل: إنّ امتثال حرمة الإقامة باختيار السفر، كما أنه يوجب ارتفاع موضوع خطاب الصّوم و هي الإقامة، كذلك امتثال وجوب الإزالة باختيار ترك الصلاة، يوجب ارتفاع موضوع خطاب الصلاة و هو العصيان، و كما أنه لو عصى أمر الإزالة - بنحو الشرط المتأخر - أو بنى على عصيانه - بنحو الشرط المتقدم أو المقارن - و صلى، اجتمع هناك الخطابان الفعليان و هما «أزل و صلّ» بنحو الترتب، كذلك لو عصى نهي الإقامة، أو أمر تركها، فأقام، اجتمع هنا الخطابان الفعليان و هما: «لا تقم» و «صم» على وجه الترتب.  لا تقم و صم على وجه الترتب.

و ثالثاً: أنه ليس محلّ البحث في الترتب، إلّا إذا كان أحد الخطابين بامتناله رافعاً لموضوع الآخر.

توضيح ذلك: أنّ الخطاب الّرافع لموضوع خطاب آخر على قسمين :  
الأوّل: أن يكون بنفس وجوده رافعاً لموضوع الآخر، نظير خطاب أداء الدّين بالنسبة إلى خطاب وجوب الخمس، حيث إنّ أداء الدّين يرفع موضوع الخمس الذي يكون عبارة عن فاضل المؤونة.

الثاني: أن يكون بامتناله رافعاً لموضوع الآخر لابنفس وجوده، كخطاب الأهم، حيث إنه يرفع بامتناله، موضوع خطاب المهم (و هو عصيان الأهم أو البناء عليه).

و لا ريب: أن القسم الأول خارج عن الترتب و أجنبي عنه؛ لعدم اجتماع الخطابين الفعليين في زمان واحد، بل لا يمكن أن يكون كل منهما فعلياً؛ إذ المفروض، أن أحدهما رافع لموضوع الآخر، فيكون مقدماً عليه، و معه كيف يتحقق التراحم بينهما حتى يعالج بالترتب و غيره؟!

و أما القسم الثاني: فهو محل البحث في مسألة الترتب؛ ضرورة، أن أحد الخطابين لو لم يتحقق امتثاله المفروض كونه رافعاً لموضوع الآخر، يكون هناك الخطaban الفعليان في زمان واحد، لعدم ارتفاع موضوع الخطاب الآخر حينئذٍ.

هذا كله في الوجه الأول الذي استدلل به على إمكان الترتب، و قد سمي هذا بـ «الدليل الإيجابي» نظراً إلى أن وقوع الترتب في الخارج كاشف عن إمكانه، كما عرفت. أما الوجه الثاني: وهو الذي قد سمي بـ «الدليل اللامي» فحاصله: أن الحكم يدور مدار الملاك وجوداً و عدماً، حدوثاً و بقاءً، و لا ريب: أن الملاك موجود في كل من الضدين المتزامين، فالحكم كذلك؛ إذ المفروض، عدم دخل القدرة في الملاك، فالصلاة - مثلاً - لا تدور معراجيتها مدار قدرة المكلف، بل تكون معراجاً مطلقاً. غاية الأمر: لا يقدر العاجز أن يعرج، ألا ترى أن السلم يكون معراجاً للصعود على السطح، إلا أن العاجز لا يقدر عليه.

و عليه: ففي المقام يكون لكل من الإزالة و الصلاة ملاك و حكم، ولكن بما أن المكلف لا يقدر على الجمع بينهما لأجل المزاحمة، فلا إطلاق للخطابين معاً، بل يقيد أحدهما و هو المهم عند الإمتثال بعصيان الآخر و هو الأهم - بنحو الشرط المتأخر - أو بالبناء على عصيانه - بنحو الشرط المقارن أو المقدم - وهذا هو الترتب.



وإن شئت، فقل: إنّ أصل الجعل ممّا لا يرفع اليد عنه في كلّ من الضّدين المتزاحمين لاشتغالهما الملاك، نظراً إلى عدم اعتبار القدرة فيه، بل يرفع اليد عن إطلاق أحدهما وهو المهمّ عند الإمتثال و يقيد بعصيان الأمر لكي يرفع به التّزاحم، كما هو واضح.

هذا كلّه بالنّسبة إلى القول بإمكان التّرتب، وأمّا القول بالإمتناع، والإستحالة، فقد استدللّ له بأمور :

الأوّل: ما أشار إليه المحقّق الخراساني رحمته، محصّله: أنّ ملاك استحالة طلب الضّدين في عرض واحد ليس إلّا طلب المحال، وهو القبيح على الحكيم، وهذا آتٍ بعينه في طلبهما ترتّبياً؛ لأنّه وإن لم يلزم في مرتبة طلب الأهمّ اجتماع الضّدين لتأخّر طلب المهمّ عنه برتبتين، لكنهما يجتمعان في مرتبة المهمّ؛ إذ المفروض، أنّ طلب الأهمّ مطلق غير مشروط، ومقتضاه كونه باقياً في مرتبة المهمّ، فيلزم طلب الجمع بين الضّدين الفعليّين في زمن واحد، وهذا هو عين طلب المحال القبيح على الحكيم. <sup>(١)</sup>

وفيه: أنا نسلم اجتماع الأمرين في زمان واحد.

أمّا الأمر الأهمّ، فلكونه مطلقاً بالنّسبة إلى حالتي الوجود والعدم.

وأمّا أمر المهمّ، فلتحقّق الشرط الذي هو عصيان الأهمّ وتركه، ولكن لانسالم أن مقتضى ذلك، هو طلب الجمع بين الضّدين كي يلزم المحال المذكور؛ وذلك، لأنّ مطلوبيّة أحدهما يكون في طول الآخر، فلا يمكن أن يقعا معاً مطلوبين حتّى في ما إذا فرض تمكّن المكلف من إيجاده.

ولك أن تقول: أن اجتماع الأمرين الفعليتين في زمان واحد، إنما يلزم منه طلب الجمع المحال؛ إذا طلب المولى الجمع بينهما بعنوانه بأمر واحد، كأن يقول: «اجمع بين الصلاة والإزالة» أو طلبها بأمرين فعليّين على نحو بشرط شيء، كأن يأمر بالصلاة بشرط امتثال أمر الإزالة و في حالها، و يأمر بالإزالة المقارنة للصلاة و في حالها، أو طلب أحدهما، كذلك كأن يأمر بالصلاة بشرط الإزالة و في حالها، أو طلبها على وجه الإطلاق، و على نحو لا بشرط؛ بأن يكون كلّ منهما مطلقاً بالنسبة إلى حال امتثال الآخر، حيث إنّ الإطلاق - أيضاً - ينتج نتيجة التقييد، فيقتضي إيجاب الجمع، كأن يأمر بالصلاة مطلقاً، سواء حال الإزالة، أو لا.

و من المعلوم: أن الترتيب ليس من قبيل تلك الصور، بل المفروض فيه هو أن طلب المهم يكون على نحو بشرط لا، وهو بشرط عدم إتيان الأهم و في حال تركه، وهذا لا يوجب الجمع بين الضدين، بل يوجب نقيضه و هو التفريق بينهما، إذ لافعلية لأمر المهم إلا في ظرف عصيان الأهم و تركه.

و بالجملة: لزوم طلب الجمع بين الضدين منوط بتعلق الأمرين بهما في عرض واحد و على نحو الإطلاق، و أمّا الترتيب بإطلاق الأهم و اشتراط المهم بعصيانه، فلا يلزم منه ذلك، بل يلزم نقيضه، فالمكلف إما يفعل الإزالة فقط، أو يتركها، فيفعل الصلاة فقط و ليس مأموراً بفعلها معاً.

ثم إنه ينبغي الإشارة هنا إلى موردين تمهيداً لايضاح إمكان الترتيب و عدم لزوم محذور طلب الجمع بين الضدين.

الأول: أن الأمر، بل كلّ خطاب و حكم شرعي لا يكون ناظراً إلى موضوعه

متعرضاً لحاله وضعاً و رفعاً، وجوداً و عدماً.

نعم، يكون متعرضاً لحال متعلقه فقط، فالأمر الوارد في الحجّ - مثلاً - كقوله تعالى: ﴿لله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً﴾<sup>(١)</sup> ليس ناظراً إلى إيجاد الإستطاعة و تحصيلها و إلى أنها موجودة أم لا، بل إنّما يقتضي إيجاد متعلقه و هو الحجّ على تقدير حصول الإستطاعة، و كذلك الأمر الوارد في الصّوم، كقوله تعالى: ﴿فمن شهد منكم الشهر فليصمه﴾<sup>(٢)</sup> حيث إنّهُ لا يقتضي الأمر إلا إيجاد الصّوم عند حلول شهر رمضان و رؤية هلاله من غير كونه ناظراً إلى أنّ الشهر حلّ، أم لا، و أنّ الهلال طلع، أم لا.

و لا يخفى: أنّ أمر المهمّ في المقام - أيضاً - كذلك، فإنّه لا يكون ناظراً إلى حال موضوعه و هو عصيان أمر الأهمّ، لا وضعاً و لا رفعاً، بل إنّما يقتضي إيجاد متعلقه و هو الصّلاة على تقدير حصول عصيان أمر الأهمّ و هو الإزالة.

و عليه: فلا يستدعي أمر المهمّ ترك أمر الأهمّ و عصيانه، بل شأنه بالنسبة إلى موضوعه كشأن سائر الأحكام بالنسبة إلى موضوعاتها و هي اللاقتضائية.

المورد الثاني: أنّ مقتضى إطلاق أمر الأهمّ هو كونه منحفظاً حال عصيانه و ترك متعلقه، ومعنى ذلك، أنّه يقتضي إيجاد متعلقه و هدم موضوع المهمّ و هو العصيان.

و عليه: فأمر المهمّ يكون لاقتضائياً بالنسبة إلى موضوعه، فلا يقتضي رفعه و

(١) سورة آل عمران (٣): الآية ٩٧.

(٢) سورة البقرة (٢): الآية ١٨٥.

هدمه، و لا وضعه و إثباته، كما عرفت آنفاً.

و أما أمر الأهم، فهو و إن كان لا اقتضائياً بالنسبة إلى موضوعه، كسائر الموارد، إلا أنه بالنسبة إلى موضوع المهم و هو العصيان يكون اقتضائياً، حيث إنه يقتضي هدمه و رفعه.

إذا عرفت هذين الموردين، فنقول: إنه لا تنافي بين الأمر المتعلق بالأهم، و الأمر المتعلق بالمهم؛ بداهة، عدم التنافي بين المقتضي و غيره، حيث إن أمر المهم ليس فعلياً حال العمل بالأهم و في ظرف إطاعته و الإتيان به، فلا يكون مزاحماً له - من باب السلب بانتفاء الموضوع - و أمّا في ظرف ترك الأهم و عصيانه، فهو و إن كان فعلياً، إلا أنه لا يكون ناظراً إلى موضوعه و هو عصيان الأهم لارفعاً حتى يؤكد أمر الأهم الذي هو ناظر إلى رفع موضوع المهم و هو العصيان و لا وضعاً حتى يزاحم أمر الأهم، نظراً إلى مزاحمة اقتضاء الوضع لاقتضاء الرفع.

فتحصل: أنه لا يلزم على هذا البيان طلب الجمع بين الضدين حتى يلزم طلب المحال أو الطلب المحال.

نعم، لو كان اقتضاء كلّ منها لايجاد متعلقه على وجه الإطلاق عرضياً بلاترتب، لزم التنافي و طلب الجمع بين الضدين، و إلا فلا معاندة في البين، بل يكون كمال الملائمة، و قد أومأنا إلى أن الجمع بين الطلبين و الأمرين زماناً، غير طلب الجمع بين الضدين زماناً؛ و ذلك لأن الطلبين فعلاً للأمر الطالب، و لا محذور في أن يجمعهما في زمان واحد، و أمّا المطلوبان الضدان، فهما فعلاً للمكلف المأمور، و المفروض، أن الأمر لم يطلب منه جمعها في زمان واحد، بل إنما هو طلب تقيض الجمع و هو التفریق

بينهما، فلم يقل: «أزل حال الصلاة أو صلّ حال الإزالة» بل قال: «أزل و صلّ حال ترك الإزالة و عصيان أمرها» و الغفلة عن هذه النكّة قد جرّت بعض الأساطين و أرباب الدّرايه إلى القول بامتناع التّرتّب و استحالة التّرتّب، فزعم أنّ اجتماع الطّلبين الفعليّين المتعلّقين بالضّدّين يستلزم طلب الجمع بين الضّدّين، و قد عرفت: عدم استلزامه لذلك، بل عرفت: أنّ مقتضاها هي المفارقة بينهما في مقام الإمتثال.

الأمر الثاني (من الأمور الّتي استدلّ بها على استحالة التّرتّب): ما أشار إليه المحقّق الخراساني رحمه الله (١) - أيضاً - محصّله: أنّه لو كان الأهمّ و المهمّ كلاهما واجبين طوليين على وجه التّرتّب، لزم أن يعاقب تارك كليهما بعقابين و يستحقّ عقوبتين: إحداهما بإزاء ترك الأهمّ، و الأخرى بإزاء ترك المهمّ.

و من المعلوم: أنّ الاستحقاق لا بدّ و أن يكون بإزاء ما هو مقدور للمكلف لاستقلال العقل بقبح العقاب على ما لا يقدر عليه، و المفروض، استحالة الجمع بين المتعلّقين و هما الأهمّ و المهمّ؛ لمكان المضادة بينهما ولوتشريعاً، كالصّلاة و الإزالة، ومع عدم مقدوريّة الجمع، كيف يعاقب على تركها.

و نتيجة ذلك كلّهُ هو وحدة العقوبة و هو العقاب على ترك خصوص الأهمّ، و لازم هذا نفي التّرتّب و الإعتراف بعدم تعلّق أمر فعليّ مولويّ بالمهمّ. و لك أن تقول اختصاراً: أنّ لازم التّرتّب هو تعدّد العقاب، و حيث لا تعدّد فلا ترتّب، و هذا ممّا يسمّونه برهاناً إتيّاً.

و فيه: أنّه لا مانع من الإلتزام بتعدّد العقاب في مثل المقام.

و توهم لزوم محذور طلب الجمع بين الضدين و العقاب على غير مقدور،  
مندفع؛ بأن منشأ هذا التوهم هو اعتقاد أن الترتيب عبارة عن طلب الجمع بين  
الضدين، فيقال: الجمع غير مقدور، فالعقاب على تركه عقاب على غير مقدور، ولكن  
قد عرفت: أن الأمر ليس كذلك؛ إذ الطلب إنما تعلق بكل منهما في موقف الجعل و مقام  
التشريع، غاية الأمر: أنهما تراخيا و تنافيا في مقام الإطاعة و الإمتثال، و حيث إنه  
لا قدرة على الجمع بينهما في هذا المقام يقيّد المهم بعصيان الأهم.

و نتيجة ذلك: هو أن الجمع بين الضدين ليس مطلوباً، بل كلّ واحد منهما  
مطلوب على وجه الترتيب، و لازمه أن الأهم مقدور فعله، و لا أمر للمهم لو فعله،  
فالعقاب على تركه عقاب على المقدور؛ وكذلك المهم فإنه - أيضاً - مقدور حال ترك  
الأهم و عصيانه، فالعقاب على تركه في هذا الحال عقاب على المقدور - أيضاً -  
فالمكلف قادر على الجمع بينهما في الترك و على عدمه بأن يتركها معاً، أو يترك  
أحدهما دون الآخر، فلو تركها معاً عوقب بعقابين، و لو ترك الأهم فقط عوقب  
بعقاب واحد.

و إن شئت، فقل: ليس تعدّد العقاب لأجل ترك الجمع بين الواجبين كي يقال:  
بأن هذا غير مقدور، بل يكون لأجل الجمع بين التركين (ترك المهم و عصيانه عند  
ترك الأهم و عصيانه) و المفروض، أن كلّ واحد منهما يكون مقدوراً، فالعقاب على  
تركها عقاباً على ترك أمر مقدور، و التوهم المذكور إنما نشأ من الخلط بينهما، فافهم  
واغتنم.

الأمر الثالث: أن المفروض كون العصيان شرطاً لفعلية الأمر بالمهم على

وجه الترتب، فإن كان شرطاً مقارناً بوجوده الخارجي، بمعنى: أن أمر المهم يصير فعلياً حين فعلية عصيان أمر الأهم و وجوده خارجاً، فهذا إبطال للترتب، لابتنائه - كما عرفت سابقاً - على فعلية الأمرين و وجودهما في زمان واحد معاً، و من المعلوم: سقوط أمر الأهم حين فعلية أمر المهم، لأن الأمر كما يسقط بالإمتثال و الإتيان، كذلك يسقط بالمخالفة و العصيان.

و عليه: فلا يجتمع الأمران في زمان واحد، حيث إنه لأمر بالمهم حين فعلية الأمر بالأهم و إتيانه، و لأمر بالأهم حين فعلية الأمر بالمهم - و هو ما لوعصى الأمر بالأهم - لسقوطه بالعصيان.

و أما إن كان العصيان شرطاً لفعلية الأمر بالمهم بنحو الشرط المتأخر، لزم طلب الجمع بين الضدين؛ وذلك، لأن مقتضى هذا الشرط فعلية الأمر بالمهم حين عدم سقوط الأمر بالأهم و فعليته و هو زمان عدم تحقق العصيان بعد.

و نتيجة ذلك: اجتماع أمرين فعليين في زمان واحد يستدعي كل واحد منهما إيجاد متعلقه و يدعو المكلف إليه، مع أن متعلقها ضدان حسب الفرض، فيلزم طلب الجمع بين الضدين، و مثل هذا قبيح على الحكيم.

فتحصّل: أنه على تقدير شرطية العصيان بوجوده الخارجي بنحو الشرط المقارن لالترتب رأساً، نظراً إلى عدم اجتماع الأمرين الفعليين؛ إذ حينئذٍ لأمر إلا أمر المهم، لأن الأمر بالأهم يسقط بالعصيان، كما يسقط بالإمتثال و الإتيان.

و على تقدير شرطية العصيان بنحو الشرط المتأخر، فالأمران الفعليان و هما الأهم و المهم و إن كانا مجتمعين معاً زماناً، إلا أنه يوجب طلب الجمع بين الضدين.

و فيه: أن الحق هو شرطية العصيان في فعلية أمر المهم بنحو الشرط المتأخر  
لالمقارن، وقد عرفت مفصلاً: أنه لا يلزم حينئذ طلب الجمع بين الضدين، بل يلزم  
طلب نقيضه و هو طلب التفريق بينهما.

و الوجه في عدم شرطية العصيان فيها بنحو الشرط المقارن، هو أنه لو أريد من  
عصيان الأهم عصيانه بإتيان المهم و امتثال أمره، فهذا يوجب طلب تحصيل الحاصل؛  
ضرورة، أن العصيان بامتنال أمر المهم يستلزم سقوط أمره قطعاً، وإذا سقط،  
فلامعنى لجعل العصيان شرطاً لفعليته؛ إذ مقتضاه طلب ما هو الحاصل؟

و بالجملة: أن اعتبار العصيان بالمعنى المذكور في فعلية أمر المهم بنحو الشرط  
المقارن، مرجعه إلى اعتبار إتيان أمر المهم و امتثاله في فعليته، و هذا غير معقول  
للزوم تحصيل الحاصل.

و أما لو أريد من عصيان الأهم، عصيانه في الآن الأول بعدم الإتيان به فيه،  
فهو و إن كان معقولاً، إلا أن قولكم: «هذا يوجب سقوط أمر الأهم» غير سديد؛ إذ  
الأمر لا يسقط بمجرد المخالفة و العصيان، بل إنما هو إما يسقط بالإمتثال و الإتيان  
بمتعلقه الموجب لحصول غرضه؛ و ذلك، لأن الأمر يدور مدار الغرض وجوداً و  
عدمًا، حدوثاً و بقاءً، أو يسقط بامتناع الإمتثال، كما في فرض عدم قدرة المكلف  
عليه، حيث إن العقل يحكم حينئذ بقبح توجيه الأمر و البعث إلى العاجز.

وبعبارة أخرى: لا يسقط أمر الأهم في ظرف عصيانه، بل مقتضى إطلاقه بقاءه  
على حاله، كما أن أمر المهم - أيضاً - يكون متحققاً في ظرف عصيان أمر الأهم لتحقيق  
شرطه، فيجتمع حينئذ الأمران الفعليان في زمان واحد (زمان عصيان أمر الأهم).



نعم، قد يسقط الأمر بالأهم بمجرد العصيان في الآن الأول؛ وذلك، لعجز المكلف عن الإمتثال و عدم القدرة عليه في الآن الثاني، فسقوطه على هذا مستند إلى الأمر الثاني من الأمرين المذكورين آنفاً، لا إلى العصيان بما هو عصيان، وهذا في ما إذا كان الأهم آتياً أو مضيقاً بحيث لو أخره عن جزء من زمانه لم يتمكن من امتثاله بعد، ففي مثلها يسقط أمر الأهم بالعصيان في الآن الأول، لكن لامن ناحية العصيان، بل من ناحية العجز و عدم القدرة على الإمتثال بعد ذلك.

و لا يخفى: أنه حينئذٍ لا مانع من فعلية أمر المهم بعد سقوط أمر الأهم، إلا أنه ليس من باب الترتب، بل يكون نظير فعلية أمر القضاء بعد سقوط أمر الأداء.

فتحصّل: أولاً: أن العصيان شرط لفعلية أمر المهم بنحو الشرط المتأخر أو المقارن - بناءً على أن المراد من عصيان أمر الأهم هو عصيانه في الآن الأول بعدم إتيانه فيه - و أن الأمرين الفعليين و إن كانا يجتمعان في زمان واحد، لكنّه ليس إلا مجرد اجتماع الطلبين فيه، لا طلب الجمع بين المتعلقين و المطلوبين الضدين حتّى يلزم محذور طلب المحال أو الطلب المحال.

و ثانياً: أن أمر الأهم لو ترك في الآن الأول - عند فرض كونه آتياً أو مضيقاً - يكون أمر المهم فعلية، إلا أنه ليس من باب الترتب؛ إذ المفروض، أن سقوط أمر الأهم في ظرف عصيانه لا يستند إلى العصيان، بل يستند إلى عجز المكلف و عدم قدرته على الإمتثال في الآن الثاني، حيث إنه مأمور بإتيان الأمر بالمهم في هذا الآن.

و إن شئت، فقل: إن سقوط أمر الأهم في الفرض المذكور مستند إلى فعلية الأمر بالمهم في الآن الثاني، لا إلى مجرد عصيانه كي يندرج في مسألة الترتب.

## « تتميم و تكميل »

كل ما ذكرنا إلى الآن نقلاً و تقدماً، كان راجعاً إلى مقام الثبوت و مرحلة إمكان الترتب و إمتناعه؛ و قد أشرنا في أوائل البحث إلى أنه لو ثبت الإمكان في مقام الثبوت لما احتجنا في مقام الإثبات إلى دليل خاص من نقل و نص، بل يكفي إطلاق دليلي الخطابين المتزامين.

بيان ذلك: أن باب الترتب ليس من قبيل باب التعارض؛ إذ المفروض، وجود الملاك في كلا الأمرين المتزامين، كالصلاة و الإزالة، فلاتنافي بينهما في مقام الملاك، و لا في مقام الجعل و التشريع، بل التنافي و التعاند بينهما، إنما هو في مقام العمل و موقف الإطاعة، نظراً إلى عدم قدرة المكلف على الجمع بينهما في زمان واحد. و عليه: فالترتب مندرج في باب التزام، و قضية الجمع العرفي هو الأمر بكل واحد من المتزامين عند ترك الآخر - فيما إذا كانا متساويين في الملاك - أو الأمر بالمهم بشرط عصيان أمر الأهم أو حين عصيانه و ترك متعلقه و إبقاء الأهم بحاله - فيما إذا كانا مختلفين في الملاك - و نتيجة ذلك: أن التكليف الترتبي في مقام الإثبات، مستفاد من نفس الخطابين و متن الدليلين بملاحظة الجمع العرفي.

هذا واضح، بناءً على مسلك من لا يقول بسقوط كلا الخطابين عن الحجية؛ و أمّا بناءً على مسلك المحقق الخبير الميرزا حبيب الله الرشتي رحمته - من سقوط كلا الخطابين و استكشاف العقل خطاباً ثالثاً تخييرياً في المتساويين لئلا يلزم تفويت المصلحة رأساً - فيمكن - أيضاً - إثبات الأمر الترتبي.

بتقريب: أن بعد سقوط كلا الخطابين لمكان المزاوجة و عدم القدرة على الجمع بينهما، كما يستكشف العقل - في المتساويين - خطاباً ثالثاً تخييرياً لأجل استيفاء إحدى المصلحتين الملزمتين، حيث إنه لا يمكن استيفاء كليهما ولا يجوز - أيضاً - إهمالهما، كذلك يستكشف - فيما إذا كان أحد الخطابين أهم من الآخر - فعلية خطاب المهم بعد سقوط خطاب الأهم بالعصيان لاستيفاء إحدى المصلحتين الملزمتين الكامنتين في المتعلقين، كالصلاة و الإزالة، حيث لا يمكن استيفائهما ولا يجوز - أيضاً - إهمالهما.

و عليه: فلا بد لمن عصى أمر الأهم، من الإتيان بأمر المهم كي لا تفوت كلتا المصلحتين، ولا يراد بالأمر الترتيب إلا هذا.

فتحصّل: أن الترتيب، كما أنه ممكن ثبوتاً، كذلك ممكن إثباتاً، يستفاد من الإطلاق، إمّا بمقتضى الجمع العرفي، أو بمقتضى الاستكشاف العقلي.

ثم إن شيخنا الأستاذ الآملي رحمته (١) قد التزم بتصحيح التكاليفين الفعليين المتعلقين بالضدين في زمان واحد عرضياً بلا حاجة إلى الترتيب و الطولية، سواء كان الضدان متساويين في الملاك، أم كان أحدهما أهم من الآخر، و أفاد رحمته في تقريب ذلك؛ هو أن طلب الشيء على نحوين :

الأول: أن يكون بنحو الطلب التام الذي يستدعي سدّ قاطبة أبواب أعدامه من ناحية مقدماته بإيجادها بأسرها، ومن ناحية موانعه وأضداده بإعدامها، دفعاً أو رفعاً.

الثاني: أن يكون بنحو الطلب الناقص الذي يستدعي سدّ قاطبة أبواب أعدامه، إلا باب العدم من ناحية ضده و معانده، فلا أمر و لا طلب من الأمر بالنسبة

إلى إعدام ضده و إفئاته، بل يكون الشئ مطلوباً حال عدم ضده فقط، و إلا فلا يكون مطلوباً، و هذا قد يكون من الجانبين و بالنسبة إلى كلا المتضادين، كما في المتساويين في الملاك، نظير إنقاذ الغريقين من الأخوين و الولدين بـلاتفاضل في البين، حيث إنه يطلب إنقاذ كل منهما حين عدم إنقاذ الآخر، لأنه يطلبه مطلقاً بطرد جميع أعدامه حتى العدم من جانب ضده، و قد يكون من جانب واحد، كما في المتضادين المتفاضلين الذين يكون أحدهما أهم من الآخر، فإن طلب الأهم و إن كان تاماً مستدعياً لسد قاطبة أعدامه حتى من ناحية ضده المهم، إلا أن طلب الأهم يكون ناقصاً مستدعياً لطرد أعدامه، إلا من ناحية ضده الأهم، بمعنى: أن المهم مطلوب حال عدم الأهم و حين تركه، و مقتضاه أنها مطلوبة في زمان واحد عرضياً.

فتحصل: أنه كما لا مانع من الجمع بين الطلبين الناقصين في الضدين المتكافئين ملاكاً، كذلك لا مانع منه بين الطلب الناقص و التام في الضدين المتفاضلين.

هذا ما أفاده شيخنا الأستاذ الآملي رحمته و قد فرغ عليه بأنه لا حاجة لإثبات أمر المهم ترتبياً إلى المقدمات الطويلة العويصة التي أتعب شيخنا الأستاذ الثائني نفسه الشريفة لذكرها تبعاً للميرزا الشيرازي رحمته، إذ يمكن إثبات أمر المهم عرضياً بما ذكرنا، فينحل محذور طلب الجمع بين الضدين و غيره بجعل القضية حينية.

و لكن يرد عليه بأنه لو قلنا: ببقاء فعلية أمر الأهم حين إنعدامه - كما هو المفروض حسب مقتضى إطلاقه - فيلزم اجتماع أمرين فعليين في زمان واحد، و هذا لأجل إطلاق أمر الأهم و لفرض فعلية أمر المهم و مطلوبيته في هذا الحين.

و أمّا لو قلنا: بسقوط فعلية أمر الأهم في هذا الحال و بقاء أمر المهم وحده،

فيلزم خروج ذلك عن مورد النزاع و البحث، كما لا يخفى.



مرکز تحقیقات کامپیوتر و علوم اسلامی

❖ الجهة السادسة: أمر الأمر علمه بانتفاء شرطه

❖ الجهة السابعة: تعلق الأوامر بالطبائع دون الأفراد

❖ الجهة الثامنة: نسخ الوجوب

❖ الجهة التاسعة: الواجب التخييري والتعيني

التخيير بين الأقل والأكثر

❖ الجهة العاشرة: الواجب الكفائي

❖ الجهة الحادية عشر: الواجب الموسع والمضيق

تابعية القضاء للأداء

❖ الجهة الثانية عشر: الأمر بالأمر بشيء

❖ الجهة الثالثة عشر: الأمر بشيء بعد الأمر به



مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

## الجهة السادسة :

### ﴿ أمر الأمر مع علمه بانتفاء شرطه ﴾

قد اختلف الأعلام في أنه، هل يجوز أن يأمر الأمر مع كونه عالماً بانتفاء شرطه، أم لا ؟

وقبل الورود في تحقيق المسألة، لابد من تحرير مورد النزاع، فنقول :  
لا ينبغي الإرتياب في أن المراد من الجواز المأخوذ في عنوان المسألة هو الإمكان الوقوعي؛ إذ من المستبعد جداً إرادة الإمكان الذاتي منه؛ بداهة، أنه ليس نفس وجود الأمر مع انتفاء شرطه أو شرط المأمورية ممتنعاً ذاتاً، نظير اجتماع النقيضين أو إرتفاعهما.

و عليه: فلابحال للنزاع في إمكانه ذاتاً، كما يشهد له إناطة الجواز وعدمه بما إذا علم الأمر بانتفاء الشرط؛ إذ لادخاله لعلم الأمر في إمكان الأمر ذاتاً أو امتناعه كذلك.

إذا عرفت هذا، فاعلم، أن مقتضى التحقيق عدم إمكان وقوع الأمر عند انتفاء الشرط؛ مطلقاً سواء كان المراد منه هو شرط الأمر - بارجاع الضمير إليه كما هو مقتضى ظاهر العنوان - أو المراد منه. شرط المأمورية؛ أمّا شرط الأمر، فلأن الإمكان الوقوعي مع انتفاء الشرط المفروض كونه من أجزاء العلة، مساوق لوقوع



المعلول بلاعلة، و هذا مما لا يتفوّه به أحد حتّى الأشعري القائل بالجواز في المسألة و المنكر للحسن و القبح العقليّين.

هذا، و لكن قد التزم المحقّق الخراساني <sup>(١)</sup> بأنّه لو أريد من الأمر مرتبة الإنشاء، و من الضمير الرّاجع إليه مرتبة الفعلية، بأن يكون النزاع في وقوع إنشاء الأمر مع العلم بعدم بلوغه إلى المرتبة الفعلية لفقد شرطه، فلامحذور في اختيار وقوع ذلك الأمر الإنشائي؛ إذ الشرط المفروض كونه من أجزاء العلة إنّما هو للأمر بمرتبته الفعلية، لا الإنشاء حتّى يلزم المحذور العقلي من وقوع المعلول بلاعلة.

و فيه: أنّ محلّ الكلام إنّما هي الأوامر الحقيقية و الإنشاءات الجدّية بداعي البعث و التحريك، و هذا لا يمكن مع العلم بانتفاء شرط الأمر.

و أمّا شرط المأمورية، فإنّ النزاع حينئذٍ يرجع إلى أنّه، هل يمكن وقوع التّكليف بما لا يكون مقدوراً حين الإمتثال، أم لا؟ و ما أظنّ أن يلتزم أحد بإمكان وقوع هذا التّكليف، كيف، و أنّ العقل يستقلّ في الحكم بقبح ذلك؛ هذا في الخطابات الشخصية.

و أمّا الخطابات القانونية، فبناءً على القول بالإنحلال فيها - بحيث يتعدّد الخطاب بتعدّد المكلفين - تلحق بالخطابات الشخصية، فيحكم فيها - أيضاً - بعدم إمكان الوقوع لجريان الملاك المتقدّم هنا بعينه.

و أمّا بناءً على القول بعدم الإنحلال، فيفصل بين ما إذا كان الأمر عالماً بانتفاء الشرط لعامة المكلفين، فيحكم هنا - أيضاً - بعدم إمكان الوقوع؛ لما مرّ من لزوم

التكليف بغير المقدور، فنفس الطلب يكون محالاً، وبين ما إذا كان عالماً بانتفائه لعدّة من المكلفين، ووجودانه لعدّة أخرى منهم، فيحكم هنا بإمكان الوقوع لحسن التكليف حينئذٍ، نظراً إلى كونه متعلقاً بأمر مقدور للمكلف، وكيف كان، لاثمة هذه المسألة أصلاً.

و ما قيل في الثمرة: <sup>(١)</sup> من وجوب الكفارة على من أفطر في نهار شهر رمضان مع فرض عدم تمامية شرائط الوجوب له إلى الليل، كما إذا أفطر ثم سافر أو مرض أو حاض.

ففيه: أنّ وجوب الكفارة لا يدور مدار وجوب الصوم بقاءً كي تنتفي بعد انتفاء وجوبه بتبدل الموضوع، بل يدور مدار الإفطار عالماً عامداً؛ ولذا علّق جواز الإفطار على الخروج عن حدّ الترخّص، فلا يجوز قبله وإن علم بأنّه سيسافر بعد ساعة.

## الجهة السابعة :

### ﴿ تعلق الأوامر بالطبائع دون الأفراد ﴾

قد وقع النزاع بين الأعلام: في أنَّ الأوامر، هل يتعلَّق بالطبائع أو بالأفراد، لابدَّ قبل بيان ما هو الحقُّ في المقام و تنقيحه و تثبيته، من نقل آراء العلماء في مورد تحرير محلِّ النزاع و تقدُّها.

منها: أنَّ النزاع إنما هو في تعلق الأوامر بالأفراد الخارجيّة الناشئ للصّور الذهنيّة بالتجريد و التّعريّة، أو بالطبائع بما هي هي مع قطع النّظر عن الوجود. و فيه: ما لا يخفى من الفساد؛ لكون الخارج ظرفاً لسقوط التّكليف بمحصول الغرض به، لا ظرفاً لثبوته، و إن شئت، فقل: إنَّ الموجود الخارجيّ مسقط للأمر، لأنّه مصبُّ له، و هذا واضح بيّن، و لعلّه لأجل ذا وجَّهوا كلامهم بأنَّ المراد من تعلقها بالأفراد هو كون الخصوصيّة الفرديّة داخلةً تحت الطَّلَب و الإرادة، بمعنى: أنَّ المولى يريد الطّبيعة و يطلبها مع تلك الخصوصيّة على وجه البدليّة.

و منها: أنَّ النزاع لفظيٌّ لغويٌّ راجع إلى أنَّ مادّة الأمر، هل وضعت للطبائع الكلّيّة أو لأفرادها و مصاديقها؟

و فيه: أنَّ هنا خلط بين البحث عن وضع المادّة، كما مرَّ في محله - كالبحث عن وضع الهيئته - و بين البحث عن متعلّق الحكم، بأنّه، هل هو الطّبيعة وحدها، أو مع

ضمّ الخصوصيات المتبادلة، كما هو مورد الكلام في المقام، و عليه، فليس النزاع هنا لفظياً لغوياً.

و منها: أنّ النزاع مبنيّ على أصالة الوجود و الماهيّة.

و فيه: منع واضح.

و منها: أنّ النزاع مبنيّ على وجود الطّبيعيّ في الخارج و عدمه، و المسألة

حينئذٍ، إمّا تكون حكميّة فلسفيّة محضة، أو أصوليّة مبتنية عليها.

و فيه: أنّ البحث في المقام إنّما يكون في الخطابات الملقاة إلى العرف، و أنّ

الأحكام المستفادة منها بماذا تتعلّق، و عليه، فلامساس هذه المسألة العرفيّة بأمثال تلك المسائل الدقيّة الفلسفيّة التي لا تخطر ببال الأذهان الساذجة العرفيّة.

و منها: أنّ النزاع إنّما هو في سرّاية الإرادة المتعلّقة بالطّبيعة إلى الخصوصيات

الفرديّة و عدم سرّيتها.

و فيه: أنّ المراد من الطّبيعيّ و الطّبيعة هنا ليس هو الكلّي الطّبيعي المصطلح

في الميزان و الحكمة، بل المراد هو العنوان الجامع من الطّبايع و الماهيات المتأصّلة أو

الماهيات المخترعة، و عليه، فلا مجال للسّراية المذكورة.

و لقد أجاد الإمام الرّاحل رحمه الله فيما أفاده في المقام، حيث قال: «و فيه أنّ هناك

ليس ميزاناً يعيّن ذلك؛ إذ لو كان الغرض قائماً بنفس الطّبيعة، فلا وجه لتعلّق الأمر

بقيودها و إن كان قائماً بإضافتها إلى الحدود الفرديّة، فلاحالة تسري الإرادة إليها و

يتعلّق الأمر بها».(١)

إذا عرفت ما ذكرنا، فاعلم، أنَّ الحقَّ تعلّق الأوامر بنفس الكليّ، و العنوان  
بلا قيد الوجود، فيطلب الأمر إيجاداً أو بيعث إلى ذلك الكليّ و العنوان كي يوجد.  
و يدلّ على ما ذكرنا أمور :

أحدها: الوجدان، كما أشار إليه المحقّق الخراساني تَبَيَّنَ بقوله: «و في مراجعة  
الوجدان للإنسان غنى و كفاية عن إقامة البرهان على ذلك، حيث يرى إذا راجعه،  
أنّه لا غرض له في مطلوباته إلّا نفس الطّبايع، و لا نظر له إلّا إليها من دون نظر إلى  
خصوصيّاتها الخارجيّة و عوارضها العينيّة، و أنّ نفس وجودها السّعي بما هو  
وجودها، تمام المطلوب و إن كان ذاك الوجود لا يكاد ينفكّ في الخارج عن  
الخصوصيّة» (١).

ثانيها: البرهان، بتقريب: أنّ الأمر يدور مدار الغرض، و الغرض - أيضاً -  
يدور مدار الطّبيعة، كما هو واضح، فلذا لا مناص من تعلّق الأوامر بالطّبيعة دون الأفراد.  
ثالثها: الظهور العرفي، حيث إنّه لو أمر المولى عبده باشتراء اللّحم - مثلاً -  
بلاضمة قرينة دالّة على اللّحم المعين و الفرد الخاصّ منه، فلا يفهم العرف منه إلّا أنّ  
مراد المولى هو اشتراء طبيعيّ اللّحم، لا الفرد الخاصّ منه؛ و لذا لا يعاقب العبد  
لو امتثل بانطباق الطّبيعيّ على أحد الأفراد.

### « ثمرة النزاع »

لا ريب: أنّ الثمرة في المقام تظهر في مسألة اجتماع الأمر و النهي، و كذا مسألة  
لزوم قصد القرية و عدمه بالنسبة إلى الخصوصيّات، كما هو واضح، و لا حاجة إلى  
التّفصيل و الشّرح.

## الجهة الثامنة :

### ﴿ نسخ الوجوب ﴾

قد اختار المحقق الخراساني رحمته أنه إذا نسخ الوجوب، فلا دلالة لدليل النَّاسخ و لا المنسوخ على بقاء الجواز و هو الحق.

توضيحه: أن ما يظن دلالة على بقاء الجواز، لا يخلو من إحدى الأمور

الثلاثة :



أحدها: دليل النَّاسخ.

ثانيها: دليل المنسوخ. مركز بحوث فكرية علوم إسلامي

ثالثها: استصحاب الجواز.

وكل ذلك مما لا يسمن و لا يغني.

أمّا دليل النَّاسخ؛ فلأن غاية ما يستفاد منه هو رفع الوجوب فقط، لا أزيد.

و أمّا دليل المنسوخ؛ فلأن مفاده - أيضاً - هو وضع الوجوب الذي يكون مرفوعاً بدليل النَّاسخ.

نعم، يستفاد الجواز، بناءً على كون الوجوب مركباً من جزئين و هما الإذن في

الفعل و المنع من الترك؛ إذ لا ريب؛ أن دليل النَّاسخ إذا رفع الجزء الثاني و هو المنع من

الترك، يبقى الجزء الأول و هو الإذن في الفعل بحاله.

هذا، ولكن المبنى غير تام؛ إذ التركيب في الوجوب تحليل عقلي محض و تفسير

لِلوَجُوبِ بِإِلَازِمِهِ، حَيْثُ إِنَّ الْإِذْنَ فِي الْفِعْلِ مَعَ الْمَنْعِ مِنَ التَّرْكِ يُعَدُّ مِنْ لَوَازِمِ وَجُوبِ الْفِعْلِ.

أَمَّا الْإِسْتِصْحَابُ، فَلَاَنَّهُ أَوَّلًا: مُبْتَنٍ عَلَى الْقَوْلِ بِالتَّرْكِيبِ فِي الْوَجُوبِ، وَقَدْ عَرَفْتَ الْمَنْعَ فِيهِ.

و ثَانِيًا: لَوْ سَلِمَ ذَلِكَ، فَإِنَّمَا هُوَ مِنْ قَبِيلِ الْقِسْمِ الثَّلَاثِ مِنْ اسْتِصْحَابِ الْكَلِمَةِ الْمُخْتَلِّ فِيهِ أَرْكَانُهُ، عَلَى مَا قَرَّرَهُ الْمُحَقِّقُ سُلْطَانُ الْعُلَمَاءِ رَحِمَهُ اللَّهُ، وَ نَعَمْ مَا أَفَادَهُ فِي ذَلِكَ، حَيْثُ قَالَ: «الْجِنْسُ لَا يَتَحَقَّقُ إِلَّا بِتَحَقُّقِ الْفَصْلِ، فَإِذَا رَفَعَ الْفَصْلُ الْمَعْلُومَ تَحَقَّقَ الْجِنْسُ فِي ضَمْنِهِ، رَفَعَ ذَلِكَ التَّحَقُّقُ الْمَعْلُومَ قِطْعًا، وَ مَا لَمْ يَتَحَقَّقْ وَجُودُ فَصْلٍ آخَرَ لَمْ يَحْصُلِ الْعِلْمُ بِوُجُودِ الْجِنْسِ، وَ لَوْ حَصَلَ الْعِلْمُ بِوُجُودِ فَصْلٍ آخَرَ لَمْ يَكُنْ هَذَا اسْتِصْحَابًا لِذَلِكَ الْوُجُودِ، بَلْ يَكُونُ عِلْمًا جَدِيدًا بِالْوُجُودِ الْآخِقِ، وَ حِينَئِذٍ نَقُولُ فِيمَا نَحْنُ فِيهِ: إِذَا رَفَعَ بِالنَّسْخِ، الْمَنْعُ مِنَ التَّرْكِ الَّذِي هُوَ بِمَنْزِلَةِ الْفَصْلِ فِيمَا نَحْنُ فِيهِ، رَفَعَ تَحَقُّقَ الْجَوَازِ الْمَعْلُومَ تَحَقُّقَهُ، فَبَطَلَ اسْتِصْحَابُهُ قِطْعًا فَمَا لَمْ يَعْلَمْ تَجَدُّدَ فَصْلٍ آخَرَ لَمْ يَعْلَمْ تَحَقُّقَ الْجَوَازِ»<sup>(١)</sup>.

و ثَالِثًا: لَوْ أَغْمَضْنَا عَنْ هَذَا الْإِشْكَالَ، لَكَانَ هُنَا إِشْكَالٌ آخَرٌ يَمْنَعُ عَنْ جَرِيَانِ الْإِسْتِصْحَابِ وَ هُوَ أَنَّ الْمُسْتِصْحَبَ لَا يَبْدُو أَنَّ يَكُونُ حَكْمًا شَرْعِيًّا أَوْ مَوْضُوعًا ذَا حَكْمٍ شَرْعِيٍّ، وَ مِنَ الْمَعْلُومِ: أَنَّ الْجَوَازَ الْجَامِعَ لَيْسَ كَذَلِكَ، بَلْ هُوَ مُنْتَزِعٌ مِنَ الْمَجْعُولِ، حَيْثُ إِنَّ الْعَقْلَ يَنْتَزِعُ الْجَوَازَ مِنَ الْوَجُوبِ وَ الْجَعْلَ الْإِلْزَامِيَّ.

وَ عَلَيْهِ: فَلَوْ نَسَخَ الْوَجُوبَ لَمْ يَكُنْ هُنَاكَ دَلِيلٌ عَلَى ثُبُوتِ حَكْمٍ آخَرَ وَلَوْ كَانَ هُوَ الْجَوَازُ الْجَامِعُ، فَإِنْ أَقِيمَ مِنَ الْخَارِجِ دَلِيلٌ اجْتِهَادِيٌّ مِنْ إِطْلَاقٍ أَوْ عَمُومٍ، فَهُوَ الْمَرْجِعُ، وَ إِلَّا فَالْمَرْجِعُ هُوَ الْأَصْلُ الْعَمَلِيُّ وَ هُوَ يَخْتَلِفُ حَسَبَ اخْتِلَافِ الْمَوَارِدِ.

## الجهة التاسعة :

### ﴿ الواجب التخييري والتعيني ﴾

اعلم، أنه لاجابة في المقام إلى إطالة الكلام والإكثار فيه، ونقل المحتملات و نقد المزيقات بعد وقوع كثير من الواجبات على وجه التخيير في العرفيات والشرعيات. نعم، لا بأس بالتعرض للإشكال الثبوتي على الواجب التخييري، فنقول: إن تقريبه - على ما يستفاد من الإمام الزاحل رحمه الله <sup>(١)</sup> - متوقف على بيان أمور :

الأول: أن الوجود مطلقاً أي وجود كان، مساوق للتشخيص والتعين الواقعي، كما ثبت ذلك في العلم المعقول، حيث قالوا: «الشيء ما لم يتشخص لم يوجد و ما لم يوجد لم يتشخص».

الثاني: أن التردد الواقعي لا يجمع الوجود، خارجياً كان أو ذهنياً، فلا يمكن أن يكون الوجود متردداً واقعاً بين الشيئين، أو الأشياء، لرجوعه إلى اجتماع النقيضين؛ إذ الوجود هو التشخص والتعين، والتردد هو اللاتشخص واللاتعين، و هما نقيضان لا يجتمعان.

الثالث: أن الإرادة سواء كانت تكوينية، أو تشريعية تكون من الأوصاف الحقيقية ذات الإضافة - قبال الحقيقة والإضافة المحضتين - فلا بد في تحققها من وجود المضاف إليه.



الرَّابِع: أَنَّهُ لَا يَعْقِل تَرَدُّدَ الْإِرَادَةِ وَهَكَذَا تَرَدُّدَ مُتَعَلِّقِهَا، وَإِلَّا لَزِمَ أَنْ يَكُونَ الْمَوْجُودُ مُتَرَدِّدًا، وَهَذَا - كَمَا أَشْرْنَا آنفًا - غَيْرُ مَعْقُولٍ لِرَجُوعِهِ إِلَى اجْتِمَاعِ النَّقِیْضِیْنِ.

الخَامِس: أَنَّ الْأَمْرَ فِي الْبَعْثِ حَيْثُ يَقَعُ بِلَفْظٍ - كَهَيْئَةِ الْأَمْرِ أَوْ غَيْرِهَا - مُضَافًا إِلَى الْمُبْعُوثِ إِلَيْهِ، فَلَا مَنَاصَ مِنْ أَنْ يَكُونَ لِكُلِّ مِنَ الْبَعْثِ وَآلَتِهِ وَمُتَعَلِّقِهِ وَجُودٌ وَتَشَخُّصٌ ذَهْنِيٌّ وَخَارِجِيٌّ وَهُوَ مِمَّا لَا يَجَالُ لِتَطَرُّقِ التَّرَدُّدِ إِلَيْهِ.

إِذَا عَرَفْتَ هَذِهِ الْأُمُورَ، تَعْرِفُ اسْتِحَالَةَ الْوَاجِبِ التَّخْيِيرِيِّ لِرَجُوعِهِ إِلَى التَّرَدُّدِ وَعَدَمَ التَّعَيُّنِ حَسَبِ الْوَاقِعِ فِي الْإِرَادَةِ وَالْمَرَادِ وَالْبَعْثِ وَآلَتِهِ وَالْمُبْعُوثِ إِلَيْهِ، وَكُلُّ ذَلِكَ مُسْتَحِيلٌ.

وَالْجَوَابُ أَنَّ هَذَا الْإِشْكَالَ، إِنَّمَا يَتِمُّ إِذَا كَانَتْ هُنَاكَ إِرَادَةٌ وَاحِدَةٌ مُتَعَلِّقَةٌ بِأَمْرٍ مُرَدَّدٍ، وَأَنْتَ تَرَى، أَنَّ الْوَاجِبَ التَّخْيِيرِيَّ لَيْسَ كَذَلِكَ؛ إِذَا الْإِرَادَةُ تَتَعَدَّدُ بِتَعَدُّدِ الْمَرَادِ لَمَّا فِي كُلِّ مِنَ الشَّيْئَيْنِ أَوْ الْأَشْيَاءِ مِنَ الْمَصْلُحَةِ الْمُلْزِمَةِ الْوَافِيَةِ، وَالْمَفْرُوضِ - أَيْضًا - عَدَمُ الْجَمَاعِ حَتَّى تَتَعَلَّقَ الْإِرَادَةُ بِهِ، فَيَأْمُرُ الْأَمْرُ بِكُلِّ وَاحِدٍ تَخْيِيرًا بِتَخْلُلِ كَلِمَةٍ: «أَوْ» وَمَا فِي مَعْنَاهَا، وَيَكُونُ الْعَامِلُ إِذَا تَخْيِيرًا فِي مَقَامِ الْإِمْتِثَالِ، وَهَذَا مِمَّا يَتَضَحُّ بِالْمَرَاجَعَةِ إِلَى الْوُجْدَانِ.

وَعَلَيْهِ: فَلَا تَكُونُ الْإِرَادَةُ فِي التَّخْيِيرِ سَنَخًا آخَرَ غَيْرِمَا فِي التَّعْيِينِ، كَمَا لَا يَكُونُ الْوَاجِبُ فِي التَّخْيِيرِ نَحْوًا آخَرَ غَيْرِمَا فِي التَّعْيِينِ.

غَايَةُ الْأَمْرِ: أَنَّ التَّعْيِينَ مُحَصِّلٌ لِلْغَرَضِ بِنَفْسِهِ، وَلَيْسَ وَرَائِهِ شَيْءٌ آخَرَ يَحْصُلُهُ أَوْ يَحْصُلُ مَا يَعَادِلُهُ، وَهَذَا بِخِلَافِ التَّخْيِيرِ؛ إِذَا الْمُحَصِّلُ فِيهِ هُوَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنَ الشَّيْئَيْنِ أَوْ الْأَشْيَاءِ؛ وَلِذَا يَتَخَلَّلُ كَلِمَةُ: «أَوْ» وَمَا فِي مَعْنَاهَا، كَمَا عَرَفْتَ آنفًا.

## ﴿ التخيير بين الأقل والأكثر ﴾

قد وقع النزاع بين الأصوليين في أنه، هل يمكن التخيير بين الأقل والأكثر،

أم لا؟

قبل بيان المختار في المسألة، لابد من تعيين مورد النزاع، فنقول: إن محط الدعوى هو الأقل المأخوذ بنحو لا بشرط، لا المأخوذ بنحو بشرط لا، وإلا لكان التخيير بين المتباينين، حيث إن الأقل حينئذ يكون ماهية بشرط لا، فتباين الأكثر الذي يكون ماهية بشرط شيء، كما لا يخفى، وهذا النحو من التخيير مما لا إشكال في إمكانه، بل هو واقع في الخارج عرفاً وشرعاً، فنل ذلك خارج عن مورد النزاع قطعاً.

مركز تحقيق مكتبة نور

و من هنا ظهر، أن ما عن المحقق الخراساني <sup>(١)</sup> من اعتبار الأقل بنحو بشرط لا، خارج عن مصب النزاع، و داخل في باب التخيير بين المتباينين الذي عرفت أنه ممكن، بل واقع في الخارج.

إذا عرفت هذا، فاعلم، أن مقتضى التحقيق في المسألة عدم معقولية التخيير، بين الأقل المأخوذ لا بشرط، وبين الأكثر؛ إذ بمجرد تحقق الأقل ولو في ضمن الأكثر يحصل الغرض، فلا مجال للإتيان بالأكثر كي يكون واجباً تخييرياً، بل يكون الأمر بالزائد على الأقل حينئذ لغواً، وبالجملة: فما هو المعقول في التخيير بين الأقل والأكثر - كما إذا أخذ الأقل بنحو بشرط لا - يؤل إلى التخيير بين المتباينين و يكون خارجاً

عن مورد الكلام، و ما هو محلّ الكلام في التّخير بينهما - كما إذا أخذ الأقلّ بنحو  
لابشرط - يكون ممتنعاً غير معقول.

و لقد أجاد الإمام الرّاحل رحمه الله فيما أفاده في وجه الإمتناع، حيث قال «ربما  
يقال: بامتناعه مطلقاً تدريجياً كان أو دفعياً.

أمّا الأوّل: فلأنّ بقاء الوجوب بعد إتيان الأقلّ يستلزم، إمّا عدم كونه مصداقاً  
مسقطاً للطلب، أو جواز تحصيل الحاصل.

و أمّا الثّاني: فلأنّ الزّائد يجوز تركه لا إلى بدل، و هو ينافي الوجوب.

و إن شئت، قلت: إنّ الزّائد يكون من قبيل إلزام ما لا يلزم و الإيجاب  
بلاملاك» (١).



مركز تحقيقات فقهية و شرعية

## الجهة العاشرة :

### ﴿ الواجب الكفائي ﴾

قد عرّف الواجب الكفائي في كلمات جملة من الأعلام، كالمحقق الخراساني رحمته الله :  
حيث قال: «إنه سنخ من الوجوب، وله تعلق بكل واحد، بحيث لو أخل بامتثاله  
الكل لعوقبوا على مخالفته جميعاً وإن سقط عنهم لو أتى به بعضهم»<sup>(١)</sup>.

ولكن التحقيق يقتضي أن يقال: إن الخطابات الشرعية الإلهية - عينية كانت  
أو كفائية - تكون قانونية متعلقة بعامة المكلفين.

غاية الأمر: سقوط التكليف عن الباقيين بفعل الآخرين في الواجبات  
الكفائية، إنما هو لحصول الغرض وما يترقب منها من الفائدة؛ ولولا ذلك لكان واجباً  
على الباقيين، أيضاً.

و الشاهد عليه: هو كون جميع المكلفين معاقبين إذا أخلوا بالامتثال وتركوا  
التكليف رأساً.

و بالجملة: لا فرق بين الواجبات العينية، نظير: «الصلاة ونحوها» والواجبات  
الكفائية نظير: «دفن الميت ونحوه» في كون كل منها قانوناً و خطاباً متوجّهاً إلى  
المكلفين، إلا أنه لا يسقط التكليف عن «زيد» مثلاً، بصلاة «عمرو» مثلاً، لكون  
صلاته معراجاً له، لا لزيد، فيجب أن يصلي «زيد» نفسه حتى يعرج بنفسه، وهذا

بخلاف الدفن، فيسقط وجوبه عن «زيد» بعدما دفن «عمرو» ميتاً؛ وذلك، لحصول الغرض من التكليف، وقد سمعت منا مراراً: أن الأمر يدور مدار الغرض، ثبوتاً و سقوطاً، حدوثاً و بقاءً.

و إن شئت، فقل: كما أننا كلنا مسؤولون بالنسبة إلى الصوم و الصلاة و الحج و الزكاة و نحوها من الواجبات العينية، كذلك نكون مسؤولين بالإضافة إلى الكفن و الدفن و نحوهما من الواجبات الكفائية.

و لا يخفى عليك: أن في هذا المقدار من البحث هنا كفاية، و البقية إطالة و

إضاعة.



مركز تحقيقات مكتبة نور علوم إسلامي

## الجهة الحادية عشر :

### ﴿ الواجب الموسع والمضيّق ﴾

إعلم، أنّ الواجبات الواردة في الشرع على قسمين :

أحدهما: ما عيّن له وقت معيّن شرعاً بحيث لا يجوز تأخير عنه، وهو تارةً يكون فعله مساوياً لوقته المعيّن، كالصّوم، ويسمى بالواجب المضيّق؛ وأخرى يكون فعله ناقصاً عن وقته، كالصلوة اليومية، فيسمّى بالواجب الموسع. وأما زيادة الفعل على وقته المعيّن له فممتنعة.

ثانيهما: ما لم يعيّن له وقت شرعاً، وهذا - أيضاً - تارةً يكون واجباً فورياً كردّ السلام والأمر بالمعروف وإزالة النجاسة عن المسجد؛ وأخرى يكون واجباً غير فوري، كالصلاة على الميت وقضاء الفائة ونحوهما.

ثمّ إنّّه قد أشكل <sup>(١)</sup> على الواجب المضيّق، بأنّ الإنبعاث لابدّ وأن يكون متأخراً عن البعث، ومع تقدّم البعث عليه لا يكون مضيّقاً.

ولكنّه مندفع: أولاً: بأنّ التقدّم والتأخّر في المقام يكون رتبيّاً لازماً. ثانياً: بأنّ الكلام هنا في الواجب لا الوجوب، ولا ملازمة بين توسّع الوجوب زماناً وتوسّع الواجب كذلك.

(١) راجع، محاضرات في أصول الفقه: ج ٤، ص ٦٠.

وكذا أشكل <sup>(١)</sup> على الواجب الموسع، بأن لازمه جواز ترك الواجب في أول وقته أو وسطه بلا بدل، وهذا ينافي وجوبه؛ إذ لازمه هو المنع من الترك.  
وهذا - أيضاً - مندفع؛ بأن الواجب هو الطبيعي الواقع بين المحدثين «كالصلاة الواقعة بين الدلوك و الغسق» لا الواقع في أول الوقت أو وسطه كي يكون تركه فيها تركاً للواجب بلا بدل.

غاية الأمر: يقع الكلام بين الأعلام في أن التّخيير بين الأفراد الطولية، هل هو تخيير عقلي - كالتّخيير بين الأفراد العرضية - كما اختاره المحقق الخراساني <sup>(٢)</sup> وهو الحق، أو تخيير شرعي - كأطراف الواجب التّخييري وأعداله؟ - وكيف كان، لا يلزم على القول بالواجب الموسع جواز ترك الواجب بلا بدل، كما هو واضح.

### ﴿ تابعية القضاء للأداء ﴾

إعلم، أن معنى التّبعيّة هنا هو دلالة الأمر بالمؤقتات على وجوب الإتيان بها في خارج الوقت قضاءً - إذا لم يأت بها في الوقت - كدلالته على الإتيان بها في الوقت أداءً، ومعنى عدم التّبعيّة هو عدم دلالته على ذلك.

وقد اختلفت أقوال العلماء في أن القضاء، هل هو تابع للأداء أو يحتاج إلى أمر

جديد؟

(١) راجع، محاضرات في أصول الفقه: ج ٤، ص ٦٠.

(٢) راجع، كفاية الأصول: ج ١، ص ٢٢٩؛ وإليك نصّ كلامه: «و لا يذهب عليك: أن الموسّع كلي، كما كان له أفراد دفعيّة كان له أفراد تدريجيّة يكون التّخيير بينها كالتّخيير بين أفرادها الدّفعيّة عقلياً، ولا وجه لتوهم أن يكون التّخيير بينها شرعيّاً؛ ضرورة، أن نسبتها إلى الواجب نسبة أفراد الطّبائع إليها، كما لا يخفى».

فذهب عدّة منهم إلى عدم التّبعيّة مطلقاً، وذهب عدّة أخرى إلى التّبعيّة كذلك، وذهب عدّة ثالثة إلى التّفصيل بين التّوقيت بالدّلّيل المنفصل، فيكون تابعاً، وبين التّوقيت بالدّلّيل المتّصل، فلا يكون تابعاً، وهذا هو مختار المحقّق الخراساني رحمته الله.<sup>(١)</sup>

و الحقّ في المسألة، بل في جميع الموارد المقيّدة هو القول بعدم التّبعيّة مطلقاً، بلافق بين اتّصال دليل التّوقيت، وبين انفصاله.

و الدّلّيل عليه أمران : أحدهما: أنّ الأمر و البعث لا يدعوا إلّا إلى نفس ما تعلق به و هو المأمور به و المبعوث إليه، و حيث إنّ المفروض في المقام هو تعلق الأمر بالطّبيعة المقيّدة، فلا يدعوا إلّا إليها.

نعم، لو فرض أنّ المتعلّق هي الطّبيعة المطلقة بالنّسبة إلى الوقت، لأمكن أن يقال: إنّ الأمر يدعوا إليها حتّى في خارج الوقت.

و بالجملة: مقتضى كون الأمر متعلّقاً بالطّبيعة المقيّدة - كما هو المفروض في المقام - هو عدم التّبعيّة و عدم دعوة الأمر إلى متعلّقه خارج الوقت، بل يلزم الخلف لودعوى إليه كذلك؛ إذ معنى التّوقيت هو كون الوقت قيّداً للطّبيعة المأمور بها، فلا أمر بها لولا الوقت، و معنى كون الطّبيعة مأموراً بها خارج الوقت - أيضاً - هو عدم كون الوقت قيّداً لها، و هذا خلف.

هذا كلّ في ما إذا لم يكن في المقام دليل على بقاء الأمر بعد الوقت من إطلاق أو عموم، بل الدّلّيل هو نفس الأمر بالموقت فقط، فيكون مورد للنّزاع في أنّه، هل يدلّ على بقاء التّكليف خارج الوقت، أم لا؟



و أمّا إذا فرض إطلاق أو عموم لدليل الواجب دالّ على ثبوت الوجوب بعد الوقت، كما أشار إليه المحقّق الخراساني رحمته الله <sup>(١)</sup> فهو خارج عن مصبّ النزاع. ثانيهما: أنّه لو كان الأمر كذلك، لم يصدق الفوت و لاعنوان القضاء، بل يكون فعله خارج الوقت من قبيل الأداء.

ثمّ إنّّه لو شكّ في الأمر و الوجوب بعد انقضاء الوقت لكان المرجع هي أصالة البراءة؛ و لاجمال لاستصحاب بقاء الأمر بعد خروج الوقت؛ و ذلك، لاختلاف القضية المتيقّنة و المشكوكة حسب الأنظار العرفيّة - و هو المعيار في تشخيص الاختلاف - حيث إنّ المتيقّن هو الموقّت، و المشكوك هو غيره، فلوقلنا: بجريان حكم الطّبيعة الموقّنة المقيّده بالوقت إلى نفس الطّبيعة أو إليها بعد خروج الوقت، لكان من قبيل إسراء الحكم من موضوع إلى موضوع آخر، و هو ممنوع.

و لقد أجاد المحقّق الخراساني رحمته الله فيما أفاده في المقام، حيث قال: «و مع عدم الدّلالة فقضيّة أصالة البراءة عدم وجوبها في خارج الوقت، و لاجمال لاستصحاب وجوب الموقّت بعد انقضاء الوقت». <sup>(٢)</sup>

(١) راجع، كفاية الأصول: ج ١، ص ٢٣٠.

(٢) كفاية الأصول: ج ١، ص ٢٣٠.

## الجهة الثانية عشر :

### ﴿ الأمر بالأمر بشيء ﴾

لا ريب في أن ماورد في الشرع من الأمر بالأمر بشيء، كقوله تعالى ﴿قل للمؤمنين يغضوا من أبصارهم...﴾<sup>(١)</sup> ونحوه، أمر بذلك الشيء؛ إذ من المعلوم: المبرهن أن السفراء والرسل هم مبلغوا أحكام الله جلّ جلاله ورسالاته، وأنهم كانوا حملة أوامره ونواهيه، فيكون الغرض من أمره تعالى لهم بالأمر هو تبليغ أمره لاغير، كما أشار إليه المحقق الخراساني رحمه الله بقوله: «الأمر بالأمر بشيء أمر به لو كان الغرض حصوله، ولم يكن له غرض في توسط أمر الغير به إلا تبليغ أمره به، كما هو المتعارف في أمر الرسل بالأمر أو النهي»<sup>(٢)</sup>.

وعليه: فلاحاجة إلى البحث الثبوتي في المقام وذكر احتمالاته، كما تعرّض له بعض الأعظم<sup>(٣)</sup>.

ثم إنه هل تترتب الثمرة على المسألة، أم لا ؟

قال بعض الأعظم<sup>(٤)</sup> ما هذا لفظه: «إن الثمرة المترتبة على هذا النزاع هي شرعية عبادة الصبي بمجرد ماورد في الروايات من قوله عليه السلام: «مروهم بالصلاة وهم

(١) سورة النور (٢٤): الآية ٣٠.

(٢) كفاية الأصول: ج ١، ص ٢٣٠ و ٢٣١.

(٣) راجع، محاضرات في أصول الفقه: ج ٤، ص ٧٤ و ٧٥.

أبناء سبع سنين» ونحوه مما ورد في أمر الولي للصبي، فإنه بناءً على ما ذكرناه، من أن الأمر بالأمر بشيء ظاهر عرفاً في كونه أمراً بذلك الشيء، تدلّ تلك الروايات على شرعية عبادة الصبي لفرض عدم قصور فيها، لا من حيث الدلالة، كما عرفت، ولا من حيث السند لفرض أن فيها روايات معتبرة<sup>(١)</sup>.

ولكن التحقيق يقتضي أن يقال: لا يتوقف مشروعية عبادات الصبي على هذه المسألة؛ وذلك، لإمكان إثبات المشروعية بأدلة التشريع من العموم أو الإطلاق، كقوله تعالى ﴿اقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾<sup>(٢)</sup> وقوله تعالى ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ...﴾<sup>(٣)</sup> ونحوهما.

و أما حديث رفع القلم<sup>(٤)</sup>، فهو إرفاقيّ وإمتناعيّ يقتضي بطبعه رفع الإلزام فقط، لا رفع أصل المحبوبة، كيف، وأنه خلاف الإمتنان، مضافاً إلى أنه قد وردت في مورد الصبي روايات دالة على مشروعية عباداته - أيضاً - فراجع<sup>(٥)</sup>.

(١) راجع، محاضرات في أصول الفقه: ج ٤، ص ٧٦.

(٢) سورة البقرة (٢): الآية ٤٣.

(٣) سورة البقرة (٢): الآية ١٨٣.

(٤) راجع، وسائل الشيعة: ج ١١، كتاب الجهاد، من أبواب جهاد النفس، الباب ٥٦، الحديث ١، ص ٢٩٥.

(٥) راجع، وسائل الشيعة: ج ٣، كتاب الصلاة، الباب ٣ من أبواب اعداد الفرائض و نوافها، الحديث ١ و ٢ و ٥، ص ١١.

## الجهة الثالثة عشر :

### ﴿ الأمر بشيء بعد الأمر به ﴾

إعلم، أنه إذا وقع الأمر بشيء بعد الأمر به قبل امتثاله، فلا يخلو من إحدى صور ثلاثة :

إحديها: أن يكون الأمر الثاني متعلقاً بعين ما تعلق به الأمر الأول من غير تقييد بمثل مرة أخرى و بلاإناطة و تعليق و ذكر سبب، أو مع ذكر سبب واحد و تعليق فارد.

ثانيتها: أن يكون الأمر الثاني مقيداً بمثل مرة أخرى.

ثالثتها: أن يذكر لكل واحد من الأمرين سبب مستقل، نظير: «إن ظاهرت فأعتق رقبة، وإن أفطرت فأعتق رقبة» أو نظير: «إن نمت فتوضاً، وإن بليت فتوضاً». و لا يخفى: أنه لا كلام بين الأعلام في أن الأمر الثاني في الصورة الثانية يحمل على التأسيس لا التأكيد؛ و ذلك، لوجود القرينة الدالة عليه و هي التقييد بمثل مرة أخرى، كما هو واضح.

إنما الكلام في الصورة الأولى و الثالثة، فوقع النزاع بينهم في أن الأمر الثاني فيها، هل يكون تأكيداً للأمر الأول، أو يكون تأسيساً مستقلاً؟

و الذي يرتبط بالبحث هنا هو الصورة الأولى، و الحق فيها هو التأكيد، كما

يقتضيه الظاهر المتبادر.

و أمّا الصّورة الثّالثة، فهي مندرجة في مباحث المفاهيم في ذيل مفهوم الجملة الشرطيّة «إذا تعدّد الشرط و اتّحد الجزاء» كقوله عليه السلام: «إذا خفي الأذان فقصر، و إذا خفي الجدران فقصر» و سيأتى التحقيق فيه، إن شاء الله تعالى.

إلى هنا تمّ الكلام في المسألة الأولى (الأوامر).



# المسألة الثانية : النّواهي

❖ الفصل الأوّل: معنى مادّة النهي و هيئته

❖ الفصل الثّاني: اجتماع الأمر والنّهي

تمايز المسألة عن مسألة النهي في العبادات

ثمرة مسألة اجتماع الأمر والنّهي

❖ الفصل الثّالث: اقتضاء النهي عن الشّيء للفساد



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

## ﴿ المسألة الثانية : النواهي ﴾

و فيها فصول :

### ﴿ الفصل الأول : معنى مادة النّهي و هيئته ﴾

ذهب المشهور <sup>(١)</sup> إلى أنّ النّهي مادة و هيئاً، كالأمر في الدلالة على الطلب، فيعتبر في النّهي ما اعتبر في الأمر من العلو و الإلزام و غيرهما؛ و الفرق بينهما إنّما هو في المتعلّق، حيث إنّ الأمر يتعلّق بالوجود، و النّهي يتعلّق بالعدم، و هذا هو مختار المحقّق الخراساني <sup>(٢)</sup>.

و لكن يشكل عليه حسب مقام الثبوت و الإثبات :

أمّا مقام الثبوت؛ فلعدم إمكان تعلّق الطلب بالعدم، حيث إنّ عدم لا يصلح لأن يتعلّق به مبادي الإرادة - من الملاكات و المصالح - وكذا نفس الإرادة و البعث و الطلب؛ و ذلك، لما أشرنا غير مرّة، من أنّ عدم بطلان و هلاك محض، لاشيئية له حتّى الأعدام المضافة و أعدام الملكات، و ما هو هذا، كيف يمكن أن يتعلّق بأمر وجوديّ و هو مبادي الإرادة و نفسها، فالبرهان يقتضي استحالة تعلّق الطلب و نحوه بالأعدام.

(١) راجع، محاضرات في أصول الفقه: ج ٤، ص ٨٠.

(٢) راجع، كفاية الأصحاب: ج ١، ص ٢٣٢.



و ما يقال: من أنَّ الوجدان حاكم بأنَّ الطلب يتعلّق ببعض الأعدام، ففيه مغالطة حاصلة من أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات، حيث إنَّ وجود الشيء قد يكون مبغوضاً لما فيه من الفساد، فينسب المحبوبة إلى عدمه بالعرض، فيقال: «إنِّي أطلب و أحبّ عدمه» مكان «إنِّي أكره و أبغض وجوده» كما أشار إليه الإمام الرّاحل رحمته الله. (١)

و على هذا، فلا مجال لما عن المحقّق الخراساني رحمته الله (٢) و غيره من طرح النزاع في أنَّ متعلّق النهي، هل هو الكفّ أو التّرك، و نفس أن لا يفعل؛ إذ أحد طرفي النزاع هو التّرك و العدم، و قد عرفت أنّها من عدم إمكان تعلّق الطلب به، لا برهاناً ولا وجداناً.

و أمّا مقام الإثبات، فلأنّ مادة النهي لا تدلّ إلّا على نفس الطّبيعة، كما دة الأمر بـ لا تفاوت بينهما أصلاً، فتكون أجنبيّة عن دلالتها على الطلب.

و كذلك هيئة النهي، فإنّه لا تدلّ إلّا على المنع و الزّجر عن الطّبيعة و الماهيّة تشريعاً؛ و ذلك، لاشتغالها على المفسدة، كما أنَّ مفاد هيئة الأمر - أيضاً - هو الإغراء بالطّبيعة و البعث إليها تشريعاً لأجل اشتغالها على المصلحة.

و عليه: فلا دلالة لهيئة النهي على الطلب، نعم، لازم دلالتها على المنع و الزّجر عن الطّبيعة هو طلب التّرك، و هذا ليس إلّا بالنّظر المسامحي العرفي من باب المطلوبيّة العرضيّة، كما أنَّ لازم البعث إلى الطّبيعة و الإغراء بها هو طلب الفعل و الوجود كذلك.

(١) راجع، تهذيب الأصول: ج ١، ص ٢٩٤.

(٢) راجع، كفاية الأصول: ج ١، ص ٣٢٢.

ثمَّ إِنَّ المشهور<sup>(١)</sup> قد التزم بالفرق بين النَّهْي و الأمر، بأنَّ النَّهْي لا يقتضي إلَّا ترك جميع أفراد المتعلِّق من العرضيّة و الطَّوليّة، فلا يسقط إلَّا بترك الكلّ، بخلاف الأمر، فإنّه لا يقتضي إلَّا إيجاد فرد واحد من أفراد المتعلِّق، فيسقط حينئذٍ.

ولكنَّ الحقَّ عدم الفرق بينهما لو خلتا و طبعهما، حيث إنَّ النَّهْي لا يدلُّ إلَّا على الزَّجر عن الطَّبيعة، و الأمر لا يدلُّ إلَّا على البعث إليها، و أمّا الزَّائد على هذا المقدار، فخارج عن حیطة دلالتها، بل محتاج إلى ضمّ قرينة تدلُّ عليه.

و إن شئت، فقل: إنَّ الأوامر أو النَّواهي الشرعيّة كلّها قانونيّة متوجّهة إلى عامّة المكلفين و تكون حدودها و نواحيها بأسرها مقرّرة مبيّنة، إلَّا أن كلّ واحد منها مختلفة متنوّعة باختلاف الموارد و تنوّع المقامات و المسائل، فقد يكون الأمر عمريّاً، كأمر الحجّ في قوله تعالى: ﴿لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ...﴾<sup>(٢)</sup> و قد يكون سنوياً، كأمر الصّوم في قوله تعالى: ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾<sup>(٣)</sup> و قد يكون يوميّاً، كأمر الصّلاة في قوله تعالى: ﴿اقِمِ الصَّلَاةَ لَدُلُوكَ الشَّمْسِ...﴾<sup>(٤)</sup> كما أن النَّهْي - أيضاً - قد يكون دائماً لازم الإتياع في كلّ وقت و ساعة، إلَّا إذا اضطرَّ إلى المخالفة أو طرأ عنوان آخر من العناوين الثَّانويّة الرّافعة للحرمة الأوّليّة، و قد يكون موقّتاً مقطعيّاً، إلى غير ذلك.

و بالجملة: ليس الكلام هنا في النَّواهي الشَّخصيّة، كنهْي زيد أو عمرو

(١) منتهى الأفكار: ج ١، ص ٨٨

(٢) سورة آل عمران (٣)، الآية ٩٧.

(٣) سورة البقرة (٢)، الآية ١٨٥.

(٤) سورة الإسراء (١٧)، الآية ٧٨.

- مثلاً - بل الكلام إنما هو في النواهي الشرعية القانونية، و من المعلوم: أن تلك النواهي يكون حدودها معلومة مبيّنة، و من هنا يصير البحث قليل الجدوى والفائدة. و يندفع بما ذكرنا: توهم أن الفرق المذكور بين الأمر والنهي مستند إلى الوضع واللغة.

وجه الإندفاع؛ هو أن النهي، كالأمر، مؤلف من مادة و هيئة، فمادته تدلّ على نفس الطبيعة، و هيئته تدلّ على الزجر عنها، كما أن مادة الأمر تدلّ على نفس الطبيعة - أيضاً - و هيئته تدلّ على البعث إليها، و ليس للمجموع بما هو المجموع وضع عليحدة، لافي النهي، و لافي الأمر حتى يقال: إن مقتضى وضعه في النهي هو ترك جميع الأفراد، و في الأمر هو تحقق صرف الوجود منها.

كما يندفع - أيضاً - ما عن المحقق الخراساني رحمه الله من أن الفرق بينهما مستند إلى حكم العقل.

بتقريب: أن متعلّق الأمر و النهي و إن كان واحداً و هو نفس الطبيعة، إلا أن النهي إذا تعلّق بها يحكم العقل بتحقيق امتثاله بترك جميع أفرادها، بخلاف ما إذا تعلّق الأمر بها، فإنه يحكم بتحقيق امتثاله بإيجاد فرد واحد من أفرادها؛ ضرورة، أن وجود الطبيعة يكون بوجود فرد واحد و عدمها لا يكاد يكون إلا بعدم الجميع.

و إن شئت، فقل: إن قضية النهي ليس إلا ترك تلك الطبيعة التي تكون متعلّقة له، سواء كانت مقيدة أو مطلقة؛ و قضية تركها عقلاً إنما هو ترك جميع أفرادها.

وجه الإندفاع؛ هو أن الطبيعة المنهية، إمّا يراد بها الطبيعة المهملة المأخوذة بنحو لا بشرط حتى شرط اللا بشرطية، فهي كما توجد بفرداً، كذلك تعدم بعدم

فردمًا، أو يراد بها الطَّبيعة السَّارية في أفرادها - حسب زعم القوم - فهي كما لاتعدم إلا بعدم جميع الأفراد، كذلك لاتوجد إلا بوجود جميعها.

و التحقيق: عدم السَّريان و عدم التَّخصُّص، بل تعدُّد و تكثُّر، بمعنى: أنَّ الطَّبيعي وجوده عين وجود الفرد، فيتعدَّد بتعدُّد الفرد، وجوداً و عدماً، فإذا يكون له وجودات و أعدام بعدد الأفراد و المصاديق.

وكذلك، يندفع بما ذكرنا: ما اشتهر، بل أدعي فيه عدم الخلاف، من أنَّ الفرق بين الأمر و النهي مستند إلى حكم العرف، حيث إنَّه يرى تحقُّق امتثال الأمر بإيجاد فردمًا، بخلاف النهي، فلايمتثل إلا بترك جميع أفراد.

وجه الإندفاع؛ أن مقتضى ذلك هو أن يكون للنهي امتثال و عصيان واحد، لعدم انحلاله، مع أنَّ العرف يكذبه، وهذا بخلاف مقتضى ما أشرنا إليه، من كون النهي قانوناً حاكماً باقياً في كلِّ مكان و زمان و في كلِّ شهر و عام مالم ينسخ، فإنَّ له عصيانات لوخولف و لميمتثل مراراً، فلايسقط بمجرد العصيان في زمان واحد، وكذلك الأمر.

فتحصَّل: أنَّه لافارق بين الأوامر و التَّواهي من جهة أنَّ كلَّ واحد منهما بمادته تدلُّ على نفس الطَّبيعة، و بهيئته تدلُّ على مجرَّد البعث إلى الطَّبيعة و الزَّجر عنها، و أمَّا دلالتها على الزَّائد، كدلالة النهي على الدَّوام و ترك الجميع، و دلالة الأمر على المرَّة و إيجاد صرف الوجود، فإنَّما هي باختلاف الموارد و تنوُّع المقامات، كما عرفت. و لا يخفى: أنَّه بناءً على ما ذكرنا، ينحلَّ عويصة تحقُّق الإمتثال الواحد، والعصيان كذلك في التَّواهي، بل لاتلزم أصلاً حتَّى تضطرَّ إلى حلِّها بوجوه دقيقة

علمية غير مجدية، مثل ما عن المحقق الإصفهاني رحمته من: «أن المنشأ ليس شخص الطلب المتعلق بعدم الطبيعة كذلك، بل سنخ الطلب الذي لازمه تعلق كل فرد من الطلب بفرد من طبيعة عدم عقلاً...»<sup>(١)</sup> و مثل ما عن المحقق البروجردي رحمته، حيث قال، ما حاصله: أن الأمر لما كان متعلقاً بالطبيعة، فيكون تمام المتعلق له هو الطبيعة فبتحقق فرد منها يتحقق تمام المطلوب، فيسقط الأمر، و أما النهي فلما كان حقيقته الزجر عن الوجود لا طلب الترك، يكون حكمه العقلاني هو دفع الطبيعة و الزجر عنها بتمام حقيقتها.<sup>(٢)</sup>

## ﴿ الفصل الثاني: إجتماع الأمر و النهي ﴾

قد وقع النزاع بين الأعلام في جواز اجتماع الأمر و النهي في واحد و امتناعه، ذهب بعضهم إلى الجواز مطلقاً<sup>(٣)</sup>، و بعض آخر إلى الإمتناع كذلك<sup>(٤)</sup>، و بعض آخر إلى التفصيل؛ فقال: بالجواز عقلاً و الإمتناع عرفاً.<sup>(٥)</sup>

قبل الورود في تحقيق المسألة و تبين ما هو الحق فيها، لابد من تقديم أمور:  
الأول: أن الأصوليين جعلوا عنوان البحث في المقام هو «جواز اجتماع الأمر و النهي في واحد و عدمه» و اختاره - أيضاً - بعض الأعظم رحمته<sup>(٦)</sup> مع أنهم أرادوا

(١) نهاية الدراية: ج ٢، ص ٨٣.

(٢) راجع، نهاية الأصول: ص ٢٢٢.

(٣) راجع، كفاية الأصول: ج ١، ص ٢٣٣.

(٤) راجع، كفاية الأصول: ج ١، ص ٢٣٣.

(٥) راجع، كفاية الأصول: ج ١، ص ٢٣٣.

(٦) راجع، محاضرات في أصول الفقه: ج ٤، ص ١٦٤.

بكلمة: «الواحد» المأخوذة في هذا العنوان هو الواحد الشخصي - على ما سيجيء - تحقيقه في الأمر الثاني، وهذا من الغريب جداً؛ إذ كيف يعقل أن يصير العمل الشخصي المتحقق في الخارج متعلقاً لأمر أو نهي فضلاً عن يصير متعلقاً لهما معاً و مورداً لاجتماعهما؛ وذلك، لأنَّ الخارج إنما هو ظرف سقوط التكليف لاثبوتته، ولذا غير الإمام الزَّاحِل عليه السلام عنوان البحث و جعله هكذا: «هل يجوز اجتماع الأمر والنهي على عنوانين متصادقين على واحد في الخارج، أو لا؟»<sup>(١)</sup> وأنت ترى، أنَّ هذا التَّغيير لا يخلو عن إشكال، إذ تعبير الاجتماع لا يلائم مع عنوانين، كيف، و أنَّه لاجتماع أصلاً مع تعلق الأمر بعنوان، كالصَّلاة والنَّهي بعنوان آخر كالغصب.

نعم، قد يتصادق العنوانان على واحد شخصي و يجتمعان فيه، ولكن هذا أجنبي عن اجتماع الأمر والنهي، ولعلَّ التعبير المذكور هنا يكون سهواً منه عليه السلام، كما يشهد له ما صرح عليه السلام به في الأمر الثاني من قوله: «إذ البحث في المقام إنما هو في جواز تعلق الأمر والنهي بعنوانين متصادقين على واحد»<sup>(٢)</sup>.

وكيف كان، فالحرى - على ما أفاده المحقق النَّائيني عليه السلام <sup>(٣)</sup> - أن يقال: إنَّ النزاع في المقام إنما هو في جواز تعلق الأمر والنهي بعنوانين متصادقين على واحد في الخارج وعدمه.

الأمر الثاني: أنَّ المراد من كلمة: «الواحد» المأخوذة في عنوان النزاع هو

(١) تهذيب الأصول: ج ١، ص ٢٩٨.

(٢) تهذيب الأصول: ج ١، ص ٢٩٨؛ وراجع، مناهج الوصول: ج ١، ص ١٠٩.

(٣) راجع، أجود التَّقريرات: ج ١، ص ٣٣١.

الواحد الشَّخصي، لا الجنسي و لا النوعي، إذ هو ممَّا يتصادق عليه العنوانان، فيجئ في النزاع، و إلا فالواحد الجنسي يمكن أن يصير مأموراً به باعتبار نوع، و منهيّاً عنه باعتبار نوع آخر، فجنس الحركة مأمورها باعتبار نوع، كالحركة في الصلاة، و منهي عنها باعتبار نوع آخر، كالحركة في الغصب؛ و هكذا الواحد النوعي، فيؤمر به باعتبار صنف أو فرد، و ينهى عنه باعتبار صنف أو فرد آخر.

و من هنا ظهر، ضعف ما عن المحقق الخراساني رحمته الله من: «أنّ المراد بالواحد مطلق ما كان ذا وجهين و مندرجاً تحت عنوانين بأحدهما كان مورداً للأمر، و بالآخر للنهي و إن كان كلياً مقولاً على كثيرين، كالصلوة في المغصوب، و إنّما ذكر لإخراج ما إذا تعدّد متعلّق الأمر و النهي و لم يجتمعاً و جوداً و لو جمعها واحد مفهوماً، كالسجود لله و السجود للصنم - مثلاً - لإخراج الواحد الجنسي أو النوعي، كالحركة و السكون الكليين المعنويين بالصلواتيّة و الغصبيّة» (١).

ثمّ إنّّه لا يخفى: أنّ المراد من الواحد الشَّخصي هو الواحد ذو الوجهين المندرج تحت عنوانين، فيقع فيه النزاع من حيث الجواز و الإمتناع، بخلاف الواحد الذي له وجه واحد، فإنّه خارج عن حريم النزاع، كما هو واضح.

الأمر الثالث: أنّ الحقّ هو كون النزاع في المقام كبروتياً، بمعنى: أنّ النزاع إنّما هو في جواز تعلّق الأمر و النهي بعنوانين متصادقين على واحد و امتناعه، لا في أنّ تعدّد العنوان و الوجه، هل يجدي و يوجب تعدّد المعنون، أو لا؟ و لا في أنّ كلّ واحد من الأمر و النهي، هل يسري إلى الآخر، أو لا؟ حتّى يصير نزاعاً صغروتياً؛ ضرورة،

أن مثل ذلك داخل في المبادي التصديقية لمسألة الجواز والإمتناع، وأنه يكون من براهين إثبات ما ذكر من المحمول - وهو الجواز أو الإمتناع - لما ذكر من الموضوع - وهو تعلق الأمر والنهي بعنوانين - حيث إن الجواز مبني على كون تعدد العنوان مجدياً، أو على عدم السرية وإن الإمتناع مبني على خلافه.

و عليه: فما عن المحقق الخراساني رحمته من أن الجهة المبحوثة عنها في المسألة هي أن تعدد الوجه والعنوان في الواحد، هل يوجب تعدد متعلق الأمر والنهي أو لا يوجب، فالنزاع في سرية كل من الأمر والنهي إلى متعلق الآخر وعدم سريته <sup>(١)</sup>، خلط بين المسألة ومبادئ التصديقية.

وكذلك ما عن بعض الأعظم رحمته من أنه لا يعقل أن يكون النزاع كبروتاً، بل النزاع إنما هو في الصغرى، بمعنى: أنه يقع الكلام في أن النهي المتعلق بطبيعة الغصب، هل يسري منها إلى ما تنطبق عليه طبيعة الصلاة المأمورها، أم لا <sup>(٢)</sup>؟

أضف إلى ذلك، أن سرية النهي إلى ما ينطبق عليه طبيعة الصلاة في الخارج و بالعكس، معناها: هو كون الخارج متعلقاً للأمر والنهي، وقد أشرنا مراراً، إلى أن الخارج هو ظرف سقوط التكليف لاثبوت.

## ﴿ تمايز المسألة عن مسألة النهي في العبادات ﴾

الأمر الرابع: أن هذه المسألة متميزة عن مسألة النهي في العبادات - كما

(١) راجع، كفاية الأصول: ج ١، ص ٢٣٤.

(٢) راجع، محاضرات في أصول الفقه: ج ٤، ص ١٦٤ و ١٦٥.



سياقي - تمايزاً ماهوياً، حيث إنّ الموضوع هنا - كما عرفت - عبارة عن تعلّق الأمر والنهي بعنوانين، والمحمول عبارة عن الجواز والإمتناع.

غاية الأمر: هذا المحمول ثابت للموضوع ببرهان و مبدء تصديقي خاصّ وهو السّراية و اتّحاد الجمع أو عدمها و تعدّد الجمع و غير ذلك، ولكن الموضوع هناك هو النّهي في العبادة، و المحمول هو الإفساد و عدمه، غاية الأمر: له - أيضاً - برهان خاصّ و مبدء تصديقي آخر غير ما في هذه المسألة.

و بالجملة: ليس الفرق بين المسألتين من جهة أنّ النزاع في إحداهما صفرويّ، و في الأخرى كبرويّ، كما عن بعض الأعظم <sup>(١)</sup>؛ ضرورة، أنّ النزاع في كلتا المسألتين كبرويّ، بل الفرق بينهما ماهويّ، كما عرفت آنفاً.

وقد ذكروا - أيضاً - وجوهاً آخر للفرق بين المسألتين، لا بأس بالإشارة إليها. منها: ما عن صاحب الفصول <sup>رحمته</sup> حاصله: أنّ المسألتين تتمايزان في المتعلّق، حيث إنّ الأمر و النّهي في المسألة الحاضرة يتعلّقان بطبيعتين متغايرتين بحسب الحقيقة، كالصّلاة و الغصب، بخلاف المسألة الآتية، فإنّها يتعلّقان فيها بأمرين متّحدين حقيقةً، متمايزين بمجرد الإطلاق و التقييد، كقوله: «صلّ و لاتصلّ في الدّار المغصوبة» و قد يعبر عن هذا التّمايز بالتّمايز في الموضوع، أو التّمايز من جهة المورد.

و منها: أنّ تمايز المسألتين إنّما هو في المحمول، بتقريب: أنّ المحمول في المسألة الحاضرة هو الجواز أو الإمتناع عقلاً، فتصير المسألة أصوليّة عقلية، بخلاف المحمول في المسألة الآتية، فإنّه عبارة عن دلالة النّهي على الفساد، فتكون المسألة أصوليّة لفظيّة.

و منها: أنّ هذه المسألة مندرجة في باب التّزاحم، بدعوى تراحم مصلحة الأمر مع مفسدة النّهي.

و أمّا المسألة الآتية، فهي مندرجة في باب التّعارض.

الأمر الخامس: أنّ المسألة سواء كانت بعنوان «اجتماع الأمر والنّهي في شيء واحد» كما عن القوم، أو كانت بعنوان «تعلّق الأمر والنّهي بعنوانين متصادقين على واحد» كما حقّقناه، تكون أصوليّة تقع نتيجتها في طريق استنباط الأحكام، وهو واضح.

و أمّا احتمال كون المسألة من المسائل الفقهيّة، فمندفع، بأنّه لا يبحث فيها ابتداءً عن صحّة الصّلاة و عدمها حتّى يكون مندرجة تحت المسألة الفقهيّة، كما أنّ احتمال كونها من المسائل الكلاميّة الباحثة عن أحوال المبدء و المعاد - أيضاً - مندفع، بأنّ مجرّد كون المسألة عقليّة لا يوجب اندراجها في المسألة الكلاميّة وإن أمكن إرجاعها إليها، كما لا يخفى.

وكذلك يندفع احتمال كونها من المبادي التّصديقيّة لعلم الأصول، كما عن المحقّق الثّانيّ رحمته معللاً بأنّ الضّابط في كون المسألة أصوليّة هو وقوعها في طريق الاستنباط بلا واسطة ضمّ كبرى أصوليّة، و المفروض، أنّ هذه المسألة ليست كذلك، سواء قلنا: بالإمتناع، أو قلنا: بالجواز.

أمّا على الإمتناع، فلاّنه لا يترتّب فساد العبادة إلّا بضميمة قواعد كبرى مسألة التّعارض إليه؛ إذ على هذا القول تكون المسألة من إحدى صغريات تلك الكبرى، فلا مناص في الحكم بالفساد من إعمال قواعد التّعارض و تطبيقها في المسألة.

و أمّا على القول بالجواز، فلاّنه لا يترتب صحّة العبادة - أيضاً - إلّا بضمّ قواعد كبرى مسألة التّزاحم إليه؛ إذ مقتضى هذا القول هو كون المسألة من صغريات تلك الكبرى، فيحكم بالصّحّة بعد إعمال هذه القاعدة، و أنت تعلم، أنّ هذا شأن كون المسألة من مباني مسألتَي التّعارض و التّزاحم، لا من المسائل الأصوليّة. (١)

وجه الإنّدفاع؛ ما أفاده الإمام الرّاحل رحمته حاصله: أنّ غاية ما يفيد هذا التّعليل هو أنّ البحث في هذه المسألة راجعة إلى البحث عمّا يقتضي وجود الموضوع لمسألتَي التّعارض و التّزاحم، و أنت تعلم، أنّ مجرد كون البحث محققاً لموضوع بحث آخر لا يوجب أن يكون من المباني التّصديقيّة. (٢)

وكذلك يندفع احتمال كون المسألة من المباني الأحكاميّة الباحثة عن أحوال الأحكام، كالبحث عن استلزام وجوب شيء لوجوب مقدّمته، أو استلزام الأمر بالشّيء للنّهي عن ضده، و كالبحث عن إمكان اجتماع حكّمين من الأحكام في واحد أو إمكان تعلّقهما بعنوانين متصادقين على واحد ذي وجهين أو عدم إمكانه.

وجه الإنّدفاع؛ هو أن المبادي، إمّا تصوّريّة أو تصديقيّة، و ليس ورائها مباني أخرى تسمّى بالأحكاميّة، و المفروض، أنّ المسألة لا تندرج في شيء منها. أمّا المبادي التّصوّريّة، فلاّنّ المراد بها هو تصوّر نفس الموضوع و المحمول بذاتها و ذاتيّاتها.

و أمّا المبادي التّصديقيّة، فلاّنّ المراد بها هو كونها مبدءاً للتّصديق بالنتيجة،

(١) راجع، أجود التّقريرات: ج ١، ص ٣٣٣ و ٣٣٤.

(٢) راجع، مناهج الوصول: ج ٢، ص ١١٢.

كالصغرى والكبرى في القياسات، حيث إنَّ القياس إذا أُلِّفَ منها يفيد العلم بالنتيجة، كما لا يخفى.

و من هنا، أنَّ المسألة الأصولية تكون من المبادي التصديقية لعلم الفقه؛ إذ المفروض، أنَّها تقع في كبرى القياس الواقع في طريق استنباط الأحكام، على ما عرفت. فتحصّل: أنَّ المسألة في المقام تندرج في المسألة الأصولية، لا في مبادئها الأحكامية، ولا التصديقية، ولا في المسألة الفقهية، ولا الكلامية، كما أفاده المحقّق الخراساني رحمته الله ونعم ما أفاد، حيث قال: «إنَّه حيث كان نتيجة هذه المسألة ممَّا تقع في طريق الاستنباط كانت المسألة من المسائل الأصولية، لا من مبادئ الأحكامية ولا التصديقية، ولا من المسائل الكلامية، ولا من المسائل الفرعية»<sup>(١)</sup>.

الأمر السادس: أنَّ عنوان المسألة لا يشمل على لفظي الأمر والنهي وإن كان يوهم اختصاص النزاع بما إذا كان البعث والزجر مستفادين من اللفظ، حيث إنَّها ظاهران في القول، إلّا أنَّ هذا الإيهام منشأه هي الغلبة؛ إذ الغالب هو كون اللفظ دالاً على البعث والزجر، وأنت ترى، أنَّه لا يعبأ بهذه الغلبة، بل المسألة - كما أشرنا - تكون من المسائل الأصولية العقلية؛ إذ الحاكم بالجواز والإمتناع هو العقل لا غير، فإذا لافرق بين ما إذا كان الحكمان مستفادين من أدلّة لفظية، أو أدلّة لبيّة.

نعم، هي من المسائل العقلية غير المستقلّة، كمسألة مقدّمة الواجب، ومسألة الضدّ ونحوهما.

و نتيجة ما ذكرنا في هذا الأمر، هو أنَّه لا مجال لما عن المحقّق الأردبيلي رحمته الله من

### القول بالجواز عقلاً و الإمتناع عرفاً<sup>(١)</sup>

و الوجه في منعه هو أن الأنظار العرفية مما لا يرجع إليها إلا في أصل تشخيص المفاهيم اللفظية و تعيينها من جهة الضيق و السعة، و واضح، أن النزاع في المقام يكون في الجواز و الإمتناع، و هذا ليس من مقولة تشخيص المفهوم و تعيين حدود المعنى؛ و ذلك، لرجوعه إلى مسألة السراية و عدمها، و إلى اتحاد المجمع وجوداً و تعدده، أو إلى غير ذلك مما هو الأجنبي عن مقولة اللفظ و المعنى.

هذا، و لكن تصدى المحقق الخراساني رحمته لتوجيه هذا القول بقوله: «الإمتناع عرفاً ليس بمعنى دلالة اللفظ، بل بدعوى، أن الواحد بالنظر الدقيق العقلي إثنان، و أنه بالنظر المسامحي العرفي واحد ذو وجهين، و إلا فلا يكون معنى محصلاً للإمتناع العرفي، غاية الأمر: دعوى دلالة اللفظ على عدم الوقوع بعد اختيار جواز الإجتاع، فتدبر جيداً»<sup>(٢)</sup>.

و فيه: أن الجواز و الإمتناع إنما يدوران مدار السراية و عدمها وهما - أيضاً - يدوران مدار وحدة المجمع و تعدده حقيقة، و عليه، فلا شأن للنظر المسامحي العرفي في ذلك أصلاً.

و قد يوجه هذا القول - أيضاً - بأن المتفاهم العرفي من مثل «صل» بعد ملاحظة مثل «لاتغصب» هو وجوب حصّة خاصّة من الصّلاة و هي الصّلاة غير الواقعة في الغصب، و أمّا الحصّة الواقعة فيه، فلا تكون مصداقاً للصّلاة المأمورها، بل

(١) مجمع الفائدة و البرهان في شرح إرشاد الأذهان: ج ٢، ص ١١٢.

(٢) كفاية الأصول: ج ١، ص ٢٣٧ و ٢٣٨.

تكون منهيّاً عنها فقط، فيصحّ أن يقال: بالإمتناع عرفاً، و مرجعه إلى تخصيص دليل الصّلاة بدليل حرمة الغصب، وهذا معنى استحالة الإجماع<sup>(١)</sup>.

ولكنّه مندفع، بأن هذا التوجيه خارج عن مفروض البحث في المقام؛ إذ محلّ البحث فيه هو إطلاق الأمر والنهي و شمولها للمجمع، و وقوع التعارض على تقدير وحدته وجوداً و إن كان متعدداً وجهاً و عنواناً، و وقوع التزاحم على تقدير تعدّده وجوداً - أيضاً - و أمّا بناءً على التقييد و التخصيص من الابتداء، فلا محذور فيه أصلاً؛ ضرورة، أنّ تخصيص الأمر بغير موارد النهي يوجب عدم شمول كلّ من الأمر و النهي لمورد الإجماع.

على أنّ تخصيص الأمر بغير موارد النهي - بعد إطلاق كلّ من الأمر و النهي و اندراج المجمع تحتها - ممّا لا وجه له؛ ضرورة، أنّه يجوز العكس وهو تخصيص النهي بغير موارد الأمر، فلم يخصّص الأمر بغير موارد النهي، ولا يخصّص النهي بغير موارد الأمر؟ الأمر السابع: أنّ مورد النزاع في المسألة عامّ يشمل جميع أقسام الأمر و النهي من العيني و الكفائي، و النفسي و الغيري، و التعيني و التخييري؛ و ذلك، لما تقدّم من كون النزاع في الجواز و الإمتناع، مبتنئاً على السراية و عدمها، و على وحدة المجمع و تعدّده، و هذا لافرق فيه بين أنحاء الأمر و النهي حتّى ما إذا كانا تخييريين، نظير ما إذا أمر بالصّلاة أو الصّوم تخيراً بينهما، وكذلك نهى عن التصرف في الدار و المجالسة مع الأغيار على نحو التخيير، كما أشار إليه المحقّق الخراساني رحمه الله<sup>(٢)</sup>.

(١) راجع، محاضرات في أصول الفقه: ج ٤، ص ١٨٣.

(٢) راجع، كفاية الأصول: ج ١، ص ٢٣٨.

نعم، بين الأمر التَّخْيِيرِيَّ، والنَّهْي كذالك، فرق واضح؛ حيث إنَّ مرجع التَّخْيِير في النَّهْي إلى النَّهْي عن الجمع بين الشَّيْثَيْن، فيحرم ارتكابهما معاً، بخلاف ارتكاب أحدهما وحده فلا مانع منه، و أمَّا التَّخْيِير في الأمر، فمرجعه إلى إيجاب الجامع المقتضي لكفاية إتيان واحد منهما في حصول الإمتثال و براءة ذمته، فلا يجب إتيانها معاً.

و لكن، هذا الفرق لا يوجب خروجها عن محلِّ النزاع، كما أفاده المحقِّق الإصفهاني رحمته و نعم ما أفاد. (١)

و من هنا ظهر، أنَّ ما أفاده بعض الأعاضم رحمته من عدم شمول النزاع لمثل هذا الأمر و النَّهْي، بدعوى: أنَّه لا تنافي بين إيجاب الجامع بين شيئين و حرمة الجمع بينهما، حتَّى بالنظر إلى الإمتثال؛ إذ المفروض، أنَّ المكلف قادر على امتثال كلا التَّكْلِيفَيْن، لأنَّه إذا أتى بأحدهما و ترك الآخر - كما إذا صَلَّى في الدَّار بلا مجالسة الأغيار - فامتثل كليهما بحيث يصدق أنَّه أتى بالجامع و ترك الجمع (٢).

خال عن السَّدَاد؛ ضرورة، أنَّ الفرض المذكور خارج عمَّا فرض في النزاع من اجتماع الإيجاب و التَّحْرِيم في واحد، أو تعلُّقهما بعنوانين متصادقين على واحد، حيث إنَّه لو صَلَّى في الدَّار بلا مجالسة الأغيار لم يخالف النَّهْي التَّخْيِيرِيَّ حتَّى يلزم الإجماع، فلا اجتماع هنا حينئذٍ أصلاً، كما لا يخفى.

فتحصَّل: أنَّ النزاع يعمُّ جميع الأنواع حتَّى الإيجاب و التَّحْرِيم التَّخْيِيرِيَيْن،

(١) راجع، نهاية الدراية: ج ٢، ص ٨٦.

(٢) راجع، محاضرات في أصول الفقه: ج ٤، ص ١٨٨.

فلا وجه لاستثناء ذلك، كما عن بعض الأعاضل رحمهم الله.

الأمر الثامن: أن النزاع في المسألة مبني على القول بتعلق الأحكام بالطبائع؛ وذلك، لما عرفت في مبحث الترتب، وفي فصل تعلق الأحكام بالطبائع، بما لا مزيد عليه، من أن الأحكام بأسرها، إنما تتعلق بنفس الطبائع والعناوين الكلية، كالصوم والصلاة والحج، دون الأفراد، حيث إن الفرد الخارجي الصادر من المكلف يكون ظرف سقوط التكليف، لا ظرف تعلقه وثبوته.

وعليه: فيندفع ما في المقام من توهمين - كما أشار إليهما المحقق الخراساني رحمهما الله - أحدهما: توهم أن ابتناء النزاع على القول بالطبائع، إنما هو لأجل أن القول بتعلق الأحكام بالأفراد لا يقتضي إلا الإمتناع، حيث إنه يلزم على هذا تعلق الحكمين بواحد شخصي، وهذا مستحيل بغير علم.

ثانيهما: توهم التفصيل في المسألة بين القول بالجواز، فهو مبني على القول بالطبائع لتعدد متعلق الأمر والنهي ذاتاً وإن اتحداً وجوداً، وبين القول بالإمتناع، فهو مبني على القول بالأفراد، لاتحاد متعلقهما شخصاً خارجاً وكونه فرداً واحداً.

وجه الإندفاع؛ هو ما عرفت من عدم معقولية تعلق الأحكام بالأفراد رأساً حتى بالنسبة إلى حكم واحد، وبعبارة أخرى: إن خروج القول بتعلق الأحكام بالأفراد عن مورد النزاع في المسألة، إنما هو لأجل ما ذكرنا من بطلان هذا القول رأساً، لا ما ذكره المتوهم من لزوم تعلق الحكمين بواحد شخصي حتى يتخيل إمكان تعلق حكم واحد بالفرد؛ إذ عرفت: أن المناط في بطلان هذا القول هو أن الخارج ليس ظرفاً لثبوت التكليف، بل إنما هو ظرف لسقوطه، وأنت ترى، أن هذا المناط



موجود في تعلق حكم واحد على الفرد، أيضاً.

و بالجملة: أنَّ الممتنع هو أصل تعلق الحكم بالفرد ولو كان حكماً واحداً، لا خصوص اجتماع الحكمين بعد الفراغ عن إمكان تعلقه به، كما هو ظاهر عبارة المتوهم المذكور في كلام المحقق الخراساني رحمته.

وقد ظهر - أيضاً - بما ذكرنا: أنه لا حاجة إلى ما تجشم به المحقق الخراساني رحمته من دفع التوهمين، حاصله: أنَّ تعدد الوجه إن كان يجدي لكان يجدي ولو على القول بالأفراد، فإنَّ الموجود الخارجي على هذا، يكون فرداً لكل من الطَّبعين، فهو مجمع لفردين موجودين بوجود واحد، وإلا فلا يجدي أصلاً حتَّى على القول بالطَّباع، فكما أنَّ وحدة الصَّلَاتِيَّة والغصبيَّة في مثل «الصَّلَاة في الدَّار المغصوبة» وجوداً، لا يقدح بتعددتها، كذلك وحدة ما وقع في الخارج من خصوصيات الصَّلَاة فيها وجوداً، فإنه - أيضاً - لا يقدح بكونه فرداً للصَّلَاة وفرداً للغصب. <sup>(١)</sup>

وجه الظهور، هو ما عرفت: من عدم إمكان تعلق التكليف بالأفراد رأساً، للزوم طلب تحصيل الحاصل، فإذا لا يصل الدور إلى ما أشار إليه من أنَّ تعدد الوجه إن كان يجدي يجوز الاجتماع حتَّى على القول بالأفراد، وإلا فلا يجوز حتَّى على القول بالطَّباع.

فتحصَّل: أنَّ النزاع في الجواز والإمتناع في المسألة مبنيٌّ على ما هو الحق من تعلق الأحكام بالطَّباع، و أنَّ تعلق الأحكام بالأفراد والمصاديق الخارجية غير معقول رأساً.

ثم إنه قديتوهم أن النزاع في هذه المسألة الأصولية مبني على النزاع المعروف في المسألة الفلسفية، وهو أن الأصل، هل هو الوجود أو الماهية؟ بدعوى، أنه لوقلنا: بأصالة الوجود، فالاجتماع ممتنع؛ إذ على هذا القول لأثر للماهية في الخارج، بل الأثر إنما يترتب على الوجود، وحيث إنه واحد في مورد الاجتماع يستحيل كونه مأموراً به ومنهياً عنه معاً.

و أما لوقلنا: بأصالة الماهية، فالاجتماع جائز؛ إذ على هذا القول يترتب الأثر على الماهية في الخارج، و المفروض، أنها متعددة في مورد الاجتماع، فلا يلزم حينئذٍ ما تقدم من الاستحالة.

و فيه: أولاً: أن الوجود - أيضاً - متعدد باعتبار تعدد مراتبه من الشدة و الضعف، و عليه، فلا يلزم المحال من القول بالجواز حتى على القول بأصالة الوجود. و ثانياً: أنه لو فرض وحدة الوجود لكانت الماهية - أيضاً - واحدة؛ وذلك، لما ثبت في محله، من أن الماهية حد للوجود، و مقتضاه استحالة تعدد الحد مع وحدة المحدود، كما هو واضح.

و عليه: فيلزم المحال حتى على القول بأصالة الماهية. و بالجملة: لا وجه للتفصيل بين القولين، بل كلاهما على السواء في الجواز، أو الإمتناع.

الأمر التاسع: لإشكال و لا كلام في عدم اعتبار قيد المندوحة؛ بناءً على كون النزاع صغرياً، و هو أن تعدد الوجه مجد، أو لا؛ و ذلك، لأنه لو كان مجدياً رافعاً لقائلة اجتماع الضدين، لجاز الأمر و النهي معاً، بلافرق بين أن يكون هناك مندوحة،

أم لا، و أمّا لو لم يكن مجدياً في رفع الغائلة لم يميز الإجتاع بلا فرق - أيضاً - بين وجود المندوحة و عدمها، إنّما الإشكال فيه؛ بناءً على كون النزاع كبروتاً و هو هل يجوز تعلّق الأمر و النهي لعنوانين متصادقين على شيء واحد، أو لا؟

فقد يقال: باعتبار المندوحة، نظراً إلى أنّها لو لم تعتبر للزم التّكليف بالمحال لاستحالة انبعاث شخص واحد و انزجاره في زمان واحد بالنسبة إلى فعل واحد و عدم قدرته على ذلك.

و فيه: أنّ هذا إنّما يتمّ في ما إذا كانت الخطابات الشرعيّة و الأحكام الإلهيّة جزئيّة شخصيّة، أو كليّة قانونيّة منحلّة بعدد الأشخاص المكلفين، فإنّ الشخص المبتلى بالأمر و النهي في واقعة واحدة شخصيّة يلزم أن يكون مكلفاً بالمحال، بل يلزم أن يكون نفس التّكليف محالاً *لأنّ تكليفه عليه السلام*


و لكن قد مضى، أنّ الأحكام و الخطابات الشرعيّة كليّة قانونيّة غير منحلّة إلى خطابات شخصيّة و أحكام جزئيّة، و تلك الأحكام و الخطابات، إنّما تتعلّق بالعناوين، كالغصب و الصّلاة في مورد البحث، و تكون فعليّة بالنسبة إلى عامّة المكلفين حتّى العجزة و الجهلة.

غاية الأمر: ورد العفو و رفع العقوبة بالنسبة إليهم، و عليه، فلاحاجة إلى اعتبار قيد المندوحة؛ إذ لا خطاب لكلّ واحد واحد حتّى يكون بعثه نحو الصّلاة، و زجره عن الغصب عند عدم المندوحة و القدرة على إتيان الصّلاة في غير الدّار المغصوبة تكليفاً بالمحال، أو تكليفاً محالاً.

و إن شئت، فقل: إنّ ملاك صحّة الحكم القانونيّ و حسنه، ليس قدرة جميع

المكلفين، بل يكفي كون بعضهم قادرين، فيصح حينئذ الأمر والنهي القانوني، ففي مثل مورد الكلام وهو الصلاة والغضب، حيث إن كثيراً من المصلين يقدرّون على فعل الصلاة بلاغضب، فلأمانع هنا من الأمر والنهي القانوني.

فتحصل: أنه يصحّ ويحسن تعلّق الأمر والنهي لعنوانين بنحو التعلّق القانوني بلاعتبار قيد المندوحة، ولا يلزم من ذلك محذور أصلاً، لا التّكليف بالمحال، ولا التّكليف بالمحال.

نعم، إنّما يلزم ذلك لو كان بين العنوانين المتعلّقين للأمر والنهي تلازم بحيث لا ينفكّان أصلاً؛ ضرورة، أنّ في هذا المورد لا يمكن تعلّق الأمر والنهي معاً بهما، بل لامناس، إمّا من الإلزام بترجيح أحدهما على الآخر لو كان مرجّحاً، أو من الإلزام بالتّخيير بينهما لو لم يكن مرجّحاً.  *مركز تحقيق فقه وعلوم اسلامی*

الأمر العاشر: قديظهر من المحقّق الخراساني رحمته الله أنّ النزاع في المسألة متوقّف على إحراز المناط في متعلّق الأمر والنهي، من المصلحة والمفسدة مطلقاً حتّى في مورد التّصادق والإجتماع كي يحكم على الجواز بكونه فعلاً محكوماً بالحكمين، وعلى الإمتناع بكونه محكوماً بأقوى المناطين لو كان أحدهما أقوى، أو محكوماً بحكم آخر غير الحكمين لو لم يكن أقوى في البين، ولو لا الإحراز المذكور، فلا تكون المسألة من باب الإجتماع؛ إذ ليس مورد الإجتماع حينئذٍ محكوماً، إلّا بحكم واحد منها لو كان ذا مناط، وإلّا فيحكم بحكم آخر، قيل: بالجواز أو الإمتناع. <sup>(١)</sup>

وفيه: أنّ التّوقف المذكور ممّا لا مجال له في النزاع، سواء كان صفريّاً، أم كبرويّاً.

أما الصغروي، فلوضوح عدم دخل اشتغال المتعلق على المناط فيما هو المهم، من لزوم المحال و غائلة اجتماع الضدين و عدم لزومه؛ لدوران ذلك على إجداء تعدد الوجه و العنوان، و أنه يوجب تعدد المعنون و ذي الوجه و عدم إجدائه و أنه لا يوجب تعدده، فالبحت الصغروي في المسألة إنما يكون من هذه الحيشية، و أنت ترى، أنه لا يتوقف على إحراز المصلحة و المفسدة في المتعلق.

و أما الكبروي، فلأن النزاع على هذا، إنما يكون في الإمكان و الإمتناع، و أنه هل يحكم بجواز تعلق الأمر و النهي لعنوانين متصادقين على واحد ذي وجهين، أو يحكم بامتناعه، فأى دخل لإحراز المناط من المصلحة و المفسدة في هذا الموقف.

ثم إن الإمام الزاحل رحمته قد تصدى لتوجيه كلام المحقق الخراساني رحمته بأنه لعل أراد من مجموع الأمر الثامن و التاسع إبداء الفرق بين مسألة الاجتماع، و مسألة التعارض، دفعاً لإشكال ربما يورد على المقام.

محصل الإشكال: أن القوم مثلوا لمسألة الاجتماع، بالعامتين من وجه، كالصلاة والغصب، فاختار جماعة منهم، الجواز ثم هؤلاء القائلين بالجواز لما وصلوا إلى مسألة التعارض أدرجوا العامتين من وجه في بابه، فقالوا: بتعارضهما في المجمع و مادة الاجتماع من دون أن يشير أحد منهم إلى جواز الجمع بينهما و أنه يصح اجتماع الأمر و النهي، كما قالوا و صرحوا بذلك في مسألة الاجتماع، فتصدى رحمته لدفع هذا الإشكال بالفرق بين البابين، بأن إندراج العامتين من وجه في باب الاجتماع مشروط بإحراز المناطين (مناط الأمر و النهي) حتى في المجمع و مادة الاجتماع، بخلاف اندراجهما في باب التعارض، فإنه غير مشروط بإحراز المناطين، و قد أشار رحمته إلى هذا الدفع في موضعين من كلامه.

أما الأول: فهو قوله في الأمر الثامن: «فالروايتان الدالتان على الحكمين متعارضتان إذا أحرز المناط من قبيل الثاني (و هو ما إذا لم يكن للمتعلقين مناط مطلقاً) فلا بد من عمل المعارضة حينئذٍ بينهما من الترجيح والتخير، وإلا فلا تعارض في البين، بل كان من باب التزاحم بين المقتضيين، فربما كان الترجيح مع ما هو أضعف دليلاً لكونه أقوى مناطاً، فلا مجال لملاحظة مرجحات الروايات أصلاً، بل لابد من مرجحات المقتضيات المتزاحمات»<sup>(١)</sup>.

أما الثاني: فهو قوله في ذيل الأمر التاسع: «فتلخص، أنه كلما كانت هناك دلالة على ثبوت المقتضي في الحكمين، كانت من مسألة الاجتماع، وكلما لم يكن هناك دلالة عليه، فهو من باب التعارض مطلقاً»<sup>(٢)</sup>.

هذا، ولكن الإنصاف - على ما أفاده الإمام الرضا عليه السلام<sup>(٣)</sup> - أن الفرق بين البابين ليس من الجهة المذكورة، بل إنما هو من جهة كون أصل التعارض بين الدليلين أمراً عرفياً تشخيصه موكول بنظره؛ ولذا لا تندرج موارد الجمع العرفي تحت باب التعارض، كالعالم والخاص، والمطلق والمقيد، وجميع موارد الظاهر والأظهر، أو الظاهر والنص، وهذا بخلاف باب الاجتماع، فلا يرى العرف هنا تعارضاً أصلاً، لكون الأمر متعلقاً بعنوان، والنهي متعلقاً بعنوان آخر، لا يرتبط أحدهما بالآخر، وذلك نظير: «صل» و «لا تنصب» حيث إن العرف لا يرى التعارض بينهما جداً، بل المحاكم

(١) كفاية الأصول: ج ١، ص ٢٤٢.

(٢) كفاية الأصول: ج ١، ص ٢٤٥ و ٢٤٦.

(٣) راجع، تهذيب الأصول: ج ١، ص ٣٠٣.

هنا هو العقل لا غير، و الأساس هي السّراية و عدمها، و أنّه هل يجدي تعدّد الوجه أو لا يجدي؟ و هذا كلّه لا يتوقّف على إحراز المناطين و عدمه.

و بالجملة: فالمسألة هنا أصوليّة عقليّة، و أمّا مسألة التعارض، فحيث إنّ الموضوع فيها هو الخبران المتعارضان المختلفان تكون مسألة عرفيّة من جهة تشخيص الاختلاف و عدمه و من ناحية طرق الجمع.

و نتيجة ذلك كلّه، هو أنّ التعارض و عدمه لا يدور مدار إحراز المناطين و عدمه، كما التزم به المحقّق الخراساني رحمته الله ألا ترى، أنّ مثل فمثل «صلّ» و «لا تغصب» غير متعارضين عرفاً و لو لم يحرز المناطان، بخلاف قولنا: «أكرم كلّ عالم» و «لا تكرم الفساق» فإنّها متعارضان عرفاً و لو أحرز المناطان.

و لك أن تقول: إنّ التعارض هو التّنافي و التّكاذب في مقام الإثبات و هو المطاردة و الممانعة في موقف الجعل و التشريع على وجه المناقضة، أو المضادة. و من المعلوم: انتفاء ذلك كلّه في باب اجتماع الأمر و النّهي.

الأمر الحادي عشر: أنّه لا خلاف و لا كلام في عدم جريان النزاع في الأمر و النّهي المتعلّقين بعنوانين متباينين غير متصادقين على شيء واحد، و لا في المتعلّقين بعنوانين متساويين، و لا في الأعمّ و الأخصّ المطلقين، و إنّما يجري النزاع في العامّين من وجه، كالصلّاة و الغصب مطلقاً، سواء كانت نسبة العموم من وجه بين نفس الفعلين، أم كانت بين الموضوعين، و سواء كانت النسبة بين العناوين المتولّدة من الفعل الصادر عن المكلف، أم لم تكن كذلك، و سواء كان التّركيب بين الفعلين انضماميّاً، أم كان اتّحاديّاً.

هذا، و لكن قد فصل المحقق النائيني رحمته في تلك الموارد الثلاثة :

أما المورد الأول، فقال ما حاصله: إنَّ جريان النَّزاع في العامين من وجه متوقَّف على أن تكون النسبة واقعةً بين الفعلين و المتعلِّقين للأمر و النهي، كالصَّلَاة و الغصب؛ و ذلك، لكون التَّركيب بينهما انضمامياً، و مقتضى ذلك هو التَّزاحم و الدَّخول في باب الإجماع.

و أمَّا إذا كانت واقعة بين الموضوعين، كقولنا: «أكرم العالم» و «لا تكرم الفاسق» فهي خارجة عن حريم النَّزاع و داخلية في باب التَّعارض، لكون التَّركيب بينهما اتِّحادياً، و مقتضى ذلك هو التَّعارض لتعلُّق الأمر بعين ما تعلَّق به النهي.<sup>(١)</sup>

أما المورد الثاني: فحصل كلامه، أنَّه لو كان للفعل عنوانان توليديَّان و كانت النسبة بينهما عموماً من وجه - نظرياً إذا قال: «أكرم العالم، و لا تكرم الفاسق» فقام لهما تكريماً بالنسبة إليهما، فيتولَّد من هذا القيام تكريمان - فهو خارج عن حريم النَّزاع؛ ضرورة، أنَّ التَّركيب هنا و إن كان انضمامياً، إلَّا أنَّ الأمر و النهي قد تعلَّقا بشيء واحد و هو القيام، و لا ريب: أنَّه من جهة كونه إكراماً للعالم مأموريه، و من جهة كونه إكراماً للفاسق منهياً عنه، و لامناص من إندراج مثل هذا المورد تحت باب التَّعارض.<sup>(٢)</sup>

أما المورد الثالث: فلخص ما أفاده فيه، هو أنَّ مجرد كون النسبة بين الفعلين عموماً من وجه، لا يكفي في الحكم بالجواز ما لم يكن التَّركيب بينهما على وجه

(١) راجع، فوائد الأصول: ج ١، ص ٤١١.

(٢) راجع، فوائد الأصول: ج ١، ص ٤١١.



الإنضمام، وإلا فربما تكون النسبة كذلك مع كون التركيب اتحادياً، نظير قوله: «إشرب الماء، ولا تغصب» فإن التركيب في مورد الإجتاع وهو شرب الماء المغصوب يكون على وجه الاتحاد؛ إذ الفرد من الماء الذي يشربه، مصداق لكل من الشرب والغصب، ويكون نفس شرب الماء غصباً فيشترط متعلق الأمر والنهي، وإذا لامناص في مثل ذلك من إعمال قواعد التعارض.<sup>(١)</sup>

هذا، ولكن هذه التفاصيل مما لا يرجع إلى محصل، والسرفيه - على ما أفاده الإمام الزاحل رحمه الله<sup>(٢)</sup> - أن التركيب إنما يكون ويتحقق في الخارج، سواء كان انضمامياً، أو اتحادياً؛ وقد عرفت مراراً: أن الأحكام تتعلق بالطبائع والعناوين، لا بالمصاديق والأفراد الخارجية. وعلية: فلا تتوقف مسألة الإجتاع على انضمامية التركيب وعدم كونه اتحادياً، بل يمكن القول بالجواز حتى في ما لو كان التركيب الخارجي اتحادياً، أو القول بالإمتناع حتى في ما لو كان التركيب انضمامياً.

ومن هنا يظهر، أن النزاع يجري في ما إذا كانت نسبة العموم والخصوص من وجه بين الموضوعين - أيضاً - كقوله: «أكرم العالم» و «لا تكرم الفاسق» وكذلك يجري في الأفعال التوليدية، فلا فرق بين أن يقال: «أكرم زيدا» و «لا تكرم عمرواً» وبين أن يقال: «قم لزيد» و «لا تقم لعمرو» حيث إن في كلا المثالين يختلف العنوانان قد تعلق الأمر بأحدهما، والنهي بالآخر، فالقول بالفرق بين كون المتعلق سبباً، وبين كونه

(١) راجع، فوائد الأصول: ج ١، ص ٤١٢.

(٢) راجع، تهذيب الأصول: ج ١، ص ٣١٠.

مُسَبَّباً مِمَّا لَا وَجْهَ لَهُ، مضافاً إلى أَنَّ رجوع الأمر بالمسبب و هو التعظيم و التَّكْرِيم - مثلاً - إلى السَّبَب و هو القيام - مثلاً - مبْتَنٍ على تَخَيُّلِ أَنَّ المسبب غير مقدور، لا يصلح لأن يتعلَّق به الأمر، و هو كما ترى؛ إذ المقدور بالواسطة مقدور - أيضاً - فالمسبب هنا مقدور بمقدورية سببه.

الأمر الثاني عشر: هل القول بجواز الإجماع يستلزم القول بصحة الصلاة،

أولاً؟

قد يقال: بعدم الإلتزام معللاً بأنَّ المعيار في صحة العبادة و بطلانها هو اتِّحاد المأمور به مع المنهي عنه في المصداق، و عدم اتِّحادهما فيه، ففي مثل الصلاة في الدَّار المغصوبة لو كانت الخصوصية الصلاةية عين الخصوصية الغصبية، بحيث يكون التَّركيب بينهما اتِّحادياً لحكم بطلان الصلاة و إن قلنا: بجواز الإجماع؛ و ذلك، لاستحالة التَّقَرُّب بعمل يكون مبعداً.

و أمَّا لو كانت الخصوصية الصلاةية غير الخصوصية الغصبية، بحيث يكون التَّركيب بينهما انضمامياً لحكم بصحة الصلاة و إن قلنا: بعدم جواز الإجماع؛ و الوجه فيه، حصول التَّقَرُّب بتلك الجهة المحبوبة التي ليست فيها جهة قبح و بُعْد أصلاً. نعم، تحصل المقارنة بين الجهتين حسب الفرض، إلَّا أنَّ هذا المقدار لا يكون قادحاً بعبادية العمل وجهة مقرَّبته.

هذا إذا كان المكلف عالماً بالغصبية أو بطلان الصلاة، و كذا جاهلاً مقصراً و أمَّا إذا كان جاهلاً قاصراً، يحكم بصحة العمل حتَّى في فرض التَّركيب الإجماعي، كما لا يخفى.

هذا، ولكن الصواب هو الإستلزام ولو كانت الخصوصية المأمور بها عين الخصوصية المنهي عنها، خارجاً ومصادقاً؛ ضرورة، أنه لا مانع من كون العمل الواحد مقرباً من جهة مقربة وإن كان مبعداً من جهة أخرى مبعدة، فالحركة الصلاتية وإن كانت عين الحركة الغصبية في الخارج، لكن لاغرو في أن تكون مقربة بما هي صلاة، ومبعدة بما هي غصب، وسيجيء تحقيق ذلك في تحرير المختار وتشديد أركانه، إن شاء الله.

ثم إن المحقق النائيني قدّم اختار المغايرة بين الخصوصية الصلاتية والخصوصية الغصبية، فقال ما هذه عبارته: «كما أن الصلاة مغايرة بالحقيقة والهوية للغصب، فكذا الحركة الصلاتية مغايرة للحركة الغصبية بعين مغايرة الصلاة والغصب، فيكون في المجمع حركتان؛ حركة صلاتية وحركة غصبية» (١).

وقد أثبت ذلك في ضمن أمور نذكرها ملخصاً:

الأول: أن الصلاة مندرجة في مقولة الوضع بالنظر إلى كونها عبارة عن الهيئة أو الهيئات المتلاصقة، وأما الغصب، فهو مندرج تحت مقولة «الأيّن».

الثاني: قد ثبت في محله، أن المقولات متباينات تؤخذ بشرط لا، بعضها مع بعض.

الثالث: قد ثبت - أيضاً - في محله، أن المقولات بسائط بحيث يكون مابه الإشتراك فيها عين مابه الإمتياز.

الرابع: أن الحركة في كلّ مقولة هو عين تلك المقولة، لا هي بمنزلة الجنس

للمقولات حتى يلزم التركيب فيها، وأن ما به الإشتراك فيها غير ما به الإمتياز ولا هي - أيضاً - من الأعراض المستقلة حتى يلزم قيام عرض بعرض.<sup>(١)</sup>

و لا يخفى: أن نتيجة هذه الأمور الخمسة إثبات المغايرة بين الخصوصيتين (الصلاتية و الغصبية) و أن التركيب بينهما في المجمع يكون انضمامياً، لا اتحادياً، و أنه لا إشكال حينئذٍ في اجتماع الأمر و النهي.

و فيه: أولاً: أن الصلاة لا تندرج تحت مقولة من المقولات، و لا تكون من الماهيات المتأصلة، نظير الجواهر أو الأعراض، لكونها ماهية اختراعية شرعية مؤلفة من عدة أمور مختلفة و هي الأقوال و الأفعال الباطنية و الظاهرية.

و ثانياً: لو سلم ذلك، لما كانت الصلاة مندرجة تحت مقولة الوضع مطلقاً؛ و ذلك، لأنه **تَبَيَّنَ** صرح بأن ما هو المندرج تحت تلك المقولة إنما هي أفعال الصلاة لانفسها<sup>(٢)</sup>، مع ما فيه من الضعف؛ إذ الأفعال يشمل مثل الركوع و هو عنده **تَبَيَّنَ** عبارة عن الفعل الصادر عن المكلف و هو الهوى و الحركة من الإستقامة إلى الانحناء، و هذه الحركة إنما هي حركة أينية و انتقال في الأين - بناءً على أن يكون الحركة في كل مقولة عين تلك المقولة - و عليه، فما معنى اندراج الأفعال تحت مقولة الوضع.

و ثالثاً: أن الغصب - أيضاً - كالصلاة لا يعد من المقولات رأساً؛ و ذلك، لأن الغصب ليس معناه الكون في المكان المغصوب، بل هو الإستيلاء على مال الغير عدواناً، و أنت ترى، أن هذا - نظير الملكية و الزوجية و غيرها - من الأمور

(١) راجع، فوائد الأصول: ج ١ و ٢، ص ٤٢٦ و ٤٢٧؛ و أجود التقريرات: ج ١، ص ٣٤٧.

(٢) راجع، فوائد الأصول: ج ١ و ٢، ص ٤٢٥.

الإعتبارية العقلانية ذوات الآثار في دائرة العرف و الشرع.

و رابعاً: لو سلم ذلك، فليس الكون في المكان من مقولة الأين، كما لا يكون مجرد الكون في الزمان من مقولة «متى» بل المقولة هي الهيئة المحاصلة من كون الشيء في المكان و الزمان.

و خامساً: لو سلم أن الكون في المكان هو من مقولة الأين، و أن كون الغصب هو ذلك الكون، لكن الغصب ليس هو الكون في المكان فقط كي ينتج اندراجه تحت مقولة الأين؛ ضرورة، أنه يعتبر فيه أن يكون المكان مال الغير، و الكون فيه جوراً و عدواناً.

و النتيجة: أن مقولة الأين ليست تمام ماهية الغصب، بل تكون جزء ماهيته، فإذا لاجمال لاندراجه في تلك المقولة.

و سادساً: أن جواز الإجتماع لا يتوقف على أن يكون التركيب انضمامياً، بل يجوز و يصح العبادة و لو كان التركيب اتحادياً، كما أشرنا إليه، و سيجيء تحقيقه و تنقيحه، إن شاء الله.

## ﴿ ثمة مسألة إجتماع الأمر و النهي ﴾

الأمر الثالث عشر: في بيان ثمة مسألة الإجتماع.

لإشكال في سقوط الأمر و حصول الإمتثال بإتيان الجمع بداعي الأمر؛ بناءً على القول بجواز الإجتماع مطلقاً حتى في العبادة و إن كان بالنسبة إلى النهي معصية

- أيضاً - كما عن المحقق الخراساني رحمته الله <sup>(١)</sup>، وأما بناءً على القول بالإمتناع، ففي صورة ترجيح جانب الأمر، لا إشكال - أيضاً - في صحة الصلاة في الدار المغصوبة و سقوط أمرها؛ إذ على هذا يقيد إطلاق نهي الغصب بغير مورد الصلاة.

نعم، هذا يتم على تقدير عدم المندوحة لدوران الأمر حينئذ بين الصلاة و الغصب، و المفروض، ترجيح جانب الصلاة و تقديم الأمر بها على النهي عن الغصب، و أما على تقدير وجود المندوحة و عدم انحصار الصلاة في الدار المغصوبة، فإنه لا وجه لتقييد نهي الغصب بغير مورد الأمر، لعدم الدوران بينهما، بل يعكس الأمر، بمعنى: أنه لا بد حينئذ من تقييد الأمر بغير مورد النهي جمعاً بين الحقيين و الغرضين، كما أشار إليه الإمام الراحل رحمته الله <sup>(٢)</sup>.

هذا في صورة ترجيح جانب الأمر، و أما في صورة ترجيح جانب النهي، فلا يسقط الأمر و لا يحصل الإمتثال بإتيان الصلاة في الدار المغصوبة، بل لا إشكال في بطلانها مع العلم و الإلتفات إلى الحرمة؛ و ذلك، لعدم التمكن حينئذ من قصد القرية، مضافاً إلى عدم صلوح العمل لها، و يلحق بالعلم - أيضاً - الجهل التقصيري؛ إذ قصد القرية حينئذ و إن كان ممكناً، إلا أن العمل لا يصلح للقرية، كما هو واضح <sup>(٣)</sup>.

و أما الجهل القصورى، فيحكم فيه ببطلان الصلاة في ما إذا كان الإمتناع لأجل لزوم التكليف المحال و بصحتها في ما إذا كان الإمتناع لأجل التكليف بالمحال،

(١) راجع، كفاية الأصول: ج ١، ص ٢٤٦.

(٢) راجع، تهذيب الأصول: ج ١، ص ٣٠٧.

(٣) راجع، كفاية الأصول: ج ١، ص ٢٤٦.

أما بطلان الصلّاة في الفرض المذكور، فلأنّ المفروض أنّ متعلّق الأمر هو عين متعلّق النهي، و واضح، أنّ الشّيء الواحد لا يكون واجداً للملاكين، بل لابدّ من الإقتصار على ملاك واحد و هو في مورد ترجيح جانب النهي - على ما هو مفروض الكلام - ليس إلّا ملاك النهي و مفسدته التّامة، و عليه، فلامناص من الحكم ببطلان الصلّاة لكونها فاقدةً للملاك و المصلحة التّامة بلادخل للعلم و الجهل أصلاً.

و بالجملة: حيث إنّ الصلّاة حسب الفرض فاقدة للملاك، فلا تصحّ قطعاً، نظراً إلى أنّ العبادة و إن يمكن تصحيحها بلاخطاب مع اشتغالها للملاك، ولكن لا يمكن تصحيحها بلاملاك، كما لا يخفى.

أما صحّة الصلّاة في فرض كون الإمتناع لأجل لزوم التّكليف بالمحال، فلأنّ الصلّاة حينئذٍ و إن كانت فاقدة للخطاب، لكنّها واجدة للملاك؛ إذ عليه يكون متعلّق الأمر و الحيثية الواجدة للمصلحة و هو عنوان الصلّاة غير متعلّق النهي و الحيثية الواجدة للمفسدة و هو عنوان الغصب، و قد قلنا مراراً: إنّ عباديّة العبادة منوطة بتحقيق أمرين :

أحدهما: الصّلوح للتعبّد.

ثانيهما: قصد القرية.

و أمّا الأمر و قصد امتثاله، فليس بلازم على ما قرّر في مسألة الترتّب في الضّدين المتزاحمين.

و من المعلوم: أنّ الصلّاة في الدّار المغصوبة عند الجهل القصورى - بعد فرض كون الإمتناع لأجل التّكليف بالمحال - واجدة للمصلحة التّامة.

غاية الأمر: حيث إنها تكون مزاحمة بملاك آخر أتمّ و هي مفسدة الغصب فانتفى الأمر بها، وسقط خطاها من دون أن ينتفى ويسقط ملاكها فهي صالحة للتعبّد والمكلف لكونه جاهلاً بالحرمة قصوراً، قاصد للتقرب فتكون صحيحة.

فتحصل: أنّ في فرض ابتناء الإمتناع على التكليف المحال، تبطل الصّلاة مطلقاً في جميع الحالات حتّى الجهل القصورى؛ وأمّا في فرض ابتناؤه على التكليف بالمحال، فيفصل بين العلم والجهل التقصيري، فيحكم ببطلان الصّلاة فيها - لما مرّ من سقوط الملاك والخطاب معاً - وبين الجهل القصورى، فيحكم بصحتها فيه لأجل اشتغالها حينئذٍ على المصلحة والإتيان بها مع قصد القربة.

و عليه: فلامجال لما عن المحقق الخراساني رحمته الله من إطلاق الأمر بالصّحة في فرض عدم الإلتفات إلى الحرمة قصوراً، مع أنّه رحمته الله قائل بالإمتناع لأجل التكليف المحال. (١)

إذا عرفت تلك الأمور، فاعلم، أنّ المسألة - كما أشرنا سابقاً - ذات أقوال ثلاثة :

أحدها: الجواز مطلقاً.

ثانيها: الإمتناع مطلقاً.

ثالثها: التفصيل بين مقام الجعل والتّشريع، فيحكم العقل فيه بالجواز، وبين مقام الإطاعة والإمتثال، فيحكم العرف فيه بالإمتناع، والمختار هو القول الثالث. و الوجه فيه: أمّا بالنسبة إلى مقام الجعل، فعمدة الدّليل على الجواز فيه،



ما عرفت في الأمر الثامن من الأمور المتقدمة، محصله: أن الأحكام بأسرها متعلقة بالطبائع منفكة عن كافة الوجودات الخارجيّة و الذهنية و معرّة عن قاطبة العوارض و اللّواحق.

و إن شئت، فقل: إنّ الطّبيعة متعلّقة للحكم لا بما هي موجودة في الذّهن، أو الخارج، بل بما هي هي، لأنّها باعتبار قيد وجودها في الذّهن غير منطبقة على الخارج، بل تكون كليّاً عقليّاً موطنه العقل، و معه يمتنع امتثال الأمر بها، كما هو واضح، و باعتبار قيد وجودها في الخارج، فالأمر بها طلب تحصيل الحاصل، فلامناص إذاً عن تعلّق الحكم بنفس الطّبيعة المهملة، نظراً إلى ما مرّ مراراً من أن الحكم يدور مدار الغرض ثبوتاً و سقوطاً، حدوثاً و بقاءً و الغرض قائم بالطّبيعة لو حصلت و تحقّقت في الخارج، فيأمر المولى بها و يحكم عليها حتّى ينبعث العبد إليها، فيمثّلها و يحصّلها في الخارج لاستيفاء ما فيها من الغرض.

و نتيجة ذلك كلّ، هو أنّه لا محذور في مثل خطاب «صلّ و لاتغصب» مطلقاً، لا التّكليف المحال و لا التّكليف بالمحال، لورود الأمر و الوجوب على عنوان، و النّهي و الحرمة على عنوان آخر، فلا يجتمعان أصلاً.

نعم، العمل الخارجيّ و الفعل الصّادر عن المكلف و إن كان مجمّعاً لعنوانين و هما متّحدان فيه كمال الإتحاد، إلّا ليس مجمّعاً لحكمين، كيف، و أنّ الخارج - كما قلنا - غير مرّة - يكون ظرفاً لسقوط الحكم لا ثبوته.

و من هنا ظهر، ضعف القول بالإمتناع و ما يقام عليه من الدّليل، وجه الظّهور، هو أنّ العمدة في أدلّة الإمتناع ما تعرّض به المحقّق الخراساني رحمه الله مرتّباً على مقدّمات أربعة نشير إليها ملخصاً.

الأولى: أنَّ الأحكام متضادة في مقام فعليتها وهي بلوغها إلى مرتبة البعث و الزجر، و عليه، فاستحالة اجتماع الأمر والنهي في واحد لا تكون من باب التكليف بالمحال، بل من جهة أنه بنفسه محال.

الثانية: أنَّ متعلق الأحكام إنما هو الأفعال الصادرة عن المكلفين، لا العناوين و الأسماء المحاكية المنتزعة.

الثالثة: أنَّ تعدد الوجه و العنوان لا يوجب تعدد المعنوي و لا تنشلم به وحدته. الرابعة: أنه لا يكاد يكون للموجود بوجود واحد إلا ماهية واحدة و حقيقة فاردة، فالمفهوم المتصادقان على ذلك لا يكاد يكون كل منهما ماهية و حقيقة، و عليه، فالمجمع و إن تصادق عليه متعلقا الأمر والنهي، إلا أنه كما يكون واحداً وجوداً يكون واحداً ماهية و ذاتاً.

هذا، و لكن لا تصلح شيء من هذه المقدمات للتمسك بها في إثبات الإمتناع بوجه.

أمّا الأولى: فلأجل أنه، أولاً: لا يقدح تضاد الأحكام في مثل المقام، إذ المفروض، أنه لا اجتماع أصلاً، نظراً إلى ما بين و قرّر، من أنَّ متعلق الأحكام هي الطبائع دون الأفراد و الأشخاص الخارجية، فصبّ حكم الوجوب طبيعةً، و مصبّ حكم الحرمة طبيعة أخرى، فلا يجتمعان في مورد واحد أصلاً.

و ثانياً: أنَّ البحث عن التضاد، كالبحث عن قاعدة «الواحد لا يصدر منه إلا الواحد» في مثل علم الأصول الذي هو من العلوم الإعتبارية إنما هو خلط بين الحقائق و الإعتبارات.

و ثالثاً: أنَّ ماورد في تعريف الضَّدين لا ينطبق على الأحكام رأساً.

و السَّر فيه: أنَّه قد عرّف الضَّدان - في محلّه - بأنَّهما أمران وجوديّان متواردان على موضوع واحد، مندرجان تحت جنس واحد قريب، بينهما غاية الخلاف، فلاتضادّ بين الأجناس، و لا بين الأصناف من نوع واحد، و لا بين الأشخاص كذلك. و من المعلوم: أنَّ الأحكام ليست بأُمور وجوديّة على مسلك، و ليست بمندرجة تحت جنس واحد على بعض المسالك، فعلى مسلك كونها عبارة عن البعث و الزّجر بالآلات و الأدوات و بالصَّنْع و الهيئات اعتباراً مكان البعث و الزّجر تكويناً باليد و نحوه، تكون أموراً اعتباريّة عقلائيّة، كما لا يخفى.

و أمّا على مسلك كونها عبارة عن الإرادات مطلقاً، أو الإرادات المبرزة، فهي و إن كانت أموراً حقيقيّة عينيّة، لكنّها لا تكون متضادّة؛ لعدم اندراجها تحت جنس واحد، بل تكون الإرادات كلّها - سواء كانت من قبيل إرادة البعث إيجاباً و استحباباً، أو من قبيل إرادة الزّجر تحريماً و كراهةً - من نوع واحد، غاية الأمر: أنَّها تختلف من حيث المتعلّق و من جهة الشّدّة و الضّعف، فالمريد إمّا يريد البعث إلى الفعل، أو يريد الزّجر عنه، و على كلا التقديرين إمّا تكون إرادته شديدة أكيدة، أو تكون ضعيفة خفيفة.

هذا، مضافاً إلى أنَّه ليس بين الوجوب و الإستحباب، أو الحرمة و الكراهة غاية الخلاف، و إلى أنَّه لاتعاقب في الأحكام على موضوع واحد، لما مرّ من أنَّ الأحكام متعلّقة بالطّباع، فلاموضوع واحد في البين كي يتعاقب عليه حكمان مختلفان.

أما المقدمة الثانية: فلأنك عرفت منا مراراً، أن الخارج إنما هو ظرف سقوط التكليف لاثبوت، و أن متعلق الأحكام إنما هو الطبيعة، لا الخارج، و عليه، فما هو مصب ثبوت الحكم و هو الطبيعة متعدّد، كتعدّد نفس الحكم، و ما هو واحد واقع في الخارج ليس هو مصب الحكم حتى يلزم محذور اجتماع الحكيم المختلفين.

و أما المقدمة الثالثة، و الرابعة: فقد ظهر ضعفها ممّا بيّنا، فراجع و تأمل. (١)

فتحصل: أن كلّ حكم من الوجوب و الحرمة مقصور على متعلّقه لا يسري من مصبّه إلى مصبّ حكم آخر؛ و ذلك، لما عرفت آنفاً، من أن المتعلّق هي الطبيعة، فالواجب في مثل الصلاة هو طبيعتها المأمورية، و الحرام في مثل الغصب هو طبيعته المنهي عنه، و هما أمران مختلفان، و المفروض - أيضاً - أن الخارج ليس مأموراً به، ولا منهيّاً عنه، سواء كان واحداً وجوداً، أم متعدّداً.

(١) هذا، و لكن يمكن أن يقال: أن من البعيد جداً، أن يكون مراد المحقّق الخراساني ﷺ من المقدمة الثانية، أن الفعل الخارجي الصادر عن المكلف هو متعلّق الحكم، كيف، و أنّه ﷺ صرح في مبحث الأمر بأنّ الحق، أن الأوامر و النواهي تكون متعلّقة بالطبائع دون الأفراد، بل مراده ﷺ أن متعلّق الحكم في مثل الصلاة في الدار المغصوبة هي طبيعة الحركة التي تكون فعلاً و عملاً صادراً عن المكلف في الخارج، لا اسم الصلاة و لا عنوان الغصب، و بعبارة أخرى: أن الحركة التي صدرت عن المكلف و وقعت في الخارج ليست هي متعلّقة للحكم و لا يكون ذلك مراده ﷺ، بل لا ينبغي أن يتفوّه به أحد، فضلاً عن مثل هذا المحقّق.

و يمكن أن يقال - أيضاً - أن مراده ﷺ من كلمة «المعنون» في المقدمة الثالثة و من كلمة: «الموجود بوجود واحد» في المقدمة الرابعة هي طبيعة الحركة، حيث إنّه قال: «وإنّ مثل الحركة في دار من أيّ مقولة كانت لا يكاد يختلف حقيقتها و ماهيتها و يتخلّف ذاتياتها وقعت جزءاً للصلاة أو لا...». كفاية الأصول: ج ١، ص ٢٥١.

و أمّا إشكال لزوم أن يكون شيء واحد مراداً و مكروهاً، أو محبوباً و مبغوضاً، فنندفع، بأنّه خلط بين ما بالذات و ما بالعرض، لوضوح كون ما ذكر من الأوصاف النفسانيّة المتعلّقة بالصّور الحاكية عن الخارج، لا بنفس الخارج، غاية الأمر: أنّ الخارج محبوب أو مبغوض بالعرض.

وكذلك إشكال لزوم كون شيء واحد مقرباً و مبعداً مندفع، أيضاً. وجه الإندفاع؛ هو أنّ القرب هنا يكون أمراً معنوياً، وكذا البعد، ولا بدع في كون الواحد مقرباً و مبعداً من جهات مختلفة منطبقة عليه. ألا ترى، أنّ العمل الواحد قد يكون ممدوحاً مقرباً عند العقلاء باعتبار، و قد يكون مذموماً مبعداً عندهم باعتبار آخر، وكذلك الشخص الواحد، فإنّه قد يكون مورداً لمَدح العقلاء بما فيه من الخصلة الحسنّة، و قد يكون مورداً لذمهم بما فيه من الخصلة القبيحة، كما لا بدع - أيضاً - في كون شيء واحد ذا مصلحة و مفسدة، و ذا منفعة و مضرة من ناحيتين نافعة و ضارة.

هذا كلّ في مقام الجعل و التشريع و موقف الأمر و النهي، و قد عرفت جواز الإجماع فيه.

و أمّا مقام الإمتثال و الإطاعة؛ فقد ذهب الإمام الرّاحل عليه السلام إلى الجواز فيه - أيضاً - و حكم بصحّة مثل الصّلاة في الدّار المغصوبة. (١)

و لكنّ الذي يخطر ببالي الفاتر هو الإمتناع في هذا المقام، فتبطل الصّلاة فيها، حيث إنّهُ يعتبر في التّعبديّات قصد القرينة قطعاً وإن لم يعتبر فيها قصد الأمر على التّحقيق.

و عليه، فيقال: إن الإمتثال بجميع شؤونه موكل إلى الأنظار العقلية العرفية، لا إلى الآراء الدقية العقلية، و من المعلوم: أنه يحكم ببطلان المجمع العبادي مطلقاً حتى على القول بالجواز حسب نظر العرف؛ و ذلك، لما يراه من أنه يكون وجوداً واحداً، خلافاً لما يراه العقل من كونه متعدداً - مبغوضاً مبعداً عن ساحة المولى من جهة كونه منهياً عنه، و عليه، فكيف يمكن أن يتقرب به إلى ساحته!

و إن شئت، فقل: إن مقام الإمتثال غير مقام الجعل، و أن مرحلة الإرادة التشريعية المتعلقة بالطبائع، غير مرحلة الإرادة التكوينية المحققة للطبيعة بوجودها الخاص، و العقلاء يرون امتناع تحقق الطاعة بهذا الخاص الذي يتحقق به المعصية، ويكون مبغوضاً مبعداً، و لا أثر لتعدد الجهة عندهم بالمرّة في مقام الإمتثال، و لعلّه لأجل ذا، أفتى الفقهاء ببطلان الصلاة في الدار المغصوبة في المسألة الفقهية، لأجل قولهم بالامتناع في المسألة الأصولية؛ و ذلك، لاحتمال ذهابهم إلى الجواز في تلك المسألة بالنسبة إلى مرحلة التشريع و الجعل، و قد عرفت: عدم استلزامه للقول بالصحة في الأمور العبادية، بل التحقيق هو البطلان حسب الأنظار العرفية العقلية. و لقد أجاد الفقيه البروجردي رحمته الله في ما أفاده في المقام، حيث قال: «و ليس في كلمات القدماء من أصحابنا اختيار الإمتناع في المسألة الأصولية، بل الموجود في كتبهم ليس إلا الفتوى ببطلان الصلاة في الدار المغصوبة من جهة وقوعها مبغوضة، فراجع كلام الشيخ في العدة، وكذا السيّد و أمثالهما، و ممّا ذكرنا ظهر، أن نسبة الإمتناع إلى المشهور من جهة إفتائهم ببطلان الصلاة في المسألة الفقهية في غير محلّها»<sup>(١)</sup>.

وقد تبين مما ذكرنا، أنَّ القول بصحة الصلاة في الدار المغصوبة؛ بناءً على الجواز، كما عن المحقق الخراساني رحمته <sup>(١)</sup>، غير ظاهر الوجه.

### « تتمّة »

إنَّ في المقام فروعاً كثيرةً لاملزم للتعرُّض إلى جميعها بعد تبين الأمتهات و الأصول، فنكتفي بالإشارة إلى بعض تلك الفروع :

منها: ما إذا اضطرَّ المكلف إلى إتيان الصلاة في الدار المغصوبة مع عدم المندوحة، فهل يجب عليه الإقتصار بقدر الضرورة بأن يأتي الركوع والسجود بنحو الإيماء، لكونها تصرفاً زائداً على مقدار الضرورة، أم يجوز له إتيان صلاة المختار؟ وجهان، بل قولان: والأقوى هو الثاني، كما هو مذهب صاحب الجواهر رحمته ولقد أجاد رحمته في وجه ذلك، وإليك نصّ كلامه: «ضرورة، عدم الفرق بينه وبين المأذون في المكان بعد اشتراكهما في إباحته وحليته، على أنَّ القيام والجلوس والسكون والحركة وغيرها من الأحوال متساوية في شغل الحيز وجميعها أكوان، ولا ترجيح لبعضها على بعض، فهي في حدّ سواء في الجواز، وليس مكان الجسم حال القيام أكثر منه حال الجلوس، نعم، يختلفان في الطول والعرض، إذ الجسم لا يحويه الأقلّ منه ولا يحتاج إلى أكثر مما يظرفه، كما هو واضح بأدنى تأمل» <sup>(٢)</sup>.

و منها: ما إذا توضّأ المكلف، أو اغتسل بالماء المغصوب، فيحكم فيه ببطان

(١) راجع، كفاية الأصول: ج ١، ص ٢٤٦.

(٢) جواهر الكلام: ج ٨، ص ٣٠٠.

عمله حينئذٍ؛ و ذلك، لأنّ الماء المغصوب ممنوع منه شرعاً، و الممنوع الشرعيّ - أيضاً - كالممنوع العقليّ، فيصير المكلف حينئذٍ فاقداً للهاء، فيسقط الأمر بالوضوء في حقّه و ينتقل وظيفته إلى التيمّم بمقتضى قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ... فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً﴾. (١)

هذا ممّا لا إشكال فيه، إنّما الإشكال في أنّه، هل يحكم ببطلان العمل مطلقاً، من غير فرق بين العامّ و الجاهل و النَّاسي بالغصب، أم يختصّ بالعامّ و الجاهل المقصر، دون النَّاسي و الجاهل القاصر، أم يفصل؟ وجوه، و احتمالات:

ذهب بعض الأعاضم رحمهم الله إلى التفصيل بين الجهل القصورى، فحكم ببطلان الوضوء أو الغسل، و بين النسيان كذلك، فحكم بصحتها و أفاد في وجه ذلك، ما حاصله: أنّ النسيان رافع للتكليف واقعاً، فلا يكون النَّاسي مكلفاً في الواقع، و عليه، فترتفع حرمة التصرف في الماء المغصوب واقعاً، و معه لا مانع من الحكم بصحة الوضوء أو الغسل إذا كان النسيان عن قصور، لشمول إطلاق دليل وجوب الوضوء أو الغسل، بخلاف الجهل، فإنّه رافع للتكليف ظاهراً، فيكون الجاهل مكلفاً في الواقع. (٢)

هذا، و لكنّ الحقّ عدم صحة الوضوء، أو الغسل في فرض الكلام مطلقاً حتّى حال الجهل القصورى أو النسيان كذلك، و الوجه فيه، هو أنّ وجوب كلّ من الوضوء، أو الغسل مقيد بوجودان الماء، و من المعلوم: أنّ هذا التقييد أمر واقعي

(١) سورة المائدة (٥): الآية ٦.

(٢) راجع، محاضرات في أصول الفقه: ج ٤، ص ٢٩٦.



لا يغيره الجهل، ولا النسيان، كتخصيص عموم «أكرم العلماء بمثل لا تكرم فساقهم» فإنه تخصيص واقعي لا دخل فيه للعلم والجهل والنسيان، كما هو كذلك ما لو كان المكلف واجداً للماء واقعاً، ولكن تيمم جهلاً أو نسياناً، فإنه يحكم هنا ببطلان تيممه؛ إذ دليل التيمم مقيد بفقدان الماء تقييداً واقعياً، ولا أثر للجهل والنسيان فيه.

و بالجملة، معنى التقييد الواقعي في دليل الوضوء والغسل، وكذا في دليل التيمم هو عدم مقدمية الطهارة المائية - حال فقدان - وطهارة الترابية - حال الوجدان - للصلاة، فيكون وجودهما، كالعدم، سواء أتي بهما جهلاً، أم نسياناً للغصبة، و نتيجة ذلك: بطلان العمل، وكذا بطلان الصلاة لو أتي بها في الفرضين و وجوب إعادتها في الوقت، و القضاء في خارجه، كما أن معنى التقييد الواقعي في مثل إكرام العالم، بالعدل أو غير الفاسق، هو عدم كفاية إكرام الفاسق، و عدم إجزائه مطلقاً ولو كان عن جهل أو نسيان.

### ﴿ الفصل الثالث: اقتضاء النهي عن الشيء للفساد ﴾

إعلم، أن جمعاً من الأساطين <sup>(١)</sup> تعرّضوا أموراً قبل الورود في المسألة وجعلوها مورداً للبحث، ولكن لا حاجة إلى شيء منها ولا يهتم البحث عنها. منها: اختلاف القوم في عنوان المسألة، فعبر عنه بعض <sup>(٢)</sup> بالاقضاء، وبعض

(١) راجع، كفاية الأصول: ج ١، ص ٢٨٢؛ و مناهج الوصول: ج ٢، ص ١٤٩؛ و فوائد

الأصول: ج ١، ص ٤٥٥.

(٢) راجع، كفاية الأصول: ج ١، ص ٢٨٢.

آخر بالدّلالة<sup>(١)</sup>، وبعض آخر بالكشف<sup>(٢)</sup> و أنت تعلم، أنّ الأمر في مثل هذا سهل لا ينبغي إطالة الكلام فيه.

و منها: اختلافهم في كون المسألة لفظيّة، أو عقليّة.


و لا يخفى: أنّه ممّا لا يهتمّ البحث فيه لإمكان التّكلم في المسألة على كلتا الجهتين، لما سيأتي عند ذكر الأدلّة.

و منها: بيان الفرق بين هذه المسألة، و المسألة السّابقة.

هذا - أيضاً - ممّا لا حاجة إلى إعتاب النّفس فيه، بعد ما عرفت ممّا و من

مشايخنا الأساطين بما لا مزيد عليه في تلك المسألة.

و منها: تعميم محلّ النزاع لأنواع النّهي من التّحريمي، و التّنزيهي، و النّفسي و

الغيري، و الأصلي، و التّبعي.  مركز تحقيقات مكتبة آية الله العظمى

و أنّك ترى، أنّه لا جدوى في البحث و المجادلة في ذلك؛ إذ لقائل أن يقول: يمنع

النّهي التّنزيهي عن التّقرب و الزّلفي - أيضاً - كالنّهي التّحريمي و إن كان ذلك خلاف

التّحقيق عند أرباب النّهي<sup>(٣)</sup> بأحد الوجوه المقرّرة في محلّها، كدلالة نفس التّرخيص

على الجواز و الصّحّة، أو كون الكراهة مؤوّلّة إلى أقلّيّة الثّواب، أو كون المنهيّ تنزيهاً

هي الخصوصيّات اللاحقة الخارجة عن ذات العبادة.

و واضح، أنّ مجرّد كون شيء على خلاف التّحقيق، لا يوجب سدّ طريق النزاع

(١) راجع، قوانين الأصول: ج ١، ص ١٥٤؛ و الفصول الغرويّة: ص ١٣٩.

(٢) راجع، مناهج الوصول: ج ٢، ص ١٤٩.

(٣) راجع، فوائد الأصول: ج ١، ص ٤٥٥.

و المجادلة فيه بالمرّة، بل الأمر كذلك دائماً و في جميع المباحث الخلافية.

فتحصّل: أنّ هذه الأمور لا ينبغي ذكرها بعنوان المقدّمة في المسألة، بل المدير هو تقديم أمور ثلاثة :

الأوّل: أنّ النهي تارة يتعلّق بالعبادات، و أخرى بالمعاملات، فينبغي تعيين المراد في كلّ منها.

أمّا العبادات، فالمراد منها ههنا ليس ما أمر به لأجل التّعبد به، كما عن الشيخ الأنصاري رحمته الله <sup>(١)</sup>، و لا ما يتوقّف صحّته على النية و هي قصد امتثال الأمر، كما عن المحقّق القميّ رحمته الله <sup>(٢)</sup>، و لا ما يعلم انحصار المصلحة فيه في شيء، كما عن هذا المحقّق <sup>(٣)</sup> - أيضاً - بل المراد بها هو مطلق العمل القربيّ التقربيّ لولا النهي، كما أفاده المحقّق الخراساني رحمته الله و لنعم ما قال: «و إليك نصّ كلامه: «و المراد بالعبادة ههنا ما يكون بنفسه و بعنوانه عبادة له تعالى، موجباً بذاته للتقرب من حضرته لولا حرمة، كالسجود...، أو ما لتعلّق الأمر به كان أمره أمراً عبادياً لا يكاد يسقط إلا إذا أتى به بنحو قربيّ كسائر أمثاله، نحو صوم العيدين و الصلّة في أيّام العادة، لا ما أمر به لأجل التّعبدية...» <sup>(٤)</sup>.

و إن شئت، فقل: إنّ العبادة إمّا يراد بها العبادة الذاتية بحيث لا يتوقّف التقرب بها على تعلّق الأمر بها، بل يكفي مجرد قصد التقرب فيها، كالسجود لله تعالى، فإنّ

(١) راجع، مطارح الأنظار: ص ١٥٨.

(٢) راجع، قوانين الأصول: ص ١٥٤.

(٣) راجع، قوانين الأصول: ص ١٥٤.

(٤) كفاية الأصول: ج ١، ص ٢٨٤ إلى ٢٨٦.

عبادته ذاتية لا يحتاج إلى الأمر، نعم، يحتاج إلى القصد، كما هو واضح.  
و إما يراد بها العبادة الشأنيّة بحيث لو تعلّق الأمر به لكان تعبدياً يسقط مع قصد القرية لا بدونه، كالأوامر التوصلية، فظهر ممّا ذكرنا، أنّ هذا هو المراد من العبادة، لا العبادة الفعلية حتّى يقال: كيف يجتمع النهي عن العبادة مع كونها عبادة فعلية، هذا كلّ في العبادات.

و أمّا المعاملات، فالمراد بها هو مطلق ما لا يعتبر فيه قصد القرية، لكن بشرط أن يكون ممّا يعرضه الفساد و الصّحة، فلا مجال لجريان النزاع في ما يدور أمره بين الوجود و العدم، كالمسبّبات، نظير الملكية و الزوجية و نحوها من الإعتباريات البسيطة غير القابلة للفساد و الصّحة، بل إمّا تكون متحقّقة موجودة أو منتفية معدومة بالمرّة.

مركز تحقيق مكتبة نور

و كذا لا مجال لجريان النزاع في الأسباب التي لا ينفك آثارها عنها، كبعض أسباب الضّمان، نظير الإلتلاف و الغصب، فإنّها بمقتضى قوله ﷺ: «من أتلف مال الغير فهو له ضامن»<sup>(١)</sup> و قوله ﷺ: «على اليد ما أخذت حتّى تؤدّي»<sup>(٢)</sup> يوجبان الضّمان قهراً، و كذا لا مجال لجريانه في ما لا أثر له شرعاً، كالنّظر إلى البحر أو الجبل أو السّماء و نحوها، فهذا كلّ خارج عن حريم النزاع، لعدم تطرّق البطلان و الفساد إليه حتّى ينازع في أنّ النهي عنه، هل يقتضي الفساد، أم لا؟<sup>(٣)</sup>

(١) متشابه القرآن: ج ٢، ص ٢١٨.

(٢) مستدرک الوسائل: ج ١، كتاب الوديعة، الباب ١، الحديث ١٢، ص ٨.

(٣) راجع، كفاية الأصول: ج ١، ص ٢٨٧؛ و تهذيب الأصول: ج ١، ص ٣٢٦؛ و منتهى

الأمر الثالث: قد اشتهر بين الأصحاب <sup>(١)</sup>، أولاً: أنَّ الصَّحَّةَ و الفساد مساوqتان للتمام و النقص حسب العرف و اللغة، و ثانياً: أنَّهما متقابلان تقابل العدم و الملكة، و ثالثاً: أنَّهما وصفان إضافيَّان؛ و لكن لا يمكن المساعدة على شيء منها.

أمَّا المساوqة للتمام و النقص بحسب العرف و اللغة، فلأنَّها غير ثابتة، بل الثابت خلافه، نظراً إلى إطلاق النقص و التمام في الأجزاء ولو باعتبار الغلبة، و إطلاق الصَّحَّة و الفساد في الكيفيَّات و الأوضاع كذلك، ألا ترى، أنَّهم يطلقون التمام و النقص في مورد الأجزاء فيقولون: مثلاً «يد ناقصة» عند قطع بعض أجزائها، لا «يد فاسدة» أو يقولون: «دار تامة» و «كتاب تام» عند وجود تمام أجزائها، لا «دار صحيحة» و لا «كتاب صحيح» و هكذا، بخلاف الصَّحَّة و الفساد، فإنَّهم يطلقونها في مورد الكيفيَّات و يقولون: مثلاً، «فاكحة صحيحة» أو «فاسدة» لا «تامة» أو «ناقصة».

أمَّا المقابلة بين الصَّحَّة و الفساد بالعدم و الملكة، فلأنَّ الصَّحَّةَ كفيَّة وجوديَّة ملائمة، و الفساد كفيَّة وجوديَّة منافرة، فيقع التَّضادُّ بينهما، لا العدم و الملكة، كما بين النقص و التمام.

هذا ما في العرف و اللغة، نعم، تساوق الصَّحَّة و الفساد مع النقص و التمام في مثل العبادات و المعاملات، فتكون المقابلة بينهما تقابل العدم و الملكة، كما هو كذلك بين النقص و التمام.

ألا ترى، أنَّهم يقولون: «صلاة صحيحة، أو فاسدة» باعتبار الجامعيَّة للأجزاء و الشرائط، و عدم الجامعيَّة لهما، و كذا يقولون: «إجارة صحيحة و فاسدة» أو «مناكحة

صحيحة وفاسدة» عند تمامية الأجزاء و الشرائط، وعدم تماميتها فيهما، وهكذا.<sup>(١)</sup>  
أمّا إضافية وصف الصّحة و الفساد، فلائها إنّما تصحّ بالنسبة إلى الأجزاء و الشرائط، إذا قلنا: بأنّ الصّحة و الفساد، بمعنى: النقص و التّمَام، و أنّ التّقابل بينهما هو تقابل العدم و الملكة، كما في مورد العبادات و المعاملات.

و أمّا إذا قلنا: بأنّ الصّحة و الفساد يلاحظان في الكيفيّات و الأوضاع، و أنّ التّقابل بينهما هو تقابل التّضادّ، فإضافيتها إنّما تصحّ بالنسبة إلى الحالات المختلفة الطّارئة على المكلفين.

الأمر الثّاني: قد وقع النزاع في أنّ الصّحة و الفساد، هل هما مجموعتان مطلقاً، أو غير مجموعتين كذلك؟ أم هنا تفصيل بين المعاملات فهما مجموعتان و بين العبادات فليستا كذلك؟ أم تفصيل بين كون الصّحة و الفساد ظاهريّتين فهما مجموعتان، و بين كونهما واقعيّتين فليستا كذلك؟<sup>(٢)</sup>

و الحقّ، أنّ الصّحة و الفساد ممّا لا تنالهما يد الجعل أصلاً، بل هما أمران عقليّان منتزعان من تطابق ما في مقام الإمتثال من الفرد المأتيّ به، مع ما في مقام الجعل و التشريع من الماهيّة المخترعة المحدّدة شرطاً و شطراً، و عدم تطابقهما.

و إن شئت، فقل: إنّهما أمران خارجان عن حيطة الجعل، بل أمرهما موكول إلى العقل، فإذا كان المأتيّ به واجداً لجميع ما للطبيعة المخترعة من الأجزاء و الشرائط يتّصف بالصّحة قهراً، كاتّصاف الأربعة و الثلاثة، بالزّوجيّة و الفرديّة، و إلّا فيتّصف

(١) راجع، كفاية الأصول: ج ١، ص ٢٨٧.

(٢) راجع، مناهج الوصول: ج ١، ص ١٥٤ و ١٥٥؛ و تهذيب الأصول: ج ١، ص ٣٢٨.

بالفساد كذلك بلاحتياج إلى الجعل و الاعتبار.

و بالجملة: هنا ثلاثة مواقف :

أحدها: موقف الجعل و تعيين مايتعلق به الحكم من حيث الأجزاء و الشرائط، و واضح، أن هذا الموقف أمره بيد الشرع، فليضع حكمه على ماهية مخترعة محدّدة شرطاً و شرطاً.

ثانيهما: موقف الإمتثال و الإطاعة، و هذا موكل إلى المكلف المتشرّع الذي يكون موظفاً ملتزماً بإتيان ما أمر به.

ثالثها: موقف المطابقة و الالمطابقة، و هو موقف الإجزاء أو عدمه الذي يقال فيه الإنطباق قهري و الإجزاء عقلي، و لاريب: أن هذا الموقف الذي ينتزع منه الصّحة و الفساد يكون قهرياً لايناله يد الشرع، حيث إنّ المكلف لو أتى بالطبيعة المقررة المأمورها بتامها من الأجزاء و الشرائط، تتّصف بوصف الصّحة قهراً لمكان ما فيه من الإنطباق القهري، و إلا فتتّصف بالفساد قهراً لما فيه من عدم الإنطباق القهري.

و لقد أجاد الإمام الزّاحل رحمه الله في ما أفاده في المقام، حيث قال: «إنّ الماهيات المخترعة لا تتّصف بالصّحة و الفساد، بل المتّصف بهما هو الموجود الخارجي أو الاعتباري بلحاظ انطباق الماهيات عليه و لانطباقها، و هما عقليتان لايتطرّق الجعل إليهما» (١).

ثمّ إنّّه لا فرق في ماقلنا، بين العبادات و المعاملات.

فما عن المحقق الخراساني رحمته <sup>(١)</sup> من الإلتزام بمجعوليّة الصّحة و الفساد في المعاملات، بتقريب: أنّ ترتّب الأثر عليها منوط بجعل الشريعة، وإلا فلا يترتّب الأثر عليها.

غير ظاهر الوجه، أللّهمّ إلا أن يكون مراده رحمته هو جعل الأثر و المسبّب تلو الألفاظ و الأفعال، كجعل السببيّة لها، لكن لا يخفى عليك، أنّ هذا غير جعل الصّحة و الفساد.

و من هنا انقدح، أنّه لا وجه للتفصيل بين الظاهريّة و الواقعيّة؛ إذ جعل الصّحة الظاهريّة، كصّحة الصّلاة بلاسورة حال الجهل، فهو في الحقيقة يرجع إلى التصرف في المتعلّق برفع اليد عن الشرطيّة و الجزئيّة، و من المعلوم: أنّ الإنطباق حينئذٍ قهري، فتتّصف الصّلاة مع عدم السّورة بالصّحة عقلاً، لا شرعاً.

الأمر الرابع: إذا وقع الشكّ في مثل المقام، هل هنا أصل يعوّل عليه، لرفع الشك، أم لا؟

و التّحقيق في ذلك يقتضي أن يقال: إنّ الشكّ تارة يقع في المسألة الأصوليّة بأن يشكّ في دلالة النهي على الفساد، أو في كونه ملازماً له، أم لا؟ و أخرى يقع في المسألة الفرعيّة بأن يشكّ في الفساد و عدمه.

أمّا الشكّ في المسألة الأصوليّة، فالحقّ، أنّه لأصل فيها كي يرجع إليه لرفع الشكّ؛ إذ أوّلاً: لاحالة سابقة لكلّ واحد من الملازمة و الدّلالة حتّى يوهم جريان الإستصحاب عند الشكّ فيها؛ و ذلك، لأنّ الملازمة من الأحكام العقليّة غير



المستقلة، يدور أمرها بين الوجود و العدم في الأزل، فلو كانت الحرمة ملازمة للفساد لكانت كذلك أزلاً، وإلا لم تكن كذلك أزلاً.

و عليه: فالشك فيها يرجع إلى الشك في أصل ثبوت الملازمة و عدم ثبوتها في الأزل، و من المعلوم: أنه لأصل في مثل ذلك يعول عليه، و هكذا الكلام في الدلالة، فإنها تابعة للوضع، و الشك فيها راجع في الحقيقة إلى الشك في الوضع و عدمه، و واضح، أنه لاحالة سابقة له، بل أمره يدور بين الوجود و العدم؛ إذ لو وضع لفظ: «النهي» للفساد، فهو موجود فعلاً و لو وضع لغيره، فهو - أيضاً - موجود فعلاً، فلا أصل يعين دلالة اللفظ و عدم دلالاته.

و ثانياً: لو فرض وجود الحالة السابقة لها، فلا مجال للإستصحاب - أيضاً - من جهة أن كل من الدلالة و الملازمة ليستا من الأحكام الشرعية، و لا من الموضوعات التي لها أحكام شرعية، مع أنه من المقرر في محله، أن المستصحب لابد و أن يكون حكماً شرعياً، أو موضوعاً ذا حكم شرعي.

أمّا الشك في المسألة الفرعية، في مورد العبادات يقتضي الأصل الفساد، إذا كان الملاك مشكوكاً لعدم إحراز الملاك بعد عدم الأمر، و قضية ذلك ليس إلا فساد العبادة، و إذا كان الملاك فيها معلوماً محرزاً قطعاً يقتضي الأصل الصحة، و ذلك، نظير النهي عن الضد و هو الصلاة - مثلاً - الناشي من الأمر بالشئ و هو الإزالة؛ و ذلك، لكفاية الملاك في الحكم بصحة العبادة بلا حاجة إلى الأمر البتة، لما مرّ غير مرّة من أن عبادية العبادة تتقوم بأمرين: و هما: صلوحها للتعبّد، و قصد العامل للتقرب بها، و عليه، فعند الشك في مانعية النهي عن صحة العبادة و كونه إرشاداً إلى فسادها، يرجع إلى البراءة.

وفي مورد المعاملات، مقتضى الأصل هو الفساد، كما عن المحقق الخراساني رحمته الله (١)؛ ضرورة، أنه إذا شك في صحة المعاملة وفسادها مع عدم دليل، يقتضي صحتها من العمومات والإطلاقات، فالأصل يقتضي عدم ترتب الأثر عليها، وهذا واضح. إذا عرفت تلك الأمور الأربعة، فنقول: إن التحقيق في المسألة يقتضي التكلم في مقامين :

الأول: في العبادات.

الثاني: في المعاملات.

أما المقام الأول، فالنهي عنه على قسمين: أحدهما، ما يتعلق بنفس العبادة وتمام ذاتها.

ثانيهما، ما يتعلق بشرطها، أو شرطها، أو وصفها اللازم، أو المفارق.

أما القسم الأول، فهو تارة يكون حاله محرراً معلوماً من حيث التحريمية و غيرها، و أخرى ليس كذلك، و لا يخفى، أن في فرض ما لا يكون حال النهي محرراً يحمل - حسب الظاهر - على الإرشاد إلى الفساد و عدم الصحة.

ولقد أحسن و أجاد في تقريب ذلك، المحقق البروجردي رحمته الله، فقال، ما حاصله: أن عنوان الصلاة و غيرها من العبادات المركبة لها أجزاء و شرائط و موانع، لا تعرف إلا من قبل الشارع، فهي كالمعاجين الصحية التي لا يعرفها و لا يعرف أجزائها و شرائط تأثيرها إلا الطبيب الحاذق، بل هذه المركبات العبادية نفس المعاجين، غاية الأمر: للنفوس و القلوب.

و عليه: فالأوامر و النواهي الصادرة من العارفين بأمثال هذه العناوين التي لا يعرفها العامة من الأمة، تكون ظاهرة في الإرشاد إلى الجزئية أو الشرطية أو المانعية، كالأوامر و النواهي المتعلقة بالمعاجين. (١)

و بالجملة: فمثل ماورد في الروايات من النهي عن الصلاة في وبر ما لا يؤكل لحمه و كذا جلده و شعره (٢) و النهي عن الصلاة أيام الحيض (٣) يكون ظاهراً عرفياً في عدم تحقق الصلاة و عدم ترتب الأثر المتوقع منها و هو سقوط الإعادة و القضاء، لأنه ظاهر في الحرمة التكاليفية المستتعبة للمبغوضية المستلزمة للفساد بمقتضى العقل و الفطرة.

و لعلّه لأجل ذلك - كما أفاده المحقق البروجردي رحمه الله - استدلّ علماء الأمصار في جميع الأعصار بالنواهي الواردة المتعلقة بالعبادات و المعاملات من البيوع و الأنكحة على الفساد (٤)؛ إذ لم يكن استدلالهم بها على الفساد من طريق الملازمة بتوسيط الحرمة المولوية، بل كان من ناحية ظهور تلك النواهي العرفية في الإرشاد إلى المانعية المستلزمة للفساد و عدم الصحة.

هذا كله في فرض ما لا يكون حال النهي محرراً، و أما فرض إحراز حال النهي، فهو على أنحاء :

(١) راجع، نهاية الأصول: ص ٢٥٥ و ٢٥٦.

(٢) راجع، وسائل الشيعة: ج ٣، كتاب الصلاة، أبواب لباس المصلّي، ص ٢٥٠ إلى ٢٦٠.

(٣) راجع، وسائل الشيعة: ج ٢، كتاب الطهارة، الباب ٣ من أبواب الحيض، الحديث ٤،

ص ٥٣٨.

(٤) وقد أشار صاحب المعالم رحمه الله - أيضاً - إلى هذا الاستدلال؛ راجع، معالم الأصول: ص ٩٣.

أحدها: أن يكون النهي تحريمياً نفسياً مولوياً، وهذا يقتضي الفساد بلا إشكال، لأن الحرمة من جهة كونها كاشفة عن المبعوضيّة، مستلزمة للفساد بمقتضى العقل و الفطرة، حيث إنّ المحرّم المبعوض لا يصلح للتعبّد و التقرب، وهذا هو سرّ ما أفادوا في الاستدلال لدلالة النهي على الفساد بعبارة موجزة وهي: «إنّ النهي يقتضي الحرمة و المبعوضيّة و هما تنافيان الصّحّة».

ثانيها: أن يكون النهي تنزيهياً نفسياً، وهذا - أيضاً - لو خلى و طبعه يقتضي الفساد؛ إذ ظاهره هي مرجوحية متعلّقه و حاززته الذاتيّة و هي تمنع عن التقرب و الزلف، كالنهي التحريمي النفسي.

نعم، لو لم يكن ظاهراً في المرجوحية الذاتيّة و الحاززة النفسيّة، بل كان ظاهراً في الإرشاد إلى أقلية الثواب و أنقصية الأجر، لما كان مانعاً عن التقرب، إلّا أنّه خارج عن دائرة بحث النهي عن العبادة؛ إذ محطّ البحث هو النهي عن العبادة الدّالة على المرجوحية الذاتيّة، لا ما يكون إرشاداً إلى الأنقصيّة و الأقلية من حيث الثواب و الأجر.

ثالثها: أن يكون النهي غيرياً، كالنهي عن الضّدّ الذي يكون من ناحية الأمر بضده؛ بناءً على مسلك الإقتضاء، كالنهي عن الصّلاة من قبل الأمر بالإزالة، و الحقّ عدم اقتضائه للفساد عقلاً، حيث إنّ هذا النهي لا يكون لأجل مبعوضيّة متعلّقه حتّى تمنع عن التقرب به، بل يكون لأجل مقدّميّة ترك هذا الضّدّ بالنسبة إلى فعل الضّدّ الآخر المأمور به، و كما أنّ الأمر المقدّمي لا يدلّ على المحبوبيّة، كذلك النهي المقدّمي لا يدلّ على المبعوضيّة، و عليه، فيصحّ التقرب بالمنهيّ عنه بمثل هذا النهي، بناءً على

مبنى التحقيق من كفاية الملاك في صحة العبادة وعدم الحاجة إلى الأمر و الخطاب .  
نعم، لو فرض تحقق العصيان هنا، لكان بترك الأهم لا بفعل المهم، فالصلاة  
وقت الإزالة ليست بمعصية، بل المعصية هو ترك الإزالة، فلاوجه حينئذٍ للحكم بفساد  
الصلاة وقت الإزالة.

رابعها: أن يكون النهي إرشاداً إلى الفساد، وهذا لا كلام ولا إشكال في  
اقتضائه للفساد.

هذا كله في القسم الأول (النهي المتعلق بنفس العبادة).

أما القسم الثاني (النهي المتعلق بجزء العبادة أو شرطها أو وصفها)، فالكلام  
فيه يقع في ثلاث موارد :



الأول: في تعلق النهي بجزء العبادة، كالتعليق بقراءة سورة العزائم.

ولا يخفى: أن الحكم فيه هو الحكم في تعلق النهي بنفس العبادة؛ وذلك، لأن  
جزء العبادة عبادة - أيضاً - فالنهي عنه، كالتعليق عنها، وهو واضح، وعليه، فلا كلام  
فيه زائداً على ما عرفت في القسم الأول.

نعم، يبحث هنا عن أن بطلان الجزء المنهي وفساده، هل يوجب بطلان الكل  
وفساده، أم لا؟ وجهان :

والحق هو الثاني؛ إذ المفروض، تعلق النهي بنفس الجزء، لا بالكل بنفسه، أو  
باعتبار جزئه، فحينئذٍ لاوجه لسراية فساد الجزء إلى الكل.

ويتفرع عليه، أن الجزء الفاسد إن كان ممّا يمكن التدارك به أقي به، وإلا فيفسد  
الكل، لا لأجل السراية، بل لجهة أخرى وهي فقدته للجزء لو لم يأت به، أو لزوم

الزيادة لو أتى به ثانياً.

هذا إذا لم يكن النهي عن الجزء إرشاداً إلى المانع، وإلا فلا إشكال في فساد الكل و بطلان نفس العبادة رأساً، - كما أشار إليه شيخنا الأستاذ الآملي رحمته - <sup>(١)</sup> وهذا مما لا نزاع فيه، بل هو خارج عن حريمه، كما لا يخفى.

المورد الثاني: في تعلق النهي بشرط العبادة، كالنهي عن الطهارة الحدثية و الخبثية بماء مغصوب، و الحكم فيه يختلف باختلاف الشرط فإن كان الشرط توصلياً، فلا يقتضي النهي الفساد أصلاً، ولذا لو طهر المصلي بدنه أو ثوبه بماء مغصوب فصلّي لم تبطل صلاته، لامن ناحية السراية، لأن المفروض، عدم بطلان الشرط، و لامن ناحية فقد الشرط، إذ المفروض حصول الطهارة.

اللهم إلا أن يستفاد من الأدلة، عدم حصول الطهارة الخبثية بالمياه الغصبية فتفسد الصلاة، و ليس هذا إلا لفقد الشرط، لا للسراية؛ و ذلك لما عرفت: من عدم السراية في الشطر، فعدمها بالنسبة إلى الشرط الخارج عن الذات و الحقيقة يكون بالأولوية.

و أما إن كان الشرط تعبدياً مفتقراً إلى قصد القربة، فلا كلام في أن النهي عنه يوجب فساد، كالنهي عن نفس العبادة المشروطة أو عن جزئها، إنما الكلام في أن فساد، هل يسري إلى فساد العبادة المشروطة به، أم لا؟

و التحقيق هنا - أيضاً - عدم السراية، كما عرفت ذلك في الجزء، بل عدمها هنا بالأولوية، على ما أشير إليه في الشرط غير العبادة.

و عليه، فلا يفسد المشروط به من جهة السراية، بل يفسد من جهة أخرى و هو فقدته لفقد شرطه و انتفائه بانتفائه، كانتفاء الكل بانتفاء الجزء.

و أنت ترى، أن هذا خارج عن محط الدعوى؛ ضرورة، أن النزاع إنما هو في فساد العبادة المشروطة من جهة نفس النهي عن الشرط، لا من جهة أخرى، و من هنا يظهر، أن ما أشار إليه المحقق الخراساني رحمته الله بقوله: «فلا يكون حرمة الشرط أو النهي عنه موجباً لفساد العبادة، إلا في ما كان عبادةً كي يكون حرمة موجباً لفساده المستلزم لفساد المشروط به»<sup>(١)</sup> يكون أجنبياً عن مصب المنازعة.

هذا إذا لم يكن النهي عن الشرط إرشادياً، و إلا فلا إشكال في فساد العبادة المشروطة به، و لكن هذا الفرض خارج عن مورد النزاع، كما عرفت ذلك في الجزء.

المورد الثالث: في تعلق النهي بالوصف اللازم للعبادة، كالنهي عن الجهر أو الإخفات في القراءة<sup>(٢)</sup>، و الحكم فيه - حسب الأنظار العرفية - هو كون النهي عنه موجباً للنهي عن الموصوف، حيث إن الظهور العرفي يقتضي أن لا يكون للوصف مع قطع النظر عن الموصوف هوية و حقيقةً بجياها و استقلالها، و من هنا، أن قولنا: «لا تجهر بقراءتك» مثلاً، يؤول عرفاً إلى قولنا: «لا تقرأ جهراً، أو لا تقرأ قراءةً جهريّة» كما لا يخفى.

و النتيجة: هو أن القراءة لو كانت بنفسها عبادة، كان النهي عن الجهر أو

(١) كفاية الأصول: ج ١، ص ٢٩٢.

(٢) و المراد بكون الجهر أو الإخفات وصفاً لازماً للقراءة، هو أنه لو انتفى كل واحد منهما، انتفت القراءة الجهرية، أو الإخفائية، بحيث لو فرض ثبوت القراءة لكانت قراءة أخرى غير هذا الصنف.

الإخفات نهياً عنها، و أمّا لو كانت جزءاً أو شرطاً للعبادة، كان النهي عنه نهياً عن جزء العبادة.

ثمّ إنّّه قد انقدح ممّا ذكرنا، أنّ باب الوصف و الموصوف يفارق عن باب اجتماع العنوانين و اتّحادهما مصداقاً، كما في باب اجتماع الأمر و النهي، نظير الصّلاة و الغصب، فلا ينبغي أن يقاس أحدهما بالآخر، كما عن الإمام الرّاحل رحمته الله حيث إنّّه أدرج المقام تحت باب اجتماع الأمر و النهي، و هذه عبارته: «و العنوانين (عنوان القراءة و الجهر) في محطّ تعلق الأحكام مختلفان، فلا يضرّ الإتحاد مصداقاً» إلى أن قال: «إنّ المقام من قبيل اجتماع الأمر و النهي»<sup>(١)</sup>.

وجه الإقْداح هو ما عرفت آنفاً: من أنّ النهي عن الوصف حقيقةً هو النهي عن الموصوف بذلك الوصف حسب النظر العرفي و إن كانا عنوانين حسب النظر الدّقي، بل العرفي - أيضاً - و عليه، فليس في مانحن فيه أمر بعنوان و نهى عن عنوان آخر كي يجتمع أحدهما مع الآخر تارةً، و يفترق أخرى، كالصّلاة و الغصب، بل ليس هنا إلّا نهى فقط و هو النهي عن الموصوف بالوصف الخاصّ الذي يكون حصّة خاصّة.

و بعبارة أخرى: يكون النهي عن الجهر بالقراءة هو النهي عن القراءة الجهرية التي تكون حصّة خاصّة من القراءة، و مثل هذا، يستحيل أن يكون نفسه مأموراً به و وصفه منهياً عنه فعلاً حتّى يندرج في باب الإجماع، فرجوع النهي عن الوصف إلى النهي عن الموصوف أمر عرفي، و امتناع كونه حينئذٍ بنفسه مأموراً به مع



كون وصفه منهياً عنه أمر عقلي، وهذا مما أشار إليه المحقق الخراساني رحمته الله.<sup>(١)</sup>

المورد الرابع: في تعلق النهي بالوصف المفارق عن العبادة، كالنهي عن أكلان الصلاة إذا كانت غصبيّة، حيث إنّ الأكلان وصف مفارق عن الصلاة، كما هو واضح، والمحكم فيه هو الحكم في مسألة اجتماع الأمر والنهي لاندراج المقام تحت تلك المسألة؛ هذا تمام الكلام في المقام الأوّل (النهي عن العبادات).

أمّا المقام الثاني (النهي عن المعاملات) فنقول: لانزاع في أنّ النهي عن المعاملات يدلّ على الفساد إذا كانت النهي عنها إرشاداً إلى المانعّة و الفساد، كالنهي عن بيع ما ليس عندك<sup>(٢)</sup>، أو الوقف<sup>(٣)</sup>، أو ما لا يملك<sup>(٤)</sup>، أو المجهول<sup>(٥)</sup>، أو النهي عن النكاح في العدة<sup>(٦)</sup>، أو عن الطلاق في طهر الواقعة<sup>(٧)</sup> وما شاكل ذلك.

وكذا لانزاع في ما إذا كان النهي عنها دالاً على الحرمة التكليفيّة، و المبعوضيّة المولويّة مع تعلقه بآثار المعاملة، بحيث يدلّ على حرمة ما لا يحرم عند صحتها، كالنهي

(١) راجع، كفاية الأصول: ج ١، ص ٢٩٣.

(٢) وسائل الشيعة: ج ١٢، كتاب التّجارة، الباب ١٢ من أبواب عقد البيع و شروطه، الحديث ١٢، ص ٢٦٦.

(٣) وسائل الشيعة: ج ١٣، كتاب الوقوف و الصدقات، الباب ٦ من أبواب احكام الوقوف و الصدقات، الحديث ١ و ٢، ص ٣٠٣.

(٤) وسائل الشيعة: ج ١٢، كتاب التّجارة، الباب ٢ من أبواب عقد البيع و شروطه، الحديث ١، ص ٢٥٢.

(٥) وسائل الشيعة: ج ١٢، كتاب التّجارة، الباب ١٢ من أبواب عقد البيع و شروطه، الحديث ٩، ص ٢٦٥.

(٦) وسائل الشيعة: ج ١٤، كتاب النكاح، الباب ١٧، ص ٣٤٤ إلى ٣٥٠.

(٧) وسائل الشيعة: ج ١٥، الباب ٨ و ٩، ص ٢٧٦ إلى ٢٨١.

عن أكل الثمن و المثلن في بيع العذرة والكلب، بمثل قوله ﷺ: «ثمن العذرة من السحت»<sup>(١)</sup> وقوله ﷺ: «ثمن الكلب سحت»<sup>(٢)</sup>.

و الوجه في عدم كون مثل هذا النهي مورداً للنزاع هو دلالة على الفساد و البطلان البتة، كما لا يخفى.

إنما النزاع في ما إذا كان النهي دالاً على الحرمة التكليفية مع تعلقه بنفس المعاملة، لا بآثارها.

و الحق فيه عدم اقتضائه للفساد؛ ضرورة، أنه لا ملازمة بين حرمة المعاملة و فساده لغة و عرفاً، بلافرق بين كون الحرمة متعلقة بنفس المعاملة بما هو فعل بالمباشرة - كالنهي عن بيع المصحف، و العبد المسلم من الكافر - و بين كونها متعلقة بضمونها بما هو فعل بالتسبيب - كالنهي عن البيع وقت النداء صلاة الجمعة<sup>(٣)</sup>؛ بناءً على كون المزاحم للصلاة هو نفس السبب، لا المسبب و هو النقل و الانتقال - و بين كونها متعلقة بضمونها بما هو فعل بالتسبيب بها إليه - كالنهي عن الظهار - حيث إن التفريق ليس مبغوضاً في الجملة، إلا أن التوصل إليه بالظهار يكون مبغوضاً عند الشارع<sup>(٤)</sup>.

(١) وسائل الشيعة: ج ١٢، كتاب التجارة، الباب ٤٠ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٨، ص ١٢٦.

(٢) وسائل الشيعة: ج ١٢، كتاب التجارة، الباب ١٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٨، ص ٨٤.

(٣) هكذا مثلوا، و لكن لنا في هذا التمثيل نظر، فتأمل.

(٤) و نظير ذلك، ما قيل في مورد النهي عن المنابذة، فلا مبغوضة للسبب و لا للمسبب، بل المبغوض هو التسبب بهذا السبب و التوصل به إلى المسبب، و لكن فيه تأمل.

فتحصّل: أنّ النهي المولويّ التّحريميّ - فضلاً عن التّنزيهي - لا يدلّ على الفساد في الأمور المعاملية، لالغّة ولا عرفاً.

نعم، ربما يتوهّم استتباع النهي و الحرمة للفساد شرعاً من جهة دلالة غير واحد من الأخبار عليه، نظير رواية زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «سألته عن مملوك تزوّج بغير إذن سيّده، فقال عليه السلام: إنّ ذلك إلى سيّده إن شاء أجازته، وإن شاء فَرَّقَ بينهما، فقلت: أصلحك الله، إنّ الحكم من عتية و إبراهيم النّخعي و أصحابهما يقولون: إنّ أصل النّكاح باطل، فلا تحلّ إجازة السيّد له، فقال أبو جعفر عليه السلام: إنّّه لم يعص الله، إنّما عصى سيّده، فإذا أجازته، فهو له جائز»<sup>(١)</sup>.

تقريب دلالة هذه الرواية على الفساد، هو كونها مشتملة على تعليل عدم فساد نكاح العبد وتزوّجه بغير إذن سيّده بقوله عليه السلام: «إنّّه لم يعص الله» و من المعلوم: أنّ مفاده حسب المفهوم هو أنّ النّكاح لو كان معصيةً لله تعالى و محرّماً، لكان فاسداً، فتكون الرواية ظاهرة في استتباع الحرمة التّكليفية للبطلان وعدم الصّحّة، كما هو واضح. و فيه: أنّ هذا إنّما يتمّ إذا أريد بالمعصية هو المخالفة للحكم التّكليفي و هو الحرمة، و لكنّ الظّاهر، أنّ العصيان في الرواية، نفيّاً و إثباتاً في جملي «إنّّه لم يعص الله» و «إنّما عصى سيّده» معناه هو المخالفة للحكم الوضعي و هو الإذن، و يشهد لذلك أنّه لم يصدر من السيّد نهى أو أمر حتّى يقال: إنّّه عصى و خالف أمره أو نهيه، غاية الأمر: لم يستأذن منه و لم يرجع إليه في أمر النّكاح.

و بالجملة: فعنى قوله ﷺ: «إنه لم يعص الله» هو أنه لم يأت بعمل لم يعصه الله تعالى ولم يأذن به و معنى قوله ﷺ: «عصى سيده» هو أنه أتى بعمل من غير إستيذان وإجازة من سيده، و أنت ترى، أن هذا أجنبى عن دلالة النهي و الحرمة على الفساد. ثم إن في الرواية إشكال معروف، قد عبّر عنه «بصعب الإندفاع»<sup>(١)</sup> محصّله: أنه لو أريد من العصيان في جملي «إنه لم يعص الله» و «إنما عصى سيده» هو الحكم التكليفي يقع التعارض بينهما؛ إذ مفاد الجملة الأولى - مفهوماً - أنه لو تحقق عصيان الله، لكان النكاح فاسداً، و معناه: أن عصيانه مستتبع للفساد، و من المعلوم: أن عصيان السيّد هو عصيانه تعالى لحرمة مخالفة المولى شرعاً.

و أمّا مفاد الجملة الثانية - منطوقاً - أنه لو تحقق عصيان السيّد، لما كان النكاح فاسداً، و معناه: عدم استتباع عصيانه للفساد، و حيث إنك عرفت: أن عصيانه هو عصيان الله، فيلزم أن يكون مفاد هذه الجملة أن عصيان الله غير مستتبع للفساد، و حينئذ يقع التعارض بين الجملتين، حيث إن أحدهما تفيد استلزام معصية الله للفساد، و الآخر تفيد عدم استلزامها له.

هذا، و لكن يمكن الجواب عنه، بالفرق بين المعصيتين؛ و ذلك، لأن معصية الله إذا كانت ناشئة من معصية السيّد، فتزول و تنتفي بإذن السيّد، و لذا لا توجب الفساد، و إذا كانت بلا واسطة، فهي لا تزول و لا تنتفي بإذن غيره، تبارك و تعالى، فتوجب الفساد، و عليه فلا تعارض في البين.

## « تذنيب »

قال المحقق الخراساني رحمته: «حكي عن أبي حنيفة و الشيباني دلالة النهي على الصّحة و عن الفخر أنّه وافقهما في ذلك». (١)

و اختار رحمته ذلك في المعاملات إذا كان النهي فيها عن المسبّب أو التّسبب دون السّبب؛ معللاً بقوله: «لاعتبار القدرة في متعلّق النهي، كالأمر، و لا يكاد يقدر عليها إلّا في ما كانت المعاملة مؤثّرة صحيحة». (٢)

وقد ذكر - أيضاً - لتقريب هذا المسلك وجوه:

منها: أنّ النهي، كالأمر لا يتعلّق إلّا بالمقدور، فلو كان المنهي عنه فاسداً فاقداً للأثر بالنهي، لكان غير مقدور بالفرق بين كون النهي كاشفاً عن فساد أو سبباً له، فيصير النهي المولوي التّحريمي عنه لغواً، أو يلزم من وجوده عدمه، حيث إنّ المفروض، هو استناد فساد المنهي عنه إلى النهي و فساد يوجب انتفاء النهي و انعدامه، لكون المنهي عنه حينئذٍ غير مقدور.

منها: ما عن الإمام الرّاحل رحمته حيث قال: «إنّ النهي لا يصحّ إلّا عمّا يتعلّق به القدرة، و المنهي عنه هو وقوع المعاملة مؤثّرة صحيحة، فلو كان الزّجر عنه مقتضياً للفساد، يلزم أن يكون سالباً لقدرة المكلف، و مع عدم قدرته يكون لغواً، فلو كان صوم يوم النّحر، و النّكاح في العدة ممّا لا يتمكّن المكلف من إتيانها، يكون النهي عنها لغواً لتعلّقه بأمر غير مقدور». (٣)

(١) كفاية الأصول: ج ١، ص ٢٩٩.

(٢) كفاية الأصول: ج ١، ص ٢٩٩ و ٣٠٠.

(٣) تهذيب الأصول: ج ١، ص ٣٣٥.

و منها: ما تعرّضه شيخنا الأستاذ الأملّي رحمته حاصله: أنّ النّهي المولوي لو استلزم بنفس وجوده فساد المنهي عنه و امتناع وجوده من المكلف للزم من وجود النّهي عدمه؛ و ذلك، لأنّ النّهي المولوي مشروط بالقدرة على فعل متعلّقه و تركه، فإذا فرض أنّ وجود النّهي يستلزم إمتناع وجود المنهي عنه، فقد استلزم وجوده انتفاء شرط وجوده، و المشروط ينتفي بإنتفاء شرطه، و إذا امتنع أن يكون النّهي المولوي دالاً على فساد متعلّقه، لما تقدّم، فهو - أيضاً - يقتضي أن يكون دالاً على صحّة متعلّقه، لأنّ امتناع كون متعلّقه فاسداً، يوجب كونه صحيحاً، و لانعني بدلالته على الصّحّة، إلّا ذلك. <sup>(١)</sup>

هذا، و لكن التّحقيق يقتضي أن يقال: إنّ النّهي سواء كان في المعاملات أو العبادات لا يلازم الصّحّة بوجه. مركز تحقيقات مكتبة آية الله العظمى

أمّا المعاملات، فلأنّ غاية ما يقال: في تقريب صحّتها بعد تعلق النّهي بها، هو ما تقدّم من الوجوه الثلاثة، و حاصل الجميع هو لزوم مقدوريّة متعلّق النّهي فعلاً و تركاً كي يتمكّن المنهي من موافقته و مخالفته، فلو أوجب النّهي فساداً لا يمكن له مخالفته، لخروجه بنفس تعلق النّهي به عن تحت قدرته، فلا يمكن له إيجاداه.

و فيه: أنّ المنهي عنه في المعاملات ليس هي المعاملة الشرعيّة، بل هي المبادلة العرفيّة التي يبنى العرف على صحّتها و يترتّب الآثار عليها: «كبيع الخمر و نحوها» حيث إنهم مع كونهم عالمين بفساده شرعاً يبيعونها بانين على الصّحّة و ترتيب الآثار كلّها، فإذا كان النّهي عنه هو الصّحيح العرفي لا الشرعي، فالتّمكّن لايجاداه حاصل،

لأنه مقدور للمكلف.

و نتيجة ذلك: هو أنه لا مانع من تعلق النهي المولوي بما هو صحيح عرفاً - لكونه مقدوراً عندهم - فيجعله محرماً مبغوضاً بلا دلالة على اعتباره وصحته شرعاً. وإن شئت، فقل: إن النهي يدل على صحة المعاملة المنهي عنها و وقوعها و ترتب الأثر عليها عند العرف، لا عند الشارع الناهي.

و لقد أجاد شيخنا الأستاذ الآملي رحمته فيما أفاده في المقام، حيث قال: «مثلاً، الملكية المسببة عن البيع الربويّ المعتبر في العرف، مبغوضة للشارع، فإذا نهى عنها مولوياً لم يكن نهيه هذا دالاً على صحة هذه الملكية في نظر الشارع، لجواز أن تكون الملكية بهذه المعاملة غير معتبرة في الشرع، كما هو المفروض في المعاملة الربويّة، نعم، يدلّ النهي المولوي على صحة الملكية المسببة عن البيع الربويّ في نظر العرف، لما ذكرنا من اشتراط كون المنهي عنه مولوياً، ممكن الوقوع من المنهي»<sup>(١)</sup>.

و أمّا العبادات، فلعدم دلالة النهي فيها على الصّحة الفعلية، لاستحالة اجتماعها مع النهي الفعلي؛ و ذلك، لما سمعت مراراً، من أن العبادات تحتاج إلى الأمر و الخطاب مضافاً إلى الملاك على بعض المسالك، أو تحتاج إلى الملاك فقط بلالزوم الخطاب على مسلك التحقيق، و من الواضح: أنه بعد تعلق النهي بها فعلاً، كما هو المفروض، لا يبقى المجال للأمر، كما هو واضح، و لا للملاك - أيضاً - فإنه منتف مع وجود ملاك النهي لامتناع أن يكون عنوان واحد ذا صلاح و فساد، و يكون محبوباً و مبغوضاً، و عليه، فلامعنى للصّحة الفعلية في العبادات.

نعم، المراد من الصّحّة هنا هي الشّأنية الّتي لانكرها، بمعنى: أن المراد هي الصّحّة الحيثيّة، و من بعض الجهات لاالصّحّة من جميع الجهات، كما أفاده ذلك الإمام الرّاحل رحمه الله حيث قال: «و حينئذٍ فلامنافاة بين الصّحيح من بعض الجهات و بين الفساد و المبغوضيّة بحيث لا يصلح للتقرّب، و لو قلنا بالصّحّة الفعلية، فلا يجتمع مع النّهي أصلاً، لأنّ العبادة تتقوّم بالأمر أو الملاك...»<sup>(١)</sup>.

إلى هنا تمّ الكلام في المسألة الثّانية (النّواهي).







مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

## المسألة الثالثة : المفاهيم

- ✽ المقام الأول: عنوان المفهوم
- ✽ المقام الثاني: حجّة المفهوم
- ✽ المقام الثالث: أقسام المفهوم
- ✽ المقام الرابع: بعض موارد الاختلاف في المفهوم
- ✽ مفهوم الشرط :

- حقيقة المفهوم *تمت بحمد الله تعالى*

- تعدّد الشرط و اتحاد الجزاء

- تداخل الأسباب و المسبّبات

- مقتضى الأصل العملي

✽ مفهوم الوصف

✽ مفهوم الغاية

✽ مفهوم الإستثناء

✽ مفهوم اللقب و العدد



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

## ﴿ المسألة الثالثة : المفاهيم ﴾

يقع الكلام هنا في مقامات أربعة :

الأوّل: في عنوان المفهوم.

الثاني: في حجّيته.

الثالث: في بيان أقسامه.

الرّابع: في بعض موارد الاختلاف في وجوده و عدمه، كالشّروط و الوصف

ونحوهما.

أمّا المقام الأوّل، فنقول: ليس المراد من عنوان المفهوم هو مدلول اللفظ،

ومعناه: سواء كان اللفظ مفرداً، أو مركّباً، و سواء كان المعنى حقيقياً، أو مجازياً، كما

ليس المراد منه هو مطلق ما يفهم و يستفاد من اللفظ، أو غيره، كالكتابة، و الإشارة

ونحوهما، بل المراد منه ما يقابله المنطوق، الذي هو المعنى<sup>(١)</sup> المفهوم من اللفظ، إمّا

بمعونة الوضع و المطابقة، أو بمعونة قرينة خاصّة، أو عامّة، كمقدمات الحكمة.

فالمفهوم هو المعنى المستفاد من اللفظ - أيضاً - لكن لا بالوضع و المطابقة،

ولا بالقرينة العامّة أو الخاصّة، بل بسبب كونه تابعاً للمنطوق، لازماً له لزوماً بيّناً

(١) و لا يخفى أنّ تسمية المعنى المذكور بالمنطوق تكون من باب تسمية المدلول باسم الدّال و إلّا فالمنطوق هو نفس اللفظ الذي يكون دالاً على المعنى و قالباً له فهو الذي ينطق و يلفظ لا المعنى الذي يفهم و يقصد.

أخصّ أو أعمّ، فحينئذ يكون دلالة اللفظ على المفهوم إلزاميّة، كما هو واضح.  
 ولك أن تقول: إنّ الدلالة إمّا تكون أولاً وبالذات وهي الناشئة من  
 الوضع و المطابقة، أو من القرينة مطلقاً - عامة كانت أو خاصّة - فيسمّى المدلول بها  
 منطوقاً؛ وإمّا تكون ثانياً وبالعرض وهي الناشئة من الخصوصية في المعنى التي  
 تستتبع له، كخصوصيّة كون الشرط في الجملة الشرطية أو الوصف علّة منحصرة  
 للحكم، فيسمّى المدلول بها مفهوماً.

و من هنا يظهر، أنّ مسألة المفاهيم تندرج في المسائل اللفظيّة من الأصول،  
 بخلاف مسألة وجوب المقدّمة و حرمة الضدّ و اجتماع الأمر و النهي، فإنّ هذه كلّها  
 تندرج في المسائل العقلية من الأصول، كما عرفت.

و لا يخفى عليك: أنّ محلّ النزاع هنا هي المداليل المركّبة المستفادة من الكلام  
 و الجمل الفعلية أو الاسميّة، لا المداليل المفردة.

و عليه، فيقال: هل المفهوم حكم لغير المذكور، أو حكم غير مذكور فيه؟  
 وجهان: منشأ هذا الاختلاف هو الاختلاف الذي قد مرّ في مبحث الواجب  
 المشروط من أنّ القيد هل يرجع إلى الموضوع فينتفي بانتفائه، أو يرجع إلى الحكم  
 فلا ينتفي الموضوع بانتفائه؟ وقد عرفت تحقيق ذلك، و أنّ الحقّ هو الثاني، ونتيجته،  
 أنّ المفهوم هو حكم غير مذكور لموضوع مذكور.

أمّا المقام الثّاني (حجّيّة المفهوم): فلا كلام في حجّيّة المفهوم بعد الفراغ  
 عن حجّيّة الظهورات، ولذا يكون النزاع هنا صغريّاً، بمعنى: أنّ الجملة الكذائيّة، هل

لها مفهوم، أم لا؟ و النزاع كبروي، بمعنى: أن المفهوم هل هي حجة أم لا؟ ولا مجال له بعد كون المفهوم من الظهورات التي تكون حجة بلا كلام.

أما المقام الثالث (أقسام المفهوم): فينقسم المفهوم تارةً بالموافق<sup>(١)</sup> وهو ما يوافق المنطوق إيجاباً و سلباً، و أخرى بالمخالف<sup>(٢)</sup> و هو ما يخالفه كذلك، و لايهمنا بيان أنه من صفات المدلول، أو الدلالة و إن كان بصفات المدلول أشبه، كما أشار إليه المحقق الخراساني<sup>(٣)</sup>.

أما المقام الرابع (بعض موارد الاختلاف في المفهوم)  
فالمفاهيم التي اختلف فيها، على أنحاء

### ﴿ مفهوم الشرط ﴾

التحو الأول مفهوم الشرط، فقد وقع الكلام بين الأعلام في أن الجملة الشرطية، هل تدلّ على الإنتفاء عند الإنتفاء، كدالتها على الثبوت عند الثبوت، أم لا؟ قولان: و الحق هو الثاني، لما عرفت، في المقام الأول، من أن المفهوم عبارة عن حكم تستتبعه خصوصية المعنى المنطوق (ككون الشرط في القضية الشرطية علّة

(١) و يسمّى هذا - أيضاً - بفحوى الخطاب و لحن الخطاب.

(٢) و يسمّى هذا - أيضاً - بدليل الخطاب.

(٣) راجع، كفاية الأصول: ج ١، ص ٣٠١.

منحصرة)، فالقائل بالمفهوم لابد له من إثبات تلك الخصوصية، إما بالوضع، أو بالقرينة و أنى له ذلك، حيث إن إثباتها يحتاج إلى تحقق أمور أربعة في القضية الشرطية :

أحدها: كونها لزومية.

ثانيها: كون اللزوم ترتيبياً.

ثالثها: كون الترتب علياً.

رابعها: كون العلة انحصارية.

مع أنك ترى، أنه إذا منع واحد من تلك الأمور ينتفي المفهوم، فضلاً أن يمنع عن الجميع، ولذا نكتفي بمنع العلّة المنحصرة التي استدّل بها لإثبات المفهوم، فنقول: قد تمسك بها لإثباته من وجوه.

منها: تبادرها من القضية الشرطية و وضعها لها.

و فيه: أن ذلك أول الكلام، كيف، و أنه لو كان هناك تبادر لزم أن يكون استعمال القضية الشرطية في غير موارد العلّة المنحصرة مجازاً و مع العناية، و الأمر ليس كذلك، و لنعم ما أفاده المحقق الخراساني رحمته، فقال: «كيف، و لا يرى في استعمالها فيها (مطلق اللزوم و العلّة غير المنحصرة) عناية و رعاية علاقة، بل تكون إرادته، كإرادة الترتب على العلة المنحصرة بعناية»<sup>(١)</sup>.

و منها: انصراف القضية الشرطية إلى العلّة المنحصرة لمكان أكملية هذه

العلّة.

و فيه: منع صغرى وكبرى.

أمّا الصغرى، فلعدم الأكملية؛ إذ العلّية تدور مدار ربط خاصّ بين الشّيتين، و أمر الرّبط دائر بين الوجود و العدم، فإذا كان موجوداً، تثبت العلّية، و إلّا فلا، و عليه، فانحصار العلّية لا يوجب أكملية الرّبط، بل الرّبط مع الإنحصار و بدونه سواء. أمّا الكبرى، فلعدم كون الأكملية بعد تسلّمها موجبةً للإنصراف، كما أنّ الأغلبية - أيضاً - كذلك، بل الموجب له هي أكثرية الإستعمال التي توجب كثرة الأنس بين اللفظ و المعنى.

وإن شئت، فقل: إنّ كثرة أنس اللفظ بالمعنى وهي الناشئة من أكثرية الإستعمال توجب الإنصراف فقط، دون الأكملية، لاسيّما مع كثرة الإستعمال في غير الأكمل. و منها<sup>(١)</sup>: إطلاق أداة الشرط بمعونة مقدّمات الحكمة، بتقريب: أنّه لو كان في البين تعليق آخر مستقلاً كان أو غير مستقلّ، للزم على المتكلّم أن يبيّنه، إمّا «بالواو» في فرض الإستقلال، أو «بالأو» في فرض عدم الإستقلال، فيستكشف من عدم البيان عدم تعليق آخر معه، أو بديل و عدل له، كما مرّ نظير هذا البيان - أيضاً - في اقتضاء إطلاق صيغة الأمر للوجوب النفسي العيني التّعيني.



و النتيجة: أنّ مقتضى الإطلاق المذكور هو أن يكون التّعليق و الشرط على وجه الإستقلال و الإنحصار، و هذا لا يفيد إلّا الإنتفاء عند الإنتفاء و هو المفهوم. و قد أجيب عنه بوجوه:

أحدها: ما عن المحقّق الخراساني رحمته محصّله؛ أنّ أداة الشرط حيث كانت معنًى



حرفية، فلا تقبل التقييد، إما للجزئية أو للآلية وعدم الإستقلال، وعليه، فكيف يصح إطلاقها مع أن الإطلاق فرع التقييد، ولك أن تقول: أن الحكم بالإطلاق و التقييد، إنما يصح على موضوع ملحوظ بنحو الإستقلال، و من المعلوم: أن المدلول الآلي لا يلحظ كذلك، فلا يحكم فيه بالإطلاق و التقييد.<sup>(١)</sup>

و فيه: أولاً: أنك عرفت في مبحث الواجب المشروط: أن المعنى الحرفي قابل للتقييد، كالمعنى الإسمي بالبيان الذي مرّ هناك، فراجع.

و ثانياً: لو سلم ذلك، فهو منطبق على مسلك المشهور، لاعلى مسلكه  كيف، و أنه قد صرح في موضعين من كتابه  بأن مفاد الهيئة قابل للتقييد مع أنه معني حرفي.

الأول: في المبحث السادس من المباحث المتعلقة بصيغة الأمر، حيث قال: «قضية إطلاق الصيغة كون الوجوب نفسياً تعيينياً عينياً... فالحكمة تقتضي كونه مطلقاً وجب هناك شيء آخر، أو لا، أتى بشيء آخر، أو لا، أتى به آخر أو لا».<sup>(٢)</sup>

الثاني: في مبحث الواجب المشروط، حيث قال: «فلحاظ الآلية، كلحاظ الإستقلالية ليس من طواري المعنى... و الطلب المفاد من الهيئة المستعملة فيه مطلق قابل لأن يقيّد».<sup>(٣)</sup>

ثانيها: ما عنه - أيضاً - وإليك نص كلامه: «و ثانياً: تعينه (أي تعين اللزوم

(١) راجع، كفاية الأصول: ج ١، ص ٣٠٤.

(٢) كفاية الأصول: ج ١، ص ١١٦.

(٣) كفاية الأصول: ج ١، ص ١٥٤.

العلّي الإنحصاري) من بين أنحائه بالإطلاق المسوق في مقام البيان بلامعّين، ومقايسته مع تعيّن الوجوب النفسي بإطلاق صيغة الأمر، مع الفارق، فإنّ النفسي هو الواجب على كلّ حال، بخلاف الغيري... وهذا بخلاف اللّزوم و الترتّب بنحو الترتّب على العلة المنحصرة؛ ضرورة، أنّ كلّ واحد من أنحاء اللّزوم و الترتّب محتاج في تعيّنه إلى القرينة مثل الآخر»<sup>(١)</sup>.

و فيه: أنّه لافرق بين المقام و الواجب النفسي، فكما أنّ النفسي هو الواجب على كلّ حال، كذلك العلة المستقلة المنحصرة، فإنّها - أيضاً - علة على كلّ حال، و عليه، فالإطلاق هنا يثبت تعيّن اللّزوم العلّي الإنحصاري، كما يثبت هناك تعيّن الوجوب النفسي.

و ثالثها: ما عن الإمام الرّاحل رحمته الله حيث قال: «أنّ الأقسام كلّها تميّز عن المقسم بقيود خارجة منه، و إلّا لزم أن يكون القسم عين المقسم و هو باطل، فالإطلاق لا يثبت نفسيّة الأمر و لا غيريّة، بل كلّ منها مميّز عن نفس الطّلب بقيد خاصّ، فلا يعقل أن يكون عدم بيان قيد مثبتاً لقيد آخر، فالحكم في المقيس عليه باطل، فكيف المقيس؛ لأنّ الترتّب العلّي ينقسم إلى قسمين إنحصاري و غيرإنحصاري، فكلّ واحد مشتمل على خصوصيّة زائدة على مقسمه، فلامعنى لإثبات أحدهما بعدم البيان»<sup>(٢)</sup>.

و فيه: أنّ النفسيّة و التّعينيّة و العينيّة كلّها قيود للوجوب، كمقابلاتها من

(١) كفاية الأصول: ج ١، ص ٣٠٤.

(٢) تهذيب الأصول: ج ١، ص ٣٤٢.

الغيرية والتخيرية والكفائية، وتلك القيود - أيضاً - كالقيود في المقابلات تحتاج إلى بيان، إلا أن البيان فيها هي مقدمات الحكمة بلا حاجة إلى مؤنة زائدة، بخلاف القيود في المقابلات؛ ومن هنا يظهر الفرق بين الطلب وأقسامه، كما يظهر الفرق بين كل واحد من الأقسام.

هذا بالنسبة إلى حال المقيس عليه (الوجوب النفسي والغيري) فكذلك حال المقيس (الشرط)، حيث إن كل واحد من القيود المستقلة والمنحصرة وغيرها محتاج إلى بيان، إلا أن مقدمات الحكمة كافٍ في إثبات قيد الإستقلال والانحصار بخلاف ما يقابله.

فتحصّل: أن هذه الأجوبة لردّ إثبات العلّة المنحصرة بالإطلاق المذكور مردودة، والجواب الصحيح هو أن يقال: إن الأحكام الشرعية إنما تستفاد من القضايا حسب الأنظار العرفية، لا الدقّة الفلسفية، وعليه، فلاحاجة في تحقّق المفهوم بذلك الإطلاق إلى إثبات العلّة الفلسفية، فضلاً عن انحصارها، بل لو انعقد الإطلاق بجرّيان مقدمات الحكمة يكشف عرفاً عن الانحصار مضافاً إلى الإستقلال، وهذا كافٍ في تحقّق المفهوم.<sup>(١)</sup>

تقريب ذلك: هو أن العرف قاضٍ بأنّ التعليق لو لم يستقلّ لكان اللازم أن يبيّن المولى ما يمكنه ويتمّه بمعونة كلمة: «الواو» بأن يقول: إن كذا وإن كذا، فيستكشف من إطلاق «الواوي» كون التعليق مستقلاً، وكذا لو لم ينحصر لكان اللازم أن يبيّن ما يكون بديله وعدله بمعونة كلمة: «الأو» بأن يقول: «إن كذا أو إن كذا»

فيستكشف من إطلاق الأوي « كون التعليق منحصراً، و عليه، فلا نقول: بالعلية والترتب العلي فضلاً عن كونها منحصرة، بل نقول: إنه يستكشف من الإطلاقين (الواوي و الأوي) الشرطية المستقلة و المنحصرة، و هذا المقدار كاف في انعقاد المفهوم.

و من هنا ظهر، أنه لا مجال لما عن المحقق الخراساني رحمته من قوله: «و أما المنع عن أنه بنحو الترتب على العلة فضلاً عن كونه منحصرة، فله مجال واسع»<sup>(١)</sup>.

ثم إن إطلاق نفس الشرط و هو ما تتعلق به الأداة بمعونة مقدمات الحكمة - أيضاً - يكون نظير الإطلاق في أداة الشرط بعين التقريب الذي مرّ آنفاً، و نتيجته، أن الشرط لو انعقد فيه الإطلاق يكون مستقلاً لاجزاء و لاشريك له، و كذلك يكون منحصراً، فلا بدل و لا عدل له، و بهذا المقدار يتحقق ثبوت المفهوم بلا حاجة إلى أصل مسألة العلية الفلسفية، فضلاً عن المنحصرة، فلا يرد على هذا الإطلاق ما أورد على المتقدم من توقّفه على قبول أصل العلية و اللزوم الترتبي العلي و هو غير لازم؛ و ذلك، لصدق الشرطية بلا علية، أيضاً.

و انقدح مما مرّ، أن المفهوم في القضية الشرطية ثابت بإطلاق الشرط و أدواته حسب الأنظار العرفية بلا توقّف على إثبات العلية المنحصرة، كما هو مقتضى الدقّة العقلية، و ما قلنا سابقاً؛ من عدم ثبوت المفهوم إنما هو بملاحظة كونه متوقفاً على تحقق العلية المنحصرة.

و منها: إطلاق الجزاء، و هذا مما ادّعاء المحقق النائيني رحمته فقال في تقريب

ذلك ما محصله: أنَّ الإطلاق إنما يحصل من مقدمات الحكمة وهي لا تجري إلا في المجموعات الشرعية التي تناها يد الجعل نفياً وإثباتاً، وحيث إنَّ العلّية والسببية المنحصرة أو غيرها ليست كذلك، فلا تجري فيها مقدمات الحكمة حتى ينعقد الإطلاق، و عليه، فلا مجال للتمسك بالإطلاق في ناحية الشرط والسبب بخلاف الجزاء والمسبب، فإنه مجعول على تقدير وجود سببه، فتجري مقدمات الحكمة فيه من حيث عدم تقييده بشرط آخر عدا ما في القضية، لاعلى نحو الاشتراك، و لاعلى نحو الإستقلال، و مقتضاه، أنَّ الجزاء مترتب على ذلك الشرط فقط من دون أن يشاركه شرط آخر، أو ينوب عنه، و من المعلوم: أنَّ هذا لا ينتج إلا الإنتفاء عند الإنتفاء. (١)

هذا، و لكن قد أورد عليه بوجوه لاحاجة بنا إلى ذكرها، و العمدة في الإيراد عليه ما أشرنا إليه آنفاً، من عدم المجال في أمثال المقام للتمسك بالأصول الفلسفية و المباحث الدقّية العقلية، و لاملزم لنا لخلط أصول الفقه بالفلسفة و خلط التشريع بالتكوين، كما أشار إليه الإمام الرّاحل رحمته الله بقوله: «إنَّ طريق استفادة الأحكام من القضايا هو الإستظهارات العرفية لا الدّقائيق الفلسفية». (٢)

و عليه، فمجرد كون الشرط أو أداته خالٍ عن التقييد الواوي، أو الأوي، كافٍ عرفاً في استظهار الإنتفاء عند الإنتفاء و هو المفهوم، و لا يحتاج ذلك إلى إثبات كون الشرط أو أداته علّة لما يترتب عليه من الجزاء، فضلاً عن إثبات انحصار العلّية كي يقال: بعدم كون العلّية و انحصارها ممّا لاتناها يد الجعل.

(١) راجع، فوائد الأصول: ج ١، ص ٤٨٣ و ٤٨٤.

(٢) تهذيب الأصول: ج ١، ص ٣٤٣.

«تتيم»

هنا أمور:

### ﴿ حقيقة المفهوم ﴾

الأمر الأول: أنه لا كلام في أن انتفاء شخص الحكم المعلق، بانتفاء شرطه المعلق عليه، خارج عن مورد النزاع في مسألة المفهوم، نظراً إلى كونه أجنبياً عن الدلالة المفهومية؛ ضرورة، أنه يكون بمقتضى حكم العقل لرجوعه إلى انتفاء الحكم بانتفاء موضوعه و لو ببعض قيوده، كما أشار إليه المحقق الخراساني رحمته الله.<sup>(١)</sup>

و إن شئت، فقل: إن وجه انتفاء الحكم عن غير مورد الشرط - مثلاً - هو عدم الجعل إلا لمورد الشرط، و من هنا لا يكون الانتفاء عند الانتفاء في مثل الأيمان و الأوقاف و النذور و الوصايا من مقولة المفهوم؛ لأنه إذا صار شيء ملكاً لأحد - مثلاً - باليمن أو الوقف، أو النذر، أو الوصية، لا يقبل أن يصير ملكاً لغيره بالأسباب المذكورة، و من الواضح: أن انتفاء تلك الأسباب بالنسبة إلى غير موردها من الأشخاص بألقابها و أوصافها يكون عقلياً أجنبياً عن دلالة المفهوم، بل هو حاصل قهراً ولو قلنا: بعدم الدلالة المفهومية رأساً.

إنما النزاع في انتفاء سنخ الحكم المعلق على الشرط عند انتفاء شرطه، نظراً إلى كونه داخلاً في الدلالة المفهومية، حيث إنه يمكن حينئذ ثبوت الحكم و انتفائه عند انتفاء الشرط، و هذا لا إشكال فيه إذا كان الجزاء معني إسمياً كلياً، نظير قولنا: «إن جائك زيد، فأكرامه واجب».

إنما الإشكال فيما إذا كان معنى حرفياً كمفاد «صيغة الأمر» في مثل قولنا: «إن جائك زيد، فأكرمه» فقد أورد عليه، بأنه خارج عن حريم النزاع، وذلك؛ لأنّ المجعول هنا يكون حكماً جزئياً خاصاً - بناءً على كون الموضوع له في الحروف كذلك - وقد عرفت: أنّ انتفاء شخص الحكم بانتفاء شرطه عقليّ أجنبيّ عن مقولة المفهوم. ولكن أجيب عن هذا الإيراد بوجهين :

أحدهما: ما هو مبنيّ على كون معاني الحروف عامّة، وهذا ما أفاده المحقّق الخراسانيّ رحمته حيث قال ما حاصله: إنّ الموضوع له، بل المستعمل فيه في باب الحروف و ما في معناها عام، و التّشخيص و الجزئية إنّما يكون من ناحية الإستعمال و يعدّ من عوارضه و شؤونه، فلا يمكن أخذه في الموضوع له أصلاً، و عليه، فالجزءاء حكم كليّ ولو كان من قبيل معاني هيئة الأمر. <sup>(١)</sup> و فيه: أنّه مبنيّ على تماميّة ما سلكه في باب معاني الحروف من أنّها موضوعة للمعاني الكلّيّة بلا دخل للخصوصيّة في أصل المعنى الموضوع له، ولكن قد مرّ منّا البحث في ذلك بوجه مبسوط، و حقّقنا هناك ما يظهر به ضعف هذا المسلك، فراجع. ثانيهما: ما هو مبنيّ على كون معاني الحروف خاصّة، وهذا ما أفاده الإمام الرّاحل رحمته مستفاداً من كلمات الشّيخ الأنصاريّ رحمته <sup>(٢)</sup>، فقال ما حاصله: أنّ في القضيّة الشرطيّة المذكورة تقارب <sup>(٣)</sup> ثلاثة :

التّقريب الأوّل: أنّ ظاهر القضيّة و إنّ كان هو ترتّب بعث المولى و طلبه

(١) راجع، كفاية الأصول: ج ١، ص ٣١٠.

(٢) راجع، كتاب الطّهارة (للشّيخ الأنصاري): ص ٤٩، س ٢٩.

(٣) راجع، تهذيب الأصول: ج ١، ص ٣٤٤ و ٣٤٥.

على الشرط لرجوع القيد و الشرط إلى مفاد الهيئة، فيطلب المولى إيجاد مادة الجزاء و هو «الإكرام» و يبعث إلى إيجادها على تقدير وجود الشرط و هو المجئي، لكن من المعلوم: أنه ما لم تكن مناسبة بين الشرط و مادة الجزاء، كان ذلك الطلب المشروط جزافاً و لغواً، فالطلب المشروط كاشف عن وجود مناسبة بين الشرط و تلك المادة، و حاك عن كونها بمنزلة المقتضي (بالكسر) و المقتضى (بالفتح) و المولى يتوصل لبيان هذه المناسبة إلى الأمر بإيجاد المادة عند ثبوت الشرط، و عليه، فالترتب إنما يتحقق بين ذات الشرط و طبيعته، و بين مطلق الجزاء و طبيعته الذي تعلق بالحكم بخاصية للحكم الخاص الجزئي المنشأ، فيشبه الإنشاء، الإخبار في عموم المجمول.

التقريب الثاني: أن ظاهر الشرطية و إن كان بدءاً هو تعليق الوجوب على الشرط، لكن العقلاء حكموا في أمثالها أن بين الشرط و مادة الجزاء مناسبة تكون تلك المناسبة سبباً لتعلق الوجوب بالمادة و توجه بعث المولى إليها، فالإيجاب المتعلق بالمادة متفرع على التناسب الحاصل بينها و بين الشرط، فإذا قال: «إن أكرمك زيد، فأكرمه» يفهم العرف و العقلاء أن التناسب الواقعي يكون بين الإكرامين، و إلا كان التفرع لغواً.

و عليه: فإذا فرض دلالة أداة الشرط على العلية المنحصرة تمت الدلالة على المفهوم و إن كان مفاد الهيئة خاصة؛ إذ المناسبة حينئذ موجودة في الحقيقة بين طبيعة متعلق أداة الشرط و بين مادة الجزاء.

التقريب الثالث: أن الهيئة و إن كانت دالة على البعث الجزئي، لكن التناسب بين الحكم و الموضوع يوجب إلغاء الخاصية عرفاً، و يجعل الشرط علّة منحصرة لنفس الوجوب و طبيعته، فبانتفائه ينتفي طبيعي الوجوب و سنخه.



ثم بعد ذلك قال رحمه الله <sup>(١)</sup>: «وبما ذكرنا، يظهر ضعف ما أفاده بعض الأكابر <sup>(٢)</sup> من: أنا لا نتعلل لسنخ الحكم وجهاً معقولاً، لوضوح أن المعلق في قولك: «إن جائك زيد، فأكرمه» هو الوجوب المحمول على إكرامه، و التعليل يدل على انتفاء نفس المعلق عند إنتفاء المعلق عليه، فما فرضته سخناً إن كان متحداً مع هذا المعلق موضوعاً ومحمولاً، فهو شخصه، لاسنخه؛ إذ لا تكرر في وجوب إكرام زيد، وإن كان مختلفاً معه في الموضوع، كإكرام عمرو أو المحمول، كاستحباب إكرام زيد، فلامعنى للنزاع - إنتهى كلامه - و وجه الضعف ظاهر، فلانطيل المقام» <sup>(٣)</sup>.

هذا، ولكن يرد على التقريب الأول والثاني بأنهما لا يثبتان كون الجزاء سنخاً عاماً كلياً ولا يخرجانه عن الخاص والجزئية، إلا أن يكون في البين إلغاء الخصوصية، فيرجعان حينئذٍ إلى التقريب الثالث، ولو لا رجوعهما إليه لما كانا يجديان شيئاً؛ ضرورة، أن مجرد كون الترتب والتناسب الواقعي بين مادة الشرط - في المثال المتقدم - وهو المجيء، وبين مادة الجزاء وهو الإكرام لا يوجب سيرورة الجزاء وهو مفاد الهيئة عامّاً كلياً، فلا بدّ وأن يراد بما في التقريب الأول من قوله: «بلا خصوصية للحكم المنشأ» و في التقريب الثاني من قوله: «ففي الحقيقة يكون التناسب موجوداً بين طبيعة ما يتلو أداة الشرط ومادة الجزاء...» هو إلغاء الخصوصية، كما أشار إليه في التقريب الثالث، مع أن إرادة ذلك من التقريب الثاني مشكل؛ إذ من المحتمل قوياً أن المراد منه ما عن الشيخ الأنصاري رحمه الله من التصريح بأن ارتفاع مطلق

(١) أي: الإمام الراحل رحمه الله.

(٢) وهو المحقق البروجردي رحمه الله، راجع، نهاية الأصول: ص ٢٧٣.

(٣) تهذيب الأصول: ج ١، ص ٣٤٤ و ٣٤٥.

الوجوب، إنما يكون من فوائد العلّة المنحصرة المستفادة من الجملة الشرطيّة، حيث كان ارتفاع شخص الوجوب غير مستند إلى ارتفاع العلّة المأخوذة فيها، فإنّه يرتفع و لو لم يؤخذ في حيال أداة الشرط، كما في اللّقب و الوصف.<sup>(١)</sup>

و عليه: فما في التّقريب الثّاني من قوله: «فإذا فرض دلالة الأداة على العلّة المنحصرة تمت الدّلالة على المفهوم و إن كان مفاد الهيئة خاصّاً» يكون ناظراً إلى ما صرّح به الشّيخ الأنصاري رحمته الله كما عرفته آنفاً، لأنّه ناظر إلى مسألة إلغاء الخصوصيّة.

كيف، و أنّ الشّيخ رحمته الله قائل في مبحث الواجب المشروط بأنّ المشروط هو الواجب - كالمعلّق عند صاحب الفصول رحمته الله - لا الوجوب - كالمشروط عند المشهور - و عليه، فالمشروط في مثل قولنا: «إن جئتك زيد فأكرمه» هو الإكرام لا وجوبه، أو البعث إليه أو طلبه فالجبيء هو المقتضي (بالكسر) و طبيعيّ الإكرام هو المقتضي (بالتفتح)، و معناه: هو أنّه لو لا الجبيء لم يكن لطبيعيّ الإكرام - بناءً على الانحصار - مقتض و مع عدم المقتضي له، لاحكم له رأساً من دون حاجة في انتفائه مطلقاً إلى إلغاء الخصوصيّة.

إذا عرفت عدم تماميّة ما عن المحقّق الخراساني و الإمام الرّاحل رحمتهما الله من الجواب عن الإيراد المذكور، فنقول: في حلّ العويصة، بأنّه لاشكّ و لاشبهة في كون الخطابات الشرعيّة من الأوامر و النّواهي - و لو كانت بصورة الجملة الخبريّة - قانونيّة متوجّهة إلى كافّة المكلفين إلى يوم القيامة، و عليه، فلو ألقي الخطاب إلى

المكلفين بصورة القضية الشرطية و كان الجزاء أمراً أو نهياً، لكان حكماً قانونياً معلقاً على الشرط، كتعليق قانون وجوب الحج على الإ استطاعة؛ بداهة، أن بالأوامر والنواهي ينشأ القانون الإلهي، لا الحكم الجزئي الخاص.

و نتيجة ذلك: هو أنه لو استفدنا الإنحصار من الشرط كان المنطوق هو ثبوت ذلك الجزاء على نحو القانون عند ثبوت شرطه، و كان المفهوم هو انتفائه كذلك عند انتفاء شرطه.

و من هنا يظهر، حلّ الشبهة التي أوردها الفقيه البروجردي رحمته الله كما مرّ ذكرها آنفاً.

هذا في ما إذا كانت الجملة الشرطية إنشائية مشتملة على حكم الوجوب أو الحرمة ولو كانت بصورة الجملة الخبرية.

و أمّا إذا كانت خبرية محضة غير مشتملة على الحكم و الإلتزام من الإيجاب أو التحريم، نظير قولنا: «من جاني أكرمه» فالمعلق هنا، يكون نفس الإكرام وطبيعته، بناءً على مسلك الشيخ الأنصاري رحمته الله من رجوع الشرط و القيد إلى مادة الجزاء.

و عليه، فلو كان المجيء شرطاً، لزم الإنتفاء عند الإنتفاء - أيضاً - كما لا يخفى.

و أمّا بناءً على مسلك المشهور من رجوع القيد إلى هيئة الجزاء، فالمعلق هو نفس النسبة الخبرية الترقبية، و لازمه - عند انحصار الشرط - الإنتفاء عند الإنتفاء.

### ﴿ تعدّد الشرط و اتّحاد الجزاء ﴾

الأمر الثاني: إذا تعدّد الشرط و اتّحد الجزاء، نظير: «إذ اخني الأذان فقصر، و إذ اخني الجدران فقصر» فلو قلنا: بعدم المفهوم للجملة الشرطية و عدم دلالتها على

الإنحصار، لا يقع التعارض بين الشرطين، بل يكون كلّ واحد من خفاء الأذان والجدران حينئذ شرطاً لوجوب القصر، وهذا واضح.

و أمّا لو قلنا: بثبوت المفهوم لها و دلالتها على الإنحصار فيقع التعارض بينهما؛ ضرورة، أنّه ينافي كون كلّ واحد من خفاء الأذان والجدران علّةً منحصرة أو شرطاً منحصراً لوجوب القصر مع كون خفاء الآخر شرطاً له كذلك، وهذا لافرق فيه بين القول بكون التعارض أولاً وبالذات في المنطوقين - كما اختاره الإمام الرّاحل<sup>(١)</sup> و شيخنا الأستاذ الآملي<sup>(٢)</sup> وهو الحقّ - وبين كونه كذلك في مفهوم كلّ واحد مع منطوق الآخر - كما اختار المشهور<sup>(٣)</sup> - وهكذا لافرق فيه بين القول بالمفهوم من طريق الوضع الحاصل من التّبادر، أو الإنصراف إلى الإنحصار، أو من طريق الإطلاق الحاصل من مقدّمات الحكمة.

و كيف كان، فالمهمّ هنا بيان كيفية علاج التعارض بعد استقراره و عدم المرجّح في البين.

فنقول: إنّ غاية ما يمكن أن يقال في العلاج: هو الوجوه الخمسة التي تعرّض لها المحقّق الخراساني<sup>(٤)</sup>:

منها: الجمع بين الشرطين «بالأو» و مقتضاه، تخصيص مفهوم كلّ منها

(١) راجع، مناهج الوصول: ج ٢، ص ١٨٩.

(٢) راجع، منتهى الأفكار: ج ٢، ص ٢٠٦. وقد علّل<sup>بشأن</sup> ذلك بقوله: «لأنّ المفهوم ظلّ المنطوق و من آثاره التّابعة له في السّعة والضيق، فلا يعقل التّصرّف في المفهوم مع بقاء المنطوق على حاله من الإطلاق أو العموم، و عليه، يكون التعارض في الحقيقة بين المنطوقين...».

(٣) راجع، منتهى الأفكار: ج ٢، ص ٢٠٦.

(٤) راجع، كفاية الأصول: ج ١، ص ٣١٣.

بمنطوق الآخر، بحث ينتفي الحكم رأساً بانتفاء كلا الشرطين.

و منها: الجمع بينهما «بالواو» و مقتضاه، تقييد إطلاق الشرط في كلّ منهما بالآخر، بحيث ينتفي الحكم رأساً بانتفاء أحد الشرطين.

و منها: برفع اليد عن المفهوم في كليهما، و مقتضاه، عدم نفي الثالث، فلا ينتفي الحكم بانتفائهما، بخلاف الوجه الأول، كما هو واضح، و هذا هو مختار المحقق الخراساني رحمته الله.

و منها: برفع اليد عن المفهوم في خصوص أحد الشرطين دون الآخر، كما حكى ذلك عن الحلّي رحمته الله.<sup>(١)</sup>

و منها: بجعل الشرط هو القدر المشترك بينهما.

ولا يخفى: أنّ الظاهر المناسب لأمثال المقام (مسألة أصول الفقه) هو الوجه الأخير، و الباقي لا يخلو من ضعف.

أمّا الوجه الأول، فلأنّ التعارض أولاً وبالذات - كما عرفت آنفاً - إنّما هو بين المنطوقين، لا بين مفهوم كلّ واحد مع منطوق الآخر، كيف، و أنّ المفهوم يكون ظلّ المنطوق و تبعاً له في أصل الوجود و الإنعقاد، و في طور الوجود و كَيْفِيَّتِهِ من السّعة و الإطلاق، أو الضيق و الإغلاق، و عليه، فلا شأن له مع قطع النظر عن المنطوق.

أمّا الوجه الثاني، فلعدم الدليل على كون الشرط هو خصوص الجمع، بحيث كي يلزم ارتكاب التصرف في ناحية إطلاق كلا الشرطين؛ إذ من المحتمل - كما سيأتي - هو كون الشرط عند العرف شيئاً آخر ورائهما.

أمّا الوجه الثالث، فلأنّ مقتضى الإكتفاء بمقدار الضّرورة في رفع اليد عن إطلاق كلّ من المفهومين هو تقييده بالآخر، إمّا «بالواو» أو «بالأو» لرفع اليد عنه في كلا المفهومين رأساً.

هذا بناءً على تسليم وقوع المعارضة أولاً وبالذات بين المفهومين، وإلا فالضّرورة تقتضي رفع اليد عن إطلاق كلّ من المنطوقين بتقييده بالآخر.

أمّا الوجه الرابع، فلأنّه ممّا لم يقم عليه دليل، إلّا دعوى، أنّ المفهوم الباقي هو الأظهر، وهذه كما ترى.

و إذا اتّضح لك ضعف الوجوه الأربعة، علمت، أنّ الظاهر المناسب للمقام الذي يلاحظ فيه الأنظار العرفيّة، لا الدقّة الفلسفيّة هو الوجه الخامس؛ ضرورة، أنّ شرط وجوب التقصير - حسب الفهم العرفي - ليس خصوص هذا أو ذاك، ولا هذا وذاك، بل هو البعد الخاصّ عن البلد بحيث يوجب خفاء آثاره، وعليه، فالشرط هو نفس هذا البعد الجامع بين الخفائين، و أمّا الخفاءان فهما أمارتان و طريقتان لإحراز ذلك.

غاية الأمر: يكون خفاء الأذان طريقاً سمعياً؛ و خفاء الجدران طريقاً بصرياً. و من هنا ظهر، أنّه لا حاجة لإثبات هذا الوجه إلى حكم العقل بمعونة قاعدة «الواحد لا يصدر إلّا من الواحد» كما عن المحقّق الخراساني رحمته الله<sup>(١)</sup>، إذ لا ملزم لنا من الذهاب إلى هذه الدقّة العقليّة في مثل مسألة أصول الفقه بعد كفاية استظهار العرفي في أمثال تلك المسألة.

و نتيجة ما ذكرنا هو أن قضية: «إذا خفي الأذان فقصر، و إذا خفي الجدران فقصر» خارجة عن محل النزاع تخصصاً؛ إذ النزاع إنما هو في ما إذا كان الشرط متعدداً و الجزاء واحداً، و المفروض، أن الشرط هنا واحد و هو البعد المخصوص و المتعدد ليس بشرط، بل أمانة عليه.

و بالجملة: فما هو شرط ليس بمتعدد، و ما هو متعدد ليس بشرط.

### ﴿تداخل الأسباب و المسببات﴾

الأمر الثالث: أنه بناءً على فرض تعدد الشرط و اتحاد الجزاء مع عدم الإلتزام بالوجه الثاني من وجوه الجمع (و هو كون الشرطين معاً سبباً للجزاء) هل يجب عند اجتماع الشرطين إثبات الجزاء متعدداً، أو يكتفي بإتيانه دفعة واحدة؟ و بعبارة أخرى: هل يتداخل الأسباب أو المسببات في الفرض المذكور، أم لا؟ فيه وجوه و احتمالات.

قبل الورود في تحقيق المسألة و بيان ما هو الحق فيها، لابد من التّكلم في جهات أربعة :

الأولى: تحرير محل النزاع.

الثانية: الفرق بين الأسباب الشرعية و التكوينية.

الثالثة: أقسام الأسباب و المسببات.

الرابعة: معنى التداخل، سواء في الأسباب أو المسببات.

الجهة الأولى: أن النزاع في مثل المقام إنما هو في ما إذا كان السبب قابلاً للتعدد و التكرار، كالإفطار العمدي في نهار شهر رمضان؛ بناءً على بعض الأقوال،

بخلاف ما إذا لم يكن كذلك، فلايجري فيه النزاع من حيث التداخل و عدمه، كما لايجنى.

و الأمر كذلك في المسبب، فإنّ مورد النزاع فيه هو ما إذا كان قابلاً للتعدد، كالوضوء و الغسل و نحوهما، دون ما ليس كذلك، كالقتل، حيث إنّه لايقبل التعدّد عند تعدّد أسبابه، كالإرتداد و الزّنا عن إحسان.

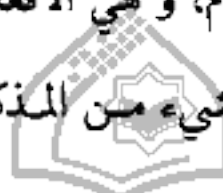
نعم، قد يكون القتل متعلّقاً لحقوق متعدّدة، كما إذا ارتكبه شخص بالنسبة إلى أشخاص متعدّدين، فإنّ لكلّ واحد من ولي الدّم هنا حقّ القصاص مستقلاً؛ بحيث لو أسقط أحدهم حقّه لم يسقط حقّ الباقيين، بل هو ثابت بالنسبة إليهم، غاية الأمر: لو اقتضى منه مرّة واحدة بمطالبة أحد الأولياء، سقط حقّ الباقيين قطعاً؛ وذلك، لأجل التداخل، بل لانتفاء الموضوع، فلم حينئذ أن يأخذوا الدية من أمواله، و قس على هذا سائر حقوق الله تبارك و تعالى، فلاتداخل فيها - أيضاً - بل تأكّد.

الجهة الثانية: (بيان الفرق بين الأسباب الشرعيّة و التكوينيّة) فنقول: أعلم، أنّ المقصود من الأسباب التكوينيّة بجميع أقسامها - من البسيطة و المركّبة، و التامة و الناقصة، و القريبة و البعيدة - هو كونها مؤثّرة مولدة للأثر المسمّى بالمعلول و المسبب، و هذا بخلاف الأسباب التشريعيّة - كالوضوء و الغسل و النوم و العقل و دخول الوقت و الإستطاعة و نحوها - فإنّها ليست بمؤثّرة، بل المقصود بها، إمّا هو الشرط، أو المانع، أو القاطع، حسب اختلاف الموارد.

توضيح ذلك: أنّ الأسباب الشرعيّة لو كانت مؤثّرة، لكان تأثيرها، إمّا يكون بالنسبة إلى الأحكام التكليفيّة و الوضعيّة، أو بالنسبة إلى متعلّقاتها، أو بالنسبة إلى موضوعاتها، و الجميع كما ترى.



أما الأحكام تكليفاً كان أو وضعاً، فلعدم معقولية كونها معاليل للأُمور المذكورة، سواء كانت، بمعنى: الإرادات المبرزة، أو الإرادة وحده؛ إذ هي كسائر الصفات و الأفعال لها مباد و علل خاصّة، كيف، و أنّ الحكم، بمعنى: البعث و الزجر المنشئين بالآلات و الأدوات، فعل صادر من المولى الحكيم، فيكون كسائر أفعاله الاختيارية، ناشئاً من مبادئه الخاصّة، لا من مثل الأمور المذكورة.

و إن شئت، فقل: إنّ البعث و الزجر من الأمور الاعتبارية العقلية يقعان مقام البعث و الزجر التكوينيّين، و عليه، فلا يكونان معلولين لمثل ما ذكر من الأمور. و أمّا متعلّقات الأحكام، و هي الأفعال الصّادرة عن المكلفين اختياراً، فلاجل أنّه لا معنى لأن يكون شيء من المذكورات علّة فلسفية لتلك الأفعال الاختيارية، كما هو واضح.  و أمّا موضوعاتها، فلوضوح أنّها من الأعيان الخارجيّة الناشئة من عللها و مبادئها التكوينيةّ بلا دخل لمثل النوم و غيره من الأسباب الشرعيّة في إيجادها، و هذا ممّا لا يخفى.

و نتيجة ذلك كلّهُ، هو أنّ الأسباب الواردة في الشريعة ليست بعّلل تكوينيّة، بل هي إمّا تكون من قبيل الشّروط للمتعلّق، كالوضوء و الغسل و استقبال القبلة و ستر العورة بالنّسبة إلى الصّلاة، أو لمتعلّق المتعلّق (موضوع الحكم) كالعقل و القدرة بالنّسبة إلى المكلف الّذي هو موضوع الحكم، كما عن المشهور. <sup>(١)</sup>

(١) هذا، و لكن الأحسن أن يقال: التّكليف قانون عامّ متوجّه إلى قاطبة العاقلين القادرين، فلو لا العقل و القدرة لا يدخل الشّخص تحت ذلك القانون، و لا يكون شاملاً له، و قد مضى في مبحث التّرتب ما ينفعك هنا، فراجع.

و إما تكون من قبيل الموانع للمتعلق، كالنوم و البول و الحيض و الجنابة و نحوها مما يمنع شرعاً من الورود في الصلاة، وهكذا الجنون و العجز للمكلف؛ حيث إن المشهور يسمّونها «بموانع التكليف».

و إما تكون من قبيل القواطع للمتعلق، كالقهقهة و البكاء و نحوها مما يقطع الصلاة شرعاً. هذا ما سنح بيالي القاصر.

و أما القول بكون الأسباب الشرعية معرّفات لامؤثرات، فإن كان المراد منه هو عدم دخلها في الأحكام أو غيرها، كدخل العلة في المعلول، فهو متين جداً، لما عرفته آنفاً من أنّ الأحكام آثار صادرة من المحاكم، أو نعوت قائمة به، سواء كانت أموراً جعلية اعتبارية - بحيث يكون وضعها و رفعها بيد الشرع، لكونها أفعالاً اختيارية له - أم كانت أموراً تكوينية و هي الإرادة مطلقاً، أو الإرادة المبرزة، فلا يعقل استنادها إلى العلل و الأسباب الخارجية.

و أما إن كان المراد منه أنّها معرّفات محضه و أمارات و كواشف صرفة واقعاً، فهو و إن كان ممكناً ثبوتاً، إلا أنّه لا يساعده ظاهر الأدلة؛ حيث إنّ مقتضى ظاهرها هو الدّخل بنحو من الأنحاء المذكورة و هي الشرط و المانع و القاطع.

و عليه، فما نسب إلى فخر المحققين رحمتهما (١) من أنّ: «القول بالتداخل و عدمه مبني على كون الأسباب الشرعية عللاً مؤثرة، أو معرّفات محضه، فلا يمكن التداخل على العلية، و يمكن على المعرفيّة لإمكان الإجماع، بناءً على هذه دون تلك» غير سديد، بل المعرفيّة خاطئة جدّاً خالية عن الحقيقة قطعاً، كما أنّ المؤثر به بنحو

(١) كفاية الأصول: ج ١، ص ٣١٨ و محاضرات في أصول الفقه: ج ٥، ص ١١٣.

العلية والسببية - أيضاً - كذلك، سواء كانت بالنسبة إلى الأحكام أو متعلقاتها، أو موضوعاتها.

الجهة الثالثة (أقسام الأسباب و المسببات) فنقول: إن الأسباب الشرعية يقسم باعتبارين، أحدهما: باعتبار أنها قابلة للتعدد و التكرار، كالنوم و البول و الجنابة و نحوها من أسباب الوضوء أو الغسل، و أنها غير قابلة له، كالإفطار في نهار شهر رمضان بالنسبة إلى وجوب الكفارة، بناءً<sup>(١)</sup> على القول بعدم تعدد الكفارة بتعدد الإفطار، كما ذهب إليه بعض الأعظم رحمته<sup>(٢)</sup>.

ثانيهما: باعتبار أنها مختلفة نوعاً و ماهية، كالنوم و البول و أنها متحدة كذلك، كنومين و بولين و غيرها هذا في الأسباب، وكذلك المسببات فإنها - أيضاً - يقسم تارةً باعتبار قبول التعدد - كالوضوء و الغسل - و عدم قبوله - كالقتل - و أخرى باعتبار اختلافها ماهية و نوعاً - كالوضوء و الغسل - و اتحادها كذلك - كوضوئين و غسلين -.

الجهة الرابعة (معنى التداخل) و الكلام فيها يقع تارةً في تداخل الأسباب، و أخرى في تداخل المسببات.

أما تداخل الأسباب، فالمراد منه أنها عند الاجتماع يكون كل واحد منها جزء العلة و المجموع تمامها، فحينئذ لا تقتضي إلا معلولاً و مسبباً واحداً؛ و ذلك، نظير النوم و البول، فإنهما عند الاجتماع لا يقتضيان إلا وضوءاً واحداً، و يقابل ذلك عدم

(١) نعم بناءً على القول بتعدد الكفارة، كما عن السيد اليزدي رحمته يكون الإفطار في المثال

من قبيل الأسباب القابلة للتعدد، كالنوم و البول.

(٢) محاضرات في أصول الفقه: ج ٥، ص ١١٥ و ١١٦.

التداخل، فإنَّ المقصود منه أنَّ كلَّ واحد من الأسباب عند الاجتماع مستقلٌّ في السَّبَبِيَّة، كحالتها عند الإنفراد، فيقتضي مسبباً خاصاً مستقلاً، ونتيجته، أنَّه يجب في المثال وضوء أن متعدّدان.

و أمّا تداخل المسبّبات، فالمراد منه هو الإكتفاء بمصداق واحد في مقام الإمتثال، كما عرفت ذلك في فرض عدم تداخل الأسباب؛ و في قبالة عدم التداخل، فإنَّ مقتضاه، عدم الإكتفاء به.

و لا يخفى: أنَّ التداخل و عدمه في الأسباب يرجعان إلى مقام الجعل و التشريع، فعلى التداخل يكون المجهول حكماً واحداً، و على عدمه يكون حكيمين متعدّدين، بخلافهما في المسبّبات، فإنَّهما يرجعان إلى مقام الإطاعة و مرحلة الإمتثال، فيكتفى على مسبب واحد عند الإمتثال؛ بناءً على التداخل، و أمّا بناءً على عدمه، فلا. إذا عرفت تلك الجهات الأربعة، فاعلم، أنَّ الكلام في المقام، إمّا يلاحظ حسب مقام الثبوت، و إمّا حسب مقام الإثبات.

أمّا مقام الثبوت، فنقول: لا كلام و لا إشكال في إمكان تداخل الأسباب و المسبّبات، و الإشكال فيه ناشٍ من قياس الأسباب الشرعيّة بالتكوينيّة، و قد علمت ممّا حقّقناه آنفاً، أنَّ الأسباب الشرعيّة لا تكون عللاً مؤثّرة، لالأحكام و لالمتعلّقاتها و هي الأفعال، و لالموضوعاتها و هم المكلفين.

أمّا مقام الإثبات، فنبدء الكلام فيه، بالنسبة إلى تداخل الأسباب، فنقول: لانزاع فيما إذا ورد الدليل على التداخل فيها، بل يؤخذ به و يعمل على طبقه بلا كلام، كما هو كذلك في باب الضوء، حيث إنّه ورد فيه ما يدلّ على التداخل في الأسباب، كرواية إسحاق بن عبد الله الأشعري، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا ينقض الضوء إلاّ

حدث و النوم حدث» (١).

وجه الدلالة، هو أن المستفاد من هذه الرواية و أمثالها، أن ناقض الوضوء إنما هو الحدث، و حيث إن النقص لا يتكرر، فلا تكرر في الحدث، بل أسباب الوضوء جميعاً - نظير البول و النوم و غيرها - تؤثر في تحقق هذه الصفة الواحدة، غاية الأمر: مع تقارن الأسباب يكون المؤثر هو المجموع، بحيث يعد كل واحد منها جزء السبب، و مع التقدّم و التأخر يكون المؤثر هو المتقدم منها، و عليه، فالتداخل في باب الوضوء، يكون في الأسباب فقط دون المسببات.

إنما النزاع في ما إذا لم يكن هناك دليل على ذلك، فيقال: هل (٢) الظاهر عند تعدد الشرط و اتحاد الجزاء، يقتضي التداخل، أم لا؟  
و إن شئت، فقل: هل القضية الشرطية لوخلت و طبعها ظاهرة في التداخل و عدمه؟ أو لم تكن ظاهرة أصلاً، لافي هذا و لاذاك؟ وجوه و أقوال ثلاثة:  
الأول: ما عن المشهور (٣) من عدم التداخل مطلقاً.

الثاني: ما عن جماعة منهم، المحقق الخوانساري رحمته الله من التداخل مطلقاً (٤).

(١) وسائل الشيعة: ج ١، كتاب الطهارة، الباب ٣ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ٤، ص ١٨٠.

(٢) و اعلم، أن البحث بهذا النهج إنما يصح على ما هو المتعارف الدارج من اطلاق الشرط على المذكور مع أدواته، و أما على ما حققناه في الأسباب الشرعية، من أنها تكون من قبيل الشروط، أو الموانع أو القواطع، فالتداخل في الشروط، إذ الشرط عليها يطبق على مثل الوضوء و الغسل، و هذا مما لا معنى للتداخل فيه بخلاف الموانع أو القواطع و النواقض، فيقع التداخل فيهما مع اجتماع الأسباب، و مع التقدّم و التأخر يستند المنع أو القطع و النقص إلى المتقدم، فافهم و اغتنم.

(٣) راجع، كفاية الأصول: ج ١، ص ٣١٥.

(٤) راجع، كفاية الأصول: ج ١، ص ٣١٥.

الثالث: ما عن الحلّي رحمته من التفصيل بين اتحاد جنس الشرط، كالبول

مرتين، فقال: بالتداخل فيه و بين تعدده، كالبول و النوم، فقال: بعدمه فيه. <sup>(١)</sup>

و الحق هو الأول، فلاتداخل في الأسباب مطلقاً حتى مع اتحاد الجنس،

والدليل عليه، هو الأمر العرفي الذي أشار إليه المحقق الخراساني رحمته بقوله: «لأنّ

العرف لا يكاد يشكّ بعد الإطلاع على تعدّد القضية الشرطيّة في أنّ قضيتّه تعدّد

الجزاء، و أنّه في كل قضية، وجوب فرد غير ما وجب في الأخرى، كما إذا اتّصلت

القضايا و كانت في كلام واحد» <sup>(٢)</sup>، لاما ذكره أصحاب هذا القول من الأدلّة العلميّة

الصناعتية المتباعدة عن الأذهان العامة و الأفهام العرفيّة.

منها: ما ذكره العلامة رحمته في خصوص ما إذا تعدّد الشرط ماهيّةً و نوعاً، من

أنّه إذا تعاقب السببان أو اقترنا، فإمّا أن يقتضيا مسببين مستقلّين، أو مسبباً واحداً، أو

لا يقتضيا شيئاً، أو يقتضي أحدهما دون الآخر، والثلاثة الأخيرة باطلة، فتعيّن الأول. <sup>(٣)</sup>

و منها: ما عن الشيخ الأنصاري رحمته من أنّ عدم التداخل ينحلّ إلى ثلاث

مقدّمات :

إحديها: دعوى تأثير السبب الثاني في الجزء، كالأول.

ثانيتها: إنّ أثر كلّ شرط غير أثر الآخر.

ثالثتها: إنّ ظاهر التأثير هو تعدّد الوجود لا تأكّده. <sup>(٤)</sup>

(١) راجع، كفاية الأصول: ج ١، ص ٣١٥.

(٢) هامش كفاية الأصول: ج ١، ص ٣١٨.

(٣) مختلف الشيعة، ج ٢، ص ٤٢٨ و ٤٢٩.

(٤) راجع، مطارح الأنظار، ص ١٧٧.

و منها: ما عن المحقق الخراساني رحمته الله حاصله: أن القول بالتدخل مستلزم للتصرف في ما هو ظاهر الجملة الشرطية من حدوث الجزاء عند حدوث الشرط بأحد وجوه ثلاثة:

الأول: بعدم دلالتها في هذا الحال على الحدوث عند الحدوث، بل على مجرد الشبوت.

الثاني: بأن متعلق الجزاء وإن كان واحداً صورة، إلا أنه حقائق متعددة حسب تعدد الشرط متصادقة على واحد.

الثالث: بحدوث الأثر عند وجود كل شرط، إلا أن الأثر عند وجود الشرط الأول هو الأصل وعند وجود الشرط الثاني هو تأكده. (١)  
هذا، ولكن لقائل أن يمنع عن هذا الدليل، أولاً: بعدم الموجب لرفع اليد عن ظهور الجملة الشرطية في الحدوث عند الحدوث.

و ثانياً: بعدم المعنى لدعوى كون الوضوء ونحوه حقائق متعددة في الواقع و نفس الأمر.

و ثالثاً: بعدم المنع من اجتماع الحكيم المتماثلين في شيء واحد، و أنه يوجب التأكد والإندكاك و صيرورتها حكماً واحداً مؤكداً، على أن التضاد و اجتماع المتماثلين و نحوهما مما فيه المحذور عقلاً لا تجري في التشريع.

و منها: ما عنه رحمته الله - أيضاً - من أنه إذا دار الأمر بين ظهور الشرط في حدوث الجزاء، و بين ظهور إطلاق الجزاء في الإكتفاء بواحد، يقدم ظهور الشرط؛

ضرورة، أن ظهور الإطلاق يكون معلقاً على عدم البيان، وحيث إن ظهور الجملة الشرطية في حدوث الجزاء صالح للبيان، فلا يبقى المجال لظهور الإطلاق، ونتيجته ذلك هو عدم التداخل.

و قد أورد عليه: بأن ظهور الجملة الشرطية في حدوث الجزاء - أيضاً - يكون ظهوراً إطلاقياً متوقفاً على عدم ورود البيان، فمثل قوله عليه السلام «إذا نامت العينان والأذنان إنتقض الوضوء»<sup>(١)</sup> يدل على كون النوم سبباً للوضوء مطلقاً، سواء سبقه أو قارنه، أو لحقه سبب آخر، أم لا.

و عليه، فلا وجه لتقديم أحد الإطلاقين على الآخر.  
و منها: ما عن المحقق الهمداني رحمه الله: أن القواعد اللفظية تقتضي سببية كل شرط للجزاء مستقلاً، وقضية ذلك تعدد اشتغال الذمة بفعل الجزاء، ولا يعقل ذلك إلا مع تعدد المشتغل به.

توضيحه: أن السبب الأول تام في سببته لاشتغال ذمة المكلف بإيجاد الجزاء والسبب الثاني إن أثر، وجب أن يكون أثره اشتغالاً آخر، لعدم معقولية تأثير المتأخر في المتقدم، مع أنه تحصيل للحاصل و تأثير في أثر كائن واقع.  
و من المعلوم: أن تعدد الإشتغال مع وحدة الفعل المشتغل به ذاتاً و وجوداً غير معقول.

و إن لم يؤثر السبب الثاني، فهو إما لفقد المقتضي أو لوجود المانع، والكل منتفٍ لظهور الشرطية في سببية الشرط مطلقاً (سبقه أو قارنه أو لحقه شرط آخر، أو لا)

(١) وسائل الشيعة: ج ١، كتاب الطهارة، الباب من ابواب نواقض الوضوء، الحديث ٨.



ولقابليّة المحلّ للتأثير و قدرة المكلف على الإمتثال و عدم عجزه عنه، فلامانع عن التّجنيز، على أنّ الأسباب الشرعيّة حالها حال الأسباب العقليّة، فيتعدّد اشتغال الذمّة الذي هو مسبّب شرعيّ بتعدّد أسبابه، كتعدّد المسبب التكويني بتعدّد أسبابه. (١)

هذا، و لكن يورد عليه، بأنّ دليل تعدّد الإشتغال بتعدّد الشرط إنّما هو إطلاق الشرط لاغير، و هو معارض بإطلاق الجزاء المقتضي للإجتزاء بواحد، على أنّ قياس التشريع بالتكوين، لايساعده الدّرك السّديد المتين.

و منها: ما عن المحقّق الإصفهانيّ رحمته الله من «اقتضاء أداة الشرط للسببيّة المطلقة و أنّ متعلّق الجزاء إنّما يكون نفس الماهيّة المهملة من دون اقتضاء للتعدّد و الوحدة، و من المعلوم: عدم التعارض بين المقتضي و الّلامقتضي». (٢)

و فيه: أنّ الإقتضا في جانب الشرط ليس إلّا ظهوراً إطلاقيّاً؛ و ذلك، موجود في جانب الجزاء - أيضاً - و عليه، فيقع التعارض بين الإقتضاء للتعدّد في جانب الشرط، و الإقتضاء للإجتزاء بواحد في جانب الجزاء بلا ترجيح في البين حتّى يقدّم أحدهما على الآخر.

و منها: أنّ المستفاد من إطلاق دليل الشرط هو السببيّة التّامة لكلّ شرط، فإذا انضمّ إلى هذا الإطلاق ما حكم به العقل من قاعدة امتناع صدور الواحد من الكثير، وكذا العكس، ينتج نفى إطلاق الجزاء و عدم التّداخل.

و فيه ما لا يخفى، بعد ما عرفت من عدم صحّة قياس التشريع بالتكوين.

(١) راجع، مصباح الفقيه: كتاب الطّهارة، ص ١٢٦، من منشورات مكتبة الصّدور.

(٢) نهاية الدّراية: ج ٢، ص ١٦٩ و ١٧٠.

و منها: ما عن المحقق النائيني رحمته توضيحه: أن تعلق الطلب بصرف الوجود من طبيعة الجزاء، كالوضوء - مثلاً - وإن كان من المداليل اللفظية بعد إثبات كون متعلق الأمر نفس الطبيعة المشتركة بين التكرار و المرة، لخصوص هذه و لذلك، و صرف الشيء لا يتشنى و لا يتكرر، إلا أن ذلك (عدم القابلية للتكرار) لا يكون مستنداً إلى ظهور لفظي حتى يعارض ظهور الشرطية، بل مستند إلى حكم العقل بعدم إمكان تكرار صرف الشيء، و أن المطلوب الواحد إذا امتثل مرة، امتنع امتثاله ثانياً و مرة أخرى، فحكم العقل موضوعه صرف الشيء و المطلوب الواحد، و الجملة الشرطية ظاهرة في تأثير كل شرط أثراً غير أثر الشرط الأول، و معناه ظهور الشرطية في تعدد المطلوب و أن متعلق الطلب لا يكون صرفاً و واحداً، و هذا الظهور اللفظي رافع لموضوع حكم العقل حقيقتاً، فلا يعارضه حكم العقل أصلاً. <sup>(١)</sup>

و فيه ما مر: من أن ظهور الجزاء في الإكتفاء بواحد - أيضاً - إطلاقي، كظهور الشرط في التعدد، لأنه مستند إلى حكم العقل، و عليه، فلا مرجح لتقديم إطلاق الشرط عليه، و العجب أنه رحمته بعد الإعراف باستناد الشرط و الجزاء إلى الإطلاق، مع ذلك قائل بترجيح أحد الإطلاقين على الآخر، و اليك نص كلامه: «و ثانياً، أن ظهوره في عدم التكرار بالإطلاق و عدم موجب التعدد، و يكفي ظهور الشرطين في بيان موجب التعدد». <sup>(٢)</sup>

فتحصّل: أن الحق في المسألة عدم التداخل، و الدليل عليه ليس إلا الأمر العرفي الذي تبّه عليه المحقق الخراساني رحمته كما عرفت، و أمّا سائر الأدلة المتقدمة التي

(١) راجع، فوائد الأصول: ج ٢، ص ٤٩٧.

(٢) فوائد الأصول: ج ٢، ص ٤٩٧.

استند إليها القائل بعدم التداخل، فلاحاجة إليها، مضافاً إلى ما عرفت من الإشكال في بعضها.

## ﴿ مقتضى الأصل العملي ﴾

و أعلم، أنه لو لم يحرز التداخل و عدمه في الأسباب إثباتاً و يصل الدور إلى الشك، فلانماص إذا من الرجوع إلى الأصل العملي، فهل مقتضاه هو التداخل، أم لا؟ وجهان :

و الحق هو الأول؛ لرجوع الشك إلى ثبوت تكليف زائد على المتيقن، و البراءة يقتضي عدمه، فإذا لوبال المكلف أو نام مرة ثانية، أو سال بعد النوم أو بالعكس، و يشك في وجوب الوضوء ثانياً، تجري البراءة بالنسبة إلى الوضوء الثاني، و نتيجه، كفاية وضوء واحد و هو التداخل. هذا كله بالنسبة إلى تداخل الأسباب. أمّا تداخل المسببات و عدمه، فالقاعدة تقتضي العدم؛ ضرورة، أن تعدد الإمتثال إنما هو بتعدد التكليف، و المفروض، أن التكليف بناءً على عدم تداخل الأسباب، - كما هو الحق - متعدد؛ بداهة، أن مقتضى عدم تداخلها هو أن كل سبب خاص يستدعي تكليفاً خاصاً، و كل تكليف خاص - أيضاً - يستدعي امتثالاً خاصاً عليها، كما هو واضح، و عليه، فالإشتغال اليقيني بتكاليف متعددة يقتضي هو البراءة اليقينية، و هي لا تحصل إلا بتعدد الإمتثال و عدم الإكتفاء بواحد.

نعم، إذا دل دليل خاص على جواز الإكتفاء بواحد، فلانماص إذا من القول بالتداخل، نظير ماورد في باب الأغسال المتعددة من الروايات الدالة على إجزاء غسل واحد عند اجتماع الأسباب، و فيها صحاح و موثقات.

منها: صحيحة زرارة، قال: «إذا اغتسلت بعد طلوع الفجر أجزاءك غسلك ذلك للجنابة والحجامة وعرفه... فإذا اجتمعت عليك حقوق أجزائها عنك غسل واحد»<sup>(١)</sup>.  
و منها: صحيحة شهاب بن عبد ربه، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الجنب يغسل الميت، أو من غسل ميتاً له أن يأتي أهله ثم يغتسل؟ فقال عليه السلام: سواء، لا بأس بذلك إذا كان جنباً غسل يده و توضأ و غسل الميت و هو جنب و إن غسل ميتاً توضأ ثم أتى أهله و يجزيه غسل واحد لهما»<sup>(٢)</sup>.

و منها: موثقة زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إذا حاضت المرأة و هي جنب أجزأها غسل واحد»<sup>(٣)</sup>.

تقريب الدلالة: هو أن التعبير «بالأجزاء» في أمثال هذه الروايات يكشف وضوحاً عن التداخل في المسبب (الغسل) عند اجتماع الأسباب المتعددة، فلا بد في أمثال ذلك من الإلتزام بالتداخل، وهذا لا كلام فيه، كما لا كلام - أيضاً - في التداخل و جواز الإكتفاء بواحد في ما إذا كانت النسبة بين موضوعي التكليف عموماً من وجه، نظير قولنا: «أكرم العالم و أكرم الهاشمي» فإنّ هنا يجوز الإكتفاء بإكرام فرد واحد يجتمع فيه عنوان العالم و الهاشمي، بل لزوم التكرار في الإكرام؛ و ذلك، لسقوط كلا التكليفين بإتيان المجمع.

(١) وسائل الشيعة: ج ١، كتاب الطهارة، الباب ٤٣ من أبواب الجنابة، الحديث ١، ص ٥٢٥

و ٥٢٦.

(٢) وسائل الشيعة: ج ١، كتاب الطهارة، الباب ٤٣ من أبواب الجنابة، الحديث ٣، ص ٥٢٦.

(٣) وسائل الشيعة: ج ١، كتاب الطهارة، الباب ٤٣ من أبواب الجنابة، الحديث ٤، ص ٥٢٦.

## إستدراك و تطبيق :

لا إشكال في لزوم متابعة المفهوم - بناءً على تسليم المفهوم في القضية الشرطية - للمنطوق في جميع القيود والخصوصيات المأخوذة في ناحية الشرط و الجزاء، فقولنا: «إن جاءك زيد راجلاً يوم الجمعة، فأكرمه» مفهومه هو قولنا: «إن لم يمشك زيد راجلاً يوم الجمعة، فلا تكرمه».

وكذا لا إشكال في لزوم المتابعة في قيد العموم المجموعي المأخوذ في ناحية موضوع الجزاء، كقولنا: «إن جاءك زيد، و قدم الحاج، فأكرم بمجموع العلماء أو الأصدقاء» فإن مفهومه هو قولنا: «إن لم يمشك زيد أو لم يقدم الحاج، فلا تكرم مجموعهم، وهذا لا ينافي وجوب إكرام البعض».

إنما الإشكال في خصوص قيد العموم الإستغراقي، سواء كانت القضية الشرطية موجبة كلية أو سالبة كلية، فوقع النزاع بين صاحب الحاشية الشيخ محمد تقي الاصفهاني رحمته الله <sup>(١)</sup> فقال: بعدم لزوم متابعة المفهوم - بأن كان مفهوم الإيجاب الكلي هو السلب الجزئي، و مفهوم السلب الكلي هو الإيجاب الجزئي - وبين الشيخ الأنصاري رحمته الله <sup>(٢)</sup> فقال: بلزوم المتابعة، فمفهوم الإيجاب الكلي هو السلب الكلي وبالعكس.

و الثمرة بين القولين تظهر في مثل ماورد في الروايات من قوله عليه السلام: «إذا كان

(١) راجع، هداية المسترشدين: ص ٢٥١ و ٢٥٢.

(٢) راجع، مطارح الأنظار: ص ١٧٣.

الماء قدر كثر لم ينجسه شيء»<sup>(١)</sup> فإن مقتضى قول صاحب الحاشية تدبر هو أن مفهوم الجملة المذكورة التي كانت على نحو السلب الكلي هو الإيجاب الجزئي وهو «الماء إذا لم يبلغ قدر كثر ينجسه شيء من النجاسات» و أمّا مقتضى قول الشيخ الأنصاري تدبر هو أن المفهوم في الفرض يكون بنحو الإيجاب الكلي وهو «الماء إذا لم يبلغ قدر كثر ينجسه كل شيء من النجاسات».

و الحق في المسألة مع صاحب الحاشية تدبر إذ المتبادر من أمثال هذه الجمل الشرطية هو الإيجاب الجزئي لا الكلي، فالمستفاد من منطوق قضية «الماء إذا بلغ قدر كثر...» هو أن الماء يصل بالكرية إلى القوة العاصمة الدافعة؛ بحيث لا يؤثر فيه معها شيء من النجاسة، ولاريب: أن مفهومها - لو سلم - هو أن الماء لولا الكرية لا يصل إلى هذه المرتبة من العاصمة الموجبة لعدم الانفعال بمجرد الملاقاة مع أي نجس من النجاسات المختلفة، بل ينجسه حينئذ شيء من النجاسة، وهذا لا ينافي عدم تنجسه بملاقات بعض النجاسات لجهة أخرى.

و إن شئت، فقل: إن الجملة الشرطية الواردة في الروايات تدل بمنطوقها على أن الكرية توجب العاصمة المطلقة و عدم انفعال الماء بملاقاة أية نجاسة من النجاسات، و تدل بمفهومها على أنه لولا الكرية لم يكن للماء عاصمة مطلقة و عدم الانفعال بالكلية، و هذا لا ينافي عاصميته في الجملة و عدم انفعاله بملاقات بعض الأشياء من النجاسات.

(١) وسائل الشيعة: ج ١، كتاب الطهارة، الباب ٩ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١، ٢، ٥

و لقد أجاد السيّد البروجرديّ رحمته في ما أفاده في المقام، حيث قال: «علّة الشرط بنحو الإنحصار إنما هي بالنسبة إلى حكم الجميع، لا كلّ فرد فرد بالاستقلال، فعلة الموجبة الكلّية - مثلاً - تنحصر في الشرط، وهذا لا ينافي إمكان استناد الحكم في بعض الأفراد إلى علة أخرى عند عدم ثبوت الحكم للجميع» وأشار رحمته في ذيل كلامه إلى ما هو المقرّر في المنطق بقوله: «ولذا قالوا: إنّ نقيض السلب الكلّي الإيجاب الجزئي، و النقيض الإيجاب الكلّي السلب الجزئي»<sup>(١)</sup>.

هذا تمام الكلام في النحو الأوّل من المفاهيم التي ورد فيها الاختلاف و هو مفهوم الشرط.



النحو الثاني: مفهوم الوصف.

إعلم، أنّ هنا أمور ثلاثة لابدّ من التكلّم فيها قبل الورود في تحقيق المسألة : أحدها: أنّ المراد من الوصف - حسب الظاهر - هو ما يكون قيداً للموضوع، سواء كان نعتاً نحويّاً، أو حالاً، أو نحوهما من سائر القيود عدا الغاية و الإستثناء، كما أشار إلى ذلك المحقّق الخراساني رحمته بقوله: «الظاهر أنّه لا مفهوم للوصف وما بحكمه...»<sup>(٢)</sup> فإنّ مقتضى عطف كلمة: «وما بحكمه» على الوصف هو عدم اختصاص البحث بالوصف النحوي، و هو واضح.

(١) نهاية الأصول: ص ٢٨٠ و ٢٨١.

(٢) كفاية الأصول: ج ١، ص ٣٢٠.

ثانيها: أن للوصف تقسيمات متعددة منها: تقسيمه بالوصف المعتمد على الموصوف كقولنا: «أكرم رجلاً عالماً» و بالوصف الغير المعتمد، فيذكر بلاموصوف كقولنا: «أكرم عالماً».

و منها: تقسيمه بالوصف المساوي للموصوف، نظير: «أكرم إنساناً ضاحكاً» و الأعمّ المطلق منه، نظير: «أكرم إنساناً ماشياً» و الأخصّ المطلق منه، نظير: «أكرم إنساناً عالماً» و الأعمّ من وجه، نظير: «في الغنم السائمة زكاة».

و منها: تقسيمه بالوصف الذاتي، كالناطق للإنسان، و العرضي، كالكاتب له. ثالثها: أنه اختلف في تحرير محل النزاع في المقام بأن أي قسم من الأقسام المذكورة في هذه التقسيمات الثلاثة داخل في النزاع، و أي قسم منها خارج عنه. أما في التقسيم الأول: فقد يقال: باختصاص النزاع بالوصف المعتمد، بدعوى أولاً: أن غير المعتمد ليس إلا اللقب، كما عن المحقق النائيني رحمته (١) و بعض الأعظم رحمته (٢).

و ثانياً: أنه يلزم من شمول مورد النزاع للوصف الغير المعتمد هو كون الجوامد المتعلقة للحكم داخلية في النزاع - أيضاً - كما عن المحقق الشيخ عبدالحسين الرشتي رحمته حيث علّل لذلك بقوله: «لعدم الفرق بينهما إلا في أن المبدأ في الجوامد جعلي بخلاف الوصف الغير المعتمد، و هذا ليس بفارق، بل المبدأ الجوهري أولى من المبدأ العرضي في أن مناط الحكم يعدم بعدمه» (٣).

(١) راجع، فوائد الأصول: ج ٢، ص ٥٠١.

(٢) راجع، محاضرات في أصول الفقه: ج ٥، ص ١٢٧.

(٣) شرح الكفاية: ج ١، ص ٢٨٥.



وقد يقال: بالتعميم، كما صرح به صاحب الفصول رحمته <sup>(١)</sup> وكذا الشيخ الأنصاري رحمته <sup>(٢)</sup>.

و الحق أن مقتضى الظاهر هو التعميم، كما يشهد له ما تمسك الأصحاب لمفهوم الوصف بمثل قوله تعالى: ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا﴾ <sup>(٣)</sup> فإن كلمة: «فاسق» وصف غير معتمد، كما هو واضح، و برواية أبي عبيدة، حيث قال عليه السلام: «لِيّ الواجد يحلّ عرضه و عقوبته» <sup>(٤)</sup> و «مطل الغنيّ ظلم» <sup>(٥)</sup>، فإن كلمة: «الواجد» وكذا: «الغني» وصفان غير معتمدين على موضوع، مع أن أبا عبيدة قد فهم منهما المفهوم و هو «لِيّ غير الواجد لا يحلّ عرضه ولا عقوبته» و «مطل غير الغني لا يكون ظلماً».

و أما القياس باللقب، كما عرفته آنفاً من المحقق النائيني رحمته، ففيه: أن الأوصاف تفارق الألقاب، بأن التعليق عليها مشعر بالعلية دون الألقاب، فلاملازمة بين دخول الوصف الغير المعتمد في حريم النزاع، و بين دخول اللقب فيه.

و من هنا يظهر ضعف ما استدللّ به المحقق النائيني رحمته للقول بالإختصاص من قوله: «الإلتزام بالمفهوم في ماذكر الموصوف صريحاً، إنما هو لخروج الكلام عن

(١) راجع، الفصول الغروية: ص ١٥١، س ٣٦.

(٢) راجع، مطارح الأنظار: ص ١٨٣، س ٩.

(٣) سورة الحجرات (٤٩)، الآية ٦.

(٤) مسند أحمد بن حنبل، صفحه ٢٢٢، سنن ابن ماجه، ج ٢، الباب ١٨ من الصدقات، ص ٨١١، الحديث ٢٤٢٧، سنن النسائي، ج ٧، ص ٣١٦ و ٣١٧؛ راجع قوانين الأصول: ج ١، ص ١٧٨، س ١٢.

(٥) صحيح مسلم: ج ٣، الباب ٧ في المساقات، ص ٢٨٣، الحديث ٣٣؛ و سنن النسائي: ج ٧، ص ٣١٧؛ راجع، قوانين الأصول: ج ١، ص ١٧٨، س ١٤.

اللغوية، وتقريبه، أن الحكم لو لم يختص بمورد الوصف وكان ثابتاً له وللفاقد، لما كان لذكر الوصف وجه، وهذا لا يجري في مثل: «أكرم عالماً» فإن ذكر موضوع الحكم لا يحتاج إلى نكتة غير إثبات الحكم له، لإثباته له وانتفائه عن غيره»<sup>(١)</sup>.

وجه ظهور الضعف، هو أن الوصف الغير المعتمد في المثال وإن كان موضوعاً للحكم، إلا أنه ليس كسائر الموضوع الذي ليس بصورة الوصف، نظير قولنا: «أكرم زيدا» كي يقال: بأن ذكر الموضوع لا يفيد غير إثبات الحكم له، لإثباته له وانتفائه عن غيره، كما هو كذلك في مورد الألقاب، بل يكون نظير الوصف المعتمد، فيجري فيه ما دل على مفهومه من خروج الكلام عن اللغوية، هذا كله في التقسيم الأول.

و أما في التقسيم الثاني، فلاريد: أن الوصف المساوي و الأعم المطلق خارجان عن محل النزاع؛ إذ لابد في انعقاد المفهوم من بقاء الموضوع الموصوف بعد انتفاء الوصف، و المفروض، أنه ينتفي الموصوف بالوصف المساوي أو الأعم المطلق بعد انتفاء وصفه، فينتفي الحكم هنا عقلاً وقهراً، و معه لا مجال للدلالة على المفهوم؛ و أما الوصف الأخص المطلق، فهو داخل في حريم النزاع قطعاً لوجود ملاك الدلالة على المفهوم فيه ألبتة؛ و أما الوصف الأعم من وجه «كالسائمة في الغنم» فلو كان الإفتراق من جانب الوصف، فهو داخل في النزاع بلا إشكال، كالغنم غير السائمة (المعلوفة) مقابل الغنم السائمة، بخلاف ما لو كان من جانب الموصوف، كالإبل غير السائمة مقابل الغنم السائمة؛ إذ انحفاظ الموضوع الموصوف مما لابد منه في انعقاد المفهوم، كما عرفته آنفاً.

ومنه ينقدح فساد ما حكي عن بعض الشافعية من أن: «الغنم السائمة زكاة» يدل على عدم الزكاة في: «الابل المعلوفة» أيضاً، كما يدل على عدمها في الغنم المعلوفة.<sup>(١)</sup> و أما في التقسيم الثالث: فقد خرج الوصف الذاتي عن محل النزاع؛ لما ذكر من أنه يعتبر في المفهوم بقاء الموضوع بعد انتفاء الوصف، و الوصف الذاتي ليس كذلك؛ ضرورة، أن الموضوع و الذات ينتفي رأساً بانتفاء الوصف الذاتي.

إذا عرفت تلك الأمور الثلاثة، فاعلم، أن الأقوال في المسألة ثلاثة :

الأول: ثبوت المفهوم للأوصاف و ما يحكمها مطلقاً.

الثاني: نفي المفهوم عنها مطلقاً، كما ذهب إليه المشهور<sup>(٢)</sup> و تبعهم مشايخنا العظام و أساطين الأصول، وهذا هو الحق.

الثالث: التفصيل بين ثبوت المفهوم لها من جهة دلالة تقييد الموضوع، أو المتعلق بالوصف على عدم ثبوت الحكم له على نحو الإطلاق و نفي المفهوم عنها من جهة عدم دلالة الوصف على انتفاء الحكم عن غيره، كما هو مختار بعض الأعظم رحمته.<sup>(٣)</sup>

وكيف كان، فالمهم هو ذكر أدلة هذه الأقوال، فنقول :

أما القول الأول (ثبوت المفهوم للأوصاف مطلقاً) فقد استدلل له بوجوه :

منها: تبادل الانتفاء عند الانتفاء وهو المفهوم، من مثل الوصف، فيثبت وضعه له.

(١) راجع، المنخول للغزالي، ص ٢٢٢؛ و مطارح الأنظار: ص ١٨٢، ص ٢٢ و ٢٣.

(٢) راجع، مقالات الأصول: ج ١، ص ١٤٢.

(٣) راجع، محاضرات في أصول الفقه: ج ٥، ص ١٣٣ و ١٣٤.

و فيه: أنه ادّعاء محض، كيف، ولو كان الأمر كذلك، لكان موارد استعمال الأوصاف بلامفهوم - وهي كثيرة - من المجازات، وهذا ممّا لا يلتزم به أحد حتّى من يدّعي التّبادر و الوضع.

و منها: انصراف الوصف إلى الإنتفاء عند الإنتفاء.

و فيه: أنّ الإنصراف إنّما يعتبر و يعتنى به إذا نشأ من غلبة الإستعمال و كثرته، و المقام ليس كذلك؛ إذ استعمال الوصف في الإنتفاء عند الإنتفاء بنحو الغلبة و الكثرة غير ثابت، كيف، و أنّ العرف يفهم في موارد كثيرة، فوائد أخرى من الأوصاف عدا الإنتفاء عند الإنتفاء، كما سنشير إليها عن قريب عند نقد وجه الثالث وهو اللّغويّة. نعم، يمكن دعوى كثرة الوجود أو الأكملية في المقام، إلّا أنّه لا يجدي شيء منها في تحقّق الإنصراف، على ما هو المقرّر في محله.

و منها: لزوم اللّغويّة، بتقريب: أنّ الوصف لو لم يدلّ على المفهوم و الإنتفاء عند الإنتفاء، للزم كون المتكلّم الآتي به لاغياً، وهذا كما ترى.

و فيه: أنّ هذا إنّما يتمّ إذا كانت الفائدة في الوصف منحصرة بالمفهوم، مع أنّه ليس كذلك، بل له فوائد أخرى، كالإعتناء و الإهتمام الأكيد إلى خصوص محلّ الوصف، نظير: «إكرام العالم» و من هنا قال عليه السلام: «من أكرم عالماً، فقد أكرمني»<sup>(١)</sup> و كسبق حكم غير محلّ الوصف؛ فيذكر الآن خصوص حكم محلّ الوصف، و كاحتياج السّائل إلى حكم خصوص محلّ الوصف، لكونه محلّ ابتلائه فقط، و كتعيين الموضوع مثل: «أكرم هذا الجالس» إلى غير ذلك.

و منها: إشعار الوصف بالعلية المنحصرة - كما قالوا: إن تعليق الحكم بالوصف مشعر بالعلية - و من المعلوم: أن مقتضاه هو الإنتفاء عند الإنتفاء و هو المفهوم.  
و فيه: أولاً: أنا لانسلم الإشعار؛ إذ يمكن دعوى أن الأوصاف من المعينات و المقيّدات للموضوع أو المتعلق، لأنها من قيود الحكم، كالشرط حتى يدور الحكم مدارها وجوداً و عدماً حدوثاً و بقاءً.

و ثانياً: لو سلم ذلك، فجرّد الإشعار بالعلية لا يجدي لإثبات المفهوم، بل لابدّ فيه من الدلالة على العلية؛ و ذلك، لأنّ الحجّة إنّما هي الظهور، لا الإشعار الذي هو مجرد الإدخال في الوهم.

و ثالثاً: لو سلمت الدلالة على العلية لما يكفي ذلك - أيضاً - في ثبوت المفهوم، بل اللازم هي الدلالة على العلية المنحصرة، و دون إثباتها خرط القتاد.

و منها: كون الوصف احترازياً، كما هو الأصل في كلّ قيد، و لا ريب: أن مقتضاه هو الإنتفاء عند الإنتفاء، بخلاف ما إذا كان الوصف توضيحياً.

و فيه: أولاً: لانسلم الأصل المذكور، بل تذكر الأوصاف و القيود كثيراً ما، لجهات أخرى، كما بيّناها آنفاً.

و ثانياً: لو سلمنا ذلك، فليس معنى الإحترازية هو انتفاء سنخ الحكم عن غير مورد الوصف و القيد كي تفيد المفهوم، بل غاية الأمر: أنّها توجب تضيق دائرة الموضوع، و قضية ذلك، ترتّب الحكم على موضوع مقيّد خاص، لا على طبيعته بلا قيد و خصوصية، من دون أن يدلّ على نفي الحكم عن غير ذلك الموضوع الخاص، فقولنا: «أكرم الرّجل العالم» يدلّ على نفي وجوب إكرام الرّجل المطلق، لانفي وجوب

إكرام الطّبيعي مع الخصوصيّة الأخرى غير العالم، كالعادل، أو المومن، أو الهاشمي أو غيرها من سائر العناوين.

و لقد أجاد المحقق الخراساني رحمته الله فيما أفاده في المقام، حيث قال في ردّ هذا الوجه، ما هذا لفظه: «لأنّ الإحترازية لا توجب إلّا تضيق دائرة موضوع الحكم في القضيتّه»<sup>(١)</sup> وكذا المحقق الحائري رحمته الله حيث قال: «و نظير ما ذكر، الإستدلال بقولهم: الأصل في القيود أن تكون احترازية، فإنّه بعد تسليم ظهور كلّ قيد في ذلك يوجب تضيق دائرة الموضوع، و لا يفيد انتفاء سنخ الحكم من غير مورد القيد، كما هو واضح»<sup>(٢)</sup>.

و منها: التمسك بأنّ أبي عبيدة فهم من قوله عليه السلام: «لّي الواجد يحلّ عقوبته و عرضه»<sup>(٣)</sup> أو من قوله عليه السلام: «مطل الغني ظلم»<sup>(٤)</sup> أنّ لّي غير الواجد لا يحلّ عقوبته، و مطل غير الغني لا يكون ظلماً، و هذا يكشف عن دلالة القولين على المفهوم. و الجواب عنه، كما عن الإمام الرّاحل رحمته الله هو أنّنا لاننكر دلالة التقييد بالوصف على المفهوم أحياناً و بمعونة القرائن ولو كانت القرينة هو تناسب الحكم و الموضوع كالمقام، بل إنّما ننكرها بنفسه و مع الغمض عن دلالة القرائن، و عليه، فلا يكون فهم أبي عبيدة في خصوص المثال دليلاً على كون الوصف بطبعه ذا مفهوم. و منها: أنّ الوصف و القيد لو لم يدلّ على المفهوم، لم يكن لحمل المطلق على

(١) كفاية الأصول: ج ١، ص ٣٢٣.

(٢) درر الفوائد: ج ١، ص ٢٠١ و ٢٠٢.

(٣) قد مرّت الإشارة إلى رواية أبي عبيدة، فراجع.

(٤) قد مرّت الإشارة إلى رواية أبي عبيدة، فراجع.

المقيّد وجه؛ إذ ليس لهذا الحمل نكتة إلا دلالة المقيّد بمعونة قيده على انحصار التكليف به وعدم ثبوته لغيره، وإلا فلا جهة أخرى موجبة لهذا الحمل أصلاً.

و فيه: أنّ وجه حمل المطلق على المقيّد ليس دلالة الوصف على المفهوم، كما نسب إلى الشيخ البهائي عليه السلام<sup>(١)</sup>، بل وجهه - كما عن شيخنا الأستاذ الآملي عليه السلام<sup>(٢)</sup> - هو إحراز وحدة المطلوب، على أنّك قد عرفت آنفاً، أن مقتضى التقييد حينئذٍ ليس إلا تضيق دائرة موضوع الحكم، بمعنى: إثبات حكم لموضوع خاص مع السكوت عن غيره من موضوعات أخرى، وهذا المقدار لا يكون من باب المفهوم، لما سبق، من أنّ المفهوم عبارة عن نفي سنخ ذلك الحكم عن غير الموضوع الخاص، لا السكوت عنه. هذه هي أدلة القائلين بمفهوم الوصف، وقد عرفت ما فيها من الضعف والخلل. أما القول الثاني (نفي المفهوم عن الوصف) وهو الحق المختار تبعاً للمشهور، فقد استدلل له بأمرين؛ أحدهما بقوله تعالى: ﴿وَرَبَّانِيكُمْ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ﴾<sup>(٣)</sup>.

بتقريب: أنّ الوصف (اللاتي في حجوركم) لو دلّ على المفهوم، للزم اختصاص حرمة الرّبيبة بما إذا كانت في الحجر، مع أنّ الثّابت - بضرورة الفقه - هو حرمتها مطلقاً وإن لم تكن في الحجر.

و فيه: أولاً: أنّ عدم المفهوم في الآية مستند إلى الأدلة الخارجيّة الدّالة على حرمة الرّبيبة مطلقاً، كما أشار إليه المحقّق الخراساني عليه السلام بقوله: «أنّ الإستعمال في غيره

(١) راجع، مطارح الأنظار: ص ٢٢١، س ٨.

(٢) تقريرات بحوثه عليه السلام القيّمة بقلم الرّاقم، منتهى الأفكار: ص ٢٢٢.

(٣) سورة النساء (٤): الآية ٢٣.

أحياناً مع القرينة مما لا ينكر، كما في الآية قطعاً<sup>(١)</sup>.

و ثانياً: أن الوصف هنا ورد مورد الغالب، وهذا خارج عن مورد الكلام ضرورة، أن القيود الغالبية لا تصدر من المتكلم لأجل الإحتراز عن غيره حتى تدل على المفهوم، بل إنما هي صادرة منه لأجل التوضيح و التفسير، و لا كلام في عدم دلالة مثل هذا على المفهوم حتى عند القائل به.

ثانيهما بما ذكره شيخنا الأستاذ الآملي رحمته و لقد أحسن و أجاد فيه، حيث قال: «إنه لابد في انعقاد المفهوم و أخذه من أمرين يكونان ركنين و عمودين له؛ الأول: كون الموضوع و ما علق عليه الحكم علة منحصرة له؛ الثاني: كون الحكم سنخاً.

أما الأول، فيمكن إحرازه بمقتضى مقدمات الحكمة، فيقال: إن الموضوع بما له من الشؤون، كالأوصاف و التبعوت، علة تامة مستقلة للحكم على ما قرّر و بين في الشرط من الإطلاق الواوي و الإطلاق الأوي.

أما الثاني (كون الحكم سنخاً)، فلا يمكن إحرازه في المقام؛ إذ استظهار ذلك متوقف على اشتغال القضية على قيد زائد على أركان الكلام و ما يتم به الفائدة، كالجملة الشرطية المشتملة على الشرط الذي لا يكون محمولاً، و لا موضوعاً، و لا من شؤون الموضوع و نعوته، بل يكون من قيود الحكم و من الهيئات التعليلية له؛ و لذا يكون المحمول و الحكم في الشرط سنخاً ينتفي بانتفاء الشرط؛ بناءً على القول بالمفهوم له، و من الواضح: أن الوصف لا يكون زائداً على أركان الكلام و ما يتم به



الفائدة، بل هو من شؤون أحد ركني الكلام و هو الموضوع، فحينئذ لا يكون المحمول  
سنخاً في الوصف، بل يكون حصّة فتنفي تلك الحصّة فقط بانتفاء الموضوع الموصوف  
لا السنخ، فقولنا: «أكرم الرّجل العالم» لا يدلّ على أنّ كلّ الإكرام، للرّجل العالم بحيث  
لا إكرام للرّجل المتّي أو العادل - مثلاً - بل هو ساكت عن ذلك. (١)

أما القول الثالث (ثبوت المفهوم للأوصاف من جهة، ونفيه عنها من جهة  
أخرى)، فحاصله يرجع إلى أمرين :

الأوّل: دلالة تقييد الموضوع أو المتعلّق بالوصف، على عدم ثبوت الحكم له  
على نحو الإطلاق، فيثبت المفهوم له بهذا المعنى.

الثاني: عدم دلالة على انتفاء الحكم عن غيره، فينفي المفهوم عنه بهذا المعنى.  
أما الأوّل: فوجهه، أنّ ظاهر القيد يقتضي الإحتراز و الدّخل في موضوع  
الحكم أو متعلّقه، إلّا أن تقوم قرينة على عدم الدّخل، و من الواضح: أنّ معنى  
الإحتراز هو عدم ثبوت الحكم له، إلّا مقيداً بالوصف و القيد و لولاه لكان القيد لغواً.  
أما الثاني: فوجهه بأنّه لاتنافي بين قولنا: «أكرم رجلاً عالماً» و قولنا: «أكرم  
رجلاً عادلاً» - مثلاً - بنظر العرف أصلاً، مع أنّه لودلّت الجملة الأولى على المفهوم،  
بمعنى: نفي الحكم عن حصص أخرى للزم التّنافي بينهما لامحالة.

هذا، و لكن يمكن الجواب عن الأوّل بما مرّ آنفاً، من عدم انحصار الغرض في  
الوصف و القيد، بالإحتراز حتّى يلزم اللّغوّة عند عدمه، بل للوصف أغراض أخرى، و  
قد أشرنا إليها في مقام ردّ الوجه الثالث، فراجع.

أضف إلى ذلك، أنه لو سلّم الإنحصار في الإحتراز، فهو وإن كان مفيداً للمفهوم، بمعنى: عدم ثبوت الحكم للموضوع، أو المتعلق على نحو الإطلاق، إلا أن مثل هذا المفهوم مصبباً للنزاع، بل النزاع إنما هو في المفهوم، بمعنى: دلالة الوصف و القيد على انتفاء الحكم عن حصص أخرى.

و من المعلوم: أن انتفاء الحكم عن الموضوع العاري عن قيد، كالعلم - مثلاً - و عدم ثبوته له على نحو الإطلاق، لا يستلزم انتفائه عنه و عدم ثبوته له مطلقاً ولو كان مع قيد آخر، كالعدل، مثلاً.

و بالجملة: فما يفيد الإنحصار في الإحتراز من المفهوم بالمعنى المذكور ليس مصبب الدعوى، و ما هو مصبب الدعوى و هو المفهوم بمعنى آخر، فلا يفيد الإنحصار في الإحتراز، كما هو واضح.

هذا تمام الكلام في النحو الثاني من المفاهيم التي وقع فيها الاختلاف و هو مفهوم الوصف.

## ﴿ مفهوم الغاية ﴾

النحو الثالث: مفهوم الغاية.

يقع الكلام هنا في مقامين :

الأول: في ثبوت المفهوم للغاية و عدمه.

الثاني: في أن الغاية داخلية في المعنى، أم لا؟

أما الأول: فالحق، أن الغاية إن كانت للحكم، كقوله عليه السلام: «كل شيء نظيف

حتى تعلم أنه قدر»<sup>(١)</sup> تكون ذات مفهوم عرفاً؛ حيث إن معنى الجملة المذكورة، أن كل مشكوك الطهارة و النجاسة طاهر إلى زمن العلم بالقذارة و هو زمن ارتفاع الشك، فترفع الطهارة حينئذ قهراً، فلا طهارة بعد الغاية و حصول العلم.

و أما إن كانت للموضوع، كقوله تعالى: ﴿فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق﴾<sup>(٢)</sup> أو للمتعلق، كقوله تعالى: ﴿وأتموا الصيام إلى الليل﴾<sup>(٣)</sup> فلا مفهوم لها إلا إذا كانت هناك قرينة؛ إذ التقييد بالغاية حينئذ، كالتقييد بالوصف، فكما أن تقييد الموضوع أو المتعلق بالوصف لا يدل على المفهوم - كما عرفت - كذلك تقييدها بالغاية. أما المقام الثاني: فالحق عدم كون الغاية داخلية في المغنى، كما هو ظاهر، إلا إذا كانت هناك قرينة، كقولنا: «قرأت القرآن أو حفظته من أوله إلى آخره».

### مفهوم الإستثناء

النحو الرابع: مفهوم الإستثناء.

لا ريب: أن كلمة: «إلا» بمعنى: الصفة و الوصف خارجة عن حريم البحث هنا و يكون حال سائر النعوت و الأوصاف الراجعة إلى الموضوع الموصوف بلاإفادة إنتفاء سنخ الحكم عن غير موردها على ما حقق في مبحث الوصف.

و أما إذا كانت، بمعنى: الإستثناء، فلا كلام في أن الإستثناء من النفي، يدل على

(١) وسائل الشيعة: ج ٢، كتاب الطهارة، الباب ٣٦ من أبواب النجاسات، الحديث ٤،

ص ١٠٥٤.

(٢) سورة المائدة (٥): الآية ٦.

(٣) سورة البقرة (٢): الآية ١٨٧.

الإثبات، وكذلك العكس؛ بمعنى: أنه يفيد الحصر، إلا أنه لا يكون من باب المفهوم، بل يكون من باب المنطوق، فقولنا: «إلا زيداً» في «أكرم القوم إلا زيداً» معناه: «لا تكرم زيداً» فهنا جملتان متخالفتان من حيث الموضوع، كتخالفهما من حيث الإيجاب و السلب، لا أن لهما موضوعاً واحداً منحفظاً، كما يكون ذلك في باب المنطوق و المفهوم. و يدلّ على ما قلنا: هو الارتكاز العرفي و التبادر، كما لا يخفى.

ثم إن هذا البحث ليس له ثمة فقهية من جهة عدم كون المنطوق و المفهوم موضوعين للأحكام، كما لا ثمة عملية أصولية له - أيضاً - من جهة أن الملاك هنا هو الظهور منطوقاً كان أو مفهوماً، بمعنى: أن الظاهر هي الحجة و عند دوران الأمر بين الظاهر و الأظهر، فالمتبع هو الأظهر و لو كان مفهوماً، كما أشار إلى ذلك - أيضاً - المحقق الخراساني <sup>(١)</sup>.

فتحصّل: أنه لا خلاف ولا إشكال في أن كلمة: «إلا» بمعنى: الإستثناء، يفيد الحصر.

نعم، خالف ذلك أبو حنيفة مستدلاً بقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «لا صلاة إلا بطهور» <sup>(٢)</sup> و «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب» <sup>(٣)</sup>.

بتقريب: أن كلمة: «إلا» - في الجملتين المذكورتين - لودّلت على الحصر لزم أن تكون الصلاة مع الطهور وحده أو مع الفاتحة وحدها - منفكة عن الأجزاء

(١) راجع، كفاية الأصول: ج ١، ص ٣٢٨.

(٢) وسائل الشيعة: ج ١، كتاب الطهارة، الباب ٩ من ابواب احكام الخلوة، الحديث ١،

ص ٢٢٢.

(٣) مستدرک الوسائل: ج ٤، كتاب الصلاة، الباب ١، الحديث ٥، ص ١٥٨.

والشرائط الأخر - صلاة تامة منطبقاً عليها عنوان: «معراج المؤمن» و «تنهى عن الفحشاء والمنكر» وهذا كما ترى.

وكذا لزم أن لا يكون الفاقد للطهور أو الفاتحة، صلاة مطلقاً ولو كان واجداً لغيرهما من سائر الأجزاء والشرائط بالأسر.

وأنت ترى، أن كلا اللازمين باطل ولا يمكن الإلتزام بهما.

وفيه: أن الروايتين لا تدلان إلا على جزئية الفاتحة أو شرطية الطهارة للصلاة، ومقتضى ذلك انتفاء الكل بانتفاء جزئه أو المشروط بانتفاء شرطه، لأنهما تدلان على أن الصلاة تتحقق بهما مطلقاً ولو كانت منفكة عن جميع الشرائط والأجزاء، وإلا لكان المعنى: أن الصلاة هو الطهور، أو هي الفاتحة، وهذا مما لا يلتزم به أحد حتى القائل المذكور، كما هو واضح.

ثم إنه يستدل لإثبات الحصر في كلمه: «إلا» بقبول رسول الله ﷺ إسلام من قال كلمة التوحيد (لا إله إلا الله).

تقريب الاستدلال: هو أن هذه الكلمة إنما تفيد نفي الوجود عن إله آخر غير الله سبحانه وتعالى وإثبات الوجود له تعالى فقط، وهذا معنى الإنحصار.

ولكن أورد عليه بأن كلمة: «لا» في الجملة المذكورة تحتاج إلى تقدير خبر، وهو يدور بين كلمتي: «ممكن» و «موجود» وليس شيء منها مفيداً للحصر وأما كلمة «ممكن»، فلا تدل على إمكانه تعالى فقط، لاعلى وجوده فضلاً عن وجوبه، وأما كلمة: «موجود» فهي وإن دلت على وجوده تعالى، لكنها لا تدل على الحصر وعدم إمكان إله آخر، وهو واضح.

وقد أجاب عنه المحقق الخراساني رحمته بقوله: «إنَّ المراد من «الإله» هو «واجب الوجود» والخبر المقدَّر هو «موجود» ونفي ثبوته ووجوده في الخارج و إثبات فرد منه فيه و هو الله تعالى، يدلُّ بالملازمة البيّنة على امتناع تحقُّقه في ضمن غيره تبارك و تعالى؛ ضرورة، أنَّه لو لم يكن ممتنعاً لوجد، لكونه من أفراد الواجب»<sup>(١)</sup>.

و فيه: أوَّلاً: أنَّ «الإله» - من أله يأله - يكون بمعنى: المعبود، لا الواجب، كما يشهد له قوله تعالى: ﴿أَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ لَهُ هَوَاهُ﴾<sup>(٢)</sup> وقوله تعالى: ﴿قَالُوا يَا مُوسَى اجْعَلْ لَنَا آلِهًا كَالَّذِينَ كَانُوا آلِهَةً﴾<sup>(٣)</sup> وقوله تعالى: ﴿مَا عَلِمْتُ لَكُمْ مِنْ آلِهَ غَيْرِي﴾<sup>(٤)</sup>.  
و ثانياً: أنَّه لا حاجة إلى تقدير شيء؛ وذلك، لأنَّ المشركين ليس شركهم في ذات الباري تعالى أو فعله تعالى، بل إنّما هو في العبادة فقط، كما يستفاد ذلك من قوله تعالى: ﴿وَلَنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ لِيَقُولُنَّ اللَّهُ﴾<sup>(٥)</sup> وقوله تعالى: ﴿مَنْعَبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى﴾<sup>(٦)</sup>.

و عليه، فالجواب الصحيح عن الإيراد هو أن يقال: بأنَّ كلمة: «إلّا» تكون وصفية تفيد معنى: «غير» لاستثنائية كي تدلُّ على النفي و الإثبات، فيصير المعنى إذاً

(١) كفاية الأصول: ج ١، ص ٣٢٧ و ٣٢٨.

(٢) سورة الفرقان (٢٥)، الآية ٤٣.

(٣) سورة الاعراف (٧)، الآية ١٣٨.

(٤) سورة القصص (٢٨)، الآية ٣٨.

(٥) سورة لقمان (٣١)، الآية ٢٥.

(٦) سورة الزمر (٣٩)، الآية ٣.

هو «انتفى المعبود غير الله» وهذا لا يحتاج إلى تقدير خبر، كما لا يخفى.  
و بعبارة أخرى: أن كلمة: «لا إله إلا الله» لم تجئ للنفي و الإثبات حتى تكون  
في حكم جملتين: أحدهما، السالبة؛ و الآخر، الموجبه، بل تكون جملة واحدة نافية  
للشرك في العبادة مطلقاً، سواء كان من قبيل شرك المشركين و عبدة الأصنام أو  
شرك النصارى و اليهود و المجوس.

### ﴿ مفهوم اللقب و العدد ﴾

بقي في المقام حكم مفهوم اللقب و العدد.  
أما اللقب، فليس معناه: ما يشعر بالمدح أو الذم - مقابل الإسم و الكنية - كما  
هو المصطلح عند النحاة، بل معناه: هو المطلق من الأسماء و الألقاب و الكنى.  
و الحق عدم دلالة على المفهوم، كما عن المحقق الخراساني رحمته الله (١) و دليله  
واضح، كيف، و أنه لا ينبغي أن يتفوه بأن قولنا: «زيد عالم» يدل على انتفاء سنخ  
العلم عن غير زيد، بحيث يكون «زيد» في ذلك القول و نحوه، علّة منحصرة أو  
موضوعاً منحصراً للعلم، بل غاية ما يستفاد من جملة «زيد عالم» هو أن يكون «زيد»  
موضوعاً خاصاً، كسائر الموضوعات الخاصة، التي ليس لها إلا إثبات شيء و حكم،  
و من العلوم: أن إثباته لموضوع، كما لا يدل على عدم ثبوت أشياء و أحكام آخر  
لذلك الموضوع، كذلك لا يدل على انتفاء سنخ ذلك الشيء و الحكم عن موضوعات  
أخرى.

و بالجملة: لا يدلّ قولنا: «زيد عالم» على عدم عالميّة غيره من «عمرو وبكر» وغيرهما، كما لا يدلّ على عدم عادلّيّة «زيد» أو عدم كاتبّيته ونحوهما، وهذا للعمري واضح لا يحتاج إلى مزيد بيان.

وقد خالف ذلك جماعة<sup>(١)</sup>، فقالوا: بدلالة اللقب على المفهوم، مستدلّين له بأمرين :

أحدهما: أنّه لو لم يدلّ على المفهوم، للزم اللغوّة و الخلو عن الفائدة.  
ثانيهما: أنّ الجملة المشتملة على اللقب في مثل قول القائل - في جواب من نسب إليه و إلى أخته الزّنا - : «لا أنا بزّان و لا أختي بزّانية» تدلّ على القذف و الرّمي للنّاسب و لأخته بالزّنا؛ و لذا أوجبوا على هذا القائل حدّ القذف، و ليس هذا إلّا لأجل دلالة اللقب على المفهوم. *مركز تحقيق تكملة تفسير علوم رسولى*

و لكن يمكن الجواب عنها بما أفاده الشّيخ الأنصاري رحمته الله من قوله: «و في كليهما ما لا يخفى؛ إذ في الأوّل عدم انحصار الفائدة في المفهوم، و في الثّاني، أنّ دلالة تكون بقرينة المقام»<sup>(٢)</sup>. هذا في اللقب.

أمّا العدد، فالكلام فيه يقع تارةً من ناحية النقيصة و الأقلّ، و أخرى من ناحية الزيادة و الأكثر.

أمّا النقيصة، فهي و إن كانت موجبة للقبح و عدم الإجزاء فيما إذا جعل العدد الخاصّ موضوعاً لحكم، نظير ماورد في كفّارة الخصال «صم ستين يوماً أو «أطعم

(١) راجع، مطارح الأنظار: ص ١٩٠ و ١٩١.

(٢) مطارح الأنظار: ص ١٩١.



ستين مسكيناً» حيث إنه دلّ على عدم الإجزاء إذا صام خمسين يوماً، أو أطعم خمسين مسكيناً، إلا أنه ليس وجه هذا القدرح هو دلالة العدد على المفهوم، بمعنى: انتفاء سنخ الحكم عمادونه المنتقص عنه، بل هو ساكت بالنسبة إليه رأساً، من حيث الوجوب و عدمه، وإنما وجهه هو عدم انطباق المأمورية على المأتي به، وهذا هو مقتضى المنطوق الذي جعل الموضوع فيه عدداً خاصاً.

أما الزيادة، فيختلف حكمها باختلاف الموارد.

توضيحه: أن التقييد بعدد خاص على أنحاء ثلاثة :

الأول: أن يكون تحديداً بالنظر إلى طرف النقيصة و الأقل فقط، بحيث لا تقدح الزيادة، كالعشرة في تحقق الإقامة، و كالثلاثة في ترتيب أحكام الحيض، فإن العدد في أمثال هذه الموارد يكون مأخوذاً «بشرط لا» بالنسبة إلى جانب الأقل، دون الأكثر؛ ولذا لو جاوز عن العشرة لما يضرّ بتحقيق الإقامة، وكذا لو جاوز عن الثلاثة، فترتب أحكام الحيض حينئذٍ، إلا إذا بلغ إلى العشرة، فلا يترتب حينئذٍ أحكامه زائداً عليها؛ وذلك، لما دلّ الدليل على تحديد جانب أكثر الحيض بعشرة أيام.

الثاني: أن يكون تحديداً بالنسبة إلى طرف الزيادة و الأكثر فقط، بلا كون الأقل قادحاً، كالعشرة في تحديد أكثر الحيض، فإن العدد في مثله يكون مأخوذاً «بشرط لا» بالنسبة إلى خصوص جانب الأكثر؛ ولذا لا إشكال في ترتيب أحكام الحيض على الأقل منها، كتسعة أيام و دونها، إلا إذا بلغ إلى ثلاثة، فلا يترتب حينئذٍ أحكامه على الأقل منها، لأجل الدليل الثابت في محله.

الثالث: أن يكون تحديداً بالنظر إلى كلا طرفي النقيصة و الزيادة، كالسبع في

الأشواط، فلاريب، أنّ العدد في مثل هذا المورد يكون مأخوذاً على نحو «بشرط لا» بالنسبة إلى طرفي الأقلّ و الأكثر، فلا يجوز الزيادة و لا النقيصة، وكذا عدد الثلاث في تسبيحات العصمة الكبرى الصديقة الشهيدة «روحي فداها» فإنه - بناءً على القول بوجوبه - مأخوذ فيها على نحو «بشرط لا» في جانبي الأقلّ و الأكثر فلا تجزى الزيادة و لا النقيصة فيها.

و بالجملة؛ فالمتبع في أمثال المقام هي الأدلة، فقد تدلّ على عدم جواز الأقلّ، وقد تدلّ على عدم جواز الأكثر، وقد تدلّ على عدم جواز كلّ منهما، كما عرفت آنفاً. هذا تمام الكلام في المسألة الثالثة (المفاهيم).



مركز تحقيقات فقهية و شرعية



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

## المسألة الرابعة: العامّ والخاصّ

- ✧ الجهة الأولى: الفرق بين العامّ والمطلق
- ✧ الجهة الثانية: عدم احتياج العامّ إلى مقدّمات الحكمة
- ✧ الجهة الثالثة: تقسيم العامّ
- ✧ الجهة الرابعة: ألفاظ العموم
- ✧ الفصل الأوّل: حجّة العامّ المخصّص في الباقي
- ✧ الفصل الثّاني: العمل بالعامّ قبل الفحص
- ✧ الفصل الثّالث: الخطابات الشّفاهيّة
- ✧ الفصل الرّابع: تعقّب العامّ بضمير يرجع إلى بعض
- ✧ الفصل الخامس: تخصيص العامّ بالمفهوم المخالف
- ✧ الفصل السّادس: الإستثناء المتعقّب للجمل
- ✧ الفصل السّابع: تخصيص الكتاب بالخبر الواحد
- ✧ الفصل الثّامن: دوران الأمر بين التّخصيص والنّسخ
- ✧ النّسخ
- ✧ البدء



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

## ﴿ المسألة الرابعة: العام والخاص ﴾

هنا جهات أربعة لابد من تقديمها قبل الورود في مبحث العام والخاص:

الجهة الأولى: أن القوم قد خلطوا بين باب العموم والإطلاق؛ ولذا قد قسموا العموم إلى وضعي وإطلاقي، مع أن الفرق بين البابين أمر واضح، وقد أشار الإمام الزاحل رحمه الله إلى وجه الفرق بينهما ببيان أوفى، فقال ما حاصله <sup>(١)</sup>: أن الإطلاق إنما يفيد كون الطبيعة بنفسها تمام الموضوع للحكم من دون إفادة للكثرة و العموم كي يستمى عمومًا إطلاقيًا، يقال العموم الوضعي المستفاد من مثل لفظ: «كل» و «جميع» و «الألف و اللأم» و نحوه، و أمّا العموم فهو يتقوم أولاً بنفس الطبيعة، و ثانياً بما يدل على العموم و الشمول، كلفظ: «كل» و نحوه، ففي مثل «كل إنسان ناطق يدل لفظ: «إنسان» و هو من أسماء الأجناس على نفس الطبيعة و صرفها بلا حكاية على شيء آخر من الأفراد و الكثرة، و يدل لفظ: «كل» على كثرة الطبيعة الإنسانية. فالطبيعة اللا بشرية مستفادة من دال و هو متعلق لفظ: «كل» و الكثرة و العموم مطلقاً - استغراقياً كان أو مجموعياً أو بدلياً - مستفاد من دال آخر و هو لفظ: «كل» و نحوه فيكون المقام من باب لتعدد الدال و المدلول.

و إن شئت، فقل: إن حال الوضع في المطلقات هو حاله في أسماء الأجناس، فكما أن الوضع هناك انحدر على نفس الطبيعة المهملة العارية عن كل قيد حتى قيد

الإهمال، كذلك الوضع هنا، فإنه يرد على نفس الطبيعة المفروضة و يتعلق بها في موقف الإطلاق بلا أية دلالة على العموم و الكثرة حتى يسمى إطلاقياً، وهذا بخلاف العموم، فإنه يفيد الكثرة و كيفيتها - من استغراق و غيره - قطعاً، و عليه، فتعريف العام بأنه ما دلّ على شمول مفهوم لجميع ما يصلح أن ينطبق عليه، كما عن المحقق الخراساني رحمته الله (١) و تلميذه الأكبر المحقق الثاني رحمته الله (٢) غير خال عن المسامحة؛ ضرورة، أن لفظ: «كلّ» في المثال لا تدلّ على شمول «الإنسان» لجميع أفراد بل «الإنسان» إنما استعمل في معناه فقط، و هي الطبيعة نفسها، و الكثرة دلّت عليها كلمة أخرى و هو «الكلّ»؛ و الصحيح أن يعرف العام بأنه: ما دلّ و حكى عن تمام مصاديق متعلّقه ممّا يصحّ أن ينطبق عليه.

و من هنا يظهر، أن تقسيم العام إلى العام المقابل للخاص - و هو الذي يبحث عنه في باب العام و الخاص - و إلى المطلق المقابل للمقيّد - و هو الذي يبحث عنه في باب المطلق و المقيّد - بدعوى، أن العموم، كما يستفاد من الدليل اللفظي، نظير لفظ: «كلّ» كذلك يستفاد من مقدّمات الحكمة (٣)، ممّا لا يمكن المساعدة عليه؛ إذ عرفت آنفاً، أنه لاجتماع قريباً بين البابين، كيف، و أن موضوع الحكم في العام هي أفراد الطبيعة و مصاديقها، و في المطلق هو نفس الطبيعة بصرفاتها و إطلاقها من دون قيد، و من هنا نقول: إن الإطلاق هو رفض القيود لاضمّ القيود.

(١) راجع، كفاية الأصول: ج ١، ص ٣٣٢.

(٢) فوائد الأصول: ج ٢، ص ٥١١.

(٣) راجع، فوائد الأصول: ج ٢، ص ٥١١؛ و درر الفوائد: ج ١، ص ٢١٠.

و لقد أحسن و أجاد الإمام الزَّاحِل عليه السلام في المقام، حيث قال: «و إن شئت، فاستوضح الفرق بين العام و المطلق من قوله سبحانه ﴿أوفوا بالعقود﴾<sup>(١)</sup> و قوله عزَّوجلَّ ﴿أحلَّ الله البيع﴾<sup>(٢)</sup> فَإِنَّ مفاد الأوَّل هو التَّصریح بوجوب الوفاء بكلِّ مصداق من العقد و... و مفاد الثَّاني بناءً على الإطلاق و تَمَامِيَّة المقَدِّمات إثبات النَّفوذ و الحَلِّيَّة لنفس طبيعة البيع من غير أن يكون للموضوع كثرة...»<sup>(٣)</sup>.

الجهة الثَّانية: إِنَّ المحقِّق الخراساني عليه السلام قد ذهب إلى توقُّف استظهار العموم من ألفاظه على إجراء مقدِّمات الحكمة، و لولاه، لا يستفاد منها العموم، بتقريب: أَنَّ أداة العموم تابعة لمتعلِّقها، فع إطلاق المتعلِّق تدلُّ على تمام الأفراد، و مع إهماله أو تقييده، فلا تدلُّ عليه، و هكذا النكرة في سياق التَّثني أو التَّثني، فتفيد العموم إذا أخذت مرسلَةً لامبہمة قابلة للتَّقييد، و إلَّا فسلبها لا يقتضي إلَّا استيعاب السَّلب لما أريد منها يقيناً، لا استيعاب ما يصلح انطباقها عليه من أفرادها.<sup>(٤)</sup>

و فيه: أَنَّكَ عرفت، أَنَّ متعلِّق أدوات العموم إنَّما يدلُّ على نفس الطَّبيعة و صرفها، و أَنَّ أدوات العموم يدلُّ على الكثرة و استيعاب ما يصلح انطباق المتعلِّق من أفرادها، و إذًا، فلاحاجة إلى إجراء مقدِّمات الحكمة.

و قد تفتن المحقِّق الخراساني عليه السلام لهذا - أيضاً - فقال عليه السلام: «اللَّهِمَّ إِلَّا أَنْ يَقَالَ: إِنَّ فِي دَلَالَتِهَا (التَّثْنِي وَ التَّثْنِي) عَلَى الْإِسْتِيعَاب كَفَايَةً وَ دَلَالَةً، عَلَى أَنَّ الْمُرَادَ مِنَ الْمُتَعَلِّقِ هُوَ

(١) سورة المائدة (٥): الآية ١.

(٢) سورة البقرة (٢): الآية ٢٧٥.

(٣) تهذيب الأصول: ج ٢، ص ٤.

(٤) راجع، كفاية الأصول: ج ١، ص ٢٧٥ و ٢٧٦.



المطلق، كما ربّما يدعى ذلك في مثل كلّ رجل، و أنّ مثل لفظة: «كلّ» يدلّ على استيعاب جميع أفراد الرّجل من غير حاجة إلى ملاحظة إطلاق مدخوله و قرينة الحكمة، بل يكفي إرادة ما هو معناه من الطّبيعة المهملة و لا بشرط في دلالة على الإستيعاب»<sup>(١)</sup>.

و قال - أيضاً - في مبحث العامّ و الخاصّ، ما هذا لفظه: «نعم، لا يبعد أن يكون (الفظ كلّ) ظاهراً عند إطلاقها في استيعاب جميع أفرادها»<sup>(٢)</sup>.

و حاصل كلامه تبارك هو أنّ نفس كلمة: «كلّ» - مثلاً - في قولنا: «أكرم كلّ رجل» تدلّ على الإستيعاب و سريّة الحكم إلى جميع من ينطبق عليه الرّجل من العالم و الجاهل و العادل و الفاسق و غيرها من الخصوصيّات الأخر، فتدلّ بوضعها على عدم أخذ أيّة خصوصيّة في متعلّقها، فلاحاجة إلى مقدّمات الحكمة و غيرها.

و ممّا يشهد على ما قلناه: ما عند العرف من الفرق بين البابين، حيث إنهم يتوقّفون في باب الإطلاقات من جهة أنّ المتكلّم، هل كان في مقام البيان، أم لا؟ بخلاف باب العمومات، فلا يتوقّفون هناك من تلك الجهة، بل يحملونها على العموم و الإستيعاب، كما هو واضح.

الجهة الثالثة: أنّ العموم ينقسم إلى ثلاثة أقسام.

أحدها: الإستغراقيّ، و اللفظ المفيد له هو «كلّ» و نحوه.

ثانيها: المجموعيّ، و اللفظ المفيد له هو «مجموع» و نحوه.

(١) كفاية الأصول: ج ١، ص ٢٧٦.

(٢) كفاية الأصول: ج ١، ص ٣٣٤.

ثالثها: البدلي، و اللفظ المفيد له هو «أي» سواء كان استفهامياً، كما في قوله تعالى ﴿أَيُّكُمْ يَأْتِينِي بَعْرَهَا﴾<sup>(١)</sup> أو غيره، كقوله تعالى ﴿أَيُّهَا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى﴾<sup>(٢)</sup> ويظهر من هذا التقسيم، أنَّ العام يفترق عن الإطلاق، فإنه لا ينقسم إلى هذه الأقسام الثلاثة؛ إذ لا يمكن إثبات واحد منها بمقدمات الحكمة.

توضيح الفرق: أنَّ العام قد يعمّ مصاديق المتعلّق وأفراده بأسرها عرضاً، لا واحداً منها فقط على نحو البدليّة، ولا «الكلّ» و «المجموع» بما هو مجموع و بنعت الاجتماع، فيسمّى عامّاً استغراقياً، يكون لكلّ واحدٍ واحد من الأفراد امتثال و عصيان عليحدة، و نتيجه، تحقّق الإمتثالات و العصيانات بعدد أفراد المتعلّق. و قد يعمّ أفراد المتعلّق بأسرها عرضاً، لكن لا على وجه العرضيّة، بل بنعت الوحدة و وصف الاجتماع، بحيث تصير الأفراد كالأجزاء، فيسمّى عامّاً مجموعيّاً يكون للمجموع امتثال و عصيان، و نتيجه، تحقّق امتثال واحد عند إتيان المجموع، و تحقّق عصيان واحد عند تركه.

و قد يعمّ الجميع على نحو البدليّة، بمعنى: أنّه يشمل الواحد لا بعينه، فيسمّى عامّاً بدليّاً، يكون هنا - أيضاً - امتثال و عصيان واحد، كالعامّ المجموعيّ، إلّا أنَّ الإمتثال يتحقّق بإتيان واحد فقط، و العصيان يتحقّق بترك الجميع و كلّ واحد، بخلاف العامّ المجموعيّ، فإن الإمتثال هناك يتحقّق بإتيان المجموع، و العصيان يتحقّق بتركه. هذا في العامّ.

(١) سورة النمل (٢٧): الآية ٣٨.

(٢) سورة الإسراء (١٧): الآية ١١٠.

أمّا المطلق فقد عرفت في الجهة الأولى، أنّ حقيقة الإطلاق ليست إلّا وقوع نفس الشيء، كالطبيعة، موضوعاً للحكم بلا قيد و من دون تعرّض للكثرة، فضلاً عن كيفيّتها من استغراق و نحوه.

و إن شئت فقل: إنّ الإطلاق ليس إلّا رفض القيود لاجمعها، و لا يحرز به إلّا أنّ المراد هو نفس الموضوع له، و قد أشرنا إلى أنّ الموضوع له لأسماء الأجناس هي نفس الجنس و صرف الطبيعة المجردة عن كلّ قيد حتّى هذا القيد.

أو فقل: إنّ نتيجة الإطلاق ليست إلّا تطابق الإرادة و الوضع، فأراد المتكلّم المستعمل عين ما عيّنه الواضع بعنوان الموضوع له و هي نفس الطبيعة و صرف الجنس بلا أيّ قيد و أية خصوصيّة، و حينئذٍ ليس في وسع الإطلاق إثبات العموم و كيفيّته من الاستغراق و قسيميّة.

و عليه: فما عن المحقّق الخراساني <sup>(١)</sup> من أنّ قضية مقدّمات الحكمة مختلفة، ففي بعض المقامات تفيد عموماً استغراقياً، و في بعضها بدلياً، و في الآخر مجموعياً، لم أقدر إلى الآن على تحصيله؛ كيف، و أنّ مقدّمات الحكمة إنّما تفيد تطابق الإرادة و الوضع، أو تطابق ما وقع تحت حيطة الحكم و الموضوع له، و هذا أمر واحد في جميع الموارد، لا يختلف بحسب اختلاف المقامات، إنّما الاختلاف في حكم العقل و العقلاء، حيث إنّهُ يختلف باختلاف المسائل و الموارد.

و لا يخفى عليك: أنّه أجنبيّ عن باب الألفاظ و مسألة العموم و الإطلاق.

## تذنيب :

يظهر من المحقق الخراساني رحمته أنَّ منشأ انقسام العموم إلى الأقسام الثلاثة المتقدمة هو اختلاف كيفية تعلق الأحكام بالعام، ولولا ذلك، فليس في البين انقسام؛ إذ العموم في الجميع، بمعنى: واحد وهو شمول المفهوم لجميع ما يصلح أن ينطبق عليه. ولكنه محل تأمل؛ إذ لاشبهة في أنَّ الموضوع كان في رتبة متقدمة على الحكم و بمنزلة العلة له، كما لاشبهة في أنَّ الحكم تابع للموضوع و متقوم به، بمعنى: أنه لا بدَّ أولاً: من تحقق الموضوع و تقرره في أصل وجوده و في كيفية حصوله من الإطلاق و التقييد أو العموم و الخصوص، أو كيفية العموم من الاستغراق و غيره، ثم ترتب الحكم عليه و تعلقه به ثانياً. مركز تحقيق مكتبة نور

و بعبارة أخرى: أنه لا مناص من أن يتعين الموضوع بجميع جهاته و شؤونه ثبوتاً، و من أن يتعين كذلك بما يدل عليه و يحكي عنه إثباتاً، ثم يتصور الحكم عليه في القضية المعقولة و ينشأ الحكم عليه في القضية الملفوظة، فالموضوع متقدم على الحكم في الوجود و طوره.

و عليه: فلا يمكن أن يجيء كيفية عموم الموضوع، كأصل عمومه و وجوده من قبل حكمه.

و يشهد له: أنه لو كان كذلك، لكان اللازم في المحاورة العرفية و الخطابات العقلانية لحاظ الحكم أولاً، ثم لحاظ تعلق الحكم بالعام ثانياً، ثم لحاظ كيفية تعلق الحكم و تحصيلها بمعونة القرائن ثالثاً، ثم استكشاف كيفية عموم الموضوع و العام من

الإستغراق و غيره رابعاً، مع أنه ليس كذلك، ألا ترى، أنهم يفهمون من أدوات العموم، أصل العموم وكيفية، من دون لحاظ الحكم و بلا انتظار و طلب قرائن دالة على كيفية تعلقه بالموضوع العام.

و كذلك يشهد له: أن لكل واحد من الأقسام الثلاثة، لفظاً و دالاً خاصاً غير ما للآخر، كلفظة: «كل» و «جميع» في الإستغراقي، و لفظة: «مجموع» في المجموعي و لفظة: «أي» في البدلي، و أنت ترى، أن هذه الألفاظ تدل على العموم و كيفية، دلالة تصويرية ناشئة من الوضع، سواء كان هناك حكم، أو لا، و أمّا إرادة كل واحد منها، فيستكشف من أصالة تطابق المجزء و الإستعمال، كما هو واضح.

الجهة الرابعة: أنه لا ريب و لا كلام في أن لفظة: «كل» و «جميع» و «مجموع» و «أي» مما وضع للعموم و يعمد من ألفاظه، كما أشرنا إليه آنفاً، إنما الكلام في أن التكررة في سياق النهي أو النفي، وكذا اسم الجنس، هل هما من ألفاظ العموم، أو لا؟ وجهان، بل قولان، و الحق هو الثاني؛ وذلك، لأن اسم الجنس، كما أشرنا سابقاً، إنما وضع بإزاء نفس الطبيعة و صرف الجنس بلا قيد، من دون دلالة له على العموم و الكثرة، و لا على الخصوص و الوحدة، و أمّا التكررة و هي تدل على الطبيعة بقيد الوحدة بمعونة التثوين.

و من المعلوم: أن ألفاظ النهي أو النفي إنما وضعت لنفي المتعلق، أو النهي و الزجر عنه بلا دلالة لها على الكثرة و العموم، و قد عرفت في محله، أنه لا وضع للمركب بجملته، مضافاً إلى وضعه بمواده و هيئاته.

و عليه: فن أين جاء الوضع للعموم في التكررة المفروضة؟ بل لافرق بين

النكرة الواقعة تلوهما، و بين الواقعة في تلو الإثبات من ناحية الدلالة الوضعيّة، كما لا فرق بينهما من ناحيه احتياجهما إلى مقدّمات الحكمة.

غاية الأمر: يختلف نتيجة المقدّمات في التّفي و الإثبات بحكم العقل و الفطرة، حيث إنّ الجنس و الطّبيعة المهملة تتّفي و تنعدم بعدم جميع الأفراد، و لكن توجد بوجود فردمّا، فلادلالة هنا لفظيّة على الإستغراق و الكثرة، بل الكثرة مع وقوع النكرة تلو التّفي إنّما تستفاد من العقل و الفطرة، و هذا بخلاف مثل لفظة: «كلّ» فإنّها تدلّ على الإستيعاب و العموم بحكم الوضع و التّبادر.

ثمّ إنّ بقي في المقام ألفاظ آخر ينبغي التّعرض لها :

منها: المفرد المحلّى باللام، فهو ليس من ألفاظ العموم، بل يفيد الجنس و يدلّ على نفس الطّبيعة، إلّا إذا كان هناك قرينة على الإستغراق و العموم، فيدلّ عليه، كما يدلّ على الوحدة لو كان منوّنًا.

و إن شئت، فقل: إنّ اسم الجنس إذا ذكر مع «الألف و اللّام» أو جرّد عنها و عن التّنوين، يدلّ على صرف الطّبيعة، بخلاف ما إذا ذكر مع التّنوين، فإنّه يدلّ على الجنس بقيد الوحدة، كما أنّه يدلّ مع «الألف و اللّام» على الكثرة من باب تعدّد الدّال و المدلول، لامن باب الدّلالة بنفسه.

و منها: الجمع المحلّى باللام، فهو من ألفاظ العموم قطعاً و يكون ظاهراً فيه عرفاً، و البحث في أنّ ما يفيد للعموم، هل هو نفس «الألف و اللام» أو «الجمع» أو تعريفه بتقريب: أنّ الجمع ذو عرض عريض و ليس المعين إلّا أقصى مراتبه و غيره

لاتعيين فيه حتى أدنى المراتب، خالٍ عن الفائدة. (١)

و منها: كلمة: «العشرة» و أمثالها من مراتب الأعداد، فهي اسم من أسماء الأجناس، و لاتكون من ألفاظ العموم البتة.

و عليه: فدلالتها على هذه العشرة و تلك العشرة، إنما هي بالإطلاق، نظير دلالة الرجل على هذا الرجل و ذاك الرجل بالإطلاق، غاية الأمر: أن العشرة مركبة من أجزاء و آحاد دون الرجل، فلا تركيب فيه، كما هو واضح.

و بالجملة: أن شمول «العشرة» لآحاد ليس من باب الشمول العام للأفراد، بل يكون من قبيل شمول لفظة: «كل» للأجزاء، كما تنبّه عليه المحقق الخراساني رحمته الله، حيث قال: «قد انقدح أن مثل شمول «العشرة» و غيرها لآحادها المندرجة تحتها، ليس من العموم؛ لعدم صلاحيتها بمفهومها للإطباق على كل واحد منها، فافهم». (٢)

إذا عرفت تلك الجهات الأربعة، فلنشرع البحث عن العام و الخاص في ضمن فصول:

## ﴿ الفصل الأول : حجّة العام المخصّص في الباقي ﴾

هل العام بعد تخصيصه حجّة في الباقي، أم لا؟ و البحث هنا يقع في موردين :

الأول: في تخصيص العام بما هو المبين مفهوماً و مصداقاً بلافق بين المتصل منه أو المنفصل، الثاني في تخصيصه بما هو المجمل كذلك.

(١) و قد أشار إلى هذا البحث المحقق الخراساني رحمته الله، فراجع، كفاية الأصول: ج ١، ص ٣٨١.

(٢) كفاية الأصول: ج ١، ص ٣٣٢.

أمّا المورد الأوّل فلا يخفى، أنّ هذا البحث مبنيّ على بحث آخر وهو أنّ تخصيص العام، هل يوجب مجازيئته مطلقاً، أو في الجملة، أم لا يوجبها كذلك؟ وجهان، بل قولان: فعلى القول الثاني يكون العامّ حجّة، وعلى القول الأوّل يصير مجعلاً ساقطاً على الحجّيّة.

بتقريب: أنّ التخصيص كاشف عن عدم إرادة العموم من الإبتداء، وإلاّ لزم الكذب، وقضيّة عدم إرادته، عدم استعمال العامّ في العموم الذي وضع بإزائه، فلا يكون حجّة في الباقي لتعدّد مراتبه.

و من الواضح: أنّ المجازات المتعدّدة تحتاج إرادة كلّ واحد منها بخصوصه إلى قرينة معيّنة له، ولا يكتفي بقرينة صارفة عن الحقيقة، كما يكتفي بها فيما إذا كان المجاز واحداً البتّة، والمفروض، أنّه لا قرينة معيّنة على مرتبة من مراتب الباقي حتّى مرتبة تمام الباقي، ومعه يصير العامّ مجعلاً ساقطاً عن الحجّيّة قطعاً.

والحقّ هو القول الثاني، وأنّ المخصّص لا يوجب المجازيّة، ونتيجته، هي حجّيّة العامّ بعد التخصيص، فيما بقي، فيتمسّك به بعد ورود التخصيص، كما يتمسّك به قبله، سواء كان ذلك في المخصّص المتّصل، أم كان في المخصّص المنفصل.

أمّا المخصّص المتّصل، فلاّنه لا تخصّص هنا إلّا على وجه مسامحيّ، كما إطلاق التضييق في مثل «ضيّق فم الركيّة» حيث إنّ المخصّص المتّصل إنّما يكون هادماً لظهور العامّ في العموم، مانعاً عن انعقاده فيه، موجباً لاستقراره من الإبتداء في دائرة الخصوص.

وإن شئت، فقل: إنّ دائرة العامّ مع تخصّيصه بالمتّصل تكون ضيقاً محدودة من



الابتداء، فلا تعميم و لا توسعة له حتى يختص واقعاً و يوجب تخصيصه المجازية، فيسقط عن الحجية لطرق الإجمال.

و أمّا المخصص المنفصل، فلأن إرادة الخصوص واقعاً بإرادة جدية، لا تستلزم استعمال العام فيه و إرادته بإرادة استعمالية، بحيث يكون الخاص المخصص قرينة عليه، بل العام هنا - أيضاً - يستعمل في العموم جعلاً للضابطة و ضرباً للقانون و ينعقد ظهوره فيه لا في الخاص، و المفروض، أن الخاص لا يكون هادماً لظهوره و مانعاً عن انعقاده، كما في المتصل، غاية الأمر: يكون مانعاً عن حجية ظهوره تحكياً للنص أو الأظهر على الظاهر، و عليه، فلم يستعمل العام في الخصوص، مجازاً حتى يصير مجعلاً ساقطاً عن الحجية.

هذا كله بناءً على مسلك المشهور في المجازات من أنها عبارة عن استعمال اللفظ في غير ما وضع له، و أمّا بناءً على ما سلكنا - في أوائل مباحث الألفاظ ذيل مبحث الوضع تبعاً لمشايخنا العظام - من أن المجازات مطلقاً حتى المجازات المرسلة، كالحقائق تستعمل في الموضوع له، إلا أنه مع نوع من الإدعاء، فلا مجال لتطرق المجازية إلى العموم أصلاً، لعدم إمكان التأويل و الإدعاء إليه، و عدم حسن إعمال الإغراق و المبالغة، بأن يدعى كون الباقي و الخصوص عين ما كان قبل التخصيص من العموم؛ ضرورة، أن العمومات - كما عرفت آنفاً - لم يقصد منها إلا ضرب القانون و جعل الضابطة، و هذا الموقف لا يلائمه الإدعاء و الإغراق و المبالغة التي كانت من الأمور الدوقية.

و نتيجة ذلك كله، أن العام دائماً - مخصصاً أو غير مخصص - يستعمل في معناه

وهو العموم، إلّا أنّه قد يريد المتكلّم الذي يكون في مقام إنشاء الحكم، عين العموم ونفسه الذي استعمل العام فيه استعمال اللفظ في معناه، فتطابق حينئذ الإرادة الإستعماليّة مع الإرادة الجدّيّة، وقد لا يريد العموم، بل يريد - بإرادة جدّيّة - خلافه، ويبرز ذلك ببرز من مخصّص متّصل أو منفصل وحينئذ تخالف الإرادتان (الإستعماليّة و الجدّيّة) بتعلّق الإستعماليّة بالعموم و الجدّيّة بخلافه.

و أنت تعلم، أنّ الدّاعي لإنشاء الحكم بنحو العموم مع أنّ المراد الجدّي يكون خلافه، إنّما هو لإعطاء القاعدة و ضرب القانون كي يكون أصلاً و مرجعاً في الموارد المشكوكة، استناداً إلى أصل عقلائي و هو أصالة تطابق الإرادتين، فيقال: العموم قانون حاكم لا بدّ من العمل به، إلّا إذا قام الدليل الأقوى و الأظهر على خلافه.

فتحصّل: أنّ العامّ في جميع موارد استعماله باقي على عمومه، والتّخصيص لا يوجب التّغيير فيه، كما لا يكون سبباً لتطبيق ما هو الموضوع له و هو العموم على غيره، إمّا بادّعاء المصادقيّة، أو بادّعاء العينيّة، بل يرجع إلى الإرادة الجدّيّة و يوجب تضيق دائرتها، و من المعلوم: أنّ مدار الحقيقة و المجاز هي الإرادة الإستعماليّة لا الجدّيّة.

و إن شئت، فقل: إنّ التّخصيص لا يكشف عن عدم استعمال العامّ في العموم، بل إنّما يكشف عن عدم تعلّق الإرادة الجدّيّة بالعموم في موارد التّخصيص، بمعنى: أنّ التّخصيص يقتضي التّفكيك بين الإرادتين، و هذا أجنبّي عن دلالته على المجاز بالنسبة إلى الباقي، لما أشرنا، من أنّ المدار في الحقيقة و المجاز هي الإرادة الإستعماليّة.

هذا، و لكن أورد عليه بما حاصله<sup>(١)</sup>: أن الإستعمال ليس إلّا إلقاء لللفظ ظاهراً و صورة، و إلقاء للمعنى واقعاً و سيرة، لكون اللفظ آلة لإلقاء المعنى و عاملاً لإبرازه، و الآلة مفعول عنها، حين الإستعمال و الإلقاء، و عليه، فليس للإستعمال إرادة مغايرة لإرادة المعنى الواقعي، بل إرادة الإستعمال ليست إلّا نفس إرادة المعنى، فإذا كان المستعمل مريداً للمعاني الواقعية تحت الألفاظ فهو، و إلّا كان هاذلاً.

و من هنا ظهر، أن التفكيك بين الإرادة الإستعمالية و الإرادة الواقعية ممّا لا يحصل له، بل العامّ قبل ورود التخصيص عليه و بعده يكون على حدّ سواء في تعلّق الإرادة به، و أن هناك إرادة واحدة متعلّقة بمفاده.

و فيه: أن معنى الإرادة الإستعمالية هنا، هو أن المستعمل استعمل العامّ في معناه و هو العموم، و أراد هذا المعنى منه و جعله مرآة له و قنطرة إليه، فأنشأ الحكم و رتبّه على العامّ بنحو العموم ظاهراً (فما كان المخصّص منفصلاً) لداعٍ من الدواعي التي منها إعطاء القاعدة و ضرب القانون و تأسيس المرجع للموارد المشكوكة، غاية الأمر: أن الإرادة الجدّية لم تتعلّق مع التخصيص بإنشاء الحكم على العموم و ترتبيه عليه.

و بالجملة: الإرادتان إنّما تتعلّقان بالحكم و تلاحظان بالنسبة إليه، لبالنسبة إلى معنى العامّ حتّى يقال: ليس للإستعمال إرادة مغايرة لإرادة المعنى الواقعي.

هذا، و لكن المحقّق العراقي رحمته أجاب عن الإيراد المذكور بالإنحلال، فقال في تقريره ما حاصله: أن دلالة العامّ و إن كانت واحدة صورة و ظاهراً، لكنّها متعدّدة

واقعاً، فهذه الدلالة و الحكاية باعتبار تعدّد محكميها تكون بمنزلة خطابات متعدّدة، حيث يتلوّن المحاكي بلون المحكي، فيتوحّد بتوحّده، و يتعدّد بتعدّده و المحكي هنا يكون متعدّداً، فيصير المحاكي - أيضاً - كذلك، و عليه، فجزّرد رفع اليد عن حجّة حكاية العامّ بالنسبة إلى فرد - مثلاً - لا يوجب رفع اليد عن حجّة حكايته بالنسبة إلى غيره من الأفراد.

وقد أيّد<sup>(١)</sup> هذه المقالة بالمخصّص المتّصل، فقال: إنّهُ كما يمنع المتّصل عن انعقاد الظهور بالنسبة إلى المرتبة العليا لالمراتب الأخر، كذلك المنفصل يمنع عن حجّة الظهور بالنسبة إلى خصوص المرتبة العليا.

ولنا في هذا الجواب وكذا في التأييد نظر؛ أمّا الجواب فلما أشرنا في المباحث الماضية سيّما في مبحث الترتّب، من أنّ كلّ حكم كلّ قانونيّ فهو خطاب واحد متوجّه إلى جميع المكلفين، لاتعدّد في ناحية الخطاب و لاتتكرّر، بل التّعدّد و التّكرّر إنّما هو من ناحية متعلّقه و موضوعه، و عليه، فلا انحلال لذلك الحكم الواحد الكلّي الشّامل لعامة المكلفين.

و يشهد له، وجدان الشّخص في خطاباتهِ، حيث إنّهُ إذا دعى قومه لإنجاز عمل أو رفع بليّة، فلا يدعّوهم إلى مارامه إلّا بخطاب واحد، لأنّه يدعّو كلّ واحد بخطاب مستقلّ ولو انحلالاً، و إن شئت تفصيل الكلام، فراجع مبحث التّرتّب.

و أمّا التأييد بالمتّصل و جعل الظهور الوضعي للعامّ فيه ذا مراتب من العليا و مادونها، فلأنّ العامّ في المتّصل إنّما استعمل في معناه، كما في المنفصل و هو العموم

وشمول أفراد متعلّقه، غاية الأمر: أنّ المتعلّق يختلف سعةً و ضيقاً بالتقييد و عدمه، فلفظة: «كلّ» - مثلاً - إنّما وضعت لاستغراق متعلّقه و استيعاب جميع مصاديقه، سواء كان المتعلّق هو «العالم» - مثلاً - أو كان هو العالم غير الفاسق أو العادل، إلّا أنّ لفظة: «العالم» أوسع من لفظة: «العالم غير الفاسق» أو «العادل» فالتقييد و الإخراج بالإستثناء في قولنا: «أكرم كلّ عالم إلّا الفاسق» لا يكون مانعاً عن ظهور العامّ في العموم و الشمول، بل إنّما هو يوجب انعقاد ظهوره في دائرة غير الخاصّ.

و عليه: فليس ظهور العامّ ذا مراتب، بحيث يتصوّر للعامّ ظهوران: أحدهما: أعلى؛ و ثانيهما: غيره كي يمنع التقييد عن ظهوره الأعلى و يبقى ظهور غيره، بل العامّ يفيد دائماً ظهوراً واحداً و هو العموم، إلّا أنّه يختلف باختلاف متعلّقه.

هذا تمام الكلام في المورد الأوّل (تخصيص العامّ بما هو المبيّن مفهوماً و مصداقاً) و قد عرفت فيه، أنّ العامّ لا يسقط عن الحجّة بورود التخصيص عليه.

أمّا المورد الثاني (تخصيص العامّ بما هو المجمل حسب المفهوم و المصداق) فالكلام فيه يقع تارةً في المجمل المفهومي؛ و أخرى في المجمل المصداقي.

أمّا المجمل المفهومي، فعلى أقسام أربعة :

أحدها: المخصّص المتّصل الدائر بين المتباينين.

ثانيها: هو الدائر بين الأقلّ و الأكثر.

ثالثها: المخصّص المنفصل الدائر بين المتباينين.

رابعها: هو الدائر بين الأقلّ و الأكثر.

أمّا القسم الأوّل: فالحقّ فيه سريان إجمال المخصّص إلى العامّ و صيرورته

مجملاً ساقطاً عن الحجّية في موارد الشك قطعاً، نظير قولنا: «أكرم كلّ عالم إلا زيداً» مع دورانه بين «زيد بن بكر» و «زيد بن عمرو» فإنّ العام الباقي هو «كلّ عالم غير زيد» يصير مجملاً بالنسبة إلى الفرد المشكوك؛ إذ لا يعلم كونه داخلاً في المستثنى أو داخلاً في المستثنى منه، و السر في الإجمال الباقي، ما ذكرنا آنفاً، من أنّ المخصّص المتصل يضيّق دائرة العموم ويحدّده من الإبتداء، وأنّ إطلاق التخصيص هنا ليس إلّا من قبيل إطلاق التضييق في «ضيّق فم الركيّة»، ففي المثال المتقدّم يصير العام بعد التخصيص معنوياً بعنوان غير خاصّ وهو قولنا: «أكرم كلّ عالم غير زيد» وليس حجّة إلّا فيما ينطبق عليه قطعاً؛ إذ لا ريب في أنّه إذا شك - مع إجمال «زيد» و دورانه بين الفردين - في أنّ «زيد بن بكر» مثلاً هل هو مصداق لعنوان عالم غير زيد - فيما لو كان المستثنى «زيد بن عمرو» - أو لا - فيما إذا كان المستثنى نفسه - فالشبهة تصير شبهة مصداقية لعامّ ناشئة من ناحية الإجمال المفهوم، و من المعلوم: أنّه لا يجوز التمسك به قطعاً، بل لابدّ أن يرجع إلى دليل آخر ولو كان أصلاً عملياً.

أمّا القسم الثاني (المخصّص المتصل الدائر بين الأقلّ و الأكثر) فكذلك يسري إجمال المخصّص إلى العامّ، فيسقط عن الحجّية بالنسبة إلى الفرد المشكوك، نظير قولنا: «أكرم العلماء إلّا الفسّاق منهم» مع فرض إجمال «الفسّاق» و دورانه بين الأقلّ و هو خصوص مرتكب الكبيرة، و بين الأكثر و هو الأعمّ منها و من الصّغيرة، فإنّ موضوع الحكم بعد الإستثناء ليس إلّا عنوان «العالم غير الفاسق» نظراً إلى أنّ ظهور العامّ ينعقد في هذه الدائرة من الإبتداء، لكون المخصّص متصلاً، و معه يصير الشبهة في مورد مرتكب الصّغيرة مصداقية للعامّ ناشئة من إجمال المفهوم في الخاصّ،

فلا يجوز التمسك به في مثله، بل لابد من الرجوع حينئذٍ إلى دليل آخر ولو كان أصلاً، كما أشرنا آنفاً.

و لقد أجاد الإمام الزاحل رحمته فيما أفاده في المقام، حيث قال: «إن الحكم في العام الذي استثنى منه أو اتصف بصفة مجملة متعلق بموضوع وحداني عرفاً، فكما أن الموضوع في قولنا: «أكرم العادل» هو الموصوف بما هو كذلك، فهكذا قولنا: «أكرم العلماء إلا الفساق منهم»... فحينئذٍ كما لا يجوز التمسك بالعام، كقولنا: «لاتكرم الفساق» إذا كان يحمل الصدق بالنسبة إلى مورد، كذلك لا يجوز في العام المتصف، أو المستثنى منه بشيء مجملٍ بلافراق بينهما»<sup>(١)</sup>.

أما القسم الثالث (المخصص المنفصل الدائرين المتباينين) فالحق فيه سرية إجمال المخصص إلى العام، لكن لإحقيقته - كما في المتصل - بل حكماً، بمعنى: أنه لا يجوز التمسك بالعام في واحد من الفردين المتباينين، كقولنا: «أكرم كل عالم و لاتكرم زيدا» مع دورانه بين الفردين، ففي مثل ذلك، لا يجوز التمسك بالعام بالنسبة إلى «زيد بن عمرو» أو «زيد بن بكر» مثلاً؛ إذ نعلم إجمالاً في الفرض بخروج أحدهما من تحت العام، و لا مرجح في البين لأحدهما حتى نتمسك في حكم الآخر بالعام، كما في الأقل والأكثر - على ما سيجيء من كون الأقل متيقناً يؤخذ به، و الأكثر مشكوكاً يترك - بل الفردين المتباينان متساويان.

و عليه: لا يبقى المجال حينئذٍ للتمسك بالعام في واحد منهما، بل اللازم هو الرجوع إلى الأصول بإعمال قواعد العلم الإجمالي، فلو كان العام مقتضياً دالاً على

وجوب الإكرام - مثلاً - و كان الخاصّ رافعاً للوجوب فقط من دون إثبات الحرمة لأفراده، فالمرجع هو الإشتغال و الإحتياط بإكرام كلا الفردين في المثال المتقدّم حتّى تحصل براءة الذمّة و فراغها يقيناً.

و أمّا إذا كان الخاصّ دالّاً على حرمة إكرام أفراده، فالمقام يندرج تحت كبرى دوران الأمر بين المحذورين، و حكمه واضح.

و أمّا القسم الرابع (المخصّص المنفصل الدائر بين الأقلّ و الأكثر) فالحقّ فيه - كما عن المحقّق الخراساني رحمته الله <sup>(١)</sup> - عدم سراية إجمال المخصّص إلى العامّ، لاحقيقة و لاحقاً، نظير قولنا: «أكرم كلّ عالم و لا تكرم الفسّاق منهم» مع فرض إجمال الفاسق بين خصوص مرتكب الكبيرة، و هو الأقلّ و بين الأعمّ منه و من الصّغيرة و هو الأكثر، ففي مثل ذلك يتمسّك بالعامّ في الموارد المشكوكة التي لا يكون الخاصّ فيها لإجماله، حجة، حيث إنّ العامّ لم يهدم ظهوره في العموم بالخاصّ المنفصل، بل انعقد ظهوره، فيكون شاملاً لجميع أفراد متعلّقه، و قضيّة أصالة التّطابق بين الإرادتين و هما: الإستعماليّة و الجدّيّة، حجّيته بالنسبة إلى جميع الأفراد، إلّا ما قامت عليه حجة أخرى أقوى، فترفع اليد حينئذٍ عن العموم، و المفروض، أنّ في مورد دوران الأمر بين الأقلّ و الأكثر قامت الحجّة على الأقلّ فقط، كالمرتكب للكبيرة في المثال المتقدّم، فيندرج غيره تحت العامّ و يحكم بحكمه، و لا مجال لقياس المقام بالمجمل المتصل الدائر بين الأقلّ و الأكثر، كما لا يخفى.

هذا كلّه في المجمل المفهوميّ من المخصّص، و قد عرفت: أنّ الإجمال هنا



يسري إلى العام حقيقة في القسمين من الأقسام الأربعة وهما المتصل الدائر بين المتباينين و الدائر بين الأقل و الأكثر، ويسري - أيضاً - حكماً في القسم الثالث منها وهو المنفصل الدائر بين المتباينين و لا يسري أصلاً، لاحقيقة، و لاحقكاً في القسم الرابع و هو المنفصل الدائر بين الأقل و الأكثر.

وأما المجمل المصداقي، فالكلام فيه يقع تارة بالنسبة إلى المخصص اللفظي، و أخرى بالنسبة إلى المخصص اللبّي من الإجماع و غيره، أما المخصص اللفظي، فلاشبهة في عدم جواز التمسك بالعام للفرد المشكوك فيما لو كان المخصص متصلاً، نظير قولنا: «أكرم كلّ عالم إلّا الفاسق» مع فرض الشكّ في فسق فرد و عدمه، ففي مثل ذلك، لا مجال لاندراج الفرد المشكوك تحت العام، تمسكاً به؛ و ذلك، لما ذكرنا في المتصل المجمل المفهومي من أنّه لا يشهد ظهور للعام حينئذٍ، إلّا في دائرة المخصوص من أوّل الأمر؛ و لذا قلنا: هناك أنّ التخصيص في المتصلات يكون صورياً اسمياً، لاحقياً و رسمياً.

و نضيف هنا، فنقول: التخصيص بالمتصل ظاهره تخصيص، و باطنه تقييد، سواء كان التخصيص بالإستثناء، أو بالوصف و الشرط و نحوهما و حينئذٍ يؤول العام المخصص بالمتصل إلى موصوف و وصف، أو إلى المستثنى منه و المستثنى، أو إلى الشرط و المشروط و نحوها، و واضح، أنّه ليس في أمثال ما ذكر ظهوران، أحدهما: للموصوف، و الآخر للوصف - مثلاً - بل لهما معاً ظهور واحد، كظهور المقيد و القيد و يكون للحكم فيه موضوع واحد لا موضوعان، و عليه، فيصير الفرد المشكوك اندراجه تحت الخاص، مشكوكاً اندراجه تحت العام - أيضاً - فلا مجال في مثل ذلك للتمسك به.

و بالجملة: فالشبهة المصداقية للخاص حينئذ تكون شبهة مصداقية للعام، و من الواضح المطبق عليه، عدم جواز التمسك بالعام في شبهته المصداقية، حيث إنّ كلّ قضية إنّما تتكفّل لبيان حكم موضوعها بلا دلالة لها على وجود الموضوع، و بلا تكفّل لبيان أنّ هذا أو ذاك أو ذلك يكون موضوعاً لحكمها، أو يكون فرداً و مصداقاً لموضوع حكمها.

و إن شئت، فقل: إنّ الكبرى في القضايا لا تتكفّل لإثبات الصغرى و إحرازها، فقولنا: «أكرم كلّ عالم» يدلّ على وجوب إكرام كلّ عالم، لأنّه يدلّ على أنّ «زيداً» المشكوك - مثلاً - عالم، فيجب إكرامه، أو غير عالم فلا يجب إكرامه، و كذا قولنا: «أكرم كلّ عالم إلا الفاسق» فعند الشكّ في فسق فرد و عدمه لا يدلّ العام على كونه فاسقاً أو غير فاسق؛ هذا إذا كان المخصّص متصلاً.

و أمّا إذا كان المخصّص منفصلاً، فالمشهور<sup>(١)</sup> هو جواز التمسك بالعام قياساً بالمنفصل المجمل المفهوميّ الدائر بين الأقلّ و الأكثر، فكما أنّ التمسك بالعام هناك بالنسبة إلى الزائد على الأقلّ المتيقّن جائز، لعدم حجّة الخاص فيه - كي يزاحم ظهور العام، كما زاحمه في الأقلّ لكونه نصّاً أو أظهر - كذلك يجوز التمسك به في المقام - أيضاً - ففي مثل قولنا: «أكرم كلّ عالم» انعقد ظهور العام بالنسبة إلى جميع أفراد العالم، فيصير الإكرام في الجميع وإجباً بلافرق بين العادل و الفاسق، إلاّ أنّه إذا ورد دليل منفصل لإخراج الفرد الفاسق، كقولنا: «لا تكرم الفاسق منهم» فلا كلام في رفع اليد عن العموم بالإضافة إلى من أحرز فسقه و علم به؛ لكونه حينئذ من مصاديق

الخاصّ فيشمل دليله، و أمّا بالإضافة إلى من لم يحرز فسقه و لم يحصل العلم به، سواء حصل العلم بعدمه، أو لا، فدليل الخاصّ لا يشمل، كيف، و أنّه شبهة مصداقية لهذا الدليل، فلا إطلاق ولا عموم له بالنسبة إليه، بل يندرج هذا الفرد المشكوك تحت العموم و يعدّ من مصاديقه، فيعمّه دليله؛ و ذلك، لأنّ مقتضى فيه موجود، و المانع و هو دليل الخاصّ، مفقود؛ إذ هو إنّما يشمل معلوم الفسق فقط دون المشكوك، كما عرفت آنفاً.

و بالجملة: الشبهة هنا مصداقية للخاصّ دون العامّ، حيث إنّ يشكّ في أنّ «زيداً» مثلاً، الذي يصدق عليه عنوان العالم، هل يكون فاسقاً كي يخرج عن حكم العامّ و يندرج تحت حكم الخاصّ، أو لا يكون فاسقاً فيبقى تحت العامّ حكماً كما يكون مندرجاً تحته موضوعاً؟ فهو معلوم الفرديّة للعامّ و مشكوك الفرديّة للخاصّ، و معه يكون العامّ بالنسبة إليه حجةً بلامزاحم، كما لا يخفى.

هذا، ولكنّ الحقّ أنّه لا مجال للتمسك بالعامّ في الشبهة المصداقية للخاصّ، و أنّ قياسه بالشبهة المفهوميّة الدائرة بين الأقلّ و الأكثر مع الفارق.

توضيح الفرق: أمّا الشبهة المصداقية، فالمفروض فيه، أنّ أصل التخصيص و كذا حدّه، محرز معلوم، و الشكّ إنّما هو في مقام التطبيق و الصّدق بالنسبة إلى الحجتين (العامّ و الخاصّ) و أنّ الفرد المشكوك هل هو مصداق للعامّ بما هو حجة كي يندرج تحته، أو مصداق للخاصّ كذلك كي يدخل فيه و يخرج عن العامّ؟ و من المعلوم: أنّ في مثل ذلك لا يجوز التمسك بالعامّ، كما لا يجوز التمسك بالخاصّ إلا أن يكون هناك أصل موضوعي منقح للموضوع، فيندرج حينئذٍ تحت العامّ أو الخاصّ.

وإن شئت، فقل: هنا حجتان، أحدهما: العام فهو حجة فيما عدا الخاص؛ ثانيهما: الخاص فهو حجة في خصوص مورد، و المفروض، أن الفرد المشكوك لا يحرز كونه داخلاً تحت هذه الحجة أو تلك، ولا ريب: في عدم جواز التمسك حينئذٍ بواحد من الحجتين، لأجل كونه من قبيل التمسك بالدليل في شبهته المصادقية.

وأما الشبهة المفهومية الدائرة بين الأقل والأكثر، فالشك هنا إنما يكون في زيادة التخصيص بعد العلم بأصله، فيرجع الشك حينئذٍ إلى حد التخصيص، ولا ريب: في أن أمثال ذلك يكتفى بالقدر المتيقن من التخصيص وهو الفرد المعلوم كونه خارجاً عن تحت العام، وأما الزائد المشكوك فيحكم ببقاءه تحته، فإذا دار مفهوم الفاسق بين كونه مختصاً بمرتكب الكبيرة أو يعتمده مرتكب الصغيرة، لابد من الإقتصار على المقدار المتيقن المعلوم خروجه عن حكم العام وهو مرتكب الكبيرة، ولكن بالنسبة إلى الزائد عنه الذي يشك في خروجه وعدمه يتمسك بالعموم، كما يتمسك به فيما إذا كان الشك في أصل التخصيص؛ إذ الأصل هو تطابق الجد والإستعمال، إلا أن يقوم قرينة و حجة على خلافه.

فتحصّل: أنه لا يجوز التمسك بالعام في مورد إجمال المخصص بحسب المصادق بأن اشتبه فرد بين أن يكون فرداً للخاص، أو باقياً تحت العام.

و الوجه فيه: هو أن المشكوك وإن لم يكن شبهة مصادقية للعام بما هو عام، لكنّه شبهة مصادقية له بما هو حجة؛ بداهة، أن في فرض التخصيص يكون العام بما هو عام أكثر أفراداً من العام بما هو حجة، بخلاف فرض عدم ورود التخصيص عليه، فإنّه بما هو عام مساوٍ لنفسه بما هو حجة.

و لقد أجاد شيخنا الأستاذ الآملي رحمه الله فيما أفاده في المقام، حيث قال: «إنَّ الشَّبهة المصداقيَّة في المقام ليست شبهةً مصداقيَّةً بالنسبة إلى الحكم الواقعي فقط، بل هي شبهة مصداقيَّة لما هو مشمول للحجَّة القطعيَّة، فحينئذٍ نقول: إنَّ أصالة العموم إنَّما تكون حجَّة بالنسبة إلى كلِّ فرد تقطع بعدم كونه تحت حجَّة واصله على خلافه، وأمَّا لو شكَّ في كون الفرد مشمولاً للحجَّة واصله على خلافه، فلا يكون مجرى للأصل المزبور» (١).

### وهم و دفع :

أمَّا الوهم فقال شيخنا الأستاذ الآملي رحمه الله: «قد يتخيَّل أنَّه لا وجه هنا لعدم جواز التمسك بالعام، بتقريب: أنَّ العامَّ مقتضى للحجَّة بنفسه و بلا احتياج إلى انضمام أمر آخر؛ ضرورة، أنَّ العامَّ له ظهور و ظهوره حجَّة، و المفروض، اندراج المشكوك تحته، فيعمه حجَّته، و الخاصَّ المخصَّص لا يحدِّد العامَّ و لا يضيق دائرة حجَّته، إلَّا بمقدار حجَّة نفسه و هي لا تكون إلَّا بالنسبة إلى الأفراد المعلوم اندراجها تحت الخاصَّ، و عليه، فيبقى المشكوك كسائر أفراد العامَّ تحته و يحكم بحكمه بمقتضى أصالة العموم بلا اعتداد لاحتمال المانع» (٢).

و قد دفع رحمه الله هذا الوهم: «بأنَّ الخاصَّ المخصَّص وإن لم يعط العامَّ و الموضوع المأخوذ فيه، عنواناً و لم يوجب تغييراً فيه حتَّى في ناحية لبِّ الإرادة و مقام الحجَّة، إلَّا أنَّه يحدِّده و يضيق دائرته واقعاً، و يوجب اختصاص الحكم بأفراد مخصوصة

(١) منتهى الأفكار: ج ٢، ص ٢٥٧.

(٢) تقريرات بحوثه رحمه الله القيَّمة بقلم الرّاقم.

وهي أفراد العامّ عدا مورد التخصيص، و من هنا يقال: إنّ مرجع حجّة الخاصّ وتقديمه على العامّ إلى إلغاء بناء العقلاء على موافقة ظهور العامّ مع الواقع، و لبّ الإرادة بمقدار الأفراد الخاصّ الواقعيّة؛ لخروج تلك الأفراد عنه بالتخصيص واقعاً، و الوجه في التقييد بالواقعيّة واضح، حيث إنّ الخارج عن عموم «أكرم كلّ عالم» مثلاً، هو الفاسق الواقعي، سواء أحرز فسقه، أم لم يحرز، لا خصوص معلوم الفسق حتّى يبقى مشكوك الفسق كالمقطوع عدم فسقه تحت العامّ.

و عليه: فالفرد المشكوك يدور أمره بين اندراجه تحت إحدى المحجّتين (العامّ والخاصّ) و معه لا يجوز التمسك بالعامّ في مورد المشكوك، كما لا يجوز التمسك بالخاصّ فيه بلا كلام، لعدم بناء العقلاء على التمسك بالعامّ إلا في الشبهة من ناحية الحكم، و أمّا رفع الشبهة عن حال الفرد بتعيين حاله بالعامّ، فلا» (١).

ثمّ إنّ للمحقّق النّهاوندي رحمه الله تقريباً آخر لجواز التمسك بالعامّ في المقام، حيث قال ما محصّله: إنّ قول القائل: «أكرم العلماء» يدلّ بعمومه الأفرادي على وجوب إكرام كلّ واحد من العلماء، و بإطلاقه على سراية الحكم إلى كلّ حالة من الحالات التي تفرض للموضوع، و من جملة حالاته كونه مشكوك الفسق و العدالة، كما أنّه من جملة حالاته كونه معلوم العدالة أو معلوم الفسق و بقوله: «لا تكرم الفساق من العلماء» قد علم خروج معلوم الفسق منه و لا يعلم خروج الباقي، فقتضى أصالة العموم و الإطلاق بقاء المشكوك. (٢)

(١) تقريرات بحوثه رحمه الله القيمة بقلم الرّاقم.

(٢) راجع، تشرّيح الأصول: ص ٦١.

و فيه: أولاً: أنك قد عرفت حقيقة الإطلاق من أنها عبارة عن رفض القيود لاضمتها، فليس في الإطلاق عموم و كثرة، لامن ناحية الأفراد، و لا من ناحية الأوضاع و الحالات، و عليه، فاصطلاح الإطلاق الأحوالي قبال العموم الأفرادي لأساس له رأساً.

و ثانياً: قد عرفت - أيضاً - أن المخصّص يوجب اختصاص الحكم بأفراد مخصوصة و هي أفراد العامّ عدا مورد التخصيص، و من المعلوم: أن المراد من مورد التخصيص هو عنوان الفاسق الواقعي - سواء أحرز فسقه، أم لم يحرز - لاختصاص معلوم الفسق، و عليه، فيدور أمر المشكوك، بين المحبّتين (العامّ و الخاصّ) فلا يجوز التمسك بواحدة منهما، كما أشرنا إليه آنفاً.

و ثالثاً: أن الأمر لو كان كذلك، لزم اجتماع الحكمين في موضوع واحد، فإن مقتضى كون الفرد المشتبه مندرجاً تحت العامّ هو وجوب إكرامه ولو كان فاسقاً واقعاً، و مقتضى الإطلاق الأحوالي في مثل قولنا: «لا تكرم فساق العلماء» هو عدم وجوب الإكرام، بل حرمة لو كان الفرد المشتبه فاسقاً واقعاً، وهذا كما ترى.

و القول بأنّ حال الحكم الواقعي الناشي من قبل الخاصّ مع الحكم الناشي من قبل العامّ هو حال الأحكام الواقعية مع الأحكام المتعلقة بالشيء حال الشكّ، بأن يكون مشكوك الفسق بما هو مشكوك، واجب الإكرام ظاهراً، و محرم الإكرام واقعاً لو ثبت فسقه الواقعي، واضح البطلان، فلم يؤخذ الشكّ في حكم الخاصّ و هي الحرمة الواقعية موضوعاً في الدليل المتكفل لبيان حكم العامّ بالنسبة إلى الفرد المشتبه، بل العامّ كالخاصّ إنّما جاء لبيان الحكم الواقعي.

و رابعاً: أنّ الأمر لو كان كذلك، لزم أن يتكفّل العامّ لحكّين، أحدهما: الواقعي بالنسبة إلى الموضوع الواقعي، ثانيهما: الظاهري بالنسبة إلى الفرد المردّد، مع أنّ هذين الحكمين أمران طوليّان مترتبان، لايجعلان بجعل واحد، كيف، و أنّ الحكم الظاهري متأخّر برتبتين عن الواقعي، بمعنى: أنّه لا بدّ أولاً من جعل الحكم، ثمّ يفرض الشكّ فيه، كي يجعل الحكم الظاهري في مورده.

و من الواضح: أنّه لوجعلا بجعل واحد، للزم لحاظ الشكّ و عدم لحاظه معاً، وهذا كما ترى.

و احتمال كون المفعول بحسب الذات حكماً واحداً و بحسب الإضافة حكماً متعدّداً (واقعي بالنسبة إلى الموضوع الواقعي، ظاهري بالإضافة إلى المشتبه) كما ترى - أيضاً - إذ الحكم بالنسبة إلى الموضوع، كالمعلول و كالعرض و الوصف، لا بدّ له من موضوع ثابت معلوم بجميع حدوده و شؤونه أولاً حتّى ينشأ و يجعل، فالموضوع إمّا واقعيّ أو مشتبه مأخوذ فيه، و الإنحلال إلى الواقعيّ و المشتبه كأصل الإنحلال لأساس له، فقل: «أكرم كلّ عالم» لا ينحلّ إلى أكرم هذا و ذاك و ذلك، و لا إلى الواقعيّ و المشتبه، بل الحكم واحد لا يتعدّد بتعدّد المكلفين و لا بتعدّد الموضوعات، و عليه، فما ذكر من الإحتتمالات لو أمكن ثبوتاً لما ساعده الإثبات، بل ينفيه، و يكذّبه.

و قد نسب إلى السيّد اليزدي رحمته أنّه قال: بجواز التمسك بالعامّ في الشبهة المصداقيّة إذا كان المخصّص منفصلاً، و لعلّ مستند هذه النسبة هو رأيه الشريف في بعض الفروع الفقهيّة المذكورة في «العروة الوثقى» فزعموا أنّه قائل بجواز التمسك



بالعام في تلك الشبهة، و لا بأس بالإشارة إلى فرع واحد منها مشتمل على صورتين و هو قوله عليه السلام: «إذا علم كون الدّم أقل من الدرهم و شك في أنّه من المستثنيات، أم لا؟ يبنى على العفو، و أمّا إذا شك في أنّه بقدر الدرهم أو الأقل، فالأحوط عدم العفو»<sup>(١)</sup>.

فقد حكم عليه السلام في الصّورة الأولى بالعفو، و في الصّورة الثانية بعدمه، فتوهم أنّ هذا التفصيل ليس إلّا على أساس التمسك بالعام في الشبهة المصداقيّة، بتقريب: أنّ في الصّورة الأولى قد دلّت جملة من العمومات على عدم إعادة الصّلاة إذا صلّيتها في دم أقل من درهم، كصحيحة محمد بن مسلم، قال: «قلت له: الدّم يكون في الثوب عليّ و أنا في الصّلاة، قال: إن رأيته و عليك ثوب غيره، فاطرحه و صلّ في غيره، و إن لم يكن عليك ثوب غيره فامض في صلاتك و لا إعادة عليك ما لم يزد على مقدار الدرهم، و ما كان أقل من ذلك، فليس بشيء، رأيته قبل، أو لم تره»<sup>(٢)</sup> و نحوها من الروايات.<sup>(٣)</sup>

و قد خصّصت هذه الروايات بروايات دالة على منع دم الحيض و الإستحاضة و النفاس عن الصّلاة ولو كان أقل من الدرهم، كرواية أبي بصير، عن أحدهما عليه السلام:

(١) العروة الوثقى: ج ١، الأمر الثاني في فصل ما يعفى عنه في الصّلاة، مسألة، ص ١٠٣ و

١٠٤.

(٢) وسائل الشيعة: ج ٢، كتاب الطّهارة، الباب ٢٠ من ابواب النّجاسات، الحديث ٦،

ص ١٠٢٧.

(٣) راجع، وسائل الشيعة: ج ٢، كتاب الطّهارة، الباب ٢٠ من ابواب النّجاسات، الحديث ١

و ٢ و ٥، ص ١٠٢٦ و ١٠٢٧.

«لاتعاد الصّلاة من دم لا تبصره غير دم الحيض، فإنّ قليله و كثيره في الثوب إن رآه أو لم يره، سواء»<sup>(١)</sup>.

و بعد ورود هذا التخصيص قد أفتى السيّد رحمته أنّه إذا شكّ في دم أنّه من أفراد المخصّص بعد إحراز كونه أقلّ أو من أفراد العام، يبنى على عدم كونه من أفراد المخصّص وعلى العفو، فلا بأس به في الصّلاة، وليس مستند هذا إلّا التمسك بعمومات أدلّة العفو في الشبهة المصداقيّة للمخصّص.

و في الصّورة الثّانية قد دلّت روايات<sup>(٢)</sup> على عدم جواز الصّلاة في الثوب المتنجّس بالدم، أو بغيره، إلّا أنّه خرج منه خصوص المتنجّس بالدم الأقلّ من الدرهم بمقتضى ما تقدّم من الروايات الدّالة على عفو هذا المقدار، كالصّحاح المتقدّمة، ومن هنا أفتى السيّد رحمته أنّه إذا شكّ في دم، هل هو أقلّ من الدرهم حتّى يندرج تحت المخصّص الدّال على العفو، أو لا حتّى يندرج تحت العام؟ يحكم بعدم العفو عنه في الصّلاة، وليس لهذا الحكم - أيضاً - مستند إلّا التمسك بالعمومات في الشبهة المصداقيّة للخاص المنفصل.

و فيه: أنّ هذا المقدار لا يكون دليلاً على ما ذكر من النسبة لاحتمال استناده رحمته في هذين الرّأين إلى أمر آخر غير التمسك بالعام في الشبهة المصداقيّة، فلعلّ وجه العفو في الصّورة الأولى هو أحد الأمرين، أحدهما: استصحاب عدم كون الدم

(١) وسائل الشّيعّة: ج ٢، كتاب الطّهارة، الباب ٢١ من ابواب النّجاسات، الحديث ٦،

ص ١٠٢٨.

(٢) راجع، وسائل الشّيعّة: ج ٢، كتاب الطّهارة، الباب ٢٠ من ابواب النّجاسات، الحديث ٢

و ٦، ص ١٠٢٦ و ١٠٢٧.

الأقل من الدرهم - المحرز أقلّيته بالوجدان - من حيض و نحوه، فالأقلّيّة محرزة بالوجدان، و عدم الحيضيّة و نحوها محرز بالأصل، و هما معاً موضوع لعمومات العفو، و هذا مبني على حجّة الإستصحاب الأزلي.

ثانيهما: البراءة عن مانعيّة هذا الدّم عن الصّلاة.

كما أنّه، لعلّ وجه عدم العفو و البناء على الإحتياط، في الصّورة الثّانية هو استصحاب عدم كون الدّم أقلّ من الدرهم، حيث إنّ المخصّص عنوان وجودي، فلا مانع من التمسك بأصالة عدمه، عند الشكّ فيه.

نعم، يمكن أن يقال<sup>(١)</sup>: بمعارضة هذا الإستصحاب، باستصحاب عدم كون الدّم أكثر من الدرهم، أو عدم كونه بقدر الدرهم؛ إذ كما أنّ الأقلّ ذو أثر و هو العفو و عدم المنع، كذلك المساوي و الأكثر، و أثرهما هو المنع و عدم العفو.

و لا ريب: أنّ نتيجة هذه المعارضة هو تساقط الأصلين و الرجوع إلى أصل البراءة عن المانعيّة، كما هو الشّأن في جميع موارد الأصول السببيّة، حيث تجري مع ابتلاء الأصول السببيّة بالمعارض، فالحكم حينئذٍ في الصّورة الثّانية - أيضاً - هو العفو، لا الإحتياط.

أللّهمّ إلّا أن يقال: باستناد السيّد رحمته في حكمه بعدم العفو و الإحتياط في الصّورة الثّانية إلى الإشتغال اليقيني الذي يقتضي الفراغ اليقيني، فلو صلب مع هذه الدّم المشكوك لم يحصل اليقين بفراغ الذمّة بعد ما اشتغلت يقيناً.

و كيف كان، لا يمكن إحراز أنّ حكمه رحمته في الصّورتين كان على أساس جواز

(١) هذا إنّما يتم في فرض عدم كون الإستصحاب المعارض مثبتاً، فتأمل.

التمسك بالعام في الشبهات المصادقية، بل لعله مبني على أصول أخرى، كما عرفت آنفاً، بل ظاهر كلامه رحمته في مسألة الخمسين من كتاب النكاح، عدم جواز التمسك بالعام في الشبهة المصادقية. <sup>(١)</sup>

ثم إنه يوهم <sup>(٢)</sup> جواز التمسك بالعام في الشبهة المصادقية عند المشهور لأجل إفتاءهم و حكمهم بالضمان عند تردد اليد بين كونها عادية أو غير عادية، بل قد يتخيل أن ذلك يكون من باب الرجوع إلى العام مع الشك في مصداق العام، الذي لم يقل به أحد، بتقريب: أن المستفاد من قوله عليه: «على اليد ما أخذت» هو خصوص اليد العادية، فلا يعم اليد المأذون فيها من أول الأمر، بل تكون خارجة بالتخصّص، لا بالتخصيص، و عليه، فاليد المشكوكة تكون شبهة مصادقية لنفس العام.

و فيه: أن الفتوى المذكورة المحكيّة عن المشهور تكون مسلّمة، لكن لا لما ذكر من الوجه، و لا لما قديذكر من قاعدة المقتضي و المانع يكون عنوان العام مقتضياً لثبوت الحكم على أفراد و عنوان الخاص مانعاً، فيجب الأخذ بالمقتضي إلى أن يحرز المانع، بل الوجه كما عن المحقق النائيني رحمته <sup>(٣)</sup> هو وجود الأصل الموضوعي المنقح للموضوع المشكوك و هو «أصالة عدم إذن المالك و رضاه بالتصرف» فيكون المقام من صغريات الموضوعات المركبة المحرز بعض أجزائها بالأصل، و بعضها الآخر

(١) العروة الوثقى: ج ٥، ص ٤٩٩؛ و إليك نصّ كلامه رحمته: «إذا اشتبه من يجوز النظر إليه بين من لا يجوز بالشبهة المحصورة و جب الإجتنب... فمع الشك يعمل بمقتضى العموم، لا من باب التمسك بالعموم في الشبهة المصادقية، بل لاستفادة شرطية الجواز بالمماثلة أو المحرمية أو نحو ذلك...».

(٢) فوائد الأصول: ج ١، ص ٥٢٩.

(٣) فوائد الأصول: ج ١، ص ٥٢٩.

بالوجدان. هذا كله في المخصّص المجمل المصدّق إذا كان لفظياً.

و أما إذا كان لبيّاً، ففيه أقوال :

أحدها: ما اختاره الشيخ الأنصاري رحمته من جواز التمسك بالعام فيه مطلقاً<sup>(١)</sup>.

ثانيها: ما اختاره المحقق الخراساني رحمته<sup>(٢)</sup> من التفصيل، بين ما إذا كان اللَّبي كالمخصّص المتصل، فلا يجوز التمسك به، وبين ما إذا كان كالمنفصل، فيجوز التمسك به. ثالثها: ما هو الحقّ من عدم جواز التمسك بالعام مطلقاً.

أما القول الأوّل، فنشأ دعويان، إحداهما: دعوى التفصيل في المخصّص المنفصل، بين ما إذا كان ذا عنوان موجباً للتنوع - كالفاسق حيث يجعل موضوع العام وهو العالم، مثلاً، نوعين (الفاسق وغيره) - فلا يجوز التمسك بالعام فيه، وبين ما إذا لم يكن كذلك - كما إذا خرج بعض أفراد العام عنه بلا توسيط عنوان جامع بينها - فيجوز التمسك به.

ثانيتها: دعوى كون المخصّص اللَّبي - غالباً - من قبيل المخصّص الذي لا عنوان له، فيجري فيه حكمه من جواز التمسك بالعام.

ولنا في كلتا الدّعويين نظر، أمّا الأولى، فلضعفها أولاً: بأنّ المخصّص إذا لم يكن ذا عنوان جامع لأفراده، فلا يتصوّر له شبهة مصداقيّة، ولا يكون الشكّ فيه شكّاً في الصدق والتّطبيق، بل يكون شكّاً في زيادة التّخصيص، وهذا خارج عن

(١) راجع، مطارح الأنظار: ص ١٩٤، سطر ٢٦.

(٢) راجع، كفاية الأصول: ج ١، ص ٣٤٣ و ٣٤٤.

مورد الكلام. ولا ريب أنّ في مثله يجوز التمسك به لرجوع الشبهة حينئذٍ إلى الشبهة الحكميّة التي يكون دفعها من شؤون العام وظائفها الحتميّة.

و بالجمله: ففرض عدم كون الخاص ذا عنوان، أجنبيّ عن البحث في المقام؛ إذ الكلام إنّما هو فيما إذا كان الشك شكّاً في الصّدق والتّطبيق وكانت الشبهة موضوعيّة مصداقيّة راجعة إلى تعيين الفرد، ومن هنا لا يتمسك فيها بالعام؛ لأنّ دفع الشبهة من ناحية الموضوع وتعيين حال الفرد، ليس من وظائف كبريات العموم، كما أنّه ليس هذا وظيفة آية كبرى كانت.

و ثانياً: بأنّ المخصّص الشرعيّ الذي هو المبحوث عنه في المقام يكون عنوانيّاً نوعيّاً دائماً، سواء كان لفظيّاً أو لبيّاً، والتّخصيص الأفرادي ليس في الشريعة إلّا قليلاً، وعليه، فالتفصيل المبني على ما ذكره الشيخ رحمته الله من التّفسيم، لا مجال له.

و أمّا الدّعوى الثانية: فلاّنها أولاً؛ غير ثابتة؛ و ثانياً؛ لو سلّم ثبوتها لكان المخصّص اللّبيّ خارجاً عن مورد النزاع؛ إذ المفروض، أنّه من قبيل المخصّص الذي لا عنوان له، وقد عرفت: أنّه ناظر إلى الشبهة الحكميّة وهي أجنبيّة عن مورد البحث وهو الشبهة المصداقيّة. هذا كلّ في القول الأوّل.

وأمّا القول الثّاني، فغاية ما يقال <sup>(١)</sup> في تقرّيبه: هو أنّ المخصّص اللّبيّ إذا كان من الأحكام البديهيّة للعقل، بحيث يكون كالمتّصل بالعام، كان حكمه حكم المخصّصات المتّصلة في عدم جواز التمسك، و أمّا إذا لم يكن كذلك، فالحقّ فيه جواز التمسك.

و الوجه فيه: أنّ في اللفظيّات قد ألقي المولى بنفسه حجّتين (العام والخاص)

و بعد تحكيم الخاصّ و تقديمه في الحجّية بالنسبة إلى ما يشملها واقعاً يصير العامّ، كأنّه كان مقصور الحجّية من أوّل الأمر و كأنّه لم يكن بعامّ، و هذا بخلاف اللّبيّة، فإنّ الملقّ فيها حجّة واحدة و هو العامّ، فيجب العمل به ما لم يكن حجة أقوى، ففي قولنا: «أكرم جبراني» لابدّ من اتّباعه ما لم يقطع بخلافه، فالقطع بعدم إرادة إكرام العدوّ منهم، لا يجب رفع اليد عن عمومّه إلّا فيما قطع بخروجه، و بعبارة أخرى، القطع بعدم إرادة إكرامه لا يوجب إنقطاع حجّيته، إلّا فيما قطع أنّه عدوّه، لا فيما شكّ فيه.

و فيه: أنّه بعد الفراغ عن كون اللّبي - أيضاً - حجّة، لا يبقى المجال للفرق بين المخصّصات اللفظيّة و اللّبيّة، فكما أنّ اللفظي المنفصل يضيّق دائرة الحجّية، و يكون الفرد المشتبه غير معلوم الإندراج تحت حجّية العامّ، أو الخاصّ، كذلك اللّبي بلافق، فالعامّ حجّة و المخصّص اللّبي حجّة أخرى، و المشتبه لا يعلم كونه مندرجاً تحت إحدى هاتين الحجّتين، و عليه، فلا فرق بين أن يقول المولى - بعد قوله: «أكرم جبراني» - «لا تكرم أعدائي منهم» أو يحكم بذلك العقل.

و لقد أجاد الإمام الزّاحل رحمه الله فيما أفاده في المقام، حيث قال: بعد الإشارة إلى عدم الوجه للفرق بين اللفظي و اللّبي، ما هذا لفظه: «و دعوى بناء العقلاء على التّمسك بالعامّ في اللّبيّات عهدتها عليه»<sup>(١)</sup>.

و أمّا القول الثّالث (عدم جواز التّمسك بالعامّ مطلقاً) فالوجه فيه - على ما عرفت آنفاً - هو أنّ التّخصيص كما يوجب التّشويع إذا كان لفظياً، كذلك يوجبّه إذا كان لبيّاً، فالعامّ في مثل: «أكرم جبراني» بعد تخصيصه بالأعداء منهم بحكم العقل، يصير

نوعين: أحدهما: الجيران الأصدقاء؛ ثانيهما: الجيران الأعداء، وكذا الأمر في عموم مثل: «لعن الله بني أمية قاطبة» فإن هذا العام بعد تخصيصه لبناً بالمؤمن منهم، يتنوع على نوعين، وهما المؤمن منهم وغيره، وعليه: ففي المخصص اللبي - أيضاً - حجتان (العام والخاص) كما كانتا في المخصص اللفظي، والفرد المشتبه هنا يكون غير معلوم الإندراج تحت إحدى الحجتين، فلا يجوز التمسك بالعام كما كان كذلك هناك.

و دعوى: أن الخاص في اللبي هو ما علم خروجه عن العام، كمعلوم العداوة والإيمان في المثاليين المتقدمين، حيث إنه هو الحجة الأقوى على خلاف العام، فيقدم عليه تقديمًا للأظهر أو النص على الظاهر، ونتيجته، هو اندراج المشكوك عداوته، أو إيمانه تحت العام، كاندراج المعلوم عدم إيمانه، أو عدم عداوته تحته، وهذا بخلاف الخاص في اللفظي، فإنه حجة كالعام بلافق بينهما، فلم يؤخذ العلم في الخاص، كما لم يؤخذ في العام.

غير مسموعة؛ إذ أولاً: يكون العلم المأخوذ في الخاص طريقيًا، حيث إن ملاك حرمة الإكرام أو حرمة اللعن ليس إلا العداوة أو الإيمان، بلادخل للعلم فيه، إلا على نحو الطريقيّة المحضة والمنجزية الصرفة؛ ولذا يقوم مقامه العلمي، كالإقرار أو البيّنة و... .

و من المعلوم: أن الطريقيّة لا تقتضي إلا كون الخاص هو العدو الواقعي، أو المؤمن الواقعي، فحينئذ يكون الفرد المشتبه غير معلوم الإندراج تحت إحدى الحجتين، وفي مثله لا يتمسك بالعام، كما لا يتمسك بالخاص، على ما عرفت كراراً. و ثانياً: لو سلم أن العلم مأخوذ فيه على نحو الموضوعيّة، ولكن لازمه هو



خروج الكلام عن مورد البحث؛ ضرورة، أنَّ الخاصَّ يكون على الموضوعية هو خصوص معلوم العداوة أو الإيمان، لا الواقعيَّ منها، و مقتضاه، هو كون الفرد المشتبه من أفراد العامِّ بلا كلام، مع أنَّ البحث هنا إنما هو في الشبهة المصداقية للمخصَّص، لا فيما هو مصداق للعامِّ.

و من هنا ظهر، ضعف ما عن المحقِّق الخراساني رحمته الله <sup>(١)</sup> من التَّركي في التمسُّك بالعامِّ بأنَّه كما يتمسُّك به لاندراج المشتبه في العامِّ وإخراجه عن الخاصِّ حكماً، كذلك يتمسُّك به لإخراجه عنه موضوعاً، بأنَّ يقال: في مثل: «لعن الله بني أمية قاطبة» إنَّ فلاناً جاز لعنه، وكلَّ من جاز لعنه، ليس بمؤمن، ففلان ليس بمؤمن؛ و يقال: في مثال الجيران، فلاناً يجب إكرامه، وكلَّ من كان كذلك، ليس بعدو، ففلان ليس بعدو. وجه ظهور الضعف، هو ما عرفت آنفاً، من ثبوت الحجَّتَيْن (العامِّ و الخاصِّ) في المخصَّص اللَّبِّي، كثبوتها في المخصَّص اللَّفْظِي، و عليه، فالفرد المشكوك من حيث العداوة و الإيمان، غير معلوم الإندراج تحت إحدى الحجَّتَيْن، لأنَّه معلوم الخروج عن الخاصِّ و مقطوع الإندراج تحت العامِّ حكماً كي يستفاد من عموم العامِّ له حكماً، خروجه عن الخاصِّ موضوعاً.

فتحصَّل: أنَّه لا وجه لما ذكر من التفاصيل، و أنَّ الحقَّ عدم الفرق بين المخصَّص اللَّفْظِي و اللَّبِّي، و عدم جواز التمسُّك بالعامِّ في الشبهة المصداقية للمخصَّص المنفصل، كما لا وجه - أيضاً - لإخراج الفرد المشكوك عن الخاصِّ موضوعاً، كما التزم به المحقِّق الخراساني رحمته الله في ذيل كلامه.

بقي أمورٌ لابدّ من التّكلّم فيها :

الأوّل: أنّ التّخصيص الأفرادي بالخاصّ المنفصل إذا اشتمل على التّعليل الأنواعي ونحوه، كالشّروط والوصف والحال، فهو ملحق بالتّخصيص الأنواعي في عدم جواز التّمسك بالعامّ في الشّبهة المصداقيّة للمخصّص؛ وذلك، نظير قولنا: «أكرم العلماء ولا تكرم زيدا وعمروا وبكراً، لأنّهم فسّاق» أو «إن كانوا فاسقين» ونحو ذلك. وجه الإلحاق، هو أنّ التّعليل وغيره يشعر بأنّ المخرج هو العنوان، بل يكون ظاهراً فيه، وهذا يوجب أن يكون التّخصيص أنواعياً واقعاً وإن كان أفرادياً ظاهراً، فحينئذٍ يكون الشكّ المصداقيّ، شكّاً في الصّدق والتّطبيق، لا في الحكم والتّخصيص، فلا يجوز التّمسك بالعامّ.

و القول بجواز التّمسك به معيّلاً يكون الشكّ شكّاً في زيادة التّخصيص، لا في الصّدق والتّطبيق، غير تامّ، كما أنّ ما ادّعاه السيّد البروجرديّ رحمته <sup>(١)</sup> من قيام السّيرة هنا على جواز التّمسك به، ممّا لا يمكن المساعدة عليه.

الأمر الثاني: أنّ الخاصّ المنفصل إذا ورد بلسان الحكومة على العامّ، فلا يجوز التّمسك به في الشّبهة المصداقيّة للحاكم - أيضاً - كما لا يجوز التّمسك به للمخصّص؛ وذلك، نظير قولنا: «أكرم العلماء وفسّاقهم ليسوا منهم».

والوجه في عدم جواز التّمسك به هنا، هو الوجه في المخصّص؛ إذ مفاد الخاصّ الحاكم هو الإخراج الموضوعي، فيتبعه الإخراج الحكمي الذي هو مفاد المخصّص، وعليه، فكما أنّ التّخصيص يوجب تنويع العامّ، كذلك الحكومة، وقد عرفت: أنّ

مقتضى التنويع هو ثبوت الحجّتين (العامّ و الخاصّ) و الفرد المشكوك غير معلوم الإندراج في واحد منهما.

الأمر الثالث: أنّ العامّ و الخاصّ على قسمين: أحدهما: أن يكونا مطلقين؛ ثانيهما: أن يكونا عامّين من وجه.

أمّا القسم الأوّل، فقد علم حاله في المباحث الماضية؛ إذ جميع ما ذكر إلى هنا مربوط بهذا القسم.

أمّا القسم الثاني، ففيما إذا كان أحدهما حاكماً على الآخر يكون الشبهة المصدّاقة للحاكم - أيضاً - كالمصدّاقة للمخصّص في عدم جواز التمسّك بالعامّ، بعين الوجه الذي عرفته في المخصّص، كما أشير إليه في الأمر الثاني؛ و ذلك، نظير قولنا: «أكرم العلماء و المتّقون منهم» ففي مثله لا يجوز التمسّك بالعامّ بالنسبة إلى الفرد المشكوك كونه متّقياً؛ إذ بالحكومة يصير الموضوع و هو العامّ، أعمّ من الحقيقي و التنزيلي، و واضح، أنّ الفرد المشكوك شبهة مصدّاقة للعالم بحسب مصداقه التنزيلي. و أمّا فيما إذا لم يكن أحدهما حاكماً على الآخر، فهنا مسلكان: الأوّل: أنّ المقام يندرج في باب التعارض لوقوع المعارضة في مادّة الإجتاع؛ الثاني: أنّه يندرج في باب التّزاحم لوقوع المزاخمة فيها.

فعلى الأوّل: (التّعارض) إمّا يفرض فيه عدم ترجيح أحدهما على الآخر، فحينئذٍ يقتضي القاعدة تساقط كلا الطرفين لولا الدّليل على التّخيير بينهما؛ و إمّا يفرض فيه التّرجيح، فحينئذٍ يقدّم ذو التّرجيح و يكون الشبهة المصدّاقة للتّراجع منها، كالشبهة المصدّاقة للمخصّص في عدم جواز التمسّك بالعامّ فيها.

و الوجه هنا، هو الوجه الذي عرفت هناك، مثال ذلك، هو قولنا: «أكرم العلماء و لا تكرم الفساق منهم» فإذا قلنا: بمعارضة حكمي العام و الخاص في مادة الاجتماع و هو «العالم الفاسق» و قلنا: أيضاً، بترجيح حكم الخاص - مثلاً - على العام، يكون «العالم المشكوك فسقه» شبهة مصداقية للخاص، و في مثل ذلك، لا يجوز التمسك بالعام.

و على الثاني: (التزاحم) إمّا يفرض فيه تكافؤ المتزاحمين و عدم كون ملاك أحدهما أقوى و أتمّ من الآخر، فحينئذٍ يحكم بالتخير بينهما، و إمّا يفرض فيه تفاضلها و أقوائية ملاك أحدهما على الآخر، فحينئذٍ تارة يكون حكم ما هو المرجوح المفضول إنشائياً، و حكم الرّاجح الفاضل فعلياً - مثل أن يكون ملاك حرمة إكرام الفساق أقوى، و كان حكم وجوب الإكرام في العالم الفاسق إنشائياً - و عليه، يكون حال الرّاجح حال المخصّص في عدم جواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية للرّاجح؛ و أخرى يكون المرجوح - أيضاً - فعلياً كالرّاجح، نظراً، أن التزاحم في مرحلة الإمتثال الناشي من عجز المكلف و عدم قدرته عليه، لا يوجب صيرورة الحكم المرجوح شائئياً إنشائياً، بل يكون فعلياً، غاية الأمر: تتحقّق المعذوريّة بالنسبة إليه.

و عليه: فلا مانع من التمسك بالعام في الشبهة المصداقية للأقوى ملاكاً؛ ضرورة، أنّه لا يجوز عقلاً رفع اليد عن الحكم الفعلي الذي قامت عليه الحجّة، إلّا بمزاحم أقوى، و في الفرض لم يحرز المزاحم، بل ليس إلّا بمجرد احتماله، لكون المفروض شبهة مصداقية للرّاجح الأقوى، فلا يرفع اليد عن الحكم الفعلي بمجرد احتمال المزاحم، و من هنا يقولون: بعدم جواز المخالفة للتكليف الفعلي بمجرد احتمال العجز المزاحم

المانع عن الإمتثال.

الأمر الرابع: قديقال: إنَّ عدم جواز التمسك بالعام في المباحث السالفة، إنما يتم على تقدير عدم وجود أصل موضوعي منقح نافٍ للموضوع، أو مثبت له، وإلا كان المصداق المشتبه محكوماً، بحكم العام أو بحكم الخاص، ففي مثل: «أكرم العلماء و لا تكرم الفساق منهم» إن كان لفسق زيد - مثلاً - أو عدم فسقه حالة سابقة، يستصحب و يحكم على «زيد» بحكم المخصّص أو العام.

و فيه: أنَّ الأصول الموضوعيّة وإن كان مقتضاها عند ثبوتها في مورد، جواز التمسك بالعام، أو عدم جوازه بلاشبهة، ولكن لا يخفى عليك، خروج هذا الفرض عن محلّ البحث؛ إذ عليه لاشبهة مصداقيّة في البين، بل يصير حال المصداق معلوماً، إما بإدراجه تحت العام، أو بإدراجه تحت الخاص.

الأمر الخامس: أنَّ عنوان الخاص لو كان له حالة سابقة وجوداً، أو عدماً، يعلم حال الفرد المشتبه بالأصل الموضوعي بأنَّ يتّصف، إمّا بالفسق في المثال المتقدّم فيندرج حينئذٍ تحت الخاص، أو بعدمه فيندرج تحت العام، كما أشرنا إليه آنفاً. و أمّا لو لم يكن كذلك، فهل يجري استصحاب عدم عنوان الخاص بنحو العدم الأزلي، أم لا؟ فيه قولان :

الأوّل: هو القول بجريانه مطلقاً<sup>(١)</sup>، سواء كان بنحو العدم المحمولي<sup>(٢)</sup>

(١) راجع، كفاية الأصول: ج ١، ص ٣٤٦.

(٢) و يقابله «الوجود المحمولي» الذي هو مفاد «كان التامة» و قد يعبر عنه «بمفاد الهيّة

الذي هو مفاد «ليس التامة» بأن يقال: في مثل «المرءة تحيض إلى خمسين بعد استثناء القرشيّة»<sup>(١)</sup> إنّ انتساب هذه المرءة إلى «قريش» لم يكن في الأزل، (قبل وجودها وتكوّنها) فالآن كما كان، أو بنحو العدم النّعتي<sup>(٢)</sup> الذي هو مفاد «ليس الناقصة» بأن يقال في المثال: إنّ هذه المرءة لم تكن قرشية في الأزل، فالآن كما كان.

الثاني: هو القول بعدم جريانه مطلقاً<sup>(٣)</sup>.

أما القول الأوّل: فقد أورد عليه، بأنّ الإستصحاب - على ما بيّن في محله - لابدّ فيه من اتّحاد القضيتين (المتيقّنه و المشكوكه) موضوعاً و محمولاً، حيث إنّ مفاد أدلّته هو وجوب المضّي على اليقين السابق و عدم جواز نقضه بالشكّ اللاحق، و هذا لا يصدق إلّا مع الإتحاد المذكور، و المفروض، أنّه لا اتّحاد هنا؛ إذ القضية المتيقّنه هي السالبة بانتفاء الموضوع، و القضية المشكوكه هي السالبة بانتفاء المحمول، كما لا يخفى. و أجب عنه: بأنّ الأمر كذلك، لكنّ اللازم هو الإتحاد بين القضيتين في المفاد عرفاً، و هو هنا حاصل قطعاً، فالتضيقان سالتان تفيدان سلب المحمول عن الموضوع و هو سلب القرشيّة عن المرءة في المثال المتقدّم، غاية الأمر: أحدهما: سلب بانتفاء الموضوع؛ ثانيهما: سلب بانتفاء المحمول، و هذا المقدار غير قادح في صحّة الإستصحاب حسب الأنظار العرفيّة.

(١) راجع، وسائل الشيعة: ج ٢، كتاب الطّهارة، الباب ٣١ من أبواب الحيض، ص ٥٨٠ و

٥٨١.

(٢) و يقابله «الوجود النّعتي» الذي هو مفاد «كان الناقصة» و قد يعبر عنه «بمفاد الهليّة

المركبة».

(٣) راجع، فوائد الأصول: ج ١، ص ٥٣٣.

و عليه: فالعمدة في الإشكال على استصحاب العدم الأزلي، أحد أمرين :  
الأول: أن العدم ليس له حالة سابقة كي يجري فيه الاستصحاب، و أن القول بأن  
هذه المرة لم تكن قرشيّة قبل وجودها في المثال، كذب محض، فلا إشارة إلاً مختلفة  
خياليّة.

و إن شئت، فقل: إن الموضوع للحكم الشرعيّ في المثال و هي المرة غير  
القرشيّة، راجع إلى السالبة بانتفاء المحمول، و أنت ترى، أن هذه السالبة ليس لها  
حالة سابقة؛ إذ المفروض، أن تلك الحالة إنما هي للسالبة بانتفاء الموضوع و هو ليس  
بموضوع، و بالجملة، فما هو الموضوع للحكم ليس له حالة سابقة، و ما له تلك الحالة  
ليس بموضوع له.

الثاني: أن استصحاب العدم المطلق المحمولى الذي له حالة سابقة لإثبات  
العدم المقيّد النعني الذي يكون موضوعاً للحكم الشرعيّ، إنما يتم بناءً على القول  
بحجيّة الأصل المثبت، و هذا كما ترى.

و إن شئت، فقل: إن العدم المطلق، نظير عدم الإنتساب في المثال، و إن كان  
له حالة سابقة، لكن ليس موضوعاً للأثر، أمّا المقيّد النعني فهو و إن كان موضوعاً له،  
لكن ليس له حالة سابقة، و استصحاب المطلق لإثبات المقيّد يكون مثبتاً، فليس  
بحجّة على ما قرّر في محلّه، هذا كله في القول الأول.

أمّا القول الثاني (عدم جريان استصحاب العدم الأزلي) فأحسن ما يقال في  
وجهه هو ما أفاده السيّد البروجرديّ رحمته (١): من منع جريان استصحاب العدم الأزليّ

بأمرين: أحدهما: دعوى انصراف أدلّة الإستصحاب عن مثل هذا الإستصحاب، بتقريب: أنّ ما يراد استصحابه في المثال المتقدّم ليس نفس عدم الإنتساب، بل عدم انتساب هذه المرأة، و واضح، أنّ «الهدية» إنّما تعتبر عند وجود المشار إليه، و لا هدية للمرأة المعدومة، و عليه، فلا عرفيّة لهذا الإستصحاب و يكون الأدلّة منصرفه عنه؛ ثانيها: عدم الإلتحاد في الموضوع عرفاً، بتقريب: أنّ عدم المحمول حال وجود الموضوع، غير عدمه حال عدم الموضوع؛ إذ في الأوّل يمكن أن يشار إلى الموضوع و يقال: «هذا»، أو «هذه» بخلافه في الثاني، فحقيقة الأمر، أنّه ليس في المثال متيقّن مشكوك البقاء حتّى يستصحب؛ و لهذا قال : فتبيّن ممّا ذكرنا، أنّ استصحاب العدم الأزليّ من الأمور المخترعة في المدرسة، و لا أساس له في العرف و العقلاء.

ثمّ إنّ عدم جريان هذا الإستصحاب في الأعدام النعتيّة، إنّما يتمّ في العناوين الملازمة لوجود المعنوي، كالقرشيّة و اللا قرشيّة في المرأة - مثلاً - و كالتقابليّة و اللا قابليّة للذبح في الحيوان، و كالمخالفة و اللا مخالفة للكتاب في الشّروط و نحوها، فإنّ أمثال هذه الموارد، لاحالة سابقة متيقّنة فيها كي تستصحب، ألا ترى، أنّ المرأة المشكوك كونها قرشيّة و غيرها، لم يكن قرشيّة أو عدم قرشيّة متيقّنة في زمان حتّى يحكم ببقائها و استمرارها بمقتضى الإستصحاب بعد ما شكّ في البقاء، بل المرأة حين الولادة، إمّا قرشيّة أو غير قرشيّة، و هكذا الأمر في مسألة القابليّة و اللا قابليّة للذبح، و مسألة المخالفة و اللا مخالفة للكتاب.

وأما الأوصاف والأعراض المفارقة، فلامانع فيها من جريان استصحاب الأعدام النعتيّة، كالوجودات النعتيّة؛ و ذلك، لإمكان وجود الحالة



السَّابِقَةُ هُنَا، فَيَقَالُ: «إِنَّ هَذَا الْعَالَمَ لَمْ يَكُنْ فَاسِقًا قَبْلَ، فَالآنَ كَمَا كَانَ» كَمَا يَقَالُ: «هَذَا الْعَالَمُ كَانَ عَادِلًا أَوْ فَاسِقًا قَبْلَ، فَالآنَ كَمَا كَانَ» إِلَّا أَنَّ هَذَا كُلَّهُ لَيْسَ اسْتِصْحَابًا أَزَلِيًّا، كَمَا لَا يَخْفَى.

الْأَمْرُ السَّادِسُ: قَدْ اخْتَلَفَتْ كَلِمَاتُ الْأَعْلَامِ فِي جَوَازِ التَّمَسُّكِ بِالْعَامِّ، لَا مِنْ جِهَةِ احْتِمَالِ التَّخْصِصِ، بَلْ مِنْ جِهَةِ أُخْرَى، كَاِحْتِمَالِ فَقْدِ شَرْطٍ أَوْ وَجُودِ مَانِعٍ، فَعَنْ بَعْضِهِمْ <sup>(١)</sup> يَظْهَرُ جَوَازُ التَّمَسُّكِ بِهِ، لَكِنَّ الْحَقَّ، كَمَا عَنْ الْمُحَقِّقِ الْخُرَاسَانِيِّ تَبَيَّنَ عَدَمُ جَوَازِهِ، مِثَالُ ذَلِكَ، أَنَّهُ لَوْ تَوَضَّأَ، أَوْ اغْتَسَلَ شَخْصٌ بِمَائِهِ مَضَافٍ، وَشَكَّ فِي صِحَّتِهَا <sup>(٢)</sup> مَعَ فَرَضِ كَوْنِ الْوُضُوءِ، أَوْ الْغَسْلِ مُتَعَلِّقًا لِلنَّذْرِ، فَهَلْ يُجُوزُ هُنَا التَّمَسُّكُ بِعَمُومِ أَدَلَّةِ وَجُوبِ الْوَفَاءِ بِهِ فَيَسْتَكْشِفُ صِحَّتِهَا، أَوْ لَا؟

قَدْ يَقَالُ: يُجُوزُ التَّمَسُّكُ بِهِ هُنَا، بِتَقْرِيبٍ: أَنَّ هَذَا الْوُضُوءَ - مِثْلًا - يُجِبُّ الْإِتْيَانَ بِهِ، وَفَاءً لِلنَّذْرِ، وَكُلَّمَا يُجِبُّ الْوَفَاءُ بِهِ، لَا مُحَالَةَ يَكُونُ صَحِيحًا، فَهَذَا الْوُضُوءُ صَحِيحٌ. وَرَبَّمَا يُؤَيِّدُ ذَلِكَ بِرَوَايَاتٍ <sup>(٣)</sup> وَرَدَتْ فِي صَحَّةِ الْإِحْرَامِ قَبْلَ الْمِيقَاتِ إِذَا تَعَلَّقَ بِهِ النَّذْرُ، وَصَحَّةِ الصَّيَامِ فِي السَّفَرِ كَذَلِكَ. <sup>(٤)</sup>

(١) رَاجِعْ، كِفَايَةُ الْأُصُولِ: ج ١، ص ٣٤٦ إِلَى ٣٤٨.

(٢) وَلَا يَخْفَى، أَنَّ الشَّكَّ فِي الْمِثَالِ، إِنَّمَا يَتَأْتِي فِي فَرَضِ الْإِجْمَالِ، بِأَنَّ يَكُونُ أَدَلَّةُ تَشْرِيعِ الْوُضُوءِ مُجْمَلَةٌ مِنْ نَاحِيَةِ اشْتِرَاطِ صِحَّتِهِ بِإِطْلَاقِ الْمَاءِ، وَإِلَّا فَلَا يَشَكُّ فِي الصَّحَّةِ كَمَا يَقَالُ: بِالتَّمَسُّكِ بِالْعَمُومِ، بَلْ الْبَطْلَانُ حِينَئِذٍ وَاضِحٌ أَلْبَتَّةَ.

(٣) رَاجِعْ، وَسَائِلُ الشَّيْعَةِ: ج ٨، كِتَابُ الْحَجِّ، الْبَابُ ١٣ مِنْ أَبْوَابِ الْمَوَاقِيتِ، الْحَدِيثُ ١ وَ ٢ وَ ٣، ص ٢٣٦ وَ ٢٣٧.

(٤) رَاجِعْ، وَسَائِلُ الشَّيْعَةِ: ج ٧، كِتَابُ الصَّوْمِ، الْبَابُ ١٠ مِنْ أَبْوَابِ مَنْ يَصِحُّ مِنْهُ الصَّوْمُ، الْحَدِيثُ ١، ص ١٣٩.

وجه التأييد هو أنه إذا صح الإحرام و الصوم بالنذر مع القطع ببطلانها بدونه<sup>(١)</sup>، فالصحة في المثال المتقدم تكون بطريق أولى، للشك في البطلان بدون النذر، لا القطع به كما في الإحرام والصيام.

هذا، ولكن الحق كما عرفت، هو عدم جواز التمسك بالعام في مثل المقام، و عليه، فلا بد من التكلم هنا في موردين: الأول: في صحة النذر وفساده؛ الثاني: في وجه صحة الصيام في السفر، و صحة الإحرام قبل الميقات.

أما الأول، فالحق فساد النذر و عدم جواز التمسك بعموم ﴿يوفون بالنذر﴾<sup>(٢)</sup> لتصحيح متعلقة في الفرض؛ توضيح ذلك، أن الحكم الشرعي على قسمين:

أحدهما: الثابت لموضوعه بعنوانه الأولي الذاتي النفسي، نظير إباحة كثير من الأشياء، كالحنطة و الشعير و الماء؛ ثانيهما: الثابت له بعنوانه الثانوي، و هذا، تارة يكون مشروطاً بشبوت حكم خاص للموضوع بعنوانه الأولي، بحيث لولا ذلك، لما ثبت له هذا الحكم بعنوانه الثانوي، كالصوم و الحج المندوبين، و كصلاة الليل، و التصديق على الفقراء و نحوها من الأمور الراجعة المندوبة بعناوينها الأولى، و الواجبة بعناوينها الثانوية، كالنذر و نحوه، و من هنا خرج مثل صوم العيدين الذي يكون محرماً، فلا يصير واجباً بتعلق النذر.

(١) قال المحقق الشيخ عبدالحسين الرشتي رحمه الله: «و ذكر الفقهاء في كتاب النذر، صحة نذر صلاة ركعة و إن لم تكن وترأ، أو ثلاثة و إن لم تكن مغرباً... معللين بوجوب الوفاء بالنذر، مع تصريحهم أولاً بوجوب كون المندور في نفسه طاعة»، شرح كفاية الأصول: ج ١، ص ٣١٦.

(٢) سورة الانسان (٧٦): الآية ٧.

و أخرى لا يكون مشروطاً كذلك، بل يكون الحكم ثابتاً للموضوع بعنوانه الثانوي من دون اشتراط ثبوت حكم خاص له بعنوانه الأولي، نظير حرمة الغنم الموطوءة، فإن هذا الحكم ثابت لها بطرؤ هذا العنوان الثانوي، بلا اعتبار ثبوت حكم خاص، كالإباحة لها بعنوانها الأولي.

إذا عرفت ذلك، فقد تبين لك، أن صحة النذر و نفوذه مشروطة برجحان متعلقه؛ ضرورة، أن ما كان «الله تعالى» لا بدّ و أن يكون كذلك حتى يتقرب به إليه تعالى، فلا يصح تعلقه بالمباح، فضلاً عن المرجوح، و عليه، فلا مجال للتمسك بعموم النذر لو شك في رجحان متعلقه، كما في مثال الوضوء و الغسل؛ لكونه تمسكاً به في شبهته المصادقية، و هو غير جائز.

و بالجملة: قد ثبت في محله، أن دليل الحكم لا يثبت موضوعه، و أن الكبرى لا تتكفل لإحراز الصغرى، و عليه، فلا يمكن تصحيح الوضوء أو الغسل بالمضاف من ناحية عموم وجوب الوفاء بالنذر.

نعم، لا مانع من التمسك بالعموم، و الحكم بجواز الشيء المشكوك جوازه فيما إذا كان من قبيل القسم الأخير و هو الذي لم يؤخذ حكم خاص بعنوانها الأولية في موضوعات الأحكام الثانوية؛ ولذا لو فرض عدم أخذ الرجحان و الإباحة في موضوع النذر، فلا مانع من التمسك بعموم وجوب الوفاء بالنذر لنفي اعتبار الرجحان فيما إذا شك في اعتباره فيه، و نتيجة ذلك: هو الحكم بصحة الوضوء و الغسل في المثال المتقدم، تمسكاً بعموم الوفاء بالنذر.

و بعبارة أخرى: كما أنه يجوز التمسك بعموم مثل: «أكرم العلماء» لنفي العدالة

عند الشكّ في اعتبارها في وجوب إكرام العالم، كذلك يجوز التمسك بعموم النذر لنفي الرجحان وإثبات جواز المنذور عند الشكّ في اعتباره فيه، والوجه فيه، هو أنّ الشكّ حينئذٍ يكون شكّاً في التخصيص، لا من جهة أخرى، كما لا يخفى.

وأما المورد الثاني (صحّة الإحرام قبل الميقات والصّيام في السفر) فالحقّ عدم ثبوت الصحّة بعموم النذر، بل تدلّ على الصحّة روايات خاصّة، كصحيح الحلبي، سألت أبا عبد الله عليه السلام: «عن رجل جعل لله عليه شكراً أن يحرم من الكوفة، قال عليه السلام: فليحرم من الكوفة، وليف لله تعالى بما قال»<sup>(١)</sup>.

وكصحيح عليّ بن مهزيار، قال: «كتب بندار بن محمد مولى إدريس، يا سيدي! نذرت أن أصوم كلّ يوم سبّعت، فإن أنا لم أصمه، ما يلزمني من الكفارة؟ فكتب عليه السلام وقرأته، لا تتركه إلّا من علّة، وليس عليك صومه في سفر ولا مرض، إلّا أن تكون نويت ذلك، وإن كنت أفطرت منه من غير علّة، فتصدّق بقدر كلّ يوم على سبعة مساكين، نسأل الله التوفيق لما يحبّ ويرضى»<sup>(٢)</sup>.

وعليه: فلا بدّ في هذين الموردين، إمّا من الإلتزام بأنّ هذه الروايات مخصّصة لأدلة اشتراط النذر برجحان متعلّقه، أو من الإلتزام بكفاية الرجحان الناشي من ناحية النذر حين العمل، كما عن السيّد اليزدي رحمه الله<sup>(٣)</sup>.

و الإشكال على كفاية هذه الرجحان، بأنّ لازم ذلك هو إمكان تصحيح

(١) وسائل الشّيعه: ج ٨، الباب ١٣ من أبواب المواقيت، الحديث ١، ص ٢٣٦.

(٢) وسائل الشّيعه: ج ٧، الباب ١٠ من أبواب من يصحّ منه الصّوم، الحديث ١، ص ١٣٩.

(٣) العروة الوثقى: ج ٤، فصل في احكام المواقيت، مسألة ١، ص ٦٤٣.

النذر في المحرمات فضلاً عن المكروهات موهون جداً؛ إذ الرجحان الناشئ من النذر في مثل المقام إنما هو لأجل ورود الدليل عليه، بمعنى: أنه يستكشف من دلالة النص على جواز الإحرام قبل الميقات و الصوم في السفر، كفاية رجحانها حين العمل بسبب النذر، وهذا بخلاف سائر المحرمات أو المكروهات، فلا يكتفى بـرجحانها الناشئ من النذر؛ إذ إطلاق أدلتها أو عمومها يشمل ما بعد النذر - أيضاً - ولا يمكن تقييده أو تخصيصه بدليل وجوب الوفاء بالنذر، وإلا لأمكن تحليل المحرمات فعلاً، والواجبات تركاً بالنذر وشبهه، وهذا كما ترى.

و السر في عدم إمكان التقييد ظاهر؛ ضرورة، عدم تكفل دليل النذر لبيان أن متعلقه يكون راجحاً، بل لابد من إحراز ذلك من الخارج.

و بالجملة: قد يكون تعلق النذر بشيء ملازماً لانطباق عنوان راجح عليه، فيصح النذر - أيضاً - إذ المعتبر في صحة النذر هو الرجحان ولو كان مقارناً له، ولكن إحراز ذلك يحتاج إلى قيام الدليل عليه، وإلا يلزم أن يكون دليل النذر سبباً لحدوث الرجحان في متعلقه وهو مستلزم لانقلاب الواقع بأن يصير الحرام حلالاً، وهذا مما لا ينبغي أن يتفوه به، فهل يمكن أن يقال: بحلّة شرب الخمر أو بجواز ترك الفريضة بالنذر وشبهه؟!

و قد علمت: أنه ورد الدليل على كفاية الرجحان بالنذر في خصوص موردين المذكورين، فلا يتعدّى إلى سائر الموارد. و من هنا ظهر، أنه لا مجال لإشكال كون أمر النذر توصلياً، لا يعتبر في سقوطه إلا الإتيان بالمنذور بأيّ داع كان، فافهم وتأمل.

الأمر السابع: إذا دار الأمر بين التخصيص والتخصّص، فهل يمكن الرجوع

إلى أصالة عدم التّخصيص لتعيين التّخصّص و ترجيحه، أم لا؟

قبل الورود في تحقيق المقام، و بيان الأقوال، و ما يستدلّ به على المرام، لا بأس بالإشارة هنا إلى المثال العرفيّ و الفقهيّ.

أمّا المثال العرفيّ، فهو نظير ما إذا علم عدم وجوب «إكرام زيد» مثلاً، أو حرمة إكرامه و شكّ في أن ذلك، هل يكون لأجل خروجه عن حكم العامّ و هو قولنا: «أكرم كلّ عالم» بعد كونه داخلاً تحته موضوعاً كي يلزم التّخصيص، أو لأجل خروجه عن موضوع العامّ بأن لا يكون عالمًا كي يلزم التّخصّص؟

أمّا المثال الفقهيّ، فهو نظير الملاقى لماء الإستنجاء، حيث حكم بعدم نجاسته و عدم تأثير ماء الإستنجاء فيه، فإن كان ماء الإستنجاء نجساً، فالملاقى له خارج عن عموم أدلّة انفعال الملاقى للماء النّجس خروجاً حكماً تخصّيصاً، فيقال: كلّ ملاقي للنّجس نجس إلّا الملاقى لماء الإستنجاء، أو يقال: كلّ نجس مننجس، إلّا ماء الإستنجاء؛ و إن كان طاهراً، فملاقى له خارج عنه خروجاً موضوعياً تخصّيصاً.

إذا عرفت هاتين المثالين، فاعلم، أنّ المسألة ذات قولين :

أحدهما: القول بإحراز التّخصّص و ترجيحه، تمسكاً بأصالة عدم التّخصيص.

ثانيهما: القول بعدم إحرازه من ناحية الأصل المذكور و هو الحقّ.

أمّا القول الأوّل: فيكشف منه في المثال العرفيّ المتقدّم، عدم فرديّة «زيد»

للعامّ و عدم كونه عالمًا؛ و في المثال الفقهيّ عدم فرديّة ماء الإستنجاء و عدم كونه من

أفراد النّجس، أو عدم فرديّة ملاقيه للعامّ و هو «كلّ ملاقي للنّجس نجس».

وقد استدلل الشيخ الأنصاري رحمته <sup>(١)</sup> للقول الأول - كما هو ظاهر كلامه رحمته -  
بعموم كل نجس منجس، وأن ماء الإستنجاء حيث لا يكون منجساً فليس بنجس،  
وإلا لزم التخصيص - بأن يقال: كل نجس منجس إلا ماء الإستنجاء فهو نجس  
غير منجس - و الأصل عدم التخصيص في جانب العام فيثبت التخصيص، و مقتضاه  
طهارة ماء الإستنجاء، و من المبرهن في محله، أن مثبتات الأصول اللفظية حجة،  
فلامانع من إثبات لوازمه العقلية و العادية كالشرعية.

أما القول الثاني (عدم إحراز التخصيص بأصالة عدم التخصيص) فالوجه فيه  
هو أنه لا دليل على حجية أصالة عدم التخصيص إلا السيرة و بناء العقلاء و هو من  
الأدلة اللبئية، لاعموم و لإطلاقها حتى يؤخذ به في مثل المقام، فلا بد حينئذ من  
الإقتصار على القدر المتيقن و هو ليس إلا فيما أحرز الفردية للعام موضوعاً و شك في  
الخروج منه حكماً، فيتمسك للعموم لإدراج الفرد المشكوك تحته حكماً.

و أما العكس بأن أحرز خروج الفرد المشكوك من جهة الحكم و شك في  
فرديته للعام و عدمها، فلا يحرز بناء العقلاء في هذا الفرض على العمل بالعموم و  
أصالة عدم تخصيص العام، كي يثبت التخصيص.

فإن شئت، فقل: إن أصالة العموم أو عدم التخصيص حجة عند الشك في  
تخصيص فرد و خروجه عن حكم العام بعد إحراز كونه من أفراد موضوعاً، و أما  
إذا أحرز خروج فرد عن العام حكماً، و لكن شك في وجه خروجه بأنه هل يكون  
تخصيصاً أو تخصصاً؟ فليست حجة أصالة العموم حينئذ بمحرزة، فلا يجوز التمسك

بها؛ وذلك، لما تقرّر في محلّه، أنّ هذا الأصل إنّما هو من الأصول المرادية، لا يجري إلا مع الشكّ في المراد، فيتعيّن بإجراء الأصل، و أمّا مع العلم بالمراد و الشكّ في كيفية الإرادة و أنّها هل تكون بنحو التخصيص أو التخصيص؟ فلا مجال لجريانه في تعيين كيفية الإرادة، و كم له من نظير.

الأمر الثامن: لو اشتبه الفرد المعلوم خروجه عن حكم العام بين الفرد الخارج عنه موضوعاً؛ و بين الفرد الخارج عنه حكماً، فلامانع من التمسك بأصالة العموم لإثبات الخروج الموضوعي، نظير ما إذا تردّد «زيد» في قولنا: «أكرم كلّ عالم و لا تكرم زيدا» بين «زيد العالم» و هو الخارج عن العام حكماً، و بين «زيد الجاهل» و هو الخارج عنه موضوعاً، فيتمسك هنا بأصالة العموم بالنسبة إلى «زيد العالم» لإحراز الفردية، و كون الشكّ في الخروج من حيث الحكم لا الموضوع، و نتيجة ذلك: هو التخصّص و أنّ الخارج عن الحكم هو «زيد الجاهل» فيحرم إكرامه، لا إكرام «زيد العالم» و ذلك، لما أشرّ آنفاً من حجّة مثبتات الأصول اللفظية.

و لقد أجاد الإمام الرّاحل رحمته الله فيما أفاده في المقام، حيث قال: «إنّ المجمل المرّد ليس بحجّة بالنسبة إلى العالم، و لكنّ العام حجّة بلا دافع، فحينئذٍ لو كان الخاص حكماً إلزامياً كحرمة الإكرام، يمكن حلّ إجماله بأصالة العموم، لأنّها حاکمة على أنّ «زيد العالم» يجب إكرامه، و لازمه عدم حرمة إكرامه، و لازم ذلك إلزام حرمة إكرام «زيد الجاهل» بناءً على حجّة مثبتات الأصول اللفظية»<sup>(١)</sup>.

ثمّ إنّ السيّد البروجردي رحمته الله قد فصلّ في المقام، بين ما إذا كان حكم الخاص



ترخيصاً، فيجب العمل بعموم العام؛ لأنَّ العامَّ حجةٌ ما لم ينهض في قبالة حجة أقوى،  
والمفروض، أنَّ الفرد المرخص فيه، يحمل مردّد، فلا حجة في البين قبال العام.  
و بين ما إذا كان إلزامياً، فيقع الإشكال حينئذٍ من جهتين: الأولى: هل يجب  
إجراء حكم العام على «زيد العالم» أو يكون العلم الإجمالي بحرمة إكرام الفرد المردّد  
موجباً لإجمال العام - أيضاً - ؟ الثانية: هل ينحلّ العلم الإجمالي بسبب عموم العام  
و يحكم بوجوب إكرام «زيد العالم» و حرمة إكرام «زيد الجاهل» أو لا ينحلّ؟  
ثم قال رحمه الله - بعد طرح هذا الإشكال - يمكن أن يقال: بحجّة العام في الفرد  
العالم؛ لعدم وجود حجة أقوى على خلافه، هذا بالنسبة إلى الجهة الأولى.  
و أمّا بالنسبة إلى الجهة الثانية ففي جواز الحكم بانحلال العلم الإجمالي نظراً،  
لما عرفت: من أنَّ الثابت من بناء العقلاء إنّما هو الحكم بتطابق الإرادتين فيما ثبت فيه  
الإرادة الإستعماليّة، و أمّا تكفّله لنفي فرديّة شيء، أو إثبات حكم آخر، فليس ثابتاً  
عند العقلاء. (١)

و فيه: أنّه لا فرق بين الحكم الترخيصي و الإلزامي؛ إذ الحكم الخاص لو كان  
إلزامياً كحرمة الإكرام، يمكن حلّ إجماله - كما عن الإمام الزّاحل رحمه الله - بأصالة العموم،  
لكونها حاكمة بوجوب إكرام «زيد العالم» و لازمه عدم حرمة إكرامه، و لا ريب: في  
أنَّ مقتضى هذا اللّازم حرمة إكرام «زيد الجاهل» لما عرفت: من أنَّ الأصول اللفظيّة  
تكون من الأمارات و أنَّ مثبتاتها حجة بلا إشكال، فتطابق الإرادتين (الإستعماليّة و  
الجدّيّة) في «زيد العالم» بمقتضى بناء العقلاء، يستدعي وجوب إكرامه، و لازمه عدم

حرمة إكرامه، وحيث إن المفروض هو العلم الإجمالي بجرمة إكرام «زيد» المرّد بين العالم والجاهل، فيعلم حرمة إكرام «زيد الجاهل»، و نتيجته انحلال العلم الإجمالي قهراً إلى علمين تفصيليين: أحدهما: العلم بوجوب إكرام زيد العالم؛ ثانيهما: العلم بجرمة إكرام زيد الجاهل.

الأمر التاسع: إذا اختلف في اليد بين كونها أمانية أو عدوانية، فالمشهور على تقديم قول من يدعي العدوان، إلا أن تقام البيّنة من ناحية من يدعي الأمانة. وفيه: أن هذه الفتوى منهم مخالف للقاعدة؛ إذ الأصل يقتضي عدم الضمان، كما هو واضح.

و القول بأنّ مستند فتواهم هو عموم قوله ﷺ «على اليد ما أخذت حتى تؤدى»<sup>(١)</sup> فإن مقتضاه حمل اليد في فرض التردد على العدوان، فيثبت الضمان، مردود؛ بأنّ هذا العموم قد خصّص بدليل منفصل بالنسبة إلى اليد الأمانية، فإذا شك في كونها أمانية أو عدوانية، لا يجوز التمسك به، لكونها تمسكاً بالعام في الشبهة المصداقية لمخصّصه المنفصل، ولعلّ مستند فتواهم أمر آخر، كالروايات، وتحقيق الأمر موكل إلى محله. هذا تمام الكلام في الفصل الأوّل.

## ﴿ الفصل الثاني : العمل بالعام قبل الفحص ﴾

قد وقع النزاع بين الأعلام في أنّه، هل يجوز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصّص، أم لا؟ هنا أقوال :

قبل الورود في بيان الأقوال في المسألة، و تعيين ما هو الحق المختار فيها، لابد من تحرير محل النزاع.

فنقول: لا إشكال و لا نزاع في عدم لزوم الفحص عن المخصّص المتّصل، بل يعمل بالعام من غير فحص عنه؛ إذ احتمال أن هذا المخصّص كان و لم يصل إلينا ممّا لا يعتني به العقلاء، سواء كان لأجل احتمال إسقاطه عمداً، أو إسقاطه سهواً و نسياناً؛ ضرورة، أن الإسقاط العمدي ممنوع عند العقلاء بوثاقة الراوي، كما أن احتمال الإسقاط السهوي أو النسياني - أيضاً - ممنوع عندهم بأصالة عدمها.

و لقد أجاد المحقّق الخراساني رحمته الله فيما أفاده في المقام، حيث قال: «ثم إن الظاهر عدم لزوم الفحص عن المخصّص المتّصل باحتمال أنه كان و لم يصل، بل حاله حال احتمال قرينة المجاز، و قد اتفقت كلماتهم على عدم الاعتناء به مطلقاً ولو قبل الفحص عنها، كما لا يخفى» (١).

و عليه: فالنزاع في المقام منحصر بالمخصّص المنفصل بلافق بين أن يقال: - في عنوان المسألة - هل يجوز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصّص؟ أو يقال: - كما عن المحقّق الخراساني رحمته الله - هل يكون أصالة العموم متبعة مطلقاً، أو بعد الفحص عن المخصّص؟

ثم إن المحقّق الخراساني رحمته الله قد ضمّ بعض الأمور إلى محل النزاع؛ منها: اعتبار أصالة العموم و حجّيتها بالخصوص من باب الظنّ النوعي، لا الظنّ الشخصي؛ إذ لو كان المناط في حجّية الظواهر هو الظنّ الشخصي، لكان النزاع في وجوب الفحص

وعدمه لغواً، حيث إنه لو حصل الظن الشخصي لثمت الحجيّة، سواء كان حصوله قبل الفحص أو بعده. ومنها: اعتبار حجيتها للمشافه وغيره، والوجه فيه، أنه لو فرض اعتبارها لمخصوص المشافه لوجب الفحص على غيره بلا كلام ونزاع؛ إذ يحتاج تعميم الخطابات لغير المشافه إلى قانون الإشتراك، وإجراء هذا القانون يتوقف على تعيين حكم المشافه من تلك الخطابات بأنه عام أو خاص، وأنت ترى، أن هذا التعيين متوقف على الفحص. ومنها: إعتبار أن العام لم يكن من أطراف ما علم تخصيصه إجمالاً؛ وذلك، لأنه لو كان كذلك لوجب الفحص بلا منازعة، كما يجب فيما إذا علم تخصيصه تفصيلاً.<sup>(١)</sup>

و الحق أن هذه الضمائم مما لا إشكال فيها إلا الأخير، حيث إنه يشكل عليه بأن ظاهر تمسكهم بالعلم الإجمالي لإثبات وجوب الفحص، يستدعي أن النزاع يجري - أيضاً - فيما إذا كان العام من أطراف العلم الإجمالي بورود التخصيص عليه، فلا مجال لحصر النزاع بما إذا لم يكن العام كذلك.

إذا عرفت محل النزاع، فاعلم، أن الأقوال في المسألة ثلاثة :  
أحدها: جواز التمسك بالعام قبل الفحص مطلقاً، وهذا مانسب إلى جماعة من العامة<sup>(٢)</sup> وحكي ذلك - أيضاً - عن ظاهر التهذيب وتبعه عدّة من الاعلام<sup>(٣)</sup>.  
ثانيها: عدم جواز التمسك به قبله مطلقاً.

(١) راجع، كفاية الأصول: ج ١، ص ٣٥٢.

(٢) راجع، نهاية الأصول: ص ٣١١.

(٣) راجع، مطارح الأنظار: ص ١٩٧، س ٣٠.

ثالثها: التفصيل بين العام الذي يكون في معرض التخصيص - كما هو الحال في عمومات الكتاب و السنة - فلا يجوز التمسك به قبل الفحص، بين ما لا يكون كذلك؛ فيجوز التمسك به قبله، وهذا ما اختاره المحقق الخراساني رحمته الله <sup>(١)</sup> وهو الحق المختار. و الحرى هنا، أن نكتفي بالبحث عما اخترناه من القول الثالث، خوفاً عن الإطالة، مع أنه لا حاجة إلى تعرض سائر الأقوال ونقدها.

فنقول: إن أقوى ما دلّ على هذا القول، هو الذي أشار إليه المحقق الخراساني رحمته الله بقوله: «إنه لولا القطع باستقرار سيرة العقلاء على عدم العمل به قبله، فلا أقل من الشك، كيف، وقد ادّعى الإجماع على عدم جوازه، فضلاً عن نفي الخلاف عنه و هو كافٍ في عدم الجواز» <sup>(٢)</sup>.

توضيح ذلك: أن حجية الظهور و صحة الاحتجاج به إنما تتوقف على أصل عقلائي و هو أصالة الجدّ و تطابق الإرادتين (الإستعمالية و الجدّية) و لذا لا يصح الاحتجاج بمجرد ظهور كلام من كان دأبه و عادته الهزل، و لا ريب: أنه مع كون العام في معرض التخصيص حسب عادة المتكلم، لا يكون الجدّ و تطابق الإرادتين بمحرز، فلا يصح التمسك بظهوره إلا بعد الفحص عن المخصّص و عدم العثور عليه؛ إذ ليس لحجية الظهورات مستند إلا بناء العقلاء و قيام السيرة، و لا بناء منهم و لا سيرة لهم على حجية ظهور العام مع معرضيته للتخصيص قبل الفحص، و لا أقل من الشك، و هو يكفي في الحكم بعدم جواز العمل بالعام قبله؛ ضرورة، أن الشك في الحجية

(١) راجع، كفاية الأصول: ج ١، ص ٣٥٣.

(٢) كفاية الأصول: ج ١، ص ٣٥٣.

وصيرورة الشيء مشكوك الحجّية، بالشكّ في استقرار السيرة و بناء العقلاء، مساوئ للقطع بعدم الحجّية و صيرورة الشيء مقطوعاً عدم حجّية، فتأمل جيّداً.

و لقد أجاد الإمام الزّاحل فيما أفاده في المقام، حيث قال: «إنّ قوانينه (الشارع) الكلّية مذكورة في الكتاب و السّنة، منفصلة عن مخصّصات و مقيدتها و تكون تلك الأحكام المدوّنة فيها في معرض التّخصيص و التّقييد، كما هو الحال في القوانين السّياسيّة و المدنيّة عند العقلاء، و ما هذا حاله، لا يمكن التّمسك فيها بالأصول بمجرد العثور على عمومات أو مطلقات من غير فحص، لما تقدّم من أنّ مجرد ظهور الكلام و إجراء أصالة الحقيقة و عدم القرينة، لا يفيد شيئاً حتّى يحرز أنّ الإرادة الإستعماليّة مطابقة للإرادة الجديّة»<sup>(١)</sup>.

كما أجاد شيخنا الأستاذ الأملّي رحمته الله حيث قال: إنّ وجه الحجّية هو قيام السّيرة على اتّباع العامّ لأجل كشفه نوعاً عن إرادته له، و على تقدير المعرضيّة لورود المخصّص كالأخبار المرويّة عنهم عليهم السلام لأبناء و لاسيرة من العقلاء على الاتّباع، فلا مجال حينئذٍ للحجّية لعدم استقرار ذلك الظّهور الكاشف عن الإرادة الجديّة<sup>(٢)</sup>.

ثمّ إنّ في المقام استدلالاً آخر على وجوب الفحص، و هو وجود العلم الإجماليّ بورود مخصّصات كثيرة، أو بورود قرائن كثيرة على خلاف ظواهر الكتاب و السّنة، و مقتضى هذا العلم عدم جواز العمل بظواهرهما إلّا بعد الفحص و عدم العثور على المخصّصات أو القرائن المخالفتين لتلك الظّواهر، و بهذا الوجه - أيضاً - يقال: بعدم

(١) تهذيب الأصول: ج ٢، ص ٣٧.

(٢) راجع، منتهى الأفكار: ج ٢، ص ٢٧٧ و ٢٧٨.

جواز الرجوع إلى أصل عمليّ قبل الفحص عن الحجّة، حيث يعلم إجمالاً بوجود واجبات و محرمات كثيرة في الشريعة المقدّسة.

هذا، ولكن قد أورد على هذا الإستدلال، بأنّ سند الفحص لو كان هو العلم الإجماليّ، لوجب الفحص عن كلّ كتاب يحتمل أن يكون فيه مخصّص، سواء كان من الكتب المعتمدة أم غيرها، وإلاّ لم ينحلّ العلم الإجماليّ ولو بالغ في الفحص.

و واضح، أنّ الفحص عن كلّ كتاب خارج عن الطّاقة، فلانما ص حينئذٍ من أن يقال: بوجوب الفحص من طريق آخر غير هذه الطّريقة.

و فيه: أنّ هذا الإيراد إنّما يتمّ فيما إذا فرض هناك علم إجمالي واحد، و أمّا إذا فرض علماً إجمالياً، أحدهما: الصّغير، و ثانيهما: الكبير، بحيث ينحلّ الثاني بالأوّل، فلا يلزم ما ذكر من محذور الخروج عن الطّاقة.

و الحقّ أنّ في المقام ثبوت هذين العلمين؛ إذ يعلم إجمالاً بوجود مخصّصات في ضمن الأخبار الصّادرة عن المعصومين عليهم السلام و هذا علم إجماليّ كبير، وكذا يعلم إجمالاً بوجود المخصّصات في ضمن الأخبار المضبوطة في الكتب المعتمدة، كالكتب الأربعة و في الأبواب المناسبة للمسألة، و هذا علم إجماليّ صغير، و حيث إنّّه يحتمل إنطباق المعلوم بالإجمال الأوّل على الثاني، ينحلّ الأوّل بالثاني.

و نتيجته، أنّه لا علم إجمالاً بوجود مخصّصات إلاّ في دائرة الكتب المعتمدة، وليس في الزائد عن هذه الدّائرة إلاّ مجرد احتمال وجودها و هو لا أثر له.

و أنت ترى، أنّ الفحص في هذا المقدار ممّا لا يوجب العسر و المخرج، و لا يكون خارجاً عن الطّاقة، نظير ما إذا فرض علماً إجمالياً في «مئة غنم» أحدهما:

الكبير وهو العلم الإجمالي بحرمة عشرة أغنام في ضمن المائة؛ ثانيهما: الصّغير وهو العلم الإجمالي بحرمة «العشرة» في ضمن الخمسين - مثلاً - ثمّ احتمل انطباق «العشرة» في ضمن «المائة» على العشرة في ضمن الخمسين، فلاريب، في أنّ هنا ينحلّ العلم الإجمالي الأوّل بالعلم الإجمالي الثّاني، ومعنى ذلك، أنّه لا علم بالحرمة الخارجة عن دائرة العلم الإجمالي الثّاني، فلا يجب الاجتناب إلّا عن أطراف هذا العلم دون الزائد عنها.

ثمّ إنّّه يرد على الاستدلال بالعلم الإجمالي بوجوب الفحص، إشكال آخر وهو أنّه لو كان وجه وجوب الفحص هو العلم الإجمالي، لزم أن لا يجب الفحص بعد انحلاله بالظفر بالمقدار المعلوم بالإجمال، فيلزم عدم المنع حينئذٍ عن التمسك بالعموم قبل الفحص عن مخصّصه، مع أنّهم قائلون بوجوب الفحص عند كلّ شبهة مطلقاً حتّى بعد انحلال العلم الإجمالي، فيعلم من ذلك، أنّ الوجه في وجوب الفحص منحصر بما أشرنا إليه من أنّ العامّ حيث كان في معرض التخصيص حسب ما هو عادة المتكلّمين، فلا يمكن إحراز تطابق الإرادة الإستعماليّة على الإرادة الجدّيّة.

اللّهمّ إلّا أن يرجع المعرضيّة إلى العلم الإجمالي، وكان المراد منه هو العلم بمخصّصات كثيرة، لا مطلقاً، بل على نحو لو تفحصنا عنها بالمقدار المتعارف فيما أيدينا من الكتب لظفرنا بها، كما عن المحقّق العراقي رحمته.<sup>(١)</sup>

وقد أجيب عن هذا الإشكال بما لا طائل تحته، نقلاً و تقدماً بعد تحقيق المسألة و بيان ما هو الحقّ في وجه الفحص من المعرضيّة.



بقي هنا أمران :

الأوّل: أنّ مقدار الفحص يختلف باختلاف المباني التي ذكر في وجه وجوبه، فبناءً على اختراعه من أنّ وجهه هو المعرضة، يجب الفحص بمقدار يحصل بها الإطمينان بعدم المخصّص في مظانّه، ولا يلزم أن يزد من ذلك وهو العلم الوجداني بعدم وجوده، كما لا يكفي أنقص منه وهو الظنّ بعدمه.

و أمّا بناءً على مبنى العلم الإجمالي، فيجب الفحص إلى أن ينحلّ، كما أنّه يجب إلى أن يحصل الظنّ الشخصي بعدم وجود المخصّص على مسلك اعتباره.

الثاني: أنّه يظهر ممّا ذكرنا في الفحص من أنّ وجوبه في الأصول اللفظية إنّما هو لتتميم الحجّة بإجراء أصالة التطابق، عدم الفرق بين تلك الأصول وبين الأصول العملية. توضيح ذلك: أنّه لا ريب في أنّ الفحص عند التمسك بالأصول العملية في الشبهات البدوية، إنّما يجب لأجل تميم مقتضي و الحجّة، حيث إنّ الموضوع في البراءة العقلية و هو قاعدة قبح العقاب بلا بيان، لا يتحقّق إلّا بعد الفحص، عمّا كان بياناً؛ ضرورة، أنّ العقل يستقلّ باستحقاق المؤاخذه على المخالفة من غير فحص، و هكذا الحال في البراءة الشرعية و الإستصحاب، فإنّ أدلتها و إن كانت مطلقة، إلّا أنّها بحكم العقل و الإجماع، مقيدة بوجوب الفحص، كما هو الواضح.

و بالجملة: فحال الأصول العملية هو حال الأصول اللفظية، فكما عرفت: أنّ دليل حجّة الأصول اللفظية و هو بناء العقلاء يقتضي لزوم الفحص مع معرضيّتها للتخصيص لكي يتمّ به الحجّة، كذلك يقتضي أدلة حجّيته الأصول العملية لزوم الفحص هنا - أيضاً - لتتميم الحجّة فيها.

و من هنا يظهر، أنه لا وجه لما عن المحقق الخراساني رحمته الله <sup>(١)</sup> و تلميذه المحقق الثاني رحمته الله من الفرق بين الفحصين، بأن الفحص في الأصول اللفظية إنما هو عن المانع و المزاحم للحجة و هو الظهور المنعقد للعام في العموم، نظراً إلى كون المخصص منفصلاً حسب الفرض، و هذا بخلاف الأصول العملية، فإنه يكون لتسيم المقتضي و الحجية.

### ﴿ الفصل الثالث : الخطابات الشفاهية ﴾

هل الخطابات الشفاهية، نظير «يا أيها المؤمنون» تختص بالحاضر مجلس التخاطب، أو تعم غيره حتى المعدومين، فضلاً عن الغائبين؟ فيه اختلاف بين الأعلام، ذهب كل إلى مسلك، و لكن نقل الأنظار و الآراء منهم، وكذا نقدها مما لا طائل تحته؛ و لذا نكتفي ببيان ما ينكشف به القناع عن وجه المسألة و هو يتم ببيان أمرين :

الأول: ما أفاده الإمام الراحل رحمته الله في مجلس درسه، محصّله: أن الأحكام الإلهية تلاحظ من جهتين، الأولى: من جهة أنها عامة كلية قانونية موجهة إلى عناوين عامة شاملة، كعنوان «الناس»، «المؤمنون» و نحوهما، بخطاب واحد من دون تعدّد و تكثر فيه، بل التعدد إنما هو في ناحية المتعلق و الموضوع.

و توهم الإنحلال إلى خطابات و أحكام حسب تعدّد المكلفين، مدفوع بشاهد و ثلاثة دلائل، أمّا الشاهد فهو وجدان الشخص في خطابات، حيث إنه إذا دعا قومه لإنجاز عملية أو لرفع بليّة بخطاب واحد، هم فيه شرع سواء؛ و أمّا الدلائل، فأحدها: لزوم اللغوية بعد كفاية الخطاب الواحد بلاكلف و عناية، ككفاية نداء

(١) راجع، كفاية الأصول: ج ١، ص ٣٥٤، و راجع، فوائد الأصول: ج ١ و ٢، ص ٥٣٩ و ٥٤٠.

واحد، أو إشاره واحدة في بعض الموارد.<sup>(١)</sup>

ثانيها: لزوم القول بالإنحلال في الإخبار - أيضاً - لوقلنا: به في الإنشاء مع أنهم لا يلتزمون به في الإخبار، كيف، و أنه لزم أن يكون الخبر الواحد الكاذب أخباراً أكاذيب، وهذا كما ترى.

ثالثها: لزوم الإستهجان، بل الإستحالة بالنسبة إلى الكفار و العصاة؛ ضرورة، أن الأوامر الإلهية شاملة للعصاة، بل الكفار، مع أن توجيه الخطاب إليهم أنفسهم ولو بالإنحلال من أقبح الإستهجانات، بل غير ممكن لو كان بعثهم لغرض الإنبعاث كما هو كذلك في سائر الموارد، فلو كان الخطاب العام و الحكم الكلي القانوني، كالخاص الجزئي، لوجب الإلتزام بتقييده بالنسبة إلى غير الكفار و العصاة، و كذا غير الجاهل و الساهي و الغافل، وهذا كله مما ترى.

و عليه: فالميزان في صحة الخطاب الكلي القانوني هو إمكان انبعاث عدّة من المكلفين بهذا الخطاب، لانبعاث كل واحد واحد؛ ولذا لو كان الأمر لداعي الإنبعاث - وإن كان الإنبعاث مستنداً إلى المبادي الأخر - أيضاً - من الطمع و الخوف - يصحّ الخطاب مولوياً عند العقلاء لوقام بامتثاله طائفة من المأمورين، إلا إذا علم عدم انبعاث واحد منهم، فحينئذ لم يصحّ الأمر، بل كان مستهجنأ.

و السر فيما قلنا: إن الإرادة التشريعية لا تتعلق بإتيان المكلف و انبعاثه نحو العمل، و إلا لزم في الإرادة الإلهية عدم انفكاكها عنه و لزم عدم إمكان العصيان، بل

(١) هذا، و لكن يمكن أن يقال: بعدم لزوم اللغوية في فرض الإنحلال؛ إذ اللغوية إنما تلزم فيما إذا تكرّر الخطاب، و الإنحلال ليس كذلك، بل إنما هو في حكم التكرار، كما لا يخفى.

تتعلق بالتشريع والتقنين على وجه العموم ونهج الكلية والقانون، ومن المعلوم: أنه يراعى في مثله الصحة العقلية وهي لا تتوقف عندهم على إمكان الإنبعاث من كل أحد، كما يظهر ذلك بالنظر إلى القوانين العرفية الخاصة أو العامة. هذا كله في الجهة الأولى.

الجهة الثانية: أن الأحكام تلاحظ من جهة أنها تكون فعلية بالنسبة إلى الجميع حتى العصاة والكفرة، وحتى الغفلة والجهلة والعجزة، غاية الأمر: أنهم غير معاقبين في ترك التكاليف لكونهم معذورين، وفي قبال تلك الأحكام، أحكام إنشائية شأنية وهي التي أنشأت ولم يعلن أصلاً لجهات ومصالح في الإخفاء، أو أعلنت ولكن بصورة الإطلاق والعموم كي يلحق التقييد والتخصيص بعد بدليل منفصل آخر، كالأحكام الكلية المنشآت على الموضوعات مع عدم بقاءها، كذلك في مرحلة الإجزاء.

وعليه: فالمطلقات والعمومات قبل ورود المخصص والمقيّد تكون إنشائية بالنسبة إلى موارد التخصيص والتقييد، وإن كانت فعلية بالنسبة إلى غير تلك الموارد.

فتحصّل: أن الأحكام الإلهية قوانين عامة للمكلفين، وفعلية بالنسبة إلى الجميع حتى الجهلة وسائر المعذورين، غاية الأمر: يرفع العقاب عنهم لأجل العذر، وإن شئت زيادة الإطلاع في المقام، راجع ما حرّرنا في مبحث الترتب بما لا مزيد عليه. هذا تمام الكلام في الأمر الأول.

الأمر الثاني: ما عن الإمام الزاحل عليه السلام - أيضاً - فقال ما حاصله: إنه

لاخطابات شفاهية في القرآن الكريم حتى يبحث عن شمولها للغائبين بل المعدومين وعدم شمولها لهم؛ وذلك، لأنّ المشافهة إنّما هو بمعنى: المخاطبة، و واضح، أنّ خطابات تبارك و تعالى النّازلة على قلب رسوله ﷺ لم تكن موجهة إلى عباده حتى الحاضرين في مجلس الوحي، فضلاً عن الغائبين و المعدومين؛ ضرورة، أنّ الوحي بنصّ القرآن<sup>(١)</sup> إنّما نزل على شخص الرسول ﷺ و لم يكن كلامه تبارك و تعالى مسموعاً لأحد من الأمتة، بل يمكن أن يقال: بعدم وصول خطاب لفظي منه تعالى إليه ﷺ بلا واسطة، إلا أحياناً، حيث إنّ نزول الوحي كان بواسطة أمينه «جبرئيل عليه السلام» فهو كان حاكياً لخطاباته تبارك و تعالى بلا كونه - أيضاً - طرفاً لمخاطبة الله تبارك و تعالى.

و بالجملة: لم يكن هناك خطاب لفظي منه تبارك و تعالى إليه ﷺ كما لم يكن إلى الأمتة قطعاً، بل الخطابات القرآنية، كخطابات كتيبة و نحوها الدّرجة في القوانين العرفية الخاصّة و العامّة، فإنّ المقنن في تلك القوانين بعد جعلها و إنشائها يبلغها بالنّشر في الكتب و الجرائد و غيرها، فيعمّ كلّ من كان، أو يكون، أو سيكون، أو سوف يكون، واجداً للشّرائط بحسب وقته المناسب له، فلا خطاب لفظياً هنا، و لا حاجة إلى مخاطب حاضر يشافهه، هذا كلّ واضح.

ثمّ إنّّه إنقذح بما ذكرنا: من أنّ الخطابات القرآنية أشبه بالخطابات الكتابية، وأنّ نسبة الأولين و الآخرين إليها سواء؛ أنّه لا حاجة إلى التمسك بالقضية الحقيقية

(١) و هو قوله تعالى ﴿و نزل به الرّوح الأمين على قلبك لتكون من المنذرين﴾: سورة

للتخلص عن الإشكال الذي يرد على المقام، وهو أن الخطاب كالإشارة، نحو توجه تكويني صوب المخاطب لغرض التفهيم، وهذا متوقف على حضوره و التفاته، والغائب والمعدوم ليسا كذلك.

اللهم إلا أن ينزلا منزلة الموجود و الحاضر الملتفت و مخاطبان تنزيلاً وعناية، كما ورد في قول الشاعر :

أيا شجر الخابور مالك مورقا      كأنك لم تجزع على ابن طريف  
أو في قوله :

ألا أيها الليل الطويل ألا انجلي      يصبح وما الإصباح منك بأمثل  
وهذا كما ترى.

وكذلك انقدح بما ذكرنا - أيضاً - أنه لا يصل الدور إلى ما أشار إليه المحقق الخراساني رحمه الله من البحث عن الثمرة المترتبة على القول بعموم الخطابات الشفاهية للغائبين و المعدومين و هي أمران: أحدهما: حجيت ظهور خطاب الكتاب لهما كالمشافهين؛ ثانيهما: صحة التمسك بإطلاقات الخطابات القرآنية، بناءً على التعميم لثبوت الأحكام لمن وجد و بلغ من المعدومين و إن لم يكن متحداً مع المشافهين في الصنف و عدم صحته بناءً على عدمه. (١)

هذا، مضافاً إلى أنه قد حقق في محله: أن حجيت الظواهر لا تختص بمن قصد إفهامه، بل تعم غيره - أيضاً - إذ دليل الحجية هو بناء العقل و لا فرق فيه بين المذكورين، كما سيجيء تحقيق ذلك في مبحث حجيت الظواهر.

و مضافاً إلى أنّ المقصود بالإفهام من خطابات القرآن الكريم، قاطبة المكلفين إلى قيام يوم الدين، ففي الأخبار<sup>(١)</sup> أنّه يجري كما يجري الليل و النهار، أو كما تجري الشمس و القمر، فهو تبيان و نور و شفاء لما في الصدور إلى يوم ينفخ فيه الصور، وعليه، فالكلّ مقصودون بالإفهام، و لكن كلّ في ظرفه و وعائه من الحاضرين و الغائبين و من الموجودين و المعدومين إلى يوم الدين.

### ﴿ الفصل الرابع : تعقّب العامّ بضمير يرجع إلى بعض ﴾

هل تعقّب العامّ بضمير يرجع إلى بعض أفراده يوجب تخصيصه به، أم لا ؟  
هنا أقوال و لكن قبل الورود في ذكرها و بيان ما هو الحقّ المختار، لابدّ من تحرير محلّ النزاع، فنقول: لا نزاع في أنّ العامّ المتعقّب بالضمير لو لم يكن موضوعاً للحكم مستقلاً، بل يحتاج إلى ضمير يعقّبه، يكون مخصّصاً بهذا الضمير، نظير قوله تعالى ﴿المطلقات أزواجهنّ أحقّ برّدهنّ﴾<sup>(٢)</sup> فإنّ «المطلقات» عامّ و الضمير في كلمة: «أزواجهنّ» يرجع إلى بعض أفرادها و هي «الرّجعيّات» و يوجب تخصيص العامّ، فإراد منه «الرّجعيّات» فقط، كما هو واضح.

وكذا قوله تعالى ﴿والمطلقات يتربّصن﴾<sup>(٣)</sup> فإنّ الضمير في جملة «يتربّصن» راجع إلى بعض أفراد العامّ (المطلقات) و هو غير الصّغيرة و اليائسة و غير المدخول

(١) راجع، الأصول من الكافي: ج ٢، ص ٤٣٩، الحديث ٧ و ٨.

(٢) سورة البقرة (٢): الآية ٢٢٨.

(٣) سورة البقرة (٢): الآية ٢٢٨.

بها؛ لأنهنّ لا يتربّصن و ليس عليهن عدّة و يكون موجباً للتّخصيص، فيراد من العامّ خصوص الأفراد المذكورة دون غيرها.

و إنّما النزاع في العامّ الذي يكون موضوعاً مستقلاً للحكم، مستغنياً عن الضّمير، سواء كانا في كلامين كقوله تعالى ﴿و المطلقات يتربّصن بأنفسهنّ ثلاثة قروء... و بعولتهنّ أحقّ بردهنّ﴾<sup>(١)</sup> فإنّ مرجع الضّمير في قوله تعالى ﴿و بعولتهنّ أحقّ بردهنّ﴾ هو الفرد الواحد من المطلّقات و هي الرّجعيّات؛ ضرورة، أنّ حقّ الرّجوع ثابت في خصوص هذا الفرد دون غيره، أم كانا في كلام واحد، نظير قولنا: «أكرم العلماء و واحداً من أصدقائهم» و قولنا: «أكرم العلماء و خدامهم» هذا إذا علم من الخارج رجوع الضّمير إلى بعض أفراد العامّ، كالعدول منهم، و إلّا يكون أجنبياً عن مورد البحث.

إذا عرفت موضع النزاع، فنقول: تعرّض المحقّق الخراساني رحمه الله أنّ في المسألة احتمالات ثلاثة: الأوّل: التّصرّف في العامّ بأن يراد منه خصوص ما أريد من الضّمير، فلازم هذا هو التّخصيص؛ الثاني: التّصرّف في الضّمير فقط بإرجاعه إلى بعض ما هو المراد من مرجعه، فلازمه هو ارتكاب الإستخدام و المجازيّة في الكلمة؛ الثالث: التّصرّف بإرجاع الضّمير إلى تمام ما أريد من العامّ، لكن مع التّوسع في الإسناد بأن يسند الحكم المترتب على البعض حقيقة و إلى الجميع توسعاً و تجوّزاً من باب المجاز في الإسناد، لا الكلمة، كما في الإحتمال الثاني.<sup>(٢)</sup>

(١) سورة البقرة (٢): الآية ٢٢٨.

(٢) راجع، كفاية الأصول: ج ١، ص ٣٦٢ و ٣٦٣.



و لا يخفى: أن هذه الإحتمالات<sup>(١)</sup> هي المنشأ لإختلاف الأعلام، فذهب بعض إلى أن المرجع في المسألة هي أصالة العموم و عدم تخصيصه، و بعض إلى أصالة عدم الإستخدام في الضمير، و بعض إلى الإجمال و الرجوع إلى ما يقتضيه الأصول، كما هو مختار المحقق الخراساني<sup>(٢)</sup> حيث قال، ما محصله: أن أصالة الظهور في ناحية العام تام، بخلافها في ناحية الضمير؛ و ذلك، لأن مرجع الشك في العام إلى الشك في المراد منه، بأنه هل أريد منه العموم، أم لا؟ لا في كيفية الإرادة و الإستعمال، فيرجع إلى أصالة الظهور و يحكم بالعموم، لأن المتيقن من بناء العقلاء هو اتباع الظهور في تعيين المراد، كما هو المقرر في محله، و هذا بخلاف الشك في الضمير فإن مرجعه إلى الشك في كيفية الإرادة و الإستعمال، بأنه هل هو بنحو الحقيقة أو بنحو المجاز في الإسناد أو الكلمة؛ إذ المراد من الضمير و هي الرجعيات معلوم حسب الفرض، و عليه، ففي مثل هذا المورد لا يمكن الرجوع إلى أصالة الظهور و عدم الإستخدام، و لكن هذا كله فيما إذا عقد للكلام ظهور في العموم بأن لا يعد ما شتمل على الضمير مما يكتنف به عناء، و إلا فيحكم عليه بالإجمال، و يرجع إلى ما يقتضيه الأصول، إنتهى ملخص ما أفاده<sup>(٢)</sup>.

و لكن الحق المختار ما أفاده السيّد البروجردی<sup>(١)</sup> حاصله: أن في المسألة احتمالاً رابعاً غير مذكوره المحقق الخراساني<sup>(٢)</sup> من الإحتمالات الثلاثة، و هو أن العام في الآية المتقدمة قد استعمل في معناه، فيراد من «المطلقات» الأعم من «الرجعيات

(١) راجع، محاضرات في أصول الفقه: ج ٥، ص ٢٨٥.

(٢) راجع، كفاية الأصول: ج ١، ص ٣٦٢ و ٣٦٣.

والبائنات» وكذلك «الضمير» فهو - أيضاً - استعمل في معناه، فرجعه هو العامّ، غاية الأمر: قد خصص بدليل منفصل و أريد منه خصوص «الرجعيات» وهذا لا يوجب تخصيص مرجعه. (١)

و الوجه في ما اخترناه، هو ما حقق في فصل حجّة العامّ المخصّص فيما بقي، من أنّه لا يلزم من تخصيصه المجازيّة، بل العامّ يستعمل دائماً في معناه و هو العموم و لو كان مخصّصاً، غاية الأمر: قد يكون هذا المعنى مراداً جدياً - أيضاً - فتطابق الإرادتان (الإستعماليّة و الجديّة) و هذا فيما إذا لم يخصّص العامّ، و قد لا يكون مراداً جدياً فتخالف الإرادتان، و هذا فيما إذا خصّص العامّ.

وكيف كان، فلامجازيّة في البين لكون المعيار في الحقيقة و المجاز هي الإرادة

الإستعماليّة، لا الجديّة، هذا في العامّ

و أمّا الضمير في قوله تعالى ﴿وَبَعَثْنَاهُ أَحَقَّ بَرْدَهُنَّ﴾ فهو و إن استعمل في معناه - أيضاً - و يراد منه ما أريد من العامّ، إلّا أنّه حيث ورد فيه دليل منفصل، فلانما من تخصيصه، و الإرادة منه خصوص «الرجعيات» بحسب الجّد، فلم يتطابق فيه الإرادتان (الإستعماليّة و الجديّة) و أنت تعلم، أنّ تخصيص الضمير لا يستلزم تخصيص مرجعه و هو العامّ.

و إن شئت، فقل: إنّ سقوط ظهور حجّة الضمير في العموم، لا يلزم سقوط

حجّة ظهور المرجع العامّ في العموم.

و لقد أجاد شيخنا الأستاذ الآملي رحمته الله فيما أفاده في المقام، حيث قال: «إنّ العامّ

لَوْحَصَّصَ، لَا يَسْتَعْمَلُ فِي الْخُصُوصِ كَيْ يَلْزَمَ الْمَجَازِيَّةَ، بَلْ يَسْتَعْمَلُ فِي مَعْنَاهُ الْعُمُومَ، وَإِنَّمَا يُرَادُ الْخُصُوصُ مِنْهُ حَسَبَ الْجَدِّ بِدَالٍ آخَرَ، فَالْتَّخَصِيصُ لَا يُوجِبُ تَصَرُّفًا فِي الْعَامِّ، وَأَمَّا تَوَافُقُ الضَّمِيرِ مَعَ الْمَرْجِعِ، فَإِنْ كَانَ الْمَقْصُودُ هُوَ التَّطَابُقُ بِحَسَبِ الْإِرَادَةِ الْجَدِّيَّةِ، فَلَا شَاهِدَ لَهُ مِنَ الْأَدَبِ وَالْمَحَاوِرَاتِ الْعَرَفِيَّةِ، وَإِنْ كَانَ الْمَقْصُودُ هُوَ التَّطَابُقُ بِلِحَازِ الْإِرَادَةِ الْإِسْتِعْمَالِيَّةِ، فَهُوَ حَاصِلٌ فِي الْآيَةِ؛ إِذِ الضَّمِيرُ وَالْمَرْجِعُ كِلَاهُمَا اسْتَعْمَلَا فِي الْعُمُومِ، غَايَةُ الْأَمْرِ: أُرِيدَ مِنَ الضَّمِيرِ حَسَبَ الْجَدِّ خُصُوصَ «الرَّجْعِيَّاتِ» بِدَالٍ آخَرَ مِنْ نَصُوصٍ وَرَوَايَاتٍ، وَعَلَيْهِ، فَلَا مَوْقِعَ لِلنِّزَاعِ فِي الْمَسْأَلَةِ»<sup>(١)</sup>.

ثُمَّ إِنَّهُ يَظْهَرُ بِمَا قَدْ مَنَاهُ، ضَعْفَ مَا عَنِ الْمُحَقِّقِ الْخُرَاسَانِيِّ تَبَيَّنَ مِنْ دَوْرَانِ الْأَمْرِ بَيْنَ تَخْصِيصِ الْمَرْجِعِ وَهُوَ الْعَامُّ، وَبَيْنَ التَّصَرُّفِ فِي الضَّمِيرِ بِالْمَجَازِيَّةِ وَالْإِسْتِخْدَامِ، أَوْ بِالْمَجَازِيَّةِ فِي الْإِسْنَادِ بِإِرْجَاعِ الضَّمِيرِ إِلَى قِمَامِ مَا أُرِيدَ مِنَ الْمَرْجِعِ، لَكِنْ مَعَ التَّوَسُّعِ فِي الْإِسْنَادِ، بِإِسْنَادِ الْحَكَمِ الْمُسْنَدِ إِلَى الْبَعْضِ حَقِيقَةً، وَإِلَى الْجَمِيعِ وَالْكُلِّ تَوْسُّعًا وَتَجَوُّزًا<sup>(٢)</sup> وَجْهَ ظُهُورِ الضَّعْفِ وَاضِحٌ.

هَذَا، مَعَ أَنَّ الْمَجَازِيَّةَ سَوَاءٌ كَانَتْ فِي الْإِسْنَادِ أَوْ الْحَذْفِ أَوْ فِي الْكَلِمَةِ، إِنَّمَا تَتَقَوَّمُ بِالْإِدْعَاءِ وَالْمِبَالِغَةِ، فَلَا مَجَالَ لَهَا فِي أَمْثَالِ الْمَقَامِ الَّذِي يَكُونُ مَقَامَ بَيَانِ أَحْكَامِ الشَّرِيعَةِ. وَكَذَلِكَ يَظْهَرُ - أَيْضًا - أَنَّهُ لَا حَاجَةَ رَأْسًا إِلَى مَا عَنِ الْمُحَقِّقِ الْخُرَاسَانِيِّ تَبَيَّنَ وَ سَائِرِ أَرْبَابِ الْكُتُبِ الْأُصُولِيَّةِ مِنْ طَرَحِ بَحْثِ الْإِسْتِخْدَامِ وَالْمَجَازِيَّةِ فِي الضَّمِيرِ وَ التَّصَرُّفِ فِيهِ بِهَذَا الْوَجْهِ بِلَا تَصَرُّفٍ فِي الْعَامِّ الْمَرْجِعِ، أَوْ طَرَحِ بَحْثِ تَخْصِيصِ الْعَامِّ

(١) تَقْرِيرَاتُ بَحْوثِهِ رَّبُّ الْقِيَمَةِ بِقَلَمِ الرَّاقِمِ.

(٢) رَاجِعْ، كِفَايَةُ الْأُصُولِ: ج ١، ص ٣٦٢.

والتصرّف فيه بهذا الوجه بلا تصرّف في الضمير أو طرح بحث الترجيح وأنّ أيّ تصرّف يرجح عند الدوران.

وكيف كان، لاصغري ظاهراً لهذه المسألة في الفقه و لاثرة لها فيه، أيضاً.

## ﴿ الفصل الخامس : تخصيص العامّ بالمفهوم المخالف ﴾

هل المفهوم المخالف، كالمفهوم الموافق يوجب تخصيص العامّ، أم لا؟  
 قبل الورود في تحقيق المسألة، لا بأس بذكر المثال في مورد كلا المفهومين :  
 فنقول: أمّا المفهوم المخالف، فنظير «إذا لم يكن الماء قد ركّز ينجسه شيء» فإنّه مفهوم مخالف لقوله عليه السلام: «إذا كان الماء قد ركّز لم ينجسه شيء»<sup>(١)</sup> و العامّ هنا، نظير ماورد: «الماء كلّّه طاهر» أو «خلق الله الماء طهوراً لا ينجسه إلّا غير لونه أو طعمه أو ريحه»<sup>(٢)</sup> فيقع الكلام بين الأعلام في أنّ هذا العامّ، هل يختصّ بالمفهوم المذكور كي ينحصر مورده بالماء الكثر، أم لا؟

أمّا المفهوم الموافق، فنظير «حرمة تزويج ذات البعل» فإنّه مفهوم موافق لقول أبي عبد الله عليه السلام: «والذي يتزوّج المرأة في عدّتها وهو يعلم لا تحلّ له أبداً»<sup>(٣)</sup>

(١) وسائل الشيعة: ج ١، كتاب الطّهارة، الباب ٩ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١، ص ١١٧.

(٢) وسائل الشيعة: ج ١، كتاب الطّهارة، الباب ١ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٩، ص ١٠١.

(٣) وسائل الشيعة: ج ١٤ كتاب النكاح، الباب ١٧ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة ونحوها، الحديث ١، ص ٣٤٤.

والعام هنا، نظير قوله تعالى ﴿وَأَحَلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ﴾<sup>(١)</sup> فلاشبهة في أن هذا العام يخص بالمفهوم المذكور، فيستثنى منه تزويج ذات البعل، كما يستثنى منه تزويج ذات العدة.

إذا عرفت هذا المثال، فاعلم، أن المسألة ذات قولين: أحدهما: جواز تخصيص العام بالمفهوم المخالف؛ ثانيهما: منع ذلك.

أما القول الأول: فقد استدلل له بأن المنطوق العام دليل شرعي قد عارض مثله وهو المفهوم الخاص، فلو قلنا: بالتخصيص يتحقق الجمع بين الدليلين وهو أولى من طرحهما.

و أجيب عنه، بأن الجمع بينهما، كما يمكن بتخصيص العموم وإلغاءه، كذلك يمكن بإلغاء المفهوم، فلا بد في ترجيح أحدهما على الآخر من مرجح وهو مفقود هنا؛ إذ مجرد ما ذكر من «الجمع أولى من الطرح» لا يصلح للترجيح، كما لا يخفى.

أما القول الثاني: فقد استدلل له بأن العام أقوى من الخاص؛ وذلك، لأن العام يستفاد من المنطوق، والخاص من المفهوم، و واضح أن المنطوق ولو كان عاماً أقوى من المفهوم ولو كان خاصاً، فلا وجه حينئذٍ لتقديم الخاص بارتكاب التخصيص لفقد ملاك التقديم وهو الأقوائية، بل لا يصل الدور حينئذٍ إلى المعارضة بينهما.

و فيه: أن مجرد كون المنطوق ملاكاً للأقوائية، والمفهوم ملاكاً للأضعفية محل منع، كما لا يخفى على المتتبع.

هذا، ولكن الحق في المسألة يقتضي أن يقال: إنه لا فرق في الخاص المعارض

للعامّ، بين كونه مفهوميّاً أو منطوقيّاً فيلاحظ الخاصّ المستفاد من المفهوم مع العامّ عند المعارضة، مثل ملاحظة الخاصّ المستفاد من المنطوق مع العامّ كذلك، وهو أنّه لو كان أحدهما أظهر من الآخر أو نصّاً وجب الأخذ به، وإلاّ ففي مادّة المعارضة، كما إذا كانت النسبة بينهما عموماً من وجه يتساقطان، والمرجع حينئذٍ هي الأصول العمليّة لو لم يكن هنا دليل آخر من الأدلّة الاجتهاديّة.

و نتيجة ذلك هو، أنّه ليست المفهوميّة لمكان التبعيّة ملاك الوهن، و لا المنطوقيّة لمكان الأصالة ملاك القوّة، بل حال العامّ المنطوق مع الخاصّ المفهوم، كحاله مع الخاصّ المنطوق، و ملاك التّقديم فيما إذا كانت النسبة بينهما عموماً و خصوصاً مطلقاً هي الأظهريّة أو النّضيّة مطلقاً، كما أنّ ملاك التّعارض و التّساقط فيما إذا كانت النسبة عموماً من وجه هو التّساوي في الظهور.

نعم، قد يكون العامّ أظهر من الخاصّ، فلا يختصّ به، بل يقدّم عليه، كما قد يقال: بتقديم عموم العلة في آية النّباء<sup>(١)</sup> على مفهوم الوصف أو الشرط فيها - على تقدير تسليمه - بتقريب: أنّ إصابة القوم بجهالة، آية عن التّخصيص؛ إذ هو أمر قبيح فاسد مطلقاً ولو كان المخبر عادلاً، فعموم العلة مانع عن انعقاد ظهور مفهوميّ، و عليه، فيقدّم على المفهوم.

ثمّ إنّّه يظهر ممّا ذكرنا: أنّ ما اختاره المحقّق الخراسانيّ<sup>(٢)</sup> و غيره في المسألة من التّفاصيل، لا يختصّ بالمفهوم، بل يجري في المنطوق - أيضاً - فلاحاجة بنا إلى نقلها و نقدها.

(١) ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا﴾، سورة الحجرات (٤٩): الآية ٦.

(٢) راجع، كفاية الأصول: ج ١، ص ٣٦٣ و ٣٦٤.

## ﴿ الفصل السادس : الإستثناء المتعقب للجمل ﴾

إذا تعقب الإستثناء للجمل المتعددة، فهل هو ظاهر في رجوعه إلى الكل أو خصوص الأخيرة، أم ليس كذلك، بل لابد في التعيين، من قرينة ؟

ولنبداً قبل التحقيق في المسألة بذكر المثال لذلك وهو قوله تعالى ﴿ وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلَدُوهُنَّ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُنَّ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا ﴾ <sup>(١)</sup> فَإِنَّ الإستثناء وهو قوله تعالى ﴿ إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا ﴾ تعقب للجمل الثلاث: أحدها قوله تعالى ﴿ فَاجْلَدُوهُنَّ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُنَّ شَهَادَةً أَبَدًا ﴾ ثانيها قوله تعالى ﴿ وَلَا تَقْبَلُوا لَهُنَّ شَهَادَةً أَبَدًا ﴾ ثالثها قوله تعالى ﴿ أُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ ﴾.

إذا عرفت المثال، فنقول: إِنَّ المسألة ذات أقوال أربعة :

الأول: أَنَّ الإستثناء ظاهر في رجوعه إلى خصوص الجملة الأخيرة، و أَنَّ رجوعه إلى غيرها وإن كان ممكناً، ولكن يحتاج إلى قرينة.

الثاني: أَنَّهُ ظاهر في رجوعه إلى الجميع و أَنَّ التخصيص بالأخيرة محتاج إلى قرينة.

الثالث: أَنَّهُ ليس ظاهراً في كليهما، بل يكون مجملًا، نعم، يكون الرجوع إلى الأخيرة متيقناً على كل حال.

الرابع: أَنَّهُ راجع إلى الجميع في مورد، وإلى الأخيرة فقط في مورد آخر، ولا إلى الجميع ولا إلى الأخيرة في مورد ثالث، وهذا القول يرجع إلى التفصيل في

المسألة، وهو الحق المختار، كما سيأتي بيانه.

و التحقيق هنا يقتضي التكلّم في مقامين :

الأول: في مقام الثبوت؛ الثاني: في مقام الإثبات.

أمّا الأول: فالحقّ فيه إمكان الرجوع إلى الكلّ، و وجهه واضح؛ بناءً على القول بكون الموضوع له في الحروف - ومنها «إلا» ونحوها - عامّاً، و أمّا بناءً على القول بكونه خاصّاً، فوجهه، عدم منافاة وحدة الإخراج و تشخصه لكثرة الأطراف من المستثنى منه و المستثنى، على أنّ الإستثناء عن الجمل المتعدّدة قد وقع في الخارج ولو قليلاً، و أدلّ الدليل على إمكان الشيء وقوعه.

أمّا الثاني: فالحقّ فيه هو التفصيل، فيقال: في بعض الصّور بظهور الرجوع إلى الكلّ، و في بعضها بظهوره إلى الأخيرة، و في بعضها بعدم الظهور رأساً، لا في الرجوع إلى الكلّ و لا إلى الأخيرة، بل يصير مجملًا.

و لا بأس بالإشارة إلى تلك الصّور لبيّن لك ما اخترناه :

منها: ما كان الموضوع المستثنى منه في الجملة الأولى اسماً ظاهراً واحداً، و في سائر الجمل التالية ضميراً راجعاً إليه مع فرض إشتال المستثنى على الضمير، و مع فرض تعدّد الحكم في تلك الجمل، بمعنى: أنّ عقد الوضع (الموضوع) واحد، و لكن عقد الحمل (الحكم) متعدّد، نظير قولنا: «أكرم العلماء و سلّم عليهم و ألبسهم إلاّ فسّاقهم» و الظاهر أنّ الإستثناء في مثل ذلك راجع إلى الكلّ.

و منها: ما كان عين الصّورة المتقدّمة، لكن بلاشتال المستثنى على الضمير، فيقال: بعد ذكر الجملات المذكورة «إلاّ الفسّاق» و لا ريب: أنّ حال هذه الصّورة



- أيضاً - هو حال الصورة المتقدمة، والآية المتقدمة في ابتداء الفصل كانت من هذا القبيل، فإن عقد الوضع (الموضوع) فيها وهو قوله تعالى ﴿والَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ﴾ واحد، ولكن عقد الحمل (الحكم) وهو قوله تعالى ﴿فاجلدوهم ولا تقبلوا لهم شهادة و أولئك هم الفاسقون﴾ يكون متعدداً، والمفروض فيها - أيضاً - هو عدم اشتغال المستثنى على الضمير وهو قوله تعالى ﴿إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا﴾.

و منها: ما كان الموضوع المستثنى منه في تمام الجمل اسماً ظاهراً متعدداً مع فرض إشتغال المستثنى على الضمير، و مع فرض وحدة الحكم تلك الجمل، بمعنى: أن عقد الوضع (الموضوع) متعدّد، ولكن عقد الحمل (الحكم) واحد، نظير قولنا: «أكرم العلماء و السادة و القارئین إِلَّا فساقهم» و الظاهر فيها - أيضاً - هو رجوع الإستثناء إلى الكلّ.

مركز تحقيقات مكتبة آية الله العظمى

و منها: ما كان الموضوع المستثنى منه في الجملة الأولى و الأخيرة اسماً ظاهراً واحداً، و في الجملة المتوسطة ضميراً راجعاً إليه مع فرض تعدّد الحكم و اشتغال المستثنى على الضمير، نظير قولنا: «أكرم العلماء و سلّم عليهم، و جالس العلماء إِلَّا فساقهم» و الظاهر هنا هو رجوع الإستثناء إلى الأخير فقط.

و منها: ما إذا كان الموضوع المستثنى منه اسماً ظاهراً متعدداً مع تعدّد الحكم، بمعنى: أن عقد الوضع (الموضوع) و عقد الحمل (الحكم) كلاهما متعدّدان، نظير قولنا: «أكرم العلماء و أضف التجار و ألبس الفقراء إِلَّا الفساق منهم» و الظاهر هنا هو عدم رجوع الإستثناء إلى الجميع و لا إلى الأخيرة فقط، بل يصير مجملاً.

و كيف كان، فالمدار في كلّ واحد من تلك الصور، هو الظهور، ويشكل جعل

ضابطة كلّية حاصرة، فربّ مورد يكون الظاهر هو الرجوع إلى الكلّ؛ وفي مورد إلى الأخيرة؛ وفي مورد آخر لا ظهور رأساً، بل الكلام يصير مجملاً، فالأخيرة هي المتيقّنة، والمرجع في غيرها هي الأصول العمليّة.

فتحصّل : أنّ الحقّ المختار في المسألة هو هذا التفصيل الذي عرفته آنفاً.

## ﴿ الفصل السابع : تخصيص الكتاب بالخبر الواحد ﴾

هل يجوز تخصيص الكتاب بالخبر الواحد المعتبر بالخصوص، كما يجوز تخصيصه بالخبر المتواتر، أو الخبر الواحد المحفوف بالقرينة القطعيّة، أم لا ؟  
و الحقّ في المسألة هو الجواز بعد إثبات حجّة الخبر الواحد بيناء العقلاء و السيرة، وهذا هو مختار المحقّقين <sup>(١)</sup>، منهم المحقّق الخراساني <sup>(٢)</sup> بل ادّعى بعض الأعاظم <sup>(٣)</sup> أنّه لا خلاف في المسألة عند الإماميّة، والمخالف هو العامّة <sup>(٣)</sup>.  
هذا، ولكن أقيم على المنع أدلّة أربعة :

أحدها: أنّ صدور الكتاب قطعيّ، و صدور الرواية ظنيّ، فلا يجوز رفع اليد عن القطعيّ بالظنيّ، كما هو واضح.  
و فيه: أوّلاً: أنّ الخبر وإن كان ظنيّاً من جهة السند و الصدور، إلّا أنّ المفروض ثبوت حجّيته بدليل قطعيّ.

(١) راجع، مطارح الأنظار: ص ٢١٠.

(٢) راجع، كفاية الأصول: ج ١، ص ٣٦٦.

(٣) راجع، محاضرات في أصول الفقه: ج ٥، ص ٣٠٩.

و ثانياً: أنه لامقابلة بين الكتاب و الخبر من جهة السند كي يلزم المحذور المذكور، بل تقع المقابلة بينهما من جهة الدلالة، و أنت تعلم، أن الكتاب - أيضاً - كالخبر، ظني الدلالة، و عليه، فلامناص من رفع اليد عن عموم الكتاب و ظهوره في العموم بظهور الخبر الخاصّ المعبر، لكونه نصّاً أو أظهر.

ثانيها: أنه لو ثبت جواز تخصيص الكتاب بالخبر، لثبت جواز نسخه به - أيضاً - و التالي باطل قطعاً، و كذلك المقدّم؛ وجه الملازمة هو أن النسخ - أيضاً - تخصيص إلا أنه بحسب الأزمان، و هذا المقدار لا يوجب الفرق بينه و بين التخصيص المصطلح الذي يكون بحسب الأفراد؛ أمّا وجه بطلان التالي، فهو وجود الإجماع القطعي عليه.

و فيه: أن الملازمة ممنوعة، لقيام الإجماع من الفريقين على عدم جواز نسخ الكتاب بالخبر الواحد، لا تعبدًا، بل من باب أنه لو كان لاشتهر و بان، لوضوح كثرة الدواعي و توافرها إلى ضبطه؛ ولذا قلّ الخلاف في تعيين موارد، بخلاف التخصيص، و حيث إن المفروض عدم اشتهاار النسخ، يستكشف منه عدم وجوده؛ و لأجل ذلك لودلّ خبر واحد على النسخ، فلا بدّ إمّا من الإلتزام بطرحه أو حمله على الكذب و غيره. ثالثها: أن حجّية الخبر الواحد ثابتة بالإجماع الذي هو من الأدلة اللبّية، فلا بدّ من الإقتصار على القدر المتيقّن منه و هو حجّية الخبر في غير مورد المعارضة مع الكتاب.

و فيه: أنه يمنع عن ثبوت حجّية الخبر من طريق الإجماع، بل إنّما هي ثابتة من بناء العقلاء و قيام السيرة منهم، كما تثبت بذلك - أيضاً - حجّية العمومات

والظهورات، لكن إذا لم تقم قرينة على خلافها، وأنت تعلم، أن الخبر الخاص المعتبر يصلح للقرينية، فيوجب التخصيص وهو المطلوب.

رابعها: أنه وردت أخبار كثيرة دالة على وجوب طرح ما خالف الكتاب<sup>(١)</sup>، أو كونه زخرفاً<sup>(٢)</sup>، أو ممّا لم أقله<sup>(٣)</sup> أو نحو ذلك.

و فيه: أن المراد من المخالفة للكتاب ليس إلا المخالفة له بنحو التباين الكلي، و لا تعم مخالفة الخاص للعام، و المقيّد للمطلق و ما شاكلهما، بل لا يكون في أمثالهما مخالفة إلا بدوئية غير مستقرة؛ ولذا صدر من النبي ﷺ و الأئمة عليهم السلام أخبار كثيرة مخالفة لعموم الكتاب أو إطلاقه.

و لقد أجاد الإمام الزّاحل رحمه الله فيما أفاده في المقام، حيث قال ما حاصله: أن التعارض بالعموم والخصوص وإن كان يعدّ من التعارض الحقيقي؛ إذ الموجبة الكلية، نقضيه السالبة الجزئية، لكنّ العارف بأصول الجعل و التشريع و كَيْفِيَّتِهِ من تقديم بعض و تأخير آخر، لا يرى تعارضاً و مخالفةً و لاتناقض و مناقضة، فحيط التقنين و التشريع غير محيط بالخارج و التكوين<sup>(٤)</sup>.

(١) وسائل الشيعة: ج ١٨، كتاب القضاء، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١ و ٢٩ و ٣٥، ص ٧٦ و ٨٤ و ٨٦.

(٢) وسائل الشيعة: ج ١٨، كتاب القضاء، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٢ و ١٤، ص ٧٨ و ٧٩.

(٣) وسائل الشيعة: ج ١٨، كتاب القضاء، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٥، ص ٧٩.

(٤) راجع، تهذيب الأصول: ج ٢، ص ٥٨.

## ﴿ الفصل الثامن: دوران الأمر بين التخصيص والنسخ ﴾

لودار أمر الخاص المخالف للعام بين أن يكون تخصيصاً أو نسخاً، فهل هنا مرجح لأحدهما، أم لا ؟

والمسألة ذات صور خمس؛ ثلاث منها واضح الحكم و لاخلاف فيها لأحد، و الإثنان منها وقع فيها الخلاف بين الأعلام.

أما الصور الثلاث، فالأولى: أن يكون الخاص متصلاً عاماً، و لاريب: أن الحكم فيها التخصيص لا النسخ، بلا خلاف فيه؛ لعدم انعقاد العموم حينئذ حتى يجري فيه النسخ و الرفع بالخاص.

كيف، و أنك عرفت في محله، أن المخصص المتصل يكون من باب «ضيّق فم الرّكية» و هو رافع للظهور فلا ينعقد معه العموم، و هذا لا يناسب النسخ الذي معناه الرفع، حيث إن الرفع متوقف على الوضع، و المفروض، أنه لاحكم موضوعاً للعام كي يرفع و ينسخ بالخاص المخالف.

و الثانية: أن يكون الخاص متأخراً عن العام، و اردأ قبل حضور وقت العمل به، و لاريب: أن الحكم فيها - أيضاً - هو تعيين التخصيص و عدم إمكان النسخ؛ و ذلك، لأن الخاص لو كان ناسخاً للزم الجهل في الجاعل «عزّ وجلّ» أو لغوية الجعل، و كلاهما ممنوعان.

توضيح ذلك: أن الجعل في الأوامر أو التواهي الحقيقية، قبال الإختباريّة، إنما يكون لغرض الدّاعويّة نحو الفعل أو الترك، فإذا علم الجاعل بعدم بلوغه إلى هذه

المرحلة بنسب خاصّ، لزم لغويّة جعل الحكم العامّ، وإذا لم يعلم به لزم الجهل منه، وأنت تعلم، أنّ اللّغويّة تنافي الحكمة، وأنّ الجهل لا طريق له إلى ساحة من لا يعزب عن علمه مثقال ذرّة.

وإن شئت، فقل: إنّ الجعل والتّشريع في الأحكام إنّما يجوز ويحسن إذا وصل الدّور إلى مرحلة الإتيان والإمتهال، بخلاف ما إذا علم بعدم الوصول إلى هذه المرحلة، فإنّه لا موقع للجعل قطعاً وألبتّة، وهذا أمر واضح بلافق بين أن يكون الجعل على نحو القضية الحقيقيّة أو الخارجيّة، أو على نحو الموقّعة وغير الموقّعة.

فما عن المحقّق النّائبي رحمته (١) من الفرق بين القضايا الحقيقيّة غير الموقّعة، و الموقّعة بعد حضور وقت العمل ولو كانت خارجيّة، وبين الموقّعة قبل حضور وقت العمل ولو كانت حقيقيّة باختصاص التّسخ بالطّائفة الأولى من القضايا، واستحالة تعلّقه بالحكم في الطّائفة الثّانيّة، غير ظاهر الوجه.

و مجرد كون الموضوع مقدّر الوجود في الخارج، كما في القضايا الحقيقيّة عندهم، غير كافٍ في صحّة الجعل وعدم لزوم اللّغويّة، بعد العلم بعدم وصوله إلى مرحلة الفعلية، كما لا يخفى.

و لقد أجاد شيخنا الأستاذ الآملي رحمته في ردّ هذا التّفصيل، حيث قال: «إنّ إنشاء الحكم على نحو الحقيقيّة وإن كان لا يحتاج إلى فعلية الموضوع ووجوده بالفعل خارجاً، إلّا أنّ ذلك الإنشاء لا محالة يكون عن مصلحة كامنة في المتعلّق اقتضت ذلك الإنشاء كي يقع في طريق العمل، وعليه، فلا يعقل إنشاء آخر يمنع فعلية الأوّل؛ إذ هو

نقض للغرض، و لافرق في ذلك بين الحقيقة و غيرها، و التفصيل بين الوقت و غيره لا يرجع إلى محصل؛ كما أن ما ذكره رحمته من أن النسخ قبل حضور العمل في الحقيقة الوقتة كالمخارجية، يكون كاشفاً عن عدم كون الحكم المنشأ أولاً حكماً مولوياً معمولاً بداعي البعث أو الزجر، بل كان بداعي الإمتحان، لا يرجع إلى محصل»<sup>(١)</sup>.  
وكذلك أجاد بعض الأعظم رحمته في ذلك، حيث قال: «و لاندري، كيف ذهب شيخنا الأستاذ رحمته إلى هذا التفصيل، مع أنه رحمته قد صرح في عدة موارد، أن امتناع فعلية الحكم يستلزم امتناع جعله»<sup>(٢)</sup>.

فتحصّل: أن الحق في الصورة الثانية هو التخصيص و استحالة النسخ، و السند لزوم اللغوّة، أو الجهل في الجاعل.  
و الصورة الثالثة: أن يكون العام متأخراً عن الخاص، و اردأ قبل حضور وقت العمل به، و الحكم فيها، كالحكم في الصورة الثانية بعين السند المذكور.  
وأما الصورتان المختلف فيهما، فالأولى منهما: أن يكون الخاص و اردأ بعد حضور وقت العمل بالعام، فقد وقع الخلاف فيها بأن الخاص هنا، هل هو مخصص للعام، أو ناسخ فيه؟ وجهان: ذهب جماعة إلى الثاني؛ ولكن الحق هو الأول.  
وقد استدلل<sup>(٣)</sup> للوجه الثاني، بأن التخصيص مستلزم لتأخير البيان عن وقت الحاجة و هو قبيح؛ ضرورة، أن التخصيص بيان للعام، بأن المراد المجدي منه ليس

(١) تقارير بحوثه رحمته القيمة بقلم الرّاقم.

(٢) محاضرات في أصول الفقه: ج ٥، ص ٣١٧ و ٣١٨.

(٣) راجع، محاضرات في أصول الفقه: ج ٥، ص ٣١٨.

هو العموم، وهذا يستدعي أن يرد وقت حضور العمل لابعده، فلامناص إذاً من حمل ماورد بعد حضور وقت العمل بالعام على النسخ كي لا يلزم القبيح و تأخير البيان عن وقت الحاجة.

و فيه: أن القول بالتخصيص في مثل المقام وإن يلزم منه تأخير البيان عن وقت الحاجة، إلا أنه لا قبح فيه لو كان لأجل المصلحة المقتضية له، أو لأجل المفسدة في التقديم التي تمنع عن ذكر البيان عند الحاجة.

توضيح ذلك: أن القبح إنما يكون لأحد أمرين: أحدهما: إيقاع المكلف في الكلفة و المشقة بلاجهة ملزمة، كما إذا كان العام ظاهراً في الإلزام، نظير قولنا: «أكرم العلماء» مع فرض عدم الإلزام في إكرام الفساق منهم، و لكن لم يبين بعد العام، فلاريب، في أن المكلف لو عمل بظاهر العام بإكرام جميعهم حتى الفساق منهم، لوقع في تعب و كلفة بلاجهة موجبة جابرة، وهذا مما يستقبحه العقل.

ثانيهما: إلقاء المكلف في المفسدة أو تفويت المصلحة، كما إذا كان العام ظاهراً في الترخيص و عدم الإلزام، نظير قولنا: «ينبغي إكرام العلماء» مع فرض أن إكرام العدول منهم إلزامي إيجابي، أو أن إكرام الفساق منهم إلزامي تحريمي، و لكن لم يبين بعد العام، فلاريب، في أن المكلف لو ترك إكرام الجميع حتى العدول منهم، عملاً بظاهر العام، للزم منه فوت المصلحة، وكذا لو فعل ذلك حتى بالنسبة إلى الفساق لوقع في المفسدة.

إذا عرفت هذا، فاعلم، أنه لا ريب: في أن أحد هذين الأمرين ينتفي بوجود المصلحة الأقوى المقتضية للإلقاء في المشقة، أو الإلقاء في المفسدة، أو تفويت المصلحة، فلا يقبح حينئذ تأخير البيان عن وقت الحاجة، ألا ترى، أن بيان أصل



الأحكام في الشريعة المقدسة كان على نهج التدرّيج و التدرّج طي سنين متتالية، نظراً إلى مصلحة التسهيل و حكمة الإرفاق و التوسعة، فبيان المخصّصات و المقيّدات يكون كذلك.

فعلى ما ذكر، أنّ الخاصّ الوارد بعد حضور العمل، يتعيّن للتخصيص، فالخصوصات الصادرة عن الأئمة عليهم السلام تخصّص ماورد في عصر النبي ﷺ من عمومات الكتاب و السنة.

على أنّه لا فرق بين النسخ و التخصيص بالنسبة إلينا، لوجوب الأخذ بالخاصّ و العمل به، سواء كان ناسخاً، أو مخصّصاً.

ثمّ إنّ ورد على القول بالنسخ إشكالان آخران :

الأوّل: أنّه لا يمكن الإلزام بالنسخ بعد زمن النبي ﷺ نظراً إلى أنّ الوحي منقطع بعده ﷺ فلا تشريع للأحكام كي يقال: بنسخ بعضها لبعض.

و فيه: أنّه و إن كان كذلك، لكنّه لا مانع من القول بالإحالة و الإيكال إلى الأئمة عليهم السلام بأن يقال: إنّ النبي ﷺ أو كل بيان النسخ إليهم عليهم السلام كما أو كل إليهم عليهم السلام بيان كثير من الأحكام، و هذا ممّا لا محذور فيه.

الثاني: أنّه لا ريب: في أنّ المخصّصات الصادرة عن أهل بيت العصمة عليهم السلام بعد حضور وقت العمل بعمومات الكتاب و السنة كثيرة جداً، و أنت ترى، أنّ الإلزام بالنسخ مع تلك الكثرة بعيد غاية البعد<sup>(١)</sup>، بل مقطوع خلافه بالضرورة؛ للزوم محذور نسخ كثير في الشريعة المقدسة مع فرض خلودها لقوله ﷺ: «حلال

محمد ﷺ حلال إلى يوم القيامة و حرامه ﷺ حرام إلى يوم القيامة»<sup>(١)</sup> وهذا في نفسه واضح الفساد.

وقد تفصّي عن هذا الإشكال بوجوه، أهمّها ما ذكره المحقّق الخراساني رحمه الله تعالى تبعاً للشيخ الأنصاري رحمه الله تعالى<sup>(٢)</sup> حيث قال: «وإن كان بعد حضوره كان ناسخاً، لا مخصّصاً لئلا يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة فيما إذا كان العامّ وارداً لبيان الحكم الواقعي، وإلا لكان الخاصّ - أيضاً - مخصّصاً له، كما هو الحال في غالب العمومات والخصوصات في الآيات والزوايات»<sup>(٣)</sup>.

توضيحه: أنّ غالب العمومات الشرعيّة الواردة في الكتاب والسنة تكون صادرة على نهج ضرب القانون و سبيل جعل القاعدة كي ترجع إليها حين الشكّ و الحيرة، و عليه، فلا تتكفّل تلك العمومات إلا لبيان الأحكام الظاهريّة، فيجب العمل بها ما لم يرد دليل خاصّ، فإذا ورد بعد حضور وقت العمل كان مخصّصاً بالنسبة إلى الإرادة الإستعماليّة و الأحكام الظاهريّة، لعدم لزوم تأخير البيان عن وقت الحاجة؛ إذ المفروض صدور العامّ لبيان الحكم الظاهري لا الواقعي، و هذا بخلاف ما لو فرض صدور العمومات لبيان الأحكام الواقعيّة، فإنّ الخاصّ حينئذٍ يكون ناسخاً بالنسبة إلى الإرادة الجديّة و الأحكام الواقعيّة؛ إذ لولاه للزم تأخير البيان عن وقت الحاجة. و النتيجة: أنّه لا يلزم من القول بالنسخ في العمومات، محذور كثرة النسخ في

(١) أصول الكافي: ج ١، ص ٥٨، حديث ١٩.

(٢) راجع، مطارح الأنظار: ص ٢١٢.

(٣) كفاية الأصول: ج ١، ص ٣٦٨.

الشريعة؛ إذ عرفت: أنَّ غالب العمومات الواردة فيها إنما هي مرادة بإرادة استعمالية، بمعنى: صدورها ضرباً للقاعدة و بياناً للأحكام الظاهرية، و المفروض، أنَّ الخاص حينئذٍ يكون مخصصاً لها، لئلا ينفك، و لا يخفى، أنَّه لا ملازمة بين المراد الإستعمالي و المراد الجدّي.

هذا، و لكن أجاب بعض الأعظم عليه السلام عن هذا التفصي بما حاصله <sup>(١)</sup>: أنَّ هذه العمومات يدور أمرها في مقام الدلالة و الإثبات بين الأمرين: الأول: ظهورها في العموم حسب الإرادة الجدّية الواقعية و الحكم الواقعي؛ الثاني: ظهورها فيه حسب الإرادة الاستعمالية و الحكم الظاهري لمكان القرنية الدالة، على أنَّ ورودها كان ضرباً للقانون و تأسيساً للقاعدة، فعلى الأول يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة، كيف، و أنَّ العمومات ظاهرات في العموم جدّاً، و الخصوصيات المتأخرة بيانات عن عدم إرادة العموم جدّاً. و على الثاني لا ظهور للعمومات في العموم واقعاً و جدّاً حتّى يتمسك به في مقام الإثبات و في ظرف الشكّ في المراد.

و فيه: أنَّه لا محذور في الإلتزام بأحد هذين الأمرين، أمّا الأول: فلما عرفت مفصلاً، من أنَّ تأخير البيان عن وقت الحاجة، لا محذور فيه إذا كان لمصلحة تقتضيه؛ أمّا الثاني: فلأنَّ العمومات و إن لم تكن ظاهرة في العموم واقعاً و جدّاً، إلّا أنَّه لا يوجب عدم جواز التمسك به في ظرف الشكّ في المراد؛ إذ المفروض، أنَّ العمومات حكم ظاهريّ مجعول لمصلحة، كسائر الأحكام الظاهرية المجعولة لمصالح، فلأمانع من التمسك به.

نعم، يرد الإشكال على المحقق الخراساني رحمته من جهة أنّه عليه السلام التزم يكون الخاصّ ناسخاً فيما إذا كان العامّ وارداً لبيان الحكم الواقعي، معللاً بلزوم تأخير البيان عن وقت الحاجة. <sup>(١)</sup>

مع أنّك عرفت أنّها، أنّ تأخير البيان عن وقت الحاجة إذا كان لأجل مصلحة مقتضية له ممّا لا مانع فيه، وعليه، فالإلتزام بالنسخ في العمومات الواردة في مقام بيان الحكم الواقعي لا ملزم له.

هذا كلّ في الصّورة الأولى من الصّورتين المختلف فيهما.

الصّورة الثانية: أن يكون العامّ وارداً بعد حضور وقت العمل بالخاصّ، فقد وقع فيها الخلاف بأنّ الخاصّ المتقدّم، هل يكون مخصّصاً للعامّ المتأخّر أو يكون العامّ المتأخّر ناسخاً للخاصّ المتقدّم؟ **والحقّ هو التخصيص** - أيضاً - في دائرة الأحكام الشرعيّة، لا النسخ، وهذا لا ما ذكره المحقق الخراساني رحمته <sup>(٢)</sup> من كثرة التخصيص وقلّة النسخ و أقوائيّة ظهور الخاصّ في الدوام - ولو كان بالإطلاق - من ظهور العامّ - ولو كان بالوضع - ولا لقولهم عليهم السلام : «حلال محمد صلّى الله عليه وآله حلال أبداً إلى يوم القيامة، و حرامه صلّى الله عليه وآله حرام أبداً إلى يوم القيامة» <sup>(٣)</sup> و لالدوران الأمر بين الأصلين، و تعيّن رفع اليد عن أصالة العموم، لأصالة عدم النسخ لقلّة النسخ وكثرة التخصيص، بل لما أشرنا سابقاً، من ثبوت الأحكام بأسرها من الإبتداء بلا تقدّم

(١) راجع، كفاية الأصول: ج ١، ص ٣٦٨.

(٢) راجع، كفاية الأصول: ج ١، ص ٣٧١.

(٣) أصول الكافي: ج ١، ص ٥٨، الحديث ١٩.

وتأخر بينهما، فالعمومات المتأخرة كانت أحكاماً ثابتة في زمن الرسول ﷺ، غاية الأمر: أخر بيانها لأجل مصلحة في التأخير أو مفسدة في التقديم، وعليه، فالخاص المتقدم بياناً، يخصص العام المتأخر بياناً.

فتحصل: أن الخاص الوارد بعد حضور وقت العمل بالعام، يتعين للتخصيص في جميع الصور الخمسة المتقدمة، على أنه لا يترتب على النزاع في الصورة الأولى من الصورتين المختلف فيهما، ثمرة عملية بالنسبة إلينا بعد تأخر زماننا عن زمن العام والخاص؛ إذ الواجب علينا هو الأخذ بالخاص الوارد بعد حضور وقت العمل بالعام، سواء كان مخصصاً، أو ناسخاً، كما لا يخفى.

نعم، تظهر الثمرة في الصورة الثانية منها؛ إذ بناءً على التخصيص يجب العمل بالخصوص، والحكم المجعول في الشريعة ليس إلا هو، وأما بناءً على نسخ الخاص المتقدم بالعام المتأخر، فينتهي أمد حكم الخاص بعد ورود العام، ويكون المجعول من هذا الحين هو حكم العام، وقد عرفت: أن الحق هنا - أيضاً - هو التخصيص، مضافاً إلى أن النسخ يكون أمراً مهماً بحيث لو كان في عصر و زمان لاشتهر وبان، ولا وجه لوقوعه في الإيهام حتى يصل الدور إلى الدوران بينه وبين التخصيص.

و لا فرق فيما ذكرنا بين صورتي العلم بالتاريخ والجهل به، بأن تردد الأمر بين ورود الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام وقبل حضوره، فليس الوجه، عند الجهل هو الرجوع إلى الأصول العملية كما عن المحقق الخراساني رحمته الله (١)؛ ولذا لم ير أحد من الفقهاء يجريها في أي عام وخاص صدر عنهم عليهم السلام.

## خاتمة :

و الكلام فيها يقع في أمرين: الأول: في النسخ؛ الثاني: في البداء.

## ﴿ النسخ ﴾

أما الأول، فعناه في اللغة<sup>(١)</sup>: هو الإزالة و الرفع، فيقال: نسخت الشمس الظلة إذا أزالته و رفعته؛ و في اصطلاح الشريعة: هو رفع الحكم برفع أمده و زمانه، بمعنى: أن الحكم الثابت بمقتضى إطلاق دليله من حيث الزمان، ينسخ و يرفع. هذا حسب مقام الإثبات.

و أما حسب مقام الثبوت، فعناه: دفع الحكم بانتهاء أمده و انقضاء زمانه، و عليه، فلا يطلق النسخ على ارتفاع الحكم عند ارتفاع موضوعه، كارتفاع وجوب صوم رمضان بانقضاء شهره، أو ارتفاع وجوب الحج بانتهاء موسمه.

إذا عرفت هذا، فنقول: لإشكال و لا كلام في إمكان النسخ في عالم التكوين، و أدل الدليل عليه، وقوعه في الخارج كثيراً، كما لا يخفى.

إنما الكلام في إمكانه بالنسبة إلى عالم التشريع و الجعل، فالمشهور<sup>(٢)</sup> بين المسلمين هو الإمكان، بل الوقوع، كمسألة القبلة و نحوها، و لكن عن اليهود و النصارى امتناع ذلك؛ بدعوى، أن النسخ يستلزم المحال، و المستلزم للمحال يكون محالاً.

(١) كتاب المصباح المنير: ج ١ - ٢، ص ٨٢٧.

(٢) راجع، محاضرات في أصول الفقه: ج ٥، ص ٣٢٩.

و المقصود من المحال هو أحد أمرين: الأول: أن الرّفع من جهة البداء و كشف الخلاف الناشي من عدم الإطلاع، مساوق للجهل في «الله تعالى» و هو محال.

الثاني: أن الأحكام الشرعيّة تدور مدار المصلحة، فرفعها مع بقاء الملاكات و المصالح المستدعية لإبقائها يكون على خلاف الحكمة، و هذا ممّا لا يمكن الإلتزام به، كما لا يخفى.

و بالجملة: نسخ الحكم مع اشتتاله على المصلحة المستدعية لإبقاء، غير جائز، و يكون خلاف الحكمة، و مع عدم اشتتاله عليها، كان أصل جعله و تشريعه غير جائز، و مع خفاء الأمر و تخيل الإشتغال عليها، ثم البداء و انكشاف الحال بظهور عدم الإشتغال مستلزم لجهله سبحانه و تعالى و هو - أيضاً - كالعمل على خلاف الحكمة، محال.

مركز تحقيق مكتبة نور

هذا، و لكن يمكن الجواب عن هذه المقالة، بأنّ المصالح قد تكون دائميّة، فتوجب أحكاماً كذلك؛ و قد تكون موقّته، فتوجب أحكاماً كذلك، و هذه الأحكام تنتهي بانتهاء وقتها بلالزوم محذور الجهل أو عدم الحكمة أصلاً، فنسخ الحكم، رفع صورةً و بحسب الإثبات، حيث أبرز الحكم غير الدائم في قالب الدوام و صورة البقاء عمود الزّمان، لكنّه دفع و ارتفاع حقيقةً و بحسب الثبوت.

و إن شئت، فقل: إنّ النسخ ليس رفع الحكم المجمعول بعد ثبوته كي ينافي الحكمة، أو يساوق الجهل و الضلالة، بل هو ارتفاع الحكم المجمعول الذي يكون مقيداً بزمانٍ خاصٍّ - معلوم عند الله تبارك و تعالى، و مجهول عند عباده - بعد ارتفاع ذلك الزّمان، و هذا ممّا لا إشكال فيه، بل ليس نسخاً واقعاً. هذا كلّّه في الأوّل (النسخ).

## ﴿ البداء ﴾

أما الثاني (البداء) فلأريب في أن معناه: هو الظهور من «بَدَأَ، يبدو، بدواً» إلا أن هذا الظهور يلاحظ على وجهين :

أحدهما: أنه يلاحظ بالنسبة إلى نفس من حصل له البداء، فيقال: فلانٌ بدأ له في الرأي، فمعناه: أنه ظهر له ما كان مخفياً عنه وعليه؛ ثانيهما: أنه يلاحظ بالنسبة إلى غيره، فيقال: فلانٌ برز، فبدا منه الشجاعة، معناه: أنه ظهر منه ما كان مخفياً عن الناس وعليهم، لاعنه وعليه.

و لا يخفى: أن ما ينسب إلى الله تبارك وتعالى من البداء، إنما هو من قبيل الوجه الثاني، بمعنى: أنه ظهر منه تعالى شيء يكون مخفياً على الناس بحيث يحسبون خلاف ذلك، لأنّه من قبيل الوجه الأوّل، بمعنى: ظهور شيء له تعالى الذي كان مخفياً عنه وعليه تعالى؛ وذلك لبطلانه وفساده بالضرورة عقلاً ونقلاً.

أما العقل، فللزوم الجهل فيه تعالى عن ذلك علواً كبيراً؛ وأما النقل، فتدلّ على بطلانه عدّة روايات :

منها: ما عن أبي عبد الله عليه السلام: «ما بدا الله في شيء إلا كان في علمه قبل أن يبدو له» (١).

و منها: ما عن أبي عبد الله عليه السلام: «إن الله لم يبد له من جهل» (٢).

(١) اصول الكافي: ج ١، ص ١٤٨، الحديث ٩.

(٢) اصول الكافي: ج ١، ص ١٤٨، الحديث ١٠.



و منها: ما روى الصدوق بإسناده، عن أبي عبد الله عليه السلام إنه قال في قول الله عز وجل: «و قالت اليهود يدا الله مغلولة، لم يعنوا أنه هكذا، و لكنهم قالوا: قد فرغ من الأمر، فلا يزيد و لا ينقص، فقال الله جلّ جلاله تكذيباً لقولهم: غلّت أيديهم و لعنوا بما قالوا، بل يداه مبسوطتان ينفق كيف يشاء، ألم تسمع الله عز وجل يقول: يحوا الله ما يشاء و يثبت و عنده أم الكتاب» (١).

و بالجملة: فالبداء في التكوين، وزان النسخ في التشريع، بمعنى: أنه ظهور للشخص ما خفي عليه و عنه صورة، لكنّه إبداء و إظهار للغير ما خفي عنه و عليه حقيقة.

و السّر فيه: أنّ الحوادث العينية متعيّات في مرتبة الإقتضاء، إلّا أنّه ربما يظهر و يحدث في الخارج خلاف ما كان يرى و ينظر في تلك المرتبة، و هذا إمّا لوجود الموانع، أو لفقد الشرائط، و عليه، فليس في الإعتقاد بالبداء محذور نسبة الجهل إلى الله تعالى؛ إذ على هذا، ليس معنى البداء: أنّ الله يعتقد شيئاً ثمّ يظهر له خلاف ما اعتقده، كيف و أنّه لا يقول: بمثل هذا المعنى في حقّه تعالى عوام الشيعة، فضلاً عن العلماء.

فما عن الفخر الرّزاي عند تفسير آية المحو و الإثبات، «قالت الرافضة: البداء جائز على الله تعالى، و هو أن يعتقد شيئاً ثمّ يظهر له أن الأمر بخلاف ما اعتقده» (٢) لاسند له في كلمات الإماميّة و النسبة غير صحيحة، بل المعنى ما أشرنا آنفاً، و هو لا محذور فيه أصلاً.

(١) التوحيد: ص ١٦٧ و ١٦٨، الحديث ١.

(٢) التفسير الكبير: ج ١٩ - ٢٠، ص ٦٦.

وتشهد لما قلنا: روايات واردة عن أهل البيت عليهم السلام في شأن البداء :  
 منها: ما روى الصدوق، عن زرارة، عن أحدهما عليهما السلام قال: «ما عُبد الله عز وجل بشيء مثل البداء».<sup>(١)</sup>

و منها: ما روى الصدوق بإسناده، عن هشام بن سالم، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «ما عظم الله عز وجل بمثل البداء».<sup>(٢)</sup>

و منها: ما روى الصدوق بإسناده، عن محمد بن مسلم، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «ما بعث الله عز وجل نبياً حتى يأخذ عليه ثلاث خصال: الإقرار بالعبودية، وخلع الأنداد؛ وأن الله يقدم ما يشاء ويؤخر ما يشاء».<sup>(٣)</sup>

و المناسب هنا هو الإكتفاء بهذا المقدار من البحث عن البداء، و التّفصيل موكول إلى محل آخر.

مركز تحقيقات مكتبة نور علوم اسلامی

(١) التّوحيد: ص ٣٣١ و ٣٣٢، الحديث ١.

(٢) التّوحيد: ص ٣٣٣، الحديث ٢.

(٣) التّوحيد: ص ٣٣٣، الحديث ٣.



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

## المسألة الخامسة : المطلق و المقيّد

✽ الموضوع الأوّل : إسم الجنس و الماهيّة و أقسامها

مركز تحقيقات علم الجنس

✽ الموضوع الثّاني : مقدّمات الحكمة

✽ الموضوع الثّالث : العمل بالمطلق قبل الفحص

✽ الموضوع الرّابع : حمل المطلق على المقيّد



مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

## ﴿ المسألة الخامسة: المطلق والمقيد ﴾

قبل الورود في المبحث لابد من تقديم أمور :

الأول: أن وصف اللفظ بالإطلاق والتقييد، وصف بحال متعلق الموصوف؛

إذهما وصفان للمعنى حقيقة، كالعموم والخصوص.

الثاني: أن دلالة المطلق على معنى شائع، لا يراد به دلالة على المعنى و

الشيوع، بحيث كان الشيوع جزء مدلوله، بأن يدل اللفظ المطلق، كاسم الجنس على

نفس الطبيعة و مفهوم الشيوع، وهذا مما لم يقل به أحد، كما أنه لا يراد به دلالة على

الشياع و الشمول، نظير أفاظ العموم، بل المراد دلالة على معنى قابل للإنتطابق على

جنسه، فالشياع من شؤون المعنى و لوازمه إذا لوحظ مطلقاً عارياً عن جميع الحثثيات

حتى حيثية التجرد و التعري عن جميع الحثثيات و القيود.

الثالث: أن المطلق قد عرّف بأنه ما دلّ على شائع في جنسه، و المقصود من

كلمة: «جنسه» المأخوذ في هذا التعريف هو المجانس و الأفراد الذاتية، لا الجنس

المصطلح المعنون في باب إيساغوجي (الكليات الخمس) من المنطق؛ إذ لا وجه له.

و عليه، فالتعريف لا يكون منعكساً و لامطردأ، أما عدم الإنعكاس، فلأنّ

معنى المطلق عليها يكون كلياً قابلاً للإنتطابق على كثيرين، فيخرج عن التعريف،

الإطلاق في الأعلام الشخصية؛ إذ ليس الإطلاق هنا إلا بحسب الأحوال فقط، دون

الأفراد.

اللَّهَمَّ إِلَّا أَنْ يُقَالَ: إِنَّ مَصَبَّ الْكَلَامِ هُنَا هُوَ الْإِطْلَاقُ بِحَسَبِ الْأَفْرَادِ فَقَطْ، لَا الْأَحْوَالُ - أَيْضاً - وَكَذَا يُخْرَجُ عَنْهُ، الْإِطْلَاقُ فِي الْمَعَانِي الْحَرْفِيَّةِ، بِنَاءً عَلَى كَوْنِ الْمَوْضُوعِ لَهُ فِي الْحُرُوفِ خَاصّاً جُزْئِيّاً غَيْرَ قَابِلٍ لِلْإِطْلَاقِ وَالتَّقْيِيدِ بِحَسَبِ الْأَفْرَادِ. وَأَمَّا عَدَمُ الْإِطْرَادِ، فَلِأَنَّ التَّعْرِيفَ الْمَذْكُورَ يَشْمَلُ بَعْضَ الْمُقَيَّدَاتِ، كَالرَّقَبَةِ الْمُؤْمَنَةِ لِكَوْنِهِ شَائِعاً فِي جِنْسِهِ، إِلَّا أَنْ يُقَالَ: بِأَنَّ مِثْلَ هَذَا الْمِثَالِ مُقَيَّدٌ مِنْ جِهَةٍ، وَمُطْلَقٌ مِنْ جِهَاتٍ، فَيَعَدُّ مِنْ أَفْرَادِ الْمُطْلَقِ لَا الْمُقَيَّدِ.

الرَّابِعُ: أَنَّ الْإِطْلَاقَ وَالتَّقْيِيدَ أَمْرَانِ إِضَافِيَانِ، فَالشَّيْءُ الْوَاحِدُ يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ مُطْلَقاً وَمُقَيَّداً بِاعْتِبَارَيْنِ، كَمَا أَشْرْنَا آنفاً إِلَى أَنَّ مِثْلَ «الرَّقَبَةِ الْمُؤْمَنَةِ» يَكُونُ كَذَلِكَ. الْخَامِسُ: أَنَّ الظَّاهِرَ هُوَ أَنَّهُ لَيْسَ لِلْمُطْلَقِ وَالتَّقْيِيدِ اصْطِلَاحٌ خَاصٌّ فِي الْأَصُولِ، بَلْ أُرِيدَ مِنْهُمَا الْمَعْنَى الْعَرَفِيَّةُ وَاللُّغَوِيَّةُ، فَالْمُطْلَقُ يُرَادُ بِهِ «الْمُرْسَلُ» بِمَعْنَى: غَيْرِ الْمُقَيَّدِ بِشَيْءٍ، وَالتَّقْيِيدُ يُرَادُ بِهِ خِلَافُ ذَلِكَ، وَمِنْ هُنَا تَكُونُ النِّسْبَةُ بَيْنَهُمَا شَبِيهَةً<sup>(١)</sup> نِسْبَةَ «الْعَدَمِ وَالمَلَكَةِ» حَيْثُ إِنَّ الْإِطْلَاقَ هُوَ عَدَمُ التَّقْيِيدِ وَرَفْضُ الْقَيْدِ عَمَّا مِنْ شَأْنِهِ التَّقْيِيدُ؛ وَلِذَا لَا إِطْلَاقَ وَلَا تَقْيِيدَ فِيمَا لَيْسَ كَذَلِكَ.

السَّادِسُ: أَنَّ الْإِطْلَاقَ يَغَايِرُ الْعُمُومَ؛ إِذْ لَا يَفِيدُ الشِّيَاعَ وَالسَّرِيَانَ وَلَوْ جَرَتْ فِيهِ مَقْدَمَاتُ الْحِكْمَةِ، بَلْ إِنَّمَا يَفِيدُ الْإِرْسَالَ وَحَذْفَ الْقِيُودِ وَجَعَلَ مَا هُوَ تَحْتَ اللَّفْظِ مِنَ الْمَعْنَى تَمَامَ الْمَوْضُوعِ بِلَا دَخَلَ قَيْدٍ فِيهِ، كَمَا أَشْرْنَا إِلَى هَذَا فِي ابْتِدَاءِ مَبِحِثِ الْعَامِّ، فَرَاجِعْ.

(١) وَالْوَجْهُ فِي هَذَا التَّعْبِيرِ هُوَ أَنَّ النِّسْبَةَ الْحَقِيقِيَّةَ فِي «الْعَدَمِ وَالمَلَكَةِ» إِنَّمَا تَتَحَقَّقُ فِيمَا إِذَا كَانَ لِلشَّيْءِ قُوَّةٌ وَاسْتِعْدَادٌ، فَيُخْرَجُ مِنْهُمَا إِلَى الْمَرْتَبَةِ الْفَعْلِيَّةِ وَهِيَ حَصُولُ الْمُسْتَعْدَدِ لَهُ، وَالْمَقَامُ لَيْسَ كَذَلِكَ.

و من هنا يظهر، أنَّ ما عن المحقق الخراساني رحمته، من: «أنَّ قضية مقدمات الحكمة في المطلقات تختلف بحسب اختلاف المقامات، فإنَّها تارة يكون حملها على العموم البدلي، و أخرى على العموم الإستيعابي؛ و ثالثة على نوع خاصٍّ ممَّا ينطبق عليه حسب اقتضاء خصوص المقام واختلاف الآثار والأحكام»<sup>(١)</sup> خالٍ عن الدقة. السَّابع: أنَّ الإطلاق و التقييد إنَّما يلاحظان بالنسبة إلى الحكم، فما كان تمام الموضوع للحكم سمي «مطلقاً»، و إلَّا سمي «مقيداً» و عليه، فلا إطلاق و لا تقييد فيما ليس هنا حكم أصلاً.

إذا عرفت تلك الأمور السبعة، فاعلم، أنَّ الكلام في المقام يقع في مواضع:

### ﴿الموضع الأوَّل: اسم الجنس﴾

الأوَّل: في بيان عدَّة من الكلمات و الأسماء، و أنَّها هل هي مطلقة، أو لا؟ منها: اسم الجنس، و الحقُّ أنَّه موضوع لنفس الجنس و صرف الطبيعة و الماهية المرأة المهملة عن كلِّ قيد حتَّى عن قيد التعرية و التجرد عن كلِّ قيد. توضيح ذلك: أنَّ الماهية و إن كان لحاظها و تصوُّرها لا يمكن إلَّا إذا تلبَّست بالوجود، لكنَّ الموضوع له في اسم الجنس ليس إلَّا نفس الماهية و محض الطبيعة، بحيث تكون عارية عن جميع القيود، من الحقيقيَّة و الاعتباريَّة، و من الوجوديَّة و العدميَّة حتَّى عن قيد الخلو من القيود، غاية الأمر: تكون الطبيعة المجردة سارية بنفسها في المصاديق، و هذا - أيضاً - لأعلى وجه انطباق ما في الذَّهن على الخارج،



بل بمعنى: وجودها في الخارج بعين وجود الأفراد، فهي نشأة الذهن و عالم الباطن تكون واحدة، و في نشأة العين و عالم الظاهر تكون كثيرة.

و لقد أجاد شيخنا الأستاذ الآملي رحمته فيما أفاده في المقام، حيث قال: «اسم الجنس موضوع للطبيعة المعرّاة عن جميع الخصوصيات حتّى عن هذه المعرّائية، و هو الذي نسمّيه مصداق المجرد، فالعلم - مثلاً - موضوع على هذا المسلك للطبيعة المعرّاة حتّى عن قيد التعرّية، و هذا المعنى قابل للتصوّر؛ و لذا يفسّر العلم بأنّه انكشاف، و يقسم إلى الحصولى و الحضورى»<sup>(١)</sup>.

فتحصّل: أنّ الموضوع له في اسم الجنس و نحوه، ممّا يعدّ من أفراد المطلق هو صرف الجنس و نفس الطبيعة المهملة بلا اعتبار أمر آخر فيه و لو كان ذلك الأمر هو السريان، فالطبيعة في موقف الوضع و ضرورتها موضوعاً لها، تكون مهملة فقط. نعم، هذه الطبيعة في موقف الحكم قد تكون تمام الموضوع، فجميع أفرادها مشمولة للحكم مترتب عليها، فتسمّى مطلقة، و قد لا تكون تمام الموضوع و لا يكون الحكم ثابتاً لجميع الأفراد، بل لبعضها، فتسمّى مقيدةً.

و الدليل على ما قلناه: هو التبادر، و عدم التجوز في استعمال المطلق حتّى في غير مورد السريان و الإطلاق. هذا كلّ في اسم الجنس.

### ﴿ الماهيّة و أقسامها ﴾

قد تعارف بين الأصوليين، البحث عن أقسام الماهيّة و عن المقسم فيها،

والفرق بين «اللابشرط القسمي» و «اللابشرط المقسمي» ونحن نشير إلى هذا البحث هنا على وجه الاختصار.

ولكن قبل الشروع فيه، لا بأس بالإشارة إلى أمرين :

أحدهما: أنّ الماهيّة مركّبة من كلمتين وهما كلمة: «ما» وكلمة: «هي» أو: «هو»، وهي ما يقال: ويحمل في جواب «ماهو» كالإنسان المحمول على «زيد» مثلاً، إذا قيل: «زيدٌ ماهو؟»، والحيوان الناطق المحمول على الإنسان إذا قيل: «الإنسان ماهو؟».

ثانيهما: أنّ الماهيّة من حيث هي، والنظر إلى ذاتها غير آبية عن الإتيان بالوجود أو العدم، وبالوحدة أو الكثرة، وبالكلّيّة أو الجزئيّة ونحوها من الأمور المتقابلة، ومقتضى ذلك، أنّ الماهيّة في حدّ ذاتها لوخلّيت ونفسها لا تكون موجودة، ولا، لاموجودة، بمعنى: أنّ الوجود ونقيضه ليس شيء منها مأخوذاً في حدّ الماهيّة و صقع ذاتها، لأعلى وجه العينيّة ولا الجزئيّة.

وإن شئت، فقل: إنّ الوجود أو العدم ونحوها من الأمور المتخالفة لا يكون عين الماهيّة ولا جزئها.

نعم، لا تخلو الماهيّة في نفس الأمر و حاقّ الواقع عن الإتيان بأحد هذه الأمور من باب الإتيان بأوصاف خارجة عن صقع الذات، بمعنى: أنّه لا يحمل على الماهيّة بالحمل الأوّلي إلّا نفسها و ذاتها و ذاتيّاتها، وأمّا ماعدا الذات و الذاتيّات، فمحمول عليها بالحمل الشّايع.

و نتيجة ذلك: أنّ الأمور المتقابلة، كالوجود ونقيضه خارجة عن الماهيّة

من حيث هي حتى لوازمها، كالزوجة للأربعة، و الفردية للثلاثة، فليست الأربعة من حيث هي، زوجاً و لافرداً، كما أن الماهية - أيضاً - ليست من حيث هي، موجودة و لا، لاموجودة، و من هنا قالوا: بعدم استحالة ارتفاعها عن الماهية من حيث هي، و بلحاظ المرتبة و حد الذات، و أن المستحيل هو ارتفاع النقيضين عنها بلحاظ الواقع مطلقاً و بجميع مراتبه؛ إذ معنى ارتفاعها عن المرتبة هو عدم العينية أو الجزئية للماهية، و هذا أمر صحيح مطابق للواقع.

و بالجملة: فكما أن الوجود و العدم - مثلاً - ليس أحدهما عين الآخر و لاجزئه، بل الوجود وجود، و العدم عدم، كذلك كل واحد منهما بالنسبة إلى الماهية، كالإنسان و غيره، و أضف إلى ذلك، أن نقيض الوجود في المرتبة هو عدم الوجود فيها، لا العدم مطلقاً، هذا بناءً على أن يكون الظرف (في المرتبة) قيداً للمتي (الوجود)، لا التني (العدم)، و بناءً على أن يكون الرفع، رفع المقيّد بالإضافة، لا الرفع المقيّد بالتوصيف؛ بداهة، أن نقيض كل شيء رفعه، و رفع الوجود في المرتبة هو عدم الوجود فيها لا العدم، وعليه: فمع كذب أخذ الوجود في المرتبة، يصدق عدم أخذه فيها. و النتيجة: أن ما هما مرتفعان (الوجود في المرتبة، و العدم) ليسا بنقيضين، و ما هما نقيضيان (الوجود في المرتبة، و عدم الوجود فيها) ليسا بمرتفعين، بل أحدهما كاذب، و الآخر صادق.

إذا عرفت هذين الأمرين، فاعلم، أنهم قالوا: إن للماهية بالنسبة إلى ما يقارنها، و يخالطها من الخصوصيات، اعتبارات ثلاث :

الأول: أن تؤخذ «بشرط شيء»، بمعنى: أن الماهية قد تؤخذ بما هي مقارنة

لّلّواحقّ و الخصوصيّات الزّائدة، نظير أخذ الإنسان مع الخصوصيّة الزّيدية أو العمروية أو البكريّة، فتسمّى بشرط شيء و المخلوطة.

الثّاني: أن تؤخذ «بشرط لا»، بمعنى: أن الماهيّة قد تؤخذ وحدها، وينظر إلى ذاتها مع قطع النظر عمّا عداها، و معناه: أنّه يشترط اللاّ مقارنة مع الخصوصيّة، فتسمّى بشرط لا و مجرّدة.

الثّالث: أن تؤخذ «لابشرط»، بمعنى: أن الماهيّة تؤخذ بلا اشتراط المقارنة و اللّامقارنة، بل مطلقة غير مقيدة بنفي أو إثبات، فتسمّى لابشرط و مطلقة.

و لا يخفى: أنّ المقسم لهذه الأقسام الثّلاث، هي الماهيّة نفسها، و هو الكلّي الطّبيعي، و تسمّى باللاّ بشرط المقسمي، و الفرق بينه و بين القسم الثّالث و هو اللّابشرط القسمي، هو أنّ القسمي تؤخذ مطلقة أو يكون مقيداً باللّابشرطيّة، و أمّا المقسمي فلا يكون مقيداً بشيء و لو كان ذلك هو الإطلاق أو اللّابشرطيّة، و عليه، فلا يرد إشكال اتّحاد المقسم مع قسم من الأقسام، و صيرورته قسماً، كما أوردوا.

و لاحاجة - أيضاً - إلى التّفصّي عن هذا الإشكال بجعل المقسم، عبارة عن اعتبار الماهيّة و لحاظها، لانفس الماهيّة، كما عن المحقّق البروجردي رحمته، مضافاً إلى أنّه لا يخلو من إشكال؛ و لذا ننقل كلامه رحمته مع كونه طويل الدّيل، ثمّ نذكر الإشكال عليه أمّا كلامه رحمته فقال: «ليس التّقسيم لنفس الماهيّة ولو في ظرف الخارج، بل إنّما يكون للماهيّة في ظرف لحاظها، فإنّه ظرف عروض وصف الكلّيّة، فالتّقسيم أولاً و بالذّات، لنفس اللّحاظ و الاعتبار، أعني: الوجود الدّهني، و ينسب إلى الماهيّة الموجودة بهذا اللّحاظ ثانياً و بالعرض، فالمقسم ليس نفس الماهيّة من حيث هي

هي، بل المقسم هو لحاظ الماهية و اعتبارها وينقسم هذا المقسم إلى أقسام الثلاثة:  
الأول: أن يتعلّق اللَّحَاط بالماهية فقط، بحيث لا يتعدّي اللَّحَاط من نفس  
الماهية إلى شيء آخر من القيود الوجودية و العدمية.

الثاني: أن يتعلّق بالماهية المقيدة بشيء وراء ذاتها، فقد تعدّي اللَّحَاط في هذا  
القسم من نفس الماهية إلى أحد من قيودها، فصار ملحوظاً معها.

الثالث: أن يتعلّق بالماهية المقيدة بعدم كون شيء ممّا هو وراء ذاتها معها، فقد  
تعدّي اللَّحَاط في هذا القسم - أيضاً - من نفس الماهية إلى أمر آخر وراء ذاتها و هو  
عدم كون الشيء معها، فالملحوظ في القسم الأول هو نفس الماهية؛ و في القسم الثاني  
و الثالث، هو الماهية مع شيء آخر وجودي أو عدمي.

و بهذا البيان يختلف المقسم و الأقسام، فإنّ المقسم هو اعتبار الماهية و لحاظها؛  
و القسم الأول هو لحاظ الماهية حال كون اللَّحَاط مقيداً بعدم تعدّيه من نفس الماهية  
إلى أمر آخر؛ و القسم الثاني هو لحاظها حال كون اللَّحَاط مقيداً بتعدّيه من الماهية  
إلى أحد من قيودها و حالاتها؛ و القسم الثالث هو لحاظها حال كون اللَّحَاط مقيداً  
بتعدّيه من الماهية، فنفس اللَّحَاط هو المقسم، و في كلّ واحد من الأقسام الثلاثة قد  
انضمّ إليه قيد، به امتاز القسم من المقسم.

و أمّا الملحوظ في القسم الأول هو نفس الماهية؛ و في القسم الثاني هو الماهية  
مع واحد من قيودها الوجودية؛ و في القسم الثالث هو الماهية مع عدم كون شيء  
معه، ففي كلا القسمين الأخيرين يتعدّي اللَّحَاط من الماهية إلى شيء آخر.  
و بالجملة: ليس التقسيم لنفس الماهية؛ إذ هي ليست إلاّ قسماً واحداً و هو

الماهيّة «البشرط شيء» فإنّها التي تتحقّق بالخارج، بل التّقسيم لاعتبار الماهيّة ولحافظها؛ ولأجل ذلك، اشتهر بينهم: أنّ الإعتبارات الماهيّة ثلاثة، وعلى هذا فليس هنا «لابشرطتان» قسمي ومقسمي، كما توهموه»<sup>(١)</sup>.

أمّا الإشكال عليه، فنقول: أولاً: أنّ المقسم لابدّ أن يلحظ ابتداءً ثمّ يقسم، فلو كان اللّحافظ مقسماً لزم لحاظ اللّحافظ ثمّ تقسيمه، وهذا غير صحيح.

و ثانياً: أنّ اللّحافظ هو التّصور وهو الوجود الذهني، فيلزم أن يكون الإعتبارات الثلاث و التّقسيم للوجود، لالماهيّة، بمعنى: أنّه يلزم أن يصير الوجود الذهني هو «اللابشرط» وقسياء، وأن يكون مخلوطاً مجرداً مطلقاً، وهذا كما ترى.

و ثالثاً: أنّ اللّحافظ وهو الإعتبار والوجود الذهني، يكون أمراً آلياً حرفيّاً، فكيف يصير مقسماً؟! مع أنّ المقسم لابدّ أن يكون أمراً استقلالياً اسمياً.

و ما عن بعض تلامذة السيّد البروجرديّ رحمته من أنّ القيود في تقسيم القوم ليست متقابلة، فليس التّقسيم صحيحاً، بتقريب: أنّهم «جعلوا القيد في القسم الأوّل عبارة عن نفس مفهوم اللّابشرطيّة التي هي أمر ذهني، فيجب بمقتضى المقابلة أن يجعل القيد في القسمين الآخرين عبارة عن نفس مفهوم البشرط شيئيّة، و البشرط لائيّة حتّى يصير القيود الثلاثة كلّها ذهنيّة متقابلة، وهم قد جعلوا التّقييد باللابشرطيّة في القسم الأوّل في قبال التّقييد ببعض القيود الخارجيّة، أو التّقييد بعدمها، فلا يحصل التّقابل بين القيود حينئذٍ، ولو جعلوا القيد في «البشرط شيء» أعمّ من القيود الخارجيّة و الذهنيّة لم يكن «اللابشرط القسمي» قسماً عليحده، بل كان

داخلاً في البشرط شيء»<sup>(١)</sup>.

غير تام؛ إذ اللابشرطية معناها: هو عدم اشتراط المقارنة، وعدم المقارنة لما يلحق بالماهية من الخصوصية، فهذا القيد كالآخرين (البشرط شيء، و البشرط لا) يكون بالنسبة إلى القيود اللاحقة للماهية، فالقيود كلها متقابلة، ولم يقل أحد؛ ولا ينبغي أن يقال: يكون مفهوم اللابشرطية - وهو أمر ذهني - قيداً للماهية، وعليه، فلا يلزم أن يدخل اللابشرطية في البشرط شيء حتى لا يكون قسماً عليها.

هذا كله ما عند القوم من الإعتبارات الثلاث للماهية.

ولكن للإمام الزاحل رحمه الله هنا كلام لطيف دقيق، حاصله<sup>(٢)</sup>:

أن هذا التقسيم ليس تلاعباً بالمفاهيم مع قطع النظر عن عالم العين ونشأة الخارج، بل يكون بلحاظ الخارج ونفس الأمر، فالماهية بحسب واقعها لها حالات ثلاثة، لا تتخلف عن واقعها، ولا يرجع قسم منها إلى قسم آخر وإن لوحظ على خلاف واقعها ألف مرة حتى أن الاختلاف الواقع بين المادة والجنس واقعي لا اعتباري.

وبالجملة: أن الماهية إذا قيست إلى أي شيء، فإمّا يكون ذلك الشيء لازم الإلتحاق بها بحسب وجودها أو ذاتها، كالتحيز بالنسبة إلى الجسميّة، والزوجيّة بالنسبة إلى الأربعة، فتسمّى حينئذ بشرط شيء؛ وإمّا يكون ذلك الشيء ممّتنع الإلتحاق بها بحسب وجودها أو ذاتها، كالتجرد عن المكان والزمان للجسم، والفردية للأربعة، فتسمّى بشرط لا؛ وإمّا يكون ذلك الشيء ممكّن الإلتحاق بها بحسب

(١) نهاية الأصول: ص ٣٣٤.

(٢) راجع، تهذيب الأصول: ج ٢، ص ٦٦.

وجودها و ذاتها، كالوجود للماهيّة، و البياض للجسم الخارجى، فتسمى لا بشرط.  
و عليه: فلا يلزم التداخل في الأقسام، و يتّضح الفرق بين القسمي و المقسمي،  
حيث إنّ المقسمي نفس الماهيّة و هي موجودة في جميع الأقسام؛ و القسمي مقابل  
للآخرين (البشرط شيء، و البشرط لا) بحسب نفس الأمر، فالمعيار وجوب  
الإلتحاق و امتناعه و إمكانه في الواقع، فلا شأن لللاحظ حتى يكون هو المقسم.

### ﴿ علم الجنس ﴾

و منها (الأسماء المطلقة): عَلمُ الجنس، فلا كلام و لا إشكال في أنّه يعامل معه  
معاملة المعرفة في وقوعه مبتدأً و ذالّحاً و موصوفاً بالمعرفة و نحوها من سائر  
حالات المعرفة، إنّما الكلام في وجه ذلك.

فعن المحقّق الخراساني رحمته الله: إنّهُ معرفة بالتّعريف اللفظي، كالتأنيث اللفظي <sup>(١)</sup>،  
فلا فرق بينه و بين اسم الجنس في المفاد و المعنى؛ و عن المشهور بين أهل العربيّة أنّه  
معرفة بالتّعريف الحقيقي، بمعنى: أنّه وضع للطّبيعة، لكن لا بما هي هي، كاسم الجنس،  
بل بما هي متصوّرة متعيّنة بالتّعين الذّهني؛ و لذا يعامل معه معاملة المعرفة بدون أداة  
التّعريف.

و قد أورد المحقّق الخراساني رحمته الله على هذه المقالة بوجهين: أحدهما: أنّ علم  
الجنس حينئذٍ يصير كليّاً عقليّاً، لا موطن له إلّا العقل، فيلزم عدم صحّة حمله على  
الأفراد و المصاديق إلّا بتصرّف و تأويل و تجريد بإرادة نفس المعنى بدون قيده،



وليس الأمر كذلك؛ ضرورة، صحّة الحمل بدون ذلك؛ ثانيها: أنّ وضع اللفظ، كعلم الجنس، لخصوص معنى يحتاج إلى تجريده عن خصوصيته دائماً عند الإستعمال، وهذا ممّا لا يكاد يصدر عن جاهل، فضلاً عن الواضع الحكيم؛ لكونه لغواً محضاً، فلا يعقل أن يوضع لفظ لمعنى لم يستعمل فيه أبداً، كما لا يخفى<sup>(١)</sup>.

فحاصل ما اختاره تعالى هو عدم الفرق بين اسم الجنس و علمه من ناحية المعنى، بل الفرق من جهة المعاملة مع علم الجنس معاملة المعرفة وإجراء أحكامها عليه، كإجراء أحكام التّأنيث على بعض الألفاظ مع عدم التّأنيث فيه حقيقة، كالرجل و اليد و العين و الأذن و نحوها. و يدلّ عليه، ما عرفت: من عدم إمكان أخذ الخصوصية الدّهنيّة في معناه، و الإنصاف، أنّ ما أفاده تعالى متين جداً، يساعده الإرتكاز، و يصدّقه الإستعمال المتعارف من أرباب اللّسان.

و عليه، فما حكى شيخنا الأستاذ الآملي تعالى عن المحقّق العراقي تعالى من المناقشة في كلام المحقّق الخراساني تعالى بأنّه إنّما يتوجّه لو كان الموضوع له هي الماهيّة المقيّدة بالإشارة الدّهنيّة؛ و أمّا لو قلنا: بأنّه هي الطّبيعة المقرونة بالإشارة المصاحبة لها لا المقيّدة بها، فلا يتوجّه الإيراد؛ لأنّ المفهوم الكذائي قابل الصدق و الإنطباق على الخارج و له نحو تعيّن بالإشارة من دون الأخذ في الوضع، و من هنا يفارق علم الجنس عن اسمه، حيث إنّ علم الجنس موضوع للماهيّة التّوأمة مع الإشارة من دون اعتبارها فيها حسب الوضع، بحيث تكون جزءاً للموضوع له، بخلاف اسم الجنس،

فإنّه موضوع لنفس الماهيّة، وهذا نظير ما قلنا: في بيان الفرق بين المعنى الإسمي والحرفي في توجيه مقالة صاحب الفصول رحمته من أنّ ألفاظ الحروف موضوعة للمعاني التّوأمة مع اللّحاظ الآلي، و الأسماء موضوعة للمعاني التّوأمة مع اللّحاظ الإستقلالي من دون أخذ الآليّة و الإستقلاليّة في صقع المعنى و أفق الموضوع له <sup>(١)</sup>؛ لا يخلو عن ضعف؛ إذ ليس هذا إلّا تلاعب علمي، لا يساعده العرف و اللّغة.

و يلحق بهذه المناقشة في الضّعف - أيضاً - ما عن بعض الأعظم رحمته من المناقشة فيما ذكره المحقّق الخراساني رحمته بأنّه إنّما يتمّ لو كان الأخذ على وجه الجزئيّة و الشّطريّة، أو على وجه القيديّة و الشّروطيّة؛ و أمّا لو أخذ على نحو المعرفيّة و المرآتيّة فحسب، بلادخل في الموضوع له رأساً، فلا يتمّ ما ذكره رحمته <sup>(٢)</sup>.

وجه ضعف هذه المناقشة هو ما عرفت آنفاً، من أنّ أمثال هذا الكلام إنّما هو من المخترعات في المدرسة، و لأساس له في العرف و اللّغة، مع أنّ المناقشة المذكورة تجري في اسم الجنس - أيضاً - كما لا يخفى.

## ﴿الموضع الثّاني : مقدّمات الحكمة﴾

قبل الورود في البحث عن مقدّمات الحكمة، لابدّ من تقديم أمرٍ و هو أنّه قد أشرنا سابقاً إلى أنّ الطّبيعة و الماهيّة إذا وقعت موضوعة للحكم، يكون على وجهين :

(١) تقريرات بحوثه رحمته القيّمة بقلم الرّاقم.

(٢) راجع، محاضرات في أصول الفقه: ج ٥، ص ٣٥٥.

الأول: أن يكون ذلك الحكم ثابتاً لجميع أفرادها، سارياً فيها بسريان نفس الطبيعة، وليس معنى ذلك هو تعلق الحكم بالأفراد؛ إذ عرفت: أن الحكم متعلق بنفس الطبيعة التي هو تمام الموضوع للحكم، فيكون جميع أفرادها مشمولة له.

الثاني: أن يكون ثابتاً لبعض أفرادها؛ فعلى الأول: توصف الطبيعة بالإطلاق؛ وعلى الثاني: توصف بالتقييد. هذا واضح لا كلام فيه، إنما الكلام في بيان ملاك إطلاق الطبيعة و تقييدها، فنقول: يقع الكلام هنا تارة في مقام الثبوت؛ و أخرى في مقام الإثبات.

أمّا مقام الثبوت، ففيه وجوه و احتمالات :

الأول: أن مفهوم السريان مأخوذ في الطبيعة بنحو الشطريّة أو الشرطيّة، فعلى هذا، ليس ملاك إطلاق الطبيعة، وكذا تقييدها إلا الوضع.

الثاني: أن الإطلاق و التقييد كليهما أمران وجوديان، و عليها يكون ملاك كلّ منهما هو لحاظ شيء مع الماهيّة و الطبيعة، غاية الأمر: قديكون ذلك الشيء الملحوظ معها، هو الشّيع و السريان، فتصير الطبيعة مطلقة، و قديكون قيّداً آخر غير السريان، فتصير الطبيعة مقيدة، و على كلا التقديرين، تسمّى تلك الطبيعة بالمخلوطة و بشرط شيء.

و لا يخفى: أن مقتضى هذا الوجه هو كون السريان قيّداً كسائر القيود، و كونه كالأعراض المفارقة للطبيعة لا يعرضها إلا بالّلحاظ، فإن لوحظ الشّيع و السريان و وضع الحكم على الطبيعة السارية، سمّيت مطلقة، و إن لوحظ قيد آخر وراء السريان، كالعلم و الإيمان، سمّيت مقيدة.

الثالث: إنّهُ ليس للإطلاق في الأصول اصطلاح خاصّ، بل يراد به هنا معناه اللّغوي، وهو الإرسال و عدم التقييد بشيء في قبال التقييد، غاية الأمر: يبحث في الأصول عن عدّة من الأسماء بأنّها هل هي من المطلقات، أم لا؟ فالإطلاق ليس تقييداً بشيء أصلاً و لو كان ذلك الشيء هو الشّيع و السّريان حتّى يكون وجوديّاً، بل الإطلاق هو رفض القيود كلّها حتّى قيد السّريان، و لاريب: أنّ ملاك إطلاق الطّبيعة على هذا هو عدم لحاظ أمر آخر معها، و هذا الوجه هو الحقّ المختار.

و النتيجة: أنّ الإطلاق لا يكون ملاكه هو لحاظ السّريان - كما عرفت في الوجه الثّاني - بل هو عبارة عن عدم لحاظ شيء آخر - أيّ شيء كان - مع الطّبيعة، بمعنى: أنّ الطّبيعة المهملة إذا لوحظت بنفسها مع عدم لحاظ أمر آخر معها، سمّيت مطلقة، و نعت بوصف الإطلاق.

و من الواضح: أنّ السّريان و الإنطباق على جميع الأفراد لا يكون كالأعراض المفارقة، بل يكون من شؤونها، لكون الطّبيعة عين الأفراد و هي واحدة في نشأة الدّهن و عالم الباطن، و كثيرة في نشأة الخارج و عالم الظّاهر، و هذا ليس بمعنى أخذ مفهوم السّريان في الطّبيعة و دخله في وضعها بنحو الشّطريّة أو الشّروطيّة - كما عرفت في الوجه الأوّل - بل يكون نظير الزوجيّة للأربعة، أو الفرديّة للثلاثة، و كيف كان، هذا مطلب آخر، عقليّ فلسفيّ، أجنبني عن العرف و اللّغة، هذا تمام الكلام في مقام الثّبوت.

فقد عرفت فيه: أنّه على الوجه الأوّل يكون الإطلاق جزءاً للموضوع له؛ و على الوجه الثّاني يكون عرضاً مفارقاً لا بدّ من لحاظه؛ و على الوجه الثّالث

يكون بمعنى الإرسال و عدم لحاظ شيء أصلاً مع الطّبيعة، بحيث يلحظ نفس الطّبيعة و لا يلحظ معه أمر آخر.

و أمّا مقام الإثبات، فلا يخفى أنّه لا حاجة في إحراز الإطلاق إلى قرينة - و لو كانت هي مقدّمات الحكمة - بناءً على الوجه الأوّل؛ و أمّا بناءً على الوجهين الآخرين، فإحراز الإطلاق و أنّ نفس الطّبيعة تمام الموضوع للحكم بلا دخل قيد فيها، يحتاج إلى قرينة و هي مقدّمات الحكمة.

نعم، هذا يتمّ على مبنى التحقيق من عدم المجازيّة بالتقييد، كال تخصيص، و إلّا فإن شككنا في الإطلاق و عدمه و لم يكن هناك قرينة على التقييد، نتمسك لإحرازه بأصالة الحقيقة.

إذا عرفت هذا الأمر، فلنشرع بالبحث في مقدّمات الحكمة، فنقول: إنّها - على ما عن المحقّق الخراساني رحمته الله <sup>(١)</sup> - ثلاثة :

الأوّل: كون المتكلّم في مقام بيان تمام المراد، لا الإهمال أو الإجمال.

الثانية: انتفاء ما يوجب التّعيين.

الثالثة: انتفاء القدر المتيقّن في مقام التّخاطب.

أمّا الأوّل، فهي دخيلة في انعقاد الإطلاق، كما هو واضح - نظير قوله تعالى: ﴿اقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ و ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ و نحوهما - فلم يتمكّن المتكلّم من البيان وإتيان القيد، أو كان متمكّناً، لكن لم يكن في مقام البيان، بل كان في مقام الإهمال أو الإجمال، لم ينعقد هناك إطلاق قطعاً، كما أنّه إذا كان في مقام البيان من بعض النّواحي دون

بعض، يتمسّك بالإطلاق في تلك الناحية التي كان بالنسبة إليها في مقام البيان دون الناحية الأخرى، وهذا يوجد في غير موضع من الكتاب والسنة، كقوله تعالى ﴿كلوا مما أمسكن﴾ حيث إنّه يتمسّك بإطلاقه لوشكّ في أنّه هل يعتبر في تذكية الحيوان خصوص الإمساك من الملقوم، أم لا؟ بل عضّ الكلب وجرحه على أيّ موضع من الحيوان، يكون بمنزلة ذبحه، والتمسّك بهذا الإطلاق إنّما هو لأجل كون الآية في مقام البيان من هذه الناحية.

و أمّا لوشكّ في طهارة محلّ الإمساك ونجاسته، فلا مجال للتمسّك بالإطلاق والحكم بطهارته؛ وذلك، لعدم كون الآية في مقام بيان هذه الناحية، فيحكم حينئذٍ بالنجاسة.

وإن شئت، فقل: إنّ الآية تكون في مقام بيان حلّيّة صيد الكلاب المعلّمة وأنّه مذكّي لاميته، لا في مقام بيان حكم موضع الإمساك من حيث النجاسة والطهارة. ثم إنّ المحقّق الحائري رحمته الله قد خالف في دخل هذه المقدّمة، فقال ما هذا اللفظ: «هذا، ويمكن أن يقال: بعدم الحاجة إلى إحراز كون المتكلّم في مقام بيان تمام المراد في الحمل على الإطلاق عند عدم القرينة، بيانه، أنّ المهملة مرّدة بين المطلق والمقيّد و لائث؛ ولا إشكال أنّه لو كان المراد، المقيّد يكون الإرادة متعلّقة به بالأصالة، وإنّما ينسب إلى الطّبيعة بالتّبع لمكان الإتحاد، فنقول: لوقال القائل: «جئني بالرجل» أو «برجل» يكون ظاهراً في أنّ الإرادة أولاً وبالذات متعلّقة بالطّبيعة، لأنّ المراد هو المقيّد ثمّ أضاف إرادته إلى الطّبيعة لمكان الإتحاد، وبعد تسليم هذا الظهور تسري الإرادة إلى تمام الأفراد، وهذا معنى الإطلاق»<sup>(١)</sup>.

ولكن هذا الكلام غير تامٍّ، والوجه فيه، ما أفاده الإمام الرّاحل عليه السلام ونعم ما أفاد، حيث قال، ما ملخصه: أنّ ما ذكره عليه السلام من ظهور الإرادة في الأصليّة، لا التّبعيّة، مستفاد من المقدّمة المذكورة؛ إذ لولاها، لادّليل على أنّ المقيّد غير مرادٍ، وأنّ المراد بالأصالة هي الطّبيعة؛ ضرورة، أنّه يحتمل لولاها، كان هنا قيد لم يذكره المولى، فإحراز كون الطّبيعة وارداً مورد الإرادة بالأصالة، فرع إحراز كونه في مقام البيان دون الإهمال والإجمال، لأنّ هذا ليس ظهوراً وضعيّاً، بل حكم عقلائي، بأنّ ما جعل موضوع الحكم هو تمام المراد لابعضه، فيحتاجون في حكمهم هذا إلى هذه المقدّمة وأنّ المتكلّم كان في مقام البيان، فلو كان لشيء دخل، لكان عليه البيان، وحيث لا بيان، فلا دخل، ويكون هو تمام المراد <sup>(١)</sup>. هذا كلّ في المقدّمة الأولى.

أمّا المقدّمة الثّانية (انتفاء ما يوجب التّعيين) فالوجه في كونها دخلية في انعقاد الإطلاق، هو أنّه مع وجود القرينة المتّصلة الدّالة على التّقييد، لا ينعقد ظهور في الإطلاق قطعاً، كالقرينة على التّخصيص على ما عرفت في مباحث العامّ، ومع وجود القرينة المنفصلة وإن لم ينهدم الظّهور الإطلاقي، لكن لاحقيّة له لكشفها عن عدم تنطابق الإرادتين (الإستعماليّة والجديّة).

هذا، ولكن قد خالف في ذلك السيّد البروجردي عليه السلام فقال: «هي زائدة، إذ البحث، إنّما هو في صورة الشكّ، ومع وجود القرينة لا يكون شكّ في البين» <sup>(٢)</sup>. وكذا خالف فيه الإمام الرّاحل عليه السلام فقال: «لا يخفى، أنّها محقّقة لمحلّ البحث،

(١) راجع، تهذيب الأصول: ج ٢، ص ٧١ و ٧٢.

(٢) نهاية الأصول: ص ٣٤٣.

لأنّ التمسك بالإطلاق عند طريان الشكّ، و هو مع وجود ما يوجب التّعيين مرتفع، فلو كان في المقام إنصراف، أو قرينة لفظيّة، أو غيرها، فالإطلاق معدوم فيه بموضوعه؛ وبالجملّة: فهي محقّقة لموضوع الإطلاق، لامن شرائطه ومقدّماته»<sup>(١)</sup>.

و الحقّ هو عدم دخل تلك المقدّمة في تحقّق الإطلاق، و وجهه ما عرفت من العَلَمِينَ عليهم السلام من أنّ هذه المقدّمة تكون محقّقة لموضوع الإطلاق، لاشروطاً ومقدّمة له، وقد أجادوا فيما أفاداه عليهم السلام.

أمّا المقدّمة الثالثة (انتفاء القدر المتيقّن في مقام التّخاطب) فالحقّ فيها - أيضاً - عدم الدّخل في انعقاد الإطلاق؛ وذلك، لأنّ القدر المتيقّن على قسمين : أحدهما: أن يكون خارجاً عن مقام التّخاطب، غير مستند إلى اللفظ رأساً، بل هو ثابت بحسب الإرادة المتكلّم لكان القرائن ولو كانت من قبيل تناسب الموضوع والحكم، وهذا هو المسمّى بـ «المتيقّن الخارجيّ» ولا ريب: أنّ هذا القسم لا يكون مانعاً عن التمسك بالإطلاق قطعاً كي يقال: باشتراط انتفائه في التمسك به؛ ضرورة، أنّ كلّ مطلق لا يخلو من هذا المتيقّن، فقلوه: «أكرم عالماً» مثلاً، يكون المتيقّن منه هو «الهاشمي التّي» فهو المراد قطعاً، مع أنّك تعرف: أنّ هذا المتيقّن لا يوجب المنع عن الإطلاق بالنسبة إلى سائر أفراد المطلق.

و بالجملّة: لا يكون وجود مثل هذا المتيقّن مانعاً عن الإطلاق، أو عدمه شرطاً له؛ إذ جلّ المطلقات لولا الكلّ لها قدر متيقّن خارجيّ قطعاً، فلو كان مخالفاً بانعقاد الإطلاق لزم انسداد باب التمسك به.



ثانيهما: أن يكون في مقام التّخاطب، بمعنى: ثبوت قدر المتيقّن بحسب دلالة اللفظ و ظهوره، لا بحسب الحكم و واقع الإرادة، وهذا هو المسمّى بـ «المتيقّن التّخاطبي».

و الحقّ أنّ هذا القسم - أيضاً - لا يمنع عن التّمسك بالإطلاق، خلافاً للمحقّق الحراساني رحمته الله فقال بمنعه عنه، بتقريب: أنّ هذا المقدار المتيقّن، لعلّه اتكل المتكلّم على تيقّنه، فهو مقطوع، و ماعداه مشكوك فلا إطلاق. <sup>(١)</sup>

و الوجه فيما قلناه: هو أنّ المفروض، عدم القرينة المتّصلة المانعة عن انعقاد الظهور الإطلاقي، و لا المنفصلة المانعة عن حجّية تلك الظهور، فالإطلاق قد انعقد و استقرّ، فيكون حجّة قابلاً للتّمسك، و مجرد التيقّن حسب التّخاطب، لا يصلح لكونه قرينة مانعة عن انعقاده و حجّيته، إلّا أن يصل إلى حدّ الإنصراف، وهذا أمر آخر، ألا ترى، أنّه إذا سئل عن حكم بئر معيّنة، فأجيب «ماء البئر واسع لا يفسده شيء» لا يشكّ أحدٌ في إطلاق هذا الجواب بالنسبة إلى جميع أفراد البئر و إن كان مورد السؤال هو المتيقّن التّخاطبي، نظير ذلك، ماورد في موثقة ابن بكير، سأل زارة أبا عبد الله عليه السلام: «عن الصّلاة في الثّعالب و الفنك و السّنجاب و غيره من الوبر، فأخرج كتاباً زعم أنّه إملاء رسول الله صلى الله عليه وآله أنّ الصّلاة في وبر كلّ شيء حرام أكله، فالصّلاة في وبره و شعره و... و كلّ شيء من فاسد...» <sup>(٢)</sup>.

(١) راجع، كفاية الأصول: ج ١، ص ٣٨٤.

(٢) وسائل الشّيعّة: ج ٣، كتاب الصّلاة، الباب ٢ من أبواب لباس المصلّي، الحديث ١،

فلا يرتاب أحد في إطلاق جواب الإمام عليه السلام بالنسبة إلى جميع أفراد ما لا يؤكل لحمه، مع أنّ المتيقّن التّخاطبي وهو مورد السّؤال، موجود هنا.

ثمّ إنّّه انقدح ممّا ذكرناه، ضعف ما يقال: بكون المقدّمة الثالثة، كالثانية من محقّقات الموضوع، لا من الشّرائط والمقدّمات، لتقوم الإطلاق بعدم البيان، فمع البيان لا مجال له. (١)

وجه انقداح الضّعف، هو ما عرفت آنفاً، من أنّ الحقّ عدم منع المتيقّن التّخاطبي عن الإطلاق و أنّه لا يكون بياناً على التّقييد، إلّا أن يصل إلى حدّ الإنصراف.

ولقد أجاد المحقّق الحائري رحمته الله فيما أفاده في المقام، حيث قال: «ثمّ إنّ وجود القدر المتيقّن في مقام التّخاطب، لا يضرّ بالحمل على الإطلاق ما لم يصل إلى حدّ الإنصراف... ويشهد لذلك أنّه لم يعهد من أحد من أهل اللّسان، التّوقّف في حمل المطلقات الواردة في الموارد الخاصّة على الإطلاق، و الإقتصار عليها فقط، لأنّها المتيقّن، بل يتجاوزون عنها حتّى أنّه قد اشتهر أنّ العبرة بعموم اللفظ، لا بخصوص المورد». (٢)

فتحصّل: أنّ المادّة المؤثّرة في انعقاد الإطلاق منحصرة بالمقدّمة الأولى وهو كون المتكلّم في مقام بيان تمام المراد، لا الإيهال والإجمال؛ وأمّا المقدّمة الثانية (عدم وجود القرينة المعينة) فهي دخيلة في تحقّق موضوع الإطلاق، لأنّها تعدّ من

(١) راجع، نهاية الأصول: ص ٣٤٣.

(٢) درر الفوائد: ج ١، ص ٢٣٥.

المقدمات؛ و أما المقدمة الثالثة (انتفاء قدر المتيقن في مقام التخاطب) فهي بكلا قسميه غير مانعة عن انعقاد الإطلاق، لعدم كونه بياناً على التقييد.

وهم و دفع :

أما الوهم، فقال الشيخ الأنصاري رحمته : «وإنما حمل على الإطلاق والإشاعة بواسطة عدم الدليل، فالإطلاق حينئذ بمنزلة الأصول العملية في قبال الدليل»<sup>(١)</sup>.  
وقد توهم أن مراده رحمته عدم جواز التمسك بالإطلاقات، بعد الظفر بالدليل و هو المقيّد المنفصل، نظير عدم جواز التمسك بالأصول العملية من الإستصحاب و الإشتغال و البراءة، بعد الظفر بالدليل و هو الكتاب و السنة؛ و ذلك، لانخراط المقدمة الأولى من الحكمة بالظفر بالمقيّد المنفصل الكاشف عن عدم كون المتكلم في مقام بيان تمام المراد، بل كان في مقام الإجمال و الإجمال، مع أن السيرة استقرت على التمسك بها مطلقاً ولو بعد الظفر و الإطلاق.

و بالجملة: المتوهم يقول: إن مراده رحمته هو كون العثور على القيد مستلزماً لسقوط الإطلاق، و صيرورة الكلام المشتعل على المطلق وارداً في مقام الإجمال أو الإجمال بالنسبة إلى قيود أخر، مع أن السيرة قامت على التمسك بالإطلاقات حتى بعد العثور، و مقتضى هذه السيرة عدم سقوط الإطلاقات، بل كونها باقية على الحجية.

أما الدّفع، فيقال: إن المراد من كون المتكلم في مقام البيان هو كونه في مقام الإظهار و الإعلان لغرض الإفهام و لو لم يكن عن جدّ، بل كان لتأسيس القانون و ضرب القاعدة.

توضيح ذلك: قد عرفت منّا مراراً، أنّ البيان على نوعين: أحدهما: أن يكون بياناً للمراد الجدّي، وهذا هو المقصود في قاعدة قبّح تأخير البيان عن وقت الحاجة؛ ثانيهما: أن يكون أعمّ من ذلك، فيراد بالبيان هو إظهار الإطلاق والإعلان به ولو لم يكن عن جدّ، والغرض من هذا الإظهار هو ضرب القانون وإعطاء الحجّة حتّى يكون مرجعاً لدى الشكّ ما لم يقدّم حجّة أقوى على خلافه، وهذا هو المقصود من البيان في المقام.

و عليه: فلا يكون العثور على المقيّد المنفصل كاشفاً عن عدم كون المتكلّم في مقام البيان وكونه في مقام الإجمال أو الإهمال، ولا يكون موجباً لسقوط المطلق عن الحجّة في الإطلاق، بل الإطلاق باقٍ على حجّيته في غير مورد القيد المعثور عليه، لجرّيان أصالة التطابق بين الإرادتين.

نعم، لا يجري هذا الأصل في مورد القيد، فتخالف الإرادتان فيه، حيث إنّ الإرادة الإستعماليّة تكون في الإطلاق، والإرادة الجدّيّة تكون في التقييد، وهذا، كالعامّ المخصّص بمخصّص منفصل، حيث عرفت: أنّه لا يبطل حجّة العامّ في غير مورد التخصيص المعين، فلو قال: «أكرم عالماً» فعثرنا على قيد العدل المنفصل، وأحرزنا أنّ المراد الجدّي هو «العالم العادل» لم يوجب ذلك سقوط الإطلاق هنا عن الحجّة بالمرّة، وعدم جواز التمسك به في غير مورد العدالة.

وهذا الذي أشرنا، هو سرّ استقرار السيرة على التمسك بالإطلاقات في موارد الشكّ حتّى بعد الظفر بقيود منفصلة خاصّة.

فتحصّل: أنّ التقييد من ناحية وبموجب حالة وخصوصيّة، لا ينافي الإطلاق

بحسب حالة و خصوصية أخرى، بمعنى: أن تقييد المطلق بقيد خاص لا ينافي إطلاقه من ناحية قيد آخر أو قيود أخرى، فالتقييد الواحد لا يوجب سقوط الإطلاق رأساً وبالكلية.

### ﴿الموضع الثالث: العمل بالمطلق قبل الفحص﴾

قد وقع الكلام بين الأعلام في أنه، هل يجوز العمل بالمطلق قبل الفحص عن المقيّد، أو لا؟ وجهان :

و الحقّ هو الثاني فيما إذا كان المطلق في معرض التقييد، كما هو الحال في إطلاقات الكتاب و السنة.

و السّر فيه ما عرفت في مبحث العام: من أن دليل حجّة الإطلاقات والظهورات الإطلاقيّة هو بناء العقلاء و السيرة، و نحن نقطع باستقرار سيرتهم على عدم العمل بالمطلق قبل الفحص عن المقيّد و لأقلّ من الشكّ في استقراره على العمل به قبله.

نعم، لو لم يكن المطلق في معرض التقييد، كالوارد في السنة أصحاب المحاوره العرفيّة، فالسيرة على العمل به بلا فحص، قائمة ثابتة.

و بالجملة: كما أنّ الفحص في العمومات يكون عن متّمّ الحجة - نظير الفحص في الأصول العمليّة - لامزاحمها، كذلك الفحص في الإطلاقات، فإنّه - أيضاً - يكون عن المتّمّ لا المزاحم، فالفحص في إطلاقات الكتاب و السنة، - أيضاً - يكون

كالفحص في الأصول العملية بلاشبهة، خلافاً للمحقق الخراساني رحمته (١) على ما أشار إليه في مبحث العمومات.

بقي الكلام في أمور:

الأول: في مقدار الفحص هنا.

الثاني: في أنه هل يمكن إحراز كون المتكلم في مقام البيان، بالأصل أم لا؟

الثالث: في أن الإنصراف إلى بعض أفراد المطلق، هل هو مانع عن انعقاد

الإطلاق، أم لا؟

أمّا الأول: فالكلام فيه هو الكلام في مبحث العام بعينه؛ محصله: أنه بناءً على

كون الوجه في لزوم الفحص هو العلم الإجمالي، يجب الفحص بمقدار يوجب انحلاله و

انتفاء بالمرّة، و أمّا بناءً على كون الوجه هو المعرضية - كما هو المختار - لزم الفحص

حتى يخرج المطلق عن المعرضية.

أمّا الثاني: فالحق أن يقال: إذا أحرز كون المتكلم بصدد بيان حكم، ولكن

شك في أنه، هل كان في مقام بيان تمام المراد، أم لا؟ يرجع إلى الأصل لإحراز كونه

بصدد بيان تمام المراد و بيان كلّ ما له دخل في موضوع حكمه، مقابل الإجمال و

الإهمال؛ و أمّا إذا شك في كونه بصدد بيان هذا الحكم، أو ذاك الحكم، فلا أصل هنا

يرجع إليه لإحراز الحال، و أنه كان بصدد بيان هذا، دون ذلك.

أمّا الثالث: فلاريب، في أنه لا إطلاق مع انصراف المطلق إلى بعض أفراد،

أو أصنافه إذا كان ناشئاً عن كثرة الإستعمال، و شيوع الإرادة، لشدة أنس اللفظ

بالمعنى الموجبة لصيرورة اللفظ وجهاً له، و تكون بمنزلة القرنية المتصلة المانعة عن انعقاد ظهور المطلق في الإطلاق؛ ولذا يقولون: إنَّ المتفاهم العرفي من عنوان «مالايؤكل لحمه» في ماورد من النهي عن الصلّاة في وير مالايؤكل لحمه<sup>(١)</sup> هو خصوص الحيوان مقابل الإنسان، لا مطلق ما له الحياة، كما هو مقتضى معناه اللغوي، فيفتون بجواز الصلّاة في شعر الإنسان ونحوه، وليس ذلك إلاّ للإنصراف، كأنصراف لفظ: «المسح» إلى المسح باليد، فمثل هذه الإنصرافات تكون مانعة عن انعقاد الإطلاقات.

و لقد أجاد شيخنا الأستاذ الآملي رحمه الله فيما أفاده في المقام، حيث قال: «وهنا قسم آخر من الإنصراف، مانع عن انعقاد الإطلاق وهو الناشئ عن كثرة الإستعمال الموجبة للأنس، بحيث إذا أطلق اللفظ، ينساق ذلك الفرد إلى الذهن، فهذا الأنس الذّهني يمنع عن انعقاده لعدم جريان مقدّمات الحكمة بتامها حينئذ؛ إذ منها عدم القرينة على التقييد، و الأنس المذكور يكون قرينة»<sup>(٢)</sup>.

نعم، إذا كان الإنصراف أجنبياً عن الألفاظ و ظهوراتها، فهي بدويّة غير مانعة عن انعقاد الإطلاق، كالإنصراف المستند إلى الأكملية، أو غلبة الوجود، أو تعارف الممارسة الخارجيّة و كثرة المزاولة العينيّة بالنسبة إلى بعض الأفراد و الأصناف، فأمثال هذه الإنصراف تكون بدويّة غير مستقرّة تزول بأدنى تأمل، و العمدة للفقهاء تشخيص هذه المسألة و أنّه، هل الإنصراف يكون من هذه أو تلك؟ و قد قالوا: إنّ

(١) راجع، وسائل الشّيعه: ج ٣، كتاب الصلّاة، الباب لباس المصلّي، ص ٢٥٠ إلى ٢٦٠.

(٢) تقريرات بحوثه رحمه الله القيمة بقلم الرّاقم.

انصراف المسح إلى المسح باليد يكون من الانصرافات اللفظيّة غير البدويّة؛ و أمّا انصرافه إلى المسح بخصوص باطن اليد، فهو بدويّ نشأ من تعارف المسح بالباطن للسهولة، و لكونه مقتضى الطّبيعة و الجبلة في مسحات الإنسان، لالعلاقة لفظيّة؛ و لذا أفتى بعض الفقهاء بجواز المسح بظهر اليد تمسكاً بإطلاق الآية المباركة. (١)

### ﴿الموضع الرّابع : حمل المطلق على المقيّد﴾

إذا ورد مطلق و مقيّد متنافيان، فلا إشكال في تقييد المطلق بالمقيّد لو كانا متخالفين في الإثبات و النفي، نظير قولنا: «أعتق رقبة و لاتعتق رقبة كافرة» فيقيّد المطلق و يراد به خصوص الرّقبة المؤمنة، إنّما الإشكال فيما إذا كانا متوافقين، نظير قولنا: «أعتق رقبة، و أعتق رقبة مؤمنة» فذهب المشهور (٢) إلى التقييد هنا، أيضاً. و التّحقيق في المسألة: يحتاج إلى بيان صورها و أحكامها، و لكن قبل الشّروع فيه، لابدّ من الإشارة إلى أمرين: أحدهما: أنّ محلّ النزاع في المسألة ما إذا كان المقيّد منفصلاً حتّى يتصوّر التعارض و يعالج بنحو؛ و أمّا إذا كان متّصلاً، فلانزاع فيه، حيث إنّهُ يمنع عن انعقاد أصل الإطلاق، فلامعنى للتعارض الذي هو فرع ثبوت الإطلاق؛ و لذا لاوجه لقياس المقيّد المنفصل بالمتّصل، كما لا يقاس المخصّص المنفصل بالمتّصل، على عرفته في مبحث العام.

ثانيهما: أنّ تقديم المقيّد على المطلق و حمله عليه، ليس من باب الحكومة التي

(١) سورة المائدة (٥): الآية ٦.

(٢) راجع، كفاية الأصول: ج ١، ص ٣٨٩.



هي عبارة عن تعرّض أحد الدليلين بلسانه للدليل الآخر من حيث التوسعة والتضييق لموضوعه، بل يكون من باب تقديم الأظهر على الظاهر، نظراً إلى أنّ ظهور القيد في التقييد يكون أقوى من ظهور المطلق في الإطلاق، فالتقديم هنا، كالتقديم في باب العامّ والخاصّ، و في باب القرينة و ذي القرينة.

إذا عرفت هذين الأمرين: فاعلم، أنّ الصّور في المسألة كثيرة، نشير إلى عدّة مهمة منها :

الأولى: أنّ المطلق و المقيّد مختلفان في الإثبات و النفي مع كون الحكم فيهما تكليفيّاً وهي على قسمين: أحدهما: أن يفرض الإثبات في المقيّد و النفي في المطلق، نظير قولنا: «لا تعتق رقبةً، و أعتق رقبة مؤمنة».

و لاريب: أنّه يحكم هنا بحمل المطلق على المقيّد و تقييده به؛ ضرورة، أنّ النهي في جانب المطلق، سواء كان تحريماً أو تنزيهاً، ينافي الأمر في جانب المقيّد، سواء كان إيجابياً أو استحبابياً، و هذا التّنافي لا يرفع إلّا بالحمل المذكور، كما هو الحال في العامّ المتنافي للخاصّ، فإنّه يحمل على الخاصّ و يخصّص به، على عرفت سابقاً. ولا يخفى: أنّ هذا النّحو من الجمع بين المطلق و المقيّد المتنافيين، هو جمع دلالي عرفي مقبول عند العقلاء.

ثانيهما: أن يفرض الإثبات في المطلق و النفي في المقيّد، عكس القسم الأوّل، نظير قولنا: «أعتق رقبةً، و لا تعتق رقبة كافرة» و الحكم فيه يختلف باختلاف أنحاء النهي في جانب المقيّد؛ منها: ما علم دلالته على الحرمة، فلاريب، أنّه يحكم هنا بحمل المطلق على المقيّد لوقوع التّنافي بينهما حينئذٍ، و هذا كما أشرنا، جمع دلالي

عقلانيّ مقبول عندهم، بلافرق بين أن يكون الأمر في جانب المطلق دالاً على الوجوب، أو الإستحباب.

و منها: ما علم دلالاته على الكراهة، فالحقّ هنا، كما عن الإمام الرّاحل<sup>(١)</sup> عدم حمل المطلق على المقيّد؛ لعدم التّنافي بينهما، نظير قولنا: «صلّ، ولا تصلّ في الحمام» حيث إنّ النّهي على هذا، يكون إرشاداً إلى مرجوحية متعلّقه بالنّسبة إلى أفراد الآخر، لا بحسب ذاته، فلا يكون منافياً للأمر المقتضي لكون متعلّقه راجحاً.

و إن شئت، فقل: إنّ الصّلاة الواقعة في الحمام راجحة ذاتاً، لورود التّرخيص فيها حسب الفرض، و مرجوحة قياساً إلى وقوعها في محلّ خاصّ، فلا تجتمع الرّاجحية مع المرجوحية في مورد واحد، ولا تكونان من جهة واحدة حتّى يحصل التّنافي، فيعالج بحمل المطلق على المقيّد و تقييده به.

هذا، ولكن يظهر المخالفة من كلام المحقّق الخراسانيّ<sup>(٢)</sup>، حيث إنّهُ تبيّن التّزم بالحمل، و التّقييد مطلقاً من دون إشارة إلى التّفصيل في النّهي، بين دلالاته على الحرمة، و دلالاته على الكراهة.

و إليك نصّ كلامه تبيّن: «فإن كانا مختلفين، مثل «أعتق رقبةً، ولا تعتق رقبة كافرةً، فلا إشكال في التّقييد»<sup>(٢)</sup>.

بل صرّح المحقّق الحائريّ تبيّن بهذه المخالفة، فقال: «إذا ورد مطلق و مقيّد، فإمّا يكونان متخالفين في الإيجاب، و إمّا متوافقين، لا محيص عن التّقييد في الأوّل، كـ «أعتق

(١) راجع، تهذيب الأصول: ج ٢، ص ٧٦ و ٧٧.

(٢) كفاية الأصول: ج ١، ص ٣٨٩.

رقبة، و لاتعتق رقبة كافرة» سواء كان النهي بعنوان الكراهة، أو الحرمة؛ لأن الظاهر من قوله: «أعتق رقبة» «لاتعتق رقبة كافرة» مثلاً، تعلق النهي بالطبيعة المقيّدة، لا بإضافتها إلى القيد، فلو كان مورد الأمر هو المطلق، لزم اجتماع الرجحية و المرجوحية في مورد واحد» (١).

و الإنصاف، أنه لا يبق المجال للمخالفة، بعد ما عرفت منا التحقيق في المسألة.

و منها: ما لم يعلم دلالة النهي على شيء من الحرمة و الكراهة، فالحق هنا هو الحكم بالإجمال؛ و ذلك، لأن المفروض، عدم العلم بالحرمة كي يحمل المطلق على المقيّد، و كذا عدم العلم بالكراهة كي لا يحمل. و يكون النهي إرشاداً إلى المرجوحية النسبية الإضافية على ماحققناه آنفاً، وعليه، فلو شككنا في أن إعتاق رقبة كافرة، هل يكون مجزياً و يحصل به امتثال الأمر بعتق الرقبة، أم لا؟ يحكم بعدم الإجزاء، فيجب إعتاق رقبة مؤمنة؛ إذ الإشتغال اليقيني يقتضي البراءة اليقينية.

و بالجملة: الشك هنا، إنما يكون في مرحلة الإمتثال، لا في موقف الإشتغال، فيلزم الإحتياط، إلا أن يقال في المقام: بإجراء أصالة عدم اشتراط الإيمان، أو البراءة عن اشتراطه، أو عن مانعية الكفر بمقتضى حديث الرّفْع، فتأمل جيّداً.

هذا، ولكن قد يقال: بحمل المطلق على المقيّد في فرض الكلام، بتقريب: أن ظهور النهي في التحريم وضعي تنجيزي، فيقدّم على الظهور الإطلاقي التعليقي. و فيه: أنه مبني على وضع هيأت الأمر و النهي للوجوب و الحرمة،

وقد عرفت مافيه من الوهن، و الخلو عن الدقة.

وقد يقال، أيضاً؛ باندراج المطلق و المقيد في باب اجتماع الأمر و النهي، نظير: «صلّ و لاتغصب» فلاتعارض بينهما على القول بالجواز، و إلا فيتعارضان.  
و فيه: أنّ تلك المسألة عقلية أجنبية عن أمثال مسألة المطلق و المقيد، وكذا العام و الخاص، و نحوهما من المسائل العرفية العقلية، وهذا واضح.

ثم إنّ الإمام الرّاحل رحمته الله - بعد الإشارة إلى أنّ للتوقف فيه مجالاً - ذهب إلى أنّ الأظهر هو حمل المطلق على المقيد، و إبقاء النهي على ظهوره؛ معللاً بقوله: «لأنّ التّنافي، كما هو عرفي، كذلك الجمع عرفي - أيضاً - و لاشك أنّ لحاظ محيط التشريع يوجب الإستيناس و الانتقال إلى كونها من باب المطلق و المقيد، لشيوع ذلك الجمع و تعارفه بينهم، و أمّا جعل المطلق بياناً للنهي و أنّ المراد منه هو الكراهة، فهو جمع عقلي لا يختلج بباله، لعدم معهوديّة هذا التصرف؛ و يمكن أن يقال: إنّ الهيئات بما هي معانٍ حرفيّة لا يلتف إليها الذّهن حين التفاته إلى المطلق و المقيد و الجمع بينهما، و كيف كان، فلا ينبغي الإشكال في حمل المطلق على المقيد في هذه الصّورة»<sup>(١)</sup>.

ولكن يرد الإشكال على مواضع من كلامه رحمته الله :

الأوّل: قوله رحمته الله: «الأظهر هو حمل المطلق على المقيد...» فإنّ هذا القول خلف و عدول عما هو المفروض من مجهوليّة دلالة النهي و عدم انعقاد الظهور له في الحرمة أو الكراهة.

الثاني: قوله رحمته الله: «و لاشك أنّ لحاظ محيط التشريع يوجب الإستيناس

والإنتقال إلى كونها من باب المطلق...» فإنّ هذا القول ليس إلّا إلحاق الشيء بالأعم الأغلب، فلو كان هنا ظهورٌ و لا بدّ من إبقاء النهي المقيّد على ظهوره و هي الحرمة، فما معنى الجهل بالدلالة؟ و ما معنى الإستيناس للشيوخ و التعارف؟

الثالث: قوله تعالى: «و يمكن أن يقال: إنّ الهيئات بما هي معانٍ حرفيّة لا يلتفت إليها...» فإنّه لا معنى لعدم الالتفات إلى الهيئات، مع أنّ المفروض هو الالتفات إليها و إلى أصل دلالتها، غاية الأمر: تكون الدلالة مجهولة بالنسبة إلى الحرمة و الكراهة.

الرابع: قوله تعالى: «و كيف كان، فلا ينبغي الإشكال في حمل المطلق على المقيّد...» فإنّ هذا القول - أيضاً - لا معنى له؛ إذ من المحتمل أن يكون مفاد النهي هي الكراهة، فلاتنافي حينئذٍ في البين كي يوجب الحمل المذكور، كما أشير إليه فيما إذا أحرز و علم أنّ النهي تنزيهي.

فتحصّل: أنّه لا مناص في مثل المقام، من الإلتزام بالإجمال، و الرجوع إلى قاعدة الإشتغال عند الشكّ في تحقّق الإمتثال بإتيان المقيّد الذي تعلّق به النهي و هو إعتاق رقبة كافرة في المثال المتقدّم، فيجب تحصيل الفراغ اليقيني من طريق الإحتياط بإعتاق رقبة مؤمنة، إلّا أن يقال: بعدم لزوم الإحتياط، تمسكاً بأصالة عدم اشتراط الإيمان، أو عدم مانعيّة الكفر، أو بحديث الرّفْع الذي يقتضي البراءة عن اشتراط الإيمان، أو عن مانعيّة الكفر، فتأمل جيّداً. هذا كلّّه في الصّورة الأولى.

الصّورة الثّانية: أنّ المطلق و المقيّد متّفقان في الإثبات، مع كون الحكم فيها تكليفيّاً إلزاميّاً، نظير قولنا: «أعتق رقبة، و أعتق رقبة مؤمنة» فلا إشكال هنا في الحكم بحمل المطلق على المقيّد إذا أحرز وحدة المطلوب بينهما؛ و ذلك، لأجل التّنافي

حينئذٍ، فلا بدّ من الجمع العرفيّ الدّلالي، كما مرّ بيانه مفصّلاً؛ وكذا لإشكال - أيضاً - في الحكم بعدم الحمل المذكور إذا أحرز تعدّد المطلوب بينهما بأن يكون كلّ واحد من المطلق و المقيّد مطلوباً للمولى، إلّا أنّ المقيّد مطلوب عالٍ و المطلق مطلوب دانٍ؛ إذ العرف حينئذٍ لا يرى التّنافي بينهما كي يعالج بالنّهج العرفيّ المذكور، بل يجمع بينهما بحمل المقيّد على أفضل الأفراد، إنّما الإشكال فيما إذا لم يحرز المطلوب رأساً، لا وحدته و لا تعدّده.

فعن الإمام الرّاحل رحمه الله هو حمل المطلق على المقيّد، حيث قال في تقريب ذلك، ما هذا لفظه: «إنّ ملاحظة محيط التّشريع و ورود الدّليلين في طريق التّقنين، توجب الإطمينان بكونهما من هذا القبيل، خصوصاً تكرّر تقييد المطلقات من الشّارع»<sup>(١)</sup>. و فيه: أنّ هذا الكلام، كما عرفت آنفاً، خلف و خرج عن مفروض البحث؛ إذ مرجعه إلى صورة إحراز وحدة المطلوب، كما لا يخفى.

و الحقّ هنا - أيضاً - هو الإلتزام بالإجمال، و الرّجوع إلى قاعدة الإشتغال بالتّقريب الذي مرّ آنفاً، من أنّ المطلوب لو كان واحداً، لزم الحمل، فلا يجوز الإكتفاء بغير مورد القيد؛ ولو كان متعدّداً لزم عدم الحمل، فيجوز الإكتفاء به و يحمل مورد القيد على أفضل الأفراد، و أمّا مع عدم إحراز كلّ واحد منهما، فيقع الإجمال، و لا مرجع حينئذٍ، إلّا الإشتغال و الإحتياط، لرجوع الشكّ حينئذٍ إلى مرحلة الإمتثال. أللّهمّ إلّا أن يمنع عن الإحتياط بإجراء أصالة عدم اشتراط الإيمان، أو البراءة عنه، أو عن مانعيّة الكفر، كما عرفت في الصّورة الأولى.

الصورة الثالثة: أن المطلق و المقيّد متفقان في النفي، مع كون الحكم فيها تكليفيّاً إلزاميّاً، نظير قولنا: «لا تعتق رقبة، ولا تعتق رقبة كافرة».

ذهب الإمام الزّاحل رحمته الله<sup>(١)</sup> إلى لزوم حمل المطلق على المقيّد هنا إن كان في البين مفهوم، وإلا فلا؛ ولكن ذهب قوم إلى عدم حمل المطلق على المقيّد، معلّلين بعدم التّنافي بين انتفاء الحكم عن الطّبيعة و انتفاءه عن الفرد لكون التّأكيد باباً واسعاً بل ادّعى بعضهم عدم الخلاف في المسألة، كما عن العلامة الحلي رحمته الله؛ وبعضهم الإجماع فيها<sup>(٢)</sup>، كما عن شيخنا البهائي رحمته الله<sup>(٣)</sup>؛ وبعضهم الإتّفاق فيها، كما عن صاحب المعالم رحمته الله<sup>(٤)</sup>.

و الحقّ، إلحاق هذه الصّورة - أيضاً - بالصّورة الثّانية، فمع إحراز وحدة المطلوب، يجب الحمل و التّقيّد، و مع إحراز تعدّده، يجب عدمه، و مع عدم إحراز الوحدة و التّعدّد، تصير المسألة مجملة، و المرجع عند الشّكّ في حرمة غير مورد القيد، كعتق رقبة غير كافرة، هي البراءة؛ بداهة، رجوع الشّكّ حينئذٍ إلى أصل التّكليف، لا إلى مقام الإمتثال بعد العلم بالإشتغال، كما في الصّورة الثّانية. هذا كلّ مع عدم ذكر السّبب.

و أمّا مع ذكر السّبب في كلا الدّليلين، ففي فرض تعدّده و إختلافه ماهيّةً، مثل: «إن ظاهرت، فأعتق رقبةً» و «إن أفطرت، فأعتق رقبة مؤمنة» لا حمل؛ لعدم

(١) راجع، تهذيب الأصول: ج ٢، ص ٧٩.

(٢) مطارح الأنظار: ص ٢٢٣، س ٤ و ٥.

(٣) زبدة الأصول: ص ١٤١.

(٤) معالم الأصول: ص ١٤٦.

التّنافي، و في فرض اتّحاده ماهيّة، مثل: «إن أفطرت، فأعتق رقبة» و «إن أفطرت، فأعتق رقبة مؤمنة» لا بدّ من حمل المطلق على المقيّد؛ لاستظهار وحدة المطلوب من وحدة السّبب.

و مع ذكر السّبب في أحد الدّليلين، مثل: «أعتق رقبة، وإن ظاهرت، فأعتق رقبة مؤمنة» أو بالعكس، بأن ذكر السّبب في المطلق دون المقيّد، فلا حمل هنا - أيضاً - لعدم وجود التّنافي بينهما حينئذٍ؛ وذلك، لأنّ العرف يرى: أنّ هنا واجباً لأجل الظّهار، و واجباً آخر من غير سبب و لا شرط، سواء حصل الظّهار، أم لا.

ثمّ إنّ المحقّق النّائبي رحمه الله بعد اختياره عدم حمل المطلق على المقيّد في المقام، ذكر له وجهاً، لا يخلو من دقّة وجودة، وهو أنّ الحمل هنا مستلزم للدّور، و أفاد في تقرّيبه، ما هذا لفظه: «لأنّ حمل إطلاق متعلّق التّكليف في أحد الدّليلين على ما هو المقيّد في الدّليل الآخر، يتوقّف على ثبوت التّنافي بينهما المتوقّف على وحدة التّكليف الناشئة من حمل إطلاق الوجوب في أحدهما على المقيّد في الآخر، بأن يقيّد إطلاق وجوب عتق الرّقبة المؤمنة في مفروض المثالين، بتحقيق الظّهار المأخوذ قيداً للوجوب في الدّليل الآخر؛ و من الواضح: أنّ الحمل المزبور، أعني: به حمل إطلاق أحد الوجوبين على مقيّدهما، يتوقّف على ثبوت التّنافي بينهما المتوقّف على وحدة متعلّقهما الناشئة من حمل إطلاق أحد المتعلّقين على مقيّدهما، فيتوقّف الحمل في كلّ من الطرفين على الحمل في الطّرف الآخر، وهو مستلزم للدّور»<sup>(١)</sup>.

هذا تمام الكلام في الصّور المذكورة بالنّسبة إلى الأحكام التّكليفية الإلزامية، وأمّا الكلام فيها بالنّسبة إلى الأحكام التّكليفية غير الإلزامية، وكذا بالنّسبة إلى



الأحكام الوضعيّة، فنقول: الحقّ هنا تبعاً لشيخنا الأستاذ الآملي رحمته جريان حمل المطلق على المقيّد، كالأحكام التّكليفيّة الإلزاميّة، إلّا إذا لم يحرز وحدة المطلوب، و لعلّ الغالب عدم الإحراز لمكان تفاوت مراتب الإستحباب، فلا منافاة بين مثل: «يستحبّ الدّعاء، و يستحبّ دعاء كميل - مثلاً -» أو مثل: «يستحبّ الدّعاء، و يستحبّ الدّعاء عند رؤية الهلال».

و من هنا يظهر ضعف ما عن المشهور <sup>(١)</sup> من اختصاص حمل المطلق على المقيّد بالواجبات؛ و كذا يظهر ضعف ما عن المحقّق الخراساني رحمته من التمسك، لعدم الحمل في المستحبّات و الإلتزام بالتأكّد فيها بوجهين :

أحدهما: ثبوت تفاوت مراتب المستحبّات غالباً، و كون هذه الغلبة قرينةً على حمل المقيّد على أفضل الأفراد.

ثانيهما: ثبوت استحباب المطلق من ناحية صدق موضوع أخبار من بلغ إليه <sup>(٢)</sup>، فيتسامح فيه، كما يتسامح في المقيّد، لا من ناحية دليل الإستحباب كي يلزم التقيّد و رفع اليد عن استحبابه.

وجه ظهور الضّعف، أمّا بالنسبة إلى الوجه الأوّل، فهو أنّ مجرد الغلبة لا تجدي في الحمل على التأكّد، و لا تمنع عن قرينة المقيّد - عرفاً - على تعيين المراد من المطلق، فالمقيّد لو كان متّصلاً، لكان مانعاً عن انعقاد ظهور إطلاقيّ، ولو كان منفصلاً، لكان مانعاً عن حجّيّة ذلك الظهور.

(١) راجع، كفاية الأصول: ج ١، ص ٣٩٣.

(٢) راجع، وسائل الشّيعّة: ج ١، كتاب الطّهارة، الباب ١٨ من أبواب مقدّمات العبادات،

و أمّا بالنسبة إلى الوجه الثاني، فهو أنّ دليل المقيّد لو كان قرينةً على تعيين المراد من المطلق، لم يصدق عنوان البلوغ على المطلق كي يكون المطلق موضوعاً لأخبار من بلغ، على أنّ مفاد هذه الأخبار ليس هو استحباب العمل، بل الأخبار إرشادٌ إلى ما استقلّ به العقل من حُسن الإتيان بالعمل البالغ عليه الثواب برجاء إدراك الواقع.

فتحصّل: أنّ الحقّ هو عدم الفرق بين الواجبات والمستحبات، فلا بدّ من الإلتزام بالحمل في بعض الموارد المستحبة، أيضاً.

منها: ما إذا كان دليل المقيّد ذا مفهوم، نظير ما إذا دلّ المطلق على استحباب صلاة اللّيل، و دلّ المقيّد على استحبابها إذا أتى بها بعد نصف اللّيل، بناءً على كون الشرط ذا مفهوم.

و منها: ما إذا كان دليل المقيّد ناظراً إلى المانعيّة أو الشرطيّة، نظير مادّل المطلق على استحباب الإقامة، و دلّ المقيّد على النهي عنها حال الجلوس، أو الحدث و عدم الطّهارة.

ففي هذين الموردين، لامناص من حمل المطلق على المقيّد، لإحراز وحدة المطلوب فيهما و وجود التنافي بينهما.

نعم، لا يجب الحمل في بعض موارد آخر، لعدم إحراز وحدة المطلوب فيها و عدم وجود التنافي، مثل: «زيارة إمامنا الحسين عليه السلام» حيث إنّهُ وردت مطلقات تدلّ على استحبابها، و مقيّدات تدلّ عليه في أوقات خاصّة.

و أنت ترى، أنّ المفروض هنا، كون المكلف مرخصاً في ترك القيد، فلاتنافي في البين، ولا ملزم للحمل، إلّا أن يستفاد المفهوم و أنّه لاستحباب في غير تلك الأوقات.



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

المسألة السادسة :



المجمل والمبين



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

## ﴿ المسألة السادسة : المجمل والمبين ﴾

و الكلام هنا يقع في أمور :

الأوّل: الظاهر أنّ هذين العنوانين، كعنواني المطلق و المقيّد مستعملان في معناها اللّغوي، بلاحدوث اصطلاح خاصّ أصولي.

الثاني: أنّ المجمل و المبين في كلّ شيء يكون بحسبه، فيصحّ إطلاقهما على الفعل و العمل، كما يصحّ إطلاقهما على القول و اللفظ.

غاية الأمر: أنّ المجمل في الفعل، عبارة عن كون وجه وقوعه مجهولاً، والمبين فيه عبارة عن كون وجهه معلوماً؛ و أمّا المجمل في اللفظ، فعبارة عن كونه غير ظاهر المعنى، و المبين، عبارة عن كونه ظاهر المعنى.

الثالث: أنّ إجمال اللفظ قد يكون بحسب الإرادة الإستعمالية، فيسمّى به «الإجمال الحقيقي» كلفظة: «العين» المستعملة بلاقرينة، و قد يكون بحسب الإرادة الجدّيّة، فيسمّى به «الإجمال الحكمي» كالعامّ المخصّص بدليل منفصل يدور أمره بين المتباينين، لما مرّ في مبحث العامّ و الخاصّ من سراية إجمال الخاصّ إلى العامّ حكماً، لكون الإجمال في المراد الجدّي منه.

الرّابع: يظهر من كلام المحقّق الخراساني رحمته أنّ الإجمال قد يكون ناشئاً من الجهل بالوضع، حيث قال: «إنّهما وصفان إضافيّان، ربّما يكون مجملاً عند واحد، لعدم

معرفته بالوضع»<sup>(١)</sup>.

و لكنّه غير تامّ، كيف، أنّه يلزم منه أن يكون «القرآن المبين» كلّهُ مجملاً عند الجاهلين بأوضاع اللّغات العربيّة، وكذا يلزم منه أن تكون اللّغات العربيّة مجمّلة عند الفرس، و اللّغات الفارسيّة مجمّلة عند العرب. وهذا كما ترى.

و بالجمله: لابدّ من الرّجوع في كلّ مورد إلى فهم العرف، فإن كان للكلام ظهورٌ عندهم، يؤخذ به، وإلاّ فيرجع إلى الأدلّة الأخر لو كانت، وإلاّ فإلى الأصول و القواعد المقرّرة.

و كيف كان، لايهمّنا التّعرض لموارد الخلاف و الاختلاف بعد كون المسألة صغويّة، لاكبرويّة، و عدم وجود الضابطة فيها.

و لنعم ما أفاد شيخنا الأستاذ الآملي رحمه الله حيث قال: «لاشبهة في كونها من المفاهيم المبيّنة عند العرف، و لا يكون هنا ضابطة، بل لابدّ من الفحص في الفقه، والرّجوع في كلّ مورد إلى فهم العرف بملاحظة خصوصيّات ذلك المورد»<sup>(٢)</sup>.

هذا تمام الكلام في الجزء الثّاني و يتلوه - إن شاء الله الرَّحمن - الجزء الثّالث المتكفل لمبحث القطع و الظّن.

«و الحمد لله ربّ العالمين»

(١) كفاية الأصول: ج ١، ص ٣٩٨.

(٢) تقريرات بحوثه رحمه الله القيمّة بقلم الرّاقم.

## فهرس الموضوعات

الموضوع	الصفحة
الجهة الخامسة: الأمر بالشئ هل يقتضي النهي عن ضده .....	١١
الضد الخاص .....	١٦
الضد العام .....	٢٦
ثمة النزاع في المسألة .....	٢٩
تتميم .....	٣٦
الترتب .....	٤١
تتميم و تكميل .....	٦١
الجهة السادسة: أمر الأمر مع علمه بانتفاء شرطه .....	٦٧
الجهة السابعة: تعلق الأوامر بالطبائع دون الأفراد .....	٧٠
ثمة النزاع .....	٧٢
الجهة الثامنة: نسخ الوجوب .....	٧٣
الجهة التاسعة: الواجب التخييري والتعيني .....	٧٥
التخير بين الأقل والأكثر .....	٧٧



٣٥٦ ..... مفتاح الأصول / ج ٢

الجهة العاشرة: الواجب الكفائي ..... ٧٩

الجهة الحادية عشر: الواجب الموسع والمضيّق ..... ٨١

تابعيّة القضاء للأداء ..... ٨٢

الجهة الثانية عشر: الأمر بالأمر بشيء ..... ٨٥

الجهة الثالثة عشر: الأمر بشيء بعد الأمر به ..... ٨٧

## المسألة الثانية : التّواهي - ص ٨٩

الفصل الأوّل : معنى مادّة النهي وهيئته ..... ٩١

الفصل الثاني : إجتماع الأمر والنهي ..... ٩٦

تمايز المسألة عن مسألة النهي في العبادات ..... ٩٩

ثمرّة مسألة إجتماع الأمر والنهي ..... ١٢٠

تتمّة ..... ١٣٠

الفصل الثالث : اقتضاء النهي عن الشيء للفساد ..... ١٣٢

تذنيب ..... ١٥٢

## المسألة الثالثة : المفاهيم - ص ١٥٧

مفهوم الشرط ..... ١٦١

تتميم ..... ١٦٩

فهرس الموضوعات .....	٣٥٧
حقيقة المفهوم .....	١٦٩
تعّد الشرط و اتحاد الجزاء .....	١٧٤
تداخل الأسباب و المسببات .....	١٧٨
مقتضى الأصل العملي .....	١٩٠
إستدراك و تطبيق .....	١٩٢
مفهوم الوصف .....	١٩٤
مفهوم الغاية .....	٢٠٥
مفهوم الإستثناء .....	٢٠٦
مفهوم اللقب و العدد .....	٢١٠



## المسألة الرابعة: العامّ و الخاصّ - ص ٢١٥

تذنيب .....	٢٢٣
الفصل الأول : حجّة العامّ المخصّص في الباقي .....	٢٢٦
وهم و دفع .....	٢٤٠
الفصل الثاني : العمل بالعامّ قبل الفحص .....	٢٦٩
الفصل الثالث : الخطابات الشّفاهيّة .....	٢٧٧
الفصل الرابع : تعقّب العامّ بضمير يرجع إلى بعض .....	٢٨٢
الفصل الخامس : تخصيص العامّ بالمفهوم المخالف .....	٢٨٧

٣٥٨ ..... مفتاح الأصول / ج ٢

٢٩٠ ..... الفصل السادس : الإستثناء المتعقب للجمل

٢٩٣ ..... الفصل السابع : تخصيص الكتاب بالخبر الواحد

٢٩٦ ..... الفصل الثامن : دوران الأمر بين التخصيص والنسخ

٣٠٥ ..... النسخ

٣٠٧ ..... البداء

### المسألة الخامسة : المطلق والمقيّد - ص ٣١١

٣١٥ ..... الموضوع الأوّل : اسم الجنس

٣١٦ ..... الماهيّة وأقسامها

٣٢٣ ..... علم الجنس

٣٢٥ ..... الموضوع الثاني : مقدّمات الحكمة

٣٣٦ ..... الموضوع الثالث : العمل بالمطلق قبل الفحص

٣٣٩ ..... الموضوع الرابع : حمل المطلق على المقيّد

### المسألة السادسة : المجمل والمبيّن - ص ٣٥١

٣٥٥ ..... فهرس الموضوعات

٣٥٩ ..... مصادر الكتاب

## مصادر الكتاب

- ١ - القرآن الكريم.
- ٢ - الأصول من الكافي، الشيخ الكليني، دارصعب و دارالتعارف، بيروت (الطبعة الرابعة، ١٤٠١ هـ).
- ٣ - التفسير الكبير، الفخر الرازي، دارإحياء التراث العربي، بيروت.
- ٤ - التوحيد، الشيخ الصدوق، مكتبة الصدوق، طهران (١٣٨٧ هـ.ق).
- ٥ - العروة الوثقى، السيّد اليزدي، مؤسسة النشر الإسلامي، قم (١٤٢٠ هـ.ق).
- ٦ - الفصول الغرويّة، الشيخ محمّد حسين الإصفهاني، الطبعة القديمة (١٢٧٧ هـ.ق).
- ٧ - المنحول، الغزالي، دارالفكر، بيروت.
- ٨ - أجود التقريرات، السيّد الخوئي، تقريراً لبحث المحقّق النائيني، مكتبة المصطفوي، قم.
- ٩ - تشریح الأصول، الشيخ النّهاوندي، (طبع سنة ١٣٢٠ هـ).
- ١٠ - تهذيب الأحكام، الشيخ الطّوسي، دارالكتب الإسلاميّة، طهران.
- ١١ - جامع المقاصد، المحقّق الثّاني الشيخ علي الكركي، مؤسسة آل البيت (ع)، قم (١٤١١ هـ).
- ١٢ - جواهر الكلام، الشيخ محمّد حسن النّجفي، دارالكتب الإسلاميّة، طهران.
- ١٣ - درر الفوائد، الشيخ الحائري، مؤسسة النشر الإسلامي، قم.
- ١٤ - زبدة الأصول، الشيخ البهائي، المحقّق فارس حسون كريم، النّاشر مرصاد، ١٤٢٣ هـ.ق.

- ١٥ - سنن ابن ماجه، محمد بن يزيد القزويني، دارالفكر، بيروت.
- ١٦ - سنن النسائي، أحمد بن شعيب النسائي، دارالكتب العلميّة، بيروت.
- ١٧ - شرح كفاية الأصول، الشيخ عبدالحسين الرشتي، المطبعة الحيدريّة في النجف (١٣٧٠هـ).
- ١٨ - صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج، مؤسّسة عزّالدين، بيروت (١٤٠٧هـ).
- ١٩ - فوائد الأصول، الشيخ الكاظمي، تقريراً لبحث المحقّق الثّائبي، مؤسّسة النّشر الإسلامي، قم.
- ٢٠ - قوانين الأصول، الميرزا القمي، مكتبة العلميّة الإسلاميّة، طهران.
- ٢١ - كتاب الطّهارة، الشيخ الأنصاري، مؤسّسة آل البيت (ع)، قم.
- ٢٢ - كتاب المصباح المنير، الفيّومي، المطبعة الأميريّة، القاهرة (١٩٢٨ م).
- ٢٣ - كفاية الأصول، الآخوند الخراساني، مكتبة العلميّة الإسلاميّة، طهران.
- ٢٤ - مجمع الفائدة و البرهان في شرح إرشاد الأذهان، المولى أحمد الأردبيلي، منشورات جامعة المدرّسين، قم (١٤٠٣ هـ.ق).
- ٢٥ - محاضرات في أصول الفقه، الشيخ الفياض، تقريراً لبحث السيّد الخوئي، دارالكتب العلميّة، قم.
- ٢٦ - مختلف الشيعة، العلامة الحسن بن يوسف الحلّي، مكتبة نينوى الحديثّة، طهران.
- ٢٧ - مسند أحمد بن حنبل، أحمد بن حنبل الشّيباني، دارالفكر، بيروت.
- ٢٨ - مصباح الفقيه، الفقيه الهمداني، مكتبة الدّاوري، قم.
- ٢٩ - مطارح الأنظار، الشيخ ابوالقاسم الكلانثري الثّوري، مؤسّسة آل البيت (ع)، قم.
- ٣٠ - معالم الأصول، الشيخ حسن بن زين الدّين العاملي، بخطّ عبد الرّحيم، (المطبوع ١٢٩٧هـ)، طهران.

- ٣١ - مقالات الأصول، المحقق العراقي، مطبعة الشهيد، قم (١٤٠٣ هـ.ق).
- ٣٢ - منتهى الأفكار، الشيخ محمد تقي المجلسي الإصفهاني، تقريراً لبحث الشيخ ميرزا هاشم الآملي، مطبعة النجف، ١٣٨٠ ق.
- ٣٣ - منهاج الوصول إلى علم الأصول، الإمام الخميني، مؤسسة تنظيم و نشر آثار الإمام الخميني، قم.
- ٣٤ - نهاية الأصول، الشيخ المنتظري، تقريراً لبحث السيد البروجردي، مطبعة الحكمة، قم.
- ٣٥ - نهاية الأفكار، الشيخ محمد تقي البروجردي، تقريراً لبحث المحقق العراقي، مؤسسة النشر الإسلامي، قم.
- ٣٦ - نهاية الدراية، الشيخ محمد حسين الإصفهاني (الكباني)، مطبعة الطباطبائي، قم.
- ٣٧ - وسائل الشيعة، الشيخ الحر العاملي، المكتبة الإسلامية، طهران.
- ٣٨ - هداية المسترشدين، الشيخ محمد تقي الإصفهاني، الطبعة القديمة (١٣١٠ هـ.ق).
- ٣٩ - تهذيب الأصول، الشيخ جعفر السبحاني، تقريراً لبحث الإمام الخميني، مطبعة مهر، قم.
- ٤٠ - مستدرک الوسائل، المحدث النوري، مؤسسة آل البيت (ع)، قم.
- ٤١ - متشابه القرآن و مختلفه، رشيد الدين محمد بن شهر آشوب المازندراني، مكتبة بيدار، قم، (١٣٢٨ هـ).
- ٤٢ - جامع الأخبار، محمد بن حيدر شعيري، مكتبة رضي، قم، الطبعة الثانية، (١٣٦٣ هـ).



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

## لمعة عن حياة المؤلف الفقيه الغالي - قدس الله روحه -

### نسبه و مولده :

هو آية الله العظمى الحاج الشيخ إسماعيل بن المرحوم المولى رحمة الله، بن المولى صدوق، بن المولى صالح، بن المولى محمد، بن العالم المولى صالح . وكان أجداده الأفاضل، كلهم من العلماء و الأتقياء المعروفين بالزهد والإخلاص والتقى.

وُلد الفقيه الرَّاحِل قَبْلُ عَام ١٣٥٥ هـ.ق. في إحدى قرى «قائم شهر» من محافظة مازندران (شمالى إيران). وقد نشأ وترعرع في أحضان أسرة متديّنة، خاصّة والده العالم والمحبّ للعلم والعلماء، والذي كان محبوباً بين أهالي منطقته، حيث كان يمتنّ الزّراعة لإمرار معاشه إلى جانب اشتغاله بتحصيل العلم.



### نشأته العلمية :

أقبل الفقيه الرَّاحِل قَبْلُ مِنْذُ نَعُومَةِ أَظْفَارِهِ عَلَى كِتَابِ اللَّهِ الْعَزِيزِ، قِرَاءَةً وَحِفْظاً وَتَعَلُّماً، وَ مَا كَادَ يَقْرَأُ صَفْحَةً أَوْ صَفْحَتَيْنِ مِنَ الْقُرْآنِ عَلَى يَدِ أَبِيهِ الْفَاضِلِ، وَ هُوَ لَمَّا يَزِلْ بَهْدَايَةِ رَبَّانِيَّةٍ وَ إِرْشَادِ وَالِدِهِ، وَ فِي الْبَدَايَةِ تَعَلَّمَ مَقْدَاراً مِنْ قِرَاءَةِ الْقُرْآنِ عِنْدَ وَالِدِهِ الْفَاضِلِ فِي الْخَامِسَةِ مِنَ الْعُمْرِ، حَتَّى اسْتَقْلَّ بِنَفْسِهِ فِي الْقِرَاءَةِ الصَّحِيحَةِ، مِمَّا جَعَلَهُ عَحْطاً لِلْأَمَالِ وَ الْأَنْظَارِ.

و مازال أهالي منطقته يتذكّرونه بإعجاب و هو طفل صغير يتلوا عليهم آيات الذكر الحكيم تلاوةً ترتاح لها أسماعهم، و تشرح لها صدورهم فكانوا يشجعونه و يستحسنونه.

و بعد معرفته القرآن الكريم، أقبل على دراسة العلوم الدينية و تحصيل المعارف الإسلامية، فدرس المقدمات بشغف و تعلّم العربية و المنطق و شيئاً من علم الفقه، على يد والده الفاضل و أساتذة آخرين حضر عندهم في مدينة «بابل»<sup>(١)</sup> في مدرسة صدر، المسماة فعلاً بمدرسة خاتم الأنبياء ﷺ.

يقول الفقيه الرَّاحِل عن نفسه قَبْلُ : «درستُ إحدى الكتب الدّرّاسية الحوزويّة عند أستاذي وأردت منه أن يأخذ من المادّة الدّرّاسة أكثر من الحدّ المقرّر، و وافق الأستاذ و أخذ يدرّسني أكثر من الحصّة المقرّره، فقال لي: أفهمت؟ قلت له: أتريد أن أكرّر عليك ما طرحته من المسائل، فألقيت عليه جميع ما ذكره عن حفظ» فبهر الأستاذ من ذكائه و نبوغه.

ومن «مازندران» شدَّ الرَّاحِل إلى مدينة «طهران» و اشتغل بالتحصيل ما يقارب السنتين،



ثم هاجر إلى مدينة «قم المقدسة» وبقى ما يقارب سبعة أشهر في مدرسة الفيضية المباركة. وفي سبيل الهدف النبيل الذي رسمه لنفسه، كان يمرّ على الفقر والأزمات المعيشية في تلك الأيام مرور الكرام، مركزاً همه في ما نذر نفسه من أجله، حتى استحوذ ليستوعب التحصيل والتدريس على أغلب ساعات يومه، مكتفياً من النوم بأربع ساعات، بل أقل. ولقد آتى جهده الحثيث هذا أكله، فجعله - منذ صغره - مورد أمل وإجلال وإكبار من أساتذته الفضلاء حتى قال أحد العلماء: «إني طيلة حياتي ومنذ أن عاشرت طلاب العلوم، لم أر مثله في دقة النظر» نظراً لما وجدته فيه من فطنة وذكاء... ونبوغ مبكر.

### هجرته إلى مشهد المقدسة:

في أوائل سنة ١٣٧٥ هـ.ق. هاجر إلى مشهد المقدسة حاضنة الإمام الثامن من أئمة أهل البيت عليه السلام أبي الحسن علي بن موسى الرضا عليه السلام فاشتغل بإكمال السطح العالي، ومقدار من دروس الخارج في الفقه والأصول، عند أساتيد وأفاضل الحوزة العلمية هناك، مع أنه قد كان من أساتذة الكبار الشهير في علمي الأدب والمنطق وعلى امتداد السنوات الست التي قضاها بجوار الإمام الرضا عليه السلام كان مورد عناية خاصة، وإهتمام بالغ من مشايخه وأساتذته ولاسيما أستاذه الكبير آية الله العظمى الشيخ هاشم القزويني قدس سره، الشهير ببراعته الواضحة في علمي الفقه والأصول، وتمرسه وحذقه في الأخلاق وتركيب النفس علماً وعملاً.

### هجرته إلى قم المقدسة:

بعد ست سنوات التي كان في مشهد، بجوار الإمام علي بن موسى الرضا عليه السلام في سنة ١٣٨٠ هـ.ق. هاجر إلى قم المقدسة - عش آل محمد وآل موسى - لتحصيل الدرجات العليا والاستفادة من محضر علمائها الأعلام، مضافاً إلى التدريس ونشر علوم أهل البيت عليه السلام إلى أن منحه الله سبحانه من الرتب أرقاها، والدرجات أعلاها، في العلم والأخلاق والسلوك. يقول الفقيه الراحل عن نفسه قدس سره: «منذ أن دخلت في سلك طلب العلم كان دأبي تدريس كل كتاب أفرغ من درسه، وأتذكر أيامي التي كنت في مدرسة صدر في بابل بعد أن فرغت من درس كتاب السيوطي، بدأت بتدريسه، وحتى أن أكملت درس كفاية الأصول بدأت بتدريسه، وهكذا سائر الكتب الأصولية والفقهية والتفسيرية والعقائدية والفلسفية.»

### أساتذته:

تتلمذ الفقيه الراحل قدس سره على يد آيات عظام ومراجع كبار وأستلهم من نورهم، نذكر بعضاً منهم:

١- سماحة آية الله العظمى السيد البروجردي قدس سره.

٢- المجاهد الأعظم سماحة آية الله العظمى الإمام الخميني قدس سره (القائد الراحل للثورة الإسلامية الإيرانية).

٣- سماحة آية الله العظمى الميرزا هاشم الآملی قدس سره.

٤- سماحة آية الله العظمى السيد محمد رضا گلپایگانی قدس سره.

٥- سماحة آية الله العظمى الشيخ هاشم القزويني قدس سره.

٦- سماحة آية الله العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي قدس سره.

٧- سماحة آية الله العظمى المحقق الداماد قدس سره.

### عطائه العلمي :

عندما أحسّ الفقيه الراحل قدس سره بإستغنائه العلمي عن مواصلة التتلمذ عند الأساتذة، ترك مرحلة الأخذ والإستفادة، وبدأ مرحلة العطاء والإفادة، فركّز جهده على امتداد ٤٠ سنة هي مدّة إقامته في الحوزة العلمية بقم المقدّسة على أمرين:

### الف - التدريس :

ألقى الدّروس العليا في الفقه والأصول والعلوم الإسلامية، وقد تميّزت دروسه بالتحقيق والصلابة، واتّسمت أبحاثه بالقوّة في الإستدلال والإحاطة العلمية بالمطالب، مضافاً إلى الجذابة في بيانها، ممّا أكسب مجلس درسه رونقاً خاصاً وإقبالاً متصاعداً.

### وهنا عدّة نماذج من الدّروس التي ألقاها :

١- قام بتدريس كتاب «كفاية الأصول»، للآخوند الخراساني مدّة (١٩) سنة وذلك من سنة ١٣٩٣ هـ.ق. إلى ١٤١٢ هـ.ق. ومن سنة ١٤٠٠ هـ.ق. شرع بتدريس بحثه «الخارج» للفقه والأصول، إلى أن إلتحق قدس سره بالرفيق الأعلى، جلّ جلاله. هذا إلى جانب ما كان يقدّمه من محاضرات في «تفسير القرآن ونهج البلاغة» و«الأخلاق» في بعض الفترات.

٢- دورة الخارج من كتب القضاء والخمس والوكالة والكفالة من «تحرير الوسيلة» للإمام الخميني قدس سره.

٣- دورة الخارج من كتاب البيع، وبحث «ولاية الفقيه» من كتاب المكاسب للشيخ الأنصاري قدس سره.

٤- تدريس كتاب شرح تجريد الإعتقاد (كشف المراد) للعلامة الحلي قدس سره.

٥- تدريس دورتين لكتاب الحكمة من شرح المنظومة للمولى هادي السبزواري قدس سره.

٦- تدريس كتاب نهاية الحكمة، لأستاذه العلامة الطباطبائي قدس سره.

٧- تدريس عدّة أجزاء من كتاب الحكمة المتعالية (الأسفار) للمولى صدرا الشيرازي قدس سره.

## ب - التأليف :

أما عن التصنيف فقد ألف الفقيه الراحل رحمه الله العديد من الكتب في مجالات مختلفة و مواضيع متنوعة، على الرغم من كل ما يحوطه من مسؤوليات و كثرة الإشتغال بالتدريس و التحقيق. ولقد امتازت مؤلفاته بالعمق و التحقيق، مع سلاسة في البيان و جزالة في التعبير، على أن أكثر آثاره المكتوبة لم تطبع إلى الآن، و نأمل من العليّ القدير أن يمن علينا بطبع تلك المصنّفات و نشرها حتى نستلهم من نوره.

## بعض آثاره المطبوعة إلى الآن :

- ١- مفتاح البصيرة في فقه الشريعة (شرح العروة الوثقى) ج ١ و ٢ و ٣.
- ٢- مفتاح الأصول ج ١.
- ٣- رسالة توضيح المسائل.
- ٤- مناسك الحج.
- ٥- الإفتاءات ج ١ و ٢.
- ٦- أحكام الشباب و الشبان.

## بعض آثاره التي لم تطبع إلى الآن :

- ١- دورة الخارج من كتاب الطهارة.
- ٢- دورة كاملة لخارج أصول الفقه.
- ٣- شرح كفاية الأصول.
- ٤- دورة الخارج في «ولاية الفقيه».
- ٥- حواشي و تعليقات على كتاب الأسفار و شرح المنظومة.
- ٦- رسالة إستدلالية في «الأطفال و الأموال العامة».
- ٧- رسالة في «ولاية الجدّ و الأب على البنت البالغة».
- ٨- دورة الخارج من بحوثه من كتب القضاء و الخمس و الوكالة و الكفالة من كتاب (تحرير الوسيلة).
- ٩- دورة الخارج من بحوثه في البيع و الخيارات من كتاب المكاسب.

## نشاطه السياسي :

بما أن الديانة عين السياسة و السياسة عين الديانة، شارك الفقيه الراحل رحمه الله في جنب التحصيل و التدريس و التأليف، في نشاطات سياسية، أداء للتكليف الشرعي، ومنذ نعومة أظفاره، أي من سنة ١٣٧٢ هـ.ق. كان يشترك في المجالس التي كانت تنعقد في بيت المرحوم آية الله

الكاشاني قدس في طهران، وتعرّف على المسائل السياسية. وكان في طليعة الواعين من الشعب في مواجهة النظام الديكتاتوري البهلوي الساقط، إلى أن بدأت النهضة السياسية والثورة الإسلامية بقيادة الإمام الخميني قدس في عام ١٣٨٢ هـ.ق. وكمثل رفاق دربه في الجهاد والانتصار للمظلومين، كان الاعتقال من نصيبه، حيث ألقي القبض عليه في عام ١٣٩٤ هـ.ق. ومنها صار ينتقل من سجن إلى سجن، منها: سجن السافاك والشرطة في قم، وسجن «قرل قلعه» في الزنزانة وسجن «ايفين» (اوين)، وسجن «القصر» في طهران، حتى أطلق صراحه بعدئذ.

ولقد كان الفقيه الراحل قدس مشاركة فعالة في توجيه الجماهير الغاضبة إبان الثورة، و تنظيم صفوفها، في أية بقعة من «إيران الإسلامية» تيسر له ذلك، ولا سيما في محافظتي «يزد» و «كرمان» في عام ١٣٩٩ هـ.ق. حيث والغضب الشعبي في أوجه ضد النظام البهلوي الساقط، واستمرّ الحال به على ذلك، إلى ما بعد انتصار الثورة الإسلامية المباركة في إيران.

### سجاياه الأخلاقية و حالاته المعنوية:

كان الفقيه الراحل قدس إلى جانب نبوغه الباهر في الأمور العلمية يتحلّى بسجاياء أخلاقية و صفات نفسانية كريمة، نذكر نماذج منها: كان الفقيه الراحل قدس تقياً ورعاً زاهداً، متواضعاً يعيش حياة بسيطة في أزمنة التي كانت عدة مسؤوليات على عاتقه، وحتى بعد أن وصل مرحلة المرجعية والإفتاء. وكان قدس مخالفاً لهواه، يتجنب الترويح لنفسه، وكثيراً كانوا يطلبون منه أن يكتب رسالة عملية، فكان يقول في جوابهم: «في حياة أساتذتي الكرام أنا أستحي أن أطبع رسالة» وبعد أن توفي أساتذته و طلب منه بالحاح، طبع عدة نسخ من الرسالة العملية. كان قدس مؤدّباً في سلوكه، يحترم أهل الفضل والعلم و ينزلهم منازلهم و لا ينتقص أحداً، خصوصاً السادة من بني الزهراء عليهم السلام. كان قدس قليل الأكل والنوم، يكتفي بعدة لقيات من الأكل، و أربع ساعات من النوم في أغلب الأحيان.

كان قدس كريم النفس والعطاء، فإن كل من كان يراجع له لأخذ شيء، ما كان يردّه خصوصاً الطلبة العلوم الدينية، يذكر أحد الفضلاء: «إحتجت إلى عبادة فتوسّلت بالإمام المهدي (عج) بأن يرزقني الله عبادة، فحضرت عند الفقيه الراحل قدس في يوم غد، فأشار إلي وقال لي: إذهب إلى تلك المحلّ الذي يبيع العبادة و انتخب لنفسك عبادة و خذها، نحن عندنا حساب معه و نحاسبه، يقول: ذهبت إلى المحلّ و اخترت لي عبادة و ذهب إلى حرم السيّدة معصومه عليها السلام و برّكت العبادة بضرع السيّدة معصومة عليها السلام و صلّيت ركعتين و أهديت ثوابها إلى روح السيّدة نرجس عليها السلام والدة الإمام المهدي (عج)».(١)

فإنه عليه السلام عرف ما في ضمير هذا الشخص، وكان يكتم - مع ذلك - عن الآخرين؛ حالاته العرفانية وما ناله من المراتب المعنوية العليا إلا أن وجهه كان يتجلى منه صفاء نفسه ولطافة روحه وسمو معناه. و تقول في حقه عليه السلام عائلته الكريمة: كان الفقيه الراحل عليه السلام ملتزماً بالصلاة في أول وقتها - وكنا نقتدي بالصلاة خلفه حتى آخر يوم من حياته، فصلينا صلاة الصبح خلفه عليه السلام - و قراءة القرآن بصوت حسن وكرامة النفس وسعة الصدر والصلابة في الدين والتواضع وحسن الخلق، وكان على الوضوء دائماً حتى وقت الدرس والمطالعة والنوم، وكان يقول عليه السلام: «تعلمت هذه الخصلة من والدي عليه السلام».

و أيضاً: «منذ أن عاشرتة خلال أربعين سنة، لم أسمع منه أية شكوى من الآلام والمحن التي جرت عليه في السجن وخارج السجن، وكان عليه السلام صابراً لوجه الله، ويوصينا بالصبر والتوكل على الله تعالى في جميع الحالات، وإذا نزلت به مصيبة أو محنة كان يواسي الأئمة المعصومين عليهم السلام ويرثي عليهم وتجري دموعه عليهم ويتأسي بهم صلوات الله عليهم».

و تقول أيضاً: «أنه عليه السلام كان يفر من نومه في منتصف الليل ويحزن كثيراً ويتفكر، ولما سأله عن سبب ذلك، كان يقول: تذكرت القبر والقيامة، فسلب النوم من عيني، فذهلت كثيراً». وهذه الحالة كانت مستمرة معه إلى آخر عمره الشريف، فهو كما قال الإمام أمير المؤمنين عليه السلام في حق المتقين: «فهم والجنة كمن قدراها، فهم فيها منعمون، وهم والنار كمن قدراها فهم فيها معذبون».

### وفاته :

قبل وفاة الفقيه الراحل عليه السلام بعدة أيام، كانت تظهر كلمات تكشف عن أنه كان منتظراً للإلتحاق بالرفيق الأعلى، جلّ جلاله، نظير ما قاله لبعض أصحابه: «انتهى عمري» أو «لم يبق من عمري إلا قليل» إلى أن وافته المنية صباح يوم الجمعة الحادي عشر من شهر جمادي الثانية عام ١٤٢٢ هـ. ق. وكانت وفاته عليه السلام صدمة كبرى للعلماء والفضلاء وأهل بيته، والأمة الإسلامية، وقد بكاه الصديق والعدو والقريب والبعيد، لأنهم فقدوا بوفاته أباً رثوفاً، ومعلماً عطوفاً، ونجباً لامعاً، أضاء سبيل الأمة، والعلم والعلماء، وكان أملاً يشجع المؤمنين والمجاهدين على المضى في العلم والعمل. وقد شيع جثمانه الطاهر تشييعاً عظيماً في عدة مدن من محافظة مازندران، ثم انتقل جثمانه الشريف إلى قم المقدسة وشيع تشييعاً رهيباً وقد شارك فيه المراجع والعلماء وسائر المؤمنين. وكان يوم تشييعه إلى مثواه الأخير يوماً مشهوداً، ودفن في حرم مضيّفته كريمة أهل البيت السيدة معصومة عليها السلام بقم المقدسة.

«و سلام عليه يوم ولد و يوم ارتحل و يوم يبعث حياً»